

گاهنامه علمی-تخصصی سره
انجمن علمی جامعه شناسی دانشگاه تهران
شماره یازدهم - اردیبهشت ۱۳۹۵



جستارهایی اجتماعی درباره انقلاب ایران

نویسندگان:
توس تهماسبی
کمال رضوی
علی اشرف فتحی
فضه غلامرضا کاشی
مهسا اسدالله نژاد



- شماره یازدهم / گاهنامهٔ علمی-تخصصی سره

- صاحب امتیاز: انجمن علمی جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

- دبیر پرونده: شیما کاشی

- مدیرمسئول: حسام سلامت

- ویراستار: شیما کاشی

- طراح جلد و صفحه آرا: حسام حسین‌زاده

- وب‌سایت: www.sociologyut.ir



جستارهایی اجتماعی دربارهٔ انقلاب ایران

نویسندگان:

توس تهماسبی، کمال رضوی، علی اشرف فتحی،

فضه غلامرضا کاشی، مهسا اسدالله نژاد



فهرست مطالب

صفحه	عناوین
۷	مقدمه
۱۱	رادیکالیسم واپس‌گرا و جهش تاریخی معکوس
۳۹	انقلاب ایران؛ ظرفیت‌ها و فعلیت‌ها
۵۷	انقلاب و حوزه؛ تصورات، تبعات و واقعیات
۶۵	هنرها و انقلاب در ایران: انقلاب نمادین؟
۷۵	گزارش جلسه نقد کتاب «زمینه‌های اجتماعی انقلاب ایران»
۸۵	بازخوانی انقلاب به مثابه‌ی «رخداد»



مقدمه

نزدیک به چهار دهه از وقوع انقلاب ایران می‌گذرد، انقلابی که مناسبات ایران را به صورت بلندمدت با منطقه و جهان تغییر داد و تاریخ ایران و منطقه را به قبل و بعد از خودش تقسیم کرد. انقلابی که در سطحی وسیع و عمیق تجربه زندگی و تولد در ایران را تحت تاثیر قرار داد. در این چهار دهه افراد زیادی تلاش کرده‌اند به این واقعه بیندیشند و آن را توضیح بدهند. با این وجود، اندیشیدن آزادانه و انتقادی و روشمند در قالب علوم اجتماعی به انقلاب در داخل ایران، خیلی زود با حاکم شدن پایه‌های آهنین نظم و استقرار ایدئولوژیک پس از انقلاب دچار چالش‌های جدی شد. از همین روست که سخن گفتن علوم اجتماعی از انقلاب پس از نزدیک به چهار دهه هنوز به بلوغ نرسیده است و خلاءهای فراوان دارد.

با همین دغدغه بود که در دو هفته منتهی به سالگرد انقلاب، انجمن علمی جامعه‌شناسی مجموعه‌ای از برنامه‌ها را متمرکز بر این موضوع برگزار کرد. تلاش بر این بود که با رجوع دوباره به واقعیت اجتماعی و تاریخ، علوم اجتماعی را تشویق کنیم که از موضع خودش، به انقلاب بیندیشد. از جمله این برنامه‌ها،



برگزاری جلسات سخنرانی، نقد کتاب و نمایشگاه نقاشی‌های انقلاب بود. مقالات این شماره نشریه، عمدتاً حاصل این برنامه‌هاست.

یادداشت‌های «انقلاب و حوزه، تصورات، تبعات و واقعیات»، «انقلاب ایران؛ ظرفیت‌ها و فعلیت‌ها»، «رادیکالیسم واپس‌گرا و جهش تاریخی معکوس» سه سخنرانی‌ست که در جلسه «گفتگوهایی در باب فعلیت‌ها و بالقوگی‌های انقلاب» ارائه شد. هدف از این جلسه، ارائه روایت‌ها و تصویرهایی تازه از انقلاب بود. پرسش اساسی اولیه این بود که آیا همچنان می‌توان گفت که در واقعه انقلاب نقاط دیده نشده و بالقوگی‌هایی وجود داشت که اگر مجال ظهور می‌یافت، شاهد نتایج دیگری بودیم؟

«هنرها و انقلاب، انقلاب نمادین؟» متن یکی از سخنرانی‌هایی است در جلسه‌ای با عنوان «هنر و انقلاب» ارائه شد. این جلسه، همزمان با برگزاری نمایشگاه «نقاشی‌های انقلاب» در دانشکده برگزار شد. پرسش اولیه این بود که آیا نسبت میان هنر و هنرمندان با انقلاب چه بود؟ آیا هنر مدرن در ایران، می‌تواند نقشی اعتراضی و تحول‌خواه ایفا کند؟ آیا می‌توان از وقوع نوعی «انقلاب نمادین» در حوزه هنر سخن گفت که همزمان سایر میدان‌ها را تحت تأثیر قرار داده باشد؟

نقد و بررسی کتاب «زمینه‌های اجتماعی انقلاب ایران»، اثر یکی از مهم‌ترین جامعه‌شناسان سیاسی ایران یکی دیگر از برنامه‌های انجمن علمی جامعه‌شناسی با موضوع انقلاب بود که گزارش آن در این شماره آمده است. کتابی که اگرچه از زمان نگارشش مدت زیادی می‌گذرد، اما از زمان ترجمه و انتشار آن در ایران، در صدر کتب پرمخاطب در زمینه تحلیل جامعه‌شناسانه انقلاب ایران است.

مقاله « بازخوانی انقلاب به‌مثابه‌ی رخداد، نقدی بر کتاب «زمانی مابین زمان‌ها» اثر لیلی عشقی»، مقاله‌ای مبسوط و انتقادی بر شیوه‌ای از اندبشیدن به انقلاب ایران است که اگرچه بیشترین فاصله را از یک رویکرد جامعه‌شناختی دارد، اما به دلیل اثرگذاری و مخاطبانش در ایران، به طور جدی باید توسط جامعه‌شناسان مورد نقد و بررسی قرار بگیرد.



رادیکالیسم واپس‌گرا و جهش تاریخی معکوس

توس تهماسبی

گذشت نزدیک به چهار دهه از انقلاب ۵۷ و نیز شرایط ویژه سالهای اخیر، زمینه را برای نگاهی عمیق و جسورانه به انقلاب ۵۷ فراهم کرده است. انقلاب ایران پیروزی سیاسی اندیشه‌ها و اقشار اجتماعی کهن در برابر طبقات اجتماعی جدید بود. بزرگترین بازنده انقلاب ۵۷ حکومت پهلوی و قشر محدود وابستگانش نبودند. آنها توانستند با ثروت انبوه یغمابرده، زندگی مجلل و امنی را در بهترین محلات لندن، پاریس و لس‌آنجلس برای خود فراهم کنند. این طبقه متوسط جدید و بخش عمده طبقه کارگر صنعتی بود که دوران بسیار دشوار دهه شصت را سپری کرد. این طبقات که اکثریت غالب آنها نسبت به حکومت پهلوی معترض بوده و در انقلاب شرکت کرده بودند، نه تنها چیزی به دست نیاوردند بلکه هر آنچه داشتند نیز از دست دادند. برنده‌ها اما بخش مهمی از اقشار سنتی بودند: بخش‌های عمده‌ای از روحانیون، بازاریان و بخش کوچتری از روستاییان. اما چگونه در حالی که در دوران مشروطه و در دهه بیست، نیروهای اجتماعی و سیاسی سکولار دست بالا را داشتند، چنین تحولی رخ داد؟ این تحول هم به تمهیدات تشکیلاتی نیاز داشته و هم زمینه‌سازی گفتمانی ایدئولوژیک. همچنین



لزوما می‌بایست نیروهای مذهبی راهی برای نفوذ به طبقه متوسط جدید و قشر تحصیلکرده مدرن یافته باشند، همان حلقه مفقوده‌ای که سبب شد در عرصه سیاسی سالهای بیست تا سی و دو توفیق چندانی نیابند. در واقع مهم‌تر از هر چیز پرداختن به مسیری است که از مخالفت روحانیون با الغای سلطنت در زمان صدارت رضاخان تا حکمشان به لزوم شرعی الغای سلطنت در ماه‌های منتهی به انقلاب ۵۷ طی شد و باز بسیار مهم است که دریابیم که علیرغم تضاد ظاهری، در یک نگاه تاریخی کلان‌تر، برآیند مادی-سیاسی این دو موضع در واقع یکسان بوده‌است.

انقلاب مشروطه: بیداری از خواب طولانی انحطاط

برای تحلیل موضوع باید به دورانی بازگشت که زمینه ساز انقلاب مشروطه شد، یعنی دوران ناصرالدین شاه قاجار. زمانی که وضعیت اجتماعی سیاسی ما برای روشنفکران نوظهور و گروهی از مردم، «مسئله» شد. ناکارآمدی، رکود و ویرانی، استبداد و تعدی به چشم آمد. ارتباط با جهان پیشرفته سبب تولد این ایده شد که به گونه دیگری هم می‌توان زندگی کرد. آن دوران دورانی بود که حکومت ایالات به بالاترین پیشنهاد در میان اشراف حاکم به فروش می‌رسید و برندگان با مالیات‌های کمرشکن بر رعایای بی‌نوا، پول خرج شده را جبران می‌کردند. ضعف و فساد، حکومت را حتی تا حدود زیادی از درآمدهای گمرکی محروم کرده بود. از یکسو حکومت قادر بر کنترل موثر بر ایالات نبود و از سوی دیگر ناصرالدین شاه و امثال ظل‌السلطان می‌توانستند خدمتکار یا رعیتی را به سبب موضوعی جزئی و بی‌اهمیت سر ببرند یا به دهانه توپ بسته و تکه‌تکه کنند.



ملک زاده، ۱۳۶۳: ۱۰۶) حکومت توان تنظیم حداقلی دخل و خرج کشور را نداشت، قادر به جلوگیری از قحطی‌های گاه و بیگاه در گوشه و کنار کشور و نیز بیماری‌های مسری نبود. (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۱۰۰) طبیعی بود که چنین وضعیتی زمینه را برای سواستفاده قدرت‌های خارجی فراهم می‌کرد. با این وجود برخلاف آنچه بعدها تصور شد، دخالت‌های خارجی معلول بود نه علت وضعیت و عامل درجه یک.

روحانیت هم در مراحل آغازین انقلاب مشروطه شرکت کرد. این طبقه با نفوذ نیز نارضایتی‌های خود را داشت. روحانیت تنها گروه در جامعه ایران بود که جدا از حکومت، سازمان و تشکل داشت. روحانیت علاوه بر آنکه یکی از زمینداران بزرگ کشور به شمار می‌رفت، آموزش و قضاوت را در دست داشت و دارای منابع مالی مستقل از حکومت بود. این منابع مالی بیشتر توسط قشر تجار و بازاریان تامین می‌شد. روحانیت ملجاء و شنوای شکایات گاه و بیگاه این طبقه از حکومت بود و تا جایی که روابط با حکومت به وخامت نمی‌رسید، از توصیه و انتقال شکایات کوتاهی نمی‌کرد. بازاریان در سالهای منتهی به مشروطه از واردات عمده کالاهای خارجی ناراضی بودند. آنها از عدم حمایت حکومت و اجحاف گاه به گاهش نیز شکایت داشتند. دخالت روحانیت در برهه آغازین انقلاب مشروطه همچون ماجرای تنباکو، بیش از هر چیز برای حمایت از طبقات متمکن حامی‌اش در مقابل حکومت صورت گرفت. چرا در میان امتیازات بسیار مهم‌تری که به دولت‌های خارجی داده می‌شد، تنها امتیاز تنباکو به چنان جنبش و جنجالی منتهی شد؟ امتیازاتی مانند رویترو، نفت و بانک شاهی بسیار مهم‌تر از امتیاز تنباکو بودند



که در نهایت یک کالای مصرفی غیر اساسی بود. نوع واکنش جامعه، بهتر از هر چیز نابالغی، کوتاه بینی و خصلت خوش باشی و تخدیر گرایی آن را نشان می‌دهد. تنباکو به همراه چای و قند در آن سالها جزو پر مصرف‌ترین کالاهای روزمره مردم درآمده بود. بخشی از این کالاها هم وارداتی و فشاری بر دوش اقتصاد ضعیف ایران بود. (کدی، ۱۳۸۶: ۱۰۷) اهمیت تنباکو برای مردم ملموس بود اما آنها درکی از اهمیت نفت یا منابع معدنی نداشتند و بالاخره و به عنوان عاملی بسیار مهم، بازاریان منافع بسیاری در تجارت تنباکو داشتند و نگرانی‌هایشان در حجم زیاد به روحانیت منتقل می‌شد. (امجد، ۱۳۸۰: ۷۳) اتحاد میان روحانیون و مشروطه خواهان کوتاه مدت بود. به مجرد آنکه ایده مشروطه و قانون گذاری عرفی مطرح شد، روحانیون ظنین شده و یا پا پس کشیده و یا به مخالفت پرداختند. با این حال در نخستین مجلس پس از مشروطه، چهره‌های نسبتاً میانه‌رو روحانیون و حامیان اجتماعی آنها حضور داشتند. در این برهه بسیار نادر و کوتاه از تاریخ ایران که همه چیز در جای صحیح خود قرار گرفته بود، روحانیون «انقلابی» نبودند، بلکه در کنار زمینداران و بخشی از بازاریان متمول در جناح محافظه کار ایستاده و در فراکسیون موسوم به اعتدالیون متشکل شده بودند. در مقابل مدرنیست‌ها و ترقی خواهان اعم از لیبرال و سوسیالیست در فراکسیون اجتماعیون عامیون قرار گرفتند. درگیری‌های خونین و شیرازه‌شکن قبیله‌ای و قومی در بسیاری از نقاط کشور و دخالت مستقیم خارجی که با وقوع جنگ جهانی اول به بالاترین میزان خود رسید، مانع از آن شد که نیروهای سیاسی - اجتماعی ایران ساختار رقابت سیاسی قاعده‌مند و مسالمت آمیز را در میان خود



پی‌ریزی کنند. توسعه سیاسی و اجتماعی و روند شکل‌گیری حکومت مرتبط و وابسته به جامعه، قربانی از هم‌گسیختگی و ناامنی ناشی از فقدان ساختارهای زیربنایی اداری-اقتصادی و در مرحله بعد قربانی شکل سیاسی خاص تامین امنیت و انسجام ملی گردید.

رضا شاه: مدرنیزاسیون آمرانه و طرد بدنه اجتماعی نوگرا

انقلاب مشروطه به سبب شرایط خاص توسعه اجتماعی و اقتصادی ایران، نتوانست یک نظام سیاسی دمکراتیک پی‌ریزی کند. در شرایط زوال حکومت مرکزی، گرایش‌های گریز از مرکز ایالتی و درگیری‌های خونین محلی کشور را فرا گرفت. این وضعیت به همراه پیامدهای جنگ جهانی اول، زمینه حضور نیروهای خارجی در ایران و زوال دولت نوپای مشروطه را فراهم نمود. حکومت پهلوی اول از یکسو برخی نهادها و زیرساخت‌های اداری و اقتصادی ضروری برای خروج ایران از وضعیت عقب‌ماندگی و انحطاط دوران قاجار را پی‌ریزی کرد و برای نخستین بار ایران را صاحب یک دستگاه اداری و دولتی مدرن نمود که توان حفظ یکپارچگی اداری و مالی کشور را داشته باشد. او همچنین یک قانون مدنی و آموزش و پرورش سکولار را پایه گذاشت که در اهمیت آن نمی‌توان تردید کرد، اما از سوی دیگر تمام آرمان‌های دمکراتیک مشروطه را لگدمال کرد و دولت خودکامه‌ای پدید آورد که فرصتی برای مشارکت و تاثیرگذاری طبقات اجتماعی بر حکومت فراهم نمی‌کرد. پهلوی اول روشنفکرانی را که به او دل بسته بودند و برخی از آرزوهایشان را برآورده کرده بود، از خود راند و سرکوب کرد. حکومت او متکی بر پایگاهی اجتماعی نبود. او بر خلاف آتاتورک هرگز



نخواست برای اصلاحات خود، عقبه و جنبشی اجتماعی حتی در حد یک حزب ایجاد کند. از نظر او ارتش و بوروکراسی اداری برای حکومت بر ایران کافی بود. با توجه به موانع ساختاری توسعه دموکراتیک و انباشت سرمایه در ایران آن دوره و عدم وجود طبقات اجتماعی نیرومند و دخالتگر و به طور کلی ضعف جامعه در برابر دولت، قابل پیش‌بینی بود که ایران هم همچون برخی جوامع دارای ساختار اجتماعی مشابه برای گذار آغازین به تجدد، به دولتی اقتدارگرا و مطلقه نیاز پیدا کند، (بشیری، ۱۳۸۰: ۶۵) اما برخی ویژگیهای خاص حکومت رضاشاه و شخص او تأثیرات منفی دامنه‌داری بر سیر حرکت جامعه ایران به سوی دنیای نو وارد ساخت. رضاشاه برخلاف آتاتورک از پایین‌ترین رده‌های اجتماعی و تحصیلی برخاسته بود و برخلاف آتاتورک نه تنها سابقه نبردهای پیروزمندانه با بیگانگان نداشت، بلکه با رضایت و صلاحدید آنان به قدرت رسیده بود. احتمالاً همین موقعیت نه چندان قوی از لحاظ کاریزما و فرهیختگی سبب شد او در ابتدای کار خیلی زود در برابر فشار روحانیون و زمینداران تسلیم شود و به جای اعلام جمهوری به دنبال تاج و تخت شاهی برود. بدین ترتیب برخلاف ترکیه نهاد سیاسی کهنه و واپس‌گرای سلطنت در ایران بازتولید گردید. برخی اقدامات رضاشاه که به هیچ‌عنوان برای سیاست توسعه‌آمرانه، ضروری و اجتناب‌ناپذیر نبود، مانند ماجرای مسجد گوهرشاد و شیوه برخورد او با مسئله کشف حجاب، نوعی بیگانگی و ترومای حاد و غیر ضروری در اقشار مذهبی جامعه ایجاد کرد که منبع مهمی برای انگیزش و سازماندهی سیاسی نیروهای مذهبی آشتی‌ناپذیر در سال‌های بعد فراهم کرد. مواردی چون عطش سیری‌ناپذیر رضاشاه به زمین



خواری که او را به بزرگترین مالک زمین در ایران تبدیل کرد، خشونت‌های ناروای پلیس سیاسی و شهربانی او که منجر به شکنجه و مرگ بسیاری از شخصیت‌های سیاسی و افراد عادی شد، موجب گردید با وجود اصلاحات و اقدامات زیربنایی اساسی و قابل ملاحظه‌ای که توسط او صورت گرفت، هرگز نتواند محبوبیت و جایگاهی بلند در ذهن بخش عمده‌ای از بدنه اجتماعی به دست آورد. نوع واکنش مردم به سرنگونی‌اش که ترکیبی از بی‌اعتنایی کامل و شادمانی بود، به بهترین شکل این موضوع را نشان می‌دهد. او موقعیت ضعیف و آسیب‌پذیری برای پسرش به ارث گذاشت و پهلوی دوم تا سال ۱۳۴۰ نخواست و نتوانست برنامه‌های نوسازی او را دنبال کند.

دهه بیست: واپسین دوران حاکمیت گفتمان مترقی مشروطه

پهلوی دوم ترجیح داد بیست سال نخست سلطنتش را با جلب رضایت روحانیون، زمینداران و دیگر منابع سنتی قدرت در جامعه ایران به سلامت سپری کند. دوره میان ۲۰ تا ۳۲ که فضای نسبتاً باز سیاسی پدید آمد، روزگار فرسایش و نابودی تمام توش و توان جامعه مدنی و نیروهای سیاسی مدرن ایران بود. نیروهای سیاسی غیرمذهبی یعنی جبهه ملی، حزب توده و دربار با یکدیگر درگیر شدند. سه شکاف سیاسی اصلی در این دوران شکاف دمکراسی/اقتدارگرایی، شکاف مربوط به استقلال و تنظیم روابط با بیگانگان و در مرحله بعد شکاف طبقاتی بود. مصدق و گروه همکارانش از آغاز دهه بیست حول دو مسئله به فعالیت سیاسی پیگیر پرداختند: شکستن سیطره شرکت نفت انگلیس و بدین طریق افزایش چشمگیر درآمدهای ملی و دوم گسترش دمکراسی و کاهش نفوذ دربار. (



عظیمی، ۱۳۷۲: ۳۵۹) مورد اول هم مربوط به شکاف استقلال/سیطره بود و هم می‌توانست تا حدودی به شکاف‌ها و مطالبات مربوط به توسعه اقتصادی و جدال‌های طبقاتی تسری یابد. نماینده و مدعی شکاف طبقاتی در این دوره حزب توده بود که نفوذ قابل توجهی در میان بخشی از طبقه کارگر شهری و طبقه متوسط جدید و نیز در میان بخش عمده‌ای از روشنفکران و تحصیلکرده‌ها به دست آورده بود. تا سال ۲۴ به نظر می‌آمد که حزب توده و کارگران هوادارش می‌توانند به رغم بسیاری از درگیری‌ها و تنش‌ها در صحنه سیاسی کشور فعالیت علنی و مسالمت‌آمیز داشته باشند. اما آمیختگی شوم سیاست داخلی ایران با الزامات خشن و بی‌انعطاف دوران تاریخی جنگ سرد، این امیدها را بر باد داد. گسترش فعالیت و سازماندهی اجتماعی حزب توده، تمام بلوک‌های قدرت را بر ضد آن بسیج کرد. (آبراهامیان، ۱۳۷۶: ۱۸۸) ماجرای آذربایجان که همزمان با آغاز جنگ سرد و پایان اتحاد میان شوروی و قدرت‌های غربی بود، به امکان فعالیت مسالمت‌آمیز جنبش کارگری ایران تا حد زیادی خاتمه داد. رادیکال شدن هر چه بیشتر حزب توده و تعهد خدشه‌ناپذیرش به سیاست دولت شوروی هم بخش دیگری از مشکل بود. حزب توده که از ائتلاف سیاسی با دولت قوام سرخورده و به یک سیاست رادیکال تمایل یافته بود، با روی کار آمدن دولت مصدق، با او و جبهه ملی به مخالفت برخاست و شدیدترین حملات را متوجه آنان کرد. بدین ترتیب دو نیروی اصلی سکولار و هواخواه تغییر جامعه ایران با یکدیگر و نیز با دربار درگیر شده و نیروی یکدیگر را تحلیل برده و در نهایت هر دو شکست خورده و سرکوب شدند. مصدق علاوه بر مسئله نفت خواهان کاهش



نفوذ دربار و تغییر ساختار و قانون انتخابات مجلس بود. در دهه بیست خوانین و زمینداران با استفاده از سلطه خود بر روستاییان بی سواد، مهمترین نقش را در فرستادن نمایندگان نزدیک به دربار به مجلس ایفا می‌کردند. شاه هم از طریق نفوذ بر ارتش به دخالت در انتخابات می‌پرداخت. مصدق می‌خواست این وضع را تغییر دهد اما در دولت دوم خود با شکاف عمیق در جبهه هوادارانش مواجه شد. بخش عمده‌ای از نیروهای جبهه ملی این تغییرات را موجب قدرت گرفتن نوعی مدرنیسم چپ‌گرا می‌دانستند که به اعتقاد آنها در نهایت به سلطه کمونیسم بر ایران منجر می‌شد. در دولت دوم مصدق جناح انشعابی جبهه ملی با کمک موثر روحانیون در ائتلافی موقت با شاه منجر به سقوط مصدق گردید. اما نقش آفرینی نیروهای مذهب در این دوران چگونه بود؟ زمانی که به شکاف‌های اصلی این دوران اشاره کردیم، مشخص شد که در این دوران شکاف سنت‌گرایی/تجددخواهی در حاشیه قرار داشت و بنابراین نیروهای مذهبی قادر به تعیین محتوا و قواعد اصلی میدان منازعه سیاسی نبودند. با این وجود آنها در دو برهه در دو صف متضاد منازعه وارد میدان شدند و تاثیر قابل ملاحظه‌ای بر نتیجه نزاع گذاشتند. از آغاز کار جبهه ملی تا پایان دولت اول مصدق در تیر ۱۳۳۱ نیروهای مذهبی در مجموع از دولت او حمایت کرده و برخی از آنها وارد جبهه ملی شدند. مبارزه با سلطه خارجی برای آنان مثبت و حائز اهمیت بود. به علاوه برخی از رهبران آنان مانند آیت الله کاشانی چندان نظر مثبتی نسبت به شاه نداشتند. حمایت نیروهای مذهبی و اعلامیه کاشانی در ۳۰ تیر ۳۱ نقش مهمی در بازگشت مصدق به قدرت ایفا کرد. اما بخش دوم برنامه‌های مصدق باب میل آنها نبود. آنها



تضعیف سلطنت را خطرناک می‌دانستند به این سبب که موجب می‌شد کمونیست‌های حزب توده میدان دار شوند. به علاوه آنها در مورد برخی از همکاران نوگرای مصدق نظیر فاطمی یا اعضای حزب ایران نگرانی عمده‌ای داشتند. این افراد الهام‌بخش سیاست‌هایی چون دخالت دولت در توزیع کالاها، ایجاد نانوایی‌های دولتی و محدود کردن منافع بازار سنتی بودند. (معدل، ۱۳۸۲: ۶۲) جریان مذهبی انتظار داشت مصدق در مقابل پشتیبانی آنان، برخی از قوانین اسلامی را جایگزین قوانین موجود کند. رد این درخواست توسط مصدق نارضایتی شدید آنها را به همراه داشت. جناح مذهبی به همراه همکاران سابق مصدق که اینک انشعاب کرده بودند، مدام درباره افزایش قدرت حزب توده ابراز نگرانی کرده و مصدق را متهم می‌کردند که عامدانه فضا را برای توده‌ای‌ها باز کرده است. اما واقعیت این بود که روابط وخیم حزب توده با دولت مصدق فقط به میزان ناچیزی بهبود یافته بود. حزب توده پس از اینکه در تظاهرات ۳۰ تیر علیه دولت چند روزه‌ی قوام شرکت کرد، تا حدودی حمله به مصدق را کاهش داده بود. مصدق هم مصوبه مربوط به غیرقانونی شدن حزب در سال ۲۷ را لغو نکرده و ارتباطی هم با آنها برقرار نکرده بود. او تنها چشمش را بر گسترش فعالیت حزب در مطبوعات و خیابان بسته و حاضر به سرکوبی آنها نبود. در نتیجه شرایطی پدید آمد که جریان مذهبی دولت مصدق را خطرناکتر از شاه تشخیص داد و برای سرنگونی مصدق با هواداران شاه همراه شد. دخالت نیروهای مذهبی در پیروزی کودتای ۲۸ مرداد بسیار موثر بود، حتی شاید موثرتر از دخالت آمریکا و انگلستان. تمام لایه‌های عمده و قدرتمند روحانیون و نیروهای مذهبی در این موضوع



شریک بودند. چه بخش عالی‌رتبه غیر سیاسی روحانیت به زعامت آیت‌الله بروجردی و پیروانش و چه بخش سیاسی روحانیت به رهبری آیت‌الله کاشانی. حتی در نظر رهبر آینده جنبش سیاسی روحانیون ۲۸ مرداد نوعی سیلی الهی بود بر گوش مصدقی «که می‌خواست به اسلام سیلی بزند.» نواب صفوی و همکارانش که در زندان مصدق بودند، هم بلافاصله پس از کودتا آزاد شدند. پس از کودتا تا مدتی حکومت می‌خواست روابط حسنه با نیروهای مذهبی را حفظ کرده و رضایت آنها را جلب کند. جدا از احترام و ارج فراوانی که به آیت‌الله بروجردی گذاشته می‌شد، در سال ۳۳ حکومت امکانات و فضای لازم را برای یک جنبش بهایی ستیزی به رهبری فلسفی واعظ فراهم کرد و حتی در سال ۳۴ عبادتگاه مخصوص بهاییان موسوم به حظیره‌القدس توسط ارتش تصرف، ویران و به مقر فرمانداری نظامی بدل گردید. حکومت حتی به نواب صفوی پیشنهاد یکی از تولیت‌های مهم مذهبی را داد، اما او نپذیرفت. در این دوره انجمن اسلامی که همفکران بازرگان در آن فعال بودند، تنها تشکل غیر حکومتی بود که در دانشگاه مجوز فعالیت داشت.

