



شماره‌ی دوم • دی ۱۴۰۰

ترس،

کارکردهای اجتماعی آن، چپیرگی بر آن

مژگان کاهن
کاظم کردوانی
ناصر کرمی
بهزاد کشاورزی
محمد مبشری
محسن متقی
محمدرفیع محمودیان
جواد موسوی خوزستانی
علی میرسپاسی
فریدون وهمن
حسن یوسفی اشکوری

مسعود اسماعیل‌لو
کاظم ایزدی
جمشید بهنام
سعید پیوندی
علی حصوری
فرهاد خسروخاور
رحیم رحیم زاده اسکویی
سعید رهنما
کاظم علمداری
حسن فرشتیان
مهرانگیز کار

سپهر اندیشه

نشریه‌ی علوم انسانی و اجتماعی و فرهنگ

مدیر مسئول و سردبیر: کاظم کردوانی

• طرح جلد: باشوا باشی

• تماس با نشریه: journal@sepehrandisheh.com

• سایت نشریه‌ی سپهر اندیشه: <https://sepehrandisheh.com>

• نسخه‌ی چاپی نشریه‌ی سپهر اندیشه را از این جا دریافت کنید.

• 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 بی‌حصر و استثنای اندیشه و بیان نهاده شده است. در آزادی بی‌حصر و استثنا (که متفاوت است از آزادی بی‌قید و شرط؛ 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 معضله‌های اجتماعی-سیاسی-اقتصادی-فرهنگی میهن‌مان و چاره‌اندیشی برای آنها.

می‌خواهیم دریچه‌ای باشیم گشوده بر بی‌کران سپهر اندیشه.

شیوهی نگارشِ خطِ فارسی در نشریه‌ی «سپهر اندیشه»

در دورانِ معاصر بحثِ درباره‌ی موضوعِ خطِ فارسی دست‌کم پیشینه‌ای صدویست 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 تدوین 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 زبان 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 وضعیت 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، علی‌محمد 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.

یک سال 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)، از جان گذشته (صفت فاعلی)، از قلم افتادگی (حاصل مصدر)، دست از جان شسته (صفت)، قدم رو (اسم مصدر، شبه جمله)، استراحت‌گاه (اسم)، بی‌گاه (صفت، قید)، صبح‌گاه (اسم، قید)، ناگاه (قید). و نیز دو نمونه از بر ساخته‌های نظامی گنجه‌ای: «پیش‌وجود» و «پارنج» برای «ازل و ازلیت» و «حق‌القدم».

۳ - در نگارش واژه‌های ترکیبی (مرکب) به جای جدانویسی و پیوسته‌نویسی

(سرهلم) شیوهی بی فاصله نویسی را انتخاب کرده ایم. در شیوهی بی فاصله نویسی
جزءهای تشکیل دهنده‌ی واژه‌های مرکب بدون فاصله کنار هم قرار می‌گیرند.

* - با انتخاب بی فاصله نویسی واژه‌های مرکب، افزون بر آسان تر 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 بی فاصله نویسی شکل واژه‌ی پایه یا واژه‌های تشکیل دهنده‌ی
واژه‌ی ترکیبی ثابت باقی می‌ماند و استقلال هر واژه حفظ می‌شود.^[۱]

* - بی فاصله نویسی امکان تشخیص ساختمان واژه‌های ترکیبی و ساختمان
دستوری جمله‌های پیچیده را فراهم می‌آورد.

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

* - با انتخاب بی فاصله نویسی امکان‌های بسیار کارساز و یاری دهنده‌ی
زبان فارسی در واژه‌سازی در عرصه‌ی دانش واژه‌های^[۳] خاص پهنه‌های فلسفه
و علوم انسانی و اجتماعی بیش تر نمایان می‌شود.

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

۴ - در جمع اسم‌ها از دو علامت «ها» و «ان» (علامت‌های جمع زبان
فارسی) استفاده می‌کنیم و از جمع‌های سالم و مکسر عربی (به جز چند

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

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، مؤمنان، 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 درخت ها، آدمها یا آدم ها، کتابها یا کتاب ها، نوشتهها یا نوشته ها).

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

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: ایرانی ام، زنده ای، استاد است، چنین ایم، باهوش اید، عاقل اند («ام، ای، است، ایم، اید، اند» معنای فعلی دارند: ایرانی هستیم، 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» (به‌جای «خواهرام» که می‌تواند خواهرهایم خوانده شود).

فهرست مطالب

موضوع ویژه: ترس، کارکردهای اجتماعی آن، چیرگی بر آن

- ۱- درباره‌ی این شماره، سخن سردبیر ۱۱
- ۲- ترس، کارکردهای اجتماعی آن و چیرگی بر آن ۳۱
 - فرهاد خسروخاور، سعید پیوندی، محسن متقی / دیالکتیک ترس، ترس‌زدایی و ترس مضاعف در جنبش‌های اجتماعی ۳۳
 - علی میرسپاسی / بر باد رفتن امید اجتماعی و پدیده‌ی ترس همگانی؛ نگاهی جامعه‌شناختی به ترس هم‌چون پدیداری سیاسی ۵۹
 - کاظم کردوانی / ترس، کارکردهای آن، چیرگی بر ترس ۷۳
 - محمدرفیع محمودیان / ترس در پی ترس: در نقد مقوله‌ی اضطراب ۱۰۷
 - مهرانگیز کار / زنان و ترس ۱۲۵
 - حسن یوسفی اشکوری / پدیده و پدیدارشناسی مفهوم ترس در ادب دینی و در تاریخ اسلام ۱۳۹
 - حسن فرشتیان / ترس از خدای انسان‌واره در فرهنگ دینی ۱۵۵
 - فریدون وهمن / رنج و هراس دگردینان در ایران ۱۷۵
 - محمد مبشری / سخنی درباره‌ی ترس و اختلال ترس از منظر پزشکی ۱۹۱
 - مزگان کاهن / تربیت مذهبی افراطی و تأثیر آن در روان و ذهن کودکان و نوجوانان ۲۰۳
 - مسعود اسماعیل‌لو / جای‌گاه و تأثیر «ترس» در معماری و شهرسازی‌های گذشته و حال و آینده ۲۱۵
- ۳- در قلمرو اندیشه ۲۵۱
 - کاظم ایزدی / تغییر و بازتغییر ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی و معرفتی مسلط در نهاد خانواده در ایران ۲۵۳
 - علی حصوری / نیروی کار در قالی‌بافی ۲۸۱
 - رحیم رحیم‌زاده اسکویی / پیش‌نیازهای اندیشه‌ی "توسعه" و "توسعه‌نیافتگی" ۲۹۳
 - کاظم علمداری / جامعه‌شناسی سیاسی، آیا انتخابات مشروعیت‌ساز است؟ ۳۰۵
 - ناصر کرمی / فاجعه به‌مثابه‌ی ابزار سرکوب؛ مورد مائو ۳۱۹
 - بهزاد کشاورزی / پژوهشی درباره‌ی واژه‌ی مشروطه ۳۲۱
 - جواد موسوی خوزستانی / سویه‌های رفتار سیاسی ما ۳۶۱
- ۴- نقد کتاب ۳۷۵
 - سعید رهنما / باسکار سونکارا، مانیفست سوسیالیستی ۳۷۷
۵. به یاد دکتر جمشید بهنام ۳۸۹
۶. اصل‌های انتشار مقاله‌ها ۴۰۹

درباره‌ی این شماره

سخنِ سردبیر

«سپهر اندیشه» نشریه‌ای است در عرصه‌های علوم انسانی و اجتماعی و فرهنگ و می‌خواهد دریچه‌ای باشد برای همه‌ی آنانی که رشد و شکوفایی علوم انسانی و اجتماعی و فرهنگ را برای امروز و فردای ایران بایسته می‌دانند.

بخش نخستِ دومین شماره‌ی «سپهر اندیشه» را اختصاص داده ایم به موضوع «ترس، کارکردهای اجتماعی و چیرگی بر آن»

جامعه‌ی ایران، چه از لحاظ تاریخی و چه امروز جامعه‌ای است ترس‌خورده و از یک‌نگاه (بی‌آن‌که 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 کرده‌اند. پرداختن به موضوع «ترس» تنها سخن گفتن از مشکلی تاریخی نیست، بلکه مسئله‌ی امروز و فردای کشور ماست، یکی از سدهای بزرگ رشد و شکوفایی امروز و فردای جامعه‌ی ما و مردمان آن است. اما، شوربختانه بسیار کم از ترس صحبت شده است (حتی در پهنه‌ی علوم اجتماعی ایران) که علت‌های روان‌شناختی، مردم‌شناختی، جامعه‌شناختی، سیاسی خود را دارد که می‌کوشیم در این شماره‌ی نشریه در حد امکان به آن پردازیم. همین امر که برای نخستین بار در ایران است که

مجموعه‌ای چون مطلب‌های این شماره‌ی نشریه منتشر می‌شود و «مسئله‌ی ترس» را مطرح می‌کند به خودی خود بسیار گویاست.

در بخش دوم، «در قلمرو اندیشه»، به موضوع‌های گوناگونی پرداخته شده است که در پایین درباره‌ی آن‌ها سخن گفته‌ایم.

در بخش سوم «نقد کتاب» آمده است.

بخش آخر نشریه را «به یاد دکتر جمشید بهنام» اختصاص داده‌ایم که در آن نخست متن مشترک کاظم ایزدی، فرهاد خسروخاور، کاظم کردوانی در بزرگداشت جمشید بهنام آمده است و سپس متن گفت‌وگو با دکتر بهنام را آورده‌ایم.

ترتیب مقاله‌ها در بخش نخست براساس نوعی پیوستگی موضوعی است و در بخش «قلمرو اندیشه»، به علت گوناگونی موضوع‌ها، براساس حرف‌های الفبایی نام نویسندگان.

در بخش «حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی»:

فرهاد خسروخاور و سعید پیوندی و محسن متقی در مقاله‌ی مشترک خود با عنوان «دیالکتیک ترس، ترس‌زدایی و ترس مضاعف در جنبش‌های اجتماعی» به تحلیل پدیده‌ی ترس با روی‌کرد اجتماعی (جمعی) و در چهارچوب جامعه‌شناسی و آنترپولوژی می‌پردازند. و بر این اعتقاد هستند که ترس‌های گذشته و حال جامعه می‌توانند بر روند شکل‌گیری، گسترش و یا افول کنش‌های جمعی در جامعه تأثیر بگذارند. و ترس از آینده، ترس از این یا آن پدیده می‌تواند انگیزه‌ی مشارکت در کنش جمعی هم باشد. این ترس‌ها در جامعه‌ی باز و دمکراتیک آزادانه بیان می‌شوند و در عرصه‌ی عمومی مورد بحث قرار می‌گیرند و گاه به انگیزه‌ی کنش جمعی تبدیل می‌شوند. در نظام‌های بسته ترس دیگری وجود دارد که به سرکوب و خشونت دولتی مربوط می‌شود و در بسیاری از موردها به صورت ترمز اصلی مشارکت در یک اعتراض جمعی درمی‌آید. در این نوشته تلاش می‌کنند به دیالکتیک ترس، خشونت و ترس‌زدایی در متن نظام‌های سیاسی بسته و غیردمکراتیک بپردازد.

فرضیه اولیه‌ی نویسندگان این است که ترس از مشارکت در جریان کنش جمعی کاهش می‌یابد و فرد از طریق مشارکت و حضور در جمع بر ترس بازدارنده غلبه می‌کند و از نوعی شهادت و جسارت اجتماعی جدید برخوردار می‌شود. حکومت‌های بسته و غیردمکراتیک از طریق نظام سرکوب، خشونت دولتی و شکل‌های گوناگون کنترل اجتماعی تلاش می‌کنند از کنش‌های اجتماعی اعتراضی جلوگیری کنند و ترس عمومی را به مثابه‌ی مانعی واقعی و یا نمادین برای شکل نگرفتن جنبش‌های اجتماعی به کار گیرند. هم‌زمان عبور از این سد روانی در پویایی جمعی بخشی از ذهنیت‌سازی بازی‌گران کنش‌های اجتماعی به شمار می‌رود. بدون شکستن این سد در انگاره‌ی فردی و جمعی، مشارکت اجتماعی به دشواری می‌تواند فراگیر شود. هم‌زمان این پویایی ذهنیتی دارای محدودیت‌هایی است و همه‌ی جنبش‌های اجتماعی موفق به شکستن دیوار ترس نمی‌شوند.

مقاله پس از اشاره‌ی کوتاه به بحث‌های دینی، فلسفی و نیز نوع برخورد علوم اجتماعی به موضوع ترس جمعی به تجربه‌ی ترس در جنبش‌های اجتماعی جامعه‌هایی می‌پردازد که در آن نظام‌های بسته‌ی سیاسی قدرت را در دست دارند.

علی میرسپاسی مقاله‌ی «برباد رفتن امید اجتماعی و پدیده‌ی ترس همگانی؛ نگاهی جامعه‌شناختی به ترس هم‌چون پدیداری سیاسی» را با چند پرسش شروع می‌کند و سپس به بررسی آن‌ها می‌پردازد: چگونه می‌توان از دیدگاهی جامعه‌شناسانه به گسترش پدیده‌ای کمابیش روانی و روان‌شناسانه، احساسی و شخصی، یعنی "پدیده‌ی ترس"، در قلمرو زیست همگانی نگریست و آن را فهمید و ارزیابی کرد؟ به‌راستی اندیشه‌ی سیاسی و نظریه‌های اجتماعی چه معنا یا جای‌گاهی برای پدیده‌ی ترس بسان زبان یا بازتاب حس همگانی شهروندان فراهم می‌آورند؟ بی‌گمان ارزیابی ما از همه‌گیر شدن پدیده‌ی ترس در یک جامعه پیوند نزدیکی با درک‌مان از پی‌آمدهای چنان فرایندی خواهد داشت. از این‌رو می‌بایست به پرسش‌های اساسی‌ی از این دست اندیشید:

۱. بسان یک بردار مهم سیاسی و اجتماعی هزینه‌ی جای‌گیرشدگی حس



ترس و دلهره در نهاد شهروندان چیست؟

۲. در چنان جامعه‌ی ترس‌زده‌ای پدیده‌ی دلهره چه ارزش‌ها و حس‌وحال‌های اساسی دیگر را از قلمرو زندگی همگانی بیرون کرده یا به‌کناره می‌راند؟

۳. در یک جامعه‌ی ترس‌محور چگونه امکان هم‌کاری، هم‌پوشانی سودهای فردی و گروهی، دادوستدِ اندیشه، گفت‌وگوی همگانی گشوده می‌شود؟

۴. سرشت و ویژگی‌های سیاسی افراد و نهادهایی که بر یک جامعه‌ی ترس‌محور فرمان می‌رانند چیست؟

کاظم کردوانی در مقاله‌ی «ترس و کارکردهای اجتماعی آن، چیرگی بر ترس» معتقد است که جامعه‌ی ایران، چه از لحاظ تاریخی و چه امروز جامعه‌ای است ترس‌خورده و از یک‌نگاه (بی‌آن‌که بخواهیم از یاد ببریم دلاوری‌ها 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 بلا‌ی همه‌گیر را در سطر سطر این تاریخ بیابیم؛ تا بیابیم که تار عنکبوتِ ترس چنان به تاریخ ما چسبیده که گویی چون شریانِ دوم جریانِ خون‌مان در ما جاری است.

و هم‌چنین معتقد است که رژیم‌های دیکتاتوری و اقتدارگرا و نظام‌های توتالیتر همواره کوشیده اند با حفظ ترسی روزانه، ترس در هر لحظه، سلطه‌ی خود را بر هرفردی تضمین کنند. اگر بر وحشتِ همه‌گیر همگان آگاهی داشتند و جمعی بود اما، به هرکس به‌صورت فردی و جدا از هم، گنگی و لالی و خاموشی ناشی از وحشت تحمیل می‌شد تا در ترس زندگی کند و بپذیرد هر آنچه برایش تصمیم گرفته می‌شد. و اضافه می‌کند که تاریخ کهن ما از نمونه‌ای چون قتل‌عام مزدکیان تا آنچه در ورود اسلام و حمله‌ی عرب‌ها به ایران و هجوم مغولان و ... رُخ داد و وحشت و ترسی که بر کشور و روح و روان ایرانیان برای سالیان دراز سایه افکند به‌رغم همه‌ی ناگفته‌ها و



نادانسته‌ها تصویر روشنی به ما می‌دهد. سلطان‌ها و شاهانی که بر ایران فرمان‌روایی کرده‌اند همواره از ترس به‌عنوان جزء جداناپذیر حکومت‌شان بهره‌برده و بدترین شیوه‌ها را برای ترساندن مردم زیر سلطه‌ی خود به کار برده‌اند. از کتاب‌های تاریخی دور ما و سیاست‌نامه‌ها تا تاریخ بیهقی که در هر صفحه‌ی آن این ترس‌های چندرویه موج می‌زند تا «رستم‌الحکما» و تا ... نمونه‌های شرح‌حال این ترس اجتماعی کم نیست. و از همین رو ترس‌ها باید در ریشه‌های مردم‌شناختی‌شان، رشد روان‌شناختی‌شان، ثبات و تداوم فرهنگی‌شان، تحول تاریخی‌شان فهمیده شوند.

کاظم کردوانی در مقاله‌ی خود به چهار موضوع می‌پردازد: ترس در دوران رضا شاه، ترس و حکومت اسلامی، تکفیر و نقش آن در ایجاد ترس، چیرگی بر ترس. و از جمله با برشمردن نه مشخصه‌ی شیوه‌هایی که حکومت اسلامی برای سرکوبی و ایجاد ترس و وحشت به کار برده و می‌برد معتقد است چیزی به‌عنوان سرشت حکومت مطلقه‌ی ولایت فقیه وجود دارد که «از جوهر خویش مایه می‌گیرد و نمی‌توان آن را با صورت‌های حکومتی دیگری مقایسه کرد.» و در پهنه‌ی ایجاد ترس و وحشت و سرکوب نیز نمی‌توان آن را «با صورت‌های حکومتی دیگری مقایسه کرد.» نوع ایجاد ترس و وحشت و سرکوبی که حکومت اسلامی در پیش گرفت هرچند ریشه در تاریخ ما دارد و ما شکل‌های گوناگونی از سرکوب را تجربه کرده ایم اما، این حکومت از شیوه‌هایی به‌طور هم‌زمان بهره‌گرفت که برای ما ناشناخته و با آن شکل‌های تاریخی متفاوت بود. و مقاله با سخن گفتن از پنج راه‌کار برای چیرگی بر ترس پایان می‌یابد.

محمدرفیع محمودیان در مقاله‌ی «ترس در پی ترس: در نقد مقوله‌ی اضطراب» می‌گوید روزگار ما را می‌توان از دیدگاهی عصر اضطراب (angst/anxiety) نامید. اضطراب هم یکی از مهم‌ترین مقوله‌های فلسفه و علوم انسانی معاصر است و هم مفهومی است که بسیاری از انسان‌ها برای تبیین وضعیت روحی خود و دیگران از آن بهره می‌جویند. کم‌وبیش هر شاگرد ساده‌ی فلسفه و علوم انسانی با تعریف آن به‌مثابه‌ی سنجی از ترس، ترسی کلی، ترس از هیچ، ترس از چیزی نامعین آشنا است. اضطراب امروز



چیزی است که فکر می‌کنیم گاه هم‌چون نگرانیِ حادِ بیمارگونه زندگی‌مان را فرامی‌گیرد و از کار می‌اندازد؛ گاه از همان بامداد که از خواب برمی‌خیزیم هراسی وهم‌گونه است که وجودمان، ذهن‌مان را آکنده از خود می‌سازد و حال‌مان را می‌گیرد؛ و گاه در هیئت ترس از مرگ هم دهشت و هم بشارتی، خطاری است که ما را به قاطعیت و جدی گرفتن خود و زندگی در پیش رو فرامی‌خواند.

محمدرفیع محمودیان می‌گوید: من در این نوشته کوتاه می‌خواهم به نقد اهمیت و اعتبارِ اضطراب دست زنم. به باور من ترس، به مفهوم روزمره‌ی آن به مثابه‌ی ترس از همه‌ی چیزهای خطرناک و تهدید کننده، مقوله‌ی مهم‌تری، به معنای فراگیرتر و وخیم‌تر، از اضطراب است و بهتر مسئله‌ها و مشکل‌های زندگی را توضیح می‌دهد. به این علت فکر می‌کنم باید به تبیین و توضیح وضعیت خود در جهان مدرن بر مبنای مقوله‌ی ساده و متعارف ترس باز گردیم. این چند نکته را می‌خواهم در این نوشته بازگویم. از تعریف و توضیح مقوله‌ی اضطراب آغاز می‌کنم. با تعریف و تبیین ترس ادامه می‌دهم و جنبه‌ها و موردهای گوناگون آنرا برمی‌شمرم. در انتها می‌کوشم کارکرد بهتر مقوله‌ی ترس را در توضیح مسئله‌ها و مشکل‌های زندگی اجتماعیِ مدرن نشان دهم.

مهرانگیز کار در مقاله‌ی «زنان و ترس» در چهار مدخل «بدن زن در مرکز تنش‌ها و جنبش‌ها و چالش‌ها»، «نقش ترس در شکل‌گیری شخصیت زن»، «خودسوزی زنان»، «زنانی که نترسیدند و جاودانه شدند» به بحث می‌پردازد و از جمله می‌گوید انواع قیدوبندها که نمی‌دانیم از کی و کجا، آزادی را از بدن زن سلب کرده، بیش‌ترین ترس و ناخرسندی را بر زن تحمیل کرده است. هرگاه زنی در جامعه‌های ناباور به برابری زن و مرد، درصدِ پاره کردن برخی قیدوبندها برمی‌آید، جامعه او را سرزنش می‌کند و خانواده او را از خود می‌راند. دین‌های توحیدی در شدت بخشیدن نسبت به این قیدوبندها نقش پُررنگی داشته است. بی‌خداهای مارکسیست هم در رفع ترس زنان که برآمده از تبعیض است، توفیقی نداشته اند. در وضعیت امروزی، در جای‌جای جهان، هم‌چنان آزادی زن بر بدن‌اش موضوع منازعه‌های دینی و اخلاقی و سیاسی



است.

به گفته‌ی مهرانگیز کار «ترس اعتماد به نفس را در زن تضعیف می‌کند. تن زن همیشه با اوست. اما، همیشه از آن او نیست. وقتی تن بارِ خاطر می‌شود که زن احساس می‌کند بر تن خود مالک نیست و اجازه ندارد آن‌گونه که دوست دارد تن را حرکت دهد، جابه‌جا کند، از تن خود لذت ببرد، جنین ناخواسته‌اش را از تن جدا سازد و ...

زن ترسیده و بی‌اعتماد نسبت به ثبات زندگی خانوادگی، در موقعیت‌هایی که فرصت‌های قانونی و شرعی شوهر برای فروپاشیدن شالوده‌های عشق و اشتراک و اقتصاد خانواده بسیار است، گرفتار تزلزل شخصیت می‌شود و مانند هر انسانِ مرعوب و منفعل، در مناسبات حرفه‌ای و اجتماعی قدرت رقابت را ازدست می‌دهد. زن نمی‌تواند با شخصیت ترسیده و زخم‌خورده، با اعتماد به نفس در پی ارتقاء مقام و ترقی در حوزه‌های زندگی اجتماعی باشد.»

حسن یوسفی اشکوری چکیده‌ی مقاله‌ی خود را با عنوان «پدیده و پدیدارشناسی مفهوم ترس در ادب دینی و در تاریخ اسلام» چنین بیان می‌کند: این نوشتار در سه فصل و یک تکمله ارائه می‌شود. نخست تلاش میشود عبارتها و تعبیرهای متنوعی که در ادب قرآنی و اسلامی مفهوم «ترس» را تداعی میکند و یا معادل ترس در زبان پارسی متأخر شمرده شده را مورد تأمل قرار داده و سپس شرح تحلیلی کوتاه از مفهوم ترس در دیدگاه دینی ارائه می‌شود و آن‌گاه کاربردها و استفاددهای مختلف از این مفهوم در تاریخ اسلام را مورد تأمل و واکاوی قرار میدهد. در پایان نیز به چند نکته‌ی ضروری اشاره میشود.

حسن فرشتیان در مقاله‌ی «ترس از خدای انسان‌واره در فرهنگ دینی» بر این باور است که در گفتمان رایج دینی، ترس از مجازات‌های خداوند و دوزخ نزد دین‌داران عامل بازدارنده‌ای در ارتکاب به معصیت و گناهان تلقی می‌شود. این گفتمان غالب با واقعیت‌های بیرونی نیز هم‌خوانی دارد. قدرت‌های حاکمه از سلاطین و خلفا تا روحانیان و متولیان رسمی دین با رایجی چهره‌ای «انسان‌واره» از پروردگار، در چیرگی این گفتمان غالب نقش



به‌سزایی ایفا کرده اند. اما، آیا در منبع‌ها و متن‌های نخستین دین و در آموزه‌های پیام‌آوران آن ترس از خداوند به‌همین مفهوم بوده است؟ آیا واژه‌ی «ترس» ترجمان دقیق و رسایی از واژه‌های به کار برده‌شده از قبیل «خوف» و «خشیت» در ادبیات متن‌های دینی است؟ این نوشتار در پی بازخوانی آن مفهوم‌ها با ریشه‌یابی واژه‌ها و در پی بررسی سیر دگرذیسی این مفهوم‌ها و گذری به دلیل‌های آن است. در همین راستا به‌اجمال به کارایی ترس از خدا و عذاب الهی و جنبه‌ی بازدارندگی آن نیز نگاهی گذرا افکنده خواهد شد.

فریدون وهمن در مقاله‌ی «رنج و هراس دگردینان در ایران» می‌گوید «در این گفتار کوشش‌ام بر آن است از ترسی گفت‌وگو کنم که فقط گروهی از هم‌میهنان ما دچارش هستند، دیگران از آن بی‌خبرند و نمی‌خواهند تا آن‌جا که ممکن است از آن خبری داشته باشند. ترس دگردین بودن، ترس از مانوی و مزدکی و مسیحی بودن پیش از اسلام، و سپس در دوران اسلامی ترس از اعتقاد به دین دیگری مثل یهودی و زردشتی، و در این صد و شصت هفتاد سال گذشته ترس بابی/بهایی بودن. در جهان امروز، قرن بیست‌ویکم دگراندیشی چه دینی باشد چه سیاسی جرم است و می‌تواند سخت سهم‌ناک باشد. این هراس را می‌شد در صورت و حرکت‌های مردمی که از ترس طالبان در فرودگاه کابل زیر چرخ‌های هواپیما می‌دویدند دید ... تعصب دینی مارغاشیه‌پرور است و هراس‌انگیز. این تعصب هنگامی که با سیاست عجین گردد به اهریمنی تبدیل می‌گردد. طالبان در افغانستان از داعش و القاعده هراس نیمی‌دیگر نیز هراس دارد. طالبان در افغانستان از داعش و القاعده هراس دارند، اسلام‌مدارانی که چهل سال به مدد شلاق و اعدام بر ایران حاکم اند از هر سه‌ی آنان می‌ترسند، و جهان از مجموع آن‌ها.

تاریخ کهن ما داعش‌ها و طالبانی که از اقلیت‌های دینی دمار برآورده اند زیاد به‌خود دیده است. ... سرگذشت و تاریخ اجتماعی اقلیت‌های دینی ما در هاله‌ای از ابهام و تاریکی فرو رفته ... در این سرگذشت رنج‌ها، ترس‌ها، دلهره‌ها و سرگردانی‌ها و در همان حال شجاعت‌ها و سربلندی‌ها نهفته است. از زمان باب تا امروز ایران سه نوع حکومت تجربه کرده ایم و در هر

سه حکومت سرکوب‌ها با شدت و ضعف ادامه یافت. دوران قاجاریه شاهد سرکوب و آزار کور از جانب عوام به تحریک ملایان هستیم، دوران پهلوی علیرغم آزارها و سرکوب‌هایی که این‌جا و آن‌جا صورت می‌گرفت دوران آرامش نسبی برای جامعه‌ی بهایی بود، و سرانجام دوران جمهوری اسلامی این سرکوب‌ها به شدیدترین وجه، سازمان یافته به هدف نابودی این جامعه ادامه یافت. دو نمونه از سرکوب و کشتار بهائیان، یکی در زمان قاجاریه و دیگری در جمهوری اسلامی نمودار ظلم نهادینه‌شده‌ای علیه اقلیت‌های دینی است که چون زخمی چرکین هرزمان به شکلی سر باز می‌کند.»

محمد مبشری در «سخنی درباره‌ی ترس و اختلال ترس از منظر پزشکی»
بر این باور است که ترس واکنشی است که احتمالاً در همه‌ی ارگانیسم‌ها، حتی در جانوران بدوی وجود دارد اما، در همه‌ی ارگانیسم‌های از حیث تکامل پیشرفته‌تر به روشنی دیده می‌شود. ترس طبیعی در خدمت صیانت نفس و تداوم نوع است، در وضعیت خطرناک پدید می‌آید و هربار آن وضعیت تکرار شود بازتولید می‌گردد. اختلال ترس در انسان برخلاف ترس طبیعی واکنشی است در رویارویی با وضعیت‌ها یا ابژه‌هایی که معمولاً سبب خطر نمی‌شوند بنابراین فایده‌ای برای حفظ یک‌پارچگی فرد و تداوم نوع ندارد. سپس اضافه می‌کند که در نوشتار خود به سه دیدگاه درباره‌ی اختلال ترس اشاره می‌کند: روان‌شناسی رفتاری-شناختی، روان‌شناسی ژرفانگر (یا عمقی)، عصب‌شناسی و زیست‌شناسی. سپس ادامه می‌دهد که تبیین سبب‌شناسی اختلال ترس و شیوه‌ی درمان آن در هریک از این دیدگاه‌ها متفاوت است اما، امروز همه‌ی این دیدگاه‌ها در تشخیص و درمان اختلال ترس به کار گرفته می‌شود و گاهی درهم آمیخته می‌شود.

مژگان کاهن در توضیح مقاله‌ی خود با عنوان «تربیت مذهبی افراطی و تأثیر آن در روان و ذهن کودکان و نوجوانان» می‌گوید: هدف این مقاله نگاهی اجمالی به پی‌آمدهای روانی-ذهنی تربیت در نهادهای مذهبی افراطی است. بررسی بُعدهای این‌گونه تربیت نشانی بر آن است که به میزان زیادی با استانداردهای تربیتی مدرن تقارن دارد. مشخصه‌های این تربیت که در آن اتوریته‌ای از نوع سلطه‌گرا، نگرشی دگم را به بچه‌ها القا می‌کند،



نه تنها نگاهی کاملاً تحریف‌آمیز از جهان و دیگری را بر آنها تحمیل می‌کند، بلکه به خاطر خشونت‌ی که در محتوای آن و در نوع رفتار آموزش‌دهنده وجود دارد، در روان‌ شکننده‌ی بچه‌های ما تاثیرهایی بسیار مخرب می‌گذارد. این نوع تربیت نه تنها در فرد، بلکه در سطح اجتماع، در رابطه‌های بین انسان‌ها از جمله دو جنس مخالف نیز، پی‌آمدهای وسیعی به‌جای می‌گذارد.

یکی از مانع‌های لذت جنسی، ترس است. ترس به‌نوعی می‌تواند "میل" را در انسان به اعماق وجودش سوق دهد. بسیاری از افرادی که در فضاهای مذهبی متعصب رشد کرده‌اند، "میل جنسی" و «لذت جنسی» در آنها شدیداً با حس گناه عجین شده است و این حس گناه می‌تواند مولد احساس ترس و اضطراب در رابطه با احساس‌های جنسی شود. "سکوتی" که در بسیاری از خانواده‌ها در قبال موضوع‌های جنسی وجود دارد، کافی است که ذهن فرزندان از آن تابویی بزرگ بسازد. در این خانواده‌ها، بچه‌ها خیلی زود درمی‌یابند که نه تنها سؤال کردن در این زمینه‌ها ممنوع است، بلکه کوچک‌ترین حرکتی که به نوعی با سکس‌وآلیته در ارتباط باشد نیز شدیداً وقیح است. حتی اگر در حوزه‌ی ذهنی باشد: خواب دیدن، میل داشتن، نگاه کردن، بدن خود را نوازش کردن... اگر هم کلامی در این ارتباط بیان شود با ارزش‌گذاری‌های منفی همراه است: "زشت است"، "منفور است"... تمام این‌ها در این جهت که تصویر شنیعی از میل‌های جنسی داده شود. باید بگوییم، با مرور زمان کودک و نوجوان این تابوها را درونی می‌کند. این تابوها، به‌نوعی میل را به زنجیر می‌کشند و باعث می‌شوند طبیعی‌ترین حس انسان یا سرکوب شود و یا حضورشان فرد را در وحشت و ازخودبیزاری غوطه‌ور کند. درحقیقت درونی کردن این تابوها می‌تواند اختلال‌های مهمی در میل جنسی و نیز رسیدن به لذت جنسی ایجاد کند و همان‌طور که گفتیم فرد به محض قرار گرفتن در رابطه، دچار ترس‌های شدید می‌شود. ترس‌هایی که او را از داشتن یک رابطه‌ی جنسی ارضاء‌کننده محروم می‌کند و یا هر بار که فرد تصمیم به برقراری رابطه‌ی جنسی بگیرد فکرهای مزاحم چیزهای دیگری را جای‌گزین میل جنسی فرد می‌کنند.

مسعود اسماعیل‌لو در این شماره به «جای‌گاه و تاثیر « ترس » در



معماری و شهرسازی‌های گذشته و حال و آینده» می‌پردازد و در پی نشان دادن این موضوع است که «طبق آخرین آمارهای رسمی در نشست COP25 دسامبر ۲۰۱۹ در شهر مادرید در اسپانیا، ۳۹ درصد «دی اکسید کربن» پراکنده و تخریب‌کننده این کره خاکی، در بخش «ساخت‌وسازهای ساختمانی» تولید می‌گردد. تسلط «انبوه‌سازان بسازوبفروش»، بر جامعه‌هایی که در آن‌ها «ترس» موجود نباشد، بسیار دشوار است. بنابراین «ایجاد هرچه بیشتر ترس‌ها»، توجیه مهمی برای به دست آوردن «توافقی‌های جمعی» است. این ترس‌ها برای بسیاری از «انبوه‌سازان» بسازوبفروش تضمینی برای دستیابی به رقم‌های نجومی است. اما «معماری و شهرسازی پایدار»، بدون تردید، از ترس‌ها می‌زداید و به آن‌ها نمی‌افزاید. یک معمار خوب و توانا و مسئولیت‌پذیر می‌بایست ترس‌های غیرقابل پیش‌بینی را از ترس‌های انتزاعی، تفکیک کند و از هم جدا سازد تا در مرحله‌های طراحی و اجرایی دچار «آنتروپی سیستماتیکی» و متعاقباً «تخریب معنایی و کاربردی» نگردد. این یکی از راه‌کارهای پایدار کاهش موثر «دی اکسید کربن» و مسدود کردن ورود انواع ترس‌های غیرواقعی و انتزاعی به خانه و آشیانه و شهرها است.»

در بخش «در قلمرو اندیشه»:

کاظم ایزدی در مقاله‌ی «تغییر و بازتغییر ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی و معرفتی مسلط در نهاد خانواده در ایران» بر این باور است که در هر جامعه‌ای یک رشته ارزش‌های فرهنگی- معرفتی وجود دارد که پایه‌ی گُنش‌های فردی و جمعی هستند و میان افراد آن جامعه پیوند می‌زنند. در واقع، ارزش بستر پسند و نیازهای فردی و جمعی جامعه است. و در گُنش و واکنش فردی و جمعی در عرضه و تقاضا در بازار تعریف می‌شود و در هنجار (نُرم) اجتماعی نمود ظاهری پیدا می‌کند. مجموعه‌ی ارزش‌های یک جامعه نظیر ارزش‌های فرهنگی - معرفتی، خانوادگی، جنسیتی و... نظام ارزشی آن را شکل می‌دهند. و به‌همراه قانون‌ها و مقررها انتظام آن جامعه را برقرار می‌سازند. ارزش‌ها سلسله مراتب دارند. در تغییر سلسله مراتب ممکن است



ارزش "الف" به رتبه‌ی پایین‌تری نزول کند و ارزش دیگری جای‌گزین آن شود یا به‌عکس ارتقاء رتبه یابد.

نظریه‌این‌که ارزش‌های هرجامعه‌ی پیوند مستقیمی با آرزوها و آمال مردم دارند، هنگامی که آن جامعه زیر تأثیر عامل‌های داخلی یا خارجی دگرگون می‌شود ارزش‌های مسلط آن هم تغییر می‌کنند؛ اتفاقی که در اثر انقلاب اسلامی در ایران و بیش از ۴۲ سال حکومت ولایی و تحولات علمی و فنی در جهان روی داده است.

و سپس می‌افزاید: در این نوشتار کوتاه قصد داریم تغییر ارزش‌های برتر جامعه‌ی ایران را در نهاد خانواده که در شکل‌گیری و تکوین شخصیت فرزند نقش آفرین است مورد بحث قرار بدهیم. ببینیم که این دگرگونی ناشی از انقلاب اسلامی و عملکرد رژیم ولایت مطلقه‌ی فقیه‌ی شیعه‌ی اثنا عشری در این بیش از ۴۲ سال از یک سو و تحولات جهانی از جانب دیگر چه تغییر و تحولی در نظام ارزش‌های برتر این نهاد و مالاّ جامعه به‌وجود آورده اند.

مقاله‌ی علی‌حضور با عنوان «نیروی کار در قالی‌بافی» طرحی است اجمالی از بررسی وضعیت نیروی کار در تاریخ قالی‌بافی ایران که طبعاً بخش تاریخی آن در مورد سرزمین‌های سابقاً مشترک با ایران و هم‌فرهنگ امروز، یعنی افغانستان، تاجیکستان، ترکمنستان، ازبکستان، قفقاز، ارمنستان و سرزمین‌های کردنشین خارج از ایران هم صدق می‌کند، زیرا گزارش‌های فراوان مأموران اروپایی و امریکایی آن را تأیید می‌کند. از آنجاکه تقریباً هیچ نوشته‌ی تاریخی در این زمینه وجود ندارد، نویسنده مبنای کار خود را بررسی میدانی، روایت‌های بافندگان و کارهای مقایسه‌ای- تطبیقی قرار داده است. نویسنده‌ی مقاله می‌افزاید که گذشته‌ازاین بررسی تاریخی بافته‌ها هم ممکن است به آگاهی‌های ما در این‌باره بیافزاید. روایت‌های بافندگان و شاهد‌های تاریخی دوره‌ی تیموری ورود مردان به این حرفه را از نیمه‌ی دوره‌ی تیموری و اوایل دوره‌ی صفوی می‌داند که با قیاس می‌توان به دربار تیموری (قرن نهم هجری/ پانزده میلادی) هم رسید. اما، پیش‌ازآن به‌طور مطلق و پس‌ازآن عمده‌ی نیروی کار، زنان بوده اند. زنان مزدور وضعی رقت‌بار داشتند اما، زنان



مستقل (به‌طورکلی روستاییان، عشایر و اندکی از زنان برخی از شهرها مانند کاشان) که خود مالک کالایشان بودند و بر صرف درآمدشان نظارت داشتند، از میدان عملی وسیع‌تری برخوردار بودند و آسوده‌تر زندگی می‌کردند.

رحیم رحیم زاده اسکویی مقاله‌ی «پیش‌نیازهای اندیشه‌ی "توسعه" و "توسعه‌نیافتگی"» را با جمله‌ای از گرامشی آغاز می‌کند که گفته است: «بدینی شناخت نباید مانع خوشبینی اراده شود». سپس اشاره می‌کند به «دولت‌های خودکامه‌ی نئولیبرالیستی» که گفتمان مشروع را محدود کرده اند، محیط زیست را تخریب نموده اند، مهاجرت از جنوب به شمال را تسریع کرده اند، از پدیده‌ی پوپولیسم دست راستی حمایت می‌کنند، ائتلاف نئوراست را متنوع می‌کنند.» و برای تجزیه و تحلیل «پیش‌نیازهای "توسعه" و "توسعه‌نیافتگی" چهار دوره‌ی تاریخی علم اقتصاد را برمی‌شمرد (دوره‌ی جنینی علم اقتصاد: دوره‌ی رنسانس. سده‌ی ۱۴ تا ۱۷، شروع علم اقتصاد: شروع ملموس انقلاب صنعتی. سده‌ی ۱۸، دوره‌ی طلایی اقتصاد کلاسیک: سده‌ی ۱۹، سده‌ی اعتراض، دوره‌ی تکوین علم اقتصاد: سده‌ی بیستم. سده‌ی اصلاح و بازسازی نظام سرمایه‌داری).

آن‌گاه شش عامل فرهنگی را برای توسعه‌ی مناسب در کشورهای توسعه‌نیافته مهم می‌داند (باور به نگرش علمی، باور به برابری انسان، باور به آزادی سیاسی، باور به کار و نظم‌پذیری جمعی، باور به قناعت در مصرف، باور به رعایت حقوق دیگری و حفظ زندگی در اجتماعی).

در پایان مقاله‌ی خود نویسنده به‌مختصر چهار نظریه‌ی توسعه‌ای که در دانشگاه‌های جهان و به‌ویژه در ایران تدریس می‌شود می‌آورد: نظریه‌های مدرنیزاسیون، نظریه‌های کلاسیک سرمایه‌داری و امپریالیسم، نظریه‌های نئوامپریالیسم، نظریه‌های توسعه‌ی خودبنیاد یا درون‌زا.

کاظم علمداری مقاله‌ی خود را با عنوان «چرا مردم در انتخابات ساختگی شرکت می‌کنند؟» باید این پرسش آغاز می‌کند: چرا باید بر سازمان‌دهی و تشکیلات مقدم بر هرخواست دیگری تمرکز کرد؟ و پاسخ می‌دهد: برای بقای حکومت‌ها دو عامل تعیین‌کننده است. یکی حمایت مردم که مشروعیت‌ساز



است، دوم، سرکوب مردم که دیکتاتوری‌ساز است. جمهوری اسلامی بقای خود را وابسته به ایجاد ترس و وحشت و سرکوب مخالفان کرده است. ترس از هزینه سنگین مانع اصلی چالش و مقابله با نظام‌های دیکتاتوری است که با انتخابات ساختگی در قدرت اند. اما هم‌زمان می‌توان پرسید، مطابق رقم‌های اعلام شده در انتخابات ۱۴۰۰ ایران چرا حدود ۴۰ درصد واجدان شرایط رأی دادن در انتخاباتی غیرآزاد و ساختگی که توسط نظامی فاسد، سرکوب‌گر و دروغ‌گو برگزار می‌شود شرکت کردند، و برای رژیم مشروعیت نسبی ساختند و به حفظ دیکتاتوری و عامل سرکوب مردم کمک کردند؟ نویسنده قصد خود در این مقاله را توضیح «دلیل‌های این واقعیت و راه ممکن برای گذار از این دو گانگی را» بیان می‌کند.

ناصر کرمی در نوشته‌ی «فاجعه به مثابه‌ی ابزار سرکوب؛ مورد مائو...» در پیش‌گفتار خود محتوای مقاله را چنین توضیح می‌دهد: کووید ۱۹ مثل هر پدیده‌ی جهان‌گیر دیگر بی‌بهره از نظریه‌ها و نگره‌های توطئه‌محور نبوده است. نگره‌هایی که از جمله بر این دو فرض پا می‌فشارند: الف) این یک ویروس آزمایشگاهی است و نه پدیده‌ای طبیعی که تعمداً آن را گسترانده اند. طبیعتاً در این باره انگشت اشاره بیش‌تر به سوی چین است. ب) حکومت‌هایی از فرصت این ویروس استفاده کرده اند برای حل مشکل‌های سیاسی و داخلی خودشان. در این باره دست‌کم ما ایرانی‌ها می‌دانیم که انگشت اشاره مکرر به سوی حکومت ایران و به‌ویژه رأس آن، رهبر جمهوری اسلامی، نشانه رفته است. به‌ویژه در پی دستور صریح علی خامنه‌ای مبنی بر منع ورود واکسن خارجی که ادعا شده مرگ ده‌ها هزار ایرانی را می‌توان ناشی از این دستور دانست.

جان مشترک هر دو نگره‌ی پیش‌گفته پذیرش این فرض است که ممکن است حکومت‌هایی بر قتل عام میلیون‌ها انسان چشم فروبندند برای دستیابی به هدف‌های سیاسی. چگونه ممکن است و چه نمونه‌های تاریخی دارد؟ مقاله‌ی که در پی می‌خوانید البته عمدتاً متمرکز است بر بررسی اثرهای حکومت توتالیتریستی مائو بر محیط‌زیست این کشور. اما، در نهایت بحث فرود می‌آید بر تشریح زمینه‌های سیاسی وقوع دو قحطی چین مائو



و شوروی استالین که هر دو مثال‌های روشنی هستند برای بحثِ پیش‌گفته. به‌همین‌خاطر شاید بتوان این‌گونه تصور کرد که این مقاله می‌تواند مقدمه‌یی برای تأمل بیشتر بر چنان بحثی باشد.

بهباد کشاورزی قصد خود را در مقاله‌ی «پژوهشی درباره‌ی واژه‌ی مشروطه» چنین بیان می‌کند: این مقاله بخش اول پژوهشی است درباره‌ی این‌که به‌کدام دلیل واژه‌ی مشروطه بر روی انقلاب ۱۲۸۵ش ایران نهاده شده است در حالی که آن انقلاب جنبشی قانونی بود و با شرط و مشروط هیچگونه ارتباطی نداشت! آنچه مسلم است چهارچوب کلی قانون اساسی مشروطه‌ی ایران از قانون‌های دوکشور بلژیک و فرانسه اخذ گردیده است و در این دو کشور این قانون‌ها زیر نام «*lois constitutionnelles*» نامیده می‌شوند که در معنای «قانون اساسی» به کار می‌روند. و به‌همین دلیل است که حکومت‌های کشورهای مذکور به نام «*état constitutionnel*» در مفهوم «حکومت قانونی» نامیده می‌شوند. لیکن معادل واژه‌های «مشروط» و «مشروطه» در زبان فرانسه دو واژه‌ی *condition* و *conditionnel* است و هیچ نقطه اشتراک معنایی با واژه‌های قانون ندارند. نظر براین‌که مفهوم‌های این دو واژه متفاوت می‌باشند این پرسش مطرح می‌گردد که به‌کدام علت مردم ایران برای انقلاب ۱۲۸۵ش نام جعلی «انقلاب مشروطه» را انتخاب کردند.

برای روشن ساختن علت این انتخاب، ابتدا به سراغ برخی از مشروطه‌سازان رفته ایم و با پژوهش در مقاله‌ها و سخنرانی‌ها و کتاب‌های آنان به این نتیجه رسیده ایم که واژه‌ی فوق نامی است بر «اصلاحات تنظیمات» کشور عثمانی که همراه با برخی از واژه‌های دیگر به کشور ما وارد شده است.

در این مورد تقی زاده ضمن یکی از سخنرانی‌هایش گفته است: «گفته شده که کلمه مشروطیت از لغت «شارت» فرنگی به معنی فرمان و قرارداد اخذ شده و در مشرق زمین، هم لفظ مشروطیت و هم اصطلاح قانون اساسی و هم خود شکل حکومت معروف به این اسم، به ایران از مملکت عثمانی آمده و از آنجا اقتباس شده است...»



آن‌گاه برای آشنایی با اصلاحات کشور عثمانی تاریخچه‌ی مختصری از آن را مطالعه کرده ایم و دریافته ایم که اصلاحات تنظیمات آن کشور که در تاریخ ۳ دی ماه ۱۲۵۵ ش/ ۲۳ دسامبر ۱۸۷۶ م به نتیجه رسید، به نام «مشروطه» معروف شد.

سپس برای یافتن این مطلب که واژه‌ی «مشروطه» چگونه در کشور عثمانی مرسوم شده است، به سراغ کتاب خاطرات اندیشه‌گری از مصر بنام طهطاوی رفته ایم و دریافته ایم که طهطاوی کلمه‌ی «الشرطه» را به‌عنوان شکل عربی واژه‌ی لاتینی «charta» که به زبان فرانسه «la charte» گفته می‌شود به کار برده است.

پس از دسترسی به اطلاعات فوق، به متن‌ها و گفتارهای ترقی‌خواهان در دوران قبل از مشروطیت مراجعه کرده و به این نتیجه رسیده ایم که تا قبل از اصلاحات تنظیمات در کشور عثمانی در گفتارها و پیشنهادهای آنان نشانی از واژه‌ی مشروطه (در معنای قانون) وجود ندارد. لیکن پس از اصلاحات مذکور در این‌گونه نوشته‌ها گاهی لغت مشروطه در معنای قانون به کار رفته است.

مقاله‌ی جواد موسوی خوزستانی با عنوان «سویه‌های رفتار سیاسی ما» بر تأثیر عامل‌های ذهنیتی به‌ویژه فرهنگ و گفتمان «تبعیت/آمریت» بر رفتار سیاسی‌مان تمرکز دارد. نویسنده‌ی مقاله هدف در این نوشته را چنین توضیح می‌دهد: «اگر گفتمان‌های سیاسی-ایدئولوژیک قطبی‌نگر به‌عنوان عاملی «فرامتنی» در جهت‌دادن به پاره‌ای کنش‌ها و چالش‌های سیاسی و حتا روایت‌های هنری - به‌ویژه در موج نو سینمای ایران - عمل کرده است اما، گفتمان ذهنیت‌ساز و سلسله‌مراتبی تبعیت/آمریت (مرید و مرادی) در واقع عاملی «درون‌متنی» و هم‌بافته‌ی زیست سیاسی-دینی، قومی و اجتماعی ما است. برای مثال طی چهار دهه‌ی گذشته گفتمان «آمریت پیشوا و تبعیت توده» در بخش بزرگی از رفتارهای سیاسی ما ایرانیان نقش هدایت‌گر ایفا کرده است. از این‌رو جست‌وجوی رد پای این عامل ذهنیت‌ساز (سوبژکتیویته) در رفتار سیاسی، و شناخت علتهای مؤثر بازتولید آن - با ذکر نمونه‌هایی



از رابطه‌های قومی/طایفه‌ای در بلوچستان و خوزستان - موضوع این گزارش است.»

در بخش نقد کتاب سعید رهنما در مرور و نقد کتاب باسکار سونکارا به نام «مانیفست سوسیالیستی: دفاع از سیاست رادیکال در عصر نابرابری مفرط» می‌گوید «نویسنده‌ی این کتاب، باسکار سونکارا، سوسیالیست جوان امریکایی هندی تبار است که در سن ۲۱ سالگی مجله‌ی ژاکوبین را راه‌اندازی کرد، نشریه‌ای که به سرعت به یکی از موفق‌ترین و پُرخواننده‌ترین نشریه‌های چپ امریکا و جهان تبدیل شد. پس از چندی دو نشریه‌ی تئوریک «کاتالیست» و «تریبون» را نیز ایجاد کرد که مقاله‌های بسیاری از نظریه‌پردازان برجسته‌ی چپ را منتشر می‌کند. او به نسلی تعلق دارد که پس از سقوط اردوگاه «سوسیالیستی واقعاً موجود» شوروی، شکست مائوئیسم، تغییر جهت سرمایه‌دارانه‌ی چین، زوال سوسیال دموکراسی‌های غربی، اوج‌گیری نولیبرالیسم سرمایه‌داری و تبدیل آن به ایدئولوژی مسلط جهانی، همراه با تضعیف جنبش‌های کارگری در جهان، به سوسیالیسم روی آورده و درعین‌باور به مبنای ایدئولوژی مارکسیستی، خود را رها از چهارچوب‌ها و قیدوبندهای سنتی گذشته می‌پندارد. از این رو با چپ دوران‌های قبل تفاوت‌های آشکاری دارد و در تلاش است که ایده‌ها و آرمان‌های رهایی‌بخش سوسیالیسم و گذار از سرمایه‌داری را با توجه به وضعیت مشخص امروز و مانع‌های بی‌شماری که در راه تحقق آن وجود دارد پی‌گیری و تبلیغ کند.»

و اضافه می‌کند «همان تناقضی که در انتخاب نام بحث‌انگیز مجله‌ی اصلی‌اش، ژاکوبین، و محتوای سیاست‌های طرح شده در آن، به‌ویژه در رابطه با امریکا وجود دارد، در مجموعه‌ی نظرهای او نیز می‌توان یافت. او از جهتی هم ژاکوبین است و هم ژیروندن. سونکارا به‌عنوان یک منتقد جدی نظام سرمایه‌داری و با تأکید بر ضرورت گذار از آن به نظامی سوسیالیستی، بر اصلاحات در دوران سرمایه‌داری تأکید دارد و به‌نوعی معتقد است که می‌توان از طریق اصلاحات پی‌گیر به‌سوی سوسیالیسم گذر کرد. ... سوسیالیسم از نظر او یک نظام اقتصادی است که در آن وسایل تولید به مالکیت عمومی درآمده و کارمزدی از بین رفته است. او این نظام را از سوسیال دموکراسی اروپایی که



سرمایه‌دارانه است متفاوت می‌بیند. تجربه‌های روسیه، چین، ویتنام و کوبا را نیز نوعی سوسیالیسم اما، نوع نادرست آن می‌داند. سوسیالیسم موردنظر او عاری از برنامه‌ریزی مرکزی است، چرا که سازوکارهای بازار در آن هم‌چنان وجود خواهد داشت. بازار کار و بازار سرمایه از بین می‌روند اما، بازار کالا و خدمات ادامه می‌یابد. بانکداری دولت»

سعید رهنما درخصوص پیکره‌ی کتاب می‌نویسد: «کتاب از ده فصل در دو بخش تشکیل شده است. ... بخش اول، متشکل از شش فصل، مروری تاریخی از تلاش‌ها برای استقرار سوسیالیسم را به زبانی بسیار ساده و جذاب و آموزنده برای جوانان ارائه می‌دهد. ابتدا تکوین نظریه‌ی مارکسی و برداشت‌ها و نقش او (و انگلس) در جنبش‌ها و تشکلهای زمانه‌شان را شرح می‌دهد. در فصل بعد، شکل‌گیری حزب سوسیال دموکرات آلمان، اختلافات درونی، شکست انقلاب آلمان و دوران وایمار تشریح می‌شود. فصل بعدی، انقلاب روسیه، سیاست‌های آن، استالینیسیم و سپس برآمدن گورباچف و سقوط نظام را توضیح می‌دهد. ... سونکارا در مورد تجربه‌های شکست خورده‌ی جنبش‌های سوسیالیستی جهان سوم می‌گوید، تلاش این کشورها برای نیل به سوسیالیسم این دید مارکس را محقق می‌سازد که یک اقتصاد سوسیالیستی موفق به وجود نیروهای مولده نیاز دارد، و یک سوسیالیسم دموکراتیک مشروط به وجود یک طبقه‌ی کارگر خودسازمان‌یافته است. اضافه می‌کند که شاید ادامه‌ی رشد سرمایه‌داری، ضمن زدودن بدترین جنبه‌های آن، بهترین روندی است که می‌توان برای کشورهای درحال توسعه انتظار داشت. ... فصل آخر بخش اول به سابقه‌ی تلاش‌های سوسیالیستی در امریکا و مانع‌های آن پرداخته، و این‌که چرا حتی یک حزب سوسیال دموکرات هم در این کشور وجود ندارد، چه رسد به حزب سوسیالیست. ... در بخش دوم، سونکارا به پیشرفت‌های سرمایه‌داری، تحولات تکنولوژیک، بحران مالی، رشد نابرابری‌ها، بی‌ثبات‌کاری، ورشکستگی‌های بانک‌ها و شرکت‌های بزرگ و نجات آن‌ها از سوی دولت امریکا، ظهور جنبش‌های «اشغال» و شعار ۹۹ درصد درمقابل ۱ درصد، می‌پردازد. ... اگر اطلاق «مانیفست سوسیالیستی» عنوان مناسبی برای این کتاب باشد، به فصل نهم این کتاب، «چگونه می‌توانیم پیروز شویم»، مربوط



می‌شود، و در ۱۵ ماده اقدام‌های مهمی را که باید انجام شود، زیر عنوان «نقشه‌ی راه» برای «سوسیال دموکراسی مبتنی بر مبارزه‌ی طبقاتی» طرح می‌کند. ... اهمیت درس گرفتن از تاریخ نکته‌ی مهم دیگر او است، از آن جمله مشکل‌ها و چالش‌های برنامه‌ریزی متمرکز، اهمیت احترام به حقوق مدنی و آزادی‌های سیاسی و این که اگر سوسیالیسم از یک جنبش دموکراتیک از پایین به یک کلکتیویسم اقتدارگرا تبدیل شود، چه سرنوشتی خواهد داشت.»

سعید رهنما در پایان معتقد است که «درمجموع کتاب مانیفست سوسیالیستی به‌رغم پاره‌ای ساده‌بینی‌ها، تلاش ارزش‌مندی است در تأکید بر ضرورت گذار از سرمایه‌داری و نمونه‌ای از طرز تلقی نسل جوان مارکسیست در دنیای غرب. دیدگاهی است که ضمن باور به ایده‌ی رهایی انسان، با درس گرفتن از تجربه‌ها و جنبش‌های گذشته‌ی سوسیالیستی در جهان، به دنبال یافتن راه‌حل‌های عملی برای پیش‌روی به سوی سوسیالیسم دموکراتیک است.»

در بخش پایانی نشریه، به یاد دکتر جمشید بهنام، نخست متن مشترک کاظم ایزدی، فرهاد خسروخاور، کاظم کردوانی در بزرگداشت دکتر بهنام آمده است و سپس متن گفت‌وگو با دکتر بهنام.



ترس،
کارکردهای
اجتماعی آن و
چیرگے بر آن

دیالکتیکِ ترس، ترس زدایی، ترسِ مضاعف در جنبش‌های اجتماعی

فرهاد خسروخاور^[۱]، سعید پیوندی^[۲]، محسن متقی^[۳]

مقدمه

نوشته‌ی پیش‌رو به موضوع ترس و جنبش‌های اجتماعی می‌پردازد. هدف مقاله تحلیل پدیده‌ی ترس با روی‌کرد اجتماعی (جمع‌ی) و در چهارچوب

۱- دکتر فرهاد خسروخاور، استاد بازنشسته‌ی جامعه‌شناسی و رئیس مطالعات در «مدرسه مطالعات عالی علوم اجتماعی» (EHESS)، پاریس است. افزون بر مقاله‌ها و جستارهای علمی فراوان به زبان‌های فرانسه و انگلیسی، بیش از ده 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.

۲- دکتر سعید پیوندی، جامعه‌شناس، استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه لورن (Lorraine) (نانسی، فرانسه)، افزون بر جستارهای فراوان در «جامعه‌شناسی علوم تربیتی» و پهنه‌ی عمومی مسئله‌های اجتماعی، عضو هیئت تحریریه‌ی نشریه‌ی «Revue Pratiques de Formation/Analyses» است.

۳- دکتر محسن متقی جامعه‌شناس است و مدیر آموزشی در مرکز اجتماعی در ورسای و مدرس جامعه‌شناسی در «مرکز دخالت اجتماعی» در پاریس (مدرسه مطالعات عالی علوم اجتماعی، پاریس). محسن متقی افزون بر جستارها و مقاله‌های فراوان در باره‌ی جریان نواندیشی دینی به زبان‌های فرانسه و فارسی، دو کتاب مشترک به زبان‌های فرانسه و انگلیسی منتشر کرده است.

جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی (آنتروپولوژی) است. ترس‌های گذشته و حال جامعه می‌توانند بر روند شکل‌گیری، گسترش و یا افول کنش‌های جمعی در جامعه تأثیر بگذارند. ترس از آینده، ترس از این یا آن پدیده می‌تواند انگیزه‌ی مشارکت در کنش جمعی هم باشد. این ترس‌ها در جامعه‌ی باز و دموکراتیک آزادانه بیان می‌شوند و در عرصه‌ی عمومی مورد بحث قرار می‌گیرند و گاه به انگیزه‌ی کنش جمعی تبدیل می‌شوند. در نظام‌های بسته ترس دیگری وجود دارد که به سرکوب و خشونت دولتی مربوط می‌شود و در موردهای بسیاری به صورت ترمز اصلی مشارکت در یک اعتراض جمعی درمی‌آید. نوشته‌ی حاضر تلاش می‌کند به دیالکتیک ترس، خشونت و ترس‌زدایی در متن نظام‌های سیاسی بسته و غیردموکراتیک پردازد.

فرضیه‌ی اولیه‌ی ما این است که ترس از مشارکت در جریان کنش جمعی کاهش می‌یابد و فرد از طریق مشارکت و حضور در جمع بر ترس بازدارنده غلبه می‌کند و از نوعی شهامت و جسارت اجتماعی جدید برخوردار می‌شود. حکومت‌های بسته و غیردموکراتیک از طریق نظام سرکوب، خشونت دولتی و شکل‌های گوناگون کنترل اجتماعی تلاش می‌کنند از کنش‌های اجتماعی اعتراضی جلوگیری کنند و ترس عمومی را به مثابه‌ی مانعی واقعی و یا نمادین برای شکل نگرفتن جنبش‌های اجتماعی به کار گیرند. هم‌زمان عبور از این سد روانی در پویایی جمعی بخشی از ذهنیت‌سازی بازی‌گران کنش‌های اجتماعی به‌شمار می‌رود. بدون شکستن این سد در انگاره‌ی فردی و جمعی، مشارکت اجتماعی به‌دشواری می‌تواند فراگیر شود. هم‌زمان این پویایی ذهنیتی دارای محدودیت‌هایی است و همه‌ی جنبش‌های اجتماعی موفق با شکستن دیوار ترس نمی‌شوند.

متن حاضر پس از اشاره کوتاه به بحث‌های دینی، فلسفی و نیز نوع برخورد علوم اجتماعی به موضوع ترس جمعی به تجربه‌ی ترس در جنبش‌های اجتماعی جامعه‌هایی می‌پردازد که در آن نظام‌های بسته سیاسی قدرت را در دست دارند.

پدیده‌ی ترس در بحث‌های اجتماعی

اضطراب و ترس دارای پیشینه‌ی فلسفی و خداشناختی (théosophique) طولانی است. در ادبیات مذهب‌های ابراهیمی موضوع ترس حضوری پُررنگ دارد. ترس از گناه و ترس از عذاب الهی ویژگی مشترک هم‌بودهای انسانی قرون وسطی را تشکیل می‌داد^[۴]. ترس از خداوند و سرنوشت پس از مرگ در گفتمان نهادهای مذهبی قرن‌های گذشته جای‌گاه برجسته‌ای داشت و یکی از اهرم‌های کنترل اجتماعی و نظم اخلاقی جامعه هم به‌شمار می‌رفت. ترس دینی شاید رایج‌ترین ترسی بود که انسان‌ها در دوران قرون وسطی زندگی می‌کردند. این گرایش را می‌توان در متن‌های دینی و عرفانی اسلام نیز یافت. آگاهی از تناهی بودن آدمی پس از رانده شدن‌اش از باغ عدن و هبوط او به زمین آغاز می‌شود. بنابر روایت‌های مذهبی، آدم و حوا که در باغ عدن و بهشت برین زندگی جاودانه‌ای داشتند با سرپیچی از فرمان خدا هبوط کردند، زندگی جاوید را ازدست دادند و میرایی آدمی تبدیل به پرسشی اساسی شد. مذهب‌های مختلف کوشیدند تا با طرح جاودانگی روح و جهان پس از مرگ پاسخی به ترس آدمیان از فنا شدن دهند. در بسیاری از آیه‌ها قرآن مسئله‌ی ترس آدمیان از مرگ و مجازات سرپیچی از فرمان الهی مطرح شده است. برای نمونه در سوره‌ی طه آیه‌ی ۱۱۸ مسئله‌ی جاودانگی آدمی در بهشت مطرح است و یا در سوره‌ی الرحمن ۲۶-۲۷ می‌خوانیم که «همه کسانی که روی زمین هستند فانی می‌شوند و تنها ذات ذوالجلال و گرامی پروردگارت باقی می‌ماند.» در سوره‌ی جمعه ۸ نیز می‌خوانیم «بگو این مرگی که از آن فرار می‌کنید سرانجام با شما ملاقات خواهد کرد.» در سوره‌ی نسا آیه‌ی ۷۸ آمده است «هر جا باشید، مرگ شما را درمی‌یابد، هرچند در برج‌های محکم باشید.» در قرآن ریشه‌ی ترس دورافتادن از جاده‌ی هدایت و عذاب الهی است. عرفان اسلامی نیز با طرح مسئله‌ی خوف ورجا یا ترس و امید کوشیده است تا با طرح ایمان در مقابل ترس نوعی امید در دل مؤمنان را زنده نگه‌دارد چراکه در گفتمان دینی ریشه‌ی ایمان که همانا امن بودن و امنیت داشتن

۴- ژان دلومو (Delumeau) ازجمله کسانی است که در کارهای خود به موضوع ترس از گناه و عذاب الهی و تاثیر آن در رفتارهای فردی و جمعی پرداخته است. او ازجمله نشان می‌دهد که ترس در باورهای مذهبی قرن‌های گذشته نوعی مجازات الهی به‌شمار می‌رفته است.



است نوعی پاسخ به ترس و وحشت آدمیان در این دنیای فانی تلقی می‌شود. در قرن نوزدهم، پدر اگزیستانسیالیسم مسیحی کی‌یرکگارد به موضوع ترس و اضطراب می‌پردازد که از نظر او بیان‌گر وجود متناهی ما است و در سه مرحله منعکس می‌شود: مرحله‌ی زیبایی‌شناختی که به موجودی مربوط می‌شود در جست‌وجوی لذت و رفاه عادی، بدون ارتباط با هیچ‌گونه امر متعالی. در این مرحله، غم و اندوه به‌عنوان آنچه از خارج رخ می‌دهد، بیان می‌شود و نارضایتی از این مرحله نمایان‌گر هستی است که نارضایتی خود را از طریق خلأیی که انسان در جست‌وجوی زیبایی‌شناختی در آن دست‌وپا می‌زند آشکار می‌سازد. از نظر او لذت و جست‌وجوی معنای به‌کلی سکولار و بدون ریشه در معنویت دینی طعم تلخی را نزد انسان به‌جا می‌گذارد. مرحله‌ی اخلاقی زمانی است که شخص در جست‌وجوی یک قانون اخلاقی است که به زندگی معنا می‌بخشد و هستی را نه براساس لذت و میل که برپایه‌ی وظیفه به‌منظور تحقق آنچه مطابق الزام اخلاقی است (آن‌گونه که کانت آن را فرض می‌کرد)، قرار می‌دهد. این مرحله شیوه‌ای از هستی را ارائه می‌دهد که پایدارتر و بنیادی‌تر از مرحله‌ی زیبایی‌شناسی است. کسی که تسلیم دستورهای اخلاقی می‌شود، به زندگی‌اش سروسامان و انسجام می‌بخشد. اما، او هیچ پاسخی برای مسئله‌های بنیادی هستی خود که هرانسانی را در مورد پایان زندگی، مرگ، و معنای هستی محدود ما در این جهان نگران می‌کند ندارد. در مرحله‌ی سوم یعنی مرحله‌ی دینی است که انسان ایمانی را می‌پذیرد که خلاء هستی او را پُر می‌کند. در ایمان، غیرقابل‌انکار بودن اضطراب در هستی من به‌عنوان یک فرد پاسخی شخصی می‌یابد (Kierkegaard, 1977).

هایدگر به‌شیوه‌ی خودش معضل اضطراب^[۵] را بیان می‌کند که از نظر او به بُعد «وجودی بنیادی» (existantial) و نه «وجودی روزمره» (existentiel) زندگی مربوط می‌شود. این تمایز می‌تواند شبیه به مفهوم‌سازی کانت بین امر متعالی (transcendental) و تجربی (empirique)

۵- . به‌طور خلاصه اضطراب به‌عنوان لحن وجود در فلسفه‌ی وجودی به‌عنوان شیوه‌ای برای مشخصه بودن انسان تجربه می‌شود و بنابراین یک ویژگی اساسی است که نمی‌توان آن را متوقف کرد یا بر آن غلبه کرد یا محدود به پدیده‌ای صرفاً روانی کرد.



باشد. اضطراب نمایان‌گر این واقعیت است که هستی انسان (Dasein) بین واقعیتی که در آن "پرتاب شده" (Geworfenheit) و "پرتاب کردن خود به آینده" (Entwurf) در حال نوسان است. هر دو مفهوم دارای ریشه‌ی مشترک هستند (فعل «Werfen» به معنای پرتاب کردن). وجود انسان با گذشته‌ای که خود را از آن نمی‌تواند جدا کند و به آینده‌ای که از درون و بیرون آن خبر ندارد، پیوند خورده است (Heidegger, 2006).

در این نگاه هستی انسان اساساً مضطرب است، اضطراب یک حالت روانی نیست که بتوان دفع کرد. اضطراب بخشی جدایی‌ناپذیر از وجود ما به‌عنوان "بودن-آنجا" (Dasein) است و بنابراین اصالت وجود در این نیست که بخواهیم آن را پنهان کنیم، بلکه در پذیرفتن آن است. می‌توان گفت که هایدگر مفهوم اضطراب در کار کی‌یرکگارد را سکولار می‌کند و بُعد مذهبی هستی که آمیزه‌ای بین متناهی و نامتناهی را از طریق ایمان توأم با اضطراب امکان‌پذیر می‌سازد تبدیل می‌شود به وجود اصیل که با پذیرش اضطراب به متناهی بودن وجود خود صحنه می‌گذارد^[۶] (همان منبع).

به‌طور کلی می‌توان گفت که فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی در نمونه‌های مطرح‌شده بیشتر از ترس و اضطراب در قالب فردی و جدا از رابطه‌های اجتماعی صحبت می‌کند و جنبه‌های جمعی و اجتماعی ترس و مسئله‌های انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی آن را در نظر نمی‌گیرد. و به‌طورمثال «در-جهان-بودن» (in-der-Welt-sein) هایدگر نوعی جهان غیراجتماعی را مفروض می‌داند که با جامعه آن‌گونه که هست رابطه‌ی چندانی ندارد.

علوم اجتماعی نوپدید قرن بیستم بدون گسست از دیدگاه فلسفی درباره‌ی اضطراب و ترس و بیش‌تر باتکیه بر واقعیت‌های اجتماعی مشخص و تجربه‌های فردی و جمعی هم‌بودهای انسانی به سراغ درک و تحلیل این پدیده‌ی پیچیده و چندسویه رفت. برای مثال چهارچوب اجتماعی-انسان‌شناختی به درک بهتر

۶- ترس و اضطراب در روان‌شناسی معاصر معنای متفاوتی دارند. ترس دارای علتی کم‌وبیش عینی و روشن است (دشمن خارجی، نبود ایمنی، بی‌کاری، فقر، یک روی‌داد پیش‌بینی نشده ...) درحالی‌که اضطراب علت خاصی ندارد. به‌سخن دیگر اگر ترس موضوع و مورد مشخصی (ابژه) دارد، اضطراب می‌تواند هیچ موضوع و مورد ملموسی نداشته باشد.



مفهوم ترس در جامعه یاری می‌رساند.

خوانش جامعه‌شناختی از ترس جمعی

به پدیده‌ی ترس می‌توان از دیدگاه جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی و در چهارچوب تجربی (Empirique) نیز پرداخت. در دوران معاصر ما بیش‌تر با مجموعه‌ای از ترس‌ها سروکار داریم که جامعه‌های انسانی گاه آن‌ها را به‌طور مشترک زندگی می‌کنند و بخشی از انگاره جمعی جامعه را تشکیل می‌دهند. بحران‌های اجتماعی، اقتصادی و زیست‌محیطی که دنیای مدرن با آن مواجه است نوعی ترس از آینده را برای انسان دوران ما مطرح کرده است^[۷].

سویه‌ی جمعی و اجتماعی ترس به این معناست که گروه‌های انسانی را به‌سوی کنش و یا درک مشترکی از یک روی‌داد و یا پدیده سوق می‌دهد. به‌عبارت‌دیگر ترس از چیزی (جنگ، ناامنی، فقر، بی‌کاری، سرکوب، خشونت، مشکل‌های زیست‌محیطی...) به رفتارها و کنش‌های جمعی منجر می‌شود و یا به آن‌ها معنا می‌دهد. برای مثال ترس مشترک از هرج‌ومرج و ناامنی می‌تواند به پذیرش منفعل و خاموش یک نظام سرکوب‌گر یاری رساند. ترس از آسیب‌های زیست‌محیطی می‌تواند کسانی را برای اعتراض به خیابان‌ها بکشاند. گروه‌های اجتماعی که در وضعیت‌های عادی پشتیبان دمکراسی هستند وقتی کنش‌های اعتراضی خیابانی را زمینه‌ساز هرج‌ومرج و ناامنی بدانند می‌توانند به‌خاطر ترس از مشارکت پاپس‌کشند و راه را برای تداوم یک دیکتاتوری باز کنند. ترس مشترک از هجوم خارجی هم می‌تواند به هم‌بستگی ملی هم‌گرایی سیاسی نیروهای داخلی یاری رساند. ترس از تکنولوژی و ترس

۷- دانیلو مارتوچلی نویسنده‌ی چند کتاب درباره‌ی مدرنیته و وضعیت فرد در جهان مدرن است. او در کتاب خود زیر عنوان «وضعیت اجتماعی مدرن، آینده‌ی یک اضطراب» کوشیده است تا تحولات جهان غرب پس از سال‌های ۱۹۹۰ را بررسی کند و تجربه‌ی اجتماعی مدرن را نوعی تجربه تاریخی تازه و بی‌بدیل دانسته که ما را به ضرورت بازاندیشی درباره‌ی رابطه‌ی سیاست، مذهب و امر اجتماعی دعوت می‌کند. به‌باور او امروز ما نیازمند جدی گرفتن فشارها و مشکل‌های فرد مدرن در میان جمع هستیم و جامعه‌شناسی باید بُعدهای عاطفی فرد را در تحلیل‌های خود در نظر گیرد. به‌همین علت اضطراب، درگیری‌های عاطفی، ناکامی‌های انسان امروز آینده‌ی روشنی را در برابر فرد قرار نمی‌دهد و عنوان ثانوی کتاب آینده یک اضطراب نشانی از اهمیت چنین پرسشی دارد (Martuccelli, 2017).



از نابودی محیط زیست می‌تواند افراد را به نوعی کنش جمعی و یا حتا سبک زندگی خاص سوق دهد. برنارد پایار (Paillard, 1993) از نگاه جامعه‌شناسی به چندسویه بودن ترس‌های جمعی دوران معاصر اشاره می‌کند و حضور گاه هم‌زمان ترس‌هایی که در جامعه به‌طور مشترک حس می‌شوند.

به موضوع ترس می‌توان هم از جنبه‌ی تجربی پرداخت و هم سویی تخیلی این پدیده را مورد توجه قرار داد. حافظه‌ی جمعی مشترک، تاریخ و یا فرهنگ گاه ریشه‌های این ترس‌ها را توضیح می‌دهند (Paillard, 1993). ترس جمعی از جنگ برای نسل‌هایی که قربانی جنگ بوده‌اند نمونه‌ای از دیرپایی ترس است که افراد در گذشته‌های دورتر زندگی و تجربه کرده‌اند و تصور تکرار آن در وضعیت کنونی امری اضطراب‌آور به‌شمار می‌رود. نسلی که قحطی‌های دوران جنگ دوم جهانی در ایران را زندگی کرده بود وقوع هرجنگ جدیدی را زمینه‌ساز تکرار رنج‌ها و کمبودهای آن دوران می‌دانست. مثال قابل‌توجهی دیگر که رابطه‌ی تنگاتنگی هم با موضوع اصلی بحث ما دارد ترومای پس از شکست و سرکوب یک جنبش اجتماعی است.

پایار به شکل‌های گوناگون ترس جمعی در رابطه‌های میان انسان‌ها در جامعه هم اشاره می‌کند. از نظر او ترس می‌تواند میان نسل‌ها، طبقه‌های اجتماعی، هم‌بودهای مذهبی، گروه‌های قومی و یا حتا میان زنان و مردان به‌وجود آید (Paillard, 1993). برای مثال ترس از قدرت و نفوذ اقلیت‌های مذهبی (یهودی، مسلمان...)، ترس اقلیت‌های مذهبی از سرکوب گروه‌های مسلط مذهبی (ترس مسلمانان هند از هندوها، ترس مسلمانان چین از سرکوب دولتی، ترس اقلیت‌های گوناگون مذهبی در ایران یا عربستان از نظام سیاسی با هویت مذهبی...) از جمله ترس‌هایی است که گروه‌های مذهبی می‌توانند عامل پیدایی یا قربانی آن باشند. به‌همین‌گونه رابطه‌ها میان گروه‌های قومی، گروه‌های مهاجر در نظام‌های غیردمکراتیک و یا گاه حتا دمکراتیک می‌تواند موضوع تنش باشد که نتیجه‌ی آن شکل‌گیری ترس جمعی است^[۸].

۸- یکی از نمونه‌های تاریخی مهم ترس جمعی تجربه انقلاب قرن هجدهم فرانسه است که تاریخ‌نگاری انقلاب فرانسه به آن پرداخته است. آنچه به ترس بزرگ (La Grande Peur) در انقلاب کبیر فرانسه معروف شد مخلوطی از اعتراض‌ها و شورش‌های دهقانی است که در پی یک ترس جمعی در در روزهای پس از انقلاب شکل گرفت (ژوئیه تا اوت ۱۷۸۹)، و بعدها به شکل‌های مختلف ادامه یافت. این حرکت‌ها به‌طور «



به پدیده‌ی ترس می‌توان از سویی‌ی دریافتی و ادراکی نگریست و هم به سویی‌ی تجربی آن (زندگی کردن واقعی چیزی که ترس را به وجود می‌آورد) پرداخت. سویی‌ی تجربی و مشخص ترس می‌تواند با حافظه‌ی تاریخی یک جامعه رابطه داشته باشد به واسطه‌ی بازسازی ذهنیتی تجربه‌های گذشته به گونه‌ی جمعی و از طریق روندهای میان‌ذهنیتی. اما، وجود ترس‌هایی جمعی که بیش‌تر ذهنیتی هستند و رابطه‌ای با تجربه‌های مشخص افراد و یا نسل قبلی ندارند می‌تواند نتیجه‌ی نوعی آینده‌نگری منفی و بدبینانه باشد و گاه نخبگان، روشنفکران و گروه‌های سیاسی و یا مدنی در شکل دادن به این ترس جمعی ذهنیتی مشارکت می‌کنند. ترس‌های جمعی می‌توانند بیش‌تر "احساس ترس" باشند تا ترس واقعی. برای بسیاری از تاریخ‌نگاران با وجود کم‌تر شدن تهدیدهای واقعی مانند گرسنگی، جنگ، ناامنی... ترس از این پدیده‌ها گاه کاهش نیافته است. فرهاد خسرو خاور در کتاب خود پیرامون جنبش‌های اجتماعی موسوم به بهار عربی به ترسی اشاره می‌کند که به احساس ناامنی اجتماعی بازمی‌گردد و در جامعه‌های خاورمیانه‌ای حضوری چشم‌گیر دارد. این ترس می‌تواند از سوی حکومت‌های بسته و نظام‌های آمرانه نیز مورد بهره برداری قرار گیرد و به آن دامن زده شود (Khosrokhavar, 2012). رابطه‌ی گاه شکننده‌ی بخشی از کشورهای خاورمیانه با دموکراسی و جامعه‌ی باز هم

جدی سرکوب نشدند و علت آن سقوط اقتدار رژیم پادشاهی بود مهاجرت اشراف را در پی آورده بود. هم‌زمان به دنبال بحران برداشت بد محصول ۱۷۸۸ در نتیجه‌ی هوای سرد آن سال احساس بی‌عدالتی دهقانان را بیش از هر زمان دیگری تشدید می‌کرد. گزارش وقایع پاریس، و به‌ویژه گزارش‌های فتح باستیل توسط انقلابیون توهم با شایعات و ترس از انتقام یا توطئه‌های اشرافی همراه بود. در برخی موردها، شایعاتی مبنی بر این‌که اشراف در حال استخدام افراد دزد و جانی برای جمع‌آوری گندم از حومه و در نتیجه حذف محصول هستند، باعث ایجاد ترس و وحشت شدید شد. در بسیاری از شهرهای اصلی فرانسه غارت و شورش رخ داد: دهقانان خود را مسلح کردند و شبه‌نظامیانی تشکیل دادند تا از خود در برابر حملات «دزدان» یا مهاجمان خیالی دفاع کنند. اما، از آنجاکه این‌ها فقط نتیجه‌ی نگرانی و تخیل آن‌ها بود، گروه‌های بسیج شده و ناراضی به قصرها و صومعه‌ها حمله کردند. شورشیان یک‌دیگر را می‌ترساندند و «اشراف» و حامیان اقتدار سلطنتی نیز شامل این ترس می‌شدند و عموماً باعث فرار اشرافیت از دهات و شهرهای مجاور آن‌ها شد. ژرژ لوفور در کتاب خود ترس بزرگ ۱۷۸۹ پنج جریان را توصیف می‌کند (Lefebvre, ۱۹۸۸). به نظر می‌رسد هیچ‌گونه هماهنگی بین این مرکزهای مختلف شورش وجود نداشته که با وجود علت‌ها و هدف‌های مشترک بسیج شده بودند. دهقانان با سوزاندن قصرهای اشرافیت و تخریب صومعه‌ها، آرزوی لغو فئودالیسم را در سر داشتند. مجلس ملی آن زمان برای پایان دادن به شورش‌ها، در ۴ اوت ۱۷۸۹ فرمان لغو امتیازات اشرافیت را صادر کرد.



به همین ترس و نگاه محافظه کارانه به موضوع ناامنی و نبود ثبات در جامعه باز می‌گردد. برای مثال حمایت از حکومت اسد و دخالت نظامی ایران در جنگ‌های داخلی سوریه (مدافعان حرم) از جمله با ترس از نفوذ داعش در ایران توجیه می‌شد. براساس این توجیه حضور "مدافعان حرم" در سوریه و شرکت در عملیات نظامی به سود دولت اسد می‌توانست مانع از هجوم داعش به ایران شود.

ترس‌ها می‌توانند در طول زمان دست‌خوش دگرگونی شوند و یا شکل‌های جدیدی از ترس جمعی پدیدار گردند. در بسیاری از جامعه‌های غربی ترس از دست دادن هویت (که توسط نیروهای افراطی و پوپولیست دامن زده می‌شود) به روان‌شناسی جمعی خارجی‌ستیزی دامن می‌زند و یا محبوبیت پیدا کردن شخصیت‌هایی که به نماد دفاع از هویت و یا اصالت فرهنگی، قومی و یا ملی تبدیل می‌شوند. همین روایت پیرامون تغییرات اقلیمی و زیست‌محیطی صدق می‌کند. ترساندن جمعی جامعه از اتفاق‌های مهیبی که در شرف وقوع هستند یکی از روش‌های رایج در میان کسانی است که از ترس جمعی برای به‌وجود آوردن سرمایه‌ی سیاسی و یا اجتماعی و جلب مخاطبان استفاده می‌کنند.

نظام‌های بسته و غیردمکراتیک از ترس جمعی به‌عنوان ابزاری بازدارنده برای جلوگیری از کنش گروه‌های مخالف یا جامعه مدنی هم سود می‌جویند. این نوع ترس آگاهانه، از بالا و برای ارباب جمعی شکل می‌گیرد. برای مثال قدرت ساواک هم دارای سوییچ عینی و قابل مشاهده بود چراکه سرکوب و نظارت امنیتی به‌طور واقعی در جامعه وجود داشت. هم‌زمان در مورد بُعدهای واقعی قدرت و نفوذ ساواک اغراق می‌شد و در سوییچ ذهنیتی شاید ترس فزاینده به‌وجود می‌آمد که تناسبی با واقعیت نداشت. اما، نتیجه‌ی این ترس جمعی واقعی و اغراق‌شده و ذهنیتی نوعی انفعال جامعه و ترس از مشارکت در کنش‌های جمعی جامعه برای مخالفت و یا دفاع از حقوق خود بود.

مقایسه‌ی نظام‌های بسته در همه‌ی دنیا نشان می‌دهد که استفاده از



سازوکار ترس جمعی به‌عنوان ابزار بازدارنده و کنترل جامعه کم‌وبیش امری رایج بوده است چرا که سویی ادغام افراد در پروژه‌ی حکومتی (پیوستن به حرکت نازی‌ها در آلمان) به‌تنهایی برای کنترل جامعه و جلوگیری از کنش‌های اجتماعی مخالف کافی نیست. سلطه‌ی سیاسی یک‌سویه و شیوه‌ی حکومتی غیرمشارکتی بدون استفاده از ابزار ترس جمعی بسیار دشوار است.

غلبه بر ترس از سرکوب در قالب حرکت‌های اجتماعی

ازنگاه جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی کنش‌گران راه‌های گوناگونی را برای غلبه بر ترس از کنش و مشارکت جمعی در یک جامعه‌ی بسته برمی‌گزینند. تجربه‌ی حرکت‌های اعتراضی در کشورهای غیردمکراتیک نشان می‌دهد که قالب‌هایی مانند جنبش اجتماعی، گروه‌های انقلابی و یا کنش‌های فردی از جمله نوشته‌ها و تولیدات روشنفکری ازسوی کنش‌گران مورد توجه قرار می‌گیرند. این قالب‌ها همیشه جدا از یک‌دیگر عمل نمی‌کنند و در روندهای اجتماعی می‌توانند باهم تلفیق شوند و به‌صورت درهم‌تنیده عمل کنند. گفتمان‌سازی و خلق ادبیات اجتماعی را معمولاً روشنفکران به‌عهده می‌گیرند اگرچه حرکت‌های اجتماعی و یا گروه‌های که راه‌برد استفاده از خشونت^[۹] را برمی‌گزینند می‌توانند خود فضای تولید این نوع تفکرات و روشنفکرانی باشند که خشونت را از جنبه‌ی نظری توجیه می‌کنند.

برای تحلیل مشخص این موضوع می‌توان به سراغ تجربه‌ی ایران دهه ۴۰ و ۵۰ خورشیدی رفت. در ادبیات انقلابی دهه‌ی چهل و پنجاه خورشیدی ترس از سرکوب و خشونت دولتی به‌عنوان مانعی اساسی برای شکل‌گیری جنبش‌های اعتراضی مردمی گسترده مطرح می‌شد. انقلابیون رادیکال این دوران رکود و بن‌بست سیاسی را پی‌آمد مستقیم اعمال خشونت و سرکوب سیاسی حکومت می‌دیدند. به‌زبان دیگر سلطه‌ی بی‌چون‌وچرای حکومت

۹- منظور از افراد خشونت‌پیشه کسانی است که در برابر خشونت دولتی به کنش‌های خشونت‌آمیز و یا مقابله‌به‌مثل متوسل می‌شوند. گروه‌های چریکی که برای دست‌یابی به خواست‌های خود و یا مخالفت با حکومت دیکتاتوری به مبارزه مسلحانه روی می‌آورند نمونه این نوع کنش به‌شمار می‌روند.



ترس جمعی از خشونت دولت و سرکوب مانع از شکل‌گیری جنبش‌های اعتراضی و مطالباتی می‌شد: "پلیس در یک کارخانه بیش از هر جای دیگر ترس و خفقان به وجود می‌آورد. از هر شیوه‌ای استفاده می‌شود تا کارگران همواره در وحشت و اضطراب به سربرند، به ویژه کارخانه‌های بزرگ در واقع به سربازخانه‌هایی تبدیل شده‌اند که سربازان مولد را به کار می‌کشند ... هرگونه تمایل برای اعتصاب، برای نشان دادن مسالمت‌آمیز نارضائی، بی‌رحمانه‌ترین عکس‌العمل‌ها را در پی دارد. توقیف، بازرسی‌های ممتد، اخراج و گاه شکنجه..." (پویان، ۱۳۴۹، ص ۵۲).

برای برون‌رفت از بن‌بست سیاسی می‌بایست اسطوره‌ی اقتدار آمرانه‌ی حکومت و نظم استبدادی را درهم‌شکست. در کانون انگاره‌ی جمعی انقلابی این دوران، فداکاری و بی‌باکی فرد مبارز قرار داشت که می‌بایست نقش پیش‌آهنگ و الگو را برای خلق بازی کند. پیش‌آهنگ انقلابی توده‌ها وظیفه داشت با کنش قهرمانانه و فدا کردن جان خود چرخشی در روان‌شناسی ترس از حکومت در میان توده‌ها ایجاد کند. کنش قهرمانانه پیش‌آهنگ انقلابی در خدمت بیدار و هوشیار کردن خلق قرار داشت. نقد اساسی جوانانی که راه انقلابی را انتخاب می‌کردند به نسل گذشته "بی‌عملی"، "سازشکاری"، "ترس" و عقب‌نشینی در برابر استبداد بود.

انقلاب کوبا مرجع اصلی چرخشی است که از نظر "شورشیان آرمان‌خواه" (بهرروز، ۱۳۴۹) در وضعیت جدید تاریخی دوران پس از جنگ جهانی دوم در مبارزه علیه دیکتاتوری و امپریالیسم به وجود آمده است. گروه‌های مسلحانه دوران پیش از انقلاب کنش رادیکال و اراده‌گرایانه‌ی خود را روی‌کردی برای به حرکت درآوردن توده‌های خلق تلقی می‌کردند: "در شرایط کنونی هر مبارزه‌ی سیاسی به‌ناچار باید براساس مبارزه‌ی مسلحانه سازمان یابد و تنها موتور کوچک مسلح است که می‌تواند موتور بزرگ توده‌ها را به حرکت درآورد" (احمدزاده، ۱۳۴۹).

از دیدگاه کادرهای اولیه سازمان چریک‌های خلق مانند پویان، احمدزاده و یا حمید اشرف نبود جنبش اعتراضی در سطح جامعه و خیابان‌ها به معنای



نبود جنبش نبود، بلکه نشان‌گر سرکوب پلیسی بود. حکومت استبدادی از نظر آن‌ها با سرکوب قهرآمیز مداوم در صدد ایجاد فضایی از رعب و وحشت است و این وضعیت توده‌های مردم را در موضعی کاملاً انفعالی و تسلیم‌طلبانه قرار می‌دهد. حمید اشرف زمینه‌ی اجتماعی و سیاسی آغاز حرکت مسلحانه را این‌گونه توضیح می‌دهد: "در شرایطی که گروه‌های سیاسی به واسطه اعمال فشار نیروهای پلیسی از هرگونه حرکت سازنده باز داشته شده بودند و هرگونه فعالیت نیروهای اپوزیسیون با خشونت تمام متوقف می‌گردید و انبوه عظیم ترس و خفت بر توده‌ها و حتا روشنفکران سنگینی بازدارنده‌ای به وجود آورده بود، گروه جنگل فعالیت خود را آغاز کرد" (اشرف، ۱۳۵۰).

احمدزاده با الهام از رژیس دوبره این روان‌شناسی توده را "انبوه کهنسان ترس و خفت" نام می‌دهد. او در نوشته‌ی "مبارزه مسلحانه، هم استراتژی، هم تاکتیک"، که به جمع‌بندی تجربه‌ی سیاهکل اختصاص داشت به آماده بودن شرایط عینی انقلاب علیه حکومت شاه باور داشت و رکود سیاسی را عامل ذهنی می‌دانست که برآیند سرکوب پلیسی بود: "هدف از مبارزه مسلحانه در آغاز، نه وارد کردن ضربات نظامی بر دشمن، بلکه وارد کردن ضربات سیاسی بر دشمن است. هدف این است که به انقلابیون و خلق، راه مبارزه نشان داده شود، آن‌ها را از قدرت خویش آگاه گرداند، نشان دهد که دشمن آسیب‌پذیر است. نشان دهد که امکان مبارزه هست، دشمن را می‌توان افشا و خلق را آگاه کرد". امیر پرویز پویان نیز در کتاب "ضرورت مبارزه‌ی مسلحانه و رد تئوری بقا"، در بررسی وضعیت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی پس از انقلاب سفید شاه، به وجود شرایط عینی انقلاب اشاره می‌کند و چرایی ضعف جنبش‌های وسیع و رادیکال اجتماعی را در عامل سرکوب قهرآمیز مداوم نظام حاکم می‌بیند. از نظر او بازتاب چنین سیاست‌هایی ازسوی رژیم در ذهنیت توده‌های مردم چیزی نیست جز "ترس مطلق" و "ضعف مطلق توده‌ها"، و "قدرت مطلق رژیم" (۱۳۴۹). بیژن جزنی، همانند مسعود احمدزاده، امیدوار بود که جنبش چریکی راه را برای شکل‌گیری جنبش اعتراضی توده‌ای باز کند. او می‌نویسد: "آن‌چه بر آهن سرد توده‌ها، در دوره‌ی خمودی مؤثر می‌افتد، آتش سوزان پیشتاز است" (۱۳۸۱).



ادبیات سیاسی گروه های مسلح این دوران توجهی فراوانی دارد به فداکاری و شجاعت کسانی که از نظر آن‌ها نقش پیش‌آهنگ را بازی می‌کنند: چالش اصلی برای کنش‌گران ازجان‌گذشته شکل دادن به چرخش روان‌شناسانه‌ای است که در پی آن باید ترس جبهه‌ی خود را تغییر دهد: "دشمن آن‌چنان نیروئی برای مقابله با این دو چریک رزمنده، دو انقلابی راستین خلق، به محل آورده بود که دقیقاً ضعف او را در مقابل قدرت و نیروی چریک به اثبات می‌رساند و خلقی که شاهد این درگیری نابرابر بود، قدرت و شهامت چریک و هراس مرگبار دشمن را از این قدرت، هرچه عینی‌تر در چند قدمی خود لمس می‌کرد. می‌دید که مزدوران دشمن با تمام نیروئی که گرد آورده بودند، درحالی‌که از وحشت و ترس به خود می‌لرزند و جرأت نزدیک شدن به خانه را ندارند، چگونه مذبحخانه تلاش می‌کنند چریک‌ها را به تسلیم شدن وادارند و زنده دستگیرشان سازند. ولی چه خیال باطلی ... یک ساعت ... ساعت دو ... سه ساعت ... ساعت‌ها می‌گذرد. رفقا هم‌چنان سرسختانه به نبرد ادامه می‌دهند. نگاه‌های حیرت‌زده خلق به این نبرد نابرابر، به این دلیری و ازجان‌گذشتگی دوخته شده، قلب‌هایشان می‌طپد و از خود می‌پرسند "اینان کیستند که این‌چنین سختند؟" و "سرانجام چه خواهد شد؟ این نبرد چه ... " و می‌بینند که چگونه این رزمندگان راه رهایی خلق، تا آخرین قطره خون خود به نبرد با دشمن تا دندان مسلح ادامه می‌دهند و هرگز تسلیم نمی‌شوند (مقدمه سازمان چریک‌های خلق ایران بر کتاب پویان، ص ۳).

سازمان مجاهدین خلق نیز که در سال‌های دهه ۴۰ شکل گرفت و با فاصله‌گیری از جریان اصلاح‌طلبانه‌ی نهضت آزادی مدافع مبارزه مسلحانه و سرنگونی نظام حاکم آن دوران بود بر دو سنت دینی و مارکسیستی برای غلبه بر ترس تأکید کرد. از دید بنیان‌گذاران این سازمان، هم سنت انقلابی مارکسیستی در روایت‌های لنینی و مائوئی آن نشان از گروه کوچکی از انسان‌های مبارز دارد که با عملیات قهرمانانه خود جو ترس و وحشت را شکسته و باعث آزادی کنش‌گران می‌شود و هم سنت دینی در روایت شیعی آن با تکیه بر «راه حسین» آماده شکستن جو ترس و وحشت با تکیه بر عامل فدییه و فنا است (سازمان مجاهدین خلق ایران، ۱۳۵۷). مجاهدین با



جست‌وجو در سنت دینی و با رجوع به برخی از آیه‌های قرآن و تفسیر خاصی از حرکت برخی از پیشوایان دینی رسالت خود را شکستن جو ترس با مبارزه‌ی مسلحانه قرار دادند.

رهبران اولیه سازمان مجاهدین از جمله احمد رضایی با بازخوانی تاریخ اسلام و ایران تحلیل تازه‌ای از وضعیت کشور و نقش پیش‌گامان در شکستن فضای ترس و وحشت ارائه دادند. به‌باور آنان اصل اساسی شکست نهضت‌های گذشته نبود رهبری انقلابی است و تا مردم را آماده رویارویی با نظام سلطنتی کند (رضایی، بدون تاریخ). به‌باور آنان وجود یک سازمان انقلابی ضرورتی انکارناپذیر برای موقعیت آن دوران جامعه‌ی ایران بود. نکته‌ی مهم دیگر آموزش انقلابیون حرفه‌ای برای مبارزه رودررو و شکستن جو ترس و وحشت است و چنین انقلابیونی می‌بایست بر ایدئولوژی انقلابی و فلسفه تاریخ تکیه کنند که در آن زمان اسلام انقلابی بود (سازمان مجاهدین خلق ایران، بدون تاریخ). برمبنای چنین تفسیر و تحلیلی از فضای سیاسی و اجتماعی ایران بود که سازمان مجاهدین به عملیات مسلحانه روی آورد تا نقطه‌ی پایانی بر افسانه‌ی شکست‌ناپذیری و قدرت نظام سلطنتی و سازمان اطلاعات و امنیت آن بگذارند.

در میان کسانی که با قلم خود به جنگ ترس از حکومت می‌رفتند باید از علی شریعتی یاد کرد که یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان حوزه‌ی تفکر اسلامی معاصر در ایران است که با روایت خاص خود از تاریخ اسلام و مذهب تشیع کوشید تا تفسیری انقلابی از اسلام و به‌ویژه برخی از شخصیت‌های تشیع ارائه دهد. او که در خانواده‌ای روحانی و متأثر از آموزش‌های پدرش تربیت یافته بود کم‌کم با تحصیل در نهادهای مدرن و راه یافتن به دانشگاه کوشید تا درعین پایبندی به منظومه‌ی دینی تفسیر تازه‌ای از اسلام ارائه دهد.

شریعتی که در آغاز اسلام را مکتب واسطه‌ای میان سرمایه داری و کمونیسم می‌پنداشت کم‌کم و تحت تأثیر مبارزه‌ی انقلابیون مسلمان و مارکسیست در ایران و دیگر کشورها به این نتیجه رسید که انقلاب و درافتادن با نظام‌های سلطه‌گر تنها راه رهایی مردمان مسلمان «استعمار زده و استعمار شده»



است. او با طرح سه‌گانه‌هایی چون «زر، زور و تزویر» و یا «تیغ، طلا و تسبیح» تفسیر تازه‌ای از نقش مذهب، پول و زور برای به سلطه درآوردن مردم سخن گفت (شریعتی، ۱۳۶۰).

اما نوآوری شریعتی همانا سیاسی کردن اسطوره‌های دینی و تبدیل آن به اسلحه‌ای سیاسی برای مبارزه با حکومت پهلوی بود. ذهنیت شریعتی که درگیر انفعال روحانیت ازیک‌سو و ایدئولوژی انقلابی مارکسیست‌ها ازسوی دیگر بود تلاش کرد با سیاسی کردن اسطوره‌های دینی به تعبیر خودش دین تریاک را به دین خود تبدیل کند و اسلام سنتی را به تعبیر داریوش شایگان به ایدئولوژی انقلابی تبدیل و آن را چونان سلاح در دست انقلابیون مسلمان قرار دهد (Shayegan, 1982). علی شریعتی برای رسیدن به هدف تبدیل اسلام سنتی به اسلام انقلابی دو اسطوره‌ی بنیادین تشیع را تبدیل به نوعی آرمان‌رهایی‌بخش کرد. اسطوره‌ی نخست اعتقاد به مهدی و فلسفه‌ی انتظار بود که شریعتی انتظار را به تعبیر خود به مذهب اعتراض تبدیل کرد و مبارزه با نظام حاکم و روی آوردن به مبارزه اعتقادی و سیاسی را نوعی کوشش برای آماده کردن زمینه‌ی ظهور دانست (شریعتی، ۱۳۶۰، ص ۳۰۳-۴۰۳).

اسطوره‌ی دیگر نیز شهادت حسین بود که از نظر او تا آن دوران به کار گریه و زاری و تعزیه‌خوانی می‌آمد. شریعتی قیام حسین را حرکتی برای شهادت و گواهی دادن به مبارزه در دوران سلطه نظام‌های غاصب دانست و از مسلمانان خواست تا به پیروی از حسین مبارزه برای عقیده و شهادت در راه ایمان را انتخاب کنند و اگر قدرت شهید شدن ندارد حداقل هم‌چون زینب پیام‌آوران خون شهیدان باشند. دو سخنرانی معروف شریعتی زیر عنوان شهادت و پس از شهادت در فضای مبارزه‌ی مسلحانه و متأثر از شهادت برخی از مبارزان سازمان مجاهدین بود (شریعتی، ۱۳۶۰، ص ۱۹۹). تفسیر شریعتی از حرکت حسین و دیگر شخصیت‌های دینی و تاریخ اسلام در گسست با سنت دینی غالب بود. در چنین دورنمایی است که اسکاتولوژی‌شناسی تشیع به‌دست سازمان مجاهدین و علی شریعتی تبدیل به پرچم مبارزه‌ی سیاسی شد و روند سکولار شدن دین در فضای انقلابی آغاز شد. (Khosrokhavar, 1997, p. 208)



کنش انقلابی خشونت‌آمیز نوعی خشونت مضاعف بود که در برابر خشونت حکومت مورد توجیه قرار می‌گرفت و به آن مشروعیت بخشیده می‌شد. در اواخر دهه ۴۰ خورشیدی و سال‌های بعد خشونت دولتی بیش‌تر شکل تهدید‌آمیز داشت، هدف ترساندن مردم را دنبال می‌کرد و کم‌تر شکل کشتن و خشونت فیزیکی به‌خود می‌گرفت. و نتیجه‌ی پاسخ انقلابیون به محدودیت‌ها، کنترل پلیسی، سرکوب و خشونت دولتی در سطح جامعه خشونت مضاف بود و گویا هرچه خشونت علیه دولتی که ظالم قلمداد می‌شد بیش‌تر و شدیدتر بود از اصالت فزون‌تری هم برخوردار می‌شد. نوعی مسابقه در اعمال خشونت، که در عمل هدف‌اش تبدیل خشونت بالقوه‌ی دولتی به خشونت بالفعل در مقابله با نظام بود. آن‌ها فکر می‌کردند که با کنش خشونت‌آمیز انقلابی در برابر ارباب دولتی مردم ترس‌شان را کنار می‌گذارند برای انقلاب و تغییر نظام سیاسی به میدان می‌آیند.

ترس جمعی و جنبش‌های اجتماعی : تلاش برای طرح نظریه‌ی دیالکتیک

ترس

ترس از سرکوب و خشونت دولتی و رابطه‌ی آن با جنبش‌های اجتماعی در کشورهایی که در آن‌ها تجربه‌ی دموکراسی و جامعه‌ی مدنی ضعیف یا شکننده است می‌تواند یک پرسش جامعه‌شناسانه‌ی مهم باشد. در ادبیات دوران پیش از انقلاب تصور "شورشیان آرمان‌خواه" این بود که عمل قهرمانانه‌ی پیش‌آهنگ ازجان‌گذشته و فداکار سبب روشن کردن موتور انقلاب و به میدان آوردن توده‌های گسترده مردم به میدان مبارزه سیاسی می‌شود. الگوی بسیاری از حرکت‌های مسلحانه در ایران و کشورهای مشابه تجربه‌های کوبا، ویتنام، آنگولا و یا فلسطین بود. این نظریه در سال‌های پایانی دهه‌ی چهل و اوایل دهه‌ی پنجاه کارآیی خود را در آزمون عمل نشان نداد. ترس جمعی که روشنفکران انقلابی بر آن انگشت می‌گذاشتند واقعی بود. آن‌ها به‌درستی به ترس جمعی از خشونت دولتی و نهادهای سرکوب‌گر اشاره می‌کردند اما، راه‌حلی که برای دگرگون ساختن روان‌شناسی ترس جمعی پیش‌نهاد می‌کردند



ایستا و ناکارا بود. از نظر آن‌ها شرایط عینی انقلاب وجود داشت و توده‌ها نیاز به الگوهایی برای غلبه بر ترس از حکومت داشتند. درحالی‌که تنها مسئله‌ای که سبب شکل نگرفتن جنبش اجتماعی می‌شد ترس نبود. ترس فقط یکی از عامل‌های سکون جمعی می‌توانست باشد. درست به‌همین علت هم حرکت‌های مسلحانه نتوانستند به‌عنوان کنش سیاسی مشروع جایی در افکار عمومی پیدا کنند.

در دهه‌ی نود خورشیدی ما با پدیده‌ی دیگری سروکار داشتیم که گره‌گاه (پرابلماتیک) رابطه‌ی ترس و جنبش‌های اجتماعی را از جنبه‌ی تجربی به‌گونه‌ای متفاوت طرح کرد. ویژگی دهه‌ی نود خورشیدی در ایران این بود که حرکت‌های اعتراضی که به‌وجود آمدند با واکنش بسیار خشن دولتی روبه‌رو شدند و خشونت گسترده و فراگیر حکومتی به عامل مهم مهار و خاموش کردن این جنبش‌ها تبدیل شد.

اگر درکنار عامل‌های عینی ما مشارکت افراد در جنبش را هم‌زمان روندی ذهنیتی و میان‌ذهنیتی نیز به‌شمار آوردیم (خسرو خاور، پیوندی، متقی، ۱۴۰۰) شکستن سد روانی ترس و غلبه بر ترس از حکومت و سرکوب هم بخشی از این روند ذهنیتی است. پویایی ذهنیتی ناشی از نامشروع بودن یک حکومت، یک نظم سیاسی و یا هنجار اجتماعی فرد را به‌سوی مشارکت سوق می‌دهد و همین چرخش ذهنیتی هم به شکل گرفتن شجاعت اجتماعی جدیدی در او کمک می‌کند. بدین‌گونه است که روزمره‌گی زمان خاموشی و انفعال اجتماعی (خسرو خاور و پیوندی، ۱۴۰۰) که در آن ترس عنصر مهمی به‌شمار می‌رود به پرسش کشیده می‌شود.

هربرت بلومر، جامعه‌شناس مکتب شیکاگو که از پیش‌گامان ره‌یافت کنش متقابل نمادین به‌شمار می‌رود نگاهی کیفی و از دیدگاه خود کنش‌گران به حرکت‌های جمعی دارد. بلومر در خوانش خود از حرکت‌های جمعی بیش‌تر به رابطه‌ی فرد با گروه و نیز جامعه می‌پردازد و با طرح نظریه‌ی کنش متقابل نمادین به‌ویژه نقش نمادها و یا درک نمادین (سمبلیک) از پدیده‌ها و روی‌دادها را به بحث نظری خود پیوند می‌زند. او فرایند شکل‌گیری و گسترش



حرکت جمعی را باتوجهی ویژه به نقش نمادهای معنادار برای گروه‌ها و تحول آن‌ها در طول جنبش را مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار داد. بلومر به شکل‌های کنش جمعی از کنش خودبه‌خودی توده‌ای (ترس جمعی، کنش ناگهانی) تا کنش جمعی سازمان‌یافته (حزب‌ها و سازمان‌های مدنی و صنفی) و جنبش‌های اجتماعی (کنش جمعی آگاهانه باهدف به‌وجود آوردن نوعی نظم اجتماعی جدید) می‌پردازد (Blumer, 1951).

آنچه در نوشته‌های بلومر اهمیت دارد توجه به موضوع ذهنیت و ذهنیت‌سازی در کنش جمعی است. رابطه‌ای که یک فرد با خود، با دیگر شرکت‌کنندگان و یا رهبری جنبش اجتماعی و یا هدف‌های آن دارد تنها مسئله‌های عینی را دربرنمی‌گیرد و شامل چیزهایی هم می‌شود که در ذهنیت افراد و یا رابطه‌ی ذهنیتی میان افراد می‌گذرد (خسرو خاور، پیوندی و متقی، ۱۴۰۰). پدیده‌های اجتماعی همواره دارای سوییذه‌ی ذهنیتی (سوبژکتیو) هستند که به معناها و نمادها برمی‌گردد و به میانجی رابطه‌ای تبدیل می‌شوند که افراد با جمع و یا با حرکت جمعی در جنبش‌ها پیدا می‌کنند. فرایند سوژه‌پیدایی به کنش‌گران امکان می‌دهد با درگیر شدن در روی‌دادهای جامعه و مشارکت کسب آگاهی کنند و در جریان پویایی ذهنیتی و میان‌ذهنیتی (رابطه با دیگری) تبدیل به کنش‌گری شوند که می‌داند برای چه اعتراض می‌کند و تصمیم بگیرد در این یا آن حرکت مشارکت کند. پرداختن به سوییذه‌ای که به روندهای سوبژکتیواسیون مربوط می‌شود به‌معنای توجه به رابطه‌ی ذهنیتی افراد با جنبش و نیز چیزهایی است که در میان شرکت‌کنندگان به امر و یا حس مشترک تبدیل می‌شود. به‌عبارت‌دیگر تخیل جمعی که جنبش اجتماعی را شکل می‌دهد و آن را به‌پیش می‌برد با سوبژکتیویته‌ی افراد و رابطه‌ی ذهنیتی و نمادینی که افراد با جنبش پیدا می‌کنند ارتباط دارد.

درکنار سوژه‌پیدایی (سوبژکتیواسیون) یا فرایند سوژه‌شدن در جریان جنبش اجتماعی و کنش جمعی، باید از دورنمای دیگری نیز سخن گفت که در روندی متفاوت یا حتا وارونه شکل می‌گیرد. شکست جنبش اجتماعی و یا سرخوردگی ژرف بازی‌گران و ترس مضاعف آن‌ها از مشارکت و کنش جمعی به‌علت وضعیت نامطلوب و یا بازدارنده می‌تواند به روند



سوژه‌زدایی (دسوبژکتیواسیون Désubjectivtion) بیانجامد. سوژه‌زدایی (دسوبژکتیواسیون) نتیجه‌ی سرخوردگی سوژه است و یکی از علت‌های آن می‌تواند ترس از سرکوب و خشونت باشد. اگر فرایندهای مشارکت و تجربه جمعی به کنش‌گران امکان می‌دهد با درگیر شدن در روی‌دادهای جامعه و مشارکت کسب آگاهی کنند و در جریان پویایی ذهنیتی و میان‌ذهنیتی (رابطه با دیگری) تبدیل به کنش‌گری شوند که می‌داند برای چه اعتراض می‌کند و تصمیم بگیرد در این یا آن حرکت مشارکت کند. فعالیت ذهنیتی در روند سوژه‌زدایی وارد پویایی منفی می‌شود چراکه جنبش اجتماعی به بحران دچار شده و یا مشارکت در آن به امری ناممکن و یا بسیار دشوار تبدیل می‌شود.

تحول رابطه با ترس از حکومت و سرکوب در فرایند سوژه‌پیدایی و پویایی ذهنیتی و میان‌ذهنیتی رخ می‌دهد. این چرخش به معنای دگرگون شدن رابطه با روزمره‌گی ترس به وجود می‌آید. چیزی که تا دیروز تصور ناپذیر بود به امر شدنی تبدیل می‌شود. تا زمانی که این تغییر ذهنیتی در کنش متقابل با دیگران رخ ندهد رابطه با ترس و واهمه از به خیابان آمدن، مخالفت کردن، تظاهرات هم تغییر نمی‌کند. این پویایی که بخشی از دیالکتیک ترس زدایی-مشارکت-جرئت اجتماعی جدید و سوژه شدن است به نوع برخورد دولت‌ها و میزان اعمال خشونت هم مربوط می‌شود. کاربرد افراطی سرکوب و خشونت دولتی می‌تواند به نوعی پویایی وارونه و منفی هم تبدیل شود و جای جرئت اولیه را ترس مضاعف بگیرد.

ذهنیت‌سازی در رابطه با ترس و غلبه بر ترس در کنش جمعی نمی‌تواند پدیده‌ی نامحدود، ایستا و یا خطی تصور شود. کنش افراد در متن جامعه و رابطه‌ها میان نهادهای رسمی و گروه‌های اجتماعی رخ می‌دهد. امکان شکل‌گیری کنش جمعی در جامعه همیشه به صورت یک فرضیه مطرح است. ترس و دیالکتیک ترس در چهارچوب این بحث در قالب انگاره‌ی اجتماعی مطرح می‌شود. از این زاویه ترس نوعی برساخت است که در ترساندن مردم یا احساس ترس و خطر آن‌ها شکل می‌گیرد.



مطالعه‌ی موردی جنبش اجتماعی سال ۱۳۵۷

بحث نظری دیالکتیک ترس در جنبش‌های اجتماعی جامعه‌های بسته را می‌توان از جمله در پرتو تجربه‌ی ایران مورد بررسی قرار داد. اگر ما به جنبش انقلابی سال ۱۳۵۷ به‌عنوان یک مطالعه‌ی موردی برگردیم می‌توانیم به این پرسش پردازیم که چگونه ترس جمعی جایش را به شهادت اجتماعی جدیدی داد که به سوخت موتور جنبش اجتماعی هم تبدیل شد. به‌سخن دیگر کسی که تا دیروز از ساواک، پلیس و ارتش واهمه داشت چگونه توانست ترس‌اش را کنار بگذارد، به خیابان بیاید و همراه دیگران در یک کنش جمعی شرکت کند. بازخوانی روی‌دادهایی که از سال ۱۳۵۶ به‌تدریج زمینه‌ساز اوج‌گیری جنبش توده‌ای در سال ۱۳۵۷ شدند نشان می‌دهد که انگاره‌ی جمعی در جامعه در رابطه با قدرت ساواک و نیروهای امنیتی جایش را به تخیل اجتماعی جدیدی می‌دهد که در آن حکومت شاه دیگر همان نظام مقتدر و شکست‌ناپذیر گذشته نیست. اولین تظاهرات پراکنده در شهرهای قم، تهران و یا تبریز با شرکت گروه‌های چند صد نفری مانند فریادی در سکوت سنگین سیاسی بودند که جامعه‌ی خاموش را به طغیان علیه شاه فرامی‌خواندند. کار میدانی فرهاد خسرو خاور در دوران انقلاب ۱۳۵۷ به‌خوبی این فرایند را در میان بازیگران انقلاب نشان می‌دهد. در مصاحبه‌هایی که فرهاد خسروخاور و پل وییی و سپس او به‌تنهایی در اوایل انقلاب ۱۳۵۷ انجام داد مسئله‌ی ترس به‌روشنی جای‌گاه خود را داشت. بسیاری از مصاحبه‌شوندگان تصویری را که از ترس می‌دادند این گونه بود:

درابتدا از شرکت در تظاهرات واهمه داشتم و از ساواک می‌ترسیدم، ولی یک روز مشاهده کردم که مردم در خیابان ریخته‌اند و تظاهرات می‌کنند و من هم به‌خودم گفتم که بین آن‌ها کسی نمی‌تواند روی من انگشت بگذارد برای این که تعداد آن‌ها کم نبود. رفتم و در تظاهرات با آن‌ها شرکت کردم ولی با آن‌ها هم صدا نبودم، از ترس این که صدایم را ضبط کنند. یک لحظه فریاد از مردم بر آمد که مرگ بر شاه و من هم، بدون این که متوجه شوم فریاد زدم مرگ بر شاه و با این عمل ترسم ریخت و با تظاهرکنندگان هم صدا شدم (Vieille, Khosrokhavar, 1991).



هم‌زمان، استیلای بر ترس در ارتباط با درجه‌ی سرکوب نظام حاکم است. چنان‌چه نظام از درجه‌ای از سرکوب جلوتر نرود، دیالکتیک غلبه بر ترس در عمل ممکن می‌شود. مثال روشن این تجربه هم حکومت شاهنشاهی است که سرکوب را در حد گروه‌ها و افراد گروه‌های مخالف نظام اعمال می‌کرد بدون آن‌که حاضر به دست زدن به کشت‌و‌کشتار جمعی باشد. به عبارت دیگر در اذهان عمومی آن زمان نظام شاهنشاهی سرکوب‌گر قلمداد می‌شد و در بُعدهای واقعی هم این‌گونه بود و ساواک ترس و ارعاب فراوانی در مردم ایجاد می‌کرد. ولی شدت سرکوب در عمل کم‌تر از آنچه بود که وانمود می‌شد. این شکاف میان واقعیت و انگاره‌ی جمعی را در جریان تظاهرات "جمعه سیاه" (۱۷ شهریور ۱۳۵۷) قابل مشاهده بود. اکثریت بزرگی در جامعه فکر می‌کرد که هزاران تظاهرکننده در تهران کشته شده‌اند، حال آن‌که آمار در دسترس نشان می‌داد که تعداد کشته‌شدگان از چند صد نفر تجاوز نمی‌کرد. چنان‌چه این آمار را با کشت‌و‌کشتارهای سال‌های ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ مقایسه کنیم که در طی تظاهرات در برخی شهرها حکومت از تانک هم برای برخورد با تظاهرکنندگان استفاده کرد، می‌توان نتیجه گرفت که سرکوب رژیم شاه به نسبت رژیم اسلامی در ایران در سطح پائین‌تری بود اگرچه تمایل نظام شاهنشاهی به سرکوب و خشونت علیه مردم در دهه‌ی آخر نظام افزایش یافته بود و نظام سیاسی به تدریج بسته‌تر از گذشته شده بود. بسته‌تر شدن نظام سلطنتی باعث نارضایی بیش‌تر طبقه‌های متوسط مدرن می‌شد که در همین دوران گسترش یافته بودند و خواهان آزادی و مشارکت بیش‌تر در جامعه بودند. نظام شاهنشاهی در سال‌های پایانی با وجود قدرت نظامی دچار تزلزل‌های درونی فراوانی بود و به حمایت غرب هم اعتماد نداشت (تجربه‌ی حذف رضا شاه). این وضعیت با شکل‌گیری یک حرکت اجتماعی هم‌سو و هم‌راهی روشنفکران چپ‌گرا و اسلاميون افراطی تشدید شد. از طرف دیگر، رژیم شاهنشاهی در حرف طرفدار سرکوب افراطی بود ولی در عمل از تندروی در اعمال خشونت علیه تظاهرکنندگان خودداری می‌ورزید. در چنین موقعیتی ما شاهد دیالکتیک غلبه بر ترس بودیم و ترس اولیه و بازدارنده‌ای که از شکل گرفتن کنش جمعی اعتراضی جلوگیری می‌کرد جایش را به جرئت جدید



اجتماعی داد که نتیجه‌ی آن مشارکت توده‌ای در حرکت‌های خیابانی بود و پویایی ترس‌زدایی که در عمل چهره‌ی قدرت‌مند و مهیب حکومت را به نظام سیاسی آسیب‌پذیر و متزلزل تبدیل کرد.

تحلیل تجربه‌ی حرکت‌های اعتراضی ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸

بازگشت به تجربه‌ی حرکت‌های سال‌های ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ در ایران مطالعه‌ی موردی دیگری درباره‌ی دیالکتیک خشونت و ترس به‌شمار می‌رود. پس از جنبش سبز و نیز افزایش چشم‌گیر مشکلات زندگی روزمره و فقر، مشروعیت نظام اسلامی حاکم بر ایران به‌طور منظم کاهش یافته است. سقوط سطح زندگی گروه‌های تهی‌دست و طبقات متوسط، نبودن آزادی بیان، به حاشیه رانده شدن اصلاح‌طلبان که امید به تحول رژیم را به‌سوی یک نیمه‌دموکراسی دو دهه زنده نگه‌داشته بودند و نبودن روزنه‌ی امید، تزلزل و بی‌اعتباری گسترده‌ی نظام دین‌سالار در میان مردم را در پی آورده است. با این حال در حرکت‌های اجتماعی سال‌های ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ در بیش از صد شهر ایران، دیالکتیک غلبه بر ترس موفقیت‌آمیز نبود چراکه سرکوب شدید رژیم باعث ترس ناراضیان و افکار عمومی شد. ترس، غلبه بر ترس و تبدیل تظاهرات به حرکتی که باعث فروپاشی نظام شاهنشاهی شد در ایران دو سال پیش رخ نداد و به‌جای آن دیالکتیک ترس، غلبه بر ترس و ایجاد ترس مضاعف در مردم، بر میزان مشارکت ناراضیان تاثیر منفی برجا گذاشت. درکنار خشونت شدید دولتی، نبودن رهبری کارزماتیک و مورد پذیرش همگان و نداشتن هیچ نوع روزنه‌ی امید به آینده به پویایی جنبش لطمه فراوانی زد و سبب شد که روند ترس‌زدایی متوقف شود و نوعی ترس مضاعف در میان ناراضیان به‌وجود آید. این پدیده فقط در ایران اتفاق نیافتاده است بلکه ما در سوریه و یا مصر هم شاهد این پویایی منفی بودیم. در جریان تظاهرات ضد بشار اسد در طی سال‌های ۲۰۱۳-۲۰۱۵ صدها هزار نفر کشته شدند و میلیون‌ها نفر مجبور به مهاجرت داخلی و خارجی شدند بدون آن‌که این بحران به سقوط حکومت بیانجامد.

بر مبنای این تجزیه و تحلیل می‌توان دو نوع دیالکتیک ترس و غلبه بر



آن را در نظر گرفت. چنانچه نظام حاکم به علت‌های مختلف از سرکوب مطلق خودداری کند، در صورت نارضایتی شدید بخشی مهم از جامعه، در حرکت‌های اجتماعی سازوکار غلبه بر ترس در تظاهرات و قیام‌های خیابانی امکان‌پذیر است و الگوی آن همانا رژیم شاهنشاهی در ۱۳۵۷ است. چنانچه رژیم یک‌پارچگی خود را حفظ کند و از سرکوب مطلق که باعث مرگ هزاران شهروند شود هراسی نداشته باشد، گروه‌های ناراضی سازمان نیافته در مورد‌های بسیاری موفق به ایجاد دیالکتیک اول نمی‌شوند و نظام حاکم، با وجود عدم مشروعیت موفق می‌شود که حرکت اعتراضی را سرکوب کند و دیالکتیک غلبه بر ترس را به نفع خود تبدیل به ترس مضاعف در جامعه و در میان گروه‌های مخالف نماید. پویایی ترس‌زدایی در روندهای کنش جمعی از جمله در جریان تظاهرات وقتی به وقوع می‌پیوندد که حکومت نخواهد و یا نتواند مخالفان را با خشونت فراگیر سرکوب کند. با حرکت از تجربه‌ی کنش‌گران می‌توان گفت که در انقلاب ۱۳۵۷ پویایی تظاهرات و کنش جمعی بیرونی نقش اساسی در بسیج بسیاری از افراد که مردد بودند بازی کرد. تظاهرات با انگیزه‌ی حتی بالاتر در اعتراض به کمبودها، فساد، فقر و ناکارایی حکومتی از سوی بسیاری از شهروندان در ۱۳۹۶ یا ۱۳۹۸ با سرکوب بسیار شدید جمهوری اسلامی مواجه شد که در بعضی مورد‌ها نیروهای انتظامی با تانک به تظاهرکنندگان حمله کردند و تعداد بسیاری از آن‌ها را کشتند. برای کسانی که چون بسیاری از تظاهرکنندگان ابتدای انقلاب ۱۳۵۷ در هیچ سازمانی سیاسی ادغام نشده بودند، سرکوب شدید اعتراض‌ها باعث شد تا آن‌ها دیگر از ترس خشونت بی‌حدومرز حکومتی به خیابان نیایند. به‌سختی دیگر فرو ریختن ترس ارتباط مستقیم با درجه‌ی سرکوب از طرف رژیم حاکم دارد و وقتی نظامی مشروعیت خود را از دست می‌دهد، چنانچه در سرکوب به‌صورت بی‌رحمانه عمل کند، موفق می‌شود مردم و به‌ویژه گروه‌های غیرسازمان‌یافته و خودجوش را به خانه‌های خود بازگرداند. از این‌رو دیالکتیک ترس، فروپاشی آن و بازگشت آن بستگی به درجه‌ی سرکوب و عدم مشروعیت نظام حاکم نیز دارد.

در صورتی که نظامیان، شبه نظامیان و گروه‌های امنیتی سرکوب‌گر به



هربهایی به دفاع از نظام حاکم برخیزند و از کشتار جمعی مخالفان در جامعه ابایی نداشته باشند، باوجود غیرمشروع بودن حکومت سرکوب‌گر، ترس بر جامعه مستولی می‌شود و حرکت اعتراض‌آمیز دچار بحران می‌شود. این وضعیت به معنای پایان همیشگی مخالفت‌ها و حرکت‌های اعتراضی نیست و خلاقیت گروه‌های کنش‌گر و ناراضی سبب می‌شود آتش تنور جنبش‌های اعتراضی خاموش نشود. آن‌ها سعی می‌کنند راه‌های جدید احیای حرکت‌های اجتماعی را پیدا کنند و حکومت نامشروع را به چالش بکشانند.

