گندی شاپور

نشریه علوم انسانی و اجتماعی

شماره دوم تابستان ۱۴۰۵

میراث فرهنگی سرمایه‌ی فردا

از گذشته برای آینده



در این شماره می‌خوانید

دانش، فرهنگ، جامعه

تاریخ، هویت، آینده

صاحب امتیاز: **انجمن استراتژیک گندی شاپور**

مدیرمسئول: **فریبرز تیگران**

سردبیر: **پژمان گلچین**

مدیر اجرایی،ویراستار: **آبنوس جامی**

طراح گرافیک و صفحه آرایی نشریه: **مارونا**

استفاده از مطالب با ذکر ماخذ و نام نویسنده مانعی ندارد

این شماره از نشریه **گندی شاپور** با همکاری **حزب ما** و

شورای میراث فرهنگی تهیه و منتشر شده است.

گاهنامه گندی شاپور



سخن سردبیر

او از روی خاکروبه‌های باقی‌مانده‌ای که ریزگردهایش را به باد می‌سپرد، بلند می‌شود. تن خمیده و جان خموده‌اش را تکانی می‌دهد و به اضطرابی ماسیده بر تنش، صفحه‌ی نمایش گوشی موبایلش را پاک می‌کند. منتظر خبری از جایی ناشناس است؛ از یک غریبه‌ی راه‌گم‌کرده، که شاید آنچه او می‌خواهد را طی پیامی کوتاه به او خبر بدهد.
با انگشت سبابه‌اش، صفحات بازشده‌ی روی گوشی را ورق می‌زند.
بالا. پایین. بالا. پائین.
یک اپلیکیشن را می‌بندد و دوباره دیگری را باز می‌کند و باز ورق می‌زند. نای خون داخل رگ‌هایش به پمپاژ پرتلاطم قلبش نمی‌رسد. می‌ترسد این‌بار هم خبری را که می‌خواهد به دستش نرسانند، و دوباره از چیزهایی بگویند که سال‌هاست از آن‌ها گریزان بوده است و مستأصل.
قطرات خون بر روی صفحه‌ی داغ‌شده‌ی مانیتور گوشی، به نوک انگشتش برخورد می‌کنند و به سرعت آن‌ها را پاک می‌کند تا کَروکثیف نشود صفحه و باز ورق می‌زند. صدای گلوله و تیربار نمی‌گذارند فریاد افرادی که روی صحنه بر زمین می‌افتند را بشنود، حنجره‌های هجوم‌آورده به صحنه‌ی نمایش، هم‌آوایی خشمگین خود را افزون می‌کنند و یکی که در چند قدم آن‌طرف‌تر بر زمین افتاده است، انگاری می‌خواهد به تصویربردار نقطه‌ای دور را نشان بدهد، و دیگری فریاد می‌زند:

«بچه‌ها از این‌طرف باید حمله کرد، از این طرف»

ناگهان خروج شهاب‌گونه‌ی گلوله‌ی بی‌قراری دیوار مانیتور گوشی را می‌شکند و گلوله خودش را پرتاب می‌کند به بیرون. ناچار می‌شود، سرش را بگیرد کنار تا از کنار جمجمه‌اش رد شود و بخورد به یک جای دیگری از این نقاط پراکنده و نامشخص بیرون.
او دنبال چیزی لای این تصاویر می‌گردد، می‌خواهد خوب ورق بزند، سیاه پشت سیاه، کیسه پشت کیسه، انباشت تن‌های پراکنده‌ی ناشناسی را می‌بیند که هر کدامشان در حال رفتن به سمتی هستند، فکر می‌کند دیوانه شده است.
کیسه پشت کیسه زیپ‌های ضخیم آن جداره‌های برزنتی را باز می‌کند، با خودش می‌گوید:

- *آخر لامذهب‌ها شما از کجا می‌دانستید این‌همه زندگی قرار است خاموش شود که از پیش همه‌چیز را آماده کرده بودید؟*

صدایش می‌کند. مویه می‌کند و صدایش می‌کند. فریاد می‌کشد و صدایش می‌کند. آنجا مویه‌ها هم روی هم افتاده بودند و بدن‌ها روی مویه‌ها. زنی دورتر دو دستی می‌کوبد بر سرش و جیغ می‌کشد و اشاره به نام نگاشته‌شده روی کیسه‌ای می‌کند. ورق می‌زند و تصویررا بزرگ‌تر می‌کند، نوشته شده:

- *«دختر مریم، ۴ ماهه».*

نام ندارد، او تنها چهار ماه دختر کسی بوده است و ۹ ماه در زهدان مریم. نام ندارد. دیر رسیده بودند پای گلوله. مادرش نمانده بود تا نام نوزاد را از او بپرسند و زده بودندش.

مویه می‌کند زن. جیغ‌هایش خشکیده و حنجره‌اش گر گرفته، حباب عمیقی توی گلویش گیر کرده است.

- *چهار ماهه بود بچه!*

یعنی بمباران‌های تابستان را ندیده بود. یعنی مادرش که زایمان کرد، برق نداشت شهرشان و در زایشگاه پزشک آمده بود سر زا که بگوید:

- *اگر مادر به‌هوش نیامد، بچه را نگاه می‌داریم، حالا هرچه قسمت باشد!*

و پدرش، خودش را انداخته بود وسط، که:

- *یا مریم یا هیچ‌کدام!*

و دکتر به پرستار سپرده بود که مُسکّن بزنند به این مردک دیوانه تا دق نکند و مریم سر زا نه‌تنها نرفت که ماند و رسید به گلوله، تا نام نوزادش را نگفته، خاموشی را به آغوش بگیرد و برود.

چه عجیب!

کیسه‌ها هر کدامشان می‌توانستند کنار پنجره‌ای، خنده‌ای تازه را، رهگذر روزی آفتابی کنند و اما حالا شده‌اند سایه خلوتی از سکوت.

راستش را بگویم، گلوله‌ها تعدادشان بیشتر از صدای جیغ و ناله‌هایی که روی کیسه‌ها هرست شده بودند، بود. مدام از مانیتور گوشی پرت می‌شدند بیرون و او باید مدام سرش را کج و راست می‌کرد تا نخورد وسط پیشانی‌اش. او می‌خواست زنده بماند. او به بچه‌ها قول داده بود.

ورق می‌زد، یکی پشت دیگری و با عجله‌ای هرچه بیشتر که جلو می‌رفت، سرعت حرکت آدم‌ها هم بیشتر می‌شد و شتاب گلوله‌هایی که پرتاب می‌شدند بیرون، بیشتر.

از همان فاصله، صدای مردی که وسط میدان شهر به استواری ایستاده بود و داد می‌زد، مدام داخل تمام صحنه‌ها به گوش می‌رسید. مدام از چیزی شبیه اینکه، گویی، فرزندش را گم کرده است، یاد می‌کرد. چیزی شبیه اینکه بگوید:

- *سپهر بابا کجایی، سپهر بابا کجائی، سپهر بابا...؟!*

دستش را به زانو گرفت و افتاد روی خاکروبه‌ها، مرد یکی از کیسه‌ها را که باز کرد، جوانی زل زده بود به او، چشم از سیاهی عنبیه‌ی بازیگوش داخل چشمانش برنمی‌داشت. بی‌وقفه نگاهش می‌کرد و نفس نمی‌کشید، اما جاندار بود و سه روز پشت آن زیپِ یوقورِ کیسه‌ی لندهورِ برزنتی، خودش را مرگ کرده بود، مرگِ مرگ، جیکش درنمی‌آمد.

سکوت محض شده بود داخل مانیتور و حتی صدای بابای سپهر هم خاموش شده بود.

سکوت.

دوباره رگ‌های داخل بدنش، رهگذرانه، خون را به زور پمپاژ می‌کردند به سلول‌های اطراف جمجمه‌اش و انگاری سپهرِ نگاهِ بابای سپهر، به جایی دیگر افتاده بود. گونی را بر دوش گرفت و با کیسه برزنتی از مانیتور زد بیرون، از گوشی دستش خارج شد و پیاده‌ی پیاده بود؛ با دستانی خونین. فریاد نمی‌زد، سکوت شده بود.
سکوت محض.
بوی باروتِ لای خون پیچیده‌شده‌ی ساکتی، تمام آن خاکروبه را پرکرده‌بود و آنجا بابای سپهر بود و آن جسد جاندار و کیسه برزنتی و من، نه نوزاد ۴ ماهه‌ی مریم حضور داشت و نه سپهر و نه مریم.
وسط این مهلکه نه نای گریختنی برای من بود و نه توان سخن گفتنی بیش از ایشان. با خود می‌اندیشم که قرار است در این شماره در مورد میراث فرهنگی بنویسیم و می‌روم به سراغ همان‌جایی که این ماجرا را آغاز کرده بودم و خودم را بلند می‌کنم، می‌گذارم اول ماجرا و دوباره به صحنه باز می‌گردم. به همان خاکروبه‌ی ابتدای این نوشته و به جای اینکه بخواهم سخنی برای سردبیر این شماره بنویسم، ترجیح می‌دهم شما را با تمام آنچه در این صحنه‌آرایی سهمگین یافتید، تنها بگذارم.

اینگونه می‌اندیشم که واژه **«میراث فرهنگی»** یک اسم مرکب دوبخشی است، ترکیب شده از «میراث» و «فرهنگ»، که پیش از آنکه بر سر «میراثش» با هم به گفت‌وگو بنشینیم، ضروری می‌دانم که ابتدا خود فرهنگ را تعریف کنیم تا بدانیم چه چیزی را در دست داریم و چه چیزی را نداریم.
جهان زیسته‌ی ایرانیان همواره مهم‌ترین انباشت میراث فرهنگی ایشان است که در بزنگاه‌های زیستی و اجتماعی و سیاسی خود را عیان کرده و برای هر ناظری خود را به نمایش در می‌آورد. باشد که میراثدار فرهنگی باشیم چنین.

پژمان گلچین
تابستان ۲۰۲۶
آلمان

شورای حفاظت میراث فرهنگی ایران

میراث فرهنگی، نگهدارنده‌ی حافظه تاریخی، هویت ملی و استمرار تمدنی ایران است. هر آسیبی که به این میراث وارد شود، بخشی از پیوند نسل امروز با گذشته و آینده وطنمان را نیز ضعیف می‌کند. شورای حفاظت میراث فرهنگی ایران با همین نگاه، به ابتکار فریبرز تیگران بنیان‌گذاری شد.

یکی از مهم‌ترین عوامل انسجام و اعتبار شورای حفاظت میراث فرهنگی ایران، **تکیه بر دانش تاریخی، تجربه پژوهشی و شناخت دقیق از مسائل میراث فرهنگی است** که از همان ابتدا اعضا کوشیدند شورا را از نفوذ افراد سودجو، فرصت‌طلب و جریان‌هایی که می‌توانستند اهداف علمی و ملی آن را در حاشیه قرار دهند، دور نگه دارند.

این شورا با همراهی جمعی از استادان دانشگاه، پژوهشگران، متخصصان و مدیران پیشین حوزه میراث فرهنگی، به عنوان نهادی مستقل، تخصص‌محور و غیرسیاسی فعالیت خود را آغاز کرد تا از ظرفیت علمی و تجربی متخصصان برای حفاظت از میراث فرهنگی ایران بهره گیرد.

بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که در دهه‌های گذشته، به‌ویژه در دوران حکومت جمهوری اسلامی، بخشی از میراث فرهنگی ایران با چالش‌هایی همچون ضعف مدیریت، فرسایش تدریجی، تخریب، نبود برنامه‌ریزی پایدار، مداخلات غیرکارشناسی و کاهش اولویت حفاظت در برخی حوزه‌ها روبه‌رو بوده است. همچنین، بحران‌هایی مانند جنگ و ناامنی نیز نگرانی‌ها درباره امنیت موزه‌ها، بناهای تاریخی، محوطه‌های باستانی و بافت‌های ارزشمند شهری را افزایش داده است. این شرایط، ضرورت شکل‌گیری مجموعه‌ای تخصصی برای مطالعه، آسیب‌شناسی و ارائه راهکارهای علمی را بیش از پیش آشکار ساخت.

فعالیت‌های شورا تنها به حفاظت محدود نمی‌شود، بلکه یکی از مهم‌ترین مأموریت‌های آن، مطالعه تطبیقی قوانین، ساختارها و شیوه‌های مدیریت میراث فرهنگی در ایران و کشورهای صاحب تجربه است. در این مسیر، قوانین و نظام‌های مدیریتی کشورهایی مانند فرانسه، ایتالیا، یونان، ژاپن، چین، ترکیه، مصر، عراق، ایالات متحده آمریکا و چند کشور دیگر در حال بررسی و مقایسه هستند تا نقاط قوت، ضعف، فرصت‌ها و چالش‌های هر یک به‌دقت تحلیل شود.

حاصل این پژوهش‌ها و آسیب‌شناسی‌های تخصصی، در قالب کتابی تطبیقی درباره قوانین و ساختارهای مدیریت میراث فرهنگی در حال تدوین است. هدف این اثر، فراهم آوردن مجموعه‌ای از تجربه‌های موفق جهانی و پیشنهاد راهکارهایی عملی برای طراحی نظامی کارآمد، پایدار و تخصص‌محور در حفاظت از میراث فرهنگی ایران آینده است.

از جمله فعالیت‌های دیگر این شورا می‌توان به تولید مجموعه‌های آموزشی در قالب ریلز، با پوشش شبکه‌ی خبری tv ایران اینترنشنال تحت عنوان یگان میراث ایران با تدوین گزارش‌های راهبردی، بررسی سیر تحول نهادهای متولی میراث فرهنگی ایران و تلاش برای گسترش فرهنگ حفاظت از میراث ملی اشاره کرد.

شورای حفاظت میراث فرهنگی ایران بر این باور است که پاسداری از میراث فرهنگی، مسئولیتی ملی و فراتر از گرایش‌های سیاسی است؛ زیرا میراث فرهنگی، سرمایه مشترک همه ایرانیان و امانتی است که باید سالم به نسل‌های آینده سپرده شود.

آبنوس جامی
عضو شورای حفاظت میراث فرهنگی ایران



فهرست مطالب

مقالات

نیما قاسمی (صاحب این کاخ زنده است) ۱۱

فریبرز تیگران(محمدخانی) (جغرافیا و هویت مجزای خراسان از افغانستان)..... ۱۷

مهندس رئوف زاده (حفاظت از میراث فرهنگی و...) ۲۱

هومن کلالی (از اوروک تا فرشگرد) ۲۴

پژمان گلچین (انقلاب ملی ایران و انقلاب آمریکا) ۳۵

کمال آذری (زرتشت تاریخی و جهان او / شش) ۵۱

محمود فلکی (آزادی چیست؟) ۶۰

آرش تیگران (خط آسمان، معماری زمینه گرا و...) ۶۵

شهرام سنجابی (فلسفه مرمت) ۶۸

فرهمند بهزادان (برداشت‌هایی از میراث فرهنگی اپوزیسیون ایران) ۷۴

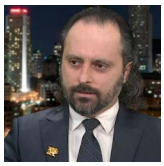
آبنوس جامی (نقش روایت ادبی در حفاظت از میراث فرهنگی)..... ۸۲

تماس با ما و ارسال مقالات ۹۱

به یاد جاویدنامانِ وطن؛

سروهای همیشه‌سبزِ ایران

ماندگار در جانِ تاریخ



صاحب این کاخ زنده است!

رویکردی تلفیقی بر مبنای نظریه‌های فوکو، ریکور و بوردیو

نیما قاسمی

چکیده

در یکی از روزهای سرد زمستان ۱۳۹۳ وقتی داخل اتاقم خواب بودم، آبدارچی مرکز، آقای م. الف.، بیدارم کرد و گفت دکتر! افسرها را برای بازدید از کاخ نیاوران می‌برند؛ تو نمی‌روی!؟ ایام موسوم به دهه‌ی فجر بود (بهمن‌ماه) و به عنوان بخشی از برنامه‌های فوق‌العاده‌ی به اصطلاح «آگاه‌سازی سیاسی»، افسران را ابتدائاً به بازدید از کاخ نیاوران و پس از آن به بیت امام خمینی در جماران می‌بردند تا لابد افسران بتوانند جلال و شکوه طاغوتی شاهان را با زهد و وارستگی بنیان‌گذار نظام جمهوری اسلامی به نحو ملموسی مقایسه کنند. این آقای م. الف. یک رزمنده‌ی جانباز در جنگ ما با عراق بود که از رژیم دل خوشی نداشت. علت این بود که ادعا می‌کرد از آن دست رزمندگانی‌ست که بر اثر پاتک شیمیایی نیروهای خودی در جبهه‌ها آسیب دیده است، اما پس از آنکه به مراجع ذی‌ربط رجوع می‌کند و عوارض بمب شیمیایی را بر جسم و روان خود شرح می‌دهد، عموماً با بی‌اعتنایی آنها مواجه می‌شود. ظاهراً چنین رزمندگانی را برای درمان به آلمان(یا نقاط دیگر) اعزام نمی‌کردند. دلیل هم روشن بود: در مواردی پیش آمده بود که متخصصان آلمانی پس از آزمایش بر رزمندگان شیمیایی ایرانی، اعلام کرده بودند این ماده در کارخانجات داخل آلمان تولید نشده است. مفهومش این بود که احتمالاً خود ارتش یا سپاه ایران چنین موادی را از جای دیگر تهیه کرده و در اثر اشتباه به نیروهای خودی شلیک کرده است!

مسلماً این به لحاظ تبلیغاتی به ضرر دولت ایران بود. م. الف. این خبر را به آسانی به من نگفت. پس از حدود یک‌سال همجواری در یک اتاق[1]، و دانستن اینکه من احتمالاً با ایدئولوژی رسمی زاویه دارم، اعتماد کرد و قول گرفت که این مطلب را در موسسه به کسی نگویم چون ممکن است برایش گران تمام شود. من طبعاً در موقعیتی نبودم که صحت و سقم ادعای او را دریابم. شاید متخصصان داخل کشور هم چیزی که بتوان به بمب شیمیایی نسبتش داد در او نیافته بودند. اما فکر می‌کنم ماحصل توضیحاتش این بود که به هر حال امتیازاتی از مقامات گرفت؛ اگرچه شاکی بود که برای استخدامش مساعدتی نکردند و ناچار شده، به صورت روزمرد، در موسسه آبدارچی باشد. به لحاظ فکری و سیاسی، آدم هوشیاری بود.

۱. - ما عملاً در یک اتاق بودیم و با یک حائل (پارتیشن) از هم جدا می‌شدیم. اگر من در اتاق مطلبی را با دستگاه تایپ می‌کردم او می‌توانست صدای کلیدهای صفحه‌کلید را بشنود و صدای رادیوی او هم مدام در گوش بود. با این حال، جز در اوائل که کمی دلخوری بین‌مان پیش آمد، روابط مسالمت‌جویانه‌ای داشتیم. علت دلخوری هم این بود که یک بار به من گفت در اتاق را قفل کنم پیش از رفتن، و من فراموش کردم. او هم فردایش بداخلاقی کرد چون احتمالاً فراموشی من را حمل بر بی‌اعتنایی و جدی نگرفتن شخصت خودش کرد. این سه ستاره روی دوش، برای من دردسرهای کوچکی مثل این و درگیری‌هایی در انتظامات موسسه ایجاد می‌کرد! علیرغم اینکه معمولاً متواضع هستم و به اصطلاح برای کسی قیافه نمی‌گیرم و با هر کس از در دوستی وارد می‌شوم، مع‌الوصف چنین اتفاقاتی در محل یگان برایم رخ داد. قضیه با عذرخواهی من تمام شد. به م. الف. گفتم: فلانی من گیجم! جواب داد که اگر گیج بودی، دکتر نمی‌شدی! ما به این ترتیب، آشتی کردیم و او کم و بیش هوای من را داشت. یک مازندرانی سرسخت بود که زیر بار حرف زور نمی‌رفت و آخر سر هم با انتظامات درگیر شد و همان روز تصمیم گرفت که دیگر نیاید؛ و نیامد!

خاطرم هست که وقتی یکی از کارمندان مرکز در جلسه‌ی سمیناری که من سخنران آن بودم، با کمال بی‌ادبی و بی‌انصافی به من حمله کرد و طبیعتاً باعث دلخوری من شد، م. الف. برای دلجویی به اتاقم می‌آمد و یک بار زیر لب گفت: همین چیزها، بعداً سیاسی می‌شود! انگاری ته دلش احساس می‌کرد آمدن افسری مانند من به موسسه، نمی‌تواند یکی از آمد و شدهای معمول افسران وظیفه باشد که چندی می‌مانند و بعد می‌روند. شاید حس کرده بود اتفاقاتی که برای من می‌افتد، ممکن است بعداً بُعد سیاسی پیدا کند! همچنین خاطرم هست که یک بار گفت بدترین اتفاقاتی که برای مردم یک کشور ممکن است روی دهد، یکی انقلاب، و دیگری جنگ است. انقلاب نظم اجتماعی را به هم می‌زند و آدم‌های زیردست دیروز را به آدم‌های بالادست امروز تبدیل می‌کند و جنگ، خسارت مادی و جانی هنگفت به همراه می‌آورد. نفهمیدم تحصیلاتش چقدر بود. ولی هر که بود، آدم ساده‌لوح و ساده‌اندیشی نبود.

القصه، آبی به سر و صورتم زدم و در حالی که هنوز مردد بودم خواب بهتر است یا بازدید از کاخ نیاوران، خودم را در اتوبوسی یافتم که با حدود بیست تا سی افسر پر شده بود تا به سمت کاخ نیاوران حرکت کند. کنار دست من، افسری نشست که از من جوان‌تر بود و از غذاخوری یگان با هم سلام و علیک داشتیم. هر از گاهی کنایه‌ای به فرهنگ انقلابی می‌زد از جمله اینکه «بریم ببینیم این خائن که چند تا زبون بلد بود و با اروپایی‌ها روابط حسنه داشت، کجا زندگی می‌کرده... » غالباً در حد یک لبخند واکنش نشان می‌دادم. شایدم یک بار در پاسخ به اینکه پرسید: «دکتر کدوم وری هستی؟!» گفتم من با شما موافقم. وارد کاخ که شدیم، فضای با صفای محوطه و البته فضای مجلل ساختمان‌های داخل، کم‌کم نه فقط من را کاملاً بیدار کرد، بلکه نظرم جلب شد. ممانعت نمی‌کردند از عکس گرفتن و من متأسف شدم که چرا گوشی همراهم را نیاوردم. ما در قسمت‌های مختلفی گشتیم و عکس‌هایی از اندرونی دربار قاجار و به ویژه تصاویری از شهبانو فرح پهلوی و فرزندانش را بر در و دیوار کاخ دیدیم. اولین بار همین‌جا، در بازدید از کاخ نیاوران، افسری را که مسئول سربازان بود – و همان‌طور که بالاتر نوشتم، دو درجه از من پایین‌تر بود (ستوان سوم) – دیدم و به حالت‌های لات‌منشانه‌اش متوجه شدم. ورزشکار بود و سرشانه‌های برجسته‌ای داشت؛ یک سپاهی که همسن من بود و بسیار علاقه‌مند بود یادآوری کند که سپاه فقط بالای لیسانس را جذب می‌کند! نظر من و چند افسر دیگر که به تابلوی – طبعاً بی‌حجابی – از شهبانو فرح پهلوی روی دیوار جلب شد، توضیح داد که: اینکه چیزی نیست... تصاویر و تابلوهای عریانی هم از خود داشتند که در معرض دید نیست و در انبار نگه‌داری می‌کنند! چقدر حضور این آدم با حرکات و سکناتش داخل این کاخ، نامتجانس و نچسب به نظر می‌رسید. به یکی زنگ زد و با تابی که به صدایش به سبک کلاه‌مخملی‌های فیلمفارسی‌های قدیم داد گفت: «زنگ زدیم بگیم سرباز شومابیم!»

همزمان با ما، بچه‌های یک مدرسه‌ی دخترانه هم آمده بودند و فضا را شاد و کودکانه کردند. اتاق‌های شاهزاده‌ها از جمله فرحناز و رضا را که می‌دیدند آنها را به اسم کوچک صدا می‌زدند. (مثلاً می‌گفتند: «اینجا اتاق فرحنازه» و...) این افسر جوان همراه من به آنها می‌گفت بچه‌ها ببوسید! این در و دیوار را ببوسید! وقتی موقع رفتن شد، ترجیح دادم از کافه‌ی خوشگلی که در محوطه‌ی کاخ بود استفاده کنم. نشستم و قهوه سفارش دادم. برنامه‌ی بعدی دیدار از خانه‌ی خمینی در جماران بود که به هیچ‌وجه تمایلی به دیدنش نداشتم. افسری که همراهم بود گفت اینها می‌روند و بعداً موقع ورود به یگان که دوباره حضور و غیاب می‌کنند، غیبت می‌خوری دردسر می‌شود. گفتم شما برو! من همین‌جا هستم! بعدها دردسری نشد. البته به یادم آوردند و من هم عذر آوردم که محوطه‌ی پر گل و گیاه کاخ، باعث عود کردن حساسیت من شد و در اثر عطسه‌های پیاپی،

ضعف کردم و در کافه شیرینی سفارش دادم. یادم می‌آید از اتاقی که هنوز کتاب‌های دوران نوجوانی و اسباب‌بازی‌های دوران کودکی ولیعهد (شاهزاده رضا پهلوی) در آن قرار داشت هم دیدن کردم. کسی از مسئولین موزه آنجا نشسته بود. بی‌اراده خنده‌ام گرفت و خطاب به او گفتم:

> صاحب اینها هنوز زنده است! اگر برگردد و اموالش را بخواهد چه!؟ او هم خندید و گفت: برنمی‌گردد. نفهمیدم از روی تأسف گفت یا رضایت خاطر، یا بی‌تفاوتی کامل.

چند روز بعد که به مناسبت ۲۲ بهمن، تعطیل رسمی بود، و مردم حامی انقلاب اسلامی به سمت میدان آزادی می‌رفتند تا مناسک سیاسی هر ساله را اجرا کنند، من درست عکس جهت آن مردم، به سمت شمال شرق تهران می‌رفتم تا یک بار دیگر، کاخ نیاوران را با دقت ببینم. برای من، این دیدار، چیزی بیشتر از بازدید از یک موزه بود. اشیاء داخل این ساختمان‌ها و کل این مجموعه، یادگاری از دوران از دست رفته‌ی ایرانی متجدد و توسعه‌گراست که برای رسیدن به دروازه‌های تمدن جهانی، حتی عجله داشت. یادگاری بود از آن دوران، اما یادگاری که انگاری هنوز خیلی آرام نفس می‌کشد و تن نمی‌دهد به شیءوارگی، به موزه شدن! نمی‌توانستم قبول کنم که همه چیز تمام شده است. آن روز تعطیل که به دیدن کاخ رفتم، باران ریزی می‌بارید. مختصری شراب نوشیده بودم و شاد بودم.

اگر ناگهان ارث هنگفتی به ما برسد یا گنجی پیدا کنیم، رده‌ی طبقاتی ما ارتقاء پیدا می‌کند و از فردای آن روز ما به چیزی مبدل می‌شویم که ترکیبی از دو مولفه است: همه‌ی آنچه تا به حال بوده‌ایم شامل بر عادات، خلق و خوها، عقاید و ذائقه‌های پوشاک و خوراک و... و دوم توان مالی فوق‌العاده که می‌تواند روی همه‌ی شئون زندگی ما تأثیر (مثبت یا منفی) بگذارد. این نه فقط در مورد فرد، در مورد نژادها، اقوام و اصناف هم صادق بوده است. تاریخ دراز ما - و دیگر کشورها - صحنه‌ی چشم‌گیری‌ست برای مشاهده‌ی این ارتقاء ناگهانی طبقاتی که حاصلش «اشرافی» شدن اقوام و اصناف مختلفی بوده است. شاید جذابیت مطالعه‌ی تاریخ سیاسی هم همین باشد: دیدن اینکه مثلاً ایل بختیاری وقتی «اشرافی» شد، ترکیب خلق و خو و فرهنگ بختیاری با تفوق فوق‌العاده‌ی سیاسی- اقتصادی چه درآمده است! صنفی به نام درویشان یا صوفیان که صدها سال کوس قطع تعلق از تنعم دنیایی و رهایی از دنیا و مافیها می‌زده‌اند و فلسفه‌ی زهد را رسماً تبلیغ می‌نموده‌اند، پس از «اشرافی» شدن در دوران حکومت‌شان، به چه چیز تبدیل شده‌اند!؟

قضیه تا حدی مثل فرق پلو خورش مجلسی با پلو خورش عادی و روزمره می‌ماند! سر میز شام و ناهار ایرانی، غذاها معمولاً دو نسخه دارند: مجلسی یا به عبارت مشهورتر «سلطانی» و نسخه‌ی «خودمانی» یا شاید (با کمی مطایبه) نسخه‌ی مورد مصرفِ شوهر یک‌لاقبای طاقت‌به‌سر شده از حرمان روز و روزگار! پیدا کردن عمق آنچه با این ارتقاء فوق‌العاده‌ی طبقاتی عارض یک خرده‌فرهنگ می‌شود، به آسانی امکان‌پذیر نیست. ابعادی دارد که در نگاه اول دیده نمی‌شود. نگاه کردن به ابنیه‌ی به‌جا مانده از این سلسله و آن سلسله فقط تا حدی روشنگر است. فهم اینکه (مثلاً) روابط و مناسبات جنسیتی در میان یک قومیت اکنون اشرافی‌شده، چگونه متحول شده است با نگاه به کاخ‌های به ارث رسیده از آنها کشف نمی‌شود. بلکه نیاز به مطالعات عمیق‌تر دارد.