۲۸- مرداد: ترومای سیاسی، شیزوفرنی فرهنگی و مرگ گفتمان

مترقی مشروطه

حال به پرسش اصلی نوشتار می‌رسیم. چه تغییراتی در جامعه ایران، در نوع رابطه حکومت با جامعه و نیروهای سیاسی و در گفتمان مسلط اپوزیسیون رخ داد که موجب شد روحانیت و نیروهای مذهبی که در دهه بیست و سی رابطه نسبتاً خوبی با حکومت پهلوی دوم داشتند، در دهه چهل و پنجاه به مهمترین جریان سیاسی

مخالف تبدیل شده و در نهایت حکومت را ساقط و جایگزین آن شدند؟ برای یافتن پاسخ باید به یک سوال مکمل هم جواب دهیم. پهلوی اول پس از محکم شدن پایه‌های قدرتش، سیاست تهاجمی نیرومندی را علیه روحانیون پیش گرفت. دست آنان را از آموزش و امور قضایی کوتاه کرد، سیطره آنان بر اوقاف را محدود نمود. قوانین مدنی سکولار تدوین و حتی برخی از مراسم مذهبی را تعطیل کرد. اما چرا هیچ واکنش سیاسی مهم و قابل توجهی از طرف روحانیت و اقشار مذهبی رخ نداد؟

در دوران پهلوی اول بخش مهمی از روشنفکران و نیروهای سیاسی سکولار در آغاز سیاست نوسازی او را تایید می‌کردند. حتی زمانی که او دست به سرکوب و حذف آنها زد، سیاست‌های او را بطور کامل نفی نمی‌کردند. گفتمان حاکم بر روشنفکران و نیروهای سیاسی در آن دوره گفتمان تجددخواه و مدرن بود. این گفتمان توسعه نیافتگی و عقب ماندگی ایران را به نفوذ روحانیون، قبیله گرایی، فرقه گرایی و ماهیت غیر دمکراتیک رژیم پادشاهی نسبت می‌داد و راه حل آنها عبارت بود از جدایی دین از سیاست، تقویت نهادهای دمکراتیک و همگرایی ملی. این گفتمان دخالت‌های غرب را یکی از مشکلات و از تبعات همان عقب ماندگی اولیه می‌دانست و نه ریشه همه مشکلات. گفتمان روشنفکری عصر مشروطه میان سیاست خارجی غرب و نظام اجتماعی-سیاسی داخلی آن تفاوت قائل بود و تعارضی میان پیروی از کلیت نظام اجتماعی غرب و مقابله با سیطره جویی سیاست خارجی آن نمی‌دید. از سوی دیگر در دوران پهلوی اول جمعیت شهری ایران خیلی محدود و نیروهای مذهبی جامعه صاحب یک نیروی اجتماعی



تحصیل‌کرده و معنا ساز برای نفوذ سیاسی در جمعیت کلان شهرها و پی ریزی یک آلترناتیو سیاسی نبودند.

دخالتهای خارجی در سرنوشت مصدق و برقراری استبداد و شکست آرزوهایی که با دولت مصدق و ملی شدن نفت گره خورده بود، در کنار ناتوانی سازمان‌های سیاسی سکولار اعم از ملی گرا، لیبرال و چپ در حفاظت از دولت مصدق، نوعی یاس مطلق بر نیروهای اجتماعی حاکم کرد و به تدریج جو ذهنی و روانی جامعه را تغییر داد. این تغییر با عوامل عینی نظیر از میان رفتن امکان هر نوع فعالیت سیاسی-اجتماعی و سرکوب کامل احزاب و انجمن‌ها همراه بود. دو گفتمان اصلی نیروهای سیاسی سکولار یعنی ناسیونالیسم لیبرال جبهه ملی و کمونیسم حزب توده که بر سازماندهی گسترده اجتماعی تاکید داشت، پایگاه ذهنی و عینی خود را از دست دادند. حزب توده به طور وسیع به خیانت به دولت مصدق و اطاعت از دولت شوروی و جبهه ملی به بی‌لیاقتی و عدم کارایی متهم شدند. سیاست از عرصه انجمن و روزنامه و خیابان به پستوی خانه‌ها و استعاره‌های شاعران و ادبا کوچ کرد. زمینه برای نوعی اوهام گرایی و شیزوفرنی سیاسی فکری در بخش عمده‌ای از قشر تحصیل‌کرده شهری ناراضی فراهم گردید.

دهه چهل: تغییر ساختار اجتماعی و اقتصادی و آرایش جدید

اپوزیسیون

تحول مهم دیگری که رخ داد، تغییر سیاست پهلوی دوم از آغاز دهه چهل و بازگشت به سیاست مدرنیسم اقتدارگرایانه رضاه شاه بود. این تحول آرایش نیروهای سیاسی و روابط سه گانه حکومت، جامعه و روحانیون را دچار تغییر

اساسی کرد. پس از بهبود نسبی اوضاع اقتصادی در سال‌های آغازین پس از ۲۸ مرداد که نتیجه کمک‌های مالی بلاعوض ایالات متحده بود، در سال‌های ۳۸ و ۳۹ اوضاع اقتصادی به وخامت گرایید. ابولحسن ابتهاج رئیس مقتدر سازمان برنامه که مخالف بی‌نظمی مالی و افزایش هزینه‌های نظامی بود، با فشار شاه مجبور به استعفا شد. (ابتهاج، ۱۳۷۱: ۴۳۰) دولت منوچهر اقبال با افزایش نسنجیده واردات و ولخرجی افراط‌آمیز، خزانه را تهی ساخت. بخش دیگری از منابع صرف ساخت چند سد، بدون محاسبه ضرورت و توان بهره‌دهی آنها شد. اقتصاد ایران از کنترل خارج شده بود. بانک‌ها همه اعتبارشان را مصرف کرده بودند و بسیاری از تجار ورشکست شده بودند. رقم بیکاری نیز به بیش از بیست درصد رسیده بود. بحران اقتصادی منجر به بحران سیاسی و آشوب اجتماعی شد. شمار اعتصابات که از ۷۹ در سال ۱۳۳۲ به ۴ در ۱۳۳۶ کاهش یافته بود، بار دیگر افزایش یافت و در سال ۳۹ بیش از ۱۰۰ مورد اعتصاب و اعتراض کارگران، کارمندان و دانشجویان به وقوع پیوست. شاه برای علاج بحران دست به دامن اخذ وام از ایالات متحده شد. در این دوران آمریکاییها به شدت از فساد و ناکارآمدی حکومت شاه ناراضی بودند و اعطای وام را مشروط به انجام یک سری اصلاحات اجتماعی و اقتصادی گسترده در ایران نمودند. (امجد، ۱۳۸۰: ۱۲۶)

آمریکا به شدت نگران آن بودند که نتایج بحران اقتصادی و فساد، به طغیان سیاسی منجر شده و ایران را به دامان بلوک شرق بیفکند. این نگرانی پیش از روی کار آمدن کندی و در زمان آیزنهاور آغاز شده بود. شاه در شرایط بسیار ضعیف ناچار به پذیرش امینی و باز کردن فضای سیاسی شد. امینی همان کسی بود که در

سال ۱۳۳۷ به دلیل رایزنی با محافل سطح بالای آمریکایی برای انجام کودتایی علیه شاه از مقام سفیر ایران در آمریکا برکنار شده بود. شاه ناچار بود مدتی از صحنه کنار رود و کار را به امینی بسپارد. اما با ناکامی امینی در همکاری با نیروهای مخالف همچون جبهه ملی و دیگران، شاه با اخلال در کار امین و متقاعد کردن ایالات متحده در این مورد که او بهتر از امینی می‌تواند اصلاحات اجتماعی و اقتصادی مورد نظر را به اجرا برساند، به صحنه بازگشت و امینی را برکنار کرد. بخش اصلی اصلاحات مورد نظر، اصلاحات ارضی یا تعدیل مالکیت بزرگ مالکان قدیمی و توزیع زمین میان دهقانان بود. اصلاحاتی که پهلوی اول به طور کامل از انجام آن طفره رفته بود. این اصلاحات در واقع چهره ایران را از یک کشور کشاورزی و نیمه فئودالی وارد مرحله نوین سرمایه‌داری می‌کرد. جمعیت روستایی را به جنبش می‌انداخت و بخش عمده‌ای از آنها را روانه شهرها می‌کرد، از طرف دیگر با امکانات و غرامتی که در اختیار زمینداران قرار می‌داد، آنها را به سرمایه‌گذاری در صنعت و اقتصاد شهری تشویق می‌نمود. از سوی دیگر آمریکاییها شاه را وادار کردند که تیپ سیاستمداران و مدیران نسل جدید و تحصیلکرده که عمدتاً مشا طبقه متوسط داشتند، را به جای سیاسیون اشرافی قدیمی بر سر کار آورد. نمونه آنان در سطح بالای سیاسی گروه کوچک موسوم به کانون مترقی و افرادی نظیر حسنعلی منصور و هویدا بودند به علاوه اقتصاددانان تحصیلکرده آمریکا که در وزارت اقتصاد هوشنگ انصاری و سازمان برنامه جمع شدند و تا زمانی که در سال ۵۲ و پس از انفجار درآمدهای نفتی شاه اختیار را از آنان سلب کرد، مدیریت اقتصادی نسبتاً موفقی را (البته با استانداردهای پایین جهان



سومی) رقم زدند. با کمی اغماض می‌توان گفت که ایران بین سال‌های ۴۲ و ۵۶، یک انقلاب صنعتی کوچک را تجربه کرد. در این دوران سهم تولید در محصول ناخالص ملی از ۱۱ به ۱۷ درصد افزایش یافت. کارخانه‌های متوسط (با ۵۰ تا ۵۰۰ کارگر) از ۲۹۵ واحد به ۸۳۰ واحد و کارخانه‌های بزرگ (با بیش از ۵۰۰ کارگر) از ۱۰۵ به ۱۵۹ واحد افزایش یافت. در دهه بین ۱۳۴۴ و ۱۳۵۴، تولید زغال سنگ از ۲۸۵ هزار تن به ۹۰۰ هزار تن و ورق فولاد و آلومینیوم از ۲۹ هزار به ۲۷۵ هزار تن افزایش یافت. در فاصله سال‌های ۴۲ تا ۵۶، شمار طبقه کارگر حدود ۵ برابر افزایش یافت و به حدود یک میلیون و سیصد هزار نفر رسید. گرچه هنوز طبقه متوسط سنتی با حدود یک میلیون خانواده پیشتاز بود و در کنار آن رقم کارمندان دولت به بیش از ۶۳۰ هزار نفر می‌رسید. برخلاف کشورهای صنعتی که مازاد حاصل از تولید کشاورزی، پایه اولیه صنعتی شدن را فراهم کرده، کشاورزی ایران قادر به تولید مازاد نبود و مازاد لازم از طریق درآمد نفت و توسط دولت فراهم می‌شد. طبقه صاحب سرمایه ایران کوچک و ضعیف و کاملاً وابسته به امتیازات و مجوزهای ویژه حکومتی بود. علیرغم پیشرفت انکارناپذیر در صنعت، تا سال ۱۳۵۶ ارزش کل صادرات غیرنفتی فقط ۲ درصد کل صادرات را تشکیل می‌داد. برنامه‌های مربوط به رشد بخش صادرات موفقیتی کسب نکرده و شکل خاص توسعه صنعتی ایران واردات را به میزان چشمگیری افزایش داده بود. در دهه هفتاد میلادی ایران بزرگترین واردکننده مواد غذایی در خاورمیانه بود. شک نیست که چهره شهرهای بزرگ تغییر یافته و استانداردهای رفاهی بخشی از جمعیت شهرنشین افزایش یافته بود. به عنوان مثال بین سالهای ۴۴ تا ۵۴ تعداد اتومبیل‌های



شخصی از ۲۳۰۰ به ۷۳۰۰۰، تعداد تلفن از ۱۲ هزار به ۱۸۶ هزار رسیده بود. اما واقعیت این است که بخش عمده‌ای از جمعیت تقریباً بهره‌ای از این رشد اقتصادی نبردند. گرچه در بخش بهداشت و آموزش هم پیشرفت‌هایی صورت گرفته بود، اما هنوز ۶۸ درصد بزرگسالان بیسواد بودند و ایران یکی از بدترین نسبت‌ها را در مورد تعداد پزشک و تخت بیمارستان نسبت به جمعیت و یکی از بالاترین میزان‌های مرگ و میر اطفال (۱۲ درصد) را در کل خاورمیانه دارا بود. کیفیت زندگی بسیاری از خانواده‌های کم درآمد شهری حاشیه نشینی، حلی آبادها، حصیرآبادها و... کاهش یافته بود. در این زمینه یک مورد آماری کاملاً گویا است: بین سال‌های ۱۳۴۶ و ۱۳۵۶ درصد خانواده‌های شهری که فقط در یک اتاق زندگی می‌کردند از ۳۶ به ۴۳ رسید. (آبراهامیان، ۱۳۷۷: فصل ۹)

خطرناک‌ترین جنبه این وضعیت برای حکومت، ناتوانی ساختار بسته و انعطاف ناپذیر آن برای مدیریت فشارها و تلاطمات ناگزیر فرایند تغییر ساختار اقتصادی و افزایش چشمگیر جمعیت شهری بود. بین سال‌های ۴۲ تا ۵۴، جمعیت تهران دوبرابر شده و به حدود ۵/۴ میلیون نفر رسیده بود. اروپای قرن نوزدهم به خوبی نشان داده بود که گسترش سریع جمعیت، شهرنشینی و صنعت، چگونه می‌تواند جوامع را آبدستن التهاب و شورش‌های سیاسی بنیان‌کن نماید. این وضعیت در اروپا پس از وقوع چند موج انقلابی، تنها از طریق انعطاف پذیر شدن نظام سیاسی و گشودن درهای آن به روی اقشار اجتماعی جدید و شکل‌گیری چند مرحله‌ای ساختار دمکراسی پارلمانی مهار گردید. افزایش بی‌سابقه درآمدهای نفتی در سال ۵۲ این مشکل حکومت را به ترتیب زیر تشدید کرد: شاه برخلاف هشدارهای مشاوران

اقتصادی اش به هزینه کردن سریع و یکباره ی درآمدهای نفتی دست زد. (میلانی، ۱۳۸۰: ۳۵۲) زمانیکه آثار تورمی این سیاست بروز کرد، شاه تلاش کرد تمام تقصیرات را به گردن بازاریان بیندازد و این سبب شد که حکومت به شکل خطرناکی با طبقه متوسط سنتی درگیر شود. شاه برای جبران فقدان حمایت مردمی و کنترل بیشتر بر جامعه در اسفند ۵۳ دست به تشکیل حزب رستاخیز زد. این اقدام در واقع تلاش شاه برای حرکت از سیستم استبدادی به سمت سیستم توتالیتر و و اعمال کنترل بی سابقه بر لایه‌های از حیات اجتماعی بود که تا پیش از آن هیچ حکومتی در ایران، جرات آن را به خود نداده بود. حزب رستاخیز تلاش کرد برای نخستین بار در تاریخ ایران سلطه نظام‌مند دولت را بر طبقه متوسط سنتی شامل بازاریان و روحانیون اعمال کند. از طرف دیگر فشار بر روشنفکران و سانسور هم به شدت افزایش یافت. حزب رستاخیز نوعی تقلید ناشیانه از سیستم‌های توتالیتر کمونیستی و فاشیستی بود. حکومت به این سمت حرکت کرد که فرض قدیمی خود که هر که بر ما نیست، با ما است را فرض جدید هر که با ما نیست بر ما است، تعویض کند. اما حکومت توتالیتر یکپارچه را به شکل مصنوعی و بی ریشه نمی‌توان ساخت. حکومت شاه هیچ یک از مصالح لازم آن را نداشت: نه جنبش بزرگ مردمی حامی، نه دشمن مشترک ملی، نه ایدئولوژی فراگیر و نه رهبر فرهمند. در نتیجه حزب رستاخیز به جای برقرار کردن پیوندهای جدید با بدنه اجتماعی، همان اندک پیوندهای موجود را نیز از میان برد و این موضوع در کنار کاهش حمایت خارجی و سقوط قیمت نفت در سال ۵۶، حکومت را در آستانه سقوط قرار داد.



جنبش جدید روحانیون و نیروهای مذهبی در سال ۴۲ هم می‌توانست در امتداد حرکت‌های پیشین این نیروها در یک قرن اخیر قرار گیرد و هم دارای ویژگی‌های جدیدی بود که آرایش صحنه سیاست را تغییر می‌داد. ویژگی غالب حرکت‌های پیشین جریان مذهبی، خصلت واکنشی و محدود آنها بود. آنها معمولاً در مقابل برخی تغییرات و ایده‌های نو واکنش نشان می‌دادند، اما دامنه مطالبات را به سطح عمومی و ایجابی گسترش نداده و با علائق و نارضایتی‌های اقشار و طبقات دیگر ارتباط برقرار نمی‌کردند. زمانی که در سال ۱۳۳۸ و در دوران دولت منوچهر اقبال برای نخستین بار بحث اصلاحات ارضی مطرح شد، مخالفت جدی آیت‌الله بروجردی موجب شد طرح مسکوت گذاشته شود. این مخالفت که همراهی تقریباً تمامی روحانیان را با خود داشت، ریشه در موارد زیر داشت: یکی این که نمادی از مدرنیزاسیون سکولار و تعدی به اصل اسلامی مالکیت محسوب می‌شد و دیگر اینکه تهاجمی مستقیم به محدوده نفوذ اجتماعی روحانیون به حساب می‌آمد. در آن زمان روحانیون بخش عمده‌ای از طبقه زمیندار را تشکیل می‌دادند و ۱۵ درصد از کل زمین‌های قابل کشت تحت کنترل نهادهای مذهبی بود. زمانی که پس از مرگ بروجردی آیت‌الله خمینی علمدار مخالفت با اصلاحات موسوم به انقلاب سفید گردید، تمام موارد مورد اعتراض بدنه اصلی روحانیان را مطرح کرد: حق رای زنان، حق کاندیداتوری اقلیت‌های مذهبی در انجمن‌های ایالتی و مسئله سلب مالکیت صاحبان اراضی کشاورزی. اما تفاوت مهمی در شیوه بیان و حرکت سیاسی ایشان وجود داشت. آیت‌الله خمینی بخش خیلی کوچکی از سخنانش را به این موارد اختصاص داد و تلاش کرد به نقاط



ضعف کلی رژیم و برخی موارد مهم از نارضایتی‌های عمومی تاکید بیشتری اختصاص دهد. مواردی مانند دخالت و نفوذ خارجی، مسئله اسرائیل، استبداد شاه، نقض قانون اساسی و نابرابری اقتصادی در سخنان ایشان نمود بیشتری داشت. حتی مسئله مخالفت با حق رای زنان به این شکل مطرح می‌شد: «مگر در این مملکت مردها آزادی دارند؟» همین یک مورد به خوبی مختصات شیوه سیاسی جدید و تهاجمی بخش رادیکال روحانیت و جریان مذهبی را که در سال‌های بعد قوت بیشتری گرفت، روشن می‌کند. از آغاز دهه پنجاه آیت‌الله خمینی بحث سرنگونی رژیم را مطرح می‌کند و شبکه‌ای از هوادارانش در داخل کشور شکل می‌گیرند. سیاست رژیم پس از تشکیل حزب رستاخیز در مقابله با بازار و تلاش برای کاهش نفوذ آن در اقتصاد که منجر به زندان و جریمه بیش از بیست هزار بازاری گردید، این طبقه را هر چه بیشتر به صفوف روحانیت رادیکال راند. پس از سال ۵۴ اکثریت بازاریان به این نتیجه رسیده بودند که سیاست مدرنیزاسیون شاه، می‌خواهد آنها را از لحاظ اقتصادی نابود کند.

رادیکالیسم واپس‌گرا: نیروهای سیاسی و سازمانی

اما برای تبدیل جریان مذهبی به آلترناتیو سیاسی اصلی، طبقه متوسط سنتی کافی نبود. به گونه‌ای نیروی واسطه و دوزیست نیاز بود تا مرز عبور ناپذیر قشر تحصیلکرده و طبقه متوسط جدید را به روی جریان مذهبی باز کند، تا هم از اتحاد آنها علیه این جریان جلوگیری کرده و در مواقع حساس چهره اطمینان بخشی برایشان ترسیم کند و هم مانع از خروج نسل جوان و تحصیلکرده طبقه متوسط سنتی از اردوگاه اجتماعی، سیاسی جریان مذهبی شود. شرایط سیاسی و



فرهنگی پس از ۲۸ مرداد که بطور مختصر مورد اشاره قرار گرفت، موجب گردید این نیاز هم در سطح تشکیلات و سازمان سیاسی و هم در سطح گفتمان ایدئولوژیک برآورده گردد. در سطح تشکیلات و سازمان سیاسی این نقش توسط اقلیتی تحصیلکرده از بدنه اجتماعی مذهبی که در دوران پیش از کودتا عمدتاً در صف هواداران مصدق قرار داشتند، ایفا شد. اینان نسل اول تحصیل کردگان طبقه متوسط سنتی بودند و بطور عمده منشا اجتماعی آنها بخش متمول بازار بود. به عنوان مثال افرادی چون مهدی بازرگان و محمد نخشب در دهه بیست عضو حزب ایران شدند، آنها کمی بعد به سبب اتحاد کوتاه مدت این حزب با حزب توده از آن جدا شدند اما در صف طرفداران جریان مصدق باقی ماندند. آنها در دهه بیست نخستین تشکل اسلامی در دانشگاه را با نام انجمن اسلامی تاسیس کردند که هدف آن مقابله با افکار ماتریالیستی حزب توده بود. در کنار آنها معدود روحانیونی چون طالقانی و زنجانی قرار داشتند که ویژگی استثنایی هواداری از مصدق آنها انگشت نما می‌کرد. مصدق آنها را در کنار خود نگه داشته اما چندان پر و بال نمی‌داد. به عنوان مثال زمانی که بازرگان را برای وزارت آموزش و پرورش پیشنهاد کردند، پذیرفت و گفت اگر او آنجا برود بر سر دختران خردسال روسری خواهد کشید. پس از کودتا این جریان به این نتیجه رسید که باید روابط نزدیک‌تری با روحانیت سنتی برقرار کرد و بر هویت اسلامی در کار سیاسی تاکید بیشتری نمود. در آغاز دهه چهل بازرگان به همراه طالقانی، سحابی و... نهضت آزادی را تاسیس کردند که نخستین حزب ایرانی بود که شرط عضویت آن اعتقاد مذهبی به شمار می‌رفت. بدین ترتیب بازرگان و دوستانش که



در جبهه ملی هم حضور داشتند و از وجهه سیاسی معتبر مصدقی بودن نیز برخوردار بودند، نخستین گام را برای آمیختن مذهب و سیاست برداشتند. در همین دوران محمد نخبشب گروه خدایرستان سوسیالیست، حبیب‌الله پیمان جنبش مسلمانان مبارز و کاظم سامی گروه مشابه دیگری را تشکیل داد. تفاوت اساسی این گروه‌ها با گروه‌های چون مؤتلفه اسلامی و هواداران آیت‌الله خمینی، خاستگاه اجتماعی اعضا و هوادارانشان بود. آنها احزاب تحصیلکرده‌ها و نسل جوان دانشجویی بودند که می‌خواست مذهب را مقتضیات عصر جدید آشتی دهد. در حالی که خاستگاه گروه‌هایی چون مؤتلفه، بازار و لایه‌های پایین‌تر طبقه متوسط سنتی بود. بازرگان و همفکرانش در دهه چهل دست به اقدام دیگری زدند که چند سال بعد اهمیت زیادی یافت. آن دست به تاسیس مدارس مذهبی زدند. تا پیش از آن مرز قاطعی میان آموزش و پرورش جدید و آموزش سنتی و مذهبی وجود داشت و دومی منحصر به حوزه‌های علمیه بود. مذهبیون نوگرا در اینجا نیز نقش خود را در آمیختگی حیطه‌ها و مفاهیم ناساز ایفا کردند. مدارس مانند علوی، نیکان و... نسل جدیدی از نیروهای تحصیلکرده جوان مذهبی پدید آورد که در دهه‌های بعد رده‌های بالای امنیتی-مدیریتی جمهوری اسلامی را تشکیل دادند. تیپ‌های نظیر سعید حجاریان، خسرو تهرانی، سعید امامی و... از این نوع مدارس برخاسته بودند.

—رادیکالیسم واپس‌گرا: گفتمان و ایدئولوژی

در کنار تحولات گفتمان سیاسی جدیدی هم در حال شکل گرفتن بود. می‌توان آن را اسلام انقلابی یا گفتمان بازگشت به هویت کهن نامید. این گفتمان در قامت



نقض و نفی تمام عیار گفتمان سیاسی روشنفکری عصر مشروطه بود. این گفتمان مسئله اصلی را به جای توسعه‌نیافتگی و عقب‌ماندگی در نفوذ سیاسی و فرهنگی غرب می‌دید. ظاهراً نقش قدرت خارجی در کودتای ۲۸ مرداد و شکست جنبش ملی کردن نفت، به قدری در طراحان و حاملان این گفتمان تاثیر گذاشته بود که عامل و زمینه دیگری را نمی‌دیدند. در این رویکرد استبداد هیچ چیز نبود جز دنبالچه استعمار و امپریالیسم و نقادی تاریخ و فرهنگ کهن اسلامی-ایرانی به کلی فراموش شده بود. این رویکرد با شدت و ضعف در میان اکثر روشنفکران مطرح این دوره حاکم بود. اصلی‌ترین و تاثیرگذارترین واضعانش جلال‌آل احمد و علی شریعتی که نسخه اصلی و رادیکال آن را مطرح کردند، اما بسیاری از مفاهیم محوری آن در نزد روشنفکران دیگری چون احمد فردید، محمد نخشب، حبیب‌الله پیمان، ابولحسن بنی‌صدر نیز یافت می‌شد. حتی روشنفکران غیر رادیکال و سازش‌گرایی چون احسان نراقی و داریوش شایگان حاملان نسخه کم‌رنگ‌تر و رقیق‌تر همین گفتمان بودند. علی شریعتی تاثیرگذارترین چهره‌ی این رویکرد بود. او به دنبال ساختن یک ایدئولوژی مبارزاتی رادیکال از تشیع بود. همانطور که خودش گفته بود: «در برخی جوامع مذهب نقش مهمی در فرهنگ داشته و به واسطه‌ی منابعی که در اختیارش است و اثرات روانی که می‌تواند داشته باشد، به روشن شدن ذهن افراد برای هدایت جامعه‌ی خود به سوی مقاصد و غایاتی که دیگران با ابزارهای غیر مذهبی در پی دست یافتن به آنها بودند، کمک می‌کند.» شریعتی با تردستی کلامی بهترین خوراک فکری-عاطفی را برای نسل جوان اقشار مذهبی که هم به دنبال فرارفتن از شیوه زندگی و تفکر خانواده‌هایشان



بودند و هم مدرنیسم تبلیغی حکومت پهلوی حساسیت‌های فرهنگی‌شان را پایمال می‌کرد، فراهم کرد. چه اندیشه‌ای جذاب تر از اندیشه‌ای است که انسان را از درد و رنج ناگزیر بلوغ‌رهای بخشد و به جای دشواری انتخاب و فقدان ناشی از آن، وعده راه میانبر و کنار هم جمع کردن جمع‌نشده‌ها را سر دهد؟ این راز جذابیت و تاثیرگذاری وسیع شریعتی بود. او گمان می‌کرد، می‌تواند مذهب را از اختیار متولیان اصلی آن خارج کند. نگاه او به مذهب و چه بسا اندیشه اجتماعی چنان بود که گویا به فروشگاهی وارد می‌شود و مختار است هرچه را می‌خواهد برگزیند و آنچه را نمی‌خواهد کنار بگذارد. شریعی کمونیسم شرق و دمکراسی غرب را رد می‌کرد، بدون آنکه از دلایل واقعی دیکتاتوری کمونیسم و محدودیت‌های لیبرال دمکراسی در آثارش خبری باشد. او به جای دمکراسی غربی از "دمکراسی هدایت شده" سخن می‌گفت که قرار بود «امام و امت» پی‌ریزی‌اش کنند، اما این الگو اگر قرار بود در عالم واقع پیاده شود، چیزی بیش از حکومت‌های ناصری-بعثی الجزایر، عراق و لیبی با چاشنی تشیع انقلابی از آب در نمی‌آمد.

