



شماره سوم و چهارم • اسفند ۱۴۰۱

● خبزش رهایی طلباندهی «زن، زندگی، آزادی»،
دگرپرسی جامعه‌ی ایران

● لائیسپتته، سکو لاریزاسیون،
سکو لاریسم؛ سکو لاریسم در ایران

- کاظم ایزدی
- احمد بارکی زاده
- رضا بهشتی معز
- پرویز پیگرد
- سعید پیوندی
- آرش جودکی
- فرهاد خسروخاور
- ایرج سبحانی
- شهلا شفیق
- اصغر شیرازی
- اسفندیار طبری
- کاظم کردوانی
- بهزاد کشاورزی
- محمدرفیع محمودیان
- هایده مغیثی
- علی میرسپاسی

سپهر اندیشه

نشریه‌ی علوم انسانی و اجتماعی
— شماره‌ی سوم و چهارم ، اسفند ۱۴۰۱ —

مدیر مسئول و سردبیر:

کاظم کردوانی

• طرح جلد: باشوا باشی

• صفحه‌آرا: پویا نودهی

journal@sepehrandisheh.com

• تماس با نشریه:

https://sepehrandisheh.com

• سایت نشریه‌ی سپهر اندیشه:

نشریه‌ی "سپهر اندیشه" در تلخیص و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.
انتشار نوشته‌ها و دیدگاه‌ها در «سپهر اندیشه» لزوماً به معنای تأیید دیدگاه
پدیدآورندگان نیست.

مشاوران علمی نشریه

کاظم ایزدی

سعید پیوندی

آرش جودکی

فرهاد خسروخاور

مهرداد درویش‌پور

شهلا شفیق

اسفندیار طبری

کاظم علمداری

کاظم کردوانی

محمدرفیع محمودیان

علی‌اکبر مهدی

علی میرسپاسی

سر سخن

نشریه‌ی «سپهر اندیشه»، نشریه‌ای است در عرصه‌های علوم انسانی و اجتماعی و فرهنگ.

بنیان‌نشریه بر پاسداری از آزادی بی‌حصرواستثنای اندیشه و بیان نهاد شده است. در آزادی بی‌حصرواستثنا (که متفاوت است از آزادی بی‌قیدوشرط؛ که می‌دانیم آزادی هم قید دارد و هم شرط) «بی‌حصر» به معنای حق آدمیان است در ورود به همه‌ی عرصه‌های هستی و فکر و کندوکاو در آن و «بی‌استثنا» به این معناست که هیچ انسانی را نباید در بیان نظر و اندیشه‌ی خود بازداشت.

می‌خواهیم دریچه‌ای باشیم برای نظرها و دیدگاه‌های همه‌ی آنانی که رشد و شکوفایی علوم انسانی و اجتماعی و فرهنگ را برای امروز و فردای ایران بایسته می‌دانند.

می‌خواهیم دریچه‌ای باشیم برای گفت‌وگو میان نظریه‌پردازان و صاحب‌نظران و کارشناسان و کاردانان ایرانی.

می‌خواهیم دریچه‌ای باشیم برای بیان بی‌شمار مشکل‌ها و معضل‌های اجتماعی-سیاسی-اقتصادی-فرهنگی میهن‌مان و چاره‌اندیشی برای آن‌ها.

می‌خواهیم دریچه‌ای باشیم گشوده بر بی‌کران سپهر اندیشه.

فهرست مطالب‌ها

- شیوه‌ی نگارشِ خطِ فارسی در نشریه‌ی «سپهر اندیشه» ۷
- خیزشِ رهایی‌طلبانه‌ی «زن، زندگی، آزادی»، دگردیسیِ جامعه‌ی ایران ۱۳
- کاظم کردوانی / خیزشِ رهایی‌طلبانه‌ی «زن، زندگی، آزادی»، دگردیسیِ جامعه ۱۵
- فرهاد خسروخاور / جنبشِ «زن، زندگی، آزادی» سرودِ زندگی در برابرِ نیایشِ مرگ و نیستی ۶۷
- علی میرسپاسی / «امروز» و «دیروز» ایران؛ تأملاتی در بابِ جنبشِ «زن، زندگی، آزادی» ۸۷
- محمدرفیع محمودیان / زن، زندگی، آزادی، یک بررسیِ باز ۱۱۵
- سعید پیوندی / خیزشِ «زن، زندگی، آزادی» در برابرِ «آموزش» و «پرورش» حکومتی ۱۳۷
- لائیسیتته، سکولاریزاسیون، سکولاریسم؛ سکولاریسم در ایران ۱۵۵
- فرهاد خسروخاور / فرازونشیبِ سکولاریزاسیون در ایران معاصر ۱۵۷
- سعید پیوندی / راهِ ناهموارِ سکولاریزاسیون علم و آموزش در ایران ۲۰۳
- هایده مغيثی / پس‌رویِ اندیشه‌ی سکولار، باختِ زنان ۲۴۹
- شهلا شفیق / سکولاریزم، لائیسیتته و چالش‌های سیاسیِ ایرانِ معاصر، گزاره‌هایی برای اندیشیدن ۲۶۵
- کاظم ایزدی / روندِ سکولار شدنِ جامعه‌ی ایران ۲۸۱
- کاظم کردوانی / سرنوشتِ اندیشه‌ی سکولار در متممِ قانونِ اساسیِ مشروطیت ۳۰۹
- محمدرفیع محمودیان / بایستِ ناممکن: اخلاقِ سکولار در ایران ۳۴۳
- رضا بهشتی معز / عُرف، مَجرایِ سکولاریزاسیونِ سیاستِ شیعی! ۳۷۵
- پرویز پیگرد / لائیسیتته‌ی فرانسوی و موقعیتِ تئاترِ ایرانی ۳۸۵
- احمد بارکی‌زاده / مجسمه و سکولاریسم ۴۰۹
- اسفندیار طبری / نقدی بر نظریه‌ی پساسکولارِ هابرماس و نظری بر سکولاریسم از دیدگاهِ رولز ۴۱۹
- در قلمروِ اندیشه ۴۳۷
- آرش جودکی / مثلثِ صمدآقا، خمینی و شاه ۴۳۹
- ایرج سبحانی / تحولِ حقوق و تکلیف‌هایِ فردی و تناسبِ آن با حقیِ اجتماعی در بحرانِ سلامت ۴۵۱
- اصغر (علی) شیرازی / نفيِ ملت و قدرِ اُمت در حکومتِ اسلامی ایران ۴۶۹
- بهزاد کشاورزی / از چه زمانی و به چه ترتیبی نامِ مشروطه در بینِ عمومِ مردمِ کشورِ رواجِ یافت؟ ۵۲۷
- علی میرسپاسی / جامعه‌شناسی، پنجره‌ای رو به امید ۵۵۱
- اصل‌هایِ انتشارِ مقاله‌ها ۶۰۴

شیوهی نگارشِ خطِ فارسی در نشریه‌ی «سپهر اندیشه»

در دورانِ معاصر بحثِ درباره‌ی موضوعِ خطِ فارسی دست‌کم پیشینه‌ای صدوبیست ساله دارد که با بحث‌های آخوندزاده و ملک‌خان و مستشارالدوله و... برای تغییر خطِ فارسی شروع شد و تا سالیان دراز با جدل‌ها و فرازونشیب‌های فراوان ادامه یافت. در پهنه‌ی اصلاحِ خطِ فارسی و تدوینِ قاعده‌هایی برای سروسامان دادنِ نگارشِ خطِ فارسی، نخستین کس استاد بهمنیار، استاد دانشگاه تهران، بود که در خطابه‌ی ورودیه‌اش به فرهنگستان اول به آن اشاره کرد. مقاله‌ی مفصل استاد بهمنیار نخست در «نامه فرهنگستان» و سپس در مقدمه‌ی «لغت‌نامه دهخدا» به چاپ رسید. در سال‌های بعد شخصیت‌های علمی عرصه‌ی زبانِ فارسی نظیر دکتر پرویز ناتل خانلری (ایجاد شورایی برای شیوه‌ی نگارشِ خطِ فارسی در کتاب‌های درسی در زمان وزارت خود) و دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی (کتابِ «درآمدی بر چگونگی شیوه خط فارسی») و دکتر جعفر شعار (کتابِ «فرهنگ املائی») به این امر پرداختند.

اما، نخستین کوششِ جمعی مستقل برای بررسی و سروسامان دادن به وضعیتِ پراکنده‌ی شیوه‌ی نگارشِ خطِ فارسی و قاعده‌مند کردن آن (تأحدامکان) در پی «فراخوان به فارسی‌نویسان و پیش‌نهاد به تاجیکان» ایرج کابلی و به پیش‌نهاد احمد شاملو و به دبیری کاظم کردوانی با تشکیل «شورای بازنگری در شیوه‌ی نگارشِ خطِ فارسی» (متشکل از کریم امامی، محمدرضا باطنی، علی محمد حق‌شناس، احمد شاملو، مصطفی عاصی، ایرج کابلی، کاظم

کردوانی، هوشنگ گلشیری) شکل گرفت. نخستین جلسه‌ی این «شورا» در تاریخ ۳۱ مرداد ۱۳۷۱ تشکیل شد. بسیاری از تغییرهایی که امروز در شیوه‌ی نگارش خط فارسی مشاهده می‌شود (مانند موضوع بی‌فاصله نویسی، احیای نشانه‌ی اضافه و وارد کردن آن در زنجیره‌ی خط فارسی، بحث «ی میانجی»، نوع تازه‌ی نگارش واژه‌های مرکب و ضمیرهای ملکی و مفعولی و صرف فعل‌ها و ...) ریشه در بحث‌ها و پیش‌نهادهای این شورا و بازتاب‌های آن در نشریه‌ها و نشرها و محفل‌های روشنفکری آن زمان ایران دارد.

یک‌سال پس از تشکیل «شورای بازنگری»، در سال ۱۳۷۲ «فرهنگستان زبان و ادب فارسی» کمیسیونی خاص برای بررسی این موضوع تشکیل داد و حاصل کار کمیسیون فرهنگستان و شورای آن نیز تاکنون «رسم‌الخط فرهنگستان» و کتاب «فرهنگ املائی خط فارسی» (به سرپرستی علی‌اشرف صادقی و زهرا زندی مقدم) است.

چند قاعده‌ی شیوه‌ی نگارش خط فارسی در نشریه‌ی «سپهر اندیشه»:

۱ - می‌کوشیم شیوه‌ی نگارش خط فارسی در نشریه‌ی «سپهر اندیشه» تا حد امکان یک‌دست باشد. اساس کار ما سه مرجع است: مصوبه‌های «شورای بازنگری در شیوه‌ی نگارش خط فارسی»، «فرهنگ بزرگ سخن»، «فرهنگ املائی خط فارسی» (دکتر علی‌اشرف صادقی و زهرا زندی مقدم - از انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی).

۲ - زبان فارسی زبانی است ترکیبی. این خصلت ترکیبی زبان فارسی امکان‌های بی‌بدیل و پایان‌ناپذیری برای واژه‌سازی و رشد زبان فارسی فراهم می‌کند. این ترکیب‌سازی شگرف زبان فارسی با گونه‌های گوناگون لغت (اسم و قید و صفت و بُن‌های ماضی و مضارع فعل و پسوند و پیشوند و حرف اضافه و ...) به شکل‌های بسیار گوناگون می‌تواند انجام شود. چند مثال: از آن جهت (حرف ربط، قید)، ازجان گذشته (صفت فاعلی)، ازقلم افتادگی (حاصل‌مصدر)، دست‌ازجان‌شسته (صفت)، قدم‌رو (اسم‌مصدر، شبه‌جمله)، استراحت‌گاه (اسم)، بی‌گاه (صفت، قید)، صبح‌گاه (اسم، قید)، ناگاه (قید) و نیز دو نمونه از برساخته‌های نظامی گنجه‌ای: «پیش‌وجود» و «پارتج» برای



«ازل و ازلیت» و «حق‌القدم».

۳- در نگارش واژه‌های ترکیبی (مرکب) به‌جای جدانویسی و پیوسته‌نویسی (سرهم) شیوه‌ی بی‌فاصله‌نویسی را انتخاب کرده‌ایم. در شیوه‌ی بی‌فاصله‌نویسی جزءهای تشکیل‌دهنده‌ی واژه‌های مرکب بدون فاصله کنار هم قرار می‌گیرند.

* - با انتخاب بی‌فاصله‌نویسی واژه‌های مرکب، افزون‌بر آسان‌تر شدن درک و خوانش مطلب امکان‌های پایان‌ناپذیر زبان فارسی در زایش واژه‌های تازه و باروری زبانی آشکار می‌شود که خود تحول بزرگی است در زبان فارسی و گسترش و پالایش آن.

* - با شیوه‌ی بی‌فاصله‌نویسی شکل واژه‌ی پایه یا واژه‌های تشکیل‌دهنده‌ی واژه‌ی ترکیبی ثابت باقی می‌ماند و استقلال هر واژه حفظ می‌شود.^[۱]

* - بی‌فاصله‌نویسی امکان تشخیص ساختمان واژه‌های ترکیبی و ساختمان دستوری جمله‌های پیچیده را فراهم می‌آورد.

* - با بی‌فاصله‌نویسی واژه‌های بسیط هنگام تبدیل شدن به تک‌واژ شکل آشنای خود را از دست نخواهند داد که این خود به‌معنای امکان بازشناسی سریع تک‌واژها و فهمیدن بدون اشکال معنی واژه‌های ترکیبی است.^[۲]

* - با انتخاب بی‌فاصله‌نویسی امکان‌های بسیار کارساز و یاری‌دهنده‌ی زبان فارسی در واژه‌سازی در عرصه‌ی دانش‌واژه‌های^[۳] خاص پهنه‌های فلسفه و علوم انسانی و اجتماعی بیش‌تر نمایان می‌شود.

* - با انتخاب بی‌فاصله‌نویسی از بدشکلی و بدخوانده شدن واژه‌های مرکب جلوگیری می‌شود. مثال: در ترکیب‌های پی‌آمد (به‌جای «پیامد» و گرایش به مفتوح خواندن حرف نخستین)، شست‌وشو، گفت‌وگو، جست‌وجو (به‌جای شستشو، گفتگو، جستجو و تمایل به مکسور خواندن «ت» میانین)^[۴].

۱- «گزارش یک‌ساله شورای بازنگری در شیوه نگارش خط فارسی»، کاظم کردوانی، آدینه شماره‌ی ۸۴-۸۵ آبان ۱۳۷۲

۲- ایرج کابلی، درست‌نویسی خط فارسی، نشر بازتاب‌نگار، چاپ اول، ۱۳۸۴

3- term / terme

۴- ایرج کابلی، همان



۴ - در جمع اسم‌ها از دو علامتِ «ها» و «ان» (علامت‌های جمع زبان فارسی) استفاده می‌کنیم و از جمع‌های سالم و مکسرِ عربی (به‌جز چند استثنا) پرهیز می‌کنیم؛ زیرا که جمع‌های عربی در ماهیت با صرفِ زبان فارسی در تضاد است و به‌ویژه جمعِ مکسرِ عربی آسیب‌های فراوانی به زبان فارسی زده است و می‌زند. دو علامتِ جمعِ اسم در زبان فارسی («ها» و «ان») به‌خوبی از پسِ نیازهای ما برمی‌آید و نیازی به جمع‌های عربی نداریم. مثال: گزارش‌ها، اعتراض‌ها، اتفاق‌ها، مسئولان، معلمان، متخصصان، محصلان، مؤلمان، تصویرها، مفهوم‌ها، دفترها، تدبیرها، تصنیف‌ها، تعریف‌ها، مورد‌ها، قاعده‌ها، حاشیه‌ها (به‌جای گزارشات، اعتراضات، اتفاقات، مسئولین، معلمین، متخصصین، محصلین، مؤمنین، تصاویر، مفاهیم، دفاتر، تدابیر، تصانیف، تعاریف، موارد، قواعد، حواشی).

۵ - علامتِ جمعِ «ها» به‌صورتِ بی‌فاصله کنارِ اسم می‌نشیند. مثال: درخت‌ها، آدم‌ها، کتاب‌ها، نوشته‌ها (به‌جای درختها یا درخت‌ها، آدم‌ها یا آدم‌ها، کتابها یا کتاب‌ها، نوشته‌ها یا نوشته‌ها).

۶ - «می» در صرفِ فعل به‌صورتِ بی‌فاصله کنارِ بخشِ دیگر فعل می‌نشیند. مثال: می‌نویسم، می‌آیم، می‌روم (به‌جای مینویسم یا می‌نویسم، می‌آیم یا می‌آیم، می‌روم یا می‌روم).

۷ - صیغه‌های صرفِ مصدرِ «بودن» و صیغه‌های مصدرِ «استن» (که به‌تعبیرِ فرهنگستان می‌توان صورت‌های متصلِ فعلِ بودن در زمانِ حال نامید) جدا و با فاصله نوشته می‌شود. مثال: ایرانی‌ام، زنده‌ای، استاد است، چنین‌ایم، باهوش‌اید، عاقل‌اند («ام، ای، است، ایم، اید، اند» معنای فعلی دارند: ایرانی هستم، زنده هستی، استاد است، چنین هستیم، باهوش هستید، عاقل هستند).

۸ - ضمیرهای ملکی «ام، ات، اش، مان، تان، شان» به‌صورتِ مضاف‌الیه بعد از اسم می‌آید و بی‌فاصله نوشته می‌شود. مثال: خانه‌ام، خانه‌ات، خانه‌اش، خانه‌مان، خانه‌تان، خانه‌شان.

استثنا: برای پرهیز از بدخوانی و بدفهمی پس از حرف‌های د، ذ، ر، ز، ژ، و



(در نقشِ صامت) الفِ «ام، ات، اش» حذف می‌شود. مثال: «خواهرم» (به جای «خواهرام» که می‌تواند خواهرهایم خوانده شود).



خیزشِ رهایِ طلبانہی
«زن، زندگے، آزادی»
دگر دیسے جامعہی ایران

خیزش رهایی طلبانه‌ی «زن، زندگی، آزادی»، دگردیسی جامعه‌ی ایران

کاظم کردوانی

پیش‌کش به دختران و زنان ایران

پیش‌درآمد: «زن‌ها می‌توانند، آنچه را که می‌خواهند»

دکتر فریدون آدمیت، در کتاب «ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران» درباره‌ی انجمن‌هایی که در زمان مجلس اول مشروطیت تشکیل شدند می‌نویسد:

«فکر تشکیل انجمن که گاه آن را «اتحادیه» نامیده اند، ناشی از اصل آزادی اجتماعات در دموکراسی پارلمانی بود... دستگاه انجمن‌های سیاسی پدیده‌ی محیط آزادی بود، و انجمن‌سازی به هر انگیزه‌ای باب روز شده بود. رقم‌های انجمن‌های پایتخت را از هفتاد تا یک‌صد و پنجاه نوشته اند... ترکیب انجمن‌ها به‌هیچ‌وجه یک‌دست نبود: برخی را اهالی ایالات و ولایات ساکن پایتخت تشکیل دادند - مانند انجمن‌های جنوب، اصفهان، کرمان و آذربایجان (انجمن آذربایجان گروه پارسیان مقیم تهران را نیز دربرمی‌گرفت). برخی انجمن‌ها نام محله‌های تهران و حتی کوی

و برزنی را بر خود گذاردند.... برخی نمایندگان طبقات اجتماعی و رده‌های بالای دولت را داشتند - مانند انجمن شاهزادگان و امرا... مستوفیان و لشکرنویسان و محاسبان سه ناحیه‌ی آشتیان و تفرش و گرگان جمعیت خود را انجمن انسانیت خواندند. پیشه‌وران و کاسبکاران و اصناف، انجمن‌های صنفی خود را داشتند - مانند انجمن‌های کفاشان، کلاه‌دوزان، اهلِ طرب، فراشان و درشگه‌چی‌ها (به‌نام انجمن منصور). انجمن مرکزی اصناف از بازاریان با اسم‌ورسم تشکیل شد. انجمن‌هایی بودند با مرام اجتماعی و سیاسی اعلام‌شده - مانند انجمن هواداران مجلس، انجمن اجتماعیون، و انجمن فرهنگ. انجمن فرهنگ را گروهی از درس‌خواندگان جدید برپا کردند، مرام‌اش مشروطه‌خواهی «ترویج معارف و نشر علوم» جدید و زبان‌های خارجی بود. «اتحادیه نسون» هم داشتیم...»

آدمیت معتقد است که «این انجمن‌ها در قلمرو تفکر اجتماعی و سیاسی به‌اطلاق مایه نداشتند. هیچ مقاله یا رساله‌ای درباره‌ی نظریه‌ی انجمن و مسئولیت مدنی آن ازطرف هیچ انجمنی سراغ نداریم. آنچه در این موضوع نوشته شده به‌قلم یکی، دو نویسنده‌ی مستقل است، و هرچه گفته شده از جانب اهل دولت و نمایندگان مجلس.» اما، آدمیت درباره‌ی یکی از این انجمن‌ها می‌گوید:

«تنها «اتحادیه نسون» همتی به‌خرج داد و اندیشه‌ی بدیعی آورد دایر بر این‌که: اگر رهبری سیاست به آن تفویض شود، با اجرای سریع نقشه‌ی «چهل روزه»ی خود از عهده‌ی اصلاح امور این ملک بی‌سروسامان برخواید آمد. مخدرات نوشتند:

اکابر دولت ما مردمان بی‌کاره‌ای هستند، و مجلسیان هم زیاد وُر می‌زنند. «ما با شاه و وزرا کاری نداریم زیرا آن‌ها همه وقت بوده اند» از وکلا می‌خواهیم که استعفا بدهند و به‌مدت چهل روز اداره‌ی امور را به‌دست ما بسپارند» به‌شرط آن‌که عار نداشته باشند.» در این مدت «ما وکلا انتخاب می‌کنیم، وزرا انتخاب می‌کنیم، ریشه‌ی ظلم و استبداد را از بیخ می‌کنیم، ظالمین را قتل می‌کنیم، انبارهای جو و گندم متمولین را می‌شکنیم، کمپانی برای نان قرار



می‌دهیم، خزانه‌های وزرا را که از خون خلق جمع و در سرداب‌ها گردآورنده اند بیرون می‌آوریم، بانک ملی برپا می‌کنیم، عثمانی را عقب می‌نشانیم... قنوات شهری را صحیح می‌کنیم و آب سالم به مردم می‌خورانیم، کمپانی برای [اداره‌ی] شهر معین می‌کنیم.» بعد از این اصلاحات، از خدمت استعفا کرده تا «بقیه را دیگران اصلاح کنند... زن‌ها می‌توانند آنچه را که می‌خواهند.» (نامه‌ی «اتحادیه‌ی نسوان»، روزنامه‌ی ندای وطن، ۲۳ شعبان ۱۳۲۵)^[۱]

آنچه در این سند تاریخی مهم است، نگاهِ خیال‌پردازانه‌ی آن نیست. اهمیت این سند در سه نکته‌ی چشم‌گیر آن است.

- نخست این‌که نشان می‌دهد زنان ایران از ۱۱۷ سال پیش، از نخستین سال‌های شکل‌گیری دوران معاصر ما که با انقلاب مشروطیت آغاز می‌شود، در پهنه‌ی سیاسی ایران حضور داشته و دست به تأسیس انجمن زده اند.
- دو دیگر این‌که با بی‌باکی به حق خود را توانا به اداره‌ی مملکت می‌دانسته اند.
- و نکته‌ی سوم این جمله‌ی طلایی است که گفته اند «زن‌ها می‌توانند آنچه را که می‌خواهند»^[۲]

همین خیزش بزرگی که امروز با قافله‌سالاری زنان دلیر ایران آغاز شده است و زن ایرانی به‌درستی شده است نمادِ روشن زندگی و آزادی، از جمله حاصلِ کوشش‌های بیش از یک قرن زنانه‌ی است که از آن روز تا به امروز، با همه‌ی اُفت‌وخیزها و فرازونشیب‌ها، ادامه داشته است.

برای بررسی خیزش رهایی‌طلبانه‌ای که جرقه‌ی آن پس از به قتل رساندن ژینا-مهسا امینی زده شد، به‌یک‌معنا باید دو مرحله را درعین رابطه‌ی تنگاتنگ

۱- فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، جلد دوم، مجلس اول بحران آزادی، انتشارات روشنگران، چاپ اول، بی‌تا، ص. ۱۳۱-۱۳۵

۲- کاظم کردوانی، یادی از یک انجمن دوران مشروطیت: انجمن نسوان، زمانه، ۹ آذر ۱۴۰۱
<https://www.radiozamaneh.com/743620/>



و ناگسستگی‌یی که دارند از یک‌دیگر جدا کرد. مرحله‌ی نخست شروع این خیزش است و چرایی و چگونگی آن و مرحله‌ی دوم شکل‌گیری و روندی است که به خود گرفت و بررسی مشخصه‌های آن. سپس پی‌آمدهای این خیزش است چه در سطح ملی و چه در عرصه‌ی جهانی. و بعد باید کمبودهای این جنبش و چالش‌هایی که با آن روبه‌روست ارزیابی کرد و دست‌آخر دستاوردهای آن را سنجید.

این موضوع‌ها در این مقاله بررسی می‌شود:

یک، جامعه‌ی تکه‌تکه شده

دو، فضای بسیار ملتهب جامعه پیش از سربرآوردن خیزش «زن، زندگی، آزادی»

سه، علت‌ها و بسترهای سربرآوردن این خیزش بزرگ رهایی‌طلبانه

چهار، مختصه‌های جنبش

پنج، پی‌آمدها و فعال‌سازی‌ها

شش، کم‌بودها و دستاوردها

همان‌طور که در بررسی‌ کنش‌های بزرگ اجتماعی چون دی ۹۶ و ۹۸ نیز بیان کرده‌ام^[۳] برای یافتن دلیل‌ها و علت‌های به‌وجود آمدن این خیزش بزرگ اگر تنها به دنبال «چرایی» آن باشیم، به گمان من نمی‌توانیم به ارزیابی درستی

۳- افزون بر ویژگی‌های خاص خیزش «زن، زندگی، آزادی» و مفهوما و نظریات جدیدی که در این متن مطرح شده است، بسیاری از مفهوما و نظریاتی که در این مقاله به بحث گذاشته شده (از جمله مفهوم «جامعه‌ی تکه‌تکه شده») در این چهار متن پیشین این قلم نیز به‌نوعی بیان شده است:

*** کاظم کردوانی، تحلیلی بر جنبش اخیر مردم ایران، اخبار روز، دوشنبه ۲ شهریور ۱۳۸۸ - ۲۴ اوت ۲۰۰۹

*** فقر، تحقیر، سرخوردگی، کاظم کردوانی در گفت‌وگو با سپهر عاطفی، آسو، ۱۳۹۸، ۴۰۹.

*** کاظم کردوانی، بسترهای فکری، فرهنگی، اجتماعی پیدایش جنبش سبز، نشریه‌ی «آزادی اندیشه»، خرداد

۹۴ برابر با ژوئن ۲۰۱۵

*** کاظم کردوانی، خیزش بزرگ آبان ۹۸: نمادی از جهت تاریخی حرکت جامعه‌ی ایران، نشریه‌ی «سپهر

اندیشه»، شماره‌ی یکم، فروردین ۱۴۰۰.

https://sepehrandishehcom.files.wordpress.com/2021/04/sepehrandisheh_journal.01_pdf



دست یابیم اما، اگر این «چرا» را با «چگونه» - جوانان در آن شرکت کردند و آن را به راه انداختند - جمع کنیم، درست‌تر و بهتر می‌توان این جنبش را درک کنیم. به‌دیده‌ی نگارنده جمع این «چرا» و «چگونه» را می‌توان در چند عامل زیر جست‌وجو کرد که ما آن‌ها را بدون الویت‌بندی می‌آوریم:

یک، جامعه‌ی تکه‌تکه شده

در هر جامعه‌ای به‌اندازه‌ی کافی نارضایتی وجود دارد که باعث بسیج گروه‌هایی از مردم شود. موضوع اصلی به‌دست آوردن و درک عامل‌های تعیین‌کننده‌ی رشد (یا پس‌رفتگی) آن‌هاست. اگر حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی را چون روندی درحال شکل‌گیری یک رابطه‌ی نیروها، شکل‌گیری یک‌معنا بدانیم، گروه‌های اجتماعی‌یی که در حرکت‌های اعتراضی شرکت می‌کنند نباید چون «داده» فرض شوند بلکه آن‌ها را باید گروه‌هایی در نظر گرفت که «به‌طور اجتماعی» شکل می‌گیرند. برخلاف نظر کسانی که جامعه‌ی ایران را توده‌وار می‌دانند براین گمان هستم که به‌رغم کوشش‌های فراوان خود حکومت موفق نشده است از جامعه‌ی ایران جامعه‌ای «توده‌وار» بسازد. اما، جامعه‌ی امروز ما جامعه‌ای است «تکه‌تکه‌شده». یکی از علت‌ها یا دلیل‌های اساسی این «تکه‌تکه» بودن یا شدن بی‌شک به موضوع مهم و تعیین‌کننده‌ی تاریخ چندین دهه‌ی تاریخ ایران تا به امروز برمی‌گردد که حکومت‌های ایران به شکل‌های گوناگون و با بدترین شیوه‌ها (حتی با به کار بردن روش‌های سرکوب‌گرایانه‌ی ویران‌گری چون زندان‌های خودسرانه و شکنجه و اعدام مخالفان) از شکل‌گیری نهادهای مدنی و سازمان‌های صنفی و تشکل‌ها و حزب‌های سیاسی (که از جمله کارکردهای این نهادها شکل‌دهی به قشرها و طبقه‌ها و طیف‌های اجتماعی است و متحد کردن آن‌ها) جلوگیری کردند و از سهیم کردن مردم در قدرت سر باز زدند. این سیاست‌ها باعث شده است که «فضای همگانی یا حوزه‌ی عمومی^[۴]» حقوق‌مدار در ایران آسیب بسیار ببیند و تنها حکومت‌ها بازی‌گران اصلی این عرصه باشند و از این رهگذر

4- public space/espace public/öffentlicher Raum



جامعه و قشرها و طبقه‌های اجتماعی نتوانند به پیوستگی‌های اندام‌وار (organic) و طبیعی خود و سازوکارهای مناسب آن دست یابند. تنها در این سال‌ها در لحظه‌هایی (گذشته از لحظه‌های خاص حرکت‌ها و جنبش‌ها اجتماعی) چون فاجعه‌های ملی زمین‌لرزه‌ی کرمانشاه یا فروریختن ساختمان متروپل آبادان این یگانگی و همبستگی ملی را شاهد بوده ایم.

حال، این «تکه»هایی که در فضای کم‌وبیش مشترک اجتماعی قرار دارند در یک وضعیت ویژه و در یک روند خاص به‌طور اجتماعی شکل می‌گیرند و نارضایتی و خشم خود را در یک خیزش بزرگ همگانی به نمایش می‌گذارند. این به هم پیوستن «تکه»هایی را که در فضای کم‌وبیش مشترک اجتماعی قرار می‌گیرند هم در شورش دی ۹۶ دیدیم و هم در خیزش آبان ۹۸. آن «تکه»ها در آن دو کنش بزرگ اجتماعی از جنسی بسیار متفاوت با خیزش زنان بودند. اما، واقعیت جمع‌شدن و به هم پیوستن «تکه»های از هم جدا در یک لحظه‌ی خاص را هم در شورش ۹۶ دیدیم و هم در خیزش آبان ۹۸ و هم در خیزش «زن، زندگی، آزادی» و این امر از لحاظ درک جامعه‌شناختی جامعه از اهمیت فراوانی برخوردار است.

هیچ کس نمی‌تواند آن لحظه‌ی خاص بروز جنبش اجتماعی را پیش‌بینی کند اما، از نگاه جامعه‌شناختی می‌توان شکل‌گیری فضاها را حدس زد و براین اساس پیش‌بینی‌هایی کرد. یا دست‌کم می‌توان جهت‌هایی را در حرکت مردم یا بخش‌هایی از مردم دید. نگارنده در چند بررسی و تحلیل پیشین منتشر شده به تغییر جهت جامعه و مردم در چند نوبت اشاره کرده ام. از جمله در نوشته‌ای که به بررسی خیزش آبان ۹۸ اختصاص داشت گفته بودم: از جنبش دانشجویی تیرماه ۱۳۷۸ تا جنبش زنان و تا اعتصاب‌ها و حرکت‌های اعتراضی کارگری تا تظاهرات معلمان و بازنشستگان و مال‌باختگان تا جنبش سبز و مطالبه‌ی اصلی «رأی من کو؟» (که فشرده‌ی خواست‌ها و مطالبه‌های مردم ایران از انقلاب مشروطیت تا به امروز بود) ... شورش دی‌ماه ۹۶ و سرانجام خیزش آبان ۹۸ ما شاهد آرام‌آرام شکل‌گیری یک حرکت اجتماعی بزرگی در بطن جامعه هستیم که در مرکز تضادهای جامعه قرار گرفته است. در این روند شاهد هستیم که به‌مرور نوعی رفتار و سلوک در تجربه و عمل



اجتماعی بخش‌های فزاینده‌ی جامعه شکل گرفته و بازتولید می‌شود که تنها یک کنش اجتماعی و بسیج ساده‌ی زنان و مردان و جوانان نیست بلکه تجسم یک تغییر اجتماعی بزرگ و دربردارنده‌ی جهت تاریخی حرکت جامعه است که شاید شعار «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا دیگه تمامه ماجرا» بیان ابتدایی و فشرده‌ی آن باشد.^[۵] هم‌چنین پس از آن‌که گروهی از پسران و دختران نوجوان شیرازی (اغلب بین ده تا ۱۴، ۱۵ سال؛ دخترها همگی بدون حجاب) در محله‌ای گردهم آمدند و از جمله به اسکیت‌سواری پرداختند و با سرکوب حکومتی روبه‌رو شدند در یک گفت‌وگوی تلویزیونی بسیار پیش از خیزش «زن، زندگی، آزادی» (در تاریخ ۷ تیر ۱۴۰۱) با اشاره به جهش جمعیتی در ایران و تغییر یافتن مفهوم نسل (از بازه‌ی بیست و پنج یا بیست سال به بازه‌ی ده ساله) به موضوع نسل‌های دهه‌ی هشتادی و دهه‌ی نودی پرداختم و این‌که این نسل با نسل‌های دهه‌ی شصتی و هفتادی ارتباطی ندارد و این‌که «چهره‌ی بخش مهم و اکثریت جامعه‌ی ما با تجددخواهی و نو بودن و نبودن با حکومت تعریف می‌شود» و «حکومت این نسل را نه می‌شناسد و نه آنان را به رسمیت می‌شناسد و باز از داغ و درفش صحبت می‌کند» و بسیاری از «سخن‌ها ز امواج است حال آن‌که زمین‌لرزه در قعر دریاست» و نیز از جمله گفتم: این نسلی که امروز در جامعه‌ی ما در میدان است، نسلی نیست که هر حرفی را بپذیرد، نسلی است که در برابر یکی از قهارترین نیروها و حکومت‌های تاریخ ایران ایستاده است و برایش خود، فرد خود و شخص خود مطرح است.^[۶]

دو، فضای بسیار ملتهب جامعه پیش از سربرآوردن خیزش «زن، زندگی، آزادی»

از زمان انتخابات «مجلس شورای اسلامی»، مجلس یازدهم در سال ۱۳۹۹،

۵- کاظم کردوانی، خیزش آبان ۹۸: نمادی از جهت تاریخی حرکت جامعه‌ی ایران، نشریه‌ی «سپهر اندیشه»، شماره‌ی یکم، فروردین ۱۴۰۰

https://sepehrandishehcom.files.wordpress.com/2021/04/sepehrandisheh_journal.01_pdf

6- <https://www.youtube.com/watch?v9=dIZfk2cwwA>



هسته‌ی مرکزی قدرت در حکومت اسلامی آشکارتر از هر زمان از سیاستی پرده برداشت که پیش‌از آن نیز چندبار به‌سوی آن خیز برداشته بود (و به‌طور خاص در زمان آوردن دولت احمدی‌نژاد)؛ یعنی بی‌اعتنایی کامل به مردم و نظر آنان و عمل کردن به این روی‌کرد بی‌هیچ‌پروایی. سیاستی که می‌توان بارزترین شکل بریدن از مردم و رو آوردن به نهادهای نظامی و امنیتی دانست که در حقیقت قطع هرنوع گفت‌وگو با جامعه بود. اگر پیش‌از آن حکومت با باز گذاشتن محدود دامنهی فعالیت اصلاح‌طلبان و پذیرفتن آنان در درون سرای قدرت نوعی گفت‌وگو میان حکومت و جامعه را ممکن می‌ساخت، هرچند بسیار دست‌وپا شکسته و اغلب ابتر و سترون، اما، در جریان انتخابات این مجلس با قلع‌وقمع نامزدهای شناخته‌شده‌ی اصلاح‌طلبان و شمشیر کشیدن «شورای نگهبان» و نهادهای امنیتی و سپاه پاسداران و سکان‌داران اصلی قدرت به روی هرکس که ظن «نافرمانی» در او می‌رفت همان راه‌های گفت‌وگو و رابطه‌ی ناچیز و بی‌حاصل را هم بستند. به‌همین علت انتخابات مجلس یازدهم بی‌رونق‌ترین انتخابات حکومت اسلامی از زمان تشکیل بود و با تحریم گسترده‌ی مردم روبه‌رو شد و ما شاهد پایین‌ترین مشارکت همهی انتخابات‌های بعد از انقلاب بودیم؛ حتی براساس آمارهای رسمی (که براساس دست‌کاری‌های پیشین حکومت در وضعیت‌های مشابه همواره می‌توان در درستی آن شک کرد) در کل کشور ۴۱ درصد و در تهران ۲۲ درصد بود و راه‌یافتگان به مجلس از حمایت اقلیت کوچکی از تهرانی‌ها برخوردار شدند. اکثر راه‌یافتگان به مجلس یازدهم از تهران فقط با رأی کمتر از ۷ درصد تهرانی‌های دارای حق رأی به «مجلس شورای اسلامی» راه یافتند.

در دو سال ۱۳۹۹ و ۱۴۰۰ دوهزار و پانصد (۲۵۰۰) اعتراض قانونی و غیرقانونی صورت گرفت.^[۷] ۲۵۰۰ اعتراض قانونی و غیرقانونی در دو سال ۱۳۹۹ و ۱۴۰۰ (تیتیر یک روزنامه همشهری).

اما، وضعیتی که در کشور حاکم شد تا به اعلام ریاست‌جمهوری ابراهیم رئیسی بیانجامد اوج سیاست‌های بی‌اعتنایی کامل به مردم و نظر آنان بود.

۷- تیتیر یک روزنامه همشهری. فروزان آصف نخعی، نبرد قدرت میان جناح‌ها ذیل ۲۵۰۰ تظاهرات در دو سال گذشته، خبر آنلاین ۲۷ مهر ۱۴۰۱



در دوره‌ی انتخابات ریاست‌جمهوری پیش‌ازآن که رئیسی نیز جزو نامزدها بود، بسیاری تنها برای آن‌که او در این مسند ننشیند به حسن روحانی رأی دادند و روحانی توانست با درصد بالایی به ریاست‌جمهوری برسد اما، این بار همه‌ی تمهیدات چیده شد و حتی نزدیک‌ترین کسان به دایره‌ی قدرت که ظن پیروزی در آن‌ها می‌رفت نیز حذف شدند تا رئیسی باقی بماند. درحقیقت «مهندسی‌شده‌ترین» انتخابات ریاست‌جمهوری در حکومت اسلامی بود. در این انتخابات افراد واجد شرکت در انتخابات ۵۹ میلیون و ۳۱۰ هزار نفر و ۳۰۷ نفر بودند. براساس آمارهای رسمی (که همواره می‌توان در درستی آن‌ها شک کرد) از این تعداد ۲۸ میلیون و ۹۸۹ هزار نفر و ۵۲۹ نفر در انتخابات شرکت کردند (۴۸،۸ درصد). رئیسی با رأی ۳۰،۳۹ درصد واجدان شرکت در انتخابات نفر اول شد. و سه میلیون و هشت هزار نفر رأی باطله دادند (۱۳ درصد واجدان شرکت در انتخابات). حال آن‌که در دو دوره‌ی انتخابات پیشین ریاست جمهوری، ۱۳۹۲ و ۱۳۹۶، میزان مشارکت در انتخابات ۷۲،۹ درصد و ۷۳،۷ درصد بود، یعنی حدود یک و نیم برابر بیش از انتخابات دوره‌ی سیزدهم که رئیسی برنده‌ی آن اعلام شد. اما، مهم‌ترین موضوع خود شخص رئیسی بود. یکی از منفورترین چهره‌های حکومت که با عضویت در «هیئت مرگ» زندانیان سیاسی دست‌اش به خون بیش از ۴ هزار نفر زندانی آلوده بود و در تمام دوره‌های خدمت‌اش در مقام‌های «قضا»-پی حکومت کاری جز سرکوب و صادر کردن رأی‌های زندان و شکنجه (یا به‌زبان حکومت تعزیر) و اعدام نداشته است.

نشاندن رئیسی بر مسند ریاست‌جمهوری مملکت بزرگ‌ترین و بی‌پرواترین شکل بی‌اعتنایی به نظر مردم و تحقیر آشکار آنان بود. تحریم انتخابات از سوی مردم (حتی ۱۳ درصد از کسانی که شرکت کردند رأی باطله به صندوق‌ها ریختند) نیز نشان آشکار قهر مردم با حکومت بود؛ یکی از نشانه‌های آشکار (بیش‌تر از هر زمان دیگر) شکاف یا بهتر بگوییم گسست میان ملت و حکومت^[۸].

از زمان روی کار آمدن رئیسی شیوه‌های سرکوب‌گرانه‌ی برخورد با زنان و

۸- کاظم کردوانی، رئیسی و عادی‌سازی «شر»، زمانه، ۲۷ اردیبهشت ۱۳۹۶



دختران و جوانانی که در پوشش و رفتار خود معیارهای مورد نظر حکومت را رعایت نمی‌کردند بُدهای بسیار گسترده‌ای یافت. به‌راه افتادن دوباره و وسیع گشت ارشاد و برخوردهای بسیار خشن آنان با دختران و زنانی که از نگاه حکومت بدحجاب یا بی‌حجاب بودند که نمونه‌های سپیده رشنو و آن رفتار بسیار تحقیرآمیز در دستگیری و کشاندن‌اش به اعتراف تلویزیونی (با صورت کبود) یا صحنه‌ای که مادری برای جلوگیری از دستگیری و بردن دختر خود به بازداشت‌گاه خود را جلوی ماشین گشت ارشاد می‌اندازد یا برخورد با نوجوانان شیرازی و بستن کافه‌هایی که دختران «کم‌حجاب» یا بی‌حجاب به آن جا رفت‌وآمد می‌کردند یا صحنه‌های ضرب‌و‌شتم دختران برای بردن آنان به درون ماشین‌های گشت ارشاد و ... وضعیت بسیار ملتهدی در جامعه به‌وجود آورده بود. و به‌گفته‌ی یک حقوق‌دان در ایران «در این سال‌ها شرایط حقوق شهروندی در ایران بحرانی‌تر از همیشه است. این وضعیت بحرانی در همه حوزه‌ها دیده می‌شود. از روابط کار بگیری تا حقوق کودکان و محیط زیست و به‌ویژه وضعیت زنان در ایران، حقوق شهروندی در وضعیت بحرانی دیده می‌شود. در همه‌ی این عرصه‌ها می‌بینیم که آنچه در قوانین و مقررات کشور به‌عنوان حقوق شهروندی بیان شده و دلالت بر حقی دارد که به شهروندان تعلق می‌گیرد، در ضعیف‌ترین وضعیت خودش قرار دارد. از این‌رو موارد نقض حقوق شهروندی به اشکال مختلف گسترش پیدا کرده است. به‌همین دلیل است که می‌گویم وضعیت حقوق شهروندی ایران در این سال‌ها از همیشه بحرانی‌تر و نامناسب‌تر است.» [۹] و نیز به‌گفته‌ی یک روزنامه‌نگار تهرانی «کمتر کسی است که در جامعه‌ی فعلی زندگی کند و عمل‌کرد این روزهای گشت ارشاد در مواجهه با زنان و حجاب را مورد بحث قرار ندهد. روزی در پارک پردیسان مأمور گشت ارشاد به همسر زنی ورزشکار به بهانه حجاب شلیک می‌کند و روزی دیگر به ضجه‌های مادری که جلوی وَن گشت ارشاد را گرفته و فریاد می‌زند که دختر بیماراش را با خود نبرند، توجهی نمی‌کند. روزی دیگر با میله‌ی زنده‌گیر حیوانات دختران کم‌حجاب را شکار می‌کنند.» [۱۰]

ویدیو‌هایی که به‌طور وسیع در تلویزیون‌های فارسی‌زبان پُربیننده خارج

۹- کامبیز نوروزی در گفت‌وگو با شرق، شرق ۲۹ شهریور ۱۴۰۱

۱۰- معصومه معظمی، خبرنگار گروه سیاسی روزنامه‌ی شرق، شرق ۲۸ شهریور ۱۴۰۱



کشور و مهم‌تر از آنان در فضای مجازی (نظیر اینستاگرام و توییتر و ...) پخش می‌شد و این فضای پُر از سرکوب و بگیروبنند از یک‌سو و خشم و انزجار عمومی (به‌ویژه میان جوانان و نوجوانان) که در جامعه‌ی ایران به‌وجود آمده بود ازدیگرسو بازتاب می‌داد، نشان از وضعیتی داشت که ممکن است کوچک‌ترین جرقه‌ای این انبار خشم و نفرت عمومی انباشته‌شده را به آتش بکشد؛ چنان‌که با قتل مهسا-ژینا امینی و نوع برخورد حکومت و سازمان‌ها و نهادهای مسئول به این فاجعه و بی‌اهمیت نشان دادن آن و دروغ‌های آشکارشان این اتفاق رخ داد. و از درون این واکنش خشم‌آلود و عصبانی جنبشی به‌شکل یک خیزش بزرگ اجتماعی سربرآورد که بی‌هیچ شبهه‌ای می‌توان بزرگ‌ترین و پردامنه‌ترین و بادوام‌ترین و رادیکال‌ترین جنبش اعتراضی پس از انقلاب ۵۷ دانست که دامنه‌ی آن به بیش از ۱۶۰ شهر بزرگ و کوچک کشیده شد و تا به امروز بیش از ۵۰۰ نفر به‌دست نیروهای نظامی و انتظامی حکومتی به قتل رسیده و بیش از ۲۰ هزار نفر دستگیر و زندانی شده‌اند.

سه، علت‌ها و بسترهای سربرآوردن این خیزش بزرگ رهایی‌طلبانه

(این عامل‌ها بدون الویت‌بندی فهرست شده‌اند.)

۱ - سرکوب‌گری و بی‌اعتنایی حکومت به خواسته‌های به‌حق مردم و به‌ویژه جوانان

امروز بر سرزمین ما یکی از خشن‌ترین دولت‌های تاریخ معاصر ما حکومت می‌کند. حکومتی که «خشونت» در ذات آن نهفته است و تا به امروز نشان داده است که در امر سرکوب از به کار بردن هیچ شیوه‌ای روی‌گردان نیست. «شیوه‌ی خشن حکومت، دخالت حکومت در همه‌ی عرصه‌های زندگی خصوصی و عمومی مردم و جوانان، فساد همه‌جانبه‌ی حکومتی و متولیان دینی، آلوده‌شدن بزرگ‌ترین مقامات دینی در امور مالی و تصاحب کردن انحصاری بسیاری از رشته‌های اقتصادی و تجارت، بی‌اعتنایی آشکار و گستاخانه‌ی متولیان رسمی دین و صاحبان قدرت به قانون که خود



دیگران را مجبور به رعایت آن می‌کنند و خواسته‌های به حق جوانان (تفریح، شادی، زندگی بی‌دردسر، آرامش روان و جسم) یکی از علت‌ها و بسترهای مهم عاصی شدن جوانان و نوجوانان ماست. در حکومت اسلامی براساس رأی فقیهان شیعی طرفدار حکومت که قانون‌گذاران حکومتی به نظر فقهی آنان استناد کرده و می‌کنند «گناه» (از نظر دینی آنان) به «جرم» قانونی حکومتی تبدیل شد و شکل قانون یافت (نداشتن حجاب، نوشیدن نوشیدنی الکلی و هرگونه شادی و شادباشی و ...) [۱۱]. حکومت براساس حقوق مردم شکل نگرفته است و حکومتی حقوق‌مدار نیست بلکه در رابطه‌ی خود با مردم (به‌خصوص جوانان) تکلیف‌مدار است و در حکومت‌داری خود اصل را بر امر و نهی و زورمندانه خواستن تکلیف‌های خودفرض‌کرده‌ی مردم و جوانان نهاده است.

۲- تحقیر و طرد آن

در بررسی حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران همواره باید به عامل تحقیر و واکنش افراد و قشرها و طبقه‌های اجتماعی و گاه کل جامعه به آن توجه داشت. بی‌شک نوع و شکل تحقیر (تحقیر شخصیتی، تحقیر هویت، تحقیر ملی و ...) می‌تواند متفاوت باشد و شاید نوع واکنش هم متفاوت باشد اما، خود اصل تحقیر و واکنش به این تحقیر وجود دارد (و تاریخ ما می‌گوید که گاه این واکنش‌ها بسیار تند بوده است) و در ارزیابی‌های جامعه‌شناختی باید منظور گردد. تحقیری که یک کارگر روزانه که شب دست خالی به خانه برمی‌گردد و در درون خود حس می‌کند با تحقیری که فردی تحصیل‌کرده اما، بی‌کار که مجبور است حتی در سن‌های بالا در خانه‌ی پدری و مادری خود زندگی کند و چشم‌اش به دست پدر یا مادر خود باشد در خود حس می‌کند با تحقیری که جوانی (دختر یا پسر فرقی نمی‌کند اما، بیش‌تر دختران) در برخورد‌های گشت‌های گوناگون و آمران «نهی از منکر و امر به معروف» و دیگر سرکوب‌گران آتش‌به‌اختیار و ناسزاهای آنان در خود حس می‌کند با

۱۱- کاظم کردوانی، ترس و کارکردهای اجتماعی آن، چیرگی بر ترس، نشریه‌ی «سپهر اندیشه»، شماره‌ی دوم، دی ماه ۱۴۰۰ برابر با دسامبر ۲۰۲۱

https://sepehrandisheh.com.files.wordpress.com/2022/02/sepehrandisheh_journal.02_pdf



تحقیری که نوجوانان و جوانان (چه پسر و چه دختر اما، بیش‌تر دختران) در دبستان و دبیرستان و دانشگاه و دستگاه‌های اداری و ... در خود حس می‌کنند، با تحقیری که بسیاری از نوجوانان و جوانان در ایران داشته و دارند که فکر می‌کنند جامعه و حکومت به آن‌ها اهمیت نمی‌دهد و شخصیت آن‌ان را به رسمیت نمی‌شناسند یکی نیست اما، اسم همه‌ی این‌ها تحقییر است. و همه‌ی این تحقییرها، که تحقییرهای دائمی هم هستند و ازسوی نیز حکومت پشتیبانی می‌شوند (حتی اگر خود سازمان‌دهی آن نباشد)، در مرحله‌های نخستین می‌تواند به شکل‌های در خود فرورفتن یا خشم‌و غضب خود را فروخوردن بروز یابد اما، در لحظه‌هایی چون آتش‌فشان سربازمی‌کند.

۳- سرخوردگی فردی و اجتماعی

در ساده‌ترین شکل بیان آن در حوزه‌ی جامعه‌شناسی و سیاست، سرخوردگی را می‌توان ناشی از فاصله‌ای دانست میان موقعیتی که انسانی در جامعه‌ای دارد و موقعیتی که فکر می‌کند مستحق آن است اما، به‌دست نمی‌آورد یا دست‌یافتنی نمی‌یابد. اغلب رابطه‌ای میان سرخوردگی فردی و اجتماعی و تحقییر وجود دارد و خود این سرخوردگی نیز می‌تواند همان پی‌آمدهای حس تحقییر شدن را داشته باشد.

۴- فضاهای مجازی و سهم غیرقابل‌قیاس برنامه‌ها یا سامانه‌هایی چون اینستاگرام و توئیتر در شکل‌دهی جهان جوانان و نوجوانان

کم‌وبیش هر دهه‌ی نسلی در برابر ممنوعیت‌های حکومتی با توسل به یک امکان جهانی‌شده با این ممنوعیت‌ها مقابله کرده است و زندگی خصوصی و جهان خود را سامان داده است. زمانی ویدیو (که ازسوی حکومت داشتن آن ممنوع بود) و فیلم‌های ویدیویی در مرکز توجه بود و زمان دیگری ماهواره و فیلم‌ها و برنامه‌های ماهواره‌ای. جنگ‌وگریز مردم و جوانان با حکومت در موضوع ماهواره داستان بزرگ و دامنه‌داری بود که سال‌ها ادامه داشت و حکومت و نیروهای نظامی از هیچ کار و کوششی برای برچیدن آن و مجازات دارندگان ماهواره دریغ نکردند (حتی تا حد استفاده از نیروهای هوآرد نظامی و آوار شدن بر روی پشت‌بام‌های مردم) اما، موفق نشدند و مجبور به



پذیرش عملی آن شدند. اما، با به میدان آمدن پلاتفرم‌ها یا سامانه‌هایی چون فیس‌بوک و تلگرام و توئیتر و اینستاگرام و واتس‌آپ وضعیت به کلی دگرگون شد، از بیخ و بُن. درحقیقت با آمدن چنین پلاتفرم‌هایی انقلابی بزرگ در رابطه‌های اجتماعی و اجتماعی شدن به وقوع پیوست. امتیاز بزرگ این سامانه‌ها در این بود که دیگر آن رابطه‌ی یک‌طرفه میان تلویزیون و ویدیو و مخاطب‌شان از بین رفت و جای آن را رابطه‌های دوگانه و سه گانه و ... چندگانه‌ی وسیع گرفت. و هرکس «حقی» حرف زدن پیدا کرد آن هم در مملکتی که هیچ‌کسی «حقی» ندارد «حرف» خود را بزند. درحقیقت به‌ازای هرگوشی تلفن و هر حساب کاربری یک تلویزیون شخصی شکل گرفت. هرکس تلویزیون شخصی خود را دارد و با هرکس که دوست دارد، هر موقع که لازم بدانند، صبح، ظهر، شب، نیمه‌شب، در سرِ شام، در پارک، در کلاس درس و ... تماس می‌گیرد، صحبت می‌کند، از دغدغه‌هایش می‌گوید و از توانایی‌هایش، از سلیقه‌هایش، از آرزوهایش، از کارهایی که کرده است یا می‌خواهد انجام بدهد، از نوآوری‌هایش می‌گوید، توانایی‌هایش را به نمایش می‌گذارد، کلیپ‌های و ویدیو‌هایی که ساخته است و یا پسندیده است، شعرهایی که گفته است یا خوب یافته است، موسیقی‌هایی که اجرا کرده است یا خوش داشته است و از جایی یافته است با دیگران به اشتراک می‌گذارد ... نه نیازی به برنامه‌ساز حرفه‌ای دارد و نه استودیوی خاص و نورپرداز و سالن و ... هر «تلویزیون شخصی» از خانه و صندلی‌یی که روی آن لمیده است، از تختی که روی آن دراز کشیده است با یک دنیای خاص خود چه در ایران و چه در هرجای جهان پهناور صحبت می‌کند، باهم جدل می‌کنند، اشک می‌ریزند، می‌خندند، می‌رقصند، خراب می‌کنند، می‌سازند، تصمیم می‌گیرند و ... بدین‌گونه جمع‌ها و جماعت‌های دو نفره، سه نفره و ده نفره و حتی تا چند میلیونی شکل می‌گیرند؛ بی‌هیچ مانعی، از روی پسند شخصی. دستگاه‌های عریض و طویل فیلترینگ و ... هم از پس آنان برنمی‌آیند. جریمه‌ها و تهدیدها و حتی زندانی کردن‌ها هم حریف‌شان نمی‌شود. بدین‌گونه جهانی شکل می‌گیرد که هرچند نشانی از جامعه‌ی ایران و مختصه‌های آن دارد و دغدغه‌ها و گرفتاری‌های جهان ایرانی‌شان را بازتاب می‌دهد، جهان دیگری



است. جهانی موازی با جهانی که زندگی می‌کنند. اسم‌اش «فضای مجازی» است اما، برای این نوجوانان و جوانان «فضای واقعی» است و درحقیقت هم واقعی است، انباشته از زیسته‌ها و خواسته‌های این جوانان و نوجوانان در واقعیتِ جامعه اما، بیان شده در فضای مجازی؛ زیرا که جهان واقعی روزمره‌شان برای آنان و خواست‌هایشان جایی در نظر نگرفته است. این به‌ظاهر فضای «مجازی» فضایی است واقعی که نه حکومت درک درستی از آن دارد و نه بسیاری از نیروهای اپوزیسیون. بسیاری این نوجوانان و جوانان را «نمی‌فهمند» و اغلب زحمت «فهمیدن» آنان را نیز به خود نمی‌دهند اما، اینان با همان زبان و همان فضای واقعی خود هم‌دیگر را «می‌فهمند» و «می‌یابند» و جهان بیرون را نیز از دریچه‌ی همان فضای واقعی خود «می‌فهمند».

به یک معنا می‌توان این نوجوانان و جوانانی که آغازگر جنبش مهسا بودند، «نسل اینستاگرامی» نیز نامید.

علت غافل‌گیر شدن حکومت و بسیاری از جریان‌های سیاسی حکومتی^[۱۲] و نیروهای اپوزیسیون در برابر سربرآوردن این جنبش و حرکت نوجوانان و جوانان همین نشناختن «فضای واقعی» و اهمیت و جای‌گاه آنان بود.

۵- مبارزه‌ی ادامه‌دار زنان و دختران با حجاب اجباری

در سال‌های اخیر زنان و دختران ایران به‌شکل‌های گوناگون مخالفت آشکار خود را با حجاب اجباری به‌صورت آشکار نشان داده اند. افزون بر شکل‌های اعتراضی که زنان و دختران در مناسبت‌هایی نظیر روز ۸ مارس پیش گرفتند و در واکن‌های مترو با پخش گل و سخنرانی (به‌صورت بی‌حجاب) از حقوق خود صحبت کردند، یکی از نمونه‌های مهم و تأثیرگذار کار ویدا موحد بود که ۶ دی ۱۳۹۶ در تقاطع خیابان انقلاب و خیابان وصال شیرازی بر روی سکویی رفت و در حرکتی نمادین روسری سفیدرنگی را بر سر چوبی کرد و در اعتراض به حجاب اجباری آن را تکان داد. این حرکت آغازگر پویشی

۱۲- ازجمله به این مقاله توجه کنید: بشکه باروت اعتراضات، جلوی چشم‌مان بود و جامعه‌شناسان گفته بودند اما ندیدیم و نشنیدیم، روزنامه اعتماد (۱۴۰۱/۱۰/۷)



شد که «دختران انقلاب» نام گرفت که خود این نام نیز بسیار نمادین بود. هرچند این نام اشاره داشت به محلی که این کار انجام شده، جنبه‌ی پُرمعنای آن بر این دلالت داشت که این دختران به دنیا آمده در دوران پس از انقلاب و پرورش‌یافته در این انقلاب با معیارها و ارزش‌های رسمی همین انقلاب به مبارزه برخاسته اند و آن‌ها را نفی می‌کنند. در ۹ بهمن ۹۶ دختران دیگری در همان نقطه و دیگر منطقه‌های تهران و شهرهای دیگر ایران با همان روش به حجاب اجباری اعتراض کردند. در بازه‌ی زمانی شروع این حرکت تا ۱۲ بهمن ۹۶ به‌گفته‌ی مرکز اطلاع‌رسانی نیروی انتظامی تهران ۲۹ نفر در این رابطه دستگیر شدند. اما، مبارزه با حجاب اجباری نه‌تنها به همین جا ختم نشد که به‌شکل‌های گوناگون ادامه یافت، ازجمله برداشتن روسری به‌هنگام راندگی یا در متروها و اتوبوس‌ها؛ و حتی در برخی محله‌های مسکونی و بازارها. خبرهای درگیری شدید لفظی (و گاه فیزیکی) میان دختران و زنان بی‌حجاب و «تذکرده‌نگاران» زن در فضاهای عمومی در این سال‌ها یکی از خبرهای همیشگی روزنامه‌ها و سامانه‌های مجازی بوده است که در مقام مثال می‌توان بازهم از نمونه‌ی سپیده رشنو یاد کرد.

هم‌چنین یادآور شویم که عرصه‌ی زنان و شکل‌های گوناگون جنبش آنان، تنها حوزه‌ی است که میان داخل و خارج یک رابطه‌ی دیرپا و اندام‌وار شکل گرفته است. از دیرباز میان زنان فعال داخل کشور و فعالان جنبش زنان در خارج (کنش‌گران فمینیست و دانشگاهیانی که در حوزه‌ی زنان فعال هستند و روزنامه‌نگاران و پژوهشگران و ...) یک رابطه‌ی پشتیبانی دوجانبه و هم‌کاری و هم‌راهی و گفت‌وگویی شکل گرفته است که به رشد هر دو بخش این جنبش (داخل و خارج) بسیار یاری رسانده است.

۶- چهار مرحله‌ی تغییر ساختار خانواده در ایران

ساختار خانواده در ایران در بازه‌ی زمانی ۶۰ ساله چهار تغییر بزرگ به خود دیده است. پس از برنامه‌ی اصلاحات ارضی در ایران یا انقلاب سفید، نخستین تغییر تاریخ‌ساز خانواده در ایران رقم خورد. نه‌تنها در درون قشر متوسط جامعه بلکه حتی در درون آن بخش‌های سنتی کشور که از روستا



و زمین‌کنده شدند و به شهرها و حاشیه‌های آن آمدند یا در وضعیت قشر روستایی صاحب زمین‌شده، تغییرات شگرفی روی داد که یک پی‌آمد آشکار و همگانی آن شکسته شدن ساختار سنتی خانواده بود و پی‌آمد دیگرش قرار گرفتن فرزندان در موقعیت برتر از پدران و مادران بود چه از لحاظ جای‌گاه اجتماعی و چه از منظر قدرت مالی. دومین تغییر رابطه در درون خانواده و میان فرزندان و پدران در زمان انقلاب رخ داد. پسرها و دخترهای بی‌شماری بدون توجه به نظر پدر و مادر خود (و در بسیاری مواقعها در برابر خواست آنها) در انقلاب شرکت کردند و سهم تعیین‌کننده‌ای در آن گرفتند. و آن اقتدار سنتی پدران شکسته شد. حتی خانواده‌های سنتی هم‌سو با جریان مذهبی انقلاب نیز دچار تغییرهای درون‌ساختاری بزرگی شدند. سومین تغییر ساختاری خانواده در زمان جنگ اتفاق افتاد و این بار بیش‌تر در خانواده‌های هم‌سو با حکومت دینی. نوجوانان و جوانان مذهبی تنها با دستور پدربزرگ معنوی خود (آیت‌الله خمینی) و بی‌آن‌که اذن پدران خود را معیار بدانند در جنگ شرکت کردند و آن بخشی که از جنگ برگشتند به فراخوار وضعیت و نوع‌بینش و رفتار خود به جای‌گاه‌های اجتماعی و سلسله‌مراتب‌های حکومتی (در سپاه و بسیج و دیگر ارگان‌های کشوری) و اقتصادی بسیار بالاتری از پدران خود دست یافتند. اما، چهارمین تغییر بزرگ و تعیین‌کننده که دست‌کم از سه دهه‌ی پیش شکل گرفته است در خانواده‌های مدرن شهری اتفاق افتاد (که دامنه‌ی این تغییرات حتی در درون خانواده‌های سنتی هم سرریز شده است). در این خانواده‌ها که با فرهنگ مدرن جهانی آشنا هستند و اغلب تحصیلات دانشگاهی دارند و از وسیله‌های مدرن اطلاع‌رسانی (تلویزیون‌ها، موسیقی، سینما و ...) به‌صورت روزمره استفاده می‌کنند و به سفرهای خارج کشور می‌روند و ... رابطه‌های بسیار مدرن میان پدران و مادران و فرزندان شکل گرفته است. اغلب، فرزندان دست‌بالا را در خانه دارند و به‌علت آشنایی با چگونگی کارکردهای اینترنت و گوشی‌های تلفنی و سامانه‌های اینترنتی از نوعی توفیق دانش مدرن در عرصه‌ی فناوری IT برخوردارند. در این خانواده‌ها اغلب پدر و مادرها رابطه‌های دوستانه و مدرن میان دخترها و پسرهای خود با دیگر دختر و پسرها را می‌پذیرند و حتی بسیاری‌شان در درون خانه از آنان



پذیرایی می‌کنند (حتی برای جلوگیری از دستگیری‌ها و سرکوب کمیته‌های پیشین و گشت‌های ارشاد فعلی آن را تشویق هم می‌کنند) و در بسیاری از خانواده‌ها حتی موضوع ازدواج سفید دیگر جزو محرمات نیست. رابطه‌ی میان پدر و مادرها هم رابطه‌ای است مدرن. پدرها در کارهای خانه شرکت می‌کنند و همراه با همسران خود دوش‌به‌دوش زندگی خود و فرزندان‌شان را سامان می‌دهند. اغلب دخترها و پسرهایی که در این خیزش «زن، زندگی، آزادی» شرکت کردند در درون چنین خانواده‌هایی پرورش یافته‌اند.

از بُعد انسان‌شناختی تحول خانواده به‌روشنی می‌توان گفت که دیگر آن رابطه‌ی سنتی معرف خانواده‌ی ایرانی، در وجه غالب آن، نیست و یک گسست با ایدئولوژی نظام حاکم به‌وجود آمده است و به‌یک‌معنا در نظام خانواده در ایران زنان و مردان یکی شده‌اند.

هم‌چنین توجه کنیم که ۱۲ میلیون مجرد میان ۱۸ تا ۳۰ سال در ایران داریم که حدود ۴۵ درصد آن‌ها دختر هستند که در تاریخ ما بی‌سابقه است. بُعد خانواده در سال ۵۷، ۵۵، ۵۵ بوده است؛ همین رقم را در سرشماری سال ۱۳۵۵ نیز شاهدیم اما، در سرشماری عمومی سال ۹۵ به ۳،۳ رسیده است. و برای نخستین بار خانواده‌های یک، دو، سه نفره ۶۰ درصد خانواده‌های ما را تشکیل می‌دهند.

۷- انتقال فرهنگ و تغییر معیارها و ارزش‌های فرهنگی جامعه و گسترش فرهنگ مدرن جهانی در ایران

موضوع انتقال فرهنگ در تغییر وضعیت خانواده و نقش آن نیز جای‌گاه پراهمیتی دارد. طبقه‌ی متوسط مدرن ایران که به دنبال انقلاب و حاکم‌شدن معیارهای دینی بازدارنده‌ی رشد فرهنگی و اجتماعی، در حوزه‌ی فرهنگی شکست خورده بود، به‌رغم افت‌وخیزهای فراوان نه‌تنها توانست از معیارهای فرهنگی خود پاسداری کند، بلکه موفق شد که این معیارهای فرهنگی را در سطح کل جامعه منتشر کند. طبقه‌ی متوسط و مدرن ایران تنها در آن طبقه‌ی متوسط پیش از انقلاب خلاصه نمی‌شود بلکه قشرهایی که با گشایش‌های اقتصادی و امکان‌های ثروت‌اندوزی که از سال‌های پایانی دهه‌ی شصت



خورشیدی در ایران فراهم شد و سربرآورد، آرام آرام به طبقه‌ی متوسط پیشین پیوست و طبقه‌ی متوسطی در ایران شکل گرفته است که دیگر آن طبقه‌ی متوسط پیشین نیست. این طبقه‌ی متوسط که شکل خاصی هم دارد، روزبه‌روز از فرهنگ حکومتی فاصله گرفته است و خواست‌های فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی خاص خود را دارد. و امروز شاهدیم که بخش‌های فراینده‌ی جامعه از این فرهنگ ارتزاق می‌کنند و حامیان آنند.

نسل‌هایی که پس از انقلاب به دنیا آمدند، با آن‌که در آن فرهنگ رشد نکرده بودند، امروز از حامیان پرشور همان فرهنگی هستند که زمان انقلاب شکست خورده بود. و خانواده‌ی ایرانی در انتقال این فرهنگ سهم مهمی داشته است. همه‌ی رابطه‌های باز اجتماعی (نظیر آزادی پوشش) و خواست‌های فرهنگی و اجتماعی که در طبقه‌ی متوسط مدرن، عمدتاً شهری، حاکم بوده و از سوی حکومت سرکوب شده، از طریق خانواده به میان نسل‌های بعدی برده شده است. پس از یک دوره‌ی پسرقت یا عقب‌نشینی فرهنگی طبقه‌ی متوسط مدرن، نسل‌های بعدی، هم‌راه با رشد اجتماعی، بیش‌ازپیش به سازگاری بیش‌تر آن با جهان خود پی‌بردند. موضوع دیگری که در همین ارتباط اهمیت دارد سهم مهم ایرانیان خارج کشور است در امر انتقال فرهنگی خانواده. امروز دست‌کم چهار میلیون ایرانی مهاجر در خارج کشور زندگی می‌کنند. امروز ما با خیل عظیم خانواده‌های چندملیتی ایرانی روبه‌رو هستیم. ارتباط کم‌وبیش مرتب و دائمی ایرانیان مقیم خارج با خانواده‌های خود در ایران و آمودرفت‌های خانوادگی میان داخل و خارج سبب شده است که بسیاری از معیارهای مدرن زندگی از طریق این بخش به جامعه‌ی ایران منتقل شود. و این فرهنگ در تغییرهای نظام خانوادگی ایران سهم به‌سزایی داشته است. هم‌چنین با آن‌که در جای دیگری به آن پرداخته ام بازهم لازم می‌دانم در حوزه‌ی انتقال فرهنگ به انقلاب الکترونیکی و فضاهای مجازی گسترده و چندجانبه و تأثیرهای تعیین‌کننده‌ی آن اشاره کنم.

همراه با شکل‌گیری و رشد این طبقه‌ی متوسط و بسط معیارهای فرهنگی مدرن جهانی در ایران، معیارها و ارزش‌های فرهنگی جامعه نیز دگرگون شد



و تمام‌قد در برابر معیارها و ارزش‌های فرهنگی حکومت ایستاد.^[۱۳]

۸- نبودِ گفت‌وگو میان حکومت و جامعه و جوانان و زبانِ نازایِ حکومت هیچ گفت‌وگویی میان حکومت و جامعه وجود ندارد. حکومت چیزی می‌گوید و مردم چیزی دیگر؛ بی‌هیچ چفت‌وبستی میان این دو. نبود این چفت‌وبند میان حکومت و جوانان از همه آشکارتر است. حکومت اسلامی به جای گفتن و شنیدن، امر شنیدن را تنها به تأیید بی‌چون‌وچرایِ گفته‌های خود خلاصه کرده است. با این‌که حکومت و حکومتیان در دنیاپرستی و مال‌اندوزی و دست‌اندازی به ثروت ملی مردم ایران از همه گوی سبقت ربوده اند اما، زبان رسمی‌شان زبانی است گناه‌بنیاد و آخرت‌اندیش. چنین زبانی، گذشته از فاقد بودن جنبه‌ی مدرنِ زندگی امروز انسان‌ها، در جوهرِ خود دل‌مشغولی نهادین و اساسی‌اش آن‌جهان است نه این جهانی که آدمیان در آن زندگی می‌کنند. انسانِ امروزین با دل‌مشغولی‌ها و خواسته‌ها و تمنیات این دنیایی نمی‌تواند با چنین زبانی کنار بیاید. زبان حکومت زبانی است نازا و برخلاف زمان انقلاب و سال‌های نخستین پس از آن، ابتر است به معنای قدیم این واژه یعنی فرزندی به دنیا نمی‌آورد. و جوانان با این زبان که تنها در گفته‌ها و گفتمان‌های حکومتی و حکومتیان خلاصه نمی‌شود بلکه آن را در همه‌ی جلوه‌های آن در فرهنگ رسمی، کتاب‌های درسی، برنامه‌های تلویزیونی و رادیویی و ... می‌بینند، نمی‌توانند هیچ‌نوع خویشاوندی و هم‌زبانی برقرار کنند. جوانان با این زبان و فرهنگِ تجویزیِ مرگ‌محور و شهادت‌خواه و شادی‌ستیز و گریه‌پیشه و عبوس و دشمنِ خوش‌باشی نمی‌توانند هیچ‌نوع این‌همانی و هم‌خوانی داشته باشند. تعریفِ سید محمد سعیدی، امام‌جمعه‌ی قم و تولید حرم، از مفهوم «شادی» دره‌ی عمیق نگاه میان حکومت و مردم و به‌ویژه‌ی نوجوانان و جوانان را نشان می‌دهد: «شادی حلال همیشه مورد تاکید اهل‌بیت (ع) بوده است اما، شادی و نشاط صرفاً ظاهری نیست بلکه شادی و نشاط باید واقعیت داشته و باطنی باشد که از جمله نمونه‌های این شادی مسافرت، زیارت و صلوة رحم است.»!

۱۳- در نوشته‌های پیشین به جنبه‌های گوناگون و مختصه‌های این معیارها و ارزش‌ها پرداخته ام.



۹- هویت‌سازی یک‌سویه‌ی مذهبی و نفی ملی‌گرایی

حکومت اسلامی، مشروعیت خود را تنها بر یکی از عنصرهای هویت تاریخی ایران بنا کرد و آن هم مذهب بود. و تمام هم‌وغم حکومت در بازسازی هویتی اسلامی-ایدئولوژیک خلاصه شد و سیاست‌گذاری‌های هویتی به‌طور رسمی و با شدتی اعجاب‌انگیز - حتی در دوران جنگ عراق علیه ایران - روی به کاهش شدید وزنه‌ی ویژگی ملی ایرانی و میراث کهن آن داشته و دارند. طرفه آن‌که نوع دینی حکومت برخاسته از انقلاب ایران، نه‌تنها با پیشینه و تجربه‌ی تاریخی کشور ما - حتی در بُعد مذهبی آن - سازگاری ندارد؛ که بیش‌تر به نوع حکومت خلافتی نزدیک است.

دربرابر این سیاست یک‌جانبه‌ی هویت‌سازی مذهبی حکومت و تحقیری که ایرانیان از این رفتار حکومت در سطح ملی و بین‌المللی احساس می‌کنند، ما شاهد رشد اعجاب‌انگیز ملی‌گرایی ایرانی به‌خصوص میان جوانان هستیم. نمونه‌های رشد این ملی‌گرایی را در مجموعه‌ی کتاب‌های منتشرشده یا سمینارهای برگزارشده در این زمینه یا در افزایش چشم‌گیر نمادهای تاریخی و باستانی ایران در فروشگاه‌های صنایع دستی یا جایگاه این نمادها در تزئین خانه‌های ایرانیان و شرکت فزاینده و رشدیابنده‌ی مردم و به‌خصوص جوانان در مراسمی که به مناسبت روزها و تاریخ‌های ملی برگزار میشود، مانند شرکت وسیع مردم در آرامگاه کوروش کبیر در زمان فرارسیدن سال نو و ... می‌توان دید. در این زمینه نیز رابطه‌ی میان حکومت و جوانان کشور، رابطه‌ای است میان مردم و دشمن ملی.

۱۰- گفتمان پادروای هویتی حکومت

گفتمان رسمی هویتی حکومت اسلامی که خلاصه شده است در یک هویت یک‌بُعدی مذهبی بدون بُعد روشن و پذیرفته‌شده‌ی ملی، عملاً به یک گفتمان پادروا تبدیل شده است. بُعد ملی را که خود حکومت کنار زده است و با دیده‌ی تحقیر به آن می‌نگرد (نبود نام ایران در نام «سپاه پاسداران» بسیار گویاست)، بُعد مذهبی حکومت هم که از هیچ مشروعیتی برخوردار نیست (حتی درمیان بسیاری از حکومتیان) و درنتیجه جوانان کشور در پذیرفتن



حکومت با یک خلاء هویتی نیز روبه‌رو هستند و از همین‌رو نمی‌توانند با این حکومت کنار بیایند و از آن خود بدانند.

۱۱- هویت‌طلبی زنان و دختران و پسران

شرکت دختران و پسران نوجوان و جوان و زنان در این خیزش ازمنظرِ طرح هویت و هویت‌خواهی نیز قابل‌بررسی است. مفهوم هویت در پهنه‌ی علوم اجتماعی و علوم انسانی موضوع خطیری است و باید آن را با احتیاط و حزم علمی فراوان به کار برد. به دو علت این احتیاط ضروری است. نخست به‌دلیل سایه‌روشن‌ها و کج‌فهمی‌هایی که درخصوص این مفهوم وجود دارد (هر خواستی را نمی‌توان «هویت‌طلبی» تلقی کرد) و دوم به دلیل ثابت نبودن تعریف این مفهوم است. هویت‌خواهی و هویت‌طلبی جوانان و زنان از دو جهت قابل بررسی است. یکم، مقابله با گونه‌های فراوان و رنگارنگِ جوان‌ستیزی و زن‌ستیزی حکومتی است که پس از انقلاب شامل حال جوانان و زنان غیرحزب‌اللهی شد. خواست‌هایی نظیر آزادی‌های مدنی، آزادی پوشش، آزادی معاشرت، دریک‌کلام آزادی در انتخابِ آزادِ نوع زندگی که در سرلوحه‌ی خواست‌های همیشگی آنان بوده است همواره از سوی حکومت سرکوب شده است. وجه دوم این هویت‌خواهی فراتر از حکومت می‌رود و به‌یک‌معنا دربرابر آن بخش‌هایی از جامعه قرار می‌گیرد که چنین خواست‌های به‌حقی را برنمی‌تابند. اما، در جنبش «زن، زندگی، آزادی» نوک پیکان حمله‌ی جوانان و زنان حکومت بود و حکومتیان و پای‌وران رنگارنگ حکومتی. درخصوص زنان، دست‌کم در بخش فعال و پیش‌روی آنان، این هویت‌طلبی از مدت‌ها پیش به‌صورت منسجم و شکل‌داده شده بیان شده بود.

۱۲- رشد جهشی جمعیت

یکی از مهم‌ترین تغییرهای جامعه با پی‌آمدهای تعیین‌کننده و گاه زیورورکننده، رشد جهشی جمعیت (و نه رشدِ عادی آن) در ایران است که متأسفانه ازسوی بسیاری تحلیل‌گران و نیروهای سیاسی و حتی حکومت نادیده گرفته می‌شود و یا اهمیت آن درک نمی‌شود. همان‌طورکه در پژوهش‌های پیشین منتشرشده ذکر کرده ام «باید به موضوع بسیار مهمی اشاره کرد که



اغلب در بررسی چالش‌های اجتماعی ایران ... یا نادیده گرفته شده یا توجهی لازم به آن نشده است، یعنی رشد جهشی جمعیت ایران است. در آخرین سرشماری رسمی ایران پیش از انقلاب جمعیت ایران کمی بیش از ۳۳ میلیون نفر است و در زمان انقلاب بیش از ۳۵ میلیون نفر اما، در یک‌بازه‌ی زمانی ۲۸ ساله (۱۳۵۷ تا ۱۳۸۵) ۳۵ میلیون نفر به یک جمعیت ۳۵ میلیونی اضافه می‌شود و جمعیت کشور به رقم بالای ۷۰ میلیون می‌رسد تا امروز که جمعیت کشور به بیش از ۸۴ میلیون رسیده است.^[۱۴] کدام کشوری در جهان می‌توان یافت که در یک بازه‌ی زمانی ۲۸ ساله جمعیت آن دو برابر شده باشد. با این وضعیت تعریف نسل و بازه‌ی زمانی آن (که اغلب میان ۲۰ تا ۲۵ سال را دربرمی‌گرفت) نیز عوض شده است و به ۱۰ سال رسیده است و به‌همین دلیل از نسل‌های دهه‌ی شصتی و دهه‌ی هفتادی و دهه‌ی هشتادی صحبت می‌کنند.^[۱۵] رشد جمعیت در سال ۱۳۶۵ به ۳،۹۱ رسید (خوش‌بختانه در این سال‌ها به رقم ۱،۲۴ رسیده است) و دست‌کم ۵۰ درصد جمعیت زیر ۳۰ سال قرار دارد. به‌علت وضعیت سیاسی حاکم و سیاست‌های سرکوب‌گرانه‌ی حکومتی و نبود سازمان‌های سیاسی و مدنی و صنفی به‌رسمیت شناخته‌شده‌ی اپوزیسیون رابطه‌ی اجتماعی تعریف‌شده‌ی میان این نسل‌ها وجود ندارد. و به‌همین علت اغلب این نسل‌ها از حال هم بی‌خبر اند و هم‌دیگر را درک نمی‌کنند.

۱۳- مُد در ایران

جریان دیگری که در این بحث ما شایسته‌ی تأمل است، نقش مُد در فضای فکری ایران است. در نگاه اول، توجه به جنبه‌ی اقتصادی مُد است (سه‌م شش درصدی مُد در اقتصاد جهانی خود گواهی است بر وزنه‌ی سنگین مُد در جامعه‌ها) اما، مُد صرفاً یک پدیده‌ی اقتصادی نیست، بلکه کارکرد اجتماعی آن بسیار گسترده است. مُد، هم جنبه‌ی تقلید از دیگری را در خود

۱۴- کاظم کردوانی، خبرش بزرگ آبان ۹۸: نمادی از جهت تاریخی حرکت جامعه‌ی ایران، نشریه‌ی «سپهر اندیشه»، شماره‌ی یکم، فروردین ۱۴۰۰.

https://sepehrandishesh.com.files.wordpress.com/2021/04/sepehrandishesh_journal.01_pdf

۱۵- کاظم کردوانی، در گفت‌وگوی برنامه‌ی «رمز پیروزی» در تاریخ ۷ تیر ۱۴۰۱ برابر با ۲۸ ژوئن ۲۰۲۲ <https://www.youtube.com/watch?v=dIZfk2cwwA>



دارد و هم خواست انسان‌ها برای متفاوت شدن از دیگری. چنان‌چه موضوع مُد را وسیع‌تر از پوشش در نظر بگیریم و حالت‌های رفتاری، لحن بیان، دکوراسیون خانه و... را هم به حساب بیاوریم، درمی‌یابیم که در جامعه‌ی ما مُد از عامل‌های مهمی است که سنت و فرهنگی را که ازسوی حکومت تبلیغ می‌شود به چالش کشیده است. ثابت نبودن مُد و جنبه‌ی تغییر مُدام آن، به‌دنبال خود تغییر دائمی در جامعه را دارد. و این تغییر حاصل از مُد، بسیار اثرگذار است در جامعه. مُد بیان یک نوع رفتار انسان در جامعه است با دو جنبه‌ی بارز خود یکی فردگرایی و دیگری پذیرفتن جمع، جمع و جمع‌های خاص. منتها در جامعه‌هایی که این همه سیاست تجویزی راجع به پوشش وجود دارد، مُد در واقع یک عصیان مقابل این حکومت و سیاست حاکم است که تجویز می‌کند که چه بپوشید و چه نپوشید.^[۱۶] شکل پوشش و رفتارِ اکثر نوجوانان و جوانان این خیزش خود گواه روشنی بر این بحث است.

۱۴- حجاب اجباری و خالی شدن زیر پای حکومت حتی از لحاظ فقهی

با رشد اعتراض دختران و زنان به موضوع حجاب اجباری و مبارزه‌ی آنان و تبدیل شدن حجاب اجباری به یک معضل اجتماعی، ازسوی اندیشه‌ورزان دینی و برخی عالمان دینی، و حتی زنان مسلمانِ محجبه‌ی اندیش‌مند، کوشش‌های فراوانی برای نشان دادن فقدان مشروعیت دینی حجاب اجباری صورت گرفته است که از جمله می‌توان به کتاب «حجاب در عصر پیامر» و نظرهای کسانی چون صدیقه وسمقی و مجتهد شبستری و حسن یوسفی اشکوری اشاره کرد. حاصل این بحث‌های تاریخی و فقهی امروز وضعیت را برای حکومت رقم زده است که برخلاف سال‌های نخستین پس از انقلاب از مشروعیت دینی و فقهی در عرصه‌ی حجاب اجباری برخوردار نیست. درحقیقت زیر پای حکومت در این زمینه‌ی بسیار مهم برای آنان از لحاظ شرعی نیز خالی شده است.

۱۵- هم‌چنین در عرصه‌ی بسترها باید به سه موضوع رشد شهرنشینی و رشد سواد (با رقم و آمار) و ناتوانی حکومت در «ساختن» انسان «نمونه pro-totype» اسلامی خود و سربرآوردن سوژه توجه کرد. از آن جاکه در نوشته‌های

۱۶- کاظم کردوانی، بسترهای فکری، فرهنگی، اجتماعی پیدایش جنبش سبز، نشریه‌ی «آزادی اندیشه»، خرداد ۹۴ برابر با ژوئن ۲۰۱۵



پیشین به این موضوعها پرداخته ام در این جا تکرار نمی‌کنم.

چهار، مشخصه های جنبش

دست کم این مشخصه‌ها را می‌توان ذکر کرد:

۱ - نخستین مشخصه‌ی این جنبش: در مرکز قرار گرفتن زن، «زن، زندگی، آزادی»

زنان نخستین قشر اجتماعی بودند که اندک زمانی پس از پیروزی انقلاب به خیابان آمدند و خواسته‌های خود را بیان کردند و حق خود را خواستند. هرچند این اعتراض با سکوت یا بی‌اعتنایی و یا مخالفت جریان‌های سیاسی ایران و مخالفت حکومت و دین‌مداران روبه‌رو شد (حتی نیروهای سکولار جامعه، به جز یک بخش کوچک) اما، به‌عنوان یک مرجع تاریخی برای همیشه باقی ماند که سال‌های بعد (تا به امروز) به منبع الهام زنان و مبارزان تبدیل شد. سال‌های بعد زنان آرام‌آرام در عرصه‌های گوناگون اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و مدنی فعال شدند و به فعالیت پرداختند که یکی از نمونه‌های برجسته‌ی آن کمپین یک میلیون امضا بود. هم‌چنین گردهم‌آیی‌ها و طرح‌های گوناگون مطالباتی و حقوقی که جریان‌های فمینیستی زنان ایران و فعالان آن به مناسبت‌های انتخابات‌های مجلس یا ریاست‌جمهوری مطرح می‌کردند. و نیز تعداد فراوان زنان فعال زندانی (نسرین ستوده، نرگس محمدی و بسیاری و بسیار دیگر) گواه مبارزه‌ی پیوسته و روزافزون زنان ایران است. پیوستن روزافزون زنان دینی به جنبش زنان ایران (هم‌صدایی با زنان سکولار و انتشار نشریه‌های فمینیستی) و هم‌کاری‌های گسترده‌ی این دو بخش زنان کشورمان یکی از دست‌آوردهای حرکت زنان بود. زنان ایران و جنبش روبه‌رشد آنان یکی از برجسته‌ترین و پایدارترین پدیده‌های دوران پس از انقلاب است که تاثیر به‌سزایی در رشد فکری جامعه ما داشته و حکومت هم به‌رغم همه‌ی محدودیت‌ها و سرکوب‌ها و چاره‌اندیشی‌ها نتوانست بر آن چیره شود.

اما، این خیزش «زن، زندگی، آزادی» مرحله‌ای نوین و دوران‌سازی بود



که با حرکت‌های پیشین زنان ایران تفاوت‌های اساسی داشت. بسیار فراتر از مطالبات حقوقی بود که در حرکت‌ها و جنبش‌های پیشین زنان ایران مطرح شده بود.

برجسته‌ترین و نویدبخش‌ترین و نوآورانه‌ترین جنبه‌ی آن قرار گرفتن «زن» در مرکز جنبش بود و «زندگی» و «آزادی» با «زن» تعریف شدند و معنا گرفتند. و برای نخستین بار یکی از اصلی‌ترین خواست‌های چنین جنبش بزرگی بر آزادی پوشش زنان متمرکز شد.

۲- زنان، قافله‌سالار جنبش و مردان درکنار آنان

نه تنها در ایران که در جهان اسلام و به جرئت می‌توان گفت در جهان نخستین جنبشی است که زنان در رهبری آن قرار گرفتند و مردان این رهبری را پذیرفتند و کنار آنان ایستادند.

۳- حرکت فمینیستی که زنان و مردان کنار هم ایستادند

برخلاف حرکت‌های فمینیستی در غرب که اغلب درون‌مایه‌ای دارند که در برابر مردان می‌ایستند، خیزش «زن، زندگی، آزادی» سویی ضد مرد ندارد که سهل است دختران و پسران، زنان و مردان دوش‌به‌دوش یک‌دیگر ضد حکومت ایستادند. شاید یک علت آن ترکیب این جنبش و فرهنگ کم‌وبیش هم‌سوی شرکت‌کنندگان آن باشد.

۴- رهایی‌طلبی

یکی از جنبه‌های بسیار شاخص این جنبش خصلت «رهايي‌طلبانه»ی آن است. با آن‌که این خیزش علیه حکومت اسلامی و سیاست‌های سرکوب‌گرانه و جوان‌ستیز آن شکل گرفت و خیلی روشن خواستار گذشتن از آن شد، رهایی‌طلبی که این جنبش به نمایش گذاشت خیلی فراتر از امر حکومت و



ضدیت با حکومت اسلامی و خواست گذشتن از آن می‌رود. اگر به شعرها و ترانه‌های «برای» شروین و دیگر شعرها و آهنگ‌هایی که جوانان در این جنبش گفتند و اجرا کردند یا به صحبت‌های نوجوانان و جوانانی رجوع کنیم که علت شرکت خود در این خیزش را بیان می‌کردند، به‌عنوان مانیفست‌های این جوانان و نوجوانان نگاه کنیم درمی‌یابیم که رها شدن از همه‌ی زنجیرهای دست‌وپاگیر جامعه و ارزش‌های پوسیده‌ی تنیده‌شده به شاه‌رگ‌های جامعه و زندگی جوانان در مرکز خواست‌ها و آرزوهای این نسل بود و هست. تکیه بر استقلال شکل‌های اجتماعی زیستن و بیزاری از دست‌اندازی‌های تودرتو و چندگانه و همه‌جانبه‌ی حکومت بر زندگی فردی و اجتماعی آنان و حتی انتخاب آزاد نوع زندگی، مشخصه‌های روشن این رهایی‌طلبی است.

یکی از جنبه‌های مهم رهایی‌طلبانه‌ی این جنبش، خواست رهایی تن است. این رهایی تن از چند جنبه قابل بررسی است. یکی از شالوده‌های مهم حکومت اسلامی براساس «تصاحب» زن و تن او شکل گرفته است. در حکومت اسلامی نه‌تنها مرد که خود حکومت «ولی» اصلی زن و تن اوست. از نگاه آنان «سند» مالکیت بدن زن از روز ازل به نام آنان ثبت شده است. و به‌همین علت برایش قانون نوشتند و بیش از هر قانون دیگری در پی اجرای «دقیق» آن بودند. چیرگی بر بدن زن، برای حکومت به‌معنای قدرت است و حجاب نماد این قدرت. حکومت تاریخ حکمرانی و شیوه‌های آن را بر تن زن نوشته و می‌نویسد اما، امروز زنان و دختران ما در جنبشی بزرگ این تاریخ پُر از تحقیر و نفرت و کوچک‌شماری‌ها را پس زنده اند و خود مشغول نوشتن تاریخ خویش اند. در این متن اجتماعی است که این شعار خیزش همه‌ی معناهای خود را می‌یابد: بیزارم از دین شما، نفرین به آیین شما، از پینه‌ی پیشانی و دل‌های سنگین شما.

۵ - نمادهای تاریخی بازیافته و جهانی‌شده

از جمله نوآوری‌های این خیزش دوران‌ساز بازیافتن نمادهایی از تاریخ ماست که جهانی شد و بازتابی شگرف یافت. پس از آن‌که در مراسم



خاک‌سپاری مهسا-ژینا امینی یکی از زنان خانواده‌ی مهسا به‌علامت عزا گیسوی خود را بُرید، این نماد بی‌درنگ در ایران به‌گونه‌ای شگفت‌انگیز تکرار شد و شگفت‌انگیزتر این‌که این نماد در سطح وسیعی در جهان نیز (ازسوی نام‌آورترین هنرپیشگان و سلبریتی‌ها و نمایندگان مجلس‌ها و زنان صاحب‌مقام‌های دولتی در بالاترین سطح‌ها) به‌عنوان هم‌دردی و همراهی با زنان ایران تکرار شد.

گیسو بردن رسمی است بسیار دیرینه در تاریخ ایران که بازتاب آن را در بیان شاعران و نویسندگان ایرانی می‌یابیم. نخستین آن در شاهنامه‌ی شاعر بزرگ ملی ما فردوسی است که در سوگ ساوش سروده است: همه بندگان موی کردند باز / فرنگیس مشکین کمند دراز / بُرید و میان را به گیسو بست / به فندق گل ارغوان را بخت. و خاقانی که در مرگ فرزند خود گفته است: گیسوی چنگ و رگ بازوی بر بط بُرید / گریه از چشم نی تیزنگر بگشاید. و حافظ است که می‌گوید «گیسوی چنگ بُرید به مرگ می ناب / تا حریفان همه خون از مژه‌ها بگشایند» و عبید زاکانی در «اخلاق‌الاشراف» چنین حکایت می‌کند: «محبی‌الدین عربی که حکیم روزگار و مقتدای علمای عصر خود بود، سی‌سال با مولانا نورالدین رصدی شب و روز مُصاحب بود ... شبی به حُجره رفت، بامداد که در خانه آمد غلامان را موی‌ها بُریده به عزای نورالدین مشغول دید.»

در ادبیات قوم‌های ایرانی چون کرد و لک و بختیاری هم به این حرکت نمادین برمی‌خوریم. هنوز نیز در دو منطقه‌ی ایران، لرستان و کردستان، این حرکت نمادین اجرا می‌شود.

۶ - نمادهایی که هویت‌بخش شدند

نیکاکاها و ساریناها و نخستین جوانانی که به‌دست حکومت اعدام شدند، محسن شکاری و مجیدرضا رهنورد، نوعی روایت‌گری از خود داشتند که بسیار نیرومند بود و توانستند هویت خاصی به این جنبش بدهند. کار بی‌شرمانه‌ی رسانه‌های وابسته به جمهوری اسلامی که پس از اعدام مجیدرضا رهنورد



ویدیویی از او پخش کردند (ازقرار برای نشان دادن و اثبات کافر و مهدورالدم بودن او!) با دست شکسته‌شده و چشمانی که چشم‌بند زده بودند و تعدادی از نیروهای امنیتی او را احاطه کرده اند، آن‌گاه که خبرنگار صداوسیما می‌دهد «کجا خاکام کنند و دوست ندارم گریه کنند سر مزار، دوست ندارم برایم نماز و قرآن بخوانند ... شادی کنند و آهنگ شاد پخش کنند.» بازتابی شگرف و پی‌آمدهایی به‌طورکامل عکس حساب‌و‌کتاب‌های نیروهای سرکوب‌گر امنیتی داشت و به‌گسترش هویت خاص این خیزش یاری رساند که شادی‌طلب است و رهایی‌طلب.

۷ - نداشتن خواسته‌های مطالباتی و اقتصادی

در این خیزش هیچ خواست خواست مطالباتی و اقتصادی مطرح نشد و از نخستین روزهای سربلندکردن بی‌درنگ خواستار تغییر نظام سیاسی شد. به‌بیان‌دیگر مطالبه و ارزش‌های این جنبش به‌طوراساسی به دور دو محور آزادی‌خواهی و برپیده شدن کل نظام شکل گرفت.

۸ - جنبشی شهروندی و فراطبقاتی

این جنبش به‌معنای واقعی جنبشی است مدنی و شهروندی. هویت هر حرکت و جنبش اجتماعی با هویت مجموعه‌ی کنش‌گران اجتماعی فعال در آن جنبش تعریف می‌شود و ازاین‌منظر این خیزش دارای هویت طبقاتی به‌مفهوم خاص آن نیست. البته این امر به‌معنای عدم حضور افراد یا گروه‌هایی با دیدگاه‌های طبقاتی مختلف نیست.

۹ - نداشتن رهبری و شکل افقی سازمان‌یابی آن

این خیزش به‌طوراساسی به‌شکل افقی سازمان یافت و بخش عمده‌ی کارها



از طریق شبکه‌های اجتماعی هم‌آهنگ شد. شاید بتوان از نوعی هم‌آهنگی‌هایی در شکل‌هایی چون «جوانان محله‌ها» نشانی یافت اما، مشخصه‌ی اصلی این جنبش نداشتن رهبری بود که شکل افقی آن هم بازتاب نوعی دموکراسی درونی آن بود و هم نشانی از یک نقضی داشت که در تداوم خود اعتلای خیزش را با مشکل روبه‌رو کرد.

۱۰ - جنبش فراقومی

این خیزش هرچند با جرقه‌ی به قتل رسیدن دختر کردستان ما شروع شد، مهسا-ژینا دختر ایران بود و شد. برخورد آگاهانه و اندیش‌مندانه‌ی خانواده‌ی مهسا که بی‌درنگ با پیامی خود را از هرنوع خواست قومی مبرا اعلام کردند و سخن از ایران و زبان فردوسی و یک‌پارچگی وطن از کردستان تا خوزستان و ... گفتند بسیار تأثیرگذار بود. در این خیزش یک حرکت بزرگ و هم‌دلانه در همبستگی با هم‌وطنان کردمان شکل گرفت که روشن‌ترین و بهترین نماد آن شعار همگانی «کردستان، چشم و چراغ ایران» بود. با شرکت فعال هم‌وطنان بلوچ ما و تبدیل شدن زاهدان به یکی از منبع‌های الهام این جنبش و سردادن شعار «از زاهدان تا تهران جانم فدای ایران» شاهد یک تحول بسیار مثبت و ایران‌ساز در جامعه‌مان بودیم که سهم مهم هم‌وطنان کرد و بلوچ ما در بستن راه رشد گرایش‌های قوم‌مدارانه انکارنشده‌ی است.

۱۱ - همبستگی ملی

در زمان‌های نزدیک به جنبش مهسا ما در ایران شاهد دو حرکت معناداری بودیم که نشان روشنی از روند شکل‌گیری همبستگی ملی داشت. یکی زلزله‌ی کرمانشاه بود که موج بزرگ همبستگی را موجب شد و دیگری فروریختن ساختمان متروپول آبادان که مردم ما از جنوب تا تبریز و از شرق تا غرب به پشتیبانی از مردم آبادان پرداختند. اما، نوع همبستگی که ما در این خیزش دیدیم از لون دیگری بود. این همبستگی بزرگ و سراسری از درون درد



مشترک و مبارزه‌ی مشترک و هم‌سو سربرآورد که تنها در مبارزه و شعارهای مشترک‌شان خلاصه نمی‌شد بلکه در کارهای مشخصی چون جمع‌آوری دارو و نیازهای درمانی و ارسال آن به دیگر شهرها برای درمان زخمی‌ها نیز نمود داشت. در این عرصه هم‌دلی مردم با هم‌وطنان کرد و بلوچ‌مان مثال‌زدنی بود.

۱۲ - ملی‌گرایی آشتی‌گرایانه‌ی جهانی و خواست بین‌المللی کردن جنبش

در این جنبش از خلال شعرها و خواست‌ها شاهد یک نوع ملی‌گرایی خاص هستیم که شاید اصطلاح «ملی‌گرایی آشتی‌جویانه با جهان» بیان‌درست آن باشد.

۱۳ - اخلاق سکولار و نبود هیچ شعار مذهبی

برای نخستین بار در این خیزش به یک معنا شاهد پیدایش یک اخلاق سکولار بودیم: زن و جای‌گاه مرکزی آن که خود «زندگی» با آن معنا می‌یابد. آن‌هم در حکومتی که در نگاه و قانون‌ها و روش‌ها و روی‌کردهایش زن برابر که نیست سهل است، «ضعیفه» است و زیردست که باید به مرد «تمکین» کند. در این جنبش هیچ شعاری که در آن مذهب نقشی داشته باشد، وجود نداشت. همه‌ی خواست‌ها و شعارها نشان‌دهنده‌ی گسستی بزرگ با نظام حاکم بود. تمام خواست‌ها دنیایی بود. بیان روشن‌جهت سکولار شدن جامعه بود، نشان روشنی از چیرگی فرهنگ سکولار طبقه‌ی متوسط ایران یا به یک معنا مدل خاصی از سکولار بودن.

۱۴ - در این جنبش در هیچ‌جا هیچ شعاری به نفع هیچ چهره‌ی سیاسی تاریخی یا خاص و شناخته‌شده‌ای داده نشد.

۱۵ - شکستن دیوار ترس

همان‌طور که پیش از نیز گفته ایم «جامعه‌ی ایران، چه از لحاظ تاریخی و



چه امروز جامعه‌ای است ترس خورده و از یک نگاه (بی‌آن که بخواهیم از یاد ببریم دل‌آوری‌ها و مبارزه‌های شجاعانه‌ای که تاریخ دراز ما بر آن‌ها گواهی می‌دهد) بندبند تاریخ ما و قدم‌به‌قدم تاریخ معاصر ما را با ترس فرش کرده اند. کافی است که نگاهی کوتاه به تاریخ دراز کشورمان بیافکنیم تا رد پای این بلائی همه‌گیر را در سطر سطر این تاریخ بیابیم؛ تا بیابیم که تار عنکبوت ترس چنان به تاریخ ما چسبیده که گویی چون شریانِ دوم جریانِ خون‌مان در ما جاری است.» و نیز در همان‌جا گفته شده است باید «به‌گونه‌ی دسته‌جمعی ریشه‌های مردم‌شناختی ترس و ترس‌ها را کاوید و درک کرد، رشد روان‌شناختی ترس را شکافت، علت و علت‌های ثبات و تداوم فرهنگی‌شان را جست‌وجو کرد، تحول تاریخی‌شان را بررسی کرد، علت‌های اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و روان‌شناختی ترس‌ها را کاوید، شکل‌های اجتماعی و پی‌آمدهای آن‌ها را (در سطح فرد و اجتماع) باز نمود.» و «حکومت‌های استبدادی و بی‌دادگری (در شکل‌های گوناگون آن) همواره کوشیده اند هم‌دلی و همبستگی بیرون از دایره‌ی قدرت میان مردم را از بین ببرند. و همین نبود هم‌دلی میان مردمان و همبستگی اجتماعی یکی از بزرگ‌ترین اهرم‌های سلطه‌ی حکومت‌ها بوده است. حال آن‌که همبستگی اجتماعی یکی از مهم‌ترین پادزهرها در برابر ترس است که حکومت‌ها دامن می‌زنند. از همین رو نه‌تنها باید برای گسترش فرهنگ هم‌دلی و همبستگی اجتماعی کوشید بلکه ضروری است که با استفاده از هر موقعیتی، از ابتدایی‌ترین شکل‌های خیرخواهی دیگران تا شکل‌های پیش‌رفته‌ی سامان‌دهی یاری رساندن به هم‌دیگر، این فرهنگ را به «همبستگی درونی‌شده و زیسته‌ی مردم» (ادگار مورن) تبدیل کرد.»^[۱۷]

هرچند امروز نمی‌توان از غلبه بر ترس در کل جامعه‌ی ایران صحبت کرد، در این جنبش بزرگ ما برای نخستین بار پس از انقلاب شاهد دل‌آوری‌های فراوان فردی و جمعی جوانان و نوجوانان هستیم که در برابر نیروهای سرکوب ایستادند و در صورت لزوم با آنان مقابله کردند و در این راه جان خود را از دست دادند. شکستن دیوار ترس به‌دست این نوجوانان و جوانان حتی

۱۷- کاظم کردوانی، ترس و کارکردهای اجتماعی آن، چیرگی بر ترس، نشریه‌ی «سپهر اندیشه»، شماره‌ی دوم، دی ماه ۱۴۰۰ برابر با دسامبر ۲۰۲۱



باعث غافل‌گیر شدن نیروهای سرکوب و در بسیاری جاها سبب عقب‌نشینی آنان شد. در ویدیوهایی که از صحبت‌های درونی برخی آمران یا عاملان سرکوب در فضای مجازی راه یافته است، برخی از اینان اعتراف می‌کنند که در اعتراض‌های پیشین می‌توانستند آن‌ها را سریع متفرق و «جمع» کنند اما، این بار وضعیت به‌کل چیز دیگری است و این جوان‌ها نه تنها متفرق نمی‌شوند بلکه می‌ایستند و حتی حمله‌ی متقابل می‌کنند. تنها شعاری که از جنبش سبز در این خیزش مطرح شد «نترسید، نترسید، ما همه باهم هستیم» بود. این شکستنِ دیوار ترس برای امروز و آینده‌ی ایران بسیار نویدبخش است. یکی از بن‌بست‌های رشد جامعه‌ی ما (در همه‌ی پهنه‌ها) ترس است. تا بر این ترس تاریخی و ناموجه (نه ترس از قانونِ حقوق‌مدار) غلبه نشود باید بیم‌ناکِ شکوفایی جامعه بود.

۱۶ - شعارهای این جنبش

شعارهای بی‌شماری در این خیزش بزرگ در تظاهرات‌های گوناگون در شهرهای مختلف ایران سر داده شد. نکته‌ی بسیار مهم که نشانی از ارتباط فکری و ذهنی شرکت‌کنندگان دارد، این شعارها اغلب همه‌جا مشترک است. سه شعار اصلی این جنبش در سراسر ایران یکی، «زن، زندگی، آزادی» است و دیگری «مرگ بر دیکتاتور» و سوم «آزادی».

شعارهای زیر فهرست ناکامل شعارهایی است که تا به امروز به‌تقریب در همه‌ی تظاهرات‌ها در همه‌ی شهرها و دانشگاه‌های ایران سر داده شده است (به‌استثنای شعارهایی که به‌روشنی از محتوای آن‌ها می‌توان دریافت که در شهرهای خاصی یا دانشگاه‌ها داده شده است):

زن، زندگی، آزادی؛ آزادی، آزادی، آزادی؛ مرگ بر دیکتاتور؛ مرگ بر خامنه‌ای؛ خامنه‌ای قاتله ولایتش باطله؛ مرگ بر این ولایت این همه سال جنایت؛ این همه سال جنایت، مرگ بر این ولایت؛ خامنه‌ای قاتله، حکومتش



فاسده؛ ننگ ما ننگ ما، رهبر الدنگ ما؛ امسال سال خونه، سیدعلی سرنگونه؛ خامنه‌ای ضحاک، می‌کشیمت زیر خاک؛ تجاوز، جنایت، لعنت به این ولایت؛ مجتبی بمیری، رهبری رو نبینی؛ جمهوری اسلامی، نمی‌خوایم نمی‌خوایم؛ سیستم فاسد نمی‌خوایم، مهمون قاتل نمی‌خوایم؛ تا آخوند کفن نشود، این وطن وطن نشود؛ توپ، تانک، فشفسه، آخوند باید گم بشه؛ نخبه‌هامون رو کشتید، آخوند بجاش گذاشتید؛ مرگ بر حزب‌الله؛ می‌جنگیم، می‌میریم، ایران رو پس می‌گیریم؛ ایرانی می‌میرد، ذلت نمی‌پذیرد؛ ایرانی باغیرت، حمایت، حمایت؛ نترسید نترسید، ما همه باهم هستیم؛ نه روسی نه تو سری؛ آزادی و برابری؛ نه روسی، نه توسری، آزادی آزادی؛ تا انقلاب نکردیم، بر نمی‌گردیم خونه؛ از کردستان تا سیستان، حمایت حمایت؛ کردستان، چشم و چراغ ایران؛ از کردستان تا تبریز، صبر ما شده لبریز؛ از شریف تا کردستان، دانشجویان در زندان؛ از کردستان تا تبریز، فقر و فساد و تبعیض؛ سنج، زاهدان خونین تمام ایران؛ کارگر نفت ما، رهبر سرسخت ما؛ ملت چرا نشستی، ناجی ما توهستی؛ می‌کشم، می‌کشم، هر آن‌که خواهرم کشت؛ کشته ندادیم که سازش کنیم، رهبر قاتل رو ستایش کنیم؛ حکومت بچه‌کش نمی‌خوایم نمی‌خوایم؛ بازاری باغیرت، حمایت، حمایت؛ مهسا امینی، روح شاد؛ مرگ بر ماشین گشت ارشاد؛ گشت ارشاد حراست، پیوتان مبارک؛ بی‌شرف، بی‌شرف؛ آهای آهای نشسته‌ها، مهسای بعدی از شماست؛ ایرانی غرق خون، استادمون خفه‌خون؛ دانشجو می‌میرد ذلت نمی‌پذیرد؛ فقر، فساد، بی‌داد، ننگ بر این استبداد؛ ما، همه مهسا هستیم؛ اتحاد، اتحاد، اتحاد، اتحاد، اتحاد؛ عدالت کجایی؟ نان، کار، آزادی، حجاب اختیاری؛ بهش نگید اعتراض اسمش شده انقلاب؛ اوین شده دانشگاه، تهران شده بازداشتگاه؛ شریفی‌ها رو کشتن، میگن مهسا نکشتن؛ حیدر حیدر شعارتون جنایت افتخارتون؛ مرگ بر منافق، مرگ بر سپاهی؛ دانشجو داد بزن، حقت رو فریاد بزن؛ سرکوب و جنایت دگر اثر ندارد؛ دانشگاه پر خونه، لکه ننگمونه؛ شریف شده محاصره اینا میگن مذاکره؛ از این‌جا نمی‌ریم، شریف رو پس می‌گیریم؛ شریف و نخبه‌های ما باعث افتخار ما؛ فکر نکنید یه روزه، قرار ما هر روزه؛ نیکای ما روبردن، جنازه شو آوردن؛ بیزارم از دین شما، نفرین به آیین شما، از پینه پیشانی و دل‌های



سنگین شما؛ توپ تانگ مسلسل دگر اثر ندارد؛ به مادرم بگوئید دگر دختر ندارد؛ خون‌تان خون است و خون ما چو آب، هرچه می‌گویم نمی‌آید جواب؛ وکلا [دادگستری] حامی ملت، وکلا فدای ملت؛ هر یک نفر کشته شه، هزار نفر پشتشه؛ ما حرف حق که گفتیم صدای تیر شنفتیم؛ ۱۰۰ بار پاک کن، ۱۰۱ بار می‌نویسیم؛ مرگ بر ستمگر، چه شاه باشه، چه رهبر؛ مرگ بر ستمگر، نه شاه می‌خواهیم نه رهبر؛ مرگ بر رئیسی؛ وای به روزی که مسلح شویم؛ مرد، میهن، آبادی؛ بسیجی جیره‌خور، آخرش خوب بخور؛ مرگ بر بی‌سرف، بی‌سرف؛ زن آزاده منم، هیز تویی هرزه تویی؛ زن آزاده منم، دیو تویی هرزه تویی؛ دیو تویی، هرزه تویی، دختر آزاده منم؛ فتنه تویی ستمگر، به من نگو فتنه‌گر؛ استقلال، آزادی، حجاب اختیاری؛ بیکاری، بیماری، حجاب زن اجباری؛ ما تماشگر نمی‌خواهیم به ما کمک کنید؛ ما تماشاگر نمی‌خواهیم، به ما ملحق شوید؛ دانشجو بسته دیگه، غیرت تو را نشان بده؛ اهواز بیا بیرون؛ اهوازی بسه دیگه غیرتو نشون بده؛ عدالت، حجاب اختیاری، آزادی؛ این دیگه اعتراض نیست، شروع انقلابه؛ مهسای ما، نیکای ما، ندای آزادی ما؛ نون و پنیر و سبزی ... ننت بسیجی؛ سبزی پلو با ماهی ... ننت سپاهی^[۱۸]؛ نه این‌وری نه اون‌وری، ... بیت رهبری؛ این آخرین پیامه، هدف خود نظامه؛ زن، ژیان، نازادی»؛ شهید نمی‌میرد، فریدون نمی‌میرد.

۱۷ - تقدس‌زدایی و نشانه‌گرفتن آخوندها و تابوشکنی‌ها

در تاریخ ایران یک فرهنگ دیرینه و ریشه‌دار ضدآخوندی وجود دارد که نشانه‌های فراوان آن را در ادبیات و طنز ایران از دیرباز به شکل‌های گوناگون می‌یابیم. شاید دو بیت یک شعر عبید زاکانی که در ۷۰۰ سال پیش گفته شده، کفایت کند: شیخکان گر به نصیحت هذیانی گویند / ما به یک جرعه زبان همه خاموش کنیم / چند روی تَرُش واعظِ ناکس بینیم / چند بر قولِ پراکنده‌ی

۱۸- این شعار برای نخستین بار در دانشگاه الزهرا که همه‌ی دانشجویان آن دختر هستند داده شد: «سبزی پلو با ماهی، ننگ بر سپاهی» اما، در اندک‌مدتی پس از آن این شعار تغییر یافت و به‌صورت «سبزی پلو با ماهی، ... ننت سپاهی» درآمد. بررسی این تغییر از نگاه جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی دارای اهمیت است.



او گوش کنیم /.

در انقلاب مشروطیت نیز براساس این سنتِ دیرپا این فرهنگ را به شکل شعرها و هجویه‌ها علیه ملایان مرتجع ضدمشروطه در ایران بازمی‌یابیم. ضرب‌المثل‌ها و اصطلاح‌های عامیانه‌ای که میان مردم رواج دارد چون «ملاخور شدن»^[۱۹] یا «وقتی آخوند سوار خر شد یا خر باید بمیرد یا آخوند تا آخوند بیاید پایین» و ... بیان‌کننده‌ی این فرهنگ است. زمان انقلاب پس از یک دوره‌ی «ماه‌عسل» عزت و حرمت ملایان به تدریج و با دست‌اندازی‌های بی‌حساب و کتاب و حریصانه‌ی آخوندها به مقام‌ها و ثروت ملی و بی‌هیچ‌شماری مردم ازسوی آنان^[۲۰] و آشکار شدن رفتارهای سرکوب‌گرانه و تمامیت‌خواهانه‌ی آن‌ها، مخالفت‌های مردم شکل گرفت و همه‌ی آن فرهنگِ ضدآخوندی را با شدتی بیشتر زنده کرد. این مخالفت‌ها و ناسزاهایی که به آخوندها گفته می‌شد بیشتر در فضاهای کوچک یا جمع‌های دوستانه و خانوادگی در جریان بود اما، برای نخستین بار پس از انقلاب در این جنبش بزرگ شاهد یک حرکت همگانی بی‌سابقه‌ی ضدآخوندی و تقدس‌زدایی و تابوشکنی (حرمت‌زدایی) روبه‌رو هستیم که نمونه‌های بارز آن جریانِ عمامه‌پرانی و شعارهای جوانان در بسیاری از شهرها هستیم، هم‌چون «تا آخوند کفن نشود، این وطن وطن نشود؛ توپ، تانک، فشفشه، آخوند باید گم بشه؛ نخبه‌ها مون رو کشتید، آخوند بجاش گذاشتید.»

هم‌چنین در این خیزش شاهد شعارهایی به‌صورت فحش‌های خیلی رُک و صریح هستیم که حتی «بیت رهبری» را هم شامل می‌شود. در این‌جا در مقام داوری ارزشی نیستیم زیرا تحلیل‌های جامعه‌شناختی به کارکردهای اجتماعی توجه دارد و نه داوری‌های بد و خوب. این شعارهای ناسزاگویانه

۱۹- تغییر معنایی این اصطلاح خود گویای این فرهنگ ضدآخوندی است. اقرار «ملاخور شدن» نخست به این معنا بوده است که جنس‌ها (اغلب میوه‌های تازه به بازار آمده) وقتی که قیمت‌شان خیلی پایین می‌آمد و ارزان می‌شد که ملایان با بودجه‌ی کم‌شان نیز می‌توانستند بخورند می‌گفتند «ملاخور شد» یعنی «ملا» هم می‌تواند بخورد اما، بعدها به علت رفتار حریصانه‌ی ملایان معنایی یافت که امروز ما از آن درک داریم.

۲۰- یک نمونه از هزاران بیابوریم: در یکی از ویدیوهایی منتشرشده در فضای مجازی، خانمی در بازار برای خرید وارد فروشگاه‌ی می‌شود. آخوندی که روی صندلی در ورودی مغازه نشسته است به این خانم برای حجاب تذکر می‌دهد که با واکنش شدید خانم روبه‌رو می‌شود. و این آخوند با بی‌شرمی می‌گوید: فعلاً که چهل سال است سوارتان هستیم!



همه‌ی اُبّهت‌ها و قدیس‌سازی‌های خودساخته‌ی حکومتی را به زیر کشید و «محرمات» حکومتی را به «سکه‌ی یک پول» تبدیل کرد.

۱۸ - خشونت‌پرهیز بودن، همراه با رویه‌ی دفاعی و تهاجمی

این خیزش در عصاره‌ی خود جنبشی بود خشونت‌پرهیز. اما، پس از شروع سرکوب‌گری‌های دامنه‌دار حکومت در مقطع‌هایی به رویه‌ی دفاعی و تهاجمی روی آورد و از این رو به یک معنا ما شاهد روی‌کردی جدید بودیم.

۱۹ - شیوه‌های نوآورانه‌ی مبارزه

در این جنبش درکنار شیوه‌هایی که از حرکت‌ها و جنبش‌های پیشین اعتراضی منتقل شده است، شاهد شیوه‌های نوینی در مبارزه هستیم.

پنج، پی‌آمدها و فعال‌سازی‌ها

۱ - از زمان انقلاب تاکنون، هیچ جنبشی به اندازه‌ی این خیزش نتوانست چنین موج عظیم هم‌دلی در جامعه به وجود بیاورد. این همبستگی تنها به قشرهای روشنفکر و دانشگاهی و جوانان منحصر نشد. با آن که بخش بزرگ جامعه در این خیزش شرکت نکرد و در خیابان حضور نیافت، با نوجوانان و جوانان هم‌دل و همراه بود و در حد خود به پشتیبانی از آنان برخاست. وسعت هم‌دلی با این خیزش و واکنش منفی به سرکوب‌ها و دستگیری‌ها چنان تکانی به جامعه داد که حتی به درون حکومت و خانواده‌های مسئولان حکومتی هم رسوخ کرد. حتی بسیاری از بزرگان حوزه‌های علمیه (که زندگی پُرخرج‌شان از سوی حکومت تأمین می‌شود) جرئت نکردند با حکومت همراهی کنند. تأثیر این خیزش در درون نهادهای حکومتی چنان بود که حتی یک عضو^[۲۱] «کمیسیون امنیت ملی» مجلس در زمانی که مهسا میان

۲۱- جلیل رحیمی جهان‌آبادی



مرگ‌زندگی بود، گفت: جماعتی که نظر را حرام می‌گویند/ نظر حرام بکردند و خون خلق حلال/ مهمان عزیز سندنجدی زنده بمان/ مرگ سهم تو نیست، حق ما مسئولانی است که این گونه ارشاد و هدایت را میبینیم و ساکتیم!/ پاشو دختر ایران/ ظلم ابدی نیست./

۲ - روند اجتماعی‌شدن نسل جوان و به میدان آمدن کنش‌گران جدید

این جنبش موقعیت ویژه‌ای برای «اجتماعی شدن» (سوسیالیزاسیون) نسل جوان ما بود. در این حرکت عظیم بسیاری از نوجوانان و جوانانی که تا دیروز حتا به فکر تظاهرات و به خیابان آمدن نبودند با نیروی شگرف در یک امر اجتماعی بزرگ شرکت کردند.

۳ - اجتماعی‌شدن داوطلبانه

در این جنبش یک امر مهم «اجتماعی شدن داوطلبانه» اتفاق افتاده است. برآیند مشخص این موضوع را می‌توان در فعالیت‌های - نه‌چندان بی‌خطر - کنش‌گران اجتماعی دید که عکس و فیلم‌های ویدیویی (اغلب با استفاده از تلفن همراه) از تظاهرات و... تهیه می‌کنند و به خارج کشور (تلویزیون‌ها، تارنماها و...) می‌فرستند یا با به‌راه انداختن وبلاگ‌های خلق‌الساعه در نشر اخبار و وقایع جاری کشور بسیار فعال هستند.

۴ - سربرآوردن دوباره‌ی جنبش دانشجویی

جنبش دانشجویی ایران پس از یک دوره‌ی شکوفایی، در سال‌های اخیر به محاق کشیده شده بود اما، از نخستین جلوه‌های شروع این خیزش جنبش دانشجویی ایران نه‌تنها در تهران که در بسیاری از شهرها و دانشگاه‌ها و دانشکده‌های گوناگون دوباره سربرآورد و درحقیقت به بخش اصلی یا یکی از بخش‌های اصلی این خیزش تبدیل شد. و مهم‌تر از آن به‌رغم همه‌ی اقدام‌های سرکوب‌گرانه‌ی نهادهای مستقر در دانشگاه و ضرب‌و‌شتم دانشجویان و به زندان افکندن و اخراج یا تعلیق دانشجویان، دانشجویان در شکل‌های بسیار متنوع به مبارزه‌ی خود ادامه دادند و جنبش دانشجویی به عنصر تداوم‌دهنده‌ی خیزش تبدیل شد.



۵ - شرکت دانش‌آموزان

پس از سال‌های ۳۹ و ۴۰ خورشیدی که هم‌زمان است با جنبش بزرگ معلمان (در آستانه‌ی نخست‌وزیری علی امینی) و به وزارت رسیدن محمد درخشش (از رهبران معلمان و باشگاه «مهرگان» معلمان)، ما شاهد یک جنبش بزرگ دانش‌آموزی، به‌ویژه در تهران، بودیم. پس از آن نیز این جاوآن‌جا دانش‌آموزان فعال را می‌بینیم. در آستانه‌ی انقلاب و تا یکی، دو سال پس از آن نیز دانش‌آموزان فعال در فعالیت‌های سیاسی (در چهارچوب سازمان‌های سیاسی فعال در آن زمان) شرکت می‌کنند اما، دیگر از جنبش دانش‌آموزی و شرکت دانش‌آموزان در فعالیت‌های جمعی سیاسی و مدنی خبری نیست. در این خیزش پس از چند دهه غیبت دوباره شاهد سربرآوردن فعالیت‌های دانش‌آموزان هستیم. هرچند این فعالیت‌ها شکل یک جنبش سراسری به خود نگرفت، سهم‌گیری آنان در این خیزش چشم‌گیر بود. برخورد شتاب‌زده و سرکوب‌گرانه‌ی مسئولان و وزیر آموزش و پرورش و بسیجی‌ها و آخوندهای مدرسه‌ها به شرکت دانش‌آموزان در جنبش «زن، زندگی، آزادی» هم گواه ترس حکومت از فعال شدن نیروی ۱۴ میلیونی دانش‌آموزان بود و هم نشانه‌ی اهمیت شرکت آنان.

۶ - بخش‌هایی از حرکت‌ها و جنبش‌های صنفی نظیر معلمان و کارگران و بازنشستگان یا به این خیزش پیوستند یا در پشتیبانی از آن فعال شدند.

۷ - افزون‌بر آنچه در ۶ بخش پیشین گفته ایم، جنبش «زن، زندگی، آزادی» نیروهای بسیاری را در جامعه فعال کرد که از انقلاب تاکنون سابقه نداشته است:

***** پشتیبانی روشنفکران ایران در داخل کشور از این جنبش، چه به‌صورت فردی و چه به‌شکل جمعی، بسیار چشم‌گیر بود. گذشته از پشتیبانی‌های فردی فراوان، از جمله بیانیه‌ی جمعی «مترجمان» ایران که شامل نام‌دارترین مترجمان داخل و خارج می‌شد از اهمیت فراوانی برخوردار است. نخستین بار پس از انقلاب بود که این قشر از روشنفکران و اهل‌قلم به‌صورت جمعی به یک کنش اعتراضی جامعه واکنش نشان می‌دادند. این موضع‌گیری



قاطع و مثال‌زدنی جمعی از سوی کسانی صادر شد که به یک معنا زندگی‌شان در گرو اجازهی وزارت ارشاد حکومت برای چاپ و انتشار کتاب‌هایشان است. به علت اهمیت این متن و محتوای آن و ضرورت حفظ این سند متن کامل آن را این جا می‌آوریم:

«ما مترجمان همیشه متن‌ها را پس از اتمام‌شان ترجمه کرده ایم. متنی که اکنون در ایران نوشته می‌شود هزاران نویسنده دارد و هم‌زمان با نوشته شدن‌اش به یک زبان ترجمه می‌شود. در این ترجمه اما تنها باید دستور زبان این جنبش را دانست. هر شهروند اکنون مترجم صدای خودش و دیگران است. ما مترجمان همانند دیگر شهروندان ایران و جهان نام رمزگونه ژینا (مهسا) امینی، و دیگر زنان و مردان و کودکان به خون خفته و زندانی این جنبش را، در سرتاسر کشور، بارها با خود و با دیگران تکرار کرده ایم؛ شعار جهان‌گیر و دوران‌ساز «زن، زندگی، آزادی» را که طلیعه آینده این سرزمین است شنیده ایم، گفته ایم، و به هر زبانی که می‌دانیم تکرار کرده ایم.

ما مترجمان در کنار میلیون‌ها شهروند در برابر همه مظاهر سلطه که همگان را، خصوصاً زنان را، به انواع انقیادها زنجیر کرده است می‌ایستیم، در برابر همه تبعیض‌ها و ممنوعیت‌هایی که زندگی را در این کشور به بقای صرف در اردوگاه‌های کار اجباری شبیه کرده است می‌ایستیم، ما در برابر فساد گسترده و دم‌افزونی که فقر افسارگسیخته و استیصالی بی‌سابقه را بر اکثر شهروندان تحمیل کرده است می‌ایستیم، ما در برابر یکایک قوانین و اقدامات موحشی که زندگی عمومی و خصوصی شهروندان را با رعب و وحشت دائمی عجین کرده است می‌ایستیم. ما در برابر دروغ‌های موهن و نفرت‌انگیز و بی‌پایان می‌ایستیم. پرسشی اگر هم چنان باقی مانده باشد این است که در برابر این میزان از استبداد و فقر و فساد و تبعیض و ویرانی زیست‌محیطی چه کاری جز ایستادن در کنار این جوانان آزادی‌خواه می‌توان کرد، جوانانی که جان‌شان را بر سر



دست گرفته اند و به مدنی‌ترین صورت ممکن برای احقاق حقوق بنیادین خود به پا خاسته اند و در خون خویش غلتیده اند؟ ما را هیچ چیز از ایشان جدا نخواهد کرد.

ما مترجمان طی ده‌ها سال کوشیده ایم تجربه‌ها و آثار ادبی و فکری جهان را به دست شهروندان ایران برسانیم. در این راه، همان سدهایی که اکنون در برابر صدای این جنبش قد علم کرده در برابر ما بوده است. همان سدهایی که کارشان قطع ارتباط شهروندان ایران با یک‌دیگر و با جهان بوده است، سال‌ها بین متن‌ها و شهروندان قرار داشته. این سدها نتوانست مانع رسیدن متن‌ها به شهروندان ایران شود و اکنون نیز نخواهد توانست مانع رسیدن صدای آزادی‌خواهی ایشان — این نویسندگان آزادی‌خواه — به جهان شود، که هیچ‌کجا هیچ‌زمان فریاد زندگی، آزادی، و زن بی‌جواب نمانده است.

ما مترجمان، ما شهروندان ایران، هم‌چنان که این جنبش بزرگ به ما می‌آموزد، به عقب باز نخواهیم گشت و کوشش‌مان را برای رسیدن به آزادی دوچندان می‌کنیم و به ایجاد روزنه‌های نو برای درهم‌شکستن سدهای سانسور خواهیم خاست. ما از امروز کتاب‌هایی را که این سدها سال‌ها مانع رسیدن‌شان به شهروندان شده اند از هر راهی که بتوانیم بدون سانسور منتشر خواهیم کرد، گرچه واقفیم که این شعاعی از آفتاب درخشان این جنبش و جوانانش نیز نخواهد بود. هم‌صدا با میلیون‌ها شهروند ایران آزادی فوری و بی‌قید و شرط همه زندانیان سیاسی — جوانان جنبش، دانشجویان، نویسندگان، کارگران، کارگردانان، وکلا، ورزشکاران، پزشکان، معلمان، دانش‌آموزان و دیگر گروه‌های جامعه را حقی می‌دانیم که اگر احقاق نشود، بی‌تردید به هر قیمتی ستانده خواهد شد؛ هم‌چنان که حق آزادی اندیشه و بیان، حق آزادی تجمع، و حق آزادی انتخاب حکومت دموکراتیک برای ایران.^[۲۲]

۲۲- نام امضاکنندگان این متن: داریوش آشوری، عبدالله کوثری، سروش حبیبی، سرور کسمائی، محمد قاند، بابک احمدی، خشایار دیهیمی، عباس میلانی، محمدرضا جعفری، لایلا سازگار، نازی عظیمی، «



هم‌چنین باید یادآوری کنیم که «کانون نویسندگان ایران» از روز نخست کنار این جنبش ایستاد. و نیز کم نبودند استادان دانشگاه‌ها که به شکل‌های

بهمن شعله‌ور، کاظم کردوانی، اکرم پدramنیا، مسعود علیا، مراد فرهادپور، پیروز سیار، ع. پاشایی، علی اصغر حداد، فاطمه ولیانی، رضا فرخ‌فال، فرزانه طاهری، عباس مخبر، مهدی غبرایی، عبدالحسین وهاب‌زاده، زهرا خانلو، محمدرضا پارسایار، محمود حدادی، فیروزه مهاجر، رضی هیرمندی، حسن مرتضوی، محمد نبوی، احمد پوری، دینا بایندر، علی طهماسب، فرشته مولوی، محمدرضا پورجعفری، منصوره وحدتی، حسین باجلان‌فرخی، منیژه نجم‌عراقی، محسن یلفانی، فریدون مجلسی، آذر عالی‌پور، منوچهر بیگدلی‌خمسه، پرویز بابایی، صالح نجفی، پرویز صداقت، حسن هاشمی میناباد، لیلی گلستان، مصطفی مفیدی، آویده نهاوندی، نصرالله کسرائیان، علیرضا آبیژن، کاوه فیض‌اللهی، عبدالرضا سالاربهزادی، علی کهرپائی، فرزانه سجودی، تهیمینه زاردشت، میثم محمدامینی، حسام نقره‌چی، افشین خاکباز، حسام سلامت، آزاد عندلیبی، علی شاهی، میلاد روشنی‌پایان، ویدا فرهودی، ناهید سلامی، امیر مازیار، فاطمه صادقی، رضا معتمدی، علیرضا مناف‌زاده، ناصر غیاثی، فیروزان زهادی، شبنم سعادت، مانی صالحی علامه، ویولت رزاق‌پناه، بهروز صدردی، هلیا دارابی، شروین پاشایی، کاظم فیروزمنند، مریم مقتاحی، اصغر نوری، لیلی افشار، علیرضا سیف‌الدینی، مریم پوراسماعیل، سروش سیدی، سعید مقدم، نرگس سنائی، یاسر پوراسماعیل، فریبا ارجمند، اوزرک درساهاکیان، خاطره گرد کریمی، حسین منصور، ملیحه بهارلو، حسین مکی‌زاده، لیلی صادقی، سیامند زندی، مسعود سالاری، سارا خلیلی جهرمی، منصور صدقی، داود مرزآرا، مریمان حلبچه‌ای، مونا حسینی، بهرام معصومی، صوفیا محمودی، ایمان گنجی، مزدک دانشور، آزاده کامیار، علی رزاقی، جواد گنجی، شبنم بزرگی، عباس سلیمی آنگیل، شیما الهی، عرفان مجیب، پروانه ستاری، مرتضی ثقفیان، فریده حمیدی، مهدی خسروانی، فرمهر امیردوست، علی شاپوران، سحر یوسفی، پژمان واسعی، مهرخ غفاری‌مهر، محمدرئوف مرادی، رضا نجفی، هنگامه هویدا، علی عبداللهی، ثنا نصاری، فرشین کاظمی‌نیا، امیرهوشنگ افتخاری‌راد، سونا انزابی‌نژاد، بیژن صدردی، باهار افسری، محمدرضا خاکی، مهسا ملک‌مرزبان، حمید احمدی، علی حسن‌زاده، ساره پیمان، کیانوش اخباری، مریم طرزی، عباس وحدانی، رحمن بوذری، مینا حجت، محمدرضا معمارصادقی، فرشته وزیری‌نسب، عبدالمجید احمدی، مرجان محمدی، مهدی نصرالله‌زاده، طاهر جام‌پرستگ، حمید کاشانیان، سودابه قیصری، فؤاد نظیری، لیلی ضیامجیدی، نیما جمالی، سعیدرضا اتحادی، نرگس حسن‌لی، روشنگ ضرابی، عادل بیابانگرد جوان، پریسا رشیدی، علیرضا حسینی، فرزانه راجی، غلامرضا صراف، وفا دبیری آبکنار، امیرحسین نیک‌زاد، امیر زمانی، فاطمه ترابی عسگری، محمدمهدی هاتف، مژگان دولت‌آبادی، مهدی ملک، مریم خدادادی، علیرضا بشردوست، فرهاد اکبرزاده، زهرا عالی، عبدالوهاب احمدی، بهروز عارفی، نرگس قنبدیل‌زاده، حامد عرفان، آهو الوند، مهدی یوسفی، مینوش صدوقیان‌زاده، حسین نوش‌آذر، لعی‌آ عالی‌نیا، سهیل رضانژاد، سمانه تنها، مهرداد پارسا، مریم برومندی، شروین طاهری، حسن صالحی، آرزو مختاریان، نوید گرگین، سامی آل‌مهدی، مریم کهن‌سال نودهی، حیدر خسروی، عظیمه ستاری، مهدی رفیع، سپیده کوتی، امین‌علی‌محمدی، مرجان ریخته‌گر، رامین پروین گنابادی، محمود حبیبی، ندا لهردی، رامین اعلایی، آری سرازش، عباس زندباف، آرش خوبانی، امید سهرابی‌نیک، شاهین شیرزادی، مرجان محمدی، مهدی یوسفی، پری رنجبر، امیرحسین یزدان‌بد، فرزین فرزام، مهشید بیورمن شریفیان، کاوه فولادی‌نسب، پروانه فخام‌زاده، سیدمحمد امیر، پریسا حکیم‌جوادی، پیوند جلالی، گلنار نیرمانی، برهان ولدییگی، بهروز شادلو، سوسن اردبیلی، سینا خامی، افسانه نجاتی، رضا اسپیلی، زهرا معین‌الدینی، یوسف صفاری، مریم رضایی، امیرحسین حاج‌قنبری، سمیرا موسی، غلامعلی کشانی، موسی عسگری، فرناز شجاعی، سامکس زندی، آرش مهرکش، محدثه واضیح‌فرد، نیما اورازانی، طلیعه حسینی، محمدرضا مهدوی‌فر، زهره قلی‌پور، امین جوانمرد، زهرا یوسفی، مهرداد مهرجو، محبوبه افشاری، نیرمان افشاری، عبدالعلی براتی، ناهید رضازاده



گوناگون کنار این جنبش ایستادند که نمونه‌ی بیانیه‌ی بیش از ۲۰۰ نفر از استادان و مدرسان دانشگاه در محکومیت بازداشت دانشجویان و ضرورت آزادی هرچه سریع‌تر آنها گواه آن است.

***** تا به حال هیچ‌گاه شاهد حضور جمعی و علنی گروهی از حقوق‌دانان و وکیلان دادگستری در دفاع از یک جنبش اعتراضی نبوده ایم. آنچه ما از سوی این بخش از فرهیختگان جامعه دیدیم که با گردهم آمدن در عرصه‌ی عمومی از جنبش «زن، زندگی، آزادی» پشتیبانی کردند، هم به خودی خود و هم به علت جای‌گاه حقوقی و اجتماعی آنان بسیار قابل تأمل است.

***** اعلام علنی و گسترده‌ی همبستگی بسیاری از هنرمندان، هنرپیشگان، کارگردانان، ورزشکاران،

این جنبش و سرکوب بی‌رحمانه‌ی نوجوانان و جوانان به دست نیروهای سرکوب‌گر هم‌چنین واکنش اعتراضی و حمایتی نام‌دارترین و محبوب‌ترین چهره‌های هنرمند و هنرپیشه و کارگردان و ورزشکار را در پی داشت که هرگز تاکنون چنین همبستگی گسترده و صمیمانه و تاریخی را پس از انقلاب ندیده بودیم. زنان هنرمند و هنرپیشه و ورزشکار بسیاری روسری از سر برداشتند و خود را بخشی از خیزش «زن، زندگی، آزادی» اعلام کردند و به‌رغم هشدارهای حکومتی و محدودیت‌های شغلی و ممنوعیت کاری بر سر پیمان خود ایستادند. دامنه‌ی این هم‌دلی‌ها به ورزشگاه‌ها و مسابقه‌های بین‌المللی کشیده شد. تهدیدهای حکومتی و کارزارهای امنیتی نتوانست در اراده‌ی هم‌دلانه‌ی آنان خللی وارد کند.

***** روزنامه‌نگاران ایران به‌رغم همه‌ی محدودیت‌ها و سرکوب‌ها سهم شایسته‌ای در خبررسانی و بازتاب این جنبش داشته‌اند. آن بخش از روزنامه‌نگاران متعهد به شرف حرفه‌ای خود تا آن‌جا که می‌توانستند و در امکان داشتند در پشتیبانی از این خیزش و شکستن سد سانسور کوشیدند و «بها» آن را نیز پرداختند. تنها در ۱۱۰ روزه‌ی نخست جنبش ۷۳ روزنامه‌نگار و عکاس خبری بازداشت شدند که ۳۸ نفرشان روزنامه‌نگار رسانه‌های سراسری و



آزاد، ۲۵ نفر روزنامه‌نگار استانی و ۱۰ نفر عکاس خبری بودند.^[۳۱]

***** با آغازیدن این خیزش صدها و صدها کانال تلگرامی و گروه‌های اینستاگرامی و ... داخل و خارج فعال شدند که جریان‌های داخل از آن‌جا که خود نیز به‌طور مستقیم در جنبش شرکت داشتند، خیلی تأثیرگذار بودند.

***** هم‌چنین با آغاز جنبش «زن، زندگی، آزادی» ده‌ها تلویزیون اینترنتی و ماهواره‌ای خارج کشور به‌تقریب به‌طور کامل در خدمت این خیزش و پوشش خبری و افشاگرانه قرار گرفتند. چند تلویزیون بزرگ خارج کشور که در ایران پُربیننده هستند براساس خط‌مشی‌هایی که تعریف و بنا شده اند بخش بزرگ و گاه تمام برنامه‌های خود را به این جنبش و خبرهای آن اختصاص دادند. گذشته از جنبه‌های منفی تحلیل‌ها و برنامه‌های خردستیزانه‌ای که باری بیش از ظرفیت این جنبش بر دوش آن گذاشت و با تحریک احساسات به نوجوانان و جوانان چنین القا کردند که گویا «نبرد آخر» است و «یک بار برای همیشه باید از شر این حکومت خلاص» شد و در این رهگذر هزینه‌هایی به جنبش تحمیل کردند که ضرورت نداشت و به رشد جنبش و روند خردگرایانه‌ی آن ضربه زدند، این تلویزیون‌ها نقش مهمی در خنثی کردن خبرهای جعلی حکومت، مبارزه با سانسور حکومتی، فراگیرکردن (گاه لحظه‌به‌لحظه) این خیزش داشتند.

۸ - جنبش بزرگ و بی‌سابقه‌ی پشتیبانی ایرانیان خارج کشور

مبارزه‌ی گسترده و درازمدت ایرانیان خارج کشور علیه حکومت اسلامی و پشتیبانی آنان از مبارزات مردم ایران در این چند دهه‌ی وجود حکومت اسلامی و چندوچونی آن به بررسی جداگانه‌ای نیاز دارد. اما، یک موضوع آشکار است که این شمع همواره برافروخته بوده است. البته نخستین پشتیبانی بسیار گسترده و همه‌گیر در زمان جنبش سبز اتفاق افتاد. اما، این بار سراسر چیز دیگری بود. نمونه‌های تظاهرات ۵۰ هزار نفری تورتو و تظاهرات ۸۰ تا ۱۰۰ هزار نفری برلن نمونه‌های درخشان این پشتیبانی و

۲۳- فراز دلیلی، ۱۵ دی ۱۴۰۱. این دستگیری‌ها از روزنامه‌نگاران و عکاسان رسانه‌های سراسری «شرق، ایلنا، فراز، ایسنا، رویداد ۲۴، مهر، هم‌میهن، هفت صبح، ورزش ۳، دنیای اقتصاد، ایرنا و آسیانوز» بودند.



هم‌دلی و هم‌راهی بود اما، به سختی می‌توان تعداد تظاهرات، گردهم‌آیی‌ها، تحصن‌ها، اعتصاب غذاهای ایرانیان را در سراسر جهان فهرست کرد. به جرئت می‌توان گفت هیچ‌شهری در خارج نبوده است که تعدادی ایرانی مقیم آن باشند و چندین و چند تظاهرات و ... سازمان‌دهی نکرده باشند. یک نوع رابطه‌ی عاطفی عمیق میان جنبش ایران و دیاسپورای ایرانی در خارج به وجود آمد و بخش مهم درک این حرکت در غرب مدیون این دیاسپورای ایرانی است که ترجمان خواست‌های این جنبش در خارج شدند. این ایرانیان توانستند با فعالیت‌های گسترده و ابتکارهای خاص توجه مردم و مسئولان حکومتی و شهردارها و هنرمندان و هنرپیشگان و روشنفکران به نام کشورهای که در آن زندگی می‌کردند، به این خیزش بزرگ جلب کنند و به نوبه‌ی خود سبب فعال شدن نیروهای بسیاری شدند.

۹ - هم‌دردی و هم‌بستگی بی‌سابقه و حیرت‌انگیز جهانی و اعاده‌ی حیثیت از مردم ایران

هم‌دردی و هم‌بستگی و پشتیبانی جهانی از جنبش اخیر مردم ایران بی‌نظیر بوده است و به یاد ماندنی. در جنبش سبز برای نخستین بار ما شاهد هم‌بستگی جهانی با مردم ایران بودیم که منحصر به سیاست‌مداران و روشنفکران و فعالان حقوق بشر و حزب‌ها و سازمان‌ها نبود بلکه شامل مردم عادی کوچه و خیابان هم می‌شد. اما، آن‌چه پس از جنبش مهسا در سطح جهان اتفاق افتاد با هیچ نمونه‌ای قابل‌مقایسه نبود. در این چهل و سه، چهار سال پس از انقلاب ایران هرگز شاهد چنین هم‌دردی و هم‌راهی بزرگ و همه‌جانبه و فعالانه و صمیمانه‌ی جهانیان، از هر گروه و دسته‌ای، با مردم ایران نبوده‌ایم. یک علت مهم آن وجود زنان و دختران در رأس این جنبش بود. مدرن بودن این جنبش و خواست‌های مدنی آن مهم‌ترین عامل این پشتیبانی بود. مردمی که در جهان و به‌ویژه جهان غرب نام ایران و مردم ایران را با نام و کردار و فرهنگ ملایان و حکومت عقب‌افتاده و قرون وسطایی آنان هم‌سان می‌پنداشتند و در تصور اکثریت آنان مردم ایران به نادرست برابر بود با مردمانی «عقب‌افتاده از نوع اسلام‌گرایان خشن»! به‌ناگهان با جنبشی روبه‌رو شدند که نه‌تنها هم‌سخن ارزش‌ها و فرهنگ خودشان بود



که در زمینه‌هایی (رهبری زنان) در خود این کشورها هم نوآورانه بود. این پشتیبانی منحصر به فعالان سیاسی و مدنی نبود و نیست، بلکه طیف بسیار گسترده و باورنکردنی‌یی از طیف‌های اجتماعی در همه‌ی کشورها (از آمریکا تا اروپا و ...) در خیابان‌ها، مجلس‌های ملی و ایالتی، دانشگاه‌ها، ازسوی دولت‌مداران، هنرپیشه‌ها و هنرمندان و سلبریتی‌ها و ... به شکل‌های بسیار متنوع و نوآورانه‌ای به پشتیبانی از خیزش «زن، زندگی، آزادی» برخاستند و زنان نام‌دار بسیاری در جهان در هم‌دردی و هم‌بستگی با زنان ایران از رسم گیسوبران ایران استقبال کردند و با حرکت‌های نمادین حتی در جشنواره‌های بزرگ بین‌المللی تارهایی از گیسوان خود را بردند. نام مهسا و عکس مهسا به نمادی تبدیل شد که گستره‌ی آن از تلویزیون‌ها و تظاهرات‌ها و ... گذشت و به بیلبورد‌های فرودگاه‌ها و ایستگاه‌های راه‌آهن‌ها و متروهای شهری و ... کشیده شد و هنوز هم ادامه دارد. به جرئت می‌توان گفت در این چند دهه‌ای که به یاد می‌آوریم هیچ جنبش اجتماعی در کشوری نتوانسته بود از چنین پشتیبانی وصف‌ناشدنی جهانیان برخوردار شده باشد. این جنبش زنان ایران به یک معنا به نمادی برای جنبش جهانی زنان تبدیل شد.

جنبش بزرگ و مدنی ایران و هم‌دردی و پشتیبانی بی‌سابقه‌ی جهانیان از آن، آبروی برپاداده‌شده‌ی ما ایرانیان را به ما بازگرداند و برای بار دوم (پس از جنبش سبز اما، در بُعدهای بسیار وسیع‌تر) به یک معنا از مردم ایران اعاده‌ی حیثیت شد.

۱۰ - تأثیر در کشورهای عربی و خاورمیانه

این جنبش در کشورهای همسایه و خاورمیانه و عربی بازتاب بسیار گسترده‌ای داشت و همراه بود با هم‌دلی صمیمانه‌ی آنان با این خیزش. حتی در کشور افغانستان و زیر سلطه‌ی طالبان زنان مبارز و پیش‌روی افغانستانی در محکومیت حکومت ایران و پشتیبانی از جنبش ایران مقابل سفارت ایران در کابل دست به تظاهرات زدند.

خیزش «زن، زندگی، آزادی» نخستین جنبش «جهان اسلام» است که با رهبری زنان شکل گرفته است. و همان‌گونه که جنبش سبز در کشورهای عربی



(پیش از بهار عربی) بازتاب یافت و توانست در سربرآوردن بهار عربی سهمی داشته باشد، بی‌شک پی‌آمدهای جنبش «زن، زندگی، آزادی» را به شکل‌های گوناگون در جهان عربی و اسلامی شاهد خواهیم بود.

۱۱ - این خیزش، در درون نیروهای طرفدار حکومت نیز تأثیرگذار بود. هرچند به‌علت سازوکار نیروهای نظامی و انتظامی و اطلاعاتی اختلاف‌ها و ریزش‌های درونی این نیروها پنهان نگه داشته می‌شود، براساس خبرهای درزکرده‌ی موثق می‌توان به تأثیرهای این جنبش در درون این نیروها (حتی پشتیبانی‌های پراکنده) مطمئن بود.

شش، کم‌بودها و دستاوردها

کم‌بودها

۱ - همان‌طور که در بخش «مشخصه‌ها»ی جنبش گفتیم این خیزش به‌طوراساسی به‌شکل افقی سازمان یافت و بخش عمده‌ی کارها از طریق شبکه‌های اجتماعی هم‌آهنگ شد. شاید بتوان از نوعی هم‌آهنگی‌هایی در شکل‌هایی چون «جوانان محله‌ها» یا هم‌آهنگی‌ها و رهبری‌هایی از طریق شبکه‌های مجازی نشانی یافت اما، کمبود بزرگ این جنبش نداشتن تشکل و رهبری بود. بی‌گمان شکل افقی آن بازتاب نوعی دموکراسی درونی آن بود اما، نشان از نقصی داشت که در تداوم خود اعتلای خیزش را با مشکل روبه‌رو کرد.

شاید توجه به تجربه‌ی یک جنبش مهم در منطقه‌ی ما (بهار عربی در مصر) برای این تجربه‌ی بزرگ جامعه‌ی ما نامناسب نباشد. در مصر نیز شبکه‌های وسیع افقی جنبش جوانان مصری بود که موتور و نیروی اصلی بهار مصری را تشکیل می‌داد. در آن‌جا نیز این جوانان به‌علت نداشتن رهبری و تشکل، به‌رغم همه‌ی مبارزه‌ها و جان‌فشانی‌های خود نتوانستند پیروز آن نبرد سرنوشت‌ساز باشند و آن جنبش نخست در چنبره‌ی اخوان‌المسلمین (که تشکلی با سابقه‌ی طولانی بود) گرفتار آمد و مصادره شد که در نهایت نظامیان مصری بهره‌ی آن را بردند.



۲ - با این که این خیزش توانست هم‌دردی و هم‌دلی اکثریت جامعه را به‌دست آورد اما، موفق به کشاندن آن‌ها به خیابان نشد.

۳ - این خیزش همانند جنبش سبز به خواسته‌های قشرهای فرودست جامعه توجه نکرده یا هنوز فرصت آن را نیافته است و به‌همین علت نتوانسته است از شرکت و هم‌راهی آنان برخوردار باشد.

۴ - این خیزش بزرگ فاقد یک پروژه‌ی مشخص است و نتوانسته است چشم‌انداز قابل دسترسی برای جامعه و مردم ترسیم کند. چنان‌که تاریخ حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی کشورمان نشان می‌دهد زمانی مردم به‌طور وسیع در یک کنش اجتماعی (خواه صنفی و خواه مدنی و خواه سیاسی) شرکت می‌کنند که در آن چشم‌اندازی و امید موفقیتی ببینند. اما، این خیزش به‌رغم همه‌ی اهمیت و دستاوردهای آن در بیان چنین چشم‌انداز ملموسی برای اکثریت جامعه ناتوان بود. به‌ویژه توهم موجود در این خیزش که گویا این «نبرد آخر» است و «یک‌بار برای همیشه باید کار رژیم را تمام کرد» به سود شرکت مردم در آن عمل نکرد.

۵ - هم‌چنین این خیزش نتوانست هم‌کاری علنی و آمدن به خیابان دهه‌های نسلی پیش‌از خود را تأمین کند. و نتوانست بین‌نسلی باشد. حال آن‌که کسانی که در رده‌های سنی میان ۲۵ سال تا ۴۵، ۵۰ سال قرار دارند هم پُر تعدادترین دهک‌های سنی جامعه را تشکیل می‌دهند و هم از تجربه‌ها و فعالیت‌های مدنی فراوان (از جمله شرکت در حرکت‌ها و جنبش‌های پیشین) برخوردارند و بدون شرکت این دهک‌ها پیروزی جنبشی در قدوقواری این خیزش ناممکن است.

دست‌آوردهای این خیزش

افزون بر آن چه در بخش فعال‌سازی‌ها ذکر شد به این دست‌آوردهای مهم نیز باید توجه کرد:

۱ - از دست‌آوردهای مهم این جنبش برهم‌زدن وضعیت «تن دادن به



وضع موجود» است. درست است که اکثریت عظیم مردم با حکومت مخالف هستند ولی، اوضاع به گونه‌ای بود که تصور می‌کردند «کاری نمی‌شود کرد»، «همین است که هست. تا بعد ببینیم چه می‌شود». اما، این جنبش این وضعیت را به کلی برهم زد و نشان داد که می‌شود کاری کرد! و دیوار ترس را شکست.

۲ - هر حرکت و جنبش بزرگ اجتماعی موقعیت ویژه‌ای فراهم می‌کند برای شناخت بیش‌تر جامعه و آشکار کردن سازه‌ها و ساختارها و صف‌بندی‌ها و شکل‌ها و گره‌های کور اجتماعی که اغلب در وضعیت عادی قابل رؤیت نیستند. این خیزش و شکل بروز آن برای کل جامعه و حکومت و نیروهای سیاسی غافل‌گیرانه و ناباورانه بود. هیچ حرکت و جنبشی چنین تکان بزرگ و بیدارکننده‌ای به جامعه و حکومت و نیروهای اجتماعی و سیاسی نداده بود. این خیزش که در قامت یک ضربه‌ی بزرگ برای برهم‌زدن خوابی عمیق سربرآورد، چیزها و مشکل‌هایی را برای کل جامعه آشکار و ملموس و به‌روز کرد که اغلب به آن اهمیتی نمی‌دادند.

۳ - بزرگ‌ترین دستاورد خیزش «زن، زندگی، آزادی» دگردیسی بزرگ جامعه بود. در خیزش جاری برای نخستین بار موضوع زن ایرانی با شفافیت و صراحت تمام به موضوع مرکزی جامعه تبدیل شده است. این تحول نه تنها بی‌سابقه که گویای یک آگاهی جمعی در جامعه است و به‌تنهایی خیزش فعلی را از جنبش‌های گذشته متمایز می‌کند، هرچند خیزش فعلی ادامه‌ی تمام جنبش‌ها و اعتراض‌های گذشته به‌شمار می‌رود. در خیزش کنونی ایران، مردان در کنار زنان ایستاده‌اند و مطالبات زنان به مطالبات مشترک زنان و مردان ایران تبدیل شده است و از این منظر جامعه‌ی امروز ایران حتی یک گام جلوتر از بسیاری کشورها قرار گرفته است.

با این‌که تعداد شرکت‌کنندگان قابل‌قیاس با کسانی که در جنبش سبز شرکت کردند نبود (تنها در تهران ما شاهد تظاهرات ۳ میلیون نفری در یک روز بودیم)، اما به‌علت وضعیت خاص جامعه و فضای گسست‌گسترده‌ی مردم از حکومت و خشم بزرگ آنان که در بندبند وجودشان جاری بود و



موضوع‌هایی که مطرح کردند، شعارهایی که دادند، مبارزه‌ای که به پیش‌بردند و خواسته‌هایی که بیان کردند کل جامعه را در همه‌ی پهنه‌ها دگرگون کردند و تمام نظم و به‌اصطلاح سنت‌های «جافتاده‌ی» جامعه را به هم ریختند، به‌گونه‌ای که ایرانِ پس‌از این خیزش دیگر ایرانِ پیش‌از آن نخواهد بود. این جنبش زنانه و با رهبری زنان در جامعه‌ای مردسالار و با سنت‌های دیرپای مردسالاری به وجود آمده و به‌همین‌علت نوید یک روزگارِ بهتر و یک نگاهِ بهتر به انسان و زمین و آسمان را می‌دهد و تا همین‌جایِ کار مردم ایران پیروز شده‌اند.

هر سرنوشتی که در کوتاه‌مدت برای این خیزش رقم زده شود، این جنبش برای ایران و آینده‌ی آن دوران‌ساز خواهد بود.





جنبش «زن، زندگی، آزادی» سرودِ زندگی در برابر نیایشِ مرگ و نیستی دولت شیعی ایران نیایشی در ستایشِ مرگ است

فرهاد خسروخاور^[1]

حکومت دینی ایران را از آغاز تا فرجام آن، فرجامی که شاید در آینده‌ای نه‌چندان دور فرارسد، باید به‌عنوان نیایشی در ستایش مرگ دید و فهمید. دامنه، لحن، طنین، هویت، جدیت، شور و حرارت و سرانجام ضرباهنگ این انقلاب در طول زمان دست‌خوش تغییرها و دگرگونی‌هایی شده اما، غایت و معنای آن همیشه مرگ بوده‌است. در مرحله‌ی نخست این انقلاب، این پرچم مرگ مقدس یا شهادت شیعی است که برافراشته می‌شود. علی شریعتی،

۱- دکتر فرهاد خسروخاور، استاد بازنشسته‌ی جامعه‌شناسی و رئیس مطالعات در «مدرسه مطالعات عالی علوم اجتماعی» (EHESS)، پاریس است. افزون بر صد مقاله و جستارهای علمی به زبان‌های فرانسه و انگلیسی، بیش از سی کتاب به زبان‌های فرانسه و انگلیسی از فرهاد خسروخاور منتشر شده است که از جمله می‌توان این کتاب‌ها را نام برد:

L'Utopie sacrifiée : Sociologie de la révolution iranienne //L'Islamisme et la mort : le martyre révolutionnaire en Iran //Anthropologie de la révolution iranienne : le rêve impossible //L'Islam des jeunes //Iran : comment sortir d'une révolution religieuse //L'Instance du sacré : essai de fondation des sciences sociales //Les Nouveaux Martyrs d'Allah //L'Islam dans les prisons// Quand Al Qaïda parle : témoignages derrière les barreaux //La Radicalisation //Inside Jihadism ,Understanding Jihadi Movements Worldwide //Jihadist Ideology ,The Anthropological Perspective //The New Arab Revolutions that Shook the World.

انقلابی و متخصص جامعه‌شناسی دین، از ستاینندگان این گونه مرگ بود که به‌زعم او می‌بایست سرنوشت فرد مسلمان را رقم‌زند. شهادتی که ملغمه‌ای انفجاری از معادشناسی شیعی و مارکسیستی، آخرالزمانی مسیحایی (ظهور امام دوازدهم) و سرانجام «جامعه‌ی بی‌طبقه»ی مارکس بود.

مرگ در این نگرش، رهایی و آزادی است چرا که در واقع دری است که به روی خواست به‌شدت خواستنی پایان این جهان ناعادلانه گشوده می‌شود. در خلال جنگ طولانی عراق و ایران، جنگی که از ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۷ به درازا کشید، برای بخشی از جوانان کشور شهیدشدن و شهادت به «شهادت‌طلبی» بدل می‌شود. این بخش از جوانان دیگر شور و شوقی به زنده‌ماندن و زیستن ندارند و به‌رغم آن‌که بهشتی که خمینی قول و وعده‌ی آن را به آنان می‌دهد در واقعیت به جهنمی بدل می‌شود بر سر آن‌اند که به‌ازای فداکردن جان خویش در عنفوان جوانی و به‌پاداش این ایثار به دنیایی بهتر یا بهشت موعود دست‌یابند.

در پایان این جنگ، این خداسالاری شیعی است که توسط رژیم با سلسله‌ای بی‌پایان از ممنوعیت‌ها و مُحَرَمات، مرگ شادی و شاد زیستن را به شدیدترین وجه ممکن به همه تحمیل می‌کند. این برداشت از اسلام و این ممنوعیت‌ها و مُحَرَمات از مرزهای اسلام سنتی به‌مراتب فراتر می‌رود. اسلام سنتی به‌رغم محکوم‌کردن پدیده‌هایی چون رقص، بی‌بندوباری در رابطه‌های جنسی، باده‌نوشی یا شُرْبِ خَمَر یا هم‌جنس‌گرایی در جَلوت، آن‌ها را در زندگی خصوصی یا در خلوت با تساهل و مدارا در عمل تحمل می‌کرد.

روایت و ویراست خداسالارانه‌ی رژیم از اسلام تا کُنهِ وجود و مُخَیله‌ی فرد و همه‌ی جنبه‌های زندگی خصوصی انسان مسلمان نفوذ می‌کند. هرگونه انحراف و تخطی از معیارها و هنجارهای تحمیل‌شده، حتی در خلوت منزل فرد، مشمول یک رشته مجازات و کیفرهایی از شلاق و زندان تا اعدام است. در برداشت و استنباط بنیادگرایانه و افراطی این رژیم پلیسی از اسلام، هرگونه انحرافی می‌تواند به مجازات اعدام منتهی شود چرا که احتمال آن هست که جنگ با خدا یا «محاربه» و «افساد فی‌الارض» محسوب شود.



با بر سر کار آمدن اصلاح‌طلبان در سال‌های ۱۳۷۶ - ۱۳۸۴، رژیم ناگهان به «کثرت‌گرایی» بی‌میان‌مایه و سطحی رضایت می‌دهد اما، این «پرانز» دیری نمی‌پاید و از سال دوم ریاست جمهوری محمد خاتمی، به سرعت بسته می‌شود. نخستین جنبش و اعتراض دانشجویان در سال ۱۳۷۸ به شدت سرکوب می‌شود. از این تاریخ به بعد، رژیم روزبه روز مستبدتر، خودکامه‌تر و فاسدتر و سرانجام به رژیمی دزدسالار بدل می‌شود.

جنبش «زن، زندگی، آزادی»: فصلی جدید

جنبش دوران‌سازی که پس از جان باختن مهسا امینی و با شعار «زن، زندگی، آزادی» شکوفا شد حاصل حرکت‌ها و جنبش‌هایی کوچک و بزرگی است که از نخستین هفته‌های پس از انقلاب آغاز شد و در ادامه‌ی خود در جنبش‌های اجتماعی‌پی که زنان موفق شدند در آن‌ها به تدریج قرار بگیرند رشد کرد؛ در جنبش تیر ماه دانشجویی بسیاری از دانشجویان دختر در کنار دانشجویان پسر شرکت کردند و در جنبش سبز بسیاری از زنان جوان همراه مادران خود دوش‌به‌دوش جوانان و مردان ایستاده بودند.

در زمان ریاست جمهوری خاتمی فعالان زن، و اغلب از نسل مادران، براین تصور بودند که با پشتیبانی از این رئیس‌جمهور اصلاح‌طلب می‌توانند به حرکت زنان به سوی برابری حقوقی شکل داده بدون آن‌که خود جنبشی اعتراضی در برابر جبهه‌ی محافظه‌کاران شکل بدهند. در آن زمان موضوع حجاب موضوع مرکزی این فعالان نبود بلکه خواست اصلی آنان موضوع‌های حقوقی مربوط به وضعیت زنان بود. نتیجه‌ی چنین حرکتی دل‌سرد کننده بود زیرا در زمان این ریاست جمهوری پیشرفت زیادی در خصوص برابری زنان با مردان به دست نیامد.

در زمان ریاست جمهوری احمدی نژاد سرکوب جنبش زنان در دستور روز قرار گرفت. و در نگاه پوپولیستی او زنان برابری‌خواه یا غرب‌زده بودند یا هم‌دست و عامل غرب یا اسلام‌ستیزانی که می‌خواهند جامعه‌ی ایران را براساس مدل غربی سکولار کنند. سرکوب زنان شدید بود و برخی از آنان به



زندان افکنده شدند.

در واکنش به این سیاست سرکوب‌گرانه «کمپین یک میلیون امضا» از سوی نسل جوان زنان و با پشتیبانی فعالان نسل مادران به رهبری زنان فمینیست شکل گرفت که کوشیدند در جامعه‌ی مدنی ایران برای مطالبه‌ی برابری حقوقی زنان با مردان و بازبینی نظام حقوقی که زنان را پایین‌تر از مردان به حساب می‌آورد یک میلیون امضا جمع‌آوری کنند. تظاهرات‌های برپاشده سرکوب و فعالان زن دستگیر شده و به زندان افکنده شدند. در خلال این جنبش گروهی از زنان گردهم آمدند که هم در تظاهرات و هم در زمان سازمان‌دهی فعالیت‌های خود از یاری مردانی برخوردار شدند که فکر می‌کردند مردسالاری اسلامی با پایین‌تر دانستن زنان آنان را از حق شهروندی تمام‌عیار براساس یک جهان‌بینی مذهبی ضددموکراتیک محروم کرده است.

این جنبش در عرصه‌ی بین‌المللی با استقبال فراوان روبه‌رو شد و با جایزه‌های بین‌المللی که به این پیش‌گامان جوان و هم‌چنین به آن‌هایی که از نسل مادران به آنان پیوسته بودند تعلق گرفت نشان داده شد که بسیار مورد توجه قرار گرفته‌اند. بسیاری از آنان مجبور شدند راه تبعید به خارج را پیش بگیرند، آن‌ها که در ایران ماندند با اقدام‌های سرکوب‌گرانه مواجه شدند. با این‌همه، به‌رغم کوشش‌های حکومت دین‌سالار، به‌رغم بحران عمومی جنبش‌های اجتماعی، در ایران امروز شاهد هستیم که جنبش زنان نشان داده است که از استعداد و قدرت مقاومت و انعطاف‌پذیری بسیاری برخوردار است.

سپس در جنبش‌های پراکنده و ناگهانی بین سال‌های ۹۵ تا ۹۸ علیه گرانی و فساد حاکم در حکومت دین‌سالار، زنان نقش معناداری در برملاکردن وضعیت زندگی روزمره‌ی خود در کمبود و حتا فقر فزاینده در رژیم‌ی داشتند که نخبگان و سردمداران آن ثروت‌اندوزی می‌کنند بی‌آن‌که غم تهی‌دستان و فرودستان را داشته باشند. اما، موضوع حجاب در این میان حاشیه‌ای بود زیرا زنان به‌عنوان کنش‌گران واقعی و همه‌جانبه، بر روی نابرابری حقوقی و سیاسی و فقیر شدن تدریجی طبقه‌ی متوسطی که به‌تدریج به سوی فقر



می‌رفت متمرکز بودند. در این مرحله اتحاد مردان و زنان به‌طور عمده در همبستگی با فقیران و طبقه‌های متوسطِ درحالِ فقیر شدن بودند، بود و نه آزادی و دموکراسی.

از پایان سال ۹۶ ما شاهد یک شکل جدید بیان سیاسی و اجتماعی هستیم؛ برداشتن روسری از سر ازسوی آن‌ها که «جرئت» می‌کنند آن را در ملأعام و در برابر همه انجام بدهند و بدین‌گونه به سرکوب بی‌اعتنا هستند و رودرروی رژیم دین‌سالارِ حاکم می‌ایستند. در ۶ دی سال ۹۶ و در میانه‌ی جوش و خروش جنبش‌های اعتراضی که در چندین شهر علیه گرانی در جریان بود، زنی ۳۱ ساله به نام ویدا موحد، مادر دو فرزند، در خیابان انقلاب، آن‌جا که میدان و صحنه‌ی انقلاب در سال ۵۷ و تظاهرات جنبش سبز بود، روسری سفید خود را برمی‌دارد و بر روی یک سکوی مربوط به شرکت برق کنار خیابان می‌رود و آن را تکان می‌دهد. این واقعه بازتاب‌های گسترده‌ای داشت و سپس توسط دیگر زنان تقلید شد و کار به دستگیری حدود ۳۰ زن منجر شد. به‌علت جنبش بسیار بزرگ دیگری که در بیش از حدود صد شهر علیه رژیم دین‌سالارِ متهم به سرکوب‌گری و فساد و گرانی به راه افتاد این جنبش حاشیه‌ای به‌نظر آمد. اما، جنبش شهریور ۱۴۰۱ این حاشیه‌ای بودن را پشت سر گذاشت و اعتراض جمعی علیه حجاب اجباری را در مرکز قرار داد.

جنبش پس از جان باختن مهسا امینی شکل گرفت و شعار «زن، زندگی، آزادی» پرچم اصلی آن شد. و این پرچم متحدکننده‌ی جنبش زنان و جوانانی شد که به‌رغم نداشتن رهبری سراسر ایران را درنوردید.

روزمره‌گی، جهنم برای زنان برابری‌خواه، مقاومت و تغییر

نسرین ستوده یکی از چهره‌های برجسته‌ی فمینیسم ایران در فیلم جعفر پناهی، تاکسی تهران، (برنده‌ی خرس طلایی فستیوال برلن در سال ۲۰۱۵) این روزمره‌گی زنان ایرانی خواهان برابری را چنین ترسیم می‌کند: «مأموران حکومتی به‌گونه‌ای عمل می‌کنند که ما بدانیم ما را زیر نظر دارند. تو می‌شوی آجان موساد، سیا، ام‌آی. ۶... بعد یک جریان اخلاقی روی پرونده‌ات اضافه



می‌کنند. زندگی‌ات را تبدیل می‌کنند به زندان. وقتی که از زندان می‌آیی بیرون، بیرون هم چیزی جز یک زندان بزرگ نیست. بهترین دوستانات را تبدیل به بدترین دشمنانات می‌کنند. تنها برایت دو چیز باقی می‌ماند یا فرار کنی به خارج یا آرزو کنی که دوباره برگردی به هلوف‌دونی. تنها همین برای تو باقی می‌ماند!»

همین ستوده در سال ۲۰۱۸ حجاب از سر برداشت و این باعث بدتر شدن وضعیت‌اش شد و به ۳۳ سال زندان محکوم شد. باید خاطر نشان کرد که یک سوپژکتیویته‌ی (ذهنیت) جدید فمینیسم از پایان قرن بیستم در ایران ظاهر شده است، به‌ویژه نسلی که در رژیم اسلامی به تحصیل پرداخته است. و یادآوری کنیم که بیش از نیمی از دانشجویان در دانشگاه‌ها زنان هستند. هر قدر که وضعیت فرهنگی زنان به وضعیت مردان نزدیک می‌شود حکومت رفتار سخت‌تری در پیش می‌گیرد؛ به رفتار حکومت در زمان ریاست‌جمهوری احمدی‌نژاد و سپس در زمان رئیسی در سال ۱۴۰۱ توجه کنیم.

نسل‌های جدید هم مادران را در برمی‌گیرد و هم دختران آن‌ها را. آن‌ها در جهانی زندگی می‌کنند که به‌دست زنان (تعداد بسیار زیاد نویسندگان زن ایرانی) شکل گرفته است، در جهانی که در همه‌ی عرصه‌های هنری حضور زنان نفی‌ناشدنی است (نقاشی، تئاتر، سینما)، جهانی که با این‌همه زنان از زندگی سیاسی بیرون رانده شده‌اند و نیز در مشارکت در زندگی اقتصادی؛ درحالی‌که زنان ایرانی تحصیل‌کرده‌ترین زنان در خاورمیانه هستند، با دخالت حکومت مردسالار مشارکت آنان در اقتصاد بسیار پایین است.

حقوق خانواده (برتری حق مردان در امر طلاق به‌رغم تغییرهای خیلی جزیی که در این سال‌ها دیده شده است)، در امر ارث (حق زنان نصف مردان است)، خلاصه هرآن‌چه به حیثیت زن ایرانی در زندگی روزمره می‌شود به‌طور نظام‌مند به‌دست نظام حقوقی اسلامی مدرن‌نشده پای‌مال می‌شود و آشکار می‌سازد که این نابرابری مترادف زیردست بودن تحمل‌ناشدنی سوپژکتیویته‌ای است که به‌اندازه‌ی مردان تحصیل‌کرده است و با فرهنگ است (و گاه بالاتر از آنان).



حجاب اسلامی این‌جا بسیار بیش از معنای یک پوشش دربردارد: این حجاب به معنای زور و فشاری است که سوژکتیویته‌ی زنان را در نظر نمی‌گیرد که در آن منزلت زن شهروند همان منزلت مرد شهروند است. در جنبش سبز با افزایش تقلب انتخاباتی سال ۸۸ زنان جوان دوش‌به‌دوش مردان فریاد می‌زدند «رأی من کو؟» جداسازی مرد و زن در تظاهرات خیابانی محو می‌شود که در آن صدای مرد و زن درهم می‌آمیزد و خواستار شناسایی برابری و شأن برابر می‌شود.

بخش زیادی از مردان همان احساس تقریباً برابر زنان را در زندگی روزمره، خواه در خانواده و خواه در رابطه‌های اجتماعی، می‌پذیرند. به همین علت آن دو بخشی بودنی که در جهان غرب میان فعالان زن و مرد شاهد هستیم با همان شدت در ایران نمی‌بینیم. در پاسخ به یک احساس (بی‌شک با درجه‌هایی متفاوت) در برابر نامشروع بودن اساسی حکومت اسلامی و علیه سرکوب جامعه‌ی مدنی و در غیبت گفت‌وگوی بزرگ، در جنبشی که در حال حاضر جامعه‌ی ایران را تکان داده است شاهد یک اتحاد نزدیک میان مردان و زنان هستیم.

به یک معنا حکومت دین‌سالار تقریباً به شکل مشابه و یگانه‌ای زندگی جوانان، خواه مرد و خواه زن را تحمل‌ناشدنی کرده است: نفی سوژکتیویته‌ی آنان، احساس منزلت آنان، اراده‌ی آنان مبنی بر شهروند کامل بودن، زندگی در جامعه‌ای بیش‌تر سکولار، کم‌تر مذهبی که در آن هرکس درباره‌ی ایمان و زندگی خود فارغ از دخالت امر مقدس از بالا تحمیل شده تصمیم می‌گیرد.

از سوی دیگر، سرکوبی آزادی همراه است با فقری که اکنون دامن‌گیر بیش از ۲۵ میلیون ایرانی شده است که زیر خط فقر زندگی می‌کنند. و این خطر وجود دارد که طبقه‌ی متوسط ایران با تورمی ۵۰ درصدی به سوی یک فقر بیش‌ازپیش شتابان پیش برده شود. بدین ترتیب شرط‌های عینی و ذهنی جمع شده اند تا بخش بزرگی از جامعه‌ی مدنی علیه دولتی ناتوان در اداره‌ی جامعه، خواه در عرصه‌ی محیط زیست و خواه در زمینه‌ی اقتصاد و رابطه‌اش با جهان برخیزند؛ دولت ناتوانی که همراه با فساد یک سرکوب بیش‌ازپیش



کور، به‌ویژه علیه زنانی به کار می‌برد که می‌خواهند یک حکومت دین‌سالار ریاکار سرکوب‌گر را تکان بدهند.

ایران سال ۱۴۰۱ کشوری است که بخش بزرگی از جوانان آن به‌گونه‌ای متناقض‌نما سکولار هستند. در ایران، پدر و مادرها و نیز فرزندان، خواستار یک جامعه‌ی لائیک و دموکراتیک هستند که در آن آزادی پوشش دوش‌به‌دوش آزادی سیاسی و عدالت اجتماعی و اقتصادی و در رابطه‌ی مسالمت‌آمیز با جهان خارج به‌ویژه غرب پیش بروند. زندگی چند میلیون دیاسپورای ایرانیان که در بسیاری از کشورهای غربی (و نیز در ترکیه و هند و کشورهای حاشیه خلیج فارس) زندگی می‌کنند و توانسته‌اند رابطه‌ی تنگاتنگ خود را با ایران حفظ کند رؤیای جوانان ایرانی در داخل کشور است.

زندگی روزمره در ایران و خصلت شیذوفرنی آن (که باید همواره ادای اسلام‌گرایی درآورد که واقعی نیست) و خصلت بسیار ناعادلانه‌ای که به آن تحمیل شده است در ترانه‌ی شروین حاجی‌پور «برای» دیده می‌شود که بخشی از خواست‌های جنبش را نیز می‌توان در آن دید. آهنگ‌های بی‌شمار دیگر و دیگر شکل‌های بیان فرهنگی (کاریکاتور، رسم ...) حکومت آدم‌خوار و جبار مذهبی غیرقابل‌تحمل را افشا کرده‌اند. هم‌چنین تعداد بی‌شماری از دیاسپورای ایرانی در ده‌ها کشور پشتیبانی خود را از ایرانیان داخل اعلام کردند که تظاهرات ۵۰ هزار نفری تورنتو و ۸۰ هزار نفری برلن نمونه‌های برجسته‌ی آن هستند. در کشورهای اروپایی و جزآن دولت‌مردان، پارلمان‌ها، سیاست‌مداران، روشنفکران، هنرمندان و ... نیز همبستگی خود را با زنان ایرانی اعلام کردند. هم‌چنین اقدام‌های محدودکننده‌ی بسیاری از سوی کشورهای اروپایی علیه حکومت ایران و در محکومیت سرکوب در ایران انجام شده است.

رژیم شروع به سرکوب گسترده کرد؛ نخست در شهر سقز (شهر مهسا امینی) که در آن ۱۹ نفر کشته شدند. سپس در دانشگاه شریف در تاریخ ۲ اکتبر که در آن چندین ده نفر دستگیر شدند و بسیاری زخمی گردیدند. از هفته‌ی سوم اعتراض‌ها دانش‌آموزان دختر نیز به میدان آمدند و روسری‌های



خود را از سر برداشتند و دیکتاتوری را محکوم کردند. در این میان بسیاری از هنرپیشگان ایران، ورزشکاران صاحب‌نام و خوانندگان موسیقی رپ و پاپ که کم‌وبیش تحمل می‌شدند پشتیبانی خود را از این خیزشی که در حال تبدیل شدن به یک جنبش نافرمانی عمومی بود اعلام کردند. فراخوان برای اعتصاب عمومی برای فلج کردن حکومت نیز داده شد اما، در نبود سازمان و سازمان‌دهی نتوانست جنبه‌ی عملی به خود بگیرد.

با شدت گرفتن اعتراض‌ها، برای مرعوب کردن مردم رژیم دیگر در کشتن مردم تردید نمی‌کند. واقعیت این است که جنبش، جنبشی است بی‌رهبر و این نقطه‌ی قوت (مشکل شدن سرکوب آن به علت پراکندگی) تبدیل به نقطه‌ی ضعف آنان نیز شده است (ساختارمند نیست و در نتیجه نمی‌توانند دست به عمل مشترک بزنند). کنترل و قطع اینترنت حداقل تمرکز را مشکل کرد. اما، وسعت تنفر و انزجار به قدری زیاد بود و هست و خلاقیت جوانان آن قدر وسیع است که جنبش به‌رغم همه‌ی محدودیت‌ها ادامه دارد.

برای نخستین بار در ایران زنان مبتکران اصلی یک جنبش اجتماعی گسترده هستند. البته روشنفکران یا هنرمندان موضوع سرکوب زنان را از زمان فروغ فرخزاد در سال‌های ۴۰ و حتی پیش از آن، از شروع قرن بیستم مطرح کرده اند. اما، این جنبش‌ها اغلب کار یک اقلیت بود و مردم به آن نمی‌پیوستند. از این پس، پس از جنبش شهریور-مهر ۱۴۰۱، برای نخستین بار در تاریخ ایران (و از قرار تاریخ خاور میانه) ما شاهد یک جنبش اجتماعی بزرگ هستیم که با میلیون‌ها زن و مرد هویت می‌یابد که پایه‌های حکومت دین‌سالار اسلامی را به لرزه درآورده اند.

زنان کنش‌گران پیش‌آهنگ این جنبش هستند، خیزشی که با نشانه‌گرفتن حجاب اجباری و نیز فراتر از آن افشای نابرابری تحمل‌ناپذیری که به نام یک قانون اسلامی بر گرده‌ی زنان ایران تحمیل شده است (قانونی بدون ریشه در واقعیت فرهنگی ایران قرن بیست و یکم و نیز در نزد اکثریت جوانان) آغاز شد و به سرعت به نفی کل حکومت رسید. در این وضعیت، مردان نیز در این ناخشنودی سهم گرفتند. و دیدیم که در مخالفت با حجاب اجباری ویدا



موحّد که روسری خود را بر چوب کرد، مردان جوان به خصوص سربازان وظیفه با قرار دادن کلاه خود و برافراشتن آن روی چوب اظهار هم‌دردی کرده اند، و یاری رساندند به افشای وضعیت فرهنگی و اجتماعی‌یی فرودستانه‌ای که در آن رژیم با تنّدی خشونت‌آمیز هرگونه تمایل مدرن بودن را نفی می‌کند. احساس زیستن یک زندگی نفی‌کننده‌ی شهروندی و کرامت میان جوانان بسیار گسترده است، جوانانی که مثل هر جوانی، خواه پسر باشد یا دختر، آرزویش شده است ترک ایران و زندگی در غرب؛ چون نمی‌تواند در کشور خود شکوفا شود. بی‌شک این نفی کرامت بیشتر شامل حال زنان می‌شود اما، هم‌نوایی‌یی که مردان در این اعتراض‌ها نسبت به زنان نشان می‌دهند نه تنها بیان‌کننده‌ی درک دل‌سوزانه‌ی آنان است بلکه مبین این امر است که خود آنان نیز در واقعیت نفی کرامت‌شان سهیم هستند. اینان حس می‌کنند که ازسوی حکومتی دین‌سالار و بی‌اعتنا به خواست آزادی‌های فردی آنان پای‌مال می‌شوند و این حکومت نمی‌تواند به رؤیای آنان برای زندگی کردن در آینده‌ای بهتر جامه‌ی عمل بپوشاند. این احساس که حکومت آینده‌ی آنان را از دست‌شان ربوده است میان بخش عظیم جوانان، خواه پسر و خواه دختر، مشترک است. مردان بدین‌ترتیب حس می‌کنند که در این رابطه شریک زنان هستند و پشتیبان در جنبشی که از این‌پس ترجیح‌بند آن «زن، زندگی، آزادی» است. برای نخستین بار با یک وارونگی زن، مرد به‌عنوان کنش‌گر اجتماعی نیز روبه‌رو هستیم؛ این زن است که بسیجی را به راه می‌اندازد که در آن مردان کشته شده خیلی زیاد است (در میان ۷۶ جان‌باخته‌ی دو هفته‌ی نخست، ۶ زن، ۴ کودک، ۶۶ مرد است).

این جنبش برای اقلیت‌های سرکوب شده مثل کردها یا بلوچ‌ها نیز موقعیتی بود که علیه رفتارهای نادرست و تحقیرهایی که دین‌سالاری علیه آنان روا می‌دارد به پا خیزند. اینان از سرکوبی دوگانه در رنج اند؛ هم به‌عنوان کرد و بلوچ که زبان و شکل‌های زیست اجتماعی متفاوتی دارند و هم این‌که سنی هستند. در زاهدان که از این‌پس از آن «جمعه سیاه» نام می‌برند ۸۸ معترض و افراد عادی جان باختند و ۳۰۰ نفر زخمی شدند. این جنبش در کردستان نیز سربرآورد که در آن‌جا با زبان خود شعار «ژن، ژیان، آزادی»



دادند. جنبش اقلیت‌ها از هم‌دردی تظاهرکنندگان در دیگر شهرها برخوردار بود که هم‌دردی خود با آنان را اعلام کردند.

حکومت‌گران زندانی تصویر خود از یک جامعه‌ی برده‌وار هستند که به‌دیده‌ی آنان براساس قانونی الهی مشروعیت دارد و هیچ نیازی به پشتیبانی مردم برای حکومت کردن ندارد. بدتر از آن می‌خواستند پس از سال‌ها سرکوب پی‌درپی گفت‌وگویی را شروع کنند که دیگر کسی در حال حاضر به آن باور ندارد. احساس غالب میان اکثریت عظیم مردم این است که رژیم خداسالار دروغ می‌گوید و در نخستین فرصت که اوضاع آرام شود به سیاست سرکوب‌گرایانه و زن‌ستیزانه و انسان‌کشانه‌ی خود بخواهد گشت. رژیم خداسالار ایران همانند رژیم سوریه به قدرت چسبیده است و بیش‌ازپیش از خصلت شدیداً سرکوب‌گر آن تقلید می‌کند و ابا نخواهد کرد که مانند آنچه در برابر حرکت‌ها و جنبش‌های ۹۵-۹۸ انجام داد، مستقیم به مردم شلیک کند. این موضوع را می‌توان در دوراهی‌ناهموار (dilemme) این حکومت دید که تا سال ۸۸ مشروعیت خود را به‌طور هم‌زمان در توانایی اقناع و گفت‌وگو و ارعاب و کشتن در دوبرنی‌ناهموار میان اصلاح‌طلبان، اغلب ناتوان و ناپیگیر، و طرفداران سرسخت یک اسلام‌گرایی استبدادی به دست می‌آورد. پس از آن اصلاح‌طلبان ناتوان از باز کردن جامعه به‌سوی دموکراسی که سرکوب را با سیاست کج‌دارومریز نفی می‌کردند، مجبور به سکوت شدند و از حوزه‌ی سیاست بیرون رانده شدند.

مرگ مهسا امینی را مردان هم‌چون زنان چون رابطه‌ی روزمره‌ی حکومت با جامعه، یعنی تکبر و بی‌حرمتی و سرکوب و کشتن زیستند: پول‌سالاری تبدیل به فسادسالاری حکومت‌گران (kleptocratie) شد و سپس به مرگ‌سالاری (thanatocratie) ختم شد. اما، این بار بُرش کامل بود، انزجار به‌حد کامل و زنان را که حکومت دست‌کم می‌گرفت در نترسی و نفی انقیاد چهره‌ی مبارز خود را نشان دادند. زنان با یک امر نمادین بسیار معناداری مردان را به دنبال خود کشاندند: پیش از این حکومت دین‌سالار مردان را نشانه می‌گرفت و آن‌ها را مخالف اصلی خود می‌دانست.



در حال حاضر مردان با زنان همراهی و به دنبال آنان حرکت می‌کنند و با میل فعالیت خود را در زیر نام نمادین زن انجام می‌دهند. حتی در سال ۸۸ برخی از مردان برای آن‌که حکومت را، حکومتی که تنها در حجاب اجباری تحمیلی به زنان مشروعیت خود را کسب می‌کند و نه انجام وظیفه‌هایی که در برابر جامعه دارد، به سخره بگیرند، روسری بر سر کردند. در این جنبش حتی زنانی محجبه نیز در افشای انحصارطلبی حکومت حاضر که زنان را بسیار مقید کرده است، با زنان معترض ابراز همبستگی کردند. نمونه‌ی صدیقه و سمنی اسلام‌شناس و استاد دانشگاه که به‌عنوان اعتراض به مرگ مهسا امینی به‌طور علنی حجاب خود را از سر برداشت بسیار گویاست.

از سال ۸۸ ایران به بسیاری کشورهای خاورمیانه و آفریقای شمالی مثل سوریه و مصر و الجزایر و لبنان پیوست که در آن‌ها حکومتی کاملاً بی‌اعتبار با تکیه بر سرکوب حاکم است و احساس ناتوانی جامعه‌ی مدنی به‌دنبال شکست جنبش‌هایی که به راه انداخته بود (جنبش سبز در سال ۸۸ در ایران و جنبش‌هایی که در سال‌های ۲۰۱۰ تا ۲۰۱۲ در دنیای عرب با نام انقلاب‌های عربی به راه افتاد) وجود دارد. با این‌همه یک تغییر اساسی در این سال‌های اخیر رخ داده است: یک نسل جدید به میدان آمده است که بر عزای شکست جنبش‌های رهایی‌طلبانه‌ی پیشین فایز آمده و می‌خواهد از زیر یوغ یک حکومت خون‌خواری که در گسست کامل با جامعه و سوژکتیویته‌ی شهروندان است. رها شود. در ایران این نسل جدید زنان هستند که مردان هم به آنان پیوستند و هر دو در پی آزادی هستند با پیش‌قراولی زنان که فریاد می‌زنند مرگ بر سرکوب و مردانی که آن را تأیید می‌کنند و بی‌آن‌که خم به ابرو بیاورند به دنبال آنان اند. به‌نظر می‌آید که این تغییر سلسله مراتب نقش‌ها باعث مشوش شدن مردان نمی‌شود که که مرکزی بودن نقش زنان را می‌پذیرند و در اتحاد با آنان فریاد می‌زنند: زن، زندگی، آزادی.

جنبش در راستای سکولاریزاسیون جامعه‌ی ایران است که در آن نسل‌های جدید معترض جای‌گاه امر مذهبی و به‌خصوص جای‌گاه یک اسلام دین‌سالارانه (حکومت متولیان رسمی دین) هستند که حقوق سیاسی شهروندان را انکار می‌کند. تظاهرکنندگان روحانیت شیعه را مقصر می‌دانند که بخشی از آنان



هم‌دست حکومت شده اند، حکومتی که از آنان استفاده می‌کند و تبدیل‌شان کرده است به کارمند و نقش «اخلاقی» که در جامعه‌ی سنتی بر عهده داشتند از آنان ستانده است. از این‌پس دامنه‌ی اعتراض به‌تقریب به کل جامعه کشیده شده است که دین‌سالاری را نفی می‌کند و می‌خواهد حق شهروندی خود را که بر اصلِ یک روایت سرکوب‌گرایانه از اسلام از آنان سلب شده دوباره به دست آورد.

در آینده‌ای نه‌چندان دور در دیگر جامعه‌های خاورمیانه که زیر چنبن سرکوب کوری باشند با همین نوع سناریو با مبارزان پیشتازی روبه‌رو خواهیم بود که زین‌پس زنان مبارز خواهند بود. زنان خواهند دریافت که شرط پیروزی جنبش در درازمدت در هم‌کاری مردان خواهد بود و زنان آزادی فردی و رژیم‌ی کثرت‌گرا را مطالبه می‌کنند که مردان نیز به آن اعتقاد داشته باشند.

جنبش بدون رهبری که جامعه‌ی ایران را به‌شدت تکان داد با خیزش زنان شروع شد، سپس عمومیت یافتن آن به صف مردان، که اغلب آنان جوانان نسل سوم بودند؛ پس از آنان دختران و پسران دبیرستانی به جنبش پیوستند، جنبشی که نسل‌های بعدی خجولانه شروع کردند به پشتیبانی از آن. این جنبش پایه‌های لرزان حکومتی دین‌سالار را لرزانده است؛ حکومتی که سلطه‌ی آن بر جامعه پیش‌ازهرچیز بر ترس و مرگ استوار شده است. سرنوشت این جنبش هرچه باشد این حکومت را بی‌اعتبار کرده است و بدین‌ترتیب فعالانه در از بین بردن آن شرکت کرده است.

جنبش «زن، زندگی، آزادی» فصل جدیدی از سکولاریزاسیون در ایران

این حرکت نشانه‌ی تعمیق جریان فردیت دموکراتیک در ایران است که در امتداد و تعمیق جنبش سال ۸۸ است. افزون‌برآن، زنان برای نخستین بار نقش پیش‌رو را در آن بازی کردند. مردم‌سالاری عمومی که در ۸۸ بدون تفکیک شامل مرد و زن می‌شد، در جامعه‌ای که دولت تمامیت‌گرا به زنان به صورت شهروندان تمام عیار نمی‌نگرد، در حرکت جدید به‌گونه‌ای بارز بر برابری مرد و زن و رد حجاب اجباری تاکید کرد. حرکت با قبول پیش‌گامی زنان توسط



مردان بر این امر تأکید کرد که برخلاف دید متحجر نظام تمامیت‌گرا، زن و مرد هر دو شهروندانی هستند که تبعیض در مورد آن‌ها فاقد مشروعیت است. زنان جوان با افتتاح این حرکت حجاب تحمیلی را رد کردند، نه حجاب به معنای مطلق کلمه، بلکه حجابی که دولت دین‌سالار به زنان تحمیل می‌کند. طرد این حجاب، بیان خودمختاری فردی زن و اختیار او در رابطه با بدن‌اش و پوشش اوست. عمل نمادین کشف حجاب، بیان عرفی شدن فرد زن است، کسی که اجبار بر روی بدن خود را به اسم قدسیت مذهبی رد می‌کند و بدن را به عنوان بُعدی جداناپذیر از فردیت‌اش می‌شناسد. مدیریت فردی بدن نشانه‌ی سکولار شدن در بُعدهای ذهنیتی است که جسم انسانی بخشی اساسی از آن است. اداره‌ی بدن خود یکی از پی‌آمدهای نهایی رادیکال شدن است، تجلی آن است که هر فردی باید در استقلال بدنی خود از سوی دولت و جامعه به رسمیت شناخته شود؛ و این امر بُعد سیاسی غیرقابل‌انکاری دارد. اما، جنبش کنونی در ایران یک معنای سیاسی اساسی دیگری هم دارد، یعنی خواسته‌ی آزادی که در شعارهای «زن، زندگی، آزادی» پدیدار می‌شود. این آزادی تداوم خواسته‌های جنبش سبز سال ۸۸ است که در آن زنان و مردان جوان فریاد می‌زدند «رای من کو؟» «این آزادی سیاسی به معنای جدیدی در حرکت ۱۴۰۱ تعریف شده که زن و مرد با تفکیک خود، به صورتی روشن و واضح، نظام حاکم را نقد و نفی می‌کنند درحالی‌که ۱۳ سال پیش هنوز تحول دموکراتیک جمهوری اسلامی در ذهن‌های عمومی نامحتمل به‌نظر نمی‌رسید. آزادی جدید متمایز است از آزادی انقلاب ۵۷ که تظاهر کنندگان شعار می‌دادند: «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی». در واقع، در آن دوره، جمهوری اسلامی که محتوایش مبهم بود، نشانگر تبعیت فرد از جامعه‌ی دینی و از امت به معنای آرمانی بود که آزادی را زیر یوغ مذهب قرار دادن را در تضاد با سکولاریسم خودکامه‌ی شاهنشاهی تعریف می‌کرد و خودگردانی (autonomy) فردیت را نفی می‌کرد و آن را تبدیل به دگرسالاری (heteronomy) مذهبی می‌کرد. با این دید فردیت جدید خودمختار نبودن خود را اعلام می‌کرد بدون این‌که آگاهی کامل از بزرگ کردن بی‌حدوحدی آیت الله خمینی و اعطای تمام اختیارات جامعه به او داشته باشد. آزادی زمان



انقلاب ۱۳۵۷ در حقیقت رد خودکامگی شاهنشاهی و قبول دوگانه و پُر از ابهام خودکامگی مضاعف نظام مذهبی (در قالب تبعیت از بخش چشم‌گیری از روحانیت وابسته به رهبر کاریزماتیک و مسن) شد که نظامی تمام‌سالار (totalitarian) ایجاد کرد و ضدتجدد (modernization-de) رژیم دین‌مدار را جای‌گزین تجدد (modernization) رژیم شاهنشاهی کرد. در واقع با علم کردن مذهب، جامعه می‌خواست به اقتدارگرایی رژیم شاه که عرصه سیاسی را در سال‌های آخرش بیش‌ازپیش بسته بود پایان دهد. اما، رژیم شاهنشاهی، خودکامه و به‌طور فزاینده‌ای وابسته به یک فرد واحد، یعنی شاه، فاشیست نبود. ایدئولوژی بسته‌ای نداشت و مهم‌تر از همه، شاه، زمانی که با اکثریت عظیم مردمی که او را نمی‌خواستند مواجه شد، ترجیح داد بدون ایجاد قتل‌عام عرصه قدرت را ترک کند. فردیت جدیدی که از مدرنیزاسیون اقتدارگرایانه‌ی شاه برخاسته بود بین یک مدینه‌ی فاضله‌ی مارکسیستی که آزادی را با جامعه‌ای بی‌طبقه اشتباه می‌گرفت و یک مدینه‌ی فاضله‌ی اسلام‌گرا که قدرت را متمرکز در رهبریت مطلق دینی می‌کرد گرفتار شد که نتیجه‌ی آن نظامی توتالیتر در سطح جامعه بود. سکولاریزاسیون ناتمام و نیمه‌کاری زمان شاه و سیاست غیرمنطقی او که از طرفی به بسط طبقات متوسط مدرن کمک می‌کرد و از طرفی صحنه‌ی سیاسی را بیش‌ازپیش می‌بست باعث به‌وجود آمدن این توهم شد که دولت دین‌مدار در قالب شخصیت کاریزماتیک خمینی که نقش پدر بزرگ را بازی می‌کرد (پدران در نقش شاه همگی دچار عدم مشروعیت شده بودند) دولتی با فضیلت به‌وجود خواهد آورد که در بطن آن مدینه‌ی فاضله‌ای چشم به جهان خواهد گشود که به دور از نارسایی‌های رژیم شاهنشاهی خواهد بود. شک نیست که سکولاریزاسیون توجیه‌کننده تمام حوادث و تنها علت تثبیت نظام توتالیتر در ایران نیست ولی نقشی قابل توجه در آن بازی کرده و همان‌گونه که در ابتدای این مقاله از آن صحبت شد، نوعی فردیت مرگ‌زده‌ی آرمانی تولید کرد که نتیجه‌ی آن ایجاد نظام دین‌سالاری بود که مرکز ثقل آن مرگ در قالب شهادت بود. این مرگ‌زدگی بعداً تبدیل به نظام مرگ‌طلب (thanatocrate) شد که مشروعیت‌اش را، برخلاف عرف سیاسی حاکم در جهان، بر مبنای کشتن و نابود کردن قرار داد. این نظام به



خود اجازه می‌دهد تا افراد را به معنای اخص کلمه و محیط زیست و اقتصاد و آینده‌ی جامعه را به معنای استعاری کلمه بگشود و شادی و نشاط را به معنای انسان‌شناختی کلمه در بطن جامعه نابود سازد. چنان‌چه نگاهی به محیط زیست ایران بیاندازیم مشاهده می‌کنیم که رژیم حاکم باعث سقوط شدید آن شده، آب و هوا را کثیف‌تر از همیشه کرده، آب را با سدسازی‌هایی که فقط به نفع گروه حاکم بوده نابود کرده و دریاچه‌ها و رودخانه‌های ایران را خشکانده و باعث تبدیل ایران در چند دهه آینده به جهنمی خواهد شد که زندگی را در بخش مهمی از آن غیرممکن خواهد کرد. نظام تمام‌سالار در ایران، برخلاف همگن خود در سوریه، حتی دشمن شادی مردم و به ویژه جوانان است به نام ایدئولوژی مرگ‌زده شهادت طلبی را از ارکان مشروعیت خود قرار داده است.