نتیجه‌گیری پایانی

جامعه‌شناسی ترس به‌ویژه درارتباط با حرکت‌های اجتماعی و انقلابی گاه با جامعه‌شناسی خشونت گره می‌خورد. به‌طور مثال ترس در انقلاب‌ها باعث رادیکال شدن گروه‌ها می‌شود و این امر در مورد انقلاب فرانسه و ترس‌های گوناگون آن مورد مطالعه قرار گرفته است. در تجربه‌ی انقلاب ایران زیر سؤال رفتن ترس جمعی از خشونت دولتی سبب پیدایی شهادت جدید اجتماعی نزد افراد و گروه‌ها شد. فرایند ترس‌زدایی به گسترش مشارکت اجتماعی یاری می‌رساند و اوج‌گیری تظاهرات اعتراضی و حضور بدون ترس مردم در خیابان‌ها پی‌آمد این تحول ذهنیتی و میان‌ذهنیتی است. در تجربه‌ی سال‌های پس از ۱۳۵۷ شکل‌ها و نوع ترس جمعی دچار دگرگونی شد و سرکوب‌خشن وابستگان به حکومت گذشته و نیز نیروهای سیاسی که با آیت‌الله خمینی و گروه‌های هم‌سو با او همراه نبودند سبب شد نظامی بسته و غیردمکراتیک قدرت خود را به جامعه تحمیل کند. نقش کریزماتیک آیت‌الله خمینی، سویی‌دینی انقلاب و جامه‌ی قدسی نظام برآمده از جنبش ۱۳۵۷ در توجیه ترس جدید تحمیل شده از سوی حکومت دین‌سالار نقش مهمی ایفا کردند. دیالکتیک گذار از ترس جمعی که در سال ۱۳۵۷ به زیان نظام شاهنشاهی عمل کرد در دوران پس از ۱۳۵۷ کارایی خود را از دست داده است. دلیل این وارونه شدن چرخه‌ی خشونت و دیالکتیک ترس استفاده گسترده و بدون محدودیت از خشونت است که نقش بازدارنده‌ی بزرگی در بسیج افراد ایفا



- جزنی، بیژن. ۱۳۸۱. چگونه مبارزه‌ی مسلحانه توده‌ای می‌شود. بی‌جا، سازمان اتحاد فداییان خلق ایران.
 - رضایی، احمد. بدون تاریخ. راه حسین. سازمان مجاهدین خلق ایران.
 - سازمان مجاهدین خلق ایران. ۱۳۵۷. تاریخچه، جریان کودتا و خط مشی کنونی سازمان مجاهدین خلق ایران. تهران: انتشارات ابوذر
 - سازمان مجاهدین خلق ایران. (بدون تاریخ). شرح تاسیس تاریخچه سازمان مجاهدین خلق. انتشارات سازمان مجاهدین خلق ایران.
 - شریعتی، علی. ۱۳۶۰. مجموعه آثار (شماره ۹۱). تهران: دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی، چاپ اول.
-
- Blumer, Herbert. 1951. Collective Behavior, in, Park (R), dir., *Outline of the Principals of Sociology*. New York: Barnes & Noble. 1939.-p.p. 221-280
 - Delumeau, Jean. 1978. *La Peur en Occident. XIV-XVM siècle, une cité assiégée*. Paris : Fayard.
 - Delumeau, Jean : 1983 : *Péché et la Peur. La culpabilisation en Occident*. Paris, Fayard, 1983.
 - Fabiani, Jean-Louis & Theys, Jacques (dir.). *La Société vulnérable : évaluer et maîtriser les risques*. Paris : Presses de l'École normale supérieure.
 - Heidegger, Martin; 2006. *Sein und Zeit*. Tubingen : Edition Statement (19th ed).
 - Khosrokhavar, Farhad. 1997. *Anthropologie de la révolution iranienne, le rêve impossible*. Paris : L'Harmattan.
 - Khosrokhavar, Farhad. 2013. The Green Movement: Social Innovation in an Authoritarian Regime, pp.1-23, in H.E.Chehabi, Farhad Khosrokhavar, Clément Therme (editors) *Iran and the Challenges of the Twenty-First Century*, Mazda Publishers, Costa Mesa, California.
 - Khosrokhavar, Farhad. 2012. *The New Arab Revolutions that Shook the World*. Paradigm Publishers.
 - Kierkegaard, Sören. 1977. *Le Concept de l'angoisse*. Paris: Gallimard.
 - Lefebvre, George. 1988. *La Grande Peur de 1789, les foules révolutionnaires*. Paris : Armand Colin.
 - Martuccelli, Danilo. 2017. *La condition sociale moderne L'avenir d'une inquiétude*. Paris : Gallimard.
 - Paillard, Bernard. 1993. Appréhender les peurs. *Communications*, 57, pp. 7-15
 - Poliakov, Léon. 1980. *La Causalité diabolique. Essai sur l'origine de la persécution*, Paris : Calmann-Lévy.
 - Rivolier, Jean. 1989. *L'Homme stressé*. Paris, PUF.
 - Shayegan, Dayush, 1982. *Qu'est ce qu'une révolution religieuse?* Paris : Albin Michel.
 - Vieille, Paul & Khosrokhavar, Farhad. 1991. *Le discours populaire de la révolution iranienne*. Paris : Editions La Contemporanéité.



برباد رفتن امید اجتماعی و پدیده‌ی ترس همگانی؛

نگاهی جامعه‌شناختی به ترس هم‌چون پدیداری سیاسی

علی میرسپاسی^[۱]



پرسش این است که چگونه می‌توان از دیدگاهی جامعه‌شناسانه به گسترش پدیده‌ای کمابیش روانی و روان‌شناسانه، احساسی و شخصی، یعنی "پدیده‌ی ترس"، در قلمرو زیست همگانی نگریست و آن را فهمید و ارزیابی کرد؟

۱- دکتر علی میرسپاسی، استاد جامعه‌شناسی و استاد مطالعات خاورمیانه در دانشگاه نیویورک. از دکتر میرسپاسی این کتاب‌ها به فارسی و انگلیسی منتشر شده است: *تأملی در مدرنیته‌ی ایرانی، دموکراسی و حقیقت، روایت‌های یأس و امید*.

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 University Press); Iran's Troubled Modernity: Debating Ahmad Fardid's Legacy (Cambridge University Press, 2018); Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Thought of Ahmad Fardid (Cambridge University Press, 2017).

به‌راستی اندیشه‌ی سیاسی و نظریه‌های اجتماعی چه معنا یا جای‌گاهی برای پدیده‌ی ترس بسان زبان یا بازتابِ حسِ همگانی شهروندان فراهم می‌آورند؟ بی‌گمان ارزیابی ما از همه‌گیر شدن پدیده‌ی ترس در یک جامعه پیوند نزدیکی با درک‌مان از پی‌آمدهای چنان فرایندی خواهد داشت. از این رو می‌بایست به پرسش‌های اساسی‌ی از این دست اندیشید:

(۱) بسان یک بردارِ مهم سیاسی و اجتماعی هزینه‌ی جای‌گیرشدگی حسِ ترس و دلهره در نهاد شهروندان چیست؟ شهروندانی که با احساس ترس در سپهر زندگی اجتماعی پای می‌نهند، چگونه و زیر سایه‌ی چه عامل‌هایی به زندگیشان نظم می‌دهند و یا نیک و بد رفتارها و واقعیت‌ها را از هم جدا می‌کنند؟

(۲) در چنان جامعه‌ی ترس‌زده‌ای پدیده‌ی دلهره چه ارزشها و حس‌و‌حال‌های اساسی دیگر را از قلمرو زندگی همگانی بیرون کرده یا به‌کناره می‌راند؟

(۳) در یک جامعه‌ی ترس‌محور چگونه امکان هم‌کاری، هم‌پوشانی سودهای فردی و گروهی، دادوستدِ اندیشه، گفت‌وگوی همگانی گشوده می‌شود؟ نیز اگر چنین گشایشی دشوار و یا تصورناپذیر باشد، آن‌گاه به‌جای هم‌کاری و هم‌دلی شهروندان و گفت‌وگو و اعتماد ایشان به یک‌دیگر براساس چه ویژگی‌ها و چه ارزش‌ها و عامل‌هایی نظم پیدا خواهد کرد؟

(۴) سرشت و ویژگی‌های سیاسی افراد و نهادهایی که بر یک جامعه‌ی ترس‌محور فرمان می‌رانند چیست؟ آیا در چنین جامعه‌های ابزار قهر و خشونت مایه‌ی فرمان‌برداری مردمان از حکومت میشود؟ آیا مردمی که حس ترس و دلهره‌ی اجتماعی بر روان و ذهن‌شان چیره شده به‌ناچار یک‌دولت خودکامه‌ی قدرت‌مند یا حتی یک‌فرمان‌فرمای مهارگسیخته را بسان تنها راه نجات خود و جامعه می‌پذیرند و آن‌گاه به پرستش آن روی می‌آورند؟ و پرسش آخر این‌که:



۵) چه وضعیتی می‌تواند به دگرگونی چنین جامعه‌ی ترس‌محوری بیانجامد؟ در جامعه‌ای که پدیده‌ی ترس و دلهره‌ی همگانی اجازة‌ی هم‌بستگی و هم‌یاری به شهروندان نمیدهد و گویی فرمانفرمایان به‌رغم خشونت و فساد و ناراستی‌هاشان هم‌چون نجات‌دهندگان مردم قلمداد می‌شوند، چه شیوه‌ی هشداردهی و آگاهی‌بخشی می‌تواند چشم مردم را بر ناهنجاری زیست فردی و جمعی ایشان باز کند؟ آیا آگاهی‌یابی همگانی فرایندی درازدامن است که باید از درون سازواره‌ی اجتماع بروید و ببالد و یا این‌که نیازمند یک‌تلنگر یا ضربه‌ی ناگهانی بیرونی است؟

برخی اندیش‌مندان روان‌شناسی اجتماعی نظریه‌های کارآمدی درباره‌ی کارکردهای سیاسی پدیده‌ی ترس پرداخته‌اند. از جمله اریک فروم در کتاب «فرار از آزادی» به راز پذیرفته‌شدگی کمابیش گسترده‌ی دولت‌های "تمامیت



خواه" می‌پردازد و گذار از جامعه‌ی باثبات و آرام پیش از دوران تجدد به جامعه‌ی مدرنی که اساس آن در زیوروشدگی و دگرگونی سنت‌ها و ارزش‌های جاافتاده است مایه‌ی دلهره‌ی فردی و هراس جمعی میداند. در چنین بستری ناآشنایی با دنیای جدید، نبود ارزش‌ها و نهادهای جهان قدیم، حس بی‌امنی اجتماعی، گرایش بخشهایی از جامعه به

افراد قدرت‌مند و دولت‌های خودکامه و بی‌مهار را در پی دارد.^[۳] در چنین زمینه و زمانه‌ای مردم به دولت‌های اقتدارگرا هم‌چون نجات‌بخش فرد و اجتماع می‌نگرند و پاگرفتن دولت‌های خودکامه و تمامیت‌خواه را دواي درد ترس و دلهره‌ی فردی و همگانی‌شان می‌شمارند. در نگاه اریک فروم "فرار از آزادی"

2- Erick Fromm, Escape From Freedom (New York: Henry Holt 1969).

پی‌آمد ترس مردمان از ارزشهای ناآشنای جهان جدید است.^[۳]

روش اریک فروم در بازشناسی ترس و دلهره هم‌چون پدیده‌ای سیاسی و کمابیش جامعه‌شناسانه با کاستی‌هایی همراه است. چراکه پدیده‌ی ترس بسان یک واقعیت جامعه‌شناسانه و حتی سیاسی همواره و تنها در جامعه‌های درحال‌گذار به مدرنیته رخ نمی‌دهد. چه بسیار جامعه‌های درحال‌گذار که با چنین تجربه‌ای همراه نبوده‌اند (برای نمونه، جامعه‌ی آلمانی دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ درگیر پذیرش یا رد ارزش‌های جهان مدرن نبود). کاستی مهم نظریه اریک فروم آنجاست که در واریسی یک‌پدیده‌ی شگرف و گسترده‌ی اجتماعی تنها بر بودونبود بردارها و برآیندهای ذهنی و روانی انگشت می‌نهد و از علت‌ها و عامل‌های جامعه‌شناسانه نشانی نمی‌گیرد.

ایده‌ی ترس

پاره‌ای اندیشوران که نگرشی انتقادی به مدرنیته و چیرگی ارزش‌های سکولار و علمی دارند پدیده‌ی ترس بسان یک بردار مهم اجتماعی را «پی‌آمد» جهان جدید می‌شمارند. در نگاه لئو اشتراوس هرآن‌قدر که ایده‌ی فضیلت در مرکز اندیشه‌ورزی‌های سنتی و پیشامدرن جای دارد، با چرخش اندیشه‌ی سیاسی از دوره‌ی سنتی به روزگار مدرن این پدیده‌ی ترس است که در کانون اندیشه اجتماعی و سیاسی مدرن می‌نشیند و جای خالی‌شده «فضیلت» را پُر می‌کند:^[۴]

«... اندیشه سیاسی جدید در پی آن آموزه‌ی ماکیاولی روان شد که می‌پنداشت جای‌گاهی کانونی به ایده‌ی «فضیلت» بخشیدن کاری علمی و واقع بینانه نیست.»^[۵]

3- Ibid.

4- Leo Strauss, "Niccolo Machiavelli," in *History of Political Philosophy*, eds. Leo Strauss and Joseph Cropsey (Chicago: University of Chicago Press, 1987), quoted from, Daniel Kapust on "The Ancient Uses of Political Fear and Its Modern Implications," *Journal of the History of Ideas*, Jul., 2008, Vol. 69, No. 3, (Jul., 2008), p. 354.

5- Ibid.



به‌باور اشتراوس، ماکیاولی در کتاب گفتارها نظریه‌ی سیاست خویش را آشکارا بر بنیاد پدیده‌ی ترس در روان و جهان انسانی می‌نهد:^[۶]

"آدمی در آغاز نیک کردار بود. نه از آن‌رو که پاک و بیگناه بود بلکه به این دلیل که می‌ترسید و با دلهره دست به گریبان بود [۷]."

این نگاه محافظه‌کارانه و نقدگونه‌ی اخلاقی از بنیادهای نظری جامعه‌ی عرفی و گفتمان لیبرالی مدرن هواداران چندی را برانگیخته و اینک به یک جریان



مهم در اندیشه سیاسی تبدیل شده است. چکیده‌ی سخن این محافظه‌کاران آن است که دنیای مدرن (سکولار، لیبرال، پساتفیزیک) بی‌بهره از بنیان‌های استوار اخلاقی و ارزشی است و ناچار برای سامان‌دهی جامعه و امنیت سیاسی باید از پدیده‌ی ترس فردی و همگانی بهره‌برد تا

یک جامعه‌ی منضبط (disciplinary society) پی‌افکند. در چند دهه‌ی گذشته اندیشورانی مانند میشل فوکو و پساساختارگرایان همین نگاه محافظه‌کارانه را از دیدگاهی به‌ظاهر ریشه‌ای (رادیکال) در میان آورده و گاه زیاده‌روانه پیش برده‌اند. اما، به‌راستی این نقدگونه‌ها از مدرنیته را می‌توان بیان و بازتاب دشمنی‌گونه‌ای اشرافیتِ روشنفکرانه دید که از بربادشدن جهان پیشامدرن و نظم و نظام‌اش ناخشنود و اندیشناک است.

در اروپای پیشامدرنیته و به‌ویژه در اندیشه‌ی مسیحی کاتولیکی پدیده‌ی

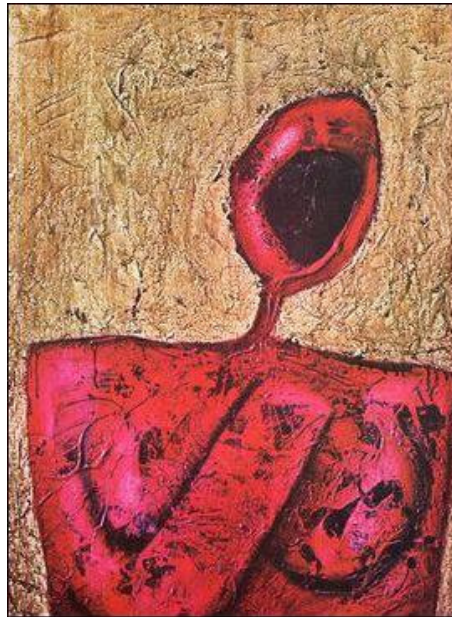
6- Machiavelli, Niccolò, *The Discourses*, Leslie J. Walker, trans (London: Penguin Books, 2003).

7- Leo Strauss, p, 310.

ترس امری محوری در جامعه به‌شمار می‌رفت. "از سال‌های پایانی سده‌های میانه تا نخستین دهه‌های سده‌ی هجدهم هراس از مرگ و ترس از لعنتِ الهی (divine damnation) در شمار واقعیت‌های شگرفی بودند که هم‌چون ابزاری کارآمد برای تنبیه و شکل‌دهی کودکان و بزرگسالان به کار گرفته می‌شد."^[۸] در این دوران ترس مردمان بازنمای تجربه‌ی سختی‌های گریزناپذیری مانند قحطی و جنگ و دیگر آفت‌ها و بلاهای طبیعی بود که با گونه‌ای دلهره‌ی فردی و اجتماعی درمی‌آمیخت. شاید هم به‌همین دلیل بود که کلیسا با به‌کار بردن "سحر و جادو در راه هدف‌های انسانی" (white witchcraft) به‌ستیزه با جادوگران شیطانی برمی‌خاست و در کاهش ترس و دلهره مسیحیان می‌کوشید.^[۹]

پدیده‌ی ترس در نظریه‌های جامعه‌شناسی

نظریه‌های جامعه‌شناسانه که به پیوند میان دولت و شهروندان و چندوچون برآمدن هویت‌های گروهی و فردی می‌پردازند نمی‌توانند از کارکرد پدیده‌ی ترس در پهنه‌ی اجتماعی چشم‌پوشند. در یک جامعه‌ی مدرن پیوندهای اجتماعی برآمده از اعتماد دوسویه‌ی حس همبستگی و نیز امید به جامعه‌ای نیک بسان هم‌دلی‌ها و همکاری‌های امیدوارانه میان شهروندان است. در چنین زمینه‌ای - هرچندکه پذیرش قرارداد اجتماعی به محدود شدن پاره‌ای آزادی‌های فردی در برخی قلمروهای زیست بیانجامد و یا دولت را به انحصار قدرت قهر و



8- Peter N. Stearns, "Fear and Contemporary History: A Review Essay," *Journal of Social History*, Winter, 2006, Vol. 40, No. 2, p. 477.

9- Ibid.

خشونت توانا سازد - این حس‌های خیرخواهی مدنی و هم‌کاری و نیک‌خواهی همگانی است که انگیزه‌های کلی و خواست‌های جمعی شهروندان را رقم خواهد زد، چراکه آنان چپستی و منفعت "خود" و پیوندش با "دیگری" را بر پایه‌ی اعتماد دوسویه و هم‌بسته با امید اجتماعی بازشناخته‌اند. آری، چنان جامعه‌های یک‌مدینه‌ی فاضله نیست و شهروندان آن هم انسان کامل نبوده و نخواهند بود. اما، از دیگرسو شهروندان ناامیدی که خود را دست‌خوش ستم و بی‌عدالتی می‌دانند بسا که دست به کارهای شرآلود بگشایند. در یک جامعه‌ی دموکراتیک امید اجتماعی و خیر همگان‌خواهی در بُن نهادهای اجتماعی جای می‌گیرد و اساس معنویت شهروندان را سامان می‌دهد. بی‌گمان دشواری‌ها و کاستی‌های سامان‌دهی چنین جامعه‌ای گواه آن است که مدرنیته و روشنگری یک برنامه‌ی انسانی هنوز ناتمام و به پایان نرسیده است.

جامعه‌شناسان روند برآمدن چنان سرمایه‌ای از امید اجتماعی و خیرهمگان‌خواهی را فرآیند "همبستگی و درهم‌جوشی اجتماعی" (social integration) می‌نامند و آن را اساس هستی و مایه‌ی برومندی یک جامعه‌ی دموکراتیک می‌شمارند. چنان‌که گفتیم چنین جامعه‌ای بدون جای‌گیر شدن پاره‌ای فضیلت‌های اساسی دموکراتیک (مانند خیرخواهی همگانی و خیرهمگان‌خواهی، اعتماد دوسویه، و هم‌یاری شهروندان در راه پیشرفت و بهبود آینده و در یک کلام "فضیلت‌های مدنی") پدید نخواهد آمد.

جامعه‌شناسان پیش‌رویی چون امیل دورکیم و ماکس وبر و کارل مارکس در آموزه‌های خویش به چندوچون هم‌بستگی و درهم‌جوشی اجتماعی شهروندان در جامعه‌های مدرن پرداخته‌اند. وبر و دورکیم، جامعه‌شناسانی که به نقش اساسی نهادها و عامل‌های مادی در هستی جامعه باور داشته‌اند، بر کارکردهای عملی ارزش‌های "اخلاقی" (ethics) و فرهنگی در سامان‌دهی پیوندها میان شهروندان و فراهم آوردن شرایط ذهنی و روانی برای "کار" و "رفتار"‌های عقلانی انگشت نهاده‌اند. دورکیم در نظریه‌های واقعیت اجتماعی (social fact) و تقسیم کار و در کتاب مهم خویش یعنی خودکشی به جامعه‌شناسی هم‌بستگی و درهم‌جوشی اجتماعی پرداخته است (برای



نمونه از آموزه‌ی او که خودکشی را نه پدیده‌های شخصی و روانی بلکه در پیوند تنگاتنگ با دشواری‌های فرایند درهم‌جوشی اجتماعی بازمی‌شناسد، با نام گونه‌ای انقلاب علمی یاد می‌کنند.^[۱۰] ماکس وبر نیز در واری "اخلاق پروتستانی" به نقش الهیات نوینی می‌پردازد که از نهاد مسیحیت سر برآورد تا دلهره‌ی دین‌داران درباره‌ی رستگاری آن جهانی را چاره کند و آنان را به جدی گرفتن کاروبار این جهان رهنمون شود.

نکته‌ی مهمی که گاه از چشم ناقدان مدرنیته دور مانده این است که هم دورکیم و هم وبر نگران فرایند هم‌بستگی و درهم‌جوشی اجتماعی انسان در دنیای جدید بوده اند. برای نمونه دورکیم در نوشته‌هایش درباره‌ی "ناسازگاری" (آنومی) نگران نبود "تعادل" در پیوندهای فرد و جامعه است.^[۱۱] در نگاه او درهم‌جوشی و اجتماعی شدن افراد هر جامعه‌ای باید هم‌عنان فراهم‌شدگی زمینه‌های دست‌اندرکاری آنان در قلمرو کار و دانش اندوزی، و دیگر تکاپوهای داوطلبانه‌ی شهروندان باشد. به زبان دیگر در یک جامعه‌ی مدرن و بسامان شهروندان می‌بایست در هر دو قلمرو زندگی اجتماعی و خصوصیشان آزاد و اختیارمند باشند. چنین است که در نگاه دورکیم فشارهای اجتماعی و یا سیاسی و حتی فرهنگی برای درهم‌جوشی بیش‌ازاندازه‌ی شهروندان و شکل‌دهی هویت‌شان در چهارچوب نهادها و گروه‌های اجتماعی به دشواری‌های گسترده‌ی فردی و اجتماعی خواهد انجامید. زیر چنان فشارهایی شهروندان نه با جان و دل که از سر ترس و حس ناامنی زیسته و رفتار خواهند کرد و بدین‌رو جامعه از ویژگی‌های انسانی‌اش تهی می‌شود.

دورکیم بر آن است که نبود شرط‌های دست‌اندرکاری شهروندان در فرایند هم‌بستگی و هم‌جوشی اجتماعی پی‌آمدهای ناگواری خواهد داشت. گسترش جرم و جنایت، همه‌گیر شدن ناامنی، سستی اعتماد و هم‌کاری میان شهروندان، شورش‌های اجتماعی، پدید آمدن دشمنی میان مردمان همه از پی‌آمدهای نبود هم‌بستگی و هم‌جوشی اجتماعی است. درحالی‌که هستی یک جامعه‌ی امن و آزاد درگرو بسامان و تعادل میان زندگی گروهی شهروندان (با همه

10- Émile Durkheim, *The Division of Labour in Society* (New York: The Free Press, 1997).

11- Émile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology* (New York: The Free Press, 1998).



تنگناهایی که برای فرد به بار می‌آورد) و آزادی و استقلال ایشان در قلمروی فردی است.

ماکس وبر نگرشی بدبینانه‌تر به سرنوشت انسان در دنیای عرفی شده‌ای دارد که از بستر عقلانیت سرمایه‌دارانه برآمده است. از دیدگاه سنتِ ضد مدرنیته‌ی آلمانی، وبر به جامعه‌ی مدرن هم‌چون پدیده‌های یگانه در تاریخ بشری می‌نگرد که اینک به تراز شگرفی از عقلانیت ابزارنگر رسیده و امکان رفاه و رشد اقتصادی را فراهم آورده است. وبر جامعه‌ی مدرن را به دلیل ممکن شدن رابطه‌های سیاسی دموکراتیک ستایش می‌کند. اما، به‌رغم این ویژگی‌های مثبت که در جامعه‌ی عرفی و مدرن می‌بیند نبودِ یک "معنای مطلق" و دستگاه ارزشی و اخلاقی هم‌بسته با آن را چالش اساسی دنیای مدرن می‌شمارد و چنین جهانی را با وصفِ "قفس آهنین" می‌نکوهد.^[۱۲]

مارکس نیز مانند وبر مدرنیته و سرمایه‌داری را در افزایش شگرف تولید و ترقی مادی جامعه‌ی انسانی کامل می‌دید و این دست‌آورد را گام مهمی در راه رسیدن آدمی به آزادی می‌دانست. اما، در چشم مارکس به‌خلاف نگاهِ دورکیم و پاره‌هایی از آموزه‌های وبر آزادی و اختیارمندی آدمی در زندگی فردی و برکنار از جامعه و پیوندهای اجتماعی پدیدار نمی‌تواند شد. این نکته هم در رویکرد انسان‌گرایانه‌ی نوشته‌های نخستین، هم در بازسازی و کاربست ایده‌ی هگلی "ازخود بیگانگی"، هم در کتاب سرمایه و نوشته‌های پسین مارکس به چشم می‌خورد.^[۱۳] در نگاه او از آنجاکه به بند کشیده شدن انسان و به‌ویژه کارگران بسان پاره‌ای از یک‌گروه اجتماعی خود فرایندی تاریخی و اجتماعی است، رهایی و آزادی نیز سرشتی اجتماعی دارد. مارکس آزادی آدمیان و انسانی زیستن ایشان (بسان شهروندان اختیارمند و نیک‌خواه یک‌دیگر و جویای هم‌کاری و هم‌بستگی) را در گروی دگرگونی کلی جامعه و پیدایش پیوندهای اجتماعی نوین براساس "عدالت" می‌داند. شاید بتوان

۱۲- مفهوم "قفس آهنین" را ماکس وبر نخستین بار در کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری به کار برد. در سال ۱۹۳۰ جامعه‌شناس آمریکایی تالکوت پارسونز کتاب وبر را به انگلیسی برگردانید و در آن از واژگان iron cage برای بیان ایده‌ی وبر بهره برد.

13- Karl Marx, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*,



گفت که به باور مارکس "پدیده‌ی ترس" واقعیتی طبقاتی و جمعی است که در سازوکار تولید سرمایه‌دارانه به‌شیوه‌ای نهادینه کارگران جامعه را در کام خود می‌کشد.

آیا ایران کنونی یک جامعه ترس محور است؟

از دیدگاه سیاسی گویا این نکته که ایران کنونی آشکارا جامعه‌ای ترس‌محور است نیازمند دو چندان دلیل و گواه نباشد. با این‌همه



نمی‌توان گفت که در ایران پساانقلاب پیوند حکومت و شهروندان و رابطه میان مردمان جز براساس ترس و بی‌اعتمادی و دلهره و نوسیدی و جز هم‌راه با گسست همبستگی اجتماعی نبوده است. چه بسیارند جامعه‌های دیگری که همین ویژگی‌ها را داشته و دارند. کاستی چنان بازشناسی کلی‌گویانه همانا چشم پوشیدن بر پاره‌ای ویژگی‌های جامعه‌ی کنونی ایران است. ای بسا که یک‌ارزیابی جامعه‌شناسانه از تناقض‌های درونی و سازوکار شکل‌گیری جامعه ایران پسا انقلاب به نمایی ژرف‌تر و شناختی واقع‌گرایانه‌تر از رابطه‌ی حکومت با مردم، چندوچون نهادهای اجتماعی، پیوند شهروندان با یک‌دیگر بیانجامد.

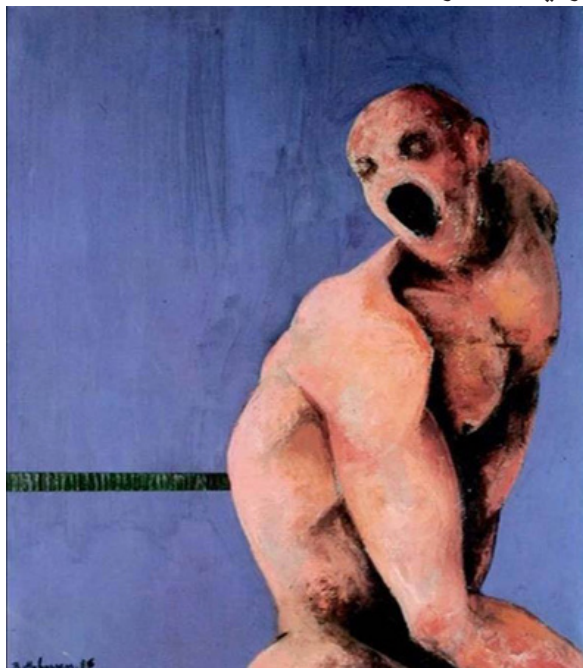
شاید بتوان مهم‌تر ویژگی‌های ایران پسا انقلاب را در ناهم‌سازی و ساخت سیاسی و گفتمان رهبران و دستگاه دولت و زبان چیره بر جامعه بازجست. در پی انقلابی که برآمده از توده‌ی گسترده‌ی مردمان و با هدفی یگانه و مشترک به سرنگونی دستگاه پهلوی انجامیده بود، ایران دیگری پدید آمد و در آن یک‌گروه اندک‌شمار به چیرگی و قدرت طبقاتی رسیدند. ساختار حکومت تازه اما، از نهادهای هموارکننده‌ی دست‌اندرکاری مردمان در سرنوشت سیاسی خویش بی‌بهره نبود. مقام ریاست جمهور و نیروی اجرایی، مجلس شورا و

قانون‌گزاری، قوه‌ی قضاییه‌ی مستقل از دو قوای دیگر پدید آمدند، به‌گونه‌ای که از آن پس قلمروی سیاسی می‌توانست با برگزاری انتخابات پی‌درپی و شرکت کمابیش گسترده شهروندان شکل بگیرد.

انحصارگرایی روحانیت شیعه و شناساندن "نظام" بسان یک نهاد "مقدس" و هدیه‌ای الهی به روحانیان در پی چیرگی تمامیت‌خواهانه‌ی حکومت بر شهروندان بود و در این راه مشروعیت سیاسی را با ترس‌افکنی از سرپیچی دستورهای خدا و پیامبر و نمایندگان و جانشینان روحانی‌اش وانمود می‌کرد. ترسی که هم امری ایمانی بود و هم از قدرت سرکوب و خشونت دولتی مایه می‌گرفت. چنین است که دستگاه جمهوری اسلامی با ساختار سیاسی کلیسای کاتولیک پیشامدرن همانندی دارد، به آن نشان که پیوندش با شهروندان را بر بنیاد "ترس" ایمانی توده‌ی دین‌دار استوار کرده است. از سوی دیگر، هم‌چنان‌که اریک فروم در ارزیابی خویش از پدیده‌ی ترس و دلهره در دستگاه‌های تمامیت‌خواه آورده است، حکومت روحانیان پیوسته در کار ساختن و پردازش و بازنمایی وضعیتی است که در آن شهروندان پیوسته از بازگشت ایران به دوران پهلوی و چیرگی غرب و فرهنگ آن و سوریهای شدن ایران و ده‌ها دورنمای دلهره‌زای دیگر بترسند. بی‌گمان هدف از ساختن چنین بازنمایی‌هایی به هراس انداختن برخی از گروه‌ها و طبقه‌های جامعه از دیگر گروه‌ها و نیز ایرانیان از آن‌یران و به‌ویژه دنیای غربی است. پس از چهاردهه فرمان‌فرمایی روحانیان تو گویی بیش‌ترین‌ه‌ی شهروندان حال و روز کنونی را به‌ناچار پذیرفته اند چرا که ترس و دلهره از آینده‌ی بدتر هستی و روان آنان را در چنگ خویش گرفته است. در این کشور "اسلامی" و "دینی" از اعتماد همگانی به دولت نشان چندان‌ی به‌جا نمانده است. گاه هست که در یک‌دستگاه خودکامه مردمان به مشروعیت دولت باوری ندارند اما، از پاره‌ای کارکردهای دولت خشنود اند. بیش‌ترین‌ه‌ی ایرانیان اما، نه حکومت کنونی را مشروع میدانند و نه آن را در اداره‌ی سیاسی و کاربردی جامعه توانا و کارآمد می‌یابند. تراز اعتماد مردم به یک‌دیگر، خیرخواهی همگانی، خیر همگان‌خواهی کاهش چشم‌گیری یافته است. نشان این کاهش را می‌توان هم در پدیده‌های سیاسی (مانند پشتیبانی نکردن شهروندان از



برخی اعتراض‌ها و تنها ماندن معترضان در روی داده‌های پس از جنبش سبز) و هم در ناباوری مردم به نهادهای اجتماعی غیردولتی بازجست. ایران امروز با ناباوری و بی‌اعتمادی کمابیش فراگیر شهروندان به نهاد خانواده، سازمان‌های سیاسی مخالف و منتقد، دین (نه تنها دین حکومتی) و بسیاری از ارزش‌های اجتماعی که بنیان‌های هم‌کاری و هم‌بستگی و اعتماد دوسویه را فراهم می‌آورند دست به گریبان است. بردارهای دیگری هم‌چون فره‌مندی رهبر و امید به بهبود به دست دولت‌مردان نوین و دین‌دار که در سال‌های نخستین انقلاب مایه‌ی مشروعیت دستگاه و دست‌اندرکاری داوطلبانه‌ی بخشی از ایرانیان در حکومت میشد برباد رفته اند و ترس از ستم دستگاه خودکامه، چه به‌دست سازمان‌های دولتی و چه ازسوی ارگان‌های فراقانونی، هراس از آینده ای تاریکتر و رنج و درد بیشتر و شاید هم خاطره‌ی تلخ انقلاب ۱۳۵۷، همه باهم سایه‌ای غم‌بار بر سر ایرانیان گسترده است.



با این همه واقعیت جامعه ایران پیچیده‌تر از آنی است که گفته شد. چینش و سازوکار سازمان‌های سیاسی ایران پس‌انقلاب گونه‌های دیگری از نهادها و فرآیندها و کمابیش یک فرهنگ سیاسی دیگر نیز پدید آورده که در کنار هم ارزیابی ساختار سیاسی ایران را دشوارتر

می‌کند. چنان‌که پیش‌تر گفتیم طبقه‌ی روحانی بسان کانون قدرت مطلق و بی‌مهار فرمان‌فرمایی در سایه‌ی خویش فرایند سیاسی نمادینی پرورده که هرازگاهی با ساختن هراس در دین‌داری و ایمان مردم را به فرمان‌بری از روحانیان وامی دارد و هم‌زمان آنان را به شرکت در انتخابات رییس جمهور،

نمایندگان مجلس شورا، مجلس خبرگان، شوراهای شهر و روستا و ... می‌خواند. به‌گواهی چند دهه‌ی گذشته، دستگاه قدرت و بیش‌ترین‌ی شهروندان هر دو دست‌اندرکاری مردم در پهنه‌ی سیاسی را به‌رغم همه‌ی تنگناهای جدی می‌گرفته‌اند. بی‌گمان این روند تا رخدادهای سال ۱۳۸۸ برجا بوده است و نمی‌بایست این نکته را نادیده گرفت. به‌هرروی، بازشناسی و ارزیابی این فرایند نمادین پیش‌نیاز هر پژوهش درخور درباره‌ی ویژگی‌های ساختار حکومتی ایران است.

رویدادهای پس از جنبش سبز هم شهروندان و هم دستگاه را با چالش تازه‌ای روبه‌رو کرد. گویا اینک روحانیان فرمان‌فرما به این نتیجه رسیده‌اند که شرکت جستن مردم حتی در انتخاباتی که به‌تمامی زیر نظر و مهار نهاد روحانیت سازماندهی شود می‌تواند به بحران قدرت روحانیان دامن بزند و حتی دستگاه فرمان‌روایی‌شان را واژگون کند. در روی‌دادهای پس از جنبش سبز مردم ایران در دوره‌ای هشت ماهه با خشونت فرمان‌روایان روحانی روبه‌رو شدند، با نیروهای نظامی و امنیتی دستگاه درآویختند و درآخر پذیرای شکست سیاسی شدند، شکستی که ترس‌محوری جامعه و بربادشدگی اعتماد همگانی و هم‌بستگی اجتماعی ایرانیان را در پی داشته و دارد.

در ایران کنونی و در انتخابات ریاست جمهوری هفته‌های گذشته پیام و هشدار جدی روحانیت فرمان‌فرما (رهبری و شورای نگهبان) به مردم این است که دستگاه اسلامی دیگر شرکت‌جویی نمادین شهروندان در سیاست را نیز تاب نمی‌آورد. گویا فرمان‌فرمایان خوش‌تر آن می‌دارند که مردمان از دستگاه "بترسند" و از روی هراس و بیچارگی و پستی و درماندگی خاموش شده و سر بر آستان بندگی و چاکری روحانیان بنهند؛ فرمان‌بردار باشند نه این‌که "خدای ناکرده" در انتخاباتی شرکت کنند که برآیندش چیرگی بی‌مهار روحانیت را به چالش بکشد. در چنین زمینه و زمانه‌ای که بسا نشان‌گذار به یک جامعه‌ی به‌کلی استبدادی ترس‌محور با خود دارد پرسش اساسی این است که آیا فرمان‌فرمایان روحانی دیگر نیاز و اعتمادی به فرایندها و نهادهای "انتخاباتی" ندارند و یا به عکس شرکت نکردن داوطلبانه‌ی بیش‌ترین‌ی شهروندان را فرصتی مدنی و بی‌خشونت برای هرچه استوارتر کردن پایه‌های



دستگاه خودکامگی مطلق خویش می‌شمارند.

اینک که امید اجتماعی به کم‌ترین تراز رسیده و هم‌بستگی اجتماعی جایش را به خموشی و بی‌اعتنایی سیاسی و یا پرخاش‌جویی و پراکندگی بیرون از اندازه داده است، ایرانیان با چالش شگرفی روبه‌رویند که بسا می‌تواند آینده‌ای تیره‌وتارتر از آن‌چه در خاطر اریک فروم می‌گذشت به‌بارآرد. بساکه بخشی از نیروهای مخالف دستگاه با آگاهی از ترس و دل‌زدگی مردم از روزگار کنونی و نبود امید آینده‌ساز، ایرانیان را به روزشماری "ظهور" یک نجات‌بخش فره‌مند بخوانند و یا چاره‌ی کار را از در یگارتش قدرت‌مند خارجی برای "نجات" ایرانیان بجویند؟



ترس و کارکردهای اجتماعی آن، چیرگی بر ترس

کاظم کردوانی

«تکان نمی‌شد خورد، حتی خواب نمی‌شد دید؛ نشان دادن کوچک‌ترین اثری از اندیشه، از نترسیدن، خطرناک بود؛ برعکس از انسان می‌خواستند نشان دهد که می‌ترسد، می‌لرزد، حتی وقتی دلیلی هم وجود ندارد. این است آن چیزی که آن سال‌ها در توده‌ی مردم روس پدید آورده‌اند. ترس دائم ... در هوا موج می‌زد، شعور اجتماعی را خرد می‌کرد و هرگونه میل یا توانایی اندیشیدن را از آن می‌گرفت ... در افق حتی یک نقطه‌ی روشن هم به چشم نمی‌خورد. زمین و آسمان و باد و آب و انسان و حیوان فریاد می‌زدند که: از دست رفته‌اید؛ و همه‌چیز به خود می‌لرزد و از ترس فاجعه در نخستین سوراخ خرگوشی که پیدا می‌کرد پنهان می‌شد.»

از «خاطرات» نویسنده‌ی نارودنیک روس گلب اوسپنسکی (Gleb Uspensky)، متفکران روس، آیزا برلین

«حکومت بی‌قانون که قدرت آن در دست یک فرد است، قدرت خودسرانه که محدود به قانون نباشد و بروفق مصلحت فرمانروای بی‌دادگر و برضد مصالح فرمان‌بران کار کند، برپایه‌ی هراس مردم از

فرمان‌روا و بیم فرمان‌روا از مردم استوار است.» (هانا آرت)

«حکومت چیزی نیست که به مردم تعلق داشته باشد.»
جمله‌ای از چارلز اول، پادشاه انگلستان، در پای چوبه‌ی دار، ۳۰
ژانویه ۱۶۴۹

«نترسین، نترسین، ما همه باهم هستیم»
(از شعارهای جنبش سبز)

پیش‌گفتار

جامعه‌ی ایران، چه از لحاظ تاریخی و چه امروز جامعه‌ای است ترس‌خورده و از یک‌نگاه (بی‌آن‌که بخواهیم از یاد ببریم دلاوری‌ها و مبارزه‌های شجاعانه‌ای که تاریخ دراز ما بر آن‌ها گواهی می‌دهد) بندبند تاریخ ما و قدم‌به‌قدم تاریخ معاصر ما را با ترس فرش کرده‌اند.

کافی است که نگاهی کوتاه به تاریخ دراز کشورمان بیافکنیم تا رد پای این بلا‌ی 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.

تنها ایران نیست. تاریخ جهان اگر در چیزی بی‌کم‌وکاست باشد در این عرصه است. میلیون‌ها انسانی که در وضعیت‌های کاملاً غیرانسانی اسیر شدند، گرسنگی کشیدند، به اجبار کوچ داده شدند، تبعید شدند، خودسرانه اعدام شدند، به اردوگاه‌های کار یا کوره‌های آدم‌سوزی فرستاده شدند یا در قتل‌عام‌های بزرگ (چون نسل‌کشی ارمنیان به دست دولت‌مردان امپراتوری عثمانی و ترکان جوان یا نسل‌کشی در روآندا) جان باختند و ... واقعیت‌هایی که با آن پوذهای تاریخ جهان را بافته‌اند، اغلب یا از سر ترس بوده است یا برای ترساندن (که اغلب رابطه‌ای ناگسستنی باهم دارند) که بدون سازمان‌دهی



روش‌مند تسلیم و انقیاد و تحمیل پذیرش بدترین‌ها ممکن نبوده است. رژیم‌های اقتدارگرا و نظام‌های توتالیتر همواره کوشیده اند با حفظ ترس روزانه، ترس در هر لحظه، سلطه‌ی خود را بر هرفردی تضمین کنند. اگر بر وحشت همه‌گیر همگان آگاهی داشتند و جمعی بود اما، به هرکس به صورت فردی و جدا از هم، گنگی و لالی و خاموشی ناشی از وحشت تحمیل می‌شد تا در ترس زندگی کند و بپذیرد هر آنچه برایش تصمیم گرفته می‌شد.

حتی در کشورهای دموکراتیک که بر اساس حقوق شهروندی و حقوق مدار بودن حکومت‌ها استوار شده اند کم نیستند دولت‌مردان و دولت‌ها و جریان‌های راست افراطی که می‌کوشند با استفاده از «ترس» (ترس از بیگانگان، مهاجران، دشمن‌های فرضی و ...) برای حکومت کردن و دامن زدن به آن برای منحرف کردن شهروندان از مسئله‌ها و مشکل‌های اجتماعی واقعی و آگاهی یافتن آنان به راه‌های برون‌رفت از این مشکل‌ها و بن‌بست‌ها استفاده کنند. همواره ترس و ترساندن مردم وسیله‌ای بوده است در دست حکومت‌ها برای «اداره»ی آنان.

از دیرباز بسیاری از دانش‌مندان و بزرگان فلسفه و سیاست و علوم اجتماعی از هابز (با اثر بسیار تعیین‌کننده‌ی خود «لویاتان» که «به‌گفته‌ی ریچارد تاک بزرگ‌ترین و نخستین اثر فلسفه‌ی سیاسی به زبان انگلیسی است.»^[۱] تا مونتسکیو و آلكسی دو توکویل و در دوران ما هانا آرنٹ که به جنبه‌هایی مهم و خاص این پدیده پرداخته است، درباره‌ی پدیده‌ی ترس اندیشیده و به آن پرداخته اند که موضوع این گفتار نمی‌تواند باشد و در فرصت دیگری باید به این موضوع پرداخت.

تاریخ کهن ما از نمونه‌ای چون قتل‌عام مزدکیان تا آنچه در ورود اسلام و حمله‌ی عرب‌ها به ایران و هجوم مغولان و ... رخ داد و وحشت و ترس که بر کشور و روح و روان ایرانیان برای سالیان دراز سایه افکند به‌رغم همه‌ی ناگفته‌ها و نادانسته‌ها تصویر روشنی به ما می‌دهد. سلطان‌ها و شاهانی که بر ایران فرمان‌روایی کرده اند همواره از ترس به‌عنوان جزء جداناپذیر حکومت‌شان

۱- حسین بشریه، ریچارد تاک، هابز، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶ به نقل از حسین بشریه، توماس هابز، لویاتان، نشر نی، تهران، ۱۳۸۰



بهره برده و بدترین شیوه‌ها را برای ترساندن مردم زیر سلطه‌ی خود به کار برده اند. از کتاب‌های تاریخی دور ما و سیاست‌نامه‌ها تا تاریخ بیهقی که در هر صفحه‌ی آن این ترس‌های چندرویه موج می‌زند تا «رستم‌الحکما» و تا ... نمونه‌های شرح‌حال این ترس اجتماعی کم نیست. و از همین رو ترس‌ها باید در ریشه‌های مردم‌شناختی‌شان، رشد روان‌شناختی‌شان، ثبات و تداوم فرهنگی‌شان، تحول تاریخی‌شان فهمیده شوند.

این کلام هانا آرنت را شاید باید چکیده‌ی حکم‌رانی حکمرانان تاریخ ما دانست: «حکومت بی‌قانون که قدرت آن در دست یک فرد است. قدرت خودسرانه که محدود به قانون نباشد و بروفقی مصلحت فرمان‌روای بی‌دادگر و برضد مصالح فرمان‌بران کار کند. برپایه‌ی هراس مردم از فرمان‌روا و بیم فرمان‌روا از مردم استوار است. در سنت سیاسی ما، این هراس دو جانبه، نشانه‌ی اصلی انواع حکومت‌های بی‌دادگر بوده است.»^[۲]

در این نوشته که به علت محدودیت صفحه‌های نشریه گزیده‌ای است از نوشتاری بلند تنها به این موضوع‌ها می‌پردازیم: ترس در دوران رضا شاه (ص. ۲)، ترس و حکومت اسلامی (ص. ۷)، تکفیر و نقش آن در ایجاد ترس (ص. ۱۰)، چیرگی بر ترس (ص. ۱۲). سه بخش «ترس و ادبیات» و «سانسور و ترس» و «ساواک نماد ترس در دوران شاه» را به‌طور کامل کنار گذاشته ایم تا در فرصت دیگری امکان انتشار فراهم آید.

ترس در دوران رضا شاه

انتخاب دوران سلطنت رضا شاه در بررسی پدیده‌ی ترس انتخابی دل‌بخواهی نیست^[۳]. تاریخ ایران پُر است از ترس و شیوه‌هایی که شاهان و

۲- هانا آرنت، توتالیتاریسم، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، نشر ثالث، چاپ دوم، ۱۳۸۹

۳- در این نوشته موضوع بحث «ترس» است. سخن گفتن درباره‌ی خدمت‌های رضا شاه و آنچه برای مدرنیزاسیون ایران و پیشرفت مملکت انجام داد در جای دیگری باید مطرح شود. حقیقت این است که رضا شاه به یک بخش از خواست‌های رهبران مشروطیت جامه عمل پوشانید اما، یکی از پایه‌های اساسی مشروطیت یعنی آزادی را به‌طور کامل پایمال کرد و با تصاحب زورمدارانه‌ی چند هزار ده و ثروت‌های دیگران اصل احترام به مالکیت را به‌کلی ملغی کرد که پی‌آمدهای حقوقی و سیاسی و اجتماعی بسیاری»



حکومتیان برای ترساندن مردم و سرکوب آنان به کار برده اند. در رساله‌های آیین حکمرانی بزرگان عرصه‌ی سیاست و حکومت مکرر از ترس سخن گفته شده است. از جمله ابن طقطقی در «آداب مُلکداری و دولت‌های اسلامی» می‌گوید «از آن جمله هیبت است که به وسیله آن نظام کشور محفوظ می‌ماند و از آزمندی‌های رعیت جلوگیری می‌شود. در گذشته زمان پادشاهان در حفظ هیبت و حیثیت خویش مبالغه می‌کردند، تا آنجا که تعدادی شیر و فیل و پلنگ نزد خود نگاه می‌داشتند، و بر درخانه ایشان بوق‌هایی بزرگ مانند بوق آماده‌باش و طبل و سنج می‌نواختند، و پرچم و علم بالای سرشان می‌افراشتند، و همه این‌ها برای اثبات هیبت در دل رعیت و حفظ حیثیت کشور بود. چنان‌که عضدالدوله هرگاه بر تخت می‌نشست چندین شیر و فیل و پلنگ را که به زنجیر بسته بودند نزد وی آورده، برای ترساندن مردم و ایجاد رعب در دل ایشان در کنار مجلس وی نگاه می‌داشتند.»^[۴] و نیما یوشیج در «سفرنامه بارفروش» خود زمانی که از ورود رضا شاه به شهر بارفروش (بابل) صحبت می‌کند از جمله می‌گوید «در این جا من کلمه‌ی ملت را به جای کلمه‌ی بازیچه استعمال می‌کنم. ... می‌شنوند شاه می‌آید، فقط عظمت و مهابت مفروض، خاطره‌ی آن‌ها را پُر می‌کند. بی‌جهت می‌ترسند، ولی نمی‌فهمند چه چیز آن‌ها را تا این حد به اضطراب تحریک کرده است. زیرا بارفروش یک شهر قدیمی است، سلطه‌ی چندین قرن استبداد به حسب وراثت در نسل آن‌ها اطاعت و ترس و تملق را یادگار می‌گذارد و بقایای اثرات مختلفه‌ی آن سلطه، هنوز در ذهن آن‌ها حکم‌فرمایی می‌کند.»^[۵] هم‌چنین در سلسه‌ای که پیش از رضا شاه بر ایران حکمرانی کرده اند نمونه‌های فراوان و ترسناک در سرکوب و زهرچشم گرفتن از مردم و ترساندن آنان وجود دارد؛ کافی است که تنها دو نمونه از میان صدها نمونه را ذکر کنیم: آقا محمد خان قاجار و فاجعه‌ی کرمان و به توپ بستن مجلس و کشتار آزادی‌خواهان به دست محمدعلی

داشته و دارد.

۴- محمدبن علی بن طباطبا (ابن طقطقی)، تاریخ فخری، در آداب مُلکداری و دولت‌های اسلامی، مترجم

محمد وحید گلپایگانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۸۹

۵- نیما یوشیج، دفترهای نیما، داستان نمایشنامه و سفرنامه‌های نیما یوشیج، به کوشش تصحیح و تطبیق

شراگیم یوشیج، رشدیة، چاپ نخست، ۱۳۹۶، ص. ۳۰۴ و ۳۰۷



شاه. اما، در زمان رضا شاه است که به‌عنوان نخستین دولت مدرن ایران با حکومتی بسیار متمرکز با تمام مشخصه‌های آن این «ترس» به‌شیوه‌ای کاملاً پلیسی و به‌یک‌معنا «صنعتی» سازمان‌دهی می‌شود و در سازوکار آن دولت و دادگستری و قانون مملکت و قانون اساسی ایران (بی‌آن‌که لغو گردد یا بی‌اعتبار اعلام شود) کاملاً به حاشیه رانده شده و درحقیقت پای‌مال می‌شود و مرکز سازماندهی در دست شاه و سازمان پلیسی او قرار می‌گیرد. دولت و تمام رکن‌های آن دربرابر سازمان پلیسی و برخی نمادهای آن چون شهربانی و سرپاس مختاری‌ها و پزشک احمدی‌ها (که چون موم در دست شاه هستند) هیچ‌کاره اند. در این دوران ترس از «غضب» شاه حتی همه‌ی رکن‌های حکومتی و دامن بزرگان آن را نیز می‌گیرد تا بدان‌جاکه برخی را مجبور به فرار می‌کند یا خودکشی و یا باقی ماندن در خارج (نمونه‌ی سید حسن تقی زاده با آن همه سابقه‌ی مبارزاتی دوره‌ی مشروطه و وزارت و سفارت در عهد رضا شاه که پس از غضب رضاشاهی آن هم بر سر مقاله‌ای که تقی زاده درخصوص واژه‌گزینی نوشته بود از وزارت مختاری فرانسه برکنار شد و تا پایان حکومت رضا شاه جرئت نکرد به ایران برگردد). و آن گفته‌ی نویسنده روس که در بالای این نوشته آورده ایم به‌تمامی درباره‌ی ترس ناشی از حکومت و سازمان پلیسی آن صدق می‌کند: «تکان نمی‌شد خورد، حتی خواب نمی‌شد دید؛ نشان دادن کوچک‌ترین اثری از اندیشه، از نترسیدن، خطرناک بود؛ برعکس از انسان می‌خواستند نشان دهد که می‌ترسد، می‌لرزد، حتی وقتی دلیلی هم وجود ندارد. ... ترس دائم ... در هوا موج می‌زد، شعور اجتماعی را خرد می‌کرد و هرگونه میل یا توانایی اندیشیدن را از آن می‌گرفت ... در افق حتی یک نقطه‌ی روشن هم به چشم نمی‌خورد. زمین و آسمان و باد و آب و انسان و حیوان فریاد می‌زدند که: از دست رفته‌اید؛ و همه‌چیز به خود می‌لرزد و از ترس فاجعه در نخستین سوراخ خرگوشی که پیدا می‌کرد پنهان می‌شد.» به‌جای بازگویی شیوه‌های اعمال این ترس و نمونه‌های فراوانی که در تاریخ این دوره وجود دارد سراغ ادبیات ایران رفته ایم:

صادق چوبک راویِ ترسِ رضا شاهی

یکی از درخشان‌ترین نوشته‌هایی که این ترس را بازنمایی کرده است، داستان یا نمایش‌نامه‌ای است از صادق چوبک نویسنده‌ی بزرگ ما. چوبک در «انتری که لوطیش مُرده بود» (که مجموعه‌ای است از سه داستان کوتاه و یک نمایش‌نامه) نمایش‌نامه‌ای دارد به نام «توپ پلاستیکی» با نُه شخصیت (میرزا محمد خان دالکی - وزیر کشور؛ مهتاب - زن دوم وزیر؛ سرتیپ مهدی خان ژوبین‌نژاد - داماد دالکی؛ پوران - دختر دالکی از زن اول؛ فرهاد میرزا پینکی - مدیرکل وزارت پیشه و هنر، شوهر پوران؛ اسدالله خان سوسو - سرهنگ شهربانی، برادر مهتاب؛ خسرو - پسر دالکی؛ ننه - خدمت‌کار؛ حمزه - پاسبان). [ما به‌اجبار آن را خلاصه کرده ایم و به‌علت محدود بودن صفحه‌های نشریه بخش‌های زیادی از آن را کنار گذاشته ایم. شیوه‌ی نگارش خط کتاب را به‌طورعمده حفظ کرده ایم. و هرچه میان دو قلاب [] آورده ایم از ماست.]

[صحنه با سالن خانگی میرزا محمدخان دالکی وزیر کشور باز می‌شود]

«دالکی تنها روی نیمکت جلو بخاری نشسته و دست‌هایش را زیر پیشانی‌اش روی میز گذاشته و خوابیده که ... پس از لحظه‌ای به‌ناگهان، پنداری سوزنی به تنش فرورفته، با وحشت از جایش می‌پرد و با ترس به عکس بالای درِ دستِ راست نگاه می‌کند. سپس وحشت‌زده نگاهش را از روی عکس برمی‌گرداند و مات مانند این‌که چیز ترس‌آوری در خاطرش می‌گذرد به تماشایی‌ها نگاه می‌کند. ... قیافه‌اش در این هنگام چنان وحشت‌آور است که گویی دارد فرود آمدن سقف خانه را روسر خودش مشاهده می‌کند. ... مؤدب و دست به سینه زیر عکس می‌ایستد.»

دالکی (مؤدب و دست به سینه زیر عکس می‌ایستد): قربان به خاک پای مبارک قسم که غلام خانه‌زاد تاکنون کوچک‌ترین خلاف و تقصیری را مرتکب نشده ام. فرزندان خودم را با دستم کفن کرده باشم اگر در این دوازده سال ثانیه‌ای از راه چاکری و غلامی منحرف شده باشم. خاکسار بی‌مقدار همواره کوشیده است که منویات مبارک را نصب‌العین قرار داده و آنچه را که ذات



مبارک اراده فرمایند اجرا نماید. به انبیا و اولیاء و هفتاد و دو تن شهید دشت کربلا قسم که این بنده‌ی کم‌ترین در هیچ‌کاری که زیانش متوجه وجود مبارک باشد دخالت نداشته است. به زن و فرزندان صغیر غلام ترحم فرمائید (خیلی چاپلوس و خاکسار) غلام تسلیم صرفم. هرچه بفرمائید اطاعت می‌کنم.»

(در این هنگام مهتاب زن دالکی از در دست راست باشتاب می‌آید تو افاق و مثل این که پی کسی می‌گردد به اطراف نگاه می‌کند. ... دالکی دست‌هایش را می‌اندازد پائین ولی نمی‌خواهد چیزی از او پنهان کند. زیرزبانی و با یأس، کو، اکبره پیدایش نشده؟)

مهتاب (عصبانی و با صدای بلندتر): نه! معلوم نیست کدوم گوری رفته. تو خونه‌اش که نبوده. زنش گفته همون دیشب رفته از گل واسیه باباش دوا ببره. آیا راس آیا دروغه. کسی چه میدونه. اینا یه روده‌ی راس تو دلشون نیست.»

دالکی (کلافه): من اصلاً می‌دونستم زیر کاسه یه نیم‌کاسیه. این پدر سوخته یه هفته بودش پاش کرده بود تو یه کفش و مرخصی می‌خواس؛ تو خودت می‌دیددی دیگه که چجوری هول بود (... مهتاب جون حالا چکار بکنم؟ تو یه چیزی بگو. منکه دارم دیوونه می‌شم.

مهتاب: نمی‌دونم والله. آژانه هنوز در کوچس. میگه با اکبر کار دارم. اما اکبر چی؟ اگه با اکبره کار داشت وختیکه ننه بش گفته بود اکبره امشب نیامد میباس بره. دیگه چرا نباس در کوچه‌رو ول نکنه. هی راه میره هی تو باغ سرک می‌کشه. ننه رو فرستادم پرسیده اگه چیزی هس بگید به خانم بگم. آژانه گفته به خانم عرضی ندارم. اونوخت چند بار احوال شما را گرفته. گفته آقا خونس؟

دالکی (از ترس دل تو دلش نیست): ببینم دیشب تا کی در خونه بود؟

مهتاب: من خودم که تا ساعت ده بیدار بودم و دیدمش راه می‌رفت. بعدشم نمی‌دونم لابد تا صب بوده. من که دیشب خواب به چشمم نرفت؛ سرم همین جوری گیج میره.

دالکی: آخه جانم چرا همون دیشب به من خبر ندادی که فکری بکنم؟

مهتاب: مگه بی‌کار بودم؛ بی‌خودی کک بندازم تو شلوارت که چی؟ مثلاً



اگه دیشب می‌گفتم چیکار می‌کردی؟ فرار می‌کردی؟ مگه راه فرار سراغ داری؟ (بی‌حوصله) حرفا می‌زنی.

دالکی (وحشت‌زده): یواش حرف بزن جون. راه فرار چی؟ کی می‌خواد فرار کنه؟ می‌گم یعنی اگه دیشب می‌گفتی شاید تحقیق بیش‌تری می‌کردیم. بالاخره تلفنی، چیزی.

مهتاب: من چه می‌دونستم؛ به خیالم راس‌راسکی با اکبر کار داره. بعد صب سحر ننه دیده بودش بازم جلو خونه راه می‌رفته. نگو تا صب همونجا بوده. آه. آدم از این جور زندگی دلش بهم می‌خوره.

دالکی (بی‌حوصله): خب حالا کی اینجاس؟

مهتاب (بی‌علاقه): ننه هس و آشپز که دارن تهیه چلوکباب نهارو میبینن.

دالکی (با دروغ): کاشکی مهمون نداشتیم. دیدی چجوری آبروم رفت و دشمن شاد شدم؟

مهتاب (با سستی و مغلوبیت خودش را پرت می‌کند روی صندلی دست راستی بغل نیمکت): خدایا اگه تو رو ببرنت من چیکار کنم؟ چجوری دیگه سرمو پیش سروهمسر بلند کنم؟ بچه‌ها را چیکارشون کنم؟ چقدته بت از و التماس کردم مواظب کارت باش و یه‌وخت نکنه یه کاری دس خودت بدی.

دالکی: بهمون قرآنی که به سینه محمد نازل شده که اگه من تا حالا کوچک‌ترین خیال خیانتی در دلم گذشته باشه. من یه امضا رو با هزار ترس‌ولرز و مته به خشخاش گزاشتن می‌کردم. آخه چطور یک همچو بد ذات ولدالزنائی پیدا میشه که به ولینعمت و خدای خوش خیانت کنه؟

مهتاب (با شک): آدم که پیغمبر نیس، یه وخت دیدی از دس آدم در رفت [

مهتاب (مثل این‌که بخواهد به حافظه او کمک کند) تو جشن اون سفارت خونه که اون شب مهمون بودی چیزی از دهنتم درنرفته؟ آدم نابابی پهلوت نبوده؟ وختی‌که اومدی که کلت گرم بود. میگم یعنی تو مستی چیزی از دهنتم نپریده باشه که کسی شنفته باشه.



دالکی (چشمانش از وحشت باز می‌شود. چند بار تفش را قورت می‌دهد):
 نه هیچ چیز بدی نگفتم. همش از ترقیات روزافزون کشور گفتم. (یکه می‌خورد و حرفش را می‌گرداند) یعنی چیز بدی وجود نداره که آدم ازش حرف بزنه. مثلاً تو خیال می‌کنی امروز روی تمام کره زمین بگردی مملکتی به خوبی و فراوانی نعمت و نظم و امنیت ایرون پیدا میشه؟ مگه اروپا غیر از راه آهن و خیابان‌های آسفالت و ساختمان‌های عالی چیز دیگه‌ای هم داره؟ تو خیال می‌کنی هیچ جای دنیا امنیت این کشور را داره؟ میدونی چقدر دزد و آدمکش تو فرنگ خوابیده؟ (با صدای رجزخوان و حماسه سرا) به کوری چشم دشمن، ما همه این‌ها را تحت سرپرستی قاعد عظیم‌الشان خودمان داریم. تا کور شود هر آن‌که نتواند دید.

[....]

دالکی (ناگهان گوئی چیز تازه‌ئی به نظرش آمده خیره و پُر معنی به صورت زنش نگاه می‌کند. چهره اش بیم‌خورده است و به زحمت نفس می‌کشد. با سبزی پاک کنی و چاپلوسی): مهتاب جون می‌خوام یه چیزی ازت بپرسم. تو خودت میدونی که من چقدر تو رو دوست دارم. حالا هم اگه منو بگیرن ببرن هرچی مال توه. ملک ورامین مال توه. تو همون وختاشم اگه دس منو می‌گرفتی از خونه بیرون می‌کردی من می‌بایس خودم و رختای تنم از خونه برم. من از خودم هیچ چیز نداشتم و هنوز هم ندارم. از وختی که تو اومدی تو خونیه من، خونیه من روشن شده. من مادر خسرو رو واسیه خاطر تو طلاقش دادم. ممکنه من رو امروز بگیرن و بیدازن تو هلفدونی تا استخونام بپوسه. اما من تسلیمم. افتخار می‌کنم. لابد خلافی ازم سرزده. اما به قرآن نمی‌دونم چیه. به مرگ بچه‌هام نمی‌دونم چیه. شاید دشمن برام پاپوش دوخته باشه. حالا می‌خوام از تو بپرسم (با دو دلی و بگم‌ونگم) تو چیزی می‌دونی؟ خبری داری؟ مته این‌که تو یه چیزای می‌دونی و نمی‌خوای به من بگی. من شوورتم هرچی می‌دونی به من بگو؛ گاسم راهی پیش پام بذاره.

مهتاب (تلخ و گرفته): چه خبری؟ من از کجا خبر دارم؟ چی هس که من بدونم؟ مگه از خودت شک داری؟ پناه بر خدا.



دالکی (چاخان و خردشده): نه جونى! میگم گفتى وختى از جشن سفارت خونه اومدم کلم گرم بود، چیزی از زبونم پریده؟ چی گفتم؟ تو خواب حرفى زدم؟ تو چیزی از زبونم شنیدی؟

مهتاب (دلخور و خشمگین): اومدیم تو هم چیزی گفته باشى من میرم به کسى بگم؟ این مزد دسمه؟ مرده شور این دسه بی‌نمک منو ببره.

دالکی (تو حرفش می‌دود): نه جونى. چرا برزخ می‌شى؟ میگم یه وخت چیزی از دهنتم بیرون نپریده باشه حرفى زده باشى مردم شنفته باشن. تو که می‌دونى دیوار موش داره و موش هم گوش داره.

مهتاب (بیزار): [...] من شش ساله تو خونیه تو دو تا شکم برات زائیدم، خوبت دیدم، بدت دیدم، حالا این حرفا رو بم می‌زنى؟ اون وخت که وزیر نبودى خیلی از حالات بهتر بودى. اون وقت اقلأ دلى داشتى حالا یک کلمه حرف حسابى از دهنتم بیرون در نمى‌یاد. [...] من شش ساله زن تو شدم یک کلمه حرف سرراس که آدم چیزی ازش بفهمه از دهنتم نشنفتم. یه دفتر یادداشت از ترس من تو جیبت نمى‌ذارى. همش رو قوطى سیگارت یه چیزای رمزى می‌نویسى. [...]

دالکی (آرام و محتاط. کتک‌خورده): [...] من نگفتم که تو حرف منو به کسى می‌گى. (بی‌آن‌که به حرف خودش اعتقاد داشته باشد) زن آدم که جاسوس نمى‌شه. می‌گم یه وخت‌ها که میرى خونتون، یا داداشت اسدالله خان میاد اینجا، چیزی از دهنتم نپریده باشه. اسدالله خان خیلی آدم خوبیه. دیدى که منم بش خیلی کمک کردم. اگه من نبودم حالا حالاها تو نایب اولیش می‌موند. اما آدم وختى که می‌خواد چیزی بگه، جلو برادرشم که باشه نباید احتیاط رو از دست بده.

مهتاب (رو صندلى‌ش راست می‌نشیند. با جوش): آخه مثلاً چی؟ مگه از خودت شک داری مرد؟ قباحت داره. سنى ازت گذشته. وزیر یک مملکتى هستى، تو دیگه نباس این حرفا رو بزنى (با دق دلى) ها! حالا می‌فهمم تو تمام این شش سال خیال می‌کردى من جاسوس تو هستم.



[...]

دالکی (آرام و جدی): حالا دیدی کج خلقی می‌کنی. آدم در خونش آژان گرفته باشه و بخوان بگیرندش تو خونش هم این الم‌شنگه‌ها بپا باشه. (آه سنگینی می‌کشد) اگه رفتم اون‌وخت قدم رو می‌دونین. هنوز نمی‌دونین چه خبره.

مهتاب: خوبه خوبه این حرفا رو نزن آدم یجورش میشه. حالا از کجا که آژان به تو کار داشته باشه، شاید راس بگه با اکبر کار داشته باشه. من نمی‌دونم این چه فکریه که به سر تو افتاده.

دالکی (با اطمینان): پس بکی کار داره؟ کی اینجا هس؟ مگه نه خودت می‌گی هی احوال منو از ننه گرفته. از اون گذشته آژانی که به قول خودتون از سر شب تا حالا دم خونیه یه وزیر کشیک می‌ده چکاری می‌تونه داشته باشه؟ سگ کیه که پیش خود یه هم‌چو کاری بکنه. اینو بش می‌گن تحت نظر. حالا فهمیدی؟ من تحت نظرم. (سخت خودباخته) دیدی چطور روزگارم سیاه شد؟

مهتاب (جدی). مثل این که واقعاً این سئوالی که می‌کند برایش معمائی است): ببینم مگه شهربانی زیر دس شما نیست؟ مته این که شهربانی یه‌وخت زیر دست وزارت کشور بود.

دالکی (دندان رو حرف می‌گذارد): چرا، هست. اما تشکیلات آن سواست. مگه چطور؟ (با تشویش و بدگمانی) چرا اینو می‌پرسی؟

مهتاب: هیچی، گفتم اگه شهربانی زیر دس وزارت خونیه توس. زودی به رئیس شهربانی تلفن کن ازش ته‌وتوی کارو دربیار.

دالکی (وارفته): ای بابا تو را هم این‌قدها ساده خیال نمی‌کردم. (سرش را می‌آورد نزدیک مهتاب) افسوس که نمی‌تونم صاف و سراسر باهات حرف بزنم. درسه که زنی و شش ساله روی یه بالین خوابیدیم، اما نمی‌تونم دلم رو پیشت واز کنم. افسوسه که آدم نتونه با زنش هم حرف بزنه.

مهتاب (خیلی نگران): ممی جون: مرگ من حرف بزن. لابد یه چیزی هستش که نمی‌خوای به من بگی. آخه چرا نمی‌تونی با من صاف و سراسر



حرف بزنی؟ مرگ پرویز من به کسی نمی‌گم. تو چرا این‌قده بدگمونی و همیشه حرفاتو از من پنهان می‌کنی؟

دالکی (مأیوس): فایده نداره (قیافه‌اش درست برخلاف آنچه را می‌گوید نشان می‌دهد) من از تو خاطر جمع‌مه. من هیچی از تو پنهون نمی‌کنم. شهربانی جداس. وزارت کشور جداس. اما هر دو باهم همکاری می‌کنند.

[...]

مهتاب (خیراندیش): من می‌گم حالا که نمی‌خوای به رئیس شهربانی تلفن کنی خوبه به سرتیپ تلفن کنی. شاید اون بدونه. اونا قشونین و زودتر خبردار می‌شن. شاید بشه ته توی کار رو درآورد. آخه هرچی باشه دوما دته.

دالکی (مأیوس): فایده نداره، هیشکی نمی‌تونه کاری بکنه. اگه سرتیپ بفهمه شاید بدترم بشه که بهتر نشه.

[...]

مهتاب: ممی جون غصه نخور. خدا بزرگه. سر بی‌گناه پای دار می‌ره سر دار نمی‌ره. تو که از خودت خاطرت جمع‌مه. من بالای تو قسم می‌خورم. تو همیشه مته بره بی‌آزار بودی.

دالکی (عاصی): این حرفا دروغه. تا حالا هزارتا سر بی‌گناه بالای دار رفته. این ضرب‌المثل‌ها برای دلخوشی احمقا خوبه. خودم خوبه چندتا شونه دیده باشم. افسوس که نمی‌تونم حرف بزوم. [...]

[...] (صدایش را آهسته می‌آورد پائین) جواهراتو قایم کردی؟ ببین! ممکنه برای تفتیش اینجا بیان. مبادا چیزی بروز بدی. بروز دادن همون و سر کوچه نشستن و گدائی کردن همون. تا تنکيه پاتم می‌برن. ببینم، همون جا که خودم گفتم چالشون کردی؟

مهتاب (مطیع) آره.

[نخستین مهمان می‌رسد. سرتیپ ژوبین‌نژاد، داماد سرهنگ، با لباس نظامی. سرحال. با شوخی کردن با مهتاب شروع می‌کند. و می‌گوید چلوکباب



را دس دس بیاورند سر سفره تا کباب‌ها یخ نکند. و ... دالکی موضوع آژان جلوی خانه و «تحت نظر» بودن خود را به سرتیپ می‌گوید و ...]

دالکی: هرچی فکرش می‌کنم فکرم به جایی نمی‌رسه.

ژوبین‌نژاد (باور نمی‌کند): یعنی واقعاً هیچ نبوده؟ بی‌چیز که نمی‌شه. خوب فکر کنین بین چی بوده.

دالکی: تو بمیری خبر ندارم، یعنی من، خودت که می‌دونی این‌قده ملاحظه کارم که یقین دارم از طرف من کوچک‌ترین اشتباهی سر نزده.

ژوبین‌نژاد (مطمئن): حالا عجله نکنین. کم‌کم فکرش کنین شاید یادتون بیاد. لابد یه چیزی هس (جدی). چشمش را منتظر جواب به صورت دالکی می‌دوزد. سخت به او مشکوک می‌شود.

دالکی: چیز غریبه! به مرگ داریوش مطلقاً چیزی نیست. بینم مهتی واقعاً تو چیزی نشنیدی؟

ژوبین‌نژاد (با تعجب و مثل این که خیلی کوشش دارد پای خودش را کنار بکشد): آخه من چرا باید چیزی بدونم؟ خودتون فکر بکنین شاید جایی حرفی زدین، یا کاغذی به کسی نوشتین.

[...]

[ژوبین‌نژاد تصمیم می‌گیرد خانه را ترک کند]

ژوبین‌نژاد: ... اصلاً خوب نیس من دس اندرکار باشم. هرچه پای من از این قضیه دورتر باشه بهتره، اصلاً خیلی بهتره من اینجا نباشم. یعنی هم برای شما بهتره هم برای من. ... اصلاً امروز حال‌م خوب نیس. این روماتیسم لاکردار دس بردار نیست. ... خواهش می‌کنم یک‌وخت تو تحقیقات اسمی از ما نبرین.

[بقیه مهمان‌ها می‌رسند. سرتیپ ژوبین‌نژاد قضیه را به آن‌ها گفته است. از جمله مهمانان سرهنگ سوسو، برادر مهتاب است که در صحبت خود با دالکی گفته برای شخصیت‌های برجسته مثل دالکی پاسبان هیچ‌کاره است



بلکه یک افسر ارشد می‌فرستند و دالکی خیال کرده است که خود این سرهنگ را برای دستگیری او فرستاده اند که خیلی خوش حال می‌شود و می‌گوید تسلیم اوست! ... همه‌ی مهمان‌ها که از خانواده‌ی دالکی و مهتاب هستند نهار نخورده و تند خانه‌ی دالکی را ترک می‌کنند.]

ننه (هراسان): خانم قربونتون برم. آژانه می‌خواد بیاد تو می‌گه می‌خوام خدمت آقا برسم. (ترس بر همه مستولی می‌شود)

مهتاب: تو چی گفتی؟

ننه: گفتم برم خدمت شون عرض کنم.

دالکی (با دهن خشک تفش را قورت می‌دهد): دیگه آژان قرار نبود بیاد اینجا. ... عجب! پس با منم مثل دزدا و آدم‌کشا رفتار می‌کنن و آژان معمولی برای جلبم می‌فرستن. ... چاره نیست. باید رفت. ...

[...]

دالکی (تسلیم. قابل‌ترحم): ننه بگوش بیاد تو. خدایا به تو پناه می‌برم. ... شماها زن و بچه‌های منید اگه یه‌وخت یک کدوم از شماها رو برای استنطاق بردن مبادا، مبادا چیزی به خلاف هم بگید و بچگی کنین و برای هم بزنین و بخواهین خرده حساباتونو با هم صاف کنین. شما هیچ نمی‌دونین. هرچی از تون پرسیدن بگید نمی‌دونیم. ... (به خسرو پسرش) من عمر خودمو کردم. شاید هم از زندون بیرون بیام. اما اونا به جوون رحم نمی‌کنن. دشمن جوونن. اگه تو چنگ‌شون بیفتی دیگه حسابت پاکه. جلو زبونتو بگیر. حرف نزن!

[...] پاسبان وارد اتاق می‌شود. پاهایش را به هم می‌کوبد و سلام نظامی می‌دهد. سپس فوری کلاهش را از سرش می‌قاپد و می‌گیرد زیر بغلش و ...

دالکی (ملایم ولی چاخان): خب، من حاضرم. چه فرمایشی داشتید؟ ...

پاسبان (هم‌چنانکه سرش زیر است): قربان چه عرض کنم؛ شرمندگی غلام خانه‌زاد بالاتر از این‌هاست که جسارت گفتگو داشته باشم.

دالکی (با خنده قباسوختگی): نه، بگوئید. زود بگوئید. هیچ مانعی نداره.



من می‌دونم که شخص شما تقصیری ندارین. بالاخره هرکس وظیفه‌ای داره.

پاسبان (شاد می‌شود و صورتش کمی ازهم باز می‌شود): قربان همان لب و دهن‌تان. خدا بسر شاهده بنده کوچک‌ترین تقصیری ندارم. پیش‌آمدی است شده (آهی می‌کشد. با پوزش) ایکاش بنده فدای شما شده بودم و یک هم‌چو جسارتی از من سر نمی‌زد. (سرش را می‌اندازد زیر)

دالکی (با معجون‌ی از ترس و دل‌داری و خشم): کسی از شما دل‌خوری نداره بالاخره وظیفه مقدس است و آدم با وجدان باید به وظیفه‌اش عمل کنه. خود بنده بخوبی به اهمیت وظیفه آشنا هستم. وظیفه باید انجام شود. وظیفه مقدس است مخصوصاً در مملکت ما. حالا بگو چه باید بکنم.

پاسبان (متأثر): قربان بعضی اوقات برای انسون پیش‌آمدهائی می‌کنه که هیچ انتظارشو نداره ملاحظه بفرمائید خود بنده اگه پای زور و اجبار تو کار نبود اصلاً مزاحم نمی‌شدم که الهی قلم پام بشکنه (آه می‌کشد)

دالکی (با دستش به نزدیک‌ترین صندلی اشاره می‌کند): بفرمائید، بفرمائید بنشینید. کمی خستگی درکنید.

پاسبان (از جایش تکان نمی‌خورد): اختیار دارید قربان، بنده این قدرها هم بی‌ادب نیستم که پیش ولینعمت خودم جسارت کنم و بنشینم.

دالکی (اصرار می‌کند): نخیر، بنشینید کمی میوه میل کنید. بالاخره از راه رسیده اید شتابی که نیست من هم حاضرم جائی نمی‌روم (می‌رود دست پاسبان را می‌گیرد و او را که خیلی با احتیاط و ترس ... کشان‌کشان می‌آورد روی صندلی می‌نشانند. ... چهره ترس‌خورده پستی دارد. مثل این‌که منتظر است حکم اعدامش را از زبان پاسبان بشنود. ...)

پاسبان (در حالت بگم‌نگم): قربان، نمک‌تان از هر دو چشم کور کنه اگه خلاف عرض کنم. دیشب سرشب که اومدم هی چندبار دستم رفت که در بزمن هی عقب کشیدم گفتم قلم شی ای دس! تو رو چه گفتن که در خونیه وزیر مملکت در بزنی. صُب هم که اومدم همین‌طور دل‌وزله در زدن رو نداشتم. اما حالا دیگه ناچارم که عرض کنم.



دالکی (خیلی بیم خورده): بله این طور است. شما آدم وظیفه‌شناسی هستید ما و خانم از شما خیلی ممنونیم. انشاءالله تلافیش را می‌کنم. من حاضرم.

پاسبان: قربان کنیز شما، عیال بنده ده‌ساله خونیه سرکار سرهنگ بلندپرواز خدمتکاره. کلفتی می‌کنه ... یه غلام‌زاده نه ساله‌ای دارم که او هم تو دستشه و براش پادوی می‌کنه. دیروز غلام‌زاده داشته تو حیاط خونیه جناب سرهنگ بازی می‌کرده می‌بینه یک توپ پلاستیکی روی زمین افتاده. این توپو ورمی‌داره باش بازی می‌کنه، و اون‌وخت غروبم با خودش می‌اردش خونه. دم دولت ارگ حضرت اشرف که می‌رسه همین‌طور که با توپ بازی می‌کرده توپ میافته تو باغ. حالا اگر عرض کنم از دیروز تا حالا خانم جناب سرهنگ چه پیسی به سر این سیده عیال فدوی آورده خدا می‌دونه. برای یه توپ ناقابل هرچی اسناد بد بوده به سیده داده و دو تا پاشو کرده توی یک کفش که الاله همین حالا توپو می‌خوام. می‌گه توپ مال مردم بوده. چاکر سر شب اومدم اینجا به اکبر خان گفتم توپو پیدا کنه بده و او قول داد توپو پیدا کنه. اما خود اکبر خان غیبش زد. نفهمیدم کجا رفت. بعدش که ننه گفتش اکبر خان مرخصی رفته، بنده گفتم خودم شرفیاب حضور بشم و عرضم رو بکنم. خدا شاهده خانم سرهنگ دیگه آبروئی برای بنده و سیده ندوشته و من تموم شب تو رختخوابم فکری بودم در بزمن نزنم، چکار کنم، بنده خیال کردم خود اکبر خان توپو ...

دالکی (با فریادِ تودل خالی‌کن): بسه مرتیکه پدر سوخته! (حالت غشی به او دست می‌دهد. خودش را می‌اندازد رو صندلی و مثل آدم‌های برق‌زده گنگ و مات جلو خودش را نگاه می‌کند. مهتاب دست می‌گذارد رو قلبش و به صندلی تکیه می‌کند. ...)

[نمایش‌نامه با این سخنان خسرو، پسر دالکی از زن اول، که دانشجوی دانشکده حقوق است چون نمادی روشنفکری که با پدر خود و دیگران اختلاف دارد، پایان می‌یابد: از سر تا ته، همه‌تون یک مشت اسیر و بدبخت، مثل کرم توهم وول می‌زنین و از هم دیگه می‌ترسین. تو سرتونم که بزمن صداتون در نیما. این شد زندگی! مرگ به این زندگی شرف داره.]



ترس و حکومت اسلامی

جمهوری حکومت اسلامی از نخستین روز برپایی یکی از رکن‌های استقرار و تداوم خود را بر «ترس» و استفاده‌ی گسترده‌ی دائمی از آن استوار کرد. در هر مرحله اگر شکل کاربرد ترس تغییر یافت خود اصل نظریه‌ی «النصر بالرب» (پیروزی از طریق رب و وحشت) به‌گونه‌ای ثابت پابرجا ماند.

در نخستین روزهای استقرار با اعدام‌های نظامیان و بلندپایگان حکومت سلطنتی این چرخه شروع شد؛ بدون رعایت هیچ‌یک از اصل‌های شناخته‌شده‌ی حق متهمان و در محکمه‌هایی کوتاه و بدون وکیل و حکم‌های ازپیش صادر شده که به‌گفته‌ی آیت‌الله خمینی « مجرم که محاکمه ندارد» در «دادگاه» تنها « باید احراز هویت» شود و همین قدر کافی است. «و اگر یک نفر فاسد که مشهور به فساد است بگیرند و بکشند به صلاح خودش است، یک جراحی است برای اصلاح حتی برای کسی که کشته می‌شود.»

آرام آرام اما، منظم و پی‌گیر هم‌زمان با شکل‌گیری حکومت گسترده‌ی این سرکوب و بهره‌گیری از ترس به شکل‌های گوناگون ادامه یافت. از حمله به دکه‌های روزنامه‌فروشی و به هم ریختن بساط آن‌ها و پاره‌کردن روزنامه‌های مخالف تا اخراج روزنامه‌نگاران از نشریه‌ها و بستن نشریه‌ها و چاپ‌خانه‌ها تا ایلغار «امت حزب‌الله» (همان «آتش به اختیار»های بعدی) به جمع‌ها و جلسه‌های دگراندیشان و تا یورش به دانشگاه‌ها که اوج آن فاجعه‌ی «انقلاب فرهنگی» و «تسخیر» دانشگاه‌ها در تمام کشور بود و... هم‌زمان سرکوب مردم کردستان و ترکمن صحرا و اعلام علنی آیت‌الله خمینی مبنی بر کافر بودن آن‌ها و ... کشتارها و اعدام‌های فله‌ای و خودسرانه‌ی مخالفان با حکم‌های حاکمان شرعی چون خلخالی در دستور کار حکومت و «دادگاه»های انقلاب و کمیته‌ها و سپاه قرار گرفت. دو، سه روز از پیروزی انقلاب نگذشته بود که آیت‌الله خمینی خلخالی را به‌عنوان نخستین قاضی شرع دادگاه‌های انقلاب انتخاب کرد. حتی خلخالی در خاطرات خود می‌گوید که در نخستین واکنش نمی‌خواست است بپذیرد و گفته است «این کار خون دارد و سنگین است» اما،

خمینی به او گفته است که «برای شما سنگین نیست، من حامی شما هستم.» و «به چه کسی بدهم که بتوانم به او اطمینان داشته باشم.»^[۶] اما، همین خلخالی در چند صفحه‌ی بعد می‌نویسد «اینجانب، پس از دریافت حکم، به محاکمه‌ی مجرمین درجه‌ی یک پرداختم ... چهار نفر در شب ۲۴ بهمن ماه ۱۳۵۷ در مدرسه رفاه اعدام شدند و حکم اعدام آن‌ها را اینجانب صادر کردم. در آن شب، من تعداد ۲۴ نفر را محکوم کرده بودم که به‌علت دخالت‌ها، فقط دستور اعدام چهار نفر یادشده را صادر کردم. آن‌ها در پشت‌بام مدرسه‌ی رفاه اعدام شدند و این اولین اعدام ما بود. البته، من با خوردنِ خونِ دل، سرانجام توانستم در جا همان ۲۴ نفر را به‌تدریج اعدام کنم.» و بعد هم فهرست اعدام ۵۶ نفر از بلندپایگان نظامی و حکومتی و مجلس حکومت سلطنتی را خود «اعدام کرده است» با «سرافرازی!» می‌آورد.^[۷]

از نخستین ماه‌های سال شصت این سیاست سرکوب و ترساندن وارد مرحله‌ی جدیدی شد که نمادهای اجرایی آن لاجوردی‌ها و محمدی‌گیلانی‌ها و خلخالی‌ها و نیری‌ها و رازینی‌ها و دیگر آمران و عاملان کشتارهای خونین آن سال‌ها بودند. خبرهای هر شب و روز رادیو و تلویزیون‌های حکومت و روزنامه‌های دولتی با فهرست‌های بلند تیرباران شده‌ها و اعدامی‌ها «تزیین» می‌شد که همراه بود با راه‌افتادن گشت‌های کمیته‌ها و تورهای گسترده‌ی امنیتی خیابانی آن و خانه‌گردی‌ها و یورش به خانه‌ها و بستن گلوگاه‌های ورودی به شهرها و برقراری جو شدید امنیتی. و آیت‌الله خمینی در یک سخنرانی عمومی به صراحت گفت که «اگر یک نفر فاسد که مشهور به فساد است بگیرند و بکشند به صلاح خودش است، یک جراحی است برای اصلاح حتی برای کسی که کشته می‌شود.»^[۸]

برای نخستین بار در تاریخ ایران رهبر مملکت که رهبر دینی هم هست حکم به جاسوسی می‌دهد و در سخنرانی عمومی خود در حسینیه جماران (که مکرر به‌صورت گسترده از طریق تلویزیون و رادیو پخش شد) در تاریخ

۶-۶ صادق خلخالی، خاطرات آیت‌الله خلخالی، نشر سایه، چاپ دوم، اسفند ۱۳۷۹، ص. ۲۹۰ و ۲۹۱

۷- همان، ص. ۳۵۲ و ۳۵۶-۳۵۸

8- <https://www.youtube.com/watch?v=8uhI1FUeVxA>



۲۷ مرداد ۱۳۶۰ همه‌ی مردم را فرامی‌خواند به کار جاسوسی و می‌گوید: «اگر رفت و آمد مشکوکی را دیدید توجه کنید و اطلاع بدهید. بیچاره‌ای به من نوشته بود که شما می‌فرمایید تجسس بکنند؛ در قرآن می‌فرماید لاتجسسو. راسته، قرآن فرموده است. اما، قرآن حفظ نفس آدم را هم فرموده. این ایراد را به سیدالشهدا هم وارد کنید. ... وقتی که اسلام در خطر است همه‌ی شما موظف اید که با جاسوسی اسلام را حفظ کنید (تکبیر). حتی برای حفظ یک نفر واجب است که شرب خمر کنید واجب است بشود، دروغ بگوید واجب است بشود، ... این حرف‌های احمقانه‌ای که از همین گروه‌ها القا میشه که خوب جاسوسی که خوب نیست. جاسوسی فاسد خوب نیست اما، برای حفظ اسلام و برای حفظ نفوس مسلمین واجب است. دروغ گفتن هم واجب است. شُرْبِ خَمْرٍ هم واجب است.»^[۹] در کنار این «حکم شرعی» جاسوسی، اجبار تمام مردم تهران به رجوع به کمیته‌های مستقر در زندان اوین و دیگر محله‌ها با سند خانه یا سند اجاره‌خانه‌ی خود و گزارش دقیق ساکنان هرخانه همراه با کارت شناسایی آنان مرحله‌ی مهمی در ایجاد ترس همگانی و ایجاد رعب بود. به دنبال این اقدام‌ها و سرکوب‌ها و حکم‌ها بود که چنان سایه‌ی ترس و وحشتی بر کل جامعه سایه افکند که هیچ کس خود را در امان نمی‌دید. برای نخستین بار در تاریخ ایران بود که چنین حجم بزرگی از توده‌های بی‌شکل و زیر تأثیر و نفوذ ایدئولوژی حکومت و با تکیه به «مذهب» آلت دست فعال و برهنه‌ی حکومت در سرکوب و شکل دادن به ترس و وحشت همگانی شد. تنها کسانی که آن دوران و این ترس و وحشت را زیسته اند می‌توانند به تمامی این ترس را روایت کنند. و هم‌چنین می‌توان نمای از این ترس و وحشت را از لابه‌لای خاطره‌ها و حکایت‌های فرار از ایران آنان و مصیبت‌های آنان ... دریافت. این ترس فراگیر به‌گونه‌ای بود که بسیاری از پناه دادن دوستان و حتی خویشاوندان بسیار نزدیک خود سرباز می‌زنند و کم نبودند فعالان سیاسی و مخالفان حکومتی که هیچ جایی حتی برای گذران یک شب نداشتند و مجبور بودند در خرابه‌ها یا ترمینال‌ها و ... شب را به روز برسانند و از این رهگذر در دام کمیته‌ها و گشت‌ها افتادند و کارشان به زندان و اعدام

9- <https://www.youtube.com/watch?v=4fX3XDRDkJM>



کشیده شد. درحقیقت برای دومین بار در تاریخ دوران معاصر ما بود که آن نقل قول اوسپنسکی که در بالای این مطلب آورده ایم صدق می‌کرد: «ترس دائم ... در هوا موج می‌زد، شعور اجتماعی را خرد می‌کرد و هرگونه میل یا توانایی اندیشیدن را از آن می‌گرفت.» در تداوم چنین وضعیتی بود که به سال ۶۷ و تشکیل «هیئت مرگ» به دستور آیت‌الله خمینی (متشکل از حسینعلی نیری حاکم شرع وقت، مرتضی اشراقی دادستان وقت، ابراهیم رئیسی معاون وقت دادستان، مصطفی پورمحمدی نماینده‌ی وقت وزارت اطلاعات در زندان اوین) و آن کشتار دسته‌جمعی بیش از ۴۰۰۰ نفر از مخالفان زندانی (چپ و مجاهدین) در زندان‌ها انجامید و حکومت «راه‌حل نهایی» خود را عملی کرد. قتل‌عامی که حتی خانواده‌های آنان تا مدت‌ها از آن بی‌اطلاع بودند.

اما، این سیاست تنها در این ایستگاه نیاستاد و نسخه‌ی جدید حکم‌رانی حکومت اسلامی «النصر بالرعب» (پیروزی از طریق رعب و وحشت) با قتل‌های سیاسی (قتل‌های دگراندیشان و روشنفکران) در سال ۷۸ رونمایی شد.

این سیاست ایجاد ترس و وحشت با کشتن تنها در داخل کشور نبود بلکه به خارج کشور نیز تسری پیدا کرد که یک مرحله‌ی آن با ترور سرشناسان حکومت پیشین شروع شد و سپس نوبت به کاردآجین کردن دکتر بختیار رسید و قتل دکتر قاسملو و فریدون فرخزاد و بعد هم ترور در رستوران میکونوس در برلن. هم‌چنین آدم‌ربایی در خارج کشور و انتقال مخفیانه‌ی مخالفان حکومت به داخل از دیگر شیوه‌هایی بود که برای ایجاد ترس و وحشت مخالفان خارج انجام داده و می‌دهد.

مشخصه‌های شیوه‌هایی را که حکومت اسلامی برای سرکوبی و ایجاد ترس و وحشت به کار برده و می‌برد به‌مختصر می‌توان چنین بیان کرد:

۱ - در تاریخ ایران ما هیچ‌گاه حکومتی چون حکومت ولایت مطلقه فقیه نداشته ایم. هرچند این حکومت در بنیان خود بر خمیرمایه‌ی غلیظی از حکومت خلیفه‌گری اسلامی استوار است، نه در سلطان‌نشین عُمان عهد سلطان سعید ابن تیمور (پدر سلطان قابوس که در حکومت‌اش پوشیدن کفش و شلوار و ورود دارو ممنوع بود) که در کشوری پا به عرصه‌ی وجود گذاشت



که بیش از هفت دهه پیش از تشکیل آن در آن کشور انقلاب مشروطه رخ داده بود (انقلابی که یکی از پایه‌های فکری آن نفی اندیشه و تفکر متحجرانه‌ی کسانی چون شیخ فضل‌الله نوری بود) و با ساختاری از مدرنیزاسیون ریشه‌دار اداره می‌شد و هم‌چنین میراث‌دار تاریخ دیرینه‌ی دولت‌سازی و دولت‌داری‌ی بود با قدمتی بیش از دوهزار سال. همین واقعیت باعث شد نه‌تنها قانون اساسی آن معجونی از عنصرهای گوناگون و گاه بسیار متضاد از کار در آمد بلکه در عمل دولت‌داری نیز این تناقض، این غیرتاریخی بودن، در هر قدم حکمرانی‌شان بروز یافت و می‌یابد. از همین‌رو در ترساندن مردم و سرکوب مخالفان از شیوه‌ها و روش‌هایی استفاده کردند که معجونی بود از عصاره‌های سرکوب‌گری خلیفه‌گری و چند نوع حکومت بی‌دادگری حکمرانان ایران و هرآنچه خود فقیهان و شیخان در تاریخ‌خانه‌های تاریخی خویش داشتند. در نتیجه، می‌توانیم بگوییم که چیزی به‌عنوان سرشت حکومت مطلقه‌ی ولایت فقیه وجود دارد که با وام گرفتن از هانا آرنتمی‌توان گفت که «از جوهر خویش مایه می‌گیرد و نمی‌توان آن را با صورت‌های حکومتی دیگری مقایسه کرد.»^[۱۰] و در پهنه‌ی ایجاد ترس و وحشت و سرکوب نیز نمی‌توان آن را «با صورت‌های حکومتی دیگری مقایسه کرد.»

۲ - نوع ایجاد ترس و وحشت و سرکوبی که حکومت اسلامی در پیش گرفت هرچند ریشه در تاریخ ما دارد و ما شکل‌های گوناگونی از سرکوب را تجربه کرده ایم اما، این حکومت از شیوه‌هایی به‌طور هم‌زمان بهره گرفت که برای ما ناشناخته و با آن شکل‌های تاریخی متفاوت بود.

۳ - این حکومت از روز نخست با نظریه‌ی «امت»ی خود (واژه‌ها و اصطلاح‌های امام و امت، امت همیشه در صحنه و ...) کوشید طبقه‌های اجتماعی و ملت را به توده‌های بی‌شکل تبدیل کند و به‌کمک این توده‌ی بی‌شکل و و تکیه بر حربه‌ی مذهب سرکوب و ترساندن مخالفان خود را به پیش برد.

۴ - در این حکومت به آشکارترین شکل خود «مردم» تبدیل به «توده‌ها»،

۱۰- هانا آرنتم، همان، ص. ۳۰۴



توده‌های بی‌شکل، شدند و این توده «عصای دست» و شمشیر بُران حکومت برای پراکندن ترس بود و سرکوب.

۵ - نمی‌توان بدون نقش نهادهای سیاسی، ایدئولوژیک، فرهنگی و توانایی آن‌ها در سازمان‌دهی از ترس در سیاست صحبت کرد. حکومت اسلامی همان‌طور که آرنت به مناسبت دیگری بیان کرده است نهادهای «کاملاً تازه‌ای را پرورانید و همه‌ی سنت‌های اجتماعی، حقوقی و سیاسی کشور را نابود کرد.»^[۱۱]

۶ - حکومت اسلامی کوشید (و در سال‌هایی هم موفق شد) مردم و به‌خصوص مخالفان را به «انزوا» بکشاند زیرا همان‌طور که هانا آرنت آورده است «ارباب تنها می‌تواند بر انسان‌هایی فرمانروایی مطلق پیدا کند که از یک‌دیگر و علیه هم‌دیگر منزوی شده باشند؛ و به‌همین دلیل است که یکی از دل‌مشغولی‌های حکومت‌های بی‌دادگر، اشاعه‌ی این انزواست.»^[۱۲] «از آن‌جا که قدرت، همیشه از انسان‌هایی برمی‌خیزد که باهم عمل می‌کنند یا به‌تعبیر برک، «متفقاً عمل می‌کنند»، پس براساس این تعریف، انسان‌های منزوی بی‌قدرت اند.»^[۱۳]

۷- هانا آرنت هم‌چنین در ادامه‌ی تحلیل درخشان خود درخصوص کاربرد خشونت و ارباب به چند موضوع بسیار مهم اشاره می‌کند از جمله می‌گوید در چنین حکومت‌هایی «مفهوم‌های بی‌گناهی و گنه‌کاری بی‌معنی می‌شوند.»^[۱۴] و «اجرای قانون را از قید هرگونه عمل و اراده‌ی انسانی رها» می‌کنند^[۱۵] و «لغو حصارهای قانونی میان انسان‌ها ... به‌معنای سلب آزادی انسان و نابودی آزادی به‌عنوان یک واقعیت سیاسی زنده است.»^[۱۶]

۸ - دولت از کارکردهای واقعی خود از کار افتاده است و در عمل

۱۱- هانا آرنت، همان، ص. ۳۰۳

۱۲- هانا آرنت، همان، ص. ۳۲۷

۱۳- هانا آرنت، همان، ص. ۳۲۸

۱۴- هانا آرنت، همان، ص. ۳۱۱

۱۵- هانا آرنت، همان، ص. ۳۰۷

۱۶- هانا آرنت، همان، ص. ۳۱۳



هیچ‌کاره است. و قدرت واقعی در انحصار کامل رهبر مملکت و هسته‌های سخت قدرت (بیرون از دایره‌ی دولت و گاه ناشناخته) و سازمان‌های رنگارنگ امنیتی و پلیسی زیر نظر او قرار دارد. رأی‌های قوه قضاییه در سرکوبی و ایجاد ترس و وحشت و حتی خود وزارت اطلاعات (که به‌ظاهر جزو دولت است) کاملاً بیرون از دایره‌ی قانون و اختیارات دولت است. و از همین رو حکومت اسلامی «همه‌ی قوانین موضوعه» را نادیده گرفته و نادیده می‌گیرد و «حتی به قانون‌های وضع شده از سوی خود نیز اعتنا» نکرده و نمی‌کند؛ «ضمن آن‌که از الغای رسمی آن قانون‌ها نیز سرباز می‌زند.»^[۱۷] و «جای این قوانین موضوعه را ارباب تام»^[۱۸] گرفته است. و از جمله بخش مهمی از قدرت به سپاه و سازمان‌های امنیتی آن منتقل شده است.

۹ - حکومت اسلامی از زمان تشکیل تا امروز همواره کوشیده است با ابزاری کردن تهدیدهای خارجی (واقعی و یا خودخواسته و فرضی و اغلب خودخواسته و فرضی) و «اختراع» دشمنان خیالی هم‌چون حربه‌ای «کارآمد» برای ایجاد ترس و سرکوب ناراضیان و دگراندیشان و مخالفان خود استفاده کند. بارزترین نمونه‌ی چنین سیاستی را در زمان جنگ صدام علیه ایران شاهد بودیم که به بهانه‌ی جنگ (و باتکیه به توده‌های بی‌شکل) و «قدسی کردن» جنگ با کفار به قلع و قمع مخالفان خود پرداخت و هر صدایی را خفه کرد. «استکبار جهانی»، «آمریکای خون‌خوار»، «رژیم غاصب صیہونیستی»، «توطئه‌های دشمن» همواره وسیله‌های بوده اند در دست حکومت برای سرکوب و منتسب کردن دگراندیشان و مخالفان سیاسی-عقیدتی خود (حتی نویسندگان و هنرمندان دگراندیش) به آنان. بی‌جهت نیست که واژه‌ی «دشمن» پُربسامدترین واژگان کلامی رهبر کنونی حکومت اسلامی است. و جلوه‌ی دیگری از این فرافکنی و ترساندن مردم و مخالفان از دشمنان خارجی در سال‌های اخیر با عنوان کردن خطر داعش و حمله‌ی داعش به ایران یا خطر سوریه‌ای شدن ایران رونمایی شده است که حتی دامن بخش‌هایی از رانده‌شدگان حکومتی را نیز گرفته است.

۱۷- هانا آرنت، همان، ص. ۳۰۵

۱۸- هانا آرنت، همان، ص. ۳۱۱



تکفیر و نقش آن در ایجاد ترس

سابقه‌ی تکفیر به صدر اسلام باز می‌گردد و همان‌طور که بسیاری از مورخان مسلمان و اسلام‌شناسان بزرگ نیز یادآوری کرده اند تکفیر از نخستین سال‌های تاریخ اسلام با اسلام عجین شد و نحله‌های گوناگون اسلامی برای ازمیان برداشتن مخالفان خود و پراکندن ترس در دل آنان از آن استفاده کردند. در تمام طول تاریخ اسلام با فرازونشیب‌ها و با شدت‌گرفتن‌ها و کاسته‌شدن‌ها از شدت، تا به امروز ادامه دارد و در طول تاریخ چون حربه‌ای کارآمد و بنیان‌برانداز برای حذف مخالفان و نیز علیه آزادی فکر و آزاداندیشی و آزاداندیشان و ایجاد ترس و سرکوب به کار گرفته شده است (از فارابی و بوعلی سینا و شهاب‌الدین حکیم مقتول تا خواجه نصیر طوسی و تا صدرالمتألهین شیرازی و تا محمد اقبال پاکستانی و تا قتل‌های زنجیره‌ای در ایران و صدور حکم ارتداد برای نویسندگان ایران تا تکفیری‌های امروز دنیای اهل سنت و...). نخستین کسی که می‌توان در تاریخ اسلام «آزاداندیش» خواند روزبه پسر داؤویه، معروف به عبدالله بن مقفع ایرانی از اهالی شهر گور (فیروزآباد کنونی) (۱۰۲-۱۴۰ هجری/۷۲۰-۷۵۷ میلادی) است. ابن مقفع را «سفیان بن معاویه به بهانه‌ی زندقه و شک در دین و تعلق به کیش آباواجدادی و باطناً به اشاره‌ی خلیفه و بر اثر کینه و غرض شخصی بر سر تنوری آورد. ابتدا دست و پای او را بریده پیش چشم‌اش به تنور افکند و سوخت، سپس خود او را در آتش تنور فروکرد و گفت در مثله کردن تو بر من بحثی نیست چه تو زندیقی و مردم به آرا و عقاید فاسده فاسد مینمایی.»^[۱۹]

شاید یادآوری تکفیر یغمای جندقی، شاعر پُرآوازه‌ی دوره‌ی ناصری، و «توبه»ی او و آن شعر زیبایی که در این خصوص سروده است بد نباشد. در زمان صدارت حاج میرزا آقاسی یغما وزیری حکومت کاشان را پذیرفت. «در موقع اقامت وی در کاشان واقعه‌ی ننگینی اتفاق افتاد. یغما این واقعه را در منظومه‌ای به نام خلاصه‌الافتضاح به رشته‌ی نظم کشید و استعداد خود را در هجاگویی به بروز رساند. خانواده‌ای که تحقیر شده بود، به تمام وسایل متشبت شد که از گوینده انتقام بگیرد. رشوه و افترا کار خود را کرد و امام

۱۹- عباس اقبال آشتیانی، شرح حال عبدالله بن المقفع فارسی، چاپخانه ایرانشهر، برلین ۱۳۰۶، ص. ۱۳



جمعه کاشان او را به شرب خمر و بی‌اعتنایی به قواعد شرع متهم کرد و در نماز جماعت بی‌دین و مرتدش خواند. از طرف دیگر جمعی به حمایت او برخاستند و حاجی ملا احمد نراقی، دانشمند مشهور که محکمه فتوی داشت، در این راه کوشش فراوان کرد و یغما برحسب ظاهر به جهت رفع تهمت توبه کرد و لباس زهد پوشید. این دو غزل محصول همان زمان است:

بهار ار باده در ساغر نمی‌کردم، چه می‌کردم؟

ز ساغر گر دماغی تر نمی‌کردم، چه می‌کردم؟

هوا تر، می به ساغر، من ملول از فکر هشیاری

اگر اندیشه دیگر نمی‌کردم، چه می‌کردم؟

تا آن جاکه:

ز شیخ شهر جان بردم به تزویرِ مسلمانی

مدارا گر به این کافر نمی‌کردم، چه می‌کردم؟^[۲۰]

از میان ده‌ها و صدها نمونه‌ی کاربرد تکفیر به دست ملایان در این دوره (که به علت محدود بودن امکان نشریه تنها مجبور به ذکر یکی، دو نمونه هستیم) می‌توان از یکی دیگر از مرکزهای عمده‌ی حکمرانی شیخان سخن گفت، «مسجد شاه» اصفهان که در اختیار خاندان نجفی بود که تا سال ۱۳۰۱ق. شیخ محمدباقر نجفی امامت این مسجد را برعهده داشت. قدرت و نفوذ شخصی و خانوادگی او سبب شده بود که نسبت به دولت مرکزی و عامل‌های حکومت احساس استقلال نماید. شیخ محمدباقر حدود اسلامی

۲۰- یحیی آرین‌پور، از صبا تا نیما، جلد اول، شرکت سهامی کتابهای جیبی (با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین)، چاپ اول، ۱۳۵۰، ص. ۱۱۱



را به راحتی در اصفهان اجرا می‌کرد و همو فتوای قتل عده‌ای را به اتهام بابی‌گری صادر کرد. در سال ۱۳۰۱ق. شیخ محمدتقی- معروف به آقاجفی- جانشین او شد. شیخ در دوره‌ی حیات خویش، همانند یک حاکم مطلق بر اصفهان حکومت می‌کرد. او به سبب نافرمانی از دولت و کشتار جمعی از مردم به اتهام بابی‌گری، و صدور حکم قتل چند نفر به جرم بابی‌گری که اتهام آن‌ها اثبات هم نشده بود دوبار از سوی دولت مرکزی به تهران احضار شد. یا آخوندی مثل شفتی در اصفهان نمونه‌ی کاملی از این بخش از شیخان است. شفتی ملامی بود که سر درس از شدت گرسنگی از هوش می‌رفت. چنین آدمی وقتی برگشت ایران آرام آرام رشد کرد و به ثروتی رسید که به ظل‌السلطان قرض می‌داد. شفتی یکی از بی‌رحم‌ترین آخوندهای دوران است که اگر به کسی حکم می‌داد که باید تعزیر شود به شیوه‌های گوناگون او را وادار می‌کرد تا آن گناهی که شفتی به او منتسب کرده بود اقرار کند. می‌گفت که من برای تو پیش پیامبر اکرم شفاعت می‌کنم و با شیوه‌های گوناگون از او اعتراف می‌گرفت و بعد حکم قتل او را صادر می‌کرد و خودش گردن می‌زد و بعد بر جنازه‌ی او می‌ایستاد و گریه می‌کرد و نماز می‌خواند!

در دورانِ ناصری نیز آخوندهای مستبد مرجعیت دینی را با قدرت سیاسی و امکان‌های بسیار گسترده‌ی اقتصادی (دراثر وصل شدن به بازار و تکیه به دارودسته‌های چوب‌زن و چماقدار و لوطی) درآمیختند و از هیچ کاری برای حفظ سلطه‌ی مالی و دینی خویش روی‌گردان نبودند. در دوره‌ی مشروطیت نیز آخوندهای ضدمشروطه به یک عده لوطی و چماقدار تکیه می‌کردند که نمونه‌اش را در مورد دارودسته‌هایی که دوروبر شیخ فضل‌الله نوری بودند می‌بینیم. این نمونه‌ی آشکاری است که نشان می‌دهد شیخان چگونه به نیروهای بزن‌بهادر و یک عده لوطی و چماقدار تکیه و با هراس افکنی و حربه‌ی تکفیر سعی در حفظ جای‌گاه خود و ثروت‌اندوزی می‌کردند.

در جمهوری حکومت اسلامی براساس رأی فقیهان شیعی که قانون‌گذاران حکومتی به نظر فقهی آنان استناد کردند «گناه» (از نظر دینی آنان) به «جرم» قانونی حکومتی تبدیل شد و شکل قانون یافت (نداشتن حجاب، نوشیدن نوشیدنی الکلی و ...) و از جمله در ماده ۲۶۲ مجازات اسلامی آمده است:



«هرکس پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم و یا هریک از انبیاء عظام را دشنام دهد یا قَذْف کند ساب‌النبی است و به اعدام محکوم می‌شود. تبصره: قذف هریک از ائمه معصومین علیهم السلام و یا حضرت فاطمه سلام الله علیها یا دشنام دادن به ایشان در حکم سَبِ نبی است.» این ماده و دیگر ماده‌های قانون مجازات اسلامی دست آنان را برای تفسیرهای دل‌بخواهی برای تکفیرهای دل‌بخواهی نیز باز گذاشت که از نخستین نمونه‌های آن حکم «سب نبی» آیت‌الله محمدی گیلانی بود علیه یک دبیر دبیرستان که با مقاله‌ی دادخواهانه‌ی علی‌اصغر حاج سیدجوادی در مطبوعات آن زمان بُعد وسیعی یافت. و از جمله در این حکم محمدی گیلانی «سَب» را «تَب» نوشته بود که حاج سیدجوادی گفته بود که آیت‌الله حاکم‌شرع آن قدر بی‌سواد است که هنوز نمی‌داند «سب» را چگونه بنویسد و حکم اعدام صادر می‌کند! همین استناد به «سب نبی» را ما در زمان قتل‌های سیاسی (که به «قتل‌های زنجیره‌ای» شهرت یافت) پس از به قتل رساندن زنده‌یادان محمد مختاری و محمدجعفر پوینده شاهد بودیم که حجت‌السلام محمد نیازی (دادستان دادگاه نظامی در پرونده‌ی قاتلان وزارت اطلاعات) در یک کنفرانس مطبوعاتی به آن اشاره کرد که با افشاگری‌های به‌موقع کانونیان مجبور به عقب‌نشینی از این استناد شرم‌آور از بنیاد دروغ شدند.

چیرگی بر ترس

چه روندی باید در پیش گرفت تا بر ترسی که حکومت آفریده است و هم‌چنان می‌آفریند چیره شویم؟ دست‌کم می‌توان از این راه‌کارها سخن گفت:

۱ - درباره‌ی ترس خیلی کم صحبت شده است. شاید یک علت این باشد که ترس در ذهن بسیاری تبدیل شده است به یکی از «محرمات» (تابوها). یا آن‌طور که گی دل‌پی‌یر می‌نویسد «واژه‌ی «ترس» آن‌چنان از شرم انباشته است که آن را مخفی می‌کنیم. ما ترسی که به دل و روده‌ی ما چسبیده است در نهان‌ترین بخش خود دفن می‌کنیم.»^[۲۱] یا همان پرسشی که ژان دولووومو

21- G. Delpierre, *La Peur et l'être*, Toulouse, 1974, p. 7



مطرح می‌کند «اما، چرا این سکوت طولانی درباره‌ی نقش ترس در تاریخ؟» و خود پاسخ می‌دهد که «شاید به علت یک آشفتگی ذهن بسیار شایع باشد میان [مفهوم‌های] ترس و بزدلی، شجاعت و بی‌پروایی. با یک ریاکاری واقعی، و گفتار نوشتاری و زبان گفتاری - و تأثیری که نوشتار بر گفتار داشته است - زمانی طولانی گرایش داشته اند تا واکنش‌های طبیعی‌یی که در پی آگاهی بر خطری به وجود می‌آید با ظاهرهای فریبنده‌ی رفتارهای پُرسروصدای حماسی بپوشانند.»^[۲۲]

حتی در علوم اجتماعی و انسانی نیز کم‌تر به ترس و کارکردهای آن چون وسیله‌ای در دست حکومت‌گران برای «دست‌ورزی» مردم می‌پرداختند چون همان‌طور که پاتریک بوشرون و گری روبین می‌گویند «ترس چون هرشکلی از احساس برای زمان‌های طولانی در عرصه‌های بروز سوپژکتیو دسته‌بندی شده بود و در نتیجه خیلی کم در عرصه‌ی تسلط علوم اجتماعی بوده است. حتی بیش‌تر: ازقرار ترس حاصل واکنش غیرعقلایی می‌بوده است که می‌تواند به رفتارهای جمعی فاجعه‌آمیز منجر شود.» حال آن‌که «ترس به هیچ‌رو خودبه‌خودی و غیرعقلایی نیست: ترس موضوعی است سیاسی و حتی در قلب یک رابطه‌ی سیاسی است که رژیم‌ها و ایدئولوژی‌ها را درمی‌گذرد.»^[۲۳]

نخستین گام برای چیرگی بر ترس سخن گفتن از آن است و نیز همان‌طور که پیش‌ازاین گفته ایم چه در سطح نخبگان و روشنفکران جامعه و چه در سطح عام‌تری از آن باید درباره‌ی ضرورت صحبت کردن این امر سخن گفت و تا آن‌جا که ممکن است کوشید 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)

22- Jean Delumeau, *La peur en occident* (XIVe-XVIIe siècles, Librairie Arthème Fayard, 1978, pp. 13, 14

23- Patrick Boucheron, Corey Robin, *L'exercice de la peur, Usages politiques d'une émotion*, Presses universitaires de Lyon, 2015, pp. 8, 9



بازنمود.

۲ - آلن، فیلسوف فرانسوی، از «ترس از ترس» و «ترسی که ترس می‌آفریند» سخن می‌گوید و معتقد است «هرکسی براساس هزاران تجربه دریافته است که یک خطر شناخته‌شده، هرقدر هم هولناک باشد، ما را کم‌تر از ترس بی‌علت آشفته می‌کند و عمل ما را از ترس می‌رهاند؛ به‌خصوص عمل مشکلی که می‌توانیم انجام بدهیم.»^[۲۴]

حکومت‌های بی‌دادگری (استبدادی، دیکتاتوری، اقتدارگرا، توتالیتار) همواره کوشیده و می‌کوشند شبی از ترس را چون موجودی حاضر اما، نادیدنی، در جامعه پیراکنند زیرا به‌یک‌معنا ترس تشکیل شده است از آنچه نمی‌دانیم و به‌خصوص نمی‌دانیم در پی آن چه رخ خواهد داد. این ابهام و نامعلومی «موجودی» که در هوا معلق است تا همان‌طور که از اوسپنسکی نقل کردیم از انسان بخواهد که «نشان دهد که می‌ترسد، می‌لرزد، حتی وقتی دلیلی هم وجود ندارد» یا به‌یک‌معنا ترس را تبدیل کنند به «دین» جامعه؛ همان ترس بی‌علت است یا به‌تعبیر هابز ترس از «قدرت نامرئی»: «ترس از قدرت نامرئی که ساخته‌ی ذهن بوده و یا براساس داستان‌های رایج در جامعه، تصور گردد، دین است.»^[۲۵] زیرا همان‌گونه که آلن می‌گوید «باید ترساند زیرا نمی‌توان همه را کشت.»^[۲۶]

باید با این ترس «نادیدنی»، این ترس «دین شده» مبارزه کرد و راه مقابله با آن را با دیگران درمیان گذاشت. ادگار مورن، فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی، معتقد است که «موجود انسان این ظرفیت را دارد که به شیوه‌های گوناگون در برابر ترس واکنش نشان دهد. این انسان ذخیره‌ی بزرگی از ضدترس‌ها دارد که نخستین آن فراگرفتن شجاعت از طریق اراده است. ذهن می‌تواند بدن را کنترل کند. ... انسان شجاع کسی است که می‌ترسد اما، بر خود مسلط می‌شود. آن‌که ترس ندارد انسانی است بی‌پروا (بی‌احتیاط)، یک

24- Alain, *Propos I*, Texte établi et présenté par Maurice Savin, Préface d'André Maurois, Éditions Gallimard, Paris, 1956, p. 994

۲۵- توماس هابز، لویاتان، ترجمه‌ی حسین بشیریه، نشر نی، چاپ ششم، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۹.

26- Alain, *Ibid*, p. 1294



ناآگاه است. نمی‌توان شجاعت را از روشن‌بینی جدا کرد، روشن‌بینی‌یی که در خود یک روشن‌بینی خودِ روشن‌بینی فرض دارد. ... آندره مالرو می‌گفت شجاعت یک کار سازماندهی است»^[۲۷]

۳ - حکومت اسلامی از روز نخست از دو حربه‌ی عجین‌شده‌ی قدرت دولتی و دین برای پیش‌برد کارهای خود و رسیدن به هدف‌های خویش تا آن‌جا که توانسته بهره برده است. برهمن اساس در عرصه‌ی استفاده از ترس نیز نافرمانی از خود را چون نافرمانی از امری مقدس و رویارویی با حکومتی خدایی جلوه داد. شاید نخستین بروز جمعی تقدس‌زدایی از نظام ولایی در زمان نخستین دوره‌ی انتخاب محمد خاتمی رخ داد (نگارنده در سرمقاله‌ی نشریه‌ی «جامعه سالم» پس از انتخاب خاتمی به این تقدس‌زدایی اشاره کرده است) و امروز بخش زیادی از قدرت این حربه‌ی دینی در جامعه رنگ باخته است و در پهنه‌ی ترس بیشتر استفاده‌ی عریان قدرت حکومتی در دست حکومت باقی مانده است، هرچند کاملاً از بین نرفته است. در راه محکم کردن این چیرگی مردمی و نشان دادن این امر که هیچ چیز مقدسی در این قدرت نهفته نیست و آنچه هست ثروت‌اندوزی بی‌حساب و کتاب و غارت کشور و منافع این دنیایی حاکمان و گروه‌های مافیایی نظامی - آخوندی آن است، باید کوشید و نشان داد که بهانه‌ها و عنوان‌های دینی حکومتی چیزی نیستند جز دروغ و جز فریب.

۴ - 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 ترسی است که حکومت‌ها دامن می‌زنند. از همین رو نه تنها 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

27- Edgar Morin, *Les anti-peurs*, in *Communications*, 57, 1993, pp. 131-139



مردم» (ادگار مورن) تبدیل کرد. هم‌چنین کوشش برای بسط ارزش‌های ترفرازانده چون وطن‌دوستی و نوع‌دوستی و حقوق‌بشر و دموکراسی می‌تواند بسیار راه‌گشای این همبستگی اجتماعی باشد.

۵- هانا آرنه در بخش «ارباب و ایدئولوژی» اثر بزرگ خود «توتالیتاریسم» به موضوع مهمی اشاره می‌کند و می‌گوید: «این واقعیت بارها در نظر گرفته شده است که ارباب تنها می‌تواند بر انسان‌هایی فرمان‌روایی مطلق پیدا کند که از یک‌دیگر و علیه هم‌دیگر منزوی شده باشند؛ و به‌همین دلیل است که یکی از دل‌مشغولی‌های حکومت‌های بی‌دادگر، اشاعه‌ی این انزواست. انزوا را باید آغاز ارباب دانست. بی‌گمان، انزوا مساعدترین زمینه‌ی ارباب و درضمن همیشه نتیجه‌ی آن است. نشانه‌ی این انزوا که گویی به دوره‌ی ماقبل توتالیتار تعلق دارد، ناتوانی است. از آن‌جاکه قدرت، همیشه از انسان‌هایی برمی‌خیزد که باهم عمل می‌کنند یا به‌تعبیر برک، «متفقاً عمل می‌کنند»، پس براساس این تعریف، انسان‌های منزوی بی‌قدرت اند.»^[۲۸]

ماکیاولی نیز در «گفتارها» به‌گونه‌ی دیگری بر این واقعیت گواهی می‌دهد: پس از آن‌که شهر رُم به‌دست مهاجمان گُل ویران گردید و بسیاری از مردم شهر رم آن را ترک کردند و پس از فرمان دستور مجلس سنا که مردم باید به شهر رم بازگردند می‌گوید «تیتوس لی‌ویوس در این باره می‌گوید «همه‌ی کسانی که درحال اجتماع دلیر و گستاخ بودند یک‌ایک در تنهایی دچار ترس شدند و اطاعت کردند.» حال توده را بهتر از این نمی‌توان تشریح کرد. مردمان درحال اجتماع با دلیری تمام به تصمیمات رهبران‌شان اعتراض می‌کنند ولی همین‌که مجازات در برابر چشم می‌آید هیچ فردی به دیگری اعتماد نمی‌کند و همه در اطاعت بر یک‌دیگر پیشی می‌جویند. ... توده‌ای که سر به شورش برداشته است باید بی‌درنگ رهبری از میان خود انتخاب کند تا هم توده را پیوسته به‌هم نگاه دارد و هم در اندیشه‌ی دفاع از آن باشد. ... افراد همه باهم دلیرند ولی یک فرد همین‌که به یاد خطری می‌افتد که تهدیدش می‌کند بزدل و ناتوان می‌گردد.»^[۲۹]

۲۸- هانا آرنه، همان، ص. ۳۲۷ و ۳۲۸

۲۹- نیکولو ماکیاولی، گفتارها، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ص. ۱۷۸



هابز نیز در «لویاتان» معتقد است که «ترس از ظلم آدمی را به درخواست یا جست‌وجوی مساعدت جمع متمایل می‌کند، زیرا هیچ راه دیگری وجود ندارد که آدمی بتواند جان و آزادی خود را بدان وسیله مصون بدارد.»^[۳۰]

یکی از مؤثرترین شیوه‌های اجتماع هدف‌مند مردم سامانیابی آنان در نهادهای مدنی است تا بتوانند به قدرتی بدیل در برابر قدرت حاکم تبدیل شوند. و این سامانیابی با توجه به وضعیت کشور و چگونگی توازن نیروها می‌تواند در شکل‌های گوناگونی متبلور شود؛ از نخستین گام‌های شکل‌دهی سازمان‌های کوچک و بزرگ صنفی و مدنی که با زندگی روزمره مردم و آینده‌ی آنان در ارتباط است تا شکل‌های پیشرفته‌ی سازمان‌دهی سیاسی. چنان‌که در سال‌های اخیر شاهد هستیم چگونه اجتماع‌ها و حرکت‌ها و خیزش‌های اجتماعی هم‌بسته‌ی اعتراضی توانسته است در مقطع‌هایی بخش‌های مهمی از مردم را دور خواست‌های معین و مشخص گردآورد که در پاره‌ای از موردها به موفقیت و پیروزی معترضان نیز انجامیده است. و این، از نخستین گام‌هاست برای قدرت‌مند شدن مردم.