در جریان سفری، دوست همسفری می‌گفت که هیچ‌گاه علاقه به دیدن کاخ‌ها و مطالعه‌ی تاریخ شاهان نداشته است. اماکن مورد علاقه‌ی او آنجا بوده که «مردم» زیست می‌کرده‌اند! به اعتقاد او، زندگی آنجا جریان داشته است؛ نه در امکنه‌ای که همه‌چیز رنگ و بوی تند «بازنمایی» دارد و نه حضور صرف واقعیت. دیدگاه جالبی‌ست. و ما را با این پرسش روبه‌رو می‌کند که مطالعه‌ی تاریخ

آریستوکراسی (حکومت اشرافی) چه ارزش یا مفهوم قابل اعتنایی می‌تواند داشته باشد؟

من فکر می‌کنم پاسخ خوبی در این مورد وجود دارد: خاستگاه ارزش‌های حاکم بر ذهن مردم در طول تاریخ، همان‌طور که نیچه در «تبارشناسی اخلاق» می‌گوید، در همین خاندان‌های اشرافی و روش و منش آنهاست. برای فهم بنیادی‌ترین انگیزش‌هایی که زندگی مردم کوچه و بازار را شکل داده است (از طرز لباس پوشیدن آنها گرفته تا شیوه‌ای که خانه‌ی خود را می‌ساختند و تصوری که از آینده‌ی خود می‌پروراندند) باید به مطالعه‌ی روش و منش «ملوک» آنها پرداخت که به تعبیر مشهور در فرهنگ ما «الناس علی دین ملوکهم» (مردم به دین حاکمان خودند). پس مطالعه‌ی تاریخ شاهان و خانواده‌هایی که زیست شاهانه داشته‌اند، به طور غیرمستقیم مطالعه‌ی تاریخ زندگی خود مردم است. آنجا که هدف از این مطالعه، فهم زیست‌جهان خود این خاندان‌های شاهی (فی‌نفسه) باشد، مثل این می‌ماند که شما خواسته باشید مردم را به بهترین کسوتی که می‌توانسته‌اند به خود بگیرند، مطالعه کنید. و هنگامی که از روش و منش شاهان، سبک زندگی مردمان تحت سیطره‌ی آنها را استنباط می‌کنید، اقدام به مطالعه‌ی غیرمستقیم توده‌های مردم کرده‌اید.

بنابراین مطالعه‌ی ژرف‌نگرانه‌ی سلسله‌های شاهی، از باب تفننی سبکسرانه و یا پر کردن اوقات خالی نیست. بلکه می‌تواند کاشف از همه‌ی آن چیزی باشد که در خصوص اجتماع، به دانستن‌اش مشتاقیم.

تصاویری که از شهبانو فرح دیبا، آخرین همسر شاه، در مجموعه‌ی کاخ‌های نیاوران وجود دارد، می‌تواند نمونه‌ی خوبی برای تحقیق باشد. در این تصاویر احتمالاً برای اولین در طول تاریخ شاهنشاهی ایران، همسر شاه دیده می‌شود! آن هم بی‌حجاب در سر و شکلی که از یک زن مدرن انتظار می‌رود. غالباً تنهاست. اما در تابلوی نقاشی اتاق نشیمن یکی از کاخ‌ها در حالی که دو فرزندش رضا و فرحناز را در آغوش دارد دیده می‌شود. در عکس‌های زنان بدترکیب حرمسراهای سلسله‌ی قاجار، آنها معمولاً به صورت توده و در کنار هم نشسته یا ایستاده‌اند و چهره‌ی عبوسی دارند. می‌توان استنباط کرد که تغییر بخش‌هایی از جامعه‌ی ایران و مترقی شدن آنها مسبب چنین تحول بزرگی در مجموعه عکس‌های به‌جا مانده از یک خاندان اشرافی‌ست. دور شدن از سیستم چندزنی، و اخلافیات ناموس‌پرستانه‌ی متصل به آن، و حرمت نهادن به زن همچون شهروند، اتفاقی‌ست که در بخش‌های مترقی جامعه افتاده بود و آنچه در کاخ نیاوران - و جاهای دیگر دیده می‌شود - تنها بازتابی از این تغییر در بخش کوچکی از جامعه است.

صد البته بخش بزرگی از جامعه هنوز در حال و هوایی سپری می‌کرد و می‌کند که با عکس‌ها و تصاویر به‌جا مانده از سلسله‌ی قجر بیشتر سازگار است. عکس‌هایی که قبول نمی‌کند همسر شاه گیسوان خود را پریشان کرده و در معرض دید قرار داده باشد. ناموس مهم است و ناموس شاه از همه مهم‌تر! بگذریم از اینکه در واقع چندان تعبیر «همسر شاه» معنادار نبوده است؛ بلکه «همسران شاه!»

این تغییرات از اواخر دوره‌ی قاجار شروع شده بود. در این مورد مشخص که سر و شکل زنان است، دست‌کم یادداشت‌های تاج‌السلطنه، یک شاهزاده‌خانم قجری نشان می‌دهد که اعتراض به سیاه‌پوشی زنان و خصوصاً چادر از همان «اندرونی» دربار قاجار شروع شده بود!

تاج‌السلطنه که دختر ناصرالدین شاه بوده است زنان ایرانی را به مناسبت پوشیدن چادر، **«هیاکل موحش عزاء»** می‌نامد!

واقعیت این است که تغییر کردن سر و شکل مردم بخشی از خواست مردم مترقی بوده است و منحصر به تغییر پوشش زنان هم نمی‌شده. کما اینکه در دوران نخست‌وزیری رزم‌آرا قانونی تصویب

شد که مطابق با آن برای مردانی که با زیرپوش یا پیژامه در معابر و میادین شهر حاضر می‌شوند و مراعات آبروی کشور را در مقابل سفرای بیگانه نمی‌کنند، جریمه تعیین شده بود.[1] مردم مترقی از جمله روشنفکران هوادار مشروطه (مثل میرزاده‌ی عشقی) خود پیشگام این تغییرات ظاهری بوده‌اند و پای هزینه‌های آن هم می‌ایستادند. مشهور است که مردم کوچه‌بازار تهران عشقی را فکلی می‌خوانده‌اند و گاهی بچه‌ها به دنبال او می‌افتادند و تمسخرش می‌کردند. آرامش دوستدار، عضو اسبق گروه فلسفه‌ی دانشگاه تهران، در مصاحبه‌ی خود با عبدی‌کلانتری با افتخار می‌گوید که مادر او همراه با پدرش در باشگاه افسران روسی بی‌حجاب شرکت می‌کرده است.

با این حال نقش خانواده‌ی پهلوی در گسیل کردن پیام‌هایی به جامعه که در یک کلام، دعوت به تجدیدنظر در ارزش‌های سنتی بوده است، قابل

۱. در هندوستان آنکه ته کوچه‌ی بن‌بست اجابت مزاج می‌کند به آنکه سر میدان چنین می‌کند، می‌گوید بی‌فرهنگ! حالا اگر دولتی پیدا شود که بگوید اجابت مزاج در ملأ عام، خلاف شئونات یک شهروند مدرن و موجب هتک حیثیت ملی‌ست و برای ممنوعیت آن قانون از مجلس بگذارند، آنکه ته کوچه می‌شاشد با آنکه سر میدان چنین می‌کند با هم متحد می‌شوند و علیه این دولت مبارزه می‌کنند! می‌دانید بهترین اتهامی که می‌توان به چنین دولتی وارد آورد چیست!؟ اتهام استبداد یا از آن بهتر، مدرنیزاسیون تحمیلی یا سطحی! در مورد هندوستان مزاح می‌کنم که علیرغم یک بدنه‌ی اجتماعی سنت‌زده و حتی مرتجع، سیستم سیاسی مترقی و پیشرویی دارد. هندوستان را بهانه کردم تا بگویم وقتی سپهبد علی رزم‌آرا قانون گذاشت که من‌بعد پوشیدن پیژامه و زیرشلواری در ملا عام، پی‌گرد قانونی دارد، در واقع چنین اتفاقی افتاد. یکی دیگر از خصوصیات او این بود که با همه‌ی قدرت‌های جهانی روابط حسنه‌ی خود را حفظ می‌کرد اگرچه کشور را وابسته نمی‌خواست و نشانه‌ی آن اینکه ژاندارمری تهران را از زیر نفوذ یک افسر آمریکایی که مستشار بود، خارج کرد. مذهبی‌ها گفتند توده‌ایست! توده‌ای‌ها گفتند آمریکایی‌ست. طرفداران مصدق و جبهه‌ی ملی، گفتند انگلیسی‌ست. اما به نظر من مشکل اصلی رزم‌آرا، عزم جزم او برای جبران عقب‌ماندگی‌های این کشور بود! بر همین اساس بود که تنش در سیاست خارجی را مقرون به صرفه‌ی کشور نمی‌دانست حتی اگر برای هدف ارزشمندی مانند ملی کردن صنعت نفت باشد. دکتر کاتوزیان در مصدق و مبارزه برای قدرت در ایران می‌نویسد نگرش او نسبت به مدرنیزاسیون «سطحی» و مبتنی بر نگرشی خودکم‌بینانه نسبت به اروپایی‌ها بود. نسل من چهل سال جمهوری اسلامی را تجربه کرد تا بفهمد، تن‌زدن از ایجاد تنش در سیاست خارجی (که این همه در خاورمیانه سکه‌ی رایج است،) مبتنی‌ست بر نگرشی عمیق نسبت به مدرنیزاسیون و لوازم تحقق آن و ارتباطی به خودکم‌بینی در برابر غرب و یا وابستگی و مزدوری ندارد. بصیرتی که این نظامی تحصیل‌کرده در فرانسه و وطن‌دوست، جان خود را پای اصرار بر آن فدا کرد.
توسعه‌ی مدرن تنها در انگلستان و فرانسه از بطن جامعه جوشید. (در انگلستان به تدریج، در فرانسه ناگهان) مابقی دولت‌های عالم، از این دو کشور الگو گرفتند و به سمت آن حرکت کردند. از این حیث، توسعه‌ی آمرانه به سبکی که نظامیانی مانند رزم‌آرا برای کشور می‌خواستند، یک گزینه در کنار روش‌های دیگر توسعه‌گرایی نیست! بلکه گزینه‌ایست که بدیل آن - دست‌کم در خاورمیانه - ارتجاع است! من متوجه عوارض توسعه‌گرایی (به ویژه توسعه‌گرایی آمرانه) هستم. اما معتقدم که طرح انتقاد از توسعه، اگر همداستانی با ارتجاع نباشد، تنها زمانی منطقی‌ست که یک سیستم توسعه‌گرا داشته باشیم و اکنون دلنگران تعدیل یا تخفیف عوارض توسعه باشید. در غیاب چنین سیستمی، یا در شرایط نوپایی و تازه‌کاری آن (یعنی زمان رزم‌آرا) هر گونه انتقاد از توسعه (ی آمرانه) باید پس از مرزبندی با مخالفان اصل و اساس آن باشد. یعنی پس از مرزبندی با آنها که ته کوچه یا سر میدان می‌شاشند و با استناد به سنت و دین، کار خود را توجیه می‌کنند و عوامل دلیر توسعه را با طرح مفاهیم مدرنی مثل دموکراسی، به استبداد متهم می‌کنند؛ در حالی که پرواضح است خودشان به چنین مفاهیمی اعتقاد ندارند.

چهارچوب کلی آنچه بر ما گذشته است در تاریخ معاصر، بدون توجه به این داستان ائتلاف ته‌کوچه‌ای‌ها با سر میدانی‌ها قابل فهم نیست. البته این روایت کلان، در خود داستانک‌هایی هم دارد که به نوبه‌ی خود در خور توجه است (مثلاً اینکه توسعه‌ی آمرانه، نظامی‌های مترقی راسخ‌الاراده می‌خواهد و این خطر استبداد را پیش می‌کشد). اما خطر اینجاست که هر کدام یک داستانک را بگیریم و به جای داستان اصلی بنشانیم. فراموش کنیم که صرفنظر از دعواهایی که جناح‌های مختلف فکری و سلایق مختلف سیاسی با خود دارند، پرسش از منظر واقعیات بطن جامعه این است: در ملأ عام، باید مزاج را اجابت کرد یا نه؛ مسأله واقعاً این است. جامعه‌ای که پر از مشکل است، باید تصمیم بگیرد به خودش بپردازد یا دشمن خارجی بتراشد. رزم‌آرا با چهره‌ای مصمم و عبوس، اولی را انتخاب کرد و همه مقابلش صف کشیدند. متأسفانه هنوز هم ترانه درست می‌کنند با ترجیع‌بند «مدرنیته رو اخلاق سگ آورد»! خب اگر بلدند، مدرنیته را با لبخند بیاورند! البته نواب صفوی و ایادی‌اش (قاتلان رزم‌آرا، هژیر و کسروی) هنوز زنده‌اند و برای لبخند ژوکوند اینها احترامی قائل نخواهند بود.

انکار نیست. می‌توان این طور فرموله کرد که دیالکتیکی میان تحولات بطن جامعه و اشرافیت پهلوی وجود داشته است به طوری که متقابلاً همدیگر را تقویت می‌کرده‌اند. نه می‌توان گفت که تجدد در پوشش، ابداع اشرافیت پهلوی بوده و نه می‌توان از «عاملیت» آنها در این مورد چشم‌پوشی کرد. اگرچه پس از انقلاب، نیروهای مخالف نظم پیشین، همواره به قضیه‌ی «کشف حجاب» به عنوان نشانه‌ی بارزی در تأیید استبداد پهلوی استناد کرده‌اند، اما به سادگی می‌توان نشان داد که در این مورد مثل بسیاری موارد دیگر، کاسه‌کوزه فقط سر یک خانواده‌ی سیاسی مترقی شکست شده است! انقلاب ۵۷ جهاتی به‌کلی متفاوت با ایران پیش از انقلاب داشته و در یک کلام بیشتر سنت‌گرایانه و بخصوص ارتجاعی بوده است.

فرهنگ سیاسی انقلابی، نوک تیز پیکان انتقادات خود را معمولاً متوجه به خاندان پهلوی می‌کند و در این مورد در حقیقت یک «تاکتیک سیاسی» موثر را مورد استفاده قرار می‌دهد که می‌توان نام آن را **«زدن جزء برای حذف یک کلیت»** گذاشت: برای حذف یک نظم فراگیر سیاسی-فرهنگی، فقط کافی‌ست نماد بارز آن را هدف قرار دهیم. در این مورد بخصوص پیشروترین خانواده‌های سیاسی متجدد، «نماد تجدد» و در نتیجه هدف بوده‌اند. اما اگر در این کار هیچ وجاهت یا منطق قابل دفاعی (غیر از تاکتیک سیاسی مزبور) وجود داشته باشد، به همان سهمی که برای عاملیت پهلوی می‌توان در نظر گرفت راجع است. آنها با برنامه‌ها و نمادپردازی‌های خود مروج تصویر «زن شهروند» یا «زن متجدد» بوده‌اند و تصاویری که از فرح در اجتماع و رسانه‌ها منتشر می‌شد چه بسا بیشترین تأثیر را بر بدنه‌ی جامعه می‌گذارده است. دختران جوان با او همذات‌پنداری می‌کرده‌اند و بیشتر از گذشته با محدودیت‌های سنتی احساس بیگانگی! وقتی به تصاویر فرح به در و دیوار کاخ نیاوران نگاه می‌کنیم با تقریب خوبی می‌توان در نظر گرفت که او الگویی برای دختران نوجوان ایرانی و یک‌تنه رقیبی قدر برای الگوهای سنتی زن در جامعه‌ی ما بوده است.

همین مثال نشان می‌دهد که چطور مطالعه‌ی تاریخ اشرافیت، همزمان هم مطالعه‌ی تاریخ اجتماعی مردم و هم تاریخ سیاسی شاهان است. هم مطالعه‌ی تلاش برای فراروی/ تعالی (transcendence) از محدودیت‌ها در یک خاندان و هم مطالعه‌ی تحولات درونباش (immanent) جامعه است. این دوگانگی، از دو زاویه‌ی نگاه متفاوت به خود خاندان‌های شاهی ناشی می‌شود:

یک بار آنها را متعالی از بدنه‌ی جامعه می‌گیریم و آنگاه روش و منش آنها مثال (Idea) یا آرمان (Ideal) مابقی جامعه خواهد بود. یعنی آنچه مردم هم‌اکنون نیستند، اما به آن می‌گرایند و می‌خواهند باشند.

یک بار آنها را بخشی از خود جامعه می‌گیریم و در آن صورت، آنها آیینه‌ی تمام‌نمایی از آن چیزی خواهند بود که مردم در آن مقطع زمانی در بهترین حالت می‌توانسته‌اند باشند. در حالت اول آنها مصدر اخلاق‌اند و در حالت دوم نمایشی از حداکثر پتانسیل‌های یک جامعه در آن مقطع زمانی.

نیما قاسمی
PHDفلسفه



بازنگری در یک روایت رایج:
افغانستان خراسان نیست و تاریخش از ابدالی آغاز نمی‌شود

فریبرز تیگران(محمدخانی)

مقدمه

سرزمینی که امروز با نام افغانستان شناخته می‌شود، در طول تاریخ با هویت‌ها و نام‌های گوناگونی در پیوند با جهان ایرانی ظاهر شده است؛ از «آریانا» در روایت‌های باستانی تا «خراسان» در دوره‌های ساسانی و اسلامی. این دگرگونی‌های نام و معنا، صرفاً تغییرات جغرافیایی نیستند، بلکه بازتابی از تحولات عمیق سیاسی، فرهنگی و اجتماعی در گستره‌ای وسیع از فلات ایران به شمار می‌روند.

مفهوم خراسان، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین حوزه‌های تمدنی ایران‌زمین، همواره فراتر از یک مرزبندی سیاسی ساده بوده و در طول قرون، **نقش پل ارتباطی میان شرق و غرب** را ایفا کرده است.

درک این حوزه، بدون توجه به پویایی‌های قومی، نظام‌های قبیله‌ای، و تحولات پس از فروپاشی قدرت‌های مرکزی (به‌ویژه پس از مرگ نادرشاه افشار) امکان‌پذیر نیست.

آنچه در ادامه می‌آید، تلاشی است برای بازخوانی تاریخیِ این سرزمین، با تمرکز بر نسبت میان خراسان و افغانستان کنونی؛ نسبتی که همواره محل مناقشه، تفسیر و بازتعریف در میان مورخان و اندیشمندان بوده است.

نام خراسان و صفات فلات ایران در نوشته‌های تاریخی

بنا بر نوشته استرابون افغانستان در دوران باستان و در پیوند با پهنه این سرزمین به فلات ایران و آریاییان، قسمتی از سرزمین آریانا نامیده می شد. در دوران ساسانیان و دوران اسلامی به خراسان معروف میگردد که البته برخی با این عقیده مخالف هستند. تعریف خراسان در دوران مختلف تاریخی متفاوت از یکدیگر است.

نام افغانستان در تناسب با تاریخ کهن منطقه نامی بسیار جدید است و از اوایل قرن ۱۱ هجری یا ۱۷ میلادی شنیده شده است. پس از سقوط ساسانیان، فتح نواحی خراسان و سیستان به دست سپاهیان عرب به تدریج شکل گرفت. تا اواسط قرن هفتم میلادی هرات و کابل به دست سپاهیان مسلمان به تصرف در آمد و تا دوران غزنویان فتوحات مسلمانان جهت تغییر آیین در افغانستان ادامه داشت. بنا بر نوشته ابن خرداذبه و موسی خورنی، خراسان عصر ساسانی را به چهار ناحیه تقسیم می کردند:

۱. **مرو نواحی اطراف آن**
۲. **بلخ و طخارستان**
۳. **هرات و پوشنگ**
۴. **بادغیس و سجستان**

این تقسیم بندی حتی مبنای تقسیم ایالات خراسان در حکومت زیاد بن ابوسفیان نیز قرار گرفت.[۱]

مرزهای شرقی ایران در حدود خراسان تا مرز طالقان می‌رسید.

برخی از مورخین و سیاستمداران افغان، خراسان را افغانستان کنونی می دانسته اند. محمود افشار، افغانستان کنونی را خراسان نمی دانست و با این ایده که افغانستان و خراسان یکی بوده‌اند مخالف بوده است و حدود خراسان را شامل خوارزم، ترکستان سابق، افغانستان فعلی و خراسان کنونی ایران می‌داند.

۱. ابن خرداذبه، المسالک و الممالک، ص ۱۸، ص ۷

خراسان در طول تاریخ ایران عمدتاً یک مفهوم فرهنگی بوده که مرزهای آن به درستی مشخص نشده است، و گاهی در آسیای میانه، و گاهی تا رود سند در هندوستان امروزی پیش می‌رفته است و در همسایه بودن آن با حد و مرز هندوستان تردیدی وجود ندارد. اما موسی خورنی مورخ ارمنی، براساس دیدگاه ارمنیان گرگان، قومس، بدخشان و طخارستان را تا آن سوی جیحون، و بامیان در میان کوه های هندوکوش را خراسان معرفی می کند.[1]

یعقوبی خراسان را شامل نیشابور، هرات، مرو، مروالرود، فاریاب، طالقان، بلخ، بخارا، بادغیس، ابیورد، غرجستان، توس، سرخس و گرگان دانسته است.[2]

خراسان دروازه غرب به شرق و بالعکس بوده است. جایگاهی که آبستن حوادث و ورود لشکرکشی های بزرگ از هر دو سو به یکدیگر بوده است. برخی منابع غیرآکادمیک نیز از همخوانی واژه آبگان با افغان می گویند که این فرض نیز از اساس باطل است و هیچ سند معتبری در این خصوص وجود ندارد. این ادعا که واژه ابگان در دوران ساسانی برای نامیدن این منطقه مورد استفاده قرار می‌گرفته است کاملاً مردود است و در کتیبه‌های به جای مانده از پادشاهان هخامنشی و ساسانی نام مناطق جغرافیایی این حدود کاملاً مشخص و ذکر شده است.

سپاهیان احمدشاه ابدالی بخشی از هویت ایران

اما در خصوص بافت اجتماعی این سرزمین؛ وجود قبیله و نظام قبیله‌ای در افغانستان بسیار برجسته است که با توجه به شرایط جغرافیایی خاص بر تاریخ این کشور نیز تأثیر گذارده است. اما این موضوع پیش از تجزیه از ایران متفاوت بوده است.

۱. ۵ نک: مرکارت، ایرانشهر، ص ۴۷

۲. ۶ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۲۰۱

در نگاه اجمالی به تنوع قومی سپاه نادرشاه، در کنار برخی نام‌های قومی مانند بختیاری، قزلباش، اکراد و بلوچها نام افغان‌ها نیز مشاهده می‌گردد و این بدان معناست که نسبت به تهاجم محمود افغان در دوره آخرین شاه صفوی شاه سلطان حسین و یا قیامی علیه حکومت مرکزی باید بررسی بیشتری صورت بگیرد، چراکه آنان به سرعت پس از حذف سرکردگان افغان توسط فاتحین بعدی جذب سپاه نادر شاه شدند. همچین رفتار متفاوت شهرهای ایرانی در برابر یورش افغان‌ها نیز متفاوت از یکدیگر بوده است. برای مثال شهر کاشان از لشکر اعزامی محمود افغان به سوی قزوین استقبال کرده و هدایای نفیس تقدیم کرده، اما شهر قم از همان ابتدا در برابر لشکریان اعزامی ایستادگی کرده و قزوین نیز نخست همراهی و سپس در اثر توحش سپاه افغان دست به شورش زده است.[3]

هنگامی‌که نادرشاه بر سر کار آمد، طایفه غلزایی‌ها را (که همیشه تهدیدکننده شرق به خصوص مشهد بودند) شکست داده به قندهار عقب راند. نادرشاه برای تحت تسلط در آوردن قبایل افغان، آنها را جذب سپاه خود نموده و با رهبری کاریزماتیک خود توانست آنها را در روند خدمت قرار دهد. نادرشاه سربازان خود را از میان طایفه ابدالی‌ها انتخاب می‌نمود که در جنگ شجاعت بسیاری داشتند و همین مسئله باعث حفظ توازن قوای قومی به لحاظ سرکشی طوایف غلزایی گشت.[4]

نادرشاه در حمله به هند در نبرد کرنال در برابر سپاه محمدشاه هندی در پیشانی سپاه خویش از هزار سرباز افغان استفاده کرد و حتی بعد از فتح کشمیر برای حفظ آنجا از سربازان درانی استفاده کرد و همچنین قزلباشان نادر، پس از مرگ وی به خدمت احمدشاه درانی در می‌آیند که هنوز هم وجود قزلباشان در افغانستان کنونی بنا بر همین رویداد مشهود می‌باشد.[5]

۳. یوسف جمالی، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸

۴. ۸ ولیان:۱۳۴۰، صص ۹،۱۰

۵. ۹ افشاریزدی:۱۳۵۹، ص۶۰۵

روند حاکمیت پس از مرگ نادرشاه بدین گونه بود که احمدشاه تا زمان استیلای نادرشاه هیچ فعالیتی در سیاست و حکومت نداشت و ورود وی به عرصه رقابت از زمان فتح قندهار توسط نادرشاه و تبعید ذوالفقار خان به مازندران آغاز می‌گردد. احمدشاه تا سن بیست سالگی در مازندران می‌ماند و با خوی و رسم و دیوان سالاری ایرانی آشنا می‌گردد، تا اینکه به دربار نادرشاه راه می‌یابد. نادرشاه او را در ردیف افسران نظامی قشون خود جای می‌دهد و به مرور زمان به دلیل نشان دادن لیاقت او را به فرماندهی نیروهای ابدالی و ازبک قرار می‌دهد.[1]

سرداری وی در راس سپاهیان ازبک و ابدالی؛ که هر دو از اقوام و طوایفی هستند که در دوره‌های بعدی تاریخ افغانستان با یکدیگر جدال دارند، حاکی از نبود گسست میان اقوام آن دوره می‌باشد که در صورت وجود یک فرماندهی و رهبری مناسب و لایق در کنار یکدیگر قادر بودند بدون مشکلی خاصی وظایف معمولی خود را پیش برند. دوره توسعه طلبی حاکمان افغان از سال ۱۷۴۷ تا سال ۱۸۰۰ میلادی ادامه یافته و برخی صاحب‌نظران معتقدند، در این دوره احمدشاه ابدالی با شعار اتّحاد جغرافیایی خراسان بزرگ به تصرّف مناطقی از جمله سومنات و مرهته‌ها تا دهلی اقدام می‌کند. این نظریه یک واکنش بازتعریفی از هویت طلبی‌های دوران معاصر است. احمدشاه ابدالی نه موسس کشوری به نام افغانستان بوده و نه در اندیشه اتحاد خراسان بزرگ. اگر در منابعی نیز نام خراسان برده شده است، به معنای اتحاد خراسان بزرگ یا یک مفهوم هویتی مدرن نبوده است، بلکه منظور از خراسان همان جغرافیای محلی خراسان و حس تعلق به آن بوده است، نه فلسفه ایجاد یک بستر هویتی و سرزمینی در قالب خراسان.

آغاز پادشاهی وی را نیز نباید مبنای جدایی افغانستان دانست، زیرا وی بیشتر به دنبال تسلط بر نواحی خراسان و سپس بر دیگر نواحی ایران بود. اما بنا به شرایط خاص سیاسی که بعد از مرگ نادرشاه رخ داد وی قادر به استیلا بر سایر سرداران پرنفوذ که هر کدام سر پادشاهی برسایر نقاط را داشتند، نبود. احمدشاه ابدالی به صورت طبیعی موسس سلسله درانی بود که از نظر تاریخی یک حکومت محلی محسوب می شده است.