این پروژه، همان‌طور که می‌دانیم، به حکومت دینی‌یی منتهی شد که در ابتدا با استفاده از کیش شهادت و سپس شهادت‌طلبی مرگ‌زده^[۱] (martyrology) و با استفاده ابزاری از جنگ برای سرکوب مخالفان توانست خود را در سطح سیاسی تثبیت کند و به یک توانگرسالاری (plutocracy) تبدیل شود، سپس با سوءاستفاده‌ی کلان از پایگاه انحصاری خود به‌ویژه در قالب نهادهای اقتصادی سپاه پاسداران و رهبر حکومت، به یک دزدسالاری (kleptocracy) و در نهایت به مرگ‌سالاری (thanatocracy) دگردیسی شود: از ۹۵ به بعد رژیم خداسالار به‌علت نداشتن پایگاه مردمی به سرکوب به سبک سوریه‌ای روی آورد. در آن سال بیش از ۳۰۰ تظاهرکننده را کشته و در تظاهرات آبان ۹۸، بیش از ۱۵۰۰ نفر را و چندین هزار نفر را هم شکنجه و راهی زندان کرده است. اطلاعات موجود منتشر شده توسط نهادهای حقوق بشری در نیمه‌ی آذر ۱۴۰۱ حاکی است که بیش از ۱۶۰۰۰ نفر بازداشت شده و بیش از ۴۵۰ کشته شده اند که بین آن‌ها بیش از چهل کودک زیر سن قانونی هستند.

۲- در کتاب

L'islamisme et la mort, le martyr révolutionnaire en Iran ; L'Harmattan, 1995

به تفصیل راجع به این ذهنیت مرگ‌زده در جوانان صحبت کرده ام.



جنبش جدید بیانگر فردیت جدیدی است که می‌توان آن را دموکراتیک توصیف کرد: خواسته‌ی اصلی پایان رژیم توتالیتری است که آزادی‌های اولیه فرد را انکار می‌کند، از جمله آزادی بدنی (رد حجاب تحمیلی)، آزادی سیاسی (جامعه‌ای که دولت به حقوق قانونی افراد احترام می‌گذارد) و آزادی در شادی، یعنی پایان دادن به هنجارهای شادی‌کش که زندگی جوانان را به نام یک ایدئولوژی مرگ‌زده تباه می‌کند. نظام دین‌سالار نفی‌کننده‌ی شادی به اسم ایدئولوژی شهادت‌طلبی است که بُعد مرگ‌زده‌ی آن متمایز از شهادت‌طلبی سنتی دینی است^۳. ذهنیت جدیدی در نسل‌های جدید پدیدار شده که شهادت‌طلبی مرگ‌زده را که بیانگر خصلت توتالیتر یک دولت دین‌سالار است نقد و نفی می‌کند. در این نظام فرد فقط در صورت قبول مرگ جهت تثبیت رژیم سرکوب‌گر مورد احترام است. برعکس آن، فرد جدید در پی زندگی و شادی است و نه مرگ و ماتم، ذهنیت‌اش بر مبنای خودمختاری و آزادی دموکراتیک است نه بر مبنای امت‌غم‌زده‌ی زیر لوای حکومت مرگ‌سالار.

ما در این جنبش برای نخستین بار به صورت صریح و بدون ابهام ادعای تعلق همه ایرانیان به یک جامعه‌ی مدنی باز را می‌بینیم: کردها و بلوچ‌ها ادعای جدایی‌طلبانه‌ای ندارند، بلکه بر هویت مشترک خود با سایر ایرانیان پافشاری می‌کنند و در شعارهایی که تظاهرکنندگان سر می‌دهند «کرد و بلوچ، چشم و چراغ ایران» ما شاهد قومیتی جدید هستیم که در مسیر سکولاریزاسیون دموکراتیک جامعه ایران حرکت می‌کند و در برابر دولتی که می‌خواهد خود را از طریق سرکوب به جامعه تحمیل کند، قد علم می‌کند. این دولت در جامعه مشروعیت ندارد و تنها از طریق ایجاد ترس و واهمه، در بند کردن، شکنجه و ترور حکومت می‌کند.

در نهضت کنونی ما اکنون با یک سکولاریزاسیون دموکراتیک روبه‌رو هستیم که در آن آزادی جنسیت، برابری بین زن و مرد، بین قوم‌های مختلف ایرانی، کرد و لر و عرب و آذری و بلوچ، بخشی از حقوق مسلم فرد است.

۳- این مطلب را در کتاب

, Anthropologie de la révolution iranienne, L'harmattan 1997

مورد بحث قرار داده ام.



مرحله‌ی پایانی دگردیدی‌های رژیم به «مرگ‌سالاری»، در قالب تمام‌خواهی یا توتالیترایسم ظاهر می‌شود. «ستایش مرگ مقدس» در گذرِ زمان به صورتِ یک «دُزآهنگی» یا «بدآوایی» یا «کاکوفونی» کریه و نفرت‌انگیز درمی‌آید که در چهارچوب آن دولتِ سرکوب‌گر بر قامتِ جامعه‌ی مدنی کشورِ جامعه‌ای می‌دوزد که تار و پودش چیزی جز یک رشته محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های نامعقول نیست. ممنوعیت‌ها و محدودیت‌هایی که تخته‌بند ساختارِ یک فاشیسم تحقیرکننده است که جامعه‌ی مدنی‌یی که خواهان آن نیست بارها علیه آن سر به شورش برداشته و به‌همین دلیل با سرکوب شدید روبه‌رو شده است.

خیزش‌ها و اعتراض‌هایی که از سال ۱۳۸۸ در ایران رخ داده‌است صرفاً برای رهایی از یوغِ یک رژیم سرکوب‌گر نبوده بلکه درعین‌حال در پی خلاصی از نظامی زیست‌بوم‌گُش، خارجی‌گُش، زن‌گُش، هم‌جنس‌گراگُش، معتادگُش، دگرکیش‌گُش و درنهایت دزدسالار است.

پایان سخن

در پی انقلاب، نسل اول به نام ایثار انقلابی و احترام به شهیدان جنگ هشت‌ساله‌ی عراق علیه ایران به این سوگواری بی‌پایان و ابدی رضا داده‌بود. نسل دوم بارها علیه این مرگ‌اندیشی و سوگ‌ستایی سر به طغیان برداشت (سال‌های ۱۳۸۸، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۸) اما، سرکوب طغیان توسط رژیم هربار خونین بود. امروز، جوانان و نوجوانان در مقایسه با پدران و مادران و پدربزرگان و مادربزرگان‌شان در مبارزه برای شاد بودن و شاد زیستن از تردیدی کم‌تری برخوردارند و بدون این‌دست و آن‌دست کردن، بدون احساس گناه‌کار بودن و بدون افتادن در تله‌ی آن‌چه «سوگ‌ستایی» شیعی‌اش می‌نامیم به راه خود ادامه می‌دهند.

ضد این نظام مرگ‌سالار (thanatocrate) حرکت سال ۱۴۰۱ با گروه‌های نوینی از کنش‌گران جوان و نوجوان پا به عرصه وجود گذاشت. در این حرکت زنان جوان نقش پیش‌رو را بازی کردند و سپس مردان جوان به آن‌ها پیوستند.



این جنبش با ذهنیتی نوین که نمایان‌گر ارزش‌های زندگی و شادی به‌جای مرگ و ماتم‌زدگی است، هنوز قادر به جذب اکثریت پدران و مادران و پدر بزرگان و مادر بزرگان نشده. علت اساسی آن ترسی است که آن‌ها پس از شکست حرکت‌های سال‌های پیشین درونی کرده‌اند و ترسی که آن‌ها را از شرکت در تظاهرات خیابانی باز می‌دارد. چنان‌چه آن‌ها بر این ترس غلبه کنند، حرکت می‌تواند جامعه را از نظام مرگ‌پرور و ضدمدرنی که آن را زندانی کرده آزاد سازد. در صورت عدم موفقیت، حرکت‌های دیگری در آینده پدیدار خواهد شد که رژیم تمامیت‌خواه را سرنگون خواهند کرد، چه نظام قادر به نابود کردن جامعه مدنی در ایران نیست.

جنبش بدون رهبری شناخته‌شده و بدون سازمان است، زیرا سرکوب دولت خداسالار سرکوب‌گر مانع تشکل هرگونه سازمان مستقل جامعه‌ی مدنی شده است. این که جنبش توانسته است به‌رغم سرکوب وحشیانه تا این‌جا دوام بیاورد گواه بر سرزنده بودن این جامعه‌ی مدنی است که در آن نسخه‌ی دموکراتیک سکولاریزاسیون بر ناسکولاریزاسیون سرکوب‌گرانه‌ی یک رژیم تمامیت‌خواه (توتالیتر) برتری می‌جوید.

این نسل نه مرعوب روحانیان و اسلام خداسالار است و نه تسلیم دستگاه عریض‌وطویل سرکوب رژیم که تاکنون جنبش‌های اعتراضی مردم و کل جامعه را به خاک و خون کشیده است.

از این‌پس، اُبْهت و جلال دولت دین‌سالار فروریخته و این بار همگان این را می‌بینند و فریاد می‌زنند.



«امروز» و «دیروز» ایران

تأملاتی در باب جنبش «زن، زندگی، آزادی»^[۱]

علی میرسپاسی^[۲]

جنبش‌های اجتماعی برای کسب مقبولیت و اعتماد نزد جامعه باید دو تصویر در ظاهر متناقض از خود در معرض قضاوت عموم قرار دهند؛ یعنی هم باید ثابت کنند که آغازی نو و امیدی تازه را نوید می‌دهند و هم در عین حال باید نشان دهند برآیند آرمان‌ها، تاریخ و فرهنگ، و فضیلت‌های گذشته‌ی آن مرز و بوم اند. شاید سرخوردگی عمیق بخش‌های وسیعی از مردم

۱- رامین کریمیان نسخه‌ی اول این نوشته را ویرایش کرد و نکته‌های مهمی را تذکر داد که در متن کنونی در نظر گرفته شده است. از یاری ایشان در نوشتن این مقاله بی‌نهایت سپاس‌گزارم. این مقاله در نوامبر ۲۰۲۲ نگاشته شده است.

۲- دکتر علی میرسپاسی، استاد جامعه‌شناسی و مطالعات خاورمیانه در دانشگاه نیویورک است. از سال ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۷ در حوزه‌های مدیریت دانشگاهی پست‌های متعددی از جمله ریاست موقت دپارتمان گالاتین را عهده‌دار بوده است. وی نویسنده چند کتاب به فارسی و انگلیسی است: تاملی در مدرنیته ایرانی، دموکراسی و حقیقت، و روایت‌های یاس و امید.

چند کتاب اخیر وی که به انگلیسی انتشار یافته:

The Discovery of Iran: Taghi Arani, a Radical Cosmopolitan) Stanford University Press;(2021 ,
Iran's Quiet Revolution :The Downfall of the Pahlavi State) October ,2019 Cambridge Uni-
versity Press ;(*Iran's Troubled Modernity :Debating Ahmad Fardid's Legacy*) Cambridge Uni-
versity Press ;(2018 ,*Transnationalism in Iranian Political Thought :The Life and Thought of*
Ahmad Fardid) Cambridge University Press.(2017 ,

ایران از حکومت جمهوری اسلامی و این حقیقت تلخ که چهار دهه بعد از انقلاب سال ۵۷ روزگار ایرانیان هم‌چنان در سختی می‌گذرد سبب شده باشد که برخی تصویری تک بُعدی از جنبش کنونی داشته باشند و آن را در اساس بی‌ارتباط با گذشته ایران پندارند. شاید بسیاری به سبب تلخی اعتراف به زندگی ازدست‌رفته و ترس از مرور و تکرار خاطره‌های تلخ گذشته و عطش رسیدن به یک زندگی بهتر تصور کنند جنبش ”زن، زندگی، آزادی“ انقلابی جدید و گسستی عمیق از گذشته‌ی ایران است.

اما بد نیست قدری تأمل کرده و از خود بپرسیم آیا درواقع جنبش ”زن، زندگی، آزادی“ یک انقلاب جدید و گسستی عمیق از گذشته‌ی سیاسی ایران است؟ به سخن دیگر، آیا این جنبش پدیده‌ای است که با تاریخ پیش از خود بی‌ارتباط بوده و با آن قطع رابطه کرده است. در این باور ناخشنودی از گذشته‌ی نزدیک (۰ به‌طورعمده از دستاوردهای انقلاب سال ۵۷ و جنبش اصلاحات در دهه‌ی ۱۳۷۰ و جنبش سبز سال ۱۳۸۸) دیده می‌شود که البته قابل درک است. اما، چنین به نظر می‌رسد که برخی از تحلیل‌ها با قاطعیت این جنبش را یک گسست از تاریخ معاصر ایران می‌دانند. به سخن دیگر، جنبش کنونی را انقلابی بر علیه این گفته‌ی مرسوم که ”گذشته چراغ راه آینده است“ می‌پندارند. من هم با خصوصیت جبرگرایانه‌ی این باور مرسوم که انگار گذشته امروز و آینده‌ی ما را به گروگان گرفته چندان توافقی ندارم و به این پیش فرض ساده‌انگارانه هم که دسترسی به گذشته کاری سهل و آسان است باور ندارم. اما، حذف تاریخ از عرصه‌ی شناخت و تحلیل امروز را کاری مفید نمی‌دانم و نوعی بستن چشم و گوش‌هایمان از دیدن و شنیدن داستان بزرگ‌تری می‌دانم که روایت بهتر و روشن‌تری از ایران معاصر را امکان‌پذیر می‌کند.

مارک بلوک، مورخ و متفکر فرانسوی، بحث مهمی در ارتباط با حرفه‌ی تاریخ‌نویسان دارد. وی تاریخ را رابطه‌ای دوجانبه میان امروز و گذشته می‌داند. وی قائل به علم و یا دانش عینی تاریخ نیست. او که نظریه‌اش را زیر عنوان ”شناخت تاریخی“ بیان می‌کند به غیرقابل تفکیک بودن گذشته و امروز باور دارد و رابطه‌ی این دو را نوعی گفت‌وگوی ادامه‌دار می‌داند.



نظر بلوخ این بود که «تاریخ» و «علم به گذشته» در بهترین شکل آن بازتاب آگاهی امروز ما از گذشته است، بنا بر این رسیدن به «عینیت» تاریخی را ممکن نمی‌دانست و در فکر رسیدن به «شناخت تاریخی» بود. بنا بر این، می‌توان گفت که تاریخ هم گذشته را بیان می‌کند و هم امروز را. پیش‌نهاد بلوخ در تلاش برای رسیدن به «آگاهی تاریخی» و پرهیز از این تصور که امکان کسب دانش علمی و عینی گذشته امکان‌پذیر است چند پی‌آمد مهم دارد:

۱. از افتادن در دام بحث خسته‌کننده و گاه زیانبار عینی بودن یا نسبی بودن دانش تاریخی پرهیز می‌کند. البته درست است که آگاهی تاریخی در پی کسب دانش از گذشته است و تحقیق درباره‌ی تاریخ را ارج می‌نهد، اما بلوک دانش تاریخ را، چه به شکل مکتوب و چه در شکل‌های دیگر آن، همواره در گفت‌وگو با عصر و زمانه‌ای می‌داند که گذشته است.

۲. به سخن دیگر بلوک نگرشی واقعی و عملی به تاریخ دارد. بهترین و مهم‌ترین کاری که هر نسل و زمانه‌ای می‌تواند انجام دهد رسیدن به آگاهی تاریخی آن نسل و آن عصر از گذشته با توجه به امکان‌های و هم‌وغم زمان خودش است. مهم امروز است.

۳. و شاید مهم‌تر از دو مورد بالا این که آگاهی یا شناخت تاریخی (گفت‌وگو میان گذشته و حال) شناخت ما را از زمانه و عصری که در آن زندگی می‌کنیم در بستری گسترده‌تر امکان‌پذیر می‌کند. با آگاهی یا شناخت تاریخی، ما به جای درگیر شدن در توضیح وقایع روز و بسنده کردن به مشاهدات پراکنده‌ی خود و دیگران امکان به تصور آوردن این وقایع را در رابطه با فرایندهایی گسترده‌تر و طولانی‌تر ارزیابی می‌کنیم. آگاهی تاریخی و توجه به تجربه‌ی طولانی‌تر و تأکید بر سیر تحول و تکامل زندگی انسان‌ها رابطه‌ی آشناتری را میان دنیای امروز و گذشته در مقابل چشم ما می‌گذارد.



در این وضعیت نه تاریخ امری قدیمی و خسته‌کننده خواهد بود و نه هر ایده و واقعه‌ی معاصر پدیده‌ای تازه و جدید به نظر خواهد رسید.

یکی از خصوصیت‌های جنبش اعتراضی کنونی تازگی و زبان سیاسی ساده ولی تیز و هدفمند آن است. تازگی و جوانی و بی‌اعتنایی به ترس هدیه‌ای ارزشمند به ایرانیان خسته و کلافه از رنجی است که در چند دهه‌ی اخیر متحمل شده‌اند. عرصه‌ی عمومی سیاست در ایران بعد از انقلاب و به‌خصوص از سال‌های بعد از جنگ در اشغال زبان فقیهان و اصلاح‌طلبان بوده است. ویژگی زبان فقیهان کلام الاهیاتی پرنخوت، رتوریک ترساندن این جهانیان از عالم غیب، و تحکم و روضه‌خوانی است. اصلاح‌طلبان هم که، باز با استفاده از زبان فقیهان، برخی از نیازهای مردم و ارزش‌های معاصر را به عرصه‌ی عمومی آورده و جایی "امن" و امیدی کم یا بیش جدید در کلمات‌شان دیده می‌شد. اما، در نظر بخش مهمی از مردم طی چهل سال گذشته و در دنیایی که ولایت فقیه برای ایرانیان ساخته، زبان فقیهان و ادبیات الاهیاتی با خود فقر، فساد، ترس و خشونت به همراه آورده و کم‌یابیش به کلام ضد امریکا - اسرائیل تقلیل پیدا کرده است، خصوصیتی که مردم دیگر از آن خسته شده‌اند. گفتمان اصلاح‌طلبان هم که در سال‌های اخیر عملاً - چه در اثر خشونت حکومتی و چه از ترس و یا ناامیدی در عرصه‌ی سیاسی - فقط در "سایه" حضور دارد دچار تحول عجیبی شده است. برخی از آنان که از گفتارهای جامعه‌ی مدنی و توسعه‌ی سیاسی آغاز کرده بودند به بحث‌ها و کلام الاهیاتی بازگشته‌اند و دیگران هم زبان رموززانه‌ای اختیار کردند و مردم خسته و کلافه را کلافه‌تر کردند و در آخر هم زبان‌شان با ذهن عموم مردم سنخیت و نزدیکی ندارد.

در چنین زمینه‌ای، مطرح شدن شعار "زن، زندگی، آزادی" هدیه‌ای نیک و تازه و مبارک بود و هست. باوجوداین، جنبش کنونی را نبایستی نوعی گسست از گذشته‌ی تاریخ معاصر ایران تلقی کرد. چنین کاری دعوت به فراموش کردن تاریخ و تهی کردن جنبش کنونی از زمینه‌های مهم تاریخی



آن است. البته که جنبش «زن، زندگی، آزادی» فصل تازه‌ای است از تاریخ معاصر ایران با قصد رسیدن به زندگی سعادت‌مند و پیوستن به جهان امروز و جدید. ولی این جنبش یک گسست یا آغازی بدون تاریخ نیست. این جنبش از یک سو فرصتی فراهم کرده است که باتوجه‌به ویژگی‌های آن می‌توانیم درک بهتر و روشن‌تری از تاریخ معاصر ایران پیدا کنیم و به‌نوعی آگاهی یا نگرش تاریخی انتقادی نایل شویم و از سوی دیگر، می‌توانیم عامل‌ها و عنصرهای تداوم را در این جنبش جدید مشاهده کرده و امکان شناخت از این جنبش را در یک رابطه‌ی تحول تاریخی به دست آوریم. از یاد نباید برد که جنبش «زن، زندگی، آزادی» آغازی تازه در تلاش ۱۵۰ ساله‌ی ایرانیان در راه رسیدن به یک جامعه‌ی سعادت‌مند و نو است و راهی است که باید ادامه پیدا کند تا به سرانجامی نیک برسد. این جنبش فصلی مهم از داستان بلند و پرماجرایی است که فصل‌هایی پیش از آن نوشته شده و فصل‌های تازه‌تری در ادامه‌ی آن نوشته خواهد شد.

ایده‌ی «یک کلمه» و جنبش «سه کلمه»

چگونه می‌توان در ایران کنونی و از فضایی که جنبش «زن، زندگی، آزادی» به وجود آورده و ما نوعی تجربه‌ی جدید را در مقابل خود داریم به نوعی «شناخت تاریخی» از ایران امروز و این جنبش دست یافت؟ از یاد نبریم که تاریخ معاصر ایران در ۱۵۰ سال گذشته پر از ماجراها و هیجان‌ها و تناقض‌ها و لحظه‌های بسیاری از بیم‌و امید بوده است. ایده‌ی ساده و روشن جنبش کنونی، یعنی طلب خیر عامه در کجای این فرایند تاریخی پیچیده قرار می‌گیرد و آیا ما با هوس نیل به شناخت تاریخی طراوت و تازگی این جنبش را از آن نخواهیم گرفت و بی‌رنگ و پژمرده‌اش نخواهیم کرد؟

حتی از دیدگاه جامعه‌شناسی سیاسی هم شناخت تحولات اجتماعی بدون تبیین عامل‌ها و ساختارهای تاریخی یک جامعه کاری دشوار و بی‌حاصل خواهد بود. شاید اصرار در تعریف جنبش‌های اجتماعی به‌عنوان پدیده‌هایی کاملاً جدید و فرایندهایی که بیان گسست‌های سیاسی و اجتماعی اند در



رتوریک سیاسی پذیرفتنی باشد اما، در شناخت تاریخی و جامعه‌شناسانه این عامل‌های تداوم هستند که زمینه‌های شناخت ما را فراهم می‌کنند. باید یادآور شد که ایده‌ی فراموشی تاریخی و بازسازی آن به‌عنوان دوران‌های گسست اغلب توسط حکومت‌ها ارائه می‌گردد. در رابطه با تاریخ ایران پندارهای افسانه‌ای، مانند وجود گسست تاریخی پیش و پس از اسلام، یا طرح نوعی گسست میان دوران حکمرانی قاجار و عصر پهلوی توسط تاریخ‌نویسان غیرحکومتی و محققان دانشگاهی به نقد کشیده شده است^[۳]. همچنین طولی نکشید که طرح گسست ایران قبل و بعد از جمهوری اسلامی هم به چالش کشیده شد.^[۴] امروز دیگر روشن شده است که نه ایران عصر پهلوی مظهر اسلام‌ستیزی بود و نه حکومت اسلامی بیان گسست از استبداد سیاسی و فساد در ساختار دولتی.

باید یادآور شد که اشتیاق برخی از نخبگان فرهنگی در طرح این ادعای به‌ظاهر تاریخی که ورود اسلام به ایران پایان یک دوران از تاریخ و گسستی اساسی در ایران بوده است با تحقیقات جدید به طور جدی مورد پرسش قرار گرفته است.^[۵] مثال دیگر برای افسانه‌پردازی تاریخی طرح گسست میان آغاز تاریخ اسلامی و عصر معروف به جاهلیت است. تحقیقات دوران معاصر روشن کرده است که دوران معروف به جاهلیت از فرهنگ و ادبیات برخوردار بوده است و زبان و مفهوم‌ها و نمادها و نشانه‌ها و بعضاً ارزش‌های آن را در دوران اسلامی و حتی در قرآن می‌توان مشاهده کرد. برخی، از جمله متفکر مراکشی فاطمه مرنیسی در کتاب اسلام و دموکراسی^[۶]، یکی از مهم‌ترین دشواری‌های فرهنگی و سیاسی عرب‌ها را سرکوب حقیقت‌های تاریخی دوران

۳- روی متحد بحث‌های مهمی در رابطه با تداوم فرهنگی و عقیدتی میان دوران پیش و پس از اسلام دارد. Roy Mottahedeh, "The Eastern Travels of Solomon: Reimagining Persepolis and the Iranian Past," in Mical Cook, ed. *Law and Tradition in Classical Islamic Thought*, Palgrave Macmillan, 2013.

۴- من در کتاب انقلاب آرام (که به فارسی هم ترجمه شده و در انتظار دریافت مجوز نشر از وزارت ارشاد اسلامی است) فرایند گروش حکومت پهلوی به نوعی اسلام ایرانی و غرب‌ستیزی را مطرح کرده‌ام: Ali Mirsepassi, *Iran's Quiet Revolution*, Cambridge University Press, 2018.



پیش از اسلام می‌داند. گرنِ آرمسترانگ هم به تداوم برخی از مفهومی‌های مهم فرهنگی بازمانده از دوران معروف به جاهلیت در دوران اسلامی اشاره می‌کند. مفهومی‌های مهمی مانند شرک، شریعت، برخی از عقیده‌های دینی میان عرب‌ها، از جمله‌ی این عنصرهای تداوم فرهنگی در اسلام اند.^[۷]

برای کسب شناخت تاریخی از ایران معاصر نیز توجه به تداوم تلاش ۱۵۰ ساله‌ی اخیر در جهت ساختن یک ایران امروزی امری بسیار ضروری است. فراموش کردن این تداوم تاریخی ایرانیان را از یکی از مهم‌ترین منبع‌های ملی و ذهنی‌شان، یعنی تداوم تاریخی یک سرنوشت مشترک و امیدوارانه، جدا می‌کند. حکومت‌های خودکامه تاریخ را قطعه‌قطعه می‌کنند تا خود را در آغاز آن بگذارند و خاطره‌ی تاریخی مردم را سرکوب کنند و همان‌گونه که صدای اعتراض شهروندان را نفوذ بیگانه می‌خوانند، تاریخ مشترک آن‌ها را هم با حذف از کتاب‌ها و با تاریخ‌نویسی حکومتی سرکوب می‌کنند. این گونه آنچه می‌ماند یک جامعه‌ی «کلنگی» و «کوتاه‌مدت» است. آن‌ها تاریخ زیسته از پایین را حذف می‌کنند و آن را به زمان روی کار آمدن و افول پادشاهان و حاکمان خلاصه می‌کنند.

اما، تاریخ آن‌گونه که مارک بلوک آن را می‌فهمد و به آن اشاره می‌کند، تاریخ مردم و شیوه‌ی زندگی آن‌هاست و نه تاریخ حکومت‌ها و قدرت‌مندان. در نگرش بلوک تاریخ را باید در دورانی طولانی و با توجه به عنصرهایی که در یک دوران تداوم دارند شناخت. بنابراین و براساس نگرش بلوک از تاریخ، جنبش کنونی ایران را نیز باید در تداوم جنبش‌های تجددخواهانه‌ی معاصر و از جمله انقلاب ۱۳۵۷ و جنبش اصلاحات تبیین نمود. پیام اساسی این جنبش تأکید بر پایان یافتن امکان اصلاح سیاسی حکومت است اما، این امر نبایستی باعث شود وجوه اشتراک آن با تلاش‌های بیش از یک قرن در جهت تحقق ایرانی امروزگرایانه و سعادت‌مند نادیده گذاشته و گرفته شود.

این جنبش هنوز در آغاز کار است و به همان میزان که آغازی مبارک

7- Karen Armstrong, *Islam: A short History*, 2000; and *Muhammad :A Prophet of our Time*, 2006 (Chapter One).



داشته است، داستانی است که هنوز چند فصل آن نوشته نشده است. به زبان امروزی، این جنبش سه کلمه‌ی «غایی» به ایرانیان هدیه کرده است و ما باید این سه کلمه را گرفته و یک گفتمان خلاق ملی از آن بسازیم.^[۸] مراد من از «ایده‌ی ملی» امکان تحقق تعاون و اشتراک مساعی ایرانیان در جهت رسیدن به یک قرارداد اجتماعی (ملی) میان شهروندان است. این کار بدون دیدن معنای تداوم تاریخی آن امکان ندارد.

از دیدگاه من تلاش در جهت تبیین یک «شناخت تاریخی» از این جنبش کمک شایانی است به امکان ساخته شدن یک گفتمان عمومی (ملی) و در ادامه‌ی کاری است که جنبش «زن، زندگی، آزادی» آن را شروع کرده است. اگر قصد ما ساختن یک گفتمان ملی باشد، تبیین عامل‌های تداوم میان تلاش‌هایی که ایرانیان در عرصه‌های گوناگون و متفاوت در جهت تحقق یک ایران مترقی و سعادت‌مند داشته‌اند ضرورت دارد. باید بکوشیم هم گذشته را از فراموشی درآوریم و هم همه‌ی آن تلاش‌هایی را که فصل‌های مهمی از داستان روشنگرایی ایرانیان معاصر اند بازگویم. چنین کاری در فرایندی وسیع و از راه تجربه و گفت‌وگو میان ایرانیان عملی خواهد بود. من در این نوشته چند اشاره به برخی از عامل‌های تداوم میان دوران پیش و بعد از جنبش کنونی می‌کنم تا بحث کلی‌ام روشن‌تر شود.

تاریخ‌نویسی از چشم دولت

مردم ایران در دو یا سه دهه‌ی اخیر، به احتمال به دلیل به وجود آمدن جو ناامیدی و خسته و کلافه شدن از دخالت حکومت دینی در امور زندگی خصوصی، تصور کرده‌اند دوران پیش از انقلاب و به خصوص دوره‌ی پهلوی اول «دوران طلایی» ایران مدرن بوده است. حال آن‌که باید توجه داشت که تاریخ آن دوره نیز از «چشم دولت» نوشته شده است. در این شیوه‌ی

۸- کلمات یا واژگان غایی (Vocabularies Final) بحث مهمی است که ریچارد رورتی در رابطه با روشنفکر آبیرونیک مطرح می‌کند. کلمات یا واژگان «غایی» واژگانی‌اند که اساس معنا در عقیده و عمل و باور انسان را می‌سازند و در نبود آن‌ها زبان از معنا تهی می‌شود.

Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge University Press, 1989).



تاریخ‌نویسی سهم مهم دستاوردهای تجددخواهان ایران پیش از حکومت رضا شاه نادیده گذاشته شده است. تاریخ‌نویسی رسمی یا دولتی آن دوره نیز سهم مهم نهادها و دستاوردهای تجددخواهان پیش از حکومت رضا شاه را نادیده و ناگفته گذاشته است. این نگرش غیرتاریخی و تقلیل‌گرا در سال‌های اخیر و آهسته‌آهسته به نوعی قبول و حتی ستایش از حکومت خودکامه‌ی رضا شاه به عنوان یک حقیقت بسیار مثبت تاریخی انجامیده است. بدتر و زیان‌بارتر از آن تلاش برخی از متفکران ایرانی در خوار شمردن ایده‌هایی است که گفتمان مشروطیت به ایران و مردم‌اش هدیه داده است. گفته می‌شود ایران دوره‌ی قاجار آماده‌ی حکومت قانون نبود و مشروطه‌طلبان بیش از حد مسئله‌ی قانون را بزرگ کردند و مشروطیت سبب آشوب و هرج و مرج در کشور شد. اما، مشروطیت و پادشاهی مشروطه در دوران قاجار و در پی مبارزاتی طولانی در آن دوره حاصل گردید. ایرانیان در همین عصر بود که حقوق شهروندی کسب کردند. مهم‌ترین نهاد سیاست دموکراتیک در ایران، یعنی مجلس شورای ملی، و پذیرش حق رأی شهروندان نیز در دوران قبل از سلسله پهلوی تأسیس گردید.

تاریخ‌نویسان عصر پهلوی چنان بر گسست دوران «ایران نوین» (حکومت رضا شاه) و ایران دوره‌ی قاجار تأکید کرده و در این زمینه کار به اصطلاح فرهنگی و تحقیقی انجام داده اند که عده‌ای از مردم ایران در تصور کردن یک ایران سیاه و نکبت‌بار در دوران قاجار و ورود ایران به دوره‌ای روشن پس از پادشاهی رضاه شاه تردیدی ندارند. این باور حتی باور بسیاری از ایرانیانی است که از لحاظ سیاسی مخالف رضا شاه هستند. ایرانیان محقق و مورد احترام قشر نخبه‌ی ایران سهم مهمی در جا انداختن چنین تصویری از گسست تاریخی در ایران معاصر داشته اند. کتاب سعید نفیسی به نام تاریخ معاصر ایران نمونه‌ای مثالی در این زمینه است. نفیسی در بخشی از این کتاب، تحت عنوان «تیره‌روزی‌های ایران در دوره‌ی فرمانروایی قاجار»، تاریخ بیش از یک قرن ایران پیش از پهلوی را چنین به تصویر می‌کشد: «دوره‌ی صد و سی و چهار ساله‌ی فرمانروایی طایفه‌ی قاجار بر ایران از ۱۲۱۰ تا ۱۳۴۴ قمری بدترین



دوره‌ی تنزل و انحطاط کشور ما در سرتاسر تاریخ است.^[۹] این داعیه‌ی تاریخی چنان اغراق‌آمیز و بدون ملاحظه نوشته شده است که قلم از نقد آن عاجز می‌ماند. شاید بایستی پرسید چرا با آن‌که عصر حکومت قاجار هم‌زمان با عصر حاکمیت قدرت‌های استعماری اروپا بر جهان بود و بخش‌های وسیعی از جهان و تقریباً همه‌ی منطقه‌ای که ایران هم بخشی از آن است به استعمار درآمد، ایران، علی‌رغم نفوذ استعمارگران اروپایی، تبدیل به مستعمره نشد؟ و بالاخره این‌که در دوران حکومت استبدادی قاجار سیاست‌مداران کارآمد و اصلاح‌گری مانند امیرکبیر و قائم‌مقام فراهانی و دیگران برخی اقدامات مفید انجام دادند و نهادهایی مانند دارالفنون در همین دوران قاجار تأسیس شد. حتی می‌شود یادآور شد که در اواخر حکومت صفویه ایران آن قدر ضعیف شده بود که قدرت پایداری در مقابل یورش افغان‌ها را نداشت و اشرف افغان اصفهان پایتخت ایران را فتح کرد.

پس چگونه است که این دوران از تمام تاریخ ملت ما منحط‌تر است؟ از همه‌ی این‌ها که بگذریم مهم‌ترین واقعه در تاریخ معاصر ایران، یعنی انقلاب مشروطیت و تأسیس مجلس ملی، در همین دوران رخ داده است. اما، سعید نفیسی بدون ملاحظه، فقط یک امتیاز کوچکی را در اوایل حکومت قاجار متذکر شده و تاریخ خودش را می‌نویسد: «آقا محمد خان در دوره‌ی تاخت‌وتاز کوتاه خود قسمتی از نواحی ازدست‌رفته‌ی ایران را در مشرق و مغرب پس گرفت، اما این یگانه پیشرفتی بود که قاجارها در دوران فرمانروایی خود کردند و پس از آن همیشه و همه‌جا ایران را ناتوان‌تر ساختند.»^[۱۰] در همین زمینه، در کتاب دیگری تحت عنوان روایت عصر پهلوی از تاریخ معاصر به قلم جعفر شاهید ایران دوره‌ی قاجار این طور ترسیم می‌شود: «زمانی که رضا شاه بزرگ زمام امور مملکت را به دست گرفت کشور هیچ نبود و هیچ نداشت جز ۳۰ میلیون بدهکاری و قرض و دینی که شاهان قاجار صرف عیاشی‌ها و خوشگذرانی‌های خود نموده بودند.»^[۱۱]

۹- سعید نفیسی، تاریخ معاصر ایران. کتاب فروشی فروغی، ۱۳۴۵، ص ۶

۱۰- همان. ص ۶.

۱۱- جعفر شاهید، روایت عصر پهلوی از تاریخ معاصر، انتشارات روزنامه جوانمردان، ۱۳۵۰، ص ۱۰۵.



حقیقت این است که دروان حکومت قاجار بسیار جای نقد و پرسش دارد و برای افشا کردن استبداد و ناکارآمدی آن‌ها و ظلم و فساد دربار در این دوره احتیاجی به اغراق و غلو و تاریخ‌نویسی جعلی نیست اما، این شیوه‌ی تاریخ‌نویسی در جهت تحریف دوره‌های تاریخی ایران و روایت تاریخ به‌عنوان گسست دیروز و امروز ژانر اصلی تاریخ‌نویسی عصر پهلوی بود.

ممکن است خوانندگان این نوشته از من بپرسند به فرض که ایرانِ دوران قاجار به آن سیاهی و «هیچ‌بودگی» که آن تاریخ‌نویسان اشاره کرده‌اند نبوده باشد، این چه اهمیتی در ایران امروز دارد و چه کمکی به فرایند شناخت تاریخی ما از ایران می‌کند؟ در پاسخ، من سه مورد خاص را کمی باز می‌کنم و پی‌آمدهای بی‌توجهی به تداوم تاریخی ایده‌ها و نهادها از یک دوران تاریخی به دوره‌ی دیگر را توضیح خواهم داد.

از یاد نبریم که بسیاری از سیاست‌مداران برجسته و متفکران دوران پادشاهی رضاشاه در ایران دوره‌ی قاجار برآمدند و بالیدند و تربیت شدند. هم‌چنین بسیاری از نهادهای مهم فرهنگی عصر پهلوی در ایران عصر قاجار تشکیل و تأسیس شده بود. در تلاش برای تعریف و تمجید از سال‌های آغاز حکومت پهلوی به‌طور عمده نام سه سیاست‌مدار برجسته و متفکر ذکر می‌شود: محمدعلی فروغی، علی‌اکبر داور، و عبدالحسین تیمورتاش. اما، باید تأکید شود که این هر سه شخصیت سیاست‌مداران و متفکران برجسته‌ی دوره‌ی مشروطیت در ایران بودند که البته در دوره اول حکومت رضا شاه به مقام‌های عالی رسیدند. حضور و وجود این سه شخصیت خود بیان‌گر تداوم و پیوستگی این دو دوره‌ی تاریخی است. هر سه آن‌ها قائل به ارجحیت نهادهای دولتی و حاکمیت قانون بودند و از این لحاظ نمایندگان مدرنیته‌ی اقتدارگرا در این دوره بودند که خود یک جریان فکری در ایران قرن نوزدهم بود.

بد نیست بسیار کوتاه رابطه‌ی زندگی این سه سیاستمدار را با تاریخ دیروز و امروزشان یادآوری کنم. محمدعلی فروغی در سال ۱۸۷۷ میلادی [۱۲۶۶ شمسی/۱۳۰۴ قمری] متولد شد. در سال ۱۹۰۷ [۱۲۸۶ ش] به ریاست



مدرسه‌ی علوم سیاسی منصوب شد. در سال ۱۹۰۹ [۱۲۸۸] به نمایندگی مجلس شورای ملی از تهران انتخاب شد. چند ماه رئیس مجلس بود. در سال ۱۹۱۲ [۱۲۹۱] به ریاست دیوان عالی ایران و عضویت در نمایندگی ایران در کنفرانس صلح پاریس منصوب گردید. بعد از مدتی وزیر مالیه شد. در سال ۱۹۲۴ [۱۳۰۳] سرپرست دولت و سپس در سال ۱۹۲۵ [۱۳۰۴] در ۴۸ سالگی، اولین نخست‌وزیر رضا شاه شد. فروغی برخی از آثارش را پیش از پادشاهی رضا شاه نوشته بود که نگاه مشروطه‌خواهان محافظه‌کار در این نوشته‌ها انعکاس دارد.

علی‌اکبر داور متولد ۱۸۸۵ میلادی [۱۲۶۴ ش/ ۱۳۰۲ ق] بود. فارغ‌التحصیل دارالفنون و سپس دانشگاه ژنو. داور در سال ۱۹۰۹ [۱۲۸۸] قاضی دادگاه بود و یک سال بعد به دادستانی عمومی منصوب شد. داور در مجلس‌های چهارم و پنجم و ششم نماینده‌ی مجلس شورای ملی بود. در سال اول پادشاهی رضا شاه وزیر بازرگانی و یک سال بعد وزیر دادگستری شد و دستگاه قضائیه‌ی ایران را بازسازی کرد. داور در سال ۱۹۳۷ [۱۳۱۶] در زندان خودکشی کرد.

یکی از مهم‌ترین و بانفوذترین سیاستمداران سال‌های اول دوره‌ی رضا شاه عبدالحسین تیمورتاش بود. وی در سال ۱۸۸۳ میلادی [۱۲۶۲ ش/ ۱۳۰۰ ق] متولد شد. در مجلس‌های دوم و سوم و پنجم و ششم نماینده بود. در سال ۱۹۱۹ [۱۲۹۸] استاندار گیلان شد. تیمورتاش اولین وزیر دربار رضاشاه بود و هشت سال در این مقام ماند. وی در سال ۱۹۳۳ [۱۳۱۲] در زندان قصر فوت شد.

در نگاهی کلی و کوتاه به زندگی سیاسی این سه سیاستمدار به‌روشنی می‌توان دید که این شخصیت‌ها بخشی از زندگی و تجربه‌ی سیاسی خود را در مهم‌ترین نهاد تأسیس‌شده در دوران پیش از پهلوی (مجلس شورای ملی) گذرانده و سال‌ها نماینده‌ی مردم بوده‌اند. این شخصیت‌ها در نهادهایی که به‌طور عمده در عصر ناصری تأسیس شده بود تحصیل کرده و در دولت‌های قاجار به مقام‌های سیاسی یا علمی رسیدند و همان‌طور که گفتیم هر سه از نمایندگان مجلس‌های اولیه‌ی مشروطه بودند. تحولات این دوره (در این مورد



برآمدن و ساخته شدن نخبگان سیاسی و فرهنگی) عمدتاً از عصر ناصر شروع شد و به یک انقلاب مهم در ایران (مشروطه) و تحولی اساسی در برقراری حکومت قانون و توجه به ایرانیان به عنوان شهروند انجامید و سپس در دوران بین دو جنگ به دستاوردهای مهم فکری و آنگاه در عصر پهلوی اول و در ادامه‌ی این فرایند به ساخته شدن نهادهای دولتی و اقتصادی کشید. چرا امکان طرح تاریخ این سال‌ها با تأکید بر تداوم وجود نداشته و غیر قابل تصور بوده است؟ پرسش اساسی این است که ایران و ایرانیان از تولید تاریخ جعلی و سکوت درباره‌ی دستاوردهای پیشینیان‌شان چه حاصلی خواهند برد؟ چنین تاریخ غلوآمیز و مجعولی مسلماً سبب محبوبیت رضا شاه نشد. می‌دانیم که با اشغال ایران در ۱۳۲۰ و تبعید رضا شاه توسط اشغال‌گران، مردم تهران در خیابان‌ها شادی نمودند و شیرینی پخش کردند و محمدعلی فروغی هم خلع رضا شاه را به فال نیک گرفت. مشروطه خوار و بی‌مقدار جلوه داده شد تا حکومت خودکامه توجیه شود ولی، در آخر کار هم مشروطه تضعیف شد و هم رضا شاه روانه‌ی تبعید.

مثال دوم و داستانی کوتاه‌تر داستان تأسیس اولین دانشگاه در ایران در دوره‌ی رضا شاه است. در رابطه با تأسیس دانشگاه در ایران هم باز تاریخ به نوعی قربانی می‌شود. البته این درست است که در سال ۱۳۱۰ وزیر معارف وقت قانونی را به مجلس می‌برد و به تصویب می‌رساند و دانشگاه تهران چند سال بعد در سال ۱۳۱۳ تأسیس می‌شود. کار خوبی که بایستی از آن قدردانی هم بشود. اما، نگرش حکومتی تمام‌خواهانه تأسیس دانشگاه تهران را اقدامی بدون هیچ زمینه‌ی قبلی نشان می‌دهد و آن را سرآغاز آموزش عالی نوین در ایران معاصر می‌خواند و در این رابطه هم اقدام به تاریخ‌نویسی جعلی می‌کند و تاریخ‌نویسانی هم که تاریخ پیش از پادشاهی رضا شاه را با صفاتی مانند "هیچ" و سیاهی و زوال می‌نویسند به‌طورکامل این روایت را می‌پذیرند که تأسیس دانشگاه تهران سرآغاز تأسیس مؤسسات نوین آموزش عالی در ایران بوده است.

حقیقت این است که تأسیس دانشگاه تهران در ادامه و بر پایه‌ی وجود چندین مؤسسه‌ی آموزش عالی ایران در دوره قاجار بوده است. در واقع در



۱۳۱۳ که دانشگاه تهران تأسیس شد مؤسسات آموزش عالی موجود در آن ادغام شدند. این مؤسسه‌ها عبارت بودند از: مدرسه‌ی علوم سیاسی (تأسیس ۱۲۸۷ قمری/۱۲۴۰ شمسی)، مدرسه‌ی طب (تأسیس ۱۲۵۷ ق/ ۱۲۲۰ ش)، مدرسه‌ی صنایع مستظرفه که کمال‌الملک در سال ۱۲۸۹ قمری (۱۲۵۱ شمسی) تأسیس کرده بود، مدرسه‌ی عالی حقوق (تأسیس در ۱۲۸۷ ق/ ۱۲۴۹ ش)، مدرسه‌ی معماری (۱۲۸۹ قمری)، دارالمعلمین که در سال ۱۳۰۷ ق/ ۱۲۶۸ ش تأسیس گردید. و البته دارالفنون که اولین مؤسسه‌ی دانشگاهی ایران بود.

یکی از مشکل‌های اساسی شیوه‌ی روایت حکومتی از تاریخ معاصر ایران تأکیدی است که این شکل از تاریخ‌نویسی بر نادیده گذاشتن دستاوردهای گذشته و تهی کردن تاریخ معاصر از کوشش‌های فکری و فرهنگی پیشین در جهت تحقق ایرانی جدید و متعلق به دنیای امروز داشته است. روایت تاریخ حکومتی رابطه‌ی نسلی و دوران‌های تاریخی با یکدیگر را قطع می‌کند تا تاریخ معاصر به گونه‌ای نوشته شود که چنین تلقی گردد که در ایران معاصر فقط یک نگرش درباره‌ی ایران مدرن وجود داشته است. حقیقت این است که اگر ما دوران پیش از پادشاهی رضا شاه را به پدیده‌ی «حکومت نکبت‌بار قاجار» تقلیل ندهیم، در کنار همه‌ی مشکل‌هایی که ایرانیان در قرن نوزدهم و ادامه‌ی قرن بیستم داشتند، با چند نهضت اصلاح‌طلبانه‌ی مهم و نیز جنبش مشروطیت که مهم‌ترین جنبش اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی ایران معاصر و محصول تلاش ایرانیان در این دوران است روبه‌رو می‌شویم. نگرش مشروطه‌خواهان و حتی اصلاح‌طلبان پیش از آن بود که مدرنیته و نهادهای آن با نوعی استقلال و به صورتی غیرمتمرکز تحقق یابد. مشروطه یک پروژه‌ی تجددگرا بود و فکر کانونی آن محدود کردن قدرت و دامنه‌ی اختیارات دولت و آوردن شهروندان به مرکز جامعه بود. این امر در امور فرهنگی هم صادق بود. سیاست‌مداران بانفوذ و اصلاح‌خواه، ایرانیان خیرخواه، متفکران و تجددخواهان اهل فرهنگ تا جایی که امکان داشت به تأسیس مؤسسات آموزش عالی، مدارس پیش‌دانشگاهی، روزنامه و مجله و اقدام‌هایی از این قبیل همت گماردند. در این رابطه گاه از کمک دولت برخوردار بودند و گاه بدون رابطه با دولت اقدام می‌کردند. این نگرش به مدرنیته در ایران امروز تقریباً



فراموش شده است.

دیروز و امروز جنبش «زن، زندگی، آزادی»

با قبول این پیش فرض که شناخت از وضعیت کنونی جامعه از طریق نوعی گفت‌وگو با تاریخ آن جامعه حاصل می‌شود و نیز قبول این واقعیت که برای رسیدن به شناخت تاریخی از امروز در ایران بایستی عناصر تداوم و گسست در تاریخ معاصر ایران را ملاحظه نمود و مشخص کرد، من جنبش «زن، زندگی، آزادی» را به عنوان شکل «امروزی‌شده»ی یک روند اساسی و مهم و مرتبط با تاریخ صدوپنجاه ساله‌ی اخیر می‌دانم. این تلاش جدی و جهان‌نگر تاریخی پر است از وقایع و ماجراهای گوناگون و لحظه‌ها و دوران‌های بیم‌و امید فراوانی که تجربه کرده و با تلاش‌های مداوم گفتمانی قدرت‌مند را ساخته و پرداخته است که در وضعیت کنونی و علی‌رغم خصومت چهل ساله‌ی اخیر با این گفتمان عناصر این گفتمان خلاق و آینده‌نگر در این جاوآن‌جا پراکنده شده است. کار ما در این وضعیت جست‌وجو برای یافتن این عنصرها و دوباره‌سازی آن‌هاست. این فرایندی است که به نظر من ایده‌ی زن، زندگی، آزادی را در برابر چشم و ذهن ما نهاده است.

بگذارید داستان را از پاریس قرن نوزدهم، سال ۱۸۷۰، شروع کنیم. یک سیاست‌مدار ایرانی و از مشاوران ناصرالدین‌شاه بعد از چند سال زندگی در روسیه و بعد در پاریس یک نوشته‌ای را تمام کرده و برای دوستان‌اش در ایران می‌فرستد که می‌توان آن را سرآغاز به تصور در آوردن «ایده‌ی ایران» به صورت مکتوب در گفت‌وگو با الزامات و فرهنگ‌های جهان جدید خواند. نویسنده‌ی رساله مستشارالدوله است و نام رساله‌اش را «رساله‌ی یک کلمه» نهاده است. در این رساله، نویسنده که روشن است از اوضاع کشور ناخشنود و کلافه است، گفت‌وگویی را سامان می‌دهد میان تصورش از ساختار سیاسی در فرانسه و ایران. ماهیت این گفت‌وگو بسیار جالب است و حالتی چندجانبه دارد. از یک سو این رساله در قالب نامه‌ای دانسته شده از جانب مستشارالدوله به دوست‌اش ملک‌خان. از سوی دیگر، مستشارالدوله دو متن



فرانسوی، یعنی قانون اساسی و اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروندان فرانسه، را با متن مقدس مسلمانان، یعنی قرآن، در نوعی مطالعه و مطابقت قرار می‌دهد. در یک زمینه‌ی کاربردی می‌شود رساله‌ی یک کلمه را گفت‌وگوی مستشارالدوله با خودش و با همه‌ی ایرانیانی دانست که از اوضاع آن دوران خسته و کلافه‌اند و می‌خواهند خود و کشورشان زیستی امروزی داشته باشند. این گفت‌وگو و متنی که مستشارالدوله نوشته است با زبانی روشن و ساده بنیادی‌ترین دشواری‌های ایران را در مد نظر داشته و آن‌ها را به نقد می‌کشد. مستشارالدوله می‌نویسد: «... کود [قانون] فرانسه به زبان عامه نوشته شده است و شرح و حاشیه احتیاج ندارد.» و ادامه می‌دهد: «کود فقط مصالح دنیوییه را شامل است، چنان‌که به حالت هر کس از هر مذهب باشد موافقت دارد.» مستشارالدوله سپس خیلی بی‌پرده آوردن ارزش‌های دینی و قوانین شرعی را در کنار قوانین دنیایی کاری غیر عملی و حتی خطرناک می‌داند، «اما در کتاب شرعی مسلمانان مصالح دنیا با امور اخرویه چون صلوٰه و صوم و حج مخلوط و ممزوج است. فلذا برای سیاست عامه ضرر دارد.» مستشارالدوله در شرح اصول قانون اساسی فرانسه و چگونگی برقراری حکومت قانون در ایران بسیار روشن و با زبان «عامه‌ی مردم» صحبت می‌کند، «فقره‌ی سیم حرّیت شخصیه است، یعنی بدن هر کس آزاد است...»^[۱۲]

رساله‌ی یک کلمه علی‌رغم نوعی خوشبینی و اصرار آگاهانه‌ی نویسنده‌ی آن به چشم‌پوشی از دیدن برخی موانع جدی در جهت تحقق حکومت قانون در ایران، شالوده‌ی یک جریان فکری است که بدون هراس و با ذهنی باز و دقیق به این نکته اشاره دارد که ایده‌ها و نظریه‌ها سفر می‌کنند و از یک مکان به مکان دیگر می‌روند و ایرانیان قرن بیستم هم بایستی امکان سفر برخی از این ایده‌ها را فراهم آورند و با آن‌ها از سر میهمان‌دوستی رفتار کنند و هم این‌که با اعتماد به خود زمینه‌های فکری و فرهنگی ایران را آماده کنند تا شاید این ایده‌ها به‌عنوان میهمان در کشورشان اقامت کنند.

در واقع می‌شود گفت محتوای رساله‌ی یک کلمه بیان عامل‌های گفتمانی یک دنیای ایرانی - جهانی و سرآغاز روند جهان‌وطن‌گرایی (کازموپولیتنیسم)

۱۲- مستشارالدوله، رساله‌ی موسوم به یک کلمه، شادگان، ۱۳۸۸، ص ۸۸.



ایرانیان است. در رساله‌ی یک کلمه فرهنگ آن زمان روسیه و فرانسه و انگلستان با نوعی بصیرت ایرانی در گفت‌وگو قرار داده می‌شود. نکته‌ی مهم این‌که چنین کاری نه با تسلیم در مقابل «تمدن» اروپایی و شرمندگی از فرهنگ ایرانی که با عمده کردن «حقوق عامه» و بر اساس مفهوم شهروندی صورت می‌گیرد و مستشارالدوله به ترسیم خصوصیت‌ها و مشخصه‌های نوعی شهروند جهان‌وطن‌گرا (کازموپولیتن) همت می‌گمارد. متنی که او می‌نویسد و ما امروز آن را به عنوان رساله‌ی یک کلمه می‌شناسیم در نقد قدرت سیاسی و فرهنگی دین (فقیهان) و شیوه‌ی حکومت‌گری آن‌هاست. مستشارالدوله در این اندیشه است که «مردم عادی ایران» را به عنوان شهروند برجسته کند و از این طریق پروژه‌ی یک ایران کازموپولیتن (جهان‌وطن‌گرا) را ممکن و محقق سازد.

رساله‌ی یک کلمه به روشنی زمینه‌های قانونی محور قرار دادن مردم ایران به عنوان شهروندان را از طریق گفت‌وگو میان قانون اساسی فرانسه و قرائتی که از قرآن دارد بیان می‌کند. در این رابطه، سه اصل اساسی در این رساله مطرح می‌شود:

۱. امنیت بدن شهروندان: در این رابطه هم احترام به سبک زندگی و حفاظت از حوزه‌ی خصوصی از تعرض دولت مطرح است و هم حفاظت از تن مردم از هرگونه خشونت؛
۲. محدود کردن سیاست و دولت (حوزه‌ی قانون) به امور این جهان: مستشارالدوله به دخالت فقیهان و دخالت دادن قواعد شرع در امور این‌دنیایی نقد جدی دارد؛
۳. تأکید رساله‌ی یک کلمه بر تحقق سعادت‌مندی ایرانیان در زندگی این جهان است.

رساله‌ی یک کلمه با طرح این سه اصل در گفت‌وگو میان قانون اساسی فرانسه و سیاست و فرهنگ در ایران بنیان‌های یک تصور امروزی و این‌جهانی را ترسیم می‌کند. تصویری که هم به معیارهای واقعی دنیای آن عصر توجه



دارد و هم تلاش دارد با تطبیق این معیارها با زبان و صورهای ذهنی ایرانیان آن‌ها را به خواسته‌هایی ملی تبدیل کند. رساله‌ی یک کلمه چهارچوب نوعی "جهان‌وطن‌گرایی ایرانی" را ترسیم می‌کند. پدیده‌ای که ازسویی نوعی انسان‌گرایی جدید را محور سیاست می‌داند و همراه با آن تعریفی محدود و جدید را از نقش دولت و دین در ایران مطرح می‌سازد.

مستشارالدوله اما، سرنوشت چندان خوبی پیدا نکرد و رساله‌ی یک کلمه‌ی او هم دربار و سیاست‌مداران عصر ناصری را خشمگین کرد و هم فقیهان را بر علیه او برانگیخت. وی را به زندان انداختند و گفته شده آن‌قدر با کتابش بر سرش زدند که بینایی‌اش را از دست داد و کمی بعد هم در زندان فوت شد. اما ایده‌ی مطرح شده در رساله‌ی یک کلمه و پروژه‌ی جهان‌وطن‌گرایی ایرانی سرانجام بهتری پیدا کرد. کمی بعد از سه دهه پس از نوشتن آن مشروطه‌خواهان ایران موفق به تدوین اولین قانون اساسی ایران شدند و پادشاه قاجار را مجبور به پذیرش حکومت مشروطه نمودند. رساله‌ی یک کلمه نقش مهمی در طرح قانون اساسی ایران و حکومت قانون داشت.

بزرگ‌ترین دستاورد مشروطیت در ایران به وجود آوردن نوعی توافق ملی در جهت برقراری حکومت قانون، محدود نمودن حکومت، و تعریف مردم ایران به عنوان شهروندان صاحب حقوق بود. شاهدهای تاریخی بسیاری از استیصال مردم ایران در راه رسیدن به حقوق شهروندی وجود دارد و این امر در شهرها و حتی بخش‌های کوچک سراسر ایران دیده شده است. بعد از امضای قانون اساسی مشروطه عرصه‌ی سیاست در ایران از دربار به مجلس شورای ملی تغییر کرد. محمدعلی شاه که با مشروطه دشمنی داشت مجلس را به توپ بست و برخی از فقیهان که مشروطه را ضد شرع می‌دیدند در برابر پذیرفتن حق شهروندی برای همه‌ی ایرانیان ایستادگی کردند.

کشف دوباره‌ی ایران

ایده‌ی حکومت قانون و برقراری مشروطیت در ایران بنیادهای نظری یک ایران مترقی و دموکراتیک را بنا نهاد و گفتمانی را تحقق بخشید که می‌توان



آن را «جهان‌وطن‌گرایی ملی یا ایرانی» خواند. اما این گفتمان محدودیت‌های مهمی داشت. شاید مهم‌ترین این محدودیت‌ها توجه نکردن به جنبه‌های جامعه‌شناسانه‌ی تحقق یک ایران قانون‌مدار و مدرن بود. در رساله‌ی یک کلمه چنین فرض شده بود در ایرانی که قانون حاکم باشد و مردم از تعرض دولت در امان باشند ترقی و سعادت مادی هم رخ خواهد داد. مشروطه‌خواهان هم با تأکیدشان بر امکان‌های تجدد و آوردن آن به ایران همین را امری جبری تصور می‌کردند. اما با اشغال ایران در جنگ جهانی اول و وضعیت بسیار سخت و غیرقابل‌تحملی که کشور با آن روبه‌رو شد ایرانیان با یک چالش جدید روبه‌ور گردیدند و آن ترسیم جدیدی از جایگاه دولت - ملت ایران در جهان مدرن بود. مسئله‌ای که عمدتاً محتاج توجه به ساختارهای اقتصاد سیاسی و رابطه‌ی اجتماعی میان قشرهای گوناگون جامعه است. در این زمینه اختلاف‌های جدی در میان متفکران مشروطه وجود داشت. گروهی خواستار اولویت دادن به تشکیل یک دولت مرکزی مقتدر بودند و آن را امری مقدم بر حفظ و احترام به حقوق شهروندی و قانون می‌دانستند. گروه دیگر بر حفظ اساس مشروطیت، یعنی حکومت قانون، اصرار داشته و خواهان نوسازی نهادی دولت در چهارچوب احترام به قانون بودند. مثال بسیار مهمی که بیان وجود این دو نگرش است بحث مجلس پنجم درباره‌ی به سلطنت رسیدن رضا خان است. در مجلس پنجم دو جناح «تجدد» به رهبری سید محمد تدین و «سوسیالیست‌ها» با رهبری سلیمان میرزا اسکندری از ایده‌ی تجددگرایی اقتدارخواهانه دفاع کرده و طرفدار پادشاهی رضا خان بودند. در سوی دیگر، دو جناح اصلاح‌طلب و مستقليون به رهبری ملک‌الشعراى بهار، سید حسن مدرس، و محمد مصدق قرار داشتند که خواهان ماندن رضا خان در پست نخست‌وزیری بوده و پادشاهی وی را تأسیس حکومتی استبدادی و ضدمشروطه می‌دانستند.

مسئله‌ی دیگر که چالش جدیدتری را در آن سال‌ها به وجود آورد به پرسش کشیده شدن «ایران» به عنوان یک حقیقت تاریخی از سوی برخی از سیاستمداران و متفکران افراطی در عثمانی بود. متفکران ایرانی که با پیچیده‌ترین و شاید هم حیاتی‌ترین چالش ممکن روبه‌رو شده بودند، با



جدیت دست به کار شده و به فکر به دست دادن یک گفتمان "ملی‌گرایانه‌ی ایرانی" افتادند. من در کتابی که اخیراً درباره‌ی تاریخ فکری ایران در دوره‌ی بین دو جنگ نوشته‌ام، این تلاش متفکران ایران را "کشف دوباره‌ی ایران" خوانده‌ام.^[۱۳]

روشنفکران ایران از حدود سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۵ (۱۲۹۸ - ۱۳۱۴ش) درگیر بحث‌های مهم و کوشش در جهت توسعه‌ی پروژه‌ی مشروطیت بودند. این بحث‌ها علی‌رغم تفاوت‌ها و نقطه‌ی تأکید متفاوت‌شان یک وجه اشتراک کلی داشت و این سبب به وجود آمدن تعاون و همفکری در میان آنان گردید. این وجه اشتراک که به‌خصوص کمبود اساسی ایده‌ی مشروطیت را هم پاسخ می‌داد به دست دادن طرحی جامعه‌شناسانه از پروژه‌ی جهان‌وطن‌گرایی جدید در ایران بود. در این دوره ابتدا عده‌ای با زبانی افراطی و حتی بعضاً با ایده‌هایی نژادپرستانه به دفاع از ملی‌گرایی ایرانی پرداختند. این گرایش هم در برخی از ادیبان ایرانی وجود داشت و هم در روشنفکران معروف به "حلقه‌ی برلن" دیده می‌شد. حسین کاظم‌زاده‌ی ایران‌شهر، تقی ارانی، محمد قزوینی، ابراهیم پورداوود، محمدعلی جمالزاده و مرتضی راوندی از این جمله اند. نگاهی به نشریات کاوه، فرنگستان، و ایران‌شهر که در برلن منتشر می‌شدند ما را با تفکر سال‌های ابتدایی این دوره آشنا می‌کند. اما در فرایند تحول فکری روشنفکران و برخی از شخصیت‌های این سال‌ها بحث‌ها گسترش پیدا کرد و در فرایندی بسیار مهم نوعی گفت‌وگو میان واقعیت‌های ایران و جهان و تاریخ و فرهنگ این کشور با فرهنگ‌های همسایه و دستاوردهای علمی و فکری دوران مدرن شکل گرفت. دو گرایش اساسی در این سال‌ها شروع به طرح دو گفتمان و شاید هم دو روایت از مدرنیته‌ی ایرانی کردند. متفکران ایرانی، با وجود اشتراک و حتی هم‌یاری و هم‌کاری، در رابطه با ایده‌ی کشف دوباره‌ی ایران اختلافات نگرشی اساسی و دو راه متفاوت از آینده‌ی ایران در تصور داشتند. برخی ایده‌ی مدرنیته‌ی ایرانی را در ساختن نهادها و به اصطلاح "فرهنگ تجدد و تجددخواهی" می‌دیدند و برخی دیگر

13- Ali Mirsepassi, *The Discovery of Iran: Taghi Arani, A Radical Cosmopolitan* (Stanford University Press, Fall 2021).



مدرنیته‌ی ایرانی را ادامه‌ی مشروطیت و توسعه‌ی حقوق عامه (شهروندی) می‌دانستند. نگرش اول که بسیاری از مشروطه‌خواهان را شامل می‌شد و کسانی مانند سلیمان میرزا اسکندری، فروغی، و تقی‌زاده از آن جمله بودند، تأکیدشان بر تأسیس نهادهای قدرت‌مند دولتی و مرکز‌گرایی و تمرکز قدرت سیاسی بود و این روایت را اساس تجدد می‌دانستند. یکی از متفکران برجسته که نگرش رادیکال‌تر و شهروندمحور را مطرح می‌کرد تقی ارانی بود. ارانی آینده‌ی ایران را در ترویج و توسعه‌ی علوم جدید و آموزش و پرورش در سطح عمومی، نقد مشکلات و کمبودهای ایران آن زمان از طریق علوم اجتماعی جدید (ماتریالیستی) و یک تصور جهان‌دوستانه از آینده و گذشته‌ی ایران می‌دید. ارانی در طی چند نوشته‌ی مهم درباره‌ی زبان فارسی و نقش آن در تاریخ ایران و آینده‌ی آن، از نخستین ایرانیانی بود که به تحلیل انتقادی و مادی از تاریخ و فرهنگ ایران دست زد. اولین و طولانی‌ترین نوشته‌ی ارانی در مجله‌ی دنیا نقد وی به عرفان به عنوان یک پروژه‌ی ایرانی در مقابل تجددگرایی غربی بود. این نوشته در واقع نقد تفکر فیلسوف فرانسوی هانری برگسون بود که در سال‌های ۱۹۳۰ / ۱۳۱۰ در ایران محبوبیت خاصی در میان متفکران ضد مدرنیته (از جمله احمد فردید و اقبال لاهوری) پیدا کرده بود.^[۱۴]

نکته‌ی جالب این‌که دو متفکر دیگر (محمدعلی فروغی و رشید یاسمی) هم در این سال‌ها نگران نفوذ تفکر برگسون در ایران بودند و نقدشان را درباره‌ی خطرات توسل به عرفان و پروژه‌های «معنوی» در مقابل علوم جدید نوشته و منتشر کردند.

متأسفانه تجددخواهان گرایش نخست اغلب به حکومت رضا شاه پیوستند و پروژه‌ی جهان‌وطن‌گرایی ایرانی در گفتمان ملی‌گرایی باستان‌گرا با مرکزیت دولت تمام‌خواه پروژه‌ای نیمه‌تمام ماند و در حاشیه قرار گرفت. تقی ارانی و هم‌فکرانش هم که سخت در کار ساختن یک پروژه‌ی جهان‌وطن‌گرایی ایرانی شهروندمحور بودند به زندان افتادند و ارانی در زندان از دست رفت.

در سال‌های بعد از حکومت رضا شاه عرصه‌ی سیاسی و فرهنگی ایران راه

۱۴- ارانی، «عرفان و اصول ماتریالیسم»، دنیا، شماره‌های ۱، ۲، و ۴.



مشروطیت را در وضعیت جدید داخلی و جهانی ادامه داد. دوباره عرصه‌ی سیاسی به مجلس و مطبوعات بازگشت و نخست‌وزیرانی که تاحدی بیان قدرت مجلس بودند نقش مهمی در حوزه‌ی حکومتی پیدا کردند و شاید بتوان گفت که ایران مهم‌ترین نخست‌وزیران تاریخ معاصر ایران را در سال‌های میان ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ داشت.

عامل جدید در این سال‌ها غلبه‌ی جنگ سرد در جهان و تأثیر مهم آن در ایران بود. جنگ سرد عرصه‌ی سیاسی و روشنفکری را در ایران بسیار محدود کرد و این در وضعیتی بود که ایران سال‌های به‌نسبت دموکراتیکی را تجربه می‌کرد. یکی از ملی‌گرایان ایرانی (محمد مصدق) با به دست گرفتن رهبری و هدایت جنبش ملی کردن صنعت نفت توانسته بود در عرصه‌ی سیاسی ایران راه حکومت قانون را ادامه داده و تحولی تازه در تاریخ سیاسی ایران به وجود آورد. اما این جنبش هم از تأثیرهای مخرب جنگ سرد در امان نماند. قشر وسیعی از روشنفکران و تجددخواهان ایرانی که متمایل به چپ بودند خود را و سیاست‌شان در قبال کشورشان را ادامه‌ی جنگ سرد تلقی کرده و هم از لحاظ فکری و هم در سیاست عملی ناتوان گردیدند. جنبش به‌نسبت وسیع چپ در این سال‌ها دیگر ادامه‌ی راه تقی ارانی و هم‌فکرانش نبود. ارانی در آخرین نوشته‌اش در دنیا و قبل از آن‌که زندانی شود با تأکید بر ارجحیت ”مراقبت از میهن“ نقد رادیکال شووینسم و گرایش‌های نژادپرستانه در جهان و ایران اساس نوعی جهان‌وطن‌گرایی دموکراتیک ایرانی را طرح کرد که در سال‌های جنگ سرد به فراموشی سپرده شد. پروژه‌ی جهان‌وطن‌گرایی ایرانی که با رساله‌ی یک کلمه آغاز گردیده بود و قانون اساسی مشروطیت آن را در ایران پایه نهاد و به نظر می‌رسید که با توجه به بحث‌های مهم دوران بین دو جنگ به سرانجامی برسد در دوران جنگ سرد توسط حزب توده قربانی شد.

اما شاید مهم‌ترین قربانی جنگ سرد و ایران بعد از کودتای ۱۳۳۲ گسست از سنت مشروطه و روی آوردن متفکران و روشنفکران ایران به نوعی ”بازگشت به خویشتن“ و نقد سنت جهان‌وطن‌گرایی مشروطه و در آغوش گرفتن انواع گوناگون گفتمان‌های ”غرب‌زدگی“ بود. تلاشی که از مستشارالدوله و رساله‌ی



یک کلمه آغاز گردید و در شکل‌های گوناگون تا وقایع ملی شدن صنعت نفت در ایران ادامه داشت، تأکید بر به دست دادن یک تصور جهان‌نگر و شهروندمحور از ایران و آینده‌ی آن بود. این سنت فکری و گفتمانی در دو دهه‌ی ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ دچار نوعی گسست پارادایمی گردید. عوامل اساسی این گفتمان را می‌شود در سه محور کلیدی خلاصه کرد: (۱) رها کردن سنت فکری قانون‌مدار و تلاش در جهت تبیین عناصر هویتی و فرهنگی ایران به عنوان پدیده‌ای یگانه و منحصر به فرد و حتی بیگانه با جهان جدید؛ (۲) شوق و اشتیاق فکری و سیاسی در نقد و نفی دستاوردهای جهان مدرن، مانند علم، ترقی‌خواهی، رشد و توسعه‌ی مادی جامعه‌ها، و به‌خصوص ارزش‌های سیاسی مرتبط با آن، دموکراسی، آزادی فردی و ارجحیت دادن به بهبود زندگی روزمره. در این زمینه گروهی از روشنفکران ایرانی که اغلب هم تحصیل‌کرده‌ی غرب بودند – کسانی مانند احمد فرید، احسان نراقی، داریوش شایگان، علی شریعتی – و نیز گروهی از نویسندگان ادبی ایران، مثل جلال آل‌احمد، و هم‌چنین برخی از سیاست‌مداران، از جمله شخص پادشاه، همه در جهت پیدا کردن یک پروژه‌ی بومی تلاش می‌کردند؛ (۳) و عنصر سوم این گسست اساسی از سنت مشروطه‌ی ایرانی رجوع به «دولت» به‌عنوان نوعی عامل و وسیله‌ی نجات ایران و جهان (moral agent) بود. این گرایش از یک‌سو به تنفر از دولت و نظام حاکم دامن زد و درعین‌حال تمام ذهن‌ها و چشم و گوش‌ها را متوجه یافتن یک دولت نجات‌بخش و نیرویی کرد که ایرانیان را از شرّ جهان مدرن رها کرده و به آن‌ها هویت بومی و معنا اعطا کند.

بازگشت به دولت به‌عنوان عامل نجات‌بخش ملی و گسست از سنت سیاسی مشروطه به نوعی گفتمان «فرهنگی» و «معنوی» هنگامی رخ می‌داد که بخش‌هایی از روحانیت سیاسی که فضای پس از کودتای ۱۳۳۲ را مناسب می‌دید در فکر ایجاد یک پروژه‌ی سیاسی بود. بخشی از روحانیت بحث‌هایی را حول ایده‌ی ولایت و اصلاح ساختار حوزه به راه انداختند.^[۱۵] کمی بعد آیت‌الله خمینی مسأله‌ی حکومت اسلامی (ولایت فقیه) را عنوان نمود.

15- Ali Mirsepassi, *Intellectual Discourses and Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran* (Cambridge University Press, 2000).



علی شریعتی هم یک تصور مقدس و الاهیاتی از دولت نجات‌بخش را در یک زورق نو و جدید به‌عنوان تشیع و به‌عنوان یک مکتب اسلامی طرح نمود. درسوی‌دیگر این فضای سیاسی و فرهنگی گروه معروف به فردیدیه، به خوانش هایدگری از عرفان، تشیع و فرهنگ ایران مشغول بودند. جمع کوچک ولی بانفوذی از متفکران آن زمان که دست در کار "عقل‌زدایی" از فرهنگ فکری و سیاسی ایران پس از مشروطه مشغول شدند.^[۱۶]

حکومت پهلوی دوم هم خود کاملاً در جلو خط این جنبش غرب‌ستیز، معنویت‌گرا، و بسیار نخبه‌گرا و ایده‌های کلی و بیگانه با زندگی مردم ایران و در کار ساختن یک ایدئولوژی جدید سیاسی - عرفانی بود. یکی از متفکران این نحله احسان نراقی است که در نقد رادیکال به مشروطیت ایرانی اعلام می‌کند: «همین‌که قرار شد روش رأی‌گیری محرمانه به سبک غربی به کار بسته شود، سنگ اول بنای خدعه و نیرنگ و تقلید نیز گذاشته شد.» وی که در آن سال‌ها به عنوان نماینده‌ی ایران در سازمان یونسکو میان پاریس و تهران در رفت‌وآمد بود، نظام سیاسی ایده‌آل‌اش را از اعتقادات فقها الهام گرفته می‌گوید: «من اصولاً معتقدم که هر جا پای رأی گرفتن در میان باشد، طبیعی بودن انتخاب از میان می‌رود. من، به قول فقها، به اجماع اعتقاد دارم.»^[۱۷] به نظر می‌رسد روشنفکران چپ فریب ظاهر رادیکال پروژهی علی شریعتی را نخورده و تا حد زیادی از این جریان فاصله گرفتند. اما، شاید به علت تأثیر فضای سیاسی جنگ سرد و یا این حقیقت که در تفکر چپ هم دولت "عامل نجات‌بخش" تلقی می‌شود، به جریان برآمده از تفکر آل‌احمد و گفتمان "غرب‌زدگی" پیوستند. بخش دیگری از چپ به اصول جهان‌وطن‌گرایی برآمده از سنت مشروطه وفادار بودند و ماندند، ولی آن‌ها نیز توان فکر کردن ورای محدودیت‌های جنگ سرد را نداشته و بسیاری‌شان ضدیت با استعمار و امپریالیسم را به گونه‌ای مشابه گفتمان فردید و آل‌احمد می‌دیدند. اما، متفکران چپ، به‌غیر از چند استثنا، به زندگی عامه‌ی مردم توجه جدی و

16- Ali Mirsepassi, *Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Thought of Ahmad Fardid* (Cambridge University Press, 2017).

17- احسان نراقی، آزادی، حق، و عدالت: گفت‌وگوی اسماعیل خوئی با احسان نراقی (تهران، جاویدان، ۱۳۵۵)، ص ۲۰۶ و ۲۰۷.



فراوان داشتند و تاحدزیادی از نخبه‌گرایی مرسوم این دوران به دور بودند. ولی، به نظر می‌رسد که روشنفکران و فعالان سیاسی چپ هم، همسان با دیگران، ورود دین به عرصه‌ی سیاست را چندان جدی نگرفتند و عمدتاً یا بی‌اعتنا از کنار آن رد شدند و یا حداکثر روی خود را از آن برگرداندند. یا این‌که نوعی هم‌زمانی با آن‌ها در خود می‌دیدند. چپ‌ها به‌زودی حقیقتی را دریافتند که شاید می‌بایست ۲۰ سال قبل متوجه آن می‌شدند.

انقلاب ۱۳۵۷، برخلاف تصویری که برخی دارند، برگشت سنت و یا پدیده‌ای غیرقابل تصور در زمینه‌های برآمده از فضای سیاسی و اجتماعی ایران در سال‌های دهه‌های ۱۳۴۰ و ۵۰ نبود، بلکه سرانجام کاروانی بود با مسافران فراوان و غریبه با هم که در فکر «بازگشت به خویشتن» در سرآغاز یک زندگی مشترک بودند. اینان مشروطیت و سنت‌های آن را فراموش کرده بودند و بدون تلاش در جهت شناخت خود و امروز و دیروزشان قصد بازگشت به هویتی را داشتند که بخشی از آن را از هگل و مارکس و نیچه و هایدگر (از خودبیگانگی و اصالت و امثال این‌ها) گرفته بودند و آن‌ها را در زورق «گفتمان معنویت» و «عرفان» پیچیده بودند. ایرانی که چنان گسترده و همگانی انقلاب ۵۷ را ممکن کرد حاصل «مدرنیته‌ی متأخر ایرانی» بود. انقلابی که دیری نگذشت که نشان دهد قیامی بود بر علیه سنت مشروطیت ایرانی. پیروز انقلاب ۵۷ نیروهای رادیکال محافظه‌کار بودند. نیرویی تاحدی شبیه به آن جریان فکری که جفری هرف آن را «مدرنیته‌ی ارتجاعی» (reactionary modernism) می‌خواند.^[۱۸] البته با این تفاوت مهم که قشرهای دیگری از مردم ایران هم که به علت‌های بسیار گوناگون آرزومند ایرانی بهتر بودند به جنبش انقلابی سال ۵۷ امید بسته بودند که متأسفانه خیلی زود امیدشان قربانی محافظه‌کاران انقلابی گردید. طرح این نظریه که رهبری انقلاب ایران در سال ۵۷، یعنی فقیهان شیعه، در کلیت خود محافظه‌کارانی رادیکال و تندرو بودند در زمینه‌ی گرایش‌های ضد مدرن بایستی قابل انتظار باشد. برخلاف تصور غالب، گفتمان اصلی در انقلاب ۱۳۵۷ ساخته‌ی متفکرین رادیکال ضدتجدد بود. چپ‌ها و گفتمان آن‌ها در حاشیه قرار داشت. هم چپ و هم ملی‌گرایان عملاً ناظران

18- Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism*, London: Cambridge University Press, 1984.



انقلاب بودند.

حکومت فقیهان ایران پس از انقلاب را رفته‌رفته وارد یک فرایندی پیچیده کرد. در این نوشته فرصت پرداختن به تحلیل آنچه در طول چهار دهه‌ی اخیر رخ داده نیست، فقط به این گفته بسنده می‌کنم که حکومت ولایت فقیه بیش از هر چیز با دخالت در زندگی خصوصی و شخصی مردم ایران از همان ماه‌های اول حکومت‌اش خصومت با زندگی روزمره‌ی ایرانیان را آغاز کرد و نبرد حکومت و بخش مهمی از مردم ایران در حوزه‌ی زندگی خصوصی، سبک زندگی، رابطه‌ی زن و مرد، تفریح و پوشش و هنر درگرفت.

در سال‌های اول انقلاب و دوران جنگ هشت‌ساله مردم ایران یا هنوز امیدوار وعده‌های حکومت بودند و شاید هم از روی اعتقاد و اعتمادی که به فقیهان و رهبری انقلاب داشتند با آن‌ها بودند. اما، در همان سال‌ها هم حکومت ساکت و بی‌آزار نبود و در سرکوب سیاسی مخالفان و در جلوگیری از ادامه‌ی سبک زندگی ایرانیانی که به اصطلاح سبک زندگی امروزی داشتند دست به سرکوب و تحقیر زد.

در دهه‌های بعد دو روند قابل ذکر است: ایرانیانی که از لحاظ سبک زندگی و نگاه‌شان به ایران و جهان مورد قبول نظام فقیهان نبودند در تلاش‌شان برای حفظ و ادامه‌ی زندگی‌شان مصمم‌تر و باتجربه‌تر شدند. قشرهای وسیعی از مردم ایران که به علت‌های گوناگون از پیروان حکومت بودند هر روز و هر سال و در مقیاسی بزرگ از آن جدا شدند و راه زندگی و جهان خود را از آنان جدا کردند. این فرایند راهی راست و کاری ساده و آسان نبود و مردم ایران تجربه‌های دشوار و تلخ گوناگونی را از سر گذراندند.

واژگان غایی جنبش کنونی

این جنبش بر اساس سه واژه‌ی زن، زندگی، و آزادی خود را تعریف کرده و چنین به نظر می‌آید که این ایده‌ها در جامعه پذیرفته شده‌اند. حال پرسش اساسی در پیش روی ما تبیین معنا و جایگاه جنبش زن، زندگی، آزادی و



رابطه‌ی آن با تاریخ به نسبت طولانی تجددخواهی در ایران معاصر است.

۱. بدون شک جنبش کنونی وجه‌های اشتراک مهمی با تصوراتی دارد که در رساله‌ی یک کلمه دیده می‌شود. رساله‌ی یک کلمه سعادت‌مندی ایرانیان را در پایین آوردن عرصه‌ی سیاسی از رستگاری در آخرت به سعادت‌مندی زندگی در این جهان می‌داند. جنبش کنونی هم با عبور از حکومت فقیهان و تأکیدش بر زندگی همان پیام را دارد ولی در سطحی گستره‌تر و عمیق‌تر و این امر را با تأکیدش بر زن و نفی و طرد تصور قرن نوزدهمی از جامعه و مردمش و نیز با توجه به حضور زنان در مرکز آن نشان داده است. جنبش کنونی ادامه‌ی سنت گفت‌وگو میان ایران و جهان، یعنی همان پروژه‌ی جهان‌وطن‌گرایی ایرانی، است. طرح این ایده که زندگی سعادت‌مند و امروزی لزوماً باید این جهان و زندگی در آن را مدنظر قرار دهد و موضوع‌های مربوط به رستگاری در آخرت را با زندگی سیاسی و فرهنگی ایرانیان مربوط نکند، با سنت مشروطیت آغاز گردید و اکنون در شعار زن، زندگی، آزادی در شکل جنبش شهروندی و اجتماعی تداوم یافته است. مفهوم زندگی در جنبش کنونی هم نشان‌گر خواست امکان زیستن در جهان امروز و به اصطلاح اشاره به زیست روزانه بدون دخالت حکومت فقیهان است و از این لحاظ خواسته‌ای مشخص است و اشاره به سبک زندگی دارد و این امر در ارتباط مستقیم با دستگیری و کشته شدن مهسا امینی و سرکوب سبک زندگی زنان در ایران است و نیز این که این جنبش «زندگی» را به عنوان یک ایده‌ی بنیادی در تحقق و رسیدن به سعادت‌مندی انسان در نظر دارد. در این زمینه زندگی از یک سو بیان نفی مرگ، اسارت، ترس و شهادت است و از سوی دیگر یک پروژه‌ی انسان‌گرایانه (اومانستی) است.

۲. درست است که در رساله‌ی یک کلمه و قانون اساسی مشروطه حقوق زنان با بیان صریح و به طور مستقیم مطرح نشده بود اما این امری بود که تلویحاً در آن‌ها مطرح بود. طرح این ایده‌ی اساسی در رساله‌ی یک کلمه که یکی از اساس حکومت قانون «حریت شخصیه است، یعنی بدن هر کس آزاد است و احدی را قدرت نیست سیلی و مشت به کسی بزند و یا دشنام و فحش



بدهد.»^[۱۹] یک نمونه‌ی آن است.

نویسنده‌ی رساله‌ی یک کلمه سرنوشت تراژیکی پیدا کرد. به زندان افتاد و در آن‌جا جان‌اش را از دست داد. جنبش کنونی البته ماهیت دیگری دارد و برآیند خواست‌های زنان و جوانان ایرانی است که خواهان کسب حقوق شهروندی‌شان هستند و با سرکوب فقیهان حاکم روبه‌رو گردیده اند. اما، نه ایرانِ امروز ایران قرن نوزدهم است و نه دنیای کنونی دنیای آن روز. جنبش کنونی از جنبه‌ی فکری وجه‌های مشترک بسیاری با سنت مشروطه دارد و حضور پرشمار زنان و جوانان بی‌باک در این جنبش بخش‌های وسیعی از مردم ایران و جهان را به شوق آورده و هم‌دلی نویسندگان و هنرمندان و همه‌ی کسانی را که با آن هم‌راه و هم‌حساند برانگیخته است.

آرزوی ایرانیان در راه رسیدن به آزادی و برقراری حکومت قانون که در رساله‌ی یک کلمه‌ی مستشارالدوله بیان شده بود بعد از سه دهه و تا حدی در انقلاب مشروطیت ایران تحقق یافت. اما، آینده‌ی این جنبش غیرقابل‌پیش‌بینی است و این امر به‌خصوص در کوتاه‌مدت کاری دشوار است. با وجود این، اگر بر این تصور باشیم که ایرانیانی که سرنوشت امروزشان را با ایده‌ی زن، زندگی، آزادی گره زده اند ادامه‌دهندگان یک سنت ایرانی - جهانی هستند که ۱۵۰ سال تاریخ دارد، شاید دور از انتظار نباشد که خوشبین باشیم که تحقق هدف‌های جنبش کنونی کوتاه‌مدت‌تر از پروژه‌ی نویسنده‌ی یک کلمه باشد. بیش از ۳۰ سال طول کشید تا آرزوی مستشارالدوله به تحقق پیوست و حکومت مشروطه در ایران تحقق یافت. آیا بایستی در انتظار تحقق ایده‌های جنبش کنونی نیز سه دهه در انتظار ماند؟

۱۹- مستشارالدوله، رساله‌ی موسوم به یک کلمه، شادگان، ۱۳۸۸، ص. ۸۸.



زن، زندگی، آزادی: یک بررسی باز

محمدرفیع محمودیان^[۱]

از شعار «زن، زندگی، آزادی» که در پُربسامدی و تازگی معرف جنبش اعتراضی اخیر سال ۱۴۰۱ شده است چه می‌توان فهمید؟ شعار کوتاه است. به سه عنصر یا پدیده‌ی متفاوتِ مجزا از یک‌دیگر اشاره دارد. چون فعل ندارد نمی‌توان گفت که خواستی و انتظاری را طرح یا اعلام می‌کند. بیش‌تر انگار به دنبال برانگیختن توجه به نکته‌هایی، پدیده‌هایی، واقعیت‌هایی، ارزش‌هایی است. با این‌همه می‌توان احساس کرد که واژه‌ها در پی یک‌دیگر ضرب‌آهنگی موسیقایی برای برانگیختن شو مبارزه ایجاد می‌کنند، به‌اختصار تمام داستانی از حرکت از امر عینی مادی، امری آشکار (زن) به سوی امر مجرد مبهمی (آزادی) را روایت می‌کنند، داستانی که در آن زندگی میانجی موسیقایی زخمه‌ی ساز و غنا و دو مفهوم جزیبی و کلی است.

هر واژه‌ی شعار را به هزارگونه می‌توان تأویل کرد و فهمید. درست یا نادرست. این را البته امروز می‌توان گفت که هنوز در آغاز راه ایم و نیرویی هژمونی گفتمانی را به دست نیاورده تا برداشت خود را تنها تفسیر درستِ موجه معرفی کند. از نیچه و فوکو و برخی اندیش‌مندان برجسته‌ی معاصر

۱- محمدرفیع محمودیان مدرس جامعه‌شناسی در «مدرسه عالی ملاردالن» در شهر وسترس سوئد است. یکی از حوزه‌های اصلی مطالعه و پژوهش او سیاست در دوران جدید پسامدرن است.

آموخته ایم که حقیقت برساخته می‌شود.^[۳] نه در فرایندی آشکار با قصدی اعلام‌شده، بلکه در فرایندی آکنده از توضیح، توجیه و حتی دروغ، فریب و پنهان‌کاری. مقاومت ولی همواره برجاست. نه به صورت حقیقت مقابل دروغ یا واقعیت در برابر جعل، بلکه برداشتی مقابل برداشت‌های دیگر. این را می‌توان به تأسی از لاکلو و موف ستیز برای هژمونی‌گفتمانی دانست.^[۴] این‌که برای تسلط یک برداشت بر دیگر برداشت‌ها یا برای نفی و مقاومت در برابر چنین تسلطی ستیزید.

من در این نوشته خواهم کوشید تا آن‌جا که تخیلام اجازه می‌دهد برداشت‌هایی گوناگون از سه جزء، سه واژه‌ی شعار را بجویم و مطرح کنم. در ادبیات سیاسی، از دالِ تهی، مفهوم مدنظر لاکلو، سخن به میان آمده است.^[۴] من فکر نمی‌کنم هیچ مفهومی تا آن حد تهی از معنا است که بتوان هر معنایی را به آن نسبت داد. در هر دوره‌ای، در هر موقعیتی از یک واژه یا مفهوم درک‌های معینی وجود دارد، هرچند بازشناسی تمامی آن درک‌ها کارِ کم‌وبیش ناممکنی است. حتی آن‌ها را نمی‌شود تخیل کرد چه تخیلِ معنا نیز محدودیت‌های خود را دارد. آن‌چه چارلز تیلور به تأسی از گرنلیوس کاستوریادیس تصور اجتماعی^[۵] (imaginary social) می‌خواند تخیل فردی هریک از ما را محدود می‌سازد. تصور اجتماعی فهم مشترکی است که برای ما امکان پیش‌برد کنش‌هایی را فراهم می‌آورد که زندگی اجتماعی‌مان را شکل می‌دهد. این فهم هم واقعی است و هم هنجاری. تصور اجتماعی ذهنیت هریک از ما را سامان می‌دهد. به این خاطر فهم هریک از ما به گونه‌ای واقعی و هنجاری از تصور و تخیل برخی چیزها ناتوان است. با این حال من می‌کوشم

۲- نگاه کنید به:

Richard Rorty, (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.

3- Ernesto Laclau and Chantal Mouffe (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London.

4- Ernesto Laclau (1996), *Why Do Empty Signifiers Matter to politics in Emancipation(s)*, Verson, London.

5- Charles Taylor (2007), *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, p. 172.



تا در حد ممکن از سرِ تخیل برداشت‌های گوناگون را از سه جزء، سه واژه شعار ارائه دهد. آگاه نیز هستم که کار من در نوشته هم نظری است و هم سیاسی. از یک سو فهرستی از برداشت‌های ممکن از سه مفهوم را ارائه خواهم داد، از سوی دیگر کوشش خواهم کرد به توانِ تخیل خود تاحدممکن راه را بر سلطه‌ی یک برداشت معین و در نهایت هژمونی یک گفتمان ببندم. در زبان، آن‌گونه که باختین^[۶] نشان داده است دو گرایش یگانگی و ازهم‌گسیختگی وجود دارد و در تقابل آن دو است که زبان زنده می‌ماند و تکوین می‌یابد. اگر زبان شاعران، عارفان، پژوهش‌گران و شهسواران یگانگی در دستور (گرامر) و معنا را بر زبان حاکم می‌سازد زبان آوازهای عامیانه، افسانه و لغز و درنهایت رمان آن یگانگی را درهم می‌شکند. در این نوشته، من حرکت در جهت یگانگی را به کسان دیگر وامی‌گذارم و می‌کوشم به زبانی باز ولی جدی به ازهم‌گسیختگی معنا در سه واژه‌ای که در چهارچوب زبانِ عامیانه به‌سان شعار سر داده شده اشاره‌هایی داشته باشم.

زن

واژه فراخوانی است به پذیرش زن در وجودِ خود. زن به‌سان زن، بدون هیچ‌گونه صفتی، پسوندی. زن درست آن‌گونه که هست، در زنانگی خویش. ناب و شفاف. ناوابسته به وابستگی‌های گوناگون به دیگران به‌سان دختر، همسر، مادر. نآلوده به آلودگی‌های دینی، اخلاقی و فرهنگی، در یک سو گناه، مکر و فریب، درسوی دیگر معصومیت، پاکی و لطافت. در اوج کمال در خود. ولی زن حتی در وجودِ محض خود حامل هویت‌ها و ویژگی‌های گوناگونی است و آن را می‌توان به شکل‌های گوناگون درک کرد.

اولین و ابتدایی‌ترین درک از مفهوم زن اندامی است، در چهارچوب یک هویت جنسی معین. درکی کلاسیک که تا همین یک سده یا حتی چند دهه‌ی

6- Mikhail Bakhtin (1981), *Discourse in the Novel*, in *The Dialogical Imagination*, University of Texas Press, Austin.



پیش تنها درک موجود بود.^[۷] برای درک اندامی می‌توانیم نشانه‌های عینی مادی برشمریم. تن زن را کالبد شکافی کنیم، از اندام‌ها و کارکردهای آن سخن بگوییم و آن‌ها را به هویت جنسی معینی پیوند زنیم. در این حد می‌توان گفت کم‌وبیش توافقی در جهان وجود دارد. زن، زن است. همان‌که او را ببینیم، او را در چهره، سینه و اندام جنسی می‌شناسیم. نشانه اصلی بدن است، بدنی که به صورت امر مادی و عینی ادراک‌پذیر است. ولی مشکل در رابطه با بدن آن است که بدن در مادیت خود دارای بار فرهنگی نیست. پیامی نمی‌فرستد. هویتی را فریاد نمی‌زند. بدن بر مبنای آنچه الکساندرا هوسون به ما می‌گوید هی‌چوقت رها شده به حال خود نیست.^[۸] همواره آراسته به آرایشی و پوشیده به پوششی و رفتاری است که یاد گرفته ایم آن را جنسیت بنامیم. بدن در خود، لخت، پاک و ناب، در دست‌رس کسی نیست. می‌توان کوشید به آن دست یافت. پرده‌ها را کنار زد، دیوارها را شکافت تا آن را باز یافت. ولی باز دست‌یافتنی نیست. چرا که همواره هویتی، باوری، اخلاقی، دریافتی هنجاری با آن همراه است.

هویت جنسی تأکیدی است بر هویت اندامی. زن در جنسیت خود وجود خویش را فریاد می‌زند. او مقرر میل، خاستگاه شور جنسی است. اندام او را نیز در این چهارچوب می‌توان فهمید. مو، سینه و تنی که شهوت برمی‌انگیزد. این‌جاست که هویت جنسی زن به‌گونه‌ای تاریخی فقط در مقابل هویت جنسی خنثای مرد معنا یافته است. تکمیل‌کننده‌ی شور و میل جنسی تا رابطه‌ی جنسی و خانوادگی شکل گیرد و بازتولید ممکن شود. مشخص نیست و امری واگذار شده به نزاع اجتماعی و سیاسی است که آیا زن فاعل ماجرا است یا مفعول آن. در پی لذت یا هر قصد ممکن دیگری شهوت‌ران، شهوت‌جو و شهوت‌خواه است یا در مهر و معصومیت ابژه‌ی میل و شور جنسی است. لکاته یا اثری. در هر دو صورت برای آن‌که زندگی اجتماعی در ساختار بنانهاده‌اش بر کار و خانواده برجای ماند هویت جنسی همواره به

۷- البته این درک هر چند پی‌درپی نقد شده است باز هنوز هوادارن خود را دارد. نگاه کنید به:

Surya Monro, (2005) *Beyond Male and Female: Poststructuralism and the Spectrum of Gender*, *International Journal of Transgenderism* 1: 3-22

8- Alexandra Howson (2004), *The Body in Society, An Introduction*, Polity, Cambridge.



مهار فرهنگ و هنجار در آمده است. مهار بسا اوقات شکل وحشیانه ی اعمال خشونت یافته است، خشونت جنسی. تجاوز بارزترین وجه آن است، ولی آزار شهوی تن، متلک های جنسی و فحشا نیز در چارچوب آن جای می گیرند. هویت جنسی زنانه هویتی درآمیخته با خشونت جنسی است.^[۹]

موقعیت اجتماعی-فرهنگی تا سطح هویت فرهنگی فرازش یافته است. آن گونه که سیمون دوبوار در کتاب «جنس دوم» نشان داده نکوهشی و ارزشی هر دو. در یک سمت زن موجودی احساسی است، دور از خردورزی، نزدیک به طبیعت، وحشی و بی قرار، دل بسته ی رابطه، شیفته ی گفت. در سمت دیگر زن با هوشیاری، مهارت در بیان حسی-احساسی، اخلاق مراقبتی و شیفتگی به گفتوگو تضمین کننده ی پویایی زندگی اجتماعی است. زن، فارغ از دیگر وابستگی ها، در ذات خود، چه به خاطر وجود اندامی خویش و چه به خاطر موقعیت تاریخی اجتماعی، در تمامی جهان، چنین هویتی یافته است. هویتی که همواره با اوست. از آن می توان خوف داشت یا استقبال کرد ولی آن را نمی توان تغییر داد. فقط در وضعیتی آرمانی می توان با آن کنار آمد و در بهترین حالت در بازسازی جامعه بهره برد. زن را به گونه ای محدود، در مهار نهادهای گوناگون، در جامعه ادغام کرد یا به او مأموریتی مناسب از آموزش و مراقبت درمانی گرفته تا قضاوت و مدیریت جامعه سپرد. ولی مهم آن است که تمایز او را با هویتی دیگر، با مرد، محرز دانست و به هیچ رو نباید آن را نادیده گرفت.

در فرازش هویت اندامی جنسی به هویت فرهنگی می توان برای زن مقامی ویژه در جامعه قائل شد. زن عهده دار مسئولیت بازتولید در اجتماع است، در مقایسه با مسئولیت تولید که به گونه ای تاریخی به مرد واگذار شده است. بازتولید به همان اندازه ی تولید و شاید هم بیش تر از آن مهم است. در سطح فرازش یافته فرهنگ آن را می توان هم چون تبلور زایش، نوآوری و باروری دید. زن پدیده هایی نو را می رویند. تولید بازپروری، بازساخت را در

۹- نگاه کنید به:

Melinda York, (2011) *Gender Attitudes and Violence against Women*, LFB Schalarly Publishing, El Paso.



دستور کار دارد. تولید برخلاف بازتولید چیزی را از نو بر نمی‌سازد، جانی را در چیزی نمی‌دمد، زندگی را بر خاک سرد نمی‌گستراند. بازتولید همه‌ی آن کارها را می‌کند. زن از این رو به هم‌پیوسته با طبیعت است و در حسی گرم از هستی‌مندی در جهان شناور است. آفرینندگی و در نهایت آزادی از آن اوست حتی اگر او را به بند بکشند و از خردورزی و تولید بازدارند. ولی باروری و پرورش نوزاد را می‌توان هم‌چون فمینیست رادیکال شولامیت فایرستون مایه‌ی اسارت زن دید.^[۱۰] حاملگی و زایمان زن را از تمرکز بر کار و زندگی بازداشته، محکوم به وابستگی به خانه و خانواده می‌سازد. می‌توان زنانگی را از باروری جدا ساخت، آن را به فناوری سپرد و زن را به آزادی رساند تا او خود آن‌گونه‌که می‌خواهد با تن خویش کنار آید.

در درکی رادیکال می‌توان ادعا کرد که زن در خود زن نیست بلکه به گفته جودیت باتلر این کنش اجرایی است که از زن زن می‌سازد.^[۱۱] زن در لباسی که می‌پوشد، در نقش‌هایی که در صحنه‌های زندگی به عهده می‌گیرد، در شکلی که مورد خطاب قرار می‌گیرد زن می‌شود. این از ابتدا به کودک آموخته و خواسته می‌شود. در فرایندی درازمدت فرد یاد می‌گیرد که به خود و دیگران بر مبنای هویت جنسی معینی بنگرد و بر آن اساس رفتار کند. بر این مبنا باید مدام بر واژه زن باید تأکید شود تا همه بدانند که زن با هویت معینی وجود دارد و دارای خواست‌های معینی است. واژه به شکلی، در کاربرد پی‌درپی، پدیده را می‌آفریند.

ولی کار از کار گذشته است. امروز در بحث‌های جاری و در رفتار و زندگی، دوگانگی زن و مرد به چالش خوانده شده است. دیگر برای برخی سخن گفتن از مقوله زن کار دشواری شده است. واسازی نظری و عملی مقوله در حد معینی رخ داده است. نه تنها نظریه‌پردازان که افراد درگیر در موقعیت خود تأکید دارند که وضعیت جنسی و جنسیتی سیال‌تر و شکننده‌تر

10- Shulamith Firestone (1970), *The dialectic of sex*, Farror, Strauss and Giroux, Newyork.

11- Butler, Judith (1988), *Performative Acts and Gender Construction: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, *Theatre Journal*, 40, 4: 519-531.



از آن جلوه می‌کند که بتوان افراد را در دوگانه‌ی زن و مرد دسته‌بندی کرد.^[۱۲] اشخاصی در حرکت از یک هویت به دیگر هستند و برخی دیگر مطمئن نیستند که در چه مقوله‌ای جای می‌گیرند. برخی دوجنسیتی هستند و برخی خود را بدون جنسیت مشخصی احساس می‌کنند. این امکان اکنون دست‌کم برای برخی به‌وجود آمده که خود را آن‌گونه که می‌خواهند خود را در یک دسته‌بندی معین جنسی جای دهند و تعریف کنند یا از پذیرش جای داده شدن در این دسته‌بندی سر باز زنند. این البته در جهانی است که دو مقوله در گستردگی کاربرد، در جهان پر از گونه‌گونی، کارآیی خود را در تمیز افراد (از یک‌دیگر) از دست داده‌اند. هیچ معلوم نیست اطلاق عنوان زن به فرد نیویورکی هم‌جنس‌گرای مجرد سفید پوست تحصیل‌کرده‌ی شاغل عضو طبقه‌ی متوسط و فرد روستایی آفریقایی کم‌سواد یا بی‌سواد، فقیر و مادر پنج فرزند، چه نکته‌ای را مشخص می‌سازد. جهان زیست و افق دید و انتظارات یک‌سره از یک‌دیگر متفاوت است. مفهوم زن اینجا اشاره به هویت خاصی و توان‌مندی‌ها، دلبستگی‌ها و هم‌چنین محدودیت‌های معینی ندارد. بیشتر یاد گذشته را زنده می‌کند تا وضعیتی را مشخص سازد و نکته‌ای مهم درباره کسی بگوید. چه بسا که مشکل نیز ایجاد کند زیرا توجه را به‌سوی امری جلب می‌کند که اهمیت خود را از دست داده است. به این خاطر شاید بهتر آن باشد که آن را به صورت واژه به کنار نهیم و فقط آن‌گاه که می‌خواهیم از فاصله گرفتن خود از گذشته، گذشته نادانی و ناآگاهی، یاد کنیم به آن اشاره‌ای داشته باشیم. می‌توان تصور کرد که او که هنوز از واژه‌ی زن استفاده می‌کند یا هنوز در جریان تحولات قرار نگرفته است یا که می‌خواهد در مقابل سیر تحول مقاومت کند و از چیزی سخن بگوید که در حال فروپاشی و فنا است. یا که شاید کسی است که نغمه‌ی وداع با درکی و مفهومی به تاریخ پیوسته سر می‌دهد.

ولی باز می‌توان اندیشید که چیزی بر جای می‌ماند. او که در دسته‌بندی‌های (فرهنگی و اجتماعی) عنوان زن می‌گیرد محدودیت‌ها و گاه گشایش‌هایی را

12- Meg-John Barker and Alex Iantaffi (2019), *Life isn't binary : On being both, beyond, and in-between*, Jessica Kingsley, London.



تجربه خواهد کرد. مهم این نیست که او خود را که می‌بیند و چه یقین و تردیدهایی درباره‌ی هویت یا مقام خویش دارد، مهم آن است که جامعه او را کجا دسته‌بندی می‌کند. زن عنوانی است هم‌چون کارنامه اعمال که مشخص می‌سازد فرد از چه حوزه‌هایی حذف خواهد شد، از دست‌رسی به چه امکان‌هایی محروم خواهد بود و هم‌زمان در چه حوزه‌هایی می‌تواند حضور یابد و از چه امکان‌هایی برخوردار شود. چون مرد مقوله مجرد وجود انسان است و کمتر اشاره به محدودیت‌ها و گشایش‌ها دارد، مقوله‌ی زن مترداف با محدودیت‌ها و گشایش‌های هویت جنسی می‌شود بدون آن‌که به ضرورت اشاره به هویت معین اندامی جنسی داشته باشد. مفهوم زن اینک اشاره به سنگینی و کارآیی دسته‌بندی اجتماعی در محدود ساختن یا گشودن در به روی انسان‌ها دارد، صرف‌نظر از آن‌که آن انسان‌ها چه کسانی با چه هویتی هستند.

زندگی

زندگی به‌سان شعار آری گویی به زندگی است. آری گویی به قصد نقد و رویارویی با تمامی درک‌هایی که آن را دردناک، بی‌هوده یا مبتذل می‌شمرند. باوری به قدمت ادیان هندی و به‌تازگی فلسفه‌ی مدرن شوپنهاور وجود دارد که زندگی را فرایندی از درد و رنج برای هیچ، برای غایت‌هایی در نهایت مبتذل و شکننده می‌بیند. در دین‌های الهی نیز زندگی این‌جهانی در قبال زندگی آن‌جهانی مبتذل و بی‌ارزش است مگر آن‌که از آن به‌سان اهرمی برای ارتقای جای‌گاه خود در زندگی آن‌جهانی بهره برد. در این پس‌زمینه، تأکید بر زندگی تأکیدی بر ارزش‌مندی آن به‌سان عرصه‌ی کار، شادی، تلاش و آفرینندگی است. تأکیدی بر آن است که زندگی هم یک ارزش است و هم عرصه‌ی آفرینش ارزش. می‌توان در آن تجربه‌ها داشت، خوش و ناخوش، زیبا و زشت، خوب و بد. از آن تجربه‌ها آموخت و در گستره‌ی آن‌ها ارزش‌های گوناگونی هم‌چون ثروت، شادی، زیبایی و خوبی آفرید؛ تا بر شکوه جهان و پرباری تجربه‌های همگانی افزوده شود. درست همان چیزی که فیلسوف سوئدی تبار



مارتین هگلوند آن را این زندگی می‌نامد و مقابل زندگی معطوف به رستگاری آن جهانی دینی قرار می‌دهد.^[۱۳] چارلز تیلور آن را در هیئت ارج‌گذاری زندگی روزمره یکی از منبع‌های ارزشی دیدگاه مدرن در مورد درک از خود (self) شمرده و مختصاتی هم‌چون ارج‌گذاری کار، کوشندگی، حساسیت اخلاقی و زیستی حسی احساسی به آن نسبت می‌دهد.^[۱۴] زندگی روزمره به‌ررو فقط عرصه‌ی کار و کوشندگی نیست، عرصه مقاومت در مقابل خواست‌هایی نیز هست که زندگی سازمان‌یافته‌ی مدرن متوجه فرد می‌سازد. می‌توان اگر نه به‌گونه‌ای آشکار به شکلی پوشیده ارج‌گذار و جست‌وجوگر تفریح به‌جای کار، مصرف به‌جای تولید، لذت به‌جای مشقت و تن‌پروری به‌جای کوشندگی شد. به این‌صورت هم جای‌گاه خود را در روایت اصلی یا آن‌چه راهبرد زندگی خوانده شده از دست نداد هم دل‌خوش به دست‌آورهای شخصی در گستره‌ی زندگی روزمره بود.

ولی زندگی حتی آن‌گاه که در خود پدیده‌ای ارزشمند است می‌تواند به تجربه‌ای دردناک یا پُر از ابتذال تبدیل شود. زندگی در بردگی، متمرکز بر کار شاق معدن یا هم‌چون زنی محروم از حقوق و امکانات فقط پر از درد و رنج است، بدون یا با کم‌ترین میزان دست‌رسی به امکانات ضروری تجربه‌ی خوبی، زیبایی و خوشی. حتی زندگی با افق‌های تنگ و بسته متمرکز بر لذت‌های خُرد مبتذل خواهد بود. در این رابطه، تأکید بر اهمیت زندگی تأکیدی بر برخورداری از امکانات لازم برای زیستن، آن‌گونه که فرد خود می‌خواهد یا می‌تواند بخواهد است. زندگی در بردگی، سپری‌شده در کار شاق در معدنی تاریک در ژرفای چند هزار متری زمین یا محدود به خانواده، بچه‌آوری و آشپزخانه، همان‌گونه که امیل زولا در کتاب ژرمینال و جامائیکا کینکید در کتاب خودزندگی نامه مادرم^[۱۵] به آن پرداخته اند، زندگی‌یی شایسته‌ی زیستن

13- Martin Hägglund (2019), *This Life: Secular Faith and Spiritual Freedom*, Pantheon Books, Newyork.

14- Charles Taylor (1989), *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge.

15- Jamaica Kincaid (1996), *The Autobiography of My Mother*, Farrar, Straus and Giroux, Newyork.



نیست. واژه‌ی زندگی درست به چنین مفهومی اشاره دارد، زندگی شایسته‌ی زیست، زندگی در راستای خواست‌های والا ولی متعارف فرد تجربه‌کننده‌ی آن. نهایت این زندگی را شاید بتوان در برخورداری از امکانات لازم برای خوب و خوش و زیبا بودن دید، ولی کف یا پایین‌ترین حد آن را می‌توان در تعریف جامعه‌ی مناسب آویشای مارگالیت یافت.^[۱۶] مارگالیت جامعه‌ی مناسب را جامعه‌ای می‌داند که در آن فرد از احترام برخوردار است و دولت یا نهادهای اجتماعی کسی را تحقیر نکرده و شرمنده وجود خویش نمی‌سازند. در این راستا می‌توان گفت زندگی شایسته‌ی زیست زندگی در احترام متقابل و بدون دغدغه تحقیر و شرمندی از کنش‌ها و وجود خویش است.

زندگی در اوج، زندگی در وضعیتی آرمانی، ولی چیزی باز پُرمایه‌تر است. نمود یا معیار آن نکته یا نکته‌هایی است که نیچه و مارکس در آن باره نوشته‌اند.^[۱۷] زندگی در اوج، زندگی در سرزندگی، در پویایی، در آفرینندگی، در درگیری‌های گونه‌گون است. سرزندگی به معنای کوشندگی، تعیین هدف و تلاش برای دست‌رسی به آن. از تلاش به هیچ‌روی باز نایستادن. پویایی به معنای از خود پیشی گرفتن، آموختن از تجربه‌ها و به کار بستن آموخته‌ها. نوآوری مداوم. کسی دیگر شدن به خواست، به میل. آفرینندگی هم به مفهوم ساده‌ی تولید محصولات کشاورزی و صنعتی، در خانه، کارگاه، مزرعه و کارخانه؛ و هم به مفهوم آفرینش هنری، به توان تخیل، آفرینش برای آفرینش، از هیچ. زندگی فرایندی یک‌سره باز نیست. در لحظه همه چیز در آن ممکن است ولی نهایت آن مرگ است. آفرینندگی طلسم مرگ را درهم می‌شکند. زندگی را شکوفا، به امر برساخته شده از اراده‌ی ناب می‌سازد. آفرینندگی همیچنین فرازش اراده و تخیل به مادیتی هستی‌مند است. تبدیل هیچ یا هیچ‌نما به چیز، به شیء. در درگیری‌های گوناگون آفرینندگی در روزمرگی ادغام می‌شود. زندگی در شکوهمندی خود، اگر بخواهیم از عبارت مشهور مارکس بهره بجوییم، ترکیبی از ماهی‌گیری، کار، نقاشی و نقد نظری است.

16- Avishai Margalit, (1996) *The Decent Society*, Harvard University Press, Cambridge.

17- هرچند برداشت من به روح کلی حاکم بر درک نیچه و مارکس از زندگی اشاره دارد ولی می‌توان گفت که نیچه در دانش شاد و مارکس در ایدئولوژی آلمانی و دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴ بیش از هر جا به این موضوع پرداخته‌اند.



زندگی آرمانی، آنچه شاید همه از زندگی انتظار داریم، در برخی نوشته‌های فلسفی زندگی خوب نام گرفته است. زندگی خوب چیست؟ زندگی خوب خوش‌بختی مبتنی بر شکوفایی توان‌مندی‌ها است، آن‌چه ارسطو اتودایمونیا نامیده است.^[۱۸] نه هر توان‌مندی، و نه آن توان‌مندی که ضروری است یا جامعه آن را از شخص انتظار دارد بلکه آن توان‌مندی که شخص از آن برخوردار است، با آن خوش است و می‌خواهد در آن زمینه باز توان‌مندتر شود. گستره‌ی توان‌مندی امروز پهناور است و هر کس در زمینه‌ای می‌تواند توان‌مند باشد. ورزش، دانش، هنر، تفکر، عشق‌ورزی و شبکه‌ی روابط اجتماعی. توان‌مندی را ولی نباید با هر مهارتی یا خواست دوره‌ای فرد یکی دانست. توان‌مندی آن چیزی است که در شکوفایی به انسان هویت، تمایز و ویژگی وجودی می‌بخشد. کسی را ورزش‌کار، هنرمند، دانش‌مند یا متفکر سازد. ولی ما می‌دانیم که هر کسی دارای چنین توان‌مندی‌یی نیست. توان‌مندی را باید در فرایند رشد و آموزش به دست آورد. به این خاطر زندگی خوب امری اجتماعی است. زندگی خوب در جامعه‌ای خوب امکان‌پذیر است. جامعه‌ای که امکان آن را فراهم می‌آورد که بتوان به توان‌مندی دست یافت. بنابراین هرکه زندگی خوب می‌خواهد باید خواهان شکل‌گیری چنین جامعه‌ای باشد.

به آغاز این بخش بازگردیم. زندگی رقص در خیابانی از نئون، در میدانی از فواره‌های پر از رنگ و نور نیست. فقط در ترانه‌ها و کتاب‌های صنعت فرهنگی زندگی گستره‌ی آرامش، خوشی و دوست داشتن و دوست داشته شدن است.^[۱۹] در جهان واقعی تراژدی حرف آخر را می‌زند. عشق پُر از بن‌بست است. مهر پدری کشتن پسر، سهراب را در پی دارد. بلوغ با برگزشتن از وضعیت اودیپی کشتن پدر و تصرف مادر، گیرم برای بسیاری در جهان خیال، همراه است. عاقبت زندگی نیز درهم‌شکستگی و مرگ است. جلال زندگی چیزی نیست جز آن‌چه در تراژدی‌های یونانی به آن اشاره می‌شود، مقاومت

۱۸- ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی درباره‌ی این مفهوم نوشته است. هم‌چنین نگاه کنید به مارتا نوسبام (۱۳۷۴)، ارسطو (ترجمه عزت الله فولادوند)، طرح نو.

۱۹- دوست داشتن و دوست داشته شدن به‌صورت *to and love be to* loved هم ترانه‌ای از فرانک سیناترا است و هم عنوان کتاب‌هایی عامه‌پسند از سام کین و آماندا پروز.



در مقابل بازی سرنوشت، بازی‌یی که همواره در آن شکست می‌خوریم.^[۲۰] یا به آرزوهایمان دست نمی‌یابیم یا آن‌هنگام که به آن‌ها دست می‌یابیم پی می‌بریم گاه چه شکننده و گاه چه خُرد و مبتدل هستند. تنها کاری که از ما ساخته است همان است که کافکا و بکت یادمان داده‌اند. زیباییِ شکست را ببینیم. بهتر شکست بخوریم.^[۲۱] و این درست همان چیزی است که توده‌های مردم در ایرانِ صد سال اخیر تجربه کرده‌اند. شکست در پی شکست. واژه‌ی زندگی در شعار شاید به همین نکته اشاره دارد. می‌دانیم شکست می‌خوریم. ولی آمده ایم بهتر، زیباتر شکست بخوریم.

آزادی

باتوجه‌به آن‌که شعار زن زندگی آزادی در میدان مبارزه با رژیم‌ی شهره به محدودیت و سرکوب فریاد زده می‌شود، طبیعی‌ترین و بدیهی‌ترین برداشت از بخش آزادی آن همان برداشت مشهور آیزیا برلین است: آزادی از. این آزادی، آزادی منفی است، آزادی از دخالت دیگران، آزادی از محدودیت و مانعی که از سوی دیگران تحمیل می‌شود.^[۲۲] فرد می‌خواهد خود راهی را برود، خواستی را پی‌گیرد، میلی را بر آورده سازد. کسی، کسانی یا نیرویی، به عمد یا ناعمد، جلوی فرد را می‌گیرند، راه را بر او می‌بندند و با مداخله خود فرد را از حرکت و پی‌گیری خواست خود باز می‌دارند. آزادی از، آزادی از محدودیت و بازدارندگی است. او که آزادی را به‌سان خواست فریاد می‌زند می‌خواهد از دخالت، محدودیت و مانع ایجاد شده از سوی نیرویی بیرونی، از اشخاصی معین در جامعه گرفته تا دولت و دیگر نهادهای سیاسی و اجتماعی،

20- Simon Critchley (2019), *The Tragedy, The Greeks and Us*, Profile Books, London.

۲۱- درباره‌ی کافکا نگاه کنید به نوشته‌ی بنیامین و درباره‌ی بکت به نوشته‌ی توماس:

Walter Benjamin (1968) *Some reflections on Kafka in Illuminations*, Schocken Books, New-york.

Calvin Thomas (2019) *Beckett's Queer Art of Failure in The New Samuel Beckett Studies ed. by Jean-Michel Rabaté*, Cambridge University Press, Cambridge.

۲۲- آیزیا برلین (بی تاریخ)، دو مفهوم از آزادی (ترجمه شیریندخت دقیقیان)، در دسترس همگانی در اینترنت.



رهايي يابد.

آزادی منفی گاه به سان شکلی محدود از آزادی فهمیده شده است. حذف این یا آن محدودیت. رهایی از دخالت، بر داشته شدن این یا آن مانعی که مقابل آزادی فرد برپای شده است. در حالی که مشکل آن است که بسیاری اوقات خواست آزادی، اراده‌ی کنش بر مبنای درک یا میل شخصی وجود ندارد. مهم این است که این خواست، این اراده شکل گیرد و بتواند در گفتار و کنش بروز یابد. ولی این فهمی درست از مسئله نیست. می‌توان فهمی رادیکال از آزادی منفی داشت. این محدودیت‌ها هستند که از آغاز تا پایان انسان را از بازشناختن خواست و میل خویش و کنش بر مبنای آن میل و خواست باز می‌دارند و از کودکی او را عادت می‌دهند که در چارچوب تنگ محدودیت‌ها رفتار کند. اگر محدودیت‌های تحمیلی، اجباری که در آن‌ها نهفته است برداشته شوند، شخص راه خود را در زندگی می‌یابد. او تنها نمی‌ماند، دلب‌خواهی و صرفاً بر مبنای میل و هوس خویش رفتار نمی‌کند. از آن‌جا که او در ژرفای وجود خویش اجتماعی است در هم‌آهنگی خودانگیخته، و باتوجه‌به وجود آن‌ها که به صورت اعضای خانواده، همسایگان و همشهری‌هایش بخشی از وجود خود او هستند رفتار می‌کند. در این مورد جمهوری خواهان از ماکیاولی و توماس پین تا فیلیپ پتی بر عدم سلطه یا نبود سروری دیگران سخن گفته‌اند.^[۳۳] به باور جمهوری خواهان عدم سلطه در اجتماعی به دست می‌آید که هیچ‌کس بر کسی دیگر سلطه نداشته باشد.

در مقابل آزادی منفی آنچه برلین آزادی مثبت نام نهاده قرار دارد. آزادی برای. برخورداری از توان و اراده‌ی تصمیم‌گیری برای کاری، هدفی. دست‌یابی به خودسامانی، آنچه امروز در فردیت تجلی می‌یابد. آزادی این‌جا با هوشیاری، داوری و تمیز بین خواست‌های گوناگون در بستر خردورزی (با عقلانیت) گره خورده است. هر کسی از این شکل از آزادی برخوردار نیست. آزادی به شکل خودسامانی باید به دست آید. ولی این به ناگهان، به خواست فردی، به دست نمی‌آید. شخص نمی‌تواند به اراده خودسامان شود. فرد باید

۲۳- نگاه کنید به: فیلیپ پتی (۱۳۸۲)، جمهوری خواهی: نظریه‌ای در آزادی و حکومت (ترجمه فرهاد مجلسی‌پور)، شیرازه، تهران.



اعتماد به نفس، هوشیاری و خودآگاهی داشته باشد. بداند که چه می‌خواهد و چه نمی‌خواهد. این فقط در وضعیتی، در اجتماعی ممکن است که به فرد اجازه داده باشد به چنین توان و آگاهی دست یابد. به این صورت آزادی مثبت به آگاهی منفی جوش می‌خورد. آزادی مثبت در صورتی به دست می‌آید که کسانی یا نهادی جلو رشد و شکوفایی فرد را در کسب توان و آگاهی لازم برای خودسامانی را نگرفته باشد.

به تازگی فیلسوف آلمانی اکسل هونت از سنخ سومی از آزادی سخن گفته است، آزادی اجتماعی.^[۲۴] این آزادی در هم‌کاری، هم‌پاری اجتماعی به دست می‌آید. انسان‌ها نه درخود و به‌گونه‌ای شخصی که در فرایند رایزنی و تبادل نظر به تصمیمی می‌رسند. در فرایند تصمیم‌گیری آن‌ها به خود نه هم‌چون فردی مجزا که عضوی از جمع (با اجتماع) می‌نگرند و به‌انکای آن تصمیمی را می‌گیرند. خواست خود را، شخص در صورتی می‌تواند بفهمد که در گفت‌وگو و کنکاش (interaction) با دیگران به مشخصات و تمایز آن با خواست دیگران پی برد. خواست دیگران این‌جا محدودیت و مانع نیست بلکه قوام‌بخش، برپای‌دارنده خواست فردی بشمار آید. همان‌گونه که خواستِ دوست را خواستی متفاوت از خواست خویش نمی‌شمریم و دوستی را نه زاده و استوار بر اراده‌ی یک دوست که یکایک دوستان می‌دانیم. با این حال آزادی اجتماعی در هر جامعه و ارتباطی تحقق پیدا نمی‌کند. اجتماعی همبسته، اجتماعی که حضور و وجود اعضای خود را به رسمیت می‌شناسد زمینه‌ی پیدایش و استقرار آن را فراهم می‌آورد. رابطه نیز آن‌هنگام که چند جانبه و صمیمی است زمینه آزادی اجتماعی را فراهم می‌آورد.

از گونه‌ی چهارمی از آزادی نیز می‌توان سخن گفت، آزادی در اقدام. آزادی به‌معنای کامل کلمه آن‌هنگام به دست می‌آید که نه فقط در تصمیم‌گیری و تعیین خواست بلکه هم‌چنین در دست زدن به اقدام برای متحقق ساختن تصمیم گرفته شده از آزادی برخوردار بود. آزادی در اقدام، آزادی گستره‌تری نسبت به دیگر آزادی‌ها است. تمامی پهنه‌ی تفکر، ارزیابی، تصمیم و رفتار

24- Axel Honneth (2014), *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life, Polity, Cambridge.*



را در برمی‌گیرد، از تصمیم گره‌خورده به ارزیابی از شرایط تا اجرای تصمیم. آزادی در اقدام چون دربرگیرنده‌ی اقدام عملی اجرا است، پدیده‌ای اجتماعی و جمعی است. شخص فقط در همراهی با دیگران و هم‌آهنگ ساختن خود با آن‌ها می‌تواند تصمیم خود را عملی سازد. از این‌رو نیز فرد خودبه‌خود تصمیمی می‌گیرد که می‌داند می‌تواند همراهی دیگران را با خود داشته باشد. اجباری در کار نیست. او دیگران را بخشی از شرایط خویش و گاه حتی بخشی از وجود خویش می‌شمرد. مهم‌تر از هر چیز این‌جا آن چیزی است که فرد از همراهی و هم‌آهنگی به دست می‌آورد. کنش جمعی در هم‌آهنگی شور می‌آفریند. شوری برخاسته از احساس وابستگی و دلبستگی به گروهی بس بزرگ‌تر و قدرت‌مندتر از وجود فردی خود. اقدام در آزادی و در همراهی با دیگران، همان‌گونه که هر یک از ما در زندگی تجربه کرده‌ایم شور حرکت می‌آفریند.

کارها و امور زندگی در چهارچوب نظمی از پیش شکل‌گرفته، براساس هنجارها، مقررات و قانون‌های تبیین‌یافته، انجام می‌شوند. کارگر، پرستار، دانش‌آموز و شهروند، همه، می‌دانند و به آن خو گرفته‌اند که در آن چهارچوب زندگی و رفتار کنند. خواست، میل و کنش‌هایشان به‌گونه‌ای خودبه‌خودی وفادار به آن چهارچوب باقی می‌ماند. نظم مستحکم و سرسخت چهارچوب را بر جای نگاه می‌دارد. آزادی بر مبنای اقدام به‌ندرت برای یک کنش‌گر موضوعیت پیدا می‌کند. کدام کارگر یا پرستاری می‌تواند خود همراه با هم‌کارانش تصمیم بگیرد که چه کارهایی را و چگونه انجام دهند. گاه باید رخ‌دادی در سطح کلان سیاسی هم‌چون شکست در جنگ، فروپاشی دولت و بحران اقتصادی و در سطح خرد زندگی اقتصادی و اجتماعی هم‌چون ورشکستگی یک مؤسسه‌ی صنعتی یا گسترش ناگهانی ناامنی رخ دهد تا انسان‌ها احساس کنند به واکنش تاحدِ اداره‌ی امور فرا خوانده شده‌اند. تحولی که بیشتر ناگهانی است. انسان‌ها ناگهان خود را در وضعیتی متفاوت، رودرروی سرنوشت خویش می‌یابند. موقعیت خطیر و هم‌بودگی در موقعیت به آن‌ها شور کنش می‌دهد. این شور در تصمیم‌گیری و کنش همگانی به اوج می‌رسد.



شعار آزادی به‌گانه مبارزه بسا اوقات به این سنخ آزادی، آزادی در اقدام اشاره دارد. به آن‌که افراد خود را آماده می‌بینند که در موقعیتی خطیر، اکنون رخداده‌ها، سرنوشت خود و جامعه را در دست گیرند. سردادن شعار آزادی پاسخی است مثبت به فراخوان موقعیت، به آن‌که شور اقدام را در وجود خویش احساس می‌کنند.

زن زندگی آزادی، در ترکیب

سه واژه در کنار یک‌دیگر باید پیام‌آور چیزی بیش‌تر از معنای سه واژه مجزا باشند. این معنایی ترکیبی می‌تواند یکی از این وجه ممکن باشد الف) واژه اول به‌سان مبنای معنایی دو واژه‌ی دیگر، ب) واژه اول و دوم در ترکیب با یک‌دیگر به‌سان مبنای معنایی واژه‌ی سوم و پ) سه واژه در ترکیب با یک‌دیگر، برسازنده‌ی معنایی اضافه بر سه واژه‌ی مجزا.

الف) زن: زندگی و آزادی

زن به‌سان خاستگاه بود انسان، شالوده‌ی هستی انسان در جهان است. زندگی تمامی آن چیزی است که انسان از آن برخوردار است و وجود او را رقم می‌زند، پویایی، حرکت، آگاهی. آزادی زندگی را معنامند می‌سازد. عنصری که گشایش در زندگی ایجاد کرده برای آن پویایی و غایت به ارمغان می‌آورد. زن در این وجه خود نمی‌تواند وجودی اندامی و هویتی جنسی باشد. آن ترافرازندگی از این واقعیت‌مندی بر نمی‌خیزد. زن اینک وجهی نمادین، هرچند وصل به ریشه‌های خود در وجودی اندامی، پیدا می‌کند. زن به‌سان زاینده‌ی، باروری، زنانگی هستی‌مندی انسان در وجودی حسی-احساسی. بنیاد و مأخذ زیست، زیستی که فقط در آزادی رشد و پویایی می‌تواند بر جای بماند. زن هم‌چون بنیاد زندگی، زندگی در آزادی. هم استعاره و هم چیزی بیش‌تر از آن. تصویری از آن. تنی که تنی را می‌زاید، زندگی را بر پای می‌ایستاند و مرگ را پس می‌راند. ولی تصویری است که نباید در مادیت خود در ذهنی نقش بندد



و تجسمی مجرد باقی ماند. تن حتی در تصویر محدودیت خود را دارد. تنی که زیبایی/زشتی، استواری/شکنندگی و صمیمت/جدیت خود را دارد. شاید از این رو باید واژه زندگی به فوریت بدون حرف ربط گفته شود تا تصویر از یاد محو شود و سپس خود زندگی در آزادی به شکوفایی برسد. آزادی در کنار زندگی، اضافه بر آن، یا هم‌چون مترادف آن، همچون تأکیدی بر آن. هر دو برداشت را می‌توان داشت. آزادی شکوفا در زندگی یا زندگی شکوفا در آزادی. یا شاید بدیل سومی. زندگی و آزادی هر یک شکوفا در خود. همه، هر سه، با بنیادی در زن.

درک رادیکال دیگری نیز می‌توان داشت. زن را باید وانهاد و حذف کرد تا به زندگی و آزادی رسید. زن، جنسیت و محدودیت است. فقط در نظام سنتی جنسی، تمایز زن از مرد دارای معنا بود. تمایز را که واسازی کنیم دیگر اعتبار خود را از دست می‌دهد. هزارگونه هویت و گرایش جنسیتی جای آن را می‌گیرند. به این خاطر، شاید واژه‌ی زن را به زبان می‌آوریم تا درد را، اجبار را به یاد آوریم و از آن نیرویی، انگیزه‌ای برای شتافتن به سوی زندگی و آزادی به دست آوریم. سفری از گذشته به آینده، از خاطره به انتظار. در فراروی از زن، از مرد و حتی از انسان به‌طور کلی فراتر می‌رویم، به وادی زندگی، سرفصل سرزندگی، پا می‌نهیم. به سرزندگی و پویایی نهفته در زندگی و به دربرگیرندگی گسترده‌اش.

ب) زن زندگی: آزادی

زن و زندگی در ترکیب با یکدیگر اسارت می‌آفرینند. زن زندگی نیست. تنیده در آن است، هم‌پای آن است و از آن مراقبت می‌کند ولی خود آن نیست. زن اراده زیستن است. ماندگاری و پویایی زندگی، هر دو به عهدی اوست. از خانه و خانواده تا زایش، از مراقبت از شکنندگی تنه و تمامی شاخه‌های درخت زندگی تا گشایش افق برای آن. زندگی با تمام پویایی حتی در اوج شکوفایی وابسته و شکننده است. مدام باید تیمار و تغذیه شود تا پویا، سرزنده و پاک بماند. تا در ستیز با مرگ گاهی دیگر، مدتی دیگر،



برجای ماندن زن، با وجود حسی خود، با تمرکز بر مراقبت از زیست، این ماندگاری را تضمین می‌کند. این اما، اسارت او را در بر دارد. زندگی بر پای زن زنجیر می‌شود. تمامی هستی زن متمرکز بر زندگی شده، او را از همه چیز باز می‌دارد. زن باید برپا خیزد، نظم را به چالش خواند، راهی دیگر را در زندگی بجوید تا به آزادی دست یابد. زن ولی در لحظه لحظه زندگی آزادی را می‌شناسد. آزادی برای او مشخص است. برون آمدن از خانه، ایفای نقشی دگرگونه در خانواده و جامعه، شکلی دیگر از باروری و در نهایت روی‌کردی دیگر به زندگی. زن برای زیستن باید آزادی از وجود خویش بدست آورد.

برداشت دیگری نیز می‌توان داشت. آزادی زن در پیوند با جامعه آزادی زن یا آزادی، زندگی به تنهایی نیست، بلکه به مفهوم آزادی به معنای مجرد آن، در برگیرنده تمامی آزادی‌ها است. نه به آن خاطر که زن نیمی از جامعه، نیم در بند آن است و زندگی از آن همگان است و در نتیجه آزادی زن در کنار زندگی به معنای آزادی تمامی جامعه است. بلکه به آن خاطر که در آزادی، زن مسئولیت زندگی، مسئولیتی که همواره خود به عهده داشته را به تمامی جامعه واگذار می‌کند. جامعه باید خود را در کلیت خویش برای تیمار و مراقبت از زندگی، برای هستی‌مندی، رشد و شکوفایی (باز) سازماندهی کند. همگی باید در آن فرایند شرکت جویند. و این یعنی آزادی. آزادی برخاسته از اراده برای اداره‌ی جامعه و زندگی. طبقه یا گروه ویژه‌ای نمی‌تواند اراده خود را بر دیگران تحمیل کند چه کارِ سترگ‌تر و پیچیده‌تر از آن است که از زحمت اجباری تحمیل شده بر کسانی برآید. زن پیش‌تر به احساس، به شور، به توان (هر چند گره‌خورده به اندام و هویت و نه اراده آزاد) انجام می‌داد اکنون باید آن احساس و شور و توان در کنش تمامی انسان‌ها دمیده شود. آزادی در اجبار ولی به خواست آزاد. زنی که برای زیستن مراقبت از زندگی را به همگان وامی‌گذارد.

پ) زن، زندگی و آزادی

درآمیخته با یک‌دیگر، زن، زندگی و آزادی گستردگی خواست و گسترش



بینش را بیان می‌کند. شعار تأکیدی است بر اعتبار و اهمیت زن زندگی و آزادی. هر سه از زن که شاید مادی‌ترین هویتی است که انسان می‌تواند از آن برخوردار باشد تا آزادی به صورت مجردترین خواست و آرزو. از زنی که مدام بر پا می‌خیزد و سرکوب می‌شود و هزار محدودیت را پیش‌رویش گذاشته شده تا آزادی که در تجرید نوید رهایی از همه محدودیت‌ها، همه سرکوب‌ها، همه‌ی درخودماندگی‌ها می‌دهد. هر سه با یکدیگر. تمامی آن‌چه از جهان، از هستی می‌توان خواست. اعتبار، ارزش، سرزندگی، خوشی، شادی و رهایی. نه به صورت مجرد و کلی بلکه در اشاره به وجودی که بیش از هر وجودی سرکوب شده است، زن. پدیده‌ای که بیش از هر پدیده‌ی دیگری شکوفایی از آن زدوده شده است، زندگی. خواستی که همواره بوده و هیچ‌گاه به کسی مجال بهره‌مندی از آن داده نشده است، آزادی

سیری گسترشی را نیز می‌توان از زن تا آزادی دید. آزادی هر دو پدیده یا خواست دیگر را نفی می‌کند. زن در مادیت خود، در عینیت خود، و اگر بخواهیم آنرا به گونه‌ای نمادین بازتعریف کنیم در تشخیص و تعیین موضوعیت دارد. طبیعت، وجودی حسی، باروری و مراقبت مختصاتی این جهانی، مبتنی بر روی کردهایی در جهان زیست روزمره هستند. در آزادی اما، نفی می‌شوند. انسان‌ها را که آزاد بگذاریم تا هر که و هر چه که می‌خواهند باشند، مقوله‌ها را که به آزادی نقد کنیم و تمایز بین آن‌ها را به پرسش خوانیم، مقوله زن فرو می‌پاشد. زندگی نیز داری وجه عینی مشخصی است که از کار، خانه و خانواده تا خوشی، لذت و سرفرازی را دربرمی‌گیرد. ولی زندگی پویا است، باز به جهان، گشوده به آینده. شکننده نیز هست. مرگ آن را در هم می‌شکند. ولی تا هست پویا، باز و گشوده است. در این هیئت، زندگی زن را پشت سر می‌نهد. دروای آن قرار می‌گیرد. عناصری به آن می‌افزاید ولی هم چنین تشخیص و تعیین آن را فسخ می‌کند. زندگی تمامیت تجریدی موجود زنده را دربرمی‌گیرد. ولی زندگی باز پدیده‌ای است با ویژگی‌ها و تعریفی معین. مرگ هم آن را تهدید می‌کند و هم، با پایان دادن به آن، تعیین به آن می‌بخشد. مرگ فقط پایان زندگی نیست، آغاز معنا و تعیین آن نیز هست. آزادی از هر ویژگی تهی است. رهایی از هر گونه ویژگی و محدودیت آن است. آزادی اضمحلال



زن و زندگی در فرازش است. در فرازش رهایی از هر تعلقی. ولی آزادی آغاز ماجرا است. آزادی فتنه بر پا می‌کند، همه بنیادها و مبناها را ویران می‌سازد. فراخوانی است به همه که پای کار بیایند و وجود و سرنوشت خویش را خود رقم زنند.

سخن پایانی: در رویارویی با مرد، مرگ، بندگی

صد برداشت از سه واژه‌ی زن، زندگی و آزادی می‌توان داشت ولی آیا مقابل سه کلمه‌ی متضاد خود مرد، مرگ و بندگی معنای معینی را نمی‌رساند؟ نه فقط واژه به واژه بلکه مجموعه در مقابل مجموعه. زن در مقابل مرد، زندگی در مقابل مرگ، آزادی در مقابل بندگی و مجموعه سه واژه در مقابل سه کلمه. زن در مقابل مرد به‌سان نماد انسان، خردورزی، خویشن‌داری و اقتدار، هویتی ویژه است در تن و جنسیت، در حساسیت‌های حسی-احساسی، با باری گران از سرکوب و تحقیر ولی هم‌چنین سرشار از شور و توان برگزشتن از محدودیت‌های تحمیل شده. زندگی هر چه باشد در تضاد با مرگ معنای مشخصی دارد. بودن، پویایی، گشودگی به جهان، رشد و در نهایت فروپاشی. از آزادی نیز می‌توان برداشت‌های گوناگون داشت ولی در مقابل بندگی رهایی از خواری، سرکوب و تحمیل، تصمیم‌گیری و کنش بر مبنای میل و اراده خویش را می‌رساند. اصلاً می‌توان ادعا کرد که شعار زن زندگی آزادی سر داده می‌شود تا جبهه‌ای را مقابل سرکوب، پوسیدگی، خواری و بدبختی مرد، مرگ و بندگی بگشاید. آیا چیزی شفاف‌تر و دقیق‌تر از این می‌تواند وجود داشته باشد؟!

ولی قرار دادن زن زندگی آزادی مقابل مرد، مرگ و بندگی در را به روی دوزخی از سردرگمی و واماندگی می‌گشاید. نه‌تنها محوریت را از آن‌ها باز ستانده، وابسته به معنای کلمه‌های دیگر می‌سازد بلکه هم‌چنین تهدیدی جدی متوجه تری و طراوت آن‌ها می‌کند. مرد، مرگ و بندگی، هر سه، هستند، وجود دارند. جهان پر از آن‌ها بوده و هست. اما آن‌ها چیزهایی نیستند که کسی بخواهد شعارگونه، شورمندانه یا آرمان‌گرایانه از آن‌ها سخن گوید. مرگ را همه کتمان می‌کنند. زندگی از آن معنا می‌گیرد. درست. ولی بیش‌تر به آن



خاطر که از آن می‌گریزیم و در وحشت از آن زندگی را جدی‌تر می‌گیریم. بندگی منفورترین پدیده‌ی جهان است. کم‌تر کسی می‌خواهد که به میل به آن روی آورد یا از آن سخن گوید و یاد آن را زنده نگه دارد. مرد اقتداری و اعتباری در تاریخ داشته است که کم‌تر نیرو و متغیر دیگری در تاریخ از آن برخوردار بوده است. ولی اکنون بیش‌ازپیش پوشالی بودن آن آشکار شده است. مقوله‌ی مرد مقوله‌ای برساخته است و امروز در پی‌آمد واسازی آن مشخص شده که اقتدار و اعتبار گره‌خورده به آن از آن گروه اندکی بوده است. گروه اندکی که بیش‌تر به‌خاطر ثروت، مقام اجتماعی، نژاد و دانش می‌توانستند در جامعه اقتدار و اعتبار داشته باشند. کم‌تر کسی امروز می‌تواند به صرف مردانگی اقتدار و اعتبار به دست آورد. می‌خواهیم که اقتدار و اعتبار اموری به دست آوردنی باشند نه ذاتی هویتی معین.

زن زندگی آزادی به‌صورت شعار، واژه‌های ادا شده و بازگفته، نوید ارزش‌هایی نو، دیدگاهی نو، جهانی نو را می‌دهد. واژه‌هایی که پرتاب می‌شوند تا در آنک و آن‌جای جهان و تاریخ ما به ازایی پیدا کنند. تناقض، تنش، هستی تحقق‌نیافته را بیان می‌کنند. آنچه که هست ولی هستی نیافته است، آنچه که نیست ولی شمه‌ای از آن جایی هست. زنی که هست ولی نمی‌تواند (زن) باشد. سرکوب و نفی شده است ولی در باروری، در مراقبت، همواره بنیاد هستی بوده است. ذهنیت‌اش در پوچی، در تهی محض به سُخره گرفته شده است ولی حس-احساسی گره‌خورده به وجودی طبیعی در آن ادراک شده است. زندگی‌یی که در خود آکنده از درد و رنج، مشقت و عذاب است و رها در خود به ابتدال زیست برای زیست درمی‌غلتنند. زندگی به‌خودی‌خود به شکوفایی نمی‌رسد و در استثمار و روزمرگی به قفل انسداد برمی‌خورد ولی پویایی آن مدام شور آغازی نو، حرکت به سوی افق‌های گشوده آن می‌آفریند. آزادی حتی آن‌گاه که از آن سخن می‌گوییم آرمان است، خواست است، چیزی موجود و هستی‌مند نیست. در نگرشی علمی جایی برای آزادی وجود ندارد. علوم اجتماعی به تنهایی می‌تواند ده‌ها علت برای هر تصمیم و کنش ردیف کند. ساختار جامعه اساساً چیزی جز نظامی از فرمان، اجبار و محدودیت نیست. ولی همه‌ی این‌ها در مقابل یک چیز دود هوا می‌شوند. نیستی-مندی



به صورت گریز از هستی، میل به نادیده‌انگاری هر آنچه که بوده و هست و می‌تواند باشد.

مرد، مرگ و بندگی در نفرت و خشمی که دامن می‌زنند فراخوان به هستی‌مندی هستند. فراخوانی به جدی گرفتن سرنوشتی که به فرد واگذار شده است. این اما، به شرطی ممکن است که از بود هستی فراتر رفت و به استقبال نیستی رفت. هر آنچه هست را واسازی کرد. معناهایی نو را بر ساخت، جعل کرد و قلمرویی از آشفتگی در معنا را آفرید. فرصتی برای آن‌که از چیزهایی سخن گفت که بیش از آن تخیلی و آرمانی هستند که بتوان معنای معینی را به آن‌ها الصاق کرد و از آن‌ها عنصرهایی هستی‌مند ساخت. بایستی در کار است. مجبوریم که رها از ترس تلنباری برداشت‌ها، از زن زندگی آزادی سخن بگوییم.



خیزش «زن، زندگی، آزادی»

دربرابر «آموزش» و «پرورش» حکومتی^[۱]

سعید پیوندی^[۲]

سپهراندیشه: آیا خیزش انقلابی جوانان به‌ویژه زنان و به گفته‌ی رسانه‌ها دهه‌ی هشتادی‌ها رخدادی نامنتظره بود؟ آیا ما با نسلی بسیار متفاوت در مقایسه با نسل‌های گذشته روبه‌رو هستیم؟

سعید پیوندی: خیزش اعتراضی که از اواخر شهریور ماه ۱۴۰۱ آغاز شد غیرمنتظره نبود چرا که همه می‌دانستند که ایران جامعه‌ای بسیار سرخورده، ناراضی و حتا خشمگین دارد و هر آن ممکن است جرقه‌ای کوچک آتش حرکات اعتراضی را شعله‌ور کند. نظرخواهی‌ها و کارهای میدانی سال‌های اخیر همگی از ناراضی‌های گوناگونی صحبت می‌کردند که هم به ناکارایی دولت و بحران‌های اقتصادی و اجتماعی اشاره داشتند و هم خشم و سرخوردگی از محدودیت‌ها، محرومیت‌ها و تبعیض‌هایی که حکومت با زور به جامعه تحمیل می‌کند. آنچه غیرمنتظره بود مشارکت دختران و پسران بسیار

۱- این متن به شکل پرسش و پاسخ میان «سپهر اندیشه» و سعید پیوندی تنظیم شده است.

۲- دکتر سعید پیوندی جامعه‌شناس و استاد دانشگاه لورن فرانسه (از سال ۲۰۱۱ میلادی) است. او پیش‌تر از سال ۱۹۹۶ تا ۲۰۱۱ دانشیار دانشگاه پاریس ۸ بود. بخشی از پژوهش‌های دانشگاهی سعید پیوندی به تجربه‌ی اسلامی کردن آموزش در دوران پس از سال ۱۳۵۷ در ایران اختصاص دارد.

جوانی بود که در اعتراض به حجاب اعتراضی به میدان آمدند و بلافاصله نظام حاکم و رهبران آن را نشانه رفتند. سویی دیگر غیرمنتظره در این جنبش بزرگ شجاعت تحسین برانگیز نسلی است که به سرعت وارد روند ترس‌زدایی شد و به الگوی جامعه‌ی ناراضی و سرخورده هم تبدیل شد. اگر به قهرمانان این نسل شورشی و شجاع یعنی کسانی مانند نیکا، سارینا، اسرا، حدیث، زکریا، مهرشاد، امید، سامر بنگریم بهتر شاید بتوانیم به هویت کسانی که با دستان خالی ولی با روحی بزرگ و رؤیایی زیبا به میدان آمدند پی‌بریم. آنچه غیرمنتظره بود به میدان آمدن شجاعانه این گروه اجتماعی بود و نیز انگیزه‌ها و مطالباتی مدنی که برای نسل جوان مطرح بود و هست. شعار زن، زندگی، آزادی شناسه‌ی دقیقی برای آن‌هاست. از اوایل تابستان ۱۴۰۱ با افزایش فشار بروی زنان شکل‌های گوناگون نافرمانی مدنی در رابطه با حجاب شکل گرفته بود و رویدادهای تکان‌دهنده‌ای مانند پخش اعترافات سپیده رشنو از تلویزیون که بازتاب گسترده منفی در جامعه داشت. سخن گفتن از تفاوت این نسل با نسل‌های پیشین هم درست است و این موضوع نه تنها در ایران که در دیگر کشورهای جهان هم به صورت یک واقعیت اجتماعی مهم در آمده است. نسلی که با شبکه‌های اجتماعی مجازی و دهکده‌ی جهانی بزرگ می‌شود و به‌طور مستقل می‌تواند با دانش و فرهنگ زمانه‌ی خود در ارتباط باشد سبک زندگی، رابطه با زمان و جوانی و ذهنیت متفاوتی هم دارد. در ایران این تفاوت و شکاف به‌ویژه در رابطه با فرهنگ و دین رسمی بسیار چشم‌گیرتر است. کافی‌ست یادآوری کنم که بچه‌های این نسل در یکی از بسته‌ترین و دینی‌ترین نظام‌های آموزشی دنیا تربیت شده‌اند و هم‌زمان با رفتارها، فرهنگ و سبک زندگی خود علیه ایدئولوژی آن شورش می‌کند. حکومت ۴۳ سال تلاش کرده است از طریق کنترل کامل بر دستگاه فرهنگی و آموزشی کشور نسل‌های وفادار به خود و به نظام ارزشی دینی را تربیت کند، ولی امروز نتیجه‌ی این یورش فرهنگی دین دولتی و دولت دینی چیزی شده است که همه شاهد آن هستیم.

پرسش: از همین جمله‌های آخر صحبت شما شروع می‌کنم و می‌پرسم که همان‌طور شما اشاره کردید همه‌ی این جوانان در درون یک دستگاه



فرهنگی و نظام آموزش بسیار ایدئولوژیک و دین‌زده تربیت شده اند. ازمنظر جامعه‌شناسی این تناقض را چگونه می‌توان توضیح داد؟

پاسخ: حکومت‌های بسته همیشه آموزش را به‌سان ابزاری دیده اند برای تربیت ایدئولوژیک و آمرانه‌ی نسل‌های جوان. برای آن‌ها آموزش روندی یک‌سویه است که در آن می‌توان مجموعه‌ای از دانش، نظام ارزشی و فرهنگی را از بالا به نسل جوان منتقل کرد. در این درک تقلیلی و معیوب، کودک و جوان به‌صورت لوح سفیدی دیده می‌شود که بزرگ‌سالان می‌توانند هرآن‌چه می‌خواهند بر روی آن بنویسند. درحالی‌که آموزش نه یک رابطه‌ی تربیتی یک‌سویه که روندی اجتماعی و فردی بسیار پویاست و جوانان درباره‌ی آن‌چه به آن‌ها گفته می‌شود، مطلب‌های درسی و یا فعالیت‌های جمعی آموزشی فکر می‌کنند و آن را با تجربه‌ها و دانش خود می‌سنجند. زیستن در متن دهکده‌ی جهانی و دنیایی که دسترسی بی‌واسطه به منبع‌های گوناگون دانش ممکن شده، شست‌وشوی مغزی جوانان در درون نظام‌های بسته و یا به گفته‌ی گافمن "نهادهای فراگیر" بسیار دشوار شده است.

حال اگر به تجربه‌ی مشخص جمهوری اسلامی برگردیم می‌توانیم بگوییم که شاید سه عامل اساسی در ناکامی نظام آموزشی در تربیت مکتبی نسل جوان هم نقش داشته اند.

عامل اول پیام و گفتمان نظام آموزشی است که با روح زمانه هم‌ساز نیست و از زمان‌ها، روایت‌ها و ارزش‌هایی برای نسل جوان سخن به میان می‌آورد که برای آن‌ها قابل درک نیست و آن‌ها نمی‌توانند رابطه‌ای معنادار با این دانش‌ناسازگار با زمانه‌ی ما پیدا کنند. برای مثال شخصیت‌های اصلی کتاب‌های درسی ایران را چهره‌های مذهبی مانند امامان، پیامبران، رهبران دینی و سیاسی عاشقان شهادت و ایثار در راه خدا و دین را تشکیل می‌دهند. این افراد نمی‌توانند به الگوی این نسل تبدیل شوند و یا برای آن‌ها جذاب باشند. تصویر جنسیت‌زده و غیرمدرن زن در کتاب‌های درسی یکی دیگر از نشانه‌های این شکاف فرهنگی مهم میان حکومت و نسل جوان است. همین مثال را می‌توان درباره‌ی وجود شکل‌های گوناگون تبعیض ازجمله در رابطه با



دین و دین‌داری مطرح کرد. در یک کلام می‌توان گفت دنیای فرهنگی و ارزشی کتاب درسی، سبک زندگی سنتی، فرادستی مردانه، دشمنی با کشورهای دیگر، رابطه‌ی دنباله‌روانه و کورکورانه با دین و رهبران دینی هم با دنیای ذهنی جوانان بیگانه است. هم‌زمان چیزهایی که برای جوانان دارای معناست مانند موسیقی، سینما، رقص، عشق، شادی‌ها و سرگرمی‌های جوانی... هیچ جایی در مطلب‌های درسی ندارند. بدن انسان به‌ویژه زنان هم در کتب‌های درسی سانسور می‌شود.

عامل دوم اغراق در تبلیغات دینی و سیاسی است که به نظر می‌رسد تأثیر وارونه‌ای بر جوانان دارد و به عاملی برای دین‌گریزی و یا فرار از دین تحمیلی حکومتی تبدیل می‌شود. ارزیابی من از ترکیب برنامه‌ی درسی نشان می‌دهد که یک چهارم زمان آموزشی هفتگی به موضوعات دینی-سیاسی اختصاص می‌یابد. این میزان از حجم آموزش دینی بیش از سه برابر متوسط جهانی در نظام‌های آموزشی است که آموزش دینی اجباری و یا اختیاری را در برنامه خود دارند. در برنامه درسی کتاب‌هایی مانند آموزش دینی، قرآن و یا سبک زندگی به‌طور کامل به تبلیغات ایدئولوژی دینی اختصاص دارند. در کنار این درس‌ها، کتاب‌های تعلیمات اجتماعی، تاریخ، فارسی و یا عربی هم مطلب‌های گوناگون دینی را به دانش‌آموزان ارائه می‌کنند. کتاب‌های فارسی هرچه بیش‌تر از متن‌های ادبی اصیل و شخصیت‌های ادبی کلاسیک و معاصر خالی می‌شود و جای آن‌ها را مطلب‌های تبلیغاتی و زندگی‌نامه کسانی مانند قاسم سلیمانی، حججی و یا فلان زن و مرد اروپایی یا امریکایی که به اسلام گرویده را می‌گیرند. در کنار کلاس‌های درس باید به بیش از ۱۲۰ برنامه‌ی فوق‌درسی تبلیغاتی در سال تحصیلی اشاره کرد که کارشان تربیت سیاسی و دینی دانش‌آموزان است مانند مراسم دهه فجر، رویدادهای دینی مانند سالگرد درگذشت بزرگان دینی، هفته دولت، فاطمیه، ۱۳ آبان، ۱۵ خرداد...

عامل سوم روش‌های آمرانه و خشنی است که برای تربیت و آموزش جوانان مورد استفاده قرار می‌گیرد. فضای مدرسه‌های ایران به‌شدت بسته، غیردمکراتیک و پُر از ممنوعیت و محدودیت است و مسئولان، دستگاه حراست و امور پرورشی کار نظارت و کنترل فرهنگی و ایدئولوژیک را انجام



می‌دهند. دستگاه نظارت فرهنگی-امنیتی به‌گونه‌ای تحقیرآمیز در همه‌ی امور خصوصی دانش آموزان از لباس پوشیدن، آرایش مو تا سرگرمی‌های غیردرسی دخالت می‌کنند. چرخه‌ی سیاست تربیتی در مدرسه‌ها برپایه‌ی ترس، تحقیر و تنبیه و مبارزه با فرهنگ غیردینی بنا شده است. سلطه‌ی دینی بر دانش آموزان در جست‌وجوی ساخت و پرداخت شخصیت‌های مطیع و وفاداری است که به سربازان سربه‌زیر حکومت تبدیل شوند.

این سه عامل سبب گریز نسل جوانان از پیام، گفتمان و سبک و سیاق آموزشی مدرسه می‌شوند. آن‌ها با تجربه‌های فردی و جمعی خود، از طریق دسترسی به دیگر منابع‌های شناختی و فرهنگی از گفتمان و نظام ارزشی مدرسه فاصله می‌گیرند، در برابر آن مقاومت می‌کنند و یا علیه آن دست به شورش می‌زنند. وجود فرهنگ سکولار موازی در ایران و جهان که از سوی دولت هم به رسمیت شناخته نمی‌شود منبع یادگیری و الهام نسل جوان است. ما با نوعی جنگ فرهنگی آشکار و پنهان روبه‌رو هستیم و محیط‌های آموزشی به فضای‌های حفقان‌آور و تحمل‌ناپذیر تبدیل شده اند. همین فضای بسته و جنگ فرهنگی هم سبب شده است روند معنابخشی به مطلب‌های درسی دچار آسیب جدی شود. به سخن دیگر در ایران نسل جوان با آموزش ابزاری و تباه‌شده سروکار دارد. بخش مهمی از روندهای ذهنیت‌سازی و پویایی و خلاقیت ذهنیتی نسل جوان مربوط به شکل‌های رویارویی با فرهنگ عبوس، گذشته‌گرا، مرگ‌زده و همیشه سوگوار حکومتی می‌شود. درست به همین علت است که نسل جوان آگاهانه از نظام آموزشی به‌شدت ایدئولوژیک حکومتی روی‌گردان می‌شود، به ایدئولوژی آن پشت می‌کند و علیه آن دست به شورش می‌زند.

پرسش: این صحبت شما درخصوص آموزش اسلامی در مدرسه‌ها من را به یاد یک صحبت هوشنگ مرادی کرمانی، داستان‌نویس برجسته و فروتن‌مان انداخت (که فکر می‌کنم بسیاری از ما یا «قصه‌های مجید» اش را در تلویزیون دیده ایم یا کتاب را خوانده ایم). در یک گفت‌وگویی با یکی از نشریه‌های داخل می‌گوید «سال‌ها مجید را به کتاب‌های درسی راه نمی‌دادند چون می‌گفتند بی‌ادب و بدآموز است» و از قرار پس از آن که «آموزش و پرورش



هلند چند تا از قصه‌های مجید را انتخاب کرده تا بچه‌ها در ساعات فراغت مطالعه کنند» وزارت آموزش و پرورش ایران هم به فکر اجازه‌ی ورود «مجید» به کتاب‌های فارسی می‌افتد اما، مثل همه‌ی کارهای آقایان در اینجا هم این کار به‌سادگی انجام نمی‌شود. به سخن هوشنگ مرادی کرمانی «حالا در کتاب‌های درسی کارهایی هم با مجید کرده‌اند که توی کتاب من نبوده. مثلاً در سفرنامه‌ی اصفهان یک‌صحنه اضافه شده که مجید راننده‌ی اتوبوس را تکان می‌دهد و از خواب بیدار می‌کند که بلند شو نماز بخوان!» اما، برگردیم به پرسش‌ها.

این پرسش من دو بخش دارد که البته در صحبت پیشین خودتان به‌یک‌معنا به بخشِ نخستِ این پرسش پاسخ داده‌اید اما، بد نمی‌دانم که با این‌همه بپرسم گفتمان آموزشی نظام اسلامی‌شده دارای چه مشخصه‌هایی‌ست؟ و دیگر این‌که تأثیر فاجعه‌ی «انقلاب فرهنگی» سال ۱۳۵۹ بر روی نظام آموزشی چه بود؟

پاسخ: به برخی نکته‌ها در پاسخ پیشین اشاره شد. ولی باتوجه‌به اهمیت بحث می‌توان به سویه‌های دیگر این نظام آموزشی به‌ویژه از دیدگاه فلسفی و یا سیاسی هم پرداخت. چیز مهمی که باید به پاسخ به پرسش پیشین اضافه کرد فلسفه‌ی آموزشی حکومت و درک‌اش از آموزش نسل جوان است. منظور من نگاهی است که به جای‌گاه انسان در آموزش و عاملیت او وجود دارد. به سخن دیگر قرار است چه انسانی از این آموزش که اسلامی می‌نامدش به‌وجود آید و به چه انسانی آموزش داده شود. از نظر من شاید ریشه اصلی مشکلات هم در این درک نهفته باشد. در میان اندیشمندان مسلمان در ایران که درباره‌ی آموزش نوشته‌اند کسانی مانند علی شریعتی قرار دارند که نگاهی رومانتیک و اتوپیایی به آموزش اسلامی داشتند. برای او آزادی انسان در آموزش دینی که تربیت معنوی را نشانه می‌رود شرط آموزش اسلامی است اما، بدون این‌که به این پرسش اساسی پاسخ دهد که آیا آموزشی که در چهارچوب یک دین تعریف می‌شود می‌تواند به گونه‌ای واقعی به آزادی شاگرد و معلم در انتخاب رابطه با امر قدسی احترام بگذارد. کاش او زنده



بود و نتیجه‌ی اسلامی کردن آموزش را مشاهده می‌کرد. ولی نزد کسانی که به‌روزی سمت‌گیری و فلسفه‌ی آموزشی این حکومت تاثیر گذاشتند نوعی باور به فطرت انسان وجود دارد که گویا فرد با آن به دنیا می‌آید. هدف آموزش اسلامی تربیت فرد با نظام ارزشی خاصی است که از پیش وجود دارد و بخش‌های اصلی آن چون و چرا بردار نیست. در فلسفه‌ی آموزشی مدرن توجه به طبیعت و ویژگی‌های کودک و تعلیم و تربیت او با ذهنی باز، پرسش‌گر و پرهیز از تحمیل قالب‌های بسته‌ی ارزشی مربوط به دنیای بزرگ‌سالان و دادن حق انتخاب و تشخیص از اهمیت فراوانی برخوردار است. فلسفه‌ی آموزشی کسانی مانند مطهری یا خمینی درست در برابر این درک از آموزش قرار دارد. مطهری هم برای مثال آزادی و پرسش‌گری در آموزش را مطرح می‌کند ولی شرط آن ماندن در چهارچوب‌ها و حصار دینی است.

در مهم‌ترین سند آموزشی که در سال ۱۳۹۰ با عنوان تحول بنیادین آموزش و پرورش زیر نظر مستقیم آقای خامنه‌ای تهیه شده و به تصویب نهادهای رسمی هم رسیده آموزش به‌عنوان "فرآیندی تعالی‌جویانه، تعاملی، تدریجی، یک‌پارچه و مبتنی بر نظام معیار اسلامی که به‌منظور هدایت افراد جامعه به سوی آمادگی برای تحقق آگاهانه و اختیاری مراتب حیات طیبه در همه‌ی ابعاد، زمینه‌های مناسب تکوین و تعالی پیوسته‌ی هویت ایشان را در راستای شکل‌گیری و پیش‌رفت جامعه اسلامی فراهم می‌آورد" تعریف شده است. در ادامه سند به ساحت‌های مندرج در فلسفه تعلیم و تربیت در جمهوری اسلامی مانند تعلیم و تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی، تعلیم و تربیت اجتماعی و سیاسی اشاره می‌کند. معنای تعلیم و تربیت اعتقادی و عبادی را هم بلافاصله همان‌جا به این‌گونه تعریف می‌کند: "مبانی و ارزش‌های مبتنی بر دین اسلام ناب محمدی یا سازگار با آن، مشتمل بر سلسله مراتبی از ارزش‌هاست که ناظر به همه ابعاد زندگی انسان است، زیرا دین اسلام به همه‌ی عرصه‌های امور اجتماعی و فردی، دنیوی و اخروی، مادی و معنوی زندگی بشر پرداخته است" (ص ۶). سند در همین بخش به نفی سکولاریسم هم اشاره می‌کند با پرداختن به موضوع جامعه‌ی اسلامی. پیش از این سند، قانون سال ۱۳۸۶ که توسط مجلس تصویب شده بود هم همین نگاه مکتبی و



ایدئولوژیک را به آموزش داشت و که در آن فقط یک هویت دینی به رسمیت شناخته می‌شد و در حرف و عمل تنوع هویتی جامعه ایران مورد بی‌توجهی قرار می‌گرفت. این فلسفه‌ی آموزشی که در پی تربیت انسان‌هایی با هویت یک‌سان است چیزی نیست جز تباه کردن آموزش در معنای مدرن آن و تلاش برای احترام به آزادی انسان.

از این نگاه کلی به معنا و فلسفه آموزش که بگذریم آموزش رسمی در حکومتی که خودش را اسلامی می‌داند هم موضوع بحث مهمی است. جمهوری اسلامی رسالت اسلامی کردن نسل جوان را بخشی از وظیفه‌های خود می‌داند و با نگاه قدسی به این رسالت از خود پرسش هم نمی‌کند که آیا نسل جوان و خانواده‌ها هم با این آموزش دینی و یا هویت دینی که در برنامه‌ی درسی وجود دارد و از بالا و بدون چون‌وچرا به بچه‌ها تحمیل می‌شود موافق هست یا خیر. آموزشی که نام‌اش اسلامی است درحقیقت چیزی نیست جز یک خوانش از شیعه و بخش مهمی از دانش آموزان در عمل و ازنظر هویتی طرد می‌شوند و به حاشیه می‌روند. این درک از آموزش دینی معنایی جز آموزش ایدئولوژیک بسته ندارد چراکه این آموزش را یک حکومت دینی غیردمکراتیک به‌صورت آمرانه و بدون حق انتخاب به همه‌ی بچه‌ها تحمیل می‌کند. آموزش در چنین نظامی به‌طور کامل توسط حکومت کنترل می‌شود و در خدمت منافع آن قرار دارد و کارش توجیه قدرت سیاسی است که حکم‌رانی می‌کند. "حقیقت" نظام آموزشی ایران حقیقت سنجش‌گرانه و باز نیست چراکه همه‌ی تلاش گفتمان آموزشی توجیه قدرت سیاسی و مشروعیت بخشیدن به حکومتی است که به نام دین حکومت می‌کند.

اما، درباره‌ی بخش دوم پرسش شما باید بگویم انقلاب فرهنگی سال ۱۳۵۹ که شما به‌درستی از آن به‌عنوان فاجعه نام بردید را باید عاملی دانست که در کنار هدف‌های سیاسی آشکار مانند کنار زدن مخالفین به روندهای اسلامی کردن شتاب بخشید. شعار اولیه‌ی انقلاب فرهنگی در ابتدا اسلامی کردن دانشگاه بود و سازگارا کردن برنامه‌های آن با هدف‌های انقلاب سال ۱۳۵۷. انتقادات آقای خمینی به دانشگاه در ماه‌های پیش از آغاز فرهنگی بازتاب کینه‌ی تاریخی از روحانیون بود که دانشگاه را رقیب دین و نهادهای



آموزشی دینی می‌دانست. اگر تا سال ۱۳۵۹ اسلامی کردن نظام آموزشی مجموعه‌ای از سیاست‌های پراکنده را در برمی‌گرفت از این زمان ما اندک‌اندک با گفتمانی منسجم‌تر روبه‌رو هستیم. در خود دانشگاه انقلاب فرهنگی دست به قلع‌و‌قمع گسترده استادان و دانشجویان غیرخودی زد به طوری که حدود ۴۰ درصد اعضای هیئت‌های علمی و بیش از ۱۵ درصد دانشجویان در جریان بازگشایی هیچ‌گاه به دانشگاه برنگشتند. انقلاب فرهنگی آغاز فاجعه‌ای بود که در سال ۱۳۵۹ با بستن دانشگاه‌ها آغاز شد ولی پس از بازگشایی تدریجی دانشگاه‌ها از سال ۱۳۶۱ تا امروز هنوز ادامه دارد و هر بار که حکومت حس کند دانشگاه دارد از کنترل‌اش خارج می‌شود دوباره ساز داستان دنباله‌دار انقلاب فرهنگی و اسلامی کردن دانشگاه را کوک می‌کند. در این میان رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی بیش‌ترین لطمه‌ها را متحمل شدند چرا که محدودیت‌ها، فشارهای ایدئولوژیک و ممنوعیت‌ها بیش‌تر گریبان حوزه‌ی دانشگاهی را می‌گیرد. رهبران دینی و حکومتی مدعی هستند که اسلام می‌تواند منبع اصلی برای علوم انسانی و اجتماعی باشد درحالی‌که هیچ شناخت آکادمیک واقعی از این شاخه‌ها ندارند و گاه حتا نمی‌دانند درباره‌ی چه چیزی دارند حرف می‌زنند. کتاب‌های مرجع آموزشی حوزه‌های علمی در سراسر قرن نوزدهم و بیستم از چند ده کتاب فراتر نمی‌رود.

تسخیر دانشگاه از درون هم از سال‌های ۱۳۸۰ آغاز شد با بازشدن روزافزون پای سهمیه‌های "انقلابی" به دوره‌ی دکترا و به هیئت‌های علمی. اکنون بخشی از اعضای هیئت‌های علمی در رشته‌های گوناگون به‌ویژه در علوم انسانی و اجتماعی را وابستگان به نهادهای امنیتی و نظامی تشکیل می‌دهند. دخالت نهادهای غیرآکادمیک از دفتر رهبری، حوزه‌ی علمیه و بسیج گرفته تا حراست و سپاه و امامان جمعه به بخشی از واقعیت‌های تلخ زندگی دانشگاهی تبدیل شده است. از استقلال دانشگاه هم چیزی زیادی باقی نمانده و در عمل پرسش‌گری و اندیشه‌ی انتقادی به امر بسیار دشوار تبدیل شده است. استاد و دانشجو نه‌تنها در چنین دانشگاهی از آزادی‌های متداول در محیط‌های آکادمیک محروم اند که از محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های مربوط به یک حکومت دینی رنج می‌برند که در سایر کشورهای دنیا نظیر ندارد.



پرسش: با سپاس از شما، می‌خواهم دو پرسش مطرح کنم که به نوعی با هم مرتبط هستند. در کارهای پژوهشی میدانی دانشگاهی درباره‌ی محیط‌های آموزشی که منتشر شده است تابه‌حال کم‌تر دیده‌ام که درخصوص نارضایتی جوانان صحبت دقیق و همه‌جانبه و راه‌گشایی وجود داشته باشد. شاید وجود دارد و من اطلاع ندارم یا وجود دارد اما، اجازه‌ی انتشار پیدا نکرده است. هم می‌خواهم نظر شما را دراین‌خصوص بشنوم و افزون‌برآن می‌خواهم این موضوع را به پرسش دیگری گره بزنم و از شما بپرسم که از نگاه شما نشانه‌های اصلی شکاف فرهنگی میان نسل جوان و حکومت در داخل و خارج محیط‌های آموزشی کدام اند؟

پاسخ: این درست است که درباره‌ی نتیجه‌های نظام آموزشی اسلامی شده و هجوم فرهنگی حکومتی به مدرسه‌ها و دانشگاه‌ها کارهای پژوهشی انتقادی اندکی در داخل کشور وجود دارد ولی در مورد وضعیت زندگی، دنیای جوانان و فرهنگ آن‌ها پژوهش‌های فراوانی می‌توان یافت که در آن‌ها به تنش‌های گوناگون میان نسل‌های جوان و فرهنگ رسمی حکومتی اشاره می‌شود. برای مثال در زمینه‌ی بحران هویتی جوانان نوشته‌های پژوهشی بسیار زیادند و من در مقاله‌ای در شماره‌ی ۸ نشریه‌ی «آزادی اندیشه» در بررسی سنجش‌گرانه‌ی ادبیات دانشگاهی درباره‌ی این موضوع را ارائه کردم. نکته‌ی مهم در این دسته از پژوهش‌ها اشاره به ناکارایی نظام آموزشی، بحران و سرگشتگی‌های هویتی آن‌ها به‌ویژه در منطقه‌های اقلیت‌هاست. در گفتمان رسمی جمهوری اسلامی در درون نظام آموزشی و یا در جامعه هویت دینی جای‌گاه برتری از هویت ملی دارد و این تنش هویتی برای بسیاری از جوانان غیرقابل‌پذیرش است و آن‌ها نمی‌پذیرند که برای مثال از نظر هویتی ابتدا مسلمان باشند و سپس ایرانی. همین مشکل درباره‌ی منطقه‌های غیرشيعه وجود دارد چرا که برای آن‌ها هویت شيعه‌ی مورد نظر حکومت غیرقابل درک و پذیرش است. در حوزه‌ی گستردگی رابطه‌های جنسی در میان دانش‌آموزان، دانشجویان و سایر جوانان هم پژوهش‌ها بسیار زیادند. این پژوهش‌ها هم نشان می‌دهند که باوجود تبلیغات گسترده‌ی حکومت در فضاهای آموزشی و در جامعه و نیز ممنوعیت و محدودیت‌های پرشمار، ذهنیت جوانان بسیار



متحول شده و آن‌ها نخستین رابطه‌های عاشقانه خود را از سال‌های نوجوانی تجربه می‌کنند. نمونه‌ی دیگر این پژوهش‌های انتقادی که به‌طور مستقیم به زندگی جوانان مربوط می‌شود میل به مهاجرت و شتاب فزاینده‌ی آن در سال‌های اخیر است. این پژوهش‌ها به نارضایتی عمیق جوانان از وضعیت زندگی و کار، وضعیت آزادی‌های اجتماعی و وجود شکل‌های تبعیض و عدم احساس امنیت در جامعه و محیط کار اشاره می‌کنند. همان‌طور که می‌بینید مطالعات، پژوهش‌ها و نظرسنجی‌ها به‌اندازه‌ی کافی گویا هستند و نشان دهنده‌ی حالات روحی نسل جوانی که از جامعه خود سرخورده است و تبعیض‌ها و محرومیت‌ها برایش غیرقابل تحمل شده‌اند.

اگر به پرسش دوم شما برگردیم می‌توانم بگویم که جوانان و کسانی که در ایران قدرت را در دست دارند در دو دنیای متفاوت و موازی زندگی می‌کنند و این شکاف و جدایی فرهنگی سال‌هاست به یکی از واقعیت‌های جامعه ما تبدیل شده است. به سخن دیگر حکومت با جامعه بیگانه است و جامعه هم حکومت را از آن خود نمی‌داند. وقتی جوانان در شعارهای خود می‌گویند "ایران را پس می‌گیریم" بازتاب همین بیگانگی متقابل است. به‌زبان بسیار ساده دنیای فرهنگی، سبک زندگی، ذهنیت، سرگرمی‌ها و رویاهای حکومت و جوانان با یک‌دیگر بسیار متفاوت‌اند. آن‌ها به دو زمانه، دو واقعیت هستی‌شناسانه و دو دنیای ذهنیتی بیگانه از یک‌دیگر تعلق دارند. ما حکومتی داریم که بسیاری از رهبران آن شاید هیچ‌گاه جوانی به‌معنای امروزی را زندگی نکرده‌اند، عاشق نشده‌اند، نمی‌دانند موسیقی چیست و شاید هیچ‌گاه با لذت به یک موسیقی گوش نکرده‌اند، برایشان رنگ، آرایش، لباس و تفریح چیزهای بی‌معنایی هستند، به سینما، تئاتر یا کنسرت موسیقی نرفته‌اند، سری به مجلس جشن و شادی نزنده‌اند و نرقصیده‌اند، رمان‌ها و شعرهای دوران ما را نخوانده‌اند، شادی‌ها و رویاهای ساده جوانی را تجربه نکرده‌اند، دست در دست کسی که دوست دارند در خیابان و پارک و طبیعت راه نرفته‌اند. در برابر تا بخواهید در محرم، رمضان، صفر و ایام فاطمیه و برای مرگ این یا آن امام و حادثه‌ی دینی اشک ریخته‌اند، سوگواری کرده‌اند، دعاها و کتاب‌های دینی را صدها و صدها بار خوانده‌اند و شمار فراوانی



آیه، روایت و حدیث می‌دانند و تکرار می‌کنند... نگاه آن‌ها به گذشته است و درک درستی از حال ندارند و قادر به تصور آینده نیستند. جوانان به دنبال آزادی، شادی و زندگی اند و حکومت از هر سه‌ی آن‌ها فراری است. جوانان در جست‌وجوی برابری جنسیتی و آزادی‌های فردی و جمعی انسانی هستند درحالی‌که برای حکومت این خواست‌ها به معنای پایان حکومت دینی است که برپایه‌ی تبعیض، نابرابری جنیستی، دینی و محدودیت‌های فرهنگی بنا شده است. جوانان خواهان احترام به منزلت و کرامت انسان، حیوان، طبیعت و محیط زیست هستند درحالی‌که حکومت به همه این مقوله‌ها از دریچه‌ی دینی نگاه می‌کند که متعلق به گذشته است و این واژه‌ها در آن همان معنای امروزی ندارند. اگر مسئولان در دنیای بسته‌ی خودشان می‌مانند و به کس هم کاری نداشتند شاید بحران و تنش‌ی هم به وجود نمی‌آمد. مشکل اما، این است که آن‌ها می‌خواهند این سبک و انگاره‌ی زندگی بسته، عبوس، گذشته‌گرا و سوگوار را به عنوان ابزار کنترل به همه‌ی جامعه تحمیل کنند و نگذارند دیگران آن‌گونه‌که می‌خواهند و دوست دارند زندگی کنند. اگر ایران به امپراطوری ممنوعیت‌ها و محدودیت‌ها تبدیل شده است از جمله به خاطر سماجت حکومت در جلوگیری از هم‌زیستی آزادانه‌ی هویت‌ها و سبک‌زندگی‌های گوناگون در درون جامعه است.

پرسش: در تحولات سال‌های ۱۳۷۰ و ۱۳۸۰ هم جوانان نقش مهمی داشتند اما، در این خیزش بزرگ اجتماعی امروز ایران شاهد دو پدیده‌ی بسیار مهم هستیم. از یک سو شاهد یک نوع تحول جدید در ذهنیت نسل جدید ایران هستیم و از دیگر سو نقش و حضور دختران جوان در این خیزش بسیار برجسته و چشم‌گیر است. این دو ویژگی از نظر شما چه معنای اجتماعی دارد؟

پاسخ: شما به درستی به نقش جوانان و دختران جوان و پویایی آن‌ها در سال‌های ۱۳۷۰ و ۱۳۸۰ اشاره می‌کنید. واقعیت این است که بدون مشارکت گسترده‌ی جوانان و حضور آن‌ها در عرصه‌ی سیاست محمد خاتمی نمی‌توانست به ریاست جمهوری برسد و یا مجلس ششم شکل گیرد. جوانان البته تنها نبودند و طبقه‌ی متوسط شهری و گروه‌های تحصیل‌کرده هم فعالانه به میدان آمدند به امید اصلاح حکومت و بهبود وضعیت سیاسی و اجتماعی



از طریق صندوق رأی. این تجربه با همه‌ی سرخوردگی و تلخی شکست آن اهمیت فراوانی داشت و در حافظه‌ی جمعی جامعه باقی ماند. در همه‌ی سال‌های ۱۳۸۰ جنبش زنان که نسل جدید دختران در کنار نسل‌های قبلی در آن نقش فعالی داشتند و جنبش دانشجویی و سایر حرکت‌های مدنی با وجود وضعیت بسیار نامساعد گسترش یافتند و زمینه‌ساز جنبش سبز شدند. جنبش سبز با شعار "رأی من کو؟" نمایش بلوغ اجتماعی و سیاسی جدید جامعه ایران بود و شکست آن هم نوعی ترومای روانی و سیاسی برای نسلی بود که هنوز به اصلاح این حکومت امیدوار بود. در همه‌ی این سال‌ها چند تحول مهم در جامعه اتفاق افتاد که در تغییر سبک زندگی، ذهنیت و فرهنگ جوانان بسیار نقش داشت. دسترسی گسترده به آموزش عالی، به رسانه‌ها و دانش روز، سکولار و مدرن شدن جامعه، دسترسی به شبکه‌های ارتباطی مجازی و متصل شدن به دنیای امروزی نسلی را به وجود آورد با انتظارات و توقعات، فردیت و دنیای ذهنیتی بسیار متفاوت. این تغییرات مهم ذهنیتی و سبک زندگی و فرهنگ نسلی تنها خاص کشور ما نبود و نیست و در همه‌ی دنیا ما شاهد چنین تحول نسلی هستیم. آنچه این تحول را در مورد ایران برجسته‌تر می‌کند شکاف ژرف فرهنگ رسمی حکومتی با فرهنگ غیررسمی به رسمیت شناخته‌نشده‌ی جوانان است. گویی حکومت و جوانان در دو دنیای موازی زندگی می‌کنند و از یک‌دیگر به کلی بیگانه اند. احساس سرخوردگی در نسل جدید که رابطه‌ی متفاوتی با خویش، دیگران و دنیا دارد بسیار عمیق‌تر است. این نسل برخلاف دو نسل قبلی که شما از آن‌ها یاد کردید دیگر هیچ باور و امیدی به امکان اصلاح این حکومت ندارد و از جامعه‌ای که در آن هیچ دورنمای تغییری هم به چشم نمی‌خورد احساس خفگی می‌کند. زندگی کردن در جامعه‌ای که به آن می‌توان به درستی عنوان "امپراطوری ممنوعیت‌ها و محدودیت‌ها" را داد که حکومتی دینی از بالا به‌گونه‌ای به آن‌ها تحمیل کرده است که به امر غیرقابل تحمل تبدیل شده است. آن‌ها علیه این نظم ظالمانه، تحقیرها، نابرابری‌ها و تبعیض‌ها طغیان کرده اند. روزمره‌گی جوانی در ایران و حسرت داشتن یک "زندگی معمولی" رنج‌آور و همراه با سرخوردگی و خشم است.



در مورد پویایی چشم‌گیر زنانه‌ی جنبش اعتراضی سال ۱۰۴۱ و نقش برجسته‌ی آن‌ها هم باید به زمینه‌های عینی و ذهنیتی وضعیت جامعه ایران و نیمه‌ی زنانه آن بازگشت. درحقیقت در سه دهه‌ی گذشته ما شاهد دو روند متناقض در درون جامعه ایران هستیم. روند اول به تحولات وضعیت زنان، پیشرفت‌های چشم‌گیر آن‌ها در آموزش و بازار کار، نقش پررنگ آن‌ها در حوزه‌های علمی، فرهنگی، اجتماعی و مدنی هستیم. روند دوم به ساختارها، قانون‌ها و فرهنگ رسمی حکومتی برمی‌گردد که بسیار سنتی و گذشته‌گرا باقی مانده است و ذهنیت و انتظارات دختران نسل جوان را درک نمی‌کند. سیاست و فرهنگ حکومتی درباره‌ی زنان البته تنها سویه‌ی فرهنگی ندارد. برای حکومت فرودستی زنان و نابرابری جنسیتی یک اصل به شمار می‌رود. با موضوع قدرت پیوند خورده است و نماد هویت دینی آن به شمار می‌رود. حجاب اجباری و توجیه دینی آن مثال بسیار روشنی برای درک سویه‌های گوناگون موضوع زنان در حکومت دین‌سالار است. هم‌زمان بسته و جامد ماندن ساختارهای رسمی سبب شده است در درون خود جامعه و خانواده‌ها هم گاه شکاف فرهنگی با نسل جوان به یک چالش و گره اجتماعی مهم تبدیل شود. به‌زبان دیگر حکومت با نگاه سنتی و بسته به سدی در برابر تحولات جامعه در رابطه با زنان هم تبدیل شده است. به رسمیت نشناختن تحولات عینی و ذهنیتی زنان و اصل برابری جنسیتی و ادامه‌ی برخوردهای تحقیرآمیز با آن‌ها دیگر برای نسل جوان قابل‌تحمل نیست. شجاعت اجتماعی بی‌نظیری که دختران جوان در این جنبش اجتماعی از خود نشان دادند تا حدودی پژواک خشم و سرخوردگی ژرف آن‌هاست و نیز توانایی ساخت و پرداخت رؤیای تغییر وضعیت و ورق زدن این بخش تاریک تاریخ مردم ایران.

پرسش: در این‌جا می‌خواهم پرسش خودم را با این مطلب آغاز کنم که نهاد آموزش تا چه اندازه می‌تواند در بازتولید ارزش‌های یک حکومت نقش داشته باشد تا برسم به این موضوع که آیا شکست عملی نظام آموزشی اسلامی شده بیشتر به پیام آن مربوط می‌شود و یا به روش‌هایی که از سوی حکومت به کار گرفته می‌شود؟

پاسخ: همه‌ی نظام‌های آموزشی دنیا به درجه‌های گوناگون خواهان حفظ



و بازتولید نظم موجود جامعه اند و از این نگاه نماینده‌ی یک نظام ارزشی و نوعی از هویت هستند که در متن‌های درسی و یا فعالیت‌های آموزشی می‌توان آثار آن را به‌روشنی مشاهده کرد. اما، نوع رابطه نهادهای رسمی، به‌ویژه دولت، با نظام آموزشی و همین‌طور سمت‌گیری‌های عمومی نظام سیاسی در چندوچون شکل دادن به گفتمان آموزشی بسیار مهم است. در جامعه‌های باز برای مثال دولت‌ها به‌تدریج نقش خود در برنامه‌های آموزشی را کاهش می‌دهند و گروه‌های تخصصی که در آن معلمان و پژوهشگران شرکت دارند وزن و اهمیت بیشتری پیدا می‌کنند. در این نظام‌ها دانش آموزان با اندیشه‌ی انتقادی، پرسش‌گری آشنا می‌شوند و بحث‌های آموزشی بیشتر باز و سنجش‌گرانه است. در نظام‌های بسته و پوپولیستی ما با واقعیت دیگری سروکار داریم و دولت تلاش می‌کند ایدئولوژی بسته‌ای را از بالا به نسل جوان تحمیل و جوانایی وفادار به حکومت را تربیت کند. در این نوع نظام‌ها حتا معلمان هم ابزار این شست‌وشوی مغزی حکومتی می‌شوند. ما در ایران با چنین وضعیتی سروکار داریم. پیام اصلی نظام آموزشی، همان‌گونه که پیش‌تر هم اشاره کردم، گذشته‌گرا، یک‌سویه و مکتبی به‌معنای واقعی کلمه است و جذابیت چندانی برای دانش آموزانی که دنیای امروز را زندگی می‌کنند و با آن در رابطه‌ی مستقیم هستند، ندارد. درحقیقت روی‌کرد آموزشی آمرانه سبب می‌شود دانش آموز نه پرسش‌گری را یاد بگیرد و نه اندیشیدن به شیوه‌ی سنجش‌گرانه را. برای همین هم روندهای یادگیری در مدرسه‌ها آسیب‌شناسانه می‌شود و بچه‌ها نمی‌توانند رابطه‌ی معناداری با دانش موجود در بخش مهمی از کتاب‌های درسی پیدا کنند. اما، همان‌گونه که در پرسش شما هم آمده مشکل فقط وجود یک پیام مرگ‌زده، گذشته‌گرا، مدرن‌زدایی‌شده، ناساز با دنیای کنونی و غیرجذاب نیست. روش‌های آموزشی و نوع برخورد با نسل جوان هم در مدرسه‌ها و هم در دانشگاه‌ها آمرانه و خشن است. حس عمومی دانش آموزان این است که همه چیز به آن‌ها تحمیل می‌شود و محیط آموزشی خفقان آور و غیرقابل تحمل است. کار و وظیفه‌ی معلمان دینی و امور پرورشی نظارت بر رفتار و اندیشه‌ی دانش آموزان است. مثال‌های روشن این روی‌کرد ضدآموزشی را می‌توان در تحمیل مراسم سیاسی و مذهبی صبحگاهی



به دانش آموزان، بردن به تظاهرات سیاسی و مذهبی، خواندن سرودهای حکومتی مانند «سلام فرمانده» مشاهده کرد. کسی از دانش آموزان نمی‌پرسد که آیا آن‌ها دوست دارند به سفر راهیان نور بروند، برای محرم سینه بزنند، در ایام موسوم به فاطمیه پای روضه یک آخوند یا مداح بنشینند و یا دیگر تبلیغات سیاسی و ایدئولوژیک را گوش کنند و بخوانند. آن‌ها انتخابی ندارند و رابطه‌ی آن‌ها با دین دولتی اجباری است. وجود فضای دین‌زده در مدرسه‌ها به معنای تحمیل مجموعه‌ای از هنجارهای محدود کننده و ممنوعیت‌هاست و این‌ها جوانان را به معنای واقعی کلافه می‌کند.

پرسش آخر: باتوجه‌به این‌که در دنیای امروز جوانان ایران، به‌رغم همگی محدودیت‌ها، منبع‌های بسیار دیگری برای آموزش و سنجش جهان خود در اختیار دارند، آیا نمی‌توان از وجود و رویارویی دو فرهنگ رقیب در ایران امروز سخن گفت؟ به دیگر سخن، آیا جنبش کنونی جوانان به یک‌معنا نوعی پیروزی سکولاریسم بر حکومت دینی ایران نیست؟

پاسخ: پرسشی بسیار اساسی است و به آنچه این روزها در ایران می‌گذرد و طغیان جمعی جوانان علیه فرهنگ حکومتی مربوط می‌شود. درحقیقت ما از همان اولین ماه‌های پس از استقرار جمهوری اسلامی شاهد شکل‌های مقاومت یک فرهنگ موازی و رقیب در برابر فرهنگ دینی-شیعه حکومتی هستیم. اگر حکومت نتوانست فرهنگ خودش را به‌گونه‌ای فراگیر به جامعه ایران تحمیل کند به‌خاطر مقاومت جمعی کسانی بود که با دفاع و ترویج فرهنگ سکولار با همه‌ی تنوع آن به جنگ نابرابر با هجوم فرهنگی حکومت برخاستند. نگاه کنید به نشریه‌های مستقل، کتاب‌ها، فیلم‌ها و دیگر آثار هنری که نماینده‌ی یک فرهنگ مدرن و سکولار بودند و باوجود فشارهای حکومتی میدان جنگ نابرابر فرهنگی را ترک نکردند. این مقاومت هم بر میراث غنی فرهنگی دهه‌ها و قرن‌های پیش تکیه می‌کرد و هم بر کارهای جدید، نوآورانه و خلاقیت کم‌نظیر نسل جدید نویسندگان، هنرمندان و اهل فرهنگ و نخبگان علمی. اینان در دهه‌های ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ خورشیدی و پس‌از آن نقش میانجی میان فرهنگ جهانی و فرهنگ سکولار و اصیل ایران را هم بازی می‌کردند و پلی بودند میان گذشته و حال، دنیا و ایران. بدین‌گونه بود که حکومت



موفق نشد دیوار چینی بکشد میان ایران و جهان، میان گذشته و حال. کارهای میدانی جامعه‌شناسی نشان می‌دهند که جوانان از دهه‌ی هفتاد خورشیدی نوعی فرهنگ غیررسمی و زیرزمینی را زندگی می‌کردند که در مقابل فرهنگی بود که حکومت به صورت آمرانه می‌خواست از طریق مدرسه و رسانه‌ها به آن‌ها تحمیل کند. جوانان فیلم‌هایی را می‌دیدند، کتاب‌هایی می‌خواندند و یا به موسیقی‌ی گوش می‌دادند که نه تنها مطلوب حکومت نبود که حتا ممنوع به شمار می‌رفت. سانسور و سرکوب فرهنگی هم هیچ‌گاه نتوانست به نتیجه‌ی مورد نظر حکومت برسد. دهه هشتادی‌های اما، این امتیاز ویژه را داشتند که از طریق فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی نوعی استقلال رهایی‌بخش در دسترسی به فرهنگ و دانش سکولار نسبت به فرهنگ حکومتی پیدا کند. به‌زبان دیگر این نسل توانست بسیار راحت‌تر از نسل‌های گذشته از دیوار بلند سانسور حکومتی عبور کند و با فرهنگ سکولار کشور خود و دنیا زندگی کند و فرهنگ غیررسمی خود را در جامعه گسترش دهد. ما به‌طور واقعی می‌توانیم از جنگ فرهنگی و وجود دو فرهنگ موازی و رقیب در ایران سخن بگوییم. امروز با دیدن آنچه در ایران می‌گذرد می‌توان به‌روشنی از بی‌اعتبار شدن و مشروعیت‌زدایی از فرهنگ رسمی و دینی حکومتی سخن به‌میان آورد. حکومت دینی در سیاست مهندسی فرهنگی جامعه و جوانان و مبارزه علیه فرهنگ سکولار شکست بزرگی خورده است. می‌توان گفت که این شکست فرهنگ حکومت دینی تاحدودی محتوم و گریزناپذیر بود به‌خاطر سرشت و پیام اصلی آن یعنی فقر موضوعی، نگاه به گذشته، ناسازگار بودن با زمانه‌ی ما، بیگانگی ژرف با روحيات و نیازهای نسل‌های جوان، مرگ‌زدگی و پرستش سوگواری، تقدیس تبعیض‌ها. از نظر ارزشی و هویتی فرهنگ حکومتی درست در مقابل فرهنگی است که جوانان امروز زندگی می‌کنند. اگر دهه‌ی شصت خورشیدی را دوران تاریک یکه‌تازی و هجوم فرهنگی ویران‌گر حکومتی بنامیم، در دهه‌ی اخیر ما شاهد نوعی وارونه شدن تناسب نیرو در سپهر فرهنگی کشور هستیم. فاتحان دیروز که در کوچه پس‌کوچه‌های شهر مستانه سرود تنفر از دیگری، مرگ و سوگواری سرمی‌دادند امروز دیگر گوش شنوایی در جامعه نمی‌یابند و به کنج فضای فرهنگی رانده شده‌اند. فرهنگ حکومتی



برای نسل جدید نامفهوم و غیرقابل درک است و نوعی گسست پارادایمی میان جوانان و فرهنگ حکومتی مشاهده می‌شود. طغیان شجاعانه جوانان علیه حکومت از جمله پی‌آمد این گسست ژرف فرهنگی و علیه محدودیت‌ها و ممنوعیت‌هایی است که برای فرهنگ یا فرهنگ‌های رقیب در ایران وجود دارد.



لائسیتہ ،
سکولاریزاسیون ،
سکولاریسم ؛
سکولاریسم در ایران

فرازونشیب سکولاریزاسیون در ایران معاصر^[۱]

فرهاد خسروخاور^[۲]

زمینه‌ی تئوریک بحث سکولاریزاسیون

تعریف‌های بسیاری از سکولاریزاسیون با دیدگاه‌ها و در بُعدهای متضاد داده شده که می‌توان برداشتی از آن‌ها را در این مقاله چنین تعریف کرد: فرایندی که در قالب آن، جای‌گاه دین در جامعه، از خلال تفکیک ساحت‌های اجتماعی و تخصصی شدن آن‌ها، اساساً تغییر می‌یابد^[۳]. دین، خصوصاً

۱- منظور از ایران معاصر قرن‌های بیستم و یکم است و در این مقاله فراشد سکولاریزاسیون از دوران رضا شاه تا دو دهه‌ی اول قرن بیستم و یکم مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

۲- دکتر فرهاد خسروخاور، استاد بازنشسته‌ی جامعه‌شناسی و رئیس پیشین مطالعات در «مدرسه مطالعات عالی علوم اجتماعی» (EHESS)، پاریس است. افزون بر مقاله‌ها و جستارهای علمی فراوان به زبان‌های فرانسه و انگلیسی، بیش از ۳۰ کتاب به زبان‌های فرانسه و انگلیسی از فرهاد خسروخاور منتشر شده است که از جمله می‌توان این کتاب‌ها را نام برد:

L'Utopie sacrifiée : Sociologie de la révolution iranienne// L'Islamisme et la mort : le martyr révolutionnaire en Iran// Anthropologie de la révolution iranienne : le rêve impossible// L'Islam des jeunes// Iran : comment sortir d'une révolution religieuse// L'Instance du sacré : essai de fondation des sciences sociales// Les Nouveaux Martyrs d'Allah// L'Islam dans les prisons// Quand Al Qaïda parle : témoignages derrière les barreaux// La Radicalisation.

۳- بیرون از حوصله این مقاله است که تاریخچه‌ی سکولاریزاسیون و تئوری‌های مختلف در این باب را مورد مطالعه قرار دهد. برای دیدی کلی‌گرا رجوع شود به کتاب‌های زیر:

Berger, Peter. The Sacred Canopy. (1967)

Berger, Peter. The Desecularization of the World. (1999)

Casanova, Jose. Public Religions in the Modern World. (1994)

یا شخصی می‌شود و اولویت و برتری‌اش را در قلمرو اجتماعی از دست می‌دهد، خاصه در حوزه‌ی سیاسی، یعنی جایی که جداسازی دین و دولت به قاعده و قانون بدل می‌شود. دین به یک قلمرو حیات اجتماعی در میان سایر قلمروها، و بدون تفوق در دیگر زمینه‌های اجتماعی، تبدیل می‌گردد. ۱. نظرگاه دوم سکولاریزاسیون، این بار از چشم‌اندازی فلسفی، این است که این مسایل مربوط به دین و ساحت‌های مقدس حیات، از اموری استعلایی به اموری درون‌ماندگار بدل می‌شود. وقتی موضوع‌های مذهبی استعلایی (transcendent) باشند آن‌ها واجد حرمت می‌شوند، در برابرشان کرنش می‌شود، و پذیرفته می‌شود که به حرمت‌شان بی‌احترامی نشود و نه این‌که هم‌چون موضوع‌های درون‌ماندگاری (immanent) مورد بحث قرار گیرند و بتوان درباره‌ی آن‌ها به استدلال پرداخت یا از چشم‌انداز تاریخی یا جامعه‌شناختی به شیوه‌هایی "عقلانی" (rational) بدان‌ها پرداخته شود. وقتی آن‌ها درون‌ماندگار شوند، می‌توانند در معرض دورنماهای متعارض قرار گیرند نه از این نظر که چه کسی راست‌گیش است و چه کسی منحرف، بل این‌که چه کسی منطقی (rational) است و چه کسی غیرمنطقی (بکفورد، ۲۰۰۳).

این دو فرایند سکولاریزاسیون، درهم‌تنیده اند. این‌که دین شخصی شود و در حوزه‌ی اجتماعی نفوذ آن کم شود، بحث کردن درباره‌ی ماهیت آن و تأثیرش بر جامعه "درون‌ماندگار" می‌شود، رها یافته از مسائل مرتبط با ترس از قدسیّت‌زدایی (profanation).

با سکولاریزاسیون جامعه، مذهب استیلائی کلی و همه‌جانبه‌اش بر جامعه را از دست می‌دهد. تأثیر جانبی سکولاریزاسیون "افسون‌زدایی" از جهان است که جامعه‌ها امورشان را مستقل از هر اصل "استعلایی" یا "فرا-اجتماعی"، خودشان به‌دست می‌گیرند (گوشه ۱۹۸۵، تورن ۱۹۷۳).

