

# تعلق داشتن، تعلق نداشتن

بخش دوم:

مسأله‌ی پایدار انتگراسیون در ایران

انستیتوت  
اصول  
سیاسی  
دروس‌های  
یک‌فرس

محمدرضا نیکفر



شهر گم‌شده، اثر پرویز کلانتری

سال ۱۴۰۰ سال چرخش قرن است، قرن ۱۴ ایرانی در تقویم هجری شمسی به پایان می‌رسد. اگر چندان به عدد و رقم پایبند نباشیم و محتوای دوره‌ی تاریخی را پایه قرار دهیم، شاید بهتر باشد شروع قرن را انقلاب مشروطیت بگذاریم که رسم شده است سال شاخص آن را ۱۲۸۵ بدانیم. اما پایان قرن چه زمانی است؟ ۱۳۵۷؟ به نظر نمی‌رسد چنین باشد. نمی‌توانیم بگوییم ۱۳۵۷ فصل آغاز شده با ۱۲۸۵ را بست. ما همچنان در خمِ کوچه‌ی مشروطیت مانده‌ایم. هنوز آن مشکل «یک کلمه‌ای یعنی «قانون» بر طرف نشده است.

مسئله‌ی پایدار قرن کدام است؟ در این باره که تاریخ معاصر ایران با چه موضوع‌های ثابتی مشخص می‌شود، پیوسته صحبت شده است. در این مقاله بحث می‌شود که اگر همه‌ی آنهایی را که اساسی هستند با هم در نظر گیریم، بر مجموعه چه نامی می‌توانیم بگذاریم. مجموعه با هر تعبیری خود به خود ما را با آنچه جمع می‌کند و آنجایی که چیزهایی جمع می‌شوند مواجه می‌کند. و این جمع‌کننده خود جامعه است. مسئله‌ها - تضادها و درگیری‌ها - پای کیفیت جامعیت جامعه را پیش می‌کشد. به این کیفیت، به شرحی که در بخش نخست مقاله گذاشت، با مفهوم انتگراسیون اشاره می‌شود.

در بخش نخست تشریح شد که جامعیت جامعه نه امری مکانیکی، نه جمع بودن افرادی در جایی، نه برخورداری از هر نوع نظم و ساختاری، و نه کلاً یک وضعیت متحقق، بلکه امکانی است که باید دید تا چه حد دستیابی به آن موفقیت‌آمیز بوده است. شاخص‌هایی برای این موفقیت به دست دادیم که در این بخش دوباره به آنها خواهیم پرداخت. در بخش یکم همچنین یک دوره‌بندی تاریخی را پیش گذاشتیم که در آن در مورد موضوع انتگراسیون جامعه‌ی ایران استفاده خواهیم کرد.

این بخش هم با بحث نظری شروع می‌شود. درمی‌نگریم به یک تلاش پربار برای توضیح فضای اجتماعی: تلاش پیر بردیو، جامعه‌شناس فرانسوی. با نظر به او و همچنین بحث ماکس وبر درباره‌ی طبقه‌ی اجتماعی و پایگاه اجتماعی در «اقتصاد و جامعه» طرحی را برای توصیف ماتریس اجتماعی در ایران پیش می‌گذاریم. پایه‌ی نظری اصلی آموزه‌ای است که کارل مارکس بنیادش را نهاده است. به دنبال بحث عمومی درباره‌ی فضای اجتماعی، بحثی پایه‌ای را درباره هستی‌شناسی اجتماعی طرح می‌کنیم. سپس به صورت مشخص‌تری به ایران می‌پردازیم و موضوع انتگراسیون در کشور را در مرحله‌های مختلف شَوَندِ این ماتریس پی می‌گیریم. در پایان نکته‌ی کانونی نوشته را تقریر می‌کنیم. یک محصول فرعی دریافت منطق جنبش‌های اجتماعی در ایران است.

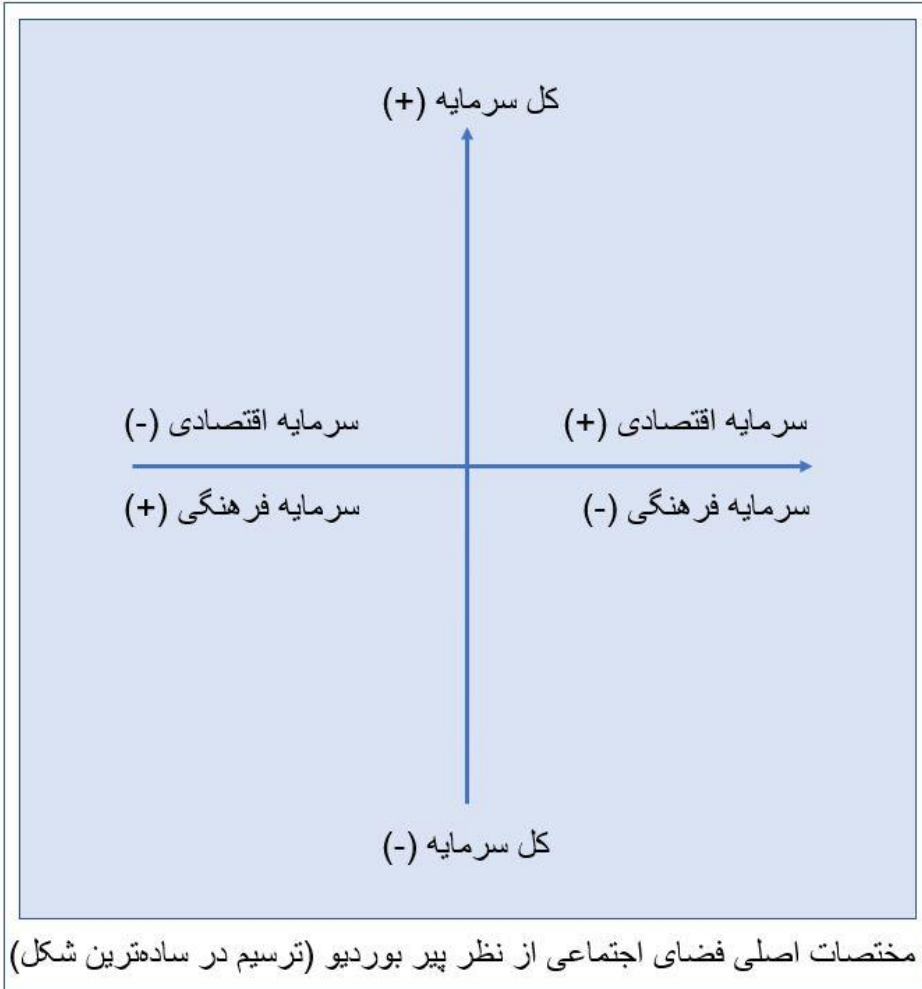
## انتگراسیون و فضای اجتماعی

انتگراسیون در مفهومی که در منظر آن جامعیت جامعه قرار دارد، بیان یک کیفیت است، کیفیت یک وضع حال. خود وضع حال را با مفهوم بوردیویی «فضای اجتماعی» (social space) بیان می‌کنیم، بی آن که به تبیین او از این مقوله وفادار باشیم. پیر بوردیو با بررسی جامعه‌ای که می‌شناخته، یعنی فرانسه، مفهوم را ساخته و پرداخته است. عیناً نمی‌توان از آن در جامعه‌های دیگر استفاده کرد، اما می‌توان از عزیمتگاه بوردیو در طرح موضوع و مفهوم‌پردازی او برای تشریح آنچه در برابر انگارش جامعه‌شناختی خود قرار داده، الهام گرفت.

پیر بوردیو از مفهوم «فضای اجتماعی» استفاده کرد برای تحلیل و نمایش ساختارهای اجتماعی و جایگاه‌های فردی. مدل جامعه‌ای که در نظر گرفته بود، دربرگیرنده می‌نمود، و او بر آن بود که تمایز و تبعیض را در درون این جامعه‌ی دربرگیرنده بررسی کند.

در جایی چون ایران دربرگیرندگی را نباید پیشاپیش به صورت کلی در نظر گرفت، همچون قفسه‌ای که درست است که طبقه‌بندی شده، اما به هر حال همه در آن قرار دارند. هر قفسه‌ای مقدراتی دارد که طبق آن هر چیزی در سر جای خود قرار می‌گیرد. همه‌ی چیزهایی که در یک تعریف صوری جزو اشیاء قفسه هستند، در واقعیت هم در درون قفسه هستند. نمی‌شود هم در درون قفسه بود هم نبود. ردیف‌ها در یک قفسه‌ی متعارف معمولاً موازی هستند. کناره و حاشیه، ردیف‌بندی ویژه‌ی خودش را ندارد و مقدرات آن با مرکز تفاوتی اساسی ندارد. اما قفسه کلاً به خاطر مکانیکی بودن فضایش و تمرکز توجه بر محور عمودی یعنی پایین-بالای آن، مدل چندان خوبی برای جامعه‌های انسانی نیست.

بوردیو اشکال این مدل را دیده، در رفع آن کوشیده و نتیجه‌ی آن قفسه‌ای شده که به آرایش افقی محتویات آن هم توجه می‌شود. بوردیو مدل لایه‌بندی را گرفته، به محور افقی آن هم اهمیت داده و یک بُعد زمانی هم به آن افزوده است. جایگاه فرد بر روی محور عمومی با حجم کلی «سرمایه»‌ای که در اختیار دارد (سرمایه‌ی اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی) مشخص می‌شود. محور افقی محور تمایزهاست. سمت چپ آن با سرمایه‌ی فرهنگی مشخص می‌شود و سمت راست آن با سرمایه‌ی اقتصادی. بُعد زمانی بیانی از پویای اجتماعی است. سیر زندگی همه از یک نقطه‌ی صفر شروع نمی‌شود. جایگاه‌های متفاوت خانواده‌ها شروع‌های متفاوت در زندگی کودکان را رقم می‌زند. پویای در بُعد زمانی تابع سرمایه‌ی اجتماعی هم هست که مجموعه‌ی روابط و تعلقات خانوادگی و محیطی و گروهی است.



برای اقتباس ایده‌ی بوردیو درباره‌ی فضای اجتماعی، به گونه‌ای که واقعیات جامعه ایران از منظر آن بهتر و کامل‌تر تبیین شود، هم باید در مکان‌مندی و هم در زمان‌مندی آن تغییراتی داد. مکان باید خم شود، گسست در آن دیده شود، و نقشه‌برداری مرکز آن از دیدگاه حاشیه صورت گیرد. زمان هم باید از حالت تصور یکسان از زمانیدن در هر جای آن فضا خارج شود. زمان به یک گونه نمی‌ماند. در جایی چون ایران نسبت به جامعه‌ی فرانسه، پدیده‌ی همزمانی ناهمزمان‌ها بسی چشمگیرتر و تأثیرگذارتر است.

مفهوم «فضای اجتماعی» را با «ماتریس اجتماعی» هم می‌توان بیان کرد و پرسید از پی امکان‌های تشریح این ماتریس. اصطلاح ماتریس از آن رو مناسب است که تجسم ذهنی آن

پیشاپیش با این تصور همراه است که هر عنصر در آن، به اصطلاح هر درآیه‌ی آن، قدری دارد، مثبت-منفی یا نسبت به دیگری کوچک‌تر یا بزرگ‌تر.<sup>۱</sup>

بوردیو محور عمودی ماتریس را با حجم برخوردار (دارایی‌های مادی، و فرهنگی و نمادین) مشخص می‌کند: دارا تر بالاتر نشسته و ندار تر پایین‌تر. این قسمت کار همان مدل طبقه‌بندی سنتی است. او نیز یک طبقه‌ی حاکم در نظر می‌گیرد که در بالاترین مرتبه نشسته و یک طبقه‌ی زیرین که متشکل از توده‌ی مردم است: کارگران و مجموعه‌ی تهی‌دستان. میان این دو جایگاه طبقه‌ی میانی است. تمایز خانه‌ها در ستون‌های افقی به نوع سرمایه‌ای (دارایی‌ای) برمی‌گردد که در هر کدام انباشته شده. مثلاً در ردیف طبقه‌ی حاکم یکی کارخانه دارد، یکی مدرک تحصیلی عالی یا یک مقام دولتی سطح بالا. بوردیو در سمت چپ ماتریس تراکم سرمایه‌ی فرهنگی را می‌بیند، در سمت راست آن تراکم سرمایه‌ی اقتصادی را. او مجموعه‌ای از خانه‌های ماتریس را که نقش و قدر اجتماعی مشابهی دارند «رسته» (Champ/Field) می‌خواند، مثل رسته‌ی هنرمندان، روشنفکران، کشیشان، مدیران.<sup>۲</sup> جایگاه‌ها در ماتریس پویا هستند. افراد سقوط می‌کنند یا ارتقای طبقاتی می‌یابند. سرمایه‌ی اجتماعی، مجموعه‌ی روابطی که فرد از آن به عنوان امتیاز بهره می‌گیرد، در این حرکت نقش دارد. بوردیو بر روی ماتریس گرایش‌های سلیقه‌ای مربوط به سبک زندگی را هم نمایش‌پذیر می‌داند. منش‌ها در سمت چپ ظریف‌تر و فرهیخته‌تر هستند، در سمت راست مادی‌تر و احياناً زمخت‌تر. کل فضای اجتماعی شبکه‌ای است که نظم آن تابع بردارهای قدرت است. جنسیت و خصیصه‌های دیگری چون خاستگاه و قومیت، برخوردار از قدرت‌های نمادین در شکل مثبت یا منفی هستند و در فرادست بودن یا فرودست بودن افراد مؤثرند.

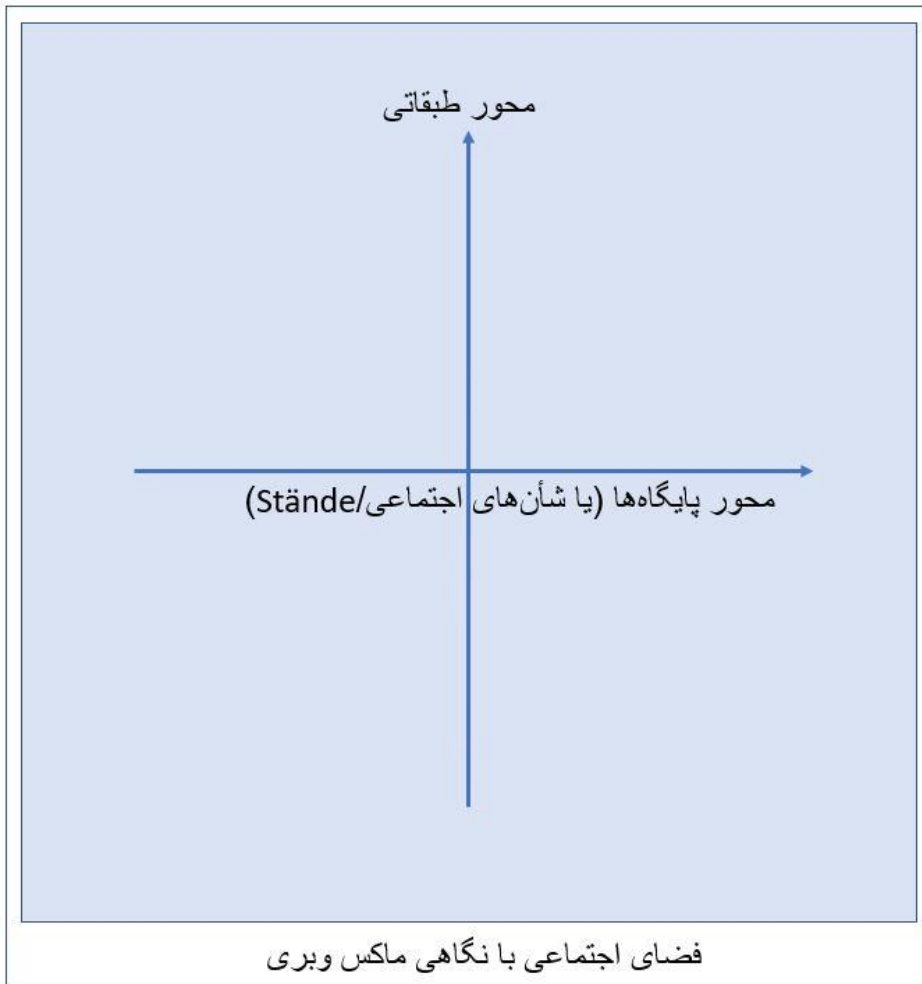
طرح بوردیو از «فضای اجتماعی» تلاشی است برای توصیف جامعه‌ی مدرن. اما در این طرح همه‌ی جدایش‌ها، دست‌کم به شکل مستقیم، منظور نشده‌اند، از جمله جدایش‌هایی را که نیکلاس لومن آنها را به عنوان جدایش‌های سیستمی مشخص کرده است. با کمک مقوله‌ی «رسته» نمی‌توان همه‌ی چیزهایی را دید که با توجه به جدایش سیستمی مشاهده‌پذیر هستند. افراد در زیرسیستم‌های مختلف قرار می‌گیرند و متأثر از نوع و جریان رسانش در آن زیرسیستم به شکل‌های

<sup>۱</sup> ماتریس اصطلاحی است ریاضی. می‌شود آن را عنوانی دانست اطلاق شده بر یک جدول که دارای ستون‌های عمودی و افقی است. جدول از مجموعه‌ای از خانه‌ها تشکیل شده و هر خانه با یک ارزش (مثلاً یک عدد مثبت یا منفی) مشخص می‌شود.

<sup>۲</sup> به فارسی «میدان» یا «حوزه» هم گفته‌اند. «میدان» برابر نهاد بهتری است در اشاره به سیاست (میدان سیاسی)، اما در مورد گروه‌هایی که مانند صنف هستند، همچون روشنفکران و هنرمندان، به نظر می‌رسد «رسته» برابر نهاد بهتری باشد.

مختلف و چه بسا ناهمخوان و متناقضی در هم‌رسانی اجتماعی شرکت کرده و موضع خود را در قبال این یا آن موضوع تعیین کنند.

تبار طرح بورديو به توصيف ماكس وبر از جدایش اجتماعی برمی‌گردد، مشخصاً به فصل چهارم در کتاب «اقتصاد و جامعه» او. خود مضمون فصل «طبقه، پایگاه، حزب‌ها» عمیقاً زیر تأثیر اندیشه‌ی مارکسی دربارہ‌ی طبقات اجتماعی است. با نگاهی بورديویی که نوشته‌ی ماكس وبر را بخوانيم، می‌توانيم ماتريس اجتماعی را در درجه‌ی نخست با دو محور عمودی و افقی تصور کنیم: محور عمودی محور طبقاتی است، اما محور افقی، پایگاه‌ها (Stände) را مشخص می‌کند، شأن‌های اجتماعی را.



با تصور بوردیویی، شأن اجتماعی در سمت چپ بیشتر توسط فرهنگ و در سمت راست بیشتر توسط اقتصاد تعیین می‌شود. بوردیو فرض را بر یک انسجام نسبی در کلّ فضا می‌گذارد، اما وبر باری را در مفهوم پایگاه می‌گنجد که با آن می‌توان به شکاف‌هایی در حد «کاست» هم اشاره کرد. اما مفهوم پایگاه ما را از مفهوم رسته بی‌نیاز نمی‌کند. افرادی با پایگاه‌های مختلف می‌توانند در یک رسته جمع شوند، چنانکه مثلا زن و مرد پایگاه‌های اجتماعی مختلفی دارند اما گروهی از زنان و گروهی از مردان با هم رسته‌ی «هنرمندان» را تشکیل می‌دهند. مینا را بر استفاده از پایگاه در توصیف محور افقی ماتریس اجتماعی هم بگذاریم. بنابر توضیحی که در مورد رسته‌ی بوردیویی و زیرسیستم لومنی داده شد، باز همچنان در توصیف جامعه‌ی مدرن باید جدایش سیستمی را هم منظور کنیم.

## فضای اجتماعی و هستی‌شناسی اجتماعی

چند مفهوم در اختیار داریم - افزون بر طبقه، رسته، پایگاه و زیرسیستم - که گمان می‌کنیم با آنها بتوانیم دست به توصیف و تشریح فضای اجتماعی در ایران بزنیم. به کمک این مفهوم‌ها یا دسته‌بندی‌های که در زیر هر یک از آنها قرار می‌گیرد، واقعیت اجتماعی را تبیین می‌کنیم. پیشاپیش باید کنترل داشته باشیم روی نحوه‌ی دسته‌بندی و بار هستی‌شناسانه‌ی اجتماعی - تاریخی هر مقوله. مقوله‌بندی قالب‌بندی (framing) است.

توجه کنیم که تصویرهای متفاوتی از واقعیت ایران پیش می‌نهمیم، اگر هر یک از جمله‌های زیر را اصل بگیریم:

- جامعه‌ی ایران یک جامعه‌ی طبقاتی است.
- جامعه‌ی ایران تشکیل شده است از ملیت‌های مختلف.
- جامعه‌ی ایران تشکیل شده است از یک اکثریت شیعی و اقلیتی غیرشیعی.
- جامعه‌ی ایران تشکیل شده است از ولایت‌مداران و مخالفان ولایت فقیه.
- جامعه‌ی ایران تشکیل شده است از سنتی‌ها و متجددها.
- جامعه‌ی ایران تشکیل شده است از «نسل ۵۷» و باورمندان به آرمان‌های آن نسل، و نسل‌هایی که قربانی انقلاب شدند.

هر دسته‌بندی‌ای باید زاویه‌ی دید خود را روشن کند، آشکار سازد که می‌خواهد واقعیتی را بیان کند یا انگیزه‌ی آن تنها بردن ما به سمت معینی است، باید مشخص کند در چه سطحی از انتزاع قرار دارد، بر چه داده‌های تجربی‌ای متکی است و عمق تاریخی‌اش چیست. موضع هر دسته‌بندی نسبت به دسته‌بندی‌های دیگر هم باید روشن باشد، آن هم به لحاظ تحلیلی نه با صدر حکم.

هر دسته‌بندی با ادعای حقیقت‌مندی همراه است. راستی اما همواره به معنای درستی و کارآمدی نیست. راست است که ایرانیان به دو گروه بلندقدان و کوتاه‌قدان تقسیم می‌شوند، اما تحلیل اجتماعی‌ای که بر پایه‌ی این گزاره باشد، درست و کارآمد نیست. اما در یک بررسی زیست‌شناختی ممکن است به تقسیم‌بندی جمعیت بر اساس قد برخورداریم که بنا بر پرسش‌های پایه‌ای آن بررسی می‌تواند موجه باشد.

دسته‌بندی‌های کلی ممکن است درست باشند، اما در تحلیل مشخص کارآمد نباشند. این که جامعه از طبقات تشکیل شده سخن درستی است و پشتوانه‌ی نظری و تجربی نیرومندی دارد. اما بی‌واسطه نمی‌توان از آن تحلیل مشخص درآورد. آن سخن یک قرن پیش درست بوده، ده سال پیش نیز، یک سال پیش نیز. برای این که به صورت مشخص درآید، بایستی در متن مشخصی قرار گیرد که آن را ماتریس اجتماعی نامیدیم، با این فرض که ماتریس اجتماعی در آن سطحی از انتزاع قرار دارد که کلی انضمامی نام تواند گرفت. طرحی با خصلت کلی انضمامی که داده‌های تجربی آن را به طور دوره‌ای تصحیح و تکمیل کنند، می‌تواند جایگاه تئوری بنیادمند (grounded theory) را داشته باشد.

دسته‌ها و گونه‌هایی که برای تئوری اجتماعی مطرح هستند، از نوع انواع طبیعی (natural kinds) نیستند. آنها در تغییراند، تاریخی‌اند، هستی‌شان در آرایش و ترکیبی از بنیاد مادی و پدیداری‌های نمادین است. پیوندهای آنها هستی‌شناسانه است، نظام‌مند به شکل هماهنگی و پیروی است و در شکل‌های مشخص خود از نوع علی است. در یک مقطع زمانی هم‌مانند، در عین حال که می‌توانند ناهم‌زمان باشند، چون زمان برای دو پدیده ممکن است به یکسان نرماند.<sup>۱</sup> و رفتار یک پدیده می‌تواند بیشتر توسط وضعیت قبلی‌اش تعیین شود تا شبکه‌ی رابطه‌هایش در وضعیت کنونی.<sup>۲</sup>

مقوله‌بندی پدیده‌های اجتماعی ممکن است سرسری، فکرنشده و تابع مقتضیات لحظه یا دوره، یا برای رسیدنی به هدفی خاص باشد، ممکن است انگیزه‌های مستقیم ایدئولوژیک داشته باشد، یا ممکن است متکی بر تأمل انتقادی باشد و «همه‌نگام تعیین‌های اندیشه و هستی»<sup>۳</sup> باشد.

<sup>۱</sup> درباره‌ی هم‌زمانی ناهم‌زمان‌ها بنگرید به:

Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt/M 1992, S. 104ff.

<sup>۲</sup> پس‌خوراند گذشته در اکنون ابتدا در فیزیک مغناطیس مطرح شد. بر آن نام *Hysteresis* نهادند که واژه‌ای یونانی است به معنی عقب افتادن و دیر بروز کردن. به فارسی آن را *پسماند* نامیده‌اند. این شکل تاریخت در اقتصاد هم مورد توجه قرار گرفت. بورديو مفهوم را وارد جامعه‌شناسی کرد.

<sup>۳</sup> Georg Lukács, *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*. Frankfurt/Suhrkamp 1981, S.236.



عارضه‌ی سیاست‌زدگی تهی کردن سیاست از مضمون اجتماعی است. بر این پایه مقوله‌بندی‌های سیاسی را می‌توان در برابر این پرسش قرار داد که تا چه حد مسائل اجتماعی را بازتاب می‌دهند. در رفتن از زیر این پرسش معمولاً به این صورت است که بگویند وقتی مشکل اصلی طبق مقوله‌بندی ما حل شد، بقیه‌ی مسائل هم حل می‌شوند. چنین پاسخی نشان دهنده‌ی به رسمیت نشناختن جامعه است. جامعه از منظر آن هیچ زندگی مستقلی ندارد و آماده‌ی دستکاری به هر شیوه است.

افزون بر نفس مقوله‌بندی، کیفیت خود مقوله‌ها و تلقی از آنها هم مهم است. به‌ویژه اهمیت دارد نگاه انتقادی به ذات‌باوری.<sup>۱</sup> ذات‌باور هستیم آنگاه که به یک مقوله ذاتی پایدار را نسبت می‌دهیم، بر پیچیدگی‌های هستی و تاریخ پدیده‌ای که گویا با آن مقوله بیان می‌شود، چشم می‌پوشیم. به زبان تصور می‌توان گفت که حجمی را به یک هسته‌ای سفت فرومی‌کاهیم و رابطه‌های آن را می‌گسلیم. مشکل به‌ویژه در مورد تصور از گروه‌های اجتماعی جدی است. گاهی گروهی که با یک مقوله‌بندی ساخته می‌شود تنها در برداشت و تبلیغ سیاسی موجودیت دارد؛ گاهی عنوان آن چیزی جز برچسب یک‌دست‌کننده‌ی جمعی نایک‌دست نیست؛ گاهی موجودیت دارد در یک سطح تحلیلی اما نه به عنوان عامل، یعنی با مقوله‌بندی از جمعی از انسان‌ها که ویژگی همسانی دارند، گروهی با اراده و هدف و عمل واحد ساخته می‌شود. بر این قرار سزاوار است که هر مقوله‌ای در برابر این پرسش‌ها قرار گیرد:

- آیا «ذات»ی را بیان می‌کند؟ پدیداری و ثبوت آن چگونه موجه می‌شود؟ یا این که به پدیده‌ای اشاره دارد که پدیداری‌اش در همپیوندی و یک ساختار به‌نسبت تثبیت‌شده است؟ آن ساختار چیست؟
- آیا مقوله تنها به باشندگی محض اشاره می‌کند یا نظر به یک عامل دارد؟ در حالت اخیر عاملیت آن به چه برمی‌گردد؟ به یک «ذات»؟ به یک موقعیت؟
- مقوله‌ای یک گروه انسانی را نام‌گذاری می‌کند، جمعی از اشخاص را. ای بسا جمع دارای شخصیت تصور می‌شود، یعنی در تصور ما به صورت یک شخص درمی‌آید که در مورد آن می‌گوییم چنین و چنان فکر می‌کند یا عمل می‌کند. موجه است این ساده‌سازی؟ موجه است داوری درباره‌ی سوژه جمعی به صورت یک سوژه‌ی فردی؟

<sup>۱</sup> نگاه انتقادی به ذات‌باوری به معنای انکار وجود واقعیت سخت نیست. رابطه و ساختار هم در واقعیت وجودی‌شان می‌توانند چونان گرسنگی، آوارگی، دیوار و زندان باشند و تجسمی چون حصار بیابند. به صورت یک قاعده‌ی کلی می‌توانیم بگوییم در جایی که کمبود چیرگی دارد، ساختار گرایش بیشتری به تجسم می‌یابد، یعنی تبدیل شدن به جسم، آن هم جسم سخت، جسمی چون میله‌ی زندان و شلاق و گلوله.

در این بحث، یک نکته‌ی مهم توجه به تفاوت میان گونه (سنخ، تیپ، type) و دسته یا طبقه (class) است.<sup>۱</sup> عضوی از یک طبقه نمی‌تواند به لحاظ تعریف مفهومی عضو یک طبقه‌ی دیگر باشد، اما گونه‌ها به این صورت طردکننده (exclusive) نیستند، یعنی عضوی از یک گونه ممکن است همزمان عضو گونه‌ای دیگر هم باشد. در گفتار سیاسی و اجتماعی ایرانی چه بسا گونه به صورت طبقه در مفهوم اکید آن در نظر گرفته می‌شود.

این نکته را هم باید در نظر داشت که مفهوم ساختار به خودی خود نشان‌دهنده‌ی آن نیست که تفکر به کار برنده‌ی آن از ذات‌باوری گذر کرده است. ساختار را هم می‌توان دارای ذاتی سلب دانست. هم در آن هنگام که وجود طبقه‌هایی را مفروض می‌گیریم و اسم رابطه‌ی آنها را ساختار می‌گذاریم، و هم در آن هنگامی که ساختارها را پیشین فرض کرده و طبقه‌ها را بر آن استوار می‌کنیم، بررسی‌مان ذات‌باورانه است. بدیل این نوع نگاه ربطمند (relational) دیدن همه‌ی پدیده‌های اجتماعی و هم‌بنیاد دیدن پدیده با ربطها و نسبت‌هایش است. ساختار از ربطمندی می‌آید و خودش امر پیشین نیست. ساختار، نسبت تثبیت شده برای یک دوره در یک مکان اجتماعی است. ساختارها هم خود ربطمنداند یعنی در نسبت با هم‌اند. ساختار ساختار است در شبکه‌ای از ربطها. فضای اجتماعی اسم این شبکه است در دوران مدرن. ماتریس، توصیف آن با نظر به محورهایی و تقسیم‌بندی‌هایی است که جاها را در این فضا تعیین می‌کنند.

## توصیف ماتریس اجتماعی در ایران

در زیر به ناگزیر توصیف ماتریس اجتماعی با بحث‌های نظری درآمیخته می‌شود، از جمله به این خاطر که به مجموعه‌ای از مقوله‌ها برای توصیف نیاز داریم که باید آنها را تعریف و تبیین کنیم.

### ■ محور عمودی ماتریس اجتماعی

طبقه در مفهوم مارکسی آن یک مفهوم اساسی است. اساسی بودن آن به اساسی بودن کار در جامعه‌ی انسانی برمی‌گردد. تا زمانی که کار به صورت کار مزدی است، طبقه اساس مقوله‌بندی در جامعه‌ی انسانی است. گزارش‌های تاریخی، تحلیل‌های نظری – آن هم نه فقط به قلم مارکسیست‌ها – و داده‌های تجربی در دوره‌های مختلف پشتیبان این گزاره هستند. گزاره در متن تاریخ و جامعه‌ی ایران تأییدپذیر است. انبوهی اثر تحقیقی آن را تأیید کرده‌اند.<sup>۲</sup> تجربه و خرد

<sup>۱</sup> این کتاب کلاسیک تدقیق‌کننده‌ی این تفاوت است:

Carl G. Hempel und Paul Oppenheim, Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik. Leiden: A. W. Sijthoff 1936.

<sup>۲</sup> این کتاب دیدی کلی نسبت به طبقات اجتماعی در ایران می‌دهد:

روزمره هم تأیید می‌کند که جایگاه اجتماعی (position) فرد در درجه‌ی اول با تعلق طبقاتی او تعیین می‌شود. گزاره به‌راحتی آزمون‌پذیر است. هم با روش‌های پژوهش کمی و هم با روش‌های پژوهش کیفی می‌توان درستی آن را سنجید.

بر این پایه، در ایران نیز محور عمودی ماتریس اجتماعی را می‌توان با مقوله‌ی طبقه تعیین کرد: فرادستان، فرودستان، و یک طبقه‌ی میانی - رده‌های عمودی ماتریس اجتماعی را تشکیل می‌دهند.

انتگراسیون، که بحث اصلی ماست، مسئله‌ای طبقاتی است. حکم کلی این است که هر چه با نظر به محور طبقاتی در ماتریس اجتماعی پایین‌تر قرار گیریم، حاشیه‌ای‌تر و محروم‌تر هستیم. در بخش نخست این نوشته این شاخص‌ها برای سنجش شانس انتگره شدن پیش گذاشته شد:

- اقتصاد: برخورداری
- سیاست: مشارکت
- حقوق: مصونیت و برابری
- فرهنگ: بیان آزاد خود و ارج‌شناسی

این شاخص‌ها ابعاد طبقاتی مسئله‌ی انتگراسیون را آشکار می‌سازند: هر چه فرودست‌تر باشیم، محروم‌تریم، از جایگاه قدرت سیاسی دورتریم، زخم‌پذیرتریم، حق‌مان بیشتر پایمال می‌شود و امکان کم‌تری برای بیان آزاد خود و توقع شناختن قدرمان را داریم.

شاخص اول، یعنی برخورداری، به دو گونه مطرح است: از زاویه‌ی تعیین مرتبه در ساختار طبقاتی و از نظر میزان شانس برای ارتقای طبقاتی. هر کس که فرادست‌تر باشد، در پویای اجتماعی تصاحب، نسبت به فرودست‌تر از خود با شتاب بیشتری می‌تواند خود را بالا بکشد. زاویه‌ی دوم، همان گونه که در طرح فضای اجتماعی بورديو می‌بینیم، به ماتریس یک بُعد زمانی می‌دهد. مسیر ارتقا در روند زندگی روی این محور زمانی ترسیم شدنی است. طبعاً این مسیر بیان منفی هم می‌تواند داشته باشد: مسیر سقوط.

جامعه عرصه‌ی اختلاف است. مفهوم کلی هستی‌شناسانه‌ی تفاوت نباید با اختلاف معطوف به تضاد در امتیازوری یکی گرفته شود. یکی گرفتن آنها مغلطه‌ای است برای توجیه تبعیض و بهره‌کشی و جاودانی نشان دادن آن. اختلاف در امتیازوری نه پایه‌ای انسان‌شناسانه، بلکه اجتماعی و تاریخی دارد. جامعه‌ی طبقاتی جامعه‌ی رده‌بندی شده است. پیشاپیش فرصت‌های مختلفی در اختیار انسان‌ها قرار می‌دهد. بسیاری از استعدادهای رشد را خفه می‌کند، و ارتقای تهی‌دستان را از پایین به بالا تابع اتفاق و بخت می‌سازد. به همه در جامعه‌ی سرمایه‌داری تحمیل می‌شود که

---

احمد اشرف و علی بنوعیزی، طبقات اجتماعی، دولت و انقلاب در ایران، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، تهران: انتشارات نیلوفر ۱۳۸۷.

نقشه‌ی زندگی داشته باشند، برای حفظ جایگاه اجتماعی خود و برای بالا کشیدن خود. نقشه‌کشی را از کودکی به انسان می‌آموزند. هر چه نبرد بر سر تصاحب شدیدتر شود، سویی‌ی تعرضی نقشه‌ها برجسته‌تر می‌شود. روان انسان‌ها و رابطه‌های آنها زیر فشار خردکننده‌ی نقشه‌کشی و لگد زدن به یکدیگر قرار می‌گیرد.

فردوست بودن تنها به استثمار مستقیم در قالب شخصانی خدایگان و بنده بر نمی‌گردد. خود قالب شخصانی در جایی شکل‌دهنده می‌شود که فضای اجتماعی برای آن مهیا باشد. اساس، سیستم است. سرمایه‌دار در سرمایه‌داری موجودیت و کارکرد دارد. خود سیستم تنها با دقت بر رابطه در بنگاه تولیدی و استثمار نیروی کار توضیح‌پذیر نیست. نظم کارخانه با پشتیبانی مجموعه‌ای از نهادها (حقوقی، پلیسی، مالی، پشتیبانی تدارکاتی، ترابری، آموزشی، و فرهنگ و ایدئولوژی ثابت‌بخش) پابرجاست.<sup>۱</sup> پرسیدنی است: کدام اجبار کارگر را که «آزاد» است - برخلاف برده‌ی اسیر و دهقانی که در گذشته پایش به زمین بسته بود -، راهی کارخانه می‌کند؟ سرمایه‌دار با انگیزه‌های مشابه کارگر پا در بنگاه سرمایه‌دارانه نمی‌گذارد. فضای اجتماعی، همتافته‌ای از اجبار است: در پایین‌ترین سطح بقای محض مطرح است، در سطحی بالاتر خود را روی آب نگه داشتن انگیزه‌ی تلاش است، و در بالای بالا حفظ و تحکیم موضع مسلط. استثمار مستقیم در نظم اجبار میسر می‌شود. اصل استثمار به خود نظم برمی‌گردد. نفس بودن، بودن در موقعیت اجبار است؛ و فردوست بودن، استثمار شدن است، حتا در حالت «بی‌کار» بودن. هر شکل دارایی حاصل کار اجتماعی است. محروم بودن، سلب حق بهره‌وری از حاصل تلاش همگانی معاصران و گذشتگان و اجتماع جهانی-تاریخی است. این بحث عمومی از نظر درک مفهوم طبقه مهم است. نظم طبقاتی سرمایه‌داری حاصل تکثیر رابطه‌ی نابرابر و استثمار سرمایه‌دار-کارگر است.

در مورد طبقه‌بندی دو بحث عمده است:

- بحث نخست این است که چارچوب و معیار طبقه‌بندی چیست. در میان مارکسیست‌ها فکری پرنفوذ اساس قرار دادن مدل سرمایه‌داری صنعتی تام است که در آن جامعه به دو طبقه‌ی اصلی بورژوازی و پرولتاریا و یک طبقه‌ی میانی تقسیم می‌شود.<sup>۲</sup> بی آن‌که وارد بحث کلی و جهان‌روا

<sup>۱</sup> در این باره به ویژه بنگرید به نوشته‌ها درباب تئوری ساختار اجتماعی انباشت:

Social Structure of Accumulation (SSA) theory

کتابی جامع درباره SSA-Theory:

David M. Kotz, Terrence McDonough, and Michael Reich (editors), *Social structures of accumulation: the political economy of growth and crisis*. Cambridge University Press 1994.

<sup>۲</sup> این مدل از بسط مدل بررسی تولید سرمایه‌دارانه به کل جامعه حاصل شده است. معیار تشخیص طبقه، رابطه با وسایل تولیدی است. پرسش این است که ابزار تولید به چه کسی تعلق دارد. در چارچوب مدل بررسی تولید

درباره‌ی این فکر شویم، با قطعیت می‌توانیم بگوییم که محور عمودی ماتریس اجتماعی ایران را این گونه نمی‌توان توضیح داد. بخش کوچکی از طبقه‌ی فرادست در کار تولید صنعتی یا نهادهایی مستقیماً مرتبط با تولید کالا است. همچنین طبقه‌ی کارگر صنعتی در میان کل زحمتکشان و فرودستان اقلیت به حساب می‌آید.<sup>۱</sup>

طبقه، رده‌ای در نظم طبقاتی است، رده‌ای است در برگیرنده‌ی گروه‌های انسانی‌ای که برخوردار از آنان از کارمایه‌ی (انرژی) اجتماعی تفاوت کمی و کیفی اساسی با یکدیگر دارند. کارمایه‌ی اجتماعی حاصل تلاش معاصران و پیشینیان است، و در اصل نه ملی بلکه جهانی است. برخوردار از درجه‌ی اول با دارایی مشخص می‌شود که همبسته با آن حق بیشتر داشتن از دیگری است، نه صرفاً داشتن. این برداشت از حق در کانون نظام حقوقی جامعه‌ی طبقاتی قرار دارد. طبقه، بر این قرار، مفهومی حقوقی است. بدون یک سیستم حقوقی، به هر شکل، طبقه یک گروه پایدار نمی‌ماند. شاخص طبقه کمیت و کیفیت برخوردار است. میزان برخوردار از، میزان دارایی است. دارایی مصوب نظام حقوقی، مالکیت است. بنابراین معیار طبقه میزان مالکیت است، که با آن داشته را مشخص می‌کنیم.

داشته‌ها مختلف‌اند. شکلی از آن در سرمایه‌داری سرمایه‌ی اقتصادی است که بهره‌وری‌ای از کارمایه‌ی اجتماعی‌ای است که در روند تولید بهره‌کشی از نیروی کار را ممکن می‌کند. این داشته ترجمه‌پذیر است به پول، پولی که وارد چرخه‌ی پول-کالا-پول می‌شود تا فزونی بگیرد. منبع فزونی گرفتن استثمار است.

پیر بورديو همه‌ی شکل‌های داشته را «سرمایه» می‌نماید. این کار سوءتفاهم ایجاد می‌کند. مارکس به‌درستی هر داشته‌ی اقتصادی‌ای را، مثلاً در شکل پول و گنج را، سرمایه نمی‌داند. سرمایه

سرمایه‌دارانه که در «کاپیتال» تشریح شده پاسخ روشن است: آن کس که صاحب تولید است، سرمایه‌دار است. او از نیروی کار بهره‌کشی می‌کند. بهره‌ده کارگر است. مشکل بر سر بسط مدل است: ایجاد ارزش در همه‌ی شکل‌های آن بر پایه‌ی مدل تولید صنعتی صورت می‌گیرد. همبسته با این نکته این است که مفهوم کار حیطه‌ی بسیار گسترده‌تری از حیطه‌ی تولید را دربرمی‌گیرد. بهره‌کشی نیز تنها در چارچوب تولید صنعتی انجام نمی‌پذیرد و شکل‌های مختلفی دارد. بررسی «کاپیتال» که بررسی اساس تولید صنعتی سرمایه‌دارانه است، کانون صورت‌بندی سرمایه‌داری را تجزیه و تحلیل می‌کند، جوهر استثمار را وامی‌کشد، و مفهوم کالا را روشن می‌کند که جهان معاصر انبار آن است. دیدن شکل‌های مختلف کار، شیوه‌های مختلف سرمایه و شکل‌های مختلف کار منافاتی با این بررسی ندارد. در خود آثار مارکس و انگلس اشاره‌های فراوانی می‌بینیم به این که لازمه‌ی دیدن کلیت فضای اجتماعی توجه به چه عرصه‌ها و پدیده‌های دیگری است. در بخش یکم این نوشته بحث اندکی شد در مورد تلاشی ممکن برای بازسازی جهان از دید مارکس. جهانی که او می‌دیده به هیچ رو به کارخانه محدود نیست.

<sup>۱</sup> این کتاب توصیفی عمومی از مردم زحمتکش در ایران معاصر است و در آن اطلاعاتی پایه‌ای درباره‌ی پرولتاریای ایران داده شده است:

سهراب بهداد و فرهاد نعمانی، طبقه و کار در ایران، ترجمه محمود متحد، تهران: انتشارات آگاه ۱۳۷۸

آنی است که در یک رابطه‌ی اجتماعی به نام تولید یا فعالیت اقتصادی‌ای مربوط به آن، دارنده‌ی آن داشته را در موقعیت بهره‌وری از ارزش اضافی قرار دهد. اما این نظر او که امتیازوری در نظم طبقاتی تنها به داشتن سرمایه‌ی اقتصادی مربوط نمی‌شود،<sup>۱</sup> نکته‌ای است که برای توصیف و تشریح ماتریس اجتماعی پراهمیت است.

بورديو کمک کرده که مفهوم‌های وسیع‌تری از سرمایه و کار را در تحلیل‌های اجتماعی به کار بریم. از او و دیگران آموخته‌ایم که سرمایه‌ی اقتصادی به سرمایه‌ی صنعتی محدود نمی‌شود، و داشته‌هایی که فرد را در تراز بالاتری در ماتریس اجتماعی قرار می‌دهند، محدود به سرمایه‌ی اقتصادی نیست. کار هم به کار تولید صنعتی محدود نمی‌شود. کلیت بهره‌کشی را هم نمی‌توان به محدوده‌ی تولید و حاشیه‌های آن برگرداند. در مورد بهره‌کشی هم لازم است مفهومی گسترده‌تر را از یک رابطه‌ی مستقیم در محدوده‌ی تولید در نظر بگیریم.

در همین راستا لازم است میان بهره‌کشی مستقیم توسط سرمایه‌دار، چه به صورت فرد چه به صورت بنگاه، با بهره‌کشی توسط صورت‌بندی اجتماعی در شکل عمومی یا موضعی آن فرق بگذاریم. دو مثال برای روشن‌تر شدن موضوع: زن قالی‌باف که در خانه‌اش قالی می‌بافد تا خانواده بتواند از پس زندگی برآید. تحلیل استثمار در مورد او بسی پیچیده‌تر از تحلیل استثمار در مورد کارگر صنعتی است. این تحلیل ما را با مجموعه‌ای از مسائل (کار خانگی، موقعیت زن، موقعیت محل

<sup>۱</sup> ما به درکی مشابه نیاز داریم تا بتوانیم فضای اجتماعی را مشخص‌تر و دقیق‌تر توصیف کنیم. بورديو سرمایه را کارمایه‌ی اجتماعی انباشته شده می‌داند. «انرژی» اجتماعی در این مفهوم به دو شکل مادی و درونی شده بروز می‌کند. به نظر بورديو فعالیت اقتصادی نوع خاصی از کنش است. کنش را نوع‌های دیگری هم هست که آنها را هم اقتصادشناسی کنش باید بررسی کند. او سرمایه‌ی اقتصادی را از همه‌ی شکل‌های دیگر سرمایه برای تعیین آرایش فضای اجتماعی مهم‌تر می‌داند. نوع دیگر سرمایه، سرمایه‌ی فرهنگی است که به شکل عینی (کتاب، اثر هنری، وسیله)، پیکرانه شده (آموزش و مهارت) و نهادینه شده (مثلا به شکل مدرک تحصیلی) بروز می‌کند. نوع سوم سرمایه از نظر بورديو سرمایه‌ی اجتماعی است که روابط فرد است و اگر سطح بالا باشد، احتمال حفظ و فزونی سرمایه‌های اقتصادی و فرهنگی او را بالا می‌برد. بورديو از سرمایه‌ی نمادین (سمبلیک) هم نام می‌برد، اما منظور او یک نوع چهارم نیست. سرمایه‌ی نمادین شکلی است که سه نوع دیگر به خود می‌گیرند و به صورت شانس برشناخته‌ی قدر و کسب احترام اجتماعی درمی‌آید.