در یکی از نامه‌های احمدشاه ابدالی دو مطلب چشم‌نوازی می‌کند؛ یکی مملکت فسیح الفسحت و دیگری ایل جلیل افغان:

> بنا به تقدیر قیوم قدیر، نادرشاه از ابیورد و درة جز، خروج کرد و به مرور، خراسان و عراق و فارس و آذربایجان، بل جمیع مملکت فسیح الفسحت ایران و هندوستان و ترکستان را مسخر ساخته و شجرة استقلال تمامی سران و سرکردگان ایلات و احشامات مملکت ایران را از پا در انداخته، دست تعدی و جور بر ایل جلیل افغان نیز دراز نمود، آثار تسلط به ظهور آورد.[2]

مملکت فسیح الفسحت که به معنای بلند و فراخ است اشاره به فلات ایران دارد که به شکلی یکپارچه از لحاظ ژئوپولتیک نواحی مختلف را دربر می‌گرفته است، که در همین نامه هم خراسان قسمتی از آن یاد می‌شود. بلندی فلات ایران طبق نوشته‌های گزنفون که در نبرد کوناکسا شرکت کرد و این مسیر الگوی لشکرکشی آتی اسکندر نیز گشت، آناباسیس نامیده شده است. آناباسیس به معنای حرکت از نواحی ساحلی یک کشور به نواحی داخلی آن است. **اما این واژه از لحاظ ادبی به معنای سفر به نواحی بالادست یا مرتفع است که در انگلیسی به معنای حرکت یا لشکرکشی به بالا۱۲ می‌باشد.** بدین لحاظ بین واژه آناباسیس و مملکت فسیح الفسحت

۱. ۱۰ غبار: ۱۳۷۴، ص ۳۵۴

۲. احمدشاه ابدالی: ۱۳۴۶، صص۸-۹

اشتراک معنایی وجود دارد. در ضمن در این نامه واژه «*ایل جلیل افغان*» *هم یکی از ایلات ایران در کنار دیگر ایلات آورده شده است.*

در اصل ایلات در هیچ دوره‌ای تصوری از مفهوم ملیت و پدیده دولت‌ملت نداشتند. آنچه از رشادت ایلات و طوایف در امتداد حیات کشورها ساخته و پرداخته می‌شود، صرفاً متعلق به دوران متاخر معاصر است. بعد از مرگ نادرشاه افشار در سال ۱۷۴۷ میلادی که منجر به بروز تحولات تازه سیاسی و تغییرات در قلمرو ایران شد، احمدخان ابدالی رئیس قبلیه غلجایی در قندهار بر چند ایل ریاست کرد و یک حکومت محلی تشکیل داد سندی وجود ندارد که احمدشاه و جانشینان وی تا روی کار آمدن امیرعبدالرحمن خان، نام افغانستان را برقلمرو سیاسی خود گذاشته باشند، و این نام دست کم میان خودشان هم رواج نداشته است.

حسن کوان کاکار نویسنده کتاب دولت و جامعه در افغانستان؛ رژیم امیرعبدالله، معتقد است که احمدشاه ابدالی با فراخوانی اقوام و قبایل پشتون بنیان‌گذار حکومت قبیله‌ای بر بخشی از خراسان بزرگ گردید که همین خراسان قسمتی از نواحی فرهنگی و حکمرانی ایران بزرگ بود. احمدخان به این فکر افتاد تا با تلاش و کمک قبیله زعفرانلو از ترکان ساکن ایران در قبیله درانی، به وسعت طرفداران خود بیفزاید و تعداد زیادی از قزلباشان را که افراد زیردست احمدخان درسپاه نادر بودند، به کشورخود دعوت کرد که به عنوان گارد مخصوص از سلطنت درانی حفاظت و نگهبانی می‌نمودند.

نتیجه‌گیری

سرزمینی که امروز با نام افغانستان شناخته می‌شود، در طول تاریخ با هویت‌ها و نام‌های گوناگونی در پیوند با جهان ایرانی ظاهر شده است؛ از «آریانا» در روایت‌های باستانی تا «خراسان» در دوره‌های ساسانی و اسلامی. این دگرگونی‌های نام و معنا، صرفاً تغییرات جغرافیایی نیستند، بلکه بازتابی از تحولات عمیق سیاسی، فرهنگی و اجتماعی در گستره‌ای وسیع از فلات ایران به شمار می‌روند. **مفهوم خراسان، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین حوزه‌های تمدنی ایران‌زمین، همواره فراتر از یک مرزبندی سیاسی ساده بوده و در طول قرون، نقش پل ارتباطی میان شرق و غرب را ایفا کرده است.** درک این حوزه، بدون توجه به پویایی‌های قومی، نظام‌های قبیله‌ای، و تحولات پس از فروپاشی قدرت‌های مرکزی(به‌ویژه پس از مرگ نادرشاه افشار)امکان‌پذیر نیست.

آنچه در ادامه می‌آید، تلاشی است برای بازخوانی تاریخیِ این سرزمین، با تمرکز بر نسبت میان خراسان و افغانستان کنونی؛ نسبتی که همواره محل مناقشه، تفسیر و بازتعریف در میان مورخان و اندیشمندان بوده است

فریبرز تیگران(محمدخانی)
پژوهشگر حوزه علوم انسانی و اجتماعی



حفاظت از میراث فرهنگی و ضرورت تشکیل یگان حفاظت تخصصی: چالش‌های حقوقی، نهادی و راهکارهای اجرایی

مهندس رئوف زاده

چکیده

میراث فرهنگی به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین مؤلفه‌های هویت ملی، نیازمند نظامی جامع، کارآمد و چندبُعدی برای حفاظت و صیانت است. در ایران، با وجود تنوع و گستردگی آثار تاریخی و فرهنگی، حفاظت مؤثر از این میراث با چالش‌های متعددی در سطوح حقوقی، نهادی و اجرایی مواجه است. **یکی از مهم‌ترین راهکارهای ارتقای نظام حفاظت، تشکیل یگان حفاظت تخصصی میراث فرهنگی به‌عنوان بازوی اجرایی این حوزه است.** با این حال، فرآیند شکل‌گیری و استقرار این یگان با موانعی همچون عدم اجرای کامل مصوبات قانونی، ادغام غیرکارشناسی قوانین خاص و عام، و ضعف در هماهنگی بین‌دستگاهی روبه‌رو بوده است. این مقاله با رویکردی تحلیلی، ضمن تبیین ابعاد مختلف حفاظت از میراث فرهنگی، به بررسی چالش‌های حقوقی و نهادی تشکیل یگان حفاظت پرداخته و در نهایت، راهکارهای اجرایی مشخصی برای ارتقای کارآمدی این نظام ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: *میراث فرهنگی، یگان حفاظت، حفاظت حقوقی، مدیریت میراث، سیاست‌گذاری فرهنگی*

۱. مقدمه

میراث فرهنگی بازتابی از تاریخ، هویت و نظام‌های ارزشی یک جامعه است که در قالب آثار مادی و معنوی تجلی یافته و نقش مهمی در تداوم فرهنگی و انسجام اجتماعی ایفا می‌کند. این میراث نه‌تنها بیانگر گذشته یک ملت، بلکه سرمایه‌ای راهبردی برای توسعه پایدار نیز محسوب می‌شود (UNESCO, ۱۹۷۲).

ایران با برخورداری از پیشینه‌ای چند هزار ساله، مجموعه‌ای گسترده از آثار فرهنگی شامل بناها، محوطه‌ها، بافت‌های تاریخی، تپه‌های باستانی، موزه‌ها و کاخ‌ها را در خود جای داده است. حفاظت از این میراث ارزشمند، مستلزم اتخاذ رویکردی جامع، علمی و چندبُعدی است. با این حال، روندهای نوین توسعه، تهدیدات انسانی و طبیعی، و برخی کاستی‌های ساختاری، این حوزه را با چالش‌های جدی مواجه ساخته است.

۲. چارچوب مفهومی و ابعاد حفاظت از میراث فرهنگی

حفاظت از میراث فرهنگی مفهومی چندبُعدی است که شامل ابعاد فیزیکی، معنوی، فنی و حقوقی می‌شود (ICCROM, ۲۰۱۰).

در بُعد فیزیکی، اقدامات حفاظتی شامل نگهداری، مرمت و جلوگیری از تخریب آثار است. بُعد معنوی بر حفظ اصالت، هویت و ارزش‌های فرهنگی نهفته در آثار تأکید دارد. در بُعد فنی، استفاده از فناوری‌های نوین در مستندسازی، پایش و مدیریت اطلاعات آثار مورد توجه قرار می‌گیرد. نهایتاً، بُعد حقوقی با تدوین و اجرای قوانین و مقررات، بستر لازم برای حفاظت مؤثر را فراهم می‌سازد.

در این میان، تعیین عرصه و حریم‌های قانونی آثار، به‌ویژه حریم‌های درجه یک و دو، از مهم‌ترین ابزارهای پیشگیرانه در حفاظت محسوب می‌شود.

۳. نقش مردم و مدیریت مشارکتی

حفاظت پایدار از میراث فرهنگی بدون مشارکت فعال مردم امکان‌پذیر نیست. تجربه‌های بین‌المللی نشان می‌دهد که مشارکت جوامع محلی، در قالب انجمن‌های مردمی، نقش مهمی در ارتقای سطح حفاظت ایفا می‌کند (ICOMOS, ۱۹۹۹). آموزش، آگاهی‌بخشی و تقویت حس تعلق اجتماعی، از ارکان اصلی این رویکرد به‌شمار می‌رود.

۴. حفاظت در شرایط بحران

میراث فرهنگی در شرایط بحران، از جمله جنگ، بلایای طبیعی و ناآرامی‌های اجتماعی، در معرض تهدیدات جدی قرار دارد. در این شرایط، تدوین برنامه‌های مدیریت بحران، مستندسازی آثار و آموزش نیروهای تخصصی، از الزامات اساسی حفاظت محسوب می‌شود (UNESCO, ۲۰۱۰).

۵. ضرورت تشکیل یگان حفاظت از میراث فرهنگی

با توجه به پراکندگی جغرافیایی آثار و تنوع تهدیدات، تشکیل یگان حفاظت تخصصی به‌عنوان بازوی اجرایی نظام حفاظت، ضرورتی راهبردی است. این یگان وظیفه صیانت میدانی، پیشگیری از تخلفات، مقابله با حفاری‌های غیرمجاز و نظارت بر عرصه و حریم آثار را بر عهده دارد.

کارآمدی این یگان مستلزم برخورداری از ساختار سازمانی شفاف، نیروهای متخصص، اختیارات قانونی مشخص و هماهنگی مؤثر با سایر نهادها است (World Bank, ۲۰۰۱).

۶. چالش‌های حقوقی و نهادی

یکی از مهم‌ترین موانع در مسیر استقرار یگان حفاظت، چالش‌های حقوقی و نهادی است.

نخست، عدم اجرای کامل مصوبات قانونی مرتبط با تشکیل یگان حفاظت تخصصی است. با وجود تأکید قانون‌گذار بر استقلال این یگان، در عمل این هدف به‌طور کامل محقق نشده است.

دوم، ادغام مصوبات خاص میراث فرهنگی با مصوبات عام در حوزه‌های حفاظتی، که موجب ابهام در جایگاه و تضعیف کارکرد تخصصی یگان شده است.



سوم، عدم اجرای کامل آیین‌نامه حفاظت از میراث فرهنگی کشور، علی‌رغم صرف زمان طولانی برای تدوین آن، که نشان‌دهنده ضعف در سازوکارهای اجرایی و نظارتی است.

چهارم، ناهماهنگی بین دستگاه‌ها و در مواردی، عدم پایبندی درون‌سازمانی به اجرای مقررات، که ضرورت تقویت نظام پاسخگویی را برجسته می‌سازد.

۷. راهکارهای اجرایی

۷-۱. اصلاح نظام حقوقی
- جلوگیری از ادغام قوانین خاص با قوانین عام
- ایجاد ضمانت‌های اجرایی قوی
- شفاف‌سازی اختیارات

۷-۲. تقویت ساختار سازمانی
- تثبیت جایگاه یگان حفاظت
- ارتقای هماهنگی بین‌دستگاهی

۷-۳. توسعه منابع انسانی
- جذب نیروهای متخصص
- آموزش مستمر

۷-۴. تأمین منابع و تجهیزات
- تخصیص بودجه پایدار
- تجهیز به فناوری‌های نوین

۷-۵. بهره‌گیری از فناوری
- سامانه‌های پایش هوشمند
- مستندسازی دیجیتال

۷-۶. مشارکت مردمی
- حمایت از انجمن‌ها
- فرهنگ‌سازی

۷-۷. مدیریت بحران
- برنامه‌های اضطراری
- آموزش تخصصی

۷-۸. اجرای آیین‌نامه‌ها
- نظارت بر اجرای مصوبات
- پاسخگویی دستگاه‌ها

۸. نتیجه‌گیری

حفاظت از میراث فرهنگی نیازمند رویکردی جامع، هماهنگ و مبتنی بر دانش است. تشکیل یگان حفاظت تخصصی، گامی اساسی در این مسیر محسوب می‌شود، اما تحقق آن مستلزم رفع چالش‌های حقوقی، تقویت ساختارها و اجرای کامل قوانین است. تنها در این صورت می‌توان از میراث فرهنگی به‌عنوان سرمایه‌ای پایدار برای نسل‌های آینده صیانت کرد.

منابع (APA Style)

- *UNESCO. (1972). Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage. Paris.*
- *UNESCO. (2010). Managing Disaster Risks for World Heritage. Paris.*
- *ICOMOS. (1999). International Cultural Tourism Charter.*
- *ICCROM. (2010). Risk Preparedness Manual. Rome.*
- *World Bank. (2001). Cultural Heritage and Development. Washington, DC.*
- *Randall Mason. (2002). Assessing Values in Conservation Planning. Getty Institute.*

مهندس رئوف زاده

کارشناس ارشد جغرافیا و برنامه‌ریزی روستایی

مدیر کل اسبق حفاظت فیزیکی میراث فرهنگی ایران



از اوروک تا فرشگرد

خوانشی تطبیقی از تبارشناسیِ تاریکی در حافظه‌ی فرهنگی ایران

(با تکیه بر شاهنامه‌ی فردوسی، کیهان‌شناسی زرتشتی و دستگاهِ اسطوره‌ایِ جِی.آر.آر. تالکین)

هومن کلالی

چکیده

پژوهشِ پیش‌رو، در چارچوبِ اسطوره‌شناسیِ تطبیقی، می‌کوشد پیوندی تحلیلی میانِ سه ساحتِ به‌ظاهر متمایز برقرار سازد: **نخست، جغرافیایِ فرهنگیِ گستره‌ای که از اوروکِ باستان تا عراقِ کنونی امتداد دارد؛ دوم، شاهنامه‌ی فردوسی به‌مثابه‌ی تجلی‌گاهِ کهن‌الگوهایِ پویایِ ایرانی؛ و سوم، جهانِ داستانیِ جِی.آر.آر.** تالکین به‌عنوانِ یک دستگاهِ اسطوره‌ایِ مدرن. این جستار، با ردیابیِ الگویِ تکرارشونده‌ی «تاریکیِ برخاسته از عراق»، سیرِ تحولِ این مفهوم را در چهار ایستگاهِ بنیادین واکاوی می‌کند: **اوروک** (خاستگاه و نمادِ اسطوره‌ایِ آشوب) **نبرد قادسیه** (تجلیِ تاریخیِ هجوم از بادیه) **ضحاکِ ماردوش** (الگویِ غاییِ فسادِ ساختاری در شاهنامه) **و جمهوری اسلامی** (بازتولیدِ معاصرِ منطقِ موردوری) بر پایه‌ی کیهان‌شناسیِ زرتشتی، تمامیِ این ادوار در حقیقت تجلیِ تلاشِ مداومِ اهریمن برای انهدامِ «اَشا» (نظمِ اهورایی) به شمار می‌آیند؛ کالبدهایِ نوینی از یک منطقِ یگانه‌ی اهریمنی که مؤلفه‌هایی چون انحطاطِ تمدنی، استیلایِ ایدئولوژیک و فسادِ درون‌سیستمی را در خود جای داده‌اند. غایتِ این مقاله، تبیینِ همسانی‌هایِ ساختاری در کلان‌روایتِ نبردِ نور و تاریکی است تا از این رهگذر، ابزاری مفهومی برای فهمِ ژرف‌ترِ بحران‌هایِ فرهنگی و سیاسیِ امروزِ ایران فراهم آورد.

در نهایت، این خوانش با رویکردی آشکارا و آگاهانه ایران‌گرایانه تدوین شده است؛ رویکردی که در آن، نگارنده به‌جای ادعایِ بی‌طرفی، بر استواری و صداقتِ استدلالیِ خویش پای می‌فشارد و فرشگرد را نه فقط یک پایانِ اسطوره‌ای، بلکه افقی ممکن برای بازسازیِ تمدنی می‌داند.

کلیدواژه‌ها: اسطوره‌شناسی تطبیقی، شاهنامه، تالکین، اوروک، ضحاک، زرتشت، اَشا، اهریمن، قادسیه، فرشگرد، جمهوری اسلامی.

پیشگفتار روش‌شناختی:

خوانش، منظر و صداقت استدلالی

مقاله‌ی حاضر، خوانشی *اسطوره‌شناختی-تطبیقی با رویکردی صراحتاً ایران‌گرایانه* است.

روش اسطوره‌شناسی تطبیقی، در اندیشه‌ی متفکرانی چون میرچا الیاده، جورج دومزیل، کِلود لِوی-استراوس و بروس لینکُلن، بر این اصلِ بنیادین استوار است که الگوهای روایی و نمادینِ فرهنگ‌های گوناگون می‌توانند حتی بدون تماس تاریخی و یا وام‌گیری مستقیم متنی، همسانی‌های ساختاریِ عمیقی را به نمایش بگذارند. این شباهت‌ها نه نشانه‌ی وابستگیِ تاریخی‌اند و نه حاصلِ تصادف؛ بلکه بازتاب‌دهنده‌ی همان مفاهیمی هستند که الیاده آن‌ها را «ساختارهای کهن‌الگویی» و لوی-استراوس آن‌ها را «دستگاه‌های منطقی پایه‌ای» ذهن بشر برای درک جهان می‌نامد.

با این حال، نوشتار حاضر گامی فراتر از اسطوره‌شناسیِ صِرف برمی‌دارد و این تمایز باید از همان آغاز شفاف باشد: در این پژوهش، تحلیل اسطوره‌شناختی در خدمت دست‌یابی به یک فهمِ تمدنی و سیاسی

قرار دارد. نگارنده از دریچه‌ی ایران‌گرایی به موضوع می‌نگرد و ایران را نه یک واحدِ سیاسیِ ساده، بلکه یک حافظه‌ی فرهنگیِ زنده می‌داند که توانسته است در درازنای هزاره‌ها، هویتِ خویش را در برابر امواج پیاپیِ انحطاط، تهاجم و تباهی پاس بدارد. تفکیک میان دو رویکرد در اینجا اهمیتی بنیادین دارد؛ رویکردی که در آن منظرِ از پیش‌تعیین‌شده، اسطوره‌ها را ابزارِ توجیه خود و صدور بیانیه‌ای ایدئولوژیک می‌کند، و رویکردِ مدنظرِ این مقاله که در آن، منظر نه به‌مثابه‌ی پاسخی از پیش‌دانسته، بلکه به‌عنوان چارچوبی برای طرحِ پرسش عمل می‌کند. همچنین باید میان اسطوره‌شناسی تطبیقی و زبان‌شناسی تاریخی تفاوت قائل شد؛ در مباحث واژه‌شناختیِ این پژوهش، فرضیه‌های مناقشه‌برانگیزِ زبان‌شناختی به‌روشنی از تحلیل‌های اسطوره‌ای تفکیک شده‌اند.

بر این اساس، مقاله‌ی پیش‌رو پنج لایه‌ی تحلیلی را در بر می‌گیرد:

نخست، بررسی جغرافیای اسطوره‌ای و بار نمادین «اوروک/عراق»؛ **دوم**، واکاوی دوگانه‌ی اَشا/دروج در آیین زرتشتی؛ **سوم**، تحلیل جایگاه ضحاک در شاهنامه به‌عنوان الگوی فساد ساختاری؛ **چهارم**، بررسی جهان تالکین به‌مثابه‌ی بازآفرینیِ این الگوها؛ **و پنجم**، تبیین چهار تجلی تاریخی اهریمن در تجربه‌ی تمدنی ایران.

بخش یک:
جغرافیای اسطوره‌ای – از اوروک تا مرز تمدن

۱.۱ اوروک: نخستین شهر، نخستین مرز

اوروک، *واقع در جنوب بین‌النهرین* حدود هزاره‌ی چهارم پیش از میلاد، نه‌تنها از نخستین کلان‌شهرهای تاریخ بشر بود، بلکه اولین تجربه‌ی مستندِ انسان از **«پیچیدگی تمدنی»** (شامل نظام دیوان‌سالاری، خط، معبدِ زیگورات و تقسیم کار اجتماعی در مقیاسی بی‌سابقه) محسوب می‌شود. در *حماسه‌ی گیلگمش* *کهن‌ترین حماسه‌ی مکتوب جهان* که احتمالاً میان سال‌های ۲۱۰۰ تا ۱۲۰۰ پیش از میلاد نگاشته شده. اوروک شهری است که **قهرمانش پیوسته میان دو جهانِ متضاد در نوسان است: جهانِ درونِ دیوارها در برابر جنگل و بیابان؛ و نظمِ یکجانشینی در برابر آشوب و دهشتِ کوچ.** در واقعیتِ جغرافیایی نیز، اوروک در خطِ گسلی نمادین قرار داشت که *از یک سو به دلتای دجله و فرات و از سوی دیگر به بیابان‌های عربستان* پیوند می‌خورد. این دقیقاً همان مرزی است که هزاره‌ها بعد **در نبرد قادسیه ابعادِ سیاسی و نظامی یافت.**

۱.۲ «عراق» و ظرفیتِ نمادین آن

ریشه‌شناسی واژه‌ی «عراق» میان زبان‌شناسان تاریخی محل مناقشه است و این مقاله مدعیِ حل آن نیست. در این خصوص سه فرضیه‌ی اصلی مطرح است: **پیوند با واژه‌ی سومریِ** «اوروک»، **ریشه‌ی ایرانی-میانه‌ی** «ایراک» (به معنای ایرانِ سفلی)، **و ریشه‌ی سامی به معنای** «کرانه‌ی رود».

ولادیمیر مینورسکی در سال ۱۹۳۶ به فرضیه‌ی ایرانی توجه نشان داده و آن را در بافت تاریخی‌اش بررسی کرده است.

هدفِ این مقاله رمزگشایی از «ظرفیت نمادین» این واژه است، چرا که «عراق» در حافظه‌ی فرهنگیِ ایران چیزی بیش از یک خاستگاه زبانی و مکانی بوده و همواره در تقابل با «اینجا»، بازنمای یک «آنجا»یِ معنادار تلقی شده است.

۱.۳ تقابل اسطوره‌ای در سنت ایرانی

در متون پهلویِ عهد ساسانی، به‌ویژه در بندهشن (دائرةالمعارف کیهان‌شناختی زرتشتیِ سده‌ی نهم میلادی که دربردارنده‌ی مفاهیم بسیار کهن‌تری است)، **جغرافیای اسطوره‌ایِ «ایران‌ویج» همواره در تقابل با جغرافیای واقعیِ بین‌النهرین قرار دارد.**

در سنت اوستایی، بین‌النهرین نه یک میراث مشترک، بلکه پهنه‌ای «دیگر» و غالباً تهدیدآمیز تصویر شده است.

۱.۴ مرز به‌مثابه‌ی بازیگرِ اصلی

اهمیت محوریِ جغرافیای اوروک/عراق در این تحلیل از آن روست که *مرز در اساطیر ایرانی هرگز تنها یک خطِ فرضی بر روی نقشه نیست.*

در گات‌ها (سرودهای اصیل زرتشت)، خودِ جهان مرزی سترگ است میانِ اَشا (نظم و آفرینش اهورایی) و دروج (دروغ، ویرانگری و آشوب). سرزمین‌هایی که خاستگاه و خیزشگاهِ «نیروی دروج» به‌شمار می‌روند، در حافظه‌ی اسطوره‌ایِ ایرانی جایگاه ویژه‌ای دارند و اوروک/عراق در این خوانش، دقیقاً چنین جایگاهی را اشغال کرده است.

بخش دو:

اَشا و دروج(دوگانه‌ی زرتشتی به‌مثابه‌ی نظامِ هستی‌شناختی)

۲.۱ معماریِ کیهانی، فراتر از اخلاق

بزرگ‌ترین سوءتفاهم درباره‌ی دوگانه‌ی زرتشتی این است که آن را صرفاً در قالبِ تعارضِ اخلاقیِ «خوب در برابرِ بد» بخوانیم.

واقعیت این است که دوگانه‌ی اَشا/دروج در گات‌ها یک معماریِ هستی‌شناختی است: **توصیفی از ساختارِ بنیادینِ واقعیت، نه فقط راهنمایِ رفتارِ اخلاقی.**

در یسنا ۳۰، که مری بویس آن را «قلبِ آموزشِ زرتشت» می‌داند، از «دو مَینیو» (دو گوهر یا نیروی همزاد) سخن گفته می‌شود که «در آغاز» در ساحتِ اندیشه و آگاهی از یکدیگر متمایز شدند:

یکی «نیک» و دیگری «بد». این دو، نه به‌صورت «هستی نیک» و «اندیشه بد» به معنای مصطلح بعدی، بلکه **به‌عنوان دو گرایش یا منشِ متقابل**، در همان آغاز راه‌های متفاوتی برگزیدند:

گوهرِ نیک راهِ اشا را اختیار کرد و گوهرِ بد راهِ دروج را.

آنچه این دوگانه را از یک تعارضِ صرفاً اخلاقی متمایز می‌کند، سه ویژگیِ ساختاری است:

جامعیت **(هیچ پدیده‌ای بیرون از این دوگانه نیست)**،

پویایی **(جهان صحنه‌ی نبردی است که هنوز پایان نیافته)**، و ابعادِ کیهانی **(تضادِ اَشا/دروج در هر سه سطحِ کیهان، جامعه، و فردِ انسانی هم‌زمان عمل می‌کند).**

۲.۲ اَشا: نظم به‌مثابه‌ی حقیقتِ هستی

واژه‌ی اَشا *(هم‌ریشه با واژه‌ی سانسکریتِ ریتا)* سه ساحت معنایی درهم‌تنیده دارد:

> **در لایه‌ی کیهانی، قانونِ طبیعت است؛ در لایه‌ی اجتماعی، نظمِ عدالتِ جمعی است؛ و در لایه‌ی فردی، یکپارچگیِ درونی است (هماهنگیِ اندیشه، گفتار، و کردار). این سه لایه در سنتِ زرتشتی از هم جدا نیستند.**

۲.۳ دروج: تخریب به‌مثابه‌ی اراده

دروج در گات‌ها نه فقدانِ اَشا، بلکه **نیرویی فعال، سازمان‌یافته، و هدفمند** است. دروج نمی‌خواهد جهان را به چیزِ دیگری تبدیل کند؛ می‌خواهد آن را نابود کند، تهی کند و از درون بپوساند.

۲.۴ اهریمن: از انگره‌مینیو تا شخصیتِ اسطوره‌ای

در گات‌های زرتشت، «انگره‌مینیو» هنوز کاملاً شخصیت‌پردازی نشده است. او یک اصلِ کیهانی است، نه یک شخصیتِ داستانی.

اما در طولِ هزاره‌های بعد، در متونِ پهلوی، این اصلِ کیهانی به‌تدریج شخصیتِ اسطوره‌ای پیدا کرد. در بندهشن، **اهریمن موجودی است که «در ژرفایِ تاریکی» می‌زید و «به‌جز به تخریب نمی‌اندیشد»، و وقتی برای نخستین بار به نورِ اهورامزدا می‌رسد، از سرِ حسادت به آن حمله می‌کند.** تاریکی پیش از نور وجود نداشت؛ *اهریمن اصالت ندارد بلکه انگلِ نور است.*

۲.۵ فرشگرد: تاریکی پایانِ روایت نیست

دوگانه‌ی اَشا/دروج اگر بدونِ مفهومِ فرشگرد ترسیم شود، ناتمام است. فرشگرد ـ «نوسازیِ جهان» یا

«پالایشِ آفرینش» ـ افقی است که دوگانه را از یک تضادِ ابدی و بی‌راه‌حل به یک فرآیندِ جهت‌دار تبدیل می‌کند. در یشتِ نوزدهم و در بندهشن، فرشگرد لحظه‌ای است که در آن اهریمن و همه‌ی نیروهای دروج برای همیشه شکست می‌خورند و آفرینش به کمالِ اولیه‌ی خود بازمی‌گردد.