اغلب می‌توان در غرب به دو سبک از سکولاریزاسیون اشاره کرد که معادل آن را در جهان اسلام هم می‌توان یافت. نوع اول بر مبنای انقطاع است و الگوی اصلی آن انقلاب کبیر فرانسه است که با مسیحیت در ستیز شد و خواست آن را از ریشه قطع کند و حتی مذهبی جدید بر مبنای عقل بر



جامعه تحمیل کند. این الگو تضاد با مذهب را به انتها درجه‌ی آن رساند و حتی پس از گذشت بیش از دو قرن هنوز لایسیته‌ی فرانسوی بعضی از بُعدهای آن را درونی کرده و رابطه‌ی دین و جامعه و دولت را در این کشور از سایر جامعه‌های غربی متمایز می‌سازد. در این الگو نقش دولت در تحمیل نظام سکولار از بالا به جامعه بسیار مهم است. الگوی دوم که ما آن را برای سهولت در نام‌گذاری الگوی پروتستان می‌نامیم براساس انقطاع نیست بلکه تداوم در تحول تدریجی و جدایی مذهب از دولت را به‌طریقی مسالمت‌آمیز و یا دست‌کم دور از خشونت تبلیغ می‌کند. در این الگو دولت با خشونت نظام سکولار را به جامعه تحمیل نمی‌کند بلکه به تدریج این دو به‌صورت درهم‌تنیده جامعه را به‌سوی سکولاریزاسیون سوق می‌دهند. از این‌رو سکولاریزاسیون می‌تواند نسبی و تدریجی (جامعه‌های پروتستان) و یا همراه با دین‌زدایی مطلق باشد (فرانسه انقلاب کبیر) و یا در گروه‌های اجتماعی خاص صورت گیرد (به‌طور مثال در آزاد اندیشان) (libre-penseurs) در اواخر قرن نوزدهم، به‌ویژه در فرانسه). ترکیه و ایران در دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰ میلادی در زمان آتاتورک و رضا شاه الگوی فرانسوی لایسیته را به جامعه تحمیل کردند که پس از نیم قرن از طریق اسلام سیاسی زیر سؤال رفت و سکولاریزاسیون از بالا جای خود را همان‌گونه که خواهیم دید به سکولاریزاسیون از پایین یعنی از طریق جامعه و نه دولت داد.

در غرب، سکولاریزاسیون و مدرنیزاسیون دست در دست هم پیش رفتند اما، از جنبه‌های بسیاری مستقل بودند. روند سکولاریزاسیون، دست کم چند صد سال پیش آغاز گشت (برحسب دیدگاه‌های مختلف، از اواخر قرون وسطی یا در رنسانس یا در اواخر قرن هفدهم). در جهان اسلام، سکولاریزاسیون و مدرنیزاسیون از بالا، توسط دولت، به‌هم مرتبط اند. تأثیر دولت بسیار مهم است، آن هم با روندهای شتاب‌یافته‌ی فراوان سکولاریزاسیون که با و زیر توجه و کمک مستقیم آن رخ می‌داد. ترکیه‌ی آتاتورک، ایرانِ رضا شاه در دهه‌ی ۱۹۲۰، و تونسِ بورقیبه در دهه‌ی ۱۹۶۰ از جمله مثال‌های این مورد اند. درهم‌تنیدگی مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون، آن‌ها را جدایی‌ناپذیر می‌کند و تحلیلی دو جانبه از هر دو پدیده را در جهان اسلام و فراتر از آن، در



بسیاری جامعه‌های در حال مدرن شدن، می‌طلبند.

از ۱۳۵۷ در ایران رژیم خدا سالار (theocratic) مستقر شده که مدعی است به نام خدا حکومت می‌کند؛ نظام قضایی اسلامی شده است؛ رأس حکومت، ولی فقیه، به اسم یک اصل "فرا-اجتماعی" و استعلایی حکومت می‌کند، قدرت او دربرگیرنده‌ی قدرت هیئت‌های انتخابی چون مجلس است و گروه‌ها و بدنه‌های سیاسی حکومت، به اراده‌ی او وابسته اند. باین‌همه، روند سکولاریزاسیون در جامعه متوقف نشده ولی ماهیت آن تغییر کرده، به این‌معناکه به‌جای این‌که از بالا و توسط دولت اجرا شود، از داخل جامعه و در واکنش به نظام دین‌سالار رخ می‌دهد. به‌طور مثال جنبش زنان، با "کارزار یک میلیون امضا"، طرد حکومت اسلامی توسط روشنفکران و تأیید تکثرگرایی اسلامی از سوی آن‌ها و نیز "جنبش سبز" در دو دهه‌ی اول قرن بیست و یکم نشان می‌دهد که با وجود نظام دین‌سالار، جامعه کمابیش دست‌خوش یک روند ژرف سکولاریزاسیون است.

باین‌حال، در حرکت‌های اجتماعی اخیر دهه‌ی دوم قرن بیست و یکم، حرکت‌های اعتراضی شهری روی مسایل روزمره اقتصادی و نبودن روزه‌ی امید در جامعه و تضعیف و کم شدن طبقات متوسط و پایین و فساد و نبود مشروعیت دست‌اندرکاران سیاسی نظام تأکید دارند و می‌توان آن‌ها را ناسکولار خواند به این‌معناکه مسایل سکولاریزاسیون و جدایی دین و سیاست در صدر خواسته‌هایشان نیست و تحولات سیاسی با رهبری جدید دیکتاتوری خواسته‌ی کنشگران اصلی این حرکت‌هاست که در آن‌ها مسایل سکولاریزاسیون تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد. لازم به تذکر است که منظور از ناسکولار صرفاً ضدسکولار نیست بلکه نوعی فاصله‌گیری با سکولار بودن است که می‌تواند در بعضی موردها تبدیل به تمایلات ضدسکولار شود.

به‌طورعمومی، سکولاریزاسیون در حرکت‌های اجتماعی نقشی دوگانه بازی می‌کند. از طرفی آن‌ها منعکس‌کننده سکولاریزاسیون و یا روند ناسکولاریزاسیون ((non-secularisation, de-secularization)) بعضی گروه‌های اجتماعی در جامعه اند (به‌طورمثال حرکت ضدکورتاژ در آمریکا در



حال حاضر و یا حرکت ضد اصلاحات ارضی در قم در دهه ۱۳۴۰ در تضاد با روند سکولار شدن جامعه (Berger ۱۹۹۹) بود. از طرف دیگر حرکت‌های اجتماعی می‌توانند به نوبه‌ی خود عامل‌های تسریع کننده سکولاریزاسیون در جامعه باشند.

فراوانی مدل‌های سکولاریزاسیون در ایران

از سلسله پهلوی تا دهه‌ی اول قرن بیست و یکم در ایران دو نوع سکولاریزاسیون عمده را می‌توان بازشناخت که نقطه‌عطف آن‌ها به ترتیب انقلاب ۱۳۵۷ و حرکت سبز ۱۳۸۸ است.

روندی که منجر به انقلاب اسلامی در ۱۹۷۹ شد ازسویی، و روندی که به جنبش سبز در ۱۳۸۸ (۲۰۰۹) منتهی شد را می‌توان به‌عنوان روندهای سکولاریزاسیون واجد مضمون‌ها و الگوهای متفاوت بیان نمود.

سکولاریزاسیون اول که با انقلاب اسلامی پایان یافت، توسط دولت پهلوی از بالا به جامعه تحمیل شد و ضدموکراتیک بود. با الهام از نظام سکولاری که آتاتورک در ترکیه مستقر کرد رضا شاه اصلاحات اساسی در ایران کرد که مهم‌ترین بُعد آن ایجاد یک دولت مرکزی مقتدر بود که درهم‌تنیدگی مذهب و حکومت را در ایران ملغی کرد. در دو دهه طبقه‌ی متوسط مدرنی در ایران به‌وجود آمد که سکولاریزاسیون که در ابتدا تحمیلی بود تبدیل به خواسته‌ی این طبقه شد اگر چه نظام پهلوی به این طبقه اجازه‌ی رشد سیاسی را نداد و این امر در زمان محمد رضا شاه منجر به تضاد آنان با حکومت پهلوی شد. در دو دهه‌ی آخر رژیم پهلوی، روند سرکوب سیاسی طبقه‌ی متوسط باعث شد تا دو گروه انقلابی در سطح جامعه رشدی چشمگیر کنند، گروه اسلام‌گرای افراطی و چپ‌گرای افراطی، که هر دو به طریقی ضدموکراتیک و انقلابی بودند و هردو، پارادوکس‌وار محصول سکولاریزاسیون از بالای رژیم پهلوی در ایران بودند.

دومین سکولاریزاسیون روندی بود که در طرد یوتوپایی اسلام‌گرا و تأکید بر ارزش‌های کثرت‌گرا ازسوی نسل‌های جوان، از پایین، خاصه درشهرهای بزرگ، در دهه‌ی پس از پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ پدیدار گشت. این روند با جنبش



سبز در سال ۲۰۰۹ پایان یافت. گرایش دموکراتیک آن غیرقابل انکار بود، هرچند تعارض و ابهام، بخشی از محتوای فرهنگی آن بود. برخلاف سکولاریزاسیون دوران پهلوی که منشأ آن از بالا و توسط دولت بود سکولاریزاسیون دوم از پایین در سطح جامعه و در تضاد با نظام خداسالار غیردموکراتیک در ایران به وجود آمد. سردمداران آن هم طبقات متوسط مدرن و به‌ویژه دانشجویان و طبقاتی بودند که در دوران رژیم خداسالار خودآگاه شده بودند.

این دو سکولاریزاسیون، به لحاظ معناها و پی‌آمدهای سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی‌شان نقطه‌ی مقابل یک‌دیگر بودند. اما، هر دو ویژگی‌های مشترکی هم داشتند. آن‌طورکه نشان خواهیم داد، در هر دو مورد وضع دین اساساً تغییریافت: استعلای امر قدسی (transcendence) بازتفسیر شد و به شکلی دوگانه و مبهم درون‌ماندگار (immanence) گشت؛ دینداری سنتی مبتنی بر مناسک و بازتولید آن در قالب عزاداری‌های تاسوعا و عاشورا و یا زیارت مقابر و دعاخوانی مورد پرسش قرار گرفت، خاصه با سیاسی کردن آن که منجر به انقلاب ۱۳۵۷ شد از نوعی سکولاریزاسیون برخوردار بود که آن را سکولاریزاسیون نامرئی و ناخودآگاه می‌توان نامید که با ارجاع به الگوی مذهبی انقلابی متأثر از شریعتی و چند اندیش‌مند دینی دیگر صورت گرفت. در قالب این سکولاریزاسیون اسلام اصیل که با الهام از سکولاریزاسیون انقلابی و سرخ و ضدطبقاتی تفسیر می‌شد بر آن بود تا جامعه را به سوی جامعه‌ای بی‌طبقه سوق دهد و این قضیه جوانانی را که ذهنیت‌شان زیر تأثیر افکار مدرن این دنیایی (thisworldly) شده بود مجذوب می‌کرد. این سکولاریزاسیون به اسم اسلام پایه‌گذار دولتی خداسالار شد که با استفاده از شور و شغف نسل انقلابی از طریق کاریزمای آیت‌الله خمینی دید ضددموکراتیک خود را به جامعه تحمیل کرد. درعین حال سکولاریزاسیونی که باعث روی کار آمدن نظام خداسالار شد خود ضددموکراتیک بود و ذهنیت مذهبی متأثر از شریعتی جامعه را به سوی نظامی سیاسی خودکامه کشاند.

این الگوهای سکولاریزاسیون با ملی‌گرایی نیز همبستگی داشتند. درجهان مسلمان، اولین نشانه‌های ملی‌گرایی، با اسلام گسستی غیرقابل انکار داشتند. ارزش‌های ملی‌گرایی سکولار با اسلام سنتی هم‌خوان نبودند. در ایران، ترکیه،



مصر، و برخی کشورهای مسلمان و بسیار دیگری، فرازآمدن ملی‌گرایی به معنای فرونشستن ارزش‌های اسلامی بود. در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ شکست ملی‌گرایی سکولار (جنگ شش روزه در مصر در ۱۹۶۷ و براندازی شاه در ۱۹۷۹) راه را برای اسلام رادیکالیزه شده گشود. در ایران، فروریزش یوتویپای اسلام‌گرایانه پس از سه دهه، چشم‌اندازهای جدیدی برای ملی‌گرایی گشود، این بار با محتوایی دموکراتیک و بدون رگه‌های ضداسلامی فراز اول آن. جنبش سبز (۲۰۰۹) راه را برای این آگاهی ملی جدید، از خلال غیاب دین از شعارهای تظاهرات کنندگان گشود، تظاهرات کنندگانی که مطالبه‌ی اصلی آن‌ها حق شهروندی در کشورشان بود.

روند دیگری را پس از ۲۰۰۹ و حرکت سبز می‌توان مشاهده کرد که در حرکت ضددموکراتیک و واپس‌گرای سال‌های ۲۰۱۶ و ۲۰۱۷ و ۲۰۱۸ در بسیاری از شهرهای ایران پدیدار شد که در آن تضاد با دین نقش اساسی بازی نمی‌کرد ولی درخواست اصلی حرکت حکومتی دیکتاتوری شبهه‌زمان رضا شاه و ارضای خواست‌های به‌حق مردم در زمینه تغذیه و سایر نیازهای ابتدایی بود که بقیه‌ی مسایل را همانند مردم‌سالاری تحت‌الشعاع قرار می‌داد. این نوع حرکت که می‌توان آن را ناسکولار نامید، بر مبنای قبول هر نوع نظام، چه مذهبی و چه غیرمذهبی، و سلطه‌ی انحصاری مسایل معیشتی روزمره و خواست برآورده شدن آن‌ها از طریق یک ناجی دیکتاتور، به‌علت نبودن روزنه‌ی امید و نداشتن آرمان سیاسی پس از شکست آمال و امیدهای مردم‌سالار حرکت سبز و ناامیدی مطلق به ایجاد نظامی کثرت‌گرا در بسیاری از گروه‌های اجتماعی در این دهه بود.

سگولاریزاسیون از بالا و انقلاب ۱۳۵۷

مدرنیزاسیون ایران در زمان رژیم پهلوی راهی را اتخاذ نمود که از بسیاری جهت‌ها نزدیک به مدرنیزاسیون ترکیه، تونس، سوریه، عراق، مصر و اندونزی تا دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بود. در قالب این رژیم‌ها حاکمان سکولاری بر مسند قدرت بودند که تعریف و تکریم ظاهری از اسلام می‌کردند اما، از نظام قانونی آن دور می‌شدند. رژیم‌هایی که جوامع‌شان را از بالا مدرن



ساختند، دولت مرکزی، و قانون‌گذاری سکولار را ایجاد کردند. ویژگی اصلی این رژیم‌ها گرایش قدرت‌طلبانه‌ی آن‌ها از بالا بود که نمی‌خواستند امکان ابراز خواسته‌های سیاسی را به طبقات متوسط مدرنیزه‌شده بدهند که خود تا حد زیادی ایجاد کرده بودند. آنان جامعه را از خلال سازوکار دولت مرکزی مدرن ساختند، و روندهایی ایجاد نمودند که بیش‌تر سرکوب می‌کرد تا این‌که مشارکت در فرایند سیاسی را تشویق و ترغیب نماید. به‌همین علت طبقات متوسط مدرنی که در بطن این نظام‌های سکولارکننده به‌وجود آمدند، در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ ضد این رژیم‌ها شدند و با طبقات شهری جدیدی که در تضاد با نظام سکولار بودند و خواستار استقرار اسلام بودند هم‌کلام شدند و در ایران این قضیه باعث شد تا حرکت اجتماعی که در ابتدا بُعد سکولار قوی داشت و روشنفکران چپی و مارکسیست کنش‌گران اصلی آن بودند (شب‌های انستیتو گوته) تبدیل به انقلابی اسلامی شود که بسیاری از بُعدهای سکولار جامعه را زیر سؤال برد.

ظهور طبقات متوسط سکولار

ایجاد یک نظام آموزشی مدرن، گشایش دانشگاه‌های مدرن، تأسیس وزارت دادگستری با قانون‌های ملهم از کشورهای اروپایی (بلژیک در مورد ویژه‌ی ایران)، و تدوین یک نظام قانونی که تا حد زیادی مستقل از منابع اسلامی بود، رشد طبقات متوسط مدرنیزه‌شده‌ای را در پی داشت که طی نیم قرن بعدی چه در ایران، و چه در ترکیه، تونس یا عراق، تا میزان زیادی در الگوی رفتاری خود غیرمذهبی شدند. هم‌زمان این رژیم‌ها از طبقات متوسط سکولار شهری وحشت داشتند و آن‌ها را سرکوب می‌کردند تا نظام دیکتاتوری را زیر سؤال نبرند. هم‌زمان طبقات نیمه‌سکولار جدیدی در این جامعه‌ها به‌وجود آمد که فکر می‌کردند مذهب مشکل‌گشای مسایل معیشتی، فکری و ذهنیتی آن‌هاست و مشکل‌گشای تمام معضلهای جامعه است. طبقات مدرن متوسط نمی‌توانستند با آن‌ها مبارزه کنند و یا آن‌ها را قانع به مدارا کنند چون‌که خودشان سرکوب می‌شدند و رژیم‌های دیکتاتوری به آن‌ها اجازه ابراز وجود در صحنه سیاسی را نمی‌دادند. بااین‌حال این قضیه غیرقابل‌انکار است که استقرار و بسط طبقات متوسط



سکولار و مدرن شده یکی از دست‌آوردهای رژیم‌های سکولارکننده در جهان اسلام بود که بُعدهای فرهنگی و اجتماعی اسلام را زیر سؤال برده بودند. لکن روشن بود که طبقات متوسط متجدد سکولار درکل قادر نبودند دربرابر گروه‌های مذهبی که تعدادشان بیش از آنها بود بایستند بلکه، پس از پیشرفت اسلام سیاسی، مقاومت انفعالی نسبت به تسلط آنها در پیش گرفتند و با ادامه دادن زندگی سکولار در عرصه‌های روزمره آن، باعث شدند که نسل جوانی که در دوران سلطه‌ی جمهوری اسلامی در ایران به‌وجود آمد بیش‌تر از آنها در زندگی روزمره خود پیروی کنند تا از نظام خداسالار. بقا و حتی گسترش طبقه‌های سکولار، به‌رغم سیاست‌های اسلامی‌سازی اجباری طی چهار دهه‌ی اخیر جمهوری اسلامی، به یکی از دست‌آوردهای عمده‌ی رژیم پهلوی برمی‌گردد.

مدرنیزاسیون در ایران طی رژیم پهلوی پی‌آمدهای متناقضی داشت، خاصه در دو دهه‌ی آخر آن. پی‌آمد نخست که در واکنش به اشاعه‌ی ایده‌های مارکسیستی و جهان‌سوم‌گرا و نیز در واکنش به ماهیت سکولار رژیم شاهنشاهی بود، بیداری روشنفکران و ایدئولوگ‌های اسلام‌گرا بود (متقی). همراه با سازمان‌های سنتی (مدرسه‌های مذهبی) و مدرن (مؤسسه‌هایی چون «حسینیه ارشاد» درتهران که مانند یک مرکز فرهنگی و نیز به‌عنوان مسجد عمل می‌کرد)، اینتلیجنسیای اسلام‌گرا که از طبقات متوسط برآمده بود اسلام را با افکار چپی درآمیخت و آن را به‌طریق انقلابی سکولاریزه کرد. پی‌آمد دوم در سیاسی‌سازی خمینی‌گونه‌ی اسلام، زیر لوای مفهوم بنیادین "ولایت فقیه" یا "حکومت اسلامی" تجسم یافت که از "حاکمیه"ی تکوین‌یافته توسط "ابوالعلا مودودی" و بعد "سید قطب"، الهام گرفته بود. این نسخه‌ی شیعه‌گرایی رادیکال هدف‌اش در دست گرفتن قدرت سیاسی و ایجاد و استقرار دولتی اسلام‌گرا بود تا انقلابی‌سازی اسلام از طریق مدرن کردن مفهوم‌های آن. نسخه‌ی دیگر اسلام رادیکال عمیقاً زیر تأثیر مارکسیسم بود و جامعه‌ی بی‌طبقه را هم‌چون جامعه‌ی اعلام می‌کرد که با خواست اسلامی "امت"، مبتنی بر عدالت، یکی بود. علی شریعتی و برخی ایدئولوگ‌های مجاهدین خلق نمایندگان اصلی آن بودند.

مؤثرترین مثال سکولاریزاسیون اسلام، تفسیرهای جدید از آن در نسخه‌ی شیعی آن بود. روشنفکران اسلام‌گرا، از یک مذهب عمدتاً اهل‌رضامندی



(quietism)، یک ایدئولوژی انقلابی ساختند. سوی بخشی از روحانیان و طبقات سنتی (بازار و گروه‌های وابسته)، اکثر کسانی که ایدئولوژیک‌سازی دین را گسترش دادند جزو طبقات متوسط جدید بودند. آیت‌الله خمینی، برخی روحانیان دیگر و گروه‌های وابسته به آن‌ها جزو این طبقه‌ی جدید نبودند اما، بدون جوانان رادیکال‌شده و طبقات مدرن‌شده‌ی جامعه توفیقی در اشاعه‌ی انقلاب نمی‌یافتند؛ این جوانان و آن طبقات بیشتر زیر تأثیر ایدئولوژی انقلابی شیعی‌گرایی بودند تا برچسب "هوادار خداسالاری" که در جمهوری اسلامی متبلور شد.

ایدئولوژیک‌سازی دین به معنای سیاسی کردن آن و تابع‌سازی سیاست زیر مقوله‌های اسلام انقلابی بود. نقش اساسی علی شریعتی این بود که از شخصیت‌های اصلی تشیع سرمشق‌های انقلابی مدرن بسازد. در نسخه‌ی او، علی، امام اول، به مطرح‌کننده‌ی عدالت در جامعه‌ی بی‌طبقه به معنای مدرن طبقات اجتماعی از دید مارکسیستی تبدیل شد؛ حسین، سومین امام، نقطه‌ی اوج یک انقلابی‌جان‌فشان شد که مرگی محتوم را برای احیای عصیان علیه رژیم سرکوب‌گر (طاغوت)، پذیرفت؛ ابوذر، صحابه‌ی نزدیک پیامبر، به انقلابی تک‌و‌تنهایی تبدیل شد که یک‌تنه علیه نابهنجاری‌ها و بی‌عدالتی و نابرابری در امپراتوری رو به گسترش اسلام طغیان کرد. تشیع ناراستین، به نام "تشیع صفوی" را شریعتی به عنوان دین رضا و تسلیم، گردن نهادن به دولت سرکوب‌گر و رفتار غیرسیاسی محکوم کرد و در مقابل آن تشیع راستین را به نام "تشیع علوی" به مثابه‌ی دین انقلابی و شهادت قهرمانانه تمجید کرد که در قالب آن شعارهای همه‌جا کربلا، هر روز عاشورا و یا دوگانگی یزیدی و حسینی جوانان رادیکال شده آن زمان را به اسم اسلام به عمل‌کرد انقلابی تهییج می‌کرد. جنبه‌های مناسک‌گونه‌ی مذهب، به نام تشیع صفوی نکوهش می‌شد که در تضاد با آن هر مسلمان باید علیه تمام بی‌عدالتی‌ها طغیان کند: ظلم و جور اقتصادی زیر لوای سرمایه داری ("زر")، سرکوب امپریالیستی ("زور") و دولتی ("تزویر"). سکولاریزاسیون در تفسیر جدید از تشیع منعکس می‌شد که نه تنها حسین و گروه کوچکی از افراد برگزیده ارزش شهادت داشتند، بلکه هر جوان مسلمانی می‌توانست با پذیرفتن مرگ در راه خدا به آن عنوان افتخارآمیز برسد و از فیض شهادت حسینی بهره‌مند شود. با چنین کاری، او سرباز هم‌قطار حسین در سپاه اسلام می‌شد. از این لحاظ، شهید جای‌گاه رشک‌انگیز "قلب تاریخ" را



از آن خود می کرد ("شهید، قلب تاریخ است"، عنوان یکی از کنفرانس‌های شریعتی است). لذا هر مرد جوان فروتنی از دورترین شهرها یا روستاهای ایران می‌توانست مدعی عنوان افتخار آمیز شهید شود و برای کرامت قهرمانی مقدس، در سراسر جهان، به پا خیزد. مقام استعلایی (transcendent) حسین نتیجتاً درون‌ماندگار (immanent) شد و به این معنا، می‌توان از سکولاریزاسیون نمادهای مقدس سخن گفت چون‌که سکولاریزاسیون در یکی از بُعدهای اساسی‌اش روند درون‌ماندگارسازی امر استعلایی است؛ جوان با شور و حالی که می‌خواست وارد جرگه حسینیان شود به این طریق ناخودآگاه وارد جهان سکولار می‌شد که در درون آن خود او تاریخ‌ساز می‌شد. در اوج انقلاب و نخستین سال‌های جنگ علیه عراق (۱۹۸۰ - ۱۹۸۸)، ایدئولوژیک‌سازی دین در ارتقاء اجتماعی و اقتصادی مردان جوان تحصیل‌نکرده‌ای که در رژیم پهلوی، هیچ چشم‌اندازی برای ارتقای سریع اجتماعی نداشتند، سودمند بودند. با عضویت در بسیج (سازمان داوطلبانی که به سرعت زیرمجموعه‌ی "سپاه پاسداران انقلاب اسلامی" شد) آن‌ها "کسی" شدند و توانستند احساس نخبگی بکنند. هفت‌خوان مرگ راه را برای ارتقای اجتماعی و اقتصادی آن‌ها گشود. ویژگی ایران در این است که رژیم پهلوی، در دو دهه‌ی آخر خود، از دید سیاسی بر کشور سلطه کامل مستبدانه یافت و تیشه به ریشه بیش از یک قرن تجربه سیاست‌مدارانی زد که حایلی بودند بین جامعه و شاه. اگر چه در این دوران شاه قدرت سیاسی خود را تثبیت کرد ولی از دید فرهنگی، رژیم شاهنشاهی شکست خورد، به این معنا که فرهنگ مسلط سیاسی بخش مهمی از روشنفکران در کشور، از دهه‌ی ۱۹۶۰ به بعد، همانا مخالفت با شاه، پیروی از آرمان‌های چپ‌گرا و اسلام‌گرا، و نامشروع کردن رژیم پهلوی بود. مشهورترین نویسندگان و روشنفکران آن دوره، جلال آل احمد، سیمین دانشور، علی شریعتی، صمد بهرنگی، شمس آل احمد، احمد شاملو، مهدی اخوان ثالث، و بسیاری از نخبگان فکری دیگر، ضد شاه و اکثراً طرفدار اندیشه‌های چپ رادیکال و مارکسیسم در شکل‌های ساده شده و سطحی آن بودند. بسیاری از آن‌ها نه به دلایل مذهبی، بل به تبع مخالفت‌شان با شاه به تدریج طرفدار آیت‌الله خمینی شدند. در این جا الگوی سکولاریزاسیون، تحریف شده و نابه‌نجار بود: در مخالفت با رژیمی دست‌اندرکار سکولار کردن جامعه از بالا که آن را با خودکامگی مدرن کرده بود، آنان یک سکولاریزاسیون نامتعادل



دیگری را که مبتنی بر تضاد با غرب بود، در قالب مدل ضدامپریالیستی جهان سومی ترویج می‌دادند. آنان از چهره‌ی شمایل‌گون شاه و نیرو و قدرت بلندآوازه‌ی غرب تقدس‌زدایی کردند، و با موضع ضدامپریالیستی خود، سیاست را که قلمرو نخبگان کوچکی از اطرافیان شاه، و به‌خصوص، چهره‌ی خودش بود سکولاریزه و به‌عبارتی دیگر، تقدس‌زدایی کردند. هم روشنفکران اسلامی و هم روشنفکران سکولار در محکوم کردن امپریالیسم آمریکا و پشتیبانی از فرهنگ "اصیل" ایرانی - اسلامی متحد بودند: جامعه می‌بایست از قبضه‌ی "غرب‌زدگی" (اصطلاحی که احمد فردید ساخت و عنوان کتاب معروف جلال آل احمد (۱۹۶۲) شد) رهایی یابد. برخی بازگشت به "خویشتن" ایرانی را تبلیغ می‌کردند و برخی بازگشت به "خویشتن" اسلامی را و هر دو، مشروعیت الگوی مدرنیزاسیون شاه را که همراه با خودبیگانگی خویشتن بود، رد می‌کردند. نتیجه، جنبش‌هایی اجتماعی بودند که از لحاظ محتوای شان حتی از رژیم قدرت‌طلب شاه نیز ضددموکراتیک‌تر بودند: قیام قم در ۱۹۶۳ یک پسرفت بود و ضددموکراتیک؛ انقلاب ۱۹۷۹ (۱۳۵۷) در گرایش‌های اصلی اش ضددموکراتیک بود. این نوع سکولاریزاسیون، حاصل اش دین‌سالاری اسلامی بود، اگرچه مقصود بسیاری از جوانانی که برای مبارزه با رژیم پهلوی و جنگ علیه ارتش صدام (۱۹۸۰-۱۹۸۸) بسیج شدند، لزوماً چنین نبود. دین‌سالاری به‌تبع رهبری کارزماتیک آیت‌الله خمینی تبدیل به ساختار مسلط قدرت شد اما، این نیز به‌خاطر فقدان سازمان‌دهی طبقه‌ی متوسط بود که نمی‌توانست در برابر آن مقاومت کند: رژیم پهلوی سازمان‌های سیاسی جبهه‌ی ملی را سرکوب کرده بود و هرگونه نهاد رسمی مستقل طبقه متوسط را در ایران غیرممکن ساخته بود درحالی‌که اسلام‌گراها می‌توانستند در داخل مسجدها و یا با استفاده از روابط در داخل بازار اسلام بنیادگرای خمینی را تبلیغ کنند.

سکولاریزاسیون انقلابی

روند سکولاریزاسیونی که به دین‌سالاری اسلامی منتهی شد دست‌کم پنج نوع بود.

نوع اول، "نوین - سنتی" بود (ارجمند، ۱۹۸۸). مدرنیزاسیون پهلوی بخشی از روحانیان، بازار، و بخشی از مسلمانان سنتی را که الگوهای فرهنگی و رفتاری



رژیم پهلوی زیر سؤال برده بودند، رادیکالیزه کرد. این گروه، محافظه‌کار بود و وقتی احساس کرد وجودش با مدرنیزاسیون سکولار شاه تهدید می‌شود، انقلابی شد. دیدگاه آیت‌الله خمینی درباره‌ی حکومت اسلامی (ولایت فقیه) جواب‌گوی خواسته‌های این گروه بود: اسلام سنتی، سبک زندگی مبتنی بر جداسازی مردان و زنان، تحمیل حجاب به زنان و ممنوعیت مشروبات الکلی، و مصداق‌های جدید گناه در ارتباط با زندگی روزمره در دنیای شهری مدرن و مبارزه علیه نیروهای تجددخواهی که ایران را از فرهنگ سنتی اسلامی‌اش دور می‌کردند. ضدامپریالیسم همانا نتیجه‌ی محافظه‌کاری اجتماعی و فرهنگی این گروه بود که نه به علت‌های اقتصادی، بلکه مذهبی و فرهنگی در تضاد با غرب بود.

نوع دوم سکولاریزاسیون متعلق به "دهقانان محروم از زمین" («paysans dépayés») (ویی، خسروخوار ۱۹۹۱) بود، یعنی آن دهقانان و فرزندان‌شان که در پی اصلاحات ارضی دهه‌ی ۱۹۶۰ به شهرهای کوچک و بزرگ مهاجرت کردند. استقرار آن‌ها در نواحی شهری با شرایط سخت، نژادپرستی از سوی شهروندان، رد اصول غیراسلامی رفتار طبقه متوسط شهری همراه بود. آن‌ها، خاصه نسل جوان‌تر، با انتخاب دیدگاهی "اسلامی" که دور از اسلام سنتی بود، سکولاریزه شدند. دولت جدیدالتأسیس اسلامی به فرزندان جوان این گروه این فرصت را داد که از زیر سلطه‌ی پدران خود رهایی یابند و با پیروی از پدربزرگی نمادین (آیت‌الله خمینی) که آنان را ترغیب به تأسیس حاکمیتی جدید به اسم بسیج و سایر سازمان‌های انقلابی می‌کرد، فردیتی جدید یابند. حتی زنان جوان با اصل و نسب روستایی در شهرهای بزرگ این فرصت را یافتند که اقتدار پدر را با رفتن به میتینگ‌های سیاسی سازمان‌های انقلابی جدید مورد پرسش قرار دهند (Vieille, Khosrokhavar)؛ آن هم به‌رغم بازداشتن‌شان توسط پدران‌شان، به نام دین‌شیدایی انقلابی نو که در آن، خمینی در شکستن عادات مقدس کهن اسلام سنتی به اسم اسلام ناب محمدی، نقشی اساسی بازی کرد. آنان در خمینی و انقلاب اسلامی، بذرهایی برای تجدید اسلام یافتند، به‌ویژه برای مستضعفین و انتقام‌شان از شهرنشینان طبقه‌ی متوسط که، به‌زعم ایشان، خودپرست، غرب‌زده و بی‌دین بودند. آن‌ها دیدگاه‌شان به دیدگاه طبقه‌ی پایین‌دست شهری پیوست که ازمنظر فکری‌شان



پیشرفت و گسترش اقتصادی زمان شاه آینده‌ای برای آن‌ها منظور نکرده بود و هویت‌شان پیوسته تحت تحقیر بود. این‌ها اسلام را هم‌چون اعاده‌ی حیثیت و عدالت اجتماعی می‌پنداشتند که در نتیجه، با خشونت انقلابی حق طبقات محروم را از "مستکبرین" بازپس می‌ستاند. از این نظر، سکولاریزاسیون مترادف بود با ایدئولوژیک‌سازی دین حول دو قطب مستضعف / مستکبر.

این دوگانگی، درسکولاریزاسیون "نوین - سنتی" درمیان روحانیان یا تاجران سنتی بازار محلی از اعراب نداشت. از سکولاریزاسیون اسلام انقلابی، آیت الله خمینی استفاده‌ی ابزاری کرد تا شیوه‌ی زندگی طبقات و نخبگان رژیم پهلوی تخریب شود و بازگشت به رفتارهای مذهبی سنتی دوباره مشروع قلمداد شود. مقدس‌سازی دراین معنا، در تضاد با سکولاریزاسیون و الگوی رفتاری غربی بود ولی در قالب دولت‌سالاری دینی می‌توانست در ابتدا که شور انقلابی بر اذهان غالب بود فقط نقشی حاشیه‌ای بازی کند تا این‌که نظام خداسالار بتواند الگوی سکولارزدایی را از بالا به جامعه تحمیل کند، مانند حجاب اجباری، قانون مدنی اسلامی، جدایی زن و مرد... این سکولارزدایی با مقاومت بخشی از جامعه که سکولاریزاسیون زمان شاه را درونی کرده بود مواجه شد و دو دهه پس از انقلاب اینترنت و وسایل عمومی جمعی الکترونیک که تاحدودی از سلطه نظام خارج بود و دیاسپورای ایرانی مقیم غرب در این زمینه نیز نقشی مهم ایفا کرد.

سومین نوع سکولاریزاسیون در بین طبقات جدید سکولاری اتفاق افتاد که پس از افزایش شدید قیمت نفت در اوایل دهه ی ۱۹۷۰ در زمان شاه رشد یافت. این طبقه‌ی متوسط، از لحاظ مالی غنی ولی ازمنظر سیاسی بی‌قدرت بود. بعضی از اعضای این گروه به نخبگان فن‌سالار (Technocrats) شاه ملحق شد. برخلاف هند که طبقات متوسط توانستند خودشان را برای کسب قدرت سیاسی سازمان‌دهی کنند، طبقات متوسط در ایران، درحالی‌که در بُعد اقتصادی رونق می‌یافتند، ازلحاظ سیاسی کاملاً ناتوان بودند و رژیم شاهنشاهی با آن‌ها هم‌چون گروهی مظنون برخورد می‌کرد. از دهه‌ی ۱۹۵۰ به بعد و پس از دوره‌ی حرکت ملی نفت، شاه نسبت به گروه‌های مصدق‌بدین شد و سرکوب‌شان کرد. هرچه طبقات متوسط گسترش بیش‌تری می‌یافتند، سیاست



شاه خودکامه‌تر و انحصاری‌تر می‌شد و آن‌ها را از لحاظ سیاسی محدودتر می‌کرد. طبقات متوسط جدید که از میان‌شان اکثر روشنفکران، اعم از اسلام‌گرا یا چپ سکولار پدیدار شدند (برخی از روحانیان سنتی بودند ولی اکثرشان متعلق به طبقات مدرن جدید بودند) با شاه به خاطر نپذیرفتن تقسیم قدرت با آن‌ها خصومت داشتند. هرچند متناقض به نظر بیاید، روشنفکران اسلام‌گرا ضد سکولاریست‌های سکولار شده‌ای بودند که انقلاب، اسلام، دین‌سالاری پرهیزکارانه، حاکمیت ضددموکراتیک، و امپریالیسم‌ستیزی را درهم آمیختند. این نگرش، برخلاف آن‌طور که در ابتدا به نظر می‌رسد، استثنایی نیست. این شبیه "فرهنگ بخشی مخالف" " جرج دورو" (۱۹۷۰) است که طبق آن، برخی گروه‌های اجتماعی که در معرض فرهنگ مدرن قرار گرفته اند بسیاری از ویژگی‌های آن را اتخاذ می‌کنند و با استفاده از آن علیه همان فرهنگی که روی‌شان تأثیر گذارده، عمل می‌کنند.

طبقه‌ی متوسط سکولار ایران یک ویژگی عمده داشت که آشکارا توسط روشنفکران ایجاد شد: کین توزی. آنان از مدرنیته‌ای که برای‌شان خودکامگی و احساس دل‌سردی نسبت به سرنوشت خود و جامعه‌شان به ارمغان آورده بود عمیقاً ناخشنود بودند (داریوش آشوری). این کین توزی منجر به نفرت از غرب و طرد جهان مدرن و انزجار عمیق نسبت به رژیم پهلوی شد. نتیجه‌ی آن، اتحاد پرتشویش نوسنت‌گرایان با جوانان انقلابی طی انقلاب ۱۳۵۷ بود.

چهارمین نوع سکولاریزاسیون در میان جوانان شهرنشین مدرن شده در شهرهای بزرگ، بیش‌تر با خاستگاه طبقه‌ی متوسط پایین یا طبقه‌ی متوسط، رخ داد. آنان سخت زیر تأثیر شریعتی و گفتمان اسلام انقلابی او بودند. برای آن‌ها، اسلام نه رویارویی و مبارزه‌ی جهانی با مدرنیته بلکه "مدرنیته‌ی اصیل" بود، چرا که با انقلاب و آرمان‌های آن یک‌پارچه شده بود، با طاغوت (کلمه‌ای قرآنی به معنای بُت، که در زبان شریعتی معنای آن مترادف با امپریالیسم بود) می‌جنگید و جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی توحیدی را تبلیغ می‌کرد، که این انعکاس یگانگی خدا در قالب یگانگی طبقاتی منبعت از دید مارکسیستی بود.

این نسل جدید، جهان‌سوم‌گرایی و دیدگاه معادشناختی شیعی را در قالب



اسلامی ایدئولوژیک شده درهم آمیختند. دو سکولاریزاسیونِ دیگر در پی انقلاب نبودند، آن‌ها صرفاً خواستار اعاده‌ی دین و بازگردانی دوباره‌ی عدالت اجتماعی بودند. آن‌ها علی‌رغم میل‌شان راه انقلابی را در پیش گرفتند. جوانان رادیکال‌شده، ملهم از دیدگاه شریعتی، صادقانه معتقد بودند که اسلام و انقلاب هم‌معنی اند و چهره‌ی اسلام با خیانت روحانیون فاسد و تاجران حریص و آزمند بازار تخریب شده. شریعتی از "اسلام منهای روحانیون" سخن می‌گفت و اکثر جوانان شهرنشین متجدد با او هم‌زبان بودند. آن‌ها خواهان جهانی بودند که در آن اسلام، انقلاب و جامعه‌ی بی‌طبقه با هم هم‌آهنگ شوند.

بخشی از گروه چهارم، از طریق مارکسیسم آرمانی خواستار جامعه‌ای سراسر انقلابی و سکولار بود. مارکسیست‌های سکولار از جریان‌های مختلف (پیکار، فداییان خلق، بازماندگان حزب توده) در میان آن‌ها بودند. باین‌حال، آرمانی که جوانان مدرن‌شده‌ی کمونیست و اسلام‌گرا دنبال می‌کردند با جست‌وجوی انقلاب به مثابه راه‌رهایی از نابسامانی‌های اجتماعی، دچار توهم یوتوپایی بود که با واقعیت جامعه ایران نمی‌خواند. آیت‌الله خمینی از این یوتوپیا استفاده ابزاری کرد و در ابتدا این جوانان را در جنگ با شاه بسیج کرد و وقتی حکومت شاه برافتاد و او بر سیستم سیاسی مسلط شد، آن‌ها را به حاشیه کشاند و بخشی از آنان را که در قالب مجاهدین خلق و یا سایر گروه‌های چپی مقاومت می‌کردند پاک‌سازی کرد (چند ده هزار بر مبنای داده‌های موجود در زندان‌ها کشته شدند).

گروه آخر متشکل از کسانی بود که از بازمانده ایدئولوژی ملی‌گرایی زمان مصدق پیروی می‌کردند: جبهه‌ی ملی یا هم‌سنگ اسلامی آن نهضت آزادی. آن‌ها تنها گروه سازمان‌یافته‌ی دارای تفکر محجوبانه و کم‌دلانه‌ی دموکراتیک، با دیدگاه اقتصادی نزدیک به لیبرال‌ها بودند، حال آن‌که گروه‌های دیگر جملگی گرایش ضدسرمایه‌داری داشتند. گروه آخر متشکل از افرادی میان‌سال یا سال‌خورده بود. ایدئولوژی ملی‌گرا و دموکراتیک هواداران مصدق به علت‌های بی‌شمار نتوانست در میان نسل جدید جا باز کند: بی‌اعتباری دموکراسی به تبع روی‌کرد آمریکا نسبت به مصدق و عمل‌کرد آن در جهان سوم



در آن زمان، ظهور روشنفکران جهان‌سوم‌گرا، مقبولیت ایدئولوژی‌های ملهم از جنگ چریکی (قهرمان‌گرایی چه‌گوارایی)، و رژیم شاهنشاهی بیش‌ازپیش خود کامه در ایران که به نام مدرنیته و پای‌بندی به غرب حکومت کرد فکر مدرنیته‌ی غربی، از جمله دموکراسی را بی‌اعتبار می‌ساخت. در دهه‌ی ۱۳۵۰ تکتگرایی سیاسی در درون افکار سکولاریزاسیون و مدرنیزاسیون در ایران رایج نبود. در بهترین حالت، مردم‌سالاری یک ریاکاری غربی تلقی می‌شد؛ در بدترین حالت، ابزاری بود برای چیره شدن بر جهان سوم از طریق امپریالیسم بورژوا.

به‌رغم محتوای مذهبی گروه‌هایی که تاکنون تحلیل شدند، می‌توان از سکولاریزاسیون به‌تبع این واقعیت سخن گفت که دین در گسست با سنت مذهبی سنتی تسلیم‌گرا و با بُعد کنش‌گرانه تفسیر می‌شد. تشیع سنتی مبتنی بر احتراز از کنش‌گری بود و مبنایش «رضا به داده بده و ز جبین گره بگشای، که بر من و تو در اختیار نگشادست» بود. با نسل شریعتی و همانند‌های او تشیع سنتی به اسم تشیع صفوی تحقیر شد و تشیع انقلابی ایدئولوژی‌زده و سیاسی‌شده به اسم مذهب راستین اسلام جای‌گزین آن شد. همان‌گونه که در بالا اشاره رفت، روند سکولاریزاسیون در تفسیرهای جدید از شهادت آشکار بود (الگوی رفتاری حسین بازتفسیرشده و انقلابی را مردان جوان به نمایش می‌گذاشتند و درونی می‌کردند) و در مدرنیزاسیون دین در مقام ایدئولوژی سیاسی نسل جوان بسیج شد. فردسازی (individuation) بارز گشت، هر چند در توانایی به آغوش کشیدن مرگ قهرمانانه (شهادت) خلاصه شد. این نوع سکولاریزاسیون دست‌کم دو ویژگی عمده داشت: جای‌گاه فرد در آن تابع امت‌اسطوره‌ای شده بود. روند فردسازی همراه بود با احساس گناهی که از سوی رژیم اسلامی در جنگ طولانی علیه عراق (۱۹۸۸-۱۹۸۰) به صورت ابزاری جهت بسیج جوانان به کار گرفته شد (خسرو خاور، ۱۹۹۵). بر مبنای آن، برای شستن گناهان راه قهرمانی، شهادت در جبهه جنگ علیه ارتش کفار به‌سرکردگی صدام حسین بود. از طرفی چون نمی‌شد بهشت را روی زمین ساخت، از دید جوانان بسیجی شکست نه از خود یوتوپای اسلامی بلکه ناشی از عیب و نقص خود کنش‌گران انقلابی بود. جهان‌بینی بدبینانه‌ی شهدا در این



دوره و دل‌سردی عمیق‌شان از جهان موجود نتیجه‌ی احساس وام‌داری آن‌ها به یوتوپای اسلامی انقلابی‌یی بود که آن‌ها قادر به پیاده کردن آن در جامعه نبودند و جامعه نیز از پیاده کردن آن سربازمی‌زد. در میان آن‌ها بسیاری کوشیدند از طریق شهادت یوتوپیا را در آن دنیا تحقق بخشند. آن‌ها در دوره‌ی جنگ طولانی با عراق به نوعی هویت دینی روی آوردند که می‌توان آن را تشیع مرگ‌زده نامید. این بُعد در وصیت‌نامه‌های آن‌ها به خوبی بیان شده (خسروخاور، ۱۹۹۵) و دین‌داری سرشار از ندامت‌شان بیان‌گر اشتیاق آن‌ها به مردن هم‌چون شهیدان بود تا روح عذاب‌کشیده و گناه‌آلوده‌ی خودشان را نجات دهند. ایثارگری، مرگ مقدس، و جان‌فشانی برای اسلام تنها راهی بود که این جوانان که اغلب از طبقات فروتر جامعه بودند در دوران جنگ با عراق زیر تاثیر آن قرار می‌گرفتند (بسیاری از جوانان طبقات متوسط پس از انقلاب ۱۳۵۷ و جنگ با عراق، ایران را به سوی غرب ترک کردند). سکولاریزاسیون انقلابی با احساس شدید جان‌فشانی برای آرمان اسلامی همراه بود که می‌توان آن را "دین‌شیدایی مرگ‌زده" نامید. کین‌توزی نسبت به غرب که با روشنفکرانی چون جلال آل احمد در اثرش "غرب زدگی" (۱۹۶۴) تجلی یافت، با احساس ژرف گناه و "آگاهی شوربخت" ("Bewusstsein unglückliches") در فلسفه‌ی هگل) در بین جوانان در آمیخت (آشوری، ۲۰۰۵ a، ۲۰۰۵ b).

این دگردیسی در درون فرایند انقلابی رخ داد: چرا انقلاب به موفقیت نرسید و به جای بهشت برین که وعده آن به همه داده شده بود تورم، فقر، جنگ و دشمنی با بخش عظیمی از دنیا به جای مدینه‌ی فاضله‌ای که جوانان منتظر آن بودند پی‌آمد انقلاب شد؟ برای انقلابیونی که هویت خود را در انقلاب می‌دیدند، متهم کردن یوتوپای انقلابی به عنوان عامل اصلی نارسایی‌ها غیرممکن بود و تنها راهی که هم انقلاب را مبرا از کم‌وکاستی‌ها می‌کرد و هم بدبختی و زندگی فلاکت‌بار بعد از سرنگونی شاه را توجیه می‌نمود، خود را در مظان اتهام قرار دادن و اذعان به کمبودهای خود و آن‌طورکه باید و شاید انقلابی نبودن خود و دست آخر، خود را مجرم دانستن، می‌ماند. از دید آن‌ها علت شکست انقلاب رفتار گناه‌آلود خود مسلمانان و از جمله خود جوان‌های انقلابی بود. من (Ego) انقلابی بخشی از بسیجی‌های جوان با عذاب‌و‌جدان



ناشی از شکست آرمان‌های انقلابی احساس گناه کبیره می‌کرد و خود را مسئول وضعیت اسف‌بار بعد از انقلاب می‌دید. در دوره جنگ با عراق گران‌سرام آور و فقر مضاعف طبقه‌های پایین جامعه و غنی شدن محترکین و نخبگان جدید رژیم اسلامی باعث ناامیدی جوانان انقلابی می‌شد و گروهی از آن‌ها مرگ را برای کفراهی قصور خود در انقلاب اسلامی برمی‌گزیدند. جنگ طولانی با عراق (حدود هشت سال) و استراتژی بسیج برای استفاده از افراد جوان برای حمله و یورش به دشمنی که از طریق شرق و غرب برای مقابله با جمهوری اسلامی با سلاح‌های مدرن مجهز شده بود فرصت به آن‌ها می‌داد تا با شهادت خود، همان‌طور که در وصیت‌نامه‌شان می‌نوشتند، درخت انقلاب را آبیاری کنند. در جایی که زندگی در این دنیا کمکی به انقلاب اسلامی نمی‌کرد، به عقیده‌ی آن‌ها مرگ شهادت‌آمیز قادر به تحقق بخشیدن به این امر خطیر بود و دولت نیز برای فرستادن آن‌ها به جبهه جنگ این دید را تقویت می‌کرد. این برداشت که مسئولیت را از دوش رهبر و سرکردگان انقلابی برمی‌داشت و خود فرد انقلابی را محکوم می‌کرد باب پسند بسیاری از جوانان بسیجی بود که فکر می‌کردند با مرگ شهادت‌طلبانه خود آخرت را برای خود می‌خرند. درحالی‌که در این دنیا با انتخاب اسلام انقلابی خیری ندیده اند، پس دست‌کم در جهان آخرت با شهادت‌شان بهشت نصیب‌شان می‌شود. این دید، حکومت ولایت فقیه را تثبیت می‌کرد و به آن مشروعیت می‌بخشید. جوان انقلابی ناشاد آسب‌پذیر، با تسلیم به دولت دین‌سالار از استقلال خود صرف‌نظر می‌کرد و دولتی که برایش او حاضر به فدای جان خود بود از این طریق مشروعیتی غیرقابل انکار کسب می‌کرد. آنان که می‌خواستند این دولت را زیر سؤال ببرند با دیدن خیل عظیم جوانان پذیرای شهادت از اعتراض احتراز می‌کردند و چنان‌چه در این باب اصرار می‌ورزیدند با سرکوب بی‌رحمانه رژیم مواجه می‌شدند که برخلاف رژیم شاهنشاهی از کشتار دسته جمعی ابایی نداشت، و به اسم اسلام بی‌چون‌وچرای ولایت فقیه هراسی از کشتن هزاران تن جوان به خود راه نمی‌داد. اسلام نوین به دولت زیر لوای او این فرصت را می‌داد که هم‌چون انقلابیون بلشویک، به اسم حقانیت انقلابی خود، از خون‌ریزی در سطح بالا کوچک‌ترین شک و تردیدی به خود راه ندهند.



سکولاریزاسیون انقلابی، سراسر دو سویه بود. این سکولاریزاسیون، اولین قدم برای کسب اصول فردیت در وضعیت جنگ و بحران بود: جوانان اغلب از طبقات پایین جامعه، برخی‌شان از شهرهای سنتی یا محله‌های مذهبی و ملهم از اسلام، درسال‌های اول انقلاب، با احساس قهرمانانه‌ی کنش‌گران شهادت‌طلب، شوق‌زده بودند. برخی چنان راه افراط در پیش گرفتند که برای رستن از گناهان‌شان و جبران کم‌وکاستی‌های تخیلی خود نسبت به انقلاب اسلامی، از ته دل آرزوی شهادت می‌کردند. در این سیاق، کاریزمای آیت‌الله خمینی هم‌چون مولد گناه عمل می‌کرد. او جوانان را ترغیب به مرگ شهادت‌طلبانه می‌کرد و به آن‌ها نوید بهشتی عاری از مسایل روزمره این دنیای فانی را می‌داد. او نقش پدر بزرگی را بازی می‌کرد که پدران را خنثی و جای‌گزین آن‌ها می‌شد و جوانان را ترغیب به مرگ در بهار زندگی خود می‌کرد، حال آن‌که خود در کهولت تنها آرمانی که داشت ماندگاری جمهوری اسلامی بود و به این علت دستور مرگ هزاران جوان زندانی را داد که در آینده می‌توانستند رژیم را به چالش بکشند. مقایسه او با گاندی نشان دهنده‌ی نقش بنیادی رهبری در دوران گذار است که می‌تواند جامعه را از مردم‌سالاری دور و یا آن‌ها را به آن نزدیک کند. رهبر کاریزماتیک انقلاب اسلامی با فکر این که اقتصاد مال‌گاو است و فقط اسلام اصول‌گرا و ضددموکراتیک است که قادر به حفظ دستاوردهای انقلاب است، با کمک دستیاران خود و گروه‌های در بحران که از او تبعیت می‌کردند چون او را مافوق‌انسانی تصور می‌کردند، جامعه را به‌سوی پرتگاه کشاند و او و وارثان‌اش در مدت نیم قرن پیش‌رفت جامعه را متوقف کردند.

علی‌العموم، دوره‌ی انقلابی دوره‌ی جوش‌و‌خروش به معنای دورکهایمی آن بود و فردسازی در آن، ازخلال احساس ژرف مشارکت در "امت" در شرف تکوین، ممکن گشت. بهشت روی زمین، با تشدید شور و بزم انقلابی در اوج آن فقط با ذهنیت‌گرایی دور از واقعیت ممکن شد. فرو ریختن توهم، طی جنگ با عراق (۱۹۸۰-۱۹۸۸) کم‌کم و به صورتی دردناک پیش آمد: تورم، خودسری و فرصت‌طلبی صاحبان جدید قدرت و انباشت ثروت اجحاف‌آمیز آن‌ها در مقایسه با ایثارگری، ندامت، و ناخوش‌احوالی عمیق بسیاری از



جوانان بسیجی گویای وضعیت بدخیم جامعه بود. جنگ با عراق فرصتی برای شان فراهم کرد تا به میل شان به مردن هم چون قهرمانان اسلام رو بیاورند. سکولاریزاسیون انقلابی مترادف بود با ابراز وجود بی حاصل از طریق آزمون شهادت. به تدریج و با مرگ آیت الله خمینی، ذهنیت جوانان با واقعیت در تماسی نزدیک تر قرار گرفت و پس از دو دهه، اسلام شهادت پیشه زیر سؤال رفت و کمتر کسی پس از آن حاضر به فدای خود جهت بقای آن بود، ولی نهدی شدن دولت خداسالار امکان زیر سؤال بردن آن را به صورت جدی بسی مشکل کرد.

سکولاریزاسیون، قدسیت پردازی و شهادت

بسیج کننده‌ی ایدئولوژیک اصلی در انقلاب ۱۳۵۷ بدون شک مفهوم شهادت بود که از دید تشیع بازتفسیر شده توسط کنش‌گران انقلابی درک می‌شد، و بر مدل مثالی شهادت حسین، امام سوم، متمرکز بود. اشتیاق جوانان به نایل شدن به این نوع مرگ مقدس در تشابه با شهادت اسطوره‌ای سیدالشهدا حسین، و ۷۲ تن از یارانش یکی از محرک‌های اصلی کنش‌گری بین آن‌ها بود.

برای گونه‌شناسی موضوع پیچیده شهادت در انقلاب ۱۳۵۷ و سپس در طول جنگ با عراق طی بیش از هشت سال، می‌توان بین چهار نوع شهادت در این دوره تمایز قائل شد. هر کدام از این الگوهای شهادت رابطه‌ای با سکولاریزاسیون دارد که در بالا به آن‌ها اشاره شده و در این بخش توضیحات مبسوطی در باره‌ی آن‌ها داده خواهد شد. در واقعیت ملموس جنگ با عراق ما با اختلاط این الگوهای شهادت مواجه می‌شویم و تمایز بین انواع آن‌ها در حقیقت به خاطر درک بهتر انواع آن‌ها صورت می‌گیرد و مبنای آن ایده‌آل تیپ وبری (Weberian Ideal-Type) است.

لازم به تذکر است که نوع چهارم، شهادت ملی‌گرا، نه بر مبنایی مذهبی که به خاطر عشق به وطن و بیرون کردن ارتش عراق از ایران عمل کرد. این نوع شهدا قصدشان دفاع از میهن در برابر حملات ارتش عراق، تحت لوای صدام حسین بود. در مورد آن‌ها، سکولاریزاسیون بخش اعظم جهان‌بینی‌شان بود و



دلیل بسیج‌شان امری سکولار، وطن، بود که تقدیس شده بود و دفاع از آن اوج رسالت ایرانی پنداشته می‌شد. اینان اکثراً از طبقه‌ی متوسط بودند و بُعد مذهبی عمل‌شان حاشیه‌ای بود.

باید توجه داشت که خصیصه‌ی سال‌های اول پس از انقلاب ۱۳۵۷ یک جنبش اجتماعی "پرخروش" و "پرغلیان" به معنای دورکهایمی کلمه بود. جامعه در وضعیت غلیان و جوشش اجتماعی (effervescence) بود و رابطه‌ی بین سکولاریزاسیون و مقدس‌سازی دست‌خوش تغییرات عمده‌ای طی این دوره‌ی استثنایی شد.

در بین آن‌ها که در ارتباط با آرزویشان به مرگ به‌عنوان شهید، به اسلام رجوع می‌کردند گروهی بودند که ما به‌عنوان "شهادت‌شیدا" می‌نامیم (خسروخواهر، ۱۹۹۵، ۱۹۹۸). برای آنان که به این گروه تعلق داشتند یوتوپای انقلابی اسلام، می‌بایست بهشت را در جامعه پس از انقلاب بسازد. همان‌گونه که به آن اشاره شد، آن‌ها مستأصل بودند که چرا به جای بهشتی که نوید آن را آیت الله خمینی داده بود، با جهنم در جامعه‌ی ای روبه‌رو شده بودند که فرورفته در باتلاق فساد، تورم، شک و تردید و بالاتر از همه، جنگی بی‌پایان که در آن ایران منزوی بود و دشمنانش قوی و متحد (روسیه، اروپا، ایالات متحد به علت‌های مختلف در آن زمان از صدام حسین پشتیبانی می‌کردند). زندگی روزمره‌ی دنیوی و نامقدس با تصویر آن‌ها از حاکمیت اسلامی در تعارض بود و مخمسه‌ی ایران را به دو علت عمده نسبت می‌دادند: غربِ شیطانی و ایمان مخدوش خودِ مسلمانان. ایرانی‌ها به خاطر فقدان ایمان‌شان گناه‌کار بودند و "شهادت‌شیدایان"، که خودشان هم احساس گناه می‌کردند می‌خواستند خود را قربانی کنند تا شاید مسلمانان خودآگاهی بیش‌تری کسب کنند، به خود آمده، ایمانی راسخ پیدا کنند. شهادت آن‌ها فداکاری و قربانی کردن خود برای بیداری مسلمانان بود که شاید با مشاهده‌ی ایثارشان به خود آیند و اراده‌ی آهنین جهت دفاع از انقلاب و آرمان‌های آن بیابند. آنان بار سنگین گناه در جامعه‌ای را به دوش می‌کشیدند که تدریجاً در حال بدل شدن به گورستان آرمان‌های آن‌ها بود. از این‌رو شهیدشیدایان با شهادت خود خواستار بیداری مردان جامعه بودند که می‌بایستی به اسلام راستین انقلابی پیوندند



و هم‌زمان با آن، خود نیز به‌علت کم‌وکاستی اعتقاد انقلابی خود می‌خواستند که با مرگ مقدس گناهان خود را بشویند و پس از مرگ رهسپار بهشت شوند. آنچه شهادت‌شیدایان را از دیگر انقلابی‌ها متمایز می‌ساخت فقط طرد دشمن غربی نبود بلکه از دید آن‌ها خودشان هم خودشان را متهم به سست‌عنصری انقلابی می‌کردند. آنچه آن‌ها را از سایر گروه‌های انقلابی در آن مقطع زمانی متمایز می‌کرد احساس عمیق گناه بود. برخلاف سایر انقلابی‌ها که اطمینان قطعی به فداکاری‌شان در راه آرمان‌هایشان داشتند، شهادت‌شیدایان بر این تصور که در راه انقلاب قصور کرده‌اند احساس ندامت شدید می‌کردند و این قضیه در وصیت‌نامه‌هایشان واضح و مبرهن بود. عجزشان در زیستن در دنیایی که از ایده‌آل‌های انقلاب دور می‌شد وادارشان می‌کرد که با آن قطع‌رابطه کنند و خواستار الحاق به جهانی دیگر شوند که در آن دوگانگی این جهان فانی (آرمان‌های اسلام انقلابی از یک‌طرف و نبودن انگیزه جهت تحقق بخشیدن به آن‌ها از طرف دیگر) وجود نداشته باشد. این‌ها می‌خواستند تا با مرگ مقدس خود را نجات دهند. مردن برای آن‌ها تبدیل به یک آرزو شده بود ولی بُعد اصلی آن در معرض خطر مرگ قرار دادن خود برای جنگ با دشمن نبود. آن‌ها، برخلاف سایر انقلابی‌ها که هدف‌شان جنگ با دشمن بود و زیستن به‌خاطر پیروزی بر او و کسب موفقیت در این زمینه، دیگر تمایل به زنده ماندن نداشتند. مقدس‌سازی خمینی، نهایتاً به‌معنای تقدیس مرگ به‌عنوان عملی قدسی برای پایان بخشیدن به حیات گناه‌آلود و نجات روح نفرین‌شده‌شان بود. این الگوی رفتاری ناشی از سکولاریزاسیون ناکامل و نامتعادل این جوانان بود که عرفی شدن دین برایشان زندگی در این دنیا را غیرممکن می‌کرد و راه فرار برایشان فقط در مرگ مقدس میسر بود. جوان شهیدشیدا یکی از هزاران جوانانی بود که راه حسین را انتخاب می‌کردند، او را به مثابه یک انقلابی تقدیس می‌کردند و با مرگ خود به او ملحق می‌شدند. حسین دیگر یک فرد ماورای انسانی نبود بلکه انقلابی‌پاکی بود که این جوانان به‌صورت ناپاک از او تقلید می‌کردند. از طرف دیگر، برای شهیدشیدا مرگ دیگر دور از دسترس نبود بلکه در قلمرو "تصمیم به مردن" خود او بود، عملی ازسرِ اراده که حیات و مرگ را در دسترس فرد درحال



تکونین فرار می‌داد. این امر با عرفی شدن دین میسر می‌شد. به این طریق دین، استعلای مطلق خود را از دست داد و وارد حوزه ی نفوذ "قهرمان" شد که "حسین وار" بود. شهادت‌شیدایان اقلیت کوچکی در میان انبوهی از سربازان بسیجی بودند که آوازه و تأثیر اخلاقی‌شان از تعدادشان بسی فراتر می‌رفت. آن‌ها نخبگان داوطلبان بسیجی بودند. سکولاریزاسیون در بُعد دیگری نیز در میان شهادت‌شیدایان در ارتباط با تصویرشان از بدن خود مشهود بود. آن‌ها با پاک‌ی و ناپاکی بدن از دید مذهبی به شکلی کاملاً غیرسنتی برخورد می‌کردند: بدن آن‌ها برایشان ناپاک بود و صرفاً وقتی خون از آن بیرون می‌جهید و حیات از آن ستانده می‌شد، با مرگی خودخواسته "مطهر" می‌شد (این تصویر از بدن در بسیاری از وصیت‌نامه‌های شهیدان به چشم می‌خورد). این برداشت از پیکر ناپاکشان پی‌آمد آرمان انقلابی فروپاشیده‌ای بود که به کل هستی‌شان بسط یافته بود. در این‌جا نیز فردیت در مرگ با سکولاریزاسیون ناکامل همگن است: شهیدشیدا برای سرنوشت بدن‌اش خودش تصمیم می‌گیرد و برای رفتن از این غم‌آباد تیشه به ریشه‌ی خود می‌زند. این بدن، دیگر انبار سنت‌های کهنه نیست؛ نخستین محل سکناى فردیت، با بار سنگین گناه و اضطراب از رستگاری خویش است که فقط با مرگ مقدس تحقق می‌پذیرد. این پیکر، حامل یوتوپیای انقلاب است که در این جهان تحقق نیافته و تبدیل به آیینی خودمختاری او در مرگ و نه در زندگی شده.

خلق و خوی مأخوذ از یأس شهادت‌شیدا با خلق و خوی گروه‌های دیگر، که می‌خواستند به رویاهایشان در این دنیا تحقق بخشند مغایرت داشت.

گروه دوم شهادت‌طلبان متشکل بود از جوانانی که نسبت به ساختار پدرسالار جامعه (خاصه شهرهای کوچک و متوسط و نواحی روستایی) در تضاد بودند و هدف شان رسیدن به بزرگ‌سالی و بلوغ بود تا از خلال شهادت، آن‌چه "مناسک گذار" (rite of passage) نامیده می‌شود را پشت سر بگذارند. برخلاف شهادت‌شیدایان، آن‌ها مشتاق مرگ نبودند اما خطر مردن را برای حیاتی پذیرفتند که در آن، پس از گذراندن امتحان و شرکت در جنگ، اگر زنده می‌ماندند بالغ تلقی می‌شدند و از پدرسالاری به پرسسالاری می‌رسیدند و صاحب شغل‌هایی می‌شدند که در گذشته‌ای نه‌چندان دور خواب آن را هم



نمی‌توانستند ببینند. بسیاری از آن‌ها از طبقات فرودست بودند و با نشان دادن و فاداری شان به انقلاب و با مقام گرفتن در بسیج و سپاه توانستند برای خود احترام کسب کنند و بدون داشتن مهارت‌های لازم به شغل‌های سطح بالا دست یابند. آنان با رودرویی با مرگ در جنگ از سن خود بزرگ‌تر شدند، نظام پدرسالار رایج در اجتماع را وارونه ساختند، پدران را مدفون کردند، و رهبران جوانی شدند که به جایشان نشستند.

سومین گروه متشکل از فرصت‌طلبان بود، آنان که دنبال فرصتی بودند برای هرچه سریع‌تر بالا رفتن از نردبان ارتقای اجتماعی. آن‌ها با ابزاری کردن جنگ و میدان نبرد، جای‌گاه پُردرآمدی درسپاه پاسداران و درنهایت، شغلی پرمفعت در دستگاه دولت برای خود کسب کردند و راهی طولانی را در زمانی کوتاه طی نمودند. در مورد آن‌ها هم یک پروژۀ ی سکولاریزاسیون دیده می‌شود که از شهادت (درمعرض خطر مرگ قرار گرفتن در میدان جنگ) آن‌ها برای کسب اهمیت و آوازه‌ی اجتماعی و اقتصادی استفاده می‌کردند. سکولاریزاسیون به این معنا بود که از دین برای دستیابی به اهدافی سکولار، استفاده می‌شد. به عکس شهادت‌شیدایان که عموماً غمگین بودند و اندوه و افسردگی عمیقاً در ذهنیت آن‌ها رخنه کرده بود، دو نوع دیگر شهادت‌طلبان عموماً شاد بودند، در پی مرگ نبودند ولی آن را هم چون ریسکی برای آینده‌ای بهتر می‌پذیرفتند و از این‌رو سرخوشانه با زندگی و مرگ بازی می‌کردند و در روح‌شان هیچ حس حزن یا قصور و گناهی وجود نداشت. برای اینان که از طبقات پایین جامعه بودند، انقلاب، دست‌کم در سال‌های نخست، چشم‌اندازهای جدیدی گشود و به آن‌ها فرصتی داد برای جهش به جای‌گاه اجتماعی بهتر با استفاده از جنگ به عنوان تخته‌ی پرش به درون بسیج و سپاه پاسداران و سایر نهادهای دولتی. می‌توان ادعان داشت که داوطلبان شهادت الگوهای دوم و سوم با یک‌دیگر تشابهاتی غیرقابل انکار داشتند.

باید متذکر شد که علاوه بر شهادت، دیگر مقوله‌های مذهبی مانند مستضعفین و مستکبرین و استکبار جهانی معنای جدیدی یافتند که هم‌زمان با تغییر بنیادین مقوله‌های اخلاقی قرآنی، به مفهوم‌های سیاسی تبدیل شد و آن‌ها را عرفی کرد. علی‌العموم، مفهوم‌های اسلامی بسیاری زیر



لوی سنت معناهای جدیدی یافتند، هم‌چون استکبار جهانی که در اصطلاح جدید اسلامی چیزی جز امپریالیسم نبود. سیاسی کردن مقوله‌های مذهبی نشانه سکولاریزاسیونی بدون درک آگاهانه‌ی نقش آن در چارچوب انقلاب اسلامی بود. شهادتِ بازنگری‌شده، شعارهایی را بسیج کرد که در بهترین صورت به لحاظ سندهای مذهبی مشکوک بودند اما، تأثیرشان بر جوانان انقلابی بی‌تردید بسیار عمیق بود. به‌عنوان نمونه می‌توان این شعار را که شریعتی در کنفرانس‌هایش درباره‌ی حسین برگزیده بود (و زیر عنوان "حسین وارث آدم" منتشر کرد) ذکر کرد: "هر روزی عاشوراست و هر زمینی کربلا". این شعار عربی (کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا) منسوب به امام حسین و مطرح شده به‌عنوان بیان‌کننده‌ی رسالت انقلابی تشیع توسط شریعتی، طی ستیز انقلابی علیه شاه در ۱۹۷۸ و ۱۹۷۹ در تظاهرات خیابانی شنیده می‌شد. همین مضمون به یکی از شعارهای اصلی در جنگ طولانی با عراق در سال ۱۹۸۰ بدل گشت. اما، با دقت بیشتر می‌توان دریافت که شعار مذکور از اعتبار جدی مذهبی خالی است و نمی‌تواند با قطعیت به هیچ یک از امامان منسوب باشد. این شعار به مطالبه‌ی جوانان از طبقات پایین یاری رساند تا بدل به کنش‌گرانی تمام‌عیار در نبردشان علیه "دشمنان اسلام" شوند و بتوانند پس از گذراندن دوره‌ای در جبهه ارتقاء اجتماعی پیدا کنند. نسخه‌ی جدید شیعه‌گری به آن مردان جوان فرصت داد تا جای پای حسین را دنبال کنند و مریدان خیالی او باشند، مانع‌های میان امر قدسی و امر نامقدس و دنیوی را بشکنند، و امکان یابند در جنگی مقدس شرکت کنند تا "استغلا" دین را که با ضابطه‌های پیچیده خود مانع از دست‌رسی جوانان مستضعف به ارتقاء اجتماعی بود، درگذرند. انقلابی‌های جوان، از طریق نهاد بسیج، دین را برای ارتقای اجتماعی‌شان ابزاری کردند. اما، هم‌زمان، نسخه‌ی جدید تشیع دین‌سالاری اسلامی را در مدعایش مبنی بر تجسم اسلام راستین بودن توجیه می‌کرد: در نتیجه حاکمیت‌اش مشروعیت می‌یافت و مخالفان به‌عنوان "یزید" طرد می‌شدند. در این باره، تحکیم رژیم اسلامی با سکولاریزاسیون تشیع هم‌گام پیش رفت. بیش از دو دهه لازم بود تا این نسخه از تشیع در افکار عمومی توسط روشنفکران جدید اصلاح‌طلب و از طریق جنبش‌های جدید



اجتماعی، که در رأس آن‌ها جنبش سبز سال ۲۰۰۹ است، زیر سؤال برود.

جنبش سبز

انتخابات ریاست جمهوری در سال ۲۰۰۹ فرصتی برای نسل‌های جدید فراهم کرد تا تفاوت اساسی خودشان را با نسل‌های انقلابی پیشین به معرض نمایش بگذارند. در سال‌های ۲۰۰۲-۲۰۰۴، یک پژوهش انسان‌شناختی از جوانان ایرانی نشان داد که در بین نسل‌های جوان دیگر اشاره‌ای به شهادت یا ایثارگری وجود نداشت (خسروخاور و نیک پی، ۲۰۰۹). جهان‌بینی آن‌ها تغییرات بنیادی نسبت به نسل انقلابی داشت. هیچ نشانی از جان‌فشانی انقلابی یا آرزوی تحقق بخشیدن یوتوپای جامعه‌ای هم‌ساز و متوازن، از طریق مرگ مقدس، در بین آن‌ها دیده نمی‌شد. جامعه‌ای جدید بر روی ویرانه‌های اسطوره‌ها و یوتوپای اسلامی پدیدار شد، و نسل جدید، ساحت‌های دین و سیاست را از هم جدا کردند و با دفاع از حقوق‌شان در مقام شهروند، اظهار وجود کردند و نه به‌عنوان شهید بالقوه. مطالبه‌ی حقوق قانونی جای منطق جان‌فشانی فداکارانه، گناه دینی، و اندوهی را گرفت که عنصرهای اصلی هویت بسیجیان در گذشته، به‌ویژه نزد شهیدشیدایان، بود. هویت نسل جدید با هویت نسلی که انقلاب کرد، تفاوت‌های اساسی داشت.

اسطوره‌ی انتخابات آزاد

انتخابات ریاست جمهوری ژوئیه‌ی ۲۰۰۹ باعث پدیدار شدن یک جنبش اجتماعی مبتنی بر اسطوره‌ای جدید در بُعد وسیع شد: انتخابات آزاد. تجربه‌ی جمهوری اسلامی از زمان انتخابات نیمه‌آزاد خاتمی در ۱۹۹۷ باعث ترس سران از تحکیم اصلاح‌طلبان که فقط طالب باز شدن نهادهای دولتی به خواسته‌های مردم بودند و قالب کلی جمهوری اسلامی را زیر سؤال نمی‌بردند شد. پس‌ازاین تجربه، سیاست نظام بر مبنای یک پارچه کردن دستگاه دولت و طرد اصلاح‌طلبان بود و ریاست جمهوری احمدی نژاد در ۲۰۰۵، انتظار



انتخابات آزاد زیر لوای نظام حاکم را غیرممکن و نامعقول می‌نمود. سیاست کلی دین‌سالاری اسلامی از بدو پیدایش رژیم خدسالار، مبتنی بر به حاشیه راندن اپوزیسیون و بستن دست و پای جامعه‌ی مدنی ایران که در مرحله‌ی ابتدایی از رشدش قرار داشت، بود. یکی از رکن‌های این سیاست سرکوب جنبش‌های اجتماعی بود، حتی در زمان ریاست جمهوری خاتمی که در طی آن بخشی از دستگاه دولت (ریاست جمهوری و مجلس) سیاست سرکوب را دنبال نمی‌کرد. با این حال روند سرکوب حرکت‌های اجتماعی علی‌رغم دولت اصلاحات ادامه یافت. جنبش دانشجویی در دروه‌ی ریاست جمهوری او در ۱۹۹۹ سرکوب شد و بعد، به شکلی بوروکراتیک و نظامی توسط احمدی نژاد، اعضای نهاد دانشجویی "دفتر تحکیم وحدت" در دانشگاه‌ها ثبت نام نشدند یا حتی زندانی و شکنجه شدند؛ اولین جنبش عمده‌ی فمینیستی ایران، "کارزار یک میلیون امضا"، نیز در دوران احمدی نژاد منکوب شد، اعضای آن دستگیر شدند، کتک خوردند، زندانی شدند، و در زندگی روزمره‌ی خود تحت تضييع و آزار قرار گرفتند (کشاورز)؛ با جلوگیری از انتشار آثارشان (سانسور گسترده‌ی کتاب‌هایی که در دوره‌ی خاتمی چاپ شدند در زمان احمدی نژاد اجازه‌ی تجدید چاپ نگرفتند) جلوی ابراز عقیده‌ی روشنفکران گرفته شد و با اعمال سانسور بر رسانه‌ها بسیاری از روزنامه‌های اصلاح طلب توقیف شدند و روزنامه‌نگاران به زندان افتادند، و ایران یکی از سرکوب‌گرترین دولت‌های ضد رسانه‌ها و روشنفکران در جهان شد. اوضاع دیگر مذهب‌ها هم بهتر از این نبود: گرایش‌های غیر راست‌گیش شیعه (تصوف، عرفان اسلامی) و اقلیت‌های مسلمان (سنی‌ها) زیر فشار قرار گرفتند و از حق آزادی مذهبی‌شان تا حدود زیادی محروم شدند؛ گروه‌های مذهبی‌ای که منحرف تلقی می‌شدند (بهائیان) سخت سرکوب شدند، کسانی که به مسیحیت گرویدند طرد و زندانی شدند؛ گردهم‌آیی‌های معلمان واتحادیه‌های کارگری سرکوب شد. گرایش غیرقابل‌تردید رژیم اسلامی به اعمال خفقان و حکومتی مستبدانه بود و نه به آزادی و گشودگی صحنه‌ی سیاسی. این گرایش پس از خروج آمریکا از معاهده‌ی هسته‌ای در زمان ریاست جمهوری ترامپ و نتیجه‌های اعمال فشار به اقتصاد ایران، باعث فقر شدید طبقات متوسط و پایین جامعه شد



و حرکت‌های اعتراضی سال‌های ۲۰۱۶ و ۲۰۱۷ با توپ و تانک سرکوب شد. در حال حاضر دخالت در انتخابات چه با رد کاندیداهای واجد شرایط، چه از طریق آرای مخدوش به صورت نظام‌مند اجرا می‌شود. با این‌همه، اسطوره‌ی انتخابات آزاد در حرکت سبز به این جنبش قدرت بخشید که پایه‌های دین‌سالاری اسلامی را بلرزاند، اگرچه در براندازی رژیم خدسالار موفق نبود؛ این امر نه هدف‌اش بود، نه در دسترس و امکان‌اش. با این حال به یک غایت اصلی دست یافت: اقتدار ولایت فقیه را بی‌حرمت و تقدس‌زدایی کرد و به شکل جبران‌ناپذیری آن را بی‌اعتبار ساخت. این امر، ابهام موجود حول رژیم اسلامی را برای شهروندانی از میان برد که به بهبودپذیری نظام با الهام از ایدئولوژی اصلاح‌طلبان اعتقاد داشتند. قبل از سرکوب حرکت سبز برخی به ظرفیت نظام سیاسی در تغییر مسالمت‌آمیز معتقد بودند؛ آن‌ها گمان می‌کردند که می‌توانند با کنش‌هایی هدف‌مند نظام را رو به گشودگی ببرند. سرکوب حرکت سبز برای بخش عظیمی از جامعه این قضیه را روشن کرد که نظام قادر به اصلاحات در درون خود نیست و مشروعیت‌اش با این سرکوب و سرکوب‌های بعدی از بین رفت.

ظهور فردیت دموکراتیک

انتخابات ریاست جمهوری ۲۰۰۹ با تظاهرات خیابانی آغاز شد، به‌ظاهر به شکلی مشابه انقلاب ۱۹۷۹. اما این بار تظاهرات معنایی جدید یافتند و یوتوپیا سخت تغییر کرد: آرمان شهروندی تمام‌عیار که دولت باید به آن احترام بگذارد با ایدئولوژی کلی‌نگر "امت اسلامی و انقلابی" و فرد شهادت‌طلب زمان انقلاب، تفاوت فاحش داشت. فرد جدید خواستار مشارکت فعالانه در سیاست بود و رأی‌ش می‌بایست مورد احترام دولت قرار گیرد و از دید او دولت می‌بایست مشروعیت‌اش را در آن بجوید. احترام به شهروندی و بازشناختن کرامت او بخشی از مفهوم جدید فردیت بود، که با فرد سرسپرده‌ی سپیده دم انقلاب تفاوتی فاحش داشت. فرد جدید دیگر هویت‌اش را با دست‌یابی به مرگی مقدس در خدمت نظم انقلابی ثابت نمی‌کرد، بلکه حق خود را در



مشارکت در قلمرو سیاسی به عنوان شخصی فعال می‌دید که طالب به رسمیت شناختن جای‌گاه حقوقی‌اش در جامعه بود. این فردیت نمایان‌گر پدیدار شدن فرد دموکراتیک در مقیاسی وسیع در ایران بود (در گذشته گروه‌های محدودی مدافع مردم‌سالاری بودند ولی این برداشت از روابط سیاسی برای جامعه در سطح کلان غیرقابل‌درک بود و در انقلاب ۱۳۵۷ نیز دموکراسی در بخش عظیمی از جامعه محلی از اعراب نداشت).

تغییر عمده‌ی دیگری رخ داده بود، این بار در روابط جنسیتی و ذهنیت. یک عامل برجسته‌ی سهیم در آن، گسترش آموزش و پرورش بود. تعداد بالای دختران در مدرسه‌ها و دست‌رسی شان به دانشگاه‌ها (بر مبنای آمار رسمی در ۲۰۰۶-۲۰۰۷، یعنی دو سال قبل از حرکت سبز ۵۲ و ۴ درصد از ۲۰۸ میلیون دانش‌آموز، دختر بودند) و تحصیلات در مدرسه‌ها اگرچه اسلامی، فرهنگ‌شان را به فرهنگ مردان نزدیک کرد. در قیاس با عصر پهلوی، هرگز مردان و زنان تا این حد به لحاظ فرهنگی هم‌گونه نشده بودند و هیچ‌گاه وضعیت حقوقی‌شان این‌گونه ناسازگار با ذهنیت آن‌ها نبود. انقلاب جنسیتی و تغییر ذهنیتی، با آگاهی از بی‌عدالتی اجتماعی و رفتار ناعادلانه از سوی دین‌سالاری اسلامی همراه شد. دموکراتیزاسیون ذهن‌ها هم‌چنین نتیجه‌ی روی‌داد عمده‌ی دیگری در حیات روزمره‌ی بسیاری از ایرانیان، خاصه در شهرهای بزرگ، بود. تحصیلات عالی و نفوذ فن‌آوری‌های ارتباطی جدید مانند اینترنت، چشم‌انداز تازه‌ای گشود: نسل‌های جوان‌تر مشتاق آزادی بیشتر شدند، نه به‌طریقی انتزاعی، نه صرفاً در ساحت ایده‌ها، بلکه در رابطه با زندگی روزمره: آزادی انتخاب دوست دختر یا پسر، زن و شوهر؛ دیدار مرتب با یک‌دیگر بدون محدودیت‌های تحمیل شده از بالا توسط حکومت؛ زیستن به سبک و میل خود فارغ از نظارت پلیس یا مأموران امر به معروف و نهی از منکر؛ خودمختاری فردی فارغ از نظارت مقام‌های مذهبی. این آرزوی واقعی و عینی برای استقلال و خودمختاری فردی در شهرهای بزرگ، نیرومند بود؛ در شهرهای کوچک سنتی روی‌کردهای ضدمدرن بر علیه این آرزوی نو و به نام ارزش‌های اسلامی ظاهر شدند، خصوصاً در میان افراد سنتی که از بابت "آلودگی" جوانان با ایده‌های مسموم جدید، که به‌ویژه از سوی دانشگاه‌های



تازه‌ساز (خاصه دانشگاه آزاد) در شهرهای کوچک گسترده می‌شد، هراس داشتند. جذابیت آزادی جدید ناشی از تجربه‌ی زندگی روزمره‌ی مردان و زنان جوان رشد چشم‌گیری کرد، و با نومی‌های حاصل از شکست اسلام یوتویپایی که قرار بود جامعه‌ای ناب و عادل بسازد، توأم شد. چند دهه‌ی بعد از انقلاب، وعده‌های نظام خداسالار توخالی از آب در آمدند و ناتوانی‌شان را در مهیا ساختن امکانات زندگی بهتر به مردم نشان دادند. تجربه‌ی عینی دین‌سالاری اسلامی در موازات با بیداری جوانان و دست‌آوردهای ناچیز حکومت اسلامی طی دهه‌های اخیر، اسلام رادیکال را برای نسل جوان بی‌ارزش کرد. در این زمینه روشنفکران مذهبی اصلاح طلب که عقایدشان تا حدود زیادی ملهم از روشنفکران لائیک بود، نقش مهمی ایفا کردند: آن‌ها رکن اساسی دین‌سالاری، ولایت فقیه، را بی‌اعتبار ساختند. انتخاب خاتمی در ۱۹۹۷ نظام سیاسی را تغییر نداد اما، ایران را به روی بحث‌های فرهنگی و سیل ایده‌های جدیدی گشود که جای‌گاه مقدس ولایت فقیه را در میان روشنفکران و بخش اعظم طبقات متوسط متزلزل نمود.

مطالبه‌ی جدید برای حقوق شهروندان

در سال ۲۰۰۵ احمدی نژاد با آنچه خیلی‌ها آرای مخدوش می‌دانستند به‌عنوان رئیس‌جمهور انتخاب شد. اما تظاهرات عظیمی در جامعه ضد این امر دیده نمی‌شد. یأس ناشی از شکست‌های سیاسی خاتمی و کنار گذاشتن رقیب اصلی احمدی نژاد، یعنی هاشمی رفسنجانی گذار به دولتی خودکامه را آسان‌تر ساخت. برخلاف انتخابات بعدی در ۲۰۰۹، شک قوی به دست بردن در انتخابات ریاست جمهوری ۲۰۰۵ موجب خشم عمومی نشد. در مقایسه با آن، انتخابات ۲۰۰۹ کاملاً متفاوت بود. بسیاری از مردان و زنان جوان، مخدوش کردن آرای مردم و دروغ‌گویی دولت در مورد نتیجه انتخابات را توهین به خود تلقی کردند. آن‌طورکه یک فعال جوان می‌گفت: "دولت با آبروی ما بازی کرد!" دلیل چنین تغییر برخوردی این بود که از تمام امکانات دولت برای مشارکت شهروندان به رأی دادن در این انتخابات استفاده شده بود، درست



به عکس ۲۰۰۵.

انتخابات ۲۰۰۹ نقطه‌ی عطفی در مطالبات شهروندان از دولت بود. دولت دیگر چک سفیدی برای عمل فراتر از قانون و مقررات دریافت نمی‌کرد. در اوج انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ (۱۹۷۹) حق و وظیفه اخلاقی و دینی در خدمت اسلام بود، و این امر در شخصیت کاریزماتیک آیت الله خمینی تجسم یافته بود که به‌عنوان ناجی به جامعه درس اخلاق و سیاست می‌داد بدون این که جامعه بتواند آن را بحث و احیاناً رد کند، چه، جامعه از دید او بالغ نبود و آن‌چه در کتاب ولایت فقیه آمده نشان‌گر عدم توانایی او در تشخیص خیر و شر اوست و فقط علمای واجد شرایط اسلام قادر به این کار خطیر هستند. دین‌سالاری اسلامی ای که او تأسیس کرد حافظ حقوق شهروندان به‌عنوان مسلمانان به‌اصطلاح با ایمان بود و شهروند صرفاً وظایفی در قبال اسلام داشت، نه حقوقی. جوانان انقلابی در خدمت با امت بودند؛ امتی که سعادت‌اش را خمینی رهبر انقلاب بهتر از هر انسان دیگری می‌شناخت. از دید پدیدار شناختی، به‌همین دلیل بود که مفهوم‌های حق و وظیفه که در تظاهرات اعتراضی جنبش سبز پس از اعلام نتایج مخدوش انتخابات در گسست بودند با جامعه‌ی انقلابی و حتی، به‌طریقی دیگر، با جامعه‌ی شاه که معتقد به رهبری اجتماع به فرمان خود بود، پدیده‌ای که به سلسله‌های کهن ایرانی برمی‌گشت که در آن پادشاه چوپان است و جامعه گله او. تغییراتی که نسل‌های جدید ایران از سر گذراندند عظیم بود: برای نخستین بار، به شکلی سترگ در تاریخ ایران مدرن، پرسش حقوق شهروندان به‌طریقی توسط تظاهرات کنندگان مطرح شد که رهبران رژیم اسلامی را مات و مبهوت کرد. اعتراض نه به شکلی خشونت‌آمیز، که به‌طریقی قانون‌مند و سزوار، انجام گشت، از خشونت پرهیز و از قانون پیروی شد، گیریم که قانون‌های موجود به ضرر شهروندان باشند.

پیروی از حکومت قانون به‌رغم انحصاری بودن آن، تاحدی مطالبه‌ی اصلی تظاهرات کنندگان بود. شعار آن‌ها، "رأی من کجاست؟" صریحاً به همین ایده اشاره می‌کرد. سه دهه پیش از آن، رأی دادن آیینی تمام‌عیار تلقی می‌شد و مردم می‌باید آنچه که اسلام می‌طلبد انجام دهند. چپ‌گرایان به دموکراسی



که بیش از فریبی بورژوازی نبود اعتقادی نداشتند و اسلام‌گرایان فکر می‌کردند که انتخابات صرفاً مناسکی است برای تأیید مشروعیت رهبر، آیت الله خمینی، و حاکمیت اسلام مأخوذ از خدا. رأی دادن به‌عنوان حق مطلق شهروند برای تحقق بخشیدن به خواسته‌های مشروع خود، در ایران به‌عنوان پدیده‌ای توده‌ای امری جدید بود (حتی در دوران مصدق عصر احترام به قانون آن‌قدر در جامعه ریشه ندوانده بود که در حرکت سبز).

شادمانی و درآمیختن جنسیتی

یکی دیگر از خصوصیت‌های انتخابات ۲۰۰۹ سرشت اجتماعی آن بود. پیش و پس از آن، ارجاع رأی‌دهی به شخصیت‌های مقدس شیعه اکثراً از سوی حامیان احمدی نژاد صورت می‌گرفت. ذکر نام حسین (امام سوم شیعیان) در اشاره به میرحسین موسوی در شعار "حسین، حسین، میرحسین"، بود و منعکس‌کننده‌ی حقانیت وی بود نه اشاره به بارزترین ویژگی حسین در عواطف شیعیان، یعنی شهادت او. برخلاف وضع و حال انقلابی که نشانه‌اش افسردگی و اندوه بود، جو چند هفته پیش از انتخابات ۲۰۰۹ شادمانه و سرخوشانه بود. هیچ اثری از گریه و زاری در آن وجود نداشت. به‌عکس، وضع و حال سکولار و نافی الگوهای سخت‌گیرانه‌ی جداسازی و تبعیضی بین زن و مرد بود که دین‌سالاری اسلامی مدافع آن‌ها بود (درواقع، زنان و مردان جوان به آن هنجارها، درجسه‌های کوچک گروهی‌شان در پارک‌های عمومی، سینماها یا کوه‌های اطراف تهران، و به غیر از دورهم جمع شدن‌های درملعام، احترام نمی‌گذاشتند). جو پر از جشن و شادی نماد سکولاریزاسیون بود، و مردم از هنجارهای عمومی مذهبی که تحت رژیم اسلامی، رایج بودند فاصله می‌گرفتند. اجتماعی شدن مشترک پسران و دختران و توانایی‌شان در دیدار و بحث و فحص‌شان با یک‌دیگر در زمینه‌ای سیاسی، تفاوت بین دو دوره را نشان می‌داد: دوره ی انقلاب ۱۳۵۷ که صرفاً زنان طبقه‌ی متوسط مدرن با مردان ارتباط اجتماعی مستقیم داشتند (بخش کوچکی از کل جامعه)، و سه دهه‌ی بعد که انبوه شرکت‌کنندگان در انتخابات، یعنی نسل جدید مردان و زنان، احساس بیگانگی در ارتباط متقابل با یک‌دیگر نشان نمی‌دادند.



دو ویژگی عمده، اختلاط جنسیتی و سرشت شادمانه‌ی راه‌پیمایی‌ها پیش از انتخابات نتیجه‌ی سکولاریزاسیون عمیق ایران بود. چند هفته مانده به انتخابات، توقعات زیاد درباب حقوق شهروند امکان‌گذار را از دین‌سالاری به یک نظام سیاسی تکثرگرا در چارچوب "افق امید" در تخیل اجتماعی بازیگران دموکراتیک میسر می‌ساخت. روز انتخابات ۱۲ ژوئن، تعداد بالایی از مردم در رأی‌دهی شرکت کردند (رسماً بیش از ۸۰ درصد کسانی که به سن قانونی رسیده بودند). روز بعد، نتیجه‌ی انتخابات به اطلاع همه رسانده و پیروزی احمدی نژاد (با بیش از ۶۲ درصد آرا) رسماً توسط رهبر جمهوری اسلامی اعلام شد. این امر برای اکثر تظاهرکنندگان نه تنها نامحتمل بلکه "ناشایست" بود، هم به دلیل‌های عینی و هم ذهنی: این نخستین بار بود که سرنوشت انتخابات ریاست جمهوری با چنین دخالت پایمال‌کننده‌ای از سوی رهبر رقم می‌خورد، آن هم با بی‌احترامی به مهلت قانونی (حق نامزدها در اعتراض به انتخابات). در واکنش به نتیجه‌ی انتخابات، تظاهرات عظیمی به مدت یک هفته، به‌ویژه در شهرهای بزرگ به راه افتاد و مردم به شمارش رسمی آرا اعتراض کردند.

ابهام در رهبری

قدرت جنبش سبز در سرآغاز آن ناشی از رهبری آن بود. رهبری جنبش (موسوی و کروبی) قصد داشت تا سیاست را از درون و با تغییر محتاطانه‌ی قانون اساسی، به سوی مردم‌سالاری بکشاند. هدف نه براندازی رژیم اسلامی، بلکه دموکراتیک کردن محدود آن از درون بود (رئیس‌ی نژاد، ۲۰۱۵). پیش فرض اصلی عبارت بود از سازگاری و ظرفیت رژیم برای تغییر. همین که نتیجه‌ی انتخابات اعلام شد، نادرستی مفروضات رهبری جنبش درباره‌ی ماهیت جمهوری اسلامی، یعنی تغییر تدریجی در قانون اساسی از درون به‌سوی تکثرگرایی روشن شد. وقتی روشن شد که رژیم با هر نوع تغییر اساسی که ماهیت تمامیت‌خواه آن را زیر سؤال می‌برد مخالفت می‌کند، رهبری اصلاح‌طلب جنبش در مخمصه افتاد. این رهبری قادر نبود پیوندهایش



را با رژیم اسلامی بپرد چرا که این کار مغایر همان مبناهایی بود که دیدگاه اجتماعی‌شان براساس آن ساخته شده بود. نقد پیوسته‌ی آن‌ها از دین‌سالاری اسلامی هرگز نمی‌توانست از حدود مشخصی فراتر رود و رهبری نظام را که ولی فقیه به عهده داشت زیر سؤال ببرد. این در تضاد با تجربه‌ی روزمره مردمی بودند که بیش‌تر شاهد سرکوب و یکه‌سالاری بودند تا گشودگی و دموکراتیزاسیون. ایده‌ی تک‌تک‌گرایی در درون جمهوری اسلامی که پایه و اساس یوتوپیای جنبش سبز بود ثابت کرد که برای پیشروی در راه دموکراسی، باید ولایت فقیه را به چالش کشید و این امر از آن‌ها که جزو نخبگان نظام بودند بر نمی‌آمد. در نتیجه، ساختار خیالی اصلاح‌طلبان مبنی بر اتکا به جنبه‌ی جمهوریت رژیم اسلامی و تضعیف بُعد غیردموکراتیک آن یعنی ولایت فقیه، با واقعیت سخت دوره‌ی پس از انتخابات در تضاد بود. تصور اصلاح‌طلبان درباره‌ی دموکراتیک‌سازی جمهوری اسلامی، به انتخابات خاتمی برمی‌گشت و بعد از آن در جنبش سبز آخرین بازتاب خود را یافت که نقطه عطف آن بود. پس از سرکوب جنبش سبز، امکان مردم‌سالاری از درون رژیم دیگر باورپذیر نبود.

جنبش اجتماعی‌یی که رژیم اسلامی را در بحرانی جدی انداخت حاصل بلوغ جامعه‌ی ایرانی بود. دو ویژگی عمده این امر را ممکن ساختند. اول، پیش‌بینی‌ناپذیری محض آن بود. هیچ کس نمی‌توانست پیش‌بینی کند که انتخابات ریاست جمهوری ۲۰۰۹ به یک جنبش برجسته‌ی اعتراضی دگردیسی می‌یابد. جنبش سبز، سرآغاز و رشدش مدیون این پیش‌بینی‌ناپذیری بود. هیچ گروهی پشت میلیون‌ها نفر که راهی خیابان‌های تهران شدند نبود، هیچ سازمانی توانایی گسیل چند میلیون نفر را به خیابان‌ها در مدتی چنان کوتاه و امکانات محدود که رژیم از نزدیک کنترل می‌کرد، نداشت. شرکت میلیون‌ها نفر در تظاهرات خیابانی حاصل سکولار شدن نسل‌های جدیدی بود که خواسته‌ی آن‌ها به کرسی نشاندن حقوق‌شان درمقام شهروند بود نه به‌عنوان اعضای "امت". ارتباطات به‌جز روابط فردی و خانوادگی و دهن به دهن، با اینترنت و موبایل و رسانه‌های گروهی انجام می‌شد.

بدون جنبش سبز، رژیم اسلامی در ادعایش مبنی بر تجسم اسلام و رسالت



مقدس آن برای تحمیل هنجارهای بی‌چون و چرایش بر جامعه، از مشروعیت مطلق برخوردار بود. سکولاریزاسیون نوع دوم بر مبنای شهروندی، مدعای متعالی بودن و لغزش‌ناپذیری دین‌سالاری اسلامی را از آن گرفت. از طریق این جنبش، جامعه‌ی جدید تمایز فاحشی بین قدرت سیاسی (ساحت شهروندان) و دین (قلمرو مطالبات معنوی فرد) ایجاد کرد. تمایز بین آنچه به مردم به‌عنوان حق سلب‌نشده‌ی آن‌ها در سیاست و آنچه در حیطه‌ی خداست (حق تلقین به ذهن مومن) تا آن زمان به شکلی جدی در جامعه در سطح وسیع وجود نداشت و فقط روشنفکران اصلاح‌طلب و لائیک به آن معتقد بودند. در انقلاب ۱۳۵۷، این حق از سوی اسلام‌گرایان به رهبر نظام، آیت‌الله خمینی، و از سوی چپی‌ها به پیشگام‌های انقلابی نسبت داده می‌شد و آنان که به حقوق شهروندی معتقد بودند اقلیت کوچکی از بازماندگان دوره‌ی مصدق و نخبگان سیاسی کهن‌سالی بودند که متعلق به گذشته بودند. در سال ۲۰۰۹ آنان که به این خط تقسیم بین شهروندی سیاسی و باور دینی اعتقاد داشتند بخش عظیمی از جامعه را تشکیل می‌دادند. راز این تغییر، در سکولارشدن جامعه‌ی ایران به‌طریقی دموکراتیک نهفته بود، که دومین سکولاریزاسیون ایران پس از انقلاب بود. فردی شدن در این شکل سکولاریزاسیون با استفاده از رسانه‌های گروهی رخ داد و پس از انتخابات، رفتار "فردی شده" که در آن هر شهروند نقش روزنامه‌نگار و عکاس را بازی می‌کرد، و از فن‌آوری‌های ارتباطی جدید استفاده نموده، تظاهرات را ضبط می‌کرد و به سراسر دنیا فرستاد، نمایان‌گر ذهنیت جدیدی بود که با دنیای فکری شهادت‌گریه شده بود و خواستار زیست در جهانی بود که در آن به حقوق شهروندی‌اش، مستقل از مذهب‌اش، احترام می‌گذاشتند و دولت مشروعیت‌اش را در رأی او می‌باید بجوید و نه از طریق خداسالاری به او تحمیل کند. استفاده از تکنولوژی‌های ارتباطی مدرن دنیای بیرون شاهی شد بر تجاوز به حقوق فردی از سوی دولتی نامشروع. در این‌جا نیز ماهیت جهان بیرون عوض شده بود: از دید کنش‌گران اجتماعی جامعه‌ی جهانی دیگر تحت سلطه مطلق امپریالیسم نبود و صاحب دیدی بی‌طرف بود که با مشاهده‌ی سرکوب تظاهرات صلح‌جویانه جوانان، رژیم خداسالار را محکوم و حقانیت شهروندان ایرانی را تصویب



می‌کرد. حیطة مدنی ((Civil Sphere جدیدی در ذهنیت فردی به وجود آمده بود که با جهان فکری دوران انقلاب ۱۳۵۷ فرسنگ‌ها فاصله داشت.

از شهادت تا شهروندی

درنوع اول سکولاریزاسیون در طی انقلاب اسلامی، شهادت نقش اصلی را در به چالش کشیدن سرشت متعالی دین و دست‌نیافتنی بودن آن از طریق تصویر مقدس حسین و یاران‌اش ایفا می‌کرد. این سکولاریزاسیون هرچه بود دموکراتیک نبود؛ بخش عظیم جامعه و بسیاری از طبقات پایین به اصطلاح رژیم اسلامی "مستضعفین" را شامل می‌شد؛ با به خدمت گرفتن موضوع‌های مذهبی که در پرتو جامعه‌ی انقلابی پُرجوش و خروش بازتفسیر شده بود، سکولاریزاسیون رخ داد که از آیت‌الله خمینی هم‌چون شخصیت کاریزماتیک بهره برد که اصالت او متضمن قدسیت انقلاب اسلامی بود. مقدس‌سازی او، سکولاریزاسیون دین را از طریق سیاسی کردن آن ممکن ساخت. اما، مقدس کردن خمینی و سکولاریزاسیون از طریق شهادت، به او قدرت مطلق اهدا می‌کرد، چراکه آیت‌الله خمینی را بالاتر از دیگران می‌انگاشت و جامعه را از حق مردم‌سالاری محروم می‌ساخت. فردیت‌یابی از طریق مرگ (شمایل اصلی شهادت‌شیدایان)، پنداشت از خود را در خلال زندگی غیرممکن می‌نمود. فرد جدید باید هم‌چون شهید می‌مرد تا توانایی‌اش را به‌عنوان یار حسین، ثابت کند. این فرد وظیفه داشت هم‌چون رزمنده‌ی مقدس بمیرد؛ او از حق زندگی مانند فردی مستقل و خودمختار محروم بود. این فردیت مرگ‌زده با جنبش سبز به چالش کشیده شد. در این جنبش، فرد استقلال‌اش را با اعلام آزادی در دادن رأی و دید جدید از دولت نه به‌عنوان تجسم خدا بلکه به‌عنوان نماینده‌ی ملت، به دست آورد. برای نخستین بار در سطحی وسیع که دربرگیرنده‌ی بخش عظیمی از جامعه می‌شد، فرد نوینی به صحنه آمده بود که حق وجود و هستی خود را، بدون تسلیم به دین یا هر امر متعالی دیگری، مطالبه می‌کرد. این فرد جدید خصوصیت‌های تازه‌ای داشت: دین برای او در تعریف شهروندی‌اش نقشی حاشیه‌ای بازی می‌کرد، به‌ویژه در ساحت



عمومی. هیچ شعار عمده‌ای طی جنبش سبز به دین اشاره نداشت، تنها شعار معنادار، یعنی " حسین، حسین، میرحسین"، رهبر جنبش سبز (میرحسین موسوی) را با امام حسین، پیوند می‌زد تا بر مشروعیت سیاسی وی تأکید کند، و هیچ اشاره‌ای به شهادت امام سوم نداشت. هم‌چنین هیچ اثری از شهادت یا "استکبار جهانی" در چشم‌انداز ذهنی نسل جدید مشاهده نمی‌شد. این بار، سکولاریزاسیون به معنای موضعی ضددینی نیز نبود. در جنبش سبز، بی‌طرفی و خنثایی نسبت به دین مترادف تشخیص قلمرو سیاسی به عنوان قلمرویی مستقل از قدسیت مذهبی بود. فرد جدید، برخلاف فرد انقلابی که خود را از طریق مرگ مقدس به عنوان فرد تعریف می‌کرد، روی‌کردی زندگی‌خواهانه داشت و خودش را از طریق حیات در دموکراسی به عنوان فرد توجیه می‌کرد. او نسبت به فرد انقلابی دوران انقلاب اسلامی، میانه‌روتر و به لحاظ فکری واقع‌گراتر بود و خواستار به رسمیت شناختن حق خود به عنوان رأی‌دهنده و شهروند بود و گردن نهادن به هنجارهای مذهبی را درخصوص حقوق شهروندی اش نمی‌پذیرفت.

جنبش سبز، برخلاف انقلاب‌های تونس و مصری سال‌های ۲۰۱۰ و ۲۰۱۱، شکل‌های جدیدی از اعتراض را ابداع نکرد. اما، عنصرهای اصلی این دو انقلاب (کرامت، نفی خشونت، و مطالبه‌ی پاسخگویی دولت در برابر شهروندان) یک سال و نیم پیش از آن‌ها در جنبش سبز وجود داشت.

عرفی شدن زنان

در انقلاب ۱۳۵۷، زنان درگیر بودند اما، مانند اکثر انقلاب‌های کلاسیک، با این‌که آن‌ها فعالانه در تظاهرات خیابانی شرکت می‌کردند، در مقام کنش‌گران اصلی اجتماعی غایب بودند. آنان با تحمیل شدن شرع اسلامی به جامعه از برابری محروم شدند (درخصوص ارث و شهادت در برابر دادگاه، زنان در حد نیمی از مردان شمرده می‌شوند، برای برخی شغل‌ها نامناسب قلمداد می‌شوند یا به سادگی طبق معیارهای اداری محروم می‌گردند).

رضا شاه سکولاریزاسیونی از بالا به جامعه تحمیل کرد که پس از نیم قرن



در بخش چشم‌گیری از طبقه متوسط درونی شده بود و زنان مدرنیزه نیز خود را با ضابطه‌های جدید فرهنگی و اداری تطبیق داده بودند (آفاری، ۲۰۰۹). با این حال، این عرفی شدن کامل نبود و به‌ویژه بخش قابل‌توجهی از جامعه، چه در روستا، چه در بازار و قشرهای وابسته به آن و چه در طبقات پایین جامعه از عرف اسلامی تبعیت می‌کردند و یا آن را مشروع می‌دانستند. زنان از این امر مستثنی نبودند و در قشرهای مذکور زنان با تجدد شاهنشاهی موافق نبودند اگرچه در زندگی روزمره بسیاری از آنان از آزادی‌هایی که نظام شاهنشاهی به آن‌ها از طریق قانونی و یا فرهنگ سکولار حاکم اعطا کرده بود در زندگی روزمره بهره‌مند می‌شدند.

در ۱۳۵۷ به‌رغم این‌که اقلیت چشم‌گیری از شرکت‌کنندگان جنبش‌های بزرگ اعتراضی در تهران و شهرهای بزرگ را زنان تشکیل می‌دادند، آنان در تظاهرات خیابانی ضدشاه به‌عنوان زن شرکت نکردند، بلکه بیشتر در مقام خواهران، مادران، همسران و یا دختران مردان بودند، و جنبش فمینیستی در حرکت انقلابی ۱۳۵۷ وجود نداشت. علت آن ضعف روند سکولاریزاسیون و رهایی‌نا تمام زنان در خلال نیم قرن مدرنیزاسیون دوران پهلوی (۱۹۷۹-۱۹۲۵) از سنت اسلامی بود. می‌توان گفت که در انقلاب ۱۳۵۷، بازی‌گران اجتماعی، مردان بودند هرچندکه زنان به تابعیت از مردان در تظاهرات خیابانی فعالانه شرکت کردند.

در طول جنگ با عراق شهادت پدیده‌ای مردانه بود.

عرفی شدن زنان در معیار وسیع در دو دهه‌ی بعد از انقلاب پیش آمد، بیشتر از طریق تغییرات در آداب و رسوم و اخلاقیات و دسترسی شان به مدرسه و تحصیلات عالی و نیز تغییر در ساختار خانواده (سقوط نرخ تولد) (ماری لادیه فولادی، ۲۰۰۳). پس از انقلاب، رفتن دختران به مدرسه و حضور فزاینده‌شان در تحصیلات عالی باعث بالا رفتن فکر آن‌ها و تقویت احساس همبستگی فکری آنان با مردان در زمینه‌های علمی و هنری شد. رفتار تحقیرآمیزی که تحت رهبری دین‌سالاری اسلامی با آنان شد، آگاهی عمیقی نسبت به بی‌عدالتی جنسیتی (gender) در بین نسل‌های جدید زنان ایجاد



کرد

دسترسی به تحصیلات عالی ازسویی و کاهش شدید نرخ تولد فرزندان در خانواده ازسوی دیگر، عناصر عینی‌یی بودند که سکولار شدن نسل جدید زنان را ممکن ساختند؛ کاهش تعداد کودکان ساختار جدید خانواده را میسر ساخت که ارتباط بین زن و شوهر، کودکان و والدین در آن نزدیک‌تر و صمیمی‌تر از گذشته بود. سکولار شدن زنان حاصل این دگرگونی انسان‌شناختی در خانواده و در فرهنگ دختران جوان تحصیل کرده بود.

این تغییر در حرکت "یک میلیون امضا" به چشم می‌خورد، حرکتی که در آن زنان جوان اعتراض‌شان را علیه نابرابری قانونی با مردان ابراز کردند و در پی جمع‌آوری امضا برای استقرار برابری جنسیتی قانونی شدند (احمدی خراسانی، ۲۰۰۹؛ کشاورز، ۲۰۱۲).

درجنبش سبز، زنان نه به‌عنوان خویشاوند مرد بلکه در مقام زن شرکت کردند؛ آنان شانه‌به‌شانه‌ی مردان جوان راحت و خودمانی ایستاده بودند، بدون آن رفتار سلسله‌مراتبی که در ۱۳۵۷ رایج بود. شعارهای آن‌ها هم‌چون شعارهای مردان غیرمذهبی بود و کنش اجتماعی‌شان همانند کنش مردان بود؛ آنان از حقوق‌شان در مقام شهروند دفاع می‌کردند و هم‌چون مردان جوان فریاد می‌زدند "رأی من کجاست؟" توانایی آن‌ها در اندیشیدن به جنبش اجتماعی مستقل ازکیش مذهبی، این بار، هم‌تراز با مردان بود. سکولاریزاسیون، این بار، به یک نحو مردان و زنان را در قالب فرهنگی نوین به یک‌دیگر متصل می‌کرد.

حرکت های ناسکولار نیمه‌ی دوم قرن بیست و یکم

پس از شکست حرکت سبز در ایران در دهه‌ی دوم قرن بیست و یکم جامعه به‌سوی حرکتی ارتجاعی و واپس‌گرا رفت. علت آن نبودن روزنه‌ی امید و ازهم‌پاشیده‌شدن کنش‌گران اجتماعی پس از سرکوب حرکت سبز ازسوی جمهوری اسلامی در زمان احمدی نژاد و روحانی بود.

نظام حاکم در ایران طبقات متوسط شهری تحصیل کرده و به‌ویژه دانشجویان و استادان و دبیران را در تضاد با خود می‌دید و در دوران احمدی نژاد و سپس روحانی و رئیسی بحران اقتصادی به علت‌های مختلف و ازجمله



خروج آمریکا از عهدنامه هسته‌ای در دوران ریاست جمهوری ترامپ گریبان طبقات پایین و متوسط جامعه را در ایران گرفت. مردم می‌بایستی زندگی روزمره را بیش‌تر صرف بالا بردن درآمد خود می‌کردند تا به مسایل سیاسی بپردازند. نبودن روزنه‌ی امید نیز به این امر کمک کرد. تجربه‌ی اصلاح‌طلبان و نداشتن امید به سرنگونی رژیم و از صحنه خارج شدن کنش‌گران جوان و نداشتن سازمان و نهادها به‌علت سرکوب رژیم باعث شد تا دموکراسی و معرفی شدن در حرکت‌های اعتراضی سال‌های ۲۰۱۶ و بعد تحت‌الشعاع مسایل معیشتی قرار گیرد. جوانان طبقه متوسط شهری به‌ویژه دانش‌جویان که بیش از چهار ملیون تخمین زده می‌شوند خواهان مردم‌سالاری و نظامی سکولار در ایران است و یکی از انگیزه‌های حکومت دین‌سالار خورد کردن این گروه اجتماعی است. با تصمیمات اقتصادی دوران احمدی‌نژاد و سیاست‌های تحریم ترامپ این طبقه رفاه نسبی خود را از دست داد. ازطرف‌دیگر طبقه متوسط مدرن در ایران نتوانست رهبری حرکت‌های اجتماعی را با جذب طبقات اقشار پایین جامعه در ۲۰۰۹ به دست بگیرد و ازاین‌رو این قشرها تمایل چندانی به خواسته‌های دموکراتیک این طبقه نشان نمی‌دهند و نظام حاکم توانسته با ارباب و کمک‌های مالی و یا باتکیه به بُعدهای سمبولیک مذهبی تا گذشته‌ای نه چندان دور از کشش و جذب خاصی برای قشرهای مذکور برخوردار باشد. بحران طبقات متوسط به خوبی در دهه‌ی دوم قرن بیست و یکم با پدیدار شدن حرکت‌های قهقرایی (regressive) که در تضاد با خواسته‌های دموکراتیک آن طبقه بودند شکل گرفت.

ما شاهد این نوع حرکت‌های واپس‌گرا در کشورهای عربی پس از شکست انقلاب‌های سال‌های ۲۰۱۰ و ۲۰۱۱ نیز بودیم.

حرکت‌های ضد مردم‌سالاری همانند حرکت مورد بحث در زمانی اتفاق می‌افتد که ناامیدی اجتماعی و سرخوردگی در گروه‌های درحال نزول اقتصادی پس از شکست حرکت‌های اجتماعی با روزنه‌ی امید مانند حرکت سبز در ایران و انقلاب‌های عربی رخ می‌دهد. این حرکت‌ها را می‌توان به نوعی ناسکولار نامید چون که قدسی‌گرایی آن‌ها بر مبنای امید بستن به یک دیکتاتور و یا فردی با قدسیت کاریسماتیک تخیلی (مانند فردی شبیه رضا شاه در ایران



قرن ۲۱ یعنی یک قرن بعد از بنیان‌گذار سلسله پهلوی (پدیدار می‌شود. درعین حال این حرکت‌ها در ایران نشان دهنده شکست نظام ضدسکولار جمهوری اسلامی است که در بطن آن گروه‌های در بحران اقتصادی خواستار ایجاد نظامی جدید هستند که با تبعیت از یک دیکتاتور آرمانی غیرمذهبی قادر به ساختن جامعه‌ای متعادل و متوازن و مبتنی بر عدالت اجتماعی باشد که در حیطه‌ی حکومت دین سالار جمهوری اسلامی نیست. نامشروعیت جمهوری اسلامی در حرکت‌های جدید دهه‌ی دوم قرن بیست و یکم که در آن‌ها اعتقاد به کاریسمای رهبری خودسالار (تصویر آرمانی رضا شاه) که با سرکوب مخالفان راه را برای جامعه‌ای نوین باز می‌کند، بارز است.

نتیجه‌گیری

در ایران مدرن از انقلاب ۱۳۵۷ به این سو، دو الگوی سکولاریزاسیون ظاهر شد. اولی، کلی‌نگر و انقلابی، تصویر فردی را می‌داد که کنش‌گری قهرمان و دل‌باخته شهادت است. وی خواستار تدارک امتی است تا فردیت‌اش به صورت ایثار و فداکاری و جان‌باختگی منعکس شود.

الگوی اول، سکولاریزاسیون در این برهه‌ی زمانی در طریقه‌ای نهفته بود که فرد جوان می‌توانست با پیروی از امام حسین، به شهادت نایل شود. شهادت فردی از طریق مرگ مقدس شدنی بود و نسل انقلابی قادر بود با این الگوی جان‌فشانی و ازخودگذشتگی، شکاف بین خدا و فرد را پُرکند. سکولاریزاسیون انقلابی به تحکیم دین‌سالاری اسلامی و نظامی ضددموکراتیک منتهی شد.

سکولاریزاسیون دوم، که در سرشت خود دموکراتیک بود، حاصل تغییر تدریجی درون جامعه بود. پس از شکست یوتوپیای اسلامی، به تبع ظهور نسلی نو که تحصیل کرده‌تر از نسل قبلی بود، فردی شدن دموکراتیک توانست جاپای خود را در جامعه باز کند. این سکولاریزاسیون نوین در سطح وسیع، نوع جدیدی از فردیت را دربرگرفت که خواستار احترام به خصوصیت‌های دموکراتیک او و تخطی‌ناپذیری حقوق شهروندی‌اش بود.

الگویی از حرکت‌های ناسکولار را در نهضت‌های دهه دوم قرن بیست و



یکم در ایران و در بسیاری از کشورهای عربی پس از شکست حرکت سبز در ایران و انقلاب‌های عربی در خاورمیانه مشاهده می‌کنیم. این حرکت‌ها مسئله‌ی سکولار شدن را که غالباً به‌عنوان الگویی غیرقابل‌برگشت مطرح می‌شود زیر سؤال می‌برد.

در نوع اول سکولاریزاسیون در خلال انقلاب اسلامی، نقش اصلی "سکولار کردن" به شهادت اختصاص داشت و با انسان‌شناسی جدیدی از ذهن و بدن تفسیر می‌شد.

در جنبش سبز، شهادت به‌عنوان درون‌مایه‌ای بسیج‌کننده به حاشیه رفت. به‌جای جو شهادت اندوه‌بار و زاری بی‌پایان پس از مرگ جوانان در جبهه، سه‌دهد بعد خیابان‌های تهران با جوانانی پُر شد که هیچ اشاره‌ای به مرگ نمی‌کردند بلکه تأکیدشان بر زندگی و حق شهروندی بود: شعار اصلی "رأی من کجاست؟" بود و کرامت شهروند، برای نخستین بار در مقیاسی بی‌سابقه، مطرح شد. حرکت سبز مطالبه‌ای برای به رسمیت شناخته شدن فرد در مقام انسان سیاسی بالغ بود و نه کسی که خود را قربانی امت و نظام سیاسی مذهبی می‌کرد. دین در این دید محکوم و نکوهش نمی‌شد ولی محدود به حیطه‌ی خصوصی می‌شد. این الگوی فکری، مظهر پیدایش جامعه‌ی مدنی در بُدهای وسیع اجتماعی است (در زمان مصدق نیز فردیت دموکراتیک مطرح بود ولی در مقیاسی کوچک که بخش اعظم جامعه را دربر نمی‌گرفت).

بعد از بحران عمده‌ی انتخابات ۲۰۰۹، نظام دین‌سالار تلاش کرد تا عنان جامعه را به کمک سپاه پاسداران به شکلی توتالیتر در دست گیرد. اما هنجارهای فاشیستی را اکثریت شهروندان درونی نمی‌کنند و جمهوری اسلامی به‌احتمال قوی قادر به بحقق بخشیدن به آن هدف نیست.

در قالب سوم که ما آن را ناسکولار نامیده ایم، شاهد پدیدار شدن حرکت‌هایی هستیم که با بزرگ‌نمایی کردن شخصیتی کاریزماتیک (رضا شاه در حرکت‌های ۲۰۱۶ و بعد از آن)، زیر سؤال برنده‌ی دو الگوی سابق سکولاریزاسیون هستند. این به‌معنای آن نیست که این حرکت‌ها ضد سکولاریزاسیون هستند بلکه آن‌ها فاقد یکی از بُدهای اصلی سکولاریزاسیون



یعنی دل‌مشغولی برای مردم‌سالاری هستند.

کتاب‌نامه و مقاله‌ها

- Abrahamian, Ervand. *Iran Between Two Revolutions*. Princeton, 1982.
- Afary Janet, *Sexual Politics in Modern Iran*, Cambridge 2009.
- Amanat, Abbas. *Iran: A Modern History*. Yale University Press, 2017.
- Amir Arjomand Saïd, *The Turban for the Crown. The Islamic revolution in Iran*, Oxford, 1988
- Ashraf, Ahmad and Ali Banuazizi. "The State, Classes and Modes of Mobilization in the Iranian
- Bayat Asef, *Making Islam democratic: Social movements and the post-Islamist turn*. California,
- Beckford James, *Social Theory and Religion*, Cambridge, 2003
- Berger, Peter. *The Desecularization of the World*, Michigan, 1999.
- Berger, Peter. *The Sacred Canopy*, 1967
- Boroujerdi, Mehrzad, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. Syracuse, 1996.
- Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*, Chicago, 1994
- Coville, Thierry. "The Green Movement in Iran." *Revue internationale et stratégique* 83, no.3, 2011.
- Devereux Georges, *Essai d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, 1970
- Fadaee, Simin. *Social movements in Iran: Environmentalism and civil society*. Netherlands, 2012.
- Gauchet Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris, 1985.
- Gheissari, Ali, *Iranian Intellectuals in the 20th Century*. Texas, 1998.
- Green Movement, edited by Negin Nabavi, New York, 2012
- Human Subjectivity." *International Journal of Middle East Studies* 35, no.4, 2003.
- Identity." *Iranian Studies* 48, no.2, 2015.
- Kechavarz Nahid, *Les nouveaux féminismes en Iran*, Paris, 2009.
- Khosrokhavar Farhad, *L'islamisme et la mort*, Paris, 1995.
- Khosrokhavar Farhad, Mottaghi Mohsen, *Les intellectuels contre la théocratie ?*, *Vacarmes*, 2014/3
- Khosrokhavar Farhad, Nikpey Amir, *Avoir Vingt ans au Pays des ayatollah*, Paris, 2009.
- Khosrokhavar Farhad, "The New Intellectuals in Iran", Paris, ۲۰۰۰
- Ladier-Fouladi Marie, *De la monarchie à la République islamique*, Paris, 2003
- Mottaghi Mohsen, *La pensée chiite contemporaine à l'épreuve de la révolution irani-*



- enne, Paris, 2012 ;
- Paivandi Saeed, *Interminable querelle de la sécularisation de l'éducation en Iran*, Paris, 2015.
 - Paivandi Saeed, Nadir Yasmin, *Feminization of Higher Education in Iran: Paradoxes and Complexities*, in *International Perspectives on Gender and Higher Education*, 2020
 - Reisinezhad, Arsham. "The Iranian Green Movement: Fragmented Collective Action and Fragile Collective Identity", « Iranian Studies ,48 no.(2015) 2.
 - Sadeghi ,FatemeH". The Green Movement :A Struggle against Islamist Patriarchy?" in Iran :From theocracy to the Green Movement ,edited by Negin Nabavi ,New York2012 ,
 - Touraine Alain ,*Production de la société*, Paris, 1973
 - Vahdat, Farzin. "Post-Revolutionary Islamic Discourse on Modernity in Iran: Expansion and Contraction of
 - Vieille Paul, Khosrokhavar Farhad, *Le discours populaire de la révolution iranienne*, Paris, 1990.

- آشوری داریوش، « تراژدی روشنفکری ما» در پرسه‌ها و پرسش‌ها، آگاه، ۲۰۰۹.
- خسروخاور فرهاد، پیوندی سعید، روشنفکران و جنبش‌های اجتماعی در ایران قرن چهاردهم، روایت یک قرن فراز و فرود، آزادی اندیشه، بهار ۱۴۰۱
- خسروخاور فرهاد، پیوندی سعید، متقی محسن، دیالکتیک ترس، ترس‌زدایی، ترس مضاعف در جنبش‌های اجتماعی، «سپهر اندیشه»، شماره‌ی دوم (دی ماه ۱۴۰۰، دسامبر ۲۰۲۱): https://sepehrandishehcom.files.wordpress.com/2022/02/sepehrandisheh_journal_02.pdf
- گنجی اکبر، «تلقی فاشیستی از دین و حکومت»، طرح نو، ۱۹۹۹.
- متقی محسن، «روشنفکران اصلاح طلب دینی و جامعه‌ی مدنی»، ایران نامه، (۴)، ۲۰۰۱.
- مجتهد شبستری، محمد «نقدی بر قرائت رسمی بر دین»، طرح نو، Social Compass, 2004, (2)51 .pp191-20 .



راه ناهموار سکولاریزاسیون علم و آموزش در ایران: روایت دو قرن تنش میان دانش سکولار و باورهای دینی

سعید پیوندی^[۱]

از اولین آشنایی‌ها و تماس‌های جامعه‌ی ایران با علوم و آموزش جدید (مدرن) بیش از دو قرن می‌گذرد. از شروع قرن سیزدهم خورشیدی تا سال ۱۳۵۷ ایران شاهد شتاب گرفتن روند تاریخی سکولاریزاسیون نهاد آموزش و علم امروزی بود که به نظر می‌رسید به پدیده‌ی بازگشت‌ناپذیر هم تبدیل شده است. برپایی جمهوری اسلامی ناگهان گسستی را در این روند تاریخی به وجود آورد و ایران وارد دوران جدید ناپایداری شد که شاخصه‌ی آن را تنش میان باورها و دانش دینی با علوم جدید تشکیل می‌دهد. تجربه‌ی سکولاریزاسیون و سرنوشت این روند متناقض و مسیر پُرپیچ‌وخم آن در ایران موضوعی اساسی برای فهم تاریخ معاصر ایران است. نوشته‌ای که در برابر شماست نگاهی تحلیلی-تاریخی دارد به روندهای پرفرازونشیب پدید آمدن و گسترش آموزش جدید در ایران و سکولاریزاسیون دانش و نیز تجربه‌ی سکولارزدایی پس از

۱- دکتر سعید پیوندی جامعه‌شناس و استاد دانشگاه لورن فرانسه (از سال ۲۰۱۱ میلادی) است. او پیش‌تر از سال ۱۹۹۶ تا ۲۰۱۱ دانشیار دانشگاه پاریس ۸ بود. بخشی از پژوهش‌های دانشگاهی سعید پیوندی به تجربه‌ی اسلامی کردن آموزش در دوران پس از سال ۱۳۵۷ در ایران اختصاص دارد.

سال ۱۳۵۷ و تلاش برای اسلامی کردن آموزش و دانشگاه.

سکولاریزاسیون جامعه

در یک نگاه کلی سکولاریزاسیون در جامعه به کاهش نفوذ مذهب در زندگی فردی و اجتماعی عرصه‌ی عمومی اطلاق می‌شود. در روندهای سکولاریزاسیون قانون‌ها و هنجارهای این دنیایی (عرفی) به تدرج جای اصول و باورهای دینی را می‌گیرند و نهادهای عمومی جامعه و زندگی اجتماعی از عنصرهای مذهبی تهی می‌شوند (Berger, 1966; Wilson, 1966; Taylor, 2007; Martin, 1979). مونو به تحول این مفهوم در ره‌یافت فلسفی می‌پردازد و از جمله به برخورد هگل اشاره دارد که سکولاریزاسیون را این دنیایی کردن جامعه‌ی انسانی تعریف می‌کند (Monod, 2003). از نگاه کارل اشمیت (Carl Schmitt) درک دنیای کنونی هم بدون مفهوم سکولاریزاسیون ناممکن است (۱۹۸۸). گی کک (Guy Coq) سکولاریزاسیون را کسب قدرت سیاسی و حکومتی، علوم و دیگر حوزه‌های فرهنگی در برابر نهادهای مذهبی می‌داند (۲۰۰۳، ص ۱۹). سکولاریزاسیون به معنای ضد مذهبی شدن فرد، گروه، نهادهای اجتماعی و یا خود جامعه نیست، در روند تحول دنیای معاصر ما شاهد کم‌رنگ شدن حضور مذهب (تئوکراسی زدایی) هستیم که رابطه‌ی نهادها و قانون‌ها را با امر قدسی دچار دگرگونی‌های ژرفی کرده اند. به سخن دیگر نظام‌های سیاسی و نهادهای اصلی اجتماعی دیگر هم چون گذشته‌های دورتر مشروعیت خود را از دین کسب نمی‌کنند.

از دیدگاه ویلایم (Willaime, 2006, 2004) سکولاریزاسیون جامعه در ۴ عرصه دارای اهمیت است:

نخست باید از حرکتی یاد کرد که سمت آن را عقلانی شدن بازنماهایی (Representation) است که از دنیا وجود دارد. این روند عقلانی شدن علوم، سیاست و اقتصاد را دربرمی‌گیرد؛

دوم، متمایز شدن نهادها و فعالیت‌ها در سطح جامعه. نهادها و



فعالیت‌های مذهبی دیگر و بیشتر به امور مذهبی مشغول می‌شوند و در کار سایر نهادها دخالت نمی‌کنند و یا از اعمال کنترل اجتماعی بازمی‌مانند؛ سوم، به وجود آمدن تکثر در نظام‌های معنایی و توضیحی دنیای کنونی. مذهب دیگر تنها مرجع (رفرانس) توضیح و معنا دادن به دنیای کنونی نیست. این تنوع در حوزه‌ی معنایی و توضیح دنیا به قلمروی دین هم سرایت می‌کند و دین‌دار بودن یک‌سانی خود را از دست می‌دهد؛

عرصه‌ی چهارم به گسترش روندهای خودمختاری افراد در جامعه و اهمیت پیدا کردن فردیت و انتخاب فردی شهروندان مربوط می‌شود. این حرکت ازجمله شامل فردی و خصوصی شدن دین‌داری می‌شود.

این چهار حرکت در مجموع به کاهش نفوذ دین در جامعه و در زندگی افراد و یا به تحول امر دینی انجامیده است. نویسنده تجربه‌ی اروپا و مسیحیت را یکی از الگوهای سکولار شدن می‌داند که نتیجه‌ی دگرگونی‌های ژرف جامعه‌ی معاصر و مدرنیته‌ای است که از قرن هفدهم به این سو به تدریج عرصه‌های گوناگون جامعه انسانی را درنوردیده است.

سکولاریزاسیون دانش و آموزش

یکی از اصلی‌ترین عرصه‌هایی که نقش مهمی در سکولار شدن جامعه‌ی انسانی داشته سکولاریزاسیون دانش [۲] است. سکولاریزاسیون دانش و گسترش علوم جدید سهم اصلی را در دگرگون کردن ژرف نهاد آموزش، از دوره‌ی ابتدایی تا دانشگاه داشته است. برایان ویلسون (Bryan Wilson) هم سکولار شدن اندیشه و دانش را یکی از اصلی‌ترین مؤلفه‌های روند سکولاریزاسیون می‌داند (۱۹۶۶). به نظر برگر هم بیرون آمدن حوزه‌های فرهنگی از نفوذ و کنترل نهادها و نمادهای مذهبی را نقش مهمی در سکولاریزاسیون جامعه

۲- .واژه‌ی دانش (اسم مصدر از دانستن) در این نوشته به معنای دانستن‌ها به کار برده شده است (لغت نامه دهخدا). دانش (Knowledge / Connaissance) مجموعه‌ی جامع‌تر و کلی‌تری نسبت به علم را دربرمی‌گیرد. علم (Science) به عنوان زیر مجموعه‌ی دانش تعریف شده است. منظور ما از علم آن بخش از دانشی است که با ضابطه‌ها و معیارهای نهادی عنوان علم را بخود گرفته است و خصلت جهان‌شمول دارد.



ایفا کردند (Berger, ۱۹۶۷, ۱۹۷۱). مونو (۲۰۰۷، ص ۳۱) سکولاریزاسیون را حرکت تاریخی دنیای مدرن می‌داند که با فلسفه و علوم آغاز شد و سپس از حوزه‌ی دانش به حوزه‌ی قدرت رسید. نویسنده به ولتر (۱۶۹۴-۱۷۷۸)، دامبلر (۱۷۱۷-۱۷۸۳) یا دیدرو (۱۷۱۳-۱۷۸۴) در فرانسه اشاره می‌کند که نقش مهمی در مشروعیت بخشی به گفتمان سکولار و این دنیایی در حوزه‌ی علم و آموزش ایفا کردند. برای مثال اصلاح نظام آموزشی از طریق سکولاریزاسیون توسط ژول فری (Jules Ferry) در فرانسه‌ی سال‌های ۱۸۸۰ از عصر روشنگری و نوشته‌های اصحاب دایرة‌المعارف تأثیر فراوان گرفته بود. مونو به کتاب دالامبر (D'Alembert) "گفتمان مقدماتی دایرة‌المعارف" که چاپ اول آن به سال ۱۷۵۱ برمی‌گردد اشاره می‌کند و تأثیر این اثر بر سکولار شدن آموزش فرانسه (۲۰۰۰، ص ۹۲). دالامبر در کتابش از نوری صحبت می‌کند که با دانش کسانی مانند دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) و فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) به روشنایی تدریجی دنیا انجامید و نیوتن (۱۶۴۳-۱۷۲۷)، لاک، هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) و دیگران آن را پی گرفتند. بسیاری از اینان از سوی کلیسا به‌عنوان "فاسد"، "دشمن اخلاق" و یا "ضدین" طرد شده بودند. دالامبر بر این باور است که این نورهای تدریجی در مخالفت با خودکامگی تئوکراتیک و کسانی که درصدد تحمیل عقیده‌های خود به عنوان دگم بودند به غلبه بر تاریکی قرون وسطایی انجامید و جهان به دوران روشنایی وارد شد (همان منبع).

آنچه اصحاب دایرة‌المعارف و دیگر دانشمندان عصر روشنایی انجام دادند پایه‌ریزی علم جدید بود و فراهم آوردن امکان دسترسی به آن توسط گروه‌های گسترده و رفتن به سوی شناخت مستقل از نهادهای مذهبی. اگر کمی به عقب برگردیم می‌توانیم بگوییم که از قرن هفدهم میلادی به تدریج سه حق اساسی در جامعه‌ی درحال صنعتی شدن آن زمان به رسمیت شناخته شد: حق کندوکاو نظری در موضوع‌های گوناگون، حق شک کردن درباره‌ی نظرهای رایج موجود، حق تجربه و آزمون و یا رفتن به سوی کتاب طبیعت. پیش‌گامانی بودند که راه این تحول در رابطه‌ی جامعه با دانش را گشودند که از میان آن‌ها به‌ویژه باید از ژوردانو برنو (۱۵۴۸-۱۶۰۰) و گالیله (۱۵۶۴-۱۶۴۲) یاد کرد. اولی نظریه معروف بی‌انتهای بودن دنیا و نبودن مرکز دنیا را به



میان کشید. گالیله هم با پی گرفتن نظریه کوپرنیک لهستانی (۱۴۷۳-۱۵۴۳) اعلام کرد که برخلاف باورهای رایج آن زمان این زمین است که به دور خورشید می‌چرخد و نه عکس آن. این نظریه که در برابر باور مذهبی و متن‌های مقدس بود خشم کلیسای کاتولیک را برانگیخت. هر دو دانشمند ایتالیایی توسط کلیسای آن زمان محاکمه شدند، اولی در آتش سوزانده شد و دومی هم برای نجات جان خویش ناچار به توبه شد.

سرنوشت تراژدیک این دو دانشمند از آغاز تنش مهمی حکایت می‌کرد که شکاف فزاینده میان علوم جدید در حال رشد و باورها و آموزه‌های دینی به وجود آورده بود. بدین‌گونه بود که کلیسای آن زمان به‌گونه‌ای منفی به تضاد میان علوم و متن‌های مقدس دامن زد چرا که سرنوشت تلخ برونو و گالیله به مرجعی برای چالش دگم‌های مذهبی و تضاد میان علم و باورهای دینی دارای تبدیل شد. مسئله در آن زمان برای کلیسا فقط بحث نظری و علمی درباره‌ی جای‌گاه زمین در منظومه شمسی و کهکشان بی‌انتهای نبود. این کشفیات و نظریه‌های علمی مجموعه‌ی نظام فکری و گفتمان کلیسا درباره‌ی دنیا و آخرت را هم به چالش می‌کشید.

عصر روشنایی و گسست میان علم و آموزه‌های دینی

گالیله و برونو نمادهای جدایی تدریجی میان علم و دانش سکولار و آموزه‌های دینی هم بودند. پیام اصلی روندی که از این زمان شتاب می‌گرفت این بود که متون و آموزه‌های مذهبی نه برای توضیح دنیا و پدیده‌های طبیعی که پیش‌تر در رابطه با خدا و شناخت دین و دین‌داری هستند. رابطه میان این دو حوزه اندک‌اندک به دغدغه‌ی فکری اندیش‌مندان و مرکزهای آموزشی و علمی هم تبدیل شد. فرانسیس بیکن از پیش‌گامان اندیشه‌ی علمی نوپای زمانه‌ی خود در انگلستان بود به فضیلت شک‌دکاری و افزایش دانش انسان در برابر یوغ تعصب دینی اشاره می‌کند. نقش عصر روشن‌گری و اصحاب دایرة‌المعارف در ساخت و پرداخت گفتمان سکولار در حوزه‌ی علمی و تجربی و تفکیک آن از باورهای دینی بسیار اساسی بود. در دورانی که



اختراعات و نوآوری‌های علمی و فنی به تدریج گسترش می‌یافتند کسانی هم بودند که همه‌ی این دستاوردها را نشانه‌ی قدرت و خواست الهی می‌دانستند.

با وجود پیشرفت‌های علمی چشم‌گیر، نقد آزادانه و رها شدن از باورهای دگماتیک اساس پروژه‌ی شهروندی و آموزش در دنیای مدرن را تشکیل نمی‌داد. کندرسه (۱۷۴۳-۱۷۹۳) از بازی‌گران عصر روشن‌گری و انقلاب فرانسه شاید یکی از اولین کسانی باشد که نه فقط به اهمیت علم، ریشه‌ی زمینی آن و نقش انسان‌ها در گسترش آن اشاره دارد که به موضوع آموزش عمومی مستقل از کلیسا برای مردم هم می‌پردازد. او در کتاب "طرح تابلوی تاریخی پیشرفت‌های روح انسان" به تحول‌های فکری و فرهنگی جامعه بشری می‌پردازد و اشاره می‌کند که دیگر نه قانون اساسی و نه حقوق بشر به‌عنوان چیزهایی که از آسمان نازل شده اند به مردم تحمیل نخواهد شد (Condorcet 1822).

قرن نوزدهم را باید دوران فراگیر شدن انقلاب علمی دانست که نفوذش در همه‌ی رکن‌های روشن‌فکری غرب گسترده شد. همگانی شدن تدریجی آموزش و گسترش دانشگاه مدرنی که برپایه‌ی الگوی هامبولتی پژوهش علمی و آموزش را درهم می‌آمیخت به این معنا بود که نوآوری‌های علمی و دانش سکولار به درون لایه‌های گوناگون اجتماعی راه می‌یافت. مدرسه و دانشگاه و رسانه‌های جدید از این‌پس برای توضیح دنیا، نظام‌های اجتماعی و طبیعت دیگر به منبع‌های مذهبی مراجعه نمی‌کنند. سکولار شدن علوم و تضعیف موقعیت مذهب در آموزش به‌معنای خارج شدن یکی از اصلی‌ترین نهاد‌های جامعه از سلطه‌ی کلیسا بود. آموزش سکولار و جدا از نهاد‌های مذهبی را می‌توان پایان حکومت مذهب بر روح جامعه هم دانست (مونو، ص ۳۳). میشل دوسرتو (Michel de Certeau) از زمانه‌ای سخن می‌گوید که آنچه قابل اندیشیدن است سکولار شده است (۱۹۷۴، ص ۲۴۸). نویسنده بر این باور است که برای نخستین بار گفتمان‌هایی که هر تمدنی درباره‌ی خودش به میان می‌کشد دیگر مذهبی نیستند. عقلانیت حتا به زندگی دینی و بازنامه‌های امر قدسی و یا هنجارهای اخلاقی-دینی راه می‌یافت. در این میان نظریه‌ی تکامل داروین در این قرن رخداد علمی دیگری بود که بار دیگر تنور تنش و



درگیری میان جامعه‌ی علمی و نهادهای مذهبی منجر شد. این بار سخن بر سر یکی از باورهای اساسی دین‌های یکتاپرست یعنی روایت چگونگی خلقت انسان توسط خدا بود.

در حوزه‌ی علوم انسانی موضوع علم و عقلانیت جدید و رابطه‌ی آن‌ها با مذهب در بخش بزرگی از آثار فیلسوفان پس از قرن هفدهم میلادی بازتاب گسترده‌ای یافته است. سنجش‌گری دین توسط علوم اجتماعی درحالی گسترش یافت که نقد دست‌کم در اروپا ابتدا از درون دین شکل گرفت و سپس به موضوع بحث اندیش‌مندان تبدیل شد. شاخه‌های علوم انسانی به شکل‌های گوناگون درگیر موضوع دین به‌مثابه‌ی امر تاریخی و پدیده‌ی اجتماعی بودند. گرایش قدرت‌مند پوزیتیویسم، به‌ویژه در فرانسه، که کاربست روش‌های علوم تجربی را برای علوم انسانی و اجتماعی هم تجویز می‌کرد فرزند این زمانه است. اگوست کنت تاریخ اندیشه انسان را به سه دوره‌ی مذهبی، متافیزیک و علمی تقسیم می‌کند. او که واژه‌ی "فیزیک اجتماعی" را برای دوران سوم به کار می‌برد بر این باور بود که ره‌یافت علمی اجازه می‌دهد قانون‌هاس اجتماعی را به‌صورت روش‌مند پیدا کرد (Comte, 1964). پوزیتیویسم یکی از ستون‌های اصلی لائیسیت‌هی فرانسوی که بسیاری آن را خوانش رادیکال سکولاریزاسیون (Mono, 2007) می‌دانند تشکیل می‌دهد.

بازگشت پُرتین امر قدسی به جامعه‌ی سکولار

رخداد‌های پس از سال‌های ۱۹۸۰ به‌این‌سو مانند رشد و قدرت گرفتن اسلام‌گرایان در منطقه‌ی خاور میانه و یا شبکه‌های مسیحیان تندرو تا حدودی نگاه خطی و ساده‌شده به روندهای سکولاریزاسیون را به چالش کشیده است (Blumenberg, 1999 ; Cipriani, 1981 ; Gauchet, 1985 ; Willaime, 2006). پیتر برگر (Peter Berger) که در آثار پیشین خود بسیار درباره‌ی روندهای سکولاریزاسیون نوشته بود در کتاب جدیدش از بازگشت افسون و دوباره‌ی افسون‌زدگی دنیا صحبت می‌کند و می‌نویسد: او راه را اشتباه رفته است. دنیای معاصر، به‌جز چند استثنا، مانند گذشته به‌گونه‌ای عصبانی‌کننده



مذهبی است (۲۰۰۱، ص ۱۵).

ژان کلود مونو در بازخوانی روندهای سکولاریزاسیون در دنیا به گونه‌گونی تجربه‌های منطقه‌ها و کشورهای گوناگون اشاره می‌کند و بر این نکته پامی‌فشارد که روندهای اروپایی و امریکایی در سکولاریزاسیون که از طریق تحول دین مسیحیت می‌گذشت را نباید به سایر کشورها تعمیم داد (۲۰۰۷، ص ۱۳). او به تنوع واژه‌هایی که به معنای سکولاریزاسیون مانند افسون‌زدایی (وبر)، این دنیایی شدن (هگل) و یا خروج از مذهب و مسیحیت‌زدایی (گوشه)، لائیسزاسیون اشاره می‌کند هرچند آن‌ها همگی معادل هم نیستند. برای مثال واژه‌ی افسون‌زدایی وبر بیش‌تر در رابطه با کاهش نفوذ جادو به کار می‌رود درحالی‌که سکولاریزاسیون کاهش مذهب را نشانه می‌رود. هوارد بیکر هم از ضعیف شدن مذهب سازمان‌یافته به‌عنوان ابزار کنترل اجتماعی صحبت می‌کند (Becker, 1932). ژوزه لویی ولف (Wolfs) هم گرایش‌هایی که در چرخش میان قرن نوزدهم و بیستم از حاشیه‌ای شدن قطعی امر دینی سخن به میان می‌آوردند و در پی نوعی توضیح نظری فراگیر این روند بودند نقد می‌کند (۲۰۱۳). نویسنده نیز به وجود تجربه‌های سکولارزدایی در پایان قرن بیستم برمی‌گردد و بر متفاوت بودن تجربه‌های کشورهای گوناگون اشاره می‌کند (۲۰۱۳، ص ۸۹). برای مثال در دانمارک دین رسمی دولتی وجود دارد و جامعه بسیار سکولار است. در مکزیک دولت سکولار است و جامعه به مذهب گرایش دارد.

شکل‌های سازگاری و ناسازگاری میان دین و علم

همان‌گونه‌که اشاره شد یکی از مهم‌ترین عرصه‌های ساخت و پرداخت جامعه‌ی مدرن سکولار بیرون آمدن مؤسسات آموزشی از سلطه‌ی نهادهای مذهبی، شکل‌گیری آموزش عمومی زیر نظارت دولت و گذار از آموزش با برنامه‌ی درسی دینی به آموزش سکولار و غالب شدن حوزه‌های دانش غیردینی در مدرسه‌ها و دانشگاه بود. پرسش اساسی که از همان ابتدا مطرح شد رابطه میان علوم سکولار و دانش دینی و متون قدسی بود. در دوران قرون وسطی



سلطه‌ی گفتمان دینی سبب می‌شد دانش غیردینی مانند ریاضیات، پزشکی و یا نجوم در برنامه‌های درسی در چهارچوب نگرش مذهبی محدود بمانند. آغاز دوران رنسانس و گسترش علوم موضوع رابطه با دانش و باورهای مذهبی را در مرکز بحث‌های دانشگاهی و آموزشی قرار داد. تنش، جدل، بحث انتقادی و درگیری به‌ویژه آن‌جا حساس می‌شد که علوم نظریه‌هایی در برابر باورهای دینی به‌میان می‌کشید.

گونه‌شناسی‌های متفاوتی درباره‌ی رابطه‌ی میان دانش و امر مذهبی و یا باورها و اصول مذهبی وجود دارد که از میان آن‌ها از جمله می‌توان به الگوی ولف (۲۰۱۳) اشاره کرد. نویسنده با تحلیل نظام‌های تاریخی از ۶ گونه متفاوت سخن به‌میان می‌آورد:

نپذیرفتن محتوا و دانش علمی به نام مذهب و امر قدسی (گرایش فیدئیسیم) در این‌جا سخن بر سر برتری دانش مذهبی و متون قدسی بر دانش زمینی و انسانی است؛

کنکوردیسم یا هم‌گرایی کلاسیک میان تداوم و یگانگی میان آموزه‌ها و باورهای مذهبی (تئولوژی) و علوم؛

کنکوردیسم یا هم‌گرایی وارونه‌گرایشی را نمایندگی می‌کند که براساس آن نوعی هم‌گرایی و نزدیکی میان علوم و دانش و آموزه‌های دینی وجود دارد اما، حرکت از علم به سوی متون دینی است و نه برعکس آن‌گونه‌که رهیافت کنکوردیست‌های کلاسیک را تشکیل می‌دهد؛

اصل تفکیک علوم و باورهای دینی. در رهیافت علمی طبیعت نه با متن‌های مذهبی که با طبیعت توضیح داده می‌شود. روش‌شناسی علوم در طول زمان به تدریج دارای قاعده‌ها و اصولی شده اند که به علم مشروعیت و اعتبار می‌بخشند؛

گرایش تکمیلی میان علوم و باورهای دینی نوعی از رابطه میان این دو حوزه‌ی شناختی را می‌پذیرد ولی برخلاف کنکوردیست‌ها هدف نشان دادن یک رابطه‌ی مشخص و دائمی میان علم و متون دینی نیست. برای مثال نقش



اخلاق (اتیک)، هرمنوتیک و یا متافیزیک در فعالیت‌های علمی می‌تواند به این رابطه معنا دهد؛

برخورد سنجش‌گرانه و نقد عقلانی مفهوم‌های مذهبی به نام علم. علم در این گرایش اعتبار باورهای دینی را به پرسش می‌کشد و آن‌ها را رد می‌کند.

گونه‌های شش‌گانه‌ی ئلف پیرامون رابطه میان علوم و باورهای دینی را می‌توان به دو گرایش کلی هم تقسیم کرد. سه گرایش اول در جست‌وجوی برقراری نوعی رابطه میان این دو حوزه هستند و سه گونه‌ی باقی‌مانده هم بیش‌تر در پی تفکیک این حوزه‌ها هستند.

موضوع تنش میان دانش و باورهای دینی با علوم و دانش سکولار را نباید فقط در دایره‌ی بحث شناخت‌شناسانه و آکادمیک فرو کاست. دانش با قدرت پیوند خورده است و بخشی از قدرت نهادهای دینی به نفوذ و اعتبار دانش و باورهای دینی هم بازمی‌گردد. درحقیقت بی‌اعتبار شدن دانش و باورهای دینی نقش مهمی در تضعیف موقعیت تاریخی نهادهای دین و نفوذ و جای‌گاه دین در جامعه مدرن بازی کردند.

نخستین تجربه‌های سکولاریزاسیون آموزش ایران

تجربه ایران یکی از نمونه‌های بحث‌انگیز و قابل‌تأمل سکولاریزاسیون پرتنش و غیرخطی در دنیای معاصر است. در ایران ما نه شاهد رفرم مذهبی به سبک و سیاق اروپا بودیم و نه دوران روشن‌گری اصیل، درون‌زا و رونق علم جدید به‌گونه‌ی اروپایی به‌وجود آمد. سکولاریزاسیون روندی بود که از بیرون و با تلاش اندیش‌مندان، روشن‌فکران و نخبگان دولتی به جامعه‌ی ایران راه یافت. چندوچون شکل‌گیری آموزش سکولار یا کم‌وبیش سکولار در ایران و یا ورود علم جدید تاحدودی نمایان‌گر وضعیت و بستر جامعه‌ای بود که راهی برای خروج از بن‌بست توسعه‌نیافتگی و استبداد را جست‌وجو می‌کرد. دانشگاه و مدرسه در ایران هم از درون تجربه‌ی تاریخی و سنت آموزشی بومی شکل نگرفت (پیوندی، ۱۳۸۷). رکود فرهنگی و مقاومت نیروها و



نهادهای سنتی سبب شد پیش‌گامان آموزش جدید از آنچه در خارج از ایران وجود داشت الگوبرداری کنند.

اولین آشنایی با آموزش و علم جدید از طریق فرستادن دانشجو به خارج از ایران به وجود آمد. این حرکت آموزشی نهادگزار شامل جوانانی می‌شد که در سراسر قرن نوزدهم میلادی برای تحصیل به اروپا رفتند و بعدها به بازی‌گران مهم شبکه‌های نوپای ترویج آموزش و علوم جدید در ایران تبدیل شدند. فرستادن دانشجو به خارج از کشور در اولین گام‌ها یک ابتکار دولتی بود. عباس میرزا، ولیعهد فتح‌علیشاه قاجار، اولین کسی است که تصمیم به فرستادن دانشجو به اروپا را گرفت. او پس از شکست‌های نظامی حقارت‌آمیز ایران در برابر روسیه در جست‌وجوی راهی برای خروج از بن‌بست عقب‌ماندگی بود. اولین گروه دو نفره دانشجویان در سال ۱۱۸۹ شمسی (۱۸۱۱) روانه اروپا شدند. میرزا صالح شیرازی که با گروه پنج نفره دوم دانشجویان ایرانی در سال ۱۱۹۳ شمسی (۱۸۱۵ میلادی) رهسپار انگلیس شده بود در یادداشت‌های خود از جمله به علوم جدید و نظام آموزشی انگلستان و نقش آن در پیشرفت این کشور اشاره دارد. شمار بزرگی از کسانی که تجربه‌ی تحصیل در غرب را داشتند بعدها به بازی‌گران گسترش فرهنگ جدید آموزشی ایران تبدیل شدند و برخی از آن‌ها هم در دارالفنون و مؤسسات دیگر به تدریس پرداختند (Paivandi, 2006 ; Naraghi, 1992 ; Kardan, 1957 ; Sadiq, 1931).

دومین حرکت نهادگزارانه در بیداری جامعه ایران در رابطه با دانش و آموزش جدید تأسیس مدرسه‌های اقلیت‌های مذهبی توسط میسیونرهای خارجی بود. این رخداد مهم فرهنگی که از سال ۱۲۱۲ خورشیدی (۱۸۳۴ میلادی) با اجازه‌ی محمد شاه قاجار میسر شد را باید اولین تجربه‌ی مؤسسه‌ها آموزشی جدید به‌سبک غربی در ایران به شمار آورد. مدرسه‌های میسیونری نقش مهمی در نهادی کردن شکل‌های جدید آموزش در ایران و انباشت اولیه‌ی تجربه‌ی آموزش سکولار را ایفا کردند. (Paivandi, 2006 ; Naraghi, 1992).

مدرسه‌های میسیونری که به‌ویژه در مناطقی مانند آذربایجان، تهران و یا اصفهان به‌وجود آمدند با وجود گرایش مذهبی و حضور نهادهای مسیحی در



شکل دادن به برنامه درسی، مطلب‌های غیردینی و سکولار مانند جغرافیا، زبان خارجی و یا علوم و نیز روش‌ها و سازمان‌دهی جدید را به دنیای بسته و سنتی آموزش ایران آوردند^[۳]. نخستین مدرسه‌ی میسیونری در سال ۱۲۱۳ (۱۸۳۴) توسط پرکینز کشیش امریکایی (مدرسه پسرانه) در اورمیه برای جامعه نستوریان تأسیس شد (Thomas, 1856; Perkins, 1834; Ka-rimi, 1975). ۴ سال بعد مادام گرانت یک مدرسه‌ی کوچک دخترانه نیز (۱۲۱۷) برپا کرد (Paivandi, 2006). اوژن بوره (Boré, 1848) فرانسوی یکی دیگر از پیشگامان آموزش میسیونری بود که مدرسه‌ی خود را در منطقه‌ی جلفای اصفهان به راه انداخته بود (ناطق، ۱۳۷۵). بسیاری از این مدرسه‌ها از برنامه‌ی درسی، روش‌ها و سازمان‌دهی آموزشی مدرن پیروی می‌کردند (Paivandi, 2006). باوجود حضور مبلغان امریکایی، فرانسوی و سایر کشورهای اروپایی در این مدرسه‌ها و محدودیت‌ها و اجبارهای رسمی که برای ثبت نام انحصاری کودکان اقلیت‌های مذهبی وجود داشت به تدریج پای فرزندان برخی خانواده‌های مسلمان هم به این مؤسسه‌های آموزشی نوپا باز شد. بارون دو بود سیاحت‌گر روسی که از مدرسه‌ی بوره در اصفهان دیدن کرده ضمن اشاره به پیشرفت‌های حیرت‌آور بچه‌ها در خواندن و درس جغرافیا پس از ۵ ماه یادگیری می‌نویسد که از ۳۱ شاگرد ۵ تن مسلمان هستند (ناطق، ۱۳۷۵، ص ۱۶۲). بوره در کتاب خاطرات خود می‌نویسد: "امروز محمد حسن پسرش را به مدرسه آورد او اولین بچه‌ی مسلمان بود (p. 1879, 57). اوژن بوره مأموریت خود را فقط مذهبی نمی‌دید و به‌همین دلیل درس دینی در بخش دروس عمومی کلاس قرار نداشت. به‌گفته‌ی ناطق او در پی ایجاد دانشگاهی بود انسانی برای همگان (ناطق، ۱۳۷۵، ص ۱۶۲).

گسترش شبکه مدارس میسیونرها در شهرهایی مانند تهران، تبریز، ارومیه، اصفهان، رشت و شهرهای دیگر در فضای اجتماعی آن روز ایران حادثه‌ی

۳- درباره‌ی هدف‌ها و سبک کار مدرسه‌های میسیونری در فضای آن روز ایران بحث‌ها و جدل‌های فراوانی در متن‌های منتشر شده وجود دارد. کسانی از هدف‌های "استعماری" این میسیونرها صحبت می‌کنند (ناطق، ۱۳۷۵) و دیگرانی هم از تنش‌های میان آن‌ها (Karimi, ۱۹۷۵). آنچه در این مقاله مانند بسیاری دیگر از نوشته‌هایی که به تاریخ آموزش ایران پرداخته اند بیش‌تر مورد توجه قرار گرفته نقش آموزشی و علمی چنین مؤسسه‌ها جدا از نیت‌های احتمالی غیرآموزشی و هدف‌های آن‌هاست.



آموزشی و فرهنگی مهمی به شمار میرفت (ناطق، 2006: 1375). در مجموع در فاصله‌ی ۱۸۴۰ تا ۱۸۶۰ از ۱۷ تا ۶۸ مدرسه در منطقه‌ی ارومیه وجود داشت (Karimi, 1975, p. 25). تعداد مدرسه‌های میسیونری فرانسه هم در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم به ۷۱۱ واحد رسیده بود (Naraghi, 1992).

میسیونرهای مذهبی، به‌ویژه امریکایی‌ها، در حوزه‌ی پزشکی نیز فعالیت می‌کردند. دکتر آساهیل گرانت (Aashel Grant) از سال ۱۸۳۵ در منطقه‌ی ارومیه به کار پزشکی مشغول بود (Karimi, 1975, p. 33). بعدها دکتر جوزف کاکران (Joseph P. Cochran) که در خانواده‌ی میسیونری در ایران متولد شده بود پس از پایان تحصیلات دانشگاهی در امریکا به کار تدریس پزشکی روی آورد و نخستین بیمارستان مدرن را هم در سال ۱۲۵۷ (۱۸۸۷) در ارومیه تأسیس کرد. این بیمارستان نهادگزار نقش دانشکده‌ی کوچک پزشکی برای تربیت پزشک را هم ایفا می‌کرد (Speer, 1911; Karimi, 1975, p. 34).

نقش نهادگزارانه‌ی دارالفنون

یکی از ویژگی‌های سکولاریزاسیون ایرانی مشارکت دولت‌مردان اصلاح‌طلب در درون دستگاه حکومتی قرن نوزدهم میلادی در به‌وجود آوردن نهادهای سکولار مانند آموزش جدید بود. به‌نظر می‌رسد تماس با کشورهای صنعتی قرن نوزدهم شماری از دست‌اندرکاران دل‌سوز و متجدد را متوجه‌ی عقب‌ماندگی تاریخی ایران کرده بود و بسیاری از آن‌ها راه جبران توسعه‌نیافتگی و پیشرفت سریع را در ایجاد آموزش نوین و تربیت نیروی انسانی کارا برپایه‌ی تجربه اروپا می‌دانستند. پیش‌تر از عباس میرزا سخن گفتیم. امیرکبیر نخستین کسی است که موفق شد فکر مدرسه‌ی جدید را در ایران در چهارچوب دستگاه دولتی به مرحله‌ی اجرا درآورد و با پایه‌گذاری دارالفنون (در سال ۱۲۲۹ شمسی، ۱۸۵۱ میلادی)، مؤسسه‌ی آموزشی مدرن به سبک اروپایی را پایه‌گذاری کند. وی پیش‌تر در جریان سفرهای خود به روسیه از جمله سفر سال ۱۲۰۷ شمسی (۱۸۲۸ میلادی) از مدرسه‌های این



کشور بازدید کرده و بعدها نیز از طریق مترجم خود اطلاعات فراوانی پیرامون نظام‌های آموزشی اروپایی گردآوری کرده بود (آدمیت، ۱۳۶۱).

پروژه‌ی تأسیس دارالفنون برای امیرکبیر اهمیت فراوانی داشت و او خودش به‌طور روزانه بر پیشرفت کار نظارت می‌کرد (آدمیت، ۱۳۶۱، ص ۳۵۵). او در نامه به شاه می‌نویسد: "دیروز رفته مدرسه را دیدم، زیاد ناتمامی دارد... تأکیدی که لازم بود کردم" (همان‌جا). امیر کبیر در نامه به ژان داود که برای استخدام معلمان به اروپا رفته بود می‌نویسد: "بدون هیچ‌معتلی معلمین را برداشته و با خود بیاورد... هرقدر زودتر بیاید دیر است..." (همان‌جا، ص ۳۵۷). هدف اصلی او ایجاد مؤسسه‌ی آموزشی کاربردی (بین آموزش متوسطه و آموزش عالی) بود برای تأمین نیروی انسانی کارا در زمینه‌ی نظامی، پزشکی و صنعتی. معلمان چنین مؤسسه‌ای در ایران آن دوران وجود نداشتند و امیرکبیر ناچار بود در ابتدای کار به سراغ معلمان اروپایی برود. برنامه‌ی اول مورد نظر امیرکبیر هم به‌طور کامل از دروس سکولار و کاربردی تشکیل می‌شد. بنابر نوشته‌ی آدمیت "از متعلقات دارالفنون تالار تتاتری بود که به ملاحظه‌ی عقاید دینی متروک افتاد... به‌جای تالار تتاثر نمازخانه‌ای برپا شد و شاگردان نماز ظهر را در آن‌جا می‌گزاردند..." (آدمیت، ۱۳۶۱، ص ۳۶۷).

دارالفنون علمی را که در ایران آن زمان متداول نبودند به دانش آموزان ارائه می‌داد. ترکیب معلمان و درس‌ها و نیز سبک و سیاق مدیریت آن در ایران نیمه‌ی قرن نوزدهم میلادی هم‌سان نداشت. مدرسه دارای آزمایشگاه فیزیک، شیمی و دارو سازی، چاپ‌خانه، کارگاه‌های صنعتی هم بود. با نگاهی به برنامه‌ی درسی (Curriculum) و فعالیت‌های آموزشی دارالفنون اولیه می‌توان به‌روشنی گفت که ما با تفکیک روشن حوزه‌ی دین با علوم سکولار سروکار داشتیم و باتوجه‌به سمت‌گیری برنامه‌های آن نقش مطلب‌های دینی حاشیه‌ای بود. ترس همگان آن زمان واکنش منفی روحانیت در برابر این ابتکار بود. ناصرالدین شاه هم نگرانی خود از واکنش روحانیون پنهان نمی‌کرد و در مکاتبات خود با امیرکبیر یادآور می‌شد که "طبقه روحانی با تأسیس مدرسه جدید مخالفت خواهد ورزید" (اردکانی، ۱۳۷۰ ص ۲۵۵). به‌همین دلیل هم



در مدرسه نماز جماعت برپا می‌شد و ایام محرم و صفر و ماه رمضان هم کلاس‌ها برگزار نمی‌شد (همان‌جا، ۱۳۷۰، ص ۲۵۷).

روزنامه‌ی «وقایع اتفاقیه» در شماره‌ی نود و هشت خود گزارشی از یک‌سال فعالیت مدرسه، کلاس‌ها و مدرسان آن درج کرده است. در این گزارش به درس‌هایی مانند هندسه، علم توپخانه، فرانسه، معادن، طب و جراحی، علم طبیعی و دوسازی، فارسی و عربی اشاره شده است و نیز نحوه‌ی ارزشیابی یادگیری (نقل از اردکانی، ۱۳۷۰، ص ۲۹۵-۲۹۶). نویسنده با اشاره به فعالیت‌های عملی دانش‌آموزان دارالفنون مانند تهیه‌ی نقشه تهران، راه انداختن خط تلگراف، اندازه‌گیری ارتفاع قله‌ی دماوند اشاره می‌کند (ص ۲۹۸).

دارالفنون فقط یک مؤسسه‌ی آموزشی نبود و پیرامون آن مجموعه‌ای از فعالیت‌های علمی و فرهنگی مانند تألیف و ترجمه‌ی کتب‌های علمی جدید شکل گرفت. نقش نمادین و عملی دارالفنون در گسترش علوم و آموزش جدید، با همه‌ی کاستی‌های آن زمانه، بسیار مهم بود. چراکه برای اولین بار موسسه‌ای معتبر خارج از نظارت روحانیت برای کار آموزشی و علمی به‌وجود آمد و پای علوم جدید سکولار را به جامعه باز کرد. بخشی از نخبگان جامعه‌ی ایران تا انقلاب مشروطیت در این موسسه نهادگزار تحصیل کرده بودند.

زایش پُرتنش‌نخستین مدرسه‌های ایرانی

دارالفنون زمانی به‌وجود آمد که در ایران هنوز نظام آموزش ابتدایی وجود نداشت. بخشی از کودکان به مکتب‌هایی راه می‌یافتند که گاه برنامه‌ی آموزشی بسیار متفاوتی داشتند و از نظر آموزشی برای تحصیل در دوره‌های بالاتر آماده نمی‌شدند. کسروی درباره‌ی برنامه مکتب‌ها می‌نویسد: "بچه چون به مکتب رسیدی نخست درس الفبا خواندی، و پس از آن "جزوعم" را از سوره "قل اعوذ" آغاز کردی، و پس از آن بازمانده قرآن را خواندی و پس از آن کتاب‌های گلستان، جامع عباسی، نصاب، ترسل، ابواب جنان و تاریخ نادر و تاریخ معجم را یکی پس از دیگری درس خواندی..." (۱۳۶۳، ص ۱۹). خانواده‌های اشرافی و نخبگان هم بیشتر از معلمان خصوصی برای آموزش



کودکان در خانه استفاده می‌کردند.

گسترش آموزش سکولار و مدرن در بسیاری از کشورها با اصلاح تدریجی مدرس‌های سنتی موجود آغاز شد. نقش دولت و نهادهای عمومی در چنین گذاری از آموزش زیر نظر نهادهای مذهبی به آموزش سکولار همگانی بسیار کلیدی بود. در ایران اما، آموزش سنتی که مکتب‌ها و مدرس‌های دینی را دربرمی‌گرفت روی خوش به چنین تحولی نشان نمی‌داد و دولت ناتوان و بی‌برنامه‌ی مرکزی هم هیچ‌برنامه‌ای برای توسعه‌ی آموزش جدید نداشت. در چنین وضعیتی افراد فرهنگ‌دوست و فرهیخته‌ی جامعه آستین‌ها را بالا زدند و اولین گام‌ها را در راستای ایجاد مدرس‌های جدید برداشتند (Naraghi, 1992 ; Sadiq, 1931 ; Paivandi, 2006).

فکر مدرس‌های جدید در نیمه‌ی دوم قرن سیزدهم خورشیدی ابتدا درمیان روشنفکران و در رسانه‌های نوپای آن زمان به‌میان کشیده شد. روزنامه‌هایی مانند حبل‌المتین، ثریا و اختر که در خارج از ایران منتشر می‌شدند، هرکدام به سهم خود در لزوم ایجاد مدرس‌های جدید و آموزش و پرورش مدرن و در انتقاد از وضع مدرس‌های ایران، مطلب‌هایی می‌نوشتند (آجودانی، ص ۲۶۰). موضوع آموزش جدید در شمار فراوانی از آثار روشنفکران و نخبگان دوران پیش از مشروطیت مطرح شده است. از میان این آثار می‌توان از جمله به سفینه‌ی طالبی یا کتاب احمد اثر طالبوف (گفت‌وگوی پدری با فرزند پنداری خود درباره دانش و فرهنگ جدید)، سیاحت‌نامه ابراهیم بیگ اثر زین‌العابدین مراغه‌ای اشاره کرد. نمونه‌ی دیگر کتاب "یک کلمه" یوسف مستشارالدوله است که در آن نویسنده پیشرفت‌های غرب را از جمله پی‌آمد وجود آموزش فراگیر و علوم جدید می‌داند: "تعلیم علوم و معارف در فرنگستان مطلقاً از الزم امور و اقدم وظایف است لهذا تعلیم اطفال و مساکین، حتی نابینایان را از حقوق عامه شمرده اند... اگرچه در ایران مدارس بسیار هست و تحصیل علوم می‌کنند اما، نه از برای معاد نه از برای معاض، و آن قسم تحصیل در جنب تحصیل علوم صنایع مانند چراغ است در مقابل آفتاب و مانند قطره است در جنب دریا..." (مستشارالدوله، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴). حتا کسانی مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی هم آشکارا بر اهمیت یادگیری علوم جدید و نیز



عقب ماندگی فرهنگی نهادهای آموزشی سنتی تاکید می کردند (Pakdaman, 1969). سرگذشت محمدحسن رشديه یکی از پیش گامان مدرسه‌ی جدید، نمونه‌ای جالب از این چرخش و شکل‌گیری هوشیاری جدیدی درباره‌ی علوم جدید در بخشی از جامعه‌ی ایران آن زمان است. رشديه که برای تحصیلات دینی قصد سفر به نجف را داشت با خواندن مقاله‌ای در روزنامه‌ی اختر درباره‌ی پیشرفت آموزش جدید در اروپا مقصد خود را تغییر داد و برای کسب دانش جدید معلمی به استامبول، بیروت و مصر سفر کرد (رشديه، ۱۳۷۰).

نخستین مدرسه‌های جدید ابتدایی در نیمه‌ی قرن سیزدهم خورشیدی توسط تجددخواهان و فرهنگ‌دوستان و بدون کمک مستقیم دولت تأسیس شد. برای مثال مدرسه‌ی ابتدایی رشديه در سال ۱۲۴۷ در محله‌ی ششکلان تبریز برپا شد. مدرسه‌ی مشریه که در آن زبان‌های خارجی تدریس می‌شد در سال ۱۲۵۱ پایه‌گذاری شد. یک مدرسه‌ی نظامی هم در سال ۱۲۶۱ در اصفهان به وجود آمد. پس از تجربه‌های نخستین برپایی مدرسه‌ها، انجمن معارف در تهران در سال ۱۲۷۶ به‌اتمام کسانی چون احتشام‌السلطنه (مؤسس مدرسه علمیه)، یحیی دولت‌آبادی (مؤسس مدرسه ادب و مدرسه سادات)، هدایت نیرالملک (وزیر علوم وقت)، مفتاح‌الملک (مؤسس مدرسه افتتاحیه) و خود میرزا حسن رشديه شکل گرفت و از پشتیبانی مستقیم امین‌الدوله صدراعظم وقت هم برخوردار بود (احتشام‌السلطنه، ۱۳۶۶). تشکیل انجمن معارف گام مهمی در گسترش مدرسه‌های جدید بود. انجمن به گردآوری کمک از افراد نیکوکار و فرهنگ‌دوست روی آورد و خود مظفرالدین شاه و امین‌الدوله هر یک مبلغی تعهد کردند. از کارهای مهم انجمن معارف کمک به توسعه‌ی مدرسه‌های جدید، چاپ کتاب‌های درسی، تأسیس کتابخانه ملی [۴] و یا انتشار روزنامه‌ی معارف بود (راوندی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۶).

در کنار مدرسه‌های جدید ابتدایی، بر شمار مدرسه‌های متوسطه و عالی نیز به تدریج افزوده شد. نهادها و شخصیت‌های رسمی اصلی‌ترین بازی‌گران

۴- . نخستین کتاب‌خانه به سبک و سباق مدرن در مدرسه‌ی دارالفنون ایجاد شده بود. انجمن، کتابخانه ملی را با مجموعه‌ای که با کوشش فراوان گرد آورده بود، در جنب مدرسه‌ی دارالفنون، در محل انجمن، تأسیس کرد. واژه‌ی «ملی» که در نام این کتاب‌خانه به کار رفته، بیان‌گر آن بود که این کتاب‌خانه هیچ‌گونه وابستگی به دولت ندارد (کناجی، ۱۳۵۷).



توسعه‌ی آموزش دانشگاهی بودند. در سال ۱۲۷۸ خورشیدی (۱۸۹۹ میلادی) «مدرسه علوم سیاسی» به‌ابتکار میرزا نصرالله خان مشیرالدوله وزیر امور خارجه وقت و پسرش میرزا حسن خان و زیر نظر وزارت خارجه برپا شد. میرزا حسن خان که در مدرسه‌ی سیاسی و نظامی مسکو درس خوانده بود ازسوی پدر خود مأموریت یافته بود تا مؤسسه‌ای تخصصی برای تربیت نیروی انسانی مورد نیاز وزارت خارجه به‌وجود آورد. نخستین مدرسه‌ی کشاورزی در ایران به نام مدرسه فلاحت مظفری در سال ۱۲۷۹ خورشیدی در قریه‌ی چهاردانگه تهران تأسیس شد. مدرسه‌ی صنایع مستظرفه (School of Fine Arts) هم به‌ابتکار کمال‌الملک در سال ۱۲۹۰ خورشیدی (۱۹۱۱ میلادی) تأسیس شد. این مدرسه برای تدریس نقاشی تأسیس شد. نخستین دانشکده‌ی تربیت معلم برای مدرسه‌های ابتدایی ایران، با عنوان «دارالمعلمین مرکزی» در سال ۱۲۹۸ خورشیدی پایه‌گذاری شد. مدرسه حقوق نیز در سال ۱۲۹۸ خورشیدی به‌ابتکار نصرت‌الدوله فیروز وزیر عدلیه با استفاده از ۴ معلم فرانسوی کارش را آغاز کرد.

گسترش آرام و تدریجی مدرسه‌های جدید و مؤسسه‌های آموزش عالی در گوشه‌وکنار شهرهای بزرگ ایران از چشم روحانیت سنتی و محافظه کار به‌دور نمی ماند و آن‌ها به شکل‌های گوناگون با توسعه‌ی مدرسه‌های جدید مخالفت می‌کردند. مخالفت محفل‌های سنتی و افراد متعصب با آموزش جدید بیش‌تر مدرسه‌های ابتدایی را دربرمی‌گرفت. به‌نظر می‌رسد خصوصی بودن این ابتکارهای آموزشی و پشتیبانی نشدن ازسوی دولت نقش مهمی در دشمنی شماری با مدرسه‌های جدید داشته است. خشم این دسته از روحانیت و محفل‌های سنتی تنگ‌نظر نه‌تنها به‌خاطر این بود که تشکیل مدرسه‌های جدید دخالت مستقیم در امر آموزش، به‌عنوان قلمروی سنتی نفوذ مذهب، به شمار می‌رفت، بلکه آموزش جدید سکولار از نظر آن‌ها درعمل راه ورود فرهنگ غربی و تجدد را به ایران باز می‌کردند.

مخالفت با آموزش جدید در ابتدا شکل‌های بسیار خشنونت‌آمیزی داشت و کار به درگیری و آتش زدن، خراب کردن، ضرب و شتم و تکفیر بانیان و معلمان مدرسه‌ها و دانش‌آموزان آن‌ها کشیده می‌شد (کسروی، ۱۳۶۳؛ راوندی،



۱۳۶۴؛ اردکانی، ۱۳۷۰). روحانیون با تحریک طلبه‌های جوان، افراد متعصب و مکتب‌دارها به مدرسه‌های جدید حمله می‌کردند (کسروی، ۱۳۶۳). سرنوشت اولین مدرسه‌هایی که توسط رشديه در تبریز پایه‌گذاری شدند به روشنی گواه وضعیت شکننده‌ی این نهاد نوپا بود. رشديه شاید بیش از دیگران هدف حملات افراد و گروه‌های متعصب و قشری بود و مدرسه‌های او بارها به خاطر حمله‌ی گروه‌های متعصب بسته شدند. کسروی پس از اشاره به آخرین تلاش او بر ای برپایی مدرسه‌ای در تبریز در ساختمان مسجدي متروکه که خودش بازسازی کرده بود می‌نویسد: "با پول خود اتاق‌های پاکیزه ساخت، و آن‌جا را دبستان گردانده نیمکت و تخته سیاه و دیگر افزارها فراهم گردانید، و شاگردان هم گردآمدند. دیرگاهی در این‌جا بود ولی چون ملایان ناخشنودی می‌نمودند روزی طلبه‌ها به آن‌جا ریختند، همه نیمکت‌ها و تخته‌ها را درهم‌شکستند و دبستان را به هم زدند..." (کسروی، ۱۳۶۱، ص. ۲۱). نویسنده درباره‌ی مدرسه‌ی قبلی او هم اشاره می‌کند که "با آن‌که چیزی از دانش‌های نوین نمی‌آموخت، و پروای بسیار می‌نمود، باز ملایان به دستاویز آن‌که الفبا دیگر شده و یک‌راه نوینی پیش آمده ناخشنودی نمودند... روزی طلبه‌ها به آن‌جا ریختند، و همه نیمکت‌ها و تخته‌ها را درهم‌شکستند و دبستان را به هم زدند..." (همان‌جا، ص ۲۱).

راوندی نیز از چند مورد حمله به مدرسه‌های جدید می‌نویسد و در جایی با اشاره به خاطرات محمدعلی جمال‌زاده از سرگردانی‌های دوران کودکی او و مدرسه‌های نوپایی که ویران شدند می‌گوید: "افسوس که این مدرسه عمر بسیار کوتاهی داشت، بدین‌معنی که روزی مؤمنین معمم و مکلا ریختند، مدرسه را دروخته کردند و حاجی جواد را بردند در مسجد شاه به امر آقا نجفی، حد شرعی در حقیق جاری کردند و میرزا علیخان فراری و متواری گردید و باز سر من بی‌کلاه ماند" (راوندی، ۱۳۶۴، ص ۱۲۱). برپایی مدارس جدید پسرانه و دخترانه در فضای سنتی آن زمان کار آسانی نبود و پیشگامان آموزش نوین مانند بی بی خانم استرآبادی، طوبی آزموده و حسن رشديه گاه با تحمل رنج‌ها و ناملايمات فراوان توانستند اولین تجربه‌های ملی آموزش نوین را شکل دهند (Kar-، 2006 ; Paivandi, 1992 ; Menashiri,



(dan, 1957).

به طور کلی باید گفت که روحانیت ایران در آستانه‌ی انقلاب مشروطیت و پس از آن بر سر برخورد با آموزش نوین دچار دو دستگی بود، بسیاری از همراهی با مخالفان دوآتشی مدارس جدید سر باز زدند و حتی خود به صف بانیان مدرسه‌ی جدید پیوستند. از میان روحانیون سرشناسی که از طرح مدرسه‌ی جدید استقبال کردند باید از آیت‌الله محمد طباطبایی یاد کرد که مؤسس مدرسه‌ی اسلام بود و مدیریت آن را به پسرش سید محمد صادق سپرده بود (Naraghi, 1992).

انقلاب مشروطیت و چرخش تاریخی

هنگام پیروزی انقلاب مشروطیت شبکه‌ی مدرسه‌های جدید هنوز کم‌دامنه بود و تعداد آن‌ها از ۱۲۳ واحد و حدود ۱۰۵۰۰ دانش آموز (Naraghi, 1992) فراتر نمی‌رفت. انقلاب مشروطیت چرخش تاریخی مهمی در زمینه‌ی گسترش آموزش و علوم جدید بود. پیام و روح انقلاب مشروطیت کم‌وبیش با فلسفه‌ی آموزش نوین سازگار بود. اگر پیش از سال ۱۲۸۵، برای بسیاری وجود آموزش جدید و سکولار شرط لازم بیداری جامعه و دگرگون کردن آن به شمار می‌رفت، پس از انقلاب مشروطیت مدرسه و آموزش عالی به صورت نماد تجدد درحال گسترش در آمدند (آرین پور، ۱۳۸۷). کسروی از رواج مدرسه‌ها به سبک اروپایی سخن به میان می‌آورد و اضافه می‌کند که "از این هنگام بود که گفت‌وگو از درس خواندن دختران و باز شدن دبستان‌ها برای آن‌ها هم بر سر زبان‌ها افتاد." (کسروی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۶). کسروی به وجود آمدن مدرسه‌های جدید را نشانه‌ی بیداری مردم می‌دانست (همان، ص ۳۸). او می‌نویسد: نخست برخی از ملایان در این‌جا دشمنی می‌نمودند، و کسانی از آنان می‌خواستند به هواداری از الفبای کهن کتاب نویسند (۱۳۶۳، ص ۳۸).

حرکت نخست در پی پیروزی انقلاب مشروطیت پیش‌نهاد برنامه‌ی مدرسه‌های ابتدایی به صورت مدون در سال ۱۲۸۹ خورشیدی از سوی دولت



بود. گام بعدی تصویب قانون اساسی معارف در سال ۱۲۹۰ شمسی توسط مجلس شورای ملی بود. در این قانون برای نخستین بار به آموزش اجباری، ساختار آموزشی و نقش دولت اشاره شده است (صافی، ۱۳۷۹، ص ۶۹). ماده دوم این قانون مسئولیت تدوین برنامه‌ی مشترک مدرسه‌ها را به وزارت معارف می‌سپارد. ماده‌ی سوم این قانون برای نخستین بار تعلیمات ابتدایی را برای عموم ایرانیان اجباری اعلام می‌کند. طبق ماده‌ی ۷، ملل غیراسلامی در مدرسه‌های دولتی حق تقاضای تحصیل مذهب خودشان را ندارند و مجبور به تحصیل شریعت اسلامی هم نخواهند بود. ماده‌ی ۱۴ تدریس کتبی را که مضر به اخلاق و دین محصلان باشد ممنوع می‌کند. در ماده‌ی ۱۷ تصریح می‌شود که پروگرام مکاتب و مدارس ابتداییه و متوسطه باید تعلیمات واجب دینی را به‌قدر لزوم شامل باشد. مواد ۷، ۱۴ و ۱۷ درک آن زمان از آموزش سکولار و تفکیک علوم از مطلب‌های دینی را به‌روشنی نشان می‌دهد. آموزش جدید در ایران، همانند بسیاری از کشورهای دیگر، ناچار بود به نوعی سازش تاریخی با نهاد مذهب روی آورد و با ادغام درس دینی در برنامه‌ی آموزشی زمینه‌ی بهانه‌جویی مخالفان را از میان ببرد.

قانون معارف دولت را به‌طور رسمی مسئول آموزش همگانی می‌داند. در سال ۱۲۹۴ شمسی هم نظارت دولت در امر آموزش و پرورش به صورت یک متمم در قانون اساسی وارد شد و از این تاریخ به بعد نظام تعلیم و تربیت در ایران شکل منظم و متمرکزی به خود گرفت (همان، ص ۷۱).

دوران تثبیت سکولاریزاسیون ایرانی

دوران سلطنت رضا شاه را باید اولین مرحله‌ی گسترش واقعی و تثبیت نظام آموزشی به‌عنوان نهاد عمومی و زیر نظارت دولت دانست. برنامه‌ی درسی مدرسه‌های ابتدایی نظام آموزشی نوین‌یاد ایران شاهد نقش فزاینده‌ی دولت و یک‌سان‌سازی برنامه‌ها، روش‌های ارزش‌یابی، کتاب‌های درسی و تربیت معلم بود و به‌صورت یک نهاد سراسری متمرکز با وظیفه‌ها و هدف‌های جدید نفوذ خود در جامعه ایران را گسترش داد. (؛ Sadiq, 1931; Kardan, 1957)



(Menashiri, 1992). برنامه‌ی درسی دوره‌ی ابتدایی و متوسطه شامل دو درس دینی (قرآن و تعلیمات دینی) می‌شد ولی بقیه‌ی درس‌ها سکولار بودند (Sadig, 1931, p. 58-59). برای حکومت رضا شاه نظام آموزشی جدید یکی از مولفه‌های مهم جامعه‌ی مدرن و وسیله‌ی اصلی تقویت هویت جدید ملی و تربیت نسل جوانی با فرهنگ دنیای امروز بود. در پایان سلطنت ۱۶ ساله رضا شاه تعداد مدارس ایران از ۶۱۲ واحد در سال ۱۳۰۰ (۵۵۱۳۱ دانش آموز) به ۲۳۷۵ واحد (۲۳۷۰۰۰ دانش آموز) در سال ۱۳۲۰ رسید (Naraghi, 1992). همان‌گونه که داده‌های آماری هم نشان می‌دهند حکومت رضا شاه و پیش‌برد سیاست‌های نوسازی جامعه سبب شد تا مخالفت‌ها با گسترش مدرسه جدید رو به خاموشی گذارد و ما شاهد نوعی انزوای نیروهای محافظه‌کاری باشیم که با نهاد آموزش نوین سرِ آشتی نداشتند. عقب‌نشینی مخالفان مدرسه‌ی جدید و دخالت مؤثر دولت در امر گسترش نظام آموزشی، دوگانگی که در حوزه‌ی تحصیلی ایران وجود داشت را به سود مدرسه‌های جدید خاتمه داد و هزاران مکتب و بخشی از مدرسه‌های قدیمی در شهرها و روستاهای ایران اندک‌اندک از میان رفتند.

نخستین اقدام مهم برای گسترش فزون‌تر آموزش جدید در دوران محمد رضا شاه تصویب قانون تعلیمات اجباری از سن ۶ سالگی در سال ۱۳۲۲ بود. این قانون دولت را موظف می‌کرد که طی حداکثر ۱۰ سال آموزش اجباری دوره‌ی ابتدایی (۶ سال) را عملی کند. باوجود تصویب این قانون مهم گسترش واقعی نظام آموزشی ایران به سال‌های پس از ۱۳۴۰ شمسی (۱۹۶۰ میلادی) بازمی‌گردد. اصلاحات دولتی آغاز دهه‌ی چهارم شمسی که از سوی حکومت وقت «انقلاب سفید» نامیده شده بود زمینه‌ی گسترش آموزش نوین در روستاهای دور افتاده را فراهم کرد. یکی از محورهای این اصلاحات تشکیل سپاه دانش در سال ۱۳۴۱ به پیش‌نهاد پرویز ناتل خانلری بود برای استفاده از نیروی جوانانی که به‌جای ماندن در سربازخانه‌ها در دوران خدمت پس از یک دوره‌ی آموزشی ۴ ماهه در اختیار وزارت آموزش و پرورش قرار می‌گرفتند. نقش مثبت سپاه دانش در دهه‌ی ۱۳۴۰ به‌ویژه رفتن به منطقه‌های روستایی بود که از چرخه‌ی نظام آموزشی جدید کنار مانده بودند.



نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۳۴۰ هم‌چنین مصادف است با اجرای طرح نظام جدید آموزشی با هدف کارایی بیشتر مدرسه‌ها و سازگار کردن آن با نیازهای دانش‌آموزان و جامعه. در این دهه موضوع نقش تعیین‌کننده‌ی سرمایه‌ی انسانی کارا در توسعه‌ی اقتصادی به‌طور گسترده در جامعه‌ی ایران طرح شد و تصویب تغییر نظام آموزشی در سال ۱۳۴۵ از جمله نتیجه‌های سیاست‌های جدید آموزشی در جامعه و رابطه‌ی آن با توسعه بود. همین پویایی جدید را می‌توان در سطح آموزش عالی مشاهده کرد. تأکید بر پژوهش‌های علمی و تأسیس دانشگاه‌های نخبه‌گرا برای توسعه‌ی علمی از ویژگی‌های مهم ده ساله‌ی پایانی دوران محمد رضا شاه بود.

بازگشت خرنده‌ی مذهب به نظام آموزشی

هم‌زمان با توسعه‌ی نظام آموزشی سکولار در دوران محمدرضا شاه ما شاهد روند وارونه‌ای هم در رابطه با آموزش هستیم که می‌توان از آن به‌عنوان تلاش‌هایی برای سکولارزدایی و یا تقویت سویه‌ی مذهبی آموزش نام داد. این تلاش‌های مذهبی در دو قالب متفاوت شکل گرفتند. حرکت نخست بیش‌تر نظری بود و به نقد نظام آموزشی و یا طرح نظریه‌های جدید درباره‌ی آموزه‌های دینی و دانش سکولار مربوط می‌شدند (Paivandi, 2006). حرکت دوم بیش‌تر آموزش عملی بود و با تأسیس مدرسه‌های جدید با سمت‌وسوی دینی ارتباط داشت.

حرکت نظری که نقد سکولاریسم در آموزش و دنیای علم را نشانه رفته بود سمت‌وسوی هم‌سانی نداشت و بازی‌گران اصلی آن هم هدف یک‌سانی را دنبال نمی‌کردند. برای مثال شماری از روشن‌فکران مسلمان مانند بازرگان یا یدالله سحابی موضوع سازگاری علوم با باورهای دینی را پیش کشیدند. رشد گفتمانی که موضوع سازگاری دین و علم جدید را نشانه رفته بود هم‌راه بود با نقد "غرب‌زدگی" نظام آموزشی و دانشگاهی و دفاع آشکار از سنت و "بازگشت به خویشتن" از سوی کسانی مانند شریعتی و یا آل احمد (Paivan- Naraghi, 1992 ; NikPey, 2010 ; di, 2006). جلال آل احمد بر این باور بود



که مدرسه‌ها و دانشگاه‌های ما "آدم‌های غرب‌زده پادروایی که به هرمبنای ایمانی بی‌ایمانند" (۱۳۷۵، ص ۱۲۵) را تحویل مملکت می‌دهند.

بازگشت به دین در این دوران و تلاش برای بازخوانی رابطه‌ی باورهای دینی با علم از جمله نتیجه انتقال تدریجی و آرام علم و دانش از حوزه‌های رسمی دین به نهادهای مدرن و تضعیف مرجعیت دینی در مقام تنها منبع مشروعیت علم و دانش در ایران بود (خسرو خاور، پیوندی، متقی، ۱۳۹۲). نویسندگان به شکل‌گیری قشر تازه‌ای در نهادهای دانشگاهی اشاره می‌کنند که با وجود تعلیم و تربیت در این نهاد دل در گروی دین داشته و کوشیدند تا با تکیه بر علوم مدرن تفسیری زمان‌پسند از دین ارائه دهند. این گروه از نظر خودشان تاحدودی در جست‌وجوی پر کردن خلأیی بودند که به حاشیه رانده شدن روحانیت در روندهایی شکل‌گیری آموزش مدرن در رابطه با نسل جوان در پی آورده بود. آن‌ها کوشیدند تا با تکیه بر علوم مدرن هم به نقد دین‌داری‌های سنتی بپردازند و هم به مقابله با ایدئولوژی‌های مدرن و در رأس آنان مارکسیسم برآیند (متقی، ۱۴۰۰).

مهدی بازرگان از پیش‌گامان سازگار نشان دادن علم و دین بود که با نگارش چندین کتاب با زبان دانشگاهی و تحصیل‌کردگان تلاش کرد از حقانیت دین اسلام به صورت علمی دفاع کند. یکی از نخستین کتاب‌های بازرگان «مطهرات در اسلام» بود که در سال ۱۳۲۲ به چاپ رسید. بازرگان خود در درباره‌ی این کتاب می‌نویسد: "در آن‌جا کلیه‌ی احکام مطهرات و نظافت اسلامی از دریچه تصفیه بیوشیمی و با استعانت از قوانین فیزیک و شیمی و فرمول‌های ریاضی مطالعه شده بود". از نظر او سیانتیسم یا مکتب اصالت علم و علم‌گرایی در حد افراطی خود علم‌پرستی را می‌رساند و در حد معقول و اعتدال به معنای علم‌طلبی و دانش‌پژوهی است که در قضاوت‌ها و تشخیص‌ها و اتخاذ هدف‌ها اعتبار و ارزش به فکر و منطق عقلی به مستندات علمی و به شواهد حسی و تجربی داده شود..." (بازرگان، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۹۷). متقی با اشاره به تلاش برای علمی نشان دادن دین می‌نویسد "بازرگان در بسیاری از نوشته‌های خود کوشید تا نشان دهد که تعارضی میان یافته‌های وحیانی و داده‌های انسانی وجود نداشته و بسیاری از پیشرفت‌های علمی مؤید دیدگاه‌های دینی است.



او تلاش کرد تا برای بسیاری از مناسک دینی نیز توجیهاط علمی به دست دهد و برخی حوادث طبیعی را تبیین دینی کند. (متقی، ۱۴۰۰، ص ۲۹-۳۰) از نظر نویسنده "دغدغه سازگار کردن دین با دست آوردهای علمی هیچ‌گاه گریبان بازرگان را رها نکرد و او در برخی از مناسک دینی، حوادث طبیعی در جست‌وجوی توجیه آن بر اساس دستوره‌های اسلام بود و معتقد بود که " احکام مطهرات اسلامی از حدود سفارشات اخلاقی که به اقتضای عقل سلیم و طبع لطیف ممکن است در میان ملتی رایج شده باشد بالاتر بوده و مبتنی بر یک سلسله قوانین طبیعی صحیح و نکات علمی دقیق می‌باشد. بازرگان بر این باور بود که "اسلام را که برای علم، اصالت و استقلال قائل شده است بیشتر و پیش‌تر از هر مکتب و آیین دیگر باید سیانتیست بدانیم" (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۱۷). بازرگان برای نشان دادن این که دین و احکام دینی را نباید خرافات دانست، تلاش کرد تا سوبیه‌ی علمی حکم‌های دینی به‌خصوص در بخش نجاسات را نشان دهد و بگوید چگونه این نوع دستورات از دانش زمان خود بسیار جلوتر بوده است.

جعفریان با اشاره و در توضیح تلاش بازرگان می‌نویسد: برای بازرگان که فرزند یک تاجر متدین بود، و علوم جدید خوانده بود، تلفیق میراث سنتی با دانش جدید، امری عادی بود. نویسنده از او نقل می‌کند که در محفل منظمی که پدرش داشت و سیدابوالحسن طالقانی (پدر محمود طالقانی) گرداننده‌ی آن بود، از ایشان برخی از مسائل علمی جدید راجع به مدور بودن زمین پرسیده بود و ایشان سخت نسبت به آنچه غربی‌ها در این باب می‌گویند، اظهار بدبینی کرده و به او گفته بود: "علمی که از اروپا، از خارج آمده باشد، اصلا غلط است، به آن‌ها نباید استناد کرد." (۱۳۹۲).

کتاب "خلقت انسان" از نظر خود سحابی تلاشی است برای "عقل‌پسند کردن" روایت‌های دینی از خلقت انسان و نزدیک کردن آن به گفتمان علمی. "آدم از میان جمعی که مثل او بودند و از پیش با او می‌زیستند برگزیده شده بنابراین خلقتی موخر نسبت به پیدایش انسان داشته است و لهذا بیان آن‌که نوع انسان از آدم پدید آمده است، از نظر قرآن مبنا و اساسی ندارد...:" (سحابی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸). او درباره‌ی انگیزه نوشتن کتاب می‌گوید "وقتی



راجع به خلقت انسان تعبیراتی از قرآن بشود که با هیچ‌یک از موازین علمی و لو ساده‌ترین و قطعی‌ترین شکل آن منطبق نباشد، باتوجه‌به آن‌که قرآن بزرگ‌ترین مروج علم و فکر علمی است و باتوجه‌به آن‌که دشمنان دین و معاندان اسلام کوشش‌ها دارند که خرج دین و بنابراین قرآن را از علم جدا ساخته و حتی دین را مانع پیشرفت علم معرفی کنند... (همان‌جا، ص ۱۸۰)

سحابی قرآن را "کتاب علم و فضیلت" نام می‌دهد که در آن "مسئله‌ی خلقت تدریجی موجودات تا تکامل فکری انسان" به‌روشنی آمده است (ص ۷). "منظور ما در این کتاب مطالعه در آیات قرآن از نظر خلقت انسان و موجودات زنده با استفاده از نتایج علمی تکاملی روز است..." (سحابی، ۱۳۷۵، ص ۷)

«بازگشت به خویشتن» در آموزش

نوشته‌های شریعتی درباره‌ی آموزش اما، بیش‌تر بازگشتی است به سنت آموزشی مؤسسه‌های دینی و نقد آموزش جدید. نوشته‌ی شریعتی با عنوان «مکتب تعلیم و تربیت» (۱۳۶۰) نظام آموزشی ایران و نهاد آموزشی مدرن را در چند سویه‌ی اساسی به نقد می‌کشد. انتقاد نخست شریعتی به «گناه آغازین» مدرسه‌ی جدید در ایران بازمی‌گردد. از نظر نویسنده، بنیان‌گذاران مدرسه‌ی جدید از درک فضیلت‌های مدرسه‌های دوران تمدن اسلامی باز مانده، به آنچه که خود داشته ایم کم بها داده و به سراغ الگوهای رفته اند که با تجربه‌ی فرهنگی و بومی ما هم‌ساز نیستند. این بدان معناست که سرمایه‌ی بزرگ دانش تربیتی انباشته‌شده در طول تاریخ ما بدون استفاده مانده است. او به گسستی ایراد می‌گیرد که میان تجربه‌های غنی گذشته و نظام جدید آموزشی ایران وجود داشته و دارد (پیوندی، ۱۳۸۸).

از نظر شریعتی مشابه بسیاری از رفتارها، قاعده‌ها و هنجارهای آموزشی متداول در غرب را می‌توان در تجربه‌های پیشین آموزشی ایران و اسلام هم یافت. به این ترتیب در آموزش نیز مانند بسیاری دیگر از عرصه‌های اجتماعی شریعتی خواهان «بازگشت به خویش» است و بازشناسی تجربه‌های گذشته



بومی که سازگار با فرهنگ ما بودند: «در جست‌وجوی شیوه‌های موفق در علوم انسانی و ازجمله تعلیم و تربیت حتی باید به سراغ مکتب نیز باید رفت، چه، در آن‌جا نیز می‌توان چیزها یافت، اگر یا اندیشه‌ای آزاد بگردیم و نگاهی تیز و نکته‌یاب و روحی که از شکوه و قدرت غرب تحقیر نشده است» (۱۳۶۳، ص ۴۳۸).

تفاوت بزرگ گرایش جدید انتقادی در حوزه‌ی آموزش نسبت به سبک‌وسیاق دشمنی با مدرسه‌های سکولار در نیمه‌ی دوم قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم خورشیدی گسست از روی‌کرد مخالفت‌گور و به رسمیت شناختن علوم جدید است. گرایش انتقادی معاصر برخلاف پیشینیان آموزش مدرن و ماهیت سکولار برنامه‌های درسی را رد نمی‌کند و بیش‌تر در فکر تغییر و اصلاح آن در جهت نزدیک شدنش به ارزش‌های بومی و دینی جامعه ایران است.