جلال آل احمد را باید واضع رادیکال‌ترین و عجیب‌ترین نسخه این گفتمان دانست. آل احمد ابایی نداشت که انقلاب مشروطیت را بلوا بنامد و از شیخ فضل الله نوری که در اتحاد نزدیک با محمدعلی شاه، خون مشروطه‌خواهان را حلال دانسته، علیه آنان تفنگچی اجیر کرده و نیز با تحصیل دختران و تشکیل مدارس جدید مخالف بود، یک قهرمان و اسطوره تاریخی بسازد. آل احمد همچون نظریه پردازان امروزی القاعده و دولت اسلامی شام و عراق محتوای محوری تاریخ را



«دوازده قرن کشمکش و نزاع اسلام و مسیحیت» می‌دانست که «با فتح اندلس در سال ۷۳۲ میلادی آغاز شده و با خاموش شدن توپ‌های عثمانی پشت دروازه‌های وین در قرن هفده میلادی» به زیان مسلمانان تغییر جهت داده بود. راه حل آل‌احمد رهایی تاریخ و فرهنگ ایرانی از سلطه غرب بود و این رهایی را مستلزم حمله مداوم به روشنفکران سکولاری می‌دانست که انتقال دهندگان فرهنگ غربی به ایران بوده‌اند. آل‌احمد حتی گناه جنگ‌های طولانی ایران و عثمانی را به گردن غرب می‌انداخت اما به قرن‌ها سابقه نبرد خونین میان شیعه و سنی در خاورمیانه اشاره‌ای نمی‌کرد. او بر دار کشیدن شیخ فضل‌الله نوری را نماد استیلای استعمار بر ایران می‌دانست، اما ذهن خواننده را از قرن‌ها رکود و انحطاط درون‌زای ایران که عامل اصلی نفوذ قدرت‌های بیگانه شده بود، منحرف می‌کرد. آل‌احمد و نظایر او فراموش کرده بودند که این درگیری دو ایل قشقایی و خمسه در فارس و در خواست کمک ایل خمسه از انگلستان بود که برای نخستین بار پای نیروهای انگلیسی را به خاک ایران باز کرد نه روشنفکران دمکرات مشروطه‌خواه. فراموش کرده بودند که ایران پیش از مشروطه تنها به سبب فساد ملوک‌الطوایفی و ضعف اداری دولت مرکزی قادر نبود درآمدهای گمرکی خود را جمع‌آوری کرده و به تهران برساند. همچنین از خاطر رفته بود که روس‌ها قبل از جنگ جهانی اول برای اخراج مورگان شوستر آمریکایی که مستشار امور مالیه ایران بود، شمال ایران را اشغال کردند. شوستر توانسته بود نظام و رونقی به امور مالیه ایران بدهد که می‌توانست منجر به کاهش نفوذ روسیه در ایران شود. در آن زمان در ایران حتی



یک مدیر و بوروکرات تحصیلکرده وجود نداشت که بتواند وظایف شوستر را انجام دهد.

جمع‌بندی نهایی

۲۵ سال دیکتاتوری پلیسی پس از ۲۸ مرداد، تمام مجامع مستقل صنفی، اتحادیه‌های آزاد کارگری، احزاب مخالف و تشکل‌های جامعه مدنی را منهدم کرده بود. زمانی که شاه در پاییز ۵۷ تلاش کرد با رهبران مخالف میانه رو مذاکره کند، با وحشت دریافت که آنان نه طرفداران چندانی دارند و نه سازمان‌های سیاسی قدرتمندی که بتوانند احساسات عمومی را مهار کنند. اما در این شرایط نیروهای مذهبی از تشکیلات و سازمان اجتماعی سنتی خود برخوردار بودند. شرایط خاص دوره تاریخی جنگ سرد موجب شده بود حکومت شاه و نیروهای چپ غیر مذهبی در هر شرایطی یکدیگر را دشمن اصلی و اولویت اول مبارزه بدانند. شرایط دوران جنگ سرد سبب شده بود که نیروهای سیاسی مدرن جامعه ایران هرگز نتوانند در برابر روند قدرت‌گیری جریان مذهبی متحد شوند. حتی زمانی که پس از بهمن ۵۷ آرایش سیاسی تغییر یافت، باز هم این سازمان‌ها نتوانستند در مورد این که اولویت امپریالیسم و خطر بازگشت شاه است یا قدرت مطلقه روحانیون، به توافق برسند. اختلاف و انشعاب در جبهه ملی میان بختیار و هواداران اندک‌ش با سنجایی و اکثریت جبهه، اختلاف در حزب توده میان جناح اسکندری و جناح کیانوری، اختلاف در کانون نویسندگان میان جناح شاملو و جناح به‌آذین و بالاخره اختلاف و انشعاب در سازمان چریک‌های فدایی خلق، همه نمونه‌هایی از این سردرگمی بودند. حتی نیروهای نوگرای مذهبی همچون



علی شریعتی از تربیون‌های قدرتمندی چون حسینیه ارشاد برخوردار بودند. آنها حتی گاهی زمانی که تحت فشار ساواک قرار می‌گرفتند، می‌توانستند از این تصور که وجودشان برای مهار فکری مارکسیسم لازم است، بهره برده و مهلت بیشتری برای تبلیغ اندیشه‌هایشان بدست آورند. مانند اتفاقی که در زمستان ۵۴ افتاد و با هماهنگی ساواک، مجموعه مقالات شریعتی در نقد مارکسیسم به مدت نزدیک به دو ماه در روزنامه کیهان منتشر می‌شد. فقدان فضای نقد اندیشه و حوزه عمومی روشنفکری و محدودیت شدید بازار کتاب‌های مجاز به ظهور نوعی فضای غبار آلود کمک کرد که ویژگی اصلی آن آمیختگی و ابهام در مفاهیم و عدم وضوح و غیرپاسخگو بودن اندیشه‌ها بود. چنین فضایی بهترین زمینه را برای رونق اندیشه‌های امثال آل احمد و شریعتی فراهم می‌کرد.

در نهایت روحانیون، بازاریان و بخش محدودی از روستاییان بر عرصه سیاسی - اجتماعی حاکم و روشنفکران سکولار، طبقه متوسط جدید و بخشی از طبقه کارگر صنعتی از صحنه حذف شدند. اقشاری که پیشتر از دوردست به عرصه واقعی مسائل مربوط به حکومتداری، دشواری‌های اداره یک جامعه پیچیده و اقتصاد مدرن و الزاماتی که دنیای جدید تحمیل می‌کند، نگرسته و افکار رمانتیکی در سر می‌پروراندند، این فرصت را یافتند تا خود کارها را بدست گیرند و از نزدیک با واقعیت‌ها آشنا شوند. این موضوع قطعی است که انقلاب ایران برخلاف فضای ذهنی و جهت‌گیری‌هایی که در کوتاه مدت پدید آورد، در دراز مدت، جامعه ایران را از فرایند جبری همراهی با تغییرات و الزامات جهان مدرن و هر دم نو شونده‌ی کنونی معاف نخواهد کرد.

ارجاعات

- ریشه‌های انقلاب ایران: نیکی کدی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، نشر علم، ۱۳۸۵
- تاریخ انقلاب مشروطیت ایران: مهدی ملک‌زاده، انتشارات علمی، ۱۳۶۳
- موانع توسعه سیاسی در ایران: حسین بشیریه، انتشارات گام نو، ۱۳۸۱
- اقتصاد سیاسی ایران از...: محمدعلی همایون کاتوزیان، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، نشر مرکز، ۱۳۷۲
- معمای هویدا: عباس میلانی، نشر اختران، ۱۳۸۰
- ایران از دیکتاتوری سلطنتی تا دین سالاری: محمد امجد، ترجمه حسین مفتخری، نشر باز، ۱۳۸۰
- طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب ایران: منصور معدل، ترجمه محمد سالار کسرای، نشر باز، ۱۳۸۲
- مقالاتی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران: پرواند آبراهامیان، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، نشر شیرازه، ۱۳۷۶
- بحران دموکراسی در ایران: فخرالدین عظیمی، ترجمه هوشنگ مهدوی و بیژن نوذری، نشر البرز، ۱۳۷۲
- خاطرات ابواحسن ابتهاج، انتشارات علمی، ۱۳۷۱
- ایران بین دو انقلاب: پرواند آبراهامیان، ترجمه فیروزمند، شمس‌آوری و مدیر شانه‌چی، نشر مرکز، ۱۳۸۲



انقلاب ایران؛ ظرفیت‌ها و فعلیت‌ها

کمال رضوی - دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه شهید بهشتی

بسم الله الرحمن الرحيم. رب ادخلنی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق.
ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ان لاتخافوا و لاتحزنوا و
ابشروا بالجنه التي كنتم توعدون.

با سلام به دوستان عزیز هم‌صنف؛ یاران دبستانی. خیلی خوشحالم که پس از
قریب به شش سال فرصتی برای سخن گفتن در دانشکده‌ای که سال‌هایی از عمر
دانشجویی‌ام را در آن سپری کرده‌ام، فراهم می‌شود. نام و یاد شهدای
انقلاب را که در آستانه‌ی پیروزی آن قرار داریم گرامی می‌داریم؛ از معلم شهید
انقلاب دکتر علی شریعتی تا جوان‌های پاک‌خواه و پاک‌باز و باربردار مبارزات
انقلابی در دهه‌های ۵۰-۴۰؛ حنیف‌نژادها، محسن‌ها، بدیع‌زادگان‌ها، گل‌سرخ‌ها،
جزنی‌ها، شریف‌واقفی‌ها، احمدزاده‌ها، پویان‌ها و صدها شهید که عاری از هرگونه
منفعت‌طلبی جان بر سر تحقق آرمان هدیه کردند.

دوستان عزیز انجمن علمی جامعه‌شناسی از من خواستند چند کلمه‌ای درباره‌ی
ظرفیت‌ها و فعلیت‌های انقلاب سخن بگویم. ترجیح‌م این بود که به جای آنکه این
وقت اندک را به سخنان خودم اختصاص دهم، با وام‌گیری از کار ارزشمند شهید



هدی صابر که بر روی تاریخ معاصر ایران انجام داده‌اند و حدفاصل سال‌های ۱۳۸۴ تا ۱۳۸۷ در حسینیه ارشاد ارائه شده است، به مروری بر دستاوردها و ناکامی‌های انقلاب ایران پردازم که مناسبت تامی داشت با موضوعی که مدنظر دوستان عزیز دعوت‌کننده بود. اما پیش از آنکه به این بحث پردازم، بنا داشتم چند نکته‌ی مقدماتی را خدمت دوستان عرض کنم که وقتی تنظیم این مقدمات به پایان رسید، دیدم که زمانی اختصاص داده‌شده به پایان خواهد رسید. در نتیجه از دوستان عزیز علاقمند دعوت می‌کنم که بحث زنده‌یاد هدی صابر درباره‌ی دستاوردها و ناکامی‌های انقلاب را از سایت ایشان پی بگیرند (www.hodasaber.com).

۱. کژخوانی و وارونه‌نویسی تاریخ انقلاب

نکته‌ی اول، کژخوانی و وارونه‌نویسی تاریخ انقلاب است که طی دهه‌های اخیر از دو موضع متفاوت دچار آن شده‌ایم. نخست وارونه‌نویسی یا نگاه کاریکاتوری تاریخ‌نگاری رسمی است. وقتی از تاریخ‌نگاری رسمی سخن می‌گویم، به‌طور مشخص از نهادها و اشخاصی بحث می‌کنم که در پیوند با قدرت و منویات حاکمان به ساختن و بافتن تاریخ برای انقلاب مشغول‌اند. از نگاه این تاریخ‌نگاران رسمی، تاریخ معاصر ایران از قیام پانزده خرداد آغاز می‌شود و عنوان آن «نهضت امام خمینی» است. البته این جریان با گذشته هم پیوند برقرار می‌کند؛ برای مثال، در نمادسازی‌ای که انجام می‌دهد، شیخ فضل‌الله نوری به رهبری اصلی نهضت تنباکو در ایران و انقلاب مشروطیت بدل می‌شود؛ چنانکه حتی نقش میرزای



شیرازی نیز کمرنگ می‌شود و میرزای آشتیانی نادیده گرفته می‌شود (به کتاب درسی «تاریخ معاصر ایران» برای مقطع سوم متوسطه بنگرید). در دهه‌ی ۳۰، نماد این تاریخ‌نگاری نواب صفوی می‌شود؛ حتی اگر وی مرجع عامه‌ی تشیع در دوره‌ی خود را «بی‌وفاتر از [...]» خوانده باشد (به بیانیه فدائیان اسلام علیه آقای بروجردی در کتاب «جریان‌های مذهبی بر بستر حرکت ملی» آقای علی رهنما بنگرید). پیش‌فرض اولیه تاریخ‌نگاری رسمی این است که روحانیت بوده که نقش پیش‌برنده و پیش‌تاز تمامی جنبش‌های مردمی دوران معاصر را بر عهده داشته است؛ آن هم نه تمامی روحانیت؛ بلکه جریان خاصی در روحانیت. این چنین است که میرزا کوچک‌خان هم به‌صرف چند صباح تحصیل حوزوی، روحانی خوانده می‌شود و در نهضت ملی، آقای کاشانی است که مبنای مردمی قیام را فراهم می‌کند.

ملاحظه می‌کنیم که تاریخ‌نگاری رسمی نقش همفکران خود را ضرب در صد و نقش دیگر گروه‌ها و جریان‌ها و اشخاص را تقسیم بر هزار می‌کند. وقایع را وارونه‌نمایی می‌کند؛ موقع بازخوانی عملکرد جریان فدائیان اسلام، توهین‌ها و برخورد تند این جریان با آقای بروجردی را سانسور می‌کند؛ موقع بازخوانی عملکرد روحانیت در فردای کودتای ۲۸ مرداد، به سانسور تاریخی روی می‌آورد (کتاب «آیت‌الله کاشانی به روایت اسناد» را نگاه کنید؛ به شکل حیرت‌انگیزی کلیه اسناد حدفاصل مرداد ۳۲ تا ۳۳ به کلی از زندگی آقای کاشانی محو شده‌اند!)؛ روشنفکران و نیروهای ملی و چپ و مذهبی نواندیش را وابسته، غرب‌زده، التقاطی و درنهایت مخالف اسلام و انقلاب تصویر می‌کند و ...



البته علی‌رغم اینکه تاریخ‌نگاری رسمی کوشیده تا نگاه خود را هم در نظام آموزش و پرورش و هم در رسانه‌ها و تریبون‌های رسمی به افراد جامعه حتنه کند، هر اندازه بیشتر کوشیده، کمتر توفیق حاصل کرده است. به قول زنده‌یاد هدی صابر، در این سه دهه کوشیدند مصدق را در تشتی از اسید بیندازند و حل کنند، چنانکه هیچ اثری از او در تاریخ معاصر باقی نماند؛ اما اصالت حرکت این مرد چنان بود که هر چه بیشتر انکارش کردند و حتی نام او بر یک خیابان را هم برنابیدند و درب آرامگاه و تبعیدگاهش را به روی علاقه‌مندان - حتی در سالروز درگذشت - بستند، بیشتر نام و آوازه‌ی او بلند شد.

اما موضع دوم در کژخوانی تاریخ انقلاب، جریانی ژورنالیستی است که در پیوند با برخی جریان‌های فکری خاص، دست‌اندرکار کژخوانی تاریخ ایران شده‌اند. چه مایه تحریف در تاریخ جنبش چریکی ایران در این سال‌ها از سوی این جریان به کار بسته شد تا نقش جوانان انقلابی تخفیف یابد و تحقیر شود. آنان را «فدائیان جهل» نامیدند؛ اصطلاح «مارکسیسم اسلامی» محمدرضا شاه را احیا کردند و حدودمرزهای اخلاقی را درنوردیدند و برای تحلیل‌های بی‌سروته خود به حریم خصوصی جوانان انقلابی چون حنیف‌نژاد هم قدم گذاشتند که فی‌المثل نشان دهند ازدواج هم در درون مجاهدین مبنای تشکیلاتی داشته؛ مبارزان انقلابی را اهل خشونت و بی‌منطق جلوه دادند و تحلیل‌های روانکاوانه و فرویدیستی را هم وام گرفتند تا پازل خود را تکمیل کنند. درحالی‌که تاریخ‌نگاران رسمی، مصدق را به نفع آقای کاشانی سانسور کردند، این جریان ژورنالیستی در ائتلافی نانوشته با الگوسازی‌ها و دوگانه‌سازی‌های کاذبی چون قوام - مصدق، دست‌اندرکار پنجه



کشیدن بر چهره‌ی مصدق شد؛ نهضت ملی را حرکتی پوپولیستی و عوام‌فریبانه خواندند و از تحلیل‌های سلطنت‌طلبانی اعاده‌ی حیثیت کردند که می‌گفتند مصدق مجلس هفدهم را نادیده گرفته و درخواست اختیارات غیرقانونی کرده است و شاه حق داشته که با اتکای به نیروهای نظامی دست‌اندرکار توطئه برای برکناری وی شود!

در آمیختن اندیشه و رویکرد روشنفکرانی نظیر دکتر علی شریعتی با جهت‌گیری روحانیت سیاسی در ماه‌های منتهی به انقلاب و یک‌کاسه کردن ایده‌ی ولایت‌فقیه با آنچه شریعتی در امت و امامت مطرح کرده است، نمونه‌ی دیگری از همین کژخوانی ژورنالیستی است. اینکه شریعتی را عامل رادیکال شدن سنت معرفی کرده و آقای خمینی را نیز رادیکال‌کننده‌ی زبان سنت و این دو را در یک‌راستا و یک‌سو معرفی کردن، از عوارض تسری همین نگاه سطحی است. شریعتی که مکرراً تاکید می‌کرد انقلاب بدون آگاهی فاجعه است و راهبرد خود را آشکارا آگاهی‌بخشی تدریجی به توده‌ی مردم برای تحقق یک انقلاب فرهنگی در جهت رهایی از استحمار معرفی می‌کرد، رویه‌ای داشت که مجزا از سیر حوادثی بود که منجر به پیروزی انقلاب شد. در واقع پیروزی انقلاب، انتخاب و نتیجه‌ی برنامه‌ریزی کنشگران انقلابی نبود. بلکه به‌طور عمده محصول عمل رژیم پهلوی نیز بود؛ رژیمی که با رویکرد نابخردانه‌ی اقتصادی بعد از افزایش درآمد نفتی از یک سو، و سرکوب و ایجاد خفقان سیاسی طی سه موج (کودتای ۲۸ مرداد، سرکوب مبارزات ۴۲-۱۳۳۹ و سرکوب جنبش چریکی در ابتدای دهه‌ی ۱۳۵۰) و دامن‌گیر شدن فساد، موجبات فروپاشی و سقوط خود را فراهم کرده بود و

محمدرضاشاه که به تعبیر مرحوم مهندس بازرگان رهبر منفی انقلاب بود، گزینه‌ای برای انتخاب مخالفان سیاسی باقی نگذاشته بود. چشم‌انداز اراده‌گرایانه به انقلاب از جهت نادیده گرفتن این عوامل بسیار سست است. لذا انقلاب ایران چه‌بسا نابهنگام و پیش از آن رخ داد که استراتژی روشنفکرانی نظیر شریعتی به ثمر برسد. اکنون ممکن است گفته شود انقلاب پیامد ناخواسته‌ی عملکرد شریعتی بود. این سخن نیز ناصواب است. پیامد ناخواسته‌ای برای سخنان شریعتی اگر بتوان متصور بود، بخش گسترده‌ی آگاهی درباره‌ی اسلام رهایی‌بخش در بین مردم بود. انقلاب پیامد گریزناپذیر عملکرد حاکمان مستبد، انباشت فساد و نابرداری‌ها در نظام اداری و اقتصادی آن و مجموعه‌ی شرایط بین‌المللی بود و البته سازماندهی و بسیج نیروهای سیاسی در ماه‌های منتهی به انقلاب؛ نه پیامد ناخواسته‌ی قول و استراتژی مشخص متفکران.

خواهیم دید که این جریان ژورنالیستی نیز مانند تاریخ‌نگاری رسمی در کژخوانی تاریخ انقلاب توفیق نخواهد یافت و زمانی که غبار ژورنالیسم فروبنشیند مشخص می‌شود که جوانان مبارز دهه‌های ۵۰-۴۰ از دل دو دهه مبارزه‌ی مسالمت‌آمیز و طی کردن مسیر پارلمان‌تاریستی بر آمده بودند. آن‌ها بی‌حساب به سمت مبارزه‌ی قهرآمیز روی نیاوردند؛ تخیلی نمی‌اندیشیدند؛ حدودمرز تأثیرگذاری خود را می‌دانستند و آگاهی‌بخشی هدف‌نهایی آن‌ها بود. در مواجهه با رژیم‌هایی که دو موج تحول‌خواهی مسالمت‌آمیز مردم را در حدها ۱۳۳۲-۱۳۲۹ و ۱۳۴۲-۱۳۳۹ با خشونت سرکوب کرده و تمامی روزنه‌های پیگیری مشی مسالمت‌آمیز را با دستگیری و زندانی کردن تمامی نیروهای شاخص و شناخته‌شده - از جبهه‌ی

ملی گرفته تا نهضت آزادی و روحانیت - در آستانه‌ی رفراندومی ساختگی در بهمن ۱۳۴۱ روانه‌ی زندان کرده و سپس در ۱۵ خرداد به روی مردم خویش آتش گشوده است، در آن شرایط ویژه‌ی تاریخی و فضای جهان چه امکانی جز روی آوردن به مبارزات قهرآمیز وجود داشت؟

البته مبارزه‌ی قهرآمیز، واجد مرحله‌بندی، فاز و سنجش بود؛ به یک‌باره و یک‌شبه چند جوان خام و جویای نام انقلابی اسلحه به دست نگرفتند که علیه رژیم شاه عملیات مسلحانه انجام دهند! خیلی مهم است که حنیف نژاد شش سال سازمانی مبارزاتی و مخفی را در فاز ایدئولوژیک نگاه داشته است. امثال حنیف‌نژاد، محسن، جزنی و ... فعالان دانشجویی برآمده از کوران مبارزات سال‌های ۱۳۴۱-۱۳۳۹ بودند؛ آن‌ها جوانب را به حد امکان سنجیده بودند و نیروی‌های سیاسی و فکری موجود و امکانات و ارزیابی‌های آن‌ها را لحاظ کرده بودند و بعد از این بود که به تأسیس تشکیلات سازمانی روی آوردند.

بحث در این خصوص بسیار است. همین‌اندازه اشاره کافی است که بدانیم خواندن تاریخ انقلاب برای ما با چه دشواری‌هایی روبروست؛ کدام جریان‌ها به‌سان دو لبه‌ی قیچی در حال بریدن واقعیت مطابق الگویی خودساخته هستند.

۲. مغالطه‌ی تداوم به جای محاسبه‌ی تحقق

دومین نکته در خصوص ارزیابی ظرفیت‌ها و فعلیت‌های انقلاب، نگاه برخی اصحاب قدرت به این مقوله است. از منظر حاکمان به صرف تداوم و استمرار نظام سیاسی برآمده از انقلاب کافی است که اصالت و حقانیت آن را پذیرفته و در



مقایسه با جنبش‌های سیاسی پیشین چون انقلاب مشروطیت و نهضت ملی که تداوم نیافته و «شکست» خورده‌اند، انقلاب ۵۷ را پیروز و از جنس دیگری بدانیم. این هم قطعه‌ی دیگری از نگاه رسمی به تاریخ معاصر است؛ گسستن و متترع کردن انقلاب ۵۷ از بیش از یک سده مبارزات سیاسی مردم و قائل شدن به گوهری متمایز و انحصاری برای آن، تنها با استناد به یک عامل: تداوم.

درواقع ملاک ارزیابی حاکمان از توفیق و کامیابی جنبش‌های سیاسی معاصر چیزی جز همین تداوم و استمرار نبوده است. انقلاب مشروطه و نهضت ملی، اصیل و کامیاب نبودند، چون تداوم نیافتند؛ انقلاب ۵۷ اصالت و جوهری متمایز داشت، چون نظام سیاسی برآمده از آن ۳۷ سال است که تداوم یافته است.

مشکل این نگاه چیست؟ این نگاه به جای ارزیابی توفیق تحولات سیاسی معاصر با سنجهی تحقق مطالبات و شعارها و اهداف، از یک سنجهی مألوف برای قدرتمندان استفاده می‌کند: استمرار تاریخی. حال آنکه اگر به مجرد استمرار تاریخی مبنای مشروعیت و حقانیت و کامیابی باشد، رژیم پهلوی تا اینجای کار از نظام سیاسی فعلی کامیاب‌تر بوده است؛ چراکه از زمان وقوع کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ تا سال ۱۳۵۷ بیش از پنجاه سال تداوم یافت؛ و البته ناصرالدین‌شاه قاجار از هر دو کامیاب‌تر بوده است؛ چه آنکه حکومت وی به تنهایی، حدود پنجاه سال دوام یافت و لابد تمامی سلسله‌های سیاسی تاریخ ایران از نظام سیاسی فعلی و انقلاب ایران کامیاب‌تر بوده‌اند؛ چراکه برخی سده‌ها تداوم یافته‌اند.

اما مسئله اینجاست که سنجهی ما برای ارزیابی نهایی دستاورد یا ناکامی تحولات سیاسی معاصر، نه تداوم یا گسستن، بلکه میزان توفیق در تحقق مطالبات و



شعارهاست. اکنون که ۳۷ سال از انقلاب ایران می‌گذرد، کدام دسته از شعارهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی انقلاب تحقق یافته‌اند؟ چند سال پیش دکتر جلالی‌پور از بحران دستاورد انقلاب ایران سخن گفت. اخیراً فساد چنان در نظام همه‌گیر شده است که چهره‌ی راست‌گرایی چون احمد توکلی را نیز بر آن داشته که مکرراً نسبت به عوارض فساد سیستماتیک هشدار دهد. فساد که قرار بود با کنار رفتن پهلوی و دربار ریشه‌کن شود، امروز چنان گسترش یافته که آقای کمال اطهاری به‌عنوان یک کارشناس برجسته‌ی اقتصادی، تمایز فساد متأخر نسبت به فساد در دوران پهلوی را سیستماتیک شدن آن می‌خواند.

قانون اساسی که میثاق برآمده از انقلاب است در بسیاری از فصول خود معطل مانده است. آرمان عدالت و برابری اجتماعی با شکاف شدید طبقاتی به حاشیه رانده شده و شعار «عدالت» و مبارزه با فقر و تبعیض نیز به‌واسطه‌ی عملکرد فاسدترین دولت در تاریخ ایران بدنام و لکه‌دار شده است.

بنابراین اگر با سنجهی تحقق مطالبات مردم در انقلاب به‌عنوان مبنای ارزیابی توفیق یا ناکامی انقلاب بنگریم، می‌بینیم که تاکنون ما بی‌اندازه ناکام بوده‌ایم.

۳. هزینه‌های اجتماعی حذف نیروها

نکنه‌ی سوم این است که چنانکه مهندس لطف‌الله میثمی که خود یکی از مبارزان انقلابی بوده و در تمام این سال‌ها دست از تلاش نکشیده است، تصریح می‌کند، انقلاب ایران به لحاظ حذف نیرو از پرهزینه‌ترین انقلاب‌های تاریخ معاصر جهان بوده است. اگر به سال‌های آغازین انقلاب بنگریم می‌بینیم که چگونه نیروها

یک‌به‌یک توسط جریان حاکم حذف می‌شوند و به حاشیه رانده می‌شوند. مارکسیست‌ها که قرار بود در ابراز عقیده آزاد باشند، وجودشان تحمل نمی‌شود؛ ملی‌گرایی کفر خوانده و به حاشیه رانده می‌شوند؛ نهضت آزادی با برچسب اسلام‌لیبرالی از صحنه حذف می‌شود و این سیر تداوم می‌یابد تا جایی که امروز از بین روسای جمهور و نخست‌وزیران دولت بعد از انقلاب، هیچ چهره‌ای باقی نمانده که مورد غضب قدرت قرار نگیرد و حتی سابقه و وجودش نیز انکار نشود. چند سال پیش اتفاق نمادینی رخ داد؛ در بنرهایی که به مناسبت ورود آقای خمینی در ۱۲ بهمن در آغاز «دهه‌ی فجر» در سطح شهر نصب شده بود، جز تصویر سید احمد خمینی و خلبان کنار دست آقای خمینی، تمامی چهره‌های پشت سر ایشان حذف شدند! این اتفاق نمادین گویای یک سیر عینی در حاکمیت بود؛ حذف گام‌به‌گام هرگونه صدای مخالف هیئت حاکم از صحنه‌ی تاریخ. اجازه دهید راه دوری برویم؛ حذف نیروها در سال‌های گذشته تا جایی تداوم یافت و دامنه‌ی خود را گستراند که به‌جای آنکه دامن‌گیر چهره‌های سیاسی و فکری شاخص شود، دامن دانشجویان بی‌نام‌ونشان را نیز گرفت. ستاره‌دار کردن دانشجویان نماد این حذف‌ها بود.

حذف نیروها بزرگ‌ترین هزینه‌ها را برای یک انقلاب به بار می‌آورد. نیروهای کاربلد و آبدیده را از صحنه کنار می‌گذارد و اشتباهات و خطاها را چند برابر می‌کند. تملق و نفاق را جایگزین حریت و کارشناسی می‌کند. سرمایه‌ی اجتماعی و اعتماد را زایل می‌کند و نخبگان و مردم را از چرخه‌ی مشارکت مؤثر در اداره‌ی



امور بیرون می‌راند و به هم پیوستن این عوامل برای تنزل و افول کیفیت یک نظام اداری و سیاسی کافی است.