بخش سه:
ضحاک، فردوسی، و منطقِ فسادِ ساختاری

۳.۱ فردوسی به‌مثابه‌ی حافظه‌ی زنده

حکیم ابوالقاسم فردوسیِ طوسی شاهنامه را در دورانی نوشت که *ایران از یکی از بزرگ‌ترین بحران‌های هویتیِ خود عبور می‌کرد:*

سه قرن پس از فروپاشیِ ساسانیان، **در دورانی که زبان فارسی در تکاپوی تثبیت جایگاه خویش در برابر عربی بود.** در این بستر تاریخی، شاهنامه پروژه‌ای سترگ برای بازسازیِ حافظه‌ی جمعی بود: **تلاشی برای حفظِ پیوندِ ایرانِ اسلامیِ قرنِ چهارم هجری با ایرانِ اساطیری و تاریخیِ پیش از اسلام.**

۳.۲ ضحاک: هیولا نبود، یک فرآیند بود

خطایِ رایج در خوانشِ داستانِ ضحاک این است که او را از ابتدا هیولا ببینیم درحالی‌که فردوسی او را در آغاز، جوانی عادی و خالی از صفاتِ اهریمنیِ بنیادین تصویر می‌کند:

یکی مرد بود اندر آن روزگار
ز دشتِ سواران نیزه‌گزار.

فرآیندِ استحاله و فساد او طی سه مرحله‌ی روایی دقیق رخ می‌دهد که فردوسی هر سه را با دقت چشمگیری ترسیم می‌کند:

مرحله‌ی اول: اغوا

اهریمن در هیئتِ یک جوانِ خردمند نزدِ ضحاک می‌آید و او را به کشتنِ پدرش ـ مرداس، مردی پرهیزکار ـ وا می‌دارد. **وسوسه از جنسِ قدرت است. ضحاک قبول می‌کند. این نخستین عبور از مرزِ اَشا است.**

مرحله‌ی دوم: تسخیر

با بوسه‌ی اهریمن بر شانه‌های او، دو مار می‌رویند که مغز جوانان خوراک آن‌هاست. این استعاره‌ای بی‌نظیر از **قدرتِ فاسد و ساختاری است که برای بقای خود نیاز به مصرفِ مداومِ نیرویِ جوانان به بهای مرگ ایشان دارد.**

مرحله‌ی سوم: تثبیت

ضحاک بر تختِ جمشید می‌نشیند و هزار سال حکومت می‌کند. فردوسی می‌نویسد:

نهان گشت آیینِ فرزانگان
کج‌اندیشه بر تختِ شاهنشاهان

(شاهنامه، داستانِ ضحاک، ابیاتِ ۷۱-۷۳ از بخشِ پادشاهیِ ضحاک). «نهان گشت آیینِ فرزانگان» ـ این مصراع به‌تنهایی تمامِ منطقِ فسادِ ضحاکی را بیان می‌کند: **فسادِ ساختاری نه فقط دزدی و ستم، بلکه نابودیِ حافظه‌ی فرهنگی است.**

۳.۳ «از عراقِ عرب»: ارجاعِ جغرافیاییِ فردوسی

در روایتِ پهلوی که فردوسی از آن استفاده کرد، ضحاک **«اَژی دَهاک»** نامیده می‌شود و از بین‌النهرین می‌آید. در بندهشن، فصلِ بیست‌ونهم، صراحتاً آمده که اَژی دهاک از «خوزستان و سرزمین‌های عربی» (عراق عرب) برخاسته است. ضحاک نمی‌تواند از درونِ ایران برخیزد، چون فسادِ ساختاری در روایتِ ایرانی همواره خاستگاهی بیرونی دارد. این الگو ـ *تهاجمِ بیرونی که از درون تثبیت می‌شود* ـ دقیقاً همان چیزی است که تحلیلِ اسطوره‌شناختیِ قادسیه را ممکن می‌کند.

۳.۴ کاوه و فریدون: مقاومت از جنسِ خردِ جمعی

کاوه‌ی آهنگر نه سپاهی دارد، نه شمشیری که با آن بجنگد. آنچه دارد خشمِ جمعی است، حافظه‌ی کسانی است که فرزندانشان را از دست داده‌اند و خِردِ جمعی کسانی که نگران از دست دادن فرزندانشان در آینده هستند و شجاعتِ گفتنِ «نه» در برابرِ قدرتی که همه آن را اجتناب‌ناپذیر می‌دانند. در یک خوانشِ

اسطوره‌شناختی، کاوه تجسمِ خِردِ عملیِ مردمانِ عادی است که در لحظه‌ی بحرانی، فسادِ ساختاری را نمی‌پذیرد.
فریدون اما در کوه‌های البرز، دور از دسترسِ ضحاک، پنهانی بزرگ می‌شود. این الگوی «قهرمانِ پنهان‌شده» (که در «سوشیانتِ» زرتشتی و «بازگشتِ پادشاهِ» تالکین نیز تکرار می‌شود) یک کهن‌الگوی بنیادین است. پیروزیِ فریدون بر ضحاک نیز از نوعِ معمول نیست: **ضحاک کشته نمی‌شود بلکه در کوهِ دماوند به زنجیر کشیده می‌شود تا روزِ فرشگرد.**

۳.۵ ضحاک به‌مثابه‌ی الگو، نه فقط شخصیت

عناصرِ الگوی ضحاکی عبارت‌اند از:

> **قدرتی که از بیرونِ خطِّ تمدنی می‌آید؛ فرآیندِ تدریجیِ نفوذ که با وسوسه‌ای کوچک آغاز می‌شود؛ تثبیتِ قدرت از طریقِ ایجادِ وابستگیِ ساختاری؛ سرکوبِ حافظه و خردِ جمعی؛ و در نهایت، مقاومتِ جمعی‌ای که از جنسِ خردِ عملی است.**

این الگو در طولِ تاریخِ ایران بارها تکرار شده است.

بخش چهار:

تالکین و بازتابِ الگوی ایرانی

۴.۱ تالکین به‌مثابه‌ی اسطوره‌شناسِ ناخواسته

جان رونالد روئل تالکین (۱۸۹۲-۱۹۷۳) استادِ زبان‌شناسیِ انگلوساکسون در آکسفورد بود، نه ایران‌شناس. هیچ شواهدِ مستقیمی در نامه‌ها یا یادداشت‌هایش وجود ندارد که نشان دهد او آگاهانه از اسطوره‌های زرتشتی یا شاهنامه تأثیر گرفته است. پرسشِ این بخش این است:
«چرا کسی که از ریشه‌های اسطوره‌ایِ اروپایی تغذیه می‌کرد، به همان ساختارهای بنیادینی رسید که در سنتِ زرتشتی و شاهنامه می‌بینیم؟» پاسخ روشن است: **چون این ساختارها جهانی‌اند.**

۴.۲ مِلکور: اهریمنِ تالکین

در سیلماریلیون (۱۹۷۷)، مِلکور در ابتدا قدرتمندترین و داناترینِ آینور (فرشتگان) بود که توسط ایلوواتار (خدا) خلق شدند. سپس او به دلیل غرور و تمایل به خلق موجودات خود، از هماهنگیِ موسیقیِ آینولیندالله (موسیقی آفرینش) خارج شد و در آن سردرگمی و ناهماهنگی ایجاد کرد. این ناهماهنگی پایه‌ی ظهور شر در آردا شد، زیرا ملکور می‌خواست بر خلاف اراده‌ی ایلوواتار، اراده‌ی خود را بر جهان تحمیل کند. این ساختار با کیهان‌شناسیِ زرتشتیِ بندهشن همانندیِ دقیقی دارد. در هر دو روایت، نیرویِ تاریکی اصالت ندارد بلکه انگلِ نور است؛ در هر دو، تخریبِ تاریکی در نهایت در خدمتِ طرحِ آفرینش قرار می‌گیرد. تالکین در نامه‌ی ۱۵۳ می‌نویسد که ملکور **«هیچ چیزِ واقعاً تازه‌ای نساخت، بلکه از آنچه موجود بود سوءاستفاده کرد.»** این دقیقاً همان چیزی است که سنتِ زرتشتی درباره‌ی اهریمن می‌گوید.

۴.۳ سائورون: ضحاکِ تالکین

سائورون در ابتدا یکی از مایار (ارواح قدرتمند از نژاد آینور) بود که در خدمت آئوله (والای سازنده و آهنگر) قرار داشت و از وی هنر آهنگری، صناعت و دانش ساخت‌وساز را آموخت و در این زمینه‌ها بسیار ماهر شد. در زمان خدمت به آئوله، او را **«مایرون» به معنای «تحسین‌برانگیز»** می‌نامیدند اما قدرت را بر آفرینش ترجیح داد و به ملکور پیوست، و این انتخاب، تدریجی و مرحله‌به‌مرحله، او را به آنچه در «ارباب حلقه‌ها» می‌بینیم تبدیل کرد. این ساختار با ضحاکِ شاهنامه همانندیِ دقیقی دارد. تالکین در نامه‌ی ۱۳۱ می‌نویسد: «سائورون می‌خواست دیگران را زیرِ فرمانِ اراده‌ی خود درآورد نه برایِ آن‌که اراده‌هایشان را آزاد کند، بلکه برایِ آن‌که آن‌ها را از اراده تهی کند.» **این «تهی‌کردن از اراده» دقیقاً همان «نهان شدنِ آیینِ فرزانگان» در شاهنامه است.**

۴.۴ اورک‌ها: دیوانِ مسخ‌شده

در سیلماریلیون، تالکین روایت می‌کند که مِلکور الف‌هایِ زیبا را در اعماقِ تاریکی به اسارت درآورد و از طریقِ شکنجه و مسخ، آن‌ها را به اورک تبدیل کرد. این روایت ـ که تاریکی نمی‌آفریند بلکه مسخ می‌کند ـ کاملاً در چارچوبِ منطقِ زرتشتیِ دروج است. **اورک‌ها از نظرِ ساختاری با مفهومِ «دیو» در سنتِ ایرانی همانندی دارند:** موجوداتی که از مسیرِ اَشا منحرف شده‌اند.

۴.۵ موردور: جغرافیایِ تاریکی

موردور در جهانِ تالکین تجسمِ مکانیِ منطقِ دروج است: **سرزمینی که در آن چیزی نمی‌روید، چیزی ساخته نمی‌شود، و هر چیزِ زنده‌ای تنها در خدمتِ ماشینِ جنگِ سائورون به کار می‌آید.** موردور تولید نمی‌کند؛ مصرف می‌کند. این تصویر با تصویرِ حکومتِ ضحاک در شاهنامه همانندیِ ساختاریِ دقیقی دارد.

۴.۶ آرگُرن: بازتابِ الگویِ فریدون-سوشیانت

در سویی دیگر، «آرگُرن» (وارثِ پنهان‌زیستِ تختِ گوندور) بازتابی از کهن‌الگوی فریدون/سوشیانت است؛ قهرمانی که برای فرارسیدنِ لحظه‌ی موعود صبر پیشه می‌کند و تنها در لحظه‌ی بحرانِ نهایی آشکار می‌شود. **این الگو که تالکین آن را «بازگشتِ پادشاه» می‌نامد،** دقیقاً ساختارِ روایی «سوشیانتِ» زرتشتی است. فریدونِ شاهنامه نیز از همین الگو پیروی می‌کند.

> **این سه شخصیت (فریدون، سوشیانت، آرگُرن) نمودهایِ سه‌گانه‌ی یک الگوی واحدند:**
>
> *قهرمانی که برایِ رسیدنِ لحظه‌ی درست صبر می‌کند.*

۴.۷ محدودیت‌ها و ارزشِ مقایسه

باید صادقانه اذعان کرد که تالکین عمیقاً کاتولیک بود و بسیاری از درون‌مایه‌هایِ الهیاتیِ جهانِ او از سنتِ مسیحی تغذیه می‌کند. اما این محدودیت‌ها ارزشِ مقایسه را نفی نمی‌کنند؛ آن را دقیق‌تر می‌کنند. آنچه این مقایسه نشان می‌دهد این است که منطقِ فسادِ ساختاری و الگویِ بازسازی، **ساختارهایِ اسطوره‌ایِ جهانی هستند که در هر سنتِ بزرگِ روایی با منطقِ مشترک ظاهر می‌شوند.**

بخش پنج:

چهار تجسمِ اهریمن در تاریخِ تمدنیِ ایران

۵.۱ منطقِ تکرار

اگر دوگانه‌ی اَشا/دروج یک معماریِ کیهانیِ همیشه جاری است، و اگر این معماری در روایت‌هایِ اسطوره‌ایِ بزرگ به الگوهایِ ساختاریِ قابلِ تشخیص تبدیل می‌شود، آن‌گاه پرسشِ طبیعیِ بعدی این است:

آیا این الگوها در تاریخِ واقعیِ ایران نیز ردپا دارند؟

پاسخِ این مقاله مثبت است. هر بار که تاریخِ ایران با نیرویی روبه‌رو شده که الگویِ «تهاجمِ بیرونی که از درون تثبیت می‌شود، حافظه‌ی جمعی را سرکوب می‌کند، و به‌جایِ آفرینش مصرف می‌کند» **را تکرار کرده، با تجسمِ تازه‌ای از منطقِ دروج روبه‌رو بوده است.**

۵.۲ تجسمِ اول: اوروک و مرزِ کیهانی

نخستین تجسم، پیش از تاریخ مستند است؛ در آستانه‌ی حافظه‌ی فرهنگی قرار دارد. اوروکِ هزاره‌ی چهارم پیش از میلاد نخستین تجربه‌ی مستندِ آن نوع از تهدید است که بعدها تکرار خواهد شد:

نیرویی که از پهنه‌ی «آن‌سویِ دیوار» می‌آید و نظمِ تمدنی را به چالش می‌کشد. این الگوی پاسخ (تمدن که تهدید را در خود جذب می‌کند و از آن نیرو می‌گیرد) یکی از درون‌مایه‌هایِ عمیقِ تجربه‌ی ایرانی است.

۵.۳ تجسمِ دوم: قادسیه و تهاجمِ بیابان

نبردِ قادسیه در سالِ ۶۳۶ میلادی از منظرِ حافظه‌ی فرهنگیِ ایران لحظه‌ای بود که الگویِ اوروکی (تهاجمِ از پهنه‌ی بیابان) به بزرگ‌ترین تجلیِ تاریخیِ خود رسید. آنچه در قادسیه اتفاق افتاد فتحِ نظامیِ اموی-عربی بود که در لباسِ دین پیش رفت. آنچه به ایران تحمیل شد سلطه‌ی خلافتِ عربی بود؛ نظمی که در

آن زبانِ فارسی، فرهنگِ ایرانی، و حافظه‌ی تمدنیِ چند هزارساله باید در برابرِ یک هویتِ عربی-اسلامیِ یکپارچه محو می‌شد.

از منظرِ الگویِ اسطوره‌ایِ این مقاله، قادسیه دقیقاً ساختارِ ضحاکِ شاهنامه را تکرار می‌کند:

نیرویی از «عراقِ عرب» که بر تختِ ایرانی می‌نشیند و سرکوبِ حافظه را آغاز می‌کند. اما نکته‌ی محوری این است که ایران، تنها تمدنِ بزرگی بود که نه فقط در برابرِ فتحِ اسلامی زنده ماند، بلکه فاتحانِ خود را فرهنگی کرد. در کمتر از سه قرن، زبانِ فارسی به زبانِ ادبیِ جهانِ اسلام تبدیل شد. این بازسازی خود نمونه‌ای از منطقِ فرشگرد است.

۵.۴ تجسمِ سوم: فسادِ ساختاری و الگویِ ضحاکی در تاریخِ میانه

تاریخِ سیاسیِ ایران در دورانِ میانه (از سلجوقیان تا مغول‌ها تا تیموریان) سلسله‌ای از تکرارِ الگوی ضحاکی است. در میانِ این تکرارها، حمله‌ی مغول از نظرِ تحلیلیِ این مقاله ویژگیِ خاصی دارد:

مغولانِ قرنِ سیزدهم هیچ چیزی برایِ جایگزینیِ آنچه نابود می‌کردند نداشتند. نابودیِ نیشابور، مرو، و بلخ از منظرِ الگویِ اسطوره‌ایِ این مقاله، خالص‌ترین تجلیِ منطقِ دروج در تاریخِ ایران بود. و با این حال، حتی در برابرِ مغول نیز حافظه‌ی فرهنگیِ ایران زنده ماند؛ ایلخانانِ مغول در کمتر از دو نسل ایرانی شدند.

۵.۵ تجسمِ چهارم: جمهوریِ اسلامی و موردورِ معاصر

جمهوریِ اسلامی از منظرِ الگویِ تحلیلیِ این مقاله، ترکیبِ بی‌سابقه‌ای از هر سه تجسمِ پیشین است:

> **ایدئولوژیِ قادسیه‌ای (تقدمِ هویتِ اسلامی-عربی بر ایرانِ فرهنگی)، ساختارِ ضحاکی (فسادِ درونی و وابستگیِ ساختاری به مکیدنِ مداوم نیروی جوانان)، و منطقِ موردوری (نظامی که هیچ نمی‌آفریند فقط مصرف می‌کند و همه چیز را مسخ می‌کند).**

ادعایِ قادسیه‌ای:

جمهوریِ اسلامی در بنیانِ ایدئولوژیکِ خود، «اسلامِ انقلابی» را بر «ایرانِ فرهنگی» مقدم می‌داند. این انتخاب در عملِ سیاسی به شکل‌هایِ مختلف تجلی یافته:

جایگزینیِ تقویمِ شاهنشاهی، تعریفِ «دشمن» ایران بر اساسِ ملاحظاتِ اسلامیِ فراملی، و مصرفِ منابعِ ایران در پروژه‌هایِ ایدئولوژیک که هیچ پیوندِ مستقیمی با منافعِ مردمِ ایران ندارند.

ادعایِ ضحاکی:

ساختارِ فسادِ جمهوریِ اسلامی الگویِ سه‌مرحله‌ایِ فردوسی را بازتولید می‌کند.

مرحله‌ی اغوا: **انقلابی که با وعده‌هایِ آزادی آغاز شد.**

مرحله‌ی تسخیر: **نهادسازیِ تدریجیِ ولایتِ مطلقه‌ی فقیه.**

مرحله‌ی تثبیت: **ایجادِ شبکه‌ای از وابستگی‌هایِ اقتصادی و امنیتی** (از سپاهِ پاسداران تا نظامِ بنیادها) که درست مثلِ مارهایِ ضحاک، برایِ بقا به مصرفِ مداومِ منابعِ ایران نیاز دارند.

ادعایِ موردوری:

نظامی که بزرگ‌ترین موجِ مهاجرتِ نخبگان در تاریخِ ایران را رقم زده؛ منابعِ طبیعیِ کشور را نه در خدمتِ توسعه بلکه در خدمتِ بقایِ خود صرف کرده؛ **دانشگاه را ابزارِ بازتولیدِ ایدئولوژی کرده؛ و جوان‌ترین و پرانرژی‌ترین نسلِ ایران را یا به زندان می‌فرستد، یا می‌کشد، و یا وادار به مهاجرت می‌کند؛** این نظام، از منظرِ الگویِ اسطوره‌ایِ این مقاله، موردور است: سرزمینی که نمی‌آفریند فقط مصرف می‌کند و مسخ می‌کند.

مسخ‌شدگانِ موردور؛ هستی‌شناسیِ اورک‌وار در نیروهایِ سرکوب:

در این مرحله از تحلیل، برای فهم دقیقِ پیاده‌نظامِ این «تاریکیِ معاصر»، گریزی به تبارشناسیِ «اورک‌ها» در جهانِ تالکین گریزناپذیر است. اورک‌ها در

کیهان‌شناسی تالکین، موجوداتی اصیل نیستند؛ **آن‌ها نتیجه‌ی شکنجه، مسخ و ازخودبیگانگیِ نیروهایی هستند که روزگاری بهره‌ای از نور داشتند، اما توسط منبعِ شر به موجوداتی پلید، خون‌خوار و تهی از اراده‌ی فردی بدل گشتند.**

این دقیقاً همان نقطه‌ی همرسی است که نیروهای سرکوبگر نظیر بسیج و سپاه را به بازنماییِ عینیِ اورک‌ها در جهان واقعی بدل می‌کند. این نیروها، نه به‌عنوان شهروندانی با اراده‌ی آزاد، بلکه به‌عنوان «انسان‌های مسخ‌شده» در دستگاهِ ایدئولوژیک کالبد یافته‌اند. ویژگی‌های مشترک این نیروها با کهن‌الگوی اورک در سه ساحت قابل ردیابی است:

نخست، نفرت از زیبایی و نور: همان‌گونه که اورک‌ها از هر آنچه نشان از زیباییِ اصیل دارد منزجرند، **این نیروها نیز در مواجهه با مظاهرِ تمدنی، فرهنگی و انسانیِ ایرانِ اَشایی، واکنشی از سرِ کین‌توزی و تخریب نشان می‌دهند.**

دوم، زدودنِ سیمای انسانی: در منطقِ اسطوره‌ای، اهریمن نمی‌تواند چیزی را خلق کند، او تنها نظمِ الهی را واژگون و زشت می‌کند. بسیج و سپاه و سایر نیروهای ارزشی، محصولِ همین واژگون‌سازیِ کرامت انسانی هستند؛ **جایی که هویتِ فردی ذوب شده و جای خود را به یک کلِ یکپارچه، پلشت و بدکار می‌دهد که تنها برای ویرانی برنامه‌ریزی شده است.**

سوم، خون‌خواری به‌مثابه‌ی مأموریت: *اورک‌ها ابزاری برای استقرارِ سلطه‌ی موردور هستند که در آن «ترس» جایگزینِ «مِهر» می‌شود.* در جغرافیایِ امروزِ ایران، این نیروها دقیقاً همان نقشِ «سپاهِ دروج» را ایفا می‌کنند؛ **موجوداتی که به تعبیرِ اسطوره‌ای، فرِّ آن‌ها گریخته و کالبدشان تنها به تسخیرِ نیروهای تاریکی درآمده است.** بدین‌سان، سرکوب‌گر در این تحلیل، صرفاً یک عاملِ سیاسی نیست؛ بلکه **موجودی است که با گسست از پیوندِ اَشایی، به قعرِ دروج سقوط کرده و تمامیِ ویژگی‌های انسانیِ خود را فدایِ بقایِ تختِ ضحاکی نموده است.**

«نهان گشت آیینِ فرزانگان». این مصراعِ فردوسی دقیق‌ترین توصیفِ آن چیزی است که در جمهوریِ اسلامی اتفاق افتاده است:

سرکوبِ نظام‌مندِ حافظه‌ی فرهنگی، آموزشِ تاریخِ مجعول، و جایگزینیِ پیوندِ ایرانیان با تمدنِ چندهزارساله‌ی خود با هویتِ ایدئولوژیکِ تحمیلی.

۵.۶ الگویِ تکرارشونده: از اوروک تا تهران

چهار تجسمِ فوق یک الگویِ تکرارشونده را آشکار می‌کنند که می‌توان آن را «منطقِ اهریمنی در تاریخِ تمدنیِ ایران» نامید. این منطق پنج ویژگیِ ساختاری دارد:

> **خاستگاهِ مرزی، فرآیندِ تدریجی، سرکوبِ حافظه، منطقِ مصرف، و بقایِ حافظه. این پنجمین ویژگی (بقایِ حافظه در برابرِ هر چهار تجسم) پلی است به بخشِ پایانیِ این مقاله.**

بخش ششم:

فرشگرد – افقِ بازسازی

۶.۱ فرشگرد در متونِ اوستایی و پهلوی

واژه‌ی «فرشگرد» از پیوند دو جزءِ اوستایی شکل گرفته است: **«فرشَه» به معنایِ** «شگفت‌انگیز، تازه و کامل» **و «کِرِتی» به مفهومِ** «ساخته‌شده». بر این اساس، فرشگرد مفهومِ «آفرینشِ شگفت‌انگیز» و «نوسازیِ کامل» را در بر دارد؛ یا در دقیق‌ترین برگردانِ ممکن، به معنایِ «جهانی است که از نو و به‌درستی ساخته شده باشد». این واژه در یشتِ نوزدهم، در پیوندی تنگاتنگ با مفهومِ «سوشیانت» رخ می‌نماید؛ منجیِ آخرالزمانی که در هنگامه و لحظه‌ی مقرر پدیدار می‌گردد تا نبردِ واپسین با اهریمن را به غایتِ پیروزی رهنمون سازد. همچنین در فصلِ سی‌وسوم از کتاب بندهشن، شرحِ جامع و کاملی از فرآیندِ این نوسازی (فرشگرد) ارائه شده است.

۶.۲ سوشیانت: منجیِ پنهان در انتظار

سوشیانت یک قهرمانِ ناگهانی نیست که از آسمان فرود می‌آید، بلکه حقیقتی است که در ادوارِ غلبه‌ی تاریکی، پنهان و مستتر زیسته و تنها در بزنگاهِ مقرر و موعود، نقاب از چهره برمی‌گیرد.

این الگوی «حضورِ پنهانِ نور در قلبِ تاریکی»، یکی از ژرف‌ترین و اصیل‌ترین بینش‌هایِ نهفته در سنتِ زرتشتی است **و گواه بر آن است که تاریکی هرگز استیلایِ مطلقی ندارد، چرا که نوری در دلِ آن مستتر است که صبورانه به انتظار نشسته است.** در امتدادِ تاریخِ ایران، هر زمان که جامعه در چنبره‌ی سرکوب و تباهی گرفتار آمده، *مفهومِ سوشیانت به‌عنوانِ منطقِ بنیادینِ مقاومت عمل کرده است.*

۶.۳ فرشگرد در شاهنامه: بازگشتِ فرهِ ایزدی

اگرچه فردوسی از مفهومِ فرشگرد مستقیماً نامی نمی‌برد، اما منطق و جوهره‌ی آن در سرتاسرِ بافتِ حماسه‌ی او جاری است. «فرِّ ایزدی» به‌نوبه‌ی خود، تجلیِ گونه‌ای از فرشگرد در مقیاسِ فردی است؛ با این تفاوتِ کلیدی که فرّ در منظومه‌ی شاهنامه صرفاً از دست نمی‌رود، بلکه همواره بازمی‌گردد. **سربرآوردن فریدون پس از استیلای ضحاک، و ظهور کیخسرو در پیِ تباهیِ افراسیاب، نشان می‌دهد که هر بار تاریکی به اوجِ خود نزدیک می‌شود،** روایتِ شاهنامه شخصیتی را به میدان می‌آورد که حاملِ این فرّ است. این ساختارِ روایی تکرارشونده، شاهنامه را به روایتی چرخه‌ای مبدل می‌سازد؛ *چرخه‌ای از فروافتادن‌ها و برخاستن‌ها که در هر گردش، خرد و درسی از دورِ پیشین را به همراه دارد.*

۶.۴ بازگشتِ پادشاه: فرشگردِ تالکین

تالکین برای بخشِ سوم از مجموعه‌ی «ارباب حلقه‌ها»، عنوانِ بامسمایِ «بازگشتِ پادشاه» را برگزید. *آرگُرن در مراسمِ تاجگذاریِ خویش چنین می‌گوید:*

«این روز آمد که انتظارش را می‌کشیدیم، اگرچه نمی‌دانستیم». این گزاره، از دریچه‌ی اسطوره‌شناختی، بازتابِ دقیق و بی‌نقصِ منطقِ سوشیانت است. با این حال، میانِ فرشگردِ تالکینی و فرشگردِ زرتشتی یک تمایزِ بنیادین وجود دارد:

در جهانِ تالکین، هستی پس از پیروزی به کمالِ مطلق دست نمی‌یابد. **این نگرشِ تالکین، در قیاس با فرشگردِ زرتشتی، بارِ تراژیکِ به‌مراتب سنگین‌تری دارد.** با وجود این، در هر دو روایت، نقطه‌ی گذار و عبور از دورانِ تاریکی به رسمیت شناخته شده و در هر دو جهان، این گذارِ رهایی‌بخش تنها از مسیرِ کنش و اراده‌ی انسانی محقق می‌گردد.