در کنار بحث‌های نظری انتقادی درباره‌ی سازگاری دین و علم و بازگشت به سنت و خویشتن، کسانی هم با تأسیس مدرسه‌های جدید با گرایش دینی در حوزه‌ی تجربه آموزشی هم‌گام‌هایی به جلو برداشتند. شبکه‌ی مدرسه‌های اسلامی که توسط شیخ عباس اسلامی به راه افتاده بود در کنار مدرسه‌هایی مانند کمال (به‌کوشش یدالله سحابی عضو شورای عالی فرهنگ و هم‌فکران او از سال ۱۳۳۶) و علوی (به‌کوشش علی اصغر کرباسچیان از سال ۱۳۳۵) ازجمله برنامه‌های میدانی برای دگرگون کردن برنامه‌ی درسی سکولار آن زمان و بازگرداندن فرهنگ اسلامی به نظام آموزش رسمی هستند (Paivandi, 2006). ویژگی مهم این شبکه‌ی جدید روبه‌گسترش این بود که در کنار برنامه‌های رسمی نوعی آموزش و تربیت دینی فزون‌تر به دانش‌آموزان پیش‌نهاد می‌شد و فضای عمومی آن‌ها هم حال‌وهوای اسلامی داشتند. مدرسه‌های اسلامی در دهه‌ی پنجاه نقش مهمی در تربیت کنش‌گرانی که بعدها در جریان‌های انقلابی و پس از آن حضور داشتند ایفا کردند (Naraghi, 1992). در این شبکه‌ی کوچک مدرسه‌های اسلامی بر آموزش اصول دینی هم تکیه می‌شد و شاگردان آن‌ها را به‌طورعمده فرزندان خانواده‌های مذهبی و روحانیون تشکیل می‌دادند.



جمهوری اسلامی و سکولارزدایی آموزش و دانش

پیروزی اسلام گرایان در انقلاب ۱۳۵۷ و تأسیس جمهوری اسلامی چرخش مهمی را در آموزش ایران به وجود آورد. آنچه که در حوزه آموزش، دانشگاه و دانش دستاورد بازگشت ناپذیر تلقی می‌شد ناگهان به امر ممکن تبدیل کرد. دست‌کم بخشی از روحانیت در دهه‌های بعد از انقلاب مشروطیت نگاه و ذهنیت منفی خود پیرامون مدرسه‌های جدید به مثابه‌ی نهادی «غربی» و «غیر دینی» را حفظ کرده بود و آموزش را حوزه‌ی طبیعی فعالیت‌های دینی به شمار می‌آورد. انتقاد از دانشگاه و نظام آموزشی «غرب زده» و «غیر دینی» به تدریج به گفتمان اصلی دست‌اندرکاران حکومتی تبدیل شد (Paivandi, 2006). همه‌ی شواهد هم‌زمان نشان می‌دادند که در نگاه مسئولان جدید نهاد آموزش اصلی‌ترین ابزار برای تغییر جامعه و نسل جوان در راستای ایدئولوژی حکومتی به شمار می‌رود. برای آن‌ها پی‌ریزی جامعه و تربیت نسل جوان با دنیای ارزشی و هویت مذهبی می‌بایست از طریق نظام آموزشی جامعه عمل می‌پوشید.

بدین‌گونه بود که حکومت نوپا از همان اولین ماه‌های پس از انقلاب ۱۳۵۷ آستین‌ها را برای «اسلامی» کردن نظام آموزشی بالا زد. از نظر آن‌ها اصلاح مدرسه‌ای که «غیراسلامی» و «غرب‌زده» قلمداد می‌شد، می‌توانست راه را برای برپایی یک «جامعه اسلامی» مطلوب و گسترش «فرهنگ و اخلاق اسلامی» در میان جوانان باز کند و نسل‌های جدید دور از «بدآموزی‌های» فرهنگ غرب تربیت شوند (پیوندی، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۷۸).

آیت‌الله خمینی، مانند سایر رهبران اصلی جمهوری اسلامی، بر لزوم دگرگونی‌های فراگیر در نظام آموزشی تأکید داشت، از جمله در همان اولین ماه‌های انقلاب گفته بود: «یکی از مسائل بسیار مهم در تمام دستگاه‌ها خصوصاً دانشگاه‌ها و دبیرستان‌ها تغییرات بنیادی در برنامه‌ها و خصوصاً برنامه‌های تحصیلی و روش‌های آموزش و پرورش است که دستگاه فرهنگ ما از غرب‌زدگی و از آموزش استعماری نجات یابد.» (خمینی، ۱۳۷۰)

اگر به آنچه که در عمل و تجربه پیش رفت بازگردیم می‌توان گفت که



مرحله‌ی اول سیاست «اسلامی کردن» دانشگاه و نظام آموزشی در اولین دهه جمهوری اسلامی (۱۳۵۷-۱۳۶۷) شامل دو دوره‌ی زمانی می‌شود. دوره‌ی اول به تغییراتی مربوط می‌شود که به صورت پراکنده و با شتاب اجرایی شدند. برخی تغییرها در کتاب‌ها و برنامه‌های درسی به قصد حذف بخش‌های تبلیغاتی حکومت گذشته و یا اختصاص دادن ساعت‌های بیش‌تر به درس‌های دینی، آموزش قرآن؛ تصفیه‌ی وسیع معلمان «غیر مکتبی» و «ضد انقلابی» از راه اخراج، بازنشستگی پیش‌ازمعد، تغییر در موقعیت شغلی آنان، تغییرهای گسترده در نحوه‌ی گزینش و آموزش معلمان؛ به وجود آوردن تشکل‌های دولتی مانند انجمن اسلامی، بسیج دانش‌آموزی و دانشجویی، امور پرورشی برای نظارت بر فعالیت‌ها و رفتار دانش‌آموزان و معلمان در محیط‌های آموزشی، برپایی نماز جمعی و مراسم دینی در مدارس، تحمیل برخی مقررات مربوط به رفتار دانش‌آموزان، بویژه در مدرسه‌های دخترانه (حجاب، پوشش...)، و تعطیل مدرسه‌های مختلط در شهرها (؛ Paivandi, 2005, 2006, 2012 ; Mehran, 1998, 1991 ; Shorish, 1988).

دوره‌ی دوم دگرگونی به تدارک چهارچوب‌های ایدئولوژیک، نظری و سیاسی نظام آموزشی «اسلامی‌شده» برمی‌گردد. انقلاب فرهنگی سال ۹۵۳۱ و بستن دانشگاه و نیز تصویب قانون جدید مربوط به نظام آموزشی مانند قانون جامع مربوط به اهداف و وظایف وزارت آموزش و پرورش که در سال ۱۳۶۶ به تصویب این مجلس رسید دو روخداد مهمی هستند که بر سمت‌وسوی نهاد آموزش در ایران تأثیر فراوانی برجا گذاشتند. هم‌زمان تغییر برنامه‌ای درسی و افزایش چشم‌گیر زمان آموزشی برای درس‌های دینی و بازنویسی کتاب‌های درسی پایه (آموزش زبان فارسی) و نیز تاریخ و تعلیمات اجتماعی هدف سکولارزدایی و دینی کردن ژرف گفتمان آموزشی را دنبال می‌کردند.

معنادارترین تغییر در نظام آموزشی به جای‌گاه آموزش مذهبی و رابطه‌ی آن‌ها با سایر حوزه‌های شناختی برمی‌گردد. برای مثال زبان عربی (به‌عنوان زبان قرآن) که پیش از انقلاب کنار گذاشته شده بود بار دیگر در برنامه آموزشی ایران جا گرفت. اضافه شدن درسی به نام آموزش قرآن و یا افزایش ساعت‌های درس تعلیمات دینی از دیگر تصمیم‌ها در جهت تقویت جای‌گاه



مطلب‌های مذهبی در مدرسه به شمار می‌رود. به نوشته موسی پور (۱۹۹۹)، ص ۱۰۷) میزان آموزش دینی در همه‌ی سطوح افزایش یافته است: در حالی که در سال ۱۳۴۵ حدود ۹,۴ درصد زمان آموزشی صرف درس‌های دینی می‌شد این میزان در سال‌های پس از ۱۳۵۷ به ۱۲,۷ درصد رسیده است. بیش‌ترین تغییرها در سطح آموزش ابتدایی به چشم می‌خورد که در آن در سال ۱۳۷۳ به‌طور متوسط ۱۷ درصد از زمان آموزشی به درس‌های دینی اختصاص می‌یابد (۱۱ درصد در سال ۱۳۴۵). به نوشته‌ی گویا (۱۳۷۸) حجم ساعت‌های آموزش دینی در دبیرستان در سال ۱۳۶۹ نسبت به پیش از انقلاب ۱۳۵۷ افزایشی معادل دو برابر نشان می‌دهد. این در حالی است که درصدهای اعلام شده همه‌ی واقعیت‌های مربوط به وزن آموزش دینی را منعکس نمی‌کند زیرا بسیاری از مطلب‌های درسی غیردینی مانند فارسی، تاریخ، تعلیمات اجتماعی نیز مسائل و داستان‌های و حوادث دینی را طرح می‌کنند. به نوشته‌ی پیوندی (Paivandi, 2006)، با درنظر گرفتن محتوای دینی کتاب‌هایی مانند فارسی، تعلیمات اجتماعی و تاریخ و یا فعالیت‌های دینی اجباری فوق برنامه حدود ۲۴ تا ۲۶ درصد از زمان آموزشی دانش‌آموزان به نوعی با آموزش دینی سر و کار پیدا می‌کند.

معنای «اسلامی کردن» نظام آموزشی

قانون جامع مربوط به «اهداف و وظایف وزارت آموزش و پرورش» که در سال ۱۳۶۶ در مجلس به تصویب رسید سمت‌گیری‌های غیرسکولار نظام آموزشی را نشان می‌دهد. ماده یک این قانون بر «تقویت و تحکیم مبانی اعتقادی و معنوی دانش‌آموزان از طریق تبیین و تعلیم اصول و معارف احکام دین مبین اسلام و مذهب جعفری اثنا عشری براساس عقل، قرآن و سنت معصومین» تکیه می‌کند (صافی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۵). در دو تبصره‌ی این ماده به حق اقلیت‌های دینی رسمی در برخورداری از آموزش آیین و سنت خود اشاره می‌شود. ماده‌ی دوم در ۱۴ مورد به هدف‌های آموزش و پرورش در جمهوری اسلامی می‌پردازد که از آن میان می‌توان به «رشد فضائل اخلاقی و



تزکیه دانش‌آموزان برپایه تعالیم عالی‌ه اسلامی»، «تقویت، تحکیم روحیه اتکاء به خدا»، «ایجاد روحیه تعبد دینی و التزام عملی به احکام اسلام» و یا «ارتقاء بینش سیاسی براساس اصل ولایت فقیه» اشاره کرد (همان‌جا). در ماده‌ی ۴ این قانون از «تقدم رتبی تزکیه بر تعلیم در نظام تربیتی اسلامی» سخن رفته است (همان‌جا، ص ۲۱۷). به‌این‌ترتیب، می‌توان گفت که در مقایسه با قانون‌های آموزش و پرورش دوران پیش از انقلاب ازجمله قانون اساسی فرهنگ مصوب ۱۲۹۰ یا قانون تعلیمات اجباری مصوب ۱۳۲۲، قانون اخیر دارای هدف‌هایی به‌شدت ایدئولوژیک، مذهبی و سیاسی است.

قانون‌های دیگری که از سال ۱۳۶۶ در زمینه‌ی آموزش و پرورش به تصویب رسیده، همگی از هدف‌ها و محتوای سیاسی و مذهبی قانون فوق تأثیر یافته‌اند. برای مثال، در بند یک فصل اول از آیین‌نامه نحوه‌ی انتصاب مدیران و مسئولان آموزش و پرورش به «اعتقاد به اسلام و التزام عملی به احکام اسلامی و ولایت فقیه و قانون اساسی» به‌عنوان شرط عمومی برای احراز پست مدیریت اشاره شده است. حتا برای داوطلبان عضویت در انجمن اولیا و مربیان هم «اعتقاد به نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی و ولایت فقیه» شرط لازم به‌شمار می‌رود» (صافی، ۱۳۷۹).

قانون جدید نظام آموزشی «اسلامی‌شده» ایران زیر عنوان «سند تحول راهبردی نظام آموزشی ایران» با هدف درونی کردن «حیات طیبه» توسط نسل جوان در سال ۱۳۹۰ (۲۰۱۱) به تصویب رسید. در مقدمه‌ی این سند کلیدواژه‌ی «حیات طیبه» این‌گونه تعریف می‌شود: «وضع مطلوب زندگی بشر در همه‌ی ابعاد و مراتب، براساس نظام معیار اسلامی (مبانی و ارزش‌های مقبول دین الهی) است که تحقق آن باعث دستیابی به غایت زندگی یعنی قرب الی الله خواهد شد». سند هم‌چنین اشاره می‌کند که «انتخاب و التزام آگاهانه و آزادانه‌ی نظام معیار ربوبی و انطباق همه‌ی ابعاد زندگی با این نظام (تقوا) وجه تمایز اساسی حیات طیبه از زندگی غیردینی (= سکولار) رایج محسوب می‌شود که نقطه‌ی اوج و حقیقت آن در جامعه جهانی مهدوی محقق می‌گردد.» (مقدمه سند، ۱۳۹۰). در فصل دوم (بیانیه ارزش‌ها)، اشاره می‌شود که «ارزش‌ها براساس آموزه‌های قرآن کریم و سنت



پیامبر اکرم (ص) و حضرات اهل بیت (علیهم السلام)، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، رهنمودهای رهبر کبیر انقلاب اسلامی حضرت امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری و سند چشم‌انداز بیست ساله و نقشه جامع علمی کشور و سیاست‌های کلی تحول نظام آموزشی تهیه و تدوین شده است.» سند آن‌گاه به «گزاره‌های ارزشی» ۳۰ گانه‌ی نظام آموزشی ایران می‌پردازد (ص ۹). گزاره‌ی اول ارزشی سند «آموزه‌های قرآن کریم، نقش معنوی، اسوه‌ای، هدایتی و تربیتی پیامبر اکرم (ص) و حضرت فاطمه زهرا (سلام الله علیها) و ائمه معصومین (علیهم السلام) به ویژه امام زمان (عج) و ولایت‌مداری در تمام ساحت‌ها برای تحقق جامعه عدل جهانی (جامعه مهدوی)» مربوط می‌شود و گزاره‌ی دوم به «آموزه‌های بنیادین مهدویت و انتظار که رمز هویت اسلام ناب و عامل حیات و بقای آن در عصر غیبت است، به‌عنوان مهم‌ترین رسالت منتظران در عصر غیبت می‌باشد» اشاره می‌کند. در مجموع ۱۰ مورد از ۳۰ گزاره‌ی ارزشی به‌نوعی با هویت و آموزش دینی دانش‌آموزان ارتباط دارد. هویت دینی در این سند مقدم بر هویت ملی آمده است و در همه‌جا از واژه‌ی اسلامی-ایرانی استفاده می‌شود.

در بازخوانی سمت‌گیری‌های مرکزی و هدف‌های اصلی این سند دو نکته‌ی اساسی دیده می‌شود. نکته‌ی نخست به تناقض مهمی بازمی‌گردد که در فلسفه‌ی عمومی این سند راهبردی و انسان و آموزش مطلوب مورد نظر آن وجود دارد. سند تحول راهبردی از یک‌سو در مورد‌های پرشماری بر ضرورت نواندیشی، نوآوری، روحیه‌ی خردورزی، پرسش‌گری، تفکر خلاق و یا انتخاب آگاهانه و آزادی انتخاب دانش‌آموزان تکیه می‌کند. از سوی دیگر با تعریف نظام آموزشی در چهارچوب نگاه خاص مذهبی خواهان آن است که دانش‌آموزان از ولایت فقیه اطاعت کنند و با «تبعیت» از نظام ارزشی مذهب شیعه در خدمت سیاست «انتظار سازی» برای استقرار «دولت عدل مهدوی» باشند.

یکی از اصلی‌ترین مصداق روندهای پایان‌ناپذیر اسلامی کردن نظام آموزشی گفتمان کتاب‌های درسی ایران است. وجود بن‌مایه‌ی مذهبی بخش مهمی از کتاب‌های درسی، برنامه‌ی درسی کنونی ایران را در مقایسه با دوره‌ی پیش از سال ۱۳۵۷ و یا بسیاری از جامعه‌های دیگر نمی‌توان تنها



نوعی بازگشت به تجربه‌ی مدرسه‌های دینی قدیمی دانست. هدف بخش مهمی از گفتمان آموزشی توضیح و تفسیر جهان از دیدگاه دینی و برخورد به پدیده‌های اجتماعی و مسایل فردی از زاویه‌ی اعتقادات شیعی است. این متن‌ها حکم‌های مذهب شیعه را به‌عنوان یک برنامه‌ی اجتماعی و معنوی تمام‌عیار که زمان و مکان نمی‌شناسد و دارای اعتباری جاودانه است مطرح می‌کنند. (Paivandi, 2008, 2012). پی‌آمد ناگزیر و مهم این روی‌کرد در مطلب‌های درسی درهم‌آمیزی گسترده ولی پرتناقض حوزه‌ی معرفت دینی با شناخت علمی و عرفی (سکولار) است. کتاب‌های درسی به‌عمد و آگاهانه دو حوزه‌ی دینی و «مقدس» (sacred) و «غیر مقدس» (profane) دانستنی‌های بشری را درهم می‌آمیزند زیرا هم‌زیستی آن‌ها در کنار یک‌دیگر از نظر کتاب‌های درسی نوعی باور به امکان پیوستگی و یگانگی حوزه‌های مختلف شناخت بشری است. یکی از ویژگی‌های شکل‌گیری آموزش مدرن جدا شدن این دو حوزه‌ی شناختی و استقلال علوم و حوزه‌های شناخت غیردینی از بحث‌های مذهبی است. اهمیت این جدایی به‌ویژه بدین خاطر است که این دو حوزه‌ی شناخت بشری روش‌شناسی (Methodology) و معرفت‌شناسی (Epistology) هم‌گونی ندارند و نوع شکل‌گیری، تحول، اعتبار و جای‌گاه آن‌ها بسیار متفاوت است. به‌نظر می‌رسد کتاب‌های درسی ایران در جهت نفی این سمت‌گیری مهم آموزش مدرن تلاش می‌کنند. در کتاب‌های قرآن و تعلیمات دینی بحث‌های متعدد علمی درباره‌ی زمین‌شناسی، پزشکی و زیست‌شناسی و علوم دیگر مطرح می‌شود. تحلیل محتوایی این نوشته‌ها نشان می‌دهد که کتاب‌های درسی در پی طرح موضوع‌های مربوط به شناخت و باورهای دینی از راه‌های «علمی» به دانش‌آموزان هستند. هدف اعلام شده‌ی آن‌ها این است که نشان دهند گستری میان علوم دینی و علوم «غیر دینی» وجود ندارد (Paivandi, 2008).

اسلامی کردن دانشگاه و علوم انسانی

انقلاب فرهنگی سال ۱۳۵۹ که منجر به بستن شدن موقت دانشگاه‌ها شد



برای نخستین بار در ایران بحث اسلامی کردن علوم و آموزش عالی که کسانی بسته و گریخته در گذشته در سطح نظری به میان کشیده بودند را در بُعد سیاسی طرح کرد. بهانه‌ی اولیه و اصلی بستن دانشگاه‌ها اسلامی کردن آموزش عالی بود و تصفیه‌ی گروه‌های مخالف انقلاب. انقلاب فرهنگی و نهادهای جدید وابسته به آن هم وظیفه‌ی اصلی خود را اسلامی کردن دانشگاه و علوم انسانی اعلام کردند بدون آن که کسی بداند این اسلامی کردن به چه معناست. از زمان انقلاب فرهنگی چندین تشکیلات و نهاد برای عملی کردن این پروژه به وجود آمده و شماری از آن‌ها هنوز هم به کار مشغول اند. به نظر می‌رسد تکیه‌ی ویژه بر علوم انسانی هم به این انگاره‌ی اسلام‌گرایان برمی‌گردد که گویا اسلام می‌تواند قالب ایدئولوژیک دگرگون‌سازی این رشته‌ها باشد و هم بی‌اعتمادی ژرف تاریخی به شاخه‌هایی از علوم که به نوعی با دین و دانش دینی تلاقی می‌کنند (Paivandi, 5102).

یکی از اقدام‌های اولیه در این زمینه طرح پروژه‌ی "وحدت حوزه و دانشگاه" و نیز به وجود آوردن دفتر هم‌کاری حوزه و دانشگاه در سال ۱۳۶۱ در شهر قم به ریاست آیت‌الله مصباح یزدی بود. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهی در سال ۱۳۶۳، دانشگاه باقرالعلوم در سال ۱۳۶۴ و مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی به ریاست آیت‌الله مصباح یزدی در سال ۱۳۷۴ با وظیفه‌ی کم‌وبیش مشابه‌ای به وجود آمدند. در سال ۱۳۷۶ "شورای اسلامی شدن دانشگاه‌ها و مراکز آموزشی کشور" به‌طور رسمی با نظر آیت‌الله خامنه‌ای تأسیس شد و به‌صورت یکی از شوراهای اقماری شورای عالی انقلاب فرهنگی به فعالیت خود ادامه می‌دهد.

همه‌ی این اقدام‌ها نشان از آن دارد که برای مسئولان دخالت دین و حکومت دینی در امور دانشگاهی و علمی امری بدیهی و مشروع به شمار می‌رود (پیوندی، ۱۳۹۴). آن‌ها نه چیزی به نام آزادی آکادمیک را به رسمیت می‌شناسند و نه استقلال نهاد دانشگاه. نکته‌ی دیگر این‌که سازگاری دین با علم هم برای آن‌ها نوعی امر بدیهی به شمار می‌رفت (Paivandi, 2020). آیت‌الله جوادی آملی بر این باور است که دین در کنار تشویق به فراگیری علم «خطوط کلی و قواعد عام علوم را نیز فراهم می‌کند و مبانی جامع



بسیاری از علوم تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم می‌دهد» (۱۳۷۲)، ص ۱۴۴). او از جمله روحانیانی است که علم جدا از دین را علم نمی‌داند چراکه از نظر او « آنچه علم صحیح و ثمربخش است، قطعاً اسلامی و حجت شرعی است و آن دسته از محتوای علوم که وهم است و خیال، در واقع جهل مرکب است و علم نیست تا سخن از اسلامی بودن و غیراسلامی بودن علوم، شامل حال آن شود». مصباح یزدی هم معتقد است که «مبانی صحیح، با قرآن موافق است، یعنی عقل و نقل در این جا با هم توافق کامل دارند» (۱۳۹۰). از نظر وی اعتبار علم دینی یا به سرزمین، محل تولد و رشد یک علم، جامعه اسلامی یا توسط اندیش‌مندان مسلمان تولید شده بازمی‌گردد، یا به کار بست «روش‌شناسی دینی» و استفاده از منابع دینی و اطمینان و یقین‌آوری آن به جهت سخن وحی بودن آن. هم‌زمان «علمی که مستقیماً براساس حرف و منبع اولیای دین نباشد، بلکه براساس حس یا عقل اثبات شده باشد اما، نتیجه‌ی آن با دین هماهنگ باشد» (۱۳۹۰) هم می‌تواند علم دینی تلقی شود.

گلشنی محدود کردن «علم اسلامی به معارف خاص دینی را بسیار تنگ‌نظرانه می‌داند که با «قرآن و سنت اسلامی مطابقت ندارد». نویسنده به آیت‌الله مطهری استناد می‌نماید که «جامعیت و خاتمیت اسلام اقتضاء می‌کند که هر علم مفید و نافع را برای جامعه اسلامی لازم و ضروری است علم دینی بخوانیم» (۱۳۸۵، ص ۱۷۶). از نظر گلشنی علم دینی را هم از جنبه‌ی پیش‌فرض‌های متافیزیکی علم که می‌تواند متأثر از جهان‌بینی دینی باشد و هم از جنبه‌ی تأثیر بینش دینی در جهت‌گیری‌های کاربردی علم توجیه می‌کند. (همان‌جا، ص ۱۵۸) در «دانشگاه اسلامی» مورد نظر گلشنی «هدف باید این باشد که دانش‌پژوه با چنان قوتی واجد بینش اسلامی شود که بتواند آن را در همه‌ی حوزه‌ها به کار برد» و «معلومات‌اش را در یک چهارچوب متافیزیکی الهی قرار دهد». گلشنی مانند بخش بزرگی از مدعیان علم دینی برای توجیه بینش خود به این گزاره متوسل می‌شود که علم به معنای ناب کلمه وجود ندارد چرا که «علم متأثر از جهان‌بینی است. جهان‌بینی منطبق بر آموزه‌های دینی، علمی دینی ارائه می‌کند و جهان‌بینی غیردینی، علمی غیردینی». (۱۳۸۵، ص ۱۸۹-۱۸۸)



حسین سوزنچی نیز اسلامی کردن علوم انسانی را در رابطه با روی کرد جدیدی با نام «علم دینی» توضیح می‌دهد که از دهه‌ی ۱۳۷۰ به این سو تلاش می‌کند تعبیری متفاوت از رابطه‌ی علم و دین به دست دهد. علم دینی از نظر سوزنچی دیگر مانند گذشته فقط حوزه‌های سنتی مانند فقه و کلام را دربر نمی‌گیرد و قرار است «جای‌گزین علوم جدیدی هم‌چون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و اقتصاد و غیره و شاید فیزیک و شیمی شود». (۱۳۸۷).

آنچه در دوران ۴۰ ساله‌ی پس از انقلاب فرهنگی بر دانشگاه و آموزش عالی گذشته است در رشته‌ها و حوزه‌های گوناگون یک‌سان نبوده است. در یک نگاه کلی می‌توان گفت آسیب اسلامی کردن دانشگاه در حوزه‌ی علوم تجربی محض یا کاربردی کم‌دامنه‌تر بوده است. وجود چند درس ایدئولوژیک و یا نظارت سیاسی و ایدئولوژیک نتوانسته اند بر سمت‌گیری‌های اصلی این علوم و جوهر سکولار آن‌ها تأثیر اساسی برجاگذارند. دربرابر علوم انسانی و اجتماعی بیش‌ترین فشارهای دینی و سیاسی را متحمل شده اند و دخالت پیوسته مرکزهای قدرت غیردانشگاهی در زندگی آموزشی و پژوهشی بخشی از واقعیت روزمره را تشکیل می‌دهد.

بحث پایانی و نتیجه‌گیری

سکولار شدن آموزش و دانش در ایران مسیر تاریخی ۲۰۰ ساله پُرفرازونشیبی بوده است هم‌راه با سویه‌های متناقض. یکی از دلیل‌های اصلی این روندهای متناقض تاریخی و گره‌هایی که هنوز هم گشوده نشده اند سخت جانی سنت و وجود یک دین مدعی دخالت در جامعه، سیاست و حکومت است. وجود همین دین مدعی سبب شد زمانی همگی بر این باور بودند که روندهای سکولاریزاسیون جامعه و آموزش بی‌برگشت‌شده‌ی ایران شاهد برپایی یک نظام تئوکراتیک باشد. به‌همین دلیل هم مقایسه‌ی ایران با کشورهای دیگر تجربه‌ی نقد دینی را پشت سر گذاشتند و با توشه‌ی تاریخی فرهنگی و فکری پُرباری فرایند سکولار شدن نهادهای اصلی جامعه ازجمله آموزش و دانشگاه را از سر گذراندند بسیار دشوار است.



نخستین مدرسه‌های جدید در ایران راه تفکیک روشن مطلب‌های دینی و دانش سکولار را برگزیدند و برنامه‌ی آموزشی (Curriculum) دهه‌های بعد تا سال ۱۳۵۷ همین ره‌یافت را دنبال کردند. بخشی از روحانیان و گرایش‌های دینی در ابتدای روند سکولار شدن به مقاومت گاه خشونت آمیز در برابر آن پرداختند اما، پس از پیروزی انقلاب مشروطیت و به‌ویژه در پی برپایی حکومت پهلوی این مخالفت‌ها و جداسری‌ها کاهش یافت و ما وارد دوران نوعی مقاومت خاموش شدیم.

روندهای سکولاریزاسیون آمرانه‌ی آموزش و جامعه اما، نتوانست مقاومت نیروهای اسلام‌گرا را به‌طور کامل درهم‌شکند و آن‌ها دوران جدیدی از مقاومت را با ایجاد مدرسه‌های جدید اسلامی و نقد آموزش سکولار که از نظر آن‌ها "غیر بومی" و "غرب زده" بود و یا به‌اندازه‌ی کافی به دین توجه نمی‌کرد آغاز کردند. تفاوت این دوران جدید، که در دهه‌ی چهل خورشیدی شتاب گرفت، با گذشته‌های دورتر پذیرش نسبی نظام آموزش جدید بود به‌شرط توجهی بیشتر به آموزه‌ها و باورهای دینی. به‌سخن دیگر ما از نوعی فیدئیسیم (اصالت مذهب) دوران قرن نوزدهمی وارد درک کنکوردیستی شدیم که در پی آشتی و سازگاری علوم جدید با گفتمان دینی و یا دینی کردن آموزش سازگار با نیازهای دوران جدید بود. تفاوت مهم این گرایش با سیاست‌های آموزشی رضا شاه و محمد رضا شاه تفکیک نکردن روشن حوزه‌ی دانش و باورهای دینی با دانش سکولار بود. به زبان دیگر نسل جدید اسلام‌گرایان که در درون همین نظام سکولار تربیت شده بودند دیگر از بازگشت ساده به گذشته سخن نمی‌گفتند و بیشتر خواهان افزایش سهم دین در آموزش بودند.

برپایی جمهوری اسلامی در سال ۱۳۵۸ و پروژه‌ی اسلامی کردن نظام آموزشی و دانشگاه نوعی چرخش پارادایمی در ایران به شمار می‌رود. درحقیقت آنچه که دستاورد بازگشت‌ناپذیر به شمار می‌رفت به‌آسانی مورد هجوم نظام نوپدید دینی قرار گرفت که قصد داشت همه‌ی شئون جامعه را از بالا "اسلامی" کند و آموزش برایش حکم نهاد کلیدی برای دگرگون‌سازی فرهنگی جامعه‌ی "غرب‌زده" و غیردینی را داشت. سیاست‌های آمرانه‌ی اسلامی کردن نظام آموزشی و دانشگاه در ایران به‌معنای بازگشت ساده به



سنت و دوران گذشته نبود. چنین بازگشتی در عمل هم امری ناممکن بود و جمهوری اسلامی ناچار بود واقعیت‌ها و نیازهای جامعه ایران را هم در نظر گیرد. اسلامی کردن نظام آموزشی تلاشی بود با رویکرد کنکوردیستی (سازگاری میان دین و علوم جدید). این نوع کنکوردیسم کلاسیک به معنای حرکت از دین و پذیرش آن دسته از دانش سکولاری بود که به‌طور مستقیم با باورها و متن‌های دینی در تضاد قرار نمی‌گرفتند.

بدین‌گونه ایران پس از ۱۳۵۷ شاهد گذار از یک نظام آموزشی سکولار که در آن آموزش دینی به‌روشنی از حوزه‌های دیگر دانش جدا شده بود به نظام دین‌زده و دین‌سالار است. نوعی چرخش نازمان (Anachronistic) در نظامی آموزشی که بیش از ۱۵۰ سال در مسیر پر از دست‌انداز سکولاریزاسیون پیش رفته بود. درست به‌همین دلیل هم نظام آموزشی "اسلامی شده" در عمل به یک دستگاه عظیم ایدئولوژیک دینی و دین دولتی با هدف اسلامی کردن فرهنگ نسل جوان تبدیل شد. روش‌های خودکامه‌ای که برای تلقین ایدئولوژی دولت اسلامی به نسل جوان به کار گرفته می‌شود و دین‌زدگی مطلب‌ها و فعالیت‌های آموزشی در عمل سبب شده که مدرسه‌ها و دانشگاه‌ها به نهادهای بسته‌ای تبدیل شوند که در آن‌ها دین حکومتی در خدمت کنترل اجتماعی است. چنین دینی در خدمت حکومت و قدرت سیاسی حاکم دیگر نه آن‌گونه که در دهه‌ی ۴۰ و ۵۰ خورشیدی فکر می‌شد خصلت "رهایی‌بخش" برای انسان را دارد و نه به اخلاقی و معنوی‌تر شدن نسل جوان کمکی می‌کند. اتفاقی هم نیست اگر نسل جوانی که در یک نظام آموزشی به شدت ایدئولوژیک تربیت می‌شود به شورش علیه همین ایدئولوژی و آموزش دست زند.

سکولارزدایی و دین‌زدگی نظام آموزشی ایران به معنای گسترش شکل‌های گوناگون تبعیض‌های اجتماعی و فردی در مدرسه‌ها و دانشگاه‌ها هم هست. خوانش دینی از دنیا، انسان و جامعه در عمل ایدئولوژی جنسیتی دین را به‌درون نظام آموزشی سرایت داده و گفتمان مردسالار برنامه‌های آموزشی را در پی آورده است. برتری مردانه و فرودستی زنان که در سراسر کتاب‌های درسی حضور دارد از دیدگاه دینی توجیه می‌شود و جامعه‌ی قدسی بر آن پوشانده



می‌شود (Paivandi, 2019). نظام اسلامی شده نگاهی بسیار تبعیض‌آمیزی هم به اقلیت‌های دینی و یا کسانی دارد که دین‌داری متفاوتی دارند و یا دین‌دار نیستند (Paivandi, 2015). می‌توان سخن از نوعی خشونت نمادین ساختاری و نظام‌مند (سیستماتیک) به‌میان آورد که دانش‌آموزان به شکل‌های گوناگون قربانی آن هستند چرا که حق انتخاب دین و سبک و سیاق دین‌داری از آن‌ها گرفته می‌شود و یک خوانش از دین به نام حقیقت مطلق به آن‌ها تحمیل می‌شود. این واقعیت است که اقلیت‌های دینی به رسمیت شناخته شده (سنی، زرتشتی، مسیحی و یهودی) از حق آموزش دین خود برخوردارند اما، در نظام آموزشی اسلامی‌شده ایران تبلیغات ایدئولوژیک و مطلب‌های دینی در بسیاری از درس‌ها و فعالیت‌ها حضوری پررنگ دارند و به‌همه‌ی دانش‌آموزان تحمیل می‌شوند.

آنچه تجربه‌ی مدرسه‌های اسلامی‌شده پیش از سال ۱۳۵۷ مانند علوی و کمال را از نظام آموزشی اسلامی‌شده کنونی متمایز می‌کند اغراق در تحمیل یک دین خاص و نقش سرکوب‌گرانه‌ای است که دین دولتی ایفا می‌کند. اگر در دوران پیش از ۱۳۵۷، دینی که اسلام‌گرایان از آن سخن می‌گفتند در نگاه آن‌ها "رهایی بخش" بود، جای‌گزین مدرسه‌ی سکولار به شمار می‌رفت و توسط افراد انتخاب شده بود، در جمهوری اسلامی دین به‌صورت ابزاری در خدمت کنترل اجتماعی و سلطه‌ی یک حکومت قرار گرفت و با روش‌های استبدادی به سراغ تربیت نسل جوان با فرهنگ شیعی رفت. تفاوت اصلی در این دو تجربه به موقعیت نهاد دین، رابطه‌ی آن با حکومت و روش‌های آمرانه برمی‌گردد. بازرگان، سبحانی، شریعتی و آل احمد هیچ‌یک شاید در زمان خود قادر به درک پی‌آمدهای شوم سکولارزدایی، تحمیل یک دین حکومتی به نظام آموزشی و "بازگشت به خویش" آسیب‌شناسانه و ویران‌گر نبودند.

تجربه‌ی اسلامی کردن آموزش در ایران نوعی سکولارزدایی آشکار مدرسه و دانشگاه است. این سکولارزدایی دارای محدودیت‌های مهمی است که بیش‌تر به ناتوانی‌های گفتمان دینی در پاسخ به نیازهای زمانه هم برمی‌گردد. هم‌زمان تلاش برای سازگار و نو کردن گفتمان دینی در عمل نوعی سکولاریزاسیون ناگزیر دین هم در پی می‌آورد. دینی که در پی پیدا کردن گفتمانی قابل قبول



برای دنیای کنونی است به‌ناچار و از درون شکل‌هایی از سکولاریسم را می‌پذیرد.

می‌توان این پرسش اساسی را مطرح کرد که سکولارزدایی از آموزش و دینی کردن مطلب‌های درسی چه تأثیری واقعی بر فرهنگ و ذهنیت جوانان برجا می‌گذارد. اگر به تنش‌های مهمی که در جامعه میان نسل‌های جوان و حکومت دینی وجود دارد برگردیم می‌توانیم بگوییم که نظام آموزشی در رسیدن به هدف‌های خود چندان موفق نیست و جامعه در پراکسیس اجتماعی خود از پایین سکولار می‌شود (Minoui, 2001); (ملک پور، ۱۳۸۱؛ پیوندی، ۲۰۰۰). پدیده‌ای که داریوش آشوری به آن سکولاریسم خزنده نام داده و در بسیاری از کارهای میدانی سال‌های اخیر مطرح شده (پیوندی، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸) روندی است که در آن تناقض‌های حکومت دینی و تجربه‌های روزمره و یادگیری‌های مستقل افراد به رشد رفتارها و ذهنیت سکولاریستی و گاه ضددینی در جامعه منجر می‌شود. تلاش برای پوشاندن جامه‌ی دینی بر تن دانش‌فرایندی متناقض است همین شکاف‌ها مشروعیت و اعتبار گفتمان دینی را دچار چالش می‌کند.

روندهای متناقض و گاه متضاد سکولارزدایی عرصه عمومی و هم‌زمان سکولار شدن محدود دینی سبب شده اند تا واقعیت‌های نظام آموزشی ایران بسیار پیچیده‌تر از آن چیزی باشند که در ابتدا تصور می‌شد. اگر دگرگون شدن حوزه‌ها و مدرسه‌های دینی برگردیم می‌توانیم بگوییم که بیش از آن‌که وحدت حوزه و دانشگاه موجب دگرگونی‌های ژرف در خود دانشگاه شده باشد تغییرهای جدی در حوزه‌های دینی را دامن زده است. برنامه‌ی درسی و نوع فعالیت این نهادهای سنتی بسیار دگرگون شده اند و شماری از سنت‌های دانشگاهی را به عاریت گرفته اند. درحالی‌که دخالت حوزه و دین در دانشگاه بیش از آن‌که نوع فعالیت‌های آن را دگرگون کند به سانسور و تحمیل فضای بسته و تنش‌دایمی ایدئولوژیک منجر شده است.

روندهای سکولارزدایی باوجود نتیجه‌های بسیار منفی کم‌تر به موضوع بحث‌های سنجش‌گرانه در فضای دانشگاهی و روشن‌فکری تبدیل شده



است. در دروان انقلاب مشروطیت و پس از آن شمار بزرگی از روشن‌فکران از اهمیت و مزایای عرفی شدن جامعه و ضرورت ایجاد نهادهای جدید مانند آموزش سخن به‌میان می‌آوردند. اما، موضوع فضیلت سکولار شدن نظام آموزشی و جدا کردن حوزه‌های دینی از دانش جدید کم‌تر به‌گونه‌ی سنجش‌گرانه به‌میان کشیده شد. در نوشته‌های برخی گاه حتا تلاش می‌شد علم سکولار و سکولاریزاسیون دانش و آموزش از دیدگاه مذهبی توجیه شود و یا به آن مشروعیت دینی داده شود (آجودانی، ۱۳۸۲). بخشی از این کمبود اساسی در سال‌های پس از ۱۳۵۷ را می‌توان به ممنوعیت‌ها و خطوط قرمز تحمیل‌شده از سوی دولت دانست. هم‌زمان اما، جامعه‌ی ایران تجربه‌های فراوانی در نقد و بررسی روندهای سکولار شدن جامعه و اهمیت آن برای توسعه، دموکراسی و تربیت نسل جوان ندارد. برای مثال شکل‌گیری گرایش‌های جدید دینی در آموزش در دهه‌ی سی و چهل خورشیدی کم‌تر از سوی روشن‌فکران و نخبگان سکولار آن زمان جدی گرفته شد. نوشته‌های بازرگان، سبحانی، آل احمد و یا شریعتی و دیگران در نقد آموزش سکولار به شکل‌گیری گفت‌وگوی سنجش‌گرانه میان آن‌ها و دیگران منجر نشد. درحقیقت نبودن فضای گفت‌وگوی انتقادی سبب شد این نوشته‌ها و تجربه‌ها در فضای بسته هر گرایش فکری محبوس شود و راهی به عرصه‌ی عمومی پیدا نکند.

کتاب‌شناسی

- آجودانی، ماشاء الله. (۱۳۸۲). مشروطه ایرانی. تهران: اختران (چاپ هشتم).
- احتشام‌السلطنه، محمود. (۱۳۶۶). خاطرات، به کوشش محمد مهدی موسوی، تهران.
- آرین پور، یحیی. (۱۳۸۷). از صبا تا نیما. تهران: زوار (چاپ نهم).
- آدمیت، فریدون. (۱۳۶۱). امیر کبیر و ایران. تهران: خوارزمی.
- آل احمد، جلال. (۱۳۷۵). غرب زدگی. تهران: انتشارات فردوس (چاپ سوم).
- بازرگان، مهدی. (۱۳۷۷). مجموعه‌ی آثار ۱، مباحث بنیادین: راه طی شده، عشق و پرستش، ذره‌ی بی‌انتها. تهران: بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان، تهران.



- بازرگان، مهدی. (۱۳۷۹). مجموعه آثار ۷، مباحث علمی اسلامی: مطهرات در اسلام، ضریب تبادل مادیات و معنویات، پراگماتیسم در اسلام، اختیار، اسلام جوان، باد و باران در قرآن، توحید، طبیعت، تکامل، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی - بازرگان، تهران.
- پیوندی، سعید (۱۳۷۸). واقعیت‌های نظام آموزشی امروز ایران، ایران نامه، (۴) ۸۱.
- پیوندی، سعید (۱۳۸۷). سرنوشت اسلامی کردن نظام آموزشی ایران، ایران نامه، شماره ۲-۳
- پیوندی، سعید (۱۳۸۷). شریعتی و مدرسه جدید، بنیاد فرهنگی علی شریعتی. <http://drshariati.org/?p=۵۰۳۹>
- پیوندی، سعید (۱۳۸۸). رویارویی با آموزه‌های ایدئولوژیک در نظام آموزشی، ایران نامه، شماره ۴
- پیوندی، سعید (۲۰۰۰). آموزش و جنبش اجتماعی زنان در ایران. بررسی مطالعات و مبارزات فمینیستی زنان ایرانی در دو دههٔ اخیر و چشم‌انداز آینده، بنیاد پژوهش های زنان ایران، ۱۱.
- پیوندی، سعید. (۲۰۱۴). هفت پرسش پیرامون معنای اسلامی کردن علوم انسانی در ایران. آزادی اندیشه، ۱، ۲۲۷-۲۷۸.
- پیوندی، سعید. (۱۳۹۷). هویت ملی و تجربه هویت پذیری جوانان در ایران. اندیشه آزادی، ۷، ۵۴-۸۳.
- پیوندی، سعید. (۱۳۹۸). پیدایش پرتنش سکسوالیته جدید در جامعهٔ ایران: تجربهٔ همخانگی و رابطهٔ جنسی خارج از ازدواج. آزادی اندیشه، ۸، ۱۴۳-۱۹۲. جعفریان، رسول. (۱۳۹۲). جریان‌ها و سازمانهای مذهبی-سیاسی ایران (۱۳۵۷-۱۳۲۰). تهران: نشر علم.
- جواد آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). شریعت در آئینه معرفت. قم: نشر فرهنگی رجا.
- خسرو خاور، فرهاد؛ پیوندی، سعید؛ متقی، محسن. (۲۰۱۲). روشنفکران و روندهای سکولاریزاسیون جامعه ایران. انالیتیکا ایرانیکا (پاریس)، ۳، ۷۳-۱۰۵.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۰). صحیفه نور. تهران، جلد نهم.
- راوندی، مرتضی. (۱۳۶۶). سیر فرهنگ و تاریخ تعلیم و تربیت در ایران و اروپا. تهران: نشر گویا.
- رشدیه، فخرالدین (۱۳۷۰). تاریخ مدارس نوین در ایران. زندگی‌نامه میرزا حسن رشدیه. تهران: انتشارات هیرمند.
- دولت‌آبادی، یحیی. (۱۳۶۲). حیات یحیی. تهران: فردوسی.
- سحابی، یدالله (۱۳۷۵). خلقت انسان. تهران: انتشار (چاپ سیزدهم).
- سوزنجی، حسین (۱۳۸۷). درآمدی بر علوم انسانی اسلامی، «ارزش و دانش». تهران: دانشگاه امام صادق.
- شریعتی، علی (۱۳۶۰). فلسفه تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، بعثت.
- علی شریعتی، روش شناخت اسلام، تهران، نشر چاپخش، ۱۳۶۳.
- شورای عالی آموزش و پرورش (۱۳۸۹). سند تحول راهبردی نظام تربیت رسمی و عمومی جمهوری اسلامی. تهران: وزارت آموزش و پرورش.
- صافی، احمد (۱۳۷۹). سازمان و قوانین آموزش و پرورش ایران. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب



- علوم انسانی.
- صافی، احمد (۱۳۷۹). سازمان و قوانین آموزش و پرورش ایران، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها
- کتاجی، احمد. . (۱۳۵۷). تاریخچه کتابخانه ملی ایران. تهران: کتابخانه ملی ایران.
- کسروی، احمد. (۱۳۴۳). تاریخ مشروطیت ایران، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- مستشارالدوله، یوسف. (۱۳۸۸). یک کلمه؛ به کوشش باقر مؤمنی، تهران: شادگان
- گلشنی، مهدی. (۱۳۸۵). از علم سکولار تا علم دینی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گلشنی، مهدی. (۱۳۸۰). قرآن و علوم طبیعت. تهران: نشر مطهر.
- گویا، زهرا. (۱۳۷۷). سیر تحول و شکل‌گیری برنامه‌های درسی آموزش متوسطه در ایران، فصلنامه تعلیم و تربیت، ۵۷، ۵۹-۹۶.
- ملک پور، علی (۱۳۸۱). تعارض فرهنگی دولت و مردم در ایران. تهران: انتشارات آزاداندیشان.
- متقی، محسن. (۱۴۰۰) قرن چهاردهم خورشیدی و چالش روشنفکران مسلمان، آزادی اندیشه، ش ۴۴-۲۵، ۱۱
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۰). علم دینی و اسلای سازی علوم انسانی، ماهنامه معارف، ش ۸۶.
- موسی پور، نعمت الله (۱۳۷۸). روند تحولات عنصر زمان در برنامه‌های درسی مقطع ابتدایی ایران، فصلنامه تعلیم و تربیت، شماره ۵۷.
- منشی، فائزه. (۱۳۸۴). تاثیر پذیری نظام ارزشی دانش‌آموزان از خانواده و مدرسه، فصلنامه خانواده و پژوهش، ۱
- ناطق، هما. (۱۳۷۵). کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران. پاریس: خاوران.

منبع‌ها به زبان‌های دیگر

- Becker, Howard. (1932). Process of Secularization. *Sociological Review*, 24, 138-154 et 266-286.
- Berger, L. Peter. (1967). *The sacred canopy : elements of a sociological theory of religion*. Garden City(NY): Doubleday
- Berger, L. Peter. (1971). *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*. Paris : Éditions du Centurion.
- Berger, Peter (1999). *The desecularization of the world*. Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans.
- Boré Eugène. (1848). *Correspondance et mémoires d'un voyageur en Orient*. 2 vol. Paris : Olivier-Fulgence Libraire.
- Blumenberg, Hans. (1999). *La Légitimité des temps modernes*. Paris : Gallimard.
- Certeau de, Michel. (1974). *Le Christianisme éclaté*. Paris : Le Seuil.
- Cipriani, Roberto.(1981). Sécularisation ou retour du sacré? *Archives de sciences so-*



- ciales des religions*, 52 (2), 141-150.
- Comte, August. (1964). *Le Cours de philosophie positive (1830-42)*. Paris : Classiques Larousse.
 - Condorcet (1228). *L'Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*. Paris : Masson et fils. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k281802>
 - Coq, Guy. (2003). *Laïcité et République*. Paris : Le Félin.
 - D'Alembert. (2000). *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*. (1751). Paris : Vrin.
 - Gauchet, Marcel. (1985). *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard.
 - Kardan Ali Momamad. (1957). *L'organisation scolaire en Iran (histoire et perspective)*. Thèse présentée à l'Université de Genève.
 - Karimi, Linda Colleen. (1975). *Implications of American missionary presence in 19th and 20th century Iran*. Portland : State University, Dissertations and Theses. <https://core.ac.uk/download/pdf/37772034.pdf>
 - Martin, David. (1979). *A General Theory of Secularization*. New York, Harper & Row.
 - Mehran, Golnar. (1991). The Creation of the New Muslim Woman : female education in the Islamic Republic of Iran, *Convergence*, XXIV.
 - Mehran, Golnar. (1998). Education in Postrevolutionary Persia: 1979-1991, in E. Yarshater. *Encyclopaedia Iranica*. California, Costa Mesa, Mazda Publishers.
 - Menashri, David. (1992). *Education and the Making of Modern Iran*. Ithaca and London, Cornell University Press.
 - Minoui, D. (2001). *Jenese d'Iran*. Autrement, n° 126.
 - Monod, Jean-Claude. (2002). *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*. Paris, Vrin.
 - Monod, Jean-Claude. (2007). *Sécularisation et laïcité*. Paris : PUF.
 - Naraghi, Ehsan. (1992). *Enseignement et changements sociaux en Iran du VII^e au XX^e siècle*. Paris : MSH.
 - Nikpey, Amir. (2001). *Politique et religion en Iran contemporain. Naissance d'une institution*. Paris, L'Harmattan.
 - Paivandi, Saeed. (1998). L'individu dans les manuels scolaires en Iran, *CEMOTI*, 26, 219-234.
 - Paivandi, Saeed. (2005). La religion d'Etat à l'école. L'expérience de l'islamisation de l'école en Iran. *Journal des anthropologues*, 100-101, 183-212.
 - Paivandi, Saeed. (2006). *Islam et éducation en Iran. Echec de l'islamisation de l'école en Iran*. Paris : L'Harmattan.
 - Paivandi, Saeed. (2008). Discrimination and Intolerance in Iran's Textbooks. Washington, DC, Freedom House.
 - Paivandi, Saeed. (2012). The meaning of the Islamization of the school in Iran. In M. Ahmed, *Education in West Asia*, London: Bloomsbury, pp. 79-102.



- Paivandi Saeed. (2015). Interminable querelle de la sécularisation de l'éducation en Iran. *Raison Publique*, 19 (<http://www.raison-publique.fr/article759.html>).
- Paivandi, Saeed. (2019). Gender Representations in Iranian School Textbooks. In Rezai-Rashti, G., Mehran, G. & Abdmolaei S. (Eds.). *Women, Islam and Education in Iran* (51-83). New York, NY: Routledge.
- Paivandi, Saeed. (2020). État islamique et monde académique en Iran : la longue bataille continue. *Pensée*, 403, 92-107.
- Pakdaman Homa. (1969). *Jamâl-ed-dîn-Asad Abâdi dit Afghani*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- Perkins, Justin. *A Residence Eight Years in Persia Among the Nestorian Christians*. New York: M. W. Dodd, 1834.
- Sadiq, Issa Khan. (1931). *Modern Persia and Her Educational System*. *Studies of the International Institute of Teachers College*. New York: Columbia University Press.
- Schmitt, Carl. (1988). *Théorie politique*. Paris : Gallimard.
- Shorish, M. (1988). The Islamic Revolution and Education in Iran. *Comparative Education Review*, 58-75.
- Speer, E, Robert. (1911). *The Foreign Doctor. « The Hakim Sahib ». A Biography of Joseph Plumb Cochran*. New York : Fleming H. Revell Comapgny.
- Thomas. Laurie (1856). *Dr. Grant and the Mountain Nestorians*. Boston: Gould and Lincoln.
- Taylor, Charles. (2007). *A Secular Age*. Boston: Harvard University Press.
- Wilson, R. Bryan. (1966). *Religion in Secular Society*. London : Penguin
- Willaime, Jean-Paul. (2004). *Sociologie des religions*. Paris : PUF.
- Willaime, Jean-Paul. (2006). La Sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions. *Revue française de sociologie*, 47 (4). 755-783.
- Wolfs José-Luis. (2013). *Sciences, religions et identités culturelles : quels enjeux pour l'éducation ?* Bruxelles : De Boeck.
- Wolfs, José-Luis. (2018). Les représentations de la (des) science(s) dans l'enseignement : aspects épistémologiques, culturels, et sociétaux. *Recherches en éducation*, 32, 87-102.



پس‌روی اندیشه‌ی سکولار، باختِ زنان

هایده مگیثی^[۱]

بازگشت تقدس به زندگی اجتماعی و سیاسی واقعیتی است نگران‌کننده که به درجه‌های مختلف تقریباً در تمام کشورهای جهان قابل مشاهده است. سوءاستفاده‌ی سیاست‌مداران و رهبران پوپولیست راست افراطی از مفهوم‌ها و ارزش‌های مذهبی برای جلب پشتیبانی مردم فقیرشده و فرودستان به‌جان‌آمده از پی‌آمدهای لجام‌گسیختگی سرمایه و فساد قدرت‌منداها، واقعیت تلخ دیگر دنیای امروز است. مردود دانستن نظام سیاسی رسمی و قانونی، دشمنی با لیبرال دموکراسی و با هنر و فرهنگ لیبرال، خصومت نسبت به برگزیدگان سیاسی، سیاست‌مداران حرفه‌ای و با روشن‌فکران و روشن‌فکری و ترساندن مردم از خطرهای موهوم نمونه‌هایی از پندارها و

۱- دکتر هایده مگیثی استاد بازنشسته‌ی جامعه‌شناسی و مطالعات زنان در دانشگاه یورک (تورنتو کانادا) و عضو بنیاد آکادمیک "پی‌یر الیوت ترو دو" است. از جمله کتاب‌های ایشان به زبان انگلیسی می‌توان از: فمینیسم و پوپولیسم، انتشارات مک میلان، ۱۹۹۴ و اکسفورد، ۱۹۹۶؛ فمینیسم و فاندامنالیسم: محدودیت‌های تحلیل پسامدرن، انتشارات زد، ۱۹۹۹، (کتاب برجسته‌ی آکادمیک سال ۱۹۹۹ در رشته‌ی جامعه‌شناسی به انتخاب مجله‌ی کتاب‌های آکادمیک چویس)؛ ویراستار مجموعه‌ی سه جلدی، زنان و اسلام: مفاهیم انتقادی در جامعه‌شناسی، انتشارات راتلج، ۲۰۰۲ نام برد. پاره‌ای از نوشته‌های دکتر مگیثی به زبان‌های آلمانی، عربی، فرانسه، اسپانیایی، کره‌ای، کردی، ترکی ترجمه شده است.

شگردهای مشترک سیاستمداران راست و رهبران مذهبی برای بسیج پشتیبانی مردم است. پس جز در موردهایی که منافع آنان اصطکاک پیدا کند، آن‌ها از وحدت دین و سیاست و از سرکوب جامعه‌ی مدنی سود می‌برند. تقدس بخشیدن به حکم‌های سیاسی، رهبران مذهبی و زمام‌داران پوپولست را در برابر چالش‌های ترقی‌خواهانه و رادیکال محافظت می‌کند. بدیهی است که چنین شرایط سیاسی- اجتماعی مساعدِ کوچک‌ترین تغییر به نفع حقوق بشر و از جمله عدالت جنسیتی نخواهد بود.

این‌که چگونه بی‌کاری، فقر، افزایش فاصله‌ی طبقاتی، تنزل سطح درآمدهای واقعی و نومی‌دی از آینده، زبان‌بازی‌های نویدبخش پوپولیستی و گفتارهای فریبنده‌ی آن-جهانی مذهبی را مردم‌پسند و جذاب می‌کند جای تعجب ندارد. اما، آنچه در پس شعارها و وعده‌های مردم‌فریبانه نهان می‌ماند ناهم‌سازی اعتقادات، خط‌مشی‌ها و ارزش‌های سیاسی این رهبران است که در ستایش آزادی کامل سرمایه برای غارت منابع انسانی و طبیعی و تنبیه معترضان و مخالفان، ممنوعیت تشکل‌های سیاسی و اجتماعی غیردولتی، اتحادیه‌های کارگری مستقل و فعالان حقوق بشر تبلور می‌یابد.

بدیهی است در شرایطی، نظیر ایران، عربستان سعودی و افغانستان طالبان، که مرزی میان امر دولت‌داری و سیاست‌گذاری و امور دینی و فقهی موجود نیست، وضعیت برای حقوق بشر به‌ویژه برای زنان به‌مراتب سخت‌تر است. وضعیت زندگی زنان پس از تسخیر قدرت دولتی توسط ملایان در ایران که نمونه‌ی مورد توجه این نوشته است، به وضوح نشان می‌دهد که با پس‌رفت خردگرایی، تعقل و منش‌های سکولار، و بازگشت امرِ قدسی به زندگی اجتماعی، زنان بیش از مردان آسیب دیده‌اند. زیرا در وضعیت همانند اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، زنان به‌صورت مضاعف مورد تبعیض، محرومیت و آزار قرار می‌گیرند. به‌عبارت‌دیگر، برابری جنسیتی و توان‌مندی زنان با افزایش سنت‌پرستی و واپس‌ماندگی اجتماعی و فرهنگی، تفرق از دگراندیشی و انتخاب جنسی و حساسیت بیمارگونه نسبت به حقوق و رفتارهای اخلاقی و اجتماعی زنان که دولت‌های اسلامی بارزترین نمونه‌های آن را ارائه می‌دهند، هیچ هم‌خوانی ندارد.



اما، پیش از ادامه‌ی مطلب با توجه به این که امروز سکولاریسم مسئله‌ای شدیداً سیاسی و درپاره‌ای کشورهای با اکثریت مسلمان مسئله‌ای امنیتی است، ذکر دو نکته ضروری است. نکته‌ی اول به مفهوم سکولار یا این-جهانی یا دنیوی مربوط است؛ این که برپایه‌ی چه مشخصه‌ها و ویژگی‌هایی جامعه‌ای سکولار یا دین-نهاد ارزیابی می‌شود و میزان سکولار یا مذهبی بودن آن را چگونه می‌سنجیم؟ در این رابطه تعریف تحلیلی چارلز تیلور، نظریه پرداز کانادایی از مفهوم سکولار درخور تأمل است. او سکولریت یا عُرفیت را اساساً امری مربوط به عرصه عمومی می‌داند و به هنجارها و اصل‌هایی اشاره می‌کند که حاکم بر فعالیت‌های خالی از وجود خدا و امور قدسی در عرصه‌های اقتصاد، سیاست، فرهنگ، آموزش، امور حرفه‌ای، و تفریحی است. نمونه‌های مورد نظر او کشورهای توسعه یافته صنعتی هستند که در آن‌ها (به جز یکی دو استثنا مانند انگلستان و سوئد) کلیسا به‌طور رسمی از نهادهای سیاسی جدا هستند؛ نهادها و پراتیک‌های دولتی غیرآغشته به دین اند؛ و اعتقاد یا بی‌اعتقادی به دین امری اختیاری است. تیلور کشور آمریکا را نیز در این مقوله قرار می‌دهد، هرچند که آمریکا به‌عنوان یکی از نخستین جامعه‌هایی که براساس قانون اساسی جدایی دین از دولت در آن رسمیت یافته، در عین حال از مذهبی‌ترین جامعه‌های غربی شناخته می‌شود. سکولریت از نظر تیلور معنای دومی نیز دارد که عبارت است از کاهش باورها به آیین‌های مذهبی یا حتی پشت کردن به دین یا آیین‌ها و ارزش‌های مذهبی حتی در عرصه‌ی روابط خصوصی. کشورهای اروپای غربی به نظر او در این مقوله قرار می‌گیرند. تیلور به مقوله‌ی سومی از سکولریت نیز اشاره می‌کند که به میزان باور و پراتیک افراد مربوط نیست، بلکه به عواقب باور و پراتیک افراد ارتباط دارد. این مقوله به جامعه‌هایی اطلاق می‌شود که بی‌دینی یا خداناباوری یک انتخاب از دیگر انتخاب‌های موجود است و کسی به خاطر آن مورد کنکاش یا مواخذه قرار نمی‌گیرد. این مقوله به نظر او شامل منطقه‌ها یا جامعه‌های کوچک‌تری از جامعه‌ی بزرگ‌تر، از جمله حتی در آمریکا است، هرچند همان‌طور که اشاره شد در مقایسه با سایر کشورهای صنعتی مذهب در آن حضور بیش‌تری دارد.



روشن است که جامعه‌های اکثرأً مسلمان درست درجهت عکس این سه مقوله قرار می‌گیرند. در این جامعه‌های به درجه‌های مختلف اصل بر خداباوری است و التزام به آیین‌ها و هنجارهای مذهبی اختیاری نیست، به‌ویژه زمانی که عرصه‌ی عمومی و امرِ دولت در چنگ شریعت‌مدارانی قرار گیرد که کلیه پندارهای مذهبی و اخلاقی غیر از خود را نابرحق می‌دانند. در چنین صورتی ابراز یا نشانه‌های خدا‌ناباوری به‌سختی مجازات می‌شود، مخالفان با چوبِ تکفیر ساکت شده یا کشته می‌شوند و دولت با استفاده از خشونت قانونی و فراقانونی در همه‌ی عرصه‌های زندگی عمومی و خصوصی مداخله می‌کند. آن چه به زنان مربوط است، باتوجه‌به حقی که روحانیون مسلمان برای تفسیر احکام قرآنی و شرعی و رسالتی که برای سروسامان دادن به مناسبات جنسیتی و فرهنگی و کنترل زنان و حفظ اقتدار خانوادگی پدرسالار، براساس پنداشت‌ها و اندیشه‌های قرن‌های از یادرفته برای خود قائل اند، بدن زن را چون رسانه‌ای برای اعلام موجودیت ارزش‌های اسلامی مورد استفاده قرار می‌دهند. اگر هم بدن زن را عاری از ارزش‌ها و نشانه‌های اسلامی تشخیص دهند، با دمیدن در تنور احساسات مذهبی و سوءاستفاده از عواطف و ناآگاهی بخشی از مردم و ترساندن بخش دیگر، هر جنایتی را علیه زنانی که به باور آنان قانون‌های الهی و امنیت فرهنگی و نظم جامعه اسلامی را به خطر می‌افکنند، مجاز می‌شمارند. نمونه‌های این سیاست در ایران، افغانستان و عربستان (حبس‌های طویل‌مدت، تنبیه بدنی و تجاوز جنسی به زنان زندانی) بیش از آن است که ذکر آن‌ها ضرورت داشته باشد. از همین رو است که نتیجه‌ی پیش‌روی اسلام بنیادگرا و قدرت گرفتن شریعت‌مداران باخت و زیان برای زنان است و دیگر هیچ. اسلام‌گرایان با ادعای پاسداری از دین راه تحول‌های اساسی درجهت تحقق عدالت جنسیتی را مسدود و دسترسی زنان به منابع اقتصادی و رفاهی جامعه و اختیار جنسی آنان را محدودتر می‌کنند. از آن بدتر، چون مدعی حکومت براساس قانون‌های خود-پنداشته الهی هستند، انتقاد یا مخالفت را با اتهام کفر و ارتداد به شدیدترین وجهی مجازات می‌کنند. امنیتی کردن فرهنگ که در قلب آن پوشش و رفتارهای زنان قرار دارد - چنان‌چه رئیس‌جمهور ایران در جلسه‌ی مرداد ماه شورای



امنیت ملی به صراحت بر آن تأکید کرد - خطر به چالش کشیدن هنجارهای جنسی و باورها و ارزش‌های اخلاقی جنسیتی را برای زنان آزادی طلب دو چندان می‌کند. اگر بهانه‌های دروازه‌بانان خودگمارده‌ی شریعت برای تنبیه و شکنجه‌ی زنان نافرمان تا این حد تراژیک نبود جای خنده داشت. حکم ۴۵ سال زندان برای یکی از زنان فعال در عربستان سعودی به جرم «استفاده از اینترنت برای گسستن بافت اجتماعی» و بازداشت و شکنجه‌ی زن جوان ایرانی به خاطر اعتراض به خشونت لفظی و فیزیکی یک زن محجبه نسبت به «کم‌حجابی» او مشت‌ی از خروار است.

نکته‌ی دوم این است که باوجود اهمیت حیاتی سکولاریسم و خردگرایی به‌عنوان پیش‌شرط اساسی تقابل با باورهای خرافی و خردستیز و استقرار و استمرار دموکراسی سیاسی، سکولاریسم نه به‌خودی‌خود به استقرار دموکراسی می‌انجامد و نه به تنزل ارزش‌ها و باورهای مذهبی و فرهنگی پدرسالارانه و زن‌ستیز. حتی در جامعه‌های پیشرفته‌ی صنعتی از بین بردن سلطه‌ی روحانیت مسیحی برقانون‌ها و اخلاقیات مذهبی و آزاد ساختن فرد و زندگی اجتماعی و مقررات حقوقی و اداری از حکم‌ها و دگم‌های مذهبی، سده‌ها به طول انجامید و با تحقق یک سلسله تحولات دیگر اقتصادی اجتماعی و فکری که در حقیقت اجزای دیگر روند مدرنیته یا روشن‌گری بوده‌اند، پیوند داشت. یعنی پیدایی ارزش‌های نوین بر مبنای فکر انتقادی، باور به قابلیت و عاملیت انسان و توانایی او به شناخت عوامل طبیعی و استفاده‌ی بهینه از آن در جهت بهبود وضعیت زندگی، آزادی وجدان، آزادی اندیشه، استقرار مدارای فرهنگی و اجتماعی و دموکراسی سیاسی، خودبه‌خود شامل برابری قانونی زن و مرد و اصلاحات اجتماعی به سود زنان نشد. تحقق این امر به دهه‌ها مبارزه‌ی فعالان حقوق زنان و سایر فرودست‌نگاه‌داشته‌شدگان نیاز داشت. درحقیقت بسیاری از پژوهش‌گران فمینیست در اشاره به تناقض‌های اندیشه و جهان‌بینی مدرنیته یا روشن‌گری خاطر نشان می‌کنند که حتی اندیشه‌های رادیکال انقلاب فرانسه در باب برابری، طرح‌هایی مردمحور و اروپامدار بوده است. استدلال آن‌ها این است که اعلام رسمی برابری انسان‌ها، ظهور مرد سفیدپوست اروپایی و غیرهمجنس‌گرا به‌عنوان «انسان جهان‌شمول»، دیدگاه



و ارزش‌های او را به‌عنوان مرجع بقیه‌ی بشریت تثبیت کرد و زنان، و انسان‌های آفریقایی و بومی درمستعمرات را نه‌تنها از مفهومی‌های حقوق سیاسی و برابر شهروندی، بلکه از مفهوم بشریت حذف نمود. برای نمونه، حتی کلوب‌های سیاسی موجود زنان در راستای تثبیت این بینش تعطیل شدند.^[۲]

اگر امروز برای بسیاری در غرب تفاوت بیولوژیک میان زنان و مردان مهم تلقی نمی‌شود، یا دست‌کم کم‌تر از گذشته در برخی عرصه‌های مهم زندگی اجتماعی به آن اهمیت داده می‌شود، و نیز عنصرهایی از عدالت جنسیتی متحقق شده، باید آن را ثمره‌ی مستقیم مبارزه‌ی طولانی زنان در کشورهای غربی دانست. موفقیت فمینیست‌ها و اصلاح‌طلبان اجتماعی در از میان برداشتن مانع‌های برابری جنسیتی، از آن جمله در آموزش و استخدام و حق رأی زنان، حذف مقررات سخت‌گیرانه و تبعیض‌آمیز اخلاقی و جنسیتی، و تحول‌های حقوقی در ارتباط با خشونت جنسی و خانگی را باید در ارتباط با محدود کردن یا پس گرفتن کامل امکانات اقتصادی و سیاسی و قضایی کلیسا و انحصار کلامی و نوشتاری آن بر آموزه‌های اخلاقی دید. به رسمیت شناخته شدن حقوق شهروندی کامل زنان و حاکمیت قانون در تقابل با حاکمیت الهی روحانیان راه را برای مبارزه‌ی پویا و پیچیده برابری جنسیتی و دگرگونی ساختارها و مناسبات قدرت مبتنی بر جنسیت در جامعه‌های صنعتی غربی گشود. به عبارت دیگر، هرچند وجود دولت سکولار لزوماً به معنی وجود دموکراسی و به‌خصوص دموکراسی جنسیتی نیست اما، آزادی بیان و وجدان و رشد اندیشه‌ی خردگرایانه، امکان فعالیت سیاسی برای بهبود وضعیت حقوقی و اجتماعی زنان و به مصاف طلبیدن قدرت مردانه را در بطن خود پرورش می‌دهد. جدایی امر قدسی از امور دولتی به تدریج هم‌راه با عامل‌ها و شرایط دیگر امکان مبارزه برای تحقق دموکراسی، ایجاد دولت‌های انتخابی متکی به قانون و پاسخ‌گو به مردم، احترام به آزادی‌های فردی و سیاسی، پذیرش حق دگراندیشی و دگرباشی و تحمل تفاوت‌های فکری و رفتاری و اخلاقی که

2- Kandall, T.R. (1988) The Woman Question in Classical Sociological Theory, Florida International University Press; Tijssen, L.V.V. (1991) Women Between Modernity and post Modernity, in Turner, B. S. (ed.) Theories of Modernity and Post Modernity, Sage Publication.



همگی در جهت مبارزه علیه پدرسالاری حیاتی است، فراهم می‌کند.

پروژه روشن‌گری در ایران

اگر بپذیریم که وجه‌های فکری، اخلاقی و بینشی تجدد یا روشن‌گری، همراه با بعدها‌های اقتصادی و سیاسی، به تدریج پندارها، باورها و ارزش‌های فرهنگی و رفتاری نوینی را شکل می‌دهد که خوار شمردنِ خرد و توانایی فکری زنان را بر نمی‌تابد، آیا می‌توان گفت که پروژه‌ی روشن‌گری و رکن اساسی آن، خردگرایی و عقلانیت در کشورهای اکثراً مسلمان یا هنوز حتی آغاز نشده و یا در نوزادی نابود شده است؟ این گفته نه به معنای درک ذات‌گرایانه از وضعیت انسان‌ها در این کشورها و چاره‌ناپذیر انگاشتن وضعیت زیست اجتماعی آن‌ها است؛ و نه ارائه‌ی روشن‌گری یا تجدد به عنوان پدیده‌ای ناهمسان با فرهنگ اسلامی. و نیز دهه‌ها تلاش جدیِ تجددطلبان و روشن‌فکرانِ بیداردلی را نمی‌توان انکار کرد که گاه به‌بهای گذشتن از آزادی و جانِ خود در جست‌وجوی راهی برای عبور از باطلاق عقب‌ماندگی و خرافه و تحجر و کوتاه کردن دست متولیان دین از مداخله در زندگی اجتماعی و امور دولت، شناخت حقوق اساسی و بنیادی انسان و قانون‌مداری بوده اند. نکته‌ی مورد بحث در این جا جست‌وجوی عامل‌ها و اسباب عدم موفقیت یا ناتمامی این تلاش‌ها با اشاره‌ی مشخص به ایران است.

بررسی هما ناطق تاریخ‌پژوه برجسته در کتاب ایران در راه یابی فرهنگی از دوره‌ی کوتاه پادشاهی محمدشاه (۱۸۳۴-۱۸۴۸) که او آن را دوره کوتاه روشن‌گری در ایران می‌نامد در این رابطه جای تأمل دارد. او از تحولات رادیکال این دوره به رسمیت شناختن حقوق برابر برای مسلمانان، یهودیان و مسیحیان، فرمان سلطان در منع شکنجه و مجازات مرگ و تأسیس نخستین مدرسه دخترانه یاد می‌کند و می‌نویسد پس از شکست از روسیه در نیمه‌های قرن نوزده، بازبینی و بررسی مجدد برخی باورها و ارزش‌های اساسی به امری ضروری بدل شده بود. ناطق توضیح می‌دهد که چگونه شکست نظامی و عقب‌ماندگی کشور موجب افزایش نفوذ روحانیت مسلمان شده بود که



قرن‌ها سِدِ راه هر کردار و اندیشه و هر تفکری خارج از تجویزها و دستورات شریعت بود. محمدشاه صوفی و آموزگارش میرزا آغاسی نخست‌وزیر او در این دوره‌ی ده ساله در صدد بودند با حذف روحانیت از قدرت سیاسی و تضعیف نفوذ آن‌ها در جامعه، سنت‌های مدنی و ارزش‌های اجتماعی مدرن و مدارای اجتماعی و سیاسی را جای‌گزین خرافه‌های کهنه‌ی نهادهای منسوخ مذهبی کنند. اما، عمر اصلاحات با مرگ محمدشاه و تبعید میرزا آغاسی کوتاه شد و فرصت نهادینه شدن نیافت. روحانیت مرتجع دوباره قدرت را به دست گرفت، انحصار خود را بر اسلام به‌عنوان تنها مبنای مشروع تفکر فلسفی و عقلی برقرار کرد و همان شیوه‌های کهن را ازسرگرفت. بابی‌ها که جنبشی ضدفقودال و ضدروحانی را آغاز کرده و از آزار و تعقیب در امان مانده بودند گروه‌گروه دستگیر شدند. باب اعدام شد. آزادی مذهب لغو شد. آزار و تعقیب یهودیان ازسرگرفته شد و مجازات مرگ و ازجمله سنگسار زنان به اتهام ارتکاب زنا دوباره معمول شد.

تلاش جدی روشن‌فکران و اصلاح‌طلبان کشور از اواخر دوران قاجار و پس از مشروطه، که به موازات افزایش سوادآموزی و شهرنشینی و گسترشِ مرادده با فرنگ، تغییراتِ چندی در یافتِ فرهنگی و اجتماعی ایران رخ داده بود، مرحله‌ی مهم دیگری در تاریخ معاصر کشور بود. اما، حتی پس از تشکیل مجلس و دولت مشروطه شبکه‌ی درهم‌پیچیده‌ای از عامل‌های گوناگون، از آن‌جمله ضعف توسعه‌ی سیاسی و اقتصادی، عدم‌کارایی و فساد نهادهای سیاست‌گزاری و اداری، جان‌سختی حکومت مطلقه و مقاومت شریعت‌مداران و روحانیون و مداخلات استعماری و امپریالیستی، به موازات و در رقابت با یک‌دیگر و با تأثیرگذاری متقابل، مانع از آن شدند که تجربه‌ی تجدد در ایران به نتیجه‌ی مورد نظر برای کل جامعه و به‌خصوص برای زنان برسد. دلیل‌های بقای بینش آغشته به دین و کهنه‌پرستی در روابط جنسیتی، به‌خصوص از آن‌رو که زنان در تمام این دوره تماشاچیان منفعل جنب‌وجوش کشور نبودند و فعالانه در شورش‌گری‌های اقتصادی، کمبود نان، افزایش مالیات‌ها و تعدی حکومتیان، گاه هم‌راه مردان و گاه بدون آنان، شرکت داشتند، جای پرسش دارد. درحقیقت، معدود زنان درس‌خوانده و آگاه که رهبری حرکت‌های



سیاسی و اجتماعی زنان در دوران مشروطه را به عهده داشتند، آگاهانه و با این امید که تحول سیاسی و حرکت ایران به‌سوی تجدد به محرومیت حقوقی و اجتماعی آن‌ها خاتمه دهد، در جنبش مشروطه شرکت کردند. باتوجه‌به درجه‌ی عقب ماندگی فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی ایران در آغاز قرن بیستم، که مثلاً حتی خروج زنان طبقات متوسط و مرفه از خانه جز برای شرکت در روضه‌خوانی، تعزیه و سایر آیین‌های مذهبی مجاز نبود و به تحریک ملایان که سوادآموزی زنان را رواج بی‌عفتی می‌دانستند، معدود مدارس دخترانه پیوسته مورد هجوم و سنگباران اوباش بود، می‌توان گفت این ارزیابی امیدوارانه زنان بی‌مورد نبود. نکته اما این است که حتی باتوجه‌به توسعه و رشد اقتصادی ایران، مسئله‌ی محرومیت زنان از برابری قانونی به‌عنوان یکی از دست‌آوردهای پروژهی تجدد به انجام نرسید.

من در جای دیگر^۳ در ارتباط با تجربه‌ی ناتمام تجدد و حقوق زنان ادعا کردم که باتوجه‌به حضور محافظه‌کاران در جریان انقلاب مشروطه تحقق خواسته‌های مشروطه‌خواهان متریقی با محدودیت‌های کمی و کیفی مواجه بود. آنان ناچار بودند با عقب‌نشینی در پاره‌ای موارد، از آن جمله، پذیرش محرومیت زنان از حق مشارکت در انتخابات هم‌راه با افراد صغیر، ورشکستگان، مجانین و مجرمین - با این ادعای روحانیون مجلس که استدلال کردند «پروردگار توانایی لازم برای شرکت زنان در امور سیاسی را به آنان اعطا نکرده است» مقاومت روحانیت را در برابر سایر مشخصه‌های زندگی مدرن از جمله تشکیل بانک، ایجاد مدرسه‌های نوین، و ثبت اسناد توالد و تناسل، خنثی کنند. اما، اضافه کردم که تفاوت نمی‌کند که آیا سازش تجددطلبان با روحانیان مصلحت‌جویانه و برای حفظ به‌اصطلاح "وحدت ملی" بود یا به‌خاطر وجود روسوبات مذهبی و فرهنگی جنسیت‌گرایانه در ذهن این منادیان تجدد. نکته‌ی اساسی این است که مفهوم عدالت جنسیتی و جنسی اساساً برای هیچ یک از دو گروه روشن‌فکرانی که در پیش‌برد روند تجدد از نظر عملی و فکری سهیم بودند، دارای اولویت نبود: هم گروهی که راه هم‌کاری با دولت را برگزید تا با استفاده از امکانات دولتی، از طریق تولید و اشاعه‌ی

۳- تازنمای نقد اقتصاد سیاسی، تهران، ۲۰۲۱/۱/۶ تجدد و زنان در قرن چهاردهم روئیدن از گور مفاهیم کهنه.



روایت‌ها و ابتکارات نو، وجدان عمومی را به سود تجدد با سیاست‌های روز هم‌راه سازد، و هم‌گروهی که در تقابل با دولت در عرصه‌ی اندیشه و پراتیک سیاسی فعال بود در مقطع‌های مختلف تاریخی آماده بوده اند حقوق زنان را فدای مصالحه با پاسداران محافظه‌کار دین کنند. نکته‌ی من این بود که عاملان تجدد که روشن‌فکران به معنی عام کلمه، یعنی اهل اندیشه، علم و ادبیات بودند بیش‌تر به نوسازی ساختارهای اقتصادی و نهادهای سیاسی و اداری و استقلال و اقتدار ایران نظر داشتند تا به ارائه و ترویج ایده‌های کلیدی تجدد یا مدرنیته در عمل. یعنی ایده‌ی آزادی مذهب، عاملیت انسان، برابری حقوق و آزادی بیان و مطبوعات که پیش‌شرط استقرار دموکراسی، حقوق دموکراتیک و برابری جنسیتی بود در روند تجدد ایران تجربه نشد. همان‌طور که هما ناطق، فریدون آدمیت و ماشاله آجودانی و دیگران شرح داده اند، آنچه متحقق شد این بود که مفهوم مساوات (به معنی تساوی در مقابل قانون دولتی و نه در قانون) تبیین شد و مفهوم آزادی به امر به معروف و نهی از منکر (و آزاد شدن از ظلم دولت و سلطنت استبدادی) تقلیل یافت نه به معنی خودمختاری اخلاقی و حق انتخاب فرد و آزادی وجدان.

می‌توان گفت ابهامات ذهنی روشن‌فکران مشروطه‌طلب، به‌رغم آن‌که آزاد کردن زنان از زنجیر سنت‌های ستم‌گرانه نظیر حجاب را جنبه‌ی مهمی از مدرنیزه کردن و غیرمذهبی ساختن جامعه ایران می‌دانستند، با پشتیبانی ناپی‌گیرانه از ارزش‌های این جهانی و تسلیم شدن به خواست روحانیون که انقیاد زنان و کنترل رفتارها و اخلاقیات جنسیتی را با توسل به براهین قرآنی و نسخ مذهبی، قانون تخطی‌ناپذیر آسمانی جلوه می‌دادند، به فرودستی و نابرابری حقوقی و اجتماعی زنان نظم قانونی بخشید.

کارکرد موازی و فساد قدرت شریعت مداران و دولتی‌ها به‌حدی جدی بود که حتی در دوران پنجاه ساله‌ی رشد و آبادانی رضا شاه و محمد رضا شاه پهلوی و مشاوران تجددطلب‌شان، حتی اگر آن‌ها واقعاً هم می‌خواستند، از ترس واکنش شریعت‌مداران و لشکر همیشه آماده‌به‌خدمت اوباش تحت فرمان آن‌ها، جرئت برهم زدن نظم قانونی-شرعی حقوق زن را نداشتند. از همین‌رو بود که علیرغم انجام اصلاحات محتاطانه اما، به هرحال مهمی



که به طور مستقیم یا غیرمستقیم به سود زنان بود، از آن جمله کاهش نفوذ و حضور روحانیون در امر قضا و تدوین قوانین مدنی و جزایی مدرن در سال‌های ۱۳۰۷ - ۱۳۰۸ شمسی، قوانین تبعیض آمیز و مردمحور مربوط به ازدواج، طلاق، حضانت کودکان و ارث، کلاً در حیطه‌ی الزامات و مقررات شرعی باقی ماند. از آن بدتر، اگر یکی از اشکال‌های عمده‌ی روش اصلاحات دوران رضا شاه ارباب و استفاده از زور بود، در دوران محمد رضا شاه، سیاست‌مماشات با روحانیون و تظاهر به رعایت موازین شرعی و آئین و شعائر مذهبی در پیش گرفته شد. در قانون جدید «حمایت خانواده» نیز که در سال ۱۳۴۷ شمسی از مجلس گذشت^[۴] به رغم اصلاحاتی چند، با حفظ حق طلاق یک‌جانبه‌ی مرد و ولایت او نسبت به فرزندان، سهم ارث نابرابر، ضرورت اجازه‌ی شوهر برای حق کار خارج از خانه و انتخاب سکونت و ادامه‌ی سنت مُتعه یا ازدواج موقت، هم‌چنان زنان از هر طبقه در موقعیت فرودست نسبت به مردان نگاه داشته شدند.^[۵]

روی‌داده‌های پس از انقلاب ۱۳۵۷ و موفقیت نسبتاً آسان حکومت اسلامی در بازگرداندن پندارها و بینش اخلاق دینی و سیاست اسلامی کردن مجدد رابطه‌ها و ساختارهای زندگی اجتماعی، شاید نشان از ویژگی ناقص و سطحی سکولاریسم و تجدیدی داشت که شاهان پهلوی پرچم‌دار آن بودند. گفتن این نکته انکار این واقعیت نیست که روند نوسازی ساختارهای اقتصادی،

۴- انجمن زنان حقوقدان به ریاست دکتر مهرانگیز منوچهریان طرحی به مجلس ارائه داد که در آن الغاء کلیه‌ی مواد تبعیض‌آمیز قوانین مدنی و جزایی پیش‌نهاد شده بود هرچند از طریق به رسمیت شناختن حاکمیت مرد در موردهایی مثل اجبار زن به زندگی در مکان مورد انتخاب شوهر، تلاش شده بود از رنجاندن روحانیون خودداری شود. ممنوعیت تعدد زوجات و ازدواج موقت، برابری حق زن و مرد در طلاق و حضانت و قیمومیت فرزندان، حق کار خارج از خانه، برابری در ارث و تملک اموالی که طی ازدواج به دست آمده و مواد مربوط به تضمین نفقه پس از طلاق از مواد برجسته‌ی این طرح بود. نگاه کنید به کتاب دکتر مهرانگیز منوچهریان، وضع حقوقی زن در جهان و طرح قانون خانواده، تهران، ۱۳۴۲، از انتشارات اتحادیه زنان حقوقدان ایران.

۵- حمایت فقیهان شیعه از متعه با این بهانه صورت می‌گیرد که چون غریزه‌های جنسی مرد به بیش از یک زن دائم برای ارضاء خود نیاز دارد، متعه از توسل مرد به خیانت یا فحشا جلوگیری می‌کند. برای بحث در این مورد نگاه کنید به کتاب شهلا حائری:

Shahla Haeri, (۱۹۸۹), *Law of Desire: The Temporary Marriage in Shii Iran*, New York: Syracuse University Press.



اجتماعی و اداری، استقرار دولت مدرن و ایجاد صنایع و علوم و مشاغل جدید و تضعیف قدرت روحانیون به‌ویژه دردوران رضا شاه، تحولات مهمی برای کشور بود. ثبت ازدواج و طلاق اجباری و سن بلوغ برای ازدواج دختران پانزده سال اعلام شد. حمایت دولت از زنان بی‌حجاب و رشد آزادی‌های فرهنگی برای زنان نیز راه پیشرفت حرفه‌ای و استقلال فردی را برای بسیاری از زنان ایران گشود. نتیجه‌های مثبت و رهایی‌بخشی که بی‌حجابی برای میلیون‌ها زن ایرانی به همراه داشت بر زندگی زنان اقلیت‌های مذهبی به‌ویژه زنان یهودی نیز که پیش‌از آن به خاطر کردارهای ضدیهود روحانیون شیعه اجازه نداشتند که با حجاب در انظار عمومی ظاهر شوند یا با مواد غذایی مسلمانان تماس داشته باشند یا در روزهای بارانی به مسلمانان نزدیک شوند، تأثیر رهایی‌بخش داشت.^[۶] اصلاحات مثبت به سود زنان از آن جمله ورود دختران به آموزشگاه‌ها و دانشگاه و کار در برابر مزد و فعالیت‌های حرفه‌ای و علمی که انحصار مردان در کسب دانش و علوم جدید را خاتمه داد در دوران محمد رضا شاه نیز ادامه یافت. نکته اما، این است که تغییر بنیادین رابطه‌ها و نقش‌های جنسیتی و مناسبات سلطه و انقیاد جنسیتی و دگرگونی ساختارها و سنت‌های حقوقی و باورها و اخلاقیات مذهبی خرافی که ملایان پاسداران آن بودند، به برنامه‌های آموزشی و تربیتی قاطعانه و مستمر فرهنگی با مشارکت نهادها ی مردمی و گروه‌های مستقل زنان نیاز داشت. چنین سیاست هدف‌مندی اما، با توسعه و رشد اقتصادی بی‌برنامه و شتاب‌زده، بی‌توجهی به واقعیت‌های فرهنگی و مذهبی و رشد موریه‌وار انجمن‌های دینی و پیش‌روی‌های مودیان‌های روحانیون ازسویی و استبداد سیاسی و ممنوعیت احزاب، آزادی بیان و مطبوعات نمی‌توانست به انجام رسد. بنابراین خطاست اگر صرف‌رشد اقتصادی، پیش‌رفت تکنولوژیک، و توسعه‌ی صنعتی، و رفتارهای روزمره‌ی عاری از نشانه‌های مذهبی، نشانه‌ی رشد عقلانیت و پیروزی سکولاریسم انگاشته شود. «مدرنیزاسیون» ساختار اقتصادی، انباشت سرمایه، رشد صنایع و گسترش روابط بازار در خاورمیانه، آسیا و آفریقا، تحت رهبری نخبگان خودکامه با تکیه بر منافع اقلیتی ممتاز هرگز دگرگونی قابل‌اعتنا و غیرقابل

۶- برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به مجموعه‌ی چهار جلدی ارزش‌مند تروعا: یهودیان ایرانی در تاریخ معاصر به ویراستاری هما سرشار، انتشار مرکز تاریخ شفاهی یهودیان ایرانی در آمریکا، ۱۳۷۸.



برگشت در رابطه‌های قدرت و امتیازات سنتی و خانوادگی، به سود زنان و سایر گروه‌های محروم از قدرت سیاسی و اجتماعی را همراه نداشته است. نیاز به برشمردن نمونه‌های چنین پیشرفت‌هایی در دوران حاضر در جامعه‌هایی که یک پا در زندگی مدرن و یک پا در سنت‌های زن‌ستیز آغشته به مذهب دارند فراوان اند. ایران دوران پهلوی ترکیه‌ی آتاتورک، مصر عبدالناصر و جانشینان او، عراق صدام حسین، هریک با ویژگی‌های خود و به درجه‌های متفاوت نمونه‌های گویایی هستند که نشان می‌دهند جامعه‌هایی می‌توانند نه به تمام معنا سکولار و نه به تمام معنا مذهبی باشند. اخلاقیات و رفتارهای دینی می‌توانند در عرصه‌ی حقوقی و سیاست‌گذاری رسمی به حکم قانون یا اوامر دولتی اهمیت کم‌تری پیدا کنند. اما، دگرگونی روابط، عادات و اخلاقیات مذهبی و آموخته‌های فرهنگی و پشت کردن به ارزش‌های نهادی شده زن‌ستیزانه و مفهوم‌های تبعیض‌آمیز زنانگی و مردانگی و باورها و اخلاقیات مذهبی قوام‌دهنده‌ی تصورات مردان از زنان و ادراک زنان درباره‌ی خود، روند طولانی و دشواری است که مستلزم پی‌گیری شکیبانه اما، همراه با قاطعیت و بازآموزی فرهنگی و اخلاقی جامعه است که خود به استقرار دمکراسی و حکومت قانون نیاز دارد. اما، این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که در بیشتر کشورهای اکثراً مسلمان، به‌جز در لحظه‌های نادر تاریخی، جامعه‌ی مدنی فعال یعنی فضایی برای فعالیت نیروهای مترقی و آزادی‌خواه، تشکل‌های زنان، اقلیت‌های دینی و گروه‌های سیاسی غیرمذهبی وجود ندارد.

در ایران، پس از گذشت بیش از صد سال تلاش نافرجام برای تحقق برابری حقوق و امتیازات شهروندی در قانون و در برابر قانون و دسترسی بدون تبعیض به منابع و امکان‌های جامعه، استفاده از جسم زنان که در اخلاق مذهبی حامل ناموس و شرف مرد است، چون ورقی برنده در پیکار سنت و مدرن در دست روحانیون باقی ماند تا با سقوط رژیم سلطنتی در حکومت مطلق‌گرای دینی با پشتیبانی ابزار مدرن تبلیغ، تلقین و سرکوب حیاتی دوباره بیابد. با ظهور حکومت اسلامی، و افزایش قدرت اکنون بلامنازع و پُرانرژی‌تر ملایان، مجهز به قانون و ابزار مدرن سرکوب (مثلاً قانون قصاص، حجاب و عفاف و ایجاد حدود ۳۰ دستگاه ناموفق پلیسی برای غلبه بر مقاومت پی‌گیر، صلح‌آمیز



و هوشیارانه‌ی زنان در برابر حجاب اجباری) روند شبه‌مدرنیته ایران متوقف شد و خشونت عریان دولتی و بی‌حدومرز تبدیل به تجربه‌ی روزمره‌ی زنان شد. تجدید حیات این نبرد فرهنگی و اجتماعی، با شدت بیش‌تر و هزینه‌های مرگ‌بارتر برای زنان و مردان ایران، طنز مصیبت‌بار تاریخ ما است. کافی است نگاهی به افزایش خشونت‌های جنسیتی و تعداد حیرت‌آور قتل‌های ناموسی در ایران ببینیم (که مثلاً در سال ۱۳۹۸، سالیانه بین ۳۷۵ تا ۴۵۰ مورد یا ۲۰٪ کل قتل‌های روی داده در کشور گزارش شده) تا نتیجه‌ی قدرت و کارکرد موازی دین و دولت و مسدود ساختن امکان‌های رشد نهادهای بازدارنده‌ی خودکامگی در عرصه‌ی خصوصی و عمومی را بهتر درک کنیم.

ترغیب و تأکید بر حق شرعی و قانونی مرد بر بدن زن چه از طریق قانون، سیاست‌های دولتی و تبلیغات رسانه‌ای و چه اغماض نسبت به تجاوز به این بدن، به موازات اعمال روزانه‌ی حق انحصاری و بی‌حدومرز شریعت‌مداران به استفاده از انواع خشونت، بخش‌های بزرگی از جامعه‌ی امروز ایران را خشونت‌پذیرتر کرده و نهایتاً انحطاط اخلاقی را در جامعه گسترش داده است. طنز تلخ دیگر این است که چنین پس‌رفت تاریخی، مهر تأییدی بر دیدگاه‌های تاریخی نژادپرستانه‌ی استعمارگران غربی درباره‌ی بردگی جنسی و انقیاد زن مسلمان به‌دست مرد مسلمان (با استفاده از نهادهای مذهبی چون حجاب و چندمسمری) می‌گذارد تا آن را با نیات مشخص سیاسی در تقابل با زن غربی آزاد، مستقل و روشن‌اندیش قرار دهند. حاکمان اسلامی توانایی درک آن را ندارند که سیاست‌های زن‌ستیزانه و خشونت‌بار آنان تا چه حد روایت‌های نواستعماری و ادعای سیاست‌مداران امپریالیست در بردن «دموکراسی» و «آزادی» به کشورهای اسلامی را - چنان‌که در حملات نظامی در عراق، افغانستان و لیبی، دیدیم - مشروعیت می‌بخشد.

کلام آخر این‌که تسلط دوباره‌ی حکم‌های شرع بر تمام بُعدهای زندگی خصوصی و اجتماعی زنان (و مردان) در ایران، رواج جهل و خرافه‌ی مذهبی و ستایش زور و خشونت با عارضه‌های وحشتناک اجتماعی و اخلاقی را نمی‌توان بدون عنایت به اهمیت حیاتی دموکراسی سیاسی برای کشور بررسی کرد. نیز باید پذیرفت که سرکوب سیاسی و اعتراض یا انتقاد، سانسور



شدید مطبوعات و محدودیت آزادی بیان و آزادی افکار و ممنوعیت احزاب و سایر نهادها و سازمان‌های مدنی و تودهای غیردولتی سکولار، سیاست‌هایی بوده است که، صرف‌نظر از پاره‌ای گزافه‌گویی‌ها پیرامون دستاوردهای دوران پهلوی، جز در وقفه‌های کوتاه مدت، پیوسته علیه ساکنان سرزمین ایران در صد سال گذشته اعمال شده است. این شرایط خفقان‌آور سیاسی و نومیدی از امکان مشارکت در حیات سیاسی و سازندگی اجتماعی و فرهنگی کشور بود که منجر به پیوستن صدها هزار مرد و زن تحصیل‌کرده و ازنظر بینش و رفتار فردی سکولار به جنبشی زیر رهبری روحانیت واپس‌گرا و آزادی‌گش در انقلاب ۱۳۵۷ شد. مشارکت در اعتراض‌ها به کسانی که سال‌ها از هر نوع فعالیت سیاسی و فرهنگی، جز آنچه رژیم سازمان می‌داد یا تصویب می‌کرد محروم بودند، احساس توانمندی و مطرح بودن در حیات سیاسی کشور را می‌داد. این تصور شاید ناشی از ناآگاهی یا بها ندادن به این واقعیت آزموده شده بود که پیشرفت اجتماعی و فرهنگی و دموکراسی لازم و ملزوم یک‌دیگر اند و بدون کنار گذاشتن جزمیات مذهبی به سود واقعیت‌های زمینی و جدایی قطعی امر دولتی از امر دینی تحقق هیچ یک از این دو میسر نیست. این نیز مشروط به بیرون راندن روحانیت از عرصه‌ی سیاسی و دولتی و قطع کامل منابع مادی و اجتماعی آنهاست. ایجاد چنین تحول عظیم سیاسی و اجتماعی نه تنها مستلزم گذار از حکومت اسلامی و استقرار یک نظام دموکراتیک سکولار ترقی‌خواه و برابری‌خواه، بلکه مبارزه پی‌گیر فرهنگی و آگاهی‌بخش علیه ارزش‌ها و اخلاقیات دوگانه و تبعیض‌آمیز جنسیتی، و نشانه‌های نهان زن‌ستیزانه در کلام و زبان و رفتارها و قانون‌ها است.

آنچه امید تحقق چنین آینده‌ای را زنده نگاه میدارد مبارزات مستمر جامعه مدنی و مقاومت شجاعانه زنان به‌عنوان پی‌گیرترین و باتوجه‌به وسعت و شدت سرکوب، به‌طورنسبی از موفق‌ترین حرکت‌های اجتماعی علیه الیگارشی روحانی در چهل و چند سال گذشته بوده است. حضور نیروبخش و مؤثر زنان چه در جریان اعتراض‌های موسوم به جنبش سبز و تقلب انتخاباتی در سال ۸۸ و در سرکوب‌های بعدی، چه درشورش‌های دی ماه ۶۹ و آبان ۸۹ و چه دراعتراض‌های تقریباً هرروزه‌ی کارگران، معلمان، مال‌باختگان و بازنشستگان



و سایر عدالت‌خواهان بدون شک چشم‌گیر بوده است. اما، باتوجه‌به اهمیت سیاسی و تبلیغاتی اسلامی کردن ظاهر و رفتارهای اخلاقی و اجتماعی زنان و کنترل بدن و توانایی باروری زنان برای حاکمان دینی، گردن‌نهادن زنان به حجاب اجباری به‌رغم قانون‌های خشن جزایی و استفاده‌ی روزمره از زوربازوی اوباشان حکومتی برای وادار کردن دختران ایران به تسلیم اهمیت خاصی دارد. تأثیرات درازمدت این مقاومت افزایش آگاهی در میان بخش‌های بیش‌تر جامعه نسبت به تضاد میان آموخته‌ها، رفتارها و مقررات سنتی مذهبی و مقتضیات زندگی اجتماعی و نهادها و ارزش‌های امروزی و مشروعیت‌زدایی از رژیم حاکم است و این امیدواری را می‌دهد که نهایتاً جامعه را به حرکت غیرقابل بازگشت به‌سوی آزادی، دموکراسی، عدالت‌طلبی، رواداری فرهنگی و ترک باورها و رفتارهای مذهبی- فرهنگی زن‌ستیزانه هدایت کند.



سکولاریزم، لائیسیته و چالش‌های سیاسی ایران معاصر گزاره‌هایی برای اندیشیدن

شهلا شفیق^[۱]

کلیسا جای خود و دولت جای خود!^[۲] این سخن که نویسنده‌ی نام‌دار فرانسوی، ویکتورهوگو در سال ۱۸۵۰ در مجلس ملی فرانسه پیرامون قانونی درباره‌ی آموزش بر زبان راند، در روند جدال‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی که به جدایی دین از دولت (لائیسیته) انجامید، جمله‌ی قصاری شد که هم امروز نیز جابه‌جا در گفته‌ها و نوشته‌ها پیرامون جایگاه دین در جامعه نقل می‌شود، چرا که اصل مطلب را به ایجاز تمام بیان می‌کند. در این جمله، اصطلاح "جای خود"، یا "خانه‌ی خود" معنای بسیط قلمرو اختیار آدمیان را دربرمی‌گیرد. می‌توان آن را چنین خواند که کلیسا خانه‌ی خدای آسمانی است و دولت، خانه‌ی مردمان روی زمین. اصل لائیسیته، که در

۱- دکتر شهلا شفیق، جامعه‌شناس و نویسنده.

2- Eglise chez elle et l'Etat chez lui.

۱۹۰۵ در فرانسه برقرار گشت و در سال ۱۹۴۶ در قانون اساسی فرانسه هم وارد شد، با اعلام قاطعانه حدود مرز میان دستگاه حکومت و نهاد دین، آزادی وجدان و مذهب، نفی دین رسمی و نفی تبعیض میان نحله‌های گوناگون مذهب و بی‌طرفی دولت در برابر مذاهب‌ها را اعلام می‌کند، و در همان حال حامی دیگر حقوق و آزادی‌های آحاد جامعه است. چرا که وقتی دولت و حکومت جانب‌دار هیچ مذهبی نباشد و دین و نهادهای مذهبی مجاز نباشند در تعیین قانون‌ها و قاعده‌های زندگی و حقوق شهروندان دخالت کنند، پی‌آمدهای مهمی برای زندگی شخصی و اجتماعی فرد و جمع خواهد داشت. برقراری آزادی عقیده و وجدان، به این معناست که شهروندان صاحب اختیار باورهای عقیدتی یا دینی خویش اند و باور یا ناباوری به آفریدگار و اعتقاد یا عدم اعتقاد به یک مذهب خاص، انتخابی شخصی است. همه ماکان‌های مذهبی از کلیسا تا کنیسه و مسجد تا معبدهای بودایی و... در فضای عمومی امکان فعالیت دارند و معتقدان می‌توانند در آن‌جا، و نیز در حیطه‌ی شخصی به انجام فریضه‌های دینی بپردازند. اما، وضع قانون و مقررات مربوط به کار و زندگی شهروندان و نظم و انسق امور جامعه، تنها در ید نهادهایی است که شهروندان به‌طور مستقیم یا از طریق نمایندگان‌شان بنا نهاده اند. فراموش نکنیم که در فرانسه، استقرار لائیسیته، نتیجه‌ی نبرد سیاسی و اجتماعی و فرهنگی مدافعان حقوق و آزادی‌های بشری با قدرت قاهر کلیسای کاتولیک بود که در راه پیشرفت آزادی و برابری شهروندان مانع ایجاد می‌کرد. در متن این مبارزه، مدرسه و آموزش یکی از مهم‌ترین عرصه‌های مبارزه برای لائیسیته در فرانسه بود و هم‌چنان هست. جمله‌ی مشهور هوگو نیز که یاد شد، در حمایت از آزادی آموزش بیان شده بود. بنیان‌گذاری لائیسیته در فرانسه هم‌راه با بنا نهادن مدرسه‌هایی بود که در آن اصل بر آموزش علم و اندیشه است. ناگفته پیداست که آزادی اندیشیدن با آزادی بیان و آزادی آفرینش علمی و ادبی و هنری رابطه‌ای حیاتی دارد و به همین دلیل است که لائیسیته در فرانسه به‌ویژه در دهه‌های اخیر، پیوندی تنگاتنگ با اصل‌های آزادی و برابری و همبستگی دارد^[۳] که قانون اساسی جمهوری فرانسه بر آن‌ها مهر



زده است.

این چنین، برقراری لایسیته در فرانسه، فرازی از روند جاگیری و تعمیق حقوق دموکراتیک بوده است. توجه به این نکته بسیار مهم است، چرا که در بحث‌های امروزی، برخی به انحا گوناگون لایسیته را طوری می‌نمایانند که گویا ضد‌مذهب و یا تحدید کننده‌ی آزادی مذهب است و در همان حال به نوعی لایسیته و سکولاریسم را در تقابل قرار می‌دهند. این نگرش، چنان‌که بعدتر خواهیم دید، در بحث پیرامون دموکراسی در ایران هم سبب اغتشاش فکری و جدلهایی بیهوده گشته است. آن‌هم در وضعیتی که تجربه‌ی مشخص ایران از آغاز قرن بیستم تاکنون رابطه دین و حکومت را در مرکز تحولات اجتماعی و فرهنگی و سیاسی قرار داده است.

هدف از گزاره‌هایی که در پی می‌آید، طرح نکته‌ها و پرسش‌هایی است که امید دارم به کار روشن اندیشیدن در این باره بیاید. تا حد امکان کوشیده‌ام از درازگویی و پیچاندن بحث‌ها به کمک مفهوم‌های تئوریک پرهیز کنم که گاه فارغ از انگیزه‌ی سخن‌گویان و قلم‌به‌دستان، حاصلی جز مبهم‌گویی و تاریک‌سازی ندارد.

گزاره‌ی نخست: گز نکرده پاره نکن

مقایسه میان لایسیته‌ی فرانسوی و سکولاریزم آلمانی و انگلیسی بدون چندوچون در وضعیت تاریخی اجتماعی و در معنا و مفهوم و عمل‌کردشان، مثل همان قیچی گذاشتن بر پارچه است بدون اندازه گرفتن، که دست‌آخر لباسی بدقواره به دست می‌دهد. پس از چندوچون در این باره شروع کنیم. پیش‌تر به هدف‌ها و نتیجه‌های لایسیته اشاره کردم و اینک به‌جاست که به سکولاریزاسیون و سکولاریزم بپردازم. معنای عام سکولاریزاسیون، خروج از امر قدسی برای وا نهادن نظم‌ونسق زندگی شهروندان به نهادهای «این جهانی» است که برساخته‌ی زمینیان اند. این روند، در فرانسه، به‌دلیل مشخص مقابله با قدرت کلیسای کاتولیک به برقراری لایسیته منجر شد، و در آلمان و انگلستان که رابطه‌ی مذهب مسلط با قدرت دولتی متفاوت بود به گونه‌ای



دیگر شد. اما مسئله‌ی مهمی که اغلب بدان توجهی نمی‌شود این است که در همه‌ی این کشورها روند سکولاریزاسیون به آن‌جا انجامیده که هیچ دین و دستگاه مذهبی اختیاردار قانون‌ها و قاعده‌های شهروندی نیست. اما، پرسش اساسی این است که آیا بدون چنین سازوکاری امکان نضج‌گیری و تعمیق دموکراسی وجود دارد؟ پاسخ بی‌هیچ‌شکی منفی است. چرا که پایه‌های نظام‌های دموکراتیک بر حق افراد جامعه برای تعیین و وضع قانون بنا شده که لازمه‌اش به رسمیت شناختن اختیار و خودتعیینی ملت و نیز تک‌تک آحاد جامعه است. در جامعه‌های دموکراتیک، شهروندان از قانون‌هایی که مستقیم یا از طریق نمایندگان‌شان وضع کرده‌اند، تبعیت می‌کنند و هیچ قدرت سیاسی فرای آنچه که مردم بنا نهاده‌اند، قرار ندارد. این ویژگی، الگوی نظام‌های دموکراتیک را از سایر الگوهای سیاسی متمایز می‌کند. هم‌اکنون در ایران روست که در کشورهایی نظیر انگلستان نیز که نهاد موروثی سلطنت در آن دوام یافته و با کلیسای آن‌گلیکن نیز مرتبط است این نهادها در قانون‌گذاری و نیز در موضوع‌های مربوط به اداره‌ی کشور و مناسبات شهروندی حق تصمیم‌گیری ندارند.

کورنلیوس کاستروبیادیس، فیلسوف فرانسوی یونانی‌الصل این تمایز را یک گسست فرهنگی بنیادین می‌داند. به این معنا که پروژه‌ی دموکراسی، با پیش نهادن طرح خودآیینی، ظرفیت خودسازماندهی جامعه را متجلی می‌کند و نیز امکان به پرسش کشیدن نهادهای اجتماعی را فراهم می‌آورد، و به این ترتیب ایجاد تحول در این نهادها را ممکن می‌سازد. در این معنا، دموکراسی نه به عنوان یک داده، بلکه چون طرح خودآیینی، جز با گسست از دگرآیینی میسر نمی‌شود. سخن از دگرآیینی، به این معناست که اصل‌ها و قانون‌های حاکم بر زندگی فرد و جامعه از جانب قدرتی تعیین شود که منبعث از اراده‌ی آنان نیست و توان خودآیینی خلاق فردی و اجتماعی را انکار می‌کند و نادیده می‌گیرد. اندیش‌مندی چون هابرماس، فیلسوف آلمانی و آلن تورن، جامعه‌شناس فرانسوی نیز در این مهم اشتراک نظر دارند که تقدس‌زدایی از قانون‌ها، عنصر اساسی ایجاد پروژه‌ی دموکراتیک است که در کانون آن، بازشناسی و رسمیت بخشی به جای‌گاه افراد به‌مثابه‌ی فاعلان کنش‌گر قرار گرفته است.



از نظر آلن تورن، فاعلیت به معنای «تحول فرد به سوژه»، «نقطه‌ی مقابل فرمان‌برداری از ارزش‌های فرااجتماعی است». تورن تصریح می‌کند که «اگر پیش‌ازاین انسان خود را در خدا فرا می‌افکند، در دنیای مدرن، این انسان است که بنیاد ارزش‌ها می‌شود.»^[۴] سوژه در این معنا تبلور «اراده‌ی فرد برای کنش‌گری و برای به رسمیت شناخته شدن به مثابه کنش‌گر» است.^[۵] در چنین چشم‌اندازی، پروژه‌ی دمکراتیک نمی‌تواند بدون تقدس‌زدایی از قانون‌ها و نهادهای اجتماعی قوام بگیرد. اگر سکولاریزاسیون جزء جدایی‌ناپذیر چنین روندی است، لایسیته با جدایی قاطع دو نهاد دین و دولت، به آن قاطعیت می‌بخشد.

نکنه‌ی دیگری که نادیده گرفتن آن سبب اغتشاش فکر می‌شود این است که سکولاریزاسیون و لایسیته، درست مثل دمکراسی، یک‌باره روی نمی‌دهند و در همان باربه نهایت خویش نمی‌رسد بلکه، برآمدشان حاصل توازن قوای اجتماعی و سیاسی است، و پس از تحقق‌یابی نیز همواره در معرض چالش‌های اجتماعی و فرهنگی و سیاسی خواهد بود، و این روند می‌تواند در فرازونشیب‌هایش به پیش‌رفت یا پس‌رفت حقوق و آزادی‌های به‌دست آمده هم بیانجامد. شاهدیم که حق سقط جنین در شرق اروپا و یا آمریکا هنوز که هنوز است در خطر است و بنیادگرایان مسیحی آتش‌بیار این معرکه هستند. در فرانسه نیز جدال بر سر لایسیته به شکل‌های متفاوت در جریان است و جالب است که اسلام‌گرایان این کشور برای تبعیض‌آمیز نشان دادن لایسیته از رواداری در سکولاریسم انگلوساکسون دم می‌زنند.

گزاره‌ی دوم: تخم لق را در دهان این‌وآن نشکن

گفتیم که سکولاریزم شرطی لازم برای تحقق شهروندی دمکراتیک است. اما، آیا سکولاریسم معادل دمکراسی است؟ پاسخ منفی است. بدون سکولاریسم، دمکراسی امکان تحقق ندارد؛ اما، وارون این حکم صادق است و

4- *Ibid*, p. 244

5- *Ibid*, p. 242



سکولاریزاسیون می‌تواند در استبداد هم انجام گیرد. چنان‌که در تاریخ معاصر ایران، برنامه‌ی اصلاحات رضا شاه و محمد رضا شاه با گام‌های بلندی در جهت سکولاریزاسیون هم‌راه بود. از آن جمله در حیطه‌ی امور قضایی و آموزش و مناسبات جنسیتی. طرفه آن‌که در بحث‌های رایج بر سر چرایی پیروزی خمینیست‌ها در انقلاب پنجاه و هفت، این موضوع هم مورد اموالگرهایی قرار می‌گیرد که تعبیر تخم لق شکستن در موردشان بجاست: برخی با تأکید بر مذهبی بودن شاهان پهلوی و خرافی بودن محمد رضا شاه و حمایت او از نهادهای اسلامی، اراده‌ی این شاهان برای گسترش تجدد و سکولاریسم را کم‌اهمیت می‌شمارند. شماری فراتر رفته و با استدلال استبدادی بودن حکومت پهلوی‌ها رأی بر کم‌تأثیر بودن اصلاحات‌شان می‌دهند. و بعضی دیگر تندروی‌های تجددطلبانه این شاهان را عامل انقلاب اسلامی معرفی می‌کنند. حال آن‌که سخن گفتن از گسترش سکولاریسم در متن اصلاحات شاهان پهلوی ابدأ به این معنا نیست که گمان کنیم آنان اعتقادات مذهبی و یا حتی خرافی نداشته اند یا تصور کنیم قاطعانه در پی جدا کردن دین و دولت بوده اند. در همان حال، به رسمیت شناختن سمت و سوی سکولار اصلاحات در این دوره سبب نمی‌شود از نظر دور بداریم که محمد رضا شاه از نهادهای دینی و فعالیت‌های آنان حمایت جدی کرد، دامنه‌ی نفوذ و قدرت روحانیان را گسترش داد و این امر در نهایت به قدرت‌گیری اسلام‌گست‌هایی یاری رسانید که کمر به سرنگونی او بسته بودند. آنچه لازم است در بحث بر سر سکولاریسم در ایران از آن حذر کنیم تکه‌تکه دیدن تحولات سیاسی در ایران معاصر است که ما را از درک روندها دور می‌کند. این روندها کدام اند؟

نخست آن‌که، تنها یک نگاه اجمالی به آنچه در قرن بیستم در ایران گذشت کافی است تا ببینیم که جدال بر سر سکولاریزم در سراسر این تاریخ جاری بوده است. به‌واقع مشروعه‌خواهان در انقلاب مشروطه (۱۹۰۶ - ۱۹۱۱) برادران هم‌خون خمینیست‌ها بودند. و در نهایت، توازن قوا میان نیروهای سکولار و اسلام‌گرا به سازشی پا داد که حاصل‌اش استقرار مجلس بود و برقراری قانون اساسی مدنی متأثر از الگوی بلژیک و فرانسه و در همان حال به رسمیت شناختن نقش روحانیان شیعه در نظارت بر قانون.



پس بی‌هیچ‌تردید می‌توان گفت که قانون اساسی برآمده از انقلاب مشروطه دربرگیرنده‌ی لائیسته به مفهوم جدایی دین و دولت نبود اما، برپایه‌ی به رسمیت شناختن حقوق انسانی و استقلال سه قوه مقننه، سمت‌وسوی سکولار داشت. گنجاندن حق نظارت جمعی از روحانیان بر مصوبات مجلس، اگرچه هرگز اجرا نشد، تناقضی در این قانون اساسی به وجود آورد که روشن شدن تکلیف‌اش در گرو تغییر توازن قوا در ادامه‌ی جدال‌های اجتماعی و سیاسی بود. در حکومت پهلوی‌ها با تکیه بر فرمان‌روایی مطلقه این امر به تصمیم پادشاه واگذار شد. در این متن، جدایی دین و دولت به‌هیچ‌روی در چشم‌انداز نبود و قانون‌ها نیز به‌تمامی از قید سلطه‌ی شرع به‌درنیامد، با وجود این در سمت‌وسوی سکولار اصلاحات دوران پهلوی برای نوسازندگی جامعه ایران نمی‌توان تردید کرد و ریشه‌ی خصومت آشتی‌ناپذیر خمینیست‌ها با آنان را نیز باید در همین واقعیت جست‌وجو نمود. برنامه‌ی نوسازندگی رضا شاه نتیجه‌های جدی در محدود کردن قدرت ملایان داشت، از آن جمله ایجاد دادگستری نوین که زمینه‌های آن از دوره‌ی قاجار شروع شده بود (۱۳۰۶) و کوتاه کردن دست ملایان از دستگاه قضا، گسترش آموزش سکولار و تأسیس دانشگاه تهران (۱۳۱۳)، و نیز رسمیت‌بخشی به نظارت دولت بر اوقاف و کشف حجاب (۱۳۱۴). پس‌از آن، در حکومت محمد رضا شاه، در تداوم نوسازندگی اجتماعی، اصلاحات مربوط به مناسبات جنسیتی، از آن جمله حق رأی زنان (۱۳۴۱)؛ قانون حمایت خانواده، که کاملاً از قید شرع آزاد نبود اما، نفوذش را محدود می‌کرد (۱۳۵۳/۱۳۴۶)؛ و حق سقط جنین (۱۳۵۵)، خشم و تنفر ملایان اسلام‌گرا را برمی‌انگیخت. واکنش اینان به سیاست شاهان پهلوی گواه آن است که سمت‌وسوی سکولار اصلاحات آنان را عمیقاً درک کرده‌اند. خمینی می‌گفت که "اول هدفی که رضا خان در نظر گرفت کوبیدن روحانیت بود به اسم این‌که می‌خواهم اصلاح بکنم"^[۶]، و همو در سال چهل و دو، در واکنش به اصلاحات انقلاب سفید و خاصه حق رأی زنان، در آستانه‌ی نوروز اعلامیه داد که روحانیت امسال عید ندارد: "دستگاه حاکمه ایران به احکام مقدسه اسلام تجاوز کرد و به احکام مسلمانه قران قصد تجاوز دارد نوامیس



مسلمین در شرف هتک است و دستگاه جابر با تصویب نامه‌های خلاف شرع و قانون اساسی می‌خواهد زن‌های عقیف را ننگین و ملت را سرافکننده کند. آن‌ها اسلام و روحانیت را برای اجرای مقاصد خود مضر و مانع می‌دانند این سد باید به دست دولت‌های مستبد ایران شکسته شود. موجودیت دستگاه رهین شکستن این سد است. قران و روحانیت باید سرکوب شود. من این عید را برای جامعه مسلمین عزا اعلام می‌کنم تا مسلمین را از خطرهایی که برای قران و مملکت در پیش است آگاه کنم.^[۶] در همان زمان خمینی به همراه تعدادی دیگر از فقیهان اسلام‌گرا اعلامیه‌ای انتشار داد که در آن چنین آمده بود: "به جای آن که دولت فکر چاره کند سر خود و ملت را گرم می‌کند به دخالت دادن زنان در انتخابات یا اعطای حق زن‌ها و یا وارد نمودن نیمی از جمعیت ایران را در جامعه و نظایر این تعبیرات فریبنده که جز بدبختی و فساد و فحشا چیز دیگری همراه ندارد".

بعدرت اما، خمینی، در آستانه‌ی انقلاب پنجاه و هفت که او و یاران‌اش را به قدرت رساند، حضور زنان در تظاهرات را ستود و پس از استقرار جمهوری اسلامی آنان را به رأی دادن و مشارکت فعال در ساختن جمهوری اسلامی دعوت کرد. او برخلاف گفتارش در دهه‌ی چهل، حالا به زنان وعده‌ی حقوق اجتماعی می‌داد، و البته فراموش نمی‌کرد اضافه کند به شرط رعایت اسلام. علت این چرخش موضع خمینی تنها و تنها واقعیت انکارناپذیر حضور گسترده‌ی زنان در جامعه بود. حاکمان جمهوری اسلامی بر آن شدند که نیروی زنان را مهار کنند و در جهت هدف‌های سیاسی خود به حرکت در آورند. اجبار حجاب برای زنان در محیط‌های کار و فعالیت‌های اجتماعی و خیابان‌ها تبلور روشن چنین استراتژی بود که از همان آغاز با مقاومت بخش غیرقابل انکاری از زنان روبه‌رو شد که علی‌رغم سرکوب به شکل‌های متفاوت تداوم یافت و با نسل‌های بعدی فزون‌تر شد.

اما، مگر بالیدن مقاومت زنان در برابر جمهوری اسلامی، از همان روزهای آغازین استقرارش، گواه انکارناپذیر تحولات اجتماعی رخ داده در دهه‌های پیشین نیست؟ بی‌شک چنین است. اگر این درست است که تصویب حق

۷- نهضت خمینی ج ۱ ص ۲۱۵



رأی زنان، در وضعیت فقدان آزادی بیان و تشکل، به اقدامی نمایشی تنزل می‌یافت، این هم درست است که اصلاحات اجتماعی سکولار در دوره‌ی پهلوی زندگی زنان را خاصه در منطقه‌های شهری دگرگون کرد و بستری برای رشد فردیت و حضور اجتماعی و فرهنگی آنان فراهم آورد که یکی از نتیجه‌های مشخص‌اش، مقاومتی بود که بدان اشاره کردم. اما، ورای این واقعیت که زنان پیش‌قراولان مقاومت فرهنگی اجتماعی بودند، واقعیتی دیگر که نباید نادیده گرفت این است که طیف‌های نه‌چندان کم‌شماری از جامعه‌ی مدنی ایران، علی‌رغم سرکوب و سانسور، هرگز از جست‌وجوی راه‌هایی برای پس زدن الگوی ایدئولوژیک اسلام‌پرستانه باز ننشستند. فراموش نکنیم که جمهوری اسلامی تنها با سرکوب خون‌بار نیروهای سیاسی سکولار و تحمیل خشونت‌بار سانسور بر جامعه‌ی مدنی توانست قدرت‌اش را مستقر و حفظ کند. این ماشین سرکوب حتی تشکل‌های سیاسی کم‌وبیش سکولاری را هم که بر اتحاد با خمینیست‌ها اصرار می‌ورزیدند (از حزب توده و فدائیان اکثریت تا ملی‌گرایان) زیر چرخ‌های هیولایی‌اش له کرد. این واقعیت‌ها در همان حال که تضاد آشتی‌ناپذیر پروژهی اسلام‌گرایان را با خواست‌ها و نیازهای بخش مهمی از جامعه‌ی ایران نشان می‌دهد، توجه ما را به این نکته نیز جلب می‌کند که تغییرهای اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران در ده‌های پیش از انقلاب را نمی‌توان و نباید رخدادهایی سطحی و ظاهری ارزیابی نمود.

گزاره‌ی سوم: هر گردی گردو نیست

چنان‌که در پیش‌اشاره کردم محمدرضا شاه پهلوی برای سد بستن در برابر خطر چپ که آن را "ارتجاع سرخ" می‌نامید راه حمایت از فعالیت‌های اسلامی را درپیش گرفته بود. گمان شاه بر آن بود که برخورداری‌اش از حمایت برخی روحانیان، و قدرت‌اش در کنترل نهادهای مذهبی، درعین دادن آزادی عمل بسیار به آنان، حکومت‌اش را از خطر اسلام‌گرایان که "ارتجاع سیاه" می‌نامیدشان حفظ می‌کند. اما، شاه در این غفلت تنها نبود. با نگاهی حتی سراسری به گفتار و کردار نیروهای سکولار مخالف حکومت پهلوی می‌شود



به روشنی دید که اکثریت آن‌ها نه تنها کم‌ترین توجهی به خطر اسلام‌گرایی نداشتند بلکه حتی با نگاهی کم‌وبیش مثبت به اسلام سیاسی می‌نگریستند. گفتار غرب‌ستیزانه‌ی خمینیست‌ها، نزد چپ‌ها (اغلب پیروان استالینسم یا مائوئیسم) و ملی‌گرایان (که جهان‌سوم‌گرایی در میان‌شان دست بالا را داشت) به ضدامپریالیسم و استقلال‌خواهی تعبیر می‌شد. اینان مفهوم‌هایی مثل مستضعفان و طاغوت را در دستگاه‌های فکری خود به معنای طبقه‌ی کارگر و نمایندگان "بورژوازی وابسته" می‌گرفتند. الگوی دموکراتیک، به سبب غربی بودن نزد اکثر آنان اعتبار چندانی نداشت. اگرچه شعارهای استقلال و آزادی را مدام بر زبان می‌آوردند اما در معنا و محتوایش چندوچون نمی‌کردند و هم از این‌رو در نزدیکی به خمینیست‌ها برای سرنگونی محمد رضا شاه مانع ایدئولوژیک جدی برای خود متصور نمی‌شدند. با این تفصیلات، لائیسیته و سکولاریسم جایی در میان دغدغه‌های اساسی آنان و حتی در میان موضوع‌های مورد تأمل‌شان نداشت.

برای روشن‌تر شدن این نکته‌ها مقایسه‌ی روی‌کرد مخالفان کم‌وبیش سکولار شاه به خمینی و بختیار آموزنده است. بختیار با تأکید بر خطر سهمگین حکومت دینی برای آینده‌ی ایران، مخالفان شاه را دعوت کرد تا به خمینی نه بگویند. اکثریت آنان این دعوت را رد کردند. طبعاً اگر کوچک‌ترین درکی از حکومت دینی داشتند و اگر به این می‌اندیشیدند که مشروعه‌خواهی خمینیست‌ها بطلان جمهوریت است، قدری هشدارهای بختیار را جدی‌تر می‌گرفتند. دریغ که در جمهوری‌خواهی خمینی جذابیت بیش‌تری یافتند. غافل از این‌که به قول معروف، هر گردی گردو نیست و ارمغان جمهوری ادعایی خمینی و یاران‌اش استبداد هولناک ولایت مطلقه‌ی فقیه است. من که در آن زمان دانشجوی چپ‌گرایی بودم که با شور تمام در انقلاب شرکت داشتم، این غفلت و نتایج سهمگین‌اش را زیسته‌ام و پژوهش‌هایم درباره‌ی انقلاب ایران و اسلام‌یسم، در تلاش برای درک چرایی آن بوده است. یکی از نکته‌هایی که در مسیر این کاوش همواره حیرت‌آمیز را برانگیخته این است که نه تنها در زمان انقلاب، بلکه طی دهه‌های پس از آن نیز، شماری از گروه‌های سیاسی و نیز اهالی علوم انسانی و اجتماعی، به انحاء گوناگون از نقد این غفلت طفره



می‌روند. یک نمونه‌ی شاخص‌اش را در نظریه‌پردازی‌هایی می‌بینیم که با پیش نهادن استدلال‌های گوناگون، جمهوری اسلامی را به عنوان نظامی "دو بنی" یا هیبرید ارزیابی می‌کنند که با تلفیق جمهوریت و اسلام‌گرایی، آمیزه‌ای از سازوکار دمکراتیک و اقتدارگرا را به نمایش می‌گذارد. در جستارهایم پیرامون اسلام سیاسی، ازورای آثار برخی نظریه‌پردازهای ایرانی و غرب که از زاویه‌های گوناگون چنین دیدگاهی را می‌پروراند، به نقد این نقطه‌نظرها و نتیجه‌های بلافصل آن که همانا توجیه نظام جمهوری اسلامی است پرداخته‌ام.^[۸] غرض‌ام از توجیه، به‌طورمشخص، پوشاندن ویژگی تمام‌گرای جمهوری اسلامی است که با کدسازی ایدئولوژیک از اسلام، به ابطال مفهوم "ملت" و جایگزینی‌اش با "امت" برخاسته و قدرت قاهره ولی فقیه را بر جان و مال مردمان مسلط کرده است. به راستی قدرت تام ولایت فقیه چه جایی برای جمهوریت باقی می‌گذارد؟ چگونه می‌توان در چنین ساختاری از تلفیق سازوکار دمکراتیک و اقتدارگرا دم زد؟ و اساساً پروردن چنین نظریه‌هایی، که هنوزوهنوز، با استدلال‌های جوروجور، از زبان اصلاح‌طلبان داخل ایران و نیز از جانب از برخی متخصصان علوم سیاسی و اجتماعی و بعضی کارشناسان رسانه‌ای در خارج از کشور می‌شنویم، چه هدفی را دنبال می‌کند؟

همین پرسش‌ها را می‌توان در برابر نظریه‌پردازی‌هایی گذاشت که با تکیه بر معنای واژه‌ی سکولار که همانا گیتیانه یا این جهانی است، این نظر را پیش می‌آورند که گویا اختلاط دین و دنیا در جمهوری اسلامی خود نوعی سکولاریزم است. یک مثال شاخص آن مقوله‌ی "فقه سکولار" است که حسن فرشتیان طرح می‌کند، با این تعریف که در "فقه رایج سنتی"، سعادت آن دنیا اصل است و فقه به تبع سعادت آن دنیا، مدعی است که سعادت این دنیا را نیز همراه خواهد داشت. ولی در «فقه سکولار»، هدف فقیهان از بایندوبایدیهای نهادهای فقهی، پیداکردن راه‌هایی برای سعادت این دنیای دین‌داران است اگر چه به تبع آن، مدعی تضمین سعادت آن دنیا نیز می‌شوند». نظریه‌پرداز تصریح می‌کند که «حکومتی بودن» از ویژگی‌های فقه

۸- شهلا شفیق، "اسلام سیاسی، جنسیت و جنس‌گونی در پرتو تجربه ایران"، چاپ دوم، انتشارات فروغ، آلمان، ۲۰۱۳/۱۳۹۲



سکولار است. او «اقدام آیت‌الله خمینی برای حذف شرط «مرجع تقلید بودن» از شرایط رهبری را «تفکیک روشنی بین امور دین و دنیا» قلمداد می‌کند و می‌نویسد که «با فراهم کردن مقدمات برای حذف این شرط، آیت‌الله خمینی، آخرین گام خویش را برای عرفی شدن قوانین مربوط به مدیریت کلان اداره کشور برداشت.»^[۹] مشکل جدی چنین نظریه‌ای کاربرد مفهوم سکولار برای تبیین خمینیسم است. حال آن‌که، همانند دیگر نوع‌های اسلام‌یسم، خمینیسم، با کدسازی ایدئولوژیک از مذهب، دکترینی مدرن بر ساخته که بر ضد مدرنیت سیاسی (که دربردارنده‌ی الگوی دمکراسی است) قد علم می‌کند. سکولار قلمداد کردن این دکترین که با سکولاریسم خصومت بنیادی دارد جز نقض غرض نیست.

نمونه‌ای دیگر از مخدوش کردن واقعیت‌ها با رجوع به مفهوم‌های علوم اجتماعی را در نظریه‌های برخی محققان و کارشناسان می‌یابیم که جلوه‌های مقاومت سکولار در جامعه ایران و از آن‌جمله کنش‌های زنان و حضور فعال آنان در جامعه را به حساب دستاوردهای جمهوری اسلامی می‌گذارند و گواهی بر مدرنیت نظام جمهوری اسلامی می‌دانند. برخی‌شان برای به کرسی نشاندن این نظر حتی از توجیه تبعیض‌های جنسی و جنسیتی که سلطه‌ی قانون شرع به آن‌ها تقدس می‌بخشد ابایی ندارند. برای تدقیق مبحث، مثالی بس گویا نقل می‌کنم که خود در فرانسه شاهدش بوده‌ام. دعوت شده بودم در جمعی کوچک از دانشجویان دکترا و استادان راهنمای آن‌ها تا پیرامون ویژگی سیاسی قانون سنگسار در زمان معاصر صحبتی داشته باشم، و پس از آن مباحثه‌ای درگرفت. قسمت‌هایی از نوشته‌ای را که سال‌ها پیش در این باره نوشته‌ام و به دقت فضا را ترسیم می‌کند می‌آورم^[۱۰]:

«... من با این آغاز می‌کنم که سنگسار فقط بسیج چشم و نگاه تماشاچی نیست. به کارگیری تمامی پنج حس است تا ذهنی محکوم کند گناه را؛ و دست با سنگی بالا رود برای شکستن استخوان‌های گناه‌کار محبوس در خاک که سری و یا سرودستی از او به کشتار

9- <https://www.zeitoons.com/3593>

10- <https://www.pezhvakeiran.com/maghaleh-1072.html>



عرضه شده؛ و دهانی باز شود به نام خدا هنگام پرتاب سنگ و فریادی چنان برآورد که تضرع و ضجه محکوم را خفه کند. می‌گویم برای فهم جوهری سیاسی «سنگسار» باید به نتایج تبدیل مذهب به قانون پرداخت و به کارکرد اجتماعی سیاسی مفاهیم «حلال» و «حرام» در حفظ نظمی که حاکمان به نام خدا بر روی زمین برپا می‌دارند: آن‌جا که مذهب به ایدئولوژی و قانون بدل شود مفهوم جرم با «گناه» جابه‌جا می‌شود و تشخیص علل «جرم» و مقابله با آن جای خود را به تصفیه می‌دهد و توبه. در چنین نظمی نابرابری عین انصاف می‌گردد و خشونت عین عدل. سنگسار این ویژگی را دارد که خشونت بنیادین چنین نظمی را به نمایش می‌گذارد و در همان حال برملاکننده‌ی جای‌گاه مرکزی نابرابری جنسیتی در این نظام است. منطق قانون شریعت البته به ظاهر متناقض می‌نماید چرا که از یک سو با برهان تقدس ازدواج و حفظ حریم خانواده حکم به سنگسار زناکار می‌دهد، و از سوی دیگر چند همسری مردان و حق طلاق یک‌جانبه و متعه و صیغه را ترویج می‌کند. اما، در ساختاری که «مذهب ایدئولوژی شده» طرح می‌افکند این حکم‌های نابرابر پایه‌گذار سلسله‌مراتبی هستند ضروری در خدمت نظم «مقدس». فرودستی زن نسبت به مرد جزء منطقی و ماهوی نظامی است که در آن «شهروندان» تابع «ولایت فقیه» اند و هرتخطی از نظم مستقر «گناه» و «محرابه با خدا» خوانده می‌شود. مشارکت دادن «شهروندان» در اجرای سنگسار هدف‌اش درونی کردن و تثبیت تقدس خشونت است. آن‌کس که با کوبیدن سنگ بر سر گناهکار قدرت کشتن انسانی دیگر را به دست آورده همان شهروند محروم از هرگونه قدرت در تعیین امور عمومی و رفتار و گفتار خویش است. این بی‌قدرتی شهروندان اما، سرچشمه‌ی فساد است و بارآورنده‌ی هزارعقده و دامن‌زننده به خشونت‌ی که بی‌قدرت‌ترین‌ها یعنی زنان و کودکان اولین قربانیان آن هستند... هنگام بحث فرا می‌رسد. آقایی که مسئول یک بخش تحقیقاتی



است می‌گوید جالب است که در ایران بحث حول سنگسار است و در آمریکا حول اعدام. پس قضیه چندان فرقی نمی‌کند و نمی‌شود سخن از نظام تام‌گرا گفت. و دیگر این که موضوع بُعد سیاسی «سنگسار» در قانون شرع ناروشن است. اندکی تعجب می‌کنم که چگونه سنگسار (کشتن گناه‌کار با شکنجه)، و اعدام را (که به‌عنوان مدافع حقوق بشر علیه آن مبارزه می‌کنم) با هم یکی می‌گیرد و نظام آمریکا را (که دموکراسی پارلمانی است، با همهی انتقاداتی که به محدودیت‌های آن می‌توان داشت) با نظام ولایت فقیه یکی می‌کند. می‌کوشم تفاوت‌ها را با مراجعه به مفهومی‌های پایه‌ای علوم سیاسی توضیح دهم. درباره‌ی جوهره‌ی سیاسی قانون‌های شرع، به تعریف پایه‌ای سیاست رجوع می‌دهم به‌معنای حوزه‌ای که اداریه جامعه را دربرمی‌گیرد و نتیجه می‌گیرم که هرزمان مذهب یا به حیطه‌ی قانون می‌گذارد وارد سیاست می‌شود و سیاسی می‌گردد و قانون شرع دیروز و امروز چنین بوده و هست. در دنیای مدرن اما، این اختلاط در جهت ضدیت با دموکراسی که برپایه‌ی حقوق شهروندان بنا شده قرار می‌گیرد چرا که زیر عنوان حقایق حقوق برابر شهروندان سلب می‌شود. تأکید می‌کنم که طرح ایده‌آل حکومت دینی ماهیتی تام‌گرا و ضددموکراتیک دارد که البته موفقیت در اجرای آن فقط به دست حاکمان نیست و به کنش‌وواکنش نقش‌آفرینان اجتماعی ربط دارد. و در پایان به نکته‌ای اشاره می‌کنم که در این‌گونه بحث‌ها همواره نادیده گرفته می‌شود: کنش‌های اجتماعی سیاسی در حکومت تام‌گرای سرکوب‌گر همان عوارضی را ندارد که در آمریکا و اروپا. و کنش‌گران مخالف این قانون‌ها در ایران امنیت مدنی ندارند. خانم ایرانی محقق‌ی وارد صحبت می‌شود و ضمن جالب خواندن روی‌کردی که من ارائه داده‌ام و به‌ویژه تأکید بر وجه جنسیتی سنگسار، نتیجه می‌گیرد که دقیقاً برپایه‌ی بحث من می‌شود استدلال کرد که حکومت اسلام‌گرا با وارد نمودن زنان به حوزه‌ی عمومی به



نوعی مدرنیزاسیون و دمکراتیزاسیون دست زده است. اگرچه با نظرهایی از این دست که در برخی محفل‌های دانشگاهی با انواع و اقسام تئوری‌بافی‌ها ساخت و پرداخت و منتشر می‌شود آشنایی دارم، اما، گمان نمی‌کردم در بحث پیرامون مقوله‌ی سنگسار به کار آیند. می‌کوشم احساسات‌ام را که مخلوطی از خشم و حیرت است مهار کنم و بپردازم به اختلاف تعریف‌هایمان از مفهوم‌هایی مثل مدرنیزاسیون و دمکراتیزاسیون، و در آخر به این نکته‌ی از یادرفته اشاره می‌کنم: زنانی که برای سنگسار به «حوزه عمومی» راه پیدا می‌کنند! در واقع شکنجه می‌شوند و به قتل می‌رسند. و در این‌جا سخن از حضور بدنی‌ست زیر شکنجه و در معرض کشتار. خانم مزبور با لبخندی دوستانه پاسخ می‌دهد که مردان هم سنگسار می‌شوند و از این جهت برابری برقرار است.»

آیا هیچ مثالی می‌تواند روشن‌تر از این صحنه‌ی واقعی، نتیجه‌های تباه تحریف مفهوها برای پوشاندن ذات سرکوب‌گر نظامی که با ایدئولوژی ساختن از مذهب به تبعیض و خشونت تقدس می‌بخشد نشان دهد؟ در زمان نوشتن این مقاله نام محقق مزبور، خانم فریبا عادلخواه را نیاوردم. تنها به این دلیل که هدف و مقصد افشای شخص او نبود. آگاه بودم این‌گونه روی‌کرد فقط مختص به او نبوده و نیست و چنان‌که پیش‌تر هم گفتم در جستارهاییم به نقد نظریه‌پردازی‌های اینان پرداخته‌ام و هیچ‌گاه پاسخی نگرفته‌ام. اکنون در این نوشتار، تنها به این دلیل نام خانم عادلخواه را ذکر می‌کنم که امروز خود او نیز، صد دریغ، قربانی سرکوب تمام‌گرایی شده که سعی در انکار آن داشت. حدیثی دردناک و عبرت‌آموز که به جد دعوت‌مان می‌کند به این‌که نظریه‌های تئوریک را با تراز واقعیت‌ها بسنجیم و در آن‌ها چندوچون کنیم.



روند سکولار شدن جامعه‌ی ایران

کاظم ایزدی^[۱]

مقدمه

جدایی دین از حکومت یک روی داد تاریخی است که از قرن ۱۴ و ۱۵ یا بهتر بگوییم از عصر روشن‌گری (رُنسانس) جوانه زده و پس از انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) با تصویب قانون لائیسیتته در سال ۱۹۰۵ و اجرای آن گام عملی بلندی در این جهت برداشته شد. برخی کشورهای دیگر مانند ترکیه در زمان آتاترک نیز از آن الگو گرفتند و در ترکیه پیاده کردند. ایدئولوژی سکولاریسم و پی‌آمد آن با هدف حذف مانع‌های رشد، توسعه و مدرن شدن جامعه مطرح شد. این ایده‌ی نو محصول فکری برخی از دانشمندان به‌ویژه قرن بیستم است. مذهب را هم از این زاویه نگاه می‌کند و آن را یکی از نهادهایی می‌داند که می‌تواند امر توسعه و مُدرن شدن جامعه را تسریع نماید(۱).

در ایران، بستر عَرُفی شدن حکومت از دوره‌ی قاجار، به‌ویژه ناصرالدین شاه و پس از سفرهایش به اروپا و آشنایی پیدا کردن با نظام‌های حکومت‌داری

۱- دکتر کاظم ایزدی، جامعه‌شناس، استاد بازنشسته‌ی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

در این کشورها و شناخت تحصیل کرده‌ها و ترقی خواهان ایرانی فرنگ رفته با دست آوردهای علمی و تکنولوژیکی دنیای غرب، روش‌های کشورداری و مفهومی‌هایی نظیر سوسیالیسم، کمونیسم، دموکراسی، سرمایه‌داری و ... مهیا شد. اندیشه‌ی ضرورتِ خاتمه دادن به ظلم و ستم حکومتِ استبدادی و خودکامه‌ی شاه، مشروط و مقید کردن سلطنت به قانون و نیز رهایی از سلطه‌ی خارجی، به‌ویژه کشورهای انگلیس و روسیه‌ی تزاری از یک سو، ایجاد مدرسه دارالفنون به‌دست امیرکبیر (میرزا محمد تقی خان فراهانی) و استخدام معلمان خارجی، به‌ویژه اتریشی و ایرانی و تحصیل در آن، روشن‌گری‌های نشریه‌هایی چون "قانون"، "اختر"، "حبل‌المتین"، "صوراسرافیل" و بعداً "حکمت" (در مصر چاپ می‌شد) و "پرورش" بارور شد. با تأسیس مجلس شورای ملی (۱۴ مهر ماه ۱۲۸۵) و تصویب قانون اساسی و متمم آن گام بندی در جهت ارتقاء مردم از رعیت شاه به ملت ایران و محدود و مشروط و مقید کردن امور حکومتی به قانون و کاهش نفوذ خارجی‌ها در کشورمان برداشته شد. ساختار اجتماعی و حکومتی را دگرگون نمود. در نتیجه شأن و مقام پادشاه از مالک کشور به سلطان حقوق بگیر ملت تنزل یافت.

چون در این نوشتار قصد داریم چگونگی روند سکولار شدن جامعه ایران را اندکی به‌شکافیم، به همین حد بسنده می‌کنیم و خواننده‌ی علاقمند را برای مطالعه‌ی بیش‌تر ارجاع می‌دهیم به: (۲).

عُرفی (سکولار) شدن جامعه در دوره‌ی رضا شاه پهلوی

رضاشاه پس از به‌قدرت رسیدن و سروسامان دادن به امور مملکتی و متمرکز کردن آن در پایتخت و به‌ویژه پس از سفر به ترکیه (۲۱ خرداد ۱۳۱۳) و آشناسدن با حکومت لائیک ترکیه و الهام گرفتن از نقطه‌نظرها و عمل‌کردهای مصطفی کمال اتاتُرک و هم‌چنین آشنایی پیدا کردن با نظام توتالیتر ایتالیای دوره‌ی موسیولینی و علی‌الخصوص آلمانِ دوره‌ی هیتلری، موفق شد به‌تدریج دخالت آخوند را در امور کاهش دهد. و نظامی مقتدرِ متمرکز ایجاد و یک‌پارچگی ملی و ملی‌گرایی و روند عُرفی‌شدن جامعه را تقویت



نماید. ایجاد عدلیه‌ی مُدرن و سپردن امور قضا به قضات خوش‌نام و کارآزموده و تحصیل‌کرده، کشف حجاب، مشروط کردن پوشیدن لباس آخوندی به گذراندن امتحان یا فتوای مراجع (ایضاً ۲)؛ ایجاد مدرسه‌های نوین در سطح ابتدایی و عمومی و اجباری کردن آموزش و پرورش نوین در سطح شهر و روستا با الگوی غربی و در نتیجه تعطیل کردن مکتب‌های قدیمی، که توسط آخوندها اداره و به شاگردان فارسی و عمدتاً قرآن و مسائل دینی تعلیم داده می‌شد. این‌ها نمونه‌های بارزی از گام بلندی‌ست که در جدایی دین از امور حکومتی برداشت. از جمله دیگر کارهای او در این جهت می‌توان از تأسیس دانشگاه تهران (۱۳۱۳) و اعزام دانشجویان به کشورهای اروپای غربی، ایجاد بانک ملی، چاپ اسکناس به پشتوانه‌ی جواهرات سلطنتی، ایجاد و گسترش صنایع، سروسامان دادن به اقتصاد مملکت و سامان‌دهی امور نظامی و انتظامی، اجرای برنامه‌های زیربنایی و روبنایی در کشور و... نام برد. این اقدام‌ها گام‌های بلندی بود در جهت کاهش دخالت نهادهای دینی در امور حکومتی، تقویت ملی‌گرایی و استقرار حکومت عُرفی (سکولار) در ایران.

رضا شاه برای پیش‌بردن برنامه‌های خود با استبداد و خودکامگی عمل می‌کرد و در این راستا هیچ مانعی را بر نمی‌تابید؛ از مجلس شورای ملی نپوا کراراً استفاده‌ی ابزاری کرد و از این طریق به هدف نهضت مشروطیت، که همانا برقراری حکومت مردمی بود لطمه زد؛ به آزادی بیان و قلم احترام نمی‌گذاشت؛ روزنامه‌ها را بست، حزب‌ها را (حتا حزب ترقی) جانبدار خودش) تعطیل کرد و....

ولی به حق باید گفت کارنامه‌ی رضا شاه، با در نظر گرفتن وضعیت جامعه‌ی ایران در آن زمان متوسط خوب است. او در دوره‌ی زمام‌داریش در یک پارچگی ملی و حفظ تمامیت ارضی، ساخت زیربناها و روبناهای ایران نوین سکولار گام‌های بلند موفقیت‌آمیزی برداشت؛ البته از بالا و در سطحی که می‌فهمید و مصلحت می‌دانست و امکان‌ها و الزام‌های آن زمان اجازه می‌داد (ایضاً ۲). متأسفانه متفقین برنده‌ی جنگ جهانی دوم به او فرصت خدمت بیشتر به مردم ایران ندادند. به سلطنت او خاتمه دادند و پسر ارشدش، محمد رضا، را به جای او نشانند.



تداوم سکولاریزاسیون در دوره ی پهلوی دوم، محمد رضا شاه (شهریور ۱۳۲۰ تا انقلاب ۱۳۵۷)

شاه جوان از ابتدای به قدرت رسیدن (۲۵ شهریور ۱۳۲۰) تا ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و حتا تا سال ۱۳۴۱ که آیت الله سید حسین طباطبایی بروجردی مرجع تقلید شیعیان و آیت الله سید ابوالقاسم کاشانی در قید حیات بودند پادشاه مشروطه کشور شیعه‌ی وابسته به غرب تلقی و امور مملکت ضمن اعمال نفوذ آخوندهای پرنفوذ با روش عرفی (سکولار با گرایش مذهبی) اداره می‌شد. گسترش مدرسه‌های مُدرن، رایگان، همگانی و اجباری شدن آموزش ابتدایی برای کلیه‌ی پسران و دختران شهری و روستایی قرار گرفته در سن تحصیل در سراسر کشور (در سال ۱۳۲۲)؛ گسترش دانشگاه‌ها و چند مرکز آموزش عالی، تأسیس مجلس سنا در سال ۱۳۲۸ (پیش‌بینی شده در نهضت مشروطیت)، رُشد اندیشه‌ی ملی‌گرایی و آزادی‌خواهی، قانون‌مداری، رُشد روشن‌فکری و پیدایش و فعال شدن حزب‌های سیاسی و جبهه ملی، به‌ویژه در دو دوره‌ی نخست وزیری دکتر محمد مصدق (۱۳۳۰ و ۱۳۳۱ تا ۲۸ مرداد ۱۳۳۲)، تأسیس بانک مرکزی (در سال ۱۳۳۹)، ایجاد و یا توسعه‌ی بانک‌های تجاری، توسعه صنعت و گسترش تجارت داخلی و خارجی از جمله دست‌آوردهای مهم این دوره بودند.

در این برهه‌ی زمانی شاه جوان سعی می‌کرد ضمن حفظ جدایی دین از حکومت با مرجع تقلید و آخوندهای بانفوذ رابطه‌ای خوب توأم با احترام داشته باشد و اعمال نفوذشان در امور مدیریتی را کم‌وبیش نادیده انگارد تا بتواند در فرصت‌هایی نظیر کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ از نفوذشان در بین مردم برای پیش‌برد هدف‌های خود بهره برداری کند (۳ و ایضاً ۲). برای نمونه، دستور داد برای ورود آیت‌الله حاج حسین طباطبائی قمی (۱۳۲۲) استقبال باشکوهی تدارک دهند؛ برنامه‌ی کشف حجاب را لغو و مدارس مختلط را تعطیل و آموزش قرآن و درس دینی (شرعیات) را در برنامه‌های درسی مدرسه‌های کشور لحاظ نمایند؛ به‌خواست حجت‌السلام خُمینی (در آن زمان هنوز آیت‌الله نشده بود) دستور داد اجرای قانون مترقی ایالتی و ولایتی و قانون دادن حق رأی به‌زنان که حدود ۱۵ روز از ابلاغ اجرای آن به استان‌های



کشور می‌گذشت متوقف نمایند؛ دستور داد در مراسم خاص به جای قسم خوردن به یکی از کتاب‌های آسمانی به قرآن کریم ادای سوگند نمایند و...

پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و محاکمه‌ی دکتر محمد مصدق و یارانش، دیگر مخالفان و آن دسته از سران حزب توده که نتوانسته بودند کشور را ترک کنند؛ و پس از دادن دستور سرکوب تظاهرات دانشجویان در ۱۶ آذر ۱۳۳۲ به‌هنگام ورود نیکسون معاون رئیس جمهور امریکا به تهران و به‌ویژه پس از مرگ آیت الله بروجردی (درفروردین ۱۳۴۰) و آیت الله کاشانی (اسفند ۱۳۴۰) محمد رضا شاه به تدریج به سلطان خودکامه و قدرت مطلقه سمت‌وسو گرفت. دستور داد آیت‌الله روح الله خمینی را به عراق تبعید کنند. برای جلب رضایت جان اف کندی ریاست جمهوری از حزب دمکرات امریکای شمالی علی امینی طرفدار امریکا را به نخست وزیر برگزید و ارتباط با آخوندها، جز مراجع تقلید شیعیان را کم کرد. به سکولارشدن جامعه جان تازه‌ای داد. برنامه‌ی انقلاب شاه و ملت را علی‌رغم مخالفت آخوندهای محبوب مردم، به‌ویژه بازاریان و جامعه‌ی سنتی به اجرا گذارد (از ۱۳۴۲) -۳؛ مراسم تاجگذاری برگزار و جشن مفصل و پرهزینه‌ای با شرکت رؤسا و نمایندگان کشورهای خارجی در تخت جمشید برپا کرد (درسال ۱۳۴۶) و به‌شاهنشاه آریامهر بزرگ ارتش‌داران ملقب شد؛ هم‌زمان دستور داد آثار هنری ایرانیان در شیراز به نمایش گذارده شود و... این‌ها در وضعیتی روی داد که حدود ۶۵ درصد جامعه‌ی بزرگسال کشور بی‌سواد و روستانشین بودند و اغلب مردم تعصب مذهبی یا تعصب شدیدی داشتند و آخوندها نفوذ زیادی در مردم.

شاهنشاه آریا مهر بزرگ ارتش‌داران طرح‌ها و برنامه‌های بلندپروازانه‌ای داشت و عزم کرده بود کشورمان را در زمانی کوتاه به سطح کشورهای سکولار توسعه یافته‌ی صنعتی غرب رُشد و توسعه دهد و مُدرن نماید، بدون توجه لازم و کافی به‌امکان‌ها، ظرفیت‌ها، الزام‌ها، محدودیت‌های سرزمینی و محرومیت‌های منطقه‌ای، تعصب‌های مذهبی مردم، مخالفت آخوندهای پرنفوذ در مردم و...



در این راستا، اجرای برنامه‌های عمرانی و زیربنایی، توسعه‌ی لوله‌کشی آب و شبکه‌ی برق شهری، گسترش برنامه‌های راه و ترابری؛ و خدماتی، گسترش صنعت و بازرگانی داخلی و روابط اقتصادی با دنیا؛ ایجاد بسترهای لازم برای توسعه‌ی گردش‌گری در ایران و امکان‌ها و الزام‌های آن مانند هتل و مهمانسرا، حتا در شهرهای کوچک در انزوا قرار گرفته‌ی جاذب گردشگر، تأمین امنیت و ایجاد دیگر تسهیلات لازم برای جذب گردشگر خارجی، به ویژه غربی؛ گسترش دانشگاه‌ها و واحدهای آموزش عالی دولتی تقریباً رایگان برای کلیه‌ی افراد فقیر و غنی، زن و مرد، شهری و روستایی واجد شرایط و نیز توسعه‌ی مراکز آموزش عالی خصوصی و ارتقاء سطح کیفی و کمی برنامه‌های آموزشی، ایجاد و توسعه‌ی واحدهای پژوهشی، به‌ویژه در مدرسه‌های آموزش عالی، گسترش روابط بین دانشگاهی در سطح دانشگاه‌های معتبر ایران و دانشگاه‌های معروف دنیای غرب از نمونه‌های برنامه‌های اجرایی توسعه و مُدرن شدن جامعه بوده‌اند. از نمونه‌های دیگر برنامه‌های اجرا شده به دستور او و از بالا زیر عنوان انقلاب سفید شاه و ملت می‌توان نام برد. از جمله اصلاحات ارضی (۱۳۴۳)، دادن حق رأی به زنان (۱۳۴۳) و بسط سطح مشارکت زنان در امور آموزشی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی؛ سهم کردن کارگران در سود کارخانه‌ها (۱۳۴۳) و قانون تکمیلی آن در سال (۱۳۴۸)؛ ایجاد سپاه دانش از مشمولان دیپلمه و لیسانسیه، سپاه بهداشت از پزشکان فارغ‌التحصیل آموزش عالی و فارغ‌التحصیلان علوم اجتماعی (۱۳۴۷)؛ تشکیل سپاه ترویج و آبادانی متشکل از مشمولان دیپلمه و تحصیل کرده‌های مدرسه‌های عالی کشاورزی (۱۳۴۶) - ایضاً^۳؛ ایجاد سدهای متعدد برای افزایش بهره‌وری از آب و زمین زراعی، تشکیل کشت و صنعت مُدرن و شرکت‌های سهامی زراعی با هدف مکانیزه و مُدرن کردن کشت و زرع و از این مسیر افزایش بهره‌وری از زمین زراعی و... (۴).

در نتیجه از نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۳۴۰ و به‌ویژه نیمه‌ی اول دهه‌ی ۱۳۵۰ با افزایش چشم‌گیر قیمت نفت و شکوفایی اقتصادی و پذیرش کنترل شده‌ی نظام بازار آزاد مهاجرت روستاییان، به‌ویژه جوان به‌کلان شهرها شتاب گرفت؛ فعالیت‌های اجتماعی زنان تحصیل‌کرده، به‌ویژه در زمینه‌های خدماتی، ادبی



و هنری و خَلقی آثار هنری به‌طور محسوسی گسترش یافت؛ روند سفر ایرانیان به کشورهای خارجی به‌ویژه غربی با هدف ادامه‌ی تحصیل یا گردش و تفریح و هم‌چنین گردش‌گران خارجی به ایران به‌طور چشم‌گیری سرعت گرفت.

مجموعه‌ی این برنامه‌های اجرایی محمد رضاشاه پهلوی، به‌رغم مخالفت برخی ازآخوندهای محبوب مردم سنتی و اهل بازار، آمرانه و ناموزون بودن با امکان‌ها، الزام‌ها، ظرفیت‌ها و محدودیت‌های سرزمینی سطح دانش و بینش جامعه، به‌ویژه شهرنشینِ تحصیل‌کرده را رُشد داده و طبقه‌ی متوسط شهری را متورم کرده، وضعیت بهداشتی، رفاهی-درمانی در جامعه‌ی به‌ویژه شهری را بهبود بخشیده و آنان را بیش‌از پیش با الگوی زندگی در کشورهای سکولار غربی، فرهنگ و تمدن و تکنولوژی‌های آنان آشنا کرده و در کل گام بلندی بوده است به‌سوی مُدرن شدن جامعه‌ی ایران. منتها نه‌تنها رُشد و توسعه‌ی پیوسته و هم‌آهنگ و هم‌ساز مورد نظر در سطح کشور ایجاد نکرده بلکه سطح توقع و خواست جامعه، به‌ویژه تحصیل‌کرده شهری را فزونی بخشیده، مهاجرت بی‌هدف و برنامه‌ی روستانشینان، به‌ویژه جوان به‌پایتخت و شهرهای بزرگ و مالا حاشیه‌نشین شهری را گسترش داده و... (۵).

نظر به این که خطر نفوذ اتحاد جماهیر شوروی در ایران هم‌واره دغدغه‌ی فکری شاه و دنیای غرب بوده برای جلوگیری از آن کنترل شدیدی اعمال می‌شد. ولی چون شاهنشاه آریا مهر بزرگ ارتش‌داران شیعه‌ی اثنا عشری مذهب را خطری برای بقای نظام خود نمی‌دید اسلام سیاسی بدون مانع رُشد و نمو کرد و برای جوانان شهرنشین، به‌ویژه تحصیل‌کرده مفری شد برای مطالبه‌ی خواست‌های آزادی‌خواهانه. نمود ظاهری آن در افزایش پوشش اسلامی در جامعه و به‌ویژه در مرکز های آموزشی حتا دانشگاه‌ها، تبدیل شدن برخی از سینماها به‌مرکز فرهنگ دینی یا مسجد (برای نمونه سینما اُسکار چهار راه رشیدی تهران)، برگزاری جلسه‌های سخنرانی قابل مشاهده بودند.

این کم بها دادن به‌خطر رُشد و گسترش نفوذ اسلام سیاسی در جامعه و چاره اندیشی و برآورده نکردن خواست‌های به‌حق مردم و... راه اعتراض‌ها و اعتصاب‌ها را هموار کرد. با اندک باز شدن فضای سیاسی جامعه مجاهدین



خلق، فدائیان اسلام و دیگر تشکلهای سیاسی متأثر از خوانش مهدی بازرگان، یداله سحابی (نهیست آزادی) و دیگر اندیشمندان دینی که در دست آوردهای علمی تفسیرهای زمان پسند از مذهب شیعه را کاوش می‌کردند و با تکیه بر علم، دین‌داری سنتی و مارکسیسم را به نقد و به چالش می‌کشیدند فعال شدند؛ یا افرادی چون علی شریعتی که روش‌های سازگاری دین اسلام، به‌ویژه مذهب شیعه با نیازهای امروزی انسان دنیای مُدرن را مورد بحث و تبیین قرار می‌داد فرصت مغتنمی برای بیان نقطه نظرهای خود یافتند و از آن به‌نحو مطلوبی بهره برداری کردند؛ گروه‌های سیاسی چپ مانند حزب توده، فدائیان خلق و دیگر تشکلهای سیاسی مخالف نظام حاکم، مبارزه‌ی حتماً مسلحانه‌ی چریکی مخفی را از سر گرفتند یا گسترش دادند. و عمل‌کرد حکومت سکولار شاه را به‌زیر سؤال بردند و دیگر ناراضیان از فضای ایجاد شده برای بیان نارضایتی خود فعال شده و از رهبری آیت‌الله روح‌الله خمینی استقبال کردند، دشمنان خارجی هم از فرصت استفاده کرده و بالاخره با تشدید بیماری شاه و... جامعه به‌سوی انقلاب سمت‌وسو گرفت. ملاً رژیم پهلوی در روز ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ سرنگون و حکومت مذهبی به‌رهبری آیت‌الله خمینی جای‌گزین آن شد. رهبر انقلاب حکومت پادشاهی دوران پهلوی را طاغوتی و نامشروع اعلام و حکومت مذهبی ولایت مطلقه‌ی فقیه را در کشور حاکم نمود.

حکومت مذهبی ولایت مطلقه فقیه در ایران

پس از انقلاب در ۲۲ بهمن سال ۱۳۵۷ آیت‌الله خمینی رهبر انقلاب رژیم سکولار سلطنتی را منحل و حکومت مذهبی شیعه‌ی تابع ولایت مطلقه‌ی فقیه را در کل کشور حاکم نمود. پس از اعدام، زندان یا اخراج مخالفان، مقامات عالی نظام پادشاهی، سلطنت‌طلب‌ها و دگراندیشان، اسلامی کردن جامعه و در رأس آن دانشگاه را هدف قرار داد. در یکی از سخنرانی‌هایش خطر دانشگاه را از بمب خوشه‌ای بدتر توصیف کرد و گفت دانشگاه بدترین مرکزی است که مارا به تباهی می‌کشاند. هر چه مصیبت برای بشر به‌وجود



آمد ریشه‌اش از دانشگاه، از تخصص‌های دانشگاهی بوده است. ما را خواهی نخواهی دانشگاه می‌کشاند به دامن امریکا یا شوروی (نقل به مضمون. ر. ک ۵). رهبر انقلاب دستور داد ستاد انقلاب فرهنگی با مشارکت برخی از جهره‌های مذهبی و متعهد به نظام تشکیل شود. این ستاد فرهنگی دانشگاه‌ها و سایر مرکزهای آموزش عالی را به مدت بیش از دو سال (از ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۲) تعطیل نمود (ایضاً^۵)؛ به منظور ایجاد همبستگی دانشگاه و حوزه‌ی علمیه و اسلامی کردن محتوای درسی، به‌ویژه علوم اجتماعی-انسانی سمینار ۹ ماهه‌ای در شهر قم به سرپرستی آیت‌الله محمد تقی مصباح یزدی تشکیل داد تا محتوای درسی را اسلامی و استادان شرکت کننده در سمینار را ارشاد نمایند؛ مؤسسه‌ی تربیت مدرس با هدف تربیت کادر علمی متعهد و تابع ولایت فقیه، به‌ویژه در رشته‌های علوم اجتماعی-انسانی ایجاد نمود؛ در هر واحد سازمانی ستاد پاک‌سازی تشکیل داد و استادان و کادر فنی و اداری را از کسانی که متعهد به نظام ولایت مطلقه نبودند یا برداشت می‌شد که نگاه غربی دارند یا... را اخراج نمود؛ ستاد انقلاب فرهنگی گروهی از اندیشمندان متعهد به نظام را به تالیف کتاب‌های درسی پایه‌های مختلف آموزشی هم‌ساز با بینش اسلامی رژیم حاکم برگزید. به‌دستور رهبری دادگستری از افراد به‌نظر غیرمتعهد به نظام ولایی و از پیروان مذهب‌های غیرشیعه پاک‌سازی، دادگاه انقلاب تشکیل و قضا به اشخاص متعهد به نظام واگذار شد؛ رهبر انقلاب زنان را به حفظ حجاب اسلامی و عفاف دعوت نمود. دستور داد چادر و مقننه به سر کنند و لباس گشاد و تیره رنگ بپوشند و از اشتغال در برخی شغل‌ها نظیر قضاوت، وزارت، وکالت، رئیس‌جمهوری، عضویت در شورای نگهبان یا خبرنگار قانون اساسی و... منع شوند؛ رهبر انقلاب دستور داد هر هفته روزهای جمعه در هر دانشگاه، مسجد، واحد سازمانی، واحد‌های تولیدی یا خدماتی و... نماز جماعت برگزار شود و کلیه‌ی افراد بالغ شرعی موظف شدند هر روز ظهر (شرعی) در محل کار خود نماز برگزار نمایند؛ قانون اساسی حکومت ولایی ازدواج دختر از ۱۳ ساله و پسر از سن بلوغ را مجاز دانست و حاکمیت ازدواج حتا دختران ۹ ساله را با اذن پدر یا مادر (در صورتی که سرپرست خانواده باشد با جلب موافقت عمومی این دختر مجاز گردانید و لذا در ایران هم



کودک همسری و راه فرزند فروشی باز شد. حاکمیت ولایی وزارت اطلاعات و جهانگردی را به فرهنگ و ارشاد اسلامی تبدیل و موظف کرد تا رسانه‌های جمعی، مطبوعات و نشریات را کنترل نماید و... در هر سازمانی ستادی به مدیریت یک آخوند یا فرد متعهد به ولایت مطلقه تشکیل داد تا بر کادر و کلیه‌ی تصمیم‌سازی‌ها و عمل‌کردهای آن واحد نظارت تام و تمام داشته باشد و نگذارد خلاف مصلحت نظام خدشه‌دار شود؛ آن‌گاه اجازه داد دانشگاه‌ها و دیگر سازمان‌های آموزش عالی فعالیت خود را شروع کنند و با در نظر گرفتن سهمیه‌ی تعیین شده برای برخی از نهادهای حکومتی مانند بنیاد شهید، بنیاد مستضعفان، کمیته‌ی امداد امام و... دانشجوی متعهد به‌پذیرند؛ امور مملکت‌داری را به افراد تابع ولایت، حتا بدون داشتن تخصص، تجربه‌ی عملی یا مهارت لازم واگذار کرد و غیره.

در این بیش از ۴۳ سال حاکمیت ولایت مطلقه‌ی فقیه همواره تصمیم‌سازی‌ها، برنامه‌ریزی‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و دیگر زمینه‌های مهم مدیریتی و حتا گزینش کارگزاران ارشد نظام در بیت رهبری و در دولت سایه اتخاذ شده و دولت‌های رسمی و قانونی مجری آن بوده‌اند.

در نتیجه بر طبق اسناد و مدارک رسمی، حاصل این سیاست و روش اداری امور کشور بزرگ و ثروتمندی چون ایران، آن‌هم در قرن بیست و یکم موجب فرار مغزها (برآورد می‌شود، بیش از ۲ میلیون نفر غالباً متخصص به کشورهای خارج، به‌ویژه غربی مهاجرت کردند) و خسارت‌ها و ضایعه‌های جبران‌ناپذیر ناشی از این روش مدیریتی بر سرزمین، فزونی شدید نابرابری‌های اجتماعی، فساد گسترده و رانت خواری‌ها و ثروت‌اندوزی بخشی از کارگزاران رژیم از یک سو و فقیرتر شدن بخش عمده‌ای از مردم حتا طبقه‌ی متوسط و متوسط پایین، عقب ماندگی، به‌ویژه برخی مناطق و... ازدیگرسو بوده است. ما در اینجا به‌چند نمونه اشاره می‌کنیم. معاون رفاه اجتماعی وزارت تعاون، کار و رفاه اجتماعی در دی‌ماه ۱۴۰۰ به خبرگزاری جوان گفت: ۲۶ میلیون نفر زیر خط فقر مطلق قرار دارند (۶). به‌بیان دیگر، حدود ۳۸ درصد جمعیت کشور ثروتمند ایران در زیر خط فقر یا فقر مطلق برای زنده ماندن خود و خانواده تلاش می‌کنند؛ از نمونه‌های دیگر می‌توان از توسعه‌ی ناهم‌آهنگ و



ناهمگون منطقه‌ای و مالاً محروم و عقب ماندن برخی مناطق مانند سیستان و بلوچستان، کردستان، لرستان، ایلام و... یا کم‌توجهی به نظام کشت و زرع سرزمینی و تشدید مهاجرت داخلی بدون هدف و برنامه‌ی بخش عمده‌ای از روستانشینان به پایتخت و برخی از شهرهای، به‌ویژه بزرگ و در نتیجه گسترش شتابان حاشیه‌نشینی شهری، حتا در شهرهای متوسط و کوچک نام برد (ایضاً ۶).

ناکارآمدی این روش حکومتی برای برخی از جامعه‌شناسان، حقوق‌دانان، اقتصاددانان، مدیران سیاست‌مداران، نویسندگان و گُش‌گران سیاسی آزادی‌خواه و روشن‌فکر و برخی از علمای دینی مسلم بوده است. و به مناسبت‌های گوناگون گفته و نوشته‌ایم که حکومت دین سالار مشروعیت ندارد، مردم هر سرزمینی می‌توانند با تکیه بر علم و عقل و شناخت رویه‌های متداول کشورداری حکومت مورد نظر خود را برگزینند. مذهب و سنت نیز نقش خود را ایفا نمایند. برای نمونه، مهدی حائری یزدی در کتاب "حکمت و حکومت" (لندن ۱۹۹۴- منبع ۷) اظهار می‌دارد که مشروعیت حکومت از آن مردم است و حکومت وکیل مردم و لذا باید خواست مولکان خود، یعنی ملت، را برآورده کند؛ محمد مجتهد شبستری نیز از اولین کسانی است که تحلیل هرمنوتیکی در ادبیات دینی را مطرح می‌کند. او می‌گوید: "قرآن کتاب قانون نیست. حضرت محمد قانون‌گذار نبود. آنچه در قرآن ابدیست تأکید بر ارزش اخلاقی درجه اول است نه مصداق‌های آن". یا در جای دیگر می‌گوید: "پیغمبر جز عمل به‌عُرف یا تعدیل آن انجام نداد" (۸). این عالم شیعی ملت را در تشکیل نوع حکومت مُختار می‌داند و می‌گوید: "انسان‌ها قادرند با تکیه بر عقل، فهم و شناخت خود حکومتی را برای خود برگزینند. و اضافه می‌کند که در عصر حاضر مسلمانان هم می‌توانند دمکراسی واقعی داشته باشند، بدون هیچ پیشوند یا پسوندی. ولی نمی‌توانند دمکراسی اسلامی داشته باشند. چرا که فقه سیاسی دوران گذشته بستر عقلایی ندارد و لذا مجتهدان باید با استفاده از اجتهاد در شیعه فتاوی خود را تغییر دهند (۹). یا نمونه‌ی دیگر، آقای مهندس مهدی بازرگان نخستین نخست وزیر جمهوری اسلامی که او نیز چون ابن خلدون و یا علی عبدالرزاق مصری عملاً مدتی حکومت



دینی را تجربه کرده، در گفتاری بلند در انجمن اسلامی مهندسین (اول بهمن ۱۳۷۱) تحت عنوان "آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء" (۱۰) دیدگاه جدیدی را مطرح می‌کند. می‌گوید هدف دین ساختن این دنیا نیست و این دنیا را می‌توان با استفاده از علم، عقل و مکتب‌های بشری ساخت. به عقیده‌ی او خداوند امور اقتصادی، سیاسی و مدیریتی را به‌عهده‌ی خود مردم گذارده است. نمونه‌ی دیگر، آقای حسین حاج فرج دباغ- عبدالکریم سروش- نواندیش و صاحب‌نظر دینی‌ست که سال‌ها با حکومت مذهبی ولایت مطلقه‌ی فقیه هم‌راه و هم‌سنگر بوده و به‌عنوان عضو شورای انقلاب فرهنگی خدمت کرده بود، در وبگاه جرس (۱۱) (بازبینی شده در اول اسفند ۱۳۸۸) ولایت فقیه را عین استبداد دینی تعریف می‌کند و می‌گوید با این نظریه نمی‌توان نظم دموکراتیک به‌وجود آورد، هیچ کس قادر نیست در ذیل نظریه‌ی ولایت فقیه عدالت بورزد. چون قدرت مطلق فساد مطلق است. او در نامه‌ی اول خود به‌آیت الله خامنه‌ای رهبر کنونی جمهوری اسلامی در دی‌ماه ۱۳۹۰ می‌گوید: "ولایت فقیه نه شرعاً اعتبار دارد و نه عقلاً و کثیری از فقها با آن مخالفند". گروهی از نواندیشان دینی مانند آقایان عزت الله سبحانی، کاظم سامی، حجت‌السلام محسن کدیور و... نیز برای بازتعریف مذهب و رابطه‌ی آن با حکومت مردمی کندوکاش، تأمل، تعمق و اظهار نظر کرده‌اند. برداشت اینان نیز با دیدگاه‌ها و نقطه‌نظرهای روشن‌فکران، آزاداندیشان و دیگر ایران‌دوستان جانب‌دار حکومت سکولار در ایران کم‌وبیش هم‌خوانی دارد (۱۲).

معهدا، رژیم ولایت مطلقه‌ی فقیه، به‌رغم تمام این گفته‌ها و ارزیابی‌های عمل‌کرده‌ایش و تذکر مکرر دانش‌مندان و علمای اهل دین، تلاش می‌کند حکومت ولایی را به هر قیمتی تداوم بخشد.

به‌منظور فهم و درک وزن بهتر عملکرد بیش از ۴۳ ساله رژیم ولی مطلقه‌ی فقیه در ادامه شمه‌ای از وضع موجود جامعه‌ی ایران را با استفاده از آخرین داده‌های رسمی کشور و نیز نتایج یک پژوهش علمی اندکی بازشکافی می‌کنیم.



وضع موجود جامعه

- جمعیت. تعمقی در نتایج آخرین سرشماری عمومی نفوس و مسکن در سال ۱۳۹۵ (با فرض متورم نبودن ارقام) نشان می‌دهد که جمعیت کشور در مقایسه با نتایج سرشماری سال ۱۳۵۵ (دو سال پیش از انقلاب) از نزدیک به ۳۴ میلیون نفر به بیش از ۸۰ میلیون نفر (۲/۳۷ برابری) افزایش یافته است (۱۳). در نتیجه تراکم متوسط جمعیتی هم زیادتر شده است: به جای ۲۰ نفر در یک کیلومتر مربع در سال ۱۳۵۵ در سال ۱۳۹۵ بیش از ۴۹ نفر در یک کیلومتر مربع زندگی می‌کردند. این درحالی‌ست که رشد طبیعی جمعیت روند کاهشی داشته و به خط تعادل نزدیک شده است. یعنی از ۲/۷ درصد پیش از انقلاب ۱۳۵۷ به ۱/۲۴ درصد در سال ۱۳۹۵ رسیده است. داده‌های همین سرشماری عمومی نفوس و مسکن کشور مؤید این است که جمعیت کشورمان هنوز نسبتاً جوان است (نزدیک به ۵۰ درصد کم‌تر از ۳۰ سال سن دارد) و میانگین سنی آن اندکی بیش از ۳۱ سال محاسبه می‌شود. جالب آن که میانگین سنی جمعیت روستایی (۳۰/۱) حتی از میانگین سنی جمعیت شهری (۳۱/۶) هم اندکی کم‌تر است (یکی از علت‌های اصلی آن می‌تواند مهاجرت جوانان روستایی باشد). جالب‌تر آن که بعد خانوار در روستاها نیز مانند شهرها کوچک شده (۳/۴ در مقابل ۳/۳) و به خانواده‌ی هسته‌ای زن و شوهری (زن و شوهری و یک یا دو فرزند) میل کرده است و تعداد خانوارهای گسترده در جامعه روستایی (۵ نفر و بیشتر) تنها ۱۵ درصد کل جمعیت کشور را تشکیل می‌دهد. پدیده‌ایی که اگر نتیجه‌ی فقر مادی نباشد می‌تواند بخشاً از کوچ گسترده‌ی جوانان روستایی به شهرها و همچنین رشد فکری و بسط سطح دانش و بینش روستاییان و تأثیر آن بر کاهش زاد و ولد نشأت گرفته باشد. پدیده‌ای که می‌تواند از دلایل اصلی افزایش سن ازدواج هر دو جنس و مجرد ماندن بیش از یک سوم مردان و یک چهارم زنان قرار گرفته در سن همسرگزینی باشد.

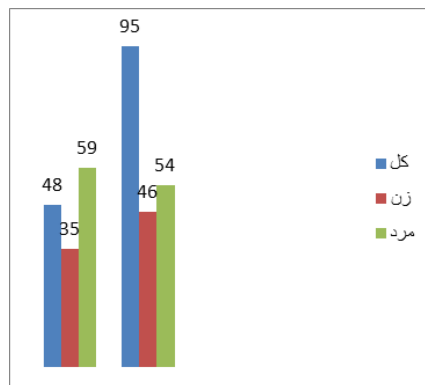
- شهرنشینی. بر اساس آمار آخرین سرشماری بیش از ۷۵ درصد جمعیت کشور شهرنشین هستند که در ۱۲۴۵ شهر (در سال ۱۳۵۵ در ۳۷۳ شهر) زندگی می‌کنند (مرکز آمار ایران نرخ شهرنشینی را برای سال ۱۳۵۵ حدود ۴۷ درصد



محاسبه کرد). بنابر این شهرنشینی رشد شتابانی داشته است. جالب آن که بیش از ۲۶ درصد این جمعیت شهرنشین در حاشیه‌ی شهرهای کشور، به‌ویژه پایتخت و شهرهای اقماری آن در وضعیت نامساعد و در مواردی غیرانسانی -غیربهداشتی روزگار می‌گذرانند (یعنی حدود ۱۹ میلیون نفر- نزدیک به یک چهارم جمعیت کشور ثروتمند ایران)-ایضاً ۱۳ .

- **سطح سواد و تحصیلات.** مرکز آمار ایران نرخ باسوادی در جمعیت ۶ساله در سال ۱۳۵۵ را بیش‌تر از حدود ۴۸ درصد و در سال ۱۳۹۵ نزدیک ۸۸ درصد اعلام کرد. امری که نشان دهنده‌ی رشد ۵۰ درصدی است. جالب‌تر آن که از این نظر زنان هم موفق بوده و توانسته‌اند نرخ باسوادی خود را به نرخ باسوادی مردان نزدیک نمایند: از ۳۵ درصد در سال ۵۵ به ۸۰ درصد در سال ۱۳۹۵ افزایش یافت. همین آمار رسمی نشان می‌دهد که زنان روستانشین نیز توانسته‌اند نرخ باسوادی خود را به ۶۹ درصد افزایش دهند (نرخ باسوادی زنان شهرنشین ۸۵ درصد است). این درحالی‌ست که در همین برهه‌ی زمانی نرخ باسوادی مردان شهرنشین از ۵۹ به ۸۸ افزایش داشته است. و این افزایش نرخ با سوادی بیش‌تر در رده‌ی سنی ۱۵-۲۴ اتفاق افتاده است (حدود ۹۸/۲ درصد مردان و ۹۷/۹ زنان). و بنابراین نرخ باسوادی زنان و مردان جوان ایران تقریباً برابر شده است.

نمودار زیر نرخ سواد جمعیت ۶ سال و بیش‌تر را به تفکیک جنس و در مقایسه با سال ۱۳۵۵ نشان می‌دهد.



از نقطه نظر سطح تحصیل نیز آمارها بسیار امیدوار کننده است و افزایش خوبی را نشان می‌دهد. برای نمونه، براساس سرشماری نفوس و مسکن سال ۱۳۵۵ حدود ۳ درصد جمعیت بزرگسال کشور (۱۵سال و بیش‌تر) مدرک تحصیل دانشگاهی داشتند. این رقم در سال ۱۳۹۵ به حدود ۳۲ درصد فزونی یافته است. جالب‌تر آن که برطبق نتایج آخرین رسمی در سال تحصیلی ۱۳۹۷-۱۳۹۶ حدود ۴ میلیون نفر در دانشگاه‌ها و سایر مراکز آموزش عالی به تحصیل مشغول هستند که نزدیک به نیمی از اینان را زنان تشکیل می‌دهند. با این‌که در دولت محمود احمدی‌نژاد (۹۲-۱۳۸) زنان حایز شرایط را از تحصیل در ۷۷ رشته دانشگاهی (حتا رشته‌هایی نظیر روانشناسی، برنامه‌ریزی و آمار، زیست‌شناسی و...) محروم کرد. و دولت حسن روحانی (۱۴۰۰-۱۳۹۲) طرح تفکیک جنسیتی و تک‌جنسی کردن دانشگاه‌ها را تنظیم و به‌اجرا گذارد (۱۴)؛ ۸ دانشگاه و ۶ مؤسسه‌ی غیر انتفاعی (المهدی، حضرت فاطمه، فیض الاسلام، حکیم طوس و...) به تحصیل زنان و ۱۳ دانشگاه و ۲ مؤسسه غیرانتفاعی امیرالمومنین و صدرالمتهالین به تحصیل مردان اختصاص داده شد. با تمام این محدودیت‌ها و تبعیض‌ها سطح دانش و بینش، به‌ویژه زنان جوان کشورمان رُشد شتابان و تحسین بر انگیزی داشته است.

ازسوی دیگر، برپایه‌ی سند برنامه پنج‌ساله‌ی دولت اول روحانی (۱۳۹۰-۱۳۹۴) نزدیک به ۶۰ میلیون نفر از جمعیت کشور امکان استفاده از تلفن همراه دارند. به‌عبارت‌دیگر، تقریباً اکثریت مطلق جمعیت ۱۰ساله و بیش‌تر شهری و حتا روستایی از این وسیله‌ی ارتباطی استفاده می‌نمایند (برپایه‌ی آخرین سرشماری عمومی نفوس و مسکن کشور جمعیت ۱۰ساله و بیش‌تر حدود ۶۷ میلیون نفر می‌باشد). براساس این سند برنامه، بیش از ۲۰ میلیون نفر، غالباً جوان شهرنشین و طلبه حوزه‌های علمیه کاربر اینترنت پرسرعت و یا عضو فیس‌بوک، توئیتر و مانند آن هستند. و احتمالاً بخشی از این‌ها از این طریق از آخرین دست آوردهای علمی و پژوهشی کم‌وبیش با خبرند. ازسوی دیگر، بنا به‌گفته‌ی وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی دولت روحانی (درروز پژوهش- در پژوهشگاه فرهنگ و هنر و ارتباطات آذرماه ۱۳۹۴) بیش از ۷۰ درصد مردم ساکن پایتخت از شبکه‌های ماهواره‌ای بهره می‌گیرند (۱۵)



نرخ‌های که شاید بتوان به شهرهای بزرگ و میانی کشور نیز تعمیم داد).

مسلماً نمی‌توان تأثیر بهره‌گیری از این فنون مُدرن را در بسط سطح دانش، بینش و جهان بینی استفاده‌کنندگان از آن یا حداقل بخشی از اینان و نگاه‌شان به این دنیا و زندگی مُدرن نادیده انگاشت و به آن بهای لازم نداد؛ به‌ویژه آن‌که بخش بزرگی از این افراد تحصیل دانشگاهی دارند یا در دانشگاه‌ها و دیگر واحدهای آموزش عالی کشور به تحصیل اشتغال و قاعدتاً کم‌وبیش از آخرین پیشرفت‌های علمی، تکنولوژیکی و هنری دنیای مُدرن، از اخبار، اطلاعات و تغییر و تحول لحظه‌ای آن با خبرند و با زندگی مُدرن قرن بیست و یکمی و حق و حقوق‌شان آشنا می‌باشند.

نشریه‌ها. یکی دیگر از شاخص‌های مهم رُشد جامعه گستردگی نشر کتاب، روزنامه و نشریه‌های ادواری و رسانه‌های عمومی است، وسیله‌هایی که در آشناکردن فرد با حقوق و وظایف اجتماعی‌اش و در اشل کلان، شکل‌گیری خردجمعی و هدایت افکار و عقاید عمومی نقش مهمی ایفا می‌کنند. آخرین آمار رسمی در مورد شمارگان مجلات علمی کشور ((IR.JREF نشان می‌دهد که در هر سال حدود ۲۷۸۸ نشریه علمی - پژوهشی با شمارگان ۳۵۰۰۶ نسخه در کشور ما منتشر می‌شود که ۲۰ درصد آن به زبان انگلیسی است. از سوی دیگر، برپایه‌ی گزارش خبرگزاری دانشجویان "ایسنا" در ۲۳ اردیبهشت ۱۳۹۰ و براساس گزارش (SCIMAGO) در سال ۲۰۱۹ (۱۳۹۸) تعداد ۱۷۴۷ نشریه علمی و پژوهشی ادواری با ۱۱۲۴۲۴ مقاله علمی در کشور انتشار یافت؛ تنها ۱۴ درصد این نشریات در یکی از پایگاه‌های بین‌المللی نمایه شد (۱۶). و بالاخره، برپایه‌ی گزارش خبرگزاری میزان ۱۴۰۰ در سال ۱۳۹۹ تعداد ۹۲۷۵۷ عنوان کتاب تألیف یا ترجمه شده و انتشار یافته است (ایضاً ۱۶).

از زاویه‌ی دیگری به مسئله نگاه می‌کنیم. آخرین آمار رسمی بیان‌گر آن است که به‌طور متوسط یک فرد تحصیل‌کرده‌ی ۱۵ ساله و+ ایرانی در یک ماه ۸ ساعت و ۱۸ دقیقه به مطالعه می‌پردازد (ایضاً ۱۶). آماری که شدت فقر مطالعه در ایران را نشان می‌دهد.



دارند. دولت با پیش گرفتن سیاست‌های مقطعی و گاهاً متضاد از بالا و بدون پشتوانه‌ی قوی علمی و کارشناسی بخش کشاورزی را ناسودآور کرده و به این وضع اسف‌بار رسانده است. بنابراین به‌نظر می‌رسد که در ایران کشت و زرع به‌نوعی رها شده و تابع طبیعت و شرایط آب و هوایی است و نیروی کار قابل ملاحظه‌ای را معطل نگه می‌دارد.

- وضع اشتغال و بی‌کاری. آمارهای رسمی مبین آن هست که ایران به‌مقدار زیاد تک‌محصولی (نفت و گاز) است و نرخ بی‌کاری در آن بالا. آخرین گزارش نیروی کار مرکز آمار ایران در پاییز سال ۱۳۹۵ نشان می‌دهد که نرخ بی‌کاری جوانان، به‌ویژه زنان اسف‌بار و نگران‌کننده است: ۴۳ درصد از زنان و ۲۲ درصد از مردان قرار گرفته در سنین ۱۵ تا ۲۹ ساله بی‌کارند. به‌بیان دیگر، نرخ اشتغال مردان ۱۵ ساله و بیش‌تر ۶۳ درصد و زنان همین رده سنی ۱۳ درصد اعلام شد (۱۸ و ایضاً ۱۳). حال اگر ۱۱ درصدی که در آخرین سرشماری در رده‌ی اشتغال ناقص رده‌بندی شد (کسی که در دو هفته آخر پیش از روز سرشماری یک هفته کار کرده شاغل ناقص به‌حساب می‌آید) به آن اضافه شود نرخ بی‌کاری بیش‌تر هم می‌شود. ضمناً بی‌کاری پنهان و تورم نیروی کار، به‌ویژه در بخش کشاورزی را هم نباید کم‌اهمیت تلقی نمود. بنا به‌گفته‌ی محمد رضا جلایی پور استاد جامعه‌شناسی دانشگاه، دولت توان ایجاد بیش از ۷۰۰ هزار شغل در سال را ندارد. درحالی‌که هر سال بیش از ۱۲۰۰ هزار نفر وارد (بازار کار) ایضاً (۱۳ و ۱۸) و بقیه به‌خیل عظیم بی‌کاران اضافه می‌شوند و فقر و نابرابری درآمدی را افزایش می‌دهند. محاسبه ضریب جینی (نسبت سهم درآمدی ۱۰ درصد ثروتمندترین به ۱۰ درصد فقیرترین) سال‌های ۱۳۹۰ تا ۱۳۹۷ عدد ۴۰/۸ را نشان می‌دهد (ایضاً ۱۸). نسبتی که روندی افزایشی دارد. بنابراین مشاهده می‌شود که نابرابری درآمدی و شکاف طبقاتی در ایران بسیار بالاست.

برطبق همین آمار رسمی ۲۱ درصد از جمعیت بی‌کار کشور را کسانی شکل می‌دهند که تحصیلات عالی و نزدیک به یک‌سوم بی‌کاران نیز تحصیلاتی در سطح دیپلم متوسطه دارند. به‌بیان دیگر، نرخ بی‌کاری آشکار در قشر تحصیل‌کرده (در سطح دیپلم متوسطه و +)، به‌ویژه زنان تحصیل‌کرده به‌طور



محسوسی بالاتر از کسانی است که کم‌سوادند. پدیده‌ای که می‌تواند از رونق نداشتن فعالیت‌های صنعتی و کشاورزی، توسعه‌ی دانشگاه‌ها و دیگر مدرسه‌های آموزش‌عالی و افزایش شمار فارغ‌التحصیلان دانشگاهی، فقدان سیاست منطقی در برنامه‌های آموزش عالی و سرمایه‌گذاری مؤلّد و عدم تمایل بازار به جذب این قشر از جوانان دانشگاه دیده و... نشئت گرفته باشد و یا از سطح توقع این دسته از جوانان که حاضر نمی‌شوند برای شاغل شدن هر شرایطی را بپذیرند و تن به هر کاری بدهند (۱۹).

باری، بالا بودن نرخ بیکاری آشکار و پنهان، به‌ویژه جوانان تحصیل کرده، به‌ویژه غیرخودی‌ها رژیم را با سد بزرگی از نیروی کار انسانی تحصیل کرده‌ی بی‌کار در انتظار کار مواجه کرده است. مسلماً اگر نظام حاکم نتواند یا نخواهد فقر، شکاف گسترده طبقاتی را کاهش دهد و ضریب جینی را به سطح معقولی برساند و به این وضع اسفبار پایان دهد و با سامان دادن به وضعیت کشاورزی و صنعت، و برداشتن مانع‌ها و تبعیض‌ها برای این قشر جوان تحصیل‌کرده کار ایجاد نماید ناچاراً روزی این سد می‌شکند و ضایعه‌های سنگینی به‌وجود خواهد آورد.

از دیگر نمونه‌های نتیجه عمل‌کرد حکومت ولایت مطلقه فقیه در داده‌های پژوهش "رابطه بین تغییرات فرهنگی و دین‌داری با سکولاریسم و اف‌تِ باروری" مشاهده می‌شود. این پژوهش میدانی نزدیک به ۲۰ سال پیش در شهرهای مرکزی ۲۸ استان کشور و در شناخت دلیل‌های اف‌تِ باروری زنان و پیوند آن با ارزش‌های خانوادگی، رشد فکری و فردیت توسط آقای امیر رستگار خالد استاد دانشگاه شاهد و آقای میثم محمدی کارشناس مدیریت انجام شد و پژوهش‌گران نتایج آن را از نظر آماری قابل‌تعمیم بر کل جمعیت استان مربوطه می‌دانند (جدول زیر و ۱۹). در این پژوهش میدانی از نمونه‌های گزینش شده با روش آماری، خواسته شد نظر خود را درباره‌ی متغیرهای سکولارشدن جامعه، ارزش خانوادگی، رشد فکری و ارزش فردی با متغیر باروری در امتیازهای بین ۱ تا ۱۰ رده‌بندی نمایند. آن‌گاه شهرهای مورد مطالعه را براساس دیدگاه پاسخ‌دهندگان به این متغیرها در سه دسته به شرح زیر رتبه بندی نمودند.



دسته اول. نمونه‌های مورد پژوهش در شهرهای شیراز (رتبه ۱)، تهران و اهواز (رتبه ۲)، رشت (رتبه ۳)، سنندج (رتبه ۴)، همدان (رتبه ۵)، ارومیه (رتبه ۶)، کرمانشاه (رتبه ۷)، قزوین (رتبه ۸)، ساری (رتبه ۹) و بالاخره گرگان (رتبه ۱۰) که بیش از ۳۰ درصد جمعیت کشور را در خود جای می‌دهند به جدایی دین از حکومت و به سکولارشدن جامعه گرایش دارند و آن را در اولویت یک تا ده خود رده‌بندی کردند؛ در این گروه، همانند جوامع مُدرن فردیت بیش‌تر رُشد کرده، مردم به ارزش‌های خانوادگی و فرزندآوری کم‌تر اهمیت می‌دهند- رابطه خطی است.

دسته دوم. نمونه‌های مورد پژوهش در شهرهای زاهدان (رتبه ۱)، اردبیل (رتبه ۲)، کرمان (رتبه ۳)، قم (رتبه ۴)، یاسوج (رتبه ۵)، بندرعباس (رتبه ۶)، یزد (رتبه ۷)، زنجان و خرم‌آباد (رتبه ۸)، سمنان و بوشهر (رتبه ۹) و بالاخره شهر مشهد (رتبه ۱۰) قرار دارند که نمونه‌های مورد مطالعه در این شهرها حکومت دینی را می‌پسندند و متغیر دین‌داری را به‌عنوان اولویت ۱ تا ۱۰ خود برگزیدند. این شهرها که اندکی بیش از ۱۰ درصد جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند به ارزش‌های خانوادگی و فرزند آوری بیش‌تر و به فردیت کم‌تر اهمیت می‌دهند - رابطه خطی است و مبین آن است که برای فرد دین‌دار ارزش‌های خانوادگی اهمیت بیش‌تری دارد و طالب فرزند بیش‌تر است، کم‌تر فردگراست و تمایل کم‌تری هم به سکولارشدن جامعه دارد.

دسته سوم را شهرهایی مانند اصفهان، شهرکرد، اراک، ایلام، تبریز، گرگان و بندرعباس شکل می‌دهند. می‌توان نمونه‌ی مورد مطالعه در این شهرها را که در سال مطالعه اندکی بیش از ۶ درصد جمعیت کشور را در خود جای می‌دادند، کم‌وبیش سکولار دینی رده‌بندی نمود. این‌ها سکولار شدن جامعه را با دین ناسازگار نمی‌دانند. جالب این‌که در نمونه‌های مطالعه شده در برخی از این نوع شهرها مانند تبریز یا اصفهان دین‌داری هم در رده‌ی بالا قرار دارد. ولی در مورد ارزش‌های خانوادگی، فردیت و حتا نرخ باروری مانند دسته اول می‌اندیشند و بر طبق نظر نمونه‌های مطالعه شده در این شهرها فردیت بیش‌تر رشد کرده و ارزش خانوادگی و فرزندآوری زیاد اهمیت ندارد. پس می‌توان استنباط کرد که این افراد به‌شاخص‌های سکولاریسم و مُدرنیسم

احترام می‌گذارند و آن را با باورهای دینی در تقابل نمی‌بینند.

نقطه نظرهای این گروه از نمونه‌ی مورد پژوهش در سال ۱۳۸۰ نشان می‌دهد که فرد دین‌دار غالباً با سکولار شدن جامعه مخالفتی ندارد. این نکته مهمی است که متخصصان سکولاریسم هم به آن توجه و باور دارند.

بنابراین تعریف سکولاریسم، این روش به باورهای مذهبی مردم احترام می‌گذارد و آن را در حریم خصوصی و فردی تعریف می‌نماید. و بی‌دینی را هم تأیید یا تشویق نمی‌کند. به نظر این دانش‌مندان دین به عنوان نهادی تعریف می‌شود که می‌تواند در جامعه سکولار با توسعه و مدرن شدن آن هم‌سو و هم‌راه شود و در بخشی از امور اخلاقی- معنوی جامعه نقش آفرین باشد؛ رویه‌ای که در برخی کشورهای پیشرفته‌ی سکولار نظیر آلمان فدرال هم شاهدش هستیم.

متغیر وابسته				متغیرهای مستقل						
باروری		ارزش‌های خانوادگی		فردگرایی		سکولاریسم		دینداری		مرکز استان
رتبه	نمره	رتبه	نمره	رتبه	نمره	رتبه	نمره	رتبه	نمره	
۱۴	۱۹۸۵.۱	۹	۵۶	۱۲	۱۸۷.۱	۱۸	۱۵۵	۱۱	۱۱۳	اراک
۹	۲۰۶۹.۲	۱۳	۷۴	۱۳	۱۸۷.۱	۲۰	۱۶۶	۲	۵۳	اردبیل
۷	۲۰۲۱.۳	۲۰	۶۵	۲۳	۱۷۴.۲	۶	۸۵	۱۸	۱۴۴	ارومیه
۲۶	۱۶۰۰.۹	۸	۶۵	۲۲	۱۷۴.۷	۱۴	۱۴۴	۱۶	۱۲۴	اصفهان
۴	۲۲۳۷.۲	۶	۷۳	۲۱	۱۷۷.۸	۲	۳۸	۲۳	۱۷۴	اهواز
۲۲	۱۶۴۶.۷	۵	۴۷	۱۹	۱۷۸.۳	۱۷	۱۴۷	۱۹	۱۴۸	ایلام
۲	۲۵۸۸.۰	۱	۴۹	۲۰	۱۷۷.۹	۱۶	۱۴۶	۶	۸۱	بندر عباس
۵	۲۱۴۷.۶	۴	۲۵	۹	۱۹۶.۲	۲۱	۱۷۱	۹	۱۰۴	بوشهر
۲۴	۱۶۲۲.۶	۱۷	۷۳	۱۵	۱۸۴.۹	۱۱	۱۲۷	۱۲	۱۱۶	تبریز
۲۷	۱۵۱۰.۳	۱۶	۸۳	۲۶	۱۶۳.۸	۲	۳۸	۲۴	۱۸۴	تهران
۱۹	۱۷۲۶.۰	۸	۶۳	۱۷	۱۸۲.۱	۱۲	۱۳۸	۸	۹۵	خرم‌آباد
۲۸	۱۴۵۵.۰	۱۴	۵۸	۲۷	۱۵۱.۴	۳	۵۷	۲۵	۲۱۲	رشت
۱	۳۵۳۲.۹	۱۱	۵۶	۱	۲۴۷.۷	۲۶	۲۲۹	۱	۳۶	زاهدان
۱۸	۱۸۰۶.۳	۱۲	۲۸	۱۱	۱۸۹.۵	۱۳	۱۴۰	۸	۹۵	زنجان



متغیر وابسته					متغیرهای مستقل					
۲۱	۱۶۵۱,۱	۲۱	۶۹	۱۸	۱۷۸,۷	۹	۱۱۲	۱۵	۱۲۲	ساری
۱۳	۱۹۷۳,۱	۲	۳۸	۴	۲۰۸,۲	۱۱	۱۲۷	۹	۱۰۴	سمنان
۱۵	۱۸۶۸,۳	۱۸	۹۷	۶	۲۰۱,۲	۴	۸۰	۱۷	۱۲۷	سندج
۱۷	۱۸۴۸,۱	۹	۳۶	۱۴	۱۸۵,۳	۱۵	۱۴۵	۲۱	۱۵۱	شهرکرد
۲۳	۱۶۴۱,۳	۱۵	۷۴	۲۸	۱۵۰,۸	۱	۳۱	۲۰	۱۵۰	شیراز
۱۶	۱۸۶۰,۲	۱۸	۷۷	۵	۲۰۲,۷	۸	۱۰۵	۱۹	۱۴۸	قزوین
۱۱	۲۰۱۵,۹	۱۰	۴۸	۸	۲۰۰,۶	۲۳	۱۹۹	۴	۵۷	قم
۶	۲۱۳۶,۶	۷	۳۰	۳	۲۱۱,۴	۱۹	۱۶۰	۳	۵۴	کرمان
۲۰	۱۶۶۶,۹	۱۹	۳۹	۲۴	۱۷۴,۱	۷	۹۵	۲۲	۱۵۳	کرمانشاه
۱۲	۲۰۰۲,۱	۹	۳۴	۱۶	۱۸۳,۳	۱۰	۱۲۶	۱۴	۱۲۱	گرگان
۱۰	۲۰۴۳,۳	۸	۷۷	۲۵	۱۷۰,۵	۲۴	۲۰۸	۱۰	۱۰۶	مشهد
۳	۱۶۷۱,۶	۱۹	۷۵	۷	۲۰۱,۱	۵	۸۱	۱۳	۱۲۰	همدان
۸	۲۱۱۲,۷	۸	۷۰	۱۰	۱۹۰,۵	۲۲	۱۷۹	۵	۶۹	یاسوج
۳	۲۲۶۹,۶	۳	۴۶	۲	۲۲۶,۷	۲۵	۲۲۴	۷	۸۶	یزد

- اقتباس از پژوهش رستگار خالد امیر و محمدی میثم: نشریه دانشگاه شاهد ۱۳۸
- رابطه تغییرات فرهنگی و دینداری با افت باروری. نشریه جامعه شناسی کاربردی. نشریه دانشگاه شاهد تابستان ۱۳۹۴.