یکی از ملاک‌های توفیق و فعلیت‌های یک انقلاب می‌تواند این باشد: چه میزان از نیروهای انقلاب وجودشان تحمل شد و در صحنه باقی ماندند؟ چه میزان از نیروها حذف شدند؟ با این شاخص هم اگر به ارزیابی فعلیت‌های انقلاب پردازیم، می‌بینیم که بسیار فقیر و ناکامیاب هستیم.

۴. ستاندن فرصت رشد از مخالفان

نکته‌ی بعدی این است که رژیم‌های مطلقه و استبدادی، با مطلقیت و تنگ‌نظری، نه تنها به خود ضربه می‌زنند و خود را از تصمیم‌گیری‌های سنجیده‌ی کارشناسان و مشارکت مردم و نخبگان محروم می‌کنند، بلکه سبب تنزل دادن مخالفان خود نیز می‌شوند. رژیم‌ی که دائم در کار سرکوب و فشار بر مخالفان است، فرصت اندیشیدن آزادانه و تمرین وسعت‌نظر و شرح صدر را نه فقط از خود، بلکه از مخالفان نیز می‌ستاند. شرط اولیه برای گام برداشتن به سمت آرمان‌های انسانی، تأمین امنیت است. ناامنی فرصت تفکر را سلب می‌کند؛ سرمایه‌های فکری کشور را ویران می‌کند. نخبگانی که به جای فراغت برای اندیشیدن و ارائه‌ی راه‌حل برای مسائل و بحران‌های جامعه مدام تحت فشار و ناامنی باشند، چه امکانی برای تفکر آزادانه می‌یابند؟

علاوه بر این، رژیم استبدادی با ستاندن فرصت تشکل‌یابی و همگرایی و تمرین گفت‌وگو از مخالفان، سبب تنزل کیفیت مخالفان نیز می‌شود. مبارزه با مستبد



همواره خطر هم‌سنخ شدن با آن را در پی دارد. اگر مخالفان به هوش نباشند، به یک‌باره می‌بینند که خصائل مستبد که می‌کوشیده‌اند با آن مبارزه کنند، در درون خود آن‌ها نیز رسوخ یافته است و این متأسفانه اتفاق عامی است که در مبارزان انقلابی منتهی به انقلاب ۵۷ رخ داد. سرکوب‌ها و فشارها از یک سو، و ستاندن فرصت رشد و تکامل از نیروهای مبارز به واسطه‌ی بستن دریچه‌های مشارکت سیاسی و اجتماعی و هم‌سنخ شدن‌های تدریجی نیروهای پوزیسیون و اپوزیسیون، سبب شد که فردای انقلاب، انقلابیونی که تا آن روز به واسطه‌ی نحوه‌ی عمل رژیم استبدادی شاه از فرصت رشد و وسعت نظر و تقویت مدارای دیگری محروم مانده بودند، خود دست به اقدامات ناخوشایند و نامداراگرانه بزنند. از این لحاظ میان کسانی که فردای انقلاب قدرت را به دست گرفتند و غالب انقلابیونی که بیرون از دایره‌ی قدرت باقی ماندند و نقشی در نظام جدید نیافتند، تفاوت چندانی نیست. نامداراگری و خشونت تنها مختص به اصحاب قدرت نبود. برخی مخالفان نیز به جای آنکه دیکتاتور حاکم باشند، دیکتاتور محکوم بودند و اگر زمانی دور قدرت به دست آن‌ها می‌افتاد، عملکرد درخشان‌تری را شاهد نبودیم.

درس این قاعده برای امروز ما چیست؟ نیروهای سیاسی تحول‌خواه و منتقد، اگر خواهان جلوگیری از بازتولید نامداراگری هستند، باید فارغ از عملکرد حاکمان به تقویت و توسعه‌ی روحیه‌ی دموکراتیک در درون خود پردازند. البته در این مسیر دادن شعارهای زیبا کافی نیست؛ دموکراسی باید به مدل زیست نیروهای تحول‌خواه بدل شود. نیرویی که نتواند یک موسسه یا جمع کوچک را به شیوه‌ی



دموکراتیک و بر اساس مدارا و گفت‌وگوی برابر اداره کند، چگونه محق است که شعار دموکراسی خواهی برای جامعه و کشور سر دهد؟

ناکامی دیگر انقلاب این بود که نیروهای انقلابی مبارز به دلیل آنکه تمام همت و تلاششان معطوف به مبارزه شده بود، از تقویت مناسبات دموکراتیک درونی غافل ماندند و همین شد که فردای پیروزی انقلاب، نه فقط از انقلابیونی که سلطه را به دست گرفتند، بلکه از انقلابیون به حاشیه‌رانده شده نیز کمتر رفتار و عملکرد مداراگرانه و در راستای منافع ملی رقم خورد.

۵. پیروزی فقه اجتماعی بر فقه فردی

از ناکامی‌ها گفتیم؛ اجازه دهید از میان دستاوردهای مثبتی که می‌توان برشمرد، به یک مورد که از نظر من واجد اهمیت است و در تراز این اهمیت چندان مورد توجه تحول‌خواهان نیست و اغلب تحت‌الشعاع ارزیابی‌های دیگر قرار می‌گیرد، پردازم. انقلاب ایران محصول عمل مشترک مجموعه‌ی وسیعی از نیروها با گرایش‌های فکری مختلف بود. در این بین روحانیت نیز جایگاه ویژه‌ی خود را دارد. اما کدام روحانیت بود که دست‌اندرکار تحول انقلابی شد؟ و گرایش این روحانیت به انقلاب چه پیامدهایی برای فقه شیعه داشت؟

به تصریح تاریخ‌نگاران رسمی، آشکار است که «آخوند سیاسی» تا اوایل دهه‌ی ۱۳۴۰ نوعی ناسزا در حوزه‌ی علمیه تلقی می‌شد و به‌خودی‌خود برجستگی برای طرد و منزوی کردن بود. ورود روحانیت به مسئله‌ی لایحه‌ی انجمن‌های ایالتی و ولایتی و مخالفت همه‌جانبه با اعطای حق رأی به زنان در این برهه نیز سبب تنزل

وجهه و منزلت روحانیت میان طبقه‌ی متوسط و نخبگان جامعه شد. در اینجا باید به نقش نهضت آزادی در بازسازی و ترمیم وجهه‌ی روحانیت اشاره کرد. بخشی از روحانیت نظیر آقای خمینی و آقای میلانی در مشهد از موضع قانون اساسی با لایحه‌ی انجمن‌های ایالتی و ولایتی مخالفت کردند و به گواه مراودات و بیانیه‌ها و اسناد نهضت آزادی در آن برهه، این جهت‌گیری در مقابله با حق رأی زنان به‌جای تأکید بر ضدیت این امر با شرع، متأثر از رویکرد نهضت آزادی بود که معتقد بود رژیم شاه با اتکای به این لایحه درصدد پوشاندن ناکارآمدی و فساد درونی و مشغول کردن ذهنیت جامعه با مسائل بی‌ربط است.

جوانه‌های سیاسی شدن روحانیت در مراوده‌ی مذکور زده می‌شود. آقای رحیم روح‌بخش در کتابی با عنوان «تعامل نهضت آزادی با روحانیت و مرجعیت» و زنده‌یاد هدی صابر در مباحثات مربوط به فراز مبارزاتی ۴۲-۱۳۳۹ در سلسله مباحث «هشت فراز، هزار نیاز» به‌خوبی نشان داده‌اند که چگونه نهضت آزادی گام‌به‌گام با برخورد تعالی‌بخش و ارتقایی با بخشی از روحانیت، سبب بروز تحول در نگرش و بینش برخی از حوزویان و ترمیم وجهه و اعتبار حوزویان نواندیش نزد طبقه‌ی متوسط و دانشگاهیان و نخبگان شد.

از آن زمان است که به تدریج شاهد شکل‌گیری و رشد یک رگه در حوزه هستیم که هم می‌کوشد با اندیشه جدید پیوند برقرار کند و هم از ساحت سیاسی به دور نباشد. پس از تبعید آقای خمینی به نجف و شروع درس‌های ولایت‌فقیه در سال ۱۳۴۸ ایشان انتقادهای تندی را متوجه حوزه‌ی سنتی می‌کند که بعد از انقلاب گام برداشتن در مسیر تحقق آن جهت‌گیری کاملاً مشهود است و اخیراً آقای مهدی



سلیمانیه در یک کنفرانس علمی با عنوان «حوزه‌ی رهبران» به‌خوبی این مسئله را نشان داد. اما نکته اینجاست که دروس ولایت‌فقیه آقای خمینی، صرفاً مانیفستی برای کسب قدرت سیاسی یا زیور و کردن حوزه متعاقب این قدرت‌یابی نبود. بلکه فراتر از آن گزارشگر تحولی اساسی در جهت‌گیری بخشی از حوزویان بود. آقای خمینی در این دروس انتقادهای ریشه‌ای به حوزه مشغول می‌سازد که مراجع و زعمای آن خود را مشغول امور جزئی و فردی و فرعی کرده‌اند؛ به این یک بند از سخنان ایشان در دروس ولایت‌فقیه توجه کنیم:

«برای این که کمی معلوم شود فرق میان اسلام و آنچه به‌عنوان اسلام معرفی می‌شود تا چه حد است، شما را توجه می‌دهم به تفاوتی که میان «قرآن» و کتب حدیث، با رساله‌های عملیه هست. قرآن و کتاب‌های حدیث، که منابع احکام و دستورات اسلام است، با رساله‌های عملیه، که توسط مجتهدین عصر و مراجع نوشته می‌شود، از لحاظ جامعیت و اثری که در زندگی اجتماعی می‌تواند داشته باشد، به کلی تفاوت دارد. نسبت اجتماعیات قرآن با آیات عبادی آن، از نسبت صد به یک هم بیشتر است! از یک دوره کتاب حدیث که حدود پنجاه کتاب است و همه احکام اسلام را در بر دارد، سه چهار کتاب مربوط به عبادات و وظایف انسان نسبت به پروردگار است، مقداری از احکام هم مربوط به اخلاقیات است بقیه همه مربوط به اجتماعیات، اقتصادیات، حقوق، و سیاست و تدبیر جامعه است.»



ملاحظه می‌شود چالش در اینجا بر سر درک اجتماعی از دین است؛ درک اجتماعی که مستلزم توجه به تنظیمات جدید از جمله قانون اساسی است. در درون روحانیت یک مرتبه تنش بر سر امکان قانون‌گذاری در دوران مشروطیت تجربه شده بود. تفکر شیخ فضل‌الله نوری نمایندگی‌کننده‌ی جریان‌ی بوده و هست که معتقد است با وجود شریعت و فقه اسلامی نیازی به قانون‌گذاری وجود ندارد؛ «حلال آل‌محمد حلال الی یوم‌القیامه و حرام آل‌محمد حرام الی یوم‌القیامه» گزاره‌ای نام‌آشنا نزد حوزویان است و با همین گزاره بود که آقای سید احمد خوانساری به تحریم مفاد انقلاب سفید شاه و مردم پرداخت.

اینجا توجه به تفاوت رویکرد آقای خمینی با سایر مراجع و فقهای وقت ایشان در مسئله‌ی نگرش اجتماعی به دین ضروری است. انقلاب ایرانی ارتقایی در فقه شیعه بود. علی‌رغم تمام نقاط ابهام و تاریکی که در فقه سیاسی پس از انقلاب به وجود آمده و برای مثال سوبه‌ی مخاطره‌انگیزی که در فقه سیاسی جمهوری اسلامی وجود دارد که مصلحت نظام را بر هر چیز اولویت می‌بخشد و حفظ نظام را واجب و اجبات می‌خواند، اما نباید غافل بود که رویکرد فقه سنتی شیعه به مدنیت جدید بی‌نهایت واگرایانه و منفی است. اگر تحولاتی که در نتیجه‌ی انقلاب در حوزه‌های علمیه پدید آمده نبود، چالش‌ها و هزینه‌های جامعه‌ی ایران برای گذار به مدنیت جدید به سبب تصلب فقه سنتی بسی عمیق‌تر و مخاطره‌انگیزتر بود.

این مسئله به‌ویژه از این بابت اهمیت دارد که بدانیم فقه سنتی مستعد تأیید بی‌قیدوشرط مالکیت است. بی‌جهت نیست که جریان راست مدرن امروزه منادی سنت‌گرایی و فقه سنتی شده است. تأکید بر مالکیت خصوصی نامحدود تنها یک

نمونه از مخاطرات فقه سنتی است که در جمهوری اسلامی و در دوران پسانقلابی به واسطه‌ی موقعیت برتر رهبری سیاسی آقای خمینی کنترل شد. اگر به مکاتبات گاه تنش‌آمیز میان آقایان خمینی و گلپایگانی در دهه‌ی شصت بنگریم، تفاوت نگاه فقه سنتی و فقه سیاسی حاکم را که مسائل عینی را لمس کرده و با آن‌ها در اصطکاک بود، در مسائل اقتصادی به‌خوبی ملاحظه می‌کنیم.

انقلاب ۵۷ نه‌تنها فقه شیعه را از چنبره‌ی تعارض با مدنیت جدید تا حدودی رها کرد که گرایش فقه سنتی به تأیید مناسبات سرمایه‌دارانه و بازار آزادی را کنترل کرد. مخاطره‌ای که امروز با تضعیف جریان فقه سیاسی در اثر عملکرد نظام طی دهه‌های اخیر با آن مواجه هستیم، ائتلاف فقه سنتی و جریان بازار آزاد است. این ائتلاف نامیومون، برای بهره‌کشی و شکاف و تبعیض طبقاتی توجیه شرعی و مشروعیت دینی فراهم می‌کند؛ گو آنکه فقه همواره مشروعیت‌بخش و توجیه‌گر بسیاری از روندها بوده، اما این وجه آن در صورت پیوند سیستماتیک با ایده‌های بازار آزادی بسیار مخاطره‌برانگیزتر می‌شود.

عملکرد نظام سیاسی پس از انقلاب امروزه سبب اعاده‌ی حیثیت از فقه سنتی شده است؛ اما مسئله اینجاست که فقه سنتی مانعی جدی‌تر در برابر گذار مسالمت‌آمیز جامعه‌ی ایران به مدنیت نو است و به‌علاوه پیوند آن با سرمایه‌داری جدید خطر دامن زدن به شکاف و نابرابری طبقاتی را در پی دارد.

انقلاب ۵۷ فرصتی برای نوسازی فقه شیعه فراهم کرده است؛ فارغ از اینکه عملکرد نظام سیاسی این فرصت را به حاشیه برده و بلکه به خطر بدل کرده است،



روشنفکران و مدافعان مدنیت و عدالت نباید از تعمیق این نوسازی و خطر تسلط دوباره‌ی فقه سنتی غافل باشند.



انقلاب و حوزه؛ تصورات، تبعات و واقعیات

علی اشرف فتحی - کارشناس ارشد تاریخ دانشگاه شهید بهشتی / طلبه دورهٔ خارج فقه و اصول و مدرس حوزه علمیه

سخن گفتن از رابطه متقابل و تأثیر و تأثرهای متقابل حوزه و انقلاب نه کاری است تازه و نه آسان. هنوز هم پس از چهار دهه بسیاری از این تأثیر و تأثرها به بروز و ظهور نرسیده‌اند و قضاوت درباره آنها چندان علمی نمی‌تواند باشد. ما خودمان نیز هنوز بخشی از این تأثیرات متقابل هستیم و به راحتی نمی‌توانیم بیرون از گود نشسته و درباره آنها داوری و تحلیل کنیم. آنچه که به نظر من می‌رسد این است که می‌توان پاره‌ای تصورات، واقعیات و تبعات را احصا کرد و کمی به تنقیح بحث کمک کرد.

در ابتدا لازم و ضروری می‌بینم که به یک داده غلط اشاره کنم که پیش‌فرض تحلیلی بسیاری از تحقیقات و تحلیل‌ها قرار گرفته و می‌گیرد و فاقد واقعیت و دقت علمی است. این داده نادرست، یک‌دست بودن روحانیون شیعه است که با وجود ساده و بسیط بودن درک تنوع میان حوزویان، از فرط تکرار یا بی‌اطلاعی از تکثر موجود و تاریخی در میان روحانیت، به نگاه غالب بخش زیادی از جامعه ما بدل شده است. یک کاسه کردن همه روحانیت همان‌قدر بدفهمی می‌آورد که



یک‌دست دیدن همه روشنفکران. اگر این تصور غلط را اصلاح کنیم، به راحتی می‌توانیم رفتارهای حوزویان را درک و تحلیل کنیم.

الف) تصورات:

۱- یکی از رایج‌ترین تصورات درباره رابطه متقابل انقلاب و حوزه این است که انقلاب اسلامی فقط محصول روحانیت بود و اگر هم دیگران سهمی داشته‌اند چندان تأثیرگذار نبوده‌اند.

دو مثال نقض می‌توان در پاسخ به این تصور مطرح کرد؛ نخست باید به جنبش ۱۵ خرداد ۴۲ اشاره کنیم که صرفاً ملهم از فعالیت سیاسی روحانیون قم بود و با مدیریت نیروهای وابسته به روحانیت شکل گرفت و به موفقیت ظاهری نرسید. اما انقلاب سال ۵۷ حاصل همراهی بخش غالب نیروهای سیاسی و فکری جامعه با روحانیت و همراه شدن طبقات مختلف اجتماعی با جنبش فراگیر بود، که اگر چنین نبود، نتیجه‌ای که حاصل می‌شد مشابه نتیجه خرداد ۴۲ می‌بود.

مثال نقض دیگر، سخنان خود امام خمینی است که از جمله در نامه سوم اسفند ۱۳۶۷ به چند دستگی میان روحانیون در تقابل با حکومت پهلوی اشاره کرده و واکنش تندی نسبت به مخالفین حوزوی خود داشته‌اند. ایشان در این نامه تصریح می‌کند که بخش‌های مهمی از حوزه علمیه با حرکت اعتراضی ایشان مخالف بوده و در مسیر آن کارشکنی می‌کرده‌اند. نمونه دیگر، مقاله مرحوم سید احمد خمینی است که تحت عنوان «پدر! ای علمدار مکتب مظلوم» به این شکاف‌های درون حوزوی اشاره کرده و از جمله گفته است: «شاید این جمله امام در این زمینه



گویاترین باشد که در لحظه ترک نجف فرمود: من در اینجا با حرم مطهر مانوس بودم، اما خدا می‌داند در این مدت من از دست اهل اینجا چه کشیدم!»
 بنابر این نمی‌توان از حوزه یکدست سخن گفت و آن را علت تامه و منحصره انقلاب اسلامی دانست. اما در ادامه خواهیم گفت که کمرنگ کردن و نادیده گرفتن نقش روحانیت نیز واقع‌بینانه و علمی نیست.

۲- تصور دیگری که در این سال‌ها تقویت شده، این است که بروکراسی حوزوی از محصولات انقلاب اسلامی است و تا پیش از آن، حوزه به سبک سنتی خود سیر می‌کرده و اثری از تشریفات اداری و بروکراتیک در حوزه نبوده است.

این تلقی بیشتر از آنجا نشأت گرفته که غالب نهادهای تشکیلاتی و اداری حوزه در دوره جمهوری اسلامی پا گرفته و به ویژه آنکه در بودجه سالیانه رسمی کشور نیز ردیف بودجه مستقلی برای حوزه علمیه و نهادهای وابسته به آن در نظر گرفته می‌شود. با این حال گرایش حوزه به بروکراسی اداری از محصولات انقلاب اسلامی نیست. این پدیده را باید در اواخر دوره قاجار و در حوزه نجف ریشه‌یابی کرد. آشنایی حوزویان با محصولات عصر جدید و رغبت آنان به مشروطه و دیگر مفاهیم مدرن از یک سو و نیز اقتضائات افزایش گردش مالی حوزه و افزایش تعداد طلاب در این دوره سبب شد که تشکیلات‌سازی و نظم‌دهی به وضعیت مالی و تحصیلی طلاب و روحانیون جدی گرفته شود.

این دغدغه، بعدها در دوره رضاشاه و عصر مرجعیت آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی به دلیل مشکلات مالی حوزه به صورت جدی‌تری دنبال شد و در در

حوزه قم نیز امتحان‌گیری از طلاب در همین دوره شکل گرفت. بعدها در دوره پهلوی دوم نیازهای تازه‌تری از جمله آموزش علوم جدید و کنترل علمی حوزه سبب شد که گروهی از علما و روحانیون از آیت‌الله بروجردی بخواهند که اصلاح حوزه را جدی بگیرد. این امر در زمان آقای بروجردی محقق نشد و با آغاز حرکت سیاسی امام خمینی و به موازات آن، آیت‌الله شریعتمداری با تأسیس دارالتبلیغ گام مهمی در جهت ایجاد تشکیلات نوین در حوزه برداشت. با چنین سابقه‌ای طبیعی بود که پس از پیروزی انقلاب اسلامی شاهد بروکراتیک‌تر شدن حوزه شویم.

۳- تصور دیگری نیز مشابه تصور قبلی وجود دارد که نوسازی حوزه را محصول انقلاب اسلامی می‌داند.

فکر می‌کنم با توضیحاتی که درباره تصور پیشین دادم، این تصور نیز نیاز به اصلاح نداشته باشد. نوسازی و گرایش به مدرن شدن حوزه نیز نمی‌تواند به تنهایی محصول انقلاب و جمهوری اسلامی باشد. از قضا گرایش به نوسازی بسیار پررنگ‌تر از علاقه به بروکراتیزاسیون بوده و می‌توان پدیده دوم را محصول معلول پدیده اول دانست.

(ب) تبعات:

حضور و نقش‌آفرینی حوزوی‌ها در انقلاب اسلامی و نقش مؤثر آنها در تاریخ جمهوری اسلامی منجر به برخی نتایج و تبعات در نگرش و ساختار برخی حوزوی‌ها شده که در کوتاه‌مدت نیز شاهد این تبعات بوده‌ایم. مشخصاً می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱- گرایش به فقه حکومتی و مصلحت‌گرا از مهم‌تری دستاوردهای اولیه حضور برخی فعالان حوزوی در ساختار سیاسی و مدیریتی کشور بوده است. فقهای شیعه به دلیل آنکه معمولاً از ساختار قدرت به دور بوده‌اند، بر خلاف روحانیون و فقهای اهل سنت، کمتر با چالش‌های مدیریتی و اجرایی کلان و تبعات فقهی آن درگیر شده‌اند. برخی معتقدند که تجربه جمهوری اسلامی، این دسته از فقها را با فقهای اهل سنت و مبانی آنها تا حدودی همسو کرده است. در نظر گرفتن «اقتضائات حکمرانی» در فقه و معرفت دینی مؤلفه‌ای است که ما تا پیش از جمهوری اسلامی به وضوح شاهدش نبوده‌ایم. بدیهی است که فقهای اهل سنت به دلیل حاکم بودن در بیشتر قرون تاریخ اسلام، نظام و اندیشه حکومتی مدونی داشته‌اند که کتاب مشهور خانم لمبتن در این باره کاملاً گویاست. اما این تجربه را شیعیان پس از انقلاب اسلامی به وضوح و عمق، تجربه کردند و چالش‌هایی در این مسیر ایجاد شد که به مصلحت‌گراتر شدن فقه حکومتی انجامید.

۲- دومین پدیده‌ای که در میان برخی فقهای حاکم شاهد بوده‌ایم، «گریز از تمرکز» بوده که حرکتی بر خلاف حرکت غالب آنها در دهه نخست انقلاب بوده است.

دو نمونه بارز آن، تغییر گفت‌وگوهای مرحوم آیت‌الله منتظری از ولایت فقیه به نظارت فقیه، و تغییر فتوای آیت‌الله صائقی درباره مداخلت حکم حاکم در ثبوت هلال ماه و نیز مسأله اجرای حدود در زمان غیبت است، در حالی که وی در نظریات سابق و نیز نخستین رساله عملیه‌اش معتقد به مداخلت حکم حاکم و وجوب اجرای



حدود در زمان غیبت بود. البته مشابه این تغییر را در آرای جریان نوگرایی دینی غیرحوزوی هم شاهد بوده‌ایم که نمونه بارز آن چرخش مهندس بزرگان از «بعثت و ایدئولوژی» به «آخرت و خدا؛ هدف بعثت انبیا» است.

۳- گسترش کمی گسترده اشخاص حقیقی و حقوقی: صدها مؤسسه حوزوی و دینی در این چهار دهه تشکیل شده‌اند و ده‌ها عنوان و شخصیت دینی را به عنوان مدیر و محقق به جامعه عرضه کرده‌اند. افزایش اشخاص حقیقی و حقوقی از محسوس‌ترین پدیده‌های حوزوی در دهه‌های گذشته است که بی‌شک از تبعات حضور مؤثر روحانیون در نهادهای حکومتی و رسمی بوده است.

۴- پذیرش بروکراسی افراطی ایرانی دیگر محصول این نهادگرایی و سازماندهی اداری به حوزه است که خود را در پدیده‌هایی همچون «خطر دانشگاهی شدن حوزه»، «جزوه‌نویسی و جزوه‌خوانی»، «افت علمی» و «عدم استقلال مالی» نشان داده و نگرانی‌هایی را در سطح بزرگان حوزه به دنبال داشته است.

ج) واقعیات:

۱- نخستین واقعیاتی که پس از چهار دهه حضور روحانیت در حکومت باید پذیرفت این است که هرگونه حرکت وسیع اجتماعی و فرهنگی بدون حضور روحانیت محکوم به شکست است. حتی در همه جنبش‌های سیاسی قرن اخیر شاهد نقش‌آفرینی مؤثر روحانیت و مداخلت آن در پیشبرد امر بوده‌ایم.



۲- هژمونی روحانیت، همیشه و لزوماً خواسته خود روحانیت نبوده و متعاقب درخواست مردم و گروه‌ها به وقوع پیوسته است. البته این معنی فقدان برتری خواهی و هژمونی جویی همه روحانیون نیست، اما برتری‌های رخ داده یک فرایند بوده‌اند نه پروژه روحانیت.

۳- با همه این احوال، باید این راهم در نظر گرفت که روحانیت، یک حزب سیاسی به معنی واقعی کلمه نبوده و نیست و کار حزبی نیز نیاموخته است. حتی سیاسی‌ترین تشکیلات حوزوی در نجف و قم در یک قرن گذشته، واجد مشخصات یک حزب سیاسی نبوده‌اند و خود را نیز حزب نمی‌دانسته‌اند، هرچند برخی کارکردهای احزاب را داشته‌اند ولی نباید توقع سیاسی‌گری و سیاست‌ورزی حرفه‌ای از آنها داشت.



هنرها و انقلاب در ایران: انقلاب نمادین؟

یک مسأله‌شناسی^۱

فضه غلامرضا کاشی - دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

آیا هنر مدرن در ایران کارکردی اجتماعی دارد؟ آیا این هنر توانسته از حوزه تنگ متخصصان و علاقمندان فراتر برود و شهروندان عادی را مخاطب قرار دهد؟ آیا هنر مدرن توانسته باعث تغییری اجتماعی یا سیاسی شود؟ دردی از مردم دوا کند، زخمی را شفا دهد یا سیاستی را اصلاح کند؟ آیا هنر مدرن توانسته در مقابل فقر، بی‌عدالتی، نابرابری و جهل ایستادگی کند؟

مهم‌ترین و بزرگ‌ترین تحول اجتماعی - سیاسی که با سودای پیشرفت، عدالت و اخلاق در ایران رخ داد، انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ بود. چه نسبتی میان انقلاب و هنرهای تجسمی وجود دارد؟ آیا هنرمندان هنرهای تجسمی با انقلاب همراه شدند؟ آیا انقلاب همچنان که در ساختار اجتماعی جابجا تحولات عمیق ایجاد کرد، در میدان هنر نیز چیزی را تغییر داد؟ چه نسبتی میان انقلاب اسلامی ۵۷ و

^۱ این یادداشت، با همکاری و مساعدت پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات وزارت ارشاد در اسفند ماه سال ۱۳۹۴ به نگارش درآمده است.