۶.۵ فرشگرد به‌مثابه‌ی الگویِ فرهنگی-سیاسی

در چارچوب این مقاله، فرشگرد دربردارنده‌ی چهار الزامِ ساختاری است که در هر ظهور و بروزِ تاریخی‌اش می‌توان آن‌ها را ردیابی کرد:

نخست، **بازشناسیِ ماهیتِ تاریکی و خواندنِ آن به نامِ واقعی‌اش.** دوم، **پاسداری و صیانت از حافظه‌ی فرهنگی؛** سوم، **در پیش گرفتنِ صبرِ استراتژیک؛** و چهارم، **تکیه بر کنشِ جمعی و همبسته،** چنان‌که کاوه‌ی آهنگر بدونِ حمایت و همراهیِ مردمانش هرگز چرمِ آهنگری را برنمی‌افراشت و آرگُرن نیز بدونِ یاریِ یارانِ حلقه، طعم پیروزی را نمی‌چشید.

این چهار الزام در مواجهه با وضعیتِ امروزِ ایران، چارچوبی تحلیلی را ترسیم می‌کنند که از جنسِ امیدهایِ خام و ساده‌لوحانه نیست. امیدِ برآمده از فرشگرد، امیدی است که در دلِ شناختِ عمیق از ماهیتِ تاریکی جوانه می‌زند؛ **این امید نه مبتنی بر انکارِ فساد، بلکه حاصلِ مشاهده‌ی شفافِ آن و در عینِ حال، تکیه بر این باورِ سترگ است که تاریکی، نقطه‌ی پایانِ روایت نخواهد بود.**

نتیجه‌گیری

از اوروک تا فرشگرد

زنجیره‌ی نشانه‌ها

این نوشتار، درنگی تحلیلی و سفری نمادین از اوروک تا فرشگرد بود؛ روایتی که در امتدادِ آن، جغرافیا در

کالبدِ اسطوره حلول کرد، اسطوره به ابزاری برای تحلیل بدل شد، و تحلیلِ برآمده از آن، افقی روشن را پیشِ چشم گشود. شش لایه‌ی درهم‌تنیده‌ی این پژوهش، در کنار یکدیگر ستون‌های استدلالِ اصلی ما را بنا نهادند: «اوروک» به‌مثابه‌ی نخستین خطِ مرزی و تقابلِ تمدنی؛ دوگانه‌ی کیهانیِ «اَشا/دروج» به‌عنوانِ معماریِ



بنیادین و هستی‌شناختی؛ «ضحاکِ» فردوسی در جایگاهِ کهن‌الگویِ فسادِ ساختاری؛ جهانِ حماسیِ «تالکین» به‌عنوانِ نقطه‌ی همرسی و تأییدِ مستقلِ این الگوها؛ «چهار تجسمِ تاریخی» به‌مثابه‌ی تکرارِ گریزناپذیرِ منطقِ اهریمنی؛ و در نهایت «فرشگرد» که افقِ رهایی‌بخش و ممکنِ این چرخه‌ی تاریخی را نوید می‌دهد.

آنچه این تحلیل نمی‌گوید

برای جلوگیری از هرگونه کج‌فهمی، تبیینِ دقیقِ مرزهای ادعاییِ این پژوهش ضروری است:

این مقاله هرگز مدعی آن نیست که ساختار جمهوری اسلامی ماهیتی صرفاً «اسطوره‌ای» دارد؛ بلکه بر این باور است که بهره‌گیری از ابزارهای تحلیلیِ اسطوره‌شناسیِ تطبیقی، بصیرتی ژرف‌تر برای فهمِ ساختار و عملکردِ واقعیِ آن به دست می‌دهد.

این نوشتار به‌هیچ‌روی ادعا نمی‌کند که تمامی مسلمانان یا اعراب، نماینده‌ی نیروی «دروج» هستند؛ بلکه صراحتاً استدلال می‌کند که استیلایِ سیاسیِ یک ایدئولوژیِ خاص در مقاطعِ حساسِ تاریخی، توانسته است ساختار و منطقِ الگوی اهریمنی را بازتولید کند. در نهایت، این مقاله ادعا نمی‌کند که رخدادِ «فرشگرد» و نوسازیِ نهایی امری محتوم و خودبه‌خودی است؛ بلکه با تکیه بر لزومِ کنشِ جمعی، آن را افقی کاملاً «ممکن» و دست‌یافتنی می‌داند

سه زبان، یک افق

این افقِ رهایی‌بخش و بازسازیِ سترگ، در سه ساحتِ زبانی و یک بسترِ تاریخیِ یگانه طنین‌انداز شده است:

در زبان اوستا: **«فرشگرد»؛ تجلیِ آفرینشی شگفت‌انگیز و تولدِ جهانی نو از دلِ کهنگی.**

در زبان شاهنامه: **«بازگشتِ فرِّ ایزدی»**؛ آن لحظه‌ی شکوهمند که نظمِ بالنده‌ی اَشایی، گریبانِ خود را از چنگالِ فساد و تباهیِ ضحاکی می‌رهاند و دگرباره قد برمی‌افرازد.

در زبان تالکین: **«بازگشتِ پادشاه»**؛ تجلیِ آرَگُرنی که در سایه‌ها و پنهان از چشمِ اهریمن بالیده است تا در یگانه لحظه‌ی موعودِ خویش، نقاب از چهره برکشد.

در زبان تاریخ: **«بازگشتِ ایران»**؛ این بازگشت نه یک حسرتِ نوستالژیک برای گذشته‌ای ازدست‌رفته، بلکه تحققِ شکوهمندِ آن جوهره‌ای است که در عمقِ حافظه‌ی چندهزارساله‌ی این تمدن رسوب کرده و انباشته شده است؛ حافظه‌ای که همچنان در قلبِ سهمگین‌ترین فشارها و تاریک‌ترین سرکوب‌ها، زنده، تپنده و بیدار است.

فهرستِ منابع

منابعِ اوستایی و زرتشتی‌شناسی

Boyce, Mary. A History of Zoroastrianism, Vol. I-II. Leiden: Brill, 1982-1975.

Boyce, Mary. Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices. London: Routledge, 1979.

Humbach, Helmut & Ichaporia, Pallan. The Heritage of Zarathushtra. Heidelberg: Winter, 1994.

West, E.W. (tr.). Bundahishn. Sacred Books of the East, Vol. V. Oxford: Clarendon Press, 1880.

Anklesaria, B.T. Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn. Bombay, 1956.

منابعِ شاهنامه‌پژوهی

فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه. تصحیحِ جلالِ خالقی مطلق. کالیفرنیا: بنیادِ میراثِ ایران، ۱۳۶۶-۱۳۸۶.

خالقی مطلق، جلال. گلِ رنج‌هایِ کهن. تهران: مرکز، ۱۳۷۲.

Davis, Dick. Shahnameh: The Persian Book of Kings. New York: Penguin Classics, 2006.

Omidsalar, Mahmoud. Iran›s Epic and America›s Empire. Santa Monica: Mazda Publishers, 2012.

Skjærvø, Prods Oktor. «The Antiquity of Old Avestan.» Nāme-ye Irān-e Bāstān 41-15 :(4-2003) 2/3.

منابعِ تالکین‌شناسی

Tolkien, J.R.R. The Silmarillion. Ed. Christopher Tolkien. London: George Allen & Unwin, 1977.

Tolkien, J.R.R. The Letters of J.R.R. Tolkien. Ed. Humphrey Carpenter. London: George Allen & Unwin, 1981.

Shippey, Tom A. The Road to Middle-earth. London: HarperCollins, 2003.

Flieger, Verlyn. Splintered Light: Logos and Language in Tolkien›s World. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

منابعِ اسطوره‌شناسیِ تطبیقی

Eliade, Mircea. The Myth of the Eternal Return. Princeton: Princeton University Press, 1954.

Dumézil, Georges. Mythe et épopée, Vol. I-III. Paris: Gallimard, 1973-1968.

Lincoln, Bruce. Myth, Cosmos, and Society. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

Lincoln, Bruce. Religion, Empire, and Torture. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

منابعِ تاریخی و ایران‌شناسی

Frye, Richard N. The Heritage of Persia. London: Weidenfeld & Nicolson, 1963.

Yarshater, Ehsan (ed.). The Cambridge History of Iran, Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Minorsky, Vladimir. «Iranian Elements in Iraq.» Bulletin of the School of Oriental and African Studies 424-417 :(1936) 2/8.

Pourshariati, Parvaneh. Decline and Fall of the Sasanian Empire. London: I.B. Tauris, 2008.

هومن کلالی

پژوهشگر سیستم‌های کلان و دکترین‌های استراتژیک

تحلیل‌گر ساختارهای تاریخی و حکمرانی

مشاور مدیریت خبره بین‌المللی (CMC)

دکتری حرفه‌ای مدیریت



انقلاب ملی ایران و انقلاب آمریکا

پراگماتیسم آمریکایی و پراگماتیسم ایرانی

پژمان گلچین

برای توضیح اینکه به لحاظ فلسفی و سیاسی چه اتفاقی در ایران در حال رخ دادن است و چگونه انقلاب ایران به‌نوعی مشابه انقلاب آمریکا[1] در حال شکل‌گیری، رشد و نمو است، در ابتدا تلاش می‌کنم نگاهی اجمالی به انقلاب آمریکا بیندازم و ببینم چه رخدادهایی در آن انقلاب مهم تاریخی روی داده است و چه پیش‌فرض‌های فلسفی و زیستی‌ای در پسِ آن رویداد مهم تاریخ جهان وجود داشته است. سپس به باز کردن اِلمان‌های فرهنگی و ریشه‌های فهم ایرانی از امرِ زیسته و جهان خواهم پرداخت؛ البته اگر بتوان چنین فرضی را در نظر گرفت که ما ایرانیان واجد نوعی فهم مشترک[2] از جهان هستیم. در ادامه، مفهوم انقلاب در جامعه ایرانی را شرح خواهم داد و پس از این توضیحات، مشابهت‌ها یا عدم شباهت‌هایی را که انقلاب ایرانی با انقلاب آمریکایی داشته است، بررسی خواهم کرد.

هر انقلابی، همچون هر پدیده اجتماعی دیگر، پیشینه‌ای دارد و عوامل و علت‌های شناخته‌شده یا ناشناخته اجتماعی، تاریخی و فرهنگی را در خود نگه می‌دارد و با خود حمل می‌کند.

به‌زبانی ساده، انقلاب رویدادی آنی نیست که ناگهانی، چونان واقعه‌ای جادویی، از آسمان به زمین بیاید و مردمانی را شگفت‌زده کند. در بهترین حالت، چنین رویدادهای آنی‌ای ذیل رده «آشوب» طبقه‌بندی می‌شوند، نه انقلاب. قاعدتاً انقلاب آمریکا نیز از این الگوی طبیعی و ساختاری مستثنا نبوده است؛ انقلابی با بنیه‌ای عمیق و ریشه‌دار که پیشینه آن برآمده از دو وضعیت تئوریک و پراتیک بوده است.

با نظر انداختن به «وضعیتِ پیشینِ تئوریک[3]» این انقلاب، به قضاوت بسیاری از تحلیل‌گران، این وضعیت وابسته به اندیشه‌ها و نظریه‌های فیلسوفانی چون جان لاک، هابز، ولتر و اندیشمندانی از این دست بوده است؛ مسیری که بیانگر روح لیبرالیستی و آزادی‌خواهانه جاری در اذهان انقلابیون قرن هجدهم اروپا بود.

روحی که دامنه گسترش آن از شرق اروپا تا قاره آمریکا، و حتی ایالت‌های آمریکای شمالیِ فعلی، را نیز در بر می‌گرفت.

---

۱. این مقاله به زبانهای انگلیسی و آلمانی هم ترجمه شده و این اثر تحت مجوز CC BY-NC-ND ۴٫۰ منتشر شده است. هرگونه استفاده تجاری یا تغییر متن بدون اجازه نویسنده مجاز نیست.

۲. منظور از «فهم مشترک»، در این متن، فهمی ذات‌گرایانه یا همگون‌ساز نیست، بلکه اشاره به سطحی از اینترسابجکتیویسم دارد؛ یعنی شبکه‌ای از معانی، تجربه‌های زیسته و افق‌های ادراکی که در طول تاریخ و زیست جمعی، امکان درک متقابل و ارتباط معنایی میان افراد یک جامعه را فراهم می‌کند، بی‌آنکه ضرورتاً به وحدت کامل یا همسانی بینجامد.

۳. تمایز میان وضعیت تئوریک و وضعیت پراتیک، به‌منظور جداسازی تحلیلی میان بنیان‌های نظریِ پیشینیِ یک رویداد تاریخی و علل مادی و زیستیِ آن به‌کار می‌رود. این تفکیک به معنای نفی پیوند این دو ساحت نیست، بلکه صرفاً ابزاری روش‌شناختی برای تحلیل دقیق‌تر فرآیندهای تاریخی است. من تلاش کرده ام که با تاکید بر اولویت وضعیت پراتیک رویداد بر تمرکز به وضعیت تئوریک آن، زاویه دید خود به نحوه شرح انقلاب آمریکا را توضیح دهم. به واقع، ترجیح تمرکز بر علل پراتیک در تحلیل انقلاب آمریکا، به معنای نادیده گرفتن بنیان‌های نظری آن نیست، بلکه تأکیدی روش‌شناختی بر این نکته است که فهم فعل‌وانفعالات مادی و زیستیِ پیشین، امکان درک دقیق‌تری از نحوه شکل‌گیری و کارکرد عملی نظریه‌ها در بستر تاریخی مشخص فراهم می‌کند، آنهم به طرو خاص در جامعه آمریکای نوبنیاد.

اما در توصیف «وضعیت پیشین پراتیک[1]» این انقلاب، اختلاف‌های تفسیری وجود دارد. برخی از این تفسیرها ریشه‌های پراتیک انقلاب را مستقیماً وابسته به همان بنیان‌های تئوریکِ برآمده از اروپا می‌دانند و برخی دیگر اساساً بر این باورند که این انقلاب واجد بنیانی منحصربه‌فرد بوده که تنها یک‌بار در تاریخ تحولات سیاسی ثبت‌شده بشر بر روی کره زمین ظاهر شده و تا کنون نیز تکرار نشده است.

من نیز، به‌عنوان نگارنده این مطلب، بر این باورم که انقلاب مذکور انقلابی با ظرایف و دقایقی بسیار ویژه بوده است و تمرکز بر توصیف خودِ فعل‌وانفعالات پراتیکِ پیشین این انقلاب، اهمیتی بیش از تمرکز صرف بر یافتن ریشه‌های تئوریک این حرکت تاریخی دارد. در واقع، تأکید بر این نکته ضروری است که همچون هر تحول اجتماعی دیگر، باید عناصر و علل اقتصادی، اجتماعی و سیاسیِ پیشین این تحول را در نهاد و ریشه‌های آن رصد و تحلیل کرد و هم‌زمان، توجه به علل نظری و تئوریک این دگرگونی بنیادین اجتماعی را نیز از نظر دور نداشت.

پس از بحران‌های اقتصادی پدیدآمده در قاره سبز، یعنی اروپا، و از سوی دیگر، شکل‌گیری اشتیاق برای یافتن و تسلط بر سرزمین‌های نوکشف‌شده در قرن شانزدهم، استیلای فرانسه و شرکت‌ها و تجار فرانسوی در جهان به‌طور چشمگیری گسترش یافت. هم‌زمان با افزایش توان استراتژیک و بین‌المللی این قدرت اقتصادی، کمپانی هند شرقی بریتانیای کبیر نیز به‌صورت هدفمند به توسعه قلمرو خود پرداخت. در این جابه‌جایی قدرت از جهان قدیم به جهان جدید، اقتدار دریاها و خشکی‌ها از اسپانیا و پرتغال به انگلستان و فرانسه منتقل شد و عملاً از ابتدای قرن هجدهم به بعد، با شکل‌گیری بریتانیای کبیر، با قدرتی یکپارچه ذیل اراده این کشور روبه‌رو هستیم که در کنار امپراتوری پروس و فرانسه، به دنبال یافتن منابع جدید سرزمینی در مرزهایی بسیار دورتر از اروپا و خاورمیانه بود.

این روند به هجوم فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها به آمریکای تازه‌کشف‌شده انجامید؛ به‌گونه‌ای که تسلط نیروی دریایی انگلستان و ارتش منسجم و متمرکز فرانسه بر سرزمین‌های تازه به‌دست‌آمده در قاره نو، همراه با دسترسی به زمین‌های وسیع و حاصلخیز و معادن گسترده طلا، فرصتی کم‌نظیر برای رشد این دو کشور فراهم آورد. این وضعیت صرفاً یک موقعیت سرزمینی برای قدرت‌های حاکم نبود، بلکه افرادی را نیز وارد این جامعه نوپا می‌کرد که مستقل از تصمیم دولت‌ها، می‌خواستند با پیشبرد اهداف شخصی خود، در زمین‌های وحشی و بکر جدید، موقعیتی پایدار و خصوصی برای خویش بسازند.

این مالکان متمول، که نخستین صاحبان اصلی سرزمین‌های آمریکا به‌شمار می‌آیند، با تملک اراضی بی‌صاحب یا زمین‌های متعلق به صاحبان کشته‌شده ـ که عمدتاً سرخ‌پوستان بودند ـ ناگزیر بودند برای دارایی‌های جدید خود به افزایش سرمایه بیندیشند. بدون نیروی کار، بهره‌برداری از این منابع گسترده و بکر ممکن نبود. آنان برای زمین‌های زیر کشت و مراتع وسیع خود به نیروی کار عادی، آن هم در مقیاسی گسترده، نیاز داشتند. در آن زمان، کالاها عمدتاً وارداتی بودند و تأمین هر نوع کالای مورد نیاز به‌سادگی ممکن نبود؛ همچنین کمبود نیروی کار متخصص برای امور حیاتی مانند درمان، ساخت‌وساز و موارد مشابه وجود داشت.

توجه به نوع نیروی کاری که سرمایه‌داران نوکیسه آمریکایی در آن دوره به آن نیاز داشتند، و طبقه‌بندی و تحلیل آماری آن، یکی از مهم‌ترین ریشه‌هایی است که می‌تواند به فهم بهتر مطالبات انقلابیون استقلال‌خواه آمریکایی در آن زمان کمک کند.

کشتی‌های مهاجران که وارد آمریکا می‌شدند، حامل

---

۱. در این متن، «وضعیت پیشین پراتیک» به مجموعه علل و شرایط مادی، اقتصادی، اجتماعی و زیستی اطلاق می‌شود که پیش از وقوع یک رویداد تاریخی وجود داشته و امکان تحقق آن را فراهم کرده‌اند؛ عواملی که مستقل از صورت‌بندی‌های نظری، در سطح واقعیت عینی و زیست روزمره عمل می‌کنند.

نیروی کاری بودند که بخش قابل توجهی از آنان الزاماً با اراده شخصی خود نیامده بودند. بخشی از این جمعیت را تبعیدی‌های سیاسی، مذهبی و اقتصادی فرانسوی و انگلیسی تشکیل می‌دادند. به‌نوعی، برای بریتانیای کبیر، بزرگ‌ترین مخزن تبعیدی‌ها همین سرزمین تازه‌به‌دست‌آمده بود. بیشتر این تبعیدیان، یا اسکاتلندی و ایرلندی معترض بودند، یا مخالفان سیاسی حاکمیت در خود انگلستان که غالباً به دلیل ضدیت با نظام پادشاهی بریتانیا به چنین تبعیدگاهی فرستاده می‌شدند، یا خلافکاران، قاتلان و بدهکاران مالی‌ای که دیگر نباید در جامعه اصلی نگه‌داری می‌شدند.

می‌توان گفت آمریکای آن زمان، فارغ از اینکه این افراد نیروی کار مناسبی بودند یا نه، به محلی برای تجمع همه رانده‌شدگان تحت اراده دولت بریتانیای کبیر بدل شده بود. به این جمعیت متنوع تبعیدی می‌توان مخالفان کلیسای کاتولیک را نیز افزود. اگرچه این وضعیت در جامعه نوپای آمریکای جدید، از منظر مطالبات اجتماعی، نوعی «جمع اضداد» را شکل داده بود، اما همه این تبعیدیان در یک نکته با یکدیگر اشتراک نظر داشتند: جامعه پیشین دیگر آنان را نمی‌خواست. آنان نخواستنی‌ترین افراد جامعه‌ای بودند که ایشان را در شرایطی مبهم و تازه، کنار هم قرار داده بود.

این نیروی تازه‌وارد، که البته فنون و حرفه‌هایی نیز بلد بود، پیکره انسانی و نیروی کار جامعه جدید را شکل می‌داد. در چنین شرایطی، این ابهام محیطی تنها مختص آنان نبود. وضعیت برای مالکان، بانکداران و زمین‌داران نیز به‌گونه‌ای بود که می‌بایست هم‌زمان با زراعت، رسیدگی به دام‌ها و مراتع، و سرپا نگه داشتن چرخه مالی جامعه، برای مقابله با باندها و گنگ‌های تبهکاری قدرتمندی که این سرزمین‌ها برایشان حکم زندانی باز را داشت، چاره‌اندیشی کنند و از سوی دیگر، قوانین محیطی و شهری متناسب با این شرایط خاص را تدوین نمایند.

هم‌زمان، هر فرد آمریکایی ناچار بود برای حفظ زمین، دارایی و امکاناتی که به هر طریق برای خود فراهم کرده بود، بجنگد. ایمنی خانه به‌مثابه حریم شخصی، از تدوین قوانین همبسته عمومی تا دفاع از حق فردی برای استفاده از اسلحه در جهت حفظ امنیت خود، درهم‌تنیده بود. حفظ سرمایه، این مردمان را در موقعیتی قرار داده بود که ناگزیر به مواجهه‌ای واقع‌گرایانه با نظریه‌های سیاسی بودند. شدت هیجان، شتاب رویدادها و میزان خشونت در این وضعیت نوبنیاد، آن‌چنان گسترده بود و از سوی دیگر، امکان سرمایه‌سازی و دستیابی به رفاه اجتماعی آن‌قدر در دسترس ـ حتی از مسیر خشونت و دزدی ـ قرار داشت که مجالی برای توقف جریان رو به جلوی زندگی باقی نمی‌گذاشت.

در چنین شرایطی، الهیات و حقوق نقشی بسیار ضروری ایفا می‌کردند و نسبت کارکردی نزدیکی با زندگی روزمره داشتند.

خدا، مسیح، وکلا و قضات می‌بایست کاری می‌کردند تا چرخه شتابدار سرمایه‌سازی، خشونت افسارگسیخته و حفظ امنیت رفاه و دارایی‌های به‌دست‌آمده، بر اساس منافع سرمایه‌داران و نیروهای کار کمیاب و تخصصی، مهار شود. بدون کنترل امیال افسارگسیخته انسانی، در جامعه‌ای که همه‌چیز برای رهاسازی این امیال مهیا بود، هیچ نظم پایداری شکل نمی‌گرفت.

مسئله امنیت سرمایه، توجه‌ها را به خلق ناخواسته بنیان‌های نظری و فلسفی آمریکای مدرن جلب کرد. اگرچه امروز وقتی از آمریکا سخن می‌گوییم، از کشوری واحد یاد می‌کنیم، اما در زمان تأسیس آن، آمریکا حاصل تکثر زیستی و تجربی مردمانی بود که از اروپا مهاجرت کرده و در پی رؤیای خویش راهی سرزمین فرصت‌های بیکران شده بودند. یادآوری این نکته مهم است که اگرچه مهاجرت‌های گسترده از اروپا به قاره آمریکا در ابتدا با انگیزه‌هایی استعماری یا اقتصادی صورت گرفت، اما سرنوشت آمریکای جدید صرفاً بر اساس آن انگیزه‌های اولیه شکل نگرفت. هم فرآیند

شکل‌گیری و هم علل شکل‌گیری این آمریکا، چیزی بود و هست که من آن را **«پراگماتیسم زیستی[1]»** می‌نامم. برای درک این مفهوم، لازم است کمی مبسوطتر به آن بپردازم.

با ورود مهاجران به آمریکای اولیه، شاهد شکل‌گیری دو بخش عمده و فعال در جامعه هستیم.

بخش اول، سرمایه‌داران، حقوق‌دانان و رهبران مسیحی بودند که در طبقه اشراف جامعه دسته‌بندی می‌شدند، و بخش دوم، نیروهای کار؛ یعنی همان رانده‌شدگان سیاسی و مذهبی و کارگران فنی.

به‌طور کلی‌تر می‌توان پیکره نیروهای اجتماعی اولیه این جامعه نوبنیاد را حول دو گروهِ مالکان و نیروهای کار تقسیم‌بندی کرد.

یک جامعه طبیعی[2]، که مسیر فعل‌وانفعالات تاریخی خود را در نسبت با ارزش‌ها، اسطوره‌ها و ظرفیت‌های تاریخی، فرهنگی و اقتصادی خویش طی می‌کند، معمولاً بر اساس یک مکانیزم درون‌باش و با اتصال به سنت‌های زبانی و اسطوره‌ایِ جاری در فرهنگ روزمره خود، فعل‌وانفعالاتی را در درون خویش ایجاد می‌کند. این فعل‌وانفعالات درون‌اجتماعی، چه آن جامعه را به موقعیت یک سرزمین توسعه‌یافته برساند و چه آن را در حد جامعه‌ای عقب‌افتاده نگه دارد، در هر حال به آن امکان می‌دهد که با ارجاع به گذشته خود، امری را رصد کند و بر اساس آن، ارزش یا ضدارزشی برای وضعیت معاصر خلق نماید.

اما نحوه شکل‌گیری جامعه ساکن در جغرافیای آمریکا به‌گونه‌ای نبود که بتوان چنین کهن‌الگوهای یکپارچه‌ای را در آن شاهد بود. گویی همه‌چیز با گسستی عمیق نسبت به گذشته افراد تازه‌ساکن‌شده همراه بود. عموم ساختارها، از بنیان‌های نوساخته سبک زندگی گرفته تا ساختارهای کلان مدیریتی و اجتماعی، اموری جدی و نو بودند.

در چنین وضعیتی، شکل و ساختار نظام سیاسی میان مدلی که تأمین‌کننده نیازهای محلی باشد و مدلی که حافظ منافع استعماری پیشین باشد، معلق مانده بود. ساختار اقتصادی نیز میان بنیان‌های اقتصاد تولیدی قرن هفدهم و هجدهم و اقتصاد آمریکای جدید، دچار نوعی بلاتکلیفی بود[3].

از یک‌سو، وسعت زمین، امکان زراعت و سرمایه بالقوه فراوان، ولع جویندگان ثروت از هر قشر و دسته‌ای در جوامع کهن اروپایی را برمی‌انگیخت تا خود را به درون این جامعه نوپا پرتاب کنند؛ اینکه دل به دریا بزنند و راهی سرزمین جویندگان طلا شوند. از سوی دیگر، ساختار نوپای اقتصاد قرن هجدهمی، که پیوندی جدی با تولید صنعتی داشت، نیز می‌خواست در این جامعه جای بگیرد. در چنین وضعیتی که سرمایه دچار بلاتکلیفی در تبعیت از یک ساخت مشخص بود، بخش عمده‌ای از ساکنان تازه‌وارد صرفاً نیروی کار ساده محسوب نمی‌شدند، بلکه فعالان سیاسیِ ضد سلطنت و ضد کلیسا در اروپا بودند که تخصص‌های متنوع و کاربردی‌ای چون نجاری، بنایی، کشتی‌سازی، آهنگری و مانند آن داشتند.

---

۱. معادل انگلیسی ای که برای این واژه پیشنهاد داده ام: Life-Oriented Pragmatism

۲. منظور از «جامعه طبیعی» در این متن، ارجاع به جامعه‌ای ذات‌گرایانه یا پیشامدرن نیست، بلکه به شرایطی اطلاق می‌شود که در آن، پاسخ‌گویی به نیازهای بنیادین انسانی ـ در معنایی نزدیک به سطوح اولیه هرم نیازهای مازلو ـ با شتاب، شدت و ولع بیشتری ممکن است. در چنین وضعیتی، میل به تملک، بقا و انباشت، از یک‌سو در افراد فعال است و از سوی دیگر، افق عینی پاسخ‌گویی به این میل نیز گشوده‌تر از جوامع کهن و اشباع‌شده عمل می‌کند. جامعه آمریکای اولیه نمونه‌ای از چنین وضعیتی است؛ نه به معنای آماده‌بودن همه‌چیز، بلکه به این معنا که افق امکان برای دست‌یابی به زمین، طلا، مرتع و سرمایه، هرچند از مسیر خشونت و نزاع، به‌نحوی بی‌سابقه گسترده شده بود.