نتیجه‌گیری دیگری که می‌توان از این پژوهش میدانی گرفت این است که بر یافته‌های این پژوهش نیز، حاکمیت ولایی نتوانسته است حکومت دین سالار مورد نظر خود را با پیوند زدن بین سنت و مدرنیته در ایران پیاده نماید و کشور را در سطح مناسب و مطلوب رشد و توسعه‌ی همه‌جانبه بدهد. بلکه با تقسیم جمعیت کشور به خودی و ناخودی، متعهد به نظام و غیره، فقر و فلاکت و نابرابری درآمدی در جامعه را به شدت گسترش داده و شکاف طبقاتی بیشتری به وجود آورده است؛ اخلاق اجتماعی بحرانی شده و ارزش‌های برتر جامعه (حتا اسلامی) تغییر منفی کرده؛ مصلحت‌اندیشی، تغییر ذهنیت مذهبی، فساد، ریا و تزویر، اعتیاد، قاچاق، تن‌فروشی، فرزندفروشی و... حتی در بخشی‌هایی از اُمت در صحنه رژیم نیز متداول شده است.

ملاً، با در نظر گرفتن بسط سطح دانش و بینش زنان و مردان و رشد



خردعقلی، تغییر الگوهای رفتاری به‌ویژه جوانان تحصیل‌کرده، ظهور روشن‌فکران و کنش‌گران سیاسی مستقل، رشد فردیت و مادی‌نگری، تغییر ذهنیت مذهبی بخشی از این جوانان شهرنشین طبیعی به‌نظر می‌رسد (ایضاً ۱۶). به‌سادگی می‌توان برداشت کرد که بخش عمده‌ای از جامعه، به‌ویژه جوان تحصیل‌کرده‌ی ایران عمل‌کرد نادرست، فسادآلود و خسارت‌بار حاکمیت مذهبی در سیاست، اقتصاد و امور اجتماعی- فرهنگی، سیاسی، رفاهی و مذهبی جامعه را درک می‌کنند. از انزوا و عقب‌ماندگی شدید کشور از دنیای مدرن و موانع رشد و توسعه‌ی جامعه نگران هستند. حقی‌طلبی و ناراضی‌پنداری خود و کارا نبودن حکومت مذهبی، آن‌هم در قرن بیست و یکم را کراراً به‌نحو مسالمت‌انگیز و با شرکت‌کردن یا تحریم و شرکت‌نکردن در انتخابات دوره‌های مختلف مجلس شورای اسلامی و ریاست‌جمهوری نشان داده‌اند. برای مثال، حائزان شرکت در انتخاب‌های ریاست‌جمهوری در سال‌های ۱۳۸۰-۱۳۷۶ (بیش از ۲۷ سال پیش) به‌عقل، خرد و دانش و بینش خود رجوع کرده و با شناخت سوابق کاندیدهای از فیلتر شورای نگهبان قانون اساسی عبور داده شده و تجزیه و تحلیل‌گفتمان‌شان، بدون داشتن وابستگی حزبی یا سندیکایی و یا وجود سازمان آموزش‌دهنده و هادی با رأی دادن به آقای حجت‌السلام سید محمد خاتمی حماسه آفریدند؛ درخرداد ۱۳۸۸ نیز با شکل‌گرفتن جنبش سبز و شرکت اکثریت بالای حائزان شرایط در انتخابات و رأی دادن به آقایان مهندس میرحسین موسوی یا آیت‌الله مهدی کروبی که در مبارزات انتخاباتی خود از قانون‌مداری، دموکراسی و حق و حقوق شهروندی مردم دفاع کرده و آن را پایه‌ی اصلی‌گفتمان انتخاباتی خود قرار داده بودند باز هم تأیید شد. هنگامی که نتیجه‌ی انتخابات اعلام شد و رأی‌دهندگان به آقایان موسوی یا آیت‌الله مهدی کروبی برداشت کردند که در خواندن آرا مهندسی صورت گرفته و آقای دکتر محمود احمدی‌نژاد، کاندیدای مورد نظر نظام از صندوق‌های رأی بیرون آمد، به‌عنوان اعتراض به‌مخدوش بودن نتیجه‌ی انتخابات و با شعار "رأی من کو" به‌خیابان آمدند و تقاضایشان را باروش مسالمت‌آمیز مطرح کردند که با سرکوب رژیم مواجه شدند و هزینه‌ی سنگینی هم پرداختند؛ نمونه‌ی دیگر در انتخابات ریاست‌جمهوری



سال‌های ۱۳۹۲ و ۱۳۹۶ روی داد و حائزان شرایط با مشاهده‌ی وعده‌های آقای حجت‌السلام حسن فریدن ملقب به روحانی باز هم با رأی خود حماسه آفریدند و او را به ریاست جمهوری کشور برگزیدند (ایضاً ۱۶). او هم نتوانست یا نخواست در جامعه توازن ایجاد کند کل جامعه را ببیند و به خواست همه‌ی افراد جامعه، اعم از مرد و زن، شیعه و بقیه گردن نهد و حتا به وعده‌های انتخاباتی خود عمل کند؛ در نتیجه در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۴۰۰ بخش بزرگی از واجدان شرکت در انتخابات نظرشان را با تحریم و شرکت نکردن در انتخابات یا رأی سفید یا مخدوش ریختن به صندوق‌ها ی رأی نا رضایتی خود را اعلام کردند (ایضاً ۱۶). چندین بار هم برای نیل به خواسته‌های مشروع و برحق‌شان با روش مسالمت آمیز راه‌پیمایی اعتراضی شکل داده اند تا به مسئولان و تصمیم‌سازان مملکتی تفهیم نمایند که می‌خواهند با عزت و احترام زندگی کنند. صغیر یا دیوانه نیستند که به قیّم یا ولی نیاز داشته باشند؛ کراماً تذکر داده اند که از تبعیض‌های ناروا، بی‌حرمتی‌ها، فقر و بیکاری (پنهان و آشکار) گسترده، فشار شدید در تأمین معاش، فسادهای افسار گسیخته، نا کارآمدی حکومت ولایت مطلقه فقیه و روش‌های مدیریتی آن در این کشور پهناور ثروت مند منزوی شده‌ی در جهان شدیداً ناراضی هستند

سخن پایانی

برپایه‌ی آن چه گذشت، چالش دین و حکومت در ایران، که جوانه‌های اولیه‌ی آن در نهضت مشروطه نمایان شد. در دوره‌ی رضا شاه دین از حکومت کنار زده شد و کشور با روش عرفی (سکولار) اداره می‌شد. همین روش در دوره محمد رضا شاه پهلوی ادامه یافته بود. در نتیجه کشور بیش از نیم قرن با روش عرفی (سکولار) اداره شده بود. با انقلاب ۱۳۵۷ به رهبری آیت‌الله خمینی نظام سکولار دفن شد. و نظام مذهبی ولایت مطلقه‌ی فقیه اداره‌ی کشور را به دست گرفت.

اکنون بیش از ۴۳ سال است که حکومت دین‌سالار با اولویت دادن به مصلحت نظام به جای مصلحت مردم ایران و قرار دادن تعهد به نظام به جای



تخصص، آن‌هم در قرن بیست و یکم و حذف یا کنار گزاردن افراد غیرمتعهد به نظام ولایت مطلقه فقیه و... حکومت می‌کند. در این مدت از یک سو دانشگاه‌ها و سایر مرکزهای آموزش عالی توسعه یافته اند، سطح دانش، بینش، جهان‌بینی، خودباوری، خردعقلی و عقل‌مداری و اتکاب‌نفس مردم، به‌ویژه زنان جوان تحصیل‌کرده به‌نحو چشم‌گیری افزایش یافته و با بهره‌گیری از رسانه‌های مجازی از آخرین پیشرفت‌های علمی و فنی و نیز زندگی مدرن دنیای قرن بیست و یکمی دنیای پیش‌رفته‌ی سکولار غربی خبرهای لحظه‌ای داشته باشند. در نتیجه بخش عمده‌ای از جامعه‌ی جوان ایران با حق و حقوق شهروندی‌شان آشنا شده اند، فردیت در جامعه رُشد چشم‌گیری داشته است، شهروندان، به‌ویژه تحصیل‌کرده خوب می‌دانند که اُمت صغیری نیستند که به قیم نیاز داشته باشند. می‌خواهند در ساخت‌وساز و وطن خود مشارکت فعال داشته باشند، با عزت و احترام و در رفاه اجتماعی- امنیتی که حق مسلم هر انسان قرن بیست و یکمی است زندگی کنند.

از سوی دیگر، با فروریختن توهم آرمان‌های انقلاب و تجزیه و تحلیل عمل‌کرده‌های ولایت مطلقه فقیه در این مدت بیش از ۴۳ سال و تحقق نیافتن وعده‌های عدالت و رفاه اجتماعی و رُشد و توسعه‌ی موزون کشور، دگرگون شدن ارزش‌های مسلط اجتماعی و هنجارهای پسندیده و مورد پسند و احترام مردم، تصمیم‌سازی‌های نادرست و زیان‌بار و اجرای آن با روش آزمون و خطا و در نتیجه هدر دادن بیت المال، گسترش بی‌کاری (آشکار و پنهان) به‌ویژه زنان و مردان تحصیل‌کرده، بی‌عدالتی‌ها و ایجاد تبعیض‌های ناروا، رُشد اختلاس، رانت‌خواری و فساد گسترده و افسارگسیخته، فزونی چشم‌گیر ریا و تزویر، قاچاق و اعتیاد، افزایش شدید فقر و فلاکت مردم و دو قطبی کردن جامعه و مشارکت ندادن بخش بزرگی از جامعه‌ی جوان تحصیل‌کرده، غیرخودی‌ها، و در نتیجه گسترش شکاف طبقاتی در جامعه، بسته نگه‌داشتن فضای سیاسی و منزوی کردن کشور در سطح جهانی، محدود و مقید کردن آزادی‌های مشروع مردم، فرار دادن مغزها، حبس و اعدام دگراندیشان و... به‌روشنی ملاحظه می‌شود که شک و تردیدها در امکان تداوم حکومت مذهبی ولایت مطلقه فقیه در ایران قرن بیست و یکم شدیداً افزایش یافته



و مشروعیت و اعتبار اجتماعی نقش‌ها و نهادهای دینی در امور حکومتی کاهش یافته است؛ پدیده‌ای که به قول استیو بروس جامعه‌شناس معروف و کارل اشمیت پدر سکولاریزاسیون از شاخص‌های بارز سکولار شدن جامعه می‌باشند-۲۰)، قدسیّت دین و مذهب در بخش بزرگی از جامعه زیر سؤال رفته و ذهنیت مذهبی برخی از جوانان تحصیل‌کرده تغییر کرده است. ما حاصل آن‌که بدنه‌ی اصلی جامعه شهری ایران در مسیر سکولار شدن پیش می‌رود، منتها پُر هزینه و زمان‌بر و در جاده‌ی ناهموار و پُریچ‌وخم.

نکته‌ی پایانی این که سکولار شدن جامعه ضرورتاً دمکراسی نمی‌آورد. ولی دمکراتیزه شدن آن را تسریع می‌نماید.

پدیده غامض‌تر از آن است که در یک مقاله بازشکافی شود امیدواریم در فرصت مناسب، به‌ویژه در بحث روند فردگرایی در ایران مطلب را بیشتر بشکافیم.



کتاب شناسی

- ۱- آدمیت فریدون. ایدئولوژی نهضت مشروطیت، تهران ۱۳۹۲؛ اندیشه های میرزا آقا خان کرمانی. تهران ۱۳۴۶؛
- - کسروی احمد تاریخ مشروطه ایران، تهران ۱۳۶۳؛ تاریخ هجده ساله آذربایجان. ۱۳۶۴
- - آجودانی ماشاءالله. مشروطه ی ایرانی، تهران ۱۳۸۶
- -خاطرات زنجانی شیخ ابراهیم. به اهتمام غلامحسین میزا صالح تهران ۱۳۸۰.
- - تشیع و قدرت جلد چهارم. بهزاد کشاورزی. انتشارات خاوران. پارس . ۱۳۹۵.
- ۲- نوذری عزت الله ، تاریخ احزاب سیاسی در ایران، شیراز ۱۳۸۰.
- ۴- اسدالله بادامچیان: آشنائی با جمعیت مؤتلفه اسلامی، تهران ۱۳۸۸ . تاریخ شفاهی هیئت مؤتلفه اسلامی مرکز اسناد انقلاب اسلامی ، تهران ۱۳۸۶.
- - بهنام جمشید. ایرانیان و اندیشه ی تجدد. فرزاد روز ۱۳۷۵
- ۳-انقلاب سفید شاه و ملت، پهلوی محمد رضا - تهران ۱۳۴۳.
- ۴-قانون تشکیل شرکتهای سهامی زراعی. مصوبه مجلس شورای ملی. ۱۳۵۲/۲/۳.
- ۵-صحیفه امام. تهران ۲۷ آذر ۵۹.
- -کانال خبر آیارات ۱۰۷.
- ۶-ایزدی کاظم .حاشیه نشینی در ایران وتحول آن. نشریه سپهر اندیشه شماره یک. فروردین ۱۴۰۰.
- ۷-مصاحبه معاون رفاہ اجتماعی وزارت تعاون، کار ورفاه اجتماعی با خبرگزاری جوان. دی ماه ۱۴۰۰
- - رابطه بین تغییرات فرهنگی و دین‌داری با سکولاریسم و افت باروری. دانشگاه شاهد. تابستان ۱۳۹۴
- - ایزدی کاظم. ساختار کالبدی ملی ودلائل استقرار نیافتن حکومت دموکراتیک در ایران . تجربه دولت بختیار در انقلاب بهمن ۱۳۵۷. انتشارات فروغ. چاپ اول امریکای شمالی .زمستان ۱۳۹۹.
- - نظام پیشنهادی برای آینده ی ایران. طرح پیشنهادی مجامع اسلامی ایرانیان.
- ۸- ایزدی کاظم. روند سکولار شدن جامعه ی ایران. نشریه سپهر اندیشه شماره ۳. در دست انتشار) پاییز ۲۰۲۲.
- برای مطالعه بیبشتر رجوع کنید به: سکولاریزم از نظر تعامل نوشته ی برقی محمد - نشر قطره، سال ۱۳۸۲ تهران ؛ وثیق شیدان ، لائسیتیه چیست؟ و نقدی بر نظریه پردازی های ایرانی در باره لائسیتیه و سکولاریسم، نشر اختران، چاپ دوم ۱۳۸۷.
- - حائری یزدی . مهدی . کتاب حکمت وحکومت .لندن ۱۹۹۴.
- - خاطرات دکتر حائری یزدی مهدی - تهران
- ۹- یوسفی اشکوری حسن ، خرد در ضیافت دین، قصیده، چاپ سوم، سال ۱۳۸۰.
- - مجتهد شبستری. محمد سنت و سکولاریسم ، نشر صراط . ۱۳۸۱
- - مجتهد شبستری محمد . تألماتی بر قرائت انسانی از دین. طرح نو ۱۳۸۳
- - مجتهد شبستری محمد .مقاله در بنیاد مطالعات ایرانی، ویژه یکصدمین سال انقلاب مشروطیت ۴۳ شماره - سال ۱۳۹۲
- - مجتهد شبستری محمد ، سروش عبدالکریم ، مصطفی ملکبان، محسن کدیور، سنت وسکولاریسم. صراط، سال ۱۳۸۱
- - مجتهد شبستری ، ایمان و آزادی، طرح نو، چاپ اول سال ۱۳۷۶؛ حجاریان سعید از شاهد قدسی تا



- شاهد بازاری (عرفی شدن دین در سپهر سیاست)، طرح نو سال ۱۳۸۰: شبستری محمد، قرائت انسانی از دین، طرح نو، چاپ دوم سال ۱۳۸۴.
- ۱۰-- بازرگان مهدی. آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء. انجمن اسلامی مهندسین. ۱۳۷۲.
 - ۱۱ - سروش عبد الکریم. جرس- جنبش سبز. ۲. بهمن ۱۳۹۲ قرآن کتاب قانون نیست؛
 - - گفتارهایی از سروش: عبد الکریم سنت و سکولاریسم، تهران. موسسه فرهنگی صراط. ۱۳۸۱
 - - نامه ی ۱۹ شهریور ۱۳۸۸ و نیر اول اسفند ۱۳۹۰ سروش به آیت الله سید علی خامنه ای.
 - ۱۲- کدیور محسن: حق الناس اسلام و حقوق بشر، کویر، چاپ اول ۱۳۸۷.
 - - کدیور محسن: دین و سکولاریسم. ماهنامه چشم انداز شماره ۳۲ سال ۱۳۸۴. ۱۳۸۷.
 - ۱۳-مرکز آمار ایران. نتایج سرشماری نفوس و مسکن ۱۳۹۵
 - ایزدی کاظم. نظام سیاسی - اداری متناسب با دموکراسی و کارآمد در ایران. نشریه عصر نو. ۵ بهمن ۱۳۹۰.
 - - ایزدی کاظم. حاشیه نشینی در ایران و تحول آن. نشریه آزادی اندیشه.
 - ۱۴- ایزدی کاظم. تغییر و باز تغییر ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی و معرفتی مسلط در نهاد خانواده در ایران. نشریه سپهر اندیشه. زمستان ۱۴۰۱.
 - ۱۵- سخنرانی وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی در روز پژوهش. در پژوهشگاه فرهنگ و هنر و ارتباطات. نشریه وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
 - ۱۶-سراغه مطالعه از آخرین آمار کتابخوانی در ایران. خبرگزاری میزان. ۱۴۰۰/۹/۲۹.
 - - گزارش وضعیت نشریات علمی و پژوهشی در ایران. خبرگزاری دانشجویان "ایسنا" ۲۳ اردیبهشت ۱۳۹۹.
 - ۱۷-نتایج آخرین سرشماری نفوس و مسکن. مرکز آمار ایران ۱۳۹۵.
 - -سرشماری عمومی نفوس و مسکن در سال ۱۳۸۵. مرکز آمار ایران.
 - ۱۸-برآورد خط فقر و تورم در ۶ ماهه‌ی اول ۱۳۹۷- معاونت اقتصادی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی. آذر ماه ۱۳۹۷.
 - -نامه سرگشاده ۶۱ استاد دانشگاه و چند نفر از مقام های مملکتی سابق. رادیو زمانه مورخ ۱۳/۶/۲۰۲۲ به نقل از روزنامه شرق.
 - - تورم ۵۷ درصدی در تیر ماه ۱۴۰۰. اقتصاد نیوز ۱۴۰۰/۵/۶.
 - ۱۹- رابطه‌ی بین تغییرات فرهنگی و دین‌داری با سکولاریسم و افت باروری. رستگار خالد امید و محمدی میثم. نشریه دانشگاه شاهد. سال ۱۳۸۰.
 - ۲۰- Bruce Steve. West the in Secularization. Oxford. ۲۰۰۲.
 - بروس، استیو (۱۳۸۷) مدل سکولار شدن غرب، ترجمه محمدمسعود سعیدی، تهران: گام نو.
- Bruce, S. 'Studying religious change through replication: some methodological issues'. Method & theory in the study of religion. 2012 vol ,24 no ,2 .pp.1-17 .
 - -Carl Schmitt .Théologie Politique ,Gallimard1988
 - Farhad Khosrokhavar, Mohsen Mottaghi L'Iran : de la dé-sécularisation par l'État à la re-sécularisation par la société, dimanche 14 juin 2015 : <http://www.raison-publique.fr/article756.html>



سرنوشتِ اندیشه‌ی سکولار

در «متممِ قانونِ اساسی» مشروطیت

کاظم کردوانی

فریدون آدمیت در کتاب «فکر آزادی» می‌نویسد:

«عوامل سازنده‌ی نهضت مشروطیت عبارت بودند از روشنفکران و روحانیون. هردو از نیروهای مؤثر اجتماع بودند و هرکدام قوت و ضعفی داشتند. ارزش واقعی و سهم هیچ‌کدام را در به‌وجود آوردن جنبش ملی مشروطیت نباید نادیده گرفت. این خود مستلزم سنجش درست قدرت معنوی هرکدام است.

روشنفکران همان اقلیتی را تشکیل می‌دادند که به افکار سیاسی جدید و معنی آزادی و اصول حکومت ملی آشنایی داشتند. آنان بودند که مفهوم صحیحی از حقوق اساسی فردی و تساوی افراد داشتند، منشا قدرت و دولت را اراده‌ی ملت می‌دانستند، پشتیبان انفصال قوا بودند و تفکیک قدرت روحانی را از قدرت دولت لازم می‌شمردند. به‌عبارت‌دیگر روشنفکران خواهان سلطنت مشروطه به شیوه‌ی کشورهای غربی و تأسیسات سیاسی و مدنی و اجتماعی نوین بودند. ضعف طبقه‌ی روشنفکران این بود که درمیان عامه‌ی

مردم نفوذ عمیق نداشتند و خلق آنها را «بابی» یا «طبیعی» مترادف با بابی‌دین می‌خواندند. معهذا باید دانست آنان مغز متفکر هیئت اجتماع و نهضت آزادی و عامل هوشیاری ملی و بیداری افکار بودند. جامع آدمیت از طبقه‌ی روشنفکران تشکیل می‌گردد. یکی از نویسندگان آن را «هسته‌ی مرکزی انقلاب ایران» خوانده است.^[۱]

روحانیون عامل مؤثر و اصلی هیجان ملی به‌شمار می‌رفت. قوت آن در نفوذی بود که در افکار عامه و طبقه‌ی متوسط یعنی کسبه و تجار داشتند. ملایان در مسجد مُنادی عدل و نقادِ جوروستم بودند. ... نیز باید دانست آنان که بر منبر در آزادی سخن می‌راندند معنی درست آن برایشان مجهول بود. به‌همین جهت چون فرمان مشروطیت به‌دست آورده شد و زمانِ تدوین اصول حقوق اساسی رسید ناسازگاری عقاید دموکراسی با مبانی شریعت مشهود افتاد و فکر «شریعت‌طلبی» علیه «مشروطه‌خواهی» نشوونما یافت. این شعار سیاسی رونق گرفت: ما دین نبی خواهیم / مشروطه نمی‌خواهیم /

... در مرحله‌ی نخست ظهور جنبش آزادی دو عامل مزبور یعنی روشنفکران و ملایان متحد بودند، و در جهاد عمومی دوش‌به‌دوش یک‌دیگر پیش می‌رفتند. در حکم منصفانه‌ی تاریخ روی هم‌رفته باید گفت تاریخ نشر اندیشه آزادی و بیداری افکار باید به نام روشنفکران و تاریخ قیام ملی به نام ملایان ثبت شود. خدمت آن دو طبقه خاصه روشنفکران از این نظر ارزنده و بزرگ است که در دوران خوفناک استبداد هاتف آزادی بودند.^[۲]

هدف این نوشته بررسی پی‌آمدهای همین نکته‌ای است که آدمیت گفته است: «چون فرمان مشروطیت به‌دست آورده شد و زمانِ تدوین اصول حقوق اساسی رسید ناسازگاری عقاید دموکراسی با مبانی شریعت مشهود افتاد و فکر «شریعت‌طلبی» علیه «مشروطه‌خواهی» نشوونما یافت.» و این‌که نشوونمای «شریعت‌طلبی» در متمم قانون اساسی چه نمودی پیدا کرد و اندیشه‌ی سکولار به چه سرنوشتی دچار شد. برای این منظور نخست

۱- مقدمه‌ی «نفت و بحرین با عباس اسکندری در خدمت مجلس پانزدهم»، تهران ۱۳۳۳، صفحه ۴

۲- فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه‌ی نهضت مشروطیت، انتشارات سخن، ۱۳۴۰، ص. ۲۴۴ - ۲۴۷



به دو قانون اساسی و متمم قانون اساسی و چگونگی تدوین آن‌ها اشاره می‌کنیم. سپس به بررسی نکته‌های مهم آن دو و به‌طورخاص «متمم قانون اساسی» و سرنوشت اندیشه‌ی سکولار در آن می‌پردازیم.

تشکیل مجلس اول و تدوین قانون اساسی

۱ - مظفردالدین شاه فرمان مشروطیت صادر نکرد

برخلاف گفته‌های بسیاری مظفردالدین شاه فرمانی به‌نام «مشروطیت» صادر نکرد بلکه آنچه به نام فرمان مشروطیت مشهور شده است درحقیقت فرمان تشکیل مجلس است و نه چیز دیگر.^[۳]

با سربرآوردن نهضت مشروطیت و رشد و اوج گرفتن آن، که شرح آن در کتاب‌های معتبر تاریخی آمده است و بیرون از موضوع این مقاله است، مظفردالدین شاه نخست کوشید با تأسیس یک «عدالت‌خانه‌ی دولتی» برای «احکام شرع» این نهضت را فرونشانند. متن فرمان او چنین است:

«جناب اشرف صدراعظم^[۴]

چنان‌که مکرر این نیت خودمان را اظهار نموده ایم ترتیب و تأسیس عدالت‌خانه دولتی برای اجرای شرع مطاع و آسایش رعیت از هر مقصود مهمی واجب‌تر است و این است که بالصراحه مقرر می‌فرماییم برای اجرای این نیت مقدس، قانون معدلت اسلامی که عبارت از تعیین حدود و اجرای احکام شریعت مطهره است باید در تمام ممالک محروسه ایران عاجلاً دایر شود، بر وجهی که میان هیچ‌یک از طبقات رعیت فرقی گذاشته نشود. و در اجرای عدل و

۳- پیش‌ازاین کسان دیگری هم به این موضوع اشاره کرده اند (و این موضوع «کشف» این قلم نیست!) اما، متأسفانه دانشمندان به‌نامی به‌رغم آگاهی کامل خود از این امر، این قول نادرست را تکرار کرده اند. این‌که براساس این فرمان برای نخستین بار ایران دارای مجلس شورا شد و در این مجلس مشروطیت رسمیت یافت و در آن دو قانون اساسی و متمم قانون اساسی تدوین و تصویب شد و سلطنت در چهارچوب قانونی قرار گرفت و ایران جزو دولت‌های مشروطه درآمد و در این مجلس انقلابی کارهای بزرگی صورت گرفت و ... نباید با فرمان مظفردالدین شاه یکی دانسته شود.

۴- در این زمان عین‌الدوله صدراعظم است و خطاب این فرمان به اوست.



سیاسات به طوری که در نظامنامه‌ی این قانون اشاره خواهیم کرد ملاحظه اشخاص و طرفداری‌های بی‌وجه قطعاً و جداً ممنوع باشد. البته به همین ترتیب کتابچه نوشته مطابق قوانین شرع مطاع فصول آن را ترتیب و به عرض برسانید تا در تمام ولایات دایر و ترتیبات مجلس آن هم بر وجه صحیح داده شود و البته این قبیل مستدعیات علمای اعلام که باعث مزید دعاگویی ماست همه وقت مقبول خواهد بود. همین دستخط ما را هم به عامه مردم ابلاغ کنید.»^[۵]

«این دست‌خط هیچ نکته‌ی تازه‌ای دربرداشت و هیچ حقی به ملت نمی‌داد و اقتدار شاه را محدود نمی‌کرد. درباره‌ی برابری طبقات مردم در برابر دادگاه‌ها نیز، چون این دادگاه‌ها شرعی بود نه عرفی، مطلب تازه‌ای بیان نشده بود. ... به‌همین دلیل نیز مردم مشروطه خواه از این فرمان راضی نشدند ... دامنه‌ی انقلاب توسعه یافت. ... در نتیجه مظفرالدین شاه، عین‌الدوله صدراعظم مستبد را از کار برکنار کرد و چون متوجه وضع خطیر مملکت شده بود، در ۱۴ جمادی‌الثانی ۱۳۲۴ (برابر با ۵ اوت ۱۹۰۶ و ۱۴ مرداد ۱۲۸۵ خورشیدی) فرمانی صادر کرد که به فرمان مشروطیت مشهور است»^[۶]،^[۷]:

«جناب اشرف صدراعظم»^[۸]

از آنجا که حضرت باری‌تعالی جل‌شأنه سررشته ترقی و سعادت ممالک محروسه ایران را بکف کفایت ما سپرده و شخص همایون ما را حافظ حقوق قاطبه اهالی و رعایای صدیق خودمان قرار داده لهذا در این موقع که اراده همایون ما براین تعلق گرفت که برای رفاهیت و امنیت قاطبه اهالی ایران و تشدید مبانی دولت اصلاحات

۵- مصطفی رحیمی، قانون اساسی مشروطه‌ی ایران و اصول دموکراسی، انتشارات نیلوفر، چاپ چهارم ۱۳۸۹ (چاپ اول، ۱۳۴۷)، ص. ۶۴ و ۶۵؛ این دست‌خط در ذیقعه‌ی ۱۳۲۳ قمری با عنوان عین‌الدوله صدراعظم وقت صادر شده است.

۶- همان‌طور که پیش‌ازین گفته ایم «مشهور است» اما، «فرمان مشروطیت» نیست.

۷- مصطفی رحیمی، همان، ص. ۶۵ و ۶۶

۸- پس از برکناری عین‌الدوله میرزا نصرالله خان مشیرالدوله صدراعظم شد و عنوان این فرمان تشکیل مجلس به اوست.



مقننه به مرور در دوائر دولتی و مملکتی به موقع اجرا گذارده شود چنان مصمم شدیم که مجلس شورای ملی از منتخبین شاهزادگان قاجاریه و علماء و اعیان و اشراف و ملاکین و تجار و اصناف بانتخاب طبقات مرقومه در دارالخلافة تهران تشکیل و تنظیم شود که در مهام امور دولتی و مملکتی و مصالح عامه مشاوره و مذاقه لازمه را به عمل آورده به هیئت وزرای دولت خواه ما در اصلاحاتی که برای سعادت و خوشبختی ایران خواهد شد اعانت و کمک لازم را بنماید و در کمال امنیت و اطمینان عقاید خود را در خیر دولت و ملت و مصالح عامه و احتیاجات قاطبه اهالی مملکت به توسط شخص اول دولت به عرض برساند که به صحه همایونی موشح و به موقع اجرا گذارده شود^[۹]. بدیهی است که به موجب این دستخط مبارک نظامنامه و ترتیبات این مجلس و اسباب و لوازم تشکیل آن را موافق تصویب و امضای منتخبین از این تاریخ معین و مهیا خواهد نمود که به صحه ملوکانه رسیده و بعون الله تعالی مجلس شورای ملی مرقوم که نگهبان عدل ماست^[۱۰] افتتاح و به اصلاحات لازمه امور مملکت و اجراء قوانین شرع مقدس شروع نماید و نیز مقرر می‌داریم که سواد دستخط مبارک را اعلان و منتشر نمایند تا قاطبه اهالی از نیات حسنه ما که تماماً راجع به ترقی دولت و ملت ایران است کمابینگی مطلع و مرفه‌الحال مشغول دعاگوئی دوام این دولت و این مجلس بی‌زوال باشند.»

در قصر صاحبقرانیه به تاریخ چهاردهم جمادی الثانیه ۱۳۲۴ هجری در سال یازدهم سلطنت ما

۹- «عده‌ای از مشروطه‌خواهان تصور می‌کردند این عبارت به‌عمد چنین نوشته شده تا جای این تعبیر باز باشد که «...به‌موقع اجرا گذارده شود» یعنی هروقت دولت مناسب تشخیص داد اجرا شود» (مصطفی رحیمی، همان، ص. ۶۶)

۱۰- در بسیاری از نوشته‌ها که این فرمان را نقل کرده اند آورده اند «نگهبان عدل است» اما، در «مذاکرات مجلس» ذکر شده است «عدل ماست» (مذاکرات مجلس در دوره اول تقنینه مجلس شورای ملی، کتاب کیهان، ناشر: کتابخانه ابن‌سینا، بی‌تا. اما، مقدمه‌ی سعید نفیسی بر این کتاب تاریخ ۱۲ بهمن ۱۳۲۴ را دارد). شاید (درحد یک حدس است) آن اصطلاح «عدل مظفر» که مشروطه‌خواهان در سپاس از مظفرالدین شاه بر سردر عمارت بهارستان نصب کردند از همین‌جا ناشی شده باشد.



در این فرمان هیچ اشاره‌ای به حاکمیت ملت نشده بود و تنها ذکر شده بود که «مجلس شورای ملی از منتخبین شاهزادگان و علما و قاجاریه و اعیان و اشراف و ملاکین و تجار و اصناف ... تشکیل شود.» و «در این فرمان با زیرکی، شاهزادگان را در دو گروه (شاهزاده و قاجاریه) و طبقه‌بندی اشراف در سه گروه (اعیان و اشراف و ملاکان) ذکر کرده بودند تا در صورتی که مردم به همین فرمان راضی شوند، برای اشراف و شاهزادگان حقی چند برابر دیگران منظور شود.^[۱۱]»

هم‌چنین باید اضافه شود که «در دوره‌ی یکم قانون‌گذاری، انتخابات صنفی بود یعنی فقط شش گروه (۱. شاهزادگان و قاجاریان، ۲. علما و طلاب، ۳. اعیان و اشراف، ۴. بازرگانان، ۵. زمین‌داران و کشاورزان، ۶. پیشه‌وران) حق رأی داشتند. نکته آن‌که به موجب «نظام‌نامه‌ی انتخابات»، کشاورزان و زمین‌داران را در یک گروه به نام «ملاکین و فلاحین» به حساب آوردند. نکته‌ی دیگر آن‌که در تهران «اعیان و اشراف» از حق رأی محروم بودند و تنها پنج گروه که نام آن‌ها و شماره‌ی نمایندگان‌شان آورده می‌شود در انتخابات حق شرکت داشتند، بدین‌ترتیب: ۱. شاهزادگان و قاجاریه (۴ نفر)، ۲. علما و طلاب (۴ نفر)، ۳. تجار (۱۰ نفر)، ۴. ملاکین و فلاحین (۱۰ نفر)، ۵. اصناف (از هرسنفی یک نفر، ۳۲ نفر).^[۱۲]»

باری، آن فرمان نخستین مظفرالدین شاه با اعتراض روبه‌رو شد که تاکنون دو روایت از آن داده شده است، نخستین روایت آن را به نمایندگان پناهندگان در سفارت منتسب می‌کند و روایت دوم حاکی از آن است «فرمان» که به امضای مظفرالدین شاه رسید بی‌درنگ آن را به طرف سفارت و از آن‌جا به خانه‌ی امین‌الضرب می‌برد و با آن عکس می‌گیرند و در این انتقال است که تجار متوجه می‌شوند که مظفرالدین شاه در متن «فرمان» تشکیل مجلس نامی از ملت و مردم نیست و این موضوع باعث اعتراض تجار می‌شود و آن را برای مشیرالدوله صدراعظم پس می‌فرستند. هریک از این روایت‌ها درست باشد، دو موضوع مهم تاریخی در هر دو مشترک است: نخست این‌که در این

۱۱- مصطفی رحیمی، همان، ص. ۶۷

۱۲- مصطفی رحیمی، همان، ص. ۶۹ و ۷۰



«فرمان» تشکیل مجلس هیچ سخنی از مردم و ملت نیست و دو دیگر این که به دنبال این اعتراض‌ها مظفرالدین شاه مجبور شد فرمان دیگری صادر کند با این مضمون:

«جناب اشرف صدراعظم

در تکمیل دستخط سابق خودمان مورخه چهاردهم جمادی‌الثانیه ۱۳۲۴ که امر و فرمان صریحاً در تأسیس مجلس منتخبین ملت فرموده بودیم مجدداً برای آنکه عموم اهالی و افراد ملت از توجهات کامله ما واقف باشند امر و مقرر می‌داریم که مجلس مزبور را به شرح دستخط سابق سریعاً دایر نموده بعد از انتخابات اجزاء مجلس فصول و شرایط نظام مجلس شورای اسلامی را مطابق تصویب و امضای منتخبین به طوری که شایسته مملکت و ملت و قوانین شرع مقدس باشد، مرتب نمایند که به شرفعرض و امضای همایونی ما موشح و مطابق نظامنامه مزبور این مقصود مقدس صورت و انجام پذیرد.»

در این تکمله‌ی فرمان تشکیل مجلس به جای «منتخبین شاهزادگان قاجاریه و علماء و اعیان و اشراف و ملاکین و تجار و اصناف»^[۱۳] مظفرالدین شاه مجبور می‌شود از «ملت» صحبت کند و «منتخبین ملت» را بپذیرد و در متن فرمان قرار بدهد اما، زیرکانه به جای «مجلس شورای ملی» از «مجلس شورای اسلامی» نام می‌برد.

«با این فرمان شخص صدارت و جمعی از تجار به قم رفتند و علما را بازگردانیدند پس از ورود علما متحصنین سفارت نیز خارج شدند.»^[۱۴]

پس از این پیروزی و جشن و سرور مردم شاه با هم‌راهی محمدعلی میرزا ولیعهد و دیگر درباریان مستبد در امضای قانون انتخابات (که «نظام‌نامه‌ی انتخابات» خوانده می‌شد) تعلل می‌کردند. پس از یک دور دیگر مبارزه

۱۳- همه‌ی تأکیدها از نویسنده‌ی مقاله است.

۱۴- مذاکرات مجلس در دوره اول تقنینه مجلس شورای ملی، کتاب کیهان، ناشر: کتابخانه ابن‌سینا، بی‌تا، اما، مقدمه‌ی سعید نفیسی بر این کتاب تاریخ ۱۲ بهمن ۱۳۳۴ را دارد، ص. ۳.



سرانجام پس از سی و چند روز بعد از فرمان تشکیل مجلس، در بیستم رجب ۱۳۲۴ قمری قانون انتخابات (که به آن نظام‌نامه‌ی انتخابات می‌گفتند) نیز امضا شد^[۱۵].

مشروطه‌خواهان و سران آنان با آشنایی که با خلق‌و‌خو و سیاست‌های طرفداران استبداد و درباریان و مظفرالدین شاه و به‌خصوص تجربه‌ی استبدادی محمدعلی میرزا ولیعهد در تبریز داشتند با درایت دریافته بودند که دولت شهرستان‌ها را از اخبار تهران بی‌اطلاع می‌گذارد و می‌کوشد با جدا کردن شهرستان‌ها از تهران مشروطیت را ناکام بگذارد و جای‌گاه مجلس مشروطیت را تا حد مجلس شهری تهران بکاهد^[۱۶]. به‌گفته‌ی تقی زاده «در ایالات اطلاع زیادی از اوضاع تهران نبود و از آن‌جمله در آذربایجان اصلاً اثری از تغییر اساس حکومت ظاهر نشد و در آن ایالت که تحت تسلط شدید محمدعلی میرزا ولیعهد بود وضع استبداد سابق کماکان دوام داشت تا آن‌که در ۲۹ رجب ۱۳۲۴ در تبریز هم مردم به قنسولخانه انگلیس رفته و تحصن اختیار کردند و عاقبت ولیعهد نیز تسلیم شد و انجمن ملی برای انجام انتخابات و مراقبت به حفظ مشروطیت تأسیس گردید. بعد از افتتاح مجلس در تهران هنوز در ولایات انتخابات جاری نشد و شبهه در آن بود که سرّاً به حکام ولایات دستور داده می‌شد که در امر انتخاب وکلا مسامحه کنند و قصد آن بود که به‌تدریج مجلس در طهران حکم انجمن بلدی تهران پیدا کند... تا دو ماه بعد از افتتاح مجلس هنوز وکلای ولایات نیامده بودند و گذشته از یک نفر که بنا بر معروف به‌وسیله‌ی تلگراف قوام‌الملک از شیراز به وکالت فارس تعیین شده و مجلس هم به‌هرجهتی بود او را قبول کرده بود فقط از همدان به‌اهتمام حاکم

۱۵- «نویسندگان نظام‌نامه‌ی انتخابات عبارت بودند از: «میرزا حسن خان مشیرالملک و مرتضی خان و صنیع‌الدوله و مخبرالسلطنه و مخبرالملک و مؤتمن‌الملک و محتشم‌السلطنه» (از یادداشت‌های مخبرالسلطنه هدایت و تاریخ احزاب سیاسی ملک‌الشعراى بهار) به‌نقل از: مصطفی رحیمی، همان، ص. ۶۹

۱۶- چنان‌که به‌وقوع پیوست. حکومت در کار انتخابات شهرستان‌ها کارشکنی‌های فراوان کرد. بازتاب آن را در متن «مذاکرات مجلس» نیز می‌توان دید: «آقا سید محمد مجتهد - ترتیب انتخاب وکلاء باقی‌مانده و انتخاب وکلاء سایر ولایات آخر چه شد. / رئیس - اعلانی نوشته شد که چاپ شود برای ملاکین و فلاحین تا حاضر شده انتخاب شوند. / سعدالدوله (نماینده اعیان) - یکی از جهات تأخیر وکلاء عدم رغبت حکام است به انتخاب...» (مذاکرات مجلس در دوره اول تقنینه مجلس شورای ملی، کتاب کیهان، ناشر: کتابخانه ابن‌سینا، بی‌تا. اما، مقدمه‌ی سعید نفیسی بر این کتاب تاریخ ۱۲ بهمن ۱۳۲۴ را دارد).



آن‌جا ظهیرالدوله، وکیلی انتخاب شده و به طهران رسید که وکیل‌الرعا یا بود و وی اولین وکیل ولایتی شمرده می‌شد. دومین وکیل ولایات من بودم که از تبریز انتخاب شده و در اواسط شوال ۱۳۲۴ وارد مجلس شدم.^[۱۷] در مذاکرات مجلس نیز از جمله می‌خوانیم:

«سعدالدوله - شرحی نوشته بودند در باب انتخاب وکلای گروس که حکومت خیلی استبداد به خرج می‌دهد و نمی‌گذارد انتخاب وکلا صورت بگیرد.

سیدالحکماء - شکایت از حکومت دامغان کردند در انتخاب وکلا جمعی شکایت از حکومت خراسان در این باب نمودند.

سعدالدوله - خراسان از همه‌جا بدتر و مغشوش‌تر است و اعمال حکومت آن‌جا سرمشق حکومت‌های سایر ولایات شده است. باید در این باب ترتیب صحیحی داد.»^[۱۸]

از همین‌رو مشروطه‌خواهان و به‌ویژه نویسندگان نظام‌نامه‌ی انتخابات دو تدبیر بسیار مهم اندیشیدند. یک، مجموع نمایندگان تهران را ۶۰ نفر تعیین کردند درحالی‌که جمع نمایندگان سایر بخش‌های کشور به‌گفته‌ی مصطفی رحیمی بیش از ۹۶ نفر نبود.^[۱۹] دو، براساس نظام‌نامه‌ی انتخابات پس از پایان انتخابات تهران و مشخص شدن نمایندگان آن، نمایندگان تهران می‌توانستند مجلس شورای ملی را تشکیل بدهند همان‌گونه که در اصل ششم قانون اساسی نیز مقرر می‌داشت که «منتخبین تهران لدی‌الحضور حق انعقاد

۱۷- سید حسن تقی زاده، مقالات تقی زاده (جلد یکم)، زیر نظر ایرج افشار، انتشارات توس، چاپ اول، ۱۳۸۶، ص. ۳۴ و ۳۵

۱۸- مذاکرات مجلس، همان، ص. ۵۹

۱۹- تقی زاده در همین خصوص در یکی از سه خطابه‌ای که در باشگاه مهرگان (باشگاه معلمان) ایراد کرد می‌گوید «همین اندیشه یعنی بیم دسایس در اجتماع وکلای ولایات ظاهراً سبب اصلی منظور داشتن عده خیلی زیاد و غیرمتناسب برای وکلای تهران در قانون انتخابات بود چه در صورتی‌که از ۱۶۲ نفر مجموع وکلا، برای آذربایجان و خراسان مثلاً هرکدام دوازده وکیل منظور شده بود برای شهر تهران تنها ۶۰ نفر وکیل داده شده بود و در اصل ششم قانون اساسی حق انعقاد مجلس و کار کردن و رأی دادن آن تنها با وجود حضور همان وکلای تهران ثبت شده است که سر این عده زیاد و حق مزبور همان اندیشه بود که مبدا دولت مانع آمدن وکلاء ولایات به‌سرعت لازم گذشته و بخواهد که مجلس شورای دروابع انجمن بلدی تهران شود.» (تقی زاده، همان، ص. ۳۵)



مجلس را داشته مشغول مباحثه و مذاکره می‌شوند؛ رأی ایشان در مدت غیبت منتخبین ولایات به اکثریت مناط اعتبار و اجراست.» [۲۰] چنین نیز شد. البته مدتی پس از انتخابات تهران نمایندگان شهرستان‌ها نیز به مجلس پیوستند.

«عصر شنبه بیست و هفتم جمادی‌الثانیه در عمارت مدرسه عالی نظام که به‌صورت موقت برای انعقاد مجلس شورای ملی معین گردیده بود مجلس شورای ملی افتتاح شد.

در این مجلس عضدالملک^[۲۱] از جانب شاه پذیرایی می‌کرد و برحسب دعوت تمام رجال و امنای ملت و دولت حاضر شدند. پس از حضور مدعوین که زائد بر دوهزار نفر بودند مشیرالدوله صدراعظم خطابه ذیل را ایراد نمود: «... پس از آن ملک‌المتکلمین از طرف ملت خطابه ذیل را ایراد نمود: ...»^[۲۲]

پس از برگزاری جلسه‌ی مقدماتی افتتاح مجلس شورای ملی در عمارت مدرسه عالی نظام و «پس از پایان انتخابات تهران مقدمات افتتاح رسمی مجلس شورای ملی فراهم گردید و روز یک‌شنبه هیجدهم شعبان برای افتتاح مجلس تعیین شد.

مشیرالدوله صدراعظم کارت دعوتی به این مضمون برای علماء، شاهزادگان، امرآ و رجال و سفرا و نمایندگان انتخاب‌شده فرستاد: «یوم یک‌شنبه هیجدهم شعبان سه ساعت به غروب مانده در عمارت گلستان افتتاح مجلس شورای ملی خواهد شد مستدعی است در ساعت مذکور برای درک حضور همایونی شرف‌حضور به‌م‌رسانید. مشیرالدوله

در این روز عموم مدعوین که عبارت بودند از شاهزادگان قاجار، علماء، امرآ و فرماندهان قشون، سفرا و نمایندگان خارجی، نمایندگان طبقات مختلف و بالاخره نمایندگان اولین دوره مجلس با لباس تمام رسمی در تالار

۲۰- مصطفی رحیمی، همان، ص. ۷۰. «اصل ششم قانون اساسی در اردیبهشت ماه ۱۲۲۶ تغییر یافت» (رحیمی)

۲۱- علیرضا خان عضدالملک رئیس خاندان قاجار که به‌گفته‌ی فریدون آدمیت «از عناصر معتدلی دربار بود ... و تا پایان مجلس اول شاه را به هم‌کاری با مجلس ترغیب می‌کرد.» (فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، جلد دوم، مجلس اول و بحران آزادی، انتشارات روشنگران، بی‌تا، ص. ۳۲ و ۳۳)

۲۲- مذاکرات مجلس، همان، ص. ۳ و ۴



برلیان حضور یافتند.

مظفرالدین شاه در آن ایام سخت بیمار و بیماری او چنان شدید بود که او را با صندلی به تالار برلیان آوردند. مشیرالدوله صدراعظم و وزیران، رؤسای دربار و شخصیت‌های درجه اول مملکت در التزام بودند. پس از آن که شاه وارد تالار شد دو نفر از اطرافیان زیر بازوان او را گرفتند و مظفرالدین شاه بر تخت جلوس نمود.

نخستین کلامی که شاه پس از جلوس به تخت بیان داشت این بود: «در این سالها در آرزوی چنین روزی بودم و خدا را شکر که به آرزوی خود رسیدم. در این وقت حالت تأثر و گریه به شاه دست داد و نظام‌الملک خطابه ملوکانه را به شرح زیر قرائت نمود...»^[۲۳]

۲ - دو قانون اساسی

پس از انقلاب مشروطیت ایران کشوری است که قانون اساسی آن در دو مرحله نوشته شده است و به یک معنا دو قانون اساسی تصویب شده داشت که تا انقلاب ۵۷ برقرار بود. یکی با نام «قانون اساسی» با ۵۱ اصل و دیگری که مکمل آن بود با نام «متمم قانون اساسی» با ۱۰۷ اصل. «قانون اساسی» در زمان سلطنت مظفرالدین شاه نوشته و تصویب شد و «متمم قانون اساسی» در عهد سلطنت محمدعلی شاه.

۳ - انتشار «اعلامیه‌ی حقوق بشر» پیش از تدوین قانون اساسی

فریدون آدمیت در ضمیمه‌ی کتاب «ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران» ترجمه‌ی «اعلامیه‌ی حقوق بشر» (۱۷۸۹) را می‌آورد که برای بحث ما و فضای روشنفکری آن زمان مشروطه‌خواهی بسیار مهم است. آدمیت می‌نویسد:

«پس از صدور فرمان مشروطیت در چهاردهم جمادی‌الثانی

۲۳- مذاکرات مجلس، همان، ص. ۱۰ و ۹



۱۳۲۴ و پیش از تدوین قانون اساسی، بیانیه مفصل و بسیار مهمی به عنوان «آزادی ایران و ایران آزاد» با شعار انقلاب فرانسه «آزادی، مساوات، اخوت» به امضای «علیمحمد»، با چاپ زرین که رایج بود انتشار یافت.

این بیانیه مقدمه‌ای دارد در حرکت‌های آزادی و قانون کنستی‌توسیون در مغرب زمین. ضمن تفسیر مترجم، مضمون مقدمه اعلامیه اصلی نیز آمده. به دنبال آن متن اصول هفده‌گانه اعلامیه حقوق بشر مصوبه مجلس ملی فرانسه را آورده است. نویسنده پیشنهاد می‌کند که مجلس شورای ملی ایران نیز قانون اساسی ما را بر اصول «حقوق طبیعی غیرمتمغیره بشریه» تدوین کند؛ و مأخذ قوانین موضوعه باید «وجدان عمومی ملیه» باشد.^{۲۴} در ادامه آدمیت می‌افزاید

«اهمیت نشر این سند تاریخی یکی از جهت گسترش افکار اجتماعی و سیاسی از کانون اصلی روشن‌اندیشی فرانسه به ایران است؛ و دیگر گرایش ذهنی عناصر درس‌خوانده جدید به پیام آن اعلامیه... به گمان نزدیک به یقین، مترجم اعلامیه حقوق بشر میرزا علی محمدخان اویسی است. او از رده تربیت‌یافتگان جدید و در خدمت وزارت امور خارجه بود. مرد باقریحه‌ای بود. تفسیری که بر اعلامیه نوشته و اشاره‌اش به حرکت‌های آزادی در اروپا و روسیه - نشانه هوشمندی است. چند جزوه دیگر به عنوان راه نو، و در اصلاحات اجتماعی و اقتصادی به قلم او منتشر گردیده. تصویر بیانیه او را به عنوان یک سند تاریخی ناشناخته از دوره حرکت مشروطه‌خواهی می‌آوریم. در تاریخ فکر هم شایان توجه است.»^[۲۴]

۴ - قانون اساسی اول

پس از تشکیل مجلس و شروع به کار آن و انتخاب هیئت‌رئیس‌هی و

۲۴- فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، جلد دوم، مجلس اول بحران آزادی، انتشارات روشنگران، بی‌تا.



تصویب آیین‌نامه‌ی داخلی آن^[۲۵] مهم‌ترین کار مجلس تدوین قانون اساسی بود. ضرورت این کار به‌ویژه از این جهت مهم بود که مظفرالدین شاه به‌سختی بیمار بود و نمایندگان مجلس با شناختی که از محمدعلی میرزا ولیعهد داشتند به‌درستی می‌دانستند در زمان پادشاهی او کارها به سادگی پیش نخواهد رفت و از این رو می‌خواستند تا مظفرالدین شاه زنده است قانون اساسی به تأیید او برسد. در نتیجه برای نوشتن قانون اساسی بسیار تعجیل داشتند. و مشکلی که پس از تصویب نخستین قانون اساسی ایران پیش آمد یک بخش آن ناشی از این عجله‌ی نمایندگان بود.

در مذاکرات مجلس از جمله می‌خوانیم: «در این جلسه دولت نسخه‌ئی از قانون اساسی مملکت را برای اظهار نظر به مجلس فرستاد. نمایندگان چون آن را بسیار سخت و مستبدانه تشخیص دادند از قبول آن خودداری نمودند و خود به تدوین قانون اساسی پرداختند.»^[۲۶]

به‌گفته‌ی آدمیت در کتاب «نهضت مشروطیت، مجلس اول بحران آزادی» مؤتمن‌الملک و مشیرالدوله (که برادر بودند) قانون اساسی را نوشتند.^[۲۷] تقی زاده می‌گوید «آن نظام‌نامه ... صنیع‌الدوله و برادرانش و چند نفر دیگر ترتیب داده بودند و درحقیقت قوانین اساسی عمده در آن نبود زیرا که در وقتی نوشته شده بود که مشروطیت هنوز بی‌اندازه ضعیف بود و فقط به اسم مجلس کفایت کرده بودند.»^[۲۸]

به نوشته‌ی مصطفی رحیمی «طرح نخستین قانون اساسی ۵۱ ماده‌ای

۲۵- اولین جلسه‌ی رسمی مجلس شورای ملی «در روز نوزدهم شعبان ۱۳۲۴ قمری تشکیل شد و در این جلسه بود که انتخابات هیئت‌رئیس مجلس به عمل آمد و صنیع‌الدوله به‌عنوان رئیس مجلس و وثوق‌الدوله و حاج امین‌الضرب به‌عنوان نایب‌رئیس اول و دوم انتخاب شدند، سید محمدتقی هراتی، حاج سید نصرالله تقوی دبیرالسلطان و عون‌الدوله به‌عنوان منشی و اعضای کابینه مجلس تعیین گردید. اولین موضوعی که در دستورکار مجلس قرار داشت تنظیم آئین‌نامه داخلی مجلس بود ... در تاریخ بیست و نهم شعبان آئین‌نامه داخلی مجلس در ۳۲ ماده به اکثریت آراء تصویب کردند.» (مذاکرات مجلس، همان، ص. ۱۱)

۲۶- مذاکرات مجلس، همان، ص. ۱۳

۲۷- فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، جلد دوم، مجلس اول و بحران آزادی، انتشارات روشنگران، بی‌تا، ص. ۱۳۹

۲۸- تقی زاده، مقالات، همان، ص. ۱۱۷



را مرحوم حسن پیرنیا نویسنده‌ی کتاب **تاریخ ایران باستان** (که ابتدا لقب مشیرالملک داشت و سپس ملقب به مشیروالدوله شد) و برادرش مرحوم حسین پیرنیا (مؤتمن‌الملک)، فرزندان میرزا نصرالله خان نائینی مشیروالدوله صدراعظم تهیه کرده اند. این معنی مورد تأیید کلیه‌ی تاریخ‌نویسانی است که به تهیه‌کنندگان قانون اساسی اشاره‌ای کرده اند. کسروی در تاریخ مشروطیت خود می‌نویسد: «گویا مشیرالملک و مؤتمن‌الملک پسران صدراعظم ... آن را (قانون اساسی را) می‌نوشتند یا بهتر بگوییم ترجمه می‌کردند.»^[۲۹] و «باستانی پاریزی نویسنده‌ی شرح حال حسن پیرنیا در مقدمه‌ی **ایران باستان** که می‌نویسد: درباره‌ی کلمه‌ی «گویا»ی مرحوم کسروی باید اضافه کنم که این امر مسلم بوده است و مرحوم پیرنیا در تدوین قانون اساسی نه تنها دست داشته، بلکه رکن اعظم آن شمرده می‌شده است.» (مقدمه‌ی ایران باستان، چاپ جیبی، ص. ۱۹)^[۳۰] و نیز «عبدالله مستوفی در یادداشت‌های خود می‌نویسد: «مشیرالملک و برادرش مؤتمن‌الملک از راه تدارک لوایح قانون اساسی و متمم آن خیلی به پیشرفت مشروطه کمک کردند.»^[۳۱]

سعید امیرارجمند معتقد است که «قانون اساسی ۱۹۰۶م، شامل دیباچه‌ای کوچک و ۵۱ ماده ماده می‌شد، که دست‌کم ۶ ماده ... کاملاً یا قسمتی، مطابق با قانون اساسی بلژیک و حداقل ۵ ماده با قانون اساسی ۱۸۷۹م. بلغارستان بود؛ گرچه ترجمه‌هیچ‌یک از این مواد، طابق النعل بالنعل محسوب نمی‌شدند. ایده‌ی دو مجلس مقننه، متشکل از یک مجلس شورا و یک سنا نیز از قانون اساسی بلژیک گرفته شد؛ هرچندکه ضرورت انتصاب نیمی از اعضای سنا از طرف شاه، تاحدودی نشأت گرفته از قانون اساسی روسیه بود که تزار در ابتدای سال ۱۹۰۶م. آن را اعلان نمود.»^[۳۲]

در چند کلمه بگوییم که این قانون اساسی ۵۱ ماده‌ای درحقیقت قانون

۲۹- مصطفی رحیمی، همان، ص. ۷۱

۳۰- مصطفی رحیمی، همان، ص. ۷۱ و ۷۲

۳۱- زندگانی من، عبدالله مستوفی، جلد ۲، ص. ۳۲۸ در: مصطفی رحیمی، همان، ص. ۷۲

۳۲- سعید امیرارجمند، قانون اساسی، در «انقلاب مشروطیت (از سری مقالات دانشنامه‌ی ایرانیکا، ۳)، ترجمه‌ی دکتر پیمان متین، مقدمه‌ی دکتر ناصر تکمیل همایون، انتشارات امبرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۸۳، ص. ۱۰۱



اساسی به معنای شناخته شده‌ی آن نبود و فاقد بسیاری از مهم‌ترین و اساسی‌ترین موضوع‌هایی بود که در هر قانون اساسی مطرح می‌شود. بیش‌تر به نظام‌نامه‌ی داخلی مجلس می‌مانست تا قانون اساسی به معنای متعارف آن؛ همان‌طور که تقی زاده می‌گوید: «نظام‌نامه‌ی اساسی اولی مرکب از ۵۱ اصل خیلی مختصر و ابتدایی بود و بعضی از قواعد نظام‌نامه‌ی داخلی مجلس را مانند انتخاب رئیس و نظم دادن رئیس به مجلس و غیره در آن ذکر کرده بودند.»^[۳۳]

البته در مقدمه‌ی آن از «نظام‌نامه‌ی اساسی شورای ملی» صحبت می‌کند و نه «قانون اساسی» اما، فریدون آدمیت در «فکر آزادی» می‌گوید «در این جا لازم است توضیحی درباره‌ی اصطلاح «مشروطیت» و «نظام‌نامه‌ی اساسی» داده شود. بعضی چنین پنداشته اند که نظام‌نامه‌ی اساسی که پس از صدور فرمان آزادی و مشروطیت تنظیم گردید صورت قانون اساسی را نداشته و اصطلاح «نظام‌نامه» به مفهوم امروزی آن استعمال شده است. در این باره باید گفت در آن زمان اصطلاح «نظام‌نامه» به قانون اساسی اطلاق می‌گردید و اهل فن آن را معادل کلمه‌ی «کونستی‌توسیون» می‌آوردند. میرزا یوسف خان مستشارالدوله در رساله‌ی یک کلمه از «نظام‌نامه‌ی حکومت که کونستی‌توسیون نام دارد» اسم برده است.»^[۳۴]

به‌هررو، قانون اساسی‌یی که در مجلس نوشته شده بود به‌دربار فرستاده شد تا تصویب شود اما، دربار (به‌ویژه محمدعلی میرزا) و دولت برای تصویب نکردن آن به دست‌آویزهای گوناگون روی‌آوردند که مهم‌ترین آن ناخوشی مظفرالدین شاه بود که بازتاب آن را در متن باقی‌مانده‌ی مذاکرات مجلس^[۳۵] می‌بینیم: «جلسه هشتم شوال ۱۳۲۴ در این جلسه مجدداً موضوع مطالبه قانون اساسی از صدارت عظمی مطرح گردید. حاج محمدتقی و حاج سیدابراهیم و آقا سیدحسن خیلی سخت صحبت کردند. از لحن مذاکرات

۳۳- تقی زاده، همان، ص. ۱۱۷

۳۴- فریدون آدمیت، فکر آزادی، همان، ص. ۲۴۷ و ۲۴۸

۳۵- همان‌گونه که همواره مورخان و متخصصان بسیاری متذکر شده اند به‌علت بمباران مجلس بخش زیادی از مذاکرات مجلس از بین رفته است. در این زمینه نیز کار فریدون آدمیت که به جست‌وجوی منبع‌های دیگری پرداخته تا بتوان به موضوع‌های این گفت‌وگوها و نظرها دست یافت بسیار مهم است.



استنباط می‌شد که دولت در این امر کوتاهی می‌کند. قرار شد مجدداً اقدام بکنند مخصوصاً از آقایان علما نیز خواستند اقدام جدی بنمایند. ... نامه صدراعظم در جواب نامه علماء و روحانیون دائر به تسریع در فرستادن قانون اساسی قرائت شد. صدراعظم چنین نوشته بود: «علماء گمان می‌کنند که علت تعویق و تأخیر فرستادن نظام‌نامه (قانون اساسی) ممانعت و زور است و حال آن‌که فقط کسالت مزاج مبارک همایونی تاکنون مانع از توشیح آن به‌صحنه همایونی و ارسال به مجلس شده است.»^[۳۶] تفضیل کشمکش‌های میان مجلس و دربار (و دست‌اندازی‌های محمدعلی میرزا ولیعهد در متن قانون اساسی فرستاده شده ازسوی مجلس) و دولت و ... بیرون از حوصله‌ی این مقاله است. سرانجام مظفرالدین شاه که آخرین روزهای زندگانی را می‌گذرانید در تاریخ ۱۴ ذی‌قعدة ۱۳۲۴ قانون اساسی را امضا کرد و ولیعهد نیز مجبور به امضا شد و اندکی بعد در ۲۴ ذی‌قعدة^[۳۷] ۱۳۲۴ مظفرالدین شاه درگذشت.^[۳۸]

۵ - متمم قانون اساسی و سرنوشت اندیشه‌ی سکولار

محمدعلی میرزا در تاریخ ۴ ذیحجه ۱۳۲۴ به تاجداری رسید.

«محمدعلی شاه نخست در پی این اندیشه‌ی خام بود که در اعتبار حقوقی و سیاسی فرمان مشروطیت (۱۴ جمادی‌الثانی ۱۳۲۴) شبهه اندازد. به چه مأخذ؟ بدین برهان که پدرش دست‌خط مشروطیت را در بیماری و ناهشیاری امضا کرده، ازاین‌رو آن سند معتبر نیست. شاه توسط عمویش کامران میرزا نامه‌ی «خیلی محرمانه»‌ای به دکتر خلیل خان اعلم‌الدوله، پزشک مظفرالدین شاه فرستاد و عتاب‌آمیز نوشت: «در ایام اخیر وظیفه نوکری خودتان را انجام نداده‌اید، و تحت تأثیر عواملی قرار گرفته‌اید که در نظر ما پسندیده نبود.»

۳۶- مذاکرات مجلس، همان، ص. ۲۱

۳۷- در چند کتاب و نوشته‌ی مورخان فوت مظفرالدین شاه را ۲۳ ذی‌قعدة ۱۳۲۴ قمری ذکر کرده اند اما در مذاکرات مجلس آمده است: «مرگ شاه در ساعت شش از شب چهارشنبه ۲۴ شهر ذی‌قعدة الحرام اتفاق افتاد، در همان شب مراسم تغسیل و تکفین و نماز را به‌جای آوردند.» (مذاکرات مجلس، همان، ص. ۹۰)

۳۸- تقی زاده، همان، ص. ۳۵ و نیز آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص. ۳۲



صدور دستخط مشروطیت با آن که شاه مرحوم در حال طبیعی نبوده اند، به حکم وجدان از طرف شما باید ممانعت به عمل می‌آمد. حال برای جبران قصور ... انتظار داریم به صراحت بنویسید که: امضای شاه پدرمان در روزهای آخر حیات مخدوش [است] و در حال عادی نبوده اند تا حقیقت مکشوف شود. و این خدمت بزرگ شما منظور خواهد بود.» اما، پزشک شاه سوابق گواهی طبی منظور را نداد و به کامران میرزا فرستاده‌ی شاه فعلی جواب سربالا داد. بار دوم شاه مختارالدوله را از دستگاه نظمیة مأمور اخذ آن سند کرد. به او نوشت: «... اعلم‌الدوله ... هنوز جواب نداده ... با تشویق و تهدید هرطوری صلاح می‌دانی نوشته را بگیر که خیلی مورد احتیاج است. گویا می‌خواهد نمک به حرامی کند. مراقب باش و او را وادار کن امری که فرموده ایم اجرا نماید.»^[۳۹] اما، فشارها و کوشش‌های محمدعلی شاه به نتیجه نرسید. کسانی چون عضدالملک، رئیس خاندان قاجار، «حالی شاه کردند که شبهه انداختن در اعتبار اسناد مشروطگی کاری بیهوده و سخت مخاطره‌انگیز است. از این رو، درست همان اوان در انجمن دربار (با حضور عضدالملک و صدراعظم میرزا نصرالله مشیرالدوله) نخستین دست خط محمدعلی شاه مبنی بر وفاداری به اصول مشروطه و قانون اساسی صادر گشت و آن را به مجلس فرستاد (۲۷ ذیحجه ۱۳۲۴). در آن می‌خوانیم: «بدیهی است که از همان روز فرمان شاهنشاه مبرور ... شرف صدور یافت و امر به تأسیس مجلس شورای ملی شد، دولت ایران در عداد دول مشروطه صاحب کنستی‌توسیون به شمار می‌آید.»^[۴۰]

با به شاهی رسیدن محمدعلی شاه و رویه‌ی استبدادی که پیش کشید کشمکش بسیار دامنه‌دار مجلس با شاه شروع شد که در نهایت به توپ بستن مجلس و پایان مجلس اول و سپس عزل محمدعلی شاه رسید که جنبه‌های گوناگون آن در تاریخ‌های معتبر مشروطیت آمده است که موضوع گفتار ما نیست. موضوع اصلی این نوشته چگونگی تنظیم «متمم قانون اساسی» است.

۳۹- آدمیت، همان، ص. ۳۱

۴۰- آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص. ۳۳



از آن جاکه مجلس قانون اساسی اول را کافی نمی‌دانست و از آن ناراضی بود، یکی از مهم‌ترین و عاجل‌ترین کارهایی که در دستورکار مجلس قرار گرفت تدوین «متمم قانون اساسی» بود.

به‌گفته‌ی فریدون آدمیت «تدوین قانون اساسی ماجرای مفصلی دارد. لبّ مطلب این است که قانون اساسی که در پنجاه و یک ماده در چهاردهم ذی‌قعدة ۱۳۲۴ به امضای مظفرالدین شاه و ولیعهدش محمدعلی میرزا رسیده بود شامل کلیه حقوق اساسی نبود. با افتتاح مجلس سعدالدوله با نطق‌های پُرمغز خود بر قانون اساسی خرده می‌گرفت. کسان دیگر نیز بودند که رفع نواقص قانون اساسی را لازم می‌دانستند. از طرف مجلس یک کمیسیون هفت نفری مأمور تهیه و نگارش متمم قانون اساسی گردید و سعدالدوله در آن هیئت بصیرتر از دیگران بود.^[۴۱] کمیسیون طرح متمم قانون اساسی را تدوین کرد. مجلس نظر علمای روحانی را نسبت به مواد آن خواست و در واقع هیتتی از ملایان به رسیدگی آن پرداخت. پیشوایان روحانی تباین بعضی از مواد مدونه را با اصول دینی عنوان و به مخالفت با آن قد علم کردند. از جمله شیخ فضل‌الله نوری پیشوای علمای شریعت طلب لایحه‌ی مفصلی در لزوم رواج شریعت انتشار داد.

ملایان مخصوصاً با اصل تساوی مطلق افراد در برابر قانون که شامل افراد مسلم و اقلیت‌های مذهبی می‌گردید و هم‌چنین با اصل تعلیمات اجباری مخالفت می‌کردند. به‌علاوه نسبت به آزادی مطبوعات خواستار نظارت علمای دین بودند. صنیع‌الدوله رئیس مجلس نیز می‌گفت ممکن است در پاره‌ای مواد قانون اساسی رأی علمای نجف استفسار گردد!

در این ماجرای دامنه‌دار جامع آدمیت^[۴۲] [که ۱۵ نماینده در مجلس

۴۱- آدمیت: «سعدالدوله ریاست کمیسیون تدوین متمم قانون اساسی را به عهده داشت.»، همان، ص. ۱۹۷

۴۲- به‌گفته‌ی فریدون آدمیت «جامع آدمیت را روشنفکران تأسیس کردند و مسلک آن غیرانقلابی بود و اعضای آن از آزادی‌خواهان اعتدالی بودند. بنیان فلسفه سیاسی این جمعیت سیاسی بر «مشروطیت و محدودیت» قدرت سلطنت و انفصال قوای دولت بنا شده بود و به‌عنوان نماینده‌ی روشنفکران خواهان اصلاحات عمومی و تأسیسات سیاسی و اجتماعی نوین به‌سبک کشورهای اروپایی بود. و در سیر تحولات دوره‌ی اول مشروطیت، از زمان تأسیس مجلس تا بحران آزادی و استبداد صغیر، جامع آدمیت با سه نیرو تصادم داشت. یکی با استبدادطلبان که بعداز صدور فرمان آزادی در تلاش احیاء قدرت لرزان و متزلزل «



داشت] نظر قاطع داشت. با مداخله بی‌حدوحصر روحانیون و تشکیل کمیسیونی از علما جهت رسیدگی به مواد مدونه و خاصه با استفسار نظر علمای نجف به کلی مخالف بود. در بیانیه‌ای که رئیس جامع در جمادی الثانی ۱۳۲۵ منتشر ساخت (و در مسجد سهسالار که کانون اجتماع مردم و مقر تشکیل انجمن‌های مختلف بود نیز توزیع گردید) اعلام کرد «قانون اساسی همان‌طور که در کمیسیون اول نوشته بود، موافق قواعد معموله جمیع پارلمان‌های دنیا و نظام‌نامه‌های همین مجلس شورای ملی، بایستی مستقیماً در مجلس علنی قرائت شود و اگر محتاج حک و اصلاح بود در همان مجلس اصلاح بشود.» رئیس جامع درباره‌ی لایحه‌ی شیخ فضل‌الله نوری نوشت آن لایحه «برهم‌زننده‌ی اساس مشروطیت و خلاف قوانین مدنیت است.» نکته دیگر که رئیس جامع اعلام داشت این‌که نتیجه‌ی تشکیل کمیسیون علما این است که «رفته‌رفته ایشان حقی برای خود در اجرائیات امور مملکتی اثبات نمایند و رخنه در کارهای سیاسی کنند.» ... در کش مکش تدوین متمم قانون اساسی جامع آدمیت با صنیع‌الدوله [نخستین رئیس مجلس] اختلاف حاصل کرد یکی از لحاظ این‌که وی استعلام رأی علمای نجف را ضروری می‌دانست و دیگر این‌که به نظر جامع صنیع‌الدوله در پیش بردن کارهای مجلس سستی به خرج می‌داد.^[۴۳] به همین جهت جامع آدمیت شیوه‌ی سخت و قاطع احتشام‌السلطنه را که ضمناً از امنای آن بود بیش‌تر می‌پسندید و از او پشتیبانی می‌کرد. احتشام‌السلطنه ضمن بحث درباره‌ی قانون اساسی از پرخاش به علما و حتی پیشوایان آنان مثل سید محمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی خودداری نمی‌کرد.»^[۴۴]

خود بودند. دیگر ملایان شریعت‌طلب که در واقع با عامل استبداد پیوند داشتند. سوم با عناصر بسیار افراطی که عملاً شیوه‌ی انقلابی پیش گرفته بودند. ... اولین برخورد جامع آدمیت با ملایان شریعت‌طلب در داستان تنظیم متمم قانون اساسی ایران بروز کرد.» (آدمیت، فکر آزادی، ص. ۲۴۷ و ۲۵۲ تا ۲۵۴)

۴۳- در مذاکرات مجلس نیز می‌خوانیم: «آقامشهدی باقر (نماینده بقال - بنکدار - آجیل‌فروش) [خطاب به صنیع‌الدوله] - ما وکلا چون شخص شما را از همه‌جهت از خودمان داناتر و بهتر و متدین‌تر دیده و دانسته بودیم به‌طیب‌خاطر و رضایت نفس شما را رئیس دانسته قبول نمودیم ولی تمامی رقفا و همقطاران می‌گویند که شما در امور جدوجهد نمی‌کنید و بعضی مطالب را به مسامحه می‌گذرانید.» (مذاکرات مجلس، ص. ۵۸)

۴۴- آدمیت، همان، ص. ۲۵۴ - ۲۵۶



تقی زاده نیز می‌گوید «این کش‌مکش و مجادله و مبارزه بسیار شدید آخر سال ۱۳۲۴ و اوایل سال ۱۳۲۵ منتهی به تکمیل قانون اساسی که تا آن وقت ۵۱ اصل بود و اقدام به ایجاد متمم قانون اساسی گردید و برای این کار و تهیه و طرح متمم مزبور به پیش‌نهاد شفاهی سعدالدوله هیئتی مأمور شد که تا آن‌جا که در خاطر دارم مرکب بود از سعدالدوله و حاج امین‌الضرب و مستشارالدوله و حاج سیدنصرالله اخوی (بعدها معروف به تقوی) و محقق‌الدوله و صدیق‌حضرت و مخبرالملک و اینجانب [۴۵]. مخبرالملک حاضر نشد و سایرین جلسات عدیدی که ماه‌ها صرف آن شد تشکیل دادند و با استفاده از قانون اساسی بلژیک و قدری از قانون اساسی فرانسه و اندکی از ممالک بالکان (که تازه‌تر بود) متمم قانون اساسی را تدوین و به مجلس بردند. لکن بحث و تصویب آن در مجلس بسیار طول کشید...» [۴۶]

یکی از نخستین جدال‌ها و درگیری‌ها میان مجلس و محمدعلی شاه (که از نزدیک‌ترین مشاوران اش شاپشال روسی و شیخ فضل‌الله نوری بودند) ازجمله بر سر لفظِ مشروطیت بود که درحقیقت تنها جدل بر سر یک «لفظ» نبود بلکه دامنه‌ی آن به بسیار موضوع‌های دیگر کشیده شد و ملایان نیز به‌طور مستقیم و غیرمستقیم در آن دخالت کرده و به‌نفع خود بهره‌برداری کردند. ازجمله تقی زاده می‌گوید «وقتی که در روز ورود هفت نفر از وکلای آذربایجان جلسه‌ای در خانه‌ی صدراعظم مشیرالدوله حوالی غروب تشکیل شد و علاوه بر وکلای جدیدالورود آذربایجان ... که به همان جلسه رفتند و سعدالدوله و حاج معین‌التجار و حاج امین‌الضرب و حاج محمد اسماعیل و مرتضوی و حاج سیدمحمد صراف و اینجانب و بعضی وکلای دیگر از وکلای مجلس حاضر بودند در مقابل حرف یکی از حاضرین که گفت مگر ما دولت

۴۵- مصطفی رحیمی نام اعضای هیئتی که به کار نوشتن متمم قانون اساسی مشغول شدند چنین ذکر می‌کند: «سعدالدوله، سیدحسن تقی زاده، مشارالملک، حاجی امین‌الضرب، حاجی سیدنصرالله اخوی (بعدها معروف به تقوی) و مستشارالدوله» و در پانوشت مطلب خود می‌نویسد: «اسامی اعضای این هیئت به شرح مذاکرات مجلس در دوره‌ی اول (ص. ۷۹) و تاریخ مشروطه کسروی (ص. ۲۲۴) به شرحی است که درج شد، ولی در یادداشت‌های بعدی سیدحسن تقی زاده (اطلاعات ماهانه، مردادماه ۱۳۳۳، ص. ۳) هنگامی که به اسامی اعضای این هیئت اشاره می‌شود، نام مشارالملک جزو نام اشخاص مذکور نیست و نام دو نفر دیگر، محقق‌الدوله و صدیق‌حضرت، اضافه بر دیگران آمده است» (مصطفی رحیمی، همان، ص. ۸۳)

۴۶- تقی زاده، همان، ص. ۱۵۶



مشروطه نداریم و چرا به مقتضیات مشروطیت عمل نمی‌شود مشیرالدوله (میرزا نصرالله خان) گفت خیر این‌جا مشروطه نیست و شاه فقط مجلسی به شما داده که بنشینید و در قوانین مملکتی شور کنید و این حرف او باعث شدت فوق‌العاده هیجان گردید و در لفظ مشروطه اصرار شد و همان‌جا سیدمحمد صراف بلند شده و گفت: قربان در دولت‌خواهی عرض می‌کنم که اگر امشب این کار اصلاح نشود فردا تهران هم مثل تبریز خواهد شد» مشیرالدوله متغیر شد و گفت نیکی نیست که از دست‌تان برنیاید.^[۴۷]

روند بعدی مجلس و جدال‌های درونی آن در زمان تصویب «متمم قانون اساسی» نشان داد که این کشمکش تنها درخصوص یک لفظ «مشروطیت» نیست بلکه بسیار مهم‌تر از آن است. روایت تقی زاده از یکی از واقعه‌های مجلس بسیار عبرت‌افزاست: «... در مذاکرات و مبارزات مجلس با دربار که آقای مخبرالسلطنه هدایت ... که عامل مهم اصلاح کارها و حل اختلافات ... و تدبیر عاقلانه امور بود و بین شاه و مجلس رفت‌وآمد می‌کرد ... وقتی که عاقبت ازطرف دربار به مجلس آمده و گفت که حالا که شما اصرار در لفظ مشروطه دارید شاه می‌فرماید من با مشروعه موافقم که البته باید امور برطبق شرع انور باشد و جامع‌تر از کلمه‌ی مشروطه است. فوراً بر اثر این زرنگی نبض جمعی از مقاومت‌کنندگان ساقط شد و مخصوصاً علماء فوراً رضا داده و گفتند تم‌الخلاف و این بهترین راه‌حل است و کسی را از مشروطه‌طلبان متجدد مجلس جرئت مقاومت با علماء در این باب نبود. لکن یک‌مرتبه مشهدی باقر [بقال، وکیل بقال - بنکدار - آجیل‌فروش در مجلس]^[۴۸] مرحوم فریاد سختی کشید و به این مضمون حرف زده و گفت: آقایان، قربان جد شما بروم ما اصناف و یخه‌چرکین‌ها و مردم عوام این اصطلاحات غلیظ عربی را نمی‌فهمیم. ما این چیزی را که به‌زحمت و خون‌ودل و این‌همه مجاهدت گرفته ایم اسم‌اش مشروطه است و ما با این لفظ‌پردازی مشروطه‌ی خودمان را ازدست نمی‌دهیم. وکلای اصناف هم با او هم‌راهی کردند و علماء که ملاحظه کلی از اصناف و عوام داشتند و نمی‌توانستند آن‌ها را که هسته

۴۷- تقی زاده، همان، ص. ۳۷

۴۸- مذاکرات مجلس، همان، ص. ۵۷



امت و اصحاب بودند برنجاندن موافقت کردند و لفظ مشروطه را در واقع روح و معنی آن نیز مستقر شد.^[۴۹]

در خصوص دخالت روزافزون ملایان و دور کردن مجلس از اصل «مشروطیت» و کشاندن آن به زیر مهمیز «شریعت» آدمیت به مناقشه‌ی تند میان احتشام السلطنه رئیس مجلس و آیت‌الله بهبهانی اشاره می‌کند و می‌گوید «احتشام السلطنه منصفانه اعتراف دارد که آقا سیدعبدالله بر مشروطیت «حقوق غیرقابل انکار داشت و به حق از ارکان مشروطیت محسوب بود» فقط تأسف می‌خورد که حدی برای مداخلات خویش قائل نبود.» و اضافه می‌کند «برخورد بدان تندی و سختی دستگاه رهبری مجلس به خود ندیده بود - برخوردی که ماورای سلیقه‌های شخصی، ریشه‌ی عمیق‌تری داشت. از یکسو، طرح قانون عدلیه و اصول محاکمات مایه‌ی اختلاف بود. رئیس مجلس معتقد بود محاکم قضایی باید منحصر به محاکم عدلیه باشد و «غیر از محاکم عدلیه محکمه‌ی دیگری نباید باشد» و اهل فقاہت در همان محاکم مصدر امر قضاوت باشند. ازدیگرسو، از دوران گذشته احکام شرعی و عرفی و ناسخ و منسوخ در دست صاحبان دعوا فراوان بود.»^[۵۰]

در خصوص ملایان تقی زاده نیز می‌نویسد: «از عجائب خصائص انقلاب ایران آن بود که آن از مبارزه‌ی دو طبقه‌ی فاسده برضد هم‌دیگر پیدا شد. چنان‌که در دوره‌های اخیر از مدت‌ها به این طرف ملاها در ایران نفوذ تامی رسانیده و فساد اداره را به‌درجه‌ی اعلا بالا برده بودند و تمام کارها به رشوت و احکام ناحق ناسخ و منسوخ می‌گذشت و در امور دولت ملاحظه‌ی بی‌اندازه می‌کردند به‌حدی که تمام دوایر دولتی از دست ملاها به‌جان آمده بودند و دولتبان هر قدر فاسد بودند گاهی ملاها افسد بودند و آن‌ها را نیز به ستوه آورده بودند.»^[۵۱]

در دورانی که مجلس جریان داشت چه در درون و چه در بیرون مجلس مملکت شاهد بحران‌ها و اتفاق‌های گوناگون است که از جمله از یکسو

۴۹- تقی زاده، همان، ص. ۱۵۷ و ۱۵۸

۵۰- آدمیت، ایدئولوژی...، ص. ۲۹۱ و ۲۹۲

۵۱- تقی زاده، همان، ص. ۸۷



اقدام‌های محمدعلی شاه و طرفداران او بود که «با توسل به دین و مذهب افکار را برضد بعضی از اصول دموکراسی که ناچار می‌بایست در متمم قانون اساسی گنجانیده شود برانگیخته بودند ... و ازسوی دیگر تفرقه‌ای که در میان مشروطه‌خواهان پدید آمده بود و عده‌ای سنگ «شریعت‌خواهی» به سینه می‌کوفتند و می‌گفتند که حکومت باید «مشروع» باشد و نه مشروطه.»^[۵۲]

به‌هررو، سرانجام متمم قانون اساسی نوشته شد و به مجلس تقدیم شد. که اصل نخست آن چنین بود:

«به‌موجب متمم قانون اساسی افراد کشور، صرف‌نظر از دین و مذهب و طبقه، متساوی‌الحقوق هستند. با تصویب این اصل مسلمان همان اندازه حق دارد که غیرمسلمان و به‌اضافه کلیه امتیازهای اشرافی و روحانی لغو می‌شود.»^[۵۳]

اما این ماده موجب اختلاف‌ها و درگیری‌های شدید در درون و بیرون مجلس شد و محمدعلی شاه نیز در آن جهد فراوان نمود. حتا «روحانیان»ی که طرفدار مشروطیت بودند و برای پیروزی آن کوشیده بودند، لازمی بی‌طرفی مذهب در حکومت دموکراسی را برتافتند. پس از جدل‌های فراوان که به‌گفته‌ی مخبرالسلطنه هدایت «در سر ماده‌ی تساوی ملل [مذهب‌ها] متنوعه، در حدود با مسلم، شش ماه رختخواب‌ها در صحن مجلس پهن شد و مردمی مجاور ماندند.»^[۵۴] در نهایت در اصل هشتم (نخستین اصل در تعریف حقوق ملت ایران) آن ماده‌ی پیش‌نهادی به این صورت تغییر یافت: «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق خواهند بود»^[۵۵] که به‌گفته‌ی مخبرالسلطنه «قانون دولتی چه معنی دارد، معلوم نیست.»^[۵۶]

۵۲- مصطفی رحیمی، همان، ص. ۸۴ و ۸۵

۵۳- همان، ص. ۸۵

۵۴- هما رضوانی (به‌کوشش)، لویح شیخ فضلالله نوری، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲، ص. ۱۹

۵۵- متمم قانون اساسی، حقوق ملت ایران، اصل هشتم.

۵۶- هما رضوانی، همان.



یکی از طرفداران شیخ فضل‌الله نوری پس از چندین دهه، در «مقدمه»ی خود بر «لوائح آقا شیخ فضل‌الله نوری» از جمله می‌نویسد: «مجلس در این اصل تحت فشار دو نیرو قرار داشت: یک نیروی قوی و آن مرحوم شیخ [فضل‌الله نوری] بود که با دلایل انکارناپذیر، و با استناد به آیات قرآن و از جمله آیه‌ی شریفه‌ی «لحن تجد قوماً یومنون بالله و الیوم الآخر یوادون من حادالله و رسوله» با این اصل مخالفت می‌ورزید؛ نیروی دیگر اقلیت‌های مذهبی^[۵۷] بودند و بیشتر از همه زردشتی‌ها که سعی داشتند در تمام شئون با مسلمان‌ها برابر باشند.

در همان روزها لایحه‌ای از جامعه‌ی زردشتیان به مجلس داده شد که در جلسه روز یک‌شنبه چهارم جمادی‌الاول تمام آن قرائت گردید. قسمتی از آن این است: «... عمده و اصل مقصود ما این است که اگر انسانیم در حفظ حقوق در شماره‌ی ناس محسوب شویم، تعیین مقامات انسانیت امکان ندارد مگر به‌حفظ شرف انسانیت. و پاس شرف انسانیت نشود مگر به‌مساوات در حقوق انسانیت. ... به این عریضه چهارمین که خلاصه‌ی عرایض قبل است و عرض حال خویش را در حضور وکلای مجلس مقدس ختم می‌نمائیم.» [۵۸] اما، مخالفتِ مخالفانِ برابریِ حقوقیِ ایرانیان و سخنان «امام جمعه» در مجلس، این تقاضا را مختومه اعلام کرد: «درباره‌ی این لایحه که نسبتاً مفصل است گفت‌وگو بسیار شد اما، امام جمعه سخنان قابل تأملی گفت: «حاج امام جمعه - این‌ها ۱۳۰۰ سال است با ما بودند و حقوقی داشته‌اند و با آن‌ها رفتار شده. حالا ما حتی‌الامکان درصدد هستیم که حقوق آن‌ها را زیاد و محکم نمائیم نمی‌دانیم محرکین^[۵۹] آن‌ها کیانند که این قسم اصرار

۵۷- از اقلیت‌های مذهبی تنها زرتشتیان در مجلس حضور داشتند که خیلی هم فعال بود (ارباب جمشید نماینده‌ی آنان بود). دو اقلیت مذهبی کلیمی و مسیحی خود نخواستند در مجلس نماینده داشته باشند. در قانون یا «نظام‌نامه‌ی انتخابات» برای هریک از سه اقلیت مسیحی (ارامنه) و کلیمی و زرتشتی یک نماینده منظور شده بود اما، کلیمیان و مسیحیان نامزدی معرفی نکردند بلکه دو عالم دینی، بهبهانی و طباطبایی، را وکیل خود قرار دادند. (تقی زاده، همان، ص. ۴۸ و ۷۵)

۵۸- هما رضوانی، همان، ص. ۱۹.

۵۹- آن آخوند هم چون ملایان عوام‌فریب حاکم امروز ایران، به‌جای پذیرش «حق» مردم هرگونه حق‌طلبی را ناشی از نیروهای نامرئی! «محرکین» می‌دانست و دو دیگر این‌که از بین بردن حقوق مردم و اقلیت‌های دینی را «مستحکم و زیاد کردن حقوق!» آنان جلوه می‌داد.



می‌کنند؟»^[۶۰] و سخنان امام جمعه نقطه‌ی پایانی گذاشت بر این خواستِ به‌حق. نویسنده‌ی این مقدمه چنین ادامه می‌دهد «عامل اصلی تحسن شیخ [تحسن شیخ فضل‌الله در حرم عبدالعظیم] با استناد به لایحه‌ی نمره‌ی ۱۵، در ۴ رجب، همین اصل بود. می‌نویسد: «تا امتیاز وکلا را دادند و فصول نظام‌نامه پیش نهادند، همه‌جا حضرت شیخ به‌وجه‌اتم و اوفی حاضر و ناظر و مساعد و ناصر بودند، و گمان قوت اسلام و اجرای احکام سیدانام، علیه‌التحیه و السلام، را می‌نمودند. به‌مرور که قصه‌ی حریت و آزادی درمیان گذاشتند و رسم مساوات و برابری با سایر ملل [مذهب‌ها] نمودند، که خلاف ضرورت کتابت و سنت و مباین آیین حضرت رسالت و اجماع فقهاء امت است، به‌اضافه سایر مفاسد و معایب مشهوده، ناگزیر از مجلس مزبور روگردان و به زاویه‌ی مقدسه جای گرفتند.»^[۶۱]

دیگر پیشنهادهای کمیسیونِ متمم قانون اساسی از جمله «متضمن این اصول بود:

۱ - آزادی‌های عمومی از قبیل آزادی مطبوعات، آزادی احزاب و جمعیت‌ها و هم‌چنین آزادی‌های فردی رسماً اعلام می‌شود.

۲ - به‌موجب این قانون، قوای حکومت ناشی از ملت شناخته می‌شود و به سه رشته‌ی مجزا: قوه‌ی قانون‌گذاری، قوه‌ی قضایی و قوه‌ی اجرایی تقسیم می‌شود.

۳ - با تصویب این قانون، حق قضاوت از روحانیان و حکام سلب می‌شود و به قوه‌ی قضایی که یکی از سه رکن دموکراسی است، منتقل می‌شود. به‌موجب این قانون، قضات در کار خود مستقلند، تشکیل دادگاه باید به حکم قانون باشد و دولت حق تغییر قضات را ندارد.

۴ - به‌موجب این قانون، اوامر پادشاه وقتی قابل اجرا است که به امضای

۶۰- هما رضوانی، همان، ص. ۱۹.

۶۱- هما رضوانی، همان.



وزیر مسئول رسیده باشد.^[۶۲]

اما، کوشش‌ها و جدل‌های مشروطه‌طلبان متجددی که دارای اندیشه‌ی سکولار بودند اگر در بسیاری زمینه‌ها (از جمله محدود کردن قدرت پادشاه و ... کارساز بود، درخصوص دینی نشدن متمم قانون اساسی به جایی نرسید. ملایان با سوءاستفاده از وضعیت بسیار بحرانی کشور و درگیری‌های حاصل از مبارزه‌ی سرنوشت‌ساز مشروطه‌طلبان با محمدعلی شاه (و دخالت‌های بی‌جای محمدعلی شاه و دولت در متمم قانون اساسی) و درگیری‌های چندجانبه‌ی انجمن‌ها (به‌ویژه انجمن‌های مبارز و افراطی) و مجلس و دربار و ... و با بسیج توده‌های عوام و کشاندن آن‌ها به صحن مجلس و خیابان‌ها و هیاهوهایی که به نام «بابیان» علم کردند، موفق شدند قانون اساسی مشروطیتی که با آن همه مبارزه و جان‌فشانی به دست آمده بود به میل خود تعبیر و تنظیم کنند. که در اصل اول آن گفته می‌شود «مذهب رسمی ایران اسلام و طریقهٔ حقه^[۶۳] جعفریهٔ اثنا عشریه است باید پادشاه ایران دارا و مروج این مذهب باشد.»

سه، چهار ماهی پیش از تصویب اصل دوم متمم قانون اساسی که به اصل شیخ فضل‌الله معروف شد، ملایان بلواها بزرگی به راه انداختند. هم‌چنین شیخ فضل‌الله نوری که معتقد بود «قوام اسلام به عبودیت است و نه به آزادی، قوام اسلام به تبعیض است و نه به برابری» به‌هنگام گفت‌وگو درباره‌ی متمم قانون اساسی ازقرار یک اصل به دست خود نوشت و خواست که به قانون اساسی افزوده شود و خود نسخه‌هایی از آن را میان مردم پخش کرد. آن نوشته در اصل متمم قانون اساسی چنین منعکس شد:

«مجلس مقدس شورای ملی ... باید در هیچ عصری از اعصار
مواد قانونیهٔ آن مخالفتی با قواعد مقدسهٔ اسلام و قوانین موضوعه

۶۲- مصطفی رحیمی، همان، ص. ۸۴ و ۸۵

۶۳- این واژه‌ی «حقه» به معنای آن است که دیگر «طریقه»‌های اسلامی (از جمله اهل سنت) «غیرحقه» هستند. این واژه حتی در قانون «جمهوری اسلامی» نیامده است.



حضرت خیرالانام صلی‌الله علیه و آله و سلم نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیة برعهده علمای اعلام ادام‌الله برکات وجودهم بوده و هست لهذا مقرر است در هر عصری از اعصار هیئتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند باین طریق که علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه اسامی بیست نفر از علما که دارای صفات مذکوره باشند معرفی بمجلس شورای ملی بنمایند پنج نفر از آنها را یا بیشتر بمقتضای عصر اعضای مجلس شورای ملی بالاتفاق یا بحکم قرعه تعیین نموده بسمت عضویت بشناسند تا موادی که در مجلسین عنوان میشود بدقت مذاکره و غوررسی نموده هر یک از آن مواد معنونه که مخالف با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرح و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و رأی این هیئت علماء در این باب مطاع و متبع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت حجة عصر عجل‌الله فرجه تغییرپذیر نخواهد بود.»

پس از تصویب این ماده دو ملای بزرگ و بسیار پرنفوذ نجف عبدالله مازندرانی و کاظم خراسانی که مشوق مشروطیت هم بودند، روشنفکران و متجددان مشروطیت را به «زندقه و الحاد» متهم کردند و به مجلس چنین نوشتند:

از نجف اشرف، توسط حجت الاسلام [شیخ فضل‌الله] نوری دامت برکاته مجلس محترم شورای ملی شیدالله تعالی ارکانه ماده شریفه ابدیه که بموجب اخبار واصله در نظامنامه اساسی درج و قانونیت مواد سیاسیّه و نحوها من الشرعیات را بموافقت با شریعت مطهره منوط نموده اند، از اهمّ مواد لازمه و حافظ اسلامیت این اساس است، و چون زنداقه عصر بگمان فاسد، حریت این موقع را برای نشر زندقه و الحاد مغتنم، و این اساس قویم



را بدنام نموده، لازم است مادهٔ ابدیهٔ دیگر در دفع این زنداقه و اجراء احکام الهیهٔ عزاسمه بر آن‌ها و عدم شیوع منکرات درج شود تا بعون الله تعالی نتیجهٔ مقصوده بر مجلس مترتب و فرق ضالّه مایوس، و اشکالی تولید نشود، ان شاء الله تعالی.

هفتم جمادی الاولی؛ الاحقر الجانی محمد کاظم الخراسانی، الاحقر عبدالله المازندرانی^[۶۴]

پیش از پی‌گیری سیاست‌های شریعت‌طلبان که در اصل‌های متمم قانون اساسی بازتاب یافت اشاره به یک واقعه‌ی مهم برای نورافشاندن به بحث ما بسیار ضروری است. و آن حکم دو مجتهد بزرگ نجف درباره‌ی سیدحسن تقی‌زاده است.

در کنار ماجرای آن اتهام بزرگ و خانمان‌برانداز «زنداقه و الحاد»، این دو ملای بزرگ «حکم به فساد سیاسی تقی‌زاده و اخراج وی از مجلس» دادند و به ناصرالملک فرستادند:

بسم الله الرحمن الرحيم
به عرض می‌رساند: مراتب تشکر از کمال اسلام‌پرستی و وطن‌پروری و کفایت کافیه و درایت کامله جناب مستطاب عالی ...
عجالتاً آنچه که به تحقیق و وضوح پیوسته آنکه وجود آقای سیدحسن تقی‌زاده به عکس آنچه امیدوار بودیم مصداق این شعر است.

فكانت رجاء ثم صارت رزية / لقد عظمت تلك الرزايا و جلّت /
ضديت مسلکش با دين اسلام و سلامت مملکت و شوقش
باينکه همچنانکه مملکت پاریس فیما بین ممالک نصاری بالغاء

۶۴- محسن کدیور، سیاست‌نامهٔ خراسانی، قطعات سیاسی در آثار آخوند ملامحمد کاظم خراسانی (صاحب کفایه)، انتشارات کویر، چاپ دوم، ۱۳۸۷، ص. ۱۷۱ (از لوائح شیخ فضل‌الله نوری، لایحهٔ دهم جمادی‌الاولی ۱۳۲۵؛ لوائح آقا شیخ فضل‌الله نوری / ۴۷؛ تاریخ مشروطه ایران، کسروی / ۴۱۲ - ۴۱۱ به نقل از لوائح، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات، ... و روزنامهٔ شیخ شهید فضل‌الله نوری ۱/۲۳۷-۲۳۹)



قیود مذهب تنصّر مُسلم و معروف آفاق است همین قسم ایران هم فیما بین ممالک اسلامیة به حمدالله تعالی و حسن تأییدہ تا به حال به حفظ اساس دیانت اسلامیة امتیازی داشته است از این به بعد همین مسلک ملعون لامذهبی و الغاء قیود و حدود اسلامیة را اختیار نماید و همچنانکه پاریس فعلاً فیما بین مسیحیة بعدم التزام به قوانین و حدود نصرانیت انگشت نما و ممتاز است؛ همین طور ایران هم فیما بین ملل اسلامیة به همین لکه ننگ و عار العیاذ بالله تعالی انگشت نما و ممتاز گردد.

و چون بدیهی است علاوه بر تمام مفساد دینیہ مترتبه بر تعقیب این مسلک خبیث، بالاخره جز انقلاب عمومی و ضدیت تمام علماء و مسلمین با اصل اساس قویم مشروطیت و ذهاب مملکت و استیلاء اجانب اثری مترتب نتواند بود لهذا اصابه و صحت عقیده کسانی که او را عمداً یا جهلاً کارکن خارجه می شمارند بدیهی است، و در این مدت چند ماه به تمام وسائل ممکنه در نصیحت او تشبث شد و اصلاً مفید نشد.

اکنون ... با وظیفه و تکلیفی که در حفظ دین و دنیای مسلمین و صیانت ممالک اسلامیة در عهده داریم ... لهذا باداء وظیفه الهیة عزّ اسمہ مبادرت و حکم قطعی صادر و لفاً ایفاد شد. ترتیب و تهیة مقدمات اظهار این حکم الهی عزّ اسمہ که بدون غائله این ماده فاسد مقطوع الاثر گردد به عهده کفایت و درایت و دین پرستی و وطن دوستی جناب مستطاب عالی و ... به کلی از هرگونه مداخله و افساد ممنوع و از هر قسم اثر داشتن در مملکت بالمره ساقط شود ...

۱۲ ربیع الثانی ۱۳۲۸

من الحقر الجانی محمدکاظم الخراسانی

من الاحقر عبداللّه المازندرانی « [۶۵]



به دنبال صادر کردن این «حکم فساد سیاسی و اخراج» تقی زاده از مجلس، این دو عالم دینی بسیار قدرت مند نامه‌ای خطاب به «مقام منیع نیابت سلطنت عظمی، حضرات حجج اسلام دامت برکاتهم، مجلس محترم ملی، کابینه وزارت، سرداران اعظم» فرستادند و در آن از جمله نوشتند:

«چون ضدیت مسلک سید حسن تقی زاده که جداً تعقیب نموده است با اسلامیّت مملکت و قوانین شریعت مقدسه بر خود داعیان ثابت، و از مکنونات فاسده اش علناً پرده برداشته است، لذا از عضویت مجلس مقدّس ملی و قابلیت امانت نوعیه لازمه آن مقام منیع بالکلیه خارج و قانوناً و شرعاً منعزل است.

منعش از دخول در مجلس ملی و مداخله در امور مملکت و ملت بر عموم آقایان علماء اعلام و اولیاء امور و امناء دارالشورای کبری و قاطبه امرا و سرداران عظام و آحاد عساكر معظمه ملّیه و طبقات ملت ایران ایدهم الله بنصرته العزیز واجب، و تبعیدش از مملکت ایران فوراً لازم، و اندک مسامحه و تهاون حرام، و دشمنی با صاحب شریعت علیه السلام. بجای او امین دین پرست وطن پرور ملت خواه صحیح المسلک انتخاب فرموده؛ او مفسد و فاسد مملکت شناسند. و به ملت غیور آذربایجان و سایر انجمن های ایالتی و ولایتی هم این حکم الهی عزّ اسمه را اخطار فرمایند. و هرکس از او همراهی کند در همین حکم است. ولا حول ولا قوه الا بالله العلیّ العظیم.» [۶۶]

سید حسن تقی زاده یکی از برجسته ترین متفکران و روشنفکران آزادی خواه مشروطیت و از مبارزان به نام مشروطه طلبان در انقلاب مشروطیت بود. همان طور که دیدیم این دو عالم بزرگ شیعی که مشروطه خواه نیز بودند از نجف فتوایی بسیار سنگین و پرمخاطره علیه او صادر کردند که خیلی با



تکفیر فاصله نداشت، او را از مقام نمایندگی عزل کردند، به مردم آذربایجان حکم کردند که کسی دیگری را به جای او انتخاب کنند (آنطورکه آقایان می‌پسندیدند) و به مجلس و همه مسئولان مملکتی دستور دادند که تقی زاده را نه تنها از مجلس که از مملکت اخراج کنند!

همین یک فقره نیز (افزون بر آنچه پیش‌ازاین آورده ایم) موقعیت بسیار پُرمخاطره و شکننده‌ی جریان‌های روشنفکری مشروطیت را به‌خوبی آشکار می‌سازد و داوری‌های افسانه‌آمیز و نامصفانه‌ی کسانی که بدون توجه به وضعیت روشنفکران آن زمان آنان را متهم می‌کنند که گویا این روشنفکران ملایان را نمی‌شناختند و دنباله‌روی آنان بودند و ... نقش بر آب می‌کند.

حال، جریان تداوم شریعت‌خواهی را در دیگر اصل‌های متمم قانون اساسی پی می‌گیریم:

ماجرای تنها به اصل دوم متمم قانون اساسی «ختم نشد بلکه به دیگر اصل‌ها نیز رسوخ کرد چنان‌که در اصل هشتم و برابری اهالی مملکت دیدیم. هم‌چنین در اصل پانزدهم می‌خوانیم «هیچ ملکی را از تصرف صاحب ملک نمی‌توان بیرون کرد مگر با مجوز شرعی ...» و در اصل هیجدهم دامنه‌ی شرع به تحصیل و تعلیم علم و معارف و صنایع هم می‌رسد: «تحصیل و تعلیم علم و معارف و صنایع آزاد است مگر آنچه شرعاً ممنوع باشد.» در اصل بیستم گفته می‌شود «عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره بدین مبین آزاد و ممیزی در آن‌ها ممنوع است ...» و درباره‌ی انجمن‌ها و اجتماعات نیز گفته می‌شود «انجمنها و اجتماعاتی مولد فتنه دینی و دنیوی و مخل نظم نباشند در تمام مملکت آزاد است ...»

متمم قانون اساسی در بخشی که به «قوای مملکت» می‌پردازد در اصل بیست و هفتم اعلام می‌کند:

«اول - قوه مقننه که مخصوص است بوضع و تهذیب قوانین و این قوه ناشی می‌شود از اعلیحضرت شاهنشاهی و مجلس شورای ملی و مجلس سنا و هریک از این سه منشأ حق انشاء قانون را دارد ولی استقرار آن موقوف است بعدم مخالفت با موازین شرعیه و تصویب مجلسین و توشیح بصره»



همایونی ...

دویم - قوه قضائیه و حکمیه که عبارت است از تمیز حقوق و این قوه مخصوص است بمحاکم شرعیه در شرعیات و بمحاکم عدلیه در عرفیات
سیم - قوه اجرائیه که مخصوص پادشاه است یعنی قوانین و احکام بتوسط وزراء و مأمورین دولت بنام نامی اعلیحضرت همایونی اجرا میشود بترتیبی که قانون معین میکند.»

در این بخش سه قوه به روشنی می بینیم که افزون بر آن حاکمیت همیشگی و بی چون و چرای پنج ملای ذکر شده در اصل دوم متمم قانون اساسی، در قوهی مقتنه شاه یکی از «منشأ»های دارای «حق انشاء قانون» شناخته شده است! در قوهی قضاییه «محاکم شرعیه» به رسمیت شناخته شده و قوهی اجرائیه «مخصوص پادشاه» شده است!

هم چنین فراموش نکنیم که در «اصل پنجاه و هشتم» آمده است «هیچکس نمیتواند بمقام وزارت برسد مگر آنکه مسلمان و ایرانی الاصل و تبعه ایران باشد.»

باری، «متمم قانون اساسی» پس از هفت، هشت ماه بحث و درگیریها و مشاجره های فراوان در ۲۹ شعبان ۱۳۲۵ به تصویب مجلس و امضای محمدعلی شاه رسید که در آخرین دست اندازی های خود به پیش نهاد مجلس در اصل سی و پنجم که نوشته شده بود «سلطنت ودیعه ای است که از طرف ملت به شخص پادشاه مفوض شده»، عبارت «به موهبت الهی» را اضافه کرد و این ماده به این صورت درآمد: «سلطنت ودیعه ای است که به موهبت الهی از طرف ملت به شخص پادشاه مفوض شده.» و مجلس هم پذیرفت.

بدین ترتیب اندیشه ی سکولار در مشروطیت که در پی «تفکیک قدرت روحانی از قدرت دولت» بود، به رغم همه ی تلاش های روشنفکران و مشروطه طلبان تجددطلب و همه ی دست آوردهای بزرگ آنان در «متمم قانون اساسی» (که شرح آن بیرون از موضوع این مقاله است)، در بارگاه شریعت خواهان «ذبح» شد که پی آمدهای آن تا انقلاب ۵۷ ادامه داشت تا



پس از انقلاب قانون اساسی مملکت به طور کامل به تسخیر شریعت خواهان
درآید.



بایست ناممکن: اخلاق سکولار در ایران

محمدرفیع محمودیان^[۱]

جامعه یا اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم باورها و گفته‌هایی که در حوزه عمومی بازتاب می‌یابند از فروپاشی اخلاقی ایرانیان شکایت دارد، شکایت از آن‌که دروغ‌گویی، فرصت‌طلبی، فساد و دزدی در جامعه رواج یافته است. بسیاری بر آن باورند که فساد می‌توان آن را نظام‌مند (سیستماتیک) خواند دولت را به‌تمامی فراگرفته و از آن راه به جامعه سرایت کرده است. شکایت از فروپاشی اخلاقی البته سابقه‌ای بیشتر از چنددهه‌ی اخیر دارد. جمالزاده سال ۱۳۴۵ در کتاب «خلقیات ما، ایرانیان» انتقاد از وضعیت اخلاقی جامعه دارد.^[۲] کتاب او در اصل گزارشی است از آنچه که گردش‌گران و پژوهش‌گران غربی از دوره‌ی ناصری به بعد درباره‌ی وضعیت اخلاقی جامعه نوشته‌اند. شاید بتوان گفت که دیدی به روایت ادوارد سعید شرق‌شناسانه^[۳] بر ذهنیت ایرانیان دوران جدید حاکم شده که خود را از دیدگاه کنش‌گری

۱- محمدرفیع محمودیان مدرس جامعه‌شناسی در «مدرسه عالی ملاردالن» در شهر وسترس سوئد است. یکی از حوزه‌های اصلی مطالعه و پژوهش او سیاست در دوران جدید پسامدرن است.

۲- سید محمدعلی جمالزاده (۱۳۴۵)، خلقیات ما، ایرانیان، کتابفروشی فروغی.

3-Edward Said (1979), *Orientalism*, Vintage Books.

مدعی راست‌گویی و درست‌کاری دروغ‌گو، دزد و فاسد بیندارند. آنچه ولی چشم‌گیر است و برداشت شرق‌شناسانه را تاحدی خنثی می‌کند آن است که باوری، نوشته‌ای، نظریه‌ای برخلاف آن مطرح نشده است. ما نوشته‌ای یا باوری، چه از سوی خود ایرانیان و چه از سوی بیگانگان، در تحسین از وضعیت خوب اخلاقی جامعه یا خشنودی از آن در دست نداریم.

در این موقعیت باید نگاه و توجه معطوف به اخلاقی متفاوت شود و روی‌کردی متفاوت به رفتار انسان‌ها در حوزه‌های گوناگون زیست اجتماعی شکلی بگیرد. ولی ما با چنین پویایی روبه‌رو نیستیم. تلاشی در جهت دستیابی به اصول اخلاقی مشخص همه‌گیر متفاوتی به چشم نمی‌خورد. اخلاق سنتی جامعه ایران اخلاق دینی است. اسلام به‌سان دینی مطلق سرتاسر گستره‌ی زندگی مؤمنان را دربرگرفته، اخلاقی دینی را بر زندگی و رفتار آن‌ها حاکم ساخته است. خداوندگار اسلام حاکم بی‌چون‌وچرای جهان است و در نهایت در پرتو وجود او همه رفتارها معنا و سمت و سوی می‌یابند. هم‌اکنون و هم‌اکنون هم از آن‌رو که مدرنیته بر ذهنیت و رفتار انسان‌ها حاکم گشته است باید حرکتی در راستای یافتن و استقرار اخلاقی نو، اخلاقی سکولار در جامعه شکل گیرد. ولی ما نشانی از چنین تحولی نمی‌یابیم. می‌توان هم‌چنین اندیشید که نوسازی جامعه و عمل‌کردها (مدرنیزاسیون) نیز، در راستای استقرار و گسترش، به اخلاقی سکولار نیاز دارد که باز نشانی از آن در دست نیست.

این‌جا دو پرسش رخ می‌نمایند که بیش‌ازآن‌که پژوهشی باشند و برخاسته از کنجکاوی نظری، کاربردی هستند و برخاسته از اراده‌ی فهم جهان زیست اجتماعی خود. یک پرسش آن است که چرا در اوج بحران اخلاقی نشانی از اخلاقی سکولار یا حرکتی گسترده در جهت شکل‌دهی آن دیده نمی‌شود. پرسش دیگر آن است که آیا در فقدان اخلاقی سکولار می‌توان امیدی به همبستگی اجتماعی و ماندگاری جامعه به‌صورت یک‌واحد یک‌پارچه داشت و آیا فروپاشی اخلاقی فروپاشی جامعه را در پی نخواهد داشت. این نوشته این دو پرسش را به بحث گذاشته و می‌کوشد به پاسخی به آن‌ها دست پیدا کند، هرچند بیش‌تر متمرکز بر کاویدن پرسش خواهد بود تا رسیدن به پاسخی قطعی. نوشته را با تعریف دو مفهوم اخلاق و سکولاریسم آغاز کرده، سپس



به وضعیت اخلاق در جامعه، بحران آن و چالشی که این بحران به صورت فروپاشی اخلاقی برانگیخته نگاهی خواهیم داشت تا درنهایت به دو پرسش نوشته بپردازیم.

دو مفهوم اصلی نوشته

در بحث‌های جاری فلسفی بین دو مفهوم ethics و moral تمایز می‌گذارند تا مشخص شود که آیا از دانش و پژوهشی درباره‌ی اخلاق سخن می‌گوییم یا از رفتار روزمره‌ی انسان‌ها در چهارچوب باور به اصولی اخلاقی.^[۴] گاه نیز ethics به معنای بنیاد روی کرد اخلاقی به زندگی و جهان و moral به معنای درک اخلاقی حاکم بر رفتار فهمیده شده است. در این نوشته اخلاق به معنای مجموعه‌ای از اصول و دستورهایی خواهند بود که از انسان می‌خواهند در راستای غایتی، غیر از آنچه خود خوداندگیخته می‌خواهد، رفتار کند. مهم این نیست که این غایت دارای چه خاستگاه و بنیادی است. مهم آن است که ریشه در باوری یا درکی تفرارزنده نسبت به شخص و جهان زیست او داشته باشند. در مقابل اخلاق، عادت یا «خلقیات» قرار می‌گیرد، به مفهوم رفتارهای متداول روزمره‌ی خیل انسان‌ها که شاید از اصول و فرمان‌های اخلاقی متأثر شده باشند ولی در سازگاری آگاهانه با آن سامان‌دهی نشده اند. به این‌گونه شکلی یا شمه‌ای از آن تمایز کلاسیک بین ethics و moral در این نوشته بازتاب می‌یابد.

سکولاریسم را در این نوشته به یاری نوشته‌ی کلاسیک چارلز تیلور تعریف می‌کنم. در کتاب «عصر سکولار» خود تیلور سه تعریف از سکولاریسم ارائه می‌دهد.^[۵] الف) تحولی که در حوزه‌ی نهادها و عمل‌کردها و به شکلی بدیهی در سپهر عمل‌کرد دولت رخ داده است. این‌که دولت دیگر بر بنیاد باور به یا وفاداری به انگاره‌ی وجود خداوند استوار نیست و فضای عمومی جامعه تهی از ارجاع به خداوند یا ارجاع به واقعیتی غایی شده است. ب) به معنای

4- William Franken (1963), *Ethics*, Prentice-Hall.

5- Charles Taylor (2007), *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University.



فاصله‌گیری از باورها و رفتارهای دینی، روی‌گردانی از خداوندگار و نرفتن به عبادت‌گاه، حال چه کلیسا، چه مسجد. ج) کم‌وبیش نزدیک به ب ولی با تأکید بر این نکته که ایمان به خداوند و دین‌باوری دیگر امری بديهی نیست بلکه بدیلی است میان دیگر بدیل‌ها با همان دشواری‌های گزینش دیگر بدیل‌ها. من همان تعریف دوم را به این صورت مبنای کار خویش قرار می‌دهم: روی‌گردانی از باورها، راه‌کارها و عمل‌کردهای دینی و اتخاذ نگرشی انتقادی به آنچه که پیش‌تر تجلی اراده‌ی الهی خوانده شده است. در این چهارچوب سکولاریسم شکل یافتن راه‌کارها و راه‌حل‌های متناسب با وضعیت موجود و تجربه‌های اندوخته شده پیدا می‌کند و خردورزی، درایت و بازرسی و بازانديشي را در دستور کار قرار می‌دهد.

اخلاق سکولاری که امروز در جهان با آن روبه‌رو هستیم بیش از هر چیز وام‌دار تحولات اجتماعی و فرهنگی‌پی است که در غرب رخ داده است. در این پس‌زمینه به‌طور نمونه امروز می‌توان سخن از حرمت خواست آزادی یا حق حیوانات (به زیست، به آسایش و برخورداری از قلمرو زیست برگزیده‌ی خویش) سخن گفت. از دو عامل دینی و سکولار سکولاریسم اخلاقی می‌توان نام برد. عامل دینی پروتستانتیسم بود. آن‌گونه که ماکس وبر^[۶] و چارلز تیلور^[۷] مشخص ساخته‌اند پروتستانتیسم در اروپای غربی زندگی روزمره را به عرصه‌ی حضور دین و انجام وظیفه دینی تبدیل کرد. ناگهان کار، خویشنداری و سازمان‌یافتگی رفتار عرصه‌ی ستایش اراده‌ی الهی شدند. فرمان الهی فرمان روزمرگی در اوج سازمان‌یافتگی شد. اخلاق پروتستانتی در بنیاد دینی خود آموزه‌ای بود استوار بر اراده‌ی الهی ولی در کارکرد اخلاقی شد مبتنی بر تعیین وظیفه در گستره‌ی روزمره، خویشنداری و کار. به این‌گونه پروتستانتیسم اخلاق را از کلیسا و دیر به خانه، کارخانه، بازار و شهر آورد. پستوانه هنوز دین بود و اراده‌ی الهی، ولی سپهر تفسیر و رفتار اخلاقی زندگی روزمره شد. عهده‌دار وظیفه‌ی اخلاقی نیز فرد بود در وجود شخصی خویش، مسلط بر اراده‌ی

6- Max Weber (1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Scribners.

7- Charles Taylor (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press.



خویش. او بود که می‌بایست اراده‌ی خویش در راستای اراده‌ی الهی بر جهان حاکم سازد.

عامل سکولار پیدایش اخلاق سکولار نه یک وجهی که چند وجهی است. در زمینه‌ی نظری، فلسفه کهن یونانی افلاطونی-ارسطویی و رواقی سنت استدلال عقلایی در زمینه‌ی اصول و رفتار اخلاقی را پیش روی همگان گذاشته است. روشن‌گری وصل به شیوه‌ی جدید زندگی و شکل زیست بورژوازی (از صنعت‌گران و بازرگانان گرفته تا وکلا)، به نوبت خود، راه‌کردی عقلایی و یک‌دست به جهان را تبلیغ کرده است. فتح بازارهای جدید، سلطه بر جغرافیای جهان و مهار طبیعت غایت فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی بوده و این نگرشی نو را به جهان و خود (self) طلب کرده است. فلسفه‌ی اخلاقی کانتی^[۸]، فلسفه‌ای که بیش از هر دیدگاهی نمود تفکر مدرن اخلاقی است، زاده‌ی این تحول بود. بدون تردید فلسفه‌ی اخلاقی کانت نظریه‌ای فلسفی است و بدون ارتباط با زندگی و کنش‌های روزمره خیل انسان‌ها، ولی به دو صورت این فلسفه جای‌گاهی مهم در ذهنیت اخلاقی مدرن دارد. یکم آن‌که به مجردترین گونه روی‌کرد اخلاقی مدرن را بازمی‌گوید. جهان‌شمولی محض استوار بر استدلال عقلایی. رهایی از هرگونه وابستگی به سنت و باور به امری قدسی. این‌که هرکس در خود غایتی است و نمی‌تواند ابزاری در خدمت غایتی قرار گیرد؛ و این‌که هرکس نیز باید آن‌گونه رفتار کند که الگوی رفتاری او قانونی شود برای تمامی انسان‌ها در موقعیت مشابه. دوم آن‌که دیدگاه کانتی بر متفکران دیگر تأثیر نهاده و از آن راه جنبش‌های اجتماعی و روح و روان خیل توده‌ها را متأثر ساخته است. از حکم این‌که هر کسی غایتی در خود است تا آن‌که پرولتاریا غایتی در خود است و شایسته فرمان‌روایی بر جهان زیست خود فاصله‌ای نیست. مارکس حکم اخلاقی مجرد کانت را تبدیل به یک فرمان تاریخی و رسالت اجتماعی یک طبقه می‌کند.^[۹] از همین راه نیز

8- Immanuel Kant (1988), *Foundations of the Metaphysics of Morals* In *Kant: Selections* ed. by Lewis White Beck. Macmillan.

۹- در مورد ارتباط مارکس و کانت این نوشته عالی است:

William James Booth, (1993) *The limits of Autonomy: Karl Marx's Kant critique*, pp245-275 in Ronald Beiner and William James Booth, *Kant & Political Philosophy*, Yale University Press.



آن حکم به دل جنبش کارگری و ساختار جامعه مدرن راه می‌یابد. با این همه نباید فراموش کرد که فلسفه اخلاق بیش از هر چیز بازگو کننده‌ی درک نوین سکولار از اخلاق است. چه در فلسفه‌ی اخلاق کانتی و چه در ذهنیت مدرن اخلاقی سه اصل مورد تأکید قرار می‌گیرد فردیت، عقلانیت و جهان‌شمولیت. فردیت به مفهومی که شاید بیش از هرکس روسو به آن پرداخته^{۱۰}، این که هرکس موجود یکه و متمایزی است و شایسته‌ی ذهنیت و زیستی برگزیده‌ی خویش. عقلانیت به مفهوم بازسنجش و استدلال درون ذهنی و بیناذهنی درباره‌ی گزینه‌های ممکن و گزینش یکی از آن‌ها. جهان‌شمولیت به مثابه‌ی آن که هیچ‌داوری‌یی، هیچ‌تصمیمی، هیچ‌حکمی استثنابردار نیست و در تمامی مورد‌های مشابه هم‌سان صدق می‌کند.

تعریفی از اخلاق سکولار که مبتنی بر درک فلسفه اخلاق مدرن برای این نوشته می‌توان داشت آن است که الف) آنچه که از جان لاک تا هابرماس و راولز بر آن تأکید شده است. این که در جامعه‌ی پیچیده و چند وجهی معاصر، انسان‌ها باید به هم‌زیستی همه‌جانبه در کنار یکدیگر تن دردهند. مدارا، پذیرش چندگونگی در جهان و جامعه و کوشش در رسیدن به حدی از تفاهم متقابل با دیگری بایست زیست در جهان امروز است. ب) نکته‌ای که قدمت تفکر پل قدیس و تازگی نوشته‌های فیلسوف فرانسوی آلن بدیو را دارد.^{۱۱} این که شایسته آن است و گاه ضروری که هم‌زیستی را استوار بر اصل‌های جهان‌شمول ساخت تا همه را صرف‌نظر از وابستگی‌های اجتماعی، فرهنگی، جنسیتی و نژادی دربرگیرد و گوناگونی را سنگ بنای همبستگی قرار دهد. ج) به اصل‌های جهان‌شمول می‌توان از راه احساس، تجربه یا استدلال رسید ولی آن اصول باید دربرگیرنده‌ی این دریافت از انسان (و بنابه‌تعریف هر موجود دیگری) باشد که او غایتی در خود است و نمی‌توان از او برای رسیدن به هدفی ورای آنچه او خود می‌جوید بهره جست. می‌توان برای خیر عمومی همگان کوشید ولی باید مراقب بود که همگان را به یک کلیت یگانه فرو

۱۰- ژان ژاک روسو (۱۴۰۰)، اعترافات (ترجمه مهستی بحرینی)، نیلوفر.

۱۱- آلن بدیو (۱۳۸۷)، بنیاد کلی‌گرایی: پل قدیس و منطق حقیقت (ترجمه مراد فرهادپور و صالح حسینی)، نشر ماهی.



نکاست.

بحران در اخلاق سنتی دینی

آن‌هنگام که از اخلاق و فروپاشی یا وضعیت بحرانی آن سخن می‌گوییم از اخلاق سنتی حاکم بر جامعه سخن می‌گوییم، از اخلاقی که ریشه در باورهای دینی و سنت‌های فکری و رفتاری حاکم بر جامعه دارد. این اخلاق، اخلاق گره خورده به باورهای دینی است که اکنون در وضعیتی بحرانی قرار دارد. بحران آن چند جانبه است، از نامشخص بودن اصل‌ها گرفته تا بی‌اعتباری آنچه از آن به چشم می‌آید.^[۱۲] این باعث شده که شکلی از توافق عمومی درباره‌ی وضعیت خطیر بحران وجود داشته باشد. در سپهر عمومی (جامعه) امروز کسی از اخلاق، بنیاد آن و اصول آن سخن نمی‌گوید. اگر سخنی هست بیش‌از هر چیز یا از بحران آن است یا توصیه به رفتاری مشفقانه در فقدان اصل‌های اخلاقی، در نبود اصل‌هایی با اعتباری ترفرازانده برای تنظیم رفتار انسان‌ها. وضعیت بحرانی اخلاق سنتی خود را در سه سطح یا بُعد نشان داده و می‌دهد، نظری، استدلالی و موضوعیتی.

نظری در اسلام و در آن رابطه در قلمرو فکری جهان اسلام و در نتیجه ایران بحثی نظری درباره اخلاق نداشته ایم. در آن جای‌گاه و وظیفه انسان در زندگی و مقوله نیکی و بدی و درستی و نادرستی رفتار مورد بررسی قرار گرفته است. ولی این بررسی‌ها در چهارچوب مقوله‌ی دین انجام شده است و نه در چهارچوب مستقلاً با عنوان اخلاق. به استثنای دوره‌ی کوتاهی که متفکران معتزله به عقلانیت احکام الهی توجه نشان دادند کم‌تر گاهی از خاست‌گاه و بنیاد اخلاق پرسیده شده است. آن‌گاه نیز که به پشتوانه‌ی دینی احکام اخلاقی پرداخته شده به دستوری بودن آن از سوی خداوندگار اشاره شده است.

۱۲- در این باره نوشته‌های ژورنالیستی زیادی در اینترنت می‌توان یافت. این گزارش از نشست نیمه رسمی- نیمه پژوهشی نمونه جالبی از بحث‌ها ارائه می‌دهد.



مشکل بیش از آن که دین‌خویی یا امتناع از تفکر مد نظر آرامش دوستدار باشد ناشی از ساختار توحیدی دین اسلام و نقش خداوند در آن است. در اسلام خداوند به ذات خود برحق است. در مقابل اراده او اراده‌ی دیگری قرار ندارد که آن اراده بخواهد خود را به‌سان اراده، به‌سان فرمانی با مآخذ خودسامان بازنمایاند.^[۱۳] «گن فیکون»، شو یا باش! همیشه شده است. در مذهب شیعه، خداوند نقش مطلق خود را از دست می‌دهد ولی امامانی که تا حدی اقتدار او را به دست می‌آورند موقعیتی هم‌چون او پیدا می‌کنند. ولایت آن‌ها به تعبیر ابن عربی شمه‌ای از ولایت الهی است. در حقانیت و مشروعیت آن پرسشی نیست. هر دو از پیش مشخص و داده شده هستند. به‌طور کلی از درستی کنش پرسیده نمی‌شود چون اراده‌ای به‌جز اراده‌ی الهی و مآخذی به‌جز تصمیم خداوندگار برای درستی یا نادرستی کنش به رسمیت شناخته نمی‌شود. در نتیجه پرسشی وجود ندارد که بحث اخلاق بخواهد پاسخی برای آن بجوید.

استدلالی اسلام دینی یک‌سره توحیدی با بدنه‌ای منسجم است. مجموعه‌ای از مقررات و آیین تدوین شده در شرع شکل زندگی، شکل پیش‌برد زندگی را برای فرد مؤمن مشخص می‌سازند.^[۱۴] همه‌ی شرع براساس فرمان و حکمی تدوین شده که از سوی خداوند نازل شده است. تعیین‌کننده و توجیه‌کننده‌ی همه‌ی حکم‌ها خداوند است و چون حکم‌ها در قرآن و شریعت تبیین شده اند نیازی به استدلال وجود ندارد، حتی آن استدلالی که محمد رضا نیکفر آن را استدلال جامعیت می‌خواند،^[۱۵] استدلالی که اسلام را دربرگیرنده‌ی هرآنچه می‌داند که برای زندگی دنیوی و سعادت اخروی لازم است. در اسلام، هیچ منبع مستقل دیگری - برای روی‌کرد اخلاقی - به رسمیت شناخته نمی‌شود. نه فقط عقلانیت که حتی شفقت و هم‌دلی و هم‌دردی در آن جایی ندارد.

13- George Hourani (1985), *Reason & tradition i Islamic Ethics*, Cambridge University Press.

14- David Waines (2014), *An Introduction to Islam* (2nd edition), Cambridge University Press.

۱۵- محمد رضا نیکفر (۱۳۸۲)، طرح یک نظریه‌ی بومی درباره‌ی سکولاریزاسیون، مجله آفتاب، شماره ۲۷.



استدلال یا خردورزی فقط در چهارچوب فهم احکام الهی معنامند است و دارای کاربرد.^[۱۶] اشعری‌ها که برای دوره‌ای طولانی جریان غالب فکری اسلام بودند حتی پرسش از حکم و داوری الهی را بی‌هوده می‌دانستند چرا که خداوند خود مأخذ و سرچشمه‌ی همه حکم‌ها و داوری‌ها است. برای تفسیر حکم‌های الهی می‌توان به حدیث و زندگی پیامبر مراجعه کرد ولی آن‌ها منبع مستقلی برای پرسش از درستی یا نادرستی یک کنش ممکن نیستند.

دین اسلام در تقسیم‌بندی مشهور وبری^[۱۷] دینی آن جهانی و در آن چهارچوب زاهدانه است. تلاش فرد باید به‌تمامی متوجه‌ی کسب سعادت اخروی باشد. در این زمینه اسلام کم و بیش همانند دیگر ادیان الهی است^[۱۸] ولی در اسلام فرد باید این سعادت را در گستره‌ی کنش‌هایی بجوید که آن جهانی هستند. دین وظیفه‌ای را برای او در این جهان تعیین نمی‌کند. او حتی می‌تواند خوش و خرم در این جهان زندگی کند. اگر در پروتستانتیسم لذت دنیوی در خود بی‌معنا و نادرست است در اسلام نه‌فقط معنامند که تا حد زیادی پسندیده است. عبادت، شرکت در مناسک دینی و تلاش در جهت گسترش دین مهم‌ترین کاری است که به عهده‌ی مسلمان قرار گرفته است. در این راستاست که این همه تأکید بر شهادت را در اسلام شاهد هستیم. بن‌مایه‌ی شهادت کوشش و جهاد در راه گسترش دین و غلبه بر تمامی کسانی است که توحید را برنمی‌تابند.

اسلام دارای اخلاقی معین است. این را نمی‌توان کتمان کرد که اسلام دارای اخلاقی ویژه‌ی خود است. این اخلاق ولی دارای یک خاست‌گاه است، اراده‌ی الهی که در چندوچون آن پرسشی روا نیست و غایتی دورانی و آن جهانی دارد، اراده‌ای در خدمت خود، در خدمت گسترش دین. درست و نادرست، نیک و بد، پاک و پلشت آن در آن چارچوب معنا می‌یابد. برای کنش‌های

16- John Walbridge (2011), *God and Logic in Islam*, Cambridge University Press.

17- Max Weber (1948), "The Social Psychology of the World Religions" in *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. by Gerth & Wright Mills, Routledge.

18- فیلسوف آمریکائی-سوئدی مارتین هگلوند این نقد را متوجه تمامی دین‌ها کرده است که زندگی دنیوی را در خدمت زندگی اخروی به هیچ می‌انگارند.

Martin Häggglund. (2019) *This Life: Why mortality makes us free*. Profile books.



روزمره‌ی زندگی (این جهانی) در آن از فرمانی قطعی و مشخص تا چه برسد به فرمانی دستوری-استدلالی نشانی نمی‌توان جست. از ده فرمان موسی یا روی کردهای عاطفی و هم‌دلانه‌ی مسیحیت در آن نشانی نیست. به روایت بیهقی شاه غزنوی امیر مسعود زر گداخته شده از بتان هند که سلطان محمود از غزو هندوستان آورده را «حلاتر مال‌ها» می‌دانست. قاضی‌یی که آن را به‌سان صلت نمی‌پذیرد در این‌باره اعتراضی ندارد. اعتراض او آن است که چه بسا سلطان محمود غزو را به سنت پیامبر محمد مصطفی پیش نبرده باشد.^[۱۹] امام محمد غزالی که به جرئت می‌توان او را سرشناس‌ترین مفسر شریعت نامید دروغ را حرام می‌شمرد ولی فوری اضافه می‌کند که اگر حاجت افتد حرام نیست. نمونه‌ای که او به آن اشاره می‌کند جالب است، مسلمانی که از ظالمی بگریزد. در این مورد برای او مشخص است که دروغ امری واجب است.^[۲۰]

موضوعیتی در فقدان تحولی درون‌مند، دین، امروز، در عرصه‌ی اخلاق پیام جدیدی برای کسی ندارد. اسلام در ایران و حتی در دیگر عرصه‌های حضور تاریخی خود، تحولی هم‌چون پروتستانتیسم یا حرکت در جهت تبدیل شدن به دینی مدنی را از سر نگذرانیده است. مدرنیته زندگی مردم را زیور و ساخته است. شکل‌های جدید هم‌بودگی، کار و زندگی خانوادگی انسان‌ها را با مسئله‌ها و مشکل‌های جدیدی روبه‌رو ساخته است. در این پس‌زمینه و باتوجه‌به آن‌که انسان‌ها بیشتر و بیشتر از یک‌دیگر متمایز شده‌اند تضمین همبستگی اجتماعی امری دشوار شده است. در سپهر زندگی فردی نیز اشخاص خود را بیش‌ازپیش به صورت فرد می‌بیند و متمایل به آن شده‌اند که خود بتوانند شرایط را ارزیابی کرده و بنا به داوری خویش دست به کنش زنند.^[۲۱] هم‌زمان هنجارهای سنتی هم دچار فروپاشی شده‌اند و هم

۱۹- ابوالفضل بیهقی (۱۳۷۳)، دیبای خسروانی: کوتاه شده تاریخ بیهقی، گزینش و گزارش محمد جعفر یاحقی و مهدی سیدی جامی، ص ۱۸۳.

۲۰- غزالی (۱۳۶۱)، کیمیای سعادت، طلوع زرین، ص ۴۶۱.

۲۱- کم‌تر مطالعه‌ی جامعی در این باره در دست داریم ولی بررسی‌های موردی جالبی انجام گرفته است. یک نمونه آن این مقاله است که به رابطه‌ی سرمایه فرهنگی و سبک زندگی مدرن می‌پردازد: محمد تقی ایمان و ندا مرحمتی (۱۳۹۳)، تبیین جامعه‌شناختی گرایش جوانان به سبک زندگی مدرن در «



راه‌کردی برای وضعیت‌های جدید ندارند. نیاز به اخلاق، به حکم‌های اخلاقی، اخلاقی با حکم‌های مشخص ولی با بیش‌ترین میزان تجرید و دربرگیرندگی شدید احساس می‌شود.

در این شرایط اخلاق دینی، ناتوان از ارائه‌ی بدیلی مناسب، شکل پند و توصیه و گاه در وضعیت‌های وخیم تهدید پیدا کرده است. ناتوان از ارائه‌ی رهنمون‌های منسجم نظری، عالمان دین، روحانیان و مبلغان جدید سخن‌ورانه هنجارهای اجتماعی را به شکل پند و توصیه به مخاطبان خود بازمی‌گویند. از اهمیت نیکوکاری، راست‌گویی، درست‌کاری و فروتنی سخن می‌گویند. چون هیچ دستگاه نظری و استدلالی برای طراحی سخنوری خویش در دست ندارند اخلاق را هم‌چون الگوی رفتاری شخصیت‌هایی معین به نمایش می‌گذارند. مدام از زردخانه‌ی دین، شخصیت‌هایی اسطوره‌ای را وام می‌ستانند و اخلاق را بر شانه‌های پهلوانانه و وقار شخصیتی آن‌ها قرار می‌دهند. (دو امام) علی و حسین مشهورترین چنین شخصیت‌هایی هستند. آن‌ها الگوی درست‌کاری، عدالت، فداکاری و شهادت قلمداد می‌شوند. در دوران معاصر، شریعتی در تلاش برای بازسازی دین و آفرینش دستگاه ایدئولوژیکی نو از آن، شخصیت‌هایی متفاوت را یافت و پروراند. شخصیت‌هایی همانند فاطمه و ابوذر.^[۳۲] با این شخصیت‌ها او می‌خواست اخلاق ناستمیدگی (سرباز زدن از پذیرش ستم) را بنیاد نهد. ولی اخلاق مد نظر او بیش از آن دینی و دین او بیش از آن ایدئولوژیکی و سیاسی بود که سرنوشت اندوه‌باری که حکومت دینی پس از انقلاب پیدا کرد را تاب آورد. انقلاب شکست پرورده‌ی او را رقم زد.

اکنون اخلاق دینی و در تبعیت آن اخلاق سنتی جامعه مجموعه‌ای از باورها، اصل‌ها و نکته‌هایی است که به‌صورت پند، حکم و روایت داستانی بازگو می‌شوند. مجموعه‌ی دستگاه یگانه‌ای را برنمی‌سازد.^[۳۳] هر جزء آن

شهر شیراز، جامعه‌شناسی کاربردی، شماره ۵۵.

۲۲- علی شریعتی (۱۳۵۰)، فاطمه فاطمه است، حسینیه ارشاد؛

علی شریعتی (۱۳۳۰)، ابوذر (که در اصل اقتباس و برداشتی آزاد از کتاب جوده السحار ابوذر عقاری خداپرست سوسیالیست است)، نسخه آزاد اینترنتی.

۲۳- این‌جا محمدرضا جوادی یگانه، در یک مصاحبه، به شکلی این نکته را بازمی‌گوید و علت‌هایی را برای آن برمی‌شمرد:



روی کردی، گرایشی را توصیه یا تجویز می‌کند. انسان‌ها هم به شفقت و لطف به دیگری فراخوانده می‌شوند هم به توجه ویژه به خویشاوندان و دوستان خویش؛ هم به اصول‌گرایی (کنش در وفاداری محض به اصول) و هم به مصلحت‌گرایی؛ هم به تمیز دیگران از یک‌دیگر براساس وابستگی‌هایشان و هم به رواداری، هم به خویش‌داری و هم دم را غنیمت شمردن. در تمامی این موردها معیاری، اصلی برای بررسی موقعیت‌ها و داوری درباره‌ی بدیل‌های ممکن ارائه نمی‌شود. این امر به خود فرد واگذار می‌شود. او باید با توجه به گفته‌های اخلاقی که گاه بیشتر شکل جمله‌ی قصار، شعر و افسانه را دارند راه خود را بیابد. این در عمل نسخه‌ای است برای ایجاد هرج‌ومرج، برای سردرگمی و برای درماندگی. عاملی که باید اهرم ایجاد هماهنگی و نظم را در زندگی شخصی و اجتماعی در اختیار افراد قرار دهد به این‌گونه هرج‌ومرج، سردرگمی و درماندگی را در زندگی آن‌ها دامن می‌زند.

مجموعه‌ی اخلاقی دینی با مشکل دیگری نیز دست به گریبان است. دین دستگاهی بزرگ‌تر از اخلاق است. زندگی آن جهانی و رابطه‌ی فرد و خداوند در آن نقش مهمی ایفا می‌کنند. در دین اسلام عبادت در خود نیز عنصر مهمی است، وصل به کسب سعادت اخروی. در مذهب شیعه و ایران کنونی مناسک به‌صورت آئین‌های نمایشی عزاداری جای‌گاه مهمی پیدا کرده‌اند. برخی در این رابطه از دین مناسکی سخن گفته‌اند، دینی که در آن نه باور به اصول بلکه مشارکت در مراسم آئینی نماد دین‌داری به شمار می‌آید.^[۲۴] تا حد زیادی اکنون دین به اتکای مراسم آئینی ماندگاری و پویایی خود را تضمین می‌کند. شکوه و سرزندگی آن‌ها شکوه و صلابت دین به شمار می‌آید. این بُعد دیگر جنبه‌های دین را به حاشیه رانده است، از باور به توحید گرفته تا باور به الگوی رفتاری پیامبر و یارانش و توجه به آموزه‌های اخلاقی. شوری که مراسم آئینی می‌آفریند آتشین‌تر از آن است که جایی و فرصتی برای تأمل و بازاندیشی آموزه‌های نظری و اخلاقی دینی بگذارد. حکومت نیز که اکنون

<https://tarikhema.org/ancient/iran/15893/>

۲۴- محسن حسام مظاهری با نوشته‌های گوناگون خود گردآوری شده در کتاب‌هایی هم‌چون مجالس مذهبی در ایران معاصر (دوره پنج‌جلدی) و ساکن خیابان ایرانی: مسائل و چالش‌های دینداری در جمهوری اسلامی کمک فراوانی به فهم این مقوله رسانده است.



حکومتی دینی است شیفته‌ی همین وجه آئینی است. مراسم و شوری که می‌آفریند امری موقعیتی است و وابسته به ضرب‌آهنگ و ساختار مراسم است.^[۲۵] سازگاری یا ناسازگاری سیاست‌های حکومت با آموزه‌های دین نکته یا مسئله‌ای نیست که در مراسم آئینی موضوعیت پیدا کند و این مراسم آئینی را پدیده‌ای جالب برای حکومت می‌سازد.

پرسش اول: فقدان بدیل سکولار

به پرسشی اساسی اکنون باید پاسخ دهیم. چرا با بدیلی سکولار در عرصه‌ی اخلاق روبه‌رو نیستیم؟ مشخص شد که اخلاق سنتی دینی ناتوان از ارائه‌ی اصولی اخلاقی مدون یا روی‌کرد اخلاقی‌بی برای زندگی مدرن است. ولی چرا گرایش‌های دیگر فرهنگی، سیاسی و اجتماعی نتوانسته اند از عهده‌ی آن برآیند؟ در بسیاری از کشورها و حوزه‌های فرهنگی جهان اخلاقی سکولار رفتار و رابطه‌های انسان‌ها را تنظیم می‌کند، چرا در ایران با چنین وضعیتی یا تحولی روبه‌رو نیستیم؟

ساده‌ترین پاسخ که به‌هررو بخشی از یک پاسخ کلی هم می‌تواند باشد سخت‌جانی دین و اخلاق دینی - حتی در موقعیت‌های بحرانی - است. دین اسلام در یک پارچگی سهمگین خود، در مرکزیت مطلق که به خداوند یگانه می‌بخشد و در تأکید که بر مراسم آئینی گونه‌گونگی از نماز تا حج می‌گذارد، هنوز جذابیت خود را برای خیل مؤمنان دارد. همین بنیاد مستحکم آموزه‌ی اخلاقی‌بی ارائه می‌دهد که هرچند به‌معنای دقیق کلمه آموزه‌ی اخلاقی نیست ولی از آن امکان و توان برخوردار است که زندگی را رنگی اخلاقی دهد.^[۲۶] مؤمن در دین اسلام به درست‌کاری، راست‌گویی

۲۵- این نکته‌ای است که در دوران معاصر رندال کولینز بر آن پای فشرده است. نگاه کنید به:

Randal Collins, (2004) *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press.

۲۶- حتی کسی چون طاروق رمضان که خواهان نوآوری در دین اسلام برای پاسخ‌گویی به چالش‌های دنیای جدید است چنین درکی از وضعیت دارد. نگاه کنید به:

Rariq Ramadan, (2009) *Radical Reform: Islamic Ethic and Liberation*, Oxford University Press.



و حدی از خویشتن‌داری فراخوانده می‌شود. به او وظیفه‌ی ستیز با کفر و احساس همبستگی و خوشرفتاری با دیگر مؤمنان واگذار می‌شود. این‌ها حکم یا اصول اخلاقی نیستند. به‌سان فرمان اخلاقی نیز پیش‌روی مؤمن قرار نمی‌گیرند. فرمان خداوند و دین هستند، به‌تمامی در خدمت اراده‌ی الهی و سعادت اخروی. از این‌رو مجموعه‌ی یگانه‌ای را استوار بر بنیادی استدلالی و فهم‌پذیر رقم نمی‌زنند. اخلاق را بر رفتار و زندگی حتی سخت‌گیرترین مؤمنان حاکم نمی‌سازند ولی به هر مؤمنی اجازه می‌دهند که بپندارد زندگی‌اش از اخلاق تهی نیست و خشنود از خود و باورهایش زندگی کند.

این عامل البته به‌تنهایی و به‌خودی‌خود تمامی مسئله را توضیح نمی‌دهد. جنبه‌ی دیگر و مهم‌تر مسئله آن است که بنیادی یا خاست‌گاهی مستقل در فرهنگ و جامعه برای پیدایش اخلاق سکولار وجود ندارد. این فقدان خود را در دو بُعد فکری و اجتماعی بازمی‌نماید.

فکری

در ایران کنونی نظریه‌ای (سکولار) پیرامون اخلاق در دسترس نداریم. نوشته‌ای مهم یا حتی نوشته‌ای ساده با بردی محدود برای خواننده‌ی امروزی در دست نداریم. کم‌تر پرسشی در این زمینه برای روشن‌فکران و پژوهش‌گران مطرح است. مشهورترین اثر تاریخی درباره‌ی اخلاق که هنوز به‌طور گسترده از آن یاد می‌شود اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی است که در قرن هفتم هجری نوشته شده است.^[۲۷] این اثر ولی فقط به نام مطرح است. آنچه که در آن مطرح شده است فاقد موضوعیت برای خواننده‌ی امروزی است و کم‌تر خوانده می‌شود. مشکل صرفاً آن نیست که به زبانی بیگانه با فهم امروز ما از جهان نوشته شده است، آکنده از نکته‌های پراکنده است یا تلفیق دین و درایت و دو درک اسلامی و یونانی از اخلاق را می‌جوید. مشکل نوشته‌ی خواجه نصیرالدین طوسی در جهان امروز آن است که کتابی در

۲۷- خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۵۶)، اخلاق ناصری، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی-علیرضا حیدری، خوارزمی.



زمینه‌ی راهنمای عمل، شیوه‌ی زیست (بهینه) است، برای زیست در جهان که دیگر وجود ندارد. کتاب از بررسی، ارزیابی غایت‌ها، پند و توصیه چیزی کم نمی‌آورد، ولی تمامی آن‌ها را در نگاه به جهانی با ثبات و به هم پیوسته ارائه می‌دهد که امروز دیگر وجود ندارد. بدون تردید اگر کتاب روی کردی معین به اخلاق داشت یا اصلی کلی برای تمیز روی کردهای اخلاقی از یک‌دیگر و سازمان‌دهی زندگی معرفی می‌کرد آن‌گاه وضعیت متفاوت بود و کتاب برای جهان امروز موضوعیت داشت ولی مشکل آن است بحث‌های کتاب بر اصل و محوری یگانه نمی‌چرخد. معیاری یگانه یا اصولی به هم پیوسته بنیاد برداشت‌های آن را از اخلاق و کنش انسان‌ها رقم نمی‌زند.

عرفان در جهان و در ایران به اخلاق شناخته می‌شود، به ارائه‌ی درکی اخلاق از جهان، به زهد، به خویش‌داری، به از خودگذشتگی در قبال جهان، به تقدم دیگری بر خود. علاوه بر آن در ایران، عرفان به نوشته شاهرخ مسکوب نه فقط جای‌گاهی والا در فرهنگ که چون همواره به زبان فارسی روزمره با ما سخن گفته جای‌گاهی مهم در ذهنیت و تفکر یکایک ما دارد.^[۲۸] بسیاری می‌توانند شعری از حافظ، مولوی یا عطار را در نقد ریا، ستایش دوستی یا ارجمندی فنا، بنا به موقعیت قرار گرفته در آن، بیاد آورند. این می‌بایست بنیادی را برای برپایی یا رویش اخلاقی سکولار فراهم آورد به ویژه آن‌که همه می‌دانند که درک دینی عرفانی در تناقض و تضاد با درکی شریعت‌مدار از دین قرار دارد. در عرفان ایرانی با خداوندی روبه‌رو می‌شویم که در وجود یگانه مطلق اش دریایی از پذیرش و مهر است و هیچ‌گاه «بنده» اش را ناامید از خود نمی‌سازد. باین‌همه نشانی از آن‌که باورهای عرفانی به صورت آموزه‌ی اخلاقی درآمده باشند در دست نداریم. ماکس وبر بر آن است که پروتستانتیسم خویش‌داری و سامان‌دهی ضرب‌آهنگ زندگی را از دیر به میان زندگی روزمره برد.^[۲۹] عرفان در ایران هیچ‌گاه نتوانست یا امکان آن را برای کسی فراهم نیاورد که اخلاق عرفانی را به میان زندگی خیل انسان‌ها برد.

یک علت شاید آن است که عرفان در ایران کم‌تر گاهی گرایشی اجتماعی با

۲۸- شاهرخ مسکوب (۱۳۷۳)، هویت ایرانی و زبان فارسی، باغ آینه.

29- Max Weber (1958), *The protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, Scribners.



خانقاه و سبک زیست ویژه‌ی خود بوده است تا در برون، در گستره‌ی پهناور جامعه اثری بجا نهد. در تذکرة الاولیاء عطار شخصیت‌های گوناگون اسطوره‌ای و تاریخی عرفان معرفی می‌شوند ولی اشاره‌ای به عرفان هم‌چون جریان‌ی اجتماعی و زندگی جمعی در خانقاه نمی‌شود.^[۳۰] به نظر می‌رسد عرفان بیشتر در ادبیات فارسی اثرگذار بوده تا در گستره‌ی زیست اجتماعی انسان‌ها. یک علت دیگر ویژگی اخلاق عرفانی است. اخلاق عرفانی استحکام و قاطعیت سامان‌دهی زندگی روزمره سرشار از کار، کناکنش، برخورد و تصادم دوران مدرن را ندارد. فراخوانی به زهد، خویشتن‌داری و ازخودگذشتگی اگر بخواهد در ارجاع به تضمین سعادت اخروی انجام گیرد تکرار پیام دین هنجاری شریعت‌مدار بدون قاطعیت دین هنجاری خواهد بود و اگر در ارجاع به مهربانی یا شوریدگی انجام گیرد از سنگینی و استحکام لازم برخوردار نخواهد بود. در دنیای مدرن نیز پیام اخلاقی و اساساً روی کرد فکری عرفان موضوعیتی دارد. بر سختی‌ها و چالش‌های زندگی و جهان مدرن نمی‌توان با انگاره‌های عرفانی مهربانی و پذیرندگی کنار یا فائق آمد.

اجتماعی

زندگی اجتماعی در پویایی، جوش و خروش و چندگانگی پهنه‌ی اخلاقی سکولار است. انسان‌ها در عرصه‌ی کار، دادوستد، گفت‌وگو، هم‌جواری و همسایگی با یک‌دیگر برخورد دارند و برای تنظیم برخوردها گلچینی از حکم‌های اخلاقی از دل جامعه می‌جوشد. این گلچین شاید در جنبه‌هایی بی‌شبهت به خلیقات نباشد ولی همانند آن نیست. عادت و شیوه‌ی رفتار مردم نیست. آن چیزی نیست که همانندان از یک‌دیگر انتظار دارند، بلکه آن چیزی است که انسان‌ها از یک‌دیگر انتظار دارند که با توجه به آن یا نیم‌نگاهی به آن رفتار کنند و به اتکاء آن خلیقات خویش یا میل و عادت خویش را سمت‌وسویی متفاوت دهند. این گلچین متشکل از توصیه‌ها، حکم‌ها و خواست‌های گوناگون است ولی می‌توان سه عنصر مهم آن را توصیه‌های

۳۰- شیخ فریدالدین عطار نیشابوری (۱۲۷۴)، تذکرة الاولیاء، به‌کوشش نیکلسون، انتشارات صفی علی‌شاه.



مشخص اخلاقی، الگوی رفتاری شخصیت‌های اسطوره‌ای و پیام‌های شفاف جنبش‌های اجتماعی برشمرده. آنچه پیشاپیش می‌توان گفت ولی به بررسی دقیق‌تر گذاشت آن است که در هر سه عرصه جامعه‌ی ایران در دوران مدرن ناتوان از ارائه‌ی گلچینی از اخلاق سکولار بوده است.

توصیه‌های مشخص

مهم‌ترین مأخذ اخلاق تدوین‌شده سکولار در جامعه‌ی ایران نوشته‌های نثر و نظم سعدی هستند. هرچند از نوشته‌های دیگر شاعران نیز هم‌چون پند و اندرز استفاده می‌شود ولی نوشته‌های آن‌ها بیشتر به زبان فرهیختگان راه یافته است تا هم‌چون نوشته‌های سعدی به زبان توده‌های مردم. پندهای سعدی به‌سان توصیه و گاه هشدار به‌سان گفته‌ی اخلاقی بی‌مأخذ شخصی بیان می‌شوند. گفته‌هایی هم‌چون «دروغی مصلحت آمیز به که راستی فتنه‌انگیز»، «عاقبت گرگ زاده گرگ شود، گرچه با آدمی بزرگ شود» و «تو کز محنت دیگران بی‌غمی، نشاید نامت نهند آدمی» چنان تکرار شده اند که خودبه‌خود کسی فکر نمی‌کند آن‌ها از سوی کسی با دیدگاهی معین بیان شده اند.^[۳۱] آن‌ها را نه فقط شعرخوانان و آشنایان با شعر سعدی که مردم کوچه و بازار در موقعیت‌هایی از دید خود مناسب به زبان می‌آورند. از این لحاظ می‌توان سعدی را طراح سخی از اخلاق سکولار دانست. سکولار چون که بنا را بر خردورزی یا درایت عملی گذاشته شده است. به دین، حکم‌های الهی و سنت پیامبرانه اشاره ندارد. از آن‌ها سعدی در نوشته‌هایش یاد می‌کند ولی به‌هنگام طرح پندهای اخلاقی‌اش از آن‌ها یاری نمی‌جوید. استدلالی نه نوشتاری-گفتاری که بیش‌تر حسی در پندها موج می‌زند. این استدلال در کناکنش با حساسیت زیباشناختی و کلام‌شناسی مخاطب پیام بیان می‌شود. چیزی از آغاز داده شده فرض گرفته نمی‌شود و بیان می‌شوند تا حساسیت ذهنی و وجودی خواننده یا شنونده را برانگیزند.

۳۱- هر سه جمله از گلستان سعدی. سعدی به‌طور کلی نزد پژوهش‌گران و آشنایان با آثار او شناخته شده به اندرزگویی است. نگاه کنید به‌طور نمونه به: ضیاء موحد (۱۳۸۸)، سعدی، طرح نو.



با این همه پندهای سعدی بنیاد اخلاقی سکولار را در جامعه پی نیافکنده اند. نه به آن‌ها هم‌چون اصولی اخلاقی دستوری یا تجویزی نگریسته شده است و نه بر فراز و در ادامه‌ی آن‌ها حکم‌هایی یا روی‌کردی شکل گرفته است. آن‌ها بیش‌تر شکل توصیه‌هایی جالب، کلامی برای بازگویی و تأییدی بر یک داوری انجام‌گرفته پیدا کرده‌اند. مشکل اصلی پندها پراکندگی و گونه‌گونی آن‌هاست. دریافتی تبیین‌شده (برای مخاطب) آن‌ها را به یک‌دیگر وصل نمی‌کند. گاه می‌توان از زرادخانه‌ی آن تأییدی برای هر دیدگاهی به دست آورد. بسیاری به تناقض آشکار حکم «پسر نوح با بدان بنشست، خاندان نبوتش گم شد» با «عاقبت گرگ‌زاده گرگ شود، گرچه با آدمی بزرگ شود» اشاره کرده‌اند. چنین تناقضی از جدیت گفته‌ها می‌کاهد. هم‌زمان نوشته‌های سعدی در حد تک‌جمله و کلام زیبا باقی می‌مانند و استوار بر استدلالی قدرت‌مند و سرتاسری نمی‌شوند. در این وضعیت اقتداری یا خواستی قدرت‌مند در آن‌ها تبلور نمی‌یابد. در دوران مدرن البته مشکلی بزرگ‌تر برای تأثیرگذاری پندهای سعدی وجود دارد. در ازدحام زندگی مدرن، شتاب تحولات و پیدایش خواست‌های برابری‌طلبانه و جهان‌شمول‌گرا، سخت بتوان برای پندهای شاعری از اعصار گذشته اعتبار قائل شد. پندهای او بیش‌تر یادآور دریافتی سنتی و جهانی ایستا هستند تا نوجویی‌ها و پیشتازی‌های زندگی مدرن.

شخصیت‌های اسطوره‌ای

شخصیت‌های اسطوره‌ای چه تاریخی و چه افسانه‌ای، آن‌گونه که باندورا نشان داده، نقش مهمی در فراگیری و پذیرش روی‌کردها و باورها دارند.^[۳۱] جامعه پر از شخصیت‌ها و قهرمانان تاریخی و افسانه‌ای است. درباره‌ی آن‌ها روایت‌ها و گزارش‌های نوشتاری و گفتاری فراوانی وجود دارد و مردم یاد می‌گیرند که به آن‌ها هم‌چون الگوی رفتاری بنگرند. در خود روایت‌ها و گزارش‌ها نیز بر ویژگی‌های متمایز آن‌ها، بر وجود قهرمانانه و الگوی رفتاری‌شان، تأکید می‌شود. در این وجود، آن‌ها برای همگان مطرح می‌شوند.

32- Albert Bandura (1977), *Social Learning Theory*, Prentice Hall.



شخصیت آن‌ها گویی بوده و هست که انسان‌ها از آن بیاموزند. شخصیت‌های اسطوره‌ای همه‌جا هستند. اگر پیش‌تر در شعر و روایت‌های گفتاری از آن‌ها یاد می‌شد، امروز رسانه‌های جدید از فیلم، تصویر و نوار صوتی گرفته تا گزارش خبری و یادداشت‌های اینترنتی آن‌ها را مطرح می‌سازند. واقعیت و افسانه نیر در توصیف هویت آن‌ها چنان درهم‌تنیده می‌شوند که گاه سخت است که واقعیت را از مجاز بازشناخت. برای توده‌های مردم نیز تفاوت بین تاریخی یا افسانه‌ای بودن وجود آن‌ها از اهمیت خاصی برخوردار نیست.

در فقدان رسانه‌های آزاد و شفافیت دیدگاه‌ها و گرایش‌ها به دشواری می‌توان شناختی از شخصیت‌های اسطوره‌ای مطرح جامعه معاصر ایران داشت. آنچه ولی تاحدی از دشواری کار می‌کاهد آن است که آنچه ما نیاز به شناخت آن داریم نه فهرستی از تمامی یا مهم‌ترین شخصیت‌های مطرح و شناخته‌شده که شخصیت‌هایی است که در زمینه رفتار و ارزش‌های اجتماعی از شهرتی ملی-کشوری برخوردار هستند. در این مورد می‌توان به فهرستی از چند نام بسنده کرد. در ایران معاصر کسانی هم‌چون رضا شاه، مصدق، تختی و تاحدی صادق هدایت و فروغ (فرخزاد) به صورت شخصیت‌های تاریخی و داش آکل و قیصر به صورت شخصیت‌های افسانه‌ای از نام و اعتبار برخوردار هستند. در پهنه‌ی روی‌کردهای اخلاقی به هر یک از آن‌ها می‌توان ارزشی یا اصلی اخلاقی نسبت داد. می‌توان به خطر یک‌سو یا ساده‌نگری تن در داد و از این ارزش‌ها یا اصول در پیوند با هریک نام برد. رضا شاه: کار و تلاش، استواری بر سر باور؛ مصدق: عزت نفس در ایستادگی بر سر اصول، حساسیت به آمال ملی؛ تختی: پهلوانی در زیست و از خودگذشتگی‌یی که در چهارچوب فرهنگ عامیانه‌ی آمیخته به مردسالاری جوانمردی نام گرفته است؛ صادق هدایت: شرافت محض، تلاش برای راست‌گویی و درست‌کاری؛ فروغ: گشودگی به جهان، شور عشق و تجربه‌های نو. داش آکل و قیصر شهرتی دیگرگونه دارند. داش آکل لوطی است ولی بیش‌ازآن نماد عشقی است که در پیچ‌وخم فداکاری و وفاداری نفرینی تلخ می‌شود و قیصر نماد ناموس‌پرستی، شستن خون به خون است. به ارزش‌های اخلاقی اگر بخواهیم ترجمه کنیم، داش آکل خودگذشتگی محض، خود را در وجود دیگران به فنا بردن است و قیصر



به دنبال عدالت در جهانی است که به پندارش به ناعدالتی چرخش یافته است. هر دو به شکلی پایبند اخلاقی سنتی در دل جهان مدرن هستند.

با این حال این شخصیت‌ها شهره به اخلاق، به روی کرد اخلاقی نیستند. شهرت اصلی آن‌ها خاستگاه دیگری، خاستگاه حرفه‌ای-اجتماعی دارد. به طور نمونه رضا شاه به سلطنت و مدرنیزاسیون آمرانه، مصدق به سیاستمداری و ملی‌گرایی، تختی به پهلوانی و محبوبیت عمومی، فروغ به رهیافتی نو به شعر نو و صادق هدایت به نویسندگی و درک انتقادی شناخته می‌شوند. از اخلاق نشانه‌های در هویت و رفتارهای آن‌ها می‌توان یافت و این در به شهرت رسیدن آن‌ها عاملی تأثیرگذار بوده ولی این جنبه‌ی هویت آن‌ها چنان مهم شمرده نشده است که از آن‌ها شخصیت‌هایی اخلاقی بسازد. اخلاق فقط بخشی یا جنبه‌ای فرعی از هویت آن‌هاست.

این شخصیت‌ها اگر نه همه که بیش‌ترین‌شان جان خود را بر سر آرمان‌ها، دیدگاه‌ها و هویت خویش گذاشته‌اند. ولی باز شهره به ارزشی یا اصلی (اخلاقی) نشده‌اند. رضا شاه و مصدق شکست‌خورده و مغموم در تبعید مردند. تختی و صادق هدایت شکست‌خورده از بازی سرنوشت خودکشی کردند. فروغ فرخزاد در جوانی درگذشت و نرسید که فرازونشیب زندگی را در اوج و ژرفایش تجربه کند، با این‌همه نمی‌توان شتاب‌زدگی او در زندگی در حرکت به سوی لحظه‌ی را نادیده گرفت. فرجام زندگی داش آکل و قیصر نیز آن است که هر دو در رابطه با آنچه که می‌جویند کشته می‌شوند.

در سپهر سیاست، ورزش، ادبیات، موسیقی و به‌طور کلی‌تر سپهر زندگی روزمره‌ی اجتماعی از نام و آرمان این شخصیت‌ها سخن به میان می‌آید. در بررسی‌ها و بحث‌ها، برای پشتیبانی از باوری یا سلیقه‌ای و اثبات درستی یا اعتبار آن‌ها، می‌توان به هویت و شخصیت آن‌ها اشاره داشت. ولی بحثی در اخلاق در اشاره به هویت و شخصیت آن‌ها در جامعه نداشته و نداریم. نقدی اخلاقی‌یی نیز متوجهی آن‌ها نشده است. عنصرهایی از یک اخلاق سکولار، اخلاقی برای زیستی هم‌سان زیست آن‌ها، از هویت، شخصیت و رفتار آن‌ها برگرفته نشده است. زندگی و کار و کوشش آن‌ها از چشم‌انداز



ارزش یا اصلی اخلاقی دیده نشده است و شکل الگوی رفتاری اخلاقی پیدا نکرده است.

شخصیت‌های اسطوره‌ای ایران معاصر همه هویت و زیستی سکولار داشته اند. در وفاداری به ارزش‌هایی سکولار کار و زندگی کرده اند و می‌توان گفت نماد سکولاریسم هستند. هم‌چنین در زندگی آن‌ها می‌توان ردی از رویکرد اخلاقی و توجه به اصول و ارزش‌های اخلاقی یافت. ولی نمی‌توان در جامعه نشانی از نظریه‌ی اخلاقی، بحث اخلاقی، دستگاه ارزشی اخلاقی و اصل اخلاقی برآمده از زیست و هویت آن‌ها یافت. حتی هویت و زیست اخلاقی خود آن‌ها چندان مورد توجه و تأکید قرار نگرفته است. در یک کلام، از دل زندگی و تلاش‌های آن‌ها اخلاقی سکولار سر بر نیاورده است.

جنبش‌های اجتماعی

به اتکای نظریه‌ی هابرماس درباره‌ی جهان زیست و نقش کناکنش در آن می‌توان طرح کرد که جنبش‌های اجتماعی رابطه‌ای کناکنشی و دوجانبه با نظام ارزشی جامعه به‌طور کلی و ارزش‌های اخلاقی به‌طور ویژه دارند.^[۳۳] از آن‌ها سرچشمه می‌گیرند، از آن‌ها نیرو بر می‌گیرند ولی جنب‌وجوش و تحولی نیز در آن‌ها به راه می‌اندازند. اخلاق را تغییر می‌دهند. ارزش‌های جدیدی را مطرح می‌سازند و توده‌ی مردم یا بخش‌هایی از توده‌ها را در آن راستا آموزش می‌دهند. جنبش‌های اجتماعی همواره جنبش‌های تبلیغی هستند. خواستی را مطرح می‌کنند و برای آن می‌ستیزند. باید برای آن اراده برانگیزند، نیرو به‌صف کنند و امکانات فراهم آورند. جذب نیرو، امکانات و برانگیختن اراده، همه، در گرو تبلیغ است. با تبلیغ نیز دیدگاه‌ها و عمل‌کردها را تغییر می‌دهند و زمینه را برای متحقق ساختن خواست خود به‌وجود می‌آورند.

رابطه‌ی دو جانبه را به بهترین شکل می‌توان در جنبش دفاع از حقوق

۳۳- هابرماس در کتاب اصلی خود نظریه کنش ارتباطی به این مسئله می‌پردازد ولی در این نوشته نگاهی دقیق‌تر به آن دارد:

Jürgen Habermas, "in Honneth and Joas eds. (1991) A Reply, *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*, Polity. Pp. 214-265.



حیوانات دید.^[۳۴] این جنبش که یکی از آخرین جنبش‌های اجتماعی به راه افتاده در جهان غرب است یکی از سرزنده‌ترین جنبش‌های اجتماعی دوران معاصر است. جوانان هوادار آن هم برای آن کارهای تبلیغاتی انجام می‌دهند و مردم را با وظیفه خود در قبال حیوانات آشنا می‌سازند. اعلامیه پخش می‌کنند، اطلاعات در اختیار مردم قرار می‌دهند و آن‌ها را با «واقعیت» آشنا می‌سازند. هم مبارزه مدنی و سیاسی‌ای را در حد خرابکاری در مزرعه‌های پرورش حیوانات و صنعت گوشت پیش می‌برند. در این فرایند، آن‌ها مردم را حساس و آگاه به وضعیت حیوانات ساخته و تحولی در نگرششان به حیوانات و به درد و رنج، شرایط زیست و سرنوشت دامن می‌زنند. ولی می‌دانیم که همزمان و شاید پیشتر تحولی نیز در ذهنیت گروه‌هایی شاید نخبه در جوامع غربی رخ داده و درکی جدید از طبیعت و جایگاه حیوانات در آن جایگزین درک سنتی ابزاری از طبیعت شده بود. مردم هر چه بیشتر آشنا با و متأثر از فرهنگها و دین‌هایی شده بودند که مقامی ارزشمند یا وجودی مقدس برای حیوانات قائل هستند. فلسفه غربی نیز نگاه خود را متوجه حقوق حیوانات ساخته بود.^[۳۵]

از انقلاب مشروطیت تا به کنون، در ایران پی‌درپی با جنبش‌های اجتماعی روبه‌رو بوده ایم. خود انقلاب مشروطیت جنبشی اجتماعی با خواست پاسخ‌گو ساختن ساختار دولت در قبال خواست مردم بود. مشروطه به دنبال قانون‌مند ساختن نظام اداره‌ی کشور و گشودن پهنه‌ی سیاست به روی اراده مردم بود. برای این‌کار مشروطه خواهان و سپس تمامی فعالان سیاسی و اجتماعی متأثر از آن تهیج، آموزش و نقد باورهای توده‌های مردم را در دستور کار خود داشتند. جنبش‌های بعدی، از ملی شدن نفت تا مجموعه‌ی حرکتی که به انقلاب پنجاه و هفت انجامید و سپس جنبش سبز، به همین فرایند و شیوه کار وفادار بودند. این جنبش‌ها ولی بیش‌تر سیاسی بوده‌اند تا اجتماعی.

۳۴- نگاه کنید به:

Kerstin Jacobsson and Jonas Lindblom, (2016) *Animal Rights Activism: A Moral-Sociological Perspective on Social Movements*, Amsterdam University Press.

۳۵- برای نمونه نگاه کنید به:

Peter Singer, (1975) *Animal Liberation*, Harper Collins.



تغییر را در گستره‌ی جامعه جسته اند ولی از مجرای سیاست و تمرکز بر آن. نگاه آن‌ها متوجه دولت بوده است، که آن را بسان ابزاری کارآمد برای تحول به کار گیرند. برای همین، هدف بیش و پیش از هرچیز تسلط بر دولت، اصلاح آن و کاربرد آن بوده است. جنبش سبز به‌طور مثال التفاتی به دیدگاه‌های توده‌های مردم نداشت. در حساسیت و واکنش به دست‌کاری انتخابات شکل گرفته بود ولی بیش از آن‌که پاکیزگی و شفافیت را به‌سان آرمان‌هایی اخلاقی به جامعه معرفی و پیرامون آن تبلیغ کند، به دولت مستقر در رابطه با تقلب و دروغ‌گویی انتقاد داشت.

در یک کلام، در تمرکز بر خواست‌های والای سیاسی، جنبش‌های اجتماعی در ایران به ارزش‌های اخلاقی توجهی نداشته اند و در زمینه‌ی نوآوری و نقد اخلاقی کوشا نبوده اند. ارزش‌هایی جدید را معرفی نکرده اند و به ستیز با ارزش‌هایی کهنه برنخاسته اند. نه جنبش مشروطیت، نه جنبش ملی شدن نفت و نه جنبش سبز هیچ‌کدام با اصل و آرمانی اخلاقی شناخته نمی‌شوند. آزادی، رهایی، مدارا، خویش‌تن‌داری، راست‌گویی و درست‌کاری را نمی‌توان هم‌چون یکی از مسئله‌های مورد توجه آن‌ها دید. در جنبش سبز به‌طور نمونه بیزاری از دروغ‌گویی مقامات کشور و تقلب در انتخابات موج می‌زد ولی این بیزاری هیچ‌گاه شکل نقد ارزش‌های اخلاقی کهنه و تأکید بر پاکیزگی و شفافیت یا راست‌گویی و درست‌کاری پیدا نکرد.

کنه پاسخ

در مجموع، با جامعه یا فرهنگی روبه‌رو هستیم که چه ذهنی و چه روی‌کردی ناتوان از حرکت در راستای برپایی اخلاقی سکولار است. اخلاقی دینی سنتی کهنگی و ناکارآمدی خود را نشان داده است. فقدان آشکار شده است. وضعیتی بحرانی به‌وجود آمده است. ولی باز از پیدایش و شکوفایی اخلاقی نو نشانی نیست. جامعه میل و شور حرکتی در آن راستا از خود نشان نمی‌دهد. حساسیت، کنجکاوی و دغدغه‌ای در آن باره ندارد. نه از ذخیره‌های خود بهره می‌جوید، نه نیرویی را به یاری می‌خواند و نه دست به نوآوری



می‌زند. حتی انگار اراده‌ای برای نوآوری، برای تحول ندارد.

گسستی که باید رخ دهد رخ نمی‌دهد. این جامعه‌ای است که پیش‌تر نیز برخوردار از دستگاه اخلاقی خودسامانی نبوده است. همان‌گونه که دیدیم اخلاق قلمرویی در گستره‌ی دین بود. آموزه‌ی آن، اصل‌های مورد تأکید آن، برگردان اصول دین بودند. دینی که در تمرکز بر توحید همه‌چیز را به مطلق اراده الهی فرو می‌کاست. در دوران جدید این جامعه نتوانسته از داده‌ها و امکانات خویش در راستای برپایی دستگاه اخلاقی جدیدی بهره جوید. از نظریه‌های قدیمی نظریه‌ی جدید نساخته و نظریه‌ی مطرح تأثیرگذاری را ارائه نداده است. توصیه‌های تکه‌پاره اخلاقی کم نبوده و کم نیستند اما، از دل آن‌ها کسی، نیرویی یا جنبشی اخلاق سکولار جدیدی برنساخته است. شخصیت‌های اسطوره‌ای و جنبش‌های اجتماعی آمده‌اند و رفته‌اند، توجه را برانگیخته‌اند، ردی از خود به جای گذاشته‌اند و تاحدی ساختارهای اجتماعی و سیاسی را دگرگون کرده‌اند ولی دیدگاه و اصول اخلاقی جدیدی را به جامعه ارائه نداده‌اند.

بر چیز دیگری، غایت دیگری تأکید شده است. بر دگرگون ساختن ساختار سیاسی و اجتماعی جامعه برای رسیدن به وضعیت بهتری. توصیه‌ها، کنش‌ها و جنبش‌ها آن غایت را جسته‌اند. کوشیده‌اند توان خویش را اختصاص به تغییر نگرش - شاید از دیدگاه خود، بی‌هوده - اخلاقی انسان‌ها ندهند بلکه آن را متمرکز بر تغییر ساختارهای جامعه کنند. برای همین نیز سیاست سپهر مهم و جذابی برای کنش‌گری بوده است و مدام کنش‌گران و جنبش‌هایی جدید آفریده است. موفقیت چشم‌گیری در این عرصه نیز به دست نیامده است. نشانی از نظریه‌های نو، سازمان‌دهی‌های جدید و پیشروی در تسخیر سنگرهایی معین در دست نیست. ولی به باوری که کم‌ویش عمومی است و لایه‌های وسیعی از توده‌های مردم و هم‌چنین کنش‌گران سیاسی و نظریه‌پردازان را دربرمی‌گیرد این سپهر سیاست و کنش‌گری در آن است که تحول را در جامعه دامن زده و می‌زند.



پرسش دوم ماندگاری جامعه در همبستگی

اینک به پرسش دوم نوشته می‌رسیم. پاسخ به پرسش اول، پرسش دوم را رودرروی ما قرار می‌دهد. آیا جامعه در پی‌آمد فروپاشی اخلاق سنتی دینی و فقدان اخلاقی سکولار افقی روشن در پیش پای خود دارد؟ آیا می‌توان به ماندگاری جامعه، ماندگاری در همبستگی، امیدوار ماند؟ آیا فروپاشی اخلاقی به‌مثابه فروپاشی وجودی آن نخواهد بود؟

پاسخ آن است که این دو پدیده را باید جدا از یکدیگر دید. اخلاق و ماندگاری جامعه در همبستگی دو پدیده‌ی مجزا از یکدیگر هستند. ماندگاری جامعه را نهادهای امنیتی و مراقبتی از دولت گرفته تا دیوان‌سالاری تضمین می‌کنند، هم‌زمان که صورت‌بندی دادوستدهای اقتصادی در چهارچوب تولید و مصرف آن را مدام بازتولید می‌کنند و باورهای مشترک افراد را در گستره‌ی زیست روزمره همبسته‌ی یکدیگر می‌سازد. هیچ‌نظریه‌ای که اخلاق را چه به‌صورت یک دستگاه نظام‌مند و چه به‌صورت اصول و آرمان‌هایی معین ضامن همبستگی و ماندگاری جامعه بشمرد در دست نداریم. شاید کسانی و نظریه‌هایی اخلاق را مهم برای سرزندگی اجتماعی، خوش‌بختی فردی و سامان‌دهی روابط اجتماعی بدانند ولی کمتر نظریه‌ای نقش یا مسئولیتی اجتماعی برای آن قائل شده است.

در مقایسه‌ی ما نظریه‌های به‌هم‌پیوسته‌ای در جهان داریم که ارزش‌ها(ی مدنی) را مهم برای همبستگی اجتماعی می‌شمارند. سه نظریه‌پرداز مهم عصر رابرت بلا، چارلز تیلور و اکسل هونت در این‌باره آثار تأثیرگذاری نوشته اند. بلا در چهارچوب جامعه‌شناسی در تداوم نظریه‌های دورکهایم درباره‌ی هنجارهای اجتماعی، همبستگی اجتماعی و دین مدنی نظریه‌ی خود را ارائه داده است.^[۳۶] تیلور و هونت از منظر فلسفی، تاحدی متأثر از نظریه‌ی هگل درباره‌ی اخلاق عینی، درباره‌ی مسئله اندیشیده اند.^[۳۷] آنچه از آن‌ها

36- Robert Bellah, Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler and Steven Tipton (1985), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Harper & Row.

37- Charles Taylor (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press;



می‌توانیم فراگیریم آن است که یگانگی اجتماعی و سامان‌دهی ساختار جامعه از باور به ارزش‌هایی مشترک ریشه می‌گیرد. این ارزش‌ها چون قرار است همواره در مرکز توجه باشند بیش از چند تا نیستند و در دوران مدرن منحصر به فردیت، بازشناسی و ارجمندی زندگی در روزمرگی‌اش هستند. انسان‌ها براساس باور به این ارزش‌ها خود را دلبسته و همبسته به یک‌دیگر احساس کرده خود را عضو واحدی مشترک، یک اجتماع تکینه، می‌بینند. بر آن اساس نیز آن‌ها جامعه را سامان می‌دهند، چیزهایی را مهم و چیزهای دیگری را بی‌ارزش دانسته، ویژگی‌هایی را ارجمند و ویژگی‌هایی را زشت و تلاش‌هایی را فرزانده و تلاش‌هایی را مبتذل می‌پندارند.

با نگاهی ساده به سه ارزش بالا می‌توان به اهمیت آن‌ها پی برد. فردیت هم به معنای پذیرش تکینگی هرکس و تلاش او برای احراز هویتی منحصر به فرد است و هم استقبال از تلاش در آن راستا. براین‌منا فرد در خود، در اصل وجود خویش، فرد است ولی این فردیت آن‌گاه شکوفا می‌شود که شخص بکوشد تا فردیتی متمایز را به دست آورد و خود را آن‌گونه به جهان بنمایاند. از این‌رو بیان خود در تکینگی خویش، بیان یا نمایش آمال، آرزوها و احساس خویش ارزش به شمار می‌آید. در آن فرایند هرکس فردی می‌شود یکه، متمایز از دیگران. این درک از فردیت ما را به پدیده‌ی بازشناسی می‌رساند. بازشناسی توجه به وجود و هویت متمایز هرکس یا هرگروه و ارج‌گذاری آن ویژگی و تمایز است. بازشناسی امری، فرایندی دو سویه است. بازشناسی از سوی کسی انجام می‌گیرد که به‌سان مرجع معتبر بازشناخته شده است. از آن‌رو انسان‌ها را به یک‌دیگر وصل می‌کند. گروه یا فرد ارج‌گذاری جامعه یا دیگر گروه‌ها را طلب می‌کند چون جامعه را مرجع مهم و معتبر ارزش‌گذاری می‌شمرد. همین را در مورد فردیت می‌شد گفت. در جامعه‌ای که فردیت را می‌پذیرد و امکان پیدایش آن را فراهم می‌آورد می‌توان به فردیت دست یافت. جامعه نیز فقط با به رسمیت شناختن فرد می‌تواند از سرزندگی اعضای خویش بهره‌برد و به شکوفایی دست یابد. زندگی روزمره در این پس‌زمینه ارزش پیدا می‌کند. این



سپهری است که انسان‌ها زندگی خود را، صرفنظر از آن که کیستند، در آن می‌گذرانند و درجهت شکوفایی آن می‌کوشند. زندگی روزمره از آن همگان است، در آن عرصه همه می‌توانند سرزنده و آفریننده باشند و شعر زندگی خود را بسرایند و نغمه‌ی درد و رنج یا شادی خود را سردهند. شخص نیز اگر زندگی روزمره را ارجمند بشمرد در آن عرصه کوشا شده به اهمیت و اعتبار آن می‌افزاید. ارج‌گذاری زندگی روزمره از آن‌جا که عرصه‌ی کناکش انسان‌ها با یک‌دیگر است به معنای ارج‌گذاری به هم‌پیوستگی انسان‌ها به یک‌دیگر است.

ارزش‌ها بی‌شبهت به حکم‌های اخلاقی نیستند ولی هم‌سان آن‌ها نبوده و در آن مقوله نمی‌گنجند. هنجاری هستند. روی‌کرد و رفتاری را تجویز می‌کنند و گاه شکل خواست را دارند. از شخص می‌خواهند که این‌گونه یا آن‌گونه بیندیشد و رفتار کند. اعتبار خود را از نیز از برحق بودن خویش و نه از سودمندی برای منافع فردی یا گروهی کسی و کسانی می‌گیرند. پشتوانه‌ی آن‌ها استدلالی است که به‌گونه‌ای تلویحی برای درستی آن‌ها ارائه می‌شود. تا این حد آن‌ها شبیه حکم‌های اخلاقی هستند. با این حال از جنس دیگری هستند چون بخشی از وجود انسان‌ها، بخشی از فرهنگ جامعه عینیت‌یافته در ذهنیت، عادت‌ها و روی‌کرد افراد هستند. تنیده‌شده در وجود مادی و فرهنگی انسان‌ها هستند. بخشی از آنچه که انسان‌ها خود هستند و می‌خواهند باشند. به‌گفته‌ی جامعه‌شناس آلمانی هانز یواس خاست‌گاه ارزش‌ها هم تجربه‌ی خودبودگی است و هم تجربه‌ی خودترافرازندگی، هم آنچه که خویشتن ما را برمی‌سازد و هم آنچه که فرا رفتن از خود را برایمان ممکن می‌سازد.^[۳۸] ارزش‌ها هم واقعیت موجود هستند و هم آرمان‌هایی که باید آن‌ها را جست. اخلاق در ورای کنش قرار دارد و قرار می‌گیرد. اصلی، غایتی یا راه‌کردی است که باید به آن توجه نشان داد. می‌دانیم که باید راست بگوییم، دزدی نکنیم و دیگری را بر خود مقدم شماریم. به آن‌ها آگاهی داریم. ولی آن‌ها را چندان مهم نمی‌دانیم که مدام در توجه و بر مبنای آن‌ها رفتار کنیم. چیزهایی دور از دسترس هستند. ولی ارزش‌ها چیزهایی دم دست هستند. مهم در هر لحظه‌ی زندگی. آنچه که می‌توان هم اکنون به آن

38- Habs Joas (2000), *The Genesis of Values*, Chicago University Press.



وفادار بود یا جست. فردیت مسئله اینک و این‌جای اعضای جامعه مدرن است. در چهارچوب آن زندگی می‌کنند و براساس آن هدف‌هایی را می‌جویند و می‌کوشند که بیش‌ازپیش به آن دست یابند. شکست خود را در آن زمینه درحد باخت هویت و گاه مرگ اجتماعی خویش احساس می‌کنند. همین را درباره‌ی بازشناسی و ارج‌مندی زندگی روزمره نیز می‌توان گفت. بازشناسی چیزی است که همه‌جا سرِ کار، در خانه و در گستره‌ی کلان جامعه افراد به دنبال آن هستند. به همان‌سان زندگی روزمره تا به آن حد مهم است که افراد در آن عرصه و نه به‌طور مثال در سپهر دین و عبادت، اعتکاف یا سلحشوری شکوفایی خود و زندگی را می‌جویند. آن‌ها می‌خواهند خیر و خوشی را در آن عرصه تجربه کنند، هرچند گاه خود را ناتوان از آن می‌یابند.

باور به ارزش‌ها زمینه‌ی یگانگی افراد در جامعه را فراهم می‌آورد. آن‌ها را در باور به ارزش‌های مشترک هم همانند و دلبسته و همبسته‌ی یک‌دیگر می‌سازد. هر کس دیگری را قدردان ارزش‌هایی می‌بیند که خود را به آن‌ها وفادار می‌داند و معتبر می‌شناسد. ارزش‌های مدرن به نوبت خود آن‌گونه که هستند همبستگی اجتماعی را قوی‌تر و ژرف‌تر می‌سازند. انسان‌ها را در سپهر کناکش‌های روزمره به یک‌دیگر وابسته و وصل می‌کنند. شکوفایی خود را وصل به شکوفایی یک‌دیگر و سرزندگی جامعه می‌بینند.

به پرسش بازگردیم. اکنون می‌بینیم که نه اخلاق که ارزش‌ها حلقه‌ی وصل انسان‌ها در جامعه بوده و نقشی مهم در تضمین همبستگی و ماندگاری جامعه دارند. اخلاق تنظیم‌کننده کنش افراد و روابط افراد با یک‌دیگر است. اخلاق در موقعیت‌های بحرانی راه‌کار ارائه داده، انگیزه برای دگرگونی ایجاد می‌کند. ولی هیچ نشانی یا دالی مبتنی بر این‌که اخلاق حلقه وصل افراد به یک‌دیگر را فراهم می‌آورد در دست نداریم. نظریه‌ی مطرحی نیز در آن باره نداریم. اما، می‌توانیم به جرئت بگوییم که ارزش‌ها، به‌ویژه ارزش‌های مدرن از چنین توانی برخوردار هستند. آن‌ها عامل به‌هم‌پیوستگی انسان‌ها در ساختار جامعه هستند. در وفاداری به آن‌ها، انسان‌ها روابط و ساختاری برای جامعه برمی‌سازند که می‌توانند به آن هم‌چون پدیده‌ای معتبر و تحسین‌برانگیز یا دست‌کم رضایت‌بخش بنگرند.



شاید به این خاطر در ایران فقدان اخلاق سکولار در پس‌زمینه‌ی فروپاشی اخلاق سنتی احساس نمی‌شود و حرکتی در راستای پی‌افکنی و طراحی آن به چشم نمی‌خورد. چون موقعیت خطیر نیست و آینده‌ای دهشتناک در انتظار کسی نیست، نیازی به اصول اخلاقی مدرن، احساس نمی‌شود. ارزش‌ها مهمتر هستند. باور به ارزش‌هایی معین زمینه‌ی به‌هم‌پیوستگی لازم را در جامعه فراهم می‌آورد و این آن چیزی است که به جامعه ساختار و شکلی معینی می‌بخشد. ارزش‌های مطرح جامعه‌ی ایران نامشخص هستند. کم‌تر مطالعه‌ی گسترده‌ای در آن باره انجام شده است و کم‌تر نظریه‌ای در آن باره ارائه شده است. آرامش دوستدار از دین‌خویی نام برده است ولی او آن را بیشتر به‌سان یک روی‌کرد، یک روحیه دیده است تا به‌سان ارزش.^[۳۹] دین‌خویی بیش‌از آن‌که زمینه‌ی سرزندگی و همبستگی را فراهم آورد به باور دوستدار ایستایی و روی‌گردانی از نوجویی (تفکر) را دامن می‌زند. در نقد دیدگاه‌های مردم، همان‌گونه که در آغاز نوشته دیدیم، از روی‌کردهای دیگری نیز یاد شده است ولی منظور بیش‌تر نقد روحیه و خلیات بوده تا بازشناسی ارزش‌ها. در این‌که حرکتی سازمان‌یافته و هدفمند برای معرفی، تبلیغ و استقرار ارزش‌هایی معین در ایران معاصر رخ نداده تردیدی نیست ولی چه بسا در لایه‌های ناپیدای ذهنیت مردم تحولی رخ داده باشد. می‌دانیم که در دوره‌ای در دهه‌های چهل و پنجاه مبارزه برای تحول سیاسی و اجتماعی دست کم در لایه‌هایی از جمعیت ارزش به شمار می‌آمد. انقلاب در تداوم ارج‌گذاری آن ارزش به وقوع پیوست. مبارزه ولی ارزشی سراسری نبود. نزد توده‌های مردم و در پهنه‌ی زندگی روزمره جای‌گاهی نداشت. کسی بر آن اساس زندگی روزمره‌ی خویش را سامان نمی‌داد.

مبارزه گره خورده به احساس و بیان احساس مشخصی است، احساس شکست. شکست نه یک نارزش، یک امر نکوهیده و آنچه که نباید از آن سخن گفت که نزد ایرانیان ارزشی است که باید از تجربه‌ی آن سخن گفت. تاریخ تشیع با احساس شکستی که از همان آغاز پیدایش‌اش گریبان‌گیر امامان آن علی و حسین شده گره خورده است. بیان آن شکست در سوگواری و تعزیه

۳۹- آرامش دوستدار (۱۳۷۰)، درخشش‌های تیره، اندیشه آزاد.



مهم‌ترین مراسم آئینی دین را در جامعه رقم زده است. در دوران جدید نیز نویسندگان و شاعرانی همانند صادق هدایت و اخوان ثالث با درد و اندوه ولی هم‌چنین با سنجی از سربلندی از شکست تاریخی جامعه در مقابل بازی سرنوشت نوشته و سروده اند. شاید از آن‌رو بتوان شکست را ارزشی مهم در جامعه‌ی ایران برشمرد.

شکست حکم اخلاقی نیست. تجویز یا توصیه نمی‌شود. مشخص است که همه در سپهر زندگی روزمره از آن دوری گزیده موفقیت و پیروزی را می‌جویند. خود شکست نیز ارزش نیست. دو روی کرد از آن یک ارزش می‌سازند. یکی آن‌که باید در پی تلاش و مبارزه اتفاق افتد تا سنگینی و اندوه‌باری آن مشخص باشد. دیگری آن‌که که به‌صورت یک اندوه، یک درد احساس شده و احساس آن بیان شود. بیان شکست نه فقط سنگینی و اندوه‌باری شکست را روشن می‌سازد بلکه آن را به وسیله‌ای برای ایجاد حس همدلی و در آن فرایند همبستگی تبدیل می‌کند.

در کارکرد خود، در جهان امروز، هر ارزشی سکولار است. جامعه را بر ساخته و اجزای آن را به یک‌دیگر پیوند می‌دهد. جامعه واحدی سکولار است. امت، کلیسا (یا مسجد) یا اجتماع دین‌داران نیست. جامعه‌ی مدرن پیچیده و چندوجهی است، همواره در گذر از آشوب، همواره پر از تناقض و تضاد. اقتدار دولت اداری، سرزندگی اقتصادی ملی و پویایی فرهنگی یگانه یگانگی و ماندگاری آن را تضمین می‌کنند. به این خاطر ارزش‌ها همواره کارکردی سکولار پیدا می‌کنند. افراد را در باورمندی، بیان باورمندی و کناکنش در بیان به یک‌دیگر وصل می‌کند. مهم مضمون باورها نیست، مهم بیان است و کناکنشی که در فرایند بیان شکل می‌گیرد. بیان شکست در حس همدلی‌یی که می‌آفریند به بهترین شکل از عهده‌ی این کار برمی‌آید. در این مورد ارزشی که بنیاد در باوری دینی دارد. کارکردی سکولار یافته است. اخلاق سنتی دینی وجهی سکولار پیدا نکرده است ولی ارزشی با بنیادی دینی کارکردی سکولار یافته است. این نشان می‌دهد که ارزش‌ها شاید چون گره خورده به روی کرد روزمره‌ی انسان‌ها هستند از توان بیشتری برای سکولار شدن برخوردارند. ولی باز مشکل بر جای ماند چرا که در ایران معاصر در مورد ارزش‌ها نیز کار



نسبت داد. اگر زندگی مدرن را زاده‌ی «تجدد آمرانه» بدانیم دیگر می‌توان هماهنگی بین اجزاء آن را به اقتداری نسبت داد که آن را آمرانه بر پای ساخته است.

آنچه اما، هماهنگی اجزاء جامعه را ممکن می‌سازد و انسان‌ها را دلبسته و همبسته یک‌دیگر می‌کند اخلاق نیست، ارزش‌هایی هستند که در ژرفای وجود انسان‌ها بازتاب می‌یابند. ارزش‌ها آن باور و الگوی رفتاری هستند که انسان‌ها فرا می‌گیرند ارزش‌مند بشمرند و در وفاداری به آن‌ها کار و زندگی کنند. شاید از این‌رو ضرورتی خطیر انسان‌ها را، جامعه را، به سوی اخلاق نمی‌راند. به هم‌پیوستگی از جایی دیگر تأمین می‌شود. ارزش‌ها صرفنظر از مضمون به سان پل ارتباطی کار کرده، اجزاء را به یک‌دیگر به هم وصل می‌کنند. چه بسا تأکید بر آن‌ها، بر بررسی آن‌ها، بر وفاداری به آن‌ها راه‌کار برگزشتن از بحران باشد.



عرف، مجرای سکولاریزاسیون سیاست شیعی!^[۱]

رضا بهشتی معز^[۲]

چکیده:

مشهور چنین است که پدیده‌ی سکولاریزاسیون یا گیتی‌انگی در برابر امر دینی و نسبت این دو تباین است. اما، هم گیتی‌انگی کردن امور از امر دینی آغاز می‌شود و هم این دو معارض قطعی هم نبوده و برهم توارد دارند. در حوزه‌ی سیاست و حکومت اغلب روند عرفی‌کردن امور، آسیب مهلک نظام سیاسی شرعی تلقی شده است. گلیم حکومت برای هردو تنگ است یا جای حکومت عرف است یا حاکمیت شرع اما، آیا به‌واقع چنین است؟ متن زیر کوششی اجمالی در بررسی امکان و امتناع سکولاریزاسیون با استفاده از قاعده‌ی عرف در فقه‌ی سیاسی حاکم ایران است. بدین معنا که هر نظام سیاسی شریعت‌پایه سامانه‌ی فقهی دارد، اعتبار هرسامانه فقهی از استنباط فقیهان است، در هراستنباط فقیهانه گریزی از عرف یا مهم‌ترین رکن اجتهاد نیست و عرف یکی

۱- این مقاله افزوده و پیراسته و روزآمد سخنرانی در کنفرانس «سکولاریزاسیون در ایران» در ۲۵ سپتامبر ۲۰۱۵ در بنیاد ژان ژورس (پاریس) است.

۲- دکتر بهشتی معز فیلسوف سیاست و عضو انجمن فلسفه فرانسه است.

از مجراهای اصلی سکولاریزاسیون یا گیتی‌گرایی در سیاست شیعی است. اما، آیا عرف شیعی سیاست، همان عرف سکولار است یا مجرای اعمال مصلحت؟

تجربه‌ی تأسیس نظام جمهوری اسلامی و ابتدای حکومتی شیعی مبتنی بر فقه و شریعت اولین تجربه از این دست است هرچندکه پیش از این چند نظام سیاسی با عنوان «جمهوری اسلامی» در جهان وجود داشته است. یک نگاه گذرا نشان می‌دهد که هریک از نظام‌های سیاسی با نشان «جمهوری اسلامی» هرچند اغلب مبتنی بر مبانی فقه اهل سنت، میدانی از انعطاف و ابزار لازم برای انطباق با ضرورت‌های جهانی در اختیار داشته اند. به نظر می‌رسد ویژگی انعطاف با همه‌ی داعیه‌ی فقه شیعی در استفاده از عقل و عرف به‌عنوان ابزار اجتهاد و استنباط اما، در نظام سیاسی پس از انقلاب ایران، غایب است و این نظام به‌عنوان نظامی اصول‌گرا، به کم‌ترین قابلیت انعطاف و همراهی با تحولات زمانه شهره است.

تأکید مکرر بر مبناهای اصولی و خدشه ناپذیر فقه شیعه از سوی فقیهان و چالش و پیچش با سامان کنونی جهان مدرن و تلاش برای درانداختن طرحی نو و الزام به سازگاری دیگری در دو محیط سیاسی، بین‌الملل و داخل، از آغاز انقلاب تاکنون سرلوحه‌ی گفتاری و عملی رهبران انقلاب بوده است.

بحران‌های رخ داده داخلی، منطقه‌ای و جهانی در جریان نزدیک به چهاردهه حاکمیت نظام سیاسی شیعه نشان از اصرار و پایداری بر اصولی به‌ظاهر خدشه‌ناپذیر دارد و جهت‌گیری‌های رهبران انقلاب حکایت از مدعای ثابتی می‌کند که گویی عدول از آن به‌معنای انحراف از آموزه‌های پایه شیعی و توهم درافتادن به ورطه‌ی سکولاریسم است.

این آموزه‌های پایه که در حوزه‌ی سیاست و حکومت به ولایت شرعی فقیهان به‌عنوان تداوم ولایت امام معصوم ختم می‌شود در نگاه اول متصلب و قطعی است ولی، از آن‌جا که اصل «جتهد» شیعی، به استنباط اراده باری و حکم شارع توسط فقیه برای مکلف، اصلی انسانی و مبتنی بر فرایند فهم بشری تعریف شده است، درعمل هرگونه قطعیت را مخدوش و اغلب به‌سود



ولایت سیاسی حاکم حل می‌کند.

این فرآورد عرفی حکم شرعی و چاره‌جویی در مبنای سیاست و حکومت که من آن را به «الاستیسیته سیاسی» *Elasticité politique* تعبیر می‌کنم، میدان بازی را در برابر چشم ما فراخ‌تر از آن چیزی می‌کند که در متن‌های رسمی و مبنای نظری حکومت ادعا می‌شود.