یک اشکال کار پیر بورديو این است که او این پیش‌نهاد را با پیش‌نهاد مفهوم گسترده‌تری از کار و استثمار همراه نکرده است. اگر چنین می‌کرد شاید مواجهه نمی‌شد با این انتقاد که مدل اقتصادی سرمایه را برگرفته و آن را به جامعه‌شناسی تحمیل کرده، رویکردی که به «امپریالیسم اقتصادی» شهرت دارد. درباره‌ی درک جامعه‌شناسانه از سرمایه و موضوع «امپریالیسم اقتصادی» بنگرید به:

Peter Streckeisen, *Soziologische Kapitaltheorie. Marx, Bourdieu und der ökonomische Imperialismus*, Bielefeld: Transcript 2014

زندگی، بهره‌کشی توسط بازار در کلیت آن، نه در شکل یک سرمایه‌دار یا بنگاه سرمایه‌دارانه‌ی مشخص) مواجه می‌کند که در مورد کارگری در کارخانه در اصل مطرح نیستند. به همین سان می‌توانیم کولبری را مثال بزیم. شکل کار کارگری را که وظیفه‌اش در یک کارگاه صنعتی یا انبار جابجا کردن وسیله‌ها، مواد و کالاهاست، نمی‌توانیم پایه قرار دهیم برای توضیح کولبری. از جامعه‌های پیشرفته‌ی صنعتی هم می‌توان نمونه‌هایی ارائه داد که خارج از توضیح استاندارد قرار می‌گیرند. بی آن‌که وارد بحث در مورد مشکل‌های توضیح همان جامعه‌ها و اختلاف نظرها درباره‌ی ماتریس اجتماعی در آنها شویم، با قطعیت می‌توانیم بگوییم که وضعیت در جایی چون ایران چنان پیچیده است که روا نیست آنچه را در آنها استاندارد تلقی می‌شود برگزیم و با آن جامعه‌ی ایران را توضیح دهیم. هم در پایین هرم اجتماعی، هم در بالای آن و هم در میانه‌ی آن با همتفاوته‌ای مواجه هستیم که تحلیل آن نیازمند مفهوم‌های پیچیده‌تر نسبت به استاندارد برخاسته از مدل تولید صنعتی درباره‌ی سرمایه، کار و استثمار است.

مارکس در *کاپیتال* در بحث درباره‌ی ضرورت ساختاری وجود پول می‌گوید که در جامعه‌ای که شاخص جهان آن کالا و تولید کالا است، تولید کنندگان منفرد تنها به توسط پول می‌توانند همپیوندی اجتماعی را برقرار نگه دارند. بر همین روال می‌توان گفت جامعه‌ی طبقاتی همدوس‌ش خود را با وسیله‌ها، نام‌ها و نشان‌هایی برای شکل‌دهی به شبکه‌ی امتیازها و حفظ آن تثبیت می‌کند. تنها کالا نیست که به بت‌واره تبدیل می‌شود، کل امتیازها میل به بت‌واره شدن دارند. آنها فضای جهانی را شکل می‌دهند که به توصیف مارکس در پایان جلد سوم *کاپیتال* «سحرشده، واژگون و کله‌پا شده» است.<sup>۱</sup> پول کالاها را در ابعاد اجتماعی تبادل‌پذیر می‌کند. تبادل سرمایه‌دارانه به محیطی نیاز دارد که روند آن را حفظ کند. این محیط فقط بازار در مفهوم ناب اقتصادی آن نیست. این محیط همان جهان کانال‌بندی شده با امتیازهاست. کلاً ناممکن است برخورداری از امتیازی برای بهره‌کشی با اتکا به داشتن سرمایه بدون وجود محیط مساعد و تضمین‌کننده‌ی حفظ امتیاز. صحبت بر سر شرایط ترانسندنتال بهره‌کشی سرمایه‌دارانه است، یعنی شرایط امکان آن. این شرایط امکان همان محیطی است که به عنوان نظمی تبعیضی مدام بازتولید می‌شود.

از حافظ شنیده‌ایم که «تکیه بر جای بزرگان نتوان زد به گزاف، مگر اسباب بزرگی همه آماده کنی». «اسباب بزرگی» یک مجموعه‌ی به هم پیوسته است، اسباب فرودستی و خواری نیز. در این‌جا نکته‌ی اصلی - که مارکسیسم نقش اساسی در تقریر و توضیح آن دارد - این است که این دو مجموعه در واقع یکی هستند: اسباب بزرگی این، اسباب کوچکی آن است. نظم تبعیضی را این «اسباب» برپا می‌سازند و حفظ می‌کنند. آنها را می‌توان تبارشناسانه بازشناخت یعنی منشأ و تاریخ‌شان را کاوید، مثلاً برسید که چه شد مردان تکیه بر جای بزرگان زدند، یا در دوره‌ی زمانی

۱ فصل ۴۸، (MEW 25: 838).

تازه‌تر انباشت آغازین سرمایه چگونه صورت گرفت و سلسله‌ی سرمایه‌داران در هر جا چگونه پدید آمدند. کار دیگر بررسی دوره‌ای و مقطعی آن اسباب است. بورديو همه‌ی آنها را سرمایه می‌نامد. به شرحی که گذاشت داشته‌اصطلاح بهتری است.

داشته‌ی اقتصادی - که یکی از شکل‌های آن سرمایه است -، داشته‌ی فرهنگی (تحصیل) و داشته‌ی ارتباطی از انواع «اسباب بزرگی» است. در جایی چون ایران نمی‌توانیم به این گزاره بسنده کنیم و آن را توضیح‌دهنده‌ی مدارج در محور عمودی فضای اجتماعی بدانیم. داشته‌ی اقتصادی، با حجمی بسیار کلان، به‌تنهایی سبب بزرگی نمی‌شود. تکیه‌گاه دیگری هم لازم دارد: رابطه‌ای با دولت. اگر این رابطه شکل معهود خود را نداشته باشد، طرف ممکن است هم مالش را از دست دهد، هم جانش را. داشته‌ی فرهنگی هم بدون تأیید دولت، سبب‌ساز نمی‌شود. تجربه‌ی روزمره ما می‌گوید هر رابطه‌ای «پارتی» نیست. داشته‌ی ارتباطی سبب‌ساز بزرگی در درجه اول داشتن «پارتی» در کانون‌های قدرت است.

بورديو شکلی از سرمایه‌ی اجتماعی را سرمایه‌ی سیاسی می‌نامد.<sup>۱</sup> در مورد ما ارتباط با کانون‌های قدرت بسی پیچیده‌تر از آن است که تنها زیرموضوع داشته‌ی ارتباطی بررسی شود. در اینجا (و بسی کشورهای دیگر) دولت تنظیم‌گر اصلی در تعیین آرایش ماتریس اجتماعی است. برای توضیح این نقش اولین ایده‌ای که به نظر می‌رسد تصور از دولت به‌عنوان لویاتانی است که هر کسی را سر جای خود می‌نشانند. سر جای خود نشانند هم سرکوب کردن است، هم تعیین جایگاه افراد است. انواع نظریه‌ها درباره‌ی دولت سلطانی پردازنده‌ی این ایده هستند. همه‌ی آنها دولت را به عنوان یک چیز می‌بینند، آن چیز را از زمین برمی‌کنند و بر فراز جامعه می‌نشانند. اما ارتباط بالا با پایین چگونه است؟ وقتی با این پرسش درگیر شویم، دست کم باید بخشی از فرازیدگان را در ارتباط با فردوستان تصور کنیم. این تصور بازتولید ساختارِ برفراز-در فرود در درون خود دولت است. تلاش برای توضیح آن دوباره به بازتولید ساختار می‌انجامد، مثلاً جایی که بخواهیم دولتیان مادون را بررسی کنیم یا شکل اتصال مافوق با مادون را. در بحث‌های سیاسی روز در ایران، تصور از دولت به عنوان چیز، و فرمانروای نشسته بر فراز معمولاً درست است و از آن گزیری نیست، اما وقتی یک دوره را بررسی می‌کنیم، آن چیز به مجموعه‌ای از رابطه‌ها و رویه‌ها تبدیل می‌شود و معلوم می‌گردد که فرمانروا هم میدان عمل محدودی داشته و خود زیر فرمان بوده است.

<sup>۱</sup> Cf. Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Harvard University Press 1991, PP 172-197.



بدیل تصور دولت به ماثبه عرش، گذاشتن آن در درون فضای اجتماعی است.<sup>۱</sup> اما اگر تصور بدیل به صورت تصور یک جزیره یا بخش مجزا باشد، باز با مشکل توضیح رابطه، تقریباً به همان شکل الگوی برفراز-درزیر، مواجه می‌شویم. مسئله‌ی اساسی، به ویژه وقتی یک دوره را در نظر گیریم، این است که سیستم مقدم است بر محیط یا برعکس و اصولاً اینها چگونه بر هم تأثیر می‌گذارند و یکدیگر را متعین می‌کنند. نکته‌ی تعیین دو سویه در همان نگاه نخست به یک دوره، ملموس و پذیرفتنی می‌آید: جامعه به دولت شکل می‌دهد، دولت به جامعه. اما برای شکل دادن به یک مقوله‌ی میانجی نیاز داریم. آن مقوله بخشی یا سویه‌ای از جامعه است که خود فرمانروا است و دولت پیشوا در آن مستقر است. به این مقوله‌ی میانجی *نظام سلطه* می‌گوییم.<sup>۲</sup> نظام سلطه همتافته‌ای است که هم مادی است هم ذهنی، هم زندان است هم کتاب، هم سخت است هم نرم، هم شخصانی است هم ساختاری. این نظام زیرساختی است که به وجود آن پی می‌بریم وقتی پس

<sup>۱</sup> گذاشتن درون فضای اجتماعی شاید عبارت بهتری از گذاشتن درون جامعه باشد و جلوی سوء تفاهم‌های همبسته با رویکرد مشهور به *State-in-Society-Approach* را بگیرد که محور آن دست‌کم گرفتن نقش دولت و انداختن همه‌ی تقصیرها به گردن خود جامعه است.

<sup>۲</sup> در *گفتارهایی درباره تئوری سیستم لومن* از آن به اقتضای بحث به عنوان «سیستم نهادینه» برده‌ام. نگاه کنید به بخش چهارم از جلسه هفتم.

توضیحی کلی درباره‌ی این مفهوم:

در مارکسیسم صورت‌بندی (فرماسیون) مقوله‌ای تاریخی است که به کار دسته‌بندی و بررسی دوره‌های طولانی نظم اجتماعی می‌آید. همه چیز را نمی‌توان با ارجاع به آن توضیح داد چون در سطح بالایی از کلیت و انتزاع قرار دارد. ما به یک مفهوم میانجی نیاز داریم که وضعیت مشخص را به صورت‌بندی مرتبط کند. نظام سلطه، می‌تواند این مفهوم میانجی باشد. نظام سلطه، کلی مشخص است. خطوطی از نظام‌های سلطه ممکن است در جامعه‌های مختلف یا دوره‌های مختلف انکشاف صورت‌بندی تاریخی یکسان باشند. در یک جامعه‌ی معین هم ممکن است برخی ویژگی‌های نظام سلطه در دوره‌های مختلف ثابت بماند. اما در مجموع چون نظام سلطه در حرکت است، پرتحرک‌تر از خود صورت‌بندی است، خود را با وضعیت مبارزات طبقاتی و الزام‌های بقا وفق می‌دهد، و نیز از درگیری درون گروه‌های اجتماعی حاکم و گروه‌های مدعی در میان فرادستان تأثیر می‌پذیرد، در هر جایی و هر دوره‌ای شکل مشخص خود را دارد. صدای نظام سلطه را می‌توان از زبان دولت شنید، اما خود آن تقلیل‌ناپذیر است به دولت. دولت ممکن است عوض شود، شیوه‌ی حکومتگری نیز، اما خطوط اصلی نظام سلطه عوض نشود. تداوم صورت‌بندی سرمایه‌داری از طریق تداوم خطوط ثابتی در نظام سلطه است. نظام سلطه دگرگون می‌شود، اما در چارچوب صورت‌بندی دربرگیرنده‌ی آن تغییر ماهیت نمی‌دهد. به آن که نظر می‌دوزیم، نه به استثمار به طور کلی، نه به جهان تولید کالایی و فرهنگی که کالامحوری تولید می‌کند، و از سوی دیگر نه به شخصیت‌ها و حزب‌ها و کابینه‌های حکومتی، بلکه به هر آنچه تبعیض و بهره‌کشی را با اتکا به زور و ایدئولوژی سلطه ممکن می‌کند، توجه می‌کنیم. وقتی تغییر مهمی در وضعیت سیاسی و اجتماعی رخ می‌دهد، می‌پرسیم چه چیزی در نظام تبعیض و بهره‌کشی تغییر کرده، از این نظام چگونه محافظت می‌شود و مبارزه‌ی طبقاتی ایدون چه ویژگی‌های تازه‌ای یافته است. با این پرسش‌ها چشم بر نظام سلطه می‌دوزیم.

از بحرانی جدی مثل انقلاب دولت عوض شود. همه چیز به هم می‌ریزد اما در آن زیرساختاری وجود دارد که پایدار می‌ماند. آن حامل، نظام سلطه است.

بررسی و بازنمایی نظام سلطه به حرکت در یک دایره‌ی هرمنوتیکی می‌ماند: جایگاه‌ها و رتبه‌ها را با ارجاع به نظام سلطه می‌فهمیم و نظام سلطه را از راه کاوش فاصله‌ها در فضای اجتماعی و آنچه مورد به مورد کیفیت انتگراسیون اجتماعی را نشان می‌دهد. تنها با تحلیل ساختار طبقاتی از راه بررسی اقتصادی به این تئوری نمی‌رسیم، هر چند می‌دانیم نابرابری اقتصادی سوبیه‌ی مقدم نابرابری است. نابرابری مفهومی پیچیده است. نابرابری فضل است و تفاوت در قدر و ارج. فضل برتری است، و دانش و اخلاق در معنای منش. از آغاز عصر جدید در ایران یک بحث بارز مبنایی این است چه گروهی افضل است، یعنی برتر است. مضمون طبقاتی بحث مشهور به سنت و تجدد تقابل دو نوع فضل است، فضل قدیم و فضل جدید.<sup>۱</sup> فضل ممکن است تمامی موضوع ارج و قدر را نپوشاند، به این جهت آن را باید در بحث نابرابری جداگانه مطرح کرد. گروه‌هایی اصلاً ممکن است در میدان مسابقه‌ی فضل در کشور راه داده نشوند یا مدام به آخر صف رانده شوند. این حکایت اقلیت‌های قومی و زبانی و دینی است که پیشاپیش کم‌ارج یا بی‌ارج‌شان می‌کنند.

برای تبیین رابطه‌ی نظام سلطه با دولت نخست باید مفهوم دولت را مشخص کنیم. در گفتار روزمره‌ی ایرانی دولت مفهومی آشفته است: گاهی در بالاترین سطح انتزاع از نظر اشاره به موجودیت سیاسی است، مترادف با نمایندگی سیاسی کشور می‌شود صرف نظر این که این نمایندگی چه چهره‌ی شخصانی‌ای داشته باشد، و گاهی اشاره‌ی کاملاً مشخصی است به کنونی در قدرت یعنی کابینه‌ی وزیران و رئیس آن، در ترکیب‌هایی چون دولت امیرعباس هویدا یا دولت حسن روحانی. این معنای مترادف با کابینه را که کنار بگذاریم، می‌توانیم پیچیدگی مفهوم دولت را به این برگردانیم که بافتار معنادهنده به آن یا رابطه‌ی دولت-دولت‌ها است، یا رابطه‌ی دولت-جامعه. رابطه‌ی نخست به اعتبار حقوق بین‌المللی مطرح است، یعنی در اینجا به وجه خارجی وجود دولت منتزع از شکل مشخص آن می‌نگریم. در رابطه‌ی دوم بافتار معنادهنده ساختار قدرت سیاسی است. در بحث نظری، وقتی ساختار قدرت به صورت کلی و درازمدت بررسی می‌شود، دولت هم معنایی کلی و درازمدت می‌یابد. شاید به خاطر مشکل بودن کار با چنین مفهومی در تحلیل‌های سیاسی مشخص باشد که در گفتار سیاسی ما دو مفهوم تقریباً مترادف حاکمیت و نظام رواج یافته است.

دولت در مفهوم حاکمیت و نظام مظهر، پاسدار و سخنگوی نظام سلطه است. نظام سلطه جایگاه‌ها را تعیین می‌کند و دولت بر آنها نام می‌نهد. دولت هم خطاب می‌کند (پلیس صدا می‌کند

<sup>۱</sup> این مقاله معرف مقوله‌ی پایه‌ای «فضل» در تحلیل اجتماعی در ایران است: رضا شکوه‌نیا، "فضل روشنفکران"، در: نگاه نو، شماره ۱۱۶، زمستان ۱۳۹۶. [آنلاین](#).

تا پرس و جو کند: هی بیا جلو ببینم! - آلتوسر) هم (به قول بوردیو) نام‌گذاری می‌کند، مثلاً در ایران کسانی را خادم، شریف، فاضل، دانشمند، کارگر نمونه، هنرمند سال، و کسانی دیگر را فاسد، فتنه‌گر، خرابکار و نوکر اجنبی می‌خواند. بسیاری از عنوان‌های تعیین رده هم از مقوله‌ی نام‌گذاری دولتی هستند: سردار، سرباز صفر، وزیر، مدیر، رئیس، کارمند جزء، نگهبان، مستخدم، آبدارچی. همه سر جای خودشان نشانده می‌شوند. دولت رویه‌ی تغییر جا را تعیین می‌کند.

حاکمیت یا نظام را می‌توانیم با دو چیز مشخص کنیم: یک استراتژی انباشت که همان مدل رشد است و یک برنامه‌ی سلطه که مجموعه‌ی رویه‌ها برای حفظ و گسترش قدرت است.<sup>۱</sup> صورتی که حاکمیت به خود می‌گیرد، هم در شکل نهادهای آن هم در هیئت اشخاصی که گرداننده‌ی امور هستند تابع این دو مشخصه هستند. وقتی که برنامه‌های اقتصادی دولتی را در پیش و پس از انقلاب با هم مقایسه می‌کنیم، دو استراتژی انباشت را در برابر هم می‌گذاریم. اما وقتی مثلاً بررسی می‌کنیم که برنامه‌های فرهنگی و تبلیغی دو سلسله با هم چه تفاوتی دارند، نظیرمان به برنامه‌های هژمونیک آنهاست.

افزون بر حاکمیت و نظام مفهوم دیگری که در معناشناسی عرصه‌ی قدرت مهم و روشنگر است، مفهوم رژیم است. نظام سلطه می‌تواند نظام‌های سیاسی مختلفی با آورد و حاکمیت‌های مختلف می‌توانند به رژیم‌های مختلفی شکل دهند. رژیم مفهومی مشخص‌تر از دولت و نیز حاکمیت و نظام است. نظام سلطه رابطه‌ی سفارش‌دهنده‌ی و دگرگون‌ساز مستقیمی با آن دارد. رژیم، در گفتار سیاسی چند معنا دارد: به معنای شیوه‌ی حکمرانی است، به معنای چیزی است واسط میان حکومت یعنی حکمرانی روزمره و دولت که پیچیده‌تر و فراشخصی است، و نیز به کار می‌رود در اشاره به حکومت‌های مستبد بدنام شده. در گذشته تفکیک‌هایی که کاربست لفظ رژیم را لازم کنند، وجود نداشت. در ایران این تفکیک‌ها از زمان جنبش مشروطه پا گرفتند. خواست مشروطه تغییر رژیم بود، تغییر سلسله نبود. رژیم تغییر کرد. رضاشاه هم رژیم را عوض کرد. تغییر بعدی با روی کار آمدن جمهوری اسلامی رخ داد. توجه کنیم که رژیم مستعجل مشروطه می‌توانست عوض شود بی‌آن که سلسله و نظام عوض شود یا لزوماً کسی به نام سردار سپه سلسله و حاکمیت تازه‌ای

<sup>۱</sup> accumulation strategy & hegemonic project. این تقسیم‌بندی از باب جسوپ است. بنگرید به:

Bob Jessop, *State Theory: Putting the Capitalist State in its Place*. Cambridge: Polity Press 1990, 198-208.

یک تفاوت مهم در نگاه این نوشته به دولت با دید جسوپ دیدن یک وجه مادی اساسی دولت است که از آن به‌عنوان دولت خصوصی یاد می‌شود. جسوپ دولت را اساساً فرم می‌داند و با منطبق فرم آن توضیح می‌دهد. نظر او به دولت دموکراتیک است و به غلظت قدرت در جایی که مستقیماً به اراده‌ی کانونی حاکمیت وابسته است و آن است که حاکمیتی را استبدادی می‌کند، توجهی ندارد.

را بنیاد گذارد. وقتی حکومت‌ها را با هم مقایسه کنیم، طبعاً تفاوت‌های زیادی می‌بینیم و ذهن‌مان متوجه افراد شاخص می‌شود. مفهوم رژیم اجازه می‌دهد استمراری را در رویه‌ها ببینیم. بنیاد این استمرار در نظام سلطه است. نظام می‌تواند بماند، اما تغییرهایی در نهادها و رویه‌های خود دهد یعنی رژیم را عوض کند. رژیم‌ها عوض می‌شوند، اما در چارچوبی که نظام سلطه ایجاب می‌کند. در این معنا با عبور از پهلوی به جمهوری اسلامی، رژیم عوض می‌شود و عوض نمی‌شود. در خود نظام جمهوری اسلامی هم مبارزه‌ای در جریان است برای تغییرهایی در رژیم. خواستاران تغییر می‌خواهند نظام سلطه و چارچوب عمومی حاکمیت بماند، اما برخی نهادها و رویه‌ها در آن تغییر کند. تغییر رژیم معمولاً هر دو بُعد حاکمیتی استراتژی انباشت و برنامه‌ی سلطه در حد فرم را دربرمی‌گیرد.

طبقه‌های اجتماعی در شکل مشخص‌شان و نظام سلطه هم‌بنیاد هستند. طبقه‌های جدید پیش از نظام سلطه‌ی جدید وجود ندارند. موجودیت‌شان در آن و با آن است. بازتولید نظام سلطه، بازتولید قدرت و بازتولید مناسبات سرمایه‌دارانه است. این دو درهم تنیده‌اند. نظام سلطه یک کلیت ساختارمند سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک است. پیکر آن تشکیل شده است از دستگاه سرکوب، دستگاه ایدئولوژیک، بوروکراسی و نهادهای ممکن‌کننده و پشتیبان انباشت سرمایه. موجودیت مدیران و کارگزاران در آن است، موجودیت بدنه‌ی دستگاه بوروکراتیک با آن است، موجودیت همه‌ی ادغام‌ناپذیران و بنابر کارکرد منطبق تبعیض‌آور نظام به حاشیه رانده‌شدگان و محرومان، چه نسبی چه مطلق، علیه آن است.

نظام سلطه خود در حرکت است و در درون آن رقابت و ستیز در جریان است: رقابت بر سر فضل و قدر، تعیین رویه‌های آن، ساختاربندی و تعیین کارگزاران اصلی. در دوره‌های بحرانی این درگیری درونی از زیر به رو می‌آید. چیره شدن یک ایستار بر ایستار دیگر با خود دگرگونی‌هایی در کیفیت جامعیت جامعه به همراه می‌آورد. مسئله‌ی انتگراسیون از این نظر بررسی‌شدنی است در راستای تاریخ دگرگونی‌های نظام سلطه.

از بیرون هم نظام سلطه زیر ضرب است. مبارزه‌ی طبقاتی در مفهوم گسترده‌ی آن مبارزه علیه کلیت نظام سلطه و سویه‌های مختلف آن است. هر مبارزه علیه تبعیض و بهره‌کشی و برای ارج‌شناسی مبارزه‌ی طبقاتی در این مفهوم گسترده است: مبارزه‌ی کارگری، مبارزه بر سر دستمزد، بر سر برخورداری از مسکن مناسب، برسر تأمین اجتماعی، بر سر بهداشت، بر سر آموزش، کلاً مبارزه برای کسب حق زندگی بهتر، مبارزه علیه تبعیض در شکل‌های مختلف - زنان، اقوام، دگراندیشان، معلولان، دگرباوران و دگرباشان جنسی - همه به مبارزه‌ی طبقاتی در این مفهوم وسیع تعلق دارند. در هر مورد مشخص، مسئله‌ی اصلی دادن مضمون اجتماعی قوی‌تر به مبارزه‌ای است که پیش برده می‌شود. شاخص در این مورد نگاه به کل طیف مسئله‌ی نابرابری است.

## ■ محور افقی ماتریس اجتماعی

در فضای اجتماعی نظام سلطه تجسم مکانی دارد. هر چه به کانون طبقه‌ی فرادستان نزدیک‌تر شویم، به قلب حکمرانی نظام سلطه نزدیک‌تر شده‌ایم. در داستان «**جلوی قانون**» کافکا نظام سلطه یک قلعه است که به توصیف دربان آن از تالارهای تودرتو تشکیل شده است. اگر جامعه از دو طبقه تشکیل شده بود و فضای اجتماعی در محور افقی خود رده بندی نداشت، به‌راستی می‌توانستیم کاخی را مظهر آن در نظر بگیریم. دوری و نزدیکی به کاخ از نظر مکانی و رابطه‌ی اجتماعی تعیین‌کننده برای تعیین جایگاه می‌شد.

اما ما اکنون جایگاه کانون تمرکز انرژی نظام سلطه را باید در جایی در سمت راست ردیف بالایی ماتریس تصور کنیم. در ردیف‌های بالایی هر چه به سمت چپ می‌رویم برخورداری از این انرژی کم‌تر می‌شود. در ردیف‌های پایینی هم فشار سرکوب‌گر و تبعیض‌آور انرژی نظام سلطه به سمت چپ که حرکت کنیم بیشتر و بیشتر می‌شود.

به تبیین اجتماعی این نقشه می‌پردازیم. پیش‌تر گفته شد که رده‌بندی در محور افقی ماتریس اجتماعی را می‌توان با کمک مفهوم «پایگاه» (Stand) مشخص کرد، مفهومی که آن را از ماکس وبر اقتباس می‌کنیم اما منظور خودمان را در آن می‌گنجانیم، به شرحی که در پی می‌آید.

محور عمودی ماتریس اجتماعی با مفهوم طبقه و محور افقی با مفهوم پایگاه بیان می‌شود که در ساده‌ترین تعریف بیان شأن و ارج در نظام نابرابری است. هر چه به سمت چپ برویم کم‌ارج‌تر می‌شویم. از جایی در منتهاالیه سمت چپ شروع کنیم: به بهاییان در اینجا برمی‌خوریم. در میان آنان هم رده‌بندی از نظر میزان دارایی وجود دارد. جایگاه یک کارگر بهایی در محور افقی بیشتر به سمت چپ و در محور عمودی بیشتر به سوی پایین می‌رود. اگر آن کارگر زن باشد، باز جایگاه، کم‌ارج‌تر و فرودست‌تر می‌شود. و باز فکر کنیم که این کارگر بهایی زن، گُرد هم باشد، در کارگاه دچار سانحه گردد و به عنوان معلول بیکار هم بشود در حالی که سرپرست خانواده نیز هست. با هر کدام از این ویژگی‌ها ما با دنیایی دیگر در فضای اجتماعی مواجه می‌شویم. تفاوت دنیاها را تنها با مفهوم طبقه در بیانی اقتصادی نمی‌توانیم توضیح دهیم.

ممکن است به فهرست کاملی نرسیم. اما می‌توانیم ویژگی‌های عمده‌ای را برشمیریم که در تعیین پایگاه اجتماعی در محور افقی مؤثر هستند. ایران امروز را در نظر می‌گیریم:

— مذهب: پایگاه شما فرق می‌کند، بسته به اینکه شیعه باشید یا سنی، مسلمان باشید یا غیرمسلمان، مذهبی باشید یا بی‌مذهب. در سمت راست ماتریس، چگالی شیعی‌گری بالا می‌رود، در سمت چپ چگالی دگرباوری و بی‌مذهبی.

- جنسیت: تبعیض جنسی از ارکان تبعیض اجتماعی است. زنان عموماً فرودست‌تر از مردان هستند. به طور نسبی سمت راست و بالا در ردیف‌های ماتریس بیشتر مردانه است، سمت چپ و پایین بیشتر زنانه.

- قومیت: تراکم اهالی مرکز و فارس‌زبان در سمت راست بیشتر است. جایگاه اقلیت‌های قومی و زبانی بیشتر در سمت چپ ماتریس است. ارج در نظام ارج‌شناسی مرکز پایین‌تر می‌آید اگر اقلیت قومی و زبانی بر مذهب رسمی نباشد. ترک‌هایی که بر مذهب شیعه‌اند، از این نظر وضع بهتری از کردها یا بلوچ‌های سنی‌مذهب دارند.

- سیاسی: تلقی مثبت از حاکمیت فرد را بیشتر به سمت راست ماتریس و تلقی منفی بیشتر به سمت چپ می‌برد. داشته‌های ارتباطی از این نظر در فرهنگ سیاسی ایرانی با دوگانه‌ی خودی-غیرخودی بیان می‌شود. در سمت راست بیشتر به خودی‌ها برمی‌خوریم، در سمت چپ بیشتر به ناخودی‌ها.

با کارکرد این عامل‌ها، جامعه، از راست به چپ در ترکیب با حرکت از بالا به پایین، جامعیت خود را پله‌پله و گاه به صورت سقوط شدید از دست می‌دهد. مسیر یکنواخت نیست؛ ناهموار و پر از شکاف و دره است. مسئله‌ی انتگرالسیون کیفیت این فضای اجتماعی است. آنچه پیش‌تر به‌عنوان ادراک پدیدارشناسانه‌ی محرومیت و تبعیض خوانده شد، با این جلوه‌نمایی ماتریس اجتماعی پرمایه‌تر می‌شود. از حاشیه می‌توان مرکز را دید؛ برعکس میسر نیست. مرکز، حاشیه را به‌عنوان سربار، مزاحم، برهم‌زننده‌ی دکوراسیون، و مشکل امنیتی می‌بیند، نه در واقعیت‌اش. موضع درخور ادراک فضای اجتماعی در سمت چپ است، چپ و پایین. این مبنای اندیشه‌ی اجتماعی‌ای است که هم واقع‌گرا و دقیق است، هم انتقادی و یاری‌رسان به کنش دگرگون‌ساز. دانش حقیقی اجتماعی در سمت چپ است. سمت راست، موضع تحمیق و کنترل است.

### ■ تدقیق درک از ماتریس اجتماعی

تا این‌جا به نظر می‌رسد که فضای اجتماعی به صورت جدول‌تصورشدنی است. این تصور را می‌پذیریم، پیش از آن‌که آن را تصحیح کرده و در واقع کنار بگذاریم. جدول از مجموعه‌ای از خانه‌ها تشکیل شده است. خانه می‌تواند مثلاً یک فرد باشد، یا همبودی که خانواده شکل اصلی آن است. در نگاه اول به نظر می‌رسد که خانه عنصر پایه‌ای ماتریس اجتماعی باشد. تصور از عنصر پایه‌ای با گمان وجود واحدی دارای انسجام درونی همراه است: مثل خشت که خودش سفت و یکپارچه است، هر چند ممکن است با بودن در یک وضعیت ناپایدار فرو افتد. در مورد خانه‌های جدول مورد نظر ما این تصور از واحد منسجم نادرست است. مجموعه‌ای از تضادها و شکاف‌های فضای اجتماعی در هر خانه‌ی آن بازتاب می‌یابند و در آنها هم گسست پدید می‌آورند. در مورد

خانواده گسست اصلی جنسیتی است. در شرایط کاملاً مساوی از نظر تحصیل، تعلق‌های دینی و قومی و گرایش سیاسی، پایگاه اجتماعی زن پایین‌تر از مرد است. پس نمی‌توانیم در مورد هر خانواده با نظر به محور مختصات فضای اجتماعی جایی در نظر گیریم و تصور کنیم همخانه‌ها همجا هستند. دست کم جنسیت تصور همجایی را به هم می‌زند.

جامعه‌ی ایران مدرن است، از جمله از این نظر که در جامعه‌ی ایران جدایش سیستمی در مجموع پیش رفته است. برای شناخت ماتریس جامعه جدایش سیستمی را هم در نظر می‌گیریم، با بهره‌گیری از توصیفی که نیکلاس لومن از فرق میان زیرسیستم‌های اجتماعی به دست داده است. اقتصاد، سیاست، آموزش، بهداشت، هنر، دین، حقوق از زیرسیستم‌های مهم هستند. در دوره‌ی پیش از عصر جدید نمی‌توانستیم میان نهادهای دین، حقوق و آموزش فرق روشنی بگذاریم. پزشکی و دین هم مرز روشنی با هم نداشته‌اند. دین اصول تجارت را هم تعیین می‌کرد. دولت و دین هم با هم درآمیخته بودند، و قضاوت هم در دست فقیهان بود. هم‌اکنون، نظام قضایی، با وجود ریاست یک معمم بر آن و حضور فراوان حوزویان در آن، باز منفک از نهاد دین است. همچنین با این‌که دولت ایران دولتی دینی است، و با وجود اینکه این دولت برای وحدت حوزه و دانشگاه انقلاب فرهنگی برپا کرده، باز میان نهاد دین و نهاد دانشگاه تفکیک وجود دارد. طب اسلامی وجود دارد، اما با همه‌ی پشتیبانی‌ای که از آن می‌شود پزشکی و بهداشت مدرن نهادی مجزاست و خودبنیاد تعریف می‌شود. دولت، دینی است؛ اما علمای دولتی هر چه بکوشند باز زیرسیستم سیاست و زیرسیستم دین را نمی‌توانند یکی کنند. میان آنها به قول لومن جفت‌بندی ساختاری برقرار است، اما این باعث یکی شدن آن دو نمی‌شود. به همین سان نه زیرسیستم دین و نه زیرسیستم سیاست نمی‌توانند زیرسیستم اقتصاد را چنان زیر سیطره‌ی خود قرار دهند که تابع کامل شود. هر روز می‌توان شاهد آن بود که چگونه حکم هر زیرسیستمی به زیرسیستمی دیگر به زبان زیرسیستم مخاطب ترجمه می‌شود و وارد منطق دیگری می‌گردد.

چندسویگی‌های تناقض‌آمیز جدایش سیستمی بر ذهنیت و کنش افراد تأثیر می‌گذارد. به‌عنوان موردی ساده و به راحتی درک شدنی فردی را در نظر بگیریم که مثلاً همزمان وجود ادراکی و رسانشی‌اش در زیر زیرسیستم‌های دین، اقتصاد و سیاست و علم است. هر یک از آنها ممکن است او را به سویی ببرند و نیروهایی کششی مختلف او را دچار تنش مداوم کنند. فرد مورد نظر، به لحاظ اقتصادی مثلاً در برابر سیاست‌های حاکمیت قرار دارد، اما تعلق دینی‌اش به گونه‌ای است که او را طرفدار و مطیع می‌کند. مؤمن است و به هر دلیل به ایده‌ای از طب اسلامی باور دارد، همزمان اما به دلیل اینکه تخصص و شغلش در کادر پزشکی مدرن است، نمی‌تواند نسخه‌هایی را که طبیبان اسلامی می‌پیچند، تأیید کند. و این نمونه‌ی کاملاً ملموس را هم در نظر بگیریم: بسیار می‌بینیم افرادی را که به لحاظ سیاسی و فرهنگی با حاکمیت موجود زاویه دارند، اما در جایگاه بهره‌ور از زیرسیستم اقتصادی نشسته‌اند و به این خاطر سازگارند. یک وجه عقلانیت نظام‌های مدرن در این

است که انسان‌های عاقل در آن، به قول معروف، یک عقیده‌ی مشخص ثابت ندارند، می‌توانند همزمان چند جور فکر کنند. در گذشته ابراز عقیده‌های مختلف وجود داشته، اما آدمیان تا این حد فرصت برای تغییر و انعطاف نداشته‌اند.

به شکلی دیگر هم جنبه‌های مختلف سویه‌های وجود انسان در جامعه‌های مدرن در تقابل با هم قرار می‌گیرند. در جامعه‌شناسی مدت‌هاست اصطلاح تعارض حال (status inconsistency) رواج یافته است که اشاره به تعارض میان حالت‌های مختلف وجود اجتماعی دارد. مثال ساده وضعیت یک هنرمند یا نویسنده است که از یک طرف شهرت دارد و همه جا با ستایش و احترام مواجه می‌شود، از طرف دیگر کم‌درآمد است و زیر فشار زندگی مشقت‌بار است.

در ایران عارضه‌ی تعارض حال بیشتر در میان طبقه‌ی متوسط محسوس است، به‌ویژه در بخش فقیر آن. در مورد قشرهای بالایی این طبقه می‌توان از نوعی تقابل میان پایگاه و رده‌ی طبقاتی سخن گفت. جایگاه در محور عمودی که محور برخورداری است، متمایل به سازش برای حفظ وضع است. انباشت ناسازگاری در محور افقی است که از نظر فرهنگی و سیاسی و منش موضع نسبت به سیستم حاکم را تعیین می‌کند. مشاهدات حاکی از شدت تعارض حال در میان زنان است. نفس زن بودن با سویه‌های دیگر زندگی در تعارض قرار می‌گیرد. شما مثلاً رتبه‌ی تحصیلی بالایی دارید، اما تنها به خاطر زن بودن از داشتن شغل یا رتبه‌ی مناسب محروم می‌شوید.

با در نظر گرفتن تعارض‌های درونی هر خانه در جدول مفروض، عملاً آن تصویر جدول دور می‌شود از تصویر جاافتاده‌ی چنین چیزی. چندپارگی و نوسان در هر دو محور افقی و عمودی، صرف نظر از پویایی که در ادامه زیر عنوان بُعد زمانی به آن خواهیم پرداخت، ترسیم ماتریس اجتماعی را در نمودارهای مرسوم ناممکن می‌کنند.

منش (habitus) به قول پیر بوردیو) و گرایش‌ها و پس‌بندهای فرهنگی را هم اگر به طور مشخص در توصیف محور افقی دخالت دهیم، آن‌گاه تصور نظری‌مان به واقعیت نزدیک‌تر می‌شود. در توصیف بوردیو از فضای اجتماعی فرانسه ما بر روی محور افقی هر چه بیشتر به سمت چپ برویم، منش و ذائقه با فرهیختگی و ظرافت بیشتری همراه می‌شود. در مورد ما قضیه به این سادگی نیست. تفاوت‌های قومی، منطقه‌ای و رسته‌ای از یک سو و از سوی دیگر تفاوت سنتی-متجدد و مذهبی-غیرمذهبی که سیاسی شده و بر امتیازوری اجتماعی تأثیر می‌گذارند، فضا را پرشکاف و منظره‌ی آن را کوهستانی می‌کنند.

## ■ بُعد زمانی

جایگاه‌ها ثابت نیستند، نه در محور عمودی، نه در محور افقی. اما جهت و شتاب تغییر مورد به مورد فرق می‌کند. موردها را می‌توانیم دسته‌بندی کنیم.



از موردی ساده شروع کنیم: کسانی که به اصطلاحی رایج در ایران از «ژن‌های خوب» یا به قولی دیگر از «آقازاده‌ها هستند، شانس بیشتری دارند برای بالا رفتن در محور عمودی. همچنین به لحاظ آماری دو کودک همسال اما از دو خانواده‌ی ناهمجا در پویای اجتماعی در موقعیت‌های ناهمسازی قرار دارند. آن‌که در خانواده‌ای فرادست زاده شده، پیشاپیش فرادست است. آمار به‌ندرت سرنوشت‌های فرودستان را به happy end ختم می‌کند.

در میان فرودستان رویکرد تلاش کردن و خود را روی آب نگه داشتن چیره است. فرادستان در درجه‌ی اول می‌کوشند موقعیت خود را حفظ کنند. در میان طبقه‌ی متوسط روحیه‌ی تلاش برای ارتقا غلبه دارد.

در فرهنگ‌سازی رقابت اصلی میان طبقه‌ی متوسط جدید و نظام حاکم با قشرهای سنتی تابع آن است. اگر محور افقی ماتریس اجتماعی را از نظر منش و پسند و ذائقه‌ی فرهنگی در نظر بگیریم، در این‌جا شاهد قطب‌بندی سنتی-مدرن می‌شویم. قدر مطلق پویای در این محور به نفع تجدد است.

اما تنها با پویای طبقاتی در بعد عمودی و پویای فرهنگی در بعد افقی توصیف بعد زمانی فضای اجتماعی به انجام نمی‌رسد. این نکته‌ها و سویه‌ها را هم باید در نظر گرفت:

زمانش در ایران مدتهاست تابع زمان جهانی (global time) شده است. زمان جهانی ما را هم می‌کشد و با خود می‌برد. هر چه می‌گذرد شتاب زمانش این زمان بیشتر می‌شود. نیروی کششی آن در تقابل با نیروی ماند در درون جامعه ایران قرار می‌گیرد. این امر تنش‌زا می‌شود.

نباید گمان برد که تنها نیروی سنت‌گرا با زمان جهانی مشکل دارد. پیامدهای شتاب آن برای گروه‌های اجتماعی‌ای هم گران تمام می‌شود که با وجود داشته‌هایشان و فرصت‌هایی که نظم موجود به آنها می‌دهد، توان لازم برای همساز شدن با پویای شتاب‌گیرنده را ندارند. زمانش جهانی هم یک‌دست‌کننده و باخودبرنده است، هم فرق‌گذارنده، به بیرون پرت‌کننده و له‌کننده.

در عبارت عصر جدید، عصر یک مفهوم زمانی است. جدید نیز خود به دگرگونی در بُعد زمانی اشاره دارد. مشکل با عصر جدید و بسیاری از مشکل‌های ویژه‌ی این عصر تفسیرشدنی هستند به عنوان مشکل‌های زمانی، زمان‌پریشی، تفاوت‌ها در ادراک زمان. مسئله‌ی مشهور به سنت و تجدد، از این نظر تفاوت در زمان‌آگاهی است.

جنبش‌های اجتماعی همه با تصویری از زمان همراه هستند. در ایران می‌توان منطق این تصور را واکاویید و خطوط کلی آن را ترسیم کرد. هم در ایران و هم در جامعه‌های دیگر این حکم کلی صادق است که جنبش پایدار و پیش‌رونده در برابر خود یک افق انتظار باز دارد. آن‌گاه که موقت زندگی کردن شکل چیره‌ی زندگی کردن باشد، افق انتظار تنگ می‌شود.

هر چه به پیش می‌آییم بیشتر زیر فشار وقت قرار می‌گیریم: وقت کم داریم، یا وقت نداریم. وقت نداشتن بر دو گونه است: یکی به دگرگونی شتابناک اجتماعی برمی‌گردد که از ویژگی‌های

عصر جدید است؛ یکی که با آن در پیوند است اما ممکن است بیشتر به وضعیت خاص یک دوره مربوط شود، به زندگی موقتی تعلق دارد: قراردادهای کاری موقتی، اجاره‌نشینی، رابطه‌های موقتی، تورم که ارزش داشته‌ی پولی را موقتی می‌کند، دلخوشی‌های موقتی – اما همه در متن فشار و تقلای مداوم. وقت نداشتن در این معنا به ضرر گذشته و آینده تمام می‌شود: گسستن از تاریخ، نداشتن یک افق انتظار روشن و خوش‌بینانه. گذشته و آینده هر دو نمای درماندگی می‌شوند. زمان در جامعه‌ی ما به یکسان نمی‌زماند. تیک‌تاک آن از ابتدای ورود ما به عصر جدید دچار نایکنوایی شده است. ناهمزمانی همزمان‌ها از پدیده‌های چشم‌گیر جامعه ایران است. تکه‌پارگی جامعه با پریشانی زمانی همراه است. یک نکته‌ی کانونی درباره‌ی مسئله‌ی انتگراسیون در ایران فقدان یک زمانش اجتماعی-تاریخی دربرگیرنده در آن است.

## طرحی از تاریخ تحول فضای اجتماعی در ایران

فضای اجتماعی تاریخ‌مند است. جامعه خود مفهومی تاریخی است و آنچه اینک زیر این عنوان می‌فهمیم در عصر جدید شکل گرفته است.

در زیر طرحی از تاریخ تحول فضای اجتماعی در ایران عرضه می‌شود. طرح، کامل نیست و تنها با نظر به بحث اصلی که همانا موضوع انتگراسیون است، خطوطی از آن ترسیم شده، و در واقع تأمل‌هایی است که بایستی به رشته یک روایت کشیده شوند و نظم یابند.

می‌خواهیم دریابیم که جامعه‌ی ایران در عصر جدید از ابتدا با جامع شدن چه مشکلاتی داشت و چه شد که عامل‌های منفی پدیدآورنده‌ی گسست و تبعیض اثرگذار شدند و پا برجا ماندند. طبق یک نظم تقویمی یا موضوعی تحول‌های فضای اجتماعی را بررسی نمی‌کنیم. از این گوشه به آن گوشه‌اش می‌رویم و از این دوره به آن دوره، و گاهی مکث می‌کنیم برای طرح یک نکته‌ی نظری. ابتدا در می‌نگریم که چگونه به سوی جامعه‌ی جدید حرکت کردیم.

### ■ ورود به عصر جدید

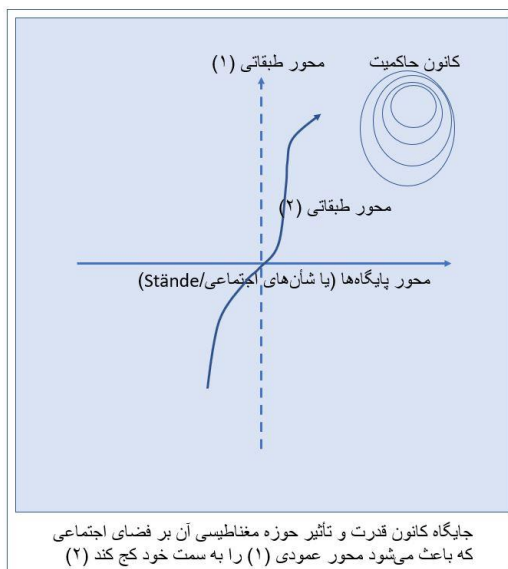
ورود به عصر جدید با تجربه‌های شکست و ادراک عقب‌ماندگی همراه است. شکست‌های جنگی، حکومت مرکزی را با واقعیت تغییر دوران آشنا می‌سازد. با وجود محدودیت این آشنایی و ناتوانی در ادراک رگه‌های اصلی تحول، اراده به تجدید و تحکیم قوا در موقعیت جدید، اراده به تجدید را برمی‌انگیزد. از زمان قاجار میل ترکیبی اراده به قدرت و اراده به تکنیک و ساخت‌وساز مدرن پا می‌گیرد و از سویه‌های ثابت عقلانیت حکومتی در ایران می‌شود. از همان ابتدا تفکیکی می‌شود میان فکر مدرن و سخت‌افزار مدرن در سازمان‌دهی و سرکوب و تولید. قدرت در ایران انتخاب

خودش را می‌کند. سلسله‌ها عوض می‌شوند اما چیزی در این انتخاب تغییر نمی‌کند. قاجار بنیان‌گذار بنای کج و کوله‌ی مدرنیت ایرانی است.

نحوه‌ی مدرن شدن و مدرن بودن دولت، بازنمای مشکلات این مدرنیت است، دست‌کم تا پیش از انقلاب، زیرا پس از ۱۳۵۷ شکل بازنمایی آن در دولت تغییر کرد. «تمدن بزرگ» آریامهری، خود را با صراحت بدیل مدنیت مدرن معرفی نمی‌کرد، اما اینک هدف تحقق «تمدن اسلامی» به صورت قطبی در برابر مدرنیت قرار داده می‌شود.