۳. مقصود از «اقتصاد آمریکای جدید» در اینجا، نفی کامل سیر تاریخی سرمایه‌داری کلاسیک نیست، بلکه اشاره به این نکته است که شکل‌گیری اقتصاد در جامعه نوپای آمریکا الزاماً از همان توالی تدریجی‌ای پیروی نکرد که در تحلیل کلاسیک مارکسی از اروپا ـ از کشاورزی سنتی به زمینداری، سپس به تولید نیمه‌صنعتی و نهایتاً سرمایه‌داری صنعتی و بورژوازی ـ توصیف می‌شود. در بستر آمریکای اولیه، برخی از این مراحل یا به‌صورت فشرده، یا به‌شکل هم‌زمان و ناپیوسته رخ دادند؛ به‌گونه‌ای که اقتصاد نوظهور، فاقد بسیاری از مکانیزم‌های تثبیت‌شده تاریخیِ جوامع اروپایی بود و بیشتر در وضعیتی سیال و تجربی شکل گرفت.

همچنین این کشور جوان، تبعیدگاه زندان‌های بریتانیای کبیر بود و آن بسته‌های جمعیتی‌ای که این سرزمین را به جامعه‌ای نو بدل می‌کردند، واجد الگوهای رفتاری نانوشته‌ای بودند که علیه نظام حکمرانی انگلستان و نیز فرانسه، مطالباتی را پی می‌گرفتند که برای کشورهای مبدأ نه قابل تحمل بود و نه قابل فهم. همه بخش‌های جامعه با شکلی از سبک زندگی مواجه شده بودند که تلفیقی از پراتیک زندگی روزمره و رؤیاپردازی‌های وسترنی[1] بود.

در کنار انباشت سرمایه و تولید بالای محصول توسط سرمایه‌داران رایج آن زمان، راهزنی، گنگستری و سرمایه‌سازی‌های سریع نیز به مسیرهایی دیگر برای ورود به این جامعه پویا بدل شده بودند.

در کنار این مسائل، نشر ایده‌های به‌بُن‌بست‌رسیده اندیشمندان ضد کلیسایی و ضد سلطنتی در انگلستان، فرانسه و به‌طور کلی اروپای قرن شانزدهم، و حضور انباشته متفکران عمل‌گرای رئالیستی که پیرو علم نوین، و سیاست‌های لیبرال بودند، همگی بستری را برای خلق پدیده‌ای خاص مهیا می‌کرد. این اندیشه شکل می‌گرفت که باید اوضاع خود را مبتنی بر سرمایه، دارایی و افق واقع‌نگرانه خویش پیش برد و نمی‌توان بر خیال‌های کلیسا یا تصمیم‌گیری‌های بریتانیای کبیر و فرانسه تکیه کرد. همان‌گونه که تاریخ‌نگاران نوشته‌اند، این مجموعه‌های انسانی (که البته در آغاز، تمامی ساکنان جغرافیای آمریکای فعلی را شامل نمی‌شدند) بارها و از سر مدارا، مکاتبات فراوانی با انگلستان انجام دادند و خواستار بررسی دقیق مطالبات خود شدند. اما همه‌چیز مطابق میل آنان پیش نرفت. پراکندگی سبک زندگی‌های پیشین و ناهمگونی آن‌ها، با این حال، آنان را در یک امر مشترک گرد هم آورده بود: **سبک زندگی جدیدشان. برای زنده ماندن، ناچار بودند در همان‌جا تصمیم بگیرند و برای تصمیم‌گیری نمی‌توانستند بر ایده‌هایی سرمایه‌گذاری کنند که دستاوردشان نامعلوم بود.**

به‌لحاظ فلسفی، این ساکنان جدید، با سبک‌های زندگی منحصربه‌فرد و نو در زمانه خود، به مردمانی بدل شده بودند که بیش از تمرکز بر ایده‌های انتزاعی دکارتی، بر پراتیک، عمل و دستاوردهای سریع آن متمرکز بودند. آنان به‌جای توسل به آسمان در برابر مصائب روزمره، با اسلحه و جسم خود از قلمروشان محافظت می‌کردند. با این حال، همان‌طور که گفته شد، خواسته‌های آنان نه قابل تأمین بود و نه قابل فهم. همه‌چیز تازه بود و شاگردان هابز و لاک، در سرزمینی دور از خاستگاه‌های اولیه خود، جهان را به‌گونه‌ای دیگر می‌فهمیدند.

این مردمان، پس از نگارش متن‌های فراوان اعتراضی و انتقادی و بیان مطالبات خود، آن‌چنان در رسیدن به نتیجه مطلوب دچار ناامیدی شدند که سرانجام با نگارش متن اعلامیه استقلال آمریکا در سال ۱۷۷۶، و طی نامه آخری که به پادشاه انگلستان ارسال کردند، دیگر صرفاً به گلایه بسنده نکردند و رسماً موضع خود را برای استقلال از انگلستان اعلام نمودند. آنان در پایان متن اعلامیه نوشتند:

«بنابراین، ما نمایندگان ایالات متحد آمریکا، که در کنگرهٔ عمومی گرد آمده‌ایم، با توسل به داور اعلی جهان برای درستی نیت‌هایمان، به نام و به اقتدار مردم نیک این مستعمرات، به‌طور رسمی اعلام و تصریح می‌کنیم که این مستعمرات متحد، ایالت‌هایی آزاد و مستقل هستند و به‌حق نیز باید چنین باشند؛ اینکه از هرگونه وفاداری به تاج‌وتخت بریتانیا رها شده‌اند؛ و اینکه هرگونه پیوند سیاسی میان آنان و دولت بریتانیای کبیر به‌کلی منحل شده و باید چنین باشد. و اینکه این ایالت‌های آزاد و مستقل،

---

۱. اصطلاح «رویاپردازی‌های وسترنی» در این متن، به معنای متأخر و سینمایی آن ارجاع نمی‌دهد، بلکه ناظر به تخیل تاریخیِ اروپاییان قرن هفدهم و هجدهم از قاره آمریکا است؛ تخیلی که آمریکا را به‌مثابه سرزمینی نو، آزاد و رها از محدودیت‌های طبقاتی، کلیسایی و سلطنتیِ اروپا تصور می‌کرد. این تصور، که در سفرنامه‌ها، گزارش‌های استعماری و مکاتبات اقتصادی آن دوره بازتاب یافته است، آمریکا را افق امکان دست‌یابی به زمین، طلا، سرمایه و استقلال فردی می‌دانست؛ هرچند تحقق این رؤیا مستلزم خشونت، ریسک و گسست کامل از نظم‌های پیشین بود.

اختیار کامل دارند که جنگ اعلام کنند، صلح برقرار سازند، اتحادها ببندند، بازرگانی برپا کنند و هر کنش و اقدامی را که ایالت‌های مستقل به‌حق می‌توانند انجام دهند، به انجام رسانند.

و برای پشتیبانی از این اعلامیه، با اتکای راسخ بر حمایت مشیت الهی، ما جان‌ها، دارایی‌ها و شرف مقدس خود را متقابلاً به یکدیگر گرو می‌گذاریم.»

و بالاخره حدود سیزده سال بعد، نخستین دولت مستقل آمریکا به ریاست‌جمهوری جورج واشنگتن آغاز به کار کرد. انقلاب آمریکا با خون‌های فراوانی به پیروزی رسید و در واقع انقلابیون توانستند موقعیت خود را در نسبت با نظام حکمرانی انگلیس به‌طور مشخص تعیین کنند. می‌توان گفت نخستین و شاید تنها انقلاب استقلال‌خواهانه جهان که بر اساس رئال‌پولیتیک مطالبات خود را پی گرفت (یعنی بر پایه مجموعه‌ای از خواسته‌های روشن، مشخص و قابل اجرا در همان میدان واقعی سیاست) به سرانجام مقصود رسید.

یکی از نکات مهمی که این جامعه و این انقلاب را از دیگر جوامع و انقلاب‌های تاریخ زیست سیاسی انسان در دوره پسارنسانسی متمایز می‌کند، دقیقاً همین نگاه و روح پراگماتیستی‌ای است که در لایه‌لایه رفتار زیستی این مردمان قابل مشاهده است. مردمانی که نمی‌خواستند بهشت یا مدینه فاضله‌ای بسازند که در سطح ایده جذاب است، اما برای رسیدن به آن یا باید زمانی طولانی صرف کرد یا آن‌چنان دور از دسترس است که انسان ناچار می‌شود همواره در وضعیت تعلیق زیست کند.

هر فرد تازه‌وارد به این جامعه جدید آمده بود تا در طول زندگی کوتاه خود به نتایجی برسد که برایش مطلوب است؛ یعنی دستیابی به سرمایه‌ای برای زندگی و زمینی برای تأمین رفاه خود و خانواده‌اش. از سوی دیگر، آنانی که خود را از زیر سلطه مسیحیت کاتولیک خارج کرده بودند و باورهای خویش را با مسیر باورهای پروتستان‌ها همسوتر می‌دیدند، این جامعه جدید را بهترین بستر برای پیشبرد اهداف و ایده‌های خود می‌دانستند. شاید بتوان گفت همین گروه‌های پروتستان دینی بودند که در این دوره و در آمریکای نوتأسیس، نقش بسزایی در کاربردی‌کردن دین مسیحیت ایفا کردند. ایشان، آن‌گونه که وبر می‌گوید، حامل و حافظ ایمانی بودند که روح پیش‌برنده سرمایه‌داری را در خود داشت.

اگرچه بیشتر دانشگاه‌های نوتأسیس، حتی پیش از شکل‌گیری ایالات سیزده‌گانه متحده، صرفاً دارای رشته‌هایی چون منطق، فلسفه و الهیات بودند و در آن‌ها خبری از علوم تجربی نبود، اما همان آکادمیسین‌ها نیز زیر فشار سنگین افکار عمومی و اجتماعی ناچار بودند به پرسش‌هایی پاسخ دهند که حاصل نیازها و تجربه‌های زیسته همان مردمان مهاجر بود؛ مهاجرانی که دیگر نمی‌خواستند حامل ارزش‌های فرهنگی چندوجهیِ غرب قرن هفدهم باشند.

کلیسا نیز در خدمت شهر و شهروند قرار گرفت. کلیسای آمریکا دیگر نمی‌توانست دقیقاً به همان شیوه پیشین به خواسته‌های مردمانی پاسخ دهد که روزی با آن همراه بودند و اکنون وارد جهانی کاملاً متفاوت شده بودند؛ مردمانی که بسیاری از آنان خود از رانده‌شدگان همان کلیسا بودند. در این میان، ناگزیر نوعی حد وسط باید شکل می‌گرفت. درست همان‌گونه که این مسئله برای نهاد حاکمیت نیز پیش آمده بود؛ همان‌طور که نظام سلطنتی وقت در انگلستان دیگر کارکردی برای ساختار سیاسی جامعه جدید نداشت.

نکته مهم در اینجا دیگر خود کلیسا یا پادشاه نبود. این جامعه چیزی می‌خواست: اینکه انسان باید پیش از مردن زندگی کند. برای ایده‌های طولانی‌مدت دیگر زمانی وجود نداشت؛ نمی‌شد به اقبال و بخت اعتماد کرد و فرصت انباشت تدریجی سرمایه نیز محدود بود. اگرچه در ظاهر این نگاه می‌تواند نوعی ساده‌انگاری فکری به نظر برسد، اما تجربه تاریخی نشان داد که اگر نگوییم همه بنیان‌های رفتاری و سیاسی آمریکای امروز بر این مدل فکری بنا شده است، دست‌کم

می‌توان گفت که بدون فعال‌بودن این روح انقلابی، زیستی در میان مردم آمریکای گذشته، اقتدار امروز این کشور قابل تصور نبود.

رویای آمریکایی، رویای انسانی بود که نمی‌خواست بر چیزی حساب باز کند که احتمال تحقق آن اندک است. این رویا نوعی گریز از واقعیتی است که نمی‌خواهد بپذیرد مرگ سرانجام فرا می‌رسد و همه‌چیز را درهم می‌شکند. با این حال، این رویا به‌واسطه میزان عمل‌گرایی نهفته در آن، واقعیت را همان امر دم‌دستی می‌داند و به دنبال حل مسائل غیرقابل‌کنترل و آبستراکت یا انتزاعی نمی‌رود.

پراگماتیسم زیستی در آمریکا، که زمینه‌ساز شکل‌گیری پراگماتیسم فلسفی و سیاسی شد، در اصل همان رویای واقعی آمریکایی است که می‌گوید تنها معیار سنجش یک رویداد، یک ایده یا یک نظریه، خودِ انجام‌دادن آن فعل است. باید آن عمل را انجام داد، زیست و تجربه کرد و سپس گفت که کارآمد است یا نه، درست است یا غلط. به تعبیر فلاسفه پراگماتیست: «ملاک سنجش یک عمل، خود همان عمل است که باید انجام شود.»

اگر موضوع انقلاب آمریکا را در همین‌جا رها کنیم و به سراغ مطالبه انقلاب ملی ایران برویم، ابتدا باید ریشه‌های این مطالبه را در لایه‌هایی کم‌تر انقلابی بررسی کنیم؛ جایی که فرهنگ آغاز می‌شود و ما شاهد مناسبات اجتماعی، سیاسی و زیستی در درون جامعه ایرانی هستیم. در این بخش بهتر است فعلاً از ذهنیتِ سنجش شباهت یا فاصله خود با آمریکایی‌ها پرهیز کنیم، زیرا در گام نخست باید بکوشیم تصویری نسبتاً روشن از خود و برای خود ترسیم کنیم و سپس ببینیم این ماهیت پیشِ رو و تعریفی که از خود به دست آورده‌ایم، تا چه اندازه به آن وضعیت شباهت دارد یا از آن فاصله می‌گیرد.

ترجیح من برای ورود به این بحث، رجوع به مجموعه‌ای از نشانه‌های درون‌فرهنگی است؛ نشانه‌هایی که با گشودن آن‌ها، و گاه رویدادهایی که حامل این نشانه‌ها هستند، بتوان مقدماتی برای ساختن این تصویر از خود فراهم کرد. در همین راستا، پیش از هر چیز، به سراغ نام ایران می‌روم؛ نامی که هیچ نسبت مستقیمی با یک تیره، تبار یا دین خاص از ساکنان این سرزمین ندارد. این نام که در دوره ساسانیان به‌طور رسمی علنی و پرکاربرد می‌شود، رویه‌ای بود که توانست یک مفهوم را جایگزین موقعیتی آیدتیکِ قومی یا مذهبی کند.

ریشه زبانی واژه ایران، که قدیمی‌ترین کاربرد آن در اوستا دیده می‌شود، به «آریا» بازمی‌گردد. در اینجا، برخلاف کاربرد جدید واژه «آریایی» که اغلب بار نژادپرستانه دارد، آریایی به شکلی خاص از فضیلت‌مندی و نجیب‌بودن ارجاع می‌دهد. حتی اگر در این حوزه از نژاد سخن به میان آید، نه به ژن و تبار، بلکه به پاکی و راستی یک نژاد اشاره دارد؛ یعنی نوعی اولویت فضیلت بر ماهیت. امری که در ارجاعات باستانی کم‌تر دیده می‌شود و عموماً یونانیان باستان بودند که چنین نگاهی به امور داشتند. به‌نظر می‌رسد گذشتگان ایرانِ جوان، که از موقعیت‌های فرهنگی متفاوتی در این سرزمین با یکدیگر مواجه شده بودند، تصمیمی مقدماتی برای پذیرش تکثر رایج در این جغرافیای پهناور گرفته بودند؛ تصمیمی که همانا برجسته‌کردن امر مشترکِ بین‌الاجتماعی بود.

آنان، چنان‌که به نظر می‌رسد، «سرزمین» را (که مشترک مکانی قبایل اولیه بود) محلی برای زیست نجیبان، یعنی افراد واجد فضیلتی مشترک، در نظر گرفته بودند؛ نوعی عمل‌گرایی سیاسی برای ساختن جامعه‌ای نوبنیاد.

اگرچه این موضوع را نمی‌توان بر پایه سندی خاص و صریح اثبات کرد، اما نشانه‌های آن را می‌توان در بسیاری از امور و سبک زندگی این مردمان یافت و با تفسیری که از داستان‌ها و کهن‌الگوهای قهرمانی این فرهنگ به دست می‌آید، برجسته ساخت. رویای ایرانی، که رویای مردمانی مهرآیین و جنگ‌گریز بود، در فرآیند تاریخی همواره با رویکردی عمل‌گرایانه، اما با نقابی بر چهره و عقلی محتاط، دنبال شده است.

نکته دیگری که در فهم الگوهای رفتاری ایرانیان باستان می‌تواند دریچه‌ای برای پیوند امروز و دیروز بگشاید، توجه به مسائلی چون شکل‌دهی گاه‌شماری، اعیاد، مراسم و سنن روزمره است. اگر از این منظر به جهان‌بینی و گاه‌شماری ایرانیان بنگریم، خواهیم دید که این نظام زمانی نه برای ترویج یک نگاه الهی خاص، بلکه بر اساس کاربردی‌ترین نیازهای زندگی یک جامعه زراعی و کاری طراحی شده است؛ شب‌های طولانی و بیداری در زمستان، جشن‌های انباشت و بهره‌وری محصول، و جشن سال نو که با شکوفایی طبیعت همراه است.

حتی در این جشن‌ها، نمادهایی که برای تزئین و آرایش به‌کار می‌روند، حامل نوعی کارکردگرایی عمیق و پیامدانگارانه‌اند. سبزه نوروز از زمانی خیس می‌خورد که محصولات کاشته می‌شوند تا پیش از باردهی، عیار محصول سنجیده شود. در زمستان، چیزهایی که باید نگه‌داری شوند و ماندگاری دارند، نشان‌دهنده کیفیت بذر و نیز بررسی ساختارهای فنی و کاربردی ابزارهای نگه‌دارنده مواد خوراکی‌اند.

هندوانه باید به یلدا، درازترین شب سال، برسد. در بسیاری از لایه‌های فرهنگی، نمادها صرفاً نماد نیستند، بلکه کاربردی زیستی دارند و این کاربرد بسیار جدی است.

در بسیاری از مصادیق این مناسک می‌توان قطعات پازلی متعددی را مشاهده کرد که ما را به ریشه‌های نوعی تفکر پراگماتیستی کلاسیک رهنمون می‌شوند. کافی است به اجزای غذای ایرانی نگاهی انداخته شود؛ ترکیبی از رنگ، طعم و خاصیت دارویی در تغذیه روزمره. همه‌چیز حامل نوعی کاربرد است.

همین موقعیت پراگماتیستی را می‌توان در رویدادهای سیاسی مهم ایران نیز مشاهده کرد. پس از تهاجم اسکندر، با سلطه سلوکیان بر ایران روبه‌رو هستیم؛ سلوکیانی که یونانیان ایرانیزه‌شده بودند. از بلخ و بخارا تا تراکیه، بندرعباس و قفقاز، با وجود آنکه نزدیک به دویست سال در این سرزمین‌ها حضور داشتند، نتوانستند آن بخش از باورهای کاربردی ایرانیان را، مانند مهرآیینی و جشن‌های طبیعت‌گرای غیرآسمانی، از میان ببرند.

در اینجا مسئله این نیست که آیا باورهای ایرانیان در طول تاریخ کارکردی عقلانی و موفق داشته‌اند یا نه؛ پرداختن به آن بحثی دیگر است. **تأکید اینجا بر یافتن رگه‌های پراگماتیسم زیستی در فرهنگ ایرانی است؛** رگه‌هایی که در جنبش‌های اجتماعی ایرانیان در مواجهه با اعراب مسلمان نیز دیده می‌شود. هرجا امکان کاربردی‌کردن مفاهیم جدید وجود داشت، برای آنان اهمیت نداشت که این مفاهیم در تعارض با الهیات یا امور قدسی پیشین تلقی شوند. به‌مرور، با بومی‌سازی این مفاهیم، مفاهیم اصلی خود را در همان بستر فعال نگه می‌داشتند.

بسیاری درباره ایرانیزه‌شدن اسلام شنیده‌اند و رگه‌های هم‌پوشانی فراوان میان مناسک زرتشتی و اسلامی را تشخیص داده‌اند؛

تا آنجا که گاه شگفت‌زده می‌شوند از اینکه چگونه آیین‌هایی چون آش‌رشته‌پزی، شله‌زردپزی و سفره‌های زرتشتی، ذیل مناسک سفره ابوالفضل و آیین‌های مشابه در لایه‌های فرهنگی هضم شده‌اند.

در عصر صفوی، که دیانت به‌طور رسمی تثبیت شد، قرار دادن قرآن در کنار هفت‌سین، نوعی بیمه‌کردن اعیاد ایرانی در برابر هجمه‌های ضدایرانی بود.

گویی عادتی فرهنگی در این جامعه رواج داشته است که، به تعبیر خیام، تنها همین یک نفس عزیز را می‌خواست خوش بدارد. خوشی‌ای که در تطبیق با طبیعت تعریف می‌شد. همین رفتار را در دوره سلطه سهمگین مغولان نیز می‌بینیم. اگرچه مغول‌ها آمدند و فرهنگشان رفت، اما آنچه در این سرزمین باقی ماند، هرگز از جان مردمانی که در اینجا زیسته بودند، بیرون نرفت. ادبیات و شعر به بخش جدایی‌ناپذیر دربارهای مغولی بدل شد و رفتارهایی چون جداکردن شاعران و ادیبان از دیگران، عملی نبود که بتوان آن را دارای ریشه‌ای مغولی دانست؛ آن‌هم از سوی نواده چنگیزخانِ خون‌خوارِ بیابان‌گرد.

همه این‌ها نشانه‌هایی پراکنده در لابه‌لای رویدادهای تاریخی‌اند که می‌توان از خلال آن‌ها، نوعی خصلت مشترک در این جامعه متکثر اما واجد صفتی واحد را تشخیص داد؛ یعنی رویه‌ای پراگماتیستی و زیستی که همواره این جامعه را در مسیر حفظ آنچه می‌پسندد پویا نگه داشته و در برابر تهاجمات، انعطاف‌پذیر کرده است. این جامعه توانسته است نه با تأکید بر موقعیتی نژادی، بلکه با تأکید بر ظرافت‌های دین راستی و نجیب‌بودن، و نیز حفظ نسبت تطبیقی و کاربردی با طبیعت روزمره، چیزی را حفظ کند و پی بگیرد؛ نوعی پراگماتیسم آیدتیک که اگرچه نمی‌توان آن را مصداقی از پراگماتیسم محض دانست و نه یک رویکرد آیدتیک خالص، اما می‌توان آن را شکلی مقدماتی، خام و در عین حال عمیقاً موفق و نتیجه‌بخش در نسبت با ایده بنیادین پراگماتیسم تلقی کرد[1].

حال اگر به تاریخ معاصر خود بازگردیم، به‌ویژه در این چهل‌وهفت سال اخیر، به‌روشنی می‌توان رگه‌های عمیق این رفتار اجتماعیِ انسان ایرانی را در مسیر تحولات، از آغاز فاجعه بهمن ۵۷ تا امروز، مشاهده کرد.

اگر به زمانی بازگردیم که جامعه آرام‌آرام متوجه می‌شود چه اشتباه بزرگی مرتکب شده است، درمی‌یابیم که میان این آگاهی تدریجی و خود فاجعه ۵۷، شکافی بزرگ وجود دارد؛ شکافی که بسیار طبیعی به نظر می‌رسد. این گسست از همان بهمن ۵۷ آغاز می‌شود و تا اوایل دهه هفتاد ادامه می‌یابد.

جامعه در این برهه دچار نوعی سِحر موقعیتی است؛

هنوز بازی فاجعه‌آمیز و آشوبناک ۵۷ به‌درستی جا نیفتاده که موج جنگ آغاز می‌شود و گیجی ناشی از جنگ، مردم را با شتاب وارد فراموشی عظیمی می‌کند. پس از پایان جنگ، با درک خوی درنده این رژیم اشغالگر، مردم آرام‌آرام می‌کوشند میان خود و این ساختار غیرانسانی فاصله ایجاد کنند. البته در آن زمان، برای عموم مردم، نقش اشغالگرانه این رژیم نه‌تنها روشن نبود، بلکه حتی به ذهنشان نیز خطور نمی‌کرد که تحت اشغال قرار گرفته باشند؛ مگر برای اقلیتی اندک که اساساً به شمار نمی‌آمدند.

در چنین وضعیتی، فراریان سیاسی خارج از مرزها، توابین داخل جامعه و مردم عادی، در دل همین رویدادها، آرام‌آرام می‌توانند بر سر برخی وقایع، آگاهانه یا ناآگاهانه، به یکدیگر نزدیک شوند.

هم‌زمان با فروپاشی کمونیسم شوروی، وزن نیروهای بین‌المللی حامی حاکمیت وقت ایران نیز در جهان رو به کاهش می‌گذارد. مجموع این شرایط موقعیتی را فراهم می‌کند تا نیروهای سیاسی داخل جامعه ارتباط بیشتری با یکدیگر برقرار کنند، به نقد رژیم بپردازند و برای عبور از آن چاره‌اندیشی کنند.

بااین‌حال، تجربه اعدام‌های سال‌های ۶۰ و ۶۷، در زیر پوست جامعه نوعی ترس خزنده را زنده نگه داشته بود؛ ترسی که مردم آن را به درون پستوهای زندگی خود می‌بردند. این ترس، در همان لایه‌های زیرین جامعه و در نهادهای اجتماعی وقت، به خشمی عمیق و انباشته بدل شده بود. جامعه در چنین شرایطی، که هیچ افق ایده‌آلیستی را نمی‌پسندید و از آن‌ها گریزان بود و هم‌زمان در اندیشه عبور از وضعیتِ گرفتارشده در آن قرار داشت، ناخواسته وارد نوعی مطالبه سیاسی به معنای اصلاحات ساختاری ـ سیاسی می‌شود.

فارغ از اینکه این مسیر مبارزه را محصول مهندسی رژیم بدانیم یا نه، نوعی حیث التفاتی جمعی در آن وضعیت اجتماعی ـ سیاسی قابل مشاهده بود که جامعه را وامی‌داشت بر اساس آن قصدیت جمعی، به‌سوی مسیری که متصور بود حرکت کند؛ مسیری که همانا خروج از حاکمیت بود. با بازخوانی و تحلیل تحولات آن دوره می‌توان گفت که در خرداد ۱۳۷۶ با یک خیزش و رویداد عظیم اجتماعی روبه‌رو بودیم که

---

۱. این نکته کلیدی است که یک امر آیدتیک در پی ذات (Essence) است و پراگماتیسم در پی کارکرد (Function)/ به نوعی این موقعیت توجه به امر فضیلتمندانه پیش از هر ارزش گذاری انضمامی ای، اگرچه واجد یک موقعیت آیدتیک است، اما به طرز پیچیده ای همین امر آیدتیک، ماحصل یک درک پراگماتیستی زیستی ای است که سکنه های اولیه این سرزمین در راستای این فهم، تن به تعیین نامی چون ایران برای این جغرافیا دادند.

در یک سوی آن حاکمیتی ایستاده بود بسیار جنایتکار و سرکوبگر، و در سوی دیگر، مردمی که به اوضاع آگاه شده بودند.

در یک سوی این میدان، کسانی قرار داشتند که مردم آنان را سربازان حاکمیت می‌دانستند و در سوی دیگر، جریانی که مردم آن را ذیل عنوان مدافعان آزادی و جامعه مدنی طبقه‌بندی می‌کردند. مطالبه مردم در بسیاری از تجمعات خیابانی ـ که اوج آن در ۱۸ تیر ۱۳۷۸ دیده شد ـ عبور مطلق از حاکمیت بود. حتی برخی تحلیل‌گران در همان زمان مطرح می‌کردند که رأی «آری» به خاتمی در انتخابات ۱۳۷۶، در واقع بیان یک «نه» مطلق به جمهوری اسلامی بوده است.

همین وضعیت خامنه‌ای را در کوران وقایع ۱۸ تیر به پشت میکروفون کشاند تا با صدایی محزون و شکست‌خورده از طرفدارانش بخواهد «به کسانی که عکس او را پاره کرده‌اند کاری نداشته باشند». این «نه»، در امتداد سخنرانی‌ها و کشتارهای بعدی شنیده شد و از این مقطع به بعد، مردم راه عملیاتی خود برای سرنگونی رژیم را آغاز کردند. بخشی از جامعه به‌روشنی متوجه دندان‌های تیز این موجود درنده شده بود.