درواقع، آنچه در عمل اتفاق می‌افتد نه اصول‌گرایی و پایداری بر اصول خدشه‌ناپذیر همان آموزه‌های پایه که نوعی پراگماتیسم و عمل‌گرایی و اصالت فایده است. این عمل‌گرایی در حوزه‌ی حکومت اغلب با مفهوم «مصلحت» هم‌زاد است و در حقیقت دو کلیدواژه‌ی «مصلحت» و «فایده» در افت‌وخیزی دیالکتیکی به بقای خوانش شیعی سیاست مدد می‌رساند و رخداد هر انعطافی را محتمل می‌سازد. زمان اجرای این انعطاف بسته به شدت و ضعف «ضرورت»، «مصلحت» و «فایده» می‌تواند دیر یا زود شود اما مُسَلَّم با آن نسبت دیالکتیکی مکانیک، بن‌بستی در کار نخواهد بود و این به‌گمان من همان دریچه‌ی ورود امر عرفی سکولار و گیتیانه به حوزه‌ی سیاست شیعی است.

باتوجه‌به فرض بالا و عنوان سخن من در این کنفرانس، نظام سیاسی مبتنی بر شریعت با تکیه بر قاعده‌ی عرف یا سنت که یکی از اصل‌های استنباطی فقهاست در عمل می‌تواند به نوعی سکولاریزاسیون حداقلی دست یابد. بنابراین فرض، ادعای پایداری در اصل‌های لایتغیر شریعت این نوع نظام سیاسی یک ادعای مناقشه‌برانگیز و موهوم است و دست‌کم مورد عملی آن یعنی جمهوری اسلامی با طیف متنوعی از کنش‌های عرفی غیرقابل پیش‌بینی، نشان داده که به‌ضرورت از «انعطاف مقتضی و لازم» برخوردار است.

اما، آنچه در حد فاصل عرف سکولار و عرف فقیه برپایه‌ی گزینش مصالح در سیاست شیعی اتفاق می‌افتد آیا می‌تواند نوعی قدسی‌زدایی از قدرت تلقی شده و نسبتی با سکولاریزاسیون یا عرفی‌سازی استاندارد داشته باشد؟ این عرفی‌سازی (اعم از فقهی یا عقلی) گزینشی البته اجرای سیاست شرعی (در تفسیر فقیهانه) را در چنین نظامی آسان‌تر می‌کند اما، توهم قداست و



دیانت را هم به تدریج از روح قدرت خواهد ستاند. تعریف عرف گرچه در همه‌ی نظام‌های سیاسی مبتنی بر شریعت یا فقه (عموم کشورهای اسلامی) همانند است اما، عرف‌گزینی و مصلحتی مبتنی بر فایده از عوارض اجتهاد سیاسی حاضر شیعه است.

تجربه حاکمیت ایران نشان می‌دهد که مراد از عرف در استنباط سیاسی فقهای شیعه، میان عرف داخلی و بین‌المللی، عرف عوام و خواص، عرف متشرعه و عقلا و سرانجام عرف کاشف اوامر شریعت یا مصالح مستحدثه، دایم در دوران بوده است.

عیار و وزن این گونه‌های عرفی را میزان انعطاف و کارایی مصالح این نوع نظام سیاسی تعیین کرده و در تعارض ادله هم ملاک خرد جمعی مقوم عرف نبوده است.

به‌نظم ترجمه‌ی واژه سکولاریزاسیون به عرف مصطلح اهل شریعت با توجه به فراخی زمینه‌های تاریخی، سیاسی و دینی مفهوم نخست و تجربه‌های دومین کمی مسامحه باشد. حقیقت آن است که این واژه را نمی‌توان با نگاهی به ارجاعات مکرر و متنوع غربی و در بافتار گوناگون تنها به عرف متبادر فقیهان شیعه خلاصه کرد. هرچند ریشه این واژه در الهیات مسیحی خانه دارد و از ه مجرای که بکاویم کلیدواژه‌ی «دین» عنصر اصلی در شناسایی امر سکولار است. اما، مگر آنچه در سکولاریزاسیون اتفاق می‌افتد منحصر به فضای مسیحی است؟ آیا به تجربه شرق اسلامی و عرف مصطلح در شریعت و سنت اسلامی، نمی‌توان اطلاق سکولار کرد؟

در ترمینولوژی فقیهانه تعریف عرف بسیار لفظی و تفصیلی است به‌گونه‌ای که اغلب دشوار می‌توان به اجماع واحدی در این زمینه رسید (به‌عنوان نمونه خلط میان عادت و عرف و استنباط الزام حقوقی ناشی از آن و یا مورد مشابه چون فرق عرف عقلی و شرعی و یا دوگانه‌ی عرف ناشی از اراده‌ی مردم یا عرف ناشی از اراده‌ی شارع و ...) اما، باور من آن است که در تمام برداشت‌های رایج از عرف و سکولاریسم، اصل مشترک مفهوم «تفاوت» است. تفاوت یعنی فاصله میان یک و دیگری و آن یک که در این‌جا امر قدیم



است با گسترش، تسری و تعمیم به سازگاری با دیگری که همان امر حادث و نوظهور است می‌رسد و تشکیل سنت می‌دهد. با این فرض سکولاریزاسیون به معنای قدرت سازگاری و فرآیند انتقال از یکی (قدیم) به دیگری (حادث) است، و این کیفیت شناسایی تفاوت است که میزان سازگاری یا چگونگی سکولاریزاسیون را تعیین می‌بخشد.

بدین معنا، آنچه که در تاریخ اندیشه اسلامی تاکنون اتفاق افتاده جدای از تجربه‌ی انسانی در غرب نیست و باید نام و تجربه مشترک انسانی بر آن نهاد و فرایند استنباط شرعی در حوزه‌ی حاکمیت و قدرت، همان شناسایی تفاوت و تدبیر انتقال است. اما، این‌که چرا احیاناً در تجربه‌ی نظام سیاسی شیعه و با همه‌ی خاصیت پراگماتیک آن نمی‌توان بر آن عنوان سکولار به معنای مصطلح کلمه اطلاق کرد، نیازمند بررسی تفصیلی دیگری در مفهوم‌گزینشی مصلحت است.

در تجربه‌ی عملی حاضر، نظام فقهاتی ایران مدعی است سکولاریزه نخواهد شد، سکولاریسم امر وارداتی و غربی منافی با شریعت است، سکولاریزاسیون تجربه‌ای کلیسایی است و نمی‌توان از آن برای نوسازی و کارآمدی حکومت شیعی بهره گرفت، سکولاریزاسیون منجر به رواداری عرفی در احکام شرعی می‌شود حال آن‌که نظام سیاست شرعی بر اساس باید و نبایدهای ابدی الهی است، سکولاریزاسیون دین‌زدایی از امر سیاسی است اما، این نظام در پی دینی‌کردن یا الهی‌سازی مفهوم سیاست است و عرف فقیهان همان امر سکولار نیست، و ادعاهایی از این دست که از سویی یک‌سر در کار نفی اصل تفاوت و انتقال میان حادث و قدیم و از سوی دیگر در گزینش سازگاری مصلحتی است.

با فرض قبول این ادعاها که سیاست دینی، درست در برابر حاکمیت عرفی و گیتیانه قرار می‌گیرد و یک نظام سیاسی مبتنی بر شریعت هیچ‌نوع تعامل برابری با امر سکولار یا عرفی ندارد، باید پرسید چرا انعطاف سیاست شیعی در خروج از بن‌بست احکام دایمی شرع را نباید به سازگاری تاویل کرد؟ این سازگاری گزینشی شرع با مصلحت و ضرورت در حوزه‌ی قدرت،



بیش‌ازآن‌که تسلیم بنای عقلا و عقل سلیم در پذیرش محاسن عادات باشد (این تعبیرها برگرفته از تعریف‌های رسمی در ادبیات حکیمان مسلمان چون غزالی، نسفی، سماعی و دیگران است) تابع اصل احتیاط طبقاتی و در نتیجه نوعی سکولاریزاسیون مبتدل است. اگر قرار باشد اصل رجوع به عرف در مقام خاموشی شارع و فقد دلالت شرعی اتفاق بیفتد، ماندن در سیره‌ی متشرعه به‌عنوان عرف، نوعی فرار از سکولاریزاسیون عقلانی و بشری است.

از نظر ماهوی این حوزه از دانش شیعی (فقه) که در امر حکومت نقشی معادل نظام حقوقی رم برای خود قایل است، از نظر بسیاری از دانشیان انسانی، دنیایی‌ترین بخش از معارف دینی است. درحقیقت فقه می‌کوشد تا با تنظیم دریاچه‌های گیتیانه، نور جهان را به‌اندازه‌ی تشخیص فقیه بر تاریک‌خانه‌ی امر شرعی و تکلیف مکلف بتاباند. این عمل تنظیم و بازتابش را اجتهاد می‌نامند که در آن فقیه از ابزارهای کتاب، سنت، عقل و اجماع بهره می‌گیرد تا به‌اندازه‌ی فهم و دریافت خویش دریاچه‌ی دو جهان را برای مکلف تنظیم (سازگاری قدیم و حادث) و مراد شریعت را برای مقلدان، تحصیل و بازگو کند.

از کتاب که همان قرآن باشد و به‌اعتبار نیاز عرفی مخاطب هم آیه آورده بگذریم سه ابزار دیگر سنت که شامل قول و فعل و تقریر معصوم است و نیز عقل و اجماع، همه هم‌پوشانی میدانی با عرف دارند یعنی یا از عرف ریشه می‌گیرند یا به عرف حجیت و مرجعیت می‌بخشند، هرچندکه در تعریف غالب فقیهان امامی، حجیت عرف در مفهوم سنت خلاصه شده یا با آن یکی انگاشته شود.

در میان فقیهان مذهب‌های عامه یا اهل سنت هم گرچه در همه‌ی فرق بر استفاده از عرف تأکید نشده باشد ولی با مفهوم گسترده‌ای که از عرف در نظر است موردهایی چون قیاس و اجماع و استحسان هم در تلاقی و تعامل هم‌پوشانه با مفهوم کلیدی عرف یعنی حوزه‌ی عادات یا همان افکارعمومی است.

نظریات مربوط به دخالت عرف در استنباط فقیهان طیف وسیعی از آرای



حداکثری و حداقلی را شامل می‌شود و هواداران هریک از دو اردوی عرف حداکثری و عرف حداقلی، تأثیر عرصه‌ی عمومی در امضای احکام شارع و در این‌جا احکام سیاسی را مهم و موثر می‌دانند.

عرف سیاسی یکی از زیرمجموعه‌های این عرصه‌ی عمومی است و شناخت پدیده‌های آن برای فقیهی که احکام حکومت را امضا می‌کند بسیار ضروری است. فقیهی که با مفهوم‌های پایه سیاست و عادات مشهور حوزه‌ی قدرت آشنا نباشد نمی‌تواند با استنباط عرفی مناسب و مقتضی، امضای شارع را پای احکام حکومتی بنشانند و هراندازه این آشنایی بیشتر باشد راه را برای سکولاریزاسیون سیاسی در حکومت دینی بیشتر باز خواهد کرد.

دو روی کرد «عرف به‌عنوان منبع اراده حقوقی» یا «عرف به‌عنوان مبنای اصلی اجتهاد فقیهان» هرچند دامنه‌ی نفوذ عرصه‌ی عمومی را در تعریف امر سیاسی شرعی می‌تواند کم‌وزیاد کند و آن را در دو اردوی حداقلی و حداکثری جای دهد ولی، از اهمیت نقش عرف و عرصه‌ی عمومی در تصمیم‌سازی حکومت نمی‌کاهد.

اگر کیفیت اراده حقوقی را مبنای شکلی نظام‌های حقوقی موجود فرض کنیم آنچه تفاوت میان دو نظام سکولار و مبتنی بر شریعت را در اعمال اراده حقوقی برجسته می‌سازد، «وضع قاعده عرفی» است. توضیح آن‌که در یک نظام حقوقی مبتنی بر عرف، چون مبنای وضع، «اراده‌ی عمومی» فرض شده است نمایندگان همان اراده عمومی برای قانون‌گذاری اهلیت پیدا می‌کنند و این نمایندگان (در هر دو نظام مبتنی بر حقوق رمی یا عرفی) اراده‌ی عام را به مرحله اجرا می‌گذارند حال آن‌که در نظام سیاسی مبتنی بر شریعت، اراده‌ی تشریحی از آن خداوند است و این اراده‌ی تشریحی در یک سلسله‌ی طولی از راه تفسیر متولیان دین محقق می‌شود. در این‌که عرف چه میزان در اراده‌ی حاکم دینی می‌تواند دخالت کند باید دید عرف مورد نظر فقیه تا کجا کاشف اراده الهی است. تفسیر حدود عرفی برای کاشفیت اراده‌ی سیاسی در نظام دینی با فقیه است اما، این تفسیر همان دریافت فقیه از اصل مصلحت و فایده است که در میدان عمل سیاسی قبض و بسط می‌کند.



اگر ما تعریف سکولاریزاسیون را تنها به تفکیک دو امر قدسی و غیرقدسی محدود کنیم باید بگوییم که حوزه‌ی سیاست و حکومت غیرقدسی‌ترین یا به تعبیر روشن‌تر سکولارترین حوزه‌ی مفهومی در تشریح فقیهانه یا استنباط و اجتهاد فقیهان است. در حوزه‌ی قدرت هر رخدادی ممکن است اما، حفظ قدرت واجب، و دایره‌ی فهم شریعت با توجه به قاعده‌ی فقهی «مفسده و مضار» بیش‌ترین انعطاف را نسبت به الزامات و اقتضائات قدرت خواهد داشت. الزامات قدرت بخشی از همان قاعده‌ی عرف عام یا عرصه‌ی عمومی است و نسبت آن با فهم فقیه بسته به مصالحی است که با مفهوم «فایده» گره خورده است. بنابراین هر تفسیری از شریعت در دایره‌ی قدرت میسر است مادامی که تفسیر «مصالح عامه» با مصلحت تشخیصی فقیه حاکم یکی شود و این اتفاقی است که در چهار دهه‌ی اخیر و در قلمرو جغرافیای سیاسی ایران افتاده است.

یادآوری یک تفاوت جزئی میان عرف بین‌الملل و عرف ملی در تجربه‌ی سکولاریزاسیون ناقص و ناخواسته‌ی جمهوری اسلامی ضروری است و آن این‌که اجتهاد سیاسی فقیهان در عرصه بین‌الملل بیشتر منعطف و در عرصه داخلی بیشتر متصلب بوده است. یعنی مصالح سیاست شرعی در عرصه‌ی جهانی بیش‌تر تابع زور غالب یا اجماع عقلا اما، در عرصه‌ی داخلی به علت بسط ید، تابع سیره‌ی متشرعه بوده است. علت این پدیده از دید من آن است که نظام عرفی قدرت و سازوکار آن در عرصه‌ی جهانی هم از ساختارهای پیشینی‌تر و منسجم‌تری برخوردار است و هم از دستبرد اجتهاد‌گزینشی فقیهانه دور، بنابراین سپهر سیاست جهانی با تحمیل وزن منسجم و غالب خود دایره‌ی نفوذ و تفسیر مصلحت قدسی را محدود و حتی وارونه می‌کند و این درحالی‌ست که فقیه حاکم ساخت و بافت نظام عرفی ملی و عادات دارالاسلام را بیش‌تر موقوف اراده و تصرف تفسیری خود می‌داند. به تعبیر دیگر می‌توان اراده‌ی عمومی در قلمرو ملی را تابعی از تفسیر او از سیاست و قدرت، و گزینش مصلحتی فایده‌ای دانست که بیش‌تر رنگ مصالح طبقاتی دارد.



نتیجه:

من در این کنفرانس و با توجه به زمان کوتاه سخن، برآن بوده ام تا به اجمال دو نکته را نشان دهم:

یکی این ادعا که نظام سیاسی شرعی چندان مناسبتی با امر عرفی سکولار ندارد یک ادعای ناپژوهیده است. بنابراین آنچه از مباحث استنباطی فقیهان متأخر امامیه در دست است حوزه قدرت و الزامات مربوط به آن یکی از سکولار یا عرفی‌ترین حوزه‌های مفهومی و رفتاری فقه شیعی است و از قضا قدسی‌زدایی در این حوزه مهم بشری، به ضرورت و مصلحت ولی با اراده‌ی فقیه از راه نفوذ «قاعده عرفی» صورت می‌گیرد. عرف با همه‌ی گسترش مفهومی و دامنه‌ی متنوع تفسیری یکی از مباحث اصلی اجتهاد فقیهان امامیه است (به یک معنا فقه جز عرف نیست) و ذیل عنوان سنت نقشی موثر در آفرینش الاستیسیته سیاسی و ایفای سکولاریسم ناخواسته داراست.

دوم هم این نکته که سکولاریسمون اتفاقی در سیاست شرعی به علت گزینش احتیاطی و شارعانه و نیز حذف اراده‌ی عمومی به عنوان مبنای عرف، یک سکولاریسمون ناقص، مبتذل و از قضا خالی از جوهر قدسی است. و این بدان معناست که آنچه اتفاق افتاده است نه در فرم و محتوا به مبنای سکولاریسمون استاندارد وفادار است و نه حتی در قاموس عرف متشرعه، بر اراده عقلانی عام تکیه دارد.

پرسش‌های مهم دیگری چون: چرا با وجود قاعده زرین «عرف» به عنوان مبنای استنباطی فقیهان شیعه، که می‌تواند در ایجاد انطباق و سازگاری شرع با لوازم قدرت به روند تاریخی و عرفی سکولاریسمون بیانجامد، چنین امری در ایران اتفاق نیفتاده یا انکار می‌شود، و یا این که میان ادعای کارکرد عقلانی نظام جمهوری اسلامی و کارآمدی گیتیان آن در سپهر عرفی داخل و خارج، چنین شکاف عمیقی است، و یا این که نتیجه‌ی امروز قدرت در ایران محصول عنصرهای مادی عرف است یا معنوی آن و الزام حقوقی برآمده بیشتر مربوط به کدام تفسیر شارعانه است، نیازمند بحث تفصیلی دیگری است.

آنچه در نظام قدرت ایران امروز اتفاق افتاده است نوعی قدسی‌زدایی



ناخواسته از قدرت قدسی با فرار بومرنگی از عنوان گیتیانہ اما، عمل‌گرایانہ، گزینشی، مصلحت‌گرا و فایده‌باور است. این عرفی شدن قدرت هرچند قطعیت احکام را از اعتبار انداخته و میدان بازی را نرم و منعطف می‌سازد اما، به‌علت بی‌تعینی تفسیر الاستیکِ فقیہ از مفهوم مصلحت و برخورد گزینشی با عرف، نمی‌تواند ویژگی عقلانی و پایدار امر سکولار را در سیاست حاکمان متشرع تضمین کند. درنتیجہ برخلاف آنچه عرف سکولار می‌تواند با دو عنصر قبول اکثریت و شرط عقلانیت، نوعی سکولاریتہی پایدار را ارمغان آورد، عرف متشرعہ در سیاست، به نوعی ناپایداری در عرصہی قدرت دامن می‌زند.

آنچه از قدرت می‌ماند نہ‌تنها از روح و جوهر امر قدسی خالی‌ست کہ شباهتی ہم به قدرت عقلانی سکولار ندارد و وصف این پدیده هرچہ باشد، دینی نیست. این‌کہ چرا دو عنصر کلیدی فایده و مصلحت نمی‌تواند برخلاف سنت رسمی سکولاریسم در این مقولہی خاص نقش تاریخی خود را برای اجرای یک سکولاریزاسیون استاندارد بازی کند، بہ خاستگاہ این دو عنصر در فہم متشرعہ باز می‌گردد کہ از نظر فقیہ حکومت، آن خاستگاہ ارادہ عمومی نیست!

تفصیل این نگرہی نظری در چارچوب تجربہی زیستہ نظام کنونی ایران، محتاج زمان و دقت و شادہای بیش‌تری است.



لائسیته‌ی فرانسوی و موقعیتِ تئاتر ایرانی

پرویز پیگرد^[۱]

موضوعی که بعد از انقلاب سال ۱۳۵۷ در ایران، درارتباط با ادبیات و هنر و به‌خصوص تئاتر مطرح شد، موضوع منشأ مذهبی هنرها و تئاتر است. طرفداران این نظریه اعلام می‌کنند که چون در نقاط مختلف گیتی، رقص، موسیقی و نمایش منشأ مذهبی و آیینی داشته، بنابراین همه‌ی هنرها باید دینی و در مورد ایران باید اسلامی باشند. این نگرش، سیاستی شد حاکم بر انتصاب افراد مؤمن برای مدیریت اداره‌های فرهنگی و کسب مجوز برای نشر کتاب و اجرای نمایش. در این مقاله من تنها به مقوله‌ی تئاتر می‌پردازم؛ هنری که تاثیر شگرفی در رشد فرهنگی یک جامعه‌ی آزاد می‌تواند داشته باشد. حدود چهل و سه سال از انقلاب اسلامی و انقلاب فرهنگی می‌گذرد. به‌رغم رشد کمی دانشگاه‌های هنری و مؤسسه‌های آموزش عالی (که در کیفیت و صلاحیت آن‌ها نیز باید تردید کرد)، ما شاهد رشد کیفیت تئاتر در این چهل و سه سال نیستیم. در مقایسه با سال‌های قبل از انقلاب و دهه‌ی پنجاه که

۱- فارغ‌التحصیل هنرهای نمایشی از دانشکده‌ی هنرهای زیبا (تهران) و فارغ‌التحصیل رشته‌های ادبیات تطبیقی، ادبیات نمایشی و سینما از دانشگاه سوربون پاریس. تألیف و ترجمه‌ی چند کتاب در عرصه‌ی تئاتر و ادبیات نمایشی

با وجود سانسور حکومت پهلوی، نویسندگانی مانند بیضایی، رادی، ساعدی، یلفانی، مکی، نعلبندیان، خلج و بسیاری دیگر، آثار مهم و قابل توجهی خلق کردند؛ در این سال‌ها نه شاهد نمایشنامه‌نویس برجسته‌ای هستیم و نه تحول و پیشرفت کیفی در حال و روز تئاتر ایران به چشم می‌خورد. گذشته از چند بده‌بستان‌های مصلحتی بین چند فستیوال؛ تئاتر ایران فاقد گفتمان هنری است و در صحنه و رپرتوار تئاتر جهانی جایی ندارد. دلیل این خفقان سیاست‌های بازدارنده‌ی افراد و نهادهای ناآگاه نسبت به هنر تئاتر است. در چنین موقعیتی تلاش‌های هنرمندان واقعی و آگاه نیز با بی‌اعتنایی و شکست روبه‌رو شده است. به‌گفته‌ی اکثر دست‌اندرکاران تئاتر در ایران، این هنر در حال اغما به‌سر می‌برد. هنر برای شکوفایی احتیاج به فضای آزاد بدون قیدوبند دارد. تئاتر می‌تواند سیاسی یا مذهبی باشد، آری اما تئاتر قدرت سیاسی و قدرت مذهبی، سترون می‌ماند و جز ظاهری فریبنده، حاصلی ندارد! این را تاریخ ثابت کرده است^[۱]. در بررسی کوتاه زیر خواهیم دید که تئاتر اروپا چند قرن پیش از پوسته‌ی مذهبی‌اش خارج شده و هم‌گام با کشفیات علمی متحول شده و با ورود به مدرنیته، به موضوع‌ها و مسئله‌های اجتماعی و انسانی می‌پردازد.

مبارزه‌ی طولانی نویسندگان و هنرمندان در راه لائیسیته

از آنجایی‌که تئاتر به مفهوم اروپایی این هنر حدود صد و هفتاد سال پیش، از طریق اروپا و در اولین جلوه‌های آن از فرانسه وارد محیط فرهنگی و هنری ایران شد، لازم است که نگاهی مختصر به روند رشد و تکامل این هنر در فرانسه بیندازیم؛ هرچندکه از تفاوت‌های بنیادی و زیربنایی این دو جامعه آگاه ام. در این نگاه مختصر شاید بتوان از تلاش‌های خستگی‌ناپذیر نویسندگان، هنرمندان، فیلسوفان و حتی برخی از شخصیت‌های مسیحیت و وابسته به کلیسا آگاه شد که در مسیر رسیدن به آزادی عقیده و جدایی دخالت کلیسا در امور فرهنگی و هنری، رنج‌های بسیاری تحمل کرده اند.

۲- درباره‌ی رابطه‌ی دین و نمایش نگاه کنید به کتاب: نمایش در ایران، بهرام بیضایی، تهران، ۱۳۴۴، مقدمات



دوران باستان و ظهور تئاتر اروپایی

تولد تئاتر را به تمدن یونانی نسبت می‌دهند. حوالی پنج قرن قبل از میلاد در آتن اولین تراژدی‌ها و کمدی‌ها در آمفی‌تئاترهای عظیم برای مردم به نمایش گذاشته می‌شد و موضوع آن‌ها از اسطوره‌های قدیم‌تر، آیین‌ها و اعتقادات مردم الهام گرفته بود. محل معبدها از محل آمفی‌تئاترها جدا بود و اجرای نمایش یک فعالیت مدنی و آموزشی بود؛ بدون دخالت کاهنان و گردانندگان معبدها. درانتخاب، تهیه و تدارک تئاترها و نمایش‌ها جامعه‌ی مدنی شامل شهروندان ثروتمند، نویسندگان، فیلسوفان و سیاست‌مداران شرکت داشتند. حاکمان سیاسی و مذهبی هیچ موضوعی را به نویسندگان تحمیل نمی‌کردند. غنا و تنوع موضوع‌های تراژدی و کمدی این ادعا را ثابت می‌کند.

قرون وسطا (از قرن پنجم تا قرن پانزدهم)

با ظهور و تسلط مسیحیت در اروپا، آیین‌ها و اسطوره‌های باستانی به‌تدریج منسوخ و ممنوع می‌شود. معبدها و آمفی‌تئاترها ویران شده و روی ویرانه‌ها، کلیساهای مسیحی را بنا می‌کنند. کشیشان، تئاتر یونانی و رومی را محکوم و طرد می‌کنند. کلیسا عنصر خنده و شادی که در کمدی بود، و طغیان قهرمانان تراژدی را نمی‌پذیرد و با نمایش یا تظاهراتی از این نوع سرِ جنگ دارد. بنابراین بسیاری از آثار نویسندگان و فیلسوفان غیرمذهبی و غیرمسیحی یا نابود شده یا به فراموشی سپرده می‌شوند. اولیای کلیسا برای جلوگیری از اشاعه‌ی فکرهای مخالف کلیسای کاتولیک، دستگاه تفتیش عقاید را به‌راه می‌اندازند و دادگاه‌های تفتیش عقاید براساس قانون‌های کلیسا و کتاب مقدس، به سرکوب، آزار رساندن و جلوگیری از آزادی بیان و نشر کتاب می‌پردازند. زندان، شکنجه، سوزاندن کتاب‌ها، انسان‌ها و کشتار بی‌رحمانه‌ی دگراندیشان بخشی از حکم‌های این دادگاه‌ها محسوب می‌شود. قدرت حکومت به‌ظاهر در دست پادشاه و اشراف است اما، دربار سلطنتی از نظر فرهنگی پشتوانه‌ای ندارد و قدرت اجرایی، قضایی و آموزشی را در اختیار



کلیسا قرار می‌دهد.

حوالی قرن دوازدهم سردمداران کلیسا به قدرت آموزشی تئاتر پی می‌برند و به تدریج برای تبلیغ مسیحیت و آموزش دینی مردم، که اکثراً بی‌سواد بودند، روایت‌های کتاب مقدس را به صورت صحنه‌های نمایشی داخل کلیسا و مقابل مؤمنان اجرا می‌کنند تا به این صورت آیین‌های نمایشی را در انحصار خود و در چهارچوب بنای کلیسا نگه دارند. نمایش‌های مذهبی معروف به "درام نیایشی"، "میراکل" و "میستر" مطابق با کتاب مقدس و روایت‌های مربوط به زندگی قدیسان، معجزه‌ها و مصائب مسیح شکل می‌گیرند و با حمایت کشیشان و طبقه‌ی مرفه، به‌طور رایگان در مناسبت‌های مذهبی؛ داخل کلیسا یا در میدان مقابل کلیسا به نمایش گذاشته می‌شوند. در سال ۱۵۳۴ به دنبال جدایی کلیسای انگلستان از کلیسای رم، اختلاف نظر بین فرقه‌های مسیحیت شدت می‌گیرد و جدال‌های بین فرقه‌ها، در درام‌های مذهبی انعکاس پیدا کرده و موجب اغتشاش می‌شود. از طرف دیگر مهارت و محبوبیت بعضی از بازی‌گران و ورود موضوع‌های تفننی و خنده‌آور، کنترل نمایش‌ها را از دست مراجع مذهبی خارج می‌سازد؛ در نتیجه در انگلستان، الیزابت اول در

سال ۱۵۵۸ اجرای نمایش‌های

مذهبی را ممنوع اعلام می‌کند.

در سال ۱۵۴۸ نمایش مذهبی

در پاریس ممنوع اعلام می‌شود،

در حالی که از سال ۱۴۰۲ شارل

ششم امتیاز انحصاری تئاتر (یک

تئاتر و یک گروه تئاتری) را به

انجمن مذهبی‌یی به نام "انجمن

برادران مصائب حضرت مسیح"

واگذار کرده بود. این انجمن نیز



از آنجایی که دیگر امکان اجرای نمایش مذهبی نداشت، با دریافت مبلغی به‌عنوان عوارض به گروه‌های نمایشی دیگر، اجازه‌ی اجرا می‌داد. در سایر کشورهای اروپایی نیز تئاتر مذهبی متروک می‌شود. در طول ده قرن و

تسلط کلیسا بر تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی اروپا، هیچ بنا یا تماشاخانه‌ی مخصوصی برای اجرای نمایش ساخته نمی‌شود و به‌جز چند متن نمایشی (که آن‌ها را نیز مطرود می‌دانستند) هیچ نمایشنامه‌ی قابل‌توجه‌ای که در روند رشد ادبیات دراماتیک تاثیر گذار باشد، به وجود نمی‌آید. زیرا بنای تماشاخانه و نگارش نمایش‌نامه می‌توانست با کلیسا و کتاب مقدس به رقابت برخیزد. با این حال بازی‌گران و هنرمندان دوره‌گرد، روایت‌ها و موضوع‌های مردمی و صحنه‌های کمیک مربوط به زندگی اجتماعی را وارد نمایش‌ها می‌کنند و در بازارهای مکاره، حومه‌ی شهرها و سالن‌های اشراف‌زادگان به اجرای نمایش می‌پردازند. به تدریج نمایش‌های غیرمذهبی معروف به "خُل بازی" [۳] و "نمایش‌های اخلاقی" [۴] و "فارس" [۵] پدیدار شده و بازی‌گران حرفه‌ای و ماهر با طرح مشکل‌های روزمره‌ی مردم، تماشاگران فراوانی را جلب می‌کنند. این پدیده خشم کلیسا را برمی‌انگیزد و بازی‌گران را طرد می‌کند. از این زمان شاید بتوان از جدایی بین تئاتر و کلیسا صحبت کرد. در نتیجه هنرمندان، نویسندگان، و بازیگران از مزایای اجتماعی محروم شده و به حاشیه‌ی جامعه رانده می‌شوند؛ درحالی‌که در میان مردم از محبوبیت فراوانی برخوردارند.

در اواخر قرون وسطا شاهد رشد شهرها و شهرنشینی، صنعت و تجارت هستیم. اختراع صنعت چاپ و گسترش کتاب‌های چاپی امکان بروز اندیشه‌های غیرکلیسایی را میسر می‌کند و راه را برای مکتب انسان‌گرایی و جنبش رنسانس می‌گشاید.

رنسانس (از قرن چهاردهم تا قرن هفدهم)

اروپای قرن چهارم و پانزدهم هنوز در تسلط کلیسا قرار دارد و در این دوره، پادشاهان با تأیید و حمایت کلیسا با خودکامگی حکومت می‌کنند. کاردینال

3- Sotie

4- Moralité

5- Farce



ریشلیو^[۶]، یکی از مقام‌های برجسته‌ی کلیسای کاتولیک سال‌ها به‌عنوان نخست‌وزیر لویی سیزدهم گمارده می‌شود و در واقع قدرت اصلی حکومت در اختیار اوست. ریشلیو به تئاتر علاقه داشت و در کاخ محل اقامت‌اش بزرگ‌ترین و زیباترین سالن تئاتر پاریسی را می‌سازد. او از هنرمندان تئاتر حمایت می‌کند و در بحث‌هایی که در ارتباط با شکل‌گیری تئاتر کلاسیک در جریان بود شرکت می‌کند. به‌دنبال جنگ‌های معروف به سی‌ساله بین فرقه‌های مختلف مسیحیت، در کلیسای کاتولیک انشعاب و جدایی به وجود می‌آید و باعث تزلزل و ضعف قدرت مطلقه‌ی کلیسا می‌شود.

ایتالیا که وارث فرهنگ یونان باستان است، از قرن چهاردهم به گذشته‌ی یونانی-رومی رجوع می‌کند و سپس جنبش رنسانس در قرن پانزدهم سراسر اروپا را دربرمی‌گیرد. بعضی از کشیشان متعصب در برابر این جنبش مقاومت می‌کنند. جروم ساوونارولا^[۷] در سال ۱۴۹۴ در شهر فلورانس بر علیه انسان‌گراها سخن‌پراکنی می‌کند و با پشتیبانی جوانان متعصب در این شهر "جمهوری مسیحی فلورانس" را برقرار می‌کند. سپس تمام مجلس‌های جشن، کارناوال‌ها و رقص را ممنوع اعلام کرده؛ کافه‌ها و قمارخانه‌ها را به محل عبادت تبدیل می‌کند. جوانان متعصب بسیج می‌شوند تا وارد خانه‌ها شده و هر شیئی مخالف مذهب را جمع‌آوری کنند. به‌این‌ترتیب، آینه‌ها، لوازم آرایش، تصویرهای غیراخلاقی، کتاب‌های ممنوعه و آثار شاعران غیرمذهبی، بازی‌ها، لباس‌های پر زرق‌وبرق زنان، نقاشی‌هایی که شخصیت‌های برهنه را به نمایش می‌گذاشتند جمع‌آوری می‌کنند و در شعله‌های آتشی که در میدان شهر فلورانس برپا شده، می‌سوزانند. آثار هنری و شاهکارهای منحصر به‌فرد هنر دوره‌ی رنسانس که در حال شکل گرفتن بود، در شعله‌های آتش تعصب مذهبی نابود می‌شوند. ساندری بوتیچلی^[۸] - نقاش تابلوهای مذهبی با الهام از اسطوره‌های یونانی - تابلوهای نقاشی‌اش را برای سوزاندن هدیه می‌کند و از آن تاریخ به بعد از نقاشی شخصیت‌های برهنه خودداری می‌کند. در سال

6- Cardinal-duc de Richelieu

7- Jérôme Savonarole

8- Sandro Botticelli



۱۴۹۸ "جمهوری مسیحی" ساوونارولا برچیده؛ و او نیز قربانی آتش تعصب مذهبی می‌شود که خود مبلغ آن بود. دادگاه تفتیش عقاید او را محکوم به اعدام و سوختن در آتش می‌کند و در همان میدانی که مراسم آتش‌سوزی آثار هنری را برپا می‌کرد، سوزانده می‌شود. در همان زمان پاپ که در قصر واتیکان دستگاه فساد کاردینال‌ها و کشیشان را رهبری می‌کرد، از نقاشان برجسته‌ای مانند رافائل، میک‌ل‌آنژ، لئونارد دو وینچی دعوت می‌کند تا دیوارهای قصر او را تزئین کنند. رافائل علاوه بر نقاشی صحنه‌های مذهبی و روایت‌های کتاب مقدس، چند نقاشی با موضوع و شخصیت‌های غیرمذهبی و غیرمسیحی روی دیوارهای سالن‌ها ترسیم می‌کند.



دیوارنگاره‌ای به نام "مکتب آتن" ^[۹] شاهکار رافائل و نمونه‌ای از هنر رنسانس است. پنجاه و هفت شخصیت فلسفی، علمی، هنری دوران باستان در این نقاشی به تصویر درآمده‌اند، از جمله سقراط، افلاطون، زنون، فیثاغورس، اسکندر، اقلیدس، زرتشت، ابن رشد، ابن سینا. این تابلو ستایشی است از خردمندان سراسر گیتی و اولین نقاشی غیر مذهبی‌یی که دیوار یکی از سالن‌های قصر واتیکان را مزین کرده است.

رنسانس، هم دوره‌ی تاریخی است و هم یک جنبش هنری. در سال ۱۵۰۰

9- L'École d'Athènes

تقریباً تمام دست‌نوشته‌های باستانی که امروز موجود است، به‌همت و پشت‌کار تعدادی از محققان که اغلب آن‌ها در کالج‌ها و مدرسه‌های فرقه‌های مختلف مسیحی با زبان لاتین و دیگر زبان‌های اروپایی آشنا شده بودند، کشف و ترجمه شده بود. انسان‌گرایان، با مطالعه‌ی اندیشه‌های فیلسوفان و نویسندگان دوران باستان مانند افلاطون، ارسطو، سیسرون، سوفوکل، پلوتارک؛ فلسفه و اخلاقی کاملاً متفاوت با عقاید کلیسا کشف می‌کنند. آن‌ها به‌جای موضوع‌های روحانی و الهی بیش‌از هرچیز به مسایل انسانی توجه نشان می‌دهند. همان‌طورکه گفته شد، آموزش در انحصار کلیسا است و زبان لاتین که زبان کتاب مقدس است در مدرسه‌ها و کالج‌های مسیحی تدریس می‌شود. بنابراین بسیاری از نویسندگان، مترجمان و اندیش‌مندان رنسانس از روحانیون و افراد تحصیل‌کرده‌ی کلیسا هستند. رابله^[۱۰]، اراسموس^[۱۱] و توماس مور^[۱۲] از کشیشان مسیحی اند و با خلق آثاری مانند "پانتاگروئل"^[۱۳]، "در ستایش دیوانگی"^[۱۴] و "اتوپیا"^[۱۵]، به ارزش‌های فردی انسان، قدرت خلاقه‌ی بشر، امکان وجود دنیایی بدون طبقه، فقر و استثمار اشاره می‌کنند. عقیده‌ها و نظرهای این اندیش‌مندان مذهبی، خشم کلیسا را برمی‌انگیزد و آن‌ها خلع‌لباس شده؛ طرد می‌شوند. اما، نشر فکرهای جدید، سلطه‌ی فرهنگی و اجتماعی کلیسا و مذهب را دچار تزلزل کرده و ضعیف می‌کند. عشق، زیبایی طبیعت، زندگی دنیوی، ستایش از کشفیات علمی و اندیشه‌های فلسفی-ادبی به‌تدریج وارد ادبیات و نمایشنامه‌ها می‌شود. ژانرهای مختلف نمایشی در مناطق مختلف اروپا شکل می‌گیرد:

در اسپانیا، برخلاف نظر متعصبان کلیسا، "کمدیا" به‌معنای هنر نوع متن دراماتیک، همراه با واقع‌گرایی و اشاره به رسوم مردمی شکل می‌گیرد. تراژدی-

10- François Rabelais

11- Erasmus

12- Thomas More

13- Pantagruel

14- Eloge de la Folie

15- Utopia



کمدی با پایانی خوش، رواج پیدا می‌کند و سروانتس^[۱۶] و لوپه دو وگا^[۱۷] آثار درخشانی خلق می‌کنند.

در ایتالیا، که مقر کلیسای کاتولیک و اقامتگاه پاپ‌هاست، به‌رغم میل کشیشان و کاردینال‌ها، حوالی قرن شانزدهم "کمدیا دلارته" شور و شادی به تماشاگران منتقل می‌کند و برای اولین بار بازی‌گران زن فرصت حضور روی صحنه و هنرنمایی پیدا می‌کنند.

در انگلستان، حضور فرقه‌های مذهبی مانع شکل‌گیری چندین تماشاخانه و اجرای نمایش نمی‌شود و با حمایت ملکه الیزابت دوم و لردهای ثروت‌مند گروه‌های تئاتری شکل می‌گیرند. مهم‌ترین آن‌ها گروه شکسپیراست که نمایش‌نامه‌های برجسته‌ی تاریخ تئاتر را خلق و اجرا می‌کند. اما، از سال ۱۶۳۰ گروه‌های مذهبی وابسته به پیرایش‌گران و متعصبان مسیحی شروع به جاروجنگال می‌کنند و برای مدتی کوتاه قدرت را در دست می‌گیرند. در سال ۱۶۴۲ با حکم کرامول^[۱۸] اجرای تئاتر ممنوع و تمام تماشاخانه‌ها بسته یا ویران می‌شوند.

در فرانسه، تئاتر دوره‌ی رنسانس با کمی تاخیر نسبت به سایر کشورهای اروپایی شکل می‌گیرد ولی کلاسیسیسم فرانسوی به‌زودی قاعده‌ها و احکام تئاتر جدید را برقرار می‌کند. در سال ۱۵۴۹ هفت شاعر فرانسوی با انتشار بیانیه‌ای به نام "دفاع و توضیح زبان فرانسوی"، ریشه‌ی تفکر قرون وسطایی را از بنیان ساقط می‌کنند. این بیانیه در واقع بیانیه‌ی گروه "پلیاد"^[۱۹] است که برای پالایش زبان فرانسوی در مقابل زبان لاتین - زبان کتاب مقدس - تلاش می‌کنند. در طول نیم قرن سه نویسنده‌ی بزرگ تاریخ تئاتر پدیدار می‌شوند: مولیر، کرنی، راسین. فعالیت و موفقیت این سه نمایشنامه‌نویس بدون ایجاد مزاحمت و فشار متعصبان مذهبی نبود. در سال ۱۶۶۴ مولیر نمایش‌نامه‌ی

16- Cervantes

17- Lope de Vega

18- Oliver Cromwell

19- Pléiade



"تارتوف" [۲۰] را در کاخ ورسای مقابل لویی ۱۴ و درباریان به نمایش می‌گذار که با تشویق و موفقیت فراوانی روبه‌رو می‌شود. در این نمایش‌نامه یک مؤمن قلبی و ریاکار که شباهت به کشیش دارد، وارد زندگی یک خانواده شده و دست به سوءاستفاده می‌زند. کاتولیک‌های متعصب این نمایش را توهین به کلیسا تلقی می‌کنند و یک انجمن مخفی کاتولیک به نام "انجمن آیین عشاء ربانی" تصمیم می‌گیرد به هر وسیله‌ی ممکن جلوی اجرای نمایش‌نامه را بگیرد. اسقف کلیسای پاریس ممنوعیت اجرای عمومی این نمایش‌نامه را از لویی چهاردهم به‌دست می‌آورد. مولیر نمایش‌نامه‌ی تارتوف را بازنویسی می‌کند و با تغییر در ظاهر شخصیت‌ها و ساختار نمایش‌نامه قصد اجرای عمومی دارد اما، پارلمان پاریس بر اثر نفوذ کلیسا روی ممنوعیت اجرای عمومی پافشاری می‌کند. بحث و

جدال‌های بین موافقان و مخالفان نمایش‌نامه پنج سال طول می‌کشد که یکی از طولانی‌ترین و پربارترین جدال‌ها در تاریخ ادبیات نمایشی است.

سرانجام در سال ۱۶۶۹، بعد از انحلال "انجمن آیین عشاء ربانی"، مولیر به‌صورت شفاهی اجازه‌ی اجرای عمومی نمایش را از لویی چهاردهم به‌دست می‌آورد و در همان سال نمایش‌نامه‌ی "تارتوف" یا فریب‌کار" در تماشاخانه‌ی پاله رویال مقابل انبوهی از تماشاگران اجرا می‌شود و بزرگ‌ترین موفقیت را برای مولیر به همراه می‌آورد. با این حال اسقف کلیسای پاریس



عصر روشن‌گری و انقلاب کبیر فرانسه (۱۶۸۵ - ۱۷۸۹)

برخی از نویسندگان و فیلسوفان این دوره که قصدشان پخش و گسترش فکرها و اندیشه‌های جدید بود را روشن‌گر یا فیلسوفان جدید می‌نامند. عقیده‌های روشن‌گران براساس تجربه‌گرایی، خردباوری، و آزادی‌خواهی شکل می‌گیرد و با خرافه‌پرستی کلیسا و استبداد سلطنتی مغایرت دارد. نیروهای گوناگون، به‌منظور مقابله با پخش و فراگیر شدن این عقیده‌ها از راه‌های مختلف قصد جلوگیری از اشاعه‌ی نظرهای آن‌ها را دارند. پادشاه فرانسه شخصی را به عنوان "مدیر انتشارات" منصوب می‌کند که همان مدیر اداری سانسور است. این اداره، آثار نویسندگان پیش از چاپ و پخش را بررسی؛ و در صورت مطابقت با قانون‌های حکومت و کلیسا، امتیاز انتشار آن‌ها را صادر می‌کند. در برخی موقعیت‌ها، کتاب‌های منتشر شده و مجوزدار نیز از گزند سانسور در امان نیستند و به‌دنبال اعتراض کلیسا یا پارلمان، آن کتاب‌ها جمع‌آوری و سوزانده می‌شوند و در فهرست کتاب‌های ممنوعه - کاتالوگ قطوری به‌نام آندکس - قرار می‌گیرند. از طرف دیگر جامعه‌ی مدنی و شخصیت‌های فرهیخته - از هر طبقه - در برابر سانسور کلیسا و قدرت حاکمه، و برای آزادی عقیده، دست از تلاش و مبارزه برنمی‌دارد. محفل‌های فرهنگی



و روشن‌فکری پاریس و مرکزهای فرهنگی اروپایی پیوسته امکان معرفی، رشد و انتشار فکرهای روشن‌گران را فراهم می‌کنند. در کشورهای اروپایی در برابر کالج‌ها و دانشگاه‌هایی که در انحصار کلیسا بودند، فرهنگستان‌های هنری، ادبی، علمی تأسیس می‌شود. پذیرش یک نویسنده یا یک اندیشمند در این نهادها برای آن شخص شهرت و مصونیت نسبی به همراه می‌آورد. محفل یا سالن‌های ادبی نیز برای دفاع و نشر فکرهای جدید نقش مهمی بازی می‌کنند. اکثر این محفل‌ها به وسیله‌ی زنان ثروت‌مند و علاقه‌مند به ادبیات و هنر برگزار می‌شود. یکی از مهم‌ترین آن‌ها محفل خانم ژوفرن^[۲۱] است که ۳۸ سال ادامه داشت و هر هفته دوبار در خانه‌ی شخصی خود در پاریس هنرمندان، نویسندگان، فیلسوفان، سیاست‌مداران و اندیشمندان را گرد هم می‌آورد. تابلوی زیر^[۲۲] نقاشی تخیلی‌ای است از یکی از جلسه‌های این محفل. سال ۱۷۵۵ ولتر مجبور به ترک فرانسه شده و به سوئیس پناه برده است. روشن‌گران برای حمایت از ولتر و افشاگری از تبعید او این جلسه را برگزار می‌کنند. دیدرو با کمک نویسندگان و هنرمندان مبلغی پول جمع‌آوری، و تندیس ولتر را که در وسط تابلو قرار دارد، تهیه می‌کند. جلوی تصویر دو هنرپیشه‌ی معروف کمدی فرانسوی، لو کان^[۲۳] و مادموازل کلرون^[۲۴] در حال روخوانی تراژدی "یتیم چین" اثر ولتر هستند. در میان حاضران شخصیت‌های مهم فرهنگی، سیاسی، با عقیده‌های متفاوت حضور دارند: دیدرو، ماری‌وو، گریم، هلویتوس، روسو، مالزرب، نکر، مونتسکیو، دالامبر، فونتونل و... بعد از روخوانی، نمایش‌نامه مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد و حاضران به بحث و تبادل نظر می‌پردازند. اسقف اعظم پاریس و کشیشان کلیساها از چنین جلسه‌هایی خشنود نیستند اما، در برابر حضور چنین شخصیت‌ها و گسترش و رشد فکرهای فرهنگی و علمی، اگرچه تا اندازه‌ای ضعیف شده؛ اما، هم‌چنان به سانسور، طرد و تبعید دگراندیشان ادامه می‌دهند.

21- Madame Geoffrin – 1699 - 1777

22- Le salon de Madame Geoffrin – Gabriel Lemonnier (1812)

23- Lekain

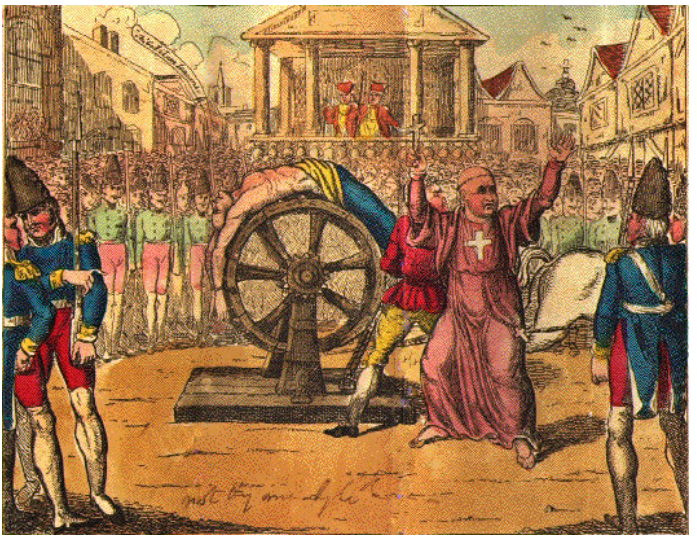
24- Mademoiselle Clairon



قدرت حاکمه در دوره‌های مختلف بین پادشاه، درباریان، نماینده‌ی کلیسا یا پاپ و پارلمان فرانسه در نوسان است. عامل‌های کلیسا که در تمام مراجع قانونی و اجرایی نقش دارند، به شدت با فکرهای روشن‌گران ضدیت می‌ورزند. مسیحیت یک‌دست نیست و از گروه‌ها و نحله‌های مختلف - مانند یسوعی‌ها، ژانسنیست‌ها، متدین‌ها و دستگاه پاپ و کلیساهای محلی - تشکیل شده اما، خطاکاری و زیر پا گذاشتن حکم‌های کلیسای مسیحی به مطرود شدن، زندان، شکنجه، قطع اعضای بدن و سوزاندن خطاکار منجر می‌شود.

اکثر نویسندگان روشن‌گر مانند ولتر، روسو، دیدرو، مونتسکیو مخالف این‌گونه استبداد مذهبی و سیاسی هستند و با شجاعت علیه قدرت کلیسا و پادشاه مبارزه می‌کنند. ماجرای اسف‌بار خانواده‌ی کالاس^[۲۵] و سرنوشت شوالیه دو لا بار^[۲۶]، دو نمونه از تعصب مذهبی و قربانی شدن افراد بی‌گناه است.

ژان کالاس تاجر پروتستان که همراه همسر، دو پسر و چهار دخترش در شهرتولوز زندگی می‌کرد، قربانی اختلاف بین فرقه‌های مذهبی و کینه‌ی



25- Jean Calas

26- Chevalier de La Barre

کاتولیک‌ها نسبت به پروتستان‌ها می‌شود. یکی از پسران‌اش که تمایل به کیش کاتولیک داشت، در خانواده‌ی پدری دست به خودکشی می‌زند. اهالی متعصب شهر که کاتولیک بودند ژان کالاس را متهم به قتل فرزندش می‌کنند. شرح مفصل این ماجرای پیچیده در این مقاله‌ی کوتاه نمی‌گنجد. دادگاه شهر تولوز که زیر نفوذ متعصبان کاتولیک بود در سال ۱۷۶۲ ژان کالاس را به شکنجه روی چرخ، چند پاره کردن اندام بدن و سوزاندن در آتش محکوم می‌کند و بعضی از افراد خانواده‌اش نیز محکوم به زندان می‌شوند. ولتر که در ژنو اقامت دارد چند ماه بعد از قتل کالاس از این ماجرا با خبر شده و بعد از تحقیقات دقیق برای اثبات بیگناهی خانواده‌ی کالاس که قربانی تعصب مذهبی شده بودند، کارزار طولانی و شجاعانه‌ای را آغاز می‌کند. در سال ۱۷۶۳ کتابی به نام "رساله‌ای در باب مدارا و بردباری، پیرو قتل ژان کالاس" را منتشر می‌کند. و همراه دیگر روشن‌گران از جمله دیدرو، مارمونتل، گریم برای آگاهی افکار عمومی فرانسه و اروپا، و دفاع از خانواده‌ی کالاس دست به شرح ماجرا، افشاکری، روشن‌گری و انتشار مقاله و چاپ گراور می‌زنند. سرانجام به دنبال تلاش‌های روشن‌گران و شهرت ولتر، در سال ۱۷۶۳ در پاریس دادگاه تجدید نظر تشکیل می‌شود و با رد محکومیت ژان کالاس، از خانواده‌ی او اعاده‌ی حیثیت می‌کنند. اما، ژان کالاس پدر بی‌گناه خانواده، یک سال قبل قربانی تعصب مذهبی شده بود.

در سال ۱۷۶۶ جوان نوزده ساله‌ای به نام شوالیه دو لا بار به اتهام این‌که همراه دوستان‌اش در کلیسا آوازهای کفرآمیز خوانده بود و در برابر دسته‌های مذهبی زانو زده بود؛ در دادگاه تفتیش عقاید به شکنجه، بریدن زبان و سوزاندن در شعله‌های آتش محکوم می‌شود. کتاب "فرهنگ فلسفی" اثر ممنوعه‌ی ولتر را نیز که در میان کتاب‌هایش پیدا کرده بودند، روی سینه‌اش می‌خکوب کرده، و بعد از شکنجه‌های طاقت‌فرسا، پیکر نیمه‌جان‌اش را در آتش می‌سوزانند. ولتر که کتاب‌اش را همراه پیکر شوالیه دو لا بار سوزانده بودند، به سوئیس پناه می‌برد ولی، با نام مستعار مقاله‌ای در محکومیت این عمل منتشر می‌کند. در جریان انقلاب فرانسه از او نیز اعاده‌ی حیثیت می‌شود. شوالیه دو لا بار نمونه‌ای است از قربانیان تعصب مذهبی و نماد مبارزان



لایسته.

مقاومت، اعتراض و افشاگری شجاعانه‌ی ولتر، دیدرو، روسو، دالامبر و دیگر فیلسوفان فرهیخته در برابر تعصبات مذهبی و اعمال غیرانسانی نمونه‌هایی

شوالیه دو لا بار روی تخت شکنجه، قبل از سوختن



است از مبارزه‌ی روشن‌گران علیه نفوذ و دخالت کلیسا در امور مدنی. انعکاس تلاش‌های آن‌ها در ادبیات دراماتیک و اجرای نمایش در اروپای قرن هفدهم و هیجدهم قابل توجه است. بسیاری از نویسندگان و فیلسوفان، نظریه‌های جدید پیشرفت را از طریق تئاتر ارائه

می‌کنند. قصد این نوع تئاتر آموزش همراه با سرگرمی است. متعصبان کلیسا و محافظان احکام کهن هم‌چنان با فکرهای نوین و پخش اندیشه‌های آن‌ها مقابله می‌کنند. ولتر نمایش‌نامه‌نویس موفقی بود و در ژانر تراژدی کلاسیک چندین نمایش‌نامه نوشت که برخی از آن‌ها به انتقاد از تعصب و عدم مدارا در دین‌های مختلف می‌پرداخت و انتشار بعضی از آن‌ها سال‌ها ممنوع بود. اما، اجرای نمایش‌نامه‌هایش همیشه با استقبال مردم روبه‌رو می‌شد. با این حال دوره‌ی ادبیات کلاسیک و احکام آکادمیک به پایان رسیده بود و عصر روشن‌گری برای بیان نظریه و چشم‌اندازهای جدید به شیوه‌ای جدید احتیاج داشت. دیدرو که در نوع‌های گوناگون ادبی دست به ابداع زده بود، تئاتر را از قیدوبندهای حکم‌های کلاسیک رها می‌کند. او با ابداع ژانر درام، امکان نمایش زندگی مردم عادی و طرح مسائل انسانی را فراهم می‌کند. درام مورد نظر دیدرو - که بین تراژدی و کمدی قرار دارد - نگرشی واقعی به جهان دارد و به جای پرداختن به شخصیت‌های اسطوره‌ای، مقدس یا تاریخی؛ موقعیت انسان و دغدغه‌های اجتماعی-سیاسی دوران خود را به نمایش می‌گذارد. توجه هنرمند از آسمان به زمین خاکی کشانده شده و انسان در مرکز هستی قرار می‌گیرد. نظریات دیدرو در زمینه‌ی متن دراماتیک و اجرا

و بازی‌گری باعث تحولات زیبایی‌شناسی دوران مدرن می‌شود. دوره‌ای که تئاتر "بند ناف‌اش" را از آیین و مذهب قطع می‌کند. اگرچه در قرن بیستم، عده‌ای دوباره به آیین‌ها رجوع می‌کنند، این رجوع فقط جنبه‌ی زیبایی‌شناسی و تکنیکی دارد. در واقع هنرمندان و نویسندگان تئاتر سال‌ها قبل از تصویب قانون لائیسیته و جدایی سیاسی مذهب و حکومت، با تلاش و فداکاری‌های گوناگون هنر تئاتر را از مذهب و قانون‌های مذهب رسمی جدا و مستقل کرده‌اند.

نظریه‌ها و مشخصه‌های عصر روشن‌گری عبارت‌اند از: آزادی عقیده و بیان، خردباوری، شک و تجربه‌گرایی در علم و دانش، مبارزه با سانسور، مدارا و حق خوش‌بختی برای انسان در این دنیا، تلاش برای رهایی از سلطه‌ی کلیسا در امور فرهنگی و اجتماعی، و محدود کردن قدرت پادشاهی و اشراف، ظهور نظریه‌ی جمهوریت و جامعه‌ی مدنی متکی بر قانون. عصر روشن‌گری دوران شکوفایی ادبیات، فلسفه و هنرهاست.

نشر و گسترش اندیشه‌های روشن‌گران مردم فرانسه را بر علیه استبداد رژیم پادشاهی مطلقه و تعصب و خشک‌اندیشی مذهب می‌شوراند و در سال ۱۷۸۹ انقلاب کبیر فرانسه با شعار آزادی، برابری، برادری رژیم خودکامه‌ی سلطنتی و تسلط کلیسا بر امور اجتماعی را ملغی می‌سازد. دستاوردهای عصر روشن‌گری و انقلاب در اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروندان ثبت شده است. در سال ۱۷۹۰ نمایش‌نامه نویس و منتقد تئاتر، لا هارپ^[۲۷] قانونی را برای برچیدن سانسور ولغو کنترل سیاسی و مذهبی هنرها به مجلس ارائه می‌کند. بعد از تصویب این قانون، کنترل حکومت و کلیسا برای اجرای نمایش، برگزاری نمایش‌گاه و موسیقی لغو می‌شود. اما، ناپلئون در سال ۱۸۱۰ دوباره سانسور را برقرار می‌کند و تا سال ۱۹۰۵، هر بار، با تغییر رژیم‌ها، سانسور نیز لغو یا برقرار می‌شود.



لایسیتنه (از سال ۱۷۸۹ تا ۱۹۰۵)



کاریکاتوری راجع به قانون لایسیتنه. ولتر از بالای تابلو افکار روشنگران را پخش می‌کند و نماینده‌ی مجلس گره‌ی هزار ساله بین حکومت و کلیسا را قطع (می‌کند). (نقاش گمنام)

با پیروزی انقلاب فرانسه و فرازونشیب‌های چند سال بعد از آن، کلیسای کاتولیک به آسانی حاضر به دست کشیدن از امتیازهایی که در سده‌های گذشته به دست آورده بود نمی‌شود. بحث و جدال بین پارلمان جدید، کلیسا و پاپ سال‌ها ادامه پیدا می‌کند و سرانجام در سال ۱۹۰۵ قانون لایسیتنه در پارلمان فرانسه به تصویب نمایندگان می‌رسد.

این قانون شرح و تفسیرهای گوناگونی دارد که خارج از موضوع این مقاله است. به‌منظور محدود کردن این مقوله در حوزه‌ی فرهنگی و به‌خصوص پیرامون تئاتر؛ سه اصل مهم لایسیتنه‌ی فرانسوی که به قانون جدایی کلیساها از حکومت معروف است، را ذکر می‌کنم:

- ۱- جمهوری آزادی وجدان را ضمانت می‌کند (آزادی وجدان را برابر با خودآگاهی، آزادی شعور، آزادی عقیده و مذهب ها می‌توان در نظر گرفت)/
 - ۲- جمهوری هیچ دینی را به رسمیت نمی‌شناسد و برای هیچ دینی حقوق و کمک مالی در نظر نمی‌گیرد.
 - ۳- همه‌ی شهروندان در برابر قانون برابرند.
- همان‌طورکه می‌بینیم، قانون لائیسیته ضد دین نیست، بلکه آزادی همه‌ی دین‌ها را تضمین می‌کند.

برای رشد، قوام و دوام تئاتر ایران که موضوع مورد بحث ماست، از میان این سه اصل، اصل اول اساسی و حایز اهمیت است.

بازهم تأکید می‌کنم که وضعیت اجتماعی، تاریخی، سیاسی، فرهنگی ایران با فرانسه قابل مقایسه و یا نسخه‌برداری نیست. متفکران، اندیش‌مندان، نویسندگان، هنرمندان، فیلسوفان و مردم فرانسه برای رسیدن به این قانون، سال‌های پی‌درپی مبارزه و تلاش کردند و با تحقیق و تفکر، روشن‌گری و آگاهی مردم، به تفاهمی رسیدند که باعث رفاه و پیشرفت جامعه‌ی فرانسه شد. اکنون به‌عهده‌ی روشنفکران، هنرمندان، سیاست‌مداران و مردم ایران است تا به شناختی مطابق با وضعیت و ضرورت‌های اجتماعی خود دست یابند و راه و چاره‌ای برای رسیدن به جامعه‌ای عاری از قیدوبند ارایه کنند. اشاره به لائیسیتته‌ی فرانسوی و شناخت مبارزه‌ی شخصیت‌هایی که برای رسیدن به آن تلاش کردند، تنها به‌عنوان شناخت یک تجربه‌ی موفق، می‌تواند برای ما آموزنده باشد.

اکنون به مطلبی که در آغاز این مقاله ذکر کرده‌ام باز گردیم و به روند ورود و شکل‌گیری هنر تئاتر در ایران توجه کنیم. تئاتر به مفهوم اروپایی آن در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم از طریق تقلید، اقتباس و ترجمه‌ی آثار اروپایی وارد محیط کوچک و بسته‌ی روشنفکران ایرانی شد. میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقا تبریزی اولین نویسندگان تئاتر ایرانی، بدون آن‌که شناختی از



تئاتر اروپایی و تاریخ تئاتر و ادبیات دراماتیک داشته باشند دست به تقلید از نمایش‌نامه‌های مولیر می‌زنند. اغلب روشنفکران فرزندان ملاها و آخوندهایی هستند که اواخر دوره قاجار و اوایل حکومت پهلوی، وبا حمایت مالی دولت، برای تحصیل به اروپا اعزام می‌شوند. این جوانان تعهد دو جانبه‌ای دارند: پایبندی به سنت‌های اخلاقی-مذهبی خانواده و وفاداری به حکومت (استبدادی) که مخارج سفر و اقامت‌شان را می‌پردازد. اگرچه عده‌ای به این تعهد اخلاقی تن نداده و در صدد شناخت تجدد و مدرنیته بودند؛ اما، در زمینه تئاتر ارمغان‌شان ترجمه‌هایی از مولیر است که نماینده ادبیات و تفکر کلاسیک و سنتی فرانسه بود و در قرن هفدهم می‌زیست؛ زمانی که از مدرنیته و تجدد هنوز خبری نبود. همان‌طور که در بالا ذکر شد، اندیش‌مندان رنسانس در اوایل قرن شانزدهم تقریباً تمام آثار شناخته شده فیلسوفان و نویسندگان یونانی و رومی را ترجمه، منتشر و مطالعه کرده بودند. کلاسیسیسم اروپایی به صورت ابتر و بدون معرفی و شناخت پایه‌های آن وارد ایران شد. رسیدن به ادبیات کلاسیک قرن هفدهم بدون پشتوانه‌ی فرهنگی و شناخت میراث فرهنگی یونان باستان غیرقابل تصور است. درحالی که در قرن نوزدهم؛ آن زمان که جوانان ایرانی برای تحصیل و کسب اندیشه‌های ترقی‌خواهانه در اروپا و به‌خصوص فرانسه اقامت داشتند، اروپا ادبیات کلاسیک را پشت‌سر گذاشته؛ و فرانسه مرکز تحولات سیاسی، ادبی و هنری بود و روشنفکران و نویسندگان با عبور از عصر روشن‌گری و تجربه‌ی انقلاب، برای دفاع از آزادی بیان و عقیده، در برابر تعصب‌های مذهبی، با شور، هیجان و شجاعت مبارزه می‌کردند. شکوفایی ژانرهای گوناگون ادبی مانند رومان‌تیسسیسم، رئالیسم، ناتورالیسم حاصل تلاش و مبارزه‌ی نویسندگان قرن نوزدهم است. ویکتور هوگو، بالزاک و زولا برای دفاع از آرمان‌های انسانی و آزادی عقیده، یک لحظه آرام نمی‌گیرند.

هم‌زمان با آشنایی طیف کوچکی از روشنفکران ایرانی با تئاتر اروپایی در دوره ناصرالدین شاه، تکیه دولت و تالار نمایش دارالفنون ساخته می‌شوند که قرار بود در آن‌ها تئاتر به شیوه‌ی اروپایی اجرا شود اما، با فشار و نفوذ مراجع مذهبی، تالار دارالفنون بعد از چهار سال اجرای خصوصی تعطیل



می‌شود و تکیه دولت به اجرای مراسم عزاداری و تعزیه می‌پردازد. بعد از انقلاب مشروطیت، محیط فرهنگی ایران مدت کوتاهی آزاد می‌شود و نمایش‌نامه‌نویسان دیگری امکان فعالیت پیدا می‌کنند اما، این دوره زیاد دوام نمی‌آورد و با رسیدن رضاشاه و سلطنت استبدادی او، سانسور برقرار و منع آزادی‌های اجتماعی قوت می‌گیرد. او می‌خواهد "تئاتر ناسیونالیستی" را رواج دهد. بعد از تبعید رضا شاه و تا کودتای بیست و هشت مرداد ۱۳۳۲ (۱۹۵۳) فضای سیاسی و اجتماعی ایران، مدتی کوتاه و تا اندازه‌ای باز شده؛ هنرمندان و نویسندگان به خلق آثار هنری می‌پردازند. در این دوران عبدالحسین نوشین که فن و هنر تئاتر را در فرانسه آموخته بود در ایران کلاس تربیت بازیگر تشکیل می‌دهد و با ترجمه‌ی دقیق آثار اروپایی برای اولین بار نمایشنامه‌های غربی را مطابق با اسلوب درست اجرا می‌کند. این اتفاق هم دیری نپایید و با دستگیری و فرار او دوره‌ی کوتاه اجرای تئاتر به پایان می‌رسد.

در سال ۱۳۳۶ خورشیدی، شاهین سرکیسیان، عباس جوانمرد، بهرام بیضایی و چندین نویسنده و بازیگر تئاتر، "گروه هنر ملی" را تشکیل می‌دهند که تا انقلاب اسلامی به فعالیت خود ادامه داد^[۲۸]. این گروه روی "هنر ملی" و احیای "تئاتر ملی" تاکید داشت و راه رشد و شکوفایی "تئاتر ملی" را استناد و بهره‌برداری از آیین‌ها، سنت‌ها و نمایش‌های ایرانی می‌دانست به نحوی که روحیه و رابطه‌ها و علاقه‌های مادی، معنوی، اجتماعی، مذهبی، و تاریخی ایران را نشان بدهد. به نظر من این نگرش خلاف جوهر هنر تئاتر به مفهوم اروپایی و جهانی آن است. تئاتر اروپا، بعد از عصر روشنگری به دنبال حفظ وضع موجود و رابطه‌های مادی، معنوی، اجتماعی، مذهبی اروپا نیست، برعکس در جهت تغییر وضع موجود و پیشرفت اجتماع تلاش می‌کند. از طرف دیگر آیین‌ها و سنت‌های نمایشی ایران شامل نقالی، پرده‌خوانی، خیمه‌شب‌بازی و تعزیه از ارزش‌های ویژه‌ی خود برخوردارند و از اندیشه‌ی شرقی نشئت گرفته‌اند. آیین و سنت، ایستا و تغییرناپذیر است. آن‌ها را باید مورد مطالعه قرار داد و به‌عنوان گنجینه‌های فرهنگی، حفظ و حمایت کرد. بهره‌برداری از آیین تعزیه

۲۸- عباس جوانمرد در کتاب «دیدار با خویش» بیشتر وقایع تئاتر ایران در سی سال قبل از انقلاب اسلامی را شرح می‌دهد: دیدار با خویش، تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۹۵.



در طول تاریخ معاصر ایران منجر به تهی شدن این آیین از تمام جلوه‌های اصیل آن شده، و به برنامه‌ای تبلیغاتی و کسالت‌آور تبدیل شده است.

بعد از مهاجرت نوشین و گوشه‌گیری هنرمندان برجسته، مصطفی اسکویی و مهین اسکویی برای تربیت بازی‌گر و اجرای اصولی نمایش‌نامه و تأسیس یک گروه مستقل و هنرکده‌ی آناهیتا با هزینه‌ی شخصی، بسیار تلاش می‌کنند که حاصل‌اش ورشکستگی گروه است. انجمن تئاتر ایران نیز که توسط ناصر رحمانی نژاد، سعید سلطانی‌پور و چند هنرمند دیگر تأسیس شد، در هر اجرای نمایش با سرکوب و مخالفت ساواک روبه‌رو می‌شود. در همان زمان علی شریعتی با کمک مصلحتی ساواک در حسینیه‌ی ارشاد گروه تئاتر مذهبی راه می‌اندازد و چند نمایش‌نامه‌ی دینی اجرا می‌کند. سال ۱۳۴۸ جشن هنر شیراز و سپس کارگاه نمایش با کمک تلویزیون ملی ایران شروع به فعالیت می‌کنند. کارگاه نمایش به تقلید از تئاتر تجربی و آوانگارد غرب حدود ده سال برای چند گروه تئاتری و نویسنده امکان اجرا فراهم کرد. جشن هنر از سرشناس‌ترین هنرمندان جهانی دعوت و پذیرایی می‌کرد و علاقه‌مندان به هنر می‌توانستند در ایران شاهد اجرای بهترین نمایش‌نامه‌های جهانی باشند؛ درحالی‌که در همان زمان بسیاری از هنرمندان، نویسندگان و بازی‌گران ایرانی در زندان‌های ساواک شکنجه می‌شدند. تناقض فضای هنری ایران در این واقعیت‌ها نهفته است؛ تضاد بین تظاهر به مدرنیسم و رفتار قرون وسطایی با هنرمندان!

سال ۱۳۵۷ و با وقوع انقلاب اسلامی اغلب دستاوردهای تئاتر قبل از انقلاب مورد تردید قرار می‌گیرد. در سال‌های اول انقلاب اسلامی هنرمندان تئاتر تلاش می‌کنند در فضایی بدون سانسور به فعالیت خود ادامه دهند اما، گروه‌های فشار مذهبی با چوب و چماق به تئاترها حمله ور شده؛ سالن‌ها را تصاحب می‌کنند. از آن‌ها بعد مدیران بی‌تدبیر و نابلد سیاست فرهنگی و هنری را وضع و اجرا می‌کنند. قتل‌های زنجیره‌ای نویسندگان و دگراندیشان فضای رعب و وحشت ایجاد کرده، و رعایت شئون اسلامی و ملاحظات سیاسی جای دانش و شناخت هنر تئاتر را گرفته است. برخلاف اجراهای ظاهراً مدرن و پُرزرق‌وبرق؛ در زمینه‌ی آزادی بیان و انتخاب موضوع نمایش، هنر تئاتر حتا از موقعیتی که در اواخر دوره‌ی قاجار و اوایل دوره‌ی پهلوی داشت عقب‌تر



رفته است. شکی نیست که نویسندگان و هنرمندان دست از خلاقیت و تلاش برای زنده نگه داشتن هنر تئاتر بر نداشته اند؛ اما، در طول صد و هفتاد سال که ایرانیان با تئاتر اروپایی آشنا شده اند، به جز چند دوره‌ی کوتاه آزادی بیان، فشارِ سانسور حکومتی و مذهبی همواره امکان خلاقیت آزاد را از هنرمندان سلب کرده است. گسست‌های تاریخی، سانسور و عدم وجود دانش و آگاهی عمیق از نظریه‌ها و تحولات ادبی و هنری اروپا، فرصتی برای رشد و تحول پایدار تئاتر در ایران فراهم نکرده است. هنرمندان همیشه خواسته‌های والا و ارزشمندی داشته اند اما به امکانِ توانستن‌ها دسترسی پیدا نکرده اند. برای خلاقیت آزادانه در هنر و تئاتر، جدایی حکومت و مذهب کافی نیست؛ جدایی هم حکومت و هم مذهب از هنر ضروری است.

به عنوان نتیجه‌گیری، اگر به روند تحول و آزادی بیان در تئاتر اروپایی نگاه کنیم، سه پدیده جلب توجه می‌کند :

۱. همبستگی و تبادل نظر بین روشنفکران و حمایت و پشتیبانی از هم.
۲. اتحاد بین روشنفکران و اندیشمندان اروپایی، از طریق محفل‌های ادبی، فرهنگستان‌ها و دربارهایی که حاکمان آن‌ها اگرچه مستبد بودند اما، فرهیخته، و علاقه‌مند به هنر و ادبیات هم بودند. در واقع اتحادیه‌ی فرهنگی اروپا، سال‌ها قبل از اتحادیه‌ی اقتصادی-سیاسی اروپا شکل گرفته بود.
۳. حمایت اشراف و بورژوازی از تولیدات فرهنگی تجربی و روشن‌گرانه؛ از طریق برگزاری محفل‌های ادبی، چاپ و نشر کتاب‌ها، شرکت و حمایت از اجرای نمایش‌نامه‌ها و پشتیبانی مالی نویسندگان و هنرمندان.

متأسفانه در طول صد سال اخیر، قدرت‌های حاکم در ایران، امکان دستیابی به این پدیده‌ها را غیرممکن کرده اند و جامعه‌ی فرهنگی و غیرمذهبی ایران از فقدان این سه عامل رنج می‌برد.



اما، اگر بپذیریم که هنر تئاتر از اروپا وارد ایران شده است؛ و با پیشینه‌ای بیش از دوهزار و پانصد سال، از فرهنگ، فلسفه و اندیشه‌ی غربی تغذیه کرده تا به هنری جهان‌شمول به نام "تئاتر" مبدل شود؛ چگونه می‌توان این هنر را با آیین و سنت‌های ایرانی تلفیق کرد و هنری به اسم "تئاتر ایرانی"، "تئاتر ملی"، یا "تئاتر دینی" و "تئاتر اسلامی" ابداع کرد؟

پاسخ به این سؤال، موضوع و بحث دیگری است که احتیاج به فرصتی دیگر دارد.

چند منبع :

- Encyclopedia Universalis .Dictionnaire du théâtre .Albin Michel ,Paris.1998 ,
- Dictionnaire encyclopédique du théâtre .Michel Corvin ,Bordas ,Paris.1991 ,
- Histoire du Théâtre Dessinée ,André Degaine ,Auto édition ,Paris.1992 ,
- Anthologie de L'avant-scène théâtre ,Edition L'avant-scène théâtre 5 -volumes - Paris.2014 – 2008 ,



مجسمه و سکولاریسم

احمد بارکی زاده^[۱]

تعریف سکولاریسم کار چندان ساده‌ای نیست، مانند تعریف مجسمه! در باور عمومی، سکولاریسم یعنی جدایی دین از دولت، و مجسمه حجمی است دارای سه بُعد (طول، عرض و ارتفاع) که دارای ترکیب‌بندی و ساختار بوده و می‌تواند به شکل فیگور یا انتزاعی ساخته شده باشد. مجسمه‌سازی همانند معماری از مبناهای ترکیب‌بندی موسیقی استفاده می‌کند.

در این جستار، ما نیز همین تلقی عام از سکولاریسم و مجسمه را در نظر می‌گیریم، هرچندکه در تعیین مصداق‌های مجسمه به نمونه‌هایی اشاره خواهیم کرد که ممکن است عامه‌ی مردم آن‌ها را به‌عنوان مجسمه نشناسند.

با این‌که مجسمه‌سازی یکی از مهم‌ترین ابزار تبلیغاتی دین و دولت بوده، آیا می‌توان برای این هنر مجال یافت که در مقوله‌ی سکولاریسم جای گیرد؟ آیا در حرکت‌های موازی و مستقل این هنر در طول تاریخ، آثاری نزدیک به مفهوم سکولاریسم یافت می‌شود؟

۱- مجسمه‌ساز، کاریکاتوریست، مدرس سابق دانشکده هنرهای زیبا تهران و دانشگاه هنر تهران. فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد، مجسمه‌سازی مانومنت، از آکادمی هنر خارکف (اوکراین).

مجسمه را به‌طور معمول از مواد و آلیاژهای سخت و ماندگار می‌سازند؛ به‌ویژه در کارهایی که برای تبلیغات سیاسی و نصب در فضای باز ساخته می‌شوند. اما، مجسمه‌هایی نیز وجود دارند که از مواد کم‌دوام ساخته می‌شوند و عمری کوتاه دارند؛ مانند مجسمه‌های یخی و شنی.

بُدهای مجسمه‌ها نیز بسیار متفاوت است: گاه بسیار غول‌آسا (مانیومنت)، مانند مجسمه‌ی "مام وطن تو را می‌خواند" در ولگاگراد روسیه با ۸۵ متر بلندی؛ و گاه مانند صلیب کوچکی با ارتفاع نیم سانتی متر!

قابل لمس بودن مجسمه و امکان نگاه کردن به همه‌ی بُدهای آن از زوایه‌های گوناگون، به مجسمه عینیتی انکارناپذیر داده که در کم‌تر هنری مانند آن را می‌توان یافت. شاید به‌همین علت باشد که مجسمه‌سازی به برخی از دیگر رشته‌های هنری و صنعتی مانند معماری، تئاتر، سینما و جواهرسازی راه پیدا کرده است.

همین ویژگی سبب شده تا مجسمه در زندگی روزمره حضوری گسترده و کاربردی پیدا کند. یک مجسمه در میدان شهر یا طرحی بر روی سکه، هر روز هزاران بار دیده می‌شود. مخالف و موافق، از هر قشر و طبقه، با سواد و بی‌سواد، فقیر و غنی آن را می‌بینند.

هیچ جامعه‌ای بی‌مجسمه نیست؛ حتی در جامعه‌هایی که به‌ظاهر، روی خوشی به مجسمه نشان نمی‌دهند. بدون آن‌که بدانند هر روز با مجسمه سروکار دارند و گاهی آن را مقدس هم می‌دانند. از شمع‌دان و جاکلیدی تا رحل‌کنده‌کاری‌شده‌ی قرآن در مسجد و خانه! کاربرد ابزاری مجسمه و تکرار استفاده از آن باعث شده که چشم‌ها به آن عادت کنند و "مجسمگی" آن‌ها به چشم نیاید.

ارتباط مجسمه با زندگی روزمره، عمری به پیشینه‌ی تاریخ دارد. موزه‌ها پر هستند از مجسمه‌های چند هزار ساله که بسیاری از آن‌ها با نیت هنری به‌وجود نیامده‌اند. آن‌ها کاربردهای دیگری در زمینه‌ی پزشکی، جادویی، نظامی، سیاسی، مذهبی و... داشته‌اند و شاید به‌همین علت است که بعضی از آن‌ها امروزه مضحک و بدترکیب به‌نظر می‌رسند.





سکه‌ی درهم ساسانی، قرن ۶ و ۷ میلادی، با نقش خسرو دوم و آناهیتا بر دو روی سکه.

یافته‌های باستان‌شناختی نشان می‌دهد که مجسمه‌سازی از فرهنگ عرفی برآمده و مردم بر اثر آزمایش و خطا و به دست آمدن تجربه به آن رسیده



سردیس بودا، قرن ۵ تا ۶ میلادی افغانستان.
محل نگهداری موزه هنر متروپولیتن

اند. هنوز نمی‌دانیم
نخست مفهوم خدا
پدید آمد و پس از آن
مجسمه‌اش را ساختند، یا
ابتدا مجسمه‌ای ساختند
و سپس آن را تبدیل به
خدا کردند!

به‌هرحال، مجسمه
از آغاز به بنیادی‌ترین
نیازهای انسان مرتبط
بوده؛ نیازهایی فرادولتی
و فرادینی که انسان و
انسانیت بدون توجه به
طبقه، نژاد و عقیده با

آن‌ها رو برویند، مانند بقا، باروری و...

مجسمه هویتی دو قطبی و چند شخصیتی دارد و با تغییر زمان و مکان، کاربرد و نقش آن تغییر می‌کند. یک مجسمه‌ی بدن عریان انسان، به‌خودی‌خود، مفهوم انسانی آزاد را دارد فارغ از همه‌ی عنوان‌ها، ولی همین فیگور با افزودن دובال یا قرار دادن شمشیری بر آن، موضوع و مفهوم‌اش تغییر می‌کند. مجسمه‌ی "آناهیتا" زمانی نماد خدایی بود که گاه در کنار شاه قرار می‌گرفت و دیهیمی به او می‌داد. گاهی برهنه مجسم می‌شد و گاه با چهار دست که در هر کدام عنصری طبیعی قرار می‌گرفت. ولی امروزه فیگور آناهیتا به مفهوم کلی کمال و زیبایی زن نزدیک شده است، بی‌آن‌که پرستش شود. آثاری هم وجود دارند که ساختاری غیرمذهبی دارند ولی به سبب قرار گرفتن در بستری مذهبی تغییر شخصیت داده اند.

مجسمه‌سازی همیشه از شاخه‌ها و راه‌های گوناگونی برای ارائه‌ی خود استفاده کرده است. در ایران مجسمه بیش‌تر از راه صنایع دستی با مردم عادی ارتباط و تعامل برقرار کرده است.

در این متن، مجسمه تنها به صورت بدن و اجزای آن (فیگور) مورد نظر نیست، بلکه شاخه‌ها و شکل‌های گوناگون آن مانند: قلم‌زنی، منبت‌کاری، جواهرسازی، نقش‌برجسته، مهربرجسته و بخش‌های دیگری از تولیدات صنایع دستی و کاربردی نیز مجسمه‌سازی محسوب می‌شوند. مایلیم از این فرصت استفاده کنم و پس از سال‌ها آموختن، آموزش و کار در حوزه‌ی مجسمه‌سازی، مروری دوباره بر تعریف مجسمه داشته باشیم. به باور من، شاید کوتاه‌ترین تعریف از مجسمه چنین باشد: "مجسمه حرکت در فضا است." البته، هر حرکتی در فضا مجسمه نیست. مجسمه با کمک فرم و ساختار، نگاه مخاطب را از نقطه‌ای به نقطه دیگر بر روی خود هدایت می‌کند. این حرکت نگاه، در واقع همان حرکت در مجسمه است. فضا به‌خودی‌خود، شکلی ندارد و این فرم است که به فضا شکل می‌دهد و درعین‌حال، خود را نمایان می‌کند. با این روی‌کرد به مجسمه، بار دیگر به ساختار و ترکیب‌بندی دو گونه مجسمه می‌پردازیم: یکی در خدمت مذهب و دیگری در برابر مذهب: ضریح



امامزاده‌ها و بُت‌ها.

چهارچوب ضریح امامزاده‌ها به شکل مکعب است؛ شکلی ایستا که ثبات و مطلق بودن را تداعی می‌کند. ولی بدنه‌ی ضریح از کره‌های کوچک تشکیل می‌شود که با استوانه‌هایی به هم وصل می‌شوند. مجموع اتصال‌های هر چهار کره با هم، به فضای منفی بین آن‌ها شکل ستاره‌های هشت ضلعی را می‌دهد که یادآور آسمان هستند. مدور بودن کره‌های فلزی و فضای منفی بین آن‌ها به فضای پیرامون ضریح نیز امکان سیال شدن و حرکت به بیرون و داخل اثر را می‌دهد. با آن‌که ضریح‌ها از طلا و نقره ساخته می‌شود که از سرب سنگین ترند اما، ترکیب‌بندی کلی اثر به علت صیقلی بودن، درخشش و فاصله‌دار بودن اجزای آن از هم، توهم سبکی و بی وزنی را در مخاطب ایجاد می‌کند. تکرار کرات در ضریح و فضای خالی بین آن‌ها، امکان حرکت بی‌نهایت خط‌ها را در بین خود ایجاد می‌کند که هم‌چنین اشاره‌ای است به ابدیت.

"بُت" گونه‌ای از مجسمه است که دارای بدن انسانی، حیوانی و ترکیبی است. در مجموع اندام است. بت گرچه با انگیزه‌ای جادویی/مذهبی پدید آمده اما، با عینیت دادن به خدا و زمینی کردن آن، تبدیل به دشمن دین و خدا شد.

عینیت مجسمه و ارتباط آن با بدن انسان، همان بدنی که برهنگی و برجستگی‌هایش، به نظر خادمان شریعت، شهوانی و شیطانی است، یکی از علت‌های تقابل اسلام با مجسمه است. این نگرش شرعی با بی‌توجهی نسبی به بدن، در مقایسه با روح معنوی و ذهن عقلانی، در فلسفه‌ی کلاسیک و سنتی شباهت دارد.

جذابیت جسمانی تن انسان چنان تاثیرگذار است که رد آن را می‌توان در باورهای یک فرقه‌ی اسلامی نیز دنبال کرد: فرقه‌ای که اتفاقاً، نام آن نیز "مجسمه" است.

عموم فرقه‌هایی که در توحید به تجسیم قائل بودند و از شیعه نیز جماعتی به این عقیده منسوب شده اند. (خاندان نوبختی ص ۲۶۳). گروهی



هستند که گویند حق عزاسمه جسم است و گفته اند مرکب از گوشت و خون باشد. مقاتل بن سلیمان یکی از گویندگان این خرافه است و پاره ای گویند نوری است که می درخشد مانند رشته‌ی سیم سپید و پاره‌ای دیگر از آنان در مقام مبالغه برآمده و گویند بر صورت آدمی است و هیکل او جوان امری را ماند که موی بسیار مجعدی دارد... (از کشف اصطلاحات الفنون). فرقه ای از متکلمانند که گویند خدای جسم است چنان‌که بندگان، و برخی گویند بر شکل مردان خوش ترکیب است. (فرهنگ علوم نقلی و ادبی، تألیف دکتر سیدجعفر سجادی) : و همه مشبهه و مجسمه و مجبره و قدریه از نسل ایشانند. (کتاب النقض ص ۴۷۰). و مجبره و اشاعره ... مجسمه خود را از جمله شافعی خوانند. (کتاب النقض ص ۴۹۲). و رجوع به کشف اصطلاحات الفنون ص ۲۸۷ شود.

آشکار است که این فرقه، علاوه بر جسمانی بودن خداوند، به زیبا بودن او نیز تأکید دارد. توجه به زیبایی جسمانی تاحدی بود که فرقه‌ای به نام حلمانیه وجود داشت. از پیروان ابوحنبلان دمشقی که دراصل ایرانی بود و سپس به دمشق رفت. او قائل به حلول خداوند در صورت‌های زیبا بود و هرگاه صورتی زیبا می‌دید به وی سجد می‌کرد. لویی ماسینیون در کتاب شرح حال حلاج او را یکی از شاگردان حلاج می‌داند (ص ۱۷۴).

برای توصیف این زیبایی از صفت "امرد" (نوجوان زیبارو که ریش در نیاورده) استفاده می‌کنند. زیبایی امرد یک زیبایی دوجنسی (مردانه / زنانه) است. تکرار اندام زنانه در بدن مردان و بر عکس، بارها در آثار کلاسیک مجسمه‌سازی دیده شده است، مانند مجسمه‌ی برده‌ی محتضر از میکلائز، مجسمه‌ی آپولو و مجسمه‌ی بودای لمیده در تاجیکستان. چنین روی‌کردی به زیبایی دوجنسی‌تی را در ساختار و ترکیب‌بندی "بت" نیز مشاهده می‌کنیم.





بودای لمیده، قرن ۶ یا ۷ میلادی. محل نگهداری، موزه ملی باستان تاجیکستان.



کاسه‌ی نقره‌ای طلاکاری شده با نقش آناهیتا، قرن ۵ تا ۷ میلادی ایران. محل نگهداری، موزه هنر کلیولند.

برده‌ی محضرت اثر میکل آنژ قرن ۱۶ میلادی. محل نگهداری موزه لوور



نکنه‌ی دیگر در باورهای فرقه‌ی "مجسمه" در اثبات "تجسیم"، این است که می‌گویند هرچه جا و مکان ندارد، معدوم است، نه موجود؛ یعنی، تأکید بر طول، عرض، بلندی (بُدهای مجسمه) و عینیت مادی و قابل‌لمس. در چنین وضعیتی، دنیای مجردات روحانی دیگر نقشی ندارد و هرچه هست، زمینی و مادی است.

همین عینیت، مجسمه‌سازی را با معرفت‌شناسی روشنگری و سکولار هم‌سو نشان می‌دهد. پرداختن به انسان و تقدم انسان بر هر ایدئولوژی از مشترکات سکولاریسم و مجسمه است.

به علت حرام بودن مجسمه در اسلام، مذهب در ایران هیچ‌گاه آگاهانه از مجسمه استفاده نکرده است. به همین سبب، گاه مجسمه‌های مذهبی (مانند ضریح، علم و کتل) محملی برای ورود عنصرهای غیرمذهبی به آیین و مناسک مذهبی بوده است. حتا مجسمه نامیدن آن‌ها برای بسیاری تعجب‌برانگیز بوده است. زیرا دعا و آیات قرآنی، برای تطهیر، بر روی آن‌ها نوشته شده است. این واژه‌ها و عبارتهای مقدس در ساختار مجسمه‌ها نقشی بازی نمی‌کنند و چندان هم به چشم نمی‌آیند.

این‌گونه آثار در واقع بازتاب طبیعت و جهان پیرامونی هستند که انسان به‌وسیله‌ی حواس خویش با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند. بازتابی از درختان، حیوانات، ستارگان و زمین. پژواک زندگی در این آثار سبب می‌شود تا در هر شرایط و مکانی، مجسمگی خویش را حفظ کنند.



کتاب‌شناسی

- GODARD, André. The Art of Iran, Translated by Michael
- HERON, New York, Washington: FREDERICK A. PRAEGER, Publishers, 1965.
- بوبرو، ژان، هفت لائیسیتته‌ی فرانسوی، تقی تام و بهروز عارفی (مترجمان)، بوخوم، انتشارات آیدا، ۲۰۲۱.
- پورشریعتی، پروانه، افول و سقوط شاهنشاهی ساسانی - اتحادیه ساسانی - پارتی و فتح ایران به دست عرب‌ها، آوا واحدی نوایی (مترجم)، تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.
- فارابی، ابونصر محمد بن طرخان، کتاب موسیقی کبیر، با ترجمه‌ی دکتر آذرتاش آذرنوش، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- گریشمن، رومن، ایران از آغاز تا اسلام، چاپ نهم، با ترجمه‌ی محمد معین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.
- گل‌رو، نجیب اوغلو، هندسه و تزیین در معماری اسلامی (طومار توپقاپی)، با ترجمه‌ی قیومی بیدهندی مهرداد، تهران: روزنه، ۱۳۷۹.
- وولف، هانس، صنایع دستی کهن ایران، با ترجمه‌ی سیروس ابراهیم زاده، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.



نقدی بر نظریه‌ی پساسکولارِ هابرماس و نظری بر سکولاریسم از دیدگاه رولز

اسفندیار طبری^[۱]

در کشورهای دموکراتیک این چالش بزرگ در برابر سکولاریسم وجود دارد که از یک طرف با افزایش حضور دین و از سوی دیگر با دین‌هایی روبه‌رو هستند، که نیروی هنجارسازی آن‌ها برای زندگی فردی شخص رو به زوال است. در این جامعه‌ها شاهد یک نوع قطبی شدن بین «دین نهادینه» شده و «دین شخصی» شده هستیم.^[۲]

هابرماس در اثر اصلی خود در سال ۱۹۸۱ به وبر و دورکهایم رجوع می‌دهد که روند مدرنیته‌ی جامعه به سکولاریسم می‌انجامد: هرچه یک جامعه

۱- دکتر اسفندیار طبری پروفیسور فلسفه در دانشگاه اکدنیز انتالیا و مدیر انستیتو پژوهش‌های اجتماعی در المان. آدرس اینترنتی انستیتو:

<http://gsr.institute>

Prof. Dr. Esfandiar Tabari, Akdeniz University Antalya,

Institute for Global Social Research

2- Ziebertz (1999), 61

مدرن‌تر باشد، سکولارتر است. پروسه‌ی صنعتی شدن، مدرنیته و تقدس‌زدایی وبری به این مفهوم است که آموزه‌های دینی با افزودن وزن بیش‌تر خرد به آن‌ها به زبانی عقلانی و تبادل‌پذیر تبدیل می‌شوند.^[۳] آموزه‌های دینی آن‌گاه قابلیت گفتمانی می‌یابند که به زبانی قابل فهم در بافت خرد عام قابل درک باشند.

اما، هابرماس در همان سال‌های دهه‌ی ۸۰ به دنبال یک نوع پساتمافیزیک کانتی است که از مرکزیت نقش خرد اندکی بکاهد. در سال ۱۹۹۹ هابرماس در تئوری پساسکولار خود به محسوس بودن خلاء دین در جامعه در نتیجه‌ی کاهش ارزش برخی از هنجارهای اجتماعی اشاره کرد. او با توجه به نقش مهم مسیحیت در پیدایش مدرنیته، بر آن است که مسیحیت در تکامل پروسه‌ی مدرنیته نیز هم‌چنان می‌تواند نقش مثبتی داشته باشد. اما، هابرماس تأکید می‌کند که تفکر پساتمافیزیک به این مفهوم نیست که درباره‌ی دین و آموزه‌های آن تجدیدنظر کنیم و به آن معنا و مفهوم تازه‌ای دهیم. آموزه‌های دینی عقل‌مدار نیستند^[۴] و دقیقاً به همین منظور باید در تبدیل این آموزه‌ها به آموزه‌های گفتمانی خرد، تردید داشت. افزون‌براین، چنین گفتمانی مورد استقبال دین‌ها نیز نیست.^[۵] مطلق‌گرایی دینی با نسبی‌گرایی فضای گفتمانی هابرماس که در آن هیچ‌ایده و نظر مطلق و مسلطی وجود ندارد، سازگار نیست. هابرماس در سال‌های هفتاد، ایده‌ی سکولار را با این انتظار هم مسیر می‌دانست که اگر دین از ایمان مطلق خود دست بردارد و آموزه‌های خود را به طور عقلانی وارد روند گفتمانی کند، می‌تواند در نهایت به نابودی خودآگاهی دینی بیانجامد.^[۶] این موضع هابرماس جوان هم‌خوان با دکتربین کلاسیک سکولاریسم بود.

اما، بعدها هابرماس به این نتیجه رسید که چنین دکتربینی از واقعیت مدرنیته کاملاً به دور است. اخلاق گفتمانی هابرماس در رابطه با دین به چالش

3- Habermas (1981), 119

4- Habermas (1971), 29

5- Habermas (2009), 428

6- Habermas (1971), 36



بزرگی می‌رسد. مشکل دیگر هابرماس جوان در رابطه با سکولاریسم در بافت کلاسیک این است که دین را صرفاً از یک موضع اخلاقی ارزیابی کرده، ارزش ذاتی آن را به ارزش اخلاقی در جامعه و افراد منحصر می‌سازد. به این دلیل، دکتربین هابرماس جوان در کتاب تبادل های رفتاری، اکنونیت خود را از دست داده است.

هابرماس در دو مورد به اصلاح تئوری سکولاریسم خود می‌پردازد: این که تمامی آموزه‌های دینی را نمی‌توان به آموزه‌های عقلانی ترجمه کرد. با این حال، دین در رشد مدرنیته نقش بسیار مهمی داشته و از درون آن نیز ایده‌ی سکولاریسم رشد کرده است. دیگر این که برای افراد دین‌دار، روند سکولاریسم می‌تواند دردناک و بسیار دشوار باشد.^[۷] در جامعه‌ی پساسکولار از دید هابرماس، مرز کنش‌های سکولار و دینی شفاف نیست. اما، هابرماس هم‌چنان به تز کانتی جدایی بین ایمان و علم که موتور اصلی تکامل مدرنیته بوده وفادار است. در سال ۱۹۹۹ هابرماس به این نتیجه می‌رسد که یهودیت و مسیحیت نه تنها در ارتباط با مدرنیته و سکولاریسم یک نقش کاتالیزاتوری داشته اند، بلکه هنجارهای جهانی آزادی و حقوق بشر و همبستگی در زندگی اجتماعی به‌طور مستقیم از ایده‌ی دوستی و عشق مسیحیت و عدالت یهودیت به ارث رسیده است.^[۸] به این دلیل، اعتقاد دینی، ارزش ذاتی خاص خود را دارد، بدون آن که کسی بر آن ارزش‌گذاری کند.

هابرماس در سخنرانی سال ۲۰۰۱ با عنوان «ایمان و آگاهی» اصطلاح پساسکولار را به کار می‌برد. او با این که به اصلاحات یاد شده در تئوری سکولاریسم خود رسیده بود، به اصل دکتربین خود هم‌چنان وفادار مانده و می‌گوید: «اصطلاح «پساسکولار» دلالت بر یک مفهوم اجتماعی دارد که از سوی جامعه‌ی سکولار دنبال می‌شود و بر "بیداری دوباره‌ی دین" استوار است.»^[۹] هابرماس در این سخنرانی به جای ترجمه‌ی یک‌طرفه‌ی آموزه‌های دینی به گفتمانی عقلانی، از خرد سکولار نیز می‌خواهد در یک روند متقابل

7- Habermas (1981), 406

8- Habermas (2001), 174-175

9- Habermas (2012), 121



یادگیری شرکت کند. بدان مفهوم که دیگر در یک جامعه‌ی لیبرال دموکراسی، برخلاف سکولاریسم کلاسیک، تنها استدلال‌های سکولار در یک روند گفت‌وگو نمی‌توانند حاکم باشند و روند پاساسکولار، یک روند دو طرفه می‌شود. براساس تز مرکزی هابرماس، هرکس که عقلانی عمل می‌کند، باید ارتباطی تبادلی با دیگران داشته باشد. از نظر هابرماس، قانون، هم‌چون پرده‌ی غشای اسمزی^[۱۱] بین افکار عمومی و سیاست می‌باشد. هابرماس به این دلیل از شهروندان دینی می‌خواهد که از مطلق‌سازی حکم‌های خود پرهیز کنند و وضعیت را برای یک جامعه‌ی لیبرالی مهیا ساخته، خود را در کنار انظار عمومی بدانند. دین می‌تواند با هنجارهای اخلاقی خود، یک ارتباط و تبادل اخلاقی مهم در جامعه و میان قشرهای مختلف ایجاد کند. بر همین اساس هم بود که هابرماس جوان از ابتدا به ترجمه‌ی سکولار از آموزه‌های دینی می‌اندیشید.

پاساسکولار هابرماس تنها یک مفهوم‌پردازی نیست، بلکه به دنبال کارکردی هنجاری نیز هست، زیرا به دین، نقش مهم‌تری در حل مشکلات جامعه می‌دهد. در جامعه‌ی پاساسکولار، سکولاریسم دیگر یک خیابان یک طرفه نیست. سکولاریسم به این مفهوم هم گسترش می‌یابد که شهروندان بدون دین یا بدون اعتقاد دینی نیز به‌طور جدی با اعتقادات دینی روبه‌رو شوند؛ نه آن‌که از یک دیدگاه برتر و تحقیرآمیز به دین نگاه کنند. به این دلیل می‌توان گفت که پاساسکولار، خواهان تقارن به‌جای عدم تقارن در این عرصه است. به عبارت دیگر، هابرماس به فرموله کردن خردمدارانه‌ی آموزه‌های دینی که در تئوری تبادلی او اصل پایه است، شک می‌کند. او در ایده‌ی پاساسکولاریسم می‌طلبد که به مواضع دینی با جدیت بیش‌تری نگریسته شود. البته این یک تناقض است که هابرماس از یک سو خواهان ترجمه‌ی سکولار اعتقادات دینی است و از سوی دیگر می‌خواهد اعتقادات دینی را حتی بیش از آنچه در تئوری جان رولز مطرح است، در تبادل عمومی چنین ترجمه‌ای به رسمیت بشناسد. هابرماس سه چالش بزرگ برای شهروندان دینی در یک جامعه‌ی سکولار می‌چیند:^[۱۱]

۱۰- ردوبدل مواد برحسب فشار و تراکم آن‌ها در طرفین



۱- رابطه‌ی شناختی (اپیستمیک) دین‌ها باهم: رقابت بین دین‌ها در آموزه‌ها و اعتقادات را نمی‌توان از راه عقلانی برطرف نمود. به این دلیل فلسفه نیز باید از هرگونه دخالت در این مورد خودداری کند.

۲- رابطه‌ی شناختی جامعه‌ی اپیستمیک دینی با جامعه‌ی سکولار: دین‌ها باید خود را با مفهوم سکولاری جامعه در هارمونی ببینند و یک رابطه‌ی عاطفی و عقلانی با آن برقرار کنند.

۳- برقراری رابطه‌ی شناختی هم با هدف‌های سکولار در جامعه و هم در محیط سیاسی که اساس آن ضرورت وجود خرد عمومی است: تصمیم‌های سیاسی باید مستدل بوده، در چهارچوب مفهوم‌های شناخته‌شده در یک خرد عمومی قابل درک باشند.

هابرماس از کانت انتقاد می‌کند که او می‌خواهد یک دین خردورز از درون دین استخراج کند. از نظر او کانت مرز خرد را بیش از حد گسترش می‌دهد، زیرا دین خارج از قلمرو خرد است و از این رو باید درخرد ترجمه شود.

در تئوری پساسکولار هابرماس، رابطه‌ی دین با حکومت همان رابطه‌ی بین ایمان و علم است: همان‌گونه که ایمان برای علم مات و غیرشفاف^[۱۲] است، دین نیز در جامعه‌ی سکولار برای حکومت چنین است. درحقیقت هابرماس می‌خواهد با این تز خود خرد را از معضل گفتمان با دین نجات دهد.

مفهوم پساسکولار توجه تازه‌ای نسبت به دین مطرح کرده است. دین در این مقوله، جای‌گاه دیگری نسبت به سکولاریسم کلاسیک دارد. ویژگی‌های دینی در این رابطه یک پدیده‌ی اجتماعی ارزیابی می‌شوند. دین نه صرفاً پدیده‌ای با مؤلفه‌های اخلاقی، بلکه یک تجربه‌ی فردی و اجتماعی است که ترجمه‌ی خردمدار سکولار آن ممکن نیست. هابرماس در تز پساسکولار خود ضرورت یک تبادل گفتمانی بین شهروندان دینی و غیردینی را مطرح می‌کند. دین در این رابطه یک مبنای اخلاقی مهم برای جامعه به شمار می‌رود.



براین پایه، هابرماس تز دورکهایم را می‌پذیرد که دین نقش مهم اخلاقی دارد. اما، دورکهایم خود را در همین عرصه محدود کرده، نقش مثبت دین را تنها در واقعیت این هنجارهای اخلاقی می‌نگرد. هابرماس تز پساسکولار خود را به جامعه‌های سکولار محدود می‌سازد، یعنی در جامعه‌هایی که دین نقش نهادینه و اجتماعی خود را از دست داده باشد. ایده‌ی پساسکولار در این دکتترین، ادامه‌ی ایده‌ی سکولار است.

هابرماس در تفکر پسامتافیزیک این‌گونه استدلال می‌کند که هنجار معتبر اخلاقی و حقیقتی که به‌طور پرگماتیک فهمیده شده باشد، از زاویه‌ی پلورالیستی اعتبار جهان‌شمول دارد. اما، رولز از پرداختن به پرسش مربوط به حقیقت و هنجار جهانی خودداری می‌کند، زیرا آموزه‌های جامعه‌ی شهروندی در یک جامعه نمی‌تواند تصویر جهان‌گستر خوب یا بد، حقیقی یا غیرحقیقی دانسته شوند. همه‌ی این آموزه‌ها تنها در چهارچوب خود می‌توانند تعیین کنند، چه چیز خوب یا بد است. از نظر رولز تنها با پرهیز از پرسش جهانی حقیقت می‌توان در عرصه‌ی سیاسی به قرارداد و تفاهم در سطح شهروندی نایل شد. هابرماس با تئوری پسامتافیزیکی خود در سنت هگلی و کانتی محصور می‌ماند. اما، رولز با دکتترین لیبرالی خود با کاربست موازین عملی اخلاقی نظیر بردباری به یک مفهوم میانگین حقیقت برای شهروندان یک جامعه‌ی مشخص می‌رسد.^[۱۳]

هر سوژه‌ای از نظر هابرماس دنیا را به شکل خود تصور می‌کند. این ایده‌ی فلوپینتی که همه‌چیز در یکی است، باید جای خود را به این ایده دهد که در هر فردی همه‌چیز منعکس می‌شود اما، به شکل خاص خویش.^[۱۴] در اخلاق گفتمانی به‌جای دستور مطلق کانتی، فرایند استدلالی اخلاق مطرح می‌شود. دو اصل پایه‌ای تئوری هابرماس، جهان‌گستری و گفتمان است. دراصل جهان‌گستری هر هنجار معتبر باید دارای این شرط باشد که پی‌آمدها و تأثیرات ناشی از پیروی این هنجارها از سوی همه بدون اجبار پذیرفته شوند. دراصل گفتمان باید این شرط فراهم باشد که هر هنجار معتبر باید تأیید

13- Rawls (1993), 244

14- Habermas (2012), 194/195



همه‌ی شرکت‌کنندگان در گفتمان را داشته باشد، حتی اگر یک بار در آن گفتمان شرکت داشته باشد.^[۱۵]

دکترین پسامتافیزیکی هابرماس را می‌توان در چهار بند خلاصه کرد:

۱) پرهیز از ادعای بی‌حدومرزی در حقیقت‌یابی: هابرماس فلسفه خود را "بازگشت زبانی" می‌نامد. منظور او این است که به‌جای سوژه‌ی کانتی برای او سوژه‌ی بیناذهنی در محور قرار می‌گیرد. کلیت از طریق زبان در فردیت سوژه جای می‌گیرد و از او یک سوژه‌ی ارتباطی می‌سازد که بدون سوژه‌های دیگر امکان زندگی ندارد؛ وضعیتی که بینا-سوژه‌ی^[۱۶] نامیده می‌شود.

۲) روی‌کرد ضد فراسویانه^[۱۷] به خرد فراسویانه^[۱۸] کانتی: هابرماس برخلاف کانت، قانون‌های اخلاقی را نه در خرد فراسویانه - یعنی شرایطی که کاربست خرد ممکن می‌شود و به دستور مطلق می‌رسد - بلکه در بازگشت از آن فراسویی به کاربست خردی می‌بیند که موجود بوده، می‌تواند به یک گفتمان سالم بیانجامد. هابرماس خرد را به شرایط روند گفتمانی متصل می‌کند و از این طریق به روندی ضد فراسویانه در بافت گفتمان می‌رسد.

۳) تغییر پارادایم از فلسفه‌ی ذهنی و خودآگاهانه به فلسفه‌ی زبانی: به دلیل بالا فلسفه‌ی هابرماس ادعای تغییر پارادایمی دارد که راه را به سوی فلسفه‌ی زبانی می‌گشاید. در این پارادایم، جدایی سنتی بین سوژه و ابژه به نفع یک تئوری بینا سوژه‌ای کنار زده می‌شود.

۴) بازگشت از برتری کلاسیک تئوری نسبت به عمل: هابرماس در فلسفه‌ی خود به تأیید این تز مارکسیستی می‌رسد که عمل بر تئوری ارجحیت دارد: این نتیجه‌ی مستقیم آنتی‌فراسویی و حرکت

15- Habermas (1991), 12 / 32

16- Inter-subjectivity

17- deztranszendental

18- transzendental



در بافت فلسفه‌ی زبانی و گفتمانی است.

بنا به کانت ما در جهت آزادی تلاش می‌کنیم، زیرا از خرد به‌عنوان یک توانایی برخورداریم. اندیشه‌ی مرکزی هابرماس در این رابطه این است که خرد در «زبان» موجودیت می‌یابد. از این رو ما هیچ انتخاب دیگری به جز رفتار خردمدارانه نداریم، زیرا تحت شرایط تبدالی به کار بست عملی هسته‌های خردمدارانه می‌رسیم.

با توضیحات بالا می‌توان اخلاق گفتمانی هابرماس را چنین خلاصه کرد: در اخلاق گفتمانی به‌جای دستور مطلق کانتی، شیوه‌ی اخلاقی استدلال برجسته می‌شود. این اخلاق استدلالی، چنانچه گفته شد، دو اصل دارد: اصل جهان‌گستر و اصل گفتمانی.^[۱۹] هر هنجار معتبری باید این شرایط را داشته باشد که پی‌آمدها و عارضه‌های جانبی آن از طرف همه‌ی متاثرین، بدون اجبار بتواند پذیرفته شود. اخلاق گفتمانی هم‌چون اخلاق کانتی، دئونتیک (وابسته به وظیفه‌ی اخلاقی)، فرمالیستی، جهانی و شناختی است که از دادن تعریف دقیقی از "خوبی" یا توصیه‌ی دقیق عملی پرهیز می‌کند. تمامی تصمیم‌های مشخص به شرکت‌کنندگان در گفتمان واگذار می‌شود. خرد تبدالی هابرماس، خرد پسامتافیزیکی و ارتقای خرد عملی کانت است. خرد تبدالی هم‌چون خرد عملی، سرچشمه‌ی هنجاری برای کنش‌های درست نیست، بلکه خود بر طیفی از هنجارها استوار است. خرد عملی هابرماسی برخلاف کانت به این مفهوم نیست که فرد بر اساس وجدان خود عمل کند.

نقد نظریه‌ی پساسکولاری هابرماس

انتقادی که از سوی دین به هابرماس وارد می‌شود این است که او به‌عنوان یک فیلسوف سیاسی تنها به بازپردازی نقد اجتماعی دین توجه دارد و تلاشی در ارتباط‌گیری با تعبیر دین توسط خود انسان‌های متدین ندارد. به‌ویژه

19- Habermas (1991), 12/32/94



این که هابرماس هسته‌ی اصلی دینی بودن را به‌عنوان ناشفاف^[۲۰] طرح می‌کند از سوی دین‌داران هم‌چون یک توهین به دین محسوب می‌شود. البته این نشان می‌دهد که هابرماس هم‌چنان از یک جای‌گاه بیرونی به دین می‌نگرد، زیرا برای یک دین‌دار، اصول دینی هیچ‌گاه نمی‌توانند بی‌اهمیت باشند: دین به‌عنوان تجربه‌ی دینی در تمامی عرصه‌های انسان متدین حضور دارد و پاسخی است برای خوش‌بختی فردی او. در همین راستا می‌توان از هابرماس انتقاد کرد که اصلاً ترجمه‌ی اعتقادات دینی، در شرایطی که درک خردمدارانه‌ی مشترکی وجود نداشته باشد، چگونه ممکن است؟ چنین ترجمه‌ای تنها آن‌گاه امکان دارد که ایمان از سوی علم به‌عنوان اوپاک (ناشفاف) کنار زده نشود.^[۲۱] هابرماس، آموزه‌های دینی را در حوزه‌ی اخلاق، نسبی قلمداد می‌کند و آن را از اخلاق استوار برهنجار مطلق، متمایز می‌سازد. اخلاق نسبی یا اتیک، مربوط به حوزه‌ی فردی و شرحی برای آموزه‌ها می‌شوند.

از سوی دیگر اگر بپذیریم که کشورهای متمدن به‌سوی دوران پساکولاری می‌روند، باید پذیرفت که روند تاریخ مسیری خطی در پیشرفت دارد که از دوران پیش‌سکولاری و سکولاری عبور کرده و به پساکولاری می‌رسد. درحالی‌که در عمل چنین چیزی به دور از واقعیت است. در هیچ‌کجای دنیا ما یک جامعه سکولار به مفهوم واقعی نداشته‌ایم. در کشورهای متمدن و صنعتی نیز همواره شاهد رقابت بین افکار دینی و غیردینی بوده و هستیم که نتیجه چنین رقابتی تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم در تصمیم‌های حکومتی بوده است. در همه‌ی جامعه‌ها می‌توان گفت که یک نوع پلورالیسم سکولاریستی حاکم است. در دنیای کنونی، سکولاریسم بدون خصلت پلورالیستی آن - درمعنای به رسمیت‌شناسی چندگانگی‌های فرهنگی، عقیدتی، دینی، جنسیتی، قومی و زبانی - فاقد اعتبار است. در بافتی پلورالیستی به این نتیجه نیز می‌رسیم که هر جامعه‌ای بنا به شرایط فرهنگی و اجتماعی خود به سکولاریسم ویژه‌ای می‌رسد. طرح موفق سکولاریسم در هر جامعه‌ای، متناسب با شرایط فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ویژه‌ی آن جامعه و در نتیجه‌ی تلاش فکری

20- Opaque

21- Reder: (2013), 30ff



گسترده‌ی نخبگان آن شکل می‌گیرد. این امر هم در مورد سکولاریسم صادق است و هم دوران پیش از سکولاریسم. بنابراین نظریه هابرماس درباره‌ی پسا سکولاری نمی‌تواند اساس استدلالی محکمی داشته باشد و بیش‌تر برپایه‌ی اصول و نظریه‌های ازقبل پذیرفته‌شده درباره‌ی پیشرفت جامعه بشری است.

نظریه‌ی پسا سکولار هابرماس نه تنها در عرصه‌ی تئوری ناقص است، بلکه در عمل نیز با واقعیت هم‌خوانی ندارد. مثال زنده مصوبه عالی امریکا در لغو حکم ۵۰ ساله قانونی بودن سقط جنین در این کشور است.

این حکم درحالی صادر شد که اکثریت بیش از شصت درصد مردم امریکا مخالف لغو این قانون هستند. محفل‌های دینی اما، از این رأی دادگاه عالی استقبال کردند و سالیان سال برای لغو این قانون تلاش کردند که نهایتاً با چرخش محافظه‌کارانه‌ی دادگاه عالی در دوران ترامپ، این محفل‌های دینی به هدف خود رسیدند. واقعیت این است که گفتمان محفل‌های دینی و غیردینی درباره‌ی سقط جنین در هیچ‌جامعه‌ای تاکنون موفق نبوده است، آیا باید این امتیاز را به دین داد که در این‌باره نظر خود به کرسی می‌نشانند یا با بررسی دقیق شرایط زندگی زنانی که مجبور به سقط جنین هستند به سلامت و خوشبختی این زنان ارج نهاد و بدون پیش‌داوری‌های ایدیولوژیک و دینی به یک تصمیم دموکراتیک و قابل‌پذیرش برای همه رسید؟ آیا نیروهای غیرسکولار باید آن‌طور که هابرماس می‌گوید نظر بنیادهای دینی را جدی گرفته و در روند تصمیم‌گیری‌ها مورد نظر قرار دهند یا این‌که فارغ از اعتقادات دینی به بررسی مشکل زنان پرداخته و سرنوشت و زندگی این زنان را برای تصمیم‌گیری‌های خود تعیین‌کننده بدانند؟

البته هابرماس مفهوم افکار عمومی را در آغاز صرفاً به نمایندگان جامعه‌ی متمدن - که دین در آن زمره به شمار نمی‌آمد - محدود می‌کرد. به عبارت دیگر، افکار عمومی در ابتدا یک جهتگیری هنجاری قوی داشت و تنها آن نمایندگانی را به رسمیت می‌شناخت که برای رفاه عمومی جامعه‌ی لیبرالی در جهت مشخصی تلاش می‌کردند. افکار عمومی برپایه‌ی یک خرد عمومی، که نه بافت هابرماسی بلکه رولزی داشته باشد، پیش‌ازهمه در رابطه



با «نمایندگان متمدن جامعه» و نه «نمایندگان جامعه‌ی متمدن» موضوعیت می‌یابد. باید افزود که وقتی هابرماس از «نمایندگان متمدن جامعه» می‌گفت نمایندگان دین را در صحنه‌ی مدنی (متمدن) نمی‌دید.

در این‌جا مقایسه‌ای میان هابرماس و هگل ضروری است: از آن‌جا که هگل برخلاف هابرماس به دین نقشی در جست‌وجوی حقیقت و رسیدن به خوشبختی می‌دهد، خودبه‌خود نقش مهمی در افکار عمومی برای دین می‌یابد. یعنی هگل از یک دیدگاه درونی به دین می‌نگرد. اما، این را نزد هابرماس نمی‌توان یافت. به این دلیل شاید بتوان گفت نقشی که دیدگاه هگل در راستای یک جامعه‌ی سکولار یا پست‌سکولار می‌تواند داشته باشد، از اهمیت بیشتری برخوردار است.^[۲۲]

سکولاریسم از دیدگاه رولز

نظریه‌ی رولز درباره‌ی سکولاریسم می‌تواند برای درک بهتر نظریه‌ی پساسکولار هابرماس رهگشا باشد. از این‌رو نظر رولز به‌طور مختصر بررسی می‌شود.

رولز به‌عنوان اولین فیلسوف سیاسی، سکولاریسم حکومت را از سکولاریسم جامعه جدا کرد. برخلاف هابرماس، رولز بین آموزه‌های هنجاری و دینی در عرصه‌ی جامعه فرقی نمی‌گذارد. دین و نمایندگان دینی جزو افکار عمومی هستند.

رولز در لیبرالیسم سیاسی خود چنین تعریفی از خرد عمومی می‌دهد: خرد عمومی از سه نقطه‌نظر عمومی است: این خرد به‌عنوان خرد همه‌ی

۲۲- از نظر ریچارد رورتی حقیقت پیدا نمی‌شود بلکه ساخته می‌شود. اما، رورتی نقش دین را در حوزه‌ی شخصی محدود می‌کند. از سوی دیگر تأکید می‌کند که مرز بین خصوصی و عمومی در فرهنگ‌های مختلف متفاوت است. پس این پرسش عنوان می‌شود که دین در یک فرهنگ می‌تواند خصوصی باشد و در فرهنگ دیگر عمومی. برای نمونه، از نظر فمینیست‌ها جدایی هنجاری بین خصوصی و عمومی که به‌طور جهانی معتبر باشد به زیان نقش زنان در جامعه است. اما، رورتی برای حل این مشکل می‌گوید آن هنجار که برای حوزه‌ی عمومی اعتبار دارد باید در حوزه‌ی شخصی نیز معتبر باشد که همان مسیر جدایی بین اخلاق نسبی و جهانی می‌باشد.



شهروندان، عمومیت دارد؛ موضوع آن رفاه و اساسی‌ترین اصول عدالت است؛ درنهایت در جوهر و محتوای خود از این نظر عمومی است که ایده‌آل‌ها و اصول اساسی توسط مفهوم عدالت سیاسی در آن جامعه بیان و بدین وسیله برای همگی قابل شناخت می‌شوند.^[۳۳] رولز ادامه می‌دهد که خرد عمومی به‌عنوان تصور ایده‌آل شهروندان دمکراتیک، این‌گونه ترسیم می‌شود که با فرض زندگی انسان‌ها در یک جامعه‌ی عادل و مرفه چگونه خرد عمومی تحقق می‌یابد. رولز این دکترین خرد عمومی را با تئوری عدالت اجتماعی خود پیوند می‌دهد.

دکترین خرد عمومی هابرماس در رابطه با پاساسکولاریسم این مشکل را دارد که شامل همه‌ی آموزه‌ها نمی‌شود. زیرا خرد عمومی هابرماس براساس خرد کانتی، بر جدایی ایمان از علم استوار است و تنها آن آموزه‌هایی می‌توانند با هدف گفتمان وارد خرد عمومی شوند که در خرد عمومی قابل ترجمه باشند. اما، چنان‌چه دیدیم، هابرماس در نظریه‌ی پاساسکولار خود به این نتیجه می‌رسد که چنین چیزی ممکن نیست، ولی با این حال بر ایده‌ی خرد عمومی خود که اساس گفتمان و اخلاق گفتمانی است پافشاری می‌کند. این تناقض در سیستم پاساسکولار هابرماس وجود دارد و قابل حل نیست.

اما، دکترین خرد عمومی رولز تمامی هنجارهایی را دربرمی‌گیرد که به ایده‌ی عدالت و تساوی شهروندان جامعه لطمه وارد نکنند. در این رابطه، ترجمه‌ی خردمدار و استدلالی اهمیتی ندارد، زیرا اصول عدالت رولز خصلت توصیفی ندارند و هم‌چون هابرماس نتیجه‌ی یک روند گفتمانی نیستند بلکه بر اساس هنجارهایی هستند که در یک روند پیچیده‌ی عادلانه به قرارداد اجتماعی می‌رسند.

از نظر رولز در یک جامعه‌ی دمکراتیک، تمامی پرسش‌های اساسی هم‌چون: «کدامین دین باید تحمل شود؟ چه کسی حق انتخاب کردن دارد؟ برای چه کسانی باید امکانات مساوی یا حق مالکیت تضمین شود؟» در بافت خرد عمومی هستند. اما، پرسش‌هایی که براساس ارزش سیاسی پاسخ داده می



شوند در چنین چهارچوبی نمی‌گنجند.^[۲۴] بسیاری از تصمیم‌های سیاسی برای پرسش‌های یاد شده تعیین‌کننده نیستند. می‌توان به‌طورمثال از بخش بزرگی از قانون‌های مالیاتی و برخی از قانون‌های مالکیتی یا حمایت از محیط‌زیست جهت کنترل آلودگی آن یادکرد. تفاوت مهم بین خرد عمومی رولز و هابرماس این است که نزد رولز، کثرت دیدگاه‌های دینی و اخلاقی که به‌صورت هنجارهای اجتماعی وجود دارند نه یک پدیده‌ی موقتی در خرد عمومی جامعه بلکه مشخصه‌ی دایمی فرهنگ عمومی در یک جامعه‌ی دموکراتیک است. به‌عبارت‌دیگر آموزه‌های دینی الزاما نباید به آموزه‌های عقلانی ترجمه شوند، بلکه باید با اصول پذیرفته‌شده‌ی مساوات و آزادی در جامعه‌ی دموکراتیک در سازگاری باشند.^[۲۵] در چهارچوب این خرد عمومی می‌بایست افراد قادر باشند از مواضع خود فاصله گرفته، طوری عمل کنند که بتوانند بر موافقت دیگران حساب کنند زیرا اصل آزادی و تساوی همه‌ی شهروندان مورد قبول همگی است. کاربست خرد عمومی تنها به‌مفهوم یک توافق براساس بردباری یا تحمل^[۲۶] نیست، بلکه اساس آن آموزه‌های جمع براساس اصول دموکراتیک آزادی و تساوی است.

رولز برخلاف هابرماس می‌پذیرد که انسان‌ها با کاربست خرد خود به جهان‌بینی‌های بسیار متفاوتی می‌رسند که به‌دشواری می‌توان مخرج مشترکی بین آنان یافت. به این منظور رولز بین فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی تمایز می‌گذارد. علاوه‌براین ایده‌ی عدالت نباید با آموزه‌های دینی و متافیزیکی گسترده زیر یک سقف گذارده شوند. اصول عادلانه برای یک جامعه‌ی دموکراتیک باید خود را به حوزه‌ی سیاسی محدود کنند. زیرا تنها در یک سطح انتزاعی می‌توان بین تمامی آموزه‌های موجود، نکات مشترکی یافت که اساس یک توافق باشند. رولز نیز هم‌چون هابرماس به دنبال متافیزیک دیگری است و از متافیزیک کانتی فاصله می‌گیرد. زیرا یک فلسفه‌ی کلی که همه‌ی افکار و اندیشه‌ها را زیر پوشش خود بگیرد نمی‌تواند وجود داشته باشد. در یک

24- Rawls (1993), 314

25- Rawls (1993), 317

26- Modus vivendi



جامعه‌ی لیبرال آزادی عقیده و دین به تکامل بنیادهایی با آموزه‌های پیچیده می‌انجامد که در کشورهای دموکراتیک بروز خاصی دارند. پاسخ لیبرالیسم سیاسی رولز به این پلورالیسم آن است که باید به دنبال درکی از عدالت بود که مورد پذیرش همه‌ی آموزه‌های موجود شهروندان در یک جامعه باشد. هدف باید یافتن اصول جامعی باشد که نه پایه‌ای برای آموزه‌های دیگر باشد و نه این‌که هدف جای‌گزین ساختن آن‌ها را دنبال کند. برای این منظور، رولز در سیستم تئوری خود از ابزارهای هنجاری متفاوتی استفاده می‌کند.

رولز پلورالیسم را از کاربست استدلال سوژه بودن شخص استنتاج می‌کند، آن‌گاه که اشخاص به‌عنوان شهروند آزاد و مساوی دارای دو توانایی اخلاقی باشند^[۳۷]: (۱) آن‌ها خردمند هستند، زیرا توانایی دفاع از ایده‌ی «خوبی» را دارند. تنها سوژه قادر است برای خود «خوب» را تعریف کند. در نتیجه هر سوژه براساس خرد خود درک خاصی از «خوب» خواهد داشت. (۲) در رابطه با خردمندی، عقلانیت موضوعیت می‌یابد. منظور رولز از عقلانیت، تلاش هوش‌مندانه‌ی نسبی در تحقق زندگی خوب است، زیرا هر شخص اخلاقی دارای یک درک غریزی از عدالت است که منافع خود را در هم‌کاری می‌بیند. براساس این توانایی اخلاقی یک خرد انسانی مشترک پایه‌ریزی می‌شود که افراد بر آن مبنای استدلال و فکر متقابل به نتیجه‌هایی می‌رسند. به‌همین دلیل رولز از ابزار دیگری برای رسیدن به یک توافق منصفانه استفاده می‌کند که «شرایط اولیه» نام دارد. این شرایط فرض می‌کند افرادی زیر یک پوشش یک چادر بی‌خبری گرد آمده، از جای‌گاه اجتماعی و منافع خود بی‌خبرند اما، نسبت به منافع و جای‌گاه دیگران از حداکثر آگاهی برخوردارند. پسمتافیزیک هابرماس امتیاز ویژه‌ای برای دسترسی به حقیقت قائل نیست. این پرسش که «خوب» در زندگی چیست، نمی‌تواند با فرضیات فلسفی پاسخ داده شود زیرا پاسخ به این پرسش در حوزه‌ی شخصی سوژه است. هم‌چنین پاسخ به این پرسش باید منطبق با فن روال منطقی باشد. هم رولز و هم هابرماس به تقدم حقوق بر اخلاق معتقد هستند. ازدیدگاه هابرماس، اخلاق گفتمانی، اخلاقی است هنجاری و صوری، زیرا مشخص نمی‌کند چه چیز



خوب و چه چیز بد است و آن را به روند عقلانی گفتمان وامی‌گذارد. رولز به این منظور از "شرایط نخستین" استفاده می‌کند که در آن بنا به فرض، شهروندان آزاد و مساوی، برای رسیدن به توافق منصفانه، شرایط اجتماعی خود را به زیر پوشش یک چادر بی‌خبری می‌سپارند. اما، بر خلاف هابرماس، برای رولز، نخست، عدالت به‌عنوان اصولی محکم و پایه‌ای مورد توافق همگی است. درحالی‌که نزد هابرماس شرکت‌کنندگان در گفتمان به‌طور عقلانی به توافق می‌رسند، نزد رولز هر کسی با عقلانیت خود، یعنی بدون عقلانیت گفتمانی، وارد روند توافق می‌شود. با این حال، برای هر دو حقوق بر اخلاق ارجحیت دارد. هابرماس و رولز هر دو بر ارجحیت عمل بر تئوری تأکید می‌کنند. درحالی‌که برای هابرماس این ارجحیت در قالب خرد تبادلی در "جهان زندگی"^[۲۸] موضوعیت می‌یابد، نزد رولز جای‌گاه خرد عمومی، همان میدان سیاست و فلسفه‌ی سیاسی است. هر دو براساس خرد عملی کانت دو جای‌گاه متفاوت به آن می‌دهند.

فلسفه‌ی هابرماس برخلاف رولز یک فلسفه‌ی زبانی است: تنها از طریق زبان، اجتماعی شدن ممکن است و تنها در شرایط زبانی سوژه قادر است نسبت به انتظارات دیگران واکنش نشان دهد. به این دلیل هابرماس مناسب بینا-سوژه ای^[۲۹] را به‌جای سوژه می‌نشانند و به دنبال ارزش‌هایی می‌رود که چهارچوب گفتمانی بینا-سوژه ای را تعیین کنند. اما، رولز همان سوژه‌ی کانتی را می‌پذیرد. پلورالیسم درک خرد عمومی نزد او نتیجه‌ی کاربست خرد سوژه می‌شود و بینا-سوژه‌ای در آن نقشی ندارد. به این دلیل رولز در درون هر سوژه یک گزینه و تمایلی به هم‌کاری برای رسیدن به عدالت می‌بیند، درحالی‌که هابرماس به چنین چیزی احتیاج ندارد و آن را به فرایند گفتمان واگذار می‌کند. مستدل و خردمندانه برای رولز این است که سوژه هرآموزه‌ی دیگری را به میزان آموزه‌ی خود ارزش‌مند تلقی کند، زیرا او درباره‌ی استدلال سوژه‌های دیگر قادر به قضاوت نیست. خرد تبادلی هابرماس می‌خواهد سوژه را زیر شرایطی قرار دهد که بتواند اخلاقی و عادلانه بیندیشد و رفتار کند. اما، از نظر

28- Lebenswelt

29- inter-subjectivity



رولز صرف شرایط گفتمانی برای رسیدن به یک توافق گسترده برای کل جامعه کافی نیست. بسیاری از اصول اعتقادی پذیرفته شده از سوی سوژه‌ها به دلیل فقدان خرد استدلالی، قابلیت گفتمان را ندارند. از این رو باید نقاط مشترک را یافت و سپس بر اساس اصول اخلاقی بردباری و هم‌کاری که هر سوژه‌ای به آن تمایل دارد، شرایطی را تصور نمود که سوژه فردیت خود را کنار گذاشته، به جای خودمحوری به دگرمحوری برسد. سوژه‌ی رولزی داری قدرت انتزاعی و فاصله‌گیری از خود است. سوژه‌های اخلاقی قادر هستند به توافقی فراگیر دست یابند. چنین توافق فراگیری باید حلقه‌ی مشترک تمامی توافقی‌های بعدی باشد و منظور رولز اصول منصفانه‌ی عدالت است. چگونه ممکن است که سوژه برداشت خود از خوبی را با یک شرایط انتزاعی پیوند داده، با دیگر دیدگاه‌های منسجم به برای رسیدن به اساسی‌ترین اصول تلاش کند؟ رولز در چنین شرایطی ممکن می‌بیند که افراد با تحمل و بردباری به لزوم تفاهم رسیده باشند زیرا او خود را برخلاف هابرماس - که با پسامتافیزیک خود وارد حوزه‌ی متافیزیک می‌شود - در قلمرو سیاسی محدود می‌کند. به این دلیل پرسش‌های متافیزیکی و فلسفی در توافق فراگیر رولز نقشی ندارند. از این رو نیز وارد ساختن هنجارهای دینی در توافق فراگیر مشکلی ایجاد نمی‌کند. نتیجه‌ی برداشت سیاسی از عدالت منصفانه، خردی عملی است که از سوی همه‌ی آموزه‌های هنجاری قابل‌پذیرش باشد.



کتاب‌شناسی

- Habermas, J. (1988) Nachmetaphysisches Denken, Philosophische Aufsätze, suhrkamp, Frankfurt a.
- Habermas, J. (1971) Philosophisch-politische Profile, suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas, J. (1981) Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Bd. 2., Frankfurt a.M.
- Habermas, J. (1987) Philosophisch-politische Profile, suhrkamp
- Habermas, J. (1991) Diskursethik; suhrkamp; Frankfurt a. M.
- Habermas, J. (2001) Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX, Frankfurt a.M.
- Habermas, J. (2005) Zwischen Naturlismus und Religion, Frankfur a.M.
- Habermas, J. (2009) Kritik der Vernunft, suhrkamp
- Habermas, J. (2009) Philosophische Texte. Kritik der Vernunft, Bd. 5, Frankfurt a.M.
- Habermas, J. (2012) Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin
- Hermann, D. (1925) Zur Geschichte der Mystik, Mohr, Tübingen
- Honneth, A. (2008) Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse, In: Nordic Journal of Philosophy (2/1) 6-36
- Rawls, J. (1993) Political Liberalism, New York : Columbia University Press.
- Reder, M. (2013) Religion in säkularer Gesellschaft, Band 86, Alber
- Weber, M. (2002) Entzauberung der Welt, in Schriften 1894-1922, Kröner.
- Ziebertz, H.G. (1999) Religion, Christentum und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung, Stuttgart



در
قلمرو
اندیشه

مثلت صمدآقا، خمینی و شاه

آرش جودکی^[۱]

پدیده‌های بسیاری هنگام پیدایش‌شان به چشم کسانی که آن‌ها را می‌زینند، چنان طبیعی می‌نمایند که می‌باید زمانی بگذرد تا ناسازواری‌شان آشکار گردد. پذیرش رهبری خمینی از سوی بیش‌تر ایرانیان در زمان انقلاب اسلامی، یکی از این پدیده‌هاست. جستار پیش‌رو کوششی است برای تاباندن پرتوی تازه به این پدیده، از دیدگاهی نه‌چندان معمول.

۱- سیلِ دزدیده

هنگامی که چاپلین ساخت فیلم "دیکتاتور بزرگ" را، چند ماه پس از نبرد فرانسه، در اکتبر ۱۹۴۰ به پایان رساند، سایه‌ی سنگین آلمان نازی دیگر بر سراسر اروپا، مگر بریتانیا، افتاده بود. به‌همین دلیل فیلم تا سال ۱۹۴۵ در اروپای اشغالی به نمایش درنیامد. نوامبر همان سال، آندره بازن، منتقد نام‌دار سینمایی فرانسوی، نقد زندانه‌ای به نام: "پاستیش و پوستیژ، یا نیستی برای یک سیل"^[۲]، بر آن نوشت. پاستیش گونه‌ای گرته‌برداری از اثر هنرمندی

۱- دکتر آرش جودکی، فیلسوف و پژوهش‌گر

2- André Bazin, "Pastiche et postiche ou le néant pour une moustache", in : *Écrits com-*

دیگر با هدف سبک‌آزمایی یا نقیضه‌پردازی است، و پوستیژ یا پوستیش، که در فارسی تنها به معنی کلاه‌گیس به‌کار می‌رود، به معنی هر افزوده و جانشینِ ساختگی یا دروغینی.

جستار بازن بر پایه این پیش‌فرض که هیتلر در پیروی از جو اجتماعی آن دوران و نه شاید به قصد، شکل سبیلش را به تقلید از شارلو برگزیده، دیالکتیک رابطه چاپلین و هیتلر را چنین می‌انگارد: هیتلر سبیل شارلو را از آن خود می‌کند؛ شارلو سبیل خود را پس می‌گیرد؛ اما، چون در این فاصله بازیافته‌اش دیگر سبیل هیتلری شده، چاپلین در این بازپس‌گیری سبیلِ ساختگی‌اش را گرو می‌گذارد تا هستی هیتلر را به گرو بگیرد و آن را به دل‌خواه خود درآورد. با این هدف که با آفرینش هینکل، هیتلر را نابود سازد.

اما، اگر هیتلر سبیل کلارک گیبیل را وام گرفته بود، چنین امکانی فراهم نمی‌آمد. به‌همین دلیل، فرایند نیست‌گردانی ناتمام می‌ماند، چون هستی هینکل به همان اندازه وام‌دار شارلوست که وام‌دار هیتلر. به‌عبارت‌دیگر، نه استعداد چاپلین در بازی‌گری و نه نبوغش به‌تنهایی به کار نمی‌آمدند اگر سبیل هیتلر واقعی نبود. چیزی که برای زبان خمینی نمی‌توان گفت.

۲- دیدار شاعر و فقیه

نادر نادرپور خاطره دیدارش با خمینی را هم برای صدرالدین الهی بازگفته و او آن را نگاشته است، هم برای یدالله رویایی و چه بسا برای کسان دیگر اما، من آن را از زبان رویایی شنیده‌ام. از آزادی گفتار در صحبت میان دو دوست که بگذریم، هر دو روایت هم‌سانند. در آغاز سال‌های چهل، هنگامی که نام خمینی بر سر زبان‌ها می‌افتد، نادرپور داوری منفی خود را از او با آشنای قدیمی‌اش، رضا ثقفی، برادر زن خمینی، در میان می‌گذارد. ثقفی هم به او پیش‌نهاد می‌کند تا برای آشنایی با آخوند سرکش به قم بروند. دیدار آن‌ها در محل تدریس آیت‌الله که پیشاپیش از آمدن‌شان خبردار بوده، انجام می‌گیرد.

plets, édition établie, annotée et présentée par Hervé Joubert-Laurencin, Éditions Macula, Paris, 2018, p. 132-134.



صحبت‌شان که گل می‌اندازد، خمینی از مثنوی که زیر دستش بوده، حکایتی می‌خواند که با سر رسیدن طلبه جوانی ناتمام می‌ماند. چون ولی فقیه آینده با گفتن: سر پیاله بیوشان که خرقه‌پوش آمد، کتاب را می‌بندد. نادرپور دیگر او را نمی‌بیند مگر سال‌ها بعد در آغاز انقلاب، بر صفحه تلویزیون. شگفت‌زده از این‌که زبان الکن این خمینی که هم‌چون بی‌سوادان سخن می‌گوید، هیچ‌به‌زبان آن خمینی سخنوری که آن روز دیده بود، نمی‌ماند.

هنوز صدای رویایی که با لحن نادرپور جمله‌ی او را خطاب به خودش بازگو می‌کرد، در گوشم طنین می‌اندازد: «فلان‌فلان شده بلد بود فارسی حرف بزند رویا!»، هم‌نوایی دو شاعر راستین در نفرت‌شان از یک شاعر جعلی. قهقهه‌ای را هم که هر دو پس از پایان روایت سر دادیم، هنوز به یاد دارم. اما، این قهقهه بی‌گمان از سرخوشی نبود. هیاهویی بود برای سرپوش نهادن بر یک آگاهی ناخوشایند که ناگهان هم‌چون یک زخم درونی، همراه با شرمساری، سر باز می‌کرد. شرم از این‌که با نادان پنداشتن خمینی بر پایه فارسی‌نامیزانش، خود را همیشه چنان برتر از او دانسته ایم که یک دم از خاطرمان نگدشته است که در این بازار فریب، قربانی ساده‌لوح هم‌چنان ماییم. چون به زبان کارل اشمیت، در سال ۱۹۴۵ هنگامی که چگونگی به قدرت رسیدن هیتلر را می‌سنجد، و شاید برای توجیه خودش: «کسی چیرگی می‌یابد که شکارهایش را از خود آن‌ها بهتر می‌شناسد.»^۳

شکی نیست که آخوندها شناخت ژرف و دیرسالی از سازوکار روانی توده دارند. اما، خمینی با آن زبان ساختگی («کج و معوج و عجیب» در روایت الهی از خاطره‌ی نادرپور) چگونه توانست، بی‌خراش‌گوش‌ها، در دل مردمان راه بیاید؟ و چه چیزهایی راه این پذیرش را هموار ساختند؟

۳- صمد امام می‌شود

از نیم قرن پیش تا کنون، نقش خمینی در پنبه کردن آنچه کینگ کمپ ژیلت در آغاز سده بیستم برای دگرگونی چهره جهانیان رشته بود، هیچ کم نبوده

3- Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, Duncker & Humblot, Berlin, 2. Auflage 2002, S. 18.



است. چون حلقه پیوندی شد میان انقلابی‌های ریش‌دار نام‌دار و جهادگرایان ریش‌ریخته گمنام. پیش از او، فیدل کاسترو چهره‌ی انقلابی را پشم‌آلود ساخت. اما، ژولیدگی از پی‌آمدهای زندگی چریکی در کوه و جنگل بود و یادگار آن دوران. چریک شهری پیوند خود را با ژیلت نمی‌برید، چون به او کمک می‌کرد تا به چشم نیاید. با اسقف ماکاریوس^[۴] قبرسی، ریش انقلابی رنگ دینی گرفت و این‌گونه پیش‌زمینه‌ی پذیرش خمینی، هم‌چون آخرین فیگور انقلابی، برای جهانیان فراهم آمد. به‌ویژه در دورانی که سیل خشک‌وخالی دیگر برای بسیج توده‌ها ناکارآمد می‌نمود. از ریش خمینی هرچند آبی برای انقلاب جهانی گرم نشد اما، بس جهان‌سوزی‌ها از آن ریشه گرفت و تخم اسلام‌گرایی را در سراسر جهان پراکند.

نزد ایرانیان اما، تبارشناسی احتمالی با شورشیان ریشو، برای محاسن سید اولاد پیغمبر تنها می‌توانست نقش ارزش افزوده را داشته باشد. رهبر انقلابی شدنش هم از توانش‌هایی بود که در چننه داشت و نمودشان تنها در گرو یاری بخت می‌بود. چون کسی که بر پایه پیشه‌اش خوب می‌دانست چگونه از بالای منبر توده‌ها را بگریاند، بزنگاهش که رسید، نشان داد توانایی بسیج آن‌ها را هم دارد. و در این راه زبان و لهجه‌ای ویژه برگزید که کامیابی‌اش در نشاندن تیر به هدف، گواه کارآمدی آن‌هاست.

نادرپور، در روایت الهی، حیرت‌زده «از شنیدن طرز تکلم، جمله‌سازی و نحو کلام» خمینی باز یافته بر صفحه تلویزیون می‌گوید: «این آقای خمینی [...] یک دهاتی عمامه‌ای بود که به زبان مردم بیسواد دهاتی حرف می‌زد.» جمله‌های شکسته‌بسته و خطاهای دستوری را می‌توان نشانه‌های بی‌سوادی شمرد. اما با نگر به جایگاهی که در پایگان مذهبی داشت و به گواهی هم‌گنانش، بی‌سوادی چیزی نیست که بتوان به خمینی، دست‌کم در حوزه تخصصی‌اش، نسب داد. پس حرف زدنی چنین از سوی او خواسته و دانسته بود، هم‌چون طرز تکلم یا لهجه‌اش که خاستگاه استانی‌اش از ناکجا بود. نادرپور هم تنها از اشراف‌زادگی‌اش نیست که او را دهاتی می‌خواند.

۴- اسقف اعظم کلیسای ارتودکس قبرس و نخستین رئیس جمهور آن کشور پس از استقلال.



پرویز صیاد از ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۸ هر سال یک و گاهی دو فیلم با شخصیت اصلی "صمدآقا" ساخت که پیش‌تر در مجموعه‌ی تلویزیونی "سرکار استوار" آفریده بود. صمد، روستایی ساده‌دل و درد سرسازی که لهجه‌اش آمیزه‌ای از گویش‌های گوناگون بود، خیلی زود در دل مردمان جا باز کرد و تکیه‌کلام‌هایش زبان‌زد همگان شد. خمینی که رابطه‌اش با سینما تنها در جمله ستایش‌آمیزی خلاصه می‌شود که درباره‌ی فیلم "گاو" مهرجویی گفته و آن را فیلم آموزنده‌ای خوانده است، در همه سال‌هایی که صمدآقا کاراکتر همه‌پسند ایرانیان گشته بود، در نجف روزگار به تبعید می‌گذراند. پس حتی فرض پیروی از جو اجتماعی دوران که آندره بازن درباره کشرفتن سیبل شارلو از سوی هیتلر پیش می‌کشد، در این‌جا امکان طرح ندارد. اما، لهجه‌ی ساختگی و فارسی ناهموارش به گوش مردمان بس آشنا می‌آمد. و می‌توانستند در ذهن جمله‌ی «من تو دهن دولت می‌زنم» خمینی را با لحن صمد این‌گونه بشنوند: «هیچ‌کس نمی‌تواند مثل من تو دهن دولت بزند» و این مشت بر دهن زدن را از جنس همان انگشت در چشم دیگران کردن صمدآقا ببیند. یا چندان دشوار نبود که در «اقتصاد مال خر است»، همان سرمشق «عین‌اله خر است» صمد را بخوانند. گفتنی است که این جمله‌ها را خمینی برای فریب‌کاری به زبان نمی‌آورد. باور او بودند اما، به زبانی می‌گفت که همگان بفهمند. چون مردم را صغیر می‌خواست و عامی می‌دانست.

۴- صمد و استاد ژاپنی

به باور ابراهیم گلستان آنچه به کار صیاد ویژگی می‌بخشد درهم‌تنیدگی شخصیت روشن‌فکر و شخصیت مردم‌پسند اوست^[۵]. پس چندان بی‌راه نیست اگر برای دریافت راز همه‌پسندی کارهایش، به ویژه در مجموعه فیلم‌های "صمد"، نگاهی گذرا به پژوهش ایران‌شناس ژاپنی، موریو اونو: «خیرآبادنامه: ۲۵ سال با روستاییان ایران»^[۶] بیندازیم. از این رهگذر بافتاری را که به منش

۵- پرویز جاهد، نوشتن با دوربین، رو در رو با ابراهیم گلستان، تهران، اختران، ۱۳۹۴، ص ۱۶۶.

۶- موریو اونو، خیرآبادنامه: ۲۵ سال با روستاییان ایران، ترجمه هاشم رجب‌زاده، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.



صمد معنا می‌دهد، بهتر می‌شناسیم: رعیت‌زاده‌ی یتیمی که می‌خواهد "آقا" بنامندش.

باور به طالع‌بینی را توالی پیش‌آمده‌ها و تفسیرهای دل‌بخواه از آن‌ها بارور می‌سازند. اونو که دو سال پس از زمین‌لرزه‌ی مهیب ۱۹۲۳ در توکیو پا به جهان گذاشت، پاییز ۱۳۴۳، دو سال پس از آغاز مرحله‌ی اول اصلاحات ارضی، برای نخستین بار پا به روستایی در بیست کیلومتری شرق تخت جمشید نهاد و با اقامت‌های کوتاه و دراز مدت تا ۱۳۶۸، ده سال پس از پیروزی انقلاب اسلامی، پژوهش‌هایش را پی گرفت. و از این رهگذر، زلزله‌نگار پیامدهایی شد که انقلاب سفید در بافت زندگی روستایی و فراتر از آن در جامعه‌ی ایران پدید آورد و به واژگونی تخت سلطنت انجامیدند.

مردم‌شناس ژاپنی، بر پایه‌ی کار میدانی بیست و پنج ساله‌اش، زیوررو شدن شدن بافت زندگی روستایی را در روایتی نمایش‌گونه بازگو می‌کند. صحنه‌ی این نمایش خیرآباد است و نقش هنرپیشگان آن را کشاورزانِ پیش‌تر رعیت بازی می‌کنند. یکی از همان رعیت‌های تازه کشاورز یا یکی از خوش‌نشین‌هایی که از فرصت پدیده آمده با موج ماشینی شدن کشاورزی بهره بردند و به نوایی رسیدند، اگر شخصیت صمدآقا یتیم نبود، می‌توانست پدر او باشد و خود او یکی از کسانی که سال ۱۳۲۲ محمدرضاشاه جوان درباره‌شان به علی‌اکبر سیاسی سرخورده از کارشکنی‌های مجلس در تصویب لایحه‌ی پیشنهادی‌اش برای آموزش و پرورش اجباری رایگان، می‌گوید: «بچه‌های رعایا که باسواد شوند بعدها اوراق تبلیغاتی کمونیست‌ها را می‌خوانند خودشان کمونیست می‌شوند و دیگران را نیز به این مرام تبلیغ می‌کنند.»^[۷]

آیا رفتن صمد به مدرسه، می‌توانست پیش‌زمینه‌ی پیوستن او به چریک‌ها را فراهم بیاورد؟ و یا یکه‌تازی اسلام در هنگام انقلاب می‌توانست بر پایه‌ی پندار دینداری واپس‌گرای روستاییان از او "مکتبی" بسازد؟

۷- علی‌اکبر سیاسی، گزارش یک زندگی، تهران، اختران، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴.



۵- صمد انقلابی نمی‌شود

سال ۱۳۴۳ که اونو برای نخستین بار به خیرآباد می‌رود، تنها سه تن از کشاورزان سواد خواندن و نوشتن داشتند. آن هم به دلیل تشویق مالک پیشین ده، صدر رضوی که مش علی‌داد کدخدای آن زمان را وا داشته بود تا بگذارد پسرش مش غلامرضا، کدخدای ده هنگام آغاز پژوهش‌های اونو، مش رمضان، برادر او و مشتعلی میرزا دوست و هم‌بازی دوران کودکی کدخدا، باسواد شوند. با گشایش مدرسه در روستا سوادآموزی گسترش یافت. آیا آنچه پس از آن پیش آمد تاییدی نیست برای نگرانی شاه در آغاز سلطنتش؟

بیژن جزنی پس از واقعه‌ی سیاهکل، هرچند پی‌آمدهای اصلاحات ارضی را مانع گسترش مبارزه مسلحانه در روستا می‌بیند اما، تأکید می‌کند که «پذیرش تغییرات اقتصادی و اجتماعی در روستاهای ایران منتج به نفی مبارزه مسلحانه در منطقه روستایی (کوهی) نمی‌شود.»^[۸] چرا که به باور او، بر پایه تجربه انقلاب کوبا، جنبش مسلحانه توده‌ای نمی‌شود مگر از راه مبارزه چریکی در کوه. جزنی امیدوار بود که بتوان با تبلیغ و گزینش شعارهای اقتصادی مناسب از دهقانان چریک ساخت. جنبش مسلحانه اما در روستاها هرگز پایگاهی نیافت. با این‌همه جزنی به درستی دریافته بود که بالا رفتن سطح زندگی خانواده روستایی بر دامنه نیازها و خواسته‌هایش می‌افزاید. گواه درستی دریافت جزنی موج ماشینی شدن روستاهاست که اونو نقش تعیین‌کننده‌اش را در دگرگونی‌های اجتماعی و اقتصادی برجسته می‌سازد. در روستایی که هنگام نخستین بازدیدش تنها کدخدا موتور سیکلت داشت، ده سال بعد در همه خانواده‌ها یکی پیدا می‌شد. امتیاز داشتن تراکتور یا لندروور در انحصار کدخدا نماند. خوش‌نشین‌های صاحب کمباین برای پیمانکاری تا زمین‌های زراعتی شمال ایران می‌رفتند و روستاییان ماشین‌دار میان ده و مرودشت مسافرکشی می‌کردند. نتیجه‌گیری جزنی این بود که دگرگونی‌های اقتصادی با خود نارضایی‌ها را هم به همراه خواهد آورد، «به خصوص برای نسل جوانی که طعم رعیتی را نچشیده است، [چون] فاصله زیادی بین نیازها و پاسخی که

۸- بیژن جزنی، نبرد با دیکتاتوری شاه، تهران، انتشارات مازیار، ۱۳۵۸، ص ۵۷.



به آن‌ها داده می‌شود، افتاده است.»^[۹] پس آیا چریک نشدن صمد را می‌توان به پای نقش اسلام در روستاها نوشت؟

پاسخ به این پرسش را باز پیش اونی می‌توانیم بیایم. نخستین تصویری که از خیرآباد در ذهن او نقش بسته هنگامی است که دام‌چرانان در غروب آفتاب آوازخوانان با شتاب به ده بازمی‌گشتند: «درست در همین وقت در بالای قلعه یک پیرمرد اذان‌گو به اذان گفتن می‌ایستاد: "الله‌اکبر، الله‌اکبر". صدایش خشک بود اما، بانگ رسای اذان او دور تا دور قلعه می‌پیچید. کشاورزهایی که کار روزانه را به پایان برده بودند در آن حوالی ایستاده بودند و بی‌واکنشی آوای اذان را می‌شنیدند.»^[۱۰] سه نمود اسلام در زندگی روستاییان، آن‌گونه که اونی در آن زمان دریافته، عبارت بوده اند از: اول عبادت هم‌چون نماز که بی‌واکنشی کشاورزان به اذان دامنه‌اش را نشان می‌دهد، دوم اخلاقیات که پیوندهای مردمان را با هم به سامان می‌ساخته و سوم نذر و نیاز که سویی پررنگ‌تر اسلام میان روستاییان بوده است.

در گرماگرم انقلاب و همه‌گیری تب اسلام‌گرایی میان شهریان و نخبگان‌شان، نشانگان خمینی‌دوستی را پیش خیرآبادی‌ها نمی‌یابیم، مگر پیش گروه اندکی که به واسطه‌ی حرفه‌شان، مسافرکشی یا بارکشی، ارتباط گسترده‌تری با جهان شهری داشتند. و تنها زمانی که پایان کار شاه را نزدیک دیدند با انقلاب همراه شدند و پس از پیروزی انقلاب «دیانت زنگارزده‌ی خود را، همچون بیلی فرسوده، از انبار برون کشیدند»^[۱۱]. یعنی همان‌گونه که در همپایی با اصلاحات ارضی شاه و سیاست جدید کشاورزی کوشیده بودند از وضع تازه برای بهبود چگونگی زیست خود بهره ببرند، پیوستن‌شان به نهادهای تازه‌بنیادی هم‌چون «انجمن اسلامی» و «شورای اسلامی» در راستای همین روی‌کرد بود. روی‌کردی که یکی از روستاییان، با پیشینه کارگری در شیراز و مسافرکشی با اتوبوس به تهران، بی‌پرده‌پوشی به اونی می‌گوید: «ما

۹- همان، ص ۱۳.

۱۰- موریو اونی، خیرآبادنامه...، ص ۱.

۱۱- علی فردوسی، «از رعیت به کشاورز: موریو اونی و تجدد خیرآباد»، ایران‌نامه، سال بیست‌و‌چهارم، شماره ۱، بهار ۱۳۸۷، ص ۶۴.



خیرآبادی‌ها پیش از هر چیز به نفع خودمان فکر می‌کنیم و به چیزی علاقه داریم که بیش‌تر به سودمان باشد. [...] پس از آن‌که فهمیدیم که خمینی زمین کشاورزان را ضبط نمی‌کند، همه‌مان زود از [او] پشتیبانی کردیم.»^[۱۲] پس فرصت‌شناسی سودجویانه که صمد را از چریک‌بازی مصون داشته بود این توانایی را داشت که او را به بهره‌برداری از اسلام‌گرایی وادارد. گردش روزگار سرنوشت دیگری برای شخصیت صمدآقا رقم زد. اما، همگنانش پا در این راه گذاشتند. باید پرسید این "همگنان" چه کسانی را در برمی‌گیرد؟

۶- ما همه صمدآقا بودیم

مردم‌شناس ژاپنی که هوشمندانه اصلاحات ارضی و مخالفت با آن را چرخش‌گاه تاریخ ایران شناسایی کرده بود، خیرآباد را پایگاهی ساخت تا دگرگونی قدرت اقتصادی و سپس سیاسی را در پیوند با جامعه روستایی دریابد و از این دیدگاه یکتا به رویدادهای ایران بیندیشد. پس به خیرآباد هم‌چون آینه تمام‌نمای ایران می‌نگرد و جمع‌بندی نگرینسته‌هایش را هم‌چون نمایشی در چهار پرده بازمی‌گوید. در دو پرده‌ی نخست بازی‌گر اول و تنها سخنگو کدخداست که با حذف شدن مالک توانسته بود سروری‌اش را نگه دارد. کشاورزان، بازی‌گران خاموش نقش دوم که تنها در پی سود خویش و خانواده‌شان بودند، در پرده‌های پایانی کم‌کم به سخن می‌آیند، «رفته‌رفته نظام گردش هر ساله‌ی زمین زیر کشت را [...] منسوخ می‌کنند و نیز می‌خواهند کدخدایی را براندازند.»^[۱۳]

در نظام ارباب-رعیتی کدخدا نایب مالک بود و بر رعیت‌ها حکومت می‌کرد و پس از حذف مالک، بر کشاورزان سهم در نظام گردش سالانه‌ی زمین. چرا که به پشتوانه‌ی دولت، نخست با بهره‌برداری از وضعیت آشفته‌ی هنگامه‌ی اصلاحات ارضی و سپس با پیروی از گرایش ماشینی شدن کشاورزی و کمک به سرمایه‌دارهای کشاورزی ولایات، توانسته بود هم‌چنان کدخدا

۱۲- موریو اونو، خیرآبادنامه...، ص ۱۲۱.

۱۳- همان، ص ۱۷۶.



بماند. اما، در پایان کدخدایی هم برافتاد، چون «سیاست تجدد شاه [...] کم‌کم راه پیشرفت خرده‌کشاورزها و خوش‌نشین‌ها را باز کرد.»^[۱۴] از این رهگذر برای خود سرمایه‌ای اندوختند و در جست‌وجوی سود خویش، به هم‌دستی در برابر کدخدا ایستادند تا به آرزوی همیشگی‌شان برسند: برچیدن نظام گردش هر ساله‌ی زمین و داشتن زمینی ثابت که بتوانند در آن چاه بزنند و آزادانه آب بردارند. کدخدایی هم این‌چنین برافتاد.

رهایی خیرآبادی‌ها از این دو قید و بند که دیر زمانی محدودشان ساخته بود، پس از انقلاب انجام گرفت. پس آیا نباید برخلاف رهیافت اونو، این‌بار از دیدگاه رخدادهای ایران به مسایل خیرآباد بنگریم؟ آری و نه. آری، چون سرنگونی رژیم پادشاهی کشاورزان خیرآبادی را از «زیر بار قدرت و فشار مالک یا دولتی که از دور و بیرون آن‌ها را در قبضه داشت»^[۱۵] رهااند و به آنان امکان داد تا بساط سروری خردی که نیروی نمادینش را از آن قدرت کلان می‌گرفت، برچینند. نه، چرا که نخستین کوشش نافرجام برای برچیدن نظام گردش زمین چهار سال پیش از انقلاب رخ داده بود، و از همان زمان پایه‌های اقتدار کدخدا سست شده بودند. این دو خواسته با هم در پیوندند: زمین ثابت داشتن یعنی برای خود آقایی کردن، و بی‌کدخدایی یعنی نداشتن آقابالاسر. اصرار صمد بر اینکه «آقا» بخوانندش از همین جاست و ریشه در پدیده‌ای دارد که امکان هم‌پوشانی میان دیدگاه خرد و دیدگاه کلان و گذر از یکی به دیگری را می‌دهد. چون آنچه در پیوندهای شهری و روستایی و در پیوند میان شهر و روستا می‌گذشت از فرایند برابری‌سازی خاستگاه‌ها پیروی می‌کرد.

به راه افتادن چنین فرایندی همراه است با پا گرفتن این باور که همه‌چیز از آن همگان است. نه اینکه همگان از هم اکنون یا در آینده دارای همه چیز باشند. چیزها، دربردارنده نه‌چیزها هم‌چون سروری یا آقایی، در افق همگانی چنان می‌باید باشند که بتوان همپای گذر زمان به هر چیز دست یافت و شاید دست‌یافت. و این دست‌یازی و دست‌یابی همچون رشک یا سودجویی

۱۴- همان، ص ۱۴۱.

۱۵- همان، ص ۱۷۲.



نمود می‌یابد. همان سودجویی که اونو در رفتار خیرآبادی‌ها با آن برخورد می‌کند و آن‌ها را در میانه‌ی دست‌به‌دست شدنِ قدرتِ حکومت از مالک به شاه و سپس به دولتِ انقلاب برمی‌انگیزد تا با آنچه می‌پنداشتند اِزاری است که حاکمان برای چیرگی بر آن‌ها به کار می‌برند، بستیزند: گردش هر ساله‌ی زمین و سهمیه‌بندی آب.

اونو برای وصف شیوه زندگی روستاییان در رویارویی با قدرت حاکم و اقلیم ناسازگار، واژه "زرنگی"^[۱۶] را به کار می‌گیرد. دشوار بتوان این ادعا را که زرنگی «همان فضیلت دیرینه‌ی ایرانی است» ثابت کرد اما، بی‌گمان «به‌هیچ‌روی در انحصار شهرنشینان نیست.»^[۱۷] راز همه‌پسندی صمد شاید هم‌ذات‌پنداری با او باشد. احساس بی‌ثباتی در پی حذف یا دگرگونی نهادهای سنتی و کهن از یک سو، و سودجویی خودپسندانه در نبود امکان همبستگی‌های صنفی و شهروندین از سوی دیگر، به پرورش منش زرنگی پیش همگان یاری رساندند. و همان‌گونه که روستاییان در پی سود و بی‌اعتنا به زیان همگانی، سهم آب خویش را می‌جستند، شهرنشینان هم سهم نفت خودشان را می‌خواستند. به‌همین دلیل وعده‌ی آب و برق مجانی، هنگامی که با لهجه‌ی صمد بانگ زده شد، بر گوش‌ها خوش نشست و همگان را فریفت. چون همه ما صمد بودیم.

۷- وجدان صیاد

پس از آن‌که دولت انقلاب محدودیت آبیاری در زمان شاه را نادیده گرفت، موریو اونو از نخستین کسانی بود که خطر چاه زدن در زمین‌های زراعی را دریافت. ابراهیم گلستان هم شاید نخستین کسی باشد که پیش از انقلاب، زمین‌لرزه‌ای را پیش‌بینی کرد که که خواب و خیال‌های شاه را با خاک یکسان خواهد ساخت. همان سالی که نخستین کوشش کشاورزان خیرآباد برای پایان دادن به نظام گردش هر ساله‌ی زمین نافرجام ماند، گلستان "اسرار گنج دره

۱۶- علی فردوسی در مقاله‌اش "زرنگی" را جانشین ترکیب پیشنهادی هاشم رجب‌زاده برای Shiataka "خودآگاه و زیرک" کرده است.

۱۷- علی فردوسی، یادشده، ص ۶۵.



جنی" را ساخت و نقش کشاورزی را که در زمین زراعی اش گنجی می‌یابد، به پرویز صیاد سپرد. این انتخاب بیش از آنکه حقه‌ای باشد که صیاد را تداوم صمد بگیرند^[۱۸]، نشان از این دارد که "صمد بودن" شاه را هم در برمی‌گیرد. چون هم‌زمان با جهانی شدن فرایند برابرسازی خاستگاه‌ها و همه‌چیز را از آن همگان خواستن، او هم به ضرب پول نفت و با زرنگی می‌خواست جایگاهی درخور برای خود و ایران در جامعه جهانی دست‌وپا کند.

با توجه به مثلثی که صمدآقا و خمینی و شاه با هم می‌سازند، همه آنچه را صیاد پس از انقلاب ساخته می‌توان برآمدی از حس غارت‌زدگی و پشیمانی دانست.

۱۸- پرویز جاهد، نوشتن...، ص ۷۹.



تحول حقوق و تکلیف‌های فردی و تناسب آن با حق اجتماعی در بحران سلامت

ایرج سبحانی^[۱]

چکیده

از اواخر سال ۲۰۱۹، جهان با اپیدمی کووید ۱۹ درگیر شد. این معضل سلامت جامعه‌های بشری را در زمینه‌های متعددی به چالش کشید. یکی از این زمینه‌ها، تعریف و رعایت حقوق فردی و میثاق اجتماعی است. در تاریخ بشریت، محدود دوره‌هایی دیده شده که حق پوشش سلامت فردی و جمعی معضلی شود تا در زندگی اجتماعی چنین بن‌بست‌های فلسفی و حقوقی ایجاد کند. طی دو سالی که گذشت، بحران تا جایی گسترش یافت که حکام و قضایان، به ناهم‌سوئی و حتی ناهم‌گونی این حقوق و یا ناممکن بودن تعهد تضمین تمام‌وکمال آن‌ها باهم، هشدار دهند. اپیدمی آنفلوآنزای اسپانیایی که در اواخر دهه‌ی دوم قرن بیستم آغاز شد، و در واقع آخرین مصیبت جهانی مشابه به بحران کووید ۱۹ است، چندان راه‌گشا نبود^[۱]. در آن زمان، جهان با

۱- دکتر ایرج سبحانی، استاد دانشکده پزشکی و متخصص دستگاه گوارش- دانشگاه کرتی فرانسه
Email : iradj.sobhani@aphp.fr

2- <https://blogs.icrc.org/ir/2020/05/19-1918/> از انتشارات صلیب سرخ جهانی

امکاناتی محدودتر به مقابله با مصیبت پرداخت و با چنان نرخ بالای تلفات مرگ‌ومیر همراه شد که اصولاً فرصت طرح پدیده‌ی حقوق فردی و اجتماعی آن هم در بُعدهای مدرن آن فراهم نشد.

در پدیده‌ی کنونی، ضرورت تضمین حق سلامت با وجود انبوه ناشناخته‌های علمی و تجربی لازم و رایج در این زمینه، محدودیت‌های بی‌سابقه‌ای نسبت به حقوق فردی را ناگزیر ساخت.

در این نوشتار نشان خواهیم داد که مدیران سیاسی برای برون‌رفت از بحران نیاز به سیستم مرجعی پیدا کردند تا اتخاذ تصمیم‌های ناشی از بحران نظام سلامت را توجیه و تبیین کند. مدیران در جامعه‌های سکولار و دموکراتیک برای تصمیم‌گیری در این زمینه چاره‌ای نداشتند جز رجوع به داده‌های علم، یعنی آنچه‌که از شاخص‌های احتمالات و آمار برآمده و از تجربه و مطالعات میدانی به دست می‌آید. با وجود این‌که این علوم و داده‌ها نسبی هستند اما، ناگزیر منبع مرجع اصلی برای اتخاذ تصمیم‌ها شدند.

در نتیجه، می‌توان تجربه‌ی نظام سلامت را آغاز دو نوآوری در زمینه‌ی حقوق بشر در این کشورها دانست: از لحاظ فلسفی، حقوق فردی از مرتبه‌ی مطلقه به بستر نسبیّت سقوط کرد و از لحاظ حقوقی از حیطه‌ی تفکیک‌ناپذیری^[۳] به روند الویت‌بندی متحول شد. جامعه‌های سکولار و دموکراتیک به علت سابقه‌ی تقابل با چنین چالش‌های فردی-اجتماعی، با سرعت بیشتر و تلفات کم‌تری قابلیت انطباق با بحران حقوقی را یافتند. اما، این روند در کشورهای چین و ایران که دولت‌مردان در آن‌ها کم‌تر در زمینه‌ی سیاسی اجتماعی خود رعایت حقوق فردی را در اولویت قرار می‌دهند، در تصمیم‌های اجتماعی و سیاسی خود مربوط به کووید ۱۹، کم‌تر پایبند تعهد به رعایت حقوق فردی بودند. در این دو کشور ارجاع به مرام‌های ایدئولوژیک و پیش‌باورها، مرجع اصلی تصمیم‌گیری است. به علاوه معمولاً تصمیم‌ها به شکل تکلیف به شهروند ابلاغ می‌شود. یعنی در رابطه با کووید ۱۹ نهایتاً دولت‌مردان با تأخیر بیش‌تر به همان داده‌های نسبی علمی در زمینه‌ی نظام سلامت روی آوردند و بدون

۳- حقوق طبیعی و اولیه اصولاً قابل‌تفکیک از یک‌دیگر نیستند. مثلاً حق تغذیه و حق سلامت تقسیم‌پذیر نیستند.



شرکت فعال و مسئولانه‌ی شهروندان، یا ارجاع به اصول "نظری" یا "اخلاقی و عقیدتی" ناگزیر به تحمیل مقررات اضطراری شدند تا جایی که هنوز تا چند ماه پیش در چین روش حکومت نظامی وسیله‌ی مقابله با گسترش اپیدمی در شهرها بود و در ایران با وجود خطرات و تهدید سلامت عمومی شهروندان بی‌توجه به توصیه‌های دولت مردان کم‌تر تن به رعایت میثاق جمعی دادند. لذا، سرمایه‌ی هدررفته‌ی اعتماد شهروندان هزینه‌ی افزوده بر مشکل کووی‌د شد.

پدیده‌ی نظام سلامت، بحران کووید ۱۹ و راه‌های برون‌رفت

تا اوایل قرن ۲۰ فاجعه‌ی نظام سلامت (همه‌گیری-پاندمی‌های ویروسی، باکتری‌های مهلک، قحطی، زلزله، خروش آتش‌فشان) منجر به تلفات افراد بسیاری می‌شد. با توسعه‌ی علوم زیست‌شناسی-بیولوژی و رشد تکنولوژی صنعتی در آن و در زمینه‌ی بهداشت و درمان، خصوصاً پس از پایان جنگ دوم جهانی، مقابله با اپیدمی‌ها شکلی مدرن یافت. البته در پایان دهه‌ی ۱۹۳۰ بیش از ۴۰۰ میلیون نفر در جهان قربانی آنفلوآنزای اسپانیایی می‌شوند و برای مقابله با آن غیر از دعوت به قرنطینه راه‌کار دیگری وجود نداشت. باتوجه‌به رشد چشم‌گیر جمعیت جهان نسبت به یک صد سال پیش، باید تلفات ناشی از کووید ۱۹ به مراتب بیشتر می‌بود. برنامه‌های مدرن اپیدمیولوژی، که خود زمینه‌ای از مطالعات علمی و آماری راهنمای مقابله با سلامت شده بود، اولین روزنه‌ی راه‌گشایی شد. روند اصولی و علمی اول به‌دنبال شناخت پدیده یعنی میکروب دخیل در اپیدمی شد. ژن هویتی ویروس در کم‌تر از سه ماه شناسایی شد^[۴]. چرایی مهلک بودن آن، چگونگی طراحی داروها یا واکسن ضدویروس، مدت دوران نقاهت و... به‌دنبال این دست‌آورد مهم زمینه‌ی مهار ویروس را فراهم آورد. مثلاً در مدتی بسیار کوتاه مشخص شد که در رابطه‌با کووید ۱۹ امید بستن به انتقال ویروس از شخصی به شخص دیگر (مصونیت گله‌ای) برای مصون کردن همه‌ی افراد یک جامعه کافی نیست. اما، در واقع این

درک معمای کرونای چینی از دیدگاه داروین، <https://www.akhbar-rooz.com/24298/1399/01/09/>

شواهدی بر رد تئوری جنگ:



ارزیابی ناقص منجر به شناسایی گروه‌های آسیب پذیر شد. یعنی سالمندان، بیماران، مصرف کنندگان داروهای شیمی درمانی یا مهارکننده سیستم ایمنی بدن. این افراد، خود ۱ الی ۲ درصد جامعه را شامل شده و می‌بایست از امکان مراقبت و درمانی ویژه بهره گیرند. در مدتی کوتاه نیز شاخص‌هایی چون سن ۵۰ سال به بالا، چاقی یا بیماری دیابت-قند و ریوی به این گروه افزوده شدند. همه‌ی این افراد باید از طریق کمک‌رسانی ویژه و فوری در کارگاه‌های فوق تخصصی و استفاده از واکسن برای فعال کردن سیستم ایمنی بهره مند می‌شدند. اما، تا بیش از یک سال جز روش‌های تأخیردهنده‌ی انتقال ویروس یعنی وضعیت خانه‌نشینی یا قرنطینه، فاصله‌گیری در اجتماعات، استفاده از ماسک امکان درمان خاصی در اختیار نبود.

با وجود تمام این محدودیت‌ها، مهم‌ترین دست‌آورد از تجربه‌های اپیدمی‌های چند دهه‌ی اخیر، اهمیت سرعت تصمیم‌گیری بود. تصمیم‌گیری برای اعلان وضعیت اضطراری شبه‌جنگ، و به‌دنبال آن افزایش محدودیت‌های فردی. هم‌چنین، قبول به اشتراک‌گذاری داده‌های علمی و تحقیقاتی در سطح جهان و پذیرفتن مقابله‌ی سریع و هماهنگ نسبت به ویروس کووید ۱۹ به سطحی رسید که در کم‌تر از ۲ سال این کلیدواژه بزرگ‌ترین میزان نشر مقالات علمی و اجتماعی را در جراید معتبر دنیا به خود اختصاص داد. دومین دست‌آورد علوم مدرن، به فال نیک گرفتن موفقیت‌های نسبی است تا دوران نقاهت عمومی با تلفات کم‌تری سپری شود. خیلی زود محرز شد که داروهای ضدویروسی حاصل از تحقیقات و اختراعات در رابطه با ویروس‌ها یا سویه‌های پیشین مؤثر نیستند. توزیع سریع ابزار تشخیص (تست) و اتخاذ سیاست‌های پیش‌گیری مشابه و از همه مهم‌تر پذیرفتن اجباری که رعایت حقوق جمعی بر حقوق فرد تحمیل کرد تا از وضعیت انفجار عمومی و انتخاب میان بیماران، موضوعاتی شدند که نه‌تنها حوزه‌ی نظام سلامت بلکه حوزه‌های اقتصادی و اقلیمی و مدیریتی را متأثر کردند.

اختراع واکسن تنها امید برون‌رفت شد. ثروت‌مندترین دولت‌ها به‌عنوان حامی اقتصادی شرکت‌های دارویی آن را پیش‌خرید کردند تا زودتر از بقیه به آن دسترسی پیدا کنند و مخترعان و شرکت‌های دارویی با اطمینان خاطر



بر این مهم سرمایه‌گذاری کنند. از آنجایی که زمان اختراع واکسن و مطالعه‌ی میدانی بر روی آن معمولاً چند سالی به طول می‌انجامد، اعتماد به روش نوینی که تا به حال به محک دقیق آزمایش نرسیده بود امیدواری ایجاد کرد. یعنی استفاده از آر آن ای^[۵] باعث شد که از رشد فرم‌های مهلک بیماری پیش‌گیری به عمل آورد و به بخش‌های مراقبت‌ویژه امکان‌گریز از انتخاب میان بیماران وخیم‌تر و الویت‌بندی حقوق شخصی (بر حسب سن، وزن، بیماری‌های جانبی، و...) را بدهد. بخش‌های مراقبت‌ویژه توانستند خود را با فرم‌های وخیم‌تر تطبیق داده و ابزار مدرن مقابله با صدمات تنفسی را به شکلی متعادل‌تر و عادلانه‌تر در اختیار شهروندان قرار دهند تا دوران نقاهت با تلفات کم‌تر سپری شود.

تعادل میان حقوق فردی و اجتماعی

در زمینه‌ی فردی اجبار به ماندن در قرنطینه، رعایت فاصله با دیگران در محیط‌های بسته، استفاده از ماسک جهت پوشاندن بینی و دهان، نمونه‌های روشنی از محدودیت‌های آزادی فردی شهروندان شد. این محدودیت‌ها به دلیل پاسداری از حق عموم برای امنیت سلامت، حق شخصی را در رده‌ی ثانوی قرار داد. در بسیاری از کشورها نیز سرپیچی از رعایت این محدودیت‌ها جرم تلقی شد و سزاوار تنبیه. شرکت‌های هوایی یا تعطیل شدند و یا استفاده از حق جابه‌جایی را منوط به اثبات نداشتن ویروس (ارائه تست منفی ابتلا به بیماری کووید ۱۹) گردید. به عبارت دیگر، هم قاضی و هم پلیس برای مدتی کمابیش طولانی دو ابزار کنترل جامعه شدند درحالی‌که شاهد رشد نابرابرهای

۵- RNA معمولاً واکسن‌ها با استفاده از نوع یا انواعی از پروتئین‌های میکروب به تحریک سیستم ایمنی بدن پرداخته و آن را نسبت به میکروب حساس می‌کنند تا در صورت ابتلا علیه آن عمل کنند. ابتکار جدید بر فرضیه‌ای قوی تکیه داشت. در مورد ویروس‌های آر آن آی، سلول‌های ماکروفاژی بدن می‌توانند خود وارد تولید پروتئین ویروسی شوند در صورتی که کد ژنی آن یعنی آر آن آی به بدن تزریق شود. این فرضیه مدت تولید واکسن را به شکل چشم‌گیری کوتاه می‌کند.



و شکاف‌های فردی و اجتماعی می‌شدیم^[۶]،^[۷]. بحران نظام سلامت چالش‌های جانبی متعدد دیگری را هم به همراه داشت. بحران نوجوانان، به حاشیه رانده شدن سالمندان و آسیب‌پذیرتر شدن آن‌ها، فقیرتر شدن تهی‌دستان، عدم دسترسی بیماران به خدمات درمانی مناسب به علت اشباع شدن مراکزهای درمانی از بیماران کووید، و ... خلاصه آن‌که، در تمام جامعه‌ها حق اجتماعی سلامت از طریق اعمال روش‌های شناسایی بیمار (تست) و اجبار به جداسازی بیمار از جامعه (قرنطینه) پیش‌گیری (واکسن) یا درمان (داروهایی که در جریان ارزیابی بودند) نسبت به حقوق و آزادی‌های فردی در اولویت قرار گرفت. و استفاده از روش‌هایی که حتی تأیید و کارآمدی آن‌ها هم قطعی نشده بود به جامعه تحمیل شد. هرچندکه تزریق واکسن برای عموم افراد جامعه رسماً اجباری نشد، برای پزشکان و کادر درمانی و مسافرانی که با قطار و هواپیما و کشتی قصد مسافرت داشتند و یا کارکنان شاغل در مکان‌ها و ادارات دولتی و در بسیاری از مدرسه‌ها و دانشگاه‌ها و همچنین برای استفاده از مکان‌های عمومی نظیر سالن‌های ورزشی و استخرها و امثالهم تزریق واکسن عملاً اجباری اعلام شد. افراد در قبال امتناع از تزریق واکسن که در اکثر کشورها اجباری اعلام نشد جهت نشان دادن سلامت فردی و به خطر نینداختن سلامت عموم جامعه مجبور به ارائه‌ی تست‌های هر روزه یا چند روزه شدند. همه‌ی این‌ها باعث شکل‌گیری اعتراض‌هایی از طرف شهروندانی شد که باور داشتند با این تمهیدات حق انتخاب و آزادی فردیشان مخدوش گردیده است.

در کشورهای دموکراتیک، جنبش‌های ضد واکسن شکل گرفت و حتی در

6- Bambra C, Riordan R, Ford J, Matthews F. The COVID19 pandemic and health inequalities. *J Epidemiol Community Health*. 2020;74:964---8, <http://dx.doi.org/10.1136/jech-2020-214401>. 3.

7- Barboza M, Marttila A, Burström B, Kulane A. Covid 19 and pathways to health inequalities for families in a socioeconomically disadvantaged area of Sweden --- qualitative analysis of home visitors' observations. *Int J Equity Health*. 2021;20:215, <http://dx.doi.org/10.1186/s12939-021-01556-6>. 4.



کشوری چون فرانسه که خود مبتکر تاریخی واکسن است انبوه اطلاعات غلط^[۸] آمیخته با گزاره‌های درست چنان جوی را ایجاد کرد که در جزایر فرانسوی در اقیانوس اطلس مسئولان بیمارستانی که از ورود کارکنان واکسن زنده ممانعت به عمل آورده بودند با حمله و ضرب و شتم شدید مخالفان روبه‌رو شدند. با وجود این، مدیریت بحران در همین کشورها از کارآیی بالاتری بهره جست. زیرا، بسیج دانش و فناوری عمومی به نفع گروه یا گروه‌های آسیب‌پذیرتر، توزیع عادلانه‌تر (هرچند هنوز نابرابر) امکان‌ها و ابزار مراقبت و درمان به‌علت نیازمندتر بودن بیمار، دلیل کافی برای استفاده از موقعیت اضطراری و تفکیک‌پذیری حقوق اولیه‌ی فردی تلقی شد. این مهم به سطحی رسید که بازنگری در اصل‌های مندرج در منشور حقوق بشر را اجتناب‌ناپذیر کرد.

هدف از این نوشتار پرداختن به چگونگی بروز پدیده‌ی اپیدمی، سرعت یا عدم‌سرعت پذیرش وضعیت اضطراری از جانب حاکمان، اتخاذ تصمیم‌های اقتصادی و مدیریتی به‌مثابه‌ی عکس‌العمل به آن و حتی چرایی و چگونگی بسیج نیروی انسانی و انتخاب ابزار مقابله با پدیده نیست. اما، با الهام گرفتن از وضعیت نظام سلامت در روند چالش‌برانگیزی که اپیدمی کووید ۱۹ در کشورهای سکولار و دموکراتیک، به‌وجود آورد، می‌توان تعارض میان حقوق فردی و اجتماعی در جامعه‌های مدرن را به بررسی و نقد کشاند. تجربه‌های کسب شده و تجربه‌ی برون‌رفت از بحران سلامت می‌توانند راه‌گشای برخی بن‌بست‌هایی باشد که حقوق بشر در شرایط فعلی جهان با آن مواجهه است. به‌عنوان مثال، در زمینه‌ی محیط زیست یا تعلیم و تربیت و همچنین صلح و امنیت انسان مدرن با چالش‌هایی مواجه است که ویژگی‌هایی شبیه به ویژگی کنونی بحران سلامت دارد. از مهم‌ترین این ویژگی‌ها، لزوم اتخاذ تصمیم سیاسی و اقتصادی حاکمان است در مورد‌هایی که مشکل با پیچیدگی بی‌سابقه روبه‌رو است به‌طوری‌که برای برون‌رفت از آن از دانش و اطلاعات و

8- Sobhani I. New Coronavirus, Covid19, Neo Darwinian Evolution or Biological Manipulation in Lab?

Infotext J Infectious Diseases and Therapy

<https://researchinfotext.com/article-details/New-Coronavirus-Covid19-Neo-Darwinian-Evolution-or-Biological-Manipulation-in-Lab?>



تجربه‌های اندک و بعضاً سطحی برخورداریم.

جمع‌ناپذیری حقوق

منشور حقوق بشر اصولاً حقوق فردی را بر حقوق جمعی مقدم می‌داند^[۹] و از اولی درمقابل هجوم دومی پشتیبانی می‌کند. توجه به حقوق جمعی از دهه‌ی ۱۹۵۰ یعنی هم‌زمان با پایان دوره‌ی استعمارگری جدی شد و در اروپا شکل قانونی و حقوقی به خود گرفت. مقوله‌های تازه‌ای چون حق طبیعت، حق صلح و امنیت نیز چند دهه‌ای است که مورد توجه قرار گرفته اند^[۱۰]. اما، حقوق گروهی همانند حق اختیار مذهب و احترام به آداب و مناسک مذهبی و گروهی سرآغاز این چالش بوده است. تاجایی‌که میشل ویله از تناقض‌ها میان حقوق نامتجانس بشر و ناممکنی نیل به حصول تمامی آن‌ها و حتی از فریب شهروند سخن می‌گوید^[۱۱].

این ناهمگونی در اصل‌های اولیه‌ی منشور حقوق بشر یعنی ماده‌های ۱ و ۲ ریشه دارد. این اصل‌ها بر پایه‌ی مفهوم‌های کرامت، آزادی، برابری و برادری تعریف شده اند^[۱۲]. افراد در فردیت خود واجد حقوق شناخته‌شده و غیرقابل تفکیک هستند^[۱۳]. اما، این ماده‌ها با ماده‌هایی که دیرتر تعریف شدند مانند حق جابه‌جایی و حرکت بدون ممانعت شهروندان دچار تعارض گردیدند. در سال ۱۹۶۶ قطعنامه‌ی بین‌المللی حقوق مدنی سازمان ملل اولین اشاره را به حقوق جمعی اقتصادی، فرهنگی دارد. این منشور سازمان وحدت آفریقا است که در سال ۱۹۸۱ در ماده‌های ۱ تا ۴ خود، حقوق جمعی و گروهی

9- Hélène Tigroudja. Droits individuels et droits des communautés en droit international des droits de l'homme. <http://www.droitphilosophie.com/article/lecture/droits-individuels-et-droits-des-communautés-en-droit-international-des-droits-de-l-homme116>

10- J. Mougeron. Les droits de l'homme. Paris PUF Coll Que sais je 1996, P6-12

11- M. Villey. Philosophie du Droit. Les moyens du droit. Rééd Paris Dalloz 2001 ; P115-6

12- Philippe Alston Peoples Rights & Les droits saisis par le collectif, Bruxelles Bruylant 2004

۱۳- «اعلامیه جهانی حقوق بشر». سازمان ملل متحد 10 December 2014 Retrieved 10 December 1948.



توده‌ها را برای نیل به صلح، محیط پاکیزه و.. به رسمیت می‌شناسد^[۱۴].^[۱۵] کمی بعدتر، فیلیپ ژرارد حق گروهی را تا سطح حقوق فردی به ساحت قضایی می‌کشاند^[۱۶]. تا این‌که در سال ۲۰۰۷ سازمان ملل حقوق عشیره‌ای را نیز به رسمیت می‌شناسد^[۱۷]. در همین روند حق گروه‌های آسیب‌پذیر مانند کولی‌های اروپا تعریف شد که با وجود حفظ حق مهاجرت و سفر از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر می‌بایست از حقوق گروهی و پشتیبانی قانونی محل سکناى خود درمقابل تجاوز و اجحاف‌های دولت‌ها برخوردار شوند. پیچیده بودن این پدیده نیز جای ویژه‌ای به قضات داد. برای احقاق حق، دادگاه‌ها ابتدا با اثبات تعلق فرد به گروه اقلیت مظلوم از اهرم قضایی بهره جسته تا با استفاده از حق گروهی، از حق فردی وی دفاع کنند. این مهم در تمام موردهایی که ویژگی گروهی (عقیدتی، فرهنگی، زیستی، ...) محسوب می‌شد، تنها راه تأمین حق فردی درمقابل تعارض با حق اجتماعی و گروهی توده‌های بومی و ایلی به شمار رفت و جزئی از عرف حقوقی شد^[۱۸].

منشور جهانی حقوق بشر وسیله‌ای برای پاسداری از حقوق شهروندان از جمله داشتن حق سلامت است. گرچه دو، سه دهه‌ای بیش نیست که حقوق بیماران تدوین شده و قاضی از قانون‌های مرجع برای پشتیبانی از احقاق حق یا رد آن، الهام می‌گیرد. اما، حقوق سلامت شهروند در این زمینه از خلاء تعریف رنج می‌برد. گرچه تأمین حقوق بیماران به مثابه‌ی حق جمعی در منشور جهانی قابل تعریف است اما، کووید ۱۹ دوگانگی و بعضاً تناقض‌هایی میان دو دسته حقوق "فردی (شهروند سالم)" و "گروهی (بیماران، سالمندان)"

14- Article 27 de la Charte africaine des droits de l'homme souligne les droits de la famille comme la base de la société ; les droits et la liberté de chaque individu s'exerce dans le respect des droits de l'autrui, de la société collective, de la morale et de l'intérêt commun

15- R.J.Dupuy. Dialectique du droit international : Souveraineté des Etat, communauté Internationale et les droits de l'homme Paris Pedone 1999 ; P371

16- Ph Gerard. L'esprit des droits. Philosophie des droits de l'homme. Bruxelles Publications des facultés universitaires de Saint Louis 2007

17- Déclaration adoptée le ۲ Oct 2007 A/Rés/61/295 Assemblée Générale des Nations Unis

18- Kevin Mgwana Gunnme et al. C. Cameroun Pétition n°266/2003 ; 176 les droits des peuples et communauté sont aussi importants que els droits individuels



را آشکار کرد. درسی که بحران سلامت در طی سه سالی که گذشت به ما آموخت نشان می‌دهد که در مواقع ضروری می‌توان و باید تصمیم‌های سیاسی و اقتصادی جمعی گرفت حتی اگر شناخت و ابزارهای مقابله از دقت و اطمینان کامل برخوردار نباشند. به‌همین دلیل، اولویت‌بندی حقوق فردی و اجتماعی و تعریف نسبی آن‌ها با توجه به متغیرهای جغرافیایی یا فردی و دیگر امور متداول، حق بهره‌مندی از هماهنگی و تصمیم‌های بین‌المللی در رابطه با معضله‌هایی که رابطه‌ی مستقیمی با مرزهای عقیدتی، سیاسی ندارند، حقی عمومی تلقی می‌گردد.

در واقع بحران سلامت نشان داد که در مواردی که تامین حق سلامت در گرو امکان دسترسی به متخصص و مراکز تخصصی درمانی است، مدیریت عمومی نیازمند ابزارهای فلسفی و حقوقی است تا از فروپاشی نظام درمان به‌علت کثرت بیمار پیش‌گیری کند. درغیراین‌صورت، رعایت حقوق فردی شهروندان قرین احتمال‌ها یا کارکرد اتفاق و شانس می‌گردد. به‌این‌ترتیب رعایت تمام و کمال حقوق فردی و اجتماعی امری غیرممکن می‌شود. میشل ویلیه از جمع‌ناپذیری فلسفی این حقوق صحبت می‌کند^[۱۹]. او مدعی است رعایت حقوق فرد معادل نفی برخی از حقوق جمع است. به‌این‌دلیل می‌توان از جمع‌ناپذیر بودن حقوق و کرامت فردی و امنیت سلامت عمومی سخن گفت. البته، این درک هنگام حوادث و ترورهای منتسب به گروه داعش به‌وجود آمد و طرح قانون‌های اضطراری به منظور مقابله با تروریسم زمینه‌ی ایجاد توازن جدیدی میان حق فردی و حقوق جمعی شد همان‌طوری که در کشور اسرائیل، با دخالت قوه قضاییه اصل الویت حقوق انسانی بر امنیت کشور را بر ارتش اسرائیل تحمیل کرد^[۲۰].

19- M. Villey Philosophie du droit. Définitions et fins des droits. Les moyens des droits Ed Dalloz Mars 2001

20- HCJ 7015/02, op, cit ; ۱۵\$ <https://journals.openedition.org/bcrfj/6197?lang=fr>



آشتی میان حقوق فردی و میثاق اجتماعی

در آلمان، بلژیک، سوئیس و حتی در فرانسه قانون‌های متعددی برای گسترش آزادی فرد در قبول و پذیرش مرگِ خوش و خودخواسته (اوتانازی) پیرامون بیماری‌های درمان‌ناپذیر به‌بهانه‌ی گرمی‌داشت کرامت انسانی وضع شده است. در برخی از این کشورها انتخاب و اجرای مسیر فرد به‌سوی مرگ اکنون تدوین شده است^[۲۱]. مطالعه‌ی میدانی که در این مورد انجام دادیم نشان داد که افکار عمومی ایرانیان در این زمینه هم‌سویی قابل‌توجهی با تحول این پدیده در کشورهای سکولار و حقوق‌مند دارد.^[۲۲] از آنجایی‌که گسترش این حق تزاخمی با حقوق اجتماعی شهروند ندارد و فقط شاید ملاحظات فلسفی و مذهبی و ایدئولوژیک علت تفاوت‌هایی است که جامعه ایران با جامعه‌ی اروپایی پیدا می‌کند. در زمینه‌ی مقابله با بحران کووید ۱۹ است که به‌طور جدی و برای اولین بار الویت‌گذاری میان انواع حقوق موضوع کندوکاو قرار گرفت تا آشتی میان حقوق ممکن شود. مشکل اصلی در این زمینه غیرقابل‌تفکیک بودن حقوق طبیعی فردی است که در سال ۱۹۴۸ با تأکید بر وابستگی متقابل و بخش‌ناپذیری آن‌ها تبیین شده است. به‌طوری‌که اصل مبادرت به الویت‌بندی حقوقی عملاً نفی تفکیک‌ناپذیری آن می‌شود. حتی در مورد اوتانازی (مرگِ خوشِ خودخواسته) جمع‌ناپذیری آن با حق حیات که حقی زیربنایی است غیرممکن به نظر می‌رسد. در جامعه‌های

21- Courier international, 30 janvier 2021

۲۲- حسن فرشتیان، کاظم ایزدی و ایرج سبحانی. ۱۳۹۶ تهران انتشارات کند و کاو (شابک: ۹۷۸۶۰۰۶۳۶۳۱۳۴)
اوتانازی. نوذر آقاخوانی،

مقوله‌ی مرگ در سی سال اخیر در ایران، توأم با ناهنجاری‌هایی بوده که مانند بحران کووید ۱۹ نیاز به مطالعه‌ی میدانی دارد. برخی از شهروندان به علت لاعلاج بودن بیماری‌شان و باوجود درد و رنج حاصل از آن، به حاشیه‌ی کارگاه‌های درمانی رانده شده‌اند. تقاضای اوتانازی (به‌مرگی فعال) در کشور در روندی نامتعادل و متأثر از بعد اقتصادی کاربرد پیدا کرده است. درحالی‌که مقررات شفاف این کاربرد را پوشش نمی‌دهند، برخی نگران ناهمگونی میان میل شخصی، اعتقادات مذهبی یا فلسفی خویش با این روند نامنظم جاری در کشور هستند. هدف تحقیقی که به‌شکل کتاب منتشر شده، اشاره به برداشت‌های فلسفی، تاریخی، احادیث و فناوری و هم‌چنین ارجاع به تجربه‌ی جامعه‌های غربی و لوائح قانونی نهادینه شده در این کشورهاست تا شهروندان ایرانی بی‌هراس و با پیش‌درآمدی از کاوش متخصصان (پزشک، جامعه‌شناس، روحانی و حقوق‌دان)، بحثی شفاف در جامعه طرح کنند و مسئولان، پزشکان و پیراپزشکان را متوجه‌ی اهمیت طرح بحث حق بیمار و قانون‌گذاری در این زمینه بنمایند.



دینی و ایدئولوژیک نقش بنیان و پیش‌باورهای نظری و اعتقادی (یعنی مقدس شده) بر نقش میثاق اجتماعی، که ویژه‌ی جامعه‌های سکولار است، برتری پیدا می‌کند. پُل مارتینس بحث برتری و تقدم و تأخر حقوق انسانی بر حقوق انسان‌ها در این جامعه‌ها را مطرح می‌کند^[۲۳]. گرچه از همان ابتدای تعریف منشور حقوق بشر، دادگاه تاریخی نورنبرگ در سال ۱۹۴۵ به‌بهانه‌ی احقاق حقوق جمعی نتوانست مدافع تمام‌وکمال حقوق فردی شود. تاجایی‌که امروز از آن واقعه به‌عنوان پارادوکس نورنبرگ یاد می‌شود. اما، درواقع در صورت نبود قانون یا میثاق اجتماعی در موردهای خاص، باز این قاضی است که باید راهی برای برون‌رفت از تعارض میان حقوق فردی و اجتماعی بیابد.

به‌طورمثال در ماجرای غرق شدن کشتی حامل ده‌ها هزار تن نفت شرکت توتال^[۲۴]، در آب‌های سواحل اسپانیا، باوجود خلاء قضایی، معهدا قاضی دادگاه ؛ درک و برداشت خود، از توصیه و آموزه‌های کانت در مورد اخلاق فردی و کرامت انسانی را ملاک قضاوت قرار داد و به‌حرمت پاس‌داشت حق محیط زیست که میراث همیشگی آحاد بشر است، نه‌تنها شرکت توتال بلکه فرد ناخدای کشتی حامل نفت را مقصر و مسئول دربرابر محیط زیست شناخت. این برای نخستین بار بود که از حقوق فردی (ناخدا و ملوانان) به‌نفع حقوق

23- P. Maritens. Les droits de l'humanité l'emporte t il sur les droits de l'homme ? in Carr tuyvels et al. Les droits de l'homme bouclier ou épée du droit pénal ? Bruxelles Bruylant 2007 ; p589

۲۴- در ۱۳ نوامبر ۲۰۰۲، در نزدیکی سواحل گالیسیا در شمال غرب اسپانیا شکافی به طول ۵۰ متر به بدنه‌ی کشتی رخنه کرده و باعث ریزش محموله‌ی سوخت سنگین یعنی نفت می‌شود. هنوز علت این شکاف در بدنه‌ی کشتی ناشناخته باقی مانده است؛ گمانه زده می‌شود که یک جسم شناور یا موج سنگین باعث این شیار در بدنه‌ی کشتی شده باشد. پس از چندین تلاش برای دور کردن کشتی از ساحل در ۱۹ نوامبر ۲۰۰۲، کشتی در ۲۷۰ کیلومتری سواحل گالیسیا شکسته و در عمق ۳۵۰۰ متری غرق می‌شود. در جریان عملیات هر روز بین ۵ تا ۱۰ هزار تُن نفت سنگین (محموله آن ۷۷۰۰ تُن نفت سوخت سنگین بود) به آب دریا واریز می‌شود. بالاخره کشتی با داشتن ترک‌های زیادی پس از ۴ هفته ۱۲۵ تن نفت را به سواحل فرانسه پرتقال و اسپانیا می‌رساند. ناخدای کشتی برای کاهش هزینه‌ی نقلی نجات وارد به مذاکرات طولانی با مؤسسات مدد‌رسانی می‌شود. در این فاصله تعداد بسیاری از ملوانان برای نجات جان خود، ناگزیر به ترک کشتی می‌شوند. پس از روزها مذاکره و توافق نهایی، هنگام نقلی نجات برای کمک‌رسانی از داخل، به‌اندازه‌ی کافی ملوان در داخل کشتی نبود. به‌زعم دادگاه ناخدا در ارزیابی وضعیت متهم به کوتاهی شد. زیرا معضل اقتصادی و سلامت ملوانان (حق فردی) را مقدم به حفاظت از محیط‌زیست تلقی کرده و با شرکت هلندی نجات کشتی دیر به توافق رسیده بود.