منظومه‌ی فکری انقلابیان و هنرهای تجسمی برقرار شد؟ آیا انقلاب سیاسی ۵۷، به نوعی انقلاب نمادین در میدان هنر منجر شد یا خیر؟ آیا انقلاب اسلامی، عامل تحولات هنری بعدی شد، یا تحولات فکری و هنری، انقلاب را رقم زدند؟

تاریخ‌نویسان هنری در ایران، بسته به زاویه دید و نوع نگاهشان روایت‌های متفاوتی از هنر مدرن در ایران ارائه کرده‌اند. یکی از جدیدترین این روایت‌ها، از آن حمید کشمیرشکن است. وی در کتاب «هنر معاصر ایران» توضیح می‌دهد که شکل‌گیری هنر مدرن در ایران عمدتاً وارداتی و تقریباً همراه با ورود مدرنیته به ایران و آشنایی ایرانیان با عناصر فرهنگ غربی بوده است؛ و نمی‌توان پیوندی عمیق و درون‌زا میان این سنت و سنت نقاشی قدیمی ایرانی یا نگارگری برقرار کرد. اولین نقاشان مدرن ایران عمدتاً همان استادانی بودند که به خواست حکومت به فرنگ رفته، عمدتاً در فرانسه یا ایتالیا آموزش دیده و سپس برای انتقال آموخته‌هایشان به ایران بازگشتند. علی‌رغم شکوفایی گسترده اشکال هنر مدرن در فرانسه‌ی قرن نوزدهم، این سفیران توجهی به انقلاب هنر مدرن نداشته و اشکال کلاسیک هنر اروپایی را عین به عین آموخته و در این تقلید کردند. با تاسیس دارالفنون و راه‌اندازی رشته نقاشی در آن، تعداد هنرورزان در این رشته افزایش یافت، اما تقریباً همه این هنرورزان به تقلید نقاشی کلاسیک غربی مشغول بودند. در واقع اولین نشانه‌های ورود نقاشی مدرن به ایران با تاسیس دانشکده نقاشی دانشگاه تهران در کشور دیده شد.

به زعم کشمیرشکن باید مساله محوری اندیشمندان، متفکران و هنرمندان را از ابتدای ورود مدرنیته به ایران، مساله «هویت، کیستی ما و رابطه ما با دیگری مدرن

غربی» تعریف کرد. او تلاش‌های نقاشان و مجسمه‌سازانی را که در دانشگاه تهران تحصیل می‌کردند و برای خلق آثار به سراغ فرهنگ بومی و خودی رفتند، ذیل همین مساله تعریف می‌کند. با رجوع هنرمندانی چون تناولی، زنده‌رودی و عریشاهی به سنت‌های قدیمی و کهن، و مناسک و مراسم مذهبی چون عزاداری عاشورا، سقاخانه‌ها، و زندگی روزمره سنتی ایرانی مثل زندگی عشایر و روستاییان، مکتب «سقاخانه» متولد شد که به سنت‌های فرهنگی ایرانی در مقام عناصر بصری - و نه عناصر محتوایی - رجوع می‌کرد.

کشمیرشکن اگرچه نه صریحا، اما به صورت ضمنی اصیل‌ترین و عمیق‌ترین انقلاب هنری در ایران را شکل‌گیری مکتب سقاخانه معرفی می‌کند. به زعم وی سقاخانه در دهه ۲۰ و ۳۰ متولد شد، در دهه ۴۰ و ۵۰ عمیق و گسترده و فراگیر گردید، و در تحولات انقلاب همچون دیگر اشکال هنری به محاق رفت. بسیاری از فعالان این مکتب در این دوره ایران را ترک کردند، و هنرهای تجسمی مدرن به نوعی خواب فرورفت. خوابی که از میانه‌ی دهه ۷۰ و همراه با تلاش دولت و جامعه برای بازسازی مجدد پس از جنگ، کم‌کم به پایان رسید. کشمیرشکن بیان می‌کند که از میانه‌های دهه ۷۰ و همراه با فراگیر شدن بحث تهاجم فرهنگی، به نوعی انگار دغدغه هویت و رابطه‌ی ما و دیگری که در ابتدای قرن بحث باب روز بود، مجددا زنده شد و اذهان هنرمندان و روشنفکران را درگیر کرد. هنرمندان در این دوره پاسخی متمایز و متفاوت با پاسخ مکتب سقاخانه به این پرسش ارائه نکردند، و تلاش‌های آنان هر چه که بود، به نوعی ادامه فعالیت‌های هنرمندان مکتب سقاخانه به شمار می‌رفت.



اگرچه مرتضی گودرزی، دوران انقلاب را از حدود دهه ۵۰ تا اوایل جنگ، دورانی طلایی برای شکل‌گیری و بالیدن نقاشی انقلاب معرفی می‌کند، و نقاشان آن دوره را هنرمندان متعهد و انقلابی با دغدغه هویت اصیل و آرمان‌های انقلابی می‌شناسد؛ مرور دقیق‌تر نام این نقاشان و هنرمندان حاکی از آن است که علی‌رغم خلق آثاری با موضوعات انقلابی، نمی‌توان از نوعی جنبش در سنت نقاشی مدرن ایران در حین انقلاب سخن گفت. بخشی از هنرمندان کهنه‌کاری که آثاری انقلابی خلق کردند، بلافاصله پس از پیروزی انقلاب مجبور به ترک کشور شدند. بخش عمده‌ای از هنرمندان جوان، در زمان رویداد انقلاب ایران اساساً در میدان رسمی هنر سرمایه‌نمادینی نداشتند و در واقع، دانشجو و هنرمند آماتور به حساب می‌آمدند. گودرزی خود به کرات اشاره می‌کند که «عدم حمایت صحیح دولت» از هنر انقلابی منجر به سطحی‌نگری و افول آن شد و از شکل گرفتن یک جنبش عمیق فکری - بصری جلوگیری کرد. اما دلیل این وضعیت چیست؟ چرا مهم‌ترین و عمیق‌ترین رویداد اجتماعی یک صده اخیر در ایران نتوانست در حوزه هنر تاثیرگذار و تحول‌آفرین باشد؟ من می‌کوشم در ادامه این متن و با کمک گرفتن از نظریه انقلاب سمبولیک بوردیو به توضیح این مساله بپردازم.

گفته شد که مهم‌ترین انقلاب هنری در ایران، ظهور مکتب سقاخانه در دهه ۲۰ بوده است. اما مهم‌ترین انقلاب هنری در غرب را به ظهور نقاشی مدرن در قرن نوزده نسبت می‌دهند، و پرچم‌دار آن را ادوارد مانه می‌دانند. بوردیو در کتاب

^۱ نقاشی انقلاب، هنر متعهد اجتماعی دینی در ایران، مرتضی گودرزی، انتشارات فرهنگستان هنر،



«مانه، یک انقلاب سمبلیک» به معرفی نقش و اهمیت مانه در انقلاب علیه نقاشی کلاسیک اروپایی و مکتب فرهنگستانی، و آغاز شکل‌گیری هنر مدرن پرداخته است. وی توضیح می‌دهد که چگونه مانه ابتدا با پرده «ناهار در چمنزار» (۱۸۶۳) و سپس با اثر «المپیا» اصول بنیادین هنر کلاسیک را که استادان فرهنگستان و منتقدان سالن‌ها از آن‌ها پاسداری کرده بودند به تمسخر گرفت، و ضمن آنکه قدرت خود را در بازتولید آثار به شیوه قدما به رخ می‌کشید، نشان داد که مایل است از حدود نقاشی کلاسیک فراتر رود. کتاب انقلاب سمبلیک بورديو را - که در غالب سخنرانی‌های کالج دوفرانس ارائه شد و پس از مرگ وی تدوین و منتشر شد - اغلب فرصتی برای به آزمون کشیدن نظریات طرح شده در «قواعد هنر» وی دانسته‌اند. وی در این کتاب با بهره‌گیری از عناصر اصلی بدنه نظری خویش، همچون میدان هنر، سرمایه‌ی نمادین، دوکسا و غیره به توضیح جایگاه خاص مانه در میدان نقاشی پرداخته و رابطه دیالکتیکی میان او و میدان را توضیح داده است. بورديو با دقت و ذکر نکاتی جزئی، مانند اختراع تیوپ‌های جدید رنگ و غیره نشان می‌دهد که چگونه مانه و میدان در ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر رویداد انقلاب را رقم زدند. به زعم وی، انقلاب سمبولیک رخ داده در اثر فعالیت هنجارشکنانه مانه به واقع حاصل برهم‌کنش عامل و ساختار بود. به زبان دیگر «آنچه رخ داد این نبود که یک نگرش تازه ناگهان به وجود آمده باشد، بلکه یک دگردیسی تدریجی بود که طی یکصد سال رخ داد. این دگردیسی تحولات جداگانه متعددی را دربرمی‌گرفت: از جمله تغییرات در نظام سرپرستی نمایشگاه‌ها، در نقش فرهنگستان فرانسه، در نظام آموزش هنری، در موقعیت



هنرمند در جامعه، و به ویژه در شیوه رویکرد هنرمند به مسائل و مسائلی، به موضوع، شیوه بیان و محتوای ادبی، به رنگ، طراحی و مسئله هدف یک اثر هنری».^۱

اما بوردیو همچنین بر رابطه میان دولت - که عمدتاً از خلال سیاستگذاری و فرهنگستان بر میدان نقاشی تأثیرگذار بود - و میدان انگشت می‌نهد. در واقع این میزان استقلال میدان است که از یکسو امکان مقاومت در برابر روابط قدرت بیرونی به آن می‌دهد و به نوعی آن را خودبنیاد می‌سازد. از سوی دیگر، از عوامل اصلی شکل گرفتن به میدان خودبنیاد، یکی هم رشد طبقه متوسط شهری و تبدیل زیبایی به ذائقه خوب و البته گسترده شدن آموزش نقاشی در میان طبقه متوسط است که پیوندی میان هنر و شهروندان برقرار می‌کند.

به همین سیاق آنچه در زمینه میدان نقاشی مدرن در ایران اهمیت دارد، رابطه این میدان با دولت و مردم است. میدان نقاشی مدرن، از آغاز نه به صورت یک میدان نسبتاً مستقل و خودبنیاد، که همچون زائده‌ای وابسته به دولت مدرن در ایران شکل گرفت، با بودجه‌گذاری و برنامه‌های دولتی در ارتباط بود و از سیاست‌های فرهنگی دولت‌ها متأثر. از سوی دیگر این میدان پیوند محکم و عمیقی نه با شهروندان و نه با بازار و نه حتی - برخلاف اروپا - با نهاد دین برقرار نکرده بود. نه شهروندان مخاطب و متقاضی این آثار هنری بودند، نه آثار مسائل و مشکلات شهروندان را مساله خود قرار داده بودند. نه بازاری برای خرید و فروش این کالاها وجود داشت، و نه نهاد دین آنها را برای تزئین اماکن دینی و انتقال مفاهیم دینی به

^۱ تاریخ هنر مدرن، ه. آرناسون، ترجمه مصطفی اسلامی، نشر آگه، پاییز ۱۳۸۹ تهران



کار می‌گرفت. هنرمندان در فضایی مهجور و تنها، در حلقه دوستان و مخاطبان و علاقمندان محدود خود، می‌کشیدند و نقد می‌کردند و می‌خریدند و می‌فروختند. تحقیقات نشان می‌دهد که علی‌رغم تحولات گسترده ساختاری همچون افزایش جمعیت، گسترش طبقه متوسط، گسترش آموزش ابتدایی و عالی در ایران و اضافه کردن ساعت هنر در برنامه درسی مدارس، و حتی گسترش مراکز آزاد آموزش هنری مثل فرهنگسراها، سراهای محلات و آموزشگاه‌های هنری، تغییر چندانی در موقعیت هنرهای تجسمی در ایران رخ نداده است. البته می‌توان ادعا کرد که میزان خودمختاری میدان این هنرها، نسبت به دهه ۲۰ - یعنی اولین گام‌های هنرهای مدرن در ایران - افزایش یافته است، اما نمی‌توان از نوعی تحول یا چرخش در مناسبات میان مردم - دولت و میدان هنری در این خصوص سخن گفت. به عبارت دیگر جنس ارتباطات میان جامعه - دولت - میدان هنرهای تجسمی ثابت باقی مانده، اما شدت این ارتباطات تغییر کرده است.

به نظر می‌رسد در این رابطه هم باید از «شکاف طبقاتی و محدودیت منابع» سخن گفت، و هم باید نقش «نگرش‌های غلط و سیاستگذاری نامناسب» را برجسته کرد. هم باید از هنرمندان به خاطر ناتوانی و بیشتر به سبب «بی‌میلی» در سخن گفتن با مردم گله کرد و هم ضعف آنان را در بسیج اجتماعی برای تغییر سیاستگذاری هنر در ایران، به بحث کشاند. در ادامه این بخش من می‌کوشم این عوامل را با ارجاع به آمار و اطلاعات توضیح دهم و در نهایت راهکارهایی اولیه پیشنهاد کنم. بنابراین با ارائه آمار مربوطه توضیح خواهم داد که شکاف طبقاتی فرهنگی، چندین برابر شکاف اقتصادی است، و در توزیع منابع و سیاستگذاری اجتماعی،



دولت به ناچار حجم عمده منابع را صرف هم آوردن شکاف اقتصادی خواهد کرد، و در نتیجه شکاف فرهنگی میان طبقات بالا و پایین روز به روز گسترده‌تر خواهد شد. در توضیح سیاستگذاری نامناسب بیان خواهم کرد که چگونه سرمایه فرهنگی شهروندان حتی در طبقات متوسط و بالا به سبب ناکارآمدی نظام‌های آموزشی هنر - اعم از آموزش و پرورش، دانشگاه و آموزش گاه‌های غیررسمی - در وضعیت نامناسبی به سر می‌برد و شهروندان از حداقل اطلاعات هنری و سلیقه و ذوق بی‌بهره‌اند، که خود منجر به بی‌توجهی شهروندان به این هنرها شده و همچنین جلوی ورود سرمایه اقتصادی و سرمایه‌گذاری در این حوزه را خواهد گرفت؛ و از شکل گرفتن نوعی خودمختاری و استقلال در این حوزه جلوگیری خواهد کرد.

در توضیح ناتوانی هنرمندان در رابطه برقرار کردن با شهروندان، هم به بی‌میلی آنان در سخن گفتن با/از شهروندان اشاره خواهم کرد، و توضیح می‌دهم که چگونه هنرمندان با هدف قرار دادن جشنواره‌های هنری و مخاطبان خارجی عمدتاً شهروندان ایرانی را از دایره مخاطبان خود خارج کرده و حداکثر در حلقه بسته‌ی اطرافیان خود به گفتگو می‌پردازند. بیان خواهم کرد که چگونه هنرمندان عرصه اجتماعی و مسائل اجتماعی را از حوزه علائق و موضوعات مورد توجه خود خارج کرده و عرصه را به نوعی برای هنرهای عکاسی و سینما در این زمینه خالی کرده‌اند، و از مردم و دردهای آنان سخن نگفته‌اند. همچنین توضیح خواهم داد که هیچ فعالیت منسجم اجتماعی و مدنی از سوی هنرمندان برای تاثیرگذار شدن بر نهادهای سیاستگذار و تحول وضعیت در آموزش هنر صورت نگرفته است، و



هنرمندان همچون جزیره‌هایی تنها و بی‌توجه به گذران زندگی خود مشغولند بی‌آنکه در پی تغییر وضعیت جامعه - حتی در مقیاس محدود و برای حل معضلات خود میدان هنر - باشند.



گزارش جلسه نقد کتاب «زمینه‌های اجتماعی انقلاب ایران»

جلسه نقد و بررسی کتاب «زمینه‌های اجتماعی انقلاب ایران» روز سه شنبه ۲۷ بهمن ماه، توسط انجمن علمی جامعه‌شناسی برگزار شد. کمتر از یک هفته بعد از سالگرد انقلاب، با حضور دکتر ابراهیم توفیق، دکتر ابوالفضل دلاوری و دکتر احمد گل محمدی. این کتاب که در واقع رساله دکتری دکتر بشیریه بوده است در سال ۱۹۸۴ با عنوان «دولت و انقلاب در ایران» به انگلیسی منتشر شده بود و امروز ترجمه فارسی آن در لیست پرفروش‌ترین کتاب‌ها با موضوع انقلاب در ایران است. به همین جهت، به نظر می‌رسد بحث و مذاقه بیشتر در این کتاب برای کسانی که به حوزه جامعه‌شناسی انقلاب و به طور خاص انقلاب ایران علاقه‌مند هستند لازم است. در این جلسه، از دکتر توفیق به عنوان استاد تاریخ و از دکتر دلاوری و دکتر گل محمدی به عنوان همزمان هم اساتید علوم سیاسی و هم شاگردان و دانشجویان سابق نویسنده کتاب، دکتر بشیریه، دعوت به سخنرانی شد. دکتر دلاوری بحث را اینگونه آغاز کرد که: «من همیشه در این تعارض بوده‌ام که به لحاظ حق استادی و نزدیکی نسبی برداشت‌هایم به دیدگاه‌های ایشان شاید نقد و ارزیابی کتاب ایشان برای من چندان موضوعیت پیدا نکند. با این حال شاید

روایتی که من از ایشان می‌دهم خودش باب بحث را باز کند. «دلاوری، ارائه روایتی چندلایه و استفاده نظریات و روش‌های گوناگون و متنوع را نقطه تمایز میان این کتاب با سایر آثار منتشر شده در این حوزه دانست. مساله‌ای که به دلیل تناقض و تکثری که درون خود واقعیت است، از نظر دکتر دلاوری، نه یک نقطه منفی، که وجه مثبت این کار است. در ادامه ایشان توضیحاتی در خصوص شکل و محتوای اثر ارائه داد: «کتاب هفت فصل و یک پی نوشت دارد. تمرکز کل کتاب این است که ثبات سیاسی در ایران از سال ۴۲ تا ۵۷ بر سه پایه ثروت نفتی، ثبات اقتصادی و همکاری دولت و طبقه بالا شکل گرفت. البته عوامل فرعی غیر متعارف سرکوب دولتی و حمایت آمریکا هم مطرح بود. تز نویسنده این است که این سه پایه در طول این سال‌ها به تدریج دچار تزلزل می‌شود. در واقع صعود و سقوط این پایه‌ها را توضیح می‌دهد. اینکه چگونه درآمد نفتی زیاد می‌شود و آن طبقه‌ای که از این درآمدها منتفع شده با دولت وارد ارتباط می‌شود و خلاء آن طبقه‌ای که با اصلاحات ارضی از دور خارج شده را پر می‌کند. اما این پایه‌ها یکی پس از دیگری افول می‌کند. ثروت نفتی اگرچه تا سال ۵۶ رو به افزایش است اما برنامه‌ها انقدر هزینه‌بر است که پول کم می‌آید. میزان درآمدها نیز کم می‌شود، اقتصاد رانتی بی‌ثبات شده و رابطه دولت و طبقه بالا هم شکرآب می‌شود. اما فروپاشی یا تضعیف پایگاه‌های دولت برای انقلاب کافی نیست. بشیریه همانطور که سه عنصر را برای تداوم نظم سیاسی قبل انقلاب مطرح می‌کند، طرح سه فرصت را هم برای تبدیل این وضعیت به یک انقلاب لازم می‌داند: ایدئولوژی انقلابی، بسیج انقلابی و ائتلاف وسیع میان نیروهای متنوع



سیاسی. دیدگاه کلی بشیریه اینجا فقط جامعه شناختی نیست، اقتصاد سیاسی هم هست و تحلیل طبقاتی را نیز نه فقط بر مبنای بحث‌های قشربندی در جامعه‌شناسی، که بر مبنای اقتصاد سیاسی می‌گذارد».

در ادامه، ایشان در خصوص رویکرد اصلی تحلیلی کتاب و نسبت آن با عنوان اصلی کتاب توضیح داد: «عنوان کتاب دولت و انقلاب است. همین عنوان هم مناسب کتاب بود. این برمی‌گردد به یک سنت در علوم سیاسی رادیکال که ریشه در اقتصاد سیاسی دارد. بنیاد بحث، تحلیل اقتصاد سیاسی فروپاشی دولت است نه بحث فرهنگ سیاسی و ... اطلاعات اقتصادی که در این کتاب جمع شده و تحلیل شده در کمتر کتابی دیده می‌شود. اما بشیریه می‌گوید فروپاشی دولت کافی نیست باید ایدئولوژی و بسیج انقلابی هم وجود داشته باشد. ایشان بحث ایدئولوژی انقلابی را همان بازگشت دین با تفسیری انقلابی طرح می‌کند که منشاء آن طبقه متوسط و پایین است که به خواسته‌های خرده بورژوازی پاسخ می‌دهد. مانند نقشی که ناسیونالیسم در دوران مشروطه و قاجار داشت. مدل ایده‌آل املان اجتماعی این ایدئولوژی، یک جامعه خرده‌سرمایه‌داری است. تحلیل طبقاتی فقط برای فروپاشی به کار برده نمی‌شود، مساله اینجاست که چگونه یک تحول طبقاتی صورت می‌گیرد. چگونه پایه اقتصادی نظام برآمده از انقلاب، تبدیل می‌شود به خرده‌بورژوازی عمدتاً سنتی یا چیزی میان سنتی و جدید. این تحلیل تا حدودی مسائل بعد از انقلاب را هم توضیح می‌دهد. خرده بورژوازی بکدست نیست. تفسیر انقلابی، یک دست و یک تفسیر نیست. منازعات سیاسی بعد از انقلاب عمدتاً درون طبقه متوسط است پس می‌توان برای تحلیل بعد انقلاب هم از این



مواد استفاده کرد. مثل این نکته که چپ، پایگاه طبقاتی قابل اعتنایی نداشته است؛ به نحوی که بتواند بعد از انقلاب و در جریان انتقال قدرت، قدرت را بازسازی کند. مبانی و منابع لازم را نداشته است.»

در ادامه این بحث و پس از ذکر این نکات قوت اثر، دکتر دلاوری به بیان نقدها پرداخت و این بحث دوم را با بحث و نقدی در خصوص رویکرد محدود کتاب به مفهوم دولت و طبقه آغاز کرد: «در این کتاب، در صفحات بیست و هشت و بیست و نه، سه طبقه‌ای که در مشروطه تشخیص می‌دهد بازاریان و علما و اشراف زمیندار است. روشنفکران و دیوانیان را حذف می‌کند. در حالی که این تحلیل که طبقه را بی‌ارتباط به دولت بحث کرده کافی نیست. این درسی است که پولانزاس به ما می‌دهد که برای تحلیل عمیق سیاست موضع طبقاتی مهم است نه فقط جایگاه طبقاتی. دیوانسالاران یک طبقه بودند چون در دولت رانتی زمین‌داری و نفتی، منابع مالی دارند. در این کتاب، دولت را صرفاً انعکاس و عرصه منازعات طبقاتی می‌داند. در ایران، منازعه طبقاتی در سطوحی خرد جریان دارد، اما منازعه اصلی در حوزه سیاست است. این در واقع همان بحث بلوک قدرت پولانزاس است که بر این اساس، در ایران در مقیاس کلان همه گروه‌های قدرتمند اجتماعی نیز که نظم موجود را بازتولید می‌کنند بخشی از آن هستند، مثل مذهب.»

در انتها، این استاد دانشگاه و دانشجوی سابق دکتر بشیریه، بحث و نقد اصلی‌اش را به کتاب اینگونه بیان کرد: «بشیریه در یک نتیجه‌گیری خیلی درخشان در یک بند، از ادغام ساختارهای اجتماعی - اقتصادی در غرب اما واگرایی فرهنگی و ایدئولوژی از غرب و تداوم رشد روبنای فرهنگی را توضیح می‌دهد. یعنی اینکه



چطور رشد اقتصادی و اجتماعی با افزایش امکانات مالی و سازمانی و اجتماعی، رشد این روبنا را تقویت می‌کند. مثلاً نهاد مذهبی می‌تواند بیشتر خرج کند و در اثر افزایش ثروت جامعه، توان بسیج بیشتری پیدا می‌کند. من اینجا مشکل دارم. این خود نیاز به تبیین دارد. چرا این تعارض ایجاد شد؟ ما در تحلیل تاریخی معمولاً یا ساختار را می‌بینیم یا کنشگران. بشری‌ه ساختاری نگاه می‌کند. اما تحلیل تاریخی به نظر می‌آید بنا بر ماهیت تاریخ یک فاکتور مغفول دارد و آن زمانمندی و پس و پیش شدن رویدادها و فرایندهاست. این البته در خیلی کشورها از جمله در ایران اتفاق می‌افتد. اینکه زیربنای اقتصادی تحول پیدا می‌کند اما روبنا واگشت می‌کند. این به زمانمندی برمی‌گردد، یک تأخر تاریخی. این تأخر، ویژگی‌های خاصی به سرشت این تحولات زیربنایی می‌دهد: نه یک رشد درون‌جوش کارکردی و نه حتی رشدی که در الگوهای کلاسیک توسعه اقتصادی حاملانش طبقات مشخصی هستند. مثلاً فتوئال‌های بورژوا شده یا بورژواهای نوکیسه. و فرایند توسعه هم از انباشت سرمایه تجاری و انتقال به بخش تولید اتفاق می‌افتد. اما در ایران استحاله دیگری رخ می‌دهد. علت تداوم بخش متوسط سنتی چیست؟ علتش این است که سرمایه‌داری در ایران با سرمایه‌داری تجاری و خرده بورژوازی پیش می‌رود. یعنی این بخش بازار است که ابتدا با اقتصاد مدرن ارتباط پیدا می‌کند نه تولید. این اتفاق بعد از افزایش قیمت نفت در سطح وسیعتری رخ می‌دهد. اما بخش خرده‌بورژوازی تأخر دارد. فرایندهایی که در غرب طی شده و به اقتصاد سرمایه‌داری رسیده در اینجا طی نشده‌است. اقتصاد سرمایه‌داری از چند منازعه بزرگ بیرون می‌آید: منازعه دولت و کلیسا، منازعه شهر و روستا. این‌ها در



ایران رخ نداد. ایران از سر این تحولات می‌پرد، به دلیل اینکه سرمایه‌داری اقتباسی وارداتی دارد. این تأخر توسعه که بخشی از تأخر تاریخی ایران است چنین ویژگی‌ای دارد. بخش ایدئولوژیک هم همین مشکل را دارد. ایرانی‌ها بیشتر با پیامدهای تحولات فکری غرب آشنا می‌شوند نه خود فرایند. هیچ جریان فلسفی و علمی قدرتمندی مطرح نیست. ایده‌هایی مثل عدالت و دموکراسی که نتیجه چند قرن انواع منازعات در غرب بوده را می‌گیرند و می‌گویند خوب است. مشروطه‌خواهان در یک جامعه روستایی شعار سوسیالیسم شهری می‌دهند. این یک سبقت‌گیری غیرکارکردی‌ست. ایده‌هایی بی‌ربط به فرایند تحولات عینی که مبنای کنش قرار می‌گیرد. ما نمی‌توانستیم به آن معنا که می‌خواستند مشروطه داشته باشیم. همین اتفاق در دوران بعد پیش می‌آید. مثل نقد غرب و سرمایه‌داری و لیبرالیسم. سبقت‌گیری ایده‌ها بر فرایندهای عینی. این تحلیل‌ها باید وارد بشوند و گرنه این نتیجه‌گیری، عملاً در سطح توصیف باقی می‌ماند.»

در ادامه جلسه، دکتر توفیق بحث را با این نکته آغاز کرد که به دلیل گذشتن سی سال از انتشار کتاب، نقد کتاب مشکل است، چون ما به اندازه این سی سال، بیشتر می‌دانیم و اطلاعات تاریخی داریم. در ادامه، ایشان با نتیجه‌گیری بحث دکتر دلآوری وارد گفتگو شد: «نگاه من یک مقدار متفاوت با نگاه دکتر دلآوری است. من فکر می‌کنم این چیزی که شما الان به آن اشاره کردید و نقد کردید را بشیریه بعداً رفع میکند و به تز تأخر تاریخی میرسد و بشیریه‌ای که در ایران می‌شناسم با همین تز است، اما من فکر می‌کنم این اتفاق خوبی نبود. چون زمان‌مندی را می‌توان بر اساس همزمانی ناهمزمان‌ها هم فهمید که آن را از حالت خطی خارج



می‌کند. البته من فکر می‌کنم در دوران تدریسش اینجا بر همین اساس تاریخ و توسعه سیاسی را می‌فهمند».