در این مرحله، حاکمیت با هر ترفندی که بود از این بازی جان سالم به در برد؛ بازی‌ای که مردم نقشی فعال در آن داشتند. هرچند این نقش فعال، آن‌گونه که خود مردم تصور می‌کردند، کاملاً واقعی نبود و آنان در حال نبرد درون بازی‌ای بودند که هر دو سوی آن را نظام سلطه مهندسی می‌کرد. از ماشاالله شمس‌الواعظین تا علی خامنه‌ای، راهبران این مکانیزم فریب بودند. با شکست جنبش کوی دانشگاه و نخستین کشتار خیابانی رژیم در برابر مردمی بی‌حزب و بی‌گروه، ذهن عمومی نسبت به براندازی رژیم حساس و فعال شد.

همین امر نشان می‌دهد که اگرچه قصد نهایی مردم عبور از حاکمیت بود، اما برای مواجهه با چنین رژیم خطرناکی ترجیح می‌دادند گام‌به‌گام پیش بروند و با تقویت نیرویی درون حاکمیت، همان‌گونه که رژیم می‌کوشید آنان را مهندسی کند، خود نیز با نوعی روشمندی پراتیک، از برگ‌های رژیم علیه خودش استفاده کنند. این بازی تا خرداد ۱۳۹۶ به اشکال گوناگون ادامه یافت و آخرین شانس پراگماتیستی مردم در صندوق‌های فرمایشی رژیم آزموده شد؛ تلاشی برای تأکید بر این اصل که مردم حق تعیین سرنوشت خویش را دارند و می‌خواهند نقش خود را در صحنه سیاست ایران ایفا کنند.

همان مردمی که هرگاه فرصتی برای عبور از رژیم یافتند، آخرین توان خود را به میدان آوردند؛ یک‌بار در ۱۸ تیر ۱۳۷۸ و بار دیگر در عاشورای ۱۳۸۸. اینجا عملاً پایان بازی عمل‌گرایی جامعه در قبال براندازی رژیم بود. تمام ابعاد و طرف‌های بازی برای هم آشکار شده بود. مردم خشمگین بودند و از مسیری که بر اساس تجربه زیستی و پراگماتیستی بیست‌ساله خود به بن‌بست آن رسیده بودند، خارج شدند. چند سالی با بیان خشم بلاتکلیف، دوران پوست‌اندازی را طی کردند و هزینه‌های سنگینی در دی ۹۶، آبان ۹۸ و سال ۱۴۰۱ پرداختند.

در ادامه، عقل جمعی جامعه متوجه آلترناتیوی جدید و نیرویی انباشته در درون خود شد. شکاف‌ها و گسل‌هایی که رژیم ساخته بود یکی‌یکی پر شد؛ روایت دوگانه داخل ـ خارج فرو ریخت، شعار «رهبر منم، رهبر تویی» به طنزی تلخ بدل شد که صرفاً زمان را مستهلک می‌کرد، بحث پرچم ملی به حاشیه رفت، و مرزهای تازه‌ای در گفتمان‌هایی چون فمینیسم ایرانی و نسبت آن با مردان، صدای متفاوتی را به جهان مخابره کرد. پراگماتیسم ایرانی، با رویکردی مبتنی بر مقاومت، آرام‌آرام به سازمان‌دهی معناشناسانه‌ای تازه دست یافت و پس از عبور از بیست سال تجربه پرهزینه، خود را به بستری جدید نزدیک کرد؛ بستری که برای عبور از جمهوری اسلامی و ساخت آینده‌ای مرفه و پرسرمایه، بر برگ تازه‌ای به نام شاهزاده رضا پهلوی حساب باز کرد.

سال‌هاست که نیروهای سیاسی گوناگون، در این مسیر پراگماتیستیِ تغییر وضعیت موجود، مقاطعی

از اقبال اجتماعی را تجربه کرده‌اند و سپس، پس از آشکارشدن ناکارآمدی‌شان، به‌سرعت از افکار عمومی حذف شده‌اند. اگرچه این نیروها می‌پندارند جامعه بر اساس توان یا پویایی درونی آنان دست به انتخاب زده است، اما این برداشت خطاست. جامعه واجد یک ایدئولوژی یا افق معناشناسانه آیدتیکِ ثابت نیست که بخواهد فرد یا حزبی خاص را بر مبنای آن در بلندمدت برگزیند.

تمام تلاش جامعه معطوف به رسیدن به خودِ معنای زیستن است؛ رسیدن به همان دم کوتاه و عزیز خیامی که باید خوش باشد. خطایی که اصلاح‌طلبان دوره اول، چون خاتمی و تاج‌زاده، و اصلاح‌طلبان دوره دوم، چون کروبی و میرحسین موسوی، مرتکب شدند این بود که گمان کردند جامعه از حیث روش و افق معنایی، راه آنان را برگزیده است. حتی بسیاری از ایدئولوگ‌های اصلاحات، مانند عبدالکریم سروش، به این توهم دچار بودند که دین نرم مطلوب اکثریت جامعه است و اصلاح سیاسی، محصول یک اصلاح دینیِ درونی در جامعه است.

در حالی‌که در واقعیت، همراهی بخش بزرگی از جامعه با اصلاحات نه از سر باور به اصلاح دینی بود و نه حتی ایمان به اصلاح سیاسی، بلکه تلاشی پراگماتیستی برای عبور از حاکمیت به هر شکل ممکن به شمار می‌رفت. در آن مقطع، همراهی با اصلاح‌طلبان مسیری آرام‌تر و معقول‌تر برای عبور از رژیم به نظر می‌رسید. اصلاح‌طلبان، بدون درک درست از مسیر حرکت جامعه ـ که صرفاً در پی عبور از رژیم و دستیابی به جهان مدرنِ مرفه و امن بود ـ تصور کردند مردم در افق معنایی آنان همراهی بلندمدت خواهند داشت.

در واقع، آنچه مردم در این چهل‌وهفت سال دنبال کرده‌اند، یافتن فرصت‌ها، گروه‌ها یا افرادی بوده است که بتوانند از طریق آنان به خواسته‌های خود برسند. بارها دیده‌ایم که هرگاه یک برگ در این صحنه می‌سوزد، جامعه به‌صورت جمعی به سمت گزینه‌ای دیگر چرخش می‌کند. اگر مسیر رفتار جامعه، به‌ویژه در سی سال گذشته، را دنبال کنیم، به‌وضوح این روشمندی غیرآیدتیک را مشاهده می‌کنیم. حیث التفاتی جامعه صرفاً معطوف به رفاه گسترده، امنیت و خوش‌زیستن است؛ نه دل‌بسته نهاد حاکمیت، خواه جمهوری باشد یا پادشاهی، نه شیفته ساختار قدرت، و نه مایل به طی این مسیر با تکیه بر ایدئولوژی‌ای خاص برای رسیدن به افقی ایده‌محور.

> اگر جامعه از گزاره‌ای تبعیت می‌کند، تنها به این دلیل است که نمی‌خواهد دوباره به وضعیتی بازگردد که حافظ جمهوری اسلامی یا خالق نظامی مشابه آن باشد؛ نظامی که نفی زندگی و نفی خوش‌زیستن را در ذات خود دارد.

این پراگماتیسم زیستی ایرانی، که ریشه‌های عمیق آن به دوره‌های بسیار دور بازمی‌گردد، نوعی رفتار تاریخی در میان این مردمان است؛ رفتاری که هرجا در شرایط بحران قرار می‌گیرند، به هر نحوی و با هر ترفندی می‌کوشند، با عقلی ترسیده از روزگار، خود را کورمال‌کورمال به وضعیتی مطلوب برسانند. به دریافت من، این الگوی رفتاری عمیق‌ترین مدلی است که می‌توان از آن به‌مثابه نوعی روشمندی پراگماتیستی در این فرهنگ یاد کرد.

شاید به همین دلیل است که کسی چون همایون کاتوزیان در کتاب ایران، جامعه کوتاه‌مدت یادآور می‌شود که ایرانیان نه به یک پادشاه ثابت دل می‌بندند و وفادار می‌مانند و نه به یک خدای مشخص.

آنچه برای آنان قابل فهم است، همان یک نَفَس عزیز خویش است. او از سر تأسف توضیح می‌دهد که گویی همه‌چیز برای ایرانیان گذرا و کوتاه‌مدت است و انگار همه امور محدود به دم و بازدم آنی آنان می‌شود. حال آنکه اگر این بخش به‌درستی تحلیل نشود و مبتنی بر فکت‌هایی که توجه به آن‌ها ضروری است خوانش نگردد، ممکن است

چنین وانمود شود که ایرانیان صرفاً مردمانی خودخواه و خوداندیش‌اند؛ درحالی‌که شرح این مسئله، در لایه‌هایی، آن‌چنان پیچیده می‌شود که نمی‌توان برای یک فرد یا یک سوژه اجتماعی، مرزی شفاف میان «خود» و «دیگری» ترسیم کرد.

برای فهم این الگوی رفتاری، اگرچه بررسی آداب فردبه‌فرد به‌سختی می‌تواند تصویری روشن ارائه دهد، اما در بسیاری از رویدادهای تاریخی می‌توان به‌وضوح مشاهده کرد که چگونه در مقاطعی «خود» و «او» جای خود را به «ما» می‌دهند.

از پیش از اسلام تا نبردهای یعقوب لیث صفار، جنبش مازیار و بابک، سربداران، مشروطه و جنبش بابی و بهایی، با این رویداد اجتماعی پیچیده روبه‌رو هستیم که ناگهان همان افراد دم‌غنیمت‌دان، فرصت‌طلب و باری‌به‌هرجهتِ خوش‌زی، نقش خود را تغییر می‌دهند و به‌گونه‌ای دیگر در صحنه خلق موقعیت ظاهر می‌شوند.

اگرچه این جریان‌ها در ظاهر به هم شبیه‌اند، اما هرکدام در ذات خود یکتاست و دقیقاً نشان می‌دهد که ایرانیان آن‌گونه که کاتوزیان آنان را کوتاه‌مدت‌بین می‌خوانَد، صرفاً چنین نیستند. آنان بر سر برخی امور سال‌ها پایداری نشان داده‌اند؛ نه‌تنها کوتاه نیامده‌اند، بلکه آن امور را تئوریزه نیز کرده‌اند. از فردوسی تا باب و بهاءالله، از فروغی تا عَلَم. البته شیوه زیست و روش کنش آنان در نسبت با دیگر جوامع انسانی، واجد بنیان‌های زیستی متفاوتی بوده است؛ بنیان‌هایی که در عین تفاوت، هزینه‌های سنگینی نیز به همراه داشته‌اند.

برای نمونه، در روایت ابوالفضل بیهقی از حسنک وزیر، آنجا که مردم شاهد قتل حسنک هستند، دل‌هایشان با سنگ‌هایی که به سوی او پرتاب می‌شود، شرحه‌شرحه می‌گردد؛

با او سنگ می‌خورند و با او می‌میرند، اما از جای خود برنمی‌خیزند تا سنگ‌ها را از دست مزدوران بگیرند و جانش را نجات دهند. به نقل از بیهقی، نشابوریان نه سنگ می‌زدند و نه فریاد می‌کشیدند، بلکه می‌گریستند و می‌گریستند؛ و چه سخن‌هاست در این قطرات اشک که چون آتشی بر جان تاریخ افتاده است. یا در داستان طوطی و بازرگان، طوطیان جنگل چنان می‌زنند که مردن را به نمایشی برای رهایی طوطی در قفس بدل می‌کنند.

این پراگماتیسم زیستی ایرانی، نوعی خاص از تفکر پراگماتیستی در تاریخ جوامع بشری است؛ شاید بتوان گفت از قدیمی‌ترین انواع آن، چراکه به‌مثابه روشی برای مواجهه با ساختارهای جبارانه و تهاجمی تاریخ به کار گرفته شده و در عین پرکاربردبودن، یکی از ناشناخته‌ترین اشکال آن نیز هست.

اگر این پیش‌فرض پراگماتیسم زیستی را در فرهنگ روزمره ایرانیان در نظر بگیریم، می‌توان عمیق‌ترین نشانه‌های آن را در رویداد دی‌ماه ۱۴۰۴ مشاهده کرد؛ رویدادی که صرفاً حرکتی نقطه‌ای و آنی نبود، بلکه واجد پشتوانه‌ای عملکردی و تاریخی دست‌کم بیست تا سی‌ساله بود.

این موج انقلابی، حاصل سنجش خطاهای گسترده‌ای است که انقلابیون فعلی پیش‌تر مرتکب شده بودند. با نگاهی به فعالان و پیشقراولان اصلی این جنبش، روشن می‌شود که بسیاری از لیدرهای انقلاب اخیر، در دوره‌های پیشین نیز نقشی فعال داشته‌اند و بخش بزرگی از مردمی که امروز از آنان حمایت می‌کنند، همان کسانی‌اند که زمانی با رأی‌دادن به افراد مورد نظر خود می‌کوشیدند به‌شیوه‌ای نسبتاً آرام از جمهوری اسلامی عبور کنند.

این افراد؛ چه فعالان و چه مردم عادی، اکنون با ارجاع به همان مکانیزم ساختاری پیشین که برآمده از پراگماتیسم زیستی بوده است، در موضع انقلاب ملی ایستاده‌اند و رهبری شاهزاده رضا پهلوی را برای دوره گذار و حتی پس از آن پذیرفته‌اند. اگرچه مکانیزم دقیق و کمی‌ای برای سنجش میزان این اقبال وجود ندارد که بتوان آن را بر پایه داده‌های رسمی آماری تأیید کرد، اما با نگاهی سرانگشتی و نشانه‌شناسی‌های میدانی، برای هر ناظر بی‌طرفی آشکار است که وزن این اقبال در خیزش انقلابی سال ۱۴۰۴ به بالاترین

حد ممکن برای یک رهبر سیاسی در جامعه مبارز ایرانی رسیده است.

اکنون مردم، به شکلی پراگماتیستی، پشت سر او ایستاده‌اند و با قدرت می‌کوشند از بستری خون‌بار که جمهوری اسلامی به‌عنوان حکومتی اشغالگر و مخل شادی روزمره برایشان فراهم کرده است، عبور کنند و انقلابی تاریخی و ملی را در خاورمیانه رقم بزنند. این روشمندی تاریخی ـ اجتماعی همچنان در میان ایرانیانی که سال‌ها در برابر دشمنان خارجی و داخلی ایستاده‌اند، قابل مشاهده است.

مردمی که روزگاری به امید مدارا با رژیم حاکم می‌کوشیدند آلترناتیو تغییر را از دل همین ساختار سرکوبگر بیرون بکشند و به اشکال مختلف وارد بازی‌هایی شدند تا نقش قدرت را در حاکمیت جابه‌جا کنند و سهم ملت را پررنگ‌تر سازند، سرانجام دریافتند که این مسیر شدنی نیست. پس از سنجش همه امکانات موجود در دل رژیم، با تصمیمی قاطع خود را از این بازی بیرون کشیدند و به دنبال آلترناتیوی بیرون از ساختار حاکمیت، راهی تازه آفریدند؛ راهی که با هماهنگی‌های رهبریِ فردی پیوند خورد که خلأ حضورش در جامعه تحول‌خواه ایرانی به‌روشنی احساس می‌شد.

اما اگر این مسیر را مطالبه‌ای پراگماتیستی در جامعه معاصر ایران بدانیم، پرسش نهایی این است:

آیا می‌توان آداب مبارزاتی و زیستی ایرانیان امروز را مشابه فرهنگ و اندیشه «پراگماتیسم آمریکایی» تحلیل کرد؟ و آیا انقلاب آمریکا و خیزش انقلابی جاری در زیر پوست جامعه امروز ایران، قابل مقایسه و مشابه‌سازی با یکدیگر هستند؟

همان‌طور که درباره انقلاب آمریکا گفته شد، مطالبات انقلابیون در آن‌جا نه در راستای پیروی از یک ایدئولوژی محض انقلابی، بلکه در مسیر یافتن راهی برای بهتر زیستن شکل گرفت. این مردمان متنوع، که صرفاً برای یافتن محیطی مناسب جهت ساختن زندگی‌ای مرفه، خطرهای بسیاری را به جان خریده و دل به دریا زده بودند، در کنار تبعیدیان و فعالان سیاسی و ضدکاتولیک اروپایی، مجموعه‌ای انسانی را پدید آوردند که فقط می‌خواست دست به کاری بزند تا زندگیِ معلق‌مانده اعضای متنوع خود را هرچه سریع‌تر بر زمین واقعیت بنشاند.

همان‌گونه که پیش‌تر مطرح شد، آنان از همان آغاز، اگرچه فرزندانی برخاسته از فهم اندیشگانی اروپایی از جهان بودند، اما بستر آماده برای سرمایه‌دارشدن و فرصت زیستنِ دم‌دستی که به‌صورت انضمامی با آن روبه‌رو شده بودند، اجازه نمی‌داد در پی ساختن دستگاه‌های نظری و تئوریک پیچیده‌ای برآیند که زمانشان را مستهلک کند. در این بستر، به‌عنوان یک پتانسیل اجتماعی ـ محیطی، هم منابع سرشار وجود داشت و هم نیروی کار کمیاب بود.

تنها انباشتی که این محیط برای آمریکایی‌ها ایجاد کرده بود، خودِ فرصت‌ها بود؛ و چه فرصتی برای انسان اجتماعی عادی جذاب‌تر از پولدارشدن، مالک‌شدن و سرمایه‌دارشدن سریع؟ خواه با تلاش، خواه با زور اسلحه.(در این بخش، توصیف‌ها فارغ از هرگونه داوری اخلاقی و صرفاً ناظر به خود رویداد هستند)

در هر صورت، مهاجران آمریکای قدیم به دو دسته تقسیم شدند:

۱) کسانی که وابسته به خاندان سلطنتی انگلستان بودند و خود را ذیل پرچم بریتانیای کبیر تعریف می‌کردند.

۲) کسانی که خطر کرده بودند تا خالق جهانی نو در دل فضای تنگ و تار الهیات و فلسفه قرن هفدهم باشند.

انقلاب آغاز شد و بیانیه، همان‌گونه که گفته شد، به متن اعلامیه استقلال بدل گردید. سلطنت انگلستان برای همیشه بساط سلطه‌گرانه خود را از آن سرزمین برچید. ایالت‌های مستقل، شورای ایالتی ـ کشوری را بنیان نهادند و سیزده سال بعد، نخستین رئیس‌جمهور ایالات متحده برای یک دوره چهارساله انتخاب شد؛ رئیس‌جمهوری که در خط مقدم مبارزه با مالکان اشغالگر آمریکای قدیم قرار داشت.

جورج واشنگتن و تیم او برای خلق رخدادی عظیم در تاریخ آمدند؛ خلق جمهوری‌ای که حاصل مطالبه‌ای پراگماتیستی و آمریکایی بود. اما اگر به وضعیت امروز ایران بازگردیم، شرایط به‌گونه‌ای دیگر است و مردم ایران در چرخشی صدوهشتاددرجه‌ای، در حال احیای ساختار پادشاهی باستانی ایران در سرزمین خویش‌اند. ولیعهد سابق را حمایت می‌کنند و او را در هر کوی و برزن صدا می‌زنند تا با بازگشت به شرایط دوران پهلوی، از گذشته خود انتقام بگیرند و با حرکت به‌سوی آینده‌ای متجدد، نامی نو و شیوه‌ای تازه از حکمرانی را در جهان طرح کنند؛ این‌بار با رویکردی پادشاهی‌خواهانه و دموکراتیک.

اما این تفاوت و در عین حال این شباهت با انقلاب آمریکا چیست که انقلابیون ایرانی را به مسیر انقلابیون آمریکایی نزدیک می‌کند و هم‌زمان میان این دو موقعیت تاریخی ـ سیاسی فاصله‌ای جدی پدید می‌آورد؟

انقلاب آمریکا را باید «در منطق خودش» فهمید. این انقلاب پروژه رهایی جهانی نبود، بلکه پروژه مهندسی نظمی سیاسیِ کارآمد برای مردمانی بود که می‌خواستند زندگی روزمره خود را به هر شکلی که می‌پسندند ادامه دهند. از آن‌جا که خودِ زندگی دم‌دستی، موضوع اصلی انقلابیون آمریکایی بود، می‌توان گفت آن انقلاب، با همه تناقض‌هایش، ظرفیت اصلاح ساختاری داشت؛ زیرا به هیچ ظرفیت فراواقعی‌ای متعهد نبود، امری که بسیاری از امپراتوری‌ها و ایدئولوژی‌ها از آن بی‌بهره بوده‌اند. از این منظر می‌توان نگاه تحول‌خواه تاریخی ایرانیان را به این شیوه مبارزه سیاسی آمریکاییان نزدیک دانست؛ همان روشمندی‌ای که در این مقاله از آن با عنوان «پراگماتیسم زیستی» یاد شده است. اما در عین حال، آن‌چه در زمین واقعیت مشاهده می‌شود نشان می‌دهد که ایرانیان گویی در حال احیای نظامی شاهی‌اند که انقلابیون آمریکایی درست در برابر آن ایستادند و، چنان‌که تاریخ نشان می‌دهد، آن نظام را از میان برداشتند و سپس نخستین جمهوری قدرتمند تاریخ را بنیان نهادند. این‌جا می‌توان مهم‌ترین نقطه اختلاف جدی میان این دو انقلاب پراگماتیستی را مشاهده کرد.

اگر به انگیزه تاریخی انقلابیون آمریکایی بازگردیم و به یاد آوریم که مسئله اصلی آنان در آغاز چه بود، درمی‌یابیم که حتی انتخاب مدل حکومت نیز نوعی رفتار استقلال‌طلبانه میان مجموعه‌ای از سرزمین‌های پراکنده بود که می‌خواستند خود را کنار هم یکپارچه کنند و با منافع متنوع اما مشترک، کشوری واحد بسازند؛ ایالات متحده اولیه آمریکا. کشوری که بر ساختن، پول و سرمایه‌سازی و افزایش رفاه در زندگی روزمره بنا شده بود. انقلابیون ضد پادشاهی مطلقه بودند، نه ضد پادشاهی به‌طور کلی، و تلاش آنان برای تأسیس حکومت نه از سر تقابل نظری با نظام شاهی، بلکه برای دستیابی به سازوکاری جهت تجمیع منافع صورت گرفت؛ منافعی که به دلیل تنوعشان، هیچ مدلی جز ریاست‌جمهوری را برنمی‌تافتند.

نکته مهم آن است که با وجود این، برای دستیابی به پایداری درون‌اجتماعی، تا حدود یک قرن ساختار حزبی در آمریکا عملاً به شباهت مدل تک‌حزبی اداره می‌شد، مشابه این روند را در زمین بازی سیاست ایران نیز می‌توان مشاهده کرد.

انتخاب شاه در موج اخیر انقلابی و سر دادن شعار «جاوید شاه»، به‌عنوان مطالبه‌ای تاریخی و همراه با نوعی شرمساری نسبت به خالقان فاجعه ۵۷، رفتاری پیامدانگارانه و پراگماتیستی است.

برای ایرانیان، این انتخاب در گام نخست دغدغه‌ای برای حفظ حداقلی از ثبات اجتماعی است، نه دفاع از استبداد؛ تاکتیکی برای پیشگیری از جنگ‌های قومیت‌گرایانه و تجزیه‌طلبانه، جنگ‌هایی که با توجه به پتانسیل آشوب‌زای منطقه، فرضی واقعی و پررنگ به شمار می‌آیند. از این‌رو، نهاد هم‌بسته اجتماعی ایرانیان این خطر را به‌صورت زیستی درک می‌کند و تلاشی پراگماتیستی برای حفظ کلیت جامعه آسیب‌دیده از خود بروز می‌دهد؛ جامعه‌ای که پس از تجربه دورانی سهمگین و تاریک تحت سلطه حکومتی

فاشیستی و ایدئولوژیک، نیازمند ترمیم همه‌جانبه است.

از همین‌جاست که جامعه، در حصار همان میل پراگماتیستی درونی، هرگز توان پذیرش هیچ‌گونه استبدادی را ندارد و نخواهد داشت. اگر احساس کند که قرار است زیست روزمره‌اش دوباره مصادره شود، تاب نخواهد آورد و از هر ساختار حکومتی عبور خواهد کرد. جامعه‌ای که توان عبور از ساختار فاشیستی جمهوری اسلامی را در خود زنده کرده و نشان داده که از چنان عصر مخوفی جان سالم به در برده است، قاعدتاً این توان را از دست نخواهد داد و در برابر هر نیروی استبدادی دیگری نیز نخواهد ایستاد؛ مگر آن‌که خوشی‌اش تأمین گردد.

این انسان ایرانی، همان‌گونه که معنا و جایگاه شاه را وارد ساختار قدرت کرده است، اگر رفتار شخص شاه یا اطرافیان او به‌سوی استبداد میل کند، با همان اراده، در لحظه همه آنان را کنار خواهد زد. تاریخ ادبیات، شاهنامه و زیست تاریخی ـ اجتماعی ایرانیان سرشار از چنین شواهدی است. در شرایط کنونی، جامعه‌ای که بار سنگین رژیمی اسلامی و تروریستی را بر دوش کشیده و می‌خواهد از این دریای متلاطم عبور کند، سبک‌تر کردن بار آینده برایش چندان دشوار نخواهد بود؛ و این کار را نیز با همان روشمندی پراگماتیستی انجام خواهد داد.

در ادبیات سیاسی مصطلح است که گفته می‌شود حاکمان ایران بزرگ‌ترین خطای خود را آن‌جا مرتکب می‌شوند که می‌پندارند مردم را آرام کرده و به راه آورده‌اند. مردم ایران تا زمانی که خوشیِ مطلوب خود را در اختیار نداشته باشند، به هیچ ساختاری اعتماد نخواهند کرد و تا آن ساختار را از میان برندارند، آرام نخواهند گرفت. این جامعه سال‌ها بر همین روال زیسته و البته بر همین مبنا فریب خورده و خطاهای بزرگی چون ۵۷ را نیز رقم زده است.

در نهایت باید گفت که اگرچه ایرانیان در این فراز و نشیب تاریخی نتوانسته‌اند این روشمندی را به ساختاری آموزشی و بهره‌ور بدل کنند، اما سال‌هاست آنچه انجام داده‌اند را در لایه‌های کاربردی و پراگماتیستی زبان جامعه به ودیعه نهاده‌اند و نسل‌به‌نسل منتقل کرده‌اند؛ حتی اگر خود ندانند دقیقاً چه داشته‌اند و چه سپرده‌اند. امید آن است که در دوران‌های آینده، این امر زیسته پراگماتیستی ـ که به‌تجربه برآمده از زیست‌محیطی خاص بوده و به زیرلایه‌های فرهنگی ایرانیان راه یافته است ـ در صورت تأیید این فرض، به قاعده‌ای عمومی و قابل ترویج در حوزه علوم انسانی و فلسفه بدل شود؛ همان‌گونه که در آمریکا، به دست جان دیویی، سندرز و ویلیام جیمز، بر ساحت نظر ظاهر شد و آنچه زیست آمریکاییان بود را علنی و قابل شناسایی کرد.

پژمان گلچین
دی‌ماه خونین ۱۴۰۴
ژانویه ۲۰۲۶

خلاصه کلی:

این مقاله دربارهٔ چیست؟

این مقاله تلاشی است برای فهم انقلاب ملی ایران، نه از زاویهٔ ایدئولوژی، بلکه از منظر یک روشمندی تاریخی-زیستی که نویسنده آن را «پراگماتیسم زیستی» می‌نامد.

مقاله با بررسی انقلاب آمریکا آغاز می‌شود و نشان می‌دهد که آن انقلاب نه بر پایهٔ آرمان‌گرایی انتزاعی، بلکه بر اساس مطالبات عملی برای بهتر زیستن، امنیت، مالکیت و رفاه روزمره شکل گرفت. انقلاب آمریکا پروژهٔ رهایی جهانی نبود، بلکه مهندسی یک نظم سیاسی کارآمد برای زندگی دم‌دستی بود.

در ادامه، مقاله نشان می‌دهد که در فرهنگ و تاریخ ایران نیز نوعی پراگماتیسم زیستیِ دیرپا وجود دارد؛ روشمندی‌ای که از دوران باستان، از نام «ایران»، از گاه‌شماری، آیین‌ها، مناسک، اسطوره‌ها و حتی واکنش‌های تاریخی ایرانیان در برابر تهاجم‌ها و سلطه‌ها قابل ردیابی است. این پراگماتیسم، نه

ایدئولوژیک است و نه اخلاق‌گرا، بلکه معطوف به حفظ امکان زیستن، خوش‌زیستن و بقا در شرایط بحران است.

مقاله سپس به تاریخ معاصر ایران بازمی‌گردد و نشان می‌دهد که رفتار سیاسی جامعهٔ ایرانی در ۴۷ سال گذشته، از اصلاحات، تا اعتراضات، تا عبور از صندوق رأی و رسیدن به خیزش‌های انقلابی، همگی در چارچوب همین روشمندی پراگماتیستی قابل فهم‌اند. جامعه نه به اشخاص، نه به احزاب و نه به ایدئولوژی‌ها وفادار بوده، بلکه هر بار از آن‌ها به‌عنوان ابزار عبور از وضع نامطلوب استفاده کرده است.