جمع (پاسداری از محیط زیست) باتوجه به فقد قانون چشم‌پوشی شد و حقوق جمعی بر حقوق فرد در اولویت قرار گرفت^[۲۵] رعایت حقوق جمع (حفظ و نگهداری از محیط زیست) به‌عنوان وظیفه‌ی فردی (پایین آوردن تعداد ملوان و خدمه) تلقی گردید^[۲۶] و به‌این‌ترتیب حکم قاضی در این مورد فصل‌الخطاب محسوب گردیده و تبدیل به وحدت‌رویه^[۲۷] قضایی شد. لذا، اهمیت این حکم در این است که تبدیل به میثاق عمومی گردید.

ولی، در کشورهایی که نقش ایدئولوژی و اعتقادات مذهبی در آنها پررنگ بوده و عموماً قوه‌ی قضاییه در آنها از استقلال کافی نسبت به قدرت متمرکز برخوردار نیست، پارادایم حق جای خود را به پارادایم تکلیف داده است. برای مقابله با پدیده‌های پیچیده، تحمیل مقررات و تکرار تکلیف‌ها و اجبار، راهنمای اصلی مدیریت بحران می‌شود. درحالی‌که، انسان مدرن بیشتر و بیشتر با چالش تضمین حقوق فردی مواجه بوده و در جست‌وجوی تعادلی میان حق فردی و تکلیف اجتماعی است، در جامعه‌های غیرسکولار یا غیردمکراتیک، تعدد تکلیف‌ها و ناتوانی از عصیان و اعتراض حس‌گریز از تکلیف فردی را قوی‌تر کرده یا بر بی‌اعتمادی اجتماعی می‌افزاید. تاجایی‌که شهروند به حقوق اجتماعی بی‌تفاوت بوده و نقشی منفعل پیدا می‌کند. قبول حق فردی و تمکین به وظیفه‌ی اجتماعی تعادل خود را در صداقت و شفافیت و اعتماد به حاکمیت پیدا می‌کند.

در آینده حقوق فردی با چالش‌های مشابهی مواجه خواهد بود. چگونه می‌توان درمقابل خطر بروز جنگ یا احتمال بروز متغییرهای تابع جنگ، مردم مناطق جنگ‌زده را درمقابل کشتار جمعی، قحطی یا آوارگی مصون

25- Convention CEDH 28 Sept 2010

<https://www.francetvinfo.fr/monde/environnement/le-capitaine-l-assureur-et-l-armateur-du-petrolier-prestige-juges-responsables-de-la-maree-noire-de-2002-par-la-cour-supreme-espagne.1286373.html>

26- J.P. Marguenaud. Faut il adopter un protocole n°15 relatif au droit à l'environnement ? in L. Robert L'Environnement et la Cour Européenne des droits de l'homme Bruxelles Bruylant p74



کرد؟ چگونه می‌توان مردم مناطقی را که در آن به علت بروز خطرهای اقلیمی نیاز به هم‌کاری و هم‌یاری همگان دارد به این کار تشویق، ترغیب یا مجبور کرد؟ چگونه می‌توان حق مسلم گروهی (گروه‌های آسیب‌پذیر یا ضعیف‌تر مانند اطفال، سالمندان و بیماران) را در شرایط تحریم اقتصادی تضمین نمود؟ آیا ابزار برون‌رفت از مصیبت جمعی می‌تواند انحصاری باشد؟ مثلاً پرسش‌نامه‌هایی که در کشورهای ترکیه و اسرائیل در ابتدای بحران کووید ۱۹ از پرستارانی دریافت شد که مجبور به مراقبت و درمان بیماران مبتلا به کووید ۱۹ بودند نشان می‌دهد که مرز میان پذیرش اخلاقی درمان بیماران یا فرمان‌برداری ناگزیر به دلیل قانون‌های شغلی چندان روشن و مشخص نبوده^[۲۸]، و از این‌پس باید منتظر تعریف‌های نوینی از حقوق و وظیفه‌های فردی باشیم.^[۳۰]

وضعیت ویژه ایران

ویروس کرونا (کووید ۱۹) برای اولین بار در دسامبر ۲۰۱۹ در شهر ووهان در کشور چین شناسایی و در مدت کوتاهی به‌واسطه مسافرینی که از چین به شهرهای پُر رفت‌وآمد مانند قم و تهران سفر می‌کردند، انتقال یافته و تبدیل به یک بیماری همه‌گیر شد. شیوع این بیماری در آخرین روزهای بهمن ماه سال ۱۳۹۸ از سوی وزارت بهداشت ایران به رسمیت شناخته شد اما، ملاحظات رسمی و توجهی شهروندان تا چند ماهی دست‌خوش تردید و ناباوری نسبت به اهمیت پدیده بود. رفته رفته، سرعت شیوع، همه‌گیری، و تلفات بالای تأثیرات اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی، روانی و... یکی از پُرهمزینه‌ترین مصیبت‌های قرن جاری را در ایران

28- Soyler P, Ulucan M, Yuksekol OD, Baltaci N, Ersogutcu F. Ethical problems among nurses during pandemics: A study from Turkey. *Ethics Med Public Health* . 2022 Jun;22:100796. doi: 10.1016/j.jemep.2022.100796.

29- Sperling D. Ethical dilemmas, perceived risk, and motivation among nurses during the COVID-19 pandemic. *Nurs Ethics* . 2021 Feb;28(1):9-22

30- .Qin Z, Sun Y, Zhang J, Zhou L, Chen Y, Huang C .Lessons from SARS-CoV 2-and its variants .*Mol Med Rep* 2022 .Aug.263 :(2)26 ;



رقم زد. گرچه سرانه‌های بهداشتی (پزشک، تخت بیمارستانی، دستگاه‌ها و وسایل درمانی و...) نسبت به بسیاری از کشورهای درحال توسعه‌ی جهان در وضع نسبتاً مناسب‌تری است اما، شبکه‌ی درمانی به‌ویژه در حوزه‌ی بهداشت و پیش‌گیری توسعه نیافته^[۳۱] و قابلیت و توان‌مندی کافی را نداشت. ازطرفی دولت‌مردان در تصمیمات عمومی خود قادر به اتفاق نظر و یک‌دستی نبودند،^[۳۲]،^[۳۳]. ازطرف دیگر شهروندان نیز باتوجه‌به سابقه و نتیجه‌های معضله‌های قبلی جامعه و رفتار حاکمان در قبال آن مشکلات به ابتکارات فردی و گروهی و قومی روی آوردند و اصل را بر کاهش اعتماد عمومی نسبت به اطلاعات انتشار یافته از جانب مسئولان درباره‌ی کووید ۱۹ بنا نهادند، درعین‌این‌که خود نیز توانایی مدیریت این پاندمی را پیدا نکردند. نهادهای مدنی نیز از توان تکوین یک میثاق اجتماعی استوار بر دانش مربوطه و آموزش و تربیت شهروندان همپای مبارزه با اشاعه و نشر اخبار دروغین را نداشتند. در نتیجه، مرکزهای بهداشت و درمان به‌علت کثرت مراجعه‌کننده و بیمار در مدتی کوتاه به‌حالت اشباع رسیده و تعداد مرگ و میر رشد سریع یافت. در چین نیز مانند ایران و باوجود مراقبتی که دولت‌مردان در پوشش نشر اطلاعات مربوط به کووید ۱۹ نشان می‌دادند، تلفات انسانی چشم‌گیر بود^[۳۴]. اگر وضعیت کشورهای فقیر چون هند و بسیاری از مناطق آفریقا را به‌علت کمبود سرانه‌های بهداشتی و عدم شفافیت آمار و ارقام از حوزه‌ی این بحث خارج کنیم، در مدل کشورهای ثروت‌مند و دمکراتیک (یعنی دو قاره‌ی اروپا و امریکای شمالی و جنوب آفریقا)، دولت‌مردان به پدیده‌ی سلامت

۳۱- فصلنامه علمی - تخصصی ارزیابی تأثیرات اجتماعی شماره دوم: ویژه‌نامه پیامدهای شیوع ویروس کرونا - کووید ۱۹ - اردیبهشت ۱۳۹۹

۳۲- استعفا‌ی پروفیسور ملک‌زاده رئیس علمی کمیته رسیدگی با کرونا با وزیر مسئول که علل آن منتشر شد [https://www.bbc.com/persian/iran55019266-](https://www.bbc.com/persian/iran55019266)
/ نامه‌ی تکان‌دهنده به وزیر بهداشت درباره‌ی عمل‌کرد ملک‌زاده <https://www.mashreghnews.ir/news> با تاریخ انتشار ۱ آذر ۱۳۹۹

۳۳- با وجود رهنمودهای رهبری در مورد تهیه واکسن، عدم ورود نوع اروپایی آن و تکیه بر واکسن‌های ایرانی- کوبایی یا روسی، بازار مصرف واکسن در ایران تفاوت چندانی با بازار مصرف در کشورهای اروپایی نداشت.

34- Gu L, Yang L, Wang L, Guo Y, Wei B, Li H. Understanding the spatial diffusion dynamics of the COVID 19-pandemic in the city system in China. Soc Sci Med 2022. Jun.302:114988;



توجه فوری داشته و به مرجعیت علمی و مدیریت اجتماعی روی آوردند. ولی در ایران، نتیجه‌های اقتصادی حاصله از همه‌گیری کووید ۱۹ مهمترین معضل تصمیم‌گیری یا بهتر بگوییم عدم تصمیم‌گیری شد. لذا، مردم مرحله به مرحله با امکانات ناچیزی همانند خانه نشینی، فاصله‌گذاری اجتماعی و استفاده از ماسک، که بهداشت تجربی در اختیار می‌گذاشت، با بی‌اعتمادی برخورد کردند. دولت‌مردان پایبند به رابطه‌های ایدئولوژیک نیز، از امکان کسب اعتماد عمومی محروم شدند. گرچه به ظاهر سرمایه‌گذاری در کشف و ساخت واکسن و داروی ضد ویروس کووید ۱۹ با همکاری کشورهای چون کوبا سرلوحه‌ی برنامه‌ی ملی اعلام شد. اما، ناتوانایی لازم ایران یا کوبا برای مقابله با حاشیه‌های این پدیده به بی‌اعتماد عمومی دامن زد و زمینه‌ی گسترش شایعات فراوانی پیرامون سودبری شخصی یا گروهی شد. البته نه تحریم اولین واکسن ساخته شده‌ی غرب یعنی فایزر توسط دولت‌مردان مانع ورود آن به بازار مصرف ایران شد و نه بعد از سه سال نشانی از دست آوردهای جدی واکسن بومی - کوبایی قابل رؤیت است. شهروندان نیز نه قدرت مطالبه‌ی حقوقی و بهداشتی سزاوار خود را داشتند و نه مانع گسترش مرز بی‌اعتمادی به حوزه‌ی جدی بحران سلامت شدند. البته این تحول افول اجتماعی در ایران دو تا سه دهه است که در زیر پوست جامعه درحال رشد و تقویت است^[۳۵]. نگارنده معتقد است که بحران مدیریت کووید ۱۹ فقط گونه‌ی جدیدی از نمایش این افول اجتماعی است که در آن هم دولت‌مردان سهم بسزایی دارند و هم شهروندان منفعل و بی‌تفاوت و نهادهای مدنی ناآگاه یا ناتوان از سازمان‌دهی در شکل‌گیری آن دخیل اند^[۳۶].

نتیجه‌گیری

هم‌زمان با گسترش دانش ما نسبت به کووید ۱۹، مسئولان سیاسی کشور

۳۵- فصلنامه علمی - پژوهشی رفاه اجتماعی، سال بیست و دوم، بهار ۱۴۰۱، شماره ۸۴
افول اجتماع در ایران: روایتی گاه‌شمارانه (کرونولوژیک)

۳۶- فصلنامه علمی - تخصصی ارزیابی تأثیرات اجتماعی شماره دوم: ویژه‌نامه پیامدهای شیوع ویروس کرونا - کووید ۱۹ اردیبهشت ۱۳۹۹



بارها مجبور به تجدیدنظر در سیاست کلی خود در زمینه‌ی مواجهه با بحران اخیر سلامت شدند. با توجه به همگانی شدن حق جابه‌جایی افراد، انتشار سریع اپیدمی و نیز لزوم حفظ نظم اقتصادی و اجتماعی، اتخاذ تصمیم‌های فوری و همه‌شمول، ضروری است. به علاوه کشورهای گوناگون به شکل بی‌سابقه‌ای به منظور تضمین سلامت عموم و مصون نگه داشتن چرخ اقتصادی جامعه از ضربات ناشی از پاندمی‌ها و برای تحمیل رعایت اصول بهداشتی و سلامت، ناچار به بازتعریف حقوق فردی و اجتماعی شدند. لذا، برای مقابله با معضل سلامت، حفاظت از حقوق فردی به چالش‌های جدی کشیده شده و جهت رفع این مشکل، مدیریت جامعه ناگزیر باید روندی را اتخاذ نماید که میثاق‌های اجتماعی مجبور به بازتعریف در حدود و ثغور حقوق فردی در زمان بروز چنین مشکلات می‌گردد. در کشوری چون ایران که مدیریت تصمیم‌گیری در آن مبتنی بر ایدئولوژی است و از طرف دیگر نهادهای مدنی طراح یا پاسدار میثاق عمومی ضعیف یا فلج هستند، باید در زمینه‌ی بهداشت و درمان با فاصله‌ی بیشتری حق و یا تکلیف‌های شهروند تدوین گردند. شاید تفکیک معضل سلامت از ساحت سیاست یکی از راه‌حل‌های عبور از بحران باشد. تا با آموزش همگانی، شهروند رفتاری در خور و شایسته‌ی سلامت خود اختیار کند. ضروری است که شهروندان، در هم‌راهی با دولت‌مردان، نه در مخالفت و دشمنی با ایشان، و البته با پافشاری بر حقوق فردی، در وضعیت‌های فوق‌العاده، راه‌حل‌های اجتماعی را لزوماً محدودکننده‌ی حقوق فردی خود ندانند. آیا تجربه‌ی چالشی که در زمینه‌ی حقوق به‌وجود آمده، توان آن را دارد که نظام‌های سیاسی کشورهای درگیر با قیدها و باورهای ایدئولوژیک را مجاب به بازنگری ساختاری در آموزه‌های خود کند؟ یا بالعکس، شهروندان این کشورها هستند که حداقل در زمینه‌ی بهداشت و سلامت با هم‌رأیی بیشتری با دولت‌های خود در تعریف حق و تکلیف فردی در حوزه‌ی سلامت سعی می‌کنند این مقوله‌ی مهم را از دیگر موضوع‌ها و نزاع‌های سیاسی و اجتماعی مستثنی کرده و سلامت عمومی را در اولویت قرار دهند؟ آنچه باید به‌عنوان مرجع در این زمینه‌ها محور وفاق اجتماعی قرار گیرد بی‌شک علوم و دست‌آوردهای تجربی فارغ از منافع شخصی، گروهی، ایدئولوژیک یا ملی



است.^[۳۷] امید است حکمرانان و نهادهای مدنی، هر دو، در مقام پاسداری از هر دو حقوق فردی و اجتماعی نقش آموزش‌دهنده و مروج را داشته باشند تا شهروندان بتوانند در مسیری سالم‌تر و مطمئن‌تر قدم بگذارند. به عبارت دیگر، از عنصری صرفاً مصرف‌کننده و مکلف به رعایت "قانون" تبدیل به مسئول آگاه و مکلف بر رعایت سلامت فردی و اجتماعی شوند. اگر علاوه بر آموزش همگانی، چالش مهم دیگر در کشورهای دموکراتیک و سکولار، مبارزه با نشر اخبار نادرست است، در کشورهایی چون ایران بُعدهای توسعه‌ی دروغ و اغتشاش در فهم پدیده‌های پیچیده (چون سلامت) به سطحی رسیده که بازتولید اعتماد اجتماعی را تبدیل به چالش اصلی کرده است.

37- McMahon M, Creatore MI, Thompson E, Lay AM, Hoffman SJ, Finegood TD, Glazier RH. The Promise of Science, Knowledge Mobilization, and Rapid Learning Systems for COVID-19 Recovery.

Int J Health Serv . 2021 Apr;51(2):242-246. doi: 10.1177/0020731421997089. Epub 2021 Mar 18.



نفي ملت و قدرِ اُمت در حکومت اسلامی ایران

اصغر شیرازی^[۱]

من در دو جلد کتاب «ایرانیت، ملیت، قومیت» با یک تعریف کاربردی به گفتمان مسئله‌ی ملی در ایران ورود کرده‌ام. طبق این تعریف فرآیند برساخت ملت وقتی به نتیجه می‌رسد که حق حاکمیت در شکل یک نظام دموکراتیک مبتنی بر آزادی و برابری حقوقی، قومی، جنسی، و عقیدتی پذیرفته و اعمال شود. طبق این تعریف ملت‌گرایی آن نظریه و آن کرداری است که درجهت برساخت ملت به این معنا و یا حفظ آن در برابر نیروهای تهدیدکننده‌ی آن وقوع می‌یابد. حال اگر این تعریف‌ها را بپذیریم می‌توانیم به این نتیجه برسیم که جمهوری اسلامی از ابتدا تا کنون چه به لحاظ پای‌گاه‌های ایدئولوژیک آن، ولایت مطلق فقیه، و چه درعمل نظامی مغایر با فرآیند ملت‌شدگی مردم ایران و ملت‌گرایی آن‌ها بوده است، نهادی بوده است مانع فعلیت یافتن ملت به‌عنوان منشاء قدرت حکومت و پای‌گاه مشروعیت آن. این حکم که ما آن را به‌صورت یک داعیه در ابتدای این جستار عنوان می‌کنیم دایر بر گرایش‌های نظری و عملی هر دو طیف اصول‌گرا و اصلاح‌طلب درمیان

۱- دکتر اصغر (علی) شیرازی، جامعه‌شناس؛ نویسنده‌ی سه کتاب «نظام حکومتی جمهوری اسلامی ایران، دین، قانون و مطلقیت قدرت» (کتاب چشم‌انداز، پاریس، ۱۳۸۷)؛ «مدرنیته، شبهه و دموکراسی بر مبنای یک بررسی موردی درباره‌ی حزب توده ایران از آغاز تا سال ۱۳۷۸»، نشر اختران، ۱۳۸۶؛ «ایرانیت، ملیت، قومیت، دو جلد، نشر اختران، ۱۳۹۵ و ۱۴۰۰»

رهبران و کارپردازان مختلف این نظام است. در یک طرف این طیف گرایش نظری و عملی خمینی، خامنه ای، مصباح یزدی و اصول‌گرایان دیگر قرار دارد، در طرف دیگر روی‌کرد اصلاح‌طلبان که محمد خاتمی نماینده‌ی برجسته‌ی آن است. آنچه این دو گرایش را پیوند می‌زند اعتقاد آن‌ها به اسلامیت حکومت و حقایق قانون اساسی جمهوری اسلامی است. تفاوتی که میان آن‌ها وجود دارد، تفاوت در خوانش این دو اصل است. در حالی که در سمت راست پیوستار اصول‌گرایی مطلقیت ولایت فقیه تا حد تمایل به ابطال جمهوریت نظام حاکم ادامه می‌یابد شعار اصلاح‌طلبان در سمت چپ پیوستار مردم‌سالاری دینی است، آن‌طور که در فصل دوم قانون اساسی و اصول ناظر بر انتخابی بودن رئیس‌جمهور و نمایندگان مجلس انعکاس یافته است.^۱ عبور برخی از متعلقان به این گرایش به قبول جدایی دولت از دین و ضرورت تغییر قانون اساسی موجب کنار گذاردن آن‌ها از این بررسی است

سنجش این داعیه را با بررسی نظرها شروع می‌کنیم و آن را با پیگرد اقدام‌ها و رفتارهای صاحبان قدرت در جمهوری اسلامی ادامه می‌دهیم. پرسش‌هایی که ما در مبحث نظرها می‌کنیم ناظر بر برداشت صاحبان آن‌ها از مفهوم ملت، امت، جامعه، اقوام، وطن، ایران و برابری حقوقی مردم است و آنچه در ارتباط با سیاست‌های عملی آن‌ها می‌خواهیم بدانیم معطوف به امر تمرکز یا تقسیم قدرت، سیاست فرهنگی و آزادی و مصونیت افراد است.

ملت در نظریه‌ی ولایت فقیه

اساس نظریه‌ی حکومت در جمهوری اسلامی ولایت مطلق فقیه است، آن‌طور که در کتاب «ولایت فقیه» یا «حکومت اسلامی» بیان شده است، کتابی که براساس برنوشته‌ی درس‌های خمینی برای اولین بار در بهمن ماه سال ۱۳۴۸ در نجف منتشر شد و پس‌از آن در چاپ‌های مکرر در ایران و خارج از آن در دسترس عموم مردم قرار گرفت. طبق این نظریه حکومت حقی است متعلق به خدا. خدا آن را به پیامبر اسلام واگذار کرده است و بعد از او به ۱۲ امام شیعه. در زمان غیبت امام دوازدهم این حق به فقیهان می‌رسد. وظیفه‌ی



حکومت فقیهان آماده‌سازی جهان برای ظهور امام غایب است؛ تا او بر مسند قدرت بنشیند و حکومت حق و عدل اسلام را بر سرتاسر جهان بگستراند. آماده‌سازی از راه اجرای اصول و حکم‌های اسلام و حفظ و گسترش حکومت اسلامی صورت تحقق پیدا می‌کند. اصل‌ها و حکم‌های اسلام پاسخ‌گوی همه مسئله‌ای زندگی انسان، از گهواره تا گور در همه‌ی عصرها هستند.

از آن‌جاکه طبق این نظریه حکومت امام غایب جهان‌شمول خواهد بود آماده‌سازی آن هم باید در همین راستا فراهم بشود. ابتدا در کشور شیعه‌ی ایران و سپس در سرتاسر جهان اسلام و بعد کل جهان انسان. این نظریه در شکل خالص و انتزاعی خود چیزی به نام ملت، به معنی لیبرال آن نمی‌شناسد. همه‌ی مردم اعضای امروز و آتی امت اسلام و تابع حکومت امام غایب و نمایندگان او، یعنی فقیهان هستند. حکم ملت در کتاب «ولایت فقیه» در حکم صغار نیازمند به قیم است. قیم ولی فقیه است. قیم ملت با قیم صغار از لحاظ اختیار هیچ فرقی ندارد.^۲ این یکی از موردهای نادر کاربرد واژه‌ی ملت در کتاب نام‌برده است. در موردهای دیگر صحبت همه از «امت اسلام» است. در فصل «احکام دفاع ملی» که راجع به حفظ نظام اسلام و دفاع از تمامیت‌ارضی و استقلال امت اسلام است^۳ می‌خوانیم: هدف ما تأمین «وحدت امت اسلام» است.^۴ انعکاس این مضمون را می‌توان هم در مقدمه‌ی قانون اساسی ج. ا. و هم در اصل یازدهم آن مشاهده کرد. در مقدمه، حکومت جدید موظف به گسترش روابط بین‌المللی با دیگر جنبش‌های اسلامی و مردمی می‌شود، آن‌چنان‌که «راه تشکیل امت واحد جهانی» هموار بشود. در اصل یازدهم اعلام می‌شود که به «حکم آیه کریمه ،ان هذه امتکم واحده و اناریکم فاعبدون» همه‌ی مسلمانان یک امت واحدند و دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است سیاست کلی خود را برپایه‌ی ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قراردهد.

نظیر همین مضمون را می‌توانیم در برخی از سخنانی که خمینی در سال‌های بعد از انقلاب ۱۳۵۷ به مناسبت‌های مختلف ابراز کرد دید. این بار با کشاندن پای استکبار جهانی به برسازمی مفهوم ملت و ملت‌گرایی. از جمله در سخنرانی ۱۶ مرداد ۱۳۶۵، جایی که ملت‌گرایی از «نقشه‌های قدرت‌های



بزرگ [است] که می‌خواهند مسلمین را زیر سلطه خود بیاورند و مخازن آن‌ها را به غضب ببرند و اموال آن‌ها را به چپاول ببرند [...] نقشه قدرت‌های بزرگ و وابستگان آن‌ها در کشورهای اسلامی این است که این قشرهای مسلم را که خدای تبارک و تعالی بین آن‌ها اخوت ایجاد کرده است، و مؤمنون را به نام اخوت یاد فرموده است از هم جدا کنند، و به اسم ملت ترک، ملت کرد، ملت عرب، ملت فارس از هم جدا کنند، بلکه با هم دشمن کنند. و این درست برخلاف مسیر اسلام است و مسیر قرآن کریم». است، زیرا «معنی ملیت این است که ما ملت را می‌خواهیم و اسلام را نمی‌خواهیم». یا در این گفته که در ۵ دی ۱۳۵۹ ابراز شد: «این‌هایی که با اسم ملیت و گروه‌گرایی و ملی‌گرایی بین مسلمین تفرقه می‌اندازند، این‌ها لشکرهای شیطان»، کمک کاران به قدرت‌های بزرگ و مخالفین با قرآن کریم هستند. همو درسخانی که در روز ۱۵ امرداد ۱۳۵۹ بیان کرد «ملی‌گرایان» را محکوم به آن کرد که آن‌ها «مصالح ملت مسلمان را فراموش کرده و دفاع از مصالح مسلمین را در حصار ملت قرار داده و قلم سرخ بر قرآن کریم و احادیث رسول الله (ص) و ائمه معصومین (ع) و سیره مستمره انبیای عظام و اولیای معظم علیه سلام در طول تاریخ کشیده» اند.

درحالی‌که خمینی در کتاب نام‌برده و سخنان دیگر خود به قصد مبارزه با ملت‌گرایی وجود ملت را نیز منکر می‌شود و اگر اشاره‌ای به آن می‌کند نتیجه‌ی حضور اضطراری در گفتمان ناظر بر این امر است. مطهری تا این حد پیش نمی‌رود. او در کتاب «خدمات متقابل اسلام و ایران» ناظر بر وجود ملت ایران حتی در دوران پیشااسلام است. او اشاره به ۲۵ قرن «تاریخ ملی ایران» می‌کند و از «برخاستن کیش مانوی و مسلک مزدکی از میان ملت ایران» سخن دارد. او آن‌جا که می‌گوید اسلام موجب «پیشوا و مقتدا و مرجع دینی شدن ملت ایران در نزد غیرایرانی‌ها» شد حتی نشانی از تعصب «ملی» از خود بروز می‌دهد. همین برداشت را می‌توان از هر جاکه مطهری در این کتاب به «خدمات ایرانیان به اسلام» می‌پردازد داشت، یعنی در تقریباً نیمی از کتاب. با این‌همه او نیز مانند خمینی با ملیت و ملت‌گرایی مخالف می‌کند؛ زیرا که ملت‌پرستی را برخلاف اصول تعلیمات اسلامی می‌داند و معتقد است که این



گرایش «مانع بزرگی برای وحدت مسلمانان» ایجاد می‌کند و «مانند نژاد پرستی ملل مختلف را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد». به نظر او «ملیت از خانواده خودخواهی است»، زیرا که «ناسیونالیسم بر عواطف و احساسات قومی و ملی متکی است، نه بر عقل و منطق». به قول اقبال پاکستانی ملت‌پرستی خود نوعی توحش است. ملت‌پرستی با مقیاس‌های اسلام مغایرت دارد، زیرا مقیاس‌های اسلام کلی و عمومی و انسانی است، و نه قومی و نژادی و ملی. نتیجه رد بی‌تفاوتی مسلمانان در مقابل جریان‌هایی است که به‌عنوان ملت، ملیت و قومیت بر ضد ایدئولوژی اسلام عمل می‌کنند. باین‌همه مطهری یک نوع ناسیونالیسم مثبت هم می‌شناسد. منظور او آن ناسیونالیسمی است که موجب همبستگی، روابط حسنه و احسان و خدمت بیشتر به کسانی می‌شود که با آن‌ها زندگی مشترک می‌کند. این نوع ناسیونالیسم ضد عقل و منطق نیست و از نظر اسلام مذموم نمی‌باشد. بدین ترتیب می‌توان مطهری را در طیف آن اسلام‌گرایانی قرار داد که مانند نهضت آزادی، روشنفکران ملی-مذهبی و برخی از اصلاح‌طلبان معتقد به امکان تلفیق میان اسلام‌گرایی و ملت‌گرایی می‌باشند. می‌توان از فاصله‌ای که ملت‌گرایی این طیف به سبب اسلام‌گرایی سیاسی آن از سکولاریسم و در نتیجه از ملت‌گرایی لیبرال می‌گیرد این برداشت را داشت که ملت‌گرایی آن‌ها بیش‌تر یک نوع ایران‌گرایی بدون قبول حق حاکمیت ایرانیان است. کتاب مطهری خود دلیلی در تأیید این برداشت است. مطهری حتا آن‌جا که ملت‌گرایی را می‌پسندد، نه به معنی سیاسی، بلکه اخلاقی آن است،

خاتمی نیز مانند مطهری منکر هستاری به نام ملت ایران نیست، ولی او با دفاع از قانون اساسی جمهوری اسلامی و اعتقاد به هم‌خوانی این قانون به «مردم‌سالاری دینی» مورد نظر خود^۵ مبلغ آن‌چنان برداشتی از مفهوم ملت می‌شود که با ملت به معنی صاحب حکومت و واضع مشروعیت آن فاصله‌ها دارد.



برساختِ ناموفقِ امت و امت‌گرایی

گرچه رد ملت‌گرایی در نظر خمینی و پیروان او با اشاره به مرزهایی

که این گرایش میان مسلمانان دنیا ایجاد می‌کند توجیه می‌شود، ولی این توجیه عاری از یک شالوده منطقی است. زیرا امت‌گرایی آن‌ها نیز عاری از این نقص نیست. امت‌گرایی مرزها را از میان بر نمی‌دارد، بلکه مرزها را تنها قدری آن طرف‌تر - میان امت و غیرامت - می‌کشد. علاوه بر این امت مورد نظر خمینی و پیروان او یک هستار واقعی نیست. در خوشبینانه‌ترین حالت وجودی تصویری و آرمانی است که قرار است ایجاد شود، آن هم از درون تشنت بی‌کران موجود، نه تنها در میان مذهب‌های مختلف اسلام، بلکه حتا در میان شیعیان. این تشنت محدود به حوزه‌ی نظر نیست، بلکه چه بسا در طول تاریخ، و بارزتر از آن، در دوران ما به تکفیر و دشمنی و جنگ هم کشیده شده است. دشمنی‌ها آن چنان عمیق، پیشینه‌دار و پی‌گیر هستند که باور به پایان یافتن آن در آینده‌های دور را هم غیرممکن می‌سازند. همین واقعیت که در همین جمهوری اسلامی ادامه‌ی ولایت فقیه امت‌گرا جز از راه حذف مداوم گروه‌های شیعه‌ی شرکت‌کننده در انقلاب ۱۳۵۷ از حوزه‌ی قدرت - بخوانید از طیف امت-تابه حال ادامه داشته است نشان می‌دهد که برسازي امت حتا در یک کشور شیعی هم ناموفق بوده است. به این معنا آنچه از امت می‌ماند تنها یک هستار برساختی در ذهن امت‌گرایان است، آن هم بدون هیچ چشم‌اندازی برای تحقق آن در کشورهای اسلامی. شاهد دوری این خیال از واقعیت سیاست‌های خارجی حکومت اسلامی است: کمک به سرکوب مسلمانان برخاسته علیه حکومت غیرشیعی و سکولار در سوریه، خودداری از مخالفت با سرکوب مسلمانان در چین و چین، کوشش برای جلب حمایت راه‌بردی از جانب حکومت‌های غیرمسلمان چین و روسیه، تبدیل سیاست «نه غربی، نه شرقی» به فقط شرقی استبدادی روسی و چینی این گمان را تأیید می‌کنند که انگیزه‌ی اصلی حاکمان ایران کنونی نه وحدت امت، بلکه حفظ و توسعه قدرت کاست حاکم، به هر قیمت بوده است. اهمیت این هدف برای آن‌ها اکنون به آن چنان میزانی از وسعت رسیده است که آن‌ها را به قبول تجدید نظر در اصول مذهبی فرقه‌ی خود تا آن جا می‌کند که جنگ شدیداً



شونیستی پوتین در اوکراین را به ظهور ولی عصر پیوند می‌زنند. ^۶ دلیل دیگر غیرواقعی بودن امت‌گرایی رژیم ولایی این واقعیت است که از جانب یک فرقه‌ی غلاتی شیعی، ابراز می‌شود، یعنی حرکت یک اقلیت بسیار کوچک در دنیای اسلام که به‌رغم سرمایه‌های کلانی که صرف تبلیغ عقیده‌های افراطی خود در بیرون از مرزهای ایران می‌کند عملاً ضرورتاً قادر به جذب موافقت اکثریت قاطع مسلمانان سنی مذهب با رهبری فقیهان حاکم در ایران نبوده است. آنچه موجب این ناکامی شده است بیش‌از هر عامل دیگر همان شعار «وحدت کلمه» ای بوده است که نخستین رهبر جمهوری اسلامی در همان روزهای نخستین نشستن بر مسند قدرت اعلام کرد؛ وحدت کلمه، به‌معنای پیروی همه از کلمه‌ی یک فرد، نه کلمه‌ی برآمده از تبادل نظر همه. حتا تأسی جمهوری اسلامی به شعار دشمنی با اسرائیل _ که با خیال جذب موافقت دنیای اسلام با رهبری فقیهان حاکم در ایران را پیوند داشته است به نتیجه‌ای جز این نرسیده است که حالا دیگر کم‌تر دولتی اسلامی باقی مانده است که از نزدیکی به اسرائیل و حتا برقراری رابطه‌ی دیپلماتیک با آن کشور صرف نظر کرده باشد.

روی‌کرد ابزاری به ملت

اما، این‌همه مانع از آن نمی‌شود که خمینی و بعد از او سایر سخن‌گویان اسلام سیاسی، هر جا که لازم می‌بینند صحبت از ملت بکنند و خود را در مقام حامیان انحصاری مصالح و منافع آن بنشانند. نشانه‌های این برخورد ابزاری به ملت حتا در کتاب «کشف الاسرار» که خمینی در سال ۱۳۲۳ در رد کتاب «اسرار هزار ساله» علی‌اکبر حکمی زاده نوشت پیدا می‌شود. ولی بیش‌تر زیر عنوان «مردم» یا «توده». در موردهای کم‌تری که با واژه‌ی «ملت» در این کتاب روبه‌رو می‌شویم نه به‌معنای یک هستار حاکم، بلکه به‌عنوان موضوع اجحاف، سرزنش و مخاطب دعوت به اطاعت است. علاوه‌براین در صفحه‌های ۱۸۴ و ۲۲۱ این کتاب با شکلی احتیاط‌آمیز با دعوی حکومت برای فقیهان آشنا می‌شویم؛ آن هم به‌صورت اصرار بر اجرای احکام اسلام توسط



دولت موجود و وجوب اطاعت آن از فقه و فقیهان و نظارت روحانیت بر قانون‌گذاری، همان‌طور که در اصل دوم متمم قانون اساسی سلطنت مشروطه می‌شود. خمینی با گذاشتن این شرط برای تأیید نظام حکومتی موجود اختیارات مجلس، به مثابه نهاد نمایندگی اراده‌ی ملت را محدود می‌کند و با این عمل مخالفت خود با اصل حاکمیت ملت را بروز می‌دهد. علت احتیاط نام‌برده عدم تناسب شرایط سیاسی در زمان نوشتن کتاب بود.

حال اگر در کشف الاسرار کاربرد واژه ملت امری نادر است و در کتاب ولایت فقیه دایر بر نیاز به قیمومیت فقیهان می‌باشد در کتاب «مجموعه ای از سخنرانی‌ها، پیام‌ها و فتاوی‌ امام خمینی از نیمه دوم ۱۳۴۱ تا هجرت به پاریس ۱۴ مهر ماه ۱۳۵۷» به حد وفور به چشم می‌خورد؛ آن‌چنان‌که گردآورنده مجموعه در «فهرست مفاهیم، تعبیرات و لغات» کتاب زیر عنوان واژه «ملت» می‌نویسد: در اکثر ۵۹۴ صفحه آن تکرار می‌شود، آن هم جز موارد دیگری که این واژه در ترکیب‌های «ملت اسلام»، «ملت بزرگ»، «ملت زنده»، «ملت اصیل»، «ملت مسلمان و بزرگ ایران» و «ملت بزرگ مظلوم ایران». علت این وفور شدت اعتقاد به حاکمیت ملت نیست، بلکه بهره سیاسی‌ای است که خمینی می‌خواهد در مبارزه علیه رژیم شاه و دعوت ملت به قیام علیه آن ببرد. او در این مجموعه از «فقر و بیچارگی ملت» (ص ۱۳۵)، سخن می‌گوید. او از این‌که رژیم باعث «سقوط ملت مسلمان از هستی شده است شکایت دارد. او به «ملت ایران» اعلام خطر می‌کند (ص ۱۱) و از این‌که شاه خود را تا این اندازه از ملت جدا کرده است متعجب است (ص ۲۶) او اطمینان می‌دهد که روحانیون جز اصلاح حال ملت و بقاء استقلال مملکت هدف دیگری ندارند (ص ۱۴۰). او از این‌که «ملت نجیب ایران انتقام خون جوانان را می‌گیرد» اظهار یقین می‌کند و به «ملت بزرگ و هوشمند ایران» سلام و درود می‌فرستد (ص ۲۹۸). او از این‌که آتش زدن سینما رکس آبادان را به «ملت محروم و مظلوم ایران» نسبت داده اند خشمگین است و به «ملت مسلمان ایران» به مناسبت این فاجعه تسلیت می‌گوید (ص ۳۵۱). او از تظاهرات بزرگ مردم بر علیه رژیم در شعبان ۱۳۹۸ خشنود است و وقوع آن را به «ملت شریف ایران» تبریک می‌گوید (ص ۲۸۳). در فهرست نام‌برده



این مجموعه تنها هفت بار با واژه امت برخورد می‌کنیم که از آن‌ها دو بار در متن کتاب نشانی دیده نمی‌شود. در این مجموعه منظور از ملت ایران همان ملت مسلمان ایران است. غیرمسلمانان در آن به حساب نمی‌آیند. اگر رفتار جمهوری اسلامی با مسلمان‌های سنی و حتا شیعیان مخالف ولایت فقیه را در نظر بگیریم می‌بینیم که دایره متعلقان به ملتی که خمینی در این مجموعه مورد خطاب قرار می‌دهد تا چه اندازه محدودتر می‌شود. این دایره از این هم محدودتر می‌شود چنان‌چه آگاه باشیم که «ملت» مورد نظر از مردم صغیری تشکیل شده است که نیاز به قیم دارد.

روی‌کرد خمینی به ملت در این مجموعه نمونه کامل روی‌کرد ابزاری برای مقاصد سیاسی خاص است. خمینی در مبارزه علیه رژیم شاه و نشان دادن ولایت خود بر جای آن نیاز به بهره برداری از نیروی مردم داشت. او باید مردم را بر علیه آن رژیم می‌شوراند. بنا بر این باید آن‌ها را به نام ملت مورد خطاب قرار می‌داد. از بزرگی و اصالت و غیرت و هوش‌مندی و نجابت آن‌ها سخن می‌گفت و برای بیچارگی آن‌ها دل می‌سوزاند، از ستم شاه بر آن‌ها شکایت می‌کرد و به آن‌ها اطمینان می‌داد که روحانیون جز صلاح ملت و استقلال مملکت چیز دیگری نمی‌خواهند.

انقلاب بهمن ۱۳۵۷ شاهد کارآیی این روی‌کرد و موفقیت خمینی در کاربرد این ابزار شد. او توانست با بسیج مردم در زیر شعار «استقلال، آزادی، حکومت اسلامی» سلطنت شاه را سرنگون کند و با بهره برداری از حمایت اکثریت عظیم آن‌ها طرحی را که در کتاب «ولایت فقیه» برای حکومت مطلوب خود ریخته بود تبدیل به قانون اساسی حکومت جانشین آن رژیم بسازد، قانون اساسی ولایت فقیه در عمل به ولایت مطلق فقیه انجامید و مطلقیت آن در بازنگری آن قانون در سال ۱۳۶۸ مسجل شد.

خمینی استناد به ملت و ادعای خدمت‌گزاری به ساحت ملت و پاسداری از حقوق آن را بعد از انقلاب نیز ادامه داد. او این عمل را در اصرار به گذاردن عنوان جمهوری بر ولایت فقیه آغاز کرد و با تأکید مکرر بر اصالت رأی ملت ادامه داد. او پرهیز زمامداران از جدایی دولت از ملت را لازم شمرد و دوری



از آن را به سبب آن که از دیکتاتوری سر در خواهد آورد لازم شمرد.^۷ او تا آنجا پیش رفت که اطاعت دولت از ملت را، حتا اگر ملت خواهان دیکتاتوری بشود ضروری خواند. می‌ماند حل تضاد این گونه گفتارها با اصرار او بر گنجاندن ولایت فقیه در قانون اساسی. این کار به دو صورت ممکن است. یکی با اشاره به وجه تبلیغاتی این گونه سخن‌ها و دیگر با توجه به تفاوت میان مقبولیت و مشروعیت حکومت. خمینی می‌دانست که پایه‌های حکومت، اگر مقبول نظر مردم نباشد سست می‌شود و آن را به خطر می‌اندازد. او با اتکا به مقبولیتی که حکومت در اثر انقلاب نزد مردم پیدا کرده و با انواع حکایت‌ها از باغ‌های سبز برآمده از آن تقویت شده بود توانست موافقت آن‌ها را با یک قانون اساسی متنافی با حاکمیت ملت و دیگر اجحافات و تبعیض‌های حاصل از حکومت پر محنت و قساوت خود به دست آورد. قانون اساسی همه آن اصولی را که ناظر بر حقوق ملت هستند آن طور که در همه‌پرسی آذرماه ۱۳۵۸ به تصویب رسید محدود و مقید به اصول و احکام نامشخص اسلامی و مطلقیت رأی ولی فقیه در بازنگری آن قانون کرد. قدرت حکومت به حد اطلاق رسید، مخالفت جرم شد، مخالفان محبوس، شکنجه و بعضاً اعدام شدند، احزاب و مطبوعات مخالف را تعطیل کردند، مردم به خودی و غیر خودی تقسیم شدند و با نظارت استصوابی بخش دائماً گسترش‌یابنده غیر خودی جمعیت از حق انتخاب برای نمایندگی مجلس و ریاست جمهور محروم گردیدند. اختیارات رهبر از حد مطقیت منصوص در قانون اساسی در گذشت و در لوای «حکم حکومتی» به درجه اعلا رسید. رهبر خود تبدیل به امام شد، امامی در ارتباط دائم با امام غایب و منتظر و درعین حال گسسته از رأی و خواست مردم.

حال اگر این تحول نیازی به توجیه داشت آن را ایدئولوگ‌های بعدی حکومت، بیش از همه مصباح یزدی بر ساختند و در اختیار نظام قرار دادند. او بود که مشروعیت ولی فقیه را از رأی مردم جدا کرد و به خدا انتساب داد. او بود که نوشت ملاک اعتبار قانون اساسی و مصوبات خبرگان رضایت ولی فقیه است. «ولی فقیه گاهی مصلحت می‌بیند به مردم بگوید رأی بدهید. او دستور می‌دهد رأی بدهید چه کسی رئیس جمهور باشد».^۸ اعتبار رأی جمهور



به رضایت اوست». او می‌تواند منتخب مردم را نصب نکند. به نظر او «اگر خمینی واژه جمهوری را انتخاب کرد به خاطر نفی سلطنت بود». در اسلام جمهوری نداریم. این یک نوع شرک است». به این معنا مصباح یزدی در بیان مطلقیت حکومت اسلامی تا آنجا پیش رفت که آن را بی‌نیاز از مقبولیت نزد مردم دانست. اگر خمینی روزی مقبولیت نظام را شرط پایداری و کارآمدی آن می‌دانست مصباح با تأیید خامنه‌ای از این شرط هم صرف نظر کرد. او گفت اگر برای حفظ نظام نتوانیم هفتاد میلیون را قانع بکنیم باید به قانع ساختن هفت میلیون اکتفا کنیم.

مصباح یزدی در بیان این گونه توجیهات تنها نبود. بودند کسانی که در همان شورای بازنگری پیش نویس قانون اساسی در سال ۱۳۵۸ حرف‌هایی از این گونه زدند.^۱ آنچه آن‌ها می‌گفتند در واقع تکرار نظریات خمینی در کتاب «ولایت فقیه» به عبارت‌های دیگر بود. این همه مانع از آن نشده است که گفتن سخن از ملت همان‌طور که در قانون اساسی جمهوری اسلامی و مقدمه آن به دفعات تکرار شده است در سرتاسر عمر این حکومت دوام بیابد. حاکمان هر جا که نیاز به مردم داشته‌اند، بدون توجه به نظریه‌ی ولایت مطلق فقیه ملت را مورد خطاب قرار داده‌اند، خود را منتخب و خادم آن معرفی کرده، به نام ملت مردم را به جنگ فرستاده و به نام ملت مردم را به خودی و غیرخودی تقسیم و غیرخودی‌ها را از حقوق ملی خود مسلوب کرده‌اند. جواد کاشی این گفته را از آیت الله مکارم شیرازی نقل می‌کند که «ما از روی ناچاری بیان می‌کنیم که با رأی مردم امور کشور باید اداره شود». کاشی در توضیح علل این ناچاری دو عامل را دخیل می‌داند. ۱. این که جمهوری اسلامی به سبب برآمدن از یک انقلاب مردمی قادر به حذف کامل حضور مردم در اداره امور کشور نیست، ۲. نیاز به کسب مشروعیت در عرصه جهانی دارد.^۲ عامل دیگری که باید بر این دو افزوده شود نیاز حکومت به ملت به‌عنوان نیروی کار، تولیدکننده ثروت، پردازنده مالیات و سرمایه لازم برای میدان جنگ و خیابان است. گفته مکارم در پاسخ به این سؤال در ارتباط با انتخاب سیزدهمین رئیس جمهور است که چرا جمهوری اسلامی با وجود رد صلاحیت گسترده داوطلبان که حتی شامل کسانی مانند علی لاریجانی



و علی مطهری هم شده بود و به‌رغم تصمیم آشکار نظام به انتخاب رئیسی باز هم لازم دید انتخاباتی برگزار و مردم را مصرانه به شرکت در آن دعوت کند. در واقع انتخابات در جمهوری اسلامی هیچ‌گاه به معنی دموکراتیک آن انجام نگرفته است. همیشه عده‌ای از نامزدان انتخاب شدگی زیر تیغ نظارت استصوابی هیأت‌های نظارت و شورای نگهبان از حق دموکراتیک خود به انتخاب شدن محروم شده‌اند. محرومیت آن‌ها از انتخاب شدن درعین حال محرومیت کسانی را نیز شامل می‌شده است که مایل به انتخاب نامزدان محروم بوده‌اند. هیئت‌های نظارت و شورای نگهبان با محروم کردن بخش عمده‌ای از مردم از شرکت در انتخابات سهم مهمی از جمهوریت نظام را از میان برداشته و آن را در عمل به جانب یک حکومت دینی به پیش برده‌اند. این روند که با نوسان‌هایی در طول عمر این نظام گرایش به رشد داشته است در انتخابات رئیسی به‌عنوان سیزدهمین رئیس جمهور به اوج رسید. سهم عمده‌ی دیگر در حذف جمهوریت نظام را به محدودیت اختیارات ارگان‌های انتخاب شده در قانون اساسی واگذار کرده‌اند، جایی که همه‌ی آن‌ها زیر فرمان رهبر و نمایندگان او در ارگان‌های مختلف حکومت قرار گرفته‌اند.

استفاده ابزاری از واژه‌های ملت و ملت‌گرایی در جمهوری اسلامی باعث شده است که برخی از پژوهش‌گران، مانند عبدالله قنبرلو به راست بودن دعاوی این‌چنینی در سخنان و اسناد این نظام نظر بدهند و آن را «ناسیونالیسم مذهبی» بنامند. او می‌نویسد اسلام‌گرایی جمهوری اسلامی «ضرورتاً به معنی نفی ناسیونالیسم در خط مشی این نظام نبوده است».^{۱۰} علی‌انصاری یکی دیگر از نظریه پردازانی است که قائل به صحت این انتساب به خمینی و خامنه‌ای می‌باشد.^{۱۱} برداشت اراسموس کریستیان الینگ از مفهوم ملت و ملت‌گرایی آن چنان وسیع است که به او اجازه می‌دهد نظام حاکم در جمهوری اسلامی را به‌رغم آگاهی به عمق «عمیقاً غیردموکراتیک» و «آمرانه» بودن این نظام آن را در زیر این عنوان قرار بدهد.^{۱۲} به نظر او خمینی و متحدان او در صدد تلفیق ایده‌آل‌های تئوکراتیک و شرکت عموم مردم در یک مجموعه هماهنگ متکی به ناسیونالیسم ایرانی و تعصب شیعی به‌عنوان منبع مشروعیت آن بودند.^{۱۳} او گرچه به ضدیت خمینی با



ناسیونالیسم لیبرال واقف است، ولی ضدیت او را تا حد واکنشی در مقابل ناسیونالیسم شاه، عناصر ماتریالیست یا غرب می‌کاهد و بدین ترتیب اصالت آن را منکر می‌شود.^{۱۴} خمینیسم ناسیونالیسم غربی را نفی می‌کرد، ولی خود یک ناسیونالیست ایرانی بود.^{۱۵} در نظام سیاسی برساخته بعد از انقلاب ناسیونالیسم به‌عنوان یک ایدئولوژی دولتی تنها به طور اسمی ترک شد.^{۱۶} این در حالی است که انگاره آمرانه نظام مشروعیت خود را از یک ایدئولوژی اسلامی ناسیونالیستی می‌گیرد. نام این ناسیونالیسم از نظر الینگ «اسلامو ناسیونالیسم» یا ناسیونالیسم اسلامی است.^{۱۷} به نظر من علت این نام‌گذاری حرکت از چنان برداشتی از مفاهیم ملت و ملت‌گرایی است که هم می‌تواند لیبرال (دوره مصدق)، نژادپرستانه (دوره پهلوی) ها و هم آمرانه (در جمهوری اسلامی) باشد. علت اصلی این تعمیم این واقعیت است که به نظر الینگ «همه رژیم های سیاسی ناسیونالیست هستند.»^{۱۸} کشور بودن به‌رغم هر گرایش، دینی، سیاسی، جهان وطنی و مسیحایی حاکمان آن دلیل ملی بودن است.^{۱۹} به‌عبارت‌دیگر گوهر ملت بودن را مرزهای جغرافیایی- سیاسی بودن آن در نظام جهانی کشورها تعیین می‌کند. یک علت دیگر این اشتباه می‌تواند این‌همانی ای باشد که در ذهن الینگ میان ملت‌گرایی و ایران‌گرایی تصور شده است. او، علاوه بر این نه تنها تضادی میان دین و ناسیونالیسم نمی‌بیند، بلکه دین را عامل فهم ملت و ناسیونالیسم می‌خواند.^{۲۰} این ادعا و نظایر آن می‌توانند تنها در یک صورت درست باشند؛ در این صورت که دین از آن‌چنان تحول معرفتی مدرنی برخوردار شده باشد که بتواند از ناسیونالیسم لیبرال ناظر بر حکومت مردم حمایت کند، نه این‌که بر آن غالب گردد. اگر آن طور که الینگ می‌نویسد ناسیونالیسم ایرانی از ابتدا آمیخته با دین بوده است درست باشد، باید به وزن هر یک از این دو عنصر در این آمیزش نیز توجه کند. موضوع اصلی در این رابطه هماهنگ بودن این دو هستار است. ولی، در عمل آن‌جاکه ناسیونالیسم گرایش لیبرال داشته به مخالفت اغلب رؤسای دین برخورد کرده است، و آن‌جاکه حکومتی و آمرانه بوده است از موافقت آشکار یا ضمنی غالب آن رؤسا برخوردار بوده است، بیش از همه در جمهوری اسلامی.



ایران‌گرایی اسلام‌گرایان

یکی دیگر از عنصرهای روی‌کرد کاربردی من به تعریف ملت و ملت‌گرایی تفکیک ملت‌گرایی از ایران‌گرایی است. یک شخص یا گروه می‌تواند ملت‌گرا نباشد، ولی به علل مختلف ایران‌گرا باشد. این در حالی است که هر ملت‌گرای ایرانی ایران‌گرا هم هست. طبق این تعریف جمهوری اسلامی، ملت‌گرا نیست، ولی ایران‌گرا است. ایران‌گرا است، به‌علت سودی که از ایران و ساکنان آن برای تأمین و گسترش دامنه‌ی قدرت و ثروت خود می‌برد، و نیازی که به ایران به‌عنوان پایگاه عملیات امت‌گرایانه خود دارد. امت‌گرایی ولایت فقیه در یک طرف باید مانع پیدایش علاقه فقیهان حاکم به وطن ایرانی باشد- وطن آن‌ها وطن اسلامی است - و در طرف دیگر وطن اسلامی باید برج و بارویی داشته باشد که هم دفاع از وطن اسلامی را ممکن بسازد و هم امکان خروج از آن بارو، به منظور توسعه آن وطن را فراهم آورد. ایران نام این برج و باروست. در مقدمه قانون اساسی ایران جایی است که در آن «جامعه نمونه (اسوه) اسلامی بنا می‌شود و زمینه تداوم این انقلاب در داخل و خارج کشور را فراهم می‌کند. این همان راهی است که «تشکیل امت واحد جهانی را هموار» می‌سازد. یک علت دیگر علاقه سران جمهوری اسلامی اکثریت شیعی مردمان آن و این امکان است که می‌توان آن‌ها را به نام شیعه و به منظور هدف‌های بیرون مرزی حاکمیت بسیج کرد.

علاوه‌براین جمهوری اسلامی در عمل و در فاصله کمتر با مردمی سر و کار دارد که خود را ایرانی می‌دانند و یا تابع این کشور می‌شناسند. در این پیش‌زمینه هرکس که بخواهد حکومت بکند، حتا اگر مدعی دریافت مشروعیت تنها از جانب خدا و امام غایب باشد باید ملاحظه این واقعیت را بکند. جمهوری اسلامی این عمل را در قانون اساسی انجام می‌دهد، قانونی که به نام مردم ایران نوشته و تصویب شده است و در آن رهبر و رئیس جمهور و نهادهای دیگر حکومت خود را مصلحتاً نماینده مردم ایران خوانده‌اند.

با این‌همه سران جمهوری اسلامی نگاه‌های قدری متفاوت نیز به وطن می‌کنند. در یک طرف مصباح یزدی است که سعی در تحقیر وطن دوستی



می‌کند. او در سخنانی که در آذرماه ۱۳۹۱ ایراد کرد گفت: «در مکتب اسلام ارزش‌های دیگری مطرح است که این ارزش‌ها در برابر وطن‌دوستی همانند نور در برابر ظلمت است [...] تلاش در راه وطن چیز کوچکی است که در حیوانات هم مشاهده می‌شود [...] چه قدر انسان باید تنزل کند که به جای خدا و ارزش‌های الهی ملیت و ایرانیت را مطرح کند [...] آب و خاک ایران ارزش آن را ندارد که انسان برای آن جان خود را از دست بدهد و طرح مباحث وطن‌دوستی نیز شعار دوران جاهلیت است».

در طرف دیگر محمد خاتمی است، در سخنانی که در مراسم بزرگداشت پدر خود ایراد کرد. او خود را ایران‌دوست معرفی کرد، ولی ایران‌دوستی خود را به اسلام پیوند زد. او گفت ایران را دوست دارد، زیرا به روایت از رسول الله «حب الوطن من الایمان» است. او گفت ایران را دوست دارد «چون ملتش اسلام را با آغوش باز پذیرفت؛ چون خود را با آفتاب اسلام بارور کرد. ایران نقشی ممتاز در تأسیس و تمدن فاخر اسلامی داشت». او اعلام کرد: «افتخار می‌کنم که وطنم ایران است».

کتاب «خدمات متقابل اسلام و ایران» مطهری همان طور که عنوان آن نشان می‌دهد ناظر بر ایران و ایران‌گرایی است. زیرا او کتاب را در مقابله با کسانی نوشته است که مدعی زیان‌های اسلام به ایران هستند. ولی او در آن‌جا که سخن از جهانی بودن اسلام و فراگذری آن از مرز ملت‌ها و کشورها می‌گوید رجال دین و فلسفه را مثال می‌آورد که «وطن ندارند» و جهانی می‌باشند. شکل دیگر دوری‌جویی او از ایرانیت مخالفت او با رسوم ایرانی است. او در ارتباط با رسم پریدن از روی آتش در شب آخرین چهارشنبه سال این مخالفت را ابراز می‌دارد. او خواهان دور نگاه داشتن عقاید پاک و خالص اسلامی از کدورت این اندیشه‌های جاهلی است. برخی از اسلام‌گرایان تا آنجا پیش می‌روند که جشن نوروز را نیز منع می‌کنند.

جمهوری اسلامی با شعار «نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی» و ادعای نه تنها استقلال نسبت به این دو قطب قدرت جهانی، بلکه برتری و چشم‌انداز جای‌گزینی آن‌ها در سطح جهانی آغاز شد. شعار را در سر در ساختمان



وزارت امور خارجی جمهوری اسلامی نصب کرد و به آن، در حرف تا امروز وفادار ماند. فکری که در پس این شعار قرار داشت تنها نشان تمایل رهبران حکومت جدید به استقلال ایران نبود، بلکه از گرایش آن‌ها به ایجاد یک تمدن جهانی اسلامی در مقابل تمدن‌های غربی و شرقی نیرو می‌گرفت. به این معنا استقلالی که آن‌ها می‌طلبیدند استقلال امت اسلامی بود، نه فقط استقلال ایران. نقش ایران در این رابطه ارائه یک اسوه یا ام القرای جهان اسلامی بود.^{۲۱} طرح عملی این ادعا کوششی است که این نظام از ابتدای تأسیس خود در جهت صدور انقلاب کرده است. نابودی اسرائیل در این طرح شعاری در عمل ناموفق بوده است که نظام اسلامی به منظور جلب حمایت مسلمانان جهان از دعوی رهبر در جهان اسلام سرداده است. یکی از صورت‌های ایران‌گرایی جمهوری اسلامی علاقه غالب حکومت‌گران به زبان فارسی است. این واقعیت نه تنها در خودداری آن‌ها از قبول رسمیت زبان‌های غیرفارسی ظاهر می‌شود، بلکه در ادامه کوشش برای اختراع معادل‌های فارسی برای لغات غیر فارسی در فرهنگستان نیز به چشم می‌خورد. عدم تشخیص تفاوت میان ایران‌گرایی و ملت‌گرایی که البته ریشه در تعریف ملت و ملت‌گرایی در ذهن شخص دارد علت تصور این‌همانی این دو مفهوم در ذهن بسیاری از پردازندگان به این موضوع است. پیش‌تر به نمونه‌ای از آن در روی‌کرد الینگ اشاره کردیم. یکی دیگر از آن‌ها جلال حاجی زاده است که در مقاله «تبارشناسی خاستگاه ناسیونالیستی پدیده صدور انقلاب اسلامی ایران»^{۲۲} دو مفهوم «هویت ایرانی» و ناسیونالیسم آریایی را به صورت مترادف به کار می‌برد. و جالب‌تر این که گرایش جمهوری اسلامی به صدور انقلاب را هم تبار با جهان‌گرایی دین زرتشت می‌داند. این در حالی است که انتساب ناسیونالیسم به دین زرتشت تنها در صورتی می‌تواند درست باشد که تصویری ازلی‌گرایانه، ولی عموماً بطلان یافته از ناسیونالیسم داشته باشیم و معتقد به تمایل آن دین به جهان‌گستری.^{۲۳}



مغایرت ولایت فقیه با برابری عقیدتی، دینی، قومی و جنسیتی میان اهالی کشور

این مغایرت نیاز به توضیح نداشت اگر جمهوری اسلامی در پی آمد ادعای امت‌گرایانه خود تنها نامسلمانان را از حق حاکمیت محروم می‌کرد. این در حالی است که این نظام نه تنها بی‌دینان، سنی مذهب، بلکه حتا شیعیان نامعتقد و نامتعهد به ولایت مطلق فقیه را هم غیرخودی می‌داند و با این حکم آن‌ها را از شرکت در اعمال حاکمیت محروم می‌سازد. تبعیض دینی نه تنها در اصل دوازدهم قانون اساسی، جایی که مذهب جعفری اثنی عشری به عنوان مذهب رسمی کشور اعلام می‌شود انجام می‌گیرد، بلکه در همه اصول دیگری از آن قانون که شیعی بودن را شرط احراز مقامات عالی حکومت (رهبر و رئیس جمهور) می‌سازد و شالوده‌های ارزشی حکومت را برمی‌شمرند (بند ۵ و ۶ اصل دوم) و اعتبار حقوق اساسی ملت را مشروط به عدم مغایرت آن با موازین و احکام شرع شیعی (فصل سوم، حقوق ملت) می‌سازند. عدم مخالفت با ولایت فقیه آن‌چنان شرطی در جمهوری اسلامی است که عدم رعایت آن می‌تواند به حصر و حبس، خلع لباس و محرومیت از تدریس و حتا تکفیر و قتل صاحبان مقامات عالی روحانیت شیعی بیانجامد.

جایی که با شیعیان_عامی یا عالم چنین رفتاری می‌توان داشت تکلیف بی‌دینان و پیروان ادیان و مذاهب دیگر روشن است. بی‌دینان در صورت ابراز مشمول حکم ارتداد فطری یا ملی هستند. یکی مستوجب حکم اعدام و دیگری محرومیت از استفاده از اموال خود. بر این اساس حکم مسلمانان گرونده به ادیان دیگر روشن است. این واقعیت که سنی‌های ایران حتا مجاز به ساختن مسجد خود در تهران نیستند، نماز جماعت خود را به ناچار در نمازخانه، یعنی خانه‌های شخصی برگزار می‌کنند. این واقعیت که آن‌ها مجاز به تأسیس مدارس دینی خود نیستند و تعیین امامان جماعت مستقل بر آن‌ها ممنوع است تنها وجه‌های دینی ستم بر آن‌ها را آشکار می‌سازد. یک وجه دیگر تبعیض بر سنی‌های ایران با سهم احتمالا ده درصدی آن‌ها در جمعیت ایران، محرومیت آن‌ها از ارتقا به مقامات بالای دیوانی و نظامی است. بر نمایندگان مناطق سنی نشین در مجلس همان حکمی وارد است که



بر نمایندگان دیگر اقلیت‌های شناخته‌شده دینی. آن‌ها در مجلسی می‌نشینند که با شیعه ولایت فقهایی تعریف می‌شود و قادر به تصویب هیچ قانونی نیست که صحت‌اش براساس موازین و احکام شرع شیعی و شورای نگهبان ولایت فقهایی تعیین می‌شود. جایی که این تبعیض‌ها بر سنی مذهب با جمعیت چند ملیونی آن‌ها روا داشته می‌شود تکلیف دیگر اقلیت‌های دینی نمی‌تواند بهتر باشد. از مسیحی‌ها، یهودی‌ها و زرتشتی‌ها گرفته تا صوفیان و یارسانی‌ها و صائین و دیگران.

در این نظام بیش‌ترین و خشن‌ترین تبعیض نسبت به بهایی‌ها اعمال شده است. قانون اساسی جمهوری اسلامی دین آن‌ها را قبول نمی‌کند. در نتیجه، و در عمل آن‌ها نه تنها اجازه اجرای مراسم دینی خود را ندارند، بلکه به‌طور مستمر تحت انواع اشکال سرکوب و آزار و محرومیت قرار دارند. طبق گزارش نمایندگان سازمان ملل متحد بهاییان ایران از سال ۱۳۵۷ به بعد در معرض هفده نوع آزار قرار داشته‌اند. این لیست با حکم ممنوعیت مؤسسات و فعالیت‌های دینی آن‌ها شروع می‌شود و با گذار از مصادره اماکن و دارایی آن‌ها، تخریب منازل آن‌ها، محرومیت آن‌ها از شغل و تحصیل و اعمال حبس و شکنجه و قتل و دیگر شکل‌های ستم‌گری بر آن‌ها ادامه می‌یابد. طبق یک گزارش سازمان عفو بین‌المللی از ابتدای انقلاب تا ژوئیه ۲۰۰۷ تعداد ۲۰۰۲ بهایی در ایران کشته شده‌اند. نوع دیگر تبعیض در جمهوری اسلامی تبعیض جنسیتی است. نابرابری زنان با مردان آن‌چنان در نظام ولایت مطلق فقیه عجین شده است که حتا در خیابان هم به چشم می‌خورد، در آن حجاب اجباری که از آغاز تأسیس حکومت اسلامی با خشونت و تحقیر به اجرا در آمد و تاکنون ادامه دارد. شکل حقوقی آن را می‌توان هم در قانون اساسی و هم در برخی از ابواب قانون مدنی مشاهده کرد. اصل بیستم قانون اساسی حکم نه بر برابری حقوق زن و مرد، بلکه برابری آن‌ها در برخورداری از حمایت قانون دارد. اصل صد و بیستم قانون اساسی احراز مقام رئیس جمهور را منحصر بر «رجل» می‌سازد. تحمیل حجاب بر زنان یکی از اولین احکامی بود که خمینی در روز ۱۵ اسفند ۵۷ در ارتباط با زنان کارمند در ادارات صادر کرد. تظاهرات زنان بر علیه این حکم در ۱۷ اسفند همان سال



به شدت سرکوب شد. قانون حجاب اجباری در قالب ماده ۱۰۳ قانون تعزیرات در سال ۶۲ و تبصره ماده ۱۴۱ قانون مجازات اسلامی در سال ۱۳۷۵ به تصویب مجلس و شورای نگهبان رسید. در ۲۳ خرداد ۱۳۹۸ دادستان کل کشور حجاب را خط قرمز نظام خواند. قانون مدنی حکومت اسلامی زنان را در باب ارث، ازدواج و حضانت فرزند مورد تبعیض قرار می‌دهد و آئین دادرسی کشور برای شهادت آن‌ها اعتباری به اندازه نیم شهادت مردان قائل است. جز این‌ها کوشش‌های غالباً خشونت‌آلودی هستند که حکومت اسلامی از روز نخست برای بیرون نگاه داشتن و بیرون انداختن زنان از نظام اداری و اقتصادی کشور انجام داده است. علت این‌که خمینی برخلاف سال‌های پیش از انقلاب رأی موافق به حق رأی زنان داد و جمهوری اسلامی حضور زنان در مجلس و برخی از مقامات اداری را در عمل پذیرفته است از یک‌طرف بستگی به نیاز آن به حمایت زنان «همیشه در صحنه» از نظام دارد و از طرف دیگر موفقیت‌های محدودی که زنان در مبارزه علیه تبعیض‌های رسمی و غیررسمی حکومت به دست آورده‌اند.

تبعیض‌ها در عمل حکم غصب دارند، غصب نه تنها حقوق شهروندی - سیاسی غیرخودی‌ها، بلکه حق آن‌ها بر همه مزایای دیگری که به آن‌ها به علت ایرانی بودن تعلق می‌گیرد: حق برخورداری از حاصل منابع طبیعی کشور و خدماتی که دولت موظف به ارائه آن‌ها بر اساس دریافت مالیات از اتباع است. تبعیض‌ها در عمل موجب بیگانگی اکثریت مردم از حکومت و دشمنی حکومت با آن اکثریت می‌شود. حکومت برای حفظ حاکمیت خود بر غیرخودی‌ها از هیچ وسیله‌ای صرف نظر نمی‌کند. از دروغ و تحریف و اشاعه خرافات گرفته تا حبس و شکنجه و کشتار. یکی از نتایج این رفتار مهاجرت میلیون‌ها نفر از ایرانیان از وطن خویش به غربت است. طبق آمار «دبیرخانه شورای عالی امور ایرانیان خارج از کشور وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی» رقم آن‌ها به ۴۰۳۷۲۵۸ می‌رسد دیگران تعداد مهاجران را بسیار بیشتر از این رقم می‌دانند. یک واقعیت دردناک‌تر در این میان مهاجرت پیروان ادیان غیراسلامی است. براساس یک تحقیق از سال ۱۳۳۵ تا ۱۳۹۵ تعداد زرتشتی‌ها ۷۰ در صد، یهودی‌ها ۹۷ در صد، مسیحی‌ها ۷۳ در



صد و سایر اقلیت‌ها ۶۱ درصد کاهش یافته است.

اما، مهم‌ترین تبعیض از نظر موضوع این جستار تبعیض قومی است. اهمیت آن موجب می‌شود که ما جای بیشتری به بررسی آن بدهیم. این کار را پس از اشاره به تبعیضات اقتصادی شروع می‌کنیم و با نابرابری‌های اداری در زیر عنوان تمرکزگرایی اداری و تبعیض‌های فرهنگی در زیر عنوان فارسی‌محوری ادامه می‌دهیم. نزدیکی این موضوعات با یکدیگر این کار را مجاز می‌کند.

نابرابری اقتصادی به‌رغم برخی از اقدامات عمرانی که توسط حکومت مرکزی انجام گرفته است هنوز به صورتی که پیش از انقلاب ۱۳۵۷ حاکم بود ادامه دارد. تقسیم نابرابر سرمایه‌گذاری‌های عمرانی و تولیدی دولتی در استان‌هایی که اکثریت جمعیت آن‌ها از ترک‌ها، کردها، عرب‌ها، بلوچ‌ها و ترکمن‌ها تشکیل شده است دیده می‌شود. پژوهشی که جمال فتح الهی، وحید کفیلی و عیضا تقی زارگان در باره شکاف توسعه استان‌های ایران در سال‌های ۱۳۷۵ و ۱۳۹۰ انجام داده‌اند پیش‌تاز بودن استان‌های مرکزی در هر یک از این سال‌ها را نشان می‌دهد. این در حالی است که استان سیستان و بلوچستان در رتبه آخر قرار دارند. پیش از آن جای استان‌های ایلام، کردستان، هرمزگان، لرستان، اردبیل، خراسان جنوبی و شمالی و کرمان است. این تصویر در هر دو سال تقریباً یک سان است.^{۳۴} پژوهش دیگری که توسط محمد جواد صالحی براساس شاخص‌های توسعه انسانی (امید زندگی، آموزش و درآمد سرانه) و سرمایه انسانی (میزان دانش‌نهادینه شده در انسان) انجام داده است تقریباً به همان نتیجه می‌رسد که پژوهش جمال فتح الهی و همکاران‌اش. باز هم سیستان و بلوچستان در انتهای نمودار هر دو شاخص مذکور قرار داشتند و پیش از آن بازهم اردبیل، خراسان شمالی و جنوبی، کردستان، گلستان، کرمان و دیگران. در طرف دیگر باز هم استان مرکزی.^{۳۵}

حکومت اسلامی به این هم بسنده نمی‌کند، بلکه با انتقال منابع طبیعی ثروت این نقاط به استان‌های مرکزی بر محرومیت نسبی ساکنان آن‌ها می‌افزاید. مثال بارز آن انتقال آب رود کارون به قم، یزد، خمین و غیره است



که موجب محرومیت مردم خوزستان - در برخی نقاط - حتا از آب آشامیدنی و محرومیت کشاورزان آن استان از این نهاده برای زراعت، باغداری و دامداری شده است. این انتقالات بدون اعمال نفوذ درعین حال برانگیخته از فقدان اشراف بر نتیجه درازمدت انتقالها ممکن نشده است. یک مورد آن مشکلی است که در نتیجه تأسیس صنایع آب بر به صورت کم‌آبی برای کشاورزان اصفهان پیدا شده است. وجود استان‌های فارس نشینی چون کرمان، سیستان و خراسان جنوبی در مراتب زیرین توسعه موجب شده است که دانشوری چون بیژن عبدالکریمی نابرابری در امر توسعه را حمل نه بر تفاوت‌های قومی، بلکه رابطه‌ی مرکز- پیرامون بکنند. طبق نظر او محرومیت نسبی بلوچستان نباید ناشی از بلوچ بودن اهالی آن، بلکه وقوع آن خطه در پیرامون سرزمین ایران باشد.^{۲۶} به نظر من این یک نوع تک-عامل‌بینی است؛ در حالی که مثلا پیرامونی بودگی کرمان تنها عامل مؤثر در تبعیض بوده است، در بلوچستان هر دو عامل تأثیر داشته اند. در این رابطه باید به تأثیر عامل آب و خاک در هر مورد نیز توجه داشت.

تمرکزگرایی

جمهوری اسلامی در ادامه سیاست دوران پهلوی تمرکزگرا در حوزه‌های اداری، اقتصادی و فرهنگی مملکت است. تمرکز اداری را می‌توان با برخوردی که این نظام با تقسیمات اداری کشور، شیوه اداره استان‌ها و برخورد به کثرت اقوام ایران از ابتدا تاکنون داشته است فهمید. ابتدا لازم به تذکر است که سیاست‌هایی که جمهوری اسلامی در این مورد اتخاذ کرده و به اجرا گذاشته است علاوه بر داشتن ریشه در خصلت اقتدارگرایانه و ایدئولوژی امت‌گرایانه آن پاسخی نیز در مقابل خواست‌های گروه‌های سیاسی متعلق به قوم‌های پیرامونی بوده است؛ خواست‌هایی دایر بر خودمختاری که بعضاً حتا تا جدایی از خاک ایران کشیده می‌شود.

درحالی‌که هر یک از گروه‌های مزبور خواست‌های قوم‌محوری (اتنیک) خود را آمیخته با گرایش‌های ناسیونالیستی تبلیغ می‌کند و آن را با ادعای



رهبری و سخن‌گویی قوم درمی‌آمیزد حکومت مرکزی با حرکت از ایدئولوژی اصالت امت اسلامی حتا منکر اعتبار و هویت‌های قومی و حقوق دایر بر آن می‌شود و ابراز خواست‌های ناظر بر آن را به دخالت قدرت‌های استعمارگر نسبت می‌دهد. نمونه‌هایی از این روی‌کرد را می‌توان در سخنانی که خمینی به مناسبت‌های گوناگون ایراد کرده است مشاهده کرد. کتاب «قومیت، ملیت و اندیشه فراملی از دیدگاه امام خمینی (س)» که توسط معاونت پژوهشی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی در سال ۱۳۸۱ منتشر شد مجموعه‌ای از این سخنان را با ذکر تاریخ بیان آن‌ها فراهم آورده است. از جمله این گفته در ۱۶ آذر ۱۳۵۷ که «این تبلیغات که این عرب است، آن ترک است و یا فارس یا گُرد، تبلیغاتی است که اجانب برای چپاول مخازنی که در این ممالک است رواج می‌دهند که مسلمانان را از هم جدا کنند. مسلمین باید هوشیار باشند که تحت تأثیر این تبلیغات واقع نشوند». یا در ۱۷ آبان ۱۳۶۲ که «آیا این همان نژادپرستی نیست که اروپایی‌ها می‌خواهند به وسیله آن ما را به استعمار بکشند و بین طوایف عرب و عجم و ترک جدایی بیندازند؟». هم‌چنین در ۲۸ آذر ۱۳۵۸ با این ادعا که «قضایایی که در ایران واقع شده است این‌ها ریشه‌اش از خارج و یک مقداری هم از ریشه‌هایی که رژیم سابق دارند و طرفداران‌شان است. امت اصیل، نه کرد و نه آذربایجانی با ما مواجه نیستند. البته یک تبلیغاتی در کردستان همان اشخاص خارجی کردند که خیال کردند که یک تفرقه‌ای بین مثلاً اکراد و غیراکراد، بین اقلیت‌های این‌جا و غیر آن هست. و این برای این است که اسلام را درست نمی‌گذارند ما معرفی کنیم». یا در ۲۶ آذر ۱۳۵۸ که خواست اجانب «این است که اینجا اسلام و منطق اسلام نباشد. و ملیت‌ها را پیش بکشند و جدا کنند اسلام را، بعضی طایفه‌اش را از طایفه دیگر. اقلیت‌های مثلاً کرد و ترک و کذا. اصل قاعده‌اش این است که در ایران مطرح نباشد اینکه این اقلیتی است، آن یک اقلیتی است، این یک اکثریتی است.»

مخاطب برخی از این سخنان احزاب کرد بودند، آن‌ها که با خواست خودمختاری از همان ابتدای کار حکومت جدید درگیر زدوخوردهای مسلحانه با محافظان قدرت مرکزی شدند. خمینی در پاسخ آن‌ها از جمله



در ۱۵ مرداد ۱۳۵۸ گفت: «این غائله‌های که در کردستان پیش آوردند این طور نبود که گُردها می‌خواستند یک غائله ای درست کنند. گُردها نظری به این نداشتند، غائله‌ای بود که اجانب - آن‌هایی که می‌خواهند ما را غارت کنند - با آن اشخاصی که هم‌دست آن‌ها در غارت‌گری بودند، مثل حزب دموکرات - سران حزب دموکرات البته - این غائله را بوجود آوردند که در آن‌جا یک برادرکشی‌ای بشود و یک چیزهایی بشود و نگذارند که این ملتی که پیش برده است تا آخر برود و نهضت را تا آخر برساند و این خوف در طرف‌های شما هم هست؛ در بلوچستان و در سیستان هم هست. این نقشه در آن‌جا هم هست.» خمینی همین فرافکنی را ۱۸ مهر ۱۳۵۸ با بیان این حرف‌ها تکرار کرد: «این‌ها روابطشان با اجانب، با صهیونیسم، با امریکا، با رژیم سابق ثابت است و این‌ها دارند برای آن‌ها کار می‌کنند. آن‌ها می‌خواهند ملت گُرد را تا آخر وابسته به خارج و تحت فشار سابق قرار بدهند و اگر بتوانند ایران [را] هم همین کار را بکنند؛ یعنی تمام ایران را». یا این حرف در ۲۹ مهر ۱۳۵۸ «این‌ها می‌خواهند کردستان [را] اصلش گُردها را، همه را می‌خواهند از بین ببرند با تبلیغات مختلفی. آن اشخاصی تبلیغ می‌کنند که نه با گُرد رفیق هستند، و نه ترک و نه فارس. این‌ها عمال خارجی هستند، و برای آن‌ها می‌خواهند کار بکنند.»

حاصل این انکار و ادامه سیاست تمرکزگرایانه پیشین واکنشی جز مخالفت و مقاومت نیروهای خودمختاری و بعضاً استقلال طلب در برخی از استان‌های کرد، ترکمن، بلوچ، عرب و ترک نشین نمی‌توانست داشته باشد. مخالفت و مقاومت این نیروها که در مرکز مورد حمایت برخی از گروه‌های سیاسی نیز بودند آن چنان نیرومند بود که تنها با سرکوب و کشتار به جایی نمی‌رسید. زمامداران جدید ناچار بودند که در قالب قانون اساسی قول‌هایی نیز به حل مسئله بدهند. ابتدا در عباراتی هرچند مبهم در اصول هفتم، پانزدهم، نوزدهم، سدهم تا سده و ششم قانون اساسی:

اصل هفتم پس از توجیه لزوم شوراها براساس «دستور قرآن کریم» و امر هم شوری بینهم^۱ و «شاور هم فی الامر»^۲ اعلام می‌کند که «شوراها، مجلس شورای اسلامی، شورای استان، شهرستان، شهر، محل، روستا و نظایر این‌ها



ارکان تصمیم‌گیری و اداره امور کشورند. اصل پانزدهم «استفاده از زبان‌های محلی و قومی در مطبوعات و رسانه‌های گروهی و تدریس ادبیات آن‌ها در مدارس، در کنار زبان فارسی» را مجاز می‌شمرد. اصل نوزدهم قول «حقوق مساوی» برای همه مردم ایران «از هر قوم و قبیله‌ای که باشند» را می‌دهد. در اصل سدم درحالی‌که از لزوم همکاری مردم «برای پیشبرد سریع برنامه‌های اجتماعی، اقتصادی، عمرانی بهداشتی، فرهنگی، آموزشی و سایر امور رفاهی» سخن می‌برد سهم شوراهایی که قرار است در هر روستا، بخش، شهر، شهرستان و ایالت به این منظور تشکیل بشوند را محدود به نظارت می‌کند. حقوق شورای عالی استان‌ها هم طبق اصل سد و دوم از تهیه طرح و ارائه آن‌ها از طریق دولت به مجلس فراتر نمی‌رود. طبق اصل سد و سوم استانداران، فرمانداران، بخشداران و سایر مقامات کشوری توسط دولت تعیین می‌شوند. آن‌ها ملزم به تصمیمات شوراها درحوزه اختیارات این‌ها هستند. بنابر اصل سد و ششم شوراها را می‌توان «در صورت انحراف از وظایف قانونی آن‌ها منحل کرد.» مرجع تشخیص انحراف و ترتیب انحلال آن‌ها را قانون تعیین می‌کند. این‌که در هیچ یک از این اصول اشاره‌ای به تعیین مرزهای استان‌ها نشده است پاسخی به این سؤال نیز هست که آیا قومیت در آن نقشی داشته است یا خیر. در عمل مرز استان‌ها به همان صورتی که پیش از انقلاب تعیین شده بود ابتدا باقی ماند و تغییراتی که بعداً در آن‌ها پدید آمد باز هم بدون ملاحظه تقسیمات قومی انجام گرفت.

محدودیت‌هایی که در قانون اساسی جمهوری اسلامی در امر اداره امور واحدهای تقسیمات کشوری دیده می‌شود تازه یک طرف نفرت حکومت تازه‌تأسیس نسبت به تمرکززدایی اداری را نشان می‌دهد. طرف دیگر آن را می‌توان در تعلل در جهت تهیه قوانین و آئین‌نامه‌های لازم برای اجرای اصول مذکور و اجرای قوانین و آئین‌نامه‌ها پس از تهیه و تصویب آن‌ها مشاهده کرد.

در عمل از ابتدای تأسیس جمهوری اسلامی تا هفتم اسفند ۱۳۷۷ تنها قدمی که برای تشکیل شوراهای مزبور برداشته شد تدوین و اجرای نیم‌بند «قانون شوراهای محلی بود». این قانون را دولت بازرگان تدوین و شورای



انقلاب در دوم تیرماه ۱۳۷۸، یعنی پیش از تشکیل شورای بازنگری پیش نویس قانون اساسی (مجلس خبرگان)، تصویب کرده بود.^{۳۷} انتخابات شوراهای شهر طبق این قانون در مهرماه ۱۳۵۸ انجام شد، ولی، به گفته هاشم صباغیان، وزیر کشور، در شهرها مردم استقبال چندانی از آن نکردند.^{۳۸} نگاهی به روزنامه‌های روزها و هفته‌های پیش از این انتخابات- که در ۲۱ مهر نشان برگزار شد- نشان می‌دهد که انتخابات در سکوت برقرار شده بود، گویی دولت اصراری در برگزاری انتخاباتی که با استقبال مردم روبه‌رو شود نداشت و از همین رو در اعلام خیر آن نیز نهایت امساک را به کار برد. روزنامه کیهان روز ۱۹ مهرماه حتی خبر انتخابات را که بنا بود دو روز بعد اجرا شود نداد و در روزهای پیش از این روی داد از مبارزه انتخاباتی هیچ خبری نبود. درهرحال، شوراهای انتخاب شده دومی نیافتند و کارشان به انحلال کشید. پس از این آزمایش نافرجام، در اوایل آذرماه ۱۳۶۱، مجلس شورای اسلامی «قانون تشکیلات شوراهای اسلامی کشوری» را به جای قانون مصوب شورای انقلاب تصویب کرد. این قانون به وزارت کشور دوماه فرصت می‌داد تا لایحه‌ای برای انتخابات شوراها تهیه و به مجلس ارائه دهد. علاوه براین وزارت کشور را موظف می‌کرد که در فاصله دوماه پس از تصویب لایحه اخیر آئین‌نامه‌های اجرایی آن را تدوین و انتخابات را انجام دهد.^{۳۹} اما، وزارت کشور لایحه انتخابات را تنها حدود یازده ماه بعد به مجلس داد. مجلس نیز به تبعیت از همان علل سیاسی و بهانه‌های دینی‌یی که موجب این درنگ شده بودند، تصویب آن را تا بهار سال ۱۳۶۵ به تعویق انداخت. از این تاریخ به بعد در فواصل و به دلایل گوناگون قانون تشکیلات، وظایف و انتخابات شوراهای اسلامی کشور دست‌خوش انتقادات و اصلاحات متعدد شد، تا آنجاکه سرانجام مجلس شورای اسلامی در ۱ خرداد ۱۳۷۵ صورت نهایی این قانون را به تصویب رساند. اما، اجرای قانون بار دیگر نزدیک به سی ماه به تعویق افتاد، تا سرانجام دولت خاتمی، در اجرای قولی که رئیس‌جمهور جدید و عبدالله نوری، وزیر کشور او داده بودند، در ۷ اسفند ۱۳۷۷ انتخابات شوراها را برگزار کرد.

مقایسه‌ی قانون مصوب ۱۳۷۵ با اصول قانون اساسی نشان‌گر برخی کاهش‌ها است. درحالی‌که اصل سد و یکم و سد و دوم قانون اساسی اختصاص



به شورای عالی استان‌ها دارد، که اعضای آن را نمایندگان شوراهای استان تشکیل می‌دهند قانون مصوب ۱۳۷۵ تنها تشکیل شوراهای ده، بخش، شهر و شهرک را لازم می‌شمارد. اما، مشکلات ناشی از این کاهش یا نیروهای مؤثر در کیفیت شوراها موجب شدند که این محدودیت در اصلاحات سال ۱۳۸۲ این قانون به صورت اضافه کردن شورای استان و شورای عالی استان‌ها برداشته شود. شاید همین گونه عوامل باعث شدند که تعداد اعضای شوراهای شهر که در قانون مصوب ۱۳۷۵ سه نفر و حداکثر ۱۱ نفر بود در اصلاحیه سال ۸۲ به ۲۵ نفر و در تهران به ۳۱ نفر افزایش یافت. گمان ما را این واقعیت تأیید می‌کند که در اصلاحیه سال ۱۳۹۵ همین تعداد به توصیه‌ی شورای نگهبان به ۱۰ و در تهران به ۲۱ نفر کاهش یافت.

درحالی‌که در قانون مصوب شورای انقلاب هیچ شرطی برای احراز صلاحیت انتخاب شدن دیده نمی‌شود در قانون مصوب ۱۳۶۱ علاوه بر این که بر شوراها صفت اسلامی را افزودند چند شرط مشخص سیاسی و مذهبی و درعین حال قابل تفسیر نیز در آن قید کردند: اعتقاد و تعهد عملی به اسلام، ابراز وفاداری به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، عدم گرایش به احزاب، سازمان‌ها و گروه‌های غیرقانونی و یا مبتنی بر عقاید التقاطی و غیرالهی، عدم وابستگی به رژیم سابق، حتا به عنوان کدخدا و عدم اشتها به فساد اخلاق. در قانون مصوب سال ۱۳۷۵ اعتقاد و الزام عملی به ولایت مطلقه فقیه هم به این شرایط اضافه شد و در اصلاحیه ۱۳۸۲ ثابت می‌ماند.^{۳۰}

اصول قانون اساسی در ارتباط با اختیارات شوراها هم‌دیگر را نقص می‌کنند. درحالی‌که دراصل هفتم آن قانون شوراها «ارکان تصمیم‌گیری و اداره امور کشورند.» این اختیار مطابق اصل صد و سوم همان قانون شامل انتصاب استانداران، فرمانداران، بخشداران و سایر مقامات کشوری نمی‌شود. زیرا انتصاب آن‌ها در اختیار دولت مرکزی است. مقامات نامبرده تنها «در حدود اختیارات شوراها ملزم به رعایت تصمیمات آن‌ها» هستند. بنابراین شوراها نه حق عزل و نصب مجریان را دارند و نه مجریان ملزم به اجرای هر تصمیمی هستند که شوراها می‌گیرند. انتخاب شهردارها از این قاعده مستثنا است در قانون ۱۳۷۵ شورای روستا می‌تواند دهیار را نصب و عزل کند، ولی



به شرط موافقت بخشدار با این کار. در این قانون نصب شهردار هم به همین نحو انجام می‌گیرد، به پیشنهاد شورا و با حکم وزیر یا استاندار. عزل شهردار نیاز به این حکم ندارد، ولی مشروط به موافقت دو سوم اعضای شورا است. شوراها جز انتخاب شهردار و دهیار اختیارات دیگری هم دارند. اصل سد و یک سد و دو قانون اساسی به شورای عالی استان اختیار پیش‌نهاد طرح به مجلس را می‌دهد. همین طور اختیار نظارت بر اجرای هماهنگ برنامه های عمرانی و رفاهی استان‌ها را. بدین ترتیب اصول سد و یک تا سد و سه قانون اساسی، با تعدیل اصل هفتم همین قانون، حق تصمیم‌گیری را به نظارت و پیش‌نهاد تقلیل می‌دهد.

در قانون مصوب شورای انقلاب شورای شهر بر کار شهردار نظارت می‌کند و حق دارد برای کلیه امور مربوط به شهرداری در حدود قوانین و تصمیمات شورای شهرستان آئین‌نامه وضع کند. علاوه بر این شورا در امر وصول مالیات‌های مستقیم و مصرف آن‌ها، و نیز مصرف کلی بودجه محل که از طرف دولت تعیین می‌شود نظارت می‌کند. شورای ده نیز صاحب حق نصب و عزل کدخداست و بر انجام وظایف او نظارت دارد. بقیه اختیارات شورای ده در حد نظارت و مراقبت است. در قانون مصوب ۱۳۷۵ نیز اختیارات شوراهای روستا محدود به مرزهای نظارت و ارائه پیشنهاد است. در بند الف وظایف و اختیارات شوراهای روستایی صحبت از «نظارت بر حسن اجرای تصمیم‌های شورا» می‌شود، ولی پس از آن جایی اشاره‌ای به موارد حق تصمیم‌گیری نیست

۳۱.

از قانون مصوب سال ۱۳۶۱ به بعد توجه قانون‌گذار پیش از آن که معطوف به شرح اختیارات شوراها باشد، متمرکز بر وظایف آنان بوده است، وظایفی چون هم‌کاری با مسئولین اجرایی و نهادهای انقلابی در انواع موارد. با این همه، در این قانون هنوز ذکری از وظایف امنیتی و تبلیغی شوراها نشده است. قوانین بعدی این «کمبود» را جبران می‌کنند. از جمله قانون مصوب سال ۱۳۷۵ و اصلاحیه ۱۳۸۲ که برای شوراهای اسلامی روستایی این وظایف را در نظر می‌گیرد: «هم‌کاری با نیروهای انتظامی جهت برقراری امنیت و



نظم عمومی»، تعیین و توجیه سیاست‌های دولت برای روستاییان و ترغیب و تشویق آن‌ها به اجرای آن سیاست‌ها، ایجاد زمینه مناسب و جلب مشارکت عمومی در جهت اجرای فعالیت‌های تولیدی وزارت‌خانه‌ها و سازمان‌های دولتی، جلب مشارکت و هم‌کاری عمومی برای انجام کارهای فرهنگی و دینی. ارجاع برخی از این وظایف به شوراهای محلی در یک حکومت دموکراتیک شاید خالی از اشکال باشد، ولی در یک حکومت ایدئولوژیک اجرای این گونه وظایف در حد خدمت به حکومت است و بالطبع استقلال عمل و خصلت خودمختارانه شوراهای را مخدوش می‌کند.

انتخابات شوراهای

انتخابات شوراهای عاقبت در هفتم اسفند سال ۱۳۷۷ برگزار، و از آن پس در چهار نوبت دیگر، هر چهار سال یک بار تکرار شد. انتخابات دور پنجم در خرداد ۱۴۰۰ تقریباً به‌طورکامل تحت تأثیر مبارزه انتخاباتی برای انتخاب رئیس‌جمهور دوره سیزدهم قرار داشت. پیش از بررسی برخی از مشخصات انتخابات شوراهای اشاره به این امر لازم است که این انتخابات تنها موردی است که از نظارت شورای نگهبان معاف است. انتخابات شوراهای توسط مجلس انجام می‌شود، مجلسی که البته خود حاصل نظارت استصوابی توسط شورای نگهبان است. این شاید خود علتی باشد برای این‌که شورای نگهبان دیگر تمایلی به قبول نظارت در انتخابات شوراهای را، آن‌طورکه در مجلس در سال ۱۳۹۵ پیش‌نهاد شد ندارد.

انتخابات سال ۱۳۷۷ در ۷۲۱ شهر، ۲۴ شهرک و ۳۴۳۰۳ روستا انجام شد تعداد داوطلبان حدود ۳۳۴ هزار نفر، از جمله ۷۵۲۱ زن، بود. سنجش صلاحیت داوطلبان با همان معیارهایی که در قانون آمده و باکسب اطلاعات در احوال ایشان از دستگاه‌های عمدتاً امنیتی موجب حذف ۳۶ هزار تن از آن‌ها شد. برخی هم خود از خیر نمایندگی گذشتند. به این ترتیب، تعداد داوطلبان به ۲۹۷۰۰۰ کاهش یافت. از ۳۹ میلیون نفر واجدان حق انتخاب کردن تنها حدود ۲۵ میلیون نفر، یعنی حدود ۶۴ درصد، در انتخابات شرکت کردند. شرکت



کنندگان در تهران تنها در حدود یک سوم از واجدان حق رأی در انتخابات شرکت کردند. عبدالله نوری، به‌عنوان نماینده اول تهران تنها ۳۹/۸ درصد آرا را کسب کرد، که در مقایسه با تعداد واجدان حق شرکت در انتخابات به ۱۴ درصد کاهش می‌یابد. به نماینده آخر تهران، محمد غرضی، تنها ۱۲ درصد رأی دهندگان و حدود نیم درصد دارندگان حق شرکت در انتخابات رأی دادند. میزان شرکت در شهرهای کوچک و روستاها بیشتر بود. شاید به این علت که شهرنشینان به این انتخابات بیشتر با چشم سیاسی می‌نگرند تا روستاییان و ساکنان شهرهای کوچک. به سخن دیگر، ساکنان شهرها با شرکت کمتر نارضایتی سیاسی خود را از حکومت و دولت و یا اختیارات محدود شوراها بیان می‌کنند، درحالی که روستاییان و ساکنان شهرهای کوچک بیشتر متأثر از علائق و فشارهای محلی و ملاحظات واقعاً دهدارانه و شهردارانه هستند.^{۳۲}

وقفه‌ای چنین طولانی در تشکیل شوراها طبیعتاً بی‌دلیل نمی‌توانست بوده باشد. در حالی که مدافعان مطلقیت قدرت مرکزی با هر گونه واگذاری قدرت به نمایندگان مردم در شوراها مخالفت می‌کردند آن‌ها که ابتدا جناح چپ حکومتیان را تشکیل می‌دادند و بعدها معروف به اصلاح طلب شدند مشکلی در این کار، در حدی که معلوم شد نمی‌دیدند. مخالفت با شوراها با دلایل سیاسی و بهانه‌های دینی انجام می‌شد. بیم از تقسیم قدرت میان شوراهای محلی در دوران پیش از انقلاب نیز به امتناع دولت از اجرای قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی انجامید. در آن دوران، ایدئولوژی سلطنت تمرکز قدرت را توجیه می‌کرد و پس از آن ولایت فقیه. ولایت فقیه با اعتقادی که به صغارت انسان‌ها و نیازشان به قیّم دارد توجیه مناسبی برای خودداری از تقسیم قدرت میان نمایندگان مردم در شوراها بود. یکی از موضوعات مورد اختلاف تفسیر اصل هفتم قانون اساسی یا دو آیه‌ای بود که در آن به منظور توجیه ضرورت تشکیل شوراها نقل شده است. درحالی که مدافعان تشکیل شوراها دو آیه مذکور در اصل هفتم قانون اساسی، «شاوَر هم فی الامر» و «امرهم شوری بینهم» قرآن را به معنی حقی بیش از نظارت شورا تفسیر می‌کردند دیگران، با استناد به همین عبارات در محدود کردن اختیارات شوراها به نظارت محض اصرار داشتند. در نظر آن‌ها منظور از شور در این آیات نه حق تصمیم‌گیری،



بلکه تنها مشاوره بود. طبق این تفسیر صاحبان حق تصمیم را حکومت مرکزی و منتصبان آن در استان‌ها، استانداران، فرمانداران و بخشداران تعیین می‌کرد، ولی از آن‌ها می‌خواست که در انجام این کار با اعضای شوراهای مشورت کنند. مخالفت در همان سال اول تأسیس جمهوری اسلامی با تشکیل شوراهای آن‌چنان قوی بود که آیت‌الله طالقانی سه روز پیش از فوت خود در ۱۹ شهریور ۱۳۵۸ از تشکیل شوراهای در جمهوری اسلامی اظهار تردید کرد. به اعتقاد او حاکمان «از آن ترس دارند که با تقسیم قدرت هیچ کاره شوند». حجة الاسلام اشرفی اصفهانی، رئیس کمیسیون شوراهای و امور داخلی مجلس، در مصاحبه با مجله‌ی «بیان» درباره‌ی علت عدم اجرای انتخابات شوراهای گفت: «یک مقداری احتمال می‌دهم بعضی از آقایان هیئت دولت خیلی روحشان با شورا توافق ندارد». او سپس با اشاره به حذف مناسبات و روش‌های شورایی از نهاد رهبری، صدا و سیما و قوه قضائیه در مجلس بازرنگری قانون اساسی که در سال ۱۳۶۸ تشکیل شد به این نتیجه رسید که «حکومت دارد به این سمت می‌رود که شورا را حذف کند». به گفته او: «عدم اعتقاد به اصل مشارکت واقعی مردم از اصلی‌ترین موانع تشکیل شوراهای اسلامی و برگزاری انتخابات آن در گذشته و حال به شمار می‌آید». دلیل سیاسی دیگری که فرع بر این عدم اعتقاد است ترس از کثرت تعداد شوراهای و اعضای آن‌ها ناشی می‌شد. در انتخابات سال ۷۷ به‌رغم حذف شوراهای شهرستان، استان و غیره، تعداد نمایندگان اصلی و علی‌البدلی که باید برگزیده می‌شدند نزدیک به دویست هزار می‌رسید. می‌توان فرض کرد که دولتی که اصل را بر عدم اعتماد به شهروندان و بر لزوم کنترل آن‌ها می‌نهد، وقتی با این تعداد شورا و مسئله کنترل آن‌ها روبه‌رو می‌شود از مزایای شور درمی‌گذرد و انتخابات شوراهای را تا می‌تواند به عقب می‌اندازد.^{۳۳}

ترس از تجزیه کشور دلیل دیگری برای امتناع مخالفان بود. برای بسیاری از مخالفان خودمختاری شوراهای عین خدشه بر تمامیت ارضی بود. برای آن‌ها، خودمختاری طلبان همان تجزیه‌طلبان بودند. مخالفان با اشاره به برخی شواهد ساختگی یا واقعی تاریخی و معاصر، عکس مخالفت با نظام شورایی بر داشتند. تندروی در درون جنبش‌های خودمختاری طلب، به‌رغم تأکید مکرر رهبری



آن‌ها برقبول تمامیت‌ارضی کشور و انکار تجزیه‌طلبی کمکی به زدودن ترس‌ها و بی‌اثر کردن بهانه‌جویی‌ها نمی‌کرد تندروی‌ها با شعارهای سوسیالیستی و انتقاد از مالکیت خصوصی و اصرار بر تشکیل شوراهای کارگری و دهقانی برای اداره مؤسسات اقتصادی بر ترس محافظه‌کاران از شورایی شدن امور، به‌طورکلی و شوراهای محلی به معنی ویژه آن می‌افزود.

اجرای انتخابات شوراهای در ۷ اسفند ۱۳۷۷، پس از آن همه مخالفت‌ها و تعویق‌ها معلول تفاوت دولت خاتمی با دولت‌های پیشین در جمهوری اسلامی نیز بود. او و چند وزیر کابینه‌اش نماینده اصلاح‌طلبان درون حاکمیت بودند. موافقت این بخش از حاکمیت با تشکیل شوراهای را باید محصول تجربه سال‌های گذشته دانست، از جمله مشکلات اداره متمرکز کشور و ضررهایی که اصلاح‌طلبان از روش‌های حذفی و ضدشارکتی رقبای خود در حاکمیت خورده بودند. در این رابطه می‌توان از تأثیر تحولات سیاسی- فرهنگی سال‌های ۶۰ و ۷۰ در ذهن این گروه از اصلاح‌طلبان نیز سخن گفت. گرایش روشنفکران دینی به جانب قبول ارزش‌های دموکراتیک نمی‌تواند بی‌تأثیر در اندیشه سیاسی بخشی از اصلاح‌طلبان بوده باشد. اما، دلیل دوم محدودیت‌های متعددی بود که قانون مصوب سال ۱۳۷۵ شوراهای برای تعیین تعداد، اختیارات و شرایط انتخاب اعضا قائل شده بود. به نظر می‌رسد که تنها با این محدودیت‌هاست که گرایش راست در حاکمیت با انتخاب شوراهای موافقت کرده است.

کوشش اصلاح‌طلبان برای تشکیل شوراهای همیشه به نفع خود آن‌ها تمام نشده است. امکان رد صلاحیت نامزدان آن‌ها و ناهماهنگی‌های وافر در میان گروه‌های گوناگون اصلاح‌طلب، محدودیت دایره آشنایی مردم در شهرهای کوچک و روستاها با آن‌ها به میزان‌های متفاوت، از جمله عواملی بوده است که موجب افتادن اکثریت اعضای شوراهای دست‌آورد گرایان شده است. به‌عنوان نمونه شهرداری تهران از ۱۳۶۸ به بعد مدت حدود ۲۷۱ ماه در اختیار اصول‌گرایان بود، ولی تنها در ۱۹۶ ماه در دست اصلاح‌طلبان. طولانی‌ترین مدت ریاست شهرداری تهران با حدود ۱۳۳ ماه به محمد باقر قالیباف اصول‌گرا تعلق داشت. این رقم برای غلامحسین کرباسچی اصلاح‌طلب میانه‌رو تنها ۱۰۴ ماه بود. با این تفاوت که دومی پس از پایان ریاست خود به زندان



افتاد و دیگری رئیس مجلس شد. آن‌هایی هم که انتخاب شدند همیشه در معرض خطر انواع اذیت و آزار توسط رقبای خود در صف اصول‌گرایان قرار داشته‌اند. نمونه بارز آن بازداشت و حبس دو ساله (۱۳۷۹-۱۳۷۷) غلامحسین کرباسچی، شهردار تهران به اتهام فساد مالی است. با این همه اصلاح‌طلبان موفق شدند در دو دوره اکثریت اعضای شورای شهر تهران را به دست آورند. در انتخابات سال ۹۶ تمامی اعضای شورای شهر تهران به دست اصلاح‌طلبان افتاد. حال اگر میزان موارد رد صلاحیت نامزدها در انتخابات شوراها در خرداد سال ۱۴۰۰ را در نظر بگیریم می‌توانیم به این نتیجه برسیم که پیروزی سال ۹۶ دیگر تکرار نخواهد شد. تصمیمی که سران جمهوری اسلامی برای پایان دادن به انتخابات رقابتی در مورد انتخاب رئیس جمهور گرفتند شامل شوراها هم شد. رد صلاحیت ۸۱ درصد اعضای شوراهای شهر در استان تهران، رد صلاحیت همه اعضای اصلاح‌طلب شوراهای شهرهای اصفهان و شیراز و رد صلاحیت ۱۲ عضو اصلاح طلب شورای شهر تهران نمونه‌هایی از خبرهایی هستند که در رسانه‌ها در این رابطه منتشر شده‌اند. تأثیر این «پاکسازی» را می‌توان، ازجمله در انتخاب اعضای شورای شهر کرج مشاهده کرد، جایی که تعداد آرای باطله نزدیک به دو برابر آرای نفر اول در لیست برندگان انتخاب اعضای این شورا بود.^{۳۴} رئیس کل دادگسترس استان فارس گفت در چهار سال گذشته ۱۲۹ نفر از اعضای شورای ها و شهرداران این استان بازداشت شده بودند.^{۳۵}

درحالی‌که تمامی ماجرای پُر جنجال تدوین و تصویب قانون‌ها و آئین‌نامه‌های مزبور و اجرای آن‌ها مبتنی بر تصمیماتی بوده‌اند که حکومت مرکزی براساس منافع و مصالح خود اتخاذ کرده است مواردی هم بوده است که خواست اهالی در تعیین این تصمیمات تأثیر داشته است. بارزترین آن موارد تبدیل برخی از شهرستان‌ها به استان است که بر اثر اصرار اهالی آن شهرستان‌ها بر استفاده از مزایای مالی، اقتصادی و وجهه ای استانی شدن شهرستان خود حاصل شده است. درحالی‌که تعداد استان‌های کشور در آستانه‌ی انقلاب ۲۴ واحد بود این تعداد تا امروز به ۳۱ واحد افزایش یافته است. تبدیل استان‌های اردبیل، قزوین و کرج و تقسیم استان‌های فارس و خراسان به هریک سه استان به میزان‌های مختلف در نتیجه‌ی تمایل قدرت‌مندان اهل شهرستان



صورت گرفته است.^{۳۶} روند افزایش استان‌ها ظاهراً هنوز به انتها نرسیده است. در وزارت کشور طرح‌هایی موجود است که از افزایش پنج استان دیگر خبر می‌دهند. انتقال برخی شهرها از یک استان به استان دیگر مورد دیگری است از پاسخ مثبت حکومت به خواست، از نظر حکومت معتبران شهرها. نمونه آن انتقال تعلق آستارا از گیلان به استان اردبیل است. درعین حال باید به این نکته نیز توجه داشت که اگر مقاومت اهالی قائن بر علیه الحاق به استان خراسان جنوبی موفقیت‌آمیز بود، اعتراض اهالی فردوس به پیوستن به همان استان به کشته شدن چند تن از معترضان انجامید و ناکام ماند.

تشکیل شوراهای درحد اختیاراتی که قانون برای آن‌ها تعیین کرده و محدودیت‌هایی که سپاه پاسداران، قوه قضاییه و دیگر نهادهای زیر نظر نهاد رهبری برای آن‌ها ایجاد می‌کنند فرصتی به اهالی مناطق برای دخالت در اداره امور محل سکونت خود می‌دهد. از این رو می‌توان آن‌ها را ارگان‌هایی نامید که با اختیارات محدود خود در کاهش تمرکز قدرت در مرکز تأثیری محدود داشته اند. با این همه محدودیت اختیارات شوراهای آن‌چنان زیاد است که نمی‌توان وجود آن‌ها را عاملی تعیین کننده در حل مسئله تمرکز و تحویل قدرت به نهادهای انتخابی توسط شهروندان دانست. کیومرث اشتریان و حسن کریمی فرد در «نقد و بررسی عملکرد شوراهای اسلامی شهر در ایران» به این نتیجه رسیده اند که در کنار فقر فرهنگی، ضعف تاریخی مشارکت، نبود نهادهای مدنی و احزاب سیاسی، فقدان سنت‌های دموکراتیک، سیاست‌زدگی تخییرات مکرر در قانون شوراهای، عدم واگذاری اختیارات به آن‌ها، تلقی تشریفاتی از آن‌ها، نگاه به شوراهای به مثابه‌ی سکوی ارتقا به مقامات بالاتر و حاکمیت بلامنازع نگرش مدیریت متمرکز تک‌ساختی مانع عمل‌کرد مطلوب آن‌ها بوده اند.^{۳۷}

تفاوت میان اصلاح طلبان با اصول‌گرایان تنها در روی‌کرد دوگانه آن‌ها نسبت به شوراهای دیده نمی‌شود، بلکه در آن طرحی نیز دیده می‌شود که سازمان مدیریت و برنامه ریزی در دولت خاتمی برای یک تجدید نظر دیگر در تقسیم‌بندی استانی کشور و دادن اختیارات بیشتر به استان‌ها ریخته شد. طبق این طرح قرار بود که کشور به نه استان تقسیم بشود و در رأس هر



استان یک وزیر با اختیاراتی منصوب بشود که در سطح زیرین اختیارات دولت مرکزی (امور دفاعی، سیاست خارجی، امور پول، قانون گذاری، قضا، برنامه ریزی کلان در بعد اقتصادی و عمرانی) قرار داشت. تقسیم بندی استان ها بدون ملاحظات قومی بود.^{۳۸} مشکل اصلی این طرح از نقطه نظر ملاحظات دموکراتیک انتصاب وزیر توسط رئیس جمهور بود. با این همه دولت خاتمی قدرت کافی برای اجرای آن نداشت. دولت های بعدی وقعی به آن نگذاشتند. گاه گذاری در سطح وزارتخانه حرف هایی در باره

تبعیض زبانی

یکی از عوارض انکار هویت، منزلت و حقوق اقلیت های قومی بی اعتنائی حکومت به زبان آن ها و کاربرد آن در نظام آموزشی، اداری، رسانه ای و قضایی است. جمهوری اسلامی در این زمینه کم و بیش به همان سیاست فارسی محوری ادامه می دهد که از رژیم سلطنتی به ارث برده است. یکی از آثار انکار را می توان در اصل پانزدهم قانون اساسی مشاهده کرد، جایی که زبان و خط فارسی تنها زبان و خط رسمی مشترک مردم ایران است. «اسناد و مکاتبات و متون رسمی و کتب درسی باید با این زبان و خط باشد» و در مدارس تنها ادبیات زبان های قوم تدریس شود. تفاوتی که در این نظام با نظام سلطنتی به چشم می خورد ناشی از فشار افزوده ای است که از جانب قوم های غیر فارس بر حکومت مرکزی وارد می شود و مورد حمایت در حال گسترش روشن فکران و کنشگران سیاسی فارسی زبان قرار می گیرد. به این دو عامل می توان بیم برخی از حکومت گران از خطرهایی را هم افزود که به واسطه استفاده نیروهای خارجی از نارضایتی قوم های غیرفارس حاصل می توانند شد. یکی از نتیجه های این فشارها را می توانیم در قول هایی ببینیم که داوطلبان انتخاب برای ریاست جمهور و نمایندگی مجلس هر بار به اقوام مزبور در راستای اقدام برای اجرای خواست های آن ها می دهند و پس از پیروزی در انتخابات آن ها را غالباً فراموش می کنند. به ویژه نمایندگان استان هایی که اکثریت اهالی آن ها را غیرفارس ها تشکیل می دهند.



رئیس، رئیس دولت جدید هنگام مبارزه انتخاباتی خود حتی یک ستاد اقوام و مذاهب تشکیل داد و از دادن قول، به‌ویژه به اهل سنت کوتاهی نکرد.^{۳۹} احمدی نژاد در طول سال‌های ۸۸ در سفرهای استانی خود در لباس‌های محلی گوناگون ظاهر می‌شد، چند کلمه به زبان اهالی ادا می‌کرد و از حقوق قومیت‌های ایران سخن می‌گفت. اما او در عین حال حکم به توقیف نشریات قومی می‌داد.^{۴۰} صدیف بدری، نماینده اردبیل در ادامه قول‌هایی که در هنگام مبارزه انتخاباتی خود داده بود در مصاحبه‌ای که در فروردین سال ۹۷ با سایت «خانه ملت» داشت از طرحی خبر داد که می‌خواست به منظور اجرای اصل پانزدهم قانون اساسی به مجلس بدهد. او گفت که خود آن طرح را تهیه کرده و مشغول جمع‌آوری امضای دیگر نمایندگان برای آن است.

در طرف دولت می‌توان به دو بند ۴ و ۵ «بیانیه حقوق ادیان، اقوام و مذاهب» روحانی اشاره کرد که در ۱۲ خرداد ۱۳۹۳ منتشر شد. روحانی در بندهای مزبور تدریس زبان مادری ایرانیان کرد، آذری، عرب و غیره را به‌طور رسمی در سطح مدارس و دانشگاه‌ها و تقویت فرهنگ و ادبیات آن‌ها وعده داد و این قول را در بند ۸ همان بیانیه افزود که همه نوع تبعیض را از میان بر خواهد داشت. او، پیش از این در سفرهای انتخاباتی قول تأسیس فرهنگستان زبان و ادب آذری را هم داده بود. او پس از انتخاب به ریاست جمهور علی یونسی را به سمت مشاور امور اقلیت‌های ایران انتصاب کرد. اما اقداماتی که توسط این شخص در زمان مسئولیت او و دیگر مسئولان تا به حال انجام شده اند پیشرفت چندانی نداشته اند. آنچه در عمل شده است تدریس ادبیات کردی در دانشگاه سنندج و دو سال بعد ادبیات ترکی در دانشگاه تبریز است. یک نماینده مجلس از استان گلستان در ۲۶ شهریور ۱۳۹۵ اعلام کرد که زبان ترکمنی در دانشگاه‌های گلستان و خراسان به‌عنوان یک واحد درسی به زودی تدریس خواهد شد. این خبر در ۱۳ اسفند ۱۳۹۹ در رادیو فردا منتشر شده است. علی اصغر خانی، سرپرست وزارت آموزش و پرورش از تشکیل کمیته‌ای برای بررسی تدریس زبان مادری در مدارس خبر داد. اما، اعضای فرهنگستان و ادب فارسی چنان از شنیدن این خبر متحیر شدند که آن را توطئه‌ای از جانب انگلیس خواندند.^{۴۱} نتیجه این که دولت روحانی ناچار منتظر تصمیم



شورای عالی انقلاب فرهنگی شد. در تاریخ ۱۶ شهریور ۱۳۹۸ مهدی گلشنی، عضو این شورا اعلام کرد که این طرح در این شورا هنوز مطرح نشده است. همان‌جا می‌خوانیم که طرح آموزش کردی و آذری در لابلای برخی کتاب‌های درسی فارسی در شورای عالی انقلاب فرهنگی تصویب شده است. گویا در زنجان در مقطع ابتدایی، ترکی و در سقز در مقطع دبیرستان، کردی تدریس می‌شود.^{۴۲} ولی اغلب به ابتکار استان‌ها و در سطح فوق برنامه. لازم به گفتن نیست که با این سطح از تدریس زبان مادری قوم‌های غیرفارسی ایران حتا به اصل پانزدهم قانون اساسی هم وفا نشده است.

آنچه مقدمتاً در ارتباط با رسانه‌ها، به‌طورکلی و رسانه‌ها به زبان‌های غیرفارسی می‌توان گفت این است که انتشار آن‌ها، به‌طور آزاد تنها در بیرون از مرزهای ایران ممکن بوده است؛ آن هم با توجه به این که همین بیرون بودن‌شان اجباری و نتیجه ممنوعیت‌شان در درون کشور بوده است. هنوز چند ماهی از تأسیس حکومت اسلامی نگذشته بود که روند تعطیل اجباری مطبوعات مخالف شروع شد و رسانه‌های مطبوعاتی، تصویری و صوتی به انحصار حکومت درآمدند.. خمینی افسوس خورد که چرا آن‌ها را زودتر سرکوب نکرده و «رؤسای آن‌ها را به محاکمه نکشیده» بود. ۲۱ سال بعد، در روز ۱۳۷۹/۲/۴ جانشین خمینی روزنامه‌ها را «پایگاه دشمن» خواند و با ابراز این نظر حکم توقیف ۱۸ روزنامه و مجله را صادر کرد.^{۴۳} این روند در سال‌های بعد ادامه یافت و به انحلال ده‌ها نشریه و بازداشت بیش از صد روزنامه نگار منجر شد.^{۴۴} از این مقدمه که بگذریم می‌توانیم از انتشار عمدتاً زودگذر و زیر تیغ سانسور برخی از ارگان‌های مطبوعاتی (روزنامه‌ها، گاهنامه‌ها و وب سایت‌های دیجیتالی با گرایش اصلاح طلبانه صحبت بکنیم که به‌ویژه در دوره ریاست جمهوری محمد خاتمی (۱۳۸۴-۱۳۷۶) منتشر شدند. در میان آن‌ها تعدادی هم رسانه‌هایی به زبان رسمی فارسی، با مقاله‌هایی به زبان‌های غیررسمی بودند.

رخداد جالب در این دوره تعداد وسیع نشریات دانشجویی در دانشگاه‌های سراسر کشور است که به‌خصوص توسط دانشجویان ترک‌زبان در دانشگاه‌ها منتشر شدند. امید شکوهی در این رابطه عنوان بیش از چهل نشریه را



معرفی می‌کند. در میان آن‌ها نام چند نشریه کردی، ترکمنی و عربی هم دیده می‌شود. طبق نوشته کاوه بیات در سال‌های ۱۳۷۷ تا ۱۳۸۳ حدود ۳۰۰ نشریه دانشجویی فقط در دو حوزه کردستان و آذربایجان با دیدگاه قوم‌گرایانه منتشر می‌شدند.^{۴۵} در این دوره در سطح غیردانشجویی هم نشریاتی به زبان‌های ایرانی غیرفارسی در کنار فارسی منتشر شدند که در پایان آن یا با تعطیل و لغو مجوز از جانب حکومت مرکزی برخورد کردند یا مجبور به رعایت خط قرمزهای پهناور وزارت ارشاد، قوه قضایی و دیگر دستگاه‌های امنیتی شدند. در خبرگزاری ایرنا در تاریخ ۱۳ اسفند ۱۳۹۹ خبری از همایش روزنامه‌نگاران و مسئولان دولتی در آذربایجان شرقی در ۲۱ بهمن ۱۳۹۷ را می‌خوانیم که در این استان ۱۱۵ روزنامه منتشر به زبان فارسی می‌شدند، هرکدام یکی دو صفحه به زبان ترکی. براساس بخش مطبوعات استانی نمایشگاه بین‌المللی کتاب در سال ۱۳۸۴ در آذربایجان شرقی ۲۵، کردستان ۱۷، زنجان ۱۳ و کرمانشاه ۲۱ نشریه منتشر می‌شدند.^{۴۶} فرزاد حاج میرزایی و عارف رحیمی هفت نشریه کردی زبان را در شماره ۴۰ مجله «گفتگو» (شهریور ۱۳۸۳) معرفی می‌کنند. در ویکی‌پدیا نام یک نشریه کردی به زبان کرمانجی، ۱۲ نشریه به زبان کردی سورانی میانی و ۵ نشریه به زبان سورانی جنوبی آمده است. دو نشریه کردی هم پس از انقلاب توسط سازمان تبلیغات اسلامی منتشر شدند. در شهریور ۱۳۹۹ مجوز «نشریه صحرا» که در سال ۱۳۷۶ با مقالاتی به زبان ترکمنی انتشار خود را آغاز کرده بود باطل گردید. رادیو زمانه در روز سوم همین ماه چند گاهنامه ترکمنی زبان را هم می‌آورد که به نام‌های «یپراق»، «مختومقلی»، «ترکمن نامه» و هفته‌نامه‌ی گلستان منتشر می‌شدند. علاوه بر نشریات می‌توانیم به رسانه‌های شنیداری و دیداری استانی صدا و سیما جمهوری اسلامی اشاره کنیم که در کنار زبان فارسی زبان‌های قومی استان‌های مسکونی قوم‌های غیرفارس را هم به کار می‌گیرند، آن هم با همان گرایش انحصارطلبانه و در عین حال تبلیغاتی که بر این سازمان حکومتی حاکم است.

یکی دیگر از اقدام‌هایی که در آن نوعی توجه به وجود کثرت قومی و در عین حال تخفیف اهمیت آن مشاهده می‌شود برگزاری نمایش برخی از



ویژگی‌های فرهنگی اقلیت‌های قومی در مجامع سالانه است. نمایش لباس، موسیقی و کارهای دستی قومی، برگزاری سفرهای استانی و نمایش کوچ ایلات.^{۴۷}

واکنش «اقلیت»‌های قومی

نتیجه‌ی این سیاست گسترش آگاهی میان‌قومی میان قوم‌های پیرامونی، تشدید بیگانگی آن‌ها نسبت به ایران و یا تقویت روی‌آوری آن‌ها به ترجیح هویت‌های قومی خود به هویت ایرانی آن‌ها است. نشانه‌های این گرایش را می‌توانیم در پژوهش‌های میدانی‌یی که توسط کارشناسان دانشگاهی انجام شده است دنبال کنیم. در یک بررسی نمونه‌ای که در اواخر سال ۲۰۱۶ در قالب یک «پیمایش اجتماعی ایران» از جمله در باره‌ی وضعیت آگاهی‌های قومی در مرکز مطالعات ایران و خلیج فارس در دانشگاه پرینستون آمریکا انجام شد فقط ۲۳ درصد پاسخ دهندگان در جواب پرسش مربوط به تعلق قومی خود گزینه «نمی‌دانم» را انتخاب کردند. این پاسخی بود که آن‌ها در یک پرسش سرگشاده (بدون ذکر پاسخ‌های ممکن از طرف پرسش کننده) می‌دادند. در صورتی که همین پاسخ در یک پرسش سربسته (ذکر پاسخ‌های ممکن) به ۱۲ درصد کاهش یافت. در این پیمایش معلوم شد که آگاهی قومی نسبت به تحصیلات، درآمد و سکونت پرسش دهندگان در شهرهای بزرگ تفاوت داشته و به جانب بیش‌تر تمایل داشته است.^{۴۸} در مطالعه‌ای که یاور عیوضی، سیف‌الله سیف‌اللهی، باقر ساروخانی براساس ۲۸ پایان‌نامه و ۲۲ مقاله علمی-پژوهشی حاصل در پژوهش‌های میدانی و موردی در برخی از شهرهای کرد، آذری، عرب و بلوچ نشین انجام داده اند شاهد آن هستیم که در همه‌ی این موردها پرسش شدگان هویت قومی خود را بر هویت ایرانی به میزان‌های متفاوت ترجیح داده و یا حتا منکر هویت ایرانی برای خود شده اند. تنها در یک مطالعه که در میان ترک‌زبانان آذربایجانی انجام شده است هویت قومی با ایرانی وزن برابر داشته است.^{۴۹} عاملی که بیش از همه در این فاصله‌گیری از هویت ایران در میان اقوام پیرامونی تأثیر داشته است



بی شک انواع محرومیت‌ها، تبعیض‌ها و اجحافاتی بوده است که در دوره‌ی پهلوی‌ها نسبت به آن‌ها اعمال شده و پس از انقلاب با افزایش تبعیض دینی و بی‌اعتنایی ایدئولوژیک به ناسیونالیسم ایرانی ادامه یافته است. پژوهشی که علی ربانی، بهجت ایزدخواستی، ابراهیم حاجبانی و حسینعلی میرزایی در سال‌های ۱۳۸۸-۱۳۸۷ در میان دانشجویان آذری، کرد و عرب دانشگاه‌های تبریز، سنندج و اهواز کردند شاهد ضریب همبستگی بالایی (۰/۵۶۳) میان احساس محرومیت و کاهش علاقه به هویت ملی شدند.^{۵۰} در مقاله دیگری که میدیا خانلری بر مبنی چند پژوهش ثانویه و مصاحبه میدانی با بیست نفر از اهالی متعلق به طبقه متوسط پائین در شهر سنندج کرده است نویسنده به دو گونه نتیجه می‌رسد: ۱- «میانگین رقم شاخص فداکاری» که بیش از همه ناظر بر افتخار به ایرانی بودن است در این شهر به کمتر از ۲/۵ در مقیاس ۵ واحد رسیده است. ۲- گرچه «عده‌ای کماکان خود را ایرانی می‌دانند اما، نزد آن‌ها مسئله ایرانی بودن بیشتر یک تعلق جغرافیایی و محصول اجبار به هم‌نشینی است تا تعلق سیاسی و هویتی مبتنی بر حضور در دولت-ملت ایرانی. مطابق برداشت خانلری از روند عمومی مطالبات و شعارها در تظاهرات خیابانی در کردستان ایران تمایل به سمت "چهار پاره کردستان" بوده است.^{۵۱}

نارضایتی‌ها تنها در مصاحبه‌ها نمایان نمی‌شوند، بلکه از همان آغاز تأسیس حکومت اسلامی به صورت تظاهرات خیابانی، اعتصاب‌ها، شورش‌های خشونت‌آمیز و گاه نمایش سکوت هم در آمده‌اند. گرچه سازماندهی‌های قومی در تظاهرات ملیونی آذربایجانی‌ها در ۱۴ آذر ۵۸ در سایه اعتراض به بهره‌برداری روحانیت انحصارطلب مرکز از انقلاب قرار گرفته بودند، ولی دیری نکشید که آن‌ها آشکارتر، و تدریجاً شدیدتر شدند، آن‌چنان‌که در خرداد سال ۱۳۸۵ ظاهراً تنها به علت کاریکاتوری که بر آن ظن توهین به مردم آذربایجان می‌رفت - یا این‌چنان تبلیغ می‌شد- به صورت نمایش‌های اعتراضی در تبریز و بسیاری دیگر از شهرهای آذربایجان درآمدند.^{۵۲} از این پس وقوع این پیش‌آمد و واکنش به آن موجب آن شده است که تقریباً هر سال، به این مناسبت در شهرهای مختلف آذربایجان اعتراض‌هایی با شرکت گروه‌هایی از مردم برگزار



شود. این واقعیت که مهندسی انتخابات رئیس جمهور در خرداد ۱۳۸۸ موجب اعتراض چند ملیونی مردم در تهران، ولی درعین حال سکوت مردم آذربایجان شد نشان قهر این استان از مرکز داشت، و دلیلی بود برای یک نمایش اعتراض به صورت سکوت.^{۵۳} یکی دیگر از نمایش‌های اعتراض بزرگ در که در روزهای ۱۸ تا ۲۳ تیر ۱۳۸۴ در مهاباد رخ داد. نمایش به مناسبت یادمان شانزدهمین سالگرد ترور عبدالرحمن قاسملو، رهبر حزب دموکرات کردستان ایران در مهاباد آغاز شد و با شکنجه و قتل یکی از تظاهرکنندگان به نام شوان قادر توسط نیروهای امنیتی رژیم در دیگر شهرهای کردنشین توسعه یافت.^{۵۴} نیره توحیدی با استناد به منابع سازمان عفو بین المللی می نویسد سرکوب این تظاهرات سر از قتل حدود بیست معترض و دستگیری صدها اعتراض کننده دیگر در آورد.^{۵۵} سالگرد قتل قاسملو در سال‌های بعد نیز موجب برگزاری تظاهرات و تجمعات اعتراض آمیز شد و با واکنش‌های پُرخشونت نیروهای امنیتی مواجه گردید.^{۵۶} سال‌گردها و اعتراض‌ها در خوستان نیز تکرار شدند. در این جا به سبب شورش اعراب به مناسبت شایعه قصد دولت خاتمی به کاهش نسبی جمعیت عربی این استان از راه تشویق فارس‌زبان‌ها به اقامت در خوزستان در اواخر فروردین ۱۳۸۴. تظاهرات بزرگی که در این سال به منظور اعتراض به این شایعه، یا قصد صورت گرفت طبق معمول با سرکوب خشونت‌آمیز و خونین مأموران حفظ امنیت رژیم مواجه و در سال‌های بعد کم‌وبیش تکرار شد.^{۵۷}

مسبب گشتار همیشه نیروهای امنیتی رژیم نبودند. برخی از سازمان‌های مخالف که راه حل رفع ستم و تبعیض را در کاربرد روش‌های مسلحانه می‌بینند در مبادرت به این عمل کوتاه نمی‌آیند. بیش‌ازهمه، از زدوخوردهای خشونت‌آلود چند سال اول پس از انقلاب که بگذریم، شاید در بلوچستان و به‌طورعمده توسط گروه‌های «جندالله» به رهبری عبدالملک ریگی و پس از آن «جیش العدل» به رهبری محمد ظاهر بلوچ. عملیات تروریستی این گروه شامل بر بمب گذاری‌ها، گروگان‌گیری‌ها و حمله‌های مسلحانه به نیروهای سپاه پاسداران و بعضاً اشخاص بی‌طرف می‌شود. ویکی پدیای فارسی ۲۴ عملیات در بازه ۲۳ آذر ۸۴ تا ۲۴ آذر ۸۹ را به این سازمان نسبت می‌دهد که



طی آن ۲۱۰ نفر کشته و ۴۹۶ نفر زخمی شده‌اند. این ارقام در مورد «جیش العدل» که در سال ۱۳۹۱ تأسیس شد شامل بر ۷ مورد بمب‌گذاری می‌شود. خونین‌ترین آن‌ها در ۲۳ اردیبهشت ۱۳۸۵ منجر به کشته شدن ۱۲ نفر در کرمان و ۲۵ بهمن ۱۳۸۷ به قتل ۱۸ بسیجی در اثر انفجار یک خودرو آکنده از مواد انفجاری شد.^{۵۸} انفجار دو بمب در مسجد شیعیان زاهدان در تیر ماه ۸۹ ده‌ها کشته و زخمی به جای گذاشت.^{۵۹} کاربرد اسلحه علیه نیروهای امنیتی رژیم را حزب دموکراتیک کردستان ایران نیز بعد از ۲۰ سال توقف در مبارزه‌ی مسلحانه در اواسط ۱۳۹۵ از نو آغاز کرد.^{۶۰} در چند درگیری این حزب با نیروهای امنیتی حکومت که در ۲۵ مرداد ۹۷ در بانه و نقاط مرزی اشنویه واقع شد طبق اطلاعات این حزب ۱۴ نفر از سپاهیان کشته شدند.^{۶۱} پیش‌ازین در اوایل اردیبهشت ۹۴ بنا بر خبر رسمی سپاه پاسداران ۱۱ نفر از اعضای «گروهک‌های ضدانقلاب» و ۳ نفر از پاسداران در شهرستان سروآباد کشته شدند. این خبر توسط حزب نامبرده تأیید شد.^{۶۲} از این پس خبرهایی از این نوع در رسانه‌های رسمی آن حزب یا سپاه پاسداران تکرار می‌شوند. یکی دیگر از سازمان‌های کردی که به دفعات دست به درگیری‌های مسلحانه با نیروهای امنیتی نظام زده است «سازمان حیات آزاد کردستان» (پژاک) است. طبق خبر کاوه قریشی در تارنمای روزانلاین، تاریخ ۲ خرداد ۹۳ در جریان درگیری‌های مسلحانه میان این سازمان و نیروهای نظام حدود ۳۰۰ نفر از دو طرف کشته شدند. اخبار درگیری‌های مسلحانه میان نیروهای امنیتی نظام و برخی از سازمان‌های عربی خوزستان عمومی بودن این گونه واکنش‌ها به سیاست‌های تبعیض‌آلود نظام را تأیید می‌کنند. خونین‌ترین آن‌ها حمله ۴ یا ۵ تن از اعضای گروه «المقاومت الوطنیه الاحوازیه» به یک رژه‌ی نیروهای مسلح نظام در ۳۱ شهریور ۹۷ در اهواز بود که به کشته شدن ۲۴ نفر از حاضران منجر شد. از این تعداد ۱۷ نفر از اعضای ارتش و سپاه بودند.^{۶۳} بهنام قلی‌پور فهرستی از ۳۳ مورد درگیری‌های قهرآلود تهیه کرده است که در بازه‌ی ۲۷ فروردین ۵۸ تا ۲۵ تیر و ۱۳ مورد که در بازه‌ی ۲۳ مهر ۸۴ تا ۳۱ شهریور ۹۷ رخ داده‌اند.^{۶۴}

واکنش خشونت‌آمیز و منجر به اعدام‌های متعدد از طرف حکومت مرکزی



به جنبش‌های خودمختاری طلبانه سازمان‌های کردی، بلوچی، عربی و ترکمنی در همان اوایل انقلاب نشان بارز امتناع رهبری حکومت مرکزی از حرکت در سوی رفع نابرابری‌های تحمیل‌شده بر قوم‌های پیرامونی داشت. یک نوع دیگر واکنش رژیم به ناآرامی‌ها و اعتراض‌های اقلیت‌های قومی، همان‌طور که در صورت واکنش به دیگر نیروهای مخالف معمول بوده است انتساب عمل معترضان به تحریک دشمن‌های خارجی است. این تشخیصی است که الینگ نیز آن را با بررسی ۴۰۰ مقاله منتشر شده در نشریه‌های دولتی و شبه مستقل تأیید می‌کند.^{۶۵} یک روش معمول دیگر انتساب اعتراض‌ها به «گروهک»های دست‌نشاندهی آن قدرت‌هاست. این عمل به قصد ایجاد شکاف میان معترضان فعال و قوم‌های مورد نظر آن‌ها انجام می‌شود. روش دیگر رژیم تأکید ظاهری بر وفاداری قوم‌ها به نظام و تمامیت ارضی ایران است که گاه با تهدیدی تلویحی آمیخته می‌شود. یک نمونه آن تمجید رفسنجانی از اهالی آذربایجان است، از این که صفویه ترک‌زبان پایه‌گذار وحدت ملی ایران بوده و امروز هم این عشق هم‌قومان آن‌هاست که وحدت ایران را حفظ می‌کند. نظیر این گفته را می‌توان از علی یونسی، مشاور دلت خاتمی در امور قوم‌ها نقل کرد که دفاع از میهن اسلامی را اصل ثابتی در رفتار مردم خوزستان می‌خواند؛ آن هم صرف نظر از هر زبان یا مذهب آن‌ها.^{۶۶}

این واقعیت که تندروان حکومت اسلامی در سال‌های بعد هم حاضر به پذیرش تمرکززدایی حتا در قالب قانون شوراهای محلی نبودند نشان می‌دهد که تجزیه‌طلبی برخی از آن سازمان‌ها - حتا اگر در مواردی صحت می‌داشت، علت اصلی سرکوب نبود. نتیجه این سیاست آن بحران ملی‌یی است که من در جلد دوم کتاب «ایرانیت، ملیت، قومیت» به بحث گذاشته‌ام و پیش از من احمد اشرف در مقاله‌ای که در این کتاب معرفی شده است مطرح کرده بود. محتوای این بحران را پیدایش ناسیونالیسم‌های قومی آذربایجانی، کردی، عربی، بلوچی، ترکمنی و غیره‌ای تشکیل می‌دهند که به مقابله با ناسیونالیسم مرکزی فارسی محور در آمده و بر تشتت موجود در جامعه سیاسی ایران افزوده اند.

در مطالعه‌ی سیاست قومی دوران پهلوی‌ها ما متوجه بودیم که علاوه



برمحرومیت‌ها، تبعیض‌ها و اجحاف‌های برخاسته از مرکزگرایی و فارسی‌محوری حکومت عامل‌های دیگری بر ایران‌گریزی قوم‌های پیرامونی تأثیر داشتند. ۱. استقلال‌طلبی پیشینه‌دار گروهایی از افراد و سازمان‌های سیاسی کرد، بلوچ، عرب و ترکمن، ۲. تأثیرپذیری این نوع‌گرایش از جنبش‌های استقلال‌طلبانه در میان هم‌تباران این قوم‌ها در خارج از ایران، ۳. تأثیر تبلیغات و دخالت‌های قدرت‌های جهانی و همسایه در جهت برانگیختن جنبش‌های جدایی‌طلبانه در ایران. تفاوت مهمی که در میزان تأثیرگذاری دو عامل اخیر در جمهوری اسلامی می‌بینیم افزایش بسیار زیاد وسایل دیجیتال تبلیغات است که مورد استفاده صدها وبسایت اداره شونده توسط گروه‌ها، سازمان‌ها و افراد هم‌قوم در خارج از کشور، با و بدون^{۶۷} حمایت خارجی قرار دارد. کار اصلی همگی این گروه‌ها، سازمانها و افراد تبلیغ هویت قومی با درجات متفاوت استقلال‌خواهی است.

تاریخ‌سازی و باستان‌گرایی

باستان‌گرایی و تاریخ‌سازی یکی از ویژگی‌های ناسیونالیسم‌ها، به‌ویژه قومی آن است. ناسیونالیست‌های فارسی‌محور ایران به منظور تقویت دعاوی ناسیونالیستی خود برای ایران، ملت و زبان آن سابقه‌ای آن‌چنان طولانی می‌سازند که از دوران پیشدادیان و کیانیان آغاز می‌شود و بی‌هیچ وقفه تا امروز ادامه می‌یابد. باستان آن‌ها سراسر شکوفایی، آزادی، رواداری، شکوه‌مندی و غرورانگیزی است و درعین‌حال مایه‌ی حسرت‌پسینیان شکست خورده از اعراب و دین آن‌ها. کوروش هخامنشی نماد سربلندی‌آور همگی این خوبی‌ها و «منشور» او سندی است که دلالت بر تعهد او به حقوق بشر می‌کند. در دوران اسلامی آنچه مایه‌ی افتخار است همان یادنامه دوران باستان در شاهنامه فردوسی است و قیام‌ها علیه سلطه اعراب و شاهانی که به‌زعم آن‌ها علیه اعراب و دین آن‌ها سربرافراشتند و بند اطاعت از فرمان خلیفه بریدند.^{۶۸}

اسلام‌گرایان آن‌جاکه نشانی از باستان‌گرایی بروز می‌دهند، بیشتر مربوط



به باستان اسلامی، به‌ویژه شیعه است. واکنش آن‌ها نسبت به باستان ایران طیفی از صورت‌های مختلف را تشکیل می‌دهد که در یک جانب آن حذف نمادهای دوران باستان از تاریخ ایران است و در طرف دیگر آن تأکید بر باستان دوران اسلامی.

الف) امت‌گرایانه است و از این‌رو متمایل به از میان برداشتن هر نشانی است که می‌تواند نماد ایران باستان باشد. کوشش صادق خلخالی برای تخریب بقایای تخت جمشید در بهار ۱۳۵۸ نمونه بارزتر این گرایش است. او در سفری که به منظور رسیدگی به چند پرونده قضایی به شیراز کرد به این فکر افتاد و به منظور اجرای آن گروهی را به آن مکان فرستاد. اگر اعلام مخالفت آیت‌الله طالقانی و مقاومت استاندار فارس، نصرت‌الله امینی نبود او موفق می‌شد.^{۶۹} اقدام دیگری که در این راستا در همان سال‌های اول تأسیس ولایت فقیه شد حذف نمادهای ایران باستان از کتاب‌های درسی بود. جلال متینی در مقایسه‌ای که میان کتاب فارسی سال سوم دبستان در پیش از انقلاب و در سال ۱۳۵۹ می‌کند به شماری از آن‌ها اشاره دارد: حذف حاجی فیروز، جشن مهرگان، تخت جمشید، آرامگاه شاهان هخامنشی، داستان شاهان و پهلوانان در شاهنامه‌ی فردوسی از آن جمله‌اند.^{۷۰} این عمل در سال ۱۳۶۳ با حذف سلسله‌های شاهنشاهی از کتاب‌های درسی تاریخ تکرار شد.^{۷۱}

ب) در طرف دیگر روی‌کرد مرتضی مطهری به این موضوع است. او در کتاب «خدمات متقابل اسلام و ایران» دست به دو گونه باستان‌گرایی می‌زند: یکی انتقادی و دیگری توجیهی. انتقادی در ارتباط با دین و جامعه و سیاست در ایران پیشااسلام است و دیگری در نسبت دادن پذیرش با جان و دل اسلام به ایرانیان و خدمات متقابل اسلام و ایران. اما پای او در هر دوی این موردها گاه دچار لغزش می‌شود و موجب تضادگویی در بیان شواهد می‌گردد. او درحالی‌که در جایی استبداد سیاسی، تضاد طبقاتی، خرافات دینی، تبعیض جنسی و ازدواج با محارم در دوران پیشااسلام را به نقد می‌کشد و این همه را علت استقبال ایرانیان از اسلام می‌داند در جای دیگر از خدمت تمدن کهن ایرانی به تمدن اسلامی سخن می‌گوید و از حمایتی که شاهان ساسانی از فلسفه و ادبیات می‌کردند. هنر ساسانیان نماینده بازخیزی از چهار قرن



انحطاط در دوران اشکانیان بود. مطهری در این رابطه دو مطلب را قطعی می‌داند: یکی این که ایران قبل از اسلام از خود دارای تمدنی درخشان و باسابقه بود و دیگر این که این تمدن در دوران اسلامی مورد استفاده واقع شد.

اما، باستان‌گرایی اسلامی مطهری دارای سه سازماندهی است: ۱. ایرانیان، نه هرگز به علت زور، بلکه با جان و دل اسلام را پذیرفتند. «عکس‌العمل ایرانیان در برابر اسلام فوق‌العاده نجیبانه و سپاس‌گزارانه بود، زیرا که میان کالبد ایرانی و روح اسلامی یک نوع توافق طبیعی وجود دارد.» «ایرانی روح خود را با اسلام سازگار دید و گمگشته خویش را در اسلام یافت». یکی از دلایلی که مطهری برای توجیه این مدعا می‌آورد شکست «۱۴۰» میلیون ایرانی در مقابل کمتر از ۶۰ هزار نفر سرباز اسلام در جنگ قادسیه بود. امکان نداشت که این گروه قلیل عرب ملتی این چنین پرشمار را مجبور به ترک دین و آیین خود بکنند، مگر به علت بارقه اسلام در روح ایرانیان. مطهری رقم ۱۴۰ میلیون را از سعید نفیسی دارد، آن هم بدون اندیشه در این باره که آیا در آن سال‌ها وجود این همه انسان، آن هم در قلمرو عمدتاً کوهستانی و کویری ساسانیان امکان داشت یا خیر. ما می‌دانیم که بنا بر تخمین جمعیت‌شناسان جمعیت همه انسان‌ها در روی زمین در آن سال‌ها از حدود ۵۰۰ میلیون نفر تجاوز نمی‌کرد. مشکل دیگر در این ادعا آگاهی خود او به این واقعیت است که مردم ایران در برخی از مناطق تنها پس از چند قرن مسلمان شدند. «اغلب ایرانیان در دوره استقلال سیاسی ایران مسلمان شدند». یعنی از اوایل قرن سوم هجری به بعد. زرتشتیان فارس در روزگار اصطخری، صاحب المسالک و الممالک (سده‌ی چهارم هجری) اکثریت را تشکیل می‌دادند. مردم طبرستان و نواحی شمال هنوز تا سی صد سال پس از هجرت دین جدید را نپذیرفته بودند.^{۷۲} مطهری می‌توانست از این واقعیت به عنوان دلیلی برای عدم استفاده از زور برای مسلمان‌سازی ایرانی‌ها استفاده کند. ولی او باید به آن‌هایی که در رد این گونه دلایل به نفعی استناد می‌کنند که حاکمان اسلام از گرفتن جزیه از کفار می‌بردند و به ترجیحی که آن‌ها به این منبع درآمد می‌دادند پاسخ می‌داد. چه بسا مردمی که به علت رهایی از بار پرداخت جزیه اسلام



آوردند. درهرحال، این که خلفای اسلام با جنگ وارد خاک ایران شدند آن چنان واضح است که مطهری هم نمی‌تواند به‌طور کامل منکر آن شود. او در جایی این گفته‌ی زهره بن عبدالله، فرمانده سپاه مقدم مسلمانان در نبرد قادسیه در پاسخ رستم فرخزاد را نقل می‌کند که پیامبر ما «به ما اطمینان داد که هر که این دین را نپذیرد خوار و زبون خواهد شد» و در جای دیگر دست کم قبول می‌کند که «اسلام از نظر قدرت‌های سیاسی و مذهبی حاکم بر ایران یک تهاجم بود».

۲. سازمانی دیگر باستان‌گرایی مطهری را می‌توان در فصلی مطالعه کرد که او زیر عنوان خدمات اسلام به ایران توصیف کرده است. آنچه در این فصل خصلت ایدئولوژیک توصیفات را بیشتر از هر چیز آشکار می‌سازد انتساب هر آن چه از نظر او مثبت است به اسلام است؛ و سکوت درباره‌ی سیطره‌ی استبداد سیاسی، توجیه دینی استبداد، استثمار اقتصادی، شکاف طبقاتی، تبعیض جنسیتی، سرکوب اندیشه‌ی آزاد، ترویج خرافات دینی، تعطیل فلسفه و فروکاست آن به حکمت در دوره‌ی اسلامی است. به‌نظر او اولین خدمتی که اسلام به ایران کرد ایجاد وحدت عقیده اسلامی به‌جای تشتت افکار و عقاید مذهبی در دوره ساسانیان بود. این در حالی است که تشتت از همان ابتدای تاریخ اسلام میان مذهب‌ها و فرقه‌های اسلامی به وجود آمد و موجب جنگ‌ها و ویرانی‌ها شد. اسلام با باز کردن راه ورود فرهنگ‌های یونانی، هندی، مصری و غیره به ایران ماده ساختن یک بنای عظیم فرهنگی اسلامی و زمینه شکفتن استعدادهای بی‌نظیر بوعلی، فارابی، بیرونی، خیام، خواجه نصیر طوسی، صدرالمتألهین و صدها عالم ریاضی و مورخ و جغرافی دان، پزشک و ادیب و فیلسوف و عارف را فراهم کرد. در این گفته نه رابطه میان اسلام و مثلاً ریاضی، نجوم، تاریخ، جغرافیا و پزشکی معلوم می‌شود و نه اشاره‌ای شده است به قیودی که اسلام بر آزادی اندیشه فلسفی و تبعات آن وارد ساخت. آنچه فراموش می‌شود این است که اگر شکوفایی تمدنی قرن‌های سوم و چهارم هجری را به پای اسلام می‌گذاریم نمی‌توانیم منکر رابطه میان اسلام و انحطاط تمدنی قرن‌های پس از آن بشویم. مطهری در بیان خدمات اسلام به ایران با بردن نام کسانی که به‌زعم او خود را ایرانی می‌دانستند رشوه‌ای



هم به ناسیونالیست‌های ایرانی می‌دهد. واضح‌تر، آن‌جا که او می‌گوید اسلام باعث شد که «برای اولین بار در تاریخ، ملت ایرانی پیشوا و مقتدا و مرجع دینی غیر ایرانی» شود. خيث بن سعد ایرانی پیشوای فقهی مردم مصری شود و ابو حنیفه ایرانی پیشوای بی‌رقیب دینی ملت‌های دیگر. در این جاست که مطهری دو صفحه از کتاب خود را صرف بردن نام فقیهان ایرانی می‌کند، آن‌هایی که حکم‌شان در سرزمین‌های غیرایرانی نافذ بود از نظر مطهری یکی دیگر از خدمات اسلام به ایران برداشتن نظام طبقاتی (کاستی) دوران ساسانی است. ولی او در باره آنچه جای‌گزین این نظام شد سکوت می‌کند: نظام اقطاع و ارباب - رعیتی که در فقه اسلامی تثبیت شد. ناگفته نگذاریم که خاتمی هم از خدمات اسلام به ایران سخن می‌گوید؛ مانند آن‌جا که اسلام را «عامل انسجام بخش ملت ایران در طول تاریخ و در برابر تندباد حوادث» می‌خواند.^{۷۳}

۳. می‌ماند خدمت ایرانیان به اسلام. عمده مطلبی که مطهری در این باره می‌نویسد: ۱. شرکت ایرانیان است در گسترش اسلام در هند و چین و آفریقا و جنوب شرقی آسیا، است، ۲. شرکت ایرانیان در ساختن تمدن اسلامی. «ایرانیان شاهکارهای خود را در راه خدمت به اسلام به وجود آوردند [...] اولین خدمتی که باید از آن نام برد خدمت تمدن کهن ایرانی به تمدن جوان اسلامی است». ملت ایران در پی ریزی علوم ادب، فقه، حدیث، تفسیر، کلام، فلسفه، تصوف که در قرن اول اسلامی صورت گرفت «در درجه اول قرار» داشت. مطهری بعد از شرحی که در سهم ایرانیان در گسترش اسلام و علوم اسلامی در صفحات بعد می‌دهد به آن‌جا می‌رسد که بگوید «سهم ایرانیان در فلسفه اسلامی از هر رشته دیگر بیشتر است». او برای اثبات این گفته فیلسوفان اسلامی ایرانی را به سی و سه «طبقه» تقسیم می‌کند و ذکر نام و شرح کوتاه زندگی آن‌ها را تا دوران معاصر ادامه می‌دهد.

(ج) اما، جلوه بارزتر باستان‌گرایی اسلام‌گرایانه در تاریخ‌نگاری، حدیث‌سازی، حماسه‌سرایی و معجزه‌نمایی است که مخصوصاً به علی نسبت می‌دهند. محمد باقر بهبودی در مقدمه کتاب «گزیده کافی» علت وجود بیش از سی صد هزار حدیث شیعی در سال‌های مقدم بر کتاب «التذهیب» شیخ کلینی (۳۸۵/۴۸-۷۰ ه. ق) را به نیرنگ زنداقه، منافقان و خرابکاران نسبت



می‌دهد. او از این واقعیت غافل است که اعتقاد به لزوم تبلیغ مذهب، تقیه و باور به معجزات می‌توانند نیز نیروی بزرگی برای حدیث‌سازی به وجود آورند؛ حدیث‌سازی برای تبلیغ درستی آنچه سازنده مومن حدیث برای تبلیغ مذهب لازم می‌داند و یا باور او به نیروی معجزه‌آسای امامان و اولیای دین. نمونه‌های فراوان این دو گرایش را می‌توانیم همین روزها در معجزه‌هایی ببینیم که برخی از روحانیان در منبرها به امامان شیعه نسبت می‌دهند، یا در حدیث‌هایی که برای مشروعیت ولایت سیاسی فقیه می‌سازند. درحالی‌که نوع اول خصلت حماسی دارد و زاده‌ی ایمان ساده‌لوحانه است، نوع دوم از عقل ابزارساز برمی‌خیزد. نمونه‌های بارز حدیث‌سازی نوع دوم آن‌هایی هستند که خمینی برای توجیه ولایت سیاسی فقها در کتاب ولایت فقیه ابداع کرد. یک نمونه‌ی دیگر را در جلد اول کتاب بهبودی می‌بینیم که حکایت از دو پاسخ مختلف امام باقر به دو پرسش واحد دو تن از پیروان خود دارد. امام به این علت مرتکب این عمل می‌شود که می‌خواهد جان خود و پرسندگان را نجات بدهد.

ج) نمونه‌ی دیگرش احمدی نژاد است که ایران‌دوستی خود را با مضمونی باستان‌گرایانه و درعین‌حال متصل به اسلام بیانیه نمایش می‌گذارد. او در یک پیام ویدیویی که در روز ۷ آبان به مناسبت «زاد روز کوروش» ارسال کرد بعد از بیان این ادعا که: «فرهنگ ما در طول تاریخ، یک فرهنگ توحیدی، انسانی و جهانی بوده» و ایران و ایرانی‌ها عامل جذب و پرورش و صیانت همه اندیشه‌های عدالت‌خواهانه، آزادی‌طلب و متعالی بوده اند که در جهان پیدا شده اند گفت ما تنها کشوری هستیم که سابقه طولانی در مدیریت جهان داریم. هفت هشت هزار سال تمدن داریم. شخصیت‌های بزرگی داریم. یکی از شخصیت‌های بزرگی که در دامن ملت ایران پرورش پیدا کرد، کوروش بزرگ است. وقتی مادها به انحراف و فساد گراییدند، یک جوان پاک برای اصلاح امور قیام کرد. ایستاد و نظر ملت را حاکم کرد. و به دنبال عدالت، آزادی، صلح و امنیت برای همه بود. ده‌ها ملت زیر پرچم ایران آن زمان، در صلح و صفا و برادری زندگی می‌کردند. احمدی نژاد آن زمان که هنوز رئیس‌جمهور بود «منشور کوروش» را از موزه بریتانیا به ایران آورد و آن را باتشریفاتی



تجلیل‌گرایانه در روز ۲۲ شهریور ۱۳۸۹ در موزه‌ی ایران باستان به نمایش گذاشت. پیش از این دستیار او، اسفندیار رحیم مشائی در سمت ریاست سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری اعلام کرده بود که مرمت آرامگاه کوروش استراتژیک‌ترین پروژه‌های میراث فرهنگی است. او در این زمان درحال بررسی اعلام روز کوروش در تقویم رسمی کشور بود.^{۷۴}

این واقعیت که کسانی مانند احمدی نژاد با روی‌کردی ابزارگرایانه و عامه‌پسندانه دست به تجلیل کوروش زدند واکنشی است به استقبال فزاینده‌ی مردم از باستان‌گرایی پیشا اسلامی. همان‌طور که می‌توان تدریس تاریخ ایران در دوران پیش از اسلام را که بعدها در برخی از مقاطع دوران دبیرستانی آغاز شد به این حساب گذاشت. نمونه کتاب درسی «ایران و جهان باستان» برای دور دوم متوسطه رشته ادبیات و علوم انسانی است که در برخی از سال‌ها ایران در عصر باستان را به‌عنوان «آغاز هویت ایرانی» با تاریخ ایلام شروع می‌کند و آن را با ورود آریایی‌ها به این سرزمین و شرح پادشاهی سلسله‌های ماد تا ساسانیان ادامه می‌دهد. در آنجا در ارتباط با شرح فواید مطالعه تاریخ به «تقویت حس میهن‌دوستی و هویت ملی» می‌پردازند و مانند کتاب درسی سال سوم پیش از انقلاب از دانش آموزان می‌خواهند که به شیراز بروند و بعد از زیارت شاه چراغ در تخت جمشید شاهد گردش‌گرانی بشوند که «با افتخار به بقایای کاخ کوروش و خشایارشا هخامنشی در پاسارگاد می‌نگرند».^{۷۵} علاوه‌براین می‌توانیم به برنامه‌هایی اشاره کنیم که در شبکه‌ی مستند صدا و سیما درباره‌ی تاریخ هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان پخش می‌شوند.

افزایش اقبال مردم به باستان پیشااسلام نکته‌ای است که علی کریمی مله و رضا گرشاسبی موضوع کار پژوهشی خود قرار داده اند. آن‌ها از دیدی دلسوزانه و هشداردهنده به دولت جمهوری اسلامی توضیح می‌دهند که چگونه به موازات کاهش باور مردم به ایدئولوژی ولایت فقیه و آگاهی آن‌ها به تنگناهایی که حکومت فقیهان در زندگی آن‌ها ایجاد کرده است گرایش آن‌ها به باور به نویدهای باستان‌گرایانه ناسیونالیست‌های عمدتاً آریایی‌پندار بیشتر شده و امنیت سیاسی و فرهنگی جمهوری اسلامی را به خطر انداخته



است.^{۷۶} در جمع‌بست این موضوع می‌توان گفت که حذف و درج ایران باستان و میزان وسعت آن در کتاب‌های درسی و رسانه‌های حکومتی علاوه بر گرفتن تأثیر از تعصب یا نرمش اسلام‌گرایانه نیروهای تصمیم‌گیرنده تابعی از برخورد ابزاری آن‌ها به این مسئله بوده است. همین عامل باعث شده است که شورش غری مند در پایان نامه دوره‌ی کارشناسی ارشد خود از فراز و فرود تدریس ایران باستان از ۱۳۵۸ تا ۱۳۸۰ گزارش بدهد.^{۷۷}

موضوع دیگری که معمولاً در ادبیات قومی ناسیونالیستی در ارتباط با باستان‌گرایی مطرح می‌شود برساخت قهرمان‌های قوم‌ها و ملت‌هاست. درحالی‌که اشخاصی مانند بابک خرم‌دین یا ابو مسلم خراسانی قهرمان‌های قوم‌گرایی ناسیونالیستی بیش‌تر مرکز‌محور را تشکیل می‌دهند برای امت‌گرایان حکومتی ایران امامان شیعه، و از میان آن‌ها بیش از همه امام اول و سوم این نقش را بازی می‌کنند. افسانه‌هایی که درباره‌ی معجزه‌های این دو بافته و در منبرها و رسانه‌های دولتی تبلیغ می‌شوند. نیاز به معرفی ندارند.

جمع‌بست

جمهوری اسلامی چه برحسب شالوده‌ی ایدئولوژیک آن و چه برحسب تسلطی که این ایدئولوژی بر قانون اساسی و کارکرد آن در داخل و خارج از ایران دارد با روند ملت‌سازی مغایرت دارد. بنا بر این ملت‌گرا نیست. حال اگر رهبران و سخن‌گویان این حکومت بی‌وقفه سخن از ملت و حمایت از آن می‌گویند نه از روی راستی، بلکه یا مصلحت‌اندیشانه و ابزاری است و یا براساس تصویری از ملت قرار دارد که تقلیلی، خودبیانه و عاری از خصلت شهروندانه و لیبرال است. مصلحت آن مصلحت نظام است، نه مردم. آن بخش از قانون اساسی که نشان از حقوق ملت دارد در خود قانون به‌واسطه‌ی بستگی آن به اصل‌ها و حکم‌های شرع، تسلط نهادهای غیرانتخابی بر نهادهای انتخابی و بیش‌ازهمه مطلقیت رأی رهبر نظام در خود قانون نقض می‌شوند. شورای نگهبان که خود نهادی غیرانتخابی است به‌بهانه‌ی نظارت بر انتخابات مجلس خبرگان رهبری، رئیس‌جمهور و مجلس شورای ملی هر بار آن‌چنان دستبردی



بر انتخابات می زند که آن را بی معنی می سازد. در این حالت اگر انتخاباتی صورت می گیرد به علت منافع مصلحتی و تبلیغاتی آن است. با در نظر گرفتن این نکته ها و روند استمرار یافته ی حذف ناراضیان، مخالفان و رقیبان از اریکه ی قدرت می توان به این نتیجه رسید که لفظ جمهوری در نام این نظام جایی در سپهر معنایی ندارد.

جمهوری اسلامی امت گرا است. ولی امت مورد نظر آن یک هستار بر ساخته در ذهن است که هیچ تناسبی با واقعیت پرآشفتگی مدلول آن ندارد. امت گرایی این نظام طرحی در ایدئولوژی ولایت فقیه و قانون اساسی آن است که به واسطه ی محوریت شیعه گری در آن از ابتدا محکوم به شکست بوده است. امت گرایی جمهوری اسلامی در باستان گرایی آن نیز نمایان می شود. تاریخ باستانی آن تاریخ یک اسلام بر ساخته شده از سازماندهی اسطوره ای، حماسی و شکوه مند است و چشم دوخته بر نقش قهر و استبداد در گسترش و تثبیت آن. ایران گرایی این نظام تابعی از امت گرایی آن و نیاز آن به یک جایگاه وجود و پایگاه گسترش قدرت است.

روی کرد حکومت اسلامی به واقعیت تکثر قومی در ایران و حقوق متبادر بر آن روی دیگر روی کرد انکار آلود و امنیتی آن به ملت است. نظام موجود در همان راستایی که حقوق مردم مرکز نشین را نادیده می گیرد و اعتراض به این رفتار را سرکوب می کند به حقوق قوم های غیر فارس نیز تجاوز می کند. اقدام هایی که دولت خاتمی و به اندازه ی کم تر دولت روحانی در جهت تخفیف این روی کرد انجام دادند در عمل ناپایدار و ناچیز بودند. حکومت اسلامی با تأکید بر هویت شیعی خود بعد دیگری بر بحران در روند ملت سازی افزوده است. بحرانی که از پیدایش جنبش های ملت سازانه ی قومی در مقابل ملت سازی ایرانی به خصوص در دوران سلطنت پهلوی ها ایجاد شد با محدود کردن مفهوم ملت به شیعه ولایت فقهایی باز هم شدیدتر شد.

مهم ترین سخنی که درباره ی حرکت اصلاح گری، خوانش آن از قانون اساسی، از ملت گرایی و اقدام های آن در جهت تعدیل تبعیض و تحدیدهای فرهنگی و سیاسی می توان گفت ناکامی و ناپایداری آن است، آن هم چه به سبب مانع



های مفهومی اصلاح‌گری در ذهن اصلاح‌گران و چه به‌علت بیم‌های آن از بسیج مردم. ناسیونالیسم دینی به معنایی که احمدی نژاد و یارانش در زیر عنوان مکتب ایرانی تبلیغ می‌کردند و یا دیگران به آن‌ها نسبت می‌دهند در بهترین حالت نوعی ایران‌گرایی استوره‌پرست بود که وقعی به اصل معنایی ملت‌گرایی، یعنی حاکمیت مردم نمی‌گذاشت. واکنشی که احمدی نژاد به اعتراض سه میلیون نفری مردم به تقلب انتخاباتی سال ۱۳۸۸ نشان داد گواه بارز این برداشت از مکتب ایرانی او است. باوجوداین نکته‌ای هنوز می‌ماند بیان‌اش لازم است. نکته آن که اختراع «مکتب ایرانی» به یک عبارت نتیجه‌ی کوشش احمدی نژاد و رحیم اسفندیار مشائی در جهت استفاده ابزاری از رشد درحال فزایش ملت‌گرایی در میان مردم در سال‌های پیش از انتخاب او به مقام ریاست جمهوری و بعد از آن بود.



پینوشت

- ۱ برای یک بررسی نگرش خاتمی به ولایت فقیه و قانون اساسی نک به: اصغر شیرازی: «موانع مفهومی اصلاحات در اندیشه خاتمی» که زیر عنوان «موانع ساختاری اصلاحات در بینش دینی و سیاسی خاتمی» در «نقد نو»، ش ۳ (۱۳۸۳) «حقوق بشر»، برلین، ش ۶۰ (۱۳۸۳) و «چشم انداز»، پاریس، ش ۲۲ (۱۳۸۲) منتشر شد.
- ۲ ولایت فقیه یا حکومت اسلامی ۶۵.
- ۳ همان ۳۷ صص
- ۴ همان ۴۲.
- ۵ قانون اساسی «با حکومت دموکراتیک تطبیق دارد». در مردم سالاری، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۸۰، ص ۱۸ و صفحه‌های دیگر. نک به پانویست شماره ۱.
- ۶ خامنه ای در سخنانی که در ۲۵ مهر ۹۷ ابراز کرد گفت «نگاه باید به طرف شرق باشد». نتیجه این نگاه تا کنون، ازجمله یکی هم این بوده است که او تجاوز روسیه به اوکراین را «مقدمه نبرد آخر زمان» خوانده است. محمد رضا گلپایگانی، رئیس دفتر او در حضور او اظهار امیدواری کرده است که این جنگ «انشاء الله مقدمه ظهور ولی عصر» خواهد بود. «ایندپنت فارسی ۱۹ اسفند ۱۴۰۰.
- ۷ ابراز این نظر عجیب خود دلیل دوری ذهن خمینی از معنای دموکراسی است. کسی که به رهبر مردم توصیه پیروی از مردم دیکتاتوری طلب را می‌کند، نه عدم قبول رهبری این ملت و یا دست‌کم کوشش رهبر در جهت فهماندن نادرستی این گرایش به مردم خود فهم درستی از دموکراسی نمی‌تواند داشته باشد.
- ۸ نک به: شیرازی، اصغر: نظام حکومتی جمهوری اسلامی ایران. پاریس ۱۳۷۸.
- ۹ سایت ایران امروز ۳۰ خرداد ۱۴۰۰.
- ۱۰ «ناسیونالیسم و اسلام‌گرایی در تعاملات فراملی ایران معاصر». در: جامعه پژوهی فرهنگی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۳ (۱۳۹۲). دیده شده در: پرتال جامع علوم انسانی.
- ۱۱ نک به: The Nationalism of Iran Modern in Nationalism of Politics The: Ansari Ali Uni- Cambridge Press versity ۲۰۱۲. ص ۲۳۲. دلیل او در مورد خامنه‌ای علاقمندی این شخص به زبان فارسی است. او مفهوم ناسیونالیسم اسلامی را در توصیف گرایش احمدی نژاد هم به کار می‌گیرد. او در این‌جا ظاهراً نسبتی را باز می‌گوید که نامبرده به گرایش خود می‌دهد. همان جا ۲۷۹ ص. مفهوم در صفحه ۲۹۷ کتاب در وصف گرایش اسلام‌گرایان ایران به کار می‌رود، این بار در مقایسه با سوسیالیسم چپ و ناسیونالیسم دودمانی شاه. یکی دیگر از کسانی که کاربرد این مفهوم را مجاز می‌داند تورج اقتصاد است؛ ظاهراً در تأسی به انصاری. نک به Nationalism and Myth Old: Eghtesad Touraj, The Iranian and Nation Under Shah Reza Mohammad (۱۹۷۹-۱۹۴۳) (Khomeini and ۱۹۷۹-۱۹۸۹).
- ۱۲ نک: Iran in Minorities and Nationalism. Khomeini After Ethnicity. Palgrave macmilan ۲۰۱۳. ص ۲۰۳.
- ۱۳ همان، ص ۴۵.
- ۱۴ همان، ص ۴۵، ۸۰، ۸۷.
- ۱۵ همان، ص ۸۸.
- ۱۶ همان، ص ۸۰.



- ۱۷ همان، ص ۹۵. این در حالی است که او از این پس، ولی در همین کتاب به‌طور مفصل به نقد سیاست‌های تبعیض‌آلود نظام جمهوری اسلامی نسبت به اقلیت‌های قومی و دینی می‌پردازد.
- ۱۸ همان، ص ۸۴.
- ۱۹ همان، ص ۱۱۷.
- ۲۰ همان، ص ۱۱۷.
- ۲۱ من در مدت کوتاهی که بعد از انقلاب فرصت تدریس در دانشکده علوم اجتماعی و تعاون دانشگاه تهران پیدا کردم در پاسخ دانشجویانی که خواستار نظر من نسبت به اشغال سفارت آمریکا بودند آن‌ها را متوجه زبان این عمل و بی اساس بودن پندار خامی که در پس آن قرار داشت کردم. یکی از نتیجه‌های آن پندار و این شعار، همان‌طورکه امروزه شاهد هستیم فرو رفتن حکومت اسلامی در زیر حوزه اقتدار قدرت‌های استبدادی چین و روسیه است.
-
- ۲۲ منتشر شده در اخبار روز ۱۸ بهمن ۱۳۸۷. برخی از جمله‌های این مقاله که راوی این برداشت است: «هویت آریائی ناسیونالیسم ایرانی با همان استمرار تاریخی در شکل‌گیری ریشه انقلاب اسلامی و بسته شدن نطفه ایده‌ی صدور انقلاب بر پایه نظریه ولایت مطلقه فقیه نقش اساسی بازی کرده است». «به حق می‌توان شیعه (در مفهومسیاسی اجتماعی آن) را تلاش هرچند موفق در بستر حفظ و استقرار هویت ایرانی- زرتشتی به شمار آورد». «و از سوی دیگر رابطه اجبابی و سازنده میان تشیع و آموزه‌های دینی و ناسیونالیسم ایران باستان و خود داشته است می‌توان به این نتیجه منطقی که «استمرار تاریخی ناسیونالیسم (توسعه طلب) ایرانی بر ریشه‌های دکتترین صدور انقلاب اسلامی تأثیر بارزی از خود برجای نهاده است» رسید من در مدت کوتاهی که بعد از انقلاب فرصت تدریس در دانشکده علوم اجتماعی و تعاون دانشگاه تهران پیدا کردم در پاسخ دانشجویانی که خواستار نظر من نسبت به اشغال سفارت آمریکا بودند آن‌ها را متوجه زبان این عمل و بی اساس بودن پندار خامی که در پس آن قرار داشت کردم. یکی از نتایج آن پندار و این شعار، همان طور که امروزه شاهد هستیم فرو رفتن حکومت اسلامی در زیر حوزه اقتدار قدرت‌های استبدادی چین و روسیه است.
- ۲۳ سید محمد حاجتی شورکی و حسین نقوی ازجمله کسانی هستند که در مقاله «آئین زرتشت جهانی یا قومی» بر قومی بودن آن تأکید می‌کنند. منتشر شده در دو فصلنامه ادیان و عرفان تطبیقی. ش ۷ (۱۳۹۹).
- ۲۴ منتشر شده در فصلنامه علمی- تخصصی پژوهش‌های اقتصاد توسعه و برنامه ریزی. ش (۱۳۹۶).
- ۲۵ منتشر شده در فصلنامه پژوهش و برنامه‌ریزی در آموزش عالی. ش ۱ (۱۳۹۷). زمان اجرای پژوهش سال ۱۳۹۳ ایت.
- ۲۶ نک به: «این امامزاده شفا نمی‌دهد». درانصاف نیوز ۲۸ آذر ۱۴۰۰.
- ۲۷ نک به: قانون شوراهای محلی. در: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
- ۲۸ کیهان ۲۳ مهر ۱۳۵۸.
- ۲۹ نک به: قانون تشکیلات شوراهای اسلامی کشور، مصوب ۱۳۶۱/۹/۱. در: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
- ۳۰ نک به: قانون تشکیلات، وظایف و انتخابات شوراهای اسلامی کشور و انتخاب شهرداران مصوب ۱۳۷۵/۰۳/۰۱ با آخرین اصلاحات تا تاریخ ۱۳۹۶/۱۰/۲۴. در: سالنامه جامع مصوبات شورای اسلامی شهر تهران.
- ۳۱ در ۶،۹۳/۲۵ وزارت کشور لایحه ای به منظور ارتقاء جایگاه شوراها و افزایش اختیارات



آن‌ها با عنوان مدیریت یکپارچه شهری به دولت داد که طبق یکی از بندهای آن شهردار شهرهایی که جمعیت آن‌ها بیش از ۲۰۰ هزار نفر است مستقیماً توسط مردم انتخاب می‌شود. اما تا کنون اقدامی در جهت تصویب و اجرای این لایحه نشده است. نک به: ir.hamshahronline.www/news/۳۹۴۱۰ و ۲۳۷۱۱۲۷/news/ir.mehrnews.www. هم‌چنین به مقاله اعظم خاتم و آورنگ کشاورزبان به زبان انگلیسی Keshavarzian Arang/Khatam Azam and Decentralization: Tehran in politics Local of Ambiguities decentraliza-/publications/edu.mei.www :In. Tehran in politics Local of Ambiguities amsbiguities-and-tion

- ۳۲ نک به: اصغر شیرازی: «مسئله شوراهای محلی در ایران». در: «ایران نامه»، شماره ۴ (۱۳۷۸)، ص ۷۸۹.
- ۳۳ برای یک بررسی مواضع مخالفان و موافقان تشکیل شوراها نک به همان: ۷۷۷ صص.
- ۳۴ فرارو ۱۴۰۰/۳/۳۰.
- ۳۵ بی بی سی ۱۴۰۰/۳/۳۱.
- ۳۶ برای مطالعه عواملی که موجب پیدایش یک استان می شود نک به: هوشنگ شهابی: «استان شدن اردبیل؛ نگاهی به روابط حاشیه مرکز در ایران». در: «گفتگو»، شماره ۲۰ (۱۳۷۷).
- ۳۷ نک به مجله «دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی، ش ۷ (۱۳۹۵).
- ۳۸ این که محمد خاتمی در دیدار با نمایندگان شورای شهر تهران در ۲۱ اردیبهشت ۱۴۰۰ اداره فدرالی را مطلوب‌ترین شیوه حکومت خواند احتمالاً به همین معنا بوده است. کسانی که خاتمی را مانند جواد طباطبائی به علت ابراز این عقیده مورد نقد قرار دادند احتمالاً خاطره‌ای از گذشته این ایده در زمان ریاست جمهور خاتمی نداشته اند. نک به: ۴۸۷۰۸۱۲۳-a/iran/iv-fa/com.dw.www. طباطبائی گفت: «این گونه گفته‌ها کشور را به خطر می‌اندازد». او در نامه‌ای به خاتمی صلاحیت نامبرده را برای طرح چنین بحث‌هایی زیر سؤال برد. نک به: رادیو فردا ۲۹ تیر ۱۴۰۰.
- ۳۹ نک به: [۱۴۰۰۳/۱۲ . /۱۴۰۰۳۱۱۰۰۴۷۴/news/ir.farsnews.www](http://۱۴۰۰۳۱۱۰۰۴۷۴/news/ir.farsnews.www).
- ۴۰ نک به: بی بی سی ۸۸/۴/۲۷.
- ۴۱ برگرفته از محسن چاوشی. در: بی بی سی ۱۳۹۵/۲/۳۰.
- ۴۲ کاوه قریشی در روزنلاین ۱۳۹۳/۱۲/۹ از رونمایی از کتاب آموزش زبان کردی در سقز خبر می‌دهد و ۳ روز در همان سایت اضافه می‌کند که این آموزش در سطح راهنمایی یا دوره متوسط اول به صورت ضمیمه یکی از کتاب‌های رسمی درسی انجام می‌گیرد.
- ۴۳ برگرفته از فرونش امیر شاهی: «۲۰ سالگی توقیف مطبوعات. غمی که دائمی شد». در: بی بی سی ۹۹/۲/۳.
- ۴۴ تا سال ۱۳۸۸ تعداد آن‌ها ۱۱۰ نفر بود. همان
- ۴۵ کاوه بیات: «حق و ناحق مسائل قومی در ایران معاصر». در: «گفتگو»، ش ۴۳ (مهر ۱۳۸۴)، ص ۱۰ ص.
- ۴۶ همان: ص ۱۳.
- ۴۷ نک به: Elling, Ch Erasmus. Iran in Minorities: After Ethnicity and Nationalism. Khomeini macmilan Palgrave. ۲۰۱۳. ص ۱۰۰.
- ۴۸ نک به: survey-social-iran/initiatives/edu.princeton.iran//:http. هم‌چنین به مقاله‌ای که در باره تفاوت‌های قومی در ایران براساس این پیمایش توسط الینگ و هریس نوشته شد. Harris Kevan, Elling Rasmus. and ,geography, LLanguage: difference in Difference. In: Iran contemporary in identity Racial-ethno published, Studies Racial and Ethnic.



- ۲۰۲۱ Mar ۱۰ in
- ۴۹ عیوضی، یاور و دیگران: «مروری بر مطالعات قومی در ایران. نقد، بررسی و ارائه الگو». در: فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران ۱۱ (۲) ۲۱۸.
 - ۵۰ نامبردگان، منتشر شده در مسائل اجتماعی ایران، ش ۶۳ (۱۳۸۷) ص ۵۰. این ضریب در مقایسه میان دانشجویان آذری با کرد و عرب به ترتیب معکوس نشان دهنده کاهش ضریب مذکور است.
 - ۵۱ خانلری میدیا: «هویت طلبی کردی و تنزل طبقاتی. مطالعه‌ای در باره طبقه متوسط در شهر سنندج در بخش خدمات». در: رادیو زمانه ۱۴۰۰/۱/۳۰. ترجیح هویت قومی بر هویت ملی و ترجیح هویت جهانی بر هویت ملی نتیجه مطالعه‌ای هم هست که برزو مروت در «بررسی عوامل مؤثر بر هویت جمعی غالب در بین دانشجویان. نمونه موردی دانشجویان دانشگاه‌های شهرستان سنندج» انجام داده است. در
 - www.magiran.com/paper/۴۷۵۴۴۲. حاصل یک بررسی دانشگاهی دیگری که توسط کوثر و بدالله کریمی اور در میان عرب‌های خوزستان انجام شده «به رغم همه عوامل مؤثر در واگرایی «دلالت بر توفیق همگرایی به واگرایی در میان مصاحبه شوندگان دارد.. نک به: «پژوهش‌های جغرافیایی ۵۲ تابستان ۱۳۸۴
 - ۵۲ ازجمله شعرهایی که مردم آذربایجان در این روز می‌دادند «مرگ بر شوونسیم»، «زنده باد آذربایجان»، «آذربایجان بیدار است» و «آذربایجان از زبان خود حمایت می‌کند». این‌ها به نقل از: *Iran in Politics Minority Religious and Ethnicity*. نسخه تصحیح نشده در www.academia.edu. ص ۳۱۰.
 - ۵۳ سکوت شگفت‌انگیز مردم آذربایجان در زمانی که میلیون‌ها اهالی تهران به خیابان رفته و اعتراض خود را بر علیه دست برد حکومت در آراء انتخابات برای تعیین رئیس جمهور کشور اعلام کردند به صورت خودانگیخته وقوع یافت و درعین حال مورد تأیید و تشویق شماری از کنشگران سیاسی آذربایجانی قرار گرفت. یکی از آن‌ها، به نام یونس زارعین آن را در سایت گونی در تاریخ ۸ آبان ۸۸ «ضیافت سکوت» نامید. برای بررسی این سکوت و آژائی که در ارتباط با آن در آن زمان انتشار یافتند نک به: ا. شیرازی: «ضیافت سکوت در هنگامه تلاش»، در: www.iranglobal.com/node/info/۴۸۴۰۱؛
 - ۵۴ نک به: <https://www.wordpress.handeran.com/by-killed-shwaneqaderi/۱۸/۱۰/۲۰۱۰/>؛ www.secu-irans.com.
 - ۵۵ نک به: *Iran in Politics Minority Religious and Ethnicity*. نسخه تصحیح نشده در www.edu.academia.www. ص ۳۱۱.
 - ۵۶ ازجمله در سال ۱۳۸۶ که منجر به قتل یک جوان ۱۷ ساله به نام عبدالصمد نصیری در مهاباد. هانیه احمدی این خبر را در ضمن خبر دعوت مردم کردستان به سه روز روزه سیاسی از طرف سازمان دفاع از حقوق بشر کردستان در شماره روز ۸۶/۴/۳۲ سایت روزنلاین آورده است.
 - ۵۷ طبق معمول رقم‌هایی که در این مورد نیز منتشر شده اند بستگی به هواداری و دولتی بودن مأخذ آن‌ها دارند. طبق انجمن دوستی بریتانیا و «آلحواز» تعداد کشته‌ها بیش از ۲۰۰ و زخمی‌ها بیش از ۵۰۰ بود. ۲۵۰ نفر هم دستگیر شدند. این در حالی است که منابع دولتی از ۵۰ کشته خبر می‌دهند. بر گرفته از: Ch Erasmus: *Nationalism. Iran in Minorities*. Elling. Ch Erasmus. *Khomeini After Ethnicity and Nationalism*. macmilan Palgrave. ۲۰۱۳. ص ۷۵. یکی از موارد تکرار این سالگرد تظاهرات اعتراضی در اواخر فروردین ۱۳۹۰ بود که به قتل ۱۳ نفر از تظاهر کنندگان انجامید. برگرفته از روزنلاین ۹۰/۱/۲۷. دیگری در یک سال بعد با یک کشته.. در این رابطه باید به «طرح جامع امنیتی استان خوزستان» نیز اشاره کرد که در اوایل سال ۱۳۹۳ تصویب شد. درحالی‌که



«حزب التضامن الی‌مقراتی الاهوازی» منظور دولت از این طرح را «پاک‌سازی نژاد عرب اهواز» می‌داند به‌قول معاونت امنیتی و انتظامی استان خوزستان طرح از جمله به قصد «مقابله و پیشگیری از تهدیداتی همچون واگرایی و تجزیه‌طلبی» می‌باشد. tag?/info.alahwaz.farsi.www ۲۰۴۲۰۱۶ و news/detail/ir.shabestan.www/۹۳/۱۰/۲۵-۴۳۱۹۳۱/ ظاهراً یکی از انگیزه‌های هر دو طرح بازسازی ترکیب جمعیت خوزستان بوده است که در اثر مهاجرات اهالی در زمان جنگ ایران و عراق به خارج از استان و بازگشت اعراب به خوزستان بعد از خاتمه جنگ بوده است. این در حالی بود که اهالی غیر فارس مایل به بازگشت نشدند. در نتیجه ترکیب قومی جمعیت خوزستان به نفع عرب‌ها تغییر کرد. نک به: ایران گلوبال ۲۰۱۶/۴/۸ و رادیو زمانه ۹۵/۲/۱۳.

- ۵۸ همان، ۷۸.
- ۵۹ روزانلاین ۲۶ تیر ۱۳۸۹.
- ۶۰ نک به: مصاحبه بی بی سی با مصطفی هجری، دبیر اول حزب نامبرده. بی بی سی ۲۹ شهریور ۱۳۹۵. همین طور به مصاحبه سایت موج آلمان DW با عبدالله مهتدی، رهبر کومله در ۶ ژوئن ۲۰۱۵
- ۶۱ نک به: رادیو زمانه ۲۶ امرداد ۹۷.
- ۶۲ نک به: بی بی سی ۸ تیر ۹۵.
- ۶۳ نک به: حمله به رژه نظامی در اهواز در ویکی پدیای فارسی. هم‌چنین به: علی سودائی دربی بی سی ۹ مهر ۹۷.
- ۶۴ نک به: رادیو فردا ۱ مهر ۹۷.
- ۶۵ Erasmus Ch. Elling: Minorities in Iran. Nationalism and Ethnicity صص ۱۰۲. ۲۰۱۳ After Khomeini. Palgrave macmilan
- ۶۶ همان، ۱۱۲ صص. استفاده از طرح قالی‌ها برای اثبات ادعای همبستگی اقوام ایرانی یکی از عاداتی است که در رفتار عموم متمایلان به انکار اختلافات قومی و تبعیضات تحمیل شده بر آن‌ها مشاهده می‌شود.
- ۶۷ عباس شفیعی نیا «پیامدهای شبکه های اجتماعی مجازی» را در قالب «مطالعه موردی هویت ملی و هویت قومی کردها»، با ارجاع به نظریه‌های عمومی در باره تأثیرات این شبکه‌ها بر تحول هویت‌های قومی و ملی بررسی می‌کند و از جمله به این نتیجه می‌رسد که در اثر این عامل که برای کردها هویت ملی نه‌تنها در پس هویت قومی، بلکه حتا هویت جهانی قرار گرفته است. نک به: فصلنامه علمی-تخصصی پژوهش‌های سیاسی، ش ۱۳ (۱۳۹۴). در همین رابطه و با همین نتیجه می‌توانید هر جمله به سعید معید فر، علی ساعی و خلیل اردکانی: «جهانی شدن و تأثیر آن» بر هویت قومی و ملی» در: نشریه مسائل اجتماعی ایران، ش ۱ (۱۳۹۲) رجوع کنید. احساس محرومیت و تأثیر رسانه‌های اینترنتی به‌عنوان دو عامل واگرایی ملی نتیجه پژوهشی است که سبحان رضائی تحت سرپرستی محمود شهابی و حسام الدین آشنا بر مبنای هشت پژوهش برگزیده از میان همه مقاله‌ها و پژوهش‌های قابل‌دسترسی به دست آورده است. نک به: «همگرایی ملی در میان دانشجویان کرد و بلوچ ایرانی: فراتحلیل و مرور نظام منق». در: فصلنامه علمی-پژوهشی رفاه اجتماعی، ش ۷۵ (۱۳۹۸).
- ۶۸ نویسنده این موضوع را در فصل دوم جلد اول کتاب «ایرانیت، ملیت، قومیت» به تفصیل پرورش داده است.
- ۶۹ report/ir.Baharnews/۱۳۹۱۰۳/تخت‌جمشید
- ۷۰ نک به: جلال متینی: «کتاب‌های درسی در جمهوری اسلامی ایران». در: ایران‌نامک، ش ۱، س ۱ (۱۳۶۳).



- ۷۱ به قول حجت الاسلام محی الدین بهرام محمدیان، معاون پژوهشی وزیر آموزش و پرورش در ۱۰ آبان ۱۳۸۸. از
- [۲۲۵۰۱/Khabaronline.ir/news](http://Khabaronline.ir/news/۲۲۵۰۱)... درسی-تاریخ-کتابهای-از-شاهنشاهی/سلسله
- ۷۲ ریچارد و. بولت Bulliet, W, Richard در «گروش به اسلام در قرون میانه. پژوهشی نوین در تاریخ اجتماعی اسلام»، ترجمه محمد حسین وقار می نویسد حدود ۱۰۰ سال پس از حمله اعراب به ایران تنها حدود ۱۰ در صد به اسلام گرویده. این رقم در زمان به قدرت رسیدن عباسیان ۸ در صد بود. در سال ۴۵۵ ه. ق. (۱۵۵۸) هنوز ۲۵ در صد مردم ایران مسلمان نشده بودند (ص ۲۷، ۴۵ صص). نشر تاریخ ایران، ش ۴۲، تهران ۱۳۶۴.
- ۷۳ نک به: سخنرانی او در «ایران» ۱۳۷۹/۹/۱۷.
- ۷۴ نک به: www.khabaronline.ir/news/۱۴۴۸۷۲۸.
- ۷۵ برای یک بررسی انتقادی این کتاب نک به: اعظم احمدی: «ایران باستان به روایت جمهوری اسلامی در کتاب‌های درسی چگونه است؟» در: وبسایت رادیو زمانه ۲۰۱۹/۱۱/۱۰.
- ۷۶ نک به نامبردگان، در: «باستان‌گرایی جدید و تأثیر آن بر امنیت فرهنگی-سیاسی جمهوری اسلامی». در: فصلنامه مطالعات راهبردی، ش ۴ (۱۳۹۷). در صفحه ۱۶۳ این مقاله می‌خوانیم: «عصر هخامنشی و نمادهای آن امروزه نقشی اساسی در تکامل پندارملی دارد و آگاهی ملی و جهت‌گیری‌های رفتاری بسیاری از مردم عادی را نیز تعیین می‌کند». «وصیت نامه کوروش به‌جای وصیت نامه امامان (ع) و شهدا در فضای مجازی بیش‌تر مورد بازدید قرار می‌گیرد»
- ۷۷ شورش غری مند» ایران باستان در کتاب‌های درسی دوره دبیرستان از سال ۱۳۴۰ تا ۱۳۸۰.



از چه زمانی و به چه ترتیبی نام مشروطه در بین عموم مردم کشور رواج یافت؟^[۱] (پژوهشی در باره‌ی واژه‌ی مشروطه - بخش دوم)

بهزاد کشاورزی^[۲]

در بخش اول این پژوهش در مورد پیدایش واژه‌ی « مشروطه » در ایران به‌جای واژه‌ی فرنگی « Constitution » یا « Charte » سخن گفتیم و روشن

۱- کسروی می‌نویسد:

« ... جنبش مشروطه‌خواهی را در ایران، دسته‌ی اندکی پدید آوردند و توده‌ی انبوه معنی مشروطه را نمی‌دانستند و پیداست که خواهان آن نمی‌بودند. از آن سوی پیشروان هم به چند تیره می‌بودند: یک تیره نواندیشان که اروپا را دیده یا شنیده و خود یک مشروطه اروپائی می‌خواستند و پیداست که اندازه آگاهی اینان از اروپا و از معنی مشروطه و قانون یکسان نمی‌بود و بسیاری جز آگاهی‌های سرسری نمی‌داشتند. یک تیره بزرگتر دیگری ملایان می‌بودند که پیشگامی را هم اینان به گردن گرفتند. اینان هم به دو دسته می‌بودند: یک دسته که شادروانان بهیمانی و طباطبائی و همراهان ایشان و آخوند خراسانی و حاجی تهرانی و حاجی شیخ مازندرانی و همراهان اینان بودند ... در همان حال معنی مشروطه را چنانکه سپس دیدند و دانستند، نمی‌دانستند و آن را بدان سان که در اروپا بون نمی‌طلبیدند... یک دسته دیگر معنی مشروطه را هیچ ندانسته به کشور و توده هم دلبستگی نمی‌داشتند و درآمدن‌شان به مشروطه خواهی به آرزوی رواج شریعت و پیشرفت دستگاه خودشان می‌بود، و خواهیم دید که اینان سپس عنوان « مشروعه » را به میان آوردند و دیر یا زود از میان مشروطه خواهان به کنار رفتند. این حال پیشروان بود. انبوه مردم به یکبار از مشروطه و معنی آن ناآگاه می‌بودند و تنها به نام پیروی از پیشروان به جوش و تکان برخاستند. » (ن - ک: کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۲۶۱-۲۵۹)

۲- دکتر بهزاد کشاورزی، عضو سابق هیئت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، جامعه‌شناس تاریخ است و نویسنده کتاب چهار جلدی «تشیع و قدرت در ایران».

کردیم که این واژه از حدود سی-چهل سال پیش از مشروطیت برای طبقه‌ی پژوهش‌گر ایران شناخته شده بود. اینک به این مطلب می‌پردازیم که از چه زمانی و به چه ترتیبی نام مشروطه در بین عموم مردم کشور رواج یافت تا آنجا که در تاریخ نیز انقلاب فوق به جای «انقلاب قانون»، «انقلاب مشروطه» نامیده شد!

بر اساس مدرک‌ها و سندهای موجود، تا قبل از تحصن مردم تهران در سفارت انگلیس^[۳]، این لغت برای مردم عامه‌ی کشور شناخته شده نبود و فقط تعداد معدودی از آنان^[۴] در موردهایی، کلمه‌ی مشروطه به گوش‌شان خورده بود و آن را در معنای حکومت دمکراتیک و مترقی به کار می‌بردند و آنان نیز جزو افراد معروف و آگاهی به‌شمار می‌رفتند که به‌احتمال آن واژه را از دیگر تحصیل‌کرده‌ها شنیده و یا در متن‌های آنان خوانده بودند. به‌طوری‌که سید محمد طباطبایی - مجتهد روشن‌ضمیر و آزادی‌خواه و یکی از دو رهبر روحانی مشروطه - در این مورد گفته است:

«ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم. ولی آنچه شنیده بودیم، و آن‌هایی که ممالک مشروطه را دیده به ما گفتند مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است. ما هم شوق و عشقی حاصل نموده، تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم»^[۵]

به این مطلب نیز اشاره می‌کنیم که گروه معدود دیگری از مردم عادی که در آن تاریخ با این واژه آشنایی داشتند، آن را در معنای «اجرای قانون اسلام» تصور می‌کردند و این همان مفهومی است که کلیه‌ی ملایان مشروطه‌خواه (با استثنای چند) برای واژه‌ی مشروطه چنین معنایی را قایل بودند. در این مورد به بحث‌هایی که مدت‌ها قبل از وقوع مشروطیت، در مجلس‌هایی که با عنوان «انجمن مخفی» به‌وسیله‌ی ناظم‌الاسلام کرمانی تشکیل شده بود، اشاره می‌کنیم:

۳- ۲۷ تیر ماه تا ۱۶ مرداد ۱۲۸۵ ش.

۴- به‌جز فرهیختگانی که در بخش اول گفتیم.

۵- فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص ۲۲۶.



در جلسه‌ی نهم انجمن مخفی، که حدود یک سال و نیم قبل از استقرار مشروطیت (۱۲ صفر ۱۳۲۳/۲۹ فروردین ۱۲۸۴) برپا شده بود، برخی از اعضا، سخن از مشروطیت به میان آورده و در مفهوم آن مطلب‌هایی گفته‌اند که هیچ‌سازشی با «حکومت قانون» ندارد. در این جلسه یکی از اعضا در معنای مشروطیت از قرآن آیه می‌آورد: «و شاورهم فی الارض» و یا «انما المؤمنون أخوة» و یا «یدالله مع الجماعة» و آن‌گاه آن را موهبت اسلامی پنداشته و چنین می‌گوید: «جمیع افراد عرب از رئیس و مرئوس و شاه و گدا مابین خود فرقی ندیدند. همگی خود را حامی اسلام، کفیل اسلام، صاحب اسلام، پدر اسلام، پسر اسلام و مکلف به حفظ آن دیدند. تن خود را جوشن اسلام کردند، اولاد خویش را در مقام ثبات و بقای اسلام دادند.»^[۶]

هم‌چنین ناظم‌الاسلام در جای دیگری از کتاب فوق به واژه‌ی مشروطه اشاره کرده و ناآگاهی خویشتن و قشر متدینین مسلمان را از مفهوم این واژه آشکار می‌سازد. در ملاقاتی که وی در ۲۴ آبان ۱۲۸۴ ش به‌دستور سید محمد طباطبایی به همراهی یکی از اعضای انجمن مخفی بنام «مجدالاسلام»^[۷] با شیخ فضل‌الله نوری داشت، در جواب پرسش شیخ از مشروطیت چنین می‌خوانیم:

مجدالاسلام خطاب به شیخ: «... آقای من؛ دولت مشروطه یعنی دولت مشروعه!!^[۸]، یعنی باید به موازین شرعیه، شاه و گدا در تحت قانون اسلام بالسویه باشند ... مسلمانان که مشروطه می‌گویند مقصودشان عمل برطبق احکام شرع است و چون پیغمبر (ص) ما تکلیف ما را از معاشی و معادی معین فرمود و قرآن را از جانب خدا برای ما نازل کرد، ما هم ملتزم هستیم با اجرا و عمل برطبق آن، وانگهی مشروطه مقابل استبداد است!!».

۶- تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، ص ۴۹

۷- مجدالاسلام یکی از روزنامه‌نگاران (تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۱۸۹) و مبارزان «متدین» استبداد بود که مشروطیت را مستتر در فقه اسلامی می‌پنداشت.

۸- تأکیدها از ماست.



ناظم الاسلام نیز در همان جلسه در معنای مشروطیت چنین می گوید:

« ... مراد از مشروطیت، سلطنت عمومی و سلطنت ملی است.

امروز هیچ یک از احکام اسلام جاری نمی شود...»^[۹]

به هر حال از شروع تحصن ملایان در عبدالعظیم به بعد^[۱۰]، روزبه روز آشنایی با مفهوم درست واژه‌ی مشروطه در میان مردم «آگاه» گسترش بیشتری می‌یافت لیکن اغلب همین افراد آگاه نیز تا قبل از تحصن سفارت انگلیس (و رایج شدن واژه‌ی مشروطه)، از بردن نام آن پرهیز می‌کردند و آن را زیر نام‌هایی از قبیل «مجلس ملی» «مجلس مشورتخانه» «مجلس مساوات» و غیره به کار می‌بردند زیرا که دولت، حساسیت خاصی نسبت به آن واژه داشته و از استقرار حکومت مشروطه وحشت کرده و کسانی را که متمایل به برپایی چنین حکومتی بودند، به شدت تنبیه می‌نمود.

از جمله افرادی که در آن دوره، از مشروطیت با ایماواشاره نام برده اند، یحیی دولت آبادی و نصرالله ملک‌المکلمین بود^[۱۱]. و می‌توان گفت که

۹- ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، جلد‌های اول و دوم و سوم، صص ۸۳-۸۲.

۱۰- این تحصن به‌خاطر درخواست عدالتخانه از روز چهارشنبه ۲۲ آذرماه تا روز آدینه ۲۲ دی ماه ۱۲۸۴ انجام شد.

۱۱- بدین شرح که:

در طول هجرت صغیر و سکونت ملایان در عبدالعظیم، چون عین‌الدوله (صدراعظم) از رسیدن درخواست‌های متحصنین به حضور شاه جلوگیری می‌کرد، یحیی دولت آبادی - که به همراهی انجمن‌های روشنفکری - در تهران باقی مانده بود، برای رسانیدن درخواست‌های متحصنین به اطلاع شاه، به ابتکاری دست زد و آن این‌که با سفیر عثمانی در ایران به نام شمس‌الدین بیگ - که سابقه آشنائی با وی داشت - دیدار نموده و از او درخواست کرد که در ملاقاتی با وزیر امور خارجه‌ی ایران، خواسته‌های ملایان متحصن را مستقیماً به اطلاع ایشان برساند تا بلکه او (بدون گذر از دسترس صدراعظم) آن درخواست‌ها را به دست پادشاه بدهد آن‌گاه به‌وسیله‌ی شخصی بنام «سید عبدالوهاب اصفهانی» با ملایان متحصن در عبدالعظیم تماس گرفته و از آنان می‌خواهد که خواسته‌های خودشان را به همین منظور به وی ارسال دارند. ملایان پس از مشورت فراوان، این پیشنهاد را پذیرفته و لیستی از درخواست‌هایشان را به وی فرستادند. دولت آبادی پس از دریافت آن لیست، مطلب قابل‌توجهی که در آن به نفع مردم و کشور مطرح شده باشد، نیافت و لذا نتیجه گرفت که این درخواست‌ها اگر هم به دست شاه برسد و او تمام آن‌ها را اجابت نماید، مشکلی از مشکلات مردم و جامعه برطرف نخواهد شد. از سوی دیگر جرئت دستبرد به لیست ملایان را نداشت زیرا امکان داشت که به بهای زندگانی خود و خانواده‌اش تمام شود. باین‌همه دل به دریا زد و جمله‌ی «مبهمی» به شرح زیر به بند هفتم آن اضافه کرده و آن را به‌دست سفیر سپرد:

« قراردادی در اصلاح کلیه امور با رعایت حقوق علما». در ملاقاتی که سفیر بدین مناسبت داشته، وزیر خارجه از طریق وی، در مورد بند هفتم از دولت آبادی توضیح بیشتری می‌خواهد. آن‌گاه دولت آبادی «



اولین درخواست رسمی جهت برپایی عدالت‌خانه و نیز استقرار مشروطیت بدین ترتیب و به‌وسیله‌ی این دو تن انجام گردیده است. و به شرحی که در زیرنویس (شماره ۱۰) روشن است نویسندگان آن درخواست، آگاهانه نامی از مشروطیت نبرده اند.