دولت جدید با گسترش وظایف دولت و الزام کاربست شیوه‌های جدید تقسیم کار، مدیریت و برنامه‌ریزی، و همچنین کنترل اهالی پا گرفت. دستگاه آن هم گسترش یافت و شاخ و برگ پیدا کرد. دولت جدید از ابتدا یک موجود متناقض است: یک سازمان خصوصی است، هم‌هنگام نماینده‌ی امر عمومی.

در کشورداری جدید، نظام تیولداری، اعطای لقب، و اعطای امتیاز دگرگون شد و قالبی نو یافت. حاکمیت جدید با نظام سلطه‌ی جدید شکل گرفت، خود به آن شکل داد و تثبیتش کرد، و به‌عنوان نمود سیاسی نظام سلطه، به حوزه‌ی مغناطیسی‌ای تبدیل شد که نقش مهمی در آرایش عناصر در ماتریس اجتماعی دارد. همچنان که اشاره شد، آن را در تصور از ماتریس اجتماعی می‌توانیم در قسمت بالا در سمت راست بینگاریم. هر کس و هر چیز به این حوزه نزدیک‌تر باشد، امتیازی برای ارتقا می‌یابد. کشش آن را می‌توانیم به صورت برداری تصور کنیم که عنصرهای امتیازور را به سمت راست و بالا می‌برد. رابطه با کانون قدرت را می‌توان داشت‌هی سیاسی خواند که نوعی داشت‌هی اجتماعی است. داشت‌هی سیاسی در ایران یک سوپیه‌ی ایدئولوژیک هم دارد، اما شکل و قدر آن در دوره‌های مختلف عوض شده است.



پا گرفتن حاکمیت جدید - که مبدأ آن را باید در دوره‌ی ناصرالدین شاه دانست، نه در دوره‌ی برآمد و تثبیت سلطنت پهلوی - اتفاقی است در درون یک نظم تبعیضی و طبقاتی. توجه به این نکته‌ی بدیهی باعث می‌شود آن را تنها به‌عنوان گسست نپینیم. حالت خصوصی دولت جدید، ادامه‌ی استبداد قدیم است. مَلک، با هر اسم و عنوانی، مملکت را مُلک خویش می‌داند و امر عمومی را، اگر پیش رود، لطف خاص خویش به رعایا می‌خواند. اما دولت جدید با دولت سلطانی قدیم این تفاوت فزاینده را دارد که اراده‌ی کانون قدرت در آن بایستی در ساختارهایی جاری شود که از آن چیز دیگری می‌سازند یا در برابر آن می‌ایستند، بی آن که حتا به عنوان بخشی از سیستم قصد نافرمانی داشته باشند. سلطان جدید مدام تجربه می‌کند که وقتی می‌گوید بشو، نمی‌شود. این امر به نحو آشکاری در مورد زیرسیستم اقتصاد دیده می‌شود.

پهلوی‌ها یک مدل رشد پیش بردند که شکل نهایی آن را در اواخر دوره‌ی پهلوی دوم می‌بینیم. عناصر اصلی این مدل عبارت بودند از: مدرنیزاسیون در سطح، توزیع ناموزون امکان‌های رشد در کشور و بخش‌های اقتصادی، ایجاد تجهیزات، ساختارها و نهاد‌های پشتیبان انباشت (جاده، آموزش، نظام بانکی، نظام گمرگی، قوانین مالکیت، قوانین کار، کنترل کارگران و دیگر اهالی ...) و در همان حال کنترل انباشت در شکل تابع نگه داشتن بورژوازی، میدان دادن به سرمایه‌ی خارجی و وابسته، تخصیص درآمد نفتی به واردات و ایجاد صنایع مونتاژ.<sup>۱</sup> امکان دادن به بورژوازی و کنترل کردن آن و تعیین کردن میدان بازی برای آن، این طبقه را به سوی دلالی و وارد کردن جنس یا در نهایت ایجاد صنایع مونتاژ سوق داد. کنترل کردن در عرصه‌ی اقتصاد، جزئی از برنامه‌ی جامع هژمونیک دولت بود. یک خروجی برنامه، تضمین منافع دولت خصوصی شاه و وابستگانش بود. اموال این محفل با امکان‌های دولتی رشد می‌کردند و محافظت می‌شدند.

حاکمیت با استراتژی‌اش برای انباشت یا به بیانی دیگر رشد و برنامه‌اش برای حفظ سلطه مشخص می‌شود. اینها را مشخص می‌کند و خودش توسط اینها مشخص می‌شود. مشخص شدن محدود شدن است.

اقتصاد، سیاسی است. اما این به معنای آن نیست که کانون قدرت سیاسی می‌تواند هر گونه که خواست اراده‌اش را در آن پیش برود. تاریخ جدید ایران، از زمان شلاق خوردن بازاریان در آستانه‌ی انقلاب مشروطیت تا مبارزه با گرانفروشی دوره‌ی مشرف به انقلاب ۱۳۵۷ و سپس تا تعذیرات حکومت اسلامی، اقدام به دولتی کردن و اجرای سیاست خصوصی‌سازی، مانور میان بخش‌های مختلف اقتصاد و فراکسیون‌های مختلف بورژوازی، و همچنین گونه‌های پرتنوعی از قانون‌ها،

<sup>۱</sup> مهرداد وهابی به خاطر نقش پیش‌برنده و کنترل‌کننده‌ی دولت در سرمایه‌داری‌ای که در ایران استقرار می‌یابد، آن را از مقوله «سرمایه‌داری سیاسی» می‌داند. رجوع کنید به توضیح‌های او در این [وبینار](#).

آیین‌نامه‌ها و برپا کردن و برچیدن نهادهای مختلف، همه شاهد‌های کلنجار رفتن دولت با اقتصاد است. این‌ها برخی نمودهای سیاسی بودن اقتصاد هستند. اما اساس سیاسی بودن اقتصاد اجتماعی شدن کار است که خود را در تفکیک ارزش مصرف و ارزش مبادله می‌نماید. همتافتهی تقسیم کار جدید اجتماعی و گسترش بازار و مناسبات کالایی مبنای پاگیری اقتصاد سیاسی است. این رخداد است که به دخالت‌گری دولت در اقتصاد - که در گذشته وقتی از مالیات‌گیری فراتر می‌رفت، موضعی و مقطعی بود، مثلاً به صورت دخالت در امر معیشت در دوره‌های قحطی - شکل تازه‌ای می‌دهد، با ابعادی مقایسه‌ناپذیر با هر چه پیش‌تر در این عرصه دیده شده است.

از یکدیگر منفک شدن ارزش مصرف و مبادله‌ی کالاها، و کار مشخص فردی و کار اجتماعی دو روند موازی هستند. رشد تفکیک آنها خود را در رشد گردش پول و رشد بازار می‌نماید. در ایران، پیش از عصر جدید هم، بازار در شکل پول‌محور، یعنی همچون عرصه‌ای فراتر از مبادله‌ی کالا با کالا، وجود داشته است. گره خوردن به تجارت جهانی تحولی اساسی در آن ایجاد می‌کند. اکنون معلوم می‌شود چه چیزی به صورتی ویژه می‌ارزد و می‌توان آن را وارد کرد، به‌عنوان محصول داخلی صادر کرد و برای تولید بیشتر آن کوشید. این اتفاق از اواخر قاجار پر جلوه می‌شود.

روستا پایگاه کار مشخص بود. مرحله به مرحله کار روی زمین تشخیص خود را از دست داد و کالای کشاورزی هم محصول نیروی کار اجتماعی شد. هم از شهر سرمایه‌داری به روستا رخنه کرد و هم در درون روستا شکل‌های مالکیت بر زمین دگرگون شدند. نقطه‌ی تحول آن‌جایی بود که زمین به مالی برای خرید و فروش و اجاره در یک معنای جدید تبدیل شد. اصل پانزدهم متمم قانون اساسی مشروطیت مظهر شروع تثبیت مالکیت بر زمین در ایران است. به طور کلی تثبیت مالکیت پیش‌شرط رشد مناسبات سرمایه‌داری است. این تثبیت با قانون مشروطه متحقق نشد. جلوی تعرض درباریان و زورمندان محلی به اموال تا حدی گرفته شد. در دوره‌ی رضاشاه هم ثبت اموال غیرمنقول الزامی شد و این امر نقش مهمی در تثبیت مالکیت ایفا کرد، هرچند جای مجموعه‌ی سنتی متعرض به مالکیت را خود پادشاه گرفت. انحصار تصرف در دست او بود. در زمان محمد رضاشاه، او و وابستگانش منابع مالی متعددی را برای ثروت‌اندوزی یافتند و از این رو حرص و آزشان برای تصرف زمین کاستی گرفت. این اصلاح در مال‌اندوزی برای اصلاحات ارضی رغبت ایجاد کرد. اصلاحات ارضی به حاشیه راندن کار مشخص روی قطعه زمین مشخص را تسریع کرد. کار کشاورزی هم با کالایی-پولی شدن مناسبات در مفهوم پیش‌گفته در آستانه‌ی انقلاب تا حد تعیین‌کنندگی گرایش غالب، اجتماعی شده بود. پس از انقلاب مناسبات کالایی-پولی کاملاً بر روستا چیره شد، اما نه به آن صورتی که به انباشت سرمایه در بخش کشاورزی میدان دهد، بلکه به صورت

خرده‌مالکی و تولید دهقانی که تولید کالایی ساده است.<sup>۱</sup> همپای این تحول‌ها از جمعیت روستایی و کوچ‌گر کاسته شد. سهم جمعیت شهرنشین در حال حاضر حدود ۷۵ درصد کل اهالی است، در حالی که برآورد می‌شود در نیمه‌ی قرن نوزدهم شهرنشینان ۲۰ درصد اهالی باشند. ۵۵ درصد در ده ساکن و ۲۵ درصد کوچ‌نشین بودند.<sup>۲</sup>

درباره‌ی این که مهاجران به شهر چگونه جذب محیط جدید شدند، مجموعه‌ای از توصیف‌ها داریم. برخی عبارت‌ها و مقوله‌ها در این توصیف‌ها اینهایند: شهری نشدن روستایی و در عوض روستایی شدن شهر، حاشیه‌نشینی، حلبی‌آباد، زورآباد، کارگر ساختمانی، دستفروش، شهری-دهاتی، تهرانی-شهرستانی، توده‌ی فقیر، ناآرامی‌های شهری، شورش‌های شهری. به این گونه مقوله‌ها برمی‌خوریم در بررسی‌های جامعه‌شناختی، سیاسی، گزارش‌های رسانه‌ای، ادبیات و سینما. تفاوت‌ها و تبعیض‌های میان مناطق کشور در شهرها بازتولید می‌شوند. تهران به‌عنوان نمونه تهرانی، کرد، عرب، ترک و لر خود را دارد.

کل کشور ترک‌خورده است. شهرها نیز ترک‌خورده‌اند. گسل‌های فقر با گسل‌های ناشی از مهاجرت تا حد زیادی همپوشانی دارند. گسل‌ها لایه‌لایه هستند. در تهران به‌عنوان نمونه می‌توان دید که آمدگان با موج ۵۰ سال پیش مهاجرت از یک ناحیه‌ی خاص بیشتر کجا ساکن شده‌اند، در بیست ساله‌ی اول پس از انقلاب عمدتاً در کجا جمع می‌شدند، و در دوره‌ی اخیر که با گسترش فقر و فلاکت همراه است، بیشتر در چه محله‌هایی می‌توان به آنان برخورد.

بخش بزرگی از کارگران صنعتی ایران ریشه‌ی روستایی دارند. بسیاری از مهاجران که نتوانستند جذب کارخانه‌های متوسط و بزرگ یا کار تخصصی شده‌ای در بخش ساختمان (گچ‌کار، کاشی‌کار و همانندهای این‌ها) شوند، توده‌ای را تشکیل می‌دهند که در بسیاری از شهرهای جهان اشتغال‌های متنوعی دارند در شکل درآوردن روزی خود از خیابان. اینان توده‌ی کاراند. چرخ شهر بدون نیروی کار آنان نمی‌چرخد، هر چند چه بسا زاید و برهم‌زننده‌ی دکوراسیون بخش‌های شیک شهر قلمداد می‌شوند. این توده بزرگ‌ترین بخش پرولتاریای ایران را تشکیل می‌دهد.

۱ کاووس واضحی مشخصاتی را برای تولید دهقانی برمی‌شمرد که عمده‌ترین‌شان این‌هایند: ۱. زراعت روی ملک شخصی است. ۲. در آن واحد اساسی تولید خانواده است. ۳. تقسیم کار میان افراد کارکن است و شکل ساده‌ای دارد. ۴. تولید برای مصرف خانوادگی وزن بالایی دارد (در مقایسه با تولید برای فروش). ۵. به کارگیری ماشین‌آلات در حد پایین است. بنگرید به:

کاووس واضحی، *اقتصاد سیاسی ایران (ج. ۱)، ساختارهای پیشاسرمایه‌داری در اقتصاد ایران*. تهران: انتشارات صمدیه ۱۳۹۲، صص ۹۶-۹۰.

۲ پرواند آبراهامیان، *ایران بین دو انقلاب*. ترجمه احمد گل‌محمدی محمدابراهیم فتاحی. تهران: نشر نی ۱۳۸۴، صص ۱۵-۱۶.

توده‌ی فقیر شهری نقشی اساسی در تحول‌های سیاسی ایران ایفا کرده است. گسستگی به شورش و انفجار انجامیده است. توده‌ی فقیر شهری گاهی خود پیشگام بوده، چیزی که در همین دوره‌ی اخیر، در دی ماه ۱۳۹۶ و آبان ۱۳۹۸ شاهد آن بوده‌ایم، و گاهی به جنبش‌های برانگیخته توسط نیروهای دیگر پیوسته؛ دو انقلاب مشروطیت و ضد سلطنتی ۱۳۵۷ شاهد حضور و نقش آنان هستند.

روستاییان و اهالی شهرهای دورافتاده و محروم را نباید به‌سادگی در زمره‌ی قشرهای سنتی به شمار آورد. دوگانه‌ی سنتی-مدرن در مرکز پدید می‌آید و اشاره به دو فصل یعنی بینش و پایگاه دارد. جدال سنت‌گرا و متجدد جدال بینشی ناب نیست؛ بیشتر از آنکه موضوع فلسفه باشد، موضوع اقتصاد سیاسی است. جدال بر سر امتیازوری است. اما توده‌ی روستایی و نیز فقیر شهری هیچ امتیازی نداشتند. این‌که سنت‌گرایان تلاش می‌ورزیدند و می‌ورزند تا در میان آنان تبلیغ کنند و نیرویشان را به نفع خود بسیج کنند، داستان دیگری است. جایگاه اصلی روستاییان با کنارافتادگی مشخص می‌شود. کنارافتادگی از رشد، گام‌به‌گام رفع می‌شود اما نه به صورت رشدی که به یک پیوستگی باکیفیت برسد. مهاجرت به شهر مشکل کنارافتادگی را حل نمی‌کند. محله‌های فقیر و حاشیه‌ی دور شهرها تجسم این کنارافتادگی هستند.

توده‌ی فقیر شهری در میان همه گروه‌های اجتماعی در ایران بیشتر استعداد آن را دارد که حامل سیاست ستیهنده (contentious politics) شود. انقلاب ۱۳۵۷ و اعتراض‌های محلی و فراگیر در بیش از چهار دهه‌ی اخیر این قابلیت را نمایش می‌دهد. حاشیه‌نشین‌ها در انقلاب فعال بودند، اما روستاییان در مجموع همراهی چندانی با انقلاب نداشتند. دست‌کم این است که چندان طرفدار آیت‌الله خمینی نبودند. در روستا، پایگاه حکومت اسلامی در دوره‌ی جنگ با عراق تقویت شد. وقتی دهی کشته می‌داد، یا جوانانی از آن جذب بسیج و سپاه می‌شدند، نفوذ به جریان می‌افتاد.

پایگاه اصلی مذهب در ایران شهر است، نه روستا. همواره مذهب شهر و مذهب ده از هم متفاوت بوده‌اند. ناحیه‌های هم با هم فرق داشته‌اند و دارند. شهرها به یک درجه و به یک شکل مذهبی نیستند. مذهب نهادینه‌ی شهری - که محصول نهاد رسمی حوزوی است - تازه در دوران جدید و با تسهیل رفت‌وآمد میان شهر و ده وارد روستاها می‌شود.

در ایران همچون دیگر کشورهای مسلمان، در عصر جدید دو پدیده و روند در رابطه با مذهب چشمگیر است: *اسلامی شدن اسلام*<sup>۱</sup> و همراه با آن از نو مسلمان شدن از جمله در شکل *پرمسلمانی*

<sup>۱</sup> این اصطلاح از عزیز العظمه است. بنگرید به:

به معنی مسلمان‌گردی *گزافه‌کار* (over-Islamization). در دوره‌ی پهلوی دو روند پیش می‌روند و در بسیج انقلابی رکن سنت‌گرا در انقلاب ۱۳۵۷ به ثمر می‌نشینند. تأسیس حوزه‌ی علمیه‌ی قم، نظم یافتن آموزش حوزوی و انکشاف رسته‌ی دینی (religious field) به قول پیر بوردیو) در میان شیعیان و تا حدی سنیان، تأسیس نشریات مذهبی، انتشار انبوهی کتاب، شکل‌گیری مؤسسات دینی مختلف و اعزام مبلغ به گوشه و کنار کشور همه از نشانه‌های این دو روند هستند: با یکی اسلامی راست‌گیش شکل می‌گیرد که می‌خواهد با فکر عصر جدید مقابله کند و از خود توانایی رهبری فکری در جهان نو را ابراز کند، با دیگری اسلام عرفی به‌عنوان تخته‌ی پرشی استفاده می‌شود که در عین حال دور انداخته می‌شود. مسلمانی قدیم را به اندازه‌ی کافی ایدئولوژیک و سیاسی نمی‌بینند.

نومسلمانی جلوه‌ای از «دگرگونی بزرگ» است، همچنان که روگردانی از دین و نقد آن جلوه‌ای دیگر از آن است. دگرگونی‌های فرهنگی در فضای اجتماعی بازتاب می‌یابند، منزلت‌های جدید ایجاد می‌کنند و منزلت‌های قدیم را از نو تعریف می‌کنند. خودآگاهی‌ها و کیفیت صدق و کذب آنها متحول می‌گردد.

مجموعه‌ی تحول‌هایی که در حوزه‌ی دین رخ می‌دهد، سنت‌گرایان را از نظر منابع مالی، سازمانی و فکری قوی می‌سازد. دوره‌ی پهلوی برای حوزه‌ی دین دوره‌ی تجهیز و تحکیم منابع است. جنبش نهایی ضد پهلوی که درمی‌گیرد، معمم‌ان از نظر بسیج منابع از رقیبان جلوتراند. این جلوافتادگی میسر نمی‌شد بدون امتیازهایی که حوزه‌ی دینی به پشتیبانی دولت از نظر منابع داشت.<sup>۱</sup>

### ■ دگرگونی بزرگ

در میان ما هم اساس «دگرگونی بزرگ» (کارل پولانی) شکل گرفتن زیرسیستم اقتصاد و تفکیک شدنش از اجتماع است، اقتصاد جدید سرمایه‌داری که هم جسمی دارد - در شکل کارخانه، بازار، و جهانی انباشته از کالا - هم روحی. روح سرمایه‌داری، به مثابه سنجش کارآیی، کاردانی سودآور و حسابگری هدف-وسیله، با فضل جدید به ایران دمیده شد. روح دوره‌های پیشین ذات‌باور بود. تفاوتی ذاتی قایل می‌شد میان شاه و رعیت، میان اشراف و عوام، میان این طایفه با آن طایفه، میان این فرقه با آن فرقه. روح دوره‌ی جدید صورت‌باور (formalist) است؛ در می‌نگرد به کارکرد

<sup>۱</sup> مقاله‌ی زیر نوشته‌ای مهم درباره‌ی نقش منابع در جنبش‌های اجتماعی است:

John D. McCarthy and Mayer N. Zald: "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory". In: American Journal of Sociology Vol. 82, No. 6 (May, 1977), pp. 1212-1241.



اندازه‌پذیر و این که کدام توانش می‌تواند اندازه‌گیری شده و در جدول سود و زیان بنشیند. این صورت‌باوری با دو ذات مشکل پیدا می‌کند: ذات ارباب دولت و ذات ارباب دین و مجموعه‌های مرتبط با هر دو دسته، و برعکس: این ذوات صورت جدید را نمی‌پذیرند و نمی‌خواهند درباره کارآیی‌شان و مفید بودن‌شان حساب پس بدهند و موضوع حسابرسی قرار گیرند. جامعه‌ی جدید با نیازها و برآورده شدن نیازها مشخص می‌شود. دیگر کسی روا نیست بگوید من نیازی را برآورده می‌کنم به این صورت که تعیین می‌کنم نیاز شما چه باشد. اما روا نبودن، به معنای واقعیت نداشتن نیست.

در ایران، نابرابری در آستانه‌ی ورود به عصر جدید با دوگانه‌های فقیر-غنی، عوام-خواص، رعایا-اعیان و اشراف به بیان درمی‌آمد. زارعان بخش اصلی رعایا را تشکیل می‌دادند. کارگر اسم عام نداشت، و بسته به صنف و نوع کار نامی خاص می‌یافت: آهنگر، مسگر، رنگرز، تنه‌تاب، حمال، خیاط، پالان‌دوز، فراش، عمله... فعله معمولاً به عمله و بنا اطلاق می‌شد. در آغاز شکل‌گیری آگاهی طبقاتی جدید، از آن استفاده می‌شد برای اشاره به کل طبقه‌ای که بعداً کارگر خوانده شد. سرمایه‌داری با رشد بازار توسعه پیدا کرد. اقتصاد معیشتی که در ولایات و کلاً در خارج از محدوده‌ی شهرهای بزرگ چیره بود، به تدریج جای خود را به اقتصادی داد که در آن تأمین بی‌میانجی نیازهای زیستی و رابطه‌ی کالا-کالا جای خود را به رابطه‌ی پول-کالا داد. پول زبان مشترک شد، مساوی‌ساز شد. قیمت، نیروی محرکه‌ی شکل‌گیری و گسترش زیرسیستم اقتصادی است.

در بازار قدیم هم قیمت مقوله‌ای پایه‌ای بود، اما اتفاقی که با ورود به عصر جدید افتاد همگانی شدن قیمت‌گذاری بود: می‌ارزد؟ چقدر می‌ارزد؟ این نوع نگاه ارزیاب، نظام کهن را بحران‌زده کرد. فعلگی هم از بافتار اجتماعی قدیم منتزع شد و تبدیل به نیروی کار گردید. بازار در موقعیت جدید شروع به استفاده از این کالا برای توزیع و تولید کالای جدید کرد. نخستین تاجر-تولیدکنندگان سربرآوردند. تاجران که در گذشته ارج اجتماعی داشتند، در دوره‌ی جدید هم ارج خود را حفظ کردند. سرآمدان‌شان از اعیان رده‌ی میانی بودند. در دوره‌ای که ارج‌شناسی قدیم جای خود را به ارج‌شناسی جدید می‌داد، این موضوع اهمیت داشت. آنان با ارج وارد عصر جدید شدند، و زمانی که دربار بی‌احترام شده به آنان بی‌احترامی کرد، به جنبشی پیوستند و آن را به مدار تازه‌ای کشاندند که با نام مشروطه‌خواهی نماد ورود ایران به عصر جدید شد.

شکل‌گیری جامعه‌ی جدید ایرانی در قالب تبدیل مملکت محروسه به کشور جدید انجام می‌پذیرد. این به معنای نقش بالای زور در روند پیوسته‌گردانی است، بی‌آن که نیروی چشمگیری برای گریز از مرکز وجود داشته باشد. تکه‌پارگی کهن به مواد و مصالح نظم تبعیضی جدید تبدیل می‌شود. اکثر ولایات می‌شوند حاشیه و موضوع محاسبات امنیتی مرکز برای مرزبانی. معضل انتگراسیون در شکل قومی-ناحیه‌ای آن پا می‌گیرد. یکپارچگی، امر نظامی است. در درون حصار،

تکه پارگی ادامه دارد. ادراک تبعیض اما وقتی پدید می‌آید که روابط بیشتر می‌شود، با گسترش بازار جدید، امکان‌های حمل و نقل، و حضور همه‌جایی دولت به صورت بوروکراسی و همچنین استقرار نظام آموزشی جدید. کشور از تکه‌های بی‌ربط ساخته نشده بود. هم پیوستگی نسبی وجود داشت و هم میل ترکیبی و درک مؤثری از هم‌سرنوشتی که در شرکت فعال ولایات در وقایع مشروطیت خود را نشان داد. همپای تبدیل مملکت محروسه به کشور، در درون تکه‌ها و قطعه‌ها لایه‌بندی جدید شکل گرفت. تکه‌های لایه‌بندی شده امکان پیوستگی ساختاری یافتند.

### ■ گذار از جامعه‌ی تکه‌تکه و تشکیل ملت جدید

شکل کهن جمعیت‌های انسانی در همه جا معمولاً تکه‌تکه است. در پهنه‌ی ایران تاریخی موزائیکی می‌بینیم از قوم‌ها، طایفه‌ها و عشیره‌ها، شهرها و روستاها. ارتباطها اندک‌اند، حتاً میان شهرها، حتاً میان مرکز حکمرانی با نواحی. در جماعت‌های شهری و طایفه‌ای رده‌بندی وجود دارد. اما تصور از یک رده‌ی بالایی یا پایینی در سرتاسر کشور به صورت طبقه و واقعیت عینی ندارد. رده‌ها وجوه مشترکی دارند، اما این نباید باعث شود که قایل به وجود طبقه‌های فراگیر شویم، مگر در بیانی فرانگر و به همان نسبت انتزاعی. رده‌بندی طبقاتی بر مبنای اشتراک‌ها یکسر انتقال‌پذیر نیست به هستی‌شناسی اجتماعی در شکل عینی آن. خان این ناحیه یا رئیس این طایفه لزوماً هیچ همبستگی طبقاتی با خان آن ناحیه یا رئیس آن طایفه ندارد. ممکن است به خون یکدیگر هم تشنه باشند. چیزی به اسم همبستگی ملی هم وجود ندارد. «ملت» با دین تعریف می‌شود و ملک با ملک. یک هویت روایی هم در طول تاریخ شکل می‌گیرد که مردمان یک پهنه تاریخی یا بخشی از آنان را به یک منشأ واحد برمی‌گرداند. توان همبسته‌ساز این هویت روایی تا حدی نیست که قوم‌ها و طایفه‌ها در نبرد مداوم با هم نباشند. چیزی به اسم داخل و خارج، و خودی و بیگانه در معنای امروزی کلمه وجود ندارد.

ملت‌باوری با ادعای همبسته کردن جماعت‌هایی پا می‌گیرد که اینک در جمع‌شان «ملت» نامیده می‌شوند. ملت تبار دینی و روایی دارد، و با پنداشت‌هایی درباره خاک و خون و تاریخ پیوسته همراه است. در هیچ جا نمی‌توان مضمون آن را سکولار ناب خواند. غیرت دینی در غیرت ملی سرریز می‌شود و در ادامه، غیرت ملی غیرت دینی را بازتعریف می‌کند و به آن کیفیت تازه‌ای می‌دهد. ملت‌باوری، ذات‌باوری است، چون مبتنی بر باور به سرشستی ویژه است، و همچنین اسطوره‌باوری است، زیرا سرشت ویژه را تنها می‌توان بر روی اسطوره بنا کرد، و آنجایی هم که نمودی شبه علمی می‌یابد و به نژاد و ژن ویژه متوسل می‌شود، دارد به اسطوره جامعه‌ی فریبنده‌ی علم را می‌پوشاند.

ادعای کانونی ملت‌باوری همبسته‌سازی است، انتگراسیون ملی است. تراژدی ملت‌باوری در برآورده نکردن این ادعا است. ادعا به مستمسک سرکردگان در تعیین سرنوشت جمعیت‌های انسانی‌ای تبدیل می‌شود که اینک «ملت» خوانده می‌شوند. این سرکردگی از مواد و مصالح تکه‌پارگی کهن یک نظام تبعیضی تازه می‌سازد که اکنون با رده‌بندی طبقاتی رو به پیوستگی همراه است.<sup>۱</sup>

ما از جمعیت تکه‌تکه‌ی کهن به جامعه‌ی «ملی» طبقاتی پر از تبعیض و جدایی جدید می‌رسیم و این جامعه، با پیشرفت تجدد، دچار جدایش سیستمی هم می‌شود<sup>۲</sup>، زمانش آن شتابزده و تابع زمان جهانی می‌شود و عوارض ناهمزمانی همزمان‌ها در آن پر جلوه و پرتأثیر می‌گردد.

### ■ قدرشناسی جدید و تبعیض در حاشیه و مرکز

قدرشناسی جدید تلقی تازه از هر ناحیه‌ی کشور و مایه‌های فرهنگی را به دنبال می‌آورد. عناصری از نگاه قدیم که امنیتی، مذهبی و طایفه‌ای بود حفظ می‌شود و وارد نظام تازه‌ای از ارزیابی می‌شود که در آن همزمان دو سیاست همسان‌سازی و تفاوت‌گذاری پیش می‌رود. این دو معمولاً در تقابل با یکدیگر نیستند. همسان‌سازی ناهمسان‌ها با بازتولید و تثبیت تبعیض همراه می‌شود. به هر ناحیه‌ای اینک از زاویه‌ی امنیتی یعنی جایگاه آن در محاسبات برای حفظ و گسترش قدرت مرکز می‌نگرند و همچنین از زاویه‌ی بهره‌زایی اقتصادی. در حسابگری می‌ارزد-نمی‌ارزد، خود مردم و دستاوردهای زندگی تاریخی‌شان جایی ندارند یا جای اندکی دارند. تفاوت‌زدایی کنترل‌کننده را ایدئولوژی ناسیونالیستی مرکز توجیه و تشویق می‌کند. این ایدئولوژی با بینش اسطوره‌ای ذات‌باور پیش می‌آید. روایتی را به‌عنوان روایت رسمی از تاریخ سرزمین برمی‌کشند. ایدئولوژی مرکز در

<sup>۱</sup> در مرحله‌ی کنونی پیشرفتگی نظام طبقاتی و جدایش‌های اجتماعی مدرن به هم زدن نظام تبعیضی از راه تجزیه‌طلبی تکرار تراژدی ملت‌باوری است آن هم از طریق جراحی‌ای که با خونریزی شدید و در هر صورت با مرگ و تباهی همراه است. در دوره‌ی ضرورت تقویت هرچه بیشتر مضمون اجتماعی مبارزه علیه تبعیض، ملت‌باوری زمان‌پریشی است، چون مبتنی بر تفکیک خودی-غیرخودی است. ملت‌باوری خوب در برابر ملت‌باوری بد شاید در آغاز دوره‌ی گذار از جمعیت‌های تکه‌تکه در قالب مملکت‌هایی کمابیش محرومه به کشورهای جدید معنا و مضمونی واقعی می‌داشت. اینک اما مضمون محصل آن تکرار تراژدی ملت‌باوری در موقعیتی است که می‌تواند فاجعه‌ی مطلق باشد.

<sup>۲</sup> ایده‌ی تقسیم‌بندی سه مرحله‌ای جامعه‌ی تکه‌تکه - جامعه‌ی لایه‌بندی شده‌ی جدید - جامعه‌ی مدرن جدایش یافته به لحاظ سیستمی در اصل از نیکلاس لومن است. الهام‌گیری از خطوط کلی فکری اوست، نه جزئیات آن. من به‌ویژه نامیدن جامعه‌ی ایران در پیش از دوره‌ی جامعه‌ی «ملی» جدید، به جامعه‌ی تکه‌تکه را دقیق‌تر و مناسب‌تر از عنوان‌هایی چون جامعه‌ی فئودالی می‌دانم. در مورد تقسیم‌بندی لومن بنگرید به اینجا:

Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik - Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Band 1., Frankfurt/M 1980.

میان قوم‌ها و ناحیه‌های مورد تبعیض واکنش ایدئولوژیک برمی‌انگیزد. از امکان‌های ارج‌گذاری متقابل که شاخص جامعیت کیفیت‌مند جامعه است، کاسته می‌گردد.

وقتی مرکز با حرکت از نفع خود جنس مملکتی را جور می‌کند، یعنی بنابر اقتضای قدرت آن را نظم می‌دهد و آیین و سازوکارش را تعیین می‌کند، داشته‌ی فرهنگی یکی می‌تواند نداشته باشد، و نیز داشته‌ی اجتماعی او نداشته به حساب آید، اگر فرد در میان قوم یا منطقه‌ای ناجور بارآمده باشد.

از نظر کانون قدرت در ولایات جنس جور نیست، در مرکز نیز. قدرت مرکزی، متجدد که می‌شود، قشرهای سنتی را پس می‌زند، اما این بدان معنا نیست که سیستمی که به تدریج نهادینه می‌شود، متجددان را انتگره می‌کند. انتگراسیون با الزامات قدرت پیش می‌رود که یک وجه بارز آن انتگراسیون سیاسی ناقص است، انتگراسیونی است که محدود می‌شود به جذب متجددان در دستگاه بوروکراتیک، همچنین تقویت زیرسیستم اقتصادی جدید و از این طریق تقویت پایگاه قشرهای مدرن.

### ■ ملت و انتگراسیون

گفتیم که در دوره‌ی منجر به انقلاب مشروطیت مفهوم جدید ملت شکل گرفت. این مقوله چارچوبی شد برای طرح مسئله‌ی انتگراسیون، در تئوری به صورت تشخیص دادن به مردمی که کشور را می‌سازند، ارج‌نهی به آنان و پیش گذاشتن حقوق‌شان. آن‌جایی که ملت در عمل تظاهر می‌یابد، چه در گفتمان سیاسی غالب و چه در تجمع‌های ممتاز، معلوم می‌شود که بُرش طبقه‌ای، جنسیتی، قومیتی، عقیدتی و سیاسی است از کل جمعیت. ترکیب دور اول مجلس شورای ملی مظهر پایه‌گذاری این بنای کج و ناقص بود: جمعی تشکیل شده از شاهزادگان و درباریان، گروهی از اعیان و اشراف و ملاکان و سرکردگان ایل‌ها، تجار و استادکاران مرتبط با بازار (اصناف)، علما و بخشی از فاضلان جدید. تغییرهایی که از آن پس در مفهوم ملت داده شد، همه بر مدار یک انتگراسیون ناقص و معیوب بودند.

ظاهراً به تدریج مانع‌های طبقه‌ای تعلق به ملت برداشته می‌شود، اما این به دلیل جافتادگی یک نظام امتیازوری است که به خاطر عملکرد مبنایی آن دیگر لازم نیست در قانون در همه جا تابلوی ورود ممنوع را برافرازند. ورود ممنوع صریح شامل زنان می‌شود و دگراندیشان و منتقدان نظام سلطه. در مورد زنان در اواخر حکومت پهلوی ورود ممنوع قانونی تعدیل می‌شود، اما پس از انقلاب دوباره زنان از جمع ملت دارای حق کامل کنار گذاشته می‌شوند. دین هم مبنای رده‌بندی در درون ملت و حذف گروهی از آن می‌گردد. آن‌چه از آغاز تاکنون ثابت مانده است، تمیزی سیاسی در

تعیین ترکیب ملت است که در درون خود رده‌بندی امتیازورانه‌ای دارد برحسب طبقه و جنسیت و دیانت و قومیت.

جنبش مشروطیت خیزی تاریخ‌ساز بود، اما پرش آن نسبت به ورطه‌هایی که باید از آن گذر می‌کرد، بلند نبود. دستاورد اصلی آن شکل‌دهی به حوزه‌ی سیاست جدید، ورود نسبی ولایت‌ها به آن، تشکیل انجمن، تأسیس رسانه‌ی سیاسی و به راه انداختن گردونه‌ی سیاست ستیهنده بود. با این سیاست دولت مورد خطاب قرار می‌گیرد و به چالش گرفته می‌شود. دولت به موضوع چالش عمومی تبدیل می‌شود. در گذشته دولت چنین موضوعیتی نداشت. دولت هم مردم را به موضوع چالش تبدیل کرد، از مجرای ملیت.

در دوره‌ی رضاشاه، برای ملت - که قرار بود جمع‌کننده‌ی جمعیت و مبنای قدرت باشد - یک جانشین جعل شد: ملیت. پایه‌ی آن را در عهد باستان نهادند. از دید ایدئولوژی جدید فلاکت امروزین توضیح خود را نه در وضعیت عملاً موجود، بلکه در عامل‌هایی می‌دید که ما را از آن عهد باستان دور می‌کرد. تعلق به ملیت آریایی - که می‌گفتند به یمن وجود شاهان استوار گشته و تداوم یافته -، شاخص تعلق به ملت شد. تبعیض و کنارگذاری یک پایه‌ی ایدئولوژیک آرکائیک-مدرن یافت. مردمی هم که موضوع تبعیض می‌شدند، با منطقی مشابه، یک ایدئولوژی آرکائیک-مدرن جور می‌کردند. آنان هم خود را باستانی می‌نمودند و همزمان پرچم حق‌خواهی مدرن را برمی‌افراشتند.

پس از انقلاب ۱۳۵۷، امت یا ملت مسلمان جای ملت متشخص شده با آن ملیت را می‌گیرد. این بار تعلق به ملت بر پایه‌ی نسبت با شیعه‌ی جعفری تعیین می‌شود. در هر دو دوره نظام سلطه از تجدد و سنت تعریفی ایدئولوژیک به دست می‌دهد. این‌ها گداهای امتیازوری هستند که در آنها سرسپردگی، نظم، بینش و منشی معین به هم گره می‌خورند. تجددگرایی رضاشاهی آرکائیک است، از ایران پیش از اسلام اسطوره می‌سازد و سلطه‌ی خود را با شیوه‌های کهن سلطنت ایرانی پیش می‌برد. سنت‌گرایی جمهوری اسلامی هم مدرن است، اراده به قدرت آن کیفیتی مدرن دارد و شیفته‌ی شیوه‌ها و ابزار و تکنیک‌های مدرن سلطه است. اسلام‌یسم ایرانی هم‌بسته با ناسیونالیسم ایرانی است، دگردیسی آن است، نسخه‌ای از آن است. ایرانیت از اسلامیت بهره می‌گیرد در برابر تجددگرایی برجسته‌کننده‌ی روشنگری و خواهنده‌ی آزادی و مساوات، و اسلامیت هم از ایرانیت استفاده می‌کند برای تحکیم سلطه‌گری‌ای که به تقابل ما در برابر بیگانگان یا ما در برابر دشمنان نیاز دارد. بنابر تصور ناسیونالیسم ایرانی و اسلام‌یسم ایرانی ایرانیت دارای یک هسته‌ی مرکزی است که اصل و ذات آن را تشکیل می‌دهد. این هسته در هر دو ایدئولوژی پهلوی و شیعی همسان هستند. آن را کشف می‌کنیم با بررسی جغرافیای امتیازدهی و میزان و نحوه‌ی مخاطب قرار دادن اهالی مناطق مختلف. امتیازوری و سوژه‌گردی بلوچستان با جایی چون فارس یا اصفهان یکسان نیست. بلوچستان در حاشیه‌ی هسته‌ی ممتاز است.

در زمان پهلوی یک شعار شاخص، «خدا، شاه، میهن» بود. پس از انقلاب، شاه جانشین دیگری یافت، اما هم‌تافته‌ای که در آن عنصر قدرت تعریف‌کننده و تعیین‌کننده‌ی دو عنصر دیگر می‌شود، دگرگون نشد. بر این پایه میهن به خودی خود وجود ندارد. قدرت است که به آن معنا می‌بخشد و حد تعلق به آن و بهره‌وری از آن را مشخص کند. میهن موضوع دستکاری و جعل است. سنت‌گرایی در هر دو شکل ناسیونالیسم باستان‌گرا و اسلام‌گرا با پاسداری از کلیت سنت و میراث فرهنگی همراه نیست. هر دو دست به انتخاب می‌زنند. گذشته‌ی تاریخی هم با سانسور و تبعیض مواجه می‌شود. بر همین قرار هر دو ایدئولوژی نوع همسانی از سیاست یادآوری را پیش می‌آورند: برخی چیزها می‌تواند به یاد مردم بماند، برخی چیزها نه. هر دو حافظه‌ی مردم و بایگانی گذشته و اسناد معاصران را دستکاری می‌کنند. جعل سنت، رویه‌ی هر دو مرام است.

### ■ سنت و تجدد

برای تبیین تقابل میان سنت و تجدد<sup>۱</sup> در قالب فضای اجتماعی هر دو را به عنوان دو نوع فضل تعریف می‌کنیم، و یادآور می‌شویم که فضل را هم به‌عنوان برتری می‌فهمیم و هم به‌عنوان نوعی

<sup>۱</sup> برآمد و سیر این تقابل از مهم‌ترین فصل‌های تاریخ معاصر ایران است. کلاً می‌توان گفت که مسئله‌ی سنت و تجدد یکی از مهم‌ترین پرسش‌های هستی‌شناسی اجتماع ماست. هستی‌شناسی اجتماعی متکی بر داده‌های امروز و دیروز از جامعه است، و به سهم خود می‌تواند به طرح پرسش و روشن کردن زاویه‌های دید در بررسی‌های تاریخی کمک کند. در زیر به نکته‌هایی اشاره می‌شود:

پاسخ رایج به مسئله‌ی سنت و تجدد ترکیبی است از بوده دانستن دو فرهنگ مختلف و سوژه‌های حامل آنها. معمولاً فرهنگ و سبک زندگی مبنا قرار می‌گیرند و بر اساس آنها تفکیکی در جمعیت می‌شود: یک بخش می‌شود متجدد، یک بخش سنتی. در نگاه جامعه‌شناسانه‌تر سبک زیست و جهان‌بینی به شیوه‌ی زیست مادی و نوع فعالیت اقتصادی برمی‌گردد می‌شود. اشکالی که در این رویکرد وجود دارد گرایش ذات‌باورانه است. این تصور پایه قرار می‌گیرد یا از شیوه‌ی نگاه حاصل می‌شود که گویا سنت و تجدد قایم به ذات هستند و سنتی و متجدد دو تیره‌ی انسانی با دو سرشت متفاوت را مشخص می‌کنند. اما دو ذات ظاهراً مجزا جدابودگی و استقلال خود را از دست می‌دهند وقتی بازتاب آنها را در هم ببینیم و دریابیم که بازتاب در دیگری تا چه حد برای هویت هر یک تعیین‌کننده است. سنت تعیین می‌کند تجدد چیست و تجدد تعیین می‌کند، سنت چه باشد. این بازتاب تعیین‌کننده، فراز و فرود دارد. در همه جا، و نه تنها در ایران، می‌بینیم که تقابل شدت می‌گیرد و با دگرگون شدن هستی‌مبنای تقابل خود مفهوم‌های سنت و تجدد توانایی‌شان برای توصیف واقعیت اجتماعی را از دست می‌دهند و کارکرد موضعی می‌یابند یا تنها روشنگر رخدادهایی در پشت سر به لحاظ تاریخی می‌شوند. ممکن است تا حدی جای سنتی را *محافظه‌کار* بگیرد، جای متجدد را *تحول‌خواه*. و اصولاً ممکن است دیگر نیاز خاصی به این جفت برای توصیف وضعیت کنونی نداشته باشیم (به این موضوع در پایان نوشته برمی‌گردیم). اشاره به این تاریخت لازم است به خاطر پویای مفهوم‌ها و پایه‌ی آنها در واقعیت. چنانکه هم‌اکنون باید احتیاط بیشتری در استفاده از آنها به کار بست، در مقایسه با مثلاً در دوره‌ی انقلاب.

دانش و منش. رقابت بر سر جایگاه در محور عمودی با اتکا بر پایگاه در محور افقی به اعتبار نوع فعالیت اقتصادی (سنتی یا جدید)، نوع دانش (قدیم یا جدید)، و سبک زندگی (سنتی یا جدید) در یک کلام رقابت میان دو گونه فضل است.

رقابت با شروع عصر جدید آغاز می‌شود. این به آن معنا نیست که گذشته‌ای ندارد. در شهرهای منطقه‌ی پهناوری که ایران با هر تعریفی بخشی از آن است، نوعی زندگی شهری جریان داشته که نشانه‌هایی قوی از آن در ادبیات بازتابیده است. بخش اصلی ادبیات به دو زبان اصلی منطقه یعنی عربی و فارسی حکایت از وجود جریانی در زیست و فکر می‌کند که حامل یک هویت فرهنگی و اجتماعی به نسبت مستقل از زیست و فکر شریعت‌مدارانه است. دبیران و شاعران و فیلسوفان عمدتاً

بدیل نگرش ذات‌باور یا متمایل به ذات‌باوری پایه قرار دادن رابطه است نه باشنده‌های دو سوی رابطه. باشندگی به رابطه برمی‌گردد و بدون تمایز و تقابل و بازتاب واقعیت ندارد. این در عین حال نفی نفس باشندگی نیست، یعنی چنان نیست که ما در عرصه‌ی وجود تنها به رابطه‌ها برخوردیم. اما در دوره‌ای رابطه‌ای در روندی معین، تعیین‌کننده برای هویت‌یابی می‌شود.

جامعه جمع ارتباط‌هاست. خارج از رابطه‌ی بازتابی سنت-تجدد یک فرد یا گروه نه سنتی است، نه متجدد. به این دلیل نادرست است تلقی عمومی از توده‌ی روستایی به عنوان سنتی. «عقب‌ماندگی» از پویای شهری در عصر جدید خودبه‌خود سنت‌گرا بودن نیست.

وقتی ذات‌باور نباشیم، همپوشانی‌های موضعی و شخصانی را هم می‌توانیم به سادگی منظور کنیم. سنتی و متجدد را نباید به عنوان دو سنخ ایده‌آل در نظر گرفت که بیان نسبت‌شان به صورت *یا/این - یا/آن* است. تفاوت‌ها وقتی بیان فرهنگی و سیاسی روشن می‌یابند و در سبک‌های زندگی کاملاً متمایزی جلوه‌گر می‌شوند، بارز می‌گردند. گفتمان‌ها به صورت موضعی تقابل قطبی می‌یابند و در واقعیت زندگی درهم می‌روند. همواره باید پرسید: از چه نظر، در کجا، بر سر چه مسئله‌ای؟ در مورد آغاز تاریخ تفاوت از تقابل فضل جدید و قدیم سخن گفتیم. اما این تبارشناسی تنها فصل اول داستان را توضیح می‌دهد. پس از آن آمیختگی جمعیتی و پویای نسلی پیش می‌آید. رشد جمعیت، تحرک جغرافیایی، و جایجایی‌ها روی هر دو محور عمودی و افقی انتقال از موضع به موضع دیگر و گاه شکل‌گیری یک موضوع جدید را موجب می‌شود. سعدی در باب هفتم گلستان توصیفی از تحول در ماتریس اجتماعی «شام» به دست می‌دهد که ما شاهد چیزی شبیه آن بوده‌ایم، البته نه به صورت غلواًمیز زیر و رو شدن:

وقتی افتاد فتنه‌ای در شام

هر کس از گوشه‌ای فرا رفتند

روستازادگان دانشمند

به وزیری پادشا رفتند

پسران وزیر ناقص عقل

به گدایی به روستا رفتند

در همه‌ی فرهنگ‌ها درآمیخته شدن جریان‌های مختلف و در روند و حاصل درآمیختگی از هر عنصر چیز تازه‌ای ساختن کمابیش وجود دارد. برای خطه‌ی فرهنگی ما آمیختگی و بروز حالت‌های ابهام و دوپهلویی قاعده است. ادبیات ما سرشار از ابهام و ابهام است. آمیختگی و دوپهلویی خوبی‌ها و بدی‌های خودش را دارد. هم فهم متقابل و رواداری را موجب می‌شود و هم باعث بلاتکلیفی، فقدان صراحت و انتقال‌های معناشناسانه می‌گردد.

