شماره‌یِ سوم و چهارم • اسفند ۱۴۰۱

خیزش رهایی‌طلبانه‌ی «زن، زندگی، آزادی»، دگردیسیِ جامعه‌ی ایران

لائیسیته، سکولاریزاسیون، سکولاریسم؛ سکولاریسم در ایران

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

سپهر اندیشه

نشریه‌یِ علوم انسانی و اجتماعی

ـــ شماره‌یِ سوم و چهارم ، اسفند ۱۴۰۱ ـــ

مدیر مسئول و سردبیر:

کاظم کردوانی

- **طرحِ جلد:** باشوا باشی
- **صفحه‌آرا:** پویا نودهی

- **تماس با نشریه:** journal@sepehrandisheh.com
- **سایتِ نشریه‌یِ سپهرِ اندیشه:** https://sepehrandisheh.com

---

نشریه‌یِ "سپهرِ اندیشه" در تلخیص و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

انتشار نوشته‌ها و دیدگاه‌ها در «سپهرِ اندیشه» لزوماً به‌معنایِ تأیید دیدگاهِ 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

نشریه‌یِ «سپهرِ اندیشه»، نشریه‌ای است در عرصه‌هایِ علوم انسانی و اجتماعی و فرهنگ.

بنیانِ نشریه بر پاسداری از آزادیِ بی‌حصرواستثنایِ اندیشه و بیان نهاده شده است. در آزادیِ بی‌حصرواستثنا (که متفاوت است از آزادیِ بی‌قیدوشرط؛ که می‌دانیم آزادی هم قید دارد و هم شرط) «بی‌حصر» به‌معنایِ حق آدمیان است در ورود به همه‌یِ عرصه‌هایِ هستی و فکر و کندوکاو در آن و «بی‌استثنا» به‌این‌معناست که هیچ انسانی را نباید در بیانِ نظر و اندیشه‌یِ خود بازداشت.

می‌خواهیم دریچه‌ای باشیم برای نظرها و دیدگاه‌هایِ همه‌یِ آنانی که رشد و شکوفاییِ علوم انسانی و اجتماعی و فرهنگ را برای امروز و فردایِ ایران بایسته می‌دانند.

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

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

می‌خواهیم دریچه‌ای باشیم گشوده بر بی‌کران سپهرِ اندیشه.

فهرست مطلب‌ها

- **شیوه‌یِ نگارشِ خط فارسی در نشریه‌یِ «سپهرِ اندیشه» ۷**
- **خیزشِ رهایی‌طلبانه‌یِ «زن، زندگی، آزادی»، دگردیسیِ جامعه‌یِ ایران ۱۳**
  - . کاظم کردوانی / خیزشِ رهایی‌طلبانه‌ی «زن، زندگی، آزادی»، دگردیسی جامعه ۱۵
  - . فرهاد خسروخاور / جنبشِ «زن، زندگی، آزادی» سرودِ زندگی دربرابرِ نیایشِ مرگ و نیستی ۶۷
  - . علی میرسپاسی / «امروز» و «دیروزِ» ایران؛ تأملاتی دربابِ جنبش «زن، زندگی، آزادی» ۸۷
  - . محمدرفیع محمودیان / زن، زندگی، آزادی، یک بررسیِ باز ۱۱۵
  - . سعید پیوندی / خیزشِ «زن، زندگی، آزادی» دربرابرِ «آموزش» و «پرورشِ» حکومتی ۱۳۷
- **لائیسیته، سکولاریزاسیون، سکولاریسم؛ سکولاریسم در ایران ۱۵۵**
  - . فرهاد خسروخاور / فرازونشیبِ سکولاریزاسیون در ایران معاصر ۱۵۷
  - . سعید پیوندی / راهِ ناهمواریِ سکولاریزاسیون علم و آموزش در ایران ۲۰۳
  - . هایده مغیثی / پس‌رَویِ اندیشه‌یِ سکولار، باخت زنان ۲۴۹
  - . شهلا شفیق / سکولاریزم، لائیسیته و چالش‌های سیاسیِ ایرانِ معاصر، گزاره‌هایی برای اندیشیدن ۲۶۵
  - . کاظم ایزدی / روند سکولار شدن جامعه‌یِ ایران ۲۸۱
  - . کاظم کردوانی / سرنوشت اندیشه‌یِ سکولار در متمم قانونِ اساسی مشروطیت ۳۰۹
  - . محمدرفیع محمودیان / بایستِ ناممکن: اخلاقِ سکولار در ایران ۳۴۳
  - . رضا بهشتی معز / عُرف، مَجرای سکولاریزاسیون سیاستِ شیعی! ۳۷۵
  - . پرویز پیگرد / لائیسیته‌ی فرانسوی و موقعیتِ تئاتر ایرانی ۳۸۵
  - . احمد بارکی‌زاده / مجسمه و سکولاریسم ۴۰۹
  - . اسفندیار طبری / نقدی بر نظریه‌ی پساسکولارِ هابرماس و نظری بر سکولاریسم از دیدگاهِ رولز ۴۱۹
- **در قلمروِ اندیشه ۴۳۷**
  - آرش جودکی / مثلث صمدآقا، خمینی و شاه ۴۳۹
  - ایرج سبحانی / تحول حقوق و تکلیف‌هایِ فردی و تناسب آن با حقِ اجتماعی در بحران سلامت ۴۵۱
  - اصغر (علی) شیرازی / نفیِ ملت و قدرِ اُمت در حکومت اسلامی ایران ۴۶۹
  - بهزاد کشاورزی / از چه زمانی و به چه ترتیبی نام مشروطه در بین عموم مردم کشور رواج یافت؟ ۵۲۷
  - علی میرسپاسی / جامعه‌شناسی، پنجره‌ای رو به امید ۵۵۱
- **اصل‌هایِ انتشار مقاله‌ها ۶۰۴**

شیوه‌یِ نگارشِ خط فارسی در نشریه‌یِ «سپهرِ اندیشه»

در دورانِ معاصر بحث درباره‌یِ موضوعِ خط فارسی دستِ‌کم پیشینه‌ای صدوبیست ساله دارد که با بحث‌های آخوندزاده و ملکم خان و مستشارالدوله و... برای تغییر خط فارسی شروع شد و تا سالیان دراز با جدل‌ها و فرازونشیب‌های فراوان ادامه یافت. در پهنه‌یِ اصلاح خط فارسی و تدوین قاعده‌هایی برای سروسامان دادنِ نگارشِ خط فارسی، نخستین کس استاد بهمنیار، استاد دانشگاه تهران، بود که در خطابه‌یِ ورودیه‌اش به فرهنگستان اول به آن اشاره کرد. مقاله‌یِ مفصل استاد بهمنیار نخست در «نامه فرهنگستان» و سپس در مقدمه‌ی «لغت‌نامه دهخدا» به چاپ رسید. در سال‌های بعد شخصیت‌های علمیِ عرصه‌یِ زبان فارسی نظیر دکتر پرویز ناتل خانلری (ایجاد شورایی برای شیوه‌یِ نگارش خط 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 املایی») به این امر پرداختند.

اما، نخستین کوششِ جمعیِ مستقل برای بررسی و سروسامان دادن به وضعیت پراکنده‌یِ شیوه‌یِ نگارش خط فارسی و قاعده‌مند کردن آن (تاحدِامکان) درپیِ «فراخوان به فارسی‌نویسان و پیش‌نهاد به تاجیکان» ایرج کابلی و به پیش‌نهادِ احمد شاملو و به دبیری کاظم کردوانی با تشکیل «شورایِ بازنگریِ در شیوه‌یِ نگارشِ خطِ فارسی» (متشکل از کریم امامی، محمدرضا باطنی، علی‌محمد حق‌شناس، احمد شاملو، مصطفی عاصی، ایرج کابلی، کاظم

کردوانی، هوشنگ گلشیری) شکل‌گرفت. نخستین جلسه‌یِ این «شورا» در تاریخ ۳۱ مرداد ۱۳۷۱ تشکیل شد. بسیاری از تغییرهایی که امروز در شیوه‌یِ نگارش خط فارسی مشاهده می‌شود (مانند موضوعِ بی‌فاصله نویسی، احیایِ نشانه‌یِ اضافه و وارد کردن آن در زنجیره‌یِ خط فارسی، بحثِ «یِ میانجی»، نوعِ 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 زمانِ ایران دارد.

یک‌سال پس از تشکیل «شورای بازنگری»، در سال ۱۳۷۲ «فرهنگستان زبان و ادب فارسی» کمیسیونی خاص برای بررسیِ این موضوع تشکیل داد و حاصلِ کارِ کمیسیونِ فرهنگستان و شورای آن نیز تاکنون «رسم‌الخط فرهنگستان» و کتاب «فرهنگ املایی خط فارسی» (به‌سرپرستیِ علی‌اشرف صادقی و زهرا زندی مقدم) است.

چند قاعده‌یِ شیوه‌یِ نگارشِ خطِ فارسی در نشریه‌یِ «سپهر اندیشه»:

۱ - می‌کوشیم شیوه‌یِ نگارش خط فارسی در نشریه‌یِ «سپهرِ اندیشه» تاحدامکان یک‌دست باشد. اساسِ کار ما سه مرجع است: مصوبه‌هایِ «شورایِ بازنگری در شیوه‌یِ نگارشِ خطِ فارسی»، «فرهنگِ بزرگِ سخن»، «فرهنگِ املایی خطِ فارسی» (دکتر علی‌اشرف صادقی و زهرا زندی مقدم - از انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی).

۲ - زبان فارسی زبانی است ترکیبی. این خصلتِ ترکیبیِ زبان فارسی امکان‌هایِ بی‌بدیل و پایان‌ناپذیری برای واژه‌سازی و رشدِ زبان فارسی فراهم می‌کند. این ترکیب‌سازیِ شگرف زبان فارسی با گونه‌های گوناگون لغت (اسم و قید و صفت و بُن‌هایِ ماضی و مضارعِ فعل و پسوند و پیشوند و حرف اضافه و ...) به شکل‌های بسیار گوناگون می‌تواند انجام شود. چند مثال: ازآن‌جهت (حرف‌ربط، قید)، ازجان‌گذشته (صفت فاعلی)، ازقلم‌افتادگی (حاصل‌مصدر)، دست‌ازجان‌شسته (صفت)، قدم‌رو (اسم‌مصدر، شبه‌جمله)، استراحت‌گاه (اسم)، بی‌گاه (صفت، قید)، صبح‌گاه (اسم، قید)، ناگاه (قید). و نیز دو نمونه از برساخته‌هایِ نظامی گنجه‌ای: «پیش‌وجود» و «پارَنج» برای

«ازل و ازلیت» و «حق‌القدم».

۳ - در نگارشِ واژه‌هایِ ترکیبی (مرکب) به‌جایِ جدانویسی و پیوسته‌نویسی (سرهم) شیوه‌یِ بی‌فاصله‌نویسی را انتخاب کرده‌ایم. در شیوه‌یِ بی‌فاصله‌نویسی جزءهایِ تشکیل‌دهنده‌یِ واژه‌هایِ مرکب بدونِ فاصله کنارِ هم قرار می‌گیرند.

* - با انتخابِ بی‌فاصله‌نویسیِ واژه‌هایِ مرکب، افزون‌بر آسان‌تر شدنِ درک و خوانشِ مطلب امکان‌هایِ پایان‌ناپذیرِ زبانِ فارسی در زایشِ واژه‌هایِ تازه و باروریِ زبانی آشکار می‌شود که خود تحول بزرگی است در زبان فارسی و گسترش و پالایشِ آن.

* - با شیوه‌یِ بی‌فاصله‌نویسی شکلِ واژه‌یِ پایه یا واژه‌هایِ تشکیل‌دهنده‌یِ واژه‌یِ ترکیبی ثابت باقی می‌ماند و استقلالِ هرواژه حفظ می‌شود.[۱]

* - بی‌فاصله‌نویسی امکان تشخیص ساختمانِ واژه‌هایِ ترکیبی و ساختمانِ دستوریِ جمله‌هایِ پیچیده را فراهم می‌آورد.

* - با بی‌فاصله‌نویسی واژه‌هایِ بسیط هنگام تبدیل شدن به تک‌واژ شکلِ آشنایِ خود را از دست نخواهند داد که این خود به‌معنایِ امکانِ بازشناسیِ سریعِ تک‌واژها و فهمیدنِ بدون اِشکالِ معنیِ واژه‌هایِ ترکیبی است[۲].

* - با انتخابِ بی‌فاصله‌نویسی امکان‌هایِ بسیار کارساز و یاری‌دهنده‌یِ زبان فارسی در واژه‌سازی در عرصه‌یِ دانش‌واژه‌هایِ[۳] خاصِ پهنه‌هایِ فلسفه و علوم انسانی و اجتماعی بیش‌تر نمایان می‌شود.

* - با انتخابِ بی‌فاصله‌نویسی از بدشکلی و بد خوانده شدن واژه‌هایِ مرکب جلوگیری می‌شود. مثال: در ترکیب‌هایِ پی‌آمد (به‌جایِ «پیامد» و گرایش به مفتوح خواندنِ حرفِ نخستین)، شست‌وشو، گفت‌وگو، جست‌وجو (به‌جایِ شستشو، گفتگو، جستجو و تمایلِ به مکسور خواندن «ت»یِ میانین)[۴].

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

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

3- term / terme

۴- ایرج کابلی، همان

۴ - در جمعِ اسم‌ها از دو علامتِ «ها» و «ان» (علامت‌هایِ جمعِ زبان فارسی) استفاده می‌کنیم و از جمع‌های سالم و مکسرِ عربی (به‌جز چند استثنا) پرهیز می‌کنیم؛ زیراکه جمع‌های عربی در ماهیت با صَرفِ زبان فارسی در تضاد است و به‌ویژه جمعِ مکسرِ عربی آسیب‌هایِ فراوانی به زبان فارسی زده است و می‌زند. دو علامتِ جمعِ اسم در زبان فارسی («ها» و «ان») به‌خوبی ازپسِ نیازهای ما برمی‌آید و نیازی به جمع‌هایِ عربی نداریم. مثال: گزارش‌ها، اعتراض‌ها، اتفاق‌ها، مسئولان، معلمان، متخصصان، محصلان، مؤمنان، تصویرها، مفهوم‌ها، دفترها، تدبیرها، تصنیف‌ها، تعریف‌ها، موردها، قاعده‌ها، حاشیه‌ها (به‌جایِ 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 (به‌جایِ درختها یا درخت ها، آدمها یا آدم ها، کتابها یا کتاب ها، نوشتهها یا نوشته ها).

۶ - «می» در صَرفِ فعل به‌صورت بی‌فاصله کنارِ بخش دیگر فعل می‌نشیند. مثال: می‌نویسم، می‌آیم، می‌روم (به‌جایِ مینویسم یا می نویسم، میآیم یا می آیم، میروم یا می روم).

۷ - صیغه‌هایِ صَرفِ مصدرِ «بودن» و صیغه‌هایِ مصدرِ «استن» (که به‌تعبیرِ فرهنگستان می‌توان صورت‌هایِ 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» معنایِ فعلی دارند: ایرانی هستم، زنده هستی، استاد است، چنین هستیم، باهوش هستید، عاقل هستند).

۸ – ضمیرهایِ ملکیِ «ام، ات، اش، مان، تان، شان» به‌صورتِ مضافٌ‌الیه بعد از اسم می‌آید و بی‌فاصله نوشته می‌شود. مثال: خانه‌ام، خانه‌ات، خانه‌اش، خانه‌مان، خانه‌تان، خانه‌شان.

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

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

خیزشِ رهاییِ طلبانه‌یِ «زن، زندگی، آزادی»، دگردیسیِ جامعه‌یِ ایران

خیزش رهایی‌طلبانه‌یِ «زن، زندگی، آزادی»، دگردیسیِ جامعه‌ی ایران

کاظم کردوانی

پیش‌کش به دختران و زنان ایران

پیش‌درآمد: «زن‌ها می‌توانند، آنچه را که می‌خواهند»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*****

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

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

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

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

این موضوع‌ها در این مقاله بررسی می‌شود:

یک، جامعه‌ی تکه‌تکه شده

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

سه، علت‌ها و بسترهای سربرآوردن این خیزشِ بزرگِ رهایی‌طلبانه

چهار، مختصه‌های جنبش

پنج، پی‌آمدها و فعال‌سازی‌ها

شش، کم‌بودها و دستاوردها

همان‌طورکه در بررسیِ کنش‌های بزرگ اجتماعی چون دی ۹۶ و ۹۸ نیز بیان کرده ام[۳] برای یافتن دلیل‌ها و علت‌های به‌وجود آمدن این خیزش بزرگ اگر تنها به‌دنبال «چرایی» آن باشیم، به‌گمان من نمی توانیم به ارزیابی درستی

۳- افزون بر ویژگی‌های خاصِ خیزش «زن، زندگی، آزادی» و مفهوم‌ها و نظرهای جدیدی که در این متن مطرح شده است، بسیاری از مفهوم‌ها و نظرهایی که در این مقاله به بحث گذاشته شده (ازجمله مفهومِ «جامعه‌ی تکه‌تکه شده) در این چهار متن پیشینِ این قلم نیز به‌نوعی بیان شده است:

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

*** فقر، تحقیر، سرخوردگی، کاظم کردوانی در گفت‌وگو با سپهر عاطفی، آسو، ۰۴،۰۹،۱۳۹۸

*** کاظم کردوانی، بسترهای فکری، فرهنگی، اجتماعیِ پیدایش جنبش سبز، نشریه‌یِ «آزادی اندیشه»، خرداد ۹۴ برابر با ژوئن ۲۰۱۵

*** کاظم کردوانی، خیزشِ بزرگِ آبان ۹۸: نمادی از جهت تاریخی حرکت جامعه‌یِ ایران، نشریه‌یِ «سپهر اندیشه»، شماره‌یِ یکم، فروردین ۱۴۰۰.

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

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

یک، جامعه‌ی تکه‌تکه شده

در هر جامعه‌ای به‌اندازه‌یِ کافی نارضایتی وجود دارد که باعث بسیج گروه‌هایی از مردم شود. موضوعِ اصلی به‌دست آوردن و درک عامل‌هایِ تعیین‌کننده‌یِ رشد (یا پس‌رفتگی) آن‌هاست. اگر حرکت‌ها و جنبش‌هایِ اجتماعی را چون روندی درحالِ شکل‌گیریِ یک رابطه‌یِ نیروها، شکل‌گیریِ یک‌معنا بدانیم، گروهایِ اجتماعی‌یی که در حرکت‌های اعتراضی شرکت می‌کنند نباید چون «داده» فرض شوند بلکه آن‌ها را باید گروه‌هایی در نظر گرفت که «به‌طور اجتماعی» شکل می‌گیرند. برخلافِ نظر کسانی که جامعه‌یِ ایران را توده‌وار می‌دانند براین گمان هستم که به‌رغمِ کوشش‌هایِ فراوان خود حکومت موفق نشده است از جامعه‌یِ ایران جامعه‌ای «توده‌وار» بسازد. اما، جامعه‌یِ امروز ما جامعه‌ای است «تکه‌تکه‌شده». **یکی از علت‌ها یا دلیل‌های اساسیِ این «تکه‌تکه» بودن یا شدن بی‌شک به موضوع مهم و تعیین‌کننده‌یِ تاریخ چندین دهه‌یِ تاریخ ایران تا به امروز برمی‌گردد که حکومت‌های ایران به شکل‌هایِ گوناگون و با بدترین شیوه‌ها (حتی با به کار بردن روش‌های سرکوب‌گرایانه‌یِ ویران‌گری چون زندان‌های خودسرانه و شکنجه و اعدام مخالفان) از شکل‌گیری نهادهای مدنی و سازمان‌های صنفی و تشکل‌ها و حزب‌های سیاسی (که ازجمله کارکردهای این نهادها شکل‌دهی به قشرها و طبقه‌ها و طیف‌های اجتماعی است و متحد کردن آن‌ها) جلوگیری کردند و از سهیم کردن مردم در قدرت سر باززدند. این سیاست‌ها باعث شده است که «فضای همگانی یا حوزه‌ی عمومیِ[۴]» حقوق‌مدار در ایران آسیبِ بسیار ببیند و تنها حکومت‌ها بازی‌گرانِ اصلیِ این عرصه باشند و از این رهگذر**

4- public space/espace public/öffentlicher Raum

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

حال، این «تکه»هایی که در فضایِ کم‌وبیش مشترکِ اجتماعی قرار دارند در یک وضعیتِ ویژه و در یک روندِ خاص به‌طورِ اجتماعی شکل می‌گیرند و نارضایتی و خشم خود را در یک خیزش بزرگِ همگانی به نمایش می‌گذارند. این به هم پیوستن «تکه»هایی را که در فضای کم‌وبیش مشترکِ اجتماعی قرار می‌گیرند هم در شورش دی ۹۶ دیدیم و هم در خیزش آبان ۹۸. آن «تکه»ها در آن دو کنشِ بزرگ اجتماعی ازجنسی بسیار متفاوت با خیزش زنان بودند. اما، واقعیت جمع‌شدن و به‌هم پیوستن «تکه»های ازهم‌جدا در یک لحظه‌یِ خاص را هم در شورش ۹۶ دیدیم و هم در خیزش آبان ۹۸ و هم در خیزشِ «زن، زندگی، آزا(دی» و این امر ازلحاظ درکِ جامعه‌شناختی جامعه از اهمیت فراوانی برخوردار است.

هیچ کس نمی‌تواند آن لحظه‌ی خاص بروز جنبش اجتماعی را پیش‌بینی کند اما، از نگاه جامعه‌شناختی می‌توان شکل‌گیری فضاها را حدس زد و براین‌اساس پیش‌بینی‌هایی کرد. یا دست‌کم می‌توان جهت‌هایی را در حرکت مردم یا بخش‌هایی از مردم دید. نگارنده در چند بررسی و تحلیل پیشینِ منتشر شده به تغییر جهتِ جامعه و مردم در چند نوبت اشاره کرده ام. ازجمله در نوشته‌ای که به بررسیِ خیزش آبان ۹۸ اختصاص داشت گفته بودم: از جنبش دانشجوییِ تیرماه ۱۳۷۸ تا جنبش زنان و تا اعتصاب‌ها و حرکت‌هایِ اعتراضیِ کارگری تا تظاهرات معلمان و بازنشستگان و مال‌باختگان تا جنبش سبز و مطالبه‌یِ اصلی «رأی من کو؟» (که فشرده‌یِ خواست‌ها و مطالبه‌هایِ مردم ایران از انقلاب مشروطیت تا به امروز بود) ... شورش دی‌ماه ۹۶ و سرانجام خیزش آبان ۹۸ ما شاهد آرام‌آرامِ شکل‌گیریِ یک حرکتِ اجتماعیِ بزرگیِ در بطن جامعه هستیم که در مرکزِ تضادهایِ جامعه قرار گرفته است. در این روند شاهد هستیم که به‌مرور نوعی رفتار و سلوک در تجربه و عملِ

اجتماعیِ بخش‌هایِ فزاینده‌یِ جامعه شکل گرفته و بازتولید می‌شود که تنها یک کنشِ اجتماعی و بسیجِ ساده‌یِ زنان و مردان و جوانان نیست بلکه تجسمِ یک تغییرِ اجتماعیِ بزرگ و دربردارنده‌یِ جهتِ تاریخیِ حرکت جامعه است که شاید شعارِ «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا دیگه تمامه ماجرا» بیانِ ابتدایی و فشرده‌یِ آن باشد.[۵] هم‌چنین پس‌از آن‌که گروهی از پسران و دختران نوجوان شیرازی (اغلب بین ده تا ۱۴، ۱۵ سال؛ دخترها همگی بدون حجاب) در محله‌ای گردهم‌آمدند و ازجمله به اسکیت‌سواری پرداختند و با سرکوب حکومتی روبه‌رو شدند در یک گفت‌وگوی تلویزیونی بسیار پیش از خیزش «زن، زندگی، آزادی» (در تاریخ ۷ تیر ۱۴۰۱) با اشاره به جهش جمعیتی در ایران و تغییر یافتن مفهومِ نسل (از بازه‌ی بیست و پنج یا بیست سال به بازه‌ی ده ساله) به موضوع نسل‌های دهه‌ی هشتادی و دهه‌ی نودی پرداختم و این‌که این نسل با نسل‌های دهه‌ی شصتی و هفتادی ارتباطی ندارد و این‌که «چهره‌ی بخش مهم و اکثریت جامعه‌ی ما با تجددخواهی و نو بودن و نبودن با حکومت تعریف می‌شود» و «حکومت این نسل را نه می‌شناسد و نه آنان را به رسمیت می‌شناسد و باز از داغ و درفش صحبت می‌کند» و بسیاری از «سخن‌ها ز امواج است حال‌آن‌که زمین‌لرزه در قعر دریاست» و نیز ازجمله گفتم: این نسلی که امروز در جامعه‌ی ما در میدان است، نسلی نیست که هرحرفی را بپذیرد، نسلی است که در برابر یکی از قهارترین نیروها و حکومت‌های تاریخ ایران ایستاده است و برایش خود، فردِ خود و شخصِ خود مطرح است.[۶]

دو، فضای بسیار ملتهب جامعه پیش‌از سربرآوردنِ خیزشِ «زن، زندگی، آزادی»

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

۵- کاظم کردوانی، خیزشِ آبان ۹۸: نمادی از جهت تاریخی حرکت جامعه‌یِ ایران، نشریه‌یِ «سپهر اندیشه»، شماره‌یِ یکم، فروردین ۱۴۰۰

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

6- https//:www.youtube.com/watch?v9=dlZfK2cwwA

هسته‌ی مرکزی قدرت در حکومت اسلامی آشکارتر از هرزمان از سیاستی پرده برداشت که پیش‌ازآن نیز چندبار به‌سوی آن خیز برداشته بود (و به‌طور خاص در زمانِ آوردن دولت احمدی‌نژاد)؛ یعنی بی‌اعتنایی کامل به مردم و نظر آنان و عمل کردن به این روی‌کرد بی‌هیچ‌پروایی. سیاستی که می‌توان بارزترین شکل بریدن از مردم و رو آوردن به نهادهای نظامی و امنیتی دانست که در حقیقت قطع هرنوع گفت‌وگو با جامعه بود. اگر پیش‌ازآن حکومت با باز گذاشتن محدودِ دامنه‌یِ فعالیت اصلاح‌طلبان و پذیرفتن آنان در درونِ سرای قدرت نوعی گفت‌وگو میان حکومت و جامعه را ممکن می‌ساخت، **هرچند بسیار دست‌وپا شکسته و اغلب ابتر و سترون**، اما، در جریان انتخابات این مجلس با قلع‌وقمع نامزدهای شناخته‌شده‌ی اصلاح‌طلبان و شمشیر کشیدن «شورای نگهبان» و نهادهای امنیتی و سپاه پاسداران و سکان‌داران اصلی قدرت به روی هرکس که ظنِ «نافرمانی» در او می‌رفت همان راه‌های گفت‌وگو و رابطه‌یِ ناچیز و بی‌حاصل را هم بستند. به‌همین‌علت انتخابات مجلس یازدهم بی‌رونق‌ترین انتخابات حکومت اسلامی از زمان تشکیل بود و با تحریم گسترده‌یِ مردم روبه‌رو شد و ما شاهد پایین‌ترین مشارکت همه‌یِ انتخابات‌هایِ بعداز انقلاب بودیم؛ حتی براساس آمارهای رسمی (که براساسِ دست‌کاری‌های پیشینِ حکومت در وضعیت‌های مشابه همواره می‌توان در درستی آن شک کرد) در کلِ کشور ۴۱ درصد و در تهران ۲۲ درصد بود و راه‌یافتگان به مجلس از حمایت اقلیت کوچکی از تهرانی‌ها برخوردار شدند. اکثر راه‌یافتگان به مجلس یازدهم از تهران فقط با رأی کم‌تر از ۷ درصدِ تهرانی‌هایِ دارایِ حقِ رأی به «مجلس شورای اسلامی» راه یافتند.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

سه، علت‌ها و بسترهای سربرآوردن این خیزشِ بزرگِ رهایی‌طلبانه

(این عامل‌ها بدون الویت‌بندی فهرست شده اند.)

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

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

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

۲- تحقیر و طرد آن

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

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

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

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

۳- سرخوردگی فردی و اجتماعی

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

۴- فضاهای مجازی و سهم غیرقابلِ قیاسِ برنامه‌ها یا سامانه‌هایی چون اینستاگرام و توئیتر در شکل‌دهیِ جهانِ جوانان و نوجوانان

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

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

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

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

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

۵- مبارزه‌ی ادامه‌دار زنان و دختران با حجاب اجباری

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

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

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

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

۶- چهار مرحله‌ی تغییرِ ساختار خانواده در ایران

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

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

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

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

هم‌چنین توجه کنیم که ۱۲ میلیون مجرد میان ۱۸ تا ۳۰ سال در ایران داریم که حدود ۴۵ درصد آن‌ها دختر هستند که در تاریخ ما بی‌سابقه است. بُعدِ خانواده در سال ۵۷، ۵،۵ بوده است؛ همین رقم را در سرشماری سال ۱۳۵۵ نیز شاهدیم اما، در سرشماری عمومیِ سال ۹۵ به ۳،۳ رسیده است. و برای نخستین بار خانواده‌های یک، دو، سه نفره ۶۰ درصد خانواده‌های ما را تشکیل می‌دهند.

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

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

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

نسل‌هایی که پس از انقلاب به دنیا آمدند، باآن‌که در آن فرهنگ رشد نکرده بودند، امروز از حامیان پرشور همان فرهنگی هستند که زمان انقلاب شکست خورده بود. و خانواده‌ی ایرانی در انتقال این فرهنگ سهم مهمی داشته است. همه‌ی رابطه‌هایِ بازِ اجتماعی (نظیر آزادی پوشش) و خواست‌های فرهنگی و اجتماعی که در طبقه‌ی متوسط مدرن، عمدتاً شهری، حاکم بوده و ازسوی حکومت سرکوب شده، ازطریقِ خانواده به میان نسل‌هایِ بعدی برده شده است. پس از یک دوره‌ی پس‌رفت یا عقب‌نشینی فرهنگیِ طبقه‌یِ متوسط مدرن، نسل‌های بعدی، هم‌راه با رشد اجتماعی، بیش‌ازپیش به سازگاریِ بیش‌تر آن با جهانِ خود پیبردند. موضوع دیگری که در همین ارتباط اهمیت دارد سهم مهم ایرانیان خارج کشور است در امر انتقالِ فرهنگیِ خانواده. امروز دست‌کم چهار میلیون ایرانی مهاجر در خارج کشور زندگی می‌کنند. امروز ما با خیلِ عظیم خانواده‌های چندملیتی ایرانی روبه‌رو هستیم. ارتباط کم‌وبیش مرتب و دائمیِ ایرانیان مقیم خارج با خانواده‌های خود در ایران و آمدورفت‌هایِ خانوادگی میان داخل و خارج سبب شده است که بسیاری از معیارهایِ مدرنِ زندگی ازطریقِ این بخش به جامعه‌ی ایران منتقل شود. و این فرهنگ در تغییرهای نظام خانوادگی ایران سهم به‌سزایی داشته است. هم‌چنین باآن‌که در جایِ دیگری به آن پرداخته ام بازهم لازم می‌دانم در حوزه‌ی انتقال فرهنگ به انقلاب الکترونیکی و فضاهای مجازی گسترده و چندجانبه و تأثیرهای تعیین‌کننده‌ی آن اشاره کنم.

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

و تمام‌قد دربرابر معیارها و ارزش‌های فرهنگی حکومت ایستاد.[۱۳]

۸- نبودِ گفت‌وگو میان حکومت و جامعه و جوانان و زبانِ نازایِ حکومت

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

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

۹- هویت‌سازیِ یکسویه‌ی مذهبی و نفی ملی‌گرایی

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

دربرابر این سیاست یک‌جانبه‌یِ هویت‌سازی مذهبیِ حکومت و تحقیری که ایرانیان از این رفتارِ حکومت در سطح ملی و بین‌المللیِ احساس می‌کنند، ما شاهد رشدِ اعجاب‌انگیزِ ملی‌گرایی ایرانی به‌خصوص میان جوانان هستیم. نمونه‌هایِ رشد این ملی‌گرایی را در مجموعه‌ی کتاب‌های منتشرشده یا سمینارهای برگذارشده در این زمینه یا در افزایش چشم‌گیرِ نمادهای تاریخی و باستانی ایران در فروشگاه‌های صنایع دستی یا جایگاه این نمادها در تزئینِ خانه‌های ایرانیان و شرکت فزاینده و رشدیابنده‌یِ مردم و به‌خصوص جوانان در مراسمی که به مناسبت روزها و تاریخ‌های ملی برگذار میشود، مانند شرکت وسیع مردم در آرامگاه کوروش کبیر در زمان فرارسیدن سال نو و ... میتوان دید. در این زمینه نیز رابطه‌یِ میان حکومت و جوانان کشور، رابطه‌ای است میان مردم و دشمنِ ملی.

۱۰- گفتمان پادرهوایِ هویتیِ حکومت

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

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

۱۱- هویت‌طلبیِ زنان و دختران و پسران

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

۱۲- رشد جهشی جمعیت

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

اغلب در بررسیِ چالش‌هایِ اجتماعی ایران ...، یا نادیده گرفته شده یا توجه‌ی لازم به آن نشده است، یعنی رشدِ جهشیِ جمعیت ایران است. در آخرین سرشماریِ رسمی ایران پیش از انقلاب جمعیت ایران کمی بیش از ۳۳ میلیون نفر است و در زمانِ انقلاب بیش از ۳۵ میلیون نفر اما، در یک‌بازه‌یِ زمانیِ ۲۸ ساله (۱۳۵۷ تا ۱۳۸۵) ۳۵ میلیون نفر به یک‌جمعیتِ ۳۵ میلیونی اضافه می‌شود و جمعیت کشور به رقمِ بالایِ ۷۰ میلیون می‌رسد تا امروز که جمعیت کشور به بیش از ۸۴ میلیون رسیده است.»[۱۴] کدام کشوری در جهان می‌توان یافت که در یک بازه‌ی زمانی ۲۸ ساله جمعیت آن دو برابر شده باشد. با این وضعیت تعریف نسل و بازه‌ی زمانی آن (که اغلب میان ۲۰ تا ۲۵ سال را دربرمی‌گرفت) نیز عوض شده است و به ۱۰ سال رسیده است و به‌همین‌دلیل از نسل‌های دهه‌ی شصتی و دهه‌ی هفتادی و دهه‌ی هشتادی صحبت می‌کنند.[۱۵] رشد جمعیت در سال ۱۳۶۵ به ۳،۹۱ رسید (خوش‌بختانه در این سال‌ها به رقم ۱،۲۴ رسیده است) و دست‌کم ۵۰ درصد جمعیت زیر ۳۰ سال قرار دارد. به‌علت وضعیت سیاسی حاکم و سیاست‌های سرکوب‌گرانه‌ی حکومتی و نبود سازمان‌های سیاسی و مدنی و صنفیِ به‌رسمیت‌شناخته‌شده‌یِ اپوزیسیون رابطه‌یِ اجتماعیِ تعریف‌شده‌ای میان این نسل‌ها وجود ندارد. و به‌همین‌علت اغلبِ این نسل‌ها از حالِ هم بی‌خبر اند و هم‌دیگر را درک نمی‌کنند.

۱۳- مُد در ایران

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

۱۴- کاظم کردوانی، خیزشِ بزرگِ آبان ۹۸: نمادی از جهت تاریخی حرکت جامعه‌یِ ایران، نشریه‌یِ «سپهر اندیشه»، شماره‌یِ یکم، فروردین ۱۴۰۰.
https//:sepehrandishehcom.files.wordpress.com/2021/04/sepehrandishen_journal.01_pdf

۱۵- کاظم کردوانی، در گفت‌وگوی برنامه‌ی «رمز پیروزی» در تاریخ ۷ تیر ۱۴۰۱ برابر با ۲۸ ژوئن ۲۰۲۲
https//:www.youtube.com/watch?v9=dlZfK2cwwA

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

۱۴- حجاب اجباری و خالی شدن زیرِ پای حکومت حتی ازلحاظ فقهی

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

۱۵- هم‌چنین در عرصه‌ی بسترها باید به سه موضوعِ رشد شهرنشینی و رشد سواد (با رقم و آمار) و ناتوانی حکومت در «ساختن» انسانِ «نمونه -pro totype» اسلامیِ خود و سربرآوردن سوژه توجه کرد. ازآن‌جاکه در نوشته‌های

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

پیشین به این موضوع‌ها پرداخته ام در این‌جا تکرار نمی‌کنم.

چهار، مشخصه های جنبش

دست‌کم این مشخصه‌ها را می‌توان ذکر کرد:

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

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

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

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

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

۲- زنان، قافله‌سالار جنبش و مردان درکنار آنان

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

۳- حرکت فمینیستی که زنان و مردان کنار هم ایستادند

برخلاف حرکت‌های فمینیستی در غرب که اغلب درون‌مایه‌ای دارند که دربرابر مردان می‌ایستند، خیزشِ «زن، زندگی، آزادی» سویه‌ی ضدمرد ندارد که سهل است دختران و پسران، زنان و مردان دوش‌به‌دوش یک‌دیگر ضدِ حکومت ایستادند. شاید یک علت آن ترکیب این جنبش و فرهنگ کم‌وبیش هم‌سویِ شرکت‌کنندگان آن باشد.

۴- رهایی‌طلبی

یکی از جنبه‌های بسیار شاخص این جنبش خصلتِ «رهایی‌طلبانه»ی آن است. باآن‌که این خیزش علیه حکومت اسلامی و سیاست‌های سرکوب‌گرانه و جوان‌ستیز آن شکل گرفت و خیلی روشن خواستار گذشتن از آن شد، رهایی‌طلبی که این جنبش به نمایش گذاشت خیلی فراتر از امرِ حکومت و

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

یکی از جنبه‌های مهم رهایی‌طلبانه‌ی این جنبش، خواست رهایی تن است. این رهایی تن از چند جنبه قابل بررسی است. یکی از شالوده‌های مهم حکومت اسلامی براساسِ «تصاحب» زن و تنِ او شکل گرفته است. در حکومت اسلامی نه‌تنها مرد که خودِ حکومت «ولیِ» اصلیِ زن و تن اوست. ازنگاه آنان «سندِ» مالکیتِ بدنِ زن از روز ازل به نام آنان ثبت شده است. و به‌همین‌علت برایش قانون نوشتند و بیش از هرقانون دیگری در پیِ اجرای «دقیقِ» آن بودند. چیرگی بر بدن زن، برای حکومت به‌معنای قدرت است و حجاب نمادِ این قدرت. **حکومت تاریخِ حکم‌رانی و شیوه‌های آن را بر تن زن نوشته و می‌نویسد اما، امروز زنان و دختران ما در جنبشی بزرگ این تاریخ پُر از تحقیر و نفرت و کوچک‌شماری‌ها را پس زنده اند و خود مشغول نوشتن تاریخ خویش اند. در این متن اجتماعی است که این شعارِ خیزش همه‌یِ معناهایِ خود را می‌یابد: بیزارم از دین شما، نفرین به آیین شما، از پینه‌ی پیشانی و دل‌های سنگین شما.**

۵ - نمادهای تاریخیِ بازیافته و جهانی‌شده

ازجمله نوآوری‌های این خیزشِ دوران‌ساز بازیافتن نمادهایی از تاریخ ماست که جهانی شد و بازتابی شگرف یافت. پس ازآن‌که در مراسم

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

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

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

۶ - نمادهایی که هویت‌بخش شدند

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

ویدیویی از او پخش کردند (ازقرار برای نشان دادن و اثبات کافر و مهدورالدم بودن او!) با دستِ شکسته‌شده و چشمانی که چشم‌بند زده بودند و تعدادی از نیروهای امنیتی او را احاطه کرده اند، آن‌گاه که خبرنگار صداوسیمای حکومت از او می‌پرسد که در وصیت‌نامه‌ی خود چه نوشته است که پاسخ می‌دهد «کجا خاک‌ام کنند و دوست ندارم گریه کنند سرِ مزار، دوست ندارم برایم نماز و قرآن بخوانند ... شادی کنند و آهنگ شاد پخش کنند.» بازتابی شگرف و پی‌آمدهایی به‌طورکامل عکسِ حساب‌وکتاب‌های نیروهای سرکوب‌گر امنیتی داشت و به گسترش هویتِ خاصِ این خیزش یاری رساند که شادی‌طلب است و رهایی‌طلب.

۷ - نداشتن خواسته‌های مطالباتی و اقتصادی

در این خیزش هیچ خواست خواست مطالباتی و اقتصادیی مطرح نشد و از نخستین روزهای سربلندکردن بی‌درنگ خواستار تغییر نظام سیاسی شد. به‌بیان‌دیگر مطالبه و ارزش‌های این جنبش به‌طوراساسی به دورِ دو محورِ آزادی‌خواهی و برچیده شدن کلِ نظام شکل گرفت.

۸ - جنبشی شهروندی و فراطبقاتی

این جنبش به‌معنایِ واقعی جنبشی است مدنی و شهروندی. هویت هر حرکت و جنبش اجتماعی با هویت مجموعه‌یِ کنش‌گران اجتماعی فعال در آن جنبش تعریف می‌شود و ازاین‌منظر این خیزش دارای هویت طبقاتی به‌مفهوم خاص آن نیست. البته این امر به‌معنای عدم حضور افراد یا گروه هایی با دیدگاه های طبقاتی مختلف نیست.

۹ - نداشتن رهبری و شکل افقی سازمان‌یابی آن

این خیزش به‌طوراساسی به‌شکل افقی سازمان یافت و بخش عمده‌ی کارها

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

۱۰ - جنبش فراقومی

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

۱۱ - همبستگی ملی

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

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

۱۲ - ملی‌گرایی آشتی‌گرایانه‌ی جهانی و خواست بین‌المللی کردن جنبش

در این جنبش ازخلال شعرها و خواست‌ها شاهد یک نوع ملی‌گرایی خاص هستیم که شاید اصطلاح «ملی‌گرایی آشتی‌جویانه با جهان» بیانِ درست آن باشد.

۱۳- اخلاق سکولار و نبود هیچ شعار مذهبی

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

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

۱۵ - شکستن دیوار ترس

همان‌طورکه پیش از نیز گفته ایم «جامعه‌یِ ایران، چه ازلحاظ 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 ردِ پای این بلایِ همه‌گیر را در سطرسطر این تاریخ بیابیم؛ تا بیابیم که تارعنکبوتِ ترس چنان به تاریخ ما چسبیده که گویی چون شریانِ دومِ جریانِ خون‌مان در ما جاری است.» و نیز در همان‌جا گفته شده است باید «به‌گونه‌ی دسته‌جمعی ریشه‌های مردم‌شناختیِ ترس و ترس‌ها را کاوید و درک کرد، رشد روان‌شناختی ترس را شکافت، علت و علت‌هایِ ثبات و تداوم فرهنگی‌شان را جست‌وجو کرد، تحول تاریخی‌شان را بررسی کرد، علت‌های اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و روان‌شناختیِ ترس‌ها را کاوید، شکل‌های اجتماعی و پی‌آمدهای آن‌ها را (در سطح فرد و اجتماع) بازنمود.» و « حکومت‌های استبدادی و بی‌دادگری (در شکل‌های گوناگون آن) همواره کوشیده اند هم‌دلی و همبستگیِ بیرون از دایره‌ی قدرتِ میانِ مردم را از بین ببرند. و همین نبود هم‌دلی میان مردمان و همبستگی اجتماعی یکی از بزرگ‌ترین اهرم‌های سلطه‌ی حکومت‌ها بوده است. حال‌آن‌که همبستگی اجتماعی یکی از مهم‌ترین پادزهرها دربرابر ترسی است که حکومت‌ها دامن می‌زنند. ازهمین‌رو نه‌تنها باید برای گسترشِ فرهنگِ هم‌دلی و همبستگی اجتماعی کوشید بلکه ضروری است که با استفاده از هر موقعیتی، از ابتدایی‌ترین شکل‌هایِ خیرخواهیِ دیگران تا شکل‌هایِ پیش‌رفته‌ی سامان‌دهیِ یاری رساندن به هم‌دیگر، این فرهنگ را به «همبستگیِ درونی‌شده و زیسته‌ی مردم» (ادگار مورن) تبدیل کرد.»[۱۷]

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

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

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

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

۱۶ - شعارهای این جنبش

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

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

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

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

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

۱۷ - تقدس‌زدایی و نشانه‌گرفتن آخوندها و تابوشکنی‌ها

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

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

او گوش کنیم /.

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

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

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

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

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

۱۸ - خشونت‌پرهیز بودن، همراه با رویه‌ی دفاعی و تهاجمی

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

۱۹ - شیوه‌های نوآورانه‌ی مبارزه

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

پنج، پی‌آمدها و فعال‌سازی‌ها

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

۲۱- جلیل رحیمی جهان‌آبادی

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

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

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

۳ - اجتماعی‌شدن داوطلبانه

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

۴ - سربرآوردن دوباره‌ی جنبش دانشجویی

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

۵ - شرکت دانش‌آموزان

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

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

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

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

قاطع و مثال‌زدنی جمعی ازسوی کسانی صادر شد که به‌یک‌معنا زندگی‌شان در گرو اجازه‌ی وزارت ارشاد حکومت برای چاپ و انتشار کتاب‌هایشان است. به‌علت اهمیت این متن و محتوای آن و ضرورتِ حفظ این سند متن کامل آن را این‌جا می‌آوریم:

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

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

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

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

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

۲۲- نام امضاکنندگان این متن: داریوش آشوری، عبدالله کوثری، سروش حبیبی، سرور کسمائی، محمد قائد، بابک احمدی، خشایار دیهیمی، عباس میلانی، محمدرضا جعفری، لی‌لا سازگار، نازی عظیما، »

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

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

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

***** تابه‌حال هیچ‌گاه شاهد حضور جمعی و علنیِ گروهی از حقوق‌دانان و وکیلان دادگستری در دفاع از یک جنبش اعتراضی نبوده ایم. آنچه ما ازسوی این بخش از فرهیختگان جامعه دیدیم که با گردهم آمدنِ در عرصه‌ی عمومی از جنبش «زن، زندگی، آزادی» پشتیبانی کردند، هم به‌خودیِ‌خود و هم به‌علت جای‌گاه حقوقی و اجتماعی آنان بسیار قابل تأمل است.

***** اعلام علنی و گسترده‌یِ همبستگیِ بسیاری از هنرمندان، هنرپیشگان، کارگردانان، ورزشکاران

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

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

آزاد، ۲۵ نفر روزنامه‌نگار استانی و ۱۰ نفر عکاس خبری بودند.[۲۳]

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

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

۸ - جنبش بزرگ و بی‌سابقه‌ی پشتیبانی ایرانیان خارج کشور

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

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

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

۹ - هم‌دردی و هم‌بستگیِ بی‌سابقه و حیرت‌انگیز جهانی و اعاده‌یِ حیثیت از مردم ایران

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

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

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

۱۰ - تأثیر در کشورهای عربی و خاورمیانه

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

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

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

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

شش، کم‌بودها و دستاوردها

کم‌بودها

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

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

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

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

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

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

دست‌آوردهای این خیزش

افزون‌بر آن‌چه در بخش فعال‌سازی‌ها ذکر شد به این دست‌آوردهای مهم نیز باید توجه کرد:

۱ – از دست‌آوردهای مهم این جنبش برهم‌زدن وضعیتِ «تن دادن به

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

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

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

بااین‌که تعداد شرکت‌کنندگان قابل‌قیاس با کسانی که در جنبش سبز شرکت کردند نبود (تنها در تهران ما شاهد تظاهرات ۳ میلیون نفری در یک روز بودیم)، اما به‌علت وضعیت خاص جامعه و فضایِ گسستِ گسترده‌یِ مردم از حکومت و خشمِ بزرگِ آنان که در بندبندِ وجودشان جاری بود و

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

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

جنبشِ «زن، زندگی، آزادی» سرودِ زندگی دربرابرِ نیایشِ مرگ و نیستی

دولت شیعی ایران نیایشی در ستایشِ مرگ است

فرهاد خسروخاور[1]

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

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

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

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

مرگ در این نگرش، رهایی و آزادی است چرا که درواقع دری است که به روی خواستِ به‌شدت خواستنیِ پایانِ این جهانِ ناعادلانه گشوده می‌شود. در خلال جنگ طولانی عراق و ایران، جنگی که از ۱۳۵۹ تا ۱۳٦۷ به درازاکشید، برای بخشی از جوانانِ کشور شهیدشدن و شهادت به «شهادت‌طلبی» بدل می‌شود. این بخش از جوانان دیگر شور و شوقی به زنده‌ماندن و زیستن ندارند و به‌رغمِ آن‌که بهشتی که خمینی قول و وعده‌ی آن را به آنان می‌دهد در واقعیت به جهنمی بدل می‌شود بر سرِ آن‌اند که به‌ازای فداکردن جان خویش در عنفوان جوانی و به‌پاداش این ایثار به دنیایی بهتر یا بهشت موعود دست‌یابند.

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

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

با بر سرِ کارآمدن اصلاح‌طلبان در سال‌های ۱۳۷۶ – ۱۳۸۴، رژیم ناگهان به «کثرت‌گرایی»یی میان‌مایه و سطحی رضایت می‌دهد اما، این «پرانتز» دیری نمی‌پاید و از سال دوم ریاستِ جمهوری محمد خاتمی، به‌سرعت بسته می‌شود. نخستین جنبش و اعتراضِ دانشجویان در سال ۱۳۷۸ به‌شدت سرکوب‌می‌شود. از این تاریخ به بعد، رژیم روزبه روز مستبدتر، خودکامه‌تر و فاسدتر و سرانجام به رژیمی دزدسالار بدل می‌شود.

جنبشِ «زن، زندگی، آزادی»: فصلی جدید

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

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

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

زندان افکنده شدند.

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

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

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

می‌رفت متمرکز بودند. در این مرحله اتحاد مردان و زنان به‌طورعمده در همبستگی با فقیران و طبقه‌های متوسطِ درحالِ فقیرشدن بودند، بود و نه آزادی و دموکراسی.

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

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

روزمره‌گی، جهنم برای زنان برابری‌خواه، مقاومت و تغییر

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

این پروژه، همان‌طورکه می دانیم، به حکومت دینی‌یی منتهی شد که در ابتدا با استفاده از کیش شهادت و سپس شهادت‌طلبیِ مرگ‌زده[۲] (martyropathy) و با استفاده ابزاری از جنگ برای سرکوب مخالفان توانست خود را درسطح سیاسی تثبیت کند و به یک توانگرسالاری (plutocracy) تبدیل شود، سپس با سوءاستفاده‌ی کلان از پایگاه انحصاری خود به‌ویژه در قالب نهادهای اقتصادی سپاه پاسداران و رهبر حکومت، به یک دزدسالاری (kleptocracy) و در نهایت به مرگ‌سالاری (thanatocracy) دگردیسی شود: از ۹۵ به بعد رژیم خداسالار به‌علت نداشتن پایگاه مردمی به سرکوب به سبک سوریه‌ای روی آورد. در آن سال بیش از ۳۰۰ تظاهرکننده را کشته و در تظاهرات آبان ۹۸، بیش از ۱۵۰۰ نفر را و چندین هزار نفر را هم شکنجه و راهی زندان کرده است. اطلاعات موجود منتشر شده توسط نهادهای حقوق بشری در نیمه‌ی آذر ۱۴۰۱ حاکی است که بیش از ۱۶۰۰۰ نفر بازداشت شده و بیش از ۴۵۰ کشته شده اند که بین آن‌ها بیش از چهل کودک زیر سن قانونی هستند.

جنبش جدید بیانگر فردیت جدیدی است که می‌توان آن را دموکراتیک

۲- در کتاب L'islamisme et la mort, le martyre révolutionnaire en Iran ; L'Harmattan, 1995 به تفصیل راجع به این ذهنیت مرگ‌زده در جوانان صحبت کرده ام.

توصیف کرد: خواسته‌ی اصلی پایان رژیم توتالیتری است که آزادی‌های اولیه فرد را انکار می‌کند، ازجمله آزادی بدنی (رد حجاب تحمیلی)، آزادی سیاسی (جامعه ای که دولت به حقوق قانونی افراداحترام می گذارد) و آزادی در شادی، یعنی پایان دادن به هنجارهای شادی‌کش که زندگی جوانان را به نام یک ایدئولوژی مرگ‌زده تباه می کند. نظام دین‌سالار نفی کننده‌ی شادی به اسم ایدئولوژی شهادت‌طلبی است که بُعد مرگ زده‌ی آن متمایز از شهادت‌طلبی سنتی دینی است[۳]. ذهنیت جدیدی در نسل‌های جدید پدیدار شده که شهادت‌طلبی مرگ‌زده را که بیانگر خصلت توتالیتر یک دولت دین‌سالار است نقد و نفی می‌کند. در این نظام فرد فقط در صورتِ قبول مرگ جهت تثبیت رژیم سرکوب‌گر مورد احترام است. برعکس آن، فرد جدید در پی زندگی و شادی است و نه مرگ و ماتم، ذهنیت‌اش بر مبنای خودمختاری و آزادی دموکراتیک است نه بر مبنای امتِ غم‌زده‌ی زیر لوای حکومت مرگ‌سالار.

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

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

مرحله‌ی پایانی دگردیسی‌های رژیم به «مرگ‌سالار»ی، در قالب تمام‌خواهی یا توتالیتاریسم ظاهر می‌شود. «ستایش مرگ مقدّس» در گذرِ زمان به صورتِ

۳- این مطلب را در کتاب Anthropologie de la révolution iranienne, L'Harmattan, 1997 مورد بحث قرار داده ام.

یک «دُژآهنگی» یا «بدآوایی» یا «کاکوفونی» کریه و نفرت‌انگیز درمی‌آید که در چهارچوب آن دولتِ سرکوب‌گر بر قامت جامه‌ی مدنی کشور جامه‌ای می‌دوزد که تار و پودش چیزی جز یک رشته محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های نامعقول نیست. ممنوعیت‌ها و محدودیت‌هایی که تخته‌بند ساختار یک فاشیسم تحقیرکننده است که جامعه‌ی مدنی‌یی که خواهان آن نیست بارها علیه آن سر به شورش برداشته و به‌همین‌دلیل با سرکوب شدید روبه‌رو شده است.

خیزش‌ها و اعتراض‌هایی که از سال ۱۳۸۸ در ایران رخ داده‌است صرفاً برای رهایی از یوغ یک رژیم سرکوب‌گر نبوده بلکه درعینِ‌حال در پِی خلاصی از نظامی زیست‌بوم‌کُش، خارجی‌کُش، زن‌کُش، هم‌جنس‌گراکُش، معتادکُش، دگرکیش‌کُش و درنهایت دزدسالار است.

پایان سخن

در پی انقلاب، نسل اول به نام ایثار انقلابی و احترام به شهیدان جنگ هشت‌ساله‌ی عراق علیه ایران به این سوگواری بی‌پایان و ابدی رضا داده‌بود. نسل دوم بارها علیه این مرگ‌اندیشی و سوگ‌ستایی سر به طغیان برداشت (سال‌های ۱۳۸۸، ۱۳۹٤، ۱۳۹۵، ۱۳۹۸) اما، سرکوب طغیان توسطِ رژیم هربار خونین بود. امروز، جوانان و نوجوانان در مقایسه با پدران و مادران و پدربزرگان و مادربزرگان‌شان در مبارزه برای شاد بودن و شاد زیستن از تردیدی کم‌تری برخوردارند و بدون این‌دست و آن‌دست کردن، بدون احساس گناه‌کار بودن و بدونِ افتادن در تله‌ی آن‌چه «سوگ‌ستایی» شیعی‌اش می‌نامیم به راه خود ادامه می‌دهند.

ضد این نظام مرگ‌سالار (thanatocrate) حرکت سال ۱۴۰۱ با گروه های نوینی از کنش‌گران جوان و نوجوان پا به عرصه وجود گذاشت. در این حرکت زنان جوان نقش پیش‌رو را بازی کردند و سپس مردان جوان به آن‌ها پیوستند. این جنبش با ذهنیتی نوین که نمایان‌گر ارزش‌های زندگی و شادی به‌جای مرگ و ماتم‌زدگی است، هنوز قادر به جذب اکثریت پدران و مادران و پدر

بزرگان و مادربزرگان نشده. علت اساسی آن ترسی است که آن‌ها پس از شکست حرکت‌های سال‌های پیشین درونی کرده اند و ترسی که آن‌ها را از شرکت در تظاهرات خیابانی باز می‌دارد. چنان‌چه آن‌ها بر این ترس غلبه کنند، حرکت می‌تواند جامعه را از نظام مرگ‌پرور و ضدمدرنی که آن را زندانی کرده آزاد سازد. درصورت عدم موفقیت، حرکت‌های دیگری در آینده پدیدار خواهد شد که رژیم تمامیت‌خواه را سرنگون خواهند کرد، چه نظام قادر به نابود کردن جامعه مدنی در ایران نیست.

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

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

ازاین‌پس، اُبُهت و جلال دولتِ دین‌سالار فروریخته و این بار همگان این را می‌بینند و فریاد می‌زنند.

«امروز" و "دیروزِ" ایران
تأملاتی دربابِ جنبش "زن، زندگی، آزادی[۱]»

علی میرسپاسی[۲]

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

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

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

چند کتاب اخیر وی که به انگلیسی انتشاریافته:

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 ,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ایده‌ی "یک کلمه" و جنبش "سه کلمه"

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

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

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

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

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

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

۵-

6- Fatemeh Mernisi, *Islam and Democracy,* Basic Books, 2002.

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

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

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

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

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

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

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

تاریخ‌نویسی از چشمِ دولت

مردم ایران در دو یا سه دهه‌ی اخیر، به‌احتمال به دلیل به وجود آمدن جوّ ناامیدی و خسته و کلافه شدن از دخالت حکومت دینی در امور زندگی خصوصی، تصور کرده اند دوران پیش از انقلاب و به‌خصوص دوره‌ی پهلوی اول "دوران طلایی" ایران مدرن بوده است. حال‌آن‌که باید توجه داشت که تاریخ آن دوره نیز از "چشم دولت" نوشته شده است. در این شیوه‌ی

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

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

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

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

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

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

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

۱۰- همان. ص ۶.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فراموش شده است.

دیروز و امروزِ جنبش "زن، زندگی، آزادی"

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

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

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

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

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

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

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

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

۱. امنیت بدن شهروندان: در این رابطه هم احترام به سبک زندگی و حفاظت از حوزه‌ی خصوصی از تعرض دولت مطرح است و هم حفاظت از تن مردم از هرگونه خشونت؛

۲. محدود کردن سیاست و دولت (حوزه‌ی قانون) به امور این جهان: مستشارالدوله به دخالت فقیهان و دخالت دادن قواعد شرع در امور این‌دنیایی نقد جدی دارد؛

۳. تأکید رساله‌ی یک کلمه بر تحقق سعادت‌مندی ایرانیان در زندگی این جهان است.

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

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

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

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

کشف دوباره‌ی ایران

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

انقلاب بودند.

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

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

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

واژگان غایی جنبش کنونی

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

رابطه‌ی آن با تاریخ به‌نسبت طولانی تجددخواهی در ایران معاصر است.

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

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

بدهد.»[۱۹] یک نمونه‌ی آن است.

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

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

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

زن، زندگی، آزادی: یک بررسیِ باز

محمدرفیع محمودیان[1]

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

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

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

آموخته ایم که حقیقت برساخته می‌شود.[۲] نه در فرایندی آشکار با قصدی اعلام‌شده، بلکه در فرایندی آکنده از توضیح، توجیه و حتی دروغ، فریب و پنهان‌کاری. مقاومت ولی همواره برجاست. نه به‌صورت حقیقت مقابل دروغ یا واقعیت دربرابر جعل، بلکه برداشتی مقابل برداشت‌های دیگر. این را می‌توان به تأسی از لاکلو و موف ستیز برای هژمونیِ گفتمانی دانست.[۳] این‌که برای تسلط یک برداشت بر دیگر برداشت‌ها یا برای نفی و مقاومت در برابر چنین تسلطی ستیزید.

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

۲- نگاه کنید به:

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

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

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

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

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

زن

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

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

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

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

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

۷- البته این درک هر چند پی‌درپی نقد شده است باز هنوز هوادارن خود را دارد. نگاه کنید به:
Surya Monro ,(2005) Beyond Male and Female :Poststructuralism and the Spectrum of Gender ,*International Journal of Transgenderism* 1: 3-22

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

مهار فرهنگ و هنجار در آمده است. مهار بسا اوقات شکل وحشیانه‌ی اِعمال خشونت یافته است، خشونتی جنسی. تجاوز بارزترین وجه آن است، ولی آزار شهوی تن، متلک‌های جنسی و فحشا نیز در چارچوب آن جای می‌گیرند. هویت جنسی زنانه هویتی درآمیخته با خشونت جنسی است.[۹]

موقعیت اجتماعی-فرهنگی تا سطح هویت فرهنگی فرازش یافته است. آن‌گونه‌که سیمون دوبوار در کتاب «جنس دوم» نشان داده نکوهشی و ارزشی هر دو. در یک سمت زن موجودی احساسی است، دور از خردورزی، نزدیک به طبیعت، وحشی و بی‌قرار، دلبسته‌ی رابطه، شیفته‌ی گفت. در سمت دیگر زن با هوشیاری، مهارت در بیان حسی-احساسی، اخلاق مراقبتی و شیفتگی به گفتوگو تضمین‌کننده‌ی پویایی زندگی اجتماعی است. زن، فارغ از دیگر وابستگی‌ها، در ذات خود، چه به‌خاطر وجود اندامی خویش و چه به‌خاطر موقعیت تاریخی اجتماعی، در تمامی جهان، چنین هویتی یافته است. هویتی که همواره با اوست. از آن می‌توان خوف داشت یا استقبال کرد ولی آن را نمی‌توان تغییر داد. فقط در وضعیتی آرمانی می‌توان با آن کنار آمد و در بهترین حالت در بازسازی جامعه بهره برد. زن را به‌گونه‌ای محدود، در مهار نهادهای گوناگون، در جامعه ادغام کرد یا به او مأموریتی مناسب از آموزش و مراقبت درمانی گرفته تا قضاوت و مدیریت جامعه سپرد. ولی مهم آن است که تمایز او را با هویتی دیگر، با مرد، محرز دانست و به‌هیچ‌رو نباید آن را نادیده گرفت.

در فرازش هویت اندامی جنسی به هویت فرهنگی می‌توان برای زن مقامی ویژه در جامعه قائل شد. زن عهده‌دار مسئولیت بازتولید در اجتماع است، در مقایسه با مسئولیت تولید که به گونه‌ای تاریخی به مرد واگذار شده است. بازتولید به همان اندازه‌ی تولید و شاید هم بیش‌تر از آن مهم است. در سطح فرازش یافته فرهنگی آن را می‌توان هم‌چون تبلور زایش، نوآوری و باروری دید. زن پدیده‌هایی نو را می‌رویاند. تولیدْ بازپروری، بازساخت را در

۹- نگاه کنید به:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

زندگی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

آزادی

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

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

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

Walter Benjamin ,(1968) Some reflections on Kafka in *Illuminations*, Shocken Books, Newy-ork.

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

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

رهایی یابد.

آزادی منفی گاه به‌سان شکلی محدود از آزادی فهمیده شده است. حذف این یا آن محدودیت. رهایی از دخالت، بر داشته شدن این یا آن مانعی که مقابل آزادی فرد برپای شده است. در حالی که مشکل آن است که بسیاری اوقات خواست آزادی، اراده‌ی کنش بر مبنای درک یا میل شخصی وجود ندارد. مهم این است که این خواست، این اراده شکل گیرد و بتواند در گفتار و کنش بروز یابد. ولی این فهمی درست از مسئله نیست. می‌توان فهمی رادیکال از آزادی منفی داشت. این محدودیت‌ها هستند که از آغاز تا پایان انسان را از بازشناختن خواست و میل خویش و کنش بر مبنای آن میل و خواست باز می‌دارند و از کودکی او را عادت می‌دهند که در چارچوب تنگ محدودیت‌ها رفتار کند. اگر محدودیت‌های تحمیلی، اجباری که در آن‌ها نهفته است برداشته شوند، شخص راه خود را در زندگی می‌یابد. او تنها نمی‌نماند، دلب‌خواهی و صرفاً برمبنای میل و هوس خویش رفتار نمی‌کند. ازآن‌جاکه او در ژرفای وجود خویش اجتماعی است در هم‌آهنگی خودانگیخته، و باتوجه‌به وجود آن‌ها که به صورت اعضای خانواده، همسایگان و همشهری‌هایش بخشی از وجود خود او هستند رفتار می‌کند. در این مورد جمهوری‌خواهان از ماکیاولی و توماس پین تا فیلیپ پتی بر عدم سلطه یا نبود سروری دیگران سخن گفته اند.[۲۳] به باور جمهوری‌خواهان عدم سلطه در اجتماعی به دست می‌آید که هیچ‌کس بر کسی دیگر سلطه نداشته باشد.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

زن زندگی آزادی، در ترکیب

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

الف) زن: زندگی و آزادی

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

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

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

ب) زن زندگی: آزادی

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

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

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

پ) زن، زندگی و آزادی

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

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

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

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

سخن پایانی: در رویارویی با مرد، مرگ، بندگی

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

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

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

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

به‌صورت گریز از هستی، میل به نادیده‌انگاریِ هر آن‌چه که بوده و هست و می‌تواند باشد.

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

خیزشِ «زن، زندگی، آزادی»

دربرابرِ «آموزش» و «پرورشِ» حکومتی[۱]

سعید پیوندی[۲]

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

سعید پیوندی: خیزش اعتراضی که از اواخر شهریور ماه ۱۰۴۱ آغاز شد غیرمنتظره نبود چرا که همه می‌دانستند که ایران جامعه‌ای بسیار سرخورده، ناراضی و حتا خشمگین دارد و هر آن ممکن است جرقه‌ای کوچک آتش حرکات اعتراضی را شعله‌ور کند. نظرخواهی‌ها و کارهای میدانی سال‌های اخیر همگی از نارضایتی‌های گوناگونی صحبت می‌کردند که هم به ناکارایی دولت و بحران‌های اقتصادی و اجتماعی اشاره داشتند و هم خشم و سرخوردگی از محدویت‌ها، محرومیت‌ها و تبعیض‌هایی که حکومت با زور به جامعه تحمیل می‌کند. آنچه غیرمنتظره بود مشارکت دختران و پسران بسیار

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

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

جوانی بود که در اعتراض به حجاب اعتراضی به میدان آمدند و بلافاصله نظام حاکم و رهبران آن را نشانه رفتند. سویه‌ی دیگر غیرمنتظره در این جنبش بزرگ شجاعت تحسین برانگیز نسلی است که به‌سرعت وارد روند ترس‌زدایی شد و به الگوی جامعه‌ی ناراضی و سرخورده هم تبدیل شد. اگر به قهرمانان این نسل شورشی و شجاع یعنی کسانی مانند نیکا، سارینا، اسرا، حدیث، زکریا، مهرشاد، امید، سامر بنگریم بهتر شاید بتوانیم به هویت کسانی که با دستان خالی ولی با روحی بزرگ و رؤیایی زیبا به میدان آمدند پی‌ببریم. آنچه غیرمنتظره بود به میدان آمدن شجاعانه این گروه اجتماعی بود و نیز انگیزه‌ها و مطالباتی مدنی که برای نسل جوان مطرح بود و هست. شعار زن، زندگی، آزادی شناسه‌ی دقیقی برای آن‌هاست. از اوایل تابستان ۱۰۴۱ با افزایش فشار بروی زنان شکل‌های گوناگون نافرمانی مدنی در رابطه با حجاب شکل گرفته بود و رویدادهای تکان‌دهنده‌ای مانند پخش اعترافات سپیده رشنو از تلویزیون که بازتاب گسترده منفی در جامعه داشت. سخن گفتن از تفاوت این نسل با نسل های پیشین هم درست است و این موضوع نه‌تنها در ایران که در دیگر کشورهای جهان هم به‌صورت یک واقعیت اجتماعی مهم در آمده است. نسلی که با شبکه‌های اجتماعی مجازی و دهکده‌ی جهانی بزرگ می‌شود و به‌طور مستقل می‌تواند با دانش و فرهنگ زمانه‌ی خود در ارتباط باشد سبک زندگی، رابطه با زمان و جوانی و ذهنیت متفاوتی هم دارد. در ایران این تفاوت و شکاف به‌ویژه در رابطه با فرهنگ و دین رسمی بسیار چشم‌گیرتر است. کافی‌ست یادآوری کنم که بچه‌های این نسل در یکی از بسته‌ترین و دینی‌ترین نظام‌های آموزشی دنیا تربیت شده اند و هم‌زمان با رفتارها، فرهنگ و سبک زندگی خود علیه ایدئولوژی آن شورش می‌کند. حکومت ۳۴ سال تلاش کرده است ازطریق کنترل کامل بر دستگاه فرهنگی و آموزشی کشور نسل‌های وفادار به خود و به نظام ارزشی دینی را تربیت کند، ولی امروز نتیجه‌ی این یورش فرهنگی دین دولتی و دولت دینی چیزی شده است که همه شاهد آن هستیم.

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

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

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

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

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

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

عامل دوم اغراق در تبلیغات دینی و سیاسی است که به نظر می‌رسد تأثیر وارونه‌ای بر جوانان دارد و به عاملی برای دین‌گریزی و یا فرار از دین تحمیلی حکومتی تبدیل می‌شود. ارزیابی من از ترکیب برنامه‌ی درسی نشان می‌دهد که یک چهارم زمان آموزشی هفتگی به موضوعات دینی-سیاسی اختصاص می‌یابد. این میزان از حجم آموزش دینی بیش از سه برابر متوسط جهانی در نظام های آموزشی است که آموزش دینی اجباری و یا اختیاری را در برنامه خود دارند. در برنامه درسی کتاب‌هایی مانند آموزش دینی، قرآن و یا سبک زندگی به‌طور کامل به تبلیغات ایدئولوژی دینی اختصاص دارند. در کنار این درس‌ها، کتاب‌های تعلیمات اجتماعی، تاریخ، فارسی و یا عربی هم مطلب‌های گوناگون دینی را به دانش آموزان ارائه می‌کنند. کتاب‌های فارسی هرچه بیش‌تر از متن‌های ادبی اصیل و شخصیت‌های ادبی کلاسیک و معاصر خالی می‌شود و جای آن‌ها را مطلب‌های تبلیغاتی و زندگی‌نامه کسانی مانند قاسم سلیمانی، حججی و یا فلان زن و مرد اروپایی یا امریکایی که به اسلام گرویده را می‌گیرند. در کنار کلاس‌های درس باید به بیش از ۰۲۱ برنامه‌ی فوق‌درسی تبلیغاتی در سال تحصیلی اشاره کرد که کارشان تربیت سیاسی و دینی دانش آموزان است مانند مراسم دهه فجر، رویدادهای دینی مانند سالگرد درگذشت بزرگان دینی، هفته دولت، فاطمیه، ۳۱ آبان، ۵۱ خرداد...

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

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

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

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

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

این پرسش من دو بخش دارد که البته در صحبت پیشین خودتان به‌یک‌معنا به بخشِ نخستِ این پرسش پاسخ داده اید اما، بد نمی‌دانم که با این‌همه بپرسم گفتمان آموزشی نظام اسلامی‌شده دارای چه مشخصه‌هایی‌ست؟ و دیگر این‌که تأثیر فاجعه‌ی «انقلاب فرهنگی» سال ۹۵۳۱ بر رویِ نظام آموزشی چه بود؟

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

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

در مهم‌ترین سند آموزشی که در سال ۰۹۳۱ با عنوان تحول بنیادین آموزش و پرورش زیر نظر مستقیم آقای خامنه‌ای تهیه شده و به تصویب نهادی‌های رسمی هم رسیده آموزش به‌عنوان "فرآیندی تعالی‌جویانه، تعاملی، تدریجی، یک‌پارچه و مبتنی بر نظام معیار اسلامی که به‌منظور هدایت افراد جامعه به‌سوی آمادگی برای تحقق آگاهانه و اختیاری مراتب حیات طیبه در همه‌ی ابعاد، زمینه‌های مناسب تکوین و تعالی پیوسته‌ی هویت ایشان را در راستای شکل‌گیری و پیش‌رفت جامعه اسلامی فراهم می‌آورد" تعریف شده است. در ادامه سند به ساحت‌های مندرج در فلسفه تعلیم و تربیت در جمهوری اسلامی مانند تعلیم و تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی، تعلیم و تربیت اجتماعی و سیاسی اشاره می‌کند. معنای تعلیم و تربیت اعتقادی و عبادی را هم بلافاصله همان‌جا به این‌گونه تعریف می‌کند : "مبانی و ارزش‌های مبتنی بر دین اسلام ناب محمدی یا سازگار با آن، مشتمل بر سلسله مراتبی از ارزش‌هاست که ناظر به همه ابعاد زندگی انسان است، زیرا دین اسلام به همه‌ی عرصه‌های امور اجتماعی و فردی، دنیوی و اخروی، مادی و معنوی زندگی بشر پرداخته است" (ص ۶). سند در همین بخش به نفی سکولاریسم هم اشاره می‌کند با پرداختن به موضوع جامعه‌ی اسلامی. پیش از این سند، قانون سال ۶۸۳۱ که توسط مجلس تصویب شده بود هم همین نگاه مکتبی و

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

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

اما، درباره‌ی بخش دوم پرسش شما باید بگویم انقلاب فرهنگی سال ۹۵۳۱ که شما به‌درستی از آن به‌عنوان فاجعه نام بردید را باید عاملی دانست که در کنار هدف‌های سیاسی آشکار مانند کنار زدن مخالفین به روندهای اسلامی کردن شتاب بخشید. شعار اولیه‌ی انقلاب فرهنگی در ابتدا اسلامی کردن دانشگاه بود و سازگارا کردن برنامه‌های آن با هدف‌های انقلاب سال ۷۵۳۱. انتقادات آقای خمینی به دانشگاه در ماه‌های پیش از آغاز فرهنگی بازتاب کینه‌ی تاریخی بخشی از روحانیون بود که دانشگاه را رقیب دین و نهادهای

آموزشی دینی می‌دانست. اگر تا سال ۹۵۳۱ اسلامی کردن نظام آموزشی مجموعه‌ای از سیاست‌های پراکنده را دربرمی‌گرفت از این زمان ما اندک‌اندک با گفتمانی منسجم‌تر روبه‌رو هستیم. در خود دانشگاه انقلاب فرهنگی دست به قلع‌وقمع گسترده استادان و دانشجویان غیرخودی زد به‌طوری‌که حدود ۰۴ درصد اعضای هئیت‌های علمی و بیش از ۵۱ درصد دانشجویان در جریان بازگشایی هیچ‌گاه به دانشگاه برنگشتند. انقلاب فرهنگی آغاز فاجعه ای بود که در سال ۹۵۳۱ با بستن دانشگاه‌ها آغاز شد ولی پس از بازگشایی تدریجی دانشگاه‌ها از سال ۱۶۳۱ تا امروز هنوز ادامه دارد و هربار که حکومت حس کند دانشگاه دارد از کنترل‌اش خارج می شود دوباره ساز داستان دنباله‌دار انقلاب فرهنگی و اسلامی کردن دانشگاه را کوک می‌کند. در این میان رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی بیش‌ترین لطمه‌ها را متحمل شدند چرا که محدودیت‌ها، فشارهای ایدئولوژیک و ممنوعیت‌ها بیش‌تر گریبان حوزه‌ی دانشگاهی را می‌گیرد. رهبران دینی و حکومتی مدعی هستند که اسلام می‌تواند منبع اصلی برای علوم انسانی و اجتماعی باشد درحالی‌که هیچ شناخت آکادمیک واقعی از این شاخه‌ها ندارند و گاه حتا نمی‌دانند درباره‌ی چه چیزی دارند حرف می‌زنند. کتاب‌های مرجع آموزشی حوزه‌های علمی در سراسر قرن نوزدهم و بیستم از چند ده کتاب فراتر نمی‌رود.

تسخیر دانشگاه از درون هم از سال‌های ۰۸۳۱ آغاز شد با بازشدن روزافزون پای سهمیه‌های "انقلابی" به دوره‌ی دکترا و به هئیت‌های علمی. اکنون بخشی از اعضای هئیت‌های علمی در رشته‌های گوناگون به‌ویژه در علوم انسانی و اجتماعی را وابستگان به نهادهای امنیتی و نظامی تشکیل می‌دهند. دخالت نهادهای غیراکادمیک از دفتر رهبری، حوزه‌ی علمیه و بسیج گرفته تا حراست و سپاه و امامان جمعه به بخشی از واقعیت‌های تلخ زندگی دانشگاهی تبدیل شده است. از استقلال دانشگاه هم چیزی زیادی باقی نمانده و در عمل پرسش‌گری و اندیشه‌ی انتقادی به امر بسیار دشوار تبدیل شده است. استاد و دانشجو نه‌تنها در چنین دانشگاهی از آزادی‌های متداول در محیط‌های آکادمیک محروم اند که از محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های مربوط به یک حکومت دینی رنج می‌برند که در سایر کشورهای دنیا نظیر ندارد.

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

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

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

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

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

پرسش: در تحولات سال‌های ۰۷۳۱ و ۰۸۳۱ هم جوانان نقش مهمی داشتند اما، در این خیزش بزرگ اجتماعی امروز ایران شاهد دو پدیده‌ی بسیار مهم هستیم. ازیک‌سو شاهد یک نوع تحول جدید در ذهنیت نسل جدید ایران هستیم و ازدیگرسو نقش و حضور دختران جوان در این خیزش بسیار برجسته و چشم‌گیر است. این دو ویژگی ازنظر شما چه معنایِ اجتماعی دارد؟

پاسخ: شما به‌درستی به نقش جوانان و دختران جوان و پویایی آن‌ها در سال های ۰۷۳۱ و ۰۸۳۱ اشاره می‌کنید. واقعیت این است که بدون مشارکت گسترده‌ی جوانان و حضور آن‌ها در عرصه‌ی سیاست محمد خاتمی نمی‌توانست به ریاست جمهوری برسد و یا مجلس ششم شکل گیرد. جوانان البته تنها نبودند و طبقه‌ی متوسط شهری و گروه‌های تحصیل‌کرده هم فعالانه به میدان آمدند به امید اصلاح حکومت و بهبود وضعیت سیاسی و اجتماعی

ازطریق صندوق رأی. این تجربه با همه‌ی سرخوردگی و تلخی شکست آن اهمیت فراوانی داشت و در حافظه‌ی جمعی جامعه باقی ماند. در همه‌ی سال‌های ۰۸۳۱ جنبش زنان که نسل جدید دختران در کنار نسل‌های قبلی در آن نقش فعالی داشتند و جنبش دانشجویی و سایر حرکت‌های مدنی باوجود وضعیتِ بسیار نامساعد گسترش یافتند و زمینه‌ساز جنبش سبز شدند. جنبش سبز با شعار "رأی من کو؟" نمایش بلوغ اجتماعی و سیاسی جدید جامعه ایران بود و شکست آن هم نوعی ترومای روانی و سیاسی برای نسلی بود که هنوز به اصلاح این حکومت امیدوار بود. در همه‌ی این سال‌ها چند تحول مهم در جامعه اتفاق افتاد که در تغییر سبک زندگی، ذهنیت و فرهنگ جوانان بسیار نقش داشت. دسترسی گسترده به آموزش عالی، به رسانه‌ها و دانش روز، سکولار و مدرن شدن جامعه، دسترسی به شبکه‌های ارتباطیِ مجازی و متصل شدن به دنیای امروزی نسلی را به‌وجود آورد با انتظارات و توقعات، فردیت و دنیای ذهنیتی بسیار متفاوت. این تغییرات مهم ذهنیتی و سبک زندگی و فرهنگ نسلی تنها خاص کشور ما نبود و نیست و در همه‌ی دنیا ما شاهد چنین تحول نسلی هستیم. آن‌چه این تحول را در مورد ایران برجسته‌تر می‌کند شکاف ژرف فرهنگ رسمیِ حکومتی با فرهنگ غیررسمیِ به رسمیت شناخته‌نشده‌ی جوانان است. گویی حکومت و جوانان در دو دنیای موازی زندگی می‌کنند و از یک‌دیگر به‌کلی بیگانه اند. احساس سرخوردگی در نسل جدید که رابطه‌ی متفاوتی با خویش، دیگران و دنیا دارد بسیار عمیق‌تر است. این نسل برخلافِ دو نسل قبلی که شما از آن‌ها یاد کردید دیگر هیچ باور و امیدی به امکان اصلاح این حکومت ندارد و از جامعه‌ای که در آن هیچ دورنمای تغییری هم به چشم نمی‌خورد احساس خفگی می‌کند. زندگی کردن در جامعه‌ای که به آن می‌توان به‌درستی عنوانِ "امپراطوری ممنوعیت‌ها و محدودیت‌ها" را داد که حکومتی دینی از بالا به‌گونه‌ای به آن‌ها تحمیل کرده است که به امرِ غیرقابل‌تحمل تبدیل شده است. آن‌ها علیه این نظم ظالمانه، تحقیرها، نابرابری‌ها و تبعیض‌ها طغیان کرده اند. روزمره‌گی جوانی در ایران و حسرت داشتن یک "زندگی معمولی" رنج‌آور و هم‌راه با سرخوردگی و خشم است.

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

پرسش: در این‌جا می‌خواهم پرسش خودم را با این مطلب آغاز کنم که نهاد آموزش تا چه اندازه می‌تواند در بازتولیدِ ارزش‌های یک حکومت نقش داشته باشد تا برسم به این موضوع که آیا شکستِ عملی نظام آموزشیِ اسلامی‌شده بیش‌تر به پیام آن مربوط می‌شود و یا به روش‌هایی که ازسوی حکومت به کار گرفته می‌شود؟

پاسخ: همه‌ی نظام‌های آموزشی دنیا به درجه‌های گوناگون خواهان حفظ

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

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

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

پاسخ: پرسشی بسیار اساسی است و به آنچه این روزها در ایران می‌گذرد و طغیان جمعی جوانان علیه فرهنگ حکومتی مربوط می‌شود. درحقیقت ما از همان اولین ماه‌های پس از استقرار جمهوری اسلامی شاهد شکل‌های مقاومت یک فرهنگ موازی و رقیب در برابر فرهنگ دینی-شیعه حکومتی هستیم. اگر حکومت نتوانست فرهنگ خودش را به‌گونه‌ای فراگیر به جامعه ایران تحمیل کند به‌خاطر مقاومت جمعی کسانی بود که با دفاع و ترویج فرهنگ سکولار با همه‌ی تنوع آن به جنگ نابرابر با هجوم فرهنگی حکومت برخاستند. نگاه کنید به نشریه‌های مستقل، کتاب‌ها، فیلم‌ها و دیگر آثار هنری که نماینده‌ی یک فرهنگ مدرن و سکولار بودند و باوجود فشارهای حکومتی میدان جنگ نابرابر فرهنگی را ترک نکردند. این مقاومت هم بر میراث غنی فرهنگی دهه‌ها و قرن‌های پیش تکیه می‌کرد و هم بر کارهای جدید، نوآورانه و خلاقیت کم‌نظیر نسل جدید نویسندگان، هنرمندان و اهل فرهنگ و نخبگان علمی. اینان در دهه‌های ۰۶۳۱ و ۰۷۳۱ خورشیدی و پس‌ازآن نقش میانجی میان فرهنگ جهانی و فرهنگ سکولار و اصیل ایران را هم بازی می‌کردند و پلی بودند میان گذشته و حال، دنیا و ایران. بدین‌گونه بود که حکومت

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

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

لائیسیته، سکولاریزاسیون، سکولاریسم؛ سکولاریسم در ایران

فرازونشیبِ سکولاریزاسیون در ایران معاصر[۱]

فرهاد خسروخاور[۲]

زمینه‌ی تئوریک بحث سکولاریزاسیون

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

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

۲-[۱] دکتر فرهاد خسروخاور، استاد بازنشسته‌یِ جامعه‌شناسی و رئیس پیشین مطالعات در «مدرسه مطالعات عالی علوم اجتماعی» (EHESS)، پاریس است. افزون بر مقاله‌ها و جستارهایِ علمیِ فراوان به زبان‌هایِ فرانسه و انگلیسی، بیش از ۳۰ کتاب به زبان‌هایِ فرانسه و انگلیسی از فرهاد خسروخاور منتشر شده است که ازجمله 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.

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

Berger, Peter. The Sacred Canopy. (1967)

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

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

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

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

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

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

جامعه تحمیل کند. این الگو تضاد با مذهب را به انتها درجه‌ی آن رساند و حتی پس از گذشت بیش از دو قرن هنوز لائیسیته‌ی فرانسوی بعضی از بُعدهای آن را درونی کرده و رابطه‌ی دین و جامعه و دولت را در این کشور از سایر جامعه‌های غربی متمایز می‌سازد. در این الگو نقش دولت در تحمیلِ نظام سکولار از بالا به جامعه بسیار مهم است. الگوی دوم که ما آن را برای سهولت در نام‌گذاری الگوی پروتستان می‌نامیم براساس انقطاع نیست بلکه تداوم در تحولِ تدریجی و جدایی مذهب از دولت را به‌طریقی مسالمت‌آمیز و یا دست‌کم دور از خشونت تبلیغ می‌کند. در این الگو دولت با خشونت نظام سکولار را به جامعه تحمیل نمی‌کند بلکه به تدریج این دو به‌صورت درهم‌تنیده جامعه را به‌سوی سکولاریزاسیون سوق می‌دهند. ازاین‌رو سکولاریزاسیون می‌تواند نسبی و تدریجی (جامعه‌های پروتستان) و یا همراه با دین‌زدایی مطلق باشد (فرانسه انقلاب کبیر) و یا در گروه‌های اجتماعی خاص صورت گیرد (به‌طور مثال در "آزاد اندیشان" (libre-penseurs) در اواخر قرن نوزدهم، به‌ویژه در فرانسه). ترکیه و ایران در دهه ۱۹۲۰ـ۱۹۳۰ میلادی در زمان آتاتورک و رضا شاه الگوی فرانسوی لائیسیته را به جامعه تحمیل کردند که پس از نیم قرن ازطریق اسلام سیاسی زیر سؤال رفت و سکولاریزاسیون از بالا جای خود را همان‌گونه که خواهیم دید به سکولاریزاسیون از پایین یعنی ازطریق جامعه و نه دولت داد.

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

بسیاری جامعه‌های درحال مدرن شدن، می‌طلبد.

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

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

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

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

فراوانی مدل‌های سکولاریزاسیون در ایران

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

روندی که منجر به انقلاب اسلامی در۱۹۷۹ شد ازسویی، و روندی که به جنبش سبز در ۱۳۸۸ (۲۰۰۹) منتهی شد را می‌توان به‌عنوان روندهای سکولاریزاسیون واجد مضمون‌ها و الگوهای متفاوت بیان نمود.

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

دومین سکولاریزاسیون روندی بود که در طرد یوتوپیایی اسلام‌گرا و تأکید بر ارزش‌های تکثرگرا ازسوی نسل‌های جوان ، از پایین، خاصه درشهرهای بزرگ، در دهه‌ی پس از پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ پدیدار گشت.۳ این روند با جنبش

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

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

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

مصر، و برخی کشورهای مسلمان و بسیار دیگری، فرازآمدن ملی‌گرایی به معنای فرونشستن ارزش‌های اسلامی بود. در دهه‌های ۱۹۶۰ و۱۹۷۰ شکست ملی‌گرایی سکولار (جنگ شش روزه در مصر در ۱۹۶۷ و براندازی شاه در ۱۹۷۹) راه را برای اسلام رادیکالیزه شده گشود. در ایران، فروریزش یوتوپیای اسلام‌گرایانه پس از سه دهه، چشم‌اندازهای جدیدی برای ملی‌گرایی گشود، این بار با محتوایی دموکراتیک و بدون رگه‌های ضداسلامیِ فرازِ اول آن. جنبش سبز (۲۰۰۹) راه را برای این آگاهی ملی جدید، ازخلال غیاب دین از شعارهای تظاهرات کنندگان گشود، تظاهرات کنندگانی که مطالبه‌ی اصلی آن‌ها حق شهروندی در کشورشان بود.

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

سکولاریزاسیون از بالا و انقلاب ۱۳۵۷

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

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

ظهور طبقات متوسط سکولار

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

بااین‌حال این قضیه غیرقابل‌انکار است که استقرار و بسط طبقات متوسط

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

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

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

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

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

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

دیگری را که مبتنی بر تضاد با غرب بود، در قالب مدل ضدامپریالیسیتی جهان سومی ترویج می‌دادند. آنان از چهره‌ی شمایل‌گون شاه و نیرو و قدرت بلندآوازه‌ی غرب تقدس‌زدایی کردند، و با موضع ضدامپریالیستی خود، سیاست را که قلمرو نخبگان کوچکی از اطرافیان شاه، و به‌خصوص، چهره‌ی خودش بود سکولاریزه و به‌عبارتی‌دیگر، تقدس‌زدایی کردند. هم روشنفکران اسلامی و هم روشنفکران سکولار در محکوم کردن امپریالیسم آمریکا و پشتیبانی از فرهنگ "اصیل" ایرانی ـ اسلامی متحد بودند: جامعه می‌بایست از قبضه‌ی "غرب‌زدگی" (اصطلاحی که احمد فردید ساخت و عنوان کتاب معروف جلال آل احمد (۱۹۶۲) شد) رهایی یابد. برخی بازگشت به "خویشتن" ایرانی را تبلیغ می‌کردند و برخی بازگشت به "خویشتن" اسلامی را و هر دو، مشروعیت الگوی مدرنیزاسیون شاه را که همراه با خودبیگانگی خویشتن بود، رد می‌کردند. نتیجه، جنبش‌هایی اجتماعی بودند که ازلحاظ محتوای‌شان حتی از رژیم قدرت‌طلب شاه نیز ضددموکراتیک‌تر بودند: قیام قم در ۱۹۶۳ یک پس‌رفت بود و ضددموکراتیک؛ انقلاب ۱۹۷۹ (۱۳۵۷) در گرایش‌های اصلی‌اش ضددموکراتیک بود. این نوع سکولاریزاسیون، حاصل‌اش دین‌سالاری اسلامی بود، اگرچه مقصود بسیاری از جوانانی که برای مبارزه با رژیم پهلوی و جنگ علیه ارتش صدام (۱۹۸۰ـ۱۹۸۸) بسیج شدند، لزوماً چنین نبود. دین‌سالاری به‌تبع رهبری کاریزماتیک آیت‌الله خمینی تبدیل به ساختار مسلط قدرت شد اما، این نیز به‌خاطر فقدان سازمان‌دهی طبقه‌ی متوسط بود که نمی‌توانست در برابر آن مقاومت کند: رژیم پهلوی سازمان‌های سیاسی جبهه‌ی ملی را سرکوب کرده بود و هرگونه نهاد رسمی مستقل طبقه متوسط را در ایران غیرممکن ساخته بود درحالی‌که اسلام‌گراها می‌توانستند در داخل مسجدها و یا با استفاده از روابط در داخل بازار اسلام بنیادگرای خمینی را تبلیغ کنند.

سکولاریزاسیون انقلابی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

دوره و دل‌سردی عمیق‌شان از جهان موجود نتیجه‌ی احساس وام‌داری آن‌ها به یوتوپیای اسلامی انقلابی‌یی بود که آن‌ها قادر به پیاده کردن آن در جامعه نبودند و جامعه نیز از پیاده کردن آن سربازمی‌زد. در میان آن‌ها بسیاری کوشیدند از طریق شهادت یوتوپیا را در آن دنیا تحقق بخشند. آن‌ها در دوره‌ی جنگ طولانی با عراق به نوعی هویت دینی روی آوردند که می‌توان آن را تشیع مرگ‌زده نامید. این بُعد در وصیت‌نامه‌های آن‌ها به خوبی بیان شده (خسروخاور، ۱۹۹۵) و دین‌داریِ سرشار ازندامت‌شان بیان‌گر اشتیاق آن‌ها به مردن هم‌چون شهیدان بود تا روح عذاب‌کشیده و گناه‌آلوده‌ی خودشان را نجات دهند. ایثارگری، مرگ مقدس، و جان‌فشانی برای اسلام تنها راهی بود که این جوانان که اغلب از طبقات فروتر جامعه بودند در دوران جنگ با عراق زیر تاثیر آن قرار می‌گرفتند (بسیاری از جوانان طبقات متوسط پس از انقلاب ۱۳۵۷و جنگ با عراق، ایران را به‌سوی غرب ترک کردند). سکولاریزاسیون انقلابی با احساس شدیدِ جان‌فشانی برای آرمان اسلامی همراه بود که می‌توان آن را "دین‌شیداییِ مرگ‌زده" نامید. کین‌توزی نسبت به غرب که با روشنفکرانی چون جلال آل احمد در اثرش "غرب زدگی" (۱۹۶۴) تجلی یافت، با احساس ژرف گناه و "آگاهیِ شوربخت" (" Bewustsein ungluckliches " در فلسفه‌ی هگل) در بین جوانان در آمیخت (آشوری، a ۲۰۰۵، b ۲۰۰۵). این دگردیسی در درون فرایند انقلابی رخ داد: چرا انقلاب به موفقیت نرسید و به‌جای بهشت برین که وعده آن به همه داده شده بود تورم، فقر، جنگ و دشمنی با بخش عظیمی از دنیا به‌جای مدینه‌ی فاضله‌ای که جوانان منتظر آن بودند پی‌آمد انقلاب شد؟ برای انقلابیونی که هویت خود را در انقلاب می‌دیدند، متهم کردن یوتوپیای انقلابی به‌عنوان عامل اصلی نارسایی‌ها غیرممکن بود و تنها راهی که هم انقلاب را مبرا از کم‌وکاستی‌ها می‌کرد و هم بدبختی و زندگی فلاکت‌بار بعد از سرنگونی شاه را توجیه می‌نمود، خود را در مظان اتهام قرار دادن و اذعان به کمبودهای خود و آن‌طورکه باید و شاید انقلابی نبودن خود و دست آخر، خود را مجرم دانستن، می‌ماند .از دید آن‌ها علت شکست انقلاب رفتار گناه‌آلود خود مسلمانان و ازجمله خود جوان‌های انقلابی بود. منِ (Ego) انقلابیِ بخشی از بسیجی‌های جوان با عذاب‌وجدان

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

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

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

جوانان بسیجی گویای وضعیت بدخیم جامعه بود. جنگ با عراق فرصتی برای‌شان فراهم کرد تا به میل‌شان به مردن هم‌چون قهرمانان اسلام رو بیاورند. سکولاریزاسیون انقلابی مترادف بود با ابراز وجودِ بی‌حاصل ازطریق آزمون شهادت. به تدریج و با مرگ آیت‌الله خمینی، ذهنیت جوانان با واقعیت در تماسی نزدیک‌تر قرار گرفت و پس از دو دهه، اسلام شهادت‌پیشه زیر سؤال رفت و کمتر کسی پس از آن حاضر به فدای خود جهت بقای آن بود، ولی نهادی شدن دولت خداسالار امکان زیر سؤال بردن آن را به‌صورت جدی بسی مشکل کرد.

سکولاریزاسیون، قدسیت‌پردازی و شهادت

بسیج‌کننده‌ی ایدئولوژیک اصلی در انقلاب ۱۳۵۷ بدون شک مفهوم شهادت بود که از دید تشیعِ بازتفسیرشده توسط کنش‌گران انقلابی درک می‌شد، و بر مدل مثالی شهادت حسین، امام سوم، متمرکز بود. اشتیاق جوانان به نایل شدن به این نوع مرگ مقدس در تشابه با شهادت اسطوره‌ای سیدالشهدا حسین، و۷۲ تن از یارانش یکی از محرک‌های اصلی کنش‌گری بین آن‌ها بود.

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

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

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

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

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

و هم‌زمان با آن، خود نیز به‌علت کم‌وکاستی اعتقاد انقلابی خود می‌خواستند که با مرگ مقدس گناهان خود را بشویند و پس از مرگ رهسپار بهشت شوند.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

جنبش سبز

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

اسطوره‌ی انتخابات آزاد

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

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

و حرکت‌های اعتراضی سال های ۲۰۱۶ و ۲۰۱۷ با توپ و تانک سرکوب شد.

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

ظهور فردیت دموکراتیک

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

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

تغییر عمده‌ی دیگری رخ داده بود، این بار در روابط جنسیتی و ذهنیت. یک عامل برجسته‌ی سهیم درآن، گسترش آموزش و پرورش بود. تعداد بالای دختران در مدرسه‌ها ودست‌رسی شان به دانشگاه‌ها (بر مبنای آمار رسمی در ۲۰۰۶-۲۰۰۷، یعنی دو سال قبل از حرکت سبز ۵۲و۴ درصد از ۸و۲ میلیون دانش آموز، دختر بودند) و تحصیلات در مدرسه‌ها اگرچه اسلامی، فرهنگ‌شان را به فرهنگ مردان نزدیک کرد. در قیاس با عصر پهلوی، هرگز مردان و زنان تااین‌حد به لحاظ فرهنگی هم‌گونه نشده بودند و هیچ‌گاه وضعیت حقوقی‌شان این‌گونه ناسازگار با ذهنیت آن‌ها نبود. انقلاب جنسیتی و تغییر ذهنیتی، با آگاهی از بی‌عدالتی اجتماعی و رفتار ناعادلانه ازسوی دین سالاری اسلامی هم‌راه شد. دموکراتیزاسیون ذهن‌ها هم‌چنین نتیجه‌ی روی‌داد عمده‌ی دیگری در حیات روزمره‌ی بسیاری از ایرانیان، خاصه در شهرهای بزرگ، بود. تحصیلات عالی و نفوذ فن‌آوری‌های ارتباطی جدید مانند اینترنت ، چشم‌انداز تازه‌ای گشود: نسل‌های جوان‌تر مشتاق آزادی بیش‌تر شدند، نه به‌طریقی انتزاعی، نه صرفاً در ساحت ایده‌ها، بلکه در رابطه با زندگی روزمره: آزادی انتخاب دوست دختر یا پسر، زن و شوهر؛ دیدار مرتب با یک‌دیگر بدون محدودیت‌های تحمیل شده از بالا توسط حکومت؛ زیستن به سبْک و میل خود فارغ از نظارت پلیس یا مأموران امر به معروف و نهی از منکر؛ خود مختاری فردی فارغ از نظارت مقام‌های مذهبی. این آرزوی واقعی و عینی برای استقلال و خودمختاری فردی در شهرهای بزرگ، نیرومند بود؛ در شهرهای کوچک سنتی روی‌کردهای ضدمدرن بر علیه این آرزوی نو و به نام ارزش‌های اسلامی ظاهر شدند، خصوصاً در میان افراد سنتی که از بابت "آلودگیِ" جوانان با ایده‌های مسموم جدید، که به‌ویژه ازسوی دانشگاه‌های

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

مطالبه ی جدید برای حقوق شهروندان

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

به عکسِ ۲۰۰۵.

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

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

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

شادمانی و درآمیختن جنسیتی

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

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

ابهام در رهبری

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

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

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

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

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

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

از شهادت تا شهروندی

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

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

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

عرفی شدن زنان

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

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

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

در۱۳۵۷به‌رغم این‌که اقلیت چشم‌گیری از شرکت‌کنندگان ِجنبش های بزرگ اعتراضی در تهران و شهرهای بزرگ را زنان تشکیل می‌دادند، آنان در تظاهرات خیابانی ضدشاه به‌عنوان زن شرکت نکردند ، بلکه بیش‌تر در مقام خواهران، مادران، همسران و یا دختران مردان بودند، و جنبش فمینیستی در حرکت انقلابی ۱۳۵۷ وجود نداشت. علت آن ضعف روند سکولاریزاسیون و رهایی ناتمام زنان درخلال نیم قرن مدرنیزاسیون دوران پهلوی (۱۹۷۹-۱۹۲۵) از سنت اسلامی بود. می‌توان گفت که در انقلاب ۱۳۵۷، بازی‌گران اجتماعی، مردان بودند هرچندکه زنان به تابعیت از مردان در تظاهرات خیابانی فعالانه شرکت کردند.

در طول جنگ با عراق شهادت پدیده‌ای مردانه بود.

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

کرد

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

این تغییر در حرکت "یک میلیون امضا" به چشم می‌خورد، حرکتی که در آن زنان جوان اعتراض‌شان را علیه نابرابری قانونی با مردان ابراز کردند و در پی جمع‌آوری امضا برای استقرار برابری جنسیتی قانونی شدند (احمدی خراسانی، ۲۰۰۹؛ کشاورز، ۲۰۱۲).
درجنبش سبز، زنان نه به‌عنوان خویشاوند مرد بلکه در مقام زن شرکت کردند؛ آنان شانه‌به‌شانه‌ی مردان جوان راحت و خودمانی ایستاده بودند، بدون آن رفتار سلسله‌مراتبی که در ۱۳۵۷ رایج بود. شعارهای آن‌ها هم‌چون شعارهای مردانْ غیرمذهبی بود و کنش اجتماعی‌شان همانند کنش مردان بود؛ آنان از حقوق‌شان در مقام شهروند دفاع می‌کردند و هم‌چون مردان جوان فریاد می‌زدند "رأی من کجاست؟" توانایی آن‌ها در اندیشیدن به جنبش اجتماعی مستقل ازکیش مذهبی، این بار، هم‌تراز با مردان بود. سکولاریزاسیون، این بار، به یک نحو مردان و زنان را در قالب فرهنگی نوین به یک‌دیگر متصل می‌کرد.

حرکت های ناسکولار نیمه‌ی دوم قرن بیست و یکم

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

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

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

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

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

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

نتیجه‌گیری

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

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

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

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

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

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

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

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

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

یعنی دل‌مشغولی برای مردم‌سالاری هستند.

کتاب‌نامه و مقاله‌ها

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

enne, Paris, 2012 ;

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

***

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

Social Compass ,2004, (2)51 ,pp191-20 .

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

سعید پیوندی[1]

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

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

سال ۱۳۵۷ و تلاش برای اسلامی کردن آموزش و دانشگاه.

سکولاریزاسیون جامعه

در یک نگاه کلی سکولاریزاسیون در جامعه به کاهش نفوذ مذهب در زندگی فردی و اجتماعی عرصه‌ی عمومی اطلاق می‌شود. در روندهای سکولاریزاسیون قانون‌ها و هنجارهای این دنیایی (عرفی) به‌تدرج جای اصول و باورهای دینی را می‌گیرند و نهادهای عمومی جامعه و زندگی اجتماعی از عنصرهای مذهبی تهی می‌شوند (Taylor, 2007 ; Wilson, 1966 ; Berger, 1967 ; Martin, 1979). مونو به تحول این مفهوم در ره‌یافت فلسفی می‌پردازد و ازجمله به برخورد هگل اشاره دارد که سکولاریزاسیون را این دنیایی کردن جامعه‌ی انسانی تعریف می کند (Monod, 2003). از نگاه کارل اشمیت (Carl Schmitt) درک دنیای کنونی هم بدون مفهوم سکولاریزاسیون ناممکن است (۱۹۸۸). گی کک (Guy Coq) سکولاریزاسیون را کسب قدرت سیاسی و حکومتی، علوم و دیگر حوزه‌های فرهنگی دربرابر نهادهای مذهبی می داند (۲۰۰۳، ص ۱۹). سکولاریزاسیون به‌معنای ضدمذهبی شدن فرد، گروه، نهادهای اجتماعی و یا خود جامعه نیست، در روند تحول دنیای معاصر ما شاهد کم‌رنگ شدن حضور مذهب (تئوکراسی زدایی) هستیم که رابطه‌ی نهادها و قانون‌ها را با امر قدسی دچار دگرگونی‌های ژرفی کرده اند. به‌سخن‌دیگر نظام‌های سیاسی و نهادهای اصلی اجتماعی دیگر هم‌چون گذشته‌های دورتر مشروعیت خود را از دین کسب نمی‌کنند.

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

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

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

فعالیت‌های مذهبی دیگر و بیش‌تر به امور مذهبی مشغول می‌شوند و در کار سایر نهادها دخالت نمی کنند و یا از اِعمال کنترل اجتماعی بازمی‌مانند؛

سوم، به‌وجود آمدن تکثر در نظام‌های معنایی و توضیحی دنیای کنونی. مذهب دیگر تنها مرجع (رفرانس) توضیح و معنا دادن به دنیای کنونی نیست. این تنوع در حوزه‌ی معنایی و توضیح دنیا به قلمروی دین هم سرایت می‌کند و دین‌دار بودن یک‌سانی خود را از دست می‌دهد؛

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

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

سکولاریزاسیون دانش و آموزش

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

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

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

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

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

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

عصر روشنایی و گسست میان علم و آموزه‌های دینی

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

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

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

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

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

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

بازگشت پُرطنین امر قدسی به جامعه‌ی سکولار

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

مذهبی است (۲۰۰۱، ص ۱۵).

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

شکل‌های سازگاری و ناسازگاری میان دین و علم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

نخستین تجربه‌های سکولاریزاسیون آموزش ایران

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

نقش نهادگزارانه‌ی دارالفنون

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

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

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

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

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

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

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

زایش پُرتنشِ نخستین مدرسه‌های ایرانی

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

کودکان در خانه استفاده می‌کردند.

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

فکر مدرسه‌ی جدید در نیمه‌ی دوم قرن سیزدهم خورشیدی ابتدا درمیان روشنفکران و در رسانه‌های نوپای آن زمان به‌میان کشیده شد. روزنامه‌هایی مانند حبل المتین، ثریا و اختر که در خارج از ایران منتشر می‌شدند، هرکدام به سهم خود در لزوم ایجاد مدرس‌های جدید و آموزش و پرورش مدرن و در انتقاد از وضع مدرس‌هی ایران، مطلب‌هایی می‌نوشتند (آجودانی، ص۲۶۰). موضوع آموزش جدید در شمار فراوانی از آثار روشنفکران و نخبگان دوران پیش از مشروطیت مطرح شده است. از میان این آثار می‌توان ازجمله به سفینه‌ی طالبی یا کتاب احمد اثر طالبوف (گفت‌وگوی پدری با فرزند پنداری خود درباره دانش و فرهنگ جدید)، سیاحت‌نامه ابراهیم بیگ اثر زین‌العابدین مراغه‌ای اشاره کرد. نمونه‌ی دیگر کتاب "یک کلمه" یوسف مستشارالدوله است که در آن نویسنده پیشرفت‌های غرب را ازجمله پی‌آمد وجود آموزش فراگیر و علوم جدید می‌داند : "تعلیم علوم و معارف در فرنگستان مطلقاً از الزم امور و اقدم وظایف است لهذا تعلیم اطفال و مساکین، حتی نابینایان را از حقوق عامه شمرده اند... اگرچه در ایران مدارس بسیار هست و تحصیل علوم می‌کنند اما، نه از برای معاد نه از برای معاض، و آن قسم تحصیل در جنب تحصیل علوم صنایع مانند چراغ است در مقابل آفتاب و مانند قطره است در جنب دریا...." (مستشارالدوله، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴). حتا کسانی مانند سید جمال‌الدین اسد آبادی هم آشکارا بر اهمیت یادگیری علوم جدید و نیز

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

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

در کنار مدرسه‌های جدید ابتدایی، بر شمار مدرسه‌های متوسطه و عالی نیز به‌تدریج افزوده شد. نهادها وشخصیت‌های رسمی اصلی‌ترین بازی‌گران

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

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

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

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

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

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

.(dan, 1957

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

انقلاب مشروطیت و چرخش تاریخی

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

حرکت نخست در پی پیروزی انقلاب مشروطیت پیش‌نهاد برنامه‌ی مدرسه‌های ابتدایی به‌صورت مدون در سال ۹۸۲۱ خورشیدی ازسوی دولت

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

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

دوران تثبیت سکولاریزاسیون ایرانی

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

Menashiri, 1992). برنامه‌ی درسی دوره‌ی ابتدایی و متوسطه شامل دو درس دینی (قرآن و تعلیمات دینی) می شد ولی بقیه‌ی درس‌ها سکولار بودند (Sadiq, 1931, p. 58-59). برای حکومت رضا شاه نظام آموزشی جدید یکی از مولفه های مهم جامعه‌ی مدرن و وسیله‌ی اصلی تقویت هویت جدید ملی و تربیت نسل جوانی با فرهنگ دنیای امروز بود. در پایان سلطنت ۱۶ ساله رضا شاه تعداد مدارس ایران از ۶۱۲ واحد در سال ۱۳۰۰ (۵۵۱۳۱ دانش آموز) به ۲۳۷۵ واحد (۲۳۷ ۰۰۰ دانش آموز) در سال ۱۳۲۰ رسید (Naraghi, 1992). همان‌گونه که داده‌های آماری هم نشان می‌دهند حکومت رضا شاه و پیش‌برد سیاست‌های نوسازی جامعه سبب شد تا مخالفت‌ها با گسترش مدرسه جدید رو به خاموشی گذارد و ما شاهد نوعی انزوای نیروهای محافظه‌کاری باشیم که با نهاد آموزش نوین سرِ آشتی نداشتند. عقب‌نشینی مخالفان مدرسه‌ی جدید و دخالت مؤثر دولت در امر گسترش نظام آموزشی، دوگانگی که در حوزه‌ی تحصیلی ایران وجود داشت را به سود مدرسه‌های جدید خاتمه داد و هزاران مکتب و بخشی از مدرسه‌های قدیمی در شهرها و روستاهای ایران اندک‌اندک ازمیان رفتند.

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

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

بازگشت خزنده‌یِ مذهب به نظام آموزشی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«بازگشت به خویشتن» در آموزش

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

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

بومی که سازگار با فرهنگ ما بودند: «در جست‌وجوی شیوه‌های موفق در علوم انسانی و ازجمله تعلیم و تربیت حتی باید به سراغ مکتب نیز باید رفت، چه ، در آن‌جا نیز می‌توان چیزها یافت، اگر یا اندیشه‌ای آزاد بگردیم و نگاهی تیز و نکته‌یاب و روحی که از شکوه و قدرت غرب تحقیر نشده است» (۱۳۶۳، ص۴۳۸).

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

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

جمهوری اسلامی و سکولارزدایی آموزش و دانش

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

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

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

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

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

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

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

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

معنای «اسلامی کردن» نظام آموزشی

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

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

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

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

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

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

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

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

اسلامی کردن دانشگاه و علوم انسانی

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

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

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

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

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

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

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

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

بحث پایانی و نتیجه‌گیری

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

کتاب‌شناسی

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

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

علوم انسانی.
- صافی، احمد (۱۳۷۹). سازمان و قوانین آموزش و پرورش ایران، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها
- کتاجی، احمد. . (۱۳۵۷). تاریخچه کتابخانه ملی ایران. تهران: کتابخانه ملی ایران.
- کسروی، احمد. (۱۳۶۳). ، تاریخ مشروطیت ایران، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- مستشارالدوله، یوسف. (۱۳۸۸). یک کلمه؛ به کوشش باقر مؤمنی، تهران: شادگان
- گلشنی، مهدی. (۱۳۸۵). از علم سکولار تا علم دینی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گلشنی، مهدی. (۱۳۸۰). قرآن و علوم طبیعت. تهران: نشر مطهر.
- گویا، زهرا. (۱۳۷۷). سیر تحول و شکل‌گیری برنامه‌های درسی آموزش متوسطه در ایران، فصلنامه تعلیم و تربیت، ۵۷، ۵۹-۹۶.
- ملک پور، علی (۱۳۸۱). تعارض فرهنگی دولت و مردم در ایران. تهران: انتشارات آزاداندیشان. متقی، محسن. (۱۴۰۰) قرن چهاردهم خورشیدی و چالش روشنفکران مسلمان، آزادی اندیشه، ش ۱۱، ۲۵-۴۴
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۰). علم دینی و اسلای سازی علوم انسانی، ماهنامه معارف، ش ۸۶.
- موسی پور، نعمت الله (۱۳۷۸). روند تحولات عنصر زمان در برنامه های درسی مقطع ابتدایی ایران، فصلنامه تعلیم و تربیت، شماره ۵۷.
- منشی، فائزه. (۱۳۸۴). تاثیر پذیری نظام ارزشی دانش‌آموزان از خانواده و مدرسه، فصلنامه خانواده و پژوهش، ۱
- ناطق، هما. (۱۳۷۵). کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران. پاریس: خاوران.

منبع‌ها به زبان‌های دیگر

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

ciales des religions, 52 (2), 141-150.

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

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

پس‌رویِ اندیشه‌ی سکولار، باختِ زنان

هایده مغیثی[1]

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

۱- دکتر هایده مغیثی استاد بازنشسته‌ی جامعه‌شناسی و مطالعات زنان در دانشگاه یورك (تورنتو کانادا) و عضو بنیاد آکادمیک "پی‌یر الیوت ترودو" است. ازجمله کتاب‌های ایشان به زبان انگلیسی می‌توان از: فمینیسم و پوپولیسم، انتشارات مک میلان، ۴۹۹۱ و اکسفورد، ۶۹۹۱؛ فمینیسم و فاندامنتالیسم: محدودیت‌های تحلیل پسامدرن، انتشارات زِد، ۹۹۹۱، (کتاب برجسته‌ی آکادمیک سال ۹۹۹۱ در رشته‌ی جامعه‌شناسی به انتخاب مجله‌ی کتاب‌های اکادمیک چویس)؛ ویراستار مجموعه‌ی سه جلدی، زنان و اسلام: مفاهیم انتقادی در جامعه‌شناسی ، انتشارات راتلج، ۲۰۰۲ نام برد. پاره‌ای از نوشته‌های دکتر مغیثی به زبان‌های آلمانی، عربی، فرانسه، اسپانیایی، کره‌ای، کردی، ترکی ترجمه شده است.

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

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

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

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

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

امنیت ملی به صراحت بر آن تأکید کرد - خطرِ به چالش کشیدن هنجارهای جنسی و باورها و ارزش‌های اخلاقی جنسیتی را برای زنان آزادی‌طلب دو چندان می‌کند. اگر بهانه‌های دروازه‌بانان خودگمارده‌ی شریعت برای تنبیه و شکنجه‌ی زنان نافرمان تا این حد تراژیک نبود جای خنده داشت. حکم ۵۴ سال زندان برای یکی از زنان فعال در عربستان سعودی به جرم «استفاده از اینترنت برای گسستن بافت اجتماعی» و بازداشت و شکنجه‌ی زن جوان ایرانی به‌خاطر اعتراض به خشونت لفظی و فیزیکی یک زن محجبه نسبت به «کم حجابی» او مشتی از خروار است.

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

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

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

2- Kandall,T.R. (8891) The Woman Question in Classical Sociological Theory, Florida International University Press; Tijssen, L.V V. (1991) Women Between Modernity and post Modernity, in Turner, B. S. (ed.) Theories od Modernity and Post Modernity, Sage Publication.

همگی درجهت مبارزه علیه پدرسالاری حیاتی است، فراهم می‌کند.

پروژه روشن‌گری در ایران

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

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

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

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

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

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

۳- تارنمای نقد اقتصاد سیاسی، تهران ، ۱۲۰۲/۱/۶ تجدد و زنان در قرن چهاردهم روئیدن از گور مفاهیم کهنه.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۶- برای اطلاع بیش‌تر نگاه کنید به مجموعه‌ی چهار جلدی ارزش‌مند تروعا: یهودیان ایرانی در تاریخ معاصر به ویراستاری هما سرشار، انتشار مرکز تاریخ شفاهی یهودیان ایرانی در آمریکا، ۸۷۳۱.

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

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

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

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

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

شدید مطبوعات و محدودیت آزادی بیان و آزادی افکار و ممنوعیت احزاب و سایر نهادها و سازمان‌های مدنی و تودهای غیردولتی سکولار، سیاست‌هایی بوده است که، صرف‌نظر از پاره‌ای گزافه‌گویی‌ها پیرامون دستاوردهای دوران پهلوی، جز در وقفه‌های کوتاه مدت، پیوسته علیه ساکنان سرزمین ایران در صد سال گذشته اِعمال شده است. این شرایط خفقان‌آور سیاسی و نومیدی از امکان مشارکت در حیات سیاسی و سازندگی اجتماعی و فرهنگی کشور بود که منجر به پیوستن صدها هزار مرد و زن تحصیل‌کرده و ازنظر بینش و رفتار فردی سکولار به جنبشی زیر رهبریِ روحانیت واپس‌گرا و آزادی‌کُش در انقلاب ۷۵۳۱ شد. مشارکت در اعتراض‌ها به کسانی که سال‌ها از هرنوع فعالیت سیاسی و فرهنگی، جز آنچه رژیم سازمان می‌داد یا تصویب می‌کرد محروم بودند، احساس توان‌مندی و مطرح بودن در حیات سیاسی کشور را می‌داد. این تصور شاید ناشی از ناآگاهی یا بها ندادن به این واقعیت آزموده شده بود که پیش‌رفت اجتماعی وفرهنگی و دموکراسی لازم و ملزوم یک‌دیگر اند و بدون کنار گذاشتن جزمیات مذهبی به سود واقعیت‌های زمینی و جدایی قطعی امر دولتی از امر دینی تحقق هیچ یک از این دو میسر نیست. این نیز مشروط به بیرون راندنِ روحانیت از عرصه‌ی سیاسی و دولتی و قطع کامل منابع مادی و اجتماعی آن‌هاست. ایجاد چنین تحول عظیمِ سیاسی و اجتماعی نه‌تنها مستلزمِ گذار از حکومت اسلامی و استقرارِ یک نظام دموکراتیکِ سکولارِ ترقی‌خواه و برابری‌خواه، بلکه مبارزه پی‌گیر فرهنگی و اگاهی‌بخش علیه ارزش‌ها و اخلاقیات دوگانه و تبعیض‌آمیز جنسیتی، و نشانه‌های نهان زن‌ستیزانه در کلام و زبان و رفتارها و قانون‌ها است.

آنچه امید تحقق چنین آینده‌ای را زنده نگاه میدارد مبارزات مستمر جامعه مدنی و مقاومت شجاعانه زنان به‌عنوان پی‌گیرترین و باتوجه‌به وسعت و شدت سرکوب، به‌طورنسبی از موفق‌ترین حرکت‌های اجتماعی علیه الیگارشی روحانی در چهل و چند سال گذشته بوده است. حضور نیروبخش ومؤثر زنان چه در جریان اعتراض‌های موسوم به جنبش سبز و تقلب انتخاباتی در سال ۸۸ و در سرکوب‌های بعدی، چه درشورش‌های دی ماه ۶۹ و آبان ۸۹ و چه دراعتراض‌های تقریباً هرروزه‌ی کارگران، معلمان، مال‌باختگان و بازنشستگان

و سایر عدالت‌خواهان بدون شک چشم‌گیر بوده است. اما، باتوجه‌به اهمیت سیاسی و تبلیغاتی اسلامی کردن ظاهر و رفتارهای اخلاقی و اجتماعی زنان و کنترل بدن و توانایی باروری زنان برای حاکمان دینی، گردن ننهادن زنان به حجاب اجباری به‌رغم قانون‌های خشن جزایی و استفاده‌ی روزمره از زوربازوی اوباشان حکومتی برای وادار کردن دختران ایران به تسلیم اهمیت خاصی دارد. تأثیرات درازمدت این مقاومت افزایش آگاهی در میان بخش‌های بیش‌تر جامعه نسبت به تضاد میان آموخته‌ها، رفتارها و مقررات سنتی مذهبی و مقتصیات زندگی اجتماعی و نهادها و ارزش‌های امروزی و مشروعیت‌زدایی از رژیم حاکم است و این امیدواری را می‌دهد که نهایتاً جامعه را به حرکت غیرقابل بازگشت به‌سوی آزادی، دموکراسی، عدالت‌طلبی، رواداری فرهنگی و ترک باورها و رفتارهای مذهبی- فرهنگی زن‌ستیزانه هدایت کند.

سکولاریزم، لائیسیته
و چالش‌های سیاسیِ ایرانِ معاصر
گزاره‌هایی برای اندیشیدن

شهلا شفیق[۱]

کلیسا جایِ خود و دولت جایِ خود![۲] این سخن که نویسنده‌ی نام‌دار فرانسوی، ویکتورهوگو در سال ۱۸۵۰ در مجلس ملی فرانسه پیرامون قانونی درباره‌ی آموزش بر زبان راند، در روند جدال‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی که به جدایی دین از دولت (لائیسیته) انجامید، جمله‌ی قصاری شد که هم امروز نیز جابه‌جا در گفته‌ها و نوشته‌ها پیرامون جایگاه دین در جامعه نقل می‌شود، چرا که اصل مطلب را به ایجاز تمام بیان می‌کند. در این جمله، اصطلاح "جای خود"، یا "خانه‌ی خود" معنای بسیط قلمرو اختیار آدمیان را دربرمی‌گیرد. می‌توان آن را چنین خواند که کلیسا خانه‌ی خدای آسمانی است و دولت، خانه‌ی مردمان روی زمین. اصل لائیسته، که در

۱- دکتر شهلا شفیق، جامعه‌شناس و نویسنده.

2- Eglise chez elle et l'Etat chez lui.

۱۹۰۵ در فرانسه برقرار گشت و در سال ۱۹۴۶ در قانون اساسی فرانسه هم وارد شد، با اعلام قاطعانه حدومرز میان دستگاه حکومت و نهاد دین، آزادی وجدان و مذهب، نفی دین رسمی و نفی تبعیض میان نحله‌های گوناگون مذهب و بی‌طرفی دولت در برابر مذهب‌ها را اعلام می‌کند، و درهمان‌حال حامی دیگر حقوق و آزادی‌های آحاد جامعه است. چرا که وقتی دولت و حکومت جانب‌دار هیچ مذهبی نباشد و دین و نهادهای مذهبی مجاز نباشند در تعیین قانون‌ها و قاعده‌های زندگی و حقوق شهروندان دخالت کنند، پی‌آمدهای مهمی برای زندگی شخصی و اجتماعی فرد و جمع خواهد داشت. برقراری آزادی عقیده و وجدان، به‌این‌معناست که شهروندان صاحب اختیار باورهای عقیدتی یا دینی خویش اند و باور یا ناباوری به آفریدگار و اعتقاد یا عدم اعتقاد به یک مذهب خاص، انتخابی شخصی است. همه ماکان‌های مذهبی از کلیسا تا کنیسه و مسجد تا معبدهای بودایی و... در فضای عمومی امکان فعالیت دارند ومعتقدان می‌توانند در آن‌جا، و نیز در حیطه‌ی شخصی به انجام فریضه‌های دینی بپردازند. اما، وضع قانون و مقررات مربوط به کار و زندگی شهروندان و نظم‌ونسق امور جامعه، تنها در ید نهادهایی است که شهروندان به‌طور مستقیم یا ازطریق نمایندگان‌شان بنا نهاده اند. فراموش نکنیم که در فرانسه، استقرار لائیسیته، نتیجه‌ی نبرد سیاسی و اجتماعی و فرهنگی مدافعان حقوق و آزادی‌های بشری با قدرت قاهر کلیسای کاتولیک بود که در راه پیش‌رفت آزادی و برابری شهروندان مانع ایجاد می‌کرد. در متن این مبارزه، مدرسه و آموزش یکی از مهم‌ترین عرصه‌های مبارزه برای لائیسیته در فرانسه بود وهم‌چنان هست. جمله‌ی مشهورهوگو نیز که یاد شد، در حمایت از آزادی آموزش بیان شده بود. بنیان‌گذاری لائیسیته در فرانسه هم‌راه با بنا نهادن مدرسه‌هایی بود که در آن اصل بر آموزش علم و اندیشه است. ناگفته پیداست که آزادی اندیشیدن با آزادی بیان و آزادی آفرینش علمی و ادبی و هنری رابطه‌ای حیاتی دارد و به‌همین‌دلیل است که لائیسیته در فرانسه به‌ویژه در دهه‌های اخیر، پیوندی تنگاتنگ با اصل‌های **آزادی و برابری و همبستگی** دارد [۳] که قانون اساسی جمهوری فرانسه بر آن‌ها مهر

3- Liberté / Egalité / Fraternité

زده است.

این چنین، برقراری لائیسیته در فرانسه، فرازی از روند جاگیری و تعمیق حقوق دمکراتیک بوده است. توجه به این نکته بسیار مهم است، چرا که در بحث‌های امروزی، برخی به انحا گوناگون لائیسیته را طوری می‌نمایانند که گویا ضدمذهب و یا تحدید کننده‌ی آزادی مذهب است و درهمان‌حال به نوعی لائیسیته و سکولاریسم را در تقابل قرار می‌دهند. این نگرش، چنان‌که بعدتر خواهیم دید، در بحث پیرامون دمکراسی در ایران هم سبب اغتشاش فکری و جدل‌هایی بیهوده گشته است. آن‌هم در وضعیتی که تجربه‌ی مشخص ایران از آغاز قرن بیستم تاکنون رابطه دین و حکومت را در مرکز تحولات اجتماعی و فرهنگی و سیاسی قرار داده است.

هدف از گزاره‌هایی که در پی می‌آید، طرح نکته‌ها و پرسش‌هایی است که امید دارم به کار روشن اندیشیدن در این باره بیاید. تاحدامکان کوشیده ام از درازگویی و پیچاندن بحث‌ها به کمک مفهوم‌های تئوریک پرهیز کنم که گاه فارغ از انگیزه‌ی سخن‌گویان و قلم‌به‌دستان، حاصلی جز مبهم‌گویی و تاریک‌سازی ندارد.

گزاره‌ی نخست: گز نکرده پاره نکن

مقایسه میان لائیسیته‌ی فرانسوی و سکولاریزم آلمانی و انگلیسی بدون چندوچون در وضعیت تاریخی اجتماعی و در معنا و مفهوم وعمل‌کردشان، مثل همان قیچی گذاشتن بر پارچه است بدون اندازه گرفتن، که دستِ‌آخر لباسی بدقواره به دست می‌دهد. پس از چندوچون در این باره شروع کنیم. پیش‌تر به هدف‌ها و نتیجه‌های لائیسیته اشاره کردم و اینک به‌جاست که به سکولاریزاسیون و سکولاریزم بپردازم. معنای عام سکولاریزاسیون، خروج از امر قدسی برای وا نهادن نظم‌ونسق زندگی شهروندان به نهادهای «این جهانی» است که برساخته‌ی زمینیان اند. این روند، در فرانسه، به‌دلیل مشخص مقابله با قدرت کلیسای کاتولیک به برقراری لائیسیته منجر شد، و در آلمان و انگلستان که رابطه‌ی مذهب مسلط با قدرت دولتی متفاوت بود به گونه‌ای

دیگر شد. اما مسئله‌ی مهمی که اغلب بدان توجهی نمی‌شود این است که در همه‌ی این کشورها روند سکولاریزاسیون به آن‌جا انجامیده که هیچ دین و دستگاه مذهبی اختیاردار قانون‌ها و قاعده‌های شهروندی نیست. اما، پرسش اساسی این است که آیا بدون چنین سازوکاری امکان نضج گیری وتعمیق دمکراسی وجود دارد ؟ پاسخ بی‌هیچ شکی منفی است. چرا که پایه‌های نظام‌های دمکراتیک بر حق افراد جامعه برای تعیین و وضع قانون بنا شده که لازمه‌اش به رسمیت شناختن اختیار و خودتعیینی ملت و نیز تک‌تک آحاد جامعه است. در جامعه‌های دمکراتیک، شهروندان از قانون‌هایی که مستقیم یا ازطریق نمایندگان‌شان وضع کرده اند، تبعیت می‌کنند و هیچ قدرت سیاسی فرای آنچه که مردم بنا نهاده اند، قرار ندارد. این ویژگی، الگوی نظام‌های دمکراتیک را از سایر الگوهای سیاسی متمایز می‌کند. هم ازاین‌روست که در کشورهایی نظیر انگلستان نیز که نهاد موروثی سلطنت در آن دوام یافته و با کلیسای آنگلیکن نیز مرتبط است این نهادها در قانون‌گذاری و نیز در موضوع‌های مربوط به اداره‌ی کشور و مناسبات شهروندی حق تصمیم‌گیری ندارند.

کورنلیوس کاستروپادیس، فیلسوف فرانسوی یونانی‌الاصل این تمایز را یک گسست فرهنگی بنیادین می‌داند. به‌این‌معنا که پروژه‌ی دمکراسی، با پیش نهادن طرح خودآیینی، ظرفیت خودسازماندهی جامعه را متجلی می‌کند و نیز امکان به پرسش کشیدن نهادهای اجتماعی را فراهم می‌آورد، وبه‌این‌ترتیب ایجاد تحول در این نهادها را ممکن می‌سازد. دراین‌معنا، دموکراسی نه به‌عنوان یک داده، بلکه چون طرح خودآیینی، جز با گسست از دگرآیینی میسر نمی‌شود. سخن از دگرآیینی، به‌این‌معناست که اصل‌ها و قانون‌های حاکم بر زندگی فرد و جامعه از جانب قدرتی تعیین شود که منبعث از اراده‌ی آنان نیست و توان خودآیینی خلاق فردی و اجتماعی را انکار می‌کند و نادیده می‌گیرد. اندیش‌مندانی چون هابرماس، فیلسوف آلمانی و آلن تورن، جامعه شناس فرانسوی نیز در این مهم اشتراک نظر دارند که تقدس‌زدایی از قانون‌ها، عنصر اساسی ایجاد پروژه‌ی دموکراتیک است که در کانون آن، بازشناسی و رسمیت بخشی به جای‌گاه افراد به‌مثابه‌ی فاعلان کنش‌گر قرار گرفته است.

ازنظر آلن تورن، فاعلیت به معنای «تحول فرد به سوژه»، «نقطه‌ی مقابل فرمان‌برداری از ارزش‌های فرااجتماعی است". تورن تصریح می‌کند که "اگر پیش‌ازاین انسان خود را در خدا فرا می‌افکند، در دنیای مدرن، این انسان است که بنیاد ارزش‌ها می‌شود.»[۴] سوژه دراین معنا تبلور «اراده‌ی فرد برای کنش‌گری و برای به رسمیت شناخته شدن به مثابه کنش‌گر» است .[۵] در چنین چشم‌اندازی، پروژه‌ی دمکراتیک نمی‌تواند بدون تقدس‌زدایی از قانون‌ها و نهادهای اجتماعی قوام بگیرد. اگر سکولاریزاسیون جزء جدایی‌ناپذیر چنین روندی است، لائیسیته با جدایی قاطع دو نهاد دین و دولت، به آن قاطعیت می‌بخشد.

نکته‌ی دیگری که نادیده گرفتن آن سبب اغتشاش فکر می‌شود این است که سکولاریزاسیون و لائیسیته، درست مثل دمکراسی، یک‌باره روی نمی‌دهند ودر همان باربه نهایت خویش نمی رسد بلکه، برآمدشان حاصل توازن قوای اجتماعی و سیاسی است، و پس از تحقق‌یابی نیز همواره در معرض چالش‌های اجتماعی و فرهنگی و سیاسی خواهد بود، و این روند می‌تواند در فرازونشیب‌هایش به پیش‌رفت یا پس‌رفت حقوق و آزادی‌های به‌دست‌آمده هم بیانجامد. شاهدیم که حق سقط جنین در شرق اروپا و یا آمریکا هنوز که هنوز است در خطر است و بنیادگرایان مسیحی آتش‌بیار این معرکه هستند. در فرانسه نیز جدال بر سر لائیسیته به شکل‌های متفاوت در جریان است و جالب است که اسلامیست‌های این کشور برای تبعیض‌آمیز نشان دادن لائیسیته از رواداری در سکولاریسم انگلوساکسون دم می‌زنند.

گزاره‌ی دوم: تخم لق را در دهان این‌وآن نشکن

گفتیم که سکولاریزم شرطی لازم برای تحقق شهروندی دمکراتیک است. اما، آیا سکولاریسم معادل دمکراسی است؟ پاسخ منفی است. بدون سکولاریسم، دمکراسی امکان تحقق ندارد؛ اما، وارون این حکم صادق است و

4- -*Ibid*, p. 244

5- -*Ibid*, p. 242

سکولاریزاسیون می‌تواند در استبداد هم انجام گیرد. چنان‌که در تاریخ معاصر ایران، برنامه‌ی اصلاحات رضا شاه و محمد رضا شاه با گام‌های بلندی در جهت سکولاریزاسیون هم‌راه بود. ازآن‌جمله در حیطه‌ی امور قضایی و آموزش و مناسبات جنسیتی. طرفه آن‌که در بحث‌های رایج بر سر چرایی پیروزی خمینیست‌ها در انقلاب پنجاه و هفت، این موضوع هم مورد اماواگرهایی قرار می‌گیرد که تعبیر تخم لق شکستن در موردشان بجاست : برخی با تأکید بر مذهبی بودن شاهان پهلوی و خرافی بودن محمد رضا شاه و حمایت او از نهادهای اسلامی، اراده‌ی این شاهان برای گسترش تجدد و سکولاریسم را کم‌اهمیت می‌شمارند. شماری فراتر رفته و با استدلال استبدادی بودن حکومت پهلوی‌ها رأی بر کم‌تاثیر بودن اصلاحات‌شان می‌دهند. و بعضی دیگر تندروی‌های تجددطلبانه این شاهان را عامل انقلاب اسلامی معرفی می‌کنند. حال‌آن‌که سخن گفتن از گسترش سکولاریسم در متن اصلاحات شاهان پهلوی ابداً به‌این‌معنا نیست که گمان کنیم آنان اعتقادات مذهبی و یا حتی خرافی نداشته اند یا تصور کنیم قاطعانه در پی جدا کردن دین و دولت بوده اند. درهمان‌حال، به رسمیت شناختن سمت‌وسوی سکولار اصلاحات در این دوره سبب نمی‌شود از نظر دور بداریم که محمد رضا شاه از نهادهای دینی و فعالیت‌های آنان حمایت جدی کرد، دامنه‌ی نفوذ و قدرت روحانیان را گسترش داد و این امر درنهایت به قدرت‌گیری اسلامیست‌هایی یاری رسانید که کمر به سرنگونی او بسته بودند. آنچه لازم است در بحث بر سر سکولاریسم در ایران از آن حذر کنیم تکه‌تکه دیدن تحولات سیاسی در ایران معاصر است که ما را از درک روندها دور می‌کند. این روندها کدام اند؟

نخست آن‌که، تنها یک نگاه اجمالی به آنچه در قرن بیستم در ایران گذشت کافی است تا ببینیم که جدال بر سر سکولاریزم در سراسر این تاریخ جاری بوده است. به‌واقع مشروعه‌خواهان در انقلاب مشروطه (۱۹۰۶ – ۱۹۱۱) برادران هم‌خون خمینیست‌ها بودند. و در نهایت، توازن قوا میان نیروهای سکولار و اسلام‌گرا به سازشی پا داد که حاصل‌اش استقرار مجلس بود و برقراری قانون اساسی مدنی متأثر از الگوی بلژیک و فرانسه و در همان حال به رسمیت شناختن نقش روحانیان شیعه در نظارت بر قانون.

پس بی‌هیچ‌تردید می‌توان گفت که قانون اساسی برآمده از انقلاب مشروطه دربرگیرنده‌ی لائیسته به مفهوم جدایی دین و دولت نبود اما، برپایه‌ی به رسمیت شناختن حقوق انسانی و استقلال سه قوه مقننه، سمت‌وسویی سکولار داشت. گنجاندن حق نظارت جمعی از روحانیان بر مصوبات مجلس، اگرچه هرگز اجرا نشد، تناقضی در این قانون اساسی به وجود آورد که روشن شدن تکلیف‌اش در گرو تغییر توازن قوا در ادامه‌ی جدال‌های اجتماعی و سیاسی بود. در حکومت پهلوی‌ها با تکیه بر فرمان‌روایی مطلقه این امر به تصمیم پادشاه واگذار شد. در این متن، جدایی دین و دولت به‌هیچ‌روی در چشم‌انداز نبود و قانون‌ها نیز به‌تمامی از قید سلطه‌ی شرع به‌درنیامد، با وجود این در سمت‌وسوی سکولار اصلاحات دوران پهلوی برای نوسازندگی جامعه ایران نمی‌توان تردید کرد و ریشه‌ی خصومت آشتی‌ناپذیر خمینیست‌ها با آنان را نیز باید در همین واقعیت جست‌وجو نمود. برنامه‌ی نوسازندگی رضا شاه نتیجه‌های جدی در محدود کردن قدرت ملایان داشت، ازآن‌جمله ایجاد دادگستری نوین که زمینه‌های آن از دوره‌ی قاجار شروع شده بود (۱۳۰۶) و کوتاه کردن دست ملایان از دستگاه قضا، گسترش آموزش سکولار و تأسیس دانشگاه تهران (۱۳۱۳)، و نیز رسمیت‌بخشی به نظارت دولت بر اوقاف و کشف حجاب (۱۳۱۴). پس‌ازآن، در حکومت محمد رضا شاه، در تداوم نوسازندگی اجتماعی، اصلاحات مربوط به مناسبات جنسیتی، ازآن‌جمله حق رأی زنان (۱۳۴۱)؛ قانون حمایت خانواده، که کاملاً از قید شرع آزاد نبود اما، نفوذش را محدود می‌کرد (۱۳۵۳/۱۳۴۶)؛ و حق سقط جنین (۱۳۵۵)، خشم و تنفر ملایان اسلام‌گرا را برمی‌انگیخت. واکنش اینان به سیاست شاهان پهلوی گواه آن است که سمت‌وسوی سکولار اصلاحات آنان را عمیقاً درک کرده اند. خمینی می‌گفت که "اول هدفی که رضا خان در نظر گرفت کوبیدن روحانیت بود به اسم این‌که می‌خواهم اصلاح بکنم"[۶]، و همو در سال چهل و دو، در واکنش به اصلاحات انقلاب سفید و خاصه حق رأی زنان، در آستانه‌ی نوروز اعلامیه داد که روحانیت امسال عید ندارد: " دستگاه حاکمه ایران به احکام مقدسه اسلام تجاوز کرد و به احکام مسلمه قران قصد تجاوز دارد نوامیس

۶-، ص ۳۲۶ـ ۳۲۹ صحیفه امام، جلد ۱۲

مسلمین در شرف هتک است و دستگاه جابر با تصویب نامه‌های خلاف شرع و قانون اساسی می‌خواهد زن‌های عفیف را ننگین و ملت را سرافکنده کند. آن‌ها اسلام و روحانیت را برای اجرای مقاصد خود مضر و مانع می‌دانند این سد باید به دست دولت‌های مستبد ایران شکسته شود. موجودیت دستگاه رهین شکستن این سد است. قران و روحانیت باید سرکوب شود. من این عید را برای جامعه مسلمین عزا اعلام می‌کنم تا مسلمین را از خطرهایی که برای قران و مملکت در پیش است آگاه کنم". [۷] در همان زمان خمینی به همراه تعدادی دیگر از فقیهان اسلام‌گرا اعلامیه‌ای انتشار داد که در آن چنین آمده بود: "به‌جای آن‌که دولت فکر چاره کند سر خود و ملت را گرم می‌کند به دخالت دادن زنان در انتخابات یا اعطای حق زن‌ها و یا وارد نمودن نیمی از جمعیت ایران را در جامعه و نظایر این تعبیرات فریبنده که جز بدبختی و فساد و فحشا چیز دیگری همراه ندارد".

بعدتر اما، خمینی، در آستانه‌ی انقلاب پنجاه و هفت که او و یاران‌اش را به قدرت رساند، حضور زنان در تظاهرات را ستود و پس از استقرار جمهوری اسلامی آنان را به رأی دادن و مشارکت فعال در ساختن جمهوری اسلامی دعوت کرد. او برخلاف گفتارش در دهه‌ی چهل، حالا به زنان وعده‌ی حقوق اجتماعی می‌داد، و البته فراموش نمی‌کرد اضافه کند به‌شرط رعایت اسلام. علت این چرخش موضع خمینی تنها و تنها واقعیت انکارناپذیر حضور گسترده‌ی زنان در جامعه بود. حاکمان جمهوری اسلامی بر آن شدند که نیروی زنان را مهار کنند و در جهت هدف‌های سیاسی خود به حرکت در آورند. اجبار حجاب برای زنان در محیط‌های کار و فعالیت‌های اجتماعی و خیابان‌ها تبلور روشن چنین استراتژی بود که از همان آغاز با مقاومت بخش غیرقابل انکاری از زنان روبه‌رو شد که علی‌رغم سرکوب به شکل‌های متفاوت تداوم یافت و با نسل‌های بعدی فزون‌تر شد.

اما، مگر بالیدن مقاومت زنان در برابر جمهوری اسلامی، از همان روزهای آغازین استقرارش، گواه انکارناپذیر تحولات اجتماعی رخ داده در دهه‌های پیشین نیست؟ بی‌شک چنین است. اگر این درست است که تصویب حق

۷- نهضت خمینی ج ۱ ص ۳۱۵

رأی زنان، در وضعیت فقدان آزادی بیان و تشکل، به اقدامی نمایشی تنزل می‌یافت، این هم درست است که اصلاحات اجتماعی سکولار در دوره‌ی پهلوی زندگی زنان را خاصه در منطقه‌های شهری دگرگون کرد و بستری برای رشد فردیت و حضور اجتماعی و فرهنگی آنان فراهم آورد که یکی از نتیجه‌های مشخص‌اش، مقاومتی بود که بدان اشاره کردم. اما، ورای این واقعیت که زنان پیش‌قراولان مقاومت فرهنگی اجتماعی بودند، واقعیتی دیگر که نباید نادیده گرفت این است که طیف‌های نه‌چندان کم‌شماری از جامعه‌ی مدنی ایران، علی‌رغم سرکوب و سانسور، هرگز از جست‌وجوی راه‌هایی برای پس زدن الگوی ایدئولوژیک اسلامیست‌ها باز ننشستند. فراموش نکنیم که جمهوری اسلامی تنها با سرکوب خون‌بار نیروهای سیاسی سکولار و تحمیل خشونت‌بار سانسور بر جامعه‌ی مدنی توانست قدرت‌اش را مستقر و حفظ کند. این ماشین سرکوب حتی تشکل‌های سیاسی کم‌وبیش سکولاری را هم که بر اتحاد با خمینیست‌ها اصرار می‌ورزیدند (از حزب توده و فدائیان اکثریت تا ملی‌گرایان) زیر چرخ‌های هیولایی‌اش له کرد. این واقعیت‌ها درهمان‌حال که تضاد آشتی‌ناپذیر پروژه‌ی اسلام‌گرایان را با خواست‌ها و نیازهای بخش مهمی از جامعه‌ی ایران نشان می‌دهد، توجه ما را به این نکته نیز جلب می‌کند که تغییرهای اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران در ده‌های پیش از انقلاب را نمی‌توان و نباید رخدادهایی سطحی و ظاهری ارزیابی نمود.

گزاره‌ی سوم: هر گردی گردو نیست

چنان‌که در پیش اشاره کردم محمدرضا شاه پهلوی برای سد بستن در برابر خطر چپ که آن را "ارتجاع سرخ" می‌نامید راه حمایت از فعالیت نهادهای اسلامی را درپیش گرفته بود. گمان شاه بر آن بود که برخورداری‌اش ازحمایت برخی روحانیان، و قدرت‌اش در کنترل نهادهای مذهبی، درعین دادن آزادی عمل بسیار به آنان، حکومت‌اش را از خطر اسلام‌گرایان که "ارتجاع سیاه" می نامیدشان حفظ می‌کند. اما، شاه در این غفلت تنها نبود. با نگاهی حتی سرسری به گفتار و کردار نیروهای سکولار مخالف حکومت پهلوی می‌شود

به روشنی دید که اکثریت آن‌ها نه‌تنها کم‌ترین توجهی به خطر اسلام‌گرایی نداشتند بلکه حتی با نگاهی کم‌وبیش مثبت به اسلام سیاسی می‌نگریستند. گفتار غرب‌ستیزانه‌ی خمینیست‌ها، نزد چپ‌ها (اغلب پیروان استالینیسم یا مائوئیسم) و ملی‌گرایان (که جهان‌سوم‌گرایی در میان‌شان دست بالا را داشت) به ضدامپریالیسم و استقلال‌خواهی تعبیر می‌شد. اینان مفهوم‌هایی مثل مستضعفان و طاغوت را در دستگاه‌های فکری خود به‌معنای طبقه‌ی کارگر و نمایندگان "بورژوازی وابسته" می‌گرفتند. الگوی دمکراتیک، به‌سبب غربی بودن نزد اکثر آنان اعتبار چندانی نداشت. اگرچه شعارهای استقلال و آزادی را مدام بر زبان می‌آوردند اما در معنا و محتوایش چندوچون نمی‌کردند و هم ازاین‌رو در نزدیکی به خمینیست‌ها برای سرنگونی محمد رضا شاه مانع ایدئولوژیک جدی برای خود متصور نمی‌شدند. با این تفصیل‌ها، لائیسیته و سکولاریسم جایی در میان دغدغه‌های اساسی آنان و حتی در میان موضوع‌های مورد تأمل‌شان نداشت.

برای روشن‌تر شدن این نکته‌ها مقایسه‌ی روی‌کرد مخالفان کم‌وبیش سکولار شاه به خمینی و بختیار آموزنده است. بختیار با تأکید بر خطر سهمگین حکومت دینی برای آینده‌ی ایران، مخالفان شاه را دعوت کرد تا به خمینی نه بگویند. اکثریت آنان این دعوت را رد کردند. طبعاً اگر کوچک‌ترین درکی از حکومت دینی داشتند و اگر به این می اندیشیدند که مشروعه‌خواهی خمینیست‌ها بطلان جمهوریت است، قدری هشدارهای بختیار را جدی‌تر می‌گرفتند. دریغا که در جمهوری‌خواهی خمینی جذابیت بیش‌تری یافتند. غافل از این‌که به‌قول معروف، هر گردی گردو نیست و ارمغان جمهوری ادعایی خمینی و یاران‌اش استبداد هولناک ولایت مطلقه‌ی فقیه است. من که در آن زمان دانشجوی چپ‌گرایی بودم که با شور تمام در انقلاب شرکت داشتم، این غفلت و نتایج سهمگین‌اش را زیسته ام و پژوهش‌هایم درباره‌ی انقلاب ایران و اسلامیسم، در تلاش برای درک چرایی آن بوده است. یکی از نکته‌هایی که در مسیر این کاوش همواره حیرت‌ام را برانگیخته این است که نه‌تنها در زمان انقلاب، بلکه طی دهه‌های پس از آن نیز، شماری از گروه‌های سیاسی و نیز اهالی علوم انسانی و اجتماعی، به انحا گوناگون از نقد این غفلت طفره

می‌روند. یک نمونه‌ی شاخص‌اش را در نظریه‌پردازی‌هایی می‌بینیم که با پیش نهادن استدلال‌های گوناگون، جمهوری اسلامی را به عنوان نظامی "دو بنی" یا هیبرید ارزیابی می‌کنند که با تلفیق جمهوریت و اسلام‌گرایی، آمیزه‌ای از سازوکار دمکراتیک واقتدارگرا را به نمایش می‌گذارد. در جستارهایم پیرامون اسلام سیاسی، ازورای آثار برخی نظریه‌پردازهای ایرانی و غرب که از زاویه‌های گوناگون چنین دیدگاهی را می‌پرورانند، به نقد این نقطه‌نظرها و نتیجه‌های بلافصل آن که همانا توجیه نظام جمهوری اسلامی است پرداخته ام.[۸] غرض‌ام از توجیه، به‌طورمشخص، پوشاندن ویژگی تمام‌گرای جمهوری اسلامی است که با کدسازی ایدئولوژیک از اسلام، به ابطال مفهوم "ملت" و جایگزینی‌اش با "امت" برخاسته و قدرت قاهره ولی فقیه را بر جان و مال مردمان مسلط کرده است. به راستی قدرت تام ولایت فقیه چه جایی برای جمهوریت باقی می‌گذارد؟ چگونه می‌توان در چنین ساختاری از تلفیق سازوکار دمکراتیک و اقتدارگرا دم زد؟ و اساساً پروردن چنین نظریه‌هایی، که هنوزوهنوز، با استدلال‌های جورواجور، از زبان اصلاح‌طلبان داخل ایران و نیز از جانب از برخی متخصصان علوم سیاسی و اجتماعی و بعضی کارشناسان رسانه‌ای در خارج از کشور می‌شنویم، چه هدفی را دنبال می‌کند؟

همین پرسش‌ها را می‌توان در برابر نظریه‌پردازی‌هایی گذاشت که با تکیه بر معنای واژه‌ی سکولار که همانا گیتیانه یا این جهانی است، این نظر را پیش می‌آورند که گویا اختلاط دین و دنیا در جمهوری اسلامی خود نوعی سکولاریزم است. یک مثال شاخص آن مقوله‌ی " فقه سکولار" است که حسن فرشتیان طرح می‌کند، با این تعریف که در" «فقه رایج سنتی»، سعادت آن دنیا اصل است و فقه به تبع سعادتِ آن دنیا، مدعی است که سعادت این دنیا را نیز هم‌راه خواهد داشت. ولی در «فقه سکولار»، هدف فقیهان از بایدونبایدهای نهادهای فقهی، پیداکردن راه حل‌هایی برای سعادت این دنیای دین‌داران است اگر چه به تبع آن، مدعی تضمین سعادت آن دنیا نیز می‌شوند». نظریه‌پرداز تصریح می‌کند که «حکومتی بودن» از ویژگی‌های فقه

۸- شهلا شفیق، " اسلام سیاسی، جنسیت و جنس‌گونگی در پرتو تجربه ایران"، چاپ دوم، انتشارات فروغ ، آلمان ، ۲۰۱۳/۱۳۹۲

سکولار است. او «اقدام آیت‌الله خمینی برای حذف شرط «مرجع تقلید بودن» از شرایط رهبری را « تفکیک روشنی بین امور دین و دنیا» قلمداد می‌کند و می‌نویسد که «با فراهم کردن مقدمات برای حذف این شرط، آیت الله خمینی، آخرین گام خویش را برای عرفی شدن قوانین مربوط به مدیریت کلان اداره کشور برداشت.»[۹] مشکل جدی چنین نظریه‌ای کاربرد مفهوم سکولار برای تبیین خمینیسم است. حال‌آن‌که، همانند دیگر نوع‌های اسلامیسم، خمینیسم، با کدسازی ایدئولوژیک از مذهب، دکترینی مدرن برساخته که بر ضد مدرنیت سیاسی (که دربردارنده‌ی الگوی دمکراسی است) قد علم می کند. سکولار قلمداد کردن این دکترین که با سکولاریسم خصومت بنیادی دارد جز نقض غرض نیست.

نمونه‌ای دیگر از مخدوش کردن واقعیت‌ها با رجوع به مفهوم‌های علوم اجتماعی را در نظریه‌های برخی محققان و کارشناسان می‌یابیم که جلوه‌های مقاومت سکولار در جامعه ایران و از آن‌جمله کنش‌های زنان و حضور فعال آنان در جامعه را به حساب دستاوردهای جمهوری اسلامی می‌گذارند و گواهی بر مدرنیت نظام جمهوری اسلامی می‌دانند. برخی‌شان برای به کرسی نشاندن این نظر حتی از توجیه تبعیض‌های جنسی و جنسیتی که سلطه‌ی قانون شرع به آن‌ها تقدس می‌بخشد ابایی ندارند. برای تدقیق مبحث، مثالی بس گویا نقل می‌کنم که خود در فرانسه شاهدش بوده‌ام. دعوت شده بودم در جمعی کوچک از دانشجویان دکترا و استادان راهنمای آن‌ها تا پیرامون ویژگی سیاسی قانون سنگسار در زمان معاصر صحبتی داشته باشم، و پس از آن مباحثه‌ای درگرفت. قسمت‌هایی از نوشته‌ای را که سال‌ها پیش دراین‌باره نوشته ام و به دقت فضا را ترسیم می‌کند می‌آورم[۱۰] :

> «... من با این آغاز می‌کنم که سنگسار فقط بسیج چشم و نگاه تماشاچی نیست. به کارگیری تمامی پنج حس است تا ذهنی محکوم کند گناه را؛ و دست با سنگی بالا رود برای شکستن استخوان‌های گناه‌کار محبوس در خاک که سری و یا سرودستی از او به کشتار

9- https://www.zeitoons.com/3593

10- https://www.pezhvakeiran.com/maghaleh-1072.html

عرضه شده؛ و دهانی باز شود به نام خدا هنگام پرتاب سنگ و فریادی چنان برآورد که تضرع و ضجه محکوم را خفه کند. می‌گویم برای فهم جوهره‌ی سیاسی «سنگسار» باید به نتایج تبدیل مذهب به قانون پرداخت و به کارکرد اجتماعی سیاسی مفاهیم «حلال» و «حرام» در حفظ نظمی که حاکمان به نام خدا بر روی زمین برپا می‌دارند: آن‌جاکه مذهب به ایدئولوژی و قانون بدل شود مفهوم جرم با «گناه» جابه‌جا می‌شود و تشخیص علل «جرم» و مقابله با آن جای خود را به تصفیه می‌دهد و توبه. در چنین نظمی نابرابری عین انصاف می‌گردد و خشونت عین عدل. سنگسار این ویژگی را دارد که خشونت بنیادین چنین نظمی را به نمایش می‌گذارد و درهمان‌حال برملاکننده‌ی جای‌گاه مرکزی نابرابری جنسیتی در این نظام است. منطق قانون شریعت البته به ظاهر متناقض می‌نماید چرا که ازیک‌سو با برهان تقدس ازدواج و حفظ حریم خانواده حکم به سنگسار زناکار می‌دهد، و ازسوی‌دیگر چند همسری مردان و حق طلاق یک‌جانبه و متعه و صیغه را ترویج می‌کند. اما، در ساختاری که «مذهب ایدئولوژی شده» طرح می‌افکند این حکم‌های نابرابر پایه‌گذار سلسله‌مراتبی هستند ضروری در خدمت نظم «مقدس». فرودستی زن نسبت به مرد جزء منطقی و ماهوی نظامی است که در آن «شهروندان» تابع «ولایت فقیه» اند و هرتخطی از نظم مستقر «گناه» و «محاربه با خدا» خوانده می‌شود. مشارکت دادن «شهروندان» در اجرای سنگسار هدف‌اش درونی کردن و تثبیت تقدس خشونت است. آن‌کس که با کوبیدن سنگ بر سر گناهکار قدرت کشتن انسانی دیگر را به دست آورده همان شهروند محروم از هرگونه قدرت در تعیین امور عمومی و رفتار و گفتار خویش است. این بی‌قدرتی شهروندان اما، سرچشمه‌ی فساد است و بارآورنده‌ی هزارعقده و دامن‌زننده به خشونتی که بی‌قدرت‌ترین‌ها یعنی زنان و کودکان اولین قربانیان آن هستند... هنگام بحث فرا می‌رسد. آقایی که مسئول یک بخش تحقیقاتی

است می‌گوید جالب است که در ایران بحث حول سنگسار است و در آمریکا حول اعدام. پس قضیه چندان فرقی نمی‌کند و نمی‌شود سخن از نظام تام‌گرا گفت. و دیگر این‌که موضوع بُعد سیاسی «سنگسار» در قانون شرع ناروشن است. اندکی تعجب می‌کنم که چگونه سنگسار (کشتن گناه‌کار با شکنجه)، و اعدام را (که به‌عنوان مدافع حقوق بشر علیه آن مبارزه می‌کنم) با هم یکی می‌گیرد و نظام آمریکا را (که دمکراسی پارلمانی است، با همه‌ی انتقاداتی که به محدودیت‌های آن می‌توان داشت) با نظام ولایت فقیه یکی می‌کند. می‌کوشم تفاوت‌ها را با مراجعه به مفهوم‌های پایه‌ای علوم سیاسی توضیح دهم. درباره‌ی جوهره‌ی سیاسی قانون‌های شرع، به تعریف پایه‌ای سیاست رجوع می‌دهم به‌معنای حوزه‌ای که اداره‌ی جامعه را دربرمی‌گیرد و نتیجه می‌گیرم که هرزمان مذهب پا به حیطه‌ی قانون می‌گذارد وارد سیاست می‌شود و سیاسی می‌گردد و قانون شرع دیروز و امروز چنین بوده و هست. در دنیای مدرن اما، این اختلاط در جهت ضدیت با دمکراسی که برپایه‌ی حقوق شهروندان بنا شده قرار می‌گیرد چرا که زیر عنوان حق‌الله حقوق برابر شهروندان سلب می‌شود. تأکید می‌کنم که طرح ایده‌آل حکومت دینی ماهیتی تام‌گرا و ضددمکراتیک دارد که البته موفقیت در اجرای آن فقط به دست حاکمان نیست و به کنش‌وواکنش نقش‌آفرینان اجتماعی ربط دارد. و در پایان به نکته‌ای اشاره می‌کنم که در این‌گونه بحث‌ها همواره نادیده گرفته می‌شود: کنش‌های اجتماعی سیاسی در حکومت تام‌گرای سرکوب‌گر همان عوارضی را ندارد که در آمریکا و اروپا. و کنش‌گران مخالف این قانون‌ها در ایران امنیت مدنی ندارند. خانم ایرانی محققی وارد صحبت می‌شود و ضمن جالب خواندن روی‌کردی که من ارائه داده‌ام و به‌ویژه تأکید بر وجه جنسیتی سنگسار، نتیجه می‌گیرد که دقیقاً برپایه‌ی بحث من می‌شود استدلال کرد که حکومت اسلام‌گرا با وارد نمودن زنان به حوزه‌ی عمومی به

نوعی مدرنیزاسیون و دمکراتیزاسیون دست زده است. اگرچه با نظرهایی ازاین‌دست که در برخی محفل‌های دانشگاهی با انواع و اقسام تئوری‌بافی‌ها ساخت و پرداخت و منتشر می‌شود آشنایی دارم اما، گمان نمی‌کردم در بحث پیرامون مقوله‌ی سنگسار به کار آیند. می‌کوشم احساسات‌ام را که مخلوطی از خشم و حیرت است مهار کنم و بپردازم به اختلاف تعریف‌هایمان از مفهوم‌هایی مثل مدرنیزاسیون و دمکراتیزاسیون، ودر آخر به این نکته‌ی ازیادرفته اشاره می‌کنم: زنانی که برای سنگسار به «حوزه عمومی» راه پیدا می‌کنند! در واقع شکنجه می‌شوند و به قتل می‌رسند. و در این‌جا سخن از حضور بدنی‌ست زیر شکنجه و در معرض کشتار. خانم مزبور با لبخندی دوستانه پاسخ می‌دهد که مردان هم سنگسار می‌شوند و ازاین‌جهت برابری برقرار است.»

آیا هیچ مثالی می‌تواند روشن‌تر از این صحنه‌ی واقعی، نتیجه‌های تباه تحریف مفهوها برای پوشاندن ذات سرکوب‌گر نظامی که با ایدئولوژی ساختن از مذهب به تبعیض و خشونت تقدس می بخشد نشان دهد؟ در زمان نوشتن این مقاله نام محقق مزبور، خانم فریبا عادلخواه را نیاوردم. تنها به‌این‌دلیل که هدف و مقصدم افشای شخص او نبود. آگاه بودم این‌گونه روی‌کرد فقط مختص به او نبوده و نیست و چنان‌که پیش‌تر هم گفتم در جستارهایم به نقد نظریه‌پردازی‌های اینان پرداخته ام و هیچ‌گاه پاسخی نگرفته ام. اکنون در این نوشتار، تنها به این دلیل نام خانم عادلخواه را ذکر می‌کنم که امروز خود او نیز، صد دریغ، قربانی سرکوب تمام‌گرایی شده که سعی در انکار آن داشت. حدیثی دردناک و عبرت‌آموز که به جد دعوت‌مان می‌کند به این‌که نظریه‌های تئوریک را با تراز واقعیت‌ها بسنجیم ودر آن‌ها چندوچون کنیم.

روند سکولار شدن جامعه‌ی ایران

کاظم ایزدی[1]

مقدمه

جدایی دین از حکومت یک روی‌داد تاریخی است که از قرن۱۴ و ۱۵ یا بهتر بگوییم از عصر روشن‌گری (رُنسانس) جوانه زده و پس از انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) با تصویب قانون لائیسیته در سال ۱۹۰۵ و اجرای آن گام عملی بلندی در این جهت برداشته شد. برخی کشورهای دیگر مانند ترکیه در زمان آتاترک نیز از آن الگو گرفتند و در ترکیه پیاده کردند. ایدئولوژی سکولاریسم و پی‌آمد آن با هدف حذف مانع‌های رشد، توسعه و مدرن شدن جامعه مطرح شد. این ایده‌ی نو محصول فکری برخی از دانشمندانِ به‌ویژه قرن بیستم است. مذهب را هم از این زاویه نگاه می‌کند و آن را یکی از نهادهایی می‌دانند که می‌تواند امر توسعه و مُدرن شدن جامعه را تسریع نماید(۱).

در ایران، بستر عُرفی شدنِ حکومت از دوره‌ی قاچار، به‌ویژه ناصرالدین شاه و پس از سفرهایش به‌اروپا و آشنایی پیدا کردن با نظام‌های حکومت‌داری

۱- دکتر کاظم ایزدی، جامعه‌شناس، استاد بازنشسته‌ی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

در این کشورها و شناخت تحصیل‌کرده‌ها و ترقی‌خواهان ایرانی فرنگ‌رفته با دست‌آوردهای علمی و تکنولوژیکی دنیای غرب، روش‌های کشورداری و مفهوم‌هایی نظیر سوسیالیسم، کمونیسم، دمکراسی، سرمایه‌داری و ... مهیا شد. اندیشه‌ی ضرورتِ خاتمه دادن به ظلم و ستمِ حکومتِ استبدادی و خودکامه‌ی شاه، مشروط و مقید کردن سلطنت به قانون و نیز رهایی از سلطه‌ی خارجی، به‌ویژه کشورهای انگلیس و روسیه‌ی تزاری ازیک‌سو، ایجاد مدرسه دارالفنون به‌دست امیرکبیر (میرزا محمد تقی خان فراهانی) و استخدام معلمان خارجی، به‌ویژه اتریشی و ایرانی و تحصیل در آن، روشن‌گری‌های نشریه‌هایی چون "قانون"، "اختر"، "حبل المتین"، "صوراسرافیل" و بعداً "حکمت" (در مصر چاپ می‌شد) و "پرورش" بارور شد. با تأسیس مجلس شورای ملی (۱۴ مهر ماه ۱۲۸۵) و تصویب قانون اساسی و متمم آن گام بندی در جهت ارتقاء مردم از رعیت شاه به ملت ایران و محدود و مشروط و مقید کردن امور حکومتی به قانون و کاهش نفوذ خارجی‌ها در کشورمان برداشته شد. ساختار اجتماعی و حکومتی را دگرگون نمود. در نتیجه شأن و مقام پادشاه از مالک کشور به سلطان حقوق بگیر ملت تنزل یافت.

چون در این نوشتار قصد داریم چگونگی روند سکولار شدن جامعه ایران را اندکی به‌شکافیم، به همین حد بسنده می‌کنیم و خواننده‌ی علاقمند را برای مطالعه‌ی بیش‌تر ارجاع می‌دهیم به:(۲).

عُرفی (سکولار) شدن جامعه در دوره‌ی رضا شاه پهلوی

رضاشاه پس از به‌قدرت رسیدن و سروسامان دادن به امور مملکتی و متمرکز کردن آن در پایتخت و به‌ویژه پس از سفر به ترکیه (۲۱خرداد۱۳۱۳) و آشناشدن با حکومت لائیک ترکیه و الهام گرفتن از نقطه‌نظرها و عمل‌کردهای مصطفی کمال اتاتُرک و هم‌چنین آشنایی پیدا کردن با نظام توتالیتر ایتالیای دوره‌ی موسیولینی و علی‌الخصوص آلمانِ دوره‌ی هیتلری، موفق شد به‌تدریج دخالت آخوند را در امور کاهش دهد. و نظامی مقتدرِ متمرکز ایجاد و یک‌پارچگی ملی و ملی‌گرایی و روند عُرفی‌شدن جامعه را تقویت

نماید. ایجاد عدلیه‌ی مُدرن و سپردن امور قضا به‌قضات خوش‌نام و کارآزموده و تحصیل‌کرده، کشف حجاب، مشروط کردن پوشیدن لباس آخوندی به گذراندن امتحان یا فتوای مراجع(ایضاً ۲)؛ ایجاد مدرسه‌های نوین در سطح ابتدایی و عمومی و اجباری کردن آموزش و پرورش نوین در سطح شهر و روستا با الگوی غربی و درنتیجه تعطیل کردن مکتب‌های قدیمی،که توسط آخوندها اداره و به شاگردان فارسی و عمدتاً قرآن و مسائل دینی تعلیم داده می‌شد. این‌ها نمونه‌های بارزی از گام بلندی‌ست که در جدایی دین از امور حکومتی برداشت. ازجمله دیگر کارهای او در این جهت می‌توان از تأسیس دانشگاه تهران (۱۳۱۳) و اعزام دانشجو به کشورهای اروپای غربی، ایجاد بانک ملی، چاپ اسکناس به پشتوانه‌ی جواهرات سلطنتی، ایجاد و گسترش صنایع، سروسامان دادن به اقتصاد مملکت و سامان‌دهی امور نظامی و انتظامی، اجرای برنامه‌های زیربنایی و روبنایی در کشور و...نام برد. این اقدام‌ها گام‌های بلندی بود درجهت کاهش دخالت نهادهای دینی در امور حکومتی، تقویت ملی گرایی و استقرار حکومت عُرفی (سکولار) در ایران.

رضا شاه برای پیش‌بردن برنامه‌های خود با استبداد و خودکامگی عمل می‌کرد و در این راستا هیچ مانعی را برنمی‌تابید؛ از مجلس شورای ملی نوپا کراراً استفاده‌ی ابزاری کرد و ازاین‌طریق به هدف نهضت مشروطیت، که همانا برقراری حکومت مردمی بود لطمه زد؛ به آزادی بیان و قلم احترام نمی‌گذاشت؛ روزنامه‌ها را بست، حزب‌ها را (حتا حزب ترقی جانب‌دار خودش) تعطیل کرد و....

ولی به‌حق باید گفت کارنامه‌ی رضا شاه، با در نظر گرفتن وضعیت جامعه‌ی ایران در آن زمان متوسط خوب است. او در دوره‌ی زمام‌داریش در یک‌پارچگی ملی و حفظ تمامیت ارضی، ساخت زیربناها و روبناهای ایران نوینِ سکولار گام‌های بلندِ موفقیت‌آمیزی برداشت؛ البته از بالا و در سطحی که می‌فهمید و مصلحت می‌دانست و امکان‌ها و الزام‌های آن زمان اجازه می‌داد (ایضاً۲). متأسفانه متفقین برنده‌ی جنگ جهانیِ دوم به او فرصت خدمت بیش‌تر به مردم ایران ندادند. به‌سلطنت او خاتمه دادند و پسر ارشدش، محمد رضا، را به‌جای او نشاندند.

تداوم سکولاریزاسیون در دوره ی پهلوی دوم، محمد رضا شاه (شهریور۱۳۲۰تا انقلاب ۱۳۵۷)

شاه جوان از ابتدای به‌قدرت رسیدن (۲۵ شهریور ۱۳۲۰) تا ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و حتا تا سال ۱۳۴۱که آیت‌الله سید حسین طباطبایی بروجردی مرجع تقلید شیعیان و آیت‌الله سید ابوالقاسم کاشانی در قید حیات بودند پادشاه مشروطه کشور شیعه‌ی وابسته به غرب تلقی و امور مملکت ضمن اعمال نفوذ آخوندهای پرنفوذ با روش عُرفی (سکولار با گرایش مذهبی) اداره می‌شد. گسترش مدرسه‌های مُدرن، رایـگان، همگانی و اجباری شدن آمـوزش ابتـداییی برای کلیه‌ی پســران و دختـــرانِ شهری و روستایی قرارگرفته در سن تحصیل در سراسر کشور (درسال ۱۳۲۲)؛ گسترش دانشگاه‌ها و چند مرکز آموزش‌عالی، تأسیس مجلس سنا در سال ۱۳۲۸ (پیش‌بینی شده در نهضت مشروطیت)، رُشد اندیشه‌ی ملی‌گرایی و آزادی‌خواهی، قانون‌مداری، رُشد روشن‌فکری و پیدایش و فعال شدن حزب‌های سیاسی و جبهه ملی، به‌ویژه در دو دوره‌ی نخست وزیری دکتـر محمد مصـدق (۱۳۳۰و۱۳۳۱تا ۲۸مرداد ۱۳۳۲)، تأسیس بانک مرکزی (در سال ۱۳۳۹)، ایجاد و یا توسعه‌ی بانک‌های تجاری، توسعه صنعت و گسترش تجارت داخلی و خارجی ازجمله دست‌آوردهای مهم این دوره بودند.

در این برهه‌ی زمانی شاه جوان سعی می‌کرد ضمن حفظ جدایی دین از حکومت با مرجع تقلید و آخوندهای بانفوذ رابطه‌ای خوب توأم با احترام داشته باشد و اِعمال نفوذشان در امور مدیریتی را کم‌وبیش نادیده انگارد تا بتواند در فرصت‌هایی نظیر کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ از نفوذشان در بین مردم برای پیش‌برد هدف‌های‌خود بهره برداری کند (۳و ایضاً ۲). برای نمونه، دستور داد برای ورود آیت‌الله حاج حسین طباطبائی قمی (۱۳۲۲) استقبال باشکوهی تدارک دهند؛ برنامه‌ی کشف حجاب را لغو و مدارس مختلط را تعطیل و آموزش قرآن و درس دینی (شرعیات) را در برنامه‌های درسی مدرسه‌های کشور لحاظ نمایند؛ به‌خواست حجت‌السلام خُمینی (در آن زمان هنوز آیت‌الله نشده بود) دستور داد اجرای قانون مترقی ایالتی و ولایتی و قانون دادن حق رأی به‌زنان که حدود ۱۵روز از ابلاغ اجرای آن به استان‌های

کشور می‌گذشت متوقف نمایند؛ دستور داد در مراسم خاص به‌جای قسم خوردن به یکی از کتاب‌های آسمانی به قرآن کریم ادای سوگند نمایند و...

پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و محاکمه‌ی دکتر محمد مصدق و یارانش، دیگر مخالفان و آن دسته از سرانِ حزبِ توده که نتوانسته بودند کشور را ترک کنند؛ و پس از دادن دستور سرکوب تظاهرات دانشجویان در ۱۶ آذر ۱۳۳۲به‌هنگام ورود نیکسون معاون رئیس جمهور امریکا به‌تهران و به‌ویژه پس از مرگ آیت الله بروجردی (درفروردین ۱۳۴۰) و آیت الله کاشانی (اسفند۱۳۴۰) محمد رضا شاه به‌تدریج به‌سلطان خودکامه و قدرت مطلقه سمت‌وسو گرفت. دستور داد آیت‌الله روح الله خمینی را به عراق تبعید کنند. برای جلب رضایت جان اف کندی ریاست جمهوری از حزب دمکرات امریکای شمالی علی امینی طرفدار امریکا را به نخست وزیری برگزید و ارتباط با آخوندها، جز مراجع تقلید شیعیان را کم کرد. به سکولارشدن جامعه جان تازه‌ای داد. برنامه‌ی انقلاب شاه و ملت را علی‌رغم مخالفت آخوندهای محبوب مردم، به‌ویژه بازاریان و جامعه‌ی سنتی به‌اجرا گذارد (از ۱۳۴۲) -۳؛ مراسم تاجگذاری برگزار و جشن مفصل و پرهزینه‌ای با شرکت رؤسا و یا نمایندگان کشورهای خارجی در تخت جمشید برپا کرد (درسال ۱۳۴۶) و به‌شاهنشاه آریامهر بزرگ ارتش‌داران ملقب شد؛ هم‌زمان دستور داد آثار هنری ایرانیان در شیراز به‌نمایش گذارده شود و... این‌ها در وضعیتی روی داد که حدود ۶۵ درصد جامعه‌ی بزرگ‌سال کشور بی‌سواد و روستانشین بودند و اغلب مردم تعصب مذهبی یا تعصب شدیدی داشتند و آخوندها نفوذ زیادی در مردم.

شاهنشاه آریا مهر بزرگ ارتش‌داران طرح‌ها و برنامه‌های بلندپروازانه‌ای داشت و عزم کرده بود کشورمان را در زمانی کوتاه به‌سطح کشورهای سکولار توسعه یافته‌ی صنعتی غرب رُشد و توسعه دهد و مُدرن نماید، بدون توجه لازم و کافی به‌امکان‌ها، ظرفیت‌ها، الزام‌ها، محدودیت‌های سرزمینی و محرومیت‌های منطقه‌ای، تعصب‌های مذهبی مردم، مخافت آخوندهای پرنفوذ در مردم و...

در این راستا، اجرای برنامه‌های عُمرانی و زیربنایی، توسعه‌ی لوله‌کشی آب و شبکه‌ی برقِ شهری، گسترش برنامه‌های راه و ترابری؛ و خدماتی، گسترش صنعت و بازرگانی داخلی و روابط اقتصادی با دنیا؛ ایجاد بسترهای لازم برای توسعه‌ی گردش‌گری در ایران و امکان‌ها و الزام‌های آن مانند هتل و مهمان‌سرا، حتا در شهرهای کوچکِ در انزوا قرار گرفته‌ی جاذبِ گردشگر، تأمین امنیت و ایجاد دیگر تسهیل‌های لازم برای جذب گردشگر خارجی، به ویژه غربی؛ گسترش دانشگاه‌ها و واحدهای آموزش عالی دولتی تقریباً رایگان برای کلیه‌ی افراد فقیر و غنی، زن و مرد، شهری و روستایی واجد شرایط و نیز توسعـه‌ی مراکز آموزش‌عالی خصوصی و ارتقاء سطح کیفی و کمی برنامه‌های آموزشی، ایجاد و توسعه‌ی واحدهای پژوهشی، به‌ویژه در مدرسه‌های آموزش عالی، گسترش روابطِ بین دانشگاهی در سطح دانشگاه‌های معتبرِ ایران و دانشگاه‌های معروف دنیای غرب از نمونه‌های برنامه‌های اجرایی توسعه و مُدرن شدن جامعه بوده‌اند. از نمونه‌های دیگر برنامه‌های اجرا شده به دستور او و از بالا زیر عنوان انقــلاب سفید شاه و ملت می‌توان نام برد. از جمله اصلاحات ارضی (۱۳۴۳)، دادن حق رأی به زنان (۱۳۴۳) و بسـط سطح مشـارکت زنان در امور آموزشی، اجتــماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی؛ سهیم کردن کارگران در سود کارخانه‌ها (۱۳۴۳و قانون تکمیلی آن در سال۱۳۴۸)؛ ایجاد سپاهِ دانش از مشمولان دیپلمه و لیسانسیه، سپاه بهداشت از پزشکان فارغ‌التحصیل آموزش‌عالی و فارغ‌التحصیلان علوم اجتماعی (۱۳۴۷)؛ تشکیل سپاه ترویج و آبادانی متشکل از مشمولان دیپلمه و تحصیل کرده‌های مدرسه‌های عالی کشاورزی (۱۳۴٦)-ایضاً ۳؛ ایجاد سدهای متعدد برای افزایش بهره‌وری از آب و زمین زراعی، تشکیلِ کشت و صنعت مُدرن و شرکت‌های سهامی زراعی با هدف مکانیزه و مُدرن کردن کشت و زرع و از این مسیر افزایش بهره‌وری از زمینِ زراعی و...(۴).

در نتیجه از نیمـه‌ی دوم دهه‌ی۱۳۴۰و به‌ویژه نیمه‌ی اول دهه‌ی ۱۳۵۰ با افـزایش چشم‌گیر قیـمت نفـت و شکوفایی اقتصادی و پذیرش کنترل شده‌ی نظام بازار آزاد مهاجرت روستاییان، به‌ویژه جوان به‌کلان شهرها شتاب گرفت؛ فعالیت‌های اجتماعی زنان تحصیل‌کرده، به‌ویژه در زمینه‌های خدماتی، ادبی

و هنری و خَلقِ آثار هنری به‌طور محسوسی گسترش یافت؛ روند سفر ایرانیان به‌کشورهای خارجی به‌ویژه غربی با هدف ادامه‌ی تحصیل یا گردش و تفریح و هم‌چنین گردش‌گران خارجی به ایران به‌طور چشم‌گیری سرعت گرفت.

مجموعه‌ی این برنامه‌های اجرایی محمد رضاشاه پهلوی، به‌رغم مخالفت برخی ازآخوندهای محبوب مردم سنتی و اهل بازار، آمرانه و ناموزون بودن با امکان‌ها، الزام‌ها، ظرفیت‌ها و محدودیت‌های سرزمینی سطح دانش و بینش جامعه، به‌ویژه شهرنشینِ تحصیل کرده را رُشد داده و طبقه‌ی متوسط شهری را متورم کرده، وضعیت بهداشتی، رفاهی-درمانی در جامعه‌ی به‌ویژه شهری را بهبود بخشیده و آنان را بیش‌از پیش با الگوی زندگی در کشورهای سکولار غربی، فرهنگ و تمدن و تکنولوژی‌های آنان آشنا کرده و در کل گامِ بلندی بوده است به‌سوی مُدرن شدن جامعه‌ی ایران. منتها نه‌تنها رُشد و توسعه‌ی پیوسته و هم‌آهنگ و هم‌ساز مورد نظر در سطح کشور ایجاد نکرده بلکه سطح توقع و خواست جامعه، به ویژه تحصیل‌کرده شهری را فزونی بخشیده، مهاجرت بی‌هدف و برنامه‌ی روستانشینان، به‌ویژه جوان به‌پایتخت و شهرهای بزرگ و مالاً حاشیه‌نشینی شهری را گسترش داده و...(۵).

نظر به این که خطر نفوذ اتحاد جماهیر شوروی در ایران هم‌واره دغدغه‌ی فکری شاه و دنیای غرب بوده برای جلوگیری از آن کنترل شدیدی اعمال می‌شد. ولی چون شاهنشاه آریا مهر بزرگ ارتش‌دارانِ شیعه‌ی اثناعشری مذهب را خطری برای بقای نظام خود نمی‌دید اسلام سیاسی بدون مانع رُشد ونمو کرد و برای جوانان شهرنشین، به‌ویژه تحصیل‌کرده مفری شد برای مطالبه‌ی خواست‌های آزادی‌خواهانه. نمود ظاهری آن در افزایش پوشش اسلامی در جامعه و به‌ویژه در مرکز های آموزشی حتا دانشگاه‌ها، تبدیل شدن برخی از سینماها به‌مرکز فرهنگِ دینی یا مسجد (برای نمونه سینما اُسکار چهار راه رشدیه‌ی تهران)، برگزاری جلسه‌های سخنرانی قابل مشاهده بودند.

این کم بها دادن به‌خطر رُشد و گسترش نفوذ اسلام سیاسی در جامعه و چاره اندیشی و برآورده نکردن خواست‌های به‌حق مردم و... راه اعتراض‌ها و اعتصاب‌ها را هموار کرد. با اندک باز شدن فضای سیاسی جامعه مجاهدین

خلق، فـــدائیان اســـلام و دیگـر تشـکل‌های سیاسی متأثر از خوانش مهدی بازرگان، یداله سحابی (نهضت آزادی) و دیگر اندیش‌مندان دینی که در دست آوردهای علمی تفسیرهای زمان پسنـــد از مذهبِ شیعه را کاوش می‌کردند و با تکیه برعلم، دین‌داری سنتی و مارکسیسم را به‌نقد و به‌چالش می‌کشیدند فعال شدند؛ یا افرادی چون عـلی شـریعتی که روش‌های سازگاری دیـن اســـلام، به‌ویژه مذهب شیعه با نیازهای امروزی انسان دنیای مُدرن را مورد بحث و تبیین قرار می‌داد فرصت مغتنمی برای بیان نقطه نظرهای خود یافتند و از آن به‌نحو مطلوبی بهره برداری کردند؛ گروه‌های سیـــاسیِ چپ ماننـد حزب توده، فدائیان خلق و دیگر تشکل‌های سیاسی مخالفِ نظام حاکم، مبارزه‌ی حتا مسلحانه‌ی چریکیِ مخفی را از سر گرفتند یا گسترش دادند. و عمل‌کرد حکومت سکولار شاه را به‌زیر سؤال بردند و دیگر ناراضیان از فضای ایجاد شده برای بیان نارضایتی خود فعال شده و از رهبری آیت‌الله روح الله خمینی استقبال کردند، دشمنان خارجی هم از فرصت استفاده کرده و بالاخره با تشدید بیماری شاه و... جامعه به‌سوی انقلاب سمت‌وسو گرفت. مالاً رژیم پهلوی در روز ۲۲ بهمن ۱۳۵۷سرنگون و حکومت مذهبی به‌رهبری آیت‌الله خُمینی جای‌گزین آن شد. رهبر انقلاب حکومت پادشاهی دوران پهلوی را طاغوتی و نامشروع اعلام و حکومت مذهبی ولایت مطلقه‌ی فقیه را در کشور حاکم نمود.

حکومت مذهبی ولایت مطلقه فقیه در ایران

پس از انقلاب در ۲۲بهمن سال ۱۳۵۷ آیت الله خمینی رهبر انقلاب رژیم سکولار سلطنتی را منحل و حکومت مذهبی شیعه‌ی تابع ولایت مطلقه‌ی فقیه را در کل کشور حاکم نمود. پس از اعدام، زندان یا اخراج مخالفان، مقامات عالی نظام پادشاهی، سلطنت‌طلب‌ها و دگراندیشان، اسلامی کردن جامعه و در رأس آن دانشگاه را هدف قرار داد. در یکی از سخنرانی‌هایش خطر دانشگاه را از بمب خوشه‌ای بدتر توصیف کرد و گفت دانشگاه بدترین مرکزی است که مارا به تباهی می‌کشاند. هر چه مصیبت برای بشر به‌وجود

آمد ریشه‌اش از دانشگاه، از تخصص‌های دانشگاهی بوده است. ما را خواهی نخواهی دانشگاه می‌کشاند به دامن امریکا یا شوروی (نقل به مذمون.ر ک ۵). رهبر انقلاب دستور داد ستاد انقلاب فرهنگی با مشارکت برخی از جهره‌های مذهبی و متعهد به نظام تشکیل شود. این ستاد فرهنگی دانشگاه‌ها و سایر مرکزهای آموزش‌عالی را به‌مدت بیش از دوسال (از ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۲) تعطیل نمود (ایضاً۵)؛ به‌منظور ایجاد همبستگی دانشگاه و حوزه‌ی علمیه و اسلامی کردن محتوای درسی، به‌ویژه علوم اجتماعی-انسانی سمینار ۹ ماهه‌ای در شهر قم به‌سرپرستی آیت‌الله محمد تقی مصباح یزدی تشکیل داد تا محتوای درسی را اسلامی و استادان شرکت کننده در سمینار را ارشاد نمایند؛ مؤسسه‌ی تربیت مدرس با هدف تربیت کادر علمی متعهد و تابع ولایت فقیه ، به‌ویژه در رشته‌های علوم اجتماعی- انسانی ایجاد نمود؛ در هر واحد سازمانی ستاد پاک‌سازی تشکیل داد و استادان و کادر فنی و اداری را از کسانی که متعهد به نظام ولایت مطلقه نبودند یا برداشت می‌شد که نگاه غربی دارند یا... را اخراج نمود؛ ستاد انقلاب فرهنگی گروهی از اندیشمندانِ متعهد به نظام را به تالیف کتاب‌های درسی پایه‌های مختلف آموزشی هم‌ساز با بینش اسلامی رژیم حاکم برگزید. به‌دستور رهبری دادگستری از افراد به‌نظر غیرمتعهد به‌نظام ولایی و از پیروان مذهب‌های غیرشیعه پاک‌سازی، دادگاه انقلاب تشکیل و قضا به اشخاص متعهد به نظام واگذار شد؛ رهبر انقلاب زنان را به حفظ حجاب اسلامی و عفاف دعوت نمود.و دستور داد چادر و مقنه به سر کنند و لباس گشاد و تیره رنگ بپوشند و از اشتغال در برخی شغل‌ها نظیر قضاوت، وزارت، وکالت، رئیس‌جمهوری، عضویت در شورای نگهبان یا خبرگان قانون اساسی و...منع شوند؛ رهبر انقلاب دستور داد هر هفته روزهای جمعه در هر دانشگاه، مسجد، واحد سازمانی، واحد های تولیدی یا خدماتی و... نماز جماعت برگزار شود و کلیه‌ی افراد بالغ شرعی موظف شدند هر روز ظهر (شرعی) در محل کار خود نماز برگزار نمایند؛ قانون اساسی حکومت ولایی ازدواج دختر از ۱۳ ساله و پسر از سن بلوغ را مجاز دانست و حاکمیت ازدواج حتا دختران ۹ ساله را با اذن پدر یا مادر(درصورتی که سرپرست خانواده باشد با جلب موافقت عموی این دختر مجاز گردانید و لذا در ایران هم

کودک همسری و راه فرزند فروشی باز شد. حاکمیت ولایی وزارت اطلاعات و جهانگردی را به فرهنگ و ارشاد اسلامی تبدیل و موظف کرد تا رسانه‌های جمعی، مطبوعات و نشریات را کنترل نماید و... در هر سازمانی ستادی به مدیریت یک آخوند یا فرد متعهد به‌ولایت مطلقه تشکیل داد تا بر کادر و کلیه‌ی تصمیم‌سازی‌ها و عمل‌کردهای آن واحد نظارت تام و تمام داشته باشد و نگذارد خلاف مصلحت نظام خدشه‌دار شود؛ آن‌گاه اجازه داد دانشگاه‌ها و دیگر سازمان‌های آموزش عالی فعالیت خود را شروع کنند و با در نظر گرفتن سهمیه‌ی تعیین شده برای برخی از نهادهای حکومتی مانند بنیاد شهید، بنیاد مستضعفان، کمیته‌ی امداد امام و.. دانشجوی متعهد به‌پذیرند؛ امور مملکت‌داری را به افراد تابع ولایت، حتا بدون داشتن تخصص، تجربه‌ی عملی یا مهارتِ لازم واگذار کرد وغیره.

در این بیش از ۴۳ سالِ حاکمیت ولایت مطلقه‌ی فقیه همواره تصمیم‌سازی‌ها، برنامه‌ریزی‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و دیگر زمینه‌های مهم مدیریتی و حتا گزینش کارگزاران ارشد نظام در بیت رهبری و در دولت سایه اتخاذ شده و دولت‌های رسمی و قانونی مجری آن بوده‌اند.

در نتیجه بر طبق اسناد و مدارکِ رسمی، حاصل این سیاست و روش اداره‌ی امور کشور بزرگ و ثروتمندی چون ایران، آن‌هم در قرن بیست و یکم موجب فرار مغزها (برآوردمی‌شود، بیش از ۲میلیون نفر غالباً متخصص به‌کشورهای خارج، به‌ویژه غربی مهاجرت کردند) و خسارت‌ها و ضایعه‌های جبران ناپذیر ناشی از این روش مدیریتی بر سرزمین، فزونی شدید نابرابری‌های اجتماعی، فساد گسترده و رانت خواری ها و ثروت‌اندوزی بخشی از کارگزاران رژیم ازیک‌سو و فقیرتر شدن بخش عُمده‌ای از مردم حتا طبقه‌ی متوسط و متوسط پایین، عقب ماندگی، به ویژه برخی مناطق و... ازدیگرسو بوده است. ما در اینجا به‌چند نمونه اشاره می‌کنیم. معاون رفاه اجتماعی وزارت تعاون، کار و رفاه اجتماعی در دی‌ماه ۱۴۰۰ به خبرگزاری جوان گفت: ۲۶ میلیون نفر زیر خط فقر مطلق قرار دارند (۶). به‌بیان دیگر، حدود ۳۸ در صد جمعیت کشور ثروت‌مند ایران در زیر خط فقر یا فقر مطلق برای زنده ماندن خود و خانواده تلاش می‌کنند؛ از نمونه‌های دیگر می‌توان از توسعه‌ی ناهمآهنگ و

ناهمگون منطقه‌ای و مالاً محروم و عقب ماندن برخی مناطق مانند سیستان وبلوچستان، کردستان، لرستان، ایلام و... یا کم‌توجهی به نظام کشت و زرع سرزمینی و تشدید مهاجرت داخلی بدون هدف و برنامه‌ی بخش عمده‌ای از روستانشینان به پایتخت و برخی از شهرهای، به‌ویژه بزرگ و در نتیجه گسترش شتابان حاشیه‌نشینی شهری، حتا در شهرهای متوسط و کوچک نام برد (ایضاً ۶).

ناکارآمدی این روش حکومتی برای برخی از جامعه‌شناسان، حقوق‌دانان، اقتصاددانان، مدیران سیاست‌مداران، نویسندگان و کُنش‌گران سیاسی آزادی‌خواه و روشن‌فکر و برخی از علمای دینی مسلم بوده است. و به مناسبت‌های گوناگون گفته و نوشته‌ایم که حکومت دین سالار مشروعیت ندارد، مردم هر سرزمینی می‌توانند با تکیه بر علم و عقل و شناخت رویه‌های متداول کشورداری حکومت مورد نظر خود را برگزینند. مذهب و سنت نیز نقش خود را ایفا نمایند. برای نمونه، مهدی حائری یزدی در کتاب"حکمت و حکومت" (لندن۱۹۹۴- منبع۷) اظهار می‌دارد که مشروعیت حکومت از آن مردم است و حکومت وکیل مردم و لذا باید خواست موکلان خود، یعنی ملت، را برآورده کند؛ محمد مجتهد شبستری نیز از اولین کسانی است که تحلیل هـرمنوتیکی در ادبیات دینی را مطرح می‌کند. او می‌گوید: "قرآن کتاب قانون نیست. حضرت محمد قانون‌گذار نبود. آنچه درقرآن ابدی‌ست تأکید بر ارزش اخلاقی درجه اول است نه مصداق‌های آن". یا در جای دیگر می‌گوید:" پیغمبر جز عمل به‌عُرف یا تعدیل آن انجام نداد" (۸). این عالم شیعی ملت را در تشکیل نوع حکومت مُختار می‌داند و می‌گوید: "انسان ها قادرند با تکیه برعقل، فهم و شناخت خود حکومتی را برای خود برگزینند. و اضافه می‌کند که در عصر حاضر مسلمانان هم می‌توانند دمکراسی واقعی داشته باشند، بدون هیچ پیشـــوند یا پســـوندی. ولی نمی‌توانند دمکراسی اسلامی داشته باشند. چرا که فـقـه سیاسی دوران گـذشته بسترعقلایی ندارد و لذا مجتهدان باید با استفاده از اجتهاد در شیعه فتاوای خود را تغییر دهند (۹). یا نمونه‌ی دیگر، آقای مهندس مهدی بازرگان نخستین نخست وزیر جمهوری اسلامی که او نیز چون ابن خلدون و یا علی عبدالرزاق مصری عملاً مدتی حکومت

دینی را تجربه کرده، در گفتـاری بلند در انجمن اسلامی مهندسین (اول بهمن ۱۳۷۱) تحت عنوان" آخرت و خـدا، هدف بعثت انبیاء"(۱۰) دیدگاه جدیدی را مطرح می‌کند. می‌گوید هدف دیـن ساختن این دنیا نیست و این دنیا را می‌توان با استفاده از علم، عقل و مکتب‌های بشری ساخت. به‌عقیده‌ی او خداوند امور اقتصادی، سیاسی و مدیریتی را به‌عهده‌ی خود مردم گذارده است. نمونه‌ی دیگر، آقای حسین حاج فرج دباغ- عبدالکریم سروش- نواندیش و صاحب‌نظر دینی‌ست که سال‌ها با حکومت مذهبی ولایت مطلقه‌ی فقیه هم‌راه و هم‌سنگر بوده و به‌عنوان عضو شورای انقلاب فرهنگی خدمت کرده بود، در وبگاه جرس(۱۱) (بازبینی شده در اول اسفند۱۳۸۸) ولایت فقیه را عین استبداد دینی تعریف می‌کند و می‌گوید با این نظریه نمی‌توان نظم دمکراتیک به‌وجود آورد، هیچ کس قادر نیست در ذیل نظریه‌ی ولایت فقیه عدالت بورزد. چون قدرت مطلق فساد مطلق است. او در نامه‌ی اول خود به‌آیت الله خامنه‌ای رهبر کنونی جمهوری اسلامی در دی‌ماه ۱۳۹۰می‌گوید: "ولایت فقیه نه شرعاً اعتبار دارد و نه عقلاً و کثیری از فقها با آن مخالفند". گروهی از نواندیشان دینی مانند آقایان عزت الله سحابی، کاظم سامی، حجت‌السلام محسن کدیور و... نیز برای بازتعریف مذهب و رابطه‌ی آن با حکومت مردمی کندوکاش، تأمل، تعمق و اظهار نظر کرده اند. برداشت اینان نیز با دیدگاه‌ها و نقطه نظرهای روشن‌فکران، آزاد اندیشان و دیگر ایـران دوستـان جانب‌دار حکومت سکولار در ایران کم‌وبیش هم‌خوانی دارد (۱۲).

معهذا، رژیم ولایت مطلقه‌ی فقیه، به‌رغم تمام این گفته‌ها و ارزیابی‌های عمل‌کردهایش و تذکر مکرر دانش‌مندان و علمای اهل دین، تلاش می‌کند حکومت ولایی را به هر قیمتی تداوم بخشد.

به‌منظور فهم و درک وزن بهتر عمل‌کرد بیش از ۴۳ ساله رژیم ولی مطلقه‌ی فقیه در ادامه شمه‌ای از وضع موجود جامعه‌ی ایران را با استفاده از آخرین داده‌های رسمی کشور و نیز نتایج یک پژوهش علمی اندکی بازشکافی می‌کنیم.

وضع موجود جامعه

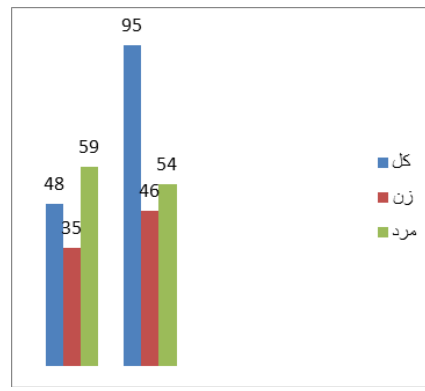
-**جمعیت**. تعمقی در نتایج آخرین سرشماری عمومی نفوس و مسکن در سال ۱۳۹۵(با فرض متورم نبودن ارقام) نشان می‌دهد که جمعیت کشور در مقایسه با نتایج سرشماری سال ۱۳۵۵ (دو سال پیش از انقلاب) از نزدیک به ۳۴ میلیون نفر به‌بیش از۸۰ میلیون نفر(۲/۳۷برابر) افزایش یافته است (۱۳). در نتیجه تراکم متوسط جمعیتی هم زیادتر شده است: به‌جای ۲۰ نفر در یک کیلومتر مربع در سال ۱۳۵۵ در سال ۱۳۹۵ بیش از ٤۹ نفر در یک کیلومتر مربع زندگی می‌کردند. این درحالی‌ست که رُشد طبیعی جمعیت روند کاهشی داشته و به‌خط تعادل نزدیک شده است. یعنی از۲/۷ درصد پیش از انقلاب۱۳۵۷ به ۱/۲۴ درصد در سال ۱۳۹۵رسیده است. داده‌های همین سرشماری عمومی نفوس و مسکن کشور مؤید این است که جمعیت کشورمان هنوز نسبتاً جـوان است (نزدیک به ۵۰ درصد کم‌تر از ۳۰ سال سن دارد) و میانگین سنی آن اندکی بیش از ۳۱ سال محاسبه می‌شود. جالب آن که میانگین سنی جمعیت روستایی (۳۰/۱) حتا از میانگین سنی جمعیت شهری (۳۱/۶) هم اندکی کم‌تر است (یکی از علت‌های اصلی آن می‌تواند مهاجرت جوانان روستایی باشد). جالب‌تر آن که بُعد خانوار در روستاها نیز مانند شهرها کوچک شده (۳/۴ در مقابل ۳/۳) و به‌خانواده‌ی هسته‌ای زن و شوهری (زن و شوهری و یک یا دو فرزند) میل کرده است و تعداد خانوارهای گسترده درجامعه روستایی (۵نفر و بیش‌تر) تنها۱۵ درصد کل جمعیت کشور را تشکیل می‌دهد. پدیده‌ایی که اگر نتیجه‌ی فقر مادی نباشد می‌تواند بخشاً از کوچ گسترده‌ی جوانانِ روستایی به‌شهرها و همچنین رُشد فکری و بسط سطح دانش و بینش روستاییان و تأثیر آن بر کاهش زاد و ولد نشأت گرفته باشد. پدیده‌ای که می‌تواند از دلیل‌های اصلی افزایش سن ازدواج هر دو جنس و مجرد ماندن بیش از یک سوم مردان و یک چهارم زنان قرار گرفته در سن همسر گزینی باشد.

-**شهرنشینی**. بر اساس آمار آخرین سرشماری بیش از۷۵ درصد جمعیت کشور شهرنشین هستند که در ۱۲۴۵ شهر (در سال ۱۳۵۵ در ۳۷۳ شهر) زندگی می‌کنند (مرکز آمار ایران نرخ شهرنشینی را برای سال ۱۳۵۵ حدود ۴۷ درصد

محاسبه کرد). بنابر این شهرنشینی رُشد شتابانی داشته است. جالب آن‌که بیش از ۲۶ درصد این جمعیتِ شهرنشین در حاشیه‌ی شهرهای کشور، به‌ویژه پایتخت و شهرهای اقماری آن در وضعیت نامساعد و در مواردی غیرانسانی -غیربهداشتی روزگار می‌گذرانند (یعنی حدود ۱۹میلیون نفر- نزدیک به‌یک چهارم جمعیت کشور ثروتمند ایران)-ایضاً ۱۳ .

- **سطح سواد و تحصیلات.** مرکز آمار ایران نرخ باسوادی در جمعیت ٦ساله در سال ۱۳۵۵ را بیش‌تر از حدود ٤٨ درصد و در سال ۱۳۹۵ نزدیک ۸۸ درصد اعلام کرد . امری که نشان دهنده‌ی رُشد ۵۰ درصدی است. جالب‌تر آن که از این نظر زنان هم موفق بوده و توانسته‌اند نرخ باسوادی خود را به نرخ باسوادی مردان نزدیک نمایند: از۳۵ درصد در سال۵۵ به ۸۰ درصد در سال ۱۳۹۵ افزایش یافت. همین آمار رسمی نشان می‌دهد که زنان روستانشین نیز توانسته اند نرخ باسوادی خود را به ۶۹ درصد افزایش دهند (نرخ باسوادی زنان شهرنشین ۸۵ درصد است). این درحالی‌ست که در همین برهه‌ی زمانی نرخ باسوادی مردان شهرنشین از۵۹ به ۸۸ افزایش داشته است. و این افزایش نرخ با سوادی بیش‌تر در رده‌ی سنی ۱۵- ۲۴ اتفاق افتاده است (حدود۹۸/۲ درصد مردان و۹۷/۹ زنان). و بنابراین نرخ باسوادی زنان و مردان جوان ایران تقریباً برابر شده است.

نمودار زیر نرخ سواد جمعیت ٦ سال و بیش‌تر را به‌تفکیک جنس و در مقایسه با سال ۱۳۵۵نشان می‌دهد.



-از نقطه نظر سطح تحصیل نیز آمارها بسیار امیدوار کننده است و افزایش خوبی را نشان می‌دهد. برای نمونه، براساس سرشماری نفوس و مسکن سال ۱۳۵۵حدود ۳ درصد جمعیت بزرگ‌سال کشور (۱۵سال و بیش‌تر) مدرک تحصیل دانشگاهی داشتند. این رقم در سال ۱۳۹۵ به‌حدود ۳۲ درصد فزونی یافته است. جالب‌تر آن که برطبق نتایج آخرین رسمی در سال تحصیلی ۱۳۹۷-۱۳۹۶حدود ۴ میلیون نفر در دانشگاه‌ها و سایر مراکز آموزش عالی به تحصیل مشغول هستند که نزدیک به نیمی از اینان را زنان تشکیل می‌دهند. با این‌که در دولت محمود احمدی‌نژاد (۹۲-۱۳۸) زنان حایز شرایط را از تحصیل در۷۷ رشته دانشگاهی (حتا رشته‌هایی نظیر روانشناسی، برنامه‌ریزی و آمار، زیست شناسی و...) محروم کرد. و دولت حسن روحانی (۱۴۰۰-۱۳۹۲) طرح تفکیک جنسیتی و تک‌جنسی کردن دانشگاه‌ها را تنظیم و به‌اجرا گذارد (۱۴)؛ ۸ دانشگاه و۶ مؤسسه‌ی غیر انتفاعی (المهدی، حضرت فاطمه، فیض الاسلام، حکیم طوس و..) به‌تحصیل زنان و ۱۳ دانشگاه و ۲مؤسسه غیرانتفاعیِ امیرالمومنین و صدرالمتالهین به‌تحصیل مردان اختصاص داده شد. با تمام این محدویت‌ها و تبعیض‌ها سطح دانش و بینش، به‌ویژه زنان جوان کشورمان رُشد شتابان و تحسین بر انگیزی داشته است.

ازسوی‌دیگر، برپایه‌ی سندِ برنامه پنج‌ساله‌ی دولت اول روحانی (۱۳۹۰-۱۳۹۴) نزدیک به ٦٠ میلیون نفر از جمعیت کشور امکان استفاده از تلفن همراه دارند. به‌عبارت‌دیگر، تقریباً اکثریت مطلق جمعیت ۱۰ساله و بیش‌تر شهری و حتا روستایی از این وسیله‌ی ارتباطی استفاده می نمایند (برپایه‌ی آخرین سرشماری عمومی نفوس و مسکن کشور جمعیت۱۰ساله و بیش‌تر حدود ۶۷ میلیون نفر می‌باشد). براساس این سند برنامه، بیش از ۲۰میلیون نفر، غالباً جوانِ شهرنشین و طلبه حوزه‌های علمیه کاربر اینترنت پرسرعت و یا عضو فیس بوک، توئیتر و مانند آن هستند. و احتمالاً بخشی از این‌ها از این طریق از آخرین دست آوردهای علمی و پژوهشی کم‌وبیش با خبرند. ازسوی‌دیگر، بنا به‌گفته‌ی وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی دولت روحانی (درروز پژوهش- در پژوهشگاهِ فرهنگ و هنر و ارتباطات آذرماه ۱۳۹۴) بیش از۷۰ درصد مردم ساکن پایتخت از شبکه‌های ماهواره‌ای بهره می‌گیرند (۱۵) (

نرخی که شاید بتوان به شهرهای بزرگ و میانی کشور نیز تعمیم داد).

مسلماً نمی‌توان تأثیر بهره‌گیری از این فنون مُدرن را در بسط سطح دانش، بینش و جهان بینی استفاده‌کنندگان از آن یا حداقل بخشی از اینان و نگاه‌شان به‌این دنیا و زندگی مُدرن نادیده انگاشت و به آن بهای لازم نداد؛ به‌ویژه آن‌که بخش بزرگی از این افراد تحصیل دانشگاهی دارند یا در دانشگاه‌ها و دیگر واحدهای آموزش عالی کشور به‌تحصیل اشتغال و قاعدتاً کم‌وبیش از آخرین پیش‌رفت‌های علمی، تکنولوژیکی و هنری دنیای مُدرن، از اخبار، اطلاعات و تغییر و تحول لحظه‌ای آن با خبرند و با زندگی مُدرن قرن بیست و یکمی و حق و حقوق‌شان آشنا می‌باشند.

نشریه‌ها. یکی دیگر از شاخص‌های مهّم رُشد جامعه گستردگی نشر کتاب، روزنامه و نشریه‌های ادواری و رسانه‌های عمومی است، وسیله‌هایی که در آشناکردن فرد باحقوق و وظایفِ اجتماعی‌اش و در اشل کلان، شکل‌گیری خردجمعی و هدایت افکار و عقاید عمومی نقش مهّمی ایفا می‌کنند.آخرین آمار رسمی در مورد شمارگان مجلات علمی کشور ((IR.JREF نشان می‌دهد که در هر سال حدود ۲۷۸۸ نشریه علمی - پژوهشی با شمارگان ۳۵۰۰۶ نسخه در کشور ما منتشر می‌شود که ۲۰ درصد آن به‌زبان انگلیسی است. ازسوی‌دیگر، برپایه‌ی گزارش خبرگزاری دانشجویان "ایسنا" در ۲۳ اردیبهشت ۱۳۹۹۰ و براساس گزارش (SCIMAGO) در سال ۲۰۱۹ (۱۳۹۸) تعداد ۱۷۴۷ نشریه ی علمی و پژوهشی ادواری با ۱۱۲۴۲۴مقاله علمی در کشور انتشار یافت؛ تنها ۱۴ درصد این نشریات در یکی از پایگاه‌های بین المللی نمایه شد (۱۶). و بالاخره، برپایه‌ی گزارش خبرگزاری میزان۱۴۰۰ در سال ۱۳۹۹ تعداد ۹۲۷۵۷ عنوان کتاب تألیف یا ترجمه شده و انتشار یافته است (ایضاً ۱۶).

از زاویه‌ی دیگری به‌مسئله نگاه می‌کنیم. آخرین آمار رسمی بیان‌گر آن است که به‌طور متوسط یک فرد تحصیل‌کرده‌ی ۱۵ساله و+ ایرانی در یک ماه **۸ ساعت و ۱۸ دقیقه** به‌مطالعه می‌پردازد (ایضاً۱۶). آماری که شدت فقر مطالعه در ایران را نشان می‌دهد.

اما، به‌نظر می‌رسد که در سال‌های پس از ۱۳۵۷ با تمام محدودیت‌ها و سانسورها، **در** زمینه‌ی هنر موسیقی و آواز، تولید فیلم و سینما گام‌های بلندی برداشته شده است و فیلم‌سازان کشورمان در جهان هنر بیش‌ازپیش مطرح شده و در مواردی خوب درخشیده اند.

- **نگاهی گذرا به‌وضع اقتصادی** . نتایج آخرین سرشماری نفوس و مسکن نشان می‌دهد که حدود ۱۷ درصد جمعیت فعال کشور در بخش کشاورزی، جنگل‌داری و ماهی‌گیری و ۳۲ درصد در بخش صنعت شاغل است و بیش از نیمی از فعالان اقتصادی کشور در بخش خدمات اشتغال دارند. مقایسه این یافته‌ها با آمارهای رسمی سال ۱۳۵۵نشان دهنده کاهش شدید جمعیت فعال، به‌ویژه در بخش کشاورزی‌ست. پدیده‌ای که نمی‌تواند تماماً معلول مکانیزه و مُدرنیزه کردن کشت و رزع باشد؛ گرچه در این بخش استفاده از ابزار مُدرن به‌طور محسوسی متداول شده است (۷۸/۵ درصد از ماشین آلات کشاورزی استفاده می‌کنند-۱۷). درواقع، سطح برنامه‌ریزی و سرمایه‌گذاری در بخش کشاورزی کاهش یافته است (تنها در سال ۱۳۹۸ سرمایه گذاری در این بخش ۸ درصد کاهش داشت). و مهم‌تر آن‌که شکاف بی‌سابقه‌ای بین هزینه‌های تولیدکننده و هزینه‌ی مصرف‌کننده به‌وجود آمده و هزینه‌ی تولید کننده ۲۰ درصد بیش‌تر از هزینه‌ی مصرف‌کننده می‌باشد ایضاً۱۷). و رژیم ولایی نیز نتوانسته یا نخواسته در بخش کشاورزی برنامه ریزی علمی و سرمایه‌گذاری مطلوب بکند و وضعیت مالکیت و سقف آن را روشن نماید؛ با یک پارچه‌سازی اراضی، تسطیح زمین‌های زراعی و به‌روزسازی روش و فنون استفاده از منابع آب و آبیاری کشاورزی صنعتی را تشویق نماید. امری که موجب شده تولیدهای کشاورزی از زاویه‌ی اقتصادی مقرون به‌صرفه نباشد، خصوصاً که معمولاً زارع ایرانی با مشکل کم‌آبی یا بی‌آبی و خشک‌سالی هم مواجه است و دولت هم به روستایی یارانه و کمک‌های جنسی پرداخت می کند. مضافاً آن‌که وارداتِ کالاهای کشاورزی (به‌طور قانونی یا غیرقانونی) هم رونق دارد و رباخوارها، دلال‌ها، سلف‌خَرها و قاچاقچی‌ها هم با وارد کردن محصول‌های کشاورزی به‌بهای کم‌تر از قیمت تمام‌شده‌ی تولید داخلی و یا دلالی و سلف‌خری در به‌صرفه نبودن کشت و زرع نقش برجسته‌ای

دارند. دولت با پیش گرفتن سیاست‌های مقطعی و گاهاً متضادِ از بالا و بدون پشتوانه‌ی قوی علمی و کارشناسی بخش کشاورزی را ناسودآور کرده و به این وضع اسف‌بار رسانده است. بنابراین به‌نظر می‌رسدکه در ایران کشت و زرع به‌نوعی رها شده و تابع طبیعت و شرایط آب و هوایی است و نیروی کار قابل ملاحظه‌ای را معطل نگه می‌دارد.

- **وضع اشتغال و بی‌کاری.** آمارهای رسمی مبین آن هست که ایران به‌مقدارِ زیاد تک‌محصولی (نفت وگاز) است و نرخ بی‌کاری در آن بالا. آخرین گزارش نیروی کار مرکز آمار ایران در پاییز سال ۱۳۹۵ نشان می دهد که نرخ بی‌کاری جوانان، به‌ویژه زنان اسف‌بار و نگران کننده است: ۴۳ درصد از زنان و ۲۲ درصد از مردان قرار گرفته در سنین ۱۵ تا ۲۹ ساله بی‌کارند. به‌بیان دیگر، نرخ اشتغال مردان ۱۵ ساله و بیش‌تر ۶۳ درصد و زنان همین رده سنی ۱۳درصد اعلام شد (۱۸ وایضاً۱۳). حال اگر ۱۱ درصدی که در آخرین سرشماری در رده‌ی اشتغال ناقص رده‌بندی شد (کسی که در دو هفته آخر پیش از روز سرشماری یک هفته کار کرده شاغل ناقص به‌حساب می‌آمد) به‌آن اضافه شود نرخ بی‌کاری بیش‌تر هم می‌شود. ضمناً بی‌کاری پنهان و تورم نیروی کار، به‌ویژه در بخش کشاورزی را هم نباید کم‌اهمیت تلقی نمود. بنا به‌گفته‌ی محمد رضا جلایی پور استاد جامعه شناسی دانشگاه، دولت توان ایجاد بیش از ۷۰۰ هزار شغل در سال را ندارد. درحالی‌که هر سال بیش از ۱۲۰۰ هزار نفر وارد بازار کار)ایضاً۱۳ و ۱۸) و بقیه به‌خیل عظیم بی‌کاران اضافه می‌شوند و فقر و نابرابری درآمدی را افزایش می‌دهند. محاسبه ضریب جینی (نسبت سهم درآمدی ۱۰درصد ثروت‌مندترین به ۱۰ درصد فقیرترین) سال‌های ۱۳۹۰تا ۱۳۹۷عدد ۴۰/۸ را نشان می‌دهد (ایضا۱۸). نسبتی که روندی افزایشی دارد. بنابراین مشاهده می‌شود که نابرابری درآمدی و شکاف طبقاتی در ایران بسیار بالاست.

برطبق همین آمار رسمی ۲۱ درصد از جمعیت بی‌کار کشور را کسانی شکل می‌دهند که تحصیلات عالی و نزدیک به یک‌سوم بی‌کاران نیز تحصیلاتی در سطح دیپلم متوسطه دارند. به‌بیان‌دیگر، نرخ بی‌کاری آشکار در قشر تحصیل‌کرده (در سطح دیپلم متوسطه و +)، به‌ویژه زنان تحصیل‌کرده به‌طور

محسوسی بالاتر از کسانی است که کم‌سوادند.پدیده‌ای که می‌تواند از رونق نداشتن فعالیت‌های صنعتی و کشاورزی، توسعه‌ی دانشگاه‌ها و دیگر مدرسه‌های آموزش‌عالی و افزایش شمار فارغ التحصیلان دانشگاهی، فقدان سیاست منطقی در برنامه‌های آموزش عالی و سرمایه گذاری مولِّد و عدم تمایل بازار به‌جذب این قشر از جوانان دانشگاه دیده و...نشئت گرفته باشد و یا از سطح توقع این دسته از جوانان که حاضر نمی‌شوند برای شاغل شدن هر شرایطی را بپذیرند و تن به هر کاری بدهند (۱۹).

باری، بالا بودن نرخ بیکاری آشکار و پنهان، به‌ویژه جوانان تحصیل کرده، به‌ویژه غیرخودی‌ها رژیم را با سد بزرگی از نیروی کار انسانی تحصیل کرده‌ی بی‌کارِ در انتظار کار مواجه کرده است. مسلماً اگر نظام حاکم نتواند یا نخواهد فقر، شکاف گسترده طبقاتی را کاهش دهد و ضریب جینی را به سطح معقولی برساند و به این وضع اسف‌بار پایان دهد و با سامان دادن به وضعیت کشاورزی و صنعت، و برداشتن مانع‌ها وتبعیض‌ها برای این قشر جوانِ تحصیل‌کرده کار ایجاد نماید ناچاراً روزی این سد می‌شکند و ضایعه‌های سنگینی به‌وجود خواهد آورد.

از دیگر نمونه‌های نتیجه عمل‌کرد حکومت ولایت مطلقه فقیه در داده‌های پژوهش "رابطه بین تغییرات فرهنگی و دین‌داری با سکولاریسم و افتِ باروری" مشاهده می‌شود. این پژوهش میدانی نزدیک به۲۰ سال پیش در شهرهای مرکزی ۲۸ استان کشور و در شناخت دلیل‌های افتِ باروری زنان و پیوند آن با ارزش‌های خانوادگی، رشد فکری و فردیت توسط آقای امیر رستگار خالد استاد دانشگاه شاهد و آقای میثم محمدی کارشناس مدیریت انجام شد و پژوهش‌گران نتایج آن را از نظر آماری قابل تعمیم بر کل جمعیت استان مربوطه می‌دانند (جدول زیر و ۱۹). در این پژوهش میدانی از نمونه‌های گزینش شده با روش آماری، خواسته شد نظر خود را درباره‌ی متغیرهای سکولارشدن جامعه، ارزش خانوادگی، رشد فکری و ارزش فردی با متغیر باروری در امتیازهای بین ۱ تا۱۰رده‌بندی نمایند. آن‌گاه شهرهای مورد مطالعه را براساس دیدگاه پاسخ‌دهندگان به‌این متغیرها در سه دسته به‌شرح زیر رتبه بندی نمودند.

دسته اول. نمونه‌های مورد پژ وهش در شهرهای شیراز (رتبه ۱)، تهران و اهواز (رتبه۲)، رشت (رتبه۳)، سنندج (رتبه ۴)، همدان (رتبه ۵)، ارومیه (رتبه۶)، کرمانشاه(رتبه۷)، قزوین (رتبه۸)، ساری (رتبه)۹ وبالاخره گرگان (رتبه ۱۰) که بیش از ۳۰درصد جمعیت کشور را در خود جای می‌دهند به‌جدایی دین از حکومت و به**سکولارشدن جامعه** گرایش دارند و آن را در اولویت یک تا ده خود رده‌بندی کردند؛ در این گروه، همانند جوامع مُدرن فردیت بیش‌تر رُشد کرده، مردم به‌ارزش‌های خانوادگی و فرزندآوری کم‌تر اهمیت می‌دهند- رابطه خطی است.

دسته دوم. نمونه‌های مورد پژوهش در شهرهای زاهدان(رتبه۱)، اردبیل (رتبه۲)، کرمان (رتبه۳)، قم (رتبه۴)، یاسوج (رتبه۵)، بندرعباس (رتبه۶)، یزد (رتبه۷)، زنجان و خرم آباد (رتبه۸)، سمنان و بوشهر (رتبه۹) و بالاخره شهر مشهد (رتبه ۱۰) قرار دارند که نمونه‌های مورد مطالعه در این شهرها حکومت دینی را می‌پسندند و متغیر دین‌داری را به‌عنوان اولویت ۱تا ۱۰خود برگزیدند. این‌شهرها که اندکی بیش از ۱۰ درصد جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند به‌ارزش‌های خانوادگی و فرزند آوری بیش‌تر و به‌فردیت کم‌تر اهمیت می‌دهند - رابطه خطی است و مبین آن است که برای فرد دین‌دار ارزش‌های خانوادگی اهمیت بیش‌تری دارد و طالب فرزند بیش‌تر است، کم‌تر فردگراست و تمایل کم‌تری هم به سکولارشدن جامعه دارد.

دسته سوم را شهرهایی مانند اصفهان، شهرکرد، اراک، ایلام، تبریز، گرگان و بندرعباس شکل می‌دهند. می‌توان نمونه‌ی مورد مطالعه در این شهرها را که در سال مطالعه اندکی بیش از ۶ درصد جمعیت کشور را در خود جای می‌دادند، کم‌وبیش سکولارِ دینی رده‌بندی نمود. این‌ها سکولار شدن جامعه را با دین ناسازگار نمی‌دانند. جالب این‌که در نمونه‌های مطالعه شده در برخی از این نوع شهرها مانند تبریز یا اصفهان دین‌داری هم در رده‌ی بالا قرار دارد. ولی در مورد ارزش‌های خانوادگی، فردیت و حتا نرخ باروری مانند دسته اول می‌اندیشند و بر طبق نظر نمونه‌های مطالعه شده در این شهرها فردیت بیش‌تر رشد کرده و ارزش خانوادگی و فرزندآوری زیاد اهمیت ندارد. پس می‌توان استنباط کرد که این افراد به‌شاخص‌های سکولاریسم و مُدرنیسم

احترام می گذارند و آن را با باورهای دینی در تقابل نمی‌بینند.

نقطه نظرهای این گروه از نمونه‌ی مورد پژوهش در سال ۱۳۸۰نشان می‌دهد که فرد دین‌دار غالباً با سکولار شدن جامعه مخالفتی ندارد. این نکته مهّمی ست که متخصصان سکولاریسم هم به‌آن توجه و باور دارند.

بنابه‌تعریفِ سکولاریسم، این روش به‌باورهای مذهبی مردم احترام می‌گذارد و آن را در حریم خصوصی و فردی تعریف می‌نماید. و بی‌دینی را هم تأیید یا تشویق نمی‌کند. به‌نظر این دانش‌مندان دین به‌عنوان نهادی تعریف می‌شود که می‌تواند در جامعه سکولار با توسعه و مُدرن شدن آن هم‌سو و هم‌راه شود و در بخشی از امور اخلاقی- معنوی جامعه نقش آفرین باشد؛ رویه‌ای که در برخی کشورهای پیش‌رفته‌ی سکولار نظیر آلمان فدرال هم شاهدش هستیم.

مرکز استان	متغیرهای مستقل				متغیر وابسته					
	دینداری		سکولاریسم		فردگرایی		ارزش‌های خانوادگی		باروری	
	نمره	رتبه	نمره	رتبه	نمره	رتبه	نمره	رتبه	نمره	رتبه
اراک	۱۱۳	۱۱	۱۵۵	۱۸	۱۸۷,۱	۱۲	۵۶	۹	۱۹۸۵.۱	۱۴
اردبیل	۵۳	۲	۱۶۶	۲۰	۱۸۷,۱	۱۳	۷۴	۱۳	۲۰۶۹.۲	۹
ارومیه	۱۴۴	۱۸	۸۵	۶	۱۷۴,۲	۲۳	۶۵	۲۰	۲۰۲۱,۳	۷
اصفهان	۱۲۴	۱۶	۱۴۴	۱۴	۱۷۴,۷	۲۲	۶۵	۸	۱۶۰۰,۹	۲۶
اهواز	۱۷۴	۲۳	۳۸	۲	۱۷۷,۸	۲۱	۷۳	۶	۲۲۳۷,۲	۴
ایلام	۱۴۸	۱۹	۱۴۷	۱۷	۱۷۸,۳	۱۹	۴۷	۵	۱۶۴۶,۷	۲۲
بندر عباس	۸۱	۶	۱۴۶	۱۶	۱۷۷,۹	۲۰	۴۹	۱	۲۵۸۸,۰	۲
بوشهر	۱۰۴	۹	۱۷۱	۲۱	۱۹۶,۲	۹	۲۵	۴	۲۱۴۷,۶	۵
تبریز	۱۱۶	۱۲	۱۲۷	۱۱	۱۸۴,۹	۱۵	۷۳	۱۷	۱۶۲۲,۶	۲۴
تهران	۱۸۴	۲۴	۳۸	۲	۱۶۳,۸	۲۶	۸۳	۱۶	۱۵۱۰,۳	۲۷
خرم‌آباد	۹۵	۸	۱۳۸	۱۲	۱۸۲,۱	۱۷	۶۳	۸	۱۷۲۶,۰	۱۹
رشت	۲۱۳	۲۵	۵۷	۳	۱۵۱,۴	۲۷	۵۸	۱۴	۱۴۵۵,۰	۲۸
زاهدان	۳۶	۱	۲۲۹	۲۶	۲۴۷,۷	۱	۵۶	۱۱	۳۵۳۲,۹	۱
زنجان	۹۵	۸	۱۴۰	۱۳	۱۸۹,۵	۱۱	۲۸	۱۲	۱۸۰۶,۳	۱۸

متغیرهای مستقل					متغیر وابسته					
ساری	۱۲۲	۱۵	۱۱۲	۹	۱۷۸,۷	۱۸	۶۹	۲۱	۱۶۵۱,۱	۲۱
سمنان	۱۰۴	۹	۱۲۷	۱۱	۲۰۸,۲	۴	۳۸	۲	۱۹۷۳,۱	۱۳
سنندج	۱۲۷	۱۷	۸۰	۴	۲۰۱,۲	۶	۹۷	۱۸	۱۸۶۸,۳	۱۵
شهرکرد	۱۵۱	۲۱	۱۴۵	۱۵	۱۸۵,۳	۱۴	۳۶	۹	۱۸۴۸,۱	۱۷
شیراز	۱۵۰	۲۰	۳۱	۱	۱۵۰,۸	۲۸	۷۴	۱۵	۱۶۴۱,۳	۲۳
قزوین	۱۴۸	۱۹	۱۰۵	۸	۲۰۲,۷	۵	۷۷	۱۸	۱۸۶۰,۲	۱۶
قم	۵۷	۴	۱۹۹	۲۳	۲۰۰,۶	۸	۴۸	۱۰	۲۰۱۵,۹	۱۱
کرمان	۵۴	۳	۱۶۰	۱۹	۲۱۱,۴	۳	۳۰	۷	۲۱۳۶,۶	۶
کرمانشاه	۱۵۳	۲۲	۹۵	۷	۱۷۴,۱	۲۴	۳۹	۱۹	۱۶۶۶,۹	۲۰
گرگان	۱۲۱	۱۴	۱۲۶	۱۰	۱۸۳,۳	۱۶	۳۴	۹	۲۰۰۲,۱	۱۲
مشهد	۱۰۶	۱۰	۲۰۸	۲۴	۱۷۰,۵	۲۵	۷۷	۸	۲۰۴۳,۳	۱۰
همدان	۱۲۰	۱۳	۸۱	۵	۲۰۱,۱	۷	۷۵	۱۹	۱۶۷۱,۶	۳
یاسوج	۶۹	۵	۱۷۹	۲۲	۱۹۰,۵	۱۰	۷۰	۸	۲۱۱۲,۷	۸
یزد	۸۶	۷	۲۲۴	۲۵	۲۲۶,۷	۲	۴۶	۳	۲۲۶۹,۶	۳

- اقتباس از پژوهش رستگار خالد امیر و محمدی میثم: نشریه دانشگاه شاهد ۱۳۸
- رابطه تغیرات فرهنگی ودینداری با افت باروری. نشریه جامعه شناسی کاربردی. نشریه دانشگاه شاهد . تابستان ۱۳۹۴.

نتیجه‌گیری دیگری که می‌توان از این پژوهش میدانی گرفت این است که بر یافته‌های این پژوهش نیز، حاکمیت ولایی نتوانسته است حکومت دین سالار مورد نظر خود را با پیوند زدن بین سنت و مدرنیته در ایران پیاده نماید و کشور را در سطح مناسب و مطلوب رُشد و توسعه‌ی همه‌جانبه بدهد. بلکه با تقسیم جمعیت کشور به‌خودی و ناخودی ، متعهد به نظام و غیره، فقر و فلاکت و نابرابری درآمدی در جامعه را به‌شدت گسترش داده و شکاف طبقاتی بیش‌تری به وجود آورده است؛ اخلاق اجتماعی بحرانی شده و ارزش‌های برتر جامعه (حتا اسلامی) تغییر منفی کرده؛ مصلحت‌اندیشی، تغییر ذهنیت مذهبی، فساد، ریا و تزویر، اعتیاد، قاچاق، تن‌فروشی، فرزندفروشی و...حتا در بخشی‌هایی از اُمت در صحنه رژیم نیز متداول شده است.

مالاً، با در نظر گرفتن بسط سطح دانش و بینش زنان و مردان و رُشد

خردِعقلی، تغییر الگوهای رفتاریِ به‌ویژه جوانان تحصیل‌کرده، ظهور روشن‌فکران و کنش‌گران سیاسی مستقل، رُشد فردیت و مادی نگری، تغییر ذهنیت مذهبی بخشی از این جوانان شهرنشین طبیعی به‌نظر می‌رسد (ایضاً ۱۶). به‌سادگی می‌توان برداشت کرد که بخش عُمده‌ای از جامعه، به‌ویژه جوان تحصیل کرده‌ی ایران عمل‌کرد نادرست، فسادآلود و خسارت‌بار حاکمیت مذهبی در سیاست، اقتصاد و امور اجتماعی- فرهنگی، سیاسی، رفاهی و مذهبی جامعه را درک می‌کنند. از انزوا وعقب ماندگی شدید کشور از دنیای مُدرن و موانع رُشد و توسعه‌ی جامعه نگران هستند. حق‌طلبی و نارضایتی خود و کارا نبودن حکومت مذهبی، آن‌هم در قرن بیست و یکم را کراراً به‌نحو مسالمت انگیز و با شرکت کردن یا تحریم و شرکت نکردن در انتخابات دوره‌های مختلف مجلس شورای اسلامی و یا ریاست جمهوری نشان داده‌اند. برای مثال، حائزان شرکت در انتخاب‌های ریاست جمهوری در سال‌های ۱۳۸۰-۱۳۷۶۰ (بیش از ۲۷ سال پیش) به‌عقل، خرد و دانش و بینش خود رجوع کرده و با شناخت سوابق کاندیدهای از فیلتر شورای نگهبان قانون اساسی عبور داده شده و تجزیه و تحلیل گفتمان‌شان، بدون داشتن وابستگی حزبی یا سندیکایی و یا وجود سازمان آموزش دهنده و هادی با رأی دادن به آقای حجت السلام سید محمد خاتمی حماسه آفریدند؛ درخرداد ۱۳۸۸ نیز با شکل گرفتن جنبش سبز و شرکت اکثریت بالای حائزان شرایط در انتخابات و رأی دادن به آقایان مهندس میرحسین موسوی یا آیت الله مهدی کروبی که در مبارزات انتخاباتی خود از قانون‌مداری، دمکراسی و حق و حقوق شهروندی مردم دفاع کرده و آن را پایه‌ی اصلی گفتمان انتخاباتی خود قرار داده بودند باز هم تأیید شد. هنگامی که نتیجه‌ی انتخابات اعلام شد و رأی دهندگان به آقایان موسوی یا آیت‌الله مهدی کروبی برداشت کردند که در خواندن آرا مهندسی صورت گرفته و آقای دکتر محمود احمدی نژاد، کاندیدای مورد نظر نظام از صندوق‌های رأی بیرون آمد، به‌عنوان اعتراض به‌مخدُوش بودن نتیجه‌ی انتخابات و با شعار "رأی من کو" به‌خیابان آمدند و تقاضایشان را باروش مسالمت آمیز مطرح کردند که با سرکوب رژیم مواجه شدند و هزینه‌ی سنگینی هم پرداختند؛ نمونه‌ی دیگر در انتخابات ریاست جمهوری

سال‌های ۱۳۹۲ و۱۳۹۶ روی‌داد و حائزان شرایط با مشاهده‌ی وعده‌های آقای حجت‌السلام حسن فریدن ملقب به روحانی باز هم با رأی خود حماسه آفریدند و او را به‌ریاست جمهوری کشور برگزیدند (ایضاً۱۶). او هم نتوانست یا نخواست در جامعه توازن ایجاد کند کل جامعه را ببیند و به‌خواست همه‌ی افراد جامعه، اعم از مرد و زن، شیعه و بقیه گردن نهد و حتا به‌وعده‌های انتخاباتی‌خودعمل کند؛ درنتیجه در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۴۰۰ بخش بزرگی از واجدان شرکت در انتخابات نظرشان را با تحریم و شرکت نکردن در انتخابات یا رأی سفید یا مخدوش ریختن به صندوق‌ها ی رأی نا رضایتی خود را اعلام کردند (ایضاً ۱۶). چندین بار هم برای نیل به‌خواسته‌های مشروع و برحق‌شان با روش مسالمت آمیز راه‌پیمایی اعتراضی شکل داده اند تا به‌مسئولان و تصمیم‌سازان مملکتی تفهیم نمایند که می‌خواهند با عزت و احترام زندگی کنند. صغیر یا دیوانه نیستند که به قیّم یا ولی نیاز داشته باشند؛ کراراً تذکر داده اند که از تبعیض‌های ناروا، بی‌حرمتی‌ها، فقر و بیکاری (پنهان وآشکار) گسترده، فشار شدید در تأمین معاش، فسادهای افسار گسیخته، نا کارآمدی حکومت ولایت مطلقه فقیه و روش‌های مدیریتی آن در این کشور پهناورِ ثروت‌مندِ منزوی‌شده‌ی در جهان شدیداً ناراضی هستند

سخن پایانی

برپایه‌ی آن چه گذشت، چالش دین و حکومت در ایران، که جوانه‌های اولیه‌ی آن در نهضت مشروطه نمایان شد. در دوره‌ی رضا شاه دین از حکومت کنار زده شد و کشور با روش عرفی (سکولار) اداره می‌شد. همین روش در دوره محمد رضا شاه پهلوی ادامه یافته بود. در نتیجه کشور بیش از نیم قرن با روش عرفی (سکولار) اداره شده بود. با انقلاب ۱۳۵۷ به‌رهبریت آیت‌الله خمینی نظام سکولار دفن شد. و نظام مذهبی ولایت مطلقه‌ی فقیه اداره‌ی کشور را به دست گرفت.

اکنون بیش از ۴۳ سال است که حکومت دین‌سالار با اولویت دادن به مصلحت نظام به‌جای مصلحت مردمِ ایران و قرار دادن تعهد به نظام به‌جای

تخصص، آن‌هم در قرن بیست و یکم و حذف یا کنار گزاردن افراد غیرمتعهد به‌نظام ولایت مطلقه فقیه و...حکومت می‌کند. در این مدت ازیک‌سو دانشگاه‌ها و سایر مرکزهای آموزش عالی توسعه یافته اند، سطح دانش، بینش، جهان‌بینی، خودباوری، خردعقلی و عقل‌مداری و اتکابه‌نفس مردم، به‌ویژه زنان جوان تحصیل‌کرده به‌نحو چشم‌گیری افزایش یافته و با بهره‌گیری از رسانه‌های مجازی از آخرین پیشرفت‌های علمی و فنی و نیز زندگی مُدرن دنیای قرن بیست و یکمی دنیای پیش‌رفته‌ی سکولارغربی خبرهای لحظه‌ای داشته باشند. در نتیجه بخش عُمده‌ای از جامعه‌ی جوان ایران با حق و حقوق شهروندی‌شان آشنا شده اند، فردیت در جامعه رُشد چشم‌گیری داشته است، شهروندان، به‌ویژه تحصیل‌کرده خوب می‌دانند که اُمت صغیری نیستند که به قیم نیاز داشته باشند. می‌خواهند در ساخت‌وساز وطن خود مشارکت فعال داشته باشند، با عزت و احترام و در رفاه اجتماعی- امنیتی که حق مسلم هر انسان قرن بیست و یکمی‌ست زندگی کنند.

از سوی دیگر، با فـروریختن تـوهُم آرمان‌های انقلاب و تجزیه وتحلیل عمل‌کردهای ولایت مطلقه‌ی فقیه در این مدت بیش از ۴۳ سال و تحقق نیافتن وعده‌های عدالت و رفاه اجتماعی و رُشد و توسعه‌ی موزون کشور، دگرگون شدن ارزش‌های مسلط اجتماعی و هنجارهای پسندیده و مورد پسند و احترام مردم، تصمیم‌سازی‌های نادرست و زیان‌بار و اجرای آن با روش آزمون و خطا و در نتیجه هدر دادن بیت المال، گسترش بی‌کاری (آشکار و پنهان) به‌ویژه زنانِ و مردان تحصیل‌کرده، بی‌عدالتی‌ها و ایجاد تبعیض‌های ناروا، رُشد اختلاس، رانت‌خواری و فساد گسترده و افسارگسیخته، فزونی چشم‌گیر ریا و تزویر، قاچاق و اعتیاد، افزایش شدید فقر و فلاکت مردم و دو قطبی کردن جامعه و مشارکت ندادن بخش بزرگی از جامعه‌ی جوانِ تحصیل‌کرده، غیرخودی‌ها، و در نتیجه گسترش شکاف طبقاتی در جامعه، بسته نگه‌داشتن فضای سیاسی و منزوی کردن کشور در سطح جهانی، محدود و مقید کردن آزادی‌های مشروع مردم، فرار دادن مغزها، حبس و اعدام دگراندیشان و... به‌روشنی ملاحظه می‌شود که شـک و تردیدها در امکان تداوم حکومت مذهبی ولایت مطلقه‌ی فقیه در ایران قرن بیست و یکم شدیداً افزایش یافته

و مشروعیت و اعتبار اجتماعی نقش‌ها و نهادهای دینی در امور حکومتی کاهش یافته است؛ پدیده‌ای که به‌قول استیو بروس جامعه‌شناس معروف و کارل اشمیت پدر سکولاریزاسیون از شاخص‌های بارز سکولار شدن جامعه می‌باشند-۲۰)، قدیسیّت دین و مذهب در بخش بزرگی از جامعه زیر سئوال رفته و ذهنیت مذهبیِ برخی از جوانان تحصیل‌کرده تغییر کرده است . ماحصل آن‌که بدنه‌ی اصلی جامعه شهری ایران در مسیر سکولارشدن پیش می‌رود، منتها پُرهزینه و زمان‌بَر و در جاده‌ی ناهموار و پُرپیچ‌وخم.

نکته‌ی پایانی این که سکولاشدن جامعه ضرورتاً دمکراسی نمی‌آورد. ولی دمکراتیزه شدن آن را تسریع می‌نماید.

پدیده غامض‌تر از آن است که در یک مقاله بازشکافی شود امیدواریم در فرصت مناسب، به‌ویژه در بحث روند فردگرایی در ایران مطلب را بیش‌تر بشکافیم.

کتاب‌شناسی

- ۱- آدمیت فریدون. ایدئولوژی نهضت مشروطیت، تهران۱۳۹۲؛ اندیشه های میرزا آقا خان کرمانی. تهران۱۳۴۶؛
- - کسروی احمد تاریخ مشروطه ایران، تهران ۱۳۶۳؛ تاریخ هجده ساله آذربایجان. ۱۳۶۴
- - آجودانی ماشاءالله. مشروطه ی ایرانی، تهران ۱۳۸۶
- -خاطرات زنجانی شیخ ابراهیم. به اهتمام غلامحسین میزا صالح تهران ۱۳۸۰.
- - تشیع وقدرت جلد چهارم. بهزاد کشاورزی. انتشارات خاوران. پارس . ۱۳۹۵.
- ۲- نوذری عزت الله ، تاریخ احزاب سیاسی در ایران، شیراز۱۳۸۰.
- ۴- اسدالله بادامچیان: آشنائی با جمعیت موتلفه اسلامی، تهران۱۳۸۸ . تاریخ شفاهی هیئت موتلفه اسلامی مرکز اسناد انقلاب اسلامی ، تهران ۱۳۸۶.
- - بهنام جمشید. ایرانیان و اندیشه ی تجدد. فرزان روز۱۳۷۵
- ۳-انقلاب سفید شاه و ملت، پهلوی محمد رضا - نهران۱۳۴۳.
- ۴-قانون تشکیل شرکتهای سهامی زراعی. مصوبه مجلس شورای ملی. ۱۳۵۲/۲/۳.
- ۵-صحیفه امام. تهران ۲۷ آذر ۵۹.
- -کانال خبر آپارات ۱۰۷.
- ۶-ایزدی کاظم .حاشیه نشینی در ایران وتحول آن. نشریه سپهر اندیشه شماره یک. فروردین ۱۴۰۰.
- ۷-مصاحبه معاون رفاه اجتماعی وزارت تعاون، کار ورفاه اجتماعی با خبرگزاری جوان. دی‌ماه ۱۴۰۰
- - رابطه بین تغییرات فرهنگی و دین‌داری با سکولاریسم و افت باروری. دانشگاه شاهد. تابستان ۱۳۹۴
- - ایزدی کاظم. ساختار کالبدی ملی ودلایل استقرار نیافتن حکومت دمکراتیک در ایران . تجربه دولت بختیار در انقلاب بهمن ۱۳۵۷. انتشارات فروغ. چاپ اول امریکای شمالی .زمستان ۱۳۹۹.
- - نظام پیشنهادی برای آینده ی ایران. طرح پیشنهادی مجامع اسلامی ایرانیان.
- ۸- ایزدی کاظم. روند سکولار شدن جامعه‌ی ایران. نشریه سپهر اندیشه شماره ۳. در دست انتشار) پاییز۲۰۲۲.
- برای مطالعه یبیش‌تر رجوع کنید به: سکولاریزم از نظر تاعمل نوشته ی برقعی محمد – نشر قطره، سال۱۳۸۲ تهران ؛ وثیق شیدان ، لائیسیته چیست؟ و نقدی بر نظریه پردازی های ایرانی در باره لائیسیته و سکولاریسم، نشر اختران، چاپ دوم۱۳۸۷.
- - حائری یزدی . مهدی .کتاب حکمت وحکومت .لندن۱۹۹۴.
- - خاطرات دکتر حائری یزدی مهدی - تهران
- ۹- یوسفی اشکوری حسن ، خرد در ضیافت دین، قصیده، چاپ سوم،سال۱۳۸۰.
- - مجتهد شبستری. محمد سنت و سکولاریسم ، نشر صراط . ۱۳۸۱
- - مجتهد شبستری محمد . تألماتی بر قرائت انسانی از دین. طرح نو ۱۳۸۳
- - مجتهد شبستری محمد .مقاله در بنیاد مطالعات ایرانی، ویژه یکصدمین سال انقلاب مشروطیت۴.۳ شماره – سال ۱۳۹۲
- - مجتهد شبستری محمد ، سروش عبدالکریم ، مصطفی ملکیان، محسن کدیور،سنت وسکولاریسم. صراط،سال ۱۳۸۱
- - مجتهد شبستری ، ایمان و آزادی،طرح نو،چاپ اول سال۱۳۷۶؛ حجاریان سعید از شاهد قدسی تا

شاهد بازاری (عرفی شدن دین در سپهر سیاست)،طرح نو سال۱۳۸۰ ؛ شبستری محمد ، قرائت انسانی از دین، طرح نو، چاپ دوم سال۱۳۸۴.

- ۱۰-- بازرگان مهدی.آخرت وخدا هدف بعثت انبیاء. انجمن اسلامی مهندسین.۱۳۷۲.
- ۱۱ - سروش عبد الکریم.جرس- جنبش سبز.۲ بهمن۱۳۹۲قرآن کتاب قانون نیست؛
- - گفتارهایی از سروش : عبدالکریم سنت و سکولاریسم، تهران. موسسه فرهنگی صراط. ۱۳۸۱
- - نامه ی ۱۹شهریور۱۳۸۸ و نیر اول اسفند۱۳۹۰ سروش به آیت الله سید علی خامنه ای.
- ۱۲- کدیور محسن: حق الناس اسلام و حقوق بشر،کویر، چاپ اول ۱۳۸۷.
- - کدیور محسن: دین وسکولاریسم. ماهنامه چشم انداز شماره ۳۲سال۱۳۸۴.
- ۱۳-مرکز آمار ایران. نتایج سرشماری نفمس ومسکن ۱۳۹۵
- ایزدی کاظم . نظام سیاسی – اداری متناسب با دمکراسی وکارآمد درایران. نشریه عصر نو. ۵ بهمن ۱۳۹۰.
- - ایزدی کاظم. حاشیه نشینی در ایران وتحول آن. نشریه آزادی اندیشه.
- ۱۴- ایزدی کاظم . تغییر و باز تغییر ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی و معرفتی مسلط در نهاد خانواده در ایران. نشریه سپهر اندیشه. زمستان ۱۴۰۱.
- ۱۵- سخنرانی وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی در روز پژوهش . در پژوهشگاه فرهنگ وهنر و ارتباطات. نشریه وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- ۱۶-سرانه مطالعه از آخزین آمار کتابخوانی در ایران .خبرگزای میزان. ۱۴۰۰/۹/۲۹.
- - گزارش وضعیت نشریات علمی وپژوهشی در ایران. خبرگزاری دانشجویان"ایسنا"۲۳ اردیبهشت۱۳۹۹.
- ۱۷-نتایج آخرین سرشماری نفوس و مسکن . مرکز آمار ایران ۱۳۹۵.
- -سرشماری عمومی نفوس ومسکن در سال ۱۳۸۵. مرکز آمار ایران.
- ۱۸-برآورد خط فقر و تورم در ۶ ماهه‌ی اول ۱۳۹۷- معاونت اقتصادی مرکز پژ وهش‌های مجلس شورای اسلامی. آذر ماه ۱۳۹۷.
- -نامه سرگشاده ۶۱ استاد دانشگاه وچند نفر از مقام های مملکتی سابق. رادیو زمانه مورخ۰۲۰۲۲/۶/۱۲به نقل از روزنامه شرق .
- - تورم ۵۷ درصدی در تیر ماه ۱۴۰۰. اقتصاد نیوز ۱۴۰۰/۵/۶.
- ۱۹- رابطه‌ی بین تغییرات فرهنگی و دین‌داری با سکولاریسم و افت باروری. رستگار خالد امید ومحمدی میثم. نشریه دانشگاه شاهد. سال ۱۳۸۰.
- ۲۰-Bruce Steve. West the in Secularization .۲۰۰۲ .Oxford.
- بروس، استیو (۱۳۸۷) مدلِ سکولار شدنِ غرب، ترجمه محمدمسعود سعیدی، تهران: گام نو.

- Bruce, S. 'Studying religious change through replication: some methodological issues'. Method & theory in the study of religion. ,2012 vol ,24 no ,2 .pp.1-17 .
- -Carl Schmitt .Théologie Politique ,Gallimard1988
- Farhad Khosrokhavar, Mohsen Mottaghi L'Iran : de la dé-sécularisation par l'État à la re-sécularisation par la société, dimanche 14 juin 2015 : http://www.raison-publique.fr/article756.html

سرنوشتِ اندیشه‌یِ سکولار در «متممِ قانونِ اساسی» مشروطیت

کاظم کردوانی

فریدون آدمیت در کتاب «فکر آزادی» می‌نویسد:

«عوامل سازنده‌ی نهضت مشروطیت عبارت بودند از روشنفکران و روحانیون. هردو از نیروهای مؤثر اجتماع بودند و هرکدام قوت و ضعفی داشتند. ارزش واقعی و سهم هیچ‌کدام را در به‌وجود آوردن جنبش ملی مشروطیت نباید نادیده گرفت. این خود مستلزم سنجش درست قدرت معنوی هرکدام است.

روشنفکران همان اقلیتی را تشکیل می‌دادند که به افکار سیاسی جدید و معنی آزادی و اصول حکومت ملی آشنایی داشتند. آنان بودند که مفهوم صحیحی از حقوق اساسی فردی و تساوی افراد داشتند، منشا قدرت و دولت را اراده‌ی ملت می‌دانستند، پشتیبان انفصال قوا بودند و تفکیک قدرت روحانی را از قدرت دولت لازم می‌شمردند. به‌عبارت‌دیگر روشنفکران خواهانِ سلطنت مشروطه به شیوه‌ی کشورهای غربی و تأسیسات سیاسی و مدنی و اجتماعی نوین بودند. ضعف طبقه‌ی روشنفکران این بود که درمیان عامه‌ی

مردم نفوذ عمیق نداشتند و خلق آن‌ها را «بابی» یا «طبیعی» مترادف با بابی‌دین می‌خواندند. معهذا باید دانست آنان مغز متفکر هیئت اجتماع و نهضت آزادی و عامل هوشیاری ملی و بیداری افکار بودند. جامع آدمیت از طبقه‌ی روشنفکران تشکیل می‌گردید. یکی از نویسندگان آن را «هسته‌ی مرکزی انقلاب ایران» خوانده است.[۱]

روحانیون عامل مؤثر و اصلی هیجان ملی به‌شمار می‌رفت. قوت آن در نفوذی بود که در افکار عامه و طبقه‌ی متوسط یعنی کسبه و تجار داشتند. ملایان در مسجد مُنادی عدل و نقادِ جوروستم بودند. ... نیز باید دانست آنان که بر منبر در آزادی سخن می‌راندند معنی درست آن برایشان مجهول بود. به‌همین‌جهت چون فرمان مشروطیت به‌دست آورده شد و زمانِ تدوین اصول حقوق اساسی رسید ناسازگاری عقاید دموکراسی با مبانی شریعت مشهود افتاد و فکرِ «شریعت‌طلبی» علیه «مشروطه‌خواهی» نشوونما یافت. این شعار سیاسی رونق گرفت: ما دین نبی خواهیم / مشروطه نمی‌خواهیم/

.... در مرحله‌ی نخست ظهور جنبش آزادی دو عامل مزبور یعنی روشنفکران و ملایان متحد بودند، و در جهاد عمومی دوش‌به‌دوش یک‌دیگر پیش می‌رفتند. در حکم منصفانه‌ی تاریخ روی‌هم‌رفته باید گفت تاریخ نشر اندیشه آزادی و بیداری افکار باید به نام روشنفکران و تاریخ قیام ملی به نام ملایان ثبت شود. خدمت آن دو طبقه خاصه روشنفکران ازاین‌نظر ارزنده و بزرگ است که در دوران خوفناک استبداد هاتف آزادی بودند.»[۲]

هدف این نوشته بررسی پی‌آمدهای همین نکته‌ای است که آدمیت گفته است: «چون فرمان مشروطیت به‌دست آورده شد و زمانِ تدوین اصول حقوق اساسی رسید ناسازگاری عقاید دموکراسی با مبانی شریعت مشهود افتاد و فکرِ «شریعت‌طلبی» علیه «مشروطه‌خواهی» نشوونما یافت.» و این‌که نشوونمایِ «شریعت‌طلبی» در متمم قانون اساسی چه نمودی پیدا کرد و اندیشه‌یِ سکولار به چه سرنوشتی دچار شد. برای این منظور نخست

۱- مقدمه‌ی«نفت و بحرین با عباس اسکندری در خدمت مجلس پانزدهم»، تهران ۱۳۳۳، صفحه ۴

۲- فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمهٔ نهضت مشروطیت، انتشارات سخن، ۱۳۴۰، ص. ۲۴۴ – ۲۴۷

به دو قانون اساسی و متمم قانون اساسی و چگونگی تدوین آن‌ها اشاره می‌کنیم. سپس به بررسی نکته‌های مهم آن دو و به‌طورخاص «متمم قانون اساسی» و سرنوشتِ اندیشه‌ی سکولار در آن می‌پردازیم.

تشکیل مجلس اول و تدوین قانون اساسی

۱ - مظفرالدین شاه فرمان مشروطیت صادر نکرد

برخلاف گفته‌های بسیاری مظفرالدین شاه فرمانی به‌نام «مشروطیت» صادر نکرد بلکه آنچه به نام فرمان مشروطیت مشهور شده است درحقیقت فرمان تشکیل مجلس است و نه چیز دیگر.[۳]

با سربرآوردن نهضت مشروطیت و رشد و اوج گرفتن آن، که شرح آن در کتاب‌های معتبر تاریخی آمده است و بیرون از موضوعِ این مقاله است، مظفرالدین شاه نخست کوشید با تأسیس یک «عدالت‌خانه‌ی دولتی» برای «احکام شرع» این نهضت را فرونِشاند. متن فرمان او چنین است:

«جناب اشرف صدراعظم[۴]

چنان‌که مکرر این نیت خودمان را اظهار نموده ایم ترتیب و تأسیس عدالت‌خانهٔ دولتی برای اجرای شرع مطاع و آسایش رعیت از هر مقصود مهمی واجب‌تر است و این است که بالصراحه مقرر می‌فرماییم برای اجرای این نیت مقدس، قانون معدلت اسلامیه که عبارت از تعیین حدود و اجرای احکام شریعت مطهره است باید در تمام ممالک محروسهٔ ایران عاجلاً دایر شود، بر وجهی که میان هیچ‌یک از طبقات رعیت فرقی گذاشته نشود. و در اجرای عدل و

۳- پیش‌ازاین کسان دیگری هم به این موضوع اشاره کرده اند (و این موضوع «کشف» این قلم نیست!) اما، متأسفانه دانش‌مندان به‌نامی به‌رغم آگاهی کامل خود از این امر، این قولِ نادرست را تکرار کرده اند. این‌که براساس این فرمان برای نخستین بار ایران دارای مجلس شورا شد و در این مجلس مشروطیت رسمیت یافت و و در آن دو قانون اساسی و متمم قانون اساسی تدوین و تصویب شد و سلطنت در چهارچوبِ قانونی قرار گرفت و ایران جزو دولت‌های مشروطه درآمد و در این مجلس انقلابی کارهای بزرگی صورت گرفت و ... نباید با فرمان مظفرالدین شاه یکی دانسته شود.

۴- در این زمان عین‌الدوله صدراعظم است وخطاب این فرمان به اوست.

سیاسات به‌طوری که در نظامنامه‌ی این قانون اشاره خواهیم کرد ملاحظهٔ اشخاص و طرفداری‌های بی‌وجه قطعاً و جداً ممنوع باشد. البته به همین ترتیب کتابچه نوشته مطابق قوانین شرع مطاع فصول آن را ترتیب و به عرض برسانید تا در تمام ولایات دایر و ترتیبات مجلس آن هم بر وجه صحیح داده شود و البته این قبیل مستدعیات علمای اعلام که باعث مزید دعاگویی ماست همه وقت مقبول خواهد بود. همین دستخط ما را هم به عامهٔ مردم ابلاغ کنید.»[۵]

«این دست‌خط هیچ نکته‌ی تازه‌ای دربرنداشت و هیچ حقی به ملت نمی‌داد و اقتدار شاه را محدود نمی‌کرد. درباره‌ی برابری طبقات مردم دربرابر دادگاه‌ها نیز، چون این دادگاه‌ها شرعی بود نه عرفی، مطلب تازه‌ای بیان نشده بود. ... به‌همین‌دلیل نیز مردم مشروطه‌خواه از این فرمان راضی نشدند ... دامنه‌ی انقلاب توسعه یافت. ... درنتیجه مظفرالدین شاه، عین‌الدوله صدراعظم مستبد را از کار برکنار کرد و چون متوجه وضع خطیر مملکت شده بود، در ۱۴ جمادی‌الثانی ۱۳۲۴ (برابر با ۵ اوت ۱۹۰۶ و ۱۴ مرداد ۱۲۸۵ خورشیدی) فرمانی صادر کرد که به فرمان مشروطیت مشهور است[۶].»[۷]:

«جناب اشرف صدراعظم[۸]

از آنجا که حضرت باریتعالی جل‌شأنه سررشته ترقی و سعادت ممالک محروسه ایران را بکف کفایت ما سپرده و شخص همایون ما را حافظ حقوق قاطبه اهالی و رعایای صدیق خودمان قرار داده لهذا در این موقع که اراده همایون ما براین تعلق گرفت که برای رفاهیت و امنیت قاطبه اهالی ایران و تشیید مبانی دولت اصلاحات

۵- مصطفی رحیمی، قانون اساسی مشروطه‌ی ایران و اصول دموکراسی، انتشارات نیلوفر، چاپ چهارم ۱۳۸۹ (چاپ اول، ۱۳۴۷)، ص.۶۴و ۶۵: این دست‌خط در ذیقعده‌ی ۱۳۲۳ قمری با عنوان عین‌الدوله صدراعظم وقت صادر شده است.

۶- همان‌طورکه پیش‌ازاین گفته ایم «مشهور است» اما، «فرمان مشروطیت» نیست.

۷- مصطفی رحیمی، همان، ص. ۶۵ و ۶۶

۸- پس از برکناری عین‌الدوله میرزانصرالله خان مشیرالدوله صدراعظم شد و عنوان این فرمانِ تشکیل مجلس به اوست.

مقننه به مرور در دوائر دولتی و مملکتی به موقع اجرا گذارده شود چنان مصمم شدیم که مجلس شورای ملی از منتخبین شاهزادگان قاجاریه و علماء و اعیان و اشراف و ملاکین و تجار و اصناف بانتخاب طبقات مرقومه در دارالخلافه تهران تشکیل و تنظیم شود که در مهام امور دولتی و مملکتی و مصالح عامه مشاوره و مداقه لازمه را به عمل آورده به هیئت وزرای دولت‌خواه ما در اصلاحاتی که برای سعادت و خوشبختی ایران خواهد شد اعانت و کمک لازم را بنماید و در کمال امنیت و اطمینان عقاید خود را در خیر دولت و ملت و مصالح عامه و احتیاجات قاطبه اهالی مملکت به توسط شخص اول دولت به عرض برساند که به صحه همایونی موشح و به موقع اجرا گذارده شود[۹]. بدیهی است که به موجب این دستخط مبارک نظامنامه و ترتیبات این مجلس و اسباب و لوازم تشکیل آن را موافق تصویب و امضای منتخبین از این تاریخ معین و مهیا خواهد نمود که به صحه ملوکانه رسیده و بعون‌الله تعالی مجلس شورای ملی مرقوم که نگهبان عدل ماست[۱۰] افتتاح و به اصلاحات لازمهٔ امور مملکت و اجراء قوانین شرع مقدس شروع نماید و نیز مقرر می‌داریم که سواد دستخط مبارک را اعلان و منتشر نمایند تا قاطبه اهالی از نیات حسنه ما که تماماً راجع به ترقی دولت و ملت ایران است کماینبغی مطلع و مرفه‌الحال مشغول دعاگوئی دوام این دولت و این مجلس بی‌زوال باشند.»