واژه‌ی مشروطه بین دو تحصن عبدالعظیم و قم (آدینه ۲۲ دیماه ۱۲۸۴ تا دوشنبه ۲۴ تیرماه ۱۲۸۵)

در نتیجه‌ی تأکید و اصرار روحانیان متحصن در عبدالعظیم و اصرار ترقی‌خواهان و انجمن‌های مخفی، سرانجام مظفرالدین شاه فرمان تأسیس مجلس عدالتخانه را در ذیقعدۀ ۱۳۲۳/دی ماه ۱۲۸۴ صادر کرد^[۱۱]. با این‌همه در مدت شش ماهی که بین دو تحصن عبدالعظیم و قم طول کشید، (تا دوشنبه ۲۴ تیرماه ۱۲۸۵)، عین‌الدوله از تأسیس عدالت‌خانه جلوگیری کرد و در این مدت بود که روحانیان و روشنفکران به اعتراض پرداختند. هرچندکه روحانیان سنتی در آن دوره از دولت درخواست «عدالت‌خانه» می‌کردند، لیکن ترقی‌خواهان افکار بلندپروازانه‌تری در سر داشتند و به عدالت‌خانه راضی نبودند بلکه مشروطیت می‌خواستند. با این‌همه - به‌طوری‌که گذشت - تا قبل از تحصن سفارت انگلیس در تهران، آنان از ابراز نام مشروطه خودداری می‌نمودند. در ذیل به ذکر چند فقره از این نوع درخواست‌ها اشاره می‌کنیم:

در همان روزها، سید جمال اصفهانی - واعظ معروف و روشن‌ضمیر انقلاب مشروطه - بدون بردن نام مشروطه، سخن از «مجلس شورا» به میان آورده است^[۱۲]. او در مذاکره‌ای با سید عبدالله بهبهانی گفت:

با هم‌یاری ملک المتکلمین و اطلاع روحانیان متحصن، بند هفتم را به شرح زیر توضیح می‌دهند: «مراد از قرارداد اصلاح کلیه امور، تأسیس دیوان عدالتی است بر طبق شرع مقدس اسلام از روی کتاب و تشکیل یک مجلس مشورتخانه ملی برای اجرای قانون مساوات در تمام بلاد ایران که فرق فیما بین وضع و شریف‌گذارده نشود و هر ذیق به حق خود برسد.» (ن- ک: یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ج ۲، ص ۱۹ به بعد).

۱۲- ن- ک: کسروی، تاریخ مشروطه ایران، صص ۷۲-۷۱. و نیز دولت‌آبادی، تاریخ یحیی، ج ۲، ص ۳۲.

۱۳- او واعظی با شهامت و روشنفکر بود و با عقاید سوسیال دموکراسی مجاهدین ساکن قفقازیه نیز همراهی می‌کرد و در تاریخ مشروطیت از او به نام «واعظ مشروطه» نام برده اند. چنین شخصیتی «



«... مقصود همه ما فقط این است که شاه مجلس شورا بدهد. من اگر بدانم مجلس دادن موقوف و منوط به کشته شدن من است، با کمال رضا و رغبت و میل برای کشته شدن حاضر می‌شوم.»^[۱۴]

یکی دیگر از کسانی که در این تاریخ از مشروطیت به‌عنوان «مجلس شورای ملی» نام برده است، محمود میرزا احتشام‌السلطنه بود.

این شخص یکی از شاهزاده‌های تحصیل کرده و ترقی‌خواه بود و در کشورهای اروپایی به‌عنوان مأمور دولت، سال‌ها خدمت کرده و بدون شک مشروطیت را در معنای اصلی آن «قانون» خوب می‌شناخته است. او پس از بازگشت به ایران به تشکیل یک انجمن سری نیز به هم‌راهی یحیی دولت‌آبادی پرداخته بود. همین شخص در بین جمعی که سخن از استقرار عدالت‌خانه در بین بود، چنین می‌گوید:

«... عدلیه بدون داشتن مرجعی که حمایت از او بکند غیرممکن است و قدرتی که می‌تواند از عدلیه حمایت نماید و مانع از مداخلات عمرو و زید، در صدور یا اجرای احکام کیفی (فرمایشی) بشود، مجلس شورای ملی است و لاغیر. مجلسی که متشکل از نمایندگان منتخب مردم بوده و اعضاء آن مصون از تعرض حکومت و دولت باشند ...»^[۱۵]

سید محمد طباطبائی و واژه‌ی مشروطه

به اعتقاد ما سهم طباطبائی در گسترش نام مشروطه قابل‌توجه بود و بدین دلیل مبارزات او را در این مورد مجزا و به‌طور خلاصه مطرح می‌کنیم:

طباطبائی (در کنار بهبهانی) یکی از رکن‌های انقلاب مشروطیت بود. کلیه‌ی افراد بی‌طرفی که در مورد مشروطیت پژوهش کرده‌اند، از شهامت و

در واقعه‌ی مسجد شاه (تحت اغوای امام جمعه تهران) سخنان درشتی به نفع مبارزان و بر علیه دولت و شاه بیان کرده و موجب درگیری دولت و ملیون شده بود.

۱۴- ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، جلد اول و دوم و سوم، ص ۱۳۳..

۱۵- خاطرات احتشام‌السلطنه، ص ۵۲۰.



جسارت آن دو در راه مشروطیت سخن گفته اند. لیکن نام مشروطه در آن تاریخ به اندازه ای مورد وحشت حکومت بود که طباطبایی نیز به رغم اعتبار مردمی و قدرت اجتماعی اش، در سخنرانی هایش از مشروطه نام نمی برد و آن را زیر مفهوم های دیگری مطرح می ساخت. او سخنران قهار بود و اغلب از بالای منبر مشکل های جامعه را با بیان بسیار رسایی مطرح می کرد. لیکن هرآن گاه که در نتیجه ی شور و احساسات اش، مطلبی در روال آزادی و مساوات و ضد فساد دولتی و غیره بر زبان می راند، مجبور می شد که بعداً خود را از اتهام «مشروطه خواهی» مبرا سازد.

در یکی از سخنرانی های معروف اش در ماه های قبل از تحصن عبدالعظیم، که در مسجد خودش انجام داده بود، به لحاظ این که از فساد حکومتی و استبداد سلطنت انتقاد کرده بود، از سوی مردم متهم به مشروطه خواهی شده بود و لذا به وسیله ی واعظ مسجد، این شایعه را تکذیب کرده و خود را مبرا ساخته بود^[۱۶].

یک بار دیگر (در چهاردهم ماه جمادی الاول ۱۳۲۴/۱۴ تیرماه ۱۲۸۵) - در عزاداری های فاطمه - او به بالای منبر رفت و در یک سخنرانی پر بار و طولانی ضمن درخواست عدالت خانه، دولت و حکومت و صدراعظم را به علت اهمال در انجام این امر به زیر مهمیز انتقاد شدید برده و در بین این سخنرانی، بارها و بارها در پرده و آشکار از مشروطیت سخن گفت. فرازهایی از آن سخنرانی به شرح زیر بود^[۱۷]

«... هشت ماه بلکه زیادتر می باشد که ... از دولت تاکنون به جز عدل چیزی نخواستیم. حالا بعضی می گویند که ما مشروطه طلب و یا جمهوری طلب می باشیم. به خدای عالمیان و به اجداد طاهرینم قسم است که این حرفها

۱۶- دولت آبادی می نویسد: «روزی که آقا سید محمد در مسجد خود بالای منبر رفته داد و فریاد می کند در ضمن اشاره می نماید که خرابی ها همه بواسطه استبداد دولت است ... این سخن در دهان مردم افتاده شاخ و برگ ها بر او نهاده عنوان می کنند که آقا سید محمد گفته است دولت باید مشروطه باشد. یکی دو روز بعد از این مذاکره واعظ آن مسجد بالای منبر می رود و می گوید: ایها الناس میان شما معروف است که آقا گفته اند دولت باید مشروطه باشد، خیر آقا چنین حرفی نرده اند، بلکه گفته اند دولت باید مشروطه باشد.» (حیات یحیی، جلد ۲، ص ۷).

۱۷- ناظم الإسلام، همان گذشته، ص ۲۰۴ به بعد.



را مردم به ما می‌بندند...»^[۱۸]

آن‌گاه به بهانه‌ی این که وی مخالف پادشاه نیست، می‌گوید:

«... ما نگفتیم پادشاه نمی‌خواهیم، ما نگفتیم دشمن پادشاه هستیم ... به تمام انبیاء و اولیاء قسم است که ما به‌جز مجلسی که جمعی در آن باشند که به درد مردم و رعیت برسند، کاری دیگر و غرضی نداریم. قدری که سخت می‌گیریم می‌گویند که مشروطه و جمهوری را می‌خواهند...»^[۱۹]

مدتی بعد در طول همین سخن‌رانی می‌گوید:

«... این‌همه شورش در خارجه برای عدل است و ما هرچه داد و فریاد می‌کنیم به خرج مردم نمی‌رود و تمام را مشتبه‌کاری می‌کنند که آقایان ریاست می‌خواهند. ما که ریاست نمی‌خواهیم، جمهوری طلب نیستیم، به این زودی مشروطه نمی‌خواهیم...»^[۲۰]

به‌طوری‌که پیداست، در جمله‌ی آخری طباطبائی استقرار مشروطیت را در آینده به پامنبریان‌ش بشارت می‌دهد و سرانجام وی خطاب‌اش را چنین پایان داد:

«... ما عدل و عدالتخانه می‌خواهیم، ما اجرای قانون اسلام را می‌خواهیم. ما مجلس می‌خواهیم که در آن مجلس شاه و گدا در حدود قانون مساوی باشند. ما نمی‌گوییم مشروطه و جمهوری، ما می‌گوییم مجلس مشروعه‌عدالتخانه.»^[۲۱]

تحصن سفارت انگلیس و اصرار در تعمیم واژه‌ی مشروطه به‌وسیله‌ی ترقی‌خواهان:

در بالا گفتیم که اولین قدم گسترش مردمی این واژه در ایران، از تحصن

۱۸- ناظم الإسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، جلد اول، دوم، سوم، ص ۲۰۴ به بعد.

۱۹- ناظم الإسلام، همان بالا، صص ۲۰۵-۲۰۴.

۲۰- همان بالا، صص ۲۱۰-۲۰۹.

۲۱- همان، ص ۲۱۳.



مردم تهران در سفارت انگلیس شروع شد و ما نیز در مورد این واقعه در بخش اول این پژوهش - و مقاله‌های دیگر - مفصل سخن گفته و روشن کرده ایم که بدون شک انجمن‌های سری روشن‌فکری و ترقی‌خواه در این امر سهم عظیمی را به عهده داشته اند.

اینک به این مطلب می‌پردازیم که به کدام دلیل در آن تحصن، آگاهان به جای این که مردم را به درخواست «حکومت قانون» ارشاد کنند، از واژه «حکومت مشروطه» برای پیش‌برد هدف‌های خود استفاده کردند؟

- در جواب این پرسش باید گفت: «به گمان ما» تحصیل‌کرده‌ها و آگاهان آن دوره، از به کار گیری لفظ «حکومت قانون» و یا هر واژه و حرکت و سخنی که با دین اسلام در تضاد بوده و رنجش و اعتراض روحانیان را برانگیزد، به عمد پرهیز داشتند زیرا که در اسلام «جعل قانون» ممنوع است. به احتمال آنان در جلسه‌های انجمن‌های سری، در مورد این مطلب به گفت‌وگو و مشاوره نشسته و مسیر مبارزاتی خویش را معین کرده بودند. آنان خوب می‌دانستند که عنان حرکت اجتماعی و فشار مردمی بر روی دولت و پادشاه، به‌طور کامل در دست ملایان است و آنان نیز در این انقلاب، به خارج از محدوده‌ی فقه اسلام، رضا نخواهند داد. در این مورد اشاره می‌کنیم به یک جلسه‌ی سری و تاریخی که به‌وسیله‌ی پنجاه و چهار تن از ترقی‌خواهان، در عصر روز ۶ خرداد ۱۲۸۳ش (حدود دو سال و سه ماه قبل از صدور فرمان مشروطیت)، در باغ میرزا سلیمان خان میکده واقع در خیابان گمرک تهران برگزار شد^[۱۲]. در این جلسه هیجده اصل به تصویب اعضا رسید که سرخط مبارزاتی آنان را معین می‌کرد. دو اصل از این اصول به شرح زیر بود:

اصل هفتم: «در میان روحانیان متنفذ تهران، با آن‌هایی که جسارت و شجاعت دارند، بدون این که از منظور ما آگاه شوند، هم‌کاری کنیم.»

اصل چهاردهم: «برای این که از اول کار دچار حمله‌ی مخالفین و مستبدین و ملاحای ریاکار نشویم، رفقا باید تمام مطالبی را که به وسائل مختلفه انتشار می‌کنند، با احکام اسلام مطابقت کنند و چیزی که حرباً تکفیر به‌دست

۲۲- مهدی ملک زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، جلد اول، دوم و سوم، ص ۲۲۷ به بعد.



بدخواهان بدهد نویسند.»

در آن تاریخ که مردم شهر تهران در سفارت انگلیس متحصن بودند، «تقریباً» کلیه ملایان تهران نیز در شهر قم برای درخواست عدالت‌خانه در تحصن به‌سر می‌بردند. این دو گروه، با یک‌دیگر در ارتباط دایم بوده و هم‌دیگر را از اوضاع مبارزاتی‌شان مطلع می‌کردند. اگر ملایان ساکن قم اگر آگاه می‌شدند که هدف ترقی‌خواهان برقراری حکومت قانون در کشور است، بدون شک با این امر به مخالفت برخاسته و چه‌بسا که از تحصن خویش نیز دست می‌کشیدند. اشاره به عقیده‌ی برخی از روحانیان در مورد ممنوع بودن «جعل قانون در اسلام»، عقیده‌ی ما را تأیید می‌کند.

دیدگاه روحانیان در مورد مغایرت فقه اسلامی با حکومت قانون:

به‌طوری‌که گذشت، از واقعه‌های مهمی که اختلاف ملایان را با مشروطه‌خواهان به وجود آورد، این بود که در اسلام جعل قانون جایز نیست. شیخ فضل‌الله نوری یکی از مجتهدان سرشناسی بود که به‌دلیل (یا به بهانه‌ی) این‌که در کشور اسلامی مجلس شورای ملی اجازه‌ی قانون‌گذاری ندارد به مخالفت با مشروطه برخاسته و به هم‌راهی گروه فراوانی از ملایان (از ۳ تیرماه تا ۸ شهریور ۱۲۸۶) در شاه عبدالعظیم به یک تحصن دست زده و به انتشار چند لایحه پرداخت. در قسمتی از یکی از «لوايح منتشر شده چنین می‌خوانیم:

«... بالجمله تمام مفساد ملکی [؟] و مخاطرات دینی از اینجا ظهور کرد که قرار بود مجلس شوری فقط برای کارهای دولتی و دیوانی و درباری که به دل‌خواه اداره می‌شد، قوانینی قرار بدهد که پادشاه و هیئت سلطنت را محدود کند و راه ظلم و تعدی و تطاول را مسدود نماید. امروز می‌بینیم در مجلس شوری کتب قانونی پارلمنت فرنگ را آورده و در دائره احتیاج به قانون توسعه قائل شده اند، غافل از اینکه ملل اروپا شریعت مدونه نداشته اند لهذا برای هر عنوان، نظام‌نامه نگاشته اند و در موقع اجراء گذاشته اند و ما اهل اسلام شریعتی داریم آسمانی و جاودانی که از بس متین و صحیح و کامل و



مستحکم است [که] نسخ بر نمی‌دارد. صاعد [؟] آن شریعت در هر موضوع حکمی و برای هر موضوعی تکلیفی مقرر فرموده است. پس حاجت ما مردم ایران به وضع قانون، منحصر است در کارهای سلطنتی که بر حسب اتفاقات عالم، از رشته شریعتی موضوع شده و در اصطلاح فقها، دولت جائزه و در عرف سیاسین، دولت مستبده گردیده است ...»

هم‌چنین همین شیخ فضل‌الله بعدها مطلبی با عنوان «رساله حرمت مشروطه»^[۲۳] نوشته است که در فرازی از آن عقیده‌اش را در مورد چند اصل از متمم قانون اساسی مشروطیت چنین بیان داشته است:

«... اصل دوازدهم متمم قانون اساسی که تصریح می‌کند: «حکم و اجرای هیچ مجازاتی نمی‌شود مگر به حکم قانون»، مخالف مذهب جعفری است زیرا: «در زمان غیبت امام علی علیه السلام، مرجع در حوادث، فقها از شیعه هستند و مجاری امور به ید ایشان است و [فقها] بعد از تحقق موازین، احقاق حقوق و اجرای حدود می‌نمایند و ابداً منوط به تصویب احدی نخواهد بود.» او در مورد حرمت اصل بیست و هفتم متمم آن قانون نیز می‌نویسد:

«اصل بیست و هفتم متمم قانون اساسی، قوای مملکت را به سه بخش تقسیم می‌کند که عبارتند از: قوه مقننه، قوه قضائیه و قوه مجریه... قوه مقننه بدعت و ضلالت محض است زیرا: «در اسلام برای احدی جایز نیست تقنین و جعل حکم، هرکه باشد و اسلام ناتمام ندارد که کسی آن را تمام نماید و در وقایع حادثه باید به باب الاحکام که نواب امام علیه السلام اند، رجوع کنند و او استنباط از کتاب و سنت نماید، نه تقیین و جعل»

هم در این رساله است که شیخ کلیه‌ی مشروطه خواهان و علاقمندان آن را مرتد اعلام کرده و می‌نویسد:

«... قانون مشروطه با دین اسلام منافات دارد. ممکن نیست که مملکت

۲۳- رساله‌ی حرمت مشروطه یا «پاسخ به سؤال از علت موافقت اولیه با مشروطیت و مخالفت ثانویه با آن» اشتهاار دارد. این رساله اصلی‌ترین و مهم‌ترین منبع در باب تفکر مشروعه‌خواهان و دلایل ایشان در حرمت مشروطه و ستیز علیه این نظام سیاسی است که به‌وسیله‌ی شیخ فضل‌الله نوری تألیف شده است (ن- ک: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۱۴۹).



اسلامی در تحت قانون مشروطگی درآید، مگر به رفع ید از اسلام. بنا براین اگر کسی سعی نماید که ما مسلمانان مشروطه شویم، این سعی و اقدام در اضمحلال دین است و چنین آدمی مرتد است و احکام اربعه مرتد بر او جاری است هرکس باشد، از عارف یا عامی، از اولی الشوکه یا ضعیف.»^[۲۴]

ازجمله روحانیان دیگری که مشروطیت را کفر و مشروطه خواهان را مهدورالدم دانسته بود، ملایی بود به نام سید علی سیستانی که در مخالفت با مشروطیت چنین فتوی داده بود:

«المشروطه کفر و المشروطه طلب کافر، مآله مباح و دمه هدر»^[۲۵] (مشروطه کفر است و مشروطه‌خواه کافر است، پولش حلال و جانش هدر است)

ملای معتبر دیگری به نام محمدحسین تبریزی بود که با مشروطیت مخالفت کرد و اغلب مصوبات آن را زیر سؤال برد. او در زمانی که شیخ فضل‌الله نوری به‌عنوان اعتراض به حکومت مشروطه در عبدالعظیم متحصن شده بود (۳ تیر ۱۲۸۶)، به نگارش و نشر رساله‌ای به نام «کشف المراد» پرداخت و در آن‌جا آشکارا از مباینت مشروطیت با شریعت سخن گفت و مخالفت قانون اساسی مشروطه با شریعت اسلامی را به شرح زیر شرح داد:

۱. اخذ مالیات که توسط مجلس به تصویب رسیده، مبنایی جز ظلم ندارد.

۲. افزودن تفاوت عمل به اصل مالیات و اخذ آن خلاف شرع و ظلم است

۳. گرفتن گمرک خلاف شرع و حرام است.

۴. موقوف داشتن تیول، تسعیرجنس و یا تخفیف، خلاف شرع و ظلم است.

۲۴- غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۵۴-۵۵.

۲۵- فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص ۲۵۹ به‌نقل از «گزارش وقایع مشهد، به قلم دکتر احمد خان، ضمیمه مشروطه گیلان، فتوای سید علی سیستانی، از یادداشت‌های رابینو، چاپ محمد روشن، ص ۱۲۸.



۵. در موضوعات عرفیه که عبارت از صغرویات باشد، تقلید جایز نیست. بنا براین در اطاعت از مشروطه نباید به حکم مراجع نجف اعتنا کرد.
 ۶. وجود قوای مقننه و مجریه در مملکت اسلامی، حرام و خلاف شریعت است.
 ۷. مشروط از اول وضع سلطنت گرفته تا آخر قوانین و جرئیات، خلاف شرع انور است.
 ۸. نرخ‌گذاری بر روی اجناس، پول چراغ و تنظیف از مردم گرفتن که حکم مجلس است، حرام و خلاف شرع نبوی است.
 ۹. سرشماری آدم و حیوانات و این‌که حکماً باید پنیر سیری سه شاهی و ذغال منی یک هزار و برنج به سه قرآن فروخته شود، خلاف شرع است.^[۲۶]
- یکی دیگر از رساله‌های از این دست، « تذکره الغافل و ارشادالجاهل »^[۲۷] می‌باشد که نویسنده نام خود را پنهان داشته است^[۲۸].
- فرازهایی از این رساله نیز اندازه‌ی مخالفت وی را با جعل قانون و کینه و نفرت نویسنده‌ی آن از مشروطیت و مشروطه‌خواهان معین می‌دارد. او می‌نویسد:

- بهترین قوانین، قانون الهی است و این مطلب برای مسلم محتاج به دلیل نیست. ما طائفه امامیه بهتر و کاملترین قوانین الهی را داریم. این قانون الهی ما مختص به عبادات نیست، بلکه حکم جمیع مواد سیاسیه را بوجه اکمل و اوفی داراست ... لذا محتاج به جعل قانون نخواهیم بود ... قانون پیغمبر اسلام ختم قوانین است ... پس جعل قانون کلاً ...

۲۶- علامحسن زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۲۸، به نقل از محمدحسین تبریزی، رساله « کشف المراد من المشروطه و الاستبداد ».

۲۷- منتشر شده در ۱۲۸۷ ش.

۲۸- آدمیت نام این شخص را «سید احمد پسر سیدکاظم [یزدی]» حدس زده است. (ن-ک: ایدئولوژی نهضت مشروطیت، ص ۲۶۰، حاشیه)



منافات با اسلام دارد.

- در جای دیگر رساله‌ی فوق، به دو اصل بزرگ آزادی و مساوات در مشروطه سخت تاخته و می‌نویسد:
- «حریت مطلقه» در واقع اساس این اساس می‌شوم مؤدی به ضلالت است. فایده‌ی «آزادی قلم و زبان» آن است که فَرَق ملاحظه و زنادقه نشر کلمات کفریه خود را در منابر و مجامع و جراید نمی‌گفتند ...
- اما مساوات: لازمه مساوات در حقوق از جمله مساوات فَرَق ضالّه و مضلّه با مسلمان است. و حال آنکه حکم ضالّ یعنی مرتد این است که «قتلش واجب، زنش بائن، مالش منتقل می‌شود به مسلم و کارش اجرت ندارد و دیه آن‌ها هشتصد درهم است»

در مورد مجلس شورای ملی نیز می‌نویسد:

- این مجلسیان که می‌بینید، حکم آن سامری را دارند که دین موسی را از میان برد که اول ترغیب کرد به خدای موسی، پس از آن گفت که این گوساله خدای موسی است و مردم هم باور داشتند.
- تمام اشخاص لاابالی در دین و کلیه اشخاص فاسدالعقیده و تمام فَرَق ضالّه و مضلّه از طبیعیین ووو و تمام فَسَقَه و اراذل و اوباش، خواهان این بساط مجلس گردیده اند...^[۲۹]

یکی دیگر از ملایان قدرت‌مندی که در نجف سکونت داشت، آیت‌الله حاج آقا سید محمدکاظم یزدی طباطبایی بود. او در کش‌وقوس انقلاب مشروطیت، جانب طرفداران مشروطه‌ی مشروعه را گرفته و در روال مخالفت با مشروطیت می‌کوشید. او نیز در تلگرافی که به متحصنین طرفداران «مشروطه مشروعه» در شاه عبدالعظیم خطاب به آملی فرستاده بود، نوشت:

«جناب ثقة الاسلام آملی دامت برکاته، از تجرّی مبتدعین و اشاعه کفریات ملحدین، که نتیجه حرّیت موهومه است، قرار مسلوب

۲۹- - فریدون آدمیت، همان بالا، ص ۲۶۰ به بعد.



تلکراف مزید تشویش بعون الله متمنیات ایشان شدنی نیست. البته دفع کفریات و حفظ عقیده و اجراء قوانین مُحکمۀ قرآنیّه و شریعت ابدیّه محمدیّه، اهم ففرائض ربانین علما، با ملاحظه جهات موجبات صلاح و صیانت دین و دماء مسلمین منظور، اطلاع داده و بذل مجهود شود»^[۳۰]

تنها ملایان مخالف مشروطیت نبودند که معتقد به منع قانون‌گذاری در شرع اسلام بودند، حتی اکثریت ملایانی که به مشروطه‌خواهی شهرت داشته و در طول انقلاب مشروطیت با آن هم‌راهی کرده بودند نیز به چنین منعی اذعان داشتند. به‌عنوان مثال دو تن از سه تن از بزرگ‌ترین روحانیان ساکن نجف که به‌عنوان معتبرترین حامیان مشروطیت به‌شمار می‌رفتند، در فرازهایی از لایحه‌ای، مشروطیت را بدین‌گونه تشریح کرده اند:^[۳۱]

«... چون مذهب رسمی ایران همان دین قویم اسلام و طریقه حقه اثنا عشریّه، صلوة الله علیهم اجمعین است، پس حقیقتاً مشروطیت و آزادی ایران عبارت از عدم تجاوز دولت و ملت از قوانین منطبقه بر احکام خاصه و عامه مستفاده از مذهب و بنیّه بر اجرای احکام الهیّه، عرّ اسمه، و حفظ نوامیس شرعیّه و ملیّه و منع از منکرات اسلامیات ... و صیانت بیضه اسلام و حوزه مسلمین ... خواهد بود ...

الاحقر عبدالله مازندرانی محل مهر

الاحقر الجانی محمدکاظم الخراسانی، محل مهر»^[۳۲]

یکی دیگر از روحانیان معتبر و مشروطه‌خواه ساکن نجف، حاج شیخ محمدحسین نائینی غروی بود او در فرازی از فصل پنجم کتاب معروف خود موسوم به «تنبیّه الامه و تنزیه المله» «حرمت قانونگذاری در غیبت امام» را که به‌وسیله‌ی متحصنین شاه عبدالعظیم مطرح شده بود، در مواردی از مصوبات

۳۰ - شیخ محمدعلی تهرانی (کاتوزیان) تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ص ۷۳۴. و هما رضوانی، لوائح آقا شیخ فضل‌الله نوری، ص ۴۲ و نیز کسروی، انقلاب مشروطه، ص ۳۸۲ و نیز بهزاد کشاورزی، تشیع و قدرت در ایران، ج ۲، صص ۲۰۳-۲۰۲.

۳۱ - لوائح آقا شیخ فضل‌الله نوری، به کوشش هما رضوانی، صص ۳۲-۳۱.

۳۲ - غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ۴۸۵-۴۸۶.



مجلس تأیید کرده مجموعه‌ی وظیفه‌های مجلس را به دو دسته‌ی منصوصات یا غیرمنصوصات تقسیم کرده و درباره‌ی منصوصات چنین می‌نویسد:

«... منصوصات یعنی مسائلی که حکم صریح و روشن شرعی در باره آن‌ها وجود دارد، به اختلاف اعصار و امصار، قابل تفسیر و اختلاف نیست و جز تعبد به آن راهی وجود ندارد...»^[۳۳]

در آن محیطی که تعصبات دینی تا خرخره‌ی مردم کشور رواج داشت، با بودن چنین مخالفت‌ها و فتواهای ملایان، ترقی‌خواهان از ذکر «حکومت قانون» خودداری و حتی جلوگیری می‌کردند.

در این مورد به مطلبی از مخبرالسلطنه اشاره می‌کنیم. او یکی از تحصیل‌کرده‌های دوره‌ی مشروطیت بود و در تاریخ ۲۱ بهمن ۱۲۸۵ از سوی مجلس مأمور شده بود تا از محمدعلی شاه تأیید فرمان مشروطیت را (که به‌وسیله‌ی پدرش صادر شده بود) بگیرد. در ملاقاتی که برای این امر با شاه انجام شده بود، او به شاه توصیه کرده بود که در متن فرمان به جای واژه‌ی «کنستی توسیون»، کلمه‌ی «مشروطه» را قرار دهد. وی در خاطرات‌اش چنین می‌نویسد:

«... فرمودند مشروطه چه لزوم، مشروعه باشد، عرض کردم مشروعه اختیار بدست آخوندها می‌دهد... فرمودند کنستی توسیون باشد، عرض کردم لفظ فرنگی و شامل شرایطی است که اسباب زحمت خواهد شد...»^[۳۴]

اولین تضاد عقیدتی با مشروطیت.

پس از صدور فرمان مشروطه به‌وسیله‌ی مظفرالدین شاه، هنوز مرکب فرمان خشک نشده بود که تضاد عقیدتی بین ملایان در مورد مشروطیت آشکار شد. بدین شرح که یک روز قبل از این که ملایان در شهر قم به تحصن

۳۳- زرگری نژاد، همان بالا، ص ۹۳، به نقل از تنبیه الامه ... صص ۸۸-۸۶.

۳۴- مهدی قلی خان، مخبرالسلطنه، خاطرات و خطرات، ص ۱۴۸.



خود پایان دهند^[۲۵]، در یک نشست شیخ فضل‌الله نوری روی به ملایان کرده و پرسشی را به شرح زیر پیش کشید:

«... مراد [از این نشست] این است که تا امروز بحمدالله برای ما خوب پیش آمده است. اقدامات ما نتیجه خوشی داده است. دشمن را هم مغلوب و سپس معدوم صرف خواهد شد؛ به سلامتی خواهیم رفت. الان اینجا را تهران بگیریم. بفرمائید ببینم چه خواهیم کرد، یا چه اقداماتی خواهیم نمود؟ ...»

آقای طباطبایی گفتند، قصد ما متحداً تغییر سلطنت مستقله به مشروطه و مراد از مشروطه تعیین مرسوم معینی است برای شخص پادشاه که هیچوقت نتواند پول ملت را تفریط به مخارج باطل و مصارف بی‌حاصل صرف کند و دور بریزد. مشروطه چیزی است که وزراء حدودشان معین، مواجب و مرسوم هریکی آشکار [است] و همه مسئول جمعی هستند. تعارفات موقوف می‌شود. مشروطه چیزی است که وزرائی که این مدت مردم را چاپیده و همیشه فعال مایشاء بوده اند، امروز غیر تمکین و تسلیم چاره ندارند. مشروطه چیزی است که بندگان خدا که آزاد خلق شده اند، از قید اسارت خلاص خواهند شد و از زیر فشار چندین هزار ساله نجات خواهند یافت. مشروطه چیزی است که عامه طعم حریت و آزادی را خواهند چشید، زبان و قلم آزاد خواهد گشت، مردم متحد خواهند شد، مساوات و مواسات در مملکت پدید خواهد گشت، مشروطه چیزی است که قانونی برای شاه و مجلس و وزراء و اعیان و وکلاء و غیره وضع خواهد شد که شاه و مجلس و تمام وزارتخانه ها را محدود خواهد کرد. خلاصه مشروطه چیزی است که تمام کارهای دولتی و ملتی و شرع و عرف و زارع و فلاح و غیره را محدود خواهد کرد که هیچکس بدون امر قانون نتواند سخن بگوید و کاری بکند ...»

نوبت به بیان شیخ فضل‌الله نوری رسید گفتند:

« فوایدی که برای مشروطه برشمردید همه به‌جای خود خوب و کسی را حرفی نیست. ولکن خیلی در ابتدای کار تند نروید که

۲۵- تحصن سفارت انگلیس در روز ۱۶ مرداد ۱۲۸۵ (پس از صدور فرمان مشروطیت) پایان گرفت. یک هفته بعد از آن تاریخ (روز چهارشنبه ۲۳ مرداد) ملایان نیز به تحصن خود در شهر قم پایان دادند.



می‌ترسم درمانید و جلوگیری از اجتماع نتوانید نمود. الان تمام علماء و طلاب و وعاظ حاضرند مطالب مرا می‌شنوند و به‌طور اختصار به همه می‌گویم همه بدانید!! این که بیان کردید حدودی برای پادشاه و وزراء معین خواهد شد، خیلی خوب و بجاست. کسی نمی‌تواند تکذیب کند. اما این که فرمودید آزادی تامه و حریت مطلقه پدیدار خواهد گشت، باز هم می‌گویم این حرف از اصل غلط و این سخن در اسلام کلیتاً کفر است. همان قدر از همه شما تمنا دارم که سخنی نگوئید و حرکتی نفرمائید که رخنه در دین اسلام وارد آید. آنوقت اجانب بر ما سُخریه خواهند نمود. اما قانونی که فرمودید وضع خواهد شد، اولاً قانون ما در هزار و سیصد و اندی سال قبل نوشته و به ما داده شده. بر فرض که امروز بخواهند قانونی بنویسند، باید مطابقه با قرآن محمد و شریعت محمدی داشته باشد. اگر از من می‌شنوید، لفظ آزادی را بردارید که عاقبت این حرف ما را مفتضح خواهد کرد و دیگر این که فرمودند برای شرع نیز حدودی خواهد بود، این را نیز بدانید که برای شرع حدی نیست ...» [۲۶]

با چنین اختلاف عمیقی ملایان در قم به تحصن خود پایان داده و به شهر بازگشتند. از این تاریخ به بعد بود که به‌رغم احتیاط شدید ترقی‌خواهان، ملایان با دقت تمام استقرار مشروطیت و تهیه قانون اساسی و تشکیل مجلس شورای ملی را زیر نظر داشتند.

از چه زمانی «حکومت مشروطه» در مفهوم «حکومت قانون» برای مردم کشور شناخته شد؟

آنچه که موجب شد تا رفته‌رفته مشروطیت در مفهوم قانون شناخته گردد، تدوین متمم قانون اساسی در مجلس بود. بدین معنی که پس از صدور فرمان مشروطه (۱۶ مرداد ۱۲۸۵) اولین قدمی که در راه استقرار آن می‌۲۶- غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطه، ص ۱۸، به نقل از: مستوفی تفرشی، تاریخ انقلاب ایران، تهران، کتابخانه ملک، خطی به شماره ۳۸۱۹، جلد اول، ص ۴۶ به بعد.



بایست انجام گیرد، تهیهی قانون اساسی بود. لیکن این قانون در دو مرحله تدوین شد. مرحلهی اول که آن را «نظام نامه داخلی مجلس» نیز گفته اند، به وسیلهی چهارتن از ترقی خواهان به نام‌های: (صنیع الدوله، مخبرالسلطنه، مشیرالملک و محتشم السلطنه)^[۳۷] که از قانون‌های کشورهای پیشرفته‌ی غرب آگاهی داشتند، برخی از نظام‌نامه‌های انتخاباتی آن کشورها را ترجمه و تعدیل کرده و برای استفاده جهت نوشتن نظام‌نامه‌ی نهایی آماده ساختند^[۳۸]. این قانون که در پنجاه و یک اصل تدوین شده بود، موردهایی از قبیل حقوق و حدود مجلس، تعداد نمایندگان و طول دوره‌ی وکالت آنان، رابطه‌ی آنان با سلطنت و دولت، شرط‌های تشکیل مجلس سنا، امور مالیه‌ی کشور، بستن عهدنامه‌ها و مقاوله‌نامه‌ها، اجازه‌ی قرض دولت و غیره ... را تعیین کرده بود. به طوری که پیداست، این مرحله از قانون اساسی هیچ مداخله‌ای در قانون‌های اسلام و فقه شریعت نداشت و لذا سوءظن و اعتراض ملایان را برنیا نگیخت. لیکن هنوز قانونی که در آن حقوق اساسی مردم و جامعه معین گردد، وجود نداشت. اصل حاکمیت ملت، تفکیک و موازنه‌ی قوای سه گانه (مقننه، مجریه و قضاییه) و نظارت این سه قوه بر هم‌دیگر، تعیین حدود آزادی‌ها و برابری‌های فردی و اجتماعی، تأمین امنیت جانی، مالی و حیثیت و شرافت شهروندان ... معین نشده بود. به همین دلیل الزام تدوین متممی بر قانون اساسی موجود در بین پیشروان مجلس مطرح بود. برای تهیه‌ی چنین قانون‌هایی مجلس احتیاج به قانون اساسی دیگری داشت و اسم آن را متمم قانون اساسی نهادند.

متمم قانون اساسی:

تدوین متمم قانون اساسی سبب شد که رفته‌رفته ابتدا در بین روحانیان و سپس در میان مردم عوام کشور «حکومت قانون» تحت نام «حکومت

۳۷- کاتوزیان در این باره نوشته است: «...دوازده نفر نوشتن نظام نامه انتخابات در تحت نظر عده‌ای که معاریف آنان مرحوم مرتضی قلیخان صنیع الدوله و مخبرالسلطنه و حاج امین‌الضرب و محقق الدوله صدیق حضرت و حاج معین بوشهری و آقا میرزا محسن بودند...» (تاریخ مشروطه ایران، ص ۲۰۷).

۳۸- دولت آبادی، حیات یحیی، ج ۲، ص ۸۶.



مشروطه» شناخته گردد. روال این امر بدین ترتیب بود که مجلس کمیسیون هفت نفره‌ای از آگاهان نمایندگان مجلس تعیین کرد^[۴۰] تا آنان متمم قانون اساسی را تدوین و در اختیار مجلس شورای ملی قرار دهند. این کمیسیون با استفاده از قانون اساسی بلژیک و فرانسه و نیز اعلامیه‌ی حقوق بشر^[۴۱] در مدت دوماه تدوین قانون فوق را در صد و هفت اصل به پایان رسانیده و به مجلس فرستاد. سران مجلس چون می‌دانستند که ملایان کشور با دقت و وسواس تمام رفتار مجلس - و به‌ویژه قانون‌های تدوین‌شده‌ی آن را - زیر نظر دارند، چاره‌ای نداشتند به جز این‌که از برخی از روحانیان سرشناس برای همکاری و تأیید قانون‌ها پیش‌نهادشده دعوت نمایند. مداخله‌ی ملایان در امر تدوین قانون، اختلافات شدیدی در بین تحصیل‌کرده‌ها و آنان پدیدار کرد. علاوه‌برآن درباریان نیز قانون‌های فوق را با احتیاط تلقی می‌کردند. زیرا پادشاه و طبقه‌ی درباری و برخی از شاهزادگان و سرکردگان حکومتی و وزرا و غیره برای حفظ منزلت سنتی خویش در تدوین قانون اختلال و کارشکنی می‌نمودند. باید گفت که اختلاف اساسی مجلس با روحانیان مخالف مشروطه و با طرفداران «مشروطه‌ مشروعه» به‌سرکردگی شیخ فضل‌الله نوری بود.. این تضادها به خارج از مجلس سرایت نمود و طولی نکشید که محوطه‌ی مجلس شورای ملی عرصه‌ی تظاهرات و شعارهای گروه‌های موافق و مخالف مشروطیت شد. علاوه‌برآن، در آن تاریخ هر روز پیش‌آمد و مشکلی در اقصی نقاط کشور پدیدار می‌شد و آن نیز موجب اجتماعات متعدد مردم در مقابل مجلس شورای ملی می‌گردید. به‌عنوان مثال در روز شنبه سوم خرداد ۱۲۸۶ به دنبال تلگرافی که دو روز پیش آن در شکایت از تاخت‌وتاز و آدم‌کشی‌های پسر رحیمخان قرچه‌داغی از تبریز به مجلس رسیده بود، کسروی می‌نویسد:

« امروز (شنبه) گروه انبوهی از مردم (پنج‌هزار تن بیش‌تر) به بهارستان رو آورده بودند. گفت‌وگوهای روز پنجشنبه مجلس، تهرانیان را شورانیده و برای همدردی با تبریز آماده گردانیده بود ...»^[۴۱]

۳۹- اعضاء کمیسیون مذکور عبارت بودند از: سید حسن تقی زاده، سید نصرالله اخوی، میرزا جواد سعدالدوله، محقق‌الدوله، صدیق حضرت، امین الضرب و صادق مستشارالدوله.

۴۰- آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص ۴۰۹.

۴۱- کسروی، همان، ص ۳۴۰.



وی سپس در مورد ادامه‌ی این اجتماع می‌نویسد:

«... فردا یکشنبه چهارم خرداد در تهران یکی از روزهای پر هیاهوی تاریخی بود. امروز تهرانیان به یاری تبریزیان بازارها را باز نکردند و از آغاز روز دسته‌به‌دسته رو به سوی بهارستان آورده در آن پیرامون‌ها انبوه شدند... از آن سوی مردم همگی اطاق‌های مجلس و سراسر باغ بهارستان و جلوخان مجلس و خیابان‌ها را پر کرده بودند، و در هر گوشه‌ای یک ملاتی، یا طلبه، یا یک جوان فرنگ‌رفته‌ای ایستاده به مردم سخن می‌راند. هرکس از دانسته‌های خود می‌گفت.»^[۴۲]

از این‌گونه اجتماعات به دنبال هر مشکلی در حیاط بهارستان تشکیل می‌شد و خواه‌ناخواه مشروطیت در مفهوم حکومت قانون، در بین مردم گسترش می‌یافت. این اتفاقات و یا گاهی دشمنی‌ها و دسته‌بندی‌ها به مسجدها و منبرها و نیز به نشریه‌ها سرایت کرده و موجب آگاهی مردم کشور از محتوای مشروطیت (قانون) می‌گردید.

علاوه بر تهران، مردم شهرستان‌ها نیز دیرپازود از جنبش مردم پایتخت آگاه و با نام و محتوای مشروطه آشنا می‌گشتند. کسروی می‌نویسد:

«... در سال ۱۲۸۵ (۱۳۲۴ قمری) ... در ایران جنبش مشروطه برخاست. روزی که در تبریز جنبش آغازیده مردم بازارها را بسته رو به کنسولگری انگلیس و مسجد صمصام خان آورده بودند. آن روز یا فردایش، من چون از همکاموار می‌آمدم در ویجویه^[۴۳] نام «مشروطه» شنیدم. نخست بار بود که بگوشم می‌خورد و پیداست که معنایش را نمی‌دانستم. چون مردم دسته‌به‌دسته به کنسولگری می‌رفتند، من نیز پیروی نمودم. در آنجا کسانی را دیدم که به مردم گفتار می‌راندند و مشروطه را معنی می‌کنند: «باید قانونی باشد که مردم از روی آن زندگی کنند. پادشاه به سر خود نباشد. مجلسی برپا گردد که کارها را باسکالش به انجام رسانند...» این‌ها می‌بود معنایی که به

۴۲- همان، ص ۳۴۱.

۴۳- نام محله‌ای در غرب تبریز.



مشروطه می‌دادند.»^[۴۴]

لیکن در مدت‌های کم‌وبیش طولانی، هنوز نه اغلب ملایان و نه مردم عامی کشور از محتوای مشروطیت (درمعنای حکومت قانون) اطلاع صحیحی نداشتند. در این مورد به نامه‌ای اشاره می‌کنیم که شیخ فضل‌الله (و ملایان طرفدار وی) در دوران تحصن خود در عبدالعظیم به مجلس شورای ملی نوشته‌اند^[۴۵]. این نامه که در ۱۹ شهریور ۱۲۸۶ (نزدیک به یک سال پس از استقرار مشروطیت) نوشته شده است، ضمن اشاره به ناآگاهی مردم از مفهوم مشروطه، نگرانی ملایان را از محتوای متمم قانون اساسی آشکار کرده است:

سؤال از مجلس شورای مقدس محترم ملی ایران مورخهٔ سیم شعبان ۱۳۲۵
[۱۹ شهریور ۱۲۸۶]

«با کمال توقیر و احترام خدمت محترم وکلای مجلس مقدس شورای ملی زحمت عرض می‌دهیم. از آنجائی که لفظ مشروطه تابحال در این مملکت مستعمل نبوده است، فعلاً که این لفظ در السنه دائر است چون مردم این مملکت به استعمال آن مأنوس نیستند، هرکس این لفظ را طوری معنی می‌کند و مقصود از این کلمه را بوجهی بیان می‌نماید خاصه که این کلمه در اغلب السنه به لفظ حریت و آزادی تردیف می‌شود و بعضی نادانان به اذهان مردم چنین القاء می‌کنند که مراد به حریت و آزادی، حریت مطلقه است و این طور می‌فهمانند که مجلس مقدس در تمام امور مردم دخالت می‌کند و حتی امور شرعیه را در تحت مشورت گذارده و اهل مجلس، عقول خود را در آن مدخلیت می‌دهند و این القائات کم کم موجب وحشت بعضی از قلوب شده و پاره‌ای متحیرند. محض اطمینان و رفع وحشت، این دو سئوالی که ذیلاً عرض می‌شود، جواب داده شود: اولاً معنی مشروطیت چیست و حدود

۴۴- زندگانی من، ص ۳۹.

۴۵- کسروی معتقد است که این پرسش از مجلس (که جواب آن نیز همان روز از سوی مجلس داده شد)، قراردادی بود بین سیدبین و شیخ فضل‌الله برای پایان دادن به تحصن در شاه عبدالعظیم (ن-ک: تاریخ مشروطهٔ ایران، ص ۴۵۶).



مداخله مجلس تا کجا است و قوانین مقرر در مجلس می‌تواند مخالف با قواعد شرعیه باشد یا خیر. ثانیاً مراد از حریت و آزادی چیست و تا چه اندازه مردم آزادند و تا چه درجه حریت دارند. ما داعیان که در ابتداء امر در تأسیس این اساس دخالت داشته ایم، و سَفَرآ و حَضْرآ در تشیید این مجلس مقدس بذل جهد کافی کرده ایم، جداً خواهش داریم که زودتر جواب این دو سؤال را در کمال وضوح مرحمت و لطف بفرمائید که رفع وحشت قلوب بشود و این الفاظ را برخلاف مراد حمل نکرده اسباب فساد نگردد. داعیان و خُدام شریعت مطهره.»^[۴۶]

پایان



جامعه‌شناسی؛ پنجره‌ای رو به امید

علی میرسپاسی^[۱]

سخن من در این نوشته، این است که جامعه‌شناسی، به‌عنوان شیوه‌ای ساختاری از تحلیل، ویژگی، حساسیت و کلامی را داراست که امید و اخلاق به‌عنوان ساخت‌های اجتماعی در آن نقش مهمی دارد؛ به‌خصوص در ساختن مدرنیته و دموکراسی. تلاش می‌کنم تا تعریفی از امید و اخلاق ارائه دهم و مهم‌تر این‌که نوعی حساسیت و آگاهی درباره‌ی این دو مفهوم برانگیزانم. درواقع، امید و اخلاق (که ماهیتی اجتماعی دارند) از پیش‌فرض‌های بنیانی و اساسی جامعه‌شناسی اند که وجه تمایز جامعه‌شناسی با فلسفه نیز به شمار می‌آیند. در این گفتار در بخش‌های متعدد ضمن ارائه‌ی بحث‌هایی درباره‌ی اخلاق، امید، مدرنیته و دموکراسی نوعی مطالعه‌ی تطبیقی را بین جامعه‌شناسی و فلسفه ارائه خواهیم کرد که پاسخ‌گوی پرسش‌هایی از این دست باشد: مسئله‌های (problematic) بنیانی فلسفه چیست؟ پروژه‌های فلسفی چه رابطه‌ای با پروژه‌های جامعه‌شناسی، که توجیه‌کننده‌ی پروژه‌ی مدرنیته و دموکراسی است، دارند؟

۱- دکتر علی میرسپاسی، استاد جامعه‌شناسی و مطالعات خاورمیانه در دانشگاه نیویورک است. از سال ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۷ در حوزه‌های مدیریت دانشگاهی پست‌های متعددی از جمله ریاست موقت دپارتمان کالاتین را عهده‌دار بوده است.

با این حال من در تحلیل قیاسی‌ام بین این دو نگرش، ادعا نمی‌کنم که نگرش جامعه‌شناسیک نسبت به فلسفه برتری دارد یا می‌توان در این باره قضاوت ارزشی کرد. بلکه منظور من این است که جامعه‌شناسی و تحلیل اجتماعی خود را به ساختارهای اجتماعی پیوند می‌زند؛ ساختارهایی که برای درک دموکراسی مدرن حیاتی هستند. درحالی‌که فلسفه عمدتاً با فکرکردن درباره‌ی مفاهیمی کلی (یا ماوراءالطبیعی) سروکار دارد که می‌تواند به وضعیت اجتماعی ما هم ربط داشته باشد و هم نداشته باشد، و اغلب فیلسوفان و به‌طور مشخص جریان‌های خاص آلمانی و فرانسوی در فلسفه (مهم‌ترین سنت‌های فلسفی در اروپای مدرن) با دموکراسی مدرن خصومت دارند و بارها علیه آن کار کرده‌اند.

فلسفه از زمان مدرنیته به بعد — منظورم از فلسفه گرایش متافیزیکی آن یا گرایش آلمانی یا اروپایی (continental) است — دچار نوعی یأس رادیکال و عمیق است. به عبارت دیگر، کیفیت اصلی فلسفه در این دوره، سوای تمام اختلاف‌هایی که فیلسوفان با هم دارند، یأس اجتماعی است. این فراروایت بحث‌هایی است که مطرح خواهیم کرد. در مقابل، امید اجتماعی کیفیتی است که جامعه‌شناس واجد آن است. امید اجتماعی پدیده‌ای است برخاسته از نهادی جامعه‌شناسانه — البته نهاد به معنای خیلی پیچیده و بزرگ آن — که این نهاد در سطح نظری نوعی تفکر مدرن دموکراتیک است. پروژه‌ی مدرنیته، درواقع، نوعی توجیه عقلانی کردن جامعه‌ی انسانی، با توجه به عامل‌ها و عنصرهای فرهنگی این جهانی است. «این جهانی» را درمقابل متافیزیک به کار می‌برم. به عبارتی، نهادهای جدیدی به وجود می‌آیند که برای عقلانی شدن باید این جهانی شوند. فرایند این جهانی شدن و نهادینه شدن رابطه‌های انسان‌ها باید به قدرت‌مند شدن و خودمختار شدن آن‌ها بینجامد. به زبان نظریه‌های اجتماعی، مشارکت مردم در این نهادها دموکراسی مدرن، پروژه‌ی دموکراتیک و پروژه‌ی مدرنیته نامیده می‌شود. بدین ترتیب دموکراسی مدرن و پروژه‌ی مدرنیته کیفیتی امیدوارانه دارد.

امید تعریف‌های گوناگونی دارد، به‌خصوص در سنت مسیحی امید معنای عمیقی دارد و بسیار مهم و اساسی است. ولی در اینجا منظور من امید



اجتماعی است؛ مفهومی مربوط به نهادی این جهانی. امید اجتماعی یعنی امیدی که از طریق یک سری نهادها یا مشارکت مردم در نهادها متجلی می‌شود. در اینجا امید به مفهوم کلی آن مطرح نیست؛ بحث امیدواری و ناامیدی نیست. مثلاً در تعریفی دیگر امید کیفیتی روان‌شناسانه است. افرادی همیشه امیدوارند جدای از این که فقیر یا ثروتمند باشند، مشکلی داشته باشند یا نداشته باشند، در ادبیات، هنر و زیبایی‌شناسی جنبه‌ی روان‌شناسانه امید بیشتر مورد نظر است اما، در اینجا منظور من امید ادبی، زیبایی‌شناختی یا روان‌شناختی نیست.

در جامعه‌شناسی انسان این جهانی تعریف می‌شود. در تاریخ بشری تعریف‌های متعددی از انسان ارائه شده است که نوعاً تعریفی متعالی از انسان بوده است؛ از این دست که ذات هستی انسان چیست؛ در فلسفه، ادبیات، هنر و در تاریخ مدرن، حتی در تاریخ پُست مدرن تعریفی، به اصطلاح، دیگر-جهانی و متعالی از انسان ارائه می‌شود. هر تحول رادیکالی که در شناخت بشر انجام می‌شود، در واقع، مبتنی بر تغییر و تحول در تعریف از انسان و جامعه است. در پروژه‌ی جامعه‌شناسی نیز تغییر نقش یگانه و ویژه‌ای دارد — منظورم از پروژه‌ی جامعه‌شناسی همان پروژه‌ی مدرنیته است — و این انسان این جهانی است، و نه هیچ نیروی دیگری، که عامل (agent) تغییر است، البته این انسان هم، مانند امید، اجتماعی است. انسان در محدوده‌ی رابطه‌های اجتماعی جامعه را تغییر می‌دهد. بدین ترتیب یک پیش‌فرض مهم جامعه‌شناسی بیان شد؛ انسان عامل تغییر است. با کمی دقت درمی‌یابیم که کیفیت امید اجتماعی نیز در تعریف جامعه‌شناسی از انسان نهفته است، یعنی انسان متکی به خود است و قادر است وضعیت زندگی‌اش را تغییر دهد.

کیفیت دیگری که جامعه‌شناسی دارد مفهوم اجتماعی (social) است. (اجتماعی به معنای ایجاد ارتباط انسان با انسان‌های دیگر چه در یک نهاد یا فرایند البته لزوماً نهاد هم نیست). به بیان دیگر یک مرد تنها یا یک زن تنها نمی‌تواند موقعیت خود را عوض کند یا به عنوان یک عامل تاریخی یا اجتماعی عمل کند. به همین خاطر است که ما به عنوان یک اجتماع یا یک توده به



یک‌دیگر اعتماد می‌کنیم و امیدواریم که بتوانیم وضعیت خود را عوض کنیم. موضوع اساسی مورد توجهی جامعه‌شناس پدیده‌ی اجتماعی است، مثلاً دورکیم در بحث واقعیت اجتماعی (social fact) به این مفهوم وسعت و اهمیت بیش‌تری می‌بخشد و از مفهوم اجتماع به جامعه می‌رسد و درنهایت بیان می‌دارد که مفهوم اجتماع یا جامعه (society) خدا یا مذهب دوره‌ی سکولار است. بنابراین در جامعه‌شناسی انسان در زمینه‌ی اجتماعی مورد نظر است. یعنی ارتباط انسان‌ها با یک‌دیگر موضوع اصلی قرار می‌گیرد. روی‌کرد جامعه‌شناسی به مفهوم اجتماعی نسبت به روی‌کرد علوم دیگر ویژگی خاصی دارد. براساس نظر جامعه‌شناسانه ارتباط انسان‌ها با یک‌دیگر چه در نهادها و مقام‌های اجتماعی نوعی پتانسیل رهای‌بخش (liberating) ایجاد می‌کنند. بدین ترتیب دو پیش‌فرض مهم جامعه‌شناسی کیفیتی امیدوارانه دارند. طبق پیش‌فرض نخست انسان قادر است شرایط زندگی‌اش را تغییر دهد؛ دوم این‌که انسان‌ها به‌رغم این‌که نمی‌توانند هر کاری را به هرنحوی که می‌خواهند انجام دهند، ولی اگر در شرایط مناسب با انسان‌های دیگر در نهاد یا فرایندی ارتباط برقرار کنند توانایی بسیاری در رهایی از شرایط نامساعد را می‌یابند. این پتانسیل رهای‌بخشی درواقع کیفیت دموکراسی است، به‌بیان جان دیویی، فیلسوف پراگماتیست امریکایی، دموکراسی یا مدرنیته عبارت است از چگونگی تعاون (association) انسان‌ها که بر تحمل دیگران، سعادت‌مندی بشر و صلح مبتنی است. طبق گفته‌ی دیویی یکی از کیفیت‌های پروژه‌ی دموکراتیک صلح است، بدین مفهوم که اختلاف‌ها و تنش‌ها باید به طریق صلح‌آمیز حل‌وفصل شود نه از طریق جنگ. جنگ هم یک پدیده‌ی اجتماعی است ولی نه به سعادت انسان می‌انجامد، نه فرایندی امیدوارانه است و نه دموکراتیک و البته عکس این‌هاست. در چنین زمینه‌ای، امید، صلح، و دموکراسی، مفهوم‌هایی از دست‌رفته هستند و بخشی از پروژه‌ای مشابه اند. این است دموکراسی مدرن.



۲. ازدواج ناموفق فلسفه و جامعه‌شناسی

از نظر مارکس، پروژه‌ی مدرنیته، پدیده‌ای این‌جهانی است. به نظر من دورکیم و وبر با مارکس هم‌عقیده اند. مارکس در کتاب ایدئولوژی آلمانی می‌گوید ایده‌هایی که در ذهن ما هستند، بیان واقعیت‌های اجتماعی هستند و هستی مستقل از ذهن ما ندارند؛ اما، از آن‌جاکه واقعیت‌های کنونی با حقیقت هم‌خوانی ندارند، لذا آن‌ها بیان واقعیت کاذب هستند. به همین خاطر است که از نظر او دین ریشه‌ی مادی دارد، استثمار ریشه مادی دارد و در کتاب سرمایه چنین بحث می‌کند؛ سرمایه مفهومی انتزاعی نیست و در کتاب‌اش درباره مسئله‌ی یهود او دولت آلمان را به این دلیل که کیفیتی متافیزیکی پیدا کرده نقد می‌کند. این موضوع، سر از برخی سردرگمی‌ها و تعبیرهای فراوان از تئوری مارکس درباره‌ی ایدئولوژی به‌عنوان «توهما» متجلی بدون هیچ ارتباطی به واقعیت راستین درآورده است. از نظر من، برای مارکس همه‌ی ایده‌آل‌ها از جمله آن چیزهایی که او ایدئولوژی می‌خواند، جنبه‌های خاصی از واقعیت ما را متجلی می‌کنند. به‌رحال از نظر او، علم تجلی غایی و راستین واقعیت «ایده‌آل» است و به همین خاطر یک نیروی آزادکننده است.

اما این باور مارکس به این معنا نیست که دین یا به‌طور کلی زندگی ما یک پدیده‌ی صرفاً مادی است و تجربه‌های فرهنگی یا معنوی اهمیتی ندارند. برعکس، یک جامعه‌شناس متفکر می‌داند که زندگی ذهن و تجربه‌های فرهنگی غیرمادی، به زندگی ما معنا می‌بخشد و گاه منبع خلاقیت، تخیل، و آرامش فردی است. نظر من در این مورد این است که دموکراسی، یک پروژه‌ی معنوی نیست و ما صرفاً می‌توانیم آن را یک پروژه‌ی این‌جهانی بدانیم. باوجود این دموکراسی بهترین فرصت برای زیستن در یک جامعه معنوی را به ما می‌دهد.

مارکس هم جامعه‌شناس بود و هم فیلسوف. اتفاقاً مارکس به‌لحاظ تحصیلات دانشگاهی بیشتر فیلسوف بود تا جامعه‌شناس. مهم‌تر این‌که، دوره‌ای که مارکس در آن می‌زیست جامعه‌ی روشنفکری آلمان تحت سلطه مطلق هگل بود و مارکس هم هگلی بود و بعدها هم که از هگل فاصله



گرفت، گفت: «من هگل را به جای سر بر پا نشاندم». با این حال، مارکس همواره زیر تاثیر «ایده آلیزم عینی» هگلی‌ها بود. به نظر من، مارکس تا جایی که در حیطه‌ی جامعه‌شناسی بود، سخنان جالبی البته نه صددرصد درستی بیان می‌کرد که درهای جدیدی به روی بشر باز می‌کرد اما، آن قسمت که به فلسفه مربوط می‌شد سخنان وی پیچیده و مبهم بود. مثلاً زمانی که فیلسوفان آلمانی خرده می‌گرفت که سخنان‌شان ایدئولوژیک است و با این نظر مخالف بود که تاریخ بشر چه به لحاظ عینی و چه به لحاظ ذهنی تحول پیدا می‌کند تا به روح مطلق برسد. این نظرها را خیالات می‌دانست و صرفاً شرایط مادی (material condition) و رابطه‌های اجتماعی را واقعیتی می‌دانست که همه‌ی بدهای زندگی و هستی ما را تعریف می‌کند. ولی ازسوی دیگر خواهان ایده‌ای یوتوپیایی به نام سوسیالیسم بود که در آن انسان به طور مطلق آزاد می‌شد و در چنان جامعه‌ای، عدالت واقعی و تامه تحقق پیدا می‌کند. این تأثیر فلسفه در مارکس بود. در نتیجه در متن‌های مارکسیستی بحث‌های هرچند جالب ولی نه جامعه‌شناسانه و بنابراین بی‌ربط به واقعیت را شاهدیم. مثلاً بحث دیالکتیک که اصلاً متضمن واقعیتی نبود و می‌توان نمونه‌های نقض آن را دید، مثل انقلاب دینی ایران که ناقض این منطق دیالکتیکی بود که زمان دین و دین‌مداری گذشته است یا این که ابتدا سوسیالیسم حاکم شده و بعد سرمایه‌داری آمده است. لزوماً هر جامعه‌ی سرمایه‌داری مدرنی دموکراتیک نیست. یا در جایی مارکس زیر تأثیر هگل اعلام می‌کند که انسان در تاریخ نقش ندارد و می‌گوید که نیروهای تولید و توسعه‌ی فن‌آوری و علم، جامعه‌های جدید و سکولار را شکل می‌دهند. هگل معتقد بود که تمامی پروژه‌ی مدرنیته و دموکراسی و سکولاریسم ازپیش توسط قدرتی متعالی تعیین شده و تنها کاری که ما می‌توانیم انجام دهیم این است که این بار امانت و وظیفه‌ی الهی (calling) را بر دوش کشیم. اما، مارکس در جایی دیگر اعلام می‌کند که عملاً پروتاریاست که انقلاب می‌کند و تغییر به وجود می‌آورد. مارکس در مواردی که تعبیرهای جامعه‌شناسانه را به کار می‌برد، حتی ممکن است علی‌رغم میل باطنی‌اش، نقش انسان را بیش‌تر بداند و در جایی که نظریه‌ی تاریخ خود را بیان می‌کند از نقش انسان می‌کاهد. این مشکل‌ها نتیجه‌ی به کارگیری فلسفه در مقام جامعه‌شناسی است. واقعیت این است که تأثیر هگلی‌ها بر مارکس،



به مخالفت او با اومانیسم و جبرگرایی اقتصادی/تکنولوژیک خاصی ره برد که هم چنین منبع بی‌اعتقادی‌اش به لیبرالیسم و شاید ضدیت او با آن است.

وبر و مدرنیته واقعاً موجود

ماکس وبر را می‌توان مستدلاً یک متفکر لیبرال راستین بین جامعه‌شناسان کلاسیک دانست. مدرنیته‌ی دموکراتیک غربی را تحسین می‌کند و تحلیل‌های بسیار روشن‌بینانه‌ای درباره‌ی ریشه و ساختار اجتماعی این جامعه‌ی تاریخی جدید مطرح می‌کند که درعین حال بسیار نگران محدودیت‌ها و تحمیل‌های آن است.

تحلیل وبر پیچیده‌تر و جامعه‌شناسانه‌تر از تحلیل مارکس است. چرا که وبر قصد داشته واقعیت‌های جامعه مدرن را توضیح دهد و کم‌تر علاقه‌مند بوده که آن را عوض کند. وبر محصول محیط اجتماعی و فرهنگی اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ اروپاست، دوره‌ای بسیار مهم در فلسفه‌ی اروپا. وبر هم علاقه وافری به فلسفه داشت. تفاوت دوره‌ی مارکس با دوره وبر این بود که در زمان مارکس در آلمان و محفل‌هایی که مارکس در آن‌ها بود فلسفه‌ی هگل غالب بود اما، وبر برخلاف مارکس بیشتر متأثر از منقدان مدرنیته بود — البته هگل هم، از منقدان مدرنیته بود ولی نقد او بسیار معتدل بود. و ازاین‌همه گذشته، او نگاهی خوش‌بینانه به تاریخ گذشته و آینده داشت.

به‌هرروی، هگل پدیده‌ای پیش‌نیچه‌ای است و وبر پدیده‌ای بعدنیچه‌ای. بعضی از بحث‌های وبر زیر تأثیر نقدهای فلسفی به مدرنیته و دموکراسی بوده است مثلاً بحث معروف قفس آهنی (iron cage) که تحت تأثیر فلسفه آلمانی و کلاً فلسفه اروپایی آن‌زمان بوده است. مربوط به دوره‌ای است که وبر دچار یأس و بدبینی عجیبی نسبت به موقعیت انسان در نهادهای عقلانی و آینده‌ی بشر بود. باین‌حال، نگاه وبر بیش‌تر به دیدگاه لیبرال نزدیک است تا نگاه ضدروشن‌فکری رادیکال. ولی در عین حال بحث‌های بسیار جالبی درباره‌ی شهرها دارد. شهر نهاد بسیار مهم و مؤثری در به وجود آمدن جامعه‌ی مدرن و دموکراسی است. شهرهای غربی (Occidental cities) حتی قبل از



مدرنیته زمینه‌های زندگی دموکراتیک و ترقی و تنعم را فراهم آوردند. وبر معتقد است شرق بیان نظم و ترتیب و عقلانیت نیست. یعنی رابطه‌های قوی خانوادگی، قبیله‌گی و اقتدار فردی به جای عقلانیت و دموکراسی حاکم است. باتوجه به این بحث‌ها درمی‌یابیم که وبر نسبت به دموکراسی و مدرنیته نظر کاملاً مثبتی داشت، حتی مارکس در بحث از رشد سرمایه‌داری و تکنولوژی دموکراسی و مدرنیته را ستایش می‌کند. دیدگاه مارکس بی‌نهایت امیدوارانه بود، حتی امیدوارانه‌تر از دیدگاه وبر.

در نظریه‌ی جامعه‌شناسی وبر و در مدرنیته و دموکراسی مورد نظر او انسان در محدوده‌ی روابط سرمایه‌داری، رابطه‌های کالایی و نهادهای خردمند (rational institution) عامل تحول است، البته انسانی که اخلاق‌اش و آن ارزش‌هایی که رفتار‌اش را متأثر کرده است، علی‌رغم پروتستانی بودن، این جهانی شده است. وبر می‌گوید تا زمانی که آموزه‌ی الهیات مسیح این جهانی نشد پروژه‌ی مدرنیته و دموکراسی قابل تحقق در دنیا نبود. هم‌چنین می‌گوید ایمان عصر ما ایمان این جهانی و خردگراست. بدین ترتیب وبر معتقد بود روابط سرمایه‌داری یا مدرنیته رابطه‌هایی دموکراتیک، صلح‌آمیز و روابطی سازنده (productive) و ترقی‌خواه است؛ زیرا در نظریه‌ی سرمایه‌داری انسان به جای مصرف کردن به انباشت سرمایه می‌پردازد که به تولید بیشتر و تنعم منجر می‌شود و بدین ترتیب استاندارد زندگی بالا می‌رود و چهارچوب‌های عقلانی زندگی انسان راه را برای دموکراسی هموار می‌کند. شاهد این نظر بحث وبر درباره‌ی مفهوم اقتدار است — اقتدار عقلانی (rational authority) و اقتدار وراثتی (Patrimonial authority). کاملاً آشکار است که نظر وبر درباره‌ی اقتدار مدرن همان مفهوم اقتدار دموکراتیک است، یعنی همانی که دیویی گفت: قدرت براساس تحمل، خرد و صلح. وبر معتقد است مفهوم شرقی از قدرت مستبدانه (despotic) است و به تحقیر و ستم بر انسان می‌انجامد، و به جای سازنده بودن ویران‌گر (destructive) است و در سطح دولت به دیکتاتوری منجر می‌شود. بنابراین هم مارکس و هم وبر از یک سو معتقدند که انسان عامل تاریخ است و از سوی دیگر انسان را درون یک سری رابطه‌ها و نهادها محدود می‌کنند و بدین ترتیب پتانسیل‌رهای بخش تأمین می‌شود که



از نظر مارکس جامعه سرمایه‌داری باید سرنگون شود و سوسیالیسم حاکم شود تا مدرنیته‌ی دموکراتیک و آزادی برقرار شود و از نظر وبر همین سرمایه‌داری می‌تواند این کار را انجام دهد.

دورکیم هم معتقد است که دنیای مدرن و دموکراسی پروژه‌های این جهانی اند. مارکس و وبر و دورکیم در عین این‌که دغدغه‌ی کارهای آکادمیک داشتند، تحولات اروپا نیز از دلمشغولی‌های آن‌ها بود. دورکهایم پروژه‌ی مدرنیته و دموکراسی را پروژه‌ای درباره‌ی مسائل و روابط و زمینه‌های این جهانی بشر می‌داند، چنان‌که در بحث از دین معتقد است که سکولاریسم نوعی این جهانی شدن امر مقدس است و اهمیت بیشتری به این پدیده می‌دهد. زمانی که دورکیم نظرات خود را می‌نوشت دغدغه‌ی مهم جامعه فرانسه رشد فردگرایی بود، که البته دورکیم علت آن‌را تأثیر از لیبرالیسم افراطی امریکایی می‌دانست. به‌هنگام زندگی دورکیم جنبش‌های کارگری، چپی و محافظه‌کارانه وجود داشتند که آمیزه جامعه فرانسه را نامعلوم می‌ساختند. گرایش‌های بسیار لیبرالی فردگرایانه از یک طرف و وجود اتحادیه‌های بسیار قدرت‌مند کارگری و مارکسیست‌ها و چپ‌های دیگر دوره‌ی بحرانی‌یی را رقم می‌زدند. مسائل فرانسه برای دورکیم بسیار مهم بود. او به‌طور کلی فرد محافظه‌کاری بود و در صدد بود نظریه‌ای میانه‌روانه بین نوعی لیبرالیسم وبری و رادیکالیسم مارکس ارائه دهد. لذا در بحث‌هایی مانند تقسیم کار اجتماعی سعی می‌کند تا حد ممکن آزادی فرد را در نهادها محدود کند. به‌طور کلی، جامعه‌شناسی دورکیم جامعه‌شناسی نهادهاست که در واقع روی‌کردی اخلاقی نیز هست. از نظر دورکیم با رشد فردگرایی از همبستگی اجتماعی کاسته می‌شود. ولی باید با افزایش همبستگی اجتماعی از افزایش جرم و جنایت و انحرافات (deviation) پیش‌گیری کرد. دورکیم بیش‌تر بر نهادهای دموکراتیک تأکید داشت و معتقد بود تنها زمانی انسان به آسایش و سعادت و صلح و دموکراسی دست می‌یابد که در نهادهای اجتماعی تعادلی برقرار شود؛ و اگر جنبه‌ی فردی انسان قدرت بیش‌تری پیدا کند، کیفیت‌های حیوانی در او رشد بیش‌تری می‌کنند.

آیا اگر انسان‌های عامل یا کنش‌گر نهادهایی را به وجود آورند و در



چهارچوب آن به فعالیت پردازند آن‌گاه دموکراسی حاصل خواهد شد؟ مسلماً راه ایجاد دموکراسی در سطح جامعه یا کشور پیچیده‌تر از این خواهد بود. هابرماس در کتاب مهم‌اش به نام تحول ساختاری حوزه عمومی — که به نظر من یکی از پرازش‌ترین کتاب‌هایی است که هر جامعه‌شناس یا هر فردی باید بخواند — که زیر تأثیر وبر و دورکیم است این پرسش را مطرح می‌کند که خارج از سرمایه‌داری دموکراسی چگونه به وجود می‌آید؟ چرا در فرانسه و انگلیس دموکراسی به وجود آمد ولی در آلمان چنین نشد؟ به‌طور خلاصه می‌توان چنین گفت که از نظر هابرماس تحقق و گسترش دموکراسی با گسترش پدیده‌ای که او حوزه‌ی عمومی می‌نامد مرتبط است. همان مفهومی که پیش‌تر با عنوان تعاون (association) انسان‌ها در شرایط مناسب مطرح کردم یعنی مشارکت مردم در نهادهای مناسب دموکراتیک که سرنوشت جامعه را تعیین می‌کنند. این که در حوزه‌ی عمومی یا نهادهای دموکراتیک مردم بافضیلت باشند یا نباشند یا مانند بنجامین فرانکلین یا مهم‌تر مثل تامس جفرسون تئوری دموکراسی داشته باشند یا نه مسئله‌ی مهمی نیست. امروزه حتی در جامعه‌های دموکراتیکی مانند آمریکا که در چهارچوب روابط دموکراتیک عمل می‌کنند اعمالی مانند شکنجه‌ی عراقی‌ها را در زندان‌ها شاهدیم. البته شکنجه نکردن و دارای فضایل اخلاقی بودن بسیار بهتر است. ولی این امر به فرایند دموکراتیک ربطی ندارد. مثلاً دلیلی که هابرماس برای تأخیر شکل‌گیری دموکراسی در آلمان نسبت به انگلیس و فرانسه ارائه می‌دهد این است که حوزه‌ی عمومی در آلمان بی‌نهایت ضعیف بود. با رشد سرمایه‌داری و صنعت در انگلیس و فرانسه طبقه‌ی سرمایه‌دار چون خود را عامل تولید ثروت در جامعه می‌دانست ایفای نقش بیش‌تری را در تعیین سرنوشت کشورش خواستار شد. به تدریج انجمن‌هایی تشکیل شدند و نیروهایی که مانع استقرار و گسترش و تحول حوزه‌ی عمومی بودند، به‌نوعی، یا سازش کردند یا سرنگون شدند، البته در انگلیس از طریق صلح‌آمیز و در فرانسه از طریق قهرآمیز. آلکساندر توکویل نیز در کتاب خود دموکراسی در آمریکا می‌گوید آنچه سبب شد دموکراسی در آمریکا ریشه بگیرد انجمن‌های (associations) کوچک ولی گسترده‌ای بود که در هر محله و بخشی در آمریکا وجود داشت. از طرفی من



معتقدم که اگر نهادهای دموکراتیک در جامعه‌ای وجود دارند، پس تحمل و صلح‌جویی و ترقی‌خواهی هم در آن جامعه وجود دارد و محتوای جامعه چیزی به جز صورت دموکراتیک آن نیست.

دو نکته‌ی دیگر درباره‌ی جامعه‌شناسی این است که اولاً هیچ روش یا نگاه جامعه‌شناسیک واحدی وجود ندارد. امید اجتماعی که پروژه‌ی جامعه‌شناختی است نیز متد نیست. زیرا کسانی که به روشی یا به اولویت روش‌شناسی معتقدند با تمام سعه‌صدری که ممکن است نشان دهند نهایتاً مجبورند روشی را بر روش دیگر ترجیح دهند. در مواجهه با جامعه هر نوع امتیاز قائل‌شدنی، پی‌آمدهای غیردموکراتیک خواهد داشت. دوماً جامعه‌شناسی امید اجتماعی در واقع شناخت - به معنی تکنیکی فلسفی‌اش - نیست. رورتی - که تاحدی متأثر از او هستم - در بحث دموکراسی و مدرنیته امید را به جای دانش می‌گذارد و ترجیح می‌دهد به جای دانش از امید صحبت کند. چرا که اگر دموکراسی، مدرنیته، جامعه‌شناسی یا امید اجتماعی معرفت بودند باز هم مشکل ترجیح دادن معرفتی به معرفت دیگر مطرح می‌شد و نهایتاً به حذف معرفت‌های دیگر می‌انجامید و حتی ممکن بود به قول فوکو به نابودی آن‌ها نیز بیانجامد. بعداً به‌طور جزئی‌تر درباره‌ی این موضوع بحث می‌کنم.

بنابراین در این متن (context) پدیده‌های دموکراسی، جامعه‌شناسی یا مدرنیته نه روش هستند و نه شناخت. حال این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توانیم برای اعمال و نظرات‌مان مبنایی انتقادی داشته باشیم؛ آیا این بدان معناست که به هیچ فضیلتی قائل نیستیم؛ آیا تمام معرفت‌ها به یک‌سان بر جامعه دموکراتیک تأثیر می‌گذارند. در این‌جا بحث اخلاق مطرح می‌شود. اخلاق نیز یک کیفیت دیگر جامعه‌شناسی است. اخلاق، در واقع، جانشین روش، بنیادهای روشی و معرفتی است. در علوم روشی برای سنجش دانش وجود دارد، ولی در امور اجتماعی و ساختن جامعه‌ی دموکراتیک معیار و روشی برای حقیقت وجود ندارد.

مفهوم اخلاق را از جان دیویی گرفتم. اخلاق در فلسفه‌ی پراگماتیسم یکی از مفهوهای اساسی در تئوری آنان از دموکراسی است و بعد از آن شناخت



و روش قرار دارند. ایده‌ها از جمله خوبی و بدی، زشتی و زیبایی، صدق و کذب، درستی و نادرستی هستی مستقل از ذهن ما ندارند. البته این بدان معنا نیست که ایده‌ها مهم نیستند ولی آن‌ها در ذهن ما هستند و وجودشان محدود به ذهن ماست. لذا نباید به دنبال روش و معرفتی بود که به ایده‌ها خارج از ذهن ما معنا و هستی بدهد. (ایده‌ها، منبع‌های خلاقیت و تخیل هستند و دغدغه‌ی روشن‌فکرانه ما این است که با آن‌ها به‌عنوان واقعیت‌های «حقیقی» برخورد نکنیم.) در این پروژه، در واقع، کارکردهای این ایده‌هاست که مبنای سنجش و نقد آن‌ها قرار می‌گیرد، نه ذات و اساس و تعریف‌شان. مثلاً من به این ایده پایبندم که انسان عامل تغییر در جامعه است ولی دیگری بر این نظر است که نوع معرفت یا فرهنگ یا افکار دینی مردم منشأ تحول جامعه است. طبق این پروژه نمی‌توان گفت که این یا آن نظر به دلیل روش و نوع معرفت درست یا غلط است؛ ولی می‌توان با اتکاء به پی‌آمدهای این دو نظر به قضاوت درباره‌ی آن‌ها پرداخت. مثلاً می‌توان بحث کرد که پی‌آمد نظر من این است که ما می‌توانیم در امور جاری مملکت‌مان و سرنوشت‌مان نقش داشته باشیم ولی براساس نظر دیگر، عده‌ای نخبه‌ی فرهنگی و در جامعه‌ی دینی نخبگان دینی و در جامعه‌ی علمی، دانش‌مندان چنین حقی را خواهند داشت. در این‌جا فقط می‌توان به فرد دیگر خرده گرفت که سخن او علی‌رغم این‌که زیباست و شاید درست ولی از آن جامعه‌ای دموکراتیک حاصل نمی‌شود و در چنین جامعه‌ای، طبق نظر افلاطون، فیلسوفان برای ما تعیین تکلیف خواهند کرد. این نوع برخورد اخلاق است، البته اخلاق نه به معنای اخلاقیات (morality) و درست و غلط بودن بلکه به معنای پی‌آمدهای عملی ایده‌ها و افکار ذهنی ما.

۳. اخلاقیات

در قرائتی که من از جامعه‌شناسی دارم، پروژه‌ی مدرنیته و دموکراسی، موضوع‌های محوری دیسیپلین آکادمیک جامعه‌شناسی هستند. این استدلال بر پیش‌فرض‌های جامعه‌شناسی استوار است؛ و براساس تعریف یا موقعیتی



که انسان در نهادهای اجتماعی مدرن دارد و چگونگی شرایط و زمینه‌هایی که رابطه‌ی انسان در این نهادهای اجتماعی را به یک موقعیت یا کیفیت دموکراتیک تبدیل می‌کند، آن را دموکراسی می‌نامیم.

البته قرائت‌های دیگری هم از جامعه‌شناسی وجود دارد. اکثر کسانی که در جامعه‌شناسی کار می‌کنند، تا حدود زیادی این پیش‌فرض‌ها را قبول دارند ولی ممکن است تعریف‌هایشان متفاوت باشد. پس یکی از پیش‌فرض‌های جامعه‌شناسی رابطه‌ی نزدیک آن با پروژهای مدرنیته و دموکراسی است. بحث‌هایی بر سر این واقعیت وجود دارد که آیا مدرنیته مهم‌ترین تم در جامعه‌شناسی است با این حال برای برخی، دموکراسی به‌عنوان یک نمود ایدئولوژیک از سرمایه‌داری مدرن در نظر گرفته می‌شود و به‌عنوان یک طرح سیاسی ناپسند پس زده می‌شود.

دیدگاه دیگر، تاریخ اجتماعی جامعه‌شناسی یا به‌قول فوکو تبارشناسی جامعه‌شناسی است. اگر دیرینه‌شناسی (Archeology) و تبارشناسی جامعه‌شناسی را نگاه کنیم، هم تاریخ، هم تنش‌ها و هم نوع ارتباط این مفهوم‌ها در جامعه‌شناسی و هم چون مهم‌ترین مسئله در دانش جامعه‌شناسی شناخت نهادهای اجتماعی است، و دموکراسی هم (با هر تعریفی) رابطه‌ی بسیار نزدیک و تقریباً یگانه‌ای با نمو و ایجاد نهادهای اجتماعی جدید دارد، متوجه می‌شویم که چرا دموکراسی یک پدیده‌ی جامعه‌شناسانه است. هم از لحاظ فکری و پیش‌فرضی و هم از نظر دیرینه‌شناسی و تاریخ و موقعیت و وضعیت زمانی و هم حتی از نظر روانی و کیفیت عام دانش جامعه‌شناسی و مدرنیته و دموکراسی که از نظر من آن کیفیت عام اجتماعی روان‌شناسانه‌اش، به قول انگلیسی‌ها، عقلانی کردن پروژهای امید اجتماعی است. چون این دانش‌های دانشگاهی با خود نوعی کیفیت‌های روانی و عمومی هم می‌آورند، مثلاً هنر و کسانی که درگیر مطالعه و تجربه‌ی کار هنری هستند می‌توان گفت این نوع پیش‌فرض‌ها و این نوع درگیر بودن با دانش‌های مختلف، یک نوع فضای عمومی می‌آورد که به‌خصوص در رابطه با دموکراسی مهم است. دموکراسی عمدتاً پروژهای امیدوارانه است. دموکراسی هم عملی است و هم در عمل پروژهای ضدبنیان‌گرایانه و به‌خصوص ضداتوپیاگرایانه است. از این



منظر می‌تواند دموکراسی را در مقابل اتوپیا قرار داد. پروژه‌های دموکراسی در مقابل پروژه‌های اتوپیایی است. اگر ما دغدغه‌ی دموکراسی داریم، نباید در کلامان از دموکراسی صحبت کنیم ولی عشق و علاقه و قلب‌مان خواهان پروژه‌های اتوپیایی باشد.

من این‌جا دارم به هر پروژه اتوپیایی در عرصه‌ی عمومی یا به اتوپیا به‌مثابه‌ی یک انگیزش سیاسی اشاره می‌کنم. در سودای اتوپیا بودن در ذهنیت‌های فردی‌مان یا به‌عنوان یک جور تجربه‌ی فرضی، هیچ ایرادی ندارد. به‌همین دلیل من از امید اجتماعی صحبت خواهم کرد. منظور من از امید تعبیر اتوپیایی امید که در الهیات مسیحی وجود دارد، نیست. این تعبیر از امید، تعبیری است که در بطن یأس به وجود آمده است. یعنی آن‌جایی که انسان پر از گناه می‌شود و انسان گناه‌کار دیگر هیچ نوع راه رستگاری ندارد. امید به آمدن مسیح مطرح می‌شود که جهان را نجات می‌دهد. این نوع امید در تفکر الهیات مسیحی، یک نوع تفکر اتوپیایی است که در انگلیسی هم می‌گویند امیدداشتن در برابر امید (Hoping against hope) یعنی زمانی که یأس به مرحله‌ی مطلق خود می‌رسد. ما امید می‌یابیم اما، امید به مرگ. امید فلسفی هم نوعی امید به مرگ است. اکثر پروژه‌های اتوپیایی پروژه‌های یأس‌آمیزی هستند چون یک اتوپيست از واقعیت اجتماعی منقطع است و اغلب درک این موضوع محال است. البته مسئله‌ی یأس و امید به‌عنوان یک گرایش روان‌شناختی اهمیت زیادی ندارد. آن‌چه مهم است امید اجتماعی است. چون پروژه‌ی دموکراسی پروژه‌های عملی است و هدف آن ارائه‌کردن یک زندگی بهتر و شرافتمندانه‌تر به مردم است.

دموکراسی هم از جنبه‌ی نظری و هم از جنبه‌ی عملی، کیفیت و حساسیتی (sensitivity) امیدوارانه نسبت به امید اجتماعی دارد. البته تفاوتی میان دموکراسی به‌عنوان پروژه‌های تئوریک و دموکراسی به‌عنوان پروژه‌های عملی وجود دارد. فقط وقتی که شهروندان در یک جامعه آرزو دارند به یک‌دیگر اعتماد کنند و به خوش‌ذاتی هم‌وطنان خود باور داشته باشند، می‌توانند بر سر همه‌ی آن ریسک کنند و برای یک نظم اجتماعی دموکراتیک مبارزه کنند.



من این روند را به عنوان امید اجتماعی تعریف می‌کنم که ریشه در هم‌بستگی دموکراتیک دارد. امید اجتماعی هم‌چنین یکی از موضوع‌های مهمی است که ریچارد رورتی، فیلسوف فقید آمریکایی، در کارهای متعددش از جمله «فلسفه و امید اجتماعی» و «کتابه، احتمال، و هم‌بستگی» بحث می‌کند.

دموکراسی و جامعه‌شناسی در قرائت من از آن، عمدتاً پدیده‌ای ضدبنیان‌گرایانه است. این بدان معنی نیست که من جامعه‌شناسی را برتر از دموکراسی و فلسفه، یا دموکراسی را برتر از فلسفه می‌دانم. بحث من قرائت ضدبنیان‌گرایانه از جامعه‌شناسی است. تحقق دموکراسی یا تفکر در مورد دموکراسی تفکری ضدبنیان‌گرایانه است. به نظر من دموکراسی نه یک پروژه‌ی معرفت‌شناسانه (Epistemological) است و نه یک پروژه‌ی روش‌شناسانه (Methodological). همیشه این ترس وجود دارد که این پروژه به یک پروژه‌ی آشوب‌گرانه و آنارشستی تبدیل شود. دموکراسی از منظری که من تعریف می‌کنم به‌طور عملی تأکیدش بر مفهوم اخلاق اجتماعی (social ethics) است. اخلاق اجتماعی در مقابل گفتمان‌های بنیان‌گرایانه (در اندیشه‌ی سیاسی، فلسفی و دینی) قرار دارد که به ذات و بنیان اعتقاد دارند.

من با جان دیویی و ریچارد رورتی و دیگر نظریه‌پردازان مدرنیته دموکراتیک موافق‌ام که ذات و اساس و اصالتی وجود ندارد و دموکراسی پروژه‌های است که اساساً از نظر معرفتی ضدبنیان‌گرایانه است. اساسی که برای شناخت زشتی و زیبایی، خوبی و بدی، درستی و غلطی به کار می‌رود، پی‌آمدهای عملی مفهوم‌هایی است که صرفاً در ذهن ماست و پی‌آمدهای عملی ایده‌ها و مفهوم‌ها و باورهایی هستند که اساسی هستند که هایدگر به آن هستی اصیل می‌گوید که بسیار ظاهری است. البته در پروژه‌ی دموکراسی اخلاق اجتماعی قانون‌مند می‌شود و نهادهای قانونی در جامعه نوعی تعادل میان آزادی انسان و مصلحت‌های نهادهای اجتماعی به وجود می‌آورد (از طریق قانون‌هایی که البته خود انسان‌ها ساخته‌اند و تغییر دائمی پیدا می‌کنند)؛ و در یک فضای دموکراتیک این نهادها و خود انسان نیز دائماً تغییر می‌کنند و ثبات به وجود می‌آید. از این منظر بحث من این است که جامعه‌شناسی و مدرنیته‌ی دموکراتیک، ضمن این‌که آزادترین کیفیت را به جامعه و انسان



می‌دهد، باثبات‌ترین جامعه را هم به وجود می‌آورد و از این نظر کاملاً هم ضدبنیان‌گرایانه است و هم ضداتوپیاگرایانه. البته دموکراسی همه انواع تخیل‌های خلاقانه را تشویق می‌کند؛ از جمله سوداهای ما برای تفکر اتوپایی. درهرحال، دموکراسی به‌خودی‌خود یک پروژه‌ی عملی و کاربردی است و تنها در این زمینه است که با ایدئولوژی‌های اتوپایی تفاوت بسیار پیدا می‌کند.

۴. تخیل جامعه‌شناختی

در این مجموعه مقاله‌ها مصرّ هستم تا قرائتی از فلسفه ارائه دهم که باعث شود دانشجویان و کسانی که به جامعه‌شناسی علاقه‌مندند، بیشتر به جامعه‌شناسی توجه کنند و نگاه معذرت‌خواهانه (apologetic) به جامعه‌شناسی نداشته باشند. در ایران خیلی از دانشجویان جامعه‌شناسی، به‌جای جامعه‌شناسی در واقع ادبیات می‌خوانند، درصورتی‌که در دنیا کسانی که ادبیات می‌خوانند، اغلب تحت‌تأثیر تحلیل اجتماعی متن‌ها هستند. مثلاً یکی از دوستانم می‌گفت فلسفه‌ی علم می‌خواند اما، نه در دانشکده‌ی فلسفه بلکه در دانشکده علوم اجتماعی. البته فلسفه علم و ادبیات بسیار مهم هستند ولی آن‌هایی از ما که دانشجویان جامعه‌شناسی یا علوم اجتماعی هستیم و دغدغه‌ی دموکراسی داریم، مهم است که بیشتر به جامعه‌شناسی توجه کنیم تا به قرائت‌های فلسفی و ادبی از آن. جامعه‌شناسی به‌شکلی که گفته شد در کلیت یک پروژه‌ی ضدبنیان‌گرایانه است و این امر، کیفیت ضدبنیان‌گرایانه‌ی جامعه‌شناسی و دموکراسی، نتیجه‌ها و پی‌آمدهای بسیار مهم فکری و عملی دارد (در این‌جا جامعه‌شناسی و دموکراسی را به‌یک‌معنا می‌گیریم). به‌نظر من در بحث‌هایی که در ایران حول دموکراسی، سکولاریسم، دین و این‌که آیا دین با دموکراسی قابل جمع است یا نه، بر مبنای این پیش‌فرض است که سکولاریسم لزوماً پروژه‌ای دموکراتیک است. اتفاقاً نگرانی من از تغییرات قرن بیستم این است که ممکن است سکولاریسم دموکراسی را نابود کند. تأکید روشنفکران ایران بر قرن ۱۷ و به‌خصوص قرن ۱۸ است، که مسئله اصلی این دوره دین است. ولی از نظر من دوره‌ی کنونی



و به‌خصوص قرن ۲۰ مهم است که مسئله‌ی اصلی این دوره استبداد سکولار بوده است. جامعه‌شناسی پروژه‌ای این جهانی است، زیرا که ضدبنیان‌گرایانه است و هم‌چنین دموکراسی که پروژه‌ای جامعه‌شناسانه است، ضداتوپایی است. این پروژه از زاویه‌ی ضداتوپایی بودن، این جهانی است نه از زاویه رویارویی‌اش با دین. هرچند پروژه‌ی دین هم یک پروژه‌ی اتوپیاگرایانه است. با وجود این نگرش دینی نسبت به اتوپیا دوگانه است. از یک سو جامعه‌ی متعالی پدیده‌ای «آن جهانی» معرفی می‌شود ولی بسیاری از متفکران دینی عملاً خواهان تحقق آن در «این جهان» اند.

اما، درمقابل جامعه‌شناسی، پیش‌فرض اصلی فلسفه بنیان‌گرایانه است یعنی قائل به نوعی اصل و اساس و ذات است. خیلی کنایه‌آمیز است که فلسفه و دین به مراتب نزدیک‌تر از هر نوع دیدگاه دیگر به زندگی و معرفت هستند ولی آن‌ها اغلب بسیار با یک‌دیگر عداوت دارند.

این بحث در طول تاریخ اندیشه‌ی فلسفه به وسیله‌ی فیلسوف‌های فلسفه و مکتب‌های فلسفی، به انواع مختلف مطرح شده است. درواقع گرایش‌های غالب فلسفی، گرایش‌های بنیان‌گرایانه است. البته با گذار زمان فیلسوف‌ها از گفتمان‌های بنیان‌گرایانه فاصله می‌گیرند. به طوری که مثلاً دو فیلسوف مهم دنیای معاصر غرب دریدا و فوکو جزو رهبران تفکر ضدبنیان‌گرایی هستند. البته از قرن ۱۷ به بعد از یک سو نوعی شک و تردید در مورد بنیان‌گرایی فلسفی، و از سوی دیگر عمیق‌تر بنیان‌گرایی فلسفی به وجود آمده است. ولی به طورکل، دیدگاه فلسفی غالب در دنیا بنیان‌گرایانه است که این دیدگاه هم در معرفت‌شناسی و هم در روش‌شناسی فلسفی خود را نشان می‌دهد. پیش‌فرض مهمی که در فلسفه وجود دارد پروژه‌ی افلاطونی نامیده می‌شود. وقتی می‌گوییم فلسفه منظور فلسفه‌ای است که با افلاطون شروع می‌شود.

همه می‌دانیم که پروژه‌ی افلاطون یک پروژه‌ی اتوپایی است. پروژه‌ی افلاطون آزادی بشر و جامعه‌اش بود، رسیدن به آزادی ایده‌آل. زبان، تفکر و استدلال‌اش اتوپایی است؛ که کاملاً درمقابل جامعه‌شناسی و دموکراسی قرار می‌گیرد. صرفنظر از مبنای ارزشی دموکراسی، از نظر من پروژه‌ی افلاطونی



پروژه‌ی عملی نیست و خود افلاطون هم چنین ادعایی ندارد.

ریچارد رورتی یک نقد جذاب و متقاعدکننده بر بنیان‌گرایی فلسفی وارد می‌کند. من در ذیل، مختصری از بحث اصلی او را مطرح می‌کنم.

پروژه‌ی افلاطونی چگونه ساخته می‌شود؟ افلاطون پروژه‌اش را براساس یک پیش‌فرض نسبتاً ساده می‌سازد و آن تفکیکی مفهومی یا فلسفی است میان امور، ازیک‌سو به آن شکلی که وجود دارند (conventions) که منظور هم امور اجتماعی است و هم امور انسانی، و ازسوی دیگر طبیعت و ذات امور. در پروژه‌ی افلاطونی، تلاش فلسفه رهایی انسان و جامعه‌اش از قید نتیجه رساندن وی به دنیایی که بایستی وجود داشته باشد به دنیای واقعی، به حقیقت. وقتی دقت کنید می‌بینید که این ایده از نظر مفهومی پایه‌گذاری یک پروژه‌ی اتوپیایی فلسفی است. آن‌چه پروژه‌ی فلسفی نامیده می‌شود، چه در شکل ساده افلاطونی‌اش و چه در شکل‌های بسیار پیچیده‌ی هایدگری آن، اساس کارش نفی و عدم قبول انسان و فضای اطراف‌اش است و آرزوی عمیق برای تغییر آن چیزی که وجود دارد (البته از طریق نفی آن از طریق عملی و برنامه‌ریزی اجتماعی)، و سلطه کردن نوعی ایده‌آل فلسفی به جای آن است. این نوع گرایش‌های فلسفی همیشه غیرعملی، غیراخلاقی و (اخلاقی به معنای اخلاق اجتماعی نه به معنای ارزش‌های اخلاقی، گرچه این‌جا تفاوتی هم بین آن‌ها وجود ندارد) همیشه یأس‌آمیز است؛ زیرا این پروژه‌ها به دلیل این‌که اتوپیایی هستند، دست‌نیافتنی اند. البته دوستانی که ادبیات می‌خوانند از این بابت نگران نباشند، زیرا ادبیات ادعای تغییر واقعیت موجود به حقیقت نهایی را ندارد. اتفاقاً حوزه‌ی ادبیات و هنر همیشه اتوپیایی است و بسیار مثبت هم هست، زیرا در حوزه‌ی خصوصی و در تفکر ما، به ما خلاقیت و قدرت کشف و شهود می‌دهد و چنان‌چه دقت کنیم هیچ نوع رقابت بین پروژه‌های دموکراتیک و پروژه‌های ادبی‌هنری دیده نمی‌شود؛ و معمولاً هنرمندان و ادبا نسبت به فیلسوف‌ها، انسان‌های پراکتیکال‌تری هستند (منظور از فیلسوف‌ها لزوماً کسانی که به موضوع فلسفه علاقه دارند، نیست؛ بلکه منظور همه کسانی است که به گرایش‌های افلاطونی علاقه‌مند هستند).



مثلاً به نظر من دلیلی دارد که سینمای امروز ایران به مراتب از حوزه‌های دیگر پیش‌رفته‌تر است. زیرا حوزه‌ی سینما از يك نظر حوزه‌ی محدودی است، مثلاً در فکر تغییر دولت موجود به يك دولت اتوپیایی نیست. پروژه‌ی افلاطونی در واقع همان پروژه‌ی متافیزیکی است (در این‌جا من متافیزیک را بنیان‌گرایی یا فلسفه می‌نامم). در این تعریف تفاوت چندانی میان آن‌ها نیست، گرچه در درون بحث‌های فلسفی تفاوت‌هایی بین آن‌ها وجود دارد. اما، برای این‌که بحث را باز کنم و منظورم را از فلسفه و پروژه‌ی اتوپیایی بیان کنم، باید توضیح دهم که نقدی که می‌کنم به اندیشه‌ای است که بنیان‌هایش، بنیان‌های متافیزیکی است که البته شامل هر اندیشه‌ای می‌شود که اساس‌اش بنیان‌های غیرقابل تغییر است. درك کلی من از تمام بحث‌هایی که راجع به جامعه‌شناسی و دموکراسی شد، این است که جامعه‌شناسی به‌عنوان يك دانش و دموکراسی به‌عنوان يك پدیده‌ی اجتماعی، بر این اساس است که انسان و محیط اطراف‌اش، یعنی انسان، رابطه‌های اجتماعی انسان‌ها، ارزش‌های انسانی و نهادهای اجتماعی همگی محصولات رابطه‌های اجتماعی هستند. یعنی ما و دنیای اطراف‌مان و ارزش‌ها و ایده‌هایمان ساخت اجتماعی هستند. یعنی هیچ چیزی خارج از رابطه‌های اجتماعی و نهادهای اجتماعی وجود ندارد. هرآنچه که هست: انسان و مفهوم انسان، جامعه و مفهوم جامعه، اخلاق و ارزش‌ها و تفکرهای ذهنی ما، تمام این‌ها روی‌دادهای اجتماعی هستند، همه‌ی این‌ها ارتباطی هستند. یعنی پدیده‌ای به‌عنوان انسان، به‌خودی خود نیست. يك انسان در رابطه با انسان‌های دیگر و روابط و نهادهای دیگر است و ارزش‌ها هم همین‌طور است. ازجمله چیز که ما به آن جامعه‌شناسی و فلسفه و یا دموکراسی می‌گوییم، یا چیزی که به آن اخلاق یا ارزش‌های اخلاقی، کیفیت‌های متعالی یا غیرمتعالی می‌گوییم و شناخت حقیقت و دانش، همه‌ی این‌ها پدیده‌هایی هستند که در زمینه‌ها و شرایط اجتماعی ساخته می‌شوند؛ و البته چون کیفیت‌های اجتماعی دارند پیوسته تغییر می‌کنند. آن چیزی که اخلاق می‌نامیم، یا آن چیزی که انسان، هستی انسان و معنای انسان و ازهمه‌مهم‌تر آن چیزی که زبان گفته می‌شود. همه‌ی این‌ها پدیده‌هایی اتفاقی و ارتباطی هستند و تبدیل به ساختار اجتماعی



می‌شوند و در فضای اجتماعی ساخته می‌شوند. بنابراین هیچ‌کدام از این پدیده‌ها در خارج از این روابط، بنیانی ندارند. بنیانی که ثابت است، ذاتی که ذات ثابت است وجود ندارد. پس مبنای پژوهی دموکراتیک و جامعه‌شناسی نقد معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، بنیان‌گرایی و دیدگاه اتوپایی است. به این شکل که هرآنچه وجود دارد اتفاقی، ارتباطی و ساختار اجتماعی و قابل تغییر است و این شامل دین هم می‌شود. اما، فلسفه‌ی متافیزیک از این نظر کاملاً درمقابل پژوهی جامعه‌شناسانه است.

۵. جهان فلسفه

هدف چشم‌انداز فلسفی هم کشف معنای زندگی یا جهان است و هم ارائه معنایی به‌خصوص.

اساس پژوهی فلسفی این است که هر آن‌چیزی که وجود دارد (هم جامعه و هم انسان)، فقط تظاهر بخشی از حقیقت است و نه تنها تظاهر بخشی از حقیقت، بلکه تظاهر بخش بی‌اهمیت حقیقت است و در نتیجه تلاش فیلسوفان و از نظر فلسفه تلاش انسان برای رسیدن به آزادی، در واقع تلاش برای رسیدن به آن نیمه‌ی اصلی حقیقت است. فلسفه چگونه این کار را می‌کند؟ افلاطون با ساختن دو مفهوم (که البته از نظر خیلی‌ها این پژوه ساخت تفکر افلاطونی بوده، بلکه واقعیت است، ولی به‌هرحال خود یک ساختار فکری است) به اسم سوژ و اُبژ (Objective, Subjective)، عینیت و ذهنیت، ساختارهای دوگانه‌ی ذهنی فلسفی را بیان کرد. عینیت، پدیده‌ها هستند به آن شکلی که وجود دارند و ذهنیت ایده‌آلهایی هستند که در ذهن ما هستند. به قول جان دیویی این دوگانگی ذهنی هیچ نوع هستی مستقلی از ذهن یک فیلسوف ندارد ولی چون ایده‌ها هیچ‌کدام حقیقتی مستقل و خارج از ذهن ما ندارد، هر ایده‌ای از این نظر همان اندازه درست است که ایده‌ی دیگری درست است.

این چهره‌ی پژوهی فلسفی متافیزیکی افلاطونی به قول ریچارد رورتی (از قرن ۱۷ به بعد تا حدودی با کانت و به‌خصوص با هگل) به‌عنوان مهم‌ترین



مسئله‌ی فکری بشری، به‌وسیله‌ی فیلسوفان مطرح شده است. به این نوع دوگانگی سوژه و اُبژه یک‌سری از ساختارهای دوگانه‌ی دیگر هم اضافه شده است: ظاهر و محتوا یا ظاهر حقیقت و اصالت حقیقت، پدیده‌های جزئی و محلی و پدیده‌های جهان‌شمول و کلی، حقیقت و واقعیت. کار فلسفه (برخلاف جامعه‌شناسی) شناخت عینیت، شناخت جامعه‌ها و انسان به آن شکلی که وجود دارد نیست، و اتفاقاً نه‌تنها این‌گونه نیست بلکه تمام منبع‌های فکری و خلاقیت فلسفی فیلسوفان به کار رفته است تا ما را قانع کنند که آن چیزی که هستیم، اصل ما نیست. هستی انسان، هستی جامعه‌ی ایده‌آل آن چیزی که ما هستیم نیست و نمی‌تواند باشد. منظور از این گفتمان فلسفی این است که هستی ما نه‌تنها آن چیزی که هستیم، نیست، بلکه از آن چیزی که هستیم قابل ساخته شدن هم نیست: و تنها با نفی رادیکال و عمیق آنچه ظاهراً (منظور وجود ظاهری انسان و جامعه، نه اصل آن) وجود دارد، است که امکان دست یافتن به اصالت بشری و ایده‌آل‌های اجتماعی فراهم می‌شود. از این‌نظر دیدگاه متافیزیکی یا دیدگاهی که عده‌ای آن را دیدگاه فیلسوفان رمانتیک آلمانی می‌گویند، یا دیدگاه فلسفی به‌طورعام یا از نظر من دیدگاه بنیان‌گرایانه، دیدگاهی است رادیکال (انقلابی)، اتوپایی و ظاهراً آزادی‌خواهانه (به‌معنای اتوپایی‌اش که آزادی از هرگونه قیدهای مادی و اجتماعی است)؛ و زبان و کلام‌اش زبان رادیکال و انقلابی و اتوپایی و بسیار پرشوق و شور و به‌نوعی کشفی‌شهودی، یعنی صوفیانه است و این نوع زبان بسیار جذاب است. به‌دلیل این‌که تمام تلاش فلسفه این است که ظاهر آن چیزی که هست به جاهایی برود که ناشناخته و نادیده است.

به من انتقاد شده که چرا شما مطلب‌های اصلی و اساسی مانند مفهوم‌ها و موضوع‌های بنیانی و معرفت‌شناسانه را دنبال نمی‌کنید؟ البته این حرف‌ها قابل درک است چون در محیط‌های روشنفکری، همیشه زبان رمزآمیز مورد قبول واقع می‌شود. فی‌المثل کتاب جدید آقای فرید را بخوانید، می‌بینید از یک سو، یک‌سری اندیشه‌های وهم‌گونه یک فرد پارانوئید و آشفته به‌نظر می‌آید، و از سوی دیگر برای برخی از مریدان‌اش آن‌ها از شعرهای حافظ هم زیباتر است. آقای آشوری در مقاله‌ای حدود ۵۰-۶۰ صفحه نوشته اند که این شخص از



صبح تا شب این مزخرفات را می‌گفت و ما به‌به و چه‌چه می‌گفتیم. من فکر می‌کنم ایشان نسبت به خودشان بی‌انصافی می‌کنند. بسیاری از روشنفکران مطرح در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ او و ایده‌هایش را تحسین می‌کردند و آن‌ها را در نوشته‌های خود بازتولید می‌کردند اما، من می‌توانم بفهمم که چرا انسان مرید يك آدم هذیان‌گویی عاشق‌مانند که حرف‌های بی‌ربط می‌زند، می‌شود. دنیا پر از این آدم‌هاست. معنای شعر و ادبیات و هنر همین است.

منتها شاعران و ادبا و هنرمندان آدم‌های قانع‌تری هستند و حوزه‌ی خود را کمی محدود کرده‌اند و تخیل خلاقانه را با واقعیت‌های این جهانی ما قاطی نمی‌کنند.

مشکل فلسفه یعنی آن‌هایی که می‌خواهند انقلابی فلسفی کنند و جهان را يك تصویر آینه‌ای از تفکر فلسفی‌شان مانند هایدگر و آدم‌هایی مثل فردید، این است که چون می‌خواهند دنیا را عوض کنند دیگر نمی‌توانند بگویند که این حوزه را عوض می‌کنیم و بقیه‌ی حوزه‌ها همان‌طور ادامه داشته باشد. به‌رحال این کلام و زبان رادیکال و انقلابی را نباید دست‌کم گرفت و همین تراژدی مارکسیست بود. به‌نظر من مارکسیست امتزاج جامعه‌شناسی و فلسفه است. مارکس يك فیلسوف هگلی بود. آثار هگل را هم که می‌خوانیم واقعاً جالب است. جدا از این‌که راجع به دنیا است یا نه، انسان در دنیایی می‌رود که فراموش می‌کند کتاب می‌خواند. مارکس هم همین‌طور بود. منتقد فلسفه بود و می‌خواست يك جامعه‌ی علمی به وجود بیاورد. به‌رحال در نهایت تراژدی مارکس و مارکسیسم، تراژدی غلبه‌ی دیالکتیک بر پروژه‌ی جامعه‌شناسانه بود. بحث‌های مربوط به طبقه‌ی سرمایه‌داری و استثمار و غیره مارکس، هنوز هم تا حدود زیادی موضوعیت دارند، ولی به محض این‌که آن بحث‌ها با آن زبان اتوپیایی انقلابی فلسفی در مورد جامعه‌ی ایده‌آل مطرح شد، بازهم یکی از بزرگ‌ترین تراژدی‌های قرن بیستم را به وجود آورد. وقتی استالین متوجه شد که مردم (مارکسیست‌های روسی از قرن ۱۹ تا اوایل قرن ۲۰ و تا انقلاب بلشویکی و تا روزهای نزدیک به سال‌های ۱۹۳۰) یا (به اصطلاح دهقان‌ها) هستند که برای آزادی خودشان درمقابل مارکسیست‌لنینیست‌های شوروی قرار گرفته‌اند راه چاره‌اش این بود که برای آزادی‌شان باید آن‌ها را



کشت؛ و بین ۳ تا ۵ میلیون انسان کشته شد، صرفاً به این دلیل که آزاد شوند. دقت کنید که جنگ، کشتار جنگ یک نوع کشتار دیگری است. وقتی شما برای دفاع از کشور یا برای گرفتن غنیمت یا زمینه‌های دیگر، می‌کشید و کشته می‌شوید، موضوع دیگری است. کشتار استالین، کشتار است. ولی از دید او و ایدئولوژی‌اش، آن کشتار یک کنش انقلابی و رادیکال بود. او واقعاً باور داشت که مرتکب شدن چنین قساوت‌هایی به درستی در جهت بهترین و ماندگارترین دغدغه‌های (تاریخی) مردم است.

کشتار استالین، کشتاری است که با همان کلام آقای فرید، با همان شوق و اشتیاق به جامعه‌ی اتوپیایی و آزادی بشری و اخلاق و رفتن به عمق؛ و البته مهم‌تر از همه نفی آن چیزی که وجود دارد، انجام می‌شود. من فکر می‌کنم تفکر متافیزیکی به‌عنوان یک پروژه‌ی فلسفی اجتماعی در اساس، عمیقاً یک پروژه‌ی انهدامی است؛ و از این منظر است که تأکید می‌کنم پروژه‌ی دموکراسی و جامعه‌شناسی یک پدیده‌ی این‌جهانی است. پروژه‌ی متافیزیکی فلسفی یا ایده‌آلیسم آلمانی (البته در سطح فکری) بدون نفی و بدون نابودی آن چیزی که وجود دارد، امکان ساختن ایده‌آل‌هایش موجود نیست. وقتی گفتیم پیروزی فلسفه بر جامعه‌شناسی در مارکسیسم، یعنی پیروزی گرایش‌های انهدامی. دقت کنید که تئوری‌های انقلاب به این معنا (و در این بسترها) تئوری‌های انهدام هستند و تنها تفاوت‌شان با دیگر تئوری‌های انهدامی، زبان قشنگ و پروژه‌ی اتوپیایی‌شان است. اگر اتوپیا را بردارید آدمکشی و تروریسم و این نوع انقلابی‌گری و فعالیت انقلابی و آزادی‌بخشانه تفاوت زیادی نیست. خارج از این بحث که انسان‌هایی به دلایل اجتماعی و روان‌شناسانه (چون انسان‌ها می‌توانند لیبرال یا غیرلیبرال باشند) و یا به دلایل دیگر آدمکشی کنند، بدون قبول نوعی از این مفهوم‌های متافیزیکی، این پروژه‌های تروریستی و پروژه‌های شبیه آن امکان تحقق پیدا نمی‌کنند. چون اُی‌نها انسان‌هایی هستند با ایده‌آل‌های زیباتر و بهتر از ایده‌آل‌های دموکراتیک. وقتی می‌گوییم دموکراسی یک پروژه‌ی اتوپیایی نیست و عملی است، یعنی این‌که دموکراسی نقص دارد و این انسان‌ها حتی راضی نیستند که ایده‌آل‌هایشان نقص داشته باشد ولی تراژیک هستند. دلیل انهدامی بودن



پروژه‌ی متافیزیکی فلسفی این است که پیش‌فرض‌هایی برای خود قائل می‌شوند که پیش‌فرض‌های غیرممکنی هستند؛ یعنی در مقایسه با پروژه‌ی جامعه‌شناسانه و پروژه‌ی دموکراتیک به‌عنوان پروژه‌ی ضداتوپایی و عملی و امیدوارانه، پروژه‌های بنیان‌گرایانه مثل فلسفه‌ی رمانتیک آلمانی اتوپایی هستند.

۶. فلسفه، اخلاق و امر روزمره

ریچارد رورتی می‌گوید که مشکل هگل این بود که نه عینیت‌گرا بود و نه ذهنیت‌گرا. برای هگل هیچ‌کدام از دوسوی این دوگانگی مهم نبود چرا که پروژه‌ی هگلی، در نهایت انحلال هردوی این پدیده‌ها بود. مسئله‌ی هگل این بود که هم سوژه و هم اُبژه بیان‌ظاهری امور است، و تحقق یگانگی این دو، رسیدن به آزادی مطلق، عملاً با نفی این دو انجام می‌شود.

جان دیویی، می‌گوید که مشکل کنونی ما از قرن ۱۷ شروع شد (البته به یک شکل دیگر، این مشکل از افلاطون هم شروع شد اما از قرن ۱۷ است که به‌طور سیستماتیک‌تری فلسفه به یک‌سری از بحث‌ها وارد می‌شود). او معتقد است: به‌طورکلی فلسفه‌ی بنیان‌گرا، مشکل انسان را در سرگشتگی بین ما و چیزها (it and us) می‌داند. یعنی آن چیزی که ما هستیم در بسترهای مختلف. چیزهای مختلفی می‌تواند باشد، مثل ظاهر امور، انسان به شکلی که وجود دارد، عینیت انسان و آن واقعیت‌های ذاتی و اصیل و واقعی که در پشت این پرده وجود دارد. بنا به نظر رورتی بخش مهمی از تاریخ فلسفه‌ی قرن ۱۷ تا امروز، به‌خصوص قرن ۱۸ مشغول باز کردن گره‌ای است که پروژه‌ی افلاطونی ما را با آن درگیر کرده است. یعنی باور به این پدیده‌های دوگانه‌ای هم‌چون سوژه و اُبژه، و بعد عمده کردن پروژه‌ی تفکر بشری (از قرن ۱۷ به بعد) در نوعی وحدت بخشیدن به این دو. در فلسفه‌ی آلمانی، به‌خصوص هگل، مسئله‌ی اساسی رسیدن به یگانگی سوژه و اُبژه است، با اسم‌های مختلف و گرایش‌های متفاوت. مفهوم‌های دوگانه، مفهوم‌های ساخته‌ی ذهن بشر است و هیچ‌گونه واقعیتی در خارج از ذهن



ما ندارد، نه تنها این مفهوم‌های بلکه هر مفهوم دیگری نیز این‌گونه است. اگر قبول کنیم که بین ظاهر امور و ذات امور تفاوتی نیست، مثلاً بین دموکراسی به‌عنوان یک پروژه و یک عمل. اگر قبول داشته باشیم که همه‌ی این پدیده‌ها مفهوم‌های اجتماعی هستند، در واقع پروژه‌ی فلسفی متافیزیک یا پروژه‌ی فلسفی بنیان‌گرایانه یا هر نوع پروژه‌ی بنیان‌گرایانه که در جست‌وجوی تحقق پروژه‌ی افلاطونی‌هنگلی است، همیشه و پیوسته در جست‌وجوی شناخت پدیده‌ای است که قابل شناختن نیست، لذا این پروژه همیشه غیرعملی و انقلابی خواهد بود. زیرا آن چیزی که خواهان‌اش هستیم نه‌تنها وجود ندارد بلکه چیزی هم وجود ندارد که تغییر آن باعث شود که آن واقعیت به وجود آید، این پروژه اساساً باید اتوپایی و (به‌این‌معنا انقلابی) و غیرعملی باشد. و این شناخت لزوماً و با تعریف خود دست‌نیافتنی است. به بیان ساده‌تر به قول ریچارد رورتی این پروژه از زمان افلاطون تا هایدگر یک قدم بیش‌تر به جلو برنداشته است، (هایدگر شاید مهم‌ترین کسی است که در قرن بیستم در مورد این پروژه‌ی بنیان‌گرایانه‌ی متافیزیکی فلسفی، علی‌رغم نقدش بر متافیزیک غرب، ایده‌آل‌گرایانه و اتوپایی از بشر و هستی بشر، اندیشیده است) شاید هایدگر مسائل زیباتری را مطرح کرده است ولی اگر قرار باشد این یک پروژه‌ی اجتماعی باشد، سه‌هزار سال تاریخ باعث نشده که از نظر عملی این پروژه قدمی به پیش بردارد. کتاب هستی و زمان هایدگر، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین کتاب‌های فلسفی قرن ۲۰، مهم‌ترین سؤال‌اش این است که ماهیت انسان در مدرنیته چیست؟ یعنی زمان همان دوره‌ی معاصر و هستی هم هستی انسان است. به‌عبارت‌دیگر پرسش اساسی که برای هایدگر مطرح است این است که حقیقت و معنی وجود و هستی انسان در این عصر چیست؟

از یک‌جهت می‌توان گفت که بحث هایدگر شاید یک قدم جلوتر از افلاطون باشد، زیرا بحث هایدگر در این کتاب این است که این هستی چه چیزی نیست؟ او می‌گوید که هستی انسان در این زمان نمی‌تواند انسان خردمند باشد، یعنی از نظر او انسان خردمند هم هنوز در سطح ظاهر است، از خود و از ذات هستی انسان بیگانه است. هایدگر می‌گوید که حتی انسان دینی به‌عنوان تظاهر قدرت مطلق هم نیست. (که خود هایدگر قبلاً به آن اعتقاد



داشت و از سال‌های ۱۹۲۹ به بعد که دیگر مذهبی به معنای دیگر دینی نبود، به این هم اعتقاد نداشت). بعد می‌گوید که هستی انسان هم يك حقیقت (fact) نیست. یعنی به عبارت دیگر انسان يك پدیده‌ی بیولوژیک هم نیست. اما، از این هم پیش‌تر می‌رود و می‌گوید انسان حتی يك پدیده‌ی تحلیلی هم نیست یعنی پدیده‌ای نیست که بتوان در سطح تئوریک آن‌را بیان کرد (آن‌گونه که بعضی از متفکران مکتب فرانکفورت سعی کرده‌اند بیان کنند) و چنانچه می‌دانید از نظر هایدگر انسان يك پدیده‌ی اقتصادی هم نیست. به عبارت دیگر این بحث هایدگر عمیقاً انقلابی است. یعنی این يك درك بی‌نهایت رادیکال از هستی انسان است که اگر به کتاب هایدگر رجوع شود در صفحات بسیار زیادی و در جزئیات این بحث‌ها را مطرح می‌کند و به عنوان بیان نبوغ و فکر بشری، هر نوع تظاهر انسان را (چه عمیق و چه ظاهری) ظاهر و بخش بی‌اهمیت انسان می‌داند و می‌گوید آن چیزی که باید انسان باشد بودن در زمان حاضر است.

در کتاب چگونه فکر کنیم (What is thinking) هایدگر می‌گوید که «ما هنوز یاد نگرفته‌ایم که چطور سؤال کنیم که چگونه فکر کنیم.» یعنی نه تنها نمی‌دانیم چگونه فکر کنیم بلکه نمی‌توانیم سؤال هم بکنیم. درواقع وی می‌گوید که ما نه تنها نمی‌توانیم فکر کنیم، بلکه مسئله‌ی اساسی این است که ما هنوز نمی‌توانیم این پرسش را بکنیم که چگونه می‌شود فکر کرد. این کتاب چیزی از این بیش‌تر نمی‌گوید.

پاسخی که هایدگر به پرسش انسان چیست؟ در کتاب هستی و زمان می‌دهد، با يك سری زمینه‌چینی‌ها شروع می‌شود. می‌گوید که اصالت هستی بشر مدرن و هستی بشر را نمی‌توان شناخت، بلکه تنها می‌توان آن را فهمید. بنابراین خود شناخت هم باز در سطح است. پس مسئله‌ی اصلی این است که ما اصالت انسان را چگونه می‌فهمیم. بعد می‌گوید که مسئله‌ی اصالت هستی اصیل انسان که فهمیدن است، نوعی عریان شدن است. یعنی اصالت انسان باید خود را عریان کند. وقتی که اصالت انسان خود را عریان کرد، نوعی از تظاهر آنچه که ذات امکانات انسان است، ظهور می‌کند. در اینجا دو بحث مطرح است: یکی بحث کسانی است که نسبت به هایدگر خیلی



علاقه دارند. این افراد معتقدند پروژه‌ی هایدگر این نیست که به ما بگوید بالاخره هستی انسان چه هست، بلکه تفکر کردن در این رابطه است. این پروژه ادامه دارد و خود هایدگر در مطلب‌ها و بحث‌های دیگر هیچ‌گاه به این بحث برنگشت (گرچه نشانه‌هایی از پاسخ‌گویی هایدگر به این بحث وجود دارد). دو کتاب اخیراً در امریکا مطرح شده. یکی از آن‌ها ذهن دیوانه‌وار (The reckless mind) است. و دیگری بچه‌های هایدگر (Hei-degger's Children) است که به یک‌سری از بزرگ‌ترین فیلسوفان و متفکرین مربوط می‌شود. کل بحث‌های این دو کتاب بیش‌تر حول هایدگر است. آنچه در این دو کتاب به‌طور کلی به‌عنوان منتقدان هایدگر می‌گویند این است که در نهایت هایدگر معتقد است که هستی انسان یا اصالت انسان خود را در همبستگی با انسان‌های دیگر که اصالتی مشابه دارند پیدا می‌کند. به‌عبارت‌دیگر هایدگر می‌گوید که این عریان شدن اصالت انسان نمی‌تواند در فرد امکان‌پذیر شود، بلکه از طریق همبستگی با انسان‌های مشابهی دیگر، که از میراث مشترکی برخوردارند امکان‌پذیر است. درواقع هایدگر می‌گوید که فراق‌کنی این همبستگی‌هاست که از طریق آن اصالتی که انسان خودش به وجود می‌آورد شکل می‌گیرد. (هایدگر این را در شخص هیتلر دید) از نظر من به محض اینکه این پروژه به بعدهای اخلاقی برسد بسیار خطرناک می‌شود. البته، این بحث‌ها نقد دیگران نیست. بسیاری از ماها عادت داشتیم درباره‌ی آینده وطن‌مان همین‌طور فکر کنیم.

می‌دانم چطور انسان‌های بسیار خوب و آزادی‌خواه می‌توانند به‌رغم ایده‌ها و نیت‌شان کارهای بسیار تراژیک و ویران‌گر انجام دهند. یعنی شما تظاهر مارکسیست را در استالین می‌بینید که به هیچ‌وجه فضیلت انسان با استالین نمی‌تواند برابر شود ولی انسان‌های بسیار بافضیلتی مثل لوکاک و انسان‌های بسیار پیچیده از نظر فکری، در این قرن بیستم بوده‌اند که بر مبنای یک‌سری ایده‌های متافیزیکی از لنین، استالین و حتی از سیاست‌ها و اشتباهات مصیبت‌بار آنان دفاع کرده‌اند. آن چیزی که اتفاق می‌افتد، این‌طور شروع می‌شود که انسان روزمره (انگار که زندگی غیرروزمره هم وجود دارد مثلاً برای یک روشنفکر زندگی روزمره یک‌جور و برای راننده‌ی تاکسی جور



دیگر است). نویسنده‌ی معروف ایرانی «صمد بهرنگی» اصطلاح جالبی از طبقه‌ی خرده‌بورژوازی، از همین زندگی روزمره مردم ایران دارد به نام «چوخ بختیار». البته من شیفته‌ی او بودم اما الآن می‌بینم که این آدم که ظاهراً انسان خوب، و با ایده‌های انقلابی و مترقی برای مردم‌اش بوده، آن‌ها را مسخره می‌کند. یعنی نویسنده‌ای که معلم بوده و خوب هم فکر می‌کرده است برایش عجیب بود که مردم نگران گذران زندگی هستند، انگار که دنیای دیگری وجود دارد. به شکل کنایه‌آمیزی این روی کرد بسیار اشرافی به زندگی روزمره توسط روشنفکران رادیکال دفاع شده است.

درواقع من هم می‌توانم مثل صمد بهرنگی حرف بزنم اما، گذران زندگی من همان قدر برای من مهم است که برای یک راننده‌ی تاکسی مهم است. یعنی اگر محلی که حقوق ماهانه به من می‌دهند بگویند فردا حقوقات را قطع می‌کنیم، ممکن است من در جلسه‌ی بعد از شدت ناراحتی نتوانم صحبت کنم. یعنی با نفی آن چیزی که وجود دارد، و از جمله آن چیزی که ظاهراً هایدگر، لوکاچ، استالین و غیره تمام این پروژه‌ها بحث می‌کنند این است که چگونه انسانها سعادت‌مند شوند و کسی با این مخالفتی ندارد.

اشکال پروژه‌های اتوپیایی این نیست که جوان‌ها و آدم‌های رادیکال و آدم‌هایی که دلشوره‌ی سعادت‌مندی بشر را دارند از آن خوش‌شان نمی‌آید بلکه برعکس خوش‌شان می‌آید. اشکال این پروژه‌ها در مشکل اخلاقی آن‌هاست، اخلاق به معنای پراگماتیستی آن. به این معنا که این پروژه‌ها هر وقت فرصتی می‌یابند تا پی‌آمدهای عملی‌شان را به ما نشان بدهند، می‌بینیم که مارکس به استالین و هایدگر به هیتلر تقلیل می‌کند. البته بحث به هیچ‌وجه این نیست که از نظر اخلاقی مارکس مسئول کارهای استالین است. یا مثلاً هایدگر، هیتلر است. بحث من در پی‌آمدهای عملی است.

اگر قبول کنیم که ایده‌ها فقط در ذهن ما هستند و واقعیت مستقل خارجی ندارند، تا زمانی که در ایده هستند همه به یک اندازه ارزش دارند و ایده‌ای بر دیگری برتری ندارد. بحث این است که بعضی ایده‌ها نتیجه‌ی عملی و اخلاقی‌شان بر دیگران برتر است و آن هم به خاطر نوع تحقق این



ایده‌ها در عمل است. بعضی از ایده‌ها هنوز این تحقق را پیدا نکرده‌اند.

بحث من راجع به دین هم همین است. بحث دین را هم در همان جا خواهیم داشت. اگر دقت کرده باشید بحث‌هایی در ایران به اسم فلسفه انجام می‌شود (البته منظور همه‌ی فلسفه نیست) که از جهت‌هایی با دین هم نزدیکی‌هایی پیدا می‌کند. مثلاً این دو پدیده، یکی بنیان‌گرایی که از این نظر حداقل فلسفه‌ی متافیزیک و برخی الهیات دینی با هم مشترک هستند و دیگری مسئله‌ی اخلاق، که می‌خواهم بحث کنم که چه فرقی با هم دارند و از نظر من پروژه‌ی دموکراسی و جامعه‌شناسی چگونه با این‌ها برخورد می‌کند. در مورد بنیان‌گرایی اشتباه معمول این است که این بحث به طرف سکولاریزم و دین برود و فکر می‌کنم که این بحث اشتباه است. اتفاقاً سکولاریزم می‌تواند هم بنیان‌گرا باشد و هم متافیزیکی. مثلاً مشکلی که من با ماتریالیزم مارکس دارم این است که ماتریالیزم مارکس، ماتریالیزم متافیزیک است یعنی همان آشتی و ازدواج فلسفه و جامعه‌شناسی. در نتیجه من اعتقاد ندارم که یک پروژه‌ی دموکراتیک صرفاً با طرح جامعه‌ی سکولار می‌تواند مشکل‌اش را با دین حل کند. در مورد اخلاق از این نظر تفاوت چندانی بین بنیان‌گرایی فلسفی و دین وجود ندارد و هر دو تعریفی متافیزیکی از اخلاق به معنای اخلاقیات (morality) دارند. به این معنی که انسان پدیده‌ای اجتماعی است و رفتار و افکارش را از رابطه‌های اجتماعی و نهادهایش می‌گیرد. ولی در این دیدگاه، اساسی که رفتار و کردار انسان را تعیین و اخلاقی می‌کند و تفاوت میان انسان و حیوانات را معلوم می‌کند، آن چیزی است که کانت به آن مبانی اخلاقی حقوق می‌گوید. مبانی اخلاقی حقوق از نظر کانت، اساس‌شان جهان‌شمول (universal) هستند که در یک حوزه‌ی شناخت عقلی مغز بشر قرار دارند و خارج از آن حوزه‌ای است که ما به آن می‌گوییم روی‌داده‌ها و ساختارهای اجتماعی. این بحث هم مثل دیگر مفهوم‌های دوگانه‌ی فلسفی (که البته مثل هر ساخته‌ی دیگری که ساخته‌ی ذهن بشر است) حقیقتی خارج از ذهن ما ندارد و خود این امر هم ساخته‌ی اجتماع است و رسیدن به این اصول جهان‌شمول هم غیرممکن است. چون اگر هستی مستقلی ندارند، پی‌جویی این هسته‌ی مطلق هم امکان ندارد و در نتیجه عملاً



کاربردشان غیراخلاقی است. یعنی گذاردن بنیان‌های اخلاقی جامعه براساس یک نوع اصول متافیزیکی اخلاقی جهان‌شمول که خارج از منافع، ضروریات و زمینه‌های اجتماعی ما هست عملاً می‌تواند فاجعه‌آمیز باشد. خطر این پروژه‌های بنیان‌گرایانه که براساس یک سری مفهومی‌های متافیزیکی خارج از زندگی اجتماعی ما، می‌خواهند یک نوع اصول و بنیادهای جهان‌شمول را بر ما سلطه دهند که مبنای اخلاق و رفتار ما باشد، این است که بسیار آشوب‌گرایانه هستند. درحالی‌که بنیان‌گراها معتقدند که عدم اعتقاد به اصول و بنیان‌ها جامعه را به هرج و مرج می‌کشاند. بهترین مثال در این مورد جامعه‌ی طالبان در افغانستان است. خارج از بحث‌هایی که در مطبوعات مطرح شده است، اگر متن‌های مهم طالبان را می‌خواندید می‌دیدید که حرف‌های مهمی برای گفتن دارند. شاید تعجب کنید که تئوریسین‌های این‌ها و حتی بن‌لادن چه بحث‌هایی می‌کنند. در متنی که از بن‌لادن خواندم نوشته بود که چرا انسان‌های بی‌گناه را می‌شود کُشت! که این متن ۶۰ الی ۷۰ صفحه‌ای کاملاً شبیه یک مقاله‌ی آکادمیک بود هم‌راه با پاورقی‌ها و منابع‌ها و مأخذها. اساس جامعه‌ی طالبان، اساسی اخلاقی متافیزیکی بود که بسیار «زیبا» بود ولی چون این مبانی وجود خارجی ندارند به‌جز زور نظامی به هیچ شکل دیگری نمی‌توان این ارزش‌ها را در جامعه پیاده کرد. چون اصول اساسی جهان‌شمول که هیچ ارتباطی با زندگی اجتماعی، منافع، مصلحت و ضرورت‌های زندگی ما ندارند، نمی‌توانند مبنای دموکراتیک زندگی ما باشند.

۷. در دفاع از تخیل جامعه‌شناختی

قبلاً گفته بودم جامعه‌شناسی بر دو پیش‌فرض استوار است که یکی ناظر به انسان است و دیگری به اجتماع. در جامعه‌شناسی انسان عامل (agent) تحول دانسته می‌شود. همان‌طور که بعضی از فیلسوفان به اراده‌ی آزاد (free will) انسان اعتقاد دارند و بر این نظرند که انسان با ایجاد تحول در درون خود موجب تحول خود و جامعه می‌شود، با این تفاوت که جامعه‌شناسی معتقد است قدرت انسان برای تحول اجتماعی؛ و آزادی و محدودیت او در درون



نهادهای اجتماعی است که شکل می‌گیرد و به وجود می‌آید. لذا پرسش مهمی که در جامعه‌شناسی طرح می‌شود و موضوع اساسی تمام نوشته‌های مارکس، وبر و دورکهایم قرار می‌گیرد بحث عاملیت و ساختار (agency and structure) است؛ مثلاً دورکهایم در ساختن جهان مدرن برای جامعه و ساخت آن نقش بیش‌تری قائل است درحالی‌که از نظر وبر انسان، و به نظر برخی دیگر فرهنگ (البته فرهنگ به‌عنوان یک نمود نهادهای فرهنگی، مانند دین) اهمیت بیش‌تری دارد.

این نوع نگاه به انسان و جامعه از منظر این دو پیش‌فرض، یعنی عاملیت و ساختار، کیفیتی (sensitivity) امیدوارانه به جامعه‌شناسی می‌بخشد که نوعی امید اجتماعی برمی‌انگیزد. براساس این نظر در جامعه‌شناسی، انسان با تمام محدودیت‌هایش قادر است خود و جامعه‌اش را تغییر دهد. خصیصه‌ی دیگری که جامعه‌شناسی با این نوع نگاه واجد آن می‌شود این جهانی بودن جامعه‌شناسی است. این جهانی بودن جامعه‌شناسی به دو معناست: ۱- در جامعه‌شناسی به انسان معمولی پرداخته می‌شود، انسانی درگیر در زندگی روزمره و در میانه‌ی رابطه‌ها و نهادهای اجتماعی که قادر است جامعه را متحول کند، نه انسانی متعال و آرمانی. ۲- جامعه‌شناسی، باتوجه‌به آنچه گفته شد، نوعی شناخت است که نتیجه‌های کاربردی و مشخص دارد. جامعه‌شناسی صرفاً بیان مسائل و خلاقیتی ذهنی نیست بلکه آثار و نتیجه‌های ملموس در عالم واقع دارد. این جهانی بودن معنای عرفی بودن را هم دارد. درواقع پروژه‌ی جامعه‌شناسی در خود نقد و نفی متافیزیک هم است.

پروژه‌ی فلسفی یا پروژه‌ی بنیان‌گرا پیش‌فرض‌هایی کاملاً متفاوت از پیش‌فرض‌های جامعه‌شناسی دارد. مثلاً پروژه‌ی فلسفه‌ی رمانتیک آلمانی با عدم‌پذیرش انسان آن‌گونه که هست شروع می‌شود؛ و به‌دنبال تعریفی آرمانی از انسان آن هم در شرایط و وضعیتی آرمانی است. بالطبع بحث نهادهای اجتماعی هم در این پروژه محملی ندارد. پروژه‌های فلسفی یا متافیزیکی یا متعالی (transcendental) پروژه‌هایی یوتویپایی هستند و مدلی نیستند که کاربردی و عملی باشند. لذا این پروژه‌ها دیدی منفی و حتی انهدامی نسبت به انسان و جامعه دارند، درواقع برخلاف پروژه‌ی جامعه‌شناسی



خصیصه‌ای مایوسانه دارند. مثلاً اگر نگاهی به آثار کی‌یرکگارد داشته باشیم شاهد نوعی ادبیات سوگوارانه خواهیم بود؛ حتی نیچه هم تا حدود زیادی چنین است. سخن این‌گونه فیلسوفان از غم و اندوه از بی‌مایگی و سطحی بودن انسان‌هاست و در رثای آمالی دست‌نیافتنی. این پروژه از زمان افلاطون بدین‌سو همواره براساس مفهوم‌هایی دوگانه مانند سوژه و ابژه تعریف می‌شده و هدف از آن انتخاب میان این مفهوم‌ها بوده است. و همواره نتیجه‌ی آن در صحنه‌ی سیاسی و اجتماعی تراژیک و خونین بوده است. عده‌ای معتقدند که فاشیسم در آلمان، به‌نوعی، تظاهر این‌گونه پروژه‌های فلسفی بود. حتی جهان سوم هم مسموم و مفتون این پروژه‌های عظیم اتوپیایی و به‌شدت استبدادی هستند. به‌عنوان نمونه می‌توان از حزب بعث عراق نام برد که از نظرات مطرح در آلمان دهه‌ی ۲۰ و ۳۰ میلادی متأثر بوده. یا پروژه‌ی استالینیستی که از ایده‌های مارکس برگرفته شده که به‌دنبال انسانی کاملاً بی‌نقص و جامعه‌ای اتوپیایی بود؛ بدترین نمونه‌ی متأثر از این ایده‌ها رژیم خمرهای سرخ در کامبوج بود و بهترین نمونه‌اش لهستان و آلمان که دنیایی خونین و ویران برجای گذاشتند.

۸. اسنادهای گیج‌کننده‌ی ما

حال با در نظر گرفتن نکته‌های فوق به وضعیت آشفته‌ی اجتماعی و فرهنگی فعلی ایران می‌پردازم. به نظر من در شرایط فعلی ما پروژه‌ی جامعه‌شناسی می‌تواند بسیار کارساز باشد. لذا بسیار مهم است که جامعه‌شناسی را جدی بگیریم.

دانش‌های دانشگاهی به‌نوعی از هم تفکیک شده‌اند و این تفکیک امری تصادفی و دل‌خواهانه نیست، ولی به نظر می‌رسد که در ایران عکس آن صادق است. در ایران رشته‌های دانشگاهی از طریق ساختمان و نشانی و بوروکراسی جدا می‌شوند و این تفکیک تقریباً به همین‌جا ختم می‌شود. در روند مدرنیزاسیون در ایران براساس الگویی برگرفته از کشورهای پیشرفته دانشگاه‌هایی تأسیس کردند، ولی به این امر توجه نکردند که دلیل تفکیک



رشته‌های دانشگاهی منطقاً چیست. مثلاً دانشجوی رشته‌ی جامعه‌شناسی به رشته‌ی خود علاقه‌ای ندارد و به مطالعه‌ی ادبیات می‌پردازد یا فلسفه می‌خواند یا دانشجوی فلسفه در سیاست مطالعاتی دارد و دانشجوی ادبیات در فکر مسائل اجتماعی است. این مسئله نتیجه‌های مغربی برای جامعه دارد. آنچه مسلم است این است که تمام دانش‌های بشری مهم‌اند و نمی‌توان بدون تعیین شرایط و موقعیت یکی را بر دیگری برتری داد. هرکدام از این دانش‌ها حدود و الزامات خود را دارد. اهمیت این بحث دوچندان می‌شود وقتی که بدانیم این تفکیک رشته‌ها یا دانش‌های دانشگاهی در دوران پیش از مدرن چه در ایران و دنیای اسلام و چه در غرب وجود نداشته است. یعنی این تفکیک یکی از دستاوردهای بزرگ بشر چه از نظر رشد و توسعه و سعادت‌مندی اقتصادی و اجتماعی و چه از نظر رشد دموکراسی است.

این تفکیک بین حوزه‌های مختلف چه در سطح دانش‌های دانشگاهی و چه در سطح نهادهای اجتماعی براساس پروژهی مدرن دموکراتیک انجام می‌شود، یعنی بین جامعه‌شناسی و ادبیات یا جامعه‌شناسی و فلسفه یا این که حوزه دولت از حوزه‌ی مردم یا حوزه‌ی عمومی از حوزه خصوصی که چنین تفکیکی برای جامعه‌ی دموکراتیک مدرن ضروری است. این‌طور که به نظر می‌آید تمامی کشورهایی که امروزه مدرن و دموکراتیک شناخته می‌شوند، بین حوزه‌ی عمومی و خصوصی تفکیکی قائل شده‌اند.

اما در ایران چنین تفکیکی به نظر نمی‌آید. ما در وضعیت انگلستان ابتدای قرن نوزدهم نیستیم که ندانیم جامعه‌ی دموکراتیک چگونه جامعه‌ای است و در پی آن باشیم که همه چیز را از ابتدا شروع کنیم. غالب آموزش ما آموزش غربی است و طبیعی است که محیط روشنفکری ما به این حقیقت واقف باشد که با توجه به تحولی که در دنیا به وجود آمده است به بحث‌های تفکیک حوزه عمومی و خصوصی و تدوین قوانین و نظام حقوقی متناسب این شرایط بپردازد. اما، هرگاه این مسئله مطرح می‌شود با نقل‌قول‌هایی از میشل فوکو و متفکران رادیکال فمینیست مواجه می‌شویم که معتقد به جدایی حوزه‌ی عمومی و خصوصی نیستند. و مورد مؤأخذه قرار می‌گیریم که نظرات مربوط به این تفکیک‌ها دیگر کهنه و منسوخ شده‌اند.



نکنه‌ای که متأسفانه این دسته از متفکران و روشنفکران ما نادیده می‌گیرند پروژه‌ی میشل فوکو و گروه‌های رادیکال فمینیست‌هاست. میشل فوکو و بخش بزرگی از فمینیست‌های رادیکال بیش‌ازهرچیز دشمن بیش‌تر نهادهای اجتماعی يك جامعه هستند. مثلاً آن‌ها مخالف نهاد خانواده هستند که در حوزه‌ی خصوصی است. فمینیست‌های رادیکال و از دیدگاه فمینیست‌های رادیکال و پس‌اساختارگرا، نهاد خانواده نسبت به آن‌ها بسیار ستم‌گر است و آن‌ها خواهان از بین بردن این نهادند. حال اگر پروژه‌ی ما از بین بردن نهاد خانواده باشد دیگر نمی‌توانیم طرفدار استقلال حوزه‌ی خصوصی باشیم و در پی آن خواهیم بود که دولت یا نهادهای عمومی مدلی برای آن در عرصه‌ی خصوصی ترتیب دهند. این دیدگاهی است که برخی جریان‌های محافظه‌کار در ایران از آن حمایت می‌کنند.

آیا واقعاً پروژه‌ی ما از هم پاشاندن خانواده است؟ بسیاری از متفکران ایران که نظرات فوکو و این دسته از فمینیست‌ها را نقل می‌کنند بسیار مذهبی‌اند و مسلماً معتقدند که یکی از بهترین بنیادهای جامعه خانواده است. پس چرا از این نظرات جانبداری می‌کنند؟ چطور در جامعه‌ای که صحبت از همجنس‌گرایی تابو است، می‌توان نظریه‌های آن‌ها را برای نقدکردن جدایی عرصه‌ی عمومی و عرصه‌ی خصوصی به کار گرفت؟!

نظری که می‌توان در این‌جا طرح کرد – البته جای تدقیق بیشترتری دارد – این است که گاهی تنفر از دموکراسی موجب توسل جستن به راه‌هایی می‌شود که به الزامات آن اصلاً توجهی نمی‌شود. مثلاً در سایتی متعلق به روشنفکران محافظه‌کار ایرانی که بسیار هم سنتی‌اند چنان از فوکو ستایش می‌کنند که گویی از پروژه‌ی فوکو هیچ نمی‌دانند و معتقدند تنها انتقادهای فوکو به جامعه‌های غربی دلیل کافی برای جانبداری از تمامی نظرات او است. لذا کسانی که دغدغه‌ی دموکراسی دارند باید از این‌که همه چیز را به سیاست و حوزه‌ی سیاسی ربط دهند، جداً پرهیزند.

همین بحث درباره‌ی پروژه‌ی پست‌مدرنیسم هم مطرح است. روشنفکرانی تحت عنوان پست‌مدرنیسم نظراتی طرح می‌کنند بدون این‌که



به اصول پروژه‌ی پست‌مدرنیسم توجه داشته باشند. مثلاً یکی از روشنفکران سرشناس ما که در شناساندن پست‌مدرنیسم در ایران نقش بسیار مهمی داشته است، چندی پیش در روزنامه‌ی شرق گفته بودند که در ایران مسئله‌ی اساسی دموکراسی است. با این نظر کاملاً موافقم ولی اگر کسی اندک آشنایی با پست‌مدرنیسم داشته باشد متوجه می‌شود که این امر در پروژه‌ی پست‌مدرنیسم قرار نمی‌گیرد. بزرگ‌ترین دستاورد پست‌مدرنیسم: ۱- مرگ سوژه است. پست‌مدرنیسم در هر شاخه‌ای معتقد است که امروزه انسان هیچ نقشی ندارد؛ ۲- در پروژه‌ی پست‌مدرنیسم مفهوم امر اجتماعی یا نهادهای اجتماعی بالذاته ستم‌گرانه است؛ یعنی نه تنها نهادهای استبدادی بلکه طبق نظر فوکو نهادهای دموکراتیک هم بالذاته ستم‌گرانه اند. چگونه ممکن است فردی به اشاعه‌ی چنین نظرهایی کمک کند اما، هنگامی که این جهانی و زمینی فکر می‌کند معتقد باشد مسئله‌ی اصلی در ایران دموکراسی است؟ هم‌چنین روشنفکر دیگری چندی پیش گفته بودند که مبرم‌ترین کار در ایران این است که هگل را بخوانیم و بفهمیم؟ هگل پدیده‌ی جدیدی نیست و پروژه‌ی او به کرات در جهان تجربه شده و فاجعه‌آمیز بوده است. اصولاً نقدی که به مارکسیسم می‌شود تأثیر هگل بر آن است چرا که بحث‌های جامعه‌شناسانه‌ی مارکس بحث‌های جالبی است. چرا امروز در جامعه‌ای که مسئله‌ی اصلی‌اش دموکراسی است باید به ترویج نظرات هگل پردازیم که هم مخالف جدایی حوزه‌ی عمومی از خصوصی بود و هم مخالف جدایی جامعه‌ی مدنی از دولت و اصولاً درکی بی‌نهایت استبدادی و دولت‌گرایانه داشته است - البته نظرات او در سیاست مد نظر است. مطمئناً همین روشنفکر در زندگی روزمره بسیار لیبرال است و معتقد است که انسان باید آزاد باشد تا به افکار و اندیشه‌اش پردازد. پس چرا باید در پی این باشد که دولتی خلق کند که هگلی باشد و در تمام شئون زندگی‌مان دخالت داشته باشد. بدین ترتیب درمی‌یابیم که چرا باید جامعه‌شناسی را جدی بگیریم.

بعدهای این آشفتگی و عدم ژرف‌کاوی نظرها و ناروشنی مرزهای نهادهای اجتماعی بسیار گسترده است. به نظر من تا زمانی که حاضر نباشیم هرکدام از ما در هر موقعیت و پیشه‌ای که هستیم وضعیت خود را چه نهادی و چه



ذهنی روشن و واضح بیان کنیم پروژهای دموکراسی در ایران تعمیق پیدا نخواهد کرد و گسترش نمی‌یابد.

در حوزه‌ی جامعه‌شناسی در ایران سه نفر بسیار مطرح هستند. یکی دکتر صدیقی است که دو سال پیش مراسم بزرگداشت مفصلی برایشان ترتیب داده شد. البته ایشان شخصیت سیاسی مهمی نیز بودند در این مراسم در فضیلت و دانش ایشان سخنان بسیاری گفته شد. در پایان متوجه شدم که دکتر صدیقی اثر مکتوبی جز یک سری جزوه‌های درسی و مقدمه‌ای بر یک تصحیح از شاهنامه ندارند. هرچه گفته شد درباره‌ی رفتار و کردار و طرز لباس پوشیدن و علاقه‌ی ایشان به ادبیات بود. به‌هرحال کسی که از او به عنوان پدر جامعه‌شناسی مملکت‌مان یاد می‌شود باید تحقیق و مطالعه‌ی درباره‌ی مسائل جامعه‌شناسی جامعه‌مان به رشته‌ی طبع درآورده باشند. جامعه‌شناس دیگری که بسیار مشهور بودند دکتر آریان‌پور بود. در بررسی‌هایم در این زمینه پی بردم که ایشان کاری تحقیقی جدی در زمینه‌ی جامعه‌شناسی ندارند. البته ایشان اقتباسی از اثری نه‌چندان معتبر در زمینه‌ی جامعه‌شناسی داشتند و اثری نه‌چندان خوب درباره‌ی فروید و چند نوشته‌ی سیاسی. البته بعداً پی بردم که ایشان اصلاً تحصیلات جامعه‌شناسی نداشتند. سومین جامعه‌شناس مطرح ما که در ایران بسیار معروف نیز هستند آقای دکتر نراقی است. متوجه شدم ایشان هم در ۵۲ سال گذشته هیچ اثری به‌عنوان یک استاد جامعه‌شناسی نداشتند. در یک کشور پیشرفته نداشتن اثری در چنین مدت بلندی از یک متفکر و محقق امر پذیرفته‌شده‌ای نیست. البته ایشان هر هفته درباره‌ی یک موضوع جهانی و غیرجهانی صحبت می‌کنند. به آثار ۵۲ سال قبل ایشان رجوع کردم دیدم که آثار ایشان بر هیچ تحقیق جامعه‌شناسانه‌ای استوار نیست و اصلاً آکادمیک نیست. در مصاحبه‌ای از ایشان پرسیده شد آیا اثری در دست تألیف دارند یا اینکه فقط به نوشتن خاطرات خود مشغول اند که ایشان گفتند فرقی بین این دو کار نمی‌بینند و اگر سخنی برای گفتن داشته باشند چه به‌صورت نوشته و چه به‌صورت شفاهی مطرح می‌کنند. مثلاً کتاب‌های «غربت غرب» و «آنچه خود داشت» ایشان صرفاً درد دل‌هایی است البته یک سری آمار دارد ولی رویهم‌رفته نوعی روایت ادبی است که با کار تحقیقی



فاصله‌ی بسیار دارد ولی گویا از نظر ایشان تفاوتی ندارد. کتاب ایشان در روش‌شناسی بسیار ابتدایی و صرفاً تعریف‌هایی دایره‌المعارفی است بدون هیچ تحقیقی و صرفاً اثری رونویسی‌شده به نظر می‌رسد. ما دو نوع ترجمه داریم. یکی همانی است که معمول است تمامی اثر یا بخشی از اثری به طور کامل ترجمه می‌شود و به نام نویسنده منتشر می‌شود. دیگری این است که کتاب دیگری را به اسم خود چاپ می‌کنند و دقیقاً هم ترجمه نمی‌کنند. در ترجمه معمول دست‌کم شرط امانت رعایت می‌شود ولی در این نوع فقط بخش‌هایی از کتاب اصلی به‌طور گزیده ترجمه می‌شود. البته آقای نراقی گفته اند که از زمان ملک‌خان این کار انجام می‌شده است. سخن درستی است. این کار در عصر مشروطیت بسیار رواج داشته است ولی این کار دزدی ادبی است و ملک‌خان هم خود از دیگران رونویسی می‌کرده است.

البته این مسئله فقط در حوزه‌ی جامعه‌شناسی وجود ندارد بلکه در فلسفه و غیره هم دیده می‌شود. ولی چون جامعه‌شناسی چندان طرفدار ندارد این کارها هم چندان به نظر نمی‌آید. این امر نشان‌دهنده‌ی این معضل است که در ایران نهادها بسیار ضعیف عمل می‌کنند. در جامعه‌ی دموکراتیک نهادها اجازه نمی‌دهند که افراد مرتکب خلافی شوند یا به ناحق صاحب امتیازی. کسی که به ناحق اثر دیگری را به نام خود منتشر می‌کند چگونه می‌تواند بدون مؤاخذه در دانشگاه تدریس کند یا ناشر اجازه‌ی نشر چنین کتابی را به او می‌دهد؟ توجه به این مشکلات است که گفته می‌شود نهادها دموکراسی را به وجود می‌آورند. مردمی که در کشورهای غربی زندگی می‌کنند بهتر از ما نیستند بلکه این نهادها هستند که افراد را محدود می‌کنند و از آنها تخصص و آگاهی و درستی در کار را طلب می‌کنند. بنا به نظر رورتی این فلسفه و فرهنگ نیست که دموکراسی را نگه می‌دارد بلکه این کار به عهده‌ی نهادهای دموکراتیک است.

دو نفر از بزرگ‌ترین متفکران ما که در عرصه‌ی سیاست هم بسیار مطرح هستند به همین نحو عمل کرده اند. دکتر شریعتی در واقع يك روشنفکر شفاهی بود که درباره‌ی يك سری از مهم‌ترین مسائل دنیا و ایران سخنرانی کردند که بعداً کتاب شد. و این مطالب چه به لحاظ واقعیت موردی و چه



به لحاظ نظری اشکال داشت. متفکر دیگر ما، آقای مطهری، هم به همین نحو عمل می‌کردند. در کتاب‌های ایشان به نقل قول‌هایی از متفکران غربی برخوردیم که اصلاً منابع آن‌ها مشخص نیست. فردی در امریکا نقدی بر آثار ایشان نوشته است که بسیار تکان‌دهنده است. آقای مطهری در آثار خود به مکتب‌های فکری اشاره کرده اند که اصلاً وجود ندارد و به نظر می‌رسد ساخته‌ی ایشان است.

به نظر من این مشکل به فرهنگ ربطی ندارد. اصلاً فرهنگی با این مضمون وجود ندارد که افراد کار خود را جدی بگیرند یا نگیرند. بحث من این است که نهادهای ما چنان ضعیف عمل می‌کنند که مرزهایی آشفته و نامشخص دارند. دورکهایم در کتاب تقسیم کار اجتماعی بیان می‌کند که در جامعه‌ای که دین و سنت به‌عنوان قوای مسلط وجود ندارد، برای حفظ قوام جامعه به قوانین و مقررات و به روشی حرفه‌ای نیاز است که انسان‌ها اجتماعی شوند. ماجرابی را به‌عنوان مثال تعریف می‌کنم. یکی از استادان تاریخ در دانشگاهی در امریکا به هنگام تدریس در کلاس تاریخ معاصر امریکا ادعا کرد که در جنگ ویتنام شرکت داشته است و داستان‌هایی از آنچه در ویتنام اتفاق افتاده بود تعریف کرد. دانشجویی ضمن تحقیقات خود متوجه شد آن استاد دروغ گفته است. ماجرا را برای روزنامه‌ی بوستون گلوب فرستاد و از طرف روزنامه با این استاد تماس گرفته شد و از صحت و سقم این گزارش سؤال شد. استاد سخنان دانشجوی را تکذیب کرد و بر ادعای خود اصرار ورزید. بعد از تحقیقات آشکار کردند که استاد دروغ گفته است. ظرف مدت سه ماه این استاد که جایزه‌ی پولیتزر یعنی مهم‌ترین جایزه‌ی علمی یا ادبی امریکا را دریافت کرده بود از دانشگاه اخراج شد و هیچ دانشگاه دیگری هم ایشان را استخدام نکرد. مطمئناً تاریخ‌دانان جوان شاگرد ایشان هرگز مرتکب چنین دروغی نخواهند شد و عواقب آن‌را در نظر خواهند گرفت.

همان‌طور که قبلاً گفته شد در جامعه‌شناسی انسان نقش مهمی دارد و می‌تواند عامل تغییر جامعه شود ولی هم‌چنین جامعه‌شناسان معتقدند انسان‌ها خارج از رابطه‌های اجتماعی‌شان گرچه باعث تغییراتی در جامعه می‌شوند ولی ماهیت این تغییرات بسیار شکننده و ناپایدار است. لذا تغییرات



تنها هنگامی پایدار می‌شوند که نهادینه شوند.

مشکل دیگری دامنگیر ما شده است که به نوعی بی‌مسئولیتی می‌انجامد. این مشکل، در واقع، این باور است که نوعی بنیاد معرفتی وجود دارد که اگر به آن دست یابیم همه ی مسائل ما حل می‌شود. آقای جواد طباطبایی، یکی از روشنفکران مهم ایران، در واقع بحث‌شان همین است و بر این نظرنند که، به قول فوکو، بدون يك گسست معرفتی (Epistemological Break) مشکلات جامعه‌ی ما حل نمی‌شوند. به نظر من این باور راسخ به کارساز بودن تحول رادیکال و عظیم در بنیادهای معرفتی، چه در سطح عموم و به خصوص در سطح روشنفکری، خود دشواری مهم جامعه‌ی ماست. بسیاری بر این باورند که فرهنگ ما باید عوض شود. این پروژه در واقع نقض غرض است و این قدر عظیم است که هیچ وقت عملی نخواهد شد. هرگز و هیچ جا سابقه نداشته که فرهنگی کاملاً عوض شود. بعضی از روشنفکران حامی این پروژه معتقدند مردم باید دین‌شان را تغییر دهند که این امر در تاریخ همواره با جنگ و جدالی خونین و در مدتی بسیار طولانی صورت گرفته که گمان نمی‌کنم چنین پروژه‌ای به دموکراسی بینجامد. بعضی به يك فرد نجات‌بخش معتقدند که او به معرفتی دست یافته که دیگران با تبعیت از او به رهایی می‌رسند این طرز فکر بسیار خطرناک است، زیرا بعید نیست صدام حسین دیگری به وجود بیاید. گروه‌های آوانگارد همیشه حول فردی شکل می‌گیرند که معتقدند او همه چیز را می‌داند و همه از او اطاعت می‌کنند. گفته می‌شود در روسیه بعد از هفتاد سال تلاش برای عوض کردن فرهنگ، بعضی از مردم هنوز قرن نوزدهمی فکر می‌کنند.

در زمینه‌ی گسست معرفتی، بیش‌تر آقای طباطبایی و آقای آرامش دوستدار بحث کرده‌اند. به خصوص آقای دوستدار بر این باورند که بدون تغییر خصوصیت دین‌خویی ایرانیان امیدی به تحول زندگی مردم نیست. این نظر چندان سنجیده به نظر نمی‌رسد که به مردم بگوییم شما هیچ‌گاه امکان فکر کردن نداشته‌اید و محکوم به استبدادید و تنها راه این است که از ایمان‌تان دست بردارید. چنین نظری اصلاً نادرست است. جامعه‌ی امریکا بسیار دینی است و بسیاری‌شان هم خرافاتی‌اند. مسلمانان معتقد بسیاری



در جامعه‌ی امریکا زندگی می‌کنند. این افراد در فعالیت‌های اجتماعی شان کاملاً دموکراتیک اند (یا مجبورند باشند) و هرگز لازم نبوده است دین‌شان را عوض کنند تا بتوانند دموکراتیک عمل کنند. ۷۰ سال در شوری تلاش شد و تمام منابع قدرت مطلق به کار گرفته شد تا مردم از دین و نمادهای دینی روی‌گردان شوند ولی حال می‌بینیم در بسیاری از جمهوری‌های شوروی جنبش‌های اسلام‌گرایانه‌ی تندرویی رشد کرده اند. این خواست نه عملی است و نه اخلاقی حتی با واقعیت‌های جامعه‌ی دموکراتیک نیز هم‌خوانی ندارد. قوی‌ترین دموکراسی‌های دنیا کشورهایی نیستند که فیلسوفان آن غنی‌ترین نظریات فلسفی را دارند و اصلاً خیلی از کشورهای دموکراتیک یک فیلسوف نامدار ندارند؛ به عکس آلمان که بزرگ‌ترین فیلسوفان را داشت به فاشیسم رسید و اتفاقاً دموکراسی در آلمان وارداتی بود و به‌کمک ارتش‌های امریکا و انگلیس و فرانسه دموکراسی در آن‌جا مستقر شد. ژاپن هم چنین بود. در فرهنگ ژاپن تغییر فاحشی رخ نداد، نقش خانواده و دین و بنیادهای معرفتی‌شان همان است که بود. بحث تغییر بنیاد معرفتی همان نظریه‌ی انهدامی غیردموکراتیک بسیار خطرناک است که به قصد ساختن اتوپیایی است که هیچ‌گاه بدان دست نمی‌یابد و حاصل‌اش جز نفی مردم و فاجعه نیست.

به نظر من، همان‌طورکه پیش‌تر هم تأکید کردم، برای بیرون رفتن از وضعیت کنونی باید نهادهایی داشته باشیم تا بدین‌ترتیب در تمامی سطوح اجتماعی مرزها روشن شود و این آشفتگی و ازمهم‌گسیختگی از بین برود. برای این کار باید همه کمک کنند و به وفاقی برسیم. لذا باید نسبت به شرایط کنونی آگاهی کاملی داشته باشیم. در این‌جا و در ابتدای راه باید به دو نکته توجه داشته باشیم: ۱- در دانشگاه‌های ما هنوز گرایش به معرفت‌دایره‌المعارفی حاکم است. الگوی عالم همه‌چیزدان و بحرالعلوم بودن در جهان امروز به‌لحاظ کاربردی ناکارآمد و حتی غیردموکراتیک است، زیرا نوعی جای‌گزینی امر مقدس با روشنفکری است؛ مثلاً آقای طباطبایی در مصاحبه‌ای با روزنامه‌ی ایران تصور خود را به‌عنوان روشنفکر همانند امر مقدس قلمداد کرده بود و معتقد بودند که برای خروج از بحران باید پروژه‌ی فکری ایشان را بپذیریم.



از زمان رضاشاه تاکنون نهادهای دانشگاهی ما – علی‌رغم ظاهر غربی و مدرن‌شان – در علوم انسانی و اجتماعی – به استثنای ادبیات فارسی – دستاوردی نزدیک صفر داشته‌اند. تاکنون نتوانسته‌اند ۱۰ متفکر متناسب با معیارهای ایران در این دانشگاه‌ها تربیت کنند. نتیجه این‌که هنوز پشت دیوارهای مدرن دانشگاه ایران مدل‌پیشه بر مدل دانشگاهی غلبه دارد، یعنی هنوز هم برای ما علی اکبر دهخدا و فروغی و... سرمشق هستند. مدل پیش از مدرن دانشگاهی در ایران و جهان اسلام همان مدل روشنفکری دایره‌المعارفی است که به‌طور عمده به‌جز الهیات به ادبیات و فلسفه توجه داشتند و متفاوت و متمایز است و حکمت متعالی همواره برای متفکران ما جاذبه داشته. این جهانی فکر کردن برای متفکران ایران مقبول نبوده و جای‌گاه پایینی داشته است.

۲- نکته‌ی دوم این است که ما، چه دولت‌مرد چه روشنفکر، همواره به‌دنبال کلید و راز موفقیت غرب بوده ایم تا با به دست آوردن آن سریع و بی‌دغدغه به آن موفقیت دست یابیم. یعنی همواره نوعی ساده‌انگاری و اعتقاد به راه میان‌بر وجود داشته است. در حکومت سابق هرچند وقت یک‌بار شاه یا هویدا در تلویزیون ظاهر می‌شدند و نوید رسیدن به دروازه‌های تمدن و پیش افتادن از ژاپن – یا قبل از آن سوئیس – بعد از ۲۰ سال را می‌دادند. ما همواره در پی آن بودیم که سریع و انقلابی به غرب برسیم. مجله‌ی تایمز در مصاحبه‌ای با شاه از او پرسید که انقلابیون می‌گویند که او فاسد و دیکتاتور است. شاه بدون ناراحتی از نسبت فاسد و دیکتاتور فقط با نارضایتی گفت «خیر، من خودم انقلابی هستم.» در مجالس سابق بارها از نمایندگان شنیده شد که ایران ابرقدرت است! این ساده‌انگاری و ساده‌خواهی و آرزوهای دور و دراز و این‌که سریع بخواهیم به پیشرفت‌های امریکا یا اروپا دست یابیم یا ژاپن شویم مانع از آن شده است که شرایط و وضعیت خود را واقع‌بینانه محک‌زنیم و عجلانه به دنبال ایده‌های رادیکال یا نظراتی مانند گسست معرفتی باشیم.



۹. امید و اخلاق اجتماعی

بحث درباره‌ی امید سابقه‌ای بسیار طولانی دارد. در این بحث‌ها از جنبه‌های متعددی به امید نگریسته می‌شود و تعریف‌های خاص ارائه می‌گردد. در تفکر دینی به‌خصوص در الهیات مسیحی امید نقشی مرکزی داشته، به طوری که تقریباً تفاوت چندان میان خدا و امید وجود ندارد. منبع امید در الهیات مسیحی شناخت خداوند است. براساس تفکر مسیحی انسان در زندگی این جهانی‌اش گم‌گشته و سرگردان (homeless) است زیرا از خانه‌ی ازلی‌اش، که همان قرب الهی است، جدا افتاده است (هگل هم چنین بحثی دارد). ما آن قدر در زندگی این جهانی خود غرق شده ایم که اصل خود را گم کرده ایم و امیدی برای ما در این دنیا نمانده مگر شناخت خداوند و رسیدن به او - البته قرائت‌های متفاوتی در الهیات مسیحی وجود دارد. مناسب مسیحی از یک سو براساس نوعی امیدواری که رسیدن به خداوند است و از سوی دیگر شرح گم‌گشتگی و یأس در زندگی این جهانی است.

نظر دیگر درباره‌ی امید بحثی است که در تراژدی یونان است. در ادبیات یونانی امید حضور دارد ولی ماهیتی تراژیک دارد. مثلاً در کتاب آنتیگون سوفوکلس بخشی درباره‌ی امید دارد:

«این قانون هم در گذشته ثابت شده است و هم در آینده‌ی دور و نزدیک ثابت خواهد شد که امید در ذهن مردم عامی و ساده‌باز همواره نوعی شوق و شور برمی‌انگیزد و پیام‌آور است. اما این شور و شوق و پیام، بیش‌تر، جز دروغی فریبنده نیست. شور و شوقی که معمولاً انسان را در آتش خود می‌سوزاند.»

بحث امید در تراژدی یونانی معمولاً به چهره‌ی سیاه امید اشاره دارد. هدف از طرح بحث امید در الهیات مسیحی و تراژدی یونانی اشاره‌ی تاریخی به تبارشناسی امید نیست، بلکه ما در زندگی روزمره‌مان با این دو نوع نگرش به امید مواجهیم که نگرش مخربی است. خارج از حیطه‌ی فلسفه و برخلاف این نقل‌قول امید پدیده‌ای است که عمیقاً در اعتقادات و آداب و زندگی ما ریشه دارد و همیشه با ما بوده است.



پیش از ورود به بحث امید اجتماعی و دقیق‌تر کردن آن لازم است بین دو نوع امید تمایز قائل شویم: ۱- امید کور (blind hope) ۲- امید عملی (pragmatic hope) امید کور مظهر یأس است؛ امید کور یعنی به بن‌بست رسیدن (hoping against hope)) در حالت امید کور انسان مستأصل است و نمی‌تواند قدم از قدم بردارد، مثلاً مریضی را که دکتر جواب کرده و از درد کلافه است، تنها راهی که باقی می‌ماند پذیرفتن شرایط و امید به این‌که معجزه‌ای روی دهد. این امید کور است.

امید عملی مقابل امید کور قرار دارد. امید کور داشتن زمانی است که انسان به این نتیجه می‌رسد که بشر هیچ نقشی در آینده‌ی خود ندارد. امید عملی، امیدی است که فرد آن‌را شدنی و دست‌یافتنی در همین عالم خاکی و توسط همین انسان معمولی می‌داند. بنابراین یکی از مهم‌ترین کیفیت‌ها و خصوصیات نظریه‌ی اجتماعی امید عاملیت انسان (human agency) است. امید عملی اعتقاد به این امر است که ما در سرنوشت‌مان نقش داریم، برخلاف این نظر که دست روی دست بگذاریم و کاری انجام ندهیم و صرفاً امید داشته باشیم به طریقی خواسته‌ی ما برآورده شود. لذا امید اجتماعی بدون پذیرفتن عاملیت انسان غیرممکن است.

امید اجتماعی دو ویژگی دارد: ۱- عملی بودن ۲- استراتژی تغییر اجتماعی بودن. امید اجتماعی بیش از یک کیفیت روان‌شناسانه است. بعد از شکست پروژه‌های عظیم اجتماعی که بر مبنای نفی کلی آنچه موجود است استوارند و به جامعه و انسان آرمانی و متعالی معتقدند و نوعی نگاه یأس‌آمیز دارند، به این معنا که به تغییر و تحول با امکانات و شرایط موجود اعتقادی ندارند، امید اجتماعی به عنوان یک استراتژی برای تغییر و تحول اجتماعی مورد توجه قرار می‌گیرد. ریچارد رورتی در مقاله‌ی بسیار جالبی درباره‌ی واسلاو هاول، رئیس‌جمهور سابق چک و روشنفکر و رمان‌نویس مشهور و رهبر جنبش اصلاح‌طلبی چکسلواکی، دارد که بین پروژه‌ی لنینی و روش اصلاح‌طلبانه‌ی هاول مقایسه‌ای می‌کند - البته لنین به عنوان استعاره به کار می‌رود - و می‌گوید که با پیروزی جنبش‌های اصلاح‌طلبانه‌ی اروپای شرقی چنین به نظر می‌رسد که امروزه بشر به جایی رسیده است که به جای دلبستگی به پروژه‌های



عظیم تغییر اجتماعی برای به وجود آوردن جامعه‌ی کامل و متعالی، البته به بهای سنگین جان و زندگی بسیاری از مردم، ظاهراً به اصلاح همین انسان فانی و خاکی و جامعه‌ی موجود می‌پردازد، البته نه براساس الگویی آرمانی بلکه به اندازه‌ای که انسان بتواند زندگی سعادت‌مندانه و شرافت‌مندانه‌ای داشته باشد. رورتی در این مقاله اساس تفکر اصلاح‌طلبانه‌ی هاوول و دیگر رهبران نهضت‌های اصلاح‌طلبان شرقی را در امید آن‌ها می‌داند. هاوول و دیگر رهبران جنبش‌های بلوک شرق تحت سیطره‌ی حکومت‌های پلیسی و نیمه‌مافیایی و ستم‌گر و بسته بسیار امیدوار بودند و اعتقادی راسخ به امکان اصلاح وضع موجود داشتند. این همان امیدی است که رورتی آن‌را استراتژی تغییر اجتماعی می‌داند. این پروژه انهدامی نیست و وعده‌ی غیرممکن جامعه‌ای آرمانی را نمی‌دهد. به‌قول جان دیویی این امید ایمان به قدرت انسان و ایمان به ارزش‌های دموکراتیک است...

۱۰. اصلاح و دموکراسی

استراتژی تغییر از هدف تغییر جدا نیست. به گفته گاندی هدف همان وسیله است. هدف سعادت‌مندی بشر و حفظ شرافت او است، لذا در روشی که اتخاذ می‌شود نیز اعتقاد به توانایی و حفظ شرافت انسان باید لحاظ شود. در پروژه‌ی امید اجتماعی عاملیت انسان نقشی اساسی دارد لذا این پروژه انهدامی نیست و با پذیرش ضعف و قوت‌های همین انسان بالفعل برنامه‌ریزی صورت می‌گیرد. در حرکت‌هایی مانند انقلاب کامبوج، انقلاب فرهنگی چین و در شوروی سابق با اِعمال پروژه‌های عظیم به منظور تغییر بنیادین نظام گذشته جان و عزت میلیون‌ها انسان پایمال شد. این پروژه‌ها به نیت نگهداری از شرافت انسان اجرا شدند ولی انسان انتزاعی. این انسان‌دوست‌ها هیچ‌گاه انسان واقعی را دوست نداشتند بلکه دلبسته به مفهومی انتزاعی از انسان بوده‌اند. بنابراین برای خدمت به آن مفهوم انتزاعی‌شان برای این انسان واقعی دستاوردی جز رنج و مشقت نداشتند و خفت‌بارترین تحقیرها را به او تحمیل کرده‌اند.



درواقع، از نظر رورتی، امید اجتماعی به عنوان استراتژی تغییر اجتماعی در عصر بعد از شوروی سابق مورد توجه قرار می‌گیرد ولی به هر حال زمینه‌های تاریخی نیز دارد. اصولاً تفکر امید اجتماعی با مدرنیته و آمدن دنیای مدرن و دموکراتیک شکل می‌گیرد. چرا که رشد علم و تکنولوژی نوعی امید این جهانی به رفاه و سعادت بشر را به وجود آورده است. رشد علم و تکنولوژی رفاه و ثروت بیشتری برای مردم به ارمغان آورده و به انسان کمک کرده است تا هرچه بیشتر از اسارت طبیعت برهد. لذا انسان توانسته است حس توانایی و آزادی و امید بیشتری به زندگی داشته باشد و کم‌تر به تحقیر نهادهای قدرت چه دولتی و چه غیردولتی تن دردهد. به لحاظ آماری هم جوامعی که پیشرفت علمی و تکنولوژیک و دموکراتیک داشته اند نسبت به جامعه‌هایی که این پیشرفت‌ها را نداشته‌اند امید بیشتری دارند و خوشبین‌ترند.

هم‌چنین پروژه‌های انهدامی، متافیزیکی و فلسفی و آرمانی عظیم در جامعه‌های دموکراتیک هوادار کم‌تری دارد، شاید بتوان گفت این نظر مارکس چندان صحیح نباشد که انقلاب اتوپیایی سوسیالیستی ابتدا در کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی دموکراتیک رخ می‌دهد. در این کشورها مردم enjoy certain rights and are able to participate in the political process and therefore به نوعی بلوغ اجتماعی دست می‌یابند که توانایی تغییر و اصلاح جامعه‌شان را با روش‌های مسالمت‌جویانه در خود می‌بینند. اگر به روی داده‌های قرن بیستم بنگریم درمی‌یابیم که جنبش‌های بسیار عمیق اجتماعی اتفاقاً نه در جهان سوم که در جهان اول رخ داده است. این جنبش‌ها هرچند که پی‌آمدهای بسیار انقلابی داشته‌اند ولی استراتژی‌شان اصلاح‌طلبی یا براساس امید اجتماعی بوده است.

به عکس در جامعه‌هایی که انسان‌ها چه از نظر سیاسی و فرهنگی و چه از نظر مادی و اجتماعی تحقیر شده‌اند همواره یأس فلسفی غلبه داشته است؛ یأس فلسفی به معنای نوعی اعتقاد به آرمان‌های بنیادگرایانه‌ی متعالی متافیزیکی، یأس فلسفی به معنای بدبینی عمیق و شدید به انسان مدرن در عصر مدرن. یأس اجتماعی و فلسفی عمدتاً در فلسفه‌ی متافیزیک و در انواع تفکرهای دینی نمود پیدا می‌کند. ظاهراً بین فیلسوفان متافیزیکی



و ایدئولوگ‌های دینی دادوستدهای فکری زیادی وجود دارد، مثلاً میان فیلسوفان رمانتیک آلمانی و رهبران جنبش اسلام سیاسی چه در دنیا و چه در ایران. وجه مشترك میان این دو دسته همین روایت سوگوارانه از سرنوشت انسان و جامعه‌ی مدرن است.

شاید بتوان گفت نیچه و کی‌یرکگارد، پیش از هایدگر، رهبر فکری این روایت سوگوارانه از امکانات و ظرفیت‌های انسان و جامعه‌ی مدرن بوده‌اند. البته هم نیچه و هم کی‌یرکگارد از خانواده‌ی مؤمن مسیحی بودند. کی‌یرکگارد مشغله‌ی اصل تمام زندگی‌اش چگونگی هستی انسان مسیحی در دنیای مدرن بوده است. نیچه عصر مدرن را پیروزی گسست عمیق انسان و جامعه از سنت‌ها و ارزش‌های کهن می‌داند. شاید اغراق نباشد اگر بگوییم که نیچه عصر مدرن و به‌خصوص کیفیت سکولار عصر مدرن را گسست انسان از تمام ارزش‌ها می‌داند، چرا که عصر «روشنگری سکولار» را عصر «جشن گرفتن نهیلیسم» می‌داند، عصری که انسان‌های مدرن و سکولار ابلهانه این گسست از ارزش‌ها را می‌پرستند. نیچه انسان عصر مدرن را از خودبیگانه و گم‌گشته و دورشده از هستی اصلی خود می‌داند.

کی‌یرکگارد حتی پیش‌تر از نیچه می‌رود. کی‌یرکگارد از یک سو ادامه‌ی نیچه و از سوی دیگر متفاوت از اوست. به‌خصوص این‌که در فلسفه‌ی کی‌یرکگارد نوعی امید وجود دارد. هرچند ممکن است از بحث اصلی دور شوم، ولی بدین ترتیب تفاوت دو روایت سوگوارانه و امیدوارانه از دنیای مدرن آشکارتر می‌شود. جالب است که بدانیم تئوری امید کی‌یرکگارد در بخش مستقلاً از کتابش توضیح داده نشده است بلکه در مبحث یأس است که این تئوری طرح می‌شود. کی‌یرکگارد معتقد است که شرایط زیست انسان مدرن یأس‌آور است. او می‌پرسد چرا دنیای مدرن انسان را در چنین شرایط آشفته، اضطراب‌آور و بیگانه و یأس‌آور قرار می‌دهد؟ و پاسخ می‌دهد برای این‌که مدرنیته و سکولاریسم امکان دیدن آفتاب را از انسان می‌گیرد. از نظر او این دنیا آینه‌ای است از قدرت متعال خداوند. تمام دنیای مدرن و سکولار با تمام امکانات‌اش مانعی بین ما و «او» است لذا تنها امید انسان شناخت «او» و درك حضور «او» است. بنابراین زندگی این جهانی ما در عصر مدرن جز یأس حاصلی ندارد



مگر این که از این دیوار ضخیم بگذریم و نور امید را ببینیم.

دومین نکته در تئوری کی‌یرگارد این است که این امید فقط در شرایط ناامیدی مطلق انسان از توانایی خود به وجود می‌آید. این نظر عکس تعریفی است که از امید اجتماعی به دست داده بودم یعنی اعتقاد به عاملیت انسان و تأثیر بسیار مؤثر آن در تغییر اجتماعی. چرا دیدن «او» امید است؟ زیرا با دیدن «او» انسان عمیقاً به ناتوانی و بی‌چیزی خود پی می‌برد. انسان ناتوان و بی‌چیز با شناخت «او» به همه چیز می‌رسد. هایدگر می‌گوید که با خدا همه چیز امکان‌پذیر است چرا که خدا همه چیز است یا قدرت تحقق همه چیز را دارد. این امید مطلق است. امید اجتماعی به هیچ‌وجه مطلق نیست و کیفیت متعالی ندارد.

امید اجتماعی این جهانی و عملی است، یعنی با نفی این جهان شروع نمی‌شود بلکه با تأیید این جهان شروع می‌شود. شاید ایراد گرفته شود که هنگامی که همه چیز برای دستیابی به خواست‌مان فراهم است دیگر امیدوار بودن یا نبودن چه تأثیری خواهد داشت. نکته در اینجا است که عملی بودن بدین معناست که با ابزار و منابعی که در اختیار داریم اقدام نماییم، و تحقق و دستیابی به آن خواسته حتمی نیست. مثلاً ما می‌توانیم امیدوار باشیم که سال آینده در انتخابات ریاست جمهوری فردی که معتقد به دموکراسی باشد انتخاب خواهد شد. ولی امید به این که ایران ظرف ۵ سال ژاپن شود با شرایط و امکانات موجود غیرممکن است. بدین ترتیب امید اجتماعی در واقع تلاش و برنامه‌ریزی و هم‌کاری برای رسیدن به هدف است؛ حال چه موفق شویم و چه نشویم.

۱۱. امید و همبستگی

ویژگی مهم‌تری که پروژهای امید اجتماعی دارد این است که به انسان توانایی خارج شدن از شرایط دشوار و ناگوار را می‌دهد. مثلاً هاول که سال‌های بسیاری در زندان بود نوشته‌ای دارد با مضمون امید. در مصاحبه‌ای از او پرسیده شد چگونه در آن شرایط سخت و دلسردکننده‌ی زندان آن قدر



امیدوارانه صحبت می‌کرده است. در پاسخ می‌گوید که امید اجتماعی توان مقاومت و حس اعتماد و نوعی مزیت اجتماعی به افراد می‌دهد که بتوانند آن شرایط سیاه و حقارت‌بار را سپری کنند. نکته‌ای که در اینجا درخور توجه می‌شود نگرش همه یا هیچ است که در پروژه‌های عظیم و متعالی به‌طور ضمنی به چشم می‌خورد. در این پروژه‌ها تمامی بنیان‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی باید بنیادی دگرگون شود، در واقع شروع از صفر که کاری است ناممکن و غیرعملی. به‌همین ترتیب در این پروژه‌ها نگرش به قدرت هم چنین مطلق‌انگارانه است - که البته در نظریه‌های مارکسیستی آمده است ولی مقبولیتی فراتر از این نظریه دارد - یعنی قدرت را پدیده‌ای یک‌پارچه می‌دانند که یا صاحب آنیم یا فاقد آن. در صورتی که در پروژه‌های امید اجتماعی قدرت پدیده‌ای است که از تعامل اعمال قدرت و مقاومت در برابر آن تعیین می‌شود، لذا همواره فضایی برای حرکت و عمل پیش روی صاحبان این دیدگاه گشوده است.

امید اجتماعی هم‌چنین پروژه‌ای بسیار خلاق است. این پروژه افق‌هایی را باز می‌کند که فراتر از امکانات عملی می‌رود و توان خلق پدیده‌های تازه و نو را دارد. هم‌چنین با توجه به نکاتی که تا به حال مطرح شده است امید اجتماعی پروژه‌ای عمیقاً اخلاقی است. برای روشن‌تر شدن این بحث‌ها به‌عنوان مثال دو جنبش اصلاح‌گرایانه را در همین پروژه‌های امید اجتماعی توضیح می‌دهم.

از سال‌های ۵۰ به بعد در جامعه‌ی امریکا هیچ انقلابی رخ نداده است ولی دو جنبش مهم به وقوع پیوسته است: ۱- جنبش اصلاحی برای رفع تبعیض نژادی و حقوق مدنی ۲- جنبش زنان. در جامعه‌ای که تبعیض نژادی آن قدر شدید بود که یک سفیدپوست و یک سیاه‌پوست در یک رستوران نمی‌توانستند غذا بخورند و...، عده‌ای سیاه‌پوست جنبشی اصلاح‌طلبانه به وجود آوردند. در آن دوره مارتین لوترکینگ، رهبر این جنبش، بسیار مورد تمسخر قرار می‌گرفت و او را فرد مذهبی ساده‌لوحی خطاب می‌کردند که گمان می‌کرد با تظاهرات می‌تواند نظام امریکا را تغییر دهد. مارتین لوترکینگ در یکی از سخنرانی‌هایش سخنی گفت که تأییدی برای ساده‌لوحی او شد. در آن



سخنرانی با عنوان «رویای من» (I have a dream) می‌گوید می‌خواهد امریکا جایی باشد که همه انسان‌ها برابر باشند، عزیز باشند، چه سفید چه سیاه، چه مسیحی چه مسلمان، چه فقیر چه غنی، می‌گوید این‌ها با سنت امریکا سازگار است. او نمی‌گوید که در امریکا برده‌داری بوده و در این زمان هم اجحاف زیادی در حق سیاه‌پوستان می‌شود. البته به مشکلات اشاره می‌کند ولی می‌گوید رویای او جامعه‌ای بهتر است. این جنبش در امریکا تحولی گسترده و عمیق ایجاد کرد. امروزه سیاه‌پوستان از چنان امکاناتی برخوردارند که حتی در کابینه‌ی دست‌راستی آقای بوش دو نفر از ۷ نفر اعضای اصلی سیاه‌پوست اند.

دومین جنبش مهم جنبش زنان امریکاست. زمان زیادی نیست که زنان در امریکا حق رأی یافته‌اند. البته جنبش اصلی زنان یعنی جنبش بردباری زنان لیبرال مورد نظر است. این جنبش هم عمیقاً جامعه‌ی امریکا را تغییر داد. این دو جنبش نوع نگرش مردم امریکا را به زندگی عمیقاً تغییر داد و نهادهایی پدید آورد که در گذشته تصورش دشوار بود. مهم‌تر اینکه این تغییرات همچون انقلاب‌های جهان سوم، به قیمت جان بسیاری مردم و تحمیل رنج و مشقت فراوانی رخ نداد. (هر چند که آنان خود محصول چند دهه مبارزه اصلاح‌طلبانه بودند).

از خصوصیات دیگری که می‌توان برای امید برشمرده مطلق یا مشروط بودن آن است. امید مطلق همان نگاه متافیزیکی به امید است و امید مشروط همین امید اجتماعی است. امید همواره مشروط به امکانات ما است. پراگماتیست‌ها سه مرتبه برای امید قائل می‌شوند: ۱- امید خاص (-particu lar hope) در این مرتبه حیطه‌ی امید محدود و عملی است مثلاً امید داشته باشیم که برای سرطان راه درمانی پیدا شود و عزیزی که به سرطان دچار است معالجه شود. ۲- امیدواری (hopefulness) نوعی نگرش است که به امر خاصی مربوط نیست و عمیقاً جامعه‌شناسانه است. امیدواری باوری است که انسان را قادر می‌سازد باتوجه‌به شرایط و امکانات موجود تغییر و تحول را ممکن بداند. این مرتبه برخلاف امید خاص باز است و محدود نیست. ۳- سنت امید (Habits of Hope) دیویی معتقد است که سنت امید مرتبه‌ای



است که افراد برای رسیدن به هدفی به وفاق می‌رسند، یعنی این مرتبه از امید شخصی نیست و در جمع معنی پیدا می‌کند.

باتوجه به نظراتی که درباره‌ی امید اجتماعی تا بدین‌جا مطرح شد، به نظر من، ما ایرانی‌ها لازم نیست برای رسیدن به زندگی سعادت‌مندانه و شرافت‌مندانه به خارج متکی باشیم و خود را اسیر نظریاتی از قبیل امتناع، انحطاط فکری و دین‌خویی بدانیم، بلکه همین‌که همه‌ی مردم، همین مردم معمولی، مصمم شوند با ابزاری که در اختیار دارند و با یک‌دیگر تحولی در زندگی‌شان ایجاد کنند این امید عملی و دست‌یافتنی خواهد بود.

۱۲. اخلاق و دموکراسی

بحث دیگری که در این‌جا مطرح می‌کنم اخلاق است. رورتی می‌گوید برای این که به درکی دموکراتیک از اخلاق برسیم باید تکلیف خود را با فلسفه‌ی یونان روشن کنیم. تمامی نظریاتی که تا بدین‌جا از آن‌ها دفاع کرده‌ام برخلاف نظریاتی بوده است که در پروژهای امتناع تفکر و انحطاط و دین‌خویی ایرانیان مطرح شده است که در آن‌ها هیچ امیدی به ایران نیست و تنها راه را بازگشت به یونان می‌دانند. بحث من این بوده است که ما باید از یونان فاصله بگیریم.

بحث رورتی این است که هم افلاطون و هم ارسطو تفاوت میان انسان و حیوان را در این می‌دانستند که حیوان فقط با حواس با زندگی روبرو می‌شود و هیچ قدرتی ماورای این نوع تطبیق با محیط‌اش و دیگر حیوانات ندارد. انسان، به‌عکس، می‌تواند از ظواهر امور فراتر رفته و به حقیقت آن‌ها پی ببرد. رورتی معتقد است اشکال کار از همین‌جا شروع می‌شود. در فلسفه‌ی یونان و بعداً در فلسفه‌های بنیان‌گرا میان ظواهر امور و حقیقت آن‌ها تفاوتی کیفی قائل می‌شدند. طبق نظر رورتی تلاش انسان چه در حوزه‌ی مادی، مثلاً تلاش معاش، چه حوزه‌ی ذهنی و چه حوزه‌ی اخلاقی عمدتاً تلاش در جهت تطابق با محیط پیرامون و دیگر انسان‌هاست. تفاوت فاحشی هم بین خصوصیات و کیفیت‌های درونی و بیرونی انسان نیست و بنابراین تفاوت



کیفی و عمیقی میان ارزش‌های اخلاقی و مصلحت‌های انسانی و اجتماعی وجود ندارد، بنابراین ارزش‌های اخلاقی به همان اندازه‌ی منافع و مصالح انسان مشروط، وابسته به موقعیت و ساخته و پرداخته‌ی رابطه‌های اجتماعی هستند. به عبارت دیگر تفاوتی کیفی بین اخلاق و منافع و مصالح شخصی و اجتماعی يك جامعه وجود ندارد. برخلاف گفته‌ی افلاطون و به خصوص کانت سرچشمه‌ی اخلاق و مصالح انسان یکی است. منتها رورتی میان رابطه‌های معمول زندگی انسان با رابطه‌های کلی‌تر و غیرمعمول تفاوتی قائل می‌شود. تفاوت میان منافع و مصلحت انسان با ارزش‌های اخلاقی همان تفاوت میان روابط معمول و روزمره‌ی انسان با رابطه‌های کلی‌تر و غیرمعمول است.

مصلح و منافع انسان عمدتاً از آداب و رسوم و سنت‌های جامعه ناشی می‌شود و این‌ها ابزاری برای سازگاری و تطبیق ما با يك دیگر است. رابطه‌های معمول و روزمره‌ی انسان‌ها که معمولاً با آداب و رسوم و سنت‌ها تنظیم می‌شود چندان بحث‌برانگیز و جدال‌آمیز نیستند. اما ارزش‌های اخلاقی و حقوق از حوزه‌های بحث‌انگیز رابطه‌های انسان‌ها با يك دیگر است. به عبارت دیگر زمانی که در رابطه‌های انسان‌ها با يك دیگر و آداب و رسوم معمول دیگر پاسخ‌گو نیست ما به ارزش‌های اخلاقی و یا به حقوق نیازمندیم.

اساس بحث رورتی این است که تفاوتی کیفی بین منافع و مصالح شخصی و اجتماعی و اخلاقیات اجتماعی وجود ندارد و بنابراین تفاوتی کیفی میان مفید بودن و ارزش‌های اخلاقی هم نیست. در مقابل این بحث کانت مهم‌ترین بحث را دارد.

کانت میان پاره‌ای از مفهوم‌ها تفاوتی کیفی قائل است. مثلاً او معتقد است میان منافع شخصی و چیزهایی که انسان از آن نفعی می‌برد و وظیفه‌ی انسان تفاوتی کیفی وجود دارد. منافع شخصی انسان صرفاً در جهت رفع نیازمندی‌های فردی انسان است ولی وظیفه‌ی در حوزه‌ی حقوق اخلاقی است که ورای منافع انسان، متفاوت از آن و جهان‌شمول است، بنابراین مطلق است و مشروط نیست. کانت اخلاق را تسلیم شدن واقعیت به تعهدات جهان‌شمول ایده‌آل‌ها و اولویت دادن به يك سری اصول جهان‌شمول می‌داند.



از نظر کانت اصول در مرکز و واقعیت‌ها در پیرامون آن قرار می‌گیرند.

رورتنی بر این نظر است که مشکل نظریه‌ی اخلاقی فلسفه‌ی متافیزیکی ساختن همین دوگانگی دروغین است. دیوبی گفته بود که تفاوتی بین ظاهر امور و حقیقت امور وجود ندارد. این دوگانگی بین حقیقت و واقعیت نیز دروغین است و بنابراین چیزی که فیلسوفان به دنبال آن‌اند وجود ندارد و هیچ‌وقت به آن نخواهند رسید، لذا هیچ پروژه‌ی اجتماعی‌یی هم براساس آن نمی‌تواند به وجود بیاید. رورتنی می‌گوید که اخلاق نمی‌تواند براساس این دوگانگی که اصالت ندارد بنا شود.

اساس فلسفه‌ی پراگماتیسم این است که تفاوتی بین خرد و عمل، زبان و استفاده، اخلاق و فایده، آموزش و عمل نیست. رشته‌ی اصلی دیوبی فلسفه‌ی آموزش بود و شعارش این بود که آموختن عمل کردن است یعنی با عمل کردن است که می‌آموزیم. بدین ترتیب اخلاق و عمل یکی هستند و تفاوتی ندارند. لذا، به‌طورکلی اخلاق از تلاش انسان برای سازگاری با طبیعت و به‌خصوص سازگاری با انسان‌های دیگر سرچشمه می‌گیرد.

نکته‌ی دیگر این‌که، رورتنی اخلاق کانتی را غیرعملی می‌داند زیرا از نظر کانت اخلاق مجموعه‌ای از اصول ذاتی فردی و کامل است در صورتی‌که رورتنی معتقد است اگر اخلاق را امر امکانی (contingent) بدانیم که در رفتار انسان ریشه دارد آن‌گاه هیچ‌وقت نمی‌تواند کامل باشد و همیشه تغییر می‌کند. کمالین‌که امری که قبلاً غیراخلاقی بود ممکن است امروزه اخلاقی تلقی شود. بخشی از کتاب رورتنی با عنوان «اخلاق بدون بنیان» (ethics without principle) به این موضوع اختصاص دارد که رابطه‌ی انسان با محیط‌اش و انسان‌های دیگر تنها بنیان نظریه‌ی اخلاقی است. لذا میان نفع شخصی یا اجتماعی و وظایف اخلاقی تفاوتی وجود ندارد. آقای سروش در مقاله‌ی «حق و تکلیف» خود تاحدی به این نظریات نزدیک شدند. هرچند بحث ایشان متفاوت است، منتها وجه مشترک بحث ایشان با این نظریات این است که حداقل در چارچوب نظام اجتماعی دموکراتیک نمی‌توان از شهروندان انتظار داشت که رابطه‌ی خود را با دولت صرفاً براساس تعهد قرار دهند، بلکه باید



بین منافع و خواسته‌های شخصی آن‌ها و وظیفه‌ای که دولت از آن‌ها طلب می‌کند هماهنگی و هم‌سازی وجود داشته باشد.

بنابراین اخلاق مجموعه‌ای از اصول است که از وفاق بین افراد جامعه در شرایط خاص برای سازگار کردن رابطه‌ی اجتماعی حاصل می‌شود که البته کلی هستند و ممکن است به اصول کانتی هم نزدیک باشند. اما، این اصول مشروط و قابل تغییرند. مثلاً حقوق بشر هرچند دارای اصول کلی است ولی توافقی است، مشروط است، ذاتی و مقدس نیست و می‌توان بنا به شرایط آن‌را نقد کرد و تغییر داد. این اصول درواقع سازنده‌ی اخلاق دموکراتیک اند.

نکته‌ی دیگر این‌که این اصول اخلاقی تنها مبنای نقد و ارزیابی ایده‌ها و پی‌آمدهای عملی آن‌هاست. لذا این نکته برای جامعه‌ی دموکراتیک بسیار مهم است. به عبارت دیگر معیارهایی که در جامعه برای بدی و خوبی، زشتی و زیبایی، درست و غلط وجود دارد از اصولی ناشی می‌شوند که مورد وفاق کل جامعه است و نظرات مختلف را با پی‌آمدهای عملی‌شان ارزیابی می‌کند. از همه مهم‌تر این‌که اصلاً دموکراسی در پی یافتن هیچ نوع حقیقتی نیست. همه‌ی حقایق در مرکزند. همه افراد و جامعه‌ها آزادند که درک خود از درستی را پی بگیرند. البته منظور از این سخن نسبی‌گرایی نیست، هم‌چنین منظور این نیست که همه چیز ارزش یک‌سان دارد.

بنابراین اخلاق در این تعریف تسلیم شدن انسان به ایده‌آل‌های متعالی نیست، بلکه در خدمت سعادت‌مندی همین انسان خاکی و این جهانی است. در این نظر هیچ منبع ارزشی فراتر از همین نظام حقوقی جامعه‌های دموکراتیک وجود ندارد. به همین دلیل در این جامعه‌ها قانون بسیار مهم است. بدین ترتیب جامعه‌ی مدرن جامعه‌ای نیهیلیستی نیست بلکه دارای ارزش‌ها و اخلاق دموکراتیک است.



اصول‌های انتشار مقاله‌ها

انتشار هر مقاله‌ای لزوماً به معنای تأیید نظر نویسنده‌ی آن مقاله نیست.

انتشار هر مقاله وابسته است به رعایت این اصل‌ها:

- ۱- استواری علمی مقاله
- ۲- وفادار ماندن نویسنده به عنوان مقاله‌ی خود
- ۳- برخورداری مقاله از انسجام فکری و منطقی
- ۴- مستند و معتبر بودن منابع‌ها و ارجاع‌های مقاله
- ۵- تکرار مکرر نبودن و داشتن حرف و ادعایی
- ۶- مقاله‌هایی که پیش‌تر منتشر شده اند در نشریه منتشر نمی‌شوند. مقاله‌هایی که شکل بسط‌داده شده و اضافه‌شده‌ی مقاله‌هایی هستند که پیش از آن منتشر شده اند در صورتی می‌توانند در نشریه منتشر شوند که از نظر ساختار دچار تغییر شده و در واقع اثر تازه‌ای شمرده شوند.

تبصره ۱: ترجمه‌ی مقاله‌هایی که به زبان‌های خارجی منتشر شده اند از این قاعده مستثنا هستند.

تبصره ۲: مقاله‌هایی که حاصل سخنرانی هستند و برای بار نخست به شکل مقاله ارائه می‌شوند از این قاعده مستثنا هستند.

Advisory Board

- Kazem ALAMDARI
- Chahla CHAFIGH
- Mehrdad DARVISHPOUR
- Kazem IZADI
- Arash JOUDAKI
- Kazem KARDAVANI
- Farhad KHOSROKHAVAR
- Ali Akbar MAHDI
- Mohammad Rafi MAHMOUDIAN
- Ali MIRSEPASI
- Saeed PAIVANI
- Esfandiar TABARI

SEPEHR-E ANDISHEH

A Persian Journal of Social Sciences & the Humanities

No. 3,4 , March 2023

Editor-in-Chief:

Kazem KARDAVANI

Contact:

journal@sepehrandisheh.com