به یک رسته‌ی اجتماعی شهری تعلق دارند که سنت پیوسته‌ی خود را دارد.<sup>۱</sup> تمایزگذاری میان خود و فقیهان وجه مشخصه‌ی بارز این رسته است. از میان همین رسته است که فاضلان جدید برمی‌خیزند. تمایز پیشین به تقابل تبدیل می‌شود: تقابل دو نوع فضل. اینک دیگر درگیری آشکارا بر سر پایگاه اجتماعی است. همزمان با بروز این تقابل تحولی در مشاغل شهری صورت می‌گیرد: تجارت با کالاهای جدید و وارداتی و سپس تولید برخی از آنها و همچنین گسترش اشتغال در دستگاه دولتی که مدام به شاخ و برگ آن اضافه می‌شود.

اینک ما وارد مرحله‌ی تقسیم کار نو شده‌ایم که تقسیم اجتماعی نو هم هست: ارتباط‌های تازه‌ای پدید می‌آیند. عمر بخشی از ارتباط‌های کهن به پایان می‌رسد، بخشی دیگر دگرپایه می‌شود. «دگرگونی بزرگ» جامعه‌ی ما هم آغاز می‌شود، و در واقع خود جامعه آغاز می‌یابد.<sup>۲</sup> اجتماع پیشین، تکه‌تکه بود. رابطه‌ی تکه‌ها با یکدیگر به قول امیل دورکهایم «مکانیکی» بود. این طایفه نسبت به آن طایفه موجودی بیرونی بود. دستگاه سلطانی از بیرون تکه‌ها را فرمانبردار نگه می‌داشت. همبسته‌ساز اصلی دین بود که خود آن به مذهب‌ها و فرقه‌ها تقسیم می‌شد، و در شهرهای بزرگ دینی یک چیز بود در روستاها و ایلات چیزی دیگر.

تجدد بنا بر توصیف آنتونی گیدنز<sup>۳</sup> سه مشخصه دارد: بینشی است که در آن جهان به روی دخالت انسان گشوده است، مجموعه‌ای ویژه از نهادهای سیاسی از جمله دولت-ملت و مشارکت سیاسی حوزه‌ی سیاست در آن را شکل می‌دهند، و سوم اینکه هم‌تافته‌ای است از نهادهای اقتصادی، به‌ویژه تولید صنعتی و اقتصاد مبتنی بر بازار. نمادهای تاریخی این سه مشخصه در غرب اینهایند: روشنگری، انقلاب کبیر فرانسه و انقلاب صنعتی. تجدد ما هم همین مشخصه‌ها را دارد، گیریم که نه در شکلی ایده‌آل یا نزدیک به سرنمون‌های اروپا: بینش و منش نوی شروع شده با فضل جدید، مشروط‌خواهی قدرت، و صنعتی شدن نسبی و گسترش بازار و رابطه‌های پولی-کالایی.

<sup>۱</sup> درباره‌ی «دبیر» بنگرید به عنوان [Dabir](#) در دانشنامه ایرانیکا.

در جای‌جای این کتاب هم درباره‌ی جایگاه اجتماعی و سیاسی دبیران و منشیان سخن رفته است:

Brian Spooner, William L. Hanaway (eds.), *Literacy in the Persianate World: Writing and the Social Order*. University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology 2012.

<sup>۲</sup> کارل پولانی در *The Great Transformation* از «کشف جامعه» سخن می‌گوید. بنگرید به:

کارل پولانی، *دگرگونی بزرگ، خاستگاه‌های سیاسی و اقتصادی روزگار ما*. ترجمه محمد مالجو، تهران: پردیس دانش ۱۳۹۱، ص. ۲۲۳ به بعد.

<sup>۳</sup> Anthony Giddens and Christopher Pierson, *Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press 1998, p. 94.



## ■ فضل جدید و نظام جدید ارج‌گذاری

پیش‌تر به مفهوم فضل اشاره شد. عصر جدید با فضل جدید آغاز می‌شود. فضل دانش و مهارت و مدیریت جدید است، اما از همان ابتدا با داعیه‌ی برتری نسبت به فضل قدیم همراه است و نظام ارج‌گذاری کهنه را به هم می‌زند. فضل جدید در قشون، دیوانسالاری، پهنه‌ی بهداشت و سلامت، و ادراک جهان از زاویه‌ی سیاست خارجی جدید استقرار می‌یابد. شایسته‌سالاری را مطرح می‌کند، معیار کارآیی را پیش می‌گذارد، اصل نسب را در تعیین پایگاه اجتماعی تخطئه کرده و بر مشورت و بررسی و حسابرسی و قاعده و قانون تأکید می‌کند. در این جهان‌بینی می‌توان قدر و منزلت واقعی را ارزش‌گذاری کرد و بر روی آن قیمت نهاد. صندلی جدا می‌شود از کسی که بر روی آن می‌نشیند. فضل جدید و ارج‌گذاری جدید پدیده‌هایی هم‌بنیاد هستند. هم‌تافتگی‌شان را می‌توان قدرشناسی نامید. قدر همان ارج است، اما تداعی روشن‌تری با شأن و منزلت دارد که شاخص برتری و کهنتری است؛ یادآور مقدار هم است که اندازه است و حساب‌شدنی است. سوژه‌ی جدید با قدرشناسی، به صورت مثبت یا منفی، و با نبرد برای برشنااندن قدر خود زاده می‌شود.<sup>۱</sup>

با استقرار ناگزیر نظام قدرشناسی جدید، یک مشکل ثابت دستگاه قدرت در ایران عصر جدید، در همه‌ی سلسله‌هایی که تجربه کرده است، پدید می‌آید. نفس قدرت در عصر جدید، استقرار قدرشناسی جدید را ایجاب می‌کند: یعنی ارجح دانستن فضل جدید، رو آوردن به شیوه‌ی مدیریت نو، شایسته‌سالاری و همبسته با آن الغای امتیازهای خانوادگی، اشرافی و رسته‌ای کهن، حسابرسی و قانون‌مداری. اما از طرف دیگر این قدرشناسی در تضاد است با نفس امتیاز ویژه برای کانون قدرت و قشر فرادست پیرامون آن و رابطه‌ی سلطه‌ی سیاسی با نهاد ارباب دین که فضل قدیم را نمایندگی می‌کند. صورت‌های مسئله از دوره‌ی پایانی قاجارها تا کنون عوض شده اما اصل مسئله همان است که بود.

فضل جدید قشر فاضلان جدید را پدید آورد و اینان نظام فضلی جدید را بنیان گذاشتند که آموزش و پرورش جدید، برآمده از آن است. شروع حرکت با نام *دارالفنون* گره خورده است. دولت به صاحبان علوم و فنون جدید نیاز داشت، اما آن‌ها ابزاری نبودند که بنابر دستور به شیوه‌ی قدیم کار کنند. منش جدیدی داشتند که رواجش دادند. بخشی از آنان کارگزار دولت شدند و کج‌دار و

<sup>۱</sup> در دوره‌ی آخر طیف متنوعی از فیلسوفان و جامعه‌شناسان بر روی باره رابطه‌ی سوژگی و عاملیت، و برنامه‌ی بدن و برشناختن و شناختن ارج کار کرده‌اند. گزارش مختصری در این باب در اینجا:

Norbert Ricken, "Anerkennung als Adressierung. Über die Bedeutung von Anerkennung für Subjektivationsprozesse", In: Thomas Alkemeyer, Gunilla Budde und Dagmar Freist (Hg.): *Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung*. Bielefeld: transcript, S. 65–95.

مریز کار کردند: هم نوآور بودند و هم امتیازور و از این نظر تابع. اما بخشی تابع نبودند و نمی‌توانستند بشوند. رسته‌ی روشنفکران از میان این دسته از فاضلان سر برآورد. مشکل پایدار کانون قدرت با این رسته در همه‌ی دوره‌ها بازنمای مشکل پایدار آن با ارج‌گذاری مدرن است. فکر نو ارج خود را در بیان نو به دست می‌آورد. ارج‌گذاری به روشنفکر مستلزم پذیرش آزادی بیان است، چیزی که دولت‌ها در همه‌ی دوره‌ها از آن تن زدند.

### ■ موقعیت زن

ارج‌گذاری جدید فوراً در ارزیابی از مقام و موقعیت زن منعکس شد. آگاهی و تلقی تازه ابتدا در طبقه‌ی متوسط جدید، به‌ویژه در مرکز، جا باز کرد. زنان پا در نظام آموزشی نو نهادند و به ابزارهای ترویج آگاهی دست یافتند. موضوع حقوق زنان مطرح شد. نوع نگاه به زن و حقوق او عیارسنج فرهنگ قدیم و جدید شد. تلقی رایج از زن نشان می‌داد و می‌دهد که هنوز بینش و منش کهن تا چه حد ریشه‌دار است، از جمله در میان متجددان. اما مسئله، فروکاستنی به فرهنگ نیست. منطق سرمایه‌داری در همه جا تصاحب ارزش اضافی است. نیروی کار، تولیدکننده‌ی ارزش اضافی است و آن فرد یا سیستمی که ارزش اضافی را تصاحب می‌کند، طبعاً می‌کوشد کالایی به‌عنوان نیروی کار را به کم‌ترین قیمت بخرد. پس ترجیح نظام سرمایه‌داری پرداخت کم‌تر به نیروی کار زن است و از این نظر با سنت که زن را کهنتر می‌داند، سازگار است. بر این پایه، توضیح وضعیت زنان در ماتریس اجتماعی، هم نیاز به توجه به تداوم مردسالاری کهن دارد و هم منطق سرمایه‌داری. اینان با هم سازگاری‌هایی دارند.

جنبش گسترده‌ی حق‌خواهی است که جایگاه زنان را بهبود می‌بخشد، نه نفس منطق مناسبات جدید سرمایه‌دارانه. در سرمایه‌داری ایرانی نقش اصلی زن تولید و پرورش نیروی کار و کمک به تجدید قوای مرد است برای کار کردن و بهره‌دادن.

### ■ طبقه‌ی متوسط متجدد و موضوع داشته‌ی فرهنگی

ایدئولوژی دستگاه دولتی در هر دوره‌ی نقش مهمی در تخصیص و ارزش‌گذاری داشته‌های نمادین ایفا کرده است. نظام تبعیضی طبقاتی-جنسیتی-قومی وقتی با تأکیده‌های ایدئولوژیک درآمیخته شود، ممیزی‌ای برقرار می‌شود که تأثیر آشکارش بر طبقه‌ی میانی است. داشته‌ی فرهنگی برای تشخص این طبقه پراهمیت است.

تجددگرایی دوره‌ی پهلوی ارزش‌یابی داشته‌ی فرهنگی طبقه‌ی متوسط متجدد را تسریع کرد. تحول‌های ساختاری هم طبعاً به نفع این گروه اجتماعی بود. قاعده برای ارتقای اعضای گروه در محور عمودی ماتریس اجتماعی انباشت داشته‌ی فرهنگی به صورت کسب تخصص و مدرک بود.

در این قشر، نصیحت دایمی مادر و پدر به فرزند این است که درس بخوان تا چیزی شوی. چیزی شدن را در جامعه‌ی ایران عصر جدید، طبقه‌ی متوسط متجدد تعیین کرده است. با قدرت‌گیری حوزویان پس از انقلاب ۱۳۵۷ ملایان هم برای آنکه چیزی شوند گرایش آشکاری به آن داشتند که مدرک دانشگاهی به دست آوردند یا دست‌کم چون درس‌خوانده‌های جدید سخن گویند.

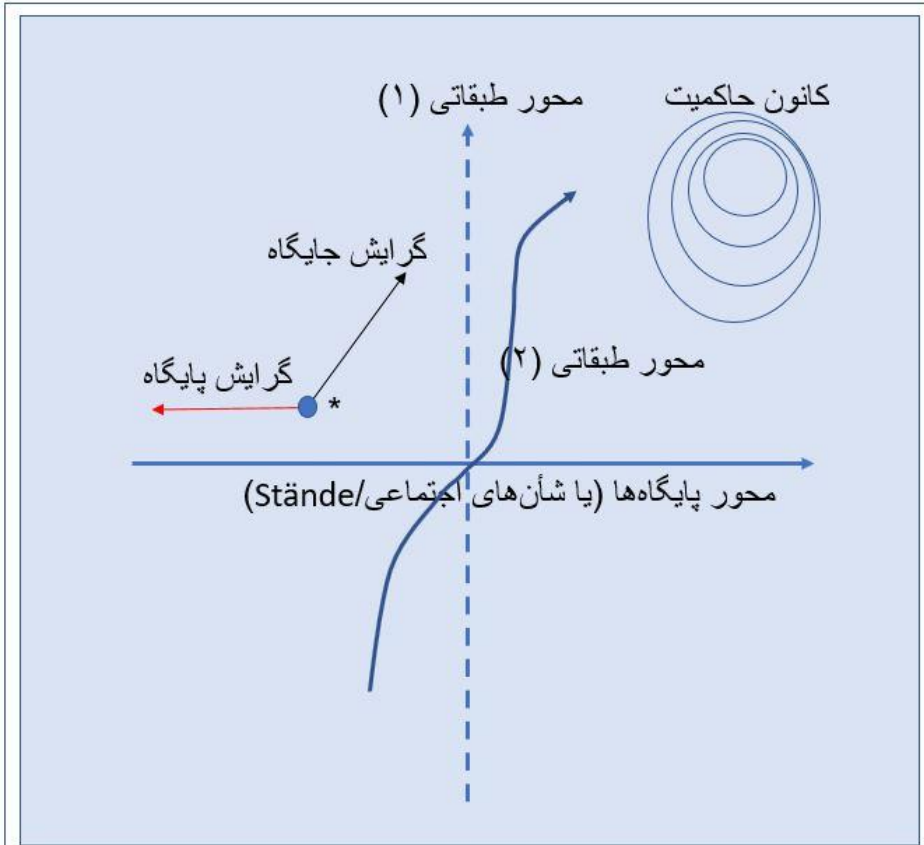
طبقه‌ی متوسط، به‌ویژه بخش متجدد آن بیشترین تأثیر را بر بینش و منش جامعه‌ی ایران گذاشته است. تعیین‌کننده‌ی مسیر جریان اصلی/تیکت، طبقه‌ی متوسط متجدد است. قشر سنتی میانی و متمول هم الگوهای رفتاری و ارزشی متجددان را می‌گیرد و می‌کوشد روایت خود را از آن‌ها به دست دهد.

نقش مهمی را تلاش طبقه‌ی متوسط برای کسب داشته‌ی فرهنگی از راه تحصیل در ورود زنان به عرصه‌ی جامعه و یافتن توان حق‌خواهی ایفا کرده است. در میان متجددان تحصیل زنان باب شد و سپس همه‌ی جامعه را فراگرفت. تجددخواهی رضاشاه مقاومت سنت‌گرایان را در برابر تحصیل زنان و کلاً ورود زنان به عرصه‌ی جامعه درهم شکست. اگر انقلابی با صفت «اسلامی» مثلاً در همان دوره‌ی آغازین گسترش تجدد درمی‌گرفت، از تحصیل زنان خبری نبود. رهبری انقلاب ۱۳۵۷ در مرحله‌ی پیروزی‌اش با واقعیت عملی تحصیل و حضور زنان مواجه شد. دیگر کار از کار گذشته بود. ایران معاصر عمدتاً برپایه‌ی داشته‌ی فرهنگی طبقه‌ی متوسط متجدد خود را به روی جهان گشود. روشنفکری در میان این طبقه پا گرفت. بخش اصلی نیروی فکری و انسانی گرایش چپ برآمده از طبقه‌ی متوسط است. در ایران نیز این نظر درست است که آگاهی از بیرون به میان طبقه‌ی کارگر می‌رود. این «بیرون»، طبقه‌ی میانی است. اما ورود آگاهی از بیرون، هم لطف و مرحمت بوده است هم اسباب زحمت. وابستگی و دلبستگی کارگران پیشرو به «بیرون» تا حدی به ضرر استقلال عمل و سازمان‌یابی طبقه تمام شده است، ازجمله به دلیل تبعیت نگاه و تشکل سیاسی طبقاتی از مبارزه‌ی سیاسی در شکل حزبی آن.

اگر مجاز باشیم از داشته‌ی فرهنگی در جامعه‌ی کهن سخن گوئیم، می‌توانیم برنهییم که عمدتاً ارباب دین بوده‌اند که می‌توانسته‌اند آن را به رخ کشند و از امتیازهای آن بهره‌ور شوند. ادیبان منزلت آنان را نداشته‌اند. در دوران جدید گروهی که به لحاظ گستردگی و پویا و نقشش در «روند تمدنی» کانون و منبع اصلی فرهنگ‌سازی است، طبقه‌ی میانی متجدد است.

بخش مهمی از گردش امور بر عهده‌ی کاردانا و کاروزران طبقه‌ی میانی متجدد است. نهادهای اداری، آموزشی، بهداشتی و خدماتی را این گروه اجتماعی می‌چرخاند. طبقه‌ی میانی متجدد متناسب با نقش و وزن و کیفیت بینش و منش‌اش از ابتدا خواهان انتگراسیون سیاسی بوده است، یعنی از مشارکت ملت در قدرت سیاسی طرفداری کرده و در آزادی‌خواهی و جانبداری از محدود ساختن اقتدار دولتی و قانونمند کردن سازوکار دولت پیشتاز بوده است. بار اصلی مبارزه‌ی استقلال طلبانه را این طبقه و طبقه‌ی کارگر پیش برده است.

صفت‌های مثبتی که در ادبیات سیاسی به «بورژوازی ملی» نسبت داده می‌شود - صفت‌هایی چون استقلال‌طلبی، مبارزه با وابستگی، پشتیبانی از ملت و منافع ملی، آزادی‌خواهی و قانون‌مداری - همه در اصل شایسته‌ی طبقه‌ی میانی متحد است. بورژوازی در سیستم‌انگیزه است. طلب اصلی آن از حاکمیت فراهم کردن شرایط انباشت است و این به معنای طلب مشارکت نیست. خواست ارتقا و تقویت خود برای سرمایه‌دار سهم‌بری بیشتر از سرمایه‌ی اجتماعی و حفاظت از سرمایه‌ی خود است. برای رسیدن به این هدف دوگانه سرسپردگی به دولت را نیاز دارد. اما طبقه‌ی میانی، آن‌جایی هم که خواهان ارتقا در محور عمودی ماتریس اجتماعی است، هر جا راه ابتکار فردی را مسدود می‌یابد، قانون‌مدار و خواهان شرایط مساوی برای همه می‌شود. این اما قاعده‌ای انتزاعی است. کارکرد آن در بافتاری است که فرد را مدام درگیر تقابل تمایل واقعی خود در راستای افقی پهنه‌ی ماتریس اجتماعی و تمایل به ارتقا در راستای عمودی می‌کند. نردبان عمودی کج‌شده به سمت راست است، در حالی که تمایل در محور افقی، که از بینش و منش فرد برمی‌خیزد، ممکن است به این سمت نباشد. کارگران و گروه‌های اجتماعی فرودست جامعه به صورت عمومی این درگیری را ندارند.



\* تعارض جایگاه طبقاتی و پایگاه اجتماعی-فرهنگی. میل به ارتقای طبقاتی فرد را به سمت راست، یعنی نظام سلطه می‌کشاند، در حالی که شأن اجتماعی و فرهنگی‌اش ایجاب می‌کند از حاکمیت دور شود و به چپ بگردد.

عامل کج شدن نردبان عمودی، نردبان ارتقای طبقاتی، به سمت راست یعنی کانون قدرت، نیروی جاذبه‌ی دولت است که به شکلی فعال عمل می‌کند. نظام سلطه گزینشگر است: اجازه می‌دهد که عده‌ای بالا بیایند، دست عده‌ای را می‌گیرد تا بجهند یا خود را بالا نگه دارند، و در عوض جلوی کسانی می‌ایستد و به صورت آشکار یا پنهان ورود ممنوع می‌گوید. مجموعه‌ی تمهیدها برای اجازه‌ی ورود، ممنوعیت ورود، تشویق به ورود و کمک ویژه برای ورود یا باقی ماندن در اندرونی، گزینشگری/استراتژیک<sup>۱</sup> خوانده می‌شود. تمرکز گزینشگری استراتژیک بر روی طبقه‌ی متوسط است.

<sup>۱</sup> در این باره بنگرید از جمله به

Bob Jessop, *State Theory: Putting the Capitalist State in Its Place*. Cambridge: Polity press 1990, p 10ff.

## ■ نظام ارزش‌گذاری چیره

ارزیابی از تلاش طبقه‌ی متوسط برای کسب داشته‌ی فرهنگی بایستی با نظر به بافتار اجتماعی صورت گیرد که مشخصه‌ی آن تبعیض است. داشته‌ی فرهنگی، نه فرهیختگی محض در معنایی متعالی است، بلکه در واقعیت عملی چیزی است که می‌تواند در بازار ارزیابی شود و قابلیت تبدیل آن به ارزش اقتصادی و نیز ارزش سیاسی از دید دولت سنجیده شود. می‌توانیم از یک منش عمومی در میان طبقه‌ی میانی ایران در رابطه با کار مطلوب هم سخن گوئیم. کاسبی، پشت‌میزنشینی و صاحب‌منصبی پسندیده است. کار یدی، به‌نسبت ارجمند نیست و به کارگر به چشم کسی نگریسته می‌شود که از پایگاه پستی می‌آید و خود به اندازه‌ی کافی «زرنگ» نبوده است. همچنان که گفته شد، «اتیکت» کشور و کلاً وجه اصلی و بارز فرهنگ ایران معاصر را طبقه‌ی متوسط تهران تعیین می‌کند. از این نظر هم رابطه‌ی قدرت حاکم با طبقه‌ی متوسط تنش‌آلود است. هم هماهنگی و همدستی وجود دارد هم رقابت و پس‌زنی. در درون طبقه هم، چه در بخش سنتی و چه در بخش متجدد آن، هم بر سر دو موضع دوری و نزدیکی با قدرت تنش برقرار است. نظام ارزش‌گذاری چیره به ضرر طبقه‌ی کارگر و دیگر زحمتکشان است. تمامی دستگاه آموزش و پرورش، از مدرسه تا دانشگاه، و کل دستگاه ایدئولوژیک نظام سلطه، در حال بازتولید این نظام ارزش‌گذاری است. این نظام تحقیر کار و ستایشگر زرنگی، به فساد و ناکارآمدی کل دستگاه دیوانی و مدیریتی جامعه راه برده است. طبقه‌ی کارگر امکان و فرصت فرهنگ‌سازی را نداشته است. در فرهنگ چیره کار ارجمند نیست؛ کار دستی حتا تحقیر می‌شود. ارج‌آور صاحب‌منصبی، کاسبی و عنوان‌داری (دکتر، مهندس...) است.

بندبازی گرد محور عمودی ماتریس اجتماعی به «زرنگی ایرانی» شکل داده است. این بندبازی به‌ویژه منش قشرهای بالایی طبقه‌ی میانی را تعیین می‌کند که در مورد آنها می‌توان از نوعی تقابل بارز میان پایگاه و رده‌ی طبقاتی سخن گفت. به شرحی که گذشت، رده‌ی طبقاتی جایگاه در محور عمودی است که محور برخوردار است. برخوردار، تقویت‌کننده‌ی تمایل به سازش برای حفظ وضع است. انباشت ناسازگاری در محور افقی صورت می‌گیرد که از نظر سیاسی و فرهنگی موضع نسبت به سیستم حاکم را تعیین می‌کند. طبقه‌ی کارگر، این تنش دایمی قشرهایی میانی را ندارد. بیگانگی‌ای ساختاری کارگران و کلیت محرومان جامعه را از قدرت دور نگه می‌دارد. کارگر نیروی کار برای تولید است، نه برای دستگاه دیوانی مرتبط با نظام سلطه. کارگر به‌عنوان کارگر استثمار

---

گزینشگری استراتژیک به صورت مطلق یک‌سویه نیست. یعنی داستان تنها از این قرار نیست که دولت کسانی را به سمت خود می‌کشد. کششی هم وجود دارد به سوی همدستی. در خدمت نظام سلطه درآمدن انفعالی نیست، فعالیت هم هست.

می‌شود، اما به‌عنوان کارگزار دستگاه خدمت نمی‌رساند. هست آنچه هست؛ مسئله‌ی بودن یا نبودن در پایگاهی امتیازورانه در نسبت با حاکمیت برای او مطرح نیست. انتظار می‌رود که هر سازمان و حزب کارگری بر همین موضع بایستد.

### ■ طبقه‌ی کارگر در نسبت با طبقه‌ی میانی

به لحاظ تبارشناسی، طبقه‌ی کارگر و طبقه‌ی متوسط در ایران اشتراک‌هایی در برخی لایه‌های جمعیتی دارند: از میان گروه‌های شهری میانه‌حال و تنگدست، با شروع پویای اجتماعی جدید، هم کارگران برمی‌خیزند هم کسانی که می‌توانند جای خود را در رده‌بندی طبقاتی تثبیت کنند و حتا ارتقا دهند. همین اتفاق در مورد دهقانان مهاجرت‌کرده به شهر رخ می‌دهد: گروه بزرگ‌تر کارگر می‌شوند، و گروه کوچک‌تر عمدتاً از این طریق که کسب‌وکاری راه می‌اندازند جایی در میان طبقه‌ی میانی پیدا می‌کنند. پویای اجتماعی به‌ویژه در دوره‌ی رونق دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ به فرزندان طبقات فرودست اجازه می‌دهد ارتقای طبقاتی بیابند، آن هم عمدتاً از راه تحصیل و کسب داشته‌ی فرهنگی. در دو دهه اول پس از انقلاب هم با وجود سسدهای ایدئولوژیک امکان ارتقا برای فرزندان طبقات پایین تا حدی فراهم است.

با وجود آمیختگی تباری موضعی، طبقه‌ی کارگر و طبقه‌ی متوسط در ایران دو تاریخ مختلف دارند. این دو تاریخ تمایز خود را آشکار می‌سازند، وقتی تنها جمعیت‌شناسانه به شکل‌گیری آنها نگاه نکنیم. تبارشناسی طبقه‌ی کارگر را می‌توانیم با مفهوم‌های فعلگی و کار در کارگاه کوچک و سپس بزرگ و همچنین خدمتکاری بیان کنیم. مفهوم‌های اصلی در مورد طبقه‌ی متوسط کاسبی و داشته‌ی فرهنگی درخور دستگاه اداری و آموزشی و خدماتی مدرن است. پهنه‌هایی که در فضای اجتماعی با این مفهوم‌ها گشوده می‌شوند، ارتباط همسانی با کانون نظام سلطه که جای آن را در قسمت بالای سمت راست ماتریس اجتماعی تصور کردیم، ندارند. نظام سلطه به‌عنوان دستگاهی گسترده و نظم مستقر با نیروی طبقه‌ی متوسط استوار می‌شود. طبقه‌ی متوسط هم، در بودوباش خود، مدام رابطه با قدرت دولتی را در نظر می‌گیرد. یافتن فرصت ارتقا در محور عمودی یا دست‌کم حفظ موقعیت، نگاه را به سوی کانون قدرت می‌برد. توجه ویژه به مقتضیات نظم، ویژگی پایدار بینش و منش طبقه‌ی میانی است. در مقابل نوع نگاه و رفتار طبقه‌ی کارگر به‌عنوان طبقه‌ی کارگر از منظر ارتقا پیروی نمی‌کند. بهبود وضع زندگی در درجه‌ی نخست تابع شرایط بهتر برای فروش نیروی کار است. برخورد با نظم مستقر و در نهایت دولت از این زاویه است.

همین بحث، طبقه‌ی متوسط و طبقه‌ی کارگر را از نظر نوع انتگراسیون از هم متمایز می‌سازد. طبقه‌ی کارگر، بخش پایینی طبقه‌ی میانی و مجموعه‌ی تهی‌دستان جامعه‌ی دیگری را تشکیل می‌دهند، حتا در یک حالت انتگراسیون فرضی دارای کیفیتی مطلوب در زمینه‌ی تأمین اجتماعی همه‌جانبه‌ی همگانی. مسئله‌ی اجتماعی، که مسئله‌ی برخورداری از ثروت اجتماعی است، اساس

این جدایی است. انتگراسیون در سرمایه‌داری، که مسئله‌ی اجتماعی را بازتولید می‌کند، تا حد تشکیل جامعه‌ی واحد پیش نمی‌رود. سودای طبقه‌ی متوسط بودوباش در جامعه‌ی بالایی است. انتگراسیون طبقه‌ی متوسط هم تابع مسئله‌ی اجتماعی است، اما در قالب میزان ممتازکننده‌ی برخوردار بودن و ثبات وضعیت و امید پایدار به بهبود آن. با نظر به نظام سلطه و سیستم نهادینه نوع انتگراسیون طبقه‌ی متوسط همواره تنش‌آلود می‌نماید. وقتی در ماتریس اجتماعی بالا رفتن نیازمند رفتن به سمت راست هم باشد، خودباشی، به ویژه در بُعد فرهنگی و حق خواهی برای آزادی و مشارکت، آسیب می‌بیند. مثال ساده‌ای این موضوع را روشن می‌کند: فردی در جایی چون کردستان می‌خواهد به مقامی که به‌راستی شایسته‌ی اوست برسد. به این خاطر باید نظام سلطه را محترم شمرد و طبق آداب آن رفتار کند، کاری که به زیان موضع احتمالی او تمام می‌شود که به آن ارج‌گذاری به فرهنگ و زبان گردی و خواست قلبی مشارکت آزاد و بی‌تبعیض در سرنوشت ولایت و کل کشور تعلق دارد. شرط ارتقا سازش و تسلیم است. اما نظام سلطه همواره نمی‌تواند این شرط را به طبقه‌ی متوسط تحمیل کند.

نظام سلطه هم، در برخورد با طبقه‌ی متوسط دچار تنش است. طبقه‌ی متوسط را عزیز می‌دارد، بی‌آنکه به خواست‌های دموکراتیک این طبقه عزت بگذارد. از این نظر چیزی در ایران از زمان شکل‌گیری نظم جدید عوض نشده است. جرأت طبقه‌ی متوسط می‌تواند به سطح بیان خواست مشارکت سیاسی همگانی برسد. روشنفکران، دانشجویان و در دوره‌هایی دیگر گروه‌های اجتماعی‌ای که با داشته‌ی فرهنگی‌شان متمایز می‌شوند، این شهامت را بروز داده‌اند. آنان در همه‌ی موارد با سرکوب شدید مواجه شده‌اند.

دستگاه دولتی ابزار سلطه است. نگاه آن به کارورزشش ابزارانگارانه است. متجددان از ابتدا گرفتار این برخورد شدند. دولت به کارگزار متجدد نیاز داشت، نه فکر نوی باز. از همان ابتدا آنانی که ابزار دست نمی‌شدند و با دستگاه جور در نمی‌آمدند، کنار گذاشته شدند. همچنان که اشاره شد، رسته‌ی روشنفکران از میان این ناجورها شکل گرفت.



## ■ موضوع مشارکت گروه‌های متجدد

پویش تجدد با خواست مشارکت کامل گروه‌های متجدد از جمله در عرصه‌ی سیاست و آزادی بیان و تشکل همراه است. در منطقه ما دو راه آزموده وجود دارد برای کاهش نیروی اجتماعی این خواست:

۱. سیر کردن، تزریق پول به گروه‌های متجدد و تشویق مصرف در میان آن‌ها. این راه‌حل کویتی مسئله است. کشورهای ثروتمند جنوب خلیج فارس این راه را رفته‌اند. اما حتا در میان آنها نیز این راه به بن‌بست رسیده و از این‌رو گرایش به دادن امکان مشارکت کنترل‌شده به طبقه‌ی بالایی مستقیماً ناوابسته به دربار و طبقه‌ی میانی جدید در حال تقویت است.
۲. راه حل دیگر بسیج فاشیستی است تا همه در دولت مستحیل شوند. دولت تمامیت‌گرای بسیج‌گر می‌تواند مدعی مشارکت تمامی مردم باشد. در منطقه، در جریان بعثی، چنین تلاشی را دیده‌ایم.

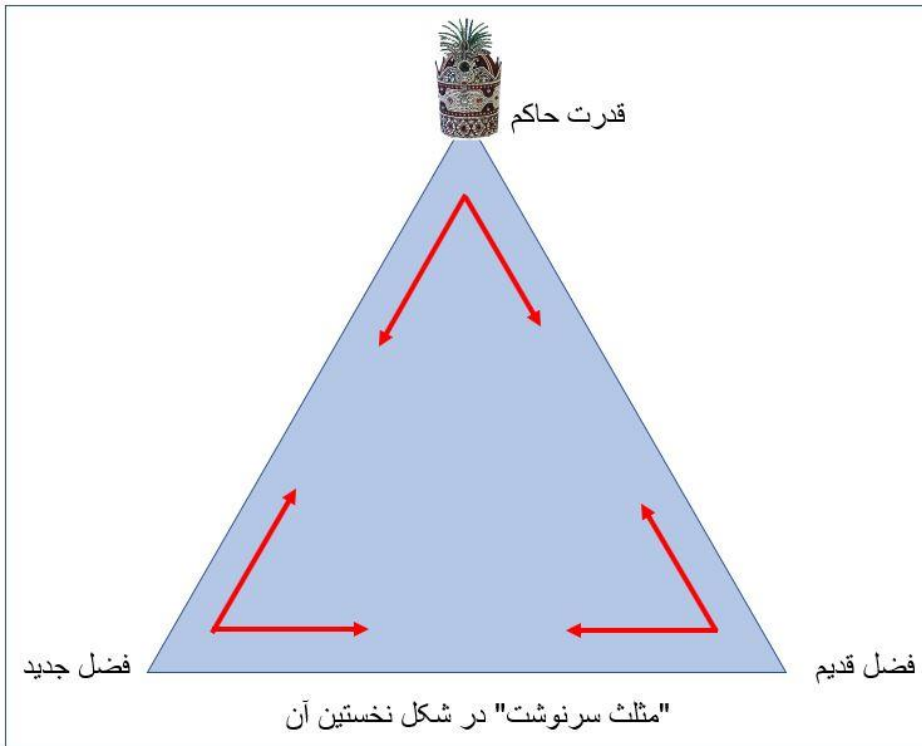
حکومت محمدرضا شاه پهلوی هر دو شیوه را آزمود. نهایت تلاش آن را در دهه‌ی ۱۳۵۰ می‌بینیم: شاخص تزریق پول و تشویق مصرف، شعار «هر ایرانی یک ماشین پیکان» بود، نماد خط شبه‌فاشیستی تشکیل حزب رستاخیز. هر دو تلاش شکست خوردند. دست‌کم این است که ۱. میزان درآمد دولت ایران و شمار بالای جمعیت کشور نمی‌توانست از ایران کویت بسازد؛ ۲. گوناگونی فرهنگی و هم‌هنگام کیفیت فرهنگ مشترک و گرایش دوره‌ای عمده در آن با شاه‌پرستی یا بسیج شدن بنابر فرموده‌ی شاه سازگار نبود. از تشکیل حزب رستاخیز استقبالی نشد، بریز و پاشی شد و عده‌ای خوردند و بردند. نظام تک‌حزبی در ایران کاریکاتور نظام‌های تک‌حزبی در سده‌ی بیستم شد.

دو جنبه‌ی وجودی و کارکردی نظام سلطه و از آن طریق دولت برای تکوین و رشد و موضع گروه‌های اجتماعی مدرن مهم است: سویه‌ی بوروکراتیک آن و سویه‌ی نقش آن در بازتولید مناسبات سرمایه‌داری. سهمی که نظام سلطه به‌عنوان سیستم نهادینه‌ی جدید از ابتدای شکل‌گیری‌اش در ایران به گروه‌های اجتماعی مدرن می‌داد، در حد انتگراسیون بوروکراتیک بود. جذب می‌شدند تا سیستم کار کند. بخش مدرن پرشمار شد؛ تکثیر شد از جمله با بزرگ شدن سیستم و شاخ‌وبرگ پیدا کردن آن. در نوع سهم‌دهی به گروه‌های اجتماعی جدید از زمان شکل گرفتن آنها در دوره‌ی پایانی قاجار تا امروز در اصل چیزی تغییر نکرده است. جذب بوروکراتیک همراه با سهم‌گیری نصیب قشرهای بالایی می‌شود. اینان مدیران و کارگزاران سطح بالا هستند.

## ■ دولت و مثلث سرنوشت

در دوران پیش از عصر جدید تعادلی ایجاد شده بود میان تعیین‌گری ارباب دولت و ارباب دین در تشخیص نیازها و گردش امور و حکمرانی. فضیلت‌هایشان در مجموع با هم سازگار شده بود و

مکمل هم بودند. فضل جدید تعادل را برهم می‌زند. یک مثلث سرنوشت شکل می‌گیرد که نسخه‌ی نخستین آن چنین است: فضل جدید-فضل قدیم-قدرت حاکم.



تعیین این مثلث در مرحله‌ی نخست سرنوشت‌سازی‌اش به این صورت به جای سنت-تجدد-قدرت حاکم به خاطر تأکید بر این است که کشاکشی که با این ساحت نیروها مشخص می‌شود، تنها به جهان‌بینی و فرهنگ بر نمی‌گردد، بلکه هر چه هست رخدادی است گره‌خورده به فضل در معنای برتری، یعنی قضیه همزمان به پایگاه اجتماعی مربوط می‌شود. بخشی از مسئله‌ی عمومی انتگراسیون که سیر رخدادهای سیاسی ایران را تعیین می‌کنید با آنچه بدان مثلث سرنوشت گفتیم مشخص می‌شود. به آن از زاویه‌ای می‌نگریم که ربطش به مسئله‌ی انتگراسیون روشن باشد.

حکومت، با ورود به عصر جدید، ابتدا متأثر از عامل‌های خارجی، مجبور به تغییرهایی در جهاز خود می‌شود آن هم با تجهیز به علم و کاردانی جدید. رسته‌ی فاضلان جدید پا می‌گیرد. همچنان که اشاره شد، تبار سران آنان به رسته‌ی دبیران و دیوانیان می‌رسد. فاضلان جدید عرصه‌های تازه‌ای از علم و کاردانی را می‌گشایند، از جمله در قشون، در دیپلماسی‌گری، در دیپلماسی، در امور دیوانی و مالی، در وارد کردن علوم جدید. عرصه‌هایی هم وجود دارند که در آن فاضلان قدیم جای خود را

به تدریج به فاضلان جدید می‌دهند، مثلاً در طبابت. جای‌سپاری در برخی از عرصه‌ها با تصرف همراه است: از همه مهم‌تر در آموزش و در قضاوت.<sup>۱</sup> رسته‌ی فاضلان جدید به لحاظ تبار وصل است به بخشی از جامعه‌ی شهری که به دلیل نوع اشتغال و تغییرهای تازه در آن و ارتباط فرهنگ‌پذیرانه با دنیای بیرون و فاضلان جدید، منش تازه‌ای می‌یابد و در برابر فضل قدیم قرار می‌گیرد. آنچه نوربرت الیاس به آن «روند تمدنی» می‌گوید، با این بخش متجدد آغاز می‌شود. دربار و اعیان و اشراف درجه یک نقش کم‌تری در آن دارند و خود با فاصله در مسیر روند جدید قرار می‌گیرند. تعیین «تیکت» که نقش پایدار طبقه‌ی میانی متجدد می‌شود، محدود به آداب و نمایش فردی نیست، و شامل کل رفتار اجتماعی در جامعه‌ی شهری مدرن می‌شود. نقش تعیین‌کننده در این باره که چگونه باید رفتار کرد، به طبقه‌ی میانی متجدد خودآگاهی‌ای می‌دهد که از آن می‌توان این ارزیابی را داشت که این طبقه جایگاهی واقعی-ادعایی به‌عنوان محور انتگراسیون دارد. قید واقعی-ادعایی تأکیدی است بر واقعیت این امر و در عین حال تنش‌آمیز و تثبیت‌ناشده بودن آن. در میان این بخش از جامعه چیرگی با متجددان تهرانی است.<sup>۲</sup>

توجه نخستین دستگاه حکمرانی به فاضلان جدید، باعث ناخرسندی فاضلان قدیم شد. این در وضعیتی بود که نظم و تعادل کهن بحران‌زده بود. تقابل دو فضل، هم برآمده از مجموعه‌ی علت‌های بحران بود، هم مزید بر آن. قرن نوزدهم میلادی در ایران قرن سست شدن گام‌به‌گام اقتدار دولت و به‌هم خوردن تعادل اجتماعی و اقتصادی در مملکت بود. قدرت‌های استعماری هم برای چنگ انداختن بر کشور و هم در رقابت جهانی با یکدیگر نفوذ خود را گسترش دادند و در همه‌ی امور دخالت‌گر شدند. علما هم که به دنبال دوره‌ی آشفته‌ی پساصفوی به رابطه‌ی نسبتاً متعادلی با دربار و قدرت‌های محلی و صنّف‌های مختلف از جمله تاجران رسیده بودند، در وضعیت جدیدی قرار گرفتند که آنان را مجبور به بازبینی نقش خود می‌کرد. رسته‌ی آنان هم دستخوش تجزیه می‌شد: همراهی با شاه و دربار، یا با مردم ناراضی. عامل وحدت‌بخش میان گرایش‌های مختلف در این رسته اراده به قدرت است. این اراده انگیزه‌ی دگردیسی است. رسته‌ی خود را به روی فضل جدید به عنوان دانستنی‌های و فن‌هایی که با خود قدرت می‌آورد، باز می‌کند. ایمان هیچ منافاتی با تکنیک

<sup>۱</sup> در این باره بنگرید به:

محمد رضا نیکفر: [جای‌سپاری، تصرف و بازتصرف - بحران در فضل دین و فضیلت کاهنان در هنگامه ورود به عصر](#)

[جدید](#)

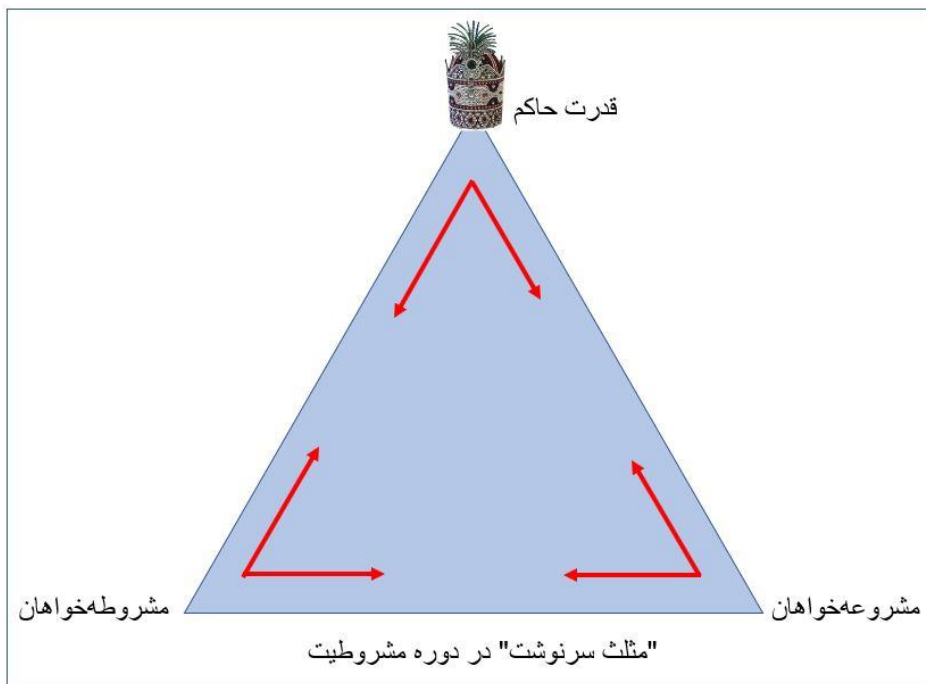
<sup>۲</sup> این اشاره از جمله برای توجه به این امر است که تبعیض قومی-زبانی و تبعیض مرکز-حاشیه پدیده‌ای پیچیده است و تنها با نگرش دولت مرکزی توضیح‌پذیر نیست. در هر ولایت و ناحیه‌ای بازشکاف مرکز-حاشیه و بازتاب آن در منش را می‌بینیم.

ندارد. مسئله‌ی اصلی همواره این است که فرمانروا چه کسی باشد و سران رسته چه نقشی در حکمرانی داشته باشند.

### ■ مثلث سرنوشت و انتگراسیون

اما آن‌چه از آن به عنوان مثلث سرنوشت نام بردیم، چه ربطی به انتگراسیون ملی یعنی جمع کردن همراه با کنارنهی و تبعیض اهالی در زیر سقف ملت دارد؟

مثلث را ابتدا چنین معرفی کردیم: فضل قدیم - فضل جدید - قدرت حاکم. رابطه‌ها چنین‌اند: فضل قدیم و جدید در تضاد با هم هستند و بر سر نظام امتیازوری و دانش و ریاست با هم می‌ستیزند. هر دو اما وجودی طیف‌گونه دارند و در جایی به روی هم گشوده می‌گردند و آمیزه‌ها و ائتلاف‌هایی را تشکیل می‌دهند. مبنای نزدیکی اراده به قدرت است، آن جایی که تضادشان با دولت عمده می‌شود. دستگاه حاکم به هر دو نیازمند است، یکی را برای سلطه بر گروه‌های اجتماعی سنتی و استفاده‌ی ایدئولوژیک از دین می‌خواهد و دیگری را برای نوسازی دستگاه اقتدار و بهره‌بری از دانش و کاردانی جدید و در کنار خود نگه داشتن متجددان. در برخورد با هر دو طیف دست به انتخاب می‌زند. دولت در ایجاد این تعادل گزینشی استراتژیک نقشه‌ای را برای انتگراسیون بر پایه‌ی منافع خود پیش می‌برد. ناصرالدین شاه را می‌توان بنیان‌گذار این سیاست تعادل‌جو دانست. شتاب تحول‌های اجتماعی و افول مقطعی اقتدار دولت به عمر تعادل ناپایدار دوره‌ی ناصری پایان داد. تعادل انفجاری شد. فضل جدید و قدیم به صورتی بخشی مؤتلف شدند علیه شاه که قسمتی از فضل قدیم را در کنار خود داشت. ائتلاف دوام آورد تا دوره‌ی پهلوی رسید و دولت دوباره مقتدر شد.



تا ۱۳۲۰ تعادل انتخابی به نفع متجددان پیش می‌رفت. رضاشاه بخش ستیزه‌گر روحانیت را سرکوب کرد و بخشی دیگر را به سکوت یا همدستی گرواند. روحانیت به کار درونی رو آورد. دستگاه، مشکلی با این کار نداشت. خطر را از جانب روشنفکران می‌دید. روشنفکران کسانی بودند که با گزینش دولت در میان فاضلان جدید، مشمول سیاست کنارنهی و سرکوب شده بودند. سیاستی که در قبال روشنفکران پیش گرفته شد، پس از دوره‌ی پهلوی نیز ادامه یافت. انقلاب مشروطیت ثمره‌ی به هم خوردن سامان اجتماعی کهن بود. در موقعیت جدید اجتماعی نخستین نمودهای پدیده‌ی جدید سیاست ستیهنده بروز کرد.<sup>۱</sup> یک پایه‌ی این سیاست در میان قشرهای سنتی و یک پایه‌ی دیگر در میان متجددان بود. اگر دربار می‌توانست تمام علما و با کمک آنها اکثریت بازاریان و اصناف را در کنار خود نگه دارد، از متجددان به تنهایی کاری بر نمی‌آمد. به دلیل ارتجاع نهادینه‌شده در دربار، ائتلاف آن با متجددان هم ممکن نبود. در مثلث سرنوشت،

<sup>۱</sup> کتابی در این باره:

ونسا مارتین، دوران قاجار، چانه‌زنی، اعتراض و دولت در ایران قرن نوزدهم، ترجمه افسانه منفرد، تهران: کتاب آمه، ۱۳۸۹.