دکتر توفیق، در این کتاب ظرفیتی بالقوه می‌بیند که محقق نشده و این عدم تحقق را منشا برخی مشکلات اساسی در کتاب: «اینجا ارجاع من به پولانزاس است. پولانزاسی که بشیریه به آن ارجاع می‌دهد پولانزاسی ست که هنوز ساختارگراست. هنوز پولانزاس نظریه دولت به این معنا نیست. کتاب نظریه دولتش یک گام کیفی متفاوت است. به هر حال ایشان به مقطعی از پولانزاس ارجاع می‌دهد که هنوز با آن پولانزاس بعدی فاصله‌ای دارد. یک نوع استفاده کلیشه است. این کار، مفاهیمی را امکان‌پذیر می‌کند که مساله‌دار است، مثل کورپوراتیسم یا پوپولیسم فاشیستی. این خیلی مساله‌دار است. در آن نوعی ژارگون‌سازی و شابلون‌سازی می‌بینم. مباحث پولانزاس در اروپا مطرح می‌شود و حساسیتی نسبت به اتفاقات کشورهای حاشیه اروپا دارد. دارد مثل یونان و پرتغال و دیکتاتوری نظامی. این مفاهیم با آن مواد تاریخی که پولانزاس از آن‌ها استفاده می‌کند نسبت وثیق دارد. از بحث‌هایی که در آمریکای لاتین طرح می‌شود مثل نظریه وابستگی و تحلیل‌هایی که از دیکتاتوری نظامی در آمریکای لاتین وجود دارد متاثر است. آنجاست که کورپوراتیسم نظامیان و ... استفاده می‌شود. اینجا بدون هیچ فاصله انتقادی، بشیریه همان‌ها را درباره ایران به کار می‌برد و در تحلیل دچار ایرادات بنیادین می‌شود. به کارگیری غیرانتقادی مفاهیم به تحلیل‌هایی می‌انجامد که با واقعیت نسبتی ندارند. مثلاً درباره کورپوراتیسم، بشیریه اصلاحات ارضی و گذار طبقاتی را می‌گوید و ما با تصویری روبرو می‌شویم که از اصطلاحات دربار و



بوروکراسی و حزب ایران نوین استفاده شده است، اما این‌ها همه می‌توانند جای هم به کار برده شوند چون تفاوت‌ها را نشان نمی‌دهند. گزاره‌های تاریخی را توضیح نمی‌دهند. این اتفاق هنگام بحث درباره حزب رستخیز در دهه پنجاه، یعنی عنی جایی که کورپوراتیسم به فاشیسم می‌انجامد نیز تکرار می‌شود. اینجا گروه‌ها و دربار و طبقات بالا را داریم و اینجا گویا تصمیماتی گرفته می‌شود که به نظر می‌رسد همه با هم هم‌راستا هستند. تصویری از آغاز دهه ۵۰ داده می‌شود که به نظرم مساله برانگیز است. اینجا معتقدم باید سوال تاریخی کرد؛ مثلاً اینکه اینجا شخصیتی مانند «علم» را کجا می‌گذاری؟»

در ادامه، دکتر توفیق نقد اصلی خود را به کتاب، با خواندن جمله‌ای در مقدمه کتاب آغاز کرد و بر مبنای آن، بحث نهایی طرح شد: «دکتر بشیریه در دو سطر آخر مقدمه‌اش جمله مهمی می‌گوید: «سرانجام اینجا باید خاطر نشان ساخت که با توجه به تمرکز سیاست ایران به طور کلی و انقلاب ۵۷ به طور خاص در تهران دیدگاه مورد نظر این مطالعه نیز دیدگاهی از این مرکز سیاسی است». این از یک نظر خیلی خوب است که بشیریه انقدر صادقانه می‌گوید که از کجا به واقعیت نگاه می‌کند. اما به نظرم این لحظه منجر به تلنگری در خود کار نشده است که امکان اندیشه را ایجاد کرده باشد. این که سیاست به طور کلی در تهران اتفاق می‌افتد باید موضوع شک قرار بگیرد. من فکر می‌کنم این معضل اساسی ماست. اگر این لحظه را مورد تامل قرار دهیم عرصه‌ای بر ما گشوده می‌شود که خیلی متفاوت است. اگر چنین باشد که سیاست تنها در تهران اتفاق می‌افتد، پس خود واقعیت سیاست چیست؟ چون این به نوعی بی‌معناست. اینکه فکر کنیم در مناطق دیگر



ایران و در شهرهای کوچک هیچ سیاست و تناسب قوایی وجود ندارد و میان این قوا و تناسبشان نسبتی با تهران نیست. خود بشیریه در این کتاب به دو لحظه اشاره می‌کند، یک جا کوتاه یک جا بلند که نشان می‌دهد می‌توانست به این گزاره شک کند. یک جا که به مقطع سال‌های بیست تا سی و دو اشاره می‌کند. جایی که ناگهان ما با حضور نیروهایی در عرصه سیاسی روبرو هستیم که در دوره رضاشاه حضور ندارند یا ظاهراً حضور ندارند. مثلاً شما با خواست اتحاد قبیله‌ای یا خودمختاری در کردستان یا آذربایجان روبرو می‌شوید، یعنی سیاست در جاهای دیگر دستش را بلند می‌کند و تذکری به تهران می‌دهد. دوم در مقطع بعد از انقلاب، به اتفاقات سطح ملی مثل قومیت و اجتماعات و طبقات و ... اشاره می‌کند که در اقصی نقاط ایران دست به تحرکاتی می‌زنند. تصور اینکه بین این دو مقطع، این نیروها به کلی وجود ندارند، تصور غلطی است و خود این تصور غلط خوانش ما را از این وقایع تغییر می‌دهد. به نظرم اگر به این‌ها توجه می‌شد می‌توانست مثلاً «علم» را توضیح دهد. بشیریه تنها نیست. او در یک سنتی بحث می‌کند که گردن کلفت است و گفتمانی شده. در سنتی که حرف می‌زند که به دهه‌های منجر به انقلاب مشروطه برمی‌گردد. یعنی زمانی که تصویری جدید از ایران در حال شکل‌گیری است. تصویری که انقلاب مشروطه و دولت پهلوی را امکان‌پذیر می‌کند. آن تصور، لزوماً بازتاب کامل کاری که انجام می‌دهند نیست. من تصورم این است که در انقلاب مشروطه تصویری ازین به وجود می‌آید که ما نیاز به دولت قدرتمند مقتدری داریم که از مرکز ایران را نجات دهد. تهران در جایگاهی قرار می‌گیرد که به بقیه نقاط آن‌گونه نگاه می‌کند که یعنی شما عقب



هستید و من می‌خواهم شما را جلو ببرم. با عناصری مثل زبان فارسی و فارس بودن و شیعه بودن و ... در جایگاهی قرار می‌گیرد که باید بقیه را رام و تربیت کند اما در این فرایند می‌فهمد که آن‌ها هم از قدرتی برای تربیت تهران برخوردارند. شما با یک وجهی از دولت روبرو می‌شوید که تا به حال در هیچ تاریخ‌نگاری گفتمانی نشده است؛ وقتی فرماندار نظامی که به ایالت فارس می‌رود که حالا تبدیل به استان فارس و چند استان دیگر شده چه اتفاقی آنجا می‌افتد؟ طبقه زمین‌داران و علما و تجار را درست است که از حکومت بیرون انداختید اما اگر پولانتراسی ببینیم ما با بلوک قدرت طرفیم. آن‌ها چطوری جذب می‌شوند؟ از طرف دولت پهلوی اول و دوم چطوری جذب سیاست می‌شوند؟ اگر من فقط سراغ حزب ایران نوین بروم واقعا دچار این توهم می‌شوم که ما آن‌ها را کنار گذاشتیم و آن‌ها فقط در یک جایی بیروند و ما می‌توانیم آن‌ها را دیسپلینه کنیم. اما اگر شما در همان ۱۳۵۰ به یادداشت‌های روزانه علم مراجعه کنید متوجه می‌شوید که علم حوزه‌ای از سیاست ایران را زبانمند می‌کند و در گوش شاه می‌خواند اما شاه متوجه نمی‌شود. می‌گوید آنگونه که دولت حزب ایران نوین عمل می‌کند، عملا در حال بیگانه‌سازی است. بیگانه‌سازی تمام آن قدرت‌های محلی که شاه به عنوان «پدر تاجدار» باید همه‌شان را جذب می‌کرد.»

در نهایت، دکتر گل‌محمدی نیز در یک بحث کوتاه، نقاط مثبت و منفی اثر را ذکر کردند. از جمله نکات مثبت اثر از نظر ایشان، رویکرد و زاویه تحلیلی، داده‌ها و اطلاعات کتاب و پایبندی‌های روشی بیان شد. اما مهم‌ترین نقد ایشان، ابهامات بسیار در مفاهیم کتاب و شیوه استفاده از این مفاهیم بود.



بازخوانی انقلاب به مثابه‌ی «رخداد»

نقدی بر کتاب «زمانی مابین زمان‌ها» اثر لیلی عشقی

مهسا اسدالله‌نژاد - دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس

انقلاب ۵۷ اذهان مختلفی را از سنت‌های فکری گوناگون به خود مشغول کرد. اساساً انقلاب ایران جدای از تحولاتی که در عرصه‌ی روابط بین‌الملل و مناسبات جهانی به وجود آورد، ردپای خود را در سنت‌های نظری مختلفی به جا گذاشت. بی‌تردید بیش از همه می‌بایست نظریه‌های انقلاب را مد نظر قرار داد که بعد از انقلاب ایران یا در پی بازسازی نظام مفهومی و نظری خود برآمدند (مهمتر از همه، نظریه‌ی تدا اسکاچپول) و یا وقوع انقلاب ایران را یکسره متفاوت از سایر انقلاب‌های تاریخ ارزیابی کردند و کوشیدند این تفاوت را یا به اتکای نظام هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اندیشه و فرهنگ ایرانی و یا خاص‌بودگی خود جامعه‌ی ایران توضیح دهند.

در میان مهمترین کسانی که به انقلاب ایران پرداختند به‌طور مشخص می‌توان از تدا اسکاچپول، جان فوران، میشل فوکو و لیلی عشقی سخن گفت. درست است

^۱ تدا اسکاچپول در مقام یک مارکسیست ساختارگرا با وقوع انقلاب ایران دست به بازصورت‌بندی نظریه‌ی خود زد و با انتشار مقاله‌ی «دولت رانیر و اسلام شیعی در انقلاب ایران»



که هم اسکاچپول و هم فوران بر نقش کارگزار انقلاب و عامل فرهنگی صحنه گذاشتند، اما فوکو و عشقی - شاگرد کریستین ژامبه - بر نقش «تشیع» در دگرذیسی مفهوم «خود» تکیه کردند و از نظر ایشان انقلاب دیگر دگرگونی شرایط اجتماعی و سیاسی با تکیه بر عامل فرهنگی نبود، و بیش از هر چیز متکی بر «بازسازی خود» و بر اساس «آموزه‌های اسلام شیعی» رخ داد.

رساله‌ی دکتری «زمانی مابین زمان‌ها» اثر لیلی عشقی با راهنمایی کریستین ژامبه - شاگرد هانری کرین - در سال ۱۹۹۲ در فرانسه منتشر شد. رساله‌ی عشقی در

پاره‌ای از دعاوی نظریه‌ی انقلاب خود را که به زعم وی نشانگر ویژگی‌های عام و جهانشمول انقلاب‌ها هستند جرح و تعدیل کرد. او که تا پیش از این نقشی برای ایدئولوژی و عناصر فرهنگی در وقوع انقلاب قائل نبود، به ایفاگری روحانیت در وقوع انقلاب ایران پرداخت، ضمن اینکه آن را برخلاف سایر انقلابهایی که تاکنون مبنای تحلیل قرار داده بود - انقلاب فرانسه، روسیه و چین - انقلابی شهری ارزیابی کرد. البته او به «ایدئولوژی اسلام شیعی» از آن منظر که ایدئولوژی است، کاری نداشت و در واقع سعی می‌کرد نسبت روحانیت در مقام یک طبقه را با سایر طبقات مشخص کند.

جان فوران با وقوع انقلاب ایران از پیدایش نسل چهارم نظریات انقلاب سخن گفت که با رهیافت‌های فرهنگی مشخص می‌شوند. او به اتکای انقلاب ایران، دسته‌بندی‌ای تحت عنوان «انقلاب‌های جهان سوم» به دست می‌دهد که انقلاب‌های دهقانی نیستند و نقش روابط بین‌المللی در وقوع آنها انکارناپذیر است. از دید او انقلاب یک پدیده‌ی چندعلیتی است که برای فهم آن می‌بایست عوامل سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی را مدنظر داشت. او ضمن در نظر گرفتن رابطه‌ی «دولت سرکوبگر» با طبقات پیش و پس از سرمایه‌داری و شکل‌گیری فرایندی به نام «توسعه‌ی وابسته»، از «فرهنگ‌های سیاسی مخالف» سخن می‌گوید و نقش کارگزار انقلاب و کنشگران انقلاب را تئوریزه کرده است. (برای اطلاعات بیشتر، رک به بازتاب انقلاب اسلامی ایران در نظریه‌های انقلاب: تولد و شکل‌گیری نسل چهارم تئوری‌های انقلاب؛ محمدباقر خرمشاد؛ مجله‌ی جامعه‌شناسی ایران؛ دوره‌ی پنجم؛ ۱۳۸۳، شماره ۳)



تقاطع سه جریان قرار دارد: اسلام ایرانی کربن، معنویت سیاسی فوکو و تئوری رخداد بدیو. متن پیش‌رو در پی مشخص کردن جایگاه تئوری لیلی عشقی-انقلاب به‌مثابه‌ی رخداد- است، به‌گونه‌ای که بیش از هر چیز سهم مفهوم‌پردازی‌های هانری کربن در تئوری «انقلاب» عشقی روشن شود و نسبت پروژه‌ی عشقی-ژامبه با پروژه‌ی فوکو مورد ارزیابی قرار گیرد. در این بین در تلقی انقلاب به‌مثابه‌ی رخداد، ردپای بدیو نیز به‌وضوح دیده می‌شود.

یک مسئله: «سیاست حقیقت»

ژامبه در مقدمه‌ای که بر کتاب لیلی عشقی نوشته است، می‌نویسد که کتاب حاضر قصد یک تبیین جامعه‌شناسانه را ندارد.^۱ و می‌خواهد رخداد انقلاب را در دل

^۱ اساساً نظریاتی که به ذات پدیده‌ها نظر دارند، تضاد عمیقی با رویکردهای جامعه‌شناسانه پیدا می‌کنند و عامدانه از «علم» فاصله می‌گیرند: «من در کتاب ادعای علمی بودن مسائل را ندارم و نخواستم چیزی را ثابت کنم. اصلاً مسأله‌ی رخداد، وجود یافتن و اینگونه مسائل با علم جور در نمی‌آید. علم یعنی بتوان یک تجربه را بارها و بارها تکرار کرد. در حالی که انقلاب ایران تنها در ایران و تنها در ایران شیعی امکان وقوع داشت». (عشقی، ۱۳۷۸: ۱۸۵) باقر خرمشاد، تحلیل عشقی از انقلاب ایران را گواهی بر اثبات امکان علوم انسانی اسلامی می‌داند. زیرا از اساس و در شالوده‌های خود نسبتی با پارادایم فکری مسلط غربی ندارد. شکاف در پارادایم فکری مسلط، یعنی «رجوع به مبانی معرفتی غیرماده‌گرایانه و غیرپوزیتیویستی. یعنی جرأت کردن به این که برای فهم یک پدیده از غیرماده هم بهره گرفته شود و این همان کاری است که در کار خانم عشقی می‌بینیم». (خرمشاد، ۱۳۹۰: ۱۳) بنابراین نگاهی سویژکتیو، مترادف با نوعی نگاه عرفانی قلمداد می‌شود که حصار تنگ ابژکتیویسم را می‌شکافد. رویکردی که موجب می‌شود تا واقعیت کاملاً اجتماعی انقلاب را یک «رخداد» ذهنی برشمرد. صفار هرنندی نیز کار عشقی را نمونه‌ای در راستای اثبات عدم کفایت تحلیل‌ها و مدل‌های رایج تحلیلی علوم اجتماعی می‌داند. (هرندی، ۱۳۹۰: ۱۱)



متافیزیک ایرانی بفهمد! «لیلی عشقی مدعی تبیین سیاست از طریق عالم اصرار نیست و نمی‌خواهد انتزاعیات صرف مذهبی را به جای یک واقعه‌ی تاریخی قرار دهد؛ بلکه وی سعی دارد تا سطح آن چیزی را تعمیق ببخشد که میشل فوکو پیشگویانه آن را «معنویت سیاسی» نامیده بود. او می‌خواهد پرده از این جمله‌ی مارکس بردارد که می‌گوید: «در شرق کلید همه‌چیز مذهب است». (ژامبه، ۱۳۷۰: ۱۵) ژامبه علاوه بر آنکه در ادامه می‌کوشد پروژه‌ی معنویت سیاسی را در نسبت با این‌همانی سیاست و حقیقت بخواند، می‌خواهد از برابرنگاری مذهب به‌مثابه‌ی «زیربنا» فاصله بگیرد. در واقع مسئله از چارچوب تحلیلی «روبنا» و «زیربنا» فراتر می‌رود. مسئله بیش از هر چیز پرداختن به «ذات سیاست» است، در حالی که بحث از تلقی سیاست به‌مثابه مجموعه‌ای از قوانین حقوقی و مدنی پا فراتر می‌گذارد و در عین حال نسبتی با مفاهیم رایج در زبان سیاست ندارد. در نگاه ژامبه پرداختن به ذات سیاست که در رخداد انقلاب ایران همان مذهب است، به‌معنای آن نیست که مذهب همچون عامل اقتصادی در غرب عمل می‌کند و در پی تبیین همه‌چیز است، بلکه به این معناست که بر خلاف تصور رایج غریبان، امکان پرداختن به «ذات» سیاست از طریق تحلیل متافیزیک تفکر ایران شیعی فراهم می‌شود. اما این‌همانی سیاست و حقیقت چگونه ممکن می‌شود و چه مختصاتی دارد؟

^۱ از دید باقر خرمشاد، عشقی نخستین کسی بود که می‌خواست تماماً بر نظریات ابژکتیو از انقلاب ایران بشورد و سعی کند انقلاب را نه به‌مثابه‌ی یک ابژه، بلکه به‌مثابه‌ی رخدادی که در سوئزکتیویته‌ی جمعی ایرانیان رخ داد، ارزیابی کند. (خرمشاد، ۱۳۹۰: ۱۲)

گسترش معنای رخداد عرفانی

ژامبه تحت تأثیر تئوری «رخداد» بدیویی می‌کوشد با توجه به مفهوم «رخداد» در عرفان - مشخصاً عرفان شیعی مد نظر کرین - قرائت تازه‌ای از رخداد بدهد که حاصل گسترش معنای «رخداد» است. این گسترش معنایی از یک سو متضمن رخداد آلن بدیو است، به این معنا که در پیوند با حقیقت^۱ از روند زمان تاریخی می‌گسلد و از سوی دیگر در بردارنده‌ی معنای رخداد و «واقع‌های ست که برای عرفا هنگام ملاقات الهی رخ می‌دهد». (عشقی، ۱۳۷۸: ۱۷۴) درست است که پدیده‌ای به نام انقلاب در تئوری آلن بدیو همان لحظه‌ی رخداد است، اما در عرفان اسلامی رخداد یا واقعه کاملاً فردی است و در نسبت با ساحت الوهیت رخ می‌دهد به نحوی که موجب دگرگونی احوال فرد می‌شود. بدین ترتیب فرض انقلاب به مثابه‌ی «رخداد»، هم ناظر به دگرگونی شرایط بیرونی است و هم درونی. در واقع انقلاب معادل با «تغییر خود» است و تقلیل‌پذیر به دگرگونی و تغییر شرایط بیرونی نیست، ضمن آنکه در بردارنده‌ی این معناست.

در اهمیت‌یابی «تغییر خود»، رخداد یک حرکت وجودی در نظر گرفته می‌شود، حرکتی که در پی تولد انسان دیگری است. مرگ هم در تولد این انسان دیگر نمی‌تواند خللی ایجاد کند. فرد انقلابی که در اثر رخداد متحول شده است، مرگ را هم مرحله‌ای در سیر وجودی خود می‌داند: «به نظر من انقلاب یک حرکت

^۱ ژامبه در مقدمه‌ی کتاب می‌گوید: «به نظر آلن بدیو، حقیقت عبارت است از: تأثیر رخداد که به وضعیت موجود اضافه شده و تمامیت آن را از آن می‌گیرد و آن را به سوی بی‌نهایت رهنمون می‌شود». (ژامبه، ۱۳۷۹: ۱۷)



وجودی بود بر محوریت امام، همانطور که قیام امام حسین نیز یک حرکت وجودی بود که گرچه به مرگ منتهی می‌شد اما هراسی از مرگ نبود، چنانکه امام خمینی نیز از مردم می‌خواستند به هیچ قیمتی صحنه را ترک نکنند و بر وجودی که پیدا کرده‌اند پافشاری کنند». (عشقی، ۱۳۷۸: ۱۸۳)

تأکید بر حرکت وجودی و تغییر خود از اساس، یادآور تلاش هانری کربن برای نشان دادن شرق و غرب «وجود» است، به نحوی که فرد می‌بایست بعد از وقوع واقعه‌ی عرفانی و در اثر ارتباط با جهان ملکوت - عالم مثال - از تاریکی‌های غرب‌گونه‌ی «خود» خارج شود و به سمت نور شرقی «خود» حرکت کند. با گسترش معنای رخداد، انقلاب حرکت وجودی ملتی از غرب به سوی شرق وجود خود است، شرق و غربی که متضمن معنای جغرافیایی نیز هستند. بنابراین عشقی با کاوشی در متافیزیک اشراقی ایرانیان، بیان می‌کند که «ایرانیان در زمان شاه، در خانه‌ی خود احساس غربت می‌کردند، غربتی وجودی که غرب جغرافیایی و فلسفی عامل آن بود. شاه خود را به امپریالیزم غرب فروخته و غرب‌گرا و عقل‌گرا شده بود. او ایرانیان را در خانه‌ی خود تبعید کرده بود. عقل غربی بر شرقی برتری یافته بود». (عشقی، ۱۳۷۸: ۶۷) در نگاه عشقی، «هجوم غرب جغرافیایی و فلسفی، موجب نوعی احساس «غربت غربیه» شده بود و مردم در جامعه‌ای که سودای بدل‌شدن به «تمدن بزرگ» را در سر داشت احساس تحقیر و ترک هویت می‌کردند. هنوز گروهی در حال ارائه‌ی تحلیل‌های پرولتاریایی از انقلاب بودند که خبردار شدند بهمن انقلاب فرارسیده و شاه در حال رفتن است. چیزی که طلب می‌شد، نوعی «بازگشت به خویشتن» بود که آیت‌الله خمینی آن را

رهبری می‌کرد. بازگشت به خویشتن، یعنی بازگرداندن ایران به ایرانیان و فارغ‌شدن از غربی بود که با سیطره‌ی خود، اشراق ایرانی-شیعی را به سوی ظلمت کشانده بود. انقلاب، بازگرداندن نور به خانه بود که با وجود ارزش‌های غربی، کم‌سو شده و ایرانیان را به غم غربت سرزمین مألوف می‌کشاند. (همان: ۷۲)

زمان رخداد: زمان ثابت ملکوت

پر واضح است که ما قصد تشریح مفهوم زمان-چنانکه رخداد- را در «فلسفه‌ی تشیع» نداریم. عشقی با تکیه بر زمان‌های سه‌گانه در فلسفه‌ی شیعی علاءالدوله‌ی سمنانی و قاضی سعید قمی که در «اسلام ایرانی» کربن مد نظر اند، دست روی زمان عالم میانی، عالم ملکوت و در واقع همان عالم مثال می‌گذارد. زمانی که کربن به اتکای آن سعی کرده بود نشان دهد که چگونه می‌شود از زمان تاریخی و تقویمی فاصله گرفت و بنابراین در دام سکولاریزاسیون نیفتاد. وی می‌خواست از رویدادهای قدسی و رخدادهای مرتبط با حکمت نبوی محافظت کند، علاوه بر آنکه بتواند در زمانی جز زمان عالم ملک و زمان تاریخی از ارتباط با «امام معصوم» سخن بگوید. دیدار و ملاقات با «امام» و دست‌یابی به رویدادهای معنوی تنها از خلال تصور این زمان ثابت عالم ملکوت ممکن است، عالمی که هم ناظر به زمان و هم ناظر به مکان دیگر است. در واقع وقوع «رخداد» ارتباط با چنین عالمی ست. عشقی با توجه به توسع معنای رخداد و به تبعیت از کربن، معتقد است که «رخداد لحظه‌ی ست در عالم ملکوت. همان عالمی که زمان آن باقی است و میان ملک و جبروت قرار گرفته است. لحظه‌ای که ما از عالم ملک و امور روزمره و همیشگی کنده می‌شویم و در آن عالم بی‌زمان و بی‌مکان قرار



می‌گیریم. این زمان جدای از زمان تقویمی است و مشخص نیست چه زمانی به زمان تقویمی طول می‌کشد. ما ناگهان در این لحظه‌ی استثنایی قرار می‌گیریم و بعد دوباره از ملکوت به ملک می‌آییم، منتها این بار همه‌چیز برایمان تغییر کرده و نگاهمان به دنیا عوض می‌شود». (عشقی، ۱۳۷۸:۱۸۴)

کربن در تقسیم‌بندی هم‌ارز با تقسیم‌بندی زمان ملک، زمان ملکوت و زمان جبروت، از زمان آفاقی (بیرونی) و انفسی (درونی) در فلسفه‌ی شیعی سخن می‌گوید. این دو زمان به هم راهی ندارند. اما عشقی که می‌خواهد راهی از درون به برون بیابد، رخداد انقلاب را حاصل برخورد دو زمان آفاقی (تاریخی) و زمان انفسی (درونی) می‌داند. وی در ادامه‌ی غیر معمول خواندن «رخداد» و وقوع آن در زمانی غیر از زمان تاریخی، بیان می‌دارد: «من انقلاب را یک رخداد دیدم. یک رخداد درونی که برای ملت ما اتفاق افتاد. زمان رخداد زمان بی‌زمانی است. در رخداد همه‌چیز با هم هم‌دوره است. ما دیدیم در زمان رخداد و انقلاب ایران ناگهان حادثه‌ی کربلا به ما خیلی نزدیک شد... در زمان رخداد، ترتیب زمانی از بین می‌رود و همه‌چیز با هم هم‌زمان می‌شود». (عشقی، ۱۳۷۸:۱۷۶)

از دید عشقی نیز جهان ملکوت یا عالم میانجی یا در واقع همان عالم مثال، جهان رخدادهاست. ویژگی رخداد- که در عالم ملکوت ایرانیان، خصلت دیداری دارد- به‌وسیله‌ی جهیدن از ملکوت به عالم ملک، تاریخ را می‌گسلد و کسی از چرایی و چگونگی آن آگاه نیست. همه‌چیز اتفاقی و حادث است و بنابراین از امکان جدیدی حکایت دارد. به دلیل وجود همین رخداد است که رخدادهای بزرگ بی‌تاریخ اند و تابع قواعد تاریخی نیستند. رخدادهای بزرگ و گسست‌آور،



ابتدا در زمان لطیف- زمان متعلق به جهان ملکوت- رخ می‌دهند و بعد به تاریخ می‌جهند. ملکوت در واقع باطن همین عالم محسوس است و دیدار لحظه‌ای مکشوف گشتن این باطن است. لیلی عشقی توضیح می‌دهد که در انقلاب ایران، دیدار به صورت جمعی رخ داد و این همان دلیلی است که به او اجازه می‌دهد تا ادعا کند انقلاب ایران در ملکوت رخ داده است.^۱ او از این دیدار، به «رخداد» تعبیر می‌کند. تعبیر رخداد معرف این است که این امر «برنامه‌ریزی شده، نیت‌مند، ثابت و ماندگار نیست و ناگزیر به پایان می‌رسد، ولی میان قبل و بعد از خود خطی ضخیم می‌کشد و راهی جدید با رخداد آغاز می‌شود». (عشقی، ۱۳۷۹: ۶۹) اما این ملاقات- که در اسلام ایرانی هانری کربن معادل دیدار با امام معصوم و رویدادهای قدسی‌ست- ملاقات با چه چیزی ست و به دست چه کسی ممکن می‌شود؟ ژامبه و عشقی در پاسخ به این سؤال، سراغ نقش «امام معصوم» به عنوان کسی که باطن دین را تأویل می‌کند، می‌روند؛ اما با توسع مفهوم امام شیعی، از امکان تأویل جلوه‌ای دیگر از باطنیات دین یعنی رخداد انقلاب دفاع می‌کنند.