کتاب‌شناسی

- ۱ - آرنست هانا، توتالیتاریسم، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، نشر ثالث، چاپ دوم، ۱۳۸۹، تهران
- ۲ - آرین‌پور یحیی، از صبا تا نیما، شرکت سهامی کتابهای جیبی (با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین)، دو جلد، چاپ اول، ۱۳۵۰
- ۳ - ابن طقطقی محمدبن علی بن طباطبا، تاریخ فخری، در آداب مُلکداری و دولت‌های اسلامی، ترجمه‌ی محمد وحید گلپایگانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۸۹
- ۴ - اقبال آشتیانی عباس، شرح حال عبدالله بن المقفع فارسی، چاپخانه ایرانشهر، برلین ۱۳۰۶
- ۵ - برلین آیزا، متفکران روس، ترجمه‌ی نجف دریابندری، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۷۷
- ۶ - چوبک صادق، انتری که لوطیش مرده بود، شرکت کتاب، لوس آنجلس (آمریکا)، ۱۳۶۹ خورشیدی (چاپ اول: ۱۳۲۸ خورشیدی، تهران)

و ۱۷۹

۳۰- توماس هابز، همان، ص. ۱۴۰



- ۷ - خلخالی صادق، خاطرات آیت‌الله خلخالی، نشر سابه، چاپ دوم، اسفند ۱۳۷۹
- ۸ - کردوانی کاظم، آزادی وجدان اصل فراموش شده‌ی آزادی‌ها، شماره‌ی دوم نشریه‌ی «آزادی اندیشه»، بهمن ۱۳۹۴ اینجا کلیک کنید
- کردوانی کاظم، روحانیت دیگر به جای‌گاه قبل از حکومت اسلامی باز نخواهد گشت، دفترهای آسو شماره‌ی ۱۱، شهریور ۱۳۹۹ (آگوست ۲۰۲۰) اینجا کلیک کنید
- ۹ - ماکیاولی نیکولو، گفتارها، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۸۸
- ۱۰ - نیما یوشیج، دفترهای نیما، داستان نمایشنامه و سفرنامه‌های نیما یوشیج، به‌کوشش شراگیم یوشیج، رشدیة، ۱۳۹۶
- ۱۱ - هابز توماس، لویاتان، ویرایش و مقدمه از سی. بی. مکفرسون، ترجمه‌ی حسین بشیریه، نشر نی، چاپ ششم، ۱۳۹۸
- 12 - ALAIN, *Propos I, texte établi et présenté par Savin*, Paris, Gallimard, 1951
- 13 - ARENDT, Hannah
- *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, édition établie sous la direction de Pierre Bouretz, Paris, Gallimard, collection « Quarto », 2002
- *La nature du totalitarisme*, trad. Michelle-Irène Brudny de Launay, Paris, Payot, 1990
- *Idéologie et terreur*, trad. Marc de Launay, Paris, Hermann, 2008, coll. « Le Bel aujourd'hui », introduction et notes par Pierre Bouretz
- 14 - BERNARD, Mathilde, *Ecrire la peur à l'époque des guerres de Religion*, Paris, Hermann Éditeurs, 2010
- 15 - BOUCHERON, Patrick, *Conjurer la peur : Siècle, 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris, Éditions du Seuil, 2013 (2015)
- 16 - BOUCHERON Patrick et ROBIN Corey, *L'exercice de la peur, usages politiques d'une émotion*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2015
- 17 - CRÉPON, Marc, *La Culture de la peur (I. Démocratie, identité, sécurité)*, Paris, Galilée, 2008
- 18 - DELUMEAU, Jean, *La peur en Occident*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1978
- 19 - MORIN, Edgar, *Les anti-peurs*, Communications Année 1993, No. 57, pp. 131-139, Persée (persee.fr)
- 20 - *Rancontres Méd. Albert Camus*, Albert Camus, le temps, la peur et l'histoire, Avignon, Éditions A. Barthélemy, 2012
- 21 - ROBIN, Corey, *La Peur : histoire d'une idée politique*, (trad., Christophe Jacquet), Paris, Armand Colin, 2006



ترس در پی ترس: در نقدِ مقوله‌ی اضطراب

محمدرفیع محمودیان^[۱]

روزگار ما را می‌توان از دیدگاهی عصرِ اضطراب (angst/anxiety) نامید. اضطراب هم یکی از مهم‌ترین مقوله‌های فلسفه و علوم انسانی معاصر است و هم مفهومی است که بسیاری از انسان‌ها برای تبیین وضعیت روحی خود و دیگران از آن بهره می‌جویند. کم‌وبیش هر شاگرد ساده‌ی فلسفه و علوم انسانی با تعریف آن به‌مثابه‌ی سنخی از ترس، ترسی کلی، ترس از هیچ، ترس از چیزی نامعین آشنا است. اضطراب امروز چیزی است که فکر می‌کنیم گاه هم‌چون نگرانیِ حادِ بیمارگونه زندگی‌مان را فرامی‌گیرد و از کار می‌اندازد؛ گاه از همان بامداد که از خواب برمی‌خیزیم هراسی وهم‌گونه است که وجودمان، ذهن‌مان را آکنده از خود می‌سازد و حال‌مان را می‌گیرد؛ و گاه در هیئت ترس از مرگ هم دهشت و هم بشارتی، خطاری است که ما را به قاطعیت و جدی گرفتن خود و زندگی در پیش رو فرامی‌خواند.

من در این نوشته کوتاه می‌خواهم به نقد اهمیت و اعتبار اضطراب

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. او معتقد به شکل‌گیری سنخ جدیدی از سیاست ورزی، سیاست نمایشی است. سیاست نمایشی را او در تمایز با سیاست طبقاتی نه متمرکز بر کوشش‌هایی هدفمند در راستای اخذ سهم بیشتر در قدرت و امکانات که متمرکز بر برپایی صحنه‌های گوناگون نمایشی در زندگی اجتماعی و ایفای نقش در آن می‌داند. بخش مهمی از نوشته‌های اخیر او اختصاص به بررسی جنبه‌های گوناگون این سیاست دارد. او هم‌چنین علاقمند به واکاوی کارکرد دموکراسی، اخلاق و ادبیات داستانی در زندگی مدرن است و در این رابطه مقاله‌هایی نوشته است.

دست زخم. به باور من ترس، به مفهوم روزمره‌ی آن به مثابه‌ی ترس از همه‌ی چیزهای خطرناک و تهدید کننده، مقوله‌ی مهم‌تری، به معنای فراگیرتر و وخیم‌تر، از اضطراب است و بهتر مسئله‌ها و مشکل‌های زندگی را توضیح می‌دهد. به این علت فکر می‌کنم باید به تبیین و توضیح وضعیت خود در جهان مدرن بر مبنای مقوله‌ی ساده و متعارف ترس باز گردیم. این چند نکته را می‌خواهم در این نوشته بازگویم. از تعریف و توضیح مقوله اضطراب آغاز می‌کنم. با تعریف و تبیین ترس ادامه می‌دهم و جنبه‌ها و موردهای گوناگون آنرا برمی‌شمرم. در انتها می‌کوشم کارکرد بهتر مقوله‌ی ترس را در توضیح مسئله‌ها و مشکل‌های زندگی اجتماعی مدرن نشان دهم.

اضطراب

کیرکه‌گارد و هایدگر نقش اساسی را در معرفی و رواج فوق‌العاده مقوله‌ی اضطراب ایفا کرده‌اند. کیرکه‌گارد آن را برخاسته از آزادی محض انسان می‌دانست، این که هیچ بنیادی برای انتخاب وجود ندارد. به باور او اضطراب خبر از آزادی به ما می‌دهد. آن سراسیمگی و سرگیجه‌ای است که برای انتخاب دچارش می‌شویم. ترس از چیزی نامعین، از هیچ، از مگاک‌ی که به گاه انتخاب باید در لبه‌ی آن قرار گیریم. دو مفهوم سراسیمگی و مگاک دارای بار منفی هستند ولی کیرکه‌گارد در اضطراب ساحتی مثبت می‌بیند. اضطراب نه از برون که از درون ریشه می‌گیرد و با آن از نیاز به تمرکز بر یگانگی (بی‌واسطگی) به سوی موقعیتی نشان‌گرفته از خودآگاهی حرکت می‌کنیم.^[۱] ارزیابی و به‌طور کلی درک کیرکه‌گارد یادآور آن ترسی است که در آغاز دوران جدید، پروتستانتیسم در دل مؤمنان جای می‌دهد. ترس مؤمن از نابرگزیدگی، عدم رستگاری. ترسی که باید مدام بر سر جای خود باشد تا مؤمن را به فرمان‌برداری از خواست خداوند رهنمون کند، درعین حال که آن ترس هیچ مبنای دینی و الهی ندارد چون هیچ کس نسبت به سرنوشت اخروی خود آگاه نیست.

2- Soren Kierkegaard (1981), *Concept of Anxiety*, Princeton University Press, 1981.



درک کیرکه‌گارد از اضطراب نزد هایدگر آن ساختاری را پیدا می‌کند که به کار تبیین زندگی و ذهنیت در تجرد جهانی‌اش بیاید. هایدگر آن را به نیستی در ژرفا و هم‌چنین گزندگی آن وصل می‌کند. اضطراب برای هایدگر ترس از مرگ است، نیستی مطلق، برچیده شدن از جهان هستی. مرگ ناممکنی هر ممکنی است. اتمام پی‌گیری هر پروژه‌ی ممکن، هرگونه چرخشی در زندگی، هر دگرگونی‌ای. تا لحظه‌ی مرگ همه چیز ممکن است و پس از آن هیچ چیز. این هیچی مرگ، نیستی است که اضطراب را دامن می‌زند. دازاین نامی که هایدگر بر انسان می‌نهد تا بر آن جا بودگی، فراتر از خود و برون از خود بودن انسان تأکید بگذارد، در مرگ اضمحلال خود را می‌بیند. مرگ به بدترین شکل خود را می‌نمایاند. مرگ هر شخص مرگ خود او است، نه مرگی کلی یا مرگ این یا آن. مرگ پایان تمامی ممکن‌هایی است که برای من وجود دارند. گریزی از آن نیست. می‌توان کوشید که به آن نیاندیشید، آن را کتمان کرد ولی گریز از آن ناممکن است. آگاهی از آن را نیر می‌توان گه‌گاه کتمان کرد، ولی برای همیشه نمی‌توان. فرازونشیب زندگی، تنامندی وجود، آن را به یاد شخص می‌آورند. باید هم این‌چنین باشد. هایدگر مرگ را اگرچه در خودناممکنی تمامی ممکن‌ها می‌داند به‌صورت آگاهی امری رهایی‌بخش می‌شمرد. آگاهی از مرگ قاطعیت در زندگی را به همراه می‌آورد. در هراس از مرگ، مضطرب، شخص زندگی را جدی می‌گیرد. می‌داند تا ابد برای هر طرح و خواست وقت ندارد. که باید کاری کند که پیش از آن که مرگ از راه رسد او به خواست و هدف‌اش دست یابد.^[۳]

اضطراب از دیدگاهی امروزی، هم آن ترس مجرد و مبهمی است که از آزادی یا حتی به‌طور کلی‌تر از زیستی داریم که مدام ما را با انتخاب‌های گوناگون مواجه می‌گرداند، هم آن وحشتی که مدام از مرگ به جانمان می‌افتد و هم دغدغه‌ای نسبت به بازی سرنوشت که مدام ما را به جدیت در زندگی فرامی‌خواند. هر کس به شکلی با آن روبه‌رو است. کسانی در آن حد که به پزشک و روان‌درمانگر مراجعه کنند، خود را آسیب‌دیده، رنجور یا فلج در مقابل آن انتخاب‌هایی احساس می‌کنند که باید انجام دهند و هیچ

۳- مارتین هایدگر (۱۳۸۶) هستی و زمان (ترجمه‌ی سیاوش جمادی)، انتشارات ققنوس.



معیاری برای گزینش یکی از آن‌ها ندارند. اضطراب در مقابل آزادی. کسانی نه سرخوش از آن ولی به سازگاری رسیده با آن. اضطراب از سرِ دغدغه‌ی زیستن، سازوکاری برای زیستن. کسانی وحشت‌زده از مرگ، پنجه‌درپنجه‌ی زندگی درافکنده برای آن‌که به آن پیش‌تر از مرگ غنایی و ژرفایی ببخشند، تا بتوانند بیش‌ترین ممکن‌ها پیش از فرارسیدن ناممکن قطعی جامه‌ی واقعیت بپوشانند.

ایرادی که به این گرایش ذهنی و رفتاری می‌توان گرفت هدف‌مندی در کنار محدودیت آن است. انگار عمدی وجود دارد تا فراگیریم که مسئله و مشکل ما اضطراب است. قوم‌ها و فرهنگ‌هایی که نه درکی از پدیده یا مشکل آزادی داشته‌اند و نه مرگ را نفرینی از ناممکنی می‌دیدند ناگهان به در نظر گرفتن اهمیت اضطراب فراخوانده شده یا هل داده شده‌اند. گویی کسانی تابه‌حال به اشتباه یا از سرِ نادانی در زندگی مضطرب نبوده‌اند و اکنون زمان آن فرا رسیده که اشتباه خود را تصحیح کنند. شاید به این خاطر محدودیت‌های مقوله‌ی اضطراب کم‌تر به بحث گذاشته شده‌اند. صریح بگوییم، مقوله چیز خاصی در مورد زندگی اجتماعی و فرهنگی روزمره‌ی خیل انسان‌ها در جهان به ما نمی‌گوید. ترسِ مجردِ نامعین شاید گه‌گاه به سراغ کسی بیاید ولی عامل و اهرم سامان‌دهنده یا برهم‌زننده نظم زندگی نیست. ستیزی نیز بر سر آن در زندگی اجتماعی یا شخصی افراد در جریان نیست. نیرویی یا گروهی که در ستیز با آن یا با جنبه‌ای از آن باشد را به سختی می‌توان نام برد. مفهومی نیز که فرایند یا روی‌کردی متناقض، متضاد یا ستیزنده با آن را تبیین کند نیز در دسترس نداریم. البته ترسی که این‌جا از آن سخن می‌گوییم مجرد و نامعین است و در مادیت خود متوجه‌ی اجبار به انتخاب و مرگی است که - گفته می‌شود - هم همه‌گیر است و هم در آینده برای هر کسی رخ می‌دهد. در این حد و سطح اضطراب چنان مجرد و همه‌گیر است که دیگر نمی‌توان چیزی معین درباره‌ی آن گفت، آن‌را به بحث گذاشت و نقد کرد. ولی بگذارید اعتراض کنیم که در این حد و سطح مقوله‌ی اضطراب نامشخص‌تر از آن است که بتوان انتظار از آن برای رسیدن به درکی روشن از مسئله‌ها و مشکلات زندگی داشت.



ترس

در جهان معاصر، ترس معین و مشخص در حد بس بیش‌تری از اضطراب نا معین مجرد بر زندگی انسان‌ها سایه افکنده است. هم بر تعداد و سهمگینی عامل‌های دامن‌زننده‌ی ترس افزوده شده است و هم آگاهی نسبت به آن‌ها ژرف‌تر شده است. انسان‌ها از همه‌سوی خود را در محاصره خطر و تهدید می‌بینند. یکی را از سر نگذرانده ایم که دیگری از راه می‌رسد. ترس حسی به معنای متعارف آن نیست تا جهان را به ما بازنماید. با چشم می‌بینیم، با گوش می‌شنویم، با دهان و زبان می‌چشیم و با بینی می‌بویم. ترس آن‌گونه نیست، ترس را ما در درون خویش احساس می‌کنیم. این اما، پس از حس رخ نمی‌دهد. هم‌زمان با آن به وقوع می‌پیوندد. ترس حسی احساسی است. چیزی را می‌بینیم، می‌شنویم، می‌بویم یا می‌چشیم و همان‌گاه، درست به گاه ادراک آن، ترس را احساس می‌کنیم. ترس احساس به‌هم‌پیوسته و ممتد بودن-در-جهان است. به‌شکلی همه چیز خطرناک و ترس برانگیز است. غذا می‌خوریم، مزه خوش آن را در دهان حس می‌کنیم و از پی آمده‌های آن، چاقی و بیماری، می‌ترسیم. منظره‌ای را می‌بینیم، آن را چشم‌نواز می‌یابیم و هم‌زمان از آنچه که بود آن را، زیبایی آن را تهدید می‌کند می‌ترسیم. به صدای موسیقی گوش می‌دهیم، از زیبایی آن حظ می‌بریم ولی می‌ترسیم که درغناي خود هم‌چون آوای مدهوش‌کننده و مخاطره‌آمیز سیرن‌های اسطوره یونانی از خود بی‌خودمان سازد و زندگی‌مان را به کام هرچ‌ومرچ فرو برد.

ترس انتظار رخ‌دادی ناگوار است، ناگوار برای زیست‌اندازی، زیست‌اجتماعی یا زیست‌روحي. ناگوار آن رخ‌دادی است که پنداشته می‌شود خطرناک است و آسیب وارد می‌آورد. ترس در آینده، در چرخش روزگار، خطر می‌بیند. خطر همه‌جا هست چون‌که وجود انسان وجودی شکننده است، حساس به هر تغییری در جهان، گاه بدون هیچ سرپناهی داده‌شده ازسوی طبیعت، تن یا زیست‌اجتماعی. مسئله آن است که هستی انسان ناتمام



یا به گفته‌ی آرنولد گهلن ناقص است.^[۴] بود نیست، شد نیست، بلکه نوید شوند است. پُر از شکاف، سوراخ و حفره. هررخ دادی می‌تواند آن نوید را به نفرین گسست تبدیل کند. شکاف‌ها، سوراخ‌ها و حفره‌ها را مجرای ورود درد، بدبختی و شکست سازند. ترس می‌تواند از زندگی رخت بربندد، اما، آن‌گاه باید انسان به بود برسد و بود گذشته‌ای است که دیگر نیست، مرگ. ولی مرگ خود اضطراب‌آفرین است و کم‌تر کسی مگر در دهشت از زیست آن را می‌جوید. ترس محوناشدنی است.

جامعه‌ی مدرن گُنام ترس است. این جامعه با پویایی خود مدام همه چیز را زیرورو می‌سازد. پویایی اجتماعی اکنون همان‌گونه که جامعه‌شناس آلمانی هارتموت رزا به آن اشاره کرده شتابی فوق‌العاده یافته است.^[۵] پیش‌روی در دانش و فناوری به نوآوری و نوجویی شتاب بخشیده است و ما مجبوریم مدام خود را با پدیده‌های جدید هم‌آهنگ سازیم و یاد بگیریم که کارها و وظیفه‌های گوناگونی را هم‌زمان انجام دهیم- تا از عهده‌ی شتاب زندگی برآئیم. ترس در دلمان خانه کرده که از پس فراگیری کارکرد پدیده‌های فنی جدید و انجام کارها و وظیفه‌های چندگانه برنیاییم. هم‌زمان در پی آمد جهانی‌شدن (گلوبالیزاسیون)، زندگی و به گفته‌ی ریش بک جامعه‌آکنده از مخاطره شده است.^[۶] رخ‌دادی، طبیعی، اجتماعی یا فرهنگی، در سرزمینی دوردست می‌تواند زندگی هریک از ما را دگرگون و گاه تباه سازد. همواره باید منتظر باشیم که تحولی و رخ‌دادی بنیاد زندگی‌مان را زیرورو سازد. رسانه‌های همگانی در این میان ما را به حال خود رها نمی‌کنند. در پی ایجاد هیجان و جلب توجه و در نتیجه مخاطب و درآمد، آن‌ها مدام ترس ایجاد می‌کنند. ترس از بیماری ناشناخته‌ای در آفریقا که می‌تواند بیماری همه‌گیر آینده شود، ترس از سقوط بورس چین و آغاز رکود اقتصاد جهانی، ترس از سازمان‌دهی‌ها و فناوری‌هایی که جهانی کافکایی برسانند و به‌جای رساندن به «آمریکا» ی

۴- Arnold Gehlen (۱۹۸۸), Man, his nature and place in the world. Columbia University Press.

5- Hartmut Rosa (2013), *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, Columbia University Press.

6- Ulrich Beck (1992), *Risk Society: Towards a New Modernity*, Sage Publications.



رهایمی ما را «مسخ» کنند و به «محاكمه» بکشند.

به‌طورکلی از سه سنخ ترس و در نتیجه خطر برانگیزاننده‌ی آن می‌توان سخن گفت: زیستی، اجتماعی و شخصیتی. ترس زیستی، ترس از بیماری، ناتوانی، کهولت و مرگ است. در پرتو گسترش سکولاریسم، رفاه بیشتر و پیش‌روی دانش پزشکی، سلامتی اهمیتی هرچه بیشتر در زندگی یافته است. اکنون سلامتی و عمر طولانی یک امکان در دسترس همگانی است. بیش‌ازپیش نیز بیماری دردی، عارضه‌ای ناخوانده و این‌جهانی تلقی می‌شود. این باعث شده که بیماری شبحی خوف‌ناک در زندگی هریک از ما شود. آنقدر از سرطان شنیده‌ایم که تا اندامی‌مان درد می‌گیرد ترس از سرطان و درد و مرگ ناشی از آن وجودمان را فرامی‌گیرد.^[۷] مرگ هم نه به‌صورت ناممکنی ممکن‌ها، که به‌صورت مجموعه‌ای از درد، واماندگی، تباهی و نیستی مخوف جلوه می‌کند.

ترس اجتماعی ترس از تمامی آسیب‌های اجتماعی است که هرلحظه ممکن است به فرد وارد شود. اگر نه از فقر و بی‌خانمانی که بسیاری از بی‌کاری می‌هراسند. سرمایه به یاری سیاست‌های نئولیبرال چابک‌تر و پویاتر از هرگاه دیگر پی‌درپی بازار تولید و کار را زیرورو کرده، هرچومرج را بر جهان حاکم کرده، بسیاری را بی‌کار، حال هرچندگاه برای دوره‌ای کوتاه، و مجبور به تغییر حرفه و شغل ساخته است.^[۸] فرد می‌تواند فکر کند و هراسان از آن باشد که هر روز می‌تواند آخرین روز کاری‌اش نزد کارفرمای کنونی‌اش باشد. بی‌کاری امروز نه فقط کاهش درآمد و فقر که باختِ شأن و اعتبار اجتماعی را در پی دارد. تنهایی آسیب‌دیگری است که بسیاری از گرفتار شدن یا ماندگاری در چنگال آن هراسان هستند. میل شخصی و انتخاب امروز بنیاد رابطه‌هایی هم‌چون دوستی، عشق و زناشویی را رقم می‌زند و این آن رابطه‌ها

7- Juane Clarke and Michelle Everes (2006), Cancer in the mass print media: Fear, uncertainty and the medical model, *Social Science & Medicine* 62: 2591-2600

8- Immanuel Wallerstein (2004), *World-Systems Analysis: An Introduction*. Duke University Press.



را به شدت به عبارت زیگمونت باومن سیال و شکننده ساخته است.^[۹] تنهایی در نتیجه‌ی طلاق، قهر دوستان، مهاجرت و مسافرت نه یک ممکن نظری که یک تهدید اجتماعی روزمره برای بسیاری است. موقعیت‌های جدید اجتماعی نیز پُرمخاطره جلوه می‌کنند. همواره در هراس از آن هستیم که از عهده‌ی کارهای خُرد زندگی به خاطر تغییر ساختار پی‌درپی آن‌ها برنیاایم. سوار شدن اتوبوس، سفارش دادن تاکسی، خرید نان و میوه و گرفتن وقت معاینه‌ی پزشکی در پی تحولات فنی دیگر کارهای ساده‌ای نیستند و چه بسا که از عهده‌ی آن‌ها بر نیاایم. در شهرهایی از جهان، در تهران، استکهلم، هوشی‌مین یا مومبای، حرکت در سطح شهر با پای پیاده برای برخی به‌ویژه تازه واردان به شهر، کار خطرناکی است. با ترس و لرز باید راه خود را میان جنگلی از موتور، ماشین و سنگ‌فرش‌هایی با موزائیک‌های شکسته گشود.

ترس شخصیتی ترس از کژی اخلاقی تا حد سقوط اخلاقی است. مسئله اینجا باختِ خود است. نه آن باختِ هویت که گریبان بیماران شیزوفرنی را می‌گیرد و روان‌شناس انگلیسی دیوید لینگ از آن نوشته است، بلکه باختی که در پی آمده‌های تصمیم‌گیری‌ها و کنش نادرست اخلاقی ممکن است به وقوع بپیوندد. پی‌درپی باید تصمیم گرفت و بر مبنای آن دست به کنش زد و هیچ معلوم نیست که بُعد اخلاقی و پی‌آمدهای آن کنش‌ها چیست اند. مصرف امروز جزء پیش‌پاافتاده‌ی زندگی روزمره است ولی هیچ معلوم نیست که از نظر اخلاقی چه مشروعیتی برای آن وجود دارد. ترس از آن وجود دارد که در مصرف‌گرایی، فرد توازن زیست‌محیطی جهان را برهم‌زند، زمینه را برای استثمار وحشیانه‌ی نیروی کار و قدرت‌گیری باندهای مافیایی فراهم آورد. بیش‌تر و بیش‌تر امروز انسان‌ها کار رسمی دارند و در متن کار خود باید وظیفه‌ای تعیین شده را به انجام برسانند. پدیده‌ای که هانا آرنِت از آن سخن گفته و در ایران مشهور به ابتدالِ شر شده این‌جا سر برمی‌آورد.^[۱۰] ترس به دل بسیاری راه پیدا کرده که با کنش خود به‌گونه‌ای ساده و مبتذل کارگزارِ شر

9- Zygmunt Bauman (2000), *Liquid Modernity*, Polity.

۱۰- هانا آرنِت (۱۳۹۹)، آیشمن در اورشلیم، گزارسی در باب ابتدالِ شر (ترجمه‌ی زهرا شمس)، انتشارات برج.



شده، آن را در جهان بپراکنند. به صورت کارگر چرخِ استثمارِ سرمایه و غارتِ جهان را بچرخانند، به صورت آموزگارِ کارِ دستگاهِ پرورش در تمیز نخبگان از «بی‌شماران ابله» را تضمین کنند، به صورت کارمند به کارآمدی دستگاهِ بسته و سرکوب‌گر دولت یاری رسانند. هم‌زمان بسیاری هراس از لغزش اخلاقی خود دارند. ترس از آن‌که با رفتار خود در خانواده آینده‌ی نزدیکان و فرزندان خود را سیاه سازند، «ناخواسته» به کسی توهین نژادی یا فرهنگی کنند یا در برانگیختگی حسی-احساسی به دیگری آزار جنسی برسانند.

ازدحام ترس

موردهای ترس در زندگی زیاد هستند. هم موردهایی جداازهم و هم گره‌خورده به یک‌دیگر در بسته‌هایی معین. از بامداد تا شام‌گاه در گستره‌ای از ترس، ترسی در پی ترسی دیگر زندگی می‌کنیم. به هر ترسی و شدت و تداوم آن نامی نهاده‌ایم. بامداد با ترس از برخورد هم‌کاران، بُدهای سهمگین مأموریت‌های واگذار شده سرِ کار می‌رویم. در مسیر کار با دلواپسی راه خود را در میان ازدحام مردم و ماشین و ترافیک می‌گشاییم. سرِ کار مدام دلشوره‌ی ناتوانی خود در انجام کارها و راست‌وریس کردن برخوردهایمان را داریم. به خانه باز می‌گردیم تا آرامش را تجربه کنیم. ولی خانه خود گاه دهشت‌کده‌ای بیش نیست. فرزندان در خوفِ شماتت پدر و مادر، پدر و مادر در واهمه‌ی لعزش اخلاقی فرزندان خود و لجبازی آن‌ها، زن و شوهر در هول از زخم‌زبان یک‌دیگر. و همه در وحشت از آن‌که انسجام زندگی خانوادگی به ناگهان به کنایه‌ای، شماتتی، دعوایی ترک بردارد و همه را به مغاک قهر و تنهایی فروفرستد. ولی پایان روز کار و آغاز شب و زندگی خانوادگی هم‌سان با پایان یافتن تونل وحشت زندگی نیست. همه‌ی ما امروز کسانی را می‌شناسیم که تمام روز در بیم از آن هستند که شب نتوانند به خوبی بخوابند، که بارها یا از بی‌قراری و درد و یا از کابوس بیدار شوند و یک خواب ممتد آسوده نداشته باشند. به همه‌ی اینها، باید هراس ممتد انسان‌ها را از بی‌کاری، بیماری، فقر، واماندگی، کهولت و مرگ اضافه کرد.



زندگی پر از پیچیدگی، برخورد، کناکنش، نقش، کار و وظیفه است و اینها مدام ترس را نزد شخص دامن می‌زنند. ترس از آن‌که در لحظه‌ی رخداد یا انجام مأموریتی نتوان از پسِ موقعیت برآمد، انتظارات تعیین شده را برآورد، کارها را به‌درستی پیش برد و وظیفه را بازشناخت. آن روی‌کردی که در دوران مدرن، در پی‌آمد هرچه پیچیده‌تر شدن مناسبات اجتماعی و رخدادهای مهیب دهه‌های سی و چهل، مشهور به بازتابندگی (reflexivity) شده است و قلمرو جامعه‌شناسی را درنوردیده است از این حس احساسی ریشه می‌گیرد.^[۱۱] بازتابندگی اندیشیدن به شرایط زیست و کنش است، ولی نه اندیشیدن از سرِ فراغت و به‌گونه‌ای تأملی بلکه در ترکیب با شور و احساسات و از سرِ اجبار. ترس بنیاد آن را رقم می‌زند. آینده در کانون توجه و بازاندیشی قرار می‌گیرد چون شخص در التهاب حسی احساسی برانگیخته‌شده از خطرهای در پیش روی به شرایط زیست و کنش خود می‌اندیشد.

ترس هم‌چون هر احساس دیگری حسی ناب نیست و به‌علاوه یک‌سره وجود شخص را دربر نمی‌گیرد. ترسی ناب بدون درآمیختگی با حس‌های احساسی دیگر نداریم. ترس با نگرانی، شرم، خجلت، درماندگی، رنجوری، احساس حقارت و بزدلی در آمیخته است. نگرانی، احساسی که در اضطراب نیز بازتاب یافته و گاه با آن هم‌سان پنداشته شده است، قطعیت ترس را ندارد. انتظار رخدادی ناخوشایند را می‌کشد ولی مطمئن نیست. روزنه‌ای را برای عدم رخداد آن باز می‌بیند. چون قطعیتی در کار پیش‌بینی نیست، عدم تعینی پیدا می‌کند که آن را شبیه اضطراب می‌سازد. شرم احساس باخت چهره و اعتبار و گسسته شدن رشته‌ی وصل با اجتماع است. خجلت سنخی سبک از شرم است، ناخوشایندی از آشکار شدن جنبه‌ای یا جنبه‌هایی از هویت و شخصیت. شرم و خجلت هر دو با ترس از لغزش و برباد دادن شخصیت و اعتبار خویش آمیخته هستند. درماندگی را می‌توان هم‌چون ناتوانی دید، ناتوانی در دست زدن به کنش، در برگزشتن از مخمصه، در حل مشکل‌ها.

۱۱- نگاه کنید به:

Anthony Giddens (1991), *Modernity and Self-identity, Self and Society in Late Modern Age*, Polity.



غلبه‌ی نگرانی و ناامیدی بر اراده. درماندگی احساسِ حقارت را نزد فرد دامن می‌زند. انزجار از خود. رنجوری احساس درد و رنج از ترس، از شرم، از نگرانی و ناتوانی است. در رنجوری احساس ناخوشایندی درحد بیماری گسترش و شدت می‌یابد. بزدلی احساس منفی به درماندگی خود در قبال ترس است. بزدلی ترسویی به معنای ترس از ترس را می‌رساند.

احساس‌های متفاوت درآمیخته با ترس و وجود واژه‌های گوناگون برای ارجاع به ترس که گونه‌گونی ترس را شاید بیشتر در شدت و ژرفا می‌رساند خود نشان از بسامد فوق‌العاده آن در زندگی دارد. ترس انگار همه جا حضور دارد. همه جا انسان‌ها را آزار می‌دهد و ذهن و زندگی‌شان را متأثر می‌سازد. اینجا است که مشخص می‌شود ترس چه اهمیت بیشتری از اضطراب دارد. دلهره از آزادی یا مرگ فقط می‌تواند گه‌گاه به صورت امری تجربیدی و نامتعیین اضطراب را به جان ما بیافکنند. ترس اما، همواره با ماست، به شکل‌های گوناگون، با شدت و کاستی متفاوت و درآمیخته با احساساتی دیگر. به این خاطر نیز واکنش‌هایی بس دامنه‌دار نزد هر یک از ما چه در گستره‌ی زندگی فردی و چه در گستره‌ی زندگی اجتماعی برمی‌انگیزد.

این‌جا شاید گفته شود که ترس در نهایت و در ژرفای خود اضطراب از مرگ است. ما از تاریکی، تنهایی، بیماری و فقر می‌ترسیم چون همه‌ی آنها مرگ را تداعی کرده و ما را رودرروی آن قرار می‌دهند. دهشت‌ناک‌ترین رخداد زندگی همانا مرگ است. این گفته اعتراضی پذیرفتنی نیست. زیرا درد و عذاب چه در وجه اندامی آن و چه در وجه روانی و اجتماعی آن در خود آزار دهنده است. بیماری در خود دردناک و چندش‌آور است. تنهایی لحظه را خراب و پُر از عذاب می‌سازد. بی‌آبرویی اینک و این‌جای زندگی را پُر از رنج خود-انزجاری می‌کند. ترس حس احساسی همین گستره‌ی زندگی روزمره است. از خطرهایی ملموس و مشخص ریشه می‌گیرد و پی‌درپی، شدید یا ضعیف، ژرف یا سطحی، ممتد یا موقت آزارمان می‌دهد.



واکنش به ترس

ترس کارکرد خود را نزد کنش‌گر دارد. بسیاری را محتاط می‌سازد و این شاید خواست نیروهای نظم‌گرا، اقتدارگرا و محافظه‌کار است که چنین شود. ترس فروبستگی و فرورفتگی در خود را به همراه دارد. هراسیده حتی گاه حالت فلجی را در وجود خویش تجربه و احساس می‌کند. می‌خواهد کاری کند، دست به اقدامی زند ولی احساس می‌کند نمی‌تواند. می‌بیند جهان چرخه‌ی خود را دارد یا یافته است و او ناتوان از بازایستادن آن است. اینجا است که ترس موقعیت یک ابزار را پیدا می‌کند. چه در جنگ و چه در ستیزهای اجتماعی خردتری هم‌چون مبارزه طبقاتی و سیاسی، ایجاد و پخش (یا اشاعه‌ی) ترس راه‌کار مهمی برای نیل به پیروزی است. در هنر جنگ چینی، نظریه‌پردازی‌شده از سوی سان تزو و مائو تسه دونگ، دشمن را باید چنان از توان و قوای خود ترساند که بتوان جنگ را بدون دست بردن به سلاح و نبرد خونین برد.^[۱۲]

ترس هم‌چون هر احساسی و هر روی‌کردی در نظام هنجاری-اخلاقی جای می‌گیرد.^[۱۳] درست همان لحظه که به‌صورت احساس حس می‌شود واکنش اخلاقی-هنجاری به آن بروز پیدا می‌کند. چه واکنشی کلی و چه واکنشی موقعیتی. ترس خود را، چه به‌صورت فرد و چه به‌صورت گروه، می‌کاویم و درباره‌ی آن به استدلالی درونی ولی در اصل به کندوکاوی هنجاری-اخلاقی دست می‌زنیم. ترس خود را درست یا نادرست ارزیابی می‌کنیم. گاه ترس را موجه شمرده اگر هوشیاری خود را از دست نداده‌ایم بر آن مبنا تأمل، فرو رفتگی در خود و احتیاط را در پیش می‌گیریم. گاه برعکس ترس خود را ناموجه می‌بینیم و می‌کوشیم آنرا به کنار نهیم و روال معمول زندگی را در پی‌گیریم یا به ستیز با آن برخیزیم. به‌طورکلی به سه گونه متفاوت با ترس برخورد می‌کنیم. این سه برخورد که عبارت هستند از الف)

12- Howard Caygill (2013), *On Resistance: A Philosophy of Defiance*, Bloomsbury, London, pp 63-69.

۱۳- یکی از بهترین کارها درباره رابطه احساسات و قواعد اخلاقی نوشته هوشیلد است:

Arlie Russell Hochschild (1983), *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, California University Press.



احتیاط، ب) دلاوری و چ) امید را در ذهن فردی خود، در ذهنیت تفرزاندهی جامعه و در فرهنگ عامیانه در پیش می‌گیریم.

الف) احتیاط کنش و رفتار بر مبنا و در تداوم ترس است. مبنای برخورد ارزیابی مثبت و استقبال از ترس (از خطری، پدیده‌ای، وضعیتی) است. در ترس از تصادف احتیاط کرده با مراقبت بیش‌تری رانندگی می‌کنیم. در هراس از بی‌کاری در برخورد با کارفرما احتیاط پیشه می‌گیریم و در دلهره از بیماری هر چیزی را نمی‌خوریم، دست به هر رفتاری نمی‌زنیم و در صورت احساس کم‌ترین درد و ملالتی درمان را می‌جوییم. در جامعه، شرکت‌های بیمه انسان‌ها را به جدی گرفتن خطر بی‌کاری، تصادف، سیل، بیماری و مرگ فراخوانده از آن‌ها می‌خواهند که باتوجه‌به خطر و ازسرِ احتیاط خود را بیمه کنند. در رابطه‌های اجتماعی، احتیاط را مدام به یک‌دیگر تجویز می‌کنیم. مادران و گاه پدران از فرزندان خود می‌خواهند که در مقابل خطرهای احتمالی زندگی احتیاط پیشه گیرند و مراقب خود باشند. سالخوردگان نیز برخی اوقات چنین انتظار و خواستی از جوان‌ترها دارند. شاید بتوان گفت که وابستگی اجتماعی از این دو گروه افرادی محتاط نسبت به خطر و تجویزگر احتیاط می‌سازد.

در یک کلام، احتیاط ترس از ترس است. وادادگی در مقابل آن و باز ایستادن از مقاومت. خو گرفتن با شرایط زیست، با سختی‌های زندگی. سازگاری با ناسازگاری‌ها - به هدف زیستن، آسوده زیستن.

ب) در مقابل احتیاط دلاوری قرار دارد. دلاوری نفی ترس و به چالش خواندن آن است. دلاوری خطر را کتمان نمی‌کند. ارزیابی از موقعیت را به چالش نمی‌خواند. حتی ترس را می‌تواند واکنشی متعارف و طبیعی به خطر موجود برشمرد. آنچه دلاوری نفی می‌کند پذیرش ترس به‌سان یک رهبراد و رفتار بر آن مبنا است. دلاوری گشودن جبهه علیه ترس و ستیز با آن است. فرد با خود می‌اندیشد که خطر بیماری، بدبختی، کشته شدن در این موقعیت وجود دارد و بدبختی و مرگ آن چیزی است که باید از آن احتراز کرد ولی دلاوری به صورت یک اصل اخلاقی او را به آن فرامی‌خواند که به استقبال



خطر رود. به گاه جنگ، به گاه سیل و زلزله، به گاه بروز مشکل برای افراد رنجور و درمانده، دولت، ارتش، نهادهای امداد رسان و مؤسسات درمانی از نیروهای خود می‌خواهند در خدمت به کشور یا هم‌نوعان خود دلیری کنند و ترس به خود راه ندهند. مردم نیز در اسطوره‌ها و افسانه‌ها خود چه تحسین‌ها که نثار پهلوانان و قهرمانان دلاور نمی‌سازند. پهلوان یا قهرمان اصلاً کسی است که از خطر نهراسیده، دلاوری می‌کند.

دلاوری نفی ترس در به استقبال خطر شتافتن است. رهانیدن خطر از شر ترس، نه به آن خاطر که خطر خیر است بلکه به آن خاطر که خطر دلاوری را به صورت یک خیر تحسین برانگیز ممکن می‌سازد.

ج) امید ارزیابی خوش‌بینانه از شرایط و تشخیص امکان است. از نقد ترس بر مبنای ارزیابی دیگرگونه‌ای از وضعیت و دیدن بدیلی برای خطر نیرو می‌گیرد. امید خطر را نادیده نمی‌گیرد، شدت و ژرفای آن را به پرسش می‌گیرد ولی وجود یا امکان بروز آن را نفی نمی‌کند. به گونه‌ای گاه اعتقادی و گاه موقعیتی امکان برگزشتن از خطر را می‌بیند. امید اعتقادی شکل جهش ایمانی کیرکه‌گارد را دارد. اگر جهش ایمانی در تقابل با عقلانیت برای دستیابی به اصالت، به اراده ناب انجام می‌گیرد امید اعتقادی تأکیدی بر وجود روزنه و امکان دارد، حتی اگر ارزیابی از اوضاع به هیچ وجه نشانی از آن نیابد. این امیدی است که آن‌گاه موضوعیت می‌یابد که دیگر هیچ امیدی، امید واقع‌بینانه‌ای، متکی به شناخت، وجود ندارد.^[۱۴] برای همین گفته شده است که امید برای وضعیتی است که در آن نمی‌توان امید به چیزی بست.^[۱۵] امید موقعیتی برآمده از بررسی و ارزیابی شرایط است. ادعای واقع‌گرایی دارد و با توجه به واقعیت ترس را بی‌مورد یا گزافه‌پنداری می‌شمرد. روشنایی، سبکی، شانس، خوشی و آرامش را در راه یا به صورت جنبه‌ای از وضعیت موجود می‌بیند. نقد را به کار می‌گیرد. نه نقد صرف ترس که نقد بدبینی، تنگ‌نظری،

۱۴- این چیزی است که من از ریچارد رورتی فهمیده و آموخته‌ام. نگاه کنید به ریچارد رورتی (۱۳۸۴)، *فلسفه و امید اجتماعی* (ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری)، نشر نی.

۱۵- از والتر بنیامین نقل شده است که تنها از برای ناامیدان است که امید به ما ارزانی شده است. برای من مشخص نیست که بنیامین این گفته را کجا یا در چه نوشته‌ای بیان کرده است. آن را بیشتر به صورت گفته‌ای نسبت داده شده به او دیده‌ام.



افق‌های تنگ و تمرکز بر خطر. به این دلیل امید موقعیتی همیشه بر بی‌موردی ترس با فقدان خطر تأکید ندارد. گاه ترس را (یا مشروعیت آن را با توجه به وضعیت) می‌پذیرد، خطر را نزدیک و مهم می‌شمرد ولی به افق‌های روشن گسترده‌تری اشاره می‌کند که در آن وضعیت مورد بررسی و ترس برخاسته از جای‌گاه مهمی ندارند. امید امکان‌های گوناگون موجود، امکان‌های جدید، فرداهای روشن در راه را می‌نمایاند.

امید ابزار ساده‌ی رهایی از ترس است، آن هنگام که خطر هست و ترس برجای. ابزاری در دست‌رس همگان، برای گذر از موقعیت‌ها. نه هم‌چون دلاوری برای پهلوانی پهلوانان و نه هم‌چون احتیاط برای ماندگاری در موقعیت‌ها.

در پهنه‌ی کلان زندگی اجتماعی سه گونه برخورد به ترس به شکل سه روی کرد سیاسی-فرهنگی در می‌آیند. محافظه‌کاری، رادیکالیسم و لیبرالیسم. محافظه‌کاری زیستن، کنش و حرکت در راستای ترس است. احتیاط حرف اول آن است. محافظه‌کاری خطر را همه‌جا می‌بیند، پشت هر پیچی، در پی هرتلاشی، سپس هراکنونی. آینده و آن‌جا در خود برای آن کانون خطر هستند. همه‌جا و هرگاه باید احتیاط کرد. از چشم‌انداز آن، زندگی، امکان معیشت، امنیت، شأن و آبروی انسان به مویی بند است و همه‌چیز می‌تواند در هرچ‌ومرج برآمده از تلاش نیروهای نامحتاط رادیکال به باد فنا رود. محافظه‌کاری روی‌کردی صرفاً سیاسی نیست، فرهنگی و اجتماعی است و در زندگی روزمره هم جای‌گاهی بس والا دارد. بسا اوقات در زندگی شخصی و اجتماعی احتیاط را پیش می‌گیریم؛ از نوجویی، حرکت، تجربه‌های متفاوت می‌گریزیم تا اساساً با خطر مواجه نشویم.

رادیکالیسم دلاوری سیاسی و فرهنگی است. رادیکال ترس را به کنار می‌نهد و به استقبال خطر می‌شتابد تا دنیایی نو، و متفاوت را تجربه کند. رادیکالیسم ترس را نفی نمی‌کند، خطر را نادیده نمی‌انگارد، بلکه در آگاهی به آن کنش را سازمان‌دهی می‌کند. خطر کردن را امری لازم برای برگزشتن از محدودیت‌ها، از تمامی عیب و نقصی می‌بیند که هست و می‌تواند



هم‌چنان برجای بماند. دلیری را به‌جایِ ترس در مواجهه با خطر می‌نشانند تا شاید ناممکن را ممکن سازد. یقین و در آن چهارچوب آسودگی، امنیت و انسجام پس زده می‌شود تا آنچه که می‌تواند بهتر و برتر باشد پدیدار شود. رادیکالیسم تجربه‌گرایی محض است، خطر کردن با همه ترسی و گاه وحشتی که می‌افریند برای آن‌چه که شاید نقطه‌ی پایانی بر درد و بدبختی نهد. اوج رادیکالیسم و آرمان‌شهر آن را شاید بتوان رهایی یک‌سره از ترس دانست. نقد رادیکالیسم هم مشخص است: از دل رادیکالیسم هرج‌ومرجی پدیدار می‌شود که از هر خطری خطرناک‌تر و دهشت‌ناک‌تر است و ترسی را دامن می‌زند که بسیاری را در نهایت به سوی احتیاط و محافظه‌کاری می‌راند.

لیبرالیسم را به اعتقاد به ارج‌گذاری آزادی و چندگانگی (پلورالیسم) باورهای فرهنگی، اخلاقی و سیاسی می‌شناسیم. آن‌چه که ولی کم‌تر به آن شناخته شده است جای‌گاه مهمی است که امید، اعتقاد به امید، در آن دارد. در باور به امید، امیدی اعتقادی، لیبرالیسم آزادی و چندگانگی را ارج می‌نهد. آزادی و چندگانگی در گسستی که بین اجزاء و واحدها به‌وجود می‌آورد خطرآفرین است. پا برجایی نظمی کهنه مبتنی بر اقتدار و سرکوب نیز خطر انسداد و رکود در بر دارد. هر دو هراس‌آفرین هستند. به این هراس اما، نباید تن در داد. اوضاع به شرطی خطرناک خواهد شد که تقابل دیدگاه‌ها وجود نداشته باشد. ترس، خود، امید را بارور خواهد ساخت، امید به تلاقی خطرهای با یک‌دیگر و رویش باور به آینده، به افق‌های گشوده شده، به پویایی ناشی از تلاقی. لیبرالیسم در زندگی روزمره نیز در فراوانی خطرهای، در تلاقی آن‌ها، بارقه‌ی امید به پویایی زندگی اجتماعی می‌بیند. خطر بی‌کاری، فقر، مشکلاتی محیط زیستی، تنهایی، بیماری و مرگ نه یک ترس یگانه که ترس‌هایی گوناگون را دامن می‌زنند. هر ترس از آن دوره‌ای است. در نهایت هم خود را خنثی می‌سازد که ترس‌های دیگر را. در تنهایی و مواجهه با مرگ، بی‌کاری و فقر پیش‌پاافتاده هستند. هم‌زمان که همه‌ی این ترس‌ها از آن دوره‌ای معین در زندگی هستند. ترس‌ها در چندگانگی خود نشانی از و تأکیدی بر وجود افق‌های باز، پویایی ساختارها و بدیل‌هایی متفاوت هستند.



جمع‌بندی: ترس و زندگی

دوران کنونی را نباید عصر اضطراب که باید دوران ترس‌های مشخص گوناگون و روی‌کردهای متفاوت به آن‌ها دانست. زندگی ما، هم در قلمرو کلان اجتماعی کار و کوشندگی سیاسی و هم در قلمرو خرد زندگی روزمره عرصه‌ی بروز ترس و روی‌کردهای گوناگون به ترس است. از همه سوی خود را در محاصره‌ی خطر می‌بینیم. از بامداد تا شام‌گاه در ترس، با ترس، در سازگاری با ترس و در ستیز با ترس زندگی کنیم. می‌کوشیم در راستای آن یا در تقابل و گریز از آن دست به کنش زنیم. ترسی کلی و مجرد که هم‌چون دغدغه‌ای ذهن و توجه‌مان را درگیر خود سازد و اضطراب به جان‌مان بیافکند شاید گاه آزارمان دهد ولی موضوعیت خاصی ندارد. ترس‌های معین هم‌چون ترس از بی‌کاری، بیماری، تنهایی پی‌درپی، یکی پس از دیگری می‌آیند، می‌روند و عذاب‌مان می‌دهند. برای کنار آمدن یا ستیز با آن‌ها، روی‌کردی یا گرایشی سیاسی فرهنگی را اتخاذ می‌کنیم. مارکسیست می‌شویم تا جهان را از سرمایه‌داری و خطر بحران، بی‌کاری و فقر برهانیم، تا آسودگی خاطر زندگی کمونیستی را تجربه کنیم. لیبرال می‌شویم تا در دل خطرهای بی‌شمار زندگی مدرن به اتکای امید برنامه‌های گوناگون زندگی را پیش ببریم. تا خطر را دست کم نگیریم ولی دل‌خوش به افق‌های باز، گونه‌گونی و پویایی زندگی باشیم. به محافظه‌کاری روی می‌آوریم تا خطر را مهم شمرده احتیاط پیشه کنیم. از نوآوری، تجربه‌گرایی سرباز زنیم که مبادا خود را در معرض خطرهایی یکی از دیگری مخوف‌تر قرار دهیم.

ترس و نه اضطراب آن موتور بزرگی است که با همه‌ی بزرگی به‌خاطر حضور مداوم خود در زندگی به هیئت موتوری کوچک موتور بزرگ زندگی را روشن می‌کند. از وحشت گاه شاید دق کنیم، گاه شاید فلج شویم. این استثناء است. قاعده برخوردی راه‌بردی است. زندگی را بر آن اساس تنظیم می‌کنیم. ترس را آن‌گونه که هست نمی‌پذیریم. ترس هست اما خودبه‌خود از آن نمی‌ترسیم. در قبال آن احتیاط می‌کنیم، دلیری به خرج می‌دهیم، به امید متوسل می‌شویم. ترس را دست‌مایه‌ی راه‌بردهای گوناگون می‌سازیم، راه‌بردهایی که خود در مواجهه با یک‌دیگر راه‌بردهایی نو را برمی‌انگیزند.



فراموش نکنیم که از انقلاب فرانسه به بعد تاریخ جهان را می‌توان تاریخ سازگاری، رویارویی و ستیز قهرآمیز سه گرایش احتیاط-محافظه‌کاری، دلیری-رادیکالیسم و امید-لیبرالیسم دانست.



زنان و ترس

مهرانگیز کار^[۱]

جنین انسان از ورود به این جهان می‌ترسد. زایش با فریاد آغاز می‌شود. آن که می‌زاید از درد فریاد می‌کشد. آن که زاده می‌شود با گریه و شیون اعلام می‌کند پا به مکان ناشناخته‌ای نهاده و از این جابه‌جایی می‌ترسد. این که نوزاد پسر است یا دختر، در آن چه اتفاق می‌افتد تغییری ایجاد نمی‌کند. تفاوت در شکل اندام‌های جنسی دختر و پسر است ولی تفاوت در واکنش نسبت به ورود به جهان نیست. مادر و فرزند که تا لحظه‌ی زایش یکی هستند، به ناگاه دو تا می‌شوند. نوزاد دختر یا پسر پاره‌ای از تن مادر است. اما، نوزادِ دختر در این‌همانی جنسیتی، جانب و سویه‌ی مادر را دارد و نوزادِ پسر جانب و سویه‌ی پدر را. این هم بعدها فهمیده می‌شود.

نوزاد انسان نیازمند کمک دیگران است تا بتواند راه و روش خوردن، خوابیدن، روی پا ایستادن، حرف زدن و از خود محافظت کردن را بیاموزد. محیط تازه‌ی زندگی، پس از جدا شدن از بدن مادر، محیط ناامن و پُرخطری است. زمان می‌برد تا خطرها را یک‌به‌یک بشناسد و شیوه‌های دفاع را بیاموزد. در این کار انرژی زنانه بیش از انرژی مردانه صرف می‌شود تا نوزاد انسان روی

دو پا استوار بایستد و سخنوری کند. در این روند از تکامل هم فرقی نیست بین توانایی‌ها و ناتوانی‌های نوزاد دختر با نوزاد پسر.

آیا می‌شود مرز زمانی معینی را ترسیم کرد و با اطمینان گفت زن و مرد در آن مرز زمانی به صورت متفاوت و در اندازه‌های متفاوت با ترس‌ها و حرمان‌های جنسیتی مواجه می‌شوند؟ آیا می‌شود وضعیت زمان و مکان یا به سخن دیگر بستر تاریخی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و اقلیمی را که نوزاد در آن بستر زاده می‌شود نادیده گرفت و پاسخی عام و قاطع به پرسش داد؟ اساساً پرسش چیست؟ چنین برمی‌آید که پرسش‌گر بنا دارد ترس‌هایی که زنان را در زندگی به طور خاص آزار می‌دهد شناخته بشود. در این باره بدون فهم شالوده‌های نظام سنتی و فرهنگی که گاهی از بستر زایمان، نوزاد دختر را نشانه می‌گیرد، نمی‌توان به موضوع ورود کرد. این نظام در هر قاره و کشور و شهر و روستا خود را به گونه‌ای در تناسب با وضعیت محلی (خرد یا کلان) بر زنان توجیه و تحمیل می‌کند. شیوه‌های توجیه هرچند هزار شکل می‌تواند داشته باشد، ولی گاهی استفاده از داده‌های علمی هم به کار توجیه فرودستی زنان و نیاز آنان به قیم و سرپرست از جنس مرد می‌آید.

با یک خاطره ادامه می‌دهم:

در سال ۱۳۷۹ خورشیدی که در شعبه‌ی سوم دادگاه انقلاب اسلامی به اتهام شرکت در کنفرانس برلین (ایران پس از انتخابات) محاکمه می‌شدم، یک روز قاضی احمدی مقدس ریاست دادگاه با اعتماد به نفس بیش‌تری از همیشه بازجویی را آغاز کرد. او را قی در دست داشت که تصور می‌کردم گزارش‌های تازه‌ای از روی داده‌های کنفرانس برلین است. قاضی مقدمه‌چینی کرد و گفت شما به برابری زن و مرد عقیده دارید و تصور می‌کنید اسلام حکم بر نابرابری داده، حال آن‌که استادان غرب با تحقیقات علمی نابرابری زن و مرد را ثابت کرده اند. چشم‌های قاضی برق زد و دسته‌ی کاغذی را که مثل سندهای طبقه‌بندی محرمانه سفت در دست می‌فشرد باز کرد. ابتدا عکس یک پژوهش‌گر غربی را نشان داد و سپس چند عکس مغز و جمجمه‌ی زن و مرد



را که ضمیمه‌ی مقاله بود در برابرم گشود. سطرهایی از مقاله را که ترجمه شده بود با صدای بلند خواند و گفت ملاحظه کنید پژوهش‌گران غرب که شما قبول‌شان دارید به روشنی مغز زن و مرد را از لحاظ حجم و وزن و دیگر جهات باهم مقایسه کرده و به این نتیجه رسیده اند که مغز زن از مغز مرد کوچک‌تر است و تعداد سلول‌هایی که میزان هوش‌مندی و عقل و درک انسان بسته به آن‌هاست در مغز زن کم‌تر از مغز مرد است.

او می‌گفت و من فکر می‌کردم این حرف‌ها چه ربطی به کنفرانس برلین دارد. قاضی مدت یک ساعت من را با داده‌های علمی غربی درباره‌ی فرودستی زنان آشنا کرد و به این نتیجه رسید که چون زن به علت این نابرابری نمی‌تواند هم‌سان با مرد وظیفه‌های مهم و حساس را به عهده بگیرد، اسلام به‌درستی وظیفه‌ی زن را محدود به فعالیت در خانه کرده و قلمرو فعالیت مرد را گسترش داده و مرد را قیم بر زن گمارده است.

خوب سخنان ارشادی قاضی را شنیدم. عکس‌ها و تفصیلات را دیدم. خیلی از داده‌ها حتما درست بود، ولی نتیجه‌گیری مال پژوهش‌گر نبود بلکه از ذهن قاضی می‌تراوید. بی‌آن‌که وارد بحث با او بشوم، از فرصت استفاده کردم و درصدد صید ماهی خود برآمدم و گفتم: بسیار خوب. درست این توجیه علمی و نظر شما را قبول دارم. بااستناد به همین داده‌ها می‌خواهم از خودم دفاع کنم. شما به استناد اوراق یک مجله‌ی علمی و غربی که می‌گویید عین اسلام است باور دارید زن صغیر است. عقل و هوش درست و حسابی ندارد و باید مردی در جای‌گاه پدر یا شوهر بر کارهایش نظارت و ولایت داشته باشد. بنابراین بازداشت من که لابد از نگاه علم و شرع ناقص‌العقل و صغیرم و غیرمسئول، عملی است برخلاف علم و اسلام و فوراً باید قرار بازداشت و دیگر تبعات آن را لغو کنید و من را تحویل همسرم که قیم بر من است بدهید تا بازگردم به خانه و به کارهای خانه برسیم. صغیری هستم که برخلاف شرع انور و بدون حضور قیم، من را این‌جا نشانده‌اید و محاکمه می‌کنید. این محاکمه غیرقانونی است. قاضی با خشمی فروخورده زنگ را به صدا در آورد و دستور داد راننده برای بازگرداندن من به زندان اوین آماده بشود. خودش هم کاغذها را لوله کرد و در سکوت دادگاه را ترک گفت. چند روزی در زندان خوش بودم



و به دادگاه اعزام نشدم.

نگاه قاضی دادگاه انقلاب اسلامی، نگاه بسیار کسان در جامعه‌های بشری است. در بخشی از جهان این نگاه به شدت جنس زن را تحقیر و وادار می‌کند به تسلیم و اطاعت از مردان خانه. در بخشی دیگر از جهان نگاه تلطیف شده و نویسندگان روشنگر و فیلسوفان برآمده از رنسانس و جنبش‌ها و انقلاب‌ها با تأکید بر حقوق طبیعی انسان، و لغو بردگی، ذهن‌ها را تا حدودی تغییر داده و سرانجام سیر تحول جنبش‌های حقوق بشری با ادبیات و هنر سرعت گرفته و انسان قرن بیستم را به ابداع "اعلامیه جهانی حقوق بشر" در سال ۱۹۴۸ میلادی برانگیخته است. این اعلامیه هرچند بر بسیاری نابرابری‌ها و تبعیض‌ها خط بطلان می‌کشد، ولی در عمل هم‌چنان نابرابری جنسیتی کم‌وبیش، نیمه‌ای از جمعیت جهان را از هر رنگ و نژاد و دین و عقیده دربرمی‌گیرد. تنش‌ها و جنبش‌ها و کمپین‌ها با محوریت این سند حقوق بشری بین المللی پیایی شکل می‌گیرد و نابرابری جنسیتی را به چالش می‌کشد.

بدن زن در مرکز تنش‌ها و جنبش‌ها و چالش‌ها

انواع قیدوبندها که نمی‌دانیم از کی و کجا، آزادی را از بدن زن سلب کرده، بیش‌ترین ترس و ناخرسندی را بر زن تحمیل کرده است. هرگاه زنی در جامعه‌های ناباور به برابری زن و مرد درصدد پاره کردن برخی قیدوبندها برمی‌آید، جامعه او را سرزنش می‌کند و خانواده او را از خود می‌راند. دین‌های توحیدی در شدت بخشیدن نسبت به این قیدوبندها نقش پُررنگی داشته اند. بی‌خداهای مارکسیست هم در رفع ترس زنان که برآمده از تبعیض است، توفیقی نداشته اند.

در وضعیت امروزی، در جای‌جای جهان، هم‌چنان آزادی زن بر بدن‌اش موضوع منازعه‌های دینی و اخلاقی و سیاسی است. از تعداد حکومت‌های دینی کاسته شده اما، حکومت‌هایی هم که دینی نیستند، گاهی زیر فشار نیروهای رادیکال دینی و اعتراض‌های عوام‌پسند آن‌ها متلاطم و بحرانی می‌شوند.



جدیدترین مثال از این واقعیت تاریخی هم اکنون در ایالات متحده امریکا قابل مشاهده است. نهاد قانون‌گذاری در ایالت تکزاس امریکا، سقط جنین را به هر شکل و در هر شرایطی جرم‌انگاری کرده و حتی مقام ریاست‌جمهور امریکا اعلام کرده این قانون‌گذاری ایالتی با مفاد قانون اساسی امریکا در تضاد است. دستجات موافق و مخالف سقط جنین متناسب با میزان نزدیکی به کلیسای کاتولیک در تقابل با یکدیگر، تظاهرات اعتراضی خود را شکل می‌دهند و موضوع تبدیل به بحرانی شده که البته همیشه با شدت و ضعف امریکای شمالی گرفتار آن بوده است.

در کشورهای با اکثریت مسلمان در جهان، حتی اگر حکومت به صورت رسمی دینی نباشد، به صورت تاریخی بر قدرت مالکانه‌ی مردان بر زنان صحه گذاشته شده تا جایی که "بدن زن" همیشه در مالکیت مردی است و ازسوی آن مرد که قیم بر زن است کنترل می‌شود. اگر مرد نتواند یا نخواهد بدن زن را کنترل کند، قانون‌های کشوری وارد می‌شود و به جای آن مرد راه را بر زن می‌بندد و او را به شدت مجازات می‌کند.

آزادی بر بدن، دربرگیرنده‌ی آزادی در رابطه‌های جنسی، آزادی در انتخاب همسر، آزادی در طلاق همسر، آزادی در انتخاب پوشاک، آزادی در سقط جنین، آزادی سفر، آزادی در انتخاب شغل و بسیاری آزادی‌های دیگر است. وقتی که این آزادی نیست، ترس در تمام حوزه‌هایی که با آزادی زن بر بدن‌اش ارتباط دارد، ظاهر می‌شود و زندگی را بر زن دشوار و جهنمی می‌کند.

نقش ترس در شکل‌گیری شخصیت زن

ترس اعتماد به نفس را در زن تضعیف می‌کند. تن زن همیشه با اوست. اما همیشه از آن او نیست. وقتی تن بار خاطر می‌شود که زن احساس می‌کند بر تن خود مالک نیست و اجازه ندارد آن‌گونه که دوست دارد تن را حرکت دهد، جابه‌جا کند، از تن خود لذت ببرد، جنین ناخواسته‌اش را از تن جدا سازد و ... زن در جای‌گاه همسر باید احساس برابری کند تا رضایت خاطر داشته باشد



و گرمای رضایت خاطر را مثل عطر در اطراف خود بپراکند.

زن در جای‌گاه فرزند، باید با برادر خود احساس برابری کند تا شکوفا بشود و با راحتی خیال و بی‌ترس از خانواده و بدون پنهان‌کاری، حوزه‌های هنری و تفریحی و ورزشی مورد علاقه‌اش را انتخاب کند.

زن در جای‌گاه کارگر و کارمند باید با مردان هم‌کار احساس برابری کند تا بتواند در محیط کار با اعتمادبه‌نفس خلاقیت‌های خود را بروز دهد و از ترس قضاوت‌های جنسیتی در محیط کار خودش را سرکوب نکند. در این جای‌گاه پرهیز زنان از حضور در شوراهای محل کار و پرهیز آن‌ها از مشارکت در اعلام نظرهای انتقادی و اصلاحی در جلسه‌های داخلی، نشانه‌هایی است بر ترس‌های جنسیتی که خاست‌گاه آن دوران کودکی است. زمانی است که می‌فهمد برادرش حق دارد از خانه خارج بشود و با دوستان‌اش بازی و تفریح کند و خودش نمی‌تواند آن درجه از آزادی عمل را داشته باشد.

زن از راه رفتن در تاریکی به شدت می‌ترسد. فرقی نمی‌کند که بی‌حجاب و آراسته باشد یا با خرواری حجاب. تجاوز، زن را همواره و در محیط خلوت و تاریک تهدید می‌کند. پس ترس از تجاوز ترسی طبیعی است و سنت و دین و فرهنگ این ترس را دامن نمی‌زند. ترس درونی است. نیروی بدنی مرد و عاملیت او در رابطه‌ی جنسی و تفاوت اندام جنسی مرد با زن و ناشکیبایی‌های جنسی مرد که هرگاه نتواند مهارش کند به تجاوز جنسی منجر می‌شود، همیشه عامل ترس در زنان است. در تاریکی شب هرگاه زن تنها باشد احساس امنیت نمی‌کند. در هر جای جهان با هر درجه از تمدن!

شکایت‌های بعدی و حتی محاکمه‌ی مرد متجاوز، چیزی از صدمه‌های جسمی و روانی که زن تا پایان عمر تحمل می‌کند نمی‌کاهد.

این‌ها و بسیاری دیگر، از مصداق‌های ترس زنان به‌علت "زن بودن" است. ترس شور و شوق رقابت در زندگی اجتماعی و سیاسی را از زنان سلب می‌کند و بر کل عاطفه‌ها و خواسته‌های تنانه‌ی زنان و مطالبه‌های اجتماعی و سیاسی آن‌ها هجوم می‌برد. محصول این نابسامانی جنسیتی، تاکید مردان بر برتری و واکنش زنان با کینه‌توزی و انتقام‌جویی است. هرگاه این سخن ناراست



را باور کنیم که در این جامعه‌ها زنان تبدیل به ستم‌دیدگان بی‌صدا می‌شوند و در محاصره‌ی ترس از مردان خانه، ترس از مردان حکومت، مچاله و تسلیم می‌شوند، به خطا می‌رویم. در این جامعه‌ها همان‌گونه که مردسالاری تقویت می‌شود، زنان به‌خصوص در طبقات کم‌تر تحصیل‌کرده، هم‌چنان که فرودستی را به‌اجبار پذیرفته‌اند، تبدیل به زنان پرخاش‌گری می‌شوند که به هر شکل ممکن از مردان انتقام می‌گیرند. مثال:

"زنان ایرانی پیش از انقلاب حق خود بر مهریه را به‌سلاحی برای انتقام‌جویی از مرد تبدیل نمی‌کردند، اما، پس از انقلاب نسل‌هایی که خود را موجوداتی دست‌وپا بسته در قفس قانون‌های اسلامی مشاهده کردند، با استفاده از برخی قانون‌های اسلامی مانند "مهریه" مردانی را به خاک سیاه نشانندند."

شاید بشود در همین مثال کلید بسیاری از نابه‌هنجاری‌های مناسبات زن و مرد در ایران پس از انقلاب را پیدا کرد:

زنان از انقلاب تا کنون به‌علت مقاومت فردی در برابر حجاب اجباری بسیار شلاق خورده‌اند یا جزای نقدی پرداخته‌اند یا زندانی شده‌اند.

زنان از انقلاب تا کنون سال‌ها برای تحقق طلاق در دادگاه‌ها پرسه زده‌اند و گاهی در این راه پیر شده‌اند، حال آن‌که مردان به‌سهولت هرگاه خواسته‌اند زن خود را طلاق داده‌اند.

زنان شوهردار به جرم برقراری رابطه‌ی جنسی با مردی غیر از شوهر یا به حکم قانون و شرع سنگسار شده یا توسط شوهر به قتل رسیده‌اند، بی‌آن‌که شوهر که قاتل است مجازات بشود.

زن، اگر شوهرش را دوست داشته باشد یا رفاه مالی‌اش در گرو دوام زناشویی باشد، همیشه می‌ترسد که مرد خواستار طلاق بشود. از طرفی زن در مرحله‌ای از زناشویی که حال‌اش به‌هردلیل از شوهرش به‌هم می‌خورد و تصمیم به طلاق می‌گیرد، از این‌که وارد دادگاه‌های خانواده بشود و دادگاه از او مدارک و شواهد بخواهد و سال‌ها در دادگاه‌ها پرسه بزند، می‌ترسد.

چندهمسری یکی دیگر از ریشه‌های ترس زنان در جامعه‌های با اکثریت



مسلمان است. زنی که شوهرش را دوست دارد یا رفاه او در گرو دوام زناشویی است، همیشه ترسی مخفی که گاهی به صورت سوءظن ویرانگر ظاهر می‌شود، از درون آزارش می‌دهد. در ایران ازدواج موقت (صیغه) شرعی و قانونی است و ترس زنان از این که زن دیگری وارد زندگی‌شان بشود دو چندان است.

ترس زنان در کشورهای با اکثریت مسلمان از این که با وقوع طلاق، دادگاه حضانت فرزندان را به پدر تفویض کند، ترسی است که به صورت یک‌سان زنان کم‌سواد و زنان با تحصیلات بالا و دارای جای‌گاه اجتماعی را دربرمی‌گیرد. این احساسات و عاطفه‌های مادرانه هنگامی جریحه‌دار می‌شود که مرد وصله‌ای به زن می‌چسباند و دادگاه مادر را برای نگهداری فرزند فاقد صلاحیت اعلام می‌کند. از آن پیش، زن پس از طلاق هرگاه حضانت فرزند یا فرزندان را به موجب حکم دادگاه در دست داشته باشد، اگر باری دیگر با مردی ازدواج کند، دادگاه حضانت را به علت ازدواج از او می‌گیرد و به پدر می‌سپارد. بنابراین زنان طلاق‌گرفته در برابر انتخاب دشواری قرار می‌گیرند. یا باید برای همیشه تنها بمانند تا حضانت فرزند را از دست ندهند یا باید از حضانت فرزند بگذرند و صدمه‌های عاطفی مادرانه را تحمل کنند. زن در میانه‌ی این انتخاب سخت، همواره ترس درون‌اش را می‌خورد. این ترس‌ها را مردان در جامعه‌های با اکثریت مسلمان تحمل نمی‌کنند. خاص زنان است.

زن ترسیده و بی‌اعتماد نسبت به ثبات زندگی خانوادگی، در اوضاعی که فرصت‌های قانونی و شرعی شوهر برای فروپاشیدن شالوده‌های عشق و اشتراک و اقتصاد خانواده بسیار است، گرفتار تزلزل شخصیت می‌شود و مانند هرانسان مرعوب و منفعل، در مناسبات حرفه‌ای و اجتماعی قدرت رقابت را از دست می‌دهد. زن نمی‌تواند با شخصیت ترسیده و زخم‌خورده، با اعتمادبه‌نفس در پی ارتقاء مقام و ترقی در حوزه‌های زندگی اجتماعی باشد.

زنان ورزشکار ایرانی، در موردهایی همین که ستاره می‌شوند و راه به مسابقات جهانی پیدا می‌کنند، هرگاه شوهر به هر دلیل دل‌اش بخواهد قدرت‌نمایی مردانه کرده و زن قهرمان را خوار و ذلیل کند، یک نوک پا می‌رود



به اداره‌ی گذرنامه و همسرش را طبق مجوز قانونی‌یی که دارد، ممنوع‌الخروج می‌کند. قهرمان که قرار است در مسابقه‌ای بین‌المللی شرکت کند، زانوی غم بغل می‌زند و به چشم می‌بیند نفر دوم به‌جای او راهی شد و روی سکوی پیروزی ایستاد.

این ترس، شخصیت‌زنانی را که آماده‌ی حضور علمی و هنری و ورزشی روی صحنه‌های جهانی شده‌اند، ویران می‌کند. مردان فارغ از این نگرانی‌ها و ترس‌ها زندگی می‌کنند.

در حوزه‌های هنری که در جامعه‌ی بسته‌ی ایران، هرگونه حضور با اماواگرهای فراوان میسر است، زنان چند برابر مردان باید خطر کنند تا بتوانند درخششی داشته باشند. البته در رشته‌هایی از هنر اساساً نوبت حضور ندارند. مانند رقصندگی، خوانندگی در جای سولیست و نوازندگی روی صحنه. دیده شده زن نوازنده را وزارت ارشاد اسلامی مجوز داده تا در کنسرت روی صحنه با حجاب بنشیند و بنوازد. با این‌وصف، نیروهای حکومتی دیگری وارد شده‌اند و زن نوازنده را از روی صحنه پایین کشیده‌اند. در این وضعیت چه بر سرِ غرور و عزت نفس زنان نوازنده می‌آید که این چنین بی‌رحمانه خرد می‌شوند. از آن بیش تماشاگران این کنسرت‌ها که طبقه‌ی خاصی را تشکیل می‌دهند، تا کنون دیده نشده که نسبت به این حرکت‌ها زود اعتراض کنند و به دفاع از حق حضور زن نوازنده برخیزند یا دست‌کم، کنسرت را به اعتراض ترک کنند و خواهان استرداد پولی بشوند که برای بلیط پرداخته‌اند. این زخم از زخم حکومتی‌های مهاجم کاری‌تر است. زخم مردمی است که در جای فرهیختگان جامعه نشسته‌اند. نیمه‌ای و شاید بیشتر آن‌ها زن هستند اما، با سکوت و احیاناً خنده و شوخی، زن نوازنده را مجاله می‌کنند.

بنابراین می‌بینیم در بیش‌تر موردی‌هایی که برشمرده شد، این قانون است که منزلت انسانی زن را فرومی‌کاهد. اما، جاهایی که قانون مزاحم نیست، سنت و هنجارهای کهن هم‌چنان ترس را دامن می‌زند، به‌خصوص در جامعه‌هایی که همه‌گونه تعدی و تجاوز را به بهانه‌ی رویارویی با بی‌بندوباری غربی مشروعیت می‌بخشند.



ترسی که به دل دختران از دوران کودکی می‌ریزند با این هشدار که اگر بکارت خود را ازدست بدهد، هم جان‌اش در خطر است، هم آبرو و احترام خانواده برباد می‌رود، ترس کمی نیست. محافظت از بکارت در جاهایی از جهان که ایران هنوز یکی از آنهاست به صورت سنتی چنان جدی مطرح می‌شود که دختر بچه را از بالاوپایین پریدن و بازی کردن می‌ترسانند، مبادا در این ورجه‌ورجه کردن‌ها پرده‌ی بکارت پاره بشود. دلهره‌ی دختران و ترس‌شان از شب زفاف در حد مرگ بر شادمانی عروس سایه می‌اندازد و زیاد دیده شده دختری که تصور می‌کرده باکره‌گی خود را ازدست داده، پیش از عروسی خودکشی کرده و خانواده‌اش احترام محلی و اجتماعی ازدست داده‌اند تا جایی که به عزای او ننشسته و از اجرای مراسم سوگواری از شرم خودداری کرده‌اند.

بنابراین دختران در بخش‌های بزرگی از جهان با شدت و ضعف از همان دوران کودکی به این یقین می‌رسند که صاحب‌اختیار بدن خود نیستند. این بدن به تمام افراد خانواده تعلق دارد. وقتی پستان‌های دختر نوبالغ جوانه می‌زند همه زاغ‌سیاه او را چوب می‌زنند که چه جوری راه می‌رود، چه جوری می‌خندد و چه جوری رفتار می‌کند. همه دست به دعا می‌شوند تا خواستگار مناسبی سروکله‌اش پیدا بشود تا دختر را با احترام و آبرو به خانه‌ی بخت بفرستند.

سواي این نگرانی‌ها، در نقاط خاصی ترفندهای دیگری هم به کار می‌گیرند تا دختر پیش از ازدواج رغبتی به نزدیک شدن به جنس مرد نداشته باشد. یکی از این شیوه‌ها که بی‌رحمانه و توسط زنان خانه‌ی اجرایی می‌شود "ختنه‌ی دختران" است. آن‌ها بخشی از اندام جنسی دختر را که محل تجمع سلول‌هایی است که حساسیت‌های جنسی را برمی‌انگیزد و کام‌یابی و لذت جنسی را قابل درک می‌کند، با تیغ می‌برند. در حقیقت بخش مهمی از روح و جان او را می‌کشند. منظور این است که رغبت جنسی در دختر چندان نباشد تا بی‌عقد و نکاح به سوی مردی جلب و جذب بشود. این عمل که غیربهداشتی و دردناک است، تغییر شکلی در اندام جنسی دختر ایجاد می‌کند که شب عروسی برایش جهنم سوزانی است و دختر شاید تا سال‌ها به شدت از نزدیکی



جنسی می‌ترسد و با آن مانند شکنجه‌ای که محکوم به تحمل آن است کنار می‌آید. دربخش‌هایی از ایران ختنه‌ی زنان با همه‌ی ترس‌ها و دردها رایج است و تاکنون برای پیش‌گیری از آن چاره‌ای نیاندیشیده‌اند.

خودسوزی زنان

در ایران و حتماً در نقاط دیگری از جهان، زنانی که می‌خواهند به زندگی خود خاتمه دهند، بیشتر خودسوزی را انتخاب می‌کنند. خودسوزی زنان "ایلامی" در ایران و آمار رو به رشد آن موضوع را به قصه‌ای از خشم زنان نسبت به جنسیت‌شان نزدیک کرده است. آن‌ها اغلب چند بچه‌ی قدونیم‌قد دارند. از رفاه اقتصادی چندان بهره‌ای ندارند. تازه در بیشتر خودسوزی‌ها کشف شده که مرد قصد تجدید فراش داشته است. به‌همین‌سادگی نمی‌توان این شکل دردناک از خودکشی زنان را تحلیل کرد. اما، می‌شود به‌صورت کلی درک کرد که نفرت از "زن بودن" و پی‌آمدهای آن به نفرت از زندگی منجر می‌شود. زن در این وضعیت گویی از بدن‌اش انتقام می‌گیرد. کینه‌ها را که جمع‌شده با نفت و آتش ظاهر می‌کند. همه‌ی رنج‌ها را از چشم بدن خود می‌بیند. ظرف نفت را روی بدن زنانه‌اش خالی می‌کند و کبریت را می‌کشد. در برابر چشمان مبهوت فرزندان دل‌بندش. در برابر آسمان که شاهدی است بر دردهای او. زن خود را می‌سوزاند. تمام.

آیا به راستی زنانگی پُرماجرا و درآمیخته با ترس همیشه با خودسوزی پایان می‌یابد؟ آیا زنانی که زندگی می‌کنند، زنانی که به دیده خوشبخت نگریسته می‌شوند، زنانی که نام و شهرتی دارند، زنانی که راه به دانشگاه گشوده‌اند، زنانی که همیشه پیشانی بر سجده و نماز دارند، زنانی که در شعر و ادبیات و هنر خود را غرق کرده‌اند، زنانی که در عرصه‌های علمی نام‌آور شده‌اند، زنانی که پرچم مبارزه باهدفِ برابری برافراشته‌اند و در مجموع زنان در تمام سطح‌های زندگی فردی و خانوادگی و اجتماعی و سیاسی، توانسته‌اند ترس‌های زنانه را به‌کلی پیرامون خود ریشه‌کن کنند؟ هریک از ما برای این پرسش، پاسخ "آری" نداریم. پس چرا خودسوزی نکرده‌ایم؟ چرا مثل "دخترآبی" که



از درد محرومیت از حق ورود به استادیوم‌های مسابقات ورزشی، خودسوزی کرد، خود را به آتش نکشیده ایم؟ آیا حضور خستگی‌ناپذیر ما در نمایش‌های جهانی و امتناع ما از خودسوزی به این معناست که همه چیز به کام بوده و راه همواری را پیموده ایم و همیشه به زن بودن خود افتخار کرده ایم؟

بی‌گمان چنین نیست. هریک از ما در دوره‌های گوناگون زندگی با آن‌که فرصت‌هایی داشته ایم، چنان ضربه‌هایی به علت "زن بودن" بر پیکرمان وارد شده که پاره‌ای از وجود زنانه‌ی خود را سوزانده ایم تا توانسته ایم از یک تنگنا عبور کنیم. این پاره‌های سوخته و دردهای نهفته را کسی ندیده و نمی‌بیند و چه خوب است که نمی‌بیند. این فایده را دارد که ترس به نسل‌های جوان زنان منتقل نمی‌شود. پاره‌های سوخته‌ی وجود ما نامریی است.

زنانی که نترسیدند و جاودانه شدند

در فرهنگ و تاریخ خود جست‌وجو کنیم. کدام زن‌ها در این تاریخ ماندگار شده‌اند؟

طاهره قره‌العین؟

فروغ فرخزاد؟

و دیگرانی که نامیرا شده‌اند، چگونه با سرنوشت و پیشانی‌نوشت خود رویارو شده‌اند؟ چه قدر خودسوزی کرده‌اند تا توانسته‌اند نامیرا بشوند؟ کسی می‌داند؟

طاهره نترسید و بر کل پیش‌داوری‌ها نسبت به جنس زن یورش برد. تن خود را از اسارت حجاب اجباری رها کرد. با صدای بلند عاشقانه زیست، نخستین ایرانی بود که برای تحکیم آیین خود (آیین باب) بر تقیه که ترس را تداعی می‌کند تاخت. تقیه را مثل رخت چرکی از تن برکنند و با صدای رسا گفت آن‌چه را به باور خود درست می‌دانست. حجاب را از سر برگرفت. دعوت شاه زمانه را برای شرفیابی پشت گوش انداخت و تن به میرغضب سپرد. در این مختصر آن‌چه مانند ماه بالای سرش نورافشانی می‌کند، غلبه بر



ترس است در جامعه‌ای گوش‌تاگوش مردانه و مردسالارانه. جامعه‌ای سخت‌گیر بر زنان که یقین داشت هرگز زنی را زهره‌ی آن نباشد تا بر فراز ترس‌ها و تهدیدها پرواز کند و عامل‌های ترس زنانه را به چالش بکشد.

فروغ فرخزاد نترسید و بر کل پیش‌داوری‌ها نسبت به رابطه‌ی آزاد جنسی و ترس زن از ورود به این رابطه خط بطلان کشید و در روزهایی که از زمین و آسمان، زنان موعظه می‌شدند به سوختن و ساختن در بستر زناشویی، یک کلام همین که از بستر عشق آزاد برخاست، با صدای بلند چندان که محتسب و پاسداران ناموس زن بشنوند، سرود:

گنه کردم گناهی پر ز لذت

در آغوشی که گرم و آتشین بود

فروغ این بگفت و نترسید و بهایش را به تمام پرداخت. خمینی که آمد با خرواری حکم شلاق و سنگسار و حجاب و ممنوعیت و محدودیت برای زنان، تازه جامعه به هوش آمد و فهمید فروغ فقط ملکه‌ی شعر نیمایی نیست که قهرمانی است بر فراز ترس‌های زنانه. او ترس را در نهانی‌ترین حوزه‌ی زندگی خصوصی و در بستر رابطه‌ی آزاد عاشقانه به چالش کشیده است.

فروغ را در زمانه‌ی خودش، فاحشه خواندند و در زمانه‌ای دیگر تبدیل شد به پدیده‌ای اثیری که جسم ندارد و یک‌سره روح است. عاشق و عصیان‌گر و بی‌پرواست.

با همین نگاه اگر در احوال زنان چالش‌گر جست‌وجو کنیم، کم‌وبیش طاهره را می‌یابیم. کم‌وبیش فروغ را می‌یابیم و با این فهم تاریخی موضوع را به پایان می‌بریم که زنان تا از ترس‌های موهوم که در محاصره‌اش گرفتار شده‌اند، عبور نکنند، و ترس را به آتش نکشند، چیزی تغییر نمی‌کند. تازه در این مسیر هم باید از آتش بگذرند و بخش‌هایی از عاطفه‌ها و وابستگی‌های خود را بسوزانند.



پدیده و پدیدارشناسی مفهوم ترس در ادب دینی و در تاریخ اسلام

حسن یوسفی اشکوری^[۱]

درآمد

این نوشتار در سه فصل و یک تکمله ارائه می شود. نخست تلاش می شود عبارت‌ها و تعبیرهای متنوعی که در ادب قرآنی و اسلامی مفهوم «ترس» را تداعی میکند و یا معادل ترس در زبان پارسی متأخر شمرده شده را مورد تأمل قرار داده و سپس شرح تحلیلی کوتاه از مفهوم ترس در دیدگاه دینی ارائه شود و آن‌گاه کاربردها و استفاده‌های مختلف از این مفهوم در تاریخ اسلام را مورد تأمل و واکاوی قرار میدهد. در پایان نیز به چند نکته‌ی ضروری اشاره می شود.

فصل اول. اصطلاحات و مفهوم‌های مرتبط با ترس در ادب قرآنی و اسلامی

از آن‌جاکه متن قرآن معتبرترین و مستندترین سند دین شناخت مسلمانان

۱- پژوهش‌گر دینی و پژوهش‌گر تاریخ اسلام. تاریخ شش جلدی «ایران و اسلام در قرن نخست هجری» را در دست انتشار دارد. از ایشان مقاله‌های زیادی در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی و دایرةالمعارف تشیع منتشر شده است.

است، چند واژه و لغت قرآنی که ترس معنا شده و یا معادل ترس شمرده شده را به عنوان نمونه می آورم و می گویم آن‌ها را در محدوده‌ی واژه‌شناسی و لغت‌بازشناسی کنم.

یکی از کلیدواژه‌های قرآنی «رهب» است که دارای اشتقاق‌های مختلفی است. از جمله اصطلاح مشهور و شناخته شده‌ی «رهبان» و «رهبانیت» است. وقتی می‌گوییم رهبان مراد دقیقاً پارسایان و زاهدان مسیحی به شمول مقام‌های روحانی است که معمولاً به‌طور خودخواسته و ارادی انزوا اختیار کرده و خود را از لذت‌های معمول دنیایی از جمله همسرگزینی و تشکیل خانواده محروم کرده و عمری را به عبادت و البته غالباً تیمارداری از تهی‌دستان سپری می‌کرده‌اند. اما این اصطلاح برآمده از لغت رَهَب و رَهَب است که به معنای ترس است و از این رو راهب و رهبان یعنی پارسایانِ خداترس. ظاهراً واژه‌ی «ترسا» در ادب پارسی قدیمی‌تر نیز به معنای خداترس است.^[۲] در قرآن اشتقاق‌های این لغت پُرسامد است. از جمله در آیه‌ی ۶۰ سوره‌ی انفال خطاب به مسلمانان آغازین توصیه می‌کند که خود را در حد توان تجهیز و آماده کنید تا دشمنان خدا و خودتان را بترسانید (تُرهبون به عدو الله و عدوکم). روشن است که در اینجا ترساندن دشمن، دقیقاً به منظور پیش‌گیری از هر نوع تحرک‌های نظامی و احیاناً تبلیغاتی و یا سیاسی است. در واقع یک سفارش هوش‌مندانه و پیش‌گیرانه برای جلوگیری از تعرض دشمنان مختلف که در آن زمان علیه مسلمانان مدینه فعال بوده‌اند. جمله‌ی پایانی آیه مؤید این نظر است: «و انتم لا تظلمون». و به شما ستم نخواهد شد.

هرچند با اعلام اصل «لارهبانیه فی الاسلام» از سوی نبی اسلام^[۳]، با پارسایی نوع مسیحی گذشته، مخالفت شده ولی در مجموع در ادب قرآنی و اسلامی، از پارسایی راهبان مسیحی در آن روزگار تجلیل شده و وفق اسناد مختلف،

۲- در لغتنامه دهخدا شرح مفصلی در مدخل «ترسا» آمده و به منبع‌های مختلف لغت و شعر و ادب ارجاع داده شده است. در آن مدخل نیز ترسا به معنای ترسان و ترسنده و بیم‌ناک ذکر شده که مصداقاً به راهبان و پارسایان مسیحی و گاه به مجموعه‌ی مسیحیان یا نصرانیان اطلاق شده است.

۳- البته روشن نیست که این جمله به واقع از پیامبر بوده باشد ولی مضموناً با آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی دین اسلام و از جمله سنت نبوی و مؤمنان صادق و عامل آغازین سازگار است. از جمله مولوی در مثنوی مشهور خود به تفصیل در شرح این جمله سخن گفته است.



از حقوق و امنیت‌شان نیز دفاع و حمایت شده است. حتی وفق ادعای یکی از پدران روحانی کنونی در لبنان، نبی اسلام خود در آغاز یک راهب بوده است.^[۴]

کلیدواژه‌ی دیگر، «خوف» است که اشتقاق‌های آن در قرآن پُربسامد است. ریشه‌ی لغت «خاف» است که به‌طور معمول ترس و ترسید و در حالت مصدری ترسیدن معنا شده است. متعلق خوف نیز عمدتاً خداوند است یعنی باید از خدا ترسید و از این‌رو خداترسی به‌عنوان یک ارزش و وضعیت مثبت در زیست مؤمنانه شمرده می‌شود. از جمله در آیه‌ی ۲۸ مائده خوف از پروردگار جهانیان (. . . ائی اخاف الله ربّی العالمین) مطرح شده و نیز در آیه‌ی ۹۴ مائده به ترس از خداوند در نهان (. . . لیعلم الله من یخافه بالغیب) تصریح شده است. در محاوره‌های عمومی دین‌ورزان نیز خداترسی یک ارزش والا و ارجمند شمرده می‌شود و معمولاً افراد ویژه‌ای را به این صفت وصف می‌کنند.

واژه‌ی کلیدی دیگر در قرآن «خشیت» است که باز به‌معنای ترس است. اشتقاق‌های این لغت در قرآن پُرشمار است. متعلق خشیت نیز خداوند است و از این رو «خشیه الله» بسیار به کار رفته است (از جمله در آیه‌ی ۷۴ بقره). نیز تعبیر «یخش الله» در قرن پرشمار است (از جمله در آیه‌ی ۹ سوره‌ی نساء).

اما، واژگان ترس با لغت‌ها و عبارت‌های مختلف محدود به این سه کلیدواژه نیست، بلکه هم در عبارت‌های مختلف و متنوع دیگر بازگو شده و هم با برخی مفهوم‌ها و واژگان دیگر پیوندی وثیق یافته است. از جمله‌ی آن‌ها واژه‌ی «رُعب» است که در برخی آیه‌ها در ارتباط با کافران و مشرکان به کار رفته و ادعا شده که ما (خداوند) در دل آنان رعب و هراس می‌افکنیم. (از جمله آیه‌های ۱۵۱ آل عمران و ۱۲ انفال). در برخی روایت‌ها نقل شده از نبی اسلام در برخی منابع‌های روایی (از جمله در صحیح بخاری و صحیح مسلم) مبنی بر این‌که من از طریق ایجاد رعب و هراس در دل مخالفان و دشمنان پیروز شده‌ام، بازگویی همان اشارت‌های قرآنی است. همین‌طور

۴- بنگرید به کتاب: النبى والثَّهْب، الاب حنّا اسکندر، بیروت، بیسان، ۲۰۱۵.



مفهوم‌هایی چون «معصیت الهی» و یا عبارت مترادف آن یعنی «ارتکاب گناه» و یا به‌طور کلی باور به روز قیامت (یوم‌الحشر) و دادرسی نهایی آن روز و در نهایت پاداش نیکو در قبال اعمال نیکو در جایی یا محلی به‌نام «جنت» (بهشت) و مجازات در ازای اعمال بد در جایی دیگر به‌نام «جهنم» نیز هر یک به سهم خود در تولید هراس و خوف در دل مؤمنان نقش به‌سزایی داشته و دارند. موضوع جلب دوستی (حب و محبت الهی) و یا ایجاد قهر و خشم خداوندی نیز در فرایند هراسافکنی مؤمنان بی‌تأثیر نبوده و نیست. گفتنی است که این نگرش در دین‌های دیگر (از جمله در سه دین زرتشتی و یهودی و مسیحی) کم‌وبیش رایج و حاکم است.

فصل دوم. تحلیلی کوتاه بر مفهوم ترس در دیدگاه دینی

در آغاز می‌توان گفت چنین می‌نماید که مفهوم و واقعیت «ترس» در ساختمان وجودی آدمی، پیش از هرچیز پدیده‌ای است روان‌شناختی و از این منظر می‌توان گفت که مانند خشم و غضب و مهر و کین طبیعی و عادی است. از قدیم در علم‌النفس قوای نفس را چهار گونه دانسته‌اند: عاقله، واهمه، غضبیه و شهویه. در قرآن نیز نفس لؤامه (آیه‌ی ۲ سوره قیامت) و نفس امّاره (آیه‌ی ۵۳ سوره یوسف) یاد شده است. می‌توان پدیده ترس را نیز یکی از این قوا دانست. زیرا ترس نیز مانند دیگر قوا دارای کارکردهای دوگانه‌ی است: مثبت و منفی. اگر ترس در آدمیزاد وجود نداشته باشد، طبعاً هیچ خطری را احساس نمی‌کند و در نتیجه به زودی به گونه‌ای تلف شده و نابود خواهد شد. از این منظر پدیده‌ی ترس، ضامن بقا و تداوم حیات و سلامت انسان است. غضب و خشم و مهر و کین نیز این گونه‌اند. هیچ انسانی در وضعیت طبیعی، از هیچ‌یک از این خصوصیات تهی نیست. مشکل زمانی رخ خواهد داد که هریک از این قوا به هردلیل از مدار طبیعی خارج شده و در استخدام کارکردهای منفی قرار گیرد.

بدین‌ترتیب، استفاده از ترس در تعلیم و تربیت البته در صورت درست و به‌جا می‌تواند کارکرد مثبت داشته و حتی ضرورت دارد. دین‌ها نیز، به



مثابه‌ی پدیده‌ای انسانی و اجتماعی، برای تربیت و آموزش اخلاقی و معنوی پیروان خود، ناگزیر از مفهوم‌سازی‌های جاافتاده و رایج و از تجربه‌های بشری و از انگیزه‌های مثبت و منفی در آدمی و به تعبیری از قوای نفسانی انسان سود جسته و می‌جویند. چنان‌که می‌بینیم در دین‌ها و بیشتر در اسلام، برای تشویق به کار خیر از مفهوم تجارت و متعلقات آن و به‌طور کلی از ادب بازرگانی مانند خرید و فروش و سود و زیان (از باب نمونه آیه‌های ۲۴ سوره‌ی توبه و ۱۰ سوره‌ی صف و ۳۷ سوره‌ی نور و ۲۸ سوره‌ی فاطر) استفاده کرده و گفته شده بهشت را با اعمال نیک‌تان بخرید (به‌عنوان نمونه بنگرید به آیه‌ی ۱۱۱ سوره توبه). از این‌رو می‌توان گفت استفاده از مفهوم ترس (رهب و خوف و رعب و خشیت و مانند آن‌ها) در چهارچوب جهانبینی و انسان‌بینی قرآنی، به‌ضرورت نزول وحی به زبان مردمان یعنی گروه مخاطب زمان به‌تعبیر قرآن «لسان قوم» (بنگرید به آیه‌ی ۴ سوره ابراهیم) و به منظور تحقق مطلوب‌های اخلاقی و انسانی، قابل فهم است و در واقع استفاده از چنین ادبیاتی عملاً گریزناپذیر می‌نماید. دوگانه‌هایی چون حق / باطل، گناه / صواب، ثواب / عقاب، بهشت / جهنم و به‌طور کلی ایده‌ی قیامت (یوم‌الحشر و یوم‌الجزاء) به الزامات منطقی چنان نگرشی به عالم و آدم است. البته تمامی این‌ها در نظریه‌ی الهیات تنزیهی و سلبی بیشتر قابل فهم خواهد بود تا الهیات تشبیهی و ایجابی متعارف که عموم مؤمنان زرتشی و یهودی و مسیحی و مسلمان بدان باور دارند.^[۵] از آن‌جاکه دین‌های کهن و نهادی شده جملگی در روزگاران ماقبل مدرن شکل گرفته و تعین تاریخی یافته اند، زبان دینی نیز اساساً زبان اسطوره و ادبیات اساطیری کهن است و از این‌رو صرفاً با معناهای لغوی و حتی اصطلاحی لغت‌ها نمی‌توان تفسیر و تحلیلی جامع و معتبری ارائه داد.

در هر حال مسئله‌ی مهم تفسیرهایی است که حول مفهوم ترس و مانند آن ارائه خواهد شد. واقعیت این است که تفسیر رایج از ترس از خداوند می‌تواند در شمار ترس منفی باشد و مؤمنان را دچار انواع روان‌پریشی و

۵- من به الهیات تنزیهی، به رغم دشواری‌های نظری‌اش، بیشتر تمایل دارم. بنگرید به گفت‌وگوی وب سایت زیتون با من که باعنوان «انتظاری از خدا ندارم» در تاریخ ۲۵ اردیبهشت ۱۳۹۹ در همان سایت منتشر شده است.



آشفته‌گی روحی و حتی انحطاط اخلاقی کند که کرده است و این خلاف گوهر دین‌داری است. دینی که پیامبرش مدعی است برای تتمیم اخلاق کریمانه و عزت‌مندانه چگونه می‌پذیرد که مؤمنانش گرفتار انواع رذالت اخلاقی و از جمله ذلت‌پذیری و سست‌عنصری و ترس و زبونی باشند.^[۶] در این زمینه است که گفته اند مذهبی‌ها غالباً دچار «وجدان مُعذَّب» اند. اظهارنظر علمی در این باب، بر عهده‌ی متخصصان این دانش است.

فصل سوم. کاربرد ترس و هراس‌افکنی در پیوند با اقتدارگرایی مسلمانان

اما به‌تعبیر رادها کریشنان (شاعر و فیلسوف نامدار هندی) در کتاب «مذهب در شرق و غرب»^[۷]، فاجعه زمانی آغاز می‌شود که زور جامه‌ی سبز تقوا به تن میکند. واقعیت این است که پس از پایان عصر نبوت، سیر تحولات متنوع و پیچیده‌ی دینی - اجتماعی و سیاسی جامعه‌های دین‌دار در تاریخ تمامی دین‌های نهادی شده، به گونه‌ای بوده که از همان مفهوم‌های متعارف دینی - تربیتی و اخلاقی، عمدتاً در جهت تأسیس قدرت‌های سیاسی و یا مذهبی و صنفی و طبقاتی و در نهایت تحقق اقتدارگرایی زیر پوشش دین سود جسته شده است. البته این روی‌داد پس از آن آغاز شد که هر دینی نهادینه شد و دارای نهادهای رسمی و شبه رسمی گردید و یا هم‌زمان با نهادینه شدن به اقتدار سیاسی نیز آویخت. به‌ویژه پس از ظهور یکتاگرایی و تمرکز قدرت در نهاد دین و سر برآوردن تفسیرهای رسمی یا غالب در جامعه‌های توحیدی، اقتدارگرایی زیر پوشش دین نیز تعمیق شده و گسترش یافت. مروری بر تاریخ زرتشتیگری در ایران عصر ساسانی، بررسی تحولات درازآهنگ مسیحیت در روم غربی و شرقی و در قرون وسطای اروپا و در

۶- متن حدیث مشهور این است «بعثت لاتمم مکارم الاخلاق». این حدیث در اغلب منبع‌های اهل سنت (از جمله در طبقات ابن سعد (چاپ لیدن، جلد اول - قسمت اول -، ص ۱۲۸) آمده و معتبر شمرده شده است. در منبع‌های شیعی با اندکی تفاوت در عبارت آمده است. از جمله در «امالی» طوسی (مجلس هفدهم، ص ۴۷۳) این گونه آمده است: «علیکم بمکارم الاخلاق، فان الله بعثنی بها». محدث نوری در «وسائل الشیعه» (جلد ۱۲، ص ۱۵۰) این تعبیر را آورده است: «اکمل الناس عقلا و احسنهم خلقا».

۷- این کتاب کم‌حجم و پرمحتوا با همین عنوان به‌دست امیر فریدون گرگانی ترجمه و در سال ۱۳۴۴ به‌وسیله‌ی شرکت سهامی کتاب‌های جیبی در تهران منتشر شده است.



تداوم آن بررسی روند دگردیسی در تاریخ اسلام آغازین و میانه این روند را آشکار می‌کند.^[۸]

اقتدارگرایی در این جا به معنای اصالت قدرت و حفظ اقتدار سیاسی به هر قیمت و به‌طور کلی فرمان‌روایی گروهی محدود و حاکم حول یک فرد (یکه‌سالاری) و اطاعت از نهادها و کارگزاران حاکمیتی است. اگر این حاکمیت مجهز به یک ایدئولوژی رسمی و یا عملاً رسمی هم باشد، دیگر به فاشیسم تبدیل می‌شود و یا بدان نزدیک می‌گردد. این در حالی است که در اندیشه‌های جدید، دموکراسی است که بدیل اقتدارگرایی شمرده می‌شود.

آن گونه که تاریخ تحولات تمامی دینهای شرقی و عمدتاً ابراهیمی (سامی) نشان می‌دهد، قدرت‌های سیاسی برآمده از درون تحولات تمدنی و اجتماعی و اقتصادی جامعه‌های منسوب به این دین‌های نهادی شده، عمدتاً از آموزه‌های دینی رایج و جاافتاده، به سود خود و به‌طور خاص برای تولید مشروعیت سیاسی استفاده کرده و می‌کنند. در این دین‌ها، هرچند با تفاوت‌هایی در مبناها و تفسیر، یک مخروطی تصور شده که خدا در رأس آن نشسته و او فرمان‌روایی مطلق خود را به شخصی خاص (عمدتاً پیامبری) منتقل کرده و او نیز مستقیم و غیرمستقیم این فرمان‌روایی را به افرادی خاص به‌عنوان جانشینان‌اش بخشیده و مؤمنان نیز به‌الزام ایمان‌شان باید از این فرمان‌روایان اطاعت کنند. این روند در دین زرتشت به مؤبدشاهی منتهی شد و در مسیحیت به تئوکراسی خاص پاپیسم رومی در قرون وسطا و در اسلام نیز به خلافت اسلامی در پوشش ولایت و امامت الهی کشیده شد. پسوند «الله» در نام‌های خلفای عباسی در شرق جهان اسلام و در اسم‌های خلفای فاطمی (رقیب خلفای بغدادی) در شمال آفریقا نشانه‌ای از خداسالاری کهن مذهبی در جهان اسلام است.

۸- در این مورد بنگرید به سه اثر زیر:

صور بنیانی حیات دینی، امیل دورکهایم، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳
تاریخ اندیشه‌های دینی، میرچا الباده، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۹۴
ایران در روزگاران پیش از اسلام، روزبه یوسفی، تهران، نقد فرهنگ، ۱۳۹۶
به‌ویژه بنگرید به‌نوشتار بلند من با عنوان «جنگ بنیها» و بسط اقتدارگرایی خلافت عربی و سلطنت ایرانی در پوشش اسلام»، منتشر شده در شماره‌های ۵ و ۶ «فصلنامه نقد دینی»، بهار و تابستان ۱۴۰۰.



افزون بر دعوی فرمان‌روایی از جانب خداوند برای تولید مشروعیت سیاسی، این حاکمان از آموزه‌هایی چون حُبّ الهی، حُبّ نبی، لزوم اطاعت از ولایت مطلقه‌ی خداوند، لزوم دین‌داری و اجرای احکام شریعت، ضرورت مصون ماندن از کفر و شرک و در نتیجه احتراز از خشم و قهر خداوندی و سقوط در جهنم و تحقق رستگاری در دو جهان، نیز با هوش‌مندی و رندی تمام سود جستند. در واقع خلفا و سلاطین مختلف عثمانی و صفوی و امیران متنوع و پرشمار در جهان اسلام، از این‌گونه آموزه‌هایی که به هرتقدیر در زمینه‌های دیگر و برای تحقق هدف‌های دیگری طرح و جعل شده بودند، به سود اقتدارگرایی و اطاعت‌خواهی مطلق از مؤمنان و گاه به‌طور مطلق از عموم کسانی که تحت حاکمیت‌شان می‌زیسته‌اند، بهره‌گرفته و می‌گیرند.

این در حالی است که در متن‌ها و منبع‌های دینی موجود، نه دلیل نقلی برای اثبات مشروعیت سیاسی و حق ویژه برای مدعیان حاکمیت الهی در امر حکومت وجود دارد و نه کم‌ترین دلیل عقلی برای چنان مدعایی قابل طرح و اثبات است. نگاهی به تاریخ کلام دین‌های نهادی شده‌ی زرتشتیت، یهودیت، مسیحیت و اسلام به روشنی گواه این مدعاست. به‌سخنی دقیق‌تر، می‌توان گفت، نه در اوستای زرتشی و نه در تورات موسوی و نه در انجیل عیسوی و نه در قرآن محمدی، سندی برای انتقال حاکمیت الهی و در نتیجه تولید مشروعیت سیاسی برای اقتدار مدعیان جانشینی پیامبران، مطلقاً وجود ندارد. از این رو سال‌ها پیش نوشتم «حاکمیت الهی، بزرگ‌ترین دروغ تاریخ».^[۹]

ماجرای اقتدارگرایی مذهبی از نوعی الهیات آغاز می‌شود؛ الهیاتی که در نهایت با القای نوعی ترس و اخافه در دل مؤمنان آنان را به اطاعت و تمکین در برابر ارباب قدرتی که خود را برگزیده‌ی آسمان و دارای حق ویژه در رهبری فکری و اخلاقی و سیاسی دین‌داران معرفی می‌کند. این اقتدارگرایان حُبّ الهی را، که در قرآن پربسامد است و از صفت‌های اهل ایمان «اشدّ حُبّاً لله» دانسته شده (آیه‌ی ۱۶۵ سوره‌ی بقره) و عارفان مسلمان با عنوان «عشق الهی» از آن سخن گفته‌اند، معطوف به خود دانسته و جلب و جذب دوستی

۹- این نوشتار در سال ۲۰۰۹ تحریر و در وب سایت جرس انتشار یافته و سپس در ماه اکتبر و نوامبر همان سال در چهار قسمت در وب سایت شخصی و در ۱۸ آوریل ۲۰۱۰ در همانجا یک‌جا بازنشر شده است.



الهی را از طریق دوستی خلیفه و امام و ولی و در تشیع متأخر در ولی فقیه با اختیارات نامحدود و غیرپاسخ‌گو و اطاعت مطلق در حد اطاعت از خداوند دانسته و از آن تبلیغ کرده و می‌کنند. در واقع اینان، ترس مثبت و حتی منفی از خدا را در قالب ترس از حاکم به‌مثابه‌ی تجسد اولوهیت و یا برگزیدگی از جانب خدای آسمان تفسیر می‌کنند. این در حالی است که اساساً حب و دوستی ذاتاً و موضوعاً با ترس و هراس از دوست و محبوب در تعارض است. تعبیر «خداترسی» تعبیری است متناقض و پارادوکسیکال. اگر به صراحت قرآن، خداوند محبوب است و رابطه آدمی با او رابطه‌ی خویشاوندی و دوستی است، چگونه می‌توان از خدا ترسید؟!

بگذریم که اصولاً اصطلاح‌هایی چون خوف و خشیت و مانند آن‌ها در الهیات قرآنی به‌معنای بیم‌ناکی است و آن هم به دلیل قانون‌مندی و اصل اجرای عدالت است که تحقق آن به خداوند نسبت داده شده و ثواب و عقاب و بهشت و جهنم در این چهارچوب است که معنای محصلی پیدا می‌کند. درست مانند دانش‌آموزی که باید از رفوزه شدن‌اش در پایان سال بیم‌ناک باشد و یا راننده‌ای که حتماً باید از اشتباه در رانندگی و تصادف و پی‌آمدهای قطعی و یا احتمالی آن بیم داشته باشد. در این موارد اگر هم واژه‌ی ترس به کار رفته باشد، به‌معنای ترس مثبت است که عامل صیانت نفس است و نه ترس به‌معنای منفی و زیان‌بارش که عامل ضعف نفس و خفت‌پذیری آدمیزاد شمرده می‌شود. با توجه به این دوگانه است که در تعبیرهای اسلامی، گاه از ترسوئی (جُبْن) به‌شدت نکوهش شده و آن را نشانه‌ی سستی ایمان دانسته‌اند و گاه نیز از ترس در ارتباط با عقلانیت و تدبیر و هوش‌مندی سخن رفته است. در روایت‌های اسلامی بارها و بارها هر نوع ترس از ارباب قدرت و ثروت شرک به خدا و کفر دانسته شده است.

در ادب اسلامی پرستش خداوند، صرفاً برآمده از ایمان و شناخت و حُب الهی است و در این میان ترس از جهنم و طمع به بهشت (بنگرید به آیه‌های ۵۶ سوره‌ی اعراف و ۱۶ سوره‌ی سجده)، در مرحله‌ی نخست برای تنبه و بیم دادن آدمیان سرکش و مهار غریزه‌ها و شهوت‌هاست و در مرحله‌ی دوم تشویق افراد است برای عمل به خیر و دوری از هر نوع شر و زشتی چراکه در



تعلیم و تربیت «تشویق» و «تنبیه» با هم ملازمه دارند. نکته‌ی سوم نیز آن است که پرستش و خیر و نیکی (مانند بدی و زشتی) مراتبی و درجاتی دارد؛ در عالم واقع عمدتاً نخبگان روحی و اخلاقی هستند که نیکی را صرفاً به‌خاطر خود نیکی انجام می‌دهند و این افراد همواره اندک اند. در این چهارچوب است که این سخن حسین بن علی (هرچند از پدرش علی بن ابی طالب نیز نقل شده است) کاملاً قابل فهم است: گروهی خدا را با رغبت پرستش می‌کنند این پرستش تاجران (معامله‌گران) است؛ گروهی دیگر از خوف و ترس خدا را پرستش می‌کنند این پرستش بردگان است؛ و جمعی دیگرند که خداوند را از باب شکر می‌پرستند و آن پرستش آزادگان است. سپس افزوده شده است: و این برترین نوع پرستش است.^[۱۰] بدین ترتیب، پرستش خداوند در ادب قرآنی و اسلامی، صرفاً در چهارچوب شناخت و ایمان و حب الهی یعنی برای اعتلای اخلاقی و روحی آدمیان طبیعی و متعارف گریزناپذیر می‌نماید.

همین قاعده البته در سطح پائین‌تری در ارتباط مؤمنان و حاکمان مسلمان با پیامبر اسلام نیز جاری و جاری است. دوستی پیامبر و اصولاً اصل «اخوت» و «مودت» و «صلح» بین مؤمنان یاد شده (آیه‌ی ۱۰ سوره حجرات) و چنین خصوصیتی نشانه‌ی ایمان و دین‌داری دانسته شده است. با این حال در روند رشد اقتدارگرایی و در واقع سوءاستفاده از قدرت در تاریخ اسلام، به‌گونه‌ای وارونه مورد بهره‌برداری قرار گرفته و می‌گیرد. به‌عبارت دقیق‌تر، اصل‌هایی چون عشق و محبت و ایمان و مودت و یا حق و باطل، با معیار وفاداری و اطاعت از امام و خلیفه یعنی شخص و فرد سنجیده می‌شود. درواقع بین ایمان و دوستی خدا و رسول با اطاعت مطلق از ارباب قدرت در تمام شکل‌هایش ملازمه و نسبت این‌همانی برقرار شده و می‌شود. جمله‌ی مشهور «علی مع الحق والحق مع علی»، به‌گونه‌ای که عموم شیعیان به آن استناد می‌کنند، بازگویی دعوی «فرّ ایزدی» پادشاهان و در واقع تکرار همان اندیشه‌ی موبدان ساسانی است که: «چو فرمان یزدان / چو فرمان شاه».

حداقل پس از درگذشت نبی اسلام، موضوع‌هایی چون ترس از گناه و نیل به صواب و مفهوم‌هایی چون ثواب و عقاب و احتراز از هرنوع کفر و شرک

۱۰- ابن شعبه حرّانی، تحف العقول، ص ۱۷۵



(جلی و خفی) و رسیدن به بهشت و دوری از جهنم و مانند آن‌ها، جملگی به‌وسیله‌ی ارباب قدرت در تمامی شکل‌هایش (مذهبی و سیاسی و اقتصادی) استخدام شده و برای توجیه امرونی‌های آنان و در لزوم اطاعت مطلق از این قدرت‌مندان مدعی فرّ ایزدی و دارای ولایت تشریحی (و احیاناً ولایت تکوینی) به کار گرفته شده و می‌شود.

می‌توان به ماجرای «ردّ» در آغاز خلافت ابوبکر اشاره کرد که تقریباً هم‌زمان با درگذشت نبی اسلام رخ داد. همان‌گونه که از عنوان تاریخی آن برمی‌آید، رده جنگ دستگاه خلافت عربی - اسلامی نوبنیاد بود با مرتدان که با سرکوبی شدید مخالفان و شورشیان پایان یافت. البته این مرتدان دارای خواست‌گاه‌ها و انگیزه‌های مختلف بودند ولی جملگی آنان ذیل عنوان «رده» و «مرتد» معرفی شدند تا سرکوبی آنان مشروعیت مذهبی پیدا کند. این در حالی بود که حتی اغلب مخالفان آن دوران از دین هم خارج نشده بودند. مفهوم ارتداد و تکفیر از آن زمان پدید آمد و بعدها دست‌آویزی مذهبی و فقهی شد برای سرکوبی هرنوع دگراندیشی و مخالفت‌های درونی هرچند با تفسیرهای متفاوت مذهبی مؤمنانه. بدین ترتیب ترس از تکفیر در تاریخ اسلام، بسیاری از دگراندیشان مسلمان و به‌طریق اولی غیرمسلمان را یا وادار به سکوت کرده و یا به اصطلاح شیعی به تقیه پناه آورده و برخلاف تفکر خویش تظاهر کرده و البته گاه نیز موجب تکفیر رسمی شده و به خشونت‌های فردی و جمعی محدود یا گسترده منتهی شده است. سرشت و سرنوشت داستان تکفیر و سرکوب‌های انجام شده در پوشش این عنوان مذهبی، به‌روشنی آشکار می‌کند که انگیزه‌ها و محرک‌های اصلی و غالباً نهفته‌ی آن، چیزی جز حراست از بقای آئوریت و اقتدار مفتیان مذهبی و یا فرمان‌روایان سیاسی نبوده است.

واپسین سخن؛ چند نکته‌ی ضروری و تکمیلی

نخست اینکه در زمان پیامبر اسلام نیز از مفهوم ترس برای تحکیم ایمان و یا تقویت اقتدار دینی و سیاسی استفاده شده است اما، در اینجا دو نکته قابل تأمل و توجه است. یکی اینکه اصطلاح‌هایی که در ادب قرآنی و یا



روایی عصر نبوی مفهوم ترس را تداعی می‌کنند و یا به لغت ترس در زبان پارسی ترجمه شده و می‌شوند، در آن زمان: اولاً، معادل دقیقتر آن «بیم» و «بیم‌ناکی» بوده است و نه ترس منفی که معادل آن «جُبْن» است و در ادب اسلامی نیز به شدت مذمت شده است. جبونی و ترسویی در برابر خداوند هم مذموم و مردود است چه رسد به بندگان خدا. چراکه خداوند طالب «عزت مؤمنان» است؛ همان‌گونه که خداوند و پیامبرش نیز عزیز اند (آیه‌ی ۸ سوره منافقون). به‌همین دلیل است که گوئیم تعبیر خداترسی، تعبیری متناقض است. ثانیاً، به‌هر حال ترس، به‌هرمعنا، در برابر خداوند بوده است و نه در برابر غیرخدا و به‌ویژه در برابر ارباب قدرت (و به‌تعبیر درست شریعتی زر و زور و تزویر). تاریخ دین از جمله اسلام پر است از دلیرانی که در برابر ارباب قدرت و ثروت و روحانیت ایستاده و با این استدلال که ترس کفر است، کم‌ترین سستی نشان نداده و در نهایت جان و هستی خود را از دست داده اند. این رُخ‌داد مهم، نقش دوگانه‌ی ترس را عیان می‌کند. این‌که نائینی (مجتهد مشروطه‌خواه) در کتاب مهم «تنبیها لامة و تنزیها لامة» استبداد را شرک و کفر عملی می‌داند و شخصیت استبدادستیزی چون مهندس مهدی بازرگان در مدافعات خود در دادگاه نظامی در سال ۱۳۴۳ بدان استناد می‌کند و حتی مرتضی مطهری سخن فقهی نائینی را مهم‌ترین نظریه‌ی فقهی یک مجتهد در عصر مشروطه می‌شمارد، از همین منظر است.^[۱۱] ثالثاً، چنان‌که از آیه‌های قرآن برمی‌آید، در چند مورد جنگی، ادعا شده که خداوند در دل دشمنان رعب ایجاد کرد و این موجب پیروزی محمد و مؤمنان به او شده است و از این رو وفق روایتی او خود این رخ‌داد را عامل پیروزی خود دانسته است (به‌عنوان نمونه در دو جنگ بدر و خندق یا احزاب چنین ادعایی مطرح شده است). اما، بعدها در بطن و متن رشد اقتدارگرایی مذهبی خلفا و پادشاهان و امیران مسلمان، اصطلاحی ابداع شد با عنوان «النصر بالرعب» و با خروج مفهوم اولیه‌ی داده‌های قرآنی از زمینه‌های تاریخی آن و نیز با استناد به آیه‌ی ۶۰ سوره انفال، هراس‌افکنی و وحشت‌آفرینی در خلق خدا و حتی در سطح

۱۱- . بنگرید به کتاب «مدافعات» بازرگان که اخیراً جلد ششم مجموعه آثار او را تشکیل می‌دهد. نیز بنگرید به کتاب: بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر». این کتاب بارها در این بیش از چهل سال به وسیله‌ی ناشران مختلف (از جمله صدرا) چاپ و منتشر شده است.



جهانی و بین‌المللی به‌عنوان ابزاری برای پیروزی بر دشمن (غالباً فرضی) مورد استفاده قرار گرفته و می‌گیرد. نمونه‌ی اخیر آن در ایران استفاده از عنوان «النصر بالرعب» برای قتل و ترور شماری از منتقدان و مخالفان بوده است. در این مسیر، ارتکاب هرجنایتی (ولو آشکارا خلاف نصوص دینی و فقهی علیه غیرنظامیان و حتی مسلمانان)، مجاز دانسته می‌شود. اقدامات جنایت‌کارانه‌ی گروه‌های تروریستی القاعده و داعش و طالبان نمونه‌های آشکار چنین روی‌کرد باطل و ضداسلامی است.^[۱۲]

نکته‌ی بس مهم دیگر آن است که غالب موردها اخافه و ارهاب و ارباب قرآنی نیز کاملاً در پیوند با امارت محمد به عنوان حاکم مطرح شده‌اند و هیچ ارتباط وثیقی با امر نبوت او نداشته است. این سخن بدان معناست که اگر نبی اسلام فرمان‌روا نبود، بی‌تردید برخوردهای متوالی نظامی و حتی سیاسی با مخالفان و دشمنان نیز رخ نمیداد و در نتیجه هیچ یک از ابزارها و در واقع تاکتیک‌های موقت یاد شده ضرورت عملی پیدا نمی‌کرد.^[۱۳] با این حال چه باید کرد که به هرتقدیر، نبی اسلام هم‌زمان دعوت دینی داشته و فرمان‌روا هم بوده و بخشی از دوران نبوت‌اش را به هردلیل و در عمل در میدان‌های جنگ گذرانده و این آمیختگی زمینه‌ای مناسب برای خلط بین دو امر متفاوت و حتی متنافر نبوت و حکومت را فراهم آورده و در نتیجه راه برای تحکیم و تقویت اسلام اقتدارگرا را همواره کرده است. اگر بتوان به وثاقت این خبر اعتماد کرد که پیامبر فرمود «لکلّ اُمَّه فتنه و فتنه اُمَّتی الملك»^[۱۴]، بی‌تردید خود او نیز به پیامدهای خلط و امتزاج قدرت سیاسی با دعوت دینی آگاه بوده و از این رو نسبت به پی‌آمدهای آن هشدار داده است.

۱۲- بنگرید به مقاله‌ی من با عنوان «سه فعل حرام شرعی در اقدامات داعش» که در تاریخ ۲۹ آبان ۱۳۹۴ در وب سایت بی بی سی منتشر شده و هم‌زمان (۲۰ نوامبر ۲۰۱۶) در وب شخصی ام بازنشر شده است. البته مقالات انتقادی به این نوشتار نیز منتشر شد که آن مقاله‌ها و پاسخ‌های آن‌ها نیز در سایت شخصی قابل دسترسی است.

۱۳- در باب تمایز بین دو امر «نبوت» و «حکومت» بنگرید به مقاله‌ام با عنوان «معضلی مهم به نام خلط «نبوت» و «حکومت» در سیره نبوی» منتشر شده در جلد نخست «جستارهایی در تاریخ هفتاد سال نخست اسلام». انتشار در سال ۱۳۹۶ و ارائه شده در آمازون.

۱۴- درج گهر، ترجمه سیدعلی اکبر برقعی، ص ۱۳۷. این کتاب گزیده‌ای است از سخنان کوتاه پیامبر اسلام.



نکته‌ی قابل ذکر و البته مهم دیگر، آن است که پیشوایان دینی ذیل عنوان‌های مختلف در دین‌های نهادی شده‌ی تاریخ (شمن، مغ، مؤبد، هیربد، خاخم، پاپ و کشیش و . . .) در کنار فرمان‌روایان عامل اثرگذار در تحولات دینی بوده و اینان به‌طور اساسی در استخدام مفهوم‌های مذهبی برای توجیه اندیشه‌ها و اقدام‌های حاکمان وقت سهم و نقش فائده‌ داشته و دارند. اینان بودند که تلاش کرده اند تا خدایگان‌های زمینی جانشین خدایان آسمان تصور شده و با استفاده از ابزارهایی چون ایمان و کفر، حق و باطل، شرک و توحید، بهشت و جهنم و مانند آن‌ها خلق خدا را عملاً به‌عنوان خلق حاکمان معرفی کنند و از این طریق بندگان خدای آسمان را به بندگی خدایگان‌های زمینی تبدیل کنند. در تاریخ اسلام نیز همین روند طی شده و نهاد علما با غلبه‌ی اکثریت این طایفه حداقل از قرن دوم به بعد تا کنون این گونه بوده است. عالمان این نهاد تحت عنوان‌های مختلف (محدث، فقیه، مجتهد، مفتی، قاضی و در تشیع متأخر با القابی چون حجه‌الاسلام و آیت‌الله و آیت‌الله‌العظمی) چنین نقشی را ایفا کرده‌اند. غالب پیشوایان این سلسله بوده‌اند که مفهوم‌هایی چون تکفیر و تفسیق و طمع بهشت و ترس از جهنم و به‌طورکلی خداترسی را در استخدام گفتمان‌های زمانه در آورده و در جهت تحکیم منزلت و موقعیت خود و حاکمان و گاه نیز برای رام کردن و یا سرکوبی دگراندیشان مذهبی و غیرمذهبی به کار گرفته‌اند. گفتنی است که کاربرد دو واژه‌ی «کافرون» و «مشرکون» در قرآن نشان می‌دهد که این دو گروه در عصر نبوی در مدینه، عمدتاً به‌عنوان دو جریان مخالف و دشمن مسلح و درحال پیکار با مسلمانان مطرح بوده‌اند و نه لزوماً به‌عنوان گروه‌ها و یا جمعیت‌های فکری و اعتقادی. قرآن و منبع‌های سیره‌گواه است که از یک سو ایمان اکراه‌بردار نبوده و نیست (آیه ۲۵۶ سوره بقره) و از سوی دیگر منبع‌های سیره نشان می‌دهد که در عصر نبوی هیچ مخالفی صرفاً به‌خاطر عقیده تحت تعقیب قرار نگرفته و یا کشته نشده است.^[۱۵] اما علمای مذهبی بعدتر مشرکان و کافران را به‌عنوان

۱۵- در این مورد بنگرید به چند نوشتار من در باب مواجهه‌ی مسلمانان با گروه‌های دگراندیش در عصر نبوی (از جمله با یهودیان و به‌طور خاص یهودیان بنی قریظه) و به‌طور ویژه بخش نهم در جلد نخست «جستارهایی در تاریخ هفتاد سال نخست اسلام». نیز بخش سیزدهم در همان منبع با عنوان «چند ملاحظه در باره جهاد اسلامی» نیز مفید تواند بود.



مخالفان اعتقادی و به تعبیر متأخر ایدئولوژیک تفسیر کرده و برای جنگ و سرکوبی‌شان «جهاد ابتدایی» را به مثابه‌ی فریضه شرعی جا انداخته‌اند.

در هر حال مفید می‌نماید دانسته شود این‌که در چند دهه‌ی اخیر در ایران شایع شده است که علمای مذهبی همواره در مقام دفاع از مردم و یا ستم‌دیده‌گان بوده و در برابر ستم‌کاران از حقوق مردم دفاع و حمایت کرده‌اند، دعوی غیر مستند و باطلی است. برای اثبات آن، مروری بر تاریخ سلسله‌ی دراز علمای مذهبی در تشیع و تسنن حداقل از عصر عثمانی و صفوی، کفایت می‌کند.