جریان نیرو از دو رأس سنت و تجدد علیه دربار روان شد. در انقلاب ۱۳۵۷-۱۳۵۶ به قالبی مشابه برمی‌خوریم.

ستیهندگی سیاسی رخدادی است در فضای اجتماعی. در دوره‌ی مشروطیت که تازه گذار از اجتماع تکه‌پاره به جامعه‌ی جدید آغاز شده است، همه‌ی اهالی در فضای اجتماعی مؤثر حضور ندارند. اکثر روستائیان و عشایر و ساکنان نواحی کم‌ارتباط با مرکز و شهرهای بزرگ، خارج از این فضای مؤثر هستند. همین امر طرح تعریف ملت به‌عنوان جامع اهالی را به رهبران جدال‌های جاری در فضای اجتماعی مؤثر می‌سپرد. از کنش و واکنش و همسبستگی و ائتلاف آنان مشروطیت در واقعیت‌اش حاصل می‌شود. اسنادش متناقض هستند و قدرت را به مردم، به شاه، به موهبت آسمانی و مراجع می‌سپارند. مردم مؤثر هم در عمل برشی از اهالی هستند. نقشه‌ی سیاسی انتگراسیون ایرانی به این صورت معیوب طراحی می‌شود.

در همان آغاز گذار از اجتماع تکه‌پاره‌ی کهن به جامعه‌ی جدید، به مشکل حد تأثیرگذاری بر ساختار قدرت برمی‌خوریم، چیزی که بر کیفیت انتگراسیون معیوب تأثیر تعیین‌کننده‌ای می‌گذارد. جمعیت - فضای اجتماعی - مثلث سرنوشت: از جمعیت یعنی کل اهالی تا به برآیند کنش و واکنش‌های درون مثلث سرنوشت برسیم، با انبوهی ریزش و کنارگذاری مواجه می‌شویم. زنان، روستائیان، اقوام با خواسته‌های در حال تقریرشان، کارگران و توده‌ی محروم شهری - این‌ها همه حذف می‌شوند.

برآمد رضاشاه در زمان افت جنبش خواست قانون و مشروط شدن قدرت است. قدرتی سر بر آورد که هیچ کدام از رأس‌های مثلث سرنوشت در شکل و تشخص شناخته شده‌ی‌شان در تعیین آن نقشی نداشتند. قدرت‌گیری او و افت جنبش مشروطه‌خواهی: در مثلث سرنوشت، این دو سویه‌ی همبسته‌ی وضعیت، دولت را از هدف حمله به حمله‌کننده تبدیل کرد.

### ■ برآمدن سیاست ستیزگر

در گذشته قدرت سلسله‌ی حاکم که ضعیف می‌شد با یورش ایل و طایفه‌ای دیگر برمی‌افتاد. رابطه دوباره تنظیم می‌شد، تقریباً بر همان روال کهن. تنها افرادی جایگاه و احیاناً جان‌شان را از دست می‌دادند و کسانی دیگر به جای آنان می‌نشستند. اما این بار ایلی نبود که جای ایل قاجار را بگیرد. مدعی خود مردم بودند که قدرت را مشروط می‌خواستند یعنی خواهان تغییر رژیم بودند، رژیم در معنای شیوه‌ی حکمرانی.

جامعه در ایران داشت هویت و شخصیت می‌یافت. انقلاب مشروطیت، مظهر تولد ماتریس جدید اجتماعی در ایران بود؛ انقلاب فضل بود؛ برتری و امتیازوری از نو تعریف شد، و فضل جدید در شکل‌هایی چون تشکیل انجمن و شب‌نامه و روزنامه‌نویسی به میدان آمد. زنان نیز انجمن تشکیل

دادند و با نوشتن به ابراز حضور پرداختند. مالکیت که قبلاً در شهر استوار شده بود (تا حدی که تعدی دربار و امیران محلی اجازه می‌داد)، اینک در قانون تکیه‌گاه اصلی خود را می‌یافت. همه قانون می‌خواستند؛ و حال مسئله این بود که به این «کلمه» چه محتوایی بدهند. عرصه‌ی جدیدی گشوده شد برای ستیز فضل قدیم و فضل جدید. برخی از علما به صورت مطلق جانب فضل قدیم را گرفتند و مشروعه‌خواه شدند. این بدان معنا نبود که در نزد بقیه قانونی که گذارنده‌ی آن مردم باشند اصل قرار می‌گرفت و حکم شرع به حاشیه می‌رفت. مغایرتی میان قانون‌گذاری و شریعت‌مداری نمی‌دیدند و این نوع نگرش اجازه می‌داد در فضای اجتماعی جدید ارتباط‌های وسیع‌تری داشته باشند.

تاجران در فضای جدید جایگاهی کانونی داشتند. از محترمان شهر بودند، با روحانیت رابطه داشتند بی آن‌که در همه‌ی موارد مقلد باشند. از طرف دیگر کالای جدید و جایگاه تازه‌ای که مبادله و خرید و فروش در اقتصاد یافته بود، چشم آنان را به روی جهان نو گشوده بود. وصل شدن کشور به اقتصاد جهانی برخی از آنان را خانه‌خراب کرده بود، برخی را ثروت‌مند؛ و همه در تقلا بودند در نظام تازه‌ی امتیازوری جایگاه مستحکم و ارتقاپذیری به دست آورند. مشهور است که چوب زدن شماری از تجار به دستور عین‌الدوله حاکم تهران آتش به خرمن نارضایتی‌های ازپیش مهیا افکند. مردم به‌پا خاستند و خواهان تشکیل عدالت‌خانه شدند. این اتفاق در سال ۱۲۸۴ افتاد. یک سال بعد فرمان مشروطیت امضا شد.

این که ظلم و تعدی یک حاکم و خوار کردن یک گروه اجتماعی به جنبش منجر شود، پدیده‌ای جدید بود. ظلم و تعدی و خوارداشت قاعده و یکی از ارکان مملکت‌داری بود. گاهی ستم به شورش منجر می‌شد، اما آنچه به نام جنبش اجتماعی می‌شناسیم در نمی‌گرفت. جنبش اجتماعی پدیده‌ای است مربوط به عصر جدید. شروع نمادین آن در ایران ۱۲۸۴ است؛ منطقی دارد که از همان آغاز خود را نشان می‌دهد. به گروهی اجتماعی یا کلاً بخشی از جامعه ظلم می‌شود. برای اینکه توانش مقاومت و شورش به جنبش اجتماعی تبدیل شود یعنی آن بخش از جامعه نه صرفاً به دفاع از خود بلکه به دفاع از خود در ماتریس اجتماعی و تلاش برای تعریف از خود که همزمان بازتعریف ماتریس است برسد، باید قدرخواه باشد؛ یعنی قدرت و جامعه را خطاب قرار دهد که قدر ما را بدانید؛ و این میسر نیست مگر اینکه خود قدر خود را بدانند و امید داشته باشد که مقدر برای او جایگاهی است متناسب با این قدر. در طرح تقاضای قدرشناسی بایستی میان افراد آن جامعه وحدت نسبی برقرار باشد، تقاضا توده‌ی وسیعی را دور خود جمع کند و با بیان و اجراگری مناسب و قوی بازتاب نیرومندی داشته باشد.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> در تقریر این نکته‌ها افزون بر بازبینی روند جنبش‌های اجتماعی در ایران، از این کتاب، به ویژه فصل آخر آن که به قلم چارلز تیلی است، بهره برده‌ام:

سیاست ستیهنده یا جدل‌ورز (Contentious politics)، همزاد بنیادساز جنبش اجتماعی است. این سیاست برای بُروز به ارتباط‌های اجتماعی نیاز دارد. علما، فاضلان جدید و تاجران در شهرهای بزرگ از این امکان برخوردار بودند. روستاییان و بسیاری از ولایات در دوره‌ی مشروطیت امکان ستیهندگی در شکل جدید آن را نداشتند، با وجود فقر و ستمدیدگی‌ای که بسی شدیدتر از آنی بود که توده‌ی شهری تحمل می‌کرد. شورش درمی‌گرفت، اما به جنبش اجتماعی فرامی‌روید. کارگران و زحمتکشان شهری در مسابقه‌ی قدرخواهی توان رقابت با تاجران و فاضلان جدید و علمای مؤتلف آنان را نداشتند. پیشرو در میان کارگران، توده‌ی مهاجر به باکو بود. آنان بودند که مناسبات جدید را شناختند و موضوع ارج کار و کارگر را پیش گذاشتند.<sup>۱</sup>

### ■ جنبش‌ها و نمود گسل‌ها

اقتدار رضاشاهی که درهم‌شکست، فوراً گسل‌های اجتماعی در ایران خود را بر همگان نشان داد، از گسل‌های قومی تا طبقاتی. در آذربایجان و کردستان جنبش خودمختاری بالا گرفت. گسل مهم دیگر گسستگی طبقه‌های جدید - طبقه‌ی کارگر صنعتی و طبقه‌ی میانی - از دستگاه ظاهراً متجدد پهلوی بود. بخش سیاسی فعال آنها به نیروی چپی پیوستند که آن را با نام «حزب توده ایران» می‌شناسیم. نیروی جنبش ملی‌ای که با نام مصدق و جبهه ملی گره خورده است هم متکی بر این طبقه‌ها است. گسل نیروهای سنتی هم ژرفای خود را نشان داد. نمود آن فعال شدن نیروهای مذهبی بود.

پهلوی دوم حدوداً با وضعیت زمان روی کار آمدن پدرش مواجه شد. انتگراسیون به شیوه‌ی رضاشاهی شکست خورده بود و می‌بایست آن را دوباره جوش داد، آن هم در یک وضعیت تازه از نظر آرایش نیروهای بین‌المللی. ایران برای غرب مهم بود، مهم‌تر شده بود، آن هم با اهمیت یافتن بیشتر نفت. استقلال معنای مشخصی یافت: ملی شدن منابع طبیعی.

دوره‌ی ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ مشکلی را نشان داد که بعداً نیز با آن مواجه می‌شویم: نیروهای مختلفی حامل سیاست ستیهنده می‌شوند، آنها همجنس نیستند و تجانس هم داشته باشند لزوماً

---

Marco Giugni, Doug McAdam, and Charles Tilly (eds.), *How social movements matter*. University of Minnesota 1999.

<sup>۱</sup> بنگرید درباره‌ی روستاییان و مبارزات آنان در دوره‌ی مشروطیت به:

ژانت آفاری، *انقلاب مشروطه ایران: ۱۹۰۶ - ۱۹۱۱ (۱۲۸۵ - ۱۲۹۰)*، ترجمه رضا رضایی. تهران: بیستون ۱۳۸۵

و درباره کارگران مهاجر و تکوین آگاهی کارگری به:

خسرو شاکری، *پیشینه‌های اقتصادی - اجتماعی جنبش مشروطیت و انکشاف سوسیال-موکراسی*. تهران: نشر اختران

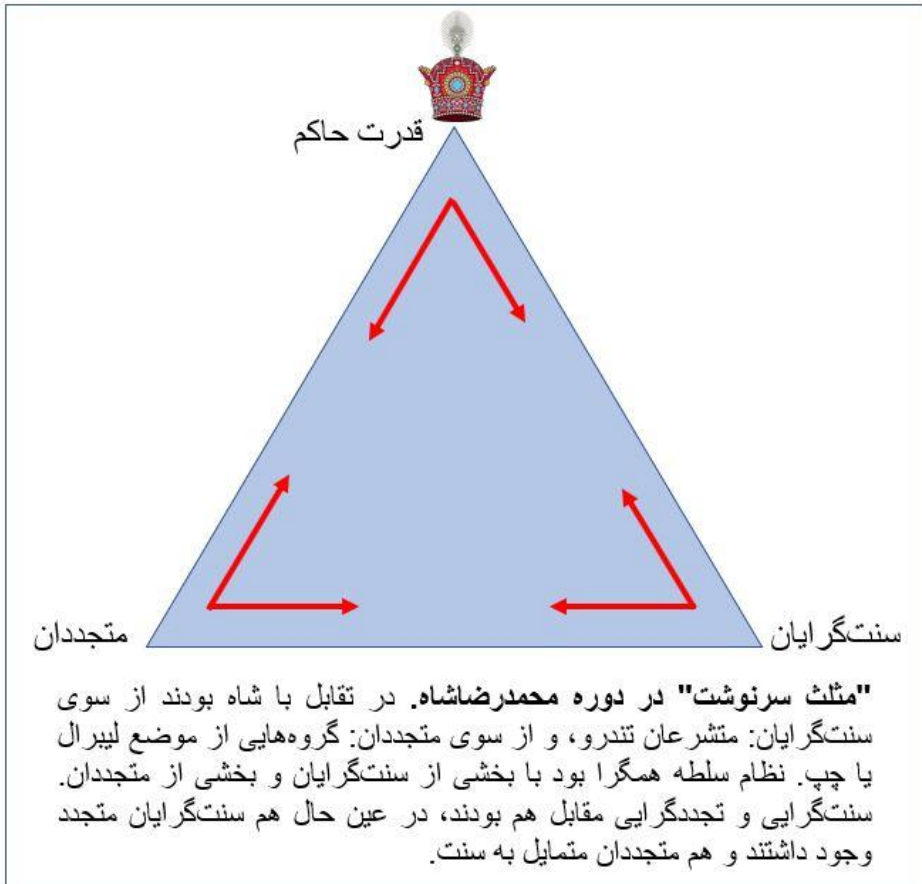


برهم‌افزایی نیرو در حد ایجاد جبهه‌ی واحد میان آنها صورت نمی‌گیرد. جنبش چپ، جنبش خودمختاری و جنبش ملی کردن صنعت نفت به صورتی کیفیت‌آور پیوسته نشدند.

جنبش چپ و جنبش خودمختاری تا حدی هم‌میسته بودند. چپ از جنبش ملی هم در مجموع پشتیبانی کرد. میان آن‌ها همدلی و هم‌رأیی دوسویه برقرار نشد، در حالی که میان جنبش ملی و بخشی از سنت‌گرایان اتحاد برقرار شد که آن هم پایدار نماند. اما ارتباطی ایجاد شد که تا انقلاب ادامه یافت و بعداً میراثش به صورت لاغر شده‌ای به اصلاح‌طلبان در دوره‌ی جمهوری اسلامی منتقل شد.

در دوره‌ی مشرف به کودتای ۲۸ مرداد ستیهندگی دینی هم در شکل افراطی (فداییان اسلام) و هم سیاست‌مداران‌هی آن (کاشانی) جلوه کرد. ارتباط‌های درونی میان دو شکل قوی‌تر از آن است که آن‌ها را از هم جدا کنیم. بعداً هم شاهد این پیوستگی هستیم، پیوستگی‌ای که در شکل تقسیم کار هم بروز می‌کند. حاملان اجتماعی سیاست ستیهندگی دینی ملایان، کاسبکاران سنتی و بخشی از تاجران بازار بودند که نسل جدید آنها در عرصه‌ی واردات هم داشتند فعال می‌شدند و جالب این‌جاست که به روحانیت بیشتر علاقه داشتند تا ملیون. اسلام‌گرایان به توده‌ی فقیر شهری هم دسترسی داشتند. عناصر سرگردان به لحاظ پایه‌ی اجتماعی و لومین را هم می‌توانستند جذب کنند و سازمان بدهند. نفوذ چشمگیری در روستا و نواحی حاشیه‌ای نداشتند. موقعیت روستاییان و حاشیه‌نشینان هنوز در مجموع با مفهوم کنارافتادگی بیان‌پذیر بود.

در این دوره دوباره به آن چیزی برمی‌خوریم که اسمش را گذاشتیم مثلث سرنوشت و شکل نخست ظهور آن را به این صورت مشخص کردیم: فضل جدید-فضل قدیم-قدرت حاکم. نیروی اجتماعی متجدد که طبقه‌ی میانی جدید و طبقه‌ی کارگر صنعتی و کل نیروی کار نوظهور پایگاه اصلی آن را تشکیل می‌دادند، از طریق چپ با روستا هم ارتباط داشتند. جنبش خودمختاری هم جنبشی در مجموع متجدد بود. تجمع خودآگاهی و سازمان‌یابی زنان هم در میان متجددان بود، عمدتاً متجددانی که مشارکت سیاسی می‌خواستند و از این رو در مقابل رژیم قرار می‌گرفتند. رضاشاه که سقوط کرد آشکارتر شد که نظام نتوانسته است نیروی تجدد را به نیروی حامی خود تبدیل کند. رأس دیگر مثلث، سنت‌گرایان بودند. آنان نیز نسبت به حاکمیت حس بیگانگی داشتند. خاطره‌ی شان از رضاشاه سرشار از تجربه‌های از دست دادن امتیازها بود. فضل‌شان در دوره‌ی نه چندان بلند رضاشاهی درهم‌شکسته بود.



همانند دوره‌ی مشروطیت موقعیت چنان شد که هر دو نیروی سنت‌گرا و متجدد در برابر دربار قرار بگیرند. هر دو مشارکت می‌خواستند، سهم مستقیم در قدرت. بدیهی است که عزیمتگاه‌های مختلفی داشتند. در یک مورد منطق‌شان مشترک بود: مشارکت بدون استقلال نمی‌شود. این منطق بدیهی می‌نماید، چون استقلال خودفرمانی است و مشارکت همگانی در قدرت از ارکان حکومت برآمده از اراده‌ی مردم است. خواست ملی شدن نفت آنان را به هم نزدیک کرد. همپوشانی‌های موضعی و شخصانی هم وجود داشت.

گسترش نفوذ و قدرت جناح متجدد، که حزب توده ایران و جبهه ملی به رهبری محمد مصدق آن را نمایندگی می‌کردند، جناح سنتی را نگران کرد، آن‌چنان نگران که سرانجام متحد دربار شد. عوامل بریتانیا و آمریکا هم در این جبهه‌آرایی علیه ترقی‌خواهان مؤثر بودند. اگر همچون سال ۱۳۳۲ اتفاق همراهی کلیت جناح سنتی با دربار در مثلث سرنوشت پیش می‌آمد، انقلاب مشروطیت

پیروز نمی‌شد. و اگر توازن قوا در مثلث سرنوشت به نفع دربار به هم نمی‌خورد، کودتای ۲۸ مرداد به ثمر نمی‌نشست.

کودتا از زاویه‌ی موضوع انتگراسیون پاسخ رد به زور سرنیزه و با کمک آمریکا و بریتانیا به موضوع خواست مشارکت در قدرت بود. طبعاً خواستاران مشارکت مخالف قدرت بیگانه با مردم بودند، و می‌خواستند که نظام مستقل و متکی به ملت باشد.

با کودتا سهم ویژه‌ای از قدرت نصیب سنت‌گرایان نشد. عده‌ای به نان و نوایی رسیدند، و حوزویان آزادی عمل پس از دوره‌ی سقوط رضاشاه را حفظ کردند. از همان دوره پیمان ضد کمونیستی اساس رابطه‌ی دربار و حوزویان شد. این اما گرایش ستیهنده را در میان سنت‌گرایان راضی نمی‌کرد. این گرایش دیگر فقط امتیازهایی برای فضل قدیم در حد آزادی برای گسترش حوزه و تبلیغ دینی نمی‌خواست. ستیهندگان دینی در سنت خط مشروعه‌خواهی عصر مشروطیت و خط رادیکال مذهبی فداییان اسلام و در موضع ضدیت مطلق قرار داشتند: ضدیت با لیبرالیسم، با کمونیسم، با غرب. پساتر این خط رهبر خود را یافت: آیت‌الله خمینی. خواسته‌ی او تنها این نبود که پیش‌نماز محترم مسجد محله یا مدرسی با مجلسی گرم در حوزه باشد. او زمانی هم که شهرتی نداشت، قدرت دین و روحانیت را از قدرت دربار برتر می‌دانست. او تنها سنت‌گرایی دینی نبود که اسلام سیاسی‌اش در حد خواست زنده کردن منزلت روحانیان در دربار در دوره‌ی پیش از عصر جدید باشد. الاهیات سیاسی او همه‌ی مختصات گفتمان ناسیونالیستی را داشت با این تفاوت که «ما» را به‌عنوان امت و جامعه‌ی دینی تعریف می‌کرد، نه به‌عنوان ملت در معنایی که در آن عقیده‌ی دینی در سایه‌ی مفهوم شهروندی قرار گیرد. از عظمت‌طلبی ملی ترجمانی دینی به دست می‌داد و خواست استقلال و پیشرفت را در گرو دین‌محوری و خودفرمانی مسلمانان می‌دانست. او مخاطبان پیام کتاب «کشف الاسرار» (نوشته شده در اوایل دهه‌ی ۱۳۲۰) را در صفحه‌ی پایانی این کتاب برنامه‌ای آغازین خمینیسم، این گونه برمی‌شمرد: «هم‌میهنان عزیز، خوانندگان گرامی، برادران ایمانی، ایرانیان عظمت‌خواه، مسلمانان عظمت‌طلب، دینداران استقلال‌خواه». پیام کتابش این بود: «اینک این فرمان‌های آسمانی است، این دستورات خدایی است، این پیام‌های غیبی است که خدای جهان برای حفظ استقلال کشور اسلامی و بنای عظمت و سرفرازی به شما ملت قرآن و پیروان خود فرو فرستاده. آن‌ها را بخوانید و تکرار کنید و در پیرامون آن دقت نمایید و آنها را به کار بندید تا استقلال و عظمت شما برگردد و پیروزی و سرفرازی را دوباره در آغوش گیرید و گرنه راه نیستی و زندگانی سراسر ذلت و خواری را خواهید پیمود و طعمه همه جهانیان خواهید شد.»<sup>۱</sup>

در رخدادهای ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۲ دوباره آشکار گردید که مثلث سرنوشت همچنان توضیح‌دهنده‌ی آرایش مبنایی سیاسی در ایران است. در سال ۱۳۳۹ به دنبال فرصت کوتاهی که برای اولین بار پس

<sup>۱</sup> روح‌الله خمینی، کشف‌الاسرار، بی‌تا، ص. ۳۳۴.

از کودتا برای ابراز نارضایتی پدید آمد جبهه ملی دوم تشکیل شد و در سال ۱۳۴۱ نخستین کنگره‌اش را برگزار کرد. شعار جبهه ملی در برابر اصلاحات شاهانه موسوم به «انقلاب سفید» این بود: «اصلاحات آری، دیکتاتوری نه». پاسخ دستگاه شاه به این موضع‌گیری دستگیری جمعی از رهبران، محدود کردن فعالیت جریان و در ادامه تحمیل سکوت به آن بود. از طرف دیگر شورش ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ برپا شد. چهره‌ی نمادین آن آیت‌الله خمینی و کانون آن محله‌های سنتی تهران با محوریت بازار بود. بخش اصلی شرکت‌کنندگان در آن از طلبه‌ها، کاسبان خرده‌پا، و جمعی از لات‌ها و مشتی‌ها بود. دانشجویان و هواداران جبهه‌های ملی در حرکت ۱۵ خرداد آن گونه شرکت نداشتند که به چشم بیایند. در جبهه ملی تنها عده‌ی معدودی نسبت به حرکت سنت‌گرایان همدلی نشان دادند.

میان دو رأس متجدد و سنتی مقابل شاه در آرایشی که از آن به‌عنوان مثلث سرنوشت نام می‌بریم، پس از کودتای ۲۸ مرداد حلقه‌های پیوند وجود داشت اما در مجموع این دو از هم بیزار بودند. پس از ۱۳۴۲ به نظر می‌رسید که متجددان که گرایش چپ در آن مدام قوی‌تر می‌شد، از سنت‌گرایان پیشی گرفته‌اند. در میان مذهبی‌ها گرایش به ترقی‌خواهی روگردان از روحانیت سنتی مدام بارزتر می‌شد. حلقه‌های پیوند نقش ویژه‌ای ایفا کردند. اگر در جریان انقلاب ۱۳۵۷ متجددان دست بالا را می‌گرفتند، بخشی از آنان می‌توانستند کمک کنند به این که مردم مؤمن به یک نظام متجدد دموکراتیک اعتماد داشته باشند. اما کاری که در عمل کردند کمک به پردازش ایدئولوژی اسلامی بود، آن هم با تکه‌پاره‌هایی از دیگر ایدئولوژی‌های سیاسی، از جمله گرایش چپ. این حلقه‌های پیوند پیوستن جوانانی را به جبهه‌ی سنت‌گرایان تسهیل کردند که از طبقه‌ی میانی در مرز سنت و تجدد برخاسته بودند، تحصیل کرده بودند یا دانشجو بودند و نسبت به ملایان جهان را بهتر می‌شناختند. بخش بزرگی از آنان بعداً در حکومت اسلامی کاره‌ای شدند.

## ■ دوره‌ی رشد شتابان سرمایه‌داری

دوره‌ی پایان دهه‌ی ۱۳۴۰ تا سال‌های مشرف به انقلاب دوره‌ی رشد شتابان سرمایه‌داری بود. بالا رفتن درآمد نفتی این شتاب را ایجاد کرد. مدام دلار نفتی به اقتصاد تزریق می‌شد.<sup>۱</sup> جهان

<sup>۱</sup> دولت ایران برای اولین برنامه‌ی عمرانی خود (۱۳۲۷ تا ۱۳۳۳) از بانک جهانی ۲۵۰ میلیون دلار وام تقاضا کرد، که رد شد. برنامه‌ی عمرانی دوم (۱۳۳۴ تا ۱۳۴۱) نخستین برنامه‌ی دوره‌ی انباشتگی خزانه از پول نفت است. بودجه‌ی تعیین‌شده برای انجام برنامه ۹۰۰ میلیون دلار بود. پس از این برنامه‌ی واسط، نوبت برنامه‌های کلان رسید. برنامه‌ی عمرانی سوم (۱۳۴۱ تا ۱۳۴۶) که درهم‌تنیده با «انقلاب سفید» است، ۲۰۷ میلیارد دلار بودجه داشت. بودجه‌ی برنامه چهارم به ۶۰۷ میلیارد دلار رسید. برنامه‌ی پنجم (۱۳۵۲ تا ۱۳۵۶) جهش کرد و بودجه را به سقف ۵۵ میلیارد دلار

ایرانی انبار کالاهای جدید شد. اصلاحات ارضی پیامد تحول بود، نه شاخص و مبدأ آن. روستا هم وارد مناسبات پولی-کالایی شد و دوره‌ی کنارافتادگی آن سر رسید. اصلاحات ارضی افزایش تصاعدی سهم نیروی کار مزدبگیر در حوزه اشتغال تسهیل کرد.

در این دوره خرده‌بورژوازی<sup>۱</sup> رشد کرد، رشد تا حدی که این جا و آنجا تصویری ایجاد می‌کرد از گونه‌ای خاص از بورژوازی، بورژوازی‌ای که از پایین شروع کرده و دارد از نردبان عمودی ماتریس اجتماعی بالا می‌رود. این همان گروهی است که در نظریه‌ی وابستگی نکته‌ی اتکای اصلی ایده‌ی وجود طبقه‌ای است به عنوان بورژوازی ملی که در برابر بورژوازی وابسته (یا کمپرادور) گذاشته می‌شود. تقسیم‌بندی ملی-وابسته در دوره‌ی جنبش‌های استقلال طلبانه پس از جنگ جهانی دوم رواج فراوانی داشت. بورژوازی ملی به‌عنوان ایده جالب و والا می‌نمود، اما به پیش‌داوری در تبیین واقعیت آن راه می‌برد که شامل القای باور به پیگیری مبارزاتی این گروه در راه استقلال و آزادی و دموکراسی می‌شد. خود این ایده مؤثرتر از واقعیت است، چون بخشی از ایدئولوژی ملی است.

در ایران، بورژوازی ملی در بخش تولید بزرگ جایگاه قابل‌اعتنایی نداشته است؛ در این بخش عمدتاً به بورژوازی وابسته برمی‌خوریم. اساس تولید صنعتی در بُعدی بورژوایی از قد و قامت سرمایه‌ای که روند انباشت آن از درون-برای درون-به سوی درون باشد فراتر می‌رفت. از درون-برای درون-به سوی درون تولید خردی در حد کارگاهی و خرده‌بورژوایی بود.

اما بورژوازی در ایران در شکل دیگری هم وجود دارد، جز این نوع‌های دارای اسم‌هایی مرسوم. و اصل بورژوازی این شکل دیگر است که همانا خود دولت در معنای حاکمیت است: دولت به‌عنوان مدیر سرمایه‌ی دولتی و دولت به‌عنوان جانگه‌دار (placeholder) بورژوازی. جای بورژوازی را ارگ دولتی نگه می‌دارد، و این افزون بر آن نقشی بورژوایی است که ارگ‌نشینان به‌عنوان مدیر،

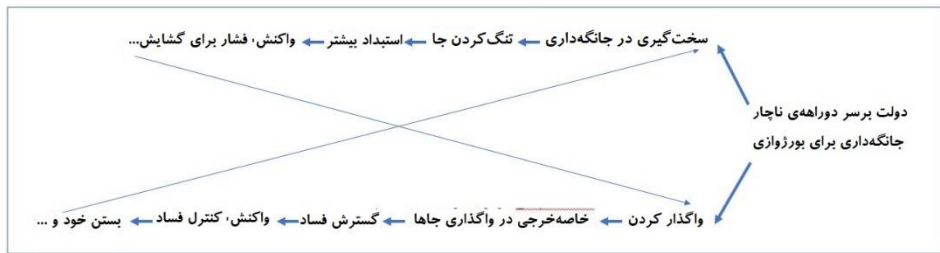
رساند. (متن همه‌ی برنامه‌های عمرانی در سایت «[امور اقتصاد کلان](#)» وابسته به سازمان برنامه و بودجه کشور در دسترس هستند.)

<sup>۱</sup> پرویز صداقت به‌درستی میان خرده‌بورژوازی و طبقه متوسط فرق می‌گذارد. او در مقاله‌ی «[بسط و قبض طبقه‌ی متوسط در ایران](#)» می‌نویسد:

«به‌منظور دریافتی روشن‌تر از این طبقه در جوامع سرمایه‌داری، لازم است به وجوه تمایز و تشابه طبقه‌ی متوسط و خرده‌بورژوازی توجه کنیم. خرده‌بورژوازی نیز همچون طبقه‌ی متوسط عمدتاً در لایه‌های بینابین طبقات کارگر و سرمایه‌دار قرار دارد و هم از برخی مزایای مادی سرکوب و استثمار بهره‌مند می‌شود و هم خود تحت ستم سرمایه‌های بزرگ قرار می‌گیرد. به‌ویژه در تقسیم‌بندی جمعیت به دهک‌های درآمدی و ثروتی در موارد بسیاری شاهد حضور همزمان خرده‌بورژوازی و طبقه‌ی متوسط در دهک‌های مشابه می‌شویم. اما برخلاف طبقه‌ی متوسط که تکوین و تکامل آن مرهون تکامل سرمایه‌داری است، خرده‌بورژوازی در تولید کالایی ساده ریشه دارد که هم متمایز از تولید کالایی پیشرفته‌ی سرمایه‌داری است و هم با تولید معیشتی متفاوت است. ریشه‌ی پیش‌سرمایه‌داری خرده‌بورژوازی وجوه متفاوت رفتار اجتماعی و سیاسی این طبقه را در قیاس با طبقه‌ی متوسط پدید آورده است؛ ولو آن که در بسیاری موارد در هرم اجتماعی در بسیاری از موارد جایگاهی نزدیک به آن داشته باشند.»

تکنوکرات و دریافت‌کننده‌ی سهم دلالی (نمونه: خود شاه) برای خریدهای کلانی چون خریدهایی تسلیحاتی ایفا می‌کنند.

تمام برنامه‌های عمرانی - چه در دوره‌ی شاه چه در دوره‌ی جمهوری اسلامی - یک هدف کانونی خود را توسعه‌ی صنعتی اعلام کرده‌اند. آنها مدعی‌اند می‌خواهند شرایطی را فراهم آورند تا تولید صنعتی گسترش یابد، به سخن دیگر آنها می‌خواهند شرایط انباشت سرمایه را آماده کنند. آماده کردن شرایط انباشت، یعنی ایجاد و تقویت نهادهای پشتیبان انباشت به تقویت بیشتر حاکمیت راه می‌برد. حاکمیت خود عهده‌دار انباشت می‌شود. جانگه‌دار بورژوازی نمی‌تواند کارکرد اصلی خودش را داشته باشد و به جای جا نگه‌داشتن، جا را تنگ می‌کند. بیرون آمدن از این دوراهی ناچار (dilemma) به قیمت خاصه‌خرجی در واگذاری و گسترش فساد صورت می‌گیرد. حساسیتی هم اگر نسبت به فساد در سیستم وجود داشته باشد، به صورت واکنش تحکم‌آمیز بروز می‌کند. این یعنی آن که حاکمیت فکر می‌کند باید کنترل بیشتر داشته باشد. رژیم مستبدتر می‌شود. این منطق نظام سلطه در ایران است.



منطق نظام سلطه هیچ منافاتی با ایده‌ی توسعه ندارد، چه پیش از انقلاب، چه پس از آن. کلاً سلطه‌گری با ایده‌ی تجهیز درآمیخته است، در عصر جدید به تجهیز تکنیکی و سازمانی. در نگاه به طبقه‌ی متوسط متجدد ایده‌ی تجهیز بهره‌گیری از آن را در دستگاه سلطه لازم می‌گرداند. دولت شاه طبقه‌ای در برابر خود داشت که از میان آن برای تجهیز دستگاه انتخاب می‌کرد. جمهوری اسلامی در درجه‌ی اول خود به فکر تربیت کادر از میان وابستگان نظام است، پُست‌های معمولی را به هواداران می‌دهد و دست آخر ممکن است از میان طبقه‌ی میانی موجود دست به انتخاب بزند. در هر دو دوره با یک قالب مشابه در ماتریس اجتماعی مواجه می‌شویم. سمت راست قسمت بالایی ماتریس که در آن قدرت و پول انباشتگی دارند، کانون‌گرینش و تعیین رویه برای پویای اجتماعی و همچنین قطب جذب‌کننده برای بخشی از جامعه است. همچنان که پیش‌تر گفته شد، هر چه به سمت بالا می‌رویم، خط ارتقای طبقاتی بیشتر به سمت راست متمایل می‌شود. قالب در زمان شاه برای طبقه‌ی متوسط متجدد نسبت به دوره‌ی جمهوری اسلامی کم‌تر سفت و سخت بود. سیاست شاه در مجموع منعطف‌تر بود، اما همان سیاست‌گرینش و ندادن حق مشارکت منجر به وضعیتی شد که طبقه‌ی میانی متجدد هم حامل سیاست سست‌کننده شود.

دوره‌ی ۱۵ ساله‌ی مشرف به انقلاب، دوره‌ی رشد وسیع طبقه‌ی متوسط بود. رشد، خاطره‌ی تلخ کودتای ۲۸ مرداد را از ذهن متجددان پاک نکرد. با وجود بهبود وضع اقتصادی و ارتقای سطح زندگی طبقه‌ی میانی، شاه نتوانست قلب این طبقه را به دست آورد. در این دوره دستیابی به داشته‌ی فرهنگی برای ارتقا اهمیت بازهم بیشتری یافت. تضمین شده می‌نمود که اگر کسی به مدرکی بالاتر از دیپلم دبیرستان دست یابد، جایگاهی در میان طبقه‌ی میانی به دست بیاورد. بخشی از فرزندان خانواده‌های فقیر هم توانستند به دانشگاه راه یابند. پای شهرستانی‌ها بیشتر از گذشته به تهران باز شد. برای دانشجویان افق رشد گشوده بود. همه امیدوار بودند، اما اکثریت‌شان ناراضی. جنبش دانشجویی رشد کرد. یک شاخص خرده‌فرهنگ دانشجویی بر پایه‌ی سنتی که وجود داشت، مخالفت با نظام حاکم شد. هر چه گسستگی و انتگراسیون معیوب بیشتر عوارض خود را نشان می‌داد، استبداد به یکپارچه‌سازی تحکمی و امنیتی گرایش بیشتری می‌یافت، تا جایی که شاه حزب‌های «بله قربان» و «چشم قربان» را هم تحمل نکرد و فرمان به تشکیل حزب واحد «رستاخیز» داد. این تصمیم نقطه‌ی مقابل آن چیزی بود که در آن زمان درباره‌ی انتگراسیون باکیفیت از جمله در شکل مشارکت آزاد سیاسی قابل تصور بود.

پویش طبقه‌ی میانی در جایی به طبقه‌ی کارگر هم مربوط می‌شود: در بخشی که شاخص آن «تکنیسین‌ها» هستند که به نظر می‌رسد درباره‌ی آنها بررسی جامعه‌شناسانه‌ی ویژه‌ای انجام نشده است. در وجود «تکنیسین» کسی را می‌بینیم که در تعریف طبقه‌ی کارگر می‌گنجد، شاید در کارگاه در حد سرکارگر باشد، اما به‌هر حال اگر از او بپرسیم چکاره‌ای، می‌گوید: «تکنسین». بار اصلی این مفهوم تفاوت‌گذاری با «کارگر» است. جهت‌طبقاتی آن قرار گرفتن در میان طبقه‌ی متوسط است. گرایش عمومی، دست‌کم در شهرهای بزرگ از اواخر دهه‌ی ۱۳۴۰ به بعد، یافتن جایی در میان طبقه‌ی متوسط است. شاخص سوژه‌ی ایرانی‌ای که ابراز وجود آن را می‌توان در رسانه‌های در حال گسترش دید، تعریف خود به عنوان میانه‌حال است. سوژه خود را با غرور، با نقشی که ایفا می‌کند - به‌عنوان مهندس، پزشک، دبیر، تکنیسین، کارمند، سکرتر، شرکت‌نفتی ... - و امیدی که دارد - کسب تخصص بیشتر، خرید اتوموبیل و خانه، سفر به خارج، باز کردن راه ترقی خانواده - معرفی می‌کند.

اما همه جا پویش اجتماعی افق بازی را در برابر قرار نمی‌داد. رشد سرمایه‌داری و نفوذ مناسبات و فرهنگ جدید در هر گوشه‌ی کشور، از یک سو شکاف‌های تازه‌ای را پدید آورد، از سوی دیگر نیاز به انتگراسیون را به مدار بالاتری سوق داد. جمعیت‌های بیشتری از حالت کنارافتادگی خارج می‌شدند و لازم بود جایی در سامان اجتماعی بیابند، نه این‌که دچار نوع دیگری از کنارافتادگی شوند. ده و ایل کوچگر کنار افتاده بودند؛ اکنون ضمیمه‌ی صورت‌بندی سرمایه‌داری می‌شدند. اجبار معیشت، در وضعیتی که دیگر شیوه‌ی قبلی کار و زیست برای بخش بزرگی از روستاییان ممکن نبود، مهاجرت به شهر را اجتناب‌ناپذیر می‌کرد. بخشی در سامان موجود جاافتاده می‌شدند، در حد

یافتن شغل و مسکن قابل قبول و داشتن حسی از تعلق، اما بخشی بزرگ باز کنارافتاده می‌ماندند: این بار به عنوان حاشیه‌نشین، دستفروش، انجام‌دهنده‌ی کارهای موقتی و سرپایی، کارگری همراه با دوره‌گردی.

بخش بزرگی از توده‌ی کارگر ایران در همین دوره‌ی رشد شکل گرفت. ممنوعیت تشکل از یک سو، و از سوی دیگر تبار روستایی و رشد نکردن در فرهنگ کارگری و همچنین گرایش لایه‌ی بالایی به یکی‌انگاری خود با سوژه‌ی میانه‌حال باعث شد که طبقه‌ی کارگر واماند در این که معطوف به خود باشد و آگاهی‌اش را بر موقعیت عینی خود استوار کند. از این رو جنبش انقلابی که شروع شد، نیروی ستیهندی خود را در خدمت سیاست ستیهندی طبقه‌ی متوسط قرار داد.<sup>۱</sup> این در حالی بود که اعتراض‌های اجتماعی را حاشیه‌نشینان شروع کردند. شمار عددی اعتراض‌های کارگری در حال افزایش بود. اعتراض‌ها را بحران اقتصادی‌ای برانگیخته بود که سلطنت قادر به مهار آن نبود و نشد.

### ■ بُعد زمانی ماتریس اجتماعی

انقلاب در شرایطی بروز کرد که وضع عموم بهتر شده بود، و بهبود وضع تصویری از این که وضع باز هم می‌تواند بهتر شود در ذهن عموم مردم پدید آورده بود. توزیع امید طبعاً یکسان نبود. به درکی از آن می‌توان رسید با توجه به محور زمان در ماتریس اجتماعی که بایستی از دو نظر بررسی شود: از نظر سرعت رشد در محور عمودی و از نظر تفاوت‌ها در زمانیدن زمان در محور افقی. سرعت ارتقا در محور افقی به‌طور کلی تابع جایگاه است. عزیمتگاه حرکت هر چه در جایگاهی بالاتر نسبت به قاعده‌ی زیرین باشد، با توانایی بیشتری برای بالا کشیدن قرین است. در جایی که اسباب بزرگی فراهم است، راحت‌تر می‌توان خود را بالا کشید تا تکیه بر جای بزرگان زد.

طبقه‌ی میانی متجدد امیدوار بود. در میان این طبقه، همچنان که پیش‌تر گفته شد، گمان عمومی بر این بود که با درس خواندن، یعنی کسب داشته‌ی فرهنگی می‌توان ارتقا یافت. این گمان از ابتدا در میان این طبقه ریشه داشت. هرچه از دوره‌ی شروع فضل جدید به این سو می‌آییم، آن را بیشتر در حال تقویت شدن می‌یابیم. در دوره‌ی مشرف به انقلاب هنوز این گمان قوی بود و داشته‌ی فرهنگی به‌راستی هنوز می‌توانست راه برای ارتقا در بُعد عمودی بگشاید. اما مشکلی دایمی

<sup>۱</sup> کارگران صنعت نفت بخش مهمی از طبقه‌ی کارگر ایران را تشکیل می‌دهند. آنان پرتجربه‌اند و در جایی کلیدی برای اقتصاد ایران کار می‌کنند. مطالعه روی آنها می‌تواند بخش مهمی از مشکلات جنبش کارگری را برنمایاند. پیمان جعفری مطالعه‌ی عمیقی را در مورد آنان در دوره‌ی انقلاب انجام داده است. بنگرید به مقاله او در «نقد اقتصاد سیاسی»:



وجود داشت که برای همه قابل حل نبود. برخورداری از دانش و فرهنگ و گشودگی رو به جهان، خواست استقلال و مشارکت سیاسی را تقویت می‌کرد. اما نظام سلطه ایجاب می‌نمود و می‌نماید که فرد استقلال خود را از دست بدهد و سر خَم کند. بر این قرار از جایی به بعد فرد به دیوارهایی برمی‌خورد و برمی‌خورد که عبور از آنها مستلزم ابراز بندگی و سرسپردگی است.



نظام گمان می‌کند در نهایت قادر است همه را با امتیاز دادن مطیع سازد و در خدمت خود قرار دهد. اما امتیاز دادن به‌ناگزیر با گزینش همراه است، زیرا به همه نمی‌توان امتیاز داد. از طرف دیگر همه سازش‌پذیر نیستند و بنده نمی‌شوند. فرهنگ امروزین عموماً با بندگی سازگار نیستند و نظام گزینشی یا تسلیم شو یا بیرون در می‌مانی را پس می‌زنند. نتیجه آن می‌شود که در یک سو عوامل و خودی‌های نظام قرار می‌گیرند و در سوی دیگر غیرخودی‌ها: اقلیتی در برابر اکثریت، اکثریت ناراضی.

دانشجویان و روشنفکران، پیشرو در ابراز ناراضیتی بودند. شاه نمی‌توانست دریابد چگونه می‌شود که دانشجویانی که برخوردار از امکان‌های بی‌سابقه‌ای از نظر تحصیل در داخل یا خارج از کشور هستند و راه به روی آنان برای دستیابی به شغل و درآمد خوب و چه بسا عالی باز است، اعتصاب می‌کنند، در خارج به کنفدراسیون می‌پیوندند و در داخل مخالفت‌شان را حتا تا حد پیوستن به گروه‌های چریکی ابراز می‌دارند. در مورد روشنفکران هم همین قاعده وجود دارد. روشنفکر در برابر تحکم به تسلیم یا تهدید به طرد و سرکوب قرار می‌گیرد. نظام سلطه این رویه را به صورت ثابت ادامه داده است. در برابر این رویه امید روشنی به امکان تغییر وجود داشته است که در آستانه‌ی انقلاب در میان عموم مردم قوی بود. در مورد طبقه‌ی میانه‌ی متجدد، پایه‌ی این امید در منطق

پویش اجتماعی در دوره‌ی متجدد شدن بود. اما در مورد طبقه‌ی میانی سنتی قضیه پیچیده‌تر است.

در فکر دینی، تغییر در بُعدی که از زندگی روزمره فراتر رود، به فکر و عمل انسانی بر نمی‌گردد. ناموس خلقت مشخص است و روزی هر کس مقدر است.<sup>۱</sup> فکر تغییر، فکر جدید است. از همان دوره‌ی مشروطیت ملغمه‌ی سنت و ایده‌ی تغییر ایجاد شد. آنچه به نام سنت‌گرایی می‌شناسیم، اساساً از این آمیخته تشکیل شده است. سنت‌گرایی منفعل وجود ندارد، چون گرایش فعل است. این که سنت‌گرایان، به‌عنوان نیرویی فعال، مرتجع بودند و هستند، به این معنا نیست که واقعاً می‌خواهند به گذشته رجعت کنند. رجعت راستین به گذشته، به صورت ماندن بر اصول دوران پیشین، با ایده‌ی تغییر نمی‌خواند. فکر اصیل سنتی ماندن است، نه رفتن، نه تغییر خواندن. ارتجاع واقعی مؤثر در سیاست، نه حسرت منفعل گذشته، بلکه درآمیختن این حسرت با فعالیت‌هایی از نوع عصر جدید است. میل به بازگشت مرتجعان کنش‌گر از آغاز درافکندن طرحی در افق آینده بود که در آن عنصرها و سازه‌هایی از گذشته، گذشته‌ی تجربه‌شده یا روایت‌شده، از نو برقرار گردند. برای آنان گذشته‌ی معاصر، گذشته‌ای است که تصویر زنده‌ی الهام بخشی از آن برون کشیده شده و با حال همزمان می‌گردد. این گذشته به صورت جای خالی‌ای که باید پر شود، درک می‌شود. تغییر یعنی غلبه بر این فقدان که به‌ناگزیر کاری است که با ابزار جدید پیش برده می‌شود. انتظار کشیدن برای احیای گذشته آینده را می‌سازد. اما برای متجددان گذشته‌ی معاصر تصویری از گذشته است که باید از آن دور شد. تصویر آینده در نقطه‌ی مقابل این گذشته قرار می‌گیرد. اگر این طرح را پایه قرار دهیم، می‌توانیم برنهمیم که دو موضع همسایه بر روی محور افقی ماتریس اجتماعی، موضعی تجددگرا و موضعی سنت‌گرا، زمانش‌های مختلفی دارند، و زمانش‌های مختلف یعنی جهان‌های مختلف. واقعیت البته از این گونه طرح‌ها پیچیده‌تر است.

پیش از هر چیز تفکیکی لازم است میان دو انگیزه برای میل به احیای گذشته: به خاطر فضل (برتری، دانش) از دست‌رفته و باطل‌شده، یا حسرت گذشته‌ای واقعی یا خیالی که در آن جماعت همبسته‌ای وجود دارد و انسان در آن دارای جایگاهی مشخص است، پنداشت وضعیتی بر خلاف جامعه‌ی مدرن که در آن فرد بی پشت و پناه است و به خاطر به‌هم خوردن ارزش‌ها دچار مشکل جهت‌یابی است. گروه نخست میل به تصاحب دوباره‌ی یک دنیای از دست‌رفته را دارد، گروه دوم می‌خواهد جایی در دنیایی داشته باشد که برای آن جایی نیست. احیاگر در معنای اخص آن گروه نخست است، زیرا همچنان که در دنیای ایرانی خود دیدیم، ایدئولوژی‌ای به‌نسبت حاضر و آماده و

<sup>۱</sup> سخن قرآن در این باره که «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ» (خدا حال هیچ قومی را دگرگون نخواهد کرد تا زمانی که خود آن قوم حالشان را تغییر دهند، سوره‌ی رعد آیه ۱۱) در نگوشت تغییر است، نه در توصیه به تلاش برای تغییر.

طرحی برای تغییرهایی در نظام امتیازوری به نفع خود دارد. گروه دوم واماندگان هستند، برکنده از یک نظم کهنه و قدرنیافته در نظم تازه. مقدر نیست که گروه دوم به زیر چتر سیاسی گروه نخست برود. اگر چپ قوی بود می‌توانست این گروه را به سوی خود جلب کند. توجه به آنان وجود داشت. کل ادبیاتی که با سبک واقع‌گرایی اجتماعی مشخص می‌شود، حاکی از توجه روشنفکران به این گروه است. کسانی هم در میان روشنفکران بودند که میانجی‌گر شدند میان دو گروه. شاخص در میان آنان جلال آل احمد است. روشنفکر مهم دیگر علی شریعتی است که عزیمت‌گاهش مذهب است و متأثر از جریان چپ، آرمان‌گرایانه به محرومان می‌نگرد و در اندیشه‌ی رهایی آنان است. بنیان‌گذاران سازمان مجاهدین خلق ایران هم چنین موضعی داشتند. در گذشته مذهب هم سلاخی برای سرکوب در دست توانگران بوده و هم به نام آن دادخواهی شده است. بر زمینه‌ی چنین سنتی و زمینه‌های آماده‌ی اجتماعی از دهه‌ی ۱۳۴۰ عدالت‌خواهی دینی جذابیت یافت و در میان دانشجویان و جوانان جایی برای خود باز کرد. جریان، التقاطی بود. ریشه‌ای در سنت داشت و به شکل‌هایی در تماس با روحانیت بود، با وجود موضع انتقادی‌ای که می‌گرفت در برابر کلیت رسته‌ی ملایان یا گرایش‌هایی در آن. سوی دیگر به روی دنیای جدید گشوده بود. از طریق گرایش التقاطی ایده‌هایی به درون جریان احیاگر منتقل شد. ایدئولوژی اسلامیستی در انقلاب با اقتباس از این نیروی واسط شکل گرفت و مفهوم‌هایی را از ذخیره‌ی سنت برکشید و بار تازه‌ای به آنها داد، تا با کمک آنها نیرو بسیج کند و از پس رقابت ایدئولوژیک برآید. این چنین بود که احیاگران لایه‌های اجتماعی وامانده و محروم را «مستضعف» خواندند. «مستضعف» را در برابر «پرولتاریا»ی چپ قرار دادند، و «امت» با طرح آرمانی جامعه‌ی اخوت را در برابر «ملت» ملی‌گرایان. ایدئولوژی التقاطی، آشنایی با شیوه‌های جدید بسیج‌گری، توجه به جوانان و باز کردن جایی در میان جنبش دانشجویی به احیاگران اجازه داد برخی نیروهای بینابینی را جذب کنند که به آنان می‌توانیم سنت‌گرایان متجدد، یا متجددان سنت‌گرا بگوییم. بخش مهمی از کادرهای تشکیلاتی حکومت اسلامی از میان این دوزیستیان برخاستند.

احیاگران توانستند زمانش تازه‌ای را بیافرینند: ایده‌ی تغییر و پیشرفت مدرن را با مهدی‌گری و فکر آخر زمانی ترکیب کردند. در موقعیتی خاص که نیروهای دیگر به هر دلیل نتوانستند به مسائل برآمده از گسستگی و جدافتادگی و تبعیض پاسخ دهند، با ادعای پاسخ‌گویی به میدان آمدند، انرژی جنبشی عظیمی را برانگیختند، در ایران به قدرت رسیدند و سرتاسر جهان مسلمان را به تب‌وتاب انداختند.

تا مدتی می‌توان انجام وعده‌ها را به تأخیر انداخت و انرژی جنبشی را علیه کسانی به‌کار بست که مانع ایجاد می‌کنند. اما آینده وقتی به اکنون تبدیل شود، دیگر جذابیتش را از دست می‌دهد. دیگر وظیفه احیا کردن نیست، بلکه حفظ قدرت است، حفظ وضعیت موجود است.

گسست رابطه‌ی میان احیاگران و درماندگان از همان روز نخست قدرت‌گیری آغاز می‌شود. عده‌ای از محرومان امکان انتگره شدن می‌یابند، اما بخش بزرگ همچنان محروم می‌مانند. بر تعداد آنان افزوده می‌شود. مسئله‌ی ثابت نظام همراه نگاه داشتن آنان همانند روز اول است. ظرفیت تلاش برای حفظ وضع موجود برای برانگیختن پوپولیسیم معمولاً محدود است. یک شیوه، دشمن‌تراشی و ایجاد بحران‌های دورکننده‌ی ذهن‌ها از مشکل‌های واقعی است. بخشی از جنگ جناح‌ها در نظام سلطه هم عوام‌فریبی برای انداختن گروهی از محرومان به دنبال خود است.

زمانش در آن مفهومی که بنیاد آن نگرانی و نگرندگی معطوف به آینده (Sorge) به اصطلاح مارتین هایدگر) است، در دوره‌های مختلف از نظر شتاب رخدادها پدیداری‌های مختلفی دارد. ادراک زمان فرق می‌کند اگر حادثه‌ها شتابناک پشت سرهم پیش آیند یا این‌که پیش‌آیندی آنها کند باشد. وقتی تاریخچه‌ی فضای اجتماعی را می‌نویسیم، در فصل بعد زمانی آن لازم است از این نظر نیز دست به دوره‌بندی کنیم. شروع عصر جدید در ایران مثل هر جایی دیگر با شتاب گرفتن زمان همراه است. در تهران و شهرهای بزرگ به تدریج زمان خطی (زمان به صورت خط مستقیم که جهت بردار آن جهت پیشرفت را نشان می‌دهد) جای زمان دورانی جامعه‌ی سنتی را می‌گیرد که چرخش امور در آن اگر بلایی ناگهانی نازل نشود، تکراری است. بلاها هم البته تکراری‌اند: قحطی و بلای طبیعی یا نشستن سلسله‌ای به جای سلسله دیگر. جماعت‌های روستایی و چادرنشین تا زمانی که کنارافتاده بودند، گردش ایام را در شکل دورانی آن می‌دیدند. اما زمان خطی به میان آنان هم رسوخ می‌کند و این گروه هم نگران می‌شوند، نگران‌تر از دوره‌ی بودن در دنیایی تکراری. با کشیده شدن جاده، آمدن اتوبوس برنده‌ی مسافر به شهر به وقت معینی و به همین خاطر نیاز به وسیله‌ای به نام ساعت، دنیا عوض می‌شود. با خطی شدن زمان اضطراب فزونی می‌گیرد: می‌رسم- نمی‌رسم. هر گروهی به نوعی مضطرب می‌شود. اضطراب فضای اجتماعی را پر می‌کند. شتاب حادثه‌ها فضا را مضطرب‌تر می‌کند. اضطراب با امید درمی‌آمیزد. این حس‌ها با هم‌اند اما در دوره‌هایی تراکم اضطراب ممکن است جایی برای امیدواری نگذارد.

### ■ پهنه‌ی همگانی

مقدم بر دوره‌ی مشرف به انقلاب دوره‌ای پرامید است. لایه‌های میانی و بالای جامعه کم‌اضطراب‌اند. اضطراب لایه‌های فرودست مختص خودشان است و در فضای عمومی بازتاب ندارد. در این دوره ارتقا در بعد عمودی و دستیابی به رفاه آسان می‌نماید. دوره‌ی نخست‌وزیری هویدا است. به نظر می‌رسد که رژیم دیگر بحران‌های پس از کودتا را پشت سر گذشته است. نظام سلطه استوار می‌نماید. حادثه‌ها اندک‌اند، به گونه‌ای که نیاز چندانی به پیگیری اخبار وجود ندارد. روی روزمرگی فشار نسبت به گذشته‌ی نزدیک کم شده است، زمان حال سنگین نیست، و فرصت هست

برای نگاه به آینده. بحران که پدید می‌آید فضا مضطرب می‌شود. اما امید و خوش بینی دست بالا را دارد. وضع بدتر نمی‌شود؛ می‌توان آن را بهتر کرد. امیدواری پهنه‌ی همگانی را فرا می‌گیرد. پهنه‌ی همگانی پیش از آن گسترش مؤثری یافته بود.

گسترش‌یابی پهنه‌ی همگانی همپای گسترش پیوندها در درون جامعه پیش رفته است. جامعه گام‌به‌گام شکل تکه‌پاره‌ی کهن خود را از دست می‌دهد، پیوسته می‌شود اما این پیوستگی با گونه‌های جدیدی از تکه‌پارگی یا دگرذیسی گونه‌های قدیم همراه است. روستا از انزوا خارج می‌شود، به شهر متصل می‌شود، رابطه‌های پولی-کالایی در آن جا نیز رسوخ می‌کند و اساس قرار می‌گیرد. روستایی اکنون با تبعیض در جامعه‌ی مدرن رودررو می‌شود. در مورد زنان نیز چنین است. تا زمانی که در صورت‌بندی کهن محصور در چارچوب سنتی روابط هستند، زیر ستم‌اند، زجر می‌کشند، گاهی فغان برمی‌دارند، اما ظلم و تبعیض را به‌عنوان امری موجود اما ناشایست که لازم است تغییر یابد، درک نمی‌کنند. آن چارچوب که سست می‌شود، با پا گذاشتن در ساحت جامعه، تازه ادراک تبعیض میسر می‌گردد. اقلیت‌های قومی و زبانی و دینی هم تجربه‌ی مشابهی دارند. کلاً در ارتباط است که سلطه درک می‌شود. همه‌ی این تجربه‌ها دوره‌مند هستند. هر دوره شدت و گستردگی خود را دارد. باسواد شدن، فراگیر شدن شبکه‌ی حمل‌ونقل، کثرت و تنوع رسانه‌ها و گسترده شدن پهنه‌ی رسانش همگانی، سرایت سبک‌های زندگی و شیوه‌های تفریح و مصرف، همه بر زمینه‌ای که به نظر می‌رسد به سوی همگنی می‌رود، ناهمگنی را آشکار می‌سازند. هنگامی که مراوده و رسانش ضعیف است، هم تفاهم اندک است هم سوءتفاهم و تلاش برای فهم موقعیت خود و نیز ممانعت از آن. رسانش که گستردگی و عمق می‌یابد، نزدیکی‌ها و دوری‌ها آشکار می‌گردند؛ هم تلاش برای فهم شدت می‌گیرد هم منع و سانسور.

امکان‌های مراوده و رسانش تا آستانه‌ی انقلاب مدام در حال گسترش بودند. انقلاب ۱۳۵۷ همه‌ی شهرها را به جنب و جوش انداخت. انقلابی شد بی‌همانند از نظر میزان شرکت‌کننده و نقشی که روزنامه، اعلامیه و رادیوی ترانزیستوری در آن ایفا کرد. تظاهرات در خیابان‌ها، تجمع‌ها و اعتصاب‌ها، اتفاق‌هایی بودند در یک جامعه‌ی مدرن. یک دستی و وفاقی که به نمایش گذاشته شد، بر زمینه‌ی وفاقی بود که وجود نداشت. آماج حمله مشخص بود، اما تفاوت‌ها و تضادها بعداً پر جلوه شدند.

## ■ جدایش سیستمی

تا کنون به جدایش‌های طبقاتی، جنسیتی، قومی، فرهنگی و تفکیک فضل قدیم و جدید پرداخته‌ایم. جدایش دیگری وجود دارد که هر چه پیش می‌آییم، مهم‌تر می‌شود: جدایش سیستمی.

پیش‌تر اشاره شد که جامعه‌ی مدرن سیستمی است متشکل از زیرسیستم‌های مختلف.<sup>۱</sup> هر کدام از آنها روندها و رویه‌های خود را دارد. برای هر سیستمی زیرسیستم‌های دیگر حکم محیط را دارند. یک زیرسیستم نمی‌تواند رویه‌های خود را به زیرسیستم دیگر تحمیل کند بدون مختل کردن یا متلاشی کردن آن. سیستم اجتماعی خودپو است و بر خلاف تصور فکر دولت‌محور قدرت سیاسی نمی‌تواند با آن هر کاری کند.

اقتصاد، زیرسیستمی است که نخست اعلام وجود می‌کند. حادثه‌ی نمادین: سال ۱۲۸۴، گرانی ارزاق عمومی - در تهران نان ۹۰ درصد گران شد و قند و چای بیش از ۳۰ درصد. حکومت خواست با فلک کردن تجار مشکل را حل کند، اما نه تنها مشکل حل نشد، بلکه جرقه‌ی انقلاب مشروطیت زده شد. پیش از آن در دوران کهن حکومت دخالت‌هایی در بازار موجود می‌کرد و ظاهراً حکمش پیش می‌رفت. اما گویا دیگر بازار حرف‌شنوی نداشت، زیرا دیگر صرفاً متشکل از افراد نبود، تا حدی دارای رویه و ساختار شده بود و خودانگیخته پیش می‌رفت؛ با آن نمی‌شد هر کاری کرد. این موضوع را اما عین الدوله، حاکم تهران، بقیه‌ی درباریان و خود مظفرالدین شاه در نمی‌یافتند. ۷۰ سال گذشت و محمدرضا شاه هم نشان داد که نفهمیده است جدایشی سیستمی صورت گرفته و اقتصاد به فرموده عمل نمی‌کند. هر چه بازار گسترده‌تر شد، اقتصاد تشخیص بیشتری یافت.

تشخص زیرسیستم اقتصاد به زیرسیستم سیاست تشخیص می‌دهد. دولت می‌کوشد برنامه‌ریز باشد و مدیریت کند. خوی سلطانی اما از سر به در نمی‌شود. زیرسیستم‌های دیگر هم شکل می‌گیرند و به تدریج استقلال سیستمی می‌یابند، یعنی دارای رویه و ساختار مخصوص خودشان می‌شوند. بوروکراسی دولتی شاخ‌وبرگ پیدا می‌کند تا بتواند آنها را جفت‌بندی کرده و زیر هدایت قرار دهد.

زیرسیستم بهداشت، آموزش و حقوق از زیرسیستم‌های مهمی هستند که استقلال‌یابی سیستمی‌شان برای دین سرنوشت‌ساز می‌شود، از این نظر که دین هم برکنده می‌شود، حدودمرز و رسته‌اش مشخص می‌شود و به صورت زیرسیستم درمی‌آید. در گذشته هم تمایزی وجود داشت میان دین فقیهانه و دین مردم و فرهنگ عوام و خواص. اما با عصر جدید، تمایز دین شکلی نهادینه گرفت. مجزا شدن، مقدمه‌ی زیست جزیره‌ای هم می‌تواند باشد. دین به صورت چیزی درمی‌آید که اینک به آن به‌عنوان چیزی مشخص اشاره می‌کنیم. پیش‌تر چیزی این گونه نبود. دین وقتی به‌عنوان «چیز» درمی‌آید، تازه موضوع انتخاب می‌شود، گزینه‌ای می‌شود در برابر گزینه‌های دیگر. با این تحول، هم زمینه برای بی‌اعتنایی به آن یا کنار گذاشتن آن فراهم می‌شود، هم بروز گرایش بنیادگرایانه در آن و شکل‌گیری اراده به احیای فضل قدیم. این تحول تب‌وتابی را برانگیخت که

<sup>۱</sup> درباره‌ی تئوری سیستم، به ویژه اندیشه نیکلاس لومن، بنگرید به این [مجموعه از ویدئوها](#).

همچنان ادامه دارد. تحول را می‌توان این گونه دوره‌بندی کرد: ۱. دوره‌ی شروع سکولار شدن جامعه که همراه می‌شود با تشخیص زیرسیستمی دین، تأمل آن بر وضعیت خویش و شکل‌گیری خط احیاءگری در آن. ۲. ناتوانی جامعه‌ی سکولار شونده در پاسخ‌گویی به بحران‌های ارزشی و مشکلات جهت‌یابی، تقویت‌گرایی به مذهب سیاسی، و سرانجام ورود خط احیاءگر به مرحله‌ی جنبشی در انقلاب. ۳. مرحله‌ی پس از استقرار قدرت دینی، جفت‌بندی همه‌جانبه‌ی زیرسیستم دین و زیرسیستم سیاست، همچنین جفت‌بندی با زیرسیستم اقتصاد، ورود جنبش دینی به مرحله بوروکراتیک شدن خود؛ شیء‌شدگی بیشتر دین، انکشاف زمینه‌ی قوی‌تری برای دوری‌گزینی از این «چیز» و پیوسته به آن سکولارتر شدن جامعه، روندی که به هر حال جاری بوده و گسترش‌یابنده است.

نظر به جدایش سیستمی به‌ویژه برای فهم وضعیت دولت مهم است. در دوره‌ی پیش از عصر جدید حکومت دستگاہ اراده‌ی سلطان بود، اما در عین خصوصی بودن برخی امور عمومی را هم انجام می‌داد، و از نظام سلطه تفکیک‌ناپذیر می‌نمود. در عصر جدید تمایز میان دولت به‌عنوان سازمان خصوصی سلطه و تصاحب و سازمانی عمومی، و همچنین میان آن و نظام سلطه به‌عنوان اصل و پایه آشکارتر می‌گردد. هر چه تفکیک سیستمی بیشتر پیش می‌رود، به ویژه با تشخیص‌یابی زیرسیستم‌های اقتصاد و حقوق، تمایز برجسته‌تر می‌شود. ترسیم و دوره‌بندی این روند بخش مهمی از کار توصیف تاریخی فضای اجتماعی با نظر به عامل سیاست در آن است.

در عصر جدید ایرانی نیز مدام بر وظایف عمومی دولت افزوده می‌شود. دولت آبله‌کوبی می‌کند، مدرسه تأسیس می‌کند، قیمت ارزاق عمومی را تعیین می‌کند، جاده می‌کشد، جمعیت را کنترل می‌کند، شناسنامه صادر می‌کند، سربازی اجباری عمومی برقرار می‌کند، شکل پوشش اهالی را تعیین می‌کند و بسی کارهای عمومی دیگر را پیش می‌برد. اما همزمان سازمان خصوصی نیز هست. رضاشاه از آن برای ثروت‌اندوزی استفاده می‌کند، مهره‌هایش را عوض می‌کند و هیچ تفکیکی قایل نیست میان اراده‌ی خود و اراده‌ی دولت. اما در آخر کار، وقتی کنار گذاشته می‌شود، سازمان خصوصی‌اش فوراً از دولت به‌مثابه حاکمیت و نظام سلطه منفک می‌شود و با این تفکیک چنان وجود لاغری می‌یابد که حتا از بدرقه‌ی شاه پرصورت درمی‌ماند. سلطان به سازمان خصوصی‌اش تقلیل می‌یابد و در لحظه‌ی آخر می‌بیند که بر این سازمان خصوصی متزلزل شده هم نمی‌تواند فرمان براند. محمد رضاشاه تجربه‌ی پدرش را در جلوی چشم داشت آن هنگام که با حفظ نظام سلطه و تداوم موجودیت دولتی که اینک غیر خصوصی می‌نمود، بر تخت سلطنت نشست. او نیز گام‌به‌گام سازمان خصوصی خود را گسترش داد. وقتی در بحران ملی شدن نفت فرار کرد، به مرز آزمون وضعیتی رسید که پدرش تجربه کرده بود. اگر کمک خارجی نبود تا کودتا علیه مصدق را پیش برد، عناصر سازمان خصوصی‌اش هم از پی سود خویش می‌رفتند. با بازگشت به قدرت دوباره تلاش برای اعمال اراده‌ی سازمان خصوصی بر سازمان عمومی دولت آغاز شد. حزب رستاخیز مظهر

یکی شدن شاهنشاه و حاکمیت بود. اما دوباره بحران در گرفت و تجربه‌ی رضاشاه این بار به صورت کامل تکرار شد، با این تفاوت که نیرویی که شاه را از مناسبات قدرت برکند و منزوی کرد، انقلاب بود. عناصر مهمی از سازمان خصوصی‌اش فرار کرده بودند، پیش از آن که خودش فرار کند. می‌گویند انقلاب سلطنت را برافکند؛ سخن دقیق‌تر این است که رونمای سلطنتی نظام سلطه فرو ریخت. خود نظام سلطه ماند و موجودیت سازمان عمومی دولت. دست‌کاری در آن‌ها آغاز شد، نه مستقل از سازمان خصوصی جدید، بلکه در جریان شکل‌گیری و تقویت و گسترش آن. پیشتر گفتیم: رژیم عوض شد و عوض نشد.

نظام سلطه مجموعه‌ی ساختارها و رویه‌ها برای تصاحب، امتیازدهی، تفکیک، تبعیض، کنترل و سرکوب است. چیزی نیست که ببینیمش. اما دیواری است که به آن برمی‌خوریم، چارچوبی است که در آن محصوریم. موقعیت نسبت به آن تابع جایگاه در ماتریس اجتماعی است. امتیازوری برخوردار از سهم و نقش در سلطه‌گری است. مسئله‌ی اشتغال موضوع را از اراده و اخلاق جدا می‌کند.

جامعه‌ی جدید جامعه‌ی شغل است، جامعه‌ی تنوع بی‌سابقه شغل‌ها و گره خوردن هویت‌ها به آنهاست. تقسیم جدید کار، تفکیک سیستمی و پدیداری جامعه‌ی اشتغال هم‌بنیاد هستند. در اشتغال، دولت و جامعه در هم می‌روند. وجهی از وجود عمومی دولت به این درهم‌روی برمی‌گردد. این درهم‌روی بستری فراهم می‌کند برای این که فساد و همدستی به درون جامعه راه یابد. منشأ اصلی فساد، دولت به‌عنوان سازمان خصوصی است. حس خصوصی بودن، یعنی نشستن بر کرسی ریاست یک بنگاه خصوصی یا شعبه‌ای از آن، از بالا به پایین دستگاه منتقل می‌شود. پیش از عصر جدید ستم و چپاول‌گری رأس حکومت و عوامل آن امری شایع بود، اما موضوع فساد به‌عنوان آنچه امروز می‌شناسیم مطرح نبود. دولت جدید با فساد زاده می‌شود، چون از ابتدا به وجود آن موجودیت به‌عنوان یک سازمان خصوصی تعلق دارد. تاریخ فساد تاریخ این سازمان خصوصی است که در ماتریس اجتماعی، آن‌چنان که گفتیم، جای مشخصی دارد. هر چه در سازمان عمومی دولت بالاتر رویم، به کانون این سازمان خصوصی نزدیک‌تر می‌شویم. در خصوصیت‌های اساسی دولت در کل دوره‌ی جدید در ایران چیزی تغییر نکرده است. دولت غول‌پیکرتر شده، اما عظیم شدن وجه عمومی آن و حضورش در هر گوشه‌ی جامعه به معنای اجتماعی شدن آن نیست. روحی خصوصی دارد در یک کالبد عمومی.

در بحران و انقلاب حمله‌ی جامعه متوجه دولت خصوصی می‌شود، با قرار گرفتن در برابر دولت عمومی باز وجه خصوصی دولت آماج اصلی حمله است. بر همین قرار در تمام دوره‌ها دولت به اشخاص فروکاسته شده است. منطق آن هویدا است، عوارض آن اما همواره پساتر روشن‌تر شده است. اشخاصی رفته‌اند، اشخاصی دیگر آمده‌اند و دولت خصوصی دوباره احیا شده است.



پیش‌تر هم اشاره شد که جدایش سیستمی باعث می‌شود که انسان در نقش‌های مختلفی برود. یک‌جا در حیطه‌ی اقتصاد است، یک‌جا دین، یک‌جا سیاست. ممکن است هیچ‌گاه تعادل کامل میان منشی برقرار نگردد که از حضورش در هر کدام از این حیطه‌ها حاصل می‌شود. انتظار داریم که مثلاً به‌عنوان کارگر، به دلیل فرودستی‌ای که از نظر اقتصادی دارد، در مقابل سیاست دولت موجود قرار گیرد، اما چون مذهبی است، با دولت مخالف نیست و در نهایت به این موضع می‌رسد که به جناحی بگردد که از نظرش به وضعیت او بیشتر توجه دارد. هستی اجتماعی همچنان تعیین‌کننده‌ی آگاهی اجتماعی است، اما باید در نظر گیریم که در جامعه‌ی مدرن این هستی از سوبیه‌ها و تکه‌های مختلفی تشکیل شده و متأثر از کشش و تنش زیرسیستم‌های مختلفی است. این امر تعیین جایگاه بر روی محور افقی را مشکل‌تر از آنی می‌کند که تاکنون با نظر به شاخص‌هایی چون بُردار فرهنگ-اقتصاد، جنسیت، دین، و قومیت برای تشخیص قاعده‌مندی آن کوشیدیم.

تئوری‌های عمده‌ی مطرح در زمینه‌ی هژمونی و ائتلاف‌ها و شکل‌دادن به بلوک‌های طبقاتی افق جامعه‌ی صنعتی را در برابر خود داشتند و عمدتاً یا تنها با مفهوم طبقه در تعین اقتصادی آن کار می‌کردند. جدایش سیستمی موضوع را پیچیده‌تر از آنی کرده که در برابر این تئوری‌ها قرار داشت.<sup>۱</sup> از یک طرف به نظر می‌رسد ائتلاف مشکل‌تر می‌شود، چون یک گروه بر سر یک چیز با گروه دیگر توافق دارد اما بر سر چیز دیگر نه، اما از طرف دیگر ائتلاف‌هایی ممکن است شکل گیرد که تا حدی پیش‌بینی‌ناپذیر هستند و عجیب می‌نمایند. این نکته را لازم است مکمل بحثی کنیم که درباره‌ی دوگانه‌ی سنتی-متجدد در جای‌جای این نوشته پیش بردیم. حاصل کلام این می‌شود که دوگانه ارزش‌تحلیلی دارد، در معنای تشخیص سوبیه‌ها و خاستگاه‌ها و جهت‌ها، اما نمی‌تواند مبنای یک هستی‌شناسی اجتماعی باشد که دو جوهر متفاوت را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد.

جدایش سیستمی در ایران در آستانه‌ی انقلاب به سطحی رسیده بود که کشور را در بخش شهری آن در موقعیت مدرن ببینیم. پس از انقلاب روستاها و نواحی حاشیه هم عمدتاً به «سیستم» پیوستند، در این معنا که زندگی آن‌ها نیز زیر تأثیر تفکیک سیستمی قرار گرفت. مدرن بودن در این معنا هیچ منافاتی با عقب‌افتادگی از نظرهای مختلف ندارد. در دنیای به‌اصطلاح مدرن هم با وضعیت ترکیب عقب‌افتادگی با تجدد در نهایت آن مواجه می‌شویم. اصولاً بدون این ترکیب تداوم پدرسالاری، موجودیت همچنان قدرتمند مذهب، وجود ساختارهای سیاسی کهنه، نژادپرستی و فاشیسم ممکن نبوده است. این ترکیب لکه‌دار شدن موجودی در اصل منزه به نام مدرنیته نیست. بر عکس: مدرنیته همین نیز هست. تا جایی که محصور در صورتبندی استثماری و تبعیض‌آور، و از

<sup>۱</sup> Cf. Uwe Schimank, "Spezifische Interessenkonsense trotz generellem Orientierungsdissens: Ein Integrationsmechanismus polyzentrischer Gesellschaften". In: Hans-Joachim Giegel (Hrsg.), *Kommunikation und Konsens*. Frankfurt/M 1992, 235-275.

خود و از جهان بیگانه‌کننده‌ی سرمایه‌داری است، عقب‌ماندگی را حفظ می‌کند، آن را به مدار تازه‌ای می‌برد، از آن چیز تازه‌ای می‌سازد. در ایران این اتفاق افتاد. برآمد الاهیات سیاسی و ترکیب ایمان و تکنیک مظهر آن است.

با همه‌ی این اوصاف، کشش و تنش ناشی از جدایش سیستمی بدان حد نیست که جدایش‌های اساسی تبعیض‌آور در محورهای عمودی و افقی را در سایه خود قرار دهند. اختلال و پیچیدگی ایجاد می‌کنند، اما بررسی‌های تجربی و داده‌های آماری، حتا در کشورهای بسیار مدرن هم حاکی از آن نیستند که ذهنیت و عاملیت افراد در درجه‌ی اول متأثر از تکه‌تکه شدن وجودشان میان زیرسیستم‌های مختلف باشد. طرح بحث جدایش سیستمی در رابطه با ایران در اهمیتی است که برای درک از جامعه‌ی مدرن و دیدن ظرایف تفکیک‌ها دارد. موضوع مرتبط است با مسئله‌ی اشتغال که جدا از بار طبقاتی آن هم نیاز به بررسی دارد، از نظر تأثیرها بر محور افقی ماتریس اجتماعی: رسته‌ها و منش‌های شغلی.

### ■ جامعه‌ی اشتغال

ورود به عصر جدید ورود به مرحله‌ی جامعه‌ی اشتغال نیز هست. هویت از طریق شغل تبیین می‌شود: چه‌کاره هستی، اولین پرسش از پی هویت است. فرق است میان کار با شغل. زن خانه‌دار کار دارد، اما شغل ندارد. به همین‌سان نویسنده و هنرمند کار دارند، اما ممکن است شغل نداشته باشند. در گذشته تعداد شغل‌ها محدود بود. با ورود به دوران جدید در ایران هم تنوع شغلی پدید می‌آید. مسئله‌ی شغل هم‌پیوند با مسئله‌ی انتگراسیون است: حس انتگره بودن مترادف می‌شود با حس داشتن شغلی مناسب. جامعه‌ی اشتغال، که عنوان دیگر جامعه‌ی سرمایه‌داری است، این مشخصه‌ها را دارد:

- جهت‌یابی و ارزش‌گذاری بر مبنای اصل بهره‌وری،
- تبدیل همه چیز به کالا و نگرستن به همه چیز به عنوان کالا؛ جامعه یک بازار گسترده‌ی بده-بستان است،
- تبدیل نیروی کار به کالا، و نگرستن به این نیرو فقط با معیار اقتصادی بدون پیوندهای اجتماعی و انسانی،
- ایجاد و حفظ نابرابری‌های اجتماعی، نه بر اساس زور و جبر مستقیم، بلکه بر اساس نابرابری‌هایی که بازار آنها را ایجاد می‌کند،
- دگرگون شدن شکل‌های پیوند اجتماعی زیر تأثیر شغل، میزان درآمد و شکل مصرف.

تبدیل جامعه‌ی ایران به جامعه‌ی اشتغال متفاوت از غرب بوده است. تفاوت اصلی به جایگاه صنعت برمی‌گردد. در ایران صنعتی‌شدن گسترده نیست، جزئی است و محور اشتغال را تشکیل

نمی‌دهد؛ یک حوزه‌ی اصلی اشتغال در بخش دولتی است؛ کاسبی و تولید دکانی و کارگاهی سنتی و همچنین عملگی بخش دیگر است. شیوه‌ی تولید و معیشت دهقانی مدت‌ها تداوم می‌آید و به تدریج دهقان بودن به عنوان شغل برشناخته می‌شود. مکان و منبع اصلی اشتغال شهر است: در شهر انسان شغل می‌یابد یا این‌که کنار گذاشته می‌شود و به حاشیه‌ی اشتغال پرتاب می‌شود. شغل‌هایی از میان می‌روند و شغل‌های جدیدی پدید می‌آیند. فرصت‌های شغلی به صورت نامتوازن توزیع می‌شوند: مناطقی پراشتغال می‌شوند، مناطقی کم‌اشتغال. اشتغال کشور را تقسیم‌بندی می‌کند. این تقسیم‌بندی در میان قوم‌های مختلف درک تازه‌ای از تبعیض را پدید می‌آورد: تنها زبان و فرهنگ محلی موجودیت حاشیه‌ای ندارد؛ نصیب حاشیه از اشتغال، بی‌شغلی و شغل‌های پست است.

ممتاز بودن در دوره‌ی کهن به تبار و مال و منال و جایگاه در دستگاه دینی و نوع رابطه با دربار و امیران محلی بستگی داشت. شغل به خودی خود مطرح نبود. شغل‌های جدیدی که با فضل جدید پدید آمدند، شروع طرح مسئله‌ی شغل شدند. خودآگاهی صنفی پدید آمد و هرکس وضعیت خود را در موقعیت جدید بازبینی کرد. طبیعی بود که روحانیت نماینده‌ی فضل قدیم شود. رقابت بر سر قدرشناسی میان فاضلان قدیم و جدید شروع شد. سنت‌گرایی و تجددگرایی پایه‌ای اجتماعی یافت و از همان ابتدا تنها در حیطه‌ی بینش و منش نبود.

روحانی بودن شغل است، شغل است در جامعه‌ی اشتغال. این با خود بحران و چالش و ادعا می‌آورد. حفظ شغل، تأکید بر اهمیت آن و تلاش برای ارتقای موقعیت آن در ماتریس شغل‌ها، مشغله‌ی وجودی کاهنان در سرتاسر جهان است.

## ■ انقلاب دوبنی ۱۳۵۷

دیدیم که در فضای اجتماعی ایران در آغاز عصر جدید چگونه سیاست ستیهنده شکل گرفت. حاملان آن در دوره‌ی مشروطیت، هم سنت‌گرایان بودند هم تجددگرایان. آنان در عین رقابت با یکدیگر در برابر دربار قرار گرفتند. مثلث سرنوشت شکل گرفت. غلبه‌ی نسبی بر رأس تاجدار مثلث، ممکن شد. این چیرگی پایدار نماند. رأس تاجدار دوباره قدرتمند شد. رضاشاه سنت‌گرایان را تا حدی کوبید و در میان متجددان دست به انتخاب زد: بخش وفادار به ایده‌ی آزادی و خواست مشروط بودن قدرت را پس زد، بخش دیگر را در خدمت گرفت. خود تجدد را هم تجزیه کرد: جنبه‌هایی را پذیرفت که قدرت را به شکل جدیدی استوار می‌کردند، به ملت نظم جدید می‌دادند و آراستگی ظاهری می‌آوردند، و جنبه‌هایی را ممنوع کرد که به آزادی و حق شهروند در سیاست‌ورزی مربوط می‌شدند. سنت را هم به دو بخش ممنوع و مجاز تقسیم کرد، آن هم به اقتضای قدرت. این رویه‌ی تجزیه و گزینش در برخورد با سنت و تجدد، الگویی پایدار در ایران شد. حتا سنت‌گرایان هم که به قدرت رسیدند، اصل رویه‌ی تغییری نکرد.

روال تجزیه و گزینش در دوران محمدرضا شاه مثلث سرنوشت را دگرگون نکرد. همچنان حوادث عمده در عرصه‌ای جاری بودند که با مثلث متجددان-سنت‌گرایان-شاه مشخص شدنی است. در سال ۱۳۴۲ برای مدت کوتاهی سنت‌گرایان به رهبری چهره‌ی جدیدی به‌نام آیت‌الله خمینی حامل سیاست ستیهنده بودند. پس از آن ستیهندگی را عمدتاً جوانانی که به لحاظ تحصیل و گشودگی به روی جهان متجدد محسوب می‌شدند، پیش بردند. جنبش دانشجویی در داخل و خارج بی‌وقفه در برابر رژیم شاه ایستادگی کرد. در چهره‌ی این جنبش می‌شد دید که طبقه‌ی متوسط به آن نوع انتگراسیونی راضی نیست که سیاست شاه روا می‌داشت، و محدود به کارگزاری در چارچوب این سیاست و پیش گرفتن شیوه‌ی مصرف و ظاهر مدرن بود.

در سال ۱۳۵۶ دوباره مثلث سرنوشت حیطه‌ی اصلی ستیهندگی را مشخص کرد. اعتراض‌ها از خارج از محدوده شروع شد، از مردمی برکنده از روستا اما جذب نشده در نظم اشتغالی و برخورداری جدید شهری. پس از آن روشنفکران به صحنه آمده‌اند و چهره‌هایی که سنت جبهه ملی و ملی‌گرایی مصدقی را پشت سر داشتند. شاه از زمان کودتا همه را بی‌ارج کرده و راه مشارکت سیاسی را بر آنان بسته بود. برخورد توهین‌آمیزی به آیت‌الله خمینی در آن مقاله‌ی مشهور در اطلاعات به قلم «احمد رشیدی مطلق» نماد بی‌قدر کردن حوزه‌ی دینی ادراک شد. در حادثه‌هایی که پیایی رخ داد، سنت‌گرایان بی‌قدر شدن سنت را برجسته کردند و به دادخواهی برخاستند. سیاست ستیهنده قدرت گرفت. همه‌ی کسانی که خود را محروم و کنارگذاشته و مورد تبعیض حس می‌کردند، به جنبش پیوستند. دولت عمومی نتوانست از دولت خصوصی دفاع کند. دولت خصوصی منزوی و متزلزل شد و فرو پاشید.

انقلاب ایران دُوبنی بود: دو نیرو آن را پیش برد که با دو رأس ایستاده در برابر رأس رژیم در مثلث سرنوشت مشخص می‌شوند. هر نیرویی ترکیبی جمعیتی-گفتمانی است. میان آن‌ها همپوشانی موضعی وجود داشته است:

- به لحاظ سیاسی: هر دو علیه شاه و آمریکا،
- به لحاظ فکری: التقاط ایدئولوژیک، بینش مردسالار و ولایی، نگاه دولت‌محور، فقدان فکر برنامه‌ای و گمان پاسخ داشتن برای همه‌ی مسائل، ناتوانی در پرسش و گفت‌وگو،
- به لحاظ شخصانی: حلقه‌های پیوند ملی-مذهبی و چپ-مذهبی،
- به لحاظ منش: توکل، کیش شخصیت، سبک کار *حالا* ببینیم چه می‌شود.

### ■ گسیختگی‌ها و تبعیض‌های زمینه‌ساز انقلاب

اغلب از بحران اقتصادی آستانه‌ی انقلاب بهمن، که برنامه‌ی رشد طبق منویات آریامهر را ورشکناند، به عنوان «بیماری هلندی» نام می‌برند، بیماری‌ای که می‌گویند «تفرین منابع» آن را

برمی‌انگیزاند. پول فراوان وجود دارد به خاطر بهره‌برداری از نفت، اما این پول بلای جان می‌شود. ریخت‌وپاش، فساد، مصرف‌گرایی شدید، ورود انبوهی کالا از خارج که به قیمت رکود و سقوط تولید داخلی تمام می‌شود، و همچنین تورم رشدیابنده از عوارض این بیماری است. این پدیده‌ها همه واقعیت‌های اوایل دهه‌ی ۱۳۵۰ هستند. ۱۳۵۳ درآمد نفتی ایران جهش کرد. به فرموده‌ی شاه در برنامه‌ی پنجم توسعه تجدیدنظر شد. مینا را بر جهش درآمد خارجی گذاشتند. حجم سرمایه‌گذاری‌های برنامه نسبت به برنامه‌ی چهارم شش برابر شد. اما نرخ رشد نصف شد و تورم از ۲٫۶ درصد به نزدیک به ۲۵ درصد رسید. گرانی به بار آمد و دولت فکر کرد با زور پلیسی می‌تواند مانع آن شود. از سال ۱۳۵۶ ریاضت اقتصادی هم پیش گرفتند که همچون ترمز شدید در هنگام سرعت بالا عمل کرد.

اما «بیماری هلندی» در نهایت اشاره به یک عامل برانگیزاننده می‌کند؛ توضیح متوسل به آن، اگر به آن جسمی نپردازد که استعداد درهم شکستن دارد، توضیحی ناقص است. کافی نیست که بگوییم سنگ به شیشه خورد و شیشه شکست. باید این را هم در نظر داشته باشیم که شیشه می‌شکند چون شیشه است، یعنی ساختاری دارد که ضربه‌ی متمرکز شدید آن را خرد می‌کند. بحث ما درباره‌ی ماتریس اجتماعی بحث درباره‌ی زمینه است در ساختارمندی رگه‌های سست و شکاف‌های آن.

بحران زمانی بروز کرد که وضع عموم بهتر شده بود، و بهبود وضع تصویری از این که باز هم می‌تواند بهتر شود در ذهن طبقه‌ی میانی و پایین پدید آورده بود. اما فاصله‌های طبقاتی شدید بود. روستاییان عمدتاً در سطحی پنجاه سال عقب‌تر از شهرها به سر می‌بردند، اگر معیار را چیزهایی چون برق، آب لوله‌کشی، درمانگاه، مدرسه و امکان‌های ارتباطی بگذاریم. وضعیت در ولایات حاشیه‌ای به مراتب بدتر از مناطق مورد عنایت مرکز بود. در شهرها تفاوت سطح زندگی مهاجران و توده‌ی حاشیه‌نشین با شهروندان میانه‌حال شدید بود. از طرف دیگر شاه در اوج نخوت خود بود و دستگاه سرکوبش غره به آن بود که گروه‌های چریکی را نابود کرده و همه چیز را زیر کنترل خود دارد. مملکت صاف‌شده و جمیعت مطیع می‌نمود. درست در این شرایط غسل‌ها از زیر به سطح آمدند و زمین را زیر تخت شاه به لرزه درآوردند.

گسیختگی‌ها و تبعیض‌های عمده‌ای که جنبش را برانگیختند، اینها بودند:

- توده‌ی وسیعی از ساخت سنتی و دهقانی کنده شده بود اما در ساخت اشتغالی و زیستاری جدید جذب نشده بود. اینان بخش مهمی از نیروی توفنده‌ی انقلاب را تشکیل دادند. روستا از طریق این توده‌ی مهاجرت کرده، به شهر وصل می‌شد. پیوستن خود روستا به انقلاب با تأخیر بود.

- طبقه‌ی میانی سنتی از وضعیت ناراضی بود، هم به لحاظ اقتصادی و هم فرهنگی و اجتماعی: به لحاظ اقتصادی به خاطر متزلزل شدن زمینه‌ی معیشت و کسب در حوزه‌ی تجارت و

تولید سنتی در اقتصادی که شاخص آن وارد کردن کالای خارجی شده بود و سقوط نفوذ کلام سلسله‌ی تجار سابقه‌دار در تعیین سیاست بازار، به لحاظ فرهنگی و اجتماعی به خاطر حس بیگانگی نسبت به جامعه‌ی مدرن در قالبی که در رسانه‌های دولتی به نمایش درمی‌آمد، و ناراحتی از سست شدن ارزش‌هایی که امکان جهت‌گیری در جامعه و جهان را می‌دادند و از نظرگاه سنتی محیط زندگی را آشنا و قابل اعتماد می‌ساختند.

- طبقه‌ی میانی متجدد با آن که در دوره‌ی پهلوی گسترده شده بود و به لحاظ اقتصادی و تا حدی فرهنگی انتگره می‌نمود، از رژیم ناراضی بود: به خاطر اختناق و نداشتن امکان مشارکت سیاسی، سد شدن پویای اجتماعی و فرهنگی توسط مانع‌های امنیتی و سیستم امتیازوری مبتنی بر وابستگی به دربار. کل فرهنگ سیاسی انباشته در جریان تجربه‌های دوران پهلوی‌ها آگاهی این طبقه را در جهت خلاف سیاست و خواست رژیم سوق می‌داد.

- طبقه‌ی کارگر در محیطی بود که از یک سو به طبقه‌ی میانی وصل می‌شد و از سوی دیگر به قشرهای خانه‌خراب و درحاشیه و سرگردان به لحاظ استقرار در بافتار اجتماعی. خود نیز حرکت‌های اعتراضی‌اش را در آستانه انقلاب آغاز کرده بود و انقلاب که در گرفت به آن پیوست.
- در شهرها و ولایات با برآمدن موج انقلاب فوراً مشخص شد که رژیم پایگاه ندارد، به‌ویژه در شهرهای مذهبی و در میان مردمی که به خاطر قومیت و زبان‌شان در حاشیه مانده بودند و یا کلاً از توسعه سهم اندکی داشتند.

از نظر روان‌شناسی اجتماعی و شناختن جنبش توجه به نکته‌های زیر مهم است:

- سیاست ستیهنده از فشار، تبعیض و احساس تحقیر از سوی نظام مسلط زمینه‌ی رشد می‌یابد و حامل خود را پیدا می‌کند.
- در شرایطی که فضای عمومی با امید و خوش‌بینی آمیخته است، خواست قدرشناسی تقویت می‌شود. گروه‌های اجتماعی انتظار دارند ارج‌شان شناخته شود و جایگاه‌شان ارتقا یابد و محترم شناخته شود.
- اگر این خواست با تحقیر و سرکوب مواجه شود، بخش تحقیرشده را ستیهنده می‌کند و احتمال می‌رود شبکه‌ی اجتماعی را به لرزه درآورد و ستیهندگی سرایت یابد.
- شورش در حالت ناامیدی و از سر استیصال هم ممکن است.
- شورش بدون امید، موضعی و محدود می‌ماند. جنبش پایدار با این امیدواری همراه است که وضع بهتر می‌شود، نه این که از این که هست بدتر نخواهد شد.
- از همان دوره‌ی مشروطیت، شهر کانون مبارزات اجتماعی را تشکیل داده است.

- جنبش برای پایدار بودن به منابع نیاز دارد: سازمانی، فکری، رسانشی، و نمادها و شکل‌های اجرا برای حضور در خیابان، برای کنار هم قرار گرفتن تن‌ها و تنومند شدن.

## ■ انقلاب و مسئله‌ی انتگراسیون

انقلاب پدیده‌ای است متعلق به عصر جدید، حادثه‌ای است در فضای اجتماعی یا در آستانه‌ی شکل‌گیری آن. تحول‌های بزرگی در عصر کهن رخ داده‌اند، شورش‌ها برپا شده و سلسله‌ها سرنگون شده‌اند. اما هیچ یک انقلاب نبوده‌اند، به این دلیل که در اجتماع نوع کهن، فضای اجتماعی وجود ندارد. اشاره به استثنای آرمانی‌شده‌ی *آگورا* در آتن، تنها اثبات‌کننده‌ی قاعده است. در آستانه‌ی انقلاب کبیر فرانسه اظهار وجود «طبقه‌ی سوم» زمینه‌ساز شکل‌گیری فضای اجتماعی می‌شود. این طبقه که همانا مردم است در برابر اشراف و روحانیون به‌پا خاست تا قدر بیابد. سخن آبه سیز، از پیشروان انقلاب کبیر فرانسه، مضمون این خیزش را به شکلی موجز بیان کرده است: «۱. طبقه‌ی سوم چیست؟ - همه چیز. ۲. تاکنون در نظم سیاسی چه بوده است؟ [چه ارجی داشته است؟] - هیچ. ۳. چه می‌خواهد؟ - چیزی باشد. [ارج بیابد.]»<sup>۱</sup>

انقلاب ۵۷-۱۳۵۶ در فضای اجتماعی‌ای رخ داد که در آن پیوستگی برقرار شده بود به صورت و از طریق برقراری زیرسیستم فراگیر اقتصاد، رفت‌وآمد، مهاجرت، حضور زنان در جامعه، برچیده شدن نسبی دیوار اندرونی-بیرونی در خانواده‌های سنتی، گسترش فضاهای مراوده (دانشگاه، مسجد، بازار، ورزشگاه، پارک، میدان ...) و رسانش. این پیوستگی باعث می‌شد گسستگی به چشم بیاید. تکه‌پارگی کهن به صورت عمده برطرف شده بود و جای آن را گسل‌های نو گرفته بود. گروه‌های اجتماعی‌ای که می‌خواستند قدر بیابند یا نگران آن بودند که قدری که دارند کاملاً از دست برود، نظم سیاسی را به چالش طلبیدند: می‌خواستند به قول آبه سیز چیزی شوند، از هیچ بودگی یا کم‌ارجی به درآیند. مسئله‌ی انتگراسیون به صورت جنبشی، مسئله‌ساز شد. محروم بودن از مشارکت سیاسی ستیهندگی سیاسی‌ای برانگیخت که پیش رفت و پایدار ماند چون بنیاد اجتماعی قوی‌ای داشت. عملاً همه‌ی مردم در برابر شاه قرار گرفتند. شاه با شتاب توان مقابله با جنبش اعتراضی را از دست داد، چون دستگاه او از درون شروع به فروپاشیدن کرد. در روز نمادین براندازی، یعنی ۲۲ بهمن، اصل دستگاه همانا پیش‌تر فرو ریخته بود.

انقلاب اما سرانجام تراژیکی یافت. نه‌تنها مسئله‌ی انتگراسیون را حل نکرد، بلکه آن را تشدید کرد. کسانی امکان مشارکت یافتند، و کسان دیگری که خود رکنی از انقلاب بودند، همچنان محروم ماندند و حتا محروم‌تر گشتند.

<sup>۱</sup> Emmanuel Joseph Sieyès, [Qu'est-ce que le Tiers État ?](#) (1789), P.3.

همه‌ی تحول‌های اجتماعی، حتا وقتی محیط آنها محدود یا حتا کوچک باشد، راه می‌برند به پیوند دادن عده‌ای به بخش دارای امکان برخورداری در ماتریس اجتماعی و از طرف دیگر محروم کردن مطلق، نسبی یا موقتی عده‌ای دیگر. از دیدگاهی که تنها متمرکز بر پیشرفت (در هر معنایی، از جمله پیشرفت علمی و فنی و رشد نیروهای مولد) باشد، این امر اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. اتوموبیل که بیاید عده‌ای شوfer می‌شوند و به این ترتیب دارای شغلی می‌شوند که شاید آنان را برخوردار از امکان‌های حداقل یک زندگی متعارف کند. عده‌ای هم به عنوان درشکه‌چی و گاری‌چی به اصطلاح از دور خارج می‌شوند و شاید دیگر نتوانند از حالت حذف‌شدگی به درآیند. انقلاب‌ها از تحول‌های کلان هستند و از نظر شتاب و دامنه‌ی تأثیر فرق می‌کنند با دگرگونی‌های متداول و مدامی که به ماهیت عصر جدید تعلق دارند. انتظار کلاسیک از انقلاب‌ها این است که به پیوستگی بیشتر و گسستگی و کنارافتادگی کمتر منجر شوند. انتظار این است که درجه‌ی انتگراسیون باکیفیت را بالا برند و از تبعیض و محرومیت بکاهند. اما ویژگی انقلاب ایران در این است که از نظر میزان شرکت عموم مردم در آن بی‌نظیر بود، اما نتیجه‌ی آن گسترش دامنه‌ی تبعیض بوده است. به بیانی دیگر خود انقلاب انتگراتیو بود، نتیجه‌ی آن اما انتگراسیون بیشتر نبود: انقلابی تجمیع‌گر بود که پیامدش تفریق بود. اما امر تفریق پیچیدگی‌هایی دارد که خود آن از انقلاب ایران پدیده‌ای شگفت می‌سازد. عده‌ای مشمول تفریق می‌شوند و همزمان عده‌ای مشمول تجمیع. حاصل منفی است، اما پویای سیاسی و اجتماعی مداوم است و در جایی پایان قطعی نمی‌یابد تا بتوان بیلانی نهایی پیش گذاشت و گفت دنیای ما از این پس، تا اطلاع ثانوی تاریخ، همین است که هست. در انقلاب‌های دیگر ما با پدیده‌ی بوروکراتیک شدن، انحصار قدرت و تبدیل شدن رهبران انقلابی سابق و فرصت‌طلبان پیوسته به آنان، به الیگارش‌ی و تبدیل حاکمیت در ابتدا انقلابی به یک حاکمیت متعارف مدافع نظام تبعیض و امتیازوری مواجه می‌شویم. در ایران نیز چنین است، اما با این تفاوت که جامعه همچنان در تحرک است، بوروکراتیزاسیون در حاکمیت به رکود بوروکراتیک نمی‌رسد و نبرد بر سر سروری در میان جناح‌های آن ادامه دارد.

آرایش نیروهای مؤثری را که فضای انقلاب را ساختند، به صورت یک مثلث تصویر کردیم: شاه-متجددان-سنت‌گرایان. ائتلافی عملی میان متجددان و سنت‌گرایان شکل گرفت و همه در برابر رأس نظام یعنی شاه ایستادند. شاه کوشید از موضع قدرت، رژیم یعنی رویه‌ی حکمرانی را تغییر دهد: سیاست ایجاد «فضای باز سیاسی» پیش گرفته شد، برخی مهره‌ها عوض شدند و تماس‌هایی با ناراضیان برقرار شد. همزمان چنگ و دندان هم نشان داده شد، تا جایی که حکومت نظامی برقرار شد. اما همه تلاش‌های شاه بی‌ثمر ماند. درون دستگاه سست و پوسیده بود. حاکمیت فروکاسته شد به دولت خصوصی شاه، و این دولت را توانایی مقابله با جامعه نبود.



انقلاب در واقع با خروج شاه از ایران در تاریخ ۲۶ دی ۱۳۵۷ به پیروزی رسید. در این روز تخت سلطنت خالی شد و دیگر قطعی به نظر می‌رسید که شاه دوباره بر روی آن نخواهد نشست. اگر تخت قانونی قدرت خالی می‌ماند، ایران به دموکراسی دست می‌یافت.<sup>۱</sup> در دموکراسی نمایندگان جامعه، با همان واقعیت پرگسل‌اش، به سمت کانون قدرت می‌روند، اما در آن جا استقرار دایم نمی‌یابند؛ عوض می‌شوند و همواره مشخص است که نمایندگان کسان، خود آن کسان نیستند. انقلاب مشروطه در ایران تخت قدرت را خالی نکرده بود. پس از دوره‌ای کوتاه که تخت هم خالی بود هم نبود، رضاشاه آن را اشغال کرد. صندلی شاهی هنگامی که در روز نمادین ۲۶ دی خالی شد، در فاصله‌ی کوتاهی صاحب یافت. به لحاظ الاهیات سنتی شیعی، آن تخت در اصل به امام دوازدهم تعلق دارد، اما او غایب است. پس ظاهراً تخت می‌توانست خالی بماند. اما الاهیات سیاسی تحول یافته بود و آن گرایشی که خواهان کسب قدرت به نیابت از طرف امام غایب بود، به رهبری فکری سنت‌گرایان رسیده بود. در گذشته رسم بر این بود که فقیهان کنار تخت بنشینند اما نه بر روی آن. اصلاً قابل تصور نبود که تخت باشد و سلطان بر روی آن ننشسته باشد. عصر جدید عصر شاه‌کشی است. الاهیات سیاسی اسلامی هم از این جریان متأثر می‌شود و گام رادیکالی برمی‌دارد: اراده به جهش از کنار تخت به روی آن. در این معنا این الاهیات دچار یک موتاسیون مدرن شده است. اگر تنها از زاویه‌ی این بحث درباره‌ی تخت قدرت به مسئله‌ی دموکراسی بنگریم، سرنوشت آن تابع دو جریان می‌شود: امام در پرده رود و غایب شود، و شاه دیگر توان حضور نیابد. ممکن است امام‌واره‌ها و شاه‌واره‌هایی سربرآورند، اما دولت‌شان مستعجل خواهد بود.

موتاسیون مدرن، تنها شامل تجدیدنظر در الاهیات سیاسی و نشستن بر جایگاه شاه حاضر/امام غایب نمی‌شود. همین تغییر اساسی خود زمینه‌ها و پیامدهایی دارد. گسستی در سنت پیش آمده که به تقابل سنتی-مدرن برمی‌گردد. تا این تقابل پیش می‌آید آنچه سنتی است خود دیگر پدیده‌ای جدید می‌شود. آن چنان که پیشتر بحث شد سنت اراده‌ی قدیم به تجهیز را تفسیر جدید می‌کند: قوه در حکم قرآنی «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» اینک شامل سازماندهی جدید و تکنیک جدید است. تسمه‌ی نقاله، «قوه» است. با این انتقال، فضل قدیم دیگر به صورت قبلی خود نمی‌ماند: ضمن حفظ صورت قدیم، اراده می‌کند که بر تمام حوزه‌هایی که فضل جدید تصرف کرده یا خود تأسیس کرده مسلط شود.

<sup>۱</sup> ربط دادن تخت خالی قدرت و برقراری دموکراسی تصویری شاخص فلسفه‌ی سیاسی کلود لفور است. بنگرید به کتاب زیر به ویژه فصل ۱۱ آن:

Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*. Polity Press 1988

و نیز مقدمه و بخش سوم این کتاب:

Bernard Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort, Interpreting the Political*. Northwestern University Press 2005.

تخت شاه که خالی شد، نیروهای متجدد که گرانیگاه توانش ایرانی آزادی خواهی در میان آنان بود، نه خود می توانستند آن را تصرف کنند نه قادر بودند دور آن را بگیرند تا خالی اش نگه دارند. به گذشته که برمی گردیم می بینیم از اوایل سال ۱۳۵۷ دیگر قطعی بود که آنان شانس برای رهبری انقلاب ندارند و حتی نمی توانند سهم خواهی کنند. اما حمایت آنان از انقلاب مدام پرشورتر می شد. اینکه چرا شک نکردند، موضوعی پیچیده است: بیزاری از شاه بسیار قوی بود، آیت الله خمینی و اطرافیانش وعده‌ی پایان استبداد و روزگار بهتری را می دادند، و در ضمن هنوز در قالب فرهنگ مسلط، سنت و تجدد آمیختگی‌هایی بسیاری داشتند. نگاه سنت به تجدد سوءظن بود، نگاه تجدد به سنت حسن ظن. تعارض حال، که گفتیم تعارض میان هستی و انتخاب است، ممکن است برای نیروی سنتی در لحظه‌ی موتاسیون نقطه‌ی قوت باشد، اما برای نیروی متجدد نقطه‌ی ضعف است. سابق‌هایی قوی در فرهنگ به تعارض حال راه می برند: مردسالاری از مهم‌ترین آن‌هاست. حساسیت مؤثری وجود نداشت در مورد وضعیت زنان؛ کم‌تر کسی پرسید که با قدرت‌گیری سنت‌گرایان آنان چه وضعیتی خواهند داشت.

دین و ملت‌باوری هر دو گرایشی قوی به تمام‌خواهی (totalitarianism) دارند: هر دو جمع می‌کنند، در هم می‌برند، و جمعیت را به صورت توده‌ی یکدست درمی‌آورند. مقوله‌ی طبقه‌ی طبقه‌ی فرق بین است، فرق را در درون ماتریس اجتماعی می‌بیند؛ اما دین و ملت‌باوری ماتریس را یکدست جلوه می‌دهند و مرز افتراق را میان داخل و خارج، «ما» و «دیگری» می‌کشند. به خاطر این اشتراک، دین‌خواهان می‌توانند بخشی از فرهنگ سیاسی ملی‌گرا را اقتباس کنند و خود را ملت‌باوران حقیقی جلوه دهند. در ایران مردم شاه را دست‌نشانده‌ی آمریکا می‌دانستند. ملی‌گرایی شاه صورت باستان‌گرایی و آویزان کردن تاریخ ملی به سلسله‌های سلطنتی را داشت. این ایدئولوژی می‌توانست در جاهایی با شیعی‌گری که ایرانیان را در صف مقدم دوستداران محمد و آل او می‌گذارد، همپوشانی‌هایی داشته باشد. اما ملی‌گرایی ضدامپریالیستی از ملی‌گرایی ضد عرب قوی‌تر بود. جریان دینی به راحتی می‌توانست شعارهای ضدامپریالیستی را برگیرد و به آن رنگ و لعاب کفرستیز هم بزند. نیروی تمام‌خواه ملی‌گرایی به دین‌محوری منتقل شد. در برابر این تمام‌خواهی تشدید شده، سیاست فرق‌بین، سیاست طبقه‌محور، هیچ توانی نداشت. خود نیروی چپ، با خلق‌گرایی‌اش، یعنی نشانیدن مفهوم خلق به جای طبقه و در نتیجه ترک سیاست فرق‌گذار، فاقد نیروی قضاوت بود و نمی‌دید که چه دارد رخ می‌دهد.

## ■ انقلاب: چه می‌شد اگر ...

اگر سنت‌گرایان رهبری چون آیت‌الله خمینی نمی‌داشتند، و اگر دولت شاه درگیر کنش و واکنش برانگیزاننده‌ی آنان نمی‌شد ممکن بود بحران پیش آید و تلاطم با تغییر رژیم، یعنی تغییر در شیوه‌ی حکومت‌گری، مهار شود. ممکن بود بحران پیش آید، نه انقلاب. در این‌جا می‌توانیم پرسشی درافکنیم (فقط درافکنیم!) به این صورت: آیا انقلاب اجتناب‌ناپذیر بود؟ تا حدی که ممکن باشد در بررسی اجتماعی و تاریخی وضعیتی را بازسازی کرد و عامل‌هایی را کم و زیاد کرد، می‌توان گفت که احتمال می‌رفت اصل جریان به گونه‌ای دیگر پیش رود. به مثلث سرنوشت بنگریم: آنچه واقع شد این بود: ائتلافی عملی شکل گرفت میان متجددان و سنت‌گرایان که توده‌ی محروم و همه‌ی ناراضیان را پست سر خود گرد آورد. رهبری را سنت‌گرایان به دست گرفتند. شاه نتوانست مقاومت کند. دستگاهش فرو ریخت و حکومتش سرنگون شد. اما جریان می‌توانست به گونه‌ای دیگر پیش رود. در همان مثلث اگر بمانیم، می‌توانیم فرض رهبری متجددان را هم در نظر بگیریم. می‌توانیم در نظر بگیریم که شاه به بخشی از متجددان میدان می‌داد (بسی زودتر از روآوری به جبهه ملی و سرانجام به بختیار) و محکم در برابر سنت‌گرایان می‌ایستاد. یا برعکس: می‌توانست با توجه به این‌که وضع دارد بحرانی می‌شود، شروع به دادن امتیاز به بخشی از سنت‌گرایان کند و در نهایت با آنان به ائتلاف برسد. این در مقایسه با آنچه رخ داد، محتمل‌ترین حالت بود.<sup>۱</sup>

ممکن است این بحث زاید دانسته شود با این هشدار که در *اگر نتوان نشست*. اما نشستن در اگر راهی است برای نگاه در جهتی خلاف جبرباوری گراف کار. واقع نشده لزوماً غیر واقعی نیست، چون واقعیتی را بیان می‌کند که به‌عنوان گرایش در وضعیت وجود داشته است. یک فایده‌ی تاریخ‌نویسی مجازی (virtual) یا *نارخداده و خلاف امر واقع* (counterfactual)<sup>۲</sup> در این است که می‌توانیم

<sup>۱</sup> دست‌کم به عنوان گرایشی قوی در دربار این موضوع مطرح بوده است. مجموعه ارتباط‌هایی که با روحانیت برقرار کردند، حاکی از این موضوع است. در برخی گفته‌ها و نوشته‌های مقامات شاه شواهدی بر این امر می‌یابیم. یک نمونه‌ی گویا *اظهارات هوشنگ نهاوندی* (وزیر آبادانی و مسکن، وزیر علوم و رئیس دانشگاه تهران) در پروژه‌ی تاریخ شفاهی *هاروارد* است.

مسئله‌ی مهم این است که هنوز درباره‌ی جنبه‌های مختلف تاریخ انقلاب ایران پژوهش اندک است، به‌ویژه درباره‌ی تاریخ فروپاشی دستگاه سلطنت از درون. بیشتر به عنوان تاریخ سرنوشتی با ضربه‌ی انقلابی نوشته شده آن هم با دیدی به شدت تعیین‌گرا. تعیین‌گرایی و جبرباوری در نگاه به انقلاب به کل تاریخ تسری داده شده و انبوهی نوشته همه در صدد برآمده‌اند رد پای روحانیت را در اعصار و قرون پی بگیرند. تا زرتشت هم پیش رفته‌اند.

<sup>۲</sup> درباره‌ی این شیوه‌ی تاریخ‌نویسی بنگرید به‌عنوان نمونه به این آثار:

بهتر متوجه تداوم یک جریان بشویم. جریانی که توجه به آن مهم است خواست مشارکت در میان بلوک متجدد (طبقه‌ی متوسط جدید و طبقه‌ی کارگر) است. این بلوک اکنون پرجمعیت‌تر شده است و نسل‌های جدید از میان گروه‌های اجتماعی سنتی یا دارای منشأ دهقانی به آن پیوسته‌اند. دو نوع محافظه‌کاری را که دستگاه شاهی مستعد برای هر دو بوده را در نظر بگیریم: محافظه‌کاری همراه با پیشبرد مقتدرانه‌ی مدرنیزاسیون و محافظه‌کاری‌ای با امتیازدهی بیشتر به روحانیت و کشاندن استفاده‌ای که از این نهاد برای مقابله با چپ می‌کرد به مدار یک ائتلاف سیاسی راضی‌کننده‌ی معمم‌ان. اگر در دستگاه تغییر رژیم از محافظه‌کاری نوع اول به نوع دوم اتفاق می‌افتاد، آن‌گاه جنبش ضدشاه با یافتن خلوص تجددخواهانه گرایش قوی‌تری به دموکراسی خواهی از خود نشان می‌داد و این امر به احتمال بسیار با طرح روشن مسئله‌ی عمومی انتگراسیون همراه می‌شد. این یعنی این که آزادی و عدالت با هم مطرح بودند. وقتی این گونه بنگریم بهتر می‌توانیم ربط مبارزه‌ی آزادی خواهانه‌ی قبل از انقلاب و بعد از انقلاب را ببینیم. البته برای دیدن این ربط خود امر واقع، شواهد فراوانی را در اختیار ما می‌گذارد. پیوستگی شخصانی سلسله‌ی زندانیان سیاسی و کل انسان‌های ممنوع و حذف شده، و پیوستگی مضمونی و بیانی همه‌ی گفتارهای ممنوع یا محدود شده در پیش و پس از انقلاب از جمله‌ی این شواهد هستند.

### ■ رژیم همسان‌گردانی و تابع‌سازی

انقلاب همه‌ی گسل‌های اجتماعی را فعال کرد. دادخواهی همه عرصه‌ها را فراگرفت. خواست مقدم همگان مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها بود. در ایران هم قاعده این بود و هست که چیزی شدن یعنی حق مشارکت داشتن. حرکت به سمت برپایی شورای کارخانه، شورای دانشگاه، شورای اداره و شورای محله از جلوه‌های این حق خواهی بود. مناطق قومی نیز فعال شدند: کردها، عرب‌ها، ترک‌ها، ترکمن‌ها، بلوچ‌ها ... امید به چیزی شدن و ارجی یافتن شعله‌ور شد. اما سیاستی که دست بالا را گرفته بود، سیاست قدرشناسی نبود. برای قدرت جدید قدر مطلق از آن اسلام ولایی بود و همه می‌بایست تابع می‌شدند.

قدرت جدید در همه جا سیاست همسان‌گردانی و تابع‌سازی را پیش گرفت. تحمیل حجاب به زنان، سرکوب کردستان و ترکمن صحرا و جاهای دیگر، برگماری خودی‌ها و مسلط کردن

---

Richard J. Evans, *Altered Pasts: Counterfactuals in History*, Brandeis University Press, 2013

نقدی مختصر بر این شیوه، به‌ویژه وقتی که به صورت قصه‌گویی و تخیل‌ورزی درآید:

«Alternative Geschichtsschreibung gilt als unseriös». Was, wenn Hitler den Krieg gewonnen hätte? Historikerin Juliane Schiel über kontrafaktische Geschichte. In: [Tagesanzeiger 28.03.2017](https://www.tagesanzeiger.ch/2017/03/08/alternative-geschichtsschreibung-gilt-als-unserioes/).

انجمن‌های اسلامی بر نهادهای مختلف، راه انداختن انقلاب فرهنگی برای تابع کردن دانشگاه، اخراج دگراندیشان از همه‌ی ارگان‌ها، بستن رسانه‌های ناهمسو، ممنوع کردن گام‌به‌گام حزب‌ها و سازمان‌های منتقد و از نظر حاکمیت نامطلوب همه در راستای خط همسان‌گردانی و تابع‌سازی پیش رفتند. در زندان‌های سیاسی هم این خط پیش رفت و اگر تابع‌سازی ممکن نمی‌شد حکم به حذف موجودیت می‌دادند.

برنامه‌ی سلطه از این گونه محورهای تبلیغی بهره برد: ملت‌باوری مرکزگرا، ملی‌گرایی، ضدامپریالیستی، بیزاری قشرهایی در میان مردم سنتی از مظاهر تجدد، احساسات مذهبی، برانگیختن نفرت و حسد اجتماعی و سوق دادن آن به سوی متجددان، شوراندن کیش غیرت علیه زنان بی‌حجاب، گذاشتن تعهد در برابر تخصص برای تنگ کردن جا برای غیرخودی‌های کاردان. یک برنامه‌ی جذب مکمل برنامه‌ی دفع شد. عده‌ای را کنار گذاشتند، عده‌ای را برگماشتند. اما این به معنا نیست که در نهایت ورودی و خروجی به پهنه‌ی امکان برخورداری را مساوی کردند. تحولی که رخ داد در قالب جمع و تفریق ساده تبیین‌پذیر نیست. حاکمیت بر خلاف پندار رایج هر کاری را نمی‌تواند پیش برد.

## ■ تحول: بالا و پایین

حاکمیت را آن‌چنان که پیشتر گفته می‌شود می‌توان با دو چیز مشخص می‌شود، با استراتژی انباشت‌اش و با برنامه‌ی سلطه‌اش. با استراتژی انباشت که در قالب مدل رشد جلوه می‌کند ساختار اجتماعی و اقتصادی را عوض می‌کند، و با برنامه‌ی سلطه از طریق پلیس و فرهنگ و رویه‌های گزینش‌گری‌اش برای ارتقای افراد در محور عمودی، کوشش می‌کند جامعه را مطیع نگه دارد. در دوران پهلوی حاکمیت گام‌به‌گام بر توان پشتوانه‌ی استراتژی انباشت و برنامه‌ی سلطه‌ی خود افزود. از بالا تحول‌هایی را برانگیخت که «انقلاب سفید» و برنامه‌های توسعه از دهه‌ی ۱۳۴۰ به بعد نمادهای برجسته آن هستند. جامعه هم متحول گردید اما نه در قالب برنامه‌ریزی شده. انقلاب ۱۳۵۷ نماد اصلی خروج از برنامه و کنترل‌ناپذیری شد. معلوم شد آن جامعه راه خود را پیموده است. کنش‌هایی که تحول اجتماعی برمی‌انگیخت، از زاویه‌ی دید برنامه‌ی هژمونیک چنان نبودند که کنترل‌ناپذیر و از علایم خروج و تقابل بنمایند. تصور می‌کردند با فشار امنیتی و دست‌آخر با تغییر رژیم در حد «فضای باز سیاسی» می‌توانند به کنش‌های پایین پاسخ دهند.

با انقلاب فصلی تازه گشوده شد. صحنه اما عوض نشد: دوباره یک بالای خط‌دهنده را می‌بینیم و پایین را که بااعتنا-بی‌اعتنا روی خط خودش حرکت می‌کند.

بالا خطی را پیش می‌برد که در نوسان است برای تنظیم سازوکار سرمایه‌داری ولایی. با مسائل مختلفی مواجه است از جمله این‌که به عنوان جانگه‌دار بورژوازی تا چه حد به خود بورژوازی شخصیت و میدان دهد و برنامه‌ی انباشت را چگونه پیش برد که اقتدار خود را هم بازتولید کند. در

پایین تحول اجتماعی در ادامه‌ی تحول اجتماعی پیش از انقلاب ادامه دارد، متأثر است از خط حاکمیت اما نه به این معنا که زیر کنترل باشد. به این دلیل شگفتی می‌آفریند، آنگاه که حرکت در عمق در سطح جنبش می‌آفریند. در پایین انقلابی در جریان است که آرام و ظاهراً بی‌کنش است، اما علایمی از خود بروز می‌دهد در این باره که کنش‌گر اصلی اوست.<sup>۱</sup>

خط بالا خط فرماندهی محض نیست: ذهنی نیست در برابر عین جامعه. جهتش و نوسان‌هایش در چارچوب نظام سلطه است. یک کانون ثابت تعیین خط وجود ندارد. در خود حاکمیت جنگی دایمی جریان دارد بر سر این‌که چه جناحی فرماندهی اصلی باشد. تازه تصمیم یک چیز است و اجرا یک چیز دیگر. مشخصه‌ی ثابت خط مشی عمومی حاکمیت تقدم برنامه‌ی سلطه بر استراتژی انباشت در تعیین جهت‌گیری آن است. در زمان شاه برنامه‌ی سلطه مهم بود اما برنامه‌ی رشد در سایه‌ی آن قرار نداشت. در جمهوری اسلامی برعکس است. کنار زدن رقیبان، مخالفان و منتقدان، جنگ با عراق و درگیری با جهان خارج به‌ویژه آمریکا باعث شد برنامه‌ی حفظ و گسترش سلطه اولویت بیابد و پساتر با روشن شدن خطر رشدیابنده‌ی امکان خروج جامعه از کنترل و همچنین تداوم درگیری با آمریکا این اولویت حفظ شد. حفظ اولویت تا حد تعریف برنامه‌ی رشد بر پایه‌ی برنامه‌ی سلطه بوده است. مظهر آن، اصطلاح برنامه‌ای «اقتصاد مقاومتی» است. اما تقدم برنامه‌ی هژمونیک بر برنامه‌ی رشد زمینه‌ای در پیش از انقلاب دارد. تمرین منشی و بینشی نیرویی که قدرت را به دست گرفت در عرصه‌ی نبرد برای هژمونی بود.

رضاشاه با کودتا برسر کار آمد. محمدرضاشاه تخت و تاج را به ارث برد و با کودتا حفظ کرد. سطح تماس آنان و پیرامونیان‌شان با جامعه اندک بود. دولت گسترش یافت اما سطح تماس کانون

<sup>۱</sup> آنتونیو گرامشی از گونه‌ای انقلاب زیر عنوان *انقلاب بی‌کنش* (passive revolution) نام می‌برد، از یک انقلاب بی‌انقلاب که به شکلی خاموش و آرام جریان دارد و دیرزمانی طول می‌کشد تا اثرهای خود را نشان دهد. معمولاً دو تعبیر از انقلاب بی‌کنش یا منفعل می‌شود: ایجاد تحول از بالا یا تحول تدریجی در پایین. در مورد ایران می‌توانیم از هر دو نوع صحبت کنیم. انگار به صورت دو خط مجزا، گاه موازی، گاه متقاطع یا رونده در ساحت‌های مجزا هستند. هر یک خودش است و متأثر از دیگری به صورت واکنشی همراه شونده یا مقابله‌کننده. در مورد انقلاب بی‌کنش بنگرید به:

David Forgacs (Editor), *The Antonio Gramsci Reader. Selected Writings 1916-1935* NYU Press 2000, p 246ff.

در مورد تعبیرهای مختلف از این مقوله رجوع کنید به:

Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci und der Staat: für eine materialistische Theorie der Philosophie*. Köln 1981, S. 60ff.

Adam David Morton, *Unravelling Gramsci. Hegemony and Passive Revolution in the Global Political Economy*. London: Pluto Press 2007.

Alex Callinicos, "The limits of passive revolution", in: *Capital & Class* 34(3), 2010, pp. 491–507.

قدرت محدود ماند. تشکیل مجموعه‌ای از سازمان‌ها برای جذب نوجوانان، زنان، دانشجویان و دیگر گروه‌های اجتماعی و سرانجام تشکیل حزب «رستاخیز» پایگاه مؤثری برای دربار ایجاد نکرد. جمهوری اسلامی اما از دل یک انقلاب برآمد، یعنی از میان رخدادی که از دل جامعه می‌آید و بیشتر مردم به آن دل می‌سپارند، دست کم برای یک دوره. رهبری نهایی این انقلاب در دست روحانیت قرار گرفت، در دست رسته‌ای که به طور سنتی تماسی قوی با جامعه دارد. بر این قرار سطح تماس قدرتی که از انقلاب سر برآورد، از ابتدا گسترده بود. انقلاب تنها به تغییر قشر سرآمد (الیت) نینجامید. تغییر سروری در حوزه‌ی حاکمیت در همه‌ی واحدهای زیردست، از متوسط گرفته تا کوچکِ کوچک، تکرار شد. نظام امتیازوری دگرگون شد و نوع تماس با حاکمیت با شدتی بیشتر از گذشته تعیین‌کننده‌ی امتیازوری شد. در تصویری که از ماتریس اجتماعی عرضه شد، جایگاه حاکمیت را در سمت راست قسمت بالای ماتریس مشخص کردیم. گفتیم که محور عمودی، که محور امتیازوری طبقاتی است، در واقعیت کج است؛ تمایل آن به سمت راست است. شیب آن در دوره‌ی جمهوری اسلامی تندتر از دوره‌ی پهلوی است.

تا مدت‌ها مشخص نبود که گروه حاکم چه کسانی‌اند و مرزشان با جامعه کجاست. بوروکراتیزاسیون پیش رفت، مرزها روشن شدند، اما نه به آن صورت که مرز حوزه‌ی مشخص‌شونده با نهادهای رسمی همان مرز حاکمیت باشد. کنار دولت رسمی و برفراز آن، بخش کاملاً ولایی و انتصابی حاکمیت قرار داشت. برنامه‌ی اصلی سلطه را این بخش پیش برده و می‌برد. دولت رسمی عهده‌دار پیش‌برد برنامه‌ی رشدی است که اساس آن از سوی بخش ولایی تعیین می‌شود. موضوع مهم از نظر سنجش وضعیت در ماتریس اجتماعی تأثیر این برنامه بر روی جامعه است، آن هم با نظر به خودپویی زیرسیستم‌ها، یعنی این که جامعه منفعل نیست و تأثیرپذیری آن هم تابع منطقی است که از بالا دیکته نتواند شد. این خودپویی در سطح هم آشکار است. یک نمونه حجاب است: حکومت سیاستی دارد که آن را با شدت پیش می‌برد؛ جامعه به شیوه‌ی خود واکنش می‌دهد. بایستی به صورت خطی هستی را تعیین نمی‌کند. هستی هم خود بایستی است و با بایستی‌ها بر پایه‌ی منطق درونی خود رودررو می‌شود. تمام‌خواهی درگیر با چیزی است که از آن نمی‌شود تمامیت یکدست شونده ساخت.

## ■ گسترده شدن فضای اجتماعی

دوره‌ی انقلاب پیوسته شد به دوره‌ی پرتلاطم پسانقلاب، دوره‌ای که هنوز به پایان نرسیده است. به هم ریختگی پسانقلابی فراتر از همه‌ی پیش‌بینی‌ها طول کشید و در درون خود نوعی ثبات پیدا کرد: بی‌نظمی منظم!

پویش اجتماعی برانگیخته با انقلاب باعث تسریع رشد مناسبات سرمایه‌داری در سطح شد. کشور پیوسته‌تر گردید. نگاه از منظر شهرستان‌ها یک سوبه‌ی مهم این رشد و پیوستگی را آشکار می‌کند.

«آب-باریکه» زمانی به حقوق و مستمری‌ای گفته می‌شد که یک کارمند رده‌ی پایین می‌گرفت و با آن زندگی‌اش در یک سطح ثابت می‌ماند. در شهرستان‌های کوچک زندگی عمومی مردم پیش از انقلاب، از کاسب گرفته تا کارمند و کارگر، ثبات باریکی داشت. درست در آستانه‌ی انقلاب پویش اجتماعی جدید ایجاد کرد که همه درگیر با این مسئله شوند که اگر نجبنند و ندوند، امکان معیشت و زندگی وابسته به یک آب باریک را از دست می‌دهند. انقلاب مسئله را تشدید کرد. تنگناهای اقتصادی ناشی از تنش با آمریکا و اروپا، سپس جنگ و در تمام این سال‌ها فساد و بی‌سروسامانی مدیریتی و بحران‌آفرین، هم فقر ایجاد کرد هم روحیه‌ی تکاپوی خُرده‌سرمایه‌دارانه را بالا برد: انگیزه‌ی چیزی شدن و فایده بردن، حالت قناعت و آرامی عمومی سنتی را در ناحیه‌های خارج از تهران و چند شهر بزرگ به هم زد و همه را به جنب و جوش انداخت.

شهرستانی شدن حاکمیت هم به تکاپوی عمومی نیرو داد. پیش از انقلاب، الیت حاکم، تهرانی یا تهرانی‌شده بودند. با انقلاب چهره‌ها عوض شدند، رفتار، طرز لباس پوشیدن، گفتار. عیار شهرستانی‌ها و پایین‌شهری‌ها در جلوی صحنه‌های نمایش سیاست و فرهنگ بالا رفت. گسستی فرهنگی پدید آمد که به‌ویژه برای طبقه‌ی متوسط متجدد تهرانی شوک‌آور بود. جنگ هم وزن برخی ولایات را به دلیل نقش فعال رزمندگان‌شان بالا برد. در مرکز لابی‌گری برای مناطق فعال شد. منطقه‌گرایی‌ای شکل گرفت که به ضرر مناطقی تمام شد که امکان لابی‌گری نداشتند، در درجه‌ی اول به خاطر تبعیض دینی و قومی. مسئله‌ی تقسیم آب رودخانه‌ها از موضوع‌های ثابت رقابت‌های منطقه‌ای است.

توجه به شهرستان‌ها و ولایات از نظر دیدن کلیت فضای اجتماعی مهم است. تصویری جزمی در مورد منطق تحول‌های سیاسی و اجتماعی وجود دارد که تنها متمرکز بر تهران است. توجه به تکاپویی که شهرستان‌ها را هم دربرگرفته و رخداد‌های سال‌های اخیر، از جمله در دی‌ماه ۱۳۹۶ و آبان ۱۳۹۸ را برانگیخته ایجاد می‌کند که در این تصور تجدیدنظر شود. مبنای تجدیدنظر، گسترده شدن فضای اجتماعی است و تغییر الگوی توزیع پویش در آن است: پویش اجتماعی منحصر به تهران نیست و آن‌چه در تهران می‌گذرد تعیین‌کننده برای کل فضای اجتماعی نیست.

نوع الگوی رشد در پیش گرفته شده در پس از انقلاب به‌ویژه در سال‌های نخستین راه انباشت سرمایه را سد کرد، راه در جهت صنعتی‌شدن، گشایش کارخانه، بزرگ‌تر شدن کارخانه‌ها، شخصیت حقیقی یافتن بورژوازی، بالاتر رفتن سهم پرولتاریای صنعتی در ترکیب کلی نیروی کار و همبسته با این امر امکان ثبات شغلی گروه‌های اجتماعی کنده شده از مناسبات روستایی و حاشیه‌ای. اما در



این الگوی رشد، بسط مناسبات سرمایه‌دارانه در قالب خرده‌مالکی و خرده‌بورژوازی و کاسبی خرد ممکن بود. این رشد در سطح است که شهرستان‌ها و ولایات را هم در برمی‌گیرد.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> آن پدیده‌ای که سهراب بهداد و فرهاد نعمانی زیر عنوان «درون‌تابی ساختاری» از آن نام می‌برند، به گسترش مناسبات سرمایه‌داری در سطح کمک کرد. این دو اقتصاددان در کتاب «طبقه و کار در ایران» (ترجمه‌ی محمود متحد، تهران: نشر آگاه ۱۳۸۶) در توضیح این مقوله می‌گویند:

«پیامد بحران پسانقلابی صرفاً کاش تولید یا حتی زوال صنایع، به عبارتی، صنعت‌زدایی نیست [...] این دگرگونی‌ها در اقتصاد در این اوضاع و احوال، در حکم تحلیل رفتن مناسبات سرمایه‌داری تولید، و گسترش تولید خرده‌کالایی همراه با افزایش عظیم مشاغل خدماتی زائد است. این فرایندی گنده‌زا است، که گره‌هایی کور در سراسر ساختار اقتصادی به وجود می‌آورد، سد راه فرایند انباشت می‌شود و بحران اقتصادی را تشدید می‌کند. ما به این فرایند "درون‌تابی ساختاری" می‌گوییم.» (ص. ۷۰)

سهراب بهداد و فرهاد نعمانی در ادامه - پس از توضیحی درباره تبار مفهوم «درون‌تابی» در نزد کلیفورد گیرتز (Clifford Geertz)، مردم‌شناس، و آندره گوندر فرانک (André Gunder Frank)، جامعه‌شناس نظریه‌پرداز در زمینه‌ی رشدناپافتگی و وابستگی، و این‌که درون‌تابی در نزد گیرتز حالتی است که الگوی باثبات جدیدی برای رشد پدید نمی‌آید و آنچه هست درهم پیچیده می‌شود و این‌که در نزد فرانک به شکل فعالیت درونی اقتصاد وابسته اشاره دارد در حالتی که رابطه‌اش با متروپول ضعیف شود - می‌نویسند:

«ما معتقدیم که دو چارچوب نظری بدیل درون‌تابی در آثار گیرتز و فرانک جنبه‌های گوناگون پدیده‌ی پیچیده‌ای را در اقتصاد پسانقلابی ایران تبیین می‌کنند. قطع فعالیت سرمایه‌ی بزرگ و انحصاری، که بسیاری از آنها پیوندهای قوی با سرمایه‌ی خارجی داشتند، و گسست‌هایی در پیوندهای اقتصادی بین‌المللی در اقتصاد ایران می‌توانست برای مؤسسات کوچک‌تر و بومی در درون اقتصاد ایران فضای تنفسی ایجاد کند (به تعبیر فرانک). با وجود این، اخلال در عملکرد بازار، ناتوانی در تسهیل روند بازتولید، حتی ستیزه‌جویی اولیه‌ی آن با مؤسسات خصوصی، و جو کلی عدم امنیت سرمایه و مالکیت خصوصی همگی موجب قطع فعالیت سرمایه‌ی بزرگ و وابسته‌ی خارجی شد. ولی، در این فرایند، سرمایه‌های متوسط و بومی نیز از این آسیب برکنار نبودند. به‌علاوه خیلی زود مؤسسات انحصاری که از کار افتاده بودند به تصاحب و تحت کنترل بنیادهای دولتی و فرادولتی درآمدند، سلطه بر اقتصاد را از نو به دست آوردند، در این شرایط، انگیزه‌ی اولیه برای گسترش مؤسسات کوچک و بومی کاهش یافت.

از این رو، ما عقب‌نشینی سرمایه و تضعیف مناسبات سرمایه‌داری تولید را در دوره‌ی پسانقلابی مشاهده می‌کنیم. روی دیگر سکه گسترش تولید خرده‌کالایی بود. تزریق مبالغ هنگفت درآمدهای نفتی در اقتصاد از رهگذر سازوکارهای توزیعی دولت، شرایط گنده‌زا و خصلت‌ناپایدار «درون‌تابی ساختاری» را طولانی کرد.» (صص ۷۲-۷۳)

درون‌تابی یا درون‌پیچی (involution) اصطلاحی است کار بسته در ریاضیات، زیست‌شناسی و پزشکی، روان‌شناسی، مردم‌شناسی و اقتصاد سیاسی توسعه و عقب‌ماندگی. مشترک میان همه‌ی شکل‌های کار بست اصطلاح، اشاره به نوعی حرکت به درون، بازتاب در درون خود، ثابت ماندن در یک مرحله و نوعی گسترش، تشدید و حجم‌یابی در آن است. به نظر می‌رسد که سهراب بهداد و فرهاد نعمانی آن را به صورت بقا و رشد از طریق خوردن گوشت پیکر خود در نظر می‌گیرند. ابهام به «درون» برمی‌گردد، درونی که در خود می‌پیچد. طبیعتاً اگر حوزه‌ی درون را محدود در نظر بگیریم، فوراً بحرانی را پیش‌بینی می‌کنیم ناشی از رسیدن به حد. اما لازم است درون را وسیع در نظر بگیریم و نه چندان بسته: ایران کشور بزرگ پرجمعیتی است، گسترش بازار و تولید در سطح خرده‌بورژوازی به صورت موج‌های پیاپی پیش می‌رود. همه‌ی روستاها را هم در برمی‌گیرد. ما شاهد افزایش تولید کشاورزی و بسط مناسبات پولی-کالایی میان شهر

رشد سطحی رشد در مناسباتی بوده که لزوماً با دخالت حاکمیت در شکل مطیع‌ساز همراه نمی‌شده است. با این‌که جدایش و استقلال نسبی زیرسیستم اقتصاد منوط به پیشرفتگی انباشت سرمایه است، اما رشد سطحی به شیوهی خود جدایش را تقویت می‌کند. در جریان این شیوهی رشد شبکه‌ای تشکیل می‌شود از انواع کارگاه‌ها و بنگاه‌های ریز و متوسط خدماتی و کاسب‌کار که خودپو هستند و دولت نمی‌تواند آنها را مدیریت کند، نه با فرمان سیاسی و نه با اهرم‌های اقتصادی‌ای که در دست دارد.

### ■ دوباره درباره‌ی جدایش سیستمی

جدایش زیرسیستم اقتصاد از مسیر خُرده‌تولیدی و خُرده‌فروشی تا حدی جبران‌کننده‌ی تأثیر سیستمی دولتی شدن اقتصاد در مداری فراتر از دوره‌ی پیش از انقلاب شد. پس از انقلاب بنگاه‌های دولتی و فرادولتی بخش بیشتری از بودجه‌ی نفت و قدرت تولید و خرید و فروش را در اختیار گرفتند. منظور از بنگاه‌های فرادولتی، بنگاه‌هایی هستند که به بورژوازی شخصانی تعلق ندارند اما زیر کنترل دولت در معنای کابینه‌ای-اداره‌ای هم نیستند. بنیادهای دینی، مؤسسه‌های اقتصادی زیر کنترل رهبر نظام و همچنین بنگاه‌های اقتصادی نظامیان از این دسته هستند. محمدرضا شاه در پایان کار خود با شوک فرمان‌ناپذیری اقتصاد از فرمان‌های ملوکانه مواجه شد. جمهوری اسلامی بی‌توجه به بحران اقتصادی‌ای که از عامل‌های انقلاب بود مبنای کار را بر فرمان‌پذیری اقتصاد گذاشت و به این خاطر همه‌ی اهرم‌های درشت را در دست خود گرفت. اما بحران‌های پیاپی نشان دادند که اقتصاد فرمان‌پذیر نیست. تنگناهای حاصل از تحریم‌ها اقتصاد را سرکش‌تر کرد. جدایش سیستمی اقتصاد پیش رفته است، آن هم نه به شیوه‌ی معمول در کشورهای پیشرفته.

اما فرهنگ: فرهنگ در جامعه‌ی مدرن، نه یک زیرسیستم، بلکه یک افق متحرک معنایی جایگاهی (بسته به جا، بسته به گاه - زمان‌مند، مکان‌مند) است؛ مرکز ندارد؛ در این جا و آن جای آن می‌توان موج راه انداخت اما آن را به هر سو نمی‌توان کشید. آنچه هدایت‌شدنی است شاید یک

---

و روستا و مناطق مختلف هستیم. تزریق پول از طریق دولت و سرمایه‌گذاری‌های نهادهای فرادولتی به موج‌های بسط مناسبات سرمایه‌دارانه نیرو می‌دهند. تشدید تحریم‌های اقتصادی آمریکا در دوره‌ی ریاست جمهوری ترامپ از قدرت دولت برای نیرو دادن به موج‌های بسط کاست، اما بازتابیدن به درون به حد خفه شدن نرسید، چیزی که انتظار «فشار حداکثری» و «اشنگتن بود». «درون» افزون بر رشد ناشی از گسترش در سطح و در عمق همواره راهی هم به بیرون پیدا می‌کرد. گسترش عمقی اگر چه به صورت انباشت سرمایه که چرخه‌های باثبات و فرارونده‌ای باشد نبوده، اما در همان شکل خُرده خود در مجموع از نظر موردی پرشمار و دارای حاصل کلان بوده است. مجموعه‌ی مشاهده‌ها و بررسی‌ها نشان می‌دهند تولید خرد و متوسط و تأثیر کاسبی‌ها در شکل‌های نوظهور و سنتی را باید جدی گرفت. ظرفیت درون برای پیچیدن در خود بالاست.

جا در یک گاه باشد، اما فرهنگ به صورت وجودی فرهنگ‌ها در جایگاه‌های مختلف است. زیرسیستم سیاست نمی‌تواند سلطه‌ی خود را به همه‌ی جایگاه‌ها گسترش دهد. حتا آنچه فرهنگ مسلط خوانده می‌شود و نوعی میانگین است که در بینش و منش پیرامون مرکزهای قدرت جلوه‌گر است، بیشتر از آنکه سلطه‌پذیر باشد، سلطه‌گر است.

پس از انقلاب ماجرای اقتصاد در حوزه‌ی فرهنگ در معنای افکار عمومی تکرار شد. شاه گمان می‌کرد که می‌تواند ذهن مردم را زیر کنترل خود درآورد و از این رو فرمان به تشکیل حزب واحد رستاخیز داد. با وجود این‌که همه‌ی اهرم‌های اصلی رسانه‌ای را در اختیار داشت و تیغ سانسورش همواره تیز بود، در آغاز دهه‌ی ۱۳۵۰ در اوج اختناق با کنترل‌ناپذیری فرهنگ مواجه شد. فرهنگ شاه‌ساخته به گوشه‌ای رانده شد و از پس مقابله با انقلاب برنیامد. ادعای حاکمیت جدید اساساً حاکمیت بر فرهنگ بود. با بستن رسانه‌های مستقل، برقراری سانسور شدید و اقدام‌هایی چون انقلاب فرهنگی این بار تلاش برای کنترل همه‌ی عرصه‌های فرهنگ شدت بی‌سابقه‌ای یافت. اما فرهنگ از اقتصاد هم فرمان‌ناپذیرتر است. فرهنگ یک زیرسیستم معین نیست، به‌عنوان کثرت وجود دارد. فرهنگ‌ها فروکاستنی به یک فرهنگ زیرکنترل نیستند. نهادهای فرهنگی را می‌توان کنترل کرد، اما دامنه‌ی تأثیر و مضمون و جهت تأثیر آن‌ها را نه. دانشگاه نمونه‌ی بارزی از تلاش بی‌فراجم برای اعمال سلطه‌ی کامل است. وحدت حوزه و دانشگاه، که هدف انقلاب فرهنگی بود، متحقق نشد. دانشگاه مدام سرکشی نشان داد.

رسانه‌های جدید، فرهنگ در واقعیت کثیر آن و افکار عمومی را کنترل‌ناپذیرتر کردند. رسانه‌های خرد انحصار رسانه‌ای دولت را درهم‌شکسته‌اند. دولت می‌خواهد نظارت کند، اما این رسانه‌ها هستند که بر او نظارت می‌کنند. حاکمیت در مسابقه‌ی نظارت باخته است.

دین یک زیرسیستم است و با مشخص شدنش به‌عنوان نهاد دین است که توانسته به ایدئولوژی نو و اسباب حکومتگری تبدیل شود. اما این توانایی ناشی از تشخیص، نقطه‌ی ضعف آن نیز هست. فرق‌گذاری میان دین ما و دین آنان، و انگشت‌نما کردن آن چیزی که کیش آنان است، دین حاکم را در موضع ضعف قرار داده است. نوعی فرق‌گذاری در دوره‌ی پیشامدرن میان دین ما و دین فقیهان وجود داشته که اکنون میراث خود را در اختیار فرق‌گذاری جدید گذاشته است.

زیرسیستم مهم دیگری که در بحث جدایش سیستمی قابل ذکر است، حقوق است. در دوره‌ی پس از انقلاب جدایش یافتن آن و انکشاف فرهنگ آن به سطح و کیفیت بی‌سابقه‌ای رسید. پویای اجتماعی بر اختلاف‌ها افزود و چون افق انتظار غالب در جامعه حل منازعات بود، گفتمان حقوقی پویا گردید. ادعای برحق بودن و به‌حق رفتار کردن حاکمان، پرسش از حق را در میان مردم رواج داد. در گفتار روزانه و در رسانه‌ها به‌تدریج مفهوم‌هایی رواج یافت که در دوره‌ی پیش از انقلاب معمول نبودند: قانون، حق. اشاره به حقوق من و ما در برخورد با مأموران دولت امری عادی شد. در

میان مخالفان حکومت هم به تدریج گفتار حقوقی رواج یافت. سلطنت طلبان هم دیگر از قانون مشروطه و حقوق ملت سخن می گویند. حقوق بشر یکی از رایج ترین مفهومیها در رسانههاست. قوه قضاییه، جایی است که زیرسیستم سیاست و زیرسیستم حقوق جفت هم می شوند. این نهاد حکومتی، بر این گمان است که کلیت نهاد حقوق را نمایندگی می کند و بر فراز آن ایستاده است. اما خود را مدام در جایگاهی می نشاند که باید در مورد کردارش پاسخ بدهد. هرگاه رویارویی با این قوه و کلاً با حاکمیت شکل حقوقی به خود می گیرد، زیرسیستم حقوق تشخص خود را نشان می دهد. این تشخص، از نشانه های مهم مدرن شدن جامعه ایران است. جامعه ای امروز از این نظر نسبت به دوران سلطنت بسی مدرن تر شده است.

اما سیاست هم خود از نظر جدایش سیستمی در جامعه ای مدرن یک زیرسیستم است، اگر چه بلندمرتبه تر از همه می نماید و هدایت و مدیریت عمومی را بر عهده دارد. آنقدر در ایران داخل و خارج از سیاست و دولت صحبت می شود که این گمان ایجاد می شود که اینها تعیین کننده ای همه چیزند. تحلیل حاکمیت اسلامی به عنوان نظامی تمام خواه (توتالیتر) کوششی است برای توضیح این تعیین کنندگی. خود حاکمیت هم چنین جلوه می دهد که گویا مرزی با جامعه ندارد و تمامیت جامعه را نمایندگی و آن را در راستای صراط مستقیم هدایت می کند. اما دستگاه حاکم هر روز درمی یابد که حتا نمی تواند نهادهای زیر مجموعه ای خود را به خط نموده و کارکردشان را طبق فرمایش تنظیم کند. اشاره به «اینها» یعنی حاکمان، مرزکشی با این دسته، و حتا ستایش از آنان همه حاکی از جدایش هستند: جدایش زیرسیستم سیاست. سلطان هیچگاه در ایران این سان برهنه نبوده، چه در داخل چه در خارج. حزبهای سیاسی هم برهنه شده اند. مشکل دولت و سیاست معطوف به آن اکنون این است که هر چه بیشتر خود را در هدایت موفق و خوشبخت بداند، بیشتر دچار بدبختی پاسخگویی می شود. شاهان قدیم هر چه می خواستند لاف می زدند و اطرافشان پر از کسانی بود که در مدیحه ها درباره ی آنان گزافه می یافتند، بی آنکه با تمسخر و انتقاد مواجه شوند.

جدایش سیستمی تأثیر متناقضی بر گسستگی های اجتماعی دارد. از یک طرف گویا از بار جدایشها در محور افقی ماتریس اجتماعی می کاهد، چون از افراد هویت زدایی می کند؛ چنان که به نظر می رسد که فرد هویت ثابتی ندارد: بسته به این که در کدام زیرسیستم قرار گیرد، موضعش عوض می شود: مثلاً با قرار گرفتن در زیرسیستم دین نگاه مثبتی به حاکمان پیدا می کند، اما در حوزه ای اقتصاد به شدت ناراضی است، و در حوزه ای سیاست می کوشد هر دو دید را لحاظ کند. این هم ممکن است که به خاطر تبعیض های قومی و دینی با رژیم ناسازگار باشد، اما به لحاظ اقتصادی سازگار. گرایش های قرار گرفتن در زیرسیستمها ممکن است به گونه ای با هم جمع شوند که فرد با حاکمیت همسو شود یا در عوض ناهمسو، و یا گاهی به این اعتبار همسو و به آن اعتبار ناهمسو. در پایین و بالای ماتریس اجتماعی کم تر با تناقض های ناشی از جدایش سیستمی مواجه هستیم.

تناقض‌ها بیشتر در میان طبقه‌ی میانی جامعه خود را نشان می‌دهند. پدیده‌ای که به عنوان دورویی می‌شناسیم، این‌که مثلاً فرد به لحاظ اقتصادی از وضعیت موجود نفع می‌برد اما در خلوت به برپاکنندگان وضعیت به شدت انتقاد می‌کند، تفسیرشدنی است به‌عنوان جلوه‌ای از اثر جدایش سیستمی: فرق می‌کند این‌که فرد در کدام زیرسیستم باشد.

جدایش سیستمی در همه جا با اغتشاش دید و ابهام در تحلیل جایگاه به طور کلی و جایگاه خود سوژه است، سوژه‌ای که اکنون در ساحتهای مختلف نقش‌های مختلفی ایفا می‌کند. دیگر به سادگی نمی‌توانیم از یک هستی اجتماعی سخن گوئیم، با وجود آن‌که اقتصاد در شکل‌گد دو ارزشی «داشتن-نداشتن» همچنان نقش تعیین‌کننده‌ای در «بودن-نبودن» ایفا می‌کند. وقتی نداریم، حق کم‌تری داریم، و کم‌تر برخوردار می‌شویم از مسکن مناسب، از بهداشت، از تحرک، از فراغت، از امکان‌های فرهنگی و نظایر این‌ها. ساحتهای مختلف، دیدن ارتباط میان «داشتن-نداشتن» و (برخودار) «بودن-نبودن» را مشکل‌تر کرده است.

در ایران جدایش سیستمی با اغتشاشی همراه است که در تحلیل وضعیت ویژه‌ی نظام سلطه‌ی فعلی به تزویج زیرسیستم‌های دین و سیاست برمی‌گردد. از طریق این تزویج میان دین و اقتصاد هم جفت‌بندی‌ای برقرار شده که باعث گردیده سکه‌ی دین اعتبار اقتصادی خاصی بیابد. دین-داری داشتن چیزی است؛ از این داشتن مال-داری و صاحب-منصبی هم حاصل می‌شود. به همین سان زیرسیستم حقوق دچار مزاحمت است. بقیه‌ی زیرسیستم‌ها هم در پویش خود با تحکم و دخالت‌های اغتشاش‌آفرین همراه هستند. بی‌سامانی به تصاحب‌گری و غارت میدان داده و بر شدت بهره‌کشی افزوده است.

## ■ بالا رفتن نرخ استثمار

نوع بسط مناسبات سرمایه‌دارانه‌ی پس از انقلاب در شکل بنگاه‌های کوچک (کارگاه، شرکت‌های خدماتی و نظایر این‌ها) با بالا رفتن نرخ استثمار همراه بوده است.<sup>۱</sup> بخش بزرگی از کارگران کارگاه‌ها و شرکت‌های کوچک و متوسط به تدریج از شمول قانون کار خارج شدند و از داشتن قرارداد کار بی‌بهره. هم اکنون (اول سال ۱۴۰۰) «۹۶ درصد کارگران کشور، [اداری] قرارداد موقت

<sup>۱</sup> از این نظر نوع طرح مسئله‌ی «درون‌تابی» در نزد کلیفورد گیرتز به وضعیت ایران نزدیک‌تر است. او اصطلاح «درون‌تابی» را به کار گرفته برای توصیف مرحله‌ای از اقتصاد سیاسی کشت برنج در منطقه‌ای در اندونزی، که در آن اضافه‌تولید نه با تغییر در سیستم مثلثا با به کار گرفتن ابزار بهتر و بهبود شیوه‌ی کشت و برداشت، بلکه تنها با شدت بخشیدن به استثمار نیروی کار میسر شده است؛ ساختار ثابت مانده، و فشار برای افزایش تولید به نیروی کار وارد شده است. بنگرید به:

هستند و بیش از ۷۰ درصد کل کارگران، حداقل‌بگیر محسوب می‌شوند.<sup>۱</sup> شکل روابط کاری کارگاه‌های کوچک و زیرزمینی به قاعده تبدیل شده و به بنگاه‌های متوسط و حتا تشکیلات دولتی مثل شهرداری‌ها هم سرایت کرده است. بخش مهمی از استثمار نیروی کار توسط شرکت‌های پیمانکار نیروی انسانی انجام می‌شود. کارگران مهاجر که عمدتاً از افغانستان هستند، در مناسبات کاری در قعر بی‌حقوقی قرار دارند. کار خانگی در شکل تولید محصول‌هایی برای فروش در خیابان و در مترو یا در مغازه‌ی فرش‌فروشی و نظایر اینها هم در رده‌ی پایین بی‌حقوقی است و بسی دور از وضعیتی است که بتوان آن را خویش‌فرمایی خواند.

تنش‌های خارجی حکومت، بی‌کفایتی و فساد درونی آن، و از طرف دیگر فشارهای تحریمی از بیرون همه در جهت ورشکندادن اقتصاد ایران عمل کرده‌اند. یک نیروی جبران در برابر همه‌ی عامل‌های منفی وجود دارد و آن همانا نیروی کار در ایران است. مدام بر میزان بهره‌کشی از نیروی کار افزوده شده تا نظم موجود ادامه یابد. طبقه‌ی متوسط هم نقش مهمی در تداوم این نظم دارد. وضعیت در ایران چنان است که هر گونه بهره‌وری از امتیاز در ماتریس اجتماعی به قیمت تشدید بهره‌کشی و تبعیض تبدیل می‌شود. چیزی را داشتن، اگر ملازم با گرفتن آن از دیگری نباشد، معنایی که می‌یابد در تقابل با موقعیت کسی است که ندارد، ندارد نه فقط آن چیز را، بلکه حداقلی را برای زیست.

از ویژگی‌های نظام سلطه در ایران تشدید بهره‌کشی و در همان حال محو بودن چهره‌ی بهره‌کشان و گم شدن آنان در شبکه‌ای پیچیده است. رابطه‌ی کارگر-سرمایه‌دار معمولاً به صورت یک رابطه‌ی روشن و شخصانی نیست. از قرارداد موقت، نه فقط کارفرما، بلکه بیمه‌ها هم سود می‌برند. دولت از زیر بسیاری از تعهدات تأمین اجتماعی و بیمه‌ی بیکاری شانه خالی می‌کند. تازه ممکن است کارگر را یک بنگاه دیگر به بنگاهی که در آن کار می‌کند اجاره داده باشد. افزون بر این توده‌ی عظیمی از نیروی کار به صورت خویش‌فرمایی کار می‌کنند، مثلاً به عنوان دستفروش. ارزش نیروی کار او را شبکه‌ای می‌رباید که چهره‌ی شخصانی روشنی ندارد. در مورد کولبران و سوخت‌بران نیز چنین است. سهم اصلی رنج آنان نصیب کسانی در این سو یا آن سوی مرز می‌شود که معمولاً چهره‌ی شان پنهان است.

<sup>۱</sup> [خبرگزاری ایلنا، ۶ فروردین ۱۴۰۰](#). البته ارقام متفاوتی در این زمینه عرضه شده. آنچه مسلم است درستی درصدها است.

## ■ طبقه‌ی حاکم

انقلاب را فاضلان قدیم به سوی برقراری نظام فضلی مطلوب‌شان سوق دادند: امتیازوری جدید پاسخ به مسئله‌ی انتگراسیون شد. امتیازور شد معموم در برابر مکلا، مرد در برابر زن، شیعی در برابر سنی، دین‌مدار در برابر سکولار، سنتی‌مآب در برابر متجدد. اینها تقسیم‌بندی‌هایی هستند که در درجه‌ی نخست در محور افقی ماتریس اجتماعی برقرار می‌شوند و از آن طریق در محور عمودی بازتاب می‌یابند. اکثر تنش‌هایی که به چشم می‌آیند در محور افقی هستند. این امر باعث می‌شود که توجه به محور عمودی که محور طبقاتی است کم شود.

اتفاقی که در محور عمودی می‌افتد به این صورت است: محور افقی تا حد زیادی تعیین می‌کند که چه کسی می‌تواند ارتقای عمودی بیابد. در نهایت دسته‌بندی‌ای صورت می‌گیرد به شکل خودی-غیر خودی. خودی‌ها ارتقا می‌یابند. هر چه به قسمت بالاتر ماتریس می‌رویم، جداسازی خودی-غیر خودی سخت‌گیرانه‌تر می‌شود. این پدیده‌ای شناخته شده در همه‌ی جامعه‌های طبقاتی است که چنان که گفته شد در تئوری اجتماعی از جمله زیر عنوان «گزینش استراتژیک» از آن یاد می‌شود. نظام سلطه جامعه را به یک چشم نمی‌بیند؛ برای ارتقادهی، برای یارگیری و ایجاد پیرامون محافظ، گزینش‌گر است. رژیم را تعیین می‌کند، و از آن طریق رویه‌ها را و گروه‌ها و اشخاص مناسب را.<sup>۱</sup> اهالی هم منفعل نیستند. آنان هم برمی‌گزینند که همسو باشند یا نباشند یا نقشی مرکب را بازی کنند. گزینش‌هایی اتفاقی یا تاکتیکی هستند، اما گزینش‌هایی استراتژیک‌اند. گزینش‌های استراتژیک دوسویه، از بالا و از پایین، به نظم طبقاتی شکل می‌دهند، اما نه به‌عنوان تک‌عامل، بلکه در ترکیب با و بر زمینه‌ی رشد مناسبات سرمایه‌داری و پیشرفت جدایش سیستمی. نظام سلطه با گزینش استراتژیک خودش را بازتولید می‌کند. آنچه بازتولید می‌شود، ساختار، رویه و شأنی است که بودن در آن بودن در طبقه‌ی حاکم است. اگر مراد از گفتن این‌که دولت ابزار دست طبقه‌ی حاکم است این باشد که کمیته‌ی اجرایی سرمایه‌داران بزرگ است، چندان واقعیت را منعکس نمی‌کند، نه تنها در ایران بلکه در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری نیز.

«طبقه‌ی حاکم» مفهومی سیاسی است. طبقه‌ی حاکم طبقه‌ی سیاسی است. بورژوا به اعتبار نظام سلطه که ساختاری سیاسی-اقتصادی-فرهنگی است در طبقه‌ی حاکم قرار می‌گیرد. نظام

<sup>۱</sup> این اثر نقشه‌برداری نهادها و اشخاصی هستند که در نظام اسلامی گزینش استراتژیک شده‌اند و خود گزینش را پیش می‌برند:

Mehrzaad Boroujerdi, Kourosh Rahimkhani, *Post-revolutionary Iran: A Political Handbook*. Syracuse University Press, 2018.

تصویر کامل می‌شود اگر الیت برگزیده و برگزیننده مرتبط با کلیت فضای اجتماعی در نظر آید. گستردگی نسبی یا محدودیت قشر حاکم و منطق برگزیدگی و برگزینندگی آن در قالب ماتریس اجتماعی است که معنادار می‌شود.

سلطه در صورت‌بندی دوره‌ای سیاسی‌اش در دوران مدرن نسبت به دوران‌های پیشین کم‌تر شخصانی است. شخص‌های شاخص رفتنی هستند؛ آنچه ادامه دارد ساختارها و رویه‌ها است.

نظام ولایی نسبت به نظام شاهی با طیف گسترده‌تری از شخصیت‌ها مشخص می‌شود. آنان از میان طبقه متوسط و حتا فرودست آمده‌اند. رابطه‌ی اجتماعی‌شان نسبت به دوره‌ی شاه فعال‌تر و قوی‌تر است و از این نظر نظام ولایی استوارتر از نظام شاهی است. مارکس به‌درستی گفته است: «هر چه یک طبقه‌ی حاکم موفق‌تر باشد در جذب لایق‌ترین مردان از میان طبقه‌ی محکوم، حکومتش پایدارتر و خطرناک‌تر می‌شود.»<sup>۱</sup> در میان چهره‌های نظام افراد اندکی مالک بنگاه اقتصادی در اندازه‌ی متوسط یا بزرگ هستند. آنانی هم که مشهورند به داشتن، چندان جلوه نمی‌فروشند. انقلاب واژه‌ی «سرمایه‌دار» را بدنام کرد. در دوره‌ی پس از پایان جنگ هاشمی رفسنجانی کوشید بار منفی آن را بزداید. ثروتمند بودن خوب و پسندیده اعلام شد. مرحله‌ی چهره‌یابی بورژوازی، یعنی درآمدن از حالت غیرشخصانی شروع شد. خصوصی‌سازی بر آن بود بورژوازی را شخصانی کند. نظام به عنوان جانگه‌دار بورژوازی برآن شد که جاهایی را واگذار کند. روند چندان با موفقیت پیش نرفت. مشکل در خود طبقه‌ی حاکم بود و هست.

طبقه‌ی حاکم تشکیل شده است از این دسته‌ها: دارندگان، مدیران، مجریان، فاضلان و سرانجام چهره‌های پنهان. دارندگان عمدتاً شخصیت حقوقی دارند. مؤسسه‌های دارنده به صورت نهاد دولتی یا فرادولتی دارایی‌هایی هنگفتی عظیمی را در اختیار دارند. کسانی که در رأس این مؤسسه‌ها نشسته‌اند، تصمیم‌گیرنده‌ی اصلی درباره‌ی فرایندهای اقتصادی عمده در ایران‌اند. در کنار یا زیردست این دارندگان مدیران قرار دارند. آنان نیات دارندگان را به برنامه تبدیل می‌کنند. مدیران اجرایی برنامه‌ها را پیاده می‌کنند. حلقه‌ای دیگر فاضلان هستند، دارای عنوان‌های نمادین و برخوردار از فضلی که نظام ولایی فضیلت خود را در آن می‌بیند. اشراف روحانیت در این دسته قرار دارند. در رأس مؤسسه‌های دارنده معمولاً فضلا نشسته‌اند. یک قشر با شخصیت‌ها و ساختار مافیایی هم وجود دارد. کار افراد این دسته غارت به صورت خلاف قاعده‌ی دیوانی و بزند و دررو است. آنان در پیوند نزدیک با دسته‌های رسمی هستند. یگانگی شخصانی هم امری معمول است. یعنی یک نفر مدیر یا مجری رسمی است، در همان حال مشغول غارت به نفع خود.

پیش‌تر «رژیم» را تعریف کردیم به عنوان شیوه‌ی حکمرانی. در مبحث طبقه‌ی حاکم مقوله‌ی رژیم تعریف‌شدنی است به عنوان شیوه‌ی دسته‌بندی، تقسیم‌کار، چهره‌نمایی و منش بیرونی این طبقه. پس از دوره‌ی گذار نخستین، سه نوع رژیم را تجربه کرده‌ایم:

<sup>۱</sup> K. Marx, Kapital III, MEW 25, 614.



- رژیم هیئتی: طبقه‌ی حاکم ساختار و رفتار یک هیئت سینه‌زنی را دارد. ظاهراً اخوت برقرار است، روابط مراتب ولایی را دارد، به نظر همه چیز بی‌نظم می‌آید اما کارهای اصلی آن چنان که باید پیش می‌روند.
- رژیم باتدبیر: طبقه حاکم می‌کوشد روند امور را اصلاح کند و با مدیریت بهتر چرخ امور را بچرخاند.
- رژیم مصلحت‌گرا: طبقه‌ی حاکم می‌کوشد شرایط داخلی و خارجی را در نظر گیرد. به جامعه و نیازهای آن در محاسبات خود توجه دارد و از این نظر در اصلاح امور می‌کوشد.

دوره‌ی احمدی‌نژاد نمونه‌ی یک رژیم هیئتی است. مکتب تدبیر را رفسنجانی گشود. حسن روحانی از شاگردان آن است. اصلاح‌طلبان طرفدار رژیم مصلحت‌گرا هستند.

رژیم‌های دیگری هم قابل تصور هستند. **regime-change** لزوماً برابر با سرنگونی نیست. یک حالت، رژیم نظم‌دهنده است که مشقت محکم را به کار می‌گیرد تا جامعه را سر جایش بنشاند و در ضمن در طبقه‌ی حاکم نظم برقرار کند. ممکن است نسخه‌ی دیگری از رژیم باتدبیر سر کار آید که هم مقتدر باشد هم مصلح. در حال حاضر **regime-change** محتمل‌ترین تحول سیاسی است. ممکن است اتفاقی بیفتد در جهتی پیش‌بینی نشده. تغییر رژیم با شگفتی همراه است. اما مسئله‌هایی که طبقه‌ی حاکم در برابر خود دارد، روشن هستند. یکی از مسئله‌ها این است که دولت جانگه‌دار بورژوازی چگونه جاها را به بورژوازی شخصانی واگذار کند. یکی دیگر از مسئله‌ها رابطه با غرب است. مسئله‌ی اساسی دیگر چگونگی لحاظ کردن منافع «آقایان» و «آقازاده‌ها» است به گونه‌ای که از انباشت نهراسند و مالکیت‌شان بر آنچه تصاحب می‌کنند تضمین شده باشد.

اکنون حاکمیت در حال دگرگونی است. بر همه‌ی جناح‌ها روشن شده که به شیوه‌ی موجود نمی‌توان کارها را پیش برد و بقای نظام را تضمین کرد. یک تغییر نسلی هم به جریان افتاده است. مضمون درگیری جناح‌ها به صورت آشکارتری نبرد بر سر تصاحب است، تصاحب مقام‌های کلیدی و کلیدهای مخازن دارایی‌ها. دعوا بر سر چگونگی **regime-change** است. این تحول از منطق تضادهای درونی نظام و بن‌بست‌های آن ناشی می‌شود. حتی اگر آمریکا از بیرون حمله می‌کرد، باز **regime-change** اتفاقی درونی بود، نه تغییری مکانیکی، به صورت جایگزینی یک بسته به جای یک بسته‌ی دیگر؛ چیزی که طبقه‌ی حاکم بدیل انتشارش را می‌کشد و می‌کشد.

سخن بر سر طبقه‌ی حاکم ناتمام می‌ماند اگر دسته‌ی بدیل را نادیده گیریم. اینان ساکن‌اند در واشنگتن و اطراف آن، در لوس آنجلس، در آلبانی و جاهای دیگر در اروپا، و ارتباط‌هایی با عربستان و اسرائیل و امارات دارند. آنان به‌ویژه در دوره‌ی ترامپ این گمان را در ذهن خود و مخاطب‌شان می‌پروراندند که به‌زودی با یک حمله سریع آمریکا طبقه‌ی حاکم فعلی حذف شده و خودشان می‌آیند و جای حذف‌شدگان را می‌گیرند. اما در مقایسه با طبقه‌ی حاکم در زمان شاه طبقه‌ی

حاکم ولایی بسیار استوارتر و مصمم‌تر است. آن را نمی‌توان کند و دسته‌ای از گروه *آلترناتیو* را به جای‌شان نشانند. حالت قدرت‌گیری یک دسته‌ی کاندیدای نشست بر جای طبقه حاکم بعید است، اما بعید نیست که نوعی *regime-change* پیش آید که بخشی از این بدیل‌ها به استقبال آن بروند.

طبقه‌ی حاکم بدیل، مکمل طبقه‌ی حاکم مستقر است از این نظر که توهم می‌پراکند و مانع درک اساس طبقاتی نظام می‌شود. نظام را به عده‌ای اشخاص تقلیل می‌دهد و بر روی مضمون اجتماعی مبارزه‌ی مردم خاک می‌پاشاند.

### ■ ماتریس سیاسی و سیاست ستیهند

ابتدالی که طبقه‌ی حاکم بدیل در فرهنگ سیاسی می‌پراکند، از نقاط قوت طبقه‌ی حاکم مستقر است که هر چه بیشتر پایگاهش را در میان گروه‌های فقیر از دست می‌دهد، استواری آن بیشتر مدیون همدستی و فساد و ابتذال در میان قشرهای برخوردار می‌شود.

اکنون دیگر مثلث سرنوشت موضوعیت خود را از دست داده است. در گذشته هم، سنت‌گرایان و تجددگرایان دو مجموعه‌ی منسجم نبودند. جریانی از این و جریانی از آن در برابر شاه قرار گرفتند و فضای سیاسی را به دست گرفتند. برای آن‌چه در سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷ رخ داد، تمرین و تدارک طولانی وجود داشت. در سال ۱۳۸۸ در جریان جنبش سبز فرزندان خانواده‌های سنتی، و بخشی از رهروان قدیم «خط امام» در کنار جمعیتی از بخش متجدد جامعه دوشادوش شدند. این‌جا دیگر ائتلاف سنتی-متجدد در کار نبود؛ دیگر از آن نوع همراهی نبود که در همان دوره در جریان بهار عربی در صف‌آرایی مردم در برابر حکومت‌های فاسد و مستبد در برخی کشورهای عرب دیده می‌شد و یادآور مثلث سرنوشت در انقلاب ایران بود.

کلاً می‌توانیم بگوییم که در ایران بسته‌های بزرگ هویتی تجزیه شده‌اند و دست‌کم دیگر دور شده‌اند از آن حالتی که گمان رود به صورت یکپارچه عمل می‌کنند. جدایش‌های طبقاتی، جدایش‌های سیستمی هم‌بسته با پیوند ساختاری در میان همه‌ی اهالی، تحول فرهنگی و رشد فردگرایی در پیوند با این تحول‌ها، گسستگی‌ها و پیوستگی‌های تازه‌ای ایجاد کرده‌اند.

تحلیل واقعیت مستلزم تجزیه‌ی آن است. تجزیه با کمک مقوله‌هایی صورت می‌گیرد که کارشان تبیین و متمایزکنندگی است: این در برابر آن، و این در تمایز با آن. هرگاه واقعیت اجتماعی تغییر کند و ما همچنان از مقوله‌های پیشین استفاده کنیم، در فهم روندها و گرایش‌های جدید و اکتونوی درمی‌مانیم. سنتی-متجدد از دوگانه‌هایی است که باید در نحوه‌ی کاربست‌شان تجدید نظر شود. «سنتی» تجزیه شده و تنها در شکل خاص محدودی گذاشتن آن در برابر متجدد بازنمای جنبه‌ای

از واقعیت است. متجدد هم دیگر اشاره‌گر به یک کلی مشخص نیست. کلیت پیشین حاوی بسته‌هایی است که کنار هم دیدن آن‌ها دیگر چیز مهمی در واقعیت به ما نمی‌گویند. این که سنت‌گرایی دیگر بار قبلی خود را ندارد، خودبه‌خود چیزی درباره‌ی اینکه دیانت در ایران زوال یافته نمی‌گوید. امر مسلم تغییر نحوه‌ی دیانت است: گذار از تقید جمعی به باور فردی و از رهگذر بریدن از جماعت و سر پیچدن از ولایت و تقلید، بریدن از دین یا دیزاین یک باور دینی برای خود. سنت‌گرا اینک عنوانی مبهم است؛ حکومت دینی و اختراع مداوم سنت در هر دو روایت «اسلامی» و «ایرانی» آن، بسته‌ی سنت راه، که در اصل هم منسجم نبود، تجزیه کرده است. سنت‌گرا در مفهوم پشتیبانی از دولت دینی به معنای پشتیبانی ایمانی از همان امتیاز فضلی است که از دین-داری امتیازوری می‌سازد. ترکیب این نوع سنت‌گرایی با اقتدارگرایی رادیکال مشخصه‌ی جریان افراطی اسلام سیاسی است.

تجددگرایی قبلاً با موضع‌گیری‌هایی در برابر مسئله‌های معینی و نوعی نگاه و سلیقه و رفتار مشخص می‌شد. آن منش‌ها و پسندها بعضاً عمومیت یافته‌اند و همچنین خود تغییر کرده‌اند. هر روز چیز جدیدی می‌آید. انبوه بودن و متنوع بودن آن‌ها دیگر از گرایش به آنچه جدید است، معنای متمایزکننده‌ی گذشته را گرفته است. مسئله‌ها هم متنوع شده‌اند و موضع‌گیری در برابر آنها هم تنوع یافته‌اند.

اکنون بیش از گذشته روشن است که در جایی سنت‌گرایی و تجددگرایی به هم می‌پیوندند: آنجا محافظه‌کاری ایرانی است. محافظه‌کاری محدودیت بینش و منش بخشی از متجددان را هم نشان می‌دهد. محافظه‌کاری شکلی از پدرسالاری و ولایت‌محوری است:

- پدرسالاری در عرصه‌ی دولت (ولی‌ای به عنوان شاه یا فقیه، یا شاید در آینده به صورت شورایی از مجتهدان با عملکردی در پشت صحنه، و همچنین یک سردار متدین مقتدر مدبر)،
- پدرسالاری در عرصه‌ی اقتصاد (دولت به‌عنوان پشتیبان انباشت، رانت ویژه‌ی محافظی در بازار در تجارت، سلطه‌ی نهادها و تشکل‌های متکی بر دولت در تنظیم رابطه‌ی سرمایه‌دار با کارگر)،
- پدرسالاری در عرصه‌ی سامان اجتماعی (نظم انتصابی، انتظام دادن جامعه با کانون‌های اقتدار متکی بر دین یا متکی‌شونده به دین از طریق فرهنگ «ملی»)،
- پدرسالاری در عرصه‌ی فرهنگ (اعمال ولایت برای حفظ پاکیزگی و غیرت ملی)،
- پدرسالاری در عرصه‌ی گفتمانی (غالب کردن ابرروایت‌هایی چون تشیع، اسلامیت و ایران‌شهر)،
- و در آخر، اما در اصل در جایگاه مقدم: در عرصه‌ی حقوق زن (حفظ اعمال ولایت مردانه در خانواده، جامعه، اقتصاد و فرهنگ).

در برابر محافظه‌کار، پیشرو قرار می‌گیرد: کسی که نمی‌خواهد وضع موجود حفظ شود، دست کم در این یا آن عرصه. محافظه‌کار طرفدار یک نظم امتیازی است، پیشرو مخالف آن است. همه‌ی متجددان پیشرو نیستند.

برای توصیف ماتریس سیاسی دوگانه‌ی محافظه‌کار-پیشرو مناسب است، اما لازم است دوگانه‌های دیگری را هم وارد کنیم: تبعیض‌گرایی-عدالت‌خواهی، اقتدارگرایی یا مهارگری-آزادی‌خواهی، ناروادار-روادار یا خودمحور-همزیست‌گرا. به‌عنوان دوگانه‌ها باید نگاه به محیط زیست را هم افزود: زیست‌بوم‌ناپا-زیست‌بوم‌پا یا سبز. چپ در معنایی تحول‌یافته و آموخته از تجربه‌ها، جمع طرف‌های چپ این دوگانه‌ها است.

بسته‌های اجتماعی درشت گذشته اجازه‌ی توصیف ماتریس سیاسی را به این شکل ریزنگر نمی‌دادند. مبنای اصلی نگرش به ماتریس سیاسی دوگانه‌ی مردم-دولت بود. سنت‌گرا-تجددگرا هم خود بسته‌های درشت بی تفکیک درونی بودند. اما اکنون دیگر بعید است که مجموعه‌های نامنسجمی چون بخش سنت‌گرا و بخش متجدد به آن شکلی از نمایندگی و طرح آرمان و شعار برسند که بخش فعال آنان فضای سیاسی را به دست گیرند و در نهایت بتوانند سوژه‌ای به نام مردم را شکل دهند که یکپارچه قیام کند. این‌که دوباره سوژه‌ی مردم با آن وسعت و با آن قدرت سربرآورد، جای شک وجود دارد. همان عامل‌هایی که نارضایتی و طغیان را برمی‌انگیزد، ممکن است این بار در جهت تراکم عمل نکند. گسستگی و شکاف حرکت ایجاد می‌کند، اما این بار نیروی غلبه بر تبعیض و تفریق شاید به تجمیع جنبشی راه نبرد. طبقه‌ها و گروه‌های اجتماعی بسیار بیشتر از گذشته به منافع خود آگاه شده‌اند، مخاطره نمی‌کنند و از توکل کردن می‌پرهیزند. جدایش‌های طبقاتی، سیستمی و ژرفش جدایی‌ها بر روی محور افقی، یعنی میان پایگاه‌ها، رسته‌ها و «هویت»‌ها، همه از احتمال تکرار صورت‌بندی «همه با هم» می‌کاهند. این امر هم ضرر دارد هم فایده. ضرر آن طولانی شدن روند تحول و حتا فرسایشی شدن آن است، فایده‌ی آن جلوگیری از تکرار تجربه‌های تلخ «همه با هم»‌هایی است که در نهایت به ضرر توده‌ی اصلی همگان شده است.

جنبش، اقتصاد خود را دارد. نیاز به منبع دارد، آن‌چنان که گفته شد، منبع تشکیلاتی، فکری، رسانی و نمادها و شکل‌های اجرا برای حضور در خیابان، برای کنار هم قرار گرفتن تن‌ها و تنومند شدن. مسئله، انبوهی متأثر از آن، و حقانیت در دادخواهی، به خودی خود الزام‌های اقتصاد جنبش را برآورده نمی‌کنند. این‌جا به خوبی دیده می‌شود که نفس تفریق و گسستگی (disintegration) جنبش‌برانگیز نیست، چون ممکن است در سیاست و فرهنگ به گونه‌ای بازتابد که هم‌افزایی جنبشی را سخت یا حتا ناممکن کند.

موقعیت دوره هم برای تشخیص منطق جنبش اجتماعی مهم است. در طبقه‌ی حاکم نبردی در جریان است بر سر تصاحب. به دلیل دگرگونی نسلی، بحران مدیریتی و برنامه‌ریزی، و همه‌ی این‌ها

در ترکیب با وضعیت بد اقتصادی، در گیر بودن در یک فضای تنش آلود منطقه‌ای و بین‌المللی و رویارویی با نارضایتی عمومی در جامعه، به فکر تغییر در تنظیم امور هستند، چیزی که ممکن است در حد **regime-change** باشد و به صورت زنجیره‌ای به دگرگونی‌های دیگر راه برد.

بحران اقتصادی ناشی از فشار تحریمی و فساد و سوءمدیریت کاسته است از میزان ورودی به بودجه‌ی دولت و ثروت عمومی‌ای که بخش عمده‌ی آن نصیب امتیازوران و برخورداران می‌شود. این کاهش اما تا حدی جبران شده است: با افزایش نرخ بهره‌کشی و رشد کمی جمعیت بهره‌ده. این جنبه‌ی اصلی نئولیبرالیسم ایرانی است. همین راز بقای سیستم به لحاظ اقتصادی است. «فشار حداکثری» عیناً به توده‌ی محروم منتقل شده است.

این انتقال باعث شده که ستهندگی به پایین منتقل شود و مضمون اجتماعی و عدالت‌خواهانه‌ی سیاست ستهینده تقویت شود. حامل سیاست ستهینده اینک محرومان جامعه‌اند.

طبقه‌ی متوسط همچنان ناراضی است، ناراضی‌تر از گذشته اما یک دوگانگی از توان ستهندگی آن کاسته است: آنچه بدان تقابل میان پایگاه و جایگاه طبقاتی گفتیم. حفظ رده‌ی طبقاتی منجر به سازش‌کاری و کم‌اعتنایی به خواسته‌های فرهنگی و اجتماعی خود می‌شود. به عبارت دیگر در میانه‌ی ماتریس اجتماعی محور عمودی در تعارض با محور افقی قرار می‌گیرد. در پایین ماتریس این تعارض در مجموع کم‌تر می‌شود.

تلاش برای قرار گرفتن در موقعیت تصاحب و حتا نبرد بر سر تصاحب در جامعه هم دیده می‌شود. خودخواهی و سقوط ارزشی، جنبه‌ی دیگر نئولیبرالیسم ایرانی است.

بایسته برای بودش جنبش گسترده‌ی اجتماعی بی‌اثر کردن سم نئولیبرالیسم است. شاید اشاره‌های تاریخی این نوشته نکته‌ای را درباره‌ی منطق جنبش‌های اجتماعی در ایران روشن کرده باشد: گروهی اجتماعی از حالت خاموشی یا بیان نارضایتی در شکل معمول روزمره درمی‌آید و جنبش برپا می‌کند، آن‌گاه که قدر خویش را می‌داند و واکنش نشان می‌دهد به تحقیر و بی‌قدر شدن از سوی حاکمیت. تحقیر شدن و بدبختی کافی نیست؛ اصل، دانستن قدر خویش است و این‌که وضعیت را می‌توان چنان تغییر داد که قدرشناس شود. قدر خویش دانستن و امید داشتن شرط جنبیدن است. فلاکت و بیچارگی شاید به شورش راه برد، اما به جنبش پایدار و برانگیزاننده‌ی امید منجر نمی‌شود. شناختن ارج خویش با خودخواهی تفاوت می‌کند؛ با آگاهی بر موقعیت خود، حس همبستگی با مجموعه‌ی کسان دیگری که در آن موقعیت هستند و تلاش برای ترغیب دیگران به قدرشناسی و شاید از این راه روآوری به قدرشناسی متقابل همراه است، و این همه یعنی نظر داشتن به یک موقعیت تجمیع از دل تفریق، نظر داشتن به همبستگی از دل موقعیت تبعیض، داشتن امیدی به بهبود وضعیت در شکل یک انتگراسیون باکیفیت.

## سخن پایانی

این نوشته تلاشی بود برای دادن تصویری انتگراتیو از مسائل ایران، انتگراتیو به این اعتبار که تلاش شد مسئله‌های مختلف در یک طرح جامع، کنار هم و در نسبت با هم، قرار گیرند. کار نوشته عرضه‌ی ایده‌هایی برای یک جامعه‌شناسی بود که بر وجه ارتباطی امور اجتماعی تأکید ویژه‌ای دارد و از هستی‌شناسی اجتماعی ذات‌باور فاصله می‌گیرد.

وظیفه‌ی نوشته تجویز راه‌حل سیاسی نبوده است، اما شاید روشن کند که باید به چه مسائلی توجه داشت. مسائل را در هر موضعی یا از هر موضعی نمی‌توان دید. موضع نوشته، نگاه از حاشیه و از زاویه‌ی محرومان و حذف‌شوندگان به متن است. بر این اساس، در مورد راه‌حل سیاسی، تقویت‌کننده‌ی نظری است که راه‌حل جامع را در آزادی اجتماعی می‌جوید، آزادی اجتماعی به عنوان ترکیب آزادی و عدالت و ارج‌شناسی متقابل.

مسئله‌ی اساسی جامعه‌ی ما نرسیدن آن به جامعیتی است که در آن برخورداری عمومی از امکان‌های بنیادی برای زیست و بقا، فرصت برای بیان خود، برای متشکل شدن به منظور طرح مسئله‌ی خود و پیشبرد منافع خود متحقق شود. برنامه‌ی انتگراتیو در معنای تلاش برای رسیدن به این جامعیت، از موضع محرومان پیش‌گذاشته‌ی است. اما مشکل این است که در این لحظه محرومان در موقعیتی نیستند که محور جمع کردن و ایجاد مبنای جامعیت قرار گیرند. این مشکل با تغییر موضع حل‌شدنی نیست. چاره در پای فشردن بر موضع است؛ تغییر موضع بر ابعاد مشکل می‌افزاید.

سیاست انتگراتیو، یعنی سیاستی که بر بنیاد دیدن مسئله‌ی انتگراسیون است، سیاست فرق‌بین است، سیاست بیننده‌ی تبعیض‌هاست، سیاستی است که پیشاپیش به سیاست همه با هم در شکل‌های دینی، ملی (ملی کلان و ملی خرد: کشوری و قومی) و ترکیب‌هایی از این‌ها یا دگرسانی‌هایی‌شان با سوءظن می‌نگرد.

مقوله‌ی بنیادی سیاست فرق‌بین طبقه است. هیچ مقوله‌ای همچون طبقه چشم ما را به استثمار، تبعیض، کنارنهی و اخراج باز نمی‌کند. همه‌ی محرومیت‌ها به مقوله‌ی طبقه برگرداندنی نیستند، اما همچنان که تاریخ اجتماعی دوران اخیر بازنموده، این مقوله است که آن فضای هرمنوتیکی‌ای را گشوده که در آن شکل‌های اساسی تبعیض در عمق واقعیت وجودی‌شان فهمیده شوند.

تبعیض در شکل امروزی خود به صورت مستقیم متأثر از نظام سیاسی مستقر است که در آن دین و دولت باهم درآمیخته‌اند. از نظر مخالفت با تبعیض، سکولار شدن نظام سیاسی، نیاز مبرم جامعه‌ی ماست. بدون جدایی دین و دولت، نظام تبعیضی موجود به جا می‌ماند. اما سکولار شدن نظام سیاسی، به تنهایی مشکل انتگراسیون را حل نمی‌کند، یعنی به یک پیوستگی با کیفیت،

پیوستگی شهروندان آزاد و برابر، راه نمی‌برد. فرق است میان رسیدن به ایده‌ی سکولاریزاسیون در معنای جدایی دین و دولت از یک عزیمت‌گاه سیاسی محض با رسیدن به آن از زاویه‌ی عدالت، برابری، آزادی زن و آزادی شهروند، و مقابله با همه‌ی شکل‌های تبعیض که شامل تبعیض دینی و تفاوت‌گذاری خودی و غیر خودی بر پایه‌ی استراتژی‌ی گزینش ولایی می‌شود. حرکت‌های اجتماعی سال‌های اخیر به ایده‌ی صوری سکولاریزاسیون سیاسی، مضمون اجتماعی داده‌اند. عزیمت‌گاه حرکت‌ها، رد تبعیض‌هاست، تبعیض‌هایی که استواری کنونی آنها بر پایه‌ی درآمیختگی دین و دولت است.<sup>۱</sup>

سیاست انتگراتیو، در معنایی که گفته شد، از زاویه‌ی مقابله با تبعیض، مخالف درهم‌آمیزی دین و دولت است. این مخالفت، تقابل با آزادی شهروندان در امر گرایش دینی نیست. اگر دموکراسی‌ای بر پا شود که مؤمنان با آن قهر کنند، آن نظام شکست می‌خورد.

سیاست انتگراتیو سیاست فرقی‌بین است، در عین حال سیاست آشتی است. انتگراسیون بدون مدارا و صلح ممکن نمی‌شود.

آرمان جامع صلح، آرمانی کشوری، منطقه‌ای و جهانی است. مسائل قومی و همچنین زیست‌محیطی، بدون چنین آرمانی قابل حل نیستند. نه فرهنگ مرز می‌شناسد، نه محیط زیست. شرط اصلی حل هم مسائل زیست‌محیطی هم هر آنچه مربوط به ارتباط انسان‌ها به خاطر زبان و فرهنگ مشترک است، انتگراسیون منطقه‌ای و در نهایت جهانی است.

ایده‌ی صلح و همزیستی و مدارا به ضرورت باید انتگره در ایده‌ی انتگراسیون باشد.

در پایان چند نکته‌ی آمده در انتهای بخش یکم این نوشته در مورد مفهوم انتگراسیون تکرار می‌شود:

- در هنگام بررسی هر مسئله‌ی اجتماعی باید کلیت جامعه در برابر دید ما باشد، جامعه در سامان نابه‌سامانش.
- به‌سامانی در جمع کردن برابر و آزادی‌محور و ارج‌شناسانه است، نابه‌سامانی در تبعیض و سرکوب است.
- بررسی سامان نابه‌سامان جامعه‌ها، که اینک در به‌هم ریخته‌ترین و عقب‌مانده‌ترین شکل‌شان هم «مدرن» هستند، نیاز به تئوری مدرن دارد. این تئوری نمی‌تواند تنها با اتکا به دستاوردهای دانش اجتماعی انتقادی دوران صنعتی‌شدن و گسترش سرمایه‌داری، پیچیدگی‌های کنونی را توضیح دهد.
- موضوع تئوری انتقادی مدرن فلاکت جهان در دوره‌ی مدرن آن است. اگر فرض بر این باشد، موضوع مقدم آن انتگراسیون است از دیدگاه گسستگی، تعلق داشتن است بر پایه‌ی تجربه‌ی

<sup>۱</sup> یادداشتی در این باره: چرا دیگر سکولار بودن، آزادی‌خواه بودن و توسعه‌گرا بودن کافی نیست.

طرد شدن. انتگراسیون مفهومی نیست برای تبیین یک وضعیت؛ به کار می‌آید برای بیان شکست یا موفقیت در یک عرصه زندگی اجتماعی یا به‌طور کلی.

- انتگراسیون به معنای ساختارمندی، نفی محض بی‌نظمی، پیوستگی و یکدستی نیست، یک کیفیت از ساختارمندی است.

- انتگراسیون، یکدستی و یکدست‌سازی (assimilation) نیست. اما یکدست‌سازی وسوسه‌ی دایمی مخربی در دل آن است و از ابتدای تاریخ اجتماع انسانی با رویه‌های مجتمع کردن همراه بوده است.

- انتگراسیون، مفهومی انتقادی و گفتمانی (discursive) است.

- انتگراسیون، پویا است. هر مرحله از عصر جدید در افق فکری خود طرحی از آن به دست داده است.

- در مرحله‌ی کنونی، شاخص‌های انتگراسیون با نظر به حوزه‌های اقتصاد، سیاست، حقوق و فرهنگ عبارت‌اند از: برخورداری، مشارکت، مصونیت و برابری، بیان آزاد خود و ارج‌شناسی. در هر طرحی درباره انتگراسیون بایستی انتگراسیون منطقه‌ای و جهانی یعنی صلح و دوستی و همکاری، و محیط زیست سالم به صورت تعهد نسبت به نسل‌های آینده را هم در خود انتگره کند.

- سیاست جامعه‌محور، مبنا گرفتن جامعه در هر گونه بررسی و تصمیم و اقدام است. نظر به مسئله‌ی انتگراسیون مفهوم مبنا گرفتن را روشن می‌کند.