در این چارچوب، حمایت امروز از شاهزاده رضا پهلوی نه بازگشت نوستالژیک به استبداد، بلکه انتخابی پراگماتیستی برای عبور از جمهوری اسلامی، جلوگیری از فروپاشی، جنگ داخلی و تجزیه، و ایجاد امکان بازسازی یک جامعهٔ ویران‌شده است. این حمایت مشروط، موقت و کاملاً وابسته به حفظ خوش‌زیستن و آزادی است و در صورت لغزش به استبداد، همان جامعه با همان منطق، از آن عبور خواهد کرد.

در نهایت، مقاله نتیجه می‌گیرد که انقلاب ملی ایران، مانند انقلاب آمریکا، نه انقلاب ایدئولوژی‌ها بلکه انقلاب زندگی علیه نفی زندگی است؛ انقلابی که منطقش نه آرمان‌گرایی، بلکه عمل، نتیجه و امکان زیستن است.

خلاصهٔ خیلی کوتاه

(برای توضیح شفاهی یا معرفی سریع)

این مقاله انقلاب ملی ایران را نه به‌عنوان یک جنبش ایدئولوژیک، بلکه به‌مثابه تداوم یک پراگماتیسم زیستی تاریخی در فرهنگ ایرانی تحلیل می‌کند؛ روشمندی‌ای که هدفش عبور از وضعیت نامطلوب و رسیدن به امکان زیستن، امنیت و رفاه است. با مقایسه انقلاب آمریکا و تحولات ایران، مقاله نشان می‌دهد که هر دو نه انقلاب آرمان‌ها، بلکه انقلاب زندگی علیه نفی زندگی بوده‌اند. حمایت امروز جامعه ایرانی از یک آلترناتیو سیاسی نیز در همین چارچوب، انتخابی مشروط، ابزاری و عمل‌گرایانه برای عبور از جمهوری اسلامی و بازسازی آینده است.

پژمان گلچین
پژوهشگر فلسفه
دانشگاه TU
شهر دارمشتات



زرتشت تاریخی و جهان او / شش

کمال آذری

آنتروپی و دگرگونی الهیاتی
از انقلاب اخلاقی تا نظام اسطوره‌ای

هر انقلاب بزرگ اخلاقی با یک خطر تاریخی مشابه روبه‌رو است:

حقیقت زنده، به‌مرور زمان، نهادینه می‌شود و نهادینه‌شدن، دگرگونی را به همراه می‌آورد. **بینشی که در آغاز به‌صورت بیداری اخلاقی پدیدار می‌شود، به‌تدریج به** نظامی آیینی، سلسله‌مراتب نمادین و بسط الهیاتی سخت و منجمد **بدل می‌گردد.**

آنچه زمانی کنشی رادیکال از شفافیت اخلاقی بود، کم‌کم در میان لایه‌هایی از تفسیر، اسطوره، میانجی‌گری کاهنانه و گسترش کیهان‌شناختی احاطه می‌شود.

این الگو منحصر به زرتشت نیست.

این بخشی از تاریخ همه تمدن‌هاست.

با این حال، در مورد زرتشت، این دگرگونی اهمیتی ویژه دارد، زیرا فاصله میان چشم‌انداز گاهانی و آیین زرتشتیِ متأخر بسیار عمیق است. برای فهم تاریخی زرتشت، باید میان انقلاب اخلاقی اولیه در گاهان و نظام دینی متأخری که طی قرن‌ها تحت فشارهای امپراتوری، کاهنانه و اجتماعی شکل گرفت، تمایز قائل شد.

این تمایز اساسی است.

بدون آن، زرتشت به‌سادگی به‌عنوان بنیان‌گذار دینی کاملاً دوگانه‌انگار در معنای متأخر الهیاتی فهمیده می‌شود. حال آنکه زرتشتِ نخستین، در حقیقت، چیزی به‌مراتب ریاضت‌کشانه‌تر و فلسفی‌تر عرضه می‌کند:

کیهان‌شناسی‌ای اخلاقی که بر حقیقت، وجدان و مسئولیت انسانی **متمرکز است.**

نظام دینی متأخر، واقعی و از نظر تاریخی بسیار مهم است.

اما با آن *گسست و جهش اولیه*، یکسان نیست.

آغاز گاهانی: شفافیت اخلاقی بدون افراط اسطوره‌ای

در گاهان، زرتشت با لحنی سخن می‌گوید که سادگی آن چشمگیر است.

دغدغه اصلی او کیهان‌شناسی پیچیده و مفصل نیست.

موضوع اصلی، **تشخیص اخلاقی** است.

انسان میان این دو ایستاده است:

- اَشَه؛ **حقیقت و نظم راستین،**
- دُروج؛ **دروغ و کژشدگی.**

این تقابل، پیش از آنکه متافیزیکی باشد، اخلاقی است.

تأکید زرتشت نه بر درام فراطبیعی، بلکه بر انتخاب آگاهانه قرار دارد. میدان اصلی این نبرد، خودِ آگاهی اخلاقی انسان است. انسان‌ها باید درست بیندیشند، درست داوری کنند و درست عمل کنند.

در این مرحله آغازین:

- **فرشته‌شناسی حداقلی است،**
- **دیوشناسی هنوز بسط نیافته،**
- **پیچیدگی آیینی در مرتبه‌ای ثانوی قرار دارد،**
- **و میانجی‌گری کاهنان به‌شدت کاهش یافته است.**

جهان گاهانی از نظر اخلاقی بسیار پرتنش و فشرده است، اما از حیث الهیاتی ساده و کم‌پیرایه باقی می‌ماند.(۱)
این یکی از دلایلی است که زرتشت تاریخی را بیش از آنکه اسطوره‌پرداز بنمایاند، به فیلسوف نزدیک می‌کند.
انقلاب او با پالایش اخلاقی آغاز می‌شود.

فشارهای تاریخی به‌سوی گسترش

اما هیچ جنبش اخلاقی‌ای از تأثیر تاریخ مصون نمی‌ماند.
تعالیم زرتشت، هنگامی که از حلقه اولیه پیروانش فراتر رفت، وارد جهان‌های اجتماعی گسترده‌تری شد که به عناصر زیر نیاز داشتند:

- **آیین‌های جمعی**
- **هویت مشترک**
- **روایت‌های نمادین**
- **و تداوم نهادی**

امپراتوری‌ها به شکلی متفاوت از جوامع کوچک اخلاقی، به دین عمومی نیاز دارند.
وقتی آموزه زرتشتی وارد ساختارهای سیاسی تمدن بزرگ‌تر ایرانی شد (به‌ویژه در دوران هخامنشی و سپس در نظام‌های اشکانی و ساسانی) نیاز به نظام‌مندشدن افزایش یافت. جوامع دینی به مناسک، طبقه کاهنان، آموزه‌های مدون، تقویم‌های آیینی و کیهان‌شناسی روایی احتیاج پیدا کردند.
در همین نقطه است که دگرگونی آغاز می‌شود.

یک فلسفه اخلاقی می‌تواند در حلقه‌های کوچک، از طریق باور درونی، دوام آورد.
اما دینی در مقیاس یک تمدن، به معماری نمادین نیاز دارد.

از این‌رو، خودِ ضرورت تاریخی، گسترش الهیاتی را تشویق کرد.

ظهور دوگانه‌انگاری کیهانی

یکی از مهم‌ترین تحولات متأخر، تشدید دوگانه‌انگاری بود.
در گاهان، تقابل حقیقت و دروغ از نظر اخلاقی محوری است، اما هنوز به تقابلی اسطوره‌ای و سخت میان دو نیروی متافیزیکیِ هم‌سنگ تبدیل نشده است.
الهیات متأخر زرتشتی، به‌تدریج جهانی دوگانه و پیچیده‌تر را شکل می‌دهد:

- **اهورامزدا به‌عنوان اصل برتر خیر،**
- **و اَنگره‌مَینیو (اهریمن) به‌عنوان نیروی ویرانگرِ مقابل.**

این دوگانه‌انگاری متأخر، ماهیتی نمایشی و کیهان‌شناختی پیدا می‌کند.
جهان بیش از پیش به‌مثابه میدان نبرد میان نیروهای متضاد روحانی تفسیر می‌شود.
این تحول، بافت و سرشت آموزه اولیه زرتشت را تغییر می‌دهد.

در چشم‌انداز گاهانی،
دروغ نوعی کژشدگی اخلاقی است که به تشخیص انسانی نیاز دارد.
اما در الهیات متأخر،
شرّ به‌تدریج شخصیت‌پردازی و هستی‌مند می‌شود.

این دگرگونی بزرگی است.
پیکار اخلاقی، به نبردی اسطوره‌ای تبدیل می‌شود.

ظهور اهریمن

شخصیت اهریمن، این دگرگونی را از هر چیز دیگری روشن‌تر نشان می‌دهد.

در کهن‌ترین متون، ذهنیت ویرانگر وجود دارد، اما هنوز به‌صورت فرمانروای شیطانیِ کاملاً پرداخته‌شده‌ای که بعدها در آیین زرتشتیِ ساسانی و پساساسانی شناخته شد، درنیامده است.
اهریمن به‌تدریج و از خلال بسط الهیاتی پدیدار می‌شود.

این ظهور، بازتاب چندین فشار مختلف است:

۱. نیاز انسان به نمادپردازی عینیِ شر
۲. نیاز کاهنان به کیهان‌شناسی‌ای منسجم و نظام‌مند
۳. نیاز امپراتوری به روایتی دینی و یکپارچه
۴. و گرایش اسطوره‌ای به شخصیت‌بخشیدن به مفاهیم انتزاعی

وقتی شرّ شخصیت پیدا می‌کند، ماهیت دین نیز تغییر می‌یابد.
هوشیاری اخلاقی، بیش از پیش، به بیرون فرافکنی می‌شود.
به‌جای آنکه مؤمنان عمدتاً با دروغ در درون وجدان خود مواجه شوند، اکنون با دشمنی کیهانی در بیرون از خویش روبه‌رو می‌شوند.
البته این امر، مسئولیت اخلاقی را از میان نمی‌برد.
اما این تحول، تأکید را از تشخیص درونی دور می‌کند.

فرشته‌شناسی و تکثیر موجودات مقدس

فرایندی مشابه در فرشته‌شناسی نیز رخ می‌دهد.
در جهان گاهانی، اَمِشاسپندان عمدتاً به‌عنوان اصول اخلاقی و متافیزیکیِ مرتبط با صفات الهی عمل می‌کنند.
اما سنت متأخر، به‌تدریج آنان را به موجوداتی مقدس و مستقل با شخصیت‌ها، کارکردها و نقش‌های آیینیِ متمایز تبدیل می‌کند.
به همین ترتیب، یَزَت‌ها نیز در حیات عبادی تکثیر می‌شوند.

آنچه در آغاز معماری نمادینِ اخلاقی بود، به سلسله‌مراتبی انباشته از موجودات مقدس بدل می‌شود.
این دگرگونی هم دستاوردهایی دارد و هم هزینه‌هایی.

دستاورد:
تخیّل دینی غنی‌تر و برای دینداری عمومی دسترس‌پذیرتر می‌شود.

هزینه:
انتزاع فلسفی جای خود را به لفظگرایی اسطوره‌ای می‌دهد.
این، الگویی رایج در تاریخ است.
مفاهیم به موجودات تبدیل می‌شوند.
اصول، به شخصیت بدل می‌گردند.

گسترش آیینی و میانجی‌گری کاهنانه

با گسترش الهیات، ساختارهای کاهنانه نیز تعمیق می‌یابند.

آیین‌ها پیچیده‌تر می‌شوند:

- **قوانین تطهیر**
- **قرائت‌های تشریفاتی**
- **صورت‌بندی رسمیِ مناسک**
- **و میانجی‌گری رازآیینانه**

این روند، تداوم نهادی ایجاد می‌کند، اما هم‌زمان مرکز ثقل دین را نیز تغییر می‌دهد.
در انقلاب اولیه زرتشت،
حقیقت به تشخیص اخلاقی وابسته است.
اما در دینِ کاهنانهِ تکامل‌یافته،
حقیقت بیش از پیش از طریق تخصص آیینیِ مورد تأیید نهادهای دینی **میانجی‌گری می‌شود.**
این را نباید به‌سادگی «فساد» نامید.
این، بهای تداوم دینی در تمدن‌های بزرگ است.

با این حال، تنش همچنان باقی می‌ماند:

هرچه دین بیشتر به میانجی‌گری کاهنان وابسته شود،
بیشتر در معرض دورشدن از فوریت رادیکال و اخلاقیِ زرتشت قرار می‌گیرد.

آنتروپی در نظام‌های دینی

این دگرگونی را می‌توان از خلال مفهوم «آنتروپی» که خودم مطرح کرده‌ام، فهمید.
در «مِهرِ سیاسی»، دُروج فقط به معنای دروغ نیست؛
بلکه نوعی رانش آنتروپیک نیز هست:
گرایش حقیقت زنده به فرسایش و دگردیسی به کژشدگی، هنگامی که پیوسته نوسازی نشود.
نظام‌های دینی به‌ویژه در برابر این وضعیت آسیب‌پذیرند.

هر سنتی با آنتروپی مواجه می‌شود:

- **بصیرت اخلاقی به فرمول بدل می‌شود**
- **وحی به عادت روزمره فرو می‌کاهد**
- **نماد به جزم‌اندیشی تبدیل می‌شود**
- **و وجدان جای خود را به همرنگی و تبعیت می‌دهد**

این مسئله منحصر به آیین زرتشتی نیست.
بلکه قانونی جهان‌شمول در تاریخ نهادهاست.

اما در مورد زرتشت، این تضاد به‌ویژه آشکار است، زیرا نقطه آغاز گاهانی تا این اندازه از شفافیت اخلاقی برخوردار بود.

اسطوره صرفاً انحطاط نیست

با این همه، نباید این دگرگونی را بیش از حد ساده‌انگارانه داوری کرد.

اسطوره صرفاً به معنای زوال نیست.
اسطوره کارکردی واقعی در سطح تمدنی دارد:

- **حافظه را حفظ می‌کند،**
- **معنا را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌سازد،**
- **و حقایق انتزاعی را به اموری قابل انتقال در فرهنگ بدل می‌کند.**

بدون اسطوره، نظام‌های اخلاقی شاید از نظر فلسفی ناب باقی بمانند، اما از نظر اجتماعی شکننده خواهند بود.
تمدن‌ها بدون تجسم روایی، قادر به حفظ حافظه خود نیستند.
از این‌رو، الهیات متأخر زرتشتی را نباید صرفاً به‌عنوان نوعی فساد یا انحراف کنار گذاشت.
این الهیات، هم حفظ است و هم دگرگونی.
او زرتشت را با تغییر دادنِ او حفظ می‌کند.
و این، پارادوکس تاریخ ادیان است.

تنش مرکزی تاریخی

آنچه در نهایت پدیدار می‌شود، تنشی بنیادی در تاریخ میراث زرتشت است:

چگونه یک انقلاب اخلاقی می‌تواند از فرایند نهادینه شدن جان سالم به‌در ببرد، بی‌آنکه مرکز اخلاقی خود را از دست بدهد؟
این پرسش همچنان بی‌پاسخ مانده است.
زرتشتِ گاهانی، انسان را به حقیقت درونی فرامی‌خواند.
اما آیین زرتشتی متأخر، جهانی عظیم و مقدس پیرامون این فراخوان بنا می‌کند.
هر دو از نظر تاریخی واقعی‌اند.
اما یکسان نیستند.
فهم این تمایز، برای بازیابی اهمیت فلسفیِ اولیه زرتشت ضروری است.
چرا این موضوع امروز اهمیت دارد
این تمایز تنها برای تاریخ باستان اهمیت ندارد، بلکه برای تمدن مدرن نیز مهم است.

هر زمان که یک بینش اخلاقیِ زنده نهادینه شود، همان خطر پدیدار می‌شود:
نظام‌ها حقیقت را حفظ می‌کنند و هم‌زمان آن را می‌پوشانند.
ایدئولوژی‌های مدرن نیز همین الگو را تکرار می‌کنند.
جنبش‌های سیاسی، ادیان و حتی دموکراسی‌ها، هنگامی که بقای نهادی جای هدف اخلاقی را بگیرد، دچار آنتروپی می‌شوند.
تاریخ زرتشت درسی جهان‌شمول به ما می‌آموزد:

حقیقت باید پیوسته نوسازی شود؛ **وگرنه نهادهایی که برای حفظ آن ساخته شده‌اند، به‌تدریج آن را دگرگون خواهند کرد.**
این درس امروز همان‌قدر فوری و حیاتی است که در جهان باستان بود.

از فلسفه اخلاقی تا کیهان‌شناسی الهیاتی

رانش آنتروپیک و تکثیر اسطوره

در فصل پیش، نخستین مرحله از دگرگونی انقلاب اخلاقی زرتشت را بررسی کردیم:
گذار از شفافیت سخت‌گیرانه و اخلاقیِ گاهان به نظام دینیِ ساختاریافته‌ای که بعدها با نام آیین زرتشتی شناخته شد. اما این دگرگونی با ظهور اهریمن، فرشته‌شناسی یا نهاد کاهنان آیینی پایان نیافت. با گذشت زمان، این تحولات در روندی فراگیرتر تعمیق شدند؛ روندی که می‌توان آن را «رانش آنتروپیک» نامید: حرکت تدریجی‌ای که طی آن، فلسفه اخلاقی در کیهان‌شناسی اسطوره‌ای، تکثیر نمادها و نظام‌های به شدت الهیاتی جذب می‌شود.
این فرایند تصادفی نیست.
بلکه یکی از قوانین بنیادین تاریخ تمدن‌هاست.
هر وحی اخلاقی با تمرکز آغاز می‌شود.
اما هر دین نهادینه‌شده به‌سوی گسترش گرایش دارد.

اولی حقیقت را در قالب اصولی بنیادین گرد می‌آورد.
دومی همان اصول را در قالب روایت‌ها، موجودات، آیین‌ها و بسط‌های عقیدتی پراکنده می‌کند.

این، پارادوکس آنتروپیکِ تمدن دینی است:
حفظ‌کردن اغلب به دگرگونی نیاز دارد، اما دگرگونی نیز خطر پنهان‌کردن سرچشمه اصلی را در خود دارد.
در مورد زرتشت، این فرایند یکی از غنی‌ترین کیهان‌شناسی‌های دینیِ تاریخ بشر را پدید آورد، اما در عین حال فاصله میان صدای اولیه گاهانی و جهان الهیاتیِ متأخری را که به نام او ساخته شد، افزایش داد.

از تنش اخلاقی تا درام کیهانی

زرتشتِ گاهانی با زبانِ فوریت اخلاقی سخن می‌گوید.
حقیقت و دروغ، **واقعیت‌هایی وجودی‌اند.**
میدان نبرد، **وجدان است.**
و انسان **در مرکز مسئولیت قرار دارد.**

اما سنت متأخر زرتشتی، به‌تدریج این تنش را به درامی کیهانی منتقل می‌کند.
تمایز اخلاقی میان اَشَه و دُروج، به‌تدریج در قالب‌های زیر بسط می‌یابد:

- **جنگ کیهانی میان اهورامزدا و اهریمن،**
- **سپاه‌های سلسله‌مراتبیِ فرشتگان،**
- **نظام‌های دیوشناختی،**
- **زمان‌بندی‌های آخرالزمانی،**
- **و نبردهای رستاخیزی در پایان زمان.**

این دگرگونی، مقیاس تخیل دینی را تغییر می‌دهد.
آنچه زمانی کشمکش درونیِ اخلاقی بود، به روایتی اسطوره‌ای و جهان‌شمول بدل می‌شود.

دستاورد آن، قدرت روایی است.
و هزینه‌اش، ازدست‌رفتن فوریت فلسفی.
اسطوره، حقیقت را برای تخیل جمعی قابل رؤیت می‌کند، اما هم‌زمان کشمکش اخلاقی را به بیرون منتقل می‌سازد. آنچه زمانی انضباطی درونی برای تشخیص اخلاقی بود، اکنون بیش از پیش به‌صورت نبردی میان نیروهای فراطبیعیِ بیرون از انسان ظاهر می‌شود.

تکثیر سلسله‌مراتب مقدس

یکی از نشانه‌های روشنِ رانش آنتروپیک، تکثیر است.
در گاهان، نظم الهی از تمرکز مفهومی برخوردار است. *اَمِشاسپندان به‌عنوان اصولی اخلاقاً قابل‌فهم عمل می‌کنند* که با حقیقت، خرد، پارسایی، عدالت و شکوفایی پیوند دارند.
اما در سنت متأخر، این اصول به‌تدریج شخصی‌سازی و سلسله‌مراتبی می‌شوند.

موجودات مقدس تکثیر می‌یابند:
- **یزت‌ها نقش‌های گسترده‌تری پیدا می‌کنند،**
- **ارواح نگهبان به‌صورت نظام‌مند سازمان می‌یابند،**
- **نیایش‌های آیینی به دسته‌بندی‌های پیچیده‌تر الهی نیاز پیدا می‌کنند،**
- **و کیهان‌شناسی با لایه‌های متعددی از نظم‌های نامرئی پُر می‌شود.**

این روند از نظر تاریخی قابل‌درک است.
با گسترش جوامع دینی، نظام‌های نمادین نیز معمولاً برای پاسخ‌گویی به نیازهای عبادی، آیینی و آموزشی گسترش می‌یابند.
اما تکثیر، آگاهی را نیز تغییر می‌دهد.
هرچه میانجی‌های مقدس بیشتر شوند، حفظ سادگیِ رابطه اخلاقی دشوارتر می‌شود.
مواجهه مستقیم اخلاقی با حقیقت، جای خود را به میانجی‌گری از طریق معماری نمادینِ پیچیده‌تر می‌دهد.

قانونمندشدن زمان آیینی

رانش آنتروپیک را همچنین می‌توان در رسمی‌سازی آیین‌ها مشاهده کرد.
تقویم دینیِ متأخر زرتشتی، ساختاری بسیار منظم پیدا کرد و میان این امور پیوند برقرار ساخت:
- **روزها و موجودات الهی،**
- **ماه‌ها و یادبودهای مقدس،**
- **مراسم و چرخه‌های کیهانی،**
- **و قوانین طهارت و اعمال دینیِ تنظیم‌شده.**

چنین قانونمندشدنی اهداف مهمی را تأمین می‌کند:
تداوم را حفظ می‌کند،
همبستگی جمعی ایجاد می‌کند،
و حافظه را در دلِ تکرار آیینی تثبیت می‌سازد.
اما زمان آیینی، از اساس با فوریت اخلاقی تفاوت دارد.
در چشم‌انداز گاهانی، حقیقت اخلاقی امری فوری و وجودی است.
اما در دین آیینی، حقیقت به امری تقویمی و تشریفاتی بدل می‌شود.
این جابه‌جایی، ظریف اما عمیق است.
اخلاق می‌پرسد:
اکنون چگونه باید درست زندگی کنم؟
آیین می‌پرسد:
چه چیزی باید به‌درستی و در چه زمانی اجرا شود؟
هر دو اهمیت دارند.
اما یکسان نیستند.

نهاد کاهنان و اقتدار تفسیری

هرچه کیهان‌شناسی گسترش می‌یابد، اقتدار تفسیری نیز بیش از پیش متمرکز می‌شود.
طبقه کاهنان اهمیت بیشتری پیدا می‌کند، زیرا تنها متخصصان می‌توانند امور زیر را هدایت کنند:

- **قوانین پیچیده آیینی،**
- **تلاوت‌های مقدس،**
- **شرح و تفسیر الهیاتی،**
- **و درستی مناسک دینی.**

این روند از نظر تاریخی قابل پیش‌بینی است.
وقتی نظام‌های نمادین تکثیر می‌شوند، حضور متخصصان ضروری می‌شود.
اما این امر، ساختار اقتدار را نیز دگرگون می‌کند.
در انقلاب اولیه زرتشت، او انحصار کاهنان را به چالش کشید و تشخیص اخلاقی را مستقیماً در اختیار انسانِ آگاه قرار داد.
اما دین نهادینه‌شده متأخر، تا حدی این حرکت را معکوس می‌کند.
حقیقت بیش از پیش از طریق پاسداران رسمیِ دین تفسیر می‌شود، نه از راه مواجهه مستقیم با وجدان اخلاقی.
این مسئله منحصر به آیین زرتشتی نیست.
بلکه یکی از تنش‌های تکرارشونده در همه تمدن‌های دینی است:
بنیان‌گذار، حقیقت را از مرکزیت نهادها خارج می‌کند؛
اما نهاد دینی، دوباره آن را متمرکز می‌سازد.

فرجام‌شناسی و گسترش زمان مقدس

تحول مهم دیگر، گسترش فرجام‌شناسی است.
گاهان بذرهایی از فرجام اخلاقی آینده را در خود دارند، اما آیین زرتشتی متأخر، کیهان‌شناسیِ آخرالزمانیِ بسیار مفصل‌تری را شکل می‌دهد:

- **رستاخیز مردگان**
- **داوری نهایی**
- **پالایش کیهانی**
- **و نوسازی جهان (فَرَشوکِرِتی)**

این گسترش، از نظر تاریخی اهمیتی عظیم دارد.
فرجام‌شناسی زرتشتی تأثیر عمیقی بر اندیشه‌های آخرالزمانیِ یهودی، مسیحی و اسلامی گذاشت.[1]
اما از درونِ سنت زرتشتی نیز، این تحول نشانه دگرگونی دیگری است:
زمان اخلاقی، به زمان اسطوره‌ای تبدیل می‌شود.
فوریتِ انتخاب اخلاقیِ اکنون، درون روایتی عظیم و کیهانی که تا پایان تاریخ امتداد دارد، جای می‌گیرد.
بار دیگر، دستاورد، گسترش مقیاس است؛
و هزینه، ازدست‌رفتن تمرکز.

اهریمن به‌مثابه ضداصلِ کامل‌شده

در مرحله پیشین، اهریمن به‌تدریج به‌عنوان نیروی ویرانگرِ شخصیت‌یافته پدیدار شد.
در الهیات متأخر، او به ضداصلی کاملاً پرداخته‌شده تبدیل می‌شود:

- **فرمانروای نیروهای اهریمنی**
- **سازمان‌دهنده فساد و تباهی**
- **و دشمن متافیزیکیِ نظم الهی**

این امر، دوگانه‌انگاریِ نمایشی را تشدید می‌کند.
اما هم‌زمان، تنشی فلسفی نیز ایجاد می‌کند.
اگر شر بیش از حد مستقل شود، سادگیِ مسئولیت اخلاقی تضعیف می‌شود.
هرچه دروغ بیشتر به دشمنی کیهانی در بیرون از انسان تبدیل شود، انتقال مسئولیت اخلاقی از خویشتن به امر بیرونی آسان‌تر خواهد شد.
این، یکی از عمیق‌ترین خطرهای الهیاتیِ گسترش اسطوره‌ای است.
زرتشتِ اولیه می‌پرسد:
آیا حقیقت را برخواهی گزید؟
اما الهیات متأخر، بیش از پیش این پرسش را مطرح می‌کند:
خیرِ کیهانی چگونه بر شرِ کیهانی پیروز خواهد شد؟
این دو پرسش به هم مربوط‌اند، اما یکسان نیستند.

اسطوره به‌مثابه حفظ فرهنگی

با این همه، اشتباه خواهد بود اگر رانش آنتروپیک را صرفاً پدیده‌ای منفی بدانیم.
اسطوره، آنچه را که انتزاع فلسفی قادر به حفظش نیست، نگه می‌دارد.
هیچ تمدنی نمی‌تواند تنها بر پایه خلوص فلسفی دوام بیاورد. بیشتر جوامع به این امور نیاز دارند:

- **روایت**
- **نماد**
- **درام مقدس**
- **و آیینِ تجسم‌یافته**

اگر بسط اسطوره‌ای وجود نداشت، ممکن بود آموزه زرتشت به‌کلی از میان برود.
اسطوره به حافظه تاریخی دوام بخشید.

از طریق اسطوره:
کودکان داستان‌ها را به ارث می‌برند،
جوامع در تخیل مقدس سهیم می‌شوند،
و تمدن‌ها معنا را فراتر از سواد مکتوب منتقل می‌کنند.
از این‌رو، رانش آنتروپیک صرفاً فساد یا انحراف نیست.
بلکه نوعی سازگاری نیز هست.
تکثیر الهیاتی، سرچشمه‌های اخلاقی