ترس از خدای انسان‌واره در فرهنگ دینی

حسن فرشتیان^[۱]

چکیده:

در گفتمان رایج دینی، ترس از مجازات‌های خداوند و دوزخ نزد دین‌داران عامل بازدارنده‌ای در ارتکاب به معصیت و گناهان تلقی می‌شود. این گفتمان غالب با واقعیات بیرونی نیز هم‌خوانی دارد. قدرت‌های حاکمه از سلاطین و خلفا تا روحانیون و متولیان رسمی دین با ارایه‌ی چهره‌ای «انسان‌واره» از پروردگار، در چیرگی این گفتمان غالب نقش به‌سزایی ایفا کرده‌اند. اما، آیا در منبع‌ها و متن‌های نخستین دین و در آموزه‌های پیام‌آوران آن ترس از خداوند به‌همین مفهوم بوده است؟ آیا واژه‌ی «ترس» ترجمان دقیق و رسایی از واژه‌های به‌کاربرده‌شده از قبیل «خوف» و «خشیت» در ادبیات متن‌های دینی است؟

این نوشتار در پی بازخوانی آن مفهوم‌ها با ریشه‌یابی واژه‌ها و در پی

۱- دکتر حسن فرشتیان، پژوهشگر دینی و حقوق‌دان با تحصیلات حوزوی اجتهاد از قم و تحصیلات دانشگاهی حقوق در دانشکده حقوق دانشگاه تهران. در فرانسه افزون بر دکترای حقوق، دکترای مطالعات سیاسی گرفته است و ضمن اشتغال به وکالت دادگستری در پاریس، کتاب و مقاله‌های متعددی به فارسی و فرانسه در سه حوزه‌ی پژوهش‌های دینی و مطالعات حقوقی و سیاسی منتشر کرده است.

بررسی سیر دگرذیسی این مفهوم‌ها و گذری به دلیل‌های آن است. در همین راستا به‌اجمال به کارایی ترس از خدا و عذاب الاهی و جنبه‌ی بازدارندگی آن نیز نگاهی گذرا افکنده خواهد شد.

کلید واژه‌ها:

ترس، خوف، حزن، خَشیت

درآمد:

در قرآن تصریح شده است که پیامبران «بشیر» و «نذیر» هستند، از یک سو بشارت‌دهنده و از سوی دیگر بیم‌دهنده هستند. بشارت‌های دینی به رحمت الاهی و نعمت‌های بهشتی و بیم دادن‌ها از گناه و عذاب‌های جهنمی در همین راستا تلقی می‌شود.

تصریح به این دو ویژگی پیامبران بیان‌گر انتظاری است که قرآن از دین‌داران دارد، دین‌داران باید بین خوف و رجاء باشند «از عاقبت و آخرت کار خویش خوفناک و به رحمت پروردگار امیدوار باشند»، «يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةً رَبِّهِ» (زمر، ۸/۳۹).^[۲]

در نخستین نگاه به این متن‌ها، به نظر می‌رسد که گویا دین‌داران دعوت شده اند تا به امید دست‌یابی به آن نعمت‌ها و از ترس آن عذاب‌ها به هنجارهای دینی حرمت گذاشته و از ارتکاب ناهنجارهای دینی خودداری بورزند. این نگرش به مفهوم‌های ترس از خدا و ترس از عذاب الاهی در فرهنگ عمومی دین‌داران نیز رسوخ نموده است. اما، برای درک واقعیت آن پیام‌ها نگرشی ژرف‌تر به آن مفهوم‌ها و پیام‌های آن ضروری به نظر می‌رسد.

۲- از نشانه‌های ایمان، «بین خوف و رجاء» بودن است. از امام صادق نقل شده است که هیچ بنده مؤمنی نیست مگر این‌که در قلب‌اش دو نور باشد نور ترس و نور امید، اگر هرکدام از این دو در مقایسه با دیگری سنجیده شود وزن هیچ کدام بر دیگری بیشتر نخواهد بود. «انه لیس من عبد مؤمن الا و فی قلبه نوران، نور خیفه و نور رجاء، لو وزن هذا لم یزد علی هذا، ولو وزن هذا لم یزد علی هذا».



اول- ترمینولوژی و مفهوم واژه‌ها

در ادبیات دینی برای انذار مردم از واژه‌هایی از قبیل «خوف» و «خَشِيت» استفاده شده است. واژه‌های «خوف» و «خَشِيت» که در منبع‌های دینی به کار برده شده اند در زبان فارسی به «ترس» و «بیم» ترجمه شده است. این ترجمه‌های عمومی نه‌تنها در بیان مقصود آن واژه‌ها نارساست بلکه گاهی غلط‌انداز و نادرست است. هرچند این واژه‌ها به دلیل نزدیک بودن مفهوم‌هایشان، گاهی در یک مفهوم مترادف استفاده می‌شوند ولی بین آن‌ها تفاوت‌هایی بنیادین وجود دارد.

خوف:

در کتاب لغت مفردات راغب، «خوف» به معنای ترس و وحشت از رسیدن امری ناپسند به دلیل وجود نشانه‌های گمان‌آور یا قطعی تعریف شده است. در مقابل آن «رجاء» به معنای امیدواری و آرزومندی به دستیابی به امری پسندیده و نیکو به دلیل وجود نشانه‌های گمان‌آور یا قطعی قرار دارد. در آیه‌های قرآنی مثل آیه‌های ذیل «يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا» «وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ»، واژه‌ی خوف به همین معنا به کار برده شده است. در برخی از موردها نیز واژه‌ی «خوف» در برابر «امن» (به معنای امنیت) به کار برده می‌شود.^[۳]

ابن عربی در تفسیری عرفانی از آیه‌ی فوق، «خوف» را به معنای ترس از وجود پرده‌ها و حجاب‌های نفسانی و «طمع» را به معنای آرزوی به لقای

۳- الراغب الأصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ج ۱، ص ۳۰۳. الخَوْفُ: تَوْقَعُ مَكْرُوهٍ عَنِ أَمَارَةِ مَظْنُونَةٍ، أَوْ مَعْلُومَةٍ، كَمَا أَنَّ الرَّجَاءَ وَالطَّمَعَ تَوَقَّعُ مَحْبُوبٍ عَنِ أَمَارَةِ مَظْنُونَةٍ، أَوْ مَعْلُومَةٍ، وَيُضَادُّ الْخَوْفَ الْأَمْنَ، وَيَسْتَعْمَلُ ذَلِكَ فِي الْأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ وَالْآخِرَوِيَّةِ. قَالَ تَعَالَى: وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ [الإسراء: ۵۷]، وَقَالَ: وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُكُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ [الأنعام: ۸۱]، وَقَالَ تَعَالَى: تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا [السجدة: ۱۶]، وَقَالَ: وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا [النساء: ۳]، وَقَوْلُهُ: وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا [النساء: ۳۵]، فَقَدْ فَسَّرَ ذَلِكَ بِعَرَفْتُمْ، وَحَقِيقَتُهُ: وَإِنْ وَقَعَ لَكُمْ خَوْفٌ مِنْ ذَلِكَ لِمَعْرِفَتِكُمْ.



پروردگار تفسیر می‌کند.^[۴]

خَشِيَت:

در مفردات راغب، «خَشِيَت» به ترس آمیخته به تعظیم معنا شده است این‌گونه از ترس، اغلب ناشی از شناخت و «علم» به آن چیزی است که نسبت به آن خشیت پدیدار می‌گردد. به‌همین دلیل خداوند در قرآن، جای‌گاه خشیت را به دانش‌مندان و عالمان اختصاص داده است: «از میان بندگان خدا، تنها دانشمندان از او خشیت دارند (می‌ترسند)»، «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ».^[۵]

در کتاب لغت اقرب الموارد، «خَشِيَت» به معنای خوف و ترس شدید ترجمه شده است و در توضیح این واژه آمده است که خشیت از خوف شدیدتر است چون این کلمه از «شجرة خاشية» اقتباس شده است که به معنای درختی است که به تمامی خشکیده باشد. در حالی که «خوف» به معنی کمبود و نقصان و از «ناقة خوفاء» (شتر مریض) اقتباس شده است که به معنای شتر بیماری است که هنوز کاملاً از پا نیافتاده است.

در همین کتاب به تفاوت مهمی در این دو واژه اشاره شده است که خشیت در جایی است که امری که از او می‌ترسیم دارای عظمت باشد، به تعبیری دیگر خشیت ناشی از عظمت امری است که از آن خشیت می‌شود ولی خوف ناشی از ضعف خائف (شخص ترسنده) است.^[۶]

خواجه نصیرالدین طوسی در اوصاف الاشراف می‌نویسد که هرچند از جهت لغوی، خوف و خشیت به یک معنی است، ولی در عرف دینی، خشیت، حالتی مختص به دانش‌مندان و علماست که به سبب ادراک و شعور به عظمت و هیبت خداوند و به دلیل آگاهی بر نقصان خویش و کوتاهی از

۴- (یدعون ربهم) بالتوجه إلى التوحيد في مقام القلب خوفا من الاحتجاب بصفات النفس بالتلوين (وطمعا) في لقاء الذات. ابن عربی، محمد بن علی، تفسیر ابن عربی، ج ۲، ص ۱۴۱.

۵- الراغب الأصفهانی، همان، ص ۲۸۳. الخَشِيَةُ: خوف يشوبه تعظیم، وأكثر ما يكون ذلك عن علم بما يخشى منه، ولذلك خص العلماء بها في قوله: إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ [فاطر: ۲۸].

۶- اقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، الجزء الأول والثاني، سعيد الخوري الشرتوني اللبناني، ایران، کتابخانه مرعشی، ۱۵۲۶ ص. چاپ ۱۴۰۲ ه ق.



بندگی حق، پدید می‌آید.^[۷]

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در تفاوت خوف و خشیت توضیح می‌دهد که خوف، توقع و احتمال وقوع و پیش‌آمدی مکروه است ولی خشیت به معنای تأثر مخصوص قلبی به هنگام مواجهه و برخورد با ناملازمات است. خوف در مورد امری عملی است ولی خشیت به معنای حالتی قلبی است.^[۸]

بنابراین، خشیت را نمی‌توان به سادگی به «ترس» ترجمه کرد زیرا خشیت به معنی هرگونه ترس نیست، بلکه ترسی است که همراه با احترام و تعظیم و حیرت و خشوع باشد. به عبارتی دیگر، خشیت، به نوعی از ترس گفته می‌شود که اولاً ناشی از احترام و بزرگداشت و ثانیاً همراه با محبت و تکریم خاشعانه و عاشقانه باشد.

حُزن:

در فرهنگ دینی و در آیه‌های قرآنی، واژه‌ی دیگری که در کنار واژه‌ی خوف به کار رفته است واژه‌ی «حُزن» است که به معنای اندوه و ناراحتی و غم است. «خوف» نسبت به آینده است و «حزن» مرتبط با گذشته است.

قرآن تصریح می‌کند که اهل ایمان و کردار شایسته، نه خوفی نسبت به آینده دارند و نه حزنی نسبت به گذشته: «کسانی که ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند و نماز را برپا داشتند و زکات را پرداختند، اجرشان نزد

۷- طوسی، خواجه نصیرالدین، اوصاف الاشراف، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشار، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۳، ج ۱، فصل سوم در خوف و حزن، ص ۵۲: «و هر چند به حسب لغت، خوف و خشیت به یک معنی است، در عرف این طایفه میان هر دو فرق است که خشیت به علماء خاص است که «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ»، و بهشت ایشان خاص است «ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ» و خوف از ایشان منتفی است «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ». پس خشیت استشعاری باشد که به سبب شعور به عظمت و هیبت حق عز و علا، و وقوف بر نقصان خود، و قصور از بندگی حق، و یا از تخیل ترک ادب در عبودیت، یا از اخلال به طاعت لازم آید. پس خشیت خوفی خاص باشد: «وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَ يَخَافُونَ سُوءَ الْجَسَابِ» دلیل است بر آن.

۸- طباطبائی سیدمحمدحسین، تفسیر المیزان، ذیل آیه ۳۹ سوره احزاب: الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَ يَخْشَوْنَهُ وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَ كَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا.



پروردگارشان است و نه ترسی بر آنهاست و نه غمگین می‌شوند».^[۹]

خواجه نصیرالدین طوسی حزن را چنین تعریف می‌کند: «حزن عبارت باشد از تألم باطن به سبب وقوع مکروهی که دفع آن متعذر باشد، یا فوات فرصتی، یا امری مرغوب فیه که تلافی آن متعذر باشد. و خوف عبارت بود از تألم باطن به سبب توقع مکروهی که اسباب حصول آن ممکن الوقوع باشد، یا توقع فوات مطلوبی و مرغوبی که تلافی آن متعذر بود».^[۱۰]

دوم- ترس و خوف و خشیت از چه چیزی؟ از چه شخصی؟

مطابق آموزه‌های دینی، مؤمن بایستی خوف و خشیت داشته باشد. ولی این خوف و ترس او باید نسبت به چه چیز و یا چه شخصی باشد؟

در مفردات راغب، در ذیل واژه «خوف» توضیح داده شده است «خوف از خداوند، به مفهوم ترس از خدا، مثل ترس از شیر نیست، بلکه منظور اطاعت از خداوند و خودداری از معصیت است. لذا گفته شده است آن کسی که گناهان را ترک نکرده است خائف محسوب نمی‌شود. خوف از خدا، برانگیزنده پرهیزکاری و خویشتن‌داری است، این کلام خدا نیز مؤید است: بندگان خداوند از او خوف دارند».^[۱۱]

دانش‌آموز درس ناخوان و ناکوشا در پایان سال تحصیلی از رودرو شدن با معلم یا والدین خویش «می‌ترسد»، و چه بسا از رودرو شدن با شاگردان هم کلاسی خویش نیز «هراس» داشته باشد، ولی در این موردها، ترس وی در حقیقت هراس از کارنامه‌ی ناکام تحصیلی خویش است، یعنی منبع و ریشه ترس، مربوط به کردار و رفتار خودش است، هرچند که به ظاهر گفته می‌شود

۹- إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (البقره، ۲۷۷/۲)

۱۰- طوسی خواجه نصیرالدین، همان، ص ۵۲.

۱۱- الراغب الأصفهانی، همان، ص ۳۰۳. والخوف من الله لا يراد به ما يخطر بالبال من الرعب، كاستشعار الخوف من الأسد، بل إنما يراد به الكف عن المعاصي واختيار الطاعات، ولذلك قيل: لا يعدد خائفًا من لم يكن للذنوب تاركا. والتخويف من الله تعالى: هو الحث على التحرز، وعلى ذلك قوله تعالى: ذَلِكَ يَخَوْفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ.



که از فلان شخص هراس دارد، «خرما نتوان خورد از این خار که کشتیم».

عطار نیشابوری نقل می‌کند که از ذوالنون مصری «پرسیدند: علامت خوف چیست؟ گفت: آن که خوف، وی را ایمن گرداند از همه خوف‌های دیگر».^[۱۲]

بدون تردید، این خوف و ترس اگر به جنبه‌ی بازدارندگی برسد سودمند است. این فرار ترس‌ناک، به‌سوی خود خداوند است. پیامبر اسلام در مناجاتی خطاب به پروردگار می‌گوید: «خدایا من از تو به خودت پناه می‌برم» (أَعُوذُ بِكَ مِنْكَ) و همین پیامبر، هنگام انذار و بیم‌دادن به مخاطبان پیام‌اش می‌گوید: «پس به‌سوی خدا بگریزید که من شما را از طرف او بیم‌دهنده‌ای آشکارم».^[۱۳]

ابن عربی با استناد به آیه‌هایی از قرآن در مورد موسی و محمد، در توصیف کسانی که به‌دلیل «خوف» فرار می‌کنند، برحسب آن‌که «از» او فرار می‌کنند و آن‌که «به‌سوی» او فرار می‌کنند، تعبیرهای «فرار موسوی» (منسوب به موسای پیامبر) و «فرار محمدی» (منسوب به محمد پیامبر) به کار می‌برد. در «فرار موسوی»، تکیه بر مبداء فرار است و در «فرار محمدی»، تأکید بر غایت فرار است. موسی «از» مردم فرار می‌کند و به نزد خدا می‌رسد و حامل حکمت و وحی می‌شود: فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ (الشعراء، ۲۱/۲۶). ولی محمد، امت‌اش را دعوت به فرار «به‌سوی» خدا می‌کند: «فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ» (الذاریات، ۵۰/۵۱).^[۱۴]

«خشیت» حالتی است که ممکن است در برابر عظمت خداوند یا در برابر عظمت نشانه‌ها و آفریده‌های وی پدیدار گردد. اندیشیدن در صفات جمال و کمال الهی نیز می‌تواند منجر به حالت خشیت گردد.

۱۲- عطار نیشابوری فریدالدین ابوحامد، تذکرة الأولیاء، در ذیل «ذکرذالنون مصری».

۱۳- فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِيَّايَ لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ (الذاریات، ۵۰/۵۱).

۱۴- «و قال الفرارون هم بحسب ما فروا إليه فما أوجب عليهم لفرار ما فروا منه و إنما أوجه ما فروا إليه إذ لو عرفوا أنه ما ثم من يفر إليه لسكنوا و ما فروا فإذا أردت أن تعرف في فرارك هل أنت موسوي أو محمدي فانظر في ابتداء الغاية و هو حرف من و في انتهاء الغاية و هو حرف إلى فالنبي محمد ص يقول فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِيَّايَ لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ و قال في تعوذه و أَعُوذُ بِكَ فِهَذَا أَمْرُهُ و دَعَاؤُهُ و قال عن موسی معرفاً إيانا فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ و يقال للمحمدي فَلَا تَخَافُوهُمْ وَ خَافُونَ فَالْحَكْمُ عِنْدَ الْمُحْمَدِيِّ لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ و عند الموسوي لِابْتِدَاءِ الْغَايَةِ و على الحقيقة فالغاية هي متصورة عنده في الابتداء فهي المحركة لأن الأمور إنما هي بغاياتها». ابن عربی، الفتوحات، ج ۴، ص ۴۳۱.



قرآن در توصیف مؤمنان، به ویژگی خشیت آنان در برابر خداوند اشاره می‌کند و سپس با تصریح به اینکه مؤمنان در همان حالی که به وظیفه‌ها و تکلیف‌های مربوطه‌ی خویش عمل می‌کنند قلب‌هایی هراسان دارند: «در حقیقت کسانی که از خشیت پروردگارش بیم‌ناک اند... و کسانی که آن‌چه را باید انجام دهند، انجام می‌دهند در حالی که دل‌هایشان ترسان است، همانا آنان به سوی پروردگارش بازخواهند گشت».^[۱۵] در این آیه، سخن از قلب‌های هراسان مؤمنان به میان آمده است و قبل از آن، تصریح شده است که منظور مؤمنانی است که تکالیف خویش را انجام می‌دهند. از این آیه می‌توان برداشت کرد که این هراسانی قلب‌ها ناشی از تردید در پذیرش اعمال، عمل به وظیفه‌ها و مسئولیت‌ها و قبولی طاعات است. به عبارتی دیگر، این هراسانی‌ها و بیم‌ناکی‌ها، مربوط به پیشینه و کارکرد خود انسان است زیرا او نگران از محصول عمل کرد خویش است.

علی بن ابی‌طالب توصیه می‌کند که «هیچ‌کدام از شما امیدواری نداشته باشد مگر به خدا و ترسی نداشته باشد مگر از عمل خویش».^[۱۶]

چنان‌چه در تعریف‌های فوق مشاهده شد «خوف» از خدا به معنی ترس از وی نیست، بلکه بازتاب کردار ناشایست انسان است. این ترس و خوف، در نزد مؤمنان عادی، ناشی از نافرمانی آنان از قانون‌های الهی، و خوف از عدالت خداوند است. ترس مؤمنانی که از درجه‌های قوی‌تری از ایمان برخوردارند، ناشی از درک حضور کبریای الهی و عظمت آن است، چنان‌چه قرآن در

۱۵- إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ ... وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ (مومنون، ۵۷/۲۳ و ۶۰). علامه طباطبایی ذیل این آیات، با اشاره به نظر مفردات راغب می‌نویسد که اشفاق، عنایت داشتن توأم با خوف است زیرا فرد شفیق، فرد موردعلاقه را دوست دارد ولی هم‌زمان از آن‌چه ممکن است بر سر وی بیاید خوف و ترس دارد. تفسیر المیزان: قال الراغب: الإشفاق عنایة مختلطة بخوف لأن المشفق يحب المشفق علیه ويخاف ما يلحقه، قال تعالى: «وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ» فإذا عدی بمن فمعنى الخوف فيه أظهر، وإذا عدی بفي فمعنى العناية فيه أظهر، قال: «إِنَّا كُنَّا قَبْلَ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ» «مُشْفِقُونَ مِنْهَا» انتهى. اشاره به این نکته ظریف بی‌فایده نیست که واژه «مشفق» و «شفیق» که از ماده اشفاق و از ریشه شفق به معنی روشنایی آمیخته با تاریکی گرفته شده به معنی خوف و ترسی است که آمیخته با محبت و احترام است. به رفیقی «شفیق» گفته می‌شود که تسلی‌دهنده و دارای محبت و مهربانی و نیک‌خواه و خیراندیش باشد.

۱۶- لَا يَرْجُونَ أَحَدًا مِنْكُمْ إِلَّا رَبَّهُ، وَ لَا يَخَافَنَّ إِلَّا ذَنْبَهُ (نهج‌البلاغه، حکمت ۸۲).



توصیف مؤمنان می‌گوید: «مؤمنان همان کسانی‌اند که چون خدا یاد شود دل‌هاشان ترسان شود و چون آیات او بر آنان خوانده شود بر ایمانشان بیفزاید و بر پروردگار خود توکل می‌کنند».^[۱۷]

سوم- درجه‌های متفاوت ترس و خوف:

هم‌چنان‌که ترس در زندگی روزمره درجه‌های مختلفی دارد، خوف دین‌داران و خشیت آنان از خداوند نیز دارای درجه‌های متفاوت است، هر درجه‌ای نیز دارای مراتبی از شدت و ضعف است.

«خوف» هنگامی که مربوط به خطاکاران و گناهکاران باشد با درجه‌ی خطاها و گناهان آنان، و هم‌چنین با درجه‌ی آگاهی آنان از خطاکاری خویش، رابطه‌ی مستقیمی دارد، هر قدری که فرد خویش را بیش‌تر خطاکار تلقی کند، خوف او افزون‌تر خواهد گشت.

«خشیت» که ناشی از شناخت است و صفت عالمان، نیز رابطه‌ی مستقیمی با درجه‌ی آگاهی و شناخت دارد، هر قدر شناخت بیش‌تر باشد خشیت نیز فزون‌تر می‌شود.

شیخ صدوق، خوف را از دیدگاه قرآن بر پنج گونه تقسیم کرده است و برای هر کدام از این مراتب، شاهی از قرآن ذکر کرده است: «خوف» برای گناهکاران، «خشیت» برای عالمان به دلیل وقوف بر کوتاهی خویش، «وجل» هراس قلبی به دلیل ترک خدمت، «رهبت» به دلیل احساس کوتاهی در عبادت و «هیبت» هراس برای عارفین به دلیل کشف اسرار ذات الوهی.^[۱۸]

۱۷- إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (انفال، ۲/۸).

۱۸- أنواع الخوف خمسة: خوف و خشية و وجل و رهبة و هيبة فالخوف للعاصين و الخشية للعالمين و الوجل للمخبتين و الرهبة للعابدين و الهيبة للعارفين. أما الخوف فلأجل الذنوب قال الله عز و جل وَ لِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ (الرحمن، ۴۶/۵۵) و الخشية لأجل رؤية التقصير قال الله عز و جل إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (فاطر: ۲۸) و أما الوجل فلأجل ترك الخدمة قال الله عز و جل الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ (الانفال، ۲/۸) و الرهبة لرؤية التقصير قال الله عز و جل وَ يَدْعُونَا رَجَبًا وَ رَهَبًا (الانبيا: ۹۰) و الهيبة لأجل شهادة الحق عند كشف الأسرار أسرار العارفين قال الله عز و جل وَ يَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ (آل عمران، ۲۸/۳)



امام باقر در سفارشاتى به يکى از اصحاب خویش به نام جابرجعفی، می‌گوید: «بدان که هیچ خوف و ترسى همانند خوف و ترسِ بازدارنده از گناه ارزش ندارد، و هیچ امیدی همانند امیدی که کمک‌کننده به نجات و رستگاری باشد ارزش ندارد».^[۱۹]

امام حسین در دعای روز عرفه از پیشگاه پروردگار «خوفی» را طلب می‌کند که نتیجه‌ی آن «پارسایی» باشد: «خدایا! چنانم کن که از تو بترسم گویا که تو را می‌بینم، و با پرهیزگاری‌ام مرا خوشبخت گردان و به نافرمانی‌ات بدبختم مکن».^[۲۰]

چهارم- نقش آگاهی و دانش در بیم و ترس:

بین آگاهی و «ترس توهمی» رابطه‌ای معکوس وجود دارد. هر قدر آگاهی انسان نسبت به پدیده‌ها بیشتر شود ترس‌های ناشی از توهم وی کاسته می‌شود. ولی برعکس، «ترس‌های واقعی» رابطه‌ای مستقیم با آگاهی دارند. دانش و آگاهی در ارتباط با ترس نسبت به امور واقعی، موجب احتیاط و حزم بیش‌تری می‌شود. خشیت و احترام و تواضع نسبت به جای‌گاه رفیع فرد مورد تکریم نیز همین‌گونه است، یعنی هر مقداری که انسان به عظمت جای‌گاه آن فرد بیش‌تر پی ببرد، نسبت به وی متواضع‌تر، فروتن‌تر و با خشیت و تعظیم بیش‌تری برخورد خواهد کرد.

ولی خداترسی هنگامی که ناشی از وهم‌ها و توهم‌های مذهبی یا غیرمذهبی باشد رابطه‌ی معکوسی با دانش و آگاهی دارد. انسان هر مقدار آگاه‌تر می‌شود ترس وی از وهم‌ها بیش‌تر فرو می‌ریزد. ولی بین خداترسی نوع دوم با آگاهی رابطه‌ی تنگاتنگی وجود دارد.

خشیت بدون علم و آگاهی پدید نمی‌آید. خشیت، میوه‌ی آگاهی به

یشیر إلى هذا المعنى. ابن بابويه، محمد بن علی (شیخ صدوق م. ۳۸۱ ق)، الخصال، جامعه مدرسین قم، چاپ اول، ۱۳۶۲، ج ۱، ۳۴۱ ص، ص ۲۸۱.

۱۹- «وَلَا خَوْفَ كَخَوْفِ حَاجِزٍ، وَلَا رَجَاءَ كَرَجَاءِ مُعِينٍ»، تحف العقول، ج ۱، ص ۲۸۶.

۲۰- اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي أَحْشَاكَ كَأَنَّ أَرَاكَ وَ أَسْعِدْنِي بِتَقْوِيكَ وَ لَا تُشْقِنِي بِمَعْصِيَتِكَ.



عظمت طرف مقابل است. ترس ناشی از خشیت برآمده از شناخت و «علم» به آن چیزی است که نسبت به آن، خشیت پدیدار می‌گردد، به همین دلیل خداوند در قرآن جای‌گاه خشیت را به دانش‌مندان و عالمان اختصاص داده است: «از میان بندگان خدا، تنها دانشمندان از او خشیت دارند (می‌ترسند)»، «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ».^[۲۱] معرفت و شناختِ عظمتِ الهی، برای دین‌داران خشیت به ارمغان می‌آورد.

محمی‌الدین عربی در تفسیر آیه‌ی فوق، می‌نویسد «فقط عالمان و عارفان به پروردگار از وی خشیت دارند، زیرا خشیت، ترس از مجازات نیست بلکه حالت خشوع و شکستگی قلبی انسان به هنگام تصویر عظمت الهی و درک حضور وی است و لذا آن کسی که عظمت او را درک نکرده، امکان خشیت ندارد و آن‌که تجلی عظمت الهی را درک کرده به خشیت می‌رسد».^[۲۲]

ابن عربی، در فتوحات المکیه با استناد به آیه‌ی فوق جهل و نادانی آدمی را مانع خشیت ورزیدن وی می‌داند و این جهل را نیز ناشی از وابستگی‌های متقابل جسم و روح آدمی می‌داند و بر این باور است که به‌هنگام مرگ، چون هرکدام از این جسم و روح به‌سوی پروردگار بازمی‌گردد، دریچه‌هایی از دانش و آگاهی بر روی آدمی گشوده می‌شود که تا پیش از آن مسدود بوده است و لذا به مقام خشیت می‌رسد.^[۲۳]

راغب در مفردات راغب، در ذیل واژه‌ی «خوف»، تصریح می‌کند که این ترس ناشی از معرفت و آگاهی است.^[۲۴]

۲۱- الراغب الأصفهانی، المفردات، ج ۱، ص ۲۸۳. الخَشْيَةُ: خوف يشوبه تعظيم، وأكثر ما يكون ذلك عن علم بما يخشى منه، ولذلك خص العلماء بها في قوله: إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (فاطر، ۲۸/۳۵).

۲۲- (إنما يخشى الله من عباده العلماء) أي: ما يخشى الله إلا العلماء، العرفاء به، لأن الخشية ليست هي خوف العقاب بل هيئة في القلب خشوعية انكسارية عند تصور وصف العظمة واستحضاره لها، فمن لم يتصور عظمته لم يمكنه خشية، ومن تجلى الله له بعظمته خشية حق خشيته». ابن عربی، تفسیر، ج ۲، ص ۱۶۰.

۲۳- «قال تعالى إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ فالمعنى الذي أوجب له عدم الخشية إنما هو ارتباط الروح بالجسد فحدث من المجموع ترك الخشية لتعشق كل واحد منهما بصاحبه فلما فرق بينهما رجع كل واحد منهما إلى ربه بذاته فعلم ما كان قبل قد جهله بتركيبه فصحبته الخشية لعلمه». ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۵۲۹.

۲۴- الراغب الأصفهانی، ج ۱، ص ۳۰۳. وحقیقته: وإن وقع لكم خوف من ذلك لمعرفتكم.



خواجه نصیرالدین طوسی نیز با بیان این نکته که در عرفِ دینی «خشیت» حالتی مختص به دانشمندان و علماست که به سبب ادراک و شعور به عظمت و هیبت خداوند و وقوف بر نقصان خود و قصور از بندگی حق، پدید می‌آید، به نقش آگاهی در پدیدارشدن «خشیت» تصریح می‌کند.^[۲۵]

قرآن در داستان موسی توضیح می‌دهد که هنگامی که موسی در کاوش و جست‌وجوی عظمت الهی خواهان مشاهده‌ی پروردگار شد، پرتویی از عظمت الهی بر کوه جلوه کرد و کوه از هم پاشید «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَاةً» و آن‌گاه موسی از هوش می‌رود «وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (اعراف، ۱۴۳/۷). در این حکایت قرآنی، خشیت موسی برآمده از آگاهی و شناخت وی نسبت به تجلی پرتویی کوچک از آن هیبت بزرگ بر کوه است.

پنجم- نتیجه‌ها و ثمره‌های خشیت:

خوف و یا وحشت و ترس از ضرر و زیان حالت «بازدارندگی» دارد و از اهرم‌های درونی برای جلوگیری از ارتکاب خلاف است. هم‌چنان‌که در زبانِ حقوقی و جزایی، ترس از جریمه و مجازات قانونی موجب رعایت قانون و خودداری از ارتکاب جرم می‌شود، در زبانِ مذهبی نیز، ترس از مجازات‌های الهی، ترس از بی‌آبرویی معنوی، ترس از خشم و غضب الهی، ترس از دور شدن از رحمت و عنایت الهی، موجب ترک گناه و خودداری از ارتکاب معصیت می‌شود.

در قرآن آمده است که آن‌کسی که روح خشیت دارد متذکر می‌شود ولی آن کسی که روح شقاوت دارد از پند و تذکر سرپیچی می‌کند «سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَخْشَى. وَ يَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى» (اعلی، ۱۰/۸۷ و ۱۱).

خشیت، نگاه به حال و زمان کنونی دارد، خشیت و ترس از عظمت پروردگار به‌هنگام توجه به کبریای الهی، موجب ترس همراه با احترام و تعظیم و تکریم می‌گردد. خشیت، برخلاف خوف، اصالتاً جنبه‌ی بازدارندگی

۲۵- طوسی خواجه نصیرالدین، همان، ص ۵۲.



ندارد بلکه جنبه‌ی تعظیم و تکریم نسبت به دیگری و موجب فروتنی و فروریختن خویش در برابر عظمت آن دیگری می‌شود. البته این تعظیم و تکریم در عمل و در نتیجه، منجر به بازدارندگی می‌گردد. انسانی که خشیت دارد از تکبر و خودخواهی دور می‌شود و در برابر عظمت الهی، خاضع و خاشع و فروتن می‌گردد.

این خشیت، فقط یک ترس ظاهری و مقطعی نیست، بلکه خشیت، در نهان هم‌چون در عیان، موثر است. در قرآن خطاب به پیامبر آمده است: «تو فقط کسانی را انذار می‌کنی که از پروردگار خود در غیب و پنهانی می‌ترسند».^[۲۶] هم‌چنین در توصیف بهشتیان آمده است که فردوس برین برای «کسی است که از خداوند رحمان در نهان بترسد و با قلبی توبه‌کار به‌سوی او بیاید».^[۲۷]

قرآن تمثیلی گویا از «خشیت» بیان می‌کند: «اگر این قرآن را بر کوهی فرومی‌فرستادیم یقیناً آن کوه را از بیم خدا فروتن‌ازهم‌پاشیده می‌دید و این مثلها را برای مردم می‌زنیم، باشد که آنان بیاندیشند».^[۲۸] تمثیل قرآنی به خشیت کوه در فرض نزول قرآن بر آن، نشانی از خشیت و فروریختن در برابر عظمت و شکوه کلام حق است. کوه، نماد و نشان عظمت و پایداری و استقامت است اما، در این تمثیل قرآنی، همین کوه مقاوم و پایدار در برابر عظمت کلام حق، خاشعانه و خاضعانه فرو می‌پاشد.

مؤمنانی که به مقام خوف و خشیت می‌رسند نیز به‌گونه‌ای دیگر فرو می‌پاشند، خشیت و خشوع و خضوع آنان، شبان‌گاهان آنان را از بسترشان دور می‌کند تا در برابر آن بارگاه ملکوتی، به راز و نیاز بپردازند. خوف و بیم آنان موجب شب‌زنده‌داری و ارتباط سلوکی و عرفانی و معنوی آنان با حقیقت جهان هستی می‌شود «تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ» (سجده، ۱۶/۳۲).

۲۶- إِنْ مَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ (فاطر، ۱۸/۳۵).

۲۷- مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ (ق، ۳۳/۵۰).

۲۸- لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأُمْتَالُ تُضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (الحشر، ۲۱/۵۹).



قرآن، جای‌گاه نهایی این خائفان درگاه الهی را فردوس برین می‌داند: «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ. فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (نازعات، ۴۰/۷۹ و ۴۱). در آیه‌ی دیگری، وعده می‌دهد که برای خائفان از بارگاه الهی دو باغ بهشتی برقرار خواهد بود «وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ» (رحمن، ۴۶/۵۵). ابن عربی، در تفسیر این «دو بهشت» در آیه‌ی فوق، یکی را بهشت نفس می‌داند و دومی را بهشت قلب، زیرا با نور و روشنایی ناشی از نور قلبی، خوف از صفات نفسانی پدید می‌آید.^[۲۹]

در سیر و سلوک معنوی دین‌داران، این خشیت مرحله‌هایی مختلف دارد. هرچه آگاهی مؤمنان به عظمت بارگاه الهی و نقصان و هیچی خویش بیشتر شود خشیت آنان فزون‌تر می‌گردد. این خشیت هم‌چنان فزونی می‌یابد و عارف تلاش می‌کند تا به فنا در ذات الهی برسد. یعنی خود را هیچ می‌بیند و جهان را جلوه‌ای از پرتوی حُسن آن ذات بیکران می‌بیند.

محمی‌الدین عربی تمایلات و وابستگی‌های جسم و روح آدمی را مانع خشیت‌ورزیدن او می‌داند، زیرا هرکدام از جسم و روح در پی منافع خویش هستند و به‌همین دلیل بر این باور است که به‌هنگام مرگ، چون هرکدام از این جسم و روح به‌سوی پروردگار باز می‌گردد، این تعارض منافع مرتفع می‌شود و دریچه‌هایی از دانش و آگاهی بر وی گشوده می‌شود که تا پیش از آن مسدود بوده است و لذا به مقام خشیت می‌رسد. وی با تلفیق مفهوم دو آیه‌ی قرآن مربوط به «خشوع کوه در فرض نزول قرآن بر آن» و «اختصاص خشیت خدا به عالمان»، توضیح می‌دهد که به‌هنگام مرگ و تفکیک بین جسم و روح آدمی، جسم وی به‌سان مثال کوه، به «خشیت جسدی» می‌رسد و روح او که به مقام علم و آگاهی رسیده است به «خشیت روحی» عالمان دست می‌یابد. البته به‌نظر می‌رسد مراد از خشیت در مقام مرگ، وصول به منتهای الیه آن یعنی «امن» و آرامشی است که در انتظار صاحب‌دلان خشیت‌پیشه است.

ابن عربی، سپس توضیح می‌دهد که عارف در زندگی خویش تلاش می‌کند

۲۹- «جنتان إحداهما جنة النفس، والثانية جنة القلب لأن الخوف من صفات النفس ومنازلها عند تنورها بنور القلب». ابن عربی، تفسیر، ج ۲، ص ۲۸۹.



خویش را چون نمازگذار بر جنازه‌ی میت، بلکه خویش را چون جنازه‌ی میت و فانی‌درذاتِ الهی بداند و نماز خویش را از زبان حق تعالی بپندارد تا آن مانع خشیت و ورزیدن، که حجاب و حاجب خشیت است، مرتفع گردد و او بدان جای‌گاه والا دست یابد.^[۳۰]

در سیر و سلوک عارفانه، خشیت مؤمنان بیشتر و بیشتر می‌شود تا به مرحله‌ی مرگ می‌رسد. در مرحله‌ی مرگ، نقصان‌ها و کمبودهای عارفان با اتصال به مبداء بی‌کران حقیقت جهان هستی برطرف شده و به‌همین دلیل حالت خشیت و ترس آنان تبدیل به حالت امن و آرامش می‌شود «ای جانِ آرام گرفته و اطمینان یافته! به سوی پروردگارت بازگرد در حالی که از او خشنودی و او هم از تو خشنود است» «یا أَيَّتْهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر، ۸۹ / ۲۷ و ۲۸). سپس خطاب به آنان گفته می‌شود: «مترسید و اندوهگین نباشید و شما را به بهشتی که وعده می‌دادند، بشارت باد!».^[۳۱]

قطره‌های تنها و کوچک آب، در برابر شناخت عظمت اقیانوس بی‌کران، از بی‌مقداری خویش، بی‌تابی می‌کنند اما، به‌هنگام وصول به آن اقیانوس بی‌کران، بی‌تابی آنان، تبدیل به آرامشی جاودان در آغوش اقیانوس بی‌کران و بی‌زوال می‌گردد.

در این نگرش عارفانه، بهشت، به‌سان پاداش و مزد تلقی نمی‌شود بلکه این واپسین منزل‌گاه از آن سیر و سلوک زندگانی است. یعنی ثمره‌ی گام گذاشتن در این سیر هندسی «خوف» و «خشیت» آن جای‌گاه برین خواهد بود. در

۳۰- «ثم شرع بعد القراءة و الصلاة على النبي صلى الله عليه و سلم في الدعاء للميت من قوله وَ لَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى لَكَانَ هَذَا الْقُرْآنَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيَّ يَا مُحَمَّدُ وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى هَذَا الْحَدِّ وَ الْمَيْتِ فِي حَكْمِ الْجَمَادَاتِ فِي الظَّاهِرِ لَذَهَابِ الرُّوحِ الْحَسَّاسِ فَكَانَ حَكْمَهُ حَكْمَ الْجَمَادِ وَ قَالَ تَعَالَى لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ فَوْصَفَهُ بِالْخَشْيَةِ وَ عَيْنُ وَصْفِهِ بِالْخَشْيَةِ عَيْنُ وَصْفِهِ بِالْعِلْمِ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ قَالَ تَعَالَى إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ فَالْمَعْنَى الَّذِي أَوْجِبَ لَهُ عَدَمُ الْخَشْيَةِ إِنَّمَا هُوَ ارْتِبَاطُ الرُّوحِ بِالْجَسَدِ فَحَدَّثَ مِنَ الْمَجْمُوعِ تَرَكَ الْخَشْيَةَ لِتَعَشُّقِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِصَاحِبِهِ فَلَمَّا فَرَّقَ بَيْنَهُمَا رَجَعَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِلَى رَبِّهِ بِذَاتِهِ فَعَلِمَ مَا كَانَ قَبْلَ قَدِّ جِهَلِهِ بِتَرْكِيهِ فَصَحْبَتَهُ الْخَشْيَةَ لَعَلِمَهُ فَأَوْلَى مَا يَدْعَى بِهِ لِلْمَيْتِ فِي الصَّلَاةِ عَلَيْهِ وَ يَثْنِي عَلَى اللَّهِ بِهِ فِي الصَّلَاةِ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ فَإِنَّ الْمَيْتَ فِي مَقَامِ الْخَشْيَةِ مِنْ جِهَةِ رُوحِهِ وَ مِنْ جِهَةِ جَسَمِهِ فَإِذَا عَرَفَ الْعَارِفُ فَلَا يَتَكَلَّمُ وَ لَا يَنْطِقُ إِلَّا بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَكُونَ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِهِ كَالْمُصَلِّيِ عَلَى الْجَنَازَةِ». ابن عربی، الفتوحات، ج ۱، ص ۵۲۹.

۳۱- أَلَا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ (فصلت، ۳۰/۴۱).



مورد بدکاران نیز، دوزخ به همین شکل، ثمره‌ی طّی مسیر معکوس است.

ششم- در چرایی انحراف معنایی واژه‌ها در نزد دین‌داران:

علیرغم آن‌چه در سطور پیشین در رابطه با سیر هندسی مفهوم‌هایی مثل خوف و خشیت ملاحظه شد اما، در مقام عمل، آن‌چه در جامعه‌ها و مردمان خدا‌باور می‌بینیم، متفاوت است. زیرا نزد اکثر مؤمنان، ترس از «خداي انسان‌واره» عامل بازدارنده تلقی می‌شود. جای‌گاه کبریایی و عظمت ملکوت آن پروردگار، تبدیل به جای‌گاه انسان‌واره‌ای جبار و انتقام‌گیرنده می‌شود. «خشیت» نسبت به آن بارگاه ملکوتی، تبدیل به «ترس» از عقوبت‌های وی می‌گردد.

این مفهوم‌ها، حتی نزد دین‌داران، دچار تحریف و دگردیسی شده‌اند. باتوجه‌به این‌که این انحراف، از طریق یک فرهنگ شفاهی از متشرعان و مفسران شریعت و دیانت منتقل شده است به‌سختی می‌توان در مورد دلیل یا دلیل‌های این انحراف در این فرهنگ شفاهی، مستندی یقین‌آور پیدا کرد. اما، می‌توان احتمال‌های ذیل را در نظر گرفت که برخی از این احتمال‌ها و چه‌بسا مجموعه‌ای از این احتمال‌ها در ایجاد این انحراف تفسیری نقش داشته‌اند.

الف- ساده‌سازی تعریف‌ها به دلیل مشکل معادل‌سازی:

تعریف دقیق واژه‌های قرآنی از قبیل «خوف» و «خشیت» به زبان فارسی و معادل‌سازی برای آن با مشکل زبانی ترجمه مواجه است و لذا تعریف آن به «ترس» ساده‌ترین راه بوده است و مفهوم رایج ترس نیز همان ترس است که از افراد یا اشیای ترسناک وجود دارد.

ب- ساده‌سازی مفهوم‌ها باتوجه‌به درک مخاطبان:

با توجه‌ی به این‌که اکثریت مخاطبان دینی از قشر عادی و متوسط جامعه

بوده اند این واژه‌ها نیز به همان زبان ساده‌ای بیان شده است که برای مخاطب عادی به‌سان بیان نمونه‌های ملموس و تاثیرگذار باشد. هم‌چنان‌که در وعده‌های تشویقی به نیکوکاران، به بهشت، به باغ و سایه و جوی آب اشاره شده است که نهایت مطلوب مخاطبان در جامعه‌ی آن دوران بوده است، در مفهوم‌ها عذاب و عقاب نیز از گرمای آتش دوزخ سخن به‌میان آمده است.

ج- چیرگی یک‌گونه از دین‌داری به‌دلیل اکثریت بودن آن:

در فرهنگ دینی، پرستش‌کنندگان پروردگار و اطاعت‌کنندگان از وی به سه گروه تقسیم شده‌اند. گروه اول «بردگان» که از ترس دوزخ خدای را فرمانبری و عبادت می‌کنند، گروه دوم «بازرگانان» که به طمع بهشت عبادت می‌کنند و گروه سوم «آزادگان» که جهت سپاس‌گذاری عبادت می‌کنند.

علی بن ابی‌طالب در مناجاتی با پروردگار، چنین رازونیا می‌کند: «خدایا، نه از ترس مجازات کردنت و نه به طمع پاداش دادنت، تو را عبادت کردم بلکه تو را سزاوار بندگی دانستم پس عبادتت کردم».^[۳۲] این نوع سوم عبادت، که پی‌آمد درک و شناخت نسبت به عظمت بارگاه الهی است عبادتی فراگیر و همگانی نیست، فقط کسانی که به مرتبه‌ای والا از درک و شهود ملکوت کبریایی دست یافته‌اند چنین عبادت می‌کنند. بقیه‌ی مردم که اکثریت جامعه دین‌داران را تشکیل می‌دهند از ترس مجازات‌های الهی و یا حداکثر به آرزوی دستیابی به پاداش‌های الهی وی را عبادت و فرمان‌بری می‌کنند. لذا این تفسیر از نگاه انسان به خدا و فرمان‌های دینی، رواج یافته و تفسیر غالب و شایع گردیده است.

در جهان کنونی نیز، اکثر کسانی که علیرغم میل باطنی، قانون‌ها را از روی ناچاری اطاعت می‌کنند نه به‌دلیل باور به نیاز و ضرورت‌مندی اجرای آن

۳۲- «إلهی ما عبدتک خوفاً من عقابک و لا طمعاً فی ثوابک، بل وجدتک أهلاً للعبادة فَعَبَدْتُک». این حدیث امام علی نیز، عبادت‌کنندگان را در همین مفهوم طبقه‌بندی کرده است «إن قوما عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار، وإن قوما عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، وإن قوما عبدوا الله شکرًا فتلك عبادة الاحرار». ر. ک. بحارالانوار، مجلسی، ج ۴۱، ص ۱۴.



قانون‌ها بلکه در جهت پرهیز پی‌آمدهای مجازات و جریمه رعایت می‌کنند. البته در مورد قانون‌هایی که شهروندان به ضرورت آن باور پیدا کرده باشند، قضیه متفاوت است و به‌دلیل چنین باوری آن را رعایت می‌کنند.

به‌عنوان مثال، امروزه شهروندانی که واکسن کرونا تزریق می‌کنند بر سه گروه هستند: آنانی که از ترس مجازات‌ها واکسن می‌زنند (ممنوعیت سفر و...)، در برخی مناطق به داوطلبان تزریق واکسن، پاداش‌ها و هدایایی داده می‌شود، ولی آنانی که نسبت به ضرورت واکسن آگاهی دارند، نه به‌دلیل ترس از مجازات و نه به‌دلیل دستیابی به پاداش‌ها، بلکه به‌دلیل درک ضرورت اهمیت آن، به استقبال واکسن می‌روند. بنابراین در تحلیل جای‌گاه واکسن، نمی‌توان، نقش واکسن را به ارتباط او با ترس جامعه گره زد، بلکه نقش واکسن را بایستی در اهمیت کارایی آن جست‌وجو کرد، هرچند برخی از ترس مجازات‌ها و برخی نیز به طمع پاداش‌ها و مشوق‌ها به آن روی می‌آورند.

د- رواج تفسیر مورد نظر قدرت‌مندان و حاکمان جهت جاانداختن ترس:

حاکمان جامعه در بخش سیاسی و هم‌چنین در بخش مذهبی، برای به انقیاد درآوردن جامعه، تلاش کرده‌اند تا مفهوم «ترس» از «خدای انسان‌واره» را جا بیاندازند. در نتیجه، اگر پذیرفته شود که خدا، چنین موجود ترس‌ناکی است و از خوف او باید او را پرستید و پیروی کرد، حاکمان سیاسی جامعه، سلاطین و خلفا و رهبران مذهبی نیز که نمایندگان خدا تلقی می‌شوند، نیز رنگی از خدا دارند و مردم باید از آنان فرمان‌برداری کنند زیرا آنان به‌سان خداوند، مخالفان و سرکشان را عقاب و عذاب می‌کنند.

شاید به‌همین دلیل باشد که در طول تاریخ جامعه‌های اسلامی، تصویرگری از «خدای رحمان» نه توسط حاکمان و خلفا و سلاطین جامعه‌های اسلامی و نه توسط متولیان رسمی دین، انجام شده است. بلکه منادی چنین تصویری از خدای رحمان و دوست داشتنی، عرفا و گوشه‌گیران از قدرت و مکنت بوده است.



نتیجه:

بدون تردید «ترس» دلیل مهمی برای اجرای قانون است. در اسلام نیز بخش عمده‌ای از مسلمانان به دلیل ترس، به فرمان‌های دینی عمل می‌کنند. هم‌چنان‌که در جوامعی که رشد آگاهی عمومی بالاست «احترام» به قانون جای‌گزین «ترس» از قانون می‌شود، در دین‌دارانی که به درجه‌های بالاتری از آگاهی و شناخت نسبت به بارگاه خدایی دست یافته‌اند، فرمان‌بری آنان از فرمان‌های دینی و پرستش نمودن پروردگار به دلیل «خشیت» نسبت به اوست. تحریف محتوایی واژه‌های دینی به دلیل‌های مختلفی از جمله ساده‌سازی معادل ترجمانی آن و مشابه‌سازی باورهای معنوی با واقعیت ملموس و آشنا در سطح درک و فهم عمومی مخاطبان، صورت پذیرفته است. در این‌میان، نایستی از نقش حاکمان سیاسی و دینی جامعه‌های اسلامی در چیرگی اراییه‌ی چهره‌ای انسان‌وار از پروردگار غافل بود که نتیجه‌ی آن فروکاستن مفاهیمی چون «خشیت» از بارگاه الهی و تواضع و فروتنی نسبت به وی، به مفهوم‌هایی چون «ترس» از خدا و مجازات‌ها و آتش دوزخ است.



رنج و هراس دگردینان در ایران

فریدون وهمن^[۱]

ز مادر همه «ترس» را زاده‌ایم!^[۲]

ضرب‌المثل معروف «ترس برادر مرگ است» این اجازه را می‌دهد که در بیت مشهور فردوسی دست ببریم و ترس را جای‌گزین مرگ نماییم. در این دست‌کاری زیاد به بی‌راهه نرفته ایم. سقراط هم قرن‌ها پیش از فردوسی گفت «مرگ بخشی از زندگی است»، کما آن‌که ترس نیز بخشی از زندگی است. اگر به توسن خیال اجازه‌ی پرواز دهیم شاید بتوانیم گریه و شیون نوزاد را هنگام تولد به ترس او از ورود به جهانی ناشناس و برای او ترس‌ناک تعبیر نماییم، جهانی که از نخستین کلمه‌هایی که بگوش‌مان خورد نام موجود مهبیبی به نام لولو بود که ممه را برد و ما را از سینه‌ی پر مهر و از پستان مادر محروم ساخت. از آن هنگام لولو گام‌به‌گام مثل سایه دنبال ما بوده است.

۱- دکتر فریدون وهمن دانش‌آموخته‌ی دانشگاه ادبیات تهران، دانشگاه لندن، مدرسه علوم شرقی و افریقایی و دانشگاه کپنهاگ در رشته‌ی زبان‌ها و ادیان کهن ایران است. وی با بیش از چهل سال سابقه‌ی پژوهش و تدریس دارای بیش از سی جلد کتاب و ده‌ها مقاله در زبان‌ها و ادیان کهن ایران، لهجه‌ها و فولکلور ایران می‌باشد. در سال‌های اخیر تکیه او بر نشر کتاب‌هایی در مورد تاریخ مستند بهائیان ایران بوده است.

۲- ز مادر همه مرگ را زاده‌ایم / همه بنده‌ایم ارچه آزاده‌ایم (فردوسی در پادشاهی نود).

طفل ايم در تاریکی پستو یا زیرزمین خانه‌ی مان پنهان است، و منتظر که کار خلافی بکنیم و سراغ مان بیاید. وقتی بزرگ‌تر می‌شویم این لولو تغییر شکل می‌دهد. معلم یا ناظم خشن مدرسه می‌شود، پاسبانی می‌شود که با دیدن او خودبه‌خود به آن سوی خیابان می‌رفتیم، آخوندی می‌شود که ما را از لولوهای مهیب‌تر از خودش که در جهنم منتظر ایستاده اند می‌ترساند، و یا رئیسی که با یک چرخش قلم می‌تواند ما را روانه‌ی صف بی‌کارها نماید. فرهنگ ما فرهنگ ترس است. ترس آن‌چنان در روان و ضمیر پنهان ما ریشه دوانده که «از سایه‌ی خود نیز می‌ترسیم.» می‌گویند آیسلندی‌ها و اسکیموها بین چهل تا هفتاد واژه برای نوع‌های برف دارند و در زبان عربی بیش از یک‌صد واژه برای شتر وجود دارد. در زبان فارسی واژه‌های متعدد را باید در عرصه‌ی احساس‌ها و حالت‌های روحی جست‌وجو کرد. ترس یکی از آن‌هاست، با ما با شیر اندرون شد و با جان به‌در رود: ترس، بیم، هراس، وحشت، پروا، خوف، دهشت، دل‌هره، اضطراب، تشویش، دغدغه که هرکدام بیان‌گر نوع خاصی از ترس است. برشمردن انواع ترسی که ما روزانه با آن روبه‌رو هستیم می‌تواند مثنوی هفتاد من کاغذ شود و نیازی به بازگویی آن در این جا نیست.

در این گفتار کوشش‌ام بر آنست از ترسی گفت‌وگو کنم که فقط گروهی از هم‌میهنان ما دچارش هستند، دیگران از آن بی‌خبرند و نمی‌خواهند تا آن‌جا که ممکن است از آن خبری داشته باشند. ترس دگردین بودن، ترس از مانوی و مزدکی و مسیحی بودن پیش از اسلام، و سپس در دوران اسلامی ترس از اعتقاد به دین دیگری مثل یهودی و زردشتی، و در این صد و شصت هفتاد سال گذشته ترس بابی/بهائی بودن. در جهان امروز، قرن بیست‌ویکم دگراندیشی چه دینی باشد چه سیاسی جرم است و می‌تواند سخت سهم‌ناک باشد. این هراس را می‌شد در صورت و حرکت‌های مردمی که از ترس طالبان در فرودگاه کابل زیر چرخ‌های هواپیما می‌دویدند دید. فراری هراس‌ناک از یک رژیم دینی خشونت‌گرا و کوردل. می‌گویند در جهنم ازدهای مهیبی هست که گناه‌کاران از ترس او به مار غاشیه پناه می‌برند، یعنی از یک خون‌خوار به جانوری مهیب‌تر و خون‌خوارتر. تعصب دینی مارغاشیه‌پرور است و هراس‌انگیز. این تعصب هنگامی که با سیاست عجین گردد به اهریمنی تبدیل



می‌گردد نیمی ازدها نیمی مار غاشیه که هر نیمه از نیمه‌ی دیگر نیز هراس دارد. طالبان در افغانستان از داعش و القاعده هراس دارند، اسلام‌مدارانی که چهل سال به مدد شلاق و اعدام بر ایران حاکم اند از هر سه‌ی آنان می‌ترسند، و جهان از مجموع آن‌ها.

تاریخ کهن ما داعش‌ها و طالبانی که از اقلیت‌های دینی دمار برآورده اند زیاد به خود دیده است. کرتیر موبد بزرگ ساسانی در یکی از کتیبه‌هایش افتخار می‌کند که دگرکیشان، مانویان، مزدکیان، جادوگران و ... را به فرمان او کشتند. موبدان زردشتی از آن‌رو انوشیروان را عادل نامیدند که بنابر گزارش نظام‌الملک در سیاست‌نامه مزدک را که آئین نوینی آورده بود دو شقه کرد و صدها مزدکی را کشت.

به دوران خودمان باز گردیم. اگر چه بیم آن دارم که این مقاله مفصل‌تر از آن شود که نظر سردبیر محترم این نشریه است اما، از آنجاکه سرگذشت و تاریخ اجتماعی اقلیت‌های دینی ما در هاله‌ای از ابهام و تاریکی فرو رفته این تطویل کلام را جایز می‌شمارم. در این سرگذشت رنج‌ها، ترس‌ها، دلهره‌ها و سرگردانی‌ها و درهمان حال شجاعت‌ها و سربلندی‌ها نهفته است.

زردشتیان و یهودیان در قرن‌های اخیر.^[۳]

با قدرت یافتن سلسله‌ی صفویه (۱۵۰۱ - ۱۷۷۲) وضع اجتماعی این دو اقلیت دینی که از آغاز ورود اسلام به ایران رو به انحطاط رفته بود بیش‌ازپیش به وخامت گرایید. شاهان صفوی برای یک‌دست کردن مذهب در ایران، شیعی‌گری را با تهدید، تبعیض، ارباب و سرکوب گسترش دادند. شدت و ضعیف چنین سیاستی بستگی به اوضاع سیاسی و اقتصادی کشور و شیوه‌ی نگرش سلاطین وقت به این روش داشت. از جمله شاه عباس اول سیاست

۳- در مورد تاریخ جامعه‌ی یهودیان ایران از جمله نک. لوی، حبیب. تاریخ یهود ایران (۳ جلد)، طهران بروخیم ۱۳۳۴؛ برای آگاهی بیش‌تر از وضع زردشتیان ایران در قرن‌های اخیر نک. امینی، تورج. اسنادی از زردشتیان معاصر ایران (۱۳۳۸-۱۲۵۸ ش.) سازمان اسناد ملی ایران، طهران ۱۳۸۰. هم‌چنین نک. شهردان، رشید. «اوضاع اجتماعی زردشتیان ایران در یک قرن اخیر» مجله‌ی هوخت، سال اول، شماره‌ی ۵، ص ۲۸ به بعد؛ حقدار، علی‌اصغر (ترجمه و پژوهش)، ایران و یهودیان در منابع تاریخی، لس آنجلس ۲۰۲۰.



ملايم‌تری نسبت به اقلیت‌ها پیشه کرد اما، هرچه سلسله‌ی صفویه بیش‌تر رو به ضعف می‌رفت سرکوب و فشار به اقلیت‌های دینی افزونی می‌گرفت^[۴]. این امر در دوران قاجار نیز ادامه یافت. قرن‌ها آزار و تبعیض، منجر به فقر و تهی‌دستی بیش‌تر زردشتیان و یهودیان و اجبار بخش بزرگی از ایشان به قبول دین اسلام شد^[۵].

گروهی از زردشتیان به ناچار به هندوستان، که آن زمان مستعمره‌ی انگلستان بود گریختند و به هم‌دینان خود، پارسیان، که از قرن‌ها پیش به هند هجرت کرده بودند پیوستند. برخی از یهودیان ناچار به قبول اسلام گشتند اما بنا به شواهد تاریخی، اغلب در خلوت به شعائر دین خود پای‌بند می‌ماندند و هرگاه اوضاع اجتماعی و سیاسی اجازه می‌داد بار دیگر به دین قدیم بازمی‌گشتند^[۶]. زردشتیان و یهودیانی که اسلام نیاوردند کافر، نجس و به‌شمار آمدند و آنان را به تحقیر «گبر» و «جهود» نامیده و شامل قانون‌های اسلامی حاکم بر کافران نمودند^[۷]. حتی وقتی اسلام آوردند لقب «جدیدالاسلام» بر آنان گذاردند که همگان بدانند ایشان «مالِ اصل» نیستند.

در دوران قاجاریه (۱۷۹۴ - ۱۹۲۵ م.) به‌خاطر نفوذ علمای اصولی و

۴- از جمله در زمان شاه سلیمان (۱۶۶۶-۱۶۹۴)، و شاه سلطان حسین (۱۷۲۲-۱۶۹۴) که آخرین پادشاه این سلسله بود. برای گزارشی از وضع زردشتیان براساس مشاهدات سفرا و جهانگردان خارجی در ایران نک. به تحقیق جامع فهیمه‌ی شکبیا در:

Shakiba, F. (2019). The Social Life of Zoroastrians in the Safavid Era 1501-1722, Based on the Accounts of Travel Memoirists, and the Influence of Religious Teachings on It. *Journal of History Culture and Art Research*, 8(2), 266-279.

۵- براساس کتاب «عباس‌نامه» تألیف محمد طاهر قزوینی که در زمان صفویه نگاشته شده تعداد یهودیانی که در دوره‌ی صفویه اسلام آوردند به ده هزار نفر (دو هزار خانواده) می‌رسد.

۶- بزرگترین گروه اجباری یهودیان به اسلام در دوران قاجاریه در سال ۱۸۳۹ بود که پس از کشتار و سرکوبی که این جامعه دستخوش آن بود تقریباً تمامی جمعیت یهودی مشهد مجبور به قبول اسلام شدند و پس از قریب یکصد سال حفظ شعائر اسلامی، جملگی در زمان سلطنت رضاشاه پهلوی علناً به آیین خود بازگشتند. نک. پیرنظر. ج. «یهودیان جدیدالاسلام در مشهد»، ایران‌نامه ۱۹، ۶۰-۴۱، ۲۰۰۱. قابل دسترس در:

<https://www.fis-iran.org/fa/irannameh/volxix/mashhad-jewish-community>.

۷- گبر یا گور در اصل به‌معنای مرد، و از واژه‌های هزوارش آرامی است که در زبان فارسی میانه (پهلوی) به صورت GBRA راه یافته. این واژه به‌تدریج چون واژه‌ای تحقیرآمیز برای زردشتیان به کار گرفته شد. «جهود» تلفظ دیگری از کلمه‌ی «یهود» است که آن نیز در زبان فارسی رنگی از تحقیر به خود گرفته و در زبان عامیانه راه یافته مثل «جهود بازی در آوردن (ترسیدن)» یا مثل جهودها خرج کردن (خسبیس بودن) و غیره.



قانون‌های اسلامی که ناظر بر غیرمسلمانان بود وضع این دو اقلیت دینی تغییر قابل ملاحظه‌ای پیدا نکرد. آنان را از زمان صفویه در محله‌هایی بنام «گبرآباد» (برای زردشتیان) و «جهود محله» (برای یهودیان) در حاشیه‌ی شهرهای بزرگ سکنی دادند تا سواى تحقیر، تماس‌شان با مسلمانان به حداقل برسد. این محله‌ها دارای بناهای محقر و گاه نیمه‌مخروبه، کوچه‌های تنگ و فاقد هرگونه امکان‌های بهداشتی و شهرنشینی بود. قانون‌های شرعی و عرفی حاکم بر پیروان این دو دین نیز ظالمانه و سرکوب‌گرایانه بود. برای مثال قاتل یک فرد زردشتی یا یهودی با پرداخت دیه‌ی ناچیزی آزاد می‌گشت ولی کم‌ترین خطای فردی از این دو اقلیت با شدیدترین مجازات ازسوی مسلمانان روبه‌رو می‌گردید^[۸]. همین قانون‌ها یک زردشتی یا یهودی نومسلمان را بدون درنظرگرفتن دیگر خویشاوندان، تنها وارث متوفی به‌شمار می‌آورد^[۹]. زردشتیان حتی اجازه نداشتند آتشکده‌ها یا دخمه‌های نیمه‌مخروبه‌ای که برای مراسم دینی ایشان مهم بود تعمیر نمایند^[۱۰]. برخی کنیسه‌های یهودیان نیز وضع مشابهی داشت. پرداخت جزیه‌ی سالانه به دولت نیز فشار اقتصادی حاصل از محرومیت‌های اجتماعی را بیشتر می‌کرد. لباس ایشان می‌بایست به رنگ خاکی کم‌رنگ و متمایز از رنگ لباس مسلمانان و یا با علامت مخصوصی بر لباس باشد. اگر بر چارپایی سوار بودند می‌بایست با مشاهده‌ی یک فرد مسلمان از آن پایین آیند تا سرشان بالاتر از سر مسلمان قرار نداشته باشد. روزهای بارانی حق آمدن در جمع‌های عمومی نداشتند زیرا تماس لباس خیس ایشان مسلمانان را نجس می‌کرد و آب بارانی که از بدن‌شان سرازیر می‌شد موجب نجاست کوچه و خیابان می‌گردید.

۸- اسفندیار مجذوب (یکی از زردشتیانی که به دیانت بهائی گروید) در شرح حال خود می‌نویسد: «در سال ۱۸۸۰ شخصی بنام رستم دینیار منزل خود را در کوچه‌ی بیوکی قدری بلندتر از حد مجاز [برای زردشتیان] ساخت. مسلمانان قصد جان او کردند ولی او به نحوی فرار کرد. تیرانداز نامی را اشتباها به عوض او کشتند.» فریدانی، سهراب. ۲۰۰۲، ۴.

۹- این قانون‌ها امروزه در ایران اسلامی مخصوصاً در مورد بهائیان مجری است.

۱۰- دخمه محلی بر بالای تپه یا کوهستان برای گذاردن جسد مردگان زردشتی بود تا خوراک لاشخوران و حیوانات وحشی شوند. با این روش از تماس جسد که بر اساس اعتقادات زردشتی ناپاک است با عناصر مقدس (مثل آب، آتش و خاک) جلوگیری می‌شد. این روش از زمان رضا شاه تقریباً در ایران متروک شد و به‌جای آن مردگان را در قبرهایی از آجر که در آن جسد با خاک تماس ندارد دفن می‌کنند.



ربودن دختران و زنان ایشان، و اجبار آنان به ازدواج با مردان مسلمان، از سوی ملّایان شیعه مستحب و غنیمتِ جنگی به‌شمار می‌آمد. در مورد زردشتیان برخی خانواده‌هایی که دختر خردسال داشتند سال‌ها پیش از بلوغ او به هندوستان می‌گریختند. نتیجه‌ی این سرکوب‌ها و سیاست‌های تبعیض‌آمیز آن‌که تعداد زردشتیان ایران که پیش از رسیدن صفویان به سلطنت یک میلیون نفر برآورد می‌شد کاهش چشم‌گیری یافت و در دوره‌ی قاجار تقریباً به ۸۰۰۰ نفر رسید^[۱۱].

از شیوه‌های دیگر سرکوب یهودیان رسم «جهود گُشی» یعنی حمله به محله‌ی یهودیان، کشتن و ضرب و جرح ایشان و غارت منزل‌های آن مردم بخت برگشته بود.^[۱۲] جعفر شهری نویسنده‌ی کتاب تهران در قرن سیزدهم در شرحی که از جهود محله‌ی عودلاجان نگاشته «جهودکشی» را چنین شرح می‌دهد:

... هر شش‌ماه یک‌سال، یک‌مرتبه با فریاد «یا محمد، یا محمد، بین ظلم جهود بی‌مروت» با بهانه‌ی بچه‌گُشی و بچه‌ربایی [یهودیان] که اطفال مسلمانان را ربوده از خون‌شان نان فطیر می‌پزند و در شهر مسلمان‌ها عرق و شراب درست کرده می‌فروشد، به محله‌ی‌شان یورش برده، به زن و بچه‌شان تجاوز کرده، عرق و شراب‌هایشان را خورده، اموال‌شان را ربوده، غرابه‌ها و خمره‌هایشان را به دوش کشیده خارج می‌شدند^[۱۳]. می‌توان چشم را بست و در عالم خیال یکی از چنین حملاتی را بر خانه‌ی یک یهودی به نظر آورد و ترس و هراس آن بی‌گناهان را از زن و مرد و کودک مجسم نمود. بیهوده

۱۱- شمار زردشتیان ایران را تا پیش از دوران صفویه ۳ میلیون نفر نیز تخمین زده‌اند. نک. اُشیدری، جهانگیر. تاریخ پهلوی و زردشتیان، انتشارات هوخ ۲۵۳۵، ۲۲۸. گوینو کنسول فرانسه در ایران در زمان قاجاریه، در کتاب خود سه سال در آسیا. براساس آمار تفکیکی شمار زنان، مردان و کودکان زردشتی ایران را هشت هزار نفر می‌داند نک. de Gobineau, A. *Trois Ans en Asie*, Paris 1859, 378.

۱۲- نک. وهومن، هارون. (ویراستار)، جهود کشان نخستین رمان ایرانی از عصر مشروطیت، کتاب ارزان، استکهلم ۲۰۰۵. در این کتاب که در اواخر دوره‌ی قاجاریه نگاشته شده نویسنده‌ای ناشناس حقایق دردناکی از سرکوب و کشتار یهودیان و بهائیان در زمان قاجار در لباس داستان بیان می‌دارد.

۱۳- شهری، جعفر. تهران در قرن سیزدهم (۴ جلد)، مؤسسه‌ی فرهنگی رسا ج. ۱، ۱۳۲، ۱۳۶۹.



نیست که در زبان و فرهنگ ما کلمه‌ی «جهود» معنای ترسو و جبان گرفته: «جهودبازی در آوردن»، «مثل جهود خیبری^[۱۴]»، «جهود خون‌دیده» و گاه مفهومی توهین‌آمیز:

خیالت را پرستش‌ها نمودم / اگر جرمی جز این دارم جهودم. (نظامی)

و آنجا که سعدی معلّم اخلاق ما آب پاکی را روی دست همه ریخت:

گر آب چاه نصرانی نه پاک است / جهود مرده می‌شویی چه باک است.

اما همین «جهود» ها و «گبرها»، در دوران پهلوی که تاحدی تعصبات دینی و قدرت مهارگسیخته‌ی ملایان مهار شد، توانستند نشان دهند که از قابلیت‌های حیرت‌انگیزی در زمینه‌های صنعت، بازرگانی، بانک‌داری برخوردارند و می‌توانند دوش‌به‌دوش هم‌میهنان مسلمانان در آبادانی کشور کوشا باشند.

رنج و سرکوب بابیان و بهائیان

ظهور باب و اعلام آوردن آئینی جدید (۱۸۴۴م.) طوفانی در ایران بپا کرد که هنوز پس گذشت از ۱۷۷ سال فرو ننشسته است. سرکوب و آزار پیروان باب از همان روزهای اول این نهضت آغاز شد. تیرباران باب در تبریز (۱۸۵۰م.) نتوانست پایان این جنبش باشد. نوآوری‌های دینی باب و بهاء‌الله در برداشت‌های دینی جانی تازه در کالبد بی‌رمق جامعه‌ی قاجار دمید. مردم ایران از مسلمان و یهودی و زردشتی با شور فراوان به آن پیوستند و مردانه با همان شور و دلوری در راه اعتقاد خود جان فدا کردند. ترس را به نیروی ایمان از دل راندند و مرگ و شکنجه و زندان را برای آن که هم‌میهن‌شان به

۱۴- خیبری: اشاره است به جنگ مشهور به خیبر در زمان پیامبر اسلام.



روزهای بهتری برسد به جان خریدند.

از زمان باب تا امروز ایران سه نوع حکومت تجربه کرد و در هر سه حکومت سرکوب‌ها با شدت و ضعف ادامه یافت. دوران قاجاریه شاهد سرکوب و آزار کور از جانب عوام به تحریک ملایان هستیم، دوران پهلوی علیرغم آزارها و سرکوب‌هایی که این‌جاوآن‌جا صورت می‌گرفت دوران آرامش نسبی برای جامعه‌ی بهائی بود، و سرانجام دوران جمهوری اسلامی این سرکوب‌ها به شدیدترین وجه، سازمان یافته به هدف نابودی این جامعه ادامه یافت^[۱۵]. دو نمونه از سرکوب و کشتار بهائیان، یکی در زمان قاجاریه و دیگری در جمهوری اسلامی نمودار ظلم نهادینه‌شده‌ای علیه اقلیت‌های دینی است که چون زخمی چرکین هرزمان به شکلی سر باز می‌کند.

بهائی‌کشی در یزد ۱۹۰۳

در زمان حکومت ظل‌السلطان (۱۹۱۸-۱۸۵۶) در اصفهان، شیخ محمد تقی نجفی امام جمعه‌ی شهر، با دستگیری او بهائی‌کشی را در آن شهر و شهرها و دهات اطراف آغاز کرد و به علمای شهرهای آن حکومت نامه داد که آنان نیز به این کار پردازند.

امام جمعه‌ی تازه‌ی شهر یزد، سید محمد ابراهیم، ملای سی‌ساله‌ای که از عتبات از راه اصفهان به یزد می‌رفت با ملاحظه‌ی بهائی‌کشی اصفهان، موقع را برای کسب شهرت و محبوبیت و تثبیت مقام خود در یزد مغتنم شمرد. هنوز به یزد نرسیده بود که در شهر شایع شد وی از علماء عتبات عالیات دستور صریح برای کشتن تمامی بهائیان یزد دارد.

یک روز پس از ورود به یزد که مصادف با ۱۷ ربیع‌الاول و تولد پیغمبر اسلام بود (۱۳ ژوئن ۱۹۰۳)، پس از نماز جماعت وی به منبر رفت و موعظه‌ی

۱۵- نگاه کنید به: وهمن، فریدون. یکصد و شصت سال مبارزه با آئین بهائی، نشر باران، سوئد ۲۰۱۰. قابل دسترسی و دانلود رایگان <https://www.aasoo.org/fa/books/324> هم‌چنین نگاه کنید به توگلی طریقی، محمد. «علل و روال نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی» در: بهائیان ایران، پژوهش‌های تاریخی-جامعه‌شناختی، قابل دسترسی و دانلود رایگان در <https://www.aasoo.org/fa/books/348>



شدیدی علیه بهائیان نمود. بعد از ظهر همان روز جمعیت آزار و کشتار بهائیان را با غارت مغازه‌ها و سوزاندن خانه‌ها و کشتن مردان و زجر و شکنجه‌ی زنان و کودکان آغاز کردند. قتل بهائیان در یزد نمونه‌هایی شرم‌آور از قساوت و بی‌رحمی است که نشان می‌دهد تعصبات دینی می‌تواند برخی انسان‌ها را به صورت حیوانی درنده در آورد. مردم یزد بیش از یک هفته کار را تعطیل کردند و در گروه‌های خشم‌ناک به‌طور وحشیانه‌ای شب و روز به شکار بهائیان و کشتن ایشان پرداختند.

نایپور ملگم عضو انجمن میسیونری کلیسا که در آن زمان در یزد بود در کتاب خود به نام پنج سال در یک شهر ایرانی می‌نویسد:

در این ماجرا افراد بهائی را برای محاکمه و گرفتن حکم ارتداد نزد مجتهد نمی‌بردند بلکه آنان را به مجرد دستگیری پاره‌پاره می‌کردند. آنچه موجب هیجان مردم می‌شد فقط احساسات دینی نبود بلکه فتوای علما مبنی بر حلال بودن اموال غارتی مغازه‌ها و خانه‌های بهائیان بود. در این حملات حتی کسانی که سال‌ها از نزدیک با بهائیان معاشرت داشتند و با آنان هم‌غذا می‌شدند نیز شرکت می‌نمودند. بر سر برخی از این قربانیان بخت‌برگشته با درفش سوراخی ایجاد می‌کردند و در آن سوراخ نفت ریخته آتش می‌زدند. سایر انواع شکنجه و کشتن را از فرط شقاوت نمی‌توانم بنویسم. به‌ندرت زنان و کودکان را می‌کشتند بلکه آن‌ها را به بدترین وضع کتک زده، زخمی و مجروح کرده و در گوشه‌ای با گرسنگی رها می‌کردند تا خود بمیرند. از یک دهکده گزارش داده‌اند که فرزندان بهائی‌ها چندین روز زیر درختی که پدران‌شان را کشته بودند گرسنه و بی‌حال افتادند تا آن‌که جلوی چشم سایر دهاتی‌ها یک‌به‌یک جان دادند و کسی به فریاد آن‌ها نرسید... از کسی حکایت می‌کنند که مرد مجروح دیگری را روی زمین این‌سو و آن‌سو می‌کشید ولی نمی‌دانست بهائی است یا نه. به همه می‌گفت: من تمام عمر مردی گناه‌کار بوده‌ام. نماز



نخوانده‌ام و هرگز کار ثوابی نکرده‌ام و جایم حتماً جهنم بود. این مرد را نباید رها کنم چه اگر بهائی باشد و او را بکشم تمام گناهانم بخشیده می‌شود و جایم در بهشت خواهد بود. (ترجمه)^[۱۶]

یک نمونه از بهائی‌گشی در جمهوری اسلامی

فاجعه‌ی بهائی‌گشی در شیراز ۳ ۱۹۸۸

از اواسط سال ۱۳۶۱ / ۱۹۸۳ بار دیگر فشار بر بهائیان شیراز افزایش یافت. ظاهراً مقامات جمهوری اسلامی، شیراز را که خاستگاه این آیین و زادگاه باب است محل مناسبی برای نخستین پاک‌سازی بهائیان تشخیص داده بودند.

در اول آبان سال ۱۳۶۱ [نوامبر ۱۹۸۳] تقریباً ۴۵ بهائی دستگیر و برای بازپرسی روانه‌ی زندان سپاه پاسداران شیراز شدند. آذرماه همان سال دادستان انقلاب دستور دستگیری ۴۰ نفر دیگر از بهائیان را صادر کرد. دلایل این دستگیری‌ها اعلام نشد. تعدادی از ایشان آزاد شدند و بقیه‌ی آنها قبل از آنکه اعدام شوند ماه‌ها در حبس باقی ماندند.

این افراد از زن و مرد ساعت‌ها و روزهای متمادی تحت بازجویی‌های خسته‌کننده قرار گرفتند و از ایشان خواسته می‌شد نام و نشان اعضای تشکیلات بهائی، سابقه‌ی دقیق فعالیت‌های تشکیلاتی خود و دوستان‌شان، نام معلمین کلاس‌های بهائی، میزان پولی که به صندوق محفل شیراز پرداخته‌اند و غیره را پاسخ گویند. هدف آنان بازگرداندن ایشان - مخصوصاً نه نفر اعضای محفل بهائیان شیراز - به اسلام بود تا بتوانند با تبلیغات فراوان این پیروزی را جشن بگیرند و روحیه‌ی دیگر بهائیان را متزلزل سازند.

مرکز اسناد حقوق بشر ایران^[۱۷]
گزارش دقیق و جامعی درباره‌ی این بازداشت‌ها با عنوان جامعه‌ای در

16- Malcolm, N. *Five Years in a Persian Town*, London 1908: 88-89, 104.

17-Iran Human Rights Documentation Centre. <https://iranhrdc.org>



تنگنا، شرح مشقات بهائیان شیراز منتشر ساخته است. بخشی که در رابطه با شکنجه‌ی این افراد بر اساس ده‌ها شاهد عینی و گزارش و سند تهیه شده در این جا عیناً نقل می‌کنیم^[۱۸].

هنگامی که روش‌های معمول بازجویی ناموفق می‌ماند، بازجویان زندان سپاه با اعمال خشونت‌های جسمی متوسل به تعزیر می‌شدند. تعزیر اصطلاحی است در حقوق اسلامی به معنای مجازات اختیاری که معمولاً به صورت شلاق اعمال می‌شود. مأموران زندان اعضای هیئت‌های اصلی اداری بهائی را تحت فشارهای بسیار شدید قرار می‌دادند تا اطلاعاتی راجع به جامعه بهائی شیراز از آن‌ها به دست آورند. این افراد در حبس انفرادی نگاه داشته شده و اگر ثابت می‌شد که هم‌کاری نکرده‌اند مکرراً تعزیر می‌شدند. آقای حبیب‌الله حکیمی یک نمونه‌ی جلسه تعزیر را به شکل زیر توصیف کرد:

زندانی را بر روی تخت می‌خوابانند، مچ‌های دست و پا را به تخت و دو شصت پا را به هم می‌بستند و بر کف پا می‌نواختند و یا مردان را دَمَر می‌خوابانند و بر بدن لخت آن‌ها شلاق می‌زدند که خون جاری می‌شد و روز یا روزهای بعد بر روی همان پای باندپیچی شده یا بدن مجروح دوباره برای گرفتن اقرار شلاق می‌زدند... دژخیمان که همگی به نام عبدالله نامیده می‌شدند و می‌بایست با سرعت کار خود را تمام کنند با همان شلاق‌های آلوده به جان دیگری می‌افتادند و باعث جراحات شدید و عوارض بسیار می‌شدند.

دکتر احمد مظلوم جهرمی که دو ماه در جبهه خدمت کرده بود و او را دستگیر و زندانی کرده بودند، از همان شلاق‌ها بر پشت‌اش نواختند. در اثر آلودگی آن دانه‌های ریز چرکی بر پشت‌اش ظاهر شد. به شوخی به آنها گفت، در جبهه من برای دوستان شما سرنگ یک‌بار مصرف به کار می‌بردم. شما هم لااقل می‌خواستید از شلاق یکبار مصرف استفاده کنید.

جمشید سیاوشی یکی از قربانیان مکرر چنین رفتاری بود. برادر خانم

۱۸- جامعه‌ای در تنگنا: شرح مشقات بهائیان شیراز در (دیپانتی ممنوع، ۲۰۰۹) و نیز:

<http://www.iranhrdc.org/httpdocs/persian/reports/htm>



ایشان، فرشید ارجمندی، هنگامی که برای ملاقات او به زندان رفته بود، وضعیت وی را چنین مشاهده کرد: او نمی‌توانست درست راه برود و به‌سختی قادر به سخن گفتن بود. کف پاهای او را شلاق زده بودند و ناخن‌های پایش چرک کرده و چند تا از ناخن‌ها هم افتاده بود. او را به بیمارستان زندان منتقل کردند و خیلی امکان داشت که او در زندان از بین برود. به‌منظور تحت فشار گذاشتن همسر جمشید سیاوشی، برای تغییر دین، مقامات زندان تهدید کردند که آقای سیاوشی را آن‌قدر شکنجه می‌دهند تا بمیرد. مأموران پاسدار، آقای سیاوشی را به اطاقی آوردند که در آن همسرش خانم طاهره سیاوشی (ارجمندی)، درحال بازجویی شدن بود. آقای سیاوشی مجبور بود به دو مأمور تکیه کند زیرا دیگر قادر نبود به‌تنهایی قدم بردارد. از وضعیت ظاهری‌اش پیدا بود که شکنجه شده بود. پشت‌اش بر اثر شلاق خوردن‌های مکرر چرک کرده بود و زیر ناخن‌های پایش پر از خون و چرک بود. وی هم‌چنین در معرض بی‌خوابی‌های بسیار طولانی قرار گرفته بود. آقای سیاوشی که دیگر بیش از این قادر به تحمل این سوء رفتارها نبود دوبار تلاش کرد تا با قطعات شکسته کاشی‌های دستشویی زندان خودکشی کند اما، موفق به این کار نشد. بالاخره به آقای سیاوشی اجازه داده شد که به دیگر بهائیان زندانی بپیوندد. هم سلولی‌اش، آقای پرویز گهرریز موردی دیگر را بازگو می‌کند که در آن، آقای سیاوشی که صندوق‌دار محفل بود، بار دیگر مورد آزار و اذیت قرار گرفت:

شبی با هم‌سلولی خود مزاح و خنده می‌کردند. این کار از دید پاسداران دور نماند ایشان را به دفتر زندان احضار و تنبیه بدنی بسیار شدیدی وارد ساختند. معمولاً برای ضرب و شتم بهائیان از کابل‌های برق ضخیم توپُر و توخالی علاوه بر وسیله‌های دیگر مثل شلاق زنجیر و ترکه، مشت و لگد و دگنگ و توسری و فلک و از این قبیل استفاده می‌کردند ... در آن شب به همین نحو با جناب سیاوشی رفتار کردند ضمن این‌که بلندگوی زندان را تا آخر باز نمودند که صدای ضربات و فریادهای زندانی بلندتر و رساتر به گوش برسد و موجب تضعیف روحیه سایر زندانیان شود. در تمام مدت فقط صدای ضربات بود که شنیده می‌شد و از این بنده



خدا هیچ صدایی در نیامد. فقط وقتی اعمال وحشیانه آنان به اتمام رسید ایشان توانستند خودشان را به زحمت به سلول رسانند. وخامت حال ایشان و محل ضربات حقیقتاً جگرسوز بود. در آن واقعه ۲۵ تن از بهائیان به دار آویخته شدند از جمله جمشید سیاوشی و همسرش طاهره سیاوشی (ارجمندی) که تازه چند ماه از ازدواجشان می‌گذشت. ده تن از اعدامیان زن بودند از جمله دختری ۱۷ ساله بنام مونا محمود نژاد به این جرم که برای کودکان بهائی صبح هر جمعه کلاس «درس اخلاق» داشته است. این بالاترین تعداد اعدام دسته جمعی زنان در تاریخ ایران است. تعداد بهائینی که از ابتدای انقلاب اسلامی اعدام یا تیرباران شده‌اند به ۲۵۰ نفر بالغ می‌گردد.^[۱۹]

بزرگ‌ترین تعداد اعدام دسته‌جمعی زنان در تاریخ ایران

در طی بازجویی‌های طولانی و توهین‌آمیز چهار بار به این ده نفر مهلت داده شد که دین بهائی را ترک کنند و به دامان اسلام پناه بیاورند. روز چهارم، که هیچ‌یک از ایشان ورقه‌های آماده برای تبری از آئین خود را امضاء نکردند، حکم اعدام همگی از سوی قاضی و حاکم شرع شیراز به جرم جاسوسی برای اسرائیل صادر شد.

۱۹- برای شرح بیشتر رجوع کنید به پاورقی ۱۴ یکصد و شصت سال مبارزه با آئین بهائی، بخش دوم: «جمهوری اسلامی در رویارویی با بهائیان.»



برای ثبت در تاریخ نام این بانوان شجاع را در این جا می آوریم:

ردیف بالا - از چپ به راست: مونا محمودنژاد، مهشید نیرومند، سیمین صابری، زرین مقیمی ایبانه، اختر ثابت.



ردیف زیر: از چپ به راست: شیرین (شهین) دالوند، رؤیا اشراقی، عزت اشراقی، طاهره سیاوشی، نصرت غفرانی (یلدائی).

کی از کی می ترسد؟

قانون اساسی جمهوری اسلامی و محروم ساختن بهائیان از همه ی حقوق شهروندی

به موضوع اساسی این مجموعه، «ترس»، بازگردیم. قانون اساسی جمهوری اسلامی بهائیان را بدون آن که نامی از آنان ببرد از تمامی حقوق اجتماعی و شهروندی محروم می ساخته است.

الیز ساناساریان^[۲۰] در برآوردی که از شیوه ی تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی کرده آزار بهائیان را «گسترده ترین، منظم ترین و ناگسسته ترین آزار

۲۰- استاد جامعه شناسی در دانشگاه کالیفرنیا در رشته ی ادیان، اقلیت ها و زنان - به ویژه در خاور میانه .

یک اقلیت غیرمسلمان» می‌داند.^[۲۱] جمع‌بندی ساناساریان در مورد وضعیت و حقوق بهائیان در قانون اساسی جمهوری اسلامی گویای حقیقت بارزی است، ترس از بهائیان. او می‌نویسد:

«احساسات ضدبهائی در سراسر مذاکرات دیده می‌شد. در هر یک از اصول که مورد بحث قرار می‌گرفت بر سر هرکلمه و یا اصطلاح نوعی بحث می‌شد که اطمینان یابند شامل بهائیان نخواهد شد. یکی از آن موارد، اصل ۲۶ در مورد حق تشکیل گروه‌های سیاسی، انجمن‌ها و سازمان‌های صنفی چه توسط مسلمانان و توسط اقلیت‌های دینی شناخته شده بود. این اصل در کمیسیون که آن را مورد رسیدگی قرار می‌داد تغییر کرد و جمله «اقلیت‌های دینی شناخته شده» به «اقلیت‌های دینی رسمی» تبدیل شد. منشی آن کمیسیون در نشست عمومی مجلس خبرگان در مورد علت این تغییر گفت که این اصطلاح مخصوصاً برگزیده شده که شامل بهائیان نشود. در گفتگوی دیگری در مورد آزادی مطبوعات یکی از نمایندگان گفت که اگر به مطبوعات آزادی داده شود فرقه ضالّه بهائی از آن طریق به گمراه ساختن مردم خواهد پرداخت. حتی در اصل ۱۴ که گفتگو از عدل و رأفت اسلامی نسبت به غیرمسلمانان دارد و آیه قرآن را شاهد می‌آورد جمله‌ای گنجانند که بتوانند با چسباندن آن به بهائیان، ایشان را از این اصل مستثنی دارند:

«اصل ۱۴: به حکم آیه شریفه «لاینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین» (خدا شما را از نیکی کردن و عدالت ورزیدن با آنان که با شما در دین نجنگیده‌اند و از سرزمینتان بیرون نرانده‌اند، باز نمی‌دارد. خدا کسانی را که به عدالت رفتار می‌کنند دوست دارد (سوره ممتحنه، آیه ۸). دولت جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظفند نسبت به افراد غیرمسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند.»^[۲۲]

21- Sanasarian, Eliz. Religious Minorities in Iran, Cambridge University Press 2000, 52.

22- Sanasarian 71.



دکتر خوبروی پاک مشاور حقوقی در گفت‌وگو از این ماده، واژه‌های «اخلاق حسنه و قسط و عدل» را با توجه به شیوه‌ای که حاکمان به کار می‌گیرند جزء «واژه‌های زیوری» به‌شمار می‌آورد و می‌پرسد تعریف «حقوق انسانی» [که در این اصل ذکر شده] چیست؟ تنها حق زندگی است، یا حقوق مدنی و سیاسی؟ ضمانت اجرای این اصل کدام است؟ توطئه و اقدام بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی اگر از سوی شیعیان هم باشد جرم است. بنابراین آوردن آن در این اصل علاوه بر این که خلاف قانون‌نویسی است زائد هم هست، مگر آن که برای ارباب اقلیت‌ها نوشته شده باشد.^[۲۳]

آرتاواز ملیکیان درباره‌ی این ماده مینویسد:

«سیاق و عبارت‌پردازی ماده ۱۴ نشان می‌دهد اقلیت‌های مذهبی از نظر واضعین قانون اساسی چیزی در ردیف برده و اسیر جنگی هستند نه یک فرد متساوی‌الحقوق با افراد مسلمان... در یک سخنرانی آیت‌الله مصباح یزدی استناد و اشاره نموده‌اند: «گفته می‌شود حقوق همه شهروندان باید یکسان باشد. اگر اینطور است ما باید گاهی رئیس جمهوری یهودی و زردشتی داشته باشیم. اینگونه ادعاها از گاوپرستی هم زشت‌تر است...»^[۲۴]

اقلیت‌های دینی ایران هیچ‌گونه دشمنی با مسلمانی و مسلمانان ندارند، در پی براندازی رژیم نیستند، خانه‌های تیمی و تشکیلات مخفی ندارند، سوای آن که سازمان‌های مجهز جاسوسی جمهوری اسلامی به همه‌ی فعالیت‌های ایشان واقف‌اند. با این همه رژیم از آنان هراس دارد، مقابله با ایشان را فقط در زندان و شلاق و اعدام می‌بیند و نه در بحث و گفت‌وگو و مناظره‌ی آزاد که از آن نیز هراس دارند.

جملگی نقش دیو می‌کردند/ پس ز بیمش غریو می‌کردند. (بیهقی)

۲۳- خوبروی پاک، منوچهر. «تحولات قوانین ایران درباره‌ی اقلیت‌های دین‌باز دوره‌ی قاجار تاکنون»، خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر، ج. ۱۶، نشر عصر جدید، دارمشتات آلمان ۲۰۰۸، ۲۵۰.

۲۴- نقل از هفته‌نامه نیمروز شماره‌ی ۶۱۹، دیماه ۱۳۷۹/۲۲ دسامبر ۲۰۰۰.



سخنی درباره‌ی ترس و اختلالِ ترس ازمنظرِ پزشکی

محمد مبشری^[۱]

ترس واکنشی است که احتمالاً در همه‌ی ارگانیسم‌ها، حتی در جانوران بدوی وجود دارد، اما در همه‌ی ارگانیسم‌های از حیث تکامل پیشرفته‌تر به روشنی دیده می‌شود. ترس طبیعی در خدمتِ صیانتِ نفس و تداوم نوع است؛ در وضعیت خطرناک پدید می‌آید و هربار آن وضعیت تکرار شود بازتولید می‌گردد.

اختلالِ ترس در انسان برخلافِ ترس طبیعی واکنشی است در رویارویی با وضعیت‌ها یا ابژه‌هایی که معمولاً سبب خطر نمی‌شوند و بنابراین فایده‌ای برای حفظ یک‌پارچگی فرد و تداوم نوع ندارد.

در این نوشتار به سه دیدگاه درباره‌ی اختلالِ ترس اشاره می‌شود:

۱- روان‌شناسی رفتاری-شناختی

۱- دکتر محمد مبشری پزشک است؛ و نیز مترجم آثاری چون "تمدن و ملالت‌های آن"، "آنسوی اصل لذت"، "درباره‌ی یک جهان‌بینی"، "پنج جستار درباره‌ی تکنیک درمان در روان‌کاوی" از زیگموند فروید و "در باب حکمت زندگی" از آرتور شوپنهاور.

۲- روان‌شناسی ژرفانگر (یا عمقی)

۳- عصب‌شناسی و زیست‌شناسی

تبیین سبب‌شناسی اختلال ترس و شیوه‌ی درمان آن در هر یک از این دیدگاه‌ها متفاوت است. اما امروز همه این دیدگاه‌ها در تشخیص و درمان اختلال ترس به کار گرفته می‌شود و گاهی درهم آمیخته می‌شود.

۱- ترس و اختلال ترس

اختلال ترس از شایع‌ترین بیماری‌های روان است و چون افسردگی در صدر بیماری‌های روان قرار دارد. پیش‌از آن‌که به این اختلال و نشانه‌ها و شیوه‌های درمان آن بپردازیم باید نخست مفهوم ترس تبیین شود، زیرا واژه‌ی ترس در زبان متداول همیشه دقیق و به‌هنگام به کار برده نمی‌شود.

اگرچه واژه ترس برای هریک از ما بی‌درنگ با حالت یا وضعیتی تداعی می‌شود، طیف گسترده‌ای از احساس‌ها و عاطفه‌ها را دربرمی‌گیرد و با احساس‌های دیگر درهم می‌آمیزد. این امر سبب می‌گردد که گاهی نتوانیم ترس را از احساس‌های دیگر تفکیک کنیم. مثلاً ممکن است احساس شرم را که گاهی واکنشی به تجاوز دیگری به حریم خصوصی ماست چون ترس ادراک کنیم.

ترس واکنشی است در برابر خطر که با نشانه‌های بدنی (تند شدن ضربان قلب، تعریق و...) و نشانه‌های روانی (ناآرامی، نامطمئن‌ی، بی‌قراری و...) همراه است. کسی که به ترس دچار می‌شود می‌کوشد سرچشمه‌ی خطر را نابود کند یا از خطر بگریزد (مبارزه یا فرار). نشانه‌های روانی ترس به این کار می‌آیند که با افزایش هوشیاری از خود محافظت کنیم و نشانه‌های بدنی، مثلاً تنگ شدن رگ‌ها در حالت ترس این فایده را دارد که در صورت جراحت، خونریزی محدود شود. بنابراین ترس طبیعی (یا واقعی) در خدمت سیانت نفس و بقای نوع است.

در زبان رایج معمولاً میان هراس، وحشت و اضطراب فرقی



نمی‌گذاریم، درحالی‌که هر یک از این واژه‌ها بیان‌گر کیفیت ویژه‌ای از ترس است.

- هراس احساسی است معطوف به ابژه‌ای یا وضعیتی خطرناک در بیرون (مانند جانوری درنده یا رعد).
- وحشت^[۲] نیز ناشی از وضعیتی است که در مورد هراس صادق است، با این تفاوت که خطر کاملاً خارج از انتظار بوده است، یعنی این مفهوم بر غافل‌گیر شدن تأکید دارد. در زبان فارسی برای این گونه ترس چند اصطلاح وجود دارد از جمله «زهره ترکاندن» یا «قالب تهی کردن».
- اما اضطراب^[۳] احساسی را توصیف می‌کند که گویی منتظر خطری هستیم و خود را برای آن خطر آماده می‌کنیم حتی اگر محتوای آن خطر نامعلوم باشد.

می‌بینیم که در افتراق این واژه‌ها ظرافتی وجود دارد. هراس و وحشت معطوف به زمان حال است و اضطراب معطوف به آینده. واژه‌های هراس و وحشت در بردارنده‌ی ابژه یا وضعیتی در بیرون است و واژه‌ی اضطراب فاقد ابژه‌ی بیرونی است.

ترس واکنشی است که هم‌زمان در تن و در روان رخ می‌دهد. اراسموس داروین^[۴] پزشک و شاعر انگلیسی (پدر بزرگ چارلز داروین) رابطه‌ی روان-تنی ترس را با بیانی دقیق توصیف کرده است:

«نخستین احساس نافذی که به‌هنگام ورود به این جهان بر نوزاد چیره می‌شود تنگی نفس و احساس خفقان در سینه و تغییر دما از ۳۷ درجه به محیطی سرد است. نوزاد می‌لرزد، یعنی ماهیچه‌هایش را یکی پس از دیگری به حرکت در می‌آورد تا خود را از فشاری که بر سینه‌اش وارد می‌شود رها کند و با نفس‌های کوتاه و تند آغاز به تنفس می‌کند. در این حال سرما پوست

2- Schreck (de), fright (engl.), frayeur (franz)

3- Angst (de), anxiety (engl.), anxiété (frnz)

4- Erasmus Darwin (1731 - 1802)



سرخ رنگ‌اش را درهم می‌کشد چنان‌که به تدریج رنگ می‌بازد؛ محتوای مثانه و روده‌اش را بیرون می‌ریزد و از تجربه‌ی این احساس ناخوشایند عاطفه‌ی ترس زاده می‌شود که چیزی نیست مگر انتظار احساس‌های ناخوشایند. این ترکیب حرکت و احساس در بدو تولد در طول همه‌ی عمر باقی می‌ماند؛ عاطفه‌ی ترس با احساس سرما، رنگ باختن، لرزیدن، شتاب در تنفس و تخلیه مثانه و روده همراه است، نشانه‌هایی که در همه‌ی جهان به منزله‌ی نمود طبیعی ترس شناخته می‌شوند»^[۵].

واژه‌ی لاتینی angustie برای مفهوم ترس به معنای تنگی هم هست و با واژه‌هایی به همین مفهوم در آلمانی و انگلیسی و فرانسوی هم‌ریشه است. ترس بیمارگونه از حیث واکنش‌هایی که در بدن رخ می‌دهد با ترس واقعی (یا طبیعی) و مفید تفاوتی ندارد. ترس بیمارگونه را سه ویژگی مشخص می‌کند:

۱- ترس بیمارگونه با وضعیت موجود نامتناسب است و طولانی بودن آن غیرعادی است.

۲- ترس بدون علت روشن و عقلانی یعنی بدون خطر واقعی رخ می‌دهد.

۳- ترس چنان شدید است که بر زندگی ما چیره می‌شود و می‌کوشیم به هرنحو از بروز آن جلوگیری کنیم، یعنی دایره‌ی تفکر و فعالیت ما را مدام تنگ‌تر می‌کند.

بنابراین اختلال ترس نه فقط در خدمت صیانت نفس و بقا نیست بلکه کیفیت زندگی را سخت محدود می‌کند. بیماران مبتلا به اختلال ترس غالباً به اغراق آمیز بودن یا غیرعقلانی بودن ترس خود آگاه اند اما نمی‌توانند بدون آموزش یا درمان از چنگ آن رها شوند.

| نشانه‌های بارز | گونه‌ی اختلال ترس |
|---|--|
| <p><u>حمله‌های ترس که به وضعیت خاصی محدود نمی‌شود و با نشانه‌های شدید بدنی و روانی همراه است.</u></p> | <p><u>حمله‌ی سراسیمگی (یا حمله‌ی پانیک) Panikattacke</u></p> |



| | |
|--|---|
| <p><u>برزن‌هراسی (آگورا فوبی) Agoraphobie</u></p> | <p><u>هراس و پرهیز از جمعیت یا مکان‌های عمومی، هراس از دوری از خانه، هراس از ازدست دادن کنترل کارکردهای بدن.</u></p> |
| <p><u>هراس‌های ویژه یا مجرد Isolierte Phobie</u></p> | <p><u>هراس یا پرهیز از وضعیت‌ها یا ایژه‌های ویژه چون سفر یا هواپیما یا حیوانی بی‌خطر.</u></p> |
| <p><u>هراس اجتماعی Soziale Phobie</u></p> | <p><u>هراس یا پرهیز از وضعیتی اجتماعی که فرد در آن در مرکز توجه قرار بگیرد.</u></p> |
| <p><u>اضطراب</u></p> | <p><u>انتظار وضعیت خطرناک و ترس‌آور یا نشانه‌های بدنی و روانی. نگرانی بیش‌ازاندازه‌ی متناسب که کنترل شدنی نیست.</u></p> |

در تشخیص اختلال ترس در روان‌پزشکی باید علت‌های دیگر ترس مانند اختلال‌های هورمونی، مصرف داروها یا دیگر مواد روان‌گردان یا بیماری‌های دیگر روان که با ترس همراه اند در نظر گرفته شود، زیرا در بسیاری از بیماری‌های تن و روان ترس هم جزئی از بیماری است، اما این بیماری‌ها اختلال ترس شمرده نمی‌شوند. در افسردگی، روان‌پریشی‌ها، اختلال‌های وسواسی-اجباری و جز این‌ها وجود ترس غالباً چشم‌گیر است اما ترس اصالتاً ایجاد نشده است و بنابراین اختلال ترس نامیده نمی‌شود.

اختلال ترس در برخی از مبتلایان به این بیماری ناشناخته می‌ماند زیرا با نقاب‌های متفاوت ظاهر می‌شود، مثلاً سرگیجه یا درد در ناحیه‌هایی از بدن. این بیماران گاهی سال‌ها به پزشکان رشته‌های گوناگون رجوع می‌کنند بی‌آن‌که نتیجه‌ای حاصل شود. در این صورت بیماری نهفته می‌ماند و حال بیمار به تدریج بدتر و بیماری او مزمن می‌گردد و توانایی او در لذت بردن و فعالیت خلّاق کاهش می‌یابد.

درباره‌ی سبب‌شناسی اختلال ترس بسته به مکتب‌های روان‌شناسی، نظریه‌های گوناگون وجود دارد و در نتیجه روش درمان نیز متفاوت است. هریک از این نظریه‌ها وجهی از حقیقت این بیماری را روشن



می‌کند و بسته به قسم اختلال، یکی از گونه‌های درمان مناسب‌تر از روش‌های دیگر است.

سه دیدگاه کلی در روان‌شناسی ترس بر پزشکی امروز حاکم است:

۱- دیدگاه نظریه‌ی یادگیری در چهارچوب روان‌شناسی رفتاری-شناختی.^[۶]

۲- دیدگاه روان‌کاوی (یا اگر عام‌تر بگوییم، روان‌شناسی ژرفانگر^[۷]).

۳- دیدگاه زیست‌شناسی و عصب‌شناسی

۱- نظریه‌ی یادگیری:

بنابر این نگرش، ترس بیمارگونه آموختنی است و می‌توان آن را با تمرین تغییر در رفتار و تفکر و شناخت آزمایش کرد. علت این اختلال ممکن است یا شرطی‌شدگی کلاسیک^[۸]، یا شرطی‌شدگی کنشی^[۹]، یا آموختن یک الگوی رفتاری از دیگری^[۱۰] باشد.

در شرطی‌شدگی کلاسیک دو محرک متفاوت که در ابتدا ربطی به یکدیگر ندارند پیوند می‌خورند. مثلاً تونل برای بیش‌تر اشخاص چیزی خنثی است زیرا اندیشه یا احساس ویژه‌ای با آن متصل نیست. اما اگر در تونلی دچار سانحه شویم، تصویر تونل و تصویر تصادف در ذهن ما به یکدیگر گره می‌خورند و در نتیجه ممکن است از این‌پس خود تونل به محرک ترس بدل گردد. شرطی‌شدگی کنشی ممکن است هنگامی رخ دهد که رفتار معینی واکنش معینی در پی داشته باشد، چه به‌عنوان تنبیه چه تشویق. در این صورت می‌آموزیم که از رفتاری پرهیز کنیم یا در تکرار رفتاری بکوشیم. مثلاً اگر از سوارشدن به آسانسور ترس داشته باشیم و به این سبب راه پله را انتخاب کنیم

6- Verhaltenspsychologie und Kognitive Theorie

7- Tiefenpsychologie

8- Klassische Konditionierung

9- Operante Konditionierung

10- Lernen am Modell



ترس از آسانسور در اثر پرهیز، مدام افزایش می‌یابد، زیرا هرگز تجربه نمی‌کنیم که این کار بی‌خطر است. آموختن از الگوهای رفتاری نیز در ایجاد اختلالِ ترس مؤثر است. مثلاً اگر کودکی بارها ببیند که یکی از نزدیکان‌اش از دیدن عنکبوت دچار وحشت می‌شود، ممکن است خود او نیز به عنکبوت‌هراسی مبتلا شود، اگرچه در زندگی شهری تقریباً هیچ‌گاه به عنکبوت خطرناکی برنمی‌خوریم.

کسی که به اختلال ترس دچار است واقعیت را تحریف‌شده ادراک می‌کند، یعنی وضعیت‌هایی را خطرناک می‌انگارد که معمولاً خطرناک نیستند. این ادراک تحریف‌شده در یک چرخه‌ی معیوب به تثبیت ترس می‌انجامد.

احساس‌های بدنی به‌هنگام ترس و تعبیر غلط آن‌ها نیز در شکل‌گیری و پایداری ترس، به‌ویژه در حمله‌های پانیک، نقش مهمی دارد. مثلاً اگر کسی در حالت ترس تپش شدید قلب‌اش را حس کند ممکن است گمان کند که فوراً دچار حمله قلبی می‌شود و می‌میرد یا کسی که احساس سرگیجه می‌کند ممکن است بپندارد که فوراً بیهوش خواهد شد. اشخاص مبتلا به اختلال ترس به نشانه‌های ناچیز و بی‌اهمیت بدن خود معنایی نامتناسب می‌دهند و آن‌ها را به منزله‌ی خطر احساس می‌کنند. روان‌شناسی رفتاری-شناختی پدیدآمدن احساس ترس بی‌جا و همه‌ی پی‌آمدهای آن را ناشی از ارزیابی غلط مبتلایان به آن تبیین می‌کند به‌این‌معنی که آنان وقتی خطری وجود ندارد خطری را می‌بینند و اگر خطری هست میزان آن را افزون‌تر آنچه هست تخمین می‌زنند یا توانایی خود را در چیرگی بر ترس دست‌کم می‌گیرند.

۲- دیدگاه روان‌شناسی ژرفانگر:

اساس همه‌ی مکتب‌های روان‌شناسی ژرفانگر (یا عمقی) روان‌کاوی است که بنیان‌گذار آن زیگموند فروید بود و قدیم‌ترین روش نظام‌مند روان‌درمانی است. طبق این نظریه اندیشه‌ها و احساس‌هایی که در نظر آدمی بسیار ناخوشایند یا خطرناک اند از آگاهی زدوده و به ضمیر ناآگاه منتقل می‌گردند. ویژگی این اندیشه‌ها و احساس‌ها این است که با تصور ما از



خودمان سازگار نیست یا با وجدان ما (یعنی معیارهای اخلاقی ما) در تضاد اند. واپس‌رانی^[۱۱] کنشی روانی است که فرد با آن می‌کوشد این اندیشه‌ها و احساس‌ها را از آگاهی دور کند و به ضمیر ناآگاه براند. اما آنچه از ذهن آگاه رانده^[۱۲] می‌شود زایل نمی‌گردد بلکه ممکن است فعال گردد و سبب اختلال ترس یا روان‌نژندی^[۱۳] دیگری شود.

تجربه‌ی روان‌شناسی ژرفانگر نشان می‌دهد که اختلال ترس بیش‌تر در کسانی پدیدار می‌شود که در کودکی وضعیت دردناکی را تجربه کرده‌اند. ترس از جدایی از بستگان نزدیک، تنها ماندن یا از دست دادن محبت نزدیکان در ایجاد اختلال‌های ترس مؤثر است.

روش درمانی این روان‌شناسی در مهم‌ترین بخش روشن کردن علت ترس و آگاه شدن بیمار به آن احساس‌ها و اندیشه‌های واپس‌رانده است.

با موردی ملموس می‌توان این نظریه‌ی انتزاعی را تا حدی روشن کرد:

زنی میان‌سال در قطاری که او را به محل کارش می‌برد تصادفاً به مردی برمی‌خورد که در جوانی چند بار او را در میان دوستان دیده است. مرد پس از گفت‌وگویی عادی با او در ایستگاه بعدی پیاده می‌شود. در شام‌گاه آن‌روز زن این پیش‌آمد را به‌کلی فراموش کرده است. روز بعد در همان مسیر در قطار ناگهان دچار سرگیجه می‌شود، چنان‌که باید فوراً از قطار پیاده شود. پس از پیاده شدن احساس آرامش می‌کند. این واقعه چندین بار تکرار می‌شود. سرانجام ناچار است از سفر با قطاری که هر روز با آن به محل کار می‌رفت پرهیز کند و فقط در صورتی حاضر به سفر با قطار است که همسرش در کنارش باشد.

زن در گفت‌وگو با روان‌شناس بیان می‌کند که چندان رضایتی از زندگی زناشویی خود ندارد با این‌همه می‌کوشد به‌نحوی با همسرش سازگار گردد زیرا حتی در تصورش نمی‌گنجد که از او جدا شود، هرچند این وابستگی رنج‌آور

۱۱- (Verdrängung (de), repression (engl.), refoulement (frnz)

۱۲- Das Verdrängte

۱۳- (Neurose (de), meurasis (engl.), me'vrose (frnz)



است.

دور از ذهن نیست که در پی ملاقات اتفاقی با آن آشنای قدیم خاطره‌ی دوران جوانی و سبک‌باری و استقلال در این زن زنده شده باشد. او نظر به محدودیت‌ها و وابستگی‌اش به زندگی زناشویی ناگهان اشتیاق شدیدی به استقلال احساس کرده است که شاید در برگیرنده‌ی رابطه‌ی عاشقانه با آن آشنای قدیم هم باشد. تصور بی‌وفایی به همسر به هیچ‌روی با معیارهای اخلاقی او سازگار نیست. روان‌شناس با کاوش بیش‌تر در سرگذشت او می‌فهمد که با آرزوی استقلال از کودکی آشنا بوده اما آن‌گاه نیز از تحقق این آرزو بازمانده است. مادرش که زنی خودمحور و مستبد بوده همه‌ی تلاش‌های دختر را در جهت استقلال مانع می‌شده و با سلب محبت از او و با قهر پاسخ می‌داده است، چنان‌که دختر برای حفظ محبت مادر از هرکوششی در راه استقلال خود چشم‌پوشی می‌کرده است. در وضعیت کنونی این تعارض یعنی از یک سو اشتیاق سرشار به استقلال و از سوی دیگر امتناع از آن به علت معیارهای درونی‌شده‌ی اخلاقی یا ترس از دست دادن محبت همسر به اختلال ترس منجر شده است و کشمکش این تعارض به صورت ترس بروز کرده است. حال تحمل این وضعیت با این سازوکار ممکن شده است که ترس درونی، که از آن گریزی نیست، به ترس ازابژه‌ای در بیرون منتقل شود که می‌توان از آن پرهیز کرد (در این جا قطار). این سازوکار «فرافکنی»^[۱۴] خوانده می‌شود. روشن است که این سازوکار که مبتنی بر ناآگاهی به انگیزه‌های واقعی است نمی‌تواند رهایی‌بخش باشد بلکه به محدودیت و محرومیت دامن می‌زند. زن در ادامه‌ی درمان به این بصیرت دست می‌یابد که پرهیز از سفر با قطار ناشی از تعارضی بوده است که شرح آن رفت و اصرار بر حضور شوهرش در قطار چیزی جز این نبوده است که در صورت ملاقات مجدد با آن آشنای قدیم دچار وسوسه نشود.

روان‌شناسان ژرفانگر در کسانی که دچار به اختلال ترس اند غالباً تعارضی ناآگاه می‌یابند. این تعارض‌ها از نیازهای گوناگون سرچشمه می‌گیرند. مثلاً از نیاز به استقلال یا برعکس نیاز به وابستگی یا نیاز به تسلط بر دیگری یا نیاز



به یافتن قدر و منزلت.

البته موردی که توصیف شد نمونه‌ی تقلیل‌یافته و ساده‌شده‌ی درمان پریپیچ و خمی است که معمولاً به ماه‌ها زمان نیاز دارد و کوشش بیمار و تجربه‌ی درمان‌گر را اقتضا می‌کند. شاید این مختصر برای نمایاندن گوشه‌ای از دیدگاه‌های روان‌شناسی ژرفانگر کافی باشد.

۳- دیدگاه عصب‌شناسی و زیست‌شناسی:

هر فعالیت فکری یا بدنی با روندهای کنترل عصبی پیوند دارد. دستگاه عصبی انسان در همه‌ی روندهای آگاهانه و ناآگاهانه سهیم است. پژوهش‌های عصب‌شناسی مدرن با روش‌های تصویرساز کامپیوتری مشاهده و تحلیل دقیق کارکرد دستگاه عصبی را ممکن ساخته است. با این روش‌ها می‌توان نقش ناحیه‌های گوناگون مغز را در روندهای حرکتی و ادراکی بیش از گذشته تشخیص داد و سازوکار کنترل مغز بر همه‌ی بدن را روشن کرد.

مغز ما از حدود ۱۰۰ میلیارد سلول عصبی تشکیل شده است که در شبکه‌ای با ۱۰۱۵ پیوندگاه^[۱۵] با یک‌دیگر ارتباط دارند. در این دستگاه عظیم زیرمجموعه‌هایی برای کارکردهای گوناگون چون دریافت حسی، تفکر، عاطفه، کنترل حرکت، تنظیم دما و بسیاری دیگر وجود دارند که در تعامل تعادل زیستی را ممکن می‌سازند.

در پیوندگاه‌ها ماده‌های شیمیایی ویژه انتقال تحریک عصبی را از یک سلول به سلول دیگر به عهده دارند که ماده‌های پیام‌رسان عصبی^[۱۶] خوانده می‌شوند.

در اثر اختلال‌های ژنتیکی یا سوخت‌وسازی یا بیماری‌های بدنی و روانی ممکن است میزان غلظت این پیام‌رسان‌ها در پیوندگاه تغییر کند. حدود نیم قرن است که می‌دانیم تغییر غلظت برخی از پیام‌رسان‌های عصبی در

15-Synapse

16-Neurotransmitter



مغز با اختلال افسردگی و اختلال ترس ارتباط دارد. در پی این شناخت داروهای ضد افسردگی و ضد ترس (درواقع آرام بخش) یکی از ستون‌های درمان به‌شمار می‌روند. اما، این داروها در همه‌ی گونه‌های افسردگی و ترس مؤثر نیستند. مثلاً برخی از گونه‌های فوبیا (یا اختلال هراس) یا در درجه‌ی اول یا منحصرأ از راه روان‌درمانی برطرف می‌شود. از این‌رو تشخیص دقیق بالینی اختلال ترس در انتخاب نوع درمان ناگزیر است.

استفاده از داروهای آرام‌بخش از نوع بنزودیازپین^[۱۷] در کاهش دادن نشانه‌های ترس مؤثر است اما، اگر ممتد و طولانی باشد به اعتیادی سخت منجر می‌شود و به‌این‌دلیل باید به‌ندرت و به مدت کوتاه فقط در برخی از اختلال‌های ترس به‌کار گرفته شود. برخی از این داروهای ضد افسردگی در درمان اختلال ترس نیز تأثیر مشهود دارند و می‌توان در کنار روان‌درمانی به‌طور ممتد از آن‌ها کمک گرفت. این داروها اعتیادآور نیستند.

اختلال ترس را نباید به حال خود رها کرد زیرا به تدریج همه‌ی عرصه‌های زندگی را تنگ‌تر می‌سازد و توانایی لذت بردن و خلاقیت را سلب می‌کند. نخستین گام در راه چیره شدن بر اختلال ترس روشن کردن نشانه‌ها و سبب اختلال است. زمینه‌ی این کار آموزش به زبانی ساده برای عموم است که از راه نوشتارها یا گفتارها در فضای حقیقی و مجازی منتشر شوند.

آموختن شیوه‌های آرام‌بخش چون ورزش‌های مناسب و روش‌های مراقبه و تعلیم تنفس درست در مورد‌های خفیف کارا هستند. در مورد‌های حاد و شدید باید بیمار پس از تشخیص نوع اختلال تحت درمان روان‌پزشک یا روان‌شناس قرار گیرد.

بسیاری از مورد‌های ترس ناشناخته می‌مانند و بیمار را از پزشکی به‌سوی پزشک بعدی می‌رانند. ناآشنایی شماری از پزشکان با اختلال‌های روانی سبب می‌شود که این بیماران ناامید شوند و به انزوا بروند. این اشخاص بیمارانی هستند که ترس در آنان با نشانه‌های درد یا مشکل بدنی دیگری بروز می‌کند.



منبع‌ها:

- 1. Horst-Eberhard Richter: Umgang mit Angst, psychosoziale-Verlag, 2008.
- 2. Günter Niklewski, Rose Riecke-Niklewski: Ängste überwinden, Stiftung waren-test, 2009
- 3. Sigmund Freud: Hysterie und Angst. Fischer-Verlag, 2001 (Studienausgabe)
- 4. M. Rentrop, R. Müller, H. Willner: Klinikleitfaden Psychiatrie Psychotherapie



تربیت مذهبی افراطی و تأثیر آن در روان و ذهن کودکان و نوجوانان

مژگان کاهن^[۱]

تأثیر نهادهای آموزشی در سال‌های نخستین زندگی بر شکل‌گیری ساختار روانی و نیز ذهنی انسان یکی از موضوع‌های مهمی است که پژوهش‌گران حوزه‌های گوناگون در اهمیت آن اتفاق نظر دارند و بر آن صحنه گذاشته‌اند. من فکر می‌کنم یکی از حوزه‌هایی که شاید به اندازه‌ی کافی روی آن کار نشده است پی‌آمدهای بزرگ شدن در محیط‌هایی است که مذهب افراطی بر نهادهای آموزشی آن حاکم است بر روان و نیز ذهن ماست. من در این مقاله سعی می‌کنم به‌اجمال به این مسئله بپردازم و بر این باورم که یکی از موضوع‌های مهمی است که پژوهش‌گران ایرانی در حوزه‌های گوناگون باید بیشتر بر آن تأمل کنند. چراکه کودکان آینده‌سازان دنیای ما هستند و نیز طبق قانون‌های حقوق کودکان همه‌ی بچه‌ها حق دارند از محیط تربیتی

۱- فارغ التحصیل رشته‌ی روان‌شناسی بالینی از دانشگاه ULB بروکسل است و درحال حاضر در یک مرکز درمانی مشغول به کار می‌باشد. از وی مقاله‌هایی در زمینه‌ی مسئله‌های جنسی و فرهنگ ایرانی، مهاجرت، نوجوانان، خشونت و سایر موضوع‌هایی در حوزه‌ی روان‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی در سایت‌های ایرانی منتشر شده. از او رمانی نیز به زبان فرانسه به نام *Les murs et le miroir* چاپ شده است.

لازم و کافی در جهت باروری روحی و فکری برخوردار باشند. بر این آگاه ام که مطالعه‌ی تأثیر فئاتیسم مذهبی در کودکان بُعدهای گسترده‌ای دارد که لازمه‌ی مطالعات و پژوهش‌های گسترده است. هدف من در این نوشته نگاهی اجمالی به موضوع است. با این امید که به یاری پژوهش‌گران بتوانیم بیشتر و عمیق‌تر به این مسئله‌ی بسیار مهم بپردازیم.

یکی از شاخص‌هایی که نظام تربیتی سالم را از نظامی که در آن افراط‌گرایی مذهبی حاکم است متفاوت می‌کند تفاوت مفهوم اتوریته در دو نظام است. لازم به تذکر است که کودکان و نوجوان برای رشد سالم احتیاج به کادری سالم دارند و این کادر را به میزان زیادی «اتوریته‌ی تربیتی» به آن‌ها می‌دهد.

اما، اتوریته در نهادهای آموزشی که مذهب افراطی بر آن‌ها حاکم است از نوع «اتوریته‌ی سلطه‌گر» است. لازم به تذکر است که هرچند «اتوریته از نوع تربیتی‌اش» برای رشد روانی-فکری کودکان می‌تواند مفید و حتی لازم باشد ولی، اتوریته‌ی سلطه‌گر مذهبی تأثیرهای بسیار مخرب هم بر روان و هم بر ذهن کودکان و نوجوانان دارد. در ابتدا لازم می‌دانم این دو نوع اتوریته را از هم متمایز کنم:

اولین تفاوت اساسی که این دو نوع اتوریته با هم دارند این است که در مفهوم «اتوریته‌ی تربیتی»، فرد و سلامت روانی و فکری او از همه چیز مهم‌تر است و اتوریته تنها ابزاری است برای یاری به کودک در شکل‌گیری شخصیتی سالم و شکوفا. در صورتی که در اتوریته‌ی سلطه‌گر، خصوصاً از نوع مذهبی‌اش، وادار کردن دیگری به اطاعت، هدف اصلی حفظ این شکل رابطه است. یعنی به نوعی هدف اصلی که رشد شخصیتی کودک باید باشد به فراموشی سپرده می‌شود و صرف فرمان‌برداری کودک است که ارجحیت می‌یابد و در موردهای بسیاری این نوع ارجحیت می‌تواند به طور خودآگاه و ناخودآگاه رفتار با کودک را به سوی خشونت‌های گوناگون سوق دهد. می‌دانیم که خشونت از هر نوع‌اش بسیار برای بچه‌ها مضر است و تأثیرهای روانی ناگواری بر آن‌ها وارد می‌کند.

هدف آموزش در این گونه نهادها ایجاد افرادی است که هم از لحاظ ایدئولوژیک و نیز از بعد رفتاری و رعایت مناسک با الگوی دکترین دینی انطباق کامل داشته باشند و باید گفت بهایی که روان و ذهن این کودکان در جهت این انطباق باید پرداخت کنند بسیار سنگین است.

در حقیقت نکته‌ی اساسی که دو اتوریتته را از هم جدا می‌کند این است که در نوع « تربیتی » آن، از اتوریتته در جهت « از بین رفتن خودش » استفاده می‌شود. به این شکل که چون هدف « اتوریتته‌ی تربیتی » رسیدن فرد به استقلال کامل است، پس در جهتی گام برمی‌دارد که در روند بزرگ شدن، کودک از آن بی‌نیاز شود. زیرا هدف، پرورش انسانی بالغ است. به این مفهوم که به کودک در روند آموزش یاری رسانده می‌شود که بتواند به فردیت خود دست بیابد. جهان‌بینی و اعتقادهای مذهبی یا غیرمذهبی فرد نیز انتخابی فردی تلقی می‌شود و نه تحمیلی از سوی نهاد آموزشی. این در حالی است که اتوریتته‌ی سلطه‌گرای مذهبی، در جهت حفظ رابطه‌ی قدرت عمل می‌کند و خود اتوریتته و دوام آن جای‌گاه بزرگی در این رابطه دارد. هدف نهادینه کردن این شکل اتوریتته، این است که از تربیت به‌عنوان ابزاری ایدئولوژیک استفاده شود و افراد را به‌نوعی زیر کنترل گروه قرار دهد. هم‌چنان‌که در نقش پدر در جامعه‌های سنتی می‌بینیم، فرمان‌برداری از پدر و یا مرجع تقلید با پایان کودکی تمام نمی‌شود و به وجود خود ادامه می‌دهد. زیرا که قدرت و جای‌گاه پدر و مرجع تقلید در جهت حفظ و تداوم ایدئولوژی مذهبی است و هدف تربیت، درونی کردن فکر و رفتارهای مورد نظر این آموزه می‌باشد. در نتیجه نهادهای آموزشی مربوطه تمام تلاش‌شان برای خدشه وارد نشدن به این اتوریتته در روند بزرگ شدن کودکان است.

مشاهده می‌کنیم بر خلاف آموزش دموکراتیک که هدف اصلی "انسان" است و آموزش به‌عنوان وسیله‌ای قلمداد می‌شود که به فرد کمک می‌کند توانایی‌های فردی و اجتماعی‌اش را شناسایی کند و گسترش دهد، نهادهای آموزشی تمامیت‌گرای مذهبی، هدف‌هایی دیگر برایشان ارجحیت دارد. افراد به‌منزله‌ی ابزاری برای حفظ نظام و ارزش‌های تمامیت‌خواه آن نگریسته می‌شوند. برای همین هدف اصلی آموزش، جادادن کودکان در قالب



ایدئولوژی حاکم است. در این راستا می‌بینیم بخشی از این آموزش تنها تزریق پروپاگاندهایی است که در آن به ایده آلیزه کردن سیستم و نفی کامل هرچه که در تمایز و تقابل با او قرار می‌گیرد می‌پردازند. باید گفت رابطه‌ی اتوریت‌های که اساسش تنها بر اطاعت است، مانع بروز این حس درونی می‌شود که فرد خود را به‌عنوان موجودی توانا که می‌تواند بر محیط‌اش و دیگران تاثیر بگذارد تجربه کند. زیرا که همه‌ی پدیده‌ها و اصل‌ها از قبل مشخص است و او تنها باید دنباله روی کند.

ژان پل کودل^[۴] روانشناس فرانسوی می‌گوید:

«ارزش قائل بودن برای خود، به میزان زیادی به احساس قدرت فرد در حوزه‌ی عمل و انتخاب مرتبط است. یعنی به میزانی که فرد حس می‌کند توان عمل بر محیط اجتماعی‌اش را دارد و می‌تواند بر «پدیده‌ها» و «آدم‌ها» تأثیر بگذارد. زمانی که «احساس ناتوانی کردن» به هویت فرد پیوند بخورد می‌تواند به احساس ناامیدی شدید یا خشونت بدل شود.»

در این شکل رابطه که اساسش اتوریت‌های مذهبی است، چون بیشتر تأکیدها بر نقص‌هاست، درونی کردن تصویرهای منفی مانع از آن می‌شود که کودک توانایی‌های خود را مشاهده کند. اضافه‌برآن که مفهوم‌هایی مثل گناه، عذاب الهی، عذاب دنیوی، کیفر، جهنم نه تنها می‌تواند مولد اضطراب‌های شدید در کودک و نوجوان شود، بلکه روند تفکر و رشد ذهنی او را نیز مختل می‌کند. این‌که از بچه‌ها خواسته می‌شود که مناسک خاص مذهبی را اجرا کنند، فکرها و ذهنیت‌های خود را کنترل کنند، درغیراین‌صورت به مجازات الهی گرفتار می‌شوند، می‌تواند تصویری بسیار منفی از خود، از دنیا و تمام آدم‌هایی که این مناسک را انجام نمی‌دهد در آن‌ها ایجاد کند.

نکته‌ی دیگر این‌که برخلاف «اتوریت‌های تربیتی» که در آن کلام و دیالوگ دو سویه است و در گفت‌وگوها فضا دادن به بچه‌ها از اهمیت خاصی برخوردار است، در «اتوریت‌های سلطه‌گرای مذهبی» پاسخ‌گویی کودک و

2- Jean-Paul Codol



نوجوان به مرجع اتوریتته، به منزله‌ی توهین و بی‌احترامی به او تلقی می‌شود. نکته اساسی دیگری که در نهادهای آموزشی افراطی مذهبی حاکم است، این است که هدف اصلی این آموزش تنها القا یک نوع نگرش و ارائه آن به‌عنوان تنها واقعیت مطلق و جهان‌شمول می‌باشد. بچه‌ها باید یاد بگیرند که آن را در ذهن‌شان جاسازی کنند و چون این آموخته‌ها خیلی موقع‌ها با سئوال‌ها و دغدغه‌های ذهنی‌شان هم‌آهنگی ندارند، ناچار می‌شوند این سئوال‌ها را در انتهای وجودشان دفن کنند. القای مفهوم‌ها به‌صورت «واقعیت غیرقابل‌تغییر» و در نتیجه «غیرقابل‌تردید»، امکان هر نوع تعمق و پرسش و نقد را از کودک می‌گیرد.

بدین گونه است که کودک یا نوجوان خیلی زود از پرسیدن سئوال‌هایی که تنها نگاه خشمگین و مضطرب آموزگار یا والدین‌اش را برمی‌انگیزد خودداری کند و در ذهن‌اش هم آن‌ها را پاک کند. در مرحله‌ی بعد دنیا برای او تبدیل می‌شود به دنیایی که برای او هیچ چیز جدید و جالبی برای کشف ندارد. زیرا دنیایی پر از "بدیهیات" غیرقابل فهم است که در تجربه‌های روزمره‌اش هیچ معنی نمی‌یابد. زیرا ذهن‌اش به ذهنی منفعل و سرکوب‌شده تبدیل می‌شود. این نهادها نه تنها در قابلیت اندیشیدن کودکان ما اختلال وارد می‌کنند، بلکه در ایجاد «باورهای تحریف‌گر روانی» نیز به شدت دخالت می‌ورزند.

بچه‌هایی که در خانواده‌هایی که دگم‌های مذهبی در آن‌ها حاکم است رشد می‌کنند، از همان کودکی شاهد طبقه‌بندی و برچسب زدن آدم‌ها بر اساس عقیده‌هایشان می‌شوند. در این طبقه‌بندی‌ها، «اهل ایمان» در جرگه‌ی خوب‌ها و سایر انسان‌ها در جرگه‌ی بد‌ها قرار می‌گیرند. این نگاه و سایر طبقه‌بندی‌هایی از این قسم (مقدس، گناه‌کار، پاک‌دامن، هرزه، باتقوا، ملحد...) اغلب با بارهای احساسی زیادی عجین هستند. به این شکل که تنها در قالب فکر نمی‌مانند و می‌توانند حس‌های خشم و نفرت زیادی را در قبال افرادی که در رده‌های منفی جای‌گرفته‌اند در فرد ایجاد کنند. این مسئله در سایر طبقه‌بندی‌ها هم تعمیم پیدا می‌کند. مثلاً سواى رفتارهایی که توسط نهادشان تأیید می‌شود، بقیه رفتارها می‌تواند حس تنفر زیادی در فرد



متعصب تولید کنند. درونی کردن این باورها و هیجان‌ها و احساس‌هایی که با آن‌ها عجین هستند، می‌تواند به شدت در رابطه‌ی فرد با گروه‌های اجتماعی و یا مذهبی متفاوت تاثیر بگذارند و طرد کردن این گروه‌ها را در ذهن فرد از همان سال‌های کودکی و نوجوانی باعث شود. در خیلی از موارد این طبقه‌بندی‌ها و برچسب‌زدن‌ها منجر می‌شود که نه تنها فرد نتواند با افراد غیرگروه خود هم‌دل باشد، بلکه موجب می‌شوند که فرد به راحتی بتواند نسبت به این آدم‌های متفاوت خشونت بورزد. زیرا در طبقه‌بندی ذهنی‌اش به غیرخودی‌ها برچسب‌هایی می‌زند که آن‌ها را فاقد ارزش‌های انسانی و تبدیل به موجودی نفرت‌انگیز می‌کند و متأسفانه می‌تواند فرد را قادر به کارهای بسیار خشونت‌بار نسبت به این موجود نفرت‌انگیز کند.

این درونی کردن خشونت به این معنی است که در دستگاه روانی فرد، اعمال خشونت به «این دیگری» کار بدی به شمار نمی‌رود. «در زمره‌ی بد بودن دیگری» باعث توجیه خشونت بر علیه او می‌شود. در این فرآیند ذهنی، در کنار تمام آموزش‌هایی که در خانه و مدرسه بر ضد عمل‌های خشونت‌بار ممکن است داده شود، تبصره‌هایی بزرگ باز می‌شود که طبق آن‌ها برخی خشونت‌ها به‌عنوان «خشونت خوب» در ذهن فرد شکل می‌گیرد. قرار گرفتن «دیگری» در طبقه‌ی «کفار، ملحد، بی‌حجاب، هرزه، معصیت‌گر، نجس...» می‌تواند به راحتی به فردی که در این سیستم بزرگ شده اجازه بدهد که فرای قانون قرار بگیرد و نهایتاً نه قانون، بلکه این خشم و نفرت درونی‌شده‌ی اوست که تعیین‌کننده و تصمیم‌گیرنده برای مبادرت به خشونت می‌شود.

تأثیر این تربیت افراطی مذهبی بر روان کودکان

نکته‌ی بسیار مهمی که در ارتباط با رشد کودکان در محیط‌هایی که مذهب‌های افراطی بر آن‌ها حاکم است باید عنوان کرد این است که متأسفانه زیر لوای «تربیت معنوی و روحانی»، کودکان و نوجوانان زیر آزارهای روانی مدام قرار می‌گیرند. چیزی که اغلب این نهادها آن را «تربیت» می‌نامند، اغلب نه تنها از رشد ذهنی و فکری کودکان جلوگیری می‌کنند، بلکه شکنندگی‌های



روانی بی‌شماری در آن‌ها ایجاد می‌کنند. به‌عنوان روان‌شناس در جلسه‌های روان‌درمانی با افرادی که از تجربه‌های کودکی‌شان در خانواده‌ی متعصب مذهبی سخن گفته‌اند، شاهد این بوده‌ام که سعی والدین متعصب در جهت «تربیت مذهبی» کودکان‌شان، در این افراد باعث ایجاد تروما، اضطراب‌های مزمن و بسیاری از مشکل‌های آسیب‌شناختی روانی دیگر شده است. چراکه زمانی که «القای عقیده‌ها و فریضه‌های مذهبی» مهم‌تر از «سلامت روان کودک» می‌شود، نتیجه این می‌شود که خشونت‌های روانی که با این «تربیت مذهبی» ادغام بوده، به شکل شکنندگی‌های روانی عمیق در این افراد ریشه می‌دواند. این تجربه‌های سنگین در خیلی از موردها به محیط خانواده خلاصه نمی‌شوند و در مدرسه و سایر محیط‌های اجتماعی را هم شامل می‌شود. نمونه‌های هرروزه‌ی این تجربه‌های وحشت‌بار را در مدارس و حتی خیابان‌های شهرهای کشورمان مشاهده می‌کنیم.

تذکر این نکته لازم است که نوعی که یک کودک، محرک‌ها یا هیجان‌های درون‌اش را زندگی می‌کند در بسیاری از موردها با نوعی که ما آن را زندگی می‌کنیم، متفاوت است. سیستم مغزی یک انسان بزرگ‌سال قادر است (البته اگر از سلامت روانی نسبی برخوردار باشد) هیجان‌های شدیدی مثل ترس و خشم را اداره کند و آن‌ها را به کنترل بگیرد. این درحالی‌است که سیستم مغزی-روانی کودک به دلیل ناکامل بودن‌اش نه‌تنها قابلیت کنترل این هیجان‌ها در رفتارش ندارد، بلکه نوعی که آن‌ها را زندگی می‌کند نیز می‌تواند به‌مراتب از ما شدیدتر و دردناک‌تر باشد. از این جهت است که تجربه‌ی ترس و اضطراب شدید و یا در معرض خشونت بدنی و روانی بودن به کودک بسیار بیشتر ضربه می‌زند تا به ما که دارای سیستم مغزی کامل‌تری هستیم.

این تفاوت‌های عمده ما را نسبت به اهمیت احتراز از در معرض قرار دادن کودکان در مقابل محرک‌ها و وضعیت‌هایی که برای آنها هیجان‌ها شدید منفی به همراه می‌آورد، آگاه‌تر از پیش می‌کند.



تأثیر بر سکسوالیته و تصویر بدن

رابطه‌های اجتماعی و خانوادگی ما در اولین سال‌های زندگی‌مان، در شکل‌گیری بعدی جنسی رابطه‌های ما نقشی اساسی بازی می‌کنند. در طول تاریخ در بسیاری از فرهنگ‌ها، محدودیت‌های بسیار شدیدی در این دوران‌ها برای کودکان و نوجوانان وجود داشته است. به‌عنوان مثال اجازه ندادن به کودکان به سؤال کردن در این زمینه‌ها و سکوت کردن و آلوده شمردن تمام چیزهایی که به غریزه ی جنسی برمی‌گردد، باعث ایجاد تابوهایی شدید در این زمینه می‌شود. این تابوها می‌توانند بر قابلیت جنسی فرد تأثیر بگذارند. متأسفانه ما شاهد این هستیم که در نوع آموزشی که به کودکان و نوجوانان در نهادهای مذهبی افراطی داده می‌شود بسیاری فاکتورها عامل‌ها وجود دارند که عامل ایجاد و تشدید شکنندگی روانی در بچه‌های ما می‌شوند. از جمله تصویری که از بدن به‌عنوان عاملی که می‌تواند نه‌تنها خود فرد را به گناه آلوده کند، بلکه باعث به گناه کشیده شدن دیگری نیز گردد. خصوصاً در مورد دختر بچه‌ها، درونی کردن این بدن به‌عنوان سرچشمه‌ی گناه بیش‌تر صورت می‌گیرد. نه‌تنها در فضای خانه، بلکه در مدرسه، در مطلب‌هایی که در کتاب‌های درسی درج شده اند و یا در سخنان معلمان و نیز در محیط بیرون از خانه، حتی رسانه‌ها همه انتقال‌دهنده‌ی این حس گناه نسبت به بدن می‌توانند باشند.

تحقیقات نشان داده است که نبود اطلاعات صحیح در زمینه‌ی جنسی نیز نقش زیادی در این اختلال‌ها دارند. کودکی و نوجوانی مرحله‌هایی بسیار مهم در شکل‌گیری نگاهی که به بدن‌مان و رانش‌های جنسی داریم می‌باشند می‌باشد. نه‌تنها نگاهی که داریم بلکه هیجان‌ها و احساس‌هایی که میل‌های جنسی در ما ایجاد می‌کند نیز به میزان زیادی به محیط تربیتی ما در این سنین بستگی دارد.

یکی از مانع‌های لذت جنسی، ترس است. ترس به‌نوعی می‌تواند "میل" را در انسان به اعماق وجودش سوق دهد. بسیاری از افرادی که در فضاهای مذهبی متعصب رشد کرده اند، "میل جنسی" و "لذت جنسی" در آن‌ها



شدیداً با حس گناه عجین شده است و این حس گناه می‌تواند مولد احساس ترس و اضطراب در رابطه با احساس‌های جنسی شود. "سکوتی" که در بسیاری از خانواده‌ها در قبال موضوع‌های جنسی وجود دارد، کافی است که ذهن فرزندان از آن تابویی بزرگ بسازد. در این خانواده‌ها، بچه‌ها خیلی زود درمی‌یابند که نه‌تنها سؤال کردن در این زمینه‌ها ممنوع است، بلکه کوچک‌ترین حرکتی که به نوعی با سکسوآلیته در ارتباط باشد نیز شدیداً وقیح است. حتی اگر در حوزه‌ی ذهنی باشد: خواب دیدن، میل داشتن، نگاه کردن، بدن خود را نوازش کردن... اگر هم کلامی در این ارتباط بیان شود با ارزش‌گذاری‌های منفی همراه است: "زشت است"، "منفور است"... تمام این‌ها در این جهت که تصویر شنیعی از میل‌های جنسی داده شود.

باید بگوییم، با مرور زمان کودک و نوجوان این تابوها را درونی می‌کنند. این تابوها، به نوعی میل را به زنجیر می‌کشند و باعث می‌شوند طبیعی‌ترین حس انسان یا سرکوب شود و یا حضورشان فرد را در وحشت و ازخودبیزاری غوطه‌ور کند. در حقیقت درونی کردن این تابوها می‌تواند اختلال‌های مهمی در میل جنسی و نیز رسیدن به لذت جنسی ایجاد کند و همان‌طور که گفتیم فرد به محض قرار گرفتن در رابطه، دچار ترس‌های شدید می‌شود. ترس‌هایی که او را از داشتن یک رابطه جنسی ارضاء‌کننده محروم می‌کند و یا هربار که فرد تصمیم به برقراری رابطه‌ی جنسی بگیرد فکرهای مزاحم چیزهای دیگری را جای‌گزین میل جنسی فرد می‌کنند.

نکته‌ی مهمی که باید عنوان کنم، این است که این ترس‌ها و احساس گناه‌ها تنها در رابطه با دیگری و آن هم در بزرگسالی نیست که به وجود می‌آید. نوازش بدن خود، برای ایجاد لذت جنسی نیز از ممنوع‌ها به‌شمار می‌رود. در تربیت اسلامی یکی از تابوهای بزرگی که به بچه‌ها و نوجوانان آموخته می‌شود منع لمس ارگان‌های جنسی خود در جهت ایجاد لذت است. ما روان‌شناسان شاهد این هستیم که حتی بچه‌های کوچک به‌خاطر انجام این کار، توسط پدر یا مادر خود تنبیه‌های شدید روانی و یا بدنی می‌شوند. زیرا در اسلام نیز مثل بقیه‌ی مذهب‌های ابراهیمی خودارضایی جزو گناهان تلقی می‌شود.



نکته‌ی مهم و اساسی که در مورد خودارضایی باید گفت و در مورد همه‌ی سن‌ها صدق می‌کند این است که خودارضایی به‌هیچ‌وجه یک بیماری نیست که ما بخواهیم از درمان سخن بگوییم. تحقیق‌های وسیع دهه‌های اخیر تمام تصویرهای غلطی که در قرن‌های گذشته در مورد خودارضایی حاکم بود را از حوزه‌ی علم پزشکی و روان‌شناسی خارج کرده است.

در مورد کودکان نیز این موضوع صدق می‌کند. خودارضایی در کودکان هیچ پدیده‌ی غیرعادی و ناسالمی نیست. کودک کشف میکند که میتواند با لمس بدن‌اش حس‌هایی را در خود ایجاد کند. حتی در نوزاد لمس اتفاقی ارگان‌های جنسی می‌تواند برای او تجربه‌ی لذت به همراه داشته باشد و باعث شود او این تجربه را تکرار کند. کودک موجودی غیرجنسی نیست. هرچند احساس‌های جنسی او ابتدایی و متفاوت با اشخاص بزرگسال است اما، کارهای تحقیقی پیش‌ازپیش ما را از وجود این احساس‌های جنسی آشنا می‌کنند.

این ممنوعیت مذهبی به‌شدت در فرهنگ ما رسوخ کرده است. به‌طبع برای جامعه‌ای مثل جامعه‌ی ما که در آن سکس می‌تواند مظهر آلودگی باشد، این تصویر جنسی از کودک عکس‌العکس خوبی را شاید به همراه نداشته باشد. زیرا با تصویر معصوم و پاک کودک در ذهن برخی در تضاد قرار می‌گیرد. درحالی‌که جزوی از طبیعت کودک است.

این‌که پدران و مادران و مربیان تصویرهای غلط و منفی از این عمل به آن‌ها بدهند و یا با رفتار سخت‌گیرانه‌ای به امتناع و یا تحقیر بچه‌ها به‌خاطر انجام آن دست زنند، می‌تواند اعتماد به نفس آن‌ها را مختل کند و تصویری زشت و کریه در ذهن‌شان و از بدن‌شان برای آن‌ها ایجاد کند. بسیاری از شکنندگی‌های روحی افراد محصول بینش گناه‌آلوده‌ای است که تربیت مذهبی از خودارضایی می‌دهد. این‌که این تفکر غلط در موردهای زیادی منجر به تنبیه‌های شدید روانی و جسمی اطرافیان کودک با او می‌شود، آسیب‌های روانی را در او می‌تواند تشدید کند.

تربیت در خانواده‌هایی که در آن‌ها تعصبات مذهبی نقش بزرگی را ایفا



می‌کند، نه تنها در فرد بلکه در سطح اجتماع نیز پی‌آمدهای وسیعی به‌جای می‌گذارد. البته متأسفانه حتی در خانواده‌هایی که نقش مذهب کم‌رنگ‌تر است، شاهد نفوذ اثرهای این نگرش مذهبی در فرهنگ خانوادگی هستیم.

این‌که نسل جوان در نتیجه‌ی این سیستم تربیتی در محرومیت جنسی به‌سر می‌برد، می‌تواند در بُعدهای مختلف، سلامت جامعه را تحت تأثیر خودش قرار دهد، به‌خاطر این‌که همان‌طور که سکسولوژیست‌ها هم به ما می‌گویند محرومیت جنسی، سلامت روانی فرد را با مشکل مواجه می‌کند. افسردگی، اضطراب‌های شدید و سایر اختلال‌های روحی در جوان‌ها از نمونه مشکل‌های ناشی از چنین وضعیتی هستند. این مشکل‌های روحی در رابطه‌های اجتماعی فرد نیز بسیار تأثیر می‌گذارند. ازجمله ایجاد عدم سلامت در رابطه‌ها با جنس مخالف است. چراکه محرومیت جنسی باعث می‌شود فرد تصویری صرفاً جنسی از جنس مخالف پیدا کند و قادر به کشف و شناخت درست سایر بُعدهای این دیگری متفاوت نشود. یا این‌که می‌تواند باعث احساس وحشت نسبت به این جنس مخالف شود، چراکه در او احساس‌هایی آمیخته به گناه ایجاد می‌کند. سرکوب‌های جنسی هم‌چنین می‌توانند قابلیت‌های کاری و تحصیلی فرد را تحت تأثیر قرار داده و به حالت وسواس ذهنی تبدیل شود.

یکی دیگر از قانون‌های حاکم در نهادهای اسلامی که آسیب‌های روانی را در کودکان و نوجوانان ما افزایش می‌دهد، مسئله‌ی کودک‌همسری است. سوای این مسئله که یک کودک و یا نوجوان آمادگی روحی ازدواج را ندارد، تمام تحقیق‌هایی که در مادران نوجوان صورت گرفته دال بر این است که مادر شدن در سن‌های نوجوانی، در موردهای بسیاری باعث اختلال‌های روحی در مادر می‌شود. زیرا در سن نوجوانی با بحران‌هایی که به همراه دارد و نیز عدم‌رشد کامل سیستم مغزی، فرد نه‌تنها فاقد توان‌مندی‌های لازم برای حمایت و پرورش نوزاد است، بلکه نیازهای خودش نیز به‌عنوان یک نوجوان به فراموشی سپرده می‌شود. نتیجه این‌که مادر شدن در سن کودکی و نوجوانی می‌تواند به مادر و نوزاد از لحاظ روانی شدیداً آسیب بزند.

در آخر می‌خواهم به این نکته‌ی مهم اشاره کنم که داده‌های روان‌شناسی



به ما نشان می‌دهد که تربیت سخت‌گیرانه نه تنها باعث تحول فرزندان ما نمی‌شود، بلکه باعث می‌گردد در بُعدهای گوناگون روحی و جسمی آسیب‌هایی جدی ببینند. کودکان ما در جهت رشد و شکوفایی روانی و فکری احتیاج به محیطی دارند که عاری از خشونت و دیگر عامل‌های اضطراب‌زا باشد. محیطی که در آن پرسش کردن و تردید کردن برایشان احساس گناه به همراه نیاورد.

منبع‌ها

- *Pierre Tap, Identité et exclusion, Connexions 2005/1* (no 83), pages 53 à 78
- Jean-Paul Codol, *Une approche cognitive du sentiment d'identité*, Volume: 20 issue: 1, page(s): 111-136, Issue published: February 1, 1981
- Robbes, B. (2010). *L'autorité éducative dans la classe*, Paris, ESF Éditeurs.
- DURANDEAU André et col., *Sexualité mythes et culture*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- *Patrick Cauvin, Sylvie Bérard, Élyane Allari, Le bébé de l'adolescente, Un « objet de transition » pour sa mère, Adolescence 2006/1* (T. 24 n°1), pages 197 à 206

- بررسی تطبیقی - فرهنگی مسائل جنسی، بررسی تطبیقی مسائل جنسی در بین ایرانی‌ها و بلژیکی‌ها، مژگان کاهن



جای‌گاه و تاثیر «ترس» در معماری و شهرسازی گذشته، حال و آینده

مسعود اسماعیل‌لو^[۱]



۱- دکتر مسعود اسماعیل‌لو، معمار و شهرساز، دکترای تحقیقات (phd) در رشته‌ی تخصصی «معماری اقلیمی پایدار» از دانشگاه ونیز ایتالیا؛ با سابقه‌ی بیش از بیست سال تدریس در دانشگاه معماری شهر ونیز و دیگر دانشگاه‌های معماری، هشت سال ریاست «انستیتو ملی بیوآرشیکتور - Istituto nazionale die Bioar- chitettura» استان ترویزو Treviso، ده سال ریاست هیئت‌علمی شرکت «گرین‌هاوس» در ایتالیا. در حال حاضر مسئولیت بیش از ۷۲ طرح بهینه‌سازی با هدف‌های کاهش «گازهای گل‌خانه‌ای و استفاده از انرژی‌های تجدیدپذیر» در ساختمان‌های مسکونی شمال ایتالیا را مدیریت کرده و عهده دار است، مبتنی بر هدف‌های تعریف‌شده‌ی تقویم ۲۰۳۰ پارلمان اروپا.

عصر افزایش ترس‌ها، عصر کج‌فهمی و جابه‌جایی نگاه معماری پایدار، معماری فزاینده، «معماری زیبایی‌های کاربردی هم‌گرایانه» با عصر تنزل انبوه‌سازی‌های ناپایدار بی‌قواره و «انبوه‌سازی‌های ناکارآمد و زشت و اگرآینه»

مقدمه:

«معماری» به معنای ریشه‌یابی‌اش، یعنی «هنر ساختن». معماری تنها به ساخت‌وساز فیزیکی خانه‌ها، ساختمان‌ها و جسم‌ها، آن‌هم فقط به دست یک انسان، خلاصه و محدود نمی‌شود. نه تنها انسان‌ها، بلکه حیوان‌ها و گیاه‌ها و تمام موجودات زنده هستی از توانایی نسبی این «معماری جوهری»، یعنی هنر ساختن، برخوردار هستند و هم‌چنان در روند و فرآیند این حیات هستی «معمارانه» دست‌به‌کار هستند. «ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند». (سعدی)

آنچه «انسان معمار» می‌بایست در دانشکده‌های معماری بیاموزد، مجموعه‌هایی از قانون‌های علوم دربرگیرنده‌ی این هستی است که «علم نسبی معماری سیدوشصت درجه‌ای جوهری انسانی» را احاطه کرده و می‌توانند با «نفس این معماری جوهری» رابطه‌ی اندام‌وار «فیزیکی» برقرار کنند و به‌گونه‌ای آن را در بر بگیرند و داد و ستد بکنند، مانند هنرهای پایه‌ای موسیقی، تجسمی، مجسمه‌سازی، نقاشی، ادبی، تئاتر و سینمایی و... «شرط انصاف نباشد که تو فرمان نبری». (سعدی)

معماری، هنر ساختن زیبایی‌هاست

یک انسان «معمار» با تمام حس و توانایی‌های جوهری‌اش می‌بایست به‌نوبه‌ی خود با نگاه پایدار «گوش‌دادن» به اندازه‌ی استعداد، هنر و شناخت نسبی‌اش، بستر فضای بی‌کران تمامی هنرها و ارزش‌های فرهنگی و انسانی و محیط زیستی‌اش را «مهیا بسازد» و هم‌چنان در این راه، به‌عنوان یک انسان نسبی، هم «مسئولیت‌پذیر باشد هم تکلیف‌پذیر، هم نقدگر و هم نقدپذیر».



یک معمار خوب و شایسته هم‌چنان می‌بایست به اندازه‌ی شناخت خود، توانایی «ارائه‌ی طرح ساختاری» فضای «زیبایی‌ها، دوستی‌ها، خوبی‌ها، هم‌گرایی‌ها» و به‌طور کل، اندیشه‌های پایدار فرازمانی و فرامکانی، مبتنی بر ارزش‌های انسانی هم‌آهنگ و هم‌گرا با محیط‌زیست را هم داشته باشد، و بداند که «هنر ساختن در تمامی بُعدهای علوم انسانی»، فقط به ساخت‌وساز خانه، ساختمان‌ها و شهرها خلاصه نمی‌شود و هم‌چنین زمانی که متوجه می‌شود که در رابطه با پدیده‌ای، شناخت لازم و کافی به علم آن پدیده را ندارد، به این ندانستن اعتراف بکند و با کسانی که به علم آن پدیده آگاهی بیشتری دارند، قبل از ارائه طرح معماری‌اش به مشورت بنشیند و بیاموزد. یک معمار خوب همیشه در حال آموختن است و به‌قول دوست فرهیخته‌ای، هرگز «خود بسنده» نیست.

و اما در این دوران «رویاری» با عصر بحرانی واگرایانه و خودمحورگرایانه‌ی انسانی، در کنار تخریب‌های پی‌درپی و روزمره‌ای محیط‌زیست و زمین، به‌دست این انسان «خودگم‌کرده»، به‌آسانی مشاهده می‌شود هم‌چنان هستند کسانی که چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، بسیاری از «پسوندهای ناپایدار» را به‌عنوان «صفت تفکیکی» کاملاً غریبه با معنای حقیقی و مفهومی واژه‌ی «معماری» به انتهای این واژه‌ی پایدار و پرمعنا تلفیق کرده و می‌چسبانند و به‌گونه‌ای تحمیلی، معنای حقیقی واژه‌ی «معماری» را دست‌خوش «آلودگی معنایی و مفهومی» گردانیده تا جایی که این تحمیل «آگاهانه یا ناآگاهانه» جایی را در زبان و ذهن‌های عمومی برای خود باز کرده و خیلی گستاخانه و آشکارا و بدون هیچ اساس و منطقی، با معنای اصلی «هنر ساختن» کاملاً در تقابل و تضاد قرار می‌گیرد.

در این‌جا چند نمونه از این‌گونه «صفت‌های تفکیکی ناپایدار تحمیلی و الحاقی» را می‌آورم: «معماری‌ترس، معماری‌خشونت، معماری‌تجاوز، معماری‌فردگرا، معماری‌قدرت، معماری‌تخریب، معماری‌خودپسندانه، معماری‌خودمحورانه، معماری‌جنگ و ...» این تلفیق‌ها کاملاً در تقابل معنای پایدار و حقیقی «هنر ساختن»، یعنی «معماری» است و بسیار ابهام‌برانگیز است و ناعادلانه. این ناهنجاری‌های گویشی ناعادلانه، ساخته‌وپرداخته‌ی انسان‌های



غافلی است که رفته‌رفته از معنا و محتوای «معماری» خالی می‌شوند و آهسته‌آهسته، به‌گونه‌ای در زبان متداول گویشی عصر ما مردمان ایران و حتی جهانیان رسوخ کرده و می‌کند و مورد استفاده‌ی نسل‌های عصر معاصر و عصر فردا قرار گرفته و قرار خواهد گرفت!

بنابراین آنچه در رابطه با معنای واقعی «معماری» گفته شد قابل پاسداری و سزاوار دفاع می‌باشد و وظیفه‌ی هر معمار مسئولیت‌شناس و مسئولیت‌پذیر است که از «حق و حقوق شهروندی»^[۲] معماری، یعنی «هنر ساختن» دفاع بکند و آنچه «انبوه‌سازی و زشت‌گرایی» است هرگز به رسمیت نشناسد و هرگز این‌گونه صفت‌های ناپایدار گویشی و تحمیلی را برنتابد و از واژه‌ی زیبای «معماری» یعنی «هنر ساختن» با قدرت تمام دفاع بکند و آن را پاس بدارد. لازمه‌ی این‌گونه دفاع، شناخت پدیده‌ی «آنتروپی»^[۳] در علم فیزیک است که به‌عنوان «شناخت ابزاری» می‌تواند در فرایند مرحله‌ی طراحی، بسیار کارآمد و اساسی عمل بکند.

ترس و آنتروپی در طراحی معماری و شهرسازی

یک «معمار خوب»^[۴] و مسئولیت‌پذیر، می‌بایست براساس نگاه ارزش‌های

۲- «حق و حقوق شهروندی»، فقط مختص انسان‌های شهر نیست، با این‌که در اکثر شهرهای پیش‌رفته‌ی امروزی غربی، شهروندان از حق و حقوق و تکلیف‌های شهروندی برخوردار اند و قانون‌های حقوق‌مدار و تکلیف‌مدار شهروندی به اجرا گذاشته می‌شود اما هنوز در اکثر این شهرها، حق و حقوق دیگر اعضای حقیقی شهر، همانند حیوان‌ها، فضای سبز، محیط‌زیست و ساختمان‌ها، هم‌چنان پامال می‌شود. چنان‌که می‌دانیم، در زبان فارسی، پسوند «آوند» و شکل دیگرش «وند» معنی دارندگی و نیز معنی نسبت را می‌رساند و «شهروند» (شهر + وند) یعنی «عضو شهر» یا «دارنده شهر» اما، سؤال اساسی این است که آیا فقط انسان‌ها «شهروند» هستند و شهر و حقوق شهروندی فقط مختص انسان است؟

۳- «آنتروپی» - لازم به توضیح است که از دیدگاه سیستماتیکی، احتمال تحول به یک «حالت خاص» یا «قانون کلی» در فرآیند تغییر و تحول‌ها در یک سیستم‌ها وجود دارد. بدین معنا که در کلیه سیستم‌ها (اعم از سیستم‌های فیزیکی- مکانیکی سیستم‌های زیستی حیاتی و یا سیستم‌های اجتماعی)، اجزاء، عناصر، مواد و انرژی‌ها، می‌توانند تدریجاً تغییر شکل و تغییر حالت بدهند و با تمایل به بی‌نظمی، از هم‌پاشیدگی و بی‌تعادلی، به سوی تلاشی و نابودی حرکت کنند. این تمایل به خصلت عام و قانون کلی در سیستم‌ها را «آنتروپی» می‌گویند.

۴- «لئون باتیستا آلبرتی»: «من کسی را «معمار خوب» می‌نامم و «معمار» صدا می‌زنم که با یک روش کامل و مطمئن می‌داند چگونه براساس عقلانیت طراحی کند و عملاً آثاری را خلق کند که بیش‌ترین «نیازهای»



معماری پایدار هم‌آهنگ با محیط زیست، نخست بین «ترس‌های واقعی و غیرواقعی انتزاعی»^[۵] ناشی از ندانستن‌ها و مبالغه‌کردن و زیاده‌روی و زیاده‌خواهی‌ها، و سپس، بین «امنیت حقیقی و امنیت انتزاعی» تفاوت قائل بشود و هم‌چنان آن را برای شهروندان و روشن‌فکران جامعه، در مرحله اول «تئوریزه» کرده و بیان کند و در مرحله بعدی «طراحی و تشریح» کند و در مرحله عملی به اجرا برساند. این یکی از راه‌های مؤثر برای جلوگیری از ورود ترس‌های غیرواقعی و انتزاعی به خانه و شهرهای این «انسان امروزی غوطه‌ور در واقعیت‌های تلخ عصر تخریب و عصر دنیای مجازی پُر از ابهام و فریب» است. انسان معمار می‌بایست از تمامی توانایی و هنر ساختن‌اش بهره برده و در برابر این «هیولای فاقد وجدان دنیای مجازی بدل‌سازی‌ها» بایستد.

اگر این ترس‌های انتزاعی «پسامنیتی و غیرواقعی» بیشتر و بیشتر بگردند، بسیار مخرب، پرهزینه و باعث واگرایی، افسردگی و درنهایت باعث «تک‌روی یا تنهاگرایی»^[۶] بیشتر خواهند گردید و به یک سندروم بیماری

انسان را برآورده می‌کند. بدین منظور، او باید بر بالاترین رشته‌ها مخصوصاً آن دسته از رشته‌ها که برای معمار مفید هستند، کاملاً مسلط باشد، مانند ریاضیات که برای علم معماری بسیار ضروری است. «ثئون باتیستا آلبرتی» معمار، نویسنده، ریاضی‌دان، انسان‌شناس، رمزنگار، زبان‌شناس، فیلسوف، موسیقی‌دان و باستان‌شناس ایتالیایی بود. او یکی از نابغه‌ها و از چندوجهی‌ترین چهره‌های هنری رنسانس بود. البته او را مبتکر پرسپکتیو هم می‌دانند ولی با تحقیقاتی که کرده ام، مطرح کردن و طرح «پرسپکتیو» در غرب متعلق به ابتکار و علوم شرقی‌ها می‌باشد، و او آن را به گونه‌ای کامل کرده است (مسعود اسماعیل‌لو).

۵- «ترس واقعی یا غیر واقعی» - ریشه‌یابی واژه ترس - ریشه یابی واژه «ترس» را می‌توان در ریشه‌ی هند و اروپایی پات = (پایو) که در لغت به معنای ضربه زدن و در «معنای مجازی ترس»، ایجاد وحشت است. از این ریشه یونانی (παῖω) (پایو) = من ضربه می‌زنم و سپس لاتین (پایو = pavor ترس، ترس از فعل (paveo) قبل از (patveo) = «من ضربه خورده ام، من افسرده شده ام و به معنای وسیع آن، یعنی «من می‌ترسم». روان‌شناسان استدلال می‌کنند که ترس یک لحظه احساسی بسیار قوی و شدید است، و زمانی ایجاد می‌شود که احساس خطر، «واقعی یا غیر واقعی»، وجود داشته باشد: این یکی از احساس‌های اولیه و اساسی مشترک برای انسان و بسیاری از گونه‌های جانوری است.

۶- «تنهاگرایی» - تلفیق پیش‌نهادی نگارنده، مترادف «خودبسنده‌گرایی در وضعیت اجباری» است. هنگامی که یک فرد اجتماعی خود را در راه به دست آوردن هدفی، نه برحسب انتخاب، «یکه و تنها می‌یابد»، به اجبار رو به خودبستگی می‌آورد و در نهایت و به ناچار، «تنها جست‌وجو کردن» را به گونه‌ای می‌آموزد و هرچه بیشتر به آن باور پیدا می‌کند و به آن گرایش پیدا می‌کند تا جایی که «تنها گرایی» را به عنوان یک «راهکار» عملی، کاملاً باور کرده و حتی آن را به عنوان یک راه‌کار دشوار اما، عملی به دیگران هم پیش‌نهاد و ارائه می‌کند.



حقیقی «روان‌پریشی شهری» پاتولوژیکی تبدیل گردیده که بیش‌تر با طبقه‌ی شهروندان تهی‌دست و تنگ‌دستِ جامعه‌ها، شهرها و کلان‌شهرها سروکار خواهد داشت و بیش‌تر آن‌ها را تحتِ تهاجم و تعرض خود قرار خواهند داد.

در اولین مرحله‌ی طراحی معماری «هنر ساختن»، اگر ترس‌های عینی و واقعی، که به‌خاطر کم‌دانشی‌ها و ندانستگی‌های مان از آن غافل هستیم از «ترس‌های نامرئی انتزاعی» تفکیک نگردند و متعاقباً شناسایی نشوند و در مرحله‌های طراحی کنار گذاشته نشوند، مسلماً وارد صحنه شده و به‌مثابه‌ی یک «آنترپی - entropy» عمل می‌کنند و از همان ابتدا، بی‌نظمی و آشفتگی کاربردی را در طرح به‌نمایش می‌گذارند و در نتیجه‌ی این غفلتِ ناموجه، طرحی که می‌بایست «زیبا، مفید، کاربردی و هنری» به انجام برسد، غیرقابل کنترل خواهد گردید و هم‌چنان یک هم‌نشینی ناخواسته‌ی همیشگی در کنار این‌گونه ترس‌ها خواهد ماند.

در این صورت اگر ما به‌عنوان «معمارانِ کوچکِ امروز و فردای زمینی»، به تمامی ناهنجاری‌های موجود آگاهی نداشته و از طرف دیگر به قانون‌های رشته‌های مختلفِ علوم انسانی مخصوصاً به قانون‌های «معمارانِ ارشد منظومه‌ی خورشیدی و هستی» رجوع نکنیم و به قانون‌های این «معمارانِ ارشد» حیات‌ساز احترام نگذاریم و از آن‌ها شناخت و آگاهی نداشته باشیم و از آن استفاده‌ی بهینه نبریم، ناخواسته و به‌راحتی در نخستین مرحله‌های طراحی به قصدِ ایجادِ «فضاهای کاربردی مفید، متناسب و زیبای موجه معماری»، خواهی‌نخواهی در عمل، به مجموعه‌ای از «فضاهای خالی زائده‌ایی» و ناخواسته‌ی بی‌فایده و بی‌ثمر حاصل از آن برخوایم خورد که می‌توانند در درازمدت ایجادِ ابهام و تردید و ترس‌های انتزاعی را برای ما رقم بزنند. (این بحث «مبناهای اصول و فرآیند طراحی در معماری» یک بحث بسیار پیچیده‌ی تخصصی در «مرحله‌های طرح فضاسازی‌های خواسته و پیدایش فضاهای ناخواسته در معماری» است، در امتداد بحث «فرم و محتوا»، که ورود به آن در این مقاله نه می‌گنجد و نه ضرورت دارد).

عدم قاطعیتِ مفهومی و کاربردی، از همان ابتدای ایجاد و طراحی یک



سیستم به دلیل «عدم شناخت»، بی‌نظمی و آشفتگی «زبان بیان» (سبک) آن سیستم مشاهده و بیان می‌شود که من نگارنده آن را در مرحله‌ی طراحی معماری، «آنتروپی تحمیل‌شده‌ی طرح ارائه‌شده» می‌نامم.

در مرحله‌ی عملی و اجرایی هر قدر «ضریب آنتروپی» طرح، به هر دلیلی، بالاتر برود، ضریب تنزل و تخریب معماری بیش‌تر می‌شود تا جایی که «فضای دادوستد هنر ساختن» را کاملاً کاهش داده و محدود و بی‌اثر می‌نماید. بنابراین نمی‌بایست با قبول این‌گونه «ترس‌های انتزاعی»، همراه «ندانستنی‌هایمان»، حریم «معماری زیبای درون‌گرایانه و خودانگیخته» را با «انبوه‌سازی و ساخت‌وسازهای امنیت‌گرایانه‌ی افراطی و تحمیلی» جابه‌جا کنیم.

مفهوم و اهمیت امنیت جانی، مالی در شهر

واژه‌ی پُلِیس polis یونانی، به‌معنای شهر و هم‌چنین به‌معنای اداره و «حفاظت» و برقراری «امنیت» در شهر. واژه‌ی پُلِیس، در یونان قدیم، نه‌فقط به‌معنای شهر- دولت، بلکه هم‌چنین به‌معنای «یک الگوی حکومت سیاسی اداری» به‌کار می‌رفته است.

شهر به‌معنای ایجاد یک فضای اجتماعی و انسانی، جایی که «امنیت جانی، مالی و معنوی» پیش‌شرط یک زندگی اجتماعی و هم‌زیستی مدنی را امکان‌پذیر می‌سازد. نام‌گذاری بر روی نهادهای انتظامی و امنیتی شهر، با استفاده از واژه‌ی سمبولیک «پُلِیس»، نشانه‌ی اصلی‌ترین و مهم‌ترین ستون پایه‌ی تضمینی «امنیت» در راستای یک هم‌زیستی اجتماعی و مدنی می‌باشد.

در ساختار یک شهر «پایدار» دو گزینه‌ی اصلی «شهر» و «امنیت»، درهم تنیده شده‌اند و لازم‌وملزوم یک‌دیگر اند و به‌عنوان یک بستر اجتماعی پویا و مدنی، نقش «تاروپود» این شهر را بر عهده دارند و ازهم ناگسستنی‌اند.



نمونه‌هایی از نخستین نشانه‌های دیوارهای امنیتی تاریخی شهری

این جا به‌طور خلاصه و با اسنادی که در دست است به‌راحتی می‌توانیم به برخی از ویژگی‌های فیزیکی دیوارهای حفاظتی مشترک شهرهای کهن در اقصا نقاط این جهان دست یابیم که پیدایش آن‌ها در «بافت و ریخت‌شناسی (morphology)» شهر بستگی مستقیم دارد با مرزهای گسترش تمدنی «امنیت فردی، جمعی، مالی و معنوی»، مخصوصاً در محیط شهرهای حائز اهمیت تجاری و استراتژیکی آن دوران. خارج از هر مقوله‌ی تاریخی، فلسفی، زبان، فرهنگ و هنر؛ از شهرهای باستانی تا دیوارهای مرزی صوتی، موجی، الکترونیکی ایجاد شده در شهرهای معاصر امروزی.

در این مورد خاص می‌توان به کتاب «آنجلیکا والنیتینا چاوز^[۷] Angelica Chávez با عنوان «معماری ترس» اشاره کرد که نقش دیوارهای متعدد را در بُعدهای فیزیکی و روانی و انتزاعی ارائه می‌کند. ناگفته نماند که نقد من در رابطه با انتخاب عنوان این کتاب، «نقدی ریشه‌ای است و ابداً این عنوان را با نگاه «معماری پایدار» بر نمی‌تابم، چراکه «معماری ترس» تلفیقی است «ناپایدار» و معماری هرگز ترس را نه ایجاد می‌کند و نه طراحی می‌کند به طوری که خیلی روشن در مقدمه این مقاله به آن پرداختم. دقیقاً و به‌عکس، معماری، یعنی «هنر ساختن»، زیبایی و آسودگی را هم خلق می‌کند و هم به مرحله‌ی اجرا می‌گذارد و حاصلش مسلماً یک معماری مفید، خوب و پایدار است، همان‌طور که «لئون باتیستا آلبرتی» به مفهوم حقیقی معماری اشاره می‌کند.

از همان نخستین نشانه‌های پیدایش تمدن بشری، اثرهای دیوارهای

۷- کتاب آنجلیکا چاوز Angelica Chávez - «معماری ترس»! دیوارهایی در این زمان «جهانی شدن» فرو نمی‌ریزند - آنجلیکا چاوز به مهم‌ترین دیوارهای قدیمی و جدید، امنیتی و محرومیتی اشاره می‌کند که بار دیگر نمادهای ترس، آسیب‌پذیری و دیوارهای خودخواهانه را مطرح و کمی دقیق‌تر این واقعه‌ها را بازسازی می‌کند که اغلب دردناک است و با این کتاب خود به خواننده‌گانش پیشنهاداتی برای اندیشیدن بیشتر در شناخت انواع دیوارها می‌دهد. این کتاب به زبان ایتالیایی با (پیش‌گفتار والتر کورالوزو) به بازار عرضه شده است.

Angelica Valentina Chávez - Architecture of Fear, The Barriers that do not Fall in the times of Globalization

دفاعی، حفاظتی و امنیتی در شهرها، در برخی از نقاط این کره‌ی خاکی، به‌همراه حفر خندق‌ها و دیدبان‌های حفاظتی به‌خوبی به چشم می‌خورند. حال اگر نگوئیم که ایرانیان در تاریخ تمدن بشری نخستین معماران این‌گونه «دیوارهای دفاعی، امنیتی مسلح به خندق» هستند اما، با جرئت می‌توانیم بگوئیم که ایرانیان از نخستین معماران و نخستین بانیان این‌گونه «دیوارهای حفاظتی خندقی» در جهان هستند^[۸] که در زمان خود، راه‌کاری عملی برای دفاع و حفظ امنیت تمدن کهن ایرانی بوده و روی داده‌های تاریخی تأیید می‌کند که در عمل کارآمدی بسیار بالایی داشته‌اند.

این دومین و طولانی‌ترین دیوار حفاظتی در خاورمیانه، دیوار معروف «مارِ سرخِ گرگان»^[۹] است:



پلان دیوار تاریخی گرگان معروف به «مار سرخ» به طول ۲۰۰ کیلومتر - عکسی هوایی از خندق و دیوار سنگی و آجری گرگان

۸- «کتاب ریچارد فرای»: Richard Frye, Nelson - The Golden Age Of Persi - عصر زرین فرهنگ ایران

۹- دیوار «مار سرخ» سومین دیوار طولانی در جهان، بعد از دیوار چین و دیوار لیمز، با احداث خندقی برای دفاع، امنیت و حفظ مردمان ایران کهن ساخته شده است. از لحاظ قدمت، دیوار چین که به دوره‌ی پیش از تاریخ مربوط می‌شود قدیمی‌ترین «دیواریست برای گسترش و افزایش قلمروی قدرت و نه صرفاً دفاعی» در دنیاست که هم‌چنان به عنوان یکی از بزرگترین عجایب «قلمرو و قدرت‌طلبی» ساخت دست بشری است. دیوارهای آنتونی در یونان و دیوار گرگان و تمیشه در طبرستان که تقریباً از یک دوره هستند در رده‌های بعدی قرار گرفته‌اند. از نظر طولی دیوار بزرگ گرگان پس از دیوار چین، دومین دیوار طولانی در قاره‌ی آسیا است؛ ولی در جهان پس از دیوار چین با حدود شش هزار کیلومتر طول و دیوار لیمز با حدود ۵۰۰ کیلومتر»



دیوارِ گرگان یا «مارِ سرخ»، به طول ۲۰۰ کیلومتر، دیواری به قدمت بیش از ۱۷۰۰ سال است که یکی از طولانی‌ترین دیوارهای تاریخی سرزمین ایران ما می‌باشد که به‌گفته‌ی تاریخ‌شناسان و مورخان و کارشناسان این «مارِ سرخ» حتی طولانی‌تر از دیوارِ آدریانِ امپراطوری رم به‌نظر می‌رسد.



قسمتی از دیوار تاریخی گرگان و برج دیدبانی با استفاده از آجر به‌عنوان مصالح اصلی

حال سؤال اساسی اینجاست که چه عامل‌هایی امنیت اجتماعی و فردی هرپدیده‌ی زنده را به خطر می‌اندازند؟

در طول تاریخِ کهنِ تمدن‌های بشری، جنگ‌ها، زلزله‌ها، عامل‌های همیشه‌زنده و متحول طبیعت، مثالِ جابه‌جایی زمین، فعالیتِ کوه‌های آتشفشان (شهرِ رومی پمپی در جنوب ایتالیا که کاملاً زیر مواد مذاب کوه آتشفشان «اتنا» از روی زمین محو شد و به خرابه‌های تاریخی به‌دست‌آمده تبدیل گشته)، زلزله‌ها، سیل و طوفان‌ها و سونامی‌ها و...هم‌چنین عامل‌های خودمحو‌رانه و واگرایانه‌ی برتری‌جوییِ انسانی بر دیگران و سوءاستفاده از

طول، دیوار گرگان سومین دیوار طولانی جهان است.

کارگران، برده‌داری‌ها، برتری‌های قومی، و برتری‌های نظامی و اقتصادی و سیاسی و مالی و.. همه‌وهمه خطرهایی بوده و هستند که هم‌چنان انسان و حتی محیط زیست را هم تهدید می‌کنند. برای رویارویی و دفاع و بقای انسان‌ها، ارگان‌های حفاظتی امنیتی کشورها، شهرها را تشکیل دادند، هم‌چنین ارگان‌های ارتش و پلیس، حفاظت از آتش‌سوزی، حفاظت از انواع بیماری‌های واگیردار، قابل انتقال و مسری....، بیماری‌های روانی و روان‌پریشی اجتماعی و شهری، بیماری‌های مسری محیط زیستی.

باگذشت زمان بعد از به‌رسمیت شمرده شدن مرزهای بین‌المللی کشورها، توسط نهادهای بین‌المللی (جنگ جهانی دوم)، گسترش شهرها بیشتر براساس توسعه‌ی صنعتی، اقتصادی و اجتماعی صورت گرفته و نخستین پایه‌های اساسی امنیتی در شهرهای باستانی، دست‌خوش تغییر و تحولات و گاه به‌دست فراموشی عصر نو قرار گرفته اما، هنوز نمی‌توان گفت که در اکثر موارد کدهای امنیتی (حتی روانی و امنیت خاطر) از میان رفته اند.

دیوارهای ترس‌ها انتزاعی و تبعیض‌ها و رویارویی آن‌ها با معماری و

شهرسازی

«آهنگ جنجال برانگیز دیوار»^[۱۰] گروه مشهور پینگ‌فلوید، طعنه و

۱۰- بدون شک بین هفت میلیارد و ۳۵۷ میلیون انسان بر روی این کره خاکی، چند میلیارد انسان، با یکی از آهنگ‌های شاهکار گروه پینگ‌فلوید، این «گروه قدر پروتستانی موسیقایی» و جنجال برانگیز «دیوار» آشنایی دارند و یا آن را شنیده و شاید حتی تا حدودی محتوای متن آن را تا حدودی می‌شناسند. این آهنگ جنجالی از حضور «دیوارهای تبعیض آمیز» سخن می‌گوید و بین جوانان چند نسل طرفداران پروپاقرصی را همراه دارد. معماران این آهنگ مسلماً تشخیص داده‌اند که این «ترس‌ها» را الیت جامعه انبوه‌سازی کرده و «دیوارهای متفاوتی را ایجاد کرده اند برای کنترل انسان‌ها و حال می‌خواهند از طریق این‌گونه دیوارسازی‌ها دیگران را کنترل کرده تا هم‌چنان به قدرت و ثروت‌های کلان خود دست یابند و حتی آن را به‌نحوی هم آموزش بدهند تا هدف‌های آن‌ها را هم‌چنان در آینده تضمین کنند. «محتوای و ملودی این آهنگ دیوارشکن اعتراضی»، یک اثر موسیقایی بسیار تاثیرگذار بر روح و روان و جسم چندین نسل پیر و جوان می‌باشد، که هم‌چنان معضل اساسی جامعه‌های بشری است و هم‌چنان محتوایی به‌روز است.

متن ترانه دیوار پینگ‌فلوید به انگلیسی

No dark sarcasm in the-We don't need no thought control,-We don't need no education,
All in- Hey, Teacher, leave those kids alone! -Teacher, leave those kids alone,-classroom,
All in all you're just another brick in the wall, »-all it's just another brick in the wall,



پاسخ کمرشکنی به ترس‌های ایجاد شده از طریق ساختن انواع «دیوار»‌های تبعیض‌آمیز اجتماعی، و نشانه‌ی تنهایی انسان در جامعه‌های مدرن ازهم گسیسته می‌باشد اما، ازسوی دیگر فروپاشی «دیوار برلین»، به‌گونه‌ای به تمامی بشریت این «امیدواری ملموس» را می‌داد که تحول و تصویری نو را بر روی این کره‌ی کوچک خاکی رقم بزند. جایی که بشر بتواند در دنیای زندگی کند بدون انواع «دیوارهای حقیقی و خیالی»، جایی که میان انسان‌های گوشه‌وکنار این کره‌ی خاکی، دیگر هیچ مانعی وجود نداشته باشد و دیوارهای حقیقی و دیوارهای انتزاعی فروریخته شوند! اما چه امید و خیال ملموس خامی! همگی می‌توانیم مشاهده کنیم که کل مدیترانه‌ی غربی (به‌ویژه تنگه‌ی سیسیل در ایتالیا)، در دهه‌های گذشته، به «دیوار غم‌انگیز آبی» تبدیل شده است.

برخلاف مفهوم جهانی‌شدن، همان‌طور که در شعار اتحادیه اروپا ذکر شده: «اتحاد در تنوع»، ما هنوز و هم‌چنان شاهد افزایش مداوم «دیوارهای گوناگون حقیقی و انتزاعی و مرزبندی‌ها هستیم که تاثیرگذاری مستقیمی بر معماری و شهرسازی دارد، مخصوصاً با تحمیل و حضور این اپیدمی حقیقی مرگ‌آور و ویروس کرونا.

سه دلیل ترس و دیوارکشی‌های پسا کوید -۱۹ در جهان

- ۱- ترس از گسترش و واگیری اپیدمی کرونا و ویروس به شهروندان یک کشور؛
- ۲ - ترس و میل به کنترل و افزایش دیوارکشی‌ها در امتداد خط‌های سیاسی‌مالی و سودهای کلان دولت‌ها و سپس و ناگزیر، کنترل مرزهای زمینی و هوایی یک کشور؛
- ۳ - ترس از گسترش جنگ‌های نیابتی و هجوم تروریسم، و متعاقباً هجوم

متن ترانه دیوار پینگ‌فلوید به فارسی

ما نیازی به تحصیل نداریم... ما نیازی به کنترل فکری نداریم... بدون کنایه‌ی تاریک در کلاس درس، ای معلم، اون بچه‌ها را تنها بگذارید. سلام معلم، اون بچه‌ها را تنها بگذارید! روی هم‌رفته این حضور شما خود به مثال یک «آجر» در ساختن «دیوار» است. روی هم‌رفته خود شما هم «آجر» دیگری هستید در ساختن این «دیوار».



مهاجران مبتلا به ویروس و علت‌های متعدد دیگری که باعث ورود غیرقانونی مهاجران به کشورهای پیشرفته‌ی غربی می‌گردد.

حضور و تاثیر ترس‌های متفاوت در معماری و شهرسازی

«ترس» امری است که از ابتدای پیدایش «انسانِ توانا به اندیشه کردن» که بیش از ۳۰۰ هزار سال برآورد می‌شود، همواره بر شکل، مکان و شیوه‌ی زندگی مشترک ما انسان‌ها تأثیر گذارده و می‌گذارد. اگر با نگاهی عمیق به عصر حاضر بنگریم، همگی ما نسبتاً در جامعه‌هایی ترسناک زندگی می‌کنیم که در اکثریت از این‌گونه ترس‌ها غافل هستیم. شاید در ابتدا این‌گونه سخن برای برخی از افراد، سخنی «مبالغه آمیز» به حساب آید اما، در واقع این‌گونه نیست. می‌بایست هرچه آگاهانه‌تر با این واقعیت تلخ رو به افزایش، روبه‌رو بشویم.

ترس می‌رود تا هرچه بیش‌تر روندِ ساخت‌وساز در معماری و شهرسازی و رابطه‌های بینابین افراد را تحت تأثیر مستقیم خود قرار دهد. با نگاهی به تحول‌های چند شهر اروپایی، شاید بهتر باشد از صیغه‌ی «ماضی» استفاده بکنیم و بگوییم «تحتِ تاثیر قرار داده است.»

مخصوصاً امروزه و در این سده و عصرِ بیست‌یکمِ ما، اکثر خانه‌ها و اداره‌ها، مکان‌های عمومی، باغ‌ها و حتا پارک‌ها توسط دروازه‌هایی احاطه شده اند که می‌خواهند ابزارِ محافظت و امنیت ظاهری را آگاهانه به همگان نشان بدهند و به‌ظاهر اطمینان دهند که همه‌چیز جای خود قرار گرفته و از هرگونه تهدید و خطر محفوظ شده است اما، از طرف دیگر این مرزها و مرکزکشی‌ها تأثیر روانی «جدا کردن» را هرروز بیش‌تر از دیروز محک می‌زند و به‌گونه‌ای «جدایی و مرکزکشی‌ها و عدم اطمینان به هم‌نوعان» را به نمایش می‌گذارد.

چارلز جنکس، Charles Jencks نظریه‌پرداز فرهنگی و مورخ هنر و معماری، اثر این «ترس» را به‌عنوان یک «دیوارکشی فیزیکی و محتوایی -



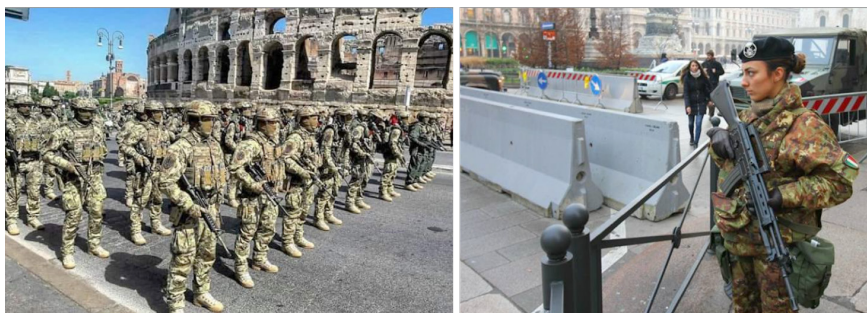
wallificatio - « نام‌گذاری کرده است.

ترس‌ها، معماری و شهرسازی را عقب می‌زنند و پشت‌سر می‌گذارند

هنگامی که ترس به دلیل‌هایی که آورده شد در شهرها القا می‌شود، شهروندان فضاهای اجتماعی جمعی را هرچه بیشتر ترک می‌کنند و به‌همین‌خاطر عصر حاضر با افزایش ازدست دادن کیفیت یک زندگی مدنی روبه‌رو می‌باشد.

کسانی که در شهرهایی زندگی می‌کنند که از کم‌ترین امنیت شهری برخوردار اند و یا هیچ امنیتی ندارند، آن‌ها به‌خوبی وزن کمبود آزادی و هزینه‌های بسیار بالایی که برای یک زندگی روزانه پرداخت می‌شود درک و کمبود آسودگی را هرروز حس می‌کنند. امروزه پدیده‌ی ترس نه‌تنها شهرهای بزرگ، بلکه شهرهای متوسط و کوچک را نیز تحت تأثیر قرار داده است، همین‌طورکه در دوران گذشته ترس‌های دیگری وجود داشته اند که در هرصورت بر معماری و شهرسازی تأثیر بسیاری گذاشته اند.

امروزه ما ترس‌های مشابهی را در پارانویای پس از ۱۱ سپتامبر تجربه می‌کنیم، که عمدتاً به‌لطف انتشار تصویرها از طریق رسانه‌ها به‌طور مصنوعی ساخته و پرداخته شده است. اکنون مانند آن زمان «ترس» همه سن‌ها را دربرمی‌گیرد و همیشه تصور ضمنی مرگ را با خود به‌همراه دارد.



تصویری از زره‌سازی میدان‌های زیبای Duomo دومو در شهر میلان و بنای تاریخی کولوسئوم شهر رم در ایتالیا

ما می‌توانیم سعی کنیم از خود در برابر آن محافظت کنیم (با استفاده از ابزار معماری واقعی و پایدار) اما، نمی‌توانیم از آن اجتناب کنیم. بسیاری از شهروندان خیلی آشکارا و به دلیل حضور نامرعی «ترس»، فعالیت‌های خود را بسیار محدود کرده‌اند، آن‌ها دیگر از غروب به بعد بیرون نمی‌روند، در ساعت‌های تاریکی شب از وسیله‌های نقلیه عمومی استفاده نمی‌کنند، از پارکینگ‌های زیرزمینی اجتناب می‌کنند، به پارک‌ها نمی‌روند و به نوعی خود را حبس می‌کنند و به گونه‌ای خود را هم تابع و هم متغیر می‌کنند و این بستگی به وضعیتی دارد که آن‌ها چگونه به ناگهانی با آن روبه‌رو می‌شوند.

حضورِ ترس در خانه‌ها، آپارتمان‌ها و محله‌های زره‌پوش

«ضعیف‌ترین» افراد جامعه از افراد مسن و کودکان تشکیل شده که احساس خطرِ بیشتری می‌کنند. قربانیان تجاوز یا تهدیدهای خیابانی و شهری



تصویری از میدان Duomo دوما در شهر میلان در ایتالیا

از نظرِ امنیتِ فیزیکی و روحی بسیار شکننده و به راحتی تحت تأثیرِ این‌گونه ترس‌ها قرار می‌گیرند، آن‌ها تمایل دارند خود را هرچه بیش‌تر منزوی کرده و از مکان‌های مشابه

قربانی‌شدگان شهری، اجتناب می‌کنند و این ترس رفتاری را به خانواده و اطرافیان خود منتقل می‌کنند، این رفتارهای پی‌درپی زنجیره‌ای ناشی از ترس می‌تواند کاملاً یک محله را تحت تأثیر قرار داده و حتی می‌تواند به زوال و

شکست اقتصادی آن محله منجر شود.

بسیاری از قربانیان حتی در خانه‌های خود احساس امنیت نمی‌کنند و به تدریج به زره‌سازی فضای زندگی روزانه می‌اندیشند

باتوجه به افزایش و شدت ترس قربانیان خوشونت‌های شهری، حتی اگر خطری واقعی آن‌ها را تهدید نکند، ناخودآگاه این قربانیان هر روز ترس جدیدی را در ذهن خود می‌پروراند، به طوری که اغلب مشتریان اصلی «زره‌سازی خانه‌ها» از این قبیل افراد است. آن‌ها خواهی‌نخواهی این روش و تمایل زره‌سازی خانه‌ها را به شهروندان و نزدیکان خود منتقل می‌کنند. تصویرهای قطعات و ابزارهای امنیتی‌سازی در ساخت‌وساز خانه‌ها و آپارتمان‌ها، توسط انواع رسانه‌های عمومی، تلویزیون‌ها، روزنامه‌ها، رادیوها و توسط بنرهای تبلیغاتی بر روی دیوارهای شهرها و کلان‌شهرها، نشان از افزایش چشم‌گیر این تغییر و تحول به دلیل حضور این‌گونه ترس‌های انتزاعی تحمیلی در نوع زندگی شهروندان دارد.

در رابطه با همین ترس‌های تحمیلی، محله‌ها یک نگرانی کلی را تجربه می‌کنند، از طرفی تهی‌دستان محله، خارجی‌ها و غریبه‌ها، «ناخودی، شکاک و متفاوت» تلقی می‌شوند. شهروندان نسبتاً توانای محله به دنبال فضای امنیتی بیش‌تری می‌گردند، حتی اگر این امر به منظور ترویج هرچه بیش‌تر تفکیک‌های فضایی، قومی و عدم تحمل قومی-اجتماعی باشد حل‌شدنی نیست و مشکل‌های واقعی اجتماعی را درمان نمی‌کند. اما، آغازی برای تغییرات نمادینی محله خواهد گردید.

ترس گسترده به حدی است که زندگی روزمره‌ی محله را تحت تأثیر قرار داده و به سرعت باعث تغییراتی نمادینی می‌شود که شاید هنوز در شکل و سازمان شهر معاصر کاملاً قابل‌پیش‌بینی نبوده و نیست. محله‌های محصور، نگهبانانی که ورودی‌ها و خروجی‌ها را کنترل می‌کنند، مکان‌های عمومی که به محاصره‌ی مکان‌های «زرهی دفاعی» تبدیل می‌شوند.

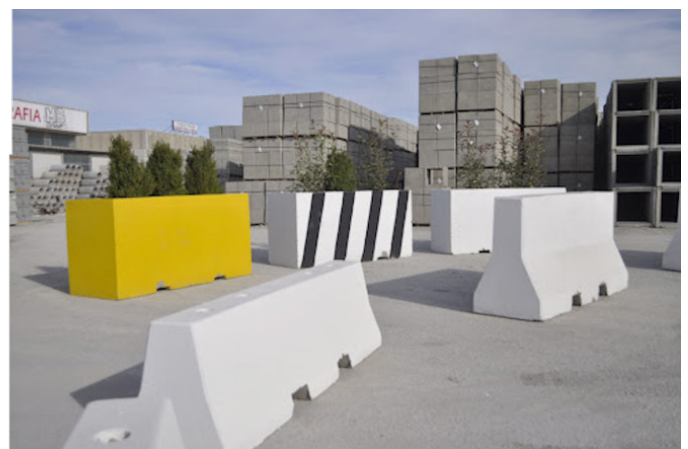


انتخاب‌های اجباری زرهی‌سازی، جدایی‌ها، درازای زندگی امنیتی بیشتر، جرم‌انگاری فقر و تهی‌دستان، خارجی‌ها، از رشته ثمره‌های این گونه ترس الحاقی، تحمیلی و انتزاعی است که با سرعت رو به گسترش است.

این اثرات با هدف ترسیم برخی از روندهای معماری و شهرسازی، در منظر شهرهای غربی، به‌عنوان ابزارهای مقابله با خشونت و کاهش ناامنی‌ها و ترس‌های شهری وارد عرصه‌ی واقعیت‌های شهری می‌شوند و اکثراً تحمیلی، اغراق‌آمیز و مبالغه‌آمیز است. این‌گونه افزایش سریع جسم‌های الحاقی کاملاً نامتناسب در خانه‌ها، در مقابل زیباسازی و سادگی‌های موجود قد علم می‌کنند، تحولاتی که حتی نماها و فضاهای مسکونی و عمومی را هم تغییر می‌دهد و دو نشانه را آشکارا محرز می‌کند، نخست حضور «خانه‌های زرهی» و دیگری «محل و خیابان‌های زرهی».

اولین «زره‌سازی امنیتی» در هسته‌ی «خانواده» و نخستین سلول و واحد تشکیل‌دهنده‌ی جامعه انجام می‌گیرد، فقط برای افزایش «حس امنیت در چهاردیواری خانه».

دومی «زره‌سازی امنیتی» در محله، مکانی که ناهمگونی‌های عمومی آشکارتر دیده و بیان می‌شود، محله‌هایی که «آن سوی دیوارها» را تداعی می‌کنند و به‌گونه‌ای تداوم ناامنی محله بر محل را رقم می‌زنند و باز به‌گونه‌ای حتی محله‌ها روبه‌روی هم قرار می‌گیرند و به‌گونه‌ای ازهم جدا می‌شوند.



سمت راست، تصویری از عنصرهای بتونی الحاقی در شهرها، که بیشترین کاربرد را برای ایجاد امنیت شهری داشته اند، سمت چپ بر روی یکی از این عنصرهای الحاقی زشت نوشته شده: به جای بستن خیابان‌ها، مرزهای کشور را ببندید

اعتمادهای ازدست‌رفته در شهرها

زیگموند باومن Zygmunt Bauman جامعه‌شناس لهستانی خطوط اساسی آنچه که ما می‌توانیم «پویایی اساسی» در شهرهای امروزی بنامیم این‌گونه در نظر می‌گیرد:

عنصرهای اصلی استدلال این جامعه‌شناس، شهرها و کلان‌شهرهای جهانی هستند که در قرن بیستم بخشی از یک مرحله‌ی جدید تاریخی را دربرگرفته و توسط یک حرکت دوگانه ایجاد شده و هم‌چنان می‌شود: در شهرهای بزرگ جهانی، از یک سو بزرگ‌ترین سرمایه‌گذاری‌های شهری در منطقه‌های ثروت‌مند شهر متمرکز می‌شود، درحالی‌که سرمایه‌گذاری در منطقه‌های تهی‌دست رو به فرسایش می‌رود. ثروت‌مندان و نخبگان در محله‌های بالای شهر زندگی می‌کنند اما، در محله‌های پایین، حومه‌هایی را پیدا می‌کنیم که در آن توده‌های بسیار محروم و تهی‌دست، با وضعیتی بسیار سخت زندگی می‌کنند. شهرهایی که عملاً دو قطبی گردیده و عملاً به دو قسمت بالایی‌ها و پایینی‌ها تقسیم می‌شوند.

ثروت‌مندان یا بالایی‌های شهر تمایل دارند با به‌دست گرفتن بازار اصلی شهرها به ثروت خود بیافزایند و تهی‌دستان هرچه بیشتر در بدبختی فرو بروند و از هرگونه سیستم حمایتی و سرویس‌های اجتماعی محروم بمانند و این تبعیض طبقاتی خود ایجاد ترس می‌کند و بالاشهری‌ها را در برابر پایین‌شهری‌ها قرار می‌دهد تا جایی‌که بالاشهری‌ها دیوارهای حفاظتی خود را هرچه بیشتر مستحکم‌تر و بالاتر می‌برند.

محلله‌هایی که افراد ثروت‌مند در آن زندگی می‌کنند همیشه مورد توجه



سرمایه‌گذاران می‌باشد درحالی‌که محله‌های تهی‌دستان پایینی مجبور اند از پی‌آمدهای منفی این‌گونه تغییرات رنج ببرند.

کلان‌شهرها، افسردگی، اضطراب و «روان‌پریشی شهری» را افزایش می‌دهند.

افسردگی، یکی از شایع‌ترین بیماری‌های مزمن اجتماعی می‌باشد که حضور پُررنگی در شهرها و کلان‌شهرها دارد. درواقع شهرها و کلان‌شهرها چهار درصد از مردان و نه درصد از زنان را مبتلا به این بیماری می‌کنند. خطر بیشتر مبتلا شدن به افسردگی برای کسانی‌ست که در محله و حومه‌های دورافتاده‌ی شهری، در خانه‌های تقریباً مخروبه زندگی می‌کنند، با ضریب بالای «ناامنی» بیشتر.

بیش از نیمی از جمعیت جهان - ۲،۴ میلیارد نفر - در شهرها زندگی می‌کنند.

انتظار می‌رود این جمعیت در سال‌های آینده با سرعتی چشم‌گیر افزایش یابد و طبق داده‌ها و «آمارهای افزایش جمعیت» پیش‌بینی و برآورد می‌شود که ۶۸٪ جمعیت جهان تا سال ۲۰۵۰ میلادی در شهرها و منطقه‌های شهری زندگی خواهند کرد. در بین شهرهای بزرگ جهان که به‌عنوان منطقه‌های شهری با بیش از ۱۰ میلیون نفر جمعیت تعریف شده‌اند، توکیو در کشور ژاپن با ۳۷ میلیون نفر بزرگ‌ترین کلان‌شهر جهان است، پس از آن کلان‌شهر دهلی، هندوستان با جمعیتی بیش از ۲۹ میلیون نفر و سپس کلان‌شهر شانگهای چین با جمعیت ۲۶ میلیون نفر. در انگلستان، پس از چندین دهه مهاجرت از روستاها به شهرها، ۸۳ درصد مردم در محیط‌های شهری زندگی می‌کنند.

کلان‌شهر لندن به اولین شهر بزرگ اروپایی تبدیل شده است. اثرات مضر زندگی شهری بر سلامت جسمانی و روانی شهروندان‌اش از مدت‌ها پیش مورد مطالعه قرارگرفته شده و «سندروم»^[۱۱]های شهری و اختلال‌های جسمی

۱۱- - «سندروم» - یا به فارسی «نشانگان» می‌تواند تظاهرات بالینی متفاوتی داشته باشد، از ساده‌ترین آن‌ها قابل مقایسه با اضطراب یا حملات پانیک با تنگی نفس، ضربان قلب سریع، احساس غش، تا



روانی آن شناخته شده هستند، از جمله میزان بالای بیماری‌های قلبی عروقی و تنفسی، اما اخیراً آشکار شده است که زندگی شهری هم‌چنین می‌تواند تأثیرات منفی بر سلامت روان داشته باشد و «روان‌پریشی شهری»^[۱۲] هم می‌رود هرچه بیشتر به‌عنوان یکی از بیماری‌های پاتولوژیکی شهری به رسمیت شناخته شود. گرچه مطالعاتی دقیقی که خود نگارنده در کنار پزشکان متخصص انجام داده ام و هم‌چنین تحقیق‌های چندین گروه تخصصی در امور روان‌شناسی و روان‌پریشی، این بیماری «روان‌پریشی شهری» را شناسایی کرده و آن را به رسمیت شناخته اند که به آن اشاره‌ی کوتاهی خواهم کرد.

نشانه‌ها و خطر ابتلا به «افسردگی» که به یکی از شایع‌ترین اختلال‌های روانی جهان تبدیل گردیده با سندروم «خلق‌وخوی پایین و احساس درماندگی» شناسایی می‌شود. درصد اختلال‌های افسردگی و روحی در شهرنشینان ۲۰ درصد بیشتر در افرادی است که در خارج از شهرها زندگی می‌کنند که این درصد بسیار نگران‌کننده و بالایی‌ست. در همین حال، خطر ابتلا به بیماری «روان‌پریشی» که اختلال روانی شدید همراه با «توهم، هذیان، پارانویا و تفکر نامنظم» می‌باشد، در کلان‌شهرها ۷۷ درصد بیشتر از روستاها است. نشانه‌های ابتلا به این اختلال فراگیر، با احساس اضطراب و احساس خطر یا وحشت قریب‌الوقوع بیماران مشخص می‌گردد، هم‌چنین بروز این بیماری

شدیدترین حالت با گریه، ناراحتی، احساس گناه، توهم و پارانویا تاحدی که منجر به هیستریک تهاجمی شود. رفتارهایی که گاه منجر به تلاش برای تخریب اثر هنری می‌شود. نشانگان یا سندرم به فرانسوی: syndrome) در پزشکی و روان‌شناسی آمیزه‌ای از علامت‌ها و نشانه‌ها که حاکی از اختلالی خاص است. سندروم به معنی مجموعه‌ای از خصوصیات قابل تشخیص بالینی است. شامل نشانه‌های بیماری (که توسط بیمار گزارش می‌شود)، علایم پزشکی (که توسط پزشک دریافت می‌شود) و پدیده‌ها و خصوصیات که معمولاً با هم اتفاق می‌افتند، بنابراین وجود یکی از این مشخصه‌ها به پزشک در مورد وجود بقیه ویژگی‌ها هشدار می‌دهد. در سال‌های اخیر از این واژه خارج از پزشکی در ارتباط دادن میان چند پدیده‌ی مربوط به هم استفاده شده است. در گذشته معمولاً وقتی چند نشانه و علامت همراه یک‌دیگر در بیماری دیده می‌شد و پزشکی که متوجه همراهی آن‌ها شده نمی‌توانست علت خاصی برای بروز آن علامت‌ها بیابد به مجموعه‌ی آن علامت‌ها سندروم اطلاق می‌کرد. اولین بار ابن سینا در کتاب قانون در طب به وجود مجموعه‌ی نشانه و علامت‌های ویژه این‌گونه بیماری‌ها اشاره نموده است.

۱۲- «روان‌پریشی شهری» - از اوایل سال‌های ۱۹۹۴ به‌عنوان رئیس «انجمن‌تئوی ملی معماری زیست محیطی» Istituto Nazionale di bioarchitettura استان Treviso ترویزو در ایتالیا، شخصاً دست به تحقیقاتی زدم و در سال ۲۰۱۳ میلادی با همکاری یک پزشک متخصص از بیمارستان استان ترویزو، دکتر سیمونتا دجورجی، این «سندروم روان‌پریشی شهری» را در کنگره‌ی بین‌المللی «شهر پایدار» معرفی کردم.



در افراد شهرنشین ۲۱ درصد بیشتر از روستانشینان است. نکته‌ی مهم دیگر این‌که هرچه زمان بیشتری از زندگی یک فرد در دوران کودکی و نوجوانی در محیط شهری بگذرد، خطر ابتلا به بیماری‌های روانی در دوران بزرگسالی بیشتر می‌گردد.

این ارتباط «علت و معلولی» به خوبی نشان می‌دهد که «شهر و بیماری‌ها روانی» ارتباطی اندام‌وار و مستقیمی دارند اما، «نامرئی». استنادهای علمی و رسمیت علمی این «علت و معلول» از یافته‌های تحقیقاتی «اپیدمیولوژیک علوم اعصاب» به دست آمده است. در یک «تحقیقات و مطالعات پیش‌گامی» در سال ۲۰۱۱ میلادی، محققان فعال‌سازی عصبی را در طول فعالیت‌های ایجادکننده‌ی استرس اندازه‌گیری کرده اند.

محققان این مطالعات پیش‌گامی می‌گویند: همان‌طور که انتظار می‌رفت، همه‌ی بیماران «فعال‌سازی عصبی» بیشتری را در «سیستم لیمبیک مغز»^[۱۳] نشان داده اند - شبکه‌ای در مغز، که نقش کلیدی در تنظیم روزانه احساسات ما انسان‌ها را به عهده دارد.

هم‌چنین در این تحقیقات آمده است که در قسمت فعال‌سازی «عصبی در آمیگدال»^[۱۴] مغز. یعنی مرکز تصمیم‌گیری «مبارزه یا فرار»، فعال‌سازی این عصب متناسب است با وسعت فیزیکی شهری که بیمار در زمان آزمایش در آن اقامت داشته است.

۱۳- «دستگاه لیمبیک» (یا دستگاه کناره‌ای) (به آن Paleomammalian Cortex، به معنای قشر باستانی پستانداران هم می‌گویند)، مجموعه‌ای از ساختارهای مغزی واقع در هر دو سمت تالاموس، بلافاصله زیر لوب گیجگاه داخلی مخ است که عمدتاً در مفر قدامی قرار گرفته. این دستگاه، از انواع عملکردها چون هیجان، رفتار، حافظه بلندمدت و بویایی پشتیبانی می‌کند. زندگی هیجانی، عمدتاً در سامانه لیمبیک جا داده شده و در تشکیل حافظه نقش عمده ای دارد.

۱۴- «هسته آمیگدال»: هسته قاعده‌ای-جانبی بادامه (آمیگدال) نقش مهمی در یادگیری و حافظه ایفا می‌کند. بادامه علاوه بر نقش اصلی در درک احساسات و ایجاد پاسخ به آن‌ها، در تعدیل درد نیز دخالت دارد.

هسته‌ی مرکزی بادامه به‌عنوان بادامه کنترل درد، معرفی شده است. آمیگدال هم‌چنین مسئول تظاهرات هیجانی چهره مانند خوشحالی و ترس است و نقش مهمی در اکتساب یادگیری‌های هیجانی دارد.



و فعال شدن عصبی قشر کمربندی «کورتکس سینگولات قدامی»^[۱۵] - منطقه‌ای از مغز که در درمان استرس اجتماعی نقش بسیار مهمی دارد و علائمی را نشان می‌دهد که مربوط به زمانی می‌شود که یک بیمار در دوران کودکی در یک شهر سکونت داشته است.

جالب است که نتیجه‌های مطالعه‌های دیگری، تغییرهای مشابهی را در افرادی که خطر ژنتیکی بالایی در ابتلا به اختلال‌های روانی دارند شناسایی کرده است. این مطالعات این ایده را تأیید و محک می‌زنند که زندگی شهری باعث ایجاد تغییراتی در شبکه‌ای از منطقه‌های مغز و در ایجاد بیماری‌های روانی می‌شود. روی هم رفته، مطالعات اپیدمیولوژیک و علوم اعصاب شواهدی همگانی را ارائه می‌دهد که در واقع افرادی که در منطقه‌های شهری زندگی می‌کنند به طور آشکار در معرض خطر بیشتری در رابطه با مشکل‌های روانی هستند، بنابراین شاید برای همگان این سؤال کلیدی پیش آید که: واقعاً چه عامل‌های خاصی، «فیزیکی و روانی» در محیط شهرها، و ساختمان‌ها ایجاد شده و می‌شود که باعث افزایش ایجاد این‌گونه خطرها، انواع بیماری‌های «روان‌پریشی شهری» و مشکل‌های روزمره‌ی ساکنان شهرها، مخصوصاً کلان‌شهرها شده است؟

مطالعات انجام شده «اپیدمیولوژیک»، تعداد زیادی از عامل‌های ترس‌های واقعی و غیرواقعی در شهرها را شناسایی کرده که ارتباط مستقیم با فضای زندگی در خانه‌ها و فضای اقامت در محل کار شهروندان دارند

بروز بسیاری از این سندرم بیماری و اختلال‌های روانی ارتباط مستقیم دارند با فضای ساختمان‌های مسکونی، فضای درونی خانه‌ها، جایی که این بیماران مبتلا به اختلال‌های روانی، در گونه فضاها به مدت زیادی ساعت‌های زندگی خود را سپری کرده و می‌کنند، مانند اتاق‌ها و فضاهای کوچک بدون پنجره، نبود دید به فضای سبز، «آلاینده‌های» صوتی شامل سرو صداهای

۱۵- - «کورتکس سینگولیت قدامی»: قشر سینگولیت قدامی یکی از مهم‌ترین اجزای کورتیکال پردازش درد می‌باشد که عموماً در درک حس ناخوشنودی از درد نقش مهمی ایفا می‌کند.
قشر سینگولیت قدامی در کوتاه‌مدت جنبه حسی درد را و در درازمدت جنبه عاطفی آن را پردازش می‌کند.



متفاوتِ مقطعی یا مداوم، آلاینده‌های هوا، نبودِ نور و نبودِ اشعه‌ی خورشید، مخصوصاً در زمستان‌ها، ارتفاعات نامناسب فضای زندگی روزمره (بی‌توجهی کاملِ طراحان ساختمان‌ها و شهرها به قانون‌های پنج معمارِ ارشدِ منظومه‌ی شمسی که در این مقاله به‌طورِ خیلی مختصر به آن اشاره خواهیم کرد) فضاهای بزرگ نامتناسب که بر تعادل روانی و سپس فیزیکی اثر می‌گذارند، مصالح ساختمانی غیرطبیعی، آلودگی مصالح ساختمانی از انواع تولیداتِ شیمیایی مضر، نبودِ گردش طبیعیِ هوا، ایجادِ کمپ مغناطیسی زیاد در رابطه با استفاده آهن و فلزهای مختلف در اسکلت ساختمان‌ها، جهت‌گیری‌های نامناسبِ طراحیِ ساختمان‌های مسکونی، جهت تخت‌خواب‌ها و مشکل‌های محیط‌زیستی، فاضلاب‌های نابسامان و بوی فاضلاب‌ها و گازهای فاضلابی. نبودِ رابطه‌های اندام‌وار اجتماعی به‌خاطر طراحی‌های حساب‌نشده و ناکارآمدی، حس تبعیض طبقاتی «ثروت‌مندان و تهی‌دستان»، «زره‌سازی افراطی به‌خاطر ترس‌های افراطی» و غیره ...

برخی از مطالعات جدید از فناوری‌های تلفن‌های هوشمند برای جمع‌آوریِ آمارِ دقیق‌تر و اندازه‌گیری‌های بیشتر در طول زندگی افراد استفاده می‌کنند که در آینده خیلی دقیق‌تر می‌توان رفت‌وآمد و محیطِ زیست و زندگی را تحت مطالعه قرار داد. به‌عنوان مثال Urban Mind یک پروژه‌ی علمی شهروندی است که از برنامه‌ی تلفن‌های هوشمند برای جمع‌آوریِ آمار و اندازه‌گیریِ هرچه بیشترِ تجربه‌ی زندگی شهری یا روستایی، در زمان واقعی استفاده می‌کند.

بسیار مهم است که بدانیم این دسته از عامل‌ها «درون‌شهری و بیرون‌شهری» که خطر بیماری روانی را افزایش می‌دهند، نه «جنبه‌های ذاتی دارند و نه جنبه‌های اجتناب‌ناپذیری»، در عوض دلیلِ تمامی این ناکارآمدی‌ها مسلماً نتیجه عدم شناخت، عدم مدیریت و عدم برنامه‌ریزی‌های پایدار در مرحله‌ی طراحی و ساخت‌وساز ساختمان‌ها و شهرها است.

در بیشترِ موردها «انبوه‌سازی‌های زشتِ ناپایدارِ خانه‌ها و شهرها»، نه براساس و اصولِ «قانون‌های معماری گوش‌دادنِ اقلیمی (بیوکلیماتیک)، بلکه



براساسِ سودجویی‌های کلانِ کمیتی برنامه‌ریزی شده‌اند. تمامی این عامل‌های ناپایدار دست‌به‌دست هم داده و فکر و ذهن شهروندان را مشغول کرده و سئوالی را بر می‌انگیزد که: آیا واقعاً زندگی شهری می‌تواند برای سلامت روان ما مفید باشد و آیا زندگی در شهرها به این همه خطر و ناهنجاری‌ها و ترس‌ها و بیماری‌های تحمیلی‌اش می‌ارزد؟

درحالی‌که این گونه تحقیق‌های بالینی موجود و تجربه‌های ناپایدار انبوه‌سازی‌های متعدد (در قرن‌هایی که گذشت و عصری که در آن زندگی می‌کنیم)، به تأثیرهای منفی یک نوع «زندگی ناسلامتِ انسان» در شهرها محک می‌زند، باز هنوز و هم‌چنان شاهد «کپی‌سازی» و تقلید از طرح‌های شکست‌خورده و مردود هستیم. (جایی‌که تمامی تحقیق‌های دانشکده‌های شهرسازی معتبر جهانی، و شهرسازان به‌نام، اعلان و اعتراف به شکستِ فاحشِ طرح‌های ارائه شده «شهرسازی» قرن بیستمی که گذشت، کرده و می‌کنند)؛ کپی‌سازی و بزک کردنِ شهرهای به‌اصطلاح «مد و مدرن»، انبوه‌سازی‌های شتابان، با استفاده از تیتراهای رنگارنگ تجاری و استفاده ابزاری از تکنولوژی‌های پیشرفته.

امروزه شهرسازی مخصوصاً در کشورهای روبه‌رشد صنعتی، حتی «طرح‌های شهری براساس نگاه تجاری «شهرهای هوش‌مند، - Smart cities زمارت سیتی» در سراسر جهان به‌عنوان چالشی جدی در برابر بشریت و محیط زیست هم‌چنان قد علم کرده و این «الگوهای جدید بزک کرده در «شکل» و شکست‌خورده در «محتوا» هم‌چنان ادامه می‌یابند که هم زندگی بشر و هم محیط زیست را هم‌چنان تهدید و تخریب کرده و می‌کنند.

شواهد علمی «اپی‌ژنتیک^[۱۶]» نشان می‌دهند که چگونه محیط زیست در دوران زندگی بر اصلاح یا تغییر ژن‌های ما انسان‌ها تأثیرگذار است و هم‌چنین نشان می‌دهند که تأثیر زندگی شهری به «ساختار ژنتیکی موجود جسمانی» ما بستگی ناگسستنی دارد و مستمراً در دادوستد است.

۱۶- «اپی‌ژنتیک» یا وراژن‌شناسی مطالعه‌ی اختلافات سلولی و فیزیولوژیکی است که به‌وسیله‌ی تغییر در توالی DNA ایجاد نمی‌شود، اپی‌ژنتیک اصولاً مطالعه‌ی عامل‌های خارجی یا محیطی است که باعث روشن یا خاموش شدن ژن‌ها می‌شود و بر روی چگونگی خوانده‌شدن ژن‌ها اثر می‌گذارد





تصویری از میدان و کلیسای دوماو Duomo در شهر میلان در ایتالیا

رویارویی با ترس‌های واقعی و ترس‌های انتزاعی در معماری و شهرسازی و قانون‌های «معماران ارشد منظومه‌ی شمسی»

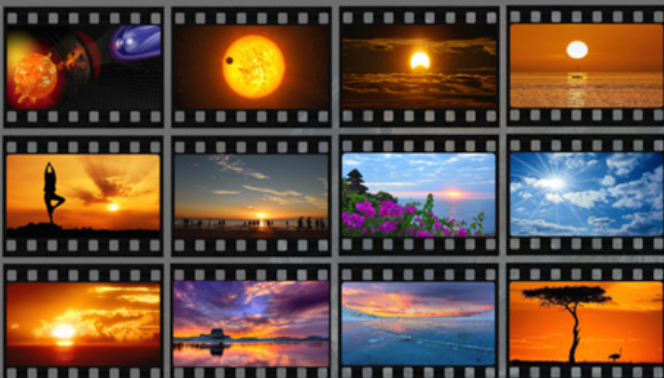
با در نظرگرفتنِ مطلب کوتاه گفته شده و با در نظرگرفتنِ واقعیت‌های موجود در شهرها و کلان‌شهرها، می‌بایست خیلی واقعیت‌گرایانه به جمع‌آوری داده‌ها و تجزیه و تحلیل انتقادی و آسیب‌شناسی‌ها بپردازیم تا متعاقباً بتوانیم در مرحله‌ی بعدی، از نتیجه‌های به‌دست آمده‌ی این بررسی دقیق، به‌عنوان نخستین ابزار پایه‌ای، به «چه باید کردها» بیاندیشیم، تا در نهایت شجاعت و توانِ رویارویی با این‌گونه ترس‌ها را داشته باشیم. التزام‌های ابزاری این «چه باید کردها» در این است که در تمامی مرحله‌های اندیشیدن و مدیریت این‌گونه ناهنجاری‌های مدنی، به «قانون‌های پایدار و تقریباً شناخته‌شده‌ی معماران ارشد^[۱۷]» منظومه‌ی شمسی احترام بگذاریم و حضورِ کاربردی و

۱۷- - «میکروکوزم و ماکروکوزم - معماری ممکن»: کنگره بین‌المللی معماری پایدار بهار ۲۰۱۳: قسمتی از سخنرانی مسعود اسماعیلو در کنگره بین‌المللی معماری پایدار بهار ۲۰۱۳ میلادی: تحت عنوان: (معماران ارشد: ۱- خورشید، ۲- کمپ‌مغناطس، ۳- زمین، ۴- آب، ۵- باد)، micro cosmo & macro cosmo. (معماران کوچک: انسان‌ها، حیوان‌ها، گیاهان و تمامی موجودات زنده‌ی زمینی) - تم اصلی کورس پروفیسور مسعود اسماعیلو در سال ۲۰۰۳ میلاد: «معماری سازگار با محیط زیست» - «قانون‌های ۵ معماران ارشد منظومه شمسی»



پرنج کاربرد این قانون‌ها را در تمامی مرحله‌های طراحی معماری و شهرسازی همیشه به‌خاطر بسپاریم و فراموش نکنیم:

1 - the Great Architect " Sun "



2 - the Great Architect " Magnetic Field "



3 - the Great Architect " Earth "



4 - the Great Architect " Water "



5 - the Great Architect " Wind "



University Institute of Architecture in Venice **IUAV**

Prof. Phd.Arch. Masud Esmailou - Theme of my course for students
" Eco-Compatible Architecture "

2003 - Architectural Design Cours of, fifth year

the 5 Greatest Architects of the Solar System
their "architecture of listening" and their "rules"

- 1 - the Great Architect "Sun"
- 2 - the Great Architect "Magnetic Field"
- 3 - the Great Architect "Earth"
- 4 - the Great Architect "Water"
- 5 - the Great Architect "Wind"

تدریس درس‌های پایه‌ای من در دانشگاه معماری ونیز در ایتالیا، برای دانشجویان سال پنجم دانشگاه - ۲۰۰۳ میلادی-IUAV
 تم اصلی کورس سال ۲۰۰۳ میلادی: «معماری سازگار با محیط زیست» -
 «قانون‌های ۵ معمار ارشد منظومه‌ی شمسی»

این حقیقت را بپذیریم که قبل از احترام به «قانون‌های مدنی حقوق بشری»، به «قانون‌های جوهری حیات و محیط زیست» احترام بگذاریم و فراموش نکنیم که تمامی «قانون‌های مدنی برای انسان‌ها آمده اند»، نه «انسان‌ها برای قانون‌های مدنی»، بنابراین قانون‌های مدنی می‌توانند هم بهتر و هم کامل‌تر بشوند؛

این حقیقت را بپذیریم که روی‌کردن به تمامی رشته‌های علوم انسانی، روش «هم‌گرایانه‌ی پایدار جدید» برای شروع دوباره، بازسازی، تولد دوباره‌ی اجتماعی و تغییر و تحول به سمت یک اقتصاد پایدار و از نظر اجتماعی مسئولیت پذیر. روی‌دادی اجتماعی که می‌خواهد به یک «نگرش فرهنگی جمعی ثابت» تبدیل شود، برای انسان‌ها و شهرهایی که می‌خواهند زیبایی و روح گمشده‌ی خود را بازیابد؛

این حقیقت را بپذیریم که داشتن «سلامتی جسمی» یکی از حق و حقوق‌های اولیه‌ی انسانی‌ست، به‌ویژه این‌که «سلامت جسمی روانی» رابطه‌ای مستقیم دارد با و «تغذیه‌ی سالم انسان و رابطه‌ی انسان با طبیعت»؛

این حقیقت را بپذیریم که برای ایجاد بستر «معماری و شهرسازی پایدار»، می‌بایست با قانون‌های «معماران ارشد» منظومه‌ی شمسی «هم‌گرا» بشویم تا بتوانیم با آخرین دست‌آوردهای علمی و تکنولوژیکی توانایی‌ها و طرح‌های جدید معماری و شهرسازی پایدار را به شهروندان و بشریت ارائه بدهیم؛

این حقیقت را بپذیریم که زندگی شهری، برای بسیاری از ما شهروندان جامعه‌های مدنی، هم‌چنان خواهد توانست فرصت‌های بسیار مناسبی را ایجاد کند، برای دسترسی و دستیابی به تحصیلات عالی، کار و اشتغال در



زمینه‌های متفاوت، دسترسی به علم و خدمات پیشرفته و تخصصی در راستای پیشرفت و رسیدن انسان به هدف‌های ایده‌آلی، انسانی و سلامت جسم و روان؛

این حقیقت تلخ را بپذیریم که دهه‌ی ۱۹۶۰ میلادی، آغاز دوران «انبوه‌سازی» توأم با نابه‌هنجارهای جامعه‌های روبه‌رشد شد و جهانی شدن اقتصادی نسبتاً پیشرفته، جامعه‌های لیبرال مرفه به‌ظاهر صلح‌آمیز را، به صومعه‌هایی منزوی تبدیل کرد. این جامعه‌ها نخست براساس منافع خود عمل کرده و رفته‌رفته از حقوق جمعی به فردگرایی روی آورده و برحسب منافع فردی خود عمل کردند، آن‌هم به‌عنوان سلاح و رقابتی ناپایدار علیه دیگران؛

این واقعیت را بپذیریم که پدیده‌ی زندگی اجتماعی و پی‌آمدهای جسمی روانی آن بسیار پیچیده و به‌ظاهر، «متناقض با یک نظم ساختاری سیستماتیک!» است و برای درک بیشتر این پدیده و توان رویارویی با آن، نیازمند نزدیک شدن و آشنا شدن به اکثر قانون‌های علوم انسانی هستیم و هم‌چنین بپذیریم که عامل‌های اندام‌وار «جغرافیایی، اقلیمی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، تخصصی، حقوقی و آموزشی» در بین ساکنان شهرها، ساکنان کلان‌شهرها، ساکنان حومه‌های خصوصی و ساکنان روستاها از یک‌دیگر متفاوت هستند و قابل درک و احترام؛

این پویایی را داشته باشیم که هرچه بیشتر با مجمع‌های بین‌المللی خطوط مشترکی را در رابطه با رعایت «قانون‌های روشن و ثابت معماران ارشد» پیدا کنیم و از امکان دادن به تفسیرهای متفاوت و برداشت‌های متفاوت سیاسی از این قانون‌ها، جداً اجتناب کنیم.

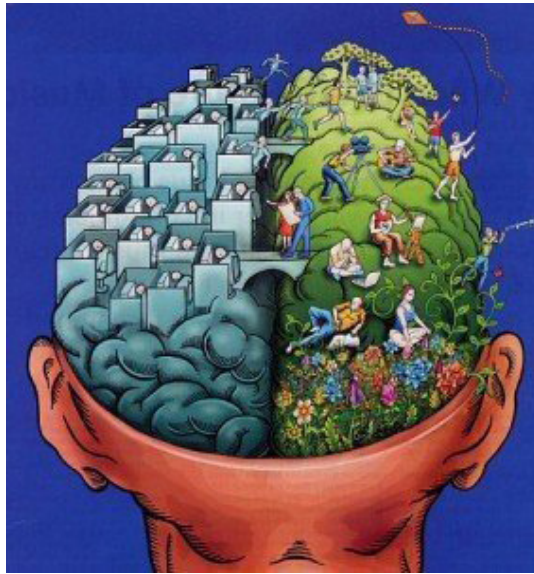
این را بیاموزیم که تراکم انسان‌ها به روی این کره خاکی، نخست می‌بایست برحسب کمیت و کیفیت و توانایی‌های زمین و محیط زیست، در کنار عدالت و رعایت حق حیات و حقوق محیط زیستی، مطالعه و بررسی گردد و سپس برحسب دانش و سهم مسئولیت‌پذیری ما انسان‌ها، با یک نگاه پایدار «فرامرزی، فرا دولتی و فرا سیاسی»، مدیریت گردد.



جانِ کلام

نگاه معماری و شهرسازی پایدار و نگاه «انبوه‌سازی».

فراموش نکنیم که «انبوه‌سازیِ ناپایدار» موجود، مخصوصاً در قرن گذشته



و قرن حاضر، در لباس و به نام «معماری و شهرسازی» انجام شده است! مگر قرار بر این نبوده و نیست که «معماری و شهرسازی» می‌بایست به‌دستِ معماران مسئول و آگاه به علم معماری و «هنر ساختن» صورت می‌گرفت اما، شوربختانه این چنین نبوده و نیست. مسلماً این معماران، کارفرمایانی را به‌عنوان

کارگردانِ قدرت، سیاست، در پشتِ صحنه‌های ساخت‌وساز، داشته و دارند و این است وضعیت کنونی «انسانِ فردگرای غریبه و گم‌شده، در خانه و کاشانه‌ی خویش».

این کارگردانانِ پشتِ صحنه‌ی جاه‌طلب، قدرت‌طلبِ امروزی، با نگاه و چهارچوبِ توجیهیِ «جهانی‌مالی - Financial globalization» هدفِ اصلی خود یعنی «قدرت‌مند شدن و ثروت‌مند شدن» را دنبال می‌کند. این کارگردانانِ پشتِ صحنه، می‌تواند دولت باشد، شرکت‌های بزرگ مالی باشند، یک فرد با توانایی‌های بالای مالی باشد.

به‌عبارتی، یک «جهانی‌گرایی اقتصادی مالی» در یک برهه از زمان مشخصی که می‌بایست موفقیتِ قطعی مالی را تضمین کرده و به هر قیمتی به‌همراه خود داشته باشد اما طرح و پروژه‌ی بعدی همین کارفرما به‌دستِ همین «معمارِ مطیع و دربندِ کارگردان» می‌تواند از لحاظ «سبکِ معماری»

بسیار متفاوت و حتی شاید متقابل و علیه «سبک قبلی» همین معمارِ طراحی بشود، و این طرح با «زبانِ معماریِ ازهم‌گسسته» (به اصطلاح، سبک) ارائه شده بابِ میلِ بازارهای تجارتي مالی، ابداً برای این معمار و کارفرمای پشتِ صحنه اش آن‌چنان با ارزش و مهم نباشد! (طرح و پروژه‌های که حتی با گستاخی تمام می‌تواند کاملاً نقطه‌ی تقابلِ سبکِ طرح قبلی این معمار و حتی مخالف تمایلاتِ انسانیِ او سخن بگوید)، آنچه مهم و التزامی‌ست، این است که «موفقیت مالی این طرح» تضمین شده باشد.

در روندِ انبوه‌سازیِ تخریب‌کننده‌ی این عصرِ جدید و عصرِ تکنولوژی، تنها نکته‌ای را که می‌توان نکته‌ی مثبت تلقی کرد و قابل‌قبول دانست، این است که استفاده از آخرین تکنولوژی‌های به‌دست آمده در آن مشهود باشد تا کارفرمای اصلی، بازار و مد روز را ازدست ندهد، و کاملاً «ابزاری»، و آنچه بازار می‌پذیرد، خودنمایی بکند که می‌کند (نشان دادنِ برتری در چهارچوبِ بازارِ «جهانی‌مالی») استفاده از تکنولوژی‌های پیش‌رفته‌ی جدید که نمی‌بایست در برابر پروژه‌های قبلی و رقیبان اصلی جهانی کم بی‌آورد. به‌عنوان مثال مسابقه در ساختنِ برج‌های بلند و هرچه بلندتر و برخوردار از رقابت «گینس در ارتفاع» و در ساخت‌وسازِ برج، که بدون در نظر گرفتن و ارائه ارزش‌های والای «معماریِ انسانی و محیط زیستی» و نقشِ کاربردی و مفید بودن‌اش، از نظر هنر ساختن یا همان «معماری» کاملاً «بی‌محتوا و سخیف و بی‌ارزش» و غیر ضروری است.

معرفی چند نمونه از سَندروم‌های اختلال‌های جسمی روانی در شهرهای پرجمعیت جهان

سندروم پاریس - سندروم پاریس مطمئناً یکی از کم‌ترین سَندروم‌های شناخته شده است. این اختلال به‌ویژه گردش‌گرانی را که برای اولین بار از پایتخت فرانسه دیدن می‌کنند، تحت تأثیر قرار داده و می‌دهد. افرادی که از این سندروم رنج می‌برند، احساس ناراحتی روحی و جسمی را نشان می‌دهند



(کم شدن ضربان قلب - تاکی کاردی). احساس ناامیدی با درک این که شهر آن طور که تصور می شد یا ایده آل شده بود منجر به این نوع سندروم می شود. گردشگران ژاپنی بیشتر تحت تأثیر این سندروم قرار گرفته و به آن مبتلا شده اند.

سندروم نیویورک - سندرم کمی شناخته شده در جهان، سندروم نیویورک است و با علامت‌های سندروم پاریس تقریباً یکسان است. به ویژه گردشگران نبراسکا از این اختلال متاثر می شوند: تراکم جمعیت شهر و حضور آسمان خراش‌های بسیار بلند، باعث خستگی، تشنج، سرگیجه و توهم می شوند.

سندروم استکهلم - از طرف دیگر سندروم استکهلم اختلالی است که چند سال پیش در پی یک اتفاق بسیار عجیب به وجود آمد. مغازه‌ی گوشه‌ی میدان «نرمالمستورگ» Normalmstorg در سال ۱۹۷۳ بانک اعتباری «سرویجس» Sveriges بود، جایی که دو فراری از زندان چهار گروگان را به مدت شش روز ربودند. شهروندان به جای شورش، با آدم‌ربایان هم‌دردی کردند و حتی از شهادت علیه آن‌ها خودداری نمودند.

سندروم کشور هند - هند کشور بسیار زیبایی است اما با ویژگی‌ها و خواص بسیار پیچیده‌ی اجتماعی، مخصوصاً روحی. علامت‌های بسیار پیچیده «سندروم هند» می‌توانند در بُعدهای مختلف خود را نشان دهند:

یکی از علامت‌ها، وسواس شدید و بیش‌ازحد در درک «مدیتیشن یا یوگا» و هم‌چنین وسواس در اجرای نرمش یوگا. سندروم دیگر، تمایل به سوءتغذیه و خستگی جسمی، و سپس بیان ناامیدی و غوطه‌ور شدن در درک یک فرهنگ آشفته و بسیار پیچیده. بیماران مبتلا به این سندروم هند، می‌خواهند «خود» را به دور از ایده‌آل‌سازی‌ها، در مکانی مشخص و آرام گم‌شده‌ی «خود» را دریابند و «خود» را تعریف کنند.



سندروم اورشلیم - به طور خاص، زمان جشن کریسمس است که می‌توان در این شهر تحت تأثیر این سندروم عرفانی قرار گرفت. نشانی‌های اصلی: این‌که «باور کنید شما یک شخصیت کتاب مقدس هستید.» برای مبتلا شدن به سندروم بیماری اورشلیم، تعلق داشتن به دین مسیحی لازم نیست.

سندروم استاندال - از سوی دیگر، افرادی که هنر را بیش از هرچیز دیگری دوست دارند از سندروم استاندال رنج می‌برند. به طور کلی، این سندروم با دیدن زیبایی‌های هنری ایجاد می‌شود: مجسمه، نقاشی، خواندن یک کتاب خوب، یک نقاشی، یک موسیقی. شهری که این سندروم اغلب با آن در ارتباط است فلورانس است. علامت‌های اصلی عبارت‌اند از: سرگیجه، سبکی سر، گریه بدون انگیزه، گیجی و توهم.

سندروم تهران - نتیجه آمار محدودی که شخصاً در رابطه با شناخت علامت‌های سندروم کلان‌شهر تهران انجام داده‌ام:

مسئله این آمار بسیار محدود است به‌عنوان نمونه و برای طرح سئوالی اساسی آورده می‌شود و نیاز است که متخصصانی به این امر مهم رسیدگی کنند.

اکثر کسانی را که با آن‌ها مستقیماً گفت‌وگو کرده و آمار گرفته‌ام بر این باور‌اند که این‌گونه عوارض روبه‌رو شده و رنج برده‌اند. در این آمارگیری، تعدادی از دوستان ایتالیایی به‌عنوان توریست و تعدادی از ایرانیان داخل ایران و تعدادی از ایرانیان مقیم ایتالیا از طریق تلفنی شرکت جسته‌اند:

احساس خفگی، حس گمشدگی، ناتوانی در جهت‌یابی، خستگی جسمی در خیابان‌ها، حالت تهوع، توهم، حس نیاز به خالی کردن ادرار مکرر، دلهره و ترس مخصوصاً در میان بانوان.



داده‌های ده کلان‌شهر در جهان در رابطه با ترس که بسیار نگران کننده

است

در خاتمه، در رابطه با موضوع اصلی این مقاله، یعنی «جای‌گاه و تاثیر ترس در معماری و شهرسازی» به عنوان نمونه‌ی آماری از ده کلان‌شهر جهانی را در رابطه با ترس‌های گوناگون را با هم مرور می‌کنیم، که بیان‌گر وضعیت انسان عصر حاضر است. لازم به تذکر است که اوضاع کنونی بسیار نگران کننده‌تر از این آمار است، چراکه این آمار توسط - WESS - Word Social Summit «بنیاد رم»، در سال ۲۰۰۸ طبق تحقیقاتی جدی و دقیقی در شهر رم ایتالیا در رابطه با «ترس شهروندان» به انجام رسیده است.

نظرسنجی انجام شده در ۱۰ کلان‌شهر جهان نشان می‌دهد که ۵۵ درصد از پاسخ‌دهندگان بدون کنجکاوی به ترس‌های خود واکنش نشان می‌دهند. نتیجه‌های این نظرسنجی با مرکزیت تحقیقاتی در شهر رم، پایتخت ایتالیا، در سال ۲۰۰۸ میلادی انجام گرفته است. این ده شهر عبارت اند از:

لندن، پاریس، رم، مسکو، بمبئی، پکن، توکیو، نیویورک، سائوپائولو و قاهره. این نظرسنجی بر روی شهروندان مقیم و مهمانان موقت این کلان‌شهرها انجام گرفته، سن افرادی که در این نظرسنجی شرکت کرده اند از نوجوانان ۱۵ ساله تا بزرگسالان ۷۵ ساله است که منعکس‌کننده‌ی تصویری از این کلان‌شهرها است و نتیجه‌ها این چنین می‌نمایند که کلان‌شهرها مملو از «ترس‌های متفاوتی» هستند، با وجود این گویا شهروندان به گونه‌ای از ابراز احساس ترس و وحشت‌ها خودداری می‌کنند.

در حقیقت ۹۰،۲ درصد از جمعیت شهرهای بزرگ اعلام می‌کنند که حداقل برخی از نگرانی‌های روزانه کوچک را دارند، درحالی‌که ۴۲،۴ درصد یک یا بیش از چند اضطراب را با شدت بیش‌تری احساس و ابراز می‌کنند که در زندگی روزمره با آن‌ها مواجه هستند. ترس بیش‌تر به شکل کلی به سراغ کسانی می‌رود که دارای منابع فرهنگی و اقتصادی کم‌تری می‌باشند.



هشت عنصر ترس‌های متفاوت که در زندگی مردمان این ده کلان‌شهرها حضور دارند

شهر لندن - * ۱- ترس رنج بردن ازدست دادن عزیزان - (۱۱،۸٪)، * ۲- ترس برخورد با بلایای طبیعی (زلزله ، سونامی ، طوفان) - (۲،۴٪)، * ۳- ترس سوار شدن به هواپیما - (۲،۴٪)، * ۴- ترس قربانی اپیدمی‌های جمعی یا مسمومیت غذایی - (۲،۲٪)، * ۵- ترس از تحمل خشونت ، تجاوز ، سرقت و سرقت - (۲،۰٪)، * ۶- ترس از تنها ماندن - (۱،۸٪)، * ۷- ترس قربانی حمله تروریستی شدن - (۱،۸٪)، * ۸- ترس وابسته شدن به دیگران به دلیل ناتوانی بیماری یا تصادف - (۱،۶٪).

شهر پاریس - * ۱- ترس رنج ازدست دادن عزیزان - (۲۳،۰٪)، * ۲- ترس ازدست دادن استعدادهای فکری - (۱۶،۳٪)، * ۳- ترس وابسته شدن ، به دلیل ناتوانی بیماری یا تصادف - (۱۵،۰٪)، * ۴- ترس داشتن زندگی بدتر - (۱۳،۰٪)، * ۵- ترس ازدست دادن شغل - (۱۲،۸٪)، * ۶- ترس تحمل خشونت ، تعرض ، سرقت و سرقت - (۱۱،۸٪)، * ۷- ترس فقیر شدن - (۱۱،۸٪)، * ۸- ترس ازدست دادن خانه - (۱۱،۴٪).

شهر رم - * ۱- ترس وابسته شدن به دلیل ناتوانی بیماری یا تصادف - (۲۱،۰٪)، * ۲- ترس رنج ازدست دادن عزیزان - (۱۹،۴٪)، * ۳- ترس ازدست دادن استعدادهای فکری - (۱۸،۶٪)، * ۴- ترس از زندگی بدتر فرزندان از زندگی من - (۱۴،۰٪)، * ۵- ترس تحمل خشونت ، تجاوز ، سرقت و سرقت - (۹،۸٪)، * ۶- ترس ازدست دادن خانه - (۸،۶٪)، * ۷- ترس عدم توانایی حفظ استاندار زندگی یک‌سان برای آینده - (۸،۲٪)، * ۸- ترس ازدست دادن شغل - (۵،۲٪).

شهر مسکو - * ۱- ترس عدم خودکفایی ، به دلیل ناتوانی در بیماری یا



تصادف - (۲۰،۴٪) * ۲- ترس تحمل خشونت، تعرض، سرقت و سرقت -
 (۱۹،۰٪) * ۳- ترس عدم توانایی حفظ استاندارد زندگی یک‌سان برای آینده
 - (۱۷،۸٪) * ۴- ترس ازدست دادن شغل - (۱۴،۶٪) * ۵- ترس تنها ماندن
 - (۱۴،۰٪) * ۶- ترس فقیر شدن - (۱۳،۸٪) * ۷- ترس ازدست دادن خانه -
 (۱۳،۴٪) * ۸- ترس رنج بردن ازدست دادن عزیزان - (۱۳،۰٪).

شهر مومبای با نام پیشین بمبئی - * ۱- ترس وابسته شدن، به دلیل ناتوانی
 بیماری یا تصادف - (۲۳،۶٪) * ۲- ترس تحت تأثیر بلایای طبیعی (زلزله،
 سونامی، طوفان) - (۲۲،۰٪) * ۳- ترس ازدست دادن خانه - (۱۷،۳٪) * ۴-
 ترس تحمل خشونت، تعرض، سرقت و سرقت - (۱۴،۲٪) * ۵- ترس قربانی
 اپیدمی‌های جمعی یا مسمومیت غذایی - (۱۴،۲٪) * ۶- ترس قربانی حمله
 تروریستی - (۱۳،۸٪) * ۷- ترس از وقوع جنگ - (۱۳،۵٪) * ۸- ترس از
 زندگی بدتر فرزندان از زندگی من - (۱۳،۲٪).

شهر پکن - * ۱- ترس تحمل خشونت، تعرض، سرقت و سرقت -
 (۱۵،۶٪) * ۲- ترس تحت تأثیر بلایای طبیعی (زلزله، سونامی، طوفان) -
 (۱۵،۴٪) * ۳- ترس ازدست دادن خانه - (۱۵،۲٪) * ۴- ترس قربانی حمله
 تروریستی. - (۱۵،۰٪) * ۵- ترس قربانی اپیدمی‌های جمعی یا مسمومیت
 غذایی - (۱۴،۸٪) * ۶- ترس از وقوع جنگ - (۱۴،۴٪) * ۷- ترس رنج
 ازدست دادن عزیزان - (۱۴،۰٪) * ۸- ترس عدم خودکفایی به دلیل ناتوانی
 بیماری یا تصادف - (۱۳،۸٪).

شهر توکیو - * ۱- ترس تحت تأثیر بلایای طبیعی (زلزله، سونامی، طوفان)
 - (۱۶،۱٪) * ۲- ترس عدم توانایی حفظ استاندارد زندگی یک‌سان برای آینده
 - (۹،۳٪) * ۳- ترس وابستگی به دلیل ازکارافتادگی ناشی از بیماری یا تصادف
 - (۸،۳٪) * ۴- ترس سوار شدن به هواپیما (۷،۵٪) * ۵- ترس ازدست دادن



شغل (۷،۴٪)، * ۶- ترس فقیر شدن- (۷،۰٪)، * ۷- ترس تنها ماندن- (۶،۸٪)،
* ۸- ترس شکست خوردن، مطابق انتظار دیگران - (۶،۸٪).

شهر نیویورک - * ۱- ترس عدم توانایی حفظ سطح زندگی یک‌سان برای
آینده - (۱۷،۲٪)، * ۲- ترس قربانی حمله تروریستی (۱۶،۶٪)، * ۳- ترس
از وقوع جنگ - (۱۴،۶٪)، * ۴- ترس رنج ازدست دادن عزیزان - (۱۴،۲٪)،
* ۵- ترس تحمل خشونت، تجاوز، سرقت و سرقت - (۱۲،۸٪)، * ۶- ترس
عدم خودکفایی، به دلیل ناتوانی بیماری یا تصادف - (۱۲،۶٪)، * ۷- ترس
ازدست دادن شغل - (۱۰،۶٪)، * ۸- ترس از زندگی بدتر فرزندان از زندگی
من - (۱۰،۰٪).

شهر سن پائولو - * ۱- ترس رنج ازدست دادن عزیزان- (۲۴،۸٪)، * ۲- ترس
عدم خودکفایی، به دلیل ناتوانی در بیماری یا تصادف - (۱۹،۸٪)، * ۳- ترس
تحمل خشونت، تعرض، سرقت و سرقت - (۱۸،۸٪)، * ۴- ترس از زندگی بدتر
فرزندان از زندگی من- (۱۷،۴٪)، * ۵- ترس عدم توانایی حفظ سطح زندگی
یک‌سان برای آینده - (۱۴،۸٪)، * ۶- ترس ازدست دادن استعدادهای فکری-
(۱۴،۲٪)، * ۷- ترس ازدست دادن خانه - (۱۰،۶٪)، * ۸- ترس سوار شدن
به هواپیما - (۱۰،۶٪).

شهر قاهره - * ۱- ترس رنج ازدست دادن عزیزان - (۲۳،۴٪) * ۲- ترس
عدم استفاده از فرصت‌های یک جامعه در حال اجرا - (۱۷،۲٪)، * ۳- ترس
عدم خودکفایی، به دلیل ناتوانی بیماری یا تصادف - (۱۶،۶٪) * ۴- ترس
ازدست دادن شغل - (۱۵،۰٪) * ۵- ترس تحت تأثیر بلایای طبیعی (زلزله،
سونامی، طوفان) - (۱۵،۰٪)، * ۶- ترس فقیر شدن- (۱۴،۶٪)، * ۷- ترس
ناتوانی در حفظ سطح یک‌سان زندگی در آینده- (۱۴،۴٪) * ۸- ترس از
زندگی بدتر فرزندان از زندگی من - (۱۴،۰٪).



در قلمرو اندیشه

تغییر و بازتغییر ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی و معرفتی مسلط در نهاد خانواده در ایران

کاظم ایزدی^[۱]

چکیده: در هر جامعه‌ای یک رشته ارزش‌های فرهنگی- معرفتی وجود دارد که پایه‌ی گُنش‌های فردی و جمعی هستند و میان افراد آن جامعه پیوند می‌زنند. در واقع، ارزش بسترِ پسند و نیازهای فردی و جمعی جامعه است. و در گُنش و واکنش فردی و جمعی در عرضه و تقاضا در بازار تعریف می‌شود و در هنجار (نُرم) اجتماعی نمود ظاهری پیدا می‌کند. مجموعه‌ی ارزش‌های

۱- دکتر کاظم ایزدی جامعه‌شناس از دانشگاه تولوز (فرانسه) استاد پیشین رشته‌ی جامعه‌شناسی دانشگاه تهران. دو سال مسئولیت ارزش‌یابی طرح سوادآموزی تابعی که از سوی یونسکو در دو منطقه‌ی ایران به آزمایش گذارده شد به‌عهده داشته و چندین پژوهش در این زمینه انجام داده است. بیش از ۵ سال ضمن تدریس به‌عنوان مسئول بخش تحقیقات جامعه‌شناسی شهری به کارهای پژوهشی نیز اشتغال داشته است. دوبار مسئولیت معاونت دانشکده علوم اجتماعی را به‌عهده گرفت. یک‌سال در مرکز آموزش تطبیقی دانشگاه شیکاگو به‌عنوان استاد مدعو به تدریس و پژوهش اشتغال داشته است. پس از انقلاب سرپرستی «مؤسسه» را پذیرفت و وضعیت را برای تحقیق مناسب ندید و کنار کشید. در سال ۱۳۶۲ ممنوع‌التدریس و از دانشگاه اخراج شد. از سال ۱۳۶۷ به‌مدت پنج سال مسئولیت فنی طرح جامع توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی روستاهای استان همدان را به‌عهده گرفت و سپس بررسی شبکه‌ی شهرهای مهم کشور در طرح کالبدی ملی را سرپرستی و هدایت کرد. مدیریت پروژه‌ی ملی گازسانی به روستاهای کل کشور از جمله کارهای پژوهشی او در دهه‌های ۶۰-۱۳۷۰ است.

ترجمه‌ی کتاب‌های روش تحقیق در علوم اجتماعی، تفکر آماری و دمکراسی پساتوتالیتار و انتشار چندین مقاله در حوزه‌های تخصصی خود را نیز در کارنامه خود دارد.

یک جامعه نظیر ارزش‌های فرهنگی - معرفتی، خانوادگی، جنسیتی و... نظام ارزشی آن را شکل می‌دهند. و به همراه قانون‌ها و مقررها انتظام آن جامعه را برقرار می‌سازند. ارزش‌ها سلسله مراتب دارند. در تغییر سلسله مراتب ممکن است ارزش "الف" به رتبه‌ی پایین‌تری نزول کند و ارزش دیگری جای‌گزین آن شود یا به‌عکس ارتقاء رتبه یابد.

نظربه‌این‌که ارزش‌های هرجامعه‌ی پیوند مستقیمی با آرزوها و آمال مردم دارند هنگامی که آن جامعه زیر تأثیر عامل‌های داخلی یا خارجی دگرگون می‌شود ارزش‌های مسلط آن هم تغییر می‌کنند؛ اتفاقی که در اثر انقلاب اسلامی در ایران و بیش از ۴۲ سال حکومت ولایی و تحولات علمی و فنی در جهان روی داده است.

در این نوشتار کوتاه قصد داریم تغییر ارزش‌های برتر جامعه‌ی ایران را در نهاد خانواده که در شکل‌گیری و تکوین شخصیت فرزند نقش آفرین است مورد بحث قرار بدهیم. ببینیم که این دگرگونی ناشی از انقلاب اسلامی و عمل‌کرد رژیم ولایت مطلقه‌ی فقیه‌ی شیعه‌ی اثنا عشری در این بیش از ۴۲ سال از یک سو و تحولات جهانی از جانب دیگر چه تغییر و تحولی در نظام ارزش‌های برتر این نهاد و مالاّ جامعه به‌وجود آورده اند.

مقدمه

ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی از مقوله‌ی بحث‌های جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی است. در هرجامعه‌ای یک رشته ارزش‌های فرهنگی- معرفتی وجود دارند که پایه‌ی گُنش‌های فردی و جمعی هستند و میان افراد آن جامعه پیوند می‌زنند. ارزش‌ها به‌همراه قانون‌ها و مقررها انتظام جامعه را برقرار می‌سازند. ارزش بسترِ پسند و نیازهای فردی و جمعی جامعه است. و در هنجار(نُرم) اجتماعی نمودِ ظاهری پیدا می‌کند. نظام ارزش‌ها دارای سلسله مراتب است. ممکن است ارزشی در اثر روی‌دادی تغییر موقعیت بدهد. و رتبه‌ی خود در سلسله مراتب را از دست بدهد. به رتبه‌ی



پایین‌تر منتقل شود، ارتقاء مرتبه یابد، کنار گذارده شود یا حتا به ضدارزش تبدیل شود. نمونه‌ی آن اتفاقی‌ست که در انقلاب ۱۳۵۷ در ایران افتاد. به‌دستور رهبر انقلاب بسیاری از ارزش‌های حتا مسلط (برتر) مورد احترام مردم دوران شاهنشاهی که بستر گُش‌های فردی و جمعی مردم جامعه، به‌ویژه شهرنشین را شکل می‌داده و به‌همراه قانون‌ها و مقررها در کنترل و انتظام اجتماعی نقش آفرینی می‌کرده اند، طاغوتی و مطرود اعلام و کنار گذارده شدند. ارزش‌های حکومتی - مذهبی ملاک عمل فردی و جمعی در زندگی عمومی و حتا خصوصی مردم قرار گرفتند.

در این نوشتار کوتاه قصد داریم این دگرگونی ارزش‌های برتر را در نهاد مهم خانواده که در شکل‌گیری و تکوین شخصیتِ فرزند دوشادوش آموزش و پرورش نقش برجسته‌ای ایفا می‌کند را مورد بررسی و تعمق قرار بدهیم. و ببینیم که این دگرگونی ناشی از انقلاب و عمل‌کرد رژیم ولایت مطلقه‌ی فقیه‌ی شیعه‌ی اثنا عشری در این بیش از ۴۲ سال و هم‌چنین تحولات علم و تکنولوژی جهانی چه تغییر و تحولی در نظام ارزش‌های برتر خانواده و مالاّ جامعه به‌بار آورده است. برای این منظور ابتدا تعریفی از نظام ارزش‌ها به‌دست می‌دهیم. آنگاه ساختار جامعه‌ی ایران را درحد لازم باز شکافی می‌نماییم و بحث را ادامه می‌دهیم.

۲- تعریف ارزش اجتماعی

در علم اقتصاد، ارزش در گُش و واگُش عرضه و تقاضا در بازار تعریف می‌شود. جُف مولگان استاد اقتصاد برجسته‌ی انگلیسی در تابستان ۲۰۱۰ در نشریه‌ی "نوآوری‌های اجتماعی" دانشگاه استنفورد می‌گوید: مفهومی را ارزش می‌نامند که کسی به آن نیاز داشته و حاضر باشد برایش هزینه کند (۱).

جامعه‌شناسان ارزش‌های اجتماعی را یکی از عامل‌های پایه‌ای گُش‌های فردی و جمعی مردم، کنترل و انتظام اجتماعی می‌دانند. برای نمونه، گی. روشه، جامعه‌شناس دانشگاه مونترال کانادا در بحث گُش‌های اجتماعی



(۱۹۷۳) ارزش‌ها را پایه‌ی نمادین گُنش‌های اجتماعی فرد تعریف می‌کند. او برای ارزش‌ها پنج مشخصه قائل است:

۱- ارزش‌ها در نظام آرمانی قراردادارند و نه در حادثه‌ها و مسئله‌های عینی؛

۲- ارزش‌ها هادی گُنش‌های فردی و جمعی اند؛

۳- ارزش‌ها نسبی اند، نه مطلق؛

۴- ارزش‌ها بارعاطفی دارند؛

۵- و بالاخره ارزش‌ها دارای سلسله مراتب هستند و در تغییر سلسله مراتب ممکن است ارزش قرار گرفته در رده‌ی الف به مرتبه‌ی پائین‌تر نزول کند و ارزش دیگری جای‌گزین آن شود. به نظر او در یک جامعه ارزش‌ها پیوند مستقیمی با آرزوها و آمال مردم آن جامعه دارند. هنگامی که آن جامعه تغییر می‌کند، ارزش‌های مسلط آن هم تغییر می‌کند (۲).

تالکوت پارسونز، جامعه‌شناس معروف نیز در کتاب "ساختار اجتماعی و شخصیتی" (۱۹۶۴) ماهیت رابطه‌های افراد یک جامعه با یک‌دیگر را قراردادی و خاص می‌داند. پارسونز نظام ارزشی را به شرح زیر رده‌بندی می‌کند:

ارزش‌ها در حوزه‌ی فرهنگی- معرفتی قرار دارند و معمولاً آثار عینی‌شان در قالب هنجارهای اجتماعی بروز می‌کند؛

(۲) در درون و میان ارزش‌ها و دیگر متغیرهای برقرارکننده‌ی نظم اجتماعی رابطه‌ی سلسله مراتبی و ساختاری وجود دارد؛

(۳) ارزش‌ها از نظر اهمیت، سطح و درجه‌های مختلفی دارند؛

(۴) تعلق ارزشی افراد جامعه مطلق نیست و اهمیت آن در نزد افراد و یا گروه‌های اجتماعی یک رابطه‌ی سلسله مراتبی است (۳).

در واقع، نظام ارزشی یک جامعه از مجموعه‌ی ارزش‌های فرهنگی - دینی، اجتماعی (معنوی، مادی)، خانوادگی، جنسیتی، جهانی شکل می‌گیرد. در هر جامعه‌ای برخی از ارزش‌ها نقش مسلطی دارند و از طریق هنجارهای پسندیده و کارساز و قانون‌ها و مقررها عمل‌های فردی و جمعی آن را کنترل

می‌نمایند و انتظام آن جامعه را برقرار می‌سازند.

همان‌طور که گفته شد ارزش‌های یک جامعه مطلق و دائمی نیستند. انعطاف و تغییر پذیر اند. در صورتی که یک ارزش نیازهای اساسی (فردی و جمعی، مادی و معنوی) اکثریت افراد جامعه را برآورده نماید، مردم به آن ارزش ارج می‌نهند و جزو اخلاق پسندیده‌ی اجتماعی، ارزشمند و مثبت می‌دانند و ملاک عمل خود قرار می‌دهند و بر رفتار خود حاکم می‌نمایند. ارزشی که نتواند نیازها و انتظارات مهم اکثریت اعضای جامعه را برآورده نماید، به تدریج اهمیت خود در سلسله مراتب نظام ارزش‌ها از دست می‌دهد و ارزش دیگری جای آن را می‌گیرد. اگر تغییر در ارزش‌های مسلط جامعه در جهت مثبت و برای اکثریت اعضای جامعه مفید و کارساز یا در برقراری انتظام اجتماعی نقش‌آفرین باشد مردم می‌پذیرند و به آن پایبند می‌شوند، احترام می‌گذارند و ملاک فعل خود قرار می‌دهند. ولی اگر ارزشی از دید اکثریت مردم آن جامعه ناپسند، ناهنجار و یا مضر و درجه‌ی اهمیت آن در زندگی فردی و یا جمعی اندک باشد آن را به فراموشی می‌سپارند، یا حتا به مبارزه با آن برمی‌خیزند. و در صورت لزوم با وضع قانون و مقررها منع‌اش می‌کنند. برعکس اگر مورد پسند مردم قرار بگیرد و یا نیازشان را برآورده کند به آن اعتنا نشان داده و ملاک عمل خود قرار می‌دهند.

نمونه‌ی بارز تغییر ارزش‌های برتر و مورد پسند جامعه در نظام شاهنشاهی پس از پیروزی انقلاب سال ۱۳۵۷ و حتا برخی از این ارزش‌ها اندکی پیش از انقراض سلسله‌ی پهلوی و استقرار حکومت مذهبی ولایت مطلقه‌ی فقیه در ایران دگرگون شدند یا اهمیت خود در نظام ارزش‌ها را از دست دادند. حاکمیت ولایی شیعه بسیاری از ارزش‌ها و هنجارهای مسلط (برتر) و مورد پسند جامعه‌ی پیش از انقلاب را طاغوتی، ضداسلام و ناپسند اعلام و محکوم کرد و کنار گذارد و ارزش‌های مذهبی- حکومتی را جای‌گزین آن‌ها نمود.

در واقع، در ایران پیش از اواخر سال ۱۳۵۷ ارزش‌های مهم فرهنگی، معرفتی، اخلاقی و اجتماعی - اقتصادی بر تنیدگی تاریخی میان ارزش‌های این دنیایی و آن دنیایی (درموردهایی متضاد با هم) بستر کرده بودند. نظام تعلیم



و تربیت دوران محمد رضا شاه پهلوی نیز برنامه‌ی هدفمند و بلندمدتی برای آموزش و پرورش دادن ارزش‌های به‌ویژه در پیوند با شهروندی، روحیه‌ی کار جمعی و تعاون و هم‌کاری، مهرورزی، مسئولیت‌پذیری، استقلالی، جنسیتی نداشته بود؛ پرورش قوه‌ی ابتکار و خلاقیت فردی و آینده‌نگری و یا ارزش‌ها و هنجارهای، به‌ویژه در پیوند با مُدنیّت و حق و حقوق شهروندی، فرهنگ نقدِ آزاد در برنامه‌های آموزشی تشویق نمی‌شده؛ به‌سازندگی فرهنگی و رُشد و نمو ساختار نظم افقی و دموکراتیک جامعه نه تنها کم‌تر بها داده می‌شده بل تضعیف و یا سرکوب هم می‌شده، به‌ویژه پس از کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ و خصوصاً از نیمه دوم دهه‌ی ۱۳۴۰ به بعد. منتها ارزش‌های دینی بی‌خطر ضرر تلقی می‌شده و حتا رشد و نمو آن تشویق هم می‌شد (۴).

درنگاه کلی، پس از پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار حکومت ولایت مطلقه‌ی فقیه بر ایران بخش عمده‌ای از ارزش‌ها و هنجارهای مسلط (برتر) جامعه که در بستر زمان شکل گرفته و مورد پسند و پذیرش اکثریت مردم قرار گرفته بودند طاغوتی، زشت و ناپسند قلمداد و کنار گذاشته شدند. در مقابل ارزش‌های فرهنگ مذهبی با بار حکومتی- انقلابی بر کلیه‌ی شئون زندگی عمومی و حتا خصوصی مردم جامعه‌ی شهری و حتا روستایی حاکم شده و ملاک عمل قرار گرفته اند.

اکنون فرض ما بر این است که در این بیش از ۴۲ سال حاکمیت ولایت مطلقه‌ی فقیه بر ایران، به‌رغم تمام سخت‌گیری‌ها، تقسیم جامعه به‌خودی و ناخودی، محدودیت‌ها و تبعیض‌های ناروا، زندان، شکنجه و اعدام کردن‌ها، کوچاندن‌ها و آواره کردن ایرانیان، به‌ویژه تحصیل‌کرده و... بخش بزرگی از ارزش‌ها و هنجارهای مسلط (برتر) اجتماعی- معرفتی جامعه که در اوایل انقلاب طاغوتی و ضدارزش قلمداد و تکفیر شده بودند در جامعه، به‌ویژه شهرنشین تحصیل‌کرده باز تغییر کرده یا در این مسیر قرار گرفته و با شتاب پیش می‌رود.

در این‌جا با واکاوی آمارهای رسمی و بازشکافی یافته‌های پژوهش‌های انجام شده در ایران یا در باره‌ی ایران دسترس‌پذیر، این فرض را به محک



می‌زنیم. تغییر و تحول نظام ارزش‌ها در نهاد خانواده (رکن اصلی پرورش و تکوین شخصیت فرد اجتماعی) را مورد مطالعه و تعمق قرار می‌دهیم. می‌خواهیم ببینیم پس از بیش از ۴۲ سال حکومت ولایت مطلقه‌ی فقیه در ایران در ارزش‌هایی که شالوم شوارتز، روان‌شناس اجتماعی دانشگاه‌های امریکای شمالی به‌عنوان ارزش‌های اجتماعی تعریف می‌کند نظیر ارزش‌های خانوادگی و سنتی، دوستی و هم‌گرایی، شهامتی، استقلالی، توفیقی و لذت‌جویی، قدرت طلبی و.. (۵) و یا ارزش‌های فروتنی، مهرورزی به‌فرزند، جمع‌گرایی، کنترل امیالی (خود کنترلی)، جنسیتی و... که ب. کیم استاد روان‌شناسی دانشگاه‌های کالیفرنیا و هاوایی امریکای شمالی و همکاران‌اش در مطالعه‌های تطبیقی ارزش‌های فرهنگی مردم آسیاتبار و امریکاتبار (۶) می‌نامد چه تغییر و تحولی روی داده است.

برای نیل به این هدف، نخست ساختار اجتماعی- فرهنگی جامعه‌ی ایران و تحول آن را از دیدگاه ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی- معرفتی اندکی بازشکافی می‌کنیم و تصویری از آن به‌دست می‌دهیم.

۳- نگاهی گذرا به ساختار اجتماعی - فرهنگی جامعه ایران

جامعه‌ی ایران طبق آخرین آمار سرشماری نفوس و مسکن مرکز آمار ایران (سال ۱۳۹۵) نزدیک به ۲۵ میلیون خانوار با بُعد ۳/۲۴ نفر (۷۹۹۲۶۲۷۰ نفر جمعیت) دارد. هشت و نیم درصد از جمعیت بزرگسال ایران تنها زندگی می‌کنند؛ و نزدیک به ۲۰/۷ درصد خانواده‌ها دو نفره، ۲۸/۵ درصد سه نفره، ۲۷/۶ درصد ۴ نفره و بالاخره ۱۴/۵ درصد پنج نفره و+ هستند. جمعیت ایران هنوز نسبتاً جوان است (میانگین سنی حدود ۳۱ سال). حدود ۷۵ درصد کل خانواده‌ها شهرنشین، روستا - شهر نشین یا حاشیه‌نشین شهری هستند و تنها ۲۵ درصد در روستا زندگی می‌کنند. برطبق سرشماری عمومی نفوس و مسکن سال ۱۳۹۵ بیش از ۸۷ درصد جمعیت ۶ سال و بیشتر باسواد اند؛ حدود ۳۲ درصد از جمعیت ۱۴ ساله و بالاتر تحصیلات دانشگاهی دارند یا در ۲۳۹۰ دانشگاه یا مرکز آموزش عالی به تحصیل مشغول هستند (۷).



گزارش نیروی کار مرکز آمار ایران در پاییز سال ۱۳۹۵ بیانگر آن است که بی‌کاری جوانان، به‌ویژه زنان اسفبار و نگران‌کننده است: ۴۳ درصد زنان و ۲۲ درصد مردان قرار گرفته در سن ۱۵ تا ۲۹ ساله بی‌کار اند. یا نرخ اشتغال مردان ۱۵ ساله و بالاتر ۶۳ درصد و زنان قرار گرفته در همین مقطع سنی ۱۳ درصد اعلام شد. قاعدتاً باید ۱۱ درصدی که در رده‌ی اشتغال ناقص رده‌بندی شدند (در آخرین سرشماری کسی که در دو هفته آخر پیش از روز سرشماری یک هفته کار کرده شاغل ناقص به حساب می‌آمد) به آن اضافه گردد تا رقم بی‌کاران مشخص شود. ضمناً بی‌کاری پنهان و تورم نیروی کار، به‌ویژه در بخش خدمات و کشاورزی و هم‌چنین افزایش آن در این ۵ سال را هم نباید کم‌اهمیت تلقی نمود.

بر طبق همین آمار رسمی ۲۱ درصد جمعیت بی‌کار را کسانی تشکیل می‌دهند که تحصیلات عالی و نزدیک به یک سوم آنان نیز تحصیلاتی در سطح دیپلم متوسطه دارند. به بیان دیگر، نرخ بیکاری آشکار در قشر تحصیل‌کرده (سطح دیپلم متوسطه و +) به‌طور محسوسی بالاتر از کسانی است که تحصیل پائین‌تر از دیپلم متوسطه دارند یا بی‌سواد اند. پدیده‌ای که می‌تواند از جمله از روش استخدامی نظام حکومتی و سیستم روابطی- تعهدی، توسعه‌ی دانشگاه‌ها و افزایش شمار فارغ‌التحصیل آموزش عالی، فقدان سیاست منطقی در برنامه‌های آموزش عالی و سرمایه‌گذاری مولد یا عدم تمایل بازار به جذب این قشر از جوانان دانشگاه دیده 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.

از سوی دیگر، روزنامه‌ی دنیای اقتصاد در تاریخ ۳۰ مرداد سال ۱۴۰۰، براساس گزارش رسمی منتشرشده‌ی وزارت تعاون، کارورفاه اجتماعی اعلام کرد که خط فقر در سطح کشور، یعنی حداقل هزینه‌های ماهانه برای تأمین نیازهای ضروری، در سال ۱۳۹۹ برای یک خانواده‌ی سه نفره ۲۷۵۸۰۰۰ تومان و برای یک خانواده‌ی ۴ نفره ۳۳۸۵۰۰۰ تومان برآورد می‌شود. همین داده‌ها نشان می‌دهد که خط فقر در سال ۱۳۹۹ نسبت به سال پیش از آن ۳۸ درصد فزونی داشته است. گزارش اضافه می‌کند، براساس داده‌های هزینه و درآمد



در سال ۱۳۹۸، حدود یک سوم خانواده‌های ساکن در ایران زیر خط فقر قرار دارند. گزارش می‌گوید، مسئولان رسمی خط فقر در سال ۱۳۹۹ یا ۱۴۰۰ را اعلام نکردند. ولی به نظر می‌رسد بازهم افزایش داشته است (ایضاً^۷).

مطالعه‌ی پی‌آمدهای دیگر عمل‌کرد حاکمیت ولایت مطلقه‌ی فقیه نشان می‌دهد که ناهنجاری‌های اجتماعی گسترش یافته و در نتیجه یکی از پایه‌های اصلی گُنش‌های جمعی بخش عمده‌ای از جمعیت ساکن در کشور متزلزل شده و به جامعه خسارت‌های جبران‌ناپذیر اقتصادی، اجتماعی، اخلاقی-فرهنگی و روانی وارد کرده است. یک نمونه آن را می‌توان در اعتیاد گسترده‌ی جوانان به مواد مُخدر و رُشد آن مشاهده نمود. برپایه‌ی آخرین آمار رسمی کمیته‌ی مستقل مبارزه با مواد مخدر در سال ۱۳۹۴، حدود ۳ میلیون (۲۸۰۸۰۰۰) نفر، اکثراً جوان، مصرف‌کننده‌ی رسمی مواد مُخدر مانند شیشه (۲۶ درصد)، تریاک (۵۲ درصد)، کراک (۱۶ درصد) و غیره هستند (۸)؛ و برطبق گفته‌ی مدیرکل آسیب‌های اجتماعی وزارت ورزش و جوانان، هر روز بین ۷۰ تا ۱۰۰ نفر به جمع این معتادان اضافه می‌شود. بنابراین یک محاسبه‌ی ساده نشان می‌دهد که حدود ۹/۵ میلیون از خانواده‌های کشورمان، به‌نوعی درگیر این پدیده‌ی شوم هستند.

در همین‌جا اضافه نماییم که مطالعه و بررسی عامل‌های دیگر تأثیرگذار در ایجاد و یا تشدید پدیده‌ی اعتیاد با توجه به هم‌مرزی کشورمان با افغانستان (مرکز عمده‌ی تولید مواد مُخدر)، مافیای قاچاق و اثرهای مستقیم و غیر مستقیم ناگوار آن بر جامعه‌ی ما، نوشتار جداگانه‌ای می‌طلبد. در این‌جا قصد نداریم این دُمل چرکین جامعه را بیشتر باز و کالبد شکافی نماییم. بنابراین، در حد اشاره به‌بار منفی انکارناپذیر آن بر ارزش‌ها و هنجارهای مسلط فرهنگی-مذهبی جامعه بسنده می‌کنیم و به دگرگونی نقش‌ها در نهاد مُهم خانواده می‌پردازیم.

۴- دگرگونی ارزش‌های فرهنگی- معرفتی در نهاد خانواده (نهاد اصلی پرورش و تکوین شخصیت فرد اجتماعی)

اکنون تغییر ارزش‌ها و هنجارهای مسلط جامعه‌ی ایران و دگرگونی برخی



از این ارزش‌ها در نهاد خانواده، نهادی که نقش مهمی در پرورش فرد و هم‌چنین در کنترل و انتظام جامعه را دارد، اندکی می‌شکافیم.

یکی از عمده‌ترین وظیفه و نقش خانواده (چه در خانوارهای سنتی و چه در خانواده‌های هسته‌ای امروزی ایران)، علاوه بر تولید مثل و کنترل جمعیت، پرورش و آموزش انسان اجتماعی به‌هنگار جامعه است. بخش عمده‌ای از تکوین شخصیت اکتسابی فرزند و پرورش و آموزش ارزش‌های پسندیده و هنجارهای اجتماعی (مادی و معنوی) به‌عده‌ی این نهاد است. این نهاد همواره به‌صورت هم‌کار اصلی نهادهای مسئول آموزش و پرورش کشور عمل می‌کند. پرورش دادن فرد اجتماعی و تفهیم بخش مهمی از ارزش‌های و هنجارهای در پیوند با قوه‌ی خلاقیت و ابتکار، آینده‌نگری، استقلال، مهرورزی، دوستی، فروتنی، کنترل امیالی (خودکنترلی)، شهامتی، جنسیتی و ارزش‌های هم‌گرایی جمعی و حس تعاون، روحیه‌ی کار جمعی و مسئولیت‌پذیری و هم‌چنین ارزش‌های مذهبی-سنتی و مانند آن به‌عده‌ی این دو نهاد است. اصولاً این دو نهاد، به‌ویژه خانواده باید همواره تلاش کنند ارزش‌های پسندیده‌ی جامعه را به‌فرد بیاموزند و او را از فراگیری ارزش‌های منفی و ناپسند و ناهنجاری‌های اجتماعی نظیر بزه‌کاری، دزدی، اعتیاد، فساد اخلاقی و مالی و مانند آن دور و مصون نگهدارند.

اکنون سعی داریم ببینیم در دوران بیش از ۴۲ سال حکومت ولایت مطلقه‌ی فقیه، عمل‌کرد نهاد بسیار مهم و کارساز خانواده و نیز وزارت آموزش و پرورش، وزارت علوم و آموزش عالی، رسانه‌های جمعی و دیگر نهادهای متولی مستقیم یا غیرمستقیم تربیت انسان به‌هنگار اجتماعی و هم‌چنین تحول‌های جهانی و به‌ویژه شبکه‌های مجازی جهانی چه تغییر و تحولی (مثبت یا منفی) بر ارزش‌ها و هنجارهای برتر جامعه‌ی ما به‌جای گذاشته‌اند.

یکی از این تحول‌های رخ‌داده در نگرش جوانان به همسرگزینی و تشکیل خانواده، ارزش پسندیده و مورد احترام جامعه، مشاهده می‌شود. حکومت ولایتی از بدو تشکیل به‌ازدواج و فرزندآوری نگاه خاص تشویقی-تکلیفی داشته است. نتیجه‌ی این تشویق‌ها و تکلیف‌های شرعی در درازمدت



نتوانسته توفیقی به دست آورد و در روند زندگی مُدرن و آموزه‌های جهانی سد ایجاد نماید. در نتیجه نرخ رشد جمعیت کشور از ۳/۹ درصد سال ۱۳۶۵ به ۲۴/۱ درصد در سال ۱۳۹۵ کاهش یافته است (ایضاً ۷). بنا به گفته رئیس سازمان ثبت احوال و اسناد کشور در دی‌ماه ۱۳۹۳ (۱۰) سن نخستین ازدواج افزایش یافته و برای مردان از ۱۵ به ۲۸ و برای زنان از ۱۳ به ۲۳ سال رسیده است. از جانب دیگر، مدیر کل اطلاعات و آمار همین سازمان در مهرماه ۱۳۹۵ اظهار داشت که روند ازدواج و تشکیل خانواده رو به کاهش است؛ آمار سرویس فرهنگی خانه‌ی ملت (ایضاً ۱۰) در تاریخ ۱۵ خردادماه سال ۱۳۹۵ نشان می‌دهد که در سال ۱۳۹۲ نرخ ازدواج ۶/۸ درصد کاهش و نرخ طلاق ۴/۳ درصد افزایش یافته است؛ افزایشی که نسبت به سال پیشین بازهم فزونی داشته و شیب آن تندتر شده است. برپایه‌ی همین آمارهای رسمی نرخ طلاق در سال ۱۳۹۵ بازهم افزایش یافته و به ۴/۴ درصد رسید. در همین رابطه، مدیرکل آسیب‌های اجتماعی وزارت کار و امور اجتماعی در آذر ماه سال ۱۳۹۵ به خبرگزاری دانشجویان اظهار داشت (۱۱) که نسبت طلاق به ازدواج از ۱۰ درصد در سال ۱۳۸۴ به ۱۹ درصد در سال ۱۳۹۲ فزونی داشته است (نزدیک به دو برابر افزایش در مدت ۸ سال). یادآوری می‌شود که پدیده‌ی طلاق در فرهنگ ایران از ارزش‌های ناپسند جامعه تلقی می‌شده و قبح داشته است. همین کاهش نرخ ازدواج و افزایش نرخ طلاق موجب شد تا معاونت وزارت ورزش و جوانان دولت روحانی (در آذرماه ۱۳۹۵) بگوید که ازدواج و تشکیل خانواده دیگر اولویت نخست جوانان نیست و اهمیت آن از سال ۱۳۸۲ تا کنون چهار پله نزول کرده و به اولویت چهارم رسیده است (۱۲)؛ و مدیرکل مشارکت‌های اجتماعی همین وزارت‌خانه بگوید: "در مورد ازدواج نهادهای سنتی پاسخ‌گوی نیازهای جامعه نیستند و لذا باید دخالت دولت در این رابطه کم و امر ازدواج به نهادهای غیردولتی سپرده شود" (ایضاً ۱۲).

این در حالی‌ست که حاکمیت ولایت مطلقه‌ی فقیه از بدو تشکیل به هر روش ممکن کودک‌همسری را هم تشویق می‌کرده است. برای علاقه‌مند کردن سرپرست خانواده به ازدواج کودک‌اش به‌ویژه دختر کم‌تر از ۱۴ سال، مبلغ ۱۵ میلیون تومان هدیه‌ی ازدواج و بیش از ۱۰۰ میلیون تومان وام ازدواج



می‌دهد (بنابه گفته خبرگزاری مهر آقای محمد باقر قالیباف رئیس مجلس شورای اسلامی در تاریخ ۱۱ فروردین ۱۴۰۰ در توییت خود نوشت مجلس در بودجه سال ۱۴۰۱ وام ازدواج برای جوانان کم‌تر از ۲۰ سال را به ۲۰۰ میلیون تومان افزایش داد). این‌ها علاوه بر وام‌ها یا هدیه‌هایی‌ست که مثلاً بنیاد شهید، بنیاد مستضعفان، کمیته‌ی امداد امام و غیره برای ازدواج می‌پردازند.

آمارهای رسمی حکایت از گسترش این پدیده، به‌ویژه پس از برقراری این هدیه‌ی ازدواج کودکان دارد (ایضاً ۱۲). برای نمونه، برطبق گزارش اداره ثبت احوال و اسناد کشور تنها در سه ماه اول سال گذشته (۱۳۹۹) ۷۳۲۳ دختر بچه‌ی کم‌تر از ۱۴ سال ازدواج کردند (بخوانید) و ادار به ازدواج شدند و ۳۴۶ نوزاد به دنیا آوردند؛ در همین برهه‌ی زمانی ۳۶۰۱۳ دختر بچه‌ی بین ۱۵ تا ۱۹ ساله هم ازدواج کردند و ۱۶۸۷۰ نوزاد به جامعه تحویل دادند. برپایه‌ی گزارش اداره آمار ثبت احوال در ۹ ماه دیگر سال مذکور نیز جمعاً ۲۳۷۹۷ مورد ازدواج دختر بچه کم‌تر از ۱۴ سال و ۱۱۷۶۲۲ مورد ازدواج دختر بچه‌ی ۱۵ تا ۱۹ ساله و ۱۶۰۲۴ مورد ازدواج پسر کم‌تر از ۲۰ سال ثبت شد. این در حالی است که آقای محمود عباسی معاون وزارت دادگستری دولت آقای رئیسی (ایضاً ۱۲) نرخ واقعی ازدواج‌های زودهنگام در ایران را بسیار بیش‌تر از آمار رسمی می‌داند و می‌گوید آمار واقعی کودک‌همسری دست‌کم ۳ برابر آمار ثبتی است. چراکه این مقام رسمی بسیاری از خانواده‌ها از ترس پی‌آمدهای این کار، بدون ثبت رسمی ازدواج و در خفا کودک‌شان را شوهر می‌دهند. او حتا به ازدواج دختر ۹ ساله‌ای اشاره دارد که در عرض سه سال سه کودک به جامعه تحویل داد و سپس طلاق گرفت. آقای معاون دادگستری دلیل اصلی کودک‌همسری را فقر فرهنگی و اقتصادی عنوان می‌کند (ایضاً ۱۲).

درست است که این روش کودک‌همسری از آموزه‌های صدر اسلام است و مورد تأکید و تشویق حکومت ولایی و برخی از روحانیان بانفوذ است (اخیراً برای افزایش سن ازدواج دختران به ۱۶ سال طرحی در مجلس شورای اسلامی مطرح شد که به دلیل مخالفت برخی از روحانیان کنار گذاشته شد و به تصویب نرسید). ولی روان‌شناسان و جامعه‌شناسان پدیده‌ی ازدواج فردی که هنوز به سن بلوغ عقلی نرسیده را در مقوله‌ی آسیب‌های مهم اجتماعی،



تجاوز به حریم انسانی و خطرناک برای جامعه ارزیابی می‌کنند. احتمال دارد برخی از خانواده‌ی حاشیه‌نشین شهری (حدود ۴ میلیون خانواده-ایضاً ۱۲) و خانواده‌هایی که در فقر مطلق روزگار می‌گذرانند و یا درگیر پدیده‌ی اعتیاد به مواد مخدر هستند (حدود ۹/۵ میلیون خانوار) و یا به دلیل بی‌کاری عضو یا اعضای کارکن خانواده در فشار طاقت‌فرسای مالی قرار دارند از این امکان تشویقی سوءاستفاده نمایند. و کودک‌شان را وادار به ازدواج نمایند تا هم پولی (هدیه‌ی ازدواج، شیربها و غیره) بگیرند و هم یک نان‌خور از خانواده کم کنند. توجیه هم دارند: وظیفه‌ی شرعی و خواست حاکمیت را برآورده کردند. لذا کار خلاف شرع و قانون صورت نگرفته است. در این جا چند پرسش مهم مطرح می‌شود. برای نمونه، آیا این عمل با فرزند فروشی‌یی که در برخی کشورهای اسلامی عقب‌مانده متداول است تفاوتی دارد؟ این انسانی که کودک‌اش تباه شده چه آینده‌ای برایش متصور است؟ چه بهره‌ای از این ازدواج ناخواسته و اجباری می‌برد؟ چگونه می‌تواند وظیفه‌ی مادری‌اش را به خوبی انجام دهد؟ ووو

اگر این پدیده‌ی اسف‌بار را استثنا کنیم همان‌طورکه در بالا اشاره شد، درکل به‌ویژه بعد از کاهش تب انقلابی مردم نرخ همسرگزینی در ایران کاهش چشم‌گیر و نرخ طلاق افزایش شدید داشته است. این درحالی است که نرخ فرزندآوری زنان متأهل و مالا رُشد جمعیت نیز کاهش چشم‌گیری داشته است. مسلماً کاهش همسرگزینی و افزایش شدید طلاق علت‌ها و پی‌آمدهای گوناگونی دارند. قطعاً نمی‌توان تأثیر توسعه‌ی دانشگاه‌ها و سایر مراکزهای آموزش عالی و عمل‌کردشان (حتا ضعیف) و یا آثار تحول‌های جهانی، به‌ویژه انقلاب الکترونیکی و تأثیر مستقیم و غیر مستقیم شبکه‌های مجازی، در افزایش چشم‌گیر سطح دانش و بینش جوانان (دختر و پسر) و یا جهان‌بینی و ایستار این دسته و نگاه‌شان به‌زندگی را نادیده انگاشت یا کم بها داد. هم‌چنان‌که نمی‌توان رنگ باختن محسوس ازدواج تکلیفی، فقر مالی، نداشتن امنیت و یا تأمین اجتماعی- و... را نادیده انگاشت. وزن و عوارض‌شان را تجزیه و تحلیل نکرد. بحثی که جای آن در این نوشتار کوتاه نمی‌باشد.

آن‌چه با این بحث پیوند تنگاتنگ دارد، سعی در شناخت پی‌آمدهای



احتمالی این پدیده‌ها در تغییر آن دسته از ارزش‌ها و هنجارهای مسلط جامعه است که قاعدتاً نهاد خانواده در آن نقش تعیین کننده یا بسیار مهمی ایفا می‌نماید.

به نظر می‌رسد یکی از اثرهای بسط سطح دانش و بینش، آشنایی بیشتر جوانان با دنیای مُدرن و زندگی در آن، مشکل‌های اقتصادی، شرط و شروط ازدواج، کم رنگ شدن ازدواج تکلیفی، نداشتن تأمین و امنیت اجتماعی-مادی و غیره در تغییر ارزش همسرگزینی و تشکیل خانواده خود را نشان می‌دهد. آمارهای رسمی حکایت از افزایش چشم‌گیر شمار کسانی دارد که ارزش همسرگزینی را نادیده گرفته و مجرد زندگی می‌کنند و حاضر نیستند برای زندگی خود شریک برگزینند (ایضاً ۱۱). مهم‌تر آن که نرخ متوسط باروری زنان متأهل کاهش یافته است. بررسی مدیریت مشارکت‌های اجتماعی وزارت ورزش و جوانان (ایضاً ۱۲) نشان می‌دهد که ۱۴ درصد افراد متأهل تمایلی به فرزندآوری ندارند و نزدیک به ۲۰ درصد نیز به داشتن یک فرزند بسنده کرده اند. در همین رابطه، شهلا کاظمی پور استاد جمعیت شناسی دانشگاه تهران در بهمن ماه ۱۳۹۰ به تابناک گفت که نرخ متوسط فرزندآوری برای هر زن متأهل، که در اوایل انقلاب حدود ۶ بوده، در سال ۱۳۸۵ به حدود کم‌تر از دو کاهش یافته است (۱۳). این کاهش نرخ ازدواج و فرزند آوری در کاهش رُشد جمعیت ایران نمایان شده است. و به‌رغم تلاش‌های حکومت و آموزه‌های اسلامی و تشویق‌ها و تکلیف کردن‌ها به افزایش جمعیت، رُشد متوسط سالانه جمعیت کشور به ۱/۲۴ درصد در سال ۱۳۹۵ رسیده و بر پایه‌ی پیش‌بینی سازمان ملل متحد، ایران در سال ۱۴۰۱ به‌گروه کشورهای پیش‌رفته‌ی با رُشد منفی جمعیت تبدیل خواهد شد (۱۴).

۵- تغییر ارزش نقش والدین در خانواده

در نگاهی بسیار گذرا و سطحی به تاریخ پنجاه سال اخیر کشورمان مشاهده می‌شود که با اندک باز شدن فضای سیاسی جامعه و پیاده کردن مواد انقلاب سفید (به‌اصطلاح شاه و ملت)، گسترش مرکزهای آموزش عالی



و افزایش شمار دانشجویان- از هر دو جنس و تقریباً از همه‌ی سلیقه‌ها و لایه‌های اجتماعی- و مهاجرت گسترده، به‌ویژه جوانان روستایی به شهرهای بزرگ به‌منظور تحصیل و یا کار و پی‌آمدهایشان و... در برخی خانواده‌ها تغییر نقش در روابط خانوادگی جرقه زد. به تدریج، بخشی از فرزندان خانواده‌ها، به‌ویژه روستایی مهاجرت کرده به شهر و نیز بخشی از دانشجویان (پسرودختر) ناراضی از عمل‌کرد حکومت پهلوی دوم و ناامید به‌اصلاح آن به مذهب روی آوردند. به این تصور که راه حل معضله‌های جامعه را در معنویت مذهب شیعه‌ی اثناعشری بیابند. برخی از نهادهای دینی و روحانیان و بازاریان دین‌دار ناراضی هم فرصت را مغتنم شمرده و نفوذ و اثر خود در جامعه شهرنشین و به‌ویژه حاشیه‌نشین شهری را گسترش دادند، هم‌چنان‌که برخی از نیروهای تحصیل کرده یا درحال تحصیل مخالف عمل‌کرد رژیم شاه و به‌ویژه با گرایش سوسیالیستی و... مالاً بخشی از ارزش‌های حتماً مسلط (برتر) جامعه را نادیده انگاشته شدند. و جنبش اعتراضی شکل گرفت و به‌تسریع انقلاب مدد رساند (امری که بررسی آن نوشته دیگری می‌طلبد).

باری، از نمودهای بارز این جنبش در شرکت گسترده‌ی جوانان در سخنرانی‌های علی شریعتی (نیمه دوم دهه‌ی ۱۳۴۰)، آیت الله مرتضی مطهری، بعضی از اعضای نهضت آزادی مانند مهندس مهدی بازرگان یا در افزایش چشم‌گیر دانشجویان محجبه در دانشگاه‌ها و مراکزهای آموزش عالی و محیط کار - حدوداً از اواخر دهه‌ی چهل و نیمه‌ی اول دهه ۱۳۵۰- مشاهده می‌شود. طرح اندیشه‌های نو در مراکزهای مذهبی و آموزشی، در درون بخشی از خانواده‌های شهرنشین (خانواده‌های تحصیل‌کرده مُدرن و یا ترقی‌خواه شهری و هم‌چنین خانواده‌های (شهری یا روستایی) که در آن‌ها اندیشه و برداشت فرزند (فرزندان) بزرگ سال، به‌ویژه دانشجو از مسائل روز با دیدگاه و سیاست‌های والدین - مخصوصاً پدر خانواده- ناهمگون بوده، یا در خانواده‌های هم‌ساز و هم‌خوان با ضرورت انجام تحول و تغییر در نظام ارزشی جامعه، هم‌چنین برخی از خانواده‌های مذهبی و... دگرگونی ارزشی به‌وجود آورد؛ نقش سلسله‌مراتبی سرپرست (خصوصاً پدر) در اکثر این نوع خانواده‌ها رنگ باخت و نقش فرزند و یا فرزندان بالغ عقلی و دانشجویان



در این خانواده‌ها، به‌ویژه سنتی- روستایی پُرننگ‌تر شد. از نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۳۵۰ با گسترده‌تر شدن دامنه‌ی مبارزه‌ی مردمی، شرکت در جلسه‌های سخنرانی، شب‌های شعر در انجمن فرهنگی گوته (پائیز ۱۳۵۶)، راه‌پیمایی‌ها، شعارها و پیام‌های انقلابی و پی‌آمدهای آن رابطه‌های سلسله‌مراتب عمودی خانواده‌های این دسته از جوانان، به‌ویژه دانشجویان (پسر و دختر) به افقی میل کرد.

پس از پیروزی انقلاب سال ۱۳۵۷ و فروپاشی نظام پادشاهی و استقرار حکومت ولایت فقیه، جو انقلابی و ناامنی‌ها در کشور و دیگر عامل‌های مهم درگیر تقابل و یا تضاد بین حاکمیت و خواست‌ها و انتظارات بخشی از خانواده‌های شهرنشین، به‌ویژه تحصیل‌کرده را دامن زد. به‌بیان‌دیگر، آیت الله خمینی رهبر انقلاب دستور داد بچه‌ها را از کودکی مسلمان بار بیاورند^[۲]. لذا کارگزاران ولایت فقیه محتوای آموزشی مقطع‌های تحصیلی تا دیپلم متوسطه را در جهت آموزه‌های مذهب شیعه و حاکمیت ولایی از نو نوشتند. معلمان را به اصطلاح پاک‌سازی کردند؛ و بخشی را طاغوتی، سلطنت‌طلب، ضدانقلاب، غیرمتعهد به‌نظام و نظایر آن قلمدا و اخراج نمودند. به این امید که فرزندان مملکت از ابتدا با محتوای اسلامی شده و معلمان متعهد به نظام ولایی پرورش یابند. در نتیجه بخشی از ارزش‌های مرتبط نیز تغییر کرد. بخشی از والدین، به‌ویژه تحصیل‌کرده‌ی شهری که آموزه‌های مدارس را با اصول اخلاقی-آموزشی خانواده، نیاز انسان اجتماعی امروزی و.. ناهمگون و یا نامناسب ارزیابی می‌کردند به تقابل با آن آموزه‌ها برخاستند. مالاَ روش پرورشی خانواده با آموزه‌های مدرسه زاویه پیدا کرد. در نتیجه بخشی از ارزش‌های مسلط در رابطه‌های خانوادگی نیز دگرگون شد یا رو به تغییر سو نهاد. دانشگاه‌ها و مدرسه‌های آموزش عالی کشور را به مدت دو سال تعطیل کردند تا استادان را پاک‌سازی و افراد ناهمراه را تصفیه و اخراج یا مجازات

۲- یک روز بعد از پایان کلاس درس جامعه‌شناسی آموزش و پرورش چند نفر از دانشجویان سؤال کردند که بنابه فرموده‌ی امام خمینی باید فرزندان مملکت از کودکی مسلمان تربیت شوند. به‌نظر شما چگونه این دستور اجرایی می‌شود. پاسخ مناسب را دادم. اما، عمل‌کردهای نظام مبین آن است که پاسخ من در آن جو انقلابی ره‌گشا نبود.



نمایند؛ به استادان همراه، به‌ویژه در رشته‌های علوم انسانی- اجتماعی در یک سمینار ۹ ماهه زیر عنوان "همبستگی حوزه و دانشگاه" زیر نظر معلمان حوزه‌های علمیه و دیگر معتمدان نظام آموزش دهند و با ارزش‌های نو آشنا سازند؛ محتوای درسی، به‌ویژه علوم اجتماعی و انسانی مانند حقوق، اقتصاد، علوم سیاسی، ادبیات، علوم انسانی را بازنگری، غرب‌زدایی و با آموزه‌های اسلام حکومتی هم‌ساز یا حذف نمایند.

از سوی دیگر، گسترش تبعیض‌های گوناگون و زیرسؤال رفتن حق و حقوق شهروندی، اخراج بخش‌هایی از کارکنان سازمان‌های دولتی به اتهام‌ها یا به بهانه‌های طاغوتی، سلطنت‌طلب بودن، گرایش به‌غرب‌یاضعف اعتقاد مذهبی داشتن و متعهد به اسلام حکومتی نبودن، ایجاد کمیته‌ها و کنترل رفتارها، کردارها، گفتارها و حتا پوشش ظاهری به‌ویژه زنان، ۸ سال جنگ عراق با ایران و پی‌آمدهای ناگوار آن از جمله داغ‌دار شدن بسیاری از خانواده‌ها به‌دلیل شهید شدن فرزندشان و... تقابل یا تضاد با نظام در بخشی از خانواده‌ها، به‌ویژه تحصیل کرده‌ی شهرنشین و آنان که به‌هر دلیلی نتوانسته و یا نخواسته بودند خود را با سازوکارهای رژیم نوپای مذهبی هم‌ساز نمایند و در خدمت آن درآیند پُررنگ شد. برای اینان حفظ و حمایت یا نجات فرزند (فرزندان) از ناامنی‌ها، آموزه‌های نادرست، ناهنجاری‌های اجتماعی- فرهنگی، تبعیض‌ها، کشته شدن‌ها و غیره به‌صورت وظیفه با اولویت یک در آمد. مالا اعرام فرزند به خارج از کشور برای تحصیل یا نرفتن به جبهه‌های جنگ و... شتاب گرفت. در این گروه از خانواده‌ها و هم‌چنین در پیروان برخی مذهب‌ها یا مکتب‌های غیرشیعی کنارگذارده شده توسط رژیم ولایی به‌تدریج ارزش‌های سلسله مراتب عمودی حاکم بر رابطه‌های خانوادگی رنگ باخت و فرزندسالاری، دست‌کم در بخش‌هایی از این نوع خانواده‌ها جای‌گزین پدرسالاری شد. ازسوی دیگر، در بخشی از کارگزاران و دیگر همراهان رژیم حاکم که، به‌هردلیل، دست‌آوردهای انقلاب را به‌صورت ارزش مثبت و حتا مسلط ارزیابی می‌نمودند و ملاک فعل خود قرار می‌دادند نیز فرزند (فرزندان) سالاری متداول شد. چراکه فرزند در اثر شرکت در تظاهرات، در جنگ، عضویت در کمیته‌ها و غیره به‌ارزش‌هایی علاقه‌مند شده بودند که با



نظام سلسله مراتبی خانواده سازگاری نداشت. ناچاراً لاقلاً در بخشی از این خانواده‌ها نیز ارزش‌ها به افقی شدن میل کرد.

مجموع این عامل‌ها، پی‌آمدهای شهید دادن‌ها، مهاجرت بسیاری از خانواده‌ها به خارج از کشور، فقر و فساد جان‌کاه، اعتیاد به مواد مخدر و... که بازشکافی آن نوشتار دیگری می‌طلبد، موجب شدند، به مرور فردگرایی، مادی‌نگری، قدرت‌طلبی، مصلحت‌اندیشی و ارزش‌های استقلالی در جامعه‌ی، به‌ویژه شهری رُشد کند؛ نقش سرپرست خانواده دست‌کم در برخی از خانواده‌های شهرنشین و حتا روستانشین کم‌رنگ و کم‌رنگ‌تر شود. و شکل مشورتی-آموزشی و حمایتی به‌خود بگیرد. ارزش‌های سنتی پسندیده و مثبت، مانند حِسِ تعاون و هم‌کاری، هم‌گرایی و مسئولیت‌پذیری، کنترل امیالی (خودکنترلی)، قانون‌مداری، انسان‌دوستی، جمع‌گرایی و امثالهم لاقلاً در بخشی از جامعه رنگ ببازد.

از جمله پی‌آمدهای دیگر تغییر ارزش‌ها در جامعه، کاهش شدید نرخ ازدواج و تشکیل خانواده، به‌ویژه با روش سنتی- تکلیفی بوده است. آمار سازمان ثبت احوال و اسناد کل کشور نمودی از همین پدیده را نشان می‌دهد. برپایه آمار رسمی سال ۱۳۹۰، به فرض دقیق بودن، بیش از ۱۱ میلیون شهروند قرار گرفته در سن ازدواج (حدود ۵/۶ میلیون پسر در سن ۲۰-۳۴ و ۵/۷ میلیون دختر در سن ۲۹-۱۵) هرگز ازدواج نکردند و به‌صورت مجرد و تنها زندگی می‌کنند. به‌رغم تأکید مقام‌ها و متولیان دینی نظام، نتوانسته یا حاضر نشده‌اند خانواده تشکیل بدهند یا بنابه گفته‌ی مقام‌های مسئول، برخی از این جوان‌ها به ازدواج به‌اصطلاح سفید یا زندگی مشترک دو نفره، آزاد از قیدوبندهای رسمی- مذهبی روی آورند (۱۵)؛ پدیده‌ای که خلاف شرع و قانون‌ها، هنجارهای اجتماعی و حکومت مذهبی است و نشانی از بی‌اعتنایی به مذهب و یا تغییر ذهنیت مذهبی و گرایش به سکولار و مُدرن شدن دارد..

نمود دیگری از روند تغییر ارزش‌ها و رُشد فردیت و سکولارشدن بدنه‌ی اصلی جامعه در آمارها و ارقام رسمی مشاهده می‌شود. برپایه‌ی سند برنامه پنج‌ساله‌ی دولت (۱۳۹۰-۱۳۹۴) نزدیک به ۶۰ میلیون نفر از جمعیت کشور



امکان استفاده از تلفن همراه را دارند. بخشی از اینان مردم روستانشین هستند که به‌مدد تکنولوژی‌های مُدرن مخابراتی از تلفن همراه، به‌جای حتا تلفن ثابت استفاده می‌کنند. اگر این دسته و خرد سالان را استثنا نماییم، بازهم قطعاً بخشی مهمی از این شصت میلیون نفر، که قاعدتاً تاکنون بیشتر شده است می‌توانند از این مسیر به‌رسانه‌های مجازی دنیای مُدرن سکولار دسترسی پیدا کنند. پدیده‌ای که تأیید آن در همین سند برنامه هم دیده می‌شود. بر اساس این سند، بیش از ۲۰ میلیون نفر، غالباً جوان شهرنشین و طلبه حوزه کاربر اینترنت پُرسرعت و یا عضو فیس بوک، توئیتر و مانند آن هستند و از این انقلاب الکترونیکی کم‌وبیش بهره می‌برند.

لذا نمی‌توان تأثیر بهره‌گیری از این فن‌های مُدرن در بسط سطح دانش، بینش و جهان‌بینی دست‌کم بخش عمده‌ای از این افراد و نگاه‌شان به‌این دنیا و زندگی مُدرن آن را نادیده انگاشت و یا به‌آن بهای لازم نداد، به‌ویژه آن‌که بخش بزرگی از این افراد تحصیل‌دانشگاهی (بیش از ۸ میلیون) دارند یا در دانشگاه‌ها و مراکزهای آموزش عالی کشور به‌تحصیل اشتغال دارند (حدود ۵ میلیون نفر) و کم‌وبیش از آخرین پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیکی دنیای مُدرن، اخبار، اطلاعات و تحول و تغییر لحظه‌ای آن باخبر می‌باشند و با زندگی مُدرن و حق و حقوق‌شان آشنا؛ هم‌چنان‌که نمی‌توان فرض کرد که شبکه‌های ماهواره‌ای، که اکثریت بالایی از خانواده‌های، به‌ویژه شهرنشین از آن بهره می‌گیرند^[۳] * در تغییر و تحول نظام ارزشی جامعه و به‌ویژه ارزش‌های فردی کم‌اهمیت هستند. هرچند، هنوز هم در کشور ما برای کسب و تبادل اخبار مربوط به پیشرفت‌های برق‌آسای علم و تکنولوژیکی جهان امروز و آشنایی بهتر با سبک و روش زندگی در دنیای مُدرن امروزی، محدودیت‌ها و مانع‌ها زیاد است.

با تمام این محدودیت‌ها و قیدوبندها و تبعیض‌ها همان‌طورکه در نوشتار دیگری هم بررسی کردیم و نشان دادیم (ایضاً ۱۷) در بدنه‌ی اصلی جامعه (دست‌کم شهرنشین تحصیل‌کرده) ارزش‌هایی مانند فردگرایی، این‌دنیا باوری،

۳- بنابه گفته وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی دولت روحانی (درروز پژوهش- آذرماه ۱۳۹۴- در پژوهش‌گاه فرهنگ و هنر و ارتباطات) بیش از ۷۰ درصد مردم ساکن پایتخت از آن بهره می‌گیرند (۱۶).



عمل‌گرایی، تخصص‌باوری و... که از شاخص‌های اصلی جامعه سکولار هستند، به‌طور محسوسی رُشد کرده‌اند. پدیده‌ای که نمودی از آن در آمارهای رسمی کشور در باره‌ی مردان و زنان (بخوانید پدران و مادران) رها شده و سرگردان در خیابان‌های شهر (آمار سازمان بهزیستی کل کشور حدود ۱۰۰ هزار نفر در یک سال گذشته را نشان می‌دهد) و در رُشد نامتناسب آسایش‌گاه‌های سالمندان هم مشاهده می‌شود (۱۸). برای نمونه، آمار رسمی سازمان بهزیستی کشور نشان می‌دهد که فقط در شهر تهران بیش از ۸۰ واحد آسایش‌گاه یا سرای سالمندان ایجاد و فعال شده‌اند. مدیرکل سازمان بهزیستی کشور در تاریخ ۳ شهریور ۱۳۹۴ اظهار داشت که تاکنون فقط در تهران ۶۴ آسایش‌گاه شبانه‌روزی سالمندان زیر پوشش سازمان بهزیستی ایجاد شده است و به ۴۵۰۰ سالمند خدمت می‌دهد (ایضاً ۱۸). به این تعداد باید سالمندان ساکن در آسایش‌گاه‌هایی که توسط افراد خیر و یا بخش خصوصی ایجاد شده و هم‌چنین آنان که در آسایش‌گاه‌های دولتی، خیریه‌ای- شهری‌ای و خصوصی فعال در شهرهای دیگر کشور نگهداری می‌شوند و هم‌چنین افزایش این آمار در این ۶ سال را هم اضافه نمود.

درست است که پدیده‌ی رها کردن پدر و یا مادر ناتوان در خیابان یا گذاشتن او در یکی از سازمان‌های تخصصی- حمایتی- خیریه‌ای، دولتی یا خصوصی علت‌های متعددی دارد؛ می‌تواند از تخصص‌باوری و شناخت بهتر نیازهای روزمره فرد سالمند (که خود نمودی از رُشد فکری و بسط سطح دانش و بینش فردی است) یا از شهرنشینی و ضرورت‌های آپارتمان‌نشینی، فقر و تنگ‌دستی یا افزایش امید به زندگی و طول عمر فرد و غیره نشئت گرفته باشد. ولی پدیده‌ی رها کردن پدر و یا مادر در خیابان به امان خدا در فرهنگ ایران که احترام و نگهداری از پدر و مادر تا واپسین روز حیات از ارزش‌های پسندیده‌ی جامعه و وظیفه‌ی سنتی فرزند (فرزند) تلقی می‌شود و تخطی از آن ناپسند و زشت است؛ احتمالاً مجازات اخلاقی خویشان، وابستگان، دوستان و یا آشنایان عامل فعل را به همراه دارد. ولی می‌تواند از تأثیر ارزش‌های استقلالی، رفاه‌جویی، مادی‌نگری، قدرت‌طلبی و فردیت، عمل‌گرایی، تخصص‌باوری و... (پدیده‌های جوامع مدرن و سکولار) سرچشمه گرفته باشد.



۶- مُدرن و سکولار شدن فرد در خانواده، پی‌آمدی دیگر از بازتغییر ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی

پیدایش و رُشد روی‌دادهای اشاره شده می‌تواند نمودی گویا از مُدرن و سکولار شدن فرد در جامعه را نمایان سازد. و این پیش‌فرض را مطرح کند که در ایران برخی از اندیشه‌ورزان لائیک اند و به‌جدایی کامل دین از امور حکومتی می‌اندیشند؛ دسته‌ی دیگر، سکولار هستند و ضمن مخالفت با دخالت دین در امور حکومتی، باور دارند که دین هم مانند دیگر نهادهای جامعه می‌تواند هم‌سو با ارزش‌ها و هنجارهای مسلط جامعه در رُشد و توسعه‌ی بخش فرهنگی و مُدرن شدن آن نقش آفرینی نماید؛ بالاخره دسته سوم از حکومت دینی جانبداری می‌کنند و دین را مانع رُشد و توسعه‌ی جامعه نمی‌دانند.

پیش فرضی که واکاوی یافته‌های پیمایش حتا سال ۱۳۸۰ (بیست سال پیش) مرکز استان‌ها- یعنی ۲۸ شهر مهم کشور- که آقایان امیر رستگار خالد استادیار و میثم محمدی دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران در سال ۱۳۹۴ مورد تجزیه و تحلیل قرار دادند آن را تأیید می‌کند (۱۹). با ملاحظه‌ی یافته‌های این مطالعه و بررسی و دیگر شواهد و قرائن به‌جرت می‌توان فرض کرد که بدنه‌ی اصلی جامعه، به‌ویژه شهرنشین تحصیل‌کرده به‌کارا نبودن حکومت دینی در دنیای امروز و ضرورت جدایی دین از امور حکومتی باور دارد.

برای روشن شدن مطلب یافته‌های این بررسی را اندکی بازشکافی می‌نماییم. هدف این پژوهش‌گران تجزیه و تحلیل داده‌های پیمایش انجام شده در شهرهای مرکزی استان‌های کشور در دوره دوم ریاست جمهوری محمد خاتمی (۱۳۷۶-۱۳۸۴) و شناخت بیشترِ دگرگونی‌های فرهنگی درحوزه‌ی مذهبی، فردی، خانوادگی و در پیوند با تغییر و تحول در نرخ باروری زنان متأهل ۱۵-۴۹ ساله‌ی ساکن در مرکز استان‌ها بیان شد. و فرض شد که جامعه آماری این بررسی در سطح استان مربوطه معنادار است.

در این مطالعه و پژوهش تغییر و تحول در ارزش‌های دینی، فردی،



خانوادگی و گرایش به سکولار شدن فرد، به عنوان متغیرهای مستقل و کاهش نرخ باروری زنان متأهل در سن باروری به عنوان متغیر تابع گرفته شد. هدف شناخت تغییر و تحول ارزش‌های برشمرده در کاهش یا افزایش نرخ باروری زنان متأهل نمونه‌ی مورد بررسی بوده است. فرض این بود که با افزایش فردگرایی، گرایش به سکولار شدن درون‌دینی یا برون‌دینی فزونی می‌یابد و ارزش‌های خانوادگی و تمایل به فرزندآوری اهمیت کم‌تری پیدا می‌کند؛ و با افزایش سطح دین‌داری، سکولار شدن و فردگرایی اهمیت کم‌تر و ارزش‌های خانوادگی و نرخ باروری اهمیت بیش‌تری پیدا می‌کند. به بیان دیگر، دین‌داری با ارزش‌های خانوادگی و نرخ باروری رابطه‌ی مستقیم و با سکولار شدن جامعه و فردگرایی پیوند معکوس دارد. یافته‌های این پژوهش حتا در شهرهایی مانند اصفهان، شهرکرد و اراک که مردم آن برپایه‌ی داده‌های این پیمایش بیش‌تر به سکولار شدن درون‌دینی تمایل نشان دادند، این فرض تأیید می‌شود.

تجزیه و تحلیل داده‌های این بررسی نشان می‌دهد که بین دین‌داری، سکولار شدن فرد، فردگرایی و ارزش‌های خانوادگی با متغیر باروری رابطه‌ی خطی معناداری وجود دارد. یعنی، هرچه سطح دین‌داری فرد بالاتر است، تمایلش به ارزش‌های خانوادگی و فرزندآوری نیز بیش‌تر است. در مقابل در افرادی که گرایش به سکولار شدن جامعه دارند، فردیت بیش‌تر رشد کرده و ارزش‌های خانوادگی و میل به فرزندآوری اهمیت کم‌تری پیدا کرده است.

این پژوهش‌کنندگان براساس این مطالعه و پژوهش شهرهای مرکزی استان‌های کشور را از نظر گرایش به سکولار شدن دسته‌بندی کردند. برای نمونه، ده شهر برتر از نظر این متغیر عبارت اند از: 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. برپایه‌ی این یافته‌ها فرض کردند که این دسته از شهرها، که بیش از ۳۰ درصد جمعیت کشور را در خود جای دادند کم‌و بیش به سکولار شدن گرایش دارند. در این شهرها همانند جامعه‌های مُدرن فردیت بیش‌تر رشد کرده، مردم به ارزش‌های خانوادگی و فرزندآوری کم‌تر اهمیت می‌دهند؛

در مقابل شهرهایی که در دسته‌ی دو قرار دارند. افراد مورد مطالعه در این شهرها از نقطه نظر متغیر دین‌داری ردیف‌های ۱ تا ۱۰ را به خود اختصاص دادند: شهرهای زاهدان (در رتبه ۱)، اردبیل (در رتبه ۲)، کرمان (در رتبه ۳)، قم (در رتبه ۴)، یاسوج (در رتبه ۵)، بندرعباس (در رتبه ۶)، یزد (در رتبه ۷)، زنجان و خرم‌آباد (در رتبه ۸)، سمنان و بوشهر (در رتبه ۹) و بالاخره شهر مشهد (در رتبه ۱۰) قرار گرفتند.

در این شهرها که حدود ۱۰ درصد جمعیت کشور را در خود جای دادند، بین متغیر اصلی، یعنی دین‌داری، اهمیت دادن به ارزش‌های خانوادگی و کم‌تر بها دادن به فردیت با متغیر تابع باروری رابطه‌ی خطی دیده می‌شود و مبین آن است که فرد دین‌دار به ارزش‌های خانوادگی بیشتر اهمیت می‌دهد و طالب فرزند بیشتر است، کم‌تر فردگراست و تمایل کم‌تری هم به سکولار شدن دارد؛

دسته سوم را شهرهایی مانند اصفهان، شهرکرد، اراک، ایلام، تبریز، گرگان و بندرعباس شکل می‌دهد. می‌توان این شهرها که کمی بیش از ۶ درصد جمعیت کشور را در خود جای دادند را کم‌و بیش سکولار دین‌باور دانست. نمونه‌های مورد مطالعه در این نوع شهرها به سکولار شدن درون‌دینی تمایل نشان می‌دهند. جالب این که در برخی از این نوع شهرها مانند تبریز دین‌داری را هم در رده‌ی بالا قرار دادند. ولی در مورد ارزش‌های خانوادگی، فردیت و حتا نرخ باروری مانند دسته اول می‌اندیشند. پس می‌توان نتیجه گرفت که این افراد به شاخص‌های سکولاریسم و مُدرنیسم احترام می‌گذارند و آن را با باورهای دینی در مغایرت نمی‌بینند.

همان‌طور که در نوشته‌ی دیگری گفتیم (ر.ک: منبع ۲۰)، نقطه‌نظرهای این دسته از نمونه‌ی مورد پژوهش نشان می‌دهد که فرد می‌تواند سکولار و در عین حال دین‌دار باشد. این نکته‌ی مهمی است که متخصصان سکولاریسم هم به آن باور دارند.

بنابراین تعریف، سکولاریسم به باورهای مذهبی مردم احترام می‌گذارد و آن را در حریم خصوصی و فردی تعریف می‌کند و بی‌دینی را هم تأیید یا تشویق نمی‌نماید. دین به‌عنوان نهادی تعریف می‌شود که می‌تواند با توسعه و



مُدرن شدن جامعه هم‌سو و هم‌راه و در بخشی از امور اخلاقی- معنوی جامعه نقش آفرین باشد؛ رویه‌ای که در برخی کشورهای پیش‌رفته‌ی سکولار نظیر آلمان هم شاهدش هستیم.

کلام پایانی

در این نوشتار ملاحظه شد که نظام ارزشی کشورمان که بر تنیدگی تاریخی بین ارزش‌های این دنیایی و مذهبی (در موردهایی متضاد باهم) بستر کرده است. در دوران سلطنت پهلوی دوم، به‌ویژه بعد از کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ و تا نیمه‌ی اول دهه ۱۳۵۰ فرهنگ نقد آزاد اندیشه و سازندگی فرهنگی، معرفتی- اخلاقی و ارزش‌های در پیوند با جامعه‌ی مدنی، روحیه‌ی کار جمعی و تعاون و هم‌کاری، مسئولیت‌پذیری، استقلالی و... سرکوب و یا تضعیف می‌شده است. در مقابل محمد رضا شاه پهلوی مذهب را خطری برای بقای پادشاهی خود نمی‌دانست. و با روحانیان بانفوذ حتا پس از تبعید آیت الله روح الله خمینی در سال ۱۳۴۲ رابطه‌ی نسبتاً خوبی داشت. و با ارزش‌ها و آموزه‌های اسلامی کم‌وبیش با احترام رفتار می‌کرد. البته مواد انقلاب سفید شاه و ملت که برخی از آن‌ها مانند قانون دادن حق رأی به زنان یا اصلاحات ارضی که پیش از سال ۱۳۴۲ به دلیل اعتراض آیت‌الله (در آن زمان مخالفت حجت‌الاسلام) خمینی اجرای آن متوقف گردیده بود را به‌رغم مخالفت برخی از آخوندها به‌اجرا گذارد. ولی مثلاً قانون مترقی ایالتی - ولایتی، که آن‌هم به دلیل مخالفت آیت‌الله خمینی و برخی دیگر از روحانیان متوقف شده بود اجرایی نکرد..

باری، با فروپاشی نظام پهلوی و استقرار حکومت ولایت مطلقه فقیه شیعه بر ایران، بخش عمده‌ای از نظام ارزشی جامعه طاغوتی و مضر قلمداد شدند و تغییر کردند و ارزش‌ها و هنجارهای حکومتی- مذهبی جای‌گزین آن گردیدند.

یافته‌های این بررسی نشان می‌دهد که عمل‌کرد حکومت ولایت ولایی در این مدت بیش از ۴۲ سال با ایجاد تبعیض‌های ناروا، به‌ویژه در حق زنان (۵۰ درصد جمعیت)، بی‌کاری گسترده‌ی آشکار و پنهان مخصوصاً جوانان



تحصیل کرده، فقر مادی گسترده و تورم نقطه‌ای ۵۷ درصدی (پیش بینی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی نشان می‌دهد که ۵۵ درصد خانواده‌های ساکن در ایران زیر خط فقر قرار دارند - ۲۱). رُشد مهاجرت روستاییان به شهرها و گسترش چشم‌گیر شهرنشینی و حاشیه‌نشینی شهری از یک سو، گسترش دانشگاه‌ها و سایر مراکزهای آموزش عالی کشور و پیشرفت سریع علوم و فنون در دنیای امروز که در اثر گسترش رسانه‌های مجازی دسترسی به آن‌ها در هر لحظه میسر شده است از جانب دیگر سطح دانش، بینش و جهان‌بینی، به‌ویژه جوانان شهرنشین تحصیل کرده و حتی طلبه‌های حوزه‌های علمیه-آموزش دینی- (پسر و دختر) به خوبی بسط یافت موجب شدند تا یک بار دیگر بسیاری از ارزش‌ها و هنجارهای خانوادگی در بسیاری از خانواده‌ها، به‌ویژه شهر نشین تحصیل کرده تغییر کند. رابطه‌های سلسله مراتب عمودی حاکم بر خانواده رنگ ببازد و به افقی شدن و مُدرن شدن سمت و سو بگیرد. در نتیجه در این نوع خانواده‌ها نقش پدر و مادر تغییر کرده و به حمایتی - مشورتی میل کرده است؛ ارزش‌ها و هنجارهای مسلط (برتر) جامعه مانند ارزش‌های معرفتی-اخلاقی و کرامتی، انسان دوستی، مهرورزی و حس تعاون، هم‌کاری و جمع گرایی، مسئولیت‌پذیری، کنترل امیالی (خود کنترلی)، قانون‌مداری، که دستکم از نیمه‌ی دوم دهه پنجاه تا دوره‌ی کوتاه بهار آزادی پس از انقلاب بار مثبت داشته و مورد احترام و پسند مردم بود اهمیت خود را از دست بدهند و حتی در قشرهایی از جامعه رخت بر بندند و به فراموشی سپرده شوند؛ و در مقابل، ارزش‌های فردی و مادی، این دنیا‌باوری، قدرت‌طلبی، مصلحت‌اندیشی و نون به‌نرخ روز خوردن و... رُشد کنند.

از پی‌آمدهای دیگر عمل کرد ۴۲ ساله‌ی نظام ولایی و پیشرفت‌های علم و تکنولوژی دنیای مُدرن قرن بیست و یکم بر مردم کشورمان، به‌ویژه شهرنشین جوان می‌توان به موردهای زیر اشاره نمود. بیش از ۱۱ میلیون نفر بزرگ‌سال مجرد و تنها زندگی می‌کنند و تاکنون حاضر نشده‌اند همسر اختیار کنند؛ و ازدواج سفید یا زندگی مشترک بدون انجام تشریفات رسمی رُشد کرده است؛ نرخ باروری و تمایل به فرزندآوری و در نتیجه نرخ رُشد جمعیت ایران (از ۳/۹ درصد به ۱/۲۴) کاهش یافته است. همان‌طور که در بالا هم گفتیم، بنابه



گفته‌ی مقام‌های مسئول نرخ همسرگزینی رسمی به پله‌ی چهارم نزول کرده است و به نظر می‌رسد دیگر ازدواج کردن اولویت اول این جوانان نمی‌باشد. این‌ها نمونه‌های دیگری از تغییر ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی و تحول آن در جامعه ایران به حساب می‌آیند.

بالاخره، به نظر می‌رسد که ارزش‌های مربوط به تخصص‌باوری، تکیه بر خرید عقلی و منطقی، عمل‌گرایی با بازدهی سریع، میل به آزادسازی اندیشه و تفکر از هر نوع قیدوبند غیرعلمی حداقل در بخشی از جامعه‌ی تحصیل‌کرده‌ی کشورمان رشد کرده است.

هم‌چنین است علاقه و میل به‌مُدرن و سکولار شدن جامعه- حداقل در سطح فردی- با گرایش برون‌دینی یا درون‌دینی. این برداشتی است که همان‌طور که باز در بالا گفتیم، نتیجه‌ی مطالعه‌ی حتا بیست و دو سال پیش (۱۳۸۰) آقای امیر رستگار خالد استاد دانشگاه و هم‌کارش در سطح مرکز استان‌های کل کشور نیز مشاهده می‌شود. نقطه‌نظرهای افراد مورد مطالعه در این پیمایش که در شهرهای مرکزی استان‌های کشور و با فرض این‌که افراد مورد مطالعه نمونه معنی‌داری از مردم استان خود می‌باشند، سه نوع گرایش اشاره شده را نمایان کردند.

یافته‌های این پژوهش میدانی ۲۲ سال پیش هم تأیید می‌کند که ارزش‌ها و هنجارهای جامعه باز تغییر کرده است. به بیان دیگر، از اواخر دوران پادشاهی محمد رضا پهلوی و به‌ویژه مدتی پس از انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ بخش مهمی از ارزش‌های مسلط خانوادگی و اجتماعی که در انتظام و کنترل جامعه هم نقش‌آفرین بودند، تغییر کردند؛ و ارزش‌ها و هنجارهای با بار مذهبی-حکومتی جایگزین آن‌ها شدند. به تدریج در اثر عمل‌کردهای حکومت ولایی، بسط سطح دانش، بینش، جهان‌بینی و تجربه اندوزی شهروندان از یک‌سو، تحول علمی و فنی و گسترش رسانه‌های جمعی مجازی در سطح جهان که دسترسی به آخرین خبرها و روی‌دادهای جهانی را در لحظه میسر می‌کنند از سوی دیگر، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی- فرهنگی در جهت منافع و مصالح فردی در زندگی این دنیایی، جدایی مذهب از حکومت و مُدرن و



سکولار شدن جامعه باز تغییر کردند.

کتاب‌شناسی

- 1- Geoff Mulgan. Stanford Social Innovation Revue Summer 2010
- 2- Guy Rocher. Idéologie du changement comme facteur de mutation sociale 1973
- The Structure of Social System. 1966. Toronto. Canada;
- 3- T. Parsons. The structure of the social action . 1988. free Press
- ۴- تشیع و قدرت جلد چهارم. بهزاد کشاورزی. انتشارات خاوران- پاریس ۱۳۹۵
- 5- Schwartz, S. H. and Boehnke, K. (2004), 'Evaluating the structure of human values with confirmatory factor analysis', Journal of Research in Personality, 38, pp. 230-255.
- Schwartz, S. H. (2006). Value orientations: Measurement, antecedents and consequences across nations. In R. Jowell, C. Roberts, R. Fitzgerald, & G. Eva (Eds.), Measuring attitudes cross-nationally - lessons from the European Social Survey. London: Sage.
- Gluckhohn, F. (1953). "Dominant and variant value orientations." In C. Kluckhohn & H. Murray (Eds.), Personality in nature, society, and culture. NY: Alfred A. Knopf, pp. 342-357.
- Kluckhohn, F. & Strodtbeck, R. (1961). Variations in value orientations. Evanston, IL: Row Peterson
- 6- Kim, Bryan K.; Li, Lisa C.; Ng, Gladys F.
Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology, Vol 11(3), Aug 2005
- ۷- نتایج سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۹۵ و سایر اسناد و مدارک منتشر شده‌ی مرکز آمار ایران و نیز گزارش ملی آموزش عالی ایران.
-سعید ارکانی - بحران تازه اقتصاد ایران که هر لحظه شدیدتر می شود: روستاها از نیروی کار خالی شدند. اقتصاد کلان تهران ۱۳۹۳.
- درگاه ملی آمار -نتایج سرشماری نفوس و مسکن در سال‌های ۱۳۹۰ و ۱۳۹۵
- پایگاه خبری هشدار نیوز . شهریور ۱۳۹۳
- نرخ مشارکت اقتصادی مرکز آمار ایران .بهار ۱۳۹۴ .تابناک شهریور ۱۳۹۴.
- گزارش خط فقر برآورد وزارت تعاون، کار و رفاه اجتماعی. روزنامه دنیای اقتصاد. ۳۰ مرداد ۱۴۰۰
- ۸- علی هاشمی رئیس کمیته مستقل مبارزه با مواد مخدر . همشهری ۲۸ بهمن ۱۳۹۴
- ۹- رحمان فضلی وزیر کشور و دبیر کل ستاد مبارزه با مواد مخدر. ۲۰ آذر ۱۳۹۲- سایت اخبار اجتماعی.
- مدیر کل آسیب های اجتماعی. وزارت ورزش و جوانان خرداد ۱۳۹۴
- ۱۰- دفتر آمار سازمان ثبت احوال کشور. خیرگزاری دانشجویان (ایسنا) دیماه ۱۳۹۳
- سرویس فرهنگی خانه ملت . ۱۵ خرداد ۱۳۹۳



- ۱۱- گزارش مدیر کل آسیب های اجتماعی وزارت تعاون، کار و امور اجتماعی در آذر ماه ۹۴.
- ۱۲- معاون وزیر جوانان و ورزش و مدیر کل مشارکت اجتماعی آن . مرداد ۱۳۹۴.
- آخرین آمار مرکز آمار ایران در مورد افراد کم تر از ۱۴ سال. خبرگزاری دانشجویان- ایسنا-۳ مرداد ۱۴۰۰.
- آمار کودک همسری در ایران-خبرگزاری انااتولی ترکیه . ۲۰۲۰/۱۲/۱۴.
- گفتگوی آقای محمود عباسی با خبرگزاری ایسنا. ۷ شهریور ۱۴۰۰
- مصاحبه‌ی آقای محمد مهدی تندگویان معاون امور جوانان و ورزش با خبرگزاری دانشجویان ۱ ژانویه ۱۴۰۰
- ۱۳- پیش بینی جمعیت ایران. شهلا کاظمی پور و محمد جواد محمودی. فصنامه علمی- پژوهشی تابستان ۱۳۹۱
- ۱۴- دفتر آمار سازمان ملل متحد- پیش بینی جمعیت ایران در ۱۴۰۱
- ۱۵- گزارش سازمان ملل متحد از نظر توسعه شبکه های فن آوری و ارتباط جمعی ۱۳۹۱
- گروه اقتصاد/ حوزه اقتصاد کلان و بودجه. بر اساس یافته های مرکز امار ایران. ۹۵/ ۱/۳۱
- دفتر آمار سازمان ثبت احوال کشور. ایسنا ۱۳ دیماه ۹۳
- ازدواج سفید چیست و جایگاهی در قانون ایران دارد؟ فرارو ۱۹ مرداد ۱۴۰۰
- خطر ازدواج سفید و هم‌خانگی در استان تهران. تهران رسانه ۱۹/۵/۱۴۰۰ .
- ۱۶- سخنرانی وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی در روز پژوهش . در پژوهشگاه فرهنگ و هنر و ارتباطات
- ۱۷- آخرین وضعیت استفاده از اینترنت در ایران/ تعداد کاربران. شرکت مخابرات ایران - ۱۳۹۰
- پایگاه خبری بولتن نیوز. مصاحبه با معاون وزارت ارتباطات و فن آوری اطلاعات. ۱۳۹۳.
- ایزدی کاظم. نظام‌های سیاسی-اداری در دنیا با تأکید بر ایران. کتاب در دست انتشار.
- ۱۸- بررسی مسائل سالمندی در ایران و جهان- مقاله روانشناسی سالمندان و نقش حمایت اجتماعی از آنان خزایی. کامیاب انتشارات کتاب آشنا، چاپ اول (۱۳۸۱)
- بررسی مسائل سالمندی در ایران و جهان مقاله آسایشگاه‌های سالمندان- سرای سالمندان توحید گلمکان. سیام . شهره. انتشارات کتاب آشنا چاپ اول، (۱۳۸۱)-
- ۱۹- مجله‌ی پژوهشی جامعه‌شناسی کاربردی . دانشگاه شاهد. شماره ۲۸. ۲ تیر سال ۱۳۹۴
- ۲۰- ایزدی کاظم. روند سکولاریزاسیون در ایران. پاریس ۱۳۹۳ نشر:
<http://www.akhbar-rooz.com/article.jsp?essayId=58006>
- ۲۹۶۹۳=<http://asre-nou.net/php/view.php?objnr>
- ۲۱- برآورد خط فقر و تورم در ۶ ماهه‌ی اول سال ۱۳۹۷. معاونت اقتصادی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی. آذر ماه ۱۳۹۷.
- تورم ۵۷ درصدی در تیرماه ۱۴۰۰. اقتصاد نیوز. ۶/ ۵/ ۱۴۰۰.



نیروی کار در قالی‌بافی

علی حسوری^[۱]

خلاصه: گفتار ذیل طرحی اجمالی از بررسی وضعیت نیروی کار در تاریخ قالی‌بافی ایران است که طبعاً بخش تاریخی آن در مورد سرزمین‌های سابقاً مشترک با ایران و هم‌فرهنگ امروز، یعنی افغانستان، تاجیکستان، ترکمنستان، ازبکستان، قفقاز، ارمنستان و سرزمین‌های کردنشین خارج از ایران هم صدق می‌کند، زیرا گزارش‌های فراوان مأموران اروپایی و امریکایی آن را تأیید می‌کند. از آنجاکه تقریباً هیچ نوشته‌ی تاریخی در این زمینه وجود ندارد، نویسنده مبنای کار خود را بررسی میدانی، روایت‌های بافندگان و کارهای مقایسه‌ای- تطبیقی قرار داده است. گذشته از این بررسی تاریخی بافته‌ها هم ممکن است به آگاهی‌های ما در این باره بیافزاید. روایت‌های بافندگان و شاهد‌های تاریخی دوره‌ی تیموری ورود مردان به این حرفه را از نیمه‌ی دوره‌ی تیموری و اوایل دوره‌ی صفوی می‌داند که با قیاس می‌توان به دربار تیموری (قرن نهم هجری/ پانزده میلادی) هم رسید. اما، پیش از آن به‌طور مطلق و پس از آن عمده‌ی نیروی کار، زنان بوده‌اند. زنان مزدور وضعی رقت‌بار داشتند اما، زنان

۱- دکتر علی حسوری، زبان‌شناس، استاد پیشین مؤسسه آسیایی دانشگاه شیراز و سردبیر پژوهش‌نامه‌ی مؤسسه آسیایی. افزون بر مقاله‌ها و جستارهای فراوان در زمینه‌های ادبیات، نقد ادبی، تاریخ فرش، تاریخ از دکتر حسوری تاکنون بیش از پانزده کتاب منتشر شده است از جمله: گزارش گویش‌های لری، تصحیح نوروزنامه خيام، آخرین شاه، فرش سیستان، نقش‌های قالی ترکمن و اقوام همسایه، فرش بر مینیاتور، مبانی طراحی سنتی در ایران، سیاوشان، سرنوشت یک شمن، حافظ از نگاهی دیگر، جام جهان‌نمای عباسی. در منافع شراب نوشته قاضی بن کاشف الدین محمد، سفرنامه حاجی مهندس، آیین شناخت، عرفان‌شناخت و زیبایی خط فارسی.

مستقل (به‌طورکلی روستاییان، عشایر و اندکی از زنان برخی از شهرها مانند کاشان) که خود مالک کالایشان بودند و بر صرف درآمدشان نظارت داشتند، از میدان عملی وسیع‌تری برخوردار بودند و آسوده‌تر زندگی می‌کردند.

++++++

بافت زیرانداز و بستر و اصولاً بافندگی از اختراعاتی است که زنان بافت بودند که بایستی نه‌تنها از خود و کودکان بلکه مردان هم حفاظت می‌کردند. بافت انواع فرش از کهن‌ترین حرفه‌های ایرانیان است. ابزارهای قالی‌بافی از دوره‌ی مفرغ در ایران تاریخی (لرستان، خوزستان و ترکمنستان) و به فراوانی به دست آمده است^[۳]. برخی از اصطلاح‌های قالی‌بافی به‌اندازه‌ی ساده است که وابستگی ابزارها را به کهن‌ترین دوره‌های زندگی ایرانیان نشان می‌دهد، برای مثال لُرهای دشمن‌زیری به سردار و زيردار سرهیزم و بن‌هیزم می‌گویند^[۳] و خود واژه‌ی قالی به‌معنی کاشته است، زیرا گره زدن بر تار و پود را کاشتن تصور کرده‌اند یا مانند کاشتن دیده‌اند^[۴]. این واژه در اوستا هم به‌شکل *kārayaena* به کار رفته و کهن‌ترین واژه برای قالی است.

کهن‌ترین قالی معروف تاریخ، که بافت سده‌ی چهارم پ.م. و به‌نام محل کشف آن به پازیزیک (در سیبری) معروف است، بی‌گمان در غرب ایران (شامل طبرستان) بافته شده است، زیرا فن‌های بافتی که در آن به کار رفته و به‌ویژه نوع گره از آن سنت غرب ایران است^[۵]. اما، بی‌هیچ‌گمان می‌توان دریافت که آن هم کار یک یا دو زن است، زیرا هیچ‌نشانی از این که پیش از

۲-۲- حصوری، علی (۱۳۷۲). ابزارهای قالی‌بافی در ایران از دوره‌ی مفرغ تا آغاز دوره‌ی میلادی. دست‌ها و نقش‌ها. ش. ۱. ص ۱۶-۲۱.

۳-۳- ضبط نویسنده، همان‌جا، مقدمه.

4-- Hassouri,A(2002) "Middle Persian Word for Carpet" in Professor Jes eter Asmussen Memorial Volume. Copenhagen: Nashr-e Parsik

۵-۵ - گو این‌که در مورد ایرانی بودن این قالی دیگران هم نظر داده‌اند، اینک ما می‌توانیم با تقریب دقیق‌تری در این مورد بیان‌دیشیم. تعریف سنت‌های قالی‌بافی در ایران نتیجه‌ی تحقیقات میدانی من در طول ده سال از ۱۳۶۵ تا ۱۳۷۵ و با حمایت انتشارات فرهنگ‌ان بوده، ولی متأسفانه نتیجه‌ی مشروح آن هنوز منتشر نشده است. اخیراً (سال ۲۰۰۰) پاره فرش ایرانی بزرگی در غرب چین یافته‌اند که شاید کهن‌تر از پازیزیک باشد اما، هنوز معلومات دقیقی درباره‌ی آن نشر نیافته است.



دوره‌ی تیموری مردی در این کارها بوده باشد نداریم. دلیلی جانبی هم برای این واقعیت داریم و آن این‌که نقش‌های قالی ایران که به صدها می‌رسد همه مورد علاقه‌ی زنان است و می‌دانیم که نقش‌های مورد علاقه‌ی مردان چگونه و چه زمانی به روی فرش در آمده است. روی قالی ایران و به‌ویژه قالی‌های عشایری و روستایی نقش پلنگ، گرگ، شغال، شاهین و باز دیده نمی‌شود. نقش شیر را هم برخلاف جانوران دیگر بسیار درشت و تنها به‌یاد جوان‌مرگان می‌بافتند، چنان‌که بر سر گورشان پیکره‌ی ساده‌ای از شیر می‌گذاشتند که تا پنجاه سال پیش فراوان در بختیاری و فارس دیده می‌شد. در برابر این، نقش بز، سگ، بره، ماهی، برگ، گل، بلبل، گنجشک، بچه‌قنداقی، عروسک، آدمک بسیار فراوان است.

از نقشه‌های قالی ایران، تنها یکی که خشونت‌ی ضمنی دارد، شکارگاه، یادگار اثر هخامنشیان است که در فردوس‌های کهن (باغ‌های مقدس قدیمی که الگوی بهشت بود) به شکار پرداختند^[۶]. البته برخی از نقشه‌های نو که بی‌آگاهی از فرهنگِ فرش طراحی شده‌- مانند بافت مینیاتور- به کار ما ربطی ندارد.

این نیروی عظیم کار که همه‌ی فرش‌ها و جامه‌های مورد نیاز مردم ایران و حتی مقدار قابل‌توجهی بیش از آن را در طول تاریخ تهیه کرده تاکنون و به‌ویژه در تاریخ‌های اجتماعی نادیده گرفته شده است. حتا گزارش‌گرانی مانند سیسیل ادواردز که برای بررسی فرش ایران تقریباً عمده‌ی منطقه‌های مهم را زیر پا نهادند، اشاره‌ای هم به نیروی کار نکرده اند^[۷]. دقیقاً اشتغال به تجارت ذهن ایشان را از اندیشیدن به مسایل تولید بازمی‌داشته یا به تغافل آنان می‌افزوده است. در سال ۱۳۵۶ طبق برآوردی که من کردم، در حدود ۴۰۰۰ روستای بافنده داشتیم^[۸] که در هریک دست‌کم سالانه ده تخته قالیچه

۶-۶- حصوری (۱۳۶۱) مبانی طراحی سنتی در ایران. تهران: نشر چشمه. ص. ۳۰ به بعد.

۷-۷- سیسیل ادواردز (۱۳۵۶) قالی ایران. تهران: امیر کبیر. او تاجری بوده که در دهه‌ی بیست با یک اتومبیل مجهز تمام شهرهای مهم ایران را در نوردید و کتاب خلاصه و نسبتاً جامعی از قالی ایران به دست داد.

۸-۸- شمار روستاهای بافنده در آغاز قرن بیستم ۶۵۰۰ برآورد می‌شود اما، ایران در جنگ نخست جهانی بیش از ده میلیون کشته داد که نتیجه‌ی خارج کردن اندوخته‌ی آذوقه‌ی ایران به‌وسیله‌ی انگلستان و شوروی» و رقابت این دو بود. ظاهراً انگلستان علاقه داشته است که ارتش آلمان به‌سوی روسیه پیش رود و اروپا



تا قالی بافته می‌شد و مساحت متوسط تولید هر روستا حدود ۳۰ متر برآورد شد و به این ترتیب زنان روستایی ایران در آن سال ۱۲۰۰۰۰ متر قالی تولید می‌کردند. ضمناً طبق همین برآورد در آن سال در حدود ۵۰۰۰۰ زن بافنده در میان عشایر ایران بود که هر یک سالانه دست‌کم چهار متر قالی تولید می‌کرد که جمع آن ۲۰۰۰۰۰ متر می‌شود و جمع این دو ۳۲۰۰۰۰ متر و در حدود هشتاد تا صد هزار قطعه قالی است.

در بسیاری از روستاهای ایران کودکان هم بافت را یاد می‌گرفتند و گاه می‌بافتند. در یک دیدار از کامیاران در خانه‌ی بزرگی که دو-سه خانوار می‌زیستند، از شش کودک خانه سه تن که در حدود شش تا هشت سال داشتند، گره زدن را یاد گرفته بودند^[۹]. بی‌گمان این‌ها وقتی از کودکی درمی‌آمدند و قابل کنترل می‌شدند به کار بافت می‌پرداختند. در جاهای دیگر و از جمله در کردستان بافندگان زیر هجده سال و حتا پانزده سال کم نبودند. این زنان که هیچ‌گونه بیمه یا خدمات درمانی نداشتند، قالی خود را به دست شوهر یا پدر می‌دادند که آن را در شهر یا به پیله‌وری در ده بفروشد. او پس از فروش، تنها مواد اولیه‌ی فرش بعدی را تهیه می‌کرد و به دست همسر یا دخترش می‌داد تا فرش بعدی را ببافد. گاهی هم مقداری برای تهیه‌ی جهیز دختران کنار می‌گذاشتند.

آشکارا گاه وضعیت طوری بود که مرد توان تهیه‌ی مواد اولیه را هم نداشت. در نتیجه سروکار خانواده با فروشندگانی می‌افتاد که نسبه می‌دادند یا مواد

مصون بماند. به همین دلیل ماموران گل‌های گوسفند و بز را در ایران از بین می‌برده اند تا به دست روس‌ها نرسد (روایت دبیر ما در دبیرستان مروی تهران، آقای صفا ۱۳۳۴ و پیران قم و کاشان و همدان در سال ۱۳۴۱ برای نگارنده). این وضع که به قحطی در ایران کمک کرد، از شمار روستاها و بافندگان شدیداً کاست. نشانه‌های این قحطی به صورت گورستانهای بزرگ به‌ویژه در مناطق پرت و برای مثال در جنب روستاهای اورباد (غرب و دیگر نقاط استان زنجان) باز مانده است. متأسفانه نام کوچک آقای صفا در یاد مانده و به دست نیامد.

۹-۹- از ایشان پرسیدم کسی بافتن می‌داند؟ هیچ‌یک از اینان نبود که گره زدن نداند اما، حتا نوجوانان دهو دوازده ساله هم نمی‌بافتند، گرچه یاد گرفته بودند. آنان دور مرا - که با مادران‌شان حین بافت سخن می‌گفتم - گرفتند. آنان از من خواستند که از ایشان عکس بگیرم. از ایشان یکی دو تن که در حدود شش سال داشتند و گره زدن بلد بودند، چاپکانه پشت دار نشستند و به گره زدن پرداختند اما، چون نمی‌دانستند که مادرشان تا کجا بافته و به نقشه خوانی مسلط نبودند رنگ گره را از مادران‌شان می‌پرسیدند.



اولیه می‌دادند و فرش را هم خود قیمت می‌گذاشتند و برمی‌داشتند. در چنین مورد‌های بهره‌کشی از زنان شدیدتر می‌شد و این وضعیت در بسیاری از نقاط ایران دیده می‌شد. چنین چیزی در مورد عشایر کم‌تر صدق می‌کرد زیرا آنان پشم را که ماده‌ی اصلی بود خود تولید می‌کردند. مواد رنگ‌زا را یا از طبیعت گردآوری می‌کردند یا به‌ندرت می‌کاشتند. دندان‌ه (ماده‌ی میانجی رنگ‌رزی) را هم می‌خریدند که به‌نسبتِ فرش، قیمتی نداشت. بی‌گمان اگر خانواده از اندک آگاهی بهره‌ور بود، به بهره‌کشی نمی‌افتاد، زیرا عنصر اصلی تولید نیروی کار بود.

البته پس از دهه‌ی چهل تولید با اشکال‌های بزرگ، از جمله رقابت فرش ماشینی روبه‌رو شده بود و با سرعت رو به زوال می‌رفت. عشایر سکونت‌یافته با سرعت هویت فرهنگی خود را که از جمله در قالی‌هایشان دیده می‌شد، از دست می‌دادند. درعین‌حال زنان بسیاری در کارگاه‌های قالی‌بافی شهری در آذربایجان، کردستان، تهران، کاشان، خراسان، اصفهان، قم، اراک، یزد، فارس، شهر بابک، کازرون، کرمان، بیرجند، سنندج، زنجان، بیجار، تکاب، همدان و چند شهر کوچک دیگر به کار منظم بافتِ قالی مشغول بودند که هیچ آماری ندارد و حتا برآوردی از کار آنان نشده است. اما، این عده که کم هم نبودند، وضع یکسانی نداشتند. از میان همه وضع بافندگان کاشان بهتر از همه بود، زیرا هم کارشان بهتر بود و هم برطبق سنت، برای خود یا شوهران‌شان می‌بافتند و درآمد حاصل از آن را کم‌وبیش خود صاحب می‌شدند یا بر خرج آن نظارت داشتند. در شهرهای دیگر مزدور بودند و مزدشان براساس ساعت کار، متر مربع یا تعداد گره حساب می‌شد و اگر حسابی نداشت، با فروش مشخص می‌شد. هیچ‌کدام از این زنان از خدمات بیمه و بهداشت بهره‌ور نبودند، حتا آن‌ها که در کارگاه‌های شرکت فرش کار می‌کردند که سازمانی دولتی بود.

همه‌ی این زنان در سال ۱۳۶۵ قالی‌باف بودند و گلیم‌باف در میان ایشان اندک و تقریباً منحصر به برخی از زنان عشایر بود. گلیم کاربرد عملی خود را از دست می‌داد و بیشتر کاربرد تزئینی داشت، درحالی‌که مثلاً در تاریخ بیهقی فراوان از گلیم (محفوری) در برابر قالی به‌عنوان مالی باارزش سخن رفته



است. زیلو بسیار کم شده بود و تولیدکنندگان اندک آن (شاید مجموعاً ۵۰ نفر) در کاشان و یکی دو شهر در پیرامون یزد (از جمله میبید) می‌زیستند و تنها برای مسجدها می‌بافتند. پس از انقلاب وضع مسجدها بهتر شد و بیش‌تر از فرش ماشینی و کم‌تر از قالی دست‌باف استفاده کردند. در آذربایجان بافت ورنی و سوماخ که دو نوع گلیم با فن‌های بافت مختلف است، هنوز معمول بود اما قابل توجه نبود.

تفاوت قیمت بین قالی روستایی و عشایری با شهری در گذشته و تا انقلاب مشروطه چندان زیاد نبوده و البته قالی‌های خرسک و گبه استثنا بوده است اما، در دوره‌ی پهلوی و با تسلط رنگ‌های شیمیائی بر فرش، تفاوت بسیار و نسبت درآمد در قالی روستایی و شهری یک به ده و در قالی عشایری و شهری تقریباً دو به ده بود. علت زوال قالی‌های روستایی و عشایری از جمله همین کم‌ارزش بودن و منطبق نبودن با معیارهای مصرف شهری است. می‌توان گفت که بافنده‌ی روستایی به‌قول شوهر یکی از بافندگان، تنها نان خالی خود را می‌توانست تهیه کند و بافنده‌ی عشایری کمی بیش‌تر. به‌همین دلیل در جاهایی که ممکن بود- مانند روستاهای اطراف تبریز- زنان از سنت خود دست می‌کشیدند و به بافت قالی شهری روی می‌آوردند که با هشت ساعت کار، مزد ماهانه‌ی ایشان در سال ۱۳۷۰ به سی هزار تومان هم می‌رسید که چندین برابر درآمد زن بافنده‌ی روستایی بود (در یک مورد که محاسبه شد، بیست برابر).

از دوره‌ی ساسانی به بعد قالی‌های بسیار زیبا و باشکوهی در ایران بافته شده است^[۱۰]. این قالی‌ها بی‌گمان در کارگاه‌های ویژه بافته می‌شده است. تا دوره‌ی تیموری عمده‌ی قالی ایران دارای نقش‌های زاویه‌دار و معروف به هندسی بود. در اواخر این دوره و احتمالاً تنها در هرات قالی‌هایی بافته شد که خط‌های قوس‌دار (اسلیمی) داشت و به‌سبک گردان معروف شد^[۱۱]. از این

۱۰-۱۰- توصیف یکی از این قالی‌ها که به دست سپاه اسلام افتاد و به‌خاطر سنگ‌های قیمتی و طلا و نقره‌اش قطعه‌قطعه‌اش کردند، در تاریخ طبری آمده است. نک: پوپ و آکرمن (۱۳۷۸). سیری در هنر ایران. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ج. ۶. ص. ۲۶۲۲ به بعد.

۱۱-۱۱- نیز نک: حصوری (۱۳۷۶) فرش بر مینیاتور، تهران: انتشارات فرهنگان.



قالی‌ها شمار بسیار اندکی در موزه‌های جهان وجود دارد. در کارگاه‌های بافت همین قالی‌ها بود که مردان هم به کار مشغول بودند. این نکته را نخستین بار مردی بافنده در بیرجند برای من روشن کرد. او استدلال کرد که چنین کاری از زنان در دوره‌ی صفوی که تقریباً همه بی‌سواد بودند بر نمی‌آمد. در چنان دوره‌های جهل و تعصب بردن زنان مردم به درون کارگاه‌های درباری که اغلب در همسایگی دربار بود، بسیار دشوار بود. البته چنین باوری در میان بیش‌تر آشنایان با فرش ایران هم شایع است.

سخنان این مرد مصداق دقیقی در دوره‌ی صفوی دارد. کارگاه‌های قالی‌بافی هرات در این دوره نخست تقویت و سپس به اصفهان منتقل شده اما، به‌ویژه نام محله‌ی قالی‌بافان در آن شهر باقی ماند. این محله تا حدود سال ۱۳۶۰ که من آگاهی دارم، اگر چه اندکی پس رفته بود، هنوز قالی‌های خوب و با امضای هرات تولید می‌کرد. در دوره‌ی صفوی کارگاه‌های بافندگی دربار درست پشت عالی قاپو قرار داشته و در اواخر این دوره یا اندکی بعد ویران شده است. این ویرانی‌ها تا اواسط دوره‌ی پهلوی هنوز برجای بوده است (روایت چند پیر اصفهانی برای من در سال ۱۳۷۰). بافندگان این کارگاه‌ها که بهترین قالی‌های تاریخ را بافته اند همه مرد بوده اند. این کارگاه‌ها از اروپا هم سفارش می‌گرفته اند. برای مثال یک بار سیگیسموندا واسا پادشاه لهستان چهارصد قالی با نقشه‌ها و رنگ بندی ویژه‌ای که نشانه‌ی ذوق سوئدی او بود (او اصلاً پادشاه سوئد بود) توسط یک ارمنی به دربار ایران سفارش داد که دویست تای آن در اصفهان و دویست تا در کاشان بافته و برای او فرستاده شد. تعداد قابل‌توجهی از این قالی‌ها باقی مانده و به قالی‌های لهستانی (پولونز)^[۱۲] معروف است.^[۱۳]

به این ترتیب حداکثر گنجایش کارگاه سلطنتی با درنظر گرفتن دارهای مشغول به کار دربار در اصفهان در حدود دویست و بیست دار قالی بوده که حداکثر هفت صد بافنده و بیست نفری طراح و دیگر عوامل تولید را داشته است. البته در این دوره مردان در شهرهای تبریز، مشهد، کاشان و کرمان هم

۱۲- Polonaise

۱۳- ۱۳- پوپ و آکرمن، همان جا ص. ۲۶۳۰ به بعد.



آغاز به بافت کردند اما، با همه‌ی این شمار بافندگان مرد در سراسر کشور به پنج‌هزار هم نمی‌رسیده و قابل‌مقایسه با بافندگان روستایی و عشایری و حتا شمار بسیاری از بافندگان شهری که همه زن بودند، نبوده است. بی‌گمان این رقم‌ها حاصل حدس‌های ما براساس قرائن موجود است اما، واقعیت اصلی را که تسلط زنان بر کار قالی‌بافی است، نشان می‌دهد.

شمار زنان بافنده‌ی شهری هم کم نبود. در شهرهایی مانند کاشان و کرمان، زنان مستقل بافنده درآمدهای خوب داشتند و اگر همسرشان اداری بود، تقریباً درآمد هر دو یک‌سان بود. اما، شهرهای دیگر و حتا تبریز این وضع را نداشت، زیرا در آن‌جا بیشتر بافندگان مزدور بودند. به‌طوری‌که من در زنجان، همدان، سنندج، سقز و چند شهر دیگر دیده‌ام، زن روستایی با مهاجرت به شهر، نه تنها کار خود را رها نمی‌کرد، بلکه راه و ارتباط پیدا می‌کرد که کالای خود را بهبود بخشد و به درآمد خانواده بیافزاید^[۱۴].

از اوایل دوره‌ی قاجار که شرکت‌های خارجی (مانند شرکت شرق) به تولید قالی روی آوردند، اگرچه با ساختن ساختمان‌های خوبی برای کارگاه‌ها، انبارها و دفترهای خود یک قدم به پیش برداشتند^[۱۵] اما، با استخدام کودکان که پنجه‌هایشان برای کار ظریف‌بافت قالی تواناتر است، کودکان بافنده را پیش از رسیدن به بلوغ علیل، نابینا یا فلج می‌کردند، به‌طوری‌که یک بافنده در سن بیست دیگر قدرت حرکت نداشت و دیگران زیر بغل او را می‌گرفتند یا حتا بغل می‌کردند و پشت دست‌گاه می‌نشاندند. خانم معزی^[۱۶] عکس‌های خوبی از این بافندگان تهیه کرده بودند ولی در هر دو دوره‌ی پیش و پس از انقلاب از چاپ آن‌ها جلوگیری کردند.

باید توجه داشت که قالی ایرانی از کهن‌ترین زمان‌ها صادر می‌شده است.

۱۴-۱۴ - در نوجوانی خود (۱۳۲۸) همراه عمه‌ام که ساکن شهر زنجان بود برای دیدن زنی بافنده به یکی از محله‌های حاشیهای شهر رفتیم. در آن محل تقریباً همه‌ی زنان خانهای بزرگ از مهاجران روستایی و دختران نوجوان -بجز پیران ازکارافتاده- قالی‌باف بودند و به بافت فرش شهری روی آورده بودند، به‌طوری‌که خانواده در اندک زمانی تغییر موقعیت می‌داد.

۱۵-۱۵ - هنوز ساختمان‌های شرکت شرق در برخی از شهرها باقی است و بهترین ساختمان‌هایی است که با ملی شدن صنعت فرش در ۱۳۱۵ به شرکت فرش ایران سپرده شده است.

۱۶-۱۶ - متأسفانه نام کوچک ایشان را فراموش کرده‌ام.



در تبت رقصی مذهبی وجود داشت که می‌بایستی بر روی قالی ایرانی انجام می‌شد^[۱۷]. صادرات مستمر آن در سده‌های اخیر، نخست به هند و تبت و کشورهای همسایه و سپس بریتانیا و اروپا و امریکا بسیار مشهور و خارج از بحث ماست. این وضع بازار بزرگی را برای قالی ایران تامین می‌کرد و پشتوانه‌ی کار آن جمعیت بزرگ از بافندگان ایران بود. گذشته‌ازاین هرگاه زنی در خانواده آستن می‌شد، بافت گبه‌ای را برای نوزاد آغاز می‌کردند و این گبه بستر همیشگی آن نوزاد می‌شد، زیرا آن را طوری می‌بافتند که در سنین بلوغ هم به کار او بیاید. یعنی زن خانواده می‌بایستی برای هر فرزندش دست‌کم یک قالی (گبه/تشک) می‌بافت و چه بسیار که یک گبه پتو هم به‌عنوان لحاف. گذشته‌ازاین جامه‌ی خانواده هم چه پنبه‌ای یا کرباس و چه شال در روستاها بافته می‌شد. این کار طوری رواج داشت که نام برخی از روستاها با نوع بافته مربوط است، مانند روستای قالی‌باف در نزدیکی ملایر یا شال در منطقه‌ی اورپاد (ماه نشان) زنجان و شالوار در نزدیکی ابهر.

به‌این‌ترتیب جمعیت بزرگی از زنان در ایران به بافت کالایی مشغول بودند که حاصل درآمد آن تا کودتای ۱۳۳۲ بیش از درآمد نفت بود. می‌دانیم که این وضعیت در دوره‌ی قاجار طوری بوده که اقتصاد ایران متکی به این صنعت بود. تمام مواد اولیه‌ی این کالا بجز نیل^[۱۸] (پشم، پنبه، مواد رنگزای گیاهی، انواع زاج یا تثبیت‌کننده‌های رنگ) و ابزارهای آن (دوکارِ پشم‌چینی، دار، چاقو، قلاب، شانه یا کرکیت، کارد و قیچی برش، تیغ پرداخت) همه در ایران تولید می‌شد و جمعی از مردان (ابزارسازان، پرداخت‌گران، رفوگران و تعمیرکاران، پبله‌وران، قالی‌شویان و فرش‌فروشان) را هم درگیر این حرفه می‌کرد. وضع نابسامان اقتصادی در سال‌های پس از کودتا و ضعف اطلاع و دانایی شمار بزرگی از مردان را به‌ویژه در آذربایجان به بافت قالی‌های بسیار ظریف و گران‌قیمت صادراتی واداشت. دست‌کم در آن خطه نسبت بافنده‌های زن و مرد به‌هم‌خورد زیرا دارهای بافت این قالی ظریف باسرعت

۱۷-۱۷- پوپ و آکرمن. همان‌جا، همان صفحه‌ها.

۱۸-۱۸- نیل تا صد و بیست سال پیش در خوزستان تولید می‌شد و شرکت نفت انگلیسی آن را از بین برد تا کارگران‌اش جذب صنعت نفت شوند.



به روستاها هم راه یافت و شهر تبریز به قطب تولید قالی‌های ظریف تبدیل شد. با مهاجرت یک آذربایجانی قالیباف در پایان دوره قاجار به مشهد، در آن شهر و سپس در اصفهان هم مردانی به قالی‌بافی روی آوردند و قالی خوبی تولید کردند اما، شمارشان قابل مقایسه با تبریز نبود.

در دوره‌ی معاصر که باید آن را دوره‌ی پس از انقلاب دانست، به‌همت اشخاص بی‌اطلاع، بی‌صلاحیت، مغرض و سودجویی که بر تولید و صادرات این کالا و به‌ویژه قالی روستایی تسلط یافتند، تقریباً قالی‌بافی روستایی و عشایری از بین رفته و قالی شهری، با وضع موجود، آینده‌ی چندان روشنی ندارد. تجربه‌های تاریخی و وضعیت موجود در شمال کشورمان (گیلان و مازندران) نشان می‌دهد که هرچه شرکت زنان در تولید بیشتر باشد نقش‌های دیگر اجتماعی آنان هم توسعه می‌یابد^[۱۹]. با زوال قالی‌بافی نیرویی عظیم فلج شده و از استقلال نسبی زنان منطقه‌های خشک کشورمان که با تولید قالی همراه بود هم کاسته شده است.

با تحولات شدید و نسنجیده‌ای که به‌ویژه پس از کودتای بیست و هشتم مرداد ۱۳۳۲ کشور ما شاهد آن بوده است و به‌ویژه با تغییر چهره‌ی استعمار و سیاست‌های استعماری پس از جنگ دوم جهانی و دوره‌ی کودتاها^[۲۰]، استفاده از نیروی کار شکل جدیدتری به‌خود گرفته و با تحول آن سیاست‌ها و مانورهای پی‌درپی عامل‌های استعمار و هم‌چنین تحول سریع و غافل‌گیرکننده‌ی رفتارها و سیاست‌ها، مؤسسات درگیر با کار فرش درمانده‌تر از پیش به تظاهر روی آورده و با پیش گرفتن روش‌هایی که ظاهر اصلاح‌کننده دارد به سرگردانی و دفع وقت مشغول اند و به نوسان زندگی تولیدکنندگان کمک می‌کنند.

۱۹-۱۹- نیروی کار اصلی در کشاورزی گیلان و مازندران زنان بوده اند و هستند. به‌همین دلیل زنان این دو خطه آزادتر و دخالت‌شان در اقتصاد خانواده بیشتر و طبعاً نقش مردان کم‌تر است. در سال‌هایی که من شاهد بودم (۱۳۴۱ تا ۱۳۵۰) این نکته که نیازمند دقت و حتی بررسی است، درک نمی‌شد و اسباب شگفتی به‌ویژه نزد مردان منطقه‌های دیگر بود.

۲۰- نویسنده سلسله مقاله‌هایی را در یک سایت منتشر کرده است که موضوع در آن‌جا توضیح داده شده است. استعمار دارای تاریخ و چند مرحله است. نخست با نیروی نظامی صورت می‌گرفت، آن‌گاه با گماردن حکومت‌های دست‌نشانده و از جمله با کودتا، آن‌گاه با تحولات دروغین (از جمله با نام انقلاب) و اکنون از طریق روان‌شناسی که در عمل استفاده از ابزارهای قبلی و به‌ویژه وسایل اطلاعاتی است و فشار اقتصادی.



ر چنین وضعی انسان ناگزیر از خود می‌پرسد که در این تحولات سریع وضع بافندگان فرش دست‌باف در آینده چگونه خواهد بود، به‌ویژه که شاهد آن هستیم که علاقمندان فرش شرقی به‌طور عمده پیران هستند و نسل جدید در اروپا و امریکا ترجیح می‌دهد که بودجه‌ی لازم برای خرید یک قالی دست‌باف را مثلاً صرف سفری به سرزمینی نادیده بکند. ازسوی‌دیگر روزبه‌روز به بهای فرش‌های اصیل و شناسنامه‌دار ایران افزوده می‌شود و آن‌ها را هم‌ردیف آثار مهم هنری جهان قرار می‌دهد، به‌حدی که گاه هرچه فرش شناسنامه‌ی گنگ‌تری داشته باشد، قیمتی‌تر است. از آن‌جا که فرش صد ساله را عتیقه می‌شمارند، خوب نگاه داشتن فرش اهمیت یافته است و خانواده‌های آگاه از این راه بخشی از ثروت خود را حفظ می‌کنند.





پیش‌نیازهای اندیشه‌ی "توسعه و "توسعه‌نیافتگی"*

رحیم رحیم‌زاده اسکویی^[۱]

مقدمه: مایلم این مقاله را با جمله‌ای از گرامشی آغاز کنم. او می‌گوید: «بدینی شناخت نباید مانع خوشبینی اراده شود». به‌ویژه در دورانی که دولت‌های خودکامه‌ی نئولیبرالیستی:

- گفتمان مشروع را محدود کرده اند،

- محیط زیست را تخریب نموده اند،

- مهاجرت از جنوب به شمال را تسریع کرده اند،

- از پدیده‌ی پوپولیسم دست راستی را حمایت می‌کنند،

- ائتلاف نئوراست را متنوع می‌کنند.

در نتیجه پدیده‌های غیرمهم را مهم جلوه می‌دهند و بدین ترتیب **قدرت**

۱- دکتر رحیم زاده اسکویی، لیسانس اقتصاد و دکترای جامعه‌شناسی از دانشگاه گیسن (آلمان). افزون بر ۹ سال کار به‌عنوان آسیستان در دانشگاه (آلمان)، و مقاله‌های علمی در نشریه‌های ایران و آلمان، کارنامه‌ی علمی - آموزشی دکتر اسکویی عبارت است از: عضو هیئت علمی دوره‌ی کارشناسی ارشد سازمان مدیریت صنعتی، عضو هیئت علمی دانشگاه الزهراء، مدیر آموزش دانشکده امور اقتصادی و دارایی، کارشناس سازمان سرمایه گذاری و کمک‌های اقتصادی و فنی ایران، مشاور ارشد سازمان مدیریت صنعتی. هم‌چنین کتاب «سیستم آموزش و اقتصادی ایران در بستر تاریخ: خودمحوری-بیگانه‌محوری» به زبان آلمانی در انتشارات کامپوس در فرانکفورت و نیویورک.

قانون را به قانونِ قدرت تبدیل کرده اند. از این رو بحث در مورد پیش‌نیازهای اندیشه‌ی توسعه و توسعه‌نیافتگی بُعدهایی پیدا می‌کند که تاکنون جنبه‌های گوناگون آن به اندازه‌ی کافی ریشه‌یابی علمی نشده است ولی به هر حال می‌توان گفت که پدیده‌های ”توسعه“ و ”توسعه‌نیافتگی“ بدون تردید بخش جداناپذیر علم اقتصاد است. هرچند این دو پدیده را می‌شود از بُعدهای علوم سیاسی، شناختی و روان‌شناختی نیز تحلیل کرد که البته موضوع بحث این مقاله نیست.

پیش‌نیازهای توسعه و توسعه‌نیافتگی

برای این که پیش‌نیازهای ”توسعه“ و ”توسعه‌نیافتگی“ را تجزیه و تحلیل کنیم باید بگوییم که تاکنون علم اقتصاد چهار دوره‌ی تاریخی را به شرح زیر گذرانده است:

۱- دوره‌ی جنینی علم اقتصاد: دوره رنسانس. سده‌ی ۱۴ تا ۱۷

۲- شروع علم اقتصاد: شروع ملموس انقلاب صنعتی. سده‌ی ۱۸

انتشار کتاب آدام اسمیت پدر علم اقتصاد ۱۷۸۶

انقلاب کبیر فرانسه ۱۷۸۹

کشف بزرگ علم اقتصاد در این قرن: پی‌گیری نفع شخصی در وضعیت رقابت کامل باعث تحرک تولید و ثروت‌مند شدن جامعه می‌شود.

۳- دوره‌ی طلایی اقتصاد کلاسیک: سده‌ی ۱۹، سده‌ی اعتراض.

انتشار کتاب سرمایه مارکس در ۳ جلد. جلد اول ۱۸۶۷ جلد دوم ۱۸۸۵ و جلد سوم ۱۸۹۴. منتقد اصلی اقتصاد سرمایه‌داری.

کشف بزرگ علم اقتصاد در این قرن: پی‌گیری نفع شخصی در وضعیت رقابت کامل باعث ثروت‌مند شدن جامعه می‌شود اما، ثروت‌مند شدن جامعه در وضعیت فوق همراه با فقیر ماندن اکثریت مردم است. یکی از دستاوردهای مارکس در این است که تأکید دارد «وضعیت اسف‌بار زندگی طبقه‌ی کارگر ربطی به اخلاقیات تک‌تک سرمایه‌داران ندارد، بلکه نظام سرمایه‌داری مسئول



این وضعیت طبقه کارگر است.»

از نقد مارکس بر نظام سرمایه سه نظریه مهم اقتصادی حاصل می‌شود:

۱- نظریه بحران‌های مقطعی و تکرار شونده‌ی نظام سرمایه‌داری،

۲- نظریه استثمار نیروی کار،

۳- نظریه اقتصادی نکبت

و بالاخره این یافته‌ی بزرگ مارکس: پس از آن‌که کار وسیله‌ی صرف زندگی، خود به نیاز نخستین زندگی مبدل شده باشد: از هرکس به اندازه‌ی توانش، به هرکس به اندازه‌ی نیازش.

و اما، نظریه‌ی دولت خوب در سده‌ی ۱۹ عبارت خواهد بود از:

الف- در اقتصاد دخالت نمی‌کند،

ب- از انحصار جلوگیری می‌کند،

پ- نظم متکی بر نفع شخصی و مالکیت را حفظ می‌کند،

۴- دوره‌ی تکوین علم اقتصاد: سده‌ی بیستم. سده‌ی اصلاح و بازسازی

نظام سرمایه‌داری

جان مینارد کینز، اصلاح‌کننده‌ی اصلی نظام سرمایه‌داری

کینز: «از بیست سالگی هر سال ۳ ماه وقت گذاشتم و هرماه یک جلد کاپیتال را دوره کردم زیرا هیچ‌کسی بهتر از مارکس بر نظام سرمایه‌داری انتقاد نکرده و هیچ‌کس بهتر از او راه‌حل ارائه نکرده است.»

کشف بزرگ علم اقتصاد در سده‌ی بیستم: تعادل میکرو (خرد) الزاماً به تعادل ماکرو (کلان) نمی‌انجامد.

نظریه‌ی دولت در سده‌ی بیستم: دولت در وضعیت نبود تعادل ماکرو باید در اقتصاد دخالت کند.

تعریف علم توسعه اقتصادی در سده‌ی بیستم: تحول مبناهای علمی و



فنی تولید اقتصادی

باتوجه به این تعریف: در این سده دو پدیده مهم اقتصادی هم‌زمان توسعه پیدا کردند. از یک طرف پدیده‌ی «توسعه» توسعه یافت و از طرفی پدیده‌ی «توسعه‌نیافتگی» توسعه پیدا کرد. در نتیجه شکاف بین این دو پدیده طی زمان به‌طور دایم بیشتر شد. بدین ترتیب می‌شود پدیده‌ی توسعه اقتصادی را به این صورت هم تعریف کرد: توسعه اقتصادی عبارت است از فرایند گذر از یک دوره‌ی تاریخ بشری به دوره‌ی بعدی تاریخ.

جان مینارد کینز باتکیه بر نقد مارکس بر نظام سرمایه‌داری بدیلی با عنوان «دولت رفاه» را با ویژگی‌های زیر مطرح کرد:

۱- شکوفایی دموکراسی برپایه‌ی اصالتِ فرد

۲- ایجاد ساختارهای غیرحکومتی

۳- کنترل قدرتِ انحصاری دولت

۴- گسترش طبقه‌ی متوسط

۵- گسترش مسئولیتِ دولت به حفظِ اشتغال و رشد

۶- ایجاد نهادهای حمایتی جامع برای عامه‌ی مردم

۷- حمایت از ارتقای علوم و تکنولوژی

او این پیش‌نهادها را در کتاب «نظریه عمومی اشتغال، بهره و پول» در سال ۱۹۳۶ ارائه نمود. پس از جنگ جهانی دوم تا اوایل قرن بیست و یکم دولت رفاه کینزی نقش بسیار مؤثری در مشروعیت‌بخشی به نظام سرمایه‌داری داشت. نئولیبرالیسم قرن بیست و یکمی اساساً بر پایه نقدِ دولت رفاه کینز شکل گرفته است که بحث در مورد آن در این مقاله نمی‌گنجد و باید در نوشتاری دیگر به آن پرداخت.

از اواخر سده‌ی بیستم و اوایل سده‌ی بیست و یکم شکاف بین توسعه‌یافته‌ها و توسعه‌نیافته‌ها هم در بخش اقتصاد و سیاست و هم در بخش فرهنگ بیشتر و بیشتر شد. در دو جدول زیر شکاف بین سیاست و شکاف بین

فرهنگ در جامعه‌های توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته از سال‌های آغازین تا امروز جهان به نمایش درآمده است.

| توسعه‌نیافته | توسعه‌یافته |
|--|---|
| <p>سیاست:</p> <ul style="list-style-type: none"> • رهبری فردی با جاذبه‌ی الهام‌بخش- افسونی (کاریزماتیک) و یا غیر آن • نبود تفکیک سه قوه مقننه، مجریه و یا فرمایشی و نمایشی بودن آن. نبود مجلس قانون‌گذاری انتخابی و یا فرمایشی و نمایشی بودن آن‌ها • دولت بزرگ و ناکارآمد • تقدم و تسلط دولت بر جامعه • نبود ثبات سیاسی • نبود مشارکت سیاسی، مقاومت و عدم همکاری اجتماعی • نبود آزادی فعالیت سیاسی و انتخابی نبودن نهادها و سازمان‌ها • عدم رعایت قانون توسط دولت | <p>سیاست:</p> <ul style="list-style-type: none"> • رهبری جمعی • تفکیک سه قوه‌ی مقننه، قضائیه، مجریه و وجود مجلس‌های قانون‌گذاری انتخابی • دولت کوچک و کارآمد • تقدم و تسلط جامعه بر دولت • ثبات سیاسی • مشارکت سیاسی، پذیرش و همکاری و تصمیم‌گیری گروهی • آزادی فعالیت سیاسی و انتخابی بودن نهادها و سازمان‌ها • رعایت قانون توسط دولت |



| توسعه نیافته | توسعه یافته |
|--|--|
| فرهنگ: | فرهنگ: |
| <ul style="list-style-type: none"> • فردگرایی سنتی • یقین گرایی • وحی گرایی • آخرت گرایی • تقدم ذهنیت بر عینیت • شکل نیافتگی مفهومی و (منافع ملی) • عدم انسجام فرهنگی (التقاط سنت و نو) • تمرکز بر زندگی خصوصی فرد و رها بودن در زندگی اجتماعی • نبود روحیه کار • غیرانسان گرایی | <ul style="list-style-type: none"> • فردگرایی صنعتی • شک گرایی • خردگرایی • اختیارگرایی • تقدم عینیت بر ذهنیت • شکل یافتگی مفهومی و (منافع عمومی) و (منافع ملی) • انسجام فرهنگی • تمرکز بر زندگی اجتماعی فرد و آزادی زندگی خصوصی • روحیه کار • انسان گرایی |

در جدول زیر ابتدا عامل‌های مشترک بین توسعه یافته و مفقود در توسعه نیافته‌ها و سپس عامل‌های مشترک بین توسعه نیافته و مفقود در توسعه یافته جمع بندی شده اند.

عوامل‌های دسته اول: مشترک بین توسعه‌یافته‌ها و مفقود در توسعه‌نیافته‌ها

- ۱- فرهنگ متکی بر علم
- ۲- محدودیت شدید فقر
- ۳- توزیع درآمد نسبتاً متعادل
- ۴- گسترش وسیع تأمین اجتماعی
- ۵- استقلال نسبی و متخصص
- ۶- ثبات نسبی
- ۷- همبستگی اجتماعی
- ۸- ذخیره‌های سرمایه‌ای قابل توجه
- ۹- کارایی تولیدی زیاد
- ۱۰- مشقت تولیدی محدود
- ۱۱- تولید سرانه زیاد
- ۱۲- بخش خصوصی مبتکر
- ۱۳- سازمان اداری کارا
- ۱۴- آموزش باکیفیت
- ۱۵- تحقیقات گسترده
- ۱۶- ارزش زیاد برای علم، مخترع و مدیر، صاحب سرمایه‌ی تولیدی
- ۱۷- دموکراسی
- ۱۸- زادوولد محدود
- ۱۹- مرگومیر کم
- ۲۰- رشد جمعیت کم



عامل‌های دسته دوم: مشترک بین توسعه‌نیافته‌ها و مفقود در توسعه‌یافته‌ها

- ۱- فرهنگ غیرعلمی
- ۲- فقر قابل توجه
- ۳- توزیع نامتعادل درآمد
- ۴- فقدان حمایت‌های منظم اجتماعی
- ۵- وابستگی و متخصص
- ۶- عدم ثبات
- ۷- بریدگی‌های اجتماعی
- ۸- ذخیره‌های سرمایه‌ای محدود
- ۹- کارایی تولیدی کم
- ۱۰- مشقت تولیدی زیاد
- ۱۱- تولید سرانه کم
- ۱۲- بخش خصوصی وابسته
- ۱۳- سازمان اداری مشکل‌زا
- ۱۴- آموزش بی‌کیفیت
- ۱۵- ضعف تحقیقات
- ۱۶- نبود جای‌گاه علم، مخترع و مدیر، صاحب سرمایه‌ی تولیدی
- ۱۷- حکومت اشرافیت
- ۱۸- زادوولد زیاد
- ۱۹- مرگ‌ومیر زیاد
- ۲۰- انفجار جمعیت



برای توسعه‌ی مناسب در کشورهای توسعه‌نیافته شش عامل فرهنگی را به شرح زیر مهم می‌دانم:

۱. باور به نگرش علمی
۲. باور به برابری انسان
۳. باور به آزادی سیاسی
۴. باور به کار و نظم‌پذیری جمعی
۵. باور به قناعت در مصرف
۶. باور به رعایت حقوق دیگری و حفظ زندگی در اجتماعی

توسعه‌ی کشورهای توسعه‌نیافته: نگاهی به راه‌حل‌ها

در ادامه، جمع‌بندی مختصری از نظریه‌ی توسعه‌ای که در دانشگاه‌های جهان به‌ویژه ایران تدریس می‌شود را می‌آورم تا مشخص گردد در چهارچوب این نظریه‌ها چه راه‌حلهایی برای توسعه کشورهای توسعه‌نیافته ارائه می‌شود.

در بحث‌های مربوط به اقتصاد توسعه در سطح جهان در مجموع نظریه‌های فراوانی مطرح است که هر یک از این مجموعه‌ها خود به تعداد نسبتاً زیادی از نظریه‌ها تقسیم می‌شوند. با توجه به مخرج‌مشترک نظریه‌ها می‌توان آن‌ها را به چهار بخش به شرح زیر تقسیم کرد:

نظریه‌های مدرنیزاسیون: این نظریه‌ها پدیده‌های توسعه و توسعه‌نیافتگی را تنها به‌وسیله‌ی عامل‌های درونی جامعه‌های مربوطه توضیح می‌دهند. کوشش این نظریه‌ها جذب جامعه‌های توسعه‌نیافته به بازار جهانی سرمایه‌داری است.

نظریه‌های کلاسیک سرمایه‌داری و امپریالیسم: این نظریه‌ها به سه بخش به شرح زیر تقسیم می‌شوند:



الگوی توسعه دینامیک مارکس

نظریه‌ی امپریالیسم لنین

نظریه‌ی رشد ناهماهنگ شومپتر.

این نظریه‌ها پدیده‌های توسعه و توسعه‌نیافتگی را تنها به وسیله‌ی عامل‌های بیرونی جامعه‌های مربوطه توضیح می‌دهند. کوشش این نظریه‌ها جذب جامعه‌های توسعه‌نیافته به اردوگاه سوسیالیسم است.

۳- نظریه‌های نئوامپریالیسم: این نظریه‌ها زیر عنوان نظریه‌های Dependency (وابستگی) معروف شده‌اند. پایه‌گذار این نظریه‌ها آندره گوندر فرانک است. این نظریه‌ها علت توسعه‌نیافتگی را رابطه‌ی ارگانیک «عامل‌های درونی» و «عامل‌های بیرونی» جامعه‌ها می‌دانند، هرچند که در تحلیل نهایی عامل‌های بیرونی را تعیین‌کننده معرفی می‌کنند.

۴- نظریه‌های توسعه‌ی خودبنیاد یا درون‌زا: پایه‌گذار این نظریه‌ها سمیر امین است. این نظریه‌ها زیر عنوان Autocentrism معروف شده‌اند. طبق دیدگاه این نظریه‌ها یک رابطه‌ی اندام‌وار بین عامل‌های درونی و عامل‌های بیرونی باعث توسعه‌نیافتگی می‌شود، هرچند که در نهایت عامل‌های درونی تعیین‌کننده هستند.

نظریه‌های نوع ۱ تنها راه نجات از توسعه‌نیافتگی را تکیه به عامل‌های خارجی می‌دانند و از این‌رو استراتژی Association یا جذب کشورهای توسعه‌نیافته به بازارهای بین‌المللی سرمایه‌داری را پیش‌نهاد می‌دهند ولی توجه نمی‌کنند که جامعه‌های توسعه‌نیافته طی حداقل ۰۵ سال اخیر باتکیه بر نظریه‌های مذکور واقعیتی به جز توسعه‌ی پدیده‌ی توسعه‌نیافتگی نداشته‌اند.

نظریه‌های نوع ۲ و ۳ تنها راه نجات از توسعه‌نیافتگی را گسستن از بازارهای بین‌المللی سرمایه‌داری می‌دانند به همین سبب استراتژی Dissociation یا قطع رابطه‌ی کشورهای توسعه‌نیافته از بازارهای بین‌المللی سرمایه‌داری را پیش‌نهاد می‌کنند.

بالاخره نظریه‌های نوع چهارم تنها راه نجات از توسعه‌نیافتگی را گسستن از بازار بین‌المللی سرمایه‌داری می‌دانند و از این‌رو استراتژی قطع رابطه‌ی نامتجانس یا Asymmetry از قطب‌های بزرگ اقتصاد جهان را پیش‌نهاد می‌کنند و توجه دارند که این قطع رابطه به معنی ایجاد یک اقتصاد بسته یا Autarky نیست بلکه ایجاد رابطه‌ی متجانس یا Symmetry با بازار بین‌المللی سرمایه‌داری می‌باشد که این رابطه فرصت استفاده از امکانات این بازار را در جهت رفع نیازهای درونی جامعه‌های توسعه‌نیافته می‌دهد و می‌تواند در طولانی‌مدت پدیده‌ی توسعه‌نیافتگی را مانند یک غده سرطانی از بدن این جامعه‌ها جراحی و خارج کند.

* این مقاله را تقدیم می‌کنم به دوست عزیز مبارز، فهمیده، شجاع و دانا به علم اقتصاد مرحوم دکتر فریبرز رئیس‌دانا.

در نگارش این مقاله از نوشته‌های دوست عزیزم مرحوم دکتر حسین عظیمی استفاده کرده‌ام.



جامعه‌شناسی سیاسی

آیا انتخابات مشروعیت‌ساز است؟

کاظم علمداری^[۱]

چکیده

چرا باید بر سازمان‌دهی و تشکیلات مقدم بر هرخواست دیگری تمرکز کرد؟ برای بقای حکومت‌ها دو عامل تعیین‌کننده است. یکی حمایت مردم که مشروعیت‌ساز است، دوم، سرکوب مردم که دیکتاتوری‌ساز است. جمهوری اسلامی بقای خود را وابسته به ایجاد ترس و وحشت و سرکوب مخالفان کرده است. ترس از هزینه‌ی سنگین مانع اصلی چالش و مقابله با نظام‌های دیکتاتوری است که با انتخابات ساختگی در قدرت اند. اما هم‌زمان می‌توان پرسید، مطابق رقم‌های اعلام شده در انتخابات ۱۴۰۰ ایران چرا حدود ۴۰ درصد واجدان شرایط رأی دادن در انتخاباتی غیرآزاد و ساختگی که توسط نظامی فاسد، سرکوب‌گر و دروغ‌گو برگزار می‌شود شرکت کردند، و برای رژیم

۱- کاظم علمداری داری دکترای جامعه‌شناسی از دانشگاه ایلینویز آمریکاست. بعد از انقلاب مدت کوتاهی در دانشگاه تهران و سپس به مدت ۲۸ سال در دانشگاه‌های کالیفرنیا تدریس و تحقیق کرده است. علمداری تا به حال هفت کتاب و بیش از صد مقاله‌ی تحقیقی و تحلیلی به زبان‌های فارسی و انگلیسی به چاپ رسانده است. کتاب دکتر علمداری “چرا ایران عقب ماند و غرب پیشرفت” تا به حال ۱۹ بار در ایران به چاپ رسیده است. علمداری برنده بورس پژوهشی جامعه علمی ژاپن، مدتی در دانشگاه کیوتوی ژاپن به مطالعه الگوی ژاپنی توسعه پرداخت. وی در کنار کارهای آکادمیک، همواره در کارهای سیاسی و حقوق بشری نیز فعال بوده است

مشروعیت نسبی ساختند و به حفظ دیکتاتوری و عامل سرکوب مردم کمک کردند؟ این مقاله قصد دارد دلایل این واقعیت و راه ممکن برای گذار از این دو گانگی را توضیح دهد.

طرح مسئله

در دنیای مدرن، انتخابات آزاد برای حکومت‌ها مشروعیت می‌آورد. اکثریت مردم می‌دانند که در ایران انتخاب آزاد نیست. چگونه دولت/حکومت جمهوری اسلامی به‌رغم تمام فسادهای اقتصادی و سیاسی، تبعیض و دروغ، و ناتوانی در برآوردن انتظارات جامعه، سرکوب‌های خشن و مشکل‌های معیشتی می‌تواند از درصد قابل‌توجهی از آرای مردم در انتخابات برخوردار شود؟ به‌طوری‌که در آخرین انتخابات ریاست جمهوری، به‌رغم تحریم گسترده‌ی اپوزیسیون و بخشی از اصلاح‌طلبان حکومتی، آن‌طورکه منابع دولتی اعلام کرده اند ۱۸ میلیون نفر به ابراهیم رئیسی، شخص تعیین‌شده‌ی نظام برای این مقام، بدون توجه به نقش او در اعدام‌های دهه‌ی شصت به او رأی دادند. در این انتخابات، حدود ۴۸ درصد از ۵۹ میلیون نفر واجدان شرایط رأی دادن در انتخابات شرکت کردند. پس از کسر ۴,۱۶ میلیون رأی‌های باطله بیش از ۴۲ درصد به هفت نامزد دست‌چین‌شده‌ی شورای نگهبان رأی دادند. این در حالی بود که روشن بود شخص مورد نظر نظام برای ریاست جمهوری ابراهیم رئیسی است. به‌همین دلیل علی لاریجانی، یکی از مقام‌های اصلی نظام و رئیس سابق مجلس شورای اسلامی که بخت انتخاب شدن بالاتر از رئیسی را داشت رد صلاحیت کردند. همان‌گونه‌که علی اکبرهاشمی رفسنجانی، یکی از معماران اصلی جمهوری اسلامی و کسی که خامنه‌ای را به رهبری رساند در سال ۹۰ رد صلاحیت کردند. تصویب صلاحیت شش نامزد دیگر برای ظاهرسازی این‌که انتخابات رقابتی است و برای گرم کردن تنور انتخابات، شیوه‌ی رایج در جمهوری اسلامی، توسط شورای نگهبان انجام گرفت. این‌ها بخشی از واقعیت‌هایی است که مردم نسبت به آن آگاهی دارند. اما، چرا باز در بازی انتخابات ساختگی شرکت کردند؟

سه نوع انتخابات

در جهان مدرن و در جامعه‌هایی که پدیده‌ی انتخاب پذیرفته شده باشد سه نوع انتخابات تجربه شده است. انتخابات آزاد و رقابتی با مشارکت آزادانه‌ی مردم و حزب‌های سیاسی، دوره‌ای و پاسخ‌گو کردن منتخبان، و نظارت آزاد رسانه‌ها، همراه با تفکیک قوای سه گانه. مدافعان حقوق بشر و دموکراسی نیز به‌طور قانونی و آزاد فرصت دارند که برای بالا بردن کیفیت دموکراسی و نقد عمل‌کرد دولت فعالیت کنند.

نوع دوم انتخاباتی که دولت، حاصل رقابت جناح‌های درون حکومت یا درون ساختار قدرت است و نقش و سهمی برای نیروهای خارج از حلقه‌ی قدرت وجود ندارد (مانند رقابت اصول‌گراها و اصلاح‌طلبان در درون حکومت ایران بر سر تقسیم سکوه‌ای قدرت و منابع رانت و ثروت و منزلت، بدون سهم کردن مردم در آن‌ها).

سوم انتخابات کاملاً فرمایشی خالی از هرگونه رقابت بیرونی و یا حتا درون حکومتی برای یک‌دست نگه‌داشتن ساختار قدرت است. یعنی حزب یا حزب‌هاب حاکم با پشتوانه‌ی نیروی نظامی، امنیتی، و در مورد ایران کنونی حلقه‌ی بیت رهبری، نتیجه‌های انتخابات را پیشاپیش آن‌گونه‌که خود می‌خواهد مشخص می‌کنند و مخالفان داخلی را مجبور می‌کنند به آن تن بدهند. مانند انتخابات ریاست جمهوری ۱۴۰۰ جمهوری اسلامی ایران که نتیجه‌ی آن ازپیش تعیین شده بود.

حذف جناح‌های رقیب و اُفت مشارکت مردم.

رژیم با یک دوگانگی روبه‌رو است. ازیک‌طرف حذف اصلاح‌طلبان و میانه‌روها باعث کاهش مشارکت مردم می‌شود و رژیم در انزوای بیشتر قرار می‌گیرد، ازطرف دیگر هسته‌ی سخت قدرت نمی‌خواهد انحصار قدرت را از دست بدهد تا دست‌اش برای اجرای هرسیاست غیرقانونی و خلاف‌کاری در داخل و خارج ازجمله حمایت از گروه‌های تروریستی و پول‌شویی باز باشد و



برای تعیین رهبری آینده‌ی نظام با مزاحمت و مخالفتی روبه‌رو نشود.

برای نمونه در انتخابات رقابتی درون حکومتی سال ۱۳۹۶، ۷۳ درصد واجدان شرایط رأی دادن و در انتخابات انحصاری ۱۴۰۰ جناح حاکم، ۴۲٫۷ درصد واجدان شرایط به نامزدهای معرفی شده شورای نگهبان رأی دادند. چهار میلیون و ۱۶۰ هزار نفر رأی سفید و یا باطله به صندوق‌ها ریخته شد. یعنی یک اُفت ۳۱ درصدی تجربه شد. در انتخابات سال ۱۳۹۶ رقم کل رأی‌دهندگان در انتخابات، ۴۱،۳۶۶،۰۸۵ نفر، و حسن روحانی با رقم ۲۳،۶۳۶،۶۵۲ میلیون رأی برگزیده شد؛ و تعداد رأی‌دهندگان در انتخابات ۱۴۰۰، ۲۸ میلیون ۹۳۳ هزار و ۴ نفر، یعنی یک اُفت تقریبی ۱۳ میلیون نفری بدون بیش‌تر، از جمله بحران هسته‌ای، می‌توان حدس زد که روند اُفت رأی‌دهندگان بدون تغییر اساسی در ساختار نظام ادامه پیدا خواهد کرد. اما، بدون شکل‌گیری بدیل قدرت، تنها با ضعف حکومت، جامعه به آزادی و دمکراسی نخواهد رسید. رژیم با کنترل مطلق همه‌ی ابزار حکومتی می‌تواند یا در شیوه‌ی انتخابات تغییراتی به‌وجود آورد و یا در رقم‌های واقعی دست ببرد.

اما، با توجه به وضعیت معیشتی نفس‌گیری که جمهوری اسلامی برای مردم ایجاد کرده پرسش هم‌چنان باقی است که این تعداد براساس چه دلیل‌هایی در انتخابات شرکت کرده اند؟ تفاوت معنی‌دار مشارکت مردم در دو انتخابات دوره ۱۲ و ۱۳ ریاست جمهوری با دو شعار و وعده‌ی متضاد برقراری رابطه با غرب برای حل مشکلات‌های جامعه و مذاکره نکردن با آمریکا را در نظر بگیریم مشخص می‌شود که خواست اکثریت مردم به‌رغم تمام تبلیغ‌هایی که علیه آمریکا انجام می‌گیرد برقراری رابطه با آن کشور است. مردم عادی بهتر از سران رژیم درک می‌کنند که مشکلات‌های چندوجهی از جمله مشکل معیشتی‌شان چگونه می‌تواند با عادی کردن رابطه با آمریکا کاهش یابد. اکثریت مردم، برخلاف رژیم، آمریکا را دشمن خود نمی‌دانند. می‌توان پرسید چرا آن ۲۸ درصدی که به ابراهیم رئیسی رأی دادند این واقعیت‌ها را در نظر نگرفته اند؟

چرا بخشی از جامعه به جمهوری اسلامی رأی می‌دهد؟

۱- برای بخشی از جامعه این نظام مطلوب آنها است. آنها پایگاه اجتماعی و ایدئولوژیک و عقیدتی جمهوری اسلامی اند.

۲- برخی منافع مالی، اجتماعی و سیاسی در حفظ این نظام دارند. این بخش می‌تواند مذهبی و یا غیرمذهبی باشد. می‌توانند حتی مخالف نظام جمهوری اسلامی باشند. اما، منافع آنها ایجاب می‌کند که در برابر بدیل ناشناخته در کنار همین رژیم باقی بمانند.

۳- برخی بدیل یا نیروی سیاسی که بتوانند به آن تکیه کنند و مطلوبشان باشد نمی‌شناسند و خود نیز حاضر نیستند برای دگرگونی وضعیت حاکم هزینه پردازند.

۴- برخی ملاحظات مالی و معیشتی دارند. یعنی زندگی و معیشتشان به نگه‌داری رابطه هرچند از روی نفرت با رژیم وابسته است. جواز کسب‌اش، رفت‌وآمدها و مسافرت‌هایشان، ثبت نام فرزندان‌شان در مدرسه، افراد متقاضی شرکت در کنکور ... به‌ناچار در انتخابات شرکت می‌کنند. به‌عبارتی آنها خود را گروگان رژیم می‌بینند.

۵- برخی به‌دلیل شغلی و منافع مالی مانند مدیران ادارات، وابستگان به سپاه پاسداران و بسیج و جهاد که رفتارشان زیر ذره‌بین نظارت‌های امنیتی است نه‌تنها در انتخابات شرکت می‌کنند، حتی در برخی مراسم حکومتی از جمله نمازجمعه‌ها نیز شرکت می‌کنند. برای نظام تظاهر به دین‌داری و پذیرش جمهوری اسلامی کفایت می‌کند.

۶- فاصله بزرگ فقر و ثروت در ایران سبب شده است که بخشی از جامعه به اندک یارانه‌ای که دولت می‌پردازد متکی باشند و ممکن است با تصور این‌که بدون شرکت در انتخابات آن را ازدست می‌دهند، رأی می‌دهند.

۷- مطابق آمارهای غیررسمی حدود ده میلیون نفر از کمیته امداد امام، بنیاد شهید و غیره کمک مالی دریافت می‌کنند. این‌ها از جمله گروه‌هایی هستند که حکومت مستقیم و غیرمستقیم موظف می‌کند در تظاهرات‌ها و



نماز جمعه‌ها هم شرکت کنند.

۸- اقلیتی هم از روی ترس و نگرانی‌های خود ساخته در انتخابات شرکت می‌کنند. یعنی کسانی هستند که حاضر به پذیرفتن هیچ ریسکی در زندگی نیستند و زندگی‌شان براساس ریتم آهسته‌بیاآهسته‌برو نظم پیدا کرده است. برای آن‌ها شناسنامه‌ی مهمور مهم است.

۹- اقلیتی هم نگران امنیت جامعه و خود هستند. آن‌ها به‌ویژه با تبلیغاتی که رژیم به‌راه می‌اندازد تصور می‌کنند که بدون جمهوری اسلامی ایران بدل به سوریه می‌شود و یا داعش وارد ایران شده و هستی آن‌ها به خطر می‌افتد. این‌ها همان گروه‌هایی هستند که قهرمان‌سازی قاسم سلیمانی در شکست داعش را باور کرده بودند. بنابراین برای پرهیز از خطری که در ذهنیت‌اش ساخته شده است حفظ همین رژیم را لازم می‌داند. اصلاح‌طلبان حکومتی در گسترش این شبهه نقش مهمی ایفا کردند.

۱۰- تجربه‌ی شکست انقلاب و ناکامی تلاش‌های پی‌درپی برای تغییر در دوره‌ی جمهوری اسلامی در این گروه ناامیدی و بدبینی همیشگی ایجاد کرده است. بنابراین تسلیم وضعیت کنونی شده اند.

۱۱- بالاخره باید از پیروان حزب باد یاد کرد که می‌خواهند از هر فرصتی برای خود استفاده کنند. آن‌ها اگر امیدی در تغییر بیابند سمت حرکت‌شان را تغییر می‌دهند.

۱۲- رژیم هر قدر در اداره‌ی کشور ناتوان‌تر می‌شود میزان هزینه‌ی اعتراض‌ها، یعنی سرکوب و خشونت را بالاتر می‌برد. بخش کوچکی از کارگران، معلمان، دانشجویان و بازنشستگان حاضر اند برای حقوق خود به خیابان بیایند. اما، اکثریت ساکت است. آن‌ها احتمالاً با اعتراض‌ها موافق اند اما، حاضر نیستند سهمی در دگرگونی داشته باشند. این‌ها بی‌سروصدا ممکن است رأی بدهند.

۱۳- استفاده از تضادهای منافع، و تفاوت‌های هویتی، فرهنگی، قومی و محله‌گرایی، مذهبی و سیاسی که جامعه را در تقابل‌های مصنوعی و تحریک



آن‌ها در انتخابات، به‌ویژه انتخابات مجلس و شورای شهر می‌کشاند. رژیم حساب‌شده انتخاب ریاست جمهوری و شورای شهر را هم‌زمان برگزار می‌کند. ۱۴ برخی از ایرانیان چه در داخل و چه برون‌مرز از موضع ناسیونالیستی، وطن‌دوستی و آمریکاستیزی و اسرائیل‌ستیزی به جمهوری اسلامی گرایش دارند. کسانی از این گروه‌ها در انتخابات هم شرکت می‌کنند.

۱۵- بخشی از مردم عادی به این دلیل در انتخابات شرکت می‌کنند که اصلاح‌طلبان به آن‌ها توصیه می‌کنند. درحالی‌که سران و سیاست‌گذاران اصلاح‌طلب نسبت به ساختگی بودن انتخابات واقف‌اند. آن‌ها تاکنون در برگزاری انتخابات ساختگی نفع داشته‌اند. محروم کردن اصلاح‌طلبان از داشتن نامزد انتخاباتی و قطع سهم آن‌ها بخش بزرگی از اصلاح‌طلبان را به تحریم انتخابات کشاند اما، این مانع نشد که بخش محافظه‌کار آن‌ها مردم را به مشارکت دعوت نکند. آن‌ها در حفظ همین نظام نفع دارند.

طرح بحث

مشکل محوری در ایران قدرت‌مندی مطلق نظام و بی‌قدرتی مطلق جامعه است. بیست سال مردم قدرت خود را به اصلاح‌طلبانی واگذار کردند که نه برای مردم و یا منافع‌دراز مدت ایران، بلکه برای منافع نظام ولایت فقیه دل سوزاندند. آن‌ها هیچ‌زمان حاضر نشدند حزب واقعی تشکیل دهند. برای آن‌ها انتخابات لیستی در انتخابات مجلس و شورای شهر، شیوه‌ی رایج در جمهوری اسلامی، که اجازه ندهند غیرخودی انتخاب شود مطلوب بوده است. در انتخابات ریاست جمهوری هم تا دوره‌ای که توانستند شیوه‌ی انتخاب بد در برابر بدتر را اتشویق کردند. آن‌ها با این شیوه‌های هیئتی به آرمان‌های مردم از جمله آزادی و دموکراسی پشت پا زدند. آخرین بدخواهی علیه منافع مردم را در تخطئه‌ی اعتراض‌های سراسری در آبان ۹۸ نشان دادند.

راه برون‌رفت از این وضعیت قدرت‌مند شدن جامعه در برابر قدرت حکومتی است. تنها تعادل یا برتری سازمان‌یافته‌ی قدرت مردم، حکومت



را مجبور می کند نسبت به عمل کرد خود پاسخگو باشد. باید توجه داشت بسیاری از کسانی که در گروه‌های پانزده‌گانه وصف‌شان داده شد ظرفیت دارند در صورتی که هسته‌های بدیل قدرت شکل بگیرد به انتخابات ساختگی رژیم پشت کنند.

ساختار قدرت دولت/حکومت ناشی از منابع مالی مستقل از اراده مردم، و سازمان و شبکه‌هایی انحصاری است که جامعه از آن محروم است. بن‌بست اصلی شاید این باشد که فعالیت مردم برای ایجاد تشکیلات مدنی، صنفی مستقل به‌بهانه‌ی تبلیغ علیه نظام و یا تشکیل گروه به‌قصد براندازی و غیره با مجازات‌های سنگین روبه‌رو می‌شود. وضعیت نامتعادل قدرت سبب می‌شود که بخشی از جامعه به دلیل‌هایی که در این مقاله توضیح داده می‌شود به دولت وابسته بماند و یا نسبت به وضعیت نابه‌سامان جامعه و سرکوب‌ها واکنشی نشان ندهد. دگرگونی در قدرت زمانی رخ می‌دهد که جامعه قدرت‌مند بشود، اعتراض‌های به‌حق را نظام‌مند کند و بتواند دولت را وادار نماید که نسبت به تعهدات قانونی خود پاسخگو باشد، در سیاست‌ها و عمل‌کردهایش شفافیت داشته باشند. این قدرت در وهله‌ی نخست به‌عهده‌ی تشکیلات جامعه مدنی مستقل است که در ایران اجازه شکل‌گیری قانونی ندارد. در صورت شکل‌گیری هسته‌های قدرت مدنی، بخشی از جامعه نسبت به نیروی مخالف نظام امیدوار می‌شود و به آن روی می‌آورد.

اگر قدرت‌مند بودن دولت ناشی از سازمان و ساختار مستحکم آن است جامعه نیز برای قدرت‌مند شدن راهی جز سازمان‌دهی و تشکیلات ندارد. با توجه به تهدیدهای نظام علیه هرتلاش برای سازمان‌دهی مدنی، باید در آغاز به تشکیلات متفاوت و متناسب در دوره‌ی گسترش تکنولوژی دیجیتال و ترکیبی اندیشید. تکنولوژی رسانه‌های مجازی نقش مهمی در ردوبدل کردن اطلاعات، از جمله بر ملا کردن فساد درون رژیم و انتقال دانش دارد. اما، در نهایت برای چالش دیکتاتوری تشکیلات مجازی نمی‌تواند با دولتی که به ابزار سرکوب نظامی و امنیتی تکیه دارد مقابله کرد. مدافعان آزادی و دموکراسی باید از پشتیبانی مردم برخوردار باشند. این پشتیبانی از راه برقراری ارتباط با دغدغه‌های آن‌ها ممکن می‌شود. به عبارت دیگر باید تشکیلات و قدرت زمینی

ساخته شود.

قدرت چیست؟

قدرت در خلاء و یا در فرد به وجود نمی‌آید. یعنی یک فرد به تنهایی نه قدرت مند است و نه بی قدرت. قدرت حاصل رابطه‌ی میان افراد و گروه‌ها است. پس ارتباط شرط نخست ایجاد قدرت است. باید ارتباط‌های درونی به ارتباط‌های بیرونی گسترش یابد. ارتباط دو جانبه سبب شناخت دقیق‌تر و واقع‌گرایانه از خواست‌ها و ظرفیت‌های مردم می‌شود و هم‌زمان انتقال دانش و آگاهی انجام می‌گیرد.

قدرت دولتی نیز از رابطه‌ی دستگاه و ساختار و شبکه‌های دولت و جامعه به وجود می‌آید. به عبارت دیگر، قدرت برآیندی از رابطه‌ی انسان‌ها با یکدیگر، و قدرت سیاسی برآینده مناسبات سیاسی انسان‌ها با یکدیگر است. در جامعه‌ای که پدیده‌ی دولت - ملت شکل گرفته باشد، افراد شهروند و صاحب حق و مسئولیت اند. اما، جمهوری اسلامی شهروندی مردم را به رسمیت نشناخته است.

جامعه می‌تواند رابطه‌ی یک‌جانبه و سلطه‌آور دولت را با نافرمانی مدنی به هم بزند و خواهان حق شهروندی خود شود. رابطه‌ی جامعه با دولت باید مطابق قانون و توافقی باشد. نقض آن توسط دولت باید زمینه‌ای باشد برای شکایت قانونی از نهادهای خطاکار. البته این امر با آگاهی به این که دستگاه قضایی مستقلاً وجود ندارد انجام می‌شود. زیرا این خود نوعی نافرمانی مدنی است. تکیه بر این امر به یک آموزش مشخص همگانی نیاز دارد که از راه رسانه‌ها و شبکه‌های دیجیتال می‌تواند انجام بگیرد.

با در انحصار درآوردن امکان‌های همگانی جامعه توسط دولت، تمام بُعدهای زندگی مردم نیز وابسته به اراده‌ی دولت‌مندان می‌شود. این وابستگی، قدرت صاحب‌مقام را چندین برابر افزایش می‌دهد. وابستگی مردم به حکومت‌گران، و یا دارا بودن ابزار کنترل آن‌ها از عامل‌های شکل دهنده‌ی



نهاد قدرت پی‌آمدهای غیرقابل‌کنترل بر جامعه‌ای دارد که از هیچ قدرتی برخوردار نیست. تنها قدرت‌مند شدن جامعه می‌تواند میزان این وابستگی را کاهش دهد. یعنی نهادهای دولتی تنها در برابر قدرت مدنی مردم خود را مجبور می‌بینند که پاسخ‌گو باشند و در چهارچوب قانون عمل کنند. همان‌گونه که کارفرماها در برابر اعتراض جمعی و سازمان‌داده‌شده‌ی اتحادیه‌ی کارگران عقب‌نشینی می‌کنند.

مردم اگر حق انتخاب آزاد داشته باشند صاحب قدرت اند. ماکس وبر قدرت را تحمیل خواست خود به دیگران، به‌رغم مقاومت آن‌ها می‌داند. و ریچارد امرسن، جامعه‌شناس آمریکایی، وابستگی فرد به فرد دیگر را منشأ قدرت می‌داند. مانند کارگری که ادامه‌ی کارش وابسته به اراده‌ی کارفرما است؛ و یا زن خانه‌دار و بی‌شغل و درآمدی که نابرابری حقوق، و یا حتا زندگی‌اش وابسته به درآمد همسرش است؛ و یا کارمندی که نگهداری شغل‌اش وابسته به اراده‌ی رئیس اداره است. همه‌ی این نمونه‌ها انواع وابستگی و نابرابری قدرت ایجاد می‌کند. اما، نمونه‌ی وابستگی به دولت به‌عنوان نهاد عمومی بسیار متفاوت است. دولت در تئوری باید مطیع اراده‌ی مردم باشد. اما، در عمل به نهاد سرکوب‌گر بدل می‌شود. گام نخست این است که سازوکارهای منع سرکوب‌گری دولت را مردم یاد بگیرند. ماکس وبر، کنترل، وابستگی و نابرابری را سه عامل مفهوم‌سازی قدرت می‌داند. تنها قدرت‌مند شدن جامعه از راه سازمان‌دهی و تشکیلات می‌تواند این مشکل را برطرف کند. به‌همین دلیل باید روی این ضرورت تمرکز کرد.

تمرکز روی تشکیلات و سازمان‌دهی

دستیابی به هرهدفی ابزاری لازم دارد. ابراز مقابله با دیکتاتوری تشکیلات و سازمان‌دهی‌های اجتماعی و سیاسی و مدنی است. در یک مرحله‌ای لازم است فقط روی این ابزار و چگونگی شکل گرفتن آن فکر شود و فعالیت‌های مدنی و سیاسی حول این ضرورت متمرکز گردد. این یک ضرورت مرحله‌ای و مقدم بر خواست‌های گذار از دیکتاتوری است که نوع متفاوتی از سازمان‌دهی



را طلب می‌کند. دولت در وضعیت پراکندگی مردم به‌سادگی می‌تواند به هربهانه‌ای کوشندگان مدنی را با اتهام‌های سنگین در بند نگاه‌دارد و ترس را گسترده کند. گذشته از این دیکتاتوری با تکیه بر تضادهای منافع، و تفاوت‌های هویتی، فرهنگی و قومی، مذهبی و سیاسی به تفرقه دامن می‌زند.

رقابت به‌جای وحدت

سازمان‌دهی برابر با اتحاد نیروها نیست. همان‌گونه‌که دموکراسی روی تفاوت‌ها تکیه دارد. اتحاد یا ائتلاف نیروهای سیاسی می‌تواند حول منافع ملی و یا زیر چتر همبستگی ملی در زمانی که سازمان‌های صاحب هویت و شناسنامه‌دار و پایدار شکل گرفتند به‌وجود آید. وحدت ملی از کنار هم قرار گرفتن افراد ساخته نمی‌شود. وحدت ملی یک واقعیت کلان است که ستون‌های آن را سازمان‌های متفاوتی تشکیل می‌دهند که ضمن تفاوت نظری و سیاسی و عقیدتی بر خواست مشترک ملی تکیه می‌کنند. تلاش برای وحدت ملی بی‌آن‌که تشکلهای مستقل و متفاوت شکل گرفته باشد ناممکن است. سازمان‌های مختلف می‌توانند حول بدیل‌های سیاسی متفاوتی شکل بگیرند و باهم رقابت سالم و سازنده داشته باشند. رقابت چه در حوزه اقتصادی باشد و چه سیاسی و یا علمی باعث رشد و توسعه می‌شود. در موردیایی ممکن است تخریب با رقابت اشتباه گرفته شود. دموکراسی چه امروز باشد و چه در آینده باوجود تفاوت‌های پلاتفرم حزبی و رقابت اصولی و سازنده میان آن‌ها ساخته می‌شود. سازمان‌دهی واحد نه نیاز است و نه ممکن. رقابت در همه‌ی زمینه‌ها بسیار مفید و سازنده و مایه‌ی پیشرفت است. باید همه‌ی جریان‌های مدعی رفع مشکل اساسی جامعه یعنی ترس مردم برای مقابله با دیکتاتوری دعوت شوند که در رقابت با دیگران در پی یافتن ممکن‌ترین راه بکوشند.

سازمان‌دهی تنها در مراوده‌های نظری و ذهنی و فضای رسانه‌های مجازی ساخته نمی‌شود. بلکه در فرایند مبارزات عملی و مقابله برای کسب حقوق قانونی و هزینه دادن ممکن می‌گردد. گروه‌ها در حوزه‌ی عمل می‌توانند



شایستگی خود را برای برتری بر دیگران نشان دهند و مردم را به خود جلب کنند. ضرورت رابطه‌ی نظر و عمل باید حفظ شود. هیجان‌های زودگذر ممکن است سبب شود که ضرورت سازماندهی به حاشیه برود.

سازمان‌دهی و رهبری در فرایند پی‌گیری هدف‌های سازمان‌ها ساخته می‌شود. در این فرایند توان‌مندی افراد خلاق، با تدبیر و شجاع برای هدایت و رهبری نیز کشف و ساخته می‌شود.

نقش قدرت‌های خارجی

تحلیل بر اساس محوریت دولت - ملت کافی نیست. تقسیم جهان بین دو سیاست کلان و دو ابرقدرت پایان پذیرفته است. جهان چندقدرتی شکل گرفته است و نقش ابرقدرت‌ها در شکل‌دهی قدرت‌های دیگر به شدت کاهش یافته است. مردم می‌توانند با در نظر گرفتن این واقعیت روی نقش قدرت‌های خارجی در دگرگونی‌های داخلی حساب باز نکنند و به نیروی خودشان متکی باشند. جهانی شدن و پایان جنگ سرد و فروپاشی بلوک شرق همه‌ی عرصه‌های اقتصاد، سیاست، فرهنگ و رسانه و مهاجرت‌ها ملت‌ها را دگرگون کرده است. آن‌طور که رونالد رابینسون، زیگمونت بومن، و دیگر متفکران علوم اجتماعی توضیح داده اند جامعه‌ها بین جهان‌گرایی و محلی‌گرایی، گلوکالیسم (ترکیب جهان‌محوری و ملی/محلی‌گرایی) در کشمکش هستند.

نقش تکنولوژی دیجیتال، مانند تلفن دستی، اینترنت و ایمیل و شبکه‌ی سوشال‌مدیا جهان را به هم متصل کرده است و نقش مهمی در کنش و واکنش‌های جمعی میان فرهنگ‌ها ایفا می‌کنند. دولت‌ها نیز نمی‌توانند بدون استفاده از شبکه‌های ارتباطی نیازمندی‌های خود را فراهم کنند. آن‌ها از قطع تکنولوژی اینترنتی برای درازمدت ناتوانند. این واقعیت سبب می‌شود که دیکتاتوری‌ها در برابر نیروهای خارجی و مردم شکننده بشوند. هک کردن و حملات سایبری سیستم‌های امنیتی و نظامی و تبلیغاتی و تحریم‌های هوشمند می‌تواند به سازوکارهای کارساز علیه شیوه‌های سرکوب رژیم‌ها به کار گرفته شود تا دیکتاتوری را وادار کند هم به تهدیدهای جهانی خاتمه بدهد هم به



خواست‌های مردم خود تن بدهد. این سازوکاری است که می‌تواند جامعه را در برابر نظام دیکتاتوری تقویت کند. بنابراین باید این‌گونه امکان‌ها را که مجازات‌های دستگاه سرکوب را دور می‌زند و یا خشونت‌های غیرانسانی را در زندان‌های رژیم بر ملا می‌کنند توسعه داد.

توسعه‌یافتگی کشورهای در حال توسعه، در این دوره مدیون گلوبالیسم است. واقعیتی که سران جمهوری اسلامی هنوز آن را درک نکرده اند. یا اگر درک کرده باشند به نفع قدرت انحصاری‌شان نیست به آن تن بدهند. آن‌ها قدرت را فقط در نظامی‌گری و بالا بردن درجه‌ی تهدید کشورهای دیگر می‌بینند.

نتیجه‌گیری

تداوم مبارزه و مقابله و ایستادگی علیه سرکوب‌ها راه درست برای مقابله با حکومت‌های خودکامه است، اما کنش‌گران چالش رژیم با هزینه‌ی سنگین سرکوب روبه‌رو می‌شوند. انتخاباتی که در چهار دهه در دور باطلی می‌چرخید به‌طور کامل کارکرد خود را ازدست داده است. به‌رغم سرکوب‌ها و ساختگی بودن انتخابات بخشی از جامعه هنوز در انتخابات شرکت می‌کند. دانستن دلیل‌های مشارکت آن‌ها برای مقابله با دیکتاتوری لازم است. توسل به سازوکارهای نافرمانی مدنی از جمله تحریم انتخابات ساختگی و غیرآزاد شیوه‌ی کم‌هزینه‌تری برای مقابله با دیکتاتوری است. از این راه می‌توان حکومتی که مطابق قانون مشروعیت خود را از رأی مردم می‌گیرد بی‌اعتبار و غیرقانونی کرد. شرط موفقیت نافرمانی مدنی از جمله انتخابات، سازمان‌دهی و ساخت تشکیلات است. بنابراین تمرکز کنش‌گران دموکراسی و آزادی‌خواهی باید حول این ضرورت متمرکز شود. تحریم انتخابات به‌طور دوره‌ای انجام می‌گیرد اما نافرمانی مدنی می‌تواند روزانه رخ دهد. بنابراین باید به سازوکارهای عملی و مؤثر اندیشه کرد. ضرورتی برای اتحاد نیروها و یا وحدت ملی در وضعیتی که هنوز تشکل‌ها و سازمان‌های شناسنامه‌دار ساخته نشده نیست. دموکراسی براساس تفاوت‌ها ساخته می‌شود. به‌جای وحدت



رقابت سالم و اصولی میان تشکلهای و نیروهای متفاوت عقیدتی و سیاسی
مفیدتر و سازندهتر است.



فاجعه به مثابه‌ی ابزارِ سرکوب؛ مورد مائو

ناصر کرمی^[۱]

کووید ۱۹ مثل هر پدیده‌ی جهان‌گیر دیگر بی‌بهره از نظریه‌ها و نگره‌های توطئه‌محور نبوده است. نگره‌هایی که از جمله بر این دو فرض پا می‌فشارند: الف) این یک ویروس آزمایشگاهی است و نه پدیده‌ای طبیعی که تعمداً آن را گسترانده اند. طبیعتاً در این باره انگشت اشاره بیش‌تر به سوی چین است. ب) حکومت‌هایی از فرصت این ویروس استفاده کرده اند برای حل مشکل‌های سیاسی و داخلی خودشان. در این باره دست‌کم ما ایرانی‌ها می‌دانیم که انگشت اشاره مکرر به سوی حکومت ایران و به‌ویژه رأس آن، رهبر جمهوری اسلامی، نشانه رفته است. به‌ویژه در پی دستور صریح علی خامنه‌ای مبنی بر منع ورود واکسن خارجی که ادعا شده مرگ ده‌ها هزار ایرانی را می‌توان ناشی از این دستور دانست.

جان مشترک هر دو نگره‌ی پیش‌گفته پذیرش این فرض است که ممکن

۱- دکتر ناصر کرمی جغرافی‌دان، روزنامه‌نگار، نویسنده ساکن نروژ به‌عنوان دانشیار اقلیم‌شناسی سابقه‌کار در دانشگاه‌هایی هم‌چون علامه طباطبایی و دانشگاه آزاد در ایران و دانشگاه‌های برگن و ترونهایم در نروژ را دارد. از جمله کتاب‌های او می‌توان به راهیاب ایران، بی‌نهایت، تلخاک و توسعه پایدار در مناطق خشک اشاره کرد. او هم‌چنین سه کتاب زاگرس (نشر آگه، تهران)، (مثلث توتالیتریسم و محیط زیست NFFO نروژ) و راهیاب سبزها (نشر نو، تهران) را زیر چاپ دارد.

است حکومت‌هایی بر قتل عام میلیون‌ها انسان چشم فروبندند برای دستیابی به هدف‌های سیاسی. چگونه ممکن است و چه نمونه‌های تاریخی دارد؟ مقاله‌یی که در پی می‌خوانید البته عمدتاً متمرکز است بر بررسی اثرات حکومت توتالیتریستی مائو بر محیط‌زیست این کشور. اما، در نهایت بحث فرود می‌آید بر تشریح زمینه‌های سیاسی وقوع دو قحطی چین مائو و شوروی استالین که هر دو مثال‌های روشنی هستند برای بحث پیش‌گفته. به‌همین خاطر شاید بتوان این‌گونه تصور کرد که این مقاله می‌تواند مقدمه‌یی برای تأمل بیشتر بر چنان بحثی باشد.

در جایی از رمان "چهار کتاب" نوشته‌ی «یان لیانگ» نویسنده‌ی معترض چینی گنجشک‌هایی را می‌بینیم که در بیابانی بایر و خشک دربه‌در به دنبال شاخه درختی می‌گردند تا روی آن بنشینند اما، نمی‌یابند. گنجشک‌ها از خستگی فرومی‌افتند روی زمین و جان می‌دهند یک به یک. تصویری درخشان از همه‌ی آنچه که محیط‌زیست چین در دوره‌ی مائو تجربه کرده است. البته داستان دستور مائو برای کشتن گنجشک‌ها خیلی مشهور است. اما، تصویرسازی لیانگ از آن جهت مهم است که نشان می‌دهد مسئله‌ی محیط‌زیست با مائو خیلی فراتر از قتل گنجشک‌ها است. این‌که برگ و باری نمانده باشد برای سرزمین آن‌قدر که هیچ گنجشکی نتواند شاخساری برای نشستن بیابد قطعاً فاجعه‌ی محیط‌زیستی بزرگ‌تری است. در جای دیگری از همین رمان یک زندانی را می‌بینیم که تلاش می‌کند خوشه‌ی گندمی پرورش دهد بزرگ‌تر از یک سنبله‌ی ذرت، چون دولت به او وعده داده اگر چنین کند از زندان آزاد خواهد شد. نماد دیگری از بی‌اعتنایی به اقتضانات اکولوژیک و تلاش برای چیراندن هدف‌های ایدئولوژیک به حتی بدهی‌ترین مؤلفه‌های زیستی.

داستان چالش بین مائو و گنجشک‌ها بخشی از پروژه‌ی موسوم به "یک گام بزرگ به سمت جلو" است که مائو در سال ۱۹۵۸ فرمان آن را صادر کرد. هدف از این پروژه تبدیل شتاب‌ناک چین به کشوری صنعتی، مرفه و سوسیالیستی بوده است.



این پروژه بُدهای مختلفی داشت. شاید مهم‌ترین رکن آن اجرای ایده سوسیالیسم دهقانیِ خالص با راه‌اندازی ۲۵۰۰۰ کمون بود. کمون‌ها یک‌جور زندگی و کار اشتراکی بودند. زنان و مردان در خواب‌گاه‌های عمومی زندگی می‌کردند و حتی بچه‌ها دور از والدین خواب‌گاه‌های جداگانه داشتند. مثل یک سربازخانه همه در آشپزخانه‌های عمومی غذای مشترک و مشابه می‌خوردند. هیچ‌گونه مالکیت خصوصی در کمون‌ها وجود نداشت و هیچ‌کس بابت کارش دست‌مزد نمی‌گرفت. تولیدهای کمون به‌صورت متناسب بین کارگران تقسیم می‌شد. یک زندگی اشتراکی واقعی. حکومت این ایده را در ذهن مردم جا انداخته بود که "چند سال رنج و کار، هزار سال خوش‌بختی و رستگاری". کمون‌ها قرار بود نقطه‌ی آغاز تحول بزرگ کشاورزی باشند. در این تحول قرار بود چینی‌ها بیش‌ترین مقدار از هر محصول، بزرگ‌ترین اندازه آن و بهترین نوع آن را که تاکنون در جهان وجود داشته تولید کنند. همان داستان تولید خوشه گندمی که به اندازه‌ی یک سنبله ذرت بزرگ باشد. مائو و اعضای دولت‌اش "اراده" و "ایمان" را شرط کافی برای اجرای هر پروژه‌ای می‌دانستند. از این نظر کاملاً خود را بی‌نیاز می‌دانستند از هرگونه بهره‌گیری از نظرهای علمی و کارشناسی حتی در حوزه‌های کاملاً تخصصی مثل کشاورزی یا صنایع فلزکاری. در گرماگرم جنگ سرد و کم‌تر از دو دهه بعد از جنگ جهانی دوم همه‌ی قدرت‌های بزرگ دریافته بودند که صنایع فولاد چقدر می‌تواند در قدرت نظامی یک کشور مهم باشد و به‌واقع توسعه صنایع فولاد مستقیماً به منزله‌ی افزایش زرادخانه نظامی کشور است. آن زمان شوروی در تکاپو بود در صنایع فولاد به آمریکا برسد و مائو نیز به‌عنوان دیگر قطب اردوگاه کمونیسم تصمیم گرفت در یک دوره‌ی سه ساله از صنایع فولاد دیگر قطب اردوگاه امپریالیسم یعنی بریتانیا پیش بیافتد. فکر بکری که به ذهن‌شان رسید تولید فولاد خانگی بود. معروف به پروژه‌ی "کوره حیاط عقبی". معلوم نیست چگونه مجاب شده بودند که می‌توان با راه‌اندازی یک کوره در خانه فولاد تولید کرد. کمون‌ها البته بیش‌تر پیش‌گام بودند در این باره. هر کمون یک کوره داشت و دهقانانی کاملاً ناآشنا با فلزکاری سعی می‌کردند در آن فولاد بسازند. رقابت شدیدی شکل گرفته بود مابین کمون‌ها. هر کمونی سریع‌تر و بیش‌تر



فولاد تولید می‌کرد وفاداری اعضای آن به آرمان‌های خلق بیش‌تر ثابت می‌شد و رئیس‌ان کمون بخت بیش‌تری می‌یافتند برای ترقی در سلسله‌مراتب حزب کمونیست. حتی توی مدرسه‌ها کوره‌های تولید فولاد راه‌اندازی شده بود. خیلی از کارخانه‌ها و کارگاه‌های کوچک محلی که پیش‌ازاین تولیدات مفید و قابل استفاده‌ای داشتند تغییر کاربری یافتند تا بتوانند فولاد بسازند. اما، این همه کوره از کجا می‌بایست سوخت کافی برای گداختن سنگ آهن فراهم می‌آوردند؟ رقابت به آن‌جا رسیده بود که کار به سوزاندن هر دارودرختی در پیرامون کوره‌ها رسید. برای آن‌که عقب نیافتند حتی در و پنجره و یا دیگر وسیله‌های چوبی خانه‌ها و یا ابزارهای چوبی کشاورزی را توی کوره‌ها سوزاندند. اما، چه نصیب‌شان شد؟ آهن‌های کاملاً بی‌کیفیتی که غالباً غیرقابل استفاده بودند.

داستان کشتار گنجشک‌ها از تولید فولاد در حیاط عقبی خانه‌ها هم شگفت‌انگیزتر است. فرهنگ چینی اساساً در تعامل و مدارا با طبیعت شناخته می‌شود. اما، عجیب است که میل به چیرگی و ایمان به اراده‌ی آرمانشهری آن‌چنان چشمان رهبران چین را کور کرده بود که نه فقط سنت دیرپای سرزمین خود در مدارا با طبیعت بلکه بدیهی‌ترین اقتضائات اکولوژیک را هم نبینند. احتمالاً به‌طور اتفاقی مائو یا یکی از مردان‌اش گنجشکی را دیده که دارد دانه‌ی گندم یا برنجی را از زمین برمی‌چیند. با خودش فکر کرده در سراسر چین چقدر گنجشک هست و هرگنجشک روزانه چقدر دانه از توی مزارع می‌خورد و در مجموع می‌تواند چه مقدار قابل‌توجهی از دانه‌های غلات باشد که به این شکل به‌جای خلق کمونیست توسط گنجشک‌ها خورده می‌شود. بعد به هم‌دستان گنجشک‌ها در این تاراج غلات متعلق به خلق هم فکر کرده. و درنهایت حاصل این فکر فرمان مائو بوده است برای مبارزه‌ی خلق با چهار موجود: گنجشک، پشه، مگس و موش. این چهار موجود در کنار امپریالیسم و کاپیتالیسم و فاشیسم و ... در فهرست دشمنان خلق قرار گرفتند و ازهمه‌سو جنگ با آن‌ها آغاز شد. هزاران نفر تمام‌وقت گنجشک‌گشی می‌کردند. در مدرسه‌ها به کودکان آموزش می‌دادند با تیر و کمان گنجشک‌ها را بکشند، لانه‌ی آن‌ها را تخریب کرده و جوجه‌ها یا تخم‌هایشان را له کنند.



ناقوس‌ها را به صدا درمی‌آوردند، طبل زنان در کوچه‌ها و حومه‌ی شهرها رژه می‌رفتند و فشفشه در هوا می‌ترکاندند تا گنجشکان جرئت نکنند از آسمان فرود بیایند. اما، برای گنجشکان یکی از عارضه‌های جانبی پروژه‌ی تولید فولاد خانگی نیز دلیل دیگری بود برای تن سپردن به مرگ. همان‌که اشاره کردیم در رمان «یان لیانگ» هم دست‌مایه‌ی یک تصویر تراژیک شده است: درختان را سوزانده بودند و گنجشکان خسته و هراسان جایی برای پناه بردن و نشستن نمی‌یافتند. نتیجه آن‌که گنجشکان هم‌چون برگ خزانی بر زمین می‌ریختند و جان می‌دادند. آمار تعداد گنجشک‌های تلف شده روزانه برای دفتر مائو ارسال می‌شد. در گزارش‌ها آمده است که فقط در یک روز در شانگهای ۱۹۴۴۳۲ گنجشک کشته شدند. می‌بینیم که آن‌قدر پروژه اهمیت داشته که آمار با چنین جزئیات و دقتی تهیه و ارسال می‌شده است. شمار گنجشک‌های کشته شده در همان سال اول اجرای پروژه از دو میلیارد هم فراتر رفت. نسل گنجشک در چین در آستانه‌ی انقراض قرار گرفت (خیلی از منابع نوشته‌اند نسل گنجشک در چین به‌طور کامل منقرض شد. اما، چنین چیزی به نظر درست نمی‌رسد زیرا باید از آخرین مشاهده‌ی یک گونه در یک چشم‌انداز دست‌کم صد سال بگذرد که به‌طور قاطع بتوان گفت منقرض شده است).

اما، در سال ۱۹۶۰ ملخ‌ها شیوعی غیرمعمول پیدا کرده و لطمه‌ی بزرگی به منابع غله زدند. معلوم شد که گنجشک‌ها علاوه بر غلات، حشره‌های غله‌خوار مثل ملخ‌ها را هم می‌خورند. چاره‌ای نبود جز توقف کشتار گنجشک‌ها و تلاش برای بازگرداندن آن‌ها به چین. گنجشک از فهرست دشمنان خلق خط خورد و ساس جای آن را گرفت. باوجودی که مائو رابطه‌ی چندان گرمی با شوروی نداشت اما، مجبور شد از آن‌ها تقاضا کند برای نجات خلق چین به این کشور گنجشک بفرستند.

جهش بزرگ به سمت قحطی

مائو با سوسیالیسم دهقانی شناخته می‌شود. اساساً هرجای جهان که بافت غالب جمعیت روستایی و کشاورزی باشد چپ مائوئیستی دست بالاتری



دارد در مقایسه با دیگر شاخه‌های مارکسیسم. اما، جالب است که بدانیم حاصل پروژه‌ی بزرگ مائو برای تحول کشاورزی چین یکی از بزرگ‌ترین قحطی‌های تاریخ این کشور بوده است. بختیاری بزرگ چینی‌ها این بود که پروژه‌ی "جهش بزرگ رو به جلو" در سال سوم اجرا متوقف شد. اما، شمار قربانیان همین سه سال هم قابل‌توجه است. در اغلب منابع شمار قربانیان آن قحطی بزرگ را حدود ۴۵ میلیون نفر ذکر کرده‌اند. حزب کمونیست اما، فقط رقم پانزده میلیون نفر را قبول دارد. البته منابعی نیز، که برخی نامعتبر نیز نیستند شمار قربانیان را تا ۷۰ میلیون نفر هم ذکر کرده‌اند. نکته این است که هنوز آمار قربانیان محرمانه است و هنوز دولت چین می‌کوشد که به‌خصوص از استان‌هایی که بیش‌تر درگیر قحطی بوده‌اند اطلاعات و آمار مستندی در این باره منتشر نشود. عجیب‌تر این‌که در سال ۱۹۶۰ گزارش‌هایی نیز مبنی بر بیش از ۱۲۰۰ مورد آدم‌خواری نیز وجود دارد. شیوع آدم‌خواری حتی بین اعضای خانواده. نه خوردن مرده‌ها، بعضاً قتل اعضای خانواده به قصد خوردن‌شان. در آرمانشهر "جهش‌یافته به جلو".

یکی از واکنش‌های دولت مائو در برابر این قحطی، که برخی آن را بزرگ‌ترین قحطی تاریخ نامیده‌اند، قابل توجه است. مردم افسرده و هراسان بودند. نه فقط به‌خاطر گرسنگی و قحطی، بلکه هم‌چنین به این خاطر که می‌دیدند از دل آن آرمانشهر خیالی که کمونیسم برایشان ساخته چه فاجعه‌یی می‌تواند بیرون بزند. بنابراین دولت کارزاری به راه انداخت با عنوان "گذشته‌ی تلخ". در این کارزار پیرمردان و پیرزنان باید جوان‌ترها را جمع می‌کردند دور خود و برایشان از بدبختی‌ها و تلخی‌های دوران پیش از کمونیسم می‌گفتند. اما، برای چنین کارزاری زمان بدی انتخاب کرده بودند. درست در ژرفای چنان قحطی بزرگی که کار برای برخی گرسنگان به کشتن و خوردن اعضای خانواده کشیده بود. البته بعدها دولت کمونیست موفقیت‌های بزرگی به‌دست آورد. اما، در آن مقطع متعاقب قحطی بزرگ هرچه هم که پیرترها سعی می‌کردند تلخی‌های دوران پیش از کمونیسم را ملودرام‌تر و دردناک‌تر تعریف کنند باز نمی‌توانست به دردناکی همان وضعیتی باشد که همه داشتند در آن به سر می‌بردند و تجربه‌اش می‌کردند. بنابراین دولت ناچار شد در نهایت از تبلیغ



برای اجرای این کمپین دست بردارد و تعطیلش کند.

آنچه مردم چین در حد فاصل ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۱ تجربه کردند احتمالاً می‌تواند تپیک‌ترین نمونه‌ی رابطه‌ی یک سیستم توتالیتار و محیط‌زیست باشد: تحمیل پروژه‌ی تمامیت‌گرایانه و ایدئولوژیک به چشم‌انداز بدون توجه به اقتضائات اکولوژیک و با بهره‌گیری از توان چیرگی که یک حکومت توتالیتار از آن برخوردار است. به‌واقع تجربه‌ی پروژه‌ی "جهش به جلو" نشان می‌دهد که وقتی "چیرگی" و "پروژه ایدئولوژیک" را به‌عنوان دو ویژگی اصلی نظام‌های توتالیتار در نظر می‌گیریم به‌عنوان موضوع و قربانی این چیرگی چندان فرقی بین انسان و طبیعت نیست. مائو همان‌قدر که "انسان" را نمی‌فهمید "طبیعت" را هم نمی‌فهمید. همان‌قدر که قصد چیرگی بر "انسان" را داشت، می‌خواست بر "طبیعت" هم چیره شود. در پروژه‌ی او همان‌قدر که انسان‌ها فقط مهره و ابزار و مصالح انجام کار بودند طبیعت نیز فقط مقداری آب و خاک و گیاه و حیوان بود که می‌شد هر تغییری به آن تحمیل کرد و در نهایت ... مائو همان‌قدر که دشمن انسان بود و انسان‌ها را قربانی کرد دشمن طبیعت نیز بود و طبیعت را نیز قربانی کرد. به‌گفته‌ی جودیت شاپیرو: بررسی رابطه‌ی بین انسان و طبیعت در حکومت مائو نشان می‌دهد که بین تجاوز به انسان و تجاوز به طبیعت چه رابطه مستقیم و روشنی وجود دارد.

با این‌همه، مسئله‌ی طبیعت چین با دولت کمونیستی خیلی پیچیده‌تر از ماجراهایی هم‌چون نسل‌کشی گنجشکان است. حتی ممکن است کسانی چنین پروژه‌هایی را فروبکاهند به خطای علمی. این‌که کسانی به‌اشتباه تصور می‌کرده‌اند قتل‌عام گنجشک‌ها می‌تواند باعث افزایش غله در دسترس برای دهقانان شود.

جنگ مائو علیه طبیعت شامل یک مجموعه از برنامه‌ها و پروژه‌های فراگیر و سراسری می‌شود که ویژگی مشترک اغلب آن‌ها فوریت‌های اتوپیایی، بی‌اعتنایی به تنوع اکولوژیک، آزمون و خطاهای مرگ‌بار در استفاده از منابع طبیعی و تحرک‌های اجباری جمعیت برای سکونت در منطقه‌هایی است که منابع زیستی کافی نداشتند. برای مثال آن‌ها در جهت یک‌پارچه‌سازی



دولت - ملت چین اقدام به جابه‌جایی‌های اجباری قوم‌ها کردند. هدف این بوده حتی دوردست‌ترین منطقه‌ها هویت قومی غیرچینی نداشته باشند به‌همین خاطر چینی‌ها به‌زور وادار به مهاجرت به منطقه‌هایی می‌شدند که اصلاً با اقتضائات زندگی در آن‌ها آشنا نبودند و برعکس غیرچینی‌ها به منطقه‌های دیگر نقل مکان داده می‌شدند که از نظر تاریخی هیچ وابستگی به آن‌ها نداشتند. سکونت اجباری در منطقه‌هایی که ظرفیت چندان برای توسعه کشاورزی و افزایش جمعیت نداشتند خود زمینه‌ساز قهقرای سرزمینی می‌شد. برای مثال میلیون‌ها نفر مجبور شدند در بیابان‌های شرق چین ساکن شوند. جایی که آب کافی و خاک مناسب برای تغذیه‌ی چنان جمعیتی را نداشت. تبتی‌های کوه‌نشین رانده می‌شدند توی دشت‌ها و دشت‌نشینان ناچار به سکونت در کوهستان‌های مرتفعی می‌شدند که بقا در آن‌ها در وهله اول نیازمند برخورداری از ویژگی‌های جسمی و ژنتیکی خاصی بود که فقط پس از هزاران سال سکونت به دست می‌آمد.

اما اگر بتوان چیزی را به‌عنوان جرم شماره یک مائو برشمرد شاید قحطی حد فاصل ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۲ باشد که پیش‌ازین به علت‌های آن اشاره شد. نگارنده خوش‌بینانه دلیل آن قحطی را اشتباه استراتژیک و نادانی مائو و اطرافیان‌اش می‌داند. اما، کسانی هم‌چون دیوید مارکوس با این نظر موافق نیستند و می‌گویند بعید نیست مائو دست‌کم در تداوم آن قحطی تعمد داشته و آن را راهی برای مهار اعتراض‌های دهقانی می‌دانسته است. دیوید مارکوس عبارت "نیست‌آوری" Faminogenesis را برای توصیف دو قحطی سال اوکراین و چین به کار برده است. آندرا گرازوسی ایده‌ی چنین توصیفی برای چنان قحطی سیاسی را درست و قابل‌اعتنا دانسته است. نیست‌آوری به‌معنای قحطی انسان-ساخت و تعمدی با هدف‌های سیاسی و ایدئولوژیک است.

در حالت عادی شوروی و چین با وجود همسایگی کشورهای بسیار متفاوتی هستند. متفاوت هم در جغرافیای طبیعی و هم جغرافیای انسانی. دو کشور با تجربه‌ی زیسته آنروپوژنیک کاملاً متفاوت. اما، در مورد قحطی‌های دوران مائو و استالین این دو کشور دچار وضعیت و الگوهای کاملاً مشابهی بوده‌اند.



آنچه که نشان می‌دهد توتالیتاریسم غولی است با رفتار نسبتاً قابل‌پیش‌بینی. هر جا توتالیتراها حاکم شده اند ملت‌ها پی‌آمدهایی نسبتاً مشابه و تیپیک را از سر گذرانده اند. تحقیق‌ها و مطالعه‌های زیادی انجام شده است درباره‌ی مشابهت قحطی‌های بزرگ شوروی استالین و چین مائو. اغلب این مطالعه‌ها فرض عمدی بودن این دو قحطی را قریب به یقین می‌دانند. هم‌چنان که گفته شد به نظر می‌رسد قحطی "ساختگی" به‌عنوان سلاحی برای کنترل توده‌های ناراضی به کار گرفته شده است. درباره‌ی قحطی بزرگ اوکراین این فرض‌ها قابل تأمل‌تر به نظر می‌رسند. اما، در باره چین؟ دست‌کم این که نویسنده‌ی این مقاله در این باره مجاب نشده است. این به‌معنای رد قطعی فرض عمدی بودن قحطی چین نیست. ممکن است مطالعه‌های بیشتر و دقیق‌تر این فرض را کاملاً اثبات کند. اما، بر مبنای مستندات موجود به نظر می‌رسد قحطی چین ریشه در سیاست‌گذاری‌های غلط توتالیتاریستی داشته است و به‌واقع ناخواسته بوده. اگرچه در انسان-ساخت بودن آن هیچ شکی نیست و البته در این که مسئول این قحطی و عامل مرگ در دبار آن میلیون‌ها دهقان قحطی‌زده و گرسنه‌ی چینی کسی جز مائو نیست نباید تردید کرد. مثل هر توتالیترا دیگری اعتماد به نفس بی‌حد و قدرت نامحدود که اجازه هرنوع حکمرانی را به فردی با چنین اعتماد به نفسی می‌داده مائو نیز حکمرانی هیولواوری داشته است. می‌شود فرض کرد که حتی از میانه‌ی راه پی‌آمدهای اجرای پروژه "یک گام بزرگ به جلو" را می‌دانسته اما، بی‌اعتنا بوده است به احتمال مرگ میلیون‌ها نفر. محققان PRC اتفاق نظر دارند که مائو در سال ۱۹۵۸ کاملاً از مشکلات کمبود مواد غذایی ناشی از افراط در جهش بزرگ آگاه بوده است. جالب است بدانیم که اوج قحطی دو سال بعد یعنی در سال ۱۹۶۰ رخ داد. اما این که تعمداً قحطی را ایجاد کرده باشد تا جنبش‌های دهقانی فزاینده را کنترل کند دست‌کم برای این نگارنده اثبات نشده است. و البته این نگارنده چین‌شناس نیست. اقلیم‌شناسی است که روی رابطه بین توتالیتاریسم و محیط‌زیست مطالعه می‌کند. پس شخص دیگری با تمرکز بیشتر روی شناخت چین مائو شاید به همان نتیجه‌ی بدبینانه برسد که مطالعات کسانی هم‌چون دیوید مارکوس بر آن اصرار دارند: قحطی چین نه فقط "انسان - ساخت" بلکه



"تعمدی" بوده است.

خلاصه‌ی نظریه مارکوس این است که مطالعه‌ی موردهایی مثل قحطی ۱۹۲۸-۱۹۳۳ اوکراین و قزاقستان در شوروی سابق و ۱۹۵۸-۱۹۶۱ چین ما را به این نتیجه می‌رساند که گاه حکومت‌ها از بلایای فراگیر به‌عنوان سلاحی برای کنترل توده‌ی مردم و سرکوب اعتراض‌های آن‌ها استفاده می‌کنند. تقریباً تردیدی وجود ندارد که استالین تعمداً از ارسال غذا به اوکراین و قزاقستان خودداری می‌کرده است تا به این شکل جنبش‌های ملی شکل گرفته در این دو جمهوری را سرکوب کند. به‌بهای مرگ حدود هفت میلیون نفر استالین موفق شد این دو جمهوری را هم‌چنان زیر پرچم حکومت شوراهای نگاه دارد. مارکوس می‌گوید تیپولوژی هر نیست‌آوری در چهار سطح قابل تعریف است: (۱) تعمد در راه‌اندازی یک بلای عمومی. مثل اقدام استالین در کشتار میلیون‌ها نفر در اوکراین با ابزار قحطی

(۲) پذیرفتن و تن دادن به فاجعه به‌عنوان نتیجه‌های اجتناب‌ناپذیر اجرای یک هدف توتالیتریستی یا ایدئولوژیک. مثل قحطی‌های چین و کره شمالی (دهه ۹۰ میلادی) به‌عنوان هزینه اجتناب‌ناپذیر خودکفایی کشاورزی.

(۳) بی‌تفاوتی در برابر گسترش یک فاجعه. می‌دانند که دارد قتل عام می‌کند اما، به بهانه‌های مختلف چشم فرومی‌بندند بر فاجعه و اجازه می‌دهند پیش‌تر برود و بیشتر بکشد. مثل اقدام دولت بشار اسد در حدفاصل ۲۰۰۸ تا ۲۰۱۰ که باوجود اطلاع از خشک‌سالی در کشور و کمبود مواد غذایی ذخیره‌ی گندم کشور را فروخت تا در نهایت منجر به قحطی شود.

(۴) تحمیل پی‌آمدهای فاجعه به سرزمین به‌واسطه‌ی ناکارآمدی و بی‌کفایتی. یعنی تعمدی در گستراندن فاجعه ندارند اما، کفایت کنترل آن را هم ندارند. و البته حاضر نیستند بی‌کفایتی خود را بپذیرند و فرصت را به حکمرانانی کارآمدتر بدهند. مارکوس که نگاهی ازمنظر حقوق بین‌الملل به موضوع دارد این سطح از وقوع یک فاجعه در هرکشوری را نیز قابل پی‌گیری در محکمه‌های بین‌المللی می‌داند.



آندره آ گرازویی دلیل‌هایی دارد مبنی بر این‌که این دو قحطی لزوماً خطاهایی ناخواسته نبودند و مائو و استالین عملاً داشته‌اند از غذا به‌عنوان یک سلاح و از گرسنگی به‌عنوان یک مجازات و یک اهرم کنترل استفاده می‌کرده‌اند. گرازویی می‌گوید شعارهایی مانند "اول مرکز بعد دیگران" و "اول صادرات بعد مصرف داخلی" باعث شده بود در دست‌رسی به منابع غذایی بین روستاییان و جامعه‌ی شهری یک شکاف عظیم ایجاد شود و این شکاف به تهدیدی برای کمونیسم تبدیل شده بود. روستاییان بیش‌ترین زحمت را می‌کشیدند اما، در کفِ هرمِ سلسله‌مراتب قدرت از بدیهی‌ترین نیاز انسانی یعنی غذا نیز محروم بودند. لوسین بیانکو در اثبات این‌که شوروی استالین و چین مائو ظاهراً از روش‌های مشابهی برای بروز آن دو قحطی استفاده کرده‌اند مقایسه‌ی جالبی دارد از تعداد مرگ‌ومیرها به نسبت جمعیت. در هر دو قحطی حدود ۷ درصد جمعیت جان باخته‌اند: در اوکراین هفت میلیون نفر از ۳۳ میلیون نفر مرده‌اند و در چین ۳۰ تا ۴۵ میلیون نفر از ۶۰۰ میلیون نفر. او اشاره می‌کند که کشتگان قحطی در هر دو کشور جمعیت روستایی فقیری بوده‌اند که امکان‌رهایی از پی‌آمدهای قحطی را نداشته‌اند. برای دهقانان چینی به‌ویژه این نکته خیلی دردبار بود که آن‌ها خودکفایی تاریخی‌شان را با طرح‌ها و وعده‌های حزب کمونیست از دست داده و نیازمند جیره‌ای بودند که حکومت باید به آن‌ها می‌داد. و این جیره به‌واقع آن‌ها را زنجیر می‌کرد به حاکمیت. در اختیار گرفتن منابع حیاتی و تخصیص جیره به توده‌ی مردم یکی از مهم‌ترین ابزارهای سیستم‌های توتالیتر برای تحمیل سلطه است. بدون آن جیره در کوتاه‌مدت می‌میرند، و اگر بخواهند دست به انقلاب و اعتراض بزنند برای تغییر حاکمیت نیازمند زمانی طولانی است و در نیمه‌راه مجبورند دوباره دست به دامن حاکمیت بشوند برای دستیابی مجدد به آن جیره. تاریخ‌نویسان حکومتی گفته‌اند آن قحطی‌های بزرگ صرفاً ناشی از کمبود اجتناب‌ناپذیر مواد غذایی بود (بعضاً پای امپریالیسم را هم به‌عنوان مقصر اصلی به وسط می‌کشند). اما، در این تردیدی نیست که کمبود مواد غذایی ناشی از طرح‌های حاکمیت بوده، تا اینجا، از منظر حقوقی یعنی کیفرخواستی مبتنی بر حداقل ارتکاب قتل غیرعمد اما، نشانه‌هایی نیز می‌گویند جغرافیای



قحطی منطق معنادار سیاسی دارد، و این یعنی احتمال قتلِ عمد. به‌واقع تاریخ در ارتکاب به قتل مائو هیچ شکی ندارد. مسئله فقط اثبات عمد یا غیرعمد بودن این قتل است. از نظر حقوقی البته وجه سومی نیز وجود دارد به نام "قتل شبه‌عمد". یعنی متهم اگرچه قصد قطعی برای اقدام به قتل نداشته اما، اقدام به عملی کرده که قاعدتاً می‌توانسته منجر به قتل شود و از شعور و آگاهی لازم برای پی‌آمدهای این اقدام نیز آگاه بوده است. مکتوبات تاریخی البته عمدتاً در کیفرخواست علیه مائو به شمار مقتولان انسان اشاره کرده اند. اما، اکنون می‌دانیم وجه محیط‌زیستی خطاهای مائو کم‌تر از اثرهای اقدام‌های او علیه انسان‌ها نبوده است. اگرچه اساساً چنین تفکیکی نباید قائل شد. مرگ گنجشک‌هایی که سرشاخه‌ای برای نشستن روی زمین پیدا نمی‌کردند نمی‌تواند جدا از مرگ انسان‌هایی باشد که در همان زمین‌های سوخته غذایی برای خوردن نمی‌یافتند.

نتیجه‌گیری:

برمی‌گردیم به سؤال مورد اشاره در بند آغازین این مقاله. همه‌گیری کرونا در جهان و تعلق برخی کشورها در مهار آن را تا چه حد می‌توان مصداق نیست‌آوری و Faminogenesis دانست؟ سؤال دشواری است. این مقاله فقط اشاره کرده است که استفاده از مرگ‌ومیرهای فراگیر به‌عنوان یک ابزار کنترل سیاسی در جهان بدون سابقه نیست. پاسخ دقیق به سؤال پیش‌گفته نیازمند انتشار بیشتر اطلاعات درباره‌ی زمینه‌های واقعی همه‌گیری ویروس کرونا است. به‌هرحال چین در این باره سابقه‌دار است. و هم‌چنین برخی کشورهای متحد آن.



پژوهشی درباره‌ی واژه‌ی مشروطه

بهزاد کشاورزی^[۱]

انقلابی که در سال ۱۲۸۵ش/۱۹۰۶م در ایران اتفاق افتاد به نام «انقلاب مشروطه» معروف است. لیکن از همان ابتدا بین مشروطه‌سازان و نیز پژوهش‌گران تاریخ و جامعه‌شناسی در مورد نهادن چنین نامی بر این انقلاب اختلاف نظر وجود داشت. ما برآنیم که در مورد علت‌های این اختلاف‌ها و چگونگی پذیرفته شدن نام مشروطه برای انقلاب مذکور و حکومت منتج از آن به سخن بنشینیم.

آنچه مسلم است چهارچوب کلی قانون اساسی مشروطه‌ی ایران از قانون‌های دوکشور بلژیک و فرانسه اخذ گردیده است و در این دو کشور این قانون‌ها زیر نام «lois constitutionnelles» نامیده می‌شوند که در معنای «قانون اساسی» به کار می‌روند. و به‌همین دلیل است که حکومت‌های کشورهای مذکور به نام «état constitutionnel» در مفهوم «حکومت قانونی»^[۲] نامیده می‌شوند. لیکن معادل واژه‌های «مشروط» و «مشروطه»

۱- دکتر بهزاد کشاورزی، عضو سابق هیئت‌علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، جامعه‌شناس تاریخ است و نویسنده کتاب چهار جلدی «تشیع و قدرت در ایران».

۲- یکی از معنای واژه‌ی «constitution» در فرهنگ رُبر Robert عبارت از «عملی است که جهت استقرار قانون به کار می‌رود».

در زبان فرانسه دو واژه‌ی condition و conditionnel است و هیچ نقطه اشتراک معنایی با واژه‌ی «قانون» ندارند. نظر بر این که مفهوم‌های این دو واژه متفاوت می‌باشند^[۳] این پرسش مطرح می‌گردد که به کدام علت مردم ایران برای انقلاب ۱۲۸۵ ش نام جعلی «انقلاب مشروطه» را انتخاب کردند.

نام «مشروطه» چگونه درباره‌ی انقلاب ۱۲۸۵ ش متداول شد

از همان ابتدای شروع مجلس شورای ملی، بحث و گفت‌وگو در میان مشروطه‌سازان در این مورد بسیار گرم بود.

میرزا جواد خان سعدالدوله، یکی از نویسندگان متمم قانون اساسی مشروطه که در ابتدا از ملی‌گرایان بنام محسوب و در میان مردم «ابوالمله» نام گرفته بود، در این مورد معتقد بوده است که علت جعل نام انقلاب ۱۲۸۵ ش و تشکیلات ناشی از آن به دلیل اشتباه در ترجمه‌ی واژه‌ی «کنستی توسیون» به وسیله‌ی اصلاح‌طلبان و مشروطه‌خواهان بوده است. تقی زاده در این مورد می‌نویسد:

«مرحوم سعدالدوله در کشمکش عظیمی که در ماه ذیحجه آخر سال ۱۳۲۴ قمری و دنباله‌ی آن در اوایل سال ۱۳۲۵ میان پیشروان ملت و مجلس شورای ملی و محمدعلی شاه ... [وجود داشت] ... می‌گفت که اصلاً لفظ مشروطه غلط است و از اشتباه فرانسه‌دان‌ها بین لغت constitutionnelle که حکومت یا قانون اساسی باشد و کلمه‌ی conditionnelle که در فرانسه به معنی مشروط است، ناشی شده است»^[۴].

عبدالحسین نوائی نیز طی مقاله‌ای در مجله‌ی یادگار (سال ۵، شماره ۵، ص ۴۱) همین عقیده‌ی سعدالدوله را از زبان وی تکرار کرده است.

ولی باید گفت که نه تقی زاده و نه نوائی (به تبعیت از تقی زاده)

۳- - زیرا که قانون یک مفهوم «مطلق» است و متابعت از آن الزامی و اجباری است در حالی که مشروط، قراردادی است بین طرفین که اگر یکی از طرفین از اجرای آن قرارداد حاشا کند، آن شرط منسوخ می‌گردد. و در هر صورت این دو واژه مفهوم‌های متفاوتی دارند.

۴- - تقی زاده، مقالات، مشروطیت، ج ۱، ص ۱۵۴. و نیز: تقی زاده، زندگی طوفانی، ص ۶۵.



این عقیده‌ی سعدالدوله را قبول ندارند. تقی زاده به دنبال شرح عقیده‌ی سعدالدوله در این مورد، اضافه می‌کند:

«... [سعدالدوله] غافل از آن بود و جاهل که لفظ مشروطه را فرانسه‌دان‌های ایرانی اختراع نکرده اند [بلکه] بیش از سی سال قبل از تأسیس این اساس در ایران، در مملکت عثمانی استعمال می‌شده است.»

تقی زاده و واژه‌ی مشروطه

تقی زاده به‌عنوان یکی از مشروطه‌سازانِ روشنفکر که مستقیماً در تحولات مشروطه شرکت داشت مطالب‌های بسیار مفید و نسبتاً فراوانی در این مقوله بیان کرده است. او در یکی از سخنرانی‌هایش در این مورد می‌گوید:

«کلمه مشروطه بلاشک از مملکت عثمانی آمده و از زمان تأسیس حکومت ملی در استانبول در سنه ۱۲۹۳ ق/ ۱۲۵۵ ش و آغاز سلطنت سلطان عبدالحمید ثانی با پیشقدمی مُصلح نامی آن مملکت مدحت پاشا این لغت در آنجا رایج شد. اصل و اشتقاق این لغت بر این جانب مجهول است و گفته اند که از کلمه «شارت» فرانسوی و «چارتا» انگلیسی (از اصل لاتینی کارت) که حکم قانون اساسی دارد، گرفته شده است. چنانکه معلوم است «ماگناکارتا» که همان فرمان اولی مبنی بر تحدید اختیارات سلطنت و تضمین حقوق اساسی افراد مردم انگلیس بود و در سنه ۱۲۱۷ م/ ۵۹۶ ش صادر شده و شارت یا (شارط) فرانسوی که در واقع قانون اساسی فرانسه بود، بفرمان لوئی هیجدهم در سنه ۱۸۱۴ م/ ۱۱۹۳ ش انتشار یافت. لکن ارتباط کلمه عثمانی مشروطه را با آن لغت لاتینی و انگلیسی و فرانسوی به یقین نمی‌توانم ادعا کنم اگرچه مستبعد نیست...»^[۵]

به‌طوری‌که از متن فوق پیداست تقی زاده در سخنان خود «با اطمینان» می‌گوید که واژه‌ی مشروطه از عثمانی به ایران رسیده است. لیکن در یکی دیگر از سخنرانی‌هایش وی مطالب‌های روشن‌تری در این مورد بیان داشته

۵- - مقالات تقی زاده، مشروطیت، زیر نظر ایرج افشار، ج ۱، ص ۱۵۲.



است. او می‌گوید:

«گفته شده که کلمه مشروطیت از لغت «شارت» فرنگی به معنی فرمان و قرارداد اخذ شده و در مشرق زمین، هم لفظ مشروطیت و هم اصطلاح قانون اساسی و هم خود شکل حکومت معروف به این اسم، به ایران از مملکت عثمانی آمده و از آنجا اقتباس شده است و چنانکه شاید آقایان می‌دانند بر اثر انتشار افکار جدید و مغربی، در آن مملکت پیشروان سیاسی متجدد و آشنا به اوضاع اروپا... و سایر آزادی طلبان که در تحت تأثیر تبلیغات جمعیت سری عثمانیان جوان درآمد بودند، عزم تأسیس حکومت مشروطه نموده [و]... سلطان عبدالحمید ثانی... در ۶ ذی الحجه ۱۲۹۳ ق/۳ دی ۱۲۵۵ ش قانون اساسی را که بدست مدحت پاشا صدراعظم تهیه شده بود، اعلان کرد و حکومت مملکت عثمانی سلطنت مشروطه شد...»^[۶]

اضافه می‌کنیم که تنها واژه‌ی مشروطه نیست که از کشور عثمانی وارد ایران شده است، بلکه واژه‌های دیگری نیز از آن کشور به ایران وارد شده و مورد استفاده‌ی ایرانیان قرار دارد. در تأیید این مطلب، تقی زاده در یکی دیگر از سخنرانی‌هایش در این مورد می‌گوید:

«لفظ «مشروطه» نیز گویا مانند کلمات «عدلیه» و «نظمیه» از راه استانبول به ما رسیده است و تصور می‌رود که استعمال آن از همان سال ۱۸۷۸ میلادی که کسانی مثل مدحت پاشا و نامق پاشا بیک در صدد مشروطه کردن عثمانی برآمدند، شایع شده باشد.»^[۷]

کسروی و واژه‌ی مشروطه

کسروی نیز (که پژوهش‌های جامع و گسترده‌ای در مورد مشروطیت انجام داده است) ویکی از صاحب‌نظران در مورد مشروطه می‌باشد درباره‌ی واژه‌ی فوق می‌نویسد:

۶ - - همان بالا، ص ۲۱.

۷ - - مجله یادگار، سال چهارم، شماره پنجم، بهمن ۱۳۲۶، ص ۴۰.



«بسیار جلوتر از پیشامد مشروطه خواهی در ایران، نویسندگان مصری چون خواسته اند از حکومت و شکل های آن سخن رانند، گفته اند: حکومت به چند گونه تواند بود، یکی حکومت مطلقه (استبداد)، دیگری حکومت مشروطه (قانونی)»^[۸]

وی ادامه می دهد:

«به هر حال این واژه پیش از جنبش مشروطه در ایران، در کتاب ها و روزنامه ها بوده است. اگر کسی در شماره های حبل المتین و دیگر روزنامه های زمان پیش از مشروطه بجوید، این نام را بارها خواهد دید. گذشته از همه این ها بیست سال پیش از جنبش ایران، در آغاز پادشاهی سلطان عبدالحمید، مشروطه در عثمانی (با همین نام) روان گردیده و دوسال نیز پایدار مانده و سپس عبدالحمید دستگاه آن را در چیده بود. در نتیجه آن پیشامد چه معنی مشروطه و چه نام آن در میان آزادیخواهان شناخته می بود...»^[۹]

کسروی در جای دیگر توضیح می دهد که:

«سرجنبانان در ایران از بیست و سی سال پیش، معنی مشروطه و چگونگی زیست توده های اروپائی را می دانستند و سالانه کسانی به اروپا می رفتند و باز می گشتند و آگاهی هائی از آنجا می آوردند و از چند سال باز گفتارها درباره قانون و مشروطه در روزنامه های فارسی نوشته می شد.»^[۱۰]

رضازاده شفق و واژه ی مشروطه

رضازاده شفق نیز به عنوان یکی از پیشکسوتان مشروطیت در مورد پیدایش واژه ی فوق توضیح داده است. او می نویسد:

«کلمه مشروطه از ترکیه به ایران آمد و ممکن است ترک ها آن را درست کرده باشند که معنی حکومت ضد استبدادی یعنی حکومتی که محدود به شرایطی است، از آن بگیرند. ولی به خاطر دارم در برخی از نوشته های ترک

۸- - در راه سیاست، ص ۱۴.

۹- - کسروی، در راه سیاست، ص ۱۴.

۱۰- - تاریخ مشروطه ایران، ص ۵۰.



ها خوانده ام که آن‌ها لفظ مشروطیت را از شرط عربی نگرفته بلکه از لا شارت [La charte] فرانسوی استفاده کرده اند. اینگونه اشتقاق‌ها در میان ترک‌ها رایج است. مثلاً کسی که ریش خود را تراشیده باشد، وی را مطروش که از لفظ فارسی تراش می‌آید می‌نامند. در حقیقت اگر لفظ کنستیتوسیون را به مشروطه عربی ترجمه می‌کردند یک ترجمه نادرستی می‌بود.^[۱۱]

عبدالهادی حائری و واژه‌ی مشروطه

عبدالهادی حائری^[۱۲]، در کتاب «تشیع و مشروطیت در ایران» به‌طور مفصل‌تری بدین واژه پرداخته است. وی می‌نویسد:

«... در نوشته‌های پژوهشگران تاریخ نو ایران و ترکیه، واژه «مشروطه» به عنوان معادلی برای واژه انگلیسی constitutionalism (کنستیتوشنالیسم) یا حکومتی که بر شالوده یک قانون اساسی و نظام پارلمانی بنیاد شده باشد، بکار برده شده است. در ایران دو واژه «مشروطه» و «مشروطیت» به آن نظام حکومتی اطلاق می‌گردد که پس از انقلاب سال ۱۳۸۵/۱۹۰۶ش پدید آمد. در کشورهای عربی واژه «دستور» و در هند و پاکستان لغت «آئین» - که هر دو فارسی می‌باشند - به جای لفظ کنستیتوشن انگلیسی و یا کنستیتوسیون فرانسه به کار رفته است...»

آن‌گاه نویسنده در مورد منبع پیدایش این واژه می‌نویسد:

«... در ترکیه عثمانی از چندی پیش از اعلام مشروطه ۱۸۷۶م/۱۲۵۵ش، واژه مشروطه در پیوند با حکومتی بکار برده می‌شده است که بر اساس یک قانون اساسی پایه‌گذاری شود. نامق کمال - اندیشه - گرسده ۱۹ عثمانی - به کرات در نوشته‌های خود عبارت‌های «دولت مشروطه» و «اداره مشروطه»

۱۱- عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، صص ۲۵۴-۲۵۳. به نقل از صادق رضازاده شفق، خاطرات مجلس و دموکراسی چیست؟ ص ۱۴۱.

۱۲- عبدالهادی حائری نوه دختری عبدالکریم حائری - رئیس حوزه علمیه قم در زمان رضاشاه - بود.



« را به معنای حکومت قانونی و غیر استبدادی به کار برده است. همزمان با به کار بردن این واژه، واژه های مترادف دیگری نیز در نوشته های نویسندگان وقت به عنوان صفت برای یک حکومت قانونی غیر استبدادی نیز بکار برده است که چند یک از آن ها عبارتند از: « مقيده »، « معتدله یا معتدل » و « محدوده ». برخی از نویسندگان حتی واژه « کنستیتوسیون » را در رابطه با یک حکومت غیراستبدادی به کار می بردند. واژه مشروطه به این معنی از ترکیه عثمانی به ایران آمد ...»

حائری در مورد ریشه لغوی واژه مشروطه چنین می نویسد:

«در مورد ریشه لغوی واژه مشروطه اختلاف نظری در میان پژوهشگران تاریخ مشروطه ایران وجود دارد و تقریباً همه نویسندگان ایرانی دوره انقلاب مشروطه، واژه مشروطه را بدون در نظر گرفتن ریشه واقعی آن از ریشه عربی « شرط » گرفته اند. از میان اینگونه نویسندگان معاصر انقلاب مشروطه شمس کاشمیری، شیخ اسماعیل محلاتی و ادیب الحکماء قراباغی را می توان به عنوان نمونه یاد کرد...»^[۱۳]

مدرنیته و اصلاحات در کشور عثمانی که «مشروطه» نام داشت

باید گفت که مدرنیته و تجدد در کشور ما از تاریخ معاصر ایران به بعد پیدا شده است. و آن نیز همزمان با جنگ های ایران و روس در زمان پادشاهی فتحعلیشاه شروع می گردد^[۱۴]. از این تاریخ به بعد بود که نسیم آزادی و دموکراسی از سوی کشورهای اروپای غربی آرام آرام دنیاهای دور- از جمله ایران را- فراگرفت. برای کشور ما، مدرنیته و پیشرفت از طریق سرزمین هایی می رسید که بین ایران و اروپا قرار داشتند. این سرزمین ها دو منطقه بیشتر نبودند؛ یکی کشور عثمانی بود و دیگری سرزمین قفقازیه. سرزمین اخیر همزمان با جنگ های ایران و روس از مام وطن جدا شده و به روسیه تزاری پیوسته بود.

۱۳ - عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، صص ۲۵۳-۲۵۲.

۱۴ - از جنگ های ایران و روس (۱۸۰۳ - ۱۸۲۸/م ۱۱۸۲ - ۱۲۰۷ ش)



آنچه در این‌جا مورد بحث ماست کشور عثمانی است که به‌اعتقاد پژوهش‌گران هم‌زمان با انتقال مدرنیته، واژه‌ی «مشروطه» را نیز به‌جای لغت «قانون و یا فرمان» به کشور ما وارد کرد.

اصلاحات در کشور عثمانی

نظربراین‌که واژه‌ی «مشروطه» در نتیجه‌ی اصلاحات کشور ترکیه پدیدار شده و سپس از آن‌جا به کشور ما راه یافته است لازم می‌دانیم که در مورد کیفیت اصلاحات آن کشور- به‌طور خلاصه- سخن بگوییم:

اگر شروع اصلاحات را در ایران از تاریخ جنگ‌های ایران و روس (۱۸۰۳ تا ۱۸۲۸م/۱۱۸۲ تا ۱۲۰۷ش) در نظر بگیریم اصلاحات کشور عثمانی حدود صد سال قبل از آن شروع گردیده است.

شروع اصلاحات در کشور عثمانی اولین بار در تاریخ ۱۷۲۷م/۱۱۰۶ش با آموزش روش نوین ارتش به‌سبک اروپا شروع شد^[۱۵]. در همین زمان نیز اولین چاپ‌خانه در آن کشور برقرار گردید. در این چاپ‌خانه کتاب‌هایی در ستایش از اصلاحات پطر کبیر به مردم کشور ارایه می‌شد^[۱۶].

تنظیمات

دومین مرحله‌ی اصلاحات کشور عثمانی به‌نام تنظیمات معروف است و هم در این زمان بود که واژه‌ی مشروطه به کشور ما نفوذ کرده است. «این اصلاحات در آخرین سال‌های سلطنت سلطان محمود دوم (۱۸۰۸ - ۱۸۳۹) آغاز گشت و تا هنگام سقوط سلطان عبدالحمید (۱۸۷۶ - ۱۹۰۹) ادامه یافت.»^[۱۷]

۱۵- وین ووسپنیچ، تاریخ امپراطوری عثمانی، ترجمه‌ سهیل آذری، ص ۹۸.

۱۶- همان بالا.

۱۷- همان، ص ۱۰۱.



گروهی از «تنظیمات‌چیان» وابستگی شدید به دین اسلام داشتند و اصلاحات را در چهارچوب دین می‌پذیرفتند، و لذا در تلاش بودند که جنبه‌های مادی اصلاحات اروپایی را طوری به کشورشان وارد سازند که لطمه‌ای به دین اسلام نزند. در این مورد می‌خوانیم:

«... تنظیمات‌چیان به ثمرات مادی تمدن غربی دلبستگی نشان می‌دادند، ولی اندیشه‌های سیاسی غربیان را برای جامعه عثمانی زیانبخش می‌شمردند. اینان خدانشناسی ولتر «Voltaire» و روسو «Rousseau» را نکوهش می‌کردند و دین و شریعت را شالوده‌ای استوار برای کشور و جامعه می‌دانستند...»^[۱۸]

دسته‌ی دیگری از تنظیمات‌چیان که با اصلاحات غرب مستقیماً آشنا بودند: «... کامیابی‌های مادی غربیان را، ثمره اعتقاد و دلبستگی آنان به آزادی، برابری و حقوق مردم می‌دانستند...»^[۱۹]

و نیز برخی از آنان کامیابی‌های پیشرفت‌های کشورهای غربی را در نتیجه‌ی: «پیروزی دانش، حکومت قانون و گسترش آموزش» می‌شمردند.

سلطان محمود دوم، که از کارگزاران معتبر اصلاحات بود، تزار روسیه «پتر کبیر» را الگوی اصلاحات خویش قرار داد و در تغییر ظاهر کشور و مردم از وضع موجود به شکل اروپاییان تلاش می‌کرد^[۲۰]. در همین دوران اصلاحات بود که کتاب‌های فلسفی، کالبدشکافی، پزشکی و فنی از زبان‌های اروپایی ترجمه شد. و نیز کتاب‌های ریاضی و رساله‌های علمی دیگر به وسیله‌ی محققان و دانشمندان ترک تألیف و منتشر شد. هم‌چنین در سال ۱۸۳۱م روزنامه‌ی رسمی کشور به نام «تقویم وقایع» تأسیس گردید. و چند سال بعد (۱۸۳۴م) سیستم پستی برقرار گردید که موجب گسترش ارتباطات شد. در سال ۱۸۴۰ نخستین روزنامه‌ی غیررسمی انتشار یافت و نیز اولین خط راه آهن آن کشور

۱۸- همان.

۱۹- همان.

۲۰- همان، ص ۱۰۲.



بین دو شهر از میر و آیدین در سال ۱۸۶۶ کشیده شد^[۲۱].

خط شریف گلخانه و خط همایون

مرحله‌ی بعدی اصلاحات در آن کشور در سال ۱۸۳۹م به وسیله‌ی سلطان عبدالحمید به نام «خط شریف گلخانه» شروع شد. این اصلاحات در روال «نخستین منشور حقوق عثمانی» مطرح گردید و هدف آن برقراری «ایمنی کامل زندگی و آبرو و دارایی» برای همه‌ی مردم امپراطوری بود^[۲۲]. از ثمره‌های این مرحله اجبار خدمت سربازی و برابری همگان بود.

طه‌هاوی و واژه‌ی مشروطه

تقریباً هم‌زمان با جعل واژه‌ی مشروطه در کشور عثمانی، از این واژه در کشور مصر نیز یاد شده است. طه‌هاوی اندیشه‌گر مصر در سال ۱۸۲۶م/۱۲۰۵ش به‌عنوان سرپرست مذهبی دانشجویان مصر، به‌دستور محمدعلی - خدیو وقت آن کشور - آهنگ فرانسه کرد و ضمن انجام وظایف لازم به پژوهش پیرامون اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی فرانسه پرداخت. طه‌هاوی قانون اساسی ۱۸۱۴ فرانسه را نیز به عربی برگردانید و در خاطرات خویش گنجانید. نام‌برده آن قانون را با واژه‌ی «الشرطه» نام برده و از آن چنین سخن گفته است:

«کتابی که ... در بر دارنده‌ی قانون اساسی [فرانسه] است «الشرطه» نامیده می‌شود که در زبان لاتین به معنی یک پاره کاغذ است. از این واژه ترجمه‌ای آزاد شد و سپس به یک سند مکتوبی اطلاق گردید که حاوی احکامی مفید باشد. بنا بر این ما آن را برای شما یاد می‌کنیم ... [این را می‌آورم] تا بدانید که چگونه خرد مردم فرانسه حکم می‌کند به اینکه داد و انصاف از وسایل

۲۱- همان، ص ۱۰۳.

۲۲- همان، ص ۱۰۳.



آبادی کشور و سبب آسایش مردم است.»^[۲۳]

بدین ترتیب طهطاوی کلمه‌ی «الشرطه» را به‌عنوان شکل عربی واژه‌ی لاتینی «charta» که به زبان فرانسه «la charte» گفته می‌شود به کار برده است. «الشرطه» به معنای لاتینی «charta» در سال ۱۸۳۱م/۱۲۱۰ش هنگامی که کتاب خاطرات طهطاوی در مصر چاپ شد برای نخستین بار به دنیای عرب معرفی گردید. سپس فردی به نام «رستم بسیم» آن را به ترکی برگردانید و در سال ۱۸۳۹م/۱۲۱۸ش آن را در قاهره به نام «سیاحت نامه» پراکنده ساخت و در ترجمه‌ی ترکی کتاب، واژه‌ی لاتینی «charta» را عیناً به همان شکل عربی خود (ولی بدون الف و لام) به معنای «شرطه» به کار برد. بنابراین جا دارد حدس بزنیم که بعدها از واژه‌ی «شرطه» لفظ مشروطه ساخته شده است.^[۲۴]

واژه‌ی «مشروطه» چگونه در ایران مرسوم گردیده است؟

تا این‌جا روشن‌مان شد که واژه‌ی فوق از طریق کشور عثمانی دست‌کم سی سال قبل از استقرار مشروطیت و در طول اصلاحات تنظیمات عثمانی به کشور ما وارد شده است. اینک باید به این مطلب پردازیم که این واژه چگونه در کشور ما رایج گردیده است.

به کار بردن واژه‌ی «کنستیتوسیون» در معنی «مشروطه» به‌وسیله‌ی اصلاح‌طلبان و ترقی‌خواهان

در بررسی متن‌ها و بیان‌های ترقی‌خواهان در دوران قبل از مشروطیت ملاحظه می‌گردد که قبل از اصلاحات «تنظیمات» کشور عثمانی، ترقی‌خواهان ایران در مرام ارشاد مردم در مسیر اصلاحات واژه‌ی «مشروطه» را به کار نبسته‌اند و این امر بدین معنی است که این واژه هنوز به کشور ما وارد نشده بود. در ذیل به متن‌ها و نوشته‌های چند تن از این‌گونه ترقی‌خواهان اشاره

۲۳- عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۲۵۶.

۲۴- همان بالا.



می‌کنیم:

میرزا صالح شیرازی و لفظ مشروطیت

میرزا صالح که در تاریخ سپتامبر ۱۸۱۲م/شهریور ۱۱۹۱ش ازسوی عباس میرزا به مأموریت لندن رفت^[۲۵]، در نتیجه‌ی آشنایی با پیشرفت‌های آن کشور یکی از اولین آگاهان کشور به‌شمار می‌رود که جهت اصلاح حکومت ایران بنابر الگوی آن کشور سخن گفته است. او در خاطرات خویش به واژه‌ی «مشروطه» اشاره‌ای نکرده است. اسماعیل راین در این مورد می‌نویسد:

«بی‌گمان در این جنبش آزادی خواهانه میرزا صالح از نخستین و بزرگ‌ترین پیشقدمان به‌شمار می‌رود. زیرا که او از جمله کسانی بود از دیدن عقب افتادگی و فقر و مسکنت ملت و خودکامگی و ستم‌گری حکام به هیجان آمد و صدای آزادی خواهی را سردادند و کلمات حکومت ملی، حکومت پارلمانی، آزادی و امنیت اجتماعی و ... را به گوش مردم ستمکش و بی‌خبر از همه جای ایران فرو خواندند.»^[۲۶]

به‌طوری‌که ملاحظه می‌شود، در این تاریخ در کشور ایران هنوز از لفظ «مشروطه» خبری نیست.

این به یک علت روشن است که -احتمالاً- هنوز در خود کشور عثمانی نیز واژه‌ی فوق مورد اصطلاح مردم نبوده است.

میرزا تقی خان امیرکبیر و واژه‌ی «مشروطه»

در زمانی که امیرکبیر صدارت ناصرالدین‌شاه را به‌عهده داشت هنوز اصلاحات «تنظیمات» در کشور عثمانی شروع نشده و از واژه‌ی «مشروطه» نیز خبری نبود. و به‌همین دلیل است که امیر در مطالب اصلاحاتی خودش به

۲۵- - میرزا صالح از طرف عباس میرزا نایب السلطنه به سفارت ایران در انگلستان به آن کشور رفت تا از آن دولت تقاضای عزل «هنری ویلک - Henry willock» وزیر مختار دولت انگلیس در ایران را نماید. (اسماعیل راین، سفرنامه میرزا صالح شیرازی، ص ۳۴)

۲۶- - همان بالا، ص ۱۸.



تلفظ غربی آن یعنی «کنسٹیپوسیون» اشاره کرده است. آدمیت در این باره می‌نویسد:

«در رساله میرزایعقوب خان (پدر میرزا ملکم خان) که به عنوان «عریضه محرمانه» به ناصرالدین شاه نگاشته، چند مطلب مهم از گفتگوی خود با میرزا تقی خان آورده است. از جمله این که امیر گفته بود: «مجالم ندادند و الا خیال کنسٹیپوسیون داشتم...»^[۲۷]

بنابراین روشن می‌گردد که تا زمان امیرکبیر واژه‌ی مشروطه در ایران مرسوم نبوده است.

ناصرالدین شاه و واژه‌ی «مشروطه»

هرچندکه واژه‌ی مشروطه در دوران پادشاهی ناصرالدین شاه به وسیله‌ی اصلاح‌طلبان مورد استفاده قرار می‌گرفت، لیکن - به نظر می‌رسد - که بین مقام‌های دولتی و درباری استفاده از این واژه مرسوم نبوده است. زیرا که در تنظیم قانون‌ها که به دستور شاه و به سبک غربی نوشته شد، سخنی از آن واژه به میان نیامده است:

«شاه که از سفر [سوم اروپا] آمد (۴ آبان ۱۲۶۸ ش / ۲۶ اکتبر ۱۸۸۹ م) ... همان روز وزیران و شاهزادگان احضار گشتند. اول حرف شاه این بود: در این سفر آنچه ملاحظه کردیم تمام نظم و ترقی اروپا به جهت این است که قانون دارند. ما هم عزم خود را جزم نموده ایم که در ایران قانونی ایجاد نموده، از روی قانون رفتار نمائیم. شما بنشینید و قانونی بنویسید... هیأت پنج نفری به ریاست ملک آرا که به اصول قانونگذاری غربی آشنا بود، مأمور قانون نویسی گردید. کتاب‌های حقوق اروپائی را امین الدوله برای ترجمه فرستاد؛ می‌دانیم او آثار معتبر سیاسی و حقوقی را در کتابخانه شخصی اش فراهم آورده بود. دستگاه دارالترجمه دولتی هم به کار افتاد. پس از یکچند ملک آرا استعفا داد و امین الدوله به جای او گمارده شد. همکاران وی از همان تربیت یافتگان

۲۷- فریدون آدمیت، امیرکبیر و ایران، ص ۲۲۳.



جدید بودند. قوانینی که مأخذ اصلی قرار گرفتند، عبارت بودند از مجموعه قوانین مدون ناپلئون و برخی قوانین اساسی اروپا. به قوانین دیگری نیز مراجعه کردند: از جمله قانون اساسی مدحت پاشا...»

به طوری که ملاحظه می‌گردد در تاریخ نوشتن این قانون درباری از قانون‌های تنظیم شده به وسیله «مدحت پاشا» نیز استفاده گردیده است، لیکن آن قانون‌ها به نام «مشروطه» مورد استفاده قرار نگرفته است. به نظر می‌رسد که شاه از واژه «مشروطه» - در مفهوم دقیق آن - وحشت داشته است و حاضر نبوده است که آن به وسیله اصلاح طلبان به کار گرفته شود.

ملکم خان ناظم الدوله و واژه «مشروطه»

ملکم خان در متن‌های سیاسی و اجتماعی خویش (به جز یک یا دو استثنا) واژه مشروطه (ویا کنستیتوسیون) به کار نبرده است. عبدالهادی حائری در این باره می‌نویسد^[۲۸]:

«...تا آنجا که نویسنده حاضر آگاهی دارد، ملکم خان هرگز واژه «مشروطیت» را که نامق پاشا در ترکیه و طهطاوی در مصر بکار می‌بردند و یا واژه «کنستیتوسیون» را که نوخواهان ایرانی مانند مستشارالدوله استعمال می‌کردند، در نوشته‌های خود نیاورد»^[۲۹]

با این همه در سندهای باقی مانده از وی یک بار این واژه مورد استفاده قرار گرفته است. بدین ترتیب که او نوشته‌ای در باره «قوانین اساسی دولت

۲۸ - تشیع و مشروطیت در ایران.

۲۹ - حائری توضیح می‌دهد که: «... او در بسیاری از موارد و مواقع مناسب دیگر هرگز این واژه را که به طور ویژه و مشخص به محدودیت قدرت مطلق حکومت و یک نوع دموکراسی اطلاق می‌گردید، به کار نبرد. دوم آنکه او مفهوم حاکمیت را در یک رژیم مشروطه و دموکراسی توضیح نداد و تشریح نکرد...» (ن-ک: تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۴۴).

به گمان ما علت این امر «احتمالاً» به آن دلیل بوده است که شاه استعمال آن کلمه را نمی‌پسندید (و ما در بالا به آن اشاره کردیم) و ملکم به لحاظ این که مورد ظن شاه و روحانیان بود، در استعمال مطلب‌هایی که موجب آزار و نارضایتی این دو گروه گردد، احتیاط به کار می‌برد.

و قوانین اداره مملکت» از خود به جای گذاشته است که در آن به واژه‌ی «مشروطه» اشاره کرده است که در یادداشت‌های روزانه‌ی منشی سفارت ایران در لندن از آن به شرح زیر یاد شده:

«در دول منظم دو قوانین هست؛ یکی قوانین اساسی دولت و دیگری قوانین اداره مملکت. پس از آن بیان سلطنت مشروطه مطلق.»^[۳۰]

البته به طوری که می‌دانیم ملکم خان پدر روشنفکری ایران بود و در غرب درس خوانده بود و مدت‌های مدیدی نیز در آن کشورها زیسته بود و مطالعات عمیقی در مورد حکومت‌های پیشرفته‌ی آن دیار داشت و لذا کلیه‌ی واژه‌های مربوط به حکومت‌های مشروطه و جمهوری را می‌دانست. لیکن «به اعتقاد ما» به لحاظ این که او متدین به دین ارمنی بود، و روشنفکر هم بود، هم پادشاه و هم روحانیان نسبت به او سوءظن داشتند و به همین دلیل او در گفتارها و نوشته‌هایش، این هردو قشر را رعایت می‌کرد. با این همه وی مفهوم‌های مشروطیت و حکومت دموکراسی را در لفافه‌ی برخی از واژه‌ها بیان کرده و بدین ترتیب هم مسؤلیت روشنفکری خود را انجام می‌داد و هم خود را از اتهام و آزار و اذیت این دو قشر حفظ می‌کرد. به عنوان مثال وی در رساله‌ی دفتر تنظیمات که در سال ۱۸۵۸/م ۱۲۳۷ش منتشر کرد، حکومت مشروطه را زیر نام «سلطنت معتدل» به کار برده و چنین نوشت:

«در کشوری که مردم قانون بسازند و پادشاه آن را اجرا کند، آن نظام را «سلطنت» معتدل خوانند مانند نظام انگلیس و فرانسه»^[۳۱]

در جای دیگر در گفت‌وگو پیرامون حکومت استبدادی و مشروطه به جای واژه‌ی «مطلق» و «معتدل»، واژه‌های «اختیاری» و «قانونی» را به شرح زیر به کار برده است:

«فرنگی‌ها در طریقه حکمرانی دو قسم اداره تشخیص داده اند، یکی اداره اختیاری و یکی دیگر ... قانونی»^[۳۲]

۳۰- منوچهر کمالی طاها، حکومت قانون، ص ۱۰۱، به نقل از آدمیت، فکر آزادی، ص ۱۴۶.

۳۱- حائری، همان گذشته، ص ۴۴.

۳۲- منوچهر کمالی طاها، حکومت قانون، ص ۹۸.



هم‌چنین میرزا حسین خان سپهسالار که در دوران صدارت خویش، ملکم خان را از اسلامبول فراخوانده و در امور سیاسی و اصلاحی مستشار خود قرار داد، ملکم خان مجالی به‌دست آورد و نقشه‌ی ایجاد «مجلس دارالشورای ملی» را به‌صورت «مجلس تنظیمات حسنه» از تصویب صدراعظم و شاه گذرانید^[۳۳]

میرزا یوسف خان مستشارالدوله و واژه‌ی «مشروطه»

در متن‌ها و مطلب‌ها و نوشته‌های مستشارالدوله نیز واژه‌ی «مشروطه» به کار نرفته و به‌جای آن از کلمه‌های دیگری سود برده است.^[۳۴] در جایی او از مشروطیت زیر عنوان «وضع قانون تنظیمات» سخن گفته است:

«اگر دولت وضع قانون و تنظیمات در مملکت مقرر فرماید...»^[۳۵]

به‌دنبال جمله‌ی فوق، وی از مشروطیت با واژه‌ی صحیح «کنستی توسیون» یاد کرده است:

«... معلوم خواهد شد که این الفاظ مزخرف در هیچیک از درباریان و ادارات ممالک کنستی توسیون وزن و قیمتی ندارد...»

جای دیگر مجلس شورای ملی را «مجلس منتظم» بیان کرده است. در تاریخ ۲۴ جمادی الثانی ۱۲۸۶ق/ ۹ مهر ۱۲۴۸ش از پاریس به وزیر خارجه می‌نویسد: سلطان عثمانی پس از بازگشت از فرنگستان ترتیبات عمده در مملکت خود داده و می‌دهد. «ازجمله «ترتیب مجلس منتظم موسوم به شورای ملت و اطمینان و امنیت جان و مال و ناموس اهالی ...»^[۳۶]

۳۳ - محیط طباطبائی، مجموعه آثار میرزا ملکم خان، مقدمه، ص «یا».

۳۴ - نویسنده‌ی این سطور در مطالعه‌های خود درباره‌ی مستشارالدوله به چنین واژه ای برخورد نکرده است.

۳۵ - ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، مقدمه، ص ۲۰۷، به نقل از نامه مستشارالدوله به مظفردین میرزا، سنه ۱۳۰۶ق/ ۱۲۶۷ش.

۳۶ - آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، ص ۱۸۵.



به طوری که از مطلب فوق پیداست، او از اصلاحات عثمانی سخن می‌گوید ولی از به کار بردن واژه‌ی مشروطه پرهیز می‌نماید.

وی در جایی دیگر از مشروطیت به نام «کتاب قانون» نام برده و می‌نویسد:

« یک کلمه ای که جمیع انتظامات فرنگستان در آن مندرج است، کتاب قانون است که جمیع شرایط و انتظامات معمول بها که به امور دنیویّه تعلق دارد در آن محرّر و مستور است و دولت و امت معاً کفیل بقای آن است ... شاه و گدا و رعیت و لشگری در بند آن مقید هستند و احدی قدرت مخالفت به کتاب قانون ندارد.»^[۳۷]

میرزا حسین خان مشیرالدوله و واژه‌ی «مشروطه»

به نظر می‌رسد واژه‌ی «مشروطه» در معنای «کنستیتوسیون» برای اولین بار به وسیله‌ی میرزا حسین خان سپهسالار در سال ۱۸۶۸ م/ ۱۲۴۷ ش - هنگامی که سفیر ایران در دربار امپراطوری عثمانی بود، در خلال برخی از گزارش‌های خود در ایران به کار برده شده است^[۳۸]. حائری در این مورد می‌نویسد:

«سپهسالار در مکاتبات خود با دربار و وزارت خارجه ایران، سخت از نوسازی های عثمانی ها که در خلال توقف او در استانبول صورت می گرفت، هواخواهی کرد. او به سختی تحت تأثیر قوانین مدرن عثمانی ها که در زمینه قانونگزاری انجام داده بودند، قرار گرفت و قانون نو عثمانی ها را که همه اتباع آن امپراطوری را یکسان و برابر می خواند، می ستود...»^[۳۹]

پژوهش‌گر دیگری در مورد ترقی‌خواهی و قانون‌مداری وی می‌نویسد:

« ... در یکی از نوشته های برجسته اش از اسلامبول نوشت: فرنگیان یکی از کارهائی که با ایستادگی از رهبران عثمانی می خواهند، وضع مجلس شورای

۳۷- همان بالا، ص ۱۸۷.

۳۸- عبدالهادی حائری، همان گذشته، ص ۲۵۲، به نقل از: آدمیت، فکر آزادی، ص ۶۶.

۳۹- حائری، همان، ص ۳۲.



دولت است^[۴۰] که فرانسویان به آن کونسیل د تا^[۴۱] می گویند.»

منوچهرکمالی طه در جای دیگری در مورد مشیرالدوله می نویسد:

«... مشیرالدوله ... در سال بعد پیرامون رویدادهای نوین عثمانی و سخنرانی سلطان عبدالعزیز و گشوده شدن انجمن نمایندگان توده در آن کشور از اسلامبول نوشت: سلطان به عبارت اُخری دولت عثمانی را مثل دول «مشروطه» فرنگستان که باصطلاح خودشان «کونستیتوسیونل» می نامند قرار داد.»^[۴۲]

بدین وسیله برای اولین بار واژه‌ی مشروطه - در معنی قانون- در ایران مطرح گردید. لیکن طبع استبدادی ناصرالدین شاه، سپهسالار را نیز وادار کرده بود که در بیان واضح این واژه احتیاط به کار برد. چنان که در یک برکناری موقت در فرازی از نامه‌ای که به شاه نوشت، منظور خود را در پرده بیان داشت:

«... والله بالله تالله به تاج و تخت و نمک مبارک همایونی قسم است به اشدّ رضا راضیم که در حبس انبار در کمال خفت و حقارت محبوس باشم لیکن در اینجا بشنوم که امورات دولت علیه مثل سایر دول، منتظم و منقح شده است و استحقاق اطلاق لفظ دولت منظم را تحصیل نموده است»^[۴۳]

میرزا فتحعلی آخوندزاده و واژه‌ی «مشروطه»

آخوند زاده که یکی از بزرگ‌ترین مصلحان ایرانی - قفقازی بوده است، در متن‌های اصلاح‌گرایی و ترقی‌خواهی خود، از اغلب واژه‌های متداول (از جمله واژه‌ی مشروطه نام می‌برد). او که زندگانی‌اش در بین سال‌های ۱۱۹۱ تا ۱۲۵۶ ش بود، بدون شک با دوره‌ی اصلاحات تنظیمات عثمانی آشنا بوده است و لذا

۴۰- منوچهر کمالی طها، حکومت قانون، ص ۱۷۸، به نقل از: آدمیت، فکرآزادی، ص ۶۱.

۴۱- Conseil d'Etat

۴۲- - ص ۱۷۹.

۴۳- - منوچهر کمالی طه، همان، ص ۱۷۹. به نقل از نامه‌ای از مشیرالدوله، ... شکوائیه بی تاریخ، به شاه ۱۲۹۰/ق ۱۲۵۲ ش به نقل از فرهاد معتمد محمود: سپهسالار اعظم، ص ۱۲۰.



در جایی از اصلاحات بنام «تنظیمات» نام برده و می‌نویسد:

«به علت اینکه هرگونه تنظیمات و قوانین مبنی بر علم است [و] مادام که مردم کلاً ذکوراً و اناثاً مثل طایفه مملکت پروس و آمریکا و سایر ممالک یورپا صاحب علم نشوند، تنظیمات و قوانین را نخواهند فهمید و به قبول و اجرای آنها استعداد نخواهند داشت...»^[۴۴]

وی در جای دیگر از مشروطیت به نام «قانون ناپلیونی» یاد می‌کند. هنگامی که می‌شنود میرزا یوسف خان مستشارالدوله سرگرم ترجمه‌ی قانون‌هایی از فرانسه است، به او می‌نویسد:

«ظاهراً قانون ناپالیونی را نیز به زبان فارسی ترجمه می‌کنید. والله بی‌ریا و تملق می‌گویم که از این حالت شما قلباً مسرور و به همت بزرگ و بی‌نظیر شما بی‌اختیار ستایشگر هستم.»^[۴۵]

و گاهی مشروطیت را تحت نام «سلطنت قونسی توتسی» بیان کرده است: «به حقیقت در اکثر کشورهای متمدن اروپا اداره و سلطنت قونسی توتسی تأسیس یافته است»^[۴۶]

همچنین در جایی «سلطنت معتدله» را در معنی مشروطه به کار برده است^[۴۷]

و اما در جایی نیز از «مشروطیت» نام برده است:

«پس نظام سیاسی مملکت باید اولاً بر مشروطیت و محدودیتِ قدرتِ دولت قرار گیرد...»^[۴۸]

۴۴- منوچهر کمالی طه، حکومت قانون، ص ۷۲، به نقل از آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، نامه به فرهاد میرزا قاجار عموی ناصرالدین شاه در اکتبر ۱۸۷۵، ص ۲۸۰.

۴۵- منوچهر کمالی طه، همان بالا، ص ۷۶، به نقل از آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، از نامه اوت ۱۸۶۹ به میرزا یوسف خان وزیر مختار ایران در پاریس از بیلاق قوجور، ص ۱۴۳.

۴۶- آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ص ۱۴۵، به نقل از آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، ص ۲۱۷.

۴۷- طه، همان، ص ۸۱، به نقل از: آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، ص ۲۷۵.

۴۸- آدمیت، همان، ص ۱۵۱.



میرزا آقاخان کرمانی و واژه‌ی «مشروطه»

آقاخان که مدت زمان طولانی در کشور عثمانی زندگی کرده بود، واژه‌ی مشروطیت را به همان معنی قانون و کنستی‌توسیون که در کشورهای غربی نامیده می‌شود، می‌شناخت. او بدون نام بردن از واژه‌ی مشروطه، در تعریف آن در کشورهای پیشرفته می‌نویسد:

«ملل متمدن همان قانون عدل را که حکومت است، از راه انجمن شورا و اکثریت آرا در ملت خود تأسیس می‌نمایند. مانند جمهوریت فرانسه و پارلمنت انگلیس»^[۴۹]

در جای دیگر، در مقایسه‌ی حکومت‌های خاوری و باختری، پس از بیان استبداد در اولی، در مورد شمردن حکومت‌های باختری به‌وضوح از مشروطه نام می‌برد و می‌نویسد:

باختریان «برای وضع حکومت طورهای مختلف از جمهوری و مشروطه و مجلس مبعوثان و حکومت اشتراکیه و دموکراسی و آریستوکراسی و امثال اینها»^[۵۰] بنیاد نهادند.

او پیش‌بینی سقوط حکومت جهل و استبداد و پیدایش مشروطیت را به روشن‌ترین وجهی در کتاب رضوان بیان کرده است:

«عنقریب این بساط ناگوار برچیده شود و ستمگران به کیفر کردار خود برسند. و مردم را عموماً خیالی متفق و حسی مشترک پدید آمده و طریق اتفاق ملی بیاموزند. چه! جهالت مدامی خلاف عدل الهی است»^[۵۱]

عبدالرحیم طالب اف و واژه‌ی «مشروطه»

طالب اف بین سال‌های ۱۲۱۳ تا ۱۲۸۹ ش زیسته بود، به‌لحاظ زندگی طولانی‌اش در تفلیس و نیز مطالعات عمیق‌اش در مورد مطلب‌های دنیای

۴۹- منوچهر کمالی طه، حکومت قانون، صص ۱۱۷-۱۱۶، به‌نقل از کرمانی، صد خطابه، خطابه ۳۲، ص ۱۳۹.

۵۰- همان بالا، ص ۱۱۹، به‌نقل از: کرمانی، آینه سکندری، ص ۱۹۷.

۵۱- فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۲۶۳.



پیشرفته‌ی غرب - از کتاب‌ها و تألیفات روسی زبان- اطلاعات قابل‌توجهی از حکومت‌های آن مناطق کسب کرده بود. علاوه‌برآن، اوشاهد استقرار مشروطیت در ایران بود و حتی به‌عنوان نماینده‌ی مجلس شورای ملی نیز از تبریز انتخاب گردیده بود.^[۵۲] به‌همین دلیل در گفت‌وگو پیرامون حکومت مشروطه، نوشته‌هایش بسیار رسا و روشن است و چنان به نکته‌های این شیوه پرداخته که بدون هیچ پندار ناچاریم بگوییم همه‌اش را از دانش سیاسی آن روز اروپا گرفته است.^[۵۳]

او هم با واژه‌ی «مشروطیت» بازآمده از کشور عثمانی آشنا بود و هم انواع اصطلاحات «حکومت قانون» را که در کشورهای پیشرفته‌ی غربی متداول بود، می‌شناخت. به‌عبارت‌دیگر؛ او با واژه‌ی «مشروطیت» در معنای غربی آن کاملاً آشنا بود. درباره‌ی حکومت مشروطه می‌نویسد:

«در این گونه حکومت، رئیس موروثاً صاحب تخت و تاج مملکت است»^[۵۴]. ولی راه بردن کشور در برابر قانون اساسی در مجلس سناتو... و مجلس وکلا بخش شده.»^[۵۵]

درباره‌ی قانون اساسی مشروطیت نیز می‌نویسد:

«... قانون اساسی به تنظیمات آن دولت گفته می‌شود که سلطنت او مشروطه است. یا عوض سلطان موروثی رئیس جمهوری منتخبی و موقتی دارند.»^[۵۶]

در جای دیگر نیز در تعریف قانون اساسی می‌نویسد:

«قانون اساسی عبارت از آن قانون است که در [آن] حقوق پادشاه و تبعه، واضح معین شده باشد»^[۵۷]

۵۲- - لیکن او از قبول نمایندگی مجلس سر باز زد.

۵۳- - منوچهر کمالی طه، حکومت قانون، ص ۱۳۰.

۵۴- - همان بالا، به نقل از: طالبوف، کتاب احمد، ج ۲، ص ۸۱.

۵۵- - همان بالا.

۵۶- - طالبوف، کتاب احمد، مقدمه و حواشی باقر مؤمنی، صص ۱۸۹-۱۹۰.

۵۷- - کمالی طه، همان، ص ۱۳۱، به نقل از طالبوف، مسائل الحیات، صص ۱۰۴ و ۱۰۱.



در توضیح مشروطیت [که در سایر دول مرسوم است]، دقیقاً به قانون اساسی مشروطیت ایران در مورد وظایف شاه و وزرا پرداخته و می نویسد:

«در چند یک از کشورهای مشروطه، قانون چنین است که اگر وزرا وظایف خود را انجام ندهند و یا دستور غیرقانونی پادشاه را اجرا کنند، به خاطر عمل غیرقانونی خود در برابر پارلمان مسؤل خواهند بود. این مسؤلیت وزرا سبب می شود که پادشاه دستورهای غیرقانونی صادر نکند^[۵۸]. به عبارت دیگر، پادشاه که در رأس قوه مجریه قرار دارد، نمی تواند با صدور فرمانی در امور مربوط به قوه مقننه دخالت کند، زیرا این دو قوه باید از هم جدا باشند.»^[۵۹]

او حکومت مشروطه‌ی کشور انگلستان را «جقه تاج افتخار انگلستان»^[۶۰] می نامد و درباره‌ی حکومت مشروطه‌ی دیگر کشورهای پیشرفته‌ی غربی چنین می نویسد:

«الآن در اروپا، اگر روسیه را نیز مشروطه بشماریم، غیر از دولت عثمانی، هیچ‌ده سلطنت با قانون اساسی اداره می شود، یعنی قانون اساسی کشورهای اروپا و جمهوریت های آمریکا و دولت ژاپون در آسیا، اساساً در روی یک بنای محکم تحدید حقوق ساخته شده.»^[۶۱]

بنابر مطلب‌هایی که در صفحات گذشته مطرح شد، چنین نتیجه می گیریم که به دنبال اصلاحات در کشور عثمانی، در حدود سی یا چهل سال قبل از صدور فرمان مشروطیت در ایران، واژه‌ی مشروطه در معنای حکومت قانون وارد متن‌های اصلاح‌طلبان و ترقی‌خواهان کشور ما گردیده است. درحالی‌که این واژه را مردم عادی کشور نمی‌شناختند.

واژه‌ی «مشروطه» چگونه برای مردم عادی کشور شناخته شد

واژه‌ی مشروطه (در معنای حکومت قانون) در چند ماه قبل از مشروطیت

۵۸- - عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۵۱، به نقل از: طالبوف، مسائل الحیات (مجموعه آثار)، ص ۱۹۳.

۵۹- - حائری، همان بالا، ص ۵۲.

۶۰- - همان بالا، ص ۱۹۰.

۶۱- - همان بالا.



- گاه‌گذاری - در نامه‌ها و مجلس‌ها و انجمن‌ها به کار گرفته شده است و حتی «برخی از مردم» آن را به‌عنوان حکومتی «ضد استبدادی» می‌شناختند. به‌عنوان مثال در جلسه‌ی نهم انجمن مخفی^[۶۲] که به‌وسیله‌ی ناظم الاسلام کزمانی اداره می‌شد، به‌واژه‌ی مشروطه در معنای ضداستبداد اشاره شده است.

در این جلسه یکی از اعضا بنام «فیلسوف» طی لایحه‌ای چنین می‌گوید:

«... استبداد ملت را جاهل، کور، ترسو، جبّان، ضعیف، منکوب، ذلیل، خوار و بی‌غیرت می‌کند. بالعکس مشروطیت آنان را عالم، بینا، شجاع، باحرکت، با قوت، باغیرت، سربلند و بیدار می‌نماید ... علم و صنعت، عدل و مساوات و تدین و انسانیت مستلزم مشروطیت است، جهل و خرابی و ظلم و بیکاری لازمه استبداد.»^[۶۳] همچنین «مجدالاسلام» نامی که عضو انجمن فوق بود، طی مقاله‌ای در روزنامه‌ی ادب، شماره ۱۶۴، ص ۵ «لزوم سلطنت مشروطه» را گوشزد مردم کرده است^[۶۴]. هم‌چنین سید محمد طباطبائی- یکی از دو رهبر روحانی انقلاب مشروطیت- مفهوم حکومت مشروطه را به‌دقت می‌شناخت.^[۶۵]

۶۲- روز دوشنبه ۱۲ صفر ۱۳۲۳ق/۲۹ فروردین ۱۲۸۴ش.

۶۳- ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، ص ۴۹.

۶۴- همان بالا، ص ۱۸۹.

۶۵- در طول مهاجرت دوم قم، در یک نشست بین ملایان، مباحثه‌ای بین طباطبائی و شیخ فضل الله نوری به‌وقوع پیوست. در این بحث فضل الله قصد بعدی مهاجران را پس از بازگشت از شهر قم جویا شد، جوابی که طباطبائی به او داد نمایانگر زیربنای فکری او در مورد مشروطیت بود و ما در این‌جا به شمه‌ای از سخنان او اشاره می‌کنیم. او گفت: «قصد ما متحداً تغییر سلطنت مستقله است به مشروطه، تعیین مرسوم معینی است برای شخص پادشاه که هیچوقت نتواند پول ملت را تفریط به مخارج باطل و مصارف بی حاصل صرف کند و دور بریزد. مشروطه چیزی است که وزرا حدودشان معین، مواجب و مرسوم هر یکی آشکار و همه مسؤل جمعی هستند. تعارفات موقوف می‌شود. مشروطه چیزی است که وزرائی که این مردم را چاپیده و همیشه فعال مایشاء بوده اند، امروز غیر تمکین و تسلیم چاره ندارند. 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 وزرا و اعیان ووکلا و غیره وضع خواهد شد که شاه و مجلس و تمام وزارتخانه‌ها 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 سخنی بگوید و کاری بکند» (تشیع و قدرت در ایران، ج ۲، ص ۱۶۲. به نقل از غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، صص ۱۸ و ۱۷، به‌نقل از مستوفی تفرشی، میرزا نصرالله خان»



بدون شک تحصن مردم در سفارت انگلستان موجب گردید که قاطبه‌ی اهالی تهران (و سپس تمام مردم ایران) واژه‌ی مشروطه را شناخته و از مفهوم آن در معنی «حکومت قانون» نیز آگاه شدند.

تحصن در سفارت انگلیس و واژه‌ی «مشروطه»

ادامه‌ی مبارزات مشروطه خواهی مردم ایران، در تیرماه ۱۲۸۵ شمسی، به دو تحصن از سوی دو گروه از مردم تهران در شهر قم و در سفارت انگلستان انجامید.

گروه اول، ملایان و طلاب بودند که به دنبال حادثه‌ی مسجد جامع تهران^[۶۶] در تاریخ ۲۳ تیرماه به شهر قم عزیمت و تا ۲۳ مرداد در آن شهر متحصن شدند.

گروه دوم نیز ده‌ها هزار تن از اهالی شهر تهران متشکل از بازرگانان، اصناف، کارگران، طلاب، تحصیلکرده‌ها، روشنفکران و غیره بودند که به فاصله‌ی چهار روز از عزیمت ملایان (در روز ۲۷ تیرماه) به سفارت انگلیس پناهنده شده و تا ۱۶ مرداد در تحصن باقی ماندند.

دو روی داد فوق آخرین مرحله‌ی انقلابی بود که به صدور فرمان مشروطیت انجامید. لیکن آنچه که در صدور آن فرمان تأثیرگذار گردید، تلاش بی‌وقفه‌ای بود که ترقی خواهان و اصلاح طلبان در طول این تحصن به عمل آوردند. آنان ازسویی با نفوذ دادن عوامل خود در بین متحصنان قم، ملایان را در راه درخواست «مجلس ملی» ارشاد می‌کردند و ازسوی دیگر با نفوذ کردن در بین پناهندگان سفارت انگلستان، افکار آنان را به سوی درخواست مشروطیت می‌کشانیدند^[۶۷].

۶۶- تاریخ انقلاب ایران، تهران، کتابخانه ملک، خطی، به شماره ۳۸۱۹، ج ۱، ص ۲۶ به بعد.

۶۷- کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۹۸ به بعد.

۶۸- آدمیت، فریدون، ایده تئولوژی نهضت مشروطیت، ص ۱۷۰. و نیز ن- ک: دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، ج ۲، ص ۷۱. و نیز بهزاد کشاورزی، نقش انجمن‌های «سیاسی سُرّی» در مشروطه، بخش سوم، نشریه اینترنتی ایران امروز



به عبارت دیگر، گروه اخیر کسانی بودند که با مشروطیت آشنایی کامل داشتند و اینک فرصتی پیش آمده بود و می‌خواستند آن را در کشور پیاده سازند.

تحصن مذکور نقطه عطفی در تاریخ ترقی‌خواهی کشور به‌شمار می‌رود، زیرا (همان‌طور که گذشت) قبل از تحصن فوق‌واژه‌ی مشروطه برای مردم ایران شناخته‌شده نبود لیکن تحصیل‌کردگان و اصلاح‌طلبان توانستند در طول تحصن نوزده روزه‌ی مردم افکار آن‌ها را برای پذیرش مشروطیت و حکومت قانون آماده سازند^[۶۸]. آنان پس از نفوذ در سفارت، به تبلیغات سیاسی موجهی در بین بست‌نشینان همت گماشتند و در نتیجه خواست‌های آنان از دولت را در راستای استقرار یک حکومت دموکراتیک رهنمون گشتند. برای این‌که بتوانیم تأثیر تلقین تحصیل‌کردگان و ترقی‌خواهان را در بین مردم متحصن روشن سازیم، به بیان مشاهدات برخی از ناظرانی که در آن جمع حضور داشتند و هم‌چنین نتیجه‌ی مطالعات پژوهش‌گران و مورخان را در این مورد بررسی می‌کنیم:

کسروی می‌نویسد:

«... در آن چند روزه کسانی به مردم معنای آزادی و مشروطه و پارلمان را تا یک اندازه فهمانیده بودند...»^[۶۹].

یحیی دولت‌آبادی که در آن تاریخ عضو چندین انجمن سرّی ترقی‌خواهی بود و در اوضاع بست‌نشینان سفارت نیز نظارت داشت، در این‌باره می‌نویسد:

«آزادیخواهان که حوزه‌های متعدد دارند، بیشتر افراد آنها به عنوان تماشاچی در جزو متحصنین سفارت دیده می‌شوند و مراقب هستند که این دواى سمی یعنی توسل به بیگانه به قدر حاجت استعمال شود. دست آخر هم کار خود را کرده نگذارند آنطور که انگلیسی‌ها می‌خواهند (از التجای

۶۸- ناظم الاسلام در روز ۱۷ مرداد می‌نویسد: «...در این روز... شاگردهای مدرسه دارالفنون و مدرسه نظامی و مدرسه فلاح نیز داخل شده و چادر مخصوصی برای آن‌ها نیز بر سر پا کردند...». ن - ک: تاریخ بیداری ایران، همان گذشته، ص ۳۲۲.

۶۹- تاریخ مشروطه ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دهم، ص ۱۱۲.



خلق به سفارتخانه آنها استفاده کنند) کامیاب گردند.»

حیدرخان عمواغلی در خاطرات سیاسی خود می‌نویسد:

«از آنجائی که متحصنین سفارت مطلقاً اطلاعی از وضع مشروطیت نداشته و ترتیب آن را مسبوق نبودند، فلذا هیأتی از عالمان مملکت همیشه دستورالعمل‌های باطنی خودشان را به آنها تلقین می نمودند که من هم جزو آن هیئت مشغول کار بودم»^[۷۰]

تقی زاده نیز در این مورد می‌گوید:

«... در میان بستیان سفارت، کمیسیونی تشکیل شده که برخی از ایرانیان کم و بیش غرب گرا، از قشر مقامات تحصیلکرده، طرف مشورت آن هستند و با رهبران مذهبی قم نیز در تماس هستند و این رهبران نیز به نوبه خود با ولایات مختلف تماس دارند...»^[۷۱]

ژانت آفاری نیز نوشته است:

«چند روشنفکر، از جمله صنیع الدوله ... رفته رفته بحث در باره اصول حکومت مشروطه را با متحصنان باغ سفارت آغاز کردند. با اعضای سفارت، از جمله اسمارت نیز درباره ماهیت دموکراسی‌های اروپا بحث کردند. مشارکت توده ای اصناف، محصلان و روشنفکران رادیکال جمعیت‌های مخفی، که بیست و سه روز ادامه یافت (۲۴ تیر تا ۱۵ مرداد)، خواست‌های معترضان را به شدت تشدید کرد»^[۷۲].

ناظم‌الاسلام کرمانی که ناظر مستقیم بست‌نشینان سفارت بود و له همراهی اعضای انجمن مخفی در سفارت چادر زده بود، در این باره می‌نویسد:

«می‌توان گفت سفارتخانه در حکم یک مدرسه شده است، چه، در زیر هر چادر و هر گوشه، جمعی دور هم نشسته اند و یک نفر عالم سیاسی از

۷۰- - خاطرات شخصی حیدرخان عمواغلی، نشریه یادگار، سال سوم، شماره پنجم، صص ۷۰ -

۷۱- - - براون، ادوارد، انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه مهدی قزوینی، ص ۱۲۷، (ح).

۷۲- - - انقلاب مشروطه ایران، ص ۸۵.



شاگردان مدارس و غیره آنها را تعلیم می دهند. یعنی چیز های تازه به گوش مردم می خورد که تاکنون احدی جرأت نداشت بر زبان آورد...»^[۷۳]

وزیر مختار انگلیس (که از نزدیک بر این تحسن نظارت داشت) نیز این مطلب را تأیید کرده و در گزارش رسمی خود آورده است که در میان بستیان کسان نام‌داری وجود داشت:

«تصور می رود راجع به خواست هایشان از افراد درس خوانده و با اطلاعی مانند صنیع الدوله دستور می گرفتند.»^[۷۴]

وزیر رسائل نیز در این باره می نویسد:

«افرادی قانون دان به جماعت بستیان پیوستند که قانون فرانسوی برای آنان می خواندند و ترجمه می کردند و خواهان قانون فرنگی بودند»^[۷۵]

محمدمدعی کاتوزیان (که جزو متحصنین بود)، در این باره آورده است:

«عده ای از مردم منورالفکر در میان جمعیت می رفتند و متحصنین را می آموختند که باید مقصود خود را منحصر به دعوت آقایان و تأمین قرار ندهند ... مخصوصاً حسینقلی خان نواب و عباسقلی خان نواب که از بستگان نزدیک سفارت بودند در تلقین، جدی وافی داشتند و در خارج نیز عده ای از دانشمندان مملکت بوسیله ارسال رُسل هر نوع مساعدت فکری با آقایان متحصنین نموده و موجبات باز شدن افکار را فراهم می ساختند از قبیل مرحوم مرتضی قلیخان صنیع الدوله و برادر او مخبرالسلطنه و سایرین از اعضای وزارت خارجه. کم کم بر تقاضای متحصنین افزوده گردید و علاوه بر تقاضای تأمین خود، مجلس معدلت را نیز خواستار گردیدند و کم کم پله پله بالا رفته، آخر الامر تقاضای مجلس شورای ملی نمودند.»^[۷۶]

کاتوزیان اضافه می کند:

۷۳- تاریخ بیداری ایرانیان، بخش دوم، ص ۲۷۴

۷۴- آدمیت، همان، ص ۱۶۹

۷۵- همان بالا.

۷۶- تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ص ۱۸۸.



«... بالجمله عده ای از متورین در خارج بوده و مخصوصاً تحصیل اطلاع از عملیات دربار می نمودند و راپورت آنرا همه روز و قبل از انجام خیالات درباری به سفارت و متحصنین می فرستادند. البته یک دسته و جمعیت نبودند که از خارج مشغول به کار بودند بلکه دسته های متعدد بودند که در یک دسته آن ها نگارنده بود ...»^[۷۷]

حدود دو هفته ای از تحسن نگذشته بود که مردم به حد کافی از حقوق سیاسی-اجتماعی خویش آگاه شده بودند و حتی شاه را نیز به عنوان «ظَلّ الله» نمی پذیرفتند.

وزیر رسائل می نویسد:

«بستیان حالا همه اهل پلیتیک و قانون شده اند و حرف هائی میزنند که انسان مات می ماند. مثلاً می گویند: معنی تحت اللفظ شاه این است: نماینده ملت؛ و در صورتی که ملت کسی را نخواست باشد، آن شخص را در هیچیک از دول نخواهند شناخت و دیگر تمام حرف ها تمام است.»^[۷۸]

در همین زمان بود که تحول فکری-عقیدتی بست نشینان به مرحله ای از آگاهی ارتقاع یافته بود که به کم تر از «مجلس مبعوثان» و «نظامنامه» راضی نبودند. اشاره به محتوای تقاضاهایی که در روزهای آخر بست نشینی از جانب مجموعه ی بست نشینان در خطاب به دولت اعلام گردید، نشان از پیشرفت مایه ی فکری آنان بود که در نتیجه ی تعلیمات سیاسی و اجتماعی ترقی خواهان قوام یافته بود. آنان مستدعیات خویش را با هوشیاری کامل تعمیم به درخواست کلیه ی اهالی کشور داده بودند و سپس درخواست هایشان را به شرح زیر اعلام کرده بودند:

«خلع و تبعید» وزرای خائن ناقابل که «مصدر مفسد بزرگ» شده اند. قصاص قاتلین «و الا اهالی ملت خودشان خونخواهی خواهند کرد» مراجعت دادن علما از قم و بازگشت تبعید شدگان.

۷۷- کاتوزیان، همان بالا ص ۱۸۹.

۷۸- آدمیت، همان گذشته.



و در بند آخر نوشته بودند:

«عمده مقصود ما تحصیل امنیت و اطمینان از آینده است که از مال و جان و شرف ... خودمان در امان باشیم»

به علاوه از آنجاکه «اوامر حکومت در تحت نظامنامه مخصوص نیست و در دایره استبداد و دلخواه شخصی» است، باید تکالیف ملت را «معلوم و محدود» نمایند که پس از این «آسایش نوعی داشته باشیم و گرفتار شکنجه ظالمان غیرمسئول نباشیم»^[۷۹]

جان کلام و مایه اصلی تقاضاها، در بند آخری نهفته است. این بند در دو قسمت خلاصه می شود. قسمت اول «تحصیل امنیت و اطمینان از آینده» درحقیقت استقرار قانون است (که حقوق آحاد ملت را معین سازد و امنیت جان و مال و حیثیت مردم بازیچه‌ی عمال حکومت قرار نگیرد).

قسمت دوم درخواست‌ها، تهیه‌ی نظامنامه‌ای است که تکالیف ملت را معین نموده و حکومت استبدادی را الغاء نماید که همان قانون اساسی مشروطیت می باشد.

به دنبال این دو روی داد (دو تحصن قم و سفارت انگلستان) پادشاه مجبور شد بالاخره فرمان مشروطیت را در روز ۱۳ و تکمله‌ی آن را در ۱۶ مرداد صادر کند.^[۸۰]

و از این تاریخ: «به موجب دستخط همایونی دولت ایران در عداد ممالک «کنستیتوسیونل» درآمد

پایان بخش اول

۷۹ - - آدمیت، همان گذشته، ص ۱۶۸.

۸۰ - - کاتوزیان این تاریخ آخری را روز ۱۸ مرداد ذکر کرده است. ن - ک: ص ۲۰۰.



سویه‌های رفتارِ سیاسی ما

جواد موسوی خوزستانی^[۱]

مقدمه: این گزارش کوتاه به تأثیر عامل‌های ذهنیتی به‌ویژه فرهنگ و گفتمانِ «تبعیت/آمریت» بر رفتار سیاسی‌مان تمرکز دارد. اگر گفتمان‌های سیاسی-ایدئولوژیکِ قطبی‌نگر به‌عنوان عاملی «فرامتنی» در جهت‌دادن به پاره‌ای کنش‌ها و چالش‌های سیاسی و حتا روایت‌های هنری - به‌ویژه در موج نو سینمای ایران - عمل کرده است اما، گفتمانِ ذهنیت‌ساز و سلسله‌مراتبی تبعیت/آمریت (مرید و مرادی) در واقع عاملی «درون‌متنی» و هم‌بافته‌ی زیستِ سیاسی-دینی، قومی و اجتماعی ما است. برای مثال طی چهار دهه‌ی گذشته گفتمان «آمریتِ پیشوا و تبعیتِ توده» در بخش بزرگی از رفتارهای سیاسی ما ایرانیان نقش هدایت‌گر ایفا کرده است. ازاین‌رو جست‌وجوی ردِ پای این عاملِ ذهنیت‌ساز (سوبژکتیویته) در رفتار سیاسی، و شناختِ علت‌های مؤثرِ بازتولید آن - با ذکر نمونه‌هایی از رابطه‌های قومی/طایفه‌ای در بلوچستان و خوزستان - موضوع این گزارش است.

گفتمانِ «آمریت/تبعیت» که به‌منزله‌ی یکی از بسترها و منظومه‌های

نمادین در جهان فرهنگی ما عمل می‌کند بیش‌وکم در میان بسیاری از قشرها، عشیره‌ها، اقلیت‌های قومی، فرقه‌های مختلف مذهبی و مسلکی در ایران فعال است. این گفتمان ذهنیت‌ساز که در کاربرد زبان، نشانه‌ها، استعاره‌ها و سمبل‌ها بازتاب‌های کارکردی‌اش را نشان‌مان می‌دهد به‌طور طبیعی در محیط‌ها و رابطه‌های بسته و سرکوب‌گر - خواه رابطه‌های سنتی و خواه مدرن - بیش‌تر رشد می‌کند. به‌عبارت‌دیگر ساختارهای سیاسی استبدادزده، جماعت‌های مخالف جهانی‌شدن، محیط‌های قومی-قبیله‌ای، گروه‌های صوفی‌مسلک، رابطه‌های درونی سازمان‌های جهادی، و نیز برخی فرقه‌های جاهلی/عیاری یا جامعه‌ستیز و حاشیه‌ای معمولاً بسترهای مناسبی برای چیرگی این نظم گفتمانی و پیامدهای رفتاری و عملی آن است. به‌منظور این‌که واکاوی‌مان مشخص‌تر پیش برود از مثال‌های عام به نمونه‌ای خاص می‌پردازیم. به‌مثل می‌توان رابطه‌های «ازپیش‌تعریف‌شده» ی یک «طایفه» ی عرب در استان خوزستان را مورد توجه قرار داد.

ابتدا می‌بایست بر این نکته تأکید کرد که رابطه‌ی طایفه با عضوهایش - به‌مانند هر رکن جمعی، قومی، دینی - غالباً رابطه‌ای متقابل و دو سویه است. یک سوی آن به خود وجودی فرد (عضو) راجع است. انسان موجودی به‌گوهر اجتماعی است و بدون هویت فرافردی (هویت اجتماعی) احساس کمبود - و گاه حتا احساس پوچی - می‌کند. درنتیجه می‌کوشد نیازهای این بخش از هویت غیرشخصی خود را نیز تأمین کند. جامعه‌ی مدرن و پُرشتاب امروز نیز شهروندان را به‌طور خودکار به سمت اتمیزه‌شدن و تنهایی سوق می‌دهد. آدم‌ها هم می‌کوشند تا آن‌جا که مقدورشان است از این تنهایی بگریزند. راه‌های گریز از تنهایی و دستیابی به هویت فرافردی نیز از عضویت در شبکه‌های اجتماعی تا عضو شدن در حزب سیاسی، نهادهای دینی، ورزشی، مدنی، هنری، عرفانی و... گسترده و متنوع است. ضمن این‌که بخشی از مردم هنوز از رابطه‌ها و شجره‌ی طایفه‌ای و عشیره‌ای - رابطه‌هایی که از دوره‌ی پیشامدرن در جامعه‌ی مدرن تداوم پیدا کرده است - هویت کسب می‌کنند. به‌مثل هویت‌گرفتن بخش‌هایی از عرب‌های خوزستان در چهارچوب همین تعریف کلی و عمومی می‌گنجد (تقریباً مشابه هویت‌یابی بلوچستانی‌ها



از شجره‌ی قومی-مذهبی‌شان)؛ به‌ویژه در خوزستان که به‌لحاظ حساسیت دولت و تسلط نگاه امنیتی بر این استان (و بر اغلب استان‌های مرزی) غالباً هیچ امکانی برای تأسیس و فعالیت نهادهای مستقل مدنی، فرهنگی یا حزب سیاسی وجود ندارد. در نتیجه هر عضو در واسپاری خود به طایفه و قوم و قبیله‌اش تا حدودی این نیاز گوه‌ری به هویت فرافردی‌اش را تأمین می‌کند.

تأمین این نیاز البته که بهایی دارد. بهایش تن‌سپردن به پاره‌ای محدودیت‌هاست! یعنی تمکین به مجموعه‌ای از اقتضائات نظم سلسله‌مراتبی قبیله و عشیره است. به‌عبارت‌دیگر تمکین به الزام‌های محیط واقعی و درعین‌حال «آرمانی» شامل: پذیرش ظاهراً داوطلبانه‌ی عدم مشارکت عضو در بازنمایی نیازها و آرزوهای خود؛ محرومیت از مشارکت در بازتولید گفتمان مسلط؛ وابستگی عاطفی عضو به کلیت نمادین و آرمانی طایفه؛ پیوند اعضوها به هم‌دیگر (شکل‌گیری وجدان و هویت جمعی) و مکلف‌بودن هر عضو به حمایت از سایر اعضوها؛ و بلاخره اطاعت ناگزیر از ولایت شیخان و بزرگان قوم و تبعیت از «پند و اندرز»های آنان است!

طبیعی-ازلی جلوه‌دادن هیمنه‌ی چنین نظام معنایی-حقوقی-تربیتی نیز به میانجی سخن و با گذر از دالان همین فرایند پیچاپیچ و طولانی - به درازای تاریخ - تضمین شده است. فرایندی که از نگاه پی‌یر بوردیو «طی آن رابطه‌های قدرت نه به شکلی که عیناً هستند بلکه به شکلی ادراک می‌شود که آن‌ها را در چشم بینندگان مشروع می‌گرداند.»^[۲] گفتمان مسلط بر نظام ارزشی-سنتی قبیله غالباً عرق و دل‌بستگی‌های فراقبیله‌ای (ملی یا بین‌المللی) را نیز به‌پای هویت بومی و آشنای قبیله به خاک‌ساری وامی‌دارد. و احیاناً اگر چنین تمایلی در عضوی از طایفه بروز نماید فضای بسته و کنترل‌گر قبیله به‌طور خودکار سعی می‌کند آن عضو را استحاله کند و اگر نشد طرد نماید. جوانان عرب خوزستانی - به‌ویژه دختران - طی نسل‌های پیاپی شاهد بوده اند که در چنین سیستم اخلاقی-حقوقی، آرزوهایشان، انگیزش‌ها و نیازهای شخصی-عاطفی‌شان در قبال نیازهای کل عشیره همواره فرعی و ناچیز بوده و گاه به‌طرزی بی‌رحمانه قربانی شده است. چراکه وابستگی عضو به طایفه و

۲- جنکیز، ریچارد؛ «پی‌یر بوردیو»، ترجمه‌ی حسن چاوشیان و لیلا جوافشانی، نشرنی، صص ۱۶۳.



عشیره‌اش صرفاً نمادین نیست بلکه امور مهم زندگی روزمره‌ی هر عضو مثل نحوه‌ی سلوک داشتن با خویشاوندان (صله‌ی رحم)، حل و عقد اختلاف‌های ناموسی و مالی، شرکت در انتخابات، بهره‌مندی از کالاهای کمیاب (منزلت و احترام)، نحوه‌ی اجرای مناسک مذهبی، نوع ازدواج، شیوه‌ی دین‌ورزی، طرز عزاداری و وفات و کفن و دفن (و در این روزها بهره‌مندی از "حقابه" در خوزستان) همه و همه اگر نه به‌طور آشکار در حیطه‌ی نفوذ و اختیار طایفه است. در واقع سران عشیره و طایفه به‌مثابه‌ی سران دولت‌های کوچک محلی اما، به شکل سنتی (حاکم-قبیله) بر مردم‌شان حکم می‌رانند.

به‌علاوه، این نظام حکمرانی اغلب با سیستم فراگیرتر ملی (دولت-ملت) نیز در تنش و کشمکش قرار می‌گیرد. کشاکشی که از زمان به‌قدرت رسیدن رضاشاه - به‌رغم گسست در دو مقطع کوتاه تاریخی - تا به‌کنون در خوزستان، بلوچستان، کردستان و آذربایجان استمرار داشته است. به‌عنوان مثال در چند سال اخیر و بروز مشکل حاد کم‌آبی و بی‌آبی در خوزستان این تنش‌ها حتا به‌صورت هرروزه در شهرستان‌های شادگان، ایذه، حمیدیه، هویزه، دشت آزادگان (یا دشت "میشان" و مرکز آن سوسنگرد)، خرمشهر، آبادان، ماه‌شهر، بهبهان، مسجدسلیمان، و برخی دیگر از منطقه‌های اهواز نیز آشکار بوده است. گفتن ندارد که استمرار تنش و درگیری‌های هرروزه در اغلب استان‌های مرزی کشور نه‌تنها بر کسادی کار و کسب و معیشت ساکنان به‌طور مستقیم اثر گذاشته بلکه کل فضای زندگی اجتماعی را در تعلیق و انسداد و احساس ناامنی فرو برده است. روشن است که این مجموعه وضعیت نامتعارف و خشونت‌گستر که در اساس نتیجه‌ی توسعه‌ی اقتصادی ناموزون و آمرانه و نیز پی‌آمد نگاه امنیتی به توزیع منابع ملی و زندگی ستمدیدگان است طبعاً سوءظن بیشتر بین نیروهای انتظامی و ساکنان استان‌های مرزی - به‌ویژه در خوزستان، بلوچستان و کردستان - دامن می‌زند و تشدید جو امنیتی در این استان‌ها را نیز بازتولید می‌کند.



دو رفتار سیاسی نمونه‌وار

در ادامه به دو نمونه از رفتار سیاسی در بین اهل سنت بلوچستان و عرب‌های شیعه‌مذهب خوزستان اشاره می‌شود که هرچند این رفتارها در ساختار شکل، متفاوت اند (بلوچستان «قومی-مذهبی» است و عرب‌های خوزستان «قومی-طایفه‌ای» اند) اما به نظر می‌رسد که بن‌مایه و حیات‌شان از یک سرچشمه - فرهنگ و گفتمان «تبعیت/آمریت» - رمق و رونق می‌گیرد.

نمونه‌ی اول: در آستانه‌ی سیزدهمین دوره‌ی انتخابات ریاست‌جمهوری (۲۸ خرداد ۱۴۰۰) خبرهای ضدونقیضی از عدم مشارکت مولانا (مولوی) عبدالحمید رهبر مذهبی‌سیاسی و امام‌جمعه‌ی اهل سنت شهر زاهدان در این انتخابات مطرح می‌شد. سرآخر اما، ایشان به‌هردلیل رضایت دادند که باید در انتخابات شرکت کرد. با اعلام چنین تصمیمی از سوی مولانا اکثر واجدان شرایط در میان ساکنان محروم و فرودست بلوچستان و سیستان بسیج شدند تا به پیروی از مقتدای‌شان (هم‌چون دوره‌های پیش) به‌طور وسیع پای صندوق‌های رأی حاضر شوند و در انتخابات شرکت کنند. مشارکت آنان در مقایسه با سایر استان‌های کشور، یکی از بالاترین نرخ‌های مشارکت را (نزدیک به ۶۳ درصد) به نام‌شان ثبت کرد.^[۳]

اما دامنه‌ی شرکت اهل سنت که به تبعیت از پیشوای مذهبی‌شان به‌سوی صندوق‌های رأی شتافتند به مرزهای بلوچستان و سیستان محدود و متوقف نشد و تا بخش‌هایی از کردستان، نیمه‌ی جنوبی آذربایجان غربی، و خراسان شمالی وسعت گرفت. طبعاً مردم سیستان و بلوچستان از زمره‌ی فقیرترین و محروم‌ترین ساکنان ایران هستند و از این منظر با بخشی از طرف‌داران آقای

۳- به گزارش ایرنا براساس اعلام روابط عمومی استانداری سیستان و بلوچستان «از مجموع یک میلیون و ۶۰۸ هزار و ۶۰۵ نفر از واجدین شرایط رأی‌دادن در سیزدهمین دوره انتخابات ریاست‌جمهوری، یک میلیون و ۳۸ هزار و ۴۵۹ نفر در این انتخابات شرکت کردند که از این تعداد آرای ماخوذه ۱۴۶ هزار و ۷۲۴ رای باطله، و ۸۹۱ هزار و ۷۳۵ رای صحیح بوده است. بنا به این ارقام، میزان مشارکت مردم سیستان و بلوچستان در سیزدهمین دوره انتخابات ریاست‌جمهوری ۶۲.۷۵ درصد بوده است... امام جمعه زاهدان گفت: خوشبختانه مردم استان از دیرباز مشارکت حداکثری در انتخابات داشته اند و در سیزدهمین دوره ریاست‌جمهوری بار دیگر در این عرصه پیشتاز شدند.» کد خبر: ۸۴۳۷۶۳۱۳ <https://www.irna.ir/news/84376313> برای آگاهی بیشتر از درصد مشارکت کلیه‌ی استان‌ها، ر. ک. به این آدرس: (کد خبر: ۸۴۳۸۵۲۴۹)

<https://www.irna.ir/news/84385249/>



ابراهیم رئیسی در پایتخت متفاوت اند چون آن‌ها بر خلاف بخش‌هایی از پایتخت‌نشینان، منافع مادی را در فرایند تصمیم‌گیری‌شان کم‌تر لحاظ می‌کنند. با این حال هم‌چون دوره‌های پیشین پای صندوق‌ها حاضر شدند. این حضور به احتمال زیاد قبل از آن‌که به واکنش طبقاتی (برآمده از آگاهی طبقاتی) یا محاسبه‌ی سود و زیان مشارکت‌شان، یا به رابطه‌ی "مرکز-حاشیه"، و یا حتا به نوع خاصِ باورهای مذهبی‌شان (بریلویه در چابهار و سراوان، جماعت تبلیغی در زاهدان، دیوبندیه در حوزه‌های علمیه‌ی بلوچستان) مربوط شود می‌تواند به رابطه‌ی زیرپوستی و کم‌تر دیده‌شده‌ی "سلسله‌مراتبِ تبعیت و آمریت" پیوند داشته باشد! منظور فرهنگِ جاافتاده‌ی مریدومرادی (تبعیتِ مقلدان از ولایتِ شیخ‌شان) است. تأمل‌برانگیز است که بخشی از رأی‌دهندگانِ تهرانی (که به‌طور عمده شیعه‌مذهب هستند) نیز هم‌چون مردمِ اهلِ سنتِ بلوچستان با همین سازوکار در دوره‌های مختلفِ انتخابات شرکت کرده اند. زیرا چنین فرهنگی از دیرباز توسط «گفتمان»های دینی و بازتولید اسطوره‌های ایرانی («به می سجاده رنگین کن / گرت پیر مغان گوید») در زبان و بینش و گفتمان‌های اسطوره‌مزاج بسیاری از ما ایرانیان جاری و تا حال حاضر (سده‌ی ۱۵ خورشیدی) امتداد یافته است. بدیهی است که رابطه‌ی بخرنج و پرابهام "معیشت و شریعت" در زیست‌جهانِ فلاکت‌بارِ مردمِ بلوچستان و سیستان، رابطه‌ای چندسویه است و صرفاً به رابطه‌ی تبعیت/آمریت محدود نمی‌شود.

نمونه‌ی دوم، رفتار سیاسی عرب‌های خوزستان است. در خوزستان نیز نحوه‌ی تعاملِ مشایخ و سرانِ قبایلِ بزرگِ عربِ با مردمِ خود، می‌تواند مصداقی از شکل‌هایِ عملیِ گفتمانِ تبعیت/آمریت به حساب آید. چه بسا رمزگشایی از رابطه‌ی دیرپای شیخان و بزرگانِ طایفه‌های عربِ خوزستان (که معمولاً صاحب‌عِلّه هستند) با اعضای طایفه ممکن است حتا بتواند بُعدهای کمتر دیده‌شده‌ی اعتراضِ خیابانی عرب‌های خوزستان و نیز «خاموشی نامنتظر» آن را تا حدودی توضیح دهد! می‌دانیم که در زیرمتنِ فرهنگِ حاکم بر بخشِ بزرگی از جمعیتِ عرب‌های خوزستان - به‌میانجیِ تأثیرپذیری از اقتصادِ بسته‌ی این منطقه - رابطه‌های سلسله‌مراتبِ عشیره‌ای هنوز فعال

است. البته نظام عشیره‌ای و قومی در هیچ جای دنیا از جمله در میان مردم عرب خوزستان پدیده‌ی ثابتی نیست. رابطه‌ی عشیره‌ای یا پیروی از مشایخ و سران قوم (هم‌چون پیروی و تبعیت سرخ‌پوستان امریکای شمالی از رؤسای قبیله‌های‌شان که اغلب زن هستند) در کشورهای مختلف، شکل‌ها و کارکردهای گونه‌گونی دارد. در برخی رابطه‌ی مرید و مرادی و اطاعت محض (نیمه‌برده‌وار) برقرار است. در برخی موضوع ریش‌سفیدی و جلوگیری از دعوا و خون‌ریزی و برادرگوشی است. در برخی دیگر جنبه‌ی هم‌کاری و تعاون و یاری‌رساندن به افراد فرودست قبیله را دارد. در شرایط و محیطی دیگر، رابطه‌های اجتماعی قبیله را تنظیم می‌کند و... به این اعتبار جنبه‌های بسیار متنوعی از رابطه‌ی عشیره‌ای در جهان - و در ایران - وجود دارد و نمی‌شود همه‌ی این تنوع و گونه‌گونی را در چهارچوبی واحد و یک‌دست قرار داد و محکوم کرد.^[۴]

از سوی دیگر طی صدسال گذشته امر توسعه‌ی آمرانه و غیرآمرانه تغییرات جدی و برگشت‌ناپذیر در بافتار جامعه‌ی عرب خوزستان نیز به وجود آورده است. از جمله: بالا رفتن آمار شهرنشینی، آشنایی جوانان عرب با ایده‌های مدرن اجتماعی، افزایش نسبی نرخ باسوادی و تحصیل در دانشگاه، وصلت با افراد بیرون از عشیره، حضور رسانه‌های دیجیتال و گوشی‌های هوشمند و تحولات دیگر که خواه‌ناخواه رابطه‌ی عمودی و بسته‌ی «مرید و مرادی» قبیله‌ای را دست‌خوش تغییر کرده است. به‌رغم همه‌ی این دگرگونی‌ها اما به‌مانند رابطه‌های درونی جمعیت‌های مدرن و منسجمی هم‌چون درویشان گنابادی و... هنوز شیخان و ریش‌سفیدان (قطب‌ها و مرشدها) نفوذ کلام و اقتدار پُرشمولی در زیست‌جهان عرب‌های خوزستان دارند.

در چنین وضعیت تودرتو (و نفوذ کارکردی گفتمان «آمریت/ تبعیت») است که شناخت عامل‌های تعیین‌کننده در خاموشی نامنتظر اعتراض‌های

۴- به‌علاوه در جهان امروز، هرفردی خود را به یک خرده‌فرهنگ یا به قشر و جمعیت و قوم و قبیله‌ی خاصی متعلق و همدل و همراه می‌داند. او با انتصاب خود به آن قشر یا قوم و جمعیت، سعی می‌کند که از نظر باورها، کدهای رفتاری، سلوک روحی، معیارهای سنجش/ارزش‌گذاری، نحوه‌ی بازنمایی هویت فرافردی، و گاه با پوشیدن لباس و زیورآلات و نشان‌های خاص، نسبت به پیروان دیگر خرده‌فرهنگ‌ها و قومیت‌ها، خودش را «متفاوت» جلوه دهد.



اخیر عرب‌های خوزستان، برای روشن‌فکر و تحلیل‌گر غیربومی بسا دشوار می‌گردد! برخی تحلیل‌گران این خاموشی ناگهانی را صرفاً به یک عامل «عینی» - ابر علت - منحصر می‌کنند: برخوردِ خشونت‌بار پلیس.^[۵] ولی می‌دانیم که در فرایند طغیان و افول خیزش‌های اعتراضی و اجتماعی معمولاً سه گروه از عامل‌های «ذهنی» و «عینی» و «عاطفی» دخیل اند که صدا البته خشونت و قهر دولت، سرگروه عامل‌های عینی محسوب می‌شود. اصولاً اعمال خشونت فیزیکی توسط دولت در غروب و طلوع خیزش‌های اعتراضی مردم همواره نقش کلیدی بازی کرده است.

یادآوری این نکته هم بی‌مناسبت نیست که خشونت و سرکوب «فیزیکی» مرحله‌ی واپسین است. پیش از آن «خشونت نمادین» است که تحقق شکل‌های عملی سرکوب فیزیکی-رفتاری را بسترسازی می‌کند. به همین اعتبار، خشونت فیزیکی که بر معترضان تشنه لب خوزستان اعمال شد و تعداد بی‌شمار زندانی و هشت نفر هم کشته برجای گذاشت چه بسا ثمره‌ی مستقیم آن‌دسته از گفتمان‌های ذهنیت‌ساز است که از مدت‌ها پیش، عرب‌های خوزستان را «تجزیه‌طلب»، «فریب‌خورده»، «اراذل و اوباش»، یا «بازیچه‌ی دست قدرت‌های منطقه» معرفی کرده است. در واقع اعمال تحکم‌آمیز خشونت‌های نمادین که در قلمرو زبان اتفاق می‌افتد بسترساز برآمد انواع خشونت‌های رفتاری-فیزیکی است و در نهایت به حذف «دیگری» منتهی می‌گردد.

باری؛ گفته شد که در فرایند ظهور و زوال خیزش‌های اعتراضی، در هر بازه‌ی تاریخی و بسته به موقعیت مکانی و زمانی معمولاً دو سه عامل از بقیه‌ی عامل‌ها تعیین‌کننده‌تر و مؤثرتر عمل می‌کند. در این دوره طبق شنیده‌ها و خبرهای افواهی، پادرمیانی برخی مشایخ طایفه‌های بزرگ خوزستان برای خاتمه‌ی اعتراض‌ها - که به دنبال مذاکره با نمایندگان دولت صورت گرفته است - یکی از عامل‌های مؤثر در افول ناگهانی این خیزش اعتراضی بوده

۵- همشهری آنلاین روز پنجشنبه ۱۴ مرداد ۱۴۰۰ گزارشی از وقایع اخیر خوزستان به چاپ رساند که تعداد شرکت‌کنندگان در اعتراض‌های خیابانی یک شهر از این استان (سوسنگرد) را حدود ۱۲ هزار نفر تخمین زده و می‌افزاید که فقط در این شهر کوچک ۳۰۰ نفر بازداشت شده‌اند. هم‌چنین این گزارش تعداد کشته‌ها در اعتراض‌های اخیر خوزستان را بالغ بر هشت نفر ذکر کرده است.



است! اگر قضاوت‌های ازپیش‌اندیشیده و سوءظن‌های مرسوم (نگرش توطئه) را کنار بنهیم و با عینک واقع‌بینی به ماجرا بنگریم آن‌گاه چه‌بسا به این نتیجه برسیم که بخشی از هدف این پادرمیانی و نیز توافق با نمایندگان دولت - در صورتی که واقعاً توافقی صورت گرفته باشد - به منظور جلوگیری از اعمال خشونتِ بیش‌تر بر مردم تشنه‌لب بوده است.

به فرض که فرستادگان دولت حقایق‌ی مردم را تأمین کرده باشند (بازگشایی آب سد کرخه) و پاره‌ای دیگر از مطالبات شیخان و سران قبایل نیز برآورده شده باشد (به خصوص دولت آزادی بی‌قیدوشرط همه‌ی بازداشت‌شدگان را نیز تضمین کرده باشد) و این فرض‌ها از نگاه برخی سیاست‌ورزان توافقی مثبت و بُرد- بُرد (خدمت به مردم عرب) یا از نگاه برخی روشن‌فکران معامله‌ای پشت‌پرده (خیانت به خلق عرب) معرفی شود با این حال تجربه نشان می‌دهد که این گمانه‌زنی‌ها و حساسیت‌ها در مورد مفاد توافقی احتمالی، در عمل نمی‌تواند از نقش و تأثیر عامل‌های دیگر در بروز این خاموشی - از جمله تأثیر فرایند تبعیت مردم عرب از بزرگان عشیره‌های‌شان - پرده بردارد. زیرا آگاهی از جزییات مفاد توافقی‌هایی از این دست غالباً برای پژوهش‌گر مستقل نقطه‌اتکا یا کلیدوری به کشف دلیل‌های اصلی افول این خیزش (و دیگر خیزش‌های قومیتی) ایجاد نمی‌کند.

اگر خیزش‌های جمعی و اعتراضی معاصر عمدتاً خودجوش، بی‌سازمان و فاقد رهبری هستند و الگوی خاصی را دنبال نمی‌کنند (نمونه‌اش خیزش اعتراضی آبان ۹۸) ولی این مختصات را لزوماً نمی‌توان به‌همه‌ی انواع خیزش‌های اعتراضی مردم در منطقه‌های مختلف - به‌ویژه در رابطه با قومیت‌ها - تعمیم داد. اتفاقاً خیزش مردم عرب خوزستان متضمن الگو و چهارچوب‌های معینی است. نه این‌که همه‌ی معترضان عرب - به‌خصوص بخشی از جوانان پرشور - حتماً و لزوماً همه‌ی چهارچوب‌ها را رعایت می‌کنند اما واقعیت است که در اغلب رفتارهای سیاسی و حرکت‌های جمعی اقلیت‌های قومی در ایران، نقش ریش‌سفیدان و بزرگان قوم و طایفه (الگوی مرسوم و خاص رابطه‌های قومی-عشیره‌ای) هم‌چنان اثرگذار است. پس آن‌چه در این «الگوی خاص» اولویت پیدا می‌کند باز هم کمیت



و کیفیتِ اعتمادِ معترضانِ عرب به دستورهای مشایخ و بزرگانِ طایفه‌شان است! به عبارتِ دیگر صرفِ انرژی برای کشفِ چندوچونِ توافق‌ها عملاً به بازشناختنِ ذهنیت و آرزوها و انگیزش‌های کنش‌گرانِ کف‌خیابان نسبت به افولِ ناگهانیِ اعتراض‌شان هرگز کمکِ شایانی نکرده است؛ چه بسا پژوهش‌گر را از شناختِ واقع‌بینانه‌ی مناسباتِ پیچیده‌ی اعضا با مشایخ و بزرگانِ طایفه و نیز شناختِ گرایش‌های اتنیکیِ درون‌طایفه‌ای‌شان دور هم می‌کند. یعنی دورشدن از شناختِ موضوعی کم‌تر دیده‌شده اما واقعاً اثرگذار که متأسفانه تحلیلِ همه‌جانبه‌ی حرکت‌هایی از نوعِ حضورِ به‌نسبت گسترده‌ی اهل سنت پای صندوق‌های رأی؛ یا درگیری‌های ماه گذشته‌ی آذربایجان غربی در شهر نقده،^[۶] یا به‌خیابان آمدنِ مردمِ عربِ خوزستان و افولِ ناگهانی‌اش را (آن هم درحالی‌که مردمِ برخی شهرها به حمایت‌شان در خیابان‌ها حضور داشتند) برای برخی تحلیل‌گرانِ غیربومی با دشواری روبه‌رو کرده است!

عینیت‌گرایی در تحلیل خیزشِ اعتراضیِ عرب‌های خوزستان

واقعیت این است که اغلبِ مفسرانِ غیربومی - و مرکز نشین - در تحلیل‌شان از خیزشِ عرب‌های خوزستان و خیزش‌های مشابه در استان‌های مرزی به‌ندرت گفتمان تبعیت/آمریت و دیگر عامل‌های ذهنیت‌ساز را لحاظ می‌کنند. این در حالی است که اتفاقاً پی‌کاوی سازه‌های ذهنیتی در خیزشِ اعتراضیِ خوزستانی‌ها، به شناختِ علت‌های غروبِ زود هنگامِ این حرکت کمک بزرگی می‌کند. در کشور ما انگار مفروض است که هر نوع اعتراضِ جمعی حق‌طلبانه (خواه اعتراضِ صنفی-کارگری باشد یا اعتراضِ طبقه متوسط و یا حتا اعتراضِ اقلیت‌های دینی و قومیتی) را می‌توان با یک خط‌کش و معیار واحد - صرفاً با نشان دادنِ چند فاکتور و سویه‌ی عینی - اندازه گرفت و

۶- وقایع ماه گذشته در آذربایجان غربی که بسیاری از مدافعانِ هم‌زیستی قومیت‌های ایرانی را غافلگیر کرد نمونه‌ای دیگر از رفتار سیاسی مردم ما است که با متر و معیارهای مرسوم تحلیل، امکان شناخت همه‌جانبه‌ی آن، فراهم نمی‌شود. می‌دانیم جرقه‌ی این تنش قومیتی بین ترک‌ها و کردهای ساکن شهر نقده که در نیمه مردادماه ۱۴۰۰ و به‌بهانه‌ی اختلافِ شخصی دو نفر کلید خورد به‌صورت انفجاری در حال گسترش بود و شاید یکی از عامل‌های مهم کنترل آن، تمکینِ بخش بزرگی از مردم (غیر از عده‌ای جوانِ پرشور) از بیانیهِ بزرگان و ریش‌سفیدانِ هر دو قوم بود.



حتا جهت و آینده‌اش را نیز پیش‌بینی کرد! نمونه‌ای از عینیت‌گرایی محض و عادت‌شده، همین گزارش‌هایی است که اخیراً در باره‌ی خیزش خوزستانی‌ها منتشر شده است. بررسی این نوشتارها نشان‌مان می‌دهد که بخش عمده‌شان - و نه همه‌ی آن‌ها - مطابقِ روالِ دهه‌های گذشته در سده‌ی بیستم، بیشتر به تحلیل‌های عینی تکیه کرده اند. در نتیجه سویه‌های ذهنیتی و عاطفی کنش‌گرانِ عرب در این نوشتارها به‌طور قصدناشده به محاق رفته است.

این طرزِ نگاه به خیزشِ اعتراضیِ عرب‌های خوزستان (که می‌تواند متأثر از نگاهِ مرسومِ «دولت‌محور» هم باشد) به‌نوعی فرونگریستن از بالا به این پدیده (به فرودستان) است. انگار که جنبش‌هایی از این دست «پدیده‌هایی بدون سوژه هستند و یا افرادی که به این جنبش می‌پیوندند به‌گونه‌ای منفعل و یک‌سویه جذبِ یک حرکتِ جمعی می‌شوند بدون هیچ فعالیت ذهنیتی. از نظر ما این خوانش از جنبشِ اجتماعی به معنایِ نگاه به این پدیده‌ی پیچیده از بیرون و از منظرِ عامل‌های بیرونی است.»^[۷]

به‌هیچ وجه منظور این نیست که داده‌ها و فکت‌های عینی همچون بی‌آبی، بی‌حقی، بی‌کاری، فقر^[۸] و سرکوبِ فیزیکی نادیده گرفته شوند بلکه می‌توان در کنار توجه به زمینه‌های عینی، سویه‌های پویای ذهنیتی کنش‌گران به‌ویژه ردِ پای گفتمانِ تبعیت/آمریت را نیز در تحلیل‌هایمان لحاظ کنیم تا به‌این‌وسیله، خاموشیِ ناگهانیِ این خیزشِ مردمی را - اگر نه پیش‌بینی - حداقل فهم کنیم. منظور تلاش برای فهمِ دلیل‌های افول - و احتمالِ طغیانِ مجدد - این جنبش از نگرگاهِ روان‌کاوی و شناختِ ذهنیت و خودبودگی کنش‌گرانِ عرب در اجرای حرکت‌های خیابانی، میزان وابستگی عاطفی‌شان

۷- خسرو خاور، فرهاد؛ سعید پیوندی و محسن متقی، «جامعه‌شناسی و سویه‌های سوژکتیو در جنبش‌های اجتماعی»، مجله سپهر اندیشه، شماره یکم. به مدیرمسئولی و سردبیری کاظم کردوانی، ص ۱۹.

https://sepehrandishesh.com/files.wordpress.com/2021/04/sepehrandishesh_journal_01.pdf

۸- «تجارت‌نیوز» در گزارشی با عنوان «نرخ خطِ فقر در سال ۹۹» می‌نویسد که: نرخ فقر در سال ۹۸ حدود ۳۲ درصد بوده است. این یعنی در سال ۹۸ از هر سه ایرانی یک نفر زیر خطِ فقر زندگی کرده‌اند. بر این اساس از جمعیت ۸۴ میلیونی ایران بیش از ۲۶ میلیون نفر زیر خطِ فقر زندگی می‌کنند. در بخشی دیگر از گزارش آمده که خط فقر سال ۹۹ نسبت به سال ۹۸، رشد ۳۸ درصدی داشته است. اگر منظور از این عدد این باشد که ۳۸ درصد به تعداد افرادی که زیر خطِ فقر رفته‌اند افزوده شده، می‌توان گفت تعداد افرادِ زیر خطِ فقر در ایران به ۳۶ میلیون نفر رسیده است. <https://tejaratnews.com>



به فرهنگ و مناسبات قوم و طایفه‌شان - و با یک‌دیگر - است. دستیابی به این رهیافت تازه درعین حال مستلزم شناخت - حتا شناخت حدافلی - از درک روزمره و نمادین خود کنش‌گران کف‌خیابان از پدیده‌ی تبعیض؛ میزان استقلال نسبی‌شان (فردیت‌شان) در شکل‌دادن به هویت جمعی تازه (منظور میزان واقعی سرپیچی‌شان از دستوره‌های مشایخ و سران طایفه است) و سرآخر نیز مستلزم کشف و پذیرش معنای ضمنی مشارکت در اعتراض‌ها از نگاه نسل جوان‌تر عرب‌های خوزستان هم است. اصولاً «در هر جامعه‌ای نارضایتی وجود دارد اما هر نارضایتی‌یی حرکت و جنبش اجتماعی به دنبال ندارد... در بررسی علت‌های سربرآوردن حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی تنها نمی‌توان به وضعیت معیشتی و طبقاتی شرکت‌کنندگان بسنده کرد بلکه گاه عامل‌هایی بیرون از این مقوله بیش از وضعیت اقتصادی در شکل‌گیری یک حرکت و جنبش اعتراضی مؤثر بوده است... هر حرکت و جنبش اجتماعی بزرگ، آزمایشگاه بزرگی است در شناخت صف‌بندی‌ها و شکل‌گیری‌های موجود در آن لحظه‌ی جامعه، در شناخت روحيات و خلییات مردمی که در آن شرکت می‌کنند؛ دریک کلام در درک بهتر آن جامعه و سازه‌ها و ساختارهایی که اغلب در وضعیت عادی قابل رؤیت نیستند.»^[۹] نتیجه این‌که پی‌گیری نحوه‌ی ساخته‌شدن سازه‌های ذهنیتی و خلییات کنش‌گران عرب، نحوه‌ی شکل‌گیری این یا آن کنش عاطفی و گروهی‌شان، هم‌چنین توجه به فرایند ایجاد تخیل جمعی و افق مشترک آرزوهای‌شان در اعتراض به نظام تبعیض و ستم‌های روزمره، همه و همه در سنجش معقول و منصفانه از میزان «تبعیت» - یا «استقلال»‌شان - از شیخان و سران قبیله و فهم دلیل‌های غروب نامنتظر این اعتراض‌ها واقعاً مؤثر است زیرا «افراد فقط به خاطر موقعیت اجتماعی خودشان (برای مثال فقیربودن) به یک جنبش نمی‌پیوندند و یا ویژگی مشترک افرادی که در یک جنبش شرکت می‌کنند فقط کارگر یا فقیربودن، دانشجو یا زن بودن نیست. چیزی در وراي موقعیت عینی هم سبب می‌شود افراد از نظر ذهنیتی به حضور خود در جنبش اجتماعی معنا دهند و یا این مشارکت

۹- کردوانی، کاظم؛ «خیزش آبان ۹۸: نمادی از جهت تاریخی حرکت جامعه‌ی ایران»، سپهراندیشه، شماره یکم، صص ۵۲ و ۶۰ و ۶۷.

https://sepehrandishehcom.files.wordpress.com/2021/04/sepehrandisheh_journal_01.pdf



برای‌شان دارای معنا و ارزش شود.^[۱۰]

با این نگرگاه چه‌بسا اگر جوانِ عربِ خوزستانی گزارش حاضر را بخواند از کاربرد واژه‌ی «تشنه‌لب» که دو بار در این گزارش به کار رفته (یا از عبارت‌های مشابه همچون «مردم فقیر خوزستان»، «مردم محروم و محتاج نانِ شب» و...) رنجیده‌خاطر شود و حتا آن را توهین تلقی کند. هم‌چنان‌که بسیاری از جوانان عرب در روزهایی که اعتراض‌ها جریان داشت بطری‌های آب شرب را که از سوی برخی نهادهای دولتی به‌عنوان صدقه به آن‌ها ارائه می‌شد نمی‌پذیرفتند و آن را توهین به مردم عرب تلقی می‌کردند. هم از این‌رو، متر و معیار برای شناختِ ماهیت و جنس و سویه‌های این خیزش اعتراضی، با معیارهای مرسوم شناختِ اعتراض‌های مردم غیرعرب - به‌مثال پایتخت‌نشین‌ها - می‌تواند متفاوت باشد. یک جنبه‌ی آشکار این تفاوت در این است که معترضِ تهرانی وقتی علیه فقر و تبعیض به خیابان می‌آید و به‌مثال علیه گران‌شدن بنزین فریاد می‌زند در نهایت با دولتِ مرکزی روبه‌رو است در نتیجه برخی سیاست‌ورزان و روزنامه‌نگاران در تحلیل‌شان از خیزش مردم در پایتخت با دشواری‌چندانی مواجه نیستند. درحالی‌که جوانِ عربِ خوزستانی - ایضاً بلوچ حاشیه‌ی کویر - نه‌تنها با سیستم کنترل‌گر دولتِ مرکزی بلکه با حاکم محلی نیز - که از قضا او هم به‌سهم خود کنترل‌گر و صاحب‌اختیارِ اخلاق و ناموس و سرنوشتِ اعضای عشیره است - مواجه می‌باشد. یعنی عرب خوزستانی افزون بر تحمل فقر و تحقیر و نابرابری حاکم بر کل کشور، با ترکیبِ پیچیده‌ای از دو قدرتِ رسمی و نهادی (دو منبعِ قهرِ مشروع) نیز دست‌به‌گریبان است.

باری، ادراکِ چنین آمیزه‌ی پیچیده‌ای از کنترل‌گری و میزانِ حقیقی پذیرش یا دافعه نسبت به این «مرجعیتِ دوگانه» از سوی مردم معترض (درکِ سویه‌ها و سازه‌های ذهنیتی معترضان) می‌تواند ما را در بسترِ زمان به رهیافتی تازه و کارگشا رهنمون باشد. یعنی به فراتر رفتن از زمینه‌های عینی صرف و گام‌نهادن به ساحت‌های معنایی و ذهنیتی در بازشناسی و فهم ژرف‌تر کنش‌های سیاسی - به‌ویژه اعتراض‌های مردمی در استان‌های مرزی

۱۰- منبع پیشین، ص ۳۵.



کشور - یاری مان دهد.

نقد کتاب

"Accessible, irreverent, and entertaining, Bhaskar Sunkara has delivered a razor-sharp guide to socialism's history, transformative promise, and path to power." — NAOMI KLEIN

THE SOCIALIST MANIFESTO



THE CASE FOR RADICAL POLITICS
IN AN ERA OF EXTREME INEQUALITY

BHASKAR SUNKARA

EDITOR OF JACOBIN

باسکار سونکارا، مانیفست سوسیالیستی: دفاع از سیاست رادیکال در عصر نابرابری مفرط

سعید رهنما

انتشارات ورسو و بیسیک، نیویورک، ۲۰۱۹، ۲۰۲۰

۲۷۶ صفحه

Bhaskar Sunkara, *The Socialist Manifesto: The Case for
Radical Politics in an Era of Extreme Inequality*, Verso

۲۰۱۹

نویسنده‌ی این کتاب، باسکار سونکارا، سوسیالیست جوان امریکایی هندی‌تبار است که در سن ۲۱ سالگی مجله‌ی ژاکوبین را راه‌اندازی کرد، نشریه‌ای که به سرعت به یکی از موفق‌ترین و پُرخواننده‌ترین نشریه‌های چپ امریکا و جهان تبدیل شد. پس از چندی دو نشریه‌ی تئوریک «کاتالیست» و «تریبون» را نیز ایجاد کرد که مقاله‌های بسیاری از نظریه‌پردازان برجسته‌ی چپ را منتشر می‌کند. او به نسلی تعلق دارد که پس از سقوط اردوگاه «سوسیالیستی واقعاً موجود» شوروی، شکست مائویسم، تغییر جهت سرمایه‌دارانه‌ی چین، زوال سوسیال دموکراسی‌های غربی، اوج‌گیری نولیبرالیسم سرمایه‌داری و تبدیل آن به ایدئولوژی مسلط جهانی، همراه با تضعیف جنبش‌های کارگری در جهان،

به سوسیالیسم روی آورده و درعین باور به مبنای ایدئولوژی مارکسیستی، خود را رها از چهارچوب‌ها و قیدوبندهای سنتی گذشته می‌پندارد. از این رو با چپ دوران‌های قبل تفاوت‌های آشکاری دارد و در تلاش است که ایده‌ها و آرمان‌های رهایی‌بخش سوسیالیسم و گذار از سرمایه‌داری را باتوجه به وضعیت مشخص امروز و مانع‌های بی‌شماری که در راه تحقق آن وجود دارد پی‌گیری و تبلیغ کند.

نخستین بار در پانلی درباره‌ی جامعه‌ی بدیل که هر دو در آن شرکت داشتیم، در کنفرانسی که به مناسبت بازنشستگی زنده‌یاد لیو پانیچ^[۱] در دانشگاه یورک برگزار شده بود با باسکار سونکارا و نظره‌ایش آشنا شدم. چهارچوب بحث‌های او همان نظریه‌هایی بود که در کتاب مورد بررسی انعکاس یافت و توجه زیادی به خود جلب کرد.

همان تناقضی که در انتخاب نام بحث‌انگیز مجله‌ی اصلی‌اش، ژاکوبن، و محتوای سیاست‌های طرح شده در آن، به‌ویژه در رابطه با امریکا وجود دارد، در مجموعه‌ی نظره‌های او نیز می‌توان یافت. او از جهتی هم ژاکوبن است و هم ژیروندن.^[۲] سونکارا به‌عنوان یک منتقد جدی نظام سرمایه‌داری و با تأکید بر ضرورت گذار از آن به نظامی سوسیالیستی، بر اصلاحات در دوران سرمایه‌داری تأکید دارد و به‌نوعی معتقد است که می‌توان از طریق اصلاحات پی‌گیر به‌سوی سوسیالیسم گذر کرد. او ضمن نقد سوسیال دموکراسی به نقش‌سازنده و دست‌آوردهای آن برای طبقه‌ی کارگر و همه‌ی کسانی که از سرمایه‌داری صدمه دیده و می‌بینند، اشاره می‌کند اما، آن را قابل دوام نمی‌داند. تأکید او بر «سوسیال دموکراسی مبتنی بر مبارزه‌ی طبقاتی» است که هدف آن نیل به «سوسیالیسم دموکراتیک» است. سوسیالیسم از نظر او یک نظام اقتصادی است که در آن وسایل تولید به مالکیت عمومی درآمد و کارمزدی از بین رفته است. او این نظام را از سوسیال دموکراسی اروپایی که

1- Leo Panitch

2- Girondin

ژیروندن‌ها که در دوران انقلاب کبیر فرانسه، از کلوب ژاکوبن‌ها که رادیکال‌های انقلابی بودند منشاء می‌گرفتند، میانه‌روهای دوران انقلاب بودند که با تندروی‌ها و «ترور» ژاکوبن‌ها مخالف بودند و هرچه ژاکوبن‌ها تندتر و خشن‌تر شدند، ژیروندن‌ها بیشتر به سمت افراطی مقابل گرایش یافتند



سرمایه‌دارانه است متفاوت می‌بیند. تجربه‌های روسیه، چین، ویتنام و کوبا را نیز نوعی سوسیالیسم اما، نوع نادرست آن می‌داند. سوسیالیسم موردنظر او عاری از برنامه‌ریزی مرکزی است، چرا که سازوکارهای بازار در آن هم‌چنان وجود خواهد داشت. بازار کار و بازار سرمایه از بین می‌روند اما، بازار کالا و خدمات ادامه می‌یابد. بانکداری دولتی جای‌گزین بازار سرمایه می‌شود. شرکت‌ها همه عمومی و دولتی اند اما، توسط کارگران و کارمندان اداره می‌شوند نه دولت.

مرور و نقد این کتاب که توجه زیادی به‌ویژه از سوی جوانان به آن جلب شده و تحسین‌های فراوان بسیاری از نظریه‌پردازان چپ را نیز برانگیخته، از این‌رو ضروری است که به زبانی ساده و قابل فهم برای نسل جدید نوشته شده و در جامعه‌ای غرق در ایدئولوژی سرمایه‌داری نولیبرال، به تبلیغ و ترویج سوسیالیسم و (به‌زعم خودش) نحوه‌ی دسترسی به آن دست زده است. تردیدی نیست که هم‌زمانی انتشار کتاب با مطرح شدن بیش از پیش ساندروز در صحنه‌ی سیاسی امریکا و خواست‌های به‌اصطلاح «سوسیالیستی» اش، توجه به سوسیالیسم و سوسیالیست بودن، که پیش‌تر برای عامه‌ی مردم امریکا نوعی ناسزا به حساب می‌آمده، تقویت شده است.

سونکارا می‌گوید در تمام طول دوران سرمایه‌داری، اپوزیسیون چپ و رادیکال بیشتر به تشریح و مقابله با زشتی‌های سرمایه‌داری مشغول بوده و کم‌تر به ارائه‌ی تصویر و دیدی از سوسیالیسم پرداخته است. می‌گوید که سعی او در کتاب بر این است که نشان دهد که ویژگی‌های نظام اجتماعی متفاوت چه خواهد بود و چگونه می‌توان به آن دست یافت، و مهم است که مردم را با این ایده آشنا ساخت که دنیای دیگری می‌تواند به وجود آید. البته این ادعا که اپوزیسیون چپ ضد سرمایه‌داری به طرح دنیای بدیل نپرداخته، چندان دقیق نیست و می‌دانیم که سوسیالیست‌ها در این عرصه به زبان‌های مختلف بسیار نوشته اند. هرچندکه اکثریت آن‌ها تنها خود را محدود به تصویر جهان پس‌اسرمایه‌داری، آن هم بر مبنای منتخبی از نوشته‌های مارکس،



به‌ویژه چند خطی که در «نقد برنامه گوتا» در رابطه با دو فاز کمونیزم طرح کرده، محدود ساخته، و به فرایند پیچیده و طولانی چگونگی گذار از سرمایه‌داری (جز فرض انقلاب قریب‌الوقوع برای انقلابیان، و فرض اصلاحات پارلمانتاریستی برای رفرمیست‌ها) نپرداخته اند. البته همان‌طور که اشاره خواهد شد سونکارا هم تصور پُرتناقض و گاه ساده‌اندیشانه‌ای از این گذار ارائه می‌دهد. اما آنچه تلاش او را قابل توجه و ارزش‌مند می‌سازد، سعی او در یافتن راه‌های عملی و واقع‌بینانه منطبق با وضعیت مشخص امروزی و نه الگوبرداری از تجربه‌های شکست خورده‌ی قبلی است.

کتاب از ده فصل در دو بخش تشکیل شده است. در فصل اول، «یک روز از زندگی یک شهروند سوسیالیست»، تصویری تخیلی از امریکایی ارائه می‌دهد که در آینده‌ی نزدیک سوسیالیستی می‌شود. ابتدا وضعیت کار یک شهروند را در وضع حاضر در دوران سرمایه‌داری نولیبرال توضیح می‌دهد و مسئله‌هایی که با آن مواجه است تشریح می‌کند؛ مشکل‌هایی که خوانندگان‌اش به راحتی آن‌ها را تشخیص می‌دهند. سپس می‌گوید فرض کنید به جای امریکا در سوئد به دنیا آمده بودید، و تصویری از شرایط سوسیال دموکراسی را تشریح می‌کند که برای شهروند مورد نظر به مراتب بهتر از وضعیتی است که در امریکا وجود دارد. می‌گوید ما خوشبخت می‌بودیم اگر می‌توانستیم سوسیال دموکراسی داشته باشیم اما، همان‌طور که اشاره شد چنین رژیم‌ی را ناپایدار می‌داند. سرانجام امریکایی را تصویر می‌کند که بر اثر پیروزی یک جبهه‌ی پوپولیستی چپ در انتخابات کنگره و ریاست جمهوری قدرت در آن به دست نیروهای مترقی افتاده است. از این‌جا دولت بروس اسپرینگستین (خواننده‌ی معروف امریکایی) سیاست‌های رفاهی مهمی را به اجرا می‌گذارد. پس از چندی ائتلاف سیاسی طبقه‌ی کارگر - اتحادیه‌ها، فمینیست‌ها، جنبش‌های ضد نژادپرستی، و زیست‌محیطی - فشار سرمایه‌داران را به عقب می‌راند، بخش عمومی وسعت می‌گیرد، دولت سهام شرکت‌ها را می‌خرد، بخش خصوصی و شرکت‌های سرمایه‌داری کوچک و کوچک‌تر می‌شوند، و سیاست‌های هرچه بیشتر سوسیالیستی به پیش می‌رود. جناح رادیکال این ائتلاف خواستار عادلانه‌تر شدن سیاست‌ها و گسست کامل از سرمایه‌داری می‌شود. ائتلاف سوسیالیستی



سیاست‌های خود را بی‌آن‌که الگوی ازپیش‌تعیین‌شده‌ای داشته باشد، به شکل آزمون و خطا و باتوجه به تجربه‌های دولت‌چپ اسپرینگستین و تجربه‌های دولت‌های سوسیالیستی شکست‌خورده‌ی قبلی، پی‌گیری می‌کند. بحث‌های مربوط به کنترل واحدها توسط کارکنان و تبدیل آن‌ها به سهام‌داران، به‌جای مزد و حقوق‌بگیران به پیش می‌رود. شوراها باتوجه به عامل‌های مختلف، ازجمله سختی کار، میزان مسئولیت‌ها، میزان تحصیل و مهارت‌های لازم، در مورد مقیاس تفاوت‌های حقوق و دستمزد - و نه یک‌سان بودن آن‌ها -- به توافق می‌رسند (شبهه مدلی که در یوگسلاوی سابق اجرا می‌شد). شوراها در تنظیم مقررات کار نقش عمده‌ای برعهده می‌گیرند و ازجمله برای کسانی که به مسئولیت‌های خود تن ندهند مقررات تنبیهی نیز تعیین می‌کنند. از کارگری می‌گوید که به‌رغم چندین اخطار از زیر کار در می‌رود و سرانجام تنبیه می‌شود و با غرولند و افسوس و به‌طعنه می‌گوید «سرمایه‌داری استثمار انسان توسط انسان است، و سوسیالیسم درست عکس آن است!» شوراها مدیران را انتخاب می‌کنند. تعاونی‌ها گسترش می‌یابند. کاربرد تکنولوژی‌های جدید، نه به حذف کارگران بلکه به کاهش ساعت‌های کار روزانه می‌انجامد. کارهای سخت و کثیف همگی ماشینی می‌شوند و... رسیدن به این تصور از جامعه‌ی امریکا و دیگر کشورها به پیش‌زمینه‌هایی نیاز دارد که در بخش دوم و اصلی کتاب به آن‌ها می‌پردازد.

بخش اول، متشکل از شش فصل، مروری تاریخی از تلاش‌ها برای استقرار سوسیالیسم را به زبانی بسیار ساده و جذاب و آموزنده برای جوانان ارائه می‌دهد. ابتدا تکوین نظریه‌ی مارکسی و برداشت‌ها و نقش او (و انگلس) در جنبش‌ها و تشکلهای زمانه‌شان را شرح می‌دهد. در فصل بعد، شکل‌گیری حزب سوسیال دموکرات آلمان، اختلافات درونی، شکست انقلاب آلمان و دوران وایمار تشریح می‌شود. فصل بعدی، انقلاب روسیه، سیاست‌های آن، استالینیسم و سپس برآمدن گورباچف و سقوط نظام را توضیح می‌دهد، با این نقل‌قول از آلکسی دو توکویل که «خطرناک‌ترین لحظه برای یک دولت بد زمانی است که تصمیم‌گیر خطاهای خود را اصلاح کند.» فصل پنجم به سوسیال دموکراسی سوئد، به دست‌آوردها و مشکل‌هایش می‌پردازد. باتوجه



به محدودیت‌های سوسیال دموکراسی، می‌پرسد آیا این بدان معنی است که به قول رزا لوگزامبورگ، رفرمیسم هم‌چون افسانه‌ی سیزیف است که سنگی که با زحمت بسیار به بالای کوه هُل داده شده دوباره به پایین می‌لغزد؟ پاسخ او منفی است، چرا که به‌رغم همه‌ی لغزش‌ها سنگ به پایین کوه بازنگشته و دست‌آوردهای سوسیال دموکراسی برای کارگران و زحمتکش‌ان همگی ازدست نرفته، و فقر و ناامنی‌های شغلی گذشته دوباره حاکم نشده است. اما، نتیجه می‌گیرد که این دست‌آوردها کافی نیست.

در زمان نوشتن کتاب، علاوه بر ساندرز در امریکا، گرین در انگلستان نیز در موقعیت خوبی قرارداشت، و سونکارا امید داشت که آنان پرچم‌دار «سوسیال دموکراسی مبتنی بر مبارزه‌ی طبقاتی» باشند. در فصل بعد به انقلاب‌های جهان سوم به‌ویژه چین و مائوئیسم می‌پردازد و به دیگر انقلاب‌ها از ویتنام، کوبا، آنگولا، زیمبابوه، موزامبیک، تانزانیا تا افغانستان، که زیر تأثیر سیاست‌های شوروی سابق قرار داشتند اشاره می‌کند.

سونکارا در مورد تجربه‌های شکست خورده‌ی جنبش‌های سوسیالیستی جهان سوم می‌گوید، تلاش این کشورها برای نیل به سوسیالیسم این دید مارکس را محقق می‌سازد که یک اقتصاد سوسیالیستی موفق به وجود نیروهای مولده نیاز دارد، و یک سوسیالیسم دموکراتیک مشروط به وجود یک طبقه‌ی کارگر خودسازمان‌یافته است. اضافه می‌کند که شاید ادامه‌ی رشد سرمایه‌داری، ضمن زدودن بدترین جنبه‌های آن، بهترین روندی است که می‌توان برای کشورهای درحال توسعه انتظار داشت. ولی می‌پرسد آیا این کشورها باید همان مسیر مخربی را که کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری طی کردند، طی کنند، و آیا بهتر نیست که جهان به این کشورها کمک کند؟ او می‌گوید که هم از نظر اخلاقی و هم عملی، امکان انتقال منابع به این کشورها و دست‌کم بخشودگی بدهی‌های آن‌ها امری ممکن است. البته این «سیاست خارجی رادیکال» مورد نظر سونکارا، مشروط به شرط‌هایی است که در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری که خود از قدرت‌های امپریالیستی بوده و هستند، دولت‌های ترقی خواه رادیکال به قدرت رسیده باشند و در غیر این صورت، این انتظار ساده‌دلانه‌ای بیش نخواهد بود.



فصل آخرِ بخش اول به سابقه‌ی تلاش‌های سوسیالیستی در امریکا و مانع‌های آن پرداخته، و این‌که چرا حتی یک حزبِ سوسیال دموکرات هم در این کشور وجود ندارد، چه رسد به حزب سوسیالیست. او با عطف به گفته‌های دیگر در این باره، اشاره می‌کند که رادیکال‌های امریکا برای مطرح شدن و جلب پشتیبانی طبقه‌ی کارگر در مقابل قدرتِ طبقه‌ی حاکم بی‌رحم، بروی طناب راه می‌روند؛ از یک سو باید یک سیاست انتخاباتی را که بیان‌گر خواست‌های نیروی کار باشد در پیش گیرند، بی‌آن‌که از انتخاب‌کنندگان انتظار داشته باشند که بی‌درنگ به یک حزب سوم (جدا از احزاب جمهوری خواه و دموکرات) رأی دهند، و از سوی دیگر باید خواهانِ دموکراتیزه کردن رادیکال جنبش کارگری باشند، بی‌آن‌که از کارگران انتظار داشته باشند که بی‌درنگ از «اتحادیه‌های سرخ» حمایت کنند.

در بخش دوم، سونکارا به پیشرفت‌های سرمایه‌داری، تحولات تکنولوژیک، بحران مالی، رشد نابرابری‌ها، بی‌ثبات کاری، ورشکستگی‌های بانک‌ها و شرکت‌های بزرگ و نجات آن‌ها از سوی دولت امریکا، ظهور جنبش‌های «اشغال» و شعار ۹۹ درصد در مقابل ۱ درصد، می‌پردازد. در مورد رشد نابرابری‌ها، از جمله اشاره می‌کند که بین سال‌های ۱۹۷۹ تا ۲۰۰۷، درآمد یک درصد از ثروت‌مندترین امریکایی‌ها به‌طور متوسط ۲۷۵ درصد یا ۷۰۰ هزار دلار در سال افزایش داشت و در همان مدت افزایشِ مزدها حتی به سطح افزایشِ سالانه‌ی تورم هم نرسید، و برای ۹۰ درصد مردم به‌طور متوسط سالی ۹۰۰ دلار کاهش داشت. او به ماهیت جنبش اشغال نیز می‌پردازد و از جمله اشاره می‌کند که ویژگی ساختار افقی و گرایش آنارشیستی‌اش پس از چندی به یک کاستی و محدودیت تبدیل شد. به رشد جنبش ضد نژادپرستی «جان سیاه پوستان ارزش دارد» می‌پردازد و می‌گوید هر جنبشی بر علیه ظلم باید با خواستِ قاطعانه‌ی بازتوزیع قدرت و ثروت همراه باشد.

اگر اطلاقِ «مانیفستِ سوسیالیستی» عنوانِ مناسبی برای این کتاب باشد، به فصل نهم این کتاب، «چگونه می‌توانیم پیروز شویم»، مربوط می‌شود، و در ۱۵ ماده اقدام‌های مهمی را که باید انجام شود، زیر عنوانِ «نقشه‌ی راه» برای «سوسیال دموکراسی مبتنی بر مبارزه‌ی طبقاتی» طرح می‌کند. از جمله



می‌گوید آنچه در حال حاضر به آن نیاز داریم شکل است: حزب‌های طبقه‌ی کارگر و اتحادیه‌هایی که قادر باشند مقاومت‌های پراکنده را به یک جنبش سوسیالیستی تبدیل کنند و می‌پذیرد که این کار البته در حرف آسان‌تر است تا در عمل. در مورد‌های دیگر اشاره می‌کند که این سوسیال دموکراسی نه تنها راه را برای رادیکال‌ها نمی‌بندد، بلکه راه‌گشای فعالیت آن‌هاست. اشاره و امید او در مقطع نوشتن کتاب به امکان اوج‌گیری فعالیت‌های کسانی چون ساندرز و گرین بود. ضمناً اشاره می‌کند که پیروزی در انتخابات به معنای کسب قدرت نیست. پیروزی در انتخابات زمانی ارزش دارد که بتواند وعده‌ها را عملی کند. مشکل در این است که نمایندگان منتخب تحت فشارهای ساختاری به راحتی به سازش گرایش می‌یابند و از این رو تظاهرات خیابانی و اعتصابات می‌توانند مانع خودسری چنین نمایندگانی شود. هم‌چنین تأکید می‌کند که خواست‌های بلافاصله قابل دسترسی است. با آن‌که تنگنای سوسیال دموکراسی به گفته او غیرقابل حل است و تلاش‌های اجتماعی کردن تدریجی کنار گذاشته شده است، تأکید می‌کند که در همین وضعیت امکان رفرم‌هایی در عرصه‌ی بهداشت عمومی، دسترسی به تغذیه سالم، مسکن، مهد کودک مجانی، آموزش عمومی در تمام سطوح و تسهیل شکل وجود دارد.

در زمینه‌ی پیش‌نهادهای بعدی، او نیاز به وجود سوسیالیست‌های بیش‌تر و تربیت نسل جدیدی از سازمان‌دهندگان سوسیالیست غیرسکتاریست را مطرح می‌کند. در مورد طبقه‌ی کارگر اشاره دارد که به‌رغم تغییر و تحولات بسیار در طبقه‌ی کارگر، نباید زیاده از حد بر این تغییرات تکیه کرد و تأکید می‌کند که علاوه بر کارگران شاغل باید به کار و عاملیت سیاسی خانوارها و محله‌های کارگری نیز توجه داشت. او اضافه می‌کند که سوسیالیست‌ها باید خود را درگیر مبارزات طبقه‌ی کارگر کنند و علاوه بر همکاری با اتحادیه‌ها در پیش‌برد سیاست‌های ترقی‌خواهانه در جهت دموکراتیزه کردن این اتحادیه‌ها و مشارکت فزاینده‌ی اعضا در مدیریت اتحادیه‌ها تلاش شود. تأکید دیگر او بر ضرورت وجود حزب سیاسی است. ضرورت همکاری سوسیالیست‌های دموکرات، ضمن حفظ استقلال خود، با جناح چپ حزب‌های کارگری و سوسیال دموکرات و به‌ویژه فعالیت در حزب‌های چپ مثل حزب چپ آلمان،



یا بلوکِ چپ در پرتغال است. به مشکل‌ها ایجاد حزب جدید و چالش‌هایی که با آن مواجه است اشاره می‌کند و معتقد است یک حزب سیاسی [چپ] باید حلقه‌ی میانجی بین جریان‌های وسیع سوسیالیستی با جنبش وسیع کارگری باشد، و اگر همه چیز به درستی پیش رود، روزی می‌توانیم هر دو را به‌عنوان یک جنبش واحد - جنبش کارگری سوسیالیستی - بنامیم.

سونکارا در مورد امریکا به محدودیت‌های سیستم انتخاباتی، دومجلسی و دوحزبی بودن این کشور اشاره دارد و بر ضرورت دموکراتیزه کردن نهادهای سیاسی تأکید می‌گذارد. او می‌گوید ضمن حفظ حقوق اساسی و مدنی شهروندان باید در جهت استقرار یک نظام سیاسی جدید مبتنی بر یک دولت مرکزی فدرال قوی، یک سیستم انتخاباتی تک‌حزبی مبتنی بر نمایندگی نسبی همراه با حذف کالج‌های الکترال، و تا رسیدن به آن مرحله برای ایجاد اصلاحات در این نظام مبارزه شود. جالب آن‌که سونکارا به یکی از مهم‌ترین مشکل‌های نظام انتخاباتی و سیاسی امریکا که امکان به قدرت رسیدن قاطعانه‌ی یک حزب را در یک انتخابات نمی‌دهد اشاره‌ای ندارد. در نظام دو مجلسی، تمام مجلس نمایندگان و یک سوم مجلس سنا هر دو سال یک بار و رئیس‌جمهور هر چهار سال یک بار انتخاب می‌شوند. برخلاف سیستم پارلمانی که یک حزب با کسب اکثریت می‌تواند هم قوه‌ی مقننه و هم مجریه را زیر کنترل درآورد در سیستم امریکا چنین امری ممکن نیست. تأکید سونکارا بر نظام نمایندگی نسبی نیز بی‌مسئله نیست، زیرا به‌رغم آن‌که در چنین نظامی حزب‌های چپ و مترقی شانس ورود به مجلس را پیدا می‌کنند، حزب‌ها و جریان‌های دست راستی، راسیستی، فاشیستی، مذهبی - که تعدادشان در امریکا فراوان است - نیز می‌توانند وارد مجلس شوند.

سونکارا بر یونیورسالیست بودن سیاست‌های سوسیالیست‌ها، مبارزه بر علیه راسیسم و سکسیسم نیز تأکید دارد. در ۱۵ مورد این فصل اشاره‌ای به محیط زیست ندارد اما، در فصل بعدی به مسئله‌ی محیط زیست و این احتمال واقعی که سرمایه‌داری می‌تواند تمدن بشری را نابود سازد نیز اشاره می‌کند. با یادآوری صدمه‌هایی که کشورهای قبلا سوسیالیستی شوروی و چین به محیط‌زیست وارد ساختند، تأکید می‌کند که سوسیالیسم دموکراتیک



با آن‌ها متفاوت خواهد بود.

اهمیت درس گرفتن از تاریخ نکته‌ی مهم دیگر او است، از آن جمله مشکل‌ها و چالش‌های برنامه‌ریزی متمرکز، اهمیت احترام به حقوق مدنی و آزادی‌های سیاسی و این‌که اگر سوسیالیسم از یک جنبش دموکراتیک از پایین به یک کلکتیویسم اقتدارگرا تبدیل شود، چه سرنوشتی خواهد داشت. همین‌طور به تجربه‌های سوسیال دموکراسی اشاره می‌کند و این‌که چگونه قدرت ضد دموکراتیک سرمایه می‌تواند اصلاحات مورد حمایت کارگران را درهم شکند.

سونکارا خود تأیید می‌کند که انجام این اصلاحات کار ساده‌ای نیست، اما امکان دسترسی به پاره‌ای هدف‌های سوسیالیستی در دوران سرمایه‌داری را ممکن می‌بیند. می‌گوید اما، باید به سرعت از سوسیال دموکراسی به سوسیالیسم دموکراتیک منتقل شویم. اشاره‌اش به این است که با توجه به فشارهای قدرت‌مند سرمایه، سوسیال دموکرات‌ها بیشتر به سمت راست گرایش می‌یابند. تأکید می‌کند که امروزه بیش از گذشته سوسیالیست‌های دموکرات برای کسب قدرت و مقابله با مانع‌هایی که سرمایه برای جلوگیری از پیش‌برد سیاست‌هایشان ایجاد می‌کنند، با مشکل مواجه‌اند. راه‌حل این مهم می‌تواند کسب اکثریت سوسیالیست‌های دموکرات در قوه‌ی مقننه و کسب هژمونی در اتحادیه‌ها باشد. در آن زمان است که سازمان مورد نظر ما می‌تواند قدرت اجتماعی خود را از طریق بسیج مردمی و اعتصاب‌های سیاسی در مقابله با ساختار قدرت نشان دهد، و نمایندگان خود را به جای سازش بیشتر به سوی مقابله‌ی بیشتر با نظام بکشانند.

درست است که سوسیال دموکرات‌ها زیر فشارهای سرمایه و در غیاب یک حمایت سازمان‌یافته‌ی مردمی و پیش‌برد سیاست‌های رادیکال، دست به سازش و عقب‌نشینی می‌زنند و اصلاحات ناپایدار می‌شود اما، این‌که انتظار داشته باشیم که پیش‌روی‌های فزاینده به سوی سوسیالیسم دموکراتیک می‌تواند بی‌درنگ و به سرعت به استقرار یک نظام سوسیالیسم دموکراتیک در دوران سرمایه‌داری آن‌هم در یک کشور منجر شود، توهمی بیش نیست. همان‌طور که در جاهای دیگر به آن پرداخته‌ام، راه طولانی گذار از سرمایه‌داری از یک



مرحله‌ی تدارکاتی می‌گذرد که طی آن سوسیالیست‌ها در کشورهای مختلف جهان با پی‌گیری سیاست‌های رادیکال به تدریج سرمایه را به عقب‌نشینی وامی‌دارند و در جهت نیل به سوسیالیسم دموکراتیک پیشروی می‌کنند.

باید گفت که به‌رغم این پیشنهاد که سوسیالیست‌های غرب باید «به‌سرعت از سوسیال دموکراسی به سوسیالیسم دموکراتیک منتقل شوند»، سونکارا مشکل‌های استقرار سوسیالیسم را می‌بیند و سیاستی را که طرح می‌کند به نسبت سیاست‌ها و شعارهای بسیاری از مارکسیست‌های غرب که بی‌توجه به واقعیت‌های امروز جهان و تجربه‌های شکست‌خورده‌ی گذشته، خواستار سرنگونی بلافاصله قدرت سرمایه از طریق انقلاب سیاسی هستند، به مراتب منطقی‌تر و واقع‌بینانه‌تر است. از همین رو است که سونکارا مورد انتقاد پاره‌ای از این نظریه‌پردازان نیز قرار گرفته است.

سونکارا در نهایت از خود می‌پرسد که آیا سوسیالیسم آینده‌ای دارد؟ و پاسخ می‌دهد که از نظر اخلاق اطمینان دارد که جهانی که در آن عده‌ای با محروم ساختن دیگران از آزادی رونق می‌یابند و میلیاردها نفر در میان این همه فراوانی رنج می‌برند و ما بیشتر و بیشتر به یک فاجعه‌ی زیست‌محیطی نزدیک می‌شویم، جهان قابل قبولی نیست. مادام که ما در جامعه‌ای طبقاتی زندگی می‌کنیم، مقابله با برابری و استثمار امری طبیعی خواهد بود.

او تأکید می‌کند که مانع‌های فنی و سیاسی پیش‌رفت را نمی‌توان دست‌کم گرفت. کتاب با تمثیل شعری معروف از برتولت برشت به پایان می‌رسد؛ داستان خیاطی که در قرن شانزدهم با دستگامی شبیه بال که برای خود درست کرده بود از پشت بام کلیسا به کشیش می‌گوید من می‌توانم پرواز کنم. پروازم را نگاه کن. کشیش با خشم می‌گوید این حرف بی‌ربطی است، انسان پرنده نیست که بتواند پرواز کند. مردمی که در میدان کلیسا بر بالای جسد خیاط که از آن بلندی سقوط کرده، جمع شده‌اند به کشیش می‌گویند، این خیاط احمق بود، انسان پرنده نیست که بتواند پرواز کند. زنگ کلیسا به صدا در می‌آید و کشیش تکرار می‌کند که انسان هرگز نمی‌تواند پرواز کند. اما می‌دانیم که چند قرن بعد انسان توانست پرواز کند و نتیجه آن که اگر



امری در گذشته عملی نبوده، بدان معنی نیست که هرگز عملی نخواهد شد. پیش‌ازآن نیز نقل‌قول جالبی از ویکتور هوگو نقل می‌کند که هیچ قدرتی در جهان قادر نیست ایده‌ای را که زمان‌اش فرا رسیده، متوقف کند.

درمجموع کتاب مانیفست سوسیالیستی به‌رغم پاره‌ای ساده‌بینی‌ها، تلاش ارزش‌مندی است در تأکید بر ضرورتِ گذار از سرمایه‌داری و نمونه‌ای از طرز تلقی نسلِ جوان مارکسیست در دنیای غرب. دیدگاهی است که ضمن باور به ایده‌ی رهایی انسان، با درس گرفتن از تجربه‌ها و جنبش‌های گذشته‌ی سوسیالیستی در جهان، به‌دنبال یافتنِ راه‌حل‌های عملی برای پیش‌روی به سوی سوسیالیسم دموکراتیک است.

به یادِ دکتر جمشید بهنام

کاظم ایزدی، فرهاد خسروخاور، کاظم کردوانی

جمشید بهنام فرزند اسدالله بهنام در تاریخ فروردین ۱۳۰۹ در شهر استانبول ترکیه و در خانواده‌ای فرهنگی-سیاسی متولد شد. هنگامی که آقای اسدالله بهنام از طرف رضا شاه به مقام کنسول ایران در بیروت منصوب و به بیروت اعزام شد، جمشید تحصیل ابتدایی را در مدرسه فرانسوی بیروت آغاز نمود. با عزل آقای اسدالله بهنام از سمت خود و بازگشت به ایران، جمشید برای ادامه‌ی تحصیل ناچار شد تصدیق دوره‌ی ۶ ساله‌ی ابتدایی را با شرکت در امتحانات متفرقه اخذ نماید. تحصیل دوره‌ی متوسطه را در دبیرستان فیروز بهرام تهران به پایان رساند. علاقمند بود مانند دوستانش چون هوشنگ نهاوندی برای ادامه‌ی تحصیل به فرانسه برود. پدرش مصلحت دید که دوره‌ی اول تحصیل دانشگاهی را در ایران انجام دهد و از زبان فارسی و فرهنگ ایران شناخت بیشتر پیدا کند. بنابراین او در رشته‌ی اقتصاد دانشکده‌ی حقوق، علوم سیاسی و اقتصاد دانشگاه تهران به تحصیل پرداخت. پس از اخذ لیسانس به فرانسه رفت و در دانشگاه سوربن پاریس در رشته‌ی اقتصاد با گرایش جمعیت‌شناسی زیر نظر پروفیسور «آلفرد سووی» به ادامه‌ی تحصیل اشتغال ورزید. جمشید بهنام در ضمن تحصیل به‌همراه دوستانش چون هوشنگ نهاوندی، سیروس ذکاء، مصطفی فرزانه، فریدون رهنما از مواهب زندگی در پاریس و شرکت در بحث‌های روشنفکری آن دوران پرتلاطم پاریس بهره‌مند

می‌شد و از پنجره‌های آن چشم‌اندازهای جدید را کشف می‌کرد. خود او می‌گوید: "عصرها به‌همراه نهاوندی و سیروس ذکاء و مصطفی فرزانه و فریدون رهنما در محله‌ی کارتیه لاتن پرسه زنی می‌کردیم؛ به کتابفروشی‌های این خیابان مشهور سر می‌زدیم. از کافه‌ای به کافه‌ی دیگر می‌رفتیم و با اندیشه‌های "سارتر" و "دو بووار" و "کامو" و جناح‌بندی‌های روشن‌فکری و جدال‌های میان‌شان بهره می‌بردیم".

دکتر جمشید بهنام در گفت‌وگوی خود با «نشریه‌ی آزادی اندیشه» (شماره اول، خرداد ۹۴) می‌گوید: «به توصیه‌ی آلفرد سووی» در جلسه‌های درس جامعه‌شناسی مدرسه‌ی مطالعات عالی علوم اجتماعی وابسته به دانشگاه پاریس که توسط استادانی مانند گروویچ، بالاندیه، کلود لوی اشتراوس که طرز تدریس در دانشگاه را نمی‌پسندیدند و درباره‌ی جامعه‌شناسی افکار تازه‌ای داشتند تأسیس شده بود، شرکت می‌کردم. علاقمندان از طریق مصاحبه انتخاب می‌شدند و در پایان تحصیلات مدرکی هم دریافت نمی‌کردند و فقط به‌عنوان شاگرد سابق مدرسه‌ی مطالعات عالی از آن‌ها یاد می‌کردند- که همین عنوان در فرانسه بسیار معتبر بود. من سمینارهای کلود لوی اشتراوس و بالاندیه را به مدت سه سال مرتباً دنبال کردم و از بحث‌های استادان و دانشجویان بسیار آموختم".

دکتر بهنام موضوع رساله‌ی دکتری خود را «مسائل جمعیتی ایران و توسعه‌ی اقتصادی» انتخاب کرد و چون نتایج سرشماری عمومی سال ۱۳۳۵ به‌تازگی منتشر شده بود تجزیه و تحلیل داده‌های آن را به‌عهده گرفت و برای نخستین بار داده‌های سرشماری عمومی ایران را مورد تجزیه و تحلیل علمی قرار داد و از آن در مقابل هیئت ژوری دفاع نمود.

او می‌گوید: در یکی از این روزها در کافه‌ای با احسان نراقی که برای چند روزی به پاریس آمده بود، آشنا شدم و او مرا از تأسیس رشته‌ی علوم اجتماعی در دانشگاه تهران آگاه و از من برای همکاری دعوت کرد. در این سال آقای ابتهاج رئیس سازمان برنامه از دانشجویان ممتازی که تحصیلات خود را به پایان رسانده بودند، در آمریکا و اروپا، دیدار می‌کرد. از من هم خواست که



به ایران بروم و در دفتر اقتصادی سازمان برنامه مشغول به کار شوم. من پیش‌نهاد را پذیرفتم اما، چون همیشه دوست داشتم که در دانشگاه تدریس کنم این شغل را موقت فرض کردم و پانزده ماه در سازمان برنامه مشغول کار بودم تا این‌که روزی سعید نفیسی - که از دوران گذشته به من لطف داشت - مرا نزد دکتر سیاسی رئیس دانشکده ادبیات برد. دکتر صدیقی را هم برای اولین بار در آنجا ملاقات کردم. نراقی هم بود. صدیقی مرا به گرمی پذیرفت و گفت: «شما از هفته‌ی دیگر تدریس خود را شروع کنید، بعداً ترتیب استخدام را می‌دهیم.»

بدین ترتیب، «مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی» در آبان ۱۳۳۷ (دو سال بعد از تشکیل رشته‌ی علوم اجتماعی در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران) با سه هدف انجام تحقیقات علمی، مشاوره دادن به کارگزاران حکومتی و آموزش علوم اجتماعی در دو سطح (دوره تکمیلی از دیپلمه‌های دوره متوسطه و دوره فوق لیسانس) به ریاست دکتر صدیقی و مدیریت دکتر نراقی و مشارکت فعال دکتر جمشید بهنام (مدیر گروه آموزشی و تحقیقاتی جمعیت شناسی)، شاپور راسخ (سرپرست گروه تحقیقات شهری)، علی محمد کاردان و عباسقلی خواجه نوری و شماری مدرس مدعو با پذیرش دانشجو در سطح فوق لیسانس و دوره‌ی تکمیلی فعالیت خود را آغاز کرد. مشکل پایه‌ای دانش‌جویان و دیگر علاقمندان به شناخت این علم نوپا کمبود منبع به زبان فارسی بود. از این‌رو، ترجمه و تألیف کتاب و تعیین معادل برای واژه‌های خارجی در اولویت قرار گرفت. برای کاستن از این دو مشکل دکتر بهنام و دکتر راسخ کتاب "مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی" را تألیف کردند و سپس دکتر بهنام کتاب‌های "جمعیت‌شناسی عمومی" و "ساخت‌های خانواده و خویشاوندی در ایران" را نوشت و منتشر کرد. سپس "کتاب جمعیت‌شناسی فقر" را ترجمه کرد، کتاب "ایرانیان و اندیشه تجدد" و بالاخره کتاب "برلنی‌ها" را نوشت.

برای تعیین معادل یا معادل‌های مناسب واژه‌های خارجی مطرح نیز انجمن‌گزینش واژه‌های علوم اجتماعی مرکب از استادان این رشته و برخی صاحب نظران زیر نظر دکتر صدیقی تشکیل می‌شد و در نشست‌های خود



برای واژه‌هایِ مطرح معادل‌گزینش می‌کرد. هم‌زمان ترجمه و تألیف کتاب در زمینه‌های علوم اجتماعی مورد استقبال نویسندگان و مترجمان علاقمند قرارگرفت و به تدریج این کمبود کاهش یافت. هم‌زمان به کوشش دکتر نراقی و دکتر بهنام و دکتر راسخ چند کارشناس خارجی مانند پل وییه فرانسوی، ادیل پویش فرانسوی، اُپلن فرانسوی، پیربسنیه ایتالیایی و ژاکلین رودوف طوبی امریکایی هم مأمور کار در مؤسسه شدند تا به کارشناسان و پژوهش‌گران آموزش دهند و در تحقیقات مشارکت نمایند. این تلاش‌ها موجب شد که این نخستین مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات اجتماعی ایران در سطح جهانی به‌عنوان یک مرکز تحقیقات علمی قابل‌اتکا شناخته شود.

باری، دکتر بهنام در سال ۱۳۴۸ به دعوت دانشگاه پاریس به این شهر مراجعت کرد و در دانشکده‌ی رُنه دکارت به تدریس مشغول شد. او می‌گوید: "همیشه آرزو داشتیم که دانشکده‌ی مستقلی داشته باشیم اما، دانشگاه به چنین تقاضاهایی ترتیب اثر نمی‌داد." این آرزو در سال ۱۳۵۰ به درخواست آقای دکتر صدیقی، تلاش دکتر یحیی مهدوی و توجه‌ی خاص دکتر علی‌اکبر سیاسی ریاست دانشکده ادبیات و مساعدت دکتر هوشنگ نهاوندی ریاست دانشگاه تهران به نتیجه رسید. اساسنامه آن نوشته شد و در شورای دانشکده ادبیات و علوم انسانی و شورای دانشگاه تهران به تصویب رسید. آیین‌نامه‌های داخلی آن زیر نظر دکتر صدیقی و در گروه آموزشی علوم اجتماعی دانشکده ادبیات تدوین شد و به تصویب رسید. در این هنگام دکتر نهاوندی و دکتر صدیقی دکتر بهنام را برای ریاست دانشکده دعوت نمودند و این دعوت را پذیرفت و پس از سه ماه به تهران بازگشت.

بدین ترتیب در شهریور ۱۳۵۲ دانشکده علوم اجتماعی و تعاون با چهار گروه آموزشی جامعه‌شناسی، جمعیت‌شناسی، انسان‌شناسی و تعاون و دو بازوی تحقیقاتی (مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی و مؤسسه تحقیقات تعاونی) به ریاست دکتر بهنام فعالیت خود را آغاز نمود. دکتر بهنام چند سال بعد به دعوت دکتر هوشنگ نهاوندی به معاونت دانشگاه تهران منصوب شد. بعد از مدت کوتاهی به او پیش‌نهاد شد دانشگاه هنر را ایجاد نماید. دانشگاه فارابی در سال ۱۳۵۶ با پذیرش دانشجو فعالیت خود را آغاز کرد. طرح‌ها و

برنامه‌های متنوع درازمدتی تدوین شد. شعبه‌ی دانشگاه در شهرهایی مانند اصفهان، کرج، شیراز هم ایجاد شد منتها جو انقلابی سال ۱۳۵۷ اجازه‌ی تداوم فعالیت‌های این مرکز هنری را ناممکن کرد. دکتر بهنام به‌ناچار بازنشسته شد. دو سالی هم در ایران خانه‌نشین شد. چون ادامه‌ی زندگی و کار علمی در ایران را بسیار دشوار یا ناممکن تشخیص داد به پاریس بازگشت و تدریس در دانشگاه سوربن ۵ را شروع کرد. سپس از طرف دبیرکل یونسکو به قائم‌مقامی دبیرکل شورای جهانی علوم اجتماعی و عضو دبیرخانه یونسکو منصوب شد و به کار اشتغال ورزید. پس از بازنشستگی نیز هیچ‌گاه مطالعه و تحقیق را رها نکرد. در یکی از روزهایی که برای استفاده از کتابخانه‌ی یونسکو می‌رفت تصادف کرد. بیماری ناشی از این حادثه در سن کهولت این استاد مسلم و خوش‌فکر و از بنیان‌گذاران علوم و تحقیقات اجتماعی در ایران را از پا انداخت. حتا قادر نشد مطالعه و تحقیقِ در دست انجام را به پایان برساند. سرانجام در روز ۱۸ آبان ۱۴۰۰ در سن ۹۱ سالگی در پاریس درگذشت.

یادش گرامی باد و روان‌اش شاد.

گفت‌وگو با دکتر جمشید بهنام

دکتر جمشید بهنام، جمعیت‌شناس برجسته و از بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی در دانشگاه و نخستین رئیس «دانشکده علوم اجتماعی» دانشگاه تهران جهان ما را وانهاد.

بیش از شش سال پیش گفت‌وگوی مفصلی با دکتر بهنام درباره‌ی زندگی خود و وضعیت جامعه‌شناسی و چگونگی تشکیل «دانشکده علوم اجتماعی» و ... داشتم که در نشریه‌ی «آزادی اندیشه» (وابسته به «انجمن آزادی اندیشه») شماره‌ی اول خرداد ۴۹ (برابر با ژوئن ۵۱۰۲) که موضوع ویژه‌ی آن «علوم انسانی علوم اجتماعی» بود با عنوان «دانشگاه تهران و دانشکده علوم اجتماعی» منتشر شد. همین گفت‌وگو را در این جا می‌آوریم.

یادش مانا

سردبیر نشریه‌ی «سپهر اندیشه»

زندگی‌نامه‌ی مختصر

من در شهر استانبول به دنیا آمدم و به دلیل مأموریت‌های پدرم از دوازده‌سالگی در خارج از ایران زندگی کردم. قبل از شروع دوره‌ی متوسطه به ایران بازگشتم و چون دیپلم ابتدایی ایران را نداشتم، برای گرفتن تصدیق ششم ابتدایی در امتحانات آزاد شرکت کردم و بعداً وارد دبیرستان شدم. دوران متوسطه را در دبیرستان «فیروز بهرام» گذراندم و با نخستین دوستان خود در آن‌جا آشنا شدم. من خود را برای رفتن به فرانسه آماده می‌کردم اما، پدرم موافق این سفر نبود و معتقد بود که چون دوره‌ی نوجوانی در ایران نبوده ام و جامعه‌ی ایران را نمی‌شناسم و زبان فارسی را به‌درستی صحبت نمی‌کنم، بنابراین بهتر است که تحصیلات دوره‌ی عالی را در دانشگاه تهران شروع کنم. قبول این تصمیم برای من بسیار دشوار بود؛ خصوصاً که چند دوست نزدیک من در همان سال به اروپا رفته بودند اما، بعدها به پدرم حق دادم.

وارد دانشکده‌ی حقوق دانشگاه تهران شدم. دوره‌ی لیسانس سه سال بود. من روزها به دانشکده می‌رفتم و عصرها و شب‌ها به انستیتوی فرانسه که از طرف انجمن فرهنگی ایران و فرانسه تأسیس شده بود. در آن‌جا زبان و ادبیات فرانسه می‌خواندم اما، آنچه‌که برای من تازگی داشت سخنرانی‌ها و بحث‌های چند استاد مهمان و پُرشور فرانسوی بود که مرا با آنچه در دنیای آن روز می‌گذشت، آشنا کردند. در آن سال‌ها دانشگاه تهران کانون برخورد عقاید و گفت‌وگوهای پایان‌ناپذیر درباره‌ی ملی‌کردن نفت بود. طرفداران

۱- تحصیلات دانشگاهی: لیسانس دانشکده حقوق دانشگاه تهران، دکترای دولتی از دانشگاه پاریس، مدرسه‌ی مطالعات عالی در علوم اجتماعی (دانشگاه پاریس)

۲- این نوشته در شکل نخستین خود مصاحبه‌ی مفصل نشریه‌ی «آزادی اندیشه» با دکتر جمشید بهنام بود. اما، پس از ارسال متن مصاحبه برای ایشان، آقای بهنام ترجیح داد که آن گفت‌وگوی طولانی به‌شکل فعلی تغییر یابد. ما به احترام ایشان بیهیچ کم‌وکاستی آن را منتشر می‌کنیم اما، با حذف پرسشهای نخستین و جای‌گزین کردن آنها با زیرعنوانها. (آزادی اندیشه)

جبهه‌ی ملی، طرفداران حزب توده، پان‌ایرانیست‌ها و ... در بحث و جدل دائم بودند که گاه به زدوخورد هم می‌کشید. دورانِ دولتِ دکتر مصدق بود. در حدود بیست روزنامه هر روز منتشر می‌شد و یکی از برنامه‌های روزانه ما خواندن آنها و اظهار عقیده در محتوای آنها بود. بعد از اخذ لیسانس به فرانسه رفتم و تصمیم گرفتم در رشته‌ی دکترای دولتی اقتصاد ادامه‌ی تحصیل بدهم. رساله‌ی من درباره‌ی «مسائل جمعیتی ایران و توسعه‌ی اقتصادی» بود. نتایج سرشماری سال ۵۳۳۱ به‌تازگی منتشر شده‌بود و این فرصتی بود که برای اولین بار، تجزیه و تحلیل علمی درباره‌ی وضع جمعیتی ایران صورت بگیرد.

چون در حوزه‌ی جمعیت‌شناسی تحصیل می‌کردم، دوره‌ی کارآموزی‌ام را در «مؤسسه‌ی جمعیت‌شناسی فرانسه» زیر نظر «آلفرد سووی» گذراندم. او به من توصیه کرد که برای درس جامعه‌شناسی به مدرسه‌ی مطالعات عالی Ecole des Hautes Etudes وابسته به دانشگاه پاریس بروم. این مدرسه را استادانی که طرز تدریس در دانشگاه را نمی‌پسندیدند و درباره‌ی جامعه‌شناسی افکار تازه‌ای داشتند، به‌وجود آورده بودند: گروویچ، بالاندیه، کلود لوی اشتراوس. دانشجویان این مدرسه از طریق مصاحبه انتخاب می‌شدند و در پایان تحصیلات مدرکی هم دریافت نمی‌کردند و فقط با عنوان شاگرد سابق مدرسه‌ی مطالعات عالی از آنها یاد می‌شد - که همین عنوان در فرانسه بسیار معتبر بود. من سمینارهای کلود لوی اشتراوس و بالاندیه را به‌مدت سه سال مرتباً دنبال کردم و از بحث‌های استادان و دانشجویان بسیار آموختم.

بالاخره من از رساله‌ی دکترایم دفاع کردم و در همین موقع در کافه‌ای با احسان نراقی که برای چند روزی به پاریس آمده‌بود، آشنا شدم و او مرا از تأسیس رشته‌ی علوم اجتماعی در دانشگاه تهران آگاه کرد. من به‌کلی از این جریان بی‌خبر بودم.

در این سال‌ها آقای ابتهاج رئیس سازمان برنامه از دانشجویان ممتازی که تحصیلات خود را به پایان رسانده بودند، در آمریکا و اروپا، دیدار می‌کرد. از من هم خواست که به ایران بروم و در دفتر اقتصادی سازمان برنامه مشغول به کار شوم. من پیش‌نهاد را پذیرفتم اما، چون همواره دوست داشتم که در

دانشگاه تدریس کنم این شغل را موقت فرض کردم.

پانزده ماه در سازمان برنامه مشغول کار بودم تا این که روزی سعید نفیسی – که از دوران گذشته به من لطف داشت – مرا نزد دکتر سیاسی رئیس دانشکده ادبیات برد. دکتر صدیقی را هم برای اولین بار در آنجا ملاقات کردم. نراقی هم بود. صدیقی مرا به گرمی پذیرفت و گفت: «شما از هفته‌ی دیگر تدریس خود را شروع کنید، بعداً ترتیب استخدام را می‌دهیم.»

استخدام در دانشگاه تهران

شرط استخدام در دانشگاه تهران داشتن دکتری و گذراندن امتحان بود. وقتی قرار شد که حسین نصر (در فلسفه)، شاپور راسخ (در جامعه‌شناسی) و من (در جمعیت‌شناسی) شروع به تدریس کنیم، ما به این امتحان اعتراضی داشتیم و مدعی بودیم که دیپلم‌های ما بسیار معتبر هستند و نیازی به امتحان نیست؛ و سرانجام نیز نظر دکتر سیاسی را قبول کردیم که هر یک مقاله‌ای درباره‌ی آخرین تحولات این علوم بنویسیم و به‌اینترتیب مسئله حل شد.

تاریخ و چگونگی مطرح شدن اندیشه‌ی اجتماعی در ایران

اندیشه‌ی اجتماعی جدید از نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم در ایران گسترش یافت. و آگاهی درباره‌ی نهادها و روابط اجتماعی و ساختارهای اجتماعی در گذشته از راه متون مذهبی و ادبی و به صورت «اخلاقیات» و «اجتماعیات» به مردم می‌رسید. از آن‌پس با گونه‌ای اندیشه‌ی جدید که از غرب آمده بود، همراه شد. این اندیشه از طریق روسیه و عثمانی و هندوستان به‌همت گروهی از روشنفکران ایرانی که در کانون‌های تفکر برون‌مرزی می‌زیستند (تفلیس، بادکوبه، استانبول، قاهره، بیروت، کلکته)، وارد ایران گردید. و زمینه‌ی نهضت مشروطیت فراهم شد و پس از این تاریخ جامعه‌ی ایران کموبیش به سوی تجدد گرایش یافت.

هنوز از آموزش و تحقیقات اجتماعی سخنی در میان نبود اما، اندک‌اندک گروهی از «منورالفکران» آن زمان از روزنامه‌نویس و کارمند دولت و شاعر و بازرگانان روشن‌بین به مباحث اجتماعی علاقه‌مند شدند و فکر ترقی و آزادی و قانون و برابری و حاکمیت ملی میان جمعیت شهرنشین گسترش یافت. پیشگامان عبارت بودند از آخوندزاده، طالبوف، میرزا آقاخان کرمانی، مستشارالدوله، و خصوصاً ملکوم‌خان. نوعی «نقد اجتماعی» به صورت مقاله‌نویسی و رساله‌نویسی معمول گردید.

بعد از جنگ بین‌الملل اول گروهی از روشنفکران ایرانی مقیم برلن و لوزان و پاریس نیز راه پیشگامان را ادامه دادند.

بعد از جنگ دوم، اندیشه‌ی اجتماعی با دو گرایش متفاوت در ایران مطرح شد. از یک‌سو، با توجه به بعضی آثار فلسفی با گرایش لیبرال (فروغی و غیره) و از سوی دیگر، از راه آثار مارکسیستی، در دهه‌های نخستین قرن بیستم از سوی اولین سوسیالیست‌های ایرانی (رسول‌زاده و ...) و سپس از طرف نویسندگان مجله‌ی دنیا (ارانی و ...) و سرانجام انتشارات حزب توده (ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم و خصوصاً روایت استالینی آن).

تاریخ شروع علوم اجتماعی در دانشگاه تهران و چگونگی تشکیل گروه آموزشی

آغاز تدریس علوم اجتماعی به‌معنای اخص آن سال ۱۳۳۱ بود؛ یعنی جامعه‌شناسی، جمعیت‌شناسی، انسان‌شناسی. اما، علوم انسانی به‌معنای وسیع آن خیلی زودتر شروع شده بود. علم اقتصاد و علم حقوق در مدرسه‌ی علوم سیاسی (۱۹۲۱) و مدرسه‌ی حقوق تدریس می‌شد. و پس از تأسیس دانشگاه تهران روان‌شناسی، زبان‌شناسی، تاریخ، و جغرافیا جزء مواد دروس دانشکده‌ی ادبیات بود. دکتر صدیقی نخستین درس جامعه‌شناسی را در رشته‌ی فلسفه‌ی دانشکده‌ی ادبیات آغاز کرد و دکتر مهدوی کتاب «فلسین شاله» را با عنوان علم‌الاجتماع به فارسی برگرداند.

زمانی دراز اندیشه‌ی جداکردن علوم اجتماعی از علوم انسانی مطرح بود. اما، انجام این مهم چندسالی به تأخیر افتاد. سرانجام به کوشش دکتر سیاسی، دکتر یحیی مهدوی و دکتر صدیقی شورای دانشکده‌ی ادبیات با تأسیس گروه آموزش علوم اجتماعی و مؤسسه تحقیقات اجتماعی وابسته به دانشکده‌ی ادبیات موافقت کرد. صدیقی مدیریت گروه و ریاست مؤسسه را برعهده گرفت و احسان نراقی به مدیریت مؤسسه منصوب شد. در همین سال دکتر شاپور راسخ و من از راه رسیدیم (از ژنو و پاریس)، و عباسقلی خواجه‌نوری و علی محمد کاردان نیز از دانشکده‌های دیگر آمدند و بدین‌سان گروه آموزشی علوم اجتماعی پایه‌ریزی شد. این گروه آموزش در سطح لیسانس و فوق لیسانس و نیز تحقیقات اجتماعی را زیر نظر داشت.

تعداد استادان در شروع کار بیش از بیست نفر بود (استادیار، دانشیار، استاد). در سال‌های اول آموزش تحت تأثیر مکاتب فکری فرانسه بود، چراکه هفتاد درصد اعضای هیئت علمی تحصیلات خود را در ممالک فرانسه‌زبان (فرانسه یا سوییس) انجام داده بودند. بنابراین، عقاید دورکیم و آگوست کنت و گوروچی و ریمون آرون در روش و محتوای درسی آنها جای مهمی داشت. اما، بعداً با پیوستن تحصیل‌کردگان آمریکا و آلمان به هیئت آموزشی اندک‌اندک جامعه‌شناسی آمریکا نیز جای خود را باز کرد. و عقاید سوروکین، پارسنز، و ماکس وبر به درس‌ها راه یافت. و بالاخره عقاید صاحب‌نظران مکتب فرانکفورت مطرح گردید. اما، باید اضافه کنم که نتایج تحقیقات جمعی مؤسسه و یا مطالعات فردی استادان باعث شد که جامعه‌ی ایران و تحول آن همواره مورد نظر باشد و این امری بسیار مهم بود که امیدوارم هنوز رعایت شود.

دوره‌ی فوق لیسانس و دانشجویان آن

دانشجویان دوره‌ی لیسانس جوانانی بودند که پس از پایان دوران متوسطه و از طریق کنکور به دانشگاه وارد شده بودند، درحالی‌که دانشجویان فوق لیسانس که تعدادشان بیش از صد نفر بود، لیسانس‌های مختلف داشتند.

استقبالی که خصوصاً میان سال‌های ۷۳۳۱ و ۴۴۳۱ از دوره‌ی فوق‌لیسانس شد، بی‌سابقه بود. در این سال‌ها گروهی از مهندسان، کارمندان دولت، طلاب، و نظامیان تحصیل‌کرده در عداد دانشجویان بودند. علت استقبال دانشجویان در این رشته از یک‌سو تازگی مباحث علوم اجتماعی و امید پیدا کردن کار در این زمینه بود؛ و از سوی دیگر، وجود گروهی از علاقه‌مندان مسائل سیاسی و اجتماعی که قبلاً در جبهه‌ی ملی یا حزب توده فعالیت می‌کردند و با رویدادهای سال ۲۳۳۱ و تعطیل و تحریم آن فعالیت‌ها، در جست‌وجوی امکانات تازه‌ای برای ادامه‌ی فعالیت فکری خود بودند. در میان این دانشجویان عقاید سیاسی گوناگون وجود داشت و برخی از آنها، در دوره‌های قبل و بعد از انقلاب به مناصب عالی مملکتی رسیدند.

چگونگی تحول گروه آموزشی علوم اجتماعی به دانشکده علوم اجتماعی

ما همیشه آرزو داشتیم که دانشکده‌ی مستقلی داشته باشیم اما، دانشگاه به چنین تقاضاهایی ترتیب اثر نمی‌داد. شاید کسانی هم بودند که از علوم اجتماعی دل خوشی نداشتند. من در سال ۱۷۹۱ از طرف دانشگاه پاریس دعوت شدم و دو سال تحصیلی در دانشگاه «رنه دکارت» به تدریس پرداختم. در همان سال فکر تأسیس دانشکده مطرح شد و شورای دانشگاه تأسیس این دانشکده را تصویب کرد. در آن موقع من در پاریس بودم و از طرف دکتر نهاوندی - رئیس دانشگاه - و دکتر صدیقی، سمت ریاست این دانشکده به من پیشنهاد شد. پس از سه ماه به تهران بازگشتم و دانشکده رسماً شروع به کار کرد. صدیقی هم بر من منت گذاشت و در کنار ریاست مؤسسه‌ی تحقیقات، مدیریت گروه جامعه‌شناسی را پذیرفت. مؤسسه نیز وابسته به دانشکده شد. دانشکده چهار گروه آموزشی داشت: جامعه‌شناسی، جمعیت‌شناسی، انسان‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی و تعاون.

این گروه‌ها با گروه‌های تحقیقاتی مؤسسه (مطالعات شهری، مطالعات روستاها، جمعیت‌شناسی، مردم‌شناسی و ...) در رابطه‌ی نزدیک بودند. گروه‌های چهارگانه‌ی دانشکده وظیفه‌ی آموزش را در سطح لیسانس و

فوق‌لیسانس داشتند و تحقیقات با کمک برخی از استادان، محققان نیمه‌وقت، استادان مدعو، و دانشجویان انجام می‌گرفت.

مؤسسه تحقیقات اجتماعی و زمینه‌های آن

این مؤسسه برای نخستین بار در ایران از سال ۷۳۳۱ به مطالعه‌ی ساختارهای جامعه‌ی ایرانی و مسائل اجتماعی پرداخت و با کاربرد روش‌های جامعه‌شناختی، جمعیت‌شناسی و انسان‌شناسی به تشریح چگونگی زندگی مردمان در خانواده و روستا و ایل و شهر همت کرد. این تحقیقات دارای چهار خصوصیت بود: جنبه‌ی گروهی داشت، در محل انجام می‌گرفت، غالباً درباره‌ی جمعیت نمونه قابل توجه بود، و بالاخره هدف آن شناخت مسئله و پیدا کردن راه‌حل‌ها بود.

به طور متوسط در حدود هفتاد نفر محقق در بخش‌های مختلف مؤسسه کار می‌کردند. گروهی کارمند رسمی بودند و گروهی دیگر براساس طرح‌ها و به‌طور موقت استخدام می‌شدند. برخی از استادان، کارشناسان سازمان ملل و استادان خارجی مدعو نیز با این گروه‌ها همکاری داشتند. همه‌ی این محققان با شور و علاقه‌ی خاصی در شهر و ده و ایل تحقیق می‌کردند و به حقوق اندک قانع بودند، چون مؤسسه بودجه‌ی کافی نداشت و بنابراین ناچار بود طرح‌هایی را مطالعه کند که بودجه‌اش از خارج دانشگاه تأمین می‌شد. در غالب موارد این طرح‌ها به سفارش سازمان برنامه و یا بعضی وزارت‌خانه‌ها (کار، بهداری، کشاورزی و ...) انجام می‌گرفت. قبول سفارش‌های اشکالاتی داشت از جمله آن‌که محققان را از «تحقیقات بنیادی» بازمی‌داشت و نیز موجب می‌شد که مخالفان مؤسسه را به گرفتن پول از دولت متهم کنند. به‌گمان من محققان آزادی خود را حفظ می‌کردند و گزارش‌های مطالعات و راه‌های چاره را به‌صراحت می‌نوشتند. گزارش این تحقیقات موجود است و گواه درستی این مدعاست. اما، سفارش‌دهندگان به این گزارش‌ها همواره توجه نمی‌کردند و این باعث شد تا بسیاری از تحقیقات در آرشیوها و بایگانی‌های دستگاه دولت فراموش شود. بخشی از نتایج این تحقیقات و کوشش‌ها از طرف مؤسسه

منتشر شدند و امیدوارم که این مطالعات به صورت پلی‌کپی در آرشیو مؤسسه حفظ شده باشند.

دیگر زمینه‌های فعالیت‌های مؤسسه و دانشکده

ما با بسیاری از مؤسسات معتبر تحقیقاتی دنیا در رابطه بودیم. در جلسات و کنفرانس‌های آنها شرکت می‌کردیم و هر ساله چند استاد مدعو داشتیم. در تهران نیز صاحب‌نظران با گرایش‌های مختلف سیاسی به مؤسسه رفت و آمد داشتند.

آل احمد در مؤسسه

آل احمد هم گه‌گاهی در تهیه‌ی تک‌نگاری‌های روستایی و منطقه‌ای به ما کمک می‌کرد. غلامحسین ساعدی هم کتاب «اهل هوا» را با مقدمه‌ای که من بر آن نوشتم، در انتشارات مؤسسه منتشر کرد. احمد فرید هم می‌آمد و در بحث‌ها شرکت می‌کرد. ما از برخی وزرا و رؤسای سازمان برنامه و کارشناسان در رشته‌های مختلف هم دعوت می‌کردیم. هم‌چنین از صاحبان صنایع، برخورد عقاید و مباحثه برای ما یکی از روش‌های مهم در آموزش علوم اجتماعی بود.

نظام آموزشی دانشگاه و رابطه‌ی دانشکده‌ها

سازمان آموزشی از شوراهای گروه شروع می‌شد و بعد شورای دانشکده‌ها و شورای دانشگاه. اعضای این شوراها منحصراً اعضای هیئت آموزشی بودند و هیچ مقام دیگری در آن حق دخالت نداشت.

چگونگی انتخاب اعضای شوراها

شورای گروه نمایندگان به شورای دانشکده می‌فرستاد تا شورای دانشکده نیز نمایندگان به شورای دانشگاه بفرستد. از دوره‌ی ریاست دکتر نهاوندی به بعد، نمایندگان دانشکده‌ها در شورای دانشگاه از طریق رأی‌گیری مستقیم با شرکت همه‌ی اعضای هیئت آموزشی انتخاب می‌شدند.

سازمان آموزشی دانشگاه

چون اکثریت استادان تحصیل‌کرده‌ی فرانسه، سوییس و بلژیک بودند، طبیعی بود که طرز آموزش فرانسه را بهتر می‌شناختند. وزارت معارف که بعداً به آموزش و پرورش تبدیل شد، بر اجرای این برنامه‌ها نظارت داشت. اما، بعد از تصویب قانون استقلال دانشگاه تهران (۱۳۲۱) و سپس قانون استقلال اداری مالی دانشگاه آزادی عمل پیدا کرد. از ۱۳۴۰ به بعد تغییرات جدیدی در دانشگاه تهران رخ داد. و علی‌رغم ایستادگی بخشی از هیئت آموزشی، سیستم آمریکایی کم‌کم جای خود را باز کرد. دانشکده‌ها به «گروه-های آموزشی» تقسیم شدند. کرسی‌های استادی حذف شدند، ترتیب قدیم سال‌های تحصیلی جای خود را به سیستم واحدی داد. گروه تازه‌ای به نام استادیاران وارد هیئت آموزشی شدند. دوره‌ی لیسانس به چهارسال افزایش یافت و دوره‌های فوق لیسانس دوساله شدند. با تأسیس وزارت آموزش عالی دوره‌ی دوم تاریخ دانشگاه‌های ایران آغاز می‌شود، و این مصادف است با دوران رشد سریع اقتصادی ایران و احتیاج بیشتر به کادرهای صنعتی و اداری و مالی. توقع دولت آن بود که دانشگاه‌ها در «خدمت توسعه» باشند و ازسوی دیگر، درخواست ورود به آموزش عالی نیز افزایش یافت و دانشگاه‌های جدید و مدارس عالی با سرمایه‌گذاری خصوصی به وجود آمدند.

نوآوری دیگر در نظام آموزشی تشکیل «هیئت‌های امنا» در دانشگاه‌ها بود. مدل هیئت امنا تقلیدی از سیستم آمریکایی بود با این تفاوت که در آن کشور چون اغلب دانشگاه‌ها با سرمایه‌ی خصوصی و کمک افراد ثروتمند و یا بنیادها اداره می‌شوند، هیئت امنا از میان این افراد خیرخواه یا نمایندگان

آنها اداره می‌شوند. اما، در ایران چون هزینه‌ی دانشگاه‌ها از بودجه‌ی دولت تأمین می‌شد، لذا هیئت امنای نمایندگان دولت و چند نفر از صاحب‌نظران فرهنگی تشکیل می‌گردید. با ایجاد هیئت امنای دخالت مستقیم دولت و وزارت علوم در کار دانشگاه‌ها کمتر شد. شوراهای دانشگاهی به نظارت بر امور آموزشی پرداختند و تصمیم‌گیری‌های کلی و مالی و برنامه‌ریزی برای آینده در صلاحیت هیئت امنای قرار گرفت.

چگونگی انتخاب استادان

ابتدا باید به این نکته اشاره کنم که استخدام در دوره‌ی جدید دانشگاه فقط در مورد استادیاران مطرح می‌شد که پس از پنج‌سال به دانشیاری می‌رسیدند و سپس به پنج‌سال دیگر در سمت دانشیاری تدریس می‌کردند تا اینکه به استادی برگزیده شوند (بر اساس تعداد مقالات در مجلات معتبر علمی جهان یا تألیف و ترجمه در رشته‌ی تدریس خود). این موضوع بسیار جدی تلقی می‌شد. شوراهای گروه، مدارک تحصیلی و گزارش‌های علمی را با دقت مطالعه می‌کردند. داشتن تألیفات در مباحث اجتماعی کافی نبود و داشتن درجه‌ی دکتری از دانشگاهی معتبر در رشته‌ای که داوطلب خواستار استادیاری آن بود، شرط اساسی به‌شمار می‌آمد. امکان انتخاب مستقیم برای دانشیاری و یا استادی وجود نداشت. داوطلبانی که سعی می‌کردند با استفاده از نفوذ سیاسی و یا شهرت اجتماعی خود به این مقام برسند، با مقاومت سخت شوراهای سه‌گانه روبرو می‌شدند. اما، استخدام استادیاران به این ترتیب بود که تقاضای داوطلب از طریق ریاست دانشکده به گروه مربوط ارجاع می‌شد. و در صورت قبول صلاحیت علمی به تصویب شورای دانشکده و شورای دانشگاه می‌رسید. و آن‌گاه برای استخدام به کارگزینی دانشگاه ارسال می‌شد و کارگزینی طبق مقررات استخدام دولتی عمل می‌کرد. به‌ندرت در مورد سابقه‌ی سیاسی داوطلب اعتراضی مطرح می‌شد. تا آنجایی که به یاد دارم، دوبار عده‌ای از استادان مستقیماً از طرف دولت بازنشسته شدند و این تصمیم دولت موجب اعتراضات بسیار از طرف دانشگاهیان شد.

رابطه‌ی استادان قدیم و جدید در دانشگاه تهران

شرط ورود به هیئت آموزشی از همان آغاز داشتن دکترا بود درحالی‌که برای بعضی رشته‌ها چون ادبیات فارسی یا معقول و منقول تحصیلات دکتری وجود نداشت و بنابراین به‌درخواست دولت مجلس شورای ملی استثنائاً و فقط برای یک بار مدرک چند تن از مدرسین سرشناس و عالیقدر در این رشته‌ها را معادل دکتری شناخت.

اما، باید بگوییم که بدیهی است که در دانشگاه دو گروه محافظه‌کار و نوگرا در برابر هم قرار گرفتند. اما، خوش‌بختانه روشن‌بینی آنها سبب همکاری میان این دو گروه شد. و در نتیجه نمایندگان همه‌ی جریان‌های فکری در این همکاری شرکت کردند.

خصوصیات دانشجویان دوره‌ی لیسانس

دانشگاه تهران در ایجاد وحدت ملی و پیوند دادن خرده‌فرهنگ‌های ایران به یک‌دیگر سهمی به سزا داشت. دانشجویان دانشگاه تهران متعلقین به ولایت و طبقه‌ی خاصی نبودند. تحصیلات رایگان بود اما، در امتحان ورودی سخت‌گیری بسیار می‌شد. طبقات مرفه کوشش داشتند که فرزندان خود را به دانشگاه‌های خارج بفرستند (خصوصاً پسرها را) اما، در آن موقع هنوز خانواده‌ها ترجیح می‌دادند که دخترانشان در ایران تحصیل کنند. از محاسن و در ضمن مشکلات دانشگاه‌ها هم‌زیستی دانشجویان متعلق به قشرهای متفاوت اجتماعی بود. دانشگاه تهران یکی از خاستگاه‌های طبقه‌ی جدید ایران به‌شمار می‌رفت و اکثر استادان و دانشجویان علی‌رغم وابستگی به عقاید سیاسی گوناگون نشان دادند که به ارزش‌های دانشگاهی، یعنی آزادی و تجددخواهی پایبند هستند.

وضع علوم اجتماعی در خارج از دانشگاه تهران

از سال‌های بعد از جنگ دوم آموزش علوم اجتماعی در دانشگاه‌های دیگر

ایران آغاز شد. از جمله دانشگاه تبریز، دانشگاه ملی، دانشگاه مشهد، دانشگاه اصفهان، و دانشگاه شیراز (با همکاری دانشگاه پنسیلوانیا). آموزش خدمات اجتماعی در سطح عالی نیز در مدرسه‌ی خدمات اجتماعی تهران شروع شد و تدریس جامعه‌شناسی به دانشکده‌ی هنرهای زیبا (رشته‌ی شهرسازی) و دانشکده‌ی پزشکی و پرستاری نیز راه یافت. از سوی دیگر، در پی فعالیت‌های دانشگاهیان دولت تصمیم گرفت درس علوم اجتماعی را در دبیرستان‌ها دایر کند و در غالب موارد، فارغ‌التحصیلان دانشکده‌ی علوم اجتماعی بودند که با سمت دبیر این ماده از برنامه را تدریس می‌کردند. تأسیس این برنامه را می‌توان یکی از اقدامات مهم گروه علوم اجتماعی دانست.

باید اضافه کنم که در خارج از دانشگاه هم به علوم اجتماعی توجه می‌شد و نوشته‌ها یا ترجمه‌های مربوط به این علوم خوانندگان بسیار داشتند. به طور مثال علوم اجتماعی و سیر تکوین آن از احسان نراقی، مقدمه بر جامعه‌شناسی ایران از جمشید بهنام و شاپور راسخ، تاریخ اجتماعی ایران از مرتضی راوندی، تاریخ اجتماعی ایران از سعید نفیسی، چند جلد کتاب فریدون آدمیت و هما ناطق درباره اندیشه‌ی اجتماعی در دوران قاجار، موانع رشد سرمایه‌داری در ایران از احمد اشرف، و کتاب زمینه‌ی جامعه‌ی شناسی تألیف نیمکف و آگبرن و ترجمه‌ی امیرحسین آریان‌پور دست‌به‌دست می‌گشت. در این دوره، بحث درباره‌ی جامعه‌ی ایران رواج داشت و گروهی به نوشتن مقالاتی پرداختند که نام آنها را «مباحث اجتماعی» یا حتی «جامعه‌شناسی ایران» می‌گذاشتند. این نوع مقالات که در روزنامه‌ها و مجله‌ها منتشر می‌شد، موجب پدیدآمدن نوعی آشفتگی و ابهام در مفاهیم شد. مباحث اجتماعی، مسائل اجتماعی، و بحث‌های سیاسی اجتماعی جای علوم اجتماعی واقعی را گرفتند و توضیحی هم به خوانندگان داده نشد که این علوم کدام هستند و تحقیقات اجتماعی چگونه انجام می‌گیرد. بی‌گمان این مباحث سیاسی و اجتماعی که نظر شهروندان را درباره‌ی جامعه‌ی خود منعکس می‌کند، نقش مهمی در دگرگونی افکار مردم و پیشرفت جوامع دارد، به شرطی که از سوی صاحب‌نظران عنوان شود.

اصل های انتشار مقاله ها

نشریه‌ی سپهر اندیشه

اصل‌های 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 اضافه شده‌ی 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 PAIVANDI

Esfandiar TABARI

SEPEHR-E ANDISHEH

**A Persian Journal of
Social Sciences & the Humanities**

No. 2, Decemeber 2021

Editor-in-Chief:

Kazem KARDAVANI

Contact:

Editor-in-Chief: journal@sepehrandisheh.com