در قصر صاحبقرانیه به تاریخ چهاردهم جمادی الثانیه ۱۳۲۴ هجری در سال یازدهم سلطنت ما

۹- «عده‌ای از مشروطه‌خواهان تصور می‌کردند این عبارت به‌عمد چنین نوشته شده تا جای این تعبیر باز باشد که «...به‌موقع اجرا گذارده شود» یعنی هروقت دولت مناسب تشخیص داد اجرا شود» (مصطفی رحیمی، همان، ص. ۶۶)

۱۰- در بسیاری از نوشته‌ها که این فرمان را نقل کرده اند آورده اند «نگهبان عدل است» اما، در «مذاکرات مجلس» ذکر شده است «عدل ماست» (مذاکرات مجلس در دوره اول تقنینه مجلس شورای ملی، کتاب کیهان، ناشر: کتابخانه ابن‌سینا، بی‌تا. اما، مقدمه‌ی سعید نفیسی بر این کتاب تاریخ ۱۲ بهمن ۱۳۳۴ را دارد). شاید (درحد یک حدس است) آن اصطلاح «عدل مظفر» که مشروطه‌خواهان در سپاس از مظفرالدین شاه بر سردرِ عمارت بهارستان نصب کردند از همین‌جا ناشی شده باشد.

در این فرمان هیچ اشاره‌ای به حاکمیت ملت نشده بود و تنها ذکر شده بود که «مجلس شورای ملی از منتخبین شاهزادگان و علما و قاجاریه و اعیان و اشراف و ملاکین و تجار و أصناف ... تشکیل شود.» و «در این فرمان با زیرکی، شاهزادگان را در دو گروه (شاهزاده و قاجاریه) و طبقه‌بندی اشراف در سه گروه (اعیان و اشراف و ملاکان) ذکر کرده بودند تا در صورتی که مردم به همین فرمان راضی شوند، برای اشراف و شاهزادگان حقی چند برابر دیگران منظور شود.[۱۱]»

هم‌چنین باید اضافه شود که «در دوره‌ی یکم قانون‌گذاری، انتخابات صنفی بود یعنی فقط شش گروه (۱. شاهزادگان و قاجاریان، ۲. علما و طلاب، ۳. اعیان و اشراف، ۴. بازرگانان، ۵. زمین‌داران و کشاورزان، ۶. پیشه‌وران) حق رأی داشتند. نکته آن‌که به موجب «نظام‌نامه‌ی انتخابات»، کشاورزان و زمین‌داران را در یک گروه به نام «ملاکین و فلاحین» به حساب آوردند. نکته‌ی دیگر آن‌که در تهران «اعیان و اشراف» از حق رأی محروم بودند و تنها پنج گروه که نام آن‌ها و شماره‌ی نمایندگان‌شان آورده می‌شود در انتخابات حق شرکت داشتند، بدین‌ترتیب: ۱. شاهزادگان و قاجاریه (۴ نفر)، ۲. علما و طلاب (۴ نفر)، ۳. تجار (۱۰ نفر)، ۴. ملاکین و فلاحین (۱۰ نفر)، ۵. اصناف (از هرصنفی یک نفر، ۳۲ نفر).[۱۲]»

باری، آن فرمان نخستین مظفرالدین شاه با اعتراض روبه‌رو شد که تاکنون دو روایت از آن داده شده است، نخستین روایت آن را به نمایندگان پناهندگان در سفارت منتسب می‌کند و روایت دوم حاکی از آن است «فرمان» که به امضای مظفرالدین شاه رسید بی‌درنگ آن را به طرف سفارت و از آن‌جا به خانه‌ی امین‌الضرب می‌بَرند و با آن عکس می‌گیرند و در این انتقال است که تجار متوجه می‌شوند که مظفرالدین شاه در متن «فرمانِ» تشکیلِ مجلس نامی از ملت و مردم نیست و این موضوع باعث اعتراض تجار می‌شود و آن را برای مشیرالدوله صدراعظم پس می‌فرستند. هریک از این روایت‌ها درست باشد، دو موضوعِ مهم تاریخی در هر دو مشترک است: نخست این‌که در این

۱۱- مصطفی رحیمی، همان، ص. ۶۷

۱۲- مصطفی رحیمی، همان، ص. ۶۹ و ۷۰

«فرمانِ» تشکیلِ مجلس هیچ سخنی از مردم و ملت نیست و دو دیگر این‌که به‌دنبال این اعتراض‌ها مظفرالدین شاه مجبور شد فرمان دیگری صادر کند با این مضمون:

«جناب اشرف صدراعظم
در تکمیل دستخط سابق خودمان مورخه چهاردهم جمادی‌الثانیه ۱۳۲۴ که امر و فرمان صریحاً در تأسیس مجلس منتخبین ملت فرموده بودیم مجدداً برای آنکه عموم اهالی و افراد ملت از توجهات کامله ما واقف باشند امر و مقرر می‌داریم که مجلس مزبور را به شرح دستخط سابق سریعاً دایر نموده بعد از انتخابات اجزاء مجلس فصول و شرایط نظام مجلس شورای اسلامی را مطابق تصویب و امضای منتخبین به طوری که شایسته مملکت و ملت و قوانین شرع مقدس باشد، مرتب نمائید که به شرفعرض و امضای همایونی ما موشح و مطابق نظامنامه مزبور این مقصود مقدس صورت و انجام پذیرد.»

در این تکمله‌یِ فرمانِ تشکیلِ مجلس به‌جایِ «**منتخبین شاهزادگان قاجاریه و علماء و اعیان و اشراف و ملاکین و تجار و اصناف**»[۱۳] مظفرالدین شاه مجبور می‌شود از «**ملت**» صحبت کند و «**منتخبین ملت**» را بپذیرد و در متنِ فرمان قرار بدهد اما، زیرکانه به‌جایِ «**مجلس شورای ملی**» از «**مجلس شورای اسلامی**» نام می‌بَرد.

«با این فرمان شخص صدارت و جمعی از تجار به قم رفتند و علما را بازگردانیدند پس از ورود علما متحصنین سفارت نیز خارج شدند.»[۱۴]

پس از این پیروزی و جشن و سرورِ مردم شاه با هم‌راهیِ محمدعلی میرزا ولیعهد و دیگر درباریان مستبد در امضای قانون انتخابات (که «نظام‌نامه‌ی انتخابات» خوانده می‌شد) تعلل می‌کردند. پس از یک دورِ دیگر مبارزه

۱۳- همه‌ی تأکیدها از نویسنده‌ی مقاله است.

۱۴- مذاکرات مجلس در دوره اول تقنینه مجلس شورای ملی، کتاب کیهان، ناشر: کتابخانه ابن‌سینا، بی‌تا. اما، مقدمه‌ی سعید نفیسی بر این کتاب تاریخ ۱۲ بهمن ۱۳۳۴ را دارد، ص.۳.

سرانجام پس از سی و چند روز بعد از فرمان تشکیل مجلس، در بیستم رجب ۱۳۲۴ قمری قانون انتخابات (که به آن نظام‌نامه‌ی انتخابات می‌گفتند) نیز امضا شد[۱۵].

مشروطه‌خواهان و سران آنان با آشنایی که با خلق‌وخو و سیاست‌های طرفداران استبداد و درباریان و مظفرالدین شاه و به‌خصوص تجربه‌ی استبدادی محمدعلی میرزا ولیعهد در تبریز داشتند با درایت دریافته بودند که دولت شهرستان‌ها را از اخبار تهران بی‌اطلاع می‌گذارد و می‌کوشد با جدا کردن شهرستان‌ها از تهران مشروطیت را ناکام بگذارد و جای‌گاهِ مجلس مشروطیت را تا حدِ مجلس شهری تهران بکاهد[۱۶]. به‌گفته‌ی تقی زاده «در ایالات اطلاع زیادی از اوضاع تهران نبود و ازآن‌جمله در آذربایجان اصلاً اثری از تغییر اساس حکومت ظاهر نشد و در آن ایالت که تحت تسلط شدید محمدعلی میرزا ولیعهد بود وضع استبداد سابق کماکان دوام داشت تا آن‌که در ۲۹ رجب ۱۳۲۴ در تبریز هم مردم به قنسولخانه انگلیس رفته و تحصن اختیار کردند و عاقبت ولیعهد نیز تسلیم شد و انجمن ملی برای انجام انتخابات و مراقبت به حفظ مشروطیت تأسیس گردید. بعد از افتتاح مجلس در تهران هنوز در ولایات انتخابات جاری نشد و شبهه در آن بود که سراً به حکام ولایات دستور داده می‌شد که در امر انتخاب وکلا مسامحه کنند و قصد آن بود که به‌تدریج مجلس در طهران حکم انجمن بلدی تهران پیدا کند. ... تا دو ماه بعداز افتتاح مجلس هنوز وکلای ولایات نیامده بودند و گذشته از یک نفر که بنابرمعروف به‌وسیله‌ی تلگراف قوام‌الملک از شیراز به وکالت فارس تعیین شده و مجلس هم به‌هرجهتی بود او را قبول کرده بود فقط از همدان به‌اهتمام حاکم

۱۵- «نویسندگان نظام‌نامه‌ی انتخابات عبارت بودند از: «میرزا حسن خان مشیرالملک و مرتضی خان و صنیع‌الدوله و مخبرالسلطنه و مخبرالملک و مؤتمن‌الملک و محتشم‌السلطنه» (از یادداشت‌های مخبرالسلطنه هدایت و تاریخ احزاب سیاسی ملک‌الشعرای بهار) به‌نقل از: مصطفی رحیمی، همان، ص. ۶۹

۱۶- چنان‌که به‌وقوع پیوست. حکومت در کارِ انتخابات شهرستان‌ها کارشکنی‌های فراوان کرد. بازتاب آن را در متن «مذاکرات مجلس» نیز می‌توان دید: «آقا سید محمد مجتهد - ترتیب انتخاب وکلاء باقی‌مانده و انتخاب وکلاء سایر ولایات آخر چه شد. / رئیس - اعلانی نوشته شد که چاپ شود برای ملاکین و فلاحین تا حاضر شده انتخاب شوند. / سعدالدوله (نماینده اعیان) - یکی از جهات تأخیر وکلاء عدم رغبت حکام است به انتخاب ...» (مذاکرات مجلس در دوره اول تقنینه مجلس شورای ملی، کتاب کیهان، ناشر: کتابخانه ابن‌سینا، بی‌تا. اما، مقدمه‌ی سعید نفیسی بر این کتاب تاریخ ۱۲ بهمن ۱۳۳۴ را دارد).

آن‌جا ظهیرالدوله، وکیلی انتخاب شده و به طهران رسید که وکیل‌الرعایا بود و وی اولین وکیل ولایتی شمرده می‌شد. دومین وکیل ولایات من بودم که از تبریز انتخاب شده و در اواسط شوال ۱۳۲۴ وارد مجلس شدم.»[۱۷] در مذاکرات مجلس نیز ازجمله می‌خوانیم:

«سعدالدوله – شرحی نوشته بودند در باب انتخاب وکلای گروس که حکومت خیلی استبداد به خرج می‌دهد و نمی‌گذارد انتخاب وکلا صورت بگیرد.

سیدالحکماء – شکایت از حکومت دامغان کردند در انتخاب وکلا جمعی شکایت از حکومت خراسان در این باب نمودند.

سعدالدوله – خراسان از همه‌جا بدتر و مغشوش‌تر است و اعمال حکومت آن‌جا سرمشق حکومت‌های سایر ولایات شده است. باید در این باب ترتیب صحیحی داد.»[۱۸]

ازهمین‌رو مشروطه‌خواهان و به‌ویژه نویسندگان نظام‌نامه‌ی انتخابات دو تدبیر بسیار مهم اندیشیدند. یک، مجموع نمایندگان تهران را ۶۰ نفر تعیین کردند درحالی‌که جمع نمایندگان سایر بخش‌های کشور به‌گفته‌ی مصطفی رحیمی بیش از ۹۶ نفر نبود.[۱۹] دو، براساس نظام‌نامه‌ی انتخابات پس از پایان انتخابات تهران و مشخص شدن نمایندگان آن، نمایندگان تهران می‌توانستند مجلس شورای ملی را تشکیل بدهند همان‌گونه که در اصل ششم قانون اساسی نیز مقرر می‌داشت که «منتخبین تهران لدی‌الحضور حق انعقاد

۱۷- سید حسن تقی زاده، مقالات تقی زاده (جلد یکم)، زیرِ نظر ایرج افشار، انتشارات توس، چاپ اول، ۱۳۸۶، ص. ۳۴ و ۳۵

۱۸- مذاکرات مجلس، همان، ص. ۵۹

۱۹- تقی زاده در همین خصوص در یکی از سه خطابه‌ای که در باشگاه مهرگان (باشگاه معلمان) ایراد کرد می‌گوید «همین اندیشه یعنی بیم دسایس در اجتماع وکلای ولایات ظاهراً سبب اصلی منظور داشتن عده خیلی زیاد و غیرمتناسب برای وکلای تهران در قانون انتخابات بود چه در صورتی‌که از ۱۶۲ نفر مجموع وکلا، برای آذربایجان و خراسان مثلاً هرکدام دوازده وکیل منظور شده بود برای شهر تهرانِ تنها ۶۰ نفر وکیل داده شده بود و در اصل ششم قانون اساسی حق انعقاد مجلس و کار کردن و رأی دادن آن تنها با وجود حضور همان وکلای تهران ثبت شده است که سر این عده زیاد و حق مزبور همان اندیشه بود که مبادا دولت مانع آمدن وکلاء ولایات به‌سرعت لازم گذشته و بخواهد که مجلس شورای درواقع انجمن بلدی تهران شود.» (تقی زاده، همان، ص. ۳۵)

مجلس را داشته مشغول مباحثه و مذاکره می‌شوند؛ رأی ایشان در مدت غیبت منتخبین ولایات به اکثریت مناط اعتبار و اجراست.»[۲۰] چنین نیز شد. البته مدتی پس از انتخابات تهران نمایندگان شهرستان‌ها نیز به مجلس پیوستند.

«عصر شنبه بیست‌وهفتم جمادی‌الثانیه در عمارت مدرسه عالی نظام که به‌صورت موقت برای انعقاد مجلس شورای ملی معین گردیده بود مجلس شورای ملی افتتاح شد.

در این مجلس عضدالملک[۲۱] ازجانب شاه پذیرایی می‌کرد و برحسب دعوت تمام رجال و امنای ملت و دولت حاضر شدند. پس از حضور مدعوین که زائد بر دوهزار نفر بودند مشیرالدوله صدراعظم خطابهٔ ذیل را ایراد نمود: ....، پس از آن ملک‌المتکلمین ازطرف ملت خطابهٔ ذیل را ایراد نمود: ...»[۲۲]

پس از برگزاری جلسه‌ی مقدماتی افتتاح مجلس شورای ملی در عمارت مدرسه عالی نظام و «پس از پایان انتخابات تهران مقدمات افتتاح رسمی مجلس شورای ملی فراهم گردید و روز یک‌شنبه هیجدهم شعبان برای افتتاح مجلس تعیین شد.

مشیرالدوله صدراعظم کارت دعوتی به این مضمون برای علماء، شاهزادگان، امراء و رجال و سفرا و نمایندگان انتخاب‌شده فرستاد: «**یوم یک‌شنبه هیجدهم شعبان سه ساعت به غروب مانده در عمارت گلستان افتتاح مجلس شورای ملی خواهد شد مستدعی است در ساعت مذکور برای درک حضور همایونی شرف‌حضور بهمرسانید. مشیرالدوله**

در این روز عموم مدعوین که عبارت بودند از شاهزادگان قاجار، علماء، امراء و فرماندهان قشون، سفرا و نمایندگان خارجی، نمایندگان طبقات مختلف و بالاخره نمایندگان اولین دوره مجلس با لباس تمام رسمی در تالار

۲۰- مصطفی رحیمی، همان، ص. ۷۰. «اصل ششم قانون اساسی در اردیبهشت ماه ۱۳۳۶ تغییر یافت» (رحیمی)

۲۱- علیرضا خان عضدالملک رئیس خاندان قاجار که به‌گفته‌ی فریدون آدمیت «از عناصر معتدلی دربار بود ... و تا پایان مجلس اول شاه را به هم‌کاری با مجلس ترغیب می‌کرد.» (فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، جلد دوم، مجلس اول و بحران آزادی، انتشارات روشنگران، بی‌تا، ص. ۳۲ و ۳۳)

۲۲- مذاکرات مجلس، همان، ص. ۳ و ۴

برلیان حضور یافتند.

مظفرالدین شاه در آن ایام سخت بیمار و بیماری او چنان شدید بود که او را با صندلی به تالار برلیان آوردند. مشیرالدوله صدراعظم و وزیران، رؤسای دربار و شخصیت‌های درجه اول مملکت در التزام بودند. پس از آن‌که شاه وارد تالار شد دو نفر از اطرافیان زیرِ بازوان او را گرفتند و مظفرالدین شاه بر تخت جلوس نمود.

نخستین کلامی که شاه پس از جلوس به تخت بیان داشت این بود: «در این سال‌ها در آرزوی چنین روزی بودم و خدا را شکر که به آرزوی خود رسیدم. در این وقت حالت تأثر و گریه به شاه دست داد و نظام‌الملک خطابه ملوکانه را به شرح زیر قرائت نمود ...»[۲۳]

۲ - دو قانونِ اساسی

پس از انقلاب مشروطیت ایران کشوری است که قانون اساسیِ آن در دو مرحله نوشته شده است و به‌یک‌معنا دو قانون اساسیِ تصویب‌شده داشت که تا انقلاب ۵۷ برقرار بود. یکی با نامِ «قانون اساسی» با ۵۱ اصل و دیگری که مکملِ آن بود با نامِ «متممِ قانون اساسی» با ۱۰۷ اصل. «قانون اساسی» در زمان سلطنت مظفرالدین شاه نوشته و تصویب شد و «متممِ قانون اساسی» در عهد سلطنت محمدعلی شاه.

۳ - انتشار «اعلامیه‌ی حقوق بشر» پیش از تدوین قانون اساسی

فریدون آدمیت در ضمیمه‌ی کتابِ «ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران» ترجمه‌ی «اعلامیه‌ی حقوق بشر» (۱۷۸۹) را می‌آورد که برای بحث ما و فضای روشنفکری آن زمان مشروطه‌خواهی بسیار مهم است. آدمیت می‌نویسد:

«پس از صدور فرمان مشروطیت در چهاردهم جمادی‌الثانی

۲۳- مذاکرات مجلس، همان، ص. ۹و۱۰

۱۳۲۴ و پیش از تدوین قانون اساسی، بیانیهٔ مفصل و بسیار مهمی به‌عنوان «آزادی ایران و ایران آزاد» با شعار انقلاب فرانسه «آزادی، مساوات، اخوت» به‌امضای «علیمحمد»، با چاپ زرین که رایج بود انتشار یافت.

این بیانیه مقدمه‌ای دارد در حرکت‌های آزادی و قانون کنستی‌توسیون در مغرب زمین. ضمن تفسیر مترجم، مضمون مقدمهٔ اعلامیهٔ اصلی نیز آمده. به‌دنبال آن متن اصول هفده‌گانهٔ اعلامیهٔ حقوق بشر مصوبهٔ مجلس ملی فرانسه را آورده است. نویسنده پیشنهاد می‌کند که مجلس شورای ملی ایران نیز قانون اساسی ما را بر اصول «حقوق طبیعیهٔ غیرمتغیریهٔ بشریه» تدوین کند؛ و مأخذ قوانین موضوعه باید «وجدان عمومیهٔ ملیه» باشد.»

در ادامه آدمیت می‌افزاید

«اهمیت نشر این سند تاریخی یکی از جهت گسترش افکار اجتماعی و سیاسی از کانون اصلی روشن‌اندیشی فرانسه به ایران است؛ و دیگر گرایش ذهنی عناصر درس‌خواندهٔ جدید به پیام آن اعلامیه. ... به‌گمان نزدیک به‌یقین، مترجم اعلامیهٔ حقوق بشر میرزا علی محمدخان اویسی است. او از ردهٔ تربیت‌یافتگان جدید و در خدمت وزارت أمور خارجه بود. مرد باقریحه‌ای بود. تفسیری که بر اعلامیه نوشته و اشاره‌اش به حرکت‌های آزادی در اروپا و روسیه – نشانهٔ هوشمندی است. چند جزوهٔ دیگر به‌عنوان راه نو، و در إصلاحات اجتماعی و اقتصادی به قلم او منتشر گردیده. تصویر بیانیهٔ او را به‌عنوان یک سند تاریخی ناشناخته از دورهٔ حرکت مشروطه‌خواهی می‌آوریم. در تاریخ فکر هم شایان توجه است.»[۲۴]

۴ – قانون اساسیِ اول

پس از تشکیل مجلس و شروع به کار آن و انتخاب هیئت‌رئیسه‌ی و

۲۴- فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، جلد دوم، مجلس اول بحران آزادی، انتشارات روشنگران، بی‌تا.

تصویب آیین‌نامه‌ی داخلی آن[۲۵] مهم‌ترین کار مجلس تدوین قانون اساسی بود. ضرورت این کار به‌ویژه ازاین‌جهت مهم بود که مظفرالدین شاه به‌سختی بیمار بود و نمایندگان مجلس با شناختی که از محمدعلی میرزا ولیعهد داشتند به‌درستی می‌دانستند در زمان پادشاهی او کارها به سادگی پیش نخواهد رفت و ازاین‌رو می‌خواستند تا مظفرالدین شاه زنده است قانون اساسی به تأیید او برسد. درنتیجه برای نوشتن قانون اساسی بسیار تعجیل داشتند. و مشکلی که پس از تصویب نخستین قانون اساسی ایران پیش آمد یک بخش آن ناشی از این عجله‌ی نمایندگان بود.

در مذاکرات مجلس ازجمله می‌خوانیم: «در این جلسه دولت نسخه‌ئی از قانون اساسی مملکت را برای اظهار نظر به مجلس فرستاد. نمایندگان چون آن را بسیار سخت و مستبدانه تشخیص دادند از قبول آن خودداری نمودند و خود به تدوین قانون اساسی پرداختند.»[۲۶]

به‌گفته‌ی آدمیت در کتابِ «نهضت مشروطیت، مجلس اول بحران آزادی» مؤتمن‌الملک و مشیرالدوله (که برادر بودند) قانون اساسی را نوشتند.[۲۷] تقی زاده می‌گوید « آن نظام‌نامه ... صنیع‌الدوله و برادرانش و چند نفر دیگر ترتیب داده بودند و درحقیقت قوانین اساسی عمده در آن نبود زیرا که در وقتی نوشته شده بود که مشروطیت هنوز بی‌اندازه ضعیف بود و فقط به اسم مجلس کفایت کرده بودند.»[۲۸]

به نوشته‌ی مصطفی رحیمی «طرح نخستین قانون اساسی ۵۱ ماده‌ای

۲۵- اولین جلسه‌ی رسمی مجلس شورای ملی «در روز نوزدهم شعبان ۱۳۲۴ قمری تشکیل شد و در این جلسه بود که انتخابات هیئت‌رئیسه مجلس به عمل آمد و صنیع‌الدوله به‌عنوان رئیس مجلس و وثوق‌الدوله و حاج امین‌الضرب به‌عنوان نایب‌رئیس اول و دوم انتخاب شدند، سید محمدتقی هراتی، حاج سیدنصرالله تقوی دبیرالسلطان و عون‌الدوله به‌عنوان منشی و اعضای کابینه مجلس تعیین گردید. اولین موضوعی که در دستورکار مجلس قرار داشت تنظیم آئین‌نامه داخلی مجلس بود ... در تاریخ بیست و نهم شعبان آئین‌نامه داخلی مجلس در ۳۲ ماده به اکثریت آراء تصویب کردند.» (مذاکرات مجلس، همان، ص. ۱۱)

۲۶- مذاکرات مجلس، همان، ص. ۱۳

۲۷- فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، جلد دوم، مجلس اول و بحران آزادی، انتشارات روشنگران، بی‌تا، ص. ۱۳۹

۲۸- تقی زاده، مقالات، همان، ص. ۱۱۷

را مرحوم حسن پیرنیا نویسنده‌ی کتاب **تاریخ ایران باستان** (که ابتدا لقب مشیرالملک داشت و سپس ملقب به مشیروالدوله شد) و برادرش مرحوم حسین پیرنیا (مؤتمن‌الملک)، فرزندان میرزا نصرالله خان نائینی مشیرالدوله صدراعظم تهیه کرده اند. این معنی مورد تأیید کلیه‌ی تاریخ‌نویسانی است که به تهیه‌کنندگان قانون اساسی اشاره‌ای کرده اند. کسروی در تاریخ مشروطیت خود می‌نویسد: «گویا مشیرالملک و مؤتمن‌الملک پسران صدراعظم ... آن را (قانون اساسی را) می‌نوشتند یا بهتر بگویم ترجمه می‌کردند.»[۲۹] و «باستانی پاریزی نویسنده‌ی شرح حال حسن پیرنیا در مقدمه‌ی **ایران باستان** که می‌نویسد: درباره‌ی کلمه‌ی «گویا»ی مرحوم کسروی باید اضافه کنم که این امر مسلم بوده است و مرحوم پیرنیا در تدوین قانون اساسی نه‌تنها دست داشته، بلکه رکن اعظم آن شمرده می‌شده است.» (مقدمه‌ی ایران باستان، چاپ جیبی، ص. ۱۹)[۳۰] و نیز «عبدالله مستوفی در یادداشت‌های خود می‌نویسد: «مشیرالملک و برادرش مؤتمن‌الملک از راه تدارک لوایح قانون اساسی و متمم آن خیلی به پیشرفت مشروطه کمک کردند.»[۳۱]

سعید امیرارجمند معتقد است که «قانون اساسی ۱۹۰۶م.، شامل دیباچه‌ای کوچک و ۵۱ ماده ماده می‌شد، که دستِ‌کم ۶ ماده ... کاملاً یا قسمتی، مطابق با قانون اساسی بلژیک و حداقل ۵ ماده با قانون اساسی ۱۸۷۹م. بلغارستان بود؛ گرچه ترجمهٔ هیچ‌یک از این مواد، طابق النعل بالنعل محسوب نمی‌شدند. ایدهٔ دو مجلس مقننه، متشکل از یک مجلس شورا و یک سنا نیز از قانون اساسی بلژیک گرفته شد؛ هرچندکه ضرورت انتصاب نیمی از اعضای سنا ازطرف شاه، تاحدودی نشأت گرفته از قانون اساسی روسیه بود که تزار در ابتدای سال ۱۹۰۶م. آن را اعلان نمود.»[۳۲]

در چند کلمه بگوییم که این قانون اساسیِ ۵۱ ماده‌ای درحقیقت قانون

۲۹- مصطفی رحیمی، همان، ص. ۷۱

۳۰- مصطفی رحیمی، همان، ص. ۷۱ و ۷۲

۳۱- زندگانی من، عبدالله مستوفی، جلد ۲، ص. ۳۲۸ در: مصطفی رحیمی، همان، ص. ۷۲

۳۲- سعید امیرارجمند، قانون اساسی، در «انقلاب مشروطیت (از سری مقالات دانشنامهٔ ایرانیکا، ۳)، ترجمه‌ی دکتر پیمان متین، مقدمه‌ی دکتر ناصر تکمیل همایون، انتشارات امبرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۸۳، ص. ۱۰۱

اساسی به‌معنایِ شناخته‌شده‌ی آن نبود و فاقدِ بسیاری از مهم‌ترین و اساسی‌ترین موضوع‌هایی بود که در هرقانون اساسی مطرح می‌شود. بیش‌تر به نظام‌نامه‌ی داخلی مجلس می‌مانست تا قانون اساسی به‌معنای متعارف آن؛ همان‌طورکه تقی زاده می‌گوید: «نظام‌نامه‌ی اساسی اولی مرکب از ۵۱ اصل خیلی مختصر و ابتدایی بود و بعضی از قواعد نظام‌نامه‌ی داخلی مجلس را مانند انتخاب رئیس و نظم دادن رئیس به مجلس و غیره در آن ذکر کرده بودند.»[۳۳]

البته در مقدمه‌ی آن از «نظام‌نامهٔ اساسی شورای ملی» صحبت می‌کند و نه «قانون اساسی» اما، فریدون آدمیت در «فکر آزادی» می‌گوید «در این‌جا لازم است توضیحی درباره‌ی اصطلاح «مشروطیت» و «نظام‌نامهٔ اساسی» داده شود. بعضی چنین پنداشته اند که نظام‌نامه‌ی اساسی که پس از صدور فرمان آزادی و مشروطیت تنظیم گردید صورت قانون اساسی را نداشته و اصطلاح «نظام‌نامه» به‌مفهوم امروزی آن استعمال شده است. دراین‌باره باید گفت در آن زمان اصطلاح «نظام‌نامه» به قانون اساسی اطلاق می‌گردید و اهل فن آن را معادل کلمه‌ی «کونستی‌توسیون» می‌آوردند. میرزا یوسف خان مستشارالدوله در رساله‌ی یک کلمه از «نظام‌نامه‌ی حکومت که کونستی‌توسیون نام دارد» اسم برده است.»[۳۴]

به‌هررو، قانون اساسی‌یی که در مجلس نوشته شده بود به دربار فرستاده شد تا تصویب شود اما، دربار (به‌ویژه محمدعلی میرزا) و دولت برای تصویب نکردن آن به دست‌آویزهای گوناگون روی‌آوردند که مهم‌ترین آن ناخوشی مظفرالدین شاه بود که بازتاب آن را در متن باقی‌مانده‌ی مذاکرات مجلس[۳۵] می‌بینیم: «جلسه هشتم شوال ۱۳۲۴ در این جلسه مجددا موضوع مطالبه قانون اساسی از صدارت عظمی مطرح گردید. حاج محمدتقی و حاج سیدابراهیم و آقا سیدحسن خیلی سخت صحبت کردند. از لحن مذاکرات

۳۳- تقی زاده، همان، ص. ۱۱۷

۳۴- فریدون آدمیت، فکر آزادی، همان، ص. ۲۴۷ و ۲۴۸

۳۵- همان‌گونه که همواره مورخان و متخصصان بسیاری متذکر شده اند به‌علت بمباران مجلس بخش زیادی از مذاکرات مجلس ازبین‌رفته است. در این زمینه نیز کار فریدون آدمیت که به جست‌وجوی منبع‌های دیگری پرداخته تا بتوان به موضوع‌های این گفت‌وگوها و نظرها دست یافت بسیار مهم است.

استنباط می‌شد که دولت در این امر کوتاهی می‌کند. قرار شد مجددا اقدام بکنند مخصوصا از آقایان علما نیز خواستند اقدام جدی بنمایند. ... نامه صدراعظم در جواب نامه علماء و روحانیون دائر به تسریع در فرستادن قانون اساسی قرائت شد. صدراعظم چنین نوشته بود: «علماء گمان می‌کنند که علت تعویق و تأخیر فرستادن نظام‌نامه (قانون اساسی) مماطله وزرا است و حال‌آن‌که فقط کسالت مزاج مبارک همایونی تاکنون مانع از توشیح آن به‌صحهٔ همایونی و ارسال به مجلس شده است.»[۳۶] تفضیل کشمکش‌های میان مجلس و دربار (و دست‌اندازی‌های محمدعلی میرزا ولیعهد در متن قانون اساسی فرستاده شده ازسوی مجلس) و دولت و ... بیرون از حوصله‌ی این مقاله است. سرانجام مظفرالدین شاه که آخرین روزهای زندگانی را می‌گذرانید در تاریخ ۱۴ ذیقعده ۱۳۲۴ قانون اساسی را امضا کرد و ولیعهد نیز مجبور به امضا شد و اندکی بعد در ۲۴ ذیقعده[۳۷] ۱۳۲۴ مظفرالدین شاه درگذشت.[۳۸]

۵ - متممِ قانون اساسی و سرنوشت اندیشه‌یِ سکولار

محمدعلی میرزا در تاریخ ۴ ذیحجه ۱۳۲۴ به تاجداری رسید.

«محمدعلی شاه نخست در پیِ این اندیشه‌ی خام بود که در اعتبار حقوقی و سیاسی فرمان مشروطیت (۱۴ جمادی‌الثانی ۱۳۲۴) شبهه اندازد. به چه مأخذ؟ بدین برهان که پدرش دست‌خط مشروطیت را در بیماری و ناهشیاری امضا کرده، ازاین‌رو آن سند معتبر نیست. شاه توسط عمویش کامران میرزا نامه‌ی «خیلی محرمانه»ای به دکتر خلیل خان اعلم‌الدوله، پرشک مظفرالدین شاه فرستاد و عتاب‌آمیز نوشت: «در ایام اخیر وظیفهٔ نوکری خودتان را انجام نداده اید، و تحت تأثیر عواملی قرار گرفته اید که در نظر ما پسندیده نبود.

۳۶- مذاکرات مجلس، همان، ص. ۲۱

۳۷- در چند کتاب و نوشته‌ی مورخان فوت مظفرالدین شاه را ۲۳ ذیقعده ۱۳۲۴ قمری ذکر کرده اند اما، در مذاکرات مجلس آمده است: «مرگ شاه در ساعت شش از شب چهارشنبه ۲۴ شهر ذیقعده‌الحرام اتفاق افتاد، در همان شب مراسم تغسیل و تکفین و نماز را به‌جای آوردند.» (مذاکرات مجلس، همان، ص. ۹۰)

۳۸- تقی زاده، همان، ص. ۳۵ و نیز آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص. ۳۲

صدور دستخط مشروطیت با آن‌که شاه مرحوم در حالِ طبیعی نبوده اند، به‌حکم وجدان از طرف شما باید ممانعت به‌عمل می‌آمد. حال برای جبران قصور ... انتظار داریم به‌صراحت بنویسید که: امضای شاه پدرمان در روزهای آخر حیات مخدوش [است] و در حالِ عادی نبوده اند تا حقیقت مکشوف شود. و این خدمت بزرگ شما منظور خواهد بود.» اما، پزشک شاه سوابق گواهی طبیِ منظور را نداد و به کامران میرزا فرستاده‌ی شاه فعلی جواب سربالا داد. بار دوم شاه مختارالدوله را از دستگاه نظمیه مأمور اخذ آن سند کرد. به او نوشت: «... اعلم‌الدوله ... هنوز جواب نداده ... با تشویق و تهدید هرطوری صلاح می‌دانی نوشته را بگیر که خیلی مورد احتیاج است. گویا می‌خواهد نمک به حرامی کند. مراقب باش و او را وادار کن امری که فرموده ایم اجرا نماید.»[۳۹] اما، فشارها و کوشش‌های محمدعلی شاه به نتیجه نرسید. کسانی چون عضدالملک، رئیس خاندان قاجار، «حالی شاه کردند که شبهه انداختن در اعتبار اسناد مشروطگی کاری بیهوده و سخت مخاطره‌انگیز است. ازاین‌رو، درست همان اوان در انجمن دربار (با حضور عضدالملک و صدراعظم میرزا نصرالله مشیرالدوله) نخستین دست‌خط محمدعلی شاه مبنی بر وفاداری به اصول مشروطه و قانون اساسی صادر گشت و آن را به مجلس فرستاد (۲۷ ذیحجه ۱۳۲۴). در آن می‌خوانیم: «بدیهی است که از همان روز فرمان شاهنشاه مبرور ... شرف صدور یافت و امر به تأسیس مجلس شورای ملی شد، دولت ایران در عداد دول مشروطهٔ صاحبِ کنستی‌توسیون به شمار می‌آید.»[۴۰]

با به شاهی رسیدن محمدعلی شاه و رویه‌ی استبدادی که پیش کشید کش‌مکش بسیار دامنه‌دار مجلس با شاه شروع شد که در نهایت به توپ بستن مجلس و پایان مجلس اول و سپس عزل محمدعلی شاه رسید که جنبه‌های گوناگون آن در تاریخ‌های معتبر مشروطیت آمده است که موضوع گفتار ما نیست. موضوعِ اصلی این نوشته چگونگی تنظیم «متمم قانون اساسی» است.

۳۹- آدمیت، همان، ص. ۳۱

۴۰- آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص. ۳۳

ازآن‌جاکه مجلس قانون اساسی اول را کافی نمی‌دانست و از آن ناراضی بود، یکی از مهم‌ترین و عاجل‌ترین کارهایی که در دستورکار مجلس قرار گرفت تدوین «متمم قانون اساسی» بود.

به‌گفته‌ی فریدون آدمیت «تدوین قانون اساسی ماجرای مفصلی دارد. لبّ مطلب این است که قانون اساسی که در پنجاه و یک ماده در چهاردهم ذیقعده ۱۳۲۴ به امضای مظفرالدین شاه و ولیعهدش محمدعلی میرزا رسیده بود شامل کلیه حقوق اساسی نبود. با افتتاح مجلس سعدالدوله با نطق‌های پُرمغز خود بر قانون اساسی خرده می‌گرفت. کسان دیگر نیز بودند که رفع نواقص قانون اساسی را لازم می‌دانستند. ازطرف مجلس یک کمیسیون هفت نفری مأمور تهیه و نگارش متمم قانون اساسی گردید و سعدالدوله در آن هیئت بصیرتر از دیگران بود.[۴۱] کمیسیون طرح متمم قانون اساسی را تدوین کرد. مجلس نظر علمای روحانی را نسبت به مواد آن خواست و در واقع هیئتی از ملایان به رسیدگی آن پرداخت. پیشوایان روحانی تباین بعضی از مواد مدونه را با اصول دینی عنوان و به مخالفت با آن قد علم کردند. ازجمله شیخ فضل‌الله نوری پیشوای علمای شریعت‌طلب لایحه‌ی مفصلی در لزوم رواج شریعت انتشار داد.

ملایان مخصوصاً با اصل تساوی مطلق افراد دربرابر قانون که شامل افراد مسلم و اقلیت‌های مذهبی می‌گردید و هم‌چنین با اصل تعلیمات اجباری مخالفت می‌کردند. به‌علاوه نسبت به آزادی مطبوعات خواستار نظارت علمای دین بودند. صنیع‌الدوله رئیس مجلس نیز می‌گفت ممکن است در پاره‌ای مواد قانون اساسی رأی علمای نجف استفسار گردد!

در این ماجرای دامنه‌دار جامع آدمیت[۴۲] [که ۱۵ نماینده در مجلس

۴۱- آدمیت: «سعدالدوله ریاست کمیسیون تدوین متمم قانون اساسی را به عهده داشت.»، همان، ص. ۱۹۷

۴۲- به‌گفته‌ی فریدون آدمیت «جامع آدمیت را روشنفکران تأسیس کردند و مسلک آن غیرانقلابی بود و اعضای آن از آزادی‌خواهان اعتدالی بودند. بنیان فلسفهٔ سیاسی این جمعیت سیاسی بر «مشروطیت و محدودیت» قدرت سلطنت و انفصال قوای دولت بنا شده بود و به‌عنوان نماینده‌ی روشنفکران خواهان اصلاحات عمومی و تأسیسات سیاسی و اجتماعی نوین به‌سبک کشورهای اروپایی بود. و در سیر تحولات دوره‌ی اول مشروطیت، از زمان تأسیس مجلس تا بحران آزادی و استبداد صغیر، جامع آدمیت با سه نیرو تصادم داشت. یکی با استبدادطلبان که بعداز صدور فرمان آزادی در تلاش احیاء قدرت لرزان و متزلزل »

داشت] نظر قاطع داشت. با مداخله‌ی بی‌حدوحصر روحانیون و تشکیل کمیسیونی از علما جهت رسیدگی به مواد مدونه و خاصه با استفسار نظر علمای نجف به‌کلی مخالف بود. در بیانیه‌ای که رئیس جامع در جمادی‌الثانی ۱۳۲۵ منتشر ساخت (و در مسجد سپهسالار که کانون اجتماع مردم و مقر تشکیل انجمن‌های مختلف بود نیز توزیع گردید) اعلام کرد «قانون اساسی همان‌طورکه در کمیسیون اول نوشته بود، موافق قواعد معموله جمیع پارلمان‌های دنیا و نظام‌نامه‌های همین مجلس شورای ملی، بایستی مستقیماً در مجلس علنی قرائت شود و اگر محتاج حک‌واصلاح بود در همان مجلس اصلاح بشود.» رئیس جامع درباره‌ی لایحه‌ی شیخ فضل‌الله نوری نوشت آن لایحه «برهم‌زننده‌ی اساس مشروطیت و خلاف قوانین مدنیت است.» نکته دیگر که رئیس جامع اعلام داشت این‌که نتیجه‌ی تشکیل کمیسیون علما این است که «رفته‌رفته ایشان حقی برای خود در اجرائیات امور مملکتی اثبات نمایند و رخنه در کارهای سیاسی کنند.» ... در کش‌مکش تدوین متمم قانون اساسی جامع آدمیت با صنیع‌الدوله [نخستین رئیس مجلس] اختلاف حاصل کرد یکی ازلحاظ این‌که وی استعلام رأی علمای نجف را ضروری می‌دانست و دیگر این‌که به‌نظر جامع صنیع‌الدوله در پیش بردن کارهای مجلس سستی به خرج می‌داد.[۴۳] به‌همین‌جهت جامع آدمیت شیوه‌ی سخت و قاطع احتشام‌السطنه را که ضمناً از امنای آن بود بیش‌تر می‌پسندید و از او پشتیبانی می‌کرد. احتشام‌السطنه ضمن بحث درباره‌ی قانون اساسی از پرخاش به علما و حتی پیشوایان آنان مثل سید محمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی خودداری نمی‌کرد.»[۴۴]

خود بودند. دیگر ملایان شریعت‌طلب که درواقع با عامل استبداد پیوند داشتند. سوم با عناصر بسیار افراطی که عملاً شیوه‌ی انقلابی پیش گرفته بودند. ... اولین برخورد جامع آدمیت با ملایان شریعت‌طلب در داستان تنظیم متمم قانون اساسی ایران بروز کرد.» (آدمیت، فکر آزادی، ص. ۲۴۷ و ۲۵۲ تا ۲۵۴)

۴۳- در مذاکرات مجلس نیز می‌خوانیم: «آقامشهدی باقر (نماینده بقال - بنکدار - آجیل‌فروش) [خطاب به صنیع‌الدوله] - ما وکلا چون شخص شما را از همه‌جهت از خودمان داناتر و بهتر و متدین‌تر دیده و دانسته بودیم به‌طیب‌خاطر و رضایت نفس شما را رئیس دانسته قبول نمودیم ولی تمامی رفقا و همقطاران می‌گویند که شما در امور جدوجهد نمی‌کنید و بعضی مطالب را به مسامحه می‌گذرانید.» (مذاکرات مجلس، ص. ۵۸)

۴۴- آدمیت، همان، ص. ۲۵۴ - ۲۵۶

تقی زاده نیز می‌گوید «این کش‌مکش و مجادله و مبارزه بسیار شدید آخر سال ۱۳۲۴ و اوایل سال ۱۳۲۵ منتهی به تکمیل قانون اساسی که تا آن وقت ۵۱ اصل بود و اقدام به ایجاد متمم قانون اساسی گردید و برای این کار و تهیه و طرح متمم مزبور به پیش‌نهاد شفاهی سعدالدوله هیئتی مأمور شد که تاآن‌جاکه در خاطر دارم مرکب بود از سعدالدوله و حاج امین‌الضرب و مستشارالدوله و حاج سیدنصرالله اخوی (بعدها معروف به تقوی) و محقق‌الدوله و صدیق‌حضرت و مخبرالملک و اینجانب[۴۵]. مخبرالملک حاضر نشد و سایرین جلسات عدیدی که ماه‌ها صرف آن شد تشکیل دادند و با استفاده از قانون اساسی بلژیک و قدری از قانون اساسی فرانسه و اندکی از ممالک بالکان (که تازه‌تر بود) متمم قانون اساسی را تدوین و به مجلس بردند. لکن بحث و تصویب آن در مجلس بسیار طول کشید ...»[۴۶]

یکی از نخستین جدال‌ها و درگیری‌ها میان مجلس و محمدعلی شاه (که از نزدیک‌ترین مشاوران‌اش شاپشال روسی و شیخ فضل‌الله نوری بودند) ازجمله بر سر لفظِ مشروطیت بود که درحقیقت تنها جدل بر سر یک «لفظ» نبود بلکه دامنه‌ی آن به بسیار موضوع‌های دیگر کشیده شد و ملایان نیز به‌طور مستقیم و غیرمستقیم در آن دخالت کرده و به‌نفع خود بهره‌برداری کردند. ازجمله تقی زاده می‌گوید «وقتی که در روز ورود هفت نفر از وکلای آذربایجان جلسه‌ای در خانه‌ی صدراعظم مشیرالدوله حوالی غروب تشکیل شد و علاوه بر وکلای جدیدالورود آذربایجان ... که به همان جلسه رفتند و سعدالدوله و حاج معین‌التجار و حاج امین‌الضرب و حاج محمد اسماعیل و مرتضوی و حاج سیدمحمد صراف و اینجانب و بعضی وکلای دیگر از وکلای مجلس حاضر بودند در مقابل حرف یکی از حاضرین که گفت مگر ما دولت

۴۵- مصطفی رحیمی نام اعضای هیئتی که به کار نوشتن متمم قانون اساسی مشغول شدند چنین ذکر می‌کند: «سعدالدوله، سیدحسن تقی زاده، مشارالملک، حاجی امین‌الضرب، حاجی سیدنصرالله اخوی (بعدها معروف به تقوی) و مستشارالدوله» و در پانوشت مطلب خود می‌نویسد: «اسامی اعضای این هیئت به شرح مذاکرات مجلس در دوره‌ی اول (ص. ۷۹) و تاریخ مشروطه کسروی (ص. ۲۲۴) به شرحی است که درج شد، ولی در یادداشت‌های بعدی سیدحسن تقی زاده (اطلاعات ماهانه، مردادماه ۱۳۳۳، ص. ۳) هنگامی که به اسامی اعضای این هیئت اشاره می‌شود، نام مشارالملک جزو نام اشخاص مذکور نیست و نام دو نفر دیگر، محقق‌الدوله و صدیق حضرت، اضافه بر دیگران آمده است» (مصطفی رحیمی، همان، ص. ۸۳)

۴۶- تقی زاده، همان، ص. ۱۵۶

مشروطه نداریم و چرا به مقتضیات مشروطیت عمل نمی‌شود مشیرالدوله (میرزا نصرالله خان) گفت خیر این‌جا مشروطه نیست و شاه فقط مجلسی به شما داده که بنشینید و در قوانین مملکتی شور کنید و این حرف او باعث شدت فوق‌العاده هیجان گردید و در لفظ مشروطه اصرار شد و همان‌جا سیدمحمد صراف بلند شده و گفت: قربان در دولت‌خواهی عرض می‌کنم که اگر امشب این کار اصلاح نشود فردا تهران هم مثل تبریز خواهد شد» مشیرالدوله متغیر شد و گفت نیکی نیست که از دست‌تان برنیاید.»[۴۷]

روند بعدی مجلس و جدال‌های درونی آن در زمانِ تصویب «متمم قانون اساسی» نشان داد که این کش‌مکش تنها درخصوصِ یک لفظِ «مشروطیت» نیست بلکه بسیار مهم‌تر از آن است. روایت تقی زاده از یکی از واقعه‌های مجلس بسیار عبرت‌افزاست: «... در مذاکرات و مبارزات مجلس با دربار که آقای مخبرالسلطنه هدایت ... که عامل مهم اصلاح کارها و حل اختلافات ... و تدبیر عاقلانه امور بود و بین شاه و مجلس رفت‌وآمد می‌کرد ... وقتی که عاقبت ازطرف دربار به مجلس آمده و گفت که حالا که شما اصرار در لفظ مشروطه دارید شاه می‌فرماید من با مشروعه موافقم که البته باید امور برطبق شرع انور باشد و جامع‌تر از کلمه‌ی مشروطه است. فوراً بر اثر این زرنگی نبض جمعی از مقاومت‌کنندگان ساقط شد و مخصوصاً علماء فوراً رضا داده و گفتند تم‌الخلاف و این بهترین راه‌حل است و کسی را از مشروطه‌طلبان متجدد مجلس جرئت مقاومت با علماء در این باب نبود. لکن یک‌مرتبه مشهدی باقر [بقال، وکیل بقال - بنکدار - آجیل‌فروش در مجلس[۴۸]] مرحوم فریاد سختی کشید و به این مضمون حرف زده و گفت: آقایان، قربان جد شما بروم ما اصناف و یخه‌چرکین‌ها و مردم عوام این اصطلاحات غلیظ عربی را نمی‌فهمیم. ما این چیزی را که به‌زحمت و خون‌ودل و این‌همه مجاهدت گرفته ایم اسم‌اش مشروطه است و ما با این لفظ‌پردازی مشروطه‌ی خودمان را ازدست نمی‌دهیم. وکلای اصناف هم با او هم‌راهی کردند و علماء که ملاحظه کلی از اصناف و عوام داشتند و نمی‌توانستد آن‌ها را که هسته

۴۷- تقی زاده، همان، ص. ۳۷

۴۸- مذاکرات مجلس، همان، ص. ۵۷

امت و اصحاب بودند برنجانند موافقت کردند و لفظ مشروطه را درواقع روح و معنی آن نیز مستقر شد.»[۴۹]

درخصوصِ دخالت روزافزون ملایان و دور کردن مجلس از اصلِ «مشروطیت» و کشاندن آن به زیرِ مهمیزِ «شریعت» آدمیت به مناقشه‌ی تند میان احتشام‌السلطنه رئیس مجلس و آیت‌الله بهبهانی اشاره می‌کند و می‌گوید«احتشام‌السلطنه منصفانه اعتراف دارد که آقا سیدعبدالله بر مشروطیت «حقوق غیرقابل انکار داشت و به‌حق از ارکان مشروطیت محسوب بود» فقط تأسف می‌خورد که حدی برای مداخلات خویش قائل نبود.» و اضافه می‌کند«برخورد بدان تندی و سختی دستگاه رهبری مجلس به خود ندیده بود – برخوردی که ماورای سلیقه‌های شخصی، ریشه‌ی عمیق‌تری داشت. ازیک‌سو، طرح قانون عدلیه و اصول محاکمات مایه‌ی اختلاف بود. رئیس مجلس معتقد بود محاکم قضایی باید منحصر به محاکم عدلیه باشد و «غیر از محاکم عدلیه محکمه‌ی دیگری نباید باشد» و اهل فقاهت در همان محاکم مصدر امر قضاوت باشند. ازدیگرسو، از دوران گذشته احکام شرعی و عرفی و ناسخ و منسوخ در دست صاحبان دعوا فراوان بود.»[۵۰]

درخصوص ملایان تقی زاده نیز می‌نویسد: «از عجائب خصائص انقلاب ایران آن بود که آن از مبارزه‌ی دو طبقه‌ی فاسده برضد هم‌دیگر پیدا شد. چنان‌که در دوره‌های اخیر از مدت‌ها به این طرف ملاها در ایران نفوذ تامی رسانیده و فساد اداره را به‌درجه‌ی اعلا بالا برده بودند و تمام کارها به رشوت و احکام ناحق ناسخ و منسوخ می‌گذشت و در امور دولت ملاحظه‌ی بی‌اندازه می‌کردند به‌حدی که تمام دوایر دولتی از دست ملاها به‌جان آمده بودند و دولتیان هرقدر فاسد بودند گاهی ملاها افسد بودند و آن‌ها را نیز به ستوه آورده بودند.»[۵۱]

در دورانی که مجلس جریان داشت چه در درون و چه در بیرون مجلس مملکت شاهد بحران‌ها و اتفاق‌های گوناگون است که ازجمله ازیک‌سو

۴۹- تقی زاده، همان، ص. ۱۵۷ و ۱۵۸

۵۰- آدمیت، ایدئولوژی...، ص. ۲۹۱ و ۲۹۲

۵۱- تقی زاده، همان، ص. ۸۷

اقدام‌های محمدعلی شاه و طرفداران او بود که «با توسل به دین و مذهب افکار را برضد بعضی از اصول دموکراسی که ناچار می‌بایست در متمم قانون اساسی گنجانیده شود برانگیخته بودند ... و ازسوی‌دیگر تفرقه‌ای که در میان مشروطه‌خواهان پدید آمده بود و عده‌ای سنگ «شریعت‌خواهی» به سینه می‌کوفتند و می‌گفتند که حکومت باید «مشروعه» باشد و نه مشروطه.»[۵۲]

به‌هررو، سرانجام متمم قانون اساسی نوشته شد و به مجلس تقدیم شد. که اصل نخست آن چنین بود:

«به‌موجب متمم قانون اساسی افراد کشور، صرف‌نظر از دین و مذهب و طبقه، متساوی‌الحقوق هستند. با تصویب این اصل مسلمان همان اندازه حق دارد که غیرمسلمان و به‌اضافه کلیه‌ی امتیازهای اشرافی و روحانی لغو می‌شود.»[۵۳]

اما این ماده موجب اختلاف‌ها و درگیری‌هایِ شدید در درون و بیرون مجلس شد و محمدعلی شاه نیز در آن جهد فراوان نمود. حتا «روحانیان»یِ که طرفدار مشروطیت بودند و برای پیروزی آن کوشیده بودند، لازمه‌یِ بی‌طرفیِ مذهب در حکومتِ دموکراسی را برنتافتند. پس از جدل‌های فراوان که به‌گفته‌یِ مخبرالسلطنه هدایت «در سر ماده‌یِ تساوی ملل [مذهب‌ها] متنوعه، در حدود با مسلم، شش ماه رختخواب‌ها در صحن مجلس پهن شد و مردمی مجاور ماندند.»[۵۴] در نهایت در اصل هشتم (نخستین اصل در تعریف حقوق ملت ایران) آن ماده‌یِ پیش‌نهادی به این صورت تغییر یافت: «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق خواهند بود»[۵۵] که به‌گفته‌ی مخبرالسلطنه «قانون دولتی چه معنی دارد، معلوم نیست.»[۵۶]

۵۲- مصطفی رحیمی، همان، ص. ۸۴ و ۸۵

۵۳- همان، ص. ۸۵

۵۴- هما رضوانی (به‌کوشش)، لوایح شیخ فضلالله نوری، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲، ص.۱۹

۵۵- متمم قانون اساسی، حقوق ملت ایران، اصل هشتم.

۵۶- هما رضوانی، همان.

یکی از طرفداران شیخ فضل‌الله نوری پس از چندین دهه، در «مقدمه»ی خود بر «لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری» ازجمله می‌نویسد: «مجلس در این اصل تحت فشار دو نیرو قرار داشت: یک نیروی قوی و آن مرحوم شیخ [فضل‌الله نوری] بود که با دلایل انکارناپذیر، و با استناد به آیات قرآن و ازجمله آیه‌ی شریفه‌ی «لحن تجد قوماً یومنون بالله و الیوم الاخر یوادون من حادالله و رسوله» با این اصل مخالفت می‌ورزید؛ نیروی دیگر اقلیت‌های مذهبی[۵۷] بودند و بیش‌تر از همه زردشتی‌ها که سعی داشتند در تمام شئون با مسلمان‌ها برابر باشند.

در همان روزها لایحه‌ای از جامعه‌ی زردشتیان به مجلس داده شد که در جلسه روز یک‌شنبه چهارم جمادی‌الاول تمام آن قرائت گردید. قسمتی از آن این است: « ... عمده و اصل مقصود ما این است که اگر انسانیم در حفظ حقوق در شماره‌یِ ناس محسوب شویم. تعیین مقامات انسانیت امکان ندارد مگر به‌حفظ شرف انسانیت. و پاس شرف انسانیت نشود مگر به‌مساوات در حقوق انسانیت. ... به این عریضه چهارمین که خلاصه‌ی عرایض قبل است و عرض حال خویش را در حضور وکلای مجلس مقدس ختم می‌نمائیم.»[۵۸] اما، مخالفتِ مخالفانِ برابریِ حقوقیِ ایرانیان و سخنان «امام جمعه» در مجلس، این تقاضا را مختومه اعلام کرد: «درباره‌ی این لایحه که نسبتاً مفصل است گفت‌وگو بسیار شد اما، امام جمعه سخنان قابل تأملی گفت: «حاج امام جمعه – این‌ها ۱۳۰۰ سال است با ما بودند و حقوقی داشته اند و با آن‌ها رفتار شده. حالا ما حتی‌الامکان درصدد هستیم که حقوق آن‌ها را زیاد و محکم نمائیم نمی‌دانیم محرکین[۵۹] آن‌ها کیانند که این قسم اصرار

۵۷- از اقلیت‌های مذهبی تنها زرتشتیان در مجلس حضور داشتند که خیلی هم فعال بود (ارباب جمشید نماینده‌ی آنان بود). دو اقلیت مذهبی کلیمی و مسیحی خود نخواستند در مجلس نماینده داشته باشند. در قانون یا «نظام‌نامه‌ی انتخابات» برای هریک از سه اقلیت مسیحی (ارامنه) و کلیمی و زرتشتی یک نماینده منظور شده بود اما، کلیمیان و مسیحیان نامزدی معرفی نکردند بلکه دو عالم دینی، بهبهانی و طباطبایی، را وکیل خود قرار دادند. (تقی زاده، همان، ص. ۴۸ و۷۵)

۵۸- هما رضوانی، همان، ص.۱۹

۵۹- آن آخوند هم‌چون ملایان عوام‌فریب حاکم امروز ایران، به‌جای پذیرش «حق» مردم هرگونه حق‌طلبی را ناشی از نیروهای نامرئی! «محرکین» می‌دانست و دو دیگر این‌که ازبین‌بردن حقوق مردم و اقلیت‌های دینی را «مستحکم و زیاد کردن حقوق»! آنان جلوه می‌داد.

می‌کنند؟»[۶۰] و سخنان امام جمعه نقطه‌ی پایانی گذاشت بر این خواستِ به‌حق. نویسنده‌ی این مقدمه چنین ادامه می‌دهد «عامل اصلی تحصن شیخ [تحصن شیخ فضل‌الله در حرم عبدالعظیم] با استناد به لایحه‌ی نمره‌ی ۱۵، در ۴ رجب، همین اصل بود. می‌نویسد: «تا امتیاز وکلا را دادند و فصول نظام‌نامه پیش نهادند، همه‌جا حضرت شیخ به‌وجه‌اتم واوفی حاضر و ناظر و مساعد و ناصر بودند، و گمان قوت اسلام و اجرای احکام سیدانام، علیه‌التحیه و السلام، را می‌نمودند. به‌مرور که قصه‌ی حریت و آزادی درمیان گذاشتند و رسم مساوات و برابری با سایر ملل [مذهب‌ها] نمودند، که خلاف ضرورت کتابت و سنت و مباین آیین حضرت رسالت و اجماع فقهاء امت است، به‌اضافه سایر مفاسد و معایب مشهوده، ناگزیر از مجلس مزبور روگردان و به زاویه‌ی مقدسه جای گرفتند.»[۶۱]

دیگر پیش‌نهادهای کمیسیونِ متمم قانون اساسی ازجمله «متضمن این اصول بود:

۱ – آزادی‌های عمومی ازقبیل آزادی مطبوعات، آزادی احزاب و جمعیت‌ها و هم‌چنین آزادی‌های فردی رسماً اعلام می‌شود.

۲ – به‌موجب این قانون، قوای حکومت ناشی از ملت شناخته می‌شود و به سه رشته‌ی مجزا: قوه‌ی قانون‌گذاری، قوه‌ی قضایی و قوه‌ی اجرایی تقسیم می‌شود.

۳ – با تصویب این قانون، حق قضاوت از روحانیان و حکام سلب می‌شود و به قوه‌ی قضایی که یکی از سه رکن دموکراسی است، منتقل می‌شود. به‌موجب این قانون، قضات در کار خود مستقلند، تشکیل دادگاه باید به حکم قانون باشد و دولت حق تغییر قضات را ندارد.

۴ – به‌موجب این قانون، اوامر پادشاه وقتی قابل‌اجرا است که به امضای

۶۰- هما رضوانی، همان، ص. ۱۹

۶۱- هما رضوانی، همان.

وزیر مسئول رسیده باشد.»[۶۲]

اما، کوشش‌ها و جدل‌های مشروطه‌طلبان متجددی که دارای اندیشه‌ی سکولار بودند اگر در بسیاری زمینه‌ها (ازجمله محدود کردن قدرت پادشاه و ...) کارساز بود، درخصوصِ دینی نشدن متمم قانون اساسی به جایی نرسید. ملایان با سوءاستفاده از وضعیت بسیار بحرانی کشور و درگیری‌های حاصل از مبارزه‌ی سرنوشت‌ساز مشروطه‌طلبان با محمدعلی شاه (و دخالت‌های بی‌جای محمدعلی شاه و دولت در متمم قانون اساسی) و درگیری‌های چندجانبه‌ی انجمن‌ها (به‌ویژه انجمن‌های مبارز و افراطی) و مجلس و دربار و ... و با بسیج توده‌های عوام و کشاندن آن‌ها به صحن مجلس و خیابان‌ها و هیاهوهایی که به‌نام «بابیان» علم کردند، موفق شدند قانون اساسی مشروطیتی که با آن‌همه مبارزه و جان‌فشانی به‌دست آمده بود به میل خود تعبیر و تنظیم کنند. که در اصل اول آن گفته می‌شود «مذهب رسمی ایران اسلام و طریقهٔ حقهٔ[۶۳] جعفریهٔ‌اثناعشریه است باید پادشاه ایران دارا و مروج این مذهب باشد.»

سه، چهار ماهی پیش از تصویب اصل دوم متمم قانون اساسی که به اصل شیخ فضل‌الله معروف شد، ملایان بلواها بزرگی به راه انداختند. هم‌چنین شیخ فضل الله نوری که معتقد بود «قوام اسلام به عبودیت است و نه به آزادی، قوام اسلام به تبعیض است و نه به برابری» به‌هنگام گفت‌وگو درباره‌ی متمم قانون اساسی ازقرار یک اصل به دست خود نوشت و خواست که به قانون اساسی افزوده شود و خود نسخه‌هایی از آن را میان مردم پخش کرد. آن نوشته در اصل متمم قانون اساسی چنین منعکس شد:

«مجلس مقدس شورای ملی ... باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیهٔ آن مخالفتی با قواعد مقدسهٔ اسلام و قوانین موضوعه

۶۲- مصطفی رحیمی، همان، ص. ۸۴ و ۸۵

۶۳- این واژه‌ی «حقه» به‌معنای آن است که دیگر «طریقه»های اسلامی (ازجمله اهل سنت) «غیرحقه» هستند. این واژه حتی در قانونِ «جمهوری اسلامی» نیامده است.

حضرت خیرالانام صلی‌الله علیه و آله و سلم نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه برعهده علمای اعلام ادام‌الله برکات وجودهم بوده و هست لهذا مقرر است در هرعصری از اعصار هیئتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند باین طریق که علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه اسامی بیست نفر از علما که دارای صفات مذکوره باشند معرفی بمجلس شورای ملی بنمایند پنج نفر از آنها را یا بیشتر بمقتضای عصر اعضای مجلس شورای‌ملی بالاتفاق یا بحکم قرعه تعیین نموده بسمت عضویت بشناسند تا موادی که در مجلسین عنوان میشود بدقت مذاکره و غوررسی نموده هریک از آن مواد معنونه که مخالف با قواعد مقدسهٔ اسلام داشته باشد طرح و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و رأی این هیئت علماء در این باب مطاع و متبع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت حجة عصر عجل‌الله فرجه تغییرپذیر نخواهد بود.»

پس از تصویب این ماده دو ملای بزرگ و بسیار پُرنفوذ نجف عبدالله مازندرانی و کاظم خراسانی که مشوق مشروطیت هم بودند، روشنفکران و متجددان مشروطیت را به «زندقه و الحاد» متهم کردند و به مجلس چنین نوشتند:

از نجف اشرف، توسط حجّت الاسلام [شیخ فضل‌الله] نوری دامت برکاته
مجلس محترم شورای ملّی شیّدالله تعالی ارکانه
مادّهٔ شریفهٔ ابدیّه که بموجب اخبار واصله در نظامنامهٔ اساسی درج و قانونیّت موادّ سیاسیّه و نحوها من الشرعیات را بموافقت با شریعت مطهّره منوط نموده اند، از اهمّ موادّ لازمه و حافظ اسلامیّت این اساس است، و **چون زنادقهٔ عصر بگمان فاسد، حریّت این موقع را برای نشر زندقه و الحاد مغتنم، و این اساس قویم**

را بدنام نموده، لازم است مادّهٔ ابدیّهٔ دیگر در دفع این زنادقه و اجراء احکام الهیّه عزّاسمه بر آنها و عدم شیوع منکرات درج شود تا بعون الله تعالی نتیجهٔ مقصوده بر مجلس مترتّب و فرق ضالّه مأیوس، و اشکالی تولید نشود، ان شاء الله تعالی.

هفتم جمادی الاولی؛ الاحقر الجانی محمّد کاظم الخراسانیَ، الاحقر عبدالله المازندرانی[۶۴]

پیش‌از پی‌گیری سیاست‌های شریعت‌طلبان که در اصل‌های متمم قانون اساسی بازتاب یافت اشاره به یک واقعه‌ی مهم برای نورافشاندن به بحث ما بسیار ضروری است. و آن حکم دو مجتهد بزرگ نجف درباره‌ی سیدحسن تقی‌زاده است.

در کنار ماجرای آن اتهام بزرگ و خانمان‌براندازِ «زندقه و الحاد»، این دو ملای بزرگ «حکم به فساد سیاسی تقی‌زاده و اخراج وی از مجلس» دادند و به ناصرالملک فرستادند:

بسم الله الرّحمن الرّحیم

به عرض می‌رساند: مراتب تشکر از کمال اسلام‌پرستی و وطن‌پروری و کفایت کافیه و درایت کامله جناب مستطاب عالی ...

عجالتاً آنچه که به‌تحقیق وضوع پیوسته آنکه وجود **آقای سیدحسن تقی‌زاده به‌عکس آنچه امیدوار بودیم مصداق این شعر است.**

فکانت رجاء ثم صارت رزیّة / لقد عظمت تلک الرزایا و جلّت /

ضدیّت مسلکش با دین اسلام و سلامت مملکت و شوقش باینکه همچنانکه مملکت پاریس فیمابین ممالک نصاری بالغاء

۶۴- محسن کدیور، سیاست‌نامهٔ خراسانی، قطعات سیاسی در آثار آخوند ملامحمّد کاظم خراسانی (صاحب کفایه)، انتشارات کویر، چاپ دوم، ۱۳۸۷، ص. ۱۷۱ (از لوایح شیخ فضل‌الله نوری، لایحهٔ دهم جمادی‌الاولی ۱۳۲۵؛ لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری /۴۷؛ تاریخ مشروطه ایران، کسروی / ۴۱۲ – ۴۱۱ به‌نقل از لوایح، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات، ... و روزنامهٔ شیخ شهید فضل‌الله نوری ۲۳۷/۱-۲۳۹)

قیود مذهب تنصّر مُسَلم و معروف آفاق است همین قسم ایران هم فیمابین ممالک اسلامیه به‌حمدالله تعالی و حسن تأییده تا به‌حال به‌حفظ اساس دیانت اسلامیه امتیازی داشته است از این به‌بعد همین مسلک ملعون لامذهبی و الغاء قیود و حدود اسلامیه را اختیار نماید و همچنانکه پاریس فعلاً فیمابین مسیحیه بعدم التزام به قوانین و حدود نصرانیت انگشت‌نما و ممتاز است؛ همین‌طور ایران هم فیمابین ملل اسلامیه به همین لکه ننگ و عار العیاذ بالله تعالی انگشت‌نما و ممتاز گردد.

و چون بدیهی است علاوه بر تمام مفاسد دینیه مترتّبه بر تعقیب این مسلک خبیث، بالاخره **جز انقلاب عمومی و ضدیّت تمام علماء و مسلمین با اصل اساس قویم مشروطیت و ذهاب مملکت و استیلاء اجانب اثری مترتب نتواند بود** لهذا اصابه و صحت عقیده کسانی که او را عمداً یا جهلاً کارکن خارجه می‌شمارند بدیهی است، و در این مدت چند ماه به تمام وسائل ممکنه در نصیحت او تشبث شد و اصلاً مفید نشد.

اکنون ... با وظیفه و تکلیفی که در حفظ دین و دنیای مسلمین و صیانت ممالک اسلامیه در عهده داریم ... لهذا باداء وظیفهٔ الهیه عزّ اسمه مبادرت و حکم قطعی صادر و لفّاً ایفاد شد. ترتیب و تهیّه مقدّمات اظهار این حکم الهی عزّ اسمه که **بدون غائله این ماده فاسد مقطوع الاثر گردد به عهده کفایت و درایت و دین‌پرستی و وطن‌دوستی جناب مستطاب عالی و ....به کلی از هرگونه مداخله و افساد ممنوع و از هر قسم اثر داشتن در مملکت بالمرّه ساقط شود ...**

۱۲ ربیع‌الثانی ۱۳۲۸
من الحقر الجانی محمّدکاظم الخراسانی
من الاحقر عبداللّه المازندرانی »[۶۵]

۶۵- محسن کدیور، همان، ص. ۲۵۷ و ۲۵۸

به‌دنبال صادر کردن این «حکم فساد سیاسی و اخراج» تقی زاده از مجلس، این دو عالم دینی بسیار قدرت‌مند نامه‌ای خطاب به «مقام منیع نیابت سلطنت عظمی، حضرات حجج اسلام دامت برکاتهم، مجلس محترم ملّی، کابینهٔ وزارت، سرداران اعظم» فرستادند و در آن ازجمله نوشتند:

«چون ضدّیت مسلک سیّد حسن تقی زاده که جدّاً تعقیب نموده است با اسلامیّت مملکت و قوانین شریعت مقدسه بر خودِ داعیان ثابت، و از مکنونات فاسده‌اش علناً پرده برداشته است، لذا از عضویت مجلس مقدّس ملّی و قابلیت امانت نوعیهٔ لازمهٔ آن مقام منیع بالکلیّه خارج و قانوناً و شرعاً منعزل است.

منعش از دخول در مجلس ملّی و مداخله در امور مملکت و ملّت بر عموم آقایان علماء اعلام و اولیاء امور و امناء دارالشّورای کبری و قاطبهٔ امرا و سرداران عظام و آحاد عساکر معظمهٔ ملّیّه و طبقات ملّت ایران ایّدهم الله بنصرته العزیز واجب، و تبعیدش از مملکت ایران فوراً لازم، و اندک مسامحه و تهاون حرام، و دشمنی با صاحب شریعت علیه‌السّلام. بجای او امین دین‌پرست وطن‌پرور ملّت‌خواه صحیح المسلک انتخاب فرموده؛ او مفسد و فاسد مملکت شناسند. و به ملّت غیور آذربایجان و سایر انجمن‌های ایالتی و ولایتی هم این حکم الهی عزّ اسمه را اخطار فرمایند. و هرکس از او همراهی کند در همین حکم است. ولاحول ولا قوّة الّا بالله العلیّ العظیم.»[۶۶]

سیدحسن تقی زاده یکی از برجسته‌ترین متفکران و روشنفکران آزادی‌خواه مشروطیت و از مبارزان به‌نامِ مشروطه‌طلبان در انقلاب مشروطیت بود. همان‌طورکه دیدیم این دو عالم بزرگ شیعی که مشروطه‌خواه نیز بودند از نجف فتوایی بسیار سنگین و پرمخاطره علیه او صادر کردند که خیلی با

۶۶- محسن کدیور، همان، ص. ۲۵۸ و ۲۵۹

تکفیر فاصله نداشت، او را از مقام نمایندگی عزل کردند، به مردم آذربایجان حکم کردند که کسی دیگری را به‌جایِ او انتخاب کنند (آن‌طورکه آقایان می‌پسندیدند) و به مجلس و همه مسئولان مملکتی دستور دادند که تقی زاده را نه‌تنها از مجلس که از مملکت اخراج کنند!

همین یک فقره نیز (افزون‌بر آن‌چه پیش‌ازاین آورده ایم) موقعیت بسیار پُرمخاطره و شکننده‌ی جریان‌های روشنفکری مشروطیت را به‌خوبی آشکار می‌سازد و داوری‌های افسانه‌آمیز و نامنصفانه‌ی کسانی که بدون توجه به وضعیت روشنفکران آن زمان آنان را متهم می‌کنند که گویا این روشنفکران ملایان را نمی‌شناختند و دنباله‌روی آنان بودند و ... نقش بر آب می‌کند.

حال، جریان تداوم شریعت‌خواهی را در دیگر اصل‌های متمم قانون اساسی پِی می‌گیریم:

ماجرا تنها به اصل دوم ممتمم قانون اساسی» ختم نشد بلکه به دیگر اصل‌ها نیز رسوخ کرد چنان‌که در اصل هشتم و برابری اهالی مملکت دیدیم. هم‌چنین در اصل پانزدهم می‌خوانیم «هیچ ملکی را از تصرف صاحب ملک نمی‌توان بیرون کرد مگر با مجوز شرعی ...» و در اصل هیجدهم دامنه‌ی شرع به تحصیل و تعلیمِ علم و معارف و صنایع هم می‌رسد: «تحصیل و تعلیم علم و معارف و صنایع آزاد است مگر آنچه شرعاً ممنوع باشد.» در اصل بیستم گفته می‌شود «عامهٔ مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره بدین مبین آزاد و ممیزی در آنها ممنوع است ...» و درباره‌ی انجمن‌ها و اجتماعات نیز گفته می‌شود «انجمنها و اجتماعاتی مولد فتنهٔ دینی و دنیوی و مخل نظم نباشند در تمام مملکت آزاد است ...»

متمم قانون اساسی در بخشی که به «قوای مملکت» می‌پردازد در اصل بیست و هفتم اعلام می‌کند:

«اول - قوه مقننه که مخصوص است بوضع و تهذیب قوانین و این قوه ناشی می‌شود از اعلیحضرت شاهنشاهی و مجلس شورای ملی و مجلس سنا و هریک از از این سه منشأ حق انشاء قانون را دارد ولی استقرار آن موقوف است بعدم مخالفت با موازین شرعیه و تصویب مجلسین و توشیح بصحهٔ

همایونی ...

دویم – قوه قضائیه و حکمیه که عبارت است از تمیز حقوق و **این قوه مخصوص است بمحاکم شرعیه در شرعیات و بمحاکم عدلیه در عرفیات**

سیم – قوه اجرائیه که مخصوص پادشاه است یعنی قوانین و احکام بتوسط وزراء و مأمورین دولت بنام نامی اعلیحضرت همایونی اجرا میشود بترتیبی که قانون معین میکند.»

در این بخشِ سه قوه به‌روشنی می‌بینیم که افزون‌بر آن حاکمیت همیشگی و بی‌چون‌وچرای پنج ملای ذکر شده در اصل دوم متمم قانون اساسی، در قوه‌ی مقننه شاه یکی از «منشأ»های دارای «حق انشاء قانون» شناخته شده است! در قوه‌ی قضاییه «محاکم شرعیه» به‌رسمیت شناخته شده و قوه‌ی اجراییه «مخصوص پادشاه» شده است!

هم‌چنین فراموش نکنیم که در «اصل پنجاه و هشتم» آمده است «**هیچکس نمیتواند بمقام وزارت برسد مگر آنکه مسلمان و ایرانی‌الاصل و تبعهٔ ایران باشد.**»

باری، «متمم قانون اساسی» پس‌از هفت، هشت ماه بحث و درگیری‌ها و مشاجره‌های فراوان در ۲۹ شعبان ۱۳۲۵ به تصویب مجلس و امضای محمدعلی شاه رسید که در آخرین دست‌اندازی‌های خود به پیش‌نهاد مجلس در اصل سی و پنجم که نوشته شده بود «سلطنت ودیعه‌ای است که از طرف ملت به شخص پادشاه مفوض شده»، عبارتِ «**به‌موهبت الهی**» را اضافه کرد و این ماده به این صورت درآمد: «سلطنت ودیعه‌ای است که به‌موهبت الهی از طرف ملت به شخص پادشاه مفوض شده.» و مجلس هم پذیرفت.

بدین ترتیب اندیشه‌ی سکولار در مشروطیت که در پیِ «تفکیک قدرت روحانی از قدرت دولت» بود، به‌رغم همه‌ی تلاش‌های روشنفکران و مشروطه‌طلبان تجددطلب و همه‌ی دست‌آوردهای بزرگ آنان در «متمم قانون اساسی» (که شرح آن بیرون از موضوع این مقاله است)، **در بارگاهِ شریعت‌خواهان «ذبح» شد که پی‌آمدهای آن تا انقلاب ۵۷ ادامه داشت** تا

پس‌از انقلاب قانون اساسی مملکت به‌طورکامل به تسخیر شریعت‌خواهان درآید.

بایست ناممکن: اخلاق سکولار در ایران

محمدرفیع محمودیان[1]

جامعه یا اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم باورها و گفته‌هایی که در حوزه عمومی بازتاب می‌یابند از فروپاشی اخلاقی ایرانیان شکایت دارد، شکایت از آن‌که دروغ‌گویی، فرصت‌طلبی، فساد و دزدی در جامعه رواج یافته است. بسیاری بر آن باورند که فسادی که می‌توان آن را نظام‌مند (سیستماتیک) خواند دولت را به‌تمامی فراگرفته و از آن راه به جامعه سرایت کرده است. شکایت از فروپاشی اخلاقی البته سابقه‌ای بیش‌تر از چنددهه‌ی اخیر دارد. جمالزاده سال ۱۳۴۵در کتاب «خلقیات ما، ایرنیان» انتقاد از وضعیت اخلاقی جامعه دارد.[۲] کتاب او در اصل گزارشی است از آنچه که گردش‌گران و پژوهش‌گران غربی از دوره‌ی ناصری به بعد درباره‌ی وضعیت اخلاقی جامعه نوشته اند. شاید بتوان گفت که دیدی به روایت ادوارد سعید شرق‌شناسانه[۳] بر ذهنیت ایرانیان دوران جدید حاکم شده که خود را از دیدگاه کنش‌گری

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

۲- سید محمدعلی جمالزاده (۱۳۴۵)، خلقیات ما، ایرانیان، کتابفروشی فروغی.

3-Edward Said (1979), *Orientalism*, Vintage Books.

مدعی راست‌گویی و درست‌کاری دروغ‌گو، دزد و فاسد بپندارند. آنچه ولی چشم‌گیر است و برداشت شرق‌شناسانه را تاحدی خنثی می‌کند آن است که باوری، نوشته‌ای، نظریه‌ای برخلاف آن مطرح نشده است. ما نوشته‌ای یا باوری، چه ازسوی خود ایرانیان و چه ازسوی بیگانگان، در تحسین از وضعیت خوب اخلاقی جامعه یا خشنودی از آن در دست نداریم.

در این موقعیت باید نگاه و توجه معطوف به اخلاقی متفاوت شود و روی‌کردی متفاوت به رفتار انسان‌ها در حوزه‌های گوناگون زیست اجتماعی شکلی بگیرد. ولی ما با چنین پویشی روبه‌رو نیستیم. تلاشی در جهت دست‌یابی به اصول اخلاقی مشخصِ همه‌گیر متفاوتی به‌چشم نمی‌خورد. اخلاق سنتی جامعه ایران اخلاق دینی است. اسلام به‌سان دینی مطلق سرتاسر گستره‌ی زندگی مؤمنان را دربرگرفته، اخلاقی دینی را بر زندگی و رفتار آن‌ها حاکم ساخته است. خداوندگار اسلام حاکم بی‌چون‌وچرای جهان است و در نهایت در پرتو وجود او همه رفتارها معنا و سمت و سوی می‌یابند. هم ازاین‌رو و هم ازآن‌رو که مدرنیته بر ذهنیت و رفتار انسان‌ها حاکم گشته است باید حرکتی در راستای یافتن و استقرار اخلاقی نو، اخلاقی سکولار در جامعه شکل گیرد. ولی ما نشانی از چنین تحولی نمی‌یابیم. می‌توان هم‌چنین اندیشید که نوسازی جامعه و عمل‌کردها (مدرنیزاسیون) نیز، در راستای استقرار و گسترش، به اخلاقی سکولار نیاز دارد که باز نشانی از آن در دست نیست.

این‌جا دو پرسش رخ می‌نمایند که بیش‌ازآن‌که پژوهشی باشند و برخاسته از کنجکاوی نظری، کاربردی هستند و برخاسته از اراده‌ی فهم جهان زیست اجتماعی خود. یک پرسش آن است که چرا در اوج بحران اخلاقی نشانی از اخلاقی سکولار یا حرکتی گسترده در جهت شکل‌دهی آن دیده نمی‌شود. پرسش دیگر آن است که آیا در فقدان اخلاقی سکولار می‌توان امیدی به همبستگی اجتماعی و ماندگاری جامعه به‌صورت یک‌واحد یک‌پارچه داشت و آیا فروپاشی اخلاقی فروپاشی جامعه را درپی نخواهد داشت. این نوشته این دو پرسش را به بحث گذاشته و می‌کوشد به پاسخی به آن‌ها دست پیدا کند، هرچند بیش‌تر متمرکز بر کاویدن پرسش خواهد بود تا رسیدن به پاسخی قطعی. نوشته را با تعریف دو مفهوم اخلاق و سکولاریسم آغاز کرده، سپس

به وضعیت اخلاق در جامعه، بحران آن و چالشی که این بحران به‌صورت فروپاشی اخلاقی برانگیخته نگاهی خواهیم داشت تا درنهایت به دو پرسش نوشته بپردازیم.

دو مفهومِ اصلی نوشته

در بحث‌های جاری فلسفی بین دو مفهوم ethics و moralتمایز می‌گذارند تا مشخص شود که آیا از دانش و پژوهشی درباره‌ی اخلاق سخن می‌گوییم یا از رفتار روزمره‌ی انسان‌ها در چهارچوب باور به اصولی اخلاقی.[۴] گاه نیز ethics به‌معنای بنیاد روی‌کرد اخلاقی به زندگی و جهان و moral به‌معنای درک اخلاقی حاکم بر رفتار فهمیده شده است. در این نوشته اخلاق به‌معنای مجموعه‌ای از اصول و دستورهایی خواهند بود که از انسان می‌خواهند در راستای غایتی، غیر از آنچه خود خودانگیخته می‌خواهد، رفتار کند. مهم این نیست که این غایت دارای چه خاست‌گاه و بنیادی است. مهم آن است که ریشه در باوری یا درکی ترافرازنده نسبت به شخص و جهانِ زیست او داشته باشند. در مقابل اخلاق، عادت یا «خلقیات» قرار می‌گیرد، به‌مفهوم رفتارهای متداول روزمره‌ی خیل انسان‌ها که شاید از اصول و فرمان‌های اخلاقی متأثر شده باشند ولی در سازگاری آگاهانه با آن سامان‌دهی نشده اند. به‌این‌گونه شکلی یا شمه‌ای از آن تمایز کلاسیک بین ethics و moral در این نوشته بازتاب می‌یابد.

سکولاریسم را در این نوشته به‌یاری نوشته‌ی کلاسیک چارلز تیلور تعریف می‌کنم. در کتاب «عصر سکولار» خود تیلور سه تعریف از سکولاریسم ارائه می‌دهد.[۵] الف) تحولی که در حوزه‌ی نهادها و عمل‌کردها و به‌شکلی بدیهی در سپهر عمل‌کرد دولت رخ داده است. این‌که دولت دیگر بر بنیاد باور به یا وفاداری به انگاره‌ی وجود خداوند استوار نیست و فضای عمومی جامعه تهی از ارجاع به خداوند یا ارجاع به واقعیتی غایی شده است. ب) به‌معنای

4- William Franken (1963), *Ethics*, Prentice-Hall.

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

فاصله‌گیری از باورها و رفتارهای دینی، روی‌گردانی از خداوندگار و نرفتن به عبادت‌گاه، حال چه کلیسا، چه مسجد. ج) کم‌وبیش نزدیک به ب ولی با تأکید بر این نکته که ایمان به خداوند و دین‌باوری دیگر امری بدیهی نیست بلکه بدیلی است میان دیگر بدیل‌ها با همان دشواری‌های گزینش دیگر بدیل‌ها. من همان تعریف دوم را به این صورت مبنای کار خویش قرار می‌دهم: روی‌گردانی از باورها، راه‌کارها و عمل‌کردهای دینی و اتخاذ نگرشی انتقادی به آنچه که پیش‌تر تجلی اراده‌ی الهی خوانده شده است. در این چهارچوب سکولاریسم شکل یافتن راه‌کارها و راه‌حل‌های متناسب با وضعیت موجود و تجربه‌های اندوخته شده پیدا می‌کند و خردورزی، درایت و بازرسی و بازاندیشی را در دستور کار قرار می‌دهد.

اخلاق سکولاری که امروز در جهان با آن روبه‌رو هستیم بیش از هر چیز وام‌دار تحولات اجتماعی و فرهنگی‌یی است که در غرب رخ داده است. در این پس‌زمینه به‌طور نمونه امروز می‌توان سخن از حرمت خواست آزادی یا حق حیوانات (به زیست، به آسایش و برخوردری از قلمرو زیست برگزیده‌ی خویش) سخن گفت. از دو عامل دینی و سکولار سکولاریسم اخلاقی می‌توان نام برد. عامل دینی پروتستانتیسم بود. آن‌گونه که ماکس وبر[۶] و چارلز تیلور[۷] مشخص ساخته اند پروتستانتیسم در اروپای غربی زندگی روزمره را به عرصه‌ی حضور دین و انجام وظیفه دینی تبدیل کرد. ناگهان کار، خویشتن‌داری و سازمان‌یافتگی رفتار عرصه‌ی ستایش اراده‌ی الهی شدند. فرمان الهی فرمان روزمرگی در اوج سازمان‌یافتگی شد. اخلاق پروتستانتی در بنیاد دینی خود آموزه‌ای بود استوار بر اراده‌ی الهی ولی در کارکرد اخلاقی شد مبتنی بر تعیین وظیفه در گستره‌ی روزمره، خویشتن و کار. به‌این‌گونه پروتستانتیسم اخلاق را از کلیسا و دیر به خانه، کارخانه، بازار و شهر آورد. پشتوانه هنوز دین بود و اراده‌ی الهی، ولی سپهر تفسیر و رفتار اخلاقی زندگی روزمره شد. عهده‌دار وظیفه‌ی اخلاقی نیز فرد بود در وجود شخصی خویش، مسلط بر اراده‌ی

6- Max Weber (1958), The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Scribners.

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

خویش. او بود که می‌بایست اراده‌ی خویش در راستای اراده‌ی الهی بر جهان حاکم سازد.

عامل سکولارِ پیدایش اخلاق سکولار نه یک وجهی که چند وجهی است. در زمینه‌ی نظری، فلسفه کهن یونانی افلاطونی-ارسطویی و رواقی سنت استدلال عقلایی در زمینه‌ی اصول و رفتار اخلاقی را پیشِ روی همگان گذاشته است. روشن‌گریِ وصل به شیوه‌ی جدید زندگی و شکل زیست بورژوازی (از صنعت‌گران و بازرگانان گرفته تا وکلا)، به نوبت خود، راه‌کردی عقلایی و یک‌دست به جهان را تبلیغ کرده است. فتح بازارهای جدید، سلطه بر جغرافیای جهان و مهار طبیعت غایت فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی بوده و این نگرشی نو را به جهان و خود (self) طلب کرده است. فلسفه‌ی اخلاقی کانتی[۸]، فلسفه‌ای که بیش از هردیدگاهی نمود تفکر مدرن اخلاقی است، زاده‌ی این تحول بود. بدون تردید فلسفه‌ی اخلاقی کانت نظریه‌ای فلسفی است و بدون ارتباط با زندگی و کنش‌های روزمره خیل انسان‌ها، ولی به دو صورت این فلسفه جای‌گاهی مهم در ذهنیت اخلاقی مدرن دارد. یکم آن‌که به مجردترین گونه روی‌کرد اخلاقی مدرن را بازمی‌گوید. جهان‌شمولی محض استوار بر استدلای عقلایی. رهایی از هرگونه وابستگی به سنت و باور به امری قدسی. این‌که هرکس در خود غایتی است و نمی‌تواند ابزاری در خدمت غایتی قرار گیرد؛ و این‌که هرکس نیز باید آن‌گونه رفتار کند که الگوی رفتاری او قانونی شود برای تمامی انسان‌ها در موقعیت مشابه. دوم آن‌که دیدگاه کانتی بر متفکران دیگر تأثیر نهاده و از آن راه جنبش‌های اجتماعی و روح و روان خیل توده‌ها را متأثر ساخته است. از حکم این‌که هر کسی غایتی در خود است تا آن‌که پرولتاریا غایتی در خود است و شایسته فرمان‌روایی بر جهان زیست خود فاصله‌ای نیست. مارکس حکم اخلاقی مجرد کانت را تبدیل به یک فرمان تاریخی و رسالت اجتماعی یک طبقه می‌کند.[۹] از همین راه نیز

8- Immanuel Kant (1988), Foundations of the Metaphysics of Morals In *Kant: Selections* ed. by Lewis While Beck. Macmillan.

۹- در مورد ارتباط مارکس و کانت این نوشته عالی است:

William James Booth ,(1993) The limits of Autonomy :Karl Marx's Kant critique ,pp245-275 in Ronald Beiner and William James Booth, *Kant & Political Philosophy*, Yale University Press.

آن حکم به دل جنبش کارگری و ساختار جامعه مدرن راه می‌یابد. بااین‌همه نباید فراموش کرد که فلسفه اخلاق بیش‌از هرچیز بازگو کننده‌ی درک نوین سکولار از اخلاق است. چه در فلسفه‌ی اخلاق کانتی و چه در ذهنیت مدرن اخلاقی سه اصل مورد تأکید قرار می‌گیرد فردیت، عقلانیت و جهان‌شمولیت. فردیت به مفهومی که شاید بیش از هرکس روسو به آن پرداخته[۱۰]، این‌که هرکس موجود یکه و متمایزی است و شایسته‌ی ذهنیت و زیستی برگزیده‌ی خویش. عقلانیت به مفهوم بازسنجش و استدلال درون ذهنی و بیناذهنی درباره‌ی گزینه‌های ممکن و گزینش یکی از آن‌ها. جهان‌شمولیت به‌مثابه‌ی آن‌که هیچ‌داوری‌یی، هیچ‌تصمیمی، هیچ‌حکمی استثنابَردار نیست و در تمامی موردهای مشابه هم‌سان صدق می‌کند.

تعریفی از اخلاق سکولار که مبتنی بر درک فلسفه اخلاق مدرن برای این نوشته می‌توان داشت آن است که الف) آنچه که از جان لاک تا هابرماس و راولز بر آن تأکید شده است. این‌که در جامعه‌ی پیچیده و چند وجهی معاصر، انسان‌ها باید به هم‌زیستی همه‌جانبه در کنار یک‌دیگر تن دردهند. مدارا، پذیرش چندگونگی در جهان و جامعه و کوشش در رسیدن به حدی از تفاهم متقابل با دیگری بایست زیست در جهان امروز است. ب) نکته‌ای که قدمت تفکر پل قدیس و تازگی نوشته‌های فیلسوف فرانسوی آلن بدیو را دارد.[۱۱] این‌که شایسته آن است و گاه ضروری که هم‌زیستی را استوار بر اصل‌های جهان‌شمول ساخت تا همه را صرفنظر از وابستگی‌های اجتماعی، فرهنگی، جنسیتی و نژادی دربرگیرد و گوناگونی را سنگ بنای همبستگی قرار دهد. ج) به اصل‌های جهان‌شمول می‌توان از راه احساس، تجربه یا استدلال رسید ولی آن اصول باید دربرگیرنده‌ی این دریافت از انسان (و بنابه‌تعریف هرموجود دیگری) باشد که او غایتی در خود است و نمی‌توان از او برای رسیدن به هدفی ورای آنچه او خود می‌جوید بهره جست. می‌توان برای خیر عمومی همگان کوشید ولی باید مراقب بود که همگان را به یک کلیت یگانه فرو

۱۰- ژان ژاک روسو (۱۴۰۰)، اعترافات (ترجمه مهستی بحرینی)، نیلوفر.

۱۱- آلن بدیو (۱۳۸۷)، بنیاد کلی‌گرایی: پل قدیس و منطق حقیقت (ترجمه مراد فرهادپور و صالح حسینی)، نشر ماهی.

نکاست.

بحران در اخلاق سنتی دینی

آن‌هنگام که از اخلاق و فروپاشی یا وضعیت بحرانی آن سخن می‌گوییم از اخلاق سنتی حاکم بر جامعه سخن می‌گوییم، از اخلاقی که ریشه در باورهای دینی و سنت‌های فکری و رفتاری حاکم بر جامعه دارد. این اخلاق، اخلاق گره خورده به باورهای دینی است که اکنون در وضعیتی بحرانی قرار دارد. بحران آن چند جانبه است، از نامشخص بودن اصل‌ها گرفته تا بی‌اعتباری آنچه از آن به چشم می‌آید.[۱۲] این باعث شده که شکلی از توافق عمومی درباره‌ی وضعیت خطیر بحران وجود داشته باشد. در سپهر عمومی (جامعه) امروز کسی از اخلاق، بنیاد آن و اصول آن سخن نمی‌گوید. اگر سخنی هست بیش‌از هرچیز یا از بحران آن است یا توصیه به رفتاری مشفقانه در فقدان اصل‌های اخلاقی، در نبود اصل‌هایی با اعتباری ترافرازنده برای تنظیم رفتار انسان‌ها. وضعیت بحرانی اخلاق سنتی خود را در سه سطح یا بُعد نشان داده و می‌دهد، نظری، استدلالی و موضوعیتی.

نظری) در اسلام و در آن رابطه در قلمرو فکری جهان اسلام و درنتیجه ایران بحثی نظری درباره اخلاق نداشته ایم. در آن جای‌گاه و وظیفه انسان در زندگی و مقوله نیکی و بدی و درستی و نادرستی رفتار مورد بررسی قرار گرفته است. ولی این بررسی‌ها در چهارچوب مقوله‌ی دین انجام شده است و نه در چهارچوب مستقلی با عنوان اخلاق. به‌استثنای دوره‌ی کوتاهی که متفکران معتزله به عقلانیت احکام الهی توجه نشان دادند کم‌تر گاهی از خاست‌گاه و بنیاد اخلاق پرسیده شده است. آن‌گاه نیز که به پشتوانه‌ی دینی احکام اخلاقی پرداخته شده به دستوری بودن آن ازسوی خداوندگار اشاره شده است.

۱۲- در این باره نوشته‌های ژورنالیستی زیادی در اینترنت می‌توان یافت. این گزارش از نشستی نیمه رسمی-نیمه پژوهشی نمونه جالبی از بحث‌ها ارائه می‌دهد.

https//:csr.ir/fa/news377/

مشکل بیش‌از آن‌که دین‌خویی یا امتناع از تفکر مَدِ نظر آرامش دوستدار باشد ناشی از ساختار توحیدی دین اسلام و نقش خداوند در آن است. در اسلام خداوند به ذات خود برحق است. درمقابلِ اراده او اراده‌ی دیگری قرار ندارد که آن اراده بخواهد خود را به‌سان اراده، به‌سان فرمانی با مأخذ خودسامان بازنمایاند.[۱۳]«کُن فیکون»، شو یا باش! همیشه شده است. در مذهب شیعه، خداوند نقش مطلق خود را از دست می‌دهد ولی امامانی که تا حدی اقتدار او را به دست می‌آورند موقعیتی هم‌چون او پیدا می‌کنند. ولایت آن‌ها به تعبیر ابن عربی شمه‌ای از ولایت الهی است. در حقانیت و مشروعیت آن پرسشی نیست. هر دو ازپیش مشخص و داده شده هستند. به‌طور کلی از درستی کنش پرسیده نمی‌شود چون اراده‌ای به‌جز اراده‌ی الهی و مأخذی به‌جز تصمیم خدواندگار برای درستی یا نادرستی کنش به رسمیت شناخته نمی‌شود. درنتیجه پرسشی وجود ندارد که بحث اخلاق بخواهد پاسخی برای آن بجوید.

استدلالی) اسلام دینی یک‌سره توحیدی با بدنه‌ای منسجم است. مجموعه‌ای از مقررات و آیین تدوین‌شده در شرع شکل زندگی، شکل پیش‌بُرد زندگی را برای فرد مؤمن مشخص می‌سازند.[۱۴] همه‌ی شرع براساس فرمان و حکمی تدوین‌شده که ازسوی خدواوند نازل شده است. تعیین‌کننده و توجیه‌کننده‌ی همه‌ی حکم‌ها خداوند است و چون حکم‌ها در قران و شریعت تبیین شده اند نیازی به استدلال وجود ندارد، حتی آن استدلالی که محمد رضا نیکفر آن را استدلال جامعیت می‌خواند،[۱۵] استدلالی که اسلام را دربرگیرنده‌ی هرآن‌چه می‌داند که برای زندگی دنیوی و سعادت اخروی لازم است. در اسلام، هیچ منبع مستقل دیگری - برای روی‌کرد اخلاقی – به رسمیت شناخته نمی‌شود. نه فقط عقلانیت که حتی شفقت و هم‌دلی و هم‌دردی در آن جایی ندارد.

13- George Hourani (1985), *Reason & tradition i Islamic Ethics*, Cambridge University Press.

14- David Waines (2014), *An Introduction to Islam* (2nd edition), Cambridge University Press.

۱۵- محمدرضا نیکفر (۱۳۸۲)، طرح یک نظریه‌ی بومی درباره‌ی سکولاریزاسیون، مجله آفتاب، شماره ۲۷.

استدلال یا خردورزی فقط در چهارچوب فهم احکام الهی معنامند است و دارای کاربرد.[۱۶] اشعری‌ها که برای دوره‌ای طولانی جریان غالب فکری اسلام بودند حتی پرسش از حکم و داوری الهی را بی‌هوده می‌دانستند چرا که خداوند خود مأخذ و سرچشمه‌ی همه حکم‌ها و داوری‌ها است. برای تفسیر حکم‌های الهی می‌توان به حدیث و زندگی پیامبر مراجعه کرد ولی آن‌ها منبع مستقلی برای پرسش از درستی یا نادرستی یک کنش ممکن نیستند.

دین اسلام در تقسیم‌بندی مشهور وبری[۱۷] دینی آن جهانی و در آن چهارچوب زاهدانه است. تلاش فرد باید به‌تمامی متوجه‌ی کسب سعادت اخروی باشد. در این زمینه اسلام کم و بیش همانند دیگر ادیان الهی است[۱۸] ولی در اسلام فرد باید این سعادت را در گستره‌ی کنش‌هایی بجوید که آن جهانی هستند. دین وظیفه‌ای را برای او در این جهان تعیین نمی‌کند. او حتی می‌تواند خوش و خرم در این جهان زندگی کند. اگر در پروتستانتیسم لذت دنیوی در خود بی‌معنا و نادرست است در اسلام نه‌فقط معنامند که تا حد زیادی پسندیده است. عبادت، شرکت در مناسک دینی و تلاش در جهت گسترش دین مهم‌ترین کاری است که به عهده‌ی مسلمان قرار گرفته است. در این راستاست که این همه تأکید بر شهادت را در اسلام شاهد هستیم. بن‌مایه‌ی شهادت کوشش و جهاد در راه گسترش دین و غلبه بر تمامی کسانی است که توحید را برنمی‌تابند.

اسلام دارای اخلاقی معین است. این را نمی‌توان کتمان کرد که اسلام دارای اخلاقی ویژه‌ی خود است. این اخلاق ولی دارای یک خاست‌گاه است، اراده‌ی الهی که در چندوچون آن پرسشی روا نیست و غایتی دورانی و آن جهانی دارد، اراده‌ای در خدمت خود، در خدمت گسترش دین. درست و نادرست، نیک و بد، پاک و پلشت آن در آن چارچوب معنا می‌یابد. برای کنش‌های

16- John Walbridge (2011), *God and Logic in Islam*, Cambridge University Press.

17- Max Weber (1948), "The Social Psychology of the World Religions" in *From Max Weber: Essays in Sociology,* ed. by Gerth & Wright Mills, Routledge.

۱۸- فیلسوف آمریکائی-سوئدی مارتین هگلوند این نقد را متوجه تمامی دین‌ها کرده است که زندگی دنیوی را در خدمت زندگی اخروی به هیچ می‌انگارند.

Martin Hägglund .(2019) This Life :Why mortality makes us free .Profile books.

روزمره‌ی زندگی (این جهانی) در آن از فرمانی قطعی و مشخص تا چه برسد به فرمانی دستوری-استدلالی نشانی نمی‌توان جست. از ده فرمان موسی یا روی‌کردهای عاطفی و هم‌دلانه‌ی مسیحیت در آن نشانی نیست. به روایت بیهقی شاه غزنوی امیر مسعود زر گداخته شده از بتان هند که سلطان محمود از غزو هندوستان آورده را «حلاتر مال‌ها» می‌دانست. قاضی‌یی که آن را به‌سان صلت نمی‌پذیرد دراین‌باره اعتراضی ندارد. اعتراض او آن است که چه بسا سلطان محمود غزو را به سنت پیامبر محمد مصطفی پیش نبرده باشد.[۱۹] امام محمد غزالی که به‌جرئت می‌توان او را سرشناس‌ترین مفسر شریعت نامید دروغ را حرام می‌شمرد ولی فوری اضافه می‌کند که اگر حاجت افتد حرام نیست. نمونه‌ای که او به آن اشاره می‌کند جالب است، مسلمانی که از ظالمی بگریزد. در این مورد برای او مشخص است که دروغ امری واجب است.[۲۰]

موضوعیتی) در فقدان تحولی درون‌مند، دین، امروز، در عرصه‌ی اخلاق پیام جدیدی برای کسی ندارد. اسلام در ایران و حتی در دیگر عرصه‌های حضور تاریخی خود، تحولی هم‌چون پروتستانتیسم یا حرکت در جهت تبدیل شدن به دینی مدنی را از سر نگذرانیده است. مدرنیته زندگی مردم را زیرورو ساخته است. شکل‌های جدید هم‌بودگی، کار و رندگی خانوادگی انسان‌ها را با مسئله‌ها و مشکل‌های جدیدی روبه‌رو ساخته است. در این پس‌زمینه و باتوجه‌به آن‌که انسان‌ها بیش‌تر و بیش‌تر از یک‌دیگر متمایز شده اند تضمین همبستگی اجتماعی امری دشوار شده است. در سپهر زندگی فردی نیز اشخاص خود را بیش‌ازپیش به صورت فرد می‌بینند و متمایل به آن شده اند که خود بتوانند شرایط را ارزیابی کرده و بنا به داوری خویش دست به کنش زنند.[۲۱] هم‌زمان هنجارهای سنتی هم دچار فروپاشی شده اند و هم

۱۹- ابوالفضل بیهقی (۱۳۷۳)، دیبای خسروانی: کوتاه شده تاریخ بیهقی، گزینش و گزارش محمد جعفر یاحقی و مهدی سیدی جامی، ص ۱۸۳.

۲۰- غزالی (۱۳۶۱)، کیمیای سعادت، طلوع زرین، ص ۴۶۱.

۲۱- کم‌تر مطالعه‌ی جامعی در این باره در دست داریم ولی بررسی‌های موردی جالبی انجام گرفته است. یک نمونه آن این مقاله است که به رابطه‌ی سرمایه فرهنگی و سبک زندگی مدرن می‌پردازد:
محمد تقی ایمان و ندا مرحمتی (۱۳۹۳)، تبیین جامعه شناختی گرایش جوانان به سبک زندگی مدرن در »

راه‌کردی برای وضعیت‌های جدید ندارند. نیاز به اخلاق، به حکم‌های اخلاقی، اخلاقی با حکم‌های مشخص ولی با بیش‌ترین میزان تجرید و دربرگیرندگی شدید احساس می‌شود.

در این شرایط اخلاق دینی، ناتوان از ارائه‌ی بدیلی مناسب، شکل پند و توصیه و گاه در وضعیت‌های وخیم تهدید پیدا کرده است. ناتوان ار ارائه‌ی رهنمون‌های منسجم نظری، عالمان دین، روحانیان و مبلغان جدید سخن‌ورانه هنجارهای اجتماعی را به شکل پند و توصیه به مخاطبان خود بازمی‌گویند. از اهمیت نیکوکاری، راست‌گویی، درست‌کاری و فروتنی سخن می‌گویند. چون هیچ دستگاه نظری و استدلالی برای طراحی سخنوری خویش در دست ندارند اخلاق را هم‌چون الگوی رفتاری شخصیت‌هایی معین به نمایش می‌گذارند. مدام از زرادخانه‌ی دین، شخصیت‌هایی اسطوره‌ای را وام می‌ستانند و اخلاق را بر شانه‌های پهلوانانه و وقار شخصیتی آن‌ها قرار می‌دهند. (دو امام) علی و حسین مشهورترین چنین شخصیت‌هایی هستند. آن‌ها الگوی درست‌کاری، عدالت، فداکاری و شهادت قلمداد می‌شوند. در دوران معاصر، شریعتی در تلاش برای بازسازی دین و آفرینش دستگاه ایدئولوژیکی نو از آن، شخصیت‌هایی متفاوت را یافت و پروراند. شخصیت‌هایی همانند فاطمه و ابوذر.[۲۲] با این شخصیت‌ها او می‌خواست اخلاق ناستمدیدگی (سرباز زدن از پذیرش ستم) را بنیاد نهد. ولی اخلاق مَدِ نظر او بیش از آن دینی و دین او بیش از آن ایدئولوژیک و سیاسی بود که سرنوشت اندوه‌باری که حکومت دینی پس از انقلاب پیدا کرد را تاب آورد. انقلاب شکست پروژه‌ی او را رقم زد.

اکنون اخلاق دینی و در تبعیت آن اخلاق سنتی جامعه مجموعه‌ای از باورها، اصل‌ها و نکته‌هایی است که به‌صورت پند، حُکم و روایت داستانی بازگو می‌شوند. مجموعه‌ی دستگاه یگانه‌ای را برنمی‌سازد.[۲۳] هر جزء آن

شهر شیراز، جامعه‌شناسی کاربردی، شماره ۵۵.

۲۲- علی شریعتی (۱۳۵۰)، فاطمه فاطمه است، حسینه ارشاد؛
علی شریعتی (۱۳۳۰)، ابوذر (که در اصل اقتباس و برداشتی آزاد از کتاب جوده السحار ابوذر عفاری خداپرست سوسیالیست است)، نسخه آزاد اینترنتی.

۲۳- این‌جا محمدرضا جوادی یگانه، در یک مصاحبه، به شکلی این نکته را بازمی‌گوید و علت‌هایی را برای آن برمی‌شمرد: »

روی‌کردی، گرایشی را توصیه یا تجویز می‌کند. انسان‌ها هم به شفقت و لطف به دیگری فراخوانده می‌شوند هم به توجه ویژه به خویشاوندان و دوستان خویش؛ هم به اصول‌گرایی (کنش در وفاداری محض به اصول) و هم به مصلحت‌گرایی؛ هم به تمیز دیگران از یک‌دیگر براساس وابستگی‌هایشان و هم به رواداری، هم به خویشتن‌داری و هم دم را غنیمت شمردن. در تمامی این موردها معیاری، اصلی برای بررسی موقعیت‌ها و داوری درباره‌ی بدیل‌های ممکن ارائه نمی‌شود. این امر به خود فرد واگذار می‌شود. او باید با توجه به گفته‌های اخلاقی که گاه بیش‌تر شکل جمله قصار، شعر و افسانه را دارند راه خود را بیابد. این در عمل نسخه‌ای است برای ایجاد هرج‌ومرج، برای سردرگمی و برای درماندگی. عاملی که باید اهرم ایجاد هماهنگی و نظم را در زندگی شخصی و اجتماعی در اختیار افراد قرار دهد به این‌گونه هرج‌ومرج، سردرگمی و درماندگی را در زندگی آن‌ها دامن می‌زند.

مجموعه‌ی اخلاقی دینی با مشکل دیگری نیز دست به گریبان است. دین دستگاهی بزرگ‌تر از اخلاق است. زندگی آن جهانی و رابطه فرد و خداوند در آن نقش مهمی ایفا می‌کنند. در دین اسلام عبادت در خود نیز عنصر مهمی است، وصل به کسب سعادت اخروی. در مذهب شیعه و ایران کنونی مناسک به‌صورت آئین‌های نمایشی عزاداری جای‌گاه مهمی پیدا کرده اند. برخی در این رابطه از دین مناسکی سخن گفته اند، دینی که در آن نه باور به اصول بلکه مشارکت در مراسم آئینی نماد دین‌داری به شمار می‌آید.[۲۴] تا حد زیادی اکنون دین به اتکای مراسم آئینی ماندگاری و پویایی خود را تضمین می‌کند. شکوه و سرزندگی آن‌ها شکوه و صلابت دین به شمار می‌آید. این بُعد دیگر جنبه‌های دین را به حاشیه رانده است، از باور به توحید گرفته تا باور به الگوی رفتاری پیامبر و یارانش و توجه به آموزه‌های اخلاقی. شوری که مراسم آئینی می‌آفریند آتشین‌تر از آن است که جایی و فرصتی برای تأمل و بازاندیشیِ آموزه‌های نظری و اخلاقی دینی بگذارد. حکومت نیز که اکنون

https//:tarikhema.org/ancient/iran/15893/

۲۴- محسن حسام مظاهری با نوشته‌های گوناگون خود گردآوری شده در کتاب‌هایی هم‌چون مجالس مذهبی در ایران معاصر (دوره پنج جلدی) و ساکن خیابان ایرانی: مسائل و چالش‌های دینداری در جمهوری اسلامی کمک فراوانی به فهم این مقوله رسانده است.

حکومتی دینی است شیفته‌ی همین وجه آئینی است. مراسم و شوری که می‌آفریند امری موقعیتی است و وابسته به ضرب‌آهنگ و ساختار مراسم است.[۲۵] سازگاری یا ناسازگاری سیاست‌های حکومت با آموزه‌های دین نکته یا مسئله‌ای نیست که در مراسم آئینی موضوعیت پیدا کند و این مراسم آئینی را پدیده‌ای جالب برای حکومت می‌سازد.

پرسش اول: فقدان بدیل سکولار

به پرسشی اساسی اکنون باید پاسخ دهیم. چرا با بدیلی سکولار در عرصه‌ی اخلاق روبه‌رو نیستیم؟ مشخص شد که اخلاق سنتی دینی ناتوان از ارائه‌ی اصولی اخلاقی مدون یا روی‌کرد اخلاقی‌یی برای زندگی مدرن است. ولی چرا گرایش‌های دیگر فرهنگی، سیاسی و اجتماعی نتوانسته اند از عهده‌ی آن برآیند؟ در بسیاری از کشورها و حوزه‌های فرهنگی جهان اخلاقی سکولار رفتار و رابطه‌های انسان‌ها را تنظیم می‌کند، چرا در ایران با چنین وضعیتی یا تحولی روبه‌رو نیستیم؟

ساده‌ترین پاسخ که به‌هررو بخشی از یک پاسخ کلی هم می‌تواند باشد سخت‌جانی دین و اخلاق دینی - حتی در موقعیت‌های بحرانی - است. دین اسلام در یک‌پارچگی سهمگین خود، در مرکزیت مطلقی که به خداوند یگانه می‌بخشد و در تأکیدی که بر مراسم آئینی گونه‌گونگی از نماز تا حج می‌گذارد، هنوز جذابیت خود را برای خیل مؤمنان دارد. همین بنیاد مستحکم آموزه‌ی اخلاقی‌یی ارائه می‌دهد که هرچند به‌معنای دقیق کلمه آموزه‌ی اخلاقی نیست ولی از آن امکان و توان برخوردار است که زندگی را رنگی اخلاقی دهد.[۲۶] مؤمن در دین اسلام به درست‌کاری، راست‌گویی

۲۵- این نکته‌ای است که در دوران معاصر رندال کولینز بر آن پای فشرده است. نگاه کنید به:
Randal Collins ,(2004) *Interaction Ritual Chains*, Priceton University Press.

۲۶- حتی کسی چون طارق رمضان که خواهان نوآوری در دین اسلام برای پاسخ‌گویی به چالش‌های دنیای جدید است چنین درکی از وضعیت دارد. نگاه کنید به:
Rariq Ramadan ,(2009) *Radical Reform :Islamic Ethic and Liberation*, Oxford Universaity Press.

و حدی از خویشتن‌داری فراخوانده می‌شود. به او وظیفه‌ی ستیز با کفر و احساس همبستگی و خوش‌رفتاری با دیگر مؤمنان واگذار می‌شود. این‌ها حکم یا اصول اخلاقی نیستند. به‌سان فرمان اخلاقی نیز پیشاروی مؤمن قرار نمی‌گیرند. فرمان خداوند و دین هستند، به‌تمامی در خدمت اراده‌ی الهی و سعادت اخروی. ازاین‌رو مجموعه‌ی یگانه‌ای را استوار بر بنیادی استدلالی و فهم‌پذیر رقم نمی‌زنند. اخلاق را بر رفتار و زندگی حتی سخت‌گیرترین مؤمنان حاکم نمی‌سازند ولی به هر مؤمنی اجازه می‌دهند که بپندارد زندگی‌اش از اخلاق تهی نیست و خشنود از خود و باورهایش زندگی کند.

این عامل البته به‌تنهایی و به‌خودی‌خود تمامی مسئله را توضیح نمی‌دهد. جنبه‌ی دیگر و مهم‌تر مسئله آن است که بنیادی یا خاست‌گاهی مستقل در فرهنگ و جامعه برای پیدایش اخلاق سکولار وجود ندارد. این فقدان خود را در دو بُعد فکری و اجتماعی بازمی‌نماید.

فکری

در ایران کنونی نظریه‌ای (سکولار) پیرامون اخلاق در دسترس نداریم. نوشته‌ای مهم یا حتی نوشته‌ای ساده با بردی محدود برای خواننده‌ی امروزین در دست نداریم. کم‌تر پرسشی در این زمینه برای روشن‌فکران و پژوهش‌گران مطرح است. مشهورترین اثر تاریخی درباره‌ی اخلاق که هنوز به‌طور گسترده از آن یاد می‌شود اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی است که در قرن هفتم هجری نوشته شده است.[۲۷] این اثر ولی فقط به نام مطرح است. آنچه که در آن مطرح شده است فاقد موضوعیت برای خواننده‌ی امروزین است و کم‌تر خوانده می‌شود. مشکل صرفاً آن نیست که به زبانی بیگانه با فهم امروز ما از جهان نوشته شده است، آکنده از نکته‌های پراکنده است یا تلفیق دین و درایت و دو درک اسلامی و یونانی از اخلاق را می‌جوید. مشکل نوشته‌ی خواجه نصیرالدین طوسی در جهان امروز آن است که کتابی در

۲۷- خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۵۶)، اخلاق ناصری، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی-علیرضا حیدری، خوارزمی.

زمینه‌ی راهنمای عمل، شیوه‌ی زیست (بهینه) است، برای زیست در جهانی که دیگر وجود ندارد. کتاب از بررسی، ارزیابی غایت‌ها، پند و توصیه چیزی کم نمی‌آورد، ولی تمامی آن‌ها را در نگاه به جهانی با ثبات و به‌هم‌پیوسته ارائه می‌دهد که امروز دیگر وجود ندارد. بدون تردید اگر کتاب روی‌کردی معین به اخلاق داشت یا اصلی کلی برای تمیز روی‌کردهای اخلاقی از یک‌دیگر و سازمان‌دهی زندگی معرفی می‌کرد آن‌گاه وضعیت متفاوت بود و کتاب برای جهان امروز موضوعیت داشت ولی مشکل آن است بحث‌های کتاب بر اصل و محوری یگانه نمی‌چرخد. معیاری یگانه یا اصولی به‌هم‌پیوسته بنیاد برداشت‌های آن را از اخلاق و کنش انسان‌ها رقم نمی‌زند.

عرفان در جهان و در ایران به اخلاق شناخته می‌شود، به ارائه‌ی درکی اخلاق از جهان، به زهد، به خویشتن‌داری، به ازخودگذشتگی در قبال جهان، به تقدم دیگری بر خود. علاوه‌برآن در ایران، عرفان به نوشته شاهرخ مسکوب نه‌فقط جای‌گاهی والا در فرهنگ که چون همواره به زبان فارسی روزمره با ما سخن گفته جای‌گاهی مهم در ذهنیت و تفکر یکایک ما دارد.[۲۸] بسیاری می‌توانند شعری از حافظ، مولوی یا عطار را در نقد ریا، ستایش دوستی یا ارجمندی فنا، بنا به موقعیت قرار گرفته در آن، بیاد آورند. این می‌بایست بنیادی را برای برپایی یا رویش اخلاقی سکولار فراهم آورد به‌ویژه آن‌که همه می‌دانند که درک دینی عرفانی در تناقض و تضاد با درکی شریعت‌مدار از دین قرار دارد. در عرفان ایرانی با خداوندی روبه‌رو می‌شویم که در وجود یگانه مطلق‌اش دریایی از پذیرش و مهر است و هیچ‌گاه «بنده»اش را ناامید از خود نمی‌سازد. بااین‌همه نشانی از آن‌که باورهای عرفانی به‌صورت آموزه‌ی اخلاقی درآمده باشند در دست نداریم. ماکس وبر بر آن است که پروتستانتیسم خویشتن‌داری و سامان‌دهی ضرب‌آهنگ زندگی را از دِیر به میان زندگی روزمره برد.[۲۹] عرفان در ایران هیچ‌گاه نتوانست یا امکان آن را برای کسی فراهم نیاورد که اخلاق عرفانی را به میان زندگی خیل انسان‌ها برد.

یک علت شاید آن است که عرفان در ایران کم‌تر گاهی گرایشی اجتماعی با

۲۸- شاهرخ مسکوب (۱۳۷۳)، هویت ایرانی و زبان فارسی، باغ آینه.

29- Max Weber (1958), *The protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, Scribners.

خانقاه و سبک زیست ویژه‌ی خود بوده است تا در برون، در گستره‌ی پهناور جامعه اثری بجا نهد. در تذکرة الاولیاء عطار شخصیت‌های گوناگون اسطوره‌ای و تاریخی عرفان معرفی می‌شوند ولی اشاره‌ای به عرفان هم‌چون جریانی اجتماعی و زندگی جمعی در خانقاه نمی‌شود.[۳۰] به‌نظر می‌رسد عرفان بیشتر در ادبیات فارسی اثرگذار بوده تا در گستره‌ی زیست اجتماعی انسان‌ها. یک علت دیگر ویژگی اخلاق عرفانی است. اخلاق عرفانی استحکام و قاطعیت سامان‌دهی زندگی روزمره سرشار از کار، کناکنش، برخورد و تصادم دوران مدرن را ندارد. فراخوانی به زهد، خویشتن‌داری و ازخودگذشتگی اگر بخواهد در ارجاع به تضمین سعادت اخروی انجام گیرد تکرار پیام دین هنجاری شریعت‌مدار بدون قاطعیت دین هنجاری خواهد بود و اگر در ارجاع به مهربانی یا شوریدگی انجام گیرد از سنگینی و استحکام لازم برخوردار نخواهد بود. در دنیای مدرن نیز پیام اخلاقی و اساساً روی‌کرد فکری عرفان موضوعیتی دارد. بر سختی‌ها و چالش‌های زندگی و جهان مدرن نمی‌توان با انگاره‌های عرفانی مهربانی و پذیرندگی کنار یا فائق آمد.

اجتماعی

زندگی اجتماعی در پویایی، جوش و خروش و چندگانگی پهنه‌ی اخلاقی سکولار است. انسان‌ها در عرصه‌ی کار، دادوستد، گفت‌وگو، هم‌جواری و همسایگی با یک‌دیگر برخورد دارند و برای تنظیم برخوردها گلچینی از حکم‌های اخلاقی از دل جامعه می‌جوشد. این گلچین شاید در جنبه‌هایی بی‌شباهت به خلقیات نباشد ولی همانند آن نیست. عادت و شیوه‌ی رفتار مردم نیست. آن چیزی نیست که همانندان از یک‌دیگر انتظار دارند، بلکه آن چیزی است که انسان‌ها از یک‌دیگر انتظار دارند که با توجه به آن یا نیم‌نگاهی به آن رفتار کنند و به اتکاء آن خلقیات خویش یا میل و عادت خویش را سمت‌وسویی متفاوت دهند. این گلچین متشکل از توصیه‌ها، حکم‌ها و خواست‌های گوناگون است ولی می‌توان سه عنصر مهم آن را توصیه‌های

۳۰- شیخ فریدالدین عطار نیشابوری (۱۳۷۴)، تذکرة الاولیاء، به‌کوشش نیکلسون، انتشارات صفی علیشاه.

مشخص اخلاقی، الگوی رفتاری شخصیت‌های اسطوره‌ای و پیام‌های شفاف جنبش‌های اجتماعی برشمرد. آنچه پیشاپیش می‌توان گفت ولی به بررسی دقیق‌تر گذاشت آن است که در هر سه عرصه جامعه‌ی ایران در دوران مدرن ناتوان از ارائه‌ی گلچینی از اخلاق سکولار بوده است.

توصیه‌های مشخص

مهم‌ترین مأخذ اخلاق تدوین‌شده سکولار در جامعه‌ی ایران نوشته‌های نثر و نظم سعدی هستند. هرچند از نوشته‌های دیگر شاعران نیز هم‌چون پند و اندرز استفاده می‌شود ولی نوشته‌های آن‌ها بیشتر به زبان فرهیختگان راه یافته است تا هم‌چون نوشته‌های سعدی به زبان توده‌های مردم. پندهای سعدی به‌سان توصیه و گاه هشدار به‌سان گفته‌ی اخلاقی بی‌مأخذ شخصی بیان می‌شوند. گفته‌هایی هم‌چون « دروغی مصلحت آمیز به که راستی فتنه‌انگیز»، «عاقبت گرگ زاده گرگ شود، گرچه با آدمی بزرگ شود» و «تو کز محنت دیگران بی‌غمی، نشاید نامت نهند آدمی» چنان تکرار شده اند که خودبه‌خود کسی فکر نمی‌کند آن‌ها ازسوی کسی با دیدگاهی معین بیان شده اند.[۳۱] آن‌ها را نه‌فقط شعرخوانان و آشنایان با شعر سعدی که مردم کوچه و بازار در موقعیت‌هایی از دید خود مناسب به زبان می‌آورند. ازاین‌لحاظ می‌توان سعدی را طراح سنخی از اخلاق سکولار دانست. سکولار چون‌که بنا را بر خردورزی یا درایت عملی گذاشته شده است. به دین، حکم‌های الهی و سنت پیامبرانه اشاره ندارد. از آن‌ها سعدی در نوشته‌هایش یاد می‌کند ولی به‌هنگام طرح پندهای اخلاقی‌اش از آن‌ها یاری نمی‌جوید. استدلالی نه نوشتاری-گفتاری که بیش‌تر حسی در پندها موج می‌زند. این استدلال در کناکنش با حساسیت زیباشناختی و کلام‌شناسی مخاطب پیام بیان می‌شود. چیزی از آغاز داده شده فرض گرفته نمی‌شود و بیان می‌شوند تا حساسیت ذهنی و وجودی خواننده یا شنونده را برانگیزند.

۳۱- هر سه جمله از گلستان سعدی. سعدی به‌طور کلی نزد پژوهش‌گران و آشنایان با آثار او شناخته شده به اندرزگویی است. نگاه کنید به‌طور نمونه به:
ضیاء موحد (۱۳۸۸)، سعدی، طرح نو.

بااین‌همه پندهای سعدی بنیاد اخلاقی سکولار را در جامعه پی نیافکنده اند. نه به آن‌ها هم‌چون اصولی اخلاقی دستوری یا تجویزی نگریسته شده است و نه بر فراز و در ادامه‌ی آن‌ها حکم‌هایی یا روی‌کردی شکل گرفته است. آن‌ها بیش‌تر شکل توصیه‌هایی جالب، کلامی برای بازگویی و تأئیدی بر یک داوریِ انجام‌گرفته پیدا کرده اند. مشکل اصلی پندها پراکندگی و گونه‌گونی آن‌هاست. دریافتی تبیین‌شده (برای مخاطب) آن‌ها را به یک‌دیگر وصل نمی‌کند. گاه می‌توان از زرادخانه‌ی آن تأییدی برای هر دیدگاهی به دست آورد. بسیاری به تناقض آشکار حکم «پسر نوح با بدان بنشست، خاندان نبوتش گم شد» با «عاقبت گرگ‌زاده گرگ شود، گرچه با آدمی بزرگ شود» اشاره کرده اند. چنین تناقضی از جدیت گفته‌ها می‌کاهد. هم‌زمان نوشته‌های سعدی در حد تک‌جمله و کلام زیبا باقی می‌مانند و استوار بر استدلالی قدرت‌مند و سرتاسری نمی‌شوند. در این وضعیت اقتداری یا خواستی قدرت‌مند در آن‌ها تبلور نمی‌یابد. در دوران مدرن البته مشکلی بزرگ‌تر برای تأثیرگذاری پندهای سعدی وجود دارد. در ازدحام زندگی مدرن، شتاب تحولات و پیدایش خواست‌های برابری‌طلبانه و جهان‌شمول‌گرا، سخت بتوان برای پندهای شاعری از اعصار گذشته اعتبار قائل شد. پندهای او بیش‌تر یادآور دریافتی سنتی و جهانی ایستا هستند تا نوجویی‌ها و پیشتازی‌های زندگی مدرن.

شخصیت‌های اسطوره‌ای

شخصیت‌های اسطوره‌ای چه تاریخی و چه افسانه‌ای، آن‌گونه که باندورا نشان داده، نقش مهمی در فراگیری و پذیرش روی‌کردها و باورها دارند.[۳۲] جامعه پر از شخصیت‌ها و قهرمانان تاریخی و افسانه‌ای است. درباره‌ی آن‌ها روایت‌ها و گزارش‌های نوشتاری و گفتاری فراوانی وجود دارد و مردم یاد می‌گیرند که به آن‌ها هم‌چون الگوی رفتاری بنگرند. در خودِ روایت‌ها و گزارش‌ها نیز بر ویژگی‌های متمایز آن‌ها، بر وجود قهرمانانه و الگوی رفتاری‌شان، تأکید می‌شود. در این وجود، آن‌ها برای همگان مطرح می‌شوند.

32- Albert Bandura (1977), *Social Learning Theory*, Prentice Hall.

شخصیت آن‌ها گویی بوده و هست که انسان‌ها از آن بیاموزند. شخصیت‌های اسطوره‌ای همه‌جا هستند. اگر پیش‌تر در شعر و روایت‌های گفتاری از آن‌ها یاد می‌شد، امروز رسانه‌های جدید از فیلم، تصویر و نوار صوتی گرفته تا گزارش خبری و یادداشت‌های اینترنتی آن‌ها را مطرح می‌سازند. واقعیت و افسانه نیر در توصیف هویت آن‌ها چنان درهم‌تنیده می‌شوند که گاه سخت است که واقعیت را از مجاز بازشناخت. برای توده‌های مردم نیز تفاوت بین تاریخی یا افسانه‌ای بودن وجود آن‌ها از اهمیت خاصی برخوردار نیست.

در فقدان رسانه‌های آزاد و شفافیت دیدگاه‌ها و گرایش‌ها به‌دشواری می‌توان شناختی از شخصیت‌های اسطوره‌ای مطرح جامعه معاصر ایران داشت. آنچه ولی تاحدی از دشواری کار می‌کاهد آن است که آنچه ما نیاز به شناخت آن داریم نه فهرستی از تمامی یا مهم‌ترین شخصیت‌های مطرح و شناخته‌شده که شخصیت‌هایی است که در زمینه رفتار و ارزش‌های اجتماعی از شهرتی ملی-کشوری برخوردار هستند. در این مورد می‌توان به فهرستی از چند نام بسنده کرد. در ایران معاصر کسانی هم‌چون رضا شاه، مصدق، تختی و تاحدی صادق هدایت و فروغ (فرخزاد) به‌صورت شخصیت‌های تاریخی و داش آکل و قیصر به‌صورت شخصیت‌های افسانه‌ای از نام و اعتبار برخوردار هستند. در پهنه‌ی روی‌کردهای اخلاقی به هر یک از آن‌ها می‌توان ارزشی یا اصلی اخلاقی نسبت داد. می‌توان به خطر یک‌سو یا ساده‌نگری تن در داد و از این ارزش‌ها یا اصول در پیوند با هریک نام برد. رضا شاه: کار و تلاش، استواری بر سر باور؛ مصدق: عزت نفس در ایستادگی بر سر اصول، حساسیت به آمال ملی؛ تختی: پهلوانی در زیست و ازخودگذشتگی‌یی که در چهارچوب فرهنگ عامیانه‌ی آمیخته به مردسالاری جوانمردی نام گرفته است؛ صادق هدایت: شرافت محض، تلاش برای راست‌گویی و درست‌کاری؛ فروغ: گشودگی به جهان، شور عشق و تجربه‌های نو. داش آکل و قیصر شهرتی دیگرگونه دارند. داش آکل لوطی است ولی بیش‌ازآن نماد عشقی است که در پیچ‌وخم فداکاری و وفاداری نفرینی تلخ می‌شود و قیصر نماد ناموس‌پرستی، شستن خون به خون است. به ارزش‌های اخلاقی اگر بخواهیم ترجمه کنیم، داش آکل خودگذشتگی محض، خود را در وجود دیگران به فنا بردن است و قیصر

به‌دنبال عدالت در جهانی است که به پندارش به ناعدالتی چرخش یافته است. هر دو به شکلی پایبند اخلاقی سنتی در دل جهان مدرن هستند.

بااین‌حال این شخصیت‌ها شهره به اخلاق، به روی‌کرد اخلاقی نیستند. شهرت اصلی آن‌ها خاست‌گاه دیگری، خاست‌گاه حرفه‌ای-اجتماعی دارد. به‌طور نمونه رضا شاه به سلطنت و مدرنیزاسیون آمرانه، مصدق به سیاست‌مداری و ملی‌گرایی، تختی به پهلوانی و محبوبیت عمومی، فروغ به رهیافتی نو به شعر نو و صادق هدایت به نویسندگی و درک انتقادی شناخته می‌شوند. از اخلاق نشانه‌های در هویت و رفتارهای آن‌ها می‌توان یافت و این در به شهرت رسیدن آن‌ها عاملی تأثیرگذار بوده ولی این جنبه‌ی هویت آن‌ها چنان مهم شمرده نشده است که از آن‌ها شخصیت‌هایی اخلاقی بسازد. اخلاق فقط بخشی یا جنبه‌ای فرعی از هویت آن‌هاست.

این شخصیت‌ها اگر نه همه که بیش‌ترین‌شان جان خود را بر سر آرمان‌ها، دیدگاه‌ها و هویت خویش گذاشته اند. ولی باز شهره به ارزشی یا اصلی (اخلاقی) نشده اند. رضا شاه و مصدق شکست‌خورده و مغموم در تبعید مردند. تختی و صادق هدایت شکست‌خورده از بازی سرنوشت خودکشی کردند. فروغ فرخزاد در جوانی درگذشت و نرسید که فرازونشیب زندگی را در اوج و ژرفایش تجربه کند، بااین‌همه نمی‌توان شتاب‌زدگی او در زندگی در حرکت به‌سوی لحظه‌ی را نادیده گرفت. فرجام زندگی داش آکل و قیصر نیز آن است که هر دو در رابطه با آنچه که می‌جویند کشته می‌شوند.

در سپهر سیاست، ورزش، ادبیات، موسیقی و به‌طور کلی‌تر سپهر زندگی روزمره‌ی اجتماعی از نام و آرمان این شخصیت‌ها سخن به‌میان می‌آید. در بررسی‌ها و بحث‌ها، برای پشتیبانی از باوری یا سلیقه‌ای و اثبات درستی یا اعتبار آن‌ها، می‌توان به هویت و شخصیت آن‌ها اشاره داشت. ولی بحثی در اخلاق در اشاره به هویت و شخصیت‌ها آن‌ها در جامعه نداشته و نداریم. نقدی اخلاقی‌یی نیز متوجه‌ی آن‌ها نشده است. عنصرهایی از یک اخلاق سکولار، اخلاقی برای زیستی هم‌سان زیست آن‌ها، از هویت، شخصیت و رفتار آن‌ها برگرفته نشده است. زندگی و کار و کوشش آن‌ها از چشم‌انداز

ارزش یا اصلی اخلاقی دیده نشده است و شکل الگوی رفتاری اخلاقی پیدا نکرده است.

شخصیت‌های اسطوره‌ای ایران معاصر همه هویت و زیستی سکولار داشته اند. در وفاداری به ارزش‌هایی سکولار کار و زندگی کرده اند و می‌توان گفت نماد سکولاریسم هستند. هم‌چنین در زندگی آن‌ها می‌توان ردی از روی‌کرد اخلاقی و توجه به اصول و ارزش‌های اخلاقی یافت. ولی نمی‌توان در جامعه نشانی از نظریه‌ی اخلاقی، بحث اخلاقی، دستگاه ارزشی اخلاقی و اصل اخلاقی برآمده از زیست و هویت آن‌ها یافت. حتی هویت و زیست اخلاقی خود آن‌ها چندان مورد توجه و تأکید قرار نگرفته است. در یک‌کلام، از دل زندگی و تلاش‌های آن‌ها اخلاقی سکولار سر بر نیاورده است.

جنبش‌های اجتماعی

به اتکای نظریه‌ی هابرماس درباره‌ی جهان زیست و نقش کناکنش در آن می‌توان طرح کرد که جنبش‌های اجتماعی رابطه‌ای کناکنشی و دوجانبه با نظام ارزشی جامعه به‌طور کلی و ارزش‌های اخلاقی به‌طور ویژه دارند.[۳۳] از آن‌ها سرچشمه می‌گیرند، از آن‌ها نیرو بر می‌گیرند ولی جنب‌وجوش و تحولی نیز در آن‌ها به راه می‌اندازند. اخلاق را تغییر می‌دهند. ارزش‌های جدیدی را مطرح می‌سازند و توده‌ی مردم یا بخش‌هایی از توده‌ها را در آن راستا آموزش می‌دهند. جنبش‌های اجتماعی همواره جنبش‌های تبلیغی هستند. خواستی را مطرح می‌کنند و برای آن می‌ستیزند. باید برای آن اراده برانگیزند، نیرو به‌صف کنند و امکانات فراهم آورند. جذب نیرو، امکانات و برانگیختن اراده، همه، در گرو تبلیغ است. با تبلیغ نیز دیدگاه‌ها و عمل‌کردها را تغییر می‌دهند و زمینه را برای متحقق ساختن خواست خود به‌وجود می‌آورند.

رابطه‌ی دو جانبه را به بهترین شکل می‌توان در جنبش دفاع از حقوق

۳۳- هابرماس در کتاب اصلی خود نظریه کنش ارتباطی به این مسئله می‌پردازد ولی در این نوشته نگاهی دقیق‌تر به آن دارد:

Jürgen Habermas" ,(1991) A Reply ,"in Honneth and Joas) eds (.*Communicative Action :Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*, Polity. Pp. 214–265.

حیوانات دید.[۳۴] این جنبش که یکی از آخرین جنبشهای اجتماعی به راه افتاده در جهان غرب است یکی از سرزنده‌ترین جنبشهای اجتماعی دوران معاصر است. جوانان هوادار آن هم برای آن کارهای تبلیغاتی انجام می‌دهند و مردم را با وظیفه خود در قبال حیوانات آشنا می‌سازند. اعلامیه پخش می‌کنند، اطلاعات در اختیار مردم قرار می‌دهند و آنها را با «واقعیت» آشنا می‌سازند. هم مبارزه مدنی و سیاسی‌ای را در حد خرابکاری در مزرعه‌های پرورش حیوانات و صنعت گوشت پیش می‌برند. در این فرایند، آنها مردم را حساس و آگاه به وضعیت حیوانات ساخته و تحولی در نگرششان به حیوانات و به درد و رنج، شرایط زیست و سرنوشت دامن می‌زنند. ولی می‌دانیم که همزمان و شاید پیشتر تحولی نیز در ذهنیت گروه‌هایی شاید نخبه در جوامع غربی رخ داده و درکی جدید از طبیعت و جایگاه حیوانات در آن جایگرین درک سنتی ابزاری از طبیعت شده بود. مردم هر چه بیشتر آشنا با و متأثر از فرهنگها و دینهایی شده بودند که مقامی ارزشمند یا وجودی مقدس برای حیوانات قائل هستند. فلسفه غربی نیر نگاه خود را متوجه حقوق حیوانات ساخته بود.[۳۵]

از انقلاب مشروطیت تا به کنون، در ایران پی‌درپی با جنبش‌های اجتماعی روبه‌رو بوده ایم. خود انقلاب مشروطیت جنبشی اجتماعی با خواست پاسخ‌گو ساختن ساختار دولت در قبال خواست مردم بود. مشروطه به‌دنبال قانون‌مند ساختن نظام اداره‌ی کشور و گشودن پهنه‌ی سیاست به روی اراده مردم بود. برای این‌کار مشروطه خواهان و سپس تمامی فعالان سیاسی و اجتماعی متأثر از آن تهیج، آموزش و نقد باورهای توده‌های مردم را در دستور کار خود داشتند. جنبش‌های بعدی، از ملی شدن نفت تا مجموعه‌ی حرکاتی که به انقلاب پنجاه و هفت انجامید و سپس جنبش سبز، به همین فرایند و شیوه کار وفادار بودند. این جنبش‌ها ولی بیش‌تر سیاسی بوده‌اند تا اجتماعی.

۳۴- نگاه کنید به:

Kerstin Jacobsson and Jonas Lindblom ,(2016) *Animal Rights Activism :A Moral-Sociological Perspective on Social Movements*, Amsterdam University Press.

۳۵- برای نمونه نگاه کنید به:

Peter Singer ,(1975) *Animal Liberation*, Harper Collins.

تغییر را در گستره‌ی جامعه جسته اند ولی از مجرای سیاست و تمرکز بر آن. نگاه آن‌ها متوجه دولت بوده است، که آن را بسان ابزاری کارآمد برای تحول به کار گیرند. برای همین، هدف بیش و پیش‌از هرچیز تسلط بر دولت، اصلاح آن و کاربرد آن بوده است. جنبش سبز به‌طور مثال التفاتی به دیدگاه‌های توده‌های مردم نداشت. در حساسیت و واکنش به دست‌کاری انتخابات شکل گرفته بود ولی بیش از آن‌که پاکیزگی و شفافیت را به‌سان آرمان‌هایی اخلاقی به جامعه معرفی و پیرامون آن تبلیغ کند، به دولت مستقر در رابطه با تقلب و درغ‌گویی انتقاد داشت.

در یک کلام، در تمرکز بر خواست‌های والای سیاسی، جنبش‌های اجتماعی در ایران به ارزش‌های اخلاقی توجهی نداشته اند و در زمینه‌ی نوآوری و نقد اخلاقی کوشا نبوده اند. ارزش‌هایی جدید را معرفی نکرده اند و به ستیز با ارزش‌هایی کهنه برنخاسته اند. نه جنبش مشروطیت، نه جنبش ملی شدن نفت و نه جنبش سبز هیچ‌کدام با اصل و آرمانی اخلاقی شناخته نمی‌شوند. آزادی، رهایی، مدارا، خویشتن‌داری، راست‌گویی و درست‌کاری را نمی‌توان هم‌چون یکی از مسئله‌های مورد توجه آن‌ها دید. در جنبش سبز به‌طور نمونه بیزاری از دروغ‌گویی مقامات کشور و تقلب در انتخابات موج می‌زد ولی این بیزاری هیچ‌گاه شکل نقد ارزش‌های اخلاقی کهنه و تأکید بر پاکیزگی و شفافیت یا راست‌گویی و درست‌کاری پیدا نکرد.

کنه پاسخ

درمجموع، با جامعه یا فرهنگی روبه‌رو هستیم که چه ذهنی و چه روی‌کردی ناتوان از حرکت در راستای برپایی اخلاقی سکولار است. اخلاقی دینیِ سنتی کهنگی و ناکارآمدی خود را نشان داده است. فقدانی آشکار شده است. وضعیتی بحرانی به‌وجود آمده است. ولی باز از پیدایش و شکوفایی اخلاقی نو نشانی نیست. جامعه میل و شور حرکتی در آن راستا از خود نشان نمی‌دهد. حساسیت، کنجکاوی و دغدغه‌ای در آن باره ندارد. نه از ذخیره‌های خود بهره می‌جوید، نه نیرویی را به یاری می‌خواند و نه دست به نوآوری

می‌زند. حتی انگار اراده‌ای برای نوآوری، برای تحول ندارد.

گسستی که باید رخ دهد رخ نمی‌دهد. این جامعه‌ای است که پیش‌تر نیز برخوردار از دستگاه اخلاقی خودسامانی نبوده است. همان‌گونه که دیدیم اخلاق قلمرویی در گستره‌ی دین بود. آموزه‌ی آن، اصل‌های مورد تأکید آن، برگردان اصول دین بودند. دینی که در تمرکزش بر توحید همه‌چیز را به مطلقِ اراده الهی فرو می‌کاست. در دوران جدید این جامعه نتوانسته از داده‌ها و امکانات خویش در راستای برپایی دستگاه اخلاقی جدیدی بهره جوید. از نظریه‌های قدیمی نظریه‌ی جدید نساخته و نظریه‌ی مطرح تأثیرگذاری را ارائه نداده است. توصیه‌های تکه‌پاره اخلاقی کم نبوده و کم نیستند اما، از دل آنها کسی، نیرویی یا جنبشی اخلاق سکولار جدیدی برنساخته است. شخصیت‌های اسطوره‌ای و جنبش‌های اجتماعی آمده اند و رفته اند، توجه را برانگیخته اند، ردی از خود به جای گذاشته‌ا ند و تاحدی ساختارهای اجتماعی و سیاسی را دگرگون کرده اند ولی دیدگاه و اصول اخلاقی جدیدی را به جامعه ارائه نداده اند.

بر چیز دیگری، غایت دیگری تأکید شده است. بر دگرگون ساختن ساختار سیاسی و اجتماعی جامعه برای رسیدن به وضعیت بهتری. توصیه‌ها، کنش‌ها و جنبش‌ها آن غایت را جسته اند. کوشیده اند توان خویش را اختصاص به تغییر نگرش - شاید از دیدگاه خود، بی‌هوده - اخلاقی انسان‌ها ندهند بلکه آن را متمرکز بر تغییر ساختارهای جامعه کنند. برای همین نیز سیاست سپهر مهم و جذابی برای کنش‌گری بوده است و مدام کنش‌گران و جنبش‌هایی جدید آفریده است. موفقیت چشم‌گیری در این عرصه نیز به دست نیامده است. نشانی از نظریه‌های نو، سازمان‌دهی‌های جدید و پیشروی در تسخیر سنگرهایی معین در دست نیست. ولی به باوری که کم‌وبیش عمومی است و لایه‌های وسیعی از توده‌های مردم و هم‌چنین کنش‌گران سیاسی و نظریه‌پردازان را دربرمی‌گیرد این سپهر سیاست و کنش‌گری در آن است که تحول را در جامعه دامن زده و می‌زند.

پرسش دوم ماندگاری جامعه در همبستگی

اینک به پرسش دوم نوشته می‌رسیم. پاسخ به پرسش اول، پرسش دوم را رودرروی ما قرار می‌دهد. آیا جامعه در پی‌آمد فروپاشی اخلاق سنتی دینی و فقدان اخلاقی سکولار افقی روشن در پیش پای خود دارد؟ آیا می‌توان به ماندگاری جامعه، ماندگاری در همبستگی، امیدوار ماند؟ آیا فروپاشی اخلاقی به‌مثابه فروپاشی وجودی آن نخواهد بود؟

پاسخ آن است که این دو پدیده را باید جدا از یک‌دیگر دید. اخلاق و ماندگاری جامعه در همبستگی دو پدیده‌ی مجزا از یک‌دیگر هستند. ماندگاری جامعه را نهادهای امنیتی و مراقبتی از دولت گرفته تا دیوان‌سالاری تضمین می‌کنند، هم‌زمان که صورت‌بندی دادوستدهای اقتصادی در چهارچوب تولید و مصرف آن را مدام بازتولید می‌کنند و باورهایی مشترک افراد را در گستره‌ی زیست روزمره همبسته‌ی یک‌دیگر می‌سازد. هیچ‌نظریه‌ای که اخلاق را چه به‌صورت یک دستگاه نظام‌مند و چه به‌صورت اصول و آرمان‌هایی معین ضامن همبستگی و ماندگاری جامعه بشمرد در دست نداریم. شاید کسانی و نظریه‌هایی اخلاق را مهم برای سرزندگی اجتماعی، خوش‌بختی فردی و سامان‌دهی روابط اجتماعی بدانند ولی کمتر نظریه‌ای نقش یا مسئولیتی اجتماعی برای آن قائل شده است.

در مقایسه‌ی ما نظریه‌های به‌هم‌پیوسته‌ای در جهان داریم که ارزش‌ها(ی مدنی) را مهم برای همبستگی اجتماعی می‌شمارند. سه نظریه‌پرداز مهم عصر رابرت بلا، چارلز تیلور و اکسل هونت دراین‌باره آثار تأثیرگذاری نوشته اند. بلا در چهارچوب جامعه‌شناسی در تداوم نظریه‌های دورکهایم درباره‌ی هنجارهای اجتماعی، همبستگی اجتماعی و دین مدنی نظریه‌ی خود را ارائه داده است.[۳۶] تیلور و هونت از منظری فلسفی، تاحدی متأثر از نظریه‌ی هگل درباره‌ی اخلاق عینی، درباره‌ی مسئله اندیشیده اند.[۳۷] آنچه از آن‌ها

36- Robert Bellah, Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler and Steven Tipton (1985), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Harper & Row.

37- Charles Taylor (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press; »

می‌توانیم فراگیریم آن است که یگانگی اجتماعی و سامان‌دهی ساختار جامعه از باور به ارزش‌هایی مشترک ریشه می‌گیرد. این ارزش‌ها چون قرار است همواره در مرکز توجه باشند بیش از چند تا نیستند و در دوران مدرن منحصر به فردیت، بازشناسی و ارجمندی زندگی در روزمرگی‌اش هستند. انسان‌ها براساس باور به این ارزش‌ها خود را دلبسته و همبسته به یک‌دیگر احساس کرده خود را عضو واحدی مشترک، یک اجتماع تکینه، می‌بینند. بر آن اساس نیز آن‌ها جامعه را سامان می‌دهند، چیزهایی را مهم و چیزهای دیگری را بی‌ارزش دانسته، ویژگی‌هایی را ارجمند و ویژگی‌هایی را زشت و تلاش‌هایی را فرازنده و تلاش‌هایی را مبتذل می‌پندارند.

با نگاهی ساده به سه ارزش بالا می‌توان به اهمیت آن‌ها پی برد. فردیت هم به‌معنای پذیرش تکینگی هرکس و تلاش او برای احراز هویتی منحصر به فرد است و هم استقبال از تلاش در آن راستا. براین‌مبنا فرد در خود، در اصل وجود خویش، فرد است ولی این فردیت آن‌گاه شکوفا می‌شود که شخص بکوشد تا فردیتی متمایز را به دست آورد و خود را آن‌گونه به جهان بنمایاند. ازاین‌رو بیان خود در تکینگی خویش، بیان یا نمایش آمال، آرزوها و احساس خویش ارزش به شمار می‌آید. در آن فرایند هرکس فردی می‌شود یکه، متمایز از دیگران. این درک از فردیت ما را به پدیده‌ی بازشناسی می‌رساند. بازشناسی توجه به وجود و هویت متمایز هرکس یا هرگروه و ارج‌گذاری آن ویژگی و تمایز است. بازشناسی امری، فرایندی دو سویه است. بازشناسی از سوی کسی انجام می‌گیرد که به‌سان مرجع معتبر بازشناخته شده است. ازآن‌رو انسان‌ها را به یک‌دیگر وصل می‌کند. گروه یا فرد ارج‌گذاری جامعه یا دیگر گروه‌ها را طلب می‌کند چون جامعه را مرجع مهم و معتبر ارزش‌گذاری می‌شمرد. همین را در مورد فردیت می‌شد گفت. در جامعه‌ای که فردیت را می‌پذیرد و امکان پیدایش آن را فراهم می‌آورد می‌توان به فردیت دست یافت. جامعه نیز فقط با به رسمیت شناختن فرد می‌تواند از سرزندگی اعضای خویش بهره برد و به شکوفایی دست یابد. زندگی روزمره در این پس‌زمینه ارزش پیدا می‌کند. این

Axel Honneth (1995), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Polity Press.

سپهری است که انسان‌ها زندگی خود را، صرفنظر از آن‌که کیستند، در آن می‌گذرانند و درجهت شکوفایی آن می‌کوشند. زندگی روزمره از آن همگان است، در آن عرصه همه می‌توانند سرزنده و آفریننده باشند و شعر زندگی خود را بسرایند و نغمه‌ی درد و رنج یا شادی خود را سردهند. شخص نیز اگر زندگی روزمره را ارجمند بشمرد در آن عرصه کوشا شده به اهمیت و اعتبار آن می‌افزاید. ارج‌گذاری زندگی روزمره ازآن‌جاکه عرصه‌ی کناکنش انسان‌ها با یک‌دیگر است به‌معنای ارج‌گذاری به‌هم‌پیوستگی انسان‌ها به یک‌دیگر است.

ارزش‌ها بی‌شباهت به حکم‌های اخلاقی نیستند ولی هم‌سان آن‌ها نبوده و در آن مقوله نمی‌گنجند. هنجاری هستند. روی‌کرد و رفتاری را تجویز می‌کنند و گاه شکل خواست را دارند. از شخص می‌خواهند که این‌گونه یا آن‌گونه بیندیشد و رفتار کند. اعتبار خود را از نیز از برحق بودن خویش و نه از سودمندی برای منافع فردی یا گروهی کسی و کسانی می‌گیرند. پشتوانه‌ی آن‌ها استدلالی است که به‌گونه‌ای تلویحی برای درستی آن‌ها ارائه می‌شود. تا این حد آن‌ها شبیه حکم‌های اخلاقی هستند. بااین‌حال از جنس دیگری هستند چون بخشی از وجود انسان‌ها، بخشی از فرهنگ جامعه عینیت‌یافته در ذهنیت، عادت‌ها و روی‌کرد افراد هستند. تنیده‌شده در وجود مادی و فرهنگی انسان‌ها هستند. بخشی از آنچه که انسان‌ها خود هستند و می‌خواهند باشند. به‌گفته‌ی جامعه شناس آلمانی هانز یواس خاست‌گاه ارزش‌ها هم تجربه‌ی خودبودگی است و هم تجربه‌ی خودترافرازندگی، هم آنچه که خویشتن ما را برمی‌سازد و هم آنچه که فرا رفتن از خود را برایمان ممکن می‌سازد.[۳۸] ارزش‌ها هم واقعیت موجود هستند و هم آرمان‌هایی که باید آن‌ها را جست. اخلاق در ورای کنش قرار دارد و قرار می‌گیرد. اصلی، غایتی یا راه‌کردی است که باید به آن توجه نشان داد. می‌دانیم که باید راست بگوییم، دزدی نکنیم و دیگری را بر خود مقدم شماریم. به آن‌ها آگاهی داریم. ولی آن‌ها را چندان مهم نمی‌دانیم که مدام در توجه و بر مبنای آن‌ها رفتار کنیم. چیزهایی دور از دسترس هستند. ولی ارزش‌ها چیزهایی دم دست هستند. مهم در هر لحظه‌ی زندگی. آنچه که می‌توان هم اکنون به آن

38- Habs Joas (2000), *The Genesis of Values*, Chicago University Press.

وفادار بود یا جست. فردیت مسئله اینک و این‌جای اعضای جامعه مدرن است. در چهارچوب آن زندگی می‌کنند و براساس آن هدف‌هایی را می‌جویند و می‌کوشند که بیش‌ازپیش به آن دست یابند. شکست خود را در آن زمینه درحد باخت هویت و گاه مرگ اجتماعی خویش احساس می‌کنند. همین را درباره‌ی بازشناسی و ارج‌مندی زندگی روزمره نیز می‌توان گفت. بازشناسی چیزی است که همه‌جا سرِ کار، در خانه و در گستره‌ی کلان جامعه افراد به دنبال آن هستند. به همان‌سان زندگی روزمره تا به آن حد مهم است که افراد در آن عرصه و نه به‌طور مثال در سپهر دین و عبادت، اعتکاف یا سلحشوری شکوفایی خود و زندگی را می‌جویند. آن‌ها می‌خواهند خیر و خوشی را در آن عرصه تجربه کنند، هرچند گاه خود را ناتوان از آن می‌یابند.

باور به ارزش‌ها زمینه‌ی یگانگی افراد در جامعه را فراهم می‌آورد. آن‌ها را در باور به ارزش‌های مشترک هم همانند و دلبسته و همبسته‌ی یک‌دیگر می‌سازد. هر کس دیگری را قدردان ارزش‌هایی می‌بیند که خود را به آن‌ها وفادار می‌داند و معتبر می‌شناسد. ارزش‌های مدرن به نوبت خود آن‌گونه که هستند همبستگی اجتماعی را قوی‌تر و ژرف‌تر می‌سازند. انسان‌ها را در سپهر کناکنش‌های روزمره به یک‌دیگر وابسته و وصل می‌کنند. شکوفایی خود را وصل به شکوفایی یک‌دیگر و سرزندگی جامعه می‌بینند.

به پرسش بازگردیم. اکنون می‌بینیم که نه اخلاق که ارزش‌ها حلقه‌ی وصل انسان‌ها در جامعه بوده و نقشی مهم در تضمین همبستگی و ماندگاری جامعه دارند. اخلاق تنظیم‌کننده کنش افراد و روابط افراد با یک‌دیگر است. اخلاق در موقعیت‌های بحرانی راه‌کار ارائه داده، انگیزه برای دگرگونی ایجاد می‌کند. ولی هیچ نشانی یا دالی مبتنی بر این‌که اخلاق حلقه وصل افراد به یک‌دیگر را فراهم می‌آورد در دست نداریم. نظریه‌ی مطرحی نیز در آن باره نداریم. اما، می‌توانیم به جرئت بگوییم که ارزش‌ها، به‌ویژه ارزش‌های مدرن از چنین توانی برخوردار هستند. آن‌ها عامل به‌هم‌پیوستگی انسان‌ها در ساختار جامعه هستند. در وفاداری به آن‌ها، انسان‌ها روابط و ساختاری برای جامعه برمی‌سازند که می‌توانند به آن هم‌چون پدیده‌ای معتبر و تحسین‌برانگیز یا دست‌کم رضایت‌بخش بنگرند.

شاید به این خاطر در ایران فقدان اخلاق سکولار در پس‌زمینه‌ی فروپاشی اخلاق سنتی احساس نمی‌شود و حرکتی در راستای پی‌افکنی و طراحی آن به چشم نمی‌خورد. چون موقعیت خطیر نیست و آینده‌ای دهشتناک در انتظار کسی نیست، نیازی به اصول اخلاقی مدرن، احساس نمی‌شود. ارزش‌ها مهمتر هستند. باور به ارزش‌هایی معین زمینه‌ی به‌هم‌پیوستگی لازم را در جامعه فراهم می‌آورد و این آن چیزی است که به جامعه ساختار و شکلی معینی می‌بخشد. ارزش‌های مطرح جامعه‌ی ایران نامشخص هستند. کم‌تر مطالعه‌ی گسترده‌ای در آن باره انجام شده است و کم‌تر نظریه‌ای در آن باره ارائه شده است. آرامش دوستدار از دین‌خویی نام برده است ولی او آن را بیشتر به‌سان یک روی‌کرد، یک روحیه دیده است تا به‌سان ارزش.[۳۹] دین‌خویی بیش‌از آن‌که زمینه‌ی سرزندگی و همبستگی را فراهم آورد به باور دوستدار ایستایی و روی‌گردانی از نوجویی (تفکر) را دامن می‌زند. در نقد دیدگاه‌های مردم، همان‌گونه که در آغاز نوشته دیدیم، از روی‌کردهای دیگری نیز یاد شده است ولی منظور بیش‌تر نقد روحیه و خلقیات بوده تا بازشناسی ارزش‌ها. در این‌که حرکتی سازمان‌یافته و هدف‌مند برای معرفی، تبلیغ و استقرار ارزش‌هایی معین در ایران معاصر رخ نداده تردیدی نیست ولی چه بسا در لایه‌های ناپیدای ذهنیت مردم تحولی رخ داده باشد. می‌دانیم که در دوره‌ای در دهه‌های چهل و پنجاه مبارزه برای تحول سیاسی و اجتماعی دست کم در لایه‌هایی از جمعیت ارزش به شمار می‌آمد. انقلاب در تداوم ارج‌گذاری آن ارزش به وقوع پیوست. مبارزه ولی ارزشی سراسری نبود. نزد توده‌های مردم و در پهنه‌ی زندگی روزمره جای‌گاهی نداشت. کسی بر آن اساس زندگی روزمره‌ی خویش را سامان نمی‌داد.

مبارزه گره خورده به احساس و بیان احساس مشخصی است، احساس شکست. شکست نه یک ناارزش، یک امر نکوهیده و آنچه که نباید از آن سخن گفت که نزد ایرانیان ارزشی است که باید از تجربه‌ی آن سخن گفت. تاریخ تشیع با احساس شکستی که از همان آغاز پیدایش‌اش گریبان‌گیر امامان آن علی و حسین شده گره خورده است. بیانِ آن شکست در سوگواری و تعزیه

۳۹- آرامش دوستدار (۱۳۷۰)، درخشش‌های تیره، اندیشه آزاد.

مهم‌ترین مراسم آئینی دین را در جامعه رقم زده است. در دوران جدید نیز نویسندگان و شاعرانی همانند صادق هدایت و اخوان ثالث با درد و اندوه ولی هم‌چنین با سنخی از سربلندی از شکست تاریخی جامعه در مقابل بازی سرنوشت نوشته و سروده اند. شاید از آن‌رو بتوان شکست را ارزشی مهم در جامعه‌ی ایران برشمرد.

شکست حکم اخلاقی نیست. تجویز یا توصیه نمی‌شود. مشخص است که همه در سپهر زندگی روزمره از آن دوری گزیده موفقیت و پیروزی را می‌جویند. خود شکست نیز ارزش نیست. دو روی‌کرد از آن یک ارزش می‌سازند. یکی آن‌که باید در پی تلاش و مبارزه اتفاق افتد تا سنگینی و اندوه‌باری آن مشخص باشد. دیگری آن‌که که به‌صورت یک اندوه، یک درد احساس شده و احساس آن بیان شود. بیان شکست نه فقط سنگینی و اندوه‌باری شکست را روشن می‌سازد بلکه آن را به وسیله‌ای برای ایجاد حس همدلی و در آن فرایند همبستگی تبدیل می‌کند.

در کارکرد خود، در جهان امروز، هر ارزشی سکولار است. جامعه را برساخته و اجزای آن را به یک‌دیگر پیوند می‌دهد. جامعه واحدی سکولار است. امت، کلیسا (یا مسجد) یا اجتماع دین‌داران نیست. جامعه‌ی مدرن پیچیده و چندوجهی است، همواره در گذر از آشوب، همواره پر از تناقض و تضاد. اقتدار دولت اداری، سرزندگی اقتصادی ملی و پویایی فرهنگی یگانه یگانگی و ماندگاری آن را تضمین می‌کنند. به این خاطر ارزش‌ها همواره کارکردی سکولار پیدا می‌کنند. افراد را در باورمندی، بیان باورمندی و کناکنش در بیان به یک‌دیگر وصل می‌کند. مهم مضمون باورها نیست، مهم بیان است و کناکنشی که در فرایند بیان شکل می‌گیرد. بیان شکست در حس همدلی‌یی که می‌آفریند به بهترین شکل از عهده‌ی این کار برمی‌آید. در این مورد ارزشی که بنیاد در باوری دینی دارد. کارکردی سکولار یافته است. اخلاق سنتی دینی وجهی سکولار پیدا نکرده است ولی ارزشی با بنیادی دینی کارکردی سکولار یافته است. این نشان می‌دهد که ارزش‌ها شاید چون گره خورده به روی‌کرد روزمره‌ی انسان‌ها هستند از توان بیشتری برای سکولار شدن برخوردارند. ولی باز مشکل بر جای ماند چرا که در ایران معاصر در مورد ارزش‌ها نیز کار

چندانی نشده است و کم‌تر کسی یا نیرویی به بررسی و تحکیم یا نقد آن‌ها همت گماشته است.

جمع‌بندی

بار سنگین تاریخ را کسانی ایستاده بر لبه‌ی مغاک ایران معاصر بر شانه‌های خود احساس می‌کنند. فروپاشی اخلاقِ دینی سنتی بدیهی می‌نماید ولی این با تمامی سهمگینی خود زمینه را برای پیدایش اخلاقی سکولار فراهم نیاورده است. حرکتی که باید در راستای پی افکنی اخلاقی نو رخ دهد ازسوی کسی یا نیرویی انجام نمی‌گیرد. شکایت از فروپاشی اخلاقی جامعه هست ولی حرکتی در راستای رهایی از فروپاشی و ایجاد بنیادی نو به چشم نمی‌آید. آنچه که هست نظریه‌هایی حاشیه‌ای، توصیه‌هایی پراکنده و الگوی رفتاری شخصیت‌های منسوخ تاریخی است. نشانی از نظریه‌ای سرزنده، دستگاهی منسجم، معیارهایی مشخص و احکامی معتبر در زمینه‌ی اخلاق نیست. این سترونی در طراحی و در نهایت استقرار اخلاقی مدرن فروپاشی دیدگاه سنتی را بیش‌تر آشکار و دردناک ساخته است ولی به‌نظر نیز نمی‌رسد در مسیر رهایی از وضعیتِ شکل‌گرفته قرار داریم.

شاید جامعه حساسیت لازم را به اخلاق ندارد و به‌دنبال معیار یا اصولی برای سامان‌دهی رفتار نیست. تاریخی از باور به دینی با ادعای سامان‌دهی تمامی گستره‌ی زندگی بر مبنای حکم‌هایی برخاسته از اراده‌ی قدرتی یک‌سره متعال چه‌بسا چنین حساسیتی را از بین برده باشد. سکولاریسمی که خود نتوانسته است در جامعه ریشه بدواند چگونه می‌تواند بنیادی نو را برای اخلاق پی‌افکند. می‌توان اندیشید که در زندگی مدرن انسان‌ها برای هماهنگ ساختن کنش‌های گوناگون خود بیش‌ازپیش به معیارهایی معین، به اصولی مشخص، به اخلاق نیاز دارند. چون هرکس فردی برای خود است و هر انتخابی ممکن است هماهنگی باید برمبنای حکم‌هایی ترافرازنده و جهان‌شمول بی‌چون‌وچرایی صورت گیرد و این فقط از اخلاق برمی‌آید. ولی این درک از زندگی مدرن در صورتی می‌تواند درست باشد که پویایی درون‌مندی را به آن

نسبت داد. اگر زندگی مدرن را زاده‌ی «تجدد آمرانه» بدانیم دیگر می‌توان هماهنگی بین اجزاء آن را به اقتداری نسبت داد که آن را آمرانه بر پای ساخته است.

آنچه اما، هماهنگی اجزاء جامعه را ممکن می‌سازد و انسان‌ها را دلبسته و همبسته یک‌دیگر می‌کند اخلاق نیست، ارزش‌هایی هستند که در ژرفای وجود انسان‌ها بازتاب می‌یابند. ارزش‌ها آن باور و الگوی رفتاری هستند که انسان‌ها فرا می‌گیرند ارزش‌مند بشمرند و در وفاداری به آن‌ها کار و زندگی کنند. شاید ازاین‌رو ضرورتی خطیر انسان‌ها را، جامعه را، به‌سوی اخلاق نمی‌راند. به‌هم‌پیوستگی از جایی دیگر تأمین می‌شود. ارزش‌ها صرفنظر از مضمون به‌سان پل ارتباطی کار کرده، اجزاء را به یک‌دیگر به هم وصل می‌کنند. چه‌بسا تأکید بر آن‌ها، بر بررسی آن‌ها، بر وفاداری به آن‌ها راه‌کار برگذشتن از بحران باشد.

عرف، مجرای سکولاریزاسیون سیاست شیعی![1]

رضا بهشتی معز[2]

چکیده:

مشهور چنین است که پدیده‌ی سکولاریزاسیون یا گیتیانگی دربرابر امر دینی و نسبت این دو تباین است. اما، هم گیتیانه کردن امور از امر دینی آغاز می‌شود و هم این دو معارض قطعی هم نبوده و برهم توارد دارند. در حوزه‌ی سیاست و حکومت اغلب روند عرفی‌کردن امور، آسیب مهلک نظام سیاسیِ شرعی تلقی شده است. گلیم حکومت برای هردو تنگ است یا جایِ حکومتِ عرف است یا حاکمیتِ شرع اما، آیا به‌واقع چنین است؟ متن زیر کوششی اجمالی در بررسی امکان و امتناع سکولاریزاسیون با استفاده از قاعده‌ی عرف در فقه‌ی سیاسی حاکم ایران است. بدین معناکه هر نظام سیاسی شریعت‌پایه سامانه‌ی فقهی دارد، اعتبار هرسامانه فقهی از استنباط فقیهان است، در هراستنباط فقیهانه گریزی از عرف یا مهم‌ترین رکن اجتهاد نیست و عرف یکی

۱- این مقاله افزوده و پیراسته و روزآمدِ سخنرانی در کنفرانس «سکولاریزاسیون در ایران» در ۲۵ سپتامبر ۲۰۱۵ در بنیاد ژان ژورس (پاریس) است.

۲- دکتر بهشتی معز فیلسوفِ سیاست و عضو انجمن فلسفه فرانسه است.

از مجراهایِ اصلی سکولاریزاسیون یا گیتی‌گرایی در سیاست شیعی است. اما، آیا عرف شیعیِ سیاست، همان عرف سکولار است یا مجرای اعمال مصلحت؟

***

تجربه‌ی تأسیس نظام جمهوری اسلامی و ابتنای حکومتی شیعی مبتنی بر فقه و شریعت اولین تجربه از این دست است هرچندکه پیش از این چند نظام سیاسی با عنوان «جمهوری اسلامی» در جهان وجود داشته است. یک نگاه گذرا نشان می‌دهد که هریک از نظام‌های سیاسی با نشان «جمهوری اسلامی» هرچند اغلب مبتنی بر مبانی فقه اهل‌سنت، میدانی از انعطاف و ابزار لازم برای انطباق با ضرورت‌های جهانی در اختیار داشته اند. به‌نظر می‌رسد ویژگی انعطاف با همه‌ی داعیه‌ی فقه شیعی در استفاده از عقل و عرف به‌عنوان ابزار اجتهاد و استنباط اما، در نظام سیاسی پس از انقلاب ایران، غایب است و این نظام به‌عنوان نظامی اصول‌گرا، به کم‌ترین قابلیت انعطاف و همراهی با تحولات زمانه شهره است.

تأکید مکرر بر مبناهای اصولی و خدشه ناپذیر فقه شیعه ازسوی فقیهان و چالش و پیچش با سامان کنونی جهان مدرن و تلاش برای درانداختن طرحی نو و الزام به سازگاری دیگری در دو محیط سیاسی، بین‌الملل و داخل، از آغاز انقلاب تاکنون سرلوحه‌ی گفتاری و عملی رهبران انقلاب بوده است.

بحران‌های رخ‌داده داخلی، منطقه‌ای و جهانی در جریان نزدیک به چهاردهه حاکمیت نظام سیاسی شیعه نشان از اصرار و پایداری بر اصولی به‌ظاهر خدشه‌ناپذیر دارد و جهت‌گیری‌های رهبران انقلاب حکایت از مدعای ثابتی می‌کند که گویی عدول از آن به‌معنای انحراف از آموزه‌های پایه شیعی و توهم درافتادن به ورطه‌ی سکولاریسم است.

این آموزه‌های پایه که در حوزه‌ی سیاست و حکومت به ولایت شرعی فقیهان به‌عنوان تداوم ولایت امام معصوم ختم می‌شود در نگاه اول متصلب و قطعی است ولی، ازآن‌جاکه اصل «جتهاد» شیعی، به استنباط اراده باری و حکم شارع توسط فقیه برای مکلف، اصلی انسانی و مبتنی بر فرایند فهم بشری تعریف شده است، درعمل هرگونه قطعیت را مخدوش و اغلب به‌سود

ولایت سیاسی حاکم حل می‌کند.

این فرآوریِ عرفیِ حکمِ شرعی و چاره‌جویی در مبناهای سیاست و حکومت که من آن را به «الاستیسیته سیاسی» Élasticité politique تعبیر می‌کنم، میدان بازی را دربرابر چشم ما فراخ‌تر از آن چیزی می‌کند که در متن‌های رسمی و مبناهای نظری حکومت ادعا می‌شود.

درواقع، آنچه در عمل اتفاق می‌افتد نه اصول‌گرایی و پایداری بر اصول خدشه‌ناپذیرِ همان آموزه‌های پایه که نوعی پراگماتیسم و عمل‌گرایی و اصالت فایده است. این عمل‌گرایی در حوزه‌ی حکومت اغلب با مفهوم «مصلحت» هم‌زاد است و در حقیقت دو کلیدواژه‌ی «مصلحت» و «فایده» در افت‌وخیزی دیالکتیکی به بقای خوانش شیعیِ سیاست مدد می‌رساند و رخداد هر انعطافی را محتمل می‌سازد. زمان اجرای این انعطاف بسته به شدت و ضعف «ضرورت»، «مصلحت» و«فایده» می‌تواند دیر یا زود شود اما مُسلّم با آن نسبت دیالکتیکیِ مکانیک، بن‌بستی در کار نخواهد بود و این به‌گمان من همان دریچه‌ی ورود امر عرفی سکولار و گیتیانه به حوزه‌ی سیاست شیعی است.

باتوجه‌به فرض بالا و عنوان سخن من در این کنفرانس، نظام سیاسی مبتنی بر شریعت با تکیه بر قاعده‌ی عرف یا سنت که یکی از اصل‌های استنباطی فقهاست در عمل می‌تواند به نوعی سکولاریزاسیون حداقلی دست یابد. بنابراین فرض، ادعای پایداری در اصل‌های لایتغیر شریعت این نوع نظام سیاسی یک ادعای مناقشه‌برانگیز و موهوم است و دست‌کم مورد عملی آن یعنی جمهوری‌اسلامی با طیف متنوعی از کنش‌های عرفی غیرقابل پیش‌بینی، نشان داده که به‌ضرورت از «نعطاف مقتضی و لازم» برخوردار است.

اما، آنچه درحد فاصل عرف سکولار و عرفِ فقیه برپایه‌ی گزینش مصالح در سیاست شیعی اتفاق می‌افتد آیا می‌تواند نوعی قدسی‌زدایی از قدرت تلقی شده و نسبتی با سکولاریزاسیون یا عرفی‌سازی استاندارد داشته باشد؟ این عرفی‌سازی (اعم از فقهی یا عقلی) گزینشی البته اجرای سیاست شرعی (در تفسیر فقیهانه) را در چنین نظامی آسان‌تر می‌کند اما، توهم قداست و

دیانت را هم به‌تدریج از روح قدرت خواهد ستاند. تعریف عرف گرچه در همه‌ی نظام‌های سیاسی مبتنی بر شریعت یا فقه (عموم کشورهای اسلامی) همانند است اما، عرف گزینشی و مصلحتی مبتنی بر فایده از عوارض اجتهاد سیاسی حاضر شیعه است.

تجربه حاکمیت ایران نشان می‌دهد که مراد از عرف در استنباط سیاسی فقهای شیعه، میان عرف داخلی و بین‌المللی، عرف عوام و خواص، عرف متشرعه و عقلا و سرانجام عرف کاشف اوامر شریعت یا مصالح مستحدثه، دایم در دوران بوده است.

عیار و وزن این گونه‌های عرفی را میزان انعطاف و کارایی مصالح این نوع نظام سیاسی تعیین کرده و در تعارض ادله هم ملاک خرد جمعی مقوم عرف نبوده است.

به‌نظرم ترجمه‌ی واژه سکولاریزاسیون به عرف مصطلح اهل شریعت باتوجه‌به فراخی زمینه‌های تاریخی، سیاسی و دینی مفهوم نخست و تجربه‌های دومین کمی مسامحه باشد. حقیقت آن است که این واژه را نمی‌توان با نگاهی به ارجاعات مکرر و متنوع غربی و در بافتار گوناگون تنها به عرف متبادر فقیهان شیعه خلاصه کرد. هرچند ریشه این واژه در الهیات مسیحی خانه دارد و از ه مجرایی که بکاویم کلیدواژه‌ی «دین» عنصر اصلی در شناسایی امر سکولار است. اما، مگر آنچه در سکولاریزاسیون اتفاق می‌افتد منحصر به فضای مسیحی است؟ آیا به تجربه شرق اسلامی و عرف مصطلح در شریعت و سنت اسلامی، نمی‌توان اطلاق سکولار کرد؟

در ترمینولوژی فقیهانه تعریف عرف بسیار لفظی و تفصیلی است به‌گونه‌ای که اغلب دشوار می‌توان به اجماع واحدی در این زمینه رسید (به‌عنوان نمونه خلط میان عادت و عرف و استنباط الزام حقوقی ناشی از آن و یا مورد مشابه چون فرق عرف عقلی و شرعی و یا دوگانه‌ی عرف ناشی از اراده‌ی مردم یا عرف ناشی از اراده‌ی شارع و ...) اما، باور من آن است که در تمام برداشت‌های رایج از عرف و سکولاریسم، اصل مشترک مفهوم «تفاوت» است. تفاوت یعنی فاصله میان یک و دیگری و آن **یک** که در این‌جا امر قدیم

است با گسترش، تسری و تعمیم به سازگاری با **دیگری** که همان امر حادث و نوظهور است می‌رسد و تشکیل سنت می‌دهد. با این فرض سکولاریزاسیون به‌معنای قدرت سازگاری و فرآیند انتقال از یکی (قدیم) به دیگری (حادث) است، و این کیفیت شناساییِ تفاوت است که میزان سازگاری یا چگونگی سکولاریزاسیون را تعین می‌بخشد.

بدین معنا، آنچه که در تاریخ اندیشه اسلامی تاکنون اتفاق افتاده جدای از تجربه‌ی انسانی در غرب نیست و باید نام و تجربه مشترک انسانی بر آن نهاد و فرایند استنباط شرعی در حوزه‌ی حاکمیت و قدرت، همان شناسایی تفاوت و تدبیر انتقال است. اما، این‌که چرا احیاناً در تجربه‌ی نظام سیاسی شیعه و با همه‌ی خاصیت پراگماتیک آن نمی‌توان بر آن عنوان سکولار به‌معنای مصطلح کلمه اطلاق کرد، نیازمند بررسی تفصیلی دیگری در مفهوم گزینشی مصلحت است.

در تجربه‌ی عملی حاضر، نظام فقاهتی ایران مدعی است سکولاریزه نخواهد شد، سکولاریسم امر وارداتی و غربیِ منافی با شریعت است، سکولاریزاسیون تجربه‌ای کلیسایی است و نمی‌توان از آن برای نوسازی و کارامدی حکومت شیعی بهره گرفت، سکولاریزاسیون منجر به رواداری عرفی در احکام شرعی می‌شود حال‌آن‌که نظام سیاست شرعی بر اساس باید و نبایدهای ابدی الهی است، سکولاریزاسیون دین‌زدایی از امر سیاسی است اما، این نظام در پی دینی‌کردن یا الهی‌سازی مفهوم سیاست است و عرف فقیهان همان امر سکولار نیست، و ادعاهایی ازاین‌دست که ازسویی یک‌سر در کار نفی اصل تفاوت و انتقال میان حادث و قدیم و ازسوی‌دیگر در گزینش سازگاری مصلحتی است.

با فرض قبول این ادعاها که سیاست دینی، درست در برابر حاکمیت عرفی و گیتیانه قرار می‌گیرد و یک نظام سیاسی مبتنی بر شریعت هیچ‌نوع تعامل برابری با امر سکولار یا عرفی ندارد، باید پرسید چرا انعطاف سیاست شیعی در خروج از بن‌بست احکام دایمی شرع را نباید به سازگاری تاویل کرد؟ این سازگاری گزینشی شرع با مصلحت و ضرورت در حوزه‌ی قدرت،

بیش‌ازآن‌که تسلیم بنای عقلا و عقل سلیم در پذیرش محاسن عادات باشد (این تعبیرها برگرفته از تعریف‌های رسمی در ادبیات حکیمان مسلمان چون غزالی، نسفی، سمعانی و دیگران است) تابع اصل احتیاط طبقاتی و درنتیجه نوعی سکولاریزاسیون مبتذل است. اگر قرار باشد اصل رجوع به عرف در مقام خاموشی شارع و فقد دلالت شرعی اتفاق بیفتد، ماندن در سیره‌ی متشرعه به‌عنوان عرف، نوعی فرار از سکولاریزاسیون عقلانی و بشری است.

از نظر ماهوی این حوزه از دانش شیعی (فقه) که در امر حکومت نقشی معادل نظام حقوقی رم برای خود قایل است، از نظر بسیاری از دانشیانِ انسانی، دنیایی‌ترین بخش از معارف دینی است. درحقیقت فقه می‌کوشد تا با تنظیم دریچه‌های گیتیانه، نور جهان را به‌اندازه‌ی تشخیص فقیه بر تاریک‌خانه‌ی امر شرعی و تکلیف مکلف بتاباند. این عمل تنظیم و بازتابش را اجتهاد می‌نامند که در آن فقیه از ابزارهای کتاب، سنت، عقل و اجماع بهره می‌گیرد تا به‌اندازه‌ی فهم و دریافت خویش دریچه‌ی دو جهان را برای مکلف تنظیم (سازگاری قدیم و حادث) و مراد شریعت را برای مقلدان، تحصیل و بازگو کند.

از کتاب که همان قرآن باشد و به‌اعتبار نیاز عرفیِ مخاطب هم آیه آورده بگذریم سه ابزار دیگر سنت که شامل قول و فعل و تقریر معصوم است و نیز عقل و اجماع، همه هم‌پوشانی میدانی با عرف دارند یعنی یا از عرف ریشه می‌گیرند یا به عرف حجیت و مرجعیت می‌بخشند، هرچندکه در تعریف غالب فقیهان امامی، حجیت عرف در مفهوم سنت خلاصه شده یا با آن یکی انگاشته شود.

در میان فقیهان مذهب‌های عامه یا اهل‌سنت هم گرچه در همه‌ی فرق بر استفاده از عرف تاکید نشده باشد ولی با مفهوم گسترده‌ای که از عرف در نظر است موردهایی چون قیاس و اجماع و استحسان هم در تلاقی و تعامل هم‌پوشانه با مفهوم کلیدی عرف یعنی حوزه‌ی عادات یا همان افکارعمومی است.

نظریات مربوط به دخالت عرف در استنباط فقیهان طیف وسیعی از آرای

حداکثری و حداقلی را شامل می‌شود و هواداران هریک از دو اردوی عرف حداکثری و عرف حداقلی، تأثیر عرصه‌ی عمومی در امضای احکام شارع و در این‌جا احکام سیاسی را مهم و موثر می‌دانند.

عرفِ سیاسی یکی از زیرمجموعه‌های این عرصه‌ی عمومی است و شناخت پدیده‌های آن برای فقیهی که احکام حکومت را امضا می‌کند بسیار ضروری است. فقیهی که با مفهوم‌های پایه سیاست و عادات مشهور حوزه‌ی قدرت آشنا نباشد نمی‌تواند با استنباط عرفی مناسب و مقتضی، امضای شارع را پای احکام حکومتی بنشاند و هراندازه این آشنایی بیش‌تر باشد راه را برای سکولاریزاسیون سیاسی در حکومت دینی بیش‌تر باز خواهد کرد.

دو روی‌کرد «عرف به‌عنوان منبع اراده حقوقی» یا «عرف به‌عنوان مبنای اصلی اجتهاد فقیهان» هرچند دامنه‌ی نفوذ عرصه‌ی عمومی را در تعریف امر سیاسیِ شرعی می‌تواند کم‌وزیاد کند و آن را در دو اردوی حداقلی و حداکثری جای دهد ولی، از اهمیت نقش عرف و عرصه‌ی عمومی در تصمیم‌سازی حکومت نمی‌کاهد.

اگر کیفیت اراده حقوقی را مبنای شکلی نظام‌های حقوقی موجود فرض کنیم آنچه تفاوت میان دو نظام سکولار و مبتنی بر شریعت را در اِعمال اراده حقوقی برجسته می‌سازد، «وضع قاعده عرفی» است. توضیح آن‌که در یک نظام حقوقی مبتنی بر عرف، چون مبنای وضع، «أراده‌ی عمومی» فرض شده است نمایندگان همان اراده عمومی برای قانون‌گذاری اهلیت پیدا می‌کنند و این نمایندگان (در هر دو نظام مبتنی بر حقوق رمی یا عرفی) اراده‌ی عام را به مرحله اجرا می‌گذارند حال‌آن‌که در نظام سیاسی مبتنی بر شریعت، اراده‌ی تشریعی از آن خداوند است و این اراده‌ی تشریعی در یک سلسله‌ی طولی از راه تفسیر متولیان دین محقق می‌شود. در این‌که عرف چه میزان در أراده‌ی حاکم دینی می‌تواند دخالت کند باید دید عرف مورد نظر فقیه تا کجا کاشف اراده الهی است. تفسیر حدود عرفی برای کاشفیت اراده‌ی سیاسی در نظام دینی با فقیه است اما، این تفسیر همان دریافت فقیه از اصل مصلحت و فایده است که در میدان عمل سیاسی قبض و بسط می‌کند.

اگر ما تعریف سکولاریزاسیون را تنها به تفکیک دو امر قدسی و غیرقدسی محدود کنیم باید بگویم که حوزه‌ی سیاست و حکومت غیرقدسی‌ترین یا به تعبیر روشن‌تر سکولارترین حوزه‌ی مفهومی در تشریع فقیهانه یا استنباط و اجتهاد فقیهان است. در حوزه‌ی قدرت هر رخدادی ممکن است اما، حفظ قدرت واجب، و دایره‌ی فهم شریعت باتوجه‌به قاعده‌ی فقهی «مفسده و مضار» بیش‌ترین انعطاف را نسبت به الزامات و اقتضائات قدرت خواهد داشت. الزامات قدرت بخشی از همان قاعده‌ی عرف عام یا عرصه‌ی عمومی است و نسبت آن با فهم فقیه بسته به مصالحی است که با مفهوم «فایده» گره خورده است. بنابراین هرتفسیری از شریعت در دایره‌ی قدرت میسر است مادامی که تفسیر «مصالح عامه» با مصلحت تشخیصی فقیه حاکم یکی شود و این اتفاقی است که در چهار دهه‌ی اخیر و در قلمرو جغرافیای سیاسی ایران افتاده است.

یادآوری یک تفاوت جزیی میان عرف بین‌الملل و عرف ملی در تجربه‌ی سکولاریزاسیون ناقص و ناخواسته‌ی جمهوری اسلامی ضروری است و آن این‌که اجتهاد سیاسی فقیهان در عرصه بین‌الملل بیشتر منعطف و در عرصه داخلی بیشتر متصلب بوده است. یعنی مصالح سیاست شرعی در عرصه‌ی جهانی بیش‌تر تابع زور غالب یا اجماع عقلا اما، در عرصه‌ی داخلی به‌علت بسط ید، تابع سیره‌ی متشرعه بوده است. علت این پدیده از دید من آن است که نظام عرفی قدرت و سازوکار آن در عرصه‌ی جهانی هم از ساختارهای پیشینی‌تر و منسجم‌تری برخوردار است و هم از دستبرد اجتهاد گزینشی فقیهانه دور، بنابراین سپهر سیاست جهانی با تحمیل وزن منسجم و غالب خود دایره‌ی نفوذ و تفسیر مصلحت قدسی را محدود و حتی وارونه می‌کند و این درحالی‌ست که فقیه حاکم ساخت و بافت نظام عرفی ملی و عادات دارالاسلام را بیش‌تر موقوف اراده و تصرف تفسیری خود می‌داند. به تعبیر دیگر می‌توان اراده‌ی عمومی در قلمرو ملی را تابعی از تفسیر او از سیاست و قدرت، و گزینش مصلحتیِ فایده‌ای دانست که بیش‌تر رنگ مصالح طبقاتی دارد.

نتیجه:

من در این کنفرانس و با‌توجه‌به زمان کوتاه سخن، برآن بوده ام تا به‌اجمال دو نکته را نشان‌دهم:

یکی این ادعا که نظام سیاسی شرعی چندان مناسبتی با امر عرفیِ سکولار ندارد یک ادعای ناپژوهیده است. بنابرآنچه از مبناهای استنباطی فقیهان متأخر امامیه در دست است حوزه‌ی قدرت و الزامات مربوط به آن یکی از سکولار یا عرفی‌ترین حوزه‌های مفهومی و رفتاری فقه شیعی است و از قضا قدسی‌زدایی در این حوزه مهم بشری، به‌ضرورت و مصلحت ولی با أراده‌ی فقیه از راه نفوذ «قاعده عرفی» صورت می‌گیرد. عرف با همه‌ی گسترش مفهومی و دامنه‌ی متنوع تفسیری یکی از مبناهای اصلی اجتهاد فقیهان امامیه است (به‌یک‌معنا فقه جز عرف نیست) و ذیل عنوان سنت نقشی موثر در آفرینش **الاستیسیته سیاسی** و ایفای سکولاریزاسیون ناخواسته داراست.

دوم هم این نکته که سکولاریزاسیون اتفاقی در سیاست شرعی به‌علت گزینش احتیاطی و شارعانه و نیز حذف اراده‌ی عمومی به‌عنوان مبنای عرف، یک سکولاریزاسیون ناقص، مبتذل و از قضا خالی از جوهر قدسی است. و این بدان معناست که آنچه اتفاق افتاده است نه در فرم و محتوا به مبانی سکولاریزاسیون استاندارد وفادار است و نه حتی در قاموس عرف متشرعه، بر اراده عقلانی عام تکیه دارد.

پرسش‌های مهم دیگری چون: چرا با وجود قاعده زرین «عرف» به‌عنوان مبنای استنباطی فقیهان شیعه، که می‌تواند در ایجاد انطباق و سازگاری شرع با لوازم قدرت به روند تاریخی و عرفی سکولاریزاسیون بیانجامد، چنین امری در ایران اتفاق نیفتاده یا انکار می‌شود، و یا این‌که میان ادعای کارکرد عقلانی نظام جمهوری‌اسلامی و کارآمدی گیتیانه آن در سپهر عرفی داخل و خارج، چنین شکاف عمیقی است، و یا این‌که نتیجه‌ی امروز قدرت در ایران محصول عنصرهای مادی عرف‌ست یا معنوی آن و الزام حقوقی برآمده بیش‌تر مربوط به کدام تفسیر شارعانه است، نیازمند بحث تفصیلی دیگری است.

آنچه در نظام قدرت ایران امروز اتفاق افتاده است نوعی قدسی‌زدایی

ناخواسته از قدرت قدسی با فرار بومرنگی از عنوان گیتیانه اما، عمل‌گرایانه، گزینشی، مصلحت‌گرا و فایده‌باور است. این عرفی شدن قدرت هرچند قطعیت احکام را از اعتبار انداخته و میدان بازی را نرم و منعطف می‌سازد اما، به‌علت بی‌تعینی تفسیر الاستیکِ فقیه از مفهوم مصلحت و برخورد گزینشی با عرف، نمی‌تواند ویژگی عقلانی و پایدار امر سکولار را در سیاست حاکمان متشرع تضمین کند. درنتیجه برخلاف آنچه عرف سکولار می‌تواند با دو عنصر قبول اکثریت و شرط عقلانیت، نوعی سکولاریته‌ی پایدار را ارمغان آورد، عرف متشرعه در سیاست، به نوعی ناپایداری در عرصه‌ی قدرت دامن می‌زند.

آنچه از قدرت می‌ماند نه‌تنها از روح و جوهر امر قدسی خالی‌ست که شباهتی هم به قدرت عقلانی سکولار ندارد و وصف این پدیده هرچه باشد، دینی نیست. این‌که چرا دو عنصر کلیدی فایده و مصلحت نمی‌تواند برخلاف سنت رسمی سکولاریسم در این مقوله‌ی خاص نقش تاریخی خود را برای اجرای یک سکولاریزاسیون استاندارد بازی کند، به خاستگاه این دو عنصر در فهم متشرعه باز می‌گردد که از نظر فقیه حکومت، آن خاستگاه اراده عمومی نیست!

تفصیل این نگره‌ی نظری در چارچوب تجربه‌ی زیسته نظام کنونی ایران، محتاج زمان و دقت و شاهدهای بیش‌تری است.

لائیسیته‌ی فرانسوی و موقعیتِ تئاتر ایرانی

پرویز پیگرد[1]

موضوعی که بعد از انقلاب سال ۱۳۵۷ در ایران، درارتباط با ادبیات و هنر و به‌خصوص تئاتر مطرح شد، موضوع منشأ مذهبی هنرها و تئاتر است. طرفداران این نظریه اعلام می‌کنند که چون در نقاط مختلف گیتی، رقص، موسیقی و نمایش منشأ مذهبی و آیینی داشته، بنابراین همه‌ی هنرها باید دینی و در مورد ایران باید اسلامی باشند. این نگرش، سیاستی شد حاکم بر انتصابِ افرادِ مؤمن برای مدیریت اداره‌های فرهنگی و کسب مجوز برای نشر کتاب و اجرای نمایش. در این مقاله من تنها به مقوله‌ی تئاتر می‌پردازم؛ هنری که تاثیر شگرفی در رشد فرهنگی یک جامعه‌ی آزاد می‌تواند داشته باشد. حدود چهل و سه سال از انقلاب اسلامی و انقلاب فرهنگی می‌گذرد. به‌رغم رشد کمی دانشگاه‌های هنری و مؤسسه‌های آموزش عالی (که در کیفیت و صلاحیت آن‌ها نیز باید تردید کرد)، ما شاهد رشد کیفیت تئاتر در این چهل و سه سال نیستیم. در مقایسه با سال‌های قبل از انقلاب و دهه‌ی پنجاه که

۱- فارغ‌التحصیل هنرهای نمایشی از دانشکده‌ی هنرهای زیبا (تهران) و فارغ‌التحصیل رشته‌های ادبیات تطبیقی، ادبیات نمایشی و سینما از دانشگاه سوربون پاریس. تألیف و ترجمه‌ی چند کتاب در عرصه‌ی تئاتر و ادبیات نمایشی

با وجود سانسورِ حکومت پهلوی، نویسندگانی مانند بیضایی، رادی، ساعدی، یلفانی، مکی، نعلبندیان، خلج و بسیاری دیگر، آثار مهم و قابل‌توجهی خلق کردند؛ در این سال‌ها نه شاهد نمایشنامه‌نویس برجسته‌ای هستیم و نه تحول و پیشرفت کیفی در حال و روز تئاتر ایران به چشم می‌خورد. گذشته از چند بده‌وبستان‌هایِ مصلحتی بین چند فستیوال؛ تئاتر ایران فاقد گفتمان هنری است و در صحنه و رپرتوار تئاتر جهانی جایی ندارد. دلیل این خفقان سیاست‌های بازدارنده‌ی افراد و نهادهای ناآگاه نسبت به هنر تئاتر است. در چنین موقعیتی تلاش‌های هنرمندان واقعی و آگاه نیز با بی‌اعتنایی و شکست روبه‌رو شده است. به‌گفته‌ی اکثر دست‌اندرکارنِ تئاتر در ایران، این هنر در حال اغما به‌سر می‌برد. هنر برای شکوفایی احتیاج به فضایِ آزادِ بدون قیدوبند دارد. تئاتر می‌تواند سیاسی یا مذهبی باشد، آری اما تئاترِ قدرتِ سیاسی و قدرتِ مذهبی، سترون می‌ماند وجز ظاهری فریبنده، حاصلی ندارد! این را تاریخ ثابت کرده است[۲]. در بررسی کوتاه زیر خواهیم دید که تئاتر اروپا چند قرن پیش از پوسته‌ی مذهبی‌اش خارج شده و هم‌گام با کشفیات علمی متحول شده و با ورود به مدرنیته، به موضوع‌ها و مسئله‌های اجتماعی و انسانی می‌پردازد.

مبارزه‌ی طولانی نویسندگان و هنرمندان در راه لائیسیته

ازآن‌جایی‌که تئاتر به مفهوم اروپایی این هنر حدود صد و هفتاد سال پیش، از طریق اروپا و در اولین جلوه‌های آن از فرانسه وارد محیط فرهنگی و هنری ایران شد، لازم است که نگاهی مختصر به روند رشد و تکامل این هنر در فرانسه بیندازیم؛ هرچندکه از تفاوت‌های بنیادی و زیربنایی این دو جامعه آگاه ام. در این نگاه مختصر شاید بتوان از تلاش‌های خستگی‌ناپذیر نویسندگان، هنرمندان، فیلسوفان و حتی برخی از شخصیت‌های مسیحیت و وابسته به کلیسا آگاه شد که در مسیر رسیدن به آزادی عقیده و جدایی دخالت کلیسا در امور فرهنگی و هنری، رنج‌های بسیاری تحمل کرده اند.

۲- درباره‌ی رابطه‌ی دین و نمایش نگاه کنید به کتاب: نمایش در ایران، بهرام بیضایی، تهران، ۱۳۴۴، مقدمات ص ۲

دوران باستان و ظهور تئاتر اروپایی

تولد تئاتر را به تمدن یونانی نسبت می‌دهند. حوالی پنج قرن قبل از میلاد در آتن اولین تراژدی‌ها و کمدی‌ها در آمفی‌تئاترهای عظیم برای مردم به نمایش گذاشته می‌شد و موضوع آن‌ها از اسطوره‌های قدیم‌تر، آیین‌ها و اعتقادات مردم الهام گرفته بود. محل معبدها از محل آمفی‌تئاترها جدا بود و اجرای نمایش یک فعالیت مدنی و آموزشی بود؛ بدون دخالت کاهنان و گردانندگان معبدها. درانتخاب، تهیه و تدارک تئاترها و نمایش‌ها جامعه‌ی مدنی شامل شهروندان ثروت‌مند، نویسندگان، فیلسوفان و سیاست‌مداران شرکت داشتند. حاکمان سیاسی و مذهبی هیچ موضوعی را به نویسندگان تحمیل نمی‌کردند. غنا و تنوع موضوع‌های تراژدی و کمدی این ادعا را ثابت می‌کند.

قرون وسطا (از قرن پنجم تا قرن پانزدهم)

با ظهور و تسلط مسیحیت در اروپا، آیین‌ها و اسطوره‌های باستانی به‌تدریج منسوخ و ممنوع می‌شود. معبدها و آمفی‌تئاترها ویران شده و روی ویرانه‌ها، کلیساهای مسیحی را بنا می‌کنند. کشیشان، تئاتر یونانی و رومی را محکوم و طرد می‌کنند. کلیسا عنصر خنده و شادی که در کمدی بود، و طغیان قهرمانان تراژدی را نمی‌پذیرد و با نمایش یا تظاهراتی از این نوع سَرِ جنگ دارد. بنابراین بسیاری از آثار نویسندگان و فیلسوفان غیرمذهبی و غیرمسیحی یا نابود شده یا به فراموشی سپرده می‌شوند. اولیای کلیسا برای جلوگیری از اشاعه‌ی فکرهای مخالف کلیسای کاتولیک، دستگاه تفتیش عقاید را به‌راه می‌اندازند و دادگاه‌های تفتیش عقاید براساس قانون‌های کلیسا و کتاب مقدس، به سرکوب، آزار رساندن و جلوگیری از آزادی بیان و نشر کتاب می‌پردازند. زندان، شکنجه، سوزاندن کتاب‌ها، انسان‌ها و کشتار بی‌رحمانه‌ی دگراندیشان بخشی از حکم‌های این دادگاه‌ها محسوب می‌شود. قدرت حکومت به‌ظاهر در دست پادشاه و اشراف است اما، دربار سلطنتی از نظر فرهنگی پشتوانه‌ای ندارد و قدرت اجرایی، قضایی و آموزشی را در اختیار

کلیسا قرار می‌دهد.

حوالی قرن دوازدهم سردمداران کلیسا به قدرت آموزشی تئاتر پی می‌برند و به‌تدریج برای تبلیغ مسیحیت و آموزش دینیِ مردم، که اکثراً بی‌سواد بودند، روایت‌های کتاب مقدس را به‌صورت صحنه‌های نمایشی داخل کلیسا و مقابل مؤمنان اجرا می‌کنند تا به این صورت آیین‌های نمایشی را در انحصار خود و در چهارچوب بنای کلیسا نگه دارند. نمایش‌های مذهبی معروف به "درام نیایشی"، "میراکل" و "میستر" مطابق با کتاب مقدس و روایت‌های مربوط به زندگی قدیسان ، معجزه‌ها و مصائب مسیح شکل می‌گیرند و با حمایت کشیشان و طبقه‌ی مرفه، به‌طور رایگان در مناسبت‌های مذهبی؛ داخل کلیسا یا در میدانِ مقابل کلیسا به نمایش گذاشته می‌شوند. درسال ۱۵۳۴ به‌دنبال جداییِ کلیسای انگلستان از کلیسای رم، اختلاف نظر بین فرقه‌های مسیحیت شدت می‌گیرد و جدال‌هایِ بین فرقه‌ها، در درام‌های مذهبی انعکاس پیدا کرده و موجب اغتشاش می‌شود. ازطرف‌دیگر مهارت و محبوبیتِ بعضی از بازی‌گران و ورود موضوع‌های تفننی و خنده‌آور، کنترل نمایش‌ها را از دست مراجع مذهبی خارج می‌سازد؛ درنتیجه در انگلستان، الیزابت اول در سال ۱۵۵۸ اجرای نمایش‌های مذهبی را ممنوع اعلام می‌کند. در سال ۱۵۴۸ نمایش مذهبی در پاریس ممنوع اعلام می‌شود، درحالی‌که از سال ۱۴۰۲ شارل ششم امتیاز انحصاری تئاتر (یک تئاتر و یک گروه تئاتری) را به انجمن مذهبی‌یی به نام "انجمن برادران مصائب حضرت مسیح" واگذار کرده بود. این انجمن نیز ازآنجایی‌که دیگر امکان اجرای نمایش مذهبی نداشت، با دریافت مبلغی به‌عنوان عوارض به گروه‌های نمایشی دیگر، اجازه‌ی اجرا می‌داد. در سایر کشورهای اروپایی نیز تئاتر مذهبی متروک می‌شود. در طول ده قرن و

تسلط کلیسا بر تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی اروپا، هیچ بنا یا تماشاخانه‌ی مخصوصی برای اجرای نمایش ساخته نمی‌شود و به‌جز چند متن نمایشی (که آن‌ها را نیز مطرود می‌دانستند) هیچ نمایشنامه‌ی قابل‌توجه‌ای که در روند رشدِ ادبیات دراماتیک تاثیر گذار باشد، به وجود نمی‌آید. زیرا بنایِ تماشاخانه و نگارشِ نمایش‌نامه می توانست با کلیسا و کتاب مقدس به رقابت برخیزد. بااین‌حال بازی‌گران وهنرمندان دوره‌گرد، روایت‌ها و موضوع‌های مردمی وصحنه‌های کمیک مربوط به زندگی اجتماعی را وارد نمایش‌ها می‌کنند و در بازارهای مکاره، حومه‌ی شهرها و سالن‌های اشراف‌زادگان به اجرای نمایش می‌پردازند. به‌تدریج نمایش‌هایِ غیرمذهبی معروف به "خُل بازی" [۳] و "نمایش‌های اخلاقی" [۴] و "فارس" [۵] پدیدار شده وبازی‌گران حرفه‌ای و ماهر با طرح مشکل‌های روزمره‌ی مردم، تماشاگران فراوانی را جلب می‌کنند. این پدیده خشم کلیسا را برمی‌انگیزد و بازی‌گران را طرد می‌کند. از این زمان شاید بتوان از جدایی بین تئاتر و کلیسا صحبت کرد. درنتیجه هنرمندان، نویسندگان، و بازیگ‌ران از مزایای اجتماعی محروم شده و به حاشیه‌ی جامعه رانده می‌شوند؛ درحالی‌که در میان مردم از محبوبیت فراوانی برخوردارند.

در اواخر قرون وسطا شاهد رشد شهرها و شهرنشینی، صنعت و تجارت هستیم. اختراع صنعت چاپ و گسترش کتاب‌های چاپی امکان بروز اندیشه‌های غیرکلیسایی را میسر می‌کند و راه را برای مکتب انسان‌گرایی و جنبش رنسانس می‌گشاید.

رنسانس (از قرن چهاردهم تا قرن هفدهم)

اروپای قرن چهارم و پانزدهم هنوز در تسلط کلیسا قرار دارد ودر این دوره، پادشاهان با تأیید و حمایت کلیسا با خودکامگی حکومت می‌کنند. کاردینال

3- Sotie

4- Moralité

5- Farce

ریشلیو [۶]، یکی از مقام‌های برجسته‌ی کلیسای کاتولیک سال‌ها به‌عنوان نخست وزیر لویی سیزدهم گمارده می‌شود و درواقع قدرت اصلی حکومت در اختیار اوست. ریشولیو به تئاتر علاقه داشت و در کاخ محل اقامت‌اش بزرگ‌ترین و زیباترین سالن تئاتر پاریسی را می‌سازد. او از هنرمندان تئاتر حمایت می‌کند و در بحث‌هایی که درارتباط با شکل‌گیریِ تئاتر کلاسیک در جریان بود شرکت می‌کند. به‌دنبال جنگ‌های معروف به سی‌ساله بین فرقه‌های مختلف مسیحیت، در کلیسای کاتولیک انشعاب و جدایی به وجود می‌آید و باعث تزلزل و ضعف قدرت مطلقه‌ی کلیسا می‌شود.

ایتالیا که وارث فرهنگ یونان باستان است، از قرن چهاردهم به گذشته‌ی یونانی-رومی رجوع می‌کند و سپس جنبش رنسانس در قرن پانزدهم سراسر اروپا را دربرمی‌گیرد. بعضی از کشیشان متعصب در برابر این جنبش مقاومت می‌کنند. جروم ساوونارولا [۷] در سال ۱۴۹۴ در شهر فلورانس بر علیه انسان‌گراها سخن‌پراکنی می‌کند و با پشتیبانی جوانان متعصب در این شهر "جمهوریِ مسیحیِ فلورانس" را برقرار می‌کند. سپس تمام مجلس‌های جشن، کارناوال‌ها و رقص را ممنوع اعلام کرده؛ کافه‌ها و قمارخانه‌ها را به محل عبادت تبدیل می‌کند. جوانان متعصب بسیج می‌شوند تا وارد خانه‌ها شده و هر شیئیِ مخالف مذهب را جمع‌آوری کنند. به‌این‌ترتیب، آیینه‌ها، لوازم آرایش، تصویرهای غیراخلاقی، کتاب‌های ممنوعه و آثار شاعران غیرمذهبی، بازی‌ها، لباس‌های پر زرق‌وبرقِ زنان، نقاشی‌هایی که شخصیت‌های برهنه را به نمایش می‌گذاشتند جمع‌آوری می‌کنند و در شعله‌های آتشی که در میدان شهر فلورانس برپا شده، می‌سوزانند. آثار هنری و شاهکارهای منحصر به‌فردِ هنرِ دوره‌ی رنسانس که درحال شکل گرفتن بود، در شعله‌های آتش تعصب مذهبی نابود می‌شوند. ساندرو بوتیچلی [۸]، - نقاش تابلوهای مذهبی با الهام از اسطوره‌های یونانی – تابلوهای نقاشی‌اش را برای سوزاندن هدیه می‌کند و از آن تاریخ به بعد از نقاشیِ شخصیت‌های برهنه خودداری می‌کند. در سال

6- Cardinal-duc de Richelieu

7- Jérôme Savonarole

8- Sandro Botticelli

۱۴۹۸ "جمهوری مسیحی" ساوونارولا برچیده؛ و او نیز قربانی آتش تعصب مذهبی‌یی می‌شود که خود مبلغ آن بود. دادگاه تفتیش عقاید او را محکوم به اعدام و سوختن در آتش می‌کند و در همان میدانی که مراسم آتش‌سوزی آثار هنری را برپامی‌کرد، سوزانده می‌شود. در همان زمان پاپ که در قصر واتیکان دستگاه فساد کاردینال‌ها و کشیشان را رهبری می‌کرد، از نقاشان برجسته‌ای مانند رافائل، میکل‌آنژ، لئونارد دو وینچی دعوت می‌کند تا دیوارهای قصر او را تزئین کنند. رافائل علاوه‌بر نقاشی صحنه‌های مذهبی و روایت‌های کتاب مقدس، چند نقاشی با موضوع و شخصیت‌های غیرمذهبی و غیرمسیحی روی دیوارهای سالن‌ها ترسیم می‌کند.

دیوارنگاره‌ای به نام "مکتب آتن" [۹] شاهکار رافائل و نمونه‌ای از هنر رنسانس است. پنجاه و هفت شخصیت فلسفی ،علمی، هنریِ دوران باستان در این نقاشی به تصویر درآمده اند، ازجمله سقراط، افلاطون، زنون، فیثاغورس، اسکندر، اقلیدس، زرتشت، ابن رشد، ابن سینا. این تابلو ستایشی است از خردمندان سراسر گیتی و اولین نقاشیِ غیر مذهبی‌یی که دیوار یکی از سالن‌های قصر واتیکان را مزین کرده است.

رنسانس، هم دوره‌ی تاریخی است و هم یک جنبش هنری. در سال ۱۵۰۰

9- L'école d'Athènes

تقریباً تمام دست‌نوشته‌های باستانی که امروز موجود است، به‌همت و پشت‌کار تعدادی از محققان که اغلب آن‌ها در کالج‌ها و مدرسه‌های فرقه‌های مختلف مسیحی با زبان لاتین و دیگر زبان‌های اروپایی آشنا شده بودند، کشف و ترجمه شده بود. انسان‌گرایان، با مطالعه‌ی اندیشه‌های فیلسوفان و نویسندگان دوران باستان مانند افلاطون، ازسطو، سیسرون، سوفوکل، پلوتارک؛ فلسفه و اخلاقی کاملاً متفاوت با عقاید کلیسا کشف می‌کنند. آن‌ها به‌جای موضوع‌های روحانی و الهی بیش‌از هرچیز به مسایل انسانی توجه نشان می‌دهند. همان‌طورکه گفته شد، آموزش در انحصار کلیسا است و زبان لاتین که زبان کتاب مقدس است در مدرسه‌ها و کالج‌های مسیحی تدریس می‌شود. بنابراین بسیاری از نویسندگان، مترجمان و اندیش‌مندان رنسانس از روحانیون و افراد تحصیل‌کرده‌ی کلیسا هستند. رابله [۱۰] ، اراسموس [۱۱] و توماس مور [۱۲] از کشیشان مسیحی اند وبا خلق آثاری مانند "پانتاگروئل" [۱۳]، "در ستایش دیوانگی" [۱۴]و "اتوپیا" [۱۵]، به ارزش‌های فردی انسان، قدرت خلاقه‌ی بشر، امکان وجود دنیایی بدون طبقه، فقر و استثمار اشاره می‌کنند. عقیده‌ها و نظرهای این اندیشمندانِ مذهبی، خشم کلیسا را برمی‌انگیزد و آن‌ها خلع‌لباس شده؛ طرد می‌شوند. اما، نشر فکرهای جدید، سلطه‌ی فرهنگی و اجتماعی کلیسا و مذهب را دچار تزلزل کرده و ضعیف می‌کند. عشق، زیبایی طبیعت، زندگیِ دنیوی، ستایش از کشفیات علمی و اندیشه‌های فلسفی-ادبی به‌تدریج وارد ادبیات و نمایشنامه‌ها می‌شود. ژانرهای مختلف نمایشی در مناطق مختلف اروپا شکل می‌گیرد:

در اسپانیا، برخلاف نظر متعصبان کلیسا، "کمدیا" به‌معنای هرنوع متن دراماتیک، همراه با واقع‌گرایی و اشاره به رسوم مردمی شکل می‌گیرد. تراژدی-

10- François Rabelais

11- Erasmus

12- Thomas More

13- Pantagruel

14- Eloge de la Folie

15- Utopia

کمدی با پایانی خوش، رواج پیدا می‌کند و سروانتس [۱۶] و لوپه دو وِگا [۱۷] آثار درخشانی خلق می‌کنند.

در ایتالیا، که مقر کلیسای کاتولیک و اقامتگاه پاپ‌هاست، به‌رغم میل کشیشان و کاردینال‌ها، حوالی قرن شانزدهم " کمدیا دلارته " شور و شادی به تماشاگران منتقل می‌کند و برای اولین بار بازی‌گران زن فرصت حضور روی صحنه و هنرنمایی پیدا می‌کنند.

در انگلستان، حضور فرقه‌های مذهبی مانع شکل‌گیری چندین تماشاخانه و اجرای نمایش نمی‌شود و با حمایت ملکه الیزابت دوم و لردهای ثروت‌مند گروهای تئاتری شکل می‌گیرند. مهم‌ترین آن‌ها گروه شکسپیراست که نمایش‌نامه‌های برجسته‌ی تاریخ تئاتر را خلق و اجرا می‌کند. اما، از سال ۱۶۳۰ گروه‌های مذهبیِ وابسته به پیرایش‌گران و متعصبان مسیحی شروع به جاروجنجال می‌کنند و برای مدتی کوتاه قدرت را در دست می‌گیرند. در سال ۱۶۴۲ با حکم کرامول [۱۸] اجرای تئاتر ممنوع و تمام تماشاخانه‌ها بسته یا ویران می‌شوند.

در فرانسه، تئاتر دوره‌ی رنسانس با کمی تاخیر نسبت به سایر کشورهای اروپایی شکل می‌گیرد ولی کلاسیسیسم فرانسوی به‌زودی قاعده‌ها و احکام تئاتر جدید را بر قرار می‌کند. در سال ۱۵۴۹ هفت شاعر فرانسوی با انتشار بیانیه‌ای به نام "دفاع و توضیحِ زبان فرانسوی"، ریشه‌ی تفکر قرون وسطایی را از بنیان ساقط می‌کنند. این بیانیه در واقع بیانیه‌ی گروه "پلیاد"[۱۹] است که برای پالایش زبان فرانسوی در مقابل زبان لاتین –زبان کتاب مقدس- تلاش می‌کنند. در طول نیم قرن سه نویسنده‌ی بزرگ تاریخ تئاتر پدیدار می‌شوند: مولیر، کرنی، راسین. فعالیت و موفقیت این سه نمایشنامه‌نویس بدون ایجاد مزاحمت و فشار متعصبان مذهبی نبود. در سال ۱۶۶۴ مولیر نمایش‌نامه‌ی

16- Cervantes

17- Lope de Vega

18- Oliver Cromwell

19- Pléiade

"تارتوف" [۲۰] را در کاخ ورسای مقابل لویی ۱۴و درباریان به نمایش می‌گذار که با تشویق و موفقیت فراوانی روبه‌رو می‌شود. در این نمایش‌نامه یک مؤمن قلابی و ریاکار که شباهت به کشیش دارد، وارد زندگی یک خانواده شده و دست به سوءاستفاده می‌زند. کاتولیک‌های متعصب این نمایش را توهین به کلیسا تلقی می‌کنند و یک انجمن مخفی کاتولیک به نام "انجمن آیین عشاء ربانی" تصمیم می‌گیرد به هر وسیله‌ی ممکن جلوی اجرای نمایش‌نامه را بگیرد. اسقف کلیسای پاریس ممنوعیت اجرای عمومی این نمایش‌نامه را از لویی چهاردهم به‌دست می‌آورد. مولیر نمایش‌نامه‌ی تارتوف را بازنویسی می‌کند و با تغییر در ظاهر شخصیت‌ها و ساختار نمایش‌نامه قصد اجرای عمومی دارد اما، پارلمان پاریس بر اثر نفوذ کلیسا روی ممنوعیت اجرای عمومی پافشاری می‌کند. بحث و جدال‌های بین موافقان و مخالفانِ نمایش‌نامه پنج سال طول می‌کشد که یکی از طولانی‌ترین و پربارترین جدال‌ها در تاریخ ادبیات نمایشی است.

سرانجام در سال ۱۶۶۹ ، بعد از انحلالِ "انجمن آیین عشاء ربانی"، مولیر به‌صورت شفاهی اجازه‌ی اجرای عمومی نمایش را از لویی چهاردهم به‌دست می‌آورد و در همان سال نمایش‌نامه‌ی "تارتوف یا فریب‌کار" در تماشاخانه‌ی پاله رویال مقابل انبوهی از تماشاگران اجرا می‌شود و بزرگ‌ترین موفقیت را برای مولیر به همراه می‌آورد. بااین‌حال اسقف کلیسای پاریس

20- Tartuffe

در بیانیه‌ای اعلام می‌کند: هرکس که این نمایش‌نامه را اجرا کند یا بخواند یا در خواندن آن شرکت کند، ازطرف کلیسا طرد شده و از مزایای اجتماعی محروم خواهد شد. بیانیه‌ی تهدید آمیز اسقف تا مدت‌ها برقرارمی‌ماند، مردم بین او و مولیر، نویسنده‌ی تارتوف را انتخاب می‌کنند. از اسقف اعظم پاریس نام و نشان شایسته‌ای به‌جا نمی‌ماند اما، نام و آثار مولیر معادل با زبان و فرهنگ فرانسوی در تاریخ به ثبت رسیده است.

نمایش‌نامه‌های "دون ژوان" و "مکتب زنان" و آثار هنرمندان و نویسندگان دیگری نیز با مخالفت و کینه‌توزی کلیسا روبه‌رو می‌شوند. نمایش‌نامه‌ی «لو سید» اثر کرنی سال‌ها ممنوع بود و بین محفل‌هایِ ادبی بحث و جدل‌های فراوانی ایجاد می‌کند، که به «مشاجره‌ی سید» معروف است. حدود ده‌ها کتاب در موافقت و مخالفت با این نمایش‌نامه منتشر می‌شود. نمایش‌نامه‌های راسین نیز بارها با مخالفت سنت‌گرایان ادبی و مذهبی روبه‌رو می‌شوند. قدرت پادشاه، اشراف و کلیسا باهم گره خورده اما، با گسترش علم، فلسفه و گرایش به خرد، کلیسای کاتولیک که دچار چنددستگی شده بود، بیش‌ازپیش ضعیف می‌شود.

اشرافیت، برای بهره بردن از زندگی این جهانی و خوش‌گذرانی، نویسندگان و هنرمندان را به سالن‌ها و ضیافت‌های ادبی دعوت می‌کند، درحالی‌که اغلب روشنفکران و ادیبان به طبقه‌ی نوخواسته‌ی بورژوازی تعلق دارند و به عقیده‌های جدید علمی-فلسفی، عقل‌گرایی، شک و شناخت، گرایش پیدا کرده اند. درنتیجه، حمایت اشرافیت باعث رشد و تقویت افکاری می‌شود که چند سال بعد منجر به انقلاب فرانسه شده و اشراف را از قدرت کنار می‌گذارد.

تأسیس فرهنگستان فرانسه در سال ۱۶۳۴ توسط کاردینال ریشولیو و گروه «پلیاد» -هرچندکه اعضای آن‌ها با دفاع از سنت‌ها و ادبیات کلاسیک و به زبان فاخر فرانسوی، سانسور مخصوص خود را اعمال می‌کنند- وزنه‌ی سنگینی هستند دربرابر کلیسایِ کاتولیک، که هنوز تلاش می‌کند آموزش و فرهنگ را در اختیار و انحصار خود حفظ کند.

عصر روشن‌گری و انقلاب کبیر فرانسه (۱۶۸۵ - ۱۷۸۹)

برخی از نویسندگان و فیلسوفان این دوره که قصدشان پخش و گسترش فکرها و اندیشه‌های جدید بود را روشن‌گر یا فیلسوفان جدید می‌نامند. عقیده‌های روشن‌گران براساس تجربه‌گرایی، خردباوری، و آزادی‌خواهی شکل می‌گیرد و با خرافه‌پرستی کلیسا و استبداد سلطنتی مغایرت دارد. نیروهای گوناگون، به‌منظور مقابله با پخش و فراگیر شدن این عقیده‌ها از راه‌های مختلف قصد جلوگیری از اشاعه‌ی نظرهای آن‌ها را دارند. پادشاه فرانسه شخصی را به عنوان "مدیر انتشارات" منصوب می‌کند که همان مدیر اداره‌ی سانسور است. این اداره، آثار نویسندگان پیش از چاپ و پخش را بررسی؛ و در صورت مطابقت با قانون‌های حکومت وکلیسا، امتیاز انتشار آن‌ها را صادر می‌کند. در برخی موقعیت‌ها، کتاب‌های منتشر شده و مجوزدار نیز از گزند سانسور در امان نیستند و به‌دنبال اعتراض کلیسا یا پارلمان، آن کتاب‌ها جمع‌آوری و سوزانده می‌شوند و در فهرست کتاب‌های ممنوعه - کاتالوگ قطوری به‌نام آندکس - قرار می‌گیرند. ازطرف‌دیگر جامعه‌ی مدنی و شخصیت‌های فرهیخته -از هر طبقه- دربرابر سانسور کلیسا و قدرت حاکمه، و برای آزادی عقیده، دست از تلاش و مبارزه برنمی‌دارد. محفل‌های فرهنگی

و روشن‌فکریِ پاریس و مرکزهای فرهنگی اروپایی پیوسته امکان معرفی، رشد و انتشار فکرهای روشن‌گران را فراهم می‌کنند. در کشورهای اروپایی دربرابر کالج‌ها و دانشگاه‌هایی که در انحصار کلیسا بودند، فرهنگستان‌های هنری، ادبی، علمی تأسیس می‌شود. پذیرش یک نویسنده یا یک اندیش‌مند در این نهادها برای آن شخص شهرت و مصونیت نسبی به همراه می‌آورد. محفل یا سالن‌های ادبی نیز برای دفاع و نشر فکرهای جدید نقش مهمی بازی می‌کنند. اکثر این محفل‌ها به‌وسیله‌ی زنان ثروت‌مند و علاقه‌مند به ادبیات و هنر برگزار می‌شود. یکی از مهم‌ترین آن‌ها محفل خانم ژوفرن [۲۱] است که ۳۸ سال ادامه داشت و هر هفته دوبار در خانه‌ی شخصی خود در پاریس هنرمندان، نویسندگان، فیلسوفان، سیاست‌مداران و اندیش‌مندان را گرد هم می‌آورد. تابلوی زیر[۲۲] نقاشیِ تخیلی‌ای است از یکی از جلسه‌های این محفل. سال ۱۷۵۵ ولتر مجبور به ترک فرانسه شده و به سوئیس پناه برده است. روشن‌گران برای حمایت از ولتر و افشاگری از تبعید او این جلسه را برگزار می‌کنند. دیدرو با کمک نویسندگان و هنرمندان مبلغی پول جمع‌آوری، و تندیس ولتر را که در وسط تابلو قرار دارد، تهیه می‌کند. جلوی تصویر دو هنرپیشه‌ی معروف کمدی فرانسِز، لو کان [۲۳] و مادموازل کلرون [۲۴] درحال روخوانیِ تراژدیِ "یتیم چین" اثر ولتر هستند. در میان حاضران شخصیت‌های مهم فرهنگی، سیاسی، با عقیده‌های متفاوت حضور دارند: دیدرو، ماری‌وو، گریم، هلوتیوس، روسو، مالزِرب، نکر، مونتسکیو، دالامبر، فونتونل و... بعد از روخوانی، نمایش‌نامه مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد و حاضران به بحث و تبادل نظر می‌پردازند. اسقف اعظم پاریس و کشیشان کلیساها از چنین جلسه‌هایی خشنود نیستند اما، دربرابر حضور چنین شخصیت‌ها و گسترش و رشد فکرهای فرهنگی و علمی، اگرچه تااندازه‌ای ضعیف شده؛ اما، هم‌چنان به سانسور، طرد و تبعید دگراندیشان ادامه می‌دهند.

21- Madame Geoffrin – 1699 - 1777

22- Le salon de Madame Geoffrin – Gabriel Lemonnier (1812)

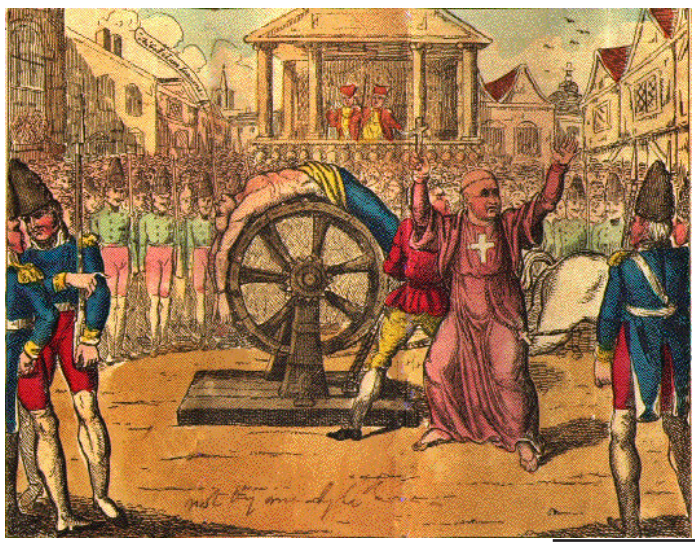
23- Lekain

24- Mademoiselle Clairon

قدرت حاکمه در دوره‌های مختلف بین پادشاه، درباریان، نماینده‌ی کلیسا یا پاپ و پارلمان فرانسه در نوسان است. عامل‌های کلیسا که در تمام مراجع قانونی و اجرایی نقش دارند، به‌شدت با فکرهای روشن‌گران ضدیت می‌ورزند. مسیحیت یک‌دست نیست و از گروه‌ها و نحله‌های مختلف – مانند یسوعی‌ها، ژانسنیست‌ها، متدین‌ها و دستگاه پاپ و کلیساهای محلی – تشکیل شده اما، خطاکاری و زیر پا گذاشتن حکم‌های کلیسای مسیحی به مطرود شدن، زندان، شکنجه، قطع اعضای بدن و سوزاندن خطاکار منجر می‌شود.

اکثر نویسندگانِ روشن‌گر مانند ولتر، روسو، دیدرو، مونتسکیو مخالف این‌گونه استبداد مذهبی و سیاسی هستند و با شجاعت علیه قدرت کلیسا و پادشاه مبارزه می‌کنند. ماجرای اسف‌بار خانواده‌ی کالاس [۲۵] و سرنوشت شوالیه دو لا بار[۲۶]، دو نمونه از تعصب مذهبی و قربانی شدن افراد بی‌گناه است.

ژان کالاس تاجر پروتستان که همراه همسر، دو پسر و چهار دخترش در شهرتولوز زندگی می‌کرد، قربانی اختلاف بین فرقه‌های مذهبی و کینه‌ی



25- Jean Calas

26- Chevalier de La Barre

کاتولیک ها نسبت به پروتستان‌ها می‌شود. یکی از پسران‌اش که تمایل به کیش کاتولیک داشت، در خانواده‌ی پدری دست به خودکشی می‌زند. اهالی متعصب شهر که کاتولیک بودند ژان کالاس را متهم به قتل فرزندش می‌کنند. شرح مفصل این ماجرای پیچیده در این مقاله‌ی کوتاه نمی‌گنجد. دادگاه شهر تولوز که زیر نفوذ متعصبان کاتولیک بود در سال ۱۷۶۲ ژان کالاس را به شکنجه روی چرخ، چند پاره کردن اندام بدن و سوزاندن در آتش محکوم می‌کند و بعضی از افراد خانواده‌اش نیز محکوم به زندان می‌شوند. ولتر که در ژنو اقامت دارد چند ماه بعد از قتل کالاس از این ماجرا با خبر شده و بعد از تحقیقات دقیق برای اثبات بیگناهی خانواده‌ی کالاس که قربانی تعصب مذهبی شده بودند، کارزار طولانی و شجاعانه‌ای را آغاز می‌کند. در سال ۱۷۶۳ کتابی به نام "رساله‌ای در باب مدارا و بردباری، پیرو قتل ژان کالاس" را منتشر می‌کند. و همراه دیگر روشن‌گران از جمله دیدرو، مارمونتل، گریم برای آگاهی افکار عمومی فرانسه و اروپا، و دفاع از خانواده‌ی کالاس دست به شرح ماجرا، افشاگری، روشن‌گری و انتشار مقاله و چاپ گراور می‌زنند. سرانجام به‌دنبال تلاش‌های روشن‌گران و شهرت ولتر، در سال ۱۷۶۳ در پاریس دادگاه تجدید نظر تشکیل می‌شود و با رد محکومیت ژان کالاس، از خانواده‌ی او اعاده‌ی حیثیت می‌کنند. اما، ژان کالاس پدر بی‌گناه خانواده، یک سال قبل قربانی تعصب مذهبی شده بود.

در سال ۱۷۶۶ جوان نوزده ساله‌ای به‌نام شوالیه دو لا بار به اتهام این‌که همراه دوستان‌اش در کلیسا آوازهای کفرآمیز خوانده بود و دربرابر دسته‌های مذهبی زانو نزده بود؛ در دادگاه تفتیش عقاید به شکنجه، بریدن زبان و سوزاندن در شعله‌های آتش محکوم می‌شود. کتاب "فرهنگ فلسفی" اثر ممنوعه‌ی ولتر را نیز که در میان کتاب‌هایش پیدا کرده بودند، روی سینه‌اش میخکوب کرده، و بعد از شکنجه‌های طاقت‌فرسا، پیکر نیمه‌جان‌اش را در آتش می‌سوزانند. ولتر که کتاب‌اش را همراه پیکر شوالیه دو لا بار سوزانده بودند، به سوئیس پناه می‌برد ولی، با نام مستعار مقاله‌ای در محکومیت این عمل منتشر می‌کند. در جریان انقلاب فرانسه از او نیز اعاده‌ی حیثیت می‌شود. شوالیه دو لا بار نمونه‌ای است ازقربانیان تعصب مذهبی و نَماد مبارزان

لائیسیته.

مقاومت، اعتراض و افشاگریِ شجاعانه‌ی ولتر، دیدرو، روسو، دالامبر و دیگر فیلسوفان فرهیخته در برابر تعصبات مذهبی و اعمال غیرانسانی نمونه‌هایی است از مبارزه‌ی روشن‌گران علیه نفوذ و دخالت کلیسا در امور مدنی. انعکاس تلاش‌های آن‌ها در ادبیات دراماتیک و اجرای نمایش در اروپای قرن هفدهم و هیجدهم قابل‌توجه است. بسیاری از نویسندگان و فیلسوفان، نظریه‌های جدید پیشرفت را از طریق تئاتر ارائه می‌کنند. قصد این نوع تئاتر آموزش همراه با سرگرمی است . متعصبان کلیسا و محافظان احکام کهن هم‌چنان با فکرهای نوین و پخش اندیشه‌های آن‌ها مقابله می‌کنند. ولتر نمایش‌نامه‌نویس موفقی بود ودر ژانر تراژدی کلاسیک چندین نمایش‌نامه نوشت که برخی از آن‌ها به انتقاد از تعصب و عدم مدارا در دین‌های مختلف می‌پرداخت و انتشار بعضی از آن‌ها سال‌ها ممنوع بود. اما، اجرای نمایش‌نامه‌هایش همیشه با استقبال مردم روبه‌رو می‌شد. بااین‌حال دوره‌ی ادبیات کلاسیک و احکام آکادمیک به پایان رسیده بود و عصر روشن‌گری برای بیان نظریه و چشم‌اندازهای جدید به شیوه‌ای جدید احتیاج داشت. دیدرو که در نوع‌های گوناگون ادبی دست به ابداع زده بود، تئاتر را از قیدوبندهای حکم‌های کلاسیک رها می‌کند. او با ابداع ژانر درام، امکان نمایش زندگی مردم عادی و طرح مسائل انسانی را فراهم می‌کند. درام موردِ نظرِ دیدرو -که بین تراژدی و کمدی قرار دارد- نگرشی واقعی به جهان دارد و به‌جای پرداختن به شخصیت‌های اسطوره‌ای، مقدس یا تاریخی؛ موقعیت انسان و دغدغه‌های اجتماعی-سیاسی دوران خود را به نمایش می‌گذارد. توجه هنرمند از آسمان به زمین خاکی کشانده شده و انسان در مرکز هستی قرار می‌گیرد. نظریات دیدرو در زمینه‌ی متن دراماتیک و اجرا

شوالیه دو لا بار روی تخت شکنجه، قبل از سوختن

و بازی‌گری باعث تحولات زیبایی‌شناسی دوران مدرن می‌شود. دوره‌ای که تئاتر"بندِ ناف‌اش" را از آیین و مذهب قطع می‌کند. اگرچه در قرن بیستم، عده‌ای دوباره به آیین‌ها رجوع می‌کنند، این رجوع فقط جنبه‌ی زیبایی‌شناسی و تکنیکی دارد. در واقع هنرمندان و نویسندگان تئاتر سال‌ها قبل از تصویب قانون لائیسیته و جدایی سیاسی مذهب و حکومت، با تلاش و فداکاری‌های گوناگون هنر تئاتر را از مذهب و قانون‌های مذهبِ رسمی جدا و مستقل کرده اند.

نظریه‌ها و مشخصه‌های عصر روشن‌گری عبارت اند از: آزادی عقیده و بیان، خردباوری، شک وتجربه‌گرایی در علم و دانش، مبارزه با سانسور، مدارا و حق خوش‌بختی برای انسان در این دنیا، تلاش برای رهایی از سلطه‌ی کلیسا در امور فرهنگی و اجتماعی، و محدود کردن قدرت پادشاهی و اشراف، ظهور نظریه‌ی جمهوریت و جامعه‌ی مدنی متکی بر قانون. عصر روشن‌گری دوران شکوفایی ادبیات، فلسفه و هنرهاست.

نشر و گسترش اندیشه‌های روشن‌گران مردمِ فرانسه را بر علیه استبداد رژیم پادشاهی مطلقه و تعصب و خشک‌اندیشی مذهب می‌شوراند و در سال ۱۷۸۹ انقلاب کبیر فرانسه با شعار آزادی، برابری، برادری رژیم خودکامه‌ی سلطنتی و تسلط کلیسا بر امور اجتماعی را ملغی می‌سازد. دستاوردهای عصر روشن‌گری و انقلاب در اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروندان ثبت شده است. در سال ۱۷۹۰ نمایش‌نامه نویس و منتقد تئاتر، لا هارپ [۲۷] قانونی را برای برچیدن سانسور ولغو کنترل سیاسی و مذهبی هنرها به مجلس ارایه می‌کند. بعد از تصویب این قانون، کنترل حکومت و کلیسا برای اجرای نمایش، برگزاری نمایش‌گاه و موسیقی لغو می‌شود. اما، ناپلئون در سال ۱۸۱۰ دوباره سانسور را برقرار می‌کند و تا سال ۱۹۰۵، هر بار، با تغیر رژیم‌ها، سانسور نیز لغو یا برقرار می‌شود.

27- Jean-François de La Harpe

لائیسیته (از سال ۱۷۸۹ تا ۱۹۰۵)

کاریکاتوری راجع به قانون لائیسیته. ولتر از بالای تابلو افکار روشنگران را پخش می‌کند و نماینده‌ی مجلس گره‌ی هزار ساله بین حکومت و کلیسا را قطع (می‌کند. (نقاش گمنام

با پیروزی انقلاب فرانسه و فرازونشیب‌های چند سال بعد از آن، کلیسای کاتوکیک به آسانی حاضر به دست کشیدن از امتیازهایی که در سده‌های گذشته به‌دست آورده بود نمی‌شود. بحث و جدال بین پارلمان جدید، کلیسا و پاپ سال‌ها ادامه پیدا می‌کند و سرانجام در سال ۱۹۰۵ قانون لائیسیته در پارلمان فرانسه به تصویب نمایندگان می‌رسد.

این قانون شرح و تفسیرهای گوناگونی دارد که خارج از موضوع این مقاله است. به‌منظور محدود کردن این مقوله در حوزه‌ی فرهنگی و به‌خصوص پیرامون تئاتر؛ سه اصل مهم لائیسیته‌ی فرانسوی که به قانون جدایی کلیساها از حکومت معروف است، را ذکر می‌کنم:

۱- جمهوری آزادی وجدان را ضمانت می‌کند (آزادی وجدان را برابر با خودآگاهی، آزادی شعور، آزادی عقیده و مذهب ها می‌توان در نظر گرفت)/

۲- جمهوری هیچ دینی را به‌رسمیت نمی‌شناسد و برای هیچ دینی حقوق و کمک مالی در نظر نمی‌گیرد.

۳- همه‌ی شهروندان در برابر قانون برابرند.

همان‌طورکه می‌بینیم، قانون لائیسیته ضد دین نیست، بلکه آزادیِ همه‌ی دین‌ها را تضمین می‌کند.

برای رشد، قوام و دوام تئاتر ایران که موضوع مورد بحث ماست، از میان این سه اصل، اصل اول اساسی وحایز اهمیت است.

بازهم تأکید می‌کنم که وضعیت اجتماعی، تاریخی، سیاسی، فرهنگیِ ایران با فرانسه قابل مقایسه و یا نسخه‌برداری نیست. متفکران، اندیش‌مندان، نویسندگان، هنرمندان، فیلسوفان و مردم فرانسه برای رسیدن به این قانون، سال‌های پی‌درپی مبارزه و تلاش کردند و با تحقیق و تفکر، روشن‌گری و آگاهی مردم، به تفاهمی رسیدند که باعث رفاه و پیش‌رفت جامعه‌ی فرانسه شد. اکنون به‌عهده‌ی روشنفکران، هنرمندان، سیاست‌مداران و مردم ایران است تا به شناختی مطابق با وضعیت و ضرورت‌های اجتماعی خود دست یابند و راه وچاره‌ای برای رسیدن به جامعه‌ای عاری از قیدوبند ارایه کنند. اشاره به لائیسیته‌ی فرانسوی و شناخت مبارزه‌ی شخصیت‌هایی که برای رسیدن به آن تلاش کردند، تنها به‌عنوان شناختِ یک تجربه‌ی موفق، می‌تواند برای ما آموزنده باشد.

اکنون به مطلبی که در آغاز این مقاله ذکر کرده‌ام باز گردیم و به روندِ ورود و شکل گیری هنر تئاتر در ایران توجه کنیم. تئاتر به مفهوم اروپایی آن در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم ازطریق تقلید، اقتباس و ترجمه‌ی آثار اروپایی وارد محیط کوچک و بسته‌ی روشنفکران ایرانی شد. میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقا تبریزی اولین نویسنده‌های تئاتر ایرانی، بدون آن‌که شناختی از

تئاتر اروپایی و تاریخ تئاتر و ادبیات دراماتیک داشته باشند دست به تقلید از نمایش‌نامه‌های مولیر می‌زنند. اغلب روشنفکران فرزندان ملاها و آخوندهایی هستند که اواخر دوره‌ی قاجار و اوایل حکومت پهلوی، وبا حمایت مالی دولت، برای تحصیل به اروپا اعزام می‌شوند. این جوانان تعهد دو جانبه‌ای دارند: پایبندی به سنت‌های اخلاقی-مذهبی خانواده و وفاداری به حکومت (استبدادی) که مخارج سفر و اقامت‌شان را می‌پردازد. اگرچه عده‌ای به این تعهد اخلاقی تن نداده و در صدد شناخت تجدد و مدرنیته بودند؛ اما، در زمینه‌ی تئاتر ارمغان‌شان ترجمه‌هایی از مولیر است که نماینده‌ی ادبیات و تفکر کلاسیک و سنتی فرانسه بود و در قرن هفدهم می‌زیست؛ زمانی‌که از مدرنیته و تجدد هنوز خبری نبود. همان‌طورکه در بالا ذکر شد، اندیش‌مندانِ رنسانس در اوایل قرن شانزدهم تقریباً تمام آثار شناخته شده‌ی فیلسوفان و نویسندگان یونانی و رومی را ترجمه، منتشر و مطالعه کرده بودند. کلاسیسیسم اروپایی به‌صورت ابتر و بدون معرفی و شناخت پایه‌های آن وارد ایران شد.ن رسیدن به ادبیات کلاسیک قرن هفدهم بدون پشتوانه‌ی فرهنگی و شناخت میرات فرهنگی یونان باستان غیرقابل تصور است. درحالی‌که در قرن نوزدهم؛ آن زمان که جوانان ایرانی برای تحصیل و کسب اندیشه‌های ترقی‌خواهانه در اروپا وبه‌خصوص فرانسه اقامت داشتند، اروپا ادبیات کلاسیک را پشتِ‌سر گذاشته؛ و فرانسه مرکز تحولات سیاسی، ادبی و هنری بود و روشنفکران و نویسندگان با عبور از عصر روشن‌گری و تجربه‌ی انقلاب، برای دفاع از آزادی بیان و عقیده، دربرابر تعصب‌های مذهبی، با شور، هیجان و شجاعت مبارزه می‌کردند. شکوفاییِ ژانرهای گوناگون ادبی مانند رومانتیسیسم، رئالیسم، ناتورالیسم حاصل تلاش و مبارزه‌ی نویسندگان قرن نوزدهم است . ویکتور هوگو، بالزاک و زولا برای دفاع از آرمان‌های انسانی و آزادی عقیده، یک لحظه آرام نمی‌گیرند.

هم‌زمان با آشنایی طیفِ کوچکی از روشنفکران ایرانی با تئاتر اروپایی در دوره‌ی ناصرالدین شاه، تکیه دولت و تالار نمایش دارالفنون ساخته می‌شوند که قرار بود در آن‌ها تئاتر به‌شیوه‌ی اروپایی اجرا شود اما، با فشار و نفوذ مراجع مذهبی، تالار دارالفنون بعد از چهار سال اجرای خصوصی تعطیل

می‌شود و تکیه‌ی دولت به اجرای مراسم عزاداری و تعز،یه می‌پردازد. بعد از انقلاب مشروطیت، محیط فرهنگی ایران مدت کوتاهی آزاد می‌شود و نمایش‌نامه‌نویسان دیگری امکان فعالیت پیدا می‌کنند اما، این دوره زیاد دوام نمی‌آورد و با رسیدن رضاشاه و سلطنت استبدادی او، سانسور برقرار و منع آزادی‌های اجتماعی قوت می‌گیرد. او می‌خواهد "تئاتر ناسیونالیستی" را رواج دهد. بعد از تبعید رضا شاه و تا کودتایِ بیست و هشت مرداد ۱۳۳۲ (۱۹۵۳) فضای سیاسی و اجتماعی ایران، مدتی کوتاه و تااندازه‌ای باز شده؛ هنرمندان و نویسندگان به خلق آثار هنری می‌پردازند. در این دوران عبدالحسین نوشین که فن و هنر تئاتر را در فرانسه آموخته بود در ایران کلاس تربیت بازی‌گر تشکیل می‌دهد و با ترجمه‌ی دقیق آثار اروپایی برای اولین بار نمایشنامه‌های غربی را مطابق با اسلوب درست اجرا می‌کند. این اتفاق هم دیری نپایید و با دستگیری و فرار او دوره‌ی کوتاه اجرای تئاتر به پایان می‌رسد.

در سال ۱۳۳۶ خورشیدی، شاهین سرکیسیان، عباس جوانمرد، بهرام بیضایی و چندین نویسنده و بازی‌گر تئاتر، "گروه هنر ملی" را تشکیل می‌دهند که تا انقلاب اسلامی به فعالیت خود ادامه داد[۲۸]. این گروه روی "هنر ملی" و احیای "تئاتر ملی" تاکید داشت و راه رشد و شکوفاییِ "تئاتر ملی" را استناد و بهره برداری از آیین‌ها، سنت‌ها ونمایش‌های ایرانی می‌دانست به‌نحوی که روحیه و رابطه‌ها و علاقه‌های مادی، معنوی، اجتماعی، مذهبی، و تاریخی ایران را نشان بدهد. به‌نظر من این نگرش خلاف جوهر هنر تئاتر به مفهوم اروپایی و جهانیِ آن است. تئاتر اروپا، بعد از عصر روشنگری به‌دنبال حفظ وضع موجود و رابطه‌های مادی، معنوی، اجتماعی، مذهبی اروپا نیست، برعکس در جهت تغییر وضع موجود و پیشرفت اجتماع تلاش می‌کند. ازطرف‌دیگر آیین‌ها و سنت‌های نمایشی ایران شامل نقالی، پرده‌خوانی، خیمه‌شب‌بازی و تعزیه از ارزش‌هایِ ویژه‌ی خود برخوردارند واز اندیشه‌ی شرقی نشئت گرفته اند. آیین و سنت، ایستا و تغییرناپذیر است. آن‌ها را باید مورد مطالعه قرار داد و به‌عنوان گنجینه‌های فرهنگی، حفظ وحمایت کرد. بهره‌برداری از آیین تعزیه

۲۸- عباس جوانمرد در کتاب «دیدار با خویش» بیشتر وقایع تئاتر ایران در سی سال قبل از انقلاب اسلامی را شرح می‌دهد: دیدار با خویش، تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۹۵.

در طول تاریخ معاصر ایران منجر به تهی شدنِ این آیین از تمام جلوه‌های اصیل آن شده، وبه برنامه‌ای تبلیغاتی و کسالت‌آور تبدیل شده است.

بعد از مهاجرت نوشین و گوشه‌گیری هنرمندان برجسته، مصطفی اسکویی و مهین اسکویی برای تربیت بازی‌گر و اجرای اصولی نمایش‌نامه و تأسیس یک گروهِ مستقل و هنرکده‌ی آناهیتا با هزینه‌ی شخصی، بسیار تلاش می‌کنند که حاصل‌اش ورشکستگیِ گروه است. انجمن تئاتر ایران نیز که توسط ناصر رحمانی نژاد، سعید سلطانپور و چند هنرمند دیگر تأسیس شد، در هر اجرای نمایش با سرکوب و مخالفت ساواک روبه‌رو می‌شود.در همان زمان علی شریعتی با کمک مصلحتی ساواک در حسینیه‌ی ارشاد گروه تئاتر مذهبی راه می‌اندازد و چند نمایشنامه‌ی دینی اجرا می‌کند. سال ۱۳۴۸جشن هنر شیراز و سپس کارگاه نمایش با کمک تلویزیون ملی ایران شروع به فعالیت می‌کنند. کارگاه نمایش به تقلید از تئاتر تجربی و آوانگارد غرب حدود ده سال برای چند گروه تئاتری و نویسنده امکان اجرا فراهم کرد. جشن هنر از سرشناس‌ترین هنرمندان جهانی دعوت و پذیرایی می‌کرد و علاقه‌مندان به هنر می‌توانستند در ایران شاهدِ اجرای بهترین نمایش‌نامه‌های جهانی باشند؛ درحالی‌که در همان زمان بسیاری از هنرمندان، نویسندگان و بازی‌گران ایرانی در زندان‌های ساواک شکنجه می‌شدند. تناقض فضای هنری ایران در این واقعیت‌ها نهفته است؛ تضاد بین تظاهر به مدرنیسم و رفتار قرون وسطایی با هنرمندان!

سال ۱۳۵۷ و با وقوع انقلاب اسلامی اغلب دستاوردهای تئاتر قبل از انقلاب مورد تردید قرار می‌گیرد. در سال‌های اول انقلاب اسلامی هنرمندان تئاتر تلاش می‌کنند در فضایی بدون سانسور به فعالیت خود ادامه دهند اما، گروه‌های فشار مذهبی با چوب و چماق به تئاترها حمله ور شده؛ سالن‌ها را تصاحب می‌کنند. ازآن‌به‌بعد مدیران بی‌تدبیر و نابلد سیاست فرهنگی و هنری را وضع و اجرا می‌کنند. قتل‌های زنجیره‌ای نویسندگان و دگراندیشان فضای رعب و وحشت ایجاد کرده، و رعایت شئون اسلامی و ملاحظات سیاسی جای دانش و شناخت هنر تئاتر را گرفته است. برخلاف اجراهای ظاهرا مدرن و پُرزرق‌وبرق؛ در زمینه‌ی آزادی بیان و انتخاب موضوع نمایش، هنر تئاتر حتا از موقعیتی که در اواخر دوره‌ی قاجار و اوایل دوره‌ی پهلوی داشت عقب‌تر

رفته است. شکی نیست که نویسندگان و هنرمندان دست از خلاقیت و تلاش برای زنده نگه‌داشتن هنر تئاتر بر نداشته اند؛ اما، در طول صد و هفتاد سال که ایرانیان با تئاتر اروپایی آشنا شده اند، به‌جز چند دوره‌ی کوتاهِ آزادی بیان، فشارِ سانسور حکومتی و مذهبی همواره امکان خلاقیت آزاد را از هنرمندان سلب کرده است. گسست‌های تاریخی، سانسور و عدم وجود دانش و آگاهی عمیق از نظریه‌ها و تحولات ادبی و هنری اروپا، فرصتی برای رشد و تحول پایدار تئاتر در ایران فراهم نکرده است. هنرمندان همیشه خواسته‌های والا و ارزش‌مندی داشته اند اما به امکانِ توانستن‌ها دسترسی پیدا نکرده اند. برای خلاقیت آزادانه در هنر و تئاتر، جداییِ حکومت و مذهب کافی نیست؛ جداییِ هم حکومت و هم مذهب از هنر ضروری است.

به‌عنوان نتیجه‌گیری، اگر به روند تحول و آزادی بیان در تئاتر اروپایی نگاه کنیم، سه پدیده جلب توجه می‌کند :

۱. همبستگی و تبادل نظر بینِ روشنفکران و حمایت و پشتیبانی از هم.
۲. اتحاد بین روشنفکران و اندیش‌مندانِ اروپایی، ازطریقِ محفل‌های ادبی، فرهنگستان‌ها و دربارهایی که حاکمانِ آن‌ها اگرچه مستبد بودند اما، فرهیخته، و علاقه‌مند به هنر و ادبیات هم بودند. در واقع اتحادیه‌ی فرهنگی اروپا، سال‌ها قبل از اتحادیه‌ی اقتصادی-سیاسیِ اروپا شکل گرفته بود.
۳. حمایتِ اشراف و بورژوازی از تولیدات فرهنگیِ تجربی و روشن‌گرانه؛ ازطریق برگزاریِ محفل‌های ادبی، چاپ و نشر کتاب‌ها، شرکت و حمایت از اجرای نمایش‌نامه‌ها و پشتیبانیِ مالیِ نویسندگان و هنرمندان.

متأسفانه در طول صد سالِ اخیر، قدرت‌های حاکم در ایران، امکان دست‌یابی به این پدیده‌ها را غیرممکن کرده اند و جامعه‌ی فرهنگی وغیرمذهبیِ ایران از فقدان این سه عامل رنج می‌برد.

اما، اگر بپذیریم که هنر تئاتر از اروپا وارد ایران شده است؛ و با پیشینه‌ای بیش از دوهزار و پانصد سال، از فرهنگ، فلسفه و اندیشه‌ی غربی تغذیه کرده تا به هنری جهان‌شمول به نام "تئاتر" مبدل شود؛ چگونه می‌توان این هنر را با آیین و سنت‌های ایرانی تلفیق کرد و هنری به اسم "تئاتر ایرانی"، "تئاترملی"، یا "تئاتر دینی" و "تئاتر اسلامی" ابداع کرد؟

پاسخ به این سئوال، موضوع و بحث دیگری است که احتیاج به فرصتی دیگر دارد.

چند منبع :

- Encyclopedia Universalis .Dictionnaire du théâtre .Albin Michel ,Paris.1998 ,
- Dictionnaire encyclopédique du théâtre .Michel Corvin ,Bordas ,Paris.1991 ,
- Histoire du Théâtre Dessinée ,André Degaine ,Auto édition ,Paris.1992 ,
- Anthologie de L'avant-scène théâtre ,Edition L'avant-scène théâtre 5 -volumes - Paris.2014 – 2008 ,

مجسمه و سکولاریسم

احمد بارکی‌زاده[1]

تعریف سکولاریسم کار چندان ساده‌ای نیست، مانند تعریف مجسمه! در باور عمومی، سکولاریسم یعنی جدایی دین از دولت، و مجسمه حجمی است دارای سه بُعد (طول، عرض و ارتفاع) که دارای ترکیب‌بندی و ساختار بوده و می‌تواند به شکل فیگور یا انتزاعی ساخته شده باشد. مجسمه‌سازی همانند معماری از مبناهای ترکیب‌بندی موسیقی استفاده می‌کند.

در این جَستار، ما نیز همین تلقی عام از سکولاریسم و مجسمه را در نظر می‌گیریم، هرچندکه در تعیین مصداق‌های مجسمه به نمونه‌هایی اشاره خواهیم کرد که ممکن است عامه‌ی مردم آن‌ها را به‌عنوان مجسمه نشناسند.

بااین‌که مجسمه‌سازی یکی از مهم‌ترین ابزار تبلیغاتی دین و دولت بوده، آیا می‌توان برای این هنر مجالی یافت که در مقوله‌ی سکولاریسم جای گیرد؟ آیا در حرکت‌های موازی و مستقل این هنر در طول تاریخ، آثاری نزدیک به مفهوم سکولاریسم یافت می‌شود؟

۱- مجسمه‌ساز، کاریکاتوریست، مدرس سابق دانشکده هنرهای زیبا تهران و دانشگاه هنر تهران.
فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد، مجسمه سازی مانومنت، از آکادمی هنر خارکف (اوکراین).

مجسمه را به‌طور معمول از مواد و آلیاژ های سخت و ماندگار می‌سازند؛ به‌ویژه در کارهایی که برای تبلیغات سیاسی و نصب در فضای باز ساخته می‌شوند. اما، مجسمه‌هایی نیز وجود دارند که از مواد کم‌دوام ساخته می‌شوند و عمری کوتاه دارند؛ مانند مجسمه‌های یخی و شنی.

بُعدهای مجسمه‌ها نیز بسیار متفاوت است: گاه بسیار غول‌آسا (مانیومنت)، مانند مجسمه‌ی "مام وطن تو را می‌خواند" در ولگاگراد روسیه با ۸۵ متر بلندی؛ و گاه مانند صلیب کوچکی با ارتفاع نیم سانتی متر!

قابل لمس بودن مجسمه و امکان نگاه کردن به همه‌ی بُعدهای آن از زوایه‌های گوناگون، به مجسمه عینیتی انکارناپذیر داده که در کم‌تر هنری مانند آن را می‌توان یافت. شاید به‌همین‌علت باشد که مجسمه‌سازی به برخی از دیگر رشته‌های هنری و صنعتی مانند معماری، تئاتر، سینما و جواهرسازی راه پیدا کرده است.

همین ویژگی سبب شده تا مجسمه در زندگی روزمره حضوری گسترده و کاربردی پیدا کند. یک مجسمه در میدان شهر یا طرحی بر روی سکه، هر روز هزاران بار دیده می‌شود. مخالف و موافق، از هر قشر و طبقه، با سواد و بی‌سواد، فقیر و غنی آن را می‌بینند.

هیچ جامعه‌ای بی‌مجسمه نیست؛ حتی در جامعه‌هایی که به‌ظاهر، روی خوشی به مجسمه نشان نمی‌دهند. بدون آن‌که بدانند هر روز با مجسمه سروکار دارند و گاهی آن را مقدس هم می‌دانند. از شمع‌دان و جاکلیدی تا رحلِ کنده‌کاری‌شده‌ی قرآن در مسجد و خانه! کاربرد ابزاری مجسمه و تکرار استفاده از آن باعث شده که چشم‌ها به آن عادت کنند و "مجسمگی" آن‌ها به چشم نیاید.

ارتباط مجسمه با زندگی روزمره، عمری به پیشینه‌ی تاریخ دارد. موزه‌ها پر هستند از مجسمه‌های چند هزار ساله که بسیاری از آن‌ها با نیت هنری به‌وجود نیامده اند. آن‌ها کاربردهای دیگری در زمینه‌ی پزشکی، جادویی، نظامی، سیاسی، مذهبی و... داشته اند و شاید به‌همین‌علت است که بعضی از آن‌ها امروزه مضحک و بدترکیب به‌نظر می‌رسند.

سکه‌ی درهم ساسانی، قرن ۶ و ۷ میلادی، با نقش خسرو دوم و آناهیتا بر دو روی سکه.

یافته‌های باستان‌شناختی نشان می‌دهد که مجسمه‌سازی از فرهنگ عرفی برآمده و مردم بر اثر آزمایش و خطا و به دست آمدن تجربه به آن رسیده اند. هنوز نمی‌دانیم نخست مفهوم خدا پدید آمد و پس از آن مجسمه‌اش را ساختند، یا ابتدا مجسمه‌ای ساختند و سپس آن را تبدیل به خدا کردند!

سردیس بودا، قرن ۵ تا ۶ میلادی افغانستان.
محل نگهداری موزه هنر متروپولیتن

به‌هرحال، مجسمه از آغاز به بنیادی‌ترین نیازهای انسان مرتبط بوده؛ نیازهایی فرادولتی و فرادینی که انسان و انسانیت بدون توجه به طبقه، نژاد و عقیده با

آن‌ها رو برویند، مانند بقا، باروری و...

مجسمه هویتی دو قطبی و چند شخصیتی دارد و با تغییر زمان و مکان، کاربرد و نقش آن تغییر می‌کند. یک مجسمه‌ی بدن عریان انسان، به‌خودی‌خود، مفهوم انسانی آزاد را دارد فارغ از همه‌ی عنوان‌ها، ولی همین فیگور با افزودن دوبال یا قرار دادن شمشیری بر آن، موضوع و مفهوم‌اش تغییر می‌کند. مجسمه‌ی "آناهیتا" زمانی نماد خدایی بود که گاه در کنار شاه قرار می‌گرفت و دیهیمی به او می‌داد. گاهی برهنه مجسم می‌شد و گاه با چهار دست که در هر کدام عنصری طبیعی قرار می‌گرفت. ولی امروزه فیگور آناهیتا به مفهوم کلی کمال و زیبایی زن نزدیک شده است، بی‌آن‌که پرستش شود. آثاری هم وجود دارند که ساختاری غیرمذهبی دارند ولی به سبب قرار گرفتن در بستری مذهبی تغییر شخصیت داده اند.

مجسمه‌سازی همیشه از شاخه‌ها و راه‌های گوناگونی برای ارائه‌ی خود استفاده کرده است. در ایران مجسمه بیش‌تر از راه صنایع دستی با مردم عادی ارتباط و تعامل برقرار کرده است.

در این متن، مجسمه تنها به صورت بدن و اجزای آن (فیگور) مورد نظر نیست، بلکه شاخه‌ها و شکل‌های گوناگون آن مانند: قلم‌زنی، منبت‌کاری، جواهرسازی، نقش‌برجسته، مهربرجسته و بخش‌های دیگری از تولیدات صنایع دستی و کاربردی نیز مجسمه‌سازی محسوب می‌شوند. مایلم از این فرصت استفاده کنم و پس از سال‌ها آموختن، آموزش و کار در حوزه‌ی مجسمه‌سازی، مروری دوباره بر تعریف مجسمه داشته باشیم. به باور من، شاید کوتاه‌ترین تعریف از مجسمه چنین باشد: "مجسمه حرکت در فضاست." البته، هر حرکتی در فضا مجسمه نیست. مجسمه با کمکِ فرم و ساختار، نگاه مخاطب را از نقطه‌ای به نقطه دیگر بر روی خود هدایت می‌کند. این حرکتِ نگاه، در واقع همان حرکت در مجسمه است. فضا به‌خودی‌خود، شکلی ندارد و این فرم است که به فضا شکل می‌دهد و درعینِ‌حال، خود را نمایان می‌کند. با این روی‌کرد به مجسمه، بار دیگر به ساختار و ترکیب‌بندی دو گونه مجسمه می‌پردازیم: یکی در خدمت مذهب و دیگری دربرابر مذهب: ضریح

امامزاده‌ها و بُت‌ها.

چهارچوب ضریح امامزاده‌ها به شکل مکعب است؛ شکلی ایستا که ثبات و مطلق بودن را تداعی می‌کند. ولی بدنه‌ی ضریح از کره‌های کوچک تشکیل می‌شود که با استوانه‌هایی به هم وصل می‌شوند. مجموع اتصال‌های هر چهار کره با هم، به فضای منفی بین آن‌ها شکل ستاره‌های هشت ضلعی را می‌دهد که یادآور آسمان هستند. مدور بودن کره‌های فلزی و فضای منفی بین آن‌ها به فضای پیرامون ضریح نیز امکان سیال شدن و حرکت به بیرون و داخل اثر را می‌دهد. باآن‌که ضریح‌ها از طلا و نقره ساخته می‌شود که از سرب سنگین ترند اما، ترکیب‌بندی کلی اثر به‌علت صیقلی بودن، درخشش و فاصله‌دار بودن اجزای آن از هم، توهم سبکی و بی وزنی را در مخاطب ایجاد می‌کند. تکرار کرات در ضریح و فضای خالی بین آن‌ها، امکان حرکت بی‌نهایت خط‌ها را در بین خود ایجاد می‌کند که هم‌چنین اشاره‌ای‌ست به ابدیت.

"بُت" گونه‌ای از مجسمه است که دارای بدن انسانی، حیوانی و ترکیبی است. در مجموع اندام است. بت گرچه با انگیزه‌ای جادویی/مذهبی پدید آمده اما، با عینیت دادن به خدا و زمینی کردن آن، تبدیل به دشمن دین و خدا شد.

عینیت مجسمه و ارتباط آن با بدن انسان، همان بدنی که برهنگی و برجستگی‌هایش، به نظر خادمان شریعت، شهوانی و شیطانی است، یکی از علت‌های تقابل اسلام با مجسمه است. این نگرش شرعی با بی‌توجهی نسبی به بدن، در مقایسه با روح معنوی و ذهن عقلانی، در فلسفه‌ی کلاسیک و سنتی شباهت دارد.

جذابیت جسمانیِ تن انسان چنان تاثیرگذار است که رد آن را می‌توان در باورهای یک فرقه‌ی اسلامی نیز دنبال کرد: فرقه‌ای که اتفاقاً، نام آن نیز "مجسمه" است.

عموم فرقه‌هایی که در توحید به تجسیم قائل بودند و از شیعه نیز جماعتی به این عقیده منسوب شده اند. (خاندان نوبختی ص ۲۶۳). گروهی

هستند که گویند حق عزاسمه جسم است و گفته اند مرکب از گوشت و خون باشد. مقاتل بن سلیمان یکی از گویندگان این خرافه است و پاره ای گویند نوری است که می درخشد مانند رشته‌ی سیم سپید و پاره‌ای دیگر از آنان در مقام مبالغه برآمده و گویند بر صورت آدمی است و هیکل او جوان امردی را ماند که موی بسیار مجعدی دارد... (از کشاف اصطلاحات الفنون). فرقه ای از متکلمانند که گویند خدای جسم است چنان‌که بندگان، و برخی گویند بر شکل امردان خوش ترکیب است. (فرهنگ علوم نقلی و ادبی، تألیف دکتر سیدجعفر سجادی) : و همه مشبهه و مجسمه و مجبره و قدریه از نسل ایشانند. (کتاب النقض ص ۴۷۰). و مجبره و اشاعره و... مجسمه خود را از جمله شافعی خوانند. (کتاب النقض ص ۴۹۲). و رجوع به کشاف اصطلاحات الفنون ص ۲۸۷ شود.

آشکار است که این فرقه، علاوه بر جسمانی بودن خداوند، به زیبا بودن او نیز تأکید دارد. توجه به زیبایی جسمانی تاحدی بود که فرقه‌ای به نام حلمانیه وجود داشت. از پیروان ابوحلمان دمشقی که دراصل ایرانی بود و سپس به دمشق رفت. او قائل به حلول خداوند در صورت‌های زیبا بود و هرگاه صورتی زیبا می‌دید به وی سجده می‌کرد. لویی ماسینیون در کتاب شرح حال حلاج او را یکی از شاگردان حلاج می‌داند (ص ۱۷۴).

برای توصیف این زیبایی از صفت "امرد" (نوجوانِ زیبارو که ریش در نیاورده) استفاده می‌کنند. زیبایی امرد یک زیبایی دوجنسی (مردانه / زنانه) است. تکرار اندام زنانه در بدن مردان و بر عکس، بارها در آثار کلاسیک مجسمه‌سازی دیده شده است، مانند مجسمه‌ی برده‌ی محتضر از میکلانژ، مجسمه‌ی آپولو و مجسمه‌ی بودای لمیده در تاجیکستان. چنین روی‌کردی به زیبایی دوجنسیتی را در ساختار و ترکیب‌بندی "بت" نیز مشاهده می‌کنیم.

بودای لمیده، قرن ۶ یا ۷ میلادی. محل نگهداری، موزه‌ی ملی باستان تاجیکستان.

کاسه‌ی نقره‌ای طلاکاری شده با نقش آناهیتا، قرن ۵ تا ۷ میلادی ایران. محل نگهداری، موزه‌ی هنر کلیولند.

برده‌ی محتضر اثر میکل آنژ قرن ۱۶ میلادی. محل نگهداری موزه لوور

نکته‌ی دیگر در باورهای فرقه‌ی "مجسمه" در اثبات "تجسیم"، این است که می‌گویند هرچه جا و مکان ندارد، معدوم است، نه موجود؛ یعنی، تأکید بر طول، عرض، بلندی (بُعدهای مجسمه) و عینیت مادی و قابلِ‌لمس. در چنین وضعیتی، دنیای مجردات روحانی دیگر نقشی ندارد و هرچه هست، زمینی و مادی است.

همین عینیت، مجسمه‌سازی را با معرفت‌شناسی روشنگری و سکولار هم‌سو نشان می دهد. پرداختن به انسان و تقدم انسان بر هر ایدئولوژی از مشترکات سکولاریسم و مجسمه است.

به علت حرام بودن مجسمه در اسلام، مذهب در ایران هیچ‌گاه آگاهانه از مجسمه استفاده نکرده است. به‌همین‌سبب، گاه مجسمه‌های مذهبی (مانند ضریح، علم و کتل) محملی برای ورود عنصرهای غیرمذهبی به آیین و مناسک مذهبی بوده است. حتا مجسمه نامیدن آن‌ها برای بسیاری تعجب‌برانگیز بوده است. زیرا دعا و آیات قرآنی، برای تطهیر، بر روی آن‌ها نوشته شده است. این واژه‌ها و عبارت‌های مقدس در ساختار مجسمه‌ها نقشی بازی نمی‌کنند و چندان هم به چشم نمی‌آیند.

این‌گونه آثار در واقع بازتاب طبیعت و جهان پیرامونی هستند که انسان به‌وسیله‌ی حواس خویش با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند. بازتابی از درختان، حیوانات، ستارگان و زمین. پژواک زندگی در این آثار سبب می‌شود تا در هر شرایط و مکانی، مجسمگی خویش را حفظ کنند.

کتاب‌شناسی

- GODARD, André. The Art of Iran, Translated by Michael
- HERON, New York, Washington: FREDERICK A. PRAEGER, Publishers, 1965.

- بوبرو، ژان، هفت لائیسیته‌ی فرانسوی، تقی تام و بهروز عارفی (مترجمان)، بوخوم، انتشارات آیدا، ۲۰۲۱.
- پورشریعتی، پروانه، افول و سقوط شاهنشاهی ساسانی - اتحادیه ساسانی ــ پارتی و فتح ایران به دست عرب‌ها، آوا واحدی نوایی (مترجم)، تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.
- فارابی، ابونصر محمد بن طرخان، کتاب موسیقی کبیر، با ترجمه‌ی دکتر آذرتاش آذرنوش، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- گریشمن، رومن، ایران از آغاز تا اسلام، چاپ نهم، با ترجمه‌ی محمد معین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.
- گل‌رو، نجیب اوغلو، هندسه و تزیین در معماری اسلامی (طومار توپقاپی)، با ترجمه‌ی قیومی بیدهندی مهرداد، تهران: روزنه، ۱۳۷۹.
- وولف، هانس، صنایع دستی کهن ایران، با ترجمه‌ی سیروس ابراهیم زاده، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.

نقدی بر نظریه‌ی پساسکولارِ هابرماس و نظری بر سکولاریسم از دیدگاه رولز

اسفندیار طبری[۱]

در کشورهای دمکراتیک این چالش بزرگ دربرابر سکولاریسم وجود دارد که ازیک‌طرف با افزایش حضور دین و ازسوی‌دیگر با دین‌هایی روبه‌رو هستند „که نیروی هنجارسازی آن‌ها برای زندگی فردی شخص رو به زوال است. در این جامعه‌ها شاهد یک نوع قطبی شدن بین „دین نهادینه" شده و „دین شخصی" شده هستیم".[۲]

هابرماس در اثر اصلی خود در سال ۱۹۸۱ به وبر و دورکهایم رجوع می‌دهد که روند مدرنیته‌ی جامعه به سکولاریسم می‌انجامد: هرچه یک جامعه

۱- دکتر اسفندیار طبری پروفسور فلسفه در دانشگاه اکدنیز انتالیا و مدیر انستیتو پژوهش های اجتماعی در المان. آدرس اینترنتی انستیتو:

http//:gsr.institute

Prof .Dr .Esfandiar Tabari ,Akdeniz University Antalya,
Institute for Global Social Research

2- Ziebertz (1999), 61

مدرن‌تر باشد، سکولارتر است. پروسه‌ی صنعتی شدن، مدرنیته و تقدس‌زدایی وبری به این مفهوم است که آموزه‌های دینی با افزودن وزن بیش‌تر خرد به آن‌ها به زبانی عقلانی و تبادل‌پذیر تبدیل می‌شوند.[۳] آموزه‌های دینی آن‌گاه قابلیت گفتمانی می‌یابند که به زبانی قابل فهم در بافت خردِ عام قابل درک باشند.

اما، هابرماس در همان سال‌های دهه‌ی ۸۰ به‌دنبال یک نوع پسامتافیزیک کانتی است که از مرکزیت نقش خرد اندکی بکاهد. در سال ۱۹۹۹ هابرماس در تئوری پساسکولار خود به محسوس بودن خلاء دین در جامعه درنتیجه‌ی کاهش ارزش برخی از هنجارهای اجتماعی اشاره کرد. او باتوجه‌به نقش مهم مسیحیت در پیدایش مدرنیته، بر آن است که مسیحیت در تکامل پروسه‌ی مدرنیته نیز هم‌چنان می‌تواند نقش مثبتی داشته باشد. اما، هابرماس تأکید می‌کند که تفکر پسامتافیزیک به این مفهوم نیست که درباره‌ی دین و آموزه‌های آن تجدیدنظر کنیم و به آن معنا و مفهوم تازه‌ای دهیم. آموزه‌های دینی عقل‌مدار نیستند [۴] و دقیقاً به همین منظور باید در تبدیل این آموزه‌ها به آموزه‌های گفتمانیِ خرد، تردید داشت. افزون‌براین، چنین گفتمانی مورد استقبال دین‌ها نیز نیست.[۵] مطلق‌گرایی دینی با نسبی‌گرایی فضای گفتمانی هابرماس که در آن هیچ‌ایده و نظر مطلق و مسلطی وجود ندارد، سازگار نیست. هابرماس در سال‌های هفتاد، ایده‌ی سکولار را با این انتظار هم مسیر می‌دانست که اگر دین از ایمان مطلق خود دست بردارد و آموزه‌های خود را به طور عقلانی وارد روند گفتمانی کند، می‌تواند درنهایت به نابودی خودآگاهی دینی بیانجامد.[۶] این موضع هابرماس جوان هم‌خوان با دکترین کلاسیک سکولاریسم بود.

اما، بعدها هابرماس به این نتیجه رسید که چنین دکترینی از واقعیت مدرنیته کاملا به دور است. اخلاق گفتمانی هابرماس دررابطه با دین به چالش

3- Habermas (1981), 119

4- Habermas (1971), 29

5- Habermas (2009), 428

6- Habermas (1971), 36

بزرگی می‌رسد. مشکل دیگر هابرماس جوان در رابطه با سکولاریسم در بافت کلاسیک این است که دین را صرفاً از یک موضع اخلاقی ارزیابی کرده، ارزش ذاتی آن را به ارزش اخلاقی در جامعه و افراد منحصر می‌سازد. به‌این‌دلیل، دکترین هابرماس جوان در کتاب تبادل های رفتاری، اکنونیت خود را از دست داده است.

هابرماس در دو مورد به اصلاح تئوری سکولاریسم خود می‌پردازد: این‌که تمامی آموزه‌های دینی را نمی‌توان به آموزه‌های عقلانی ترجمه کرد. بااین‌حال، دین در رشد مدرنیته نقش بسیار مهمی داشته و از درون آن نیز ایده‌ی سکولاریسم رشد کرده است. دیگر این‌که برای افراد دین‌دار، روند سکولاریسم می‌تواند دردناک و بسیار دشوار باشد.[۷] در جامعه‌ی پساسکولار از دید هابرماس، مرز کنش‌های سکولار و دینی شفاف نیست. اما، هابرماس هم‌چنان به تز کانتی جدایی بین ایمان و علم که موتور اصلی تکامل مدرنیته بوده وفادار است. در سال ۱۹۹۹ هابرماس به این نتیجه می‌رسد که یهودیت و مسیحیت نه‌تنها درارتباط با مدرنیته و سکولاریسم یک نقش کاتالیزاتوری داشته اند، بلکه هنجارهای جهانی آزادی و حقوق بشر و همبستگی در زندگی اجتماعی به‌طور مستقیم از ایده‌ی دوستی و عشق مسیحیت و عدالت یهودیت به ارث رسیده است.[۸] به‌این‌دلیل، اعتقاد دینی، ارزش ذاتی خاص خود را دارد، بدون آن‌که کسی بر آن ارزش‌گذاری کند.

هابرماس در سخنرانی سال ۲۰۰۱ با عنوان „ایمان و آگاهی" اصطلاح پساسکولار را به کار می برد. او بااین‌که به اصلاحات یاد شده در تئوری سکولاریسم خود رسیده بود، به اصل دکترین خود هم‌چنان وفادر مانده و می‌گوید: „اصطلاح „پساسکولار" دلالت بر یک مفهوم اجتماعی دارد که ازسوی جامعه‌ی سکولار دنبال می‌شود و بر "بیداری دوباره‌ی دین" استوار است ."[۹] هابرماس در این سخنرانی به‌جای ترجمه‌ی یک‌طرفه‌ی آموزه‌های دینی به گفتمانی عقلانی، از خرد سکولار نیز می‌خواهد در یک روند متقابل

7- Habermas (1981), 406

8- Habermas (2001), 174–175

9- Habermas (2012), 121

یادگیری شرکت کند. بدان مفهوم که دیگر در یک جامعه‌ی لیبرال دمکراسی، برخلاف سکولاریسم کلاسیک، تنها استدلال‌های سکولار در یک روند گفتمان نمی‌توانند حاکم باشند و روند پساسکولار، یک روند دو طرفه می‌شود. براساس تز مرکزی هابرماس، هرکس که عقلانی عمل می‌کند، باید ارتباطی تبادلی با دیگران داشته باشد. ازنظر هابرماس، قانون، هم‌چون پرده غشای اسمزی[۱۰] بین افکار عمومی و سیاست می‌باشد. هابرماس به‌این‌دلیل از شهروندان دینی می‌خواهد که از مطلق‌سازی حکم‌های خود پرهیز کنند و وضعیت را برای یک جامعه‌ی لیبرالی مهیا ساخته، خود را در کنار انظار عمومی بدانند. دین می‌تواند با هنجارهای اخلاقی خود، یک ارتباط و تبادل اخلاقی مهم در جامعه و میان قشرهای مختلف ایجاد کند. برهمین‌اساس هم بود که هابرماس جوان از ابتدا به ترجمه‌ی سکولار از آموزه‌های دینی می‌اندیشید.

پساسکولار هابرماس تنها یک مفهوم‌پردازی نیست، بلکه به دنبال کارکردی هنجاری نیز هست، زیرا به دین، نقش مهم‌تری در حل مشکلات جامعه می‌دهد. در جامعه‌ی پساسکولار، سکولاریسم دیگر یک خیابان یک طرفه نیست. سکولاریسم به این مفهوم هم گسترش می‌یابد که شهروندان بدون دین یا بدون اعتقاد دینی نیز به‌طورجدی با اعتقادات دینی روبه‌رو شوند؛ نه آن‌که از یک دیدگاه برتر و تحقیرآمیز به دین نگاه کنند. به‌این‌دلیل می‌توان گفت که پساسکولار، خواهان تقارن به‌جای عدم تقارن در این عرصه است. به‌عبارت‌دیگر، هابرماس به فرموله کردن خردمدارانه‌ی آموزه‌های دینی که در تئوری تبادلی او اصل پایه است، شک می‌کند. او در ایده‌ی پساسکولاریسم می‌طلبد که به مواضع دینی با جدیت بیش‌تری نگریسته شود. البته این یک تناقض است که هابرماس ازیک‌سو خواهان ترجمه‌ی سکولار اعتقادات دینی است و ازسوی‌دیگر می‌خواهد اعتقادات دینی را حتی بیش از آنچه در تئوری جان رولز مطرح است، در تبادل عمومی چنین ترجمه‌ای به رسمیت بشناسد. هابرماس سه چالش بزرگ برای شهروندان دینی در یک جامعه‌ی سکولار می‌چیند:[۱۱]

۱۰- ردوبدل مواد برحسب فشار و تراکم آن‌ها در طرفین

۱۱- Habermas (۲۰۰۵), ۱۱۹-۱۵۴

۱- رابطه‌ی شناختی (اپیستمیک) دین‌ها باهم: رقابت بین دین‌ها در آموزه‌ها و اعتقادات را نمی‌توان از راه عقلانی برطرف نمود. به‌این‌دلیل فلسفه نیز باید از هرگونه دخالت در این مورد خودداری کند.

۲- رابطه‌ی شناختی جامعه‌ی اپیستمیک دینی با جامعه‌ی سکولار: دین‌ها باید خود را با مفهوم سکولاری جامعه در هارمونی ببینند و یک رابطه‌ی عاطفی و عقلانی با آن برقرار کنند.

۳- برقراری رابطه‌ی شناختی هم با هدف‌های سکولار در جامعه و هم در محیط سیاسی که اساس آن ضرورت وجود خرد عمومی است: تصمیم‌های سیاسی باید مستدل بوده، در چهارچوب مفهوم‌های شناخته‌شده در یک خرد عمومی قابل درک باشند.

هابرماس از کانت انتقاد می‌کند که او می خواهد یک دین خردورز از درون دین استخراج کند. از نظر او کانت مرز خرد را بیش از حد گسترش می‌دهد، زیرا دین خارج از قلمرو خرد است و ازاین‌رو باید درخرد ترجمه شود.

در تئوری پساسکولار هابرماس، رابطه‌ی دین با حکومت همان رابطه‌ی بین ایمان و علم است: همان‌گونه‌که ایمان برای علم مات و غیرشفاف[۱۲] است، دین نیز در جامعه‌ی سکولار برای حکومت چنین است. درحقیقت هابرماس می‌خواهد با این تز خود خرد را از معضل گفتمان با دین نجات دهد.

مفهوم پساسکولار توجه تازه‌ای نسبت به دین مطرح کرده است. دین در این مقوله، جای‌گاه دیگری نسبت به سکولاریسم کلاسیک دارد. ویژگی‌های دینی در این رابطه یک پدیده‌ی اجتماعی ارزیابی می‌شوند. دین نه صرفاً پدیده‌ای با مؤلفه‌های اخلاقی، بلکه یک تجربه‌ی فردی و اجتماعی است که ترجمه‌ی خردمدار سکولار آن ممکن نیست. هابرماس در تز پساسکولار خود ضرورت یک تبادل گفتمانی بین شهروندان دینی و غیردینی را مطرح می کند. دین در این رابطه یک مبنای اخلاقی مهم برای جامعه به شمار می‌رود.

۱۲- Opaque

براین‌پایه، هابرماس تز دورکهایم را می‌پذیرد که دین نقش مهم اخلاقی دارد. اما، دورکهایم خود را در همین عرصه محدود کرده، نقش مثبت دین را تنها در واقعیت این هنجارهای اخلاقی می‌نگرد. هابرماس تز پساسکولار خود را به جامعه‌های سکولار محدود می‌سازد، یعنی در جامعه‌هایی که دین نقش نهادینه و اجتماعی خود را از دست داده باشد. ایده‌ی پساسکولار در این دکترین، ادامه‌ی ایده‌ی سکولار است.

هابرماس در تفکر پسامتافیزیک این‌گونه استدلال می‌کند که هنجار معتبر اخلاقی و حقیقتی که به‌طور پرگماتیک فهمیده شده باشد، از زاویه‌ی پلورالیستی اعتبار جهان‌شمول دارد. اما، رولز از پرداختن به پرسش مربوط به حقیقت و هنجار جهانی خودداری می کند، زیرا آموزه‌های جامعه‌ی شهروندی در یک جامعه نمی‌تواند تصویر جهان‌گستر خوب یا بد، حقیقی یا غیرحقیقی دانسته شوند. همه‌ی این آموزه‌ها تنها در چهارچوب خود می‌توانند تعیین کنند، چه چیز خوب یا بد است. ازنظر رولز تنها با پرهیز از پرسش جهانی حقیقت می‌توان در عرصه‌ی سیاسی به قرارداد و تفاهم در سطح شهروندی نایل شد. هابرماس با تئوری پسامتافیزیکی خود در سنت هگلی و کانتی محصور می‌ماند. اما، رولز با دکترین لیبرالی خود با کاربست موازین عملی اخلاقی نظیر بردباری به یک مفهوم میانگین حقیقت برای شهروندان یک جامعه‌ی مشخص می‌رسد.[۱۳]

هر سوژه‌ای ازنظر هابرماس دنیا را به شکل خود تصور می‌کند. این ایده‌ی فلوطینی که همه‌چیز در یکی است، باید جای خود را به این ایده دهد که در هر فردی همه‌چیز منعکس می‌شود اما، به شکل خاص خویش.[۱۴] در اخلاق گفتمانی به‌جای دستور مطلق کانتی، فرایند استدلالی اخلاق مطرح می‌شود. دو اصل پایه‌ای تئوری هابرماس، جهان‌گستری و گفتمان است. دراصل جهان‌گستری هرهنجار معتبر باید دارای این شرط باشد که پی‌آمدها و تأثیرات ناشی از پیروی این هنجارها ازسوی همه بدون اجبار پذیرفته شوند. دراصل گفتمان باید این شرط فراهم باشد که هرهنجار معتبر باید تأیید

13- Rawls (1993), 244

14- Habermas (2012), 194/195

همه‌ی شرکت‌کنندگان در گفتمان را داشته باشد، حتی اگر یک بار در آن گفتمان شرکت داشته باشد.[۱۵]

دکترین پسامتافیزیکی هابرماس را می‌توان در چهار بند خلاصه کرد:

۱) پرهیز از ادعای بی‌حدومرزی در حقیقت‌یابی: هابرماس فلسفهٔ خود را "بازگشت زبانی" می‌نامد. منظور او این است که به‌جای سوژه‌ی کانتی برای او سوژه‌ی بیناذهنی در محور قرار می‌گیرد. کلیت ازطریق زبان در فردیت سوژه جای می‌گیرد و از او یک سوژه‌ی ارتباطی می‌سازد که بدون سوژه‌های دیگر امکان زندگی ندارد؛ وضعیتی که بینا-سوژه ای[۱۶] نامیده می‌شود.

۲) روی‌کرد ضد فراسویانه[۱۷] به خرد فراسویانه‌ی[۱۸] کانتی: هابرماس برخلاف کانت، قانون‌های اخلاقی را نه در خرد فراسویانه - یعنی شرایطی که کاربست خرد ممکن می‌شود و به دستور مطلق می‌رسد - بلکه در بازگشت از آن فراسویی به کاربست خردی می بیند که موجود بوده، می‌تواند به یک گفتمان سالم بیانجامد. هابرماس خرد را به شرایط روند گفتمانی متصل می‌کند و ازاین‌طریق به روندی ضدفراسویانه در بافت گفتمان می‌رسد.

۳) تغییر پارادایم از فلسفه‌ی ذهنی و خودآگاهانه به فلسفه‌ی زبانی: به دلیل بالا فلسفه‌ی هابرماس ادعای تغییر پارادایمی دارد که راه را به سوی فلسفه‌ی زبانی می‌گشاید. در این پارادایم، جدایی سنتی بین سوژه و ابژه به نفع یک تئوری بیناسوژه‌ای کنار زده می‌شود.

۴) بازگشت از برتری کلاسیک تئوری نسبت به عمل: هابرماس در فلسفه‌ی خود به تأیید این تز مارکسیستی می‌رسد که عمل بر تئوری ارجحیت دارد: این نتیجه‌ی مستقیم آنتی‌فراسویی و حرکت

15- Habermas (1991), 12 / 32

16- Inter-subjectivity

17- deztransendental

18- transendental

در بافت فلسفه‌ی زبانی و گفتمانی است.

بنا به کانت ما در جهت آزادی تلاش می‌کنیم، زیرا از خرد به‌عنوان یک توانایی برخورداریم. اندیشه‌ی مرکزی هابرماس دراین‌رابطه این است که خرد در „زبان" موجودیت می‌یابد. ازاین‌رو ما هیچ انتخاب دیگری به جز رفتار خردمدارانه نداریم، زیرا تحت شرایط تبادلی به کاربست عملی هسته‌های خردمدارانه می‌رسیم.

با توضیحات بالا می‌توان اخلاق گفتمانی هابرماس را چنین خلاصه کرد: در اخلاق گفتمانی به‌جای دستور مطلق کانتی، شیوه‌ی اخلاقی استدلال برجسته می‌شود. این اخلاق استدلالی، چنان‌چه گفته شد، دو اصل دارد: اصل جهان‌گستر و اصل گفتمانی.[۱۹] هرهنجار معتبری باید این شرایط را داشته باشد که پی‌آمدها و عارضه‌های جانبی آن ازطرف همه‌ی متاثرین، بدون اجبار بتواند پذیرفته شود. اخلاق گفتمانی هم‌چون اخلاق کانتی، دئونتیک (وابسته به وظیفه‌ی اخلاقی)، فرمالیستی، جهانی و شناختی است که از دادن تعریف دقیقی از "خوبی" یا توصیه‌ی دقیق عملی پرهیز می‌کند. تمامی تصمیم‌های مشخص به شرکت‌کنندگان در گفتمان واگذار می‌شود. خرد تبادلی هابرماس، خرد پسامتافیزیکی و ارتقای خرد عملی کانت است. خرد تبادلی هم‌چون خرد عملی، سرچشمه‌ی هنجاری برای کنش‌های درست نیست، بلکه خود بر طیفی از هنجارها استوار است. خرد عملی هابرماسی برخلاف کانت به این مفهوم نیست که فرد بر اساس وجدان خود عمل کند.

نقد نظریه‌ی پساسکولاری هابرماس

انتقادی که ازسوی دین به هابرماس وارد می‌شود این است که او به‌عنوان یک فیلسوف سیاسی تنها به بازپردازی نقد اجتماعی دین توجه دارد و تلاشی در ارتباط‌گیری با تعبیر دین توسط خود انسان‌های متدین ندارد. به‌ویژه

19- Habermas (1991), 12/32/94

این‌که هابرماس هسته‌ی اصلی دینی بودن را به‌عنوان ناشفاف[۲۰] طرح می‌کند ازسوی دین‌داران هم‌چون یک توهین به دین محسوب می‌شود. البته این نشان می‌دهد که هابرماس هم‌چنان از یک جای‌گاه بیرونی به دین می‌نگرد، زیرا برای یک دین‌دار، اصول دینی هیچ‌گاه نمی‌توانند بی‌اهمیت باشند: دین به‌عنوان تجربه‌ی دینی در تمامی عرصه‌های انسان متدین حضور دارد و پاسخی است برای خوش‌بختی فردی او. در همین راستا می‌توان از هابرماس انتقاد کرد که اصلاً ترجمه‌ی اعتقادات دینی، در شرایطی که درک خردمدارانه‌ی مشترکی وجود نداشته باشد، چگونه ممکن است؟ چنین ترجمه‌ای تنها آن‌گاه امکان دارد که ایمان ازسوی علم به‌عنوان اوپاک (ناشفاف) کنار زده نشود.[۲۱] هابرماس، آموزه‌های دینی را در حوزه‌ی اخلاق، نسبی قلمداد می‌کند و آن را از اخلاق استوار برهنجار مطلق، متمایز می‌سازد. اخلاق نسبی یا اتیک، مربوط به حوزه‌ی فردی و شرحی برای آموزه‌ها می‌شوند.

ازسوی‌دیگر اگر بپذیریم که کشورهای متمدن به‌سوی دوران پساسکولاری می‌روند، باید پذیرفت که روند تاریخ مسیری خطی در پیشرفت دارد که از دوران پیش‌سکولاری و سکولاری عبور کرده و به پساسکولاری می‌رسد. درحالی‌که در عمل چنین چیزی به دور از واقعیت است. در هیچ‌کجای دنیا ما یک جامعه سکولار به مفهوم واقعی نداشته ایم. در کشورهای متمدن و صنعتی نیز همواره شاهد رقابت بین افکار دینی و غیردینی بوده و هستیم که نتیجه چنین رقابتی تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم در تصمیم‌های حکومتی بوده است. در همه‌ی جامعه‌ها می‌توان گفت که یک نوع پلورالیسم سکولاریستی حاکم است. در دنیای کنونی، سکولاریسم بدون خصلت پلورالیستی آن - درمعنای به رسمیت‌شناسی چندگانگی‌های فرهنگی، عقیدتی ، دینی، جنسیتی، قومی و زبانی - فاقد اعتبار است. در بافتی پلورالیستی به این نتیجه نیز می‌رسیم که هرجامعه‌ای بنا به شرایط فرهنگی و اجتماعی خود به سکولاریسم ویژه‌ای می‌رسد. طرح موفق سکولاریسم در هرجامعه‌ای، متناسب با شرایط فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ویژه‌ی آن جامعه و در نتیجه‌ی تلاش فکری

20- Opaque

21- Reder: (2013), 30ff

گسترده‌ی نخبگان آن شکل می‌گیرد. این امر هم در مورد سکولاریسم صادق است و هم دوران پیش از سکولاریسم. بنابراین نظریه هابرماس درباره‌ی پسا سکولاری نمی‌تواند اساس استدلالی محکمی داشته باشد و بیش‌تر برپایه‌ی اصول و نظریه‌های ازقبل پذیرفته‌شده درباره‌ی پیشرفت جامعه بشری است.

نظریه‌ی پساسکولار هابرماس نه‌تنها در عرصه‌ی تئوری ناقص است، بلکه در عمل نیز با واقعیت هم‌خوانی ندارد. مثال زنده مصوبه عالی امریکا در لغو حکم ۵۰ ساله قانونی بودن سقط‌جنین در این کشور است.

این حکم درحالی صادر شد که اکثریت بیش از شصت درصد مردم امریکا مخالف لغو این قانون هستند. محفل‌های دینی اما، از این رأی دادگاه عالی استقبال کردند وسالیان سال برای لغو این قانون تلاش کردند که نهایتاً با چرخش محافظه‌کارانه‌ی دادگاه عالی در دوران ترامپ، این محفل‌های دینی به هدف خود رسیدند. واقعیت این است که گفتمان محفل‌های دینی و غیردینی درباره‌ی سقط‌جنین در هیچ‌جامعه‌ای تاکنون موفق نبوده است، آیا باید این امتیاز را به دین داد که دراین‌باره نظر خود به کرسی می‌نشاند یا با بررسی دقیق شرایط زندگی زنانی که مجبور به سقط‌جنین هستند به سلامت و خوشبختی این زنان ارج نهاد و بدون پیش‌داوری‌های ایدیولوژیک و دینی به یک تصمیم دمکراتیک وقابل‌پذیرش برای همه رسید؟ آیا نیروهای غیرسکولار باید آن‌طورکه هابرماس می‌گوید نظر بنیادهای دینی را جدی گرفته و در روند تصمیم‌گیری‌ها مورد نظر قرار دهند یا این‌که فارغ از اعتقادات دینی به بررسی مشکل زنان پرداخته و سرنوشت وزندگی این زنان را برای تصمیم‌گیری‌های خود تعیین‌کننده بدانند؟

البته هابرماس مفهوم افکار عمومی را در آغاز صرفاً به نمایندگان جامعه‌ی متمدن - که دین در آن زمره به شمار نمی‌آمد - محدود می‌کرد. به‌عبارت‌دیگر، افکار عمومی در ابتدا یک جهتگیری هنجاری قوی داشت و تنها آن نمایندگانی را به رسمیت می‌شناخت که برای رفاه عمومی جامعه‌ی لیبرالی در جهت مشخصی تلاش می‌کردند. افکار عمومی برپایهی یک خرد عمومی، که نه بافت هابرماسی بلکه رولزی داشته باشد، پیش‌ازهمه در رابطه

با „نمایندگان متمدن جامعه" و نه „نمایندگان جامعه‌ی متمدن" موضوعیت می‌یابد. باید افزود که وقتی هابرماس از „نمایندگان متمدن جامعه" می‌گفت نمایندگان دین را در صحنه‌ی مدنی(متمدن) نمی‌دید.

در این‌جا مقایسه‌ای میان هابرماس و هگل ضروری است: ازآن‌جاکه هگل برخلاف هابرماس به دین نقشی در جست‌وجوی حقیقت و رسیدن به خوشبختی می‌دهد، خودبه‌خود نقش مهمی در افکار عمومی برای دین می‌یابد. یعنی هگل از یک دیدگاه درونی به دین می‌نگرد. اما، این را نزد هابرماس نمی‌توان یافت. به‌این‌دلیل شاید بتوان گفت نقشی که دیدگاه هگل در راستای یک جامعه‌ی سکولار یا پست‌سکولار می‌تواند داشته باشد، از اهمیت بیشتری برخوردار است.[۲۲]

سکولاریسم از دیدگاه رولز

نظریه‌ی رولز درباره‌ی سکولاریسم می‌تواند برای درک بهتر نظریه‌ی پساسکولار هابرماس رهگشا باشد. ازاین‌رو نظر رولز به‌طور مختصر بررسی می‌شود.

رولز به‌عنوان اولین فیلسوف سیاسی، سکولاریسم حکومت را از سکولاریسم جامعه جدا کرد. برخلاف هابرماس، رولز بین آموزه‌های هنجاری و دینی در عرصه‌ی جامعه فرقی نمی‌گذارد. دین و نمایندگان دینی جزو افکار عمومی هستند.

رولز در لیبرالیسم سیاسی خود چنین تعریفی از خرد عمومی می‌دهد: خرد عمومی از سه نقطه‌نظر عمومی است: این خرد به‌عنوان خرد همه‌ی

۲۲- ازنظر ریچارد رورتی حقیقت پیدا نمی‌شود بلکه ساخته می‌شود. اما، رورتی نقش دین را در حوزه‌ی شخصی محدود می‌کند. ازسوی‌دیگر تأکید می‌کند که مرز بین خصوصی و عمومی در فرهنگ‌های مختلف متفاوت است. پس این پرسش عنوان می‌شود که دین در یک فرهنگ می‌تواند خصوصی باشد و در فرهنگ دیگر عمومی. برای نمونه، ازنظر فمینیست‌ها جدایی هنجاری بین خصوصی و عمومی که به‌طور جهانی معتبر باشد به زیان نقش زنان در جامعه است. اما، رورتی برای حل این مشکل می‌گوید آن هنجار که برای حوزه‌ی عمومی اعتبار دارد باید در حوزه‌ی شخصی نیز معتبر باشد که همان مسیر جدایی بین اخلاق نسبی و جهانی می‌باشد.

شهروندان، عمومیت دارد؛ موضوع آن رفاه و اساسی‌ترین اصول عدالت است؛ درنهایت در جوهر و محتوای خود از این نظر عمومی است که ایده‌آل‌ها و اصول اساسی توسط مفهوم عدالت سیاسی در آن جامعه بیان و بدین وسیله برای همگی قابل شناخت می‌شوند.[۲۳] رولز ادامه می‌دهد که خرد عمومی به‌عنوان تصور ایده‌آل شهروندان دمکراتیک، این‌گونه ترسیم می‌شود که با فرض زندگی انسان‌ها در یک جامعه‌ی عادل و مرفه چگونه خرد عمومی تحقق می‌یابد. رولز این دکترین خرد عمومی را با تئوری عدالت اجتماعی خود پیوند می‌دهد.

دکترین خرد عمومی هابرماس دررابطه با پساسکولاریسم این مشکل را دارد که شامل همه‌ی آموزه‌ها نمی‌شود. زیرا خرد عمومی هابرماس براساس خرد کانتی، بر جدایی ایمان از علم استوار است و تنها آن آموزه‌هایی می‌توانند با هدف گفتمان وارد خرد عمومی شوند که در خرد عمومی قابل ترجمه باشند. اما، چنان‌چه دیدیم، هابرماس در نظریه‌ی پساسکولار خود به این نتیجه می‌رسد که چنین چیزی ممکن نیست، ولی با این حال بر ایده‌ی خرد عمومی خود که اساس گفتمان و اخلاق گفتمانی است پافشاری می‌کند. این تناقض در سیستم پساسکولار هابرماس وجود دارد و قابل‌حل نیست.

اما، دکترین خرد عمومی رولز تمامی هنجارهایی را دربرمی‌گیرد که به ایده‌ی عدالت و تساوی شهروندان جامعه لطمه وارد نکنند. در این رابطه، ترجمه‌ی خردمدار و استدلالی اهمیتی ندارد، زیرا اصول عدالت رولز خصلت توصیفی ندارند و هم‌چون هابرماس نتیجه‌ی یک روند گفتمانی نیستند بلکه بر اساس هنجارهایی هستند که در یک روند پیچیده‌ی عادلانه به قرارداد اجتماعی می‌رسند.

ازنظر رولز در یک جامعه‌ی دمکراتیک، تمامی پرسش‌های اساسی هم‌چون: „کدامین دین باید تحمل شود؟ چه کسی حق انتخاب کردن دارد؟ برای چه کسانی باید امکانات مساوی یا حق مالکیت تضمین شود؟" در بافت خرد عمومی هستند. اما، پرسش‌هایی که براساس ارزش سیاسی پاسخ داده می

23- Rawls (1993), 313

شوند در چنین چهارچوبی نمی‌گنجند.[۲۴] بسیاری از تصمیم‌های سیاسی برای پرسش‌های یاد شده تعیین‌کننده نیستند. می‌توان به‌طورمثال از بخش بزرگی از قانون‌های مالیاتی و برخی از قانون‌های مالکیتی یا حمایت از محیط‌زیست جهت کنترل آلودگی آن یادکرد. تفاوت مهم بین خرد عمومی رولز و هابرماس این است که نزد رولز، کثرت دیدگاه‌های دینی و اخلاقی که به‌صورت هنجارهای اجتماعی وجود دارند نه یک پدیده‌ی موقتی در خرد عمومی جامعه بلکه مشخصه‌ی دایمی فرهنگ عمومی در یک جامعه‌ی دمکراتیک است. به‌عبارت‌دیگر آموزه‌های دینی الزاما نباید به آموزه‌های عقلانی ترجمه شوند، بلکه باید با اصول پذیرفته‌شده‌ی مساوات و آزادی در جامعه‌ی دمکراتیک در سازگاری باشند.[۲۵] در چهارچوب این خرد عمومی می‌بایست افراد قادر باشند از مواضع خود فاصله گرفته، طوری عمل کنند که بتوانند بر موافقت دیگران حساب کنند زیرا اصل آزادی و تساوی همه‌ی شهروندان مورد قبول همگی است. کاربست خرد عمومی تنها به‌مفهوم یک توافق براساس بردباری یا تحمل[۲۶] نیست، بلکه اساس آن آموزه‌های جمع براساس اصول دمکراتیک آزادی و تساوی است.

رولز برخلاف هابرماس می‌پذیرد که انسان‌ها با کاربست خرد خود به جهان‌بینی‌های بسیار متفاوتی می‌رسند که به‌دشواری می‌توان مخرج مشترکی بین آنان یافت. به این منظور رولز بین فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی تمایز می‌گذارد. علاوه‌براین ایده‌ی عدالت نباید با آموزه‌های دینی و متافیزیکی گسترده زیر یک سقف گذارده شوند. اصول عادلانه برای یک جامعه‌ی دمکراتیک باید خود را به حوزه‌ی سیاسی محدود کنند. زیرا تنها در یک سطح انتزاعی می‌توان بین تمامی آموزه‌های موجود، نکات مشترکی یافت که اساس یک توافق باشند. رولز نیز هم‌چون هابرماس به دنبال متافیزیک دیگری است و از متافیزیک کانتی فاصله می‌گیرد. زیرا یک فلسفه‌ی کلی که همه‌ی افکار و اندیشه‌ها را زیر پوشش خود بگیرد نمی‌تواند وجود داشته باشد. در یک

24- Rawls (1993), 314

25- Rawls (1993), 317

26- Modus vivendi

جامعه‌ی لیبرال آزادی عقیده و دین به تکامل بنیادهایی با آموزه‌های پیچیده می‌انجامند که در کشورهای دمکراتیک بروز خاصی دارند. پاسخ لیبرالیسم سیاسی رولز به این پلورالیسم آن است که باید به‌دنبال درکی از عدالت بود که مورد پذیرش همه‌ی آموزه‌های موجود شهروندان در یک جامعه باشد. هدف باید یافتن اصول جامعی باشد که نه پایه‌ای برای آموزه‌های دیگر باشد و نه این‌که هدف جای‌گزین ساختن آن‌ها را دنبال کند. برای این منظور، رولز در سیستم تئوری خود از ابزارهای هنجاری متفاوتی استفاده می‌کند.

رولز پلورالیسم را از کاربست استدلال سوژه بودن شخص استنتاج می‌کند، آن‌گاه که اشخاص به‌عنوان شهروند آزاد و مساوی دارای دو توانایی اخلاقی باشند[۲۷]: ۱) آن‌ها خردمند هستند، زیرا توانایی دفاع از ایده‌ی „خوبی" را دارند. تنها سوژه قادر است برای خود „خوب" را تعریف کند. درنتیجه هرسوژه براساس خرد خود درک خاصی از „خوب" خواهد داشت. ۲) دررابطه با خردمندی، عقلانیت موضوعیت می‌یابد. منظور رولز از عقلانیت، تلاش هوش‌مندانه‌ی نسبی در تحقق زندگی خوب است، زیرا هرشخص اخلاقی دارای یک درک غریزی از عدالت است که منافع خود را در هم‌کاری می‌بیند. براساس این توانایی اخلاقی یک خرد انسانی مشترک پایه‌ریزی می‌شود که افراد بر آن مبنا با استدلال و فکر متقابل به نتیجه‌هایی می‌رسند. به‌همین‌دلیل رولز از ابزار دیگری برای رسیدن به یک توافق منصفانه استفاده می‌کند که „شرایط اولیه" نام دارد. این شرایط فرض می‌کند افرادی زیر یک پوشش یک چادر بی‌خبری گرد آمده، از جای‌گاه اجتماعی و منافع خود بی‌خبرند اما، نسبت به منافع و جای‌گاه دیگران از حداکثر آگاهی برخوردارند. پسامتافیزیک هابرماس امتیاز ویژه‌ای برای دسترسی به حقیقت قائل نیست. این پرسش که „خوب" در زندگی چیست، نمی‌تواند با فرضیات فلسفی پاسخ داده شود زیرا پاسخ به این پرسش در حوزه‌ی شخصی سوژه است. هم‌چنین پاسخ به این پرسش باید منطبق با فن روال منطقی باشد. هم رولز و هم هابرماس به تقدم حقوق بر اخلاق معتقد هستند. ازدیدگاه هابرماس، اخلاق گفتمانی، اخلاقی است هنجاری و صوری، زیرا مشخص نمی‌کند چه چیز

27- Rawls (1993), 125

خوب و چه چیز بد است و آن را به روند عقلانی گفتمان وامی‌گذارد. رولز به این منظور از "شرایط نخستین" استفاده می‌کند که در آن بنا به فرض، شهروندان آزاد و مساوی، برای رسیدن به توافق منصفانه، شرایط اجتماعی خود را به زیر پوشش یک چادر بی‌خبری می‌سپارند. اما، بر خلاف هابرماس، برای رولز، نخست، عدالت به‌عنوان اصولی محکم و پایه‌ای مورد توافق همگی است. درحالی‌که نزد هابرماس شرکت‌کنندگان در گفتمان به‌طور عقلانی به توافق می‌رسند، نزد رولز هر کسی با عقلانیت خود، یعنی بدون عقلانیت گفتمانی، وارد روند توافق می‌شود. بااین‌حال، برای هر دو حقوق بر اخلاق ارجحیت دارد. هابرماس و رولز هردو بر ارجحیت عمل بر تئوری تأکید می‌کنند. درحالی‌که برای هابرماس این ارجحیت در قالب خردِ تبادلی در "جهان زندگی"[۲۸] موضوعیت می‌یابد، نزد رولز جای‌گاه خرد عمومی، همان میدان سیاست و فلسفه‌ی سیاسی است. هردو براساس خرد عملی کانت دو جای‌گاه متفاوت به آن می‌دهند.

فلسفه‌ی هابرماس برخلاف رولز یک فلسفه‌ی زبانی است: تنها ازطریق زبان، اجتماعی شدن ممکن است و تنها در شرایط زبانی سوژه قادر است نسبت به انتظارات دیگران واکنش نشان دهد. به‌این‌دلیل هابرماس مناسبت بینا-سوژه ای[۲۹] را به‌جای سوژه می‌نشاند و به‌دنبال ارزش‌هایی می‌رود که چهارچوب گفتمانی بینا-سوژه ای را تعیین کنند. اما، رولز همان سوژه‌ی کانتی را می‌پذیرد. پلورالیسم درک خرد عمومی نزد او نتیجه‌ی کاربست خرد سوژه می‌شود و بینا-سوژه‌ای در آن نقشی ندارد. به‌این‌دلیل رولز در درون هرسوژه یک غریزه و تمایلی به هم‌کاری برای رسیدن به عدالت می‌بیند، درحالی‌که هابرماس به چنین چیزی احتیاج ندارد و آن را به فرایند گفتمان واگذار می‌کند. مستدل و خردمندانه برای رولز این است که سوژه هرآموزه‌ی دیگری را به میزان آموزه‌ی خود ارزش‌مند تلقی کند، زیرا او درباره‌ی استدلال سوژه‌های دیگر قادر به قضاوت نیست. خرد تبادلی هابرماس می‌خواهد سوژه را زیر شرایطی قرار دهد که بتواند اخلاقی و عادلانه بیندیشد و رفتار کند. اما، ازنظر

28- Lebenswelt

29- inter-subjectivity

رولز صرف شرایط گفتمانی برای رسیدن به یک توافق گسترده برای کل جامعه کافی نیست. بسیاری از اصول اعتقادی پذیرفته‌شده ازسوی سوژه‌ها به‌دلیل فقدان خرد استدلالی، قابلیت گفتمان را ندارند. ازاین‌رو باید نقاط مشترک را یافت و سپس بر اساس اصول اخلاقی بردباری و هم‌کاری که هر سوژه‌ای به آن تمایل دارد، شرایطی را تصور نمود که سوژه فردیت خود را کنار گذاشته، به‌جای خودمحوری به دگرمحوری برسد. سوژه‌ی رولزی داری قدرت انتزاعی و فاصله‌گیری از خود است. سوژه‌های اخلاقی قادر هستند به توافقی فراگیر دست یابند. چنین توافق فراگیری باید حلقه‌ی مشترک تمامی توافق‌های بعدی باشد و منظور رولز اصول منصفانه‌ی عدالت است. چگونه ممکن است که سوژه برداشت خود از خوبی را با یک شرایط انتزاعی پیوند داده، با دیگر دیدگاه‌های منسجم به برای رسیدن به اساسی‌ترین اصول تلاش کند؟ رولز در چنین شرایطی ممکن می‌بیند که افراد با تحمل و بردباری به لزوم تفاهم رسیده باشند زیرا او خود را برخلاف هابرماس - که با پسامتافیزیک خود وارد حوزه‌ی متافیزیک می شود - در قلمرو سیاسی محدود می‌کند. به‌این‌دلیل پرسش‌های متافیزیکی و فلسفی در توافق فراگیر رولز نقشی ندارند. ازاین‌رو نیز وارد ساختن هنجارهای دینی در توافق فراگیر مشکلی ایجاد نمی‌کند. نتیجه‌ی برداشت سیاسی از عدالت منصفانه، خردی عملی است که ازسوی همه‌ی آموزه‌های هنجاری قابل‌پذیرش باشد.

کتاب‌شناسی

- Habermas, J. (1988) Nachmetaphysches Denken, Philosophische Aufsätze, suhrkamp, Frankfurt a.
- Habermas, J. (1971) Philosophisch-politische Profile, suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas, J. (1981) Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Bd. 2., Frankfurt a.M.
- Habermas, J. (1987) Philosophisch-politische Profile, suhrkamp
- Habermas, J. (1991) Diskursethik; suhrkamp; Frankfurt a. M.
- Habermas, J. (2001) Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX, Frankfurt a.M.
- Habermas, J. (2005) Zwischen Naturlismus und Religion, Frankfur a.M.
- Habermas, J. (2009) Kritik der Vernunft, suhrkamp
- Habermas, J. (2009) Philosophische Texte. Kritik der Vernunft, Bd. 5, Frankfurt a.M.
- Habermas, J. (2012) Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin
- Hermann, D. (1925) Zur Geschichte der Mystik, Mohr, Tübingen
- Honneth, A. (2008) Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse, In: Nordic Journal of Philosophy (2/1) 6-36
- Rawls, J. (1993) Political Liberalism, New York ： Columbia University Press.
- Reder, M. (2013) Religion in säkularer Gesellschaft, Band 86, Alber
- Weber, M. (2002) Entzauberung der Welt, in Schriften 1894-1922, Kröner.
- Ziebertz, H.G. (1999) Religion, Christentum und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung, Stuttgart

در قلمروِ اندیشه

مثلث صمدآقا، خمینی و شاه

آرش جودکی[۱]

پدیده‌های بسیاری هنگام پیدایش‌شان به چشم کسانی که آن‌ها را می‌زیبند، چنان طبیعی می‌نمایند که می‌باید زمانی بگذرد تا ناسازواری‌شان آشکار گردد. پذیرش رهبری خمینی ازسوی بیش‌تر ایرانیان در زمان انقلاب اسلامی، یکی از این پدیده‌هاست. جستار پیشِ رو کوششی است برای تاباندن پرتوی تازه به این پدیده، از دیدگاهی نه‌چندان معمول.

۱- سبیلِ دزدیده

هنگامی که چاپلین ساخت فیلم "دیکتاتور بزرگ" را، چند ماه پس از نبرد فرانسه، در اکتبر ۱۹۴۰ به پایان رساند، سایه‌ی سنگین آلمان نازی دیگر بر سراسر اروپا، مگر بریتانیا، افتاده بود. به‌همین‌دلیل فیلم تا سال ۱۹۴۵در اروپای اشغالی به نمایش درنیامد. نوامبر همان سال، آندره بازن، منتقد نام‌دار سینمایی فرانسوی، نقد رندانه‌ای به نام: "پاستیش و پوستیژ، یا نیستی برای یک سبیل"[۲]، بر آن نوشت. پاستیش گونه‌ای گرته‌برداری از اثر هنرمندی

۱- دکتر آرش جودکی، فیلسوف و پژوهش‌گر

2- André Bazin, “Pastiche et postiche ou le néant pour une moustache”, in : *Écrits com-*

دیگر با هدف سبک‌آزمایی یا نقیضه‌پردازی است، و پوستیژ یا پوستیش، که در فارسی تنها به معنی کلاه‌گیس به‌کار می‌رود، به معنی هر افزوده و جانشینِ ساختگی یا دروغینی.

جستار بازن بر پایه این پیش‌فرض که هیتلر در پیروی از جو اجتماعی آن دوران و نه شاید به قصد، شکل سبیلش را به تقلید از شارلو برگزیده، دیالکتیکِ رابطه چاپلین و هیتلر را چنین می‌انگارد: هیتلر سبیل شارلو را ازآن خود می‌کند؛ شارلو سبیل خود را پس می‌گیرد؛ اما، چون در این فاصله بازیافته‌اش دیگر سبیل هیتلری شده، چاپلین در این بازپس‌گیری سبیلِ ساختگی‌اش را گرو می‌گذارد تا هستی هیتلر را به گرو بگیرد و آن را به دل‌خواه خود درآورد. با این هدف که با آفرینش هینکل، هیتلر را نابود سازد.

اما، اگر هیتلر سبیل کلارک گیبل را وام گرفته بود، چنین امکانی فراهم نمی‌آمد. به‌همین‌دلیل، فرایند نیست‌گردانی ناتمام می‌ماند، چون هستی هینکل به همان اندازه وام‌دار شارلوست که وام‌دار هیتلر. به‌عبارت‌دیگر، نه استعداد چاپلین در بازی‌گری و نه نبوغش به‌تنهایی به کار نمی‌آمدند اگر سبیل هیتلر واقعی نبود. چیزی که برای زبان خمینی نمی‌توان گفت.

۲- دیدار شاعر و فقیه

نادر نادرپور خاطره دیدارش با خمینی را هم برای صدرالدین الهی بازگفته و او آن را نگاشته است، هم برای یدالله رویایی و چه بسا برای کسان دیگر اما، من آن را از زبان رویایی شنیده ام. از آزادی گفتار در صحبت میان دو دوست که بگذریم، هر دو روایت هم‌سانند. در آغاز سال‌های چهل، هنگامی که نام خمینی بر سر زبان‌ها می‌افتد، نادرپور داوری منفی خود را از او با آشنای قدیمی‌اش، رضا ثقفی، برادر زن خمینی، در میان می‌گذارد. ثقفی هم به او پیش‌نهاد می‌کند تا برای آشنایی با آخوند سرکش به قم بروند. دیدار آن‌ها در محل تدریس آیت‌الله که پیشاپیش از آمدن‌شان خبردار بوده، انجام می‌گیرد.

plets, édition établie, annotée et présentée par Hervé Joubert-Laurencin, Éditions Macula, Paris, 2018, p. 132-134.

صحبت‌شان که گل می‌اندازد، خمینی از مثنوی که زیر دستش بوده، حکایتی می‌خواند که با سر رسیدن طلبه جوانی ناتمام می‌ماند. چون ولی فقیه آینده با گفتن: سر پیاله بپوشان که خرقه‌پوش آمد، کتاب را می‌بندد. نادرپور دیگر او را نمی‌بیند مگر سال‌ها بعد در آغاز انقلاب، بر صفحه تلویزیون. شگفت‌زده از این‌که زبان الکنِ این خمینی که هم‌چون بی‌سوادان سخن می‌گوید، هیچ به زبان آن خمینی سخنوری که آن روز دیده بود، نمی‌ماند.

هنوز صدای رویایی که با لحن نادرپور جمله‌ی او را خطاب به خودش بازگو می‌کرد، در گوشم طنین می‌اندازد: «فلان‌فلان شده بلد بود فارسی حرف بزند رویا!»، هم‌نوایی دو شاعر راستین در نفرت‌شان از یک شاعر جعلی. قهقهه‌ای را هم که هر دو پس از پایان روایت سر دادیم، هنوز به یاد دارم. اما، این قهقهه بی‌گمان از سرخوشی نبود. هیاهویی بود برای سر پوش نهادن بر یک آگاهی ناخوشایند که ناگهان هم‌چون یک زخم درونی، همراه با شرمساری، سر باز می‌کرد. شرم از این‌که با نادان پنداشتن خمینی بر پایه فارسی نامیزانش، خود را همیشه چنان برتر از او دانسته ایم که یک دم از خاطرمان نگذشته است که در این بازار فریب، قربانی ساده‌لوح هم‌چنان ماییم. چون به زبان کارل اشمیت، در سال ۱۹۴۵ هنگامی که چگونگی به قدرت رسیدن هیتلر را می‌سنجد، و شاید برای توجیه خودش: «کسی چیرگی می‌یابد که شکارهایش را از خود آن‌ها بهتر می‌شناسد.»[۳]

شکی نیست که آخوندها شناخت ژرف و دیرسالی از سازوکار روانی توده دارند. اما، خمینی با آن زبان ساختگی («کج و معوج و عجیب» در روایت الهی از خاطره‌ی نادرپور) چگونه توانست، بی‌خراشِ گوش‌ها، در دل مردمان راه بیاید؟ و چه چیزهایی راه این پذیرش را هموار ساختند؟

۳- صمد امام می‌شود

از نیم قرن پیش تا کنون، نقش خمینی در پنبه کردن آنچه کینگ کمپ ژیلت در آغاز سده بیستم برای دگرگونی چهره جهانیان رشته بود، هیچ کم نبوده

3- Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, Duncker & Humblot, Berlin, 2. Auflage 2002, S. 18.

است. چون حلقه پیوندی شد میان انقلابی‌های ریش‌دار نام‌دار و جهادگرایان ریشوی گمنام. پیش از او، فیدل کاسترو چهره‌ی انقلابی را پشم‌آلود ساخت. اما، ژولیدگی از پی‌آمدهای زندگی چریکی در کوه و جنگل بود و یادگار آن دوران. چریک شهری پیوند خود را با ژیلت نمی‌برید، چون به او کمک می‌کرد تا به چشم نیاید. با اسقف ماکاریوس[۴] قبرسی، ریش انقلابی رنگِ دینی گرفت و این‌گونه پیش‌زمینه‌ی پذیرش خمینی، هم‌چون آخرین فیگور انقلابی، برای جهانیان فراهم آمد. به‌ویژه در دورانی که سبیلِ خشک‌وخالی دیگر برای بسیج توده‌ها ناکارآمد می‌نمود. از ریش خمینی هرچند آبی برای انقلاب جهانی گرم نشد اما، بس جهان‌سوزی‌ها از آن ریشه گرفت و تخم اسلام‌گرایی را در سراسر جهان پراکند.

نزد ایرانیان اما، تبارشناسی احتمالی با شورشیان ریشو، برای محاسن سید اولاد پیغمبر تنها می‌توانست نقش ارزش افزوده را داشته باشد. رهبر انقلابی شدنش هم از توانش‌هایی بود که در چنته داشت و نمودشان تنها در گرو یاری بخت می‌بود. چون کسی که بر پایه پیشه‌اش خوب می‌دانست چگونه از بالای منبر توده‌ها را بگریاند، بزنگاهش که رسید، نشان داد توانایی بسیج آن‌ها را هم دارد. و در این راه زبان و لهجه‌ای ویژه برگزید که کامیابی‌اش در نشاندن تیر به هدف،گواه کارآمدی آنهاست.

نادرپور، در روایت الهی، حیرت‌زده «از شنیدن طرز تکلم، جمله‌سازی و نحو کلامِ» خمینیِ بازیافته بر صفحه تلویزیون می‌گوید: «این آقای خمینی [...] یک دهاتی عمامه‌ای بود که به زبان مردم بیسواد دهاتی حرف می‌زد.» جمله‌های شکسته‌بسته و خطاهای دستوری را می‌توان نشانه‌های بی‌سوادی شمرد. اما با نگر به جایگاهی که در پایگان مذهبی داشت و به گواهی هم‌گنانش، بی‌سوادی چیزی نیست که بتوان به خمینی، دستِ‌کم در حوزه تخصصی‌اش، نسب داد. پس حرف زدنی چنین از سوی او خواسته و دانسته بود، هم‌چون طرز تکلم یا لهجه‌اش که خاستگاه استانی‌اش از ناکجا بود. نادرپور هم تنها از اشراف‌زادگی‌اش نیست که او را دهاتی می‌خواند.

۴- اسقف اعظم کلیسای ارتودکس قبرس و نخستین رئیس جمهور آن کشور پس از استقلال.

پرویز صیاد از ۱۳۵۰تا ۱۳۵۸هر سال یک و گاهی دو فیلم با شخصیت اصلی "صمدآقا" ساخت که پیش‌تر در مجموعه‌ی تلویزیونی "سرکار استوار" آفریده بود. صمد، روستایی ساده‌دل و درد سرسازی که لهجه‌اش آمیزه‌ای از گویش‌های گوناگون بود، خیلی زود در دل مردمان جا باز کرد و تکیه‌کلام‌هایش زبان‌زد همگان شد. خمینی که رابطه‌اش با سینما تنها در جمله ستایش‌آمیزی خلاصه می‌شود که درباره‌ی فیلم "گاو" مهرجویی گفته و آن را فیلم آموزنده‌ای خوانده است، در همه سال‌هایی که صمدآقا کاراکتر همه‌پسند ایرانیان گشته بود، در نجف روزگار به تبعید می‌گذراند. پس حتی فرض پیروی از جو اجتماعی دوران که آندره بازن درباره کش‌رفتنِ سبیل شارلو از سوی هیتلر پیش می‌کشد، در این‌جا امکان طرح ندارد. اما، لهجه‌ی ساختگی و فارسی ناهموارش به گوش مردمان بس آشنا می‌آمد. و می‌توانستند در ذهن جمله‌ی «من تو دهن دولت می‌زنم» خمینی را با لحن صمد این‌گونه بشنوند:«هیچ‌کس نمی‌تواند مثل من تو دهن دولت بزند» و این مشت بر دهن زدن را از جنس همان انگشت در چشم دیگران کردن صمدآقا ببیند. یا چندان دشوار نبود که در «اقتصاد مال خر است»، همان سرمشق «عین‌اله خر است» صمد را بخوانند. گفتنی است که این جمله‌ها را خمینی برای فریب‌کاری به زبان نمی‌آورد. باور او بودند اما، به زبانی می‌گفت که همگان بفهمند. چون مردم را صغیر می‌خواست و عامی می‌دانست.

۴- صمد و استاد ژاپنی

به باور ابراهیم گلستان آنچه به کار صیاد ویژگی می‌بخشد درهم‌تنیدگی شخصیت روشن‌فکر و شخصیت مردم‌پسند اوست[۵]. پس چندان بی‌راه نیست اگر برای دریافت راز همه‌پسندی کارهایش، به ویژه در مجموعه فیلم‌های "صمد"، نگاهی گذرا به پژوهش ایران‌شناس ژاپنی، موریو اونو: «خیرآبادنامه: ۲۵ سال با روستاییان ایران»[۶]بیندازیم. از این رهگذر بافتاری را که به منش

۵- پرویز جاهد، نوشتن با دوربین، رو در رو با ابراهیم گلستان، تهران، اختران، ۱۳۹۴، ص ۱۶۶.

۶- موریو اونو، خیرآبادنامه: ۲۵ سال با روستاییان ایران، ترجمه هاشم رجب‌زاده، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.

صمد معنا می‌دهد، بهتر می‌شناسیم: رعیت‌زاده‌ی یتیمی که می‌خواهد "آقا" بنامندش.

باور به طالع‌بینی را توالی پیش‌آمده‌ها و تفسیرهای دل‌بخواه از آنها بارور می‌سازند. اونو که دو سال پس از زمین‌لرزه‌ی مهیب ۱۹۲۳ در توکیو پا به جهان گذاشت، پاییز ۱۳۴۳، دو سال پس از آغاز مرحله‌ی اول اصلاحات ارضی، برای نخستین بار پا به روستایی در بیست کیلومتری شرق تخت جمشید نهاد و با اقامت‌های کوتاه و دراز مدت تا ۱۳۶۸، ده سال پس از پیروزی انقلاب اسلامی، پژوهش‌هایش را پی گرفت. و از این رهگذر، زلزله‌نگار پیامدهایی شد که انقلاب سفید در بافت زندگی روستایی و فراتر از آن در جامعه‌ی ایران پدید آورد و به واژگونی تخت سلطنت انجامیدند.

مردم‌شناس ژاپنی، بر پایه‌ی کار میدانی بیست و پنج ساله‌اش، زیرورو شدن شدن بافت زندگی روستایی را در روایتی نمایش‌گونه بازگو می‌کند. صحنه‌ی این نمایش خیرآباد است و نقش هنرپیشگان آن را کشاورزانِ پیش‌تر رعیت بازی می‌کنند. یکی از همان رعیت‌های تازه کشاورز یا یکی از خوش‌نشین‌هایی که از فرصت پدیده آمده با موج ماشینی شدن کشاورزی بهره بردند و به نوایی رسیدند، اگر شخصیت صمدآقا یتیم نبود، می‌توانست پدر او باشد و خود او یکی از کسانی که سال ۱۳۲۲ محمدرضاشاه جوان درباره‌شان به علی‌اکبر سیاسیِ سرخورده از کارشکنی‌های مجلس در تصویب لایحه‌ی پیشنهادی‌اش برای آموزش‌وپروش اجباری رایگان، می‌گوید: «بچه‌های رعایا که باسواد شوند بعدها اوراق تبلیغاتی کمونیست‌ها را می‌خوانند خودشان کمونیست می‌شوند و دیگران را نیز به این مرام تبلیغ می‌کنند.»[۷]

آیا رفتن صمد به مدرسه، می‌توانست پیش‌زمینه‌ی پیوستن او به چریک‌ها را فراهم بیاورد؟ و یا یکه‌تازی اسلام در هنگام انقلاب می‌توانست بر پایه‌ی پندارِ دینداری واپس‌گرای روستاییان از او "مکتبی" بسازد؟

۷- علی‌اکبر سیاسی، گزارش یک زندگی، تهران، اختران، ۱۳۸۷، ص ۱۳۴.

۵- صمد انقلابی نمی‌شود

سال ۱۳۴۳ که اونو برای نخستین‌بار به خیرآباد می‌رود، تنها سه‌تن از کشاورزان سواد خواندن و نوشتن داشتند. آن هم به دلیل تشویق مالک پیشین ده، صدر رضوی که مش علیداد کدخدای آن زمان را وا داشته بود تا بگذارد پسرش مش غلامرضا، کدخدای ده هنگام آغاز پژوهش‌های اونو، مش رمضان، برادر او و مشتعلی میرزا دوست و هم‌بازی دوران کودکی کدخدا، باسواد شوند. با گشایش مدرسه در روستا سوادآموزی گسترش یافت. آیا آنچه پس از آن پیش آمد تاییدی نیست برای نگرانی شاه در آغاز سلطنتش؟

بیژن جزنی پس از واقعه‌ی سیاهکل، هرچند پی‌آمدهای اصلاحات ارضی را مانع گسترش مبارزه مسلحانه در روستا می‌بیند اما، تأکید می‌کند که «پذیرش تغییرات اقتصادی و اجتماعی در روستاهای ایران منتج به نفی مبارزه مسلحانه در منطقه روستایی (کوهی) نمی‌شود.»[۸] چرا که به باور او، بر پایه تجربه انقلاب کوبا، جنبش مسلحانه توده‌ای نمی‌شود مگر از راه مبارزه چریکی در کوه. جزنی امیدوار بود که بتوان با تبلیغ و گزینش شعارهای اقتصادی مناسب از دهقانان چریک ساخت. جنبش مسلحانه اما در روستاها هرگز پایگاهی نیافت. با این‌همه جزنی به درستی دریافته بود که بالا رفتن سطح زندگی خانواده روستایی بر دامنه نیازها و خواسته‌هایش می‌افزاید. گواه درستی دریافت جزنی موج ماشینی شدن روستاهاست که اونو نقش تعیین‌کننده‌اش را در دگرگونی‌های اجتماعی و اقتصادی برجسته می‌سازد. در روستایی که هنگام نخستین بازدیدش تنها کدخدا موتور سیکلت داشت، ده سال بعد در همه خانواده‌ها یکی پیدا می‌شد. امتیاز داشتنِ تراکتور یا لندروور در انحصار کدخدا نماند. خوش‌نشین‌های صاحب کمباین برای پیمانکاری تا زمین‌های زراعتی شمال ایران می‌رفتند. و روستاییان ماشین‌دار میان ده و مرودشت مسافرکشی می‌کردند. نتیجه‌گیری جزنی این بود که دگرگونی‌های اقتصادی با خود نارضایی‌ها را هم به همراه خواهد آورد، «به خصوص برای نسل جوانی که طعم رعیتی را نچشیده است، [چون] فاصله زیادی بین نیازها و پاسخی که

۸- بیژن جزنی، نبرد با دیکتاتوری شاه، تهران، انتشارات مازیار، ۱۳۵۸، ص ۵۷.

به آن‌ها داده می‌شود، افتاده است.»[۹] پس آیا چریک نشدن صمد را می‌توان به پای نقش اسلام در روستاها نوشت؟

پاسخ به این پرسش را باز پیش اونو می‌توانیم بیابیم. نخستین تصویری که از خیرآباد در ذهن او نقش بسته هنگامی است که دام‌چرانان در غروب آفتاب آوازخوانان با شتاب به ده بازمی‌گشتند: «درست در همین وقت در بالای قلعه یک پیرمرد اذان‌گو به اذان گفتن می‌ایستاد: "الله‌اکبر، الله‌اکبر". صدایش خشک بود اما، بانگ رسای اذان او دور تا دور قلعه می‌پیچید. کشاورزهایی که کار روزانه را به‌پایان برده بودند در آن حوالی ایستاده بودند و بی‌واکنشی آوای اذان را می‌شنیدند.»[۱۰] سه نمود اسلام در زندگی روستاییان، آن‌گونه که اونو در آن زمان دریافته، عبارت بوده اند از: اول عبادت هم‌چون نماز که بی‌واکنشی کشاورزان به اذان دامنه‌اش را نشان می‌دهد، دوم اخلاقیات که پیوندهای مردمان را با هم به‌سامان می‌ساخته و سوم نذر و نیاز که سویه‌ی پررنگ‌تر اسلام میان روستاییان بوده است.

در گرماگرم انقلاب و همه‌گیری تب اسلام‌گرایی میان شهریان و نخبگان‌شان، نشانگانِ خمینی‌دوستی را پیش خیرآبادی‌ها نمی‌یابیم، مگر پیش گروه اندکی که به واسطه‌ی حرفه‌شان، مسافرکشی یا بارکشی، ارتباط گسترده‌تری با جهان شهری داشتند. و تنها زمانی که پایان کار شاه را نزدیک دیدند با انقلاب همراه شدند و پس از پیروزی انقلاب «دیانت زنگارزده‌ی خود را، همچون بیلی فرسوده، از انبار برون کشیدند»[۱۱]. یعنی همان‌گونه که در همپایی با اصلاحات ارضی شاه و سیاست جدید کشاورزی کوشیده بودند از وضع تازه برای بهبود چگونگی زیست خود بهره ببرند، پیوستن‌شان به نهادهای تازه‌بنیادی هم‌چون «انجمن اسلامی» و «شورای اسلامی» در راستای همین روی‌کرد بود. روی‌کردی که یکی از روستاییان، با پیشینه کارگری در شیراز و مسافرکشی با اتوبوس به تهران، بی‌پرده‌پوشی به اونو می‌گوید: «ما

۹- همان، ص ۱۳.

۱۰- موریو اونو، خیرآبادنامه...، ص ۱.

۱۱- علی فردوسی، «از رعیت به کشاورز؛ موریو اونو و تجدد خیرآباد»، ایران‌نامه، سال بیست‌وچهارم، شماره ۱، بهار ۱۳۸۷، ص ۶۴.

خیرآبادی‌ها پیش از هر چیز به نفع خودمان فکر می‌کنیم و به چیزی علاقه داریم که بیش‌تر به سودمان باشد. [...] پس از آن‌که فهمیدیم که خمینی زمین کشاورزان را ضبط نمی‌کند، همه‌مان زود از [او] پشتیبانی کردیم.»[۱۲] پس فرصت‌شناسی سودجویانه که صمد را از چریک‌بازی مصون داشته بود این توانایی را داشت که او را به بهره‌برداری از اسلام‌گرایی وادارد. گردش روزگار سرنوشت دیگری برای شخصیت صمدآقا رقم زد. اما، همگنانش پا در این راه گذاشتند. باید پرسید این "همگنان" چه کسانی را در برمی‌گیرد؟

۶- ما همه صمدآقا بودیم

مردم‌شناس ژاپنی که هوشمندانه اصلاحات ارضی و مخالفت با آن را چرخش‌گاه تاریخ ایران شناسایی کرده بود، خیرآباد را پایگاهی ساخت تا دگرگونی قدرت اقتصادی و سپس سیاسی را در پیوند با جامعه روستایی دریابد و از این دیدگاه یکتا به رویدادهای ایران بیندیشد. پس به خیرآباد هم‌چون آیینه تمام‌نمای ایران می‌نگرد و جمع‌بندی نگریسته‌هایش را هم‌چون نمایشی در چهار پرده بازمی‌گوید. در دو پرده‌ی نخست بازی‌گر اول و تنها سخنگو کدخداست که با حذف شدن مالک توانسته بود سروری‌اش را نگه دارد. کشاورزان، بازی.گران خاموش نقش دوم که تنها در پی سود خویش و خانواده‌شان بودند، در پرده‌های پایانی کم کم به سخن می‌آیند، «رفته‌رفته نظام گردش هر ساله‌ی زمین زیر کشت را [...] منسوخ می‌کنند و نیز می‌خواهند کدخدایی را براندازند.»[۱۳]

در نظام ارباب-رعیتی کدخدا نایب مالک بود و بر رعیت‌ها حکومت می‌کرد و پس از حذف مالک، بر کشاورزانِ سهیم در نظام گردش سالانه‌ی زمین. چرا که به پشتوانه‌ی دولت، نخست با بهره‌برداری از وضعیت آشفته‌ی هنگامه‌ی اصلاحات ارضی و سپس با پیروی از گرایش ماشینی شدن کشاورزی و کمک به سرمایه‌دارهای کشاورزی ولایات، توانسته بود هم‌چنان کدخدا

۱۲-موریو اونو، خیرآبادنامه...، ص ۱۲۱.

۱۳- همان، ص ۱۷۶.

بماند. اما، در پایان کدخدایی هم برافتاد، چون «سیاست تجدد شاه [...] کم‌کم راه پیشرفت خرده‌کشاورزها و خوش‌نشین‌ها را باز کرد.»[۱۴] از این رهگذر برای خود سرمایه‌ای اندوختند و در جست‌وجوی سود خویش، به هم‌دستی در برابر کدخدا ایستادند تا به آرزوی همیشگی‌شان برسند: برچیدن نظام گردش هر ساله‌ی زمین و داشتن زمینی ثابت که بتوانند در آن چاه بزنند و آزادانه آب بردارند. کدخدایی هم این‌چنین برافتاد.

رهایی خیرآبادی‌ها از این دو قید و بند که دیر زمانی محدودشان ساخته بود، پس از انقلاب انجام گرفت. پس آیا نباید برخلاف رهیافت اونو، این‌بار از دیدگاه رخدادهای ایران به مسایل خیرآباد بنگریم؟ آری و نه. آری، چون سرنگونی رژیم پادشاهی کشاورزان خیرآبادی را از«زیر بار قدرت و فشار مالک یا دولتی که از دور و بیرون آنها را در قبضه داشت»[۱۵] رهاند و به آنان امکان داد تا بساط سروری خُردی که نیروی نمادینش را از آن قدرت کلان می‌گرفت، برچینند. نه، چرا که نخستین کوششِ نافرجام برای برچیدن نظام گردش زمین چهار سال پیش از انقلاب رخ داده بود، و از همان زمان پایه‌های اقتدار کدخدا سست شده بودند. این دو خواسته با هم در پیوندند: زمین ثابت داشتن یعنی برای خود آقایی کردن، و بی‌کدخدایی یعنی نداشتن آقابالاسر. اصرار صمد بر اینکه "آقا" بخوانندش از همین جاست و ریشه در پدیده‌ای دارد که امکان هم‌پوشانی میان دیدگاه خُرد و دیدگاه کلان و گذر از یکی به دیگری را می‌دهد. چون آنچه در پیوندهای شهری و روستایی و در پیوند میان شهر و روستا می‌گذشت از فرایندِ برابرسازی خاستگاه‌ها پیروی می‌کرد.

به راه افتادن چنین فرایندی همراه است با پا گرفتن این باور که همه‌چیز ازآنِ همگان است. نه اینکه همگان از هم اکنون یا در آینده دارای همه چیز باشند. چیزها، دربردارنده نه‌چیزها هم‌چون سروری یا آقایی، در افق همگانی چنان می‌باید باشند که بتوان همپای گذر زمان به هر چیز دست یاخت و شاید دست‌یافت. و این دست‌یازی و دست‌یابی همچون رشک یا سودجویی

۱۴- همان، ص ۱۴۱.

۱۵- همان، ص ۱۷۲.

نمود می‌یابد. همان سودجویی که اونو در رفتار خیرآبادی‌ها با آن برخورد می‌کند و آن‌ها را در میانه‌ی دست‌به‌دست شدنِ قدرتِ حکومت از مالک به شاه و سپس به دولتِ انقلاب برمی‌انگیزد تا با آنچه می‌پنداشتند ابزاری است که حاکمان برای چیرگی بر آن‌ها به کار می‌برند، بستیزند: گردش هر ساله‌ی زمین و سهمیه‌بندی آب.

اونو برای وصف شیوه زندگی روستاییان در رویارویی با قدرت حاکم و اقلیم ناسازگار، واژه "زرنگی"[۱۶]را به کار می‌گیرد. دشوار بتوان این ادعا را که زرنگی «همان فضیلت دیرینه‌ی ایرانی است» ثابت کرد اما، بی‌گمان «به‌هیچ‌روی در انحصار شهرنشینان نیست.»[۱۷]راز همه‌پسندی صمد شاید هم‌ذات‌پنداری با او باشد. احساس بی‌ثباتی در پی حذف یا دگرگونی نهادهای سنتی و کهن ازیک‌سو، و سودجویی خودپسندانه در نبود امکان همبستگی‌های صنفی و شهروندین ازسوی‌دیگر، به پرورش منش زرنگی پیش همگان یاری رساندند. و همان‌گونه که روستاییان در پی سود و بی‌اعتنا به زیان همگانی، سهم آب خویش را می‌جستند، شهرنشینان هم سهم نفت خودشان را می‌خواستند. به‌همین‌دلیل وعده‌ی آب و برق مجانی، هنگامی که با لهجه‌ی صمد بانگ زده شد، بر گوش‌ها خوش نشست و همگان را فریفت. چون همه ما صمد بودیم.

۷- وجدان صیاد

پس از آن‌که دولت انقلاب محدودیت آبیاری در زمان شاه را نادیده گرفت، موریو اونو از نخستین کسانی بود که خطر چاه زدن در زمین‌های زراعی را دریافت. ابراهیم گلستان هم شاید نخستین کسی باشد که پیش از انقلاب، زمین‌لرزه‌ای را پیش‌بینی کرد که که خواب و خیال‌های شاه را با خاک یکسان خواهد ساخت. همان سالی که نخستین کوشش کشاورزان خیرآباد برای پایان دادن به نظام گردش هر ساله‌ی زمین نافرجام ماند، گلستان "اسرار گنج دره

۱۶- علی فردوسی در مقاله‌اش "زرنگی" را جانشین ترکیب پیشنهادی هاشم رجب‌زاده برای Shiataka "خودآگاه و زیرک" کرده است.

۱۷- علی فردوسی، یادشده، ص ۶۵.

جنی" را ساخت و نقش کشاورزی را که در زمین زراعی‌اش گنجی می‌یابد، به پرویز صیاد سپرد. این انتخاب بیش از آنکه حقه‌ای باشد که صیاد را تداوم صمد بگیرند[۱۸]، نشان از این دارد که "صمد بودن" شاه را هم در برمی‌گیرد. چون هم‌زمان با جهانی شدن فرایند برابرسازی خاستگاه‌ها و همه‌چیز را ازآنِ همگان خواستن، او هم به ضرب پول نفت و با زرنگی می‌خواست جایگاهی درخور برای خود و ایران در جامعه جهانی دست‌وپا کند.

با توجه به مثلثی که صمدآقا و خمینی و شاه با هم می‌سازند، همه آنچه را صیاد پس از انقلاب ساخته می‌توان برآمدی از حس غارت‌زدگی و پشیمانی دانست.

۱۸- **پرویز جاهد**، نوشتن...، ص ۷۹.

تحول حقوق و تکلیف‌های فردی و تناسب آن با حق اجتماعی در بحران سلامت

ایرج سبحانی[۱]

چکیده

از اواخر سال ۲۰۱۹، جهان با اپیدمی کووید ۱۹ درگیر شد. این معضل سلامت جامعه‌های بشری را در زمینه‌های متعددی به چالش کشید. یکی از این زمینه‌ها، تعریف و رعایت حقوق فردی و میثاق اجتماعی است. در تاریخ بشریت، معدود دوره‌هایی دیده شده که حق پوشش سلامت فردی و جمعی معضلی شود تا در زندگی اجتماعی چنین بن‌بست‌های فلسفی و حقوقی ایجاد کند. طی دو سالی که گذشت، بحران تا جایی گسترش یافت که حکام و قاضیان، به ناهم‌سویی و حتی ناهم‌گونی این حقوق و یا ناممکن بودن تعهد تضمین تمام‌وکمال آن‌ها باهم، هشدار دهند. اپیدمی آنفلوانزای اسپانیایی که در اواخر دهه‌ی دوم قرن بیستم آغاز شد، و درواقع آخرین مصیبت جهانی مشابه به بحران کووید ۱۹ است، چندان راه‌گشا نبود[۲]. در آن زمان، جهان با

۱- دکتر ایرج سبحانی، استاد دانشکده پزشکی و متخصص دستگاه گوارش- دانشگاه کِرتِی فرانسه
Email : iradj.sobhani@aphp.fr

2- از انتشارات صلیب سرخ جهانی https://blogs.icrc.org/ir/2020/05/19-1918/

امکاناتی محدودتر به مقابله با مصیبت پرداخت و با چنان نرخ بالای تلفات مرگ‌ومیر همراه شد که اصولاً فرصت طرح پدیده‌ی حقوق فردی و اجتماعی آن هم در بُعدهای مدرن آن فراهم نشد.

در پدیده‌ی کنونی، ضرورت تضمین حق سلامت باوجود انبوه ناشناخته‌های علمی و تجربی لازم و رایج در این زمینه، محدودیت‌های بی‌سابقه‌ای نسبت به حقوق فردی را ناگزیر ساخت.

در این نوشتار نشان خواهیم داد که مدیران سیاسی برای برون‌رفت از بحران نیاز به سیستم مرجعی پیدا کردند تا اتخاذ تصمیم‌های ناشی از بحران نظام سلامت را توجیه و تبیین کند. مدیران در جامعه‌های سکولار و دمکراتیک برای تصمیم‌گیری در این زمینه چاره‌ای نداشتند جز رجوع به داده‌های علم، یعنی آنچه‌که از شاخص‌های احتمالات و آمار برآمده و از تجربه و مطالعات میدانی به‌دست می‌آید . باوجود این‌که این علوم و داده‌ها نسبی هستند اما، ناگزیر منبع مرجع اصلی برای اتخاذ تصمیم‌ها شدند.

درنتیجه، می‌توان تجربه‌ی نظام سلامت را آغاز دو نوآوری در زمینه‌ی حقوق بشر در این کشورها دانست: ازلحاظ فلسفی، حقوق فردی از مرتبه‌ی مطلقه به بستر نسبیت سقوط کرد و ازلحاظ حقوقی از حیطه‌ی تفکیک‌ناپذیری[۳] به روند الویت‌بندی متحول شد. جامعه‌های سکولار و دمکراتیک به‌علت سابقه‌ی تقابل با چنین چالش‌های فردی-اجتماعی، با سرعت بیش‌تر و تلفات کم‌تری قابلیت انطباق با بحران حقوقی را یافتند. اما، این روند درکشورهایی چون چین و ایران که دولت‌مردان در آن‌ها کم‌تر در زمینه‌ی سیاسی اجتماعی خود رعایت حقوق فردی را در اولویت قرار می‌دهند، در تصمیم‌های اجتماعی و سیاسی خود مربوط به کووید ۱۹، کم‌تر پایبند تعهد به رعایت حقوق فردی بودند. در این دو کشور ارجاع به مرام‌های ایدئولوژیك و پیش‌باورها، مرجع اصلی تصمیم‌گیری است. به‌علاوه معمولاً تصمیم‌ها به‌شکل تکلیف به شهروند ابلاغ می‌شود. یعنی دررابطه با کووید ۱۹ نهایتاً دولت‌مردان با تأخیر بیش‌تر به همان داده‌های نسبی علمی در زمینه‌ی نظام سلامت روی آوردند و بدون

۳- حقوق طبیعی و اولیه اصولاً قابل‌تفکیک از یک‌دیگر نیستند. مثلاً حق تغذیه و حق سلامت تقسیم‌پذیر نیستند.

شرکت فعال و مسئولانه‌ی شهروندان، یا ارجاع به اصول "نظری" یا "اخلاقی و عقیدتی" ناگزیر به تحمیل مقررات اضطراری شدند تاجایی که هنوز تا چند ماه پیش در چین روش حکومت نظامی وسیله‌ی مقابله با گسترش اپیدمی در شهرها بود و در ایران با وجود خطرات و تهدید سلامت عمومی شهروندان بی‌توجه به توصیه‌های دولت‌مردان کم‌تر تن به رعایت میثاق جمعی دادند. لذا، سرمایه‌ی هدررفته‌ی اعتماد شهروندان هزینه‌ی افزوده بر مشکل کووید شد.

پدیده‌ی نظام سلامت، بحران کووید ۱۹ و راه‌هایِ برون‌رفت

تا اوایل قرن ۲۰ فاجعه‌ی نظام سلامت (همه‌گیری-پاندمی‌های ویروسی، باکتری‌های مهلک، قحطی، زلزله، خروش آتش‌فشان) منجر به تلفات افراد بسیاری می‌شد. با توسعه‌ی علوم زیست‌شناسی-بیولوژی و رشد تکنولوژی صنعتی در آن و در زمینه‌ی بهداشت و درمان، خصوصاً پس از پایان جنگ دوم جهانی، مقابله با اپیدمی‌ها شکلی مدرن یافت. البته در پایان دهه‌ی ۱۹۳۰ بیش از ۴۰۰ میلیون نفر در جهان قربانی آنفلوانزای اسپانیایی می‌شوند و برای مقابله با آن غیر از دعوت به قرنطینه راه‌کار دیگری وجود نداشت. باتوجه‌به رشد چشم‌گیر جمعیت جهان نسبت به یک صد سال پیش، باید تلفات ناشی از کووید ۱۹ به مراتب بیش‌تر می‌بود. برنامه‌های مدرن اپیدمیولوژی، که خود زمینه‌ای از مطالعات علمی و آماری راهنمای مقابله با سلامت شده بود، اولین روزنه‌ی راه‌گشایی شد. روند اصولی و علمی اول به‌دنبال شناخت پدیده یعنی میکروب دخیل در اپیدمی شد. ژن هویتی ویروس در کم‌تر از سه ماه شناسایی شد[۴]. چرایی مهلک بودن آن، چگونگی طراحی داروها یا واکسن ضدویروس، مدت دوران نقاهت و....به‌دنبال این دست‌آورد مهم زمینه‌ی مهار ویروس را فراهم آورد. مثلاً در مدتی بسیار کوتاه مشخص شد که در رابطه‌با کووید ۱۹ امید بستن به انتقال ویروس از شخصی به شخص دیگر (مصونیت گله‌ای) برای مصون کردن همه‌ی افراد یک جامعه کافی نیست. اما، در واقع این

درک معمای کرونای چینی از دیدگاه داروین، https://www.akhbar-rooz.com/24298/1399/01/09/-4
شواهدی بر رد تئوری جنگ:

ارزیابی ناقص منجر به شناسایی گروه‌های آسیب پذیر شد. یعنی سالمندان، بیماران، مصرف کنندگان داروهای شیمی درمانی یا مهارکننده سیستم ایمنی بدن. این افراد، خود ۱ الی ۲ درصد جامعه را شامل شده و می‌بایست از امکان مراقبت و درمانی ویژه بهره گیرند. در مدتی کوتاه نیز شاخص‌هایی چون سن ۵۰ سال به بالا، چاقی یا بیماری دیابت-قند و ریوی به این گروه افزوده شدند. همه‌ی این افراد باید ازطریق کمک‌رسانی ویژه و فوری در کارگاه‌های فوق‌تخصصی و استفاده از واکسن برای فعال کردن سیستم ایمنی بهره مند می شدند. اما، تا بیش‌از یک سال جز روش‌های تأخیردهنده‌ی انتقال ویروس یعنی وضعیت خانه‌نشینی یا قرنطینه، فاصله‌گیری در اجتماعات، استفاده از ماسک امکان درمان خاصی در اختیار نبود.

با وجود تمام این محدودیت‌ها، مهم‌ترین دست‌آورد از تجربه‌های اپیدمی‌های چند دهه‌ی اخیر، اهمیت سرعت تصمیم‌گیری بود. تصمیم‌گیری برای اعلان وضعیت اضطراری شبه‌جنگ، و به‌دنبال آن افزایش محدودیت‌های فردی. هم‌چنین، قبول به اشتراک‌گذاری داده‌های علمی و تحقیقاتی در سطح جهان و پذیرفتن مقابله‌ی سریع و هماهنگ نسبت به ویروس کووید۱۹ به سطحی رسید که در کم‌تر از ۲ سال این کلیدواژه بزرگ‌ترین میزان نشر مقالات علمی و اجتماعی را در جراید معتبر دنیا به خود اختصاص داد. دومین دست‌آورد علوم مدرن، به فال نیک گرفتن موفقیت‌های نسبی است تا دوران نقاهت عمومی با تلفات کم‌تری سپری شود. خیلی زود محرز شد که داروهای ضدویروسی حاصل از تحقیقات و اختراعات دررابطه با ویروس‌ها یا سویه‌های پیشین مؤثر نیستند. توزیع سریع ابزار تشخیص (تست) و اتخاذ سیاست‌های پیش‌گیری مشابه و از همه مهم‌تر پذیرفتن اجباری که رعایت حقوق جمعی بر حقوق فرد تحمیل کرد تا از وضعیت انفجار عمومی و انتخاب میان بیماران، موضوعاتی شدند که نه‌تنها حوزه‌ی نظام سلامت بلکه حوزه‌های اقتصادی و اقلیمی و مدیریتی را متأثر کردند.

اختراع واکسن تنها امید برون‌رفت شد. ثروت‌مندترین دولت‌ها به‌عنوان حامی اقتصادی شرکت‌های دارویی آن را پیش‌خرید کردند تا زودتر از بقیه به آن دسترسی پیدا کنند و مخترعان و شرکت‌های دارویی با اطمینان‌خاطر

بر این مهم سرمایه‌گذاری کنند. ازآن‌جایی‌که زمان اختراع واکسن و مطالعه‌ی میدانی بر روی آن معمولا چند سالی به طول می‌انجامید، اعتماد به روش نوینی که تابه‌حال به محک دقیق آزمایش نرسیده بود امیدواری ایجاد کرد. یعنی استفاده از آر ان ای[۵] باعث شد که از رشد فرم‌های مهلک بیماری پیش‌گیری به عمل آورد و به بخش‌های مراقبت‌ویژه امکان گریز از انتخاب میان بیماران وخیم‌تر و الویت‌بندی حقوق شخصی (بر حسب سن، وزن، بیماری‌های جانبی، و...) را بدهد. بخش‌های مراقبت‌ویژه توانستند خود را با فرم‌های وخیم‌تر تطبیق داده و ابزار مدرن مقابله با صدمات تنفسی را به شکلی متعادل‌تر و عادلانه‌تر در اختیار شهروندان قرار دهند تا دوران نقاهت با تلفات کم‌تر سپری شود.

تعادل میان حقوق فردی و اجتماعی

در زمینه‌ی فردی اجبار به ماندن در قرنطینه، رعایت فاصله با دیگران در محیط‌های بسته، استفاده از ماسک جهت پوشاندن بینی و دهان، نمونه‌های روشنی از محدودیت‌های آزادی فردی شهروندان شد. این محدودیت‌ها به‌دلیل پاسداری از حق عموم برای امنیت سلامت، حق شخصی را در رده‌ی ثانوی قرار داد. در بسیاری ازکشورها نیز سرپیچی از رعایت این محدودیت‌ها جرم تلقی شد و سزاوار تنبیه. شرکت‌های هوایی یا تعطیل شدند و یا استفاده از حق جابه‌جایی را منوط به اثبات نداشتن ویروس (ارائه تست منفی ابتلا به بیماری کووید ۱۹) گردید. به‌عبارت‌دیگر، هم قاضی و هم پلیس برای مدتی کمابیش طولانی دو ابزار کنترل جامعه شدند درحالی‌که شاهد رشد نابرابرهای

۵- RNA معمولاً واکسن‌ها با استفاده از نوع یا انواعی از پروتئین‌های میکروب به تحریک سیستم **ایمنی** بدن پرداخته و آن را نسبت به میکروب حساس می‌کنند تا در صورت ابتلا علیه آن عمل کنند. ابتکار جدید بر فرضیه‌ای قوی تکیه داشت. در مورد ویروس‌های آر آن آی، سلول‌های ماکروفاژی بدن می‌توانند خود وارد تولید پروتئین ویروسی شوند درصورتی‌که کد ژنی آن یعنی آر آن آی به بدن تزریق شود. این فرضیه مدت تولید واکسن را به شکل چشم‌گیری کوتاه می‌کند.

و شکاف‌های فردی و اجتماعی می‌شدیم[۶]،[۷]. بحران نظام سلامت چالش‌های جانبی متعدد دیگری را هم به همراه داشت. بحران نوجوانان، به حاشیه رانده شدن سالمندان و آسیب‌پذیرتر شدن آن‌ها، فقیرتر شدن تهی‌دستان، عدم دسترسی بیماران به خدمات درمانی مناسب به‌علت اشباع شدن مرکزهای درمانی از بیماران کووید، و ... خلاصه آن‌که، در تمام جامعه‌ها حق اجتماعی سلامت ازطریق اِعمال روش‌های شناسایی بیمار (تست) و اجبار به جداسازی بیمار از جامعه (قرنطینه) پیش‌گیری (تزریق واکسن) یا درمان (داروهایی که در جریان ارزیابی بودند) نسبت به حقوق و آزادی‌های فردی در اولویت قرار گرفت. و استفاده از روش‌هایی که حتی تأیید و کارآمدی آن‌ها هم قطعی نشده بود به جامعه تحمیل شد . هرچندکه تزریق واکسن برای عموم افراد جامعه رسماً اجباری نشد، برای پزشکان و کادر درمانی و مسافرانی که با قطار و هواپیما و کشتی قصد مسافرت داشتند و یا کارکنان شاغل در مکان‌ها و ادرات دولتی و در بسیاری از مدرسه‌ها و دانشگاه‌ها و هم‌چنین برای استفاده از مکان‌های عمومی نظیر سالن‌های ورزشی و استخرها و امثالهم تزریق واکسن عملاً اجباری اعلام شد . افراد در قبال امتناع از تزریق واکسن که در اکثر کشورها اجباری اعلام نشد جهت نشان دادن سلامت فردی و به خطر نینداختن سلامت عموم جامعه مجبور به ارائه‌ی تست‌های هر روزه یا چند روزه شدند. همه‌ی این‌ها باعث شکل‌گیری اعتراضاهایی ازطرف شهروندانی شد که باور داشتند با این تمهیدات حق انتخاب و آزادی فردیشان مخدوش گردیده است.

در کشورهای دمکراتیک، جنبش‌های ضد واکسن شکل گرفت و حتی در

6- . Bambra C, Riordan R, Ford J, Matthews F. The COVID19 pandemic and health inequalities. J Epidemiol Community Health. 2020;74:964---8, http://dx.doi.org/10.1136/ jech-2020-214401. 3.

7- Barboza M, Marttila A, Burström B, Kulane A. Covid 19 and pathways to health inequities for families in a socioeconomically disadvantaged area of Sweden --- qualitative analysis of home visitors' observations. Int J Equity Health. 2021;20:215, http://dx.doi.org/10.1186/ s12939- 021-01556-6. 4.

کشوری چون فرانسه که خود مبتکر تاریخی واکسن است انبوه اطلاعات غلط[۸] آمیخته با گزاره‌های درست چنان جوی را ایجاد کرد که در جزایر فرانسوی در اقیانوس اطلس مسئولان بیمارستانی که از ورود کارکنان واکسن نزده ممانعت به عمل آورده بودند با حمله و ضرب‌وشتم شدید مخالفان روبه‌رو شدند. باوجوداین، مدیریت بحران در همین کشورها از کارآیی بالاتری بهره جست. زیرا، بسیج دانش و فناوری عمومی به نفع گروه یا گروه‌های آسیب‌پذیرتر، توزیع عادلانه‌تر (هرچند هنوز نابرابر) امکان‌ها و ابزار مراقبت و درمان به‌علت نیازمندتر بودن بیمار، دلیل کافی برای استفاده از موقعیت‌اضطراری و تفکیک‌پذیری حقوق اولیه‌ی فردی تلقی شد. این مهم به سطحی رسید که بازنگری در اصل‌های مندرج در منشور حقوق بشر را اجتناب‌ناپذیر کرد.

هدف از این نوشتار پرداختن به چگونگی بروز پدیده‌ی اپیدمی، سرعت یا عدم‌سرعت پذیرش وضعیت اضطراری ازجانب حاکمان، اتخاذ تصمیم‌های اقتصادی و مدیریتی به‌مثابه‌ی عکس‌العمل به آن و حتی چرایی و چگونگی بسیج نیروی انسانی و انتخاب ابزار مقابله با پدیده نیست. اما، با الهام گرفتن از وضعیت نظام سلامت در روند چالش‌برانگیزی که اپیدمی کووید ۱۹ در کشورهای سکولار و دمکراتیک، به‌وجود آورد، می‌توان تعارض میان حقوق فردی و اجتماعی در جامعه‌های مدرن را به بررسی و نقد کشاند. تجربه‌های کسب شده و تجربه‌ی برون‌رفت از بحران سلامت می‌توانند راه‌گشای برخی بن‌بست‌هایی باشد که حقوق بشر در شرایط فعلی جهان با آن مواجهه است. به‌عنوانِ‌مثال، در زمینه‌ی محیط زیست یا تعلیم و تربیت و هم‌چنین صلح و امنیت انسان مدرن با چالش‌هایی مواجه است که ویژگی‌هایی شبیه به ویژگی کنونی بحران سلامت دارد. از مهم‌ترین این ویژگی‌ها، لزوم اتخاذ تصمیم سیاسی و اقتصادی حاکمان است در موردهایی که مشکل با پیچیدگی بی‌سابقه روبه‌رو است به‌طوری‌که برای برون‌رفت از آن از دانش و اطلاعات و

8- Sobhani I. New Coronavirus, Covid19, Neo DarwinianEvolution or Biological Manipulation in Lab?
Infotext J Infectious Diseases and Therapy
https://researchinfotext.com/article-details/New-Coronavirus-Covid19-Neo-Darwinian-Evolution-or-Biological-Manipulation-in-Lab?

تجربه‌های اندك و بعضاً سطحی برخورداریم.

جمع‌ناپذیری حقوق

منشور حقوق بشر اصولاً حقوق فردی را بر حقوق جمعی مقدم می‌داند[۹] و از اولی درمقابل هجوم دومی پشتیبانی می‌کند. توجه به حقوق جمعی از دهه‌ی ۱۹۵۰ یعنی هم‌زمان با پایان دوره‌ی استعمارگری جدی شد و در اروپا شکل قانونی و حقوقی به خود گرفت. مقوله‌های تازه‌ای چون حق طبیعت، حق صلح و امنیت نیز چند دهه‌ای است که مورد توجه قرار گرفته اند[۱۰]. اما، حقوق گروهی همانند حق اختیار مذهب و احترام به آداب و مناسك مذهبی و گروهی سرآغاز این چالش بوده است. تاجایی‌که میشل ویله از تناقض‌ها میان حقوق نامتجانس بشر و ناممکنی نیل به حصول تمامی آن‌ها و حتی از فریب شهروند سخن می‌گوید[۱۱].

این ناهمگونی در اصل‌های اولیه‌ی منشور حقوق بشر یعنی ماده‌های ۱ و ۲ ریشه دارد. این اصل‌ها بر پایه‌ی مفهوم‌های کرامت، آزادی، برابری و برادری تعریف شده اند[۱۲] . افراد در فردیت خود واجد حقوق شناخته‌شده و غیرقابل تفکیک هستند [۱۳]. اما، این ماده‌ها با ماده‌هایی که دیرتر تعریف شدند مانند حق جابه‌جایی و حرکت بدون ممانعت شهروندان دچار تعارض گردیدند. در سال ۱۹۶۶ قطعنامه‌ی بین‌المللی حقوق مدنی سازمان ملل اولین اشاره را به حقوق جمعی اقتصادی، فرهنگی دارد. این منشور سازمان وحدت افریقاست که در سال ۱۹۸۱ در ماده‌های ۱ تا ۴ خود، حقوق جمعی و گروهی

9- Hélène Tigroudja. Droits individuels et droits des communautés en droit international des droits de l'homme.http//:www.droitphilosophie.com/article/lecture/droits-individuels-et-droits-des-communautes-en-droit-international-des-droits-de-l-homme116-

10- J. Mougeron. Les droits de l'homme. Paris PUF Coll Que sais je 1996, P6-12

11- M. Villey. Philosophie du Droit. Les moyens du droit. Rééd Paris Dalloz 2001 ; P115-6

12- Philippe Alston Peuples Rights & Les droits saisis par le collectif, Bruxelles Bruylant 2004

۱۳- «اعلامیه جهانی حقوق بشر». سازمان ملل متحد December 1948. Retrieved 10 December 2014

توده‌ها را برای نیل به صلح، محیط پاکیزه و.. به رسمیت می‌شناسد[۱۴].[۱۵]. کمی بعدتر ، فیلیپ ژرارد حق گروهی را تا سطح حقوق فردی به ساحت قضایی می‌کشاند[۱۶]. تااین‌که در سال ۲۰۰۷ سازمان ملل حقوق عشیره‌ای را نیز به رسمیت می‌شناسد[۱۷]. در همین روند حق گروه‌های آسیب‌پذیر مانند کولی‌های اروپا تعریف شد که باوجود حفظ حق مهاجرت و سفر از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر می‌بایست از حقوق گروهی و پشتیبانی قانونی محل سکنای خود درمقابل تجاوز و اجحاف‌های دولت‌ها برخوردار شوند. پیچیده بودن این پدیده نیز جای ویژه‌ای به قضات داد. برای احقاق حق، دادگاه‌ها ابتدا با اثبات تعلق فرد به گروه اقلیت مظلوم از اهرم قضایی بهره جسته تا با استفاده از حق گروهی، از حق فردی وی دفاع کنند. این مهم در تمام موردهایی که ویژگی گروهی (عقیدتی، فرهنگی، زیستی، ...) محسوب می‌شد، تنها راه تأمین حق فردی درمقابل تعارض با حق اجتماعی و گروهی توده‌های بومی و ایلی به شمار رفت و جزئی از عرف حقوقی شد[۱۸].

منشور جهانی حقوق بشر وسیله‌ای برای پاسداری از حقوق شهروندان ازجمله داشتن حق سلامت است. گرچه دو، سه دهه‌ای بیش نیست که حقوق بیماران تدوین شده و قاضی از قانون‌های مرجع برای پشتیبانی از احقاق حق یا رد آن، الهام می‌گیرد. اما، حقوق سلامت شهروند در این زمینه از خلاء تعریف رنج می‌برد. گرچه تأمین حقوق بیماران به‌مثابه‌ی حق جمعی در منشور جهانی قابل تعریف است اما، کووید ۱۹ دوگانگی و بعضاً تناقض‌هایی میان دو دسته حقوق "فردی (شهروند سالم)" و "گروهی (بیماران، سالمندان)"

14- Article 27 de la Charte africaine des droits de l'homme souligne les droits de la famille comme la base de la société ; les droits et la liberté de chaque individu s'exerce dans le respect des droits de l'autrui, de la société collective, de la morale et de l'intérêt commun

15- R.J.Dupuy. Dialectique du droit international : Souvrainté des Etat, communauté Interr nationale et les droits de l'homme Paris Pedone 1999 ; P371

16- Ph Gerard. L'esperit des droits. Philosophie des droits de l'homme. Bruxelles Publications des facultés universitaires de Saint Louis 2007

17- Déclaration adoptée le ۲ Oct 2007 A/Rés/61/295 Assemblé Générale des Nations Unis

18- Kevin Mgawana Gunnme et al. C. Cameroun Pétition n°266/2003 ; 176 les droits des peuples et communauté sont aussi importants que els droits individuels

را آشکار کرد. درسی که بحران سلامت در طی سه سالی که گذشت به ما آموخت نشان می‌دهد که در مواقع ضروری می‌توان و باید تصمیم‌های سیاسی و اقتصادی جمعی گرفت حتی اگر شناخت و ابزارهای مقابله از دقت و اطمینان کامل برخوردار نباشند. به‌همین‌دلیل، اولویت‌بندی حقوق فردی و اجتماعی و تعریف نسبی آن‌ها باتوجه‌به متغیرهای جغرافیایی یا فردی و دیگر امور متداول، حق بهره‌مندی از هماهنگی و تصمیم‌های بین‌المللی درارتباط با معضل‌هایی که رابطه‌ی مستقیمی با مرزهای عقیدتی، سیاسی ندارند، حقی عمومی تلقی می‌گردد.

در واقع بحران سلامت نشان داد که در مواردی که تامین حق سلامت در گرو امکان دسترسی به متخصص و مراکز تخصصی درمانی است، مدیریت عمومی نیازمند ابزارهای فلسفی و حقوقی است تا از فروپاشی نظام درمان به‌علت کثرت بیمار پیش‌گیری کند. درغیراین‌صورت، رعایت حقوق فردی شهروندان قرین احتمال‌ها یا کارکرد اتفاق و شانس می‌گردد. به‌این‌ترتیب رعایت تمام و کمال حقوق فردی و اجتماعی امری غیرممکن می شود. میشل ویلیه از جمع‌ناپذیری فلسفی این حقوق صحبت می‌کند[۱۹]. او مدعی است رعایت حقوق فرد معادل نفی برخی از حقوق جمع است. به‌این‌دلیل می‌توان از جمع‌ناپذیر بودن حقوق و کرامت فردی و امنیت سلامت عمومی سخن گفت. البته، این درک هنگام حوادث و ترورهای منتسب به گروه داعش به‌وجود آمد و طرح قانون‌های اضطراری به منظور مقابله با تروریسم زمینه‌ی ایجاد توازن جدیدی میان حق فردی و حقوق جمعی شد همان‌طوری‌که در کشور اسرائیل، با دخالت قوه قضاییه اصل الویت حقوق انسانی بر تأمین امنیت کشور را بر ارتش اسرائیل تحمیل کرد[۲۰].

19- M. Villey Philosophie du droit. Définitions et fins des droits. Les moyens des droits Ed Dalloz Mars 2001

20- HCJ 7015/02, op, cit ; ۱۵$ https://journals.openedition.org/bcrfj/6197?lang=fr

آشتی میان حقوق فردی و میثاق اجتماعی

در آلمان، بلژیک، سوئیس و حتی در فرانسه قانون‌های متعددی برای گسترش آزادی فرد در قبول و پذیرش مرگِ خوش و خودخواسته (اوتانازی) پیرامون بیماری‌های درمان‌ناپذیر به‌بهانه‌ی گرامی‌داشت کرامت انسانی وضع شده است. در برخی از این کشورها انتخاب و اجرای مسیر فرد به‌سوی مرگ اکنون تدوین شده است[۲۱]. مطالعه‌ی میدانی که در این مورد انجام دادیم نشان داد که افکار عمومی ایرانیان در این زمینه هم‌سویی قابل‌توجهی با تحول این پدیده در کشورهای سکولار و حقوق‌مند دارد.[۲۲] ازآن‌جایی‌که گسترش این حق تزاحمی با حقوق اجتماعی شهروند ندارد و فقط شاید ملاحظات فلسفی و مذهبی و ایدئولوژیك علت تفاوت‌هایی است که جامعه ایران با جامعه‌ی اروپایی پیدا می‌کند. در زمینه‌ی مقابله با بحران کووید ۱۹ است که به‌طور جدی و برای اولین بار الویت‌گذاری میان انواع حقوق موضوع کندوکاو قرار گرفت تا آشتی میان حقوق ممکن شود. مشکل اصلی در این زمینه غیرقابل‌تفکیک بودن حقوق طبیعی فردی است که در سال ۱۹۴۸ با تأکید بر وابستگی متقابل و بخش‌ناپذیری آن‌ها تبیین شده است. به‌طوری‌که اصل مبادرت به الویت‌بندی حقوقی عملاً نفی تفکیک‌ناپذیری آن می‌شود. حتی در مورد اوتانازی (مرگِ خوشِ خودخواسته) جمع‌ناپذیری آن با حق حیات که حقی زیربنایی است غیرممکن به نظر می‌رسد. در جامعه‌های

21- Courrier international, 30 janvier 2021

۲۲-حسن فرشتیان، کاظم ایزدی و ایرج سبحانی. ۱۳۹۶ تهران انتشارات کند و کاو (شابک: ۹۷۸۶۰۰۶۳۶۳۱۳۴) آوتانازی. نوذر آقاخوانی،
مقوله‌ی مرگ در سی سال اخیر در ایران، توأم با ناهنجاری‌هایی بوده که مانند بحران کووید ۱۹ نیاز به مطالعه‌ی میدانی دارد. برخی از شهروندان به علت لاعلاج بودن بیماری‌شان و باوجود درد و رنج حاصل از آن، به حاشیه‌ی کارگاه‌های درمانی رانده شده اند. تقاضای اوتانازی (به‌مرگی فعال) در کشور در روندی نامتعادل و متأثر از بعد اقتصادی کاربرد پیدا کرده است. درحالی‌که مقرارات شفافی این کاربرد را پوشش نمی‌دهند، برخی نگران ناهمگونی میان میل شخصی ، اعتقادات مذهبی یا فلسفی خویش با این روند نامنظم جاری در کشور هستند. هدف تحقیقی که به‌شکل کتاب منتشر شده، اشاره به برداشت‌های فلسفی، تاریخی، احادیث و فناوری و هم‌چنین ارجاع به تجربه‌ی جامعه‌های غربی و لوایح قانونی نهادینه شده در این کشورهاست تا شهروندان ایرانی بی‌هراس و با پیش‌درآمدی از کاوش متخصصان (پزشک، جامعه‌شناس، روحانی و حقوق‌دان)، بحثی شفاف در جامعه طرح کنند و مسئولان، پزشکان وپیراپزشکان را متوجه‌ی اهمیت طرح بحث حق بیمار و قانون‌گذاری در این زمینه بنماید..

دینی و ایدئولوژیك نقش بنیان و پیش‌باورهای نظری و اعتقادی (یعنی مقدس شده) بر نقش میثاق اجتماعی، که ویژه‌ی جامعه‌های سکولار است، برتری پیدا می کند. پُل مارتینس بحث برتری و تقدم و تأخر حقوق انسانی بر حقوق انسان‌ها در این جامعه‌ها را مطرح می‌کند[۲۳] . گرچه از همان ابتدای تعریف منشور حقوق بشر، دادگاه تاریخی نورنبرگ در سال ۱۹۴۵ به‌بهانه‌ی احقاق حقوق جمعی نتوانست مدافع تمام‌وکمال حقوق فردی شود. تاجایی‌که امروز از آن واقعه به‌عنوان پارادوکس نورنبرگ یاد می‌شود. اما، درواقع در صورت نبود قانون یا میثاق اجتماعی در موردهای خاص، باز این قاضی است که باید راهی برای برون‌رفت از تعارض میان حقوق فردی و اجتماعی بیابد.

به‌طورمثال در ماجرای غرق شدن کشتی حامل ده‌ها هزار تن نفت شرکت توتال[۲۴]، در آب‌های سواحل اسپانیا، باوجود خلاء قضایی، معهذا قاضی دادگاه ؛ درك و برداشت خود، از توصیه و آموزه‌های کانت در مورد اخلاق فردی و کرامت انسانی را ملاك قضاوت قرار داد و به‌حرمت پاس‌داشت حق محیط زیست که میراث همیشگی آحاد بشر است، نه‌تنها شرکت توتال بلکه فرد ناخدای کشتی حامل نفت را مقصر و مسئول دربرابر محیط زیست شناخت. این برای نخستین بار بود که از حقوق فردی (ناخدا و ملوانان) به‌نفع حقوق

23- P. Maritens. Les droits de l'humanité l'emporte t il sur les droits de l'homme ? in Carr tuyvels et al. Les droits de l'homme bouclier ou épée du droit pénal ? Bruxelles Bruylant 2007 ; p589

۲۴- در ۱۳ نوامبر ۲۰۰۲، در نزدیکی سواحل گالیسیا در شمال غرب اسپانیا شکافی به طول ۵۰ متر به بدنه‌ی کشتی رخنه کرده و باعث ریزش محموله‌ی سوخت سنگین یعنی نفت می‌شود. هنوز علت این شکاف در بدنه‌ی کشتی ناشناخته باقی مانده است؛ گمانه زده می‌شود که یک جسم شناور یا موج سنگین باعث این شیار در بدنه‌ی کشتی شده باشد. پس از چندین تلاش برای دور کردن کشتی از ساحل در ۱۹ نوامبر ۲۰۰۲، کشتی در ۲۷۰ کیلومتری سواحل گالیسیا شکسته و در عمق ۳۵۰۰ متری غرق می‌شود. در جریان عملیات هر روز بین ۵ تا ۱۰ هزار تُن نفت سنگین (محموله آن ۷۷،۰ تُن نفت سوخت سنگین بود) به آب دریا واریز می‌شود. بالاخره کشتی با داشتن ترک‌های زیادی پس از ۴ هفته ۱۲۵ تن نفت را به سواحل فرانسه پرتقال و اسپانیا می‌رساند. ناخدای کشتی برای کاهش هزینه‌ی تقلای نجات وارد به مذاکرات طولانی با مؤسسات مددرسانی می‌شود. در این فاصله تعداد بسیاری از ملوانان برای نجات جان خود، ناگزیر به ترک کشتی می‌شوند. پس از روزها مذاکره و توافق نهایی، هنگام تقلای نجات برای کمک‌رسانی از داخل، به‌اندازه‌ی‌کافی ملوان در داخل کشتی نبود. به‌زعم دادگاه ناخدا در ارزیابی وضعیت متهم به کوتاهی شد. زیرا معضل اقتصادی و سلامت ملوانان (حق فردی) را مقدم به حفاظت از محیط‌زیست تلقی کرده و با شرکت هلندی نجات کشتی دیر به توافق رسیده بود.

جمع (پاسدارای از محیط زیست) باتوجه‌به فقد قانون چشم‌پوشی شد و حقوق جمعی بر حقوق فرد در اولویت قرار گرفت [۲۵] رعایت حقوق جمع (حفظ و نگهداری از محیط زیست) به‌عنوان وظیفه‌ی فردی (پایین آوردن تعداد ملوان و خدمه) تلقی گردید[۲۶] و به‌این‌ترتیب حکم قاضی در این مورد فصل‌الخطاب محسوب گردیده و تبدیل به وحدت‌رویه[۲۷] قضایی شد. لذا، اهمیت این حکم در این است که تبدیل به میثاق عمومی گردید .

ولی، در کشورهایی که نقش ایدئولوژی و اعتقادات مذهبی در آن‌ها پررنگ بوده و عموماً قوه‌ی قضاییه در آن‌ها از استقلال کافی نسبت به قدرت متمرکز برخوردار نیست، پارادایم حق جای خود را به پارادایم تکلیف داده است. برای مقابله با پدیده‌های پیچیده، تحمیل مقرارت و تکثر تکلیف‌ها و اجبار، راهنمای اصلی مدیریت بحران می‌شود. درحالی‌که ، انسان مدرن بیش‌تر و بیش‌تر با چالش تضمین حقوق فردی مواجه بوده و در جست‌وجوی تعادلی میان حق فردی و تکلیف اجتماعی است، در جامعه‌های غیرسکولار یا غیردمکراتیک، تعدد تکلیف‌ها و ناتوانی از عصیان و اعتراض حس گریز از تکلیف فردی را قوی‌تر کرده یا بر بی‌اعتمادی اجتماعی می‌افزاید. تاجایی‌که شهروند به حقوق اجتماعی بی تفاوت بوده و نقشی منفعل پیدا می‌کند. قبول حق فردی و تمکین به وظیفه‌ی اجتماعی تعادل خود را در صداقت و شفافیت و اعتماد به حاکمیت پیدا می‌کند.

در آینده حقوق فردی با چالش‌های مشابهی مواجه خواهد بود. چگونه می‌توان درمقابل خطر بروز جنگ یا احتمال بروز متغییرهای تابع جنگ، مردم مناطق جنگ‌زده را درمقابل کشتار جمعی، قحطی یا آوارگی مصون

25- Convention CEDH 28 Sept 2010

https//:www.francetvinfo.fr/monde/environnement/le-capitaine-l-assureur-et-l-armateur-du-petrolier-prestige-juges-responsables-de-la-maree-noire-de-2002-par-la-cour-supreme-espagnole.1286373_html

26- J.P. Marguenaud. Faut il adopter un protocole n°15relatif au droit à l'environnement ? in L. Robert L'Environnement et la Cour Européenne des droits de l'homme Bruxelles Bruylant p74

۲۷- ژوریسپرودانس Jurisprudence

کرد؟ چگونه می‌توان مردم مناطقی را که در آن به‌علت بروز خطرهای اقلیمی نیاز به هم‌کاری و هم‌یاری همگان دارد به این کار تشویق، ترغیب یا مجبور کرد؟ چگونه می‌توان حق مسلم گروهی (گروه‌های آسیب‌پذیر یا ضعیف‌تر مانند اطفال، سالمندان و بیماران) را در شرایط تحریم اقتصادی تضمین نمود؟ آیا ابزار برون‌رفت از مصیبت جمعی می‌تواند انحصاری باشد؟ مثلا پرسش‌نامه‌هایی که در کشورهای ترکیه و اسراییل در ابتدای بحران کووید ۱۹ از پرستارانی دریافت شد که مجبور به مراقبت و درمان بیماران مبتلا به کووید ۱۹ بودند نشان می‌دهد که مرز میان پذیرش اخلاقی درمان بیماران یا فرمان‌برداری ناگزیر به‌دلیل قانون‌های شغلی چندان روشن و مشخص نبوده[۲۸]، [۲۹] و ازاین‌پس باید منتظر تعریف‌های نوینی از حقوق و وظیفه‌های فردی باشیم.[۳۰]

وضعیت ویژه‌ی ایران

ویروس کرونا (کووید ۱۹) برای اولین بار در دسامبر ۲۰۱۹ در شهر ووهان در کشور چین شناسایی و در مدت کوتاهی به‌واسطه مسافرینی که از چین به شهرهای پُر رفت‌وآمد مانند قم و تهران سفر می کردند، انتقال یافته و تبدیل به یک بیماری همه‌گیر شد. شیوع این بیماری در آخرین روزهای بهمن ماه سال ۱۳۹۸ ازسوی وزارت بهداشت ایران به رسمیت شناخته شد اما، ملاحظات رسمی و توجه‌ی شهروندان تا چند ماهی دست‌خوش تردید و ناباوری نسبت به اهمیت پدیده بود. رفته رفته، سرعت شیوع، همه‌گیری، و تلفات بالای تأثیرات اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی، روانی و ...یکی از پُرهزینه‌ترین مصیبت‌های قرن جاری را در ایران

28- Soylar P, Ulucan M, Yuksekol OD, Baltaci N, Ersogutcu F.Ethical problems among nurses during pandemics: A study from Turkey. Ethics Med Public Health . 2022 Jun;22:100796. doi: 10.1016/j.jemep.2022.100796.

29- Sperling D. Ethical dilemmas, perceived risk, and motivation among nurses during the COVID-19 pandemic. Nurs Ethics . 2021 Feb;28(1):9-22

30- .Qin Z, Sun Y, Zhang J, Zhou L, Chen Y, Huang C .Lessons from SARS-CoV 2-and its variants .Mol Med Rep 2022 .Aug.263 :(2)26 ;

رقم زد. گرچه سرانه‌های بهداشتی (پزشک، تخت بیمارستانی، دستگاه‌ها و وسایل درمانی و...) نسبت به بسیاری از کشورهای درحال توسعه‌ی جهان در وضع نسبتاً مناسب‌تری است اما، شبکه‌ی درمانی به‌ویژه در حوزه‌ی بهداشت و پیش‌گیری توسعه نیافته [۳۱] و قابلیت و توان‌مندی کافی را نداشت. ازطرفی دولت‌مردان در تصمیمات عمومی خود قادر به اتفاق نظر و یک‌دستی نبودند،[۳۲]، [۳۳]. ازطرف‌دیگر شهروندان نیز باتوجه‌به سابقه و نتیجه‌های معضل‌های قبلی جامعه و رفتار حاکمان در قبال آن مشکلات به ابتکارات فردی و گروهی و قومی روی آوردند و اصل را بر کاهش اعتماد عمومی نسبت به اطلاعات انتشار یافته از جانب مسئولان درباره‌ی کووید ۱۹ بنا نهادند، درعین‌این‌که خود نیز توانایی مدیریت این پاندمی را پیدا نکردند. نهادهای مدنی نیز از توان تکوین یک میثاق اجتماعی استوار بر دانش مربوطه و آموزش و تربیت شهروندان همپای مبارزه با اشاعه و نشر اخبار دروغین را نداشتند . در نتیجه، مرکزهای بهداشت و درمان به‌علت کثرت مراجعه‌کننده و بیمار در مدتی کوتاه به‌حالت اشباع رسیده و تعداد مرگ و میر رشد سریع یافت. در چین نیز مانند ایران و باوجود مراقبتی که دولت‌مردان در پوشش نشر اطلاعات مربوط به کووید ۱۹ نشان می‌دادند، تلفات انسانی چشم‌گیر بود[۳۴]. اگر وضعیت کشورهای فقیر چون هند و بسیاری از مناطق افریقا را به‌علت کمبود سرانه‌های بهداشتی و عدم‌شفافیت آمار و ارقام از حوزه‌ی این بحث خارج کنیم، در مدل کشورهای ثروت‌مند و دمکراتیک (یعنی دو قاره‌ی اروپا و امریکای شمالی و جنوب آفریقا)، دولت‌مردان به پدیده‌ی سلامت

۳۱- فصلنامه علمی - تخصصی ارزیابی تاثیرات اجتماعی شماره دوم: ویژه‌نامه پیامدهای شیوع ویروس کرونا - کووید ۱۹ - اردیبهشت ۱۳۹۹

۳۲- .استعفای پروفسور ملکزاده رئیس علمی کمیته رسیدگی با کرونا با وزیر مسئول که علل آن منتشر شد https//:www.bbc.com/persian/iran55019266-

/ نامه‌ی تکان‌دهنده به وزیر بهداشت درباره‌ی عمل‌کرد ملک‌زاده https//:www.mashreghnews.ir/news با تاریخ انتشار ۱ آذر ۱۳۹۹

۳۳- با وجود رهنمودهای رهبری در مورد تهیه واکسن، عدم ورود نوع اروپایی آن و تکیه بر واکسن‌های ایرانی- کوبایی یا روسی، بازار مصرف واکسن در ایران تفاوت چندانی با بازار مصرف در کشورهای اروپایی نداشت.

34- Gu L, YangL , Wang L ,Guo Y ,Wei B ,Li H.Understanding the spatial diffusion dynamics of the COVID 19-pandemic in the city system in China .Soc Sci Med 2022 .Jun.302:114988 ;

توجه فوری داشته و به مرجعیت علمی و مدیریت اجتماعی روی آوردند. ولی در ایران، نتیجه‌های اقتصادی حاصله از همه‌گیری کووید ۱۹ مهمترین معضل تصمیم‌گیری یا بهتر بگوییم عدم تصمیم گیری شد. لذا، مردم مرحله به مرحله با امکانات ناچیزی همانند خانه نشینی، فاصله‌گذاری اجتماعی و استفاده ازماسک، که بهداشت تجربی در اختیار می‌گذاشت، با بی‌اعتمادی برخورد کردند. دولت‌مردان پایبند به رابطه‌های ایدئولوژیک نیز، از امکان کسب اعتماد عمومی محروم شدند. گرچه به ظاهر سرمایه گذاری در کشف و ساخت واکسن و داروی ضد ویروس کووید ۱۹ با همکاری کشورهایی چون کوبا سرلوحه‌ی برنامه‌ی ملی اعلام شد. اما، ناتوانایی لازم ایران یا کوبا برای مقابله با حاشیه‌های این پدیده به بی‌اعتماد عمومی دامن زد و زمینه‌ی گسترش شایعات فراوانی پیرامون سودبری شخصی یا گروهی شد. البته نه تحریم اولین واکسن ساخته شده‌ی غرب یعنی فایزر توسط دولت‌مردان مانع ورود آن به بازار مصرف ایران شد و نه بعد از سه سال نشانی از دست آوردهای جدی واکسن بومی - کوبایی قابل رؤیت است. شهروندان نیز نه قدرت مطالبه‌ی حقوقی و بهداشتی سزاوار خود را داشتند و نه مانع گسترش مرز بی‌اعتمادی به حوزهی جدی بحران سلامت شدند. البته این تحول افول اجتماعی در ایران دو تا سه دهه است که در زیر پوست جامعه درحال رشد و تقویت است[۳۵]. نگارنده معتقد است که بحران مدیریت کووید ۱۹ فقط گونه‌ی جدیدی از نمایش این افول اجتماعی است که در آن هم دولت‌مردان سهم بسزایی دارند و هم شهروندان منفعل و بی‌تفاوت و نهادهای مدنی ناآگاه یا ناتوان از سازمان‌دهی در شکل‌گیری آن دخیل اند[۳۶].

نتیجه گیری

هم‌زمان با گسترش دانش ما نسبت به کووید ۱۹، مسئولان سیاسی کشور

۳۵- فصلنامه علمی ـ پژوهشی رفاه اجتماعی، سال بیست و دوم، بهار ۱۴۰۱،شماره ۸۴
افول اجتماع در ایران: روایتی گاهشمارانه (کرونولوژیک)

۳۶- فصلنامه علمی - تخصصی ارزیابی تاثیرات اجتماعی شماره دوم: ویژه‌نامه پیامدهای شیوع ویروس کرونا - کووید ۱۹ اردیبهشت ۱۳۹۹

بارها مجبور به تجدیدنظر در سیاست کلی خود در زمینه‌ی مواجهه با بحران اخیر سلامت شدند. باتوجه‌به همگانی شدن حق جابه‌جایی افراد، انتشار سریع اپیدمی و نیز لزوم حفظ نظم اقتصادی و اجتماعی، اتخاذ تصمیم‌های فوری و همه‌شمول، ضروری است. به‌علاوه کشورهای گوناگون به‌شکل بی‌سابقه‌ای به منظور تضمین سلامت عموم و مصون نگه داشتن چرخ اقتصادی جامعه از ضربات ناشی از پاندمی‌ها و برای تحمیل رعایت اصول بهداشتی و سلامت، ناچار به بازتعریف حقوق فردی و اجتماعی شدند. لذا، برای مقابله با معضل سلامت، حفاظت از حقوق فردی به چالش‌های جدی کشیده شده و جهت رفع این مشکل، مدیریت جامعه ناگزیر باید روندی را اتخاذ نماید که میثاق‌های اجتماعی مجبور به بازتعریف در حدود و ثغور حقوق فردی در زمان بروز چنین مشکلات می‌گردد. در کشوری چون ایران که مدیریت تصمیم‌گیری در آن مبتنی بر ایدئولوژی است و ازطرف‌دیگر نهادهای مدنی طراح یا پاسدار میثاق عمومی ضعیف یا فلج هستند، باید در زمینه‌ی بهداشت و درمان با فاصله‌ی بیش‌تری حق و یا تکلیف‌های شهروند تدوین گردند. شاید تفکیك معضل سلامت از ساحت سیاست یکی از راه‌حل‌های عبور از بحران باشد. تا با آموزش همگانی، شهروند رفتاری در خور و شایسته‌ی سلامت خود اختیار کند. ضروری است که شهروندان، در هم‌راهی با دولت‌مردان، نه در مخالفت و دشمنی با ایشان، و البته با پافشاری بر حقوق فردی، در وضعیت‌های فوق‌العاده، راه‌حل‌های اجتماعی را لزوماً محدودکننده‌ی حقوق فردی خود ندانند. آیا تجربه‌ی چالشی که در زمینه‌ی حقوق به‌وجود آمده، توان آن را دارد که نظام‌های سیاسی کشورهای درگیر با قیدها و باورهای ایدئولوژیك را مجاب به بازنگری ساختاری در آموزه‌های خود کند؟ یا بالعکس ، شهروندان این کشورها هستند که حداقل در زمینه‌ی بهداشت و سلامت با هم‌رأیی بیش‌تری با دولت‌های خود در تعریف حق و تکلیف فردی در حوزه‌ی سلامت سعی می‌کنند این مقوله‌ی مهم را از دیگر موضوع‌ها و نزاع‌های سیاسی و اجتماعی مستثنی کرده و سلامت عمومی را در اولویت قرار دهند؟ آنچه باید به‌عنوان مرجع در این زمینه‌ها محور وفاق اجتماعی قرار گیرد بی‌شک علوم و دست‌آوردهای تجربی فارغ از منافع شخصی، گروهی ، ایدئولوژیك یا ملی

است.[۳۷] امید است حکم‌رانان و نهادهای مدنی، هر دو، در مقام پاسداری از هر دو حقوق فردی و اجتماعی نقش آموزش‌دهنده و مروج را داشته باشند تا شهروندان بتوانند در مسیری سالم‌تر و مطمئن‌تر قدم بگذارند. به‌عبارت‌دیگر، از عنصری صرفاً مصرف‌کننده و مکلف به رعایت "قانون" تبدیل به مسئول آگاه و مکلف بر رعایت سلامت فردی و اجتماعی شوند. اگر علاوه بر آموزش همگانی، چالش مهم دیگر در کشورهای دمکراتیک و سکولار، مبارزه با نشر اخبار نادرست است، در کشورهایی چون ایران بُعدهای توسعه‌ی دروغ و اغتشاش در فهم پدیده‌های پیچیده (چون سلامت) به سطحی رسیده که بازتولید اعتماد اجتماعی را تبدیل به چالش اصلی کرده است.

37- McMahon M, Creatore MI, Thompson E, Lay AM, Hoffman SJ, Finegood TD, Glazier RH.The Promise of Science, Knowledge Mobilization, and Rapid Learning Systems for COVID-19 Recovery.
Int J Health Serv . 2021 Apr;51(2):242-246. doi: 10.1177/0020731421997089. Epub 2021 Mar 18.

نفیِ ملت و قدرِ اُمت در حکومت اسلامی ایران

اصغر شیرازی[1]

من در دو جلد کتاب «ایرانیت، ملیت، قومیت» با یک تعریف کاربردی به گفتمان مسئله‌ی ملی در ایران ورود کرده ام. طبق این تعریف فرآیند برساخت ملت وقتی به نتیجه می‌رسد که حق حاکمیت در شکل یک نظام دموکراتیک مبتنی بر آزادی و برابری حقوقی، قومی، جنسی، و عقیدتی پذیرفته و اعمال شود. طبق این تعریف ملت‌گرایی آن نظریه و آن کرداری است که درجهتِ برساخت ملت به این معنا و یا حفظ آن دربرابر نیروهای تهدیدکننده‌ی آن وقوع می‌یابد. حال اگر این تعریف‌ها را بپذیریم می‌توانیم به این نتیجه برسیم که جمهوری اسلامی از ابتدا تا کنون چه به‌لحاظ پای‌گاهای ایدئولوژیک آن، ولایت مطلق فقیه، و چه درعمل نظامی مغایر با فرآیند ملت‌شدگی مردم ایران و ملت‌گرایی آن‌ها بوده است، نهادی بوده است مانع فعلیت یافتن ملت به‌عنوان منشاءِ قدرت حکومت و پای‌گاه مشروعیت آن. این حکم که ما آن را به‌صورت یک داعیه در ابتدای این جستار عنوان می‌کنیم دایر بر گرایش‌های نظری و عملی هر دو طیف اصول‌گرا و اصلاح‌طلب درمیان

۱- دکتر اصغر (علی) شیرازی، جامعه‌شناس؛ نویسنده‌ی سه کتابِ «نظام حکومتی جمهوری اسلامی ایران، دین، قانون و مطلقیت قدرت» (کتاب چشم‌انداز، پاریس، ۱۳۸۷) ؛ «مدرنیته، شبهه و دموکراسی برمبنای یک بررسی موردی درباره‌ی حزب توده ایران از آغاز تا سال ۱۳۷۸، نشر اختران، ۱۳۸۶»؛ «ایرانیت، ملیت، قومیت، دو جلد، نشر اختران، ۱۳۹۵ و ۱۴۰۰»

رهبران و کارپردازان مختلف این نظام است. در یک‌طرف این طیف گرایش نظری و عملی خمینی، خامنه ای، مصباح یزدی و اصول‌گرایان دیگر قرار دارد، در طرف دیگر روی‌کرد اصلاح طلبان که محمد خاتمی نماینده‌ی برجسته‌ی آن است. آنچه این دو گرایش را پیوند می‌زند اعتقاد آن‌ها به اسلامیت حکومت و حقانیت قانون اساسی جمهوری اسلامی است. تفاوتی که میان آن‌ها وجود دارد، تفاوت در خوانش این دو اصل است. درحالی‌که در سمت راست پیوستار اصول‌گرایی مطلقیت ولایت فقیه تاحد تمایل به ابطال جمهوریت نظام حاکم ادامه می‌یابد شعار اصلاح طلبان در سمت چپ پیوستار مردم‌سالاری دینی است، آن‌طورکه در فصل دوم قانون اساسی و اصول ناظر بر انتخابی بودن رئیس‌جمهور و نمایندگان مجلس انعکاس یافته است.[1] عبور برخی از متعلقان به این گرایش به قبول جدایی دولت از دین و ضرورت تغییر قانون اساسی موجب کنار گذاردن آن‌ها از این بررسی است

سنجش این داعیه را با بررسی نظرها شروع می کنیم و آن را با پیگرد اقدام‌ها و رفتارهای صاحبان قدرت در جمهوری اسلامی ادامه می‌دهیم. پرسش‌هایی که ما در مبحث نظرها می‌کنیم ناظر بر برداشت صاحبان آن‌ها از مفهوم ملت، امت، جامعه، اقوام، وطن، ایران و برابری حقوقی مردم است و آنچه در ارتباط با سیاست‌های عملی آن‌ها می‌خواهیم بدانیم معطوف به امر تمرکز یا تقسیم قدرت، سیاست فرهنگی و آزادی و مصونیت افراد است.

ملت در نظریه‌ی ولایت فقیه

اساس نظریه‌ی حکومت در جمهوری اسلامی ولایت مطلق فقیه است، آن‌طور که در کتاب «ولایت فقیه» یا »حکومت اسلامی» بیان شده است، کتابی که براساس برنوشت درس‌های خمینی برای اولین بار در بهمن ماه سال ۱۳۴۸در نجف منتشر شد و پس‌ازآن در چاپ‌های مکرر در ایران و خارج از آن در دسترس عموم مردم قرار گرفت. طبق این نظریه حکومت حقی است متعلق به خدا. خدا آن را به پیامبر اسلام واگذار کرده است و بعد از او به ۱۲ امام شیعه. در زمان غیبت امام دوازدهم این حق به فقیهان می‌رسد. وظیفه‌ی

حکومت فقیهان آماده‌سازی جهان برای ظهور امام غایب است؛ تا او بر مسند قدرت بنشیند و حکومت حق و عدل اسلام را بر سرتاسر جهان بگستراند. آماده‌سازی از راه اجرای اصول و حکم‌های اسلام و حفظ و گسترش حکومت اسلامی صورت تحقق پیدا می‌کند. اصل‌ها و حکم‌های اسلام پاسخ‌گوی همه مسئلهٔای زندگی انسان، از گهواره تا گور در همه‌ی عصرها هستند.

ازآن‌جاکه طبق این نظریه حکومت امام غایب جهان‌شمول خواهد بود آماده‌سازی آن هم باید در همین راستا فراهم بشود. ابتدا در کشور شیعه‌ی ایران و سپس در سرتاسر جهان اسلام و بعد کل جهان انسان. این نظریه در شکل خالص و انتزاعی خود چیزی به نام ملت، به معنی لیبرال آن نمی‌شناسد. همه‌ی مردم اعضای امروز و آتی امت اسلام و تابع حکومت امام غایب و نمایندگان او، یعنی فقیها نهستند. حکم ملت در کتاب «ولایت فقیه» در حکم صغارِ نیازمند به قیم است. قیم ولی فقیه است. قیم ملت با قیم صغار از لحاظ اختیار هیچ فرقی ندارد.[۲] این یکی از موردهای نادر کاربرد واژهی ملت در کتاب نام‌برده است. در موردهای دیگر صحبت همه از «امت اسلام» است. در فصل «احکام دفاع ملی» که راجع به حفظ نظام اسلام و دفاع از تمامیت‌ارضی و استقلال امت اسلام است[۳] می‌خوانیم: هدف ما تأمین «وحدت امت اسلام» است.[۴] انعکاس این مضمون را می‌توان هم در مقدمه‌ی قانون اساسی ج. ا. و هم در اصل یازدهم آن مشاهده کرد. در مقدمه، حکومت جدید موظف به گسترش روابط بین‌المللی با دیگر جنبش‌های اسلامی و مردمی می‌شود، آن‌چنان‌که «راه تشکیل امت واحد جهانی» هموار بشود. در اصل یازدهم اعلام می‌شود که به «حکم آیه کریمه „ان هذه امتکم واحده و اناربکم فاعبدون» همه‌ی مسلمانان یک امت واحدند و دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است سیاست کلی خود را برپایه‌ی ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قراردهد».

نظیر همین مضمون را می‌توانیم در برخی از سخنانی که خمینی در سال‌های بعد از انقلاب ۱۳۵۷ به مناسبت های مختلف ابراز کرد دید. این بار با کشاندن پای استکبار جهانی به برسازی مفهوم ملت و ملت‌گرایی. ازجمله در سخنرانی ۶ ا مرداد۱۳۶۵ ، جایی که ملت‌گرایی از «نقشه‌های قدرت‌های

بزرگ [است] که می‌خواهند مسلمین را زیر سلطهٔ خود بیاورند و مخازن آن‌ها را به غصب ببرند و اموال آن‌ها را به چپاول ببرند [...] نقشهٔ قدرت‌های بزرگ و وابستگان آن‌ها در کشورهای اسلامی این است که این قشرهای مُسْلم را که خدای تبارک و تعالی بین آن‌ها اُخوَّت ایجاد کرده است، و مؤمنون را به نام اُخوت یاد فرموده است از هم جدا کنند، و به اسم ملت ترک، ملت کرد، ملت عرب، ملت فارس از هم جدا کنند، بلکه با هم دشمن کنند. و این درست برخلاف مسیر اسلام است و مسیر قرآن کریم». است، زیرا «معنی ملیت این است که ما ملت را می خواهیم و اسلام را نمی‌خواهیم». یا در این گفته که در ۵ دی ۱۳۵۹ ابراز شد» :این‌هایی که با اسم ملیت و گروه‌گرایی و ملی‌گرایی بین مسلمین تفرقه می‌اندازند، این‌ها لشکرهای شیطان»، کمک کاران به قدرت‌های بزرگ و مخالفین با قرآن کریم هستند . همو درسخنانی که در روز ۱۵ امرداد ۱۳۵۹ بیان کرد «ملی گرایان «را محکوم به آن کرد که آن‌ها «مصالح ملت مسلمان را فراموش کرده و دفاع از مصالح مسلمین را در حصار ملت قرار داده و قلم سرخ بر قرآن کریم و احادیث رسول الله(ص) و ائمه معصومین(ع) و سیره مستمره انبیای عظام و اولیای معظم علیه سلام در طول تاریخ کشیده» اند.

درحالی‌که خمینی در کتاب نام‌برده و سخنان دیگر خود به قصد مبارزه با ملت‌گرایی وجود ملت را نیز منکر می‌شود و اگر اشاره‌ای به آن می‌کند نتیجه‌ی حضور اضطراری در گفتمان ناظر بر این امر است. مطهری تااین‌حد پیش نمی‌رود. او در کتاب «خدمات متقابل اسلام و ایران» ناظر بر وجود ملت ایران حتی در دوران پیشااسلام است. او اشاره به ۲۵ قرن «تاریخ ملی ایران» می‌کند و از «برخاستن کیش مانوی و مسلک مزدکی از میان ملت ایران» سخن دارد. او آن‌جا که می‌گوید اسلام موجب «پیشوا و مقتدا و مرجع دینی شدن ملت ایران در نزد غیرایرانی‌ها» شد حتی نشانی از تعصب «ملی» از خود بروز می‌دهد. همین برداشت را می‌توان از هرجاکه مطهری در این کتاب به «خدمات ایرانیان به اسلام» می پردازد داشت، یعنی در تقریباً نیمی از کتاب. بااین‌همه او نیز مانند خمینی با ملیت و ملت‌گرایی مخالف می‌کند؛ زیرا که ملت‌پرستی را برخلاف اصول تعلیمات اسلامی می‌داند و معتقد است که این

گرایش «مانع بزرگی برای وحدت مسلمانان» ایجاد می‌کند و«مانند نژاد پرستی ملل مختلف را دربرابر یکدیگر قرار می دهد» . به نظر او «ملیت از خانواده خودخواهی است»، زیرا که «ناسیونالیسم بر عواطف و احساسات قومی و ملی متکی است، نه بر عقل و منطق» . به قول اقبال پاکستانی ملت‌پرستی خود نوعی توحش است. ملت‌پرستی با مقیاس‌های اسلام مغایرت دارد ، زیرا مقیاس‌های اسلام کلی و عمومی و انسانی است، و نه قومی و نژادی و ملی. نتیجه رد بی‌تفاوتی مسلمانان درمقابل جریان‌هایی است که به‌عنوان ملت، ملیت و قومیت بر ضد ایدئولوژی اسلام عمل می‌کنند. بااین‌همه مطهری یک نوع ناسیونالیسم مثبت هم می‌شناسد. منظور او آن ناسیونالیسمی است که موجب همبستگی، روابط حسنه و احسان و خدمت بیش‌تر به کسانی می‌شود که با آن‌ها زندگی مشترک می‌کند. این نوع ناسیونالیسم ضد عقل و منطق نیست و ازنظر اسلام مذموم نمی‌باشد.بدین‌ترتیب می‌توان مطهری را در طیف آن اسلام‌گرایانی قرار داد که مانند نهضت آزادی، روشنفکران ملی-مذهبی و برخی از اصلاح‌طلبان معتقد به امکان تلفیق میان اسلام‌گرایی و ملت‌گرایی می‌باشند. می‌توان از فاصله‌ای که ملت‌گرایی این طیف به سبب اسلام‌گرایی سیاسی آن از سکولاریسم و درنتیجه از ملت‌گرایی لیبرال می‌گیرد این برداشت را داشت که ملت‌گرایی آن‌ها بیش‌تر یک نوع ایران‌گرایی بدون قبول حق حاکمیت ایرانیان است. کتاب مطهری خود دلیلی در تأیید این برداشت است. مطهری حتا آن‌جاکه ملت‌گرایی را می پسندد، نه به معنی سیاسی، بلکه اخلاقی آن است،

خاتمی نیز مانند مطهری منکر هستاری به نام ملت ایران نیست، ولی او با دفاع از قانون اساسی جمهوری اسلامی و اعتقاد به هم‌خوانی این قانون به «مردم‌سالاری دینی» مورد نظر خود[۵] مبلغ آن‌چنان برداشتی از مفهوم ملت می‌شود که با ملت به معنی صاحب حکومت و واضع مشروعیت آن فاصله‌ها دارد.

برساختِ ناموفق امت و امت‌گرایی

گرچه رد ملت‌گرایی در نظر خمینی و پیروان او با اشاره به مرزهایی

که این گرایش میان مسلمانان دنیا ایجاد می‌کند توجیه می‌شود، ولی این توجیه عاری از یک شالوده منطقی است. زیرا امت‌گرایی آن‌ها نیز عاری از این نقص نیست. امت‌گرایی مرزها را ازمیان برنمی‌دارد، بلکه مرزها را تنها قدری آن طرف‌تر - میان امت و غیرامت - می کشد. علاوه‌براین امت مورد نظر خمینی و پیروان او یک هستار واقعی نیست. در خوشبینانه‌ترین حالت وجودی تصوری و آرمانی است که قرار است ایجاد شود، آن هم از درون تشتت بی‌کران موجود، نه‌تنها در میان مذهب‌های مختلف اسلام، بلکه حتا درمیان شیعیان. این تشتت محدود به حوزه‌ی نظر نیست، بلکه چه‌بسا در طول تاریخ، و بارزتر از آن، در دوران ما به تکفیر و دشمنی و جنگ هم کشیده شده است. دشمنی‌ها آن‌چنان عمیق، پیشینه‌دار و پی‌گیر هستند که باور به پایان یافتن آن در آینده‌های دور را هم غیرممکن می‌سازند. همین واقعیت که در همین جمهوری اسلامی ادامه‌ی ولایت فقیه امت‌گرا جز از راه حذف مداوم گروه‌های شیعه‌ی شرکت کننده در انقلاب ۱۳۵۷ از حوزه‌ی قدرت – بخوانید از طیف امت- تابه‌حال ادامه داشته است نشان می‌دهد که برسازی امت حتا در یک کشور شیعی هم ناموفق بوده است. به‌این‌معنا آنچه از امت می‌ماند تنها یک هستار برساختی در ذهن امت‌گرایان است، آن هم بدون هیچ‌چشم‌اندازی برای تحقق آن در کشورهای اسلامی. شاهد دوری این خیال از واقعیت سیاست‌های خارجی حکومت اسلامی است: کمک به سرکوب مسلمانان برخاسته علیه حکومت غیرشیعی و سکولار در سوریه، خودداری از مخالفت با سرکوب مسلمانان در چین و چچن، کوشش برای جلب حمایت راه‌بردی از جانب حکومت‌های غیرمسلمان چین و روسیه، تبدیل سیاست «نه غربی ، نه شرقی» به فقط شرقی استبدادی روسی و چینی این گمان را تأیید می‌کنند که انگیزه‌ی اصلی حاکمان ایران کنونی نه وحدت امت، بلکه حفظ و توسعه قدرت کاست حاکم ، به‌هرقیمت بوده است. اهمیت این هدف برای آن‌ها اکنون به آن‌چنان میزانی از وسعت رسیده است که آن‌ها را به قبول تجدید نظر در اصول مذهبی فرقه‌ی خود تا آن‌جا می کند که جنگ شدیداً

شونیستی پوتین در اوکراین را به ظهور ولی عصر پیوند می‌زنند.[۶] دلیل دیگر غیرواقعی بودن امت‌گرایی رژیم ولایی این واقعیت است که از جانب یک فرقه‌ی غلاتی شیعی، ابراز می‌شود، یعنی حرکت یک اقلیت بسیار کوچک در دنیای اسلام که به‌رغم سرمایه‌های کلانی که صرف تبلیغ عقیده‌های افراطی خود در بیرون از مرزهای ایران می‌کند عملاً وضرورتاً قادر به جذب موافقت اکثریت قاطع مسلمانان سنی مذهب با رهبری فقیهان حاکم در ایران نبوده است. آنچه موجب این ناکامی شده است بیش‌از هر عامل دیگر همان شعار «وحدت کلمه»ای بوده است که نخستین رهبر جمهوری اسلامی در همان روزهای نخستین نشستن بر مسند قدرت اعلام کرد؛ وحدت کلمه، به‌معناب پیروی همه از کلمه‌ی یک فرد، نه کلمه‌ی برآمده از تبادل‌نظر همه. حتا تأسی جمهوری اسلامی به شعار دشمنی با اسرائیل _ که با خیال جذب موافقت دنیای اسلام با رهبری فقیهان حاکم در ایران را پیوند داشته است به نتیجه‌ای جز این نرسیده است که حالا دیگر کم‌تر دولتی اسلامی باقی مانده است که از نزدیکی به اسرائیل و حتا برقراری رابطه‌ی دیپلماتیک با آن کشور صرف نظر کرده باشد.

روی‌کرد ابزاری به ملت

اما، این‌همه مانع از آن نمی‌شود که خمینی و بعد از او سایر سخن‌گویان اسلام سیاسی، هرجا که لازم می‌بینند صحبت از ملت بکنند و خود را در مقام حامیان انحصاری مصالح و منافع آن بنشانند. نشانه‌های این برخورد ابزاری به ملت حتا در کتاب «کشف الاسرار» که خمینی در سال ۱۳۲۳ در رد کتاب «اسرار هزار ساله» علی اکبر حکمی زاده نوشت پیدا می‌شود. .ولی بیش‌تر زیر عنوان «مردم» یا «توده». در موردهای کم‌تری که با واژه‌ی «ملت» در این کتاب روبه‌رو می‌شویم نه به‌معنای یک هستار حاکم، بلکه به‌عنوان موضوع اجحاف، سرزنش و مخاطب دعوت به اطاعت است. علاوه‌براین در صفحه‌های ۱۸۴ و ۲۲۱ این کتاب با شکلی احتیاط‌آمیز با دعوی حکومت برای فقیهان آشنا می‌شویم؛ آن هم به‌صورت اصرار بر اجرای احکام اسلام توسط

دولت موجود و وجوب اطاعت آن از فقه و فقیهان و نظارت روحانیت بر قانون‌گذاری، همان‌طورکه در اصل دوم متمم قانوان اساسی سلطنت مشروطه می‌شود. خمینی با گذاشتن این شرط برای تأیید نظام حکومتی موجود اختیارات مجلس، به مثابه نهاد نمایندگی اراده‌ی ملت را محدود می‌کند و با این عمل مخالفت خود با اصل حاکمیت ملت را بروز می‌دهد. علت احتیاط نام‌برده عدم تناسب شرایط سیاسی در زمان نوشتن کتاب بود.

حال اگر در کشف الاسرار کاربرد واژه ملت امری نادر است و در کتاب ولایت فقیه دایر بر نیاز به قیمومیت فقیهان می‌باشد در کتاب «مجموعه ای از سخنرانی ها، پیام ها و فتاوی امام خمینی از نیمه دوم ۱۳۴۱ تا هجرت به پاریس ۱۴مهر ماه ۱۳۵۷» به حد وفور به چشم می خورد؛ آن‌چنان‌که گردآورنده مجموعه در «فهرست مفاهیم، تعبیرات و لغات» کتاب زیر عنوان واژه «ملت» می نویسد: در اکثر ۵۹۴ صفحه آن تکرار می شود، آن هم جز موارد دیگری که این واژه در ترکیب های «ملت اسلام»، «ملت بزرگ»، «ملت زنده»، «ملت اصیل« ، «ملت مسلمان و بزرگ ایران» و «ملت بزرگ مظلوم ایران». علت این وفور شدت اعتقاد به حاکمیت ملت نیست، بلکه بهره سیاسی ای است که خمینی می خواهد در مبارزه علیه رژیم شاه و دعوت ملت به قیام علیه آن ببرد. او در این مجموعه از «فقر و بیچارگی ملت» (ص ۱۳۵) ، سخن می گوید. او از این‌که رژیم باعث «سقوط ملت مسلمان از هستی شده است شکایت دارد. او به«ملت ایران» اعلام خطر می‌کند (ص ۱۱) و از این‌که شاه خود را تا این اندازه از ملت جدا کرده است متعجب است (ص ۲۶) او اطمینان می‌دهد که روحانیون جز اصلاح حال ملت و بقاء استقلال مملکت هدف دیگری ندارند (ص ۱۴۰). او از این که «ملت نجیب ایران انتقام خون جوانان را می گیرد» اظهار یقین می‌کند و به «ملت بزرگ و هوش‌مند ایران» سلام و درود می‌فرستد (ص ۲۹۸). او از این که آتش زدن سینما رکس آبادان را به «ملت محروم و مظلوم ایران» نسبت داده اند خشمگین است و به«ملت مسلمان ایران» به مناسبت این فاجعه تسلیت می‌گوید (ص۳۵۱). او از تظاهرات بزرگ مردم بر علیه رژیم در شعبان ۱۳۹۸خشنود است و وقوع آن را به «ملت شریف ایران» تبریک می گوید (ص ۲۸۳). در فهرست نامبرده

این مجموعه تنها هفت بار با واژهٔ امت برخورد می‌کنیم که از آن‌ها دو بار در متن کتاب نشانی دیده نمی‌شود. در این مجموعه منظور از ملت ایران همان ملت مسلمان ایران است. غیرمسلمانان در آن به حساب نمی‌آیند. اگر رفتار جمهوری اسلامی با مسلمان‌های سنی و حتا شیعیان مخالف ولایت فقیه را در نظر بگیریم می‌بینیم که دایره متعلقان به ملتی که خمینی در این مجموعه مورد خطاب قرار می‌دهد تا چه اندازه محدودتر می‌شود. این دایره از این هم محدودتر می شود چنان‌چه آگاه باشیم که «ملت» مورد نظر از مردم صغیری تشکیل شده است که نیاز به قیم دارد.

روی‌کرد خمینی به ملت در این مجموعه نمونه کامل روی‌کرد ابزاری برای مقاصد سیاسی خاص است. خمینی در مبارزه علیه رژیم شاه و نشاندن ولایت خود بر جای آن نیاز به بهره برداری از نیروی مردم داشت. او باید مردم را بر علیه آن رژیم می‌شوراند. بنا بر این باید آن‌ها را به نام ملت مورد خطاب قرار می داد. از بزرگی و اصالت و غیرت و هوش‌مندی و نجابت آنها سخن می گفت و برای بیچارگی آن‌ها دل می‌سوزاند، ستم شاه بر آن‌ها شکایت می‌کرد و به آن‌ها اطمینان می‌داد که روحانیون جز صلاح ملت و استقلال مملکت چیز دیگری نمی‌خواهند.

انقلاب بهمن ۱۳۵۷ شاهد کارآیی این روی‌کرد و موفقیت خمینی در کاربرد این ابزار شد. او توانست با بسیج مردم در زیر شعار « استقلال، آزادی، حکومت اسلامی» سلطنت شاه را سرنگون کند و با بهره برداری از حمایت اکثریت عظیم آن‌ها طرحی را که در کتاب «ولایت فقیه» برای حکومت مطلوب خود ریخته بود تبدیل به قانون اساسی حکومت جانشین آن رژیم بسازد، قانون اساسی ولایت فقیه در عمل به ولایت مطلق فقیه انجامید و مطلقیت آن در بازنگری آن قانون در سال ۱۳۶۸ مسجل شد.

خمینی استناد به ملت و ادعای خدمت‌گزاری به ساحت ملت و پاسداری از حقوق آن را بعد از انقلاب نیز ادامه داد. او این عمل را در اصرار به گذاردن عنوان جمهوری بر ولایت فقیه آغاز کرد و با تأکید مکرر بر اصالت رأی ملت ادامه داد. او پرهیز زمامداران از جدایی دولت از ملت را لازم شمرد و دوری

از آن را به سبب آن که از دیکتاتوری سر در خواهد آورد لازم شمرد.[۷] او تا آنجا پیش رفت که اطاعت دولت از ملت را، حتا اگر ملت خواهان دیکتاتوری بشود ضروری خواند. می‌ماند حل تضاد این گونه گفتارها با اصرار او بر گنجاندن ولایت فقیه در قانون اساسی. این کار به دو صورت ممکن است. یکی با اشاره به وجه تبلیغاتی این گونه سخن‌ها و دیگر با توجه به تفاوت میان مقبولیت و مشروعیت حکومت. خمینی می‌دانست که پایه‌های حکومت، اگر مقبول نظر مردم نباشد سست می‌شود و آن را به خطر می‌اندازد. او با اتکا به مقبولیتی که حکومت در اثر انقلاب نزد مردم پیدا کرده و با انواع حکایت‌ها از باغ‌های سبز برآمده از آن تقویت شده بود توانست موافقت آن‌ها را با یک قانون اساسی متنافی با حاکمیت ملت و دیگر اجحافات و تبعیض‌های حاصل از حکومت پر محنت و قساوت خود به دست آورد. قانون اساسی همه آن اصولی را که ناظر بر حقوق ملت هستند آن طور که در همه‌پرسی آذرماه ۱۳۵۸به تصویب رسید محدود و مقید به اصول و احکام نامشخص اسلامی و مطلقیت رأی ولی فقیه در بازنگری آن قانون کرد. قدرت حکومت به حد اطلاق رسید، مخالفت جرم شد، مخالفان محبوس، شکنجه و بعضاً اعدام شدند، احزاب و مطبوعات مخالف را تعطیل کردند، مردم به خودی و غیر خودی تقسیم شدند و با نظارت استصوابی بخش دائما گسترش یابندهٔ غیر خودی جمعیت از حق انتخاب برای نمایندگی مجلس و ریاست جمهور محروم گردیدند. اختیارات رهبر از حد مطقیت منصوص در قانون اساسی در گذشت و در لوای «حکم حکومتی» به درجه اعلا رسید. رهبر خود تبدیل به امام شد، امامی در ارتباط دایم با امام غایب و منتظر و درعین‌حال گسسته از رأی و خواست مردم.

حال اگر این تحول نیازی به توجیه داشت آن را ایدئولوگ‌های بعدی حکومت، بیش از همه مصباح یزدی برساختند و در اختیار نظام قرار دادند. او بود که مشروعیت ولی فقیه را از رأی مردم جدا کرد و به خدا انتساب داد. او بود که نوشت ملاک اعتبار قانون اساسی و مصوبات خبرگان رضایت ولی فقیه است». ولی فقیه «گاهی مصلحت می بیند به مردم بگوید رأی بدهید. او دستور می‌دهد رأی بدهید چه کسی رئیس جمهور باشد»». اعتبار رأی جمهور

به رضایت اوست». او می‌تواند منتخب مردم را نصب نکند. به نظر او «اگر خمینی واژه جمهوری را انتخاب کرد به خاطر نفی سلطنت بود». در اسلام جمهوری نداریم. این یک نوع شرک است». به این معنا مصباح یزدی در بیان مطلقیت حکومت اسلامی تا آنجا پیش رفت که آن را بی‌نیاز از مقبولیت در نزد مردم دانست. اگرخمینی روزی مقبولیت نظام را شرط پایداری و کارآمدی آن می دانست مصباح با تأئید خامنه ای از این شرط هم صرف نظر کرد. او گفت اگر برای حفظ نظام نتوانیم هفتاد ملیون را قانع بکنیم باید به قانع ساختن هفت ملیون اکتفا کنیم.

مصباح یزدی در بیان این گونه توجیهات تنها نبود. بودند کسانی که در همان شورای بازنگری پیش نویس قانون اساسی در سال ۱۳۵۸ حرف هایی از این گونه زدند. [۸]آنچه آن‌ها می‌گفتند در واقع تکرار نظریات خمینی در کتاب «ولایت فقیه» به عبارت‌های دیگر بود. این همه مانع از آن نشده است که گفتن سخن از ملت همان‌طورکه در قانون اساسی جمهوری اسلامی و مقدمه آن به دفعات تکرار شده است در سرتاسر عمر این حکومت دوام بیابد. حاکمان هرجا که نیاز به مردم داشته اند، بدون توجه به نظریه‌ی ولایت مطلق فقیه ملت را مورد خطاب قرار داه اند، خود را منتخب و خادم آن معرفی کرده، به نام ملت مردم را به جنگ فرستاده و به نام ملت مردم را به خودی و غیرخودی تقسیم و غیرخودی‌ها را از حقوق ملی خود مسلوب کرده اند. جواد کاشی این گفته را از آیت الله مکارم شیرازی نقل می کند که «ما از روز ناچاری بیان می کنیم که با رأی مردم امور کشور باید اداره شود». کاشی در توضیح علل این ناچاری دو عامل را دخیل می داند. ۱. این که جمهوری اسلامی به سبب برآمدن از یک انقلاب مردمی قادر به حذف کامل حضور مردم در اداره امور کشور نیست، ۲. نیاز به کسب مشروعیت در عرصه چهانی دارد.[۹] عامل دیگری که باید بر این دو افزوده شود نیاز حکومت به ملت به‌عنوان نیروی کار، تولید کنندهٌ ثروت، پردازندهٌ مالیات و سرمایهٌ لازم برای میدان جنگ و خیابان است. گفتهٌ مکارم در پاسخ به این سئوال در ارتباط با انتخاب سیزدهمین رئیس جمهور است که چرا جمهوری اسلامی با وجود رد صلاحیت گسترده داوطلبان که حتا شامل کسانی مانند علی لاریجانی و

علی مطهری هم شده بود و به‌رغم تصمیم آشکار نظام به انتخاب رئیسی باز هم لازم دید انتخاباتی برگزار و مردم را مصرانه به شرکت در آن دعوت کند. در واقع انتخابات در جمهوری اسلامی هیچ‌گاه به معنی دموکراتیک آن انجام نگرفته است. همیشه عده‌ای از نامزدان انتخاب شدگی زیر تیغ نظارت استصوابی هیأت های نظارت و شورای نگهبان از حق دموکراتیک خود به انتخاب شدن محروم شده اند. محرومیت آن‌ها از انتخاب شدن درعین‌حال محرومیت کسانی را نیز شامل می‌شده است که مایل به انتخاب نامزدان محروم بوده اند. هیئت‌های نظارت و شورای نگهبان با محروم کردن بخش عمده‌ای از مردم از شرکت در انتخابات سهم مهمی از جمهوریت نظام را ازمیان برداشته و آن را در عمل به جانب یک حکومت دینی به پیش برده اند. این روند که با نوسان هایی در طول عمر این نظام گرایش به رشد داشته است در انتخابات رئیسی به‌عنوان سیزدهمین رئیس جمهور به اوج رسید. سهم عمده‌ی دیگر در حذف جمهوریت نظام را به محدودیت اختیارات ارگان های انتخاب شده در قانون اساسی واگذار کرده اند، جایی که همه‌ی آن‌ها زیر فرمان رهبر و نمایندگان او در ارگان های مختلف حکومت قرار گرفته اند.

استفاده ابزاری از واژه های ملت و ملت‌گرایی در جمهوری اسلامی باعث شده است که برخی از پژوهش‌گران، مانند عبدالله قنبرلو به راست بودن دعاوی این‌چنینی در سخنان و اسناد این نظام نظر بدهند و آن را «ناسیونالیسم مذهبی» بنامند. او می‌نویسد اسلام‌گرایی جمهوری اسلامی «ضرورتا به معنی نفی ناسیونالیسم در خط مشی این نظام نبوده است».[۱۰] علی انصاری یکی دیگر از نظریه پردازانی است که قائل به صحت این انتساب به خمینی و خامنه ای می باشد.[۱۱] برداشت اراسموس کریستیان الینگ از مفهوم ملت و ملت‌گرایی آن چنان وسیع است که به او اجازه می‌دهد نظام حاکم در جمهوری اسلامی را به‌رغم آگاهی به عمق«عمیقاً غیردموکراتیک» و «آمرانه» بودن این نظام آن را در زیر این عنوان قرار بدهد.[۱۲] به نظر او خمینی و متحدان او در صدد تلفیق ایده‌آل‌های تئوکراتیک و شرکت عموم مردم در یک مجموعه هماهنگ متکی به ناسیونایسم ایرانی و تعصب شیعی به‌عنوان منبع مشروعیت آن بودند.[۱۳] او گرچه به ضدیت خمینی با

ناسیونالیسم لیبرال واقف است، ولی ضدیت او را تا حد واکنشی در مقابل ناسیونالیسم شاه، عناصر ماتریالیست یا غرب می‌کاهد و بدین‌ترتیب اصالت آن را منکر می‌شود.[۱۴] خمینیسم ناسیونالیسم غربی را نفی می‌کرد، ولی خود یک ناسیونالیست ایرانی بود.[۱۵] در نظام سیاسی برساخته بعد از انقلاب ناسیونالیسم به‌عنوان یک ایدئولوژی دولتی تنها به طور اسمی ترک شد.[۱۶] این در حالی است که انگاره آمرانه نظام مشروعیت خود را از یک ایدئولوژی اسلامی ناسیونالیستی می‌گیرد. نام این ناسیونالیسم از نظر الینگ «اسلامو ناسیونالیسم» یا ناسیونالیسم اسلامی است.[۱۷] به نظر من علت این نام‌گذاری حرکت از چنان برداشتی از مفاهیم ملت و ملت‌گرایی است که هم می‌تواند لیبرال (دوره مصدق)، نژادپرستانه (دوره پهلوی» ها و هم آمرانه (در جمهوری اسلامی) باشد. علت اصلی این تعمیم این واقعیت است که به نظر الینگ «همه رژیم های سیاسی ناسیونالیست هستند.»[۱۸] کشور بودن به‌رغم هر گرایش، دینی، سیاسی، جهان وطنی و مسیحایی حاکمان آن دلیل ملی بودن است.[۱۹] به‌عبارت‌دیگر گوهر ملت بودن را مرزهای جغرافیایی- سیاسی بودن آن در نظام جهانی کشورها تعیین می‌کند. یک علت دیگر این اشتباه می‌تواند این‌همانی ای باشد که در ذهن الینگ میان ملت‌گرایی و ایران‌گرایی تصور شده است. او، علاوه بر این نه تنها تضادی میان دین و ناسیونالیسم نمی‌بیند، بلکه دین را عامل فهم ملت و ناسیونالیسم می‌خواند. [۲۰] این ادعا و نظایر آن می‌توانند تنها در یک صورت درست باشند؛ در این صورت که دین از آن‌چنان تحول معرفتی مدرنی برخوردار شده باشد که بتواند از ناسیونالیسم لیبرالِ ناظر بر حکومت مردم حمایت کند، نه این‌که بر آن غالب گردد. اگر آن طور که الینگ می‌نویسد ناسیونالیسم ایرانی از ابتدا آمیخته با دین بوده است درست باشد، باید به وزن هر یک از این دو عنصر در این آمیزش نیز توجه کند. موضوع اصلی در این رابطه هماهنگ بودن این دو هستار است. ولی، درعمل آن‌جاکه ناسیونالیسم گرایش لیبرال داشته به مخالفت اغلب رؤسای دین برخورد کرده است، و آن‌جاکه حکومتی و آمرانه بوده است از موافقت آشکار یا ضمنی غالب آن رؤسا برخوردار بوده است، بیش از همه در جمهوری اسلامی.

ایران‌گرایی اسلام‌گرایان

یکی دیگر از عنصرهای روی‌کرد کاربردی من به تعریف ملت و ملت‌گرایی تفکیک ملت‌گرایی از ایران‌گرایی است. یک شخص یا گروه می تواند ملت‌گرا نباشد، ولی به علل مختلف ایران‌گرا باشد. این در حالی است که هر ملت‌گرای ایرانی ایران‌گرا هم هست. طبق این تعریف جمهوری اسلامی، ملت‌گرا نیست، ولی ایران‌گرا است. ایران‌گرا است، به‌علت سودی که از ایران و ساکنان آن برای تأمین و گسترش دامنه‌ی قدرت و ثروت خود می‌برد، و نیازی که به ایران به‌عنوان پایگاه عملیات امت‌گرایانه خود دارد. امت‌گرایی ولایت فقیه در یک طرف باید مانع پیدایش علاقه فقیهان حاکم به وطن ایرانی باشد- وطن آن‌ها وطن اسلامی است - و در طرف دیگر وطن اسلامی باید برج و بارویی داشته باشد که هم دفاع از وطن اسلامی را ممکن بسازد و هم امکان خروج از آن بارو، به منظور توسعه آن وطن را فراهم آورد. ایران نام این برج و باروست. در مقدمه قانون اساسی ایران جایی است که در آن «جامعه نمونه (اسوه) اسلامی بنا می شود و زمینه تداوم این انقلاب در داخل و خارج کشور را فراهم می‌کند. این همان راهی است که «تشکیل امت واحد جهانی را هموار» می‌سازد. یک علت دیگر علاقه سران جمهوری اسلامی اکثریت شیعی مردمان آن و این امکان است که می‌توان آنها را به نام شیعه و به منظور هدف های بیرون مرزی حاکمیت بسیج کرد.

علاوه‌براین جمهوری اسلامی در عمل و در فاصله کمتر با مردمی سر و کار دارد که خود را ایرانی می‌دانند و یا تابع این کشور می‌شناسند. در این پیش زمینه هرکس که بخواهد حکومت بکند، حتا اگر مدعی دریافت مشروعیت تنها از جانب خدا و امام غایب باشد باید ملاحظه این واقعیت را بکند. جمهوری اسلامی این عمل را در قانون اساسی انجام می‌دهد، قانونی که به نام مردم ایران نوشته و تصویب شده است ودر آن رهبر و رئیس جمهور و نهادهای دیگرحکومت خود را مصلحتاً نماینده مردم ایران خوانده اند.

بااین‌همه سران جمهوری اسلامی نگاه‌های قدری متفاوت نیز به وطن می‌کنند. در یک طرف مصباح یزدی است که سعی در تحقیر وطن دوستی

می‌کند. او در سخنانی که در آذرماه ۱۳۹۱ ایراد کرد گفت: «در مکتب اسلام ارزش‌های دیگری مطرح است که این ارزش‌ها در برابر وطن‌دوستی همانند نور در برابر ظلمت است [...] تلاش در راه وطن چیز کوچکی است که در حیوانات هم مشاهده می‌شود [...] چه قدر انسان باید تنزل کند که به جای خدا و ارزش‌های الهی ملیت و ایرانیت را مطرح کند [...] آب و خاک ایران ارزش آن را ندارد که انسان برای آن جان خود را از دست بدهد و طرح مباحث وطن دوستی نیز شعار دوران جاهلیت است».

در طرف دیگر محمد خاتمی است، در سخنانی که در مراسم بزرگداشت پدر خود ایراد کرد. او خود را ایران‌دوست معرفی کرد، ولی ایران‌دوستی خود را به اسلام پیوند زد. او گفت ایران را دوست دارد، زیرا به روایت از رسول الله „حب الوطن من الایمان" است. او گفت ایران را دوست دارد «چون ملتش اسلام را با آغوش باز پذیرفت؛ چون خود را با آفتاب اسلام بارور کرد. ایران نقشی ممتاز در تأسیس و تمدن فاخر اسلامی داشت». او اعلام کرد: «افتخار می کنم که وطنم ایران است».

کتاب «خدمات متقابل اسلام و ایران» مطهری همان طور که عنوان آن نشان می‌دهد ناظر بر ایران و ایران‌گرایی است. زیرا او کتاب را در مقابله با کسانی نوشته است که مدعی زیان‌های اسلام به ایران هستند. ولی او در آن‌جاکه سخن از جهانی بودن اسلام و فراگذری آن از مرز ملت ها و کشور ها می‌گوید رجال دین و فلسفه را مثال می‌آورد که «وطن ندارند» و جهانی می‌باشند. شکل دیگر دوری‌جویی او از ایرانیت مخالفت او با رسوم ایرانی است. او در ارتباط با رسم پریدن از روی آتش در شب آخرین چهارشنبه سال این مخالفت را ابراز می‌دارد. او خواهان دور نگاه داشتن عقاید پاک و خالص اسلامی از کدورت این اندیشه‌های جاهلی است. برخی از اسلام‌گرایان تا آنجا پیش می‌روند که جشن نوروز را نیز منع می‌کنند.

جمهوری اسلامی با شعار «نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی» و ادعای نه تنها استقلال نسبت به این دو قطب قدرت جهانی، بلکه برتری و چشم‌انداز جای‌گزینی آن‌ها در سطح جهانی آغاز شد. شعار را در سر در ساختمان

وزارت امور خارجی جمهوری اسلامی نصب کرد و به آن، در حرف تا امروز وفادار ماند. فکری که در پس این شعار قرار داشت تنها نشان تمایل رهبران حکومت جدید به استقلال ایران نبود، بلکه از گرایش آن‌ها به ایجاد یک تمدن جهانی اسلامی در مقابل تمدن‌های غربی و شرقی نیرو می‌گرفت. به این معنا استقلالی که آنها می‌طلبیدند استقلال امت اسلامی بود، نه فقط استقلال ایران. نقش ایران در این رابطه ارائه یک اسوه یا ام القرای جهان اسلامی بود.[۲۱] طرح عملی این ادعا کوششی است که این نظام از ابتدای تأسیس خود در جهت صدور انقلاب کرده است. نابودی اسرائیل در این طرح شعاری در عمل ناموفق بوده است که نظام اسلامی به منظور جلب حمایت مسلمانان جهان از دعوی رهبر در جهان اسلام سرداده است. یکی از صورت‌های ایران‌گرایی جمهوری اسلامی علاقه غالب حکومت‌گران به زبان فارسی است. این واقعیت نه تنها در خودداری آن‌ها از قبول رسمیت زبان‌های غیرفارسی ظاهر می‌شود، بلکه در ادامه کوشش برای اختراع معادل‌های فارسی برای لغات غیر فارسی در فرهنگستان .... نیز به چشم می‌خورد. عدم تشخیص تفاوت میان ایران‌گرایی و ملت‌گرایی که البته ریشه در تعریف ملت و ملت‌گرایی در ذهن شخص دارد علت تصور این‌همانی این دو مفهوم در ذهن بسیاری از پردازندگان به این موضوع است. پیش‌تر به نمونه‌ای از آن در روی‌کرد الینگ اشاره کردیم. یکی دیگر از آن‌ها جلال حاجی زاده است که در مقاله «تبارشناسی خاستگاه ناسیونالیستی پدیده صدور انقلاب اسلامی ایران»[۲۲] دو مفهوم «هویت ایرانی» و ناسیونالیسم آریایی را به صورت مترادف به کار می برد. و جالب‌تر این که گرایش جمهوری اسلامی به صدور انقلاب را هم تبار با جهان‌گرایی دین زرتشت می‌داند. این در حالی است که انتساب ناسیونالیسم به دین زرتشت تنها در صورتی می‌تواند درست باشد که تصوری ازلی‌گرایانه، ولی عموماً بطلان یافته از ناسیونالیسم داشته باشیم و معتقد به تمایل آن دین به جهان گستری.[۲۳]

مغایرت ولایت فقیه با برابری عقیدتی، دینی، قومی و جنسیتی میان اهالی کشور

این مغایرت نیاز به توضیح نداشت اگر جمهوری اسلامی در پی‌آمد ادعای امت‌گرایانه خود تنها نامسلمانان را از حق حاکمیت محروم می‌کرد. این در حالی است که این نظام نه‌تنها بی‌دینان، سنی مذهبان، بلکه حتا شیعیان نامعتقد و نامتعهد به ولایت مطلق فقیه را هم غیرخودی می‌داند و با این حکم آن‌ها را از شرکت در اعمال حاکمیت محروم می‌سازد. تبعیض دینی نه‌تنها در اصل دوازدهم قانون اساسی، جایی که مذهب جعفری اثنی عشری به‌عنوان مذهب رسمی کشور اعلام می‌شود انجام می‌گیرد، بلکه در همه اصول دیگری از آن قانون که شیعی بودن را شرط احراز مقامات عالی حکومت (رهبر و رئیس جمهور) می‌سازد و شالوده‌های ارزشی حکومت را برمی‌شمرند (بند ۵ و ۶ اصل دوم) و اعتبار حقوق اساسی ملت را مشروط به عدم مغایرت آن با موازین و احکام شرع شیعی (فصل سوم، حقوق ملت) می‌سازند. عدم مخالفت با ولایت فقیه آن‌چنان شرطی در جمهوری اسلامی است که عدم رعایت آن می‌تواند به حصر و حبس، خلع لباس و محرومیت از تدریس و حتا تکفیر و قتل صاحبان مقامات عالی روحانیت شیعی بیانجامد.

جایی که با شیعیان_عامی یا عالم چنین رفتاری می‌توان داشت تکلیف بی‌دینان و پیروان ادیان و مذاهب دیگر روشن است .بی‌دینان درصورت ابراز مشمول حکم ارتداد فطری یا ملی هستند. یکی مستوجب حکم اعدام و دیگری محرومیت از استفاده از اموال خود. بر این اساس حکم مسلمانان گرونده به ادیان دیگر روشن است. این واقعیت که سنی‌های ایران حتا مجاز به ساختن مسجد خود در تهران نیستند، نماز جماعت خود را به‌ناچار در نمازخانه، یعنی خانه‌های شخصی برگزار می‌کنند. این واقعیت که آن‌ها مجاز به تأسیس مدارس دینی خود نیستند و تعیین امامان جماعت مستقل بر آن‌ها ممنوع است تنها وجه‌های دینی ستم بر آن‌ها را آشکار می‌سازد.. یک وجه دیگر تبعیض بر سنی‌های ایران با سهم احتمالا ده درصدی آن‌ها در جمعیت ایران، محرومیت آن‌ها از ارتقا به مقامات بالای دیوانی و نظامی است. بر نمایندگان مناطق سنی نشین در مجلس همان حکمی وارد است که

بر نمایندگان دیگر اقلیت‌های شناخته‌شده دینی. آن‌ها در مجلسی می‌نشینند که با شیعه ولایت فقهایی تعریف می شود و قادر به تصویب هیچ قانونی نیست که صحت‌اش براساس موازین و احکام شرع شیعی و شورای نگهبان ولایت فقهایی تعیین می‌شود. جایی که این تبعیض‌ها بر سنی مذهبان با جمعیت چند ملیونی آن‌ها روا داشته می‌شود تکلیف دیگر اقلیت‌های دینی نمی‌تواند بهتر باشد. از مسیحی‌ها، یهودی‌ها و زرتشتی‌ها گرفته تا صوفیان و یارسانی‌ها و صائبین و دیگران.

در این نظام بیش‌ترین و خشن‌ترین تبعیض نسبت به بهایی‌ها اعمال شده است. قانون اساسی جمهوری اسلامی دین آن‌ها را قبول نمی‌کند. درنتیجه، و در عمل آن‌ها نه تنها اجازه اجرای مراسم دینی خود را ندارند، بلکه به‌طور مستمر تحت انواع اشکال سرکوب و آزار و محرومیت قرار دارند. طبق گزارش نمایندگان سازمان ملل متحد بهاییان ایران از سال ۱۳۵۷ به بعد در معرض هفده نوع آزار قرار داشته اند. این لیست با حکم ممنوعیت مؤسسات و فعالیت های دینی آن‌ها شروع می‌شود و با گذار از مصادره اماکن و دارایی آن‌ها، تخریب منازل آن‌ها، محرومیت آن‌ها از شغل و تحصیل و اعمال حبس و شکنجه و قتل و دیگر شکل‌های ستم‌گری بر آن‌ها ادامه می‌یابد. طبق یک گزارش سازمان عفو بین المللی از ابتدای انقلاب تا ۲۰۰ بهایی در ایران کشته شده اند. نوع دیگر تبعیض در جمهوری اسلامی تبعیض جنسیتی است. نابرابری زنان با مردان آن‌چنان در نظام ولایت مطلق فقیه عجین شده است که حتا در خیابان هم به چشم می‌خورد، در آن حجاب اجباری‌یی که از آغاز تأسیس حکومت اسلامی با خشونت و تحقیر به اجرا در آمد و تاکنون ادامه دارد. شکل حقوقی آن را می‌توان هم در قانون اساسی و هم در برخی از ابواب قانون مدنی مشاهده کرد. اصل بیستم قانون اساسی حکم نه بر برابری حقوق زن و مرد، بلکه برابری آن‌ها در برخورداری از حمایت قانون دارد. ا صل صد و بیستم قانون اساسی احراز مقام رئیس جمهور را منحصر بر«رجل»می‌سازد. تحمیل حجاب بر زنان یکی از اولین احکامی بود که خمینی در روز ۱۵ اسفند۵۷ در ارتباط با زنان کارمند در ادارات صادر کرد. تظاهرات زنان بر علیه این حکم در۱۷ اسفند همان سال به‌شدت سرکوب

شد. قانون حجاب اجباری در قالب ماده ۱۰۳ قانون تعزیرات در سال۶۲ و تبصره ماده ۱۴۱ قانون مجازات اسلامی در سال ۱۳۷۵ به تصویب مجلس و شورای نگهبان رسید. در۲۳ خرداد ۱۳۹۸ دادستان کل کشور حجاب را خط قرمز نظام خواند. قانون مدنی حکومت اسلامی زنان را در باب ارث، ازدواج و حضانت فرزند مورد تبعیض قرار می‌دهد و آئین دادرسی کشور برای شهادت آن‌ها اعتباری به اندازه نیم شهادت مردان قائل است. جز این‌ها کوشش‌های غالبا خشونت‌آلودی هستند که حکومت اسلامی از روز نخست برای بیرون نگاه داشتن و بیرون انداختن زنان از نظام اداری و اقتصادی کشور انجام داده است. علت این‌که خمینی برخلاف سال‌های پیش از انقلاب رأی موافق به حق رأی زنان داد و جمهوری اسلامی حضور زنان در مجلس و برخی از مقامات اداری را در عمل پذیرفته است ازیک‌طرف بستگی به نیاز آن به حمایت زنان «همیشه در صحنه» از نظام دارد و ازطرف‌دیگر موفقیت های محدودی که زنان در مبارزه علیه تبعیض‌های رسمی و غیررسمی حکومت به دست آورده اند.

تبعیض‌ها در عمل حکم غصب دارند، غصب نه‌تنها حقوق شهروندی - سیاسی غیرخودی‌ها، بلکه حق آن‌ها بر همه مزایای دیگری که به آن‌ها به علت ایرانی بودن تعلق می‌گیرد: حق برخورداری از حاصل منابع طبیعی کشور و خدماتی که دولت موظف به ارائه آن‌ها بر اساس دریافت مالیات از اتباع است. تبعیض‌ها در عمل موجب بیگانگی اکثریت مردم از حکومت و دشمنی حکومت با آن اکثریت می‌شود. حکومت برای حفظ حاکمیت خود بر غیرخودی‌ها از هیچ وسیله‌ای صرف نظر نمی‌کند. از دروغ و تحریف و اشاعه خرافات گرفته تا حبس و شکنجه و کشتار. یکی از نتایج این رفتار مهاجرت میلیون‌ها نفر از ایرانیان از وطن خویش به غربت است.. طبق آمار «دبیرخانه شورای عالی امور ایرانیان خارج از کشورِ وزارت امور خارجه‌ی جمهوری اسلامی» رقم آن‌ها به ۴۰۳۷۲۵۸ می‌رسد دیگران تعداد مهاجران را بسیار بیش‌تر از این رقم می‌دانند. یک واقعیت دردناک‌تر در این میان مهاجرت پیروان ادیان غیراسلامی است. براساس یک تحقیق از سال ۱۳۳۵ تا ۱۳۹۵ تعداد زرتشتی‌ها ۷۰ در صد، یهودی‌ها ۹۷ در صد، مسیحی‌ها ۷۳ در

صد و سایر اقلیت‌ها ۶۱ درصد کاهش یافته است.

اما، مهم‌ترین تبعیض از نظر موضوع این جستار تبعیض قومی است. اهمیت آن موجب می‌شود که ما جای بیش‌تری به بررسی آن بدهیم. این کار را پس از اشاره به تبعیضات اقتصادی شروع می‌کنیم و با نابرابری‌های اداری در زیر عنوان تمرکزگرایی اداری و تبعیض‌های فرهنگی در زیر عنوان فارسی‌محوری ادامه می‌دهیم. نزدیکی این موضوعات با یک‌دیگر این کار را مجاز می‌کند.

نابرابری اقتصادی به‌رغم برخی از اقدامات عمرانی که توسط حکومت مرکزی انجام گرفته است هنوز به صورتی که پیش از انقلاب ۱۳۵۷ حاکم بود ادامه دارد. تقسیم نابرابر سرمایه گذاری‌های عمرانی و تولیدی دولتی در استان‌هایی که اکثریت جمعیت آن‌ها از ترک‌ها، کردها، عرب‌ها، بلوچ‌ها و ترکمن‌ها تشکیل شده است دیده می‌شود. پژوهشی که جمال فتح االهی، وحید کفیلی و عیرضا تقی زارگان در باره شکاف توسعه استان های ایران در سال های ۱۳۷۵ و ۱۳۹۰ انجام داده اند پیشتاز بودن استان‌های مرکزی در هر یک از این سال‌ها را نشان می‌دهد. این در حالی است که استان سیستان و بلوچستان در رتبه آخر قرار دارند. پیش از آن جای استان‌های ایلام،کردستان، هرمزگان، لرستان، اردبیل، خراسان جنوبی و شمالی و کرمان است. این تصویر در هر دوسال تقریبا یک سان است.[۲۴] پژوهش دیگری که توسط محمد جواد صالحی براساس شاخص‌های توسعه انسانی (امید زندگی، آموزش و درآمد سرانه) و سرمایه انسانی (میزان دانش نهادینه شده در انسان) انجام داده است تقریباً به همان نتیجه می‌رسد که پژوهش جمال فتح الهی و همکاران‌اش. باز هم سیستان و بلوچستان در انتهای نمودار هر دو شاخص مذکور قرار داشتند و پیش از آن بازهم اردبیل، خراسان شمالی و جنوبی، کردستان، گلستان، کرمان و دیگران. در طرف دیگر باز هم استان مرکزی.[۲۵]

حکومت اسلامی به این هم بسنده نمی‌کند، بلکه با انتقال منابع طبیعی ثروت این نقاط به استان‌های مرکزی بر محرومیت نسبی ساکنان آن‌ها می‌افزاید. مثال بارز آن انتقال آب رود کارون به قم، یزد، خمین و غیره است

که موجب محرومیت مردم خوزستان – در برخی نقاط - حتا از آب آشامیدنی و کشاورزان آن استان از این نهاده برای زراعت، باغداری و دامداری شده است. این انتقالات بدون اعمال نفوذِ درعین‌حال برانگیخته از فقدان اشراف بر نتیجه درازمدت انتقال‌ها ممکن نشده است. یک مورد آن مشکلی است که درنتیجه تأسیس صنایع آب بر به صورت کم‌آبی برای کشاورزان اصفهان پیدا شده است. وجود استان‌های فارس نشینی چون کرمان، سیستان و خراسان جنوبی در مراتب زیرین توسعه موجب شده است که دانشوری چون بیژن عبدالکریمی نابرابری در امر توسعه را حمل نه بر تفاوت‌های قومی، بلکه رابطه‌ی مرکز- پیرامون بکنند. طبق نظر او محرومیت نسبی بلوچستان نباید ناشی از بلوچ بودن اهالی آن، بلکه وقوع آن خطه در پیرامون سرزمین ایران باشد.[۲۶] به نظر من این یک نوع تک-عامل‌بینی است؛ در حالی که مثلا پیرامونی بودگی کرمان تنها عامل آن مؤثر در تبعیض بوده است، در بلوچستان هر دو عامل تأثیر داشته اند. در این رابطه باید به تأثیر عامل آب و خاک در هر مورد نیز توجه داشت.

تمرکزگرایی

جمهوری اسلامی در ادامه سیاست دوران پهلوی تمرکزگرا در حوزه‌های اداری، اقتصادی و فرهنگی مملکت است. تمرکز اداری را می‌توان با برخوردی که این نظام با تقسیمات اداری کشور، شیوه اداره استان‌ها و برخورد به کثرت اقوام ایران از ابتدا تاکنون داشته است فهمید. ابتدا لازم به تذکر است که سیاست‌هایی که جمهوری اسلامی در این مورد اتخاذ کرده و به اجرا گذاشته است علاوه بر داشتن ریشه در خصلت اقتدارگرایانه و ایدئولوژی امت‌گرایانه آن پاسخی نیز در مقابل خواست‌های گروه‌های سیاسی متعلق به قوم‌های پیرامونی بوده است؛ خواست‌هایی دایر بر خودمختاری که بعضاً حتا تا جدایی از خاک ایران کشیده می‌شود.

درحالی‌که هر یک از گروه‌های مزبور خواست‌های قوم‌محوری (اتنیک) خود را آمیخته با گرایش‌های ناسیونالیستی بیان می‌کنند و آن را با ادعای

رهبری و سخن‌گویی قوم درمی‌آمیزند حکومت مرکزی با حرکت از ایدئولوژی اصالت امت اسلامی حتا منکر اعتبار و هویت‌های قومی و حقوق دایر بر آن می‌شود و ابراز خواست‌های ناظر بر آن را به دخالت قدرت‌های استعمارگر نسبت می‌دهد. نمونه‌هایی از این روی‌کرد را می‌توان در سخنانی که خمینی به مناسبت‌های گوناگون ایراد کرده است مشاهده کرد. کتاب «قومیت، ملیت و اندیشه فراملی از دیدگاه امام خمینی (س)» که توسط معاونت پژوهشی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی درسال ۱۳۸۱منتشر شد مجموعه‌ای از این سخنان را با ذکر تاریخ بیان آن‌ها فراهم آورده است. ازجمله این گفته در ۱۶ آذر ۱۳۵۷را که «این تبلیغات که این عرب است، آن ترک است و یا فارس یا کُرد، تبلیغاتی است که اجانب برای چپاول مخازنی که در این ممالک است رواج می‌دهند که مسلمانان را از هم جدا کنند. مسلمین باید هوشیار باشند که تحت تأثیر این تبلیغات واقع نشوند». یا در ۱۷ آبان ۱۳۶۲را که «آیا این همان نژادپرستی نیست که اروپایی‌ها می‌خواهند به وسیله‌ی آن ما را به استعمار بکشند و بین طوایف عرب و عجم و ترک جدایی بیندازند؟». هم‌چنین در ۲۸ آذر ۱۳۵۸با این ادعا که «قضایایی که در ایران واقع شده است این‌ها ریشه‌اش از خارج و یک مقداری هم از ریشه‌هایی که رژیم سابق دارند و طرفداران‌شان است. امت اصیل، نه کرد و نه آذربایجانی با ما مواجه نیستند. البته یک تبلیغاتی در کردستان همان اشخاص خارجی کردند که خیال کردند که یک تفرقه‌ای بین مثلاً اکراد و غیراکراد، بین اقلیت‌های این‌جا و غیر آن هست. و این برای این است که اسلام را درست نمی‌گذارند ما معرفی کنیم». یا در ۲۶ آذر ۱۳۵۸ که خواست اجانب «این است که اینجا اسلام و منطق اسلام نباشد. و ملیت‌ها را پیش بکشند و جدا کنند اسلام را، بعضی طایفه‌اش را از طایفه دیگر. اقلیت‌های مثلاً کرد و ترک و کذا. اصل قاعده‌اش این است که در ایران مطرح نباشد اینکه این اقلیتی است، آن یک اقلیتی است، این یک اکثریتی است.»

مخاطب برخی از این سخنان احزاب کرد بودند، آن‌ها که با خواست خودمختاری از همان ابتدای کار حکومت جدید درگیر زدوخوردهای مسلحانه با محافظان قدرت مرکزی شدند. خمینی در پاسخ آن‌ها ازجمله

در۱۵مرداد ۱۳۵۸ گفت: «این غائله‌های که در کردستان پیش آوردند این طور نبود که کُردها می‌خواستند یک غائله ای درست کنند. کُردها نظری به این نداشتند، غائله‌ای بود که اجانب ـ آن‌هایی که می‌خواهند ما را غارت کنند ـ با آن اشخاصی که هم‌دست آن‌ها در غارت‌گری بودند، مثل حزب دموکرات ـ سران حزب دموکرات البته ـ این غائله را بوجود آوردند که در آن‌جا یک برادرکشی‌ای بشود و یک چیزهایی بشود و نگذارند که این ملتی که پیش برده است تا آخر برود و نهضت را تا آخر برساند و این خوف در طرف‌های شما هم هست؛ در بلوچستان و در سیستان هم هست. این نقشه در آن‌جا هم هست». خمینی همین فرافکنی را ۱۸ مهر ۱۳۵۸ با بیان این حرف‌ها تکرار کرد: «این‌ها روابط‌شان با اجانب، با صهیونیسم، با امریکا، با رژیم سابق ثابت است و این‌ها دارند برای آن‌ها کار می‌کنند. آن‌ها می‌خواهند ملت کُرد را تا آخر وابسته به خارج و تحت فشار سابق قرار بدهند و اگر بتوانند ایران[را] هم همین کار را بکنند؛ یعنی تمام ایران را». یا این حرف در ۲۹ مهر ۱۳۵۸ «این‌ها می‌خواهند کردستان [را] اصلش کُردها را، همه را می‌خواهند از بین ببرند با تبلیغات مختلفی. آن اشخاصی تبلیغ می‌کنند که نه با کُرد رفیق هستند، و نه ترک و نه فارس. این‌ها عمال خارجی هستند، و برای آن‌ها می‌خواهند کار بکنند».

حاصل این انکار و ادامه سیاست تمرکزگرایانه پیشین واکنشی جز مخالفت و مقاومت نیروهای خودمختاری و بعضاً استقلال طلب در برخی از استان‌های کرد، ترکمن، بلوچ، عرب و ترک نشین نمی‌توانست داشته باشد. مخالفت و مقاومت این نیروها که در مرکز مورد حمایت برخی از گروه‌های سیاسی نیز بودند آن چنان نیرومند بود که تنها با سرکوب و کشتار به جایی نمی‌رسید. زمامداران جدید ناچار بودند که در قالب قانون اساسی قول‌هایی نیز به حل مسئله بدهند. ابتدا در عباراتی هرچند مبهم در اصول هفتم، پانزدهم، نوزدهم، سدم تا سد وششم قانون اساسی:

اصل هفتم پس از توجیه لزوم شوراها براساس «دستور قرآن کریم „و امر هم شوری بینهم" و „شاور هم فی الامر» » اعلام می‌کند که «شوراها، مجلس شورای اسلامی، شورای استان، شهرستان، شهر، محل، روستا و نظایر این‌ها

ارکان تصمیم گیری و اداره امور کشورند. اصل پانزدهم «استفاده از زبان های محلی و قومی در مطبوعات و رسانه‌های گروهی و تدریس ادبیات آن‌ها در مدارس، در کنار زبان فارسی» را مجاز می‌شمرد. اصل نوزدهم قول«حقوق مساوی» برای همه مردم ایران «از هرقوم و قبیله‌ای که باشند» را می‌دهد. در اصل سدم درحالی‌که از لزوم همکاری مردم «برای پیشبرد سریع برنامه‌های اجتماعی، اقتصادی، عمرانی بهداشتی، فرهنگی، آموزشی و سایر امور رفاهی» سخن می‌برد سهم شوراهایی که قرار است در هر روستا، بخش، شهر، شهرستان و ایالت به این منظور تشکیل بشوند را محدود به نظارت می کند. حقوق شورای عالی استان ها هم طبق اصل سد و دوم از تهیه طرح و ارائه آن‌ها ازطریق دولت به مجلس فراتر نمی‌رود. طبق اصل سد و سوم استانداران، فرمانداران، بخشداران و سایر مقامات کشوری توسط دولت تعیین می‌شوند. آن‌ها ملزم به تصمیمات شوراها درحوزه اختیارات این‌ها هستند. بنابر اصل سد و ششم شوراها را می توان «در صورت انحراف از وظایف قانونی آن‌ها منحل کرد.« مرجع تشخیص انحراف و ترتیب انحلال آن‌ها را قانون تعیین می‌کند. این‌که در هیچ یک از این اصول اشاره‌ای به تعیین مرزهای استان‌ها نشده است پاسخی به این سئوال نیز هست که آیا قومیت در آن نقشی داشته است یا خیر. در عمل مرز استان‌ها به همان صورتی که پیش از انقلاب تعیین شده بود ابتدا باقی ماند و تغییراتی که بعداً در آن‌ها پیداشد باز هم بدون ملاحظه تقسیمات قومی انجام گرفت.

محدودیت‌هایی که در قانون اساسی جمهوری اسلامی در امر اداره امور واحدهای تقسیمات کشوری دیده می‌شود تازه یک طرف نفرت حکومت تازه‌تأسیس نسبت به تمرکززدایی اداری را نشان می دهد. طرف دیگر آن را می توان در تعلل در جهت تهیه قوانین و آئین‌نامه های لازم برای اجرای اصول مذکور و اجرای قوانین و آئین‌نامه ها پس از تهیه و تصویب آن‌ها مشاهده کرد.

در عمل از ابتدایِ تأسیس جمهوری اسلامی تا هفتم اسفند ۱۳۷۷ تنها قدمی که برای تشکیل شوراهای مزبور برداشته شد تدوین و اجرای نیم‌بند «قانون شوراهای محلی بود». این قانون را دولت بازرگان تدوین و شورای

انقلاب در دوم تیرماه ۱۳۷۸، یعنی پیش از تشکیل شورای بازنگری پیش نویس قانون اساسی (مجلس خبرگان)، تصویب کرده بود. [۲۷]انتخابات شوراهای شهر طبق این قانون در مهرماه ۱۳۵۸ انجام شد، ولی، به گفته هاشم صباغیان، وزیر کشور، در شهرها مردم استقبال چندانی از آن نکردند.[۲۸] نگاهی به روزنامه‌های روزها و هفته‌های پیش از این انتخابات- که در ۲۱ مهر نشان برگزار شد- نشان می‌دهد که انتخابات در سکوت برقرار شده بود، گویی دولت اصراری در برگزاری انتخاباتی که با استقبال مردم روبه‌رو شود نداشت و ازهمین‌رو در اعلام خبر آن نیز نهایت امساک را به کار برد. روزنامه کیهان روز ۱۹ مهرماه حتی خبر انتخابات را که بنا بود دو روز بعد اجرا شود نداد و در روزهای پیش از این روی‌داد از مبارزه انتخاباتی هیچ خبری نبود. درهرحال، شوراهای انتخاب شده دوامی نیافتند و کارشان به انحلال کشید. پس از این آزمایش نافرجام، در اوایل آذرماه ۱۳۶۱، مجلس شورای اسلامی «قانون تشکیلات شوراهای إسلامی کشوری» را به‌جای قانون مصوب شورای انقلاب تصویب کرد. این قانون به وزارت کشور دوماه فرصت می‌داد تا لایحه‌ای برای انتخابات شوراها تهیه و به مجلس ارائه دهد. علاوه براین وزارت کشور را موظف می‌کرد که در فاصله دوماه پس از تصویب لایحه اخیر آئین‌نامه‌های اجرایی آن را تدوین و انتخابات را انجام دهد.[۲۹] اما، وزارت کشور لایحه انتخابات را تنها حدود یازده ماه بعد به مجلس داد. مجلس نیز به تبعیت از همان علل سیاسی و بهانه‌های دینی‌یی که موجب این درنگ شده بودند، تصویب آن را تا بهار سال ۱۳۶۵ به تعویق انداخت. از این تاریخ به بعد در فواصل و به دلایل گوناگون قانون تشکیلات، وظایف و انتخابات شوراهای اسلامی کشور دست‌خوش انتقادات و اصلاحات متعدد شد، تاآنجاکه سرانجام مجلس شورای اسلامی در ۱ خرداد ۱۳۷۵ صورت نهایی این قانون را به تصویب رساند. اما، اجرای قانون بار دیگر نزدیک به سی ماه به تعویق افتاد، تا سرانجام دولت خاتمی، در اجرای قولی که رئیس جمهور جدید و عبدالله نوری، وزیر کشور او داده بودند، در ۷ اسفند ۱۳۷۷ انتخابات شوراها را برگزار کرد.

مقایسه‌ی قانون مصوب ۱۳۷۵ با اصول قانون اساسی نشان‌گر برخی کاهش‌ها است. درحالی‌که اصل سد و یکم و سد و دوم قانون اساسی اختصاص

به شورای عالی استان‌ها دارد، که اعضای آن را نمایندگان شوراهای استان تشکیل می‌دهند قانون مصوب ۱۳۷۵ تنها تشکیل شوراهای ده، بخش، شهر و شهرک را لازم می‌شمارد. اما، مشکلات ناشی از این کاهش یا نیروهای مؤثر در کیفیت شوراها موجب شدند که این محدودیت در اصلاحات سال۱۳۸۲ این قانون به‌صورت اضافه کردن شورای استان و شورای عالی استان‌ها برداشته شود. شاید همین گونه عوامل باعث شدند که تعداد اعضای شوراهای شهر که درقانون مصوب ۱۳۷۵ سه نفر و حداکثر ۱۱ نفر بود در اصلاحیه سال ۸۲ به ۲۵ نفر و در تهران به ۳۱ نفر افزایش یافت. گمان ما را این واقعیت تائید می‌کند که در اصلاحیه سال ۱۳۹۵همین تعداد به توصیه‌ی شورای نگهبان به ۱۰ و در تهران به ۲۱ نفر کاهش یافت.

درحالی‌که در قانون مصوب شورای انقلاب هیچ شرطی برای احراز صلاحیت انتخاب شدن دیده نمی‌شود در قانون مصوب ۱۳۶۱ علاوه‌براین‌که بر شوراها صفت اسلامی را افزودند چند شرط مشخص سیاسی و مذهبی و درعین‌حال قابل تفسیر نیز در آن قید کردند: اعتقاد و تعهد عملی به اسلام، ابراز وفاداری به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، عدم گرایش به احزاب، سازمان‌ها و گروه‌های غیرقانونی و یا مبتنی برعقاید التقاطی و غیرالهی، عدم وابستگی به رژیم سابق، حتا به‌عنوان کدخدا و عدم اشتهار به فساد اخلاق. در قانون مصوب سال ۱۳۷۵ اعتقاد و الزام عملی به ولایت مطلقه فقیه هم به این شرایط اضافه شد و در اصلاحیه ۱۳۸۲ ثابت می‌ماند [۳۰].

اصول قانون اساسی در ارتباط با اختیارات شوراها هم‌دیگر را نقض می‌کنند. درحالی‌که دراصل هفتم آن قانون شوراها «ارکان تصمیم‌گیری و اداره امور کشورند.» این اختیار مطابق اصل صد و سوم همان قانون شامل انتصاب استانداران، فرمانداران، بخشداران و سایر مقامات کشوری نمی‌شود. زیرا انتصاب آن‌ها در اختیار دولت مرکزی است. مقامات نامبرده تنها «در حدود اختیارات شوراها ملزم به رعایت تصمیمات آن‌ها» هستند. بنابراین شوراها نه حق عزل و نصب مجریان را دارند و نه مجریان ملزم به اجرای هر تصمیمی هستند که شوراها می‌گیرند. انتخاب شهردارها از این قاعده مستثنا است در قانون ۱۳۷۵ شورای روستا می‌تواند دهیار را نصب و عزل کند، ولی

به شرط موافقت بخشدار با این کار. دراین قانون نصب شهردار هم به همین نحو انجام می‌گیرد، به پیشنهاد شورا و با حکم وزیر یا استاندار. عزل شهردار نیاز به این حکم ندارد، ولی مشروط به موافقت دو سوم اعضای شورا است.

شوراها جز انتخاب شهردار و دهیار اختیارات دیگری هم دارند .اصل سد و یک سد و دو قانون اساسی به شورای عالی استان اختیار پیش‌نهاد طرح به مجلس را می‌دهد. همین طور اختیار نظارت بر اجرای هماهنگ برنامه های عمرانی و رفاهی استان‌ها را. بدین‌ترتیب اصول سد و یک تا سد و سه قانون اساسی، با تعدیل اصل هفتم همین قانون، حق تصمیم‌گیری را به نظارت و پیش‌نهاد تقلیل می‌دهد.

در قانون مصوب شورای انقلاب شورای شهر بر کار شهردار نظارت می‌کند و حق دارد برای کلیه امور مربوط به شهرداری در حدود قوانین وتصمیمات شورای شهرستان آئین‌نامه وضع کند. علاوه‌براین شورا در امر وصول مالیات‌های مستقیم و مصرف آن‌ها، و نیز مصرف کلی بودجه محل که از طرف دولت تعیین می‌شود نظارت می‌کند. شورای ده نیز صاحب حق نصب و عزل کدخداست و بر انجام وظایف او نظارت دارد. بقیه اختیارات شورای ده در حد نظارت و مراقبت است. در قانون مصوب ۱۳۷۵ نیز اختیارات شوراهای روستا محدود به مرزهای نظارت وارائه پیش‌نهاد است. در بند الف وظایف و اختیارات شوراهای روستایی صحبت از «نظارت بر حسن اجرای تصمیم‌های شورا» می‌شود، ولی پس از آن جایی اشاره‌ای به موارد حق تصمیم‌گیری نیست [۳۱].

از قانون مصوب سال ۱۳۶۱ به بعد توجه قانون‌گزار پیش از آن که معطوف به شرح اختیارات شوراها باشد، متمرکز بر وظایف آنان بوده است، وظایفی چون هم‌کاری با مسئولین اجرایی و نهادهای انقلابی در انواع موارد. بااین‌همه، در این قانون هنوز ذکری از وظایف امنیتی و تبلیغی شوراها نشده است. قوانین بعدی این «کمبود» را جبران می‌کنند. ازجمله قانون مصوب سال ۱۳۷۵ و اصلاحیه ۱۳۸۲ که برای شوراهای اسلامی روستایی این وظایف را درنظر می‌گیرد: «هم‌کاری با نیروهای انتظامی جهت برقراری امنیت و

نظم عمومی»، تعیین و توجیه سیاست‌های دولت برای روستاییان و ترغیب و تشویق آن‌ها به اجرای آن سیاست‌ها، ایجاد زمینه مناسب و جلب مشارکت عمومی در جهت اجرای فعالیت‌های تولیدی وزارت‌خانه‌ها و سازمان‌های دولتی، جلب مشارکت و هم‌کاری عمومی برای انجام کارهای فرهنگی و دینی. ارجاع برخی از این وظایف به شوراهای محلی در یک حکومت دمکراتیک شاید خالی از اشکال باشد، ولی در یک حکومت ایدئولوژیک اجرای این گونه وظایف در حد خدمت به حکومت است و بالطبع استقلال عمل و خصلت خودمختارانه شوراها را مخدوش می‌کند.

انتخابات شوراها

انتخابات شوراها عاقبت در هفتم اسفند سال ۱۳۷۷برگزار، و از آن پس در چهار نوبت دیگر، هر چهار سال یک بار تکرار شد. انتخابات دور پنجم در خرداد ۱۴۰۰ تقریبا به‌طورکامل تحت تأثیر مبارزه انتخاباتی برای انتخاب رئیس‌جمهور دوره سیزدهم قرار داشت. پیش از بررسی برخی از مشخصات انتخابات شوراها اشاره به این امر لازم است که این انتخابات تنها موردی است که از نظارت شورای نگهبان معاف است. انتخابات شوراها توسط مجلس انجام می‌شود، مجلسی که البته خود حاصل نظارت استصوابی توسط شورای نگهبان است. این شاید خود علتی باشد برای این‌که شورای نگهبان دیگر تمایلی به قبول نظارت در انتخابات شوراها را، آن‌طورکه در مجلس در سال ۱۳۹۵ پیش‌نهاد شد ندارد.

انتخابات سال۱۳۷۷ در ۷۲۱ شهر، ۲۴ شهرک و ۳۴۳۰۳ روستا انجام شد تعداد داوطلبان حدود ۳۳۴ هزار نفر، ازجمله ۷۵۲۱ زن، بود. سنجش صلاحیت داوطلبان با همان معیارهایی که در قانون آمده و باکسب اطلاعات در احوال ایشان از دستگاه‌های عمدتا امنیتی موجب حذف ۳۶ هزار تن از آنها شد. برخی هم خود از خیر نمایندگی گذشتند. به‌این‌ترتیب، تعداد داوطلبان به ۲۹۷۰۰۰ کاهش یافت. از ۳۹ میلیون نفر واجدان حق انتخاب کردن تنها حدود ۲۵ میلیون نفر، یعنی حدود ۶۴ درصد، در انتخابات شرکت کردند. شرکت

کنندگان در تهران تنها در حدود یک سوم از واجدان حق رأی در انتخابات شرکت کردند. عبدالله نوری، به‌عنوان نماینده اول تهران تنها ۳۹/۸ درصد آرا را کسب کرد، که در مقایسه با تعداد واجدان حق شرکت در انتخابات به ۱۴ درصد کاهش می‌یابد. به نماینده آخر تهران، محمد غرضی، تنها ۱۲ درصد رأی دهندگان و حدود نیم درصد دارندگان حق شرکت در انتخابات رأی دادند. میزان شرکت در شهرهای کوچک و روستاها بیش‌تر بود. شاید به‌این‌علت که شهرنشینان به این انتخابات بیش‌تر با چشم سیاسی می‌نگرند تا روستاییان و ساکنان شهرهای کوچک. به سخن دیگر، ساکنان شهرها با شرکت کمتر نارضایتی سیاسی خود را از حکومت و دولت و یا اختیارات محدود شوراها بیان می‌کنند، درحالی که روستاییان و ساکنان شهرهای کوچک بیش‌تر متأثر از علائق و فشارهای محلی و ملاحظات واقعاً دهدارانه و شهردارانه هستند.[۳۲]

وقفه‌ای چنین طولانی در تشکیل شوراها طبیعتاً بی‌دلیل نمی‌توانست بوده باشد. در حالی که مدافعان مطلقیت قدرت مرکزی با هر گونه واگذاری قدرت به نمایندگان مردم در شوراها مخالفت می‌کردند آن‌ها که ابتدا جناح چپ حکومتیان را تشکیل می‌دادند و بعدها معروف به اصلاح‌طلب شدند مشکلی در این کار، در حدی که معلوم شد نمی دیدند. مخالفت با شوراها با دلایل سیاسی و بهانه‌های دینی انجام می‌شد. بیم از تقسیم قدرت میان شوراهای محلی در دوران پیش از انقلاب نیز به امتناع دولت از اجرای قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی انجامید. درآن دوران، ایدئولوژی سلطنت تمرکز قدرت را توجیه می‌کرد و پس از آن ولایت فقیه. ولایت فقیه با اعتقادی که به صغارت انسان ها و نیازشان به قیّم دارد توجیه مناسبی برای خودداری از تقسیم قدرت میان نمایندگان مردم در شوراها بود. یکی از موضوعات مورد اختلاف تفسیر اصل هفتم قانون اساسی یا دو آیه‌ای بود که در آن به منظور توجیه ضرورت تشکیل شوراها نقل شده است. درحالی که مدافعان تشکیل شوراها دو آیه مذکور در اصل هفتم قانون اساسی، «شاور هم فی الامر» و «امرهم شوری بینهم» قرآن را به معنی حقی بیش از نظارت شورا تفسیر می کردند دیگران، با استناد به همین عبارات در محدود کردن اختیارات شورا ها به نظارت محض اصرار داشتند. در نظر آن‌ها منظور از شور در این آیات نه حق تصمیم‌گیری،

بلکه تنها مشاوره بود. طبق این تفسیر صاحبان حق تصمیم را حکومت مرکزی و منتصبان آن در استان‌ها، استانداران، فرمانداران و بخشداران تعیین می‌کرد، ولی از آن‌ها می‌خواست که در انجام این کار با اعضای شوراها مشورت کنند. مخالفت در همان سال اول تأسیس جمهوری اسلامی با تشکیل شوراها آن‌چنان قوی بود که آیت‌الله طالقانی سه روز پیش از فوت خود در ۱۹ شهریور ۱۳۵۸ از تشکیل شوراها در جمهوری اسلامی اظهار تردید کرد. به اعتقاد او حاکمان «از آن ترس دارند که با تقسیم قدرت هیچ کاره شوند». حجة الاسلام اشرفی اصفهانی، رئیس کمیسیون شوراها و امور داخلی مجلس، در مصاحبه با مجله‌ی «بیان» درباره‌ی علت عدم اجرای انتخابات شوراها گفت: «یک مقداری احتمال می‌دهم بعضی از آقایان هیئت دولت خیلی روحشان با شورا توافق ندارد». او سپس با اشاره به حذف مناسبات و روش های شورایی از نهاد رهبری، صدا و سیما و قوه قضائیه درمجلس بازنگری قانون اساسی که در سال ۱۳۶۸ تشکیل شد به این نتیجه رسید که «حکومت دارد به این سمت می‌رود که شورا را حذف کند». به گفته او: «عدم اعتقاد به اصل مشارکت واقعی مردم از اصلی‌ترین موانع تشکیل شوراهای اسلامی و برگزاری انتخابات آن درگذشته و حال به شمار می‌آید». دلیل سیاسی دیگری که فرع بر این عدم اعتقاد است ترس از کثرت تعداد شوراها و اعضای آن‌ها ناشی می‌شد. در انتخابات سال ۷۷ به‌رغم حذف شوراهای شهرستان، استان و غیره، تعداد نمایندگان اصلی و علی‌البدلی که باید برگزیده می‌شدند نزدیک به دویست هزار می‌رسید. می‌توان فرض کرد که دولتی که اصل را بر عدم اعتماد به شهروندان و بر لزوم کنترل آن‌ها می‌نهد، وقتی با این تعداد شورا و مسئله کنترل آن‌ها روبه‌رو می‌شود از مزایای شور درمی‌گذرد و انتخابات شوراها را تا می‌تواند به عقب می‌اندازد.[۳۳]

ترس از تجزیه کشور دلیل دیگری برای امتناع مخالفان بود .برای بسیاری از مخالفان خودمختاری شوراها عین خدشه بر تمامیت ارضی بود. برای آن‌ها ، خودمختاری‌طلبان همان تجزیه‌طلبان بودند. مخالفان با اشاره به برخی شواهد ساختگی یا واقعی تاریخی و معاصر، عَلَم مخالفت با نظام شورایی بر داشتند. تندروی در درون جنبش های خودمختاری‌طلب، به رغم تأکید مکرر رهبری

آن‌ها برقبول تمامیت‌ارضی کشور و انکار تجزیه‌طلبی کمکی به زدودن ترس‌ها و بی‌اثر کردن بهانه‌جویی‌ها نمی‌کرد تندروی‌ها با شعارهای سوسیالیستی و انتقاد از مالکیت خصوصی و اصرار بر تشکیل شوراهای کارگری و دهقانی برای اداره مؤسسات اقتصادی بر ترس محافظه‌کاران از شورایی شدن امور، به‌طورکلی و شوراهای محلی به معنی ویژه آن می‌افزود.

اجرای انتخابات شوراها در ۷ اسفند ۱۳۷۷، پس از آن همه مخالفت‌ها و تعویق‌ها معلول تفاوت دولت خاتمی با دولت‌های پیشین در جمهوری اسلامی نیز بود. او و چند وزیر کابینه‌اش نماینده اصلاح‌طلبانِ درون حاکمیت بودند. موافقت این بخش از حاکمیت با تشکیل شوراها را باید محصول تجربه سال های گذشته دانست، از جمله مشکلات اداره متمرکز کشور و ضررهایی که اصلاح‌طلبان از روش‌های حذفی و ضدمشارکتی رقبای خود در حاکمیت خورده بودند. در این رابطه می‌توان از تأثیر تحولات سیاسی- فرهنگی سال‌های ۶۰ و ۷۰ در ذهن این گروه از اصلاح‌طلبان نیز سخن گفت. گرایش روشنفکران دینی به جانب قبول ارزش‌های دمکراتیک نمی‌تواند بی‌تأثیر در اندیشه سیاسی بخشی از اصلاح‌طلبان بوده باشد. اما، دلیل دوم محدودیت‌های متعددی بود که قانون مصوب سال ۱۳۷۵ شوراها برای تعیین تعداد، اختیارات و شرایط انتخاب اعضا قائل شده بود. به نظر می‌رسد که تنها با این محدودیت‌هاست که گرایش راست در حاکمیت با انتخاب شوراها موافقت کرده است.

کوشش اصلاح‌طلبان برای تشکیل شوراها همیشه به نفع خود آن‌ها تمام نشده است. امکان رد صلاحیت نامزدان آن‌ها و ناهماهنگی‌های وافر در میان گروه‌های گوناگون اصلاح‌طلب، محدودیت دایره آشنایی مردم در شهرهای کوچک و روستاها با آن‌ها به میزان‌های متفاوت، از جمله عواملی بوده است که موجب افتادن اکثریت اعضای شوراها دست أصول‌گرایان شده است. به‌عنوان نمونه شهرداری تهران از ۱۳۶۸ به بعد مدت حدود ۲۷۱ ماه در اختبار أصول‌گرایان بود ،ولی تنها در ۱۹۶ ماه در دست اصلاح‌طلبان. طولانی‌ترین مدت ریاست شهرداری تهران با حدود ۱۳۳ ماه به محمد باقر قالیباف أصول‌گرا تعلق داشت، این رقم برای غلامحسین کرباسچی اصلاح‌طلب میانه‌رو تنها ۱۰۴ ماه بود. با این تفاوت که دومی پس از پایان ریاست خود به زندان

افتاد و دیگری رئیس مجلس شد. آنهایی هم که انتخاب شدند همیشه در معرض خطر انواع اذیت و آزار توسط رقبای خود در صف أصول‌گرایان قرار داشته‌اند. نمونه بارز آن بازداشت و حبس دو ساله (۱۳۷۹-۱۳۷۷) غلامحسین کرباسچی، شهردار تهران به اتهام فساد مالی است. با این همه اصلاح‌طلبان موفق شدند در دو دوره اکثریت اعضای شورای شهر تهران را به دست آورند. در انتخابات سال ۹۶ تمامی اعضای شورای شهر تهران به دست اصلاح‌طلبان افتاد. حال اگر میزان موارد رد صلاحیت نامزدها در انتخابات شوراها در خرداد سال ۱۴۰۰ را در نظر بگیریم می‌توانیم به این نتیجه برسیم که پیروزی سال ۹۶ دیگر تکرار نخواهد شد. تصمیمی که سران جمهوری اسلامی برای پایان دادن به انتخابات رقابتی در مورد انتخاب رئیس جمهور گرفتند شامل شوراها هم شد. رد صلاحیت ۸۱ درصد اعضای شوراهای شهر در استان تهران، رد صلاحیت همه اعضای اصلاح‌طلب شوراهای شهرهای اصفهان و شیراز و رد صلاحیت ۱۲ عضو اصلاح طلب شورای شهر تهران نمونه‌هایی از خبرهایی هستند که در رسانه‌ها در این رابطه منتشر شده اند. تأثیر این «پاکسازی» را می‌توان، ازجمله در انتخاب اعضای شورای شهر کرج مشاهده کرد، جایی که تعداد آرای باطله نزدیک به دو برابر آرای نفر اول در لیست برندگان انتخاب اعضای این شورا بود.[۳۴] رئیس کل دادگستری استان فارس گفت در چهار سال گذشته ۱۲۹ نفر از اعضای شورای ها و شهرداران این استان بازداشت شده بودند.[۳۵]

درحالی‌که تمامی ماجرای پُرجنجال تدوین و تصویب قانون‌ها و آئین‌نامه‌های مزبور و اجرای آن‌ها مبتنی بر تصمیماتی بوده اند که حکومت مرکزی براساس منافع و مصالح خود اتخاذ کرده است مواردی هم بوده است که خواست اهالی در تعیین این تصمیمات تأثیر داشته است. بارزترین آن موارد تبدیل برخی از شهرستان‌ها به استان است که بر اثر اصرار اهالی آن شهرستان‌ها بر استفاده از مزایای مالی، اقتصادی و و جهه ای استانی شدن شهرستان خود حاصل شده است. درحالی‌که تعداد استان‌های کشور در آستانه‌ی انقلاب ۲۴ واحد بود این تعداد تا امروز به ۳۱ واحد افزایش یافته است. تبدیل استان‌های اردبیل، قزوین و کرج و تقسیم استان‌های فارس و خراسان به هریک سه استان به میزان‌های مختلف در نتیجه‌ی تمایل قدرت‌مندان اهل شهرستان

صورت گرفته است.[۳۶] روند افزایش استان‌ها ظاهرا هنوز به انتها نرسیده است. در وزارت کشور طرح‌هایی موجود است که از افزایش پنج استان دیگر خبر می‌دهند. انتقال برخی شهرها از یک استان به استان دیگر مورد دیگری است از پاسخ مثبت حکومت به خواست، از نظر حکومت معتبران شهرها. نمونه آن انتقال تعلق آستارا از گیلان به استان اردبیل است. درعین‌حال باید به این نکته نیز توجه داشت که اگر مقاومت اهالی قائن بر علیه الحاق به استان خراسان جنوبی موفقیت‌آمیز بود، اعتراض اهالی فردوس به پیوستن به همان استان به کشته شدن چند تن از معترضان انجامید و ناکام ماند.

تشکیل شوراها درحد اختیاراتی که قانون برای آن‌ها تعیین کرده و محدودیت‌هایی که سپاه پاسداران، قوه قضاییه و دیگر نهادهای زیر نظر نهاد رهبری برای آن‌ها ایجاد می‌کنند فرصتی به اهالی مناطق برای دخالت در اداره امور محل سکونت خود می‌دهد. ازاین‌رو می‌توان آن‌ها را ارگان‌هایی نامید که با اختیارات محدود خود در کاهش تمرکز قدرت در مرکز تأثیری محدود داشته اند. با این همه محدودیت اختیارات شوراها آن‌چنان زیاد است که نمی‌توان وجود آن‌ها را عاملی تعیین کننده در حل مسئله تمرکز و تحویل قدرت به نهادهای انتخابی توسط شهروندان دانست. کیومرث اشتریان و حسن کریمی فرد در «نقد و بررسی عملکرد شوراهای اسلامی شهر در ایران» به این نتیجه رسیده اند که در کنار فقر فرهنگی، ضعف تاریخی مشارکت، نبود نهادهای مدنی و احزاب سیاسی، فقدان سنت‌های دموکراتیک، سیاست‌زدگی تغییرات مکرر در قانون شوراها، عدم واگذاری اختیارات به آن‌ها، تلقی تشریفاتی از آن‌ها، نگاه به شوراها به مثابه‌ی سکوی ارتقا به مقامات بالاتر و حاکمیت بلامنازع نگرش مدیریت متمرکز تک‌ساختی مانع عمل‌کرد مطلوب آن‌ها بوده اند.[۳۷]

تفاوت میان اصلاح طلبان با اصول‌گرایان تنها در روی‌کرد دوگانه آن‌ها نسبت به شوراها دیده نمی‌شود، بلکه در آن طرحی نیز دیده می‌شود که سازمان مدیریت و برنامه ریزی در دولت خاتمی برای یک تجدید نظر دیگر در تقسیم‌بندی استانی کشور و دادن اختیارات بیشتر به استان‌ها ریخته شد. طبق این طرح قرار بود که کشور به نه استان تقسیم بشود و در رأس هر

استان یک وزیر با اختیاراتی منصوب بشود که در سطح زیرین اختیارات دولت مرکزی (امور دفاعی،سیاست خارجی، امور پول، قانون گذاری، قضا، برنامه ریزی کلان در بعد اقتصادی و عمرانی) قرار داشت. تقسیم‌بندی استان ها بدون ملاحظات قومی بود.[۳۸] مشکل اصلی این طرح از نقطه نظر ملاحظات دموکراتیک انتصاب وزیر توسط رئیس جمهور بود. با این همه دولت خاتمی قدرت کافی برای اجرای آن نداشت. دولت‌های بعدی وقعی به آن نگذاشتند. گاه‌گداری در سطح وزارتخانه حرف‌هایی در باره

تبعیض زبانی

یکی از عوارض انکار هویت، منزلت و حقوق اقلیت‌های قومی بی‌اعتناعی حکومت به زبان آن‌ها و کاربرد آن در نظام آموزشی، اداری، رسانه‌ای و قضایی است. جمهوری اسلامی در این زمینه کم‌وبیش به همان سیاست فارسی محوری ادامه می دهد که از رژیم سلطنتی به ارث برده است. یکی از آثار انکار را می توان در اصل پانزدهم قانون اساسی مشاهده کرد، جایی که زبان و خط فارسی تنها زبان و خط رسمی مشترک مردم ایران است. «اسناد و مکاتبات و متون رسمی و کتب درسی باید با این زبان و خط باشد» و در مدارس تنها ادبیات زبان‌های قوم تدریس شود. تفاوتی که در این نظام با نظام سلطنتی به چشم می‌خورد ناشی از فشار افزوده ای است که از جانب قوم‌های غیر فارس بر حکومت مرکزی وارد می‌شود و مورد حمایت درحال گسترش روشن‌فکران و کنش‌گران سیاسی فارس زبان قرار می‌گیرد. به این دو عامل می‌توان بیم برخی از حکومت‌گران از خطرهایی را هم افزود که به واسطه استفاده نیروهای خارجی از نارضایتی قوم‌های غیرفارس حاصل می‌توانند شد. یکی از نتیجه‌های این فشارها را می‌توانیم در قول‌هایی ببینیم که داوطلبان انتخاب برای ریاست جمهور و نمایندگی مجلس هر بار به اقوام مزبور در راستای اقدام برای اجرای خواست‌های آن‌ها می‌دهند و پس از پیروزی در انتخابات آن‌ها را غالباً فراموش می‌کنند. به‌ویژه نمایندگان استان‌هایی که اکثریت اهالی آن‌ها را غیرفارس‌ها تشکیل می‌دهند. رئیسی،

رئیس دولت جدید هنگام مبارزه انتخاباتی خود حتا یک ستاد اقوام و مذاهب تشکیل داد و از دادن قول، به‌ویژه به اهل سنت کوتاهی نکرد.[۳۹] احمدی نژاد در طول سال های ۸۸ در سفرهای استانی خود در لباس‌های محلی گوناگون ظاهر می‌شد، چند کلمه به زبان اهالی ادا می‌کرد و از حقوق قومیت‌های ایران سخن می‌گفت. اما او در عین حال حکم به توقیف نشریات قومی می‌داد.[۴۰] صدیف بدری، نماینده اردبیل در ادامه قول‌هایی که در هنگام مبارزه انتخاباتی خود داده بود در مصاحبه‌ای که در فروردین سال ۹۷ با سایت «خانه ملت» داشت از طرحی خبر داد که می‌خواست به منظور اجرای اصل پانزدهم قانون اساسی به مجلس بدهد. او گفت که خود آن طرح را تهیه کرده و مشغول جمع‌آوری امضای دیگر نمایندگان برای آن است.

در طرف دولت می‌توان به دو بند ۴ و ۵ «بیانیه حقوق ادیان، اقوام و مذاهب» روحانی اشاره کرد که در ۱۲ خرداد ۱۳۹۳ منتشر شد. روحانی در بندهای مزبور تدریس زبان مادری ایرانیان کرد، آذری، عرب و غیره را به‌طور رسمی در سطح مدارس و دانشگاه‌ها و تقویت فرهنگ و ادبیات آن‌ها وعده داد و این قول را در بند ۸ همان بیانیه افزود که همه نوع تبعیض را ازمیان بر خواهد داشت. او، پیش از این در سفرهای انتخاباتی قول تأسیس فرهنگستان زبان وادب آذری را هم داده بود. او پس از انتخاب به ریاست جمهور علی یونسی را به سمت مشاور امور اقلیت‌های ایران انتصاب کرد. اما اقداماتی که توسط این شخص در زمان مسئولیت او و دیگر مسئولان تا به حال انجام شده اند پیشرفت چندانی نداشته اند. آنچه در عمل شده است تدریس ادبیات کردی در دانشگاه سنندج و دو سال بعد ادبیات ترکی در دانشگاه تبریز است. یک نماینده مجلس از استان گلستان در ۲۶ شهریور ۱۳۹۵ اعلام کرد که زبان ترکمنی در دانشگاه‌های گلستان و خراسان به‌عنوان یک واحد درسی به زودی تدریس خواهد شد. این خبر در ۱۳ اسفند ۱۳۹۹ در رادیو فردا منتشر شده است. علی اصغر خانی، سرپرست وزارت آموزش و پرورش از تشکیل کمیته‌ای برای بررسی تدریس زبان مادری در مدارس خبر داد. اما، اعضای فرهنگستان و ادب فارسی چنان از شنیدن این خبر متحیر شدند که آن را توطئه‌ای از جانب انگلیس خواندند.[۴۱] نتیجه این که دولت روحانی ناچار منتظر تصمیم

شورای عالی انقلاب فرهنگی شد. در تاریخ ۱۶شهریور ۱۳۹۸ مهدی گلشنی، عضو این شورا اعلام کرد که این طرح در این شورا هنوز مطرح نشده است. همان‌جا می‌خوانیم که طرح آموزش کردی و آذری در لابلای برخی کتاب‌های درسی فارسی در شورای عالی انقلاب فرهنگی تصویب شده است . گویا در زنجان در مقطع ابتدایی، ترکی و در سقز در مقطع دبیرستان، کردی تدریس می‌شود. [۴۲] ولی اغلب به ابتکار استان‌ها و در سطح فوق برنامه. لازم به گفتن نیست که با این سطح از تدریس زبان مادری قوم‌های غیرفارس ایران حتا به اصل پانزدهم قانون اساسی هم وفا نشده است.

آنچه مقدمتاً در ارتباط با رسانه‌ها، به‌طورکلی و رسانه‌ها به زبان‌های غیرفارسی می‌توان گفت این است که انتشار آن‌ها، به‌طور آزاد تنها در بیرون از مرزهای ایران ممکن بوده است؛ آن هم با توجه به این که همین بیرون بودن‌شان اجباری و نتیجه ممنوعیت‌شان در درون کشور بوده است. هنوز چند ماهی از تأسیس حکومت اسلامی نگذشته بود که روند تعطیل اجباری مطبوعات مخالف شروع شد و رسانه‌های مطبوعاتی، تصویری و صوتی به انحصار حکومت درآمدند.. خمینی افسوس خورد که چرا آن‌ها را زودتر سرکوب نکرده و «رؤسای آنها را به محاکمه نکشیده» بود. ۲۱ سال بعد، در روز ۱۳۷۹/۲/۴ جانشین خمینی روزنامه‌ها را «پایگاه دشمن» خواند و با ابراز این نظر حکم توقیف ۱۸ روزنامه و مجله را صادر کرد.[۴۳] این روند در سال‌های بعد ادامه یافت و به انحلال ده‌ها نشریه و بازداشت بیش از صد روزنامه نگار منجر شد.[۴۴] از این مقدمه که بگذریم می‌توانیم از انتشار عمدتا زودگذر و زیر تیغ سانسور برخی از ارگان‌های مطبوعاتی (روزنامه‌ها، گاهنامه‌ها و وب سایت‌های دیجیتالی با گرایش اصلاح طلبانه صحبت بکنیم که به‌ویژه در دوره ریاست جمهوی محمد خاتمی (۱۳۸۴-۱۳۷۶) منتشر شدند. در میان آن‌ها تعدادی هم رسانه‌هایی به زبان رسمی فارسی ، با مقاله‌هایی به زبان‌های غیررسمی بودند.

رخداد جالب در این دوره تعداد وسیع نشریات دانشجویی در دانشگاه‌های سراسر کشوراست که به‌خصوص توسط دانشجویان ترک‌زبان در دانشگاه‌ها منتشر شدند. امید شکوهی در این رابطه عنوان بیش از چهل نشریه را

معرفی می‌کند. در میان آن‌ها نام چند نشریه کردی، ترکمنی و عربی هم دیده می‌شود. طبق نوشته کاوه بیات در سال های ۱۳۷۷ تا ۱۳۸۳ حدود ۳۰۰ نشریه دانشجویی فقط در دو حوزه کردستان و آذربایجان با دیدگاه قوم‌گرایانه منتشر می‌شدند[۴۵]. در این دوره در سطح غیردانشجویی هم نشریاتی به زبان‌های ایرانی غیرفارسی در کنار فارسی منتشر شدند که در پایان آن یا با تعطیل و لغو مجوز از جانب حکومت مرکزی برخورد کردند یا مجبور به رعایت حط قرمزهای پهناور وزارت ارشاد، قوه قضایی و دیگر دستگاه‌های امنیتی شدند. در خبرگزاری ایرنا در تاریخ ۱۳ اسفند ۱۳۹۹ خبری از همایش روزنامه‌نگاران و مسئولان دولتی در آذربایجان شرقی در ۲۱ بهمن ۱۳۹۷ را می‌خوانیم که در این استان ۱۱۵ روزنامه منتشر به زبان فارسی می‌شدند، هرکدام بکی دو صفحه به زبان ترکی. براساس بخش مطبوعات استانی نمایشگاه بین المللی کتاب در سال ۱۳۸۴ در آذربایجان شرقی ۲۵، کردستان ۱۷، زنجان ۱۳ و کرمانشاه ۲۱ نشریه منتشر می‌شدند. [۴۶]فرزاد حاج میرزایی و عارف رحیمی هفت نشریه کردی زبان را در شماره ۴۰ مجلهٔ « گفتگو» (ش‌هریور ۱۳۸۳) معرفی می‌کنند. در ویکی پدیا نام یک نشریه کردی به زبان کرمانجی، ۱۲ نشریه به زبان کردی سورانی میانی و۵ نشریه به زبان سورانی جنوبی آمده است. دو نشریه کردی هم پس از انقلاب توسط سازمان تبلیغات اسلامی منتشر شدند. در شهریور ۱۳۹۹ مجوز «نشریه صحرا» که در سال ۱۳۷۶ با مقالاتی به زبان ترکمنی انتشار خود را آغاز کرده بود باطل گردید .رادیو زمانه در روز سوم همین ماه چند گاهنامه ترکمنی زبان را هم می‌آورد که به نام‌های «یاپراق»، «مختومقلی»، «ترکمن نامه» و هفته‌نامه‌ی گلستان» منتشر می‌شدند. علاوه بر نشریات می‌توانیم به رسانه‌های شنیداری و دیداری استانی صدا و سیمای جمهوری اسلامی اشاره کنیم که در کنار زبان فارسی زبان‌های قومی استان های مسکونی قوم‌های غیرفارس را هم به کار می‌گیرند، آن هم با همان گرایش انحصارطلبانه و در عین حال تبلیغاتی که بر این سازمان حکومتی حاکم است.

یکی دیگر از اقدام‌هایی که در آن نوعی توجه به وجود کثرت قومی و در عین حال تخفیف اهمیت آن مشاهده می شود برگزاری نمایش برخی از

ویژگی‌های فرهنگی اقلیت‌های قومی در مجامع سالانه است. نمایش لباس، موسیقی و کارهای دستی قومی، برگزاری سفرهای استانی و نمایش کوچ ایلات.[۴۷]

واکنش «اقلیت»های قومی

نتیجه‌ی این سیاست گسترش آگاهی میان‌قومی میان قوم‌های پیرامونی، تشدید بیگانگی آن‌ها نسبت به ایران و یا تقویت روی‌آوری آن‌ها به ترجیح هویت‌های قومی خود به هویت ایرانی آن‌ها است. نشانه‌های این گرایش را می‌توانیم در پژوهش‌های میدانی‌یی که توسط کارشناسان دانشگاهی انجام شده است دنبال کنیم. در یک بررسی نمونه‌ای که در اواخر سال ۲۰۱۶ در قالب یک «پیمایش اجتماعی ایران» از جمله در باره‌ی وضعیت آگاهی‌های قومی در مرکز مطالعات ایران و خلیج فارس در دانشگاه پرینستون آمریکا انجام شد فقط ۲۳ درصد پاسخ دهندگان در جواب پرسش مربوط به تعلق قومی خود گزینه «نمی‌دانم» را انتخاب کردند. این پاسخی بود که آن‌ها در یک پرسش سرگشاده (بدون ذکر پاسخ‌های ممکن از ظرف پرسش کننده) می‌دادند. در صورتی که همین پاسخ در یک پرسش سربسته (ذکر پاسخ‌های ممکن) به ۱۲ درصد کاهش یافت. در این پیمایش معلوم شد که آگاهی قومی نسبت تحصیلات، درآمد و سکونت پرسش دهندگان در شهرهای بزرگ تفاوت داشته و به جانب بیش‌تر تمایل داشته است.[۴۸] در مطالعه‌ای که یاور عیوضی، سیف‌الله سیف اللهی، باقر ساروخانی براساس ۲۸ پایان نامه و ۲۲ مقاله علمی-پژوهشی حاصل در پژوهش‌های میدانی و موردی در برخی از شهرهای کرد، آذری، عرب و بلوچ نشین انجام داده اند شاهد آن هستیم که در همه‌ی این موردها پرسش شدگان هویت قومی خود را بر هویت ایرانی به میزان‌های متفاوت ترجیح داده و یا حتا منکر هویت ایرانی برای خود شده اند. تنها در یک مطالعه که در میان ترک‌زبانان آذربایجانی انجام شده است هویت قومی با ایرانی وزن برابر داشته است.[۴۹] عاملی که بیش از همه در این فاصله‌گیری از هویت ایران در میان اقوام پیرامونی تأثیر داشته است

بی شک انواع محرومیت‌ها، تبعیض‌ها و اجحافاتی بوده است که در دوره‌ی پهلوی‌ها نسبت به آن‌ها اعمال شده و پس از انقلاب با افزایش تبعیض دینی و بی‌اعتنایی ایدئولوژیک به ناسیونالیسم ایرانی ادامه یافته است. پژوهشی که علی ربانی، بهجت ایزدخواستی، ابراهیم حاجیانی و حسینعلی میرزایی در سال های ۱۳۸۸-۱۳۸۷ در میان دانشجویان آذری، کرد و عرب دانشگاه‌های تبریز، سنندج و اهواز کردند شاهد ضریب همبستگی بالایی (۰/۵۶۳) میان احساس محرومیت و کاهش علاقه به هویت ملی شدند.[۵۰] در مقاله دیگری که میدیا خانلری بر مبنی چند پژوهش ثانویه و مصاحبه میدانی با بیست نفر از اهالی متعلق به طبقه متوسط پائین در شهر سنندج کرده است نویسنده به دو گونه نتیجه می‌رسد: ۱- «میانگین رقم شاخص فداکاری» که بیش از همه ناظر بر افتخار به ایرانی بودن است در این شهر به کمتر از ۲/۵ در مقیاس ۵ واحد رسیده است. ۲- گرچه «عده‌ای کماکان خود را ایرانی می‌دانند اما، نزد آن‌ها مسئله ایرانی بودن بیشتز یک تعلق جغرافیایی و محصول اجبار به همنشینی است تا تعلق سیاسی و هویتی مبتنی بر حضور در دولت-ملت ایرانی. مطابق برداشت خانلری از روندعمومی مطالبات و شعارها در تظاهرات خیابانی در کردستان ایران تمایل به سمت "چهار پاره کردستان" بوده است.[۵۱]

نارضایتی‌ها تنها در مصاحبه‌ها نمایان نمی‌شوند، بلکه از همان آغاز تأسیس حکومت اسلامی به‌صورت تظاهرات خیابانی، اعتصاب‌ها، شورش‌های خشونت‌آمیز و گاه نمایش سکوت هم در آمده اند. گرچه سازمایه‌های قومی در تظاهرات ملیونی آذربایجانی‌ها در ۱۴ آذر ۵۸ در سایه اعتراض به بهره برداری روحانیت انحصارطلب مرکز از انقلاب قرار گرفته بودند، ولی دیری نکشید که آن‌ها آشکارتر، و تدریجاً شدیدتر شدند، آن‌چنان‌که در خرداد سال ۱۳۸۵ ظاهراً تنها به علت کاریکاتوری که بر آن ظن توهین به مردم آذربایجان می رفت – یا این‌چنان تبلیغ می‌شد- به‌صورت نمایش‌های اعتراضی در تبریز و بسیاری دیگر از شهرهای آذربایجان درآمدند.[۵۲] ازاین‌پس وقوع این پیش‌آمد و واکنش به آن موجب آن شده است که تقریباً هر سال، به این مناسبت در شهرهای مختلف آذربایجان اعتراض‌هایی با شرکت گروه‌هایی از مردم برگزار

شود. این واقعیت که مهندسی انتخابات رئیس جمهور در خرداد ۱۳۸۸ موجب اعتراض چند ملیونی مردم در تهران، ولی درعین‌حال سکوت مردم آذربایجان شد نشان قهر این استان از مرکز داشت، و دلیلی بود برای یک نمایش اعتراض به‌صورت سکوت.[۵۳] یکی دیگر از نمایش‌های اعتراض بزرگ در که در روزهای ۱۸ تا ۲۳ تیر ۱۳۸۴ در مهاباد رخ داد. نمایش به مناسبت یادمان شانزدهمین سال‌گرد ترور عبدالرحمن قاسملو، رهبر حزب دموکرات کردستان ایران در مهاباد آغاز شد و با شکنجه و قتل یکی از تظاهرکنندگان به نام شوان قادر توسط نیروهای امنیتی رژیم در دیگر شهرهای کردنشین توسعه یافت.[۵۴] نیره توحیدی با استناد به منابع سازمان عفو بین المللی می نویسد سرکوب این تظاهرات سر از قتل حدود بیست معترض و دستگیری صدها اعتراض کننده دیگر در آورد.[۵۵] سال‌گرد قتل قاسملو در سال‌های بعد نیز موجب برگزاری تظاهرات و تجمعات اعتراض آمیز شد و با واکنش‌های پُرخشونت نیروهای امنیتی مواجه گرید.[۵۶] سال‌گردها و اعتراض‌ها در خوستان نیز تکرار شدند. در این جا به سبب شورش اعراب به مناسبت شایعه قصد دولت خاتمی به کاهش نسبی جمعیت عربی این استان از راه تشویق فارس‌زبان‌ها به اقامت در خوزستان در اواخر فروردین ۱۳۸۴. تظاهرات بزرگی که در این سال به منظور اعتراض به این شایعه، یا قصد صورت گرفت طبق معمول با سرکوب خشونت‌آمیز و خونین مأموران حفظ امنیت رژیم مواجه و در سال‌های بعد کم‌وبیش تکرار شد[۵۷]

مسبب کشتار همیشه نیروهای امنیتی رژیم نبودند. برخی از سازمان‌های مخالف که راه حل رفع ستم و تبعیض را در کاربرد روش‌های مسلحانه می‌بینند در مبادرت به این عمل کوتاه نمی‌آیند. بیش‌ازهمه، از زدوخوردهای خشونت‌آلود چند سال اول پس از انقلاب که بگذریم، شاید در بلوچستان و به‌طورعمده توسط گروه‌های «جندالله» به رهبری عبدالملک ریگی و پس از آن «جیش العدل» به رهبری محمد ظاهر بلوچ. عملیات تروریستی این گروه شامل بر بمب گذاری‌ها، گروگان‌گیری‌ها و حمله‌های مسلحانه به نیروهای سپاه پاسداران و بعضاً اشخاص بی‌طرف می شود. ویکی پدیای فارسی ۲۴ عملیات در بازه ۲۳ آذر ۸۴ تا ۲۴ آذر ۸۹ را به این سازمان نسبت می‌دهد که

طی آن ۲۱۰ نفر کشته و ۴۹۶ نفر زخمی شده اند. این ارقام در مورد «جیش العدل» که در سال ۱۳۹۱ تأسیس شد شامل بر ۷ مورد بمب‌گذاری می‌شود. خونین‌ترین آن‌ها در ۲۳ اردیبهشت ۱۳۸۵ منجر به کشته شدن ۱۲ نفر در کرمان و ۲۵ بهمن ۱۳۸۷ به قتل ۱۸ بسیجی در اثر انفجار یک خودرو آکنده از مواد انفجاری شد.[۵۸] انفجار دو بمب در مسجد شیعیان زاهدان در تیر ماه ۸۹ ده‌ها کشته و زخمی به جای گذاشت.[۵۹] کاربرد اسلحه علیه نیروهای امنیتی رژیم را حزب دموکراتیک کردستان ایران نیز بعد از ۲۰ سال توقف در مبارزه‌ی مسلحانه در اواسط ۱۳۹۵ از نو آغاز کرد.[۶۰] در چند درگیری این حزب با نیروهای امنیتی حکومت که در ۲۵ مرداد ۹۷ در بانه و نقاط مرزی اشنویه واقع شد طبق اطلاعات این حزب ۱۴ نفر از سپاهیان کشته شدند.[۶۱] پیش‌ازاین در اوایل اردیبهشت ۹۴ بنا بر خبر رسمی سپاه پاسداران ۱۱ نفر از اعضای «گروهک‌های ضدانقلاب» و ۳ نفر از پاسداران در شهرستان سروآباد کشته شدند. این خبر توسط حزب نامبرده تأیید شد.[۶۲] از این پس خبرهایی از این نوع در رسانه‌های رسمی آن حزب یا سپاه پاسداران تکرار می‌شوند. یکی دیگر از سازمان‌های کردی که به دفعات دست به درگیری‌های مسلحانه با نیروهای امنیتی نظام زده است «سازمان حیات آزاد کردستان» (پژاک) است. طبق خبر کاوه قریشی در تارنمای روزانلاین، تاریخ ۲ خرداد ۹۳ در جریان درگیری‌های مسلحانه میان این سازمان و نیروهای نظام حدود ۳۰۰ نفر از دو طرف کشته شدند. اخبار درگیری‌های مسلحانه میان نیروهای امنیتی نظام و برخی از سازمان‌های عربی خوزستان عمومی بودن این گونه واکنش‌ها به سیاست‌های تبعیض‌آلود نظام را تأیید می کنند. خونین‌ترین آن‌ها حمله ۴ یا ۵ تن از اعضای گروه «المقاومت الوطنیه الاحوازیه» به یک رژه‌ی نیروهای مسلح نظام در ۳۱ شهریور ۹۷ در اهواز بود که به کشته شدن ۲۴ نفر از حاضران منجر شد. از این تعداد ۱۷ نفر از اعضای ارتش و سپاه بودند.[۶۳] بهنام قلی پور فهرستی از ۳۳ مورد درگیری‌های قهرآلود تهیه کرده است که در بازه‌ی ۲۷ فروردین ۵۸ تا ۲۵ تیر و ۱۳ مورد که در بازه‌ی ۲۳ مهر ۸۴ تا ۳۱ شهریور ۹۷ رخ داده اند.[۶۴]

واکنش خشونت‌آمیز و منجر به اعدام‌های متعدد از طرف حکومت مرکزی

به جنبش‌های خودمختاری‌طلبانه سازمان‌های کردی، بلوچی، عربی و ترکمنی در همان اوایل انقلاب نشان بارز امتناع رهبری حکومت مرکزی از حرکت در سوی رفع نابرابری‌های تحمیل‌شده بر قوم‌های پیرامونی داشت. یک نوع دیگر واکنش رژیم به ناآرامی‌ها و اعتراض‌های اقلیت‌های قومی، همان‌طورکه در صورت واکنش به دیگر نیروهای مخالف معمول بوده است انتساب عمل معترضان به تحریک دشمن‌های خارجی است. این تشخیصی است که الینگ نیز آن را با بررسی ۴۰۰ مقاله منتشر شده در نشریه‌های دولتی و شبه مستقل تأیید می‌کند.[۶۵] یک روش معمول دیگر انتساب اعتراض‌ها به«گروهک»های دست‌نشانده‌ی آن قدرت‌هاست. این عمل به قصد ایجاد شکاف میان معترضان فعال و قوم‌های مورد نظر آن‌ها انجام می‌شود. روش دیگر رژیم تأکید ظاهری بر وفاداری قوم‌ها به نظام و تمامیت ارضی ایران است که گاه با تهدیدی تلویحی آمیخته می‌شود. یک نمونه آن تمجید رفسنجانی از اهالی آذربایجان است، از این که صفویه ترک‌زبان پایه‌گذار وحدت ملی ایران بوده و امروز هم این عشق هم‌قومان آن‌هاست که وحدت ایران را حفظ می‌کند. نظیر این گفته را می‌توان از علی یونسی، مشاور دلت خاتمی در امور قوم‌ها نقل کرد که دفاع از میهن اسلامی را اصل ثابتی در رفتار مردم خوزستان می‌خواند؛ آن هم صرف نظر از هر زبان یا مذهب آن‌ها.[۶۶]

این واقعیت که تندروان حکومت اسلامی در سال‌های بعد هم حاضر به پذیرش تمرکززدایی حتا در قالب قانون شوراهای محلی نبودند نشان می‌دهد که تجزیه‌طلبی برخی از آن سازمان‌ها – حتا اگر در مواردی صحت می‌داشت، علت اصلی سرکوب نبود. نتیجه این سیاست آن بحران ملی‌یی است که من در جلد دوم کتاب «ایرانیت، ملیت، قومیت» به بحث گذاشته ام و پیش از من احمد اشرف در مقاله‌ای که در این کتاب معرفی شده است مطرح کرده بود. محتوای این بحران را پیدایش ناسیونالیسم‌های قومی آذربایجانی، کردی، عربی، بلوچی، ترکمنی و غیره‌ای تشکیل می‌دهند که به مقابله با ناسیونالیسم مرکزی فارسی محور در آمده و بر تشتت موجود در جامعه سیاسی ایران افزوده اند.

در مطالعه‌ی سیاست قومی دوران پهلوی‌ها ما متوجه بودیم که علاوه

برمحرومیت‌ها، تبعیض‌ها و اجحاف‌های برخاسته از مرکزگرایی و فارسی‌محوری حکومت عامل‌های دیگری بر ایران‌گریزی قوم‌های پیرامونی تأثیر داشتند. ۱. استقلال‌طلبی پیشینه‌دار گروهایی از افراد و سازمان‌های سیاسی کرد، بلوچ، عرب و ترکمن، ۲. تأثیرپذیری این نوع گرایش از جنبش‌های استقلال طلبانه در میان هم‌تباران این قوم‌ها در خارج از ایران، ۳. تأثیر تبلیغات و دخالت‌های قدرت‌های جهانی و همسایه در جهت برانگیختن جنبش‌های جدایی‌طلبانه در ایران. تفاوت مهمی که در میزان تأثیرگذاری دو عامل اخیر در جمهوری اسلامی می‌بینیم افزایش بسیار زیاد وسایل دیجیتالی تبلیغات است که مورد استفاده صدها وبسایت اداره شونده توسط گروه‌ها، سازمان‌ها و افراد هم‌قوم در خارج از کشور، با و بدون[۶۷] حمایت خارجی قرار دارد. کار اصلی همهی این گروه‌ها، سازمانها و افراد تبلیغ هویت قومی با درجات متفاوت استقلال‌خواهی است.

تاریخ‌سازی و باستان‌گرایی

باستان‌گرایی و تاریخ‌سازی یکی از ویژگی‌های ناسیونالیسم‌ها، به‌ویژه قومی آن است. ناسیونالیست‌های فارسی‌محور ایران به منظور تقویت دعاوی ناسیونالیس‌تی خود برای ایران، ملت و زبان آن سابقه‌ای آن‌چنان طولانی می‌سازند که از دوران پیشدادیان و کیانیان آغاز می‌شود و بی‌هیچ وقفه تا امروز ادامه می‌یابد. باستان آن‌ها سراسر شکوفایی، آزادی، رواداری، شکوه‌مندی و غرورانگیزی است و درعین‌حال مایه‌ی حسرت پسینیان شکست خورده از اعراب و دین آن‌ها. کوروش هخامنشی نماد سربلندی‌آور همه‌ی این خوبی‌ها و «منشور» او سندی است که دلالت بر تعهد او به حوق بشر می‌کند. در دوران اسلامی آنچه مایه‌ی افتخار است همان یادنامه دوران باستان در شاهنامه فردوسی است و قیام‌ها علیه سلطه اعراب و شاهانی که به‌زعم آن‌ها علیه اعراب و دین آن‌ها سربرافراشتند و بند اطاعت از فرمان خلیفه بریدند.[۶۸]

اسلام‌گرایان آن‌جاکه نشانی از باستان‌گرایی بروز می‌دهند، بیشتر مربوط

به باستان اسلامی، به‌ویژه شیعه است. واکنش آن‌ها نسبت به باستان ایران طیفی از صورت‌های مختلف را تشکیل می‌دهد که در یک جانب آن حذف نمادهای دوران باستان از تاریخ ایران است و در طرف دیگر آن تأکید بر باستان دوران اسلامی.

الف) امت‌گرایانه است و ازاین‌رو متمایل به از میان برداشتن هر نشانی است که می‌تواند نماد ایران باستان باشد. کوشش صادق خلخالی برای تخریب بقایای تخت جمشید در بهار ۱۳۵۸ نمونه بارزتر این گرایش است. او در سفری که به منظور رسیدگی به چند پرونده قضایی به شیراز کرد به این فکر افتاد و به منظور اجرای آن گروهی را به آن مکان فرستاد. اگر اعلام مخالفت آیت‌الله طالقانی و مقاومت استاندار فارس، نصرت الله امینی نبود او موفق می شد.[۶۹] اقدام دیگری که در این راستا در همان سال‌های اول تأسیس ولایت فقیه شد حذف نمادهای ایران باستان از کتاب‌های درسی بود. جلال متینی در مقایسه‌ای که میان کتاب فارسی سال سوم دبستان در پیش از انقلاب و در سال ۱۳۵۹ می‌کند به شماری از آن‌ها اشاره دارد: حذف حاجی فیروز، جشن مهرگان، تخت جمشید، آرامگاه شاهان هخامنشی، داستان شاهان و پهلوانان در شاهنامه‌ی فردوسی از آن جمله اند.[۷۰] این عمل در سال ۱۳۶۳ با حذف سلسله‌های شاهنشاهی از کتاب‌های درسی تاریخ تکرار شد.[۷۱]

ب) در طرف دیگر روی‌کرد مرتضی مطهری به این موضوع است. او در کتاب «خدمات متقابل اسلام و ایران» دست به دو گونه باستان‌گرایی می‌زند: یکی انتقادی و دیگری توجیهی. انتقادی در ارتباط با دین و جامعه و سیاست در ایران پیشااسلام است و دیگری در نسبت دادن پذیرش با جان و دل اسلام به ایرانیان و خدمات متقابل اسلام و ایران. اما پای او در هر دوی این موردها گاه دچار لغزش می‌شود و موجب تضادگویی در بیان شواهد می‌گردد. او درحالی‌که در جایی استبداد سیاسی، تضاد طبقاتی، خرافات دینی، تبعیض جنسی و ازدواج با محارم در دوران پیشااسلام را به نقد می‌کشاند و این همه را علت استقبال ایرانیان از اسلام می‌داند در جای دیگر از خدمت تمدن کهن ایرانی به تمدن اسلامی سخن می‌گوید و از حمایتی که شاهان ساسانی از فلسفه و ادبیات می‌کردند. هنر ساسانیان نماینده بازخیزی از چهار قرن

انحطاط در دوران اشکانیان بود. مطهری در این رابطه دو مطلب را قطعی می‌داند: یکی این که ایران قبل از اسلام از خود دارای تمدنی درخشان و باسابقه بود و دیگر این که این تمدن در دوران اسلامی مورد استفاده واقع شد.

اما، باستان‌گرایی اسلامی مطهری دارای سه سازمایه است: ۱. ایرانیان، نه هرگز به‌علت زور، بلکه با جان و دل اسلام را پذیرفتند. «عکس‌العمل ایرانیان در برابر اسلام فوق‌العاده نجیبانه و سپاس‌گزارانه بود، زیرا که میان کالبد ایرانی و روح اسلامی یک نوع توافق طبیعی وجود دارد». «ایرانی روح خود را با اسلام سازگار دید و گمگشته خویش را در اسلام یافت». یکی از دلایلی که مطهری برای توجیه این مدعا می آورد شکست « ۱۴۰» میلیون ایرانی در مقابل کمتر از ۶۰ هزار نفر سرباز اسلام در جنگ قادسیه بود. امکان نداشت که این گروه قلیل عرب ملتی این چنین پرشمار را مجبور به ترک دین و آیین خود بکنند، مگر به‌علت بارقه اسلام در روح ایرانیان. مطهری رقم ۱۴۰ ملیون را از سعید نفیسی دارد، آن هم بدون اندیشه در این باره که آیا در آن سال‌ها وجود این همه انسان، آن هم در قلمرو عمدتاً کوهستانی و کویری ساسانیان امکان داشت یا خیر. ما می‌دانیم که بنا بر تخمین جمعیت‌شناسان جمعیت همه انسان‌ها در روی زمین در آن سال‌ها از حدود۵۰۰ ملیون نفر تجاور نمی‌کرد. مشکل دیگر در این ادعا آگاهی خود او به این واقعیت است که مردم ایران در برخی از مناطق تنها پس از چند قرن مسلمان شدند. «اغلب ایرانیان در دوره استقلال سیاسی ایران مسلمان شدند». یعنی از اوایل قرن سوم هجری به بعد. زرتشتیان فارس در روزگار اصطخری، صاحب المسالک و الممالک (سده‌ی چهارم هجری) اکثریت را تشکیل می‌دادند. مردم طبرستان و نواحی شمال هنوز تا سی سد سال پس از هجرت دین جدید را نپذیرفته بودند.[۷۲] مطهری می‌توانست از این واقعیت به‌عنوان دلیلی برای عدم استفاده از زور برای مسلمان سازی ایرانی‌ها استفاده کند. ولی او باید به آن‌هایی که در رد این گونه دلایل به نفعی استناد می‌کنند که حاکمان اسلام از گرفتن جزیه از کفار می بردند و به ترجیحی که آن‌ها به این منبع درآمد می‌دادند پاسخ می‌داد. چه‌بسا مردمی که به علت رهایی از بار پرداخت جزیه اسلام

آوردند. درهرحال، این که خلفای اسلام با جنگ وارد خاک ایران شدند آن‌چنان واضح است که مطهری هم نمی‌تواند به‌طور کامل منکر آن شود. او در جایی این گفته‌ی زهرة بن عبدالله، فرمانده سپاه مقدم مسلمانان در نبرد قادسیه در پاسخ رستم فرخزاد را نقل می‌کند که پیامبر ما «به ما اطمینان داد که هر که این دین را نپذیرد خوار و زبون خواهد شد» و در جای دیگر دست کم قبول می‌کند که« اسلام از نظر قدرت‌های سیاسی و مذهبی حاکم بر ایران یک تهاجم بود».

۲. سازمایه دیگر باستان‌گرایی مطهری را می‌توان در فصلی مطالعه کرد که او زیر عنوان خدمات اسلام به ایران توصیف کرده است. آنچه در این فصل خصلت ایدئولوژیک توصیفات را بیش‌تر از هر چیز آشکار می سازد انتساب هر آن چه از نظر او مثبت است به اسلام است؛ و سکوت درباره‌ی سیطره‌ی استبداد سیاسی، توجیه دینی استبداد، استثمار اقتصادی، شکاف طبقاتی، تبعیض جنسیتی، سرکوب اندیشه‌ی آزاد، ترویج خرافات دینی، تعطیل فلسفه و فروکاست آن به حکمت در دوره‌ی اسلامی است. به‌نظر او اولین خدمتی که اسلام به ایران کرد ایجاد وحدت عقیده اسلامی به‌جای تشت افکار و عقاید مذهبی در دوره ساسانیان بود. این در حالی است که تشتت از همان ابتدای تاریخ اسلام میان مذهب‌ها و فرقه‌های اسلامی به وجود آمد و موجب جنگ‌ها و ویرانی‌ها شد. اسلام با باز کردن راه ورود فرهنگ‌های یونانی، هندی، مصری و غیره به ایران ماده ساختن یک بنای عظیم فرهنگی اسلامی و زمینه شکفتن استعدادهای بی‌نظیر بوعلی، فارابی، بیرونی، خیام، خواجه نصیر طوسی، صدرالمتألهین و صدها عالم ریاضی و مورخ و جغرافی دان، پزشک و ادیب و فیلسوف و عارف را فراهم کرد .در این گفته نه رابطه میان اسلام و مثلا ریاضی، نجوم، تاریخ، جغرافیا و پزشگی معلوم می‌شود و نه اشاره‌ای شده است به قیودی که اسلام بر آزادی اندیشه فلسفی و تبعات آن وارد ساخت. آنچه فراموش می‌شود این است که اگر شکوفایی تمدنی قرن های سوم و چهارم هجری را به پای اسلام می‌گذاریم نمی‌توانیم منکر رابطه میان اسلام و انحطاط تمدنی قرن‌های پس از آن بشویم. مطهری در بیان خدمات اسلام به ایران با بردن نام کسانی که به‌زعم او خود را ایرانی می‌دانستند رشوه‌ای

هم به ناسیونالیست‌های ایرانی می‌دهد. واضح‌تر، آن‌جا که او می‌گوید اسلام باعث شد که «برای اولین بار در تاریخ، ملت ایرانی پیشوا و مقتدا و مرجع دینی غیر ایرانی» شود. خیث بن سعد ایرانی پیشوای فقهی مردم مصری شود و ابو حنیفه ایرانی پیشوای بی‌رقیب دینی ملت های دیگر. در این جاست که مطهری دو صفحه از کتاب خود را صرف بردن نام فقیهان ایرانی می‌کند، آنهایی که حکم‌شان در سرزمین‌های غیرایرانی نافذ بود از نظر مطهری یکی دیگر از خدمات اسلام به ایران برداشتن نظام طبقاتی(کاستی) دوران ساسانی است. ولی او در باره آنچه جای‌گزین این نظام شد سکوت می‌کند: نظام اقطاع و ارباب - رعیتی که در فقه اسلامی تثبیت شد. ناگفته نگذاریم که خاتمی هم از خدمات اسلام به ایران سخن می‌گوید؛ مانند آن‌جاکه اسلام را «عامل انسجام بخش ملت ایران در طول تاریخ و در برابر تندباد حوادث» می‌خواند.[۷۳]

۳. می‌ماند خدمت ایرانیان به اسلام. عمده مطلبی که مطهری در این باره می‌نویسد: ۱. شرکت ایرانیان است در گسترش اسلام در هند و چین و آفریقا و جنوب شرقی آسیا، است، ۲. شرکت ایرانیان در ساختن تمدن اسلامی. «ایرانیان شاهکارهای خود را در راه خدمت به اسلام به وجود آوردند [...] اولین خدمتی که باید از آن نام برد خدمت تمدن کهن ایرانی به تمدن جوان اسلامی است». ملت ایران در پی ریزی علوم ادب، فقه، حدیث، تفسیر، کلام، فلسفه، تصوف که در قرن اول اسلامی صورت گرفت «در درجه اول قرار» داشت. مطهری بعد از شرحی که در سهم ایرانیان در گسترش اسلام و علوم اسلامی در صفحات بعد می‌دهد به آن‌جا می‌رسد که بگوید«سهم ایرانیان در فلسفه اسلامی از هر رشته دیگر بیشتر است». او برای اثبات این گفته فیلسوفان اسلامی ایرانی را به سی و سه«طبقه» تقسیم می‌کند و ذکر نام و شرح کوتاه زندگی آن‌ها را تا دوران معاصر ادامه می‌دهد.

ج) اما ،جلوه بارزتر باستان‌گرایی اسلام‌گرایانه در تاریخ‌نگاری، حدیث‌سازی، حماسه‌سرایی و معجزه‌نماهایی است که مخصوصاً به علی نسبت می‌دهند. محمد باقر بهبودی در مقدمه کتاب «گزیده کافی» علت وجود بیش از سی سد هزار حدیث شیعی در سال‌های مقدم بر کتاب «التذهیب» شیخ کلینی (۴۸/۳۸۵-۰هـ .ق) را به نیرنگ زنادقه، منافقان و خرابکاران نسبت

می‌دهد. او از این واقعیت غافل است که اعتقاد به لزوم تبلیغ مذهب، تقیه و باور به معجزات می‌توانند نیز نیروی بزرگی برای حدیث‌سازی به وجود آورند؛ حدیث‌سازی برای تبلیغ درستی آنچه سازنده مومن حدیث برای تبلیغ مذهب لازم می‌داند و یا باور او به نیروی معجزه‌آسای امامان و اولیای دین. نمونه‌های فراوان این دو گرایش را می‌توانیم همین روزها در معجزه‌هایی ببینیم که برخی از روحانیان در منبرها به امامان شیعه نسبت می‌دهند، یا در حدیث‌هایی که برای مشروعیت ولایت سیاسی فقیه می‌سازند. درحالی‌که نوع اول خصلت حماسی دارد و زاده‌ی ایمان ساده‌لوحانه است، نوع دوم از عقل ابزارساز برمی‌خیزد. نمونه‌های بارز حدیث‌سازی نوع دوم آن‌هایی هستند که خمینی برای توجیه ولایت سیاسی فقها در کتاب ولایت فقیه ابداع کرد. یک نمونه‌ی دیگر را در جلد اول کتاب بهبودی می‌بینیم که حکایت از دو پاسخ مختلف امام باقر به دو پرسش واحد دو تن از پیروان خود دارد. امام به این علت مرتکب این عمل می‌شود که می‌خواهد جان خود و پرسندگان را نجات بدهد.

ج) نمونه‌ی دیگرش احمدی نژاد است که ایران‌دوستی خود را با مضمونی باستان‌گرایانه و درعین‌حال متصل به اسلام بیانبه نمایش می‌گذارد. او در یک پیام ویدیویی که در روز ۷ آبان به مناسبت «زاد روز کوروش» ارسال کرد بعد از بیان این ادعا که : «فرهنگ ما در طول تاریخ، یک فرهنگ توحیدی، انسانی و جهانی بوده» و ایران و ایرانی‌ها عامل جذب و پرورش و صیانت همه اندیشه‌های عدالت‌خواهانه، آزادی‌طلب و متعالی بوده اند که در جهان پیدا شده اند گفت ما تنها کشوری هستیم که سابقه طولانی در مدیریت جهان داریم. هفت هشت هزار سال تمدن داریم. شخصیت‌های بزرگی داریم. یکی از شخصیت‌های بزرگی که در دامان ملت ایران پرورش پیدا کرد، کوروش بزرگ است. وقتی مادها به انحراف و فساد گراییدند، یک جوان پاک برای اصلاح امور قیام کرد. ایستاد و نظر ملت را حاکم کرد. و به دنبال عدالت، آزادی، صلح و امنیت برای همه بود. ده‌ها ملت زیر پرچم ایران آن زمان، در صلح و صفا و برادری زندگی می‌کردند. احمدی نژاد آن زمان که هنوز رئیس جمهور بود «منشور کوروش» را از موزه بریتانیا به ایران آورد و آن را باتشریفاتی

تجلیل‌گرایانه در روز ۲۲ شهریور ۱۳۸۹ در موزه‌ی ایران باستان به نمایش گذاشت. پیش از این دستیار او، اسفندیار رحیم مشائی در سمت ریاست سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری اعلام کرده بود که مرمت آرامگاه کوروش استراتژیک‌ترین پروژه‌های میراث فرهنگی است. او در این زمان درحال بررسی اعلام روز کوروش در تقویم رسمی کشور بود.[۷۴]

این واقعیت که کسانی مانند احمدی نژاد با روی‌کردی ابزارگرایانه و عامه‌پسندانه دست به تجلیل کوروش زدند واکنشی است به استقبال فزاینده‌ی مردم از باستان‌گرایی پیشا اسلامی. همان‌طورکه می‌توان تدریس تاریخ ایران در دوران پیش از اسلام را که بعدها در برخی از مقاطع دوران دبیرستانی آغاز شد به این حساب گذاشت. نمونه کتاب درسی «ایران و جهان باستان» برای دور دوم متوسطه رشته ادبیات و علوم انسانی است که در برخی از سال‌ها ایران در عصر باستان را به‌عنوان«آغاز هویت ایرانی» با تاریخ ایلام شروع می‌کند و آن را با ورود آریایی‌ها به این سرزمین و شرح پادشاهی سلسله‌های ماد تا ساسانیان ادامه می‌دهد. در آنجا در ارتباط با شرح فواید مطالعه تاریخ به «تقویت حس میهن‌دوستی و هویت ملی» می‌پردازند و مانند کتاب درسی سال سوم پ‌یش از انقلاب از دانش آموزان می‌خواهند که به شیراز بروند و بعد از زیارت شاه چراغ در تخت جمشید شاهد گردش‌گرانی بشوند که «با افتخار به بقایای کاخ کوروش و خشایارشاه هخامنشی در پاسارگاد می نگرند».[۷۵].علاوه‌براین می‌توانیم به برنامه‌هایی اشاره کنیم که در شبکه‌ی مستند صدا و سیما درباره‌ی تاریخ هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان پخش می‌شوند.

افزایش اقبال مردم به باستان پیشااسلام نکته‌ای است که علی کریمی مله و رضا گرشاسبی موضوع کار پژوهشی خود قرار داده اند. آن‌ها از دیدی دلسوزانه و هشداردهنده به دولت جمهوری اسلامی توضیح می‌دهند که چگونه به موازات کاهش باور مردم به اِیدئولوژی ولایت فقیه و آگاهی آن‌ها به تنگناهایی که حکومت فقیهان در زندگی آن‌ها ایجاد کرده است گرایش آن‌ها به باور به نویدهای باستان‌گرایانه ناسیونالیست‌های عمدتاً آریایی‌پندار بیش‌تر شده و امنیت سیاسی و فرهنگی جمهوری اسلامی را به خطر انداخته

است.[۷۶] در جمع‌بست این موضوع می‌توان گفت که حذف و درج ایران باستان و میزان وسعت آن در کتاب‌های درسی و رسانه‌های حکومتی علاوه بر گرفتن تأثیر از تعصب یا نرمش اسلام‌گرایانه نیروهای تصمیم‌گیرنده تابعی از برخورد ابزاری آن‌ها به این مسئله بوده است. همین عامل باعث شده است که شورش غری مند در پایان نامه دوره‌ی کارشناسی ارشد خود از فراز و فرود تدریس ایران باستان از ۱۳۵۸ تا ۱۳۸۰ گزارش بدهد.[۷۷]

موضوع دیگری که معمولاً در ادبیات قومی ناسیونالیستی در ارتباط با باستان‌گرایی مطرح می‌شود برساخت قهرمان‌های قوم‌ها و ملت‌هاست. درحالی‌که اشخاصی مانند بابک خرم دین یا ابو مسلم خراسانی قهرمان‌های قوم‌گرایی ناسیونالیستی بیش‌تر مرکزمحور را تشکیل می‌دهند برای امت‌گرایان حکومتی ایران امامان شیعه، و ازمیان آن‌ها بیش از همه امام اول و سوم این نقش را بازی می‌کنند. افسانه‌هایی که درباره‌ی معجزه‌های این دو بافته و در منبرها و رسانه‌های دولتی تبلیغ می‌شوند. نیاز به معرفی ندارند.

جمع‌بست

جمهوری اسلامی چه برحسب شالوده‌ی ایدئولوژیک آن و چه برحسب تسلطی که این ایدئولوژی بر قانون اساسی و کارکرد آن در داخل و خارج از ایران دارد با روند ملت‌سازی مغایرت دارد. بنا بر این ملت‌گرا نیست. حال اگر رهبران و سخن‌گویان این حکومت بی‌وقفه سخن از ملت و حمایت از آن می گویند نه ازروی راستی، بلکه یا مصلحت‌اندیشانه و ابزاری است و یا براساس تصوری ازملت قرار دارد که تقلیلی، خودبیانه و عاری از خصلت شهروندانه و لیبرال است. مصلحت آن مصلحت نظام است، نه مردم. آن بخش از قانون اساسی که نشان از حقوق ملت دارد در خود قانون به‌واسطه‌ی بستگی آن به اصل‌ها و حکم های شرع، تسلط نهادهای غیرانتخابی بر نهادهای انتخابی و بیش‌ازهمه مطلقیت رأی رهبر نظام در خود قانون نقض می‌شوند. شورای نگهبان که خود نهادی غیرانتخابی است به‌بهانه‌ی نظارت بر انتخابات مجلس خبرگان رهبری، رئیس جمهور و مجلس شورای ملی هربار آن‌چنان دستبردی

بر انتخابات می زند که آن را بی‌معنی می سازد. در این حالت اگر انتخاباتی صورت می‌گیرد به‌علت منافع مصلحتی و تبلیغاتی آن است. با در نظر گرفتن این نکته‌ها و روند استمراریافته‌ی حذف ناراضیان، مخالفان و رقیبان از اریکه‌ی قدرت می‌توان به این نتیجه رسید که لفظ جمهوری در نام این نظام جایی در سپهر معنایی ندارد.

جمهوری اسلامی امت‌گرا است. ولی امت مورد نظر آن یک هستار برساخته در ذهن است که هیچ تناسبی با واقعیت پرآشفتگی مدلول آن ندارد. امت‌گرایی این نظام طرحی در ایدئولوژی ولایت فقیه و قانون اساسی آن است که به‌واسطه‌ی محوریت شیعه‌گری در آن از ابتدا محکوم به شکست بوده است. امت‌گرابودگی جمهوری اسلامی در باستان‌گرایی آن نیز نمایان می‌شود. تاریخ باستانی آن تاریخ یک اسلام برساخته شده از سازمایه‌های اسطوره‌ای، حماسی و شکوه‌مند است و چشم دوخته بر نقش قهر و استبداد در گسترش و تثبیت آن. ایران‌گرایی این نظام تابعی از امت‌گرایی آن و نیاز آن به یک جای‌گاه وجود و پایگاه گسترش قدرت است.

روی‌کرد حکومت اسلامی به واقعیت تکثر قومی در ایران و حقوق متبادر بر آن روی دیگر روی‌کرد انکارآلود و امنیتی آن به ملت است. نظام موجود در همان راستایی که حقوق مردم مرکزنشین را نادیده می‌گیرد و اعتراض به این رفتار را سرکوب می‌کند به حقوق قوم‌های غیرفارس نیز تجاوز می‌کند. اقدام‌هایی که دولت خاتمی و به‌اندازه‌ی کم‌تر دولت روحانی در جهت تخفیف این روی‌کرد انجام دادند در عمل ناپایدار و ناچیز بودند. حکومت اسلامی با تأکید بر هویت شیعی خود بعد دیگری بر بحران در روند ملت‌سازی افزوده است. بحرانی که از پیدایش جنبش‌های ملت‌سازانه‌ی قومی در مقابل ملت‌سازی ایرانی به‌خصوص در دوران سلطنت پهلوی‌ها ایجاد شد با محدود کردن مفهوم ملت به شیعه ولایت فقهایی باز هم شدیدتر شد.

مهم‌ترین سخنی که درباره‌ی حرکت اصلاح‌گری، خوانش آن از قانون اساسی، از ملت‌گرایی و اقدام‌های آن در جهت تعدیل تبعیض و تحدیدهای فرهنگی و سیاسی می‌توان گفت ناکامی و ناپایداری آن است، آن هم چه به‌سبب مانع

های مفهومی اصلاح‌گری در ذهن اصلاح‌گران و چه به‌علت بیم‌های آن از بسیج مردم. ناسیونالیسم دینی به معنایی که احمدی نژاد و یارانش در زیر عنوان مکتب ایرانی تبلیغ می‌کردند و یا دیگران به آن‌ها نسبت می‌دهند در بهترین حالت نوعی ایران‌گرایی استوره‌پرست بود که وقعی به اصل معنایی ملت‌گرایی، یعنی حاکمیت مردم نمی‌گذاشت. واکنشی که احمدی نژاد به اعتراض سه ملیون نفری مردم به تقلب انتخاباتی سال ۱۳۸۸ نشان داد گواه بارز این برداشت از مکتب ایرانی او است. باوجوداین نکته‌ای هنوز می‌ماند بیان‌اش لازم است. نکته آن که اختراع «مکتب ایرانی» به‌یک‌عبارت نتیجه‌ی کوشش احمدی نژاد و رحیم اسفندیار مشائی در جهت استفاده ابزاری از رشد درحال فزایش ملت‌گرایی در میان مردم در سال‌های پیش از انتخاب او به مقام ریاست جمهوری و بعد از آن بود.

پینوشت

-
- ۱ برای یک بررسی نگرش خاتمی به ولایت فقیه و قانون اساسی نک به: اصغر شیرازی: «موانع مفهومی اصلاحات در اندیشهٔ خاتمی» که زیر عنوان «موانع ساختاری اصلاحات در بینش دینی و سیاسی خاتمی» در «نقد نو»، ش ۳ (۱۳۸۳) «حقوق بشر»، برلین، ش ۶۰ (۱۳۸۳) و «چشم انداز»، پاریس، ش ۲۲ (۱۳۸۲) منتشر شد.
- ۲ ولایت فقیه یا حکومت اسلامی ۶۵.
- ۳ همان ۳۷ صص
- ۴ همان ۴۲.
- ۵ قانون اساسی «با حکومت دموکراتیک تطبیق دارد». در مردم سالاری، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۸۰، ص ۱۸ و صفحه‌های دیگر. نک به پانوشت شماره ۱.
- ۶ خامنه ای در سخنانی که در ۲۵ مهر ۹۷ ابراز کرد گفت «نگاه باید به طرف شرق باشد». نتیجه این نگاه تا کنون، ازجمله یکی هم این بوده است که او تجاوز روسیه به اوکراین را «مقدمه نبرد آخر زمان» خوانده است. محمد رضا گلپایگانی، رئیس دفتر او در حضور او اظهار امیدواری کرده است که این جنگ «انشاء الله مقدمه ظهور ولی عصر» خواهد بود. «ایندپنت فارسی ۱۹ اسفند ۱۴۰۰.
- ۷ ابراز این نظر عجیب خود دلیل دوری ذهن خمینی از معنای دموکراسی است. کسی که به رهبر مردم توصیه پیروی از مردم دیکتاتوری طلب را می‌کند ، نه عدم قبول رهبری این ملت و یا دست‌کم کوشش رهبر در جهت فهماندن نادرستی این گرایش به مردم خود فهم درستی از دموکراسی نمی‌تواند داشته باشد.
- ۸ نک به: شیرازی، اصغر: نظام حکومتی جمهوری اسلامی ایران. پاریس ۱۳۷۸.
- ۹ سایت ایران امروز ۳۰ خرداد ۱۴۰۰.
- ۱۰ «ناسیونالیسم و اسلام‌گرابی در تعاملات فراملی ایران معاصر». در : جامعهٔ پژوهی فرهنگی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۳ (۱۳۹۲). دیده شده در: پرتال جامع علوم انسانی.
- ۱۱ نک به: Ansari Ali: The Politics of Nationalism in Modern Iran Cambridge Uni- versity Press ۲۰۱۲ . ص ۲۳۲. دلیل او در مورد خامنه‌ای علاقمندی این شخص به زبان فارسی است. او مفهوم ناسیونالیسم اسلامی را در توصیف گرایش احمدی نژاد هم به کار می‌گیرد. او در این‌جا ظاهراً نسبتی را باز می گوید که نامبرده به گرایش خود می‌دهد. همان جا ۲۷۹ ص. مفهوم در صفحهٔ ۲۹۷ کتاب در وصف گرایش اسلام‌گرایان ایران به کار می‌رود، این بار در مقایسه با سوسیالیسم چپ و ناسیونالیسم دودمانی شاه. یکی دیگر از کسانی که کاربرد این مفهوم را مجاز می‌داند تورج اقتصاد است؛ ظاهرا در تأسی به انصاری. نک به Eghtesad Touraj: Myth Old, Nationalism and: The Shah Reza Mohammad under Nation Iranian (۱۹۴۳-۱۹۷۹) Khomeini and (۱۹۷۹-۱۹۸۹).
- ۱۲ نک: Iran in Minorities. Khomeini After Ethnicity and Nationalism. Palgrave macmilan ۲۰۱۳ . ۲۰۳ ص.
- ۱۳ همان، ص۴۵.
- ۱۴ همان، ص ۴۵،۸۰، ۸۷.
- ۱۵ همان، ص۸۸.
- ۱۶ همان، ص۸۰.

- ۱۷ همان، ص ۹۵. این در حالی است که او از این پس، ولی در همین کتاب به‌طور مفصل به نقد سیاست‌های تبعیض‌آلود نظام جمهوری اسلامی نسبت به اقلیت‌های قومی و دینی می‌پردازد.
- ۱۸ همان، ص ۸۴.
- ۱۹ همان، ص ۱۱۷.
- ۲۰ همان، ص ۱۱۷.
- ۲۱ **من در مدت کوتاهی که بعد از انقلاب فرصت تدریس در دانشکدهٔ علوم اجتماعی و تعاون دانشگاه تهران پیدا کردم در پاسخ دانشجویانی که خواستار نظر من نسبت به اشغال سفارت آمریکا بودند آن‌ها را متوجه زیان این عمل و بی اساس بودن پندار خامی که در پس آن قرار داشت کردم. یکی از نتیجه‌های آن پندار و این شعار، همان‌طورکه امروزه شاهد هستیم فرو رفتن حکومت اسلامی در زیر حوزهٔ اقتدار قدرت‌های استبدادی چین و روسیه است.**
-
- ۲۲ منتشر شده در اخبار روز ۱۸ بهمن ۱۳۸۷. برخی از جمله های این مقاله که راوی این برداشت است: «هویت آریائی ناسیونالیسم ایرانی با همان استمرار تاریخی در شکل گیری ریشهٔ انقلاب اسلامی و بسته شدن نطفهٔ ایده ی صدور انقلاب بر پایهٔ نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه نقش اساسی بازی کرده است». «به حق می توان شیعه (در مفهومسیاسی اجتماعی آن) را تلاش هرچند موفق در بستر حفظ و استقرار هویت ایرانی- زرتشتی به شمار آورد». «و از سوی دیگر رابطه ایجابی و سازنده میان تشیع و آموزه های دینی و ناسیونایسم ایران باستان و حود داشته است می توان به این نتیجهٔ منطقی که "استمراز تاریخی ناسیونالیسم (توسعه طلب) ایرانی بر ریشه های دکترین صدور انقلاب اسلامی تأثیر بارزی از خود برجای نهاده است" رسید **من در مدت کوتاهی که بعد از انقلاب فرصت تدریس در دانشکدهٔ علوم اجتماعی و تعاون دانشگاه تهران پیدا کردم در پاسخ دانشجویانی که خواستار نظر من نسبت به اشغال سفارت آمریکا بودند آنها را متوجه زیان این عمل و بی اساس بودن پندار خامی که در پس آن قرار داشت کردم. یکی از نتایج آن پندار و این شعار، همان طور که امروزه شاهد هستیم فرو رفتن حکومت اسلامی در زیر حوزهٔ اقتدار قدرت های استبدادی چین و روسیه است.**
- ۲۳ سید محمد حاجتی شورکی و حسین نقوی ازجمله کسانی هستند که در مقالهٔ «آئین زرتشت جهانی یا قومی» بر قومی بودن آن تأکید می‌کنند. منتشر شده در دو فصلنامهٔ ادیان و عرفان تطبیقی. ش ۷ (۱۳۹۹).
- ۲۴ منتشر شده درفصلنامه علمی- تخصصی پژوهش‌های اقتصاد توسعه و برنامه ریزی. ش ۱(۱۳۹۶).
- ۲۵ منتشر شده در فصلنامهٔ پژوهش و برنامه‌ریزی در آموزش عالی. ش ۱ (۱۳۹۷. زمان اجرای پژوهش سال ۱۳۹۳ ایت.
- ۲۶ نک به: «این امامزاده شفا نمی دهد». درانصاف نیوز ۲۸ آذر ۱۴۰۰.
- ۲۷ نک به: قانون شوراهای محلی. در: مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی.
- ۲۸ کیهان ۲۳ مهر ۱۳۵۸.
- ۲۹ نک به: قانون تشکیلات شوراهای اسلامی کشور، مصوب ۱۳۶۱/۹./۱. در: مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی.
- ۳۰ نک به: قانون تشکیلات، وظایف و انتخابات شوراهای اسلامی کشور و انتخاب شهرداران مصوب ۱۳۷۵/۰۳/۰۱ با آخرین اصلاحات تا تاریخ ۱۳۹۶/۱۰/۲۴. در: سالنامهٔ جامع مصوبات شورای اسلامی شهر تهران.
- ۳۱ در ۶,۹۳/۲۵ وزارت کشور لایحه ای به منظور ارتقاء جایگاه شوراها و افزایش اختیارات

آن‌ها با عنوان مدیریت یکپارچهٔ شهری به دولت داد که طبق یکی از بندهای آن شهردار شهرهایی که جمعیت آن‌ها بیش از ۲۰۰ هزار نفر است مستقیما توسط مردم انتخاب می‌شود. اما تا کنون اقدامی در جهت تصویب و اجرای این لایحه نشده است. نک به: /ir.hamshahrionline.www ۳۹۴۱۰/news و ۲۳۷۱۱۲۷/news/ir.mehrnews.www. هم‌چنین به مقاله اعظم خاتم و آورنگ کشاورزیان به زبان انگلیسی :Keshavarzian Arang/Khatam Azam and Decentralization decentraliza-/publicationss/edu.mei.www :In .Tehran in politics Local of Ambiguities amsbiguities-and-tion

- ۳۲ نک به: اصغر شیرازی: «مسئلهٔ شوراهای محلی در ایران». در: «ایران نامه»، شمارهٔ ۴ (۱۳۷۸)، ص ۷۸۹.
- ۳۳ برای یک بررسی مواضع مخالفان و موافقان تشکیل شوراها نک به همان: ۷۷۷ صص.
- ۳۴ فرارو ۱۴۰۰/۳/۳۰.
- ۳۵ بی بی سی ۱۴۰۰/۳/۳۱.
- ۳۶ برای مطالعهٔ عواملی که موجب پیدایش یک استان می شود نک به: هوشنگ شهابی: «استان شدن اردبیل؛ نگاهی به روابط حاشیه مرکز در ایران». در: "گفتگو"، شماره ۲۰ (۱۳۷۷).
- ۳۷ نک به مجلهٔ «دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی، ش ۷ (۱۳۹۵).
- ۳۸ این که محمد خاتمی در دیدار با نمایندگان شورای شهر تهران در ۲۱ اردیبهشت ۱۴۰۰ ادارهٔ فدرالی را مطلوب‌ترین شیوهٔ حکومت خواند احتمالاً به همین معنا بوده است. کسانی که خاتمی را مانند جواد طباطبایی به‌علت ابراز این عقیده مورد نقد قرار دادند احتمالاً خاطره‌ای از گذشتهٔ این ایده در زمان ریاست جمهور خاتمی نداشته اند. نک به: ۴۸۷۰۸۱۲۳-a/iran/iv-fa/com.dw.www . طباطبایی گفت: «این گونه گفته‌ها کشور را به خطر می‌اندازد». او در نامه‌ای به خاتمی صلاحیت نامبرده را برای طرح چنین بحث‌هایی زیر سئوال برد. نک به: رادیو فردا ۲۹ تیر ۱۴۰۰.
- ۳۹ نک به: ۱۴۰۰۰۳۱۱۰۰۰۴۷۴/news/ir.farsnews,www/ . ۱۴۰۰/۳/۱۲.
- ۴۰ نک به: بی بی سی ۸۸/۴/۲۷.
- ۴۱ برگرفته از محسن چاوشی. در: بی بی سی ۱۳۹۵/۲/۳۰.
- ۴۲ کاوه قریشی در روزانلاین ۱۳۹۳/۱۲/۹ از رونمایی از کتاب آموزش زبان کردی در سقز خبر می‌دهد و ۳ روز در همان سایت اضافه می‌کند که این آموزش در سطح راهنماپی یا دورهٔ متوسط اول به‌صورت ضمیمهٔ یکی از کتاب‌های رسمی درسی انجام می‌گیرد.
- ۴۳ برگرفته از فرنوش امیر شاهی : «۲۰ سالگی توقیف مطبوعات. غمی که دائمی شد». در: بی بی سی ۹۹/۲/۳.
- ۴۴ تا سال ۱۳۸۸ تعداد آنها ۱۱۰ نفر بود. همان
- ۴۵ کاوه بیات: «حق و ناحق مسائل قومی در ایران معاصر». در: «گفتگو»، ش ۴۳ (مهر ۱۳۸۴)، ص۱۰ ص.
- ۴۶ همان: ص۱۳.
- ۴۷ نک به: After Ethnicity and Nationalism .Iran in Minorities :Elling .Ch Erasmus .Khomeini macmilan Palgrave ۲۰۱۳. ص ۱۰۰.
-
- ۴۸ نک به: survey-social-iran/initiatives/edu.princeton.iran//:http . هم‌چنین به مقاله‌ای که در باره تفاوت‌های قومی در ایران براساس این پیمایش توسط الینگ و هریس نوشته شد. Harris Kevan ,Elling Rasmus :lLanguage:difference in Difference ,geography ,and published ,Studies Racial and Ethnic :In .Iran contemporary in identity Racial-ethno

.۲۰۲۱ Mar ۱۰ in

- ۴۹ عیوضی، یاور و دیگران : «مروری بر مطالعات قومی در ایران. نقد، بررسی و ارائه الگو». در: فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران ۱۱(۲) ۲۱۸.
- ۵۰ نامبردگان، منتشر شده در مسائل اجتماعی ایران، ش ۶۳ (۱۳۸۷) ص۵۰ صص. این ضریب در مقایسه میان دانشجویان آذری با کرد و عرب به‌ترتیب معکوس نشان دهنده کاهش ضریب مذکوراست.
- ۵۱ خانلری] میدیا: «هویت‌طلبی کردی و تنزل طبقاتی. مطالعه‌ای در بارهٔ طبقهٔ متوسط در شهر سنندج در بخش خدمات». در: رادیو زمانه ۱۴۰۰/۱/۳۰. ترجیح هویت قومی بر هویت ملی و ترجیح هویت جهانی بر هویت ملی نتیجهٔ مطالعه‌ای هم هست که برزو مروت در «بررسی عوامل مؤثر بر هویت جمعی غالب در بین دانشجویان. نمونهٔ موردی دانشجویان داشنگاه‌های شهرستان سنندج» انجام داده است. در
- ۴۷۵۴۴۲/www.magiran.com/paper. حاصل یک بررسی دانشگاهی دیگری که توسط کوثر و یدالله کریمی \ور در میان عرب‌های خوزستان انجام شده »به رغم همهٔ عوامل مؤثر در واگرایی «دلالت بر توفق همگرایی به واگرایی در میان مصاحبه شوندگان دارد.. نک به: «پژوهش‌های جغرافیایی ۵۲ُ تابستان ۱۳۸۴
- ۵۲ ازجمله شعارهایی که مردم آذربایجان در این روز می‌دادند «مرگ بر شوونیسم»، «زنده باد آذربایجان»، «آذربایجان بیدار است» و «آذربایجان از زبان خود حمایت می کند». این‌ها به نقل از: Iran in Politics Minority Religious and Ethnicity. نسخه تصحیح نشده در academia.www. edu. ص ۳۱۰.
- ۵۳ سکوت شگفت‌انگیز مردم آذربایجان در زمانی که میلیون‌ها اهالی تهران به خیابان رفته و اعتراض خود را بر علیه دست برد حکومت در آراء انتخابات برای تعیین رئیس جمهور کشوراعلام کردند به‌صورت خودانگیخته وقوع یافت و درعین‌حال مورد تائید و تشویق شماری از کنش‌گران سیاسی آذربایجانی قرار گرفت. یکی از آن‌ها، به نام یونس زارعیون آن را در سایت گونی در تاریخ ۸ آبان ۸۸ «ضیافت سکوت» نامید. برای بررسی این سکوت و آزائی که در ارتباط با آن در آن زمان انتشار یافتند نک به: ا. شیرازی: «ضیافت سکوت در هنگامهٔ تلاش»، در: ۴۸۴۰۱/node/info.iranglobalیا:
- ۵۴ نک به: https//:com.wordpress.handeran//۲۰۱۰/۱۰/۱۸/-by-killed-shwaneqaderi .secu-irans
- ۵۵ نک به: Iran in Politics Minority Religious and Ethnicity. نسخه تصحیح نشده در edu.academia.www. ص ۳۱۱.
- ۵۶ ازجمله در سال ۱۳۸۶ که منجر به قتل یک جوان ۱۷ ساله به نام عبدالصمد نصیری در مهاباد. هانیه احمدی این خبر را در ضمن خبر دعوت مردم کردستان به سه روز روزهٔ سیاسی از طرف سازمان دفاع از حقوق بشر کردستان در شمارهٔ روز ۸۶/۴/۳۲ سایت روزانلاین آورده است.
- ۵۷ طبق معمول رقم‌هایی که در این مورد نیز منتشر شده اند بستگی به هواداری و دولتی بودن مأخذ آن‌ها دارند. طبق انجمن دوستی بریتانیا و «آلحواز» تعداد کشته‌ها بیش از ۲۰۰ و زخمی ها بیش از ۵۰۰ بود. ۲۵۰ نفر هم دستگیر شدند. این در حالی است که منابع دولتی از ۵۰ کشته خبر می دهند. بر گرفته از: Elling .Ch Erasmus :Iran in Minorities .Nationalism Khomeini After Ethnicity and .macmilan Palgrave ۲۰۱۳. ص ۷۵ ص. یکی از موارد تکرار این سالگرد تظاهرات اعتراضی در اواخر فروردین ۱۳۹۰ بود که به قتل ۱۳ نفر از تظاهر کنندگان انجامید. برگرفته از روزانلاین ۹۰/۱/۲۷. دیگری در یک سال بعد با یک کشته.. در این رابطه باید به «طرح جامع امنیتی استان خوزستان» نیز اشاره کرد که در اوایل سال ۱۳۹۳ تصویب شد. درحالی‌که

«حزب التضامن الدیمقراطی الاهوازی» منظور دولت از این طرح را «پاک‌سازی نژاد عرب اهواز» می‌داند به‌قول معاونت امنیتی و انتظامی استان خوزستان طرح ازجمله به قصد «مقابله و پیشگیری از تهدیداتی همچوون واگرایی و تجزیه‌طلبی» می‌باشد. tag?/info.alahwaz.farsi.www ۲,۴,۲۰۱۶ و ۹۳/۱۰/۲۵ ۴۳۱۹۲۱/news/detail/ir.shabestan.www ظاهراً یکی از انگیزه‌های هر دو طرح بازسازی ترکیب جمعیت خوزستان بوده است که در اثر مهاجرات اهالی در زمان جنگ ایران و عراق به خارج از استان و بازگشت اعراب به خوزستان بعد از خاتمه جنگ بوده است. این در حالی بود که اهالی غیر فارس مایل به بازگشت نشدند. در نتیجه ترکیب قومی جمعیت خوزتان به نفع عرب‌ها تغییر کرد. نک به: ایران گلوبال ۲۰۱۶/۴/۸ و رادیو زمانه ۹۵/۲/۱۳.

- ۵۸ همان، ۷۸.
- ۵۹ روزانلاین ۲۶ تیر ۱۳۸۹.
- ۶۰ نک به: مصاحبهٌ بی بی سی با مصطفی هجری، دبیر اول حزب نامبرده. بی بی سی ۲۹ شهریور ۱۳۹۵. همین طور به مصاحبه سایت موج آلمان DW با عبدالله مهتدی، رهبر کومله در ۶ ژوئن ۲۰۱۵
- ۶۱ نک به: رادیو زمانه ۲۶ امرداد ۹۷.
- ۶۲ نک به: بی بی سی ۸ تیر ۹۵.
- ۶۳ نک به: حمله به رژه نظامی در اهواز در ویکی پدیای فارسی. هم‌چنین به: علی سودائی دربی بی سی ۹ مهر ۹۷.
- ۶۴ نک به: رادیو فردا ۱ مهر ۹۷.
- ۶۵ . ۱۰۲ صص Erasmus Ch. Elling: Minorities in Iran. Nationalism and Ethnicity After Khomeini. Palgrave macmilan ۲۰۱۳.
- ۶۶ همان، ۱۱۲ صص. استفاده از طرح قالی‌ها برای اثبات ادعای همبستگی اقوام ایرانی یکی از عاداتی است که در رفتارعموم متمایلان به انکار اختلافات قومی و تبعیضات تحمیل شده بر آن‌ها مشاهده می شود.
- ۶۷ عباس شفیعی نیا «پیامدهای شبکه های اجتماعی مجازی» را در قالب «مطالعه ٌموردی هویت ملی و هویت قومی کردها»، با ارجاع به نظریه‌های عمومی در بارهٌ تأثیرات این شبکه‌ها بر تحول هویت‌های قومی و ملی بررسی می‌کند و ازجمله به این نتیجه می رسد که در اثر این عامل که برای کردها هویت ملی نه‌تنها در پس هویت قومی، بلکه حتا هویت جهانی قرار گرفته است. نک به: فصلنامهٌ علمی-تخصصی پژوهش های سیاسی، ش ۱۳(۱۳۹۴). در همین رابطه و با همین نتیجه می‌توانید هرجمله به سعید معید فر، علی ساعی و خلیل اردکانی: «جهانی شدن و تأثیر آن« بر هویت قومی و ملی» در: نشریهٌ مسائل اجتماعی ایران، ش ۱ (۱۳۹۲) رجوع کنید. احساس محرومیت و تأثیر رسانه‌های اینترنتی به‌عنوان دوعامل واگرائی ملی نتیجهٌ پژوهشی است که سبحان رضائی تحت سرپرستی محمود شهابی و حسام الدین آشنا بر مبنای هشت پژوهش برگزیده از میان همه مقاله‌ها و پژوهش‌های قابل‌دسترسی به دست آورده است. نک به: «همگرایی ملی در میان دانشجویان کرد و بلوچ ایرانی: فراتحلیل و مرور نظام منئ». در: فصلنامهٌ علمی-پژوهشی رفاه اجتماعی، ش ۷۵ (۱۳۹۸).
- ۶۸ نویسنده این موضوع را در فصل دوم جلد اول کتاب «ایرانیت، ملیت، قومیت» به تفصیل پرورش داده است.
- ۶۹ ۱۳۹۱۰۳/report/ir.Baharnews/تخت جمشید
- ۷۰ نک به: جلال متینی: «کتاب‌های درسی درجمهوری اسلامی ایران».در : ایران نامک، ش ۱، س ۱ (۱۳۶۳).

- ۷۱ به‌قول حجت الاسلام محی الدین بهرام محمدیان، معاون پژوهشی وزیر آموزش و پرورش در ۱۰ آبان ۱۳۸۸. از
- Khabaronline.ir/news/۲۲۵۰۱/...درسی-تاریخ-کتابهای-از-شاهنشاهی/سلسله
- ۷۲ ریچارد و. بولت Bulliet .W ,Richard در «گروش به اسلام در قرون میانه. پژوهشی نوین در تاریخ اجتماعی اسلام»، ترجمه محمد حسین وقار می‌نویسد حدود ۱۰۰ سال پس از حمله االعراب به ایران تنها حدود ۱۰ در سد به اسلام گرویده. این رقم در زمان به قدرت رسیدن عباسیان ۸ در سد بود. در سال ۴۵۵ ه. ق. (۱۵۵۸) هنوز ۲۵ در سد مردم ایران مسلمان نشده بودند (ص ۲۷، ۴۵ صص). نشر تاریخ ایران،ش ۴۲، تهران ۱۳۶۴.
- ۷۳ نک به: سخنرانی او د ر «ایران» ۱۳۷۹/۹/۱۷.
- ۷۴ نک به: www.khabaronline.ir/news/۱۴۴۸۷۲۸.
- ۷۵ برای یک بررسی انتقادی این کتاب نک به: اعظم احمدی: «ایران باستان به روایت جمهوری اسلامی در کتاب‌های درسی چگونه است؟» در: وبسایت رادیو زمانه ۲۰۱۹/۱۱/۱۰.
- ۷۶ نک به نامبردگان، در: «باستان‌گرایی جدید و تأثیر آن بر امنیت فرهنگی-سیاسی جمهوری اسلامی». در: فصلنامه مطالعات راهبردی، ش ۴ (۱۳۹۷). در صفحهٔ ۱۶۳ این مقاله می‌خوانیم: «عصر هخامنشی و نمادهای آن امروزه نقشی اساسی در تکامل پندارملی دارد و آگاهی ملی و جهت‌گیری‌های رفتاری بسیاری از مردم عادی را نیز تعیین می‌کند».«وصیت نامهٔ کوروش به‌جای وصیت نامهٔ امامان (ع) و شهدا در فضای مجازی بیش‌تر مورد بازدید قرار می‌گیرد»
- ۷۷ شورش غری مند» ایران باستان در کتاب‌های درسی دورهٔ دبیرستان از سال ۱۳۴۰ تا ۱۳۸۰

از چه زمانی و به چه ترتیبی نام مشروطه در بین عموم مردم کشور رواج یافت؟[۱]

(پژوهشی در باره‌ی واژه‌ی مشروطه - بخش دوم)

بهزاد کشاورزی[۲]

در بخش اول این پژوهش در مورد پیدایش واژه‌ی « مشروطه » در ایران به‌جای واژه‌ی فرنگی « Constitution» یا « Charte » سخن گفتیم و روشن

۱- کسروی می‌نویسد:

« ... جنبش مشروطه‌خواهی را در ایران، دسته‌ی اندکی پدید آوردند و توده‌ی انبوه معنی مشروطه را نمی‌دانستند و پیداست که خواهان آن نمی‌بودند. ازآن‌سوی پیشروان هم به چند تیره می‌بودند: یک تیرهٔ نواندیشان که اروپا را دیده یا شنیده و خود یک مشروطهٔ اروپائی می خواستند و پیداست که اندازهٔ آگاهی اینان از اروپا و از معنی مشروطه و قانون یکسان نمی‌بود و بسیاری جز آگاهی‌های سرسری نمی‌داشتند. یک تیرهٔ بزرگتر دیگری ملایان می بودند که پیشگامی را هم اینان به گردن گرفتند. اینان هم به دو دسته می‌بودند: یک دسته که شادروانان بهبهانی و طباطبائی و همراهان ایشان و آخوند خراسانی و حاجی تهرانی و حاجی شیخ مازندرانی و همراهان اینان بودند ... درهمان‌حال معنی مشروطه را چنانکه سپس دیدند و دانستند، نمی‌دانستند و آن را بدان سان که در اروپا بون نمی‌طلبیدند... یک دستهٔ دیگر معنی مشروطه را هیچ ندانسته به کشور و توده هم دلبستگی نمی داشتند و درآمدن‌شان به مشروطه خواهی به آرزوی رواج شریعت و پیشرفت دستگاه خودشان می‌بود، و خواهیم دید که اینان سپس عنوان « مشروعه » را به میان آوردند و دیر یا زود از میان مشروطه خواهان به کنار رفتند. این حال پیشروان بود. انبوه مردم به یکبار از مشروطه و معنی آن ناآگاه می‌بودند و تنها به نام پیروی از پیشروان به جوش و تکان برخاستند.» (ن- ک: کسروی، تاریخ مشروطهٔ ایران، ص ۲۶۱-۲۵۹)

۲- دکتر بهزاد کشاورزی، عضوِ سابقِ هیئت‌علمیِ دانشکدهٔ علوم اجتماعی دانشگاه تهران، جامعه‌شناسِ تاریخ است و نویسنده‌یِ کتابِ چهار جلدیِ «تشیع و قدرت در ایران».

کردیم که این واژه از حدود سی- چهل سال پیش از مشروطیت برای طبقه‌ی پژوهش‌گر ایران شناخته‌شده بود. اینک به این مطلب می پردازیم که از چه زمانی و به چه ترتیبی نام مشروطه در بین عموم مردم کشور رواج یافت تاآنجاکه در تاریخ نیز انقلاب فوق به‌جای «انقلاب قانون»، « انقلاب مشروطه » نامیده شد!

بر اساس مدرک‌ها و سندهای موجود، تا قبل از تحصن مردم تهران در سفارت انگلیس[۳]، این لغت برای مردم عامه‌ی کشور شناخته‌شده نبود و فقط تعداد معدودی از آنان[۴] در موردهایی، کلمه‌ی مشروطه به گوش‌شان خورده بود و آن را در معنای حکومت دمکراتیک و مترقی به کار می بردند و آنان نیز جزو افراد معروف و آگاهی به‌شمار می‌رفتند که به‌احتمال آن واژه را از دیگر تحصیل‌کرده‌ها شنیده و یا در متن‌های آنان خوانده بودند. به‌طوری‌که سید محمد طباطبایی - مجتهد روشن‌ضمیر و آزادی‌خواه و یکی از دو رهبر روحانی مشروطه - در این مورد گفته است:

«ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم. ولی آنچه شنیده بودیم، و آن‌هایی که ممالک مشروطه را دیده به ما گفتند مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است. ما هم شوق و عشقی حاصل نموده، تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم»[۵]

به این مطلب نیز اشاره می‌کنیم که گروه معدود دیگری از مردم عادی که در آن تاریخ با این واژه آشنایی داشتند، آن را در معنایِ «اجرای قانون اسلام» تصور می‌کردند و این همان مفهومی است که کلیه‌ی ملایان مشروطه‌خواه (با استثناهایی چند) برای واژه‌ی مشروطه چنین معنایی را قایل بودند. در این مورد به بحث‌هایی که مدت‌ها قبل از وقوع مشروطیت، در مجلس‌هایی که با عنوان «انجمن مخفی» به‌وسیله‌ی ناظم‌الاسلام کرمانی تشکیل شده بود، اشاره می‌کنیم:

۳- ۲۷ تیر ماه تا ۱۶ مرداد ۱۲۸۵ش.

۴- به‌جز فرهیختگانی که در بخش اول گفتیم.

۵- فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص۲۲۶.

در جلسه‌ی نهم انجمن مخفی، که حدود یک سال و نیم قبل از استقرار مشروطیت (۱۲ صفر ۲۹/۱۳۲۳ فروردین ۱۲۸۴) برپا شده بود، برخی از اعضا، سخن از مشروطیت به میان آورده و در مفهوم آن مطلب‌هایی گفته اند که هیچ سازشی با «حکومت قانون» ندارد. در این جلسه یکی از اعضا در معنای مشروطیت از قرآن آیه می‌آورد: «و شاورهم فی الارض» و یا «انّما المؤمنون اُخوة» و یا «یدالله مع الجماعة» و آن‌گاه آن را موهبت اسلامی پنداشته و چنین می‌گوید: «جمیع افراد عرب از رئیس و مرئوس و شاه و گدا مابین خود فرقی ندیدند. همگی خود را حامی اسلام، کفیل اسلام، صاحب اسلام، پدر اسلام، پسر اسلام و مکلّف به حفظ آن دیدند. تن خود را جوشن اسلام کردند، اولاد خویش را در مقام ثبات و بقای اسلام دادند.»[۶]

هم‌چنین ناظم‌الاسلام در جای دیگری از کتاب فوق به واژه‌ی مشروطه اشاره کرده و ناآگاهی خویشتن و قشر متدینین مسلمان را از مفهوم این واژه آشکار می‌سازد. در ملاقاتی که وی در ۲۴ آبان ۱۲۸۴ش به‌دستور سید محمد طباطبایی به همراهی یکی از اعضای انجمن مخفی بنام «مجدالاسلام»[۷] با شیخ فضل‌الله نوری داشت، در جواب پرسش شیخ از مشروطیت چنین می‌خوانیم:

> مجدالاسلام خطاب به شیخ: «... آقای من؛ دولت مشروطه یعنی دولت مشروعه!![۸]، یعنی باید به موازین شرعیه، شاه و گدا در تحت قانون اسلام بالسویه باشند ... مسلمانان که مشروطه می‌گویند مقصودشان عمل برطبق احکام شرع است و چون پیغمبر (ص) ما تکلیف ما را از معاشی و معادی معین فرمود و قرآن را از جانب خدا برای ما نازل کرد، ما هم ملتزم هستیم با اجرا و عمل برطبق آن، وانگهی مشروطه مقابل استبداد است!!».

۶- تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، ص ۴۹

۷- مجدالاسلام یکی از روزنامه‌نگاران (تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۱۸۹) و مبارزان «متدین» استبداد بود که مشروطیت را مستتر در فقه اسلامی می‌پنداشت.

۸- تأکیدها از ماست.

ناظم‌الاسلام نیز در همان جلسه در معنای مشروطیت چنین می گوید:

« ... مراد از مشروطیت، سلطنت عمومی و سلطنت ملی است. امروز هیچ‌یک از احکام اسلام جاری نمی‌شود....»[۹]

به‌هرحال از شروع تحصن ملایان در عبدالعظیم به بعد[۱۰]، روزبه‌روز آشنایی با مفهوم درست واژه‌ی مشروطه در میان مردم «آگاه» گسترش بیش‌تری می‌یافت لیکن اغلب همین افراد آگاه نیز تا قبل از تحصن سفارت انگلیس (و رایج شدن واژه‌ی مشروطه)، از بردن نام آن پرهیز می‌کردند و آن را زیر نام‌هایی از قبیل «مجلس ملی» «مجلس مشورتخانه» «مجلس مساوات» و غیره به کار می‌بردند زیرا که دولت، حساسیت خاصی نسبت به آن واژه داشته و از استقرار حکومت مشروطه وحشت کرده و کسانی را که متمایل به برپایی چنین حکومتی بودند، به‌شدت تنبیه می‌نمود.

ازجمله افرادی که در آن دوره، از مشروطیت با ایماواشاره نام برده اند، یحیی دولت آبادی و نصرالله ملک‌المتکلمین بود[۱۱]. و می‌توان گفت که

۹- - ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، جلدهای اول و دوم و سوم، صص۸۳-۸۲.

۱۰- - این تحصن به‌خاطر درخواست عدالتخانه از روز چهارشنبه ۲۲ آذرماه تا روز آدینه ۲۲ دی ماه ۱۲۸۴ انجام شد.

۱۱- - بدین شرح که:

در طول هجرت صغیر و سکونت ملایان در عبدالعظیم، چون عین‌الدوله (صدراعظم) از رسیدن درخواست‌های متحصنین به حضور شاه جلوگیری می‌کرد، یحیی دولت آبادی - که به همراهی انجمن‌های روشنفکری - در تهران باقی مانده بود، برای رسانیدن درخواست‌های متحصنین به اطلاع شاه، به ابتکاری دست زد و آن این‌که با سفیر عثمانی در ایران به نام شمس الدین بیگ – که سابقهٔ آشنائی با وی داشت – دیدار نموده و از او درخواست کرد که در ملاقاتی با وزیر امور خارجه‌ی ایران، خواسته‌های ملایان متحصن را مستقیماً به اطلاع ایشان برساند تا بلکه او (بدون گذر از دسترس صدراعظم) آن درخواست‌ها را به دست پادشاه بدهد آن‌گاه به‌وسیله ی شخصی بنام «سید عبدالوهاب اصفهانی» با ملایان متحصن در عبدالعظیم تماس گرفته و از آنان می‌خواهد که خواسته‌های خودشان را به همین منظور به وی ارسال دارند. ملایان پس از مشورت فراوان، این پیشنهاد را پذیرفته و لیستی از درخواست‌هایشان را به وی فرستادند. دولت آبادی پس از دریافت آن لیستِ ، مطلب قابل‌توجهی که در آن به نفع مردم و کشور مطرح شده باشد، نیافت و لذا نتیجه گرفت که این درخواست‌ها اگر هم به دست شاه برسد و او تمام آن‌ها را اجابت نماید، مشکلی از مشکلات مردم و جامعه برطرف نخواهد شد. از سوی دیگر جرئت دستبرد به لیست ملایان را نداشت زیرا امکان داشت که به بهای زندگانی خود و خانواده‌اش تمام شود. بااین‌همه دل به دریا زد و جمله‌ی «مبهمی » به شرح زیر به بند هفتم آن اضافه کرده و آن را به‌دست سفیر سپرد:

« قراردادی در اصلاح کلیهٔ امور با رعایت حقوق علما». در ملاقاتی که سفیر بدین مناسبت داشته، وزیر خارجه از طریق وی، در مورد بند هفتم از دولت آبادی توضیح بیشتری می‌خواهد. آن‌گاه دولت آبادی »

اولین درخواست رسمی جهت برپایی عدالت‌خانه و نیز استقرار مشروطیت بدین‌ترتیب و به‌وسیله‌ی این دو تن انجام گردیده است. و به شرحی که در زیرنویس (شماره ۱۰) روشن است نویسندگان آن درخواست، آگاهانه نامی از مشروطیت نبرده اند.

واژه‌ی مشروطه بین دو تحصن عبدالعظیم و قم (آدینه ۲۲ دیماه ۱۲۸۴تا دوشنبه ۲۴ تیرماه ۱۲۸۵)

در نتیجه‌ی تأکید و اصرار روحانیان متحصن در عبدالعظیم و اصرارترقی‌خواهان و انجمن‌های مخفی، سرانجام مظفرالدین شاه فرمان تأسیس مجلس عدالتخانه را در ذیقعدهٔ ۱۳۲۳/دی ماه ۱۲۸۴ صادر کرد[۱۲]. بااین‌همه در مدت شش ماهی که بین دو تحصن عبدالعظیم و قم طول کشید، (تا دوشنبه ۲۴ تیرماه ۱۲۸۵)، عین‌الدوله از تأسیس عدالت‌خانه جلوگیری کرد و در این مدت بود که روحانیان و روشنفکران به اعتراض پرداختند. هرچندکه روحانیان سنتی در آن دوره از دولت درخواست «عدالت‌خانه» می‌کردند، لیکن ترقی‌خواهان افکار بلندپروازانه‌تری در سر داشتند و به عدالت‌خانه راضی نبودند بلکه مشروطیت می‌خواستند. بااین‌همه – به‌طوری‌که گذشت - تا قبل از تحصن سفارت انگلیس در تهران، آنان از ابراز نام مشروطه خودداری می‌نمودند. در ذیل به ذکر چند فقره از این نوع درخواست‌ها اشاره می‌کنیم:

در همان روزها، سید جمال اصفهانی – واعظ معروف و روشن‌ضمیر انقلاب مشروطه – بدون بردن نام مشروطه، سخن از «مجلس شورا» به میان آورده است[۱۳]. او در مذاکره‌ای با سید عبدالله بهبهانی گفت:

با همیاری ملک المتکلمین و اطلاع روحانیان متحصن، بند هفتم را به شرح زیر توضیح می‌دهند:
«مراد از قرارداد اصلاح کلیهٔ امور، تأسیس دیوان عدالتی است بر طبق شرع مقدس اسلام از روی کتاب و تشکیل یک مجلس مشورتخانهٔ ملی برای اجرای قانون مساوات در تمام بلاد ایران که فرق فیمابین وضیع و شریف گذارده نشود و هر ذیحق به حق خود برسد.» (ن- ک: یحیی دولت آبادی، حیات یحیی، ج۲، ص۱۹ به بعد.)

۱۲- - ن- ک: کسروی، تاریخ مشروطهٔ ایران، صص۷۲-۷۱. و نیز دولت آبادی، تاریخ یحیی، ج۲، ص۳۲.

۱۳- - او واعظی با شهامت و روشنفکر بود و با عقاید سوسیال دموکراسی مجاهدین ساکن قفقازیه نیز همراهی می‌کرد و در تاریخ مشروطیت از او به نام «واعظ مشروطه» نام برده اند. چنین شخصیتی »

«... مقصود همهٔ ما فقط این است که شاه محلس شورا بدهد. من اگر بدانم مجلس دادن موقوف و منوط به کشته شدن من است، با کمال رضا و رغبت و میل برای کشته شدن حاضر می‌شوم.»[۱۴]

یکی دیگر از کسانی که در این تاریخ از مشروطیت به‌عنوان «مجلس شورای ملی» نام برده است، محمود میرزا احتشام‌السلطنه بود.

این شخص یکی از شاهزاده‌های تحصیل کرده و ترقی‌خواه بود و در کشورهای اروپایی به‌عنوان مأمور دولت، سال‌ها خدمت کرده و بدون شک مشروطیت را در معنای اصلی آن «قانون» خوب می‌شناخته است. او پس از بازگشت به ایران به تشکیل یک انجمن سری نیز به هم‌راهی یحیی دولت آبادی پرداخته بود. همین شخص در بین جمعی که سخن از استقرار عدالت‌خانه در بین بود، چنین می‌گوید:

« ... عدلیه بدون داشتن مرجعی که حمایت از او بکند غیرممکن است و قدرتی که می‌تواند از عدلیه حمایت نماید و مانع از مداخلات عمرو و زید، در صدور یا اجرای احکام کیفی (فرمایشی) بشود، مجلس شورای ملی است و لاغیر. مجلسی که متشکل از نمایندگان منتخب مردم بوده و اعضاء آن مصون از تعرض حکومت و دولت باشند ... »[۱۵]

سید محمد طباطبائی و واژه‌ی مشروطه

به اعتقاد ما سهم طباطبایی در گسترش نام مشروطه قابل‌توجه بود و بدین دلیل مبارزات او را در این مورد مجزا و به‌طورخلاصه مطرح می‌کنیم:

طباطبایی (در کنار بهبهانی) یکی از رکن‌های انقلاب مشروطیت بود. کلیه‌ی افراد بی‌طرفی که در مورد مشروطیت پژوهش کرده اند، از شهامت و

در واقعه‌ی مسجد شاه (تحت اغوای امام جمعهٔ تهران) سحنان درشتی به نفع مبارزان و بر علیه دولت و شاه بیان کرده و موجب درگیری دولت و ملیون شده بود.

۱۴- ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، جلد اول و دوم و سوم، ص۱۳۳..

۱۵- خاطرات احتشم السلطنه، ص ۵۲۰.

جسارت آن دو در راه مشروطیت سخن گفته اند. لیکن نام مشروطه در آن تاریخ به‌اندازه ای مورد وحشت حکومت بود که طباطبایی نیز به‌رغم اعتبار مردمی و قدرت اجتماعی‌اش، در سخن‌رانی‌هایش از مشروطه نام نمی‌برد و آن را زیر مفهوم‌های دیگری مطرح می‌ساخت. او سخن‌ران قهاری بود و اغلب از بالای منبر مشکل‌های جامعه را با بیان بسیار رسایی مطرح می‌کرد. لیکن هرآن‌گاه که در نتیجه‌ی شور و احساسات‌اش، مطلبی در روال آزادی و مساوات و ضدفساد دولتی و غیره بر زبان می‌راند، مجبور می‌شد که بعداً خود را از اتهام «مشروطه‌خواهی» مبرا سازد.

در یکی از سخن‌رانی‌های معروف‌اش در ماه‌های قبل از تحصن عبدالعظیم، که در مسجد خودش انجام داده بود، به لحاظ این‌که از فساد حکومتی و استبداد سلطنت انتقاد کرده بود، ازسوی مردم متهم به مشروطه خواهی شده بود و لذا به‌وسیله‌ی واعظ مسجد، این شایعه را تکذیب کرده و خود را مبرا ساخته بود[۱۶].

یک بار دیگر (در چهاردهم ماه جمادی الاول ۱۳۲۴/۱۴تیرماه ۱۲۸۵) – در عزاداری‌های فاطمه – او به بالای منبر رفت و در یک سخن‌رانی پربار و طولانی ضمن درخواست عدالت‌خانه، دولت و حکومت و صدراعظم را به علت اهمال در انجام این امر به زیر مهمیز انتقاد شدید برده و در بین این سخن‌رانی، بارها و بارها درپرده و آشکار از مشروطیت سخن گفت. فرازهایی از آن سخن‌رانی به شرح زیر بود[۱۷]

«... هشت ماه بلکه زیادتر می‌باشد که ... از دولت تاکنون به‌جز عدل چیزی نخواسته ایم. حالا بعضی می‌گویند که ما مشروطه‌طلب و یا جمهوری‌طلب می‌باشیم. به خدای عالمیان و به اجداد طاهرینم قسم است که این حرف‌ها

۱۶- دولت آبادی می‌نویسد: «روزی که آقا سید محمد در مسجد خود بالای منبر رفته داد و فریاد می‌کند در ضمن اشاره می‌نماید که خرابی‌ها همه بواسطهٔ استبداد دولت است ... این سخن در دهان مردم افتاده شاخ و برگ ها بر او نهاده عنوان می کنند که آقا سید محمد گفته است دولت باید مشروطه باشد. یکی دو روز بعد از این مذاکره واعظ آن مسجد بالای منبر می‌رود و می‌گوید: ایهاالناس میان شما معروف است که آقا گفته اند دولت باید مشروطه باشد، خیر آقا جنین حرفی نزده اند، بلکه گفته اند دولت باید مشروعه باشد.» (حیات یحیی، جلد ۲، ص۷).

۱۷- ناظم الإسلام، همان گذشته، ص۲۰۴ به بعد.

را مردم به ما می‌بندند ...»[۱۸]

آن‌گاه به‌بهانه‌ی این‌که وی مخالف پادشاه نیست، می‌گوید:

«... ما نگفتیم پادشاه نمی‌خواهیم، ما نگفتیم دشمن پادشاه هستیم ... به تمام انبیاء و اولیاء قسم است که ما به‌جز مجلسی که جمعی در آن باشند که به درد مردم و رعیت برسند، کاری دیگر و غرضی نداریم. قدری که سخت می‌گیریم می‌گویند که مشروطه و جمهوری را می‌خواهند ...»[۱۹]

مدتی بعد در طول همین سخن‌رانی می‌گوید:

«... این‌همه شورش در خارجه برای عدل است و ما هرچه داد و فریاد می‌کنیم به خرج مردم نمی‌رود و تمام را مشتبه‌کاری می‌کنند که آقایان ریاست می‌خواهند. ما که ریاست نمی‌خواهیم، جمهوری‌طلب نیستیم، به این زودی مشروطه نمی‌خواهیم ...»[۲۰]

به‌طوری‌که پیداست، در جمله‌ی آخری طباطبائی استقرار مشروطیت را در آینده به پامنبریانش بشارت می‌دهد و سرانجام وی خطابه‌اش را چنین پایان داد:

«... ما عدل و عدالتخانه می‌خواهیم، ما اجرای قانون اسلام را می‌خواهیم. ما مجلس می‌خواهیم که در آن مجلس شاه و گدا در حدود قانون مساوی باشند. ما نمی‌گوییم مشروطه و جمهوری، ما می‌گوییم مجلس مشروعهٔ عدالتخانه.»[۲۱]

تحصن سفارت انگلیس و اصرار در تعمیم واژه‌ی مشروطه به‌وسیله‌ی ترقی‌خواهان:

در بالا گفتیم که اولین قدم گسترش مردمی این واژه در ایران، از تحصن

۱۸- ناظم الإسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، جلد اول، دوم، سوم، ص۲۰۴ به بعد.

۱۹- ناظم الإسلام، همان بالا، صص ۲۰۵- ۲۰۴.

۲۰- همان بالا، صص ۲۱۰ – ۲۰۹.

۲۱- همان، ص ۲۱۳.

مردم تهران در سفارت انگلیس شروع شد و ما نیز در مورد این واقعه در بخش اول این پژوهش – و مقاله‌های دیگر - مفصل سخن گفته و روشن کرده ایم که بدون شک انجمن‌های سری روشن‌فکری و ترقی‌خواه در این امر سهم عظیمی را به‌عهده داشته اند.

اینک به این مطلب می‌پردازیم که به کدام دلیل در آن تحصن، آگاهان به‌جای این‌که مردم را به درخواست «حکومت قانون» ارشاد کنند، از واژه‌ی «حکومت مشروطه» برای پیش‌برد هدف‌های خود استفاده کردند؟

- درجواب این پرسش باید گفت: «به گمان ما» تحصیل‌کرده‌ها و آگاهان آن دوره، از به کار گیری لفظ «حکومت قانون» و یا هر واژه و حرکت و سخنی که با دین اسلام در تضاد بوده و رنجش و اعتراض روحانیان را برانگیزد، به‌عمد پرهیز داشتند زیراکه در اسلام «جعل قانون» ممنوع است. به‌احتمال آنان در جلسه‌های انجمن‌های سری، در مورد این مطلب به گفت‌وگو و مشاوره نشسته و مسیر مبارزاتی خویش را معین کرده بودند. آنان خوب می‌دانستند که عنان حرکت اجتماعی و فشار مردمی بر روی دولت و پادشاه، به‌طورکامل در دست ملایان است و آنان نیز در این انقلاب، به خارج از محدوده‌ی فقه اسلام، رضا نخواهند داد. در این مورد اشاره می‌کنیم به یک جلسه‌ی سری و تاریخی که به‌وسیله‌ی پنجاه و چهار تن از ترقی‌خواهان، در عصر روز ۶ خرداد ۱۲۸۳ش (حدود دو سال و سه ماه قبل از صدور فرمان مشروطیت)، در باغ میرزا سلیمان خان میکده واقع در خیابان گمرک تهران برقرار شد[۲۲]. در این جلسه هیجده اصل به تصویب اعضا رسید که سرخط مبارزاتی آنان را معین می کرد. دو اصل از این اصول به شرح زیر بود:

اصل هفتم: «در میان روحانیان متنفذ تهران، با آن‌هایی که جسارت و شجاعت دارند، بدون این‌که از منظور ما آگاه شوند، هم‌کاری کنیم.»

اصل چهاردهم: «برای این‌که از اول کار دچار حمله‌ی مخالفین و مستبدین و ملاهای ریاکار نشویم، رفقا باید تمام مطالبی را که به وسائل مختلفه انتشار می‌کنند، با احکام اسلام مطابقت کنند و چیزی که حربهٔ تکفیر به‌دست

۲۲- مهدی ملک زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، جلد اول، دوم و سوم، ص ۲۳۷ به بعد.

بدخواهان بدهد ننویسند.»

در آن تاریخ که مردم شهر تهران در سفارت انگلیس متحصن بودند، «تقریباً» کلیه‌ی ملایان تهران نیز در شهر قم برای درخواست عدالت‌خانه در تحصن به‌سر می‌بردند. این دو گروه، با یک‌دیگر در ارتباط دایم بوده و هم‌دیگر را از اوضاع مبارزاتی‌شان مطلع می‌کردند. اگر ملایان ساکن قم اگر آگاه می‌شدند که هدف ترقی‌خواهان برقراری حکومت قانون در کشور است، بدون شک با این امر به مخالفت برخاسته و چه‌بسا که از تحصن خویش نیز دست می‌کشیدند. اشاره به عقیده‌ی برخی از روحانیان در مورد ممنوع بودن «جعل قانون در اسلام»، عقیده‌ی ما را تأیید می‌کند.

دیدگاه روحانیان در مورد مغایرت فقه اسلامی با حکومت قانون:

به‌طوری‌که گذشت، از واقعه‌های مهمی که اختلاف ملایان را با مشروطه‌خواهان به وجود آورد، این بود که در اسلام جعل قانون جایز نیست. شیخ فضل‌الله نوری یکی از مجتهدان سرشناسی بود که به‌دلیل (یا به بهانه‌ی) این‌که در کشور اسلامی مجلس شورای ملی اجازه‌ی قانون‌گذاری ندارد به مخالفت با مشروطه برخاسته و به هم‌راهی گروه فراوانی از ملایان (از ۳ تیرماه تا ۸ شهریور ۱۲۸۶) در شاه عبدالعظیم به یک تحصن دست زده و به انتشار چند لایحه پرداخت. در قسمتی از یکی از ««لوایح منتشر شده چنیبن می‌خوانیم:

«... بالجمله تمام مفاسد ملکی [؟] و مخاطرات دینی از اینجا ظهور کرد که قرار بود مجلس شوری فقط برای کارهای دولتی و دیوانی و درباری که به دل‌خواه اداره می‌شد، قوانینی قرار بدهد که پادشاه و هیئت سلطنت را محدود کند و راه ظلم و تعدی و تطاول را مسدود نماید. امروز می‌بینیم در مجلس شوری کتب قانونی پارلمنت فرنگ را آورده و در دائرهٔ احتیاج به قانون توسعه قائل شده اند، غافل از اینکه ملل اروپا شریعت مدوّنه نداشته اند لهذا برای هر عنوان، نظام‌نامه نگاشته اند و در موقع اجراء گذاشته اند و ما اهل اسلام شریعتی داریم آسمانی و جاودانی که از بس متین و صحیح و کامل و

مستحکم است [که] نسخ برنمی‌دارد. صادع [؟] آن شریعت در هر موضوع حکمی و برای هر موضوعی تکلیفی مقرر فرموده است. پس حاجت ما مردم ایران به وضع قانون، منحصر است در کارهای سلطنتی که بر حسب اتفاقاتِ عالم، از رشتهٔ شریعتی موضوع شده و در اصطلاح فقها، دولت جائره و در عرف سیاسیین، دولت مستبده گردیده است ...»

هم‌چنین همین شیخ فضل‌الله بعدها مطلبی با عنوان «رسالهٔ حرمت مشروطه»[۲۳] نوشته است که در فرازی از آن عقیده‌اش را در مورد چند اصل از متمم قانون اساسی مشروطیت چنین بیان داشته است:

« ... اصل دوازدهم متمم قانون اساسی که تصریح می‌کند: «حکم و اجرای هیچ مجازاتی نمی‌شود مگر به حکم قانون»، مخالف مذهب جعفری است زیرا: «در زمان غیبت امام علی علیه السلام، مرجع در حوادث، فقها از شیعه هستند و مجاری امور به ید ایشان است و [فقها] بعد از تحقق موازین، احقاق حقوق و اجرای حدود می‌نمایند و ابداً منوط به تصویب احدی نخواهد بود.»

او در مورد حرمت اصل بیست و هفتم متمم آن قانون نیر می‌نویسد:

« اصل بیست و هفتم متمم قانون اساسی، قوای مملکت را به سه بخش تقسیم می کند که عبارتند از: قوهٔ مقننه، قوهٔ قضائیه و قوهٔ مجریه...قوهٔ مقننه بدعت و ضلالت محض است زیرا: «در اسلام برای احدی جایز نیست تقنین و جعل حکم، هرکه باشد و اسلام ناتمام ندارد که کسی آن را تمام نماید و در وقایع حادثه باید به باب الاحکام که نواب امام علیه السلام اند، رجوع کنند و او استنباط از کتاب و سنت نماید، نه تقیین و جعل»

هم در این رساله است که شیخ کلیه‌ی مشروطه خواهان و علاقمندان آن را مرتد اعلام کرده و می‌نویسد:

« ... قانون مشروطه با دین اسلام منافات دارد. ممکن نیست که مملکت

۲۳- رساله‌ی حرمت مشروطه یا «پاسخ به سؤال از علت موافقت اولیه با مشروطیت و مخالفت ثانویه با آن» اشتهار دارد. این رساله اصلی‌ترین و مهم‌ترین منبع درباب تفکر مشروعه‌خواهان و دلایل ایشان در حرمت مشروطه و ستیز علیه این نظام سیاسی است که به‌وسیله‌ی شیخ فضل‌الله نوری تألیف شده است (ن- ک: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص۱۴۹.)

اسلامی در تحت قانون مشروطگی درآید، مگر به رفع ید از اسلام. بنا براین اگر کسی سعی نماید که ما مسلمانان مشروطه شویم، این سعی و اقدام در اضمحلال دین است و چنین آدمی مرتد است و احکام اربعهٔ مرتد بر او جاری است هرکس باشد، از عارف یا عامی، از اولی الشوکه یا ضعیف.»[۲۴]

ازجمله روحانیان دیگری که مشروطیت را کفر و مشروطه خواهان را مهدورالدم دانسته بود، ملایی بود به نام سید علی سیستانی که در مخالفت با مشروطیت چنین فتوی داده بود:

«المشروطه کفر و المشروطه طلب کافر، مآله مباح و دمه هدر»[۲۵] (مشروطه کفر است و مشروطه‌خواه کافر است، پولش حلال و جانش هدر است)

ملای معتبر دیگری به نام محمدحسین تبریزی بود که با مشروطیت مخالفت کرد و اغلب مصوبات آن را زیر سئوال برد. او در زمانی که شیخ فضل‌الله نوری به‌عنوان اعتراض به حکومت مشروطه در عبدالعظیم متحصن شده بود (۳ تیر ۱۲۸۶)، به نگارش و نشر رساله‌ای به نام «کشف المراد» پرداخت و در آن‌جا آشکارا از مباینت مشروطیت با شریعت سخن گفت و مخالفت قانون اساسی مشروطه با شریعت اسلامی را به شرح زیر شرخ داد:

۱. اخذ مالیات که توسط مجلس به تصویب رسیده، مبنایی جز ظلم ندارد.

۲. افزودن تفاوت عمل به اصل مالیات و اخذ آن خلاف شرع و ظلم است

۳. گرفتن گمرک خلاف شرع و حرام است.

۴. موقوف داشتن تیول، تسعیرجنس و یا تخفیف، خلاف شرع و ظلم است.

۲۴- غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۵۵-۵۴.

۲۵- فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص ۲۵۹ به‌نقل از «گزارش وقایع مشهد، به قلم دکتر احمد خان، ضمیمهٔ مشروطهٔ گیلان، فتوای سید علی سیستانی، از یادداشت‌های رابینو، چاپ محمد روشن، ص ۱۲۸.

۵. در موضوعات عرفیّه که عبارت از صغرویّات باشد، تقلید جایز نیست. بنا براین در اطاعت از مشروطه نباید به حکم مراجع نجف اعتنا کرد.

۶. وجود قوای مقننه و مجریه در مملکت اسلامی، حرام و خلاف شریعت است.

۷. مشروط از اول وضع سلطنت گرفته تا آخر قوانین و جرئیّات، خلاف شرع انور است.

۸. نرخ‌گذاری بر روی اجناس، پول چراغ و تنظیف از مردم گرفتن که حکم مجلس است، حرام و خلاف شرع نبوی است.

۹. سرشماری آدم و حیوانات و این‌که حکماً باید پنیر سیری سه شاهی و ذغال منی یک هزار و برنج به سه قرآن فروخته شود، خلاف شرع است.[۲۶]

یکی دیگر از رساله‌های از این دست، « تذکرة الغافل و ارشادالجاهل »[۲۷] می‌باشد که نویسنده نام خود را پنهان داشته است[۲۸].

فرازهایی از این رساله نیز اندازه‌ی مخالفت وی را با جعل قانون و کینه و نفرت نویسنده‌ی آن از مشروطیت و مشروطه‌خواهان معین می‌دارد. او می‌نویسد:

- بهترین قوانین، قانون الهی است و این مطلب برای مسلم محتاج به دلیل نیست. ما طائفهٔ امامیه بهتر و کاملترین قوانین الهی را داریم. این قانون الهی ما مختص به عبادات نیست، بلکه حکم جمیع مواد سیاسیه را بروجه اکمل و اوفی داراست ... لذا محتاج به جعل قانون نخواهیم بود ... قانون پیغمبر اسلام ختم قوانین است ... پس جعل قانون کلاً ...

۲۶- علامحسن زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص۲۸، به‌نقل از محمدحسین تبریزی، رسالهٔ « کشف المراد من المشروطة و الاستبداد».

۲۷- منتشر شده در ۱۲۸۷ش.

۲۸- آدمیت نام این شخص را «سید احمد پسر سیدکاظم [یزدی]» حدس زده است. (ن -ک: ایدئولوژی نهضت مشروطیت، ص۲۶۰، حاشیه)

منافات با اسلام دارد.

- در جای دیگر رساله‌ی فوق، به دو اصل بزرگ آزادی و مساوات در مشروطه سخت تاخته و می‌نویسد:
- «حریت مطلقه» در واقع اساس این اساس میشوم مؤدّی به ضلالت است. فایده‌ی « آزادی قلم و زبان» آن است که فِرَق ملاحده و زنادقه نشر کلمات کفریهٔ خود را در منابر و مجامع و جراید نمی‌گفتند ...
- اما مساوات: لازمهٔ مساوات در حقوق از جمله مساوات فِرَق ضالّه و مضلّه با مسلمان است. و حال آنکه حکم ضالّ یعنی مرتد این است که « قتلش واجب، زنش بائن، مالش منتقل می شود به مسلم و کارش اجرت ندارد و دیهٔ آن‌ها هشتصد درهم است»

در مورد مجلس شورای ملی نیز می نویسد:

- این مجلسیان که می‌بینید، حکم آن سامری را دارند که دین موسی را از میان برد که اول ترغیب کرد به خدای موسی، پس از آن گفت که این گوساله خدای موسی است و مردم هم باور داشتند.
- تمام اشخاص لاابالی در دین و کلیهٔ اشخاص فاسدالعقیده و تمام فِرَق ضالّه و مضلّه از طبیعیین ووو و تمام فَسَقه و اراذل و اوباش، خواهان این بساط مجلس گردیده اند...[۲۹]

یکی دیگر از ملایان قدرت‌مندی که در نجف سکونت داشت، آیت‌الله حاج آقا سید محمدکاظم یزدی طباطبایی بود. او در کش‌وقوس انقلاب مشروطیت، جانب طرفداران مشروطه‌ی مشروعه را گرفته و در روال مخالفت با مشروطیت می‌کوشید. او نیز در تلگرافی که به متحصنین طرفداران «مشروطهٔ مشروعه» در شاه عبدالعظیم خطاب به آملی فرستاده بود، نوشت:

«جناب ثقة الاسلام آملی دامت برکاته، از تجرّی مبتدعین و اشاعهٔ کفریّات ملحدین، که نتیجهٔ حرّیّت موهومه است، قرار مسلوب

۲۹- - فریدون آدمیت، همان بالا، ص۲۶۰ به بعد.

تلکراف مزید تشویش بعون الله متمنیّات ایشان شدنی نیست. البته دفع کفریّات و حفظ عقیده و اجراء قوانین مُحکمهٔ قرآنیّه و شریعت ابدیّهٔ محمدیّه، اهم ففرائض ربانین علما، با ملاحظهٔ جهات موجباتِ صلاح و صیانت دین و دماء مسلمین منظور، اطلاع داده و بذل مجهود شود»[۳۰]

تنها ملایان مخالف مشروطیت نبودند که معتقد به منع قانون‌گذاری در شرع اسلام بودند، حتی اکثریت ملایانی که به مشروطه‌خواهی شهرت داشته و در طول انقلاب مشروطیت با آن هم‌راهی کرده بودند نیز به چنین منعی اذعان داشتند. به‌عنوان مثال دو تن از سه تن از بزرگ‌ترین روحانیان ساکن نجف که به‌عنوان معتبرترین حامیان مشروطیت به‌شمار می‌رفتند، در فرازهایی از لایحه‌ای، مشروطیت را بدین‌گونه تشریح کرده اند:[۳۱]

« ... چون مذهب رسمی ایران همان دین قویم اسلام و طریقهٔ حقّهٔ اثناعشریّه، صلواة الله علیهم اجمعین است، پس حقیقتاً مشروطیت و آزادی ایران عبارت از عدم تجاوز دولت و ملت از قوانین منطبقه بر احکام خاصه و عامه مستفاده از مذهب و بنیّه بر اجرای احکام الهیّه، عزّ اسمه، و حفظ نوامیس شرعیّه و ملیّه و منع از منکرات اسلامیات ... و صیانت بیضهٔ اسلام و حوزهٔ مسلمین ... خواهد بود ...

الاحقر عبدالله عبدالله مازندرانی محل مهر

الاحقرالجانی محمدکاظم الخراسانی، محل مهر»[۳۲]

یکی دیگر از روحانیان معتبر و مشروطه‌خواه ساکن نجف، حاج شیخ محمدحسین نائینی غروی بود او در فرازی از فصل پنجم کتاب معروف خود موسوم به «تنبیه الامه وتنزیه المله» «حرمت قانونگذاری در غیبت امام» را که به‌وسیله‌ی متحصنین شاه عبدالعظیم مطرح شده بود، در مواردی از مصوبات

۳۰- - شیخ محمدعلی تهرانی (کاتوزیان) تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ص ۷۳۴. و هما رضوانی، لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری، ص۴۲ و نیز کسروی، انقلاب مشروطه، ص۳۸۲ و نیز بهزاد کشاورزی، تشیع و قدرت در ایران، ج۲، صص۲۰۳-۲۰۲.

۳۱- - لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری، به کوشش هما رضوانی، صص ۳۲-۳۱.

۳۲- - غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت ،۴۸۵-۴۸۶

مجلس تأیید کرده مجموعه‌ی وظیفه‌های مجلس را به دو دسته‌ی منصوصات یا غیرمنصوصات تقسیم کرده و درباره‌ی منصوصات چنین می‌نویسد:

« ... منصوصات یعنی مسائلی که حکم صریح و روشنِ شرعی در بارهٔ آن ها وجود دارد، به اختلاف اعصار و امصار، قابل تفسیر و اختلاف نیست و جز تعبّد به آن راهی وجود ندارد ...»[۳۳]

در آن محیطی که تعصبات دینی تا خرخره‌ی مردم کشور رواج داشت، با بودن چنین مخالفت‌ها و فتواهای ملایان، ترقی‌خواهان از ذکر «حکومت قانون» خودداری و حتی جلوگیری می‌کردند.

در این مورد به مطلبی از مخبرالسلطنه اشاره می‌کنیم. او یکی از تحصیل‌کرده‌های دوره‌ی مشروطیت بود و در تاریخ ۲۱ بهمن ۱۲۸۵ ازسوی مجلس مأمور شده بود تا از محمدعلی شاه تأیید فرمان مشروطیت را (که به‌وسیله‌ی پدرش صادر شده بود) بگیرد. در ملاقاتی که برای این امر با شاه انجام شده بود، او به شاه توصیه کرده بود که در متن فرمان به جای واژه‌ی «کنستی توسیون»، کلمه‌ی «مشروطه» را قرار دهد. وی در خاطرات‌اش چنین می‌نویسد:

« ... فرمودند مشروطه چه لزوم، مشروعه باشد، عرض کردم مشروعه اختیار بدست آخوندها می‌دهد ... فرمودند کنستی توسیون باشد، عرض کردم لفظ فرنگی و شامل شرایطی است که اسباب زحمت خواهد شد ... »[۳۴]

اولین تضاد عقیدتی با مشروطیت.

پس از صدور فرمان مشروطه به‌وسیله‌ی مظفرالدین شاه، هنوز مرکب فرمان خشک نشده بود که تضاد عقیدتی بین ملایان در مورد مشروطیت آشکار شد. بدین شرح که یک روز قبل از این که ملایان در شهر قم به تحصن

۳۳- زرگری نژاد، همان بالا، ص۹۳، به نقل از تنبیه الامّه ...، صص۸۸-۸۶.

۳۴- مهدی قلی خان، مخبرالسلطنه، خاطرات و خطرات، ص۱۴۸.

خود پایان دهند[۳۵]، در یک نشستی شیخ فضل‌الله نوری روی به ملایان کرده و پرسشی را به شرح زیر پیش کشید:

« ...مراد [از این نشست] این است که تا امروز بحمدالله برای ما خوب پیش آمده است. اقدامات ما نتیجهٔ خوشی داده است. دشمن را هم مغلوب و سپس معدوم صرف خواهد شد؛ به سلامتی خواهیم رفت. الان اینجا را تهران بگیریم. بفرمائید ببینم چه خواهیم کرد، یا چه اقداماتی خواهیم نمود؟ ...

آقای طباطبایی گفتند، قصد ما متحداً تغییر سلطنت مستقلّه به مشروطه و مراد از مشروطه تعیین مرسوم معینی است برای شخص پادشاه که هیچوقت نتواند پول ملت را تفریط به مخارج باطل و مصارف بی‌حاصل صرف کند و دور بریزد. مشروطه چیزی است که وزراء حدودشان معین، مواجب و مرسوم هریکی آشکار [است] و همه مسئول جمعی هستند. تعارفات موقوف می‌شود. مشروطه چیزی است که وزرائی که این مدت مردم را چاپیده و همیشه فعال مایشاء بوده اند، امروز غیر تمکین و تسلیم چاره ندارند. مشروطه چیزی است که بندگان خدا که آزاد خلق شده اند، از قید اسارت خلاص خواهند شد و از زیر فشار چندین هزار ساله نجات خواهند یافت. مشروطه چیزی است که عامّه طعم حریّت و آزادی را خواهند چشید، زبان و قلم آزاد خواهد گشت، مردم متحد خواهند شد، مساوات و مواسات در مملکت پدید خواهد گشت، مشروطه چیزی است که قانونی برای شاه و مجلس و وزراء و اعیان و وکلاء و غیره وضع خواهد شد که شاه و مجلس و تمام وزارتخانه ها را محدود خواهد کرد. خلاصه مشروطه چیزی است که تمام کارهای دولتی و ملتی و شرع و عرف و زارع و فلاح و غیره را محدود خواهد کرد که هیچکس بدون امر قانون نتواند سخن بگوید و کاری بکند ... »

نوبت به بیان شیخ فضل الله نوری رسید گفتند:

« فوایدی که برای مشروطه برشمردید همه به‌جای خود خوب و کسی را حرفی نیست. ولاکن خیلی در ابتدای کار تند نروید که

۳۵- تحصن سفارت انگلیس در روز ۱۶ مرداد ۱۲۸۵ (پس از صدور فرمان مشروطیت) پایان گرفت. یک هفته بعد از آن تاریخ (روز جهارشنبه ۲۳ مرداد) ملایان نیز به تحصن خود در شهر قم پایان دادند.

می‌ترسم درمانید و جلوگیری از اجتماع نتوانید نمود. الان تمام علماء و طلّاب و وعّاظ حاضرند مطالب مرا می‌شنوند و به‌طور اختصار به همه می‌گویم همه بدانید!! این‌که بیان کردید حدودی برای پادشاه و وزراء معین خواهد شد، خیلی خوب و بجاست. کسی نمی تواند تکذیب کند. اما این‌که فرمودید آزادی تامّه و حریت مطلقه پدیدار خواهد گشت، باز هم می‌گویم این حرف از اصل غلط و این سخن در اسلام کلیتاً کفر است. همان‌قدر از همهٔ شما تمنا دارم که سخنی نگوئید و حرکتی نفرمائید که رخنه در دین اسلام وارد آید. آنوقت اجانب بر ما سُخریّه خواهند نمود. اما قانونی که فرمودید وضع خواهد شد، اولاً قانون ما در هزار و سیصد و اندی سال قبل نوشته و به ما داده شده. بر فرض که امروز بخواهند قانونی بنویسند، باید مطابقه با قرآن محمد و شریعت محمدی داشته باشد. اگر از من می‌شنوید، لفظ آزادی را بردارید که عاقبت این حرف ما را مفتضح خواهد کرد و دیگر این‌که فرمودند برای شرع نیز حدودی خواهد بود، این را نیز بدانید که برای شرع حدّی نیست ... »[۳۶]

با چنین اختلاف عمیقی ملایان در قم به تحصن خود پایان داده و به شهر بازگشتند. از این تاریخ به بعد بود که به‌رغم احتیاط شدید ترقی‌خواهان، ملایان با دقت تمام استقرار مشروطیت و تهیه‌ی قانون اساسی و تشکیل محلس شورای ملی را زیر نظر داشتند.

از چه زمانی «حکومت مشروطه» در مفهوم «حکومت قانون» برای مردم کشور شناخته شد؟

آنچه که موجب شد تا رفته‌رفته مشروطیت در مفهوم قانون شناخته گردد، تدوین متمم قانون اساسی در مجلس بود. بدین معنی که پس از صدور فرمان مشروطه (۱۶ مرداد ۱۲۸۵) اولین قدمی که در راه استقرار آن می

۳۶- غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطه، ص ۱۸، به نقل از: مستوفی تفرشی، تاریخ انقلاب ایران، تهران، کتابخانهٔ ملک، خطّی به شمارهٔ ۳۸۱۹، جلد اول، ص ۴۶ به بعد.

بایست انجام گیرد، تهیه‌ی قانون اساسی بود. لیکن این قانون در دو مرحله تدوین شد. مرحله‌ی اول که آن را «نظام نامهٔ داخلی مجلس» نیز گفته اند، به‌وسیله‌ی چهارتن از ترقی‌خواهان به نام‌های: (صنیع الدوله، مخبرالسلطنه، مشیرالملک و محتشم السلطنه)[۳۷] که از قانون‌های کشورهای پیش‌رفته‌ی غرب آگاهی داشتند، برخی از نظام‌نامه‌های انتخاباتی آن کشورها را ترجمه و تعدیل کرده و برای استفاده جهت نوشتن نظام‌نامه‌ی نهایی آماده ساختند[۳۸].
این قانون که در پنجاه و یک اصل تدوین شده بود، موردهایی ازقبیل حقوق و حدود مجلس، تعداد نمایندگان و طول دوره‌ی وکالت آنان، رابطه‌ی آنان با سلطنت و دولت، شرط‌های تشکیل مجلس سنا، امور مالیه‌ی کشور، بستن عهدنامه‌ها و مقاوله‌نامه‌ها، اجازه‌ی قرض دولت و غیره ... را تعیین کرده بود. به‌طوری‌که پیداست، این مرحله از قانون اساسی هیچ مداخله‌ای در قانون‌های اسلام و فقه شریعت نداشت و لذا سوءظن و اعتراض ملایان را برنیانگیخت. لیکن هنوز قانونی که در آن حقوق اساسی مردم و جامعه معین گردد، وجود نداشت. اصل حاکمیت ملت، تفکیک و موازنه‌ی قوای سه گانه (مقننه، مجریه و قضاییه) و نظارت این سه قوه بر هم‌دیگر، تعیین حدود آزادی ها و برابری‌های فردی و اجتماعی، تأمین امنیت جانی، مالی و حیثیت و شرافت شهروندان ... معین نشده بود. به‌همین‌دلیل الزام تدوین متممی بر قانون اساسی موجود در بین پیش‌روان مجلس مطرح بود. برای تهیه‌ی چنین قانون‌هایی مجلس احتیاج به قانون اساسی دیگری داشت و اسم آن را متمم قانون اساسی نهادند.

متمم قانون اساسی:

تدوین متمم قانون اساسی سبب شد که رفته‌رفته ابتدا در بین روحانیان و سپس در میان مردم عوام کشور «حکومت قانون» تحت نام «حکومت

۳۷- کاتوزیان در این باره نوشته است: «...دوازده نفر نوشتن نظام نامهٔ انتخابات در تحت نظر عده‌ای که معاریف آنان مرحوم مرتضی قلیخان صنیع الدوله و مخبرالسلطنه و حاج امین الضرب و محقق الدولهٔ صدیق حضرت و حاج معین بوشهری و آقا میرزا محسن بودند...» (تاریخ مشروطهٔ ایران، ص ۲۰۷).

۳۸- دولت آبادی، حیات یحیی، ج۲، ص ۸۶.

مشروطه» شناخته گردد. روال این امر بدین ترتیب بود که مجلس کمیسیون هفت نفره‌ای از آگاهان نمایندگان مجلس تعیین کرد[۳۹] تا آنان متمم قانون اساسی را تدوین و در اختیار مجلس شورای ملی قرار دهند. این کمیسیون با استفاده از قانون اساسی بلژیک و فرانسه و نیز اعلامیه‌ی حقوق بشر،[۴۰] در مدت دوماه تدوین قانون فوق را در صد و هفت اصل به پایان رسانیده و به مجلس فرستاد. سران مجلس چون می‌دانستند که ملایان کشور با دقت و وسواس تمام رفتار مجلس – و به‌ویژه قانون‌های تدوین‌شده‌ی آن را – زیر نظر دارند، چاره‌ای نداشتند به جز این‌که از برخی از روحانیان سرشناس برای هم‌کاری و تأیید قانون ها پیش‌نهادشده دعوت نمایند. مداخله‌ی ملایان در امر تدوین قانون، اختلافات شدیدی در بین تحصیل‌کرده‌ها و آنان پدیدار کرد. علاوه‌برآن درباریان نیز قانون‌های فوق را با احتیاط تلقی می‌کردند. زیرا پادشاه و طبقه‌ی درباری و برخی از شاهزادگان و سرکردگان حکومتی و وزرا و غیره برای حفظ منزلت سنتی خویش در تدوین قانون اختلال و کارشکنی می‌نمودند. باید گفت که اختلاف اساسی مجلس با روحانیان مخالف مشروطه و با طرفداران «مشروطهٔ مشروعه» به‌سرکردگی شیخ فضل‌الله نوری بود.. این تضادها به خارج از مجلس سرایت نمود و طولی نکشید که محوطه‌ی مجلس شورای ملی عرصه‌ی تظاهرات و شعارهای گروه‌های موافق و مخالف مشروطیت شد. علاوه‌برآن، در آن تاریخ هر روز پیش‌آمد و مشکلی در اقصی نقاط کشور پدیدار می‌شد و آن نیز موجب اجتماعات متعدد مردم در مقابل مجلس شورای ملی می‌گردید. به‌عنوان‌مثال در روز شنبه سوم خرداد ۱۲۸۶ به دنبال تلگرافی که دو روز پیش آن در شکایت از تاخت‌وتاز و آدم‌کشی‌های پسر رحیمخان قرچه‌داغی از تبریز به مجلس رسیده بود، کسروی می نویسد:

« امروز (شنبه) گروه انبوهی از مردم (پنج‌هزار تن بیش‌تر) به بهارستان رو آورده بودند. گفت‌وگوهای روز پنجشنبهٔ مجلس، تهرانیان را شورانیده و برای همدردی با تبریز آماده گردانیده بود ...» [۴۱]

۳۹- اعضاء کمیسیون مذکور عبارت بودند از: سید حسن تقی زاده، سید نصرالله اخوی، میرزا جواد سعدالدوله، محقق‌الدوله، صدیق حضرت، امین الضرب و صادق مستشارالدوله.

۴۰- آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص ۴۰۹.

۴۱- کسروی، همان، ص۳۴۰.

وی سپس در مورد ادامه‌ی این اجتماع می‌نویسد:

«... فردا یکشنبه چهارم خرداد در تهران یکی از روزهای پر هیاهوی تاریخی بود. امروز تهرانیان به یاری تبریزیان بازارها را باز نکردند و از آغاز روز دسته‌به‌دسته رو به سوی بهارستان آورده در آن پیرامون‌ها انبوه شدند... ازآن‌سوی مردم همگی اطاق‌های مجلس و سراسر باغ بهارستان و جلوخان مجلس و خیابان‌ها را پر کرده بودند، و در هرگوشه‌ای یک ملائی، یا طلبه، یا یک جوان فرنگ‌رفته‌ای ایستاده به مردم سخن می‌راند. هرکس از دانسته‌های خود می‌گفت. »[۴۲]

ازاین‌گونه اجتماعات به‌دنبال هر مشکلی در حیاط بهارستان تشکیل می‌شد و خواه‌ناخواه مشروطیت در مفهوم حکومت قانون، در بین مردم گسترش می‌یافت. این اتفاقات و یا گاهی دشمنی‌ها و دسته‌بندی‌ها به مسجدها و منبرها و نیز به نشریه‌ها سرایت کرده و موجب آگاهی مردم کشور از محتوای مشروطیت (قانون) می‌گردید.

علاوه‌بر تهران، مردم شهرستان‌ها نیز دیریازود از جنبش مردم پایتخت آگاه و با نام و محتوای مشروطه آشنا می‌گشتند. کسروی می‌نویسد:

«... در سال ۱۲۸۵ (۱۳۲۴ قمری) ... در ایران جنبش مشروطه برخاست. روزی که در تبریز جنبش آغازیده مردم بازارها را بسته رو به کنسولگری انگلیس و مسجد صمصام خان آورده بودند. آن روز یا فردایش، من چون از هکماوار می‌آمدم در ویجویه[۴۳] نام «مشروطه» شنیدم. نخست بار بود که بگوشم می‌خورد و پیداست که معنایش را نمی‌دانستم. چون مردم دسته‌به‌دسته به کنسولگری می‌رفتند، من نیز پیروی نمودم. در آنجا کسانی را دیدم که به مردم گفتار می‌رانند و مشروطه را معنی می‌کنند: «باید قانونی باشد که مردم از روی آن زندگی کنند. پادشاه به سرِ خود نباشد. مجلسی برپا گردد که کارها را باسکالش به انجام رسانند...» این‌ها می‌بود معنایی که به

۴۲- همان، ص۳۴۱.

۴۳- نام محله‌ای در غرب تبریز.

مشروطه می‌دادند.»[۴۴]

لیکن در مدت‌های کم‌وبیش طولانی، هنوز نه اغلب ملایان و نه مردم عامی کشور از محتوای مشروطیت (درمعنای حکومت قانون) اطلاع صحیحی نداشتند. در این مورد به نامه‌ای اشاره می کنیم که شیخ فضل‌الله (و ملایان طرفدار وی) در دوران تحصن خود در عبدالعضیم به مجلس شورای ملی نوشته اند[۴۵]. این نامه که در ۱۹ شهریور ۱۲۸۶ (نزدیک به یک سال پس از استقرار مشروطیت) نوشته شده است، ضمن اشاره به ناآگاهی مردم از مفهوم مشروطه، نگرانی ملایان را از محتوای متمم قانون اساسی آشکار کرده است:

سؤال از مجلس شورای مقدس محترم ملی ایران مورخهٔ سیم شعبان ۱۳۲۵ /[۱۹ شهریور ۱۲۸۶]

«با کمال توقیر و احترام خدمت محترم وکلای مجلس مقدس شورای ملی زحمت عرض می‌دهیم. از آنجائی که لفظ مشروطه تابحال در این مملکت مستعمل نبوده است، فعلاً که این لفظ در السنه دائر است چون مردم این مملکت به استعمال آن مأنوس نیستند، هرکس این لفظ را طوری معنی می‌کند و مقصود از این کلمه را بوجهی بیان می نماید خاصه که این کلمه در اغلب السنه به لفظ حریت و آزادی تردیف می شود و بعضی نادانان به اذهان مردم چنین القاء می‌کنند که مراد به حریت و آزادی، حریت مطلقه است و این طور می‌فهمانند که مجلس مقدس در تمام امور مردم دخالت می‌کند و حتی امور شرعیه را در تحت مشورت گذارده و اهل مجلس، عقول خود را در آن مدخلیت می‌دهند و این القائات کم کم موجب وحشت بعضی از قلوب شده و پاره‌ای متحیرند. محض اطمینان و رفع وحشت، این دو سئوالی که ذیلاً عرض می‌شود، جواب داده شود: اولاً معنی مشروطیت چیست و حدود

۴۴- زندگانی من، ص ۳۹.

۴۵- کسروی معتقد است که این پرسش از مجلس (که جواب آن نیز همان روز از سوی مجلس داده شد)، قراردادی بود بین سیدیین و شیخ فضل‌الله برای پایان دادن به تحصن در شاه عبدالعظیم (ن-ک: تاریخ مشروطهٔ ایران، ص ۴۵۶).

مداخله مجلس تا کجا است و قوانین مقرره در مجلس می‌تواند مخالف با قواعد شرعیه باشد یا خیر. ثانیاً مراد از حریت و آزادی چیست و تا چه اندازه مردم آزادند و تا چه درجه حریت دارند. ما داعیان که در ابتداء امر در تأسیس این اساس دخالت داشته ایم، و سَفَرآ و حضَراً در تشیید این مجسلس مقدس بذل جهد کافی کرده ایم، جداً خواهش داریم که زودتر جواب این دو سئوال را در کمال وضوح مرحمت و لطف بفرمائید که رفع وحشت قلوب بشود و این الفاظ را برخلاف مراد حمل نکرده اسباب فساد نگردد. داعیان و خُدام شریعت مطهره.»[۴۶]

پایان

۴۶- غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص۲۶

جامعه شناسی؛ پنجره‌ای رو به امید

علی میرسپاسی[۱]

سخن من در این نوشته، این است که جامعه‌شناسی، به‌عنوان شیوه‌ای ساختاری از تحلیل، ویژگی، حساسیت و کلامی را داراست که امید و اخلاق به‌عنوان ساخت‌های اجتماعی در آن نقش مهمی دارد؛ به‌خصوص در ساختن مدرنیته و دموکراسی. تلاش می‌کنم تا تعریفی از امید و اخلاق ارائه دهم و مهم‌تر این‌که نوعی حساسیت و آگاهی درباره‌ی این دو مفهوم برانگیزانم. درواقع، امید و اخلاق (که ماهیتی اجتماعی دارند) از پیش‌فرض‌های بنیانی و اساسی جامعه‌شناسی اند که وجه تمایز جامعه‌شناسی با فلسفه نیز به شمار می‌آیند. در این گفتار در بخش‌های متعدد ضمن ارائه‌ی بحث‌هایی درباره‌ی اخلاق، امید، مدرنیته و دموکراسی نوعی مطالعه‌ی تطبیقی را بین جامعه‌شناسی و فلسفه ارائه خواهم کرد که پاسخ‌گوی پرسش‌هایی از این دست باشد: مسئله‌های (problematic) بنیانی فلسفه چیست؟ پروژه‌های فلسفی چه رابطه‌ای با پروژه‌های جامعه‌شناسی، که توجیه‌کننده‌ی پروژه‌ی مدرنیته و دموکراسی است، دارند؟

۱- دکتر علی میرسپاسی، استاد جامعه‌شناسی و مطالعات خاورمیانه دردانشگاه نیویورک است.
از سال ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۷ در حوزه‌های مدیریت دانشگاهی پست‌های متعددی از جمله ریاست موقت دپارتمان گالاتین را عهده‌دار بوده است.

بااین‌حال من در تحلیل قیاسی‌ام بین این دو نگرش، ادعا نمی‌کنم که نگرش جامعه‌شناسیک نسبت به فلسفه برتری دارد یا می‌توان در این باره قضاوت ارزشی کرد. بلکه منظور من این است که جامعه‌شناسی و تحلیل اجتماعی خود را به ساختارهای اجتماعی پیوند می‌زند؛ ساختارهایی که برای درک دموکراسی مدرن حیاتی هستند. درحالی‌که فلسفه عمدتاً با فکرکردن درباره‌ی مفاهیمی کلی (یا ماوراءالطبیعی) سروکار دارد که می‌تواند به وضعیت اجتماعی ما هم ربط داشته باشد و هم نداشته باشد، و اغلب فیلسوفان و به‌طور مشخص جریان‌های خاص آلمانی و فرانسوی در فلسفه (مهم‌ترین سنت‌های فلسفی در اروپای مدرن) با دموکراسی مدرن خصومت دارند و بارها علیه آن کار کرده اند.

فلسفه از زمان مدرنیته به بعد ــ منظورم از فلسفه گرایش متافیزیکی آن یا گرایش آلمانی یا اروپایی (continental) است ــ دچار نوعی یأس رادیکال و عمیق است. به‌عبارت‌دیگر، کیفیت اصلی فلسفه در این دوره، سوای تمام اختلاف‌هایی که فیلسوفان با هم دارند، یأس اجتماعی است. این فراروایت بحث‌هایی است که مطرح خواهم کرد. در مقابل، امید اجتماعی کیفیتی است که جامعه‌شناس واجد آن است. امید اجتماعی پدیده‌ای است برخاسته از نهادی جامعه‌شناسانه ــ البته نهاد به‌معنای خیلی پیچیده و بزرگ آن ــ که این نهاد در سطح نظری نوعی تفکر مدرن دموکراتیك است. پروژه‌ی مدرنیته، درواقع، نوعی توجیه عقلانی کردن جامعه‌ی انسانی، باتوجه‌به عامل‌ها و عنصرهای فرهنگی این‌جهانی است. «این‌جهانی» را درمقابل متافیزیك به کار می‌برم. به‌عبارتی، نهادهای جدیدی به وجود می‌آیند که برای عقلانی شدن باید این‌جهانی شوند. فرایند این‌جهانی شدن و نهادینه شدن رابطه‌های انسان‌ها باید به قدرت‌مند شدن و خودمختار شدن آن‌ها بینجامد. به زبان نظریه‌های اجتماعی، مشارکت مردم در این نهادها دموکراسی مدرن، پروژه‌ی دموکراتیك و پروژه‌ی مدرنیته نامیده می‌شود. بدین ترتیب دموکراسی مدرن و پروژهٔ مدرنیته کیفیتی امیدوارانه دارد.

امید تعریف‌های گوناگونی دارد، به‌خصوص در سنت مسیحی امید معنای عمیقی دارد و بسیار مهم و اساسی است. ولی در اینجا منظور من امید

اجتماعی است؛ مفهومی مربوط به نهادی این‌جهانی. امید اجتماعی یعنی امیدی که ازطریق یك‌سری نهادها یا مشارکت مردم در نهادها متجلی می‌شود. در اینجا امید به مفهوم کلی آن مطرح نیست؛ بحث امیدواری و ناامیدی نیست. مثلاً در تعریفی دیگر امید کیفیتی روان‌شناسانه است. افرادی همیشه امیدوارند جدای از این‌که فقیر یا ثروتمند باشند، مشکلی داشته باشند یا نداشته باشند، در ادبیات، هنر و زیبایی‌شناسی جنبه‌ی روان‌شناسانه امید بیش‌تر مورد نظر است اما، در این‌جا منظور من امید ادبی، زیبایی‌شناختی یا روان‌شناختی نیست.

در جامعه‌شناسی انسان این جهانی تعریف می‌شود. در تاریخ بشری تعریف‌های متعددی از انسان ارائه شده است که نوعاً تعریفی متعالی از انسان بوده است؛ از این دست که ذات هستی انسان چیست؛ در فلسفه، ادبیات، هنر و در تاریخ مدرن، حتی در تاریخ پُست‌مدرن تعریفی، به‌اصطلاح، دیگر-جهانی و متعالی از انسان ارائه می‌شود. هر تحول رادیکالی که در شناخت بشر انجام می‌شود، درواقع، مبتنی بر تغییر و تحول در تعریف از انسان و جامعه است. در پروژه‌ی جامعه‌شناسی نیز تغییر نقش یگانه و ویژه‌ای دارد ــ منظورم از پروژه‌ی جامعه‌شناسی همان پروژه‌ی مدرنیته است ــ و این انسان این‌جهانی است، و نه هیچ نیروی دیگری، که عامل (agent) تغییر است، البته این انسان هم، مانند امید، اجتماعی است. انسان در محدوده‌ی رابطه‌های اجتماعی جامعه را تغییر می‌دهد. بدین‌ترتیب یك پیش‌فرض مهم جامعه‌شناسی بیان شد؛ انسان عامل تغییر است. با کمی دقت درمی‌یابیم که کیفیت امید اجتماعی نیز در تعریف جامعه‌شناسی از انسان نهفته است، یعنی انسان متکی به خود است و قادر است وضعیت زندگی‌اش را تغییر دهد.

کیفیت دیگری که جامعه‌شناسی دارد مفهوم اجتماعی (social) است. (اجتماعی به‌معنای ایجاد ارتباط انسان با انسان‌های دیگر چه در یك نهاد یا فرایند البته لزوماً نهاد هم نیست). به‌بیان دیگر یک مرد تنها یا یک زن تنها نمی‌تواند موقعیت خود را عوض کند یا به‌عنوان یک عامل تاریخی یا اجتماعی عمل کند. به‌همین‌خاطر است که ما به‌عنوان یک اجتماع یا یک توده به

یک‌دیگر اعتماد می‌کنیم و امیدواریم که بتوانیم وضعیت خود را عوض کنیم.

موضوع اساسی مورد توجه‌ی جامعه‌شناس پدیده‌ی اجتماعی است، مثلاً دورکیم در بحث واقعیت اجتماعی (social fact) به این مفهوم وسعت و اهمیت بیش‌تری می‌بخشد و از مفهوم اجتماع به جامعه می‌رسد و درنهایت بیان می‌دارد که مفهوم اجتماع یا جامعه (society) خدا یا مذهبِ دوره‌ی سکولار است. بنابراین در جامعه‌شناسی انسان در زمینه‌ی اجتماعی مورد نظر است. یعنی ارتباط انسان‌ها با یك‌دیگر موضوع اصلی قرار می‌گیرد. روی‌کرد جامعه‌شناسی به مفهوم اجتماعی نسبت به روی‌کرد علوم دیگر ویژگی خاصی دارد. براساس نظر جامعه‌شناسانه ارتباط انسان‌ها با یك‌دیگر چه در نهادها و مقام‌های اجتماعی نوعی پتانسیل رهای‌بخش (liberating) ایجاد می‌کنند.

بدین ترتیب دو پیش‌فرض مهم جامعه‌شناسی کیفیتی امیدوارانه دارند. طبق پیش‌فرض نخست انسان قادر است شرایط زندگی‌اش را تغییر دهد؛ دوم این‌که انسان‌ها به‌رغم این‌که نمی‌توانند هر کاری را به هرنحوی که می‌خواهند انجام دهند، ولی اگر در شرایط مناسب با انسان‌های دیگر در نهاد یا فرایندی ارتباط برقرار کنند توانایی بسیاری در رهایی از شرایط نامساعد را می‌یابند. این پتانسیل رهای‌بخشی درواقع کیفیت دموکراسی است، به‌بیان جان دیویی، فیلسوف پراگماتیست امریکایی، دموکراسی یا مدرنیته عبارت است از چگونگی تعاون (association) انسان‌ها که بر تحمل دیگران، سعادت‌مندی بشر و صلح مبتنی است. طبق گفته‌ی دیویی یکی از کیفیت‌های پروژه‌ی دموکراتیك صلح است، بدین مفهوم که اختلاف‌ها و تنش‌ها باید به طریق صلح‌آمیز حل‌وفصل شود نه ازطریق جنگ. جنگ هم یك پدیده‌ی اجتماعی است ولی نه به سعادت انسان می‌انجامد، نه فرایندی امیدوارانه است و نه دموکراتیك و البته عکس این‌هاست. در چنین زمینه‌ای، امید، صلح، و دموکراسی، مفهوم‌هایی ازدست‌رفته هستند و بخشی از پروژه‌ای مشابه اند. این است دموکراسی مدرن.

۲. ازدواج ناموفق فلسفه و جامعه‌شناسی

ازنظر مارکس، پروژه‌ی مدرنیته، پدیده‌ای این‌جهانی است. به‌نظر من دورکیم و وبر با مارکس هم‌عقیده اند. مارکس در کتاب ایدئولوژی آلمانی می‌گوید ایده‌هایی که در ذهن ما هستند، بیان واقعیت‌های اجتماعی هستند و هستی مستقل از ذهن ما ندارند؛ اما، ازآن‌جاکه واقعیت‌های کنونی با حقیقت هم‌خوانی ندارند، لذا آن‌ها بیان واقعیت کاذب هستند. به‌همین‌خاطر است که از نظر او دین ریشه‌ی مادی دارد، استثمار ریشه مادی دارد و در کتاب سرمایه چنین بحث می‌کند؛ سرمایه مفهومی انتزاعی نیست و در کتاب‌اش درباریه مسئله‌ی یهود او دولت آلمان را به این دلیل که کیفیتی متافیزیکی پیدا کرده نقد می‌کند. این موضوع، سر از برخی سردرگمی‌ها و تعبیرهای فراوان از تئوری مارکس درباره‌ی ایدئولوژی به‌عنوان «توهمات» متجلی بدون هیچ ارتباطی به واقعیت راستین درآورده است. از نظر من، برای مارکس همه‌ی ایده‌آل‌ها ازجمله آن چیزهایی که او ایدئولوژی می‌خواند، جنبه‌های خاصی از واقعیت ما را متجلی می‌کنند. به‌هرحال از نظر او، علمْ تجلی غایی و راستین واقعیت «ایده‌آل» است و به‌همین‌خاطر یک نیروی آزادکننده است.

اما این باور مارکس به این معنا نیست که دین یا به‌طورکلی زندگی ما یک پدیده‌ی صرفاً مادی است و تجربه‌های فرهنگی یا معنوی اهمیتی ندارند. برعکس، یک جامعه‌شناس متفکر می‌داند که زندگی ذهن و تجربه‌های فرهنگی غیرمادی، به زندگی ما معنا می‌بخشد و گاه منبع خلاقیت، تخیل، و آرامش فردی است. نظر من در این مورد این است که دموکراسی، یک پروژه‌ی معنوی نیست و ما صرفاً می‌توانیم آن‌را یک پروژه‌ی این‌جهانی بدانیم. باوجوداین دموکراسی بهترین فرصت برای زیستن در یك جامعه معنوی را به ما می‌دهد.

مارکس هم جامعه‌شناس بود و هم فیلسوف. اتفاقاً مارکس به‌لحاظ تحصیلات دانشگاهی بیش‌تر فیلسوف بود تا جامعه‌شناس. مهم‌تر این‌که، دوره‌ای که مارکس در آن می‌زیست جامعه‌ی روشنفکری آلمان تحت سلطه مطلق هگل بود و مارکس هم هگلی بود و بعدها هم که از هگل فاصله

گرفت، گفت: «من هگل را به‌جای سر بر پا نشاندم». بااین‌حال، مارکس همواره زیر تاثیر «ایده‌آلیزم عینی» هگلی‌ها بود. به‌نظر من، مارکس تا جایی که در حیطه‌ی جامعه‌شناسی بود، سخنان جالبی البته نه صددرصد درستی بیان می‌کرد که درهای جدیدی به روی بشر باز می‌کرد اما، آن قسمت که به فلسفه مربوط می‌شد سخنان وی پیچیده و مبهم بود. مثلاً زمانی به فیلسوفان آلمانی خرده می‌گرفت که سخنان‌شان ایدئولوژیك است و با این نظر مخالف بود که تاریخ بشر چه به‌لحاظ عینی و چه به‌لحاظ ذهنی تحول پیدا می‌کند تا به روح مطلق برسد. این نظرها را خیالات می‌دانست و صرفاً شرایط مادی (material condition) و رابطه‌های اجتماعی را واقعیتی می‌دانست که همه‌ی بُعدهای زندگی و هستی ما را تعریف می‌کند. ولی ازسوی‌دیگر خواهان ایده‌ای یوتوپیایی به نام سوسیالیسم بود که در آن انسان به‌طور مطلق آزاد می‌شد و در چنان جامعه‌ای، عدالت واقعی و تامه تحقق پیدا می‌کند. این تأثیر فلسفه در مارکس بود. درنتیجه در متن‌های مارکسیستی بحث‌های هرچند جالب ولی نه جامعه‌شناسانه و بنابراین بی‌ربط به واقعیت را شاهدیم. مثلاً بحث دیالکتیك که اصلاً متضمن واقعیتی نبود و می‌توان نمونه‌های نقض آن‌را دید، مثل انقلاب دینی ایران که ناقض این منطق دیالکتیکی بود که زمان دین و دین‌مداری گذشته است یا این‌که ابتدا سوسیالیسم حاکم شده و بعد سرمایه‌داری آمده است. لزوماً هرجامعه‌ی سرمایه‌داری مدرنی دموکراتیك نیست. یا در جایی مارکس زیر تأثیر هگل اعلام می‌کند که انسان در تاریخ نقش ندارد و می‌گوید که نیروهای تولید و توسعه‌ی فن‌آوری و علم، جامعه‌های جدید و سکولار را شکل می‌دهند. هگل معتقد بود که تمامی پروژه‌ی مدرنیته و دموکراسی و سکولاریسم ازپیش توسط قدرتی متعالی تعیین‌شده و تنها کاری که ما می‌توانیم انجام دهیم این است که این بار امانت و وظیفه‌ی الهی (calling) را بر دوش کشیم. اما، مارکس در جایی دیگر اعلام می‌کند که عملاً پرولتاریاست که انقلاب می‌کند و تغییر به وجود می‌آورد. مارکس در مواردی که تعبیرهای جامعه‌شناسانه را به کار می‌برد، حتی ممکن است علی‌رغم میل باطنی‌اش، نقش انسان را بیش‌تر بداند و در جایی که نظریه‌ی تاریخ خود را بیان می‌کند از نقش انسان می‌کاهد. این مشکل‌ها نتیجه‌ی به کارگیری فلسفه در مقام جامعه‌شناسی است. واقعیت این است که تاثیر هگلی‌ها بر مارکس،

به مخالفت او با اومانیزم و جبرگرایی اقتصادی/تکنولوژیک خاصی ره برد که هم‌چنین منبع بی‌اعتقادی‌اش به لیبرالیزم و شاید ضدیت او با آن است.

وبر و مدرنیته واقعاً موجود

ماکس وبر را می‌توان مستدلاً یک متفکر لیبرال راستین بین جامعه‌شناسان کلاسیک دانست. مدرنیته‌ی دموکراتیک غربی را تحسین می‌کند و تحلیل‌های بسیار روشن‌بینانه‌ای درباره‌ی ریشه و ساختار اجتماعی این جامعه‌ی تاریخی جدید مطرح می‌کند که درعین‌حال بسیار نگران محدودیت‌ها و تحمیل‌های آن است.

تحلیل وبر پیچیده‌تر و جامعه‌شناسانه‌تر از تحلیل مارکس است. چرا که وبر قصد داشته واقعیت‌های جامعه مدرن را توضیح دهد و کم‌تر علاقه‌مند بوده که آن را عوض کند. وبر محصول محیط اجتماعی و فرهنگی اواخر قرن ۹۱ و اوایل قرن ۰۲ اروپاست، دوره‌ای بسیار مهم در فلسفه‌ی اروپا. وبر هم علاقه وافری به فلسفه داشت. تفاوت دوره‌ی مارکس با دوره وبر این بود که در زمان مارکس در آلمان و محفل‌هایی که مارکس در آن‌ها بود فلسفه‌ی هگل غالب بود اما، وبر برخلاف مارکس بیشتر متأثر از منقدان مدرنیته بود ــ البته هگل هم، از منقدان مدرنیته بود ولی نقد او بسیار معتدل بود. و ازاین‌همه گذشته، او نگاهی خوش‌بینانه به تاریخ گذشته و آینده داشت.

به‌هرروی، هگل پدیده‌ای پیش‌نیچه‌ای است و وبر پدیده‌ای بعدنیچه‌ای. بعضی از بحث‌های وبر زیر تأثیر نقدهای فلسفی به مدرنیته و دموکراسی بوده است مثلاً بحث معروف قفس آهنی (iron cage) که تحت تأثیر فلسفه آلمانی و کلاً فلسفه اروپایی آن‌زمان بوده است. مربوط به دوره‌ای است که وبر دچار یأس و بدبینی عجیبی نسبت به موقعیت انسان در نهادهای عقلانی و آینده‌ی بشر بود. بااین‌حال، نگاه وبر بیش‌تر به دیدگاه لیبرال نزدیک است تا نگاه ضدروشن‌فکری رادیکال. ولی در عین حال بحث‌های بسیار جالبی درباره‌ی شهرها دارد. شهر نهاد بسیار مهم و مؤثری در به وجود آمدن جامعه‌ی مدرن و دموکراسی است. شهرهای غربی (Occidental cities) حتی قبل از

مدرنیته زمینه‌های زندگی دموکراتیك و ترقی و تنعم را فراهم آوردند. وبر معتقد است شرق بیان نظم و ترتیب و عقلانیت نیست. یعنی رابطه‌های قوی خانوادگی، قبیلگی و اقتدار فردی به‌جای عقلانیت و دموکراسی حاکم است. باتوجه‌به این بحث‌ها درمی‌یابیم که وبر نسبت به دموکراسی و مدرنیته نظر کاملاً مثبتی داشت، حتی مارکس در بحث از رشد سرمایه‌داری و تکنولوژی دموکراسی و مدرنیته را ستایش می‌کند. دیدگاه مارکس بی‌نهایت امیدوارانه بود، حتی امیدوارانه‌تر از دیدگاه وبر.

در نظریه‌ی جامعه‌شناسی وبر و در مدرنیته و دموکراسی مورد نظر او انسان در محدوده‌ی روابط سرمایه‌داری، رابطه‌های کالایی و نهادهای خردمند (rational institution) عامل تحول است، البته انسانی که اخلاق‌اش و آن ارزش‌هایی که رفتارش را متاثر کرده است، علی‌رغم پروتستانی بودن، این‌جهانی شده است. وبر می‌گوید تا زمانی که آموزه‌ی الهیات مسیح این‌جهانی نشد پروژه‌ی مدرنیته و دموکراسی قابل تحقق در دنیا نبود. هم‌چنین می‌گوید ایمان عصر ما ایمان این‌جهانی و خردگراست. بدین‌ترتیب وبر معتقد بود روابط سرمایه‌داری یا مدرنیته رابطه‌هایی دموکراتیك، صلح‌آمیز و روابطی سازنده (productive) و ترقی‌خواه است؛ زیرا در نظریه‌ی سرمایه‌داری انسان به جای مصرف کردن به انباشت سرمایه می‌پردازد که به تولید بیشتر و تنعم منجر می‌شود و بدین‌ترتیب استاندارد زندگی بالا می‌رود و چهارچوب‌های عقلانی زندگی انسان راه را برای دموکراسی هموار می‌کند. شاهد این نظر بحث وبر درباره‌ی مفهوم اقتدار است ــ اقتدار عقلانی (rational authority) و اقتدار وراثتی (Patrimonial authority). کاملاً آشکار است که نظر وبر درباره‌ی اقتدار مدرن همان مفهوم اقتدار دموکراتیك است، یعنی همانی که دیویی گفت: قدرت براساس تحمل، خرد و صلح. وبر معتقد است مفهوم شرقی از قدرت مستبدانه (despotic) است و به تحقیر و ستم بر انسان می‌انجامد، و به‌جای سازنده بودن ویران‌گر (destructive) است و در سطح دولت به دیکتاتوری منجر می‌شود. بنابراین هم مارکس و هم وبر ازیك‌سو معتقدند که انسان عامل تاریخ است و ازسوی‌دیگر انسان را درون یك‌سری رابطه‌ها و نهادها محدود می‌کنند و بدین ترتیب پتانسیل رهایی‌بخش تأمین می‌شود که

ازنظر مارکس جامعه سرمایه‌داری باید سرنگون شود و سوسیالیسم حاکم شود تا مدرنیته‌ی دموکراتیك و آزادی برقرار شود و ازنظر وبر همین سرمایه‌داری می‌تواند این کار را انجام دهد.

دورکیم هم معتقد است که دنیای مدرن و دموکراسی پروژه‌های این‌جهانی اند. مارکس و وبر و دورکیم درعین این‌که دغدغه‌ی کارهای آکادمیك داشتند، تحولات اروپا نیز از دلمشغولی‌های آن‌ها بود. دورکهایم پروژه‌ی مدرنیته و دموکراسی را پروژه‌ای درباره‌ی مسائل و روابط و زمینه‌های این‌جهانی بشر می‌داند، چنان‌که در بحث از دین معتقد است که سکولاریسم نوعی این‌جهانی شدن امر مقدس است و اهمیت بیشتری به این پدیده می‌دهد. زمانی که دورکیم نظرات خود را می‌نوشت دغدغه‌ی مهم جامعه فرانسه رشد فردگرایی بود، که البته دورکیم علت آن‌را تأثیر از لیبرالیسم افراطی امریکایی می‌دانست. به‌هنگام زندگی دورکیم جنبش‌های کارگری، چپی و محافظه‌کارانه وجود داشتند که آمیزه جامعه فرانسه را نامعلوم می‌ساختند. گرایش‌های بسیار لیبرالی فردگرایانه ازیك‌طرف و وجود اتحادیه‌های بسیار قدرت‌مند کارگری و مارکسیست‌ها و چپ‌های دیگر دوره‌ی بحرانی‌یی را رقم می‌زدند. مسائل فرانسه برای دورکیم بسیار مهم بود. او به‌طورکلی فرد محافظه‌کاری بود و درصدد بود نظریه‌ای میانه‌روانه بین نوعی لیبرالیسم وبری و رادیکالیسم مارکس ارائه دهد. لذا در بحث‌هایی مانند تقسیم کار اجتماعی سعی می‌کند تاحدممکن آزادی فرد را در نهادها محدود کند. به‌طورکلی، جامعه‌شناسی دورکیم جامعه‌شناسی نهادهاست که درواقع روی‌کردی اخلاقی نیز هست. از نظر دورکیم با رشد فردگرایی از همبستگی اجتماعی کاسته می‌شود. ولی باید با افزایش همبستگی اجتماعی از افزایش جرم و جنایت و انحرافات (deviation) پیش‌گیری کرد. دورکیم بیش‌تر بر نهادهای دموکراتیك تأکید داشت و معتقد بود تنها زمانی انسان به آسایش و سعادت و صلح و دموکراسی دست می‌یابد که در نهادهای اجتماعی تعادلی برقرار شود؛ و اگر جنبه‌ی فردی انسان قدرت بیش‌تری پیدا کند، کیفیت‌های حیوانی در او رشد بیش‌تری می‌کنند.

آیا اگر انسان‌های عامل یا کنش‌گر نهادهایی را به وجود آورند و در

چهارچوب آن به فعالیت بپردازند آن‌گاه دموکراسی حاصل خواهد شد؟ مسلماً راه ایجاد دموکراسی در سطح جامعه یا کشور پیچیده‌تر از این خواهد بود. هابرماس در کتاب مهم‌اش به نام تحول ساختاری حوزه عمومی ــ که به‌نظر من یکی از پرارزش‌ترین کتاب‌هایی است که هر جامعه‌شناس یا هر فردی باید بخواند ــ که زیر تأثیر وبر و دورکیم است این پرسش را مطرح می‌کند که خارج از سرمایه‌داری دموکراسی چگونه به وجود می‌آید؟ چرا در فرانسه و انگلیس دموکراسی به وجود آمد ولی در آلمان چنین نشد؟ به‌طورخلاصه می‌توان چنین گفت که ازنظر هابرماس تحقق و گسترش دموکراسی با گسترش پدیده‌ای که او حوزه‌ی عمومی می‌نامد مرتبط است. همان مفهومی که پیش‌تر با عنوان تعاون (association) انسان‌ها در شرایط مناسب مطرح کردم یعنی مشارکت مردم در نهادهای مناسب دموکراتیك که سرنوشت جامعه را تعیین می‌کنند. این‌که در حوزه‌ی عمومی یا نهادهای دموکراتیك مردم بافضیلت باشند یا نباشند یا مانند بنجامین فرانکلین یا مهم‌تر مثل تامس جفرسون تئوری دموکراسی داشته باشند یا نه مسئله‌ی مهمی نیست. امروزه حتی در جامعه‌های دموکراتیکی مانند امریکا که در چهارچوب روابط دموکراتیك عمل می‌کنند اعمالی مانند شکنجه‌ی عراقی‌ها را در زندان‌ها شاهدیم. البته شکنجه نکردن و دارای فضایل اخلاقی بودن بسیار بهتر است. ولی این امر به فرایند دموکراتیك ربطی ندارد. مثلاً دلیلی که هابرماس برای تأخیر شکل‌گیری دموکراسی در آلمان نسبت به انگلیس و فرانسه ارائه می‌دهد این است که حوزه‌ی عمومی در آلمان بی‌نهایت ضعیف بود. با رشد سرمایه‌داری و صنعت در انگلیس و فرانسه طبقه‌ی سرمایه‌دار چون خود را عامل تولید ثروت در جامعه می‌دانست ایفای نقش بیش‌تری را در تعیین سرنوشت کشورش خواستار شد. به‌تدریج انجمن‌هایی تشکیل شدند و نیروهایی که مانع استقرار و گسترش و تحول حوزه‌ی عمومی بودند، به‌نوعی، یا سازش کردند یا سرنگون شدند، البته در انگلیس ازطریق صلح‌آمیز و در فرانسه ازطریق قهرآمیز. آلکساندر توکویل نیز در کتاب خود دموکراسی در امریکا می‌گوید آنچه سبب شد دموکراسی در امریکا ریشه بگیرد انجمن‌های (associations) کوچك ولی گسترده‌ای بود که در هر محله و بخشی در امریکا وجود داشت. ازطرفی من

معتقدم که اگر نهادهای دموکراتیك در جامعه‌ای وجود دارند، پس تحمل و صلح‌جویی و ترقی‌خواهی هم در آن جامعه وجود دارد و محتوای جامعه چیزی به‌جز صورت دموکراتیك آن نیست.

دو نکته‌ی دیگر درباره‌ی جامعه‌شناسی این است که اولاً هیچ روش یا نگاه جامعه‌شناسیک واحدی وجود ندارد. امید اجتماعی که پروژه‌ی جامعه‌شناختی است نیز متد نیست. زیرا کسانی که به روشی یا به اولویت روش‌شناسی معتقدند با تمام سعه‌صدری که ممکن است نشان دهند نهایتاً مجبورند روشی را بر روش دیگر ترجیح دهند. در مواجهه با جامعه هر نوع امتیاز قائل‌شدنی، پی‌آمدهای غیردموکراتیك خواهد داشت. دوماً جامعه‌شناسی امید اجتماعی درواقع شناخت ـ به‌معنی تکنیکی فلسفی‌اش ـ نیست. رورتی ـ که تاحدی متأثر از او هستم ـ در بحث دموکراسی و مدرنیته امید را به جای دانش می‌گذارد و ترجیح می‌دهد به‌جای دانش از امید صحبت کند. چرا که اگر دموکراسی، مدرنیته، جامعه‌شناسی یا امید اجتماعی معرفت بودند باز هم مشکل ترجیح دادن معرفتی به معرفت دیگر مطرح می‌شد و نهایتاً به حذف معرفت‌های دیگر می‌انجامید و حتی ممکن بود به‌قول فوکو به نابودی آن‌ها نیز بیانجامد. بعداً به‌طور جزئی‌تر درباره‌ی این موضوع بحث می‌کنم.

بنابراین در این متن (context) پدیده‌های دموکراسی، جامعه‌شناسی یا مدرنیته نه روش هستند و نه شناخت. حال این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توانیم برای اعمال و نظرات‌مان مبنایی انتقادی داشته باشیم؛ آیا این بدان معناست که به هیچ فضیلتی قائل نیستیم؛ آیا تمام معرفت‌ها به یك‌سان بر جامعه دموکراتیك تأثیر می‌گذارند. در این‌جا بحث اخلاق مطرح می‌شود. اخلاق نیز یك کیفیت دیگر جامعه‌شناسی است. اخلاق، درواقع، جانشین روش، بنیادهای روشی و معرفتی است. در علوم روشی برای سنجش دانش وجود دارد، ولی در امور اجتماعی و ساختن جامعه‌ی دموکراتیك معیار و روشی برای حقیقت وجود ندارد.

مفهوم اخلاق را از جان دیویی گرفتم. اخلاق در فلسفه‌ی پراگماتیسم یکی از مفهوهای اساسی در تئوری آنان از دموکراسی است و بعد از آن شناخت

و روش قرار دارند. ایده‌ها ازجمله خوبی و بدی، زشتی و زیبایی، صدق و کذب، درستی و نادرستی هستی مستقل از ذهن ما ندارند. البته این بدان معنا نیست که ایده‌ها مهم نیستند ولی آن‌ها در ذهن ما هستند و وجودشان محدود به ذهن ماست. لذا نباید به‌دنبال روش و معرفتی بود که به ایده‌ها خارج از ذهن ما معنا و هستی بدهد. (ایده‌ها، منبع‌های خلاقیت و تخیل هستند و دغدغه‌ی روشن‌فکرانه ما این است که با آن‌ها به‌عنوان واقعیت‌های «حقیقی» برخورد نکنیم.) در این پروژه، درواقع، کارکردهای این ایده‌هاست که مبنای سنجش و نقد آن‌ها قرار می‌گیرد، نه ذات و اساس و تعریف‌شان. مثلاً من به این ایده پایبندم که انسان عامل تغییر در جامعه است ولی دیگری بر این نظر است که نوع معرفت یا فرهنگ یا افکار دینی مردم منشأ تحول جامعه است. طبق این پروژه نمی توان گفت که این یا آن نظر به‌دلیل روش و نوع معرفت درست یا غلط است؛ ولی می‌توان با اتکاء به پی‌آمدهای این دو نظر به قضاوت درباره‌ی آن‌ها پرداخت. مثلاً می‌توان بحث کرد که پی‌آمد نظر من این است که ما می‌توانیم در امور جاری مملکت‌مان و سرنوشت‌مان نقش داشته باشیم ولی براساس نظر دیگر، عده‌ای نخبه‌ی فرهنگی و در جامعه‌ی دینی نخبگان دینی و در جامعه‌ی علمی، دانش‌مندان چنین حقی را خواهند داشت. در این‌جا فقط می توان به فرد دیگر خرده گرفت که سخن او علی‌رغم این‌که زیباست و شاید درست ولی از آن جامعه‌ای دموکراتیك حاصل نمی‌شود و در چنین جامعه‌ای، طبق نظر افلاطون، فیلسوفان برای ما تعیین تکلیف خواهند کرد. این نوع برخورد اخلاق است، البته اخلاق نه به معنای اخلاقیات (morality) و درست و غلط بودن بلکه به معنای پی‌آمدهای عملی ایده‌ها و افکار ذهنی ما.

۳. اخلاقیات

در قرائتی که من از جامعه‌شناسی دارم، پروژه‌ی مدرنیته و دموکراسی، موضوع‌های محوری دیسیپلین آکادمیك جامعه‌شناسی هستند. این استدلال بر پیش‌فرض‌های جامعه‌شناسی استوار است؛ و براساس تعریف یا موقعیتی

که انسان در نهادهای اجتماعی مدرن دارد و چگونگی شرایط و زمینه‌هایی که رابطه‌ی انسان در این نهادهای اجتماعی را به یك موقعیت یا کیفیت دموکراتیك تبدیل می‌کند، آن‌را دموکراسی می‌نامیم.

البته قرائت‌های دیگری هم از جامعه‌شناسی وجود دارد. اکثر کسانی که در جامعه‌شناسی کار می‌کنند، تاحدود زیادی این پیش‌فرض‌ها را قبول دارند ولی ممکن است تعریف‌هایشان متفاوت باشد. پس یکی از پیش‌فرض‌های جامعه‌شناسی رابطه‌ی نزدیك آن با پروژه‌ی مدرنیته و دموکراسی است. بحث‌هایی بر سر این واقعیت وجود دارد که آیا مدرنیته مهم‌ترین تم در جامعه‌شناسی است بااین‌حال برای برخی، دموکراسی به‌عنوان یك نمود ایدئولوژیك از سرمایه‌داری مدرن در نظر گرفته می‌شود و به‌عنوان یك طرح سیاسی ناپ‌سند پ‌س زده می‌شود.

دیدگاه دیگر، تاریخ اجتماعی جامعه‌شناسی یا به‌قول فوکو تبارشناسی جامعه‌شناسی است. اگر دیرینه‌شناسی (Archeology) و تبارشناسی جامعه‌شناسی را نگاه کنیم، هم تاریخ، هم تنش‌ها و هم نوع ارتباط این مفهوم‌ها در جامعه‌شناسی و هم چون مهم‌ترین مسئله در دانش جامعه‌شناسی شناخت نهادهای اجتماعی است، و دموکراسی هم (با هرتعریفی) رابطه‌ی بسیار نزدیك و تقریباً یگانه‌ای با نموَ و ایجاد نهادهای اجتماعی جدید دارد، متوجه می‌شویم که چرا دموکراسی یك پدیده‌ی جامعه‌شناسانه است. هم ازلحاظ فکری و پیش‌فرضی و هم ازنظر دیرینه‌شناسی و تاریخ و موقعیت و وضعیت زمانی و هم حتی ازنظر روانی و کیفیت عام دانش جامعه‌شناسی و مدرنیته و دموکراسی که ازنظر من آن کیفیت عام اجتماعی‌روان‌شناسانه‌اش، به قول انگلیسی‌ها، عقلانی کردن پروژه‌های امید اجتماعی است. چون این دانش‌های دانشگاهی با خود نوعی کیفیت‌های روانی و عمومی هم می‌آورند، مثلاً هنر و کسانی که درگیر مطالعه و تجربه‌ی کار هنری هستند می‌توان گفت این نوع پیش‌فرض‌ها و این نوع درگیربودن با دانش‌های مختلف، یك نوع فضای عمومی می‌آورد که به‌خصوص در رابطه با دموکراسی مهم است. دموکراسی عمدتاً پروژه‌ای امیدوارانه است. دموکراسی هم عملی است و هم در عمل پروژه‌ای ضدبنیان‌گرایانه و به خصوص ضداتوپیاگرایانه است. از این

منظر می‌توان دموکراسی را درمقابل اتوپیا قرار داد. پروژه‌های دموکراسی درمقابل پروژه‌های اتوپیایی است. اگر ما دغدغه‌ی دموکراسی داریم، نباید در کلام‌مان از دموکراسی صحبت کنیم ولی عشق و علاقه و قلب‌مان خواهان پروژه‌های اتوپیایی باشد.

من این‌جا دارم به هر پروژه اتوپیایی در عرصه‌ی عمومی یا به اتوپیا به‌مثابه‌ی یك انگیزش سیاسی اشاره می‌کنم. در سودای اتوپ‌یابودن در ذهنیت‌های فردی‌مان یا به‌عنوان یك‌جور تجربه‌ی فرضی، هیچ ایرادی ندارد.

به‌همین‌دلیل من از امید اجتماعی صحبت خواهم کرد. منظور من از امید تعبیر اتوپیایی امید که در الهیات مسیحی وجود دارد، نیست. این تعبیر از امید، تعبیری است که در بطن یأس به وجود آمده است. یعنی آن‌جایی که انسان پر از گناه می‌شود و انسان گناه‌کار دیگر هیچ نوع راه رستگاری ندارد. امید به آمدن مسیح مطرح می‌شود که جهان را نجات می‌دهد. این نوع امید در تفکر الهیات مسیحی، یك نوع تفکر اتوپیایی است که در انگلیسی هم میگویند امیدداشتن در برابر امید .(Hoping against hope) یعنی زمانی که یأس به مرحله‌ی مطلق خود می‌رسد. ما امید می‌یابیم اما، امید به مرگ. امید فلسفی هم نوعی امید به مرگ است. اکثر پروژه‌های اتوپیایی پروژه‌های یأس‌آمیزی هستند چون یك اتوپیست از واقعیت اجتماعی منقطع است و اغلب درك این موضوع محال است. البته مسئله‌ی یأس و امید به‌عنوان یك گرایش روان‌شناختی اهمیت زیادی ندارد. آن‌چه مهم است امید اجتماعی است. چون پروژه‌ی دموکراسی پروژه‌ای عملی است و هدف آن ارائه‌کردن یك زندگی بهتر و شرافتمندانه‌تر به مردم است.

دموکراسی هم ازجنبه‌ی نظری و هم ازجنبه‌ی عملی، کیفیت و حساسیتی (sensibility) امیدوارانه نسبت به امید اجتماعی دارد. البته تفاوتی میان دموکراسی به‌عنوان پروژه‌ای تئوریك و دموکراسی به‌عنوان پروژه‌ای عملی وجود دارد. فقط وقتی که شهروندان در یك جامعه آرزو دارند به یك‌دیگر اعتماد کنند و به خوش‌ذاتی هم‌وطنان خود باور داشته باشند، می‌توانند بر سر همه‌ی آن ریسك کنند و برای یك نظم اجتماعی دموکراتیك مبارزه کنند.

من این روند را به‌عنوان امید اجتماعی تعریف می‌کنم که ریشه در هم‌بستگی دموکراتیك دارد. امید اجتماعی هم‌چنین یکی از موضوع‌های مهمی است که ریچارد رورتی، فیلسوف فقید آمریکایی، در کارهای متعددش ازجمله «فلسفه و امید اجتماعی» و «کنایه، احتمال، و هم‌بستگی» بحث می‌کند.

دموکراسی و جامعه‌شناسی در قرائت من از آن، عمدتاً پدیده‌ای ضدبنیان‌گرایانه است. این بدان معنی نیست که من جامعه‌شناسی را برتر از دموکراسی و فلسفه، یا دموکراسی را برتر از فلسفه می‌دانم. بحث من قرائت ضدبنیان‌گرایانه از جامعه‌شناسی است. تحقق دموکراسی یا تفکر در مورد دموکراسی تفکری ضدبنیان‌گرایانه است. به‌نظر من دموکراسی نه یك پروژه‌ی معرفت‌شناسانه (Epistemological) است و نه یك پروژه‌ی روش‌شناسانه (Methodological). همیشه این ترس وجود دارد که این پروژه به یك پروژه‌ی آشوب‌گرانه و آنارشیستی تبدیل شود. دموکراسی از منظری که من تعریف می‌کنم به‌طور عملی تأکیدش بر مفهوم اخلاق اجتماعی (social ethics) است. اخلاق اجتماعی در مقابل گفتمان‌های بنیان‌گرایانه (در اندیشه‌ی سیاسی، فلسفی و دینی) قرار دارد که به ذات و بنیان اعتقاد دارند.

من با جان دیویی و ریچارد رورتی و دیگر نظریه‌پردازان مدرنیته دموکراتیك موافق‌ام که ذات و اساس و اصالتی وجود ندارد و دموکراسی پروژه‌ای است که اساساً ازنظر معرفتی ضدبنیان‌گرایانه است. اساسی که برای شناخت زشتی و زیبایی، خوبی و بدی، درستی و غلطی به کار می‌رود، پی‌آمدهای عملی مفهوم‌هایی است که صرفاً در ذهن ماست و پی‌آمدهای عملی ایده‌ها و مفهوم‌ها و باورهایی هستند که اساسی هستند که هایدگر به آن هستی اصیل می‌گوید که بسیار ظاهری است. البته در پروژه‌ی دموکراسی اخلاق اجتماعی قانون‌مند می‌شود و نهادهای قانونی در جامعه نوعی تعادل میان آزادی انسان و مصلحت‌های نهادهای اجتماعی به وجود می‌آورد (ازطریق قانون‌هایی که البته خود انسان‌ها ساخته اند و تغییر دائمی پیدا می‌کنند)؛ و در یك فضای دموکراتیك این نهادها و خود انسان نیز دائماً تغییر می‌کنند و ثبات به وجود می‌آید. از این منظر بحث من این است که جامعه‌شناسی و مدرنیته‌ی دموکراتیك، ضمن این‌که آزادترین کیفیت را به جامعه و انسان

می‌دهد، باثبات‌ترین جامعه را هم به وجود می‌آورد و از این نظر کاملاً هم ضدبنیان‌گرایانه است و هم ضداتوپیاگرایانه. البته دموکراسی همه انواع تخیل‌های خلاقانه را تشویق می‌کند؛ ازجمله سوداهای ما برای تفکر اتوپیایی. درهرحال، دموکراسی به‌خودی‌خود یك پروژه‌ی عملی و کاربردی است و تنها در این زمینه است که با ایدئولوژی‌های اتوپیایی تفاوت بسیار پیدا می‌کند.

۴. تخیل جامعه‌شناختی

در این مجموعه مقاله‌ها مصرّ هستم تا قرائتی از فلسفه ارائه دهم که باعث شود دانشجویان و کسانی که به جامعه‌شناسی علاقه‌مندند، بیشتر به جامعه‌شناسی توجه کنند و نگاه معذرت‌خواهانه (apoplectic) به جامعه‌شناسی نداشته باشند. در ایران خیلی از دانشجویان جامعه‌شناسی، به‌جای جامعه‌شناسی در واقع ادبیات می‌خوانند، درصورتی‌که در دنیا کسانی که ادبیات می‌خوانند، اغلب تحت‌تاثیر تحلیل اجتماعی متن‌ها هستند. مثلاً یکی از دوستانم می‌گفت فلسفه‌ی علم می‌خواند اما، نه در دانشکده‌ی فلسفه بلکه در دانشکده علوم اجتماعی. البته فلسفه علم و ادبیات بسیار مهم هستند ولی آن‌هایی از ما که دانشجو یا استاد جامعه‌شناسی یا علوم اجتماعی هستیم و دغدغه‌ی دموکراسی داریم، مهم است که بیش‌تر به جامعه‌شناسی توجه کنیم تا به قرائت‌های فلسفی و ادبی از آن. جامعه‌شناسی به‌شکلی که گفته شد در کلیت یك پروژه‌ی ضدبنیان‌گرایانه است و این امر، کیفیت ضدبنیان‌گرایانه‌ی جامعه‌شناسی و دموکراسی، نتیجه‌ها و پی‌آمدهای بسیار مهم فکری و عملی دارد (در این‌جا جامعه‌شناسی و دموکراسی را به‌یك‌معنا می‌گیریم). به‌نظر من در بحث‌هایی که در ایران حول دموکراسی، سکولاریسم، دین و این‌که آیا دین با دموکراسی قابل جمع است یا نه، برمبنای این پیش‌فرض است که سکولاریسم لزوماً پروژه‌ای دموکراتیك است. اتفاقاً نگرانی من از تغییرات قرن بیستم این است که ممکن است سکولاریسم دموکراسی را نابود کند. تأکید روشنفکران ایران بر قرن ۷۱ و به‌خصوص قرن ۸۱ است، که مسئله اصلی این دوره دین است. ولی از نظر من دوره‌ی کنونی

و به‌خصوص قرن ۰۲ مهم است که مسئله‌ی اصلی این دوره استبداد سکولار بوده است. جامعه‌شناسی پروژه‌ای این‌جهانی است، زیرا که ضدبنیان‌گرایانه است و هم‌چنین دموکراسی که پروژه‌ای جامعه‌شناسانه است، ضداتوپیایی است. این پروژه از زاویه‌ی ضداتوپیایی بودن، این‌جهانی است نه از زاویه رویارویی‌اش با دین. هرچند پروژه‌ی دین هم یك پروژه‌ی اتوپیاگرایانه است. با وجود این نگرش دینی نسبت به اوتوپیا دوگانه است. ازیك‌سو جامعه‌ی متعالی پدیده‌ای «آن جهانی»معرفی می‌شود ولی بسیاری از متفکران دینی عملاً خواهان تحقق آن در «این جهان» اند.

اما، درمقابلِ جامعه‌شناسی، پیش‌فرض اصلی فلسفه بنیان‌گرایانه است یعنی قائل به‌نوعی اصل و اساس و ذات است. خیلی کنایه‌آمیز است که فلسفه و دین به‌مراتب نزدیك‌تر از هرنوع دیدگاه دیگر به زندگی و معرفت هستند ولی آن‌ها اغلب بسیار با یك‌دیگر عداوت دارند.

این بحث در طول تاریخ اندیشه‌ی فلسفه به‌وسیله‌ی فیلسوف‌های فلسفه و مکتب‌های فلسفی، به انواع مختلف مطرح شده است. درواقع گرایش‌های غالب فلسفی، گرایش‌های بنیان‌گرایانه است. البته با گذار زمان فیلسوف‌ها از گفتمان‌های بنیان‌گرایانه فاصله می‌گیرند. به‌طوری‌که مثلاً دو فیلسوف مهم دنیای معاصر غرب دریدا و فوکو جزو رهبران تفکر ضدبنیان‌گرایی هستند. البته از قرن ۷۱ به بعد ازیك‌سو نوعی شك و تردید در مورد بنیان‌گرایی فلسفی، و ازسوی‌دیگر عمیق‌تر بنیان‌گرایی فلسفی به وجود آمده است. ولی به‌طورکل، دیدگاه فلسفی غالب در دنیا بنیان‌گرایانه است که این دیدگاه هم در معرفت‌شناسی و هم در روش‌شناسی فلسفی خود را نشان می‌دهد. پیش‌فرض مهمی که در فلسفه وجود دارد پروژه‌ی افلاطونی نامیده می‌شود. وقتی می‌گوییم فلسفه منظور فلسفه‌ای است که با افلاطون شروع می‌شود.

همه می‌دانیم که پروژه‌ی افلاطون یك پروژه‌ی اتوپیایی است. پروژه‌ی افلاطون آزادی بشر و جامعه‌اش بود، رسیدن به آزادی ایده‌آل. زبان، تفکر و استدلال‌اش اتوپیایی است؛ که کاملاً درمقابل جامعه‌شناسی و دموکراسی قرار می‌گیرد. صرفنظر از مبنای ارزشی دموکراسی، ازنظر من پروژه‌ی افلاطونی

پروژهی عملی نیست و خود افلاطون هم چنین ادعایی ندارد.

ریچارد رورتی یك نقد جذاب و متقاعدکننده بر بنیان‌گرایی فلسفی وارد می‌کند. من در ذیل، مختصری از بحث اصلی او را مطرح می‌کنم.

پروژهی افلاطونی چگونه ساخته می‌شود؟ افلاطون پروژه‌اش را براساس یك پیش‌فرض نسبتاً ساده می‌سازد و آن تفکیکی مفهومی یا فلسفی است میان امور، ازیك‌سو به آن شکلی که وجود دارند (conventions) که منظور هم امور اجتماعی است و هم امور انسانی، و ازسوی‌دیگر طبیعت و ذات امور. در پروژهی افلاطونی، تلاش فلسفه رهایی انسان و جامعه‌اش از قید امور به آن شکلی که وجود دارند و آزاد کردن انسان از این دنیا است و در نتیجه رساندن وی به دنیایی که بایستی وجود داشته باشد به دنیای واقعی، به‌حقیقت. وقتی دقت کنید می‌بینید که این ایده ازنظر مفهومی پایه‌گذاری یك پروژهی اتوپیایی فلسفی است. آن‌چه پروژهی فلسفی نامیده می‌شود، چه در شکل ساده افلاطونی‌اش و چه در شکل‌های بسیار پیچیده‌ی هایدگری آن، اساس کارش نفی و عدم قبول انسان و فضای اطراف‌اش است و آرزوی عمیق برای تغییر آن‌چیزی که وجود دارد (البته ازطریق نفی آن ازطریق عملی و برنامه‌ریزی اجتماعی)، و سلطه کردن نوعی ایده‌آل فلسفی به‌جای آن است. این نوع گرایش‌های فلسفی همیشه غیرعملی، غیراخلاقی و (اخلاقی به‌معنای اخلاق اجتماعی نه به‌معنای ارزش‌های اخلاقی، گرچه این‌جا تفاوتی هم بین آن‌ها وجود ندارد) همیشه یأس‌آمیز است؛ زیرا این پروژه‌ها به دلیل این‌که اتوپیایی هستند، دست‌نایافتنی اند. البته دوستانی که ادبیات می‌خوانند از این بابت نگران نباشند، زیرا ادبیات ادعای تغییر واقعیت موجود به حقیقت نهایی را ندارد. اتفاقاً حوزه‌ی ادبیات و هنر همیشه اتوپیایی است و بسیار مثبت هم هست، زیرا در حوزه‌ی خصوصی و در تفکر ما، به ما خلاقیت و قدرت کشف و شهود می‌دهد و چنان‌چه دقت کنیم هیچ نوع رقابت بین پروژه‌های دموکراتیك و پروژه‌های ادبی‌هنری دیده نمی‌شود؛ و معمولاً هنرمندان و ادبا نسبت به فیلسوف‌ها، انسان‌های پراکتیکال‌تری هستند (منظور از فیلسوف‌ها لزوماً کسانی که به موضوع فلسفه علاقه دارند، نیست؛ بلکه منظور همه کسانی است که به گرایش‌های افلاطونی علاقه‌مند هستند).

مثلاً به‌نظر من دلیلی دارد که سینمای امروز ایران به‌مراتب از حوزه‌های دیگر پیش‌رفته‌تر است. زیرا حوزه‌ی سینما از یك نظر حوزه‌ی محدودی است، مثلاً در فکر تغییر دولت موجود به یك دولت اتوپیایی نیست. پروژه‌ی افلاطونی درواقع همان پروژه‌ی متافیزیکی است (در این‌جا من متافیزیك را بنیان‌گرایی یا فلسفه می‌نامم). در این تعریف تفاوت چندانی میان آن‌ها نیست، گرچه در درون بحث‌های فلسفی تفاوت‌هایی بین آن‌ها وجود دارد. اما، برای این‌که بحث را باز کنم و منظورم را از فلسفه و پروژه‌ی اتوپیایی بیان کنم، باید توضیح دهم که نقدی که می‌کنم به اندیشه‌ای است که بنیان‌هایش، بنیان‌های متافیزیکی است که البته شامل هر اندیشه‌ای می‌شود که أساس‌اش بنیان‌های غیرقابل تغییر است. درك کلی من از تمام بحث‌هایی که راجع به جامعه‌شناسی و دموکراسی شد، این است که جامعه‌شناسی به‌عنوان یك دانش و دموکراسی به‌عنوان یك پدیده‌ی اجتماعی، بر این اساس است که انسان و محیط اطراف‌اش، یعنی انسان، رابطه‌های اجتماعی انسان‌ها، ارزش‌های انسانی و نهادهای اجتماعی همگی محصولات رابطه‌های اجتماعی هستند یعنی ما و دنیای اطراف‌مان و ارزش‌ها و ایده‌هایمان ساخت اجتماعی هستند. یعنی هیچ چیزی خارج از رابطه‌های اجتماعی و نهادهای اجتماعی وجود ندارد. هرآنچه که هست: انسان و مفهوم انسان، جامعه و مفهوم جامعه، اخلاق و ارزش‌ها و تفکرهای ذهنی ما، تمام این‌ها روی‌دادهای اجتماعی هستند، همه‌ی این‌ها ارتباطی هستند. یعنی پدیده‌ای به‌عنوان انسان، به‌خودی خود نیست. یك انسان در رابطه با انسان‌های دیگر و روابط و نهادهای دیگر است و ارزش‌ها هم همین‌طور است. ازجمله چیز که ما به آن جامعه‌شناسی و فلسفه و یا دموکراسی می‌گوییم، یا چیزی که به آن اخلاق یا ارزش‌های اخلاقی، کیفیت‌های متعالی یا غیرمتعالی می‌گوییم و شناخت حقیقت و دانش، همه‌ی این‌ها پدیده‌هایی هستند که در زمینه‌ها و شرایط اجتماعی ساخته می‌شوند؛ و البته چون کیفیت‌های اجتماعی دارند پیوسته تغییر می‌کنند. آن‌چیزی که اخلاق می نامیم، یا آن‌چیزی که انسان، هستی انسان و معنای انسان و ازهمه‌مهم‌تر آن‌چیزی که زبان گفته می‌شود. همه‌ی این‌ها پدیده‌هایی اتفاقی و ارتباطی هستند و تبدیل به ساختار اجتماعی

می‌شوند و در فضای اجتماعی ساخته می‌شوند. بنابراین هیچ‌کدام از این پدیده‌ها در خارج از این روابط، بنیانی ندارند. بنیانی که ثابت است، ذاتی که ذات ثابت است وجود ندارد. پس مبنای پروژه‌ی دموکراتیك و جامعه‌شناسی نقد معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، بنیان‌گرایی و دیدگاه اتوپیایی است. به این شکل که هرآنچه وجود دارد اتفاقی، ارتباطی و ساختار اجتماعی و قابل تغییر است و این شامل دین هم می‌شود. اما، فلسفه‌ی متافیزیك از این نظر کاملاً درمقابل پروژه‌ی جامعه‌شناسانه است.

۵. جهان فلسفه

هدف چشم‌انداز فلسفی هم کشف معنای زندگی یا جهان است و هم ارائه معنایی به‌خصوص.

اساس پروژه‌ی فلسفی این است که هر آن‌چیزی که وجود دارد (هم جامعه و هم انسان)، فقط تظاهر بخشی از حقیقت است و نه‌تنها تظاهر بخشی از حقیقت، بلکه تظاهر بخش بی‌اهمیت حقیقت است و درنتیجه تلاش فیلسوفان و ازنظر فلسفه تلاش انسان برای رسیدن به آزادی، درواقع تلاش برای رسیدن به آن نیمه‌ی اصلی حقیقت است. فلسفه چگونه این کار را می‌کند؟ افلاطون با ساختن دو مفهوم (که البته ازنظر خیلی‌ها این پروژه ساخت تفکر افلاطونی نبوده، بلکه واقعیت است، ولی به‌هرحال خود یك ساختار فکری است) به اسم سوژه و اُبژه (objective, Subjective)،عینیت و ذهنیت، ساختارهای دوگانه‌ی ذهنی فلسفی را بیان کرد. عینیت، پدیده‌ها هستند به آن شکلی که وجود دارند و ذهنیت ایده‌آل‌هایی هستند که در ذهن ما هستند. به‌قول جان دیویی این دوگانگی ذهنی هیچ نوع هستی مستقلی از ذهن یك فیلسوف ندارد ولی چون ایده‌ها هیچ‌کدام حقیقتی مستقل و خارج از ذهن ما ندارد، هر ایده‌ای ازاین‌نظر همان اندازه درست است که ایده‌ی دیگری درست است.

این چهره‌ی پروژه‌ی فلسفی متافیزیکی افلاطونی به‌قول ریچارد رورتی (از قرن ۱۷ به بعد تاحدودی با کانت و به‌خصوص با هگل) به‌عنوان مهم‌ترین

مسئله‌ی فکری بشری، به‌وسیله‌ی فیلسوان مطرح شده است. به این نوع دوگانگی سوژه و اُبژه یك‌سری از ساختارهای دوگانه‌ی دیگر هم اضافه شده است: ظاهر و محتوا یا ظاهر حقیقت و اصالت حقیقت، پدیده‌های جزیی و محلی و پدیده‌های جهان‌شمول و کلی، حقیقت و واقعیت. کار فلسفه (برخلاف جامعه‌شناسی) شناخت عینیت، شناخت جامعه‌ها و انسان به آن شکلی که وجود دارد نیست، و اتفاقاً نه‌تنها این‌گونه نیست بلکه تمام منبع‌های فکری و خلاقیت فلسفی فیلسوفان به کار رفته است تا ما را قانع کنند که آن چیزی که هستیم، اصل ما نیست. هستی انسان، هستی جامعه‌ی ایده‌آل آن چیزی که ما هستیم نیست و نمی‌تواند باشد. منظور از این گفتمان فلسفی این است که هستی ما نه‌تنها آن چیزی که هستیم، نیست، بلکه از آن چیزی که هستیم قابل ساخته شدن هم نیست: و تنها با نفی رادیکال و عمیق آنچه ظاهراً (منظور وجود ظاهری انسان و جامعه، نه اصل آن) وجود دارد، است که امکان دست یافتن به اصالت بشری و ایده‌آل‌های اجتماعی فراهم می‌شود. ازاین‌نظر دیدگاه متافیزیکی یا دیدگاهی که عده‌ای آن را دیدگاه فیلسوفان رمانتیك آلمانی می‌گویند، یا دیدگاه فلسفی به‌طورعام یا ازنظر من دیدگاه بنیان‌گرایانه، دیدگاهی است رادیکال (انقلابی)، اتوپیایی و ظاهراً آزادی‌خواهانه (به‌معنای اتوپیایی‌اش که آزادی از هرگونه قیدهای مادی و اجتماعی است)؛ و زبان و کلام‌اش زبان رادیکال و انقلابی و اتوپیایی و بسیار پرشوق و شور و به‌نوعی کشفی‌شهودی، یعنی صوفیانه است و این نوع زبان بسیار جذاب است. به‌دلیل این‌که تمام تلاش فلسفه این است که ظاهر آن چیزی که هست به جاهایی برود که ناشناخته و نادیده است.

به من انتقاد شده که چرا شما مطلب‌های اصلی و اساسی مانند مفهوم‌ها و موضوع‌های بنیانی و معرف‌شناسانه را دنبال نمی‌کنید؟ البته این حرف‌ها قابل درك است چون در محیط‌های روشنفکری، همیشه زبان رمزآمیز مورد قبول واقع می‌شود. فی‌المثل کتاب جدید آقای فردید را بخوانید، می‌بینید ازیك‌سو، یك‌سری اندیشه‌های وهم‌گونه یك فرد پارانوئید و آشفته به‌نظر می‌آید، و ازسوی‌دیگر برای برخی از مریدان‌اش آن‌ها از شعرهای حافظ هم زیباتر است. آقای آشوری در مقاله‌ای حدود ۰۵-۰۶ صفحه نوشته اند که این شخص از صبح

تا شب این مزخرفات را می‌گفت و ما بَه‌بَه و چَه‌چَه می‌گفتیم. من فکر می‌کنم ایشان نسبت به خودشان بی‌انصافی می‌کنند. بسیاری از روشنفکران مطرح در دهه‌های ۰۴۳۱ و ۰۵۳۱ او و ایده‌هایش را تحسین می‌کردند و آن‌ها را در نوشته‌های خود بازتولید می‌کردند اما، من می‌توانم بفهمم که چرا انسان مرید یك آدم هذیان‌گویِ عاشق‌مانند که حرف‌های بی‌ربط می‌زند، می‌شود. دنیا پر از این آدم‌هاست. معنای شعر و ادبیات و هنر همین است.

منتها شاعران و ادبا و هنرمندان آدم‌های قانع‌تری هستند و حوزه‌ی خود را کمی محدود کرده‌اند و تخیل خلاقانه را با واقعیت‌های این‌جهانی ما قاطی نمی‌کنند.

مشکل فلسفه یعنی آن‌هایی که می‌خواهند انقلابی فلسفی کنند و جهان را یك تصویر آینه‌ای از تفکر فلسفی‌شان مانند هایدگر و آدم‌هایی مثل فردید، این است که چون می‌خواهند دنیا را عوض کنند دیگر نمی‌توانند بگویند که این حوزه را عوض می‌کنیم و بقیه‌ی حوزه‌ها همان‌طور ادامه داشته باشد. به‌هرحال این کلام و زبان رادیکال و انقلابی را نباید دست‌کم گرفت و همین تراژدی مارکسیست بود. بهینظر من مارکسیست امتزاج جامعه‌شناسی و فلسفه است. مارکس یك فیلسوف هگلی بود. آثار هگل را هم که می‌خوانیم واقعاً جالب است. جدا از این‌که راجع به دنیا است یا نه، انسان در دنیایی می‌رود که فراموش می‌کند کتاب می‌خواند. مارکس هم همین‌طور بود. منتقد فلسفه بود و می‌خواست یك جامعهی علمی به وجود بیاورد. به‌هرحال در نهایت تراژدی مارکس و مارکسیسم، تراژدی غلبه‌ی دیالکتیك بر پروژه‌ی جامعه‌شناسانه بود. بحث‌های مربوط به طبقه‌ی سرمایه‌داری و استثمار و غیره مارکس، هنوز هم تاحدود زیادی موضوعیت دارند، ولی به محض این‌که آن بحث‌ها با آن زبان اتوپیایی انقلابیِ فلسفی در مورد جامعه‌ی ایده‌آل مطرح شد، بازهم یکی از بزرگ‌ترین تراژدی‌های قرن بیستم را به وجود آورد. وقتی استالین متوجه شد که مردم (مارکسیست‌های روسی از قرن ۹۱ تا اوایل قرن ۰۲ و تا انقلاب بلشویکی و تا روزهای نزدیك به سال‌های ۰۳۹۱) یا (به اصطلاح دهقان‌ها) هستند که برای آزادی خودشان درمقابل مارکسیست‌لنینیست‌های شوروی قرار گرفته اند راه چاره‌اش این بود که برای آزادی‌شان باید آن‌ها را

کشت؛ و بین ۳ تا ۵ میلیون انسان کشته شد، صرفاً به‌این‌دلیل که آزاد شوند. دقت کنید که جنگ، کشتار جنگ یك نوع کشتار دیگری است. وقتی شما برای دفاع از کشور یا برای گرفتن غنیمت یا زمینه‌های دیگر، می‌کُشید و کشته می‌شوید، موضوع دیگری است. کشتار استالین، کشتار است. ولی از دید او و ایدئولوژی‌اش، آن کشتار یك کنش انقلابی و رادیکال بود. او واقعاً باور داشت که مرتکب‌شدن چنین قساوت‌هایی به‌درستی در جهت بهترین و ماندگارترین دغدغه‌های (تاریخی) مردم است.

کشتار استالین، کشتاری است که با همان کلام آقای فردید، با همان شوق و اشتیاق به جامعه‌ی اتوپیایی و آزادی بشری و اخلاق و رفتن به عمق؛ و البته مهم‌تر از همه نفی آن چیزی که وجود دارد، انجام می‌شود. من فکر می‌کنم تفکر متافیزیکی به‌عنوان یك پروژه‌ی فلسفی‌اجتماعی در اساس، عمیقاً یك پروژه‌ی انهدامی است؛ و از این منظر است که تأکید می‌کنم پروژه‌ی دموکراسی و جامعه‌شناسی یك پدیده‌ی این‌جهانی است. پروژه‌ی متافیزیکی فلسفی یا ایده‌آلیسم آلمانی (البته در سطح فکری) بدون نفی و بدون نابودی آن چیزی که وجود دارد، امکان ساختن ایده‌آل‌هایش موجود نیست. وقتی گفتیم پیروزی فلسفه بر جامعه‌شناسی در مارکسیسم، یعنی پیروزی گرایش‌های انهدامی. دقت کنید که تئوری‌های انقلاب به این معنا (و در این بسترها) تئوری‌های انهدام هستند و تنها تفاوت‌شان با دیگر تئوری‌های انهدامی، زبان قشنگ و پروژه‌ی اتوپیایی‌شان است. اگر اتوپیا را بردارید آدمکشی و تروریسم و این نوع انقلابی‌گری و فعالیت انقلابی و آزادی‌بخشانه تفاوت زیادی نیست. خارج از این بحث که انسان‌هایی به دلایل اجتماعی و روان‌شناسانه (چون انسان‌ها می‌توانند لیبرال یا غیرلیبرال باشند) و یا به دلایل دیگر آدمکشی کنند، بدون قبول نوعی از این مفهوم‌های متافیزیکی، این پروژه‌های تروریستی و پروژه‌های شبیه آن امکان تحقق پیدا نمی‌کنند. چون أی‌نها انسان‌هایی هستند با ایده‌آل‌های زیباتر و بهتر از ایده‌آل‌هایِ دموکراتیك. وقتی می‌گوییم دموکراسی یك پروژه‌ی اتوپیایی نیست و عملی است، یعنی این‌که دموکراسی نقص دارد و این انسان‌ها حتی راضی نیستند که ایده‌آل‌هایشان نقص داشته باشد ولی تراژیك هستند. دلیل انهدامی بودن

پروژهی متافیزیکی فلسفی این است که پیشفرضهایی برای خود قائل میشوند که پیشفرضهای غیرممکنی هستند؛ یعنی در مقایسه با پروژهی جامعهشناسانه و پروژهی دموکراتیك بهعنوان پروژهی ضداتوپیایی و عملی و امیدوارانه، پروژههای بنیانگرایانه مثل فلسفهی رمانتیكِ آلمانی اتوپیایی هستند.

۶. فلسفه، اخلاق و امر روزمره

ریچارد رورتی میگوید که مشکل هگل این بود که نه عینیتگرا بود و نه ذهنیتگرا. برای هگل هیچکدام از دوسوی این دوگانگی مهم نبود چرا که پروژهی هگلی، در نهایت انحلال هردوی این پدیدهها بود. مسئلهی هگل این بود که هم سوژه و هم اُبژه بیان ظاهری امور است، و تحقق یگانگی این دو، رسیدن به آزادی مطلق، عملاً با نفی این دو انجام میشود.

جان دیویی، میگوید که مشکل کنونی ما از قرن ۷۱ شروع شد (البته به یك شکل دیگر، این مشکل از افلاطون هم شروع شد اما از قرن ۷۱ است که بهطور سیستماتیكتری فلسفه به یكسری از بحثها وارد میشود). او معتقد است: بهطورکلی فلسفهی بنیانگرا، مشکل انسان را در سرگشتگی بین ما و چیزها (it and us) میداند. یعنی آن چیزی که ما هستیم در بسترهای مختلف. چیزهای مختلفی میتواند باشد، مثل ظاهر امور، انسان به شکلی که وجود دارد، عینیت انسان و آن واقعیتهای ذاتی و اصیل و واقعی که در پشت این پرده وجود دارد. بنا به نظر رورتی بخش مهمی از تاریخ فلسفهی قرن ۷۱ تا امروز، بهخصوص قرن ۸۱ مشغول باز کردن گرهای است که پروژهی افلاطونی ما را با آن درگیر کرده است. یعنی باور به این پدیدههای دوگانهای هم‌چون سوژه و اُبژه، و بعد عمده کردن پروژهی تفکر بشری (از قرن ۷۱ به بعد) در نوعی وحدت بخشیدن به این دو. در فلسفهی آلمانی، بهخصوص هگل، مسئلهی اساسی رسیدن به یگانگی سوژه و اُبژه است، با اسمهای مختلف و گرایشهای متفاوت. مفهومهای دوگانه، مفهومهای ساختهی ذهن بشر است و هیچگونه واقعیتی در خارج از ذهن

ما ندارد، نه‌تنها این مفهوم‌های بلکه هر مفهوم دیگری نیز این‌گونه است. اگر قبول کنیم که بین ظاهر امور و ذات امور تفاوتی نیست، مثلاً بین دموکراسی به‌عنوان یك پروژه و یك عمل. اگر قبول داشته باشیم که همه‌ی این پدیده‌ها مفهوم‌های اجتماعی هستند، درواقع پروژه‌ی فلسفی متافیزیك یا پروژه‌ی فلسفی بنیان‌گرایانه یا هر نوع پروژه‌ی بنیان‌گرایانه که در جست‌وجوی تحقق پروژه‌ی افلاطونی‌هگلی است، همیشه و پیوسته در جست‌وجوی شناخت پدیده‌ای است که قابل شناختن نیست، لذا این پروژه همیشه غیرعملی و انقلابی خواهد بود. زیرا آن چیزی که خواهان‌اش هستیم نه‌تنها وجود ندارد بلکه چیزی هم وجود ندارد که تغییر آن باعث شود که آن واقعیت به وجود آید، این پروژه اساساً باید اتوپیایی و (به‌این‌معنا انقلابی) و غیرعملی باشد. و این شناخت لزوماً و با تعریف خود دست‌نیافتنی است. به بیان ساده‌تر به قول ریچارد رورتی این پروژه از زمان افلاطون تا هایدگر یك قدم بیش‌تر به جلو برنداشته است، (هایدگر شاید مهم‌ترین کسی است که در قرن بیستم در مورد این پروژه‌ی بنیان‌گرایانه‌ی متافیزیکی فلسفی، علی‌رغم نقدش بر متافیزیك غرب، ایده‌آل‌گرایانه و اتوپیایی از بشر و هستی بشر، اندیشیده است) شاید هایدگر مسائل زیباتری را مطرح کرده است ولی اگر قرار باشد این یك پروژه‌ی اجتماعی باشد، سه‌هزار سال تاریخ باعث نشده که از نظر عملی این پروژه قدمی به پیش بردارد. کتاب هستی و زمان هایدگر، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین کتاب‌های فلسفی قرن ۰۲، مهم‌ترین سئوال‌اش این است که ماهیت انسان در مدرنیته چیست؟ یعنی زمان همان دوره‌ی معاصر و هستی هم هستی انسان است. به‌عبارت‌دیگر پرسش اساسی که برای هایدگر مطرح است این است که حقیقت و معنی وجود و هستی انسان در این عصر چیست؟

ازیك‌جهت می‌توان گفت که بحث هایدگر شاید یك قدم جلوتر از افلاطون باشد، زیرا بحث هایدگر در این کتاب این است که این هستی چه چیزی نیست؟ او می‌گوید که هستی انسان در این زمان نمی‌تواند انسان خردمند باشد، یعنی از نظر او انسان خردمند هم هنوز در سطح ظاهر است، از خود و از ذات هستی انسان بیگانه است. هایدگر می‌گوید که حتی انسانِ دینی به‌عنوان تظاهر قدرت مطلق هم نیست. (که خود هایدگر قبلاً به آن اعتقاد

داشت و از سال‌های ۹۲۹۱ به بعد که دیگر مذهبی به‌معنای دیگر دینی نبود، به این هم اعتقاد نداشت). بعد می‌گوید که هستی انسان هم یك حقیقت (fact) نیست. یعنی به عبارت دیگر انسان یك پدیده‌ی بیولوژیك هم نیست. اما، از این هم پیش‌تر می‌رود و می‌گوید انسان حتی یك پدیده‌ی تحلیلی هم نیست یعنی پدیده‌ای نیست که بتوان در سطح تئوریك آن‌را بیان کرد (آن‌گونه که بعضی از متفکران مکتب فرانکفورت سعی کرده‌اند بیان کنند) و چنانچه می‌دانید ازنظر هایدگر انسان یك پدیده‌ی اقتصادی هم نیست. به‌عبارت‌دیگر این بحث هایدگر عمیقاً انقلابی است. یعنی این یك درك بی‌نهایت رادیکال از هستی انسان است که اگر به کتاب هایدگر رجوع شود در صفحات بسیار زیادی و در جزئیات این بحث‌ها را مطرح می‌کند و به‌عنوان بیان نبوغ و فکر بشری، هر نوع تظاهر انسان را (چه عمیق و چه ظاهری) ظاهر و بخش بی‌اهمیت انسان می‌داند و می‌گوید آن چیزی که باید انسان باشد بودن در زمان حاضر است.

در کتاب چگونه فکر کنیم (What is thinking) هایدگر می‌گوید که «ما هنوز یاد نگرفته‌ایم که چطور سئوال کنیم که چگونه فکر کنیم.» یعنی نه‌تنها نمی‌دانیم چگونه فکر کنیم بلکه نمی‌توانیم سئوال هم بکنیم. درواقع وی می‌گوید که ما نه‌تنها نمی‌توانیم فکر کنیم، بلکه مسئله‌ی اساسی این است که ما هنوز نمی‌توانیم این پرسش را بکنیم که چگونه می‌شود فکر کرد. این کتاب چیزی از این بیش‌تر نمی‌گوید.

پاسخی که هایدگر به پرسش انسان چیست؟ در کتاب هستی و زمان می‌دهد، با یك سری زمینه‌چینی‌ها شروع می‌شود. می‌گوید که اصالت هستی بشر مدرن و هستی بشر را نمی‌توان شناخت،بلکه تنها می‌توان آن را فهمید. بنابراین خود شناخت هم باز در سطح است. پس مسئله‌ی اصلی این است که ما اصالت انسان را چگونه می‌فهمیم. بعد می‌گوید که مسئله‌ی اصالت هستی اصیل انسان که فهمیدن است، نوعی عریان شدن است. یعنی اصالت انسان باید خود را عریان کند. وقتی که اصالت انسان خود را عریان کرد، نوعی از تظاهر آنچه که ذات امکانات انسان است، ظهور می‌کند. در اینجا دو بحث مطرح است: یکی بحث کسانی است که نسبت به هایدگر خیلی

علاقه دارند. این افراد معتقدند پروژهی هایدگر این نیست که به ما بگوید بالاخره هستی انسان چه هست، بلکه تفکر کردن در این رابطه است. این پروژه ادامه دارد و خود هایدگر در مطلب‌ها و بحث‌های دیگر هیچ‌گاه به این بحث برنگشت (گرچه نشانه‌هایی از پاسخ‌گویی هایدگر به این بحث وجود دارد). دو کتاب اخیراً در امریکا مطرح شده. یکی از آن‌ها ذهن دیوانه‌وار (The reckless mind) است. و دیگری بچه‌های هایدگر (Hei-degger's Children) است که به یك‌سری از بزرگ‌ترین فیلسوفان و متفکرین مربوط می‌شود. کل بحث های این دو کتاب بیش‌تر حول هایدگر است. آنچه در این دو کتاب به‌طورکلی به‌عنوان منتقدان هایدگر می‌گویند این است که در نهایت هایدگر معتقد است که هستی انسان یا اصالت انسان خود را در همبستگی با انسان‌های دیگر که اصالتی مشابه دارند پیدا می‌کند. به‌عبارت‌دیگر هایدگر می‌گوید که این عریان شدن اصالت انسان نمی‌تواند در فرد امکان‌پذیر شود، بلکه از طریق همبستگی با انسان‌های مشابه‌ی دیگر، که از میراث مشترکی برخوردارند امکان‌پذیر است. . درواقع هایدگر می‌گوید که فرافکنی این همبستگی‌هاست که ازطریق آن اصالتی که انسان خودش به وجود می‌آورد شکل می‌گیرد. (هایدگر این را در شخص هیتلر دید) از نظر من به محض اینکه این پروژه به بعدهای اخلاقی برسد بسیار خطرناك می‌شود. البته، این بحث ها نقدِ دیگران نیست. بسیاری از ماها عادت داشتیم درباره‌ی آینده وطن‌مان همین‌طور فکر کنیم.

می‌دانم چطور انسان‌های بسیار خوب و آزادی‌خواه می‌توانند به‌رغم ایده‌ها و نیت‌شان کارهای بسیار تراژیك و ویران‌گر انجام دهند. یعنی شما تظاهر مارکسیست را در استالین می‌بینید که به هیچ‌وجه فضیلت انسان با استالین نمی‌تواند برابر شود ولی انسان‌های بسیار بافضیلتی مثل لوکاچ و انسان‌های بسیار پیچیده از نظر فکری، در این قرن بیستم بوده اند که برمبنای یك‌سری ایده‌های متافیزیکی از لنین، استالین و حتی از سیاست‌ها و اشتباهات مصیبت‌بار آنان دفاع کرده اند. آن چیزی که اتفاق می‌افتد، این‌طور شروع می‌شود که انسان روزمره (انگار که زندگی غیرروزمره هم وجود دارد مثلاً برای یك روشنفکر زندگی روزمره یك‌جور و برای راننده‌ی تاکسی جور

دیگر است). نویسنده‌ی معروف ایرانی «صمد بهرنگی» اصطلاح جالبی از طبقه‌ی خرده‌بورژوازی، از همین زندگی روزمره مردم ایران دارد به نام «چوخ بختیار». البته من شیفته‌ی او بودم اما الآن می‌بینم که این آدم که ظاهراً انسان خوب، و با ایده‌های انقلابی و مترقی برای مردم‌اش بوده، آن‌ها را مسخره می‌کند. یعنی نویسنده‌ای که معلم بوده و خوب هم فکر می‌کرده است برایش عجیب بود که مردم نگران گذران زندگی هستند، انگار که دنیای دیگری وجود دارد. به شکل کنایه‌آمیزی این روی‌کرد بسیار اشرافی به زندگی روزمره توسط روشنفکران رادیکال دفاع شده است.

درواقع من هم می‌توانم مثل صمد بهرنگی حرف بزنم اما، گذران زندگی من همان‌قدر برای من مهم است که برای یك راننده‌ی تاکسی مهم است. یعنی اگر محلی که حقوق ماهانه به من می‌دهند بگویند فردا حقوقات را قطع می‌کنیم، ممکن است من در جلسه‌ی بعد از شدت ناراحتی نتوانم صحبت کنم. یعنی با نفی آن چیزی که وجود دارد، و ازجمله آن چیزی که ظاهراً هایدگر، لوکاچ، استالین و غیره تمام این پروژه‌ها بحث می‌کنند این است که چگونه انسانها سعادت‌مند شوند و کسی با این مخالفتی ندارد.

اِشکال پروژه‌های اتوپیایی این نیست که جوان‌ها و آدم‌های رادیکال و آدم‌هایی که دلشوره‌ی سعادت‌مندی بشر را دارند از آن خوش‌شان نمی‌آید بلکه برعکس خوش‌شان می‌آید. اِشکال این پروژه‌ها در مشکل اخلاقی آن‌هاست، اخلاق به‌معنای پراگماتیستی آن. به‌این‌معنا که این پروژه‌ها هروقت فرصتی می‌یابند تا پی‌آمدهای عملی‌شان را به ما نشان بدهند، می‌بینیم که مارکس به استالین و هایدگر به هیتلر تقلیل می‌کند. البته بحث به هیچ‌وجه این نیست که ازنظر اخلاقی مارکس مسئول کارهای استالین است. یا مثلاً هایدگر، هیتلر است. بحث من در پی‌آمدهای عملی است.

اگر قبول کنیم که ایده‌ها فقط در ذهن ما هستند و واقعیت مستقل خارجی ندارند، تا زمانی که در ایده هستند همه به یك اندازه ارزش دارند و ایده‌ای بر دیگری برتری ندارد. بحث این است که بعضی ایده‌ها نتیجه‌ی عملی و اخلاقی‌شان بر دیگران برتر است و آن هم به خاطر نوع تحقق این

ایده‌ها در عمل است. بعضی از ایده‌ها هنوز این تحقق را پیدا نکرده‌اند.

بحث من راجع به دین هم همین است. بحث دین را هم در همان‌جا خواهیم داشت. اگر دقت کرده باشید بحث‌هایی در ایران به اسم فلسفه انجام می‌شود (البته منظور همه‌ی فلسفه نیست) که از جهت‌هایی با دین هم نزدیکی‌هایی پیدا می‌کند. مثلاً این دو پدیده، یکی بنیان‌گرایی که از این نظر حداقل فلسفه‌ی متافیزیك و برخی الهیات دینی با هم مشترك هستند و دیگری مسئله‌ی اخلاق، که می‌خواهم بحث کنم که چه فرقی با هم دارند و ازنظر من پروژه‌ی دموکراسی و جامعه‌شناسی چگونه با این‌ها برخورد می‌کند. در مورد بنیان‌گرایی اشتباه معمول این است که این بحث به طرف سکولاریزم و دین برود و فکر می‌کنم که این بحث اشتباه است. اتفاقاً سکولاریزم می‌تواند هم بنیان‌گرا باشد و هم متافیزیکی. مثلاً مشکلی که من با ماتریالیزم مارکس دارم این است که ماتریالیزم مارکس، ماتریالیزم متافیزیك است یعنی همان آشتی و ازدواج فلسفه و جامعه‌شناسی. درنتیجه من اعتقاد ندارم که یك پروژه‌ی دموکراتیك صرفاً با طرح جامعه‌ی سکولار می‌تواند مشکل‌اش را با دین حل کند. در مورد اخلاق از این نظر تفاوت چندانی بین بنیان‌گرایی فلسفی و دین وجود ندارد و هر دو تعریفی متافیزیکی از اخلاق به‌معنای اخلاقیات (morality) دارند. به‌این‌معنی که انسان پدیده‌ای اجتماعی است و رفتار و افکارش را از رابطه‌های اجتماعی و نهادهایش می‌گیرد. ولی در این دیدگاه، اساسی که رفتار و کردار انسان را تعیین و اخلاقی می‌کند و تفاوت میان انسان و حیوانات را معلوم می‌کند، آن‌چیزی است که کانت به آن مبانی اخلاقی حقوق می‌گوید. مبانی اخلاقی حقوق از نظر کانت، اساس‌شان جهان‌شمول (universal) هستند که در یك حوزه‌ی شناخت عقلی مغز بشر قرار دارند و خارج از آن حوزه‌ای است که ما به آن می‌گوییم روی‌دادها و ساختارهای اجتماعی. این بحث هم مثل دیگر مفهوم‌های دوگانه‌ی فلسفی (که البته مثل هر ساخته‌ی دیگری که ساخته‌ی ذهن بشر است) حقیقتی خارج از ذهن ما ندارد و خود این امر هم ساخته‌ی اجتماع است و رسیدن به این اصول جهان‌شمول هم غیرممکن است. چون اگر هستی مستقلی ندارند، پی‌جویی این هسته‌ی مطلق هم امکان ندارد و درنتیجه عملاً

کاربردشان غیراخلاقی است. یعنی گذاردن بنیان‌های اخلاقی جامعه براساس یك نوع اصول متافیزیکی اخلاقی جهان‌شمول که خارج از منافع، ضروریات و زمینه‌های اجتماعی ما هست عملاً می‌تواند فاجعه‌آمیز باشد. خطر این پروژه‌های بنیان‌گرایانه که براساس یك‌سری مفهوم‌های متافیزیکی خارج از زندگی اجتماعی ما، می‌خواهند یك نوع اصول و بنیادهای جهان‌شمول را بر ما سلطه دهند که مبنای اخلاق و رفتار ما باشد، این است که بسیار آشوب‌گرایانه هستند. درحالی‌که بنیان‌گراها معتقدند که عدم اعتقاد به اصول و بنیان‌ها جامعه را به هرج و مرج می‌کشاند. بهترین مثال در این مورد جامعه‌ی طالبان در افغانستان است. خارج از بحث‌هایی که در مطبوعات مطرح شده است، اگر متن‌های مهم طالبان را می‌خواندید می‌دیدید که حرف‌های مهمی برای گفتن دارند. شاید تعجب کنید که تئوریسین‌های این‌ها و حتی بن‌لادن چه بحث‌هایی می‌کنند. در متنی که از بن‌لادن خواندم نوشته بود که چرا انسان‌های بی‌گناه را می‌شود کُشت! که این متن ۰۶ الی ۰۷ صفحه‌ای کاملاً شبیه یك مقاله‌ی آکادمیك بود هم‌راه با پاورقی‌ها و منبع‌ها و مأخذها. اساس جامعه‌ی طالبان، اساسی اخلاقی متافیزیکی بود که بسیار «زیبا» بود ولی چون این مبانی وجود خارجی ندارند به‌جز زور نظامی به هیچ شکل دیگری نمی‌توان این ارزش‌ها را در جامعه پیاده کرد. چون اصول اساسی جهان‌شمول که هیچ ارتباطی با زندگی اجتماعی، منافع، مصلحت و ضرورت‌های زندگی ما ندارند، نمی‌توانند مبنای دموکراتیك زندگی ما باشند.

۷. در دفاع از تخیل جامعه‌شناختی

قبلاً گفته بودم جامعه‌شناسی بر دو پیش‌فرض استوار است که یکی ناظر به انسان است و دیگری به اجتماع. در جامعه‌شناسی انسان عامل (agent) تحول دانسته می‌شود. همان‌طورکه بعضی از فیلسوفان به اراده‌ی آزاد (free will) انسان اعتقاد دارند و بر این نظرند که انسان با ایجاد تحول در درون خود موجب تحول خود و جامعه می‌شود، با این تفاوت که جامعه‌شناسی معتقد است قدرت انسان برای تحول اجتماعی؛ و آزادی و محدودیت او در درون

نهادهای اجتماعی است که شکل می‌گیرد و به وجود می‌آید. لذا پرسش مهمی که در جامعه‌شناسی طرح می‌شود و موضوع اساسی تمام نوشته‌های مارکس، وبر و دورکهایم قرار می‌گیرد بحث عاملیت و ساختار (agency and structure) است؛ مثلاً دورکهایم در ساختن جهان مدرن برای جامعه و ساخت آن نقش بیش‌تری قائل است درحالی‌که ازنظر وبر انسان، و به نظر برخی دیگر فرهنگ (البته فرهنگ به‌عنوان یك نمود نهادهای فرهنگی، مانند دین) اهمیت بیش‌تری دارد.

این نوع نگاه به انسان و جامعه از منظر این دو پیش‌فرض، یعنی عاملیت و ساختار، کیفیتی (sensibility) امیدوارانه به جامعه‌شناسی می‌بخشد که نوعی امید اجتماعی برمی‌انگیزد. براساس این نظر در جامعه‌شناسی، انسان با تمام محدودیت‌هایش قادر است خود و جامعه‌اش را تغییر دهد. خصیصه‌ی دیگری که جامعه‌شناسی با این نوع نگاه واجد آن می‌شود این‌جهانی بودن جامعه‌شناسی است. این‌جهانی بودن جامعه‌شناسی به دو معناست: ۱ــ در جامعه‌شناسی به انسان معمولی پرداخته می‌شود، انسانی درگیر در زندگی روزمره و در میانه‌ی رابطه‌ها و نهادهای اجتماعی که قادر است جامعه را متحول کند، نه انسانی متعال و آرمانی. ۲ــ جامعه‌شناسی، باتوجه‌به آنچه گفته شد، نوعی شناخت است که نتیجه‌های کاربردی و مشخص دارد. جامعه‌شناسی صرفاً بیان مسائل و خلاقیتی ذهنی نیست بلکه آثار و نتیجه‌های ملموس در عالم واقع دارد. این‌جهانی بودن معنای عرفی بودن را هم دارد. درواقع پروژه‌ی جامعه‌شناسی در خود نقد و نفی متافیزیك هم است.

پروژه‌ی فلسفی یا پروژه‌ی بنیان‌گرا پیش‌فرض‌هایی کاملاً متفاوت از پیش‌فرض‌های جامعه‌شناسی دارد. مثلاً پروژه‌ی فلسفه‌ی رمانتیك آلمانی با عدم‌پذیرش انسان آن‌گونه که هست شروع می‌شود؛ و به‌دنبال تعریفی آرمانی از انسان آن هم در شرایط و وضعیتی آرمانی است. بالطبع بحث نهادهای اجتماعی هم در این پروژه محملی ندارد. پروژه‌های فلسفی یا متافیزیکی یا متعالی (transcendental) پروژه‌هایی یوتوپیایی هستند و مدلی نیستند که کاربردی و عملی باشند. لذا این پروژه‌ها دیدی منفی و حتی انهدامی نسبت به انسان و جامعه دارند، درواقع برخلاف پروژه‌ی جامعه‌شناسی

خصیصه‌ای مأیوسانه دارند. مثلاً اگر نگاهی به آثار کی‌یرکگارد داشته باشیم شاهد نوعی ادبیات سوگوارانه خواهیم بود؛ حتی نیچه هم تا حدود زیادی چنین است. سخن این‌گونه فیلسوفان از غم و اندوه از بی‌مایگی و سطحی بودن انسان‌هاست و در رثای آمالی دست‌نیافتنی. این پروژه از زمان افلاطون بدین‌سو همواره براساس مفهوم‌هایی دوگانه مانند سوژه و ابژه تعریف می‌شده و هدف از آن انتخاب میان این مفهوم‌ها بوده است. و همواره نتیجه‌ی آن در صحنه‌ی سیاسی و اجتماعی تراژیك و خونین بوده است. عده‌ای معتقدند که فاشیسم در آلمان، به‌نوعی، تظاهر این‌گونه پروژه‌های فلسفی بود. حتی جهان سوم هم مسموم و مفتون این پروژه‌های عظیم اتوپیایی و به‌شدت استبدادی هستند. به‌عنوان نمونه می‌توان از حزب بعث عراق نام برد که از نظرات مطرح در آلمان دهه‌ی ۲۰ و ۳۰ میلادی متأثر بوده. یا پروژه‌ی استالینیستی که از ایده‌های مارکس برگرفته شده که به‌دنبال انسانی کاملاً بی‌نقص و جامعه‌ای اتوپیایی بود؛ بدترین نمونه‌ی متأثر از این ایده‌ها رژیم خمرهای سرخ در کامبوج بود و بهترین نمونه‌اش لهستان و آلمان که دنیایی خونین و ویران برجای گذاشتند.

۸. اِسنادهای گیج‌کننده‌ی ما

حال با در نظر گرفتن نکته‌های فوق به وضعیت آشفته‌ی اجتماعی و فرهنگی فعلی ایران می‌پردازم. به نظر من در شرایط فعلی ما پروژه‌ی جامعه‌شناسی می‌تواند بسیار کارساز باشد. لذا بسیار مهم است که جامعه‌شناسی را جدی بگیریم.

دانش‌های دانشگاهی به‌نوعی از هم تفکیك شده‌اند و این تفکیك امری تصادفی و دل‌خواهانه نیست، ولی به نظر می‌رسد که در ایران عکس آن صادق است. در ایران رشته‌های دانشگاهی از طریق ساختمان و نشانی و بوروکراسی جدا می‌شوند و این تفکیك تقریباً به همین‌جا ختم می‌شود. در روند مدرنیزاسیون در ایران براساس الگویی برگرفته از کشورهای پیش‌رفته دانشگاه‌هایی تأسیس کردند، ولی به این امر توجه نکردند که دلیل تفکیك

رشته‌های دانشگاهی منطقاً چیست. مثلاً دانشجوی رشتهی جامعه‌شناسی به رشته‌ی خود علاقه‌ای ندارد و به مطالعه‌ی ادبیات می‌پردازد یا فلسفه می‌خواند یا دانشجوی فلسفه در سیاست مطالعاتی دارد و دانشجوی ادبیات در فکر مسائل اجتماعی است. این مسئله نتیجه‌های مخربی برای جامعه دارد. آنچه مسلم است این است که تمام دانش‌های بشری مهم‌اند و نمی‌توان بدون تعیین شرایط و موقعیت یکی را بر دیگری برتری داد. هرکدام از این دانش‌ها حدود و الزامات خود را دارد. اهمیت این بحث دوچندان می‌شود وقتی که بدانیم این تفکیك رشته‌ها یا دانش‌های دانشگاهی در دوران پیش از مدرن چه در ایران و دنیای اسلام و چه در غرب وجود نداشته است. یعنی این تفکیك یکی از دستاوردهای بزرگ بشر چه ازنظر رشد و توسعه و سعادت‌مندی اقتصادی و اجتماعی و چه ازنظر رشد دموکراسی است.

این تفکیك بین حوزه‌های مختلف چه در سطح دانش‌های دانشگاهی و چه در سطح نهادهای اجتماعی براساس پروژهی مدرن دموکراتیك انجام می‌شود، یعنی بین جامعه‌شناسی و ادبیات یا جامعه‌شناسی و فلسفه یا این‌که حوزه دولت از حوزه‌ی مردم یا حوزه‌ی عمومی از حوزه خصوصی که چنین تفکیکی برای جامعه‌ی دموکراتیك مدرن ضروری است. این‌طورکه به نظر می‌آید تمامی کشورهایی که امروزه مدرن و دموکراتیك شناخته می‌شوند، بین حوزه‌ی عمومی و خصوصی تفکیکی قائل شده اند.

اما در ایران چنین تفکیکی به نظر نمی‌آید. ما در وضعیت انگلستان ابتدای قرن نوزدهم نیستیم که ندانیم جامعه‌ی دموکراتیك چگونه جامعه‌ای است و در پی آن باشیم که همه چیز را از ابتدا شروع کنیم. غالب آموزش ما آموزش غربی است و طبیعی است که محیط روشنفکری ما به این حقیقت واقف باشد که با توجه به تحولی که در دنیا به وجود آمده است به بحث‌های تفکیك حوزه عمومی و خصوصی و تدوین قوانین و نظام حقوقی متناسب این شرایط بپردازد. اما، هرگاه این مسئله مطرح می‌شود با نقل‌قول‌هایی از میشل فوکو و متفکران رادیکال فمینیست مواجه می‌شویم که معتقد به جدایی حوزه‌ی عمومی و خصوصی نیستند. و مورد مؤآخذه قرار می‌گیریم که نظرات مربوط به این تفکیك‌ها دیگر کهنه و منسوخ شده اند.

نکته‌ای که متأسفانه این دسته از متفکران و روشنفکران ما نادیده می‌گیرند پروژه‌ی میشل فوکو و گروه‌های رادیکال فمینیست‌هاست. میشل فوکو و بخش بزرگی از فمینیست‌های رادیکال بیش‌ازهرچیز دشمن بیش‌تر نهادهای اجتماعی یك جامعه هستند. مثلاً آن‌ها مخالف نهاد خانواده هستند که در حوزه‌ی خصوصی است. فمینیست‌های رادیکال و از دیدگاه فمینیست‌های رادیکال و پساساختارگرا، نهاد خانواده نسبت به آن‌ها بسیار ستم‌گر است و آن‌ها خواهان از بین بردن این نهادند. حال اگر پروژه‌ی ما از بین بردن نهاد خانواده باشد دیگر نمی‌توانیم طرفدار استقلال حوزه‌ی خصوصی باشیم و در پی آن خواهیم بود که دولت یا نهادهای عمومی مدلی برای آن در عرصه‌ی خصوصی ترتیب دهند. این دیدگاهی است که برخی جریان‌های محافظه‌کار در ایران از آن حمایت می‌کنند.

آیا واقعاً پروژه‌ی ما از هم پاشاندن خانواده است؟ بسیاری از متفکران ایران که نظرات فوکو و این دسته از فمینیست‌ها را نقل می‌کنند بسیار مذهبی اند و مسلماً معتقدند که یکی از بهترین بنیادهای جامعه خانواده است. پس چرا از این نظرات جانبداری می‌کنند؟ چطور در جامعه‌ای که صحبت از همجنس‌گرایی تابو است، می‌توان نظریه‌های آن‌ها را برای نقدکردن جدایی عرصه‌ی عمومی و عرصهی خصوصی به کار گرفت؟!

نظری که می‌توان در این‌جا طرح کرد ــ البته جای تدقیق بیش‌تری دارد ــ این است که گاهی تنفر از دموکراسی موجب توسل جستن به راه‌هایی می شود که به الزامات آن اصلاً توجهی نمی‌شود. مثلاً در سایتی متعلق به روشنفکران محافظه‌کار ایرانی که بسیار هم سنتی اند چنان از فوکو ستایش می‌کنند که گویی از پروژه‌ی فوکو هیچ نمی‌دانند و معتقدند تنها انتقادهای فوکو به جامعه‌های غربی دلیل کافی برای جانبداری از تمامی نظرات او است. لذا کسانی که دغدغه‌ی دموکراسی دارند باید از این‌که همه چیز را به سیاست و حوزه‌ی سیاسی ربط دهند، جداً بپرهیزند.

همین بحث درباره‌ی پروژه‌ی پست‌مدرنیسم هم مطرح است. روشنفکرانی تحت عنوان پست‌مدرنیسم نظراتی طرح می‌کنند بدون این‌که

به اصول پروژه‌ی پست‌مدرنیسم توجه داشته باشند. مثلاً یکی از روشنفکران سرشناس ما که در شناسانیدن پست‌مدرنیسم در ایران نقش بسیار مهمی داشته است، چندی پیش در روزنامه‌ی شرق گفته بودند که در ایران مسئله‌ی اساسی دموکراسی است. با این نظر کاملاً موافقم ولی اگر کسی اندك آشنایی با پست‌مدرنیسم داشته باشد متوجه می‌شود که این امر در پروژه‌ی پست‌مدرنیسم قرار نمی‌گیرد. بزرگ‌ترین دستاورد پست‌مدرنیسم: ۱ــ مرگ سوژه است. پست‌مدرنیسم در هر شاخه‌ای معتقد است که امروزه انسان هیچ نقشی ندارد؛ ۲ــ در پروژه‌ی پست‌مدرنیسم مفهوم امر اجتماعی یا نهادهای اجتماعی بالذاته ستم‌گرانه است؛ یعنی نه‌تنها نهادهای استبدادی بلکه طبق نظر فوکو نهادهای دموکراتیك هم بالذاته ستم‌گرانه اند. چگونه ممکن است فردی به اشاعه‌ی چنین نظرهایی کمك کند اما، هنگامی که این‌جهانی و زمینی فکر می‌کند معتقد باشد مسئله‌ی اصلی در ایران دموکراسی است؟ هم‌چنین روشنفکر دیگری چندی پیش گفته بودند که مبرم‌ترین کار در ایران این است که هگل را بخوانیم و بفهمیم؟ هگل پدیده‌ی جدیدی نیست و پروژه‌ی او به کرات در جهان تجربه شده و فاجعه‌آمیز بوده است. اصولاً نقدی که به مارکسیسم می‌شود تأثیر هگل بر آن است چرا که بحث‌های جامعه‌شناسانه‌ی مارکس بحث‌های جالبی است. چرا امروز در جامعه‌ای که مسئله‌ی اصلی‌اش دموکراسی است باید به ترویج نظرات هگل بپردازیم که هم مخالف جدایی حوزه‌ی عمومی از خصوصی بود و هم مخالف جدایی جامعه‌ی مدنی از دولت و اصولاً درکی بی‌نهایت استبدادی و دولت‌گرایانه داشته است ــ البته نظرات او در سیاست مد نظر است. مطمئناً همین روشنفکر در زندگی روزمره بسیار لیبرال است و معتقد است که انسان باید آزاد باشد تا به افکار و اندیشه‌اش بپردازد. پس چرا باید در پی این باشد که دولتی خلق کند که هگلی باشد و در تمام شئون زندگی‌مان دخالت داشته باشد. بدین‌ترتیب درمی‌یابیم که چرا باید جامعه‌شناسی را جدی بگیریم.

بعدهای این آشفتگی و عدم ژرف‌کاوی نظرها و ناروشنی مرزهای نهادهای اجتماعی بسیار گسترده است. به نظر من تا زمانی که حاضر نباشیم هرکدام از ما در هر موقعیت و پیشه‌ای که هستیم وضعیت خود را چه نهادی و چه

ذهنی روشن و واضح بیان کنیم پروژه‌ی دموکراسی در ایران تعمیق پیدا نخواهد کرد و گسترش نمی‌یابد.

در حوزه‌ی جامعه‌شناسی در ایران سه نفر بسیار مطرح هستند. یکی دکتر صدیقی است که دو سال پیش مراسم بزرگداشت مفصلی برایشان ترتیب داده شد. البته ایشان شخصیت سیاسی مهمی نیز بودند در این مراسم در فضیلت و دانش ایشان سخنان بسیاری گفته شد. در پایان متوجه شدم که دکتر صدیقی اثر مکتوبی جز یك‌سری جزوه‌های درسی و مقدمه‌ای بر یك تصحیح از شاهنامه ندارند. هرچه گفته شد درباره‌ی رفتار و کردار و طرز لباس پوشیدن و علاقه‌ی ایشان به ادبیات بود. به‌هرحال کسی که از او به عنوان پدر جامعه‌شناسی مملکت‌مان یاد می‌شود باید تحقیق و مطالعه‌ای درباره‌ی مسائل جامعه‌شناسی جامعه‌مان به رشته‌ی طبع درآورده باشند. جامعه‌شناس دیگری که بسیار مشهور بودند دکتر آریان‌پور بود. در بررسی‌هایم در این زمینه پی بردم که ایشان کاری تحقیقی جدیی در زمینه‌ی جامعه‌شناسی ندارند. البته ایشان اقتباسی از اثری نه‌چندان معتبر در زمینه‌ی جامعه‌شناسی داشتند و اثری نه‌چندان خوب درباره‌ی فروید و چند نوشته‌ی سیاسی. البته بعداً پی بردم که ایشان اصلاً تحصیلات جامعه‌شناسی نداشتند. سومین جامعه‌شناس مطرح ما که در ایران بسیار معروف نیز هستند آقای دکتر نراقی است. متوجه شدم ایشان هم در ۵۲ سال گذشته هیچ اثری به‌عنوان یك استاد جامعه‌شناسی نداشتند. در یك کشور پیشرفته نداشتن اثری در چنین مدت بلندی از یك متفکر و محقق امر پذیرفته‌شده‌ای نیست. البته ایشان هر هفته درباره‌ی یك موضوع جهانی و غیرجهانی صحبت می‌کنند. به آثار ۵۲ سال قبل ایشان رجوع کردم دیدم که آثار ایشان بر هیچ تحقیق جامعه‌شناسانه‌ای استوار نیست و اصلاً آکادمیك نیست. در مصاحبه‌ای از ایشان پرسیده شد آیا اثری در دست تألیف دارند یا اینکه فقط به نوشتن خاطرات خود مشغول اند که ایشان گفتند فرقی بین این دو کار نمی‌بینند و اگر سخنی برای گفتن داشته باشند چه به‌صورت نوشته و چه به‌صورت شفاهی مطرح می‌کنند. مثلاً کتاب‌های «غربت غرب» و «آن‌چه خود داشت» ایشان صرفاً درددل‌هایی است البته یك‌سری آمار دارد ولی رویهم‌رفته نوعی روایت ادبی است که با کار تحقیقی

فاصله‌ی بسیار دارد ولی گویا از نظر ایشان تفاوتی ندارد. کتاب ایشان در روش‌شناسی بسیار ابتدایی و صرفاً تعریف‌هایی دایره‌المعارفی است بدون هیچ تحقیقی و صرفاً اثری رونویسی‌شده به نظر می‌رسد. ما دو نوع ترجمه داریم. یکی همانی است که معمول است تمامی اثر یا بخشی از اثری به طور کامل ترجمه می‌شود و به نام نویسنده منتشر می‌شود. دیگری این است که کتاب دیگری را به اسم خود چاپ می‌کنند و دقیقاً هم ترجمه نمی‌کنند. در ترجمه معمول دست‌کم شرط امانت رعایت می‌شود ولی در این نوع فقط بخش‌هایی از کتاب اصلی به‌طور گزیده ترجمه می‌شود. البته آقای نراقی گفته اند که از زمان ملکم‌خان این کار انجام می‌شده است. سخن درستی است. این کار در عصر مشروطیت بسیار رواج داشته است ولی این کار دزدی ادبی است و ملکم‌خان هم خود از دیگران رونویسی می‌کرده است.

البته این مسئله فقط در حوزه‌ی جامعه‌شناسی وجود ندارد بلکه در فلسفه و غیره هم دیده می‌شود. ولی چون جامعه‌شناسی چندان طرفدار ندارد این کارها هم چندان به نظر نمی‌آید. این امر نشاندهنده‌ی این معضل است که در ایران نهادها بسیار ضعیف عمل می‌کنند. در جامعه‌ی دموکراتیك نهادها اجازه نمی‌دهند که افراد مرتکب خلافی شوند یا به ناحق صاحب امتیازی. کسی که به ناحق اثر دیگری را به نام خود منتشر می‌کند چگونه می‌تواند بدون مؤاخذه در دانشگاه تدریس کند یا ناشر اجازه‌ی نشر چنین کتابی را به او می‌دهد؟ توجه به این مشکلات است که گفته می‌شود نهادها دموکراسی را به وجود می‌آورند. مردمی که در کشورهای غربی زندگی می‌کنند بهتر از ما نیستند بلکه این نهادها هستند که افراد را محدود می‌کنند و از آن‌ها تخصص و آگاهی و درستی در کار را طلب می‌کنند. بنا به نظر رورتی این فلسفه و فرهنگ نیست که دموکراسی را نگه می‌دارد بلکه این کار به عهده‌ی نهادهای دموکراتیك است.

دو نفر از بزرگ‌ترین متفکران ما که در عرصه‌ی سیاست هم بسیار مطرح هستند به همین نحو عمل کرده اند. دکتر شریعتی درواقع یك روشنفکر شفاهی بود که درباره‌ی یك‌سری از مهم‌ترین مسائل دنیا و ایران سخنرانی کردند که بعداً کتاب شد. و این مطالب چه به‌لحاظ واقعیت موردی و چه

به‌لحاظ نظری اشکال داشت. متفکر دیگر ما، آقای مطهری، هم به همین نحو عمل می‌کردند. در کتاب‌های ایشان به نقل قول‌هایی از متفکران غربی برخوردم که اصلاً منابع آن‌ها مشخص نیست. فردی در امریکا نقدی بر آثار ایشان نوشته است که بسیار تکان‌دهنده است. آقای مطهری در آثار خود به مکتب های فکریی اشاره کرده اند که اصلاً وجود ندارد و به نظر می‌رسد ساخته‌ی ایشان است.

به نظر من این مشکل به فرهنگ ربطی ندارد. اصلاً فرهنگی با این مضمون وجود ندارد که افراد کار خود را جدی بگیرند یا نگیرند. بحث من این است که نهادهای ما چنان ضعیف عمل می‌کنند که مرزهایی آشفته و نامشخص دارند. دورکهایم در کتاب تقسیم کار اجتماعی بیان می‌کند که در جامعه‌ای که دین و سنت به‌عنوان قوای مسلط وجود ندارد، برای حفظ قوام جامعه به قوانین و مقررات و به روشی حرفه‌ای نیاز است که انسان‌ها اجتماعی شوند. ماجرایی را به‌عنوان مثال تعریف می‌کنم. یکی از استادان تاریخ در دانشگاهی در امریکا به هنگام تدریس در کلاس تاریخ معاصر امریکا ادعا کرد که در جنگ ویتنام شرکت داشته است و داستان‌هایی از آنچه در ویتنام اتفاق افتاده بود تعریف کرد. دانشجویی ضمن تحقیقات خود متوجه شد آن استاد دروغ گفته است. ماجرا را برای روزنامه‌ی بوستون‌گلوب فرستاد و ازطرف روزنامه با این استاد تماس گرفته شد و از صحت و سقم این گزارش سئوال شد. استاد سخنان دانشجو را تکذیب کرد و بر ادعای خود اصرار ورزید. بعد از تحقیقات آشکار کردند که استاد دروغ گفته است. ظرف مدت سه ماه این استاد که جایزه‌ی پولیتزر یعنی مهم‌ترین جایزه‌ی علمی یا ادبی امریکا را دریافت کرده بود از دانشگاه اخراج شد و هیچ دانشگاه دیگری هم ایشان را استخدام نکرد. مطمئناً تاریخ‌دانان جوانِ شاگرد ایشان هرگز مرتکب چنین دروغی نخواهند شد و عواقب آن‌را در نظر خواهند گرفت.

همان‌طورکه قبلاً گفته شد در جامعه‌شناسی انسان نقش مهمی دارد و می‌تواند عامل تغییر جامعه شود ولی هم‌چنین جامعه‌شناسان معتقدند انسان‌ها خارج از رابطه‌های اجتماعی‌شان گرچه باعث تغییراتی در جامعه می‌شوند ولی ماهیت این تغییرات بسیار شکننده و ناپایدار است. لذا تغییرات

تنها هنگامی پایدار می‌شوند که نهادینه شوند.

مشکل دیگری دامنگیر ما شده است که به‌نوعی بی‌مسئولیتی می‌انجامد. این مشکل، در واقع، این باور است که نوعی بنیاد معرفتی وجود دارد که اگر به آن دست یابیم همه ی مسائل ما حل می‌شود. آقای جواد طباطبایی، یکی از روشنفکران مهم ایران، درواقع بحث‌شان همین است و بر این نظرند که، به‌قول فوکو، بدون یك گسست معرفتی (Epistemological Break) مشکلات جامعه‌ی ما حل نمی‌شوند. به‌نظر من این باور راسخ به کارساز بودن تحول رادیکال و عظیم در بنیادهای معرفتی، چه در سطح عموم و به‌خصوص در سطح روشنفکری، خود دشواری مهم جامعه‌ی ماست. بسیاری بر این باورند که فرهنگ ما باید عوض شود. این پروژه درواقع نقض غرض است و این‌قدر عظیم است که هیچ‌وقت عملی نخواهد شد. هرگز و هیچ‌جا سابقه نداشته که فرهنگی کاملاً عوض شود. بعضی از روشنفکران حامی این پروژه معتقدند مردم باید دین‌شان را تغییر دهند که این امر در تاریخ همواره با جنگ و جدالی خونین و در مدتی بسیار طولانی صورت گرفته که گمان نمی‌کنم چنین پروسه‌ای به دموکراسی بینجامد. بعضی به یك فرد نجات‌بخش معتقدند که او به معرفتی دست یافته که دیگران با تبعیت از او به رهایی می‌رسند این طرز فکر بسیار خطرناك است، زیرا بعید نیست صدام حسین دیگری به وجود بیاید. گروه‌های آوانگارد همیشه حول فردی شکل می‌گیرند که معتقدند او همه چیز را می داند و همه از او اطاعت می کنند. گفته می‌شود در روسیه بعد از هفتاد سال تلاش برای عوض کردن فرهنگ، بعضی از مردم هنوز قرن نوزدهمی فکر می‌کنند.

در زمینه‌ی گسست معرفتی، بیش‌تر آقای طباطبایی و آقای آرامش دوستدار بحث کرده اند. به‌خصوص آقای دوستدار بر این باورند که بدون تغییر خصوصیت دین‌خویی ایرانیان امیدی به تحول زندگی مردم نیست. این نظر چندان سنجیده به نظر نمی‌رسد که به مردم بگوییم شما هیچ‌گاه امکان فکر کردن نداشته اید و محکوم به استبدادید و تنها راه این است که از ایمان‌تان دست بردارید. چنین نظری اصلاً نادرست است. جامعه‌ی امریکا بسیار دینی است و بسیاری‌شان هم خرافاتی اند. مسلمانان معتقد بسیاری

در جامعه‌ی امریکا زندگی می‌کنند. این افراد در فعالیت‌های اجتماعی شان کاملاً دموکراتیك اند (یا مجبورند باشند) و هرگز لازم نبوده است دین‌شان را عوض کنند تا بتوانند دموکراتیك عمل کنند. ۰۷ سال در شوروی تلاش شد و تمام منابع قدرت مطلق به کار گرفته شد تا مردم از دین و نمادهای دینی روی‌گردان شوند ولی حال می‌بینیم در بسیاری از جمهوری‌های شوروی جنبش‌های اسلام‌گرایانه‌ی تندرویی رشد کرده اند. این خواست نه عملی است و نه اخلاقی حتی با واقعیت‌های جامعه‌ی دموکراتیك نیز هم‌خوانی ندارد. قوی‌ترین دموکراسی‌های دنیا کشورهایی نیستند که فیلسوفان آن غنی‌ترین نظریات فلسفی را دارند و اصلاً خیلی از کشورهای دموکراتیك یك فیلسوف نامدار ندارند؛ به عکس آلمان که بزرگ‌ترین فیلسوفان را داشت به فاشیسم رسید و اتفاقاً دموکراسی در آلمان وارداتی بود و به‌کمك ارتش‌های امریکا و انگلیس و فرانسه دموکراسی در آن‌جا مستقر شد. ژاپن هم چنین بود. در فرهنگ ژاپن تغییر فاحشی رخ نداد، نقش خانواده و دین و بنیادهای معرفتی‌شان همان است که بود. بحث تغییر بنیاد معرفتی همان نظریه‌ی انهدامی غیردموکراتیك بسیار خطرناك است که به قصد ساختن اتوپیایی است که هیچ‌گاه بدان دست نمی‌یابد و حاصل‌اش جز نفی مردم و فاجعه نیست.

به نظر من، همان‌طورکه پیش‌تر هم تأکید کردم، برای بیرون رفتن از وضعیت کنونی باید نهادهایی داشته باشیم تا بدین‌ترتیب در تمامی سطوح اجتماعی مرزها روشن شود و این آشفتگی و ازهم‌گسیختگی از بین برود. برای این کار باید همه کمك کنند و به وفاقی برسیم. لذا باید نسبت به شرایط کنونی آگاهی کاملی داشته باشیم. در این‌جا و در ابتدای راه باید به دو نکته توجه داشته باشیم: ۱ــ در دانشگاه‌های ما هنوز گرایش به معرفت دایرهالمعارفی حاکم است. الگوی عالمِ همه‌چیزدان و بحرالعلوم بودن در جهان امروز به‌لحاظ کاربردی ناکارآمد و حتی غیردموکراتیك است، زیرا نوعی جای‌گزینی امر مقدس با روشنفکری است؛ مثلاً آقای طباطبایی در مصاحبه‌ای با روزنامه‌ی ایران تصور خود را به‌عنوان روشنفکر همانند امر مقدس قلمداد کرده بود و معتقد بودند که برای خروج از بحران **باید** پروژه‌ی فکری ایشان را بپذیریم.

از زمان رضاشاه تاکنون نهادهای دانشگاهی ما ــ علی‌رغم ظاهر غربی و مدرن‌شان ــ در علوم انسانی و اجتماعی ــ به استثنای ادبیات فارسی ــ دستاوردی نزدیك صفر داشته اند. تاکنون نتوانسته اند ۰۱ متفکر متناسب با معیارهای ایران در این دانشگاه‌ها تربیت کنند. نتیجه این‌که هنوز پشت دیوارهای مدرن دانشگاه ایران مدل‌پیشه بر مدل دانشگاهی غلبه دارد، یعنی هنوز هم برای ما علی اکبر دهخدا و فروغی و... سرمشق هستند. مدل پیش از مدرن دانشگاهی در ایران و جهان اسلام همان مدل روشنفکری دایره‌المعارفی است که به‌طورعمده به‌جز الهیات به ادبیات و فلسفه توجه داشتند و متافیزیك و حکمت متعالی همواره برای متفکران ما جاذبه داشته. این‌جهانی فکر کردن برای متفکران ایران مقبول نبوده و جای‌گاه پایینی داشته است.

۲ــ نکته‌ی دوم این است که ما، چه دولت‌مرد چه روشنفکر، همواره به‌دنبال کلید و راز موفقیت غرب بوده ایم تا با به دست آوردن آن سریع و بی‌دغدغه به آن موفقیت دست یابیم. یعنی همواره نوعی ساده‌انگاری و اعتقاد به راهِ میان‌بُر وجود داشته است. در حکومت سابق هرچند وقت یك‌بار شاه یا هویدا در تلویزیون ظاهر می‌شدند و نوید رسیدن به دروازه‌های تمدن و پیش افتادن از ژاپن ــ یا قبل از آن سوئیس ــ بعد از ۰۲ سال را می‌دادند. ما همواره در پی آن بودیم که سریع و انقلابی به غرب برسیم. مجله‌ی تایمز در مصاحبه‌ای با شاه از او پرسید که انقلابیون می‌گویند که او فاسد و دیکتاتور است. شاه بدون ناراحتی از نسبت فاسد و دیکتاتور فقط با نارضایتی گفت «خیر، من خودم انقلابی هستم.» در مجالس سابق بارها از نمایندگان شنیده شد که ایران ابرقدرت است! این ساده‌انگاری و ساده‌خواهی و آرزوهای دور و دراز و این‌که سریع بخواهیم به پیش‌رفت‌های امریکا یا اروپا دست یابیم یا ژاپن شویم مانع از آن شده است که شرایط و وضعیت خود را واقع‌بینانه محك زنیم و عجولانه به دنبال ایده‌های رادیکال یا نظراتی مانند گسست معرفتی باشیم.

۹. امید و اخلاق اجتماعی

بحث درباره‌ی امید سابقه‌ای بسیار طولانی دارد. در این بحث‌ها از جنبه‌های متعددی به امید نگریسته می‌شود و تعریف‌های خاص ارائة می‌گردد. در تفکر دینی به‌خصوص در الهیات مسیحی امید نقشی مرکزی داشته، به‌طوری که تقریباً تفاوت چندانی میان خدا و امید وجود ندارد. منبع امید در الهیات مسیحی شناخت خداوند است. براساس تفکر مسیحی انسان در زندگی این‌جهانی‌اش گم‌گشته و سرگردان (homeless) است زیرا از خانه‌ی ازلی‌اش، که همان قرب الهی است، جدا افتاده است (هگل هم چنین بحثی دارد). ما آن‌قدر در زندگی این‌جهانی خود غرق شده ایم که اصل خود را گم کرده ایم و امیدی برای ما در این دنیا نمانده مگر شناخت خداوند و رسیدن به او ــ البته قرائت‌های متفاوتی در الهیات مسیحی وجود دارد. مناسك مسیحی ازیك‌سو براساس نوعی امیدواری که رسیدن به خداوند است و ازسوی‌دیگر شرح گم‌گشتگی و یأس در زندگی این‌جهانی است.

نظر دیگر درباره‌ی امید بحثی است که در تراژدی یونان است. در ادبیات یونانی امید حضور دارد ولی ماهیتی تراژیك دارد. مثلاً در کتاب آنتیگون سوفوکلس بخشی درباره‌ی امید دارد:

«این قانون هم در گذشته ثابت شده است و هم در آینده‌ی دور و نزدیك ثابت خواهد شد که امید در ذهن مردم عامی و ساده‌باور همواره نوعی شوق و شور برمی‌انگیزد و پیام‌آور است. اما این شور و شوق و پیام، بیش‌تر، جز دروغی فریبنده نیست. شور و شوقی که معمولاً انسان را در آتش خود می‌سوزاند.»

بحث امید در تراژدی یونانی معمولاً به چهره‌ی سیاه امید اشاره دارد. هدف از طرح بحث امید در الهیات مسیحی و تراژدی یونانی اشاره‌ی تاریخی به تبارشناسی امید نیست، بلکه ما در زندگی روزمره‌مان با این دو نوع نگرش به امید مواجهیم که نگرش مخربی است. خارج از حیطه‌ی فلسفه و برخلاف این نقل‌قول امید پدیده‌ای است که عمیقاً در اعتقادات و آداب و زندگی ما ریشه دارد و همیشه با ما بوده است.

پیش از ورود به بحث امید اجتماعی و دقیق‌تر کردن آن لازم است بین دو نوع امید تمایز قائل شویم: ۱ــ امید کور (blind hope) ۲ــ امید عملی (pragmatic hope) امید کور مظهر یأس است؛ امید کور یعنی به بن‌بست رسیدن hoping against hope)) در حالت امید کور انسان مستأصل است و نمی‌تواند قدم از قدم بردارد، مثلاً مریضی را که دکتر جواب کرده و از درد کلافه است، تنها راهی که باقی می‌ماند پذیرفتن شرایط و امید به این‌که معجزه‌ای روی دهد. این امید کور است.

امید عملی مقابل امید کور قرار دارد. امید کور داشتن زمانی است که انسان به این نتیجه می‌رسد که بشر هیچ نقشی در آینده‌ی خود ندارد. امید عملی، امیدی است که فرد آن‌را شدنی و دست‌یافتنی در همین عالَم خاکی و توسط همین انسان معمولی می‌داند. بنابراین یکی از مهم‌ترین کیفیت‌ها و خصوصیات نظریه‌ی اجتماعی امید عاملیت انسان (human agency) است. امید عملی اعتقاد به این امر است که ما در سرنوشت‌مان نقش داریم، برخلاف این نظر که دست روی دست بگذاریم و کاری انجام ندهیم و صرفاً امید داشته باشیم به طریقی خواسته‌ی ما برآورده شود. لذا امید اجتماعی بدون پذیرفتن عاملیت انسان غیرممکن است.

امید اجتماعی دو ویژگی دارد: ۱ــ عملی بودن ۲ــ استراتژی تغییر اجتماعی بودن. امید اجتماعی بیش از یك کیفیت روان‌شناسانه است. بعد از شکست پروژه‌های عظیم اجتماعی که برمبنای نفی کلی آنچه موجود است استوارند و به جامعه و انسان آرمانی و متعالی معتقدند و نوعی نگاه یأس‌آمیز دارند، به‌این‌معنا که به تغییر و تحول با امکانات و شرایط موجود اعتقادی ندارند، امید اجتماعی به‌عنوان یك استراتژی برای تغییر و تحول اجتماعی مورد توجه قرار می‌گیرد. ریچارد رورتی در مقاله‌ی بسیار جالبی درباره‌ی واسلاو هاول، رئیس‌جمهور سابق چِك و روشنفکر و رمان‌نویس مشهور و رهبر جنبش اصلاح‌طلبی چکسلواکی، دارد که بین پروژه‌ی لنینی و روش اصلاح‌طلبانه‌ی هاول مقایسه‌ای می‌کند ــ البته لنین به‌عنوان استعاره به کار می‌رود ــ و می‌گوید که با پیروزی جنبش‌های اصلاح‌طلبانه‌ی اروپای شرقی چنین به نظر می‌رسد که امروزه بشر به جایی رسیده است که به‌جای دلبستگی به پروژه‌های

عظیم تغییر اجتماعی برای به وجود آوردن جامعه‌ی کامل و متعالی، البته به بهای سنگین جان و زندگی بسیاری از مردم، ظاهراً به اصلاح همین انسان فانی و خاکی و جامعه‌ی موجود می‌پردازد، البته نه براساس الگویی آرمانی بلکه به اندازه‌ای که انسان بتواند زندگی سعادت‌مندانه و شرافت‌مندانه‌ای داشته باشد. رورتی در این مقاله اساس تفکر اصلاح‌طلبانه‌ی هاول و دیگر رهبران نهضت‌های اصلاح‌طلبان شرقی را در امید آن‌ها می‌داند. هاول و دیگر رهبران جنبش‌های بلوك شرق تحت سیطره‌ی حکومت‌های پلیسی و نیمه‌مافیایی و ستم‌گر و بسته بسیار امیدوار بودند و اعتقادی راسخ به امکان اصلاح وضع موجود داشتند. این همان امیدی است که رورتی آن‌را استراتژی تغییر اجتماعی می‌داند. این پروژه انهدامی نیست و وعده‌ی غیرممکن جامعه‌ای آرمانی را نمی‌دهد. به‌قول جان دیویی این امید ایمان به قدرت انسان و ایمان به ارزش‌های دموکراتیك است...

۱۰. اصلاح و دموکراسی

استراتژی تغییر از هدف تغییر جدا نیست. به گفته گاندی هدف همان وسیله است. هدف سعادت‌مندی بشر و حفظ شرافت او است، لذا در روشی که اتخاذ می‌شود نیز اعتقاد به توانایی و حفظ شرافت انسان باید لحاظ شود. در پروژه‌ی امید اجتماعی عاملیت انسان نقشی اساسی دارد لذا این پروژه انهدامی نیست و با پذیرش ضعف و قوت‌های همین انسان بالفعل برنامه‌ریزی صورت می‌گیرد. در حرکت‌هایی مانند انقلاب کامبوج، انقلاب فرهنگی چین و در شوروی سابق با اِعمال پروژه‌های عظیم به منظور تغییر بنیادین نظام گذشته جان و عزت میلیون‌ها انسان پایمال شد. این پروژه‌ها به نیت نگهداری از شرافت انسان اجرا شدند ولی انسان انتزاعی. این انسان‌دوست‌ها هیچ‌گاه انسان واقعی را دوست نداشتند بلکه دلبسته به مفهومی انتزاعی از انسان بوده اند. بنابراین برای خدمت به آن مفهوم انتزاعی‌شان برای این انسان واقعی دستاوردی جز رنج و مشقت نداشتند و خفت‌بارترین تحقیرها را به او تحمیل کرده اند.

درواقع، از نظر رورتی، امید اجتماعی به‌عنوان استراتژی تغییر اجتماعی در عصر بعد از شوروی سابق مورد توجه قرار می‌گیرد ولی به‌هرحال زمینه‌های تاریخی نیز دارد. اصولاً تفکر امید اجتماعی با مدرنیته و آمدن دنیای مدرن و دموکراتیك شکل می‌گیرد. چرا که رشد علم و تکنولوژی نوعی امید این‌جهانی به رفاه و سعادت بشر را به وجود آورده است. رشد علم و تکنولوژی رفاه و ثروت بیش‌تری برای مردم به ارمغان آورده و به انسان کمك کرده است تا هرچه بیش‌تر از اسارت طبیعت برهد. لذا انسان توانسته است حس توانایی و آزادی و امید بیش‌تری به زندگی داشته باشد و کم‌تر به تحقیر نهادهای قدرت چه دولتی و چه غیردولتی تن دردهد. به لحاظ آماری هم جوامعی که پیش‌رفت علمی و تکنولوژیك و دموکراتیك داشته اند نسبت به جامعه‌هایی که این پیش‌رفت‌ها را نداشته‌اند امید بیش‌تری دارند و خوشبین‌ترند.

هم‌چنین پروژه‌های انهدامی، متافیزیکی و فلسفی و آرمانی عظیم در جامعه‌های دموکراتیك هوادار کم‌تری دارد، شاید بتوان گفت این نظر مارکس چندان صحیح نباشد که انقلاب اتوپیایی سوسیالیستی ابتدا در کشورهای پیش‌رفته‌ی صنعتی دموکراتیك رخ می‌دهد. در این کشورها مردمenjoy certain rights and are able to participate in the political process and therefore به‌نوعی بلوغ اجتماعی دست می‌یابند که توانایی تغییر و اصلاح جامعه‌شان را با روش‌های مسالمت‌جویانه در خود می‌بینند. اگر به روی‌دادهای قرن بیستم بنگریم درمی‌یابیم که جنبش‌های بسیار عمیق اجتماعی اتفاقاً نه در جهان سوم که در جهان اول رخ داده است. این جنبش‌ها هرچند که پی‌آمدهای بسیار انقلابی داشته اند ولی استراتژی‌شان اصلاح‌طلبی یا براساس امید اجتماعی بوده است.

به عکس در جامعه‌هایی که انسان‌ها چه ازنظر سیاسی و فرهنگی و چه ازنظر مادی و اجتماعی تحقیر شده اند همواره یأس فلسفی غلبه داشته است؛ یأس فلسفی به‌معنای نوعی اعتقاد به آرمان‌های بنیادگرایانه‌ی متعالی متافیزیکی، یأس فلسفی به‌معنای بدبینی عمیق و شدید به انسان مدرن در عصر مدرن. یأس اجتماعی و فلسفی عمدتاً در فلسفه‌ی متافیزیك و در انواع تفکرهای دینی نمود پیدا می‌کند. ظاهراً بین فیلسوفان متافیزیکی

و ایدئولوگ‌های دینی دادوستدهای فکری زیادی وجود دارد، مثلاً میان فیلسوفان رمانتیك آلمانی و رهبران جنبش اسلام سیاسی چه در دنیا و چه در ایران. وجه مشترك میان این دو دسته همین روایت سوگوارانه از سرنوشت انسان و جامعه‌ی مدرن است.

شاید بتوان گفت نیچه و کی‌یرکگارد، پیش از هایدگر، رهبر فکری این روایت سوگوارانه از امکانات و ظرفیت‌های انسان و جامعه‌ی مدرن بوده‌اند. البته هم نیچه و هم کی‌یرکگارد از خانواده‌ی مؤمن مسیحی بودند. کی‌یرکگارد مشغله‌ی اصل تمام زندگی‌اش چگونگی هستی انسان مسیحی در دنیای مدرن بوده است. نیچه عصر مدرن را پیروزی گسست عمیق انسان و جامعه از سنت‌ها و ارزش‌های کهن می‌داند. شاید اغراق نباشد اگر بگوییم که نیچه عصر مدرن و به‌خصوص کیفیت سکولار عصر مدرن را گسست انسان از تمام ارزش‌ها می‌داند، چرا که عصر «روشنگری سکولار» را عصر «جشن گرفتن نیهیلیسم» می‌داند، عصری که انسان‌های مدرن و سکولار ابلهانه این گسست از ارزش‌ها را می‌پرستند. نیچه انسان عصر مدرن را ازخودبیگانه و گم‌گشته و دورشده از هستی اصلی خود می‌داند.

کی‌یرکگارد حتی پیش‌تر از نیچه می‌رود. کی‌یرکگارد ازیك‌سو ادامه‌ی نیچه و ازسوی‌دیگر متفاوت از اوست. به‌خصوص این‌که در فلسفه‌ی کی‌یرکگارد نوعی امید وجود دارد. هرچند ممکن است از بحث اصلی دور شوم، ولی بدین ترتیب تفاوت دو روایت سوگوارانه و امیدوارانه از دنیای مدرن آشکارتر می‌شود. جالب است که بدانیم تئوری امید کی‌یرکگارد در بخش مستقلی از کتابش توضیح داده نشده است بلکه در مبحث یأس است که این تئوری طرح می‌شود. کی‌یرکگارد معتقد است که شرایط زیست انسان مدرن یأس‌آور است. او می‌پرسد چرا دنیای مدرن انسان را در چنین شرایط آشفته، اضطراب‌آور و بیگانه و یأس‌آور قرار می‌دهد؟ و پاسخ می‌دهد برای این‌که مدرنیته و سکولاریسم امکان دیدن آفتاب را از انسان می‌گیرد. از نظر او این دنیا آیینه‌ای است از قدرت متعال خداوند. تمام دنیای مدرن و سکولار با تمام امکانات‌اش مانعی بین ما و «او» است لذا تنها امید انسان شناخت «او» و درك حضور «او» است. بنابراین زندگی این‌جهانی ما در عصر مدرن جز یأس حاصلی ندارد

مگر این‌که از این دیوار ضخیم بگذریم و نور امید را ببینیم.

دومین نکته در تئوری کی‌یرکگارد این است که این امید فقط در شرایط ناامیدی مطلق انسان از توانایی خود به وجود می‌آید. این نظر عکس تعریفی است که از امید اجتماعی به دست داده بودم یعنی اعتقاد به عاملیت انسان و تأثیر بسیار مؤثر آن در تغییر اجتماعی. چرا دیدن «او» امید است؟ زیرا با دیدن «او» انسان عمیقاً به ناتوانی و بی‌چیزی خود پی می‌برد. انسان ناتوان و بی‌چیز با شناخت «او» به همه چیز می‌رسد. هایدگر می‌گوید که با خدا همه چیز امکان‌پذیر است چرا که خدا همه چیز است یا قدرت تحقق همه چیز را دارد. این امیدِ مطلق است. امید اجتماعی به‌هیچ‌وجه مطلق نیست و کیفیت متعالی ندارد.

امید اجتماعی این‌جهانی و عملی است، یعنی با نفی این جهان شروع نمی‌شود بلکه با تأیید این جهان شروع می‌شود. شاید ایراد گرفته شود که هنگامی که همه چیز برای دستیابی به خواست‌مان فراهم است دیگر امیدوار بودن یا نبودن چه تأثیری خواهد داشت. نکته در اینجاست که عملی بودن بدین معناست که با ابزار و منابعی که در اختیار داریم اقدام نماییم، و تحقق و دستیابی به آن خواسته حتمی نیست. مثلاً ما می‌توانیم امیدوار باشیم که سال آینده در انتخابات ریاست جمهوری فردی که معتقد به دموکراسی باشد انتخاب خواهد شد. ولی امید به این‌که ایران ظرف ۵ سال ژاپن شود با شرایط و امکانات موجود غیرممکن است. بدین‌ترتیب امید اجتماعی درواقع تلاش و برنامه‌ریزی و هم‌کاری برای رسیدن به هدف است؛ حال چه موفق شویم و چه نشویم.

۱۱. امید و همبستگی

ویژگی مهم‌تری که پروژه‌ی امید اجتماعی دارد این است که به انسان توانایی خارج شدن از شرایط دشوار و ناگوار را می‌دهد. مثلاً هاول که سال‌های بسیاری در زندان بود نوشته‌ای دارد با مضمون امید. در مصاحبه‌ای از او پرسیده شد چگونه در آن شرایط سخت و دل‌سردکننده‌ی زندان آن‌قدر

امیدوارانه صحبت می‌کرده است. در پاسخ می‌گوید که امید اجتماعی توان مقاومت و حس اعتماد و نوعی مزیت اجتماعی به افراد می‌دهد که بتوانند آن شرایط سیاه و حقارت‌بار را سپری کنند. نکته‌ای که در اینجا درخور توجه می‌شود نگرش همه یا هیچ است که در پروژه‌های عظیم و متعالی به‌طورضمنی به چشم می‌خورد. در این پروژه‌ها تمامی بنیان‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی باید بنیادی دگرگون شود، درواقع شروع از صفر که کاری است ناممکن و غیرعملی. به‌همین‌ترتیب در این پروژه‌ها نگرش به قدرت هم‌چنین مطلق‌انگارانه است ــ که البته در نظریه‌های مارکسیستی آمده است ولی مقبولیتی فراتر از این نظریه دارد ــ یعنی قدرت را پدیده‌ای یك‌پارچه می‌دانند که یا صاحب آنیم یا فاقد آن. درصورتی‌که در پروژه‌ی امید اجتماعی قدرت پدیده‌ای است که از تعامل اِعمال قدرت و مقاومت در برابر آن تعیین می‌شود، لذا همواره فضایی برای حرکت و عمل پیش روی صاحبان این دیدگاه گشوده است.

امید اجتماعی هم‌چنین پروژه‌ای بسیار خلاق است. این پروژه افق‌هایی را باز می‌کند که فراتر از امکانات عملی می‌رود و توان خلق پدیده‌های تازه و نو را دارد. هم‌چنین با توجه به نکاتی که تابه‌حال مطرح شده است امید اجتماعی پروژه‌ای عمیقاً اخلاقی است. برای روشن‌تر شدن این بحث‌ها به‌عنوان مثال دو جنبش اصلاح‌گرایانه را در همین پروژه‌ی امید اجتماعی توضیح می‌دهم.

از سال‌های ۰۵ به بعد در جامعه‌ی امریکا هیچ انقلابی رخ نداده است ولی دو جنبش مهم به وقوع پیوسته است: ۱ــ جنبش اصلاحی برای رفع تبعیض نژادی و حقوق مدنی ۲ــ جنبش زنان. در جامعه‌ای که تبعیض نژادی آن‌قدر شدید بود که یك سفیدپوست و یك سیاه‌پوست در یك رستوران نمی‌توانستند غذا بخورند و...، عده‌ای سیاه‌پوست جنبشی اصلاح‌طلبانه به وجود آوردند. در آن دوره مارتین لوترکینگ، رهبر این جنبش، بسیار مورد تمسخر قرار می‌گرفت و او را فرد مذهبی ساده‌لوحی خطاب می‌کردند که گمان می‌کرد با تظاهرات می‌تواند نظام امریکا را تغییر دهد. مارتین لوترکینگ در یکی از سخنرانی‌هایش سخنی گفت که تأییدی برای ساده‌لوحی او شد. در آن

سخنرانی با عنوان «رویای من» (I have a dream) می‌گوید می‌خواهد امریکا جایی باشد که همه انسان‌ها برابر باشند، عزیز باشند، چه سفید چه سیاه، چه مسیحی چه مسلمان، چه فقیر چه غنی، می‌گوید این‌ها با سنت امریکا سازگار است. او نمی‌گوید که در امریکا برده‌داری بوده و در این زمان هم اجحاف زیادی در حق سیاه‌پوستان می‌شود. البته به‌مشکلات اشاره می‌کند ولی می‌گوید رویای او جامعه‌ای بهتر است. این جنبش در امریکا تحولی گسترده و عمیق ایجاد کرد. امروزه سیاه‌پوستان از چنان امکاناتی برخوردارند که حتی در کابینه‌ی دست‌راستی آقای بوش دو نفر از ۷ نفر اعضای اصلی سیاه‌پوست اند.

دومین جنبش مهم جنبش زنان امریکاست. زمان زیادی نیست که زنان در امریکا حق رأی یافته اند. البته جنبش اصلی زنان یعنی جنبش بردباری زنان لیبرال مورد نظر است. این جنبش هم عمیقاً جامعه‌ی امریکا را تغییر داد. این دو جنبش نوع نگرش مردم امریکا را به زندگی عمیقاً تغییر داد و نهادهایی پدید آورد که در گذشته تصورش دشوار بود. مهم‌تر اینکه این تغییرات همچون انقلاب‌های جهان سوم، به قیمت جان بسیاری مردم و تحمیل رنج و مشقت فراوانی رخ نداد. (هر چند که آنان خود محصول چند دهه مبارزه اصلاح‌طلبانه بودند.)

از خصوصیات دیگری که می‌توان برای امید برشمرد مطلق یا مشروط بودن آن است. امید مطلق همان نگاه متافیزیکی به امید است و امید مشروط همین امید اجتماعی است. امید همواره مشروط به امکانات ما است. پراگماتیست‌ها سه مرتبه برای امید قائل می‌شوند: ۱ــ امید خاص (particular hope) در این مرتبه حیطه‌ی امید محدود و عملی است مثلاً امید داشته باشیم که برای سرطان راه درمانی پیدا شود و عزیزی که به سرطان دچار است معالجه شود. ۲ــ امیدواری (hopefulness) نوعی نگرش است که به امر خاصی مربوط نیست و عمیقاً جامعه‌شناسانه است. امیدواری باوری است که انسان را قادر می‌سازد باتوجه‌به شرایط و امکانات موجود تغییر و تحول را ممکن بداند. این مرتبه برخلاف امید خاص باز است و محدود نیست. ۳ــ سنت امید (Habits of Hope) دیویی معتقد است که سنت امید مرتبه‌ای

است که افراد برای رسیدن به هدفی به وفاق می‌رسند، یعنی این مرتبه از امید شخصی نیست و در جمع معنی پیدا می‌کند.

باتوجه‌به نظراتی که درباره‌ی امید اجتماعی تا بدین‌جا مطرح شد، به نظر من، ما إیرانی‌ها لازم نیست برای رسیدن به زندگی سعادت‌مندانه و شرافت‌مندانه به خارج متکی باشیم و خود را اسیر نظریاتی از قبیل امتناع، انحطاط فکری و دین‌خویی بدانیم، بلکه همین‌که همه‌ی مردم، همین مردم معمولی، مصمم شوند با ابزاری که در اختیار دارند و با یك‌دیگر تحولی در زندگی‌شان ایجاد کنند این امید عملی و دست‌یافتنی خواهد بود.

۱۲. اخلاق و دموکراسی

بحث دیگری که در این‌جا مطرح می‌کنم اخلاق است. رورتی می‌گوید برای این که به درکی دموکراتیك از اخلاق برسیم باید تکلیف خود را با فلسفه‌ی یونان روشن کنیم. تمامی نظریاتی که تا بدین‌جا از آن‌ها دفاع کرده ام برخلاف نظریاتی بوده است که در پروژه‌های امتناع تفکر و انحطاط و دین‌خویی ایرانیان مطرح شده است که در آن‌ها هیچ امیدی به ایران نیست و تنها راه را بازگشت به یونان می‌دانند. بحث من این بوده است که ما باید از یونان فاصله بگیریم.

بحث رورتی این است که هم افلاطون و هم ارسطو تفاوت میان انسان و حیوان را در این می‌دانستند که حیوان فقط با حواسّ با زندگی روبرو می‌شود و هیچ قدرتی ماورای این نوع تطبیق با محیط‌اش و دیگر حیوانات ندارد. انسان، به‌عکس، می‌تواند از ظواهر امور فراتر رفته و به حقیقت آن‌ها پی ببرد. رورتی معتقد است اِشکال کار از همین‌جا شروع می‌شود. در فلسفه‌ی یونان و بعداً در فلسفه‌های بنیان‌گرا میان ظواهر امور و حقیقت آن‌ها تفاوتی کیفی قائل می‌شدند. طبق نظر رورتی تلاش انسان چه در حوزه‌ی مادی، مثلاً تلاش معاش، چه حوزه‌ی ذهنی و چه حوزه‌ی اخلاقی عمدتاً تلاش درجهت تطابق با محیط پیرامون و دیگر انسان‌هاست. تفاوت فاحشی هم بین خصوصیات و کیفیت‌های درونی و بیرونی انسان نیست و بنابراین تفاوت

کیفی و عمیقی میان ارزش‌های اخلاقی و مصلحت‌های انسانی و اجتماعی وجود ندارد، بنابراین ارزش‌های اخلاقی به‌همان‌اندازه‌ی منافع و مصالح انسان مشروط، وابسته به موقعیت و ساخته و پرداخته‌ی رابطه‌های اجتماعی هستند. به‌عبارت‌دیگر تفاوتی کیفی بین اخلاق و منافع و مصالح شخصی و اجتماعی یك جامعه وجود ندارد. برخلاف گفته‌ی افلاطون و به‌خصوص کانت سرچشمه‌ی اخلاق و مصالح انسان یکی است. منتها رورتی میان رابطه‌های معمول زندگی انسان با رابطه‌های کلی‌تر و غیرمعمول تفاوتی قائل می‌شود. تفاوت میان منافع و مصلحت انسان با ارزش‌های اخلاقی همان تفاوت میان روابط معمول و روزمره‌ی انسان با رابطه‌های کلی‌تر و غیرمعمول است.

مصالح و منافع انسان عمدتاً از آداب و رسوم و سنت‌های جامعه ناشی می‌شود و این‌ها ابزاری برای سازگاری و تطبیق ما با یك‌دیگر است. رابطه‌های معمول و روزمره‌ی انسان‌ها که معمولاً با آداب و رسوم و سنت‌ها تنظیم می‌شود چندان بحث‌برانگیز و جدال‌آمیز نیستند. اما ارزش‌های اخلاقی و حقوق از حوزه‌های بحث‌انگیز رابطه‌های انسان‌ها با یك‌دیگر است. به‌عبارت‌دیگر زمانی که در رابطه‌های انسان‌ها با یك‌دیگر و آداب و رسوم معمول دیگر پاسخ‌گو نیست ما به ارزش‌های اخلاقی و یا به حقوق نیازمندیم.

اساس بحث رورتی این است که تفاوتی کیفی بین منافع و مصالح شخصی و اجتماعی و اخلاقیات اجتماعی وجود ندارد و بنابراین تفاوتی کیفی میان مفید بودن و ارزش‌های اخلاقی هم نیست. در مقابل این بحث کانت مهم‌ترین بحث را دارد.

کانت میان پاره‌ای از مفهوم‌ها تفاوتی کیفی قائل است. مثلاً او معتقد است میان منافع شخصی و چیزهایی که انسان از آن نفعی می‌برد و وظیفه‌ی انسان تفاوتی کیفی وجود دارد. منافع شخصی انسان صرفاً در جهت رفع نیازمندی‌های فردی انسان است ولی وظیفه‌ی در حوزه‌ی حقوق اخلاقی است که ورای منافع انسان، متفاوت از آن و جهان‌شمول است، بنابراین مطلق است و مشروط نیست. کانت اخلاق را تسلیم شدن واقعیت به تعهدات جهان‌شمول ایده‌آل‌ها و اولویت دادن به یك‌سری اصول جهان‌شمول می‌داند.

ازنظر کانت اصول در مرکز و واقعیت‌ها در پیرامون آن قرار می‌گیرند.

رورتی بر این نظر است که مشکل نظریه‌ی اخلاقی فلسفه‌ی متافیزیکی ساختن همین دوگانگی دروغین است. دیویی گفته بود که تفاوتی بین ظاهر امور و حقیقت امور وجود ندارد. این دوگانگی بین حقیقت و واقعیت نیز دروغین است و بنابراین چیزی که فیلسوفان به دنبال آن‌اند وجود ندارد و هیچ‌وقت به آن نخواهند رسید، لذا هیچ پروژه‌ی اجتماعی‌یی هم براساس آن نمی‌تواند به وجود بیاید. رورتی می‌گوید که اخلاق نمی‌تواند براساس این دوگانگی که اصالت ندارد بنا شود.

اساس فلسفه‌ی پراگماتیسم این است که تفاوتی بین خرد و عمل، زبان و استفاده، اخلاق و فایده، آموزش و عمل نیست. رشته‌ی اصلی دیویی فلسفه‌ی آموزش بود و شعارش این بود که آموختن عمل کردن است یعنی با عمل کردن است که می‌آموزیم. بدین‌ترتیب اخلاق و عمل یکی هستند و تفاوتی ندارند. لذا، به‌طورکلی اخلاق از تلاش انسان برای سازگاری با طبیعت و به‌خصوص سازگاری با انسان‌های دیگر سرچشمه می‌گیرد.

نکته‌ی دیگر این‌که، رورتی اخلاق کانتی را غیرعملی می‌داند زیرا از نظر کانت اخلاق مجموعه‌ای از اصول ذاتی فردی و کامل است درصورتی‌که رورتی معتقد است اگر اخلاق را امر امکانی (contingent) بدانیم که در رفتار انسان ریشه دارد آن‌گاه هیچ‌وقت نمی تواند کامل باشد و همیشه تغییر می کند. کمااین‌که امری که قبلاً غیراخلاقی بود ممکن است امروزه اخلاقی تلقی شود. بخشی از کتاب رورتی با عنوان «اخلاق بدون بنیان» (ethics without principle) به این موضوع اختصاص دارد که رابطه‌ی انسان با محیط‌اش و انسان‌های دیگر تنها بنیان نظریه‌ی اخلاقی است. لذا میان نفع شخصی یا اجتماعی و وظایف اخلاقی تفاوتی وجود ندارد. آقای سروش در مقاله‌ی «حق و تکلیف» خود تاحدی به این نظریات نزدیك شدند. هرچند بحث ایشان متفاوت است، منتها وجه مشترك بحث ایشان با این نظریات این است که حداقل در چارچوب نظام اجتماعی دموکراتیك نمی‌توان از شهروندان انتظار داشت که رابطه‌ی خود را با دولت صرفاً براساس تعهد قرار دهند، بلکه باید

بین منافع و خواسته‌های شخصی آن ها و وظیفه‌ای که دولت از آن‌ها طلب می‌کند هماهنگی و هم‌سازی وجود داشته باشد.

بنابراین اخلاق مجموعه‌ای از اصول است که از وفاق بین افراد جامعه در شرایط خاص برای سازگار کردن رابطه‌ی اجتماعی حاصل می شود که البته کلی هستند و ممکن است به اصول کانتی هم نزدیك باشند. اما، این اصول مشروط و قابل تغییرند. مثلاً حقوق بشر هرچند دارای اصول کلی است ولی توافقی است، مشروط است، ذاتی و مقدس نیست و می‌توان بنا به شرایط آن‌را نقد کرد و تغییر داد. این اصول درواقع سازنده‌ی اخلاق دموکراتیك اند.

نکته‌ی دیگر این‌که این اصول اخلاقی تنها مبنای نقد و ارزیابی ایده‌ها و پی‌آمدهای عملی آن‌هاست. لذا این نکته برای جامعه‌ی دموکراتیك بسیار مهم است. به‌عبارت‌دیگر معیارهایی که در جامعه برای بدی و خوبی، زشتی و زیبایی، درست و غلط وجود دارد از اصولی ناشی می‌شوند که مورد وفاق کل جامعه است و نظرات مختلف را با پی‌آمدهای عملی‌شان ارزیابی می‌کند. از همه مهم‌تر این‌که اصلاً دموکراسی در پی یافتن هیچ نوع حقیقتی نیست. همه‌ی حقایق در مرکزند. همه افراد و جامعه‌ها آزادند که درك خود از درستی را پی بگیرند. البته منظور از این سخن نسبی‌گرایی نیست، هم‌چنین منظور این نیست که همه چیز ارزش یك‌سان دارد.

بنابراین اخلاق در این تعریف تسلیم شدن انسان به ایده‌آل‌های متعالی نیست، بلکه در خدمت سعادت‌مندی همین انسان خاکی و این‌جهانی است. در این نظر هیچ منبع ارزشی فراتر از همین نظام حقوقی جامعه‌های دموکراتیك وجود ندارد. به‌همین‌دلیل در این جامعه‌ها قانون بسیار مهم است. بدین‌ترتیب جامعه‌ی مدرن جامعه‌ای نیهیلیستی نیست بلکه دارای ارزش‌ها و اخلاق دموکراتیك است.

نشریه‌یِ سپهرِ اندیشه

اصل‌هایِ انتشار مقاله‌ها

انتشار هر مقاله‌ای لزوماً به‌معنایِ تأییدِ نظرِ نویسنده‌یِ آن مقاله نیست.

انتشار هر مقاله وابسته است به رعایت این اصل‌ها:

۱- استواریِ علمیِ مقاله
۲- وفادار ماندن نویسنده به عنوانِ مقاله‌یِ خود
۳- برخورداریِ مقاله از انسجام فکری و منطقی
۴- مستند و معتبر بودن منبع‌ها و ارجاع‌هایِ مقاله
۵- تکرارِ مکرر نبودن و داشتن حرف و ادعایی
۶- مقاله‌هایی که پیش‌تر منتشر شده اند در نشریه منتشر نمی‌شوند. مقاله‌هایی که شکلِ بسط‌داده‌شده و اضافه‌شده‌یِ مقاله‌هایی هستند که پیش از آن منتشر شده اند درصورتی می‌توانند در نشریه منتشر شوند که از نظر ساختار دچار تغییر شده و در واقع اثر تازه‌ای شمرده شوند.

تبصره۱: ترجمه‌یِ مقاله‌هایی که به زبان‌های خارجی منتشر شده اند از این قاعده مستثنا هستند.

تبصره۲: مقاله‌هایی که حاصل سخنرانی هستند و برای بارِ نخست به‌شکل مقاله ارائه می‌شوند از این قاعده مستثنا هستند.

Advisory Board

- Kazem ALAMDARI
- Chahla CHAFIGH
- Mehrdad DARVISHPOUR
- Kazem IZADI
- Arash JOUDAKI
- Kazem KARDAVANI
- Farhad KHOSROKHAVAR
- Ali Akbar MAHDI
- Mohammad Rafi MAHMOUDIAN
- Ali MIRSEPASI
- Saeed PAIVANI
- Esfandiar TABARI

SEPEHR-E ANDISHEH

A Persian Journal of
Social Sciences & the Humanities

No. 3,4 - March 2023

Editor-in-Chief:

Kazem KARDAVANI

Contact:

journal@sepehrandisheh.com