امام و امکان تأویل مدام باطن دین و گشودن افق‌های تازه‌ی معنا: رخداد

^۱ از دید عشقی تمام حوادث در ملکوت رخ می‌داد و «در لحظه‌ای خارج از زمان در ابدیت به ثبت می‌رسید؛ به گونه‌ای که ارتش ایران به این نتیجه رسید که بدن‌هایی که در مقابل آن قرار گرفته، معمولی نیست. به نظر می‌رسید که این مردم، شوقی دیگر دارند و به سلاحی دیگر مجهزند تا اینکه ارتش نیز خود را به رخداد سپرد و در واقع در برابر ملکوت تسلیم شد». (عشقی، ۱۳۷۹: ۶۵)



در رخداد، حقیقت است که اهمیت پیدا می‌کند و نه دانش. در واقع بروز «رخداد» خود بروز حقیقت در دانش است. پس این جا دیگر «دانش» و معنای به‌دست آمده و «ظاهری» نیست که اهمیت دارد، بلکه حقیقت رخداد مهم است که امکان معنای تازه را فرا روی ما می‌گذارد. ژامبه امکان افق‌های گشوده‌ی معنا را در مفهوم «باطن» مد نظر عرفان شیعی می‌بیند که در تقابل با مفهوم «ظاهر» قرار می‌گیرد. «ظاهر» در اینجا همان معناهای محقق شده‌ی دینی است. البته مراد از «باطن» همانی نیست که هم در تسنن حاضر است و هم در کلیت اسلام مراد می‌شود. بلکه قرائت خاص «باطن» در اسلام ایرانی کربن، با تعریف جایگاه خاص «امام» مشخص می‌شود. با همین قرائت از جایگاه امام به‌مثابه‌ی تأویل‌کننده‌ی «باطن» دین است که امکان فهم «رخداد» انقلاب ایران فراهم می‌آید. عشقی در تعریفش از جایگاه «امام» خود را وامدار هانری کربن می‌داند: «جایگاه امام در تسنن بسیار متفاوت از تشیع است و در غرب کسی جایگاه امام شیعی را نمی‌شناسد، جز آن‌که هانری کربن خوانده باشد. من سعی کردم جایگاه امام و یا بهتر بگویم تصور برآمده از امام شیعی را در نسبت با «رخداد» انقلاب بازخوانی کنم». (عشقی، ۱۳۷۸: ۱۷۸)

ژامبه ادعای رساله‌ی عشقی را این‌گونه بر می‌شمرد: «در وجدان ایرانیان، امام خمینی همان نقش منتسب به دوازده امام شیعه را ایفا کرده و به نتایج مشابهی هم رسیده است. امام در تشیع بیانگر اصل تأویل است. آنها کلام را به بنیان نامتناهی آن در گفتار الوهی آن برگردانده و پرده از معنای پنهان آن بر می‌گیرند. به این معنی که رویداد نامتناهی را وارد متن متناهی می‌سازند. بدین‌گونه اصل محوری کتاب «لیلی» عشقی این است که انقلاب ایران خلق الساعه در جهان محسوس رخ نداد، بلکه به‌واسطه‌ی یک نگرش ذهنی به صورت رویدادی ملموس برای یک ملت در آمد. این انقلاب به تعبیری در ملکوت رخ داد». (همان، ۱۹)



در تشیع، «امام محل تجلی نور خداست و راه رسیدن به خدا از او می‌گذرد.. امام کتاب ناطق است و تأویل‌کننده‌ی کلام خدا. کلامی که هر بار توسط امام «رخداد» جدیدی می‌شود.. امام «رخداد در کلام» است: امکان چشم‌اندازی نو.. حالا چه شده است که در اواخر قرن بیستم برخلاف دنیای جدید کسی از راه رسید که واجد چنین شرایطی شد و ملتی در چنان لحظه‌ی وجودی خاص قرار گرفت که چنین ملاقاتی بین آن دو صورت گرفت و تمام تئوری‌های انقلاب‌های قبلی و زمان و پیشرفت و غیره را برهم ریخت؟ زیاد دنبال علت نگردیم و شکرگزار وقوع «رخداد» باشیم و در پی مسیری که «رخداد» گشوده است». (عشقی، ۱۳۷۸: ۱۷۹-۱۸۰) نقش اساسی امام، شکستن معانی و قواعد مرسوم و «پای گذاشتن در ترکیب و امکان جدیدی است». عشقی با مقایسه‌ی تدابیر و موقعیت آیت‌الله خمینی، با امام در عرفان شیعی و تاریخ تشیع معتقد است که او در قامت امامی مبارز در متافیزیک شیعه، وجدان خفته‌ی شیعه را بیدار کرد و صراحتاً، آنگونه که کارویژه‌ی امام است، از منطق و امکانی جدید صحبت کرد. امام کسی‌ست که نظم را می‌شکند، امکانی دیگر را خلق می‌کند و بعد از آن است که، بدون اینکه خود بخواهد، شیعه او را شایسته‌ی نام «امام» می‌بیند. همانگونه که امام معصوم در تشیع قدرت تأویل دارد، آیت‌الله خمینی هم توانست این جایگاه را به دست آورد و خود در نقش تأویل‌گر قانون، به مثابه‌ی قانون‌گذار ظاهر شد که مجری شریعت و تشیع است. از نگاه عشقی، «زیبایی تشیع» در آن است که هرگز تماشای گفته نمی‌شود. همیشه نیمی از آن مخفی می‌ماند و تشیع از باطنی به باطن دیگر حرکت می‌کند. بنابراین «آنچه در تشیع



اهمیت دارد، در راه بودن است و نه رسیدن به مقصد؛ اصل در حرکت بودن، اهمیت بیشتری از مشخص بودن هدف و دستاوردها داشت.» (به نقل از فاضلی، ۱۳۸۵: ۷۵)

در فصل آخر در بخش «بازگشت از ملکوت»، عشقی انقلاب ایران را بی‌تردید پاسخی به سوال «ما کیستیم؟» می‌داند. از آنجایی که شاه سعی می‌کرد، این سوال را تنها با وجوه مرتبط با ایرانی بودن ما جواب دهد، «انقلاب به مثابه‌ی رخداد، باطن جامعه‌ی ما را آشکار کرد. این آشکارشدگی، بر مبنای صورت بندی از واقعیه‌ی عاشورا رخ داد. در باطن اندیشه‌ی ما، رخداد عاشورا توانایی برانگیخته شدن در شرایط مختلف سیاسی را دارد که می‌تواند نبرد حق و باطل تشکیل دهد.» (عشقی، ۱۴۵) از آنجایی که هر باطنی، خود در حکم ظاهری برای باطن دیگر است، تاریخ تشیع امتداد می‌یابد.

وفاداری به رخداد

از آنجایی که رخداد، برنامه‌ریزی نشده و به‌طور ناگهانی و خارج از زمان تقویمی به‌وقوع می‌پیوندد، زمان برنامه‌ریزی، امکان کنش‌گری بعد از رخداد فراهم می‌شود: «بعد از رحلت امام، فرایند دیگری آغاز می‌شود: وفاداری به رخداد.» عشقی از دوم خرداد به‌مثابه‌ی رخداد دوم نام می‌برد. «زمان دوم رخداد زمان آرام گرفتن است. زمان وفاداری به رخداد. زمان تجربه کردن زندگی روزمره، زمان بازگشت به جهان و جهانیان و برقراری ارتباط با کشورهای جهان، ارتباط با کشورهای غربی که فرسوده اند و در روشنگری خود سردرگم اند. اگر ۲۲ بهمن یک لیبک به رخداد بود، دوم خرداد یک لیبک بود به ۲۲ بهمن در واقع لیبکی به



لیک بود. تجدید عهد با انقلاب بود و اعلام وفاداری به رخداد. لیک به لیک ما را از اصالت حادثه مطمئن می‌سازد». (عشقی، ۱۳۷۸: ۱۸۸) بنابراین رخداد پاسخی به یک وضعیت نیست و در واقع خود وضعیت است که پرسش‌های تازه و امکانات تازه‌ای را فراهم می‌کند که می‌توان در فاصله از خود تجربه‌ی رخداد، به آن‌ها اندیشید. در نگاه عشقی وفاداری به رخداد، یعنی ایجاد عرصه‌ی کنش و برنامه‌ریزی و بازگشت به زمان معمولی تاریخ و توجه به تحقق آرمان‌های انقلاب. عشقی در سخنرانی خود در پژوهشکده‌ی امام خمینی می‌گوید نظریه‌اش در باب انقلاب ایران بسیار مورد توجه اندیشمندان غربی قرار گرفته است. از دلوز و ریکور نقل قول می‌آورد که برای او نوشتند بعد از خواندن اثرش، افق‌های تازه‌ای درباره‌ی نسبت زمان و مکان و نسبت‌اش با امر سیاسی برآنان آشکار شد که تا پیش از آن وجود نداشت. عشقی از شباهت‌های تحلیلش با تحلیل فوکو آگاه است. از دید او اگر میشل فوکو در زمان انتشار کتاب (۱۹۹۲) زنده می‌بود، گفتگوی مهمی میان آنان در می‌گرفت. اما وجوه شباهت تحلیل ژامبه-عشقی از انقلاب ایران و تحلیل فوکو از انقلاب ایران چیست؟ تشابه بر سر کدام موضوع موجب می‌شود تا ژامبه کار عشقی را در ادامه پروژه‌ی «معنویت سیاسی» فوکو بخواند؟

انگاره‌ی مشترک «رخداد» ژامبه و «معنویت سیاسی فوکو»: امکان تغییر خود

کریستین ژامبه در مقاله‌ای تحت عنوان «شکل‌گیری و عمل معنوی/ ملاحظاتی درباره‌ی تاریخ جنسیت» که در ۱۹۸۹ در مجموعه مقالاتی درباره‌ی فوکو چاپ

می‌شود- یعنی پیش از انتشار رساله‌ی دکتری عشقی- موضع خود را درباره‌ی فوکو شرح می‌دهد. از نگاه ژامبه، فوکو در دو برهه «شرق» را مد نظر دارد و از خلال خوانش این دو برهه، ژامبه با فوکو همدل است: «فوکو شرق را حداقل در دو بخش از آثارش مد نظر دارد. در مقدمه‌ی ویراست اول تاریخ جنون، می‌خوانیم: در کلیت‌یابی عقل غربی، شکاف از چیزی وجود دارد که آن شرق است. مقصود تفکر شرقی‌ست به‌مثابه‌ی خاستگاه؛ رویای شرقی به‌مثابه‌ی نقطه‌ی سرگیجه‌آوری که مکان تولد (غرب) است. در نوستالژیا و وعده‌های بازگشت، شرقی را می‌بینیم که خود را در مواجهه با استعمارگری عقل غربی دیده است، اما به‌طور قطع غیر قابل دسترسی‌ست، زیرا همواره به‌مثابه‌ی مرز باقی می‌ماند: در شب آغاز شکل‌گیری عقل غربی، درست جایی که خط جداکننده را برقرار کرد، شرق برای غرب همه‌چیزی شد که غرب نبود، این جاست که باید از جستجوی هر چیزی سخن گفت که می‌تواند نمایانگر حقیقت خاستگاهی‌اش باشد. تاریخ این شکاف بزرگ، چیزی‌ست که می‌بایست به سراغ آن رفت. در طول تمامی فرایند غربی «شدن»، باید تداوم‌ها و چرخش‌ها را مورد مطالعه قرار داد، مطالعه‌ای که هم‌زمان موجب آشکارسازی سرشت سلسله‌مراتبی این فرایند می‌شود.» (نقل از ژامبه، ۱۹۹۲:۲۳۳)

از دید ژامبه، فوکو طرح یک برنامه‌ی پژوهشی را نمایان کرد که می‌توان این‌گونه آن را فهمید: «مطالعه‌ی شیوه‌هایی که تصور «دیگری» شکل گرفت، از رنساس تا پیدایش شرق‌شناسی. نشان دادن اینکه شرق‌شناسی قادر بود این تصور «دیگری» را در عین برجسته‌سازی، دستکاری کند. می‌توان نشان داد که شرق‌شناسی چگونه

می‌تواند شناخت «خاستگاه گمشده» را با شیوه‌های که بر عهده‌ی ماست تا آن‌ها را شفاف کنیم و مورد مطالعه قرار دهیم، به شناخت خاستگاهی «به‌لحاظ تاریخی متفاوت» بدل کند. (همان، ۲۳۴) در واقع ژامبه، از این نگاه فوکو به شرق، می‌خواهد بر تفاوت شرق دست بگذارد و آن را از موضع خود شرق مورد خوانش قرار دهد و نه از موضع خاستگاه گمشده‌ی غرب.

ژامبه علت دیگر علاقه‌ی خود به فوکو را ناشی از تحلیل وی از انقلاب ایران می‌داند: «آنچه که متون فوکو در واقع می‌خواهند بگویند، چیزی متفاوت از تمامی تحلیل‌هایی است که از انقلاب ایران شده‌است. نقطه‌ی تحلیل فوکو متکی بر سیاست یک دولت آینده نیست، بلکه متکی بر ماهیت خود قیام است، متکی بر «سیاست معنوی» ای است که این قیام را ممکن می‌سازد. در واقع، این سیاست معنویت صورتی از تحقیقی «استعلایی» است: چه شرایطی هستند که برای یک فرهنگ ممکن می‌سازند تا تصمیم به انقلاب بگیرند؟ براساس امید و تجربه‌ای که در قالب اصطلاحات «حوادث بهستی» دیده می‌شود؟» اینجا، شرق دیگر از طریق نام‌هایی که غرب تعیین کرده است، به خود نگاه نمی‌کند، بلکه می‌تواند از جایگاه پروبلماتیک کردن قدرت و آزادی به زبان خود، به خود بنگرد، قدرت و آزادی‌ای که متفاوت اما واقعی‌اند، ناآشنا اما مستقل. فوکو می‌بیند که تاریخ در اینجا، بیان فرا-تاریخ است، یا بیانی از تاریخ قدسی. فرا-تاریخی که زمان دنیوی را به نفع رخدادهای مسیائیک به تعلیق در می‌آورد. مکان وقوع این رخدادهای دنیای پدیدارها نیست که علم بتواند به فهم آن نائل آید. او هم‌چنین از امکان شیوه‌ی بودن یک سوژه صحبت می‌کند، سوژه‌ای کاملاً متفاوت از سوژه‌ی



علمی، قانونی و اخلاقی که به دست چرخش گالیله‌ای-دکارتی در غرب بنا نهاده شد.» (همان، ۲۳۴)

در یک نگاه کلی و جامع می‌توان گفت ژامبه می‌خواهد نشان دهد که شرایط امکان «معنویت سیاسی» فوکو ریشه در «اسلام ایرانی» دارد. بنا به نظر ژامبه فوکو در دو کتاب آخرش که به مسأله‌ی آزادی در دنیای غربی یونان و روم پرداخت، دست روی ریشه‌هایی گذاشت که جزو علاقه‌ی اساسی به پژوهش درباره‌ی اسلام ایرانی به حساب می‌آیند. مسیر ژامبه در نشان دادن تشابه میان رویکرد فوکو و کربن از مسیر نقد طبیعت‌گرایی مد نظر فوکو می‌گذرد که مشابه نقد تاریخی‌گرایی مد نظر کربن است. ژامبه می‌خواهد نشان دهد که تاریخی‌گرایی‌ای که علم دینی می‌کوشد خود را به سبب دربرداشتن رخدادهای معنوی (اینجا رخدادهای معنوی ایرانی) از دست آن خلاص کند، تا چه اندازه شبیه طبیعت‌گرایی مورد انتقاد فوکوست که او می‌کوشید «فرضیه‌های سرکوب‌گرش» را نقد کند.

وی در ادامه به دستاوردهای هانری کربن اشاره می‌کند که ما را با متون عرفانی ایرانی آشنا ساخت: «هانری کربن ما را با ایده‌ی یک جهان سلسله‌مراتبی آشنا کرد، جهانی که ورای دنیای حسانی زمین و ابعادش، درجات گوناگون یک دنیای «محسوس»^۱ را نیز دربرمی‌گیرد. جهانی که در دو سوی واقعیت، در بردارنده‌ی دنیایی میانیست، جایی که ارواح متجسد می‌شوند و بدن‌ها تروح می‌یابند، دنیای «تصاویر-آرکی‌تایپی» که برای تخیل انسان خردمند و مؤمن ثابت‌قدم قابل دیدن است. هانری کربن این دنیا را «عالم مثال» می‌نامد. برای

^۱intelligible



آگاهی دینی ایرانیان، این دنیا آستان جهان‌های معنوی است. بنابراین مجموعه‌ای از رفتارها، الزامات و کنش‌ها را متعین می‌کند که در اینجا می‌توانیم آنها را اخلاقیات یا سیاست بنامیم؛ در این عالم مثال است که رخداد‌های پیامبرگونه واقع می‌شوند، اسرار الوهی آشکار و بدن اخروی پرورنده می‌شود. تمام این‌ها در امر معنوی تخیل خلاق، بنابر قوانین یک زمان و تناسب‌های یک مکان فرمی جسمانی به خود می‌گیرند که میل به رهایی از این جهان را برمی‌انگیزانند و به سمبل‌های دین و وعده‌های آخرت‌شناختی مشروعیت می‌بخشند». (همان، ۲۳۵)

از نگاه وی با یک نگاه کربنی و با تحلیل فرا-تاریخ است که ما می‌توانیم دریابیم به‌راستی چه چیزی به تاریخ انضمامی قوام بخشیده و آن را شکل داده است. چنین تحلیلی در واقع توجیه‌کننده‌ی شکاف ابدی میان ستم‌دیده و ستمگر نیست، بلکه می‌تواند از چگونگی پروبلماتیک شدن- به قول فوکو- رابطه‌ی میان خود و دیگری‌ها تحلیل غیرقابل تقلیلی ارائه دهد، تحلیلی انضمامی، نظری و عملی شکلی از آزادی. از نگاه ژامبه، راهی که کربن در شناخت نحوه‌های بودن و نحوه‌های آگاهی شیعیان به‌مثابه‌ی عناصری غیرقابل تفکیک از سوژکتیویته پیش می‌گیرد، شباهت فراوانی به مسیری دارد که فوکو در تحلیل فلسفه‌های یونانی-لاتینی به کار می‌بندد، مسیری که پایانی بر فرضیات طبیعت‌گرایانه است. ژامبه باور دارد که میان مدلی تاریخی که می‌کوشد با گفتارها به‌مثابه‌ی ساختارهای روبنایی ایدئولوژیکی برخورد کند شباهت زیادی با مدل ناتورالیستی وجود دارد که فرض می‌کند سکس دارای ماهیتی و طبیعتی ابدی و ذاتی‌ست؛ مدلی که فوکو از آن فاصله می‌گیرد. در علم دین، هانری کربن می‌توانست تا



خویش را از تاریخی‌گرایی به‌واسطه‌ی فرضیه‌های پدیدارشناسانه برهاند: فرضیه‌هایی که مبتی بر کنش بنیادگذار عالم مثالی هستند که برای سوژه‌ی شیعی ایجاد عمل را ممکن می‌سازد. (همان، ۲۳۶) بنابراین ژامبه با دیدن امکاناتی که برای سوژه -بعد از نقد بنیادین طبیعت‌گرایی و تاریخی‌گرایی- فراهم می‌آید، می‌کوشد تا بدون این ادعا که فوکو از «اسلام ایرانی» کربن آگاهی داشته است، رد پای چرایی امکان «معنویت سیاسی» را در ایران، تحت مفهوم «عالم مثال» اسلام ایرانی و فراهم آمدن امکان «رخداد» به تبع آن پی بگیرد. پژوهشی که بنابر تعریف خودش شبیه یک تحقیق «استعلایی» کانتیست که از شرایط امکان می‌پرسد: شرایط امکان «معنویت سیاسی» و به تعبیر خودش «رخداد». اسلام ایرانی با شرح نسبت فرد با جهان و با پرورش مفهوم «عالم مثال»، شرایط امکان «تغییر سوژه» را تشریح می‌کند.

بی‌تردید مسئله‌ی ما درنظرگیری و شرح آرا فوکو درباره‌ی انقلاب ایران و در ادامه تجدید نظر در بیاناتش درباره‌ی انقلاب ایران نیست. زیرا ما با آن وجهی از اندیشه‌ی فوکو درباره‌ی انقلاب ایران سرو کار داریم که به تحلیل عشقی-ژامبه این امکان را می‌دهد که خوانش خود را از فوکو داشته باشند. یا به عبارت بهتر، پروژه‌ی خود را در راستای پروژه‌ی معنویت سیاسی وی تعریف کنند. فوکو متوجه شده بود که در انقلاب ایران چیزی جریان دارد که با انقلاب‌های دیگر سه قرن گذشته متفاوت است. او به نقل از فوکو در مصاحبه‌اش با کلود بری‌یر و پی‌یر بلانشه بیان می‌دارد که وی دریافته بود آنچه موجب این قیام شده، شرایط و عوامل اقتصادی نیست و شرایط اقتصادی آن‌قدرها وخیم نیست تا موجب شود میلیون‌ها



نفر به خیابان‌ها بریزند و در مقابل مسلسل‌ها سینه سپر کنند، «ایرانیان با قیام‌شان به خود گفتند- و این شاید روح قیام‌شان باشد: ما به‌طور قطع باید این رژیم را تغییر دهیم و از دست این آدم خلاص شویم، و کارکنان فاسد را تغییر دهیم، ما باید همه چیز را در کشور اعم از تشکیلات سیاسی، نظام اقتصادی و سیاست خارجی تغییر دهیم. اما به‌ویژه باید خودمان را تغییر دهیم. باید شیوه‌ی بودن‌مان و رابطه‌مان با چیزها، با دیگران، با ابدیت و خدا تغییر کند و تنها در صورت این تغییر ریشه‌ای در تجربه‌مان است که انقلاب‌مان انقلابی واقعی خواهد بود. من فکر می‌کنم که در همین جاست که اسلام ایفای نقش می‌کند.» (فوکو، ۱۳۷۹: ۶۰)

فوکو در تشیع و در عدم نظام سلسله‌مراتبی بودن روحانیت و عدم ورود آنها به حکومت و یه‌نوعی استقلال مالی آنها، پتانسیلی برای ارتباط غیرمطاعانه‌ی فرد با نهاد دین می‌یابد و بدین ترتیب از دید وی در رابطه‌ی مؤمن شیعی با روحانیت، ما برخلاف مسیحیت با چیزی از جنس تعبد و اطاعت رو به رو نیستیم و مرجعیت دینی تابع سلسله‌مراتب نیست. در حالی که رستگاری در مسیحیت تنها از خلال وابستگی به نظام سلسله‌مراتبی کاتولیکی ممکن می‌شود، «در تشیع تو می‌توانی خودآئینی خود را حفظ کنی... تشیع، دقیقاً شکلی از اسلام است که با آموزه‌ها و مضامین باطنی‌اش، بین آنچه اطاعت بیرونی محض از قانون است و آنچه زندگی روحانی ژرف است، تمایز می‌نهد... در حساب سیاست چنین جنبشی را در کجا می‌باید نشانند؟ جنبشی که نمی‌گذارد انتخاب‌های سیاسی پراکنده‌اش کنند، جنبشی که در آن نَفَسِ مذهبی دمیده شده است که بیش از آنکه از عالم بالا



سخن بگوید به دگرگونی این دنیا می‌اندیشد». (فوکو، به نقل از دانیالی، ۲۱۳: ۱۳۹۳-۲۱۲)

فوکو در تحلیلش از تشیع، یک انقلابی شیعی را کسی می‌داند که خود سبک زندگی‌اش را می‌آفریند و انقلاب، بیش از آنکه برایش سویه‌ای اقتصادی-سیاسی داشته باشد، راهی است برای تغییر در سوژک‌کنیویته‌ی خویشتن: انقلابی برای تغییر خود. از دید دانیالی، «فوکو در مواجهه با انقلاب ایران به عنوان معنویتی سیاسی بود که چرخشی در اندیشه‌هایش به وجود آورد: بازگشت به یونان باستان؛ جایی که زهد و اخلاق نه در خدمت اطاعت و انقیاد و انکار، بلکه مسیری برای مقاومت و آفرینش خویشتن همچون سوژه‌ای خودآیین و خودبسنده بود؛ جایی که کردار زاهدانه به فرد کمک می‌کرد تا بر خود و جهان، سیطره و استیلا یابد و قدرت و نیروهای درون و برون را به نقد کشد؛ زهدی که سوژه را قوی و با شکوه می‌خواست، نه نزار و ناتوان. مقابل هم نهادن زهد زیبایی‌شناسانه‌ی یونان باستان با زهد راهبانه‌ی مسیحی از همین چرخش در نگاه به معنویت و اخلاق ناشی می‌شود». (همان، ۲۱۸)

پر واضح است که فوکو تصور روشنی از خودآیینی در تشیع و «حکومت اسلامی» نداشت و از آن تحت عنوان یک یوتوپیا که بناست در آینده محقق شود، نام می‌برد و فکر می‌کرد آنچه نقش اساسی را در این یوتوپیا ایفا خواهد کرد، «اعتقاد به خلاقیت اسلام» خواهد بود. به گمان او نوعی معنویت اسلامی حاضر در حکومت، می‌تواند به پویایی مدام مرزهای «خود» بیانجامد. پیداست که فوکو بیش از اندازه ماجرایی حکومت را دست‌کم گرفته‌بود و فکر می‌کرد، پسوند اسلامی



می‌تواند نیش آنچه را که وی از پیامدهای حکومت و حکومت‌مندی تئوریزه کرده بود، بگیرد و شکل تازه‌ای از حکومت خلق شود که فرد را به انقیاد خود در نیاورد و هم‌چنان امکان خودآیینی فرد ممکن باشد. گویا فوکو در ابتدا، انقلاب ایران را در ادامه‌ی پروژه‌ی روشنگری می‌دید، نقد تمامی آنچه «سوژه» را به بند می‌کشد، از طریق آموزه‌های شیعی. از همین‌جاست که می‌توان چرایی تغییر نظر فوکو را درباره‌ی انقلاب ایران فهمید و نشان داد که ژامبه با مخالفت سرسختانه‌اش با کل پروژه‌ی روشنگری و با عقل روشنگری-چنانکه در ادامه خواهیم دید- نمی‌توانست با «معنویت سیاسی» فوکو-حتی در همان معنای اولیه‌اش- همراه باشد.

فوکو و عشقی: تشابه و تفاوت

هم در تحلیل فوکو و هم در تحلیل عشقی، اظهار تعجبی از چرایی رفتار مردم در برابر اسلحه و بی‌باکی ایشان در به استقبال مرگ رفتن دیده می‌شود. این تعجب سبب می‌شود دنبال علتی و رای علل ساختاری و مرتبط با شرایط ایزکتیو ایران آن زمان بروند چرا که از نگاه هر دو، شرایط اقتصادی آن روز ایران نمی‌توانست به‌تنهایی موجب چنین قیامی و برانگیختن چنین جسارتی در تغییر شرایط شود. به حتم می‌بایست پای عاملی دیگر در میان باشد که رنگی از سوژکتیوته دارد. عشقی سعی می‌کرد تا آن را تحت مقوله‌ی «رخداد» بخواند و فوکو آن را در جهتی دیگر- اما به‌نحوی که ژامبه را تحت تأثیر قرار داد- و ذیل مقوله‌ای به نام «معنویت سیاسی» نام‌گذاری کرد. هر دو کوشیدند تا انقلاب ایران را بیش از هر چیز، قیامی در جهت «تغییر خود» و سپس «تغییر جهان زیستی خود» بدانند و با



تأکید بر «خود انقلابی»، توجه سایر دیدگاه‌هایی را که بر «خویشتن انقلابی» انگشت می‌گذارد، به خود جلب کنند. ضمن آنکه در این تأکیدگذاری بر «خود»، دیدن و تحلیل فرایندهای دولت‌سازی پس از وقوع انقلاب، به کلی از تحلیل بیرون گذاشته می‌شود.

از سویی دیگر هر دو در نحوه‌ی مواجهه با تشیع، یک رابطه‌ی دوجانبه را بین قانون شیعی و فرد در نظر می‌گیرند. رابطه‌ای که به نظر می‌رسد عشقی به تبعیت از تحلیل فوکو از جایگاه فرد در تشیع از آن سخن گفت. عشقی در مقایسه‌ی شیعه‌ی اسماعیلی و شیعه‌ی دوازده امامی بیان می‌کند که «در شیعه‌ی اسماعیلی تنها ارتباطی که با قانون متصور است، تخطی بی‌چون و چرا از آن است. در شیعه‌ی دوازده امامی برعکس نگرش نسبت به قانون بسیار پیچیده است. این نگرش را نمی‌توان به تبعیت کامل فرد فروکاست و نه به تخطی کامل. شیعه‌ی دوازده امامی به چیزی شبیه به تأویل قانون باور دارد». (عشقی، ۱۳۷۹: ۳۶) البته عشقی وظیفه‌ی امام را تأویل بی‌متنها می‌داند. این عدم تناهی تأویل در برابر قانون، رسالت امامت در برابر نبوت است. به نحوی که مدام از ظاهر برملاشده‌ی باطنی، باطنی دیگر می‌روید. اما در این بین چیزی که نادیده انگاشته می‌شود، جایگاه فرد است. آیا فرد نیز می‌تواند دست به تأویل بزند؟ پرواضح است که نسبت فرد انسانی با متن مقدس در سنت اسلامی مجال مفصلی می‌طلبد، اما آنچه که نباید از نظر دور گذاشت، فهم غلط فوکو از نسبت خود با متن مقدس در اسلام - که تنها آن را در سایه‌ی نبود نظام سلسله‌مراتبی روحانیت شیعی برخلاف مسیحیت فهم می‌کرد - در او این تصور را پدید آورد که امکان شکوفایی خود و آزادی انتخاب همواره



موجود است. در حالی که عشقی با مطالعه‌ی دقیق‌تر اندیشه‌ی اسلامی، تمایزی بین «فرد» و «امام» نهاده بود و به عبارتی اگر امام خمینی - تصویر امام شیعی - می‌توانست دست به تأویل بزند، «فرد» تنها با اعلام وفاداری به رخداد می‌توانست موجودیت خود را ابراز کند، با اندیشیدن به پرسش‌ها و راه‌هایی که رخداد گشوده بود.

جهان‌بینی عرفانی در تضاد با جهان‌بینی سیاسی؛ گسست رخداد و

پیوستگی تاریخ

(مروری نظری بر خاستگاه نظری امکان «رخداد»)

ژامبه در سخنرانی‌ای تحت عنوان «نقد جهان‌بینی سیاسی و عرفان» که در سال ۱۳۵۶ و پیش از انقلاب در تهران ایراد کرد، از دو غرب سخن گفت: غربی که سلطه‌گر است و با مفاهیمی چون تکنولوژی، علم و مدرنیته سروکار دارد و غرب دیگری که در «رخدادهایی» سر بر می‌آورد و می‌توان آن رخدادها را ذیل «مابعد تاریخ» - همان ورای تاریخ مد نظر کربن - ادراک کرد. ژامبه به موازات سخن گفتن از دو غرب، این دوگانگی را به اتکای دو جهان‌بینی می‌پروراند: جهان‌بینی سیاسی که متعلق به «خدایگان اجتماعی ست» و برآمده از اراده‌ی قدرت، که در نهایت از چیزی جز انحطاط سر در نمی‌آورد و در برابر می‌توان از جهان‌بینی دیگری سخن گفت که برآمده از «اراده به عرفان» است. (ژامبه، ۱۰۵: ۱۳۷۹) وی

^۱ ژامبه منظور خود را این‌گونه شرح می‌دهد: «مراد من از عرفان فقط اشاره به پدیده‌های تاریخی عرفان‌های کتاب افلاطونی، یهودی، مسیحی، اسلامی یا حتی معنای بدعت‌گزارانه‌ای که در این عرفان‌ها نسبت به قشریت راست‌کیش (اعم از آکادمی، یا کلیسا یا فقها) می‌بینم نیست. بلکه مقصودم نیت خلاقانه‌ی آفرینش معانی و رویدادهایی است که مانند نوری که به شیشه بخورد، در

می‌کوشد تا این دوتلقی را در نسبت با دو نگاه به زمان مورد خوانش قرار دهد. در جهان‌بینی سیاسی، ما با تاریخ و با سلسله‌رویدادهای عینیت یافته در تاریخ روبه‌رویم که ما را محکوم به همین جهان موجود می‌کند. روی سخن او بیش از هر چیز با نگاهی هگلی به تاریخ است. از دید او وعده‌ی آن روزی که «سرانجام با برآمدن فرهنگ و دولتی شفاف، معقول، جهانشمول، برده مزد همه‌ی کوشش‌های خویش را خواهد گرفت». (همان، ۱۰۶) چیزی به جز «لباس عرفی پوشاندن به یک یزدان‌شناسی معاداندیش قدیمی نیست که مسئول تمامی توهمات جهان‌بینی سیاسی‌ست»، مسئول توهم وعده‌ای که از ذهن انسان می‌خواهد «تا در نهایت از هرگونه سرکشی بر ضد تاریخ، بر ضد این اطمینان که شکیبایی طولانی‌اش سرانجام معجزه خواهد کرد، و حاصلجمع زمان‌ها را به ابدیت، تکرار ناممکن را به امکان بی‌نهایت، تبدیل خواهد کرد، چشم پوشد». (همان، ۱۰۶)

ژامبه در برابر این دیدگاه جهان‌بینی سیاسی - که از ارسطو آغاز می‌شود - از تصور امکان جهان دیگر در غرب سخن می‌گوید که با افلاطون آغاز می‌شود. به این دلیل ساده که «افلاطون به ما می‌گوید که واقع، عقلانی نیست، واقعیت‌هایی داریم که از گنجایش عقلی بیرونند، یعنی در قالب نظم جهانی نمی‌گنجد». (همان، ۱۰۷) در نگاه ژامبه در اسطوره‌ی غار افلاطون دعوتی قاطعانه به گسست از جهان وجود دارد، «یعنی نه روی آوردن به بهبود جهان و عالم سیاست، بلکه به کلی رها کردن

این عرفان‌ها پرتو افکن می‌شود. همین نور است که همیشه و هنوز هم می‌تواند پدیدار شود، چرا که به زمان مربوط نیست، تابع «روح هیچ زمانه‌ای» نیست، و من همین را «اراده به عرفان» می‌نامم که نقطه‌ی مقابل «اراده به قدرت» است. (ژامبه، ۱۲۰: ۱۳۷۹)



این همه... متنی ضد سیاسی تر از اسطوره‌ی غار در عالم فلسفه وجود ندارد». ژامبه تنش میان عقل عملی و عقل نظری کانت را نیز به گونه‌ای پیش می‌برد تا نشان دهد در اخلاق کانتی نیز میلی به گسست از بند قوانین طبیعی این جهانی وجود دارد، «در همان لحظه‌ای که فرد در برابر ضرورت سرکشی می‌کند، فضیلت اخلاقی تجربه می‌شود». اما در نهایت کانت برای نجات بشریت و برای کلی و ضروری کردن اخلاق، ناچار است «قائل به وجود فلسفه‌ی تاریخی شود که آب و آتش را به هم آشتی می‌دهد و می‌خواهد همان قانون و جهان اخلاق را با هم سازگار سازد، و بدین‌سان است که موفق می‌شود آنچه را که رخداد یا فوران آزادی درون جهان بود، به برآیندی از پیشرفت تبدیل کند و بدین ترتیب راه را برای جانشین نام‌آور خویش، هگل، هموار سازد». (همان، ۱۰۹-۱۱۰)

ژامبه در دفاع از رخدادهای جزئی، در دفاع از گسست، در دفاع از عدم عقلانیت هگلی که می‌کوشد هر نوع جزئیتی را درون کلیتی بنشانند، در برابر تاریخ فلسفه موضع‌گیری می‌کند. از نگاه او وعده‌ی دروغ جهان‌بینی سیاسی، در به آشتی و صلح رسیدن اضداد جهان، مبتنی بر دنیایی کردن امر معادی‌ست. در حالی که این جهان‌بینی سیاسی «سازنده‌ی یک جهان است، که مانع دیدن یک جهان دیگر می‌شود؛ می‌توان گفت که این بافت هرگز مقاوم نیست، و کناره‌هایش هرگز به حد کافی تو گذاشته شده و محکم دوخته شده نیست. و چنین است که نهیلیسم همچون افق ناگزیر اندیشه ظاهر می‌شود». (همان، ۱۱۳) ژامبه با زیر سوال بردن امر کلی و تکیه بر ناتوانی از حل شر در یک خیر والاتر و ذیل یک قانون کلی - یا ذیل مفهوم نیرنگ عقل - می‌کوشد تا راه را نه برای تکیه کردن بر امر جزئی



این جهانی از خلال نوعی فلسفه‌ی معطوف به امر جزئی، بلکه برای وجود «یک جهان دیگر» و یک «جهان‌بینی دیگر» بگشاید که از دید او «سراسر امکان است» و می‌تواند ما را از بند ضرورت تاریخ نجات دهد. از دید وی کلیت -چه فرض اجتماعی بودن هستی انسان، چه قانون کلی و ضروری، چه دانش مطلق- در واقع راه را بر امکان معنای دیگر می‌بندد. «جهان دیگر» که در نظر ژامبه همان جهان غیب متکی بر اراده‌ی عرفان است، «با جلوگیری از اینکه جهان بر روی معانی بسته شود، حمایت‌کننده‌ی هستی‌هاست و همه‌ی آنها را در گشایشی که رو به سوی طلب نامتناهی دارد، می‌کشاند». (همان، ۱۱۳) عرفان و جهان‌بینی عرفانی، ما را به ناپیوستگی «رخدادها» می‌رساند، رخدادهایی که از «سنخ پیوند اجتماعی نیستند». در عرفان «اشتراک روان‌ها در رخدادها امکان‌پذیر است، اشتراکی که ربطی به گله و پیوند اجتماعی گله‌وار ندارد». (همان، ۱۱۴)

برای تجربه‌ی رخداد در جهان دیگر، عرفان راهی پیش پای ما می‌گذارد. عرفان، «بن‌بست، زمان و ازلیت را با **فرض عالم میانجی**، که همان جایگاه جداشدگی‌ست، تجربه می‌کند. این عالم میانجی همان است که هانری کربن به ما آموخت تا وجودش را در سنت یونانی، در سنت هم‌چنین عرفان‌های بدعت‌گذار مسیحی، و بالاخره در عالم مثال عرفان اسلامی، بازشناسیم. این **عالم مثال**، شرط امکان جداشدن از عالم محسوس است، بی‌آنکه هیچ‌یک از عوالم محسوس و معقول در هم ادغام شوند». (همان، ۱۱۶) ژامبه در ادامه‌ی دفاعش از عالم مثال، و در واقع دفاعش از اراده به عرفان، اهمیت نقد هرگونه اندیشه‌ی توتالیتیری را برمی‌شمرد. ژامبه تلاش امروز غرب را برای گذشتن از اندیشه‌ی کلیت‌خواه - در

نظر وی مشخصاً فلسفه‌ی هگل - نوعی اراده به عرفان می‌داند. یا به عبارت بهتر پای دوباره پیوند خوردن فلسفه با سنت عرفانی در میان است، فلسفه‌ای که «وظیفه‌ی عمده‌اش کوشش در راه پدید آوردن فلسفه‌ای است که با فلسفه‌ی تاریخ قطع رابطه کند». ژامبه این وظیفه را منوط به دستیابی به متافیزیک تازه‌ای می‌داند: « مبارزه بر ضد فلسفه‌های تاریخ، نیازمند یک ابزار متافیزیکی، یک تجدید نظر و ارزیابی در متافیزیک است.» (همان، ۱۱۸)

این متافیزیک تازه که در واقع همان متافیزیک اسلام ایرانی بود، در تحلیل «رخداد» انقلاب ایران - به مثابه‌ی یک نقطه‌ی گسست - مؤثر افتاد. نکته‌ی قابل توجه آن جاست که بیزاری ژامبه از هرگونه کلیت‌یابی به نام «قانون» به نظرش درباره‌ی انقلاب ایران نیز تسری پیدا می‌کند. او که در پیوند ظاهر و باطن در اندیشه‌ی متافیزیکی اسلام ایرانی، امکان هرگونه متصلب‌شدن - مترادف با کلیت پیدا کردن - را منتفی می‌بیند، نگران است تا مبدا پس از رخداد انقلاب، اهمیت «قانون‌گذاری» امکان تجدید عهد با حقیقت را از ما بگیرد: « بدترین خسران، انحراف است، یعنی اینکه حوزه‌ی اسرار به حوزه‌ی بیرون یا شریعت به گونه‌ای رسوخ کند که خود جای قانون‌گذار را بگیرد و امکان تجدید عهد با حقیقت را از دست بدهد. به عبارت دیگر امامتی که تمامیت‌خواه شود.» (ژامبه، ۱۳۷۹:۲۰)

درست است که ژامبه در هراسش از عینیت‌یابی «رخداد» به گونه‌ی ای که متصلب شود و بدل به «قانون» گردد، بی‌تأثیر از نگاه ضدعینیت‌گرایانه‌ی هانری کربن نیست، اما در اصل قضیه و در امکان سخن گفتن از «سیاست حقیقت» و



سیاسی‌انگاشتن اسلام شیعی از بنیاد، راه خود را از کربن جدا می‌کند. این جاست که می‌توانیم تشابه و اختلاف این دو نظر را دریابیم.

عشقی-ژامبه و کربن: تشابه و تفاوت

هانری کربن همواره در تحقیق درباره‌ی دین، نگران خطر خلط امر اجتماعی و امر دینی است. او حتی عمل کسانی را که به هر نحوی می‌کوشند نسبتی بین این دو برقرار کنند، جزو مقوله‌ی «خیانت روشنفکران» دسته‌بندی می‌کند. برای وی هیچ‌گونه سیاستی نمی‌تواند حامل حقیقت اسلام باشد. حقیقت اسلام همواره در شکلی از «معنویت» بروز پیدا می‌کند که متضمن اعراض از دنیاست. در تضاد با رویکرد عشقی-ژامبه به «واقع‌هی کربلا» که خاطره‌اش یکی از تصورات مؤثر در وقوع «رخداد» انقلاب است، کربن حتی از چنین واقعه‌ای نیز تفسیر غیر سیاسی می‌کند. به طوری که پیشگامان حقیقت-که تهی از هرگونه دلالت جمع‌بودگی‌اند، «تنها در صورتی قادر به حمل حقیقت اسلام خواهند بود که

^۱ «تشیع دینی عمیقاً سیاسی است؛ چون بر اندیشه‌ی رخداد استوار است. سیاسی است؛ چون با ادعای جانشینی پیامبر گره خورده است. سیاسی است چون تأویل در آن نامتناهی است. سیاسی است؛ چون حضور نامرئی امام زمان در کار است. سیاسی است؛ چون رخداد محوری آن یعنی عاشورا، مبتنی بر اخلاق است. ائمه نیز در مقابل حکام مستقل و در عین حال متوجه وضع موجود بوده‌اند.. تشیع دقیقاً به این دلیل سیاسی است که از دنیا راضی نیست، از دنیای امکان روی برمی‌تابد و به دنیای دیگری که باید در قلب همین جهان ایجاد شود، چشم می‌دوزد.» (عشقی، ۱۳۷۹:۱۲۱)



معنای اسلام معنوی ناب را بی‌هیچ ارتباطی با جاه‌طلبی‌های اهل سیاست، برای عالم ما عیان سازند. خطاب به کل عالم تشیع است؛ زیرا تعظیم یاد و واقعه‌ی کربلا در آغاز سال قمری، به معنای اعتراض همیشگی علیه نظام‌های این دنیا است. (کربن، ۱۳۹۱:۹۶) در خطاب کربن به پیشگامان حقیقت، «معنویت» نه تنها هیچ ربطی به «سیاست» ندارد، بلکه اساساً با آن در تضاد است. در حالی که درست در موطن همان اسلام ایرانی، درست چند سال بعد، «معنویت» و «سیاست» در «رخداد» انقلاب به هم گره خورد. و پیشگامان حقیقت، نه افرادی تک افتاده که جماعتی در پی «بازسازی خود» بودند و می‌خواستند اوضاع را از اساس دگرگون کنند. طبق «سیاست حقیقت» ژامبه، کربن نتوانست امکان شکل‌گیری سیاستی دیگر را مفهوم‌پردازی کند و بر اساس گمان او هر شکلی از سیاست به دور از حقیقت اسلام (شیعی) بود، در حالی که انقلاب ایران نشان داد حقیقت اسلام (شیعی) چیزی به جز سیاست نیست.

کربن برخلاف ژامبه از مخاطره‌ی قدسی‌انگاشتن نهادهای عرفی آگاه است. به همین علت است که کانون بحث خود را پیرامون قدسی‌شدن یا عرفی‌شدن، نگاه متافیزیکی به جهان می‌داند. او در پی برپایی اندیشه‌ی متافیزیکی است که ناظر به درون باشد و از هرگونه خلط این تیپ مفاهیم با نهادهای عرفی روی برمی‌گرداند. از دید او مخالفت با آن نوع سکولاریزاسیونی (دنیایی کردن) که دورنمای قدسی جهان را از میان بردارد، به معنای «قدسی کردن نهادهای اجتماعی و سیاسی نیست». از دید او هر نوع تلاشی برای قدسی‌سازی نهادها، ممکن است سبب شود امر قدسی ناسوتی شود و هرگونه تلاش برای عرفی‌کردن نهادها نیز می‌تواند به شبه-



قدسی کردن همان نهادها بیانجامد. موضع دوم کربن قابل توجه است. پرهیز از عینیت یافتن امر قدسی را می‌توان فهمید، اما موضع دوم او بیانگر آن است که گویا هر نوع تلاش برای عرفی‌سازی، در نهایت به قدسی‌شدنی می‌انجامد که ابداً مورد نظر وی نیست. گواه ادعای او جدایی کلیسا از دولت است. در نگاه وی از آنجا که این جدایی‌سازی، مبتنی بر نوعی عرفی‌کردن بود، در نهایت منجر شد تا خود دولت در مقام نهادی شبه-قدسی جایگزین کلیسا شود و توتال گردد. بنابراین او از هر نوع مفهوم «دولت» و «نهاد» و به تبع آن «سیاست» روی‌گردان است و در واقع با هر مفهومی که نسبتی بیرونی با فرد داشته باشد، بدبین است. قدسی‌شدن و عرفی‌شدن پدیده‌هایی در نسبت فرد با جهان اند. درست است که فرد در صور بیرونی حیات خویش آن‌ها را بیرون از خود می‌افکند، اما خطر نهیلیسم جایی‌ست که «بشر آگاهی به مسئولیت خودش در این ارتباط را از دست می‌دهد و با ناامیدی اعلام می‌دارد که درها-درهایی که خودش آنها را بسته- بسته‌اند» (کربن، ۲۹: ۱۳۷۹). کربن نهیلیسم را در افق «امر اجتماعی» می‌بیند. جایی که در تحلیل وی، فرد مطاع جامعه می‌شود و در بند تاریخ اجتماعی و زمان تاریخی مرسوم در علوم انسانی قرار می‌گیرد.^۱ به این معنا، هیچ تفاوتی در امر قدسی و عرفی نیست و تلاش برای «عینیت یابی» هر یک، به‌طور یکسانی خطرناک است و در ضدیت با جهان باطنی و زمان انفسی و رخداد شخصی و

^۱ کربن می‌گوید: «شخص‌گرایی به هیچ وجه سرچشمه‌ی نهیلیسم نیست. برعکس، از دست رفتن شخص‌گرایی، شکست شخص و به سامان نرسیدن آن است که فرایند تکوین وجودیش را به نیستی می‌کشاند» (کربن، ۳۷: ۱۳۷۹).



معنای فردی واقع می‌شود. بنابراین پروژه‌ی ژامبه در جمع‌گرا بودنش و در پرداختنش به «سیاست حقیقت» به هیچ روی متأثر از کربن نیست.

از سوی دیگر، کربن فقها را مانع رسیدن به درکی از باطنی‌گری می‌داند. در نگاه وی، فقها به سبب وابستگی به شریعت و وجوه ظاهری دین، «دشمنان همیشگی و ویژگی‌های مشترک باطنی ادیان» اند (کربن، ۱۳۹۱: ۱۰۴). انسان عارف کربن که از طریق ارتباط با «امام معصوم» در عالم مثال، می‌توانست به درکی از باطن دین برسد، به هیچ معنا «فقیه» نبود. در حالی که انسان عارف ژامبه-عشقی در مصداق تاریخی‌اش فقیه-عارفی ست که جلوه‌ای از «امام معصوم» است و می‌تواند با استفاده از همان قدرت تأویل «امام معصوم»، افق‌های تازه‌ی معنا-در اینجا رخداد انقلاب- را بگشاید.

«معنویت‌گرایی سیاسی» در ادامه‌ی پروژه‌ی عقل‌روشنگری؛ «رخداد» ژامبه‌ای در تضاد با عقل‌روشنگری

چنان‌که دیدیم به رغم آنکه تحلیل فوکو از انقلاب ایران، به مذاق اسلام‌گرایی چون ژامبه خوش می‌آید، اما فراموش می‌کند که به گمان فوکو آموزه‌های تشیع، امکان نقد سوژه در وضعیت فعلی‌اش را فراهم می‌آورد. او فکر می‌کند در ادامه‌ی سوژه‌ی خودآیین روشنگری، می‌توان به تأثیر آموزه‌های شیعی توجه کرد. آموزه‌هایی که امکان «قیام» خود را بر علیه آنچه تاکنون بوده است، مهیا می‌سازد. او تصور روشنی از محتوای آموزه‌های شیعی نداشت و از قدرت محتویات آموزه‌ها در دیگرآیین‌سازی سوژه غفلت کرد. اما غفلت او موجب نمی‌شود تا او را مانند پروژه‌ی ژامبه-عشقی، در ادامه‌ی پروژه‌ی کربن بازخوانی کنیم.

نظریه پرداز اسلام ایرانی و طرفداران وی، از اساس با عقل روشنگری-چنان که دیدیم- مخالفت ورزیدند و برای ایشان، عرفان «اسلام ایرانی» بدیلی برای عقل روشنگری بود.

در این بین می‌بایست بین کربن و ژامبه نیز تفاوت مهمی قائل شد. کربن وفادار به پدیدارشناسی دین باقی می‌ماند و به هیچ وجه نمی‌خواست براساس عرفان «اسلام ایرانی»، نظام سیاسی برپا کند یا به تحلیل قسمی «سیاست حقیقت» بپردازد. اما باید در نظر داشت که ساحت اندیشه‌ی وی نمی‌توانست تبعاتی برای تحلیل وضع سیاسی و اجتماعی کنونی و تاریخی نداشته باشد. درست است که کربن از هر نوع «عینیت پیدا کردن» اندیشه‌ی مورد نظرش فرار می‌کرد، اما با پرورش مفهوم دایره‌ی ولایت - در ادامه‌ی دایره‌ی نبوت- و با بنا کردن عالم مثال با فرض نقش تأویلی «امام»- راه را برای شاگردش، کریستین ژامبه گشود. کربن در دام اندیشه‌ی خود افتاد. چنانکه ژامبه توانست نشان دهد در همان جهان شیعی اسلام ایرانی، سیاست با معنایی که کربن از سیاست غربی و یا سیاست نهادی مراد می‌کرد، فاصله دارد و خود می‌تواند در پیوند با جهان باطن و بازخوانی واقعه‌ی مربوط با تشیع-حادثه‌ی کربلا- مورد خوانش قرار گیرد. در واقع در دل اسلام ایرانی می‌توان از «سیاست حقیقتی» سخن گفت که دغدغه‌اش بیش از آنکه دولت‌سازی باشد، تحول فرد و بازسازی جایگاه فرد در جهان است.

پاشنه‌ی آشیل بحث ژامبه- در رساله‌ی دکتری لیلی عشقی- آنجایی است که او به واسطه‌ی ناپایدار خواندن «رخداد»، در حالی که دم از «سیاست حقیقت» می‌زند، تحلیل خود را تا زمان رحلت امام و تشیع جنازه‌ی او ادامه می‌دهد. در واقع او



نمی‌تواند تحلیل خود را بر فرایند دولت‌سازی و بوروکراتیک‌شدن انقلاب به مثابه‌ی رخداد، سوار کند و متوقف می‌شود. اگر کربن بیش از اندازه جایگاه «سیاست» و به معنای بهتر جایگاه «فقها» را در اسلام ایرانی نادیده می‌گیرد و در واقع آنان را بیرون از گود اسلام باطنی می‌نشانند، ژامبه نمی‌تواند با اهمیت‌دادن مجدد به «فقه» و جایگاه «سیاست» در اسلام ایرانی، از تحلیل «واقعیت» نهادمندشدن و بوروکراتیزه‌شدن و دولت‌شدن «روحانیت» شانه خالی کند و به همین علت سکوت می‌کند. درست است که کتاب تقریباً بعد از رحلت امام-۱۹۹۲- نوشته شده، اما دهه‌ی شصت پر از حوادث مرتبط با همان سیاستی ست که کربن از آن روی گردان بود و ژامبه می‌کوشید با بدل کردنش به سیاست حقیقت، نادیده‌اش بگیرد. سیاستی که درگیر نهادها و فرایندهای بوروکراتیک است. بنابراین اگرچه کربن با وفاداری به موضع خود-پدیدار شناس دین- در پی نجات پدیدارهای دینی از چنگال هر مفهوم عینیت‌یافته‌ای برآمد، ژامبه با تلفیق خوانش خود از فوکو، نظریه‌ی «رخداد» و اسلام ایرانی کربن، تحلیل ناقصی از انقلاب ارائه داد که جز در شرح تصویر «امام» نمی‌توانست پیش برود و عملاً از پیش پروژه‌ای شکست خورده بود. زیرا کانون تحلیل خود را امری ابژکتیو-انقلاب- قرار داده بود اما پیشاپیش تماماً خلع سلاح شده بود و هیچ تحلیل عینی و انضمامی نمی‌توانست به دست دهد. پیداست که این تحلیل با موضع کربن تفاوت دارد که یکسره کانون تحلیل خود را بر روی «فرد» متمرکز کرده بود و هیچ سنخیتی با امر اجتماعی نداشت. ژامبه می‌خواست امر اجتماعی را با منطقی غیر اجتماعی- و اساساً منطقی متافیزیک اسلام ایرانی- تحلیل کند. این کار از یک سو نادیده



گرفتن منطق اسلام ایرانی و مفاهیم مرتبط با آن-عالم مثال، زمان آفاقی، زمان انفسی و غیره- و از سویی دیگر غفلت از منطق تحلیل امر اجتماعی بود. شاید این نادیده‌انگاری منطق‌های وابسته به مفاهیم تحلیلی، تنها با سنخیت «رخداد» مد نظر ژامبه سازگار باشد. رخدادی که تابع هیچ منطقی نیست و تاریخ نمی‌شناسد و بستگی به هیچ عاملی-اجتماعی و غیر اجتماعی- ندارد و خلق الساعه رخ می‌دهد.

منابع

- زمانی ما بین زمان‌ها: امام، شیعه و ایران / لیلی عشقی / پژوهشنامه‌ی متین: بهار ۱۳۷۸ / شماره ۲

- زمانی غیر زمان‌ها (امام، شیعه و ایران) / لیلی عشقی / ترجمه‌ی احمد نقیب‌زاده / انتشارات باز / ۱۳۷۹

- ایران: روح یک جهان بی‌روح / میشل فوکو / ترجمه‌ی نیکو سرخوش، افشین جهان‌نیده / نشر نی / ۱۳۷۹

- اندیشه‌ی غربی و گفتگوی تمدن‌ها: مجموعه سخنرانی‌های همایش اکتبر ۱۹۷۷، تهران / ترجمه‌ی باقر پیرهام، فریدون بدره‌ای، خسرو ناقد / نشر فرزاد / ۱۳۷۹

- بازتاب انقلاب اسلامی ایران در نظریه‌های انقلاب: تولد و شکل‌گیری نسل چهارم تئوری‌های انقلاب / محمدباقر خرمشاد / مجله‌ی جامعه‌شناسی ایران، دوره‌ی پنجم، ۱۳۸۳، شماره ۳

- رخداد در زمانی غیر زمان‌ها، بازخوانی نظریه سوژکتیو لیلی عشقی درباره انقلاب اسلامی ایران / حبیب‌الله فاضلی / کتاب ماه ادبیات و فلسفه: بهمن و اسفند ۸۴ و فروردین ۱۳۸۵ / شماره‌ی ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۱

- غوطه در رمز و راز رویداد: مروری بر کتاب «زمانی غیر زمان‌ها» / سجاد صفار

هرندی / کتاب ماه علوم اجتماعی / دوره‌ی جدید اسفند ۱۳۹۰ / شماره‌ی ۴۸

- منشأ حضور همگانی در انقلاب، تشیع حسینی بود / مصاحبه با دکتر محمدباقر

خرمشاد درباره‌ی «زمانی غیر زمان‌ها» و نظریه‌پردازی انقلاب اسلامی / کتاب ماه

علوم اجتماعی: دوره‌ی جدید، اسفند ۱۳۹۰ / شماره‌ی ۴۸

-اسلام ایرانی (جلد ۱) / هانری کربن / ترجمه‌ی انشالله رحمتی / نشر صوفیا / ۱۳۹۱

-میشل فوکو: زهد زیبایی‌شناسانه به‌مثابه‌ی گفت‌وگو / دیداری / عارف

دانیالی / انتشارات تیسرا / ۱۳۹۳

-Michel Foucault (Philosopher) (1992). translated by Timothy J. Armstrong. Harvester Wheatsheaf. 233-248



Social Inquiries About Iran Reveloution



www.sociologyut.ir

۲۰۰۰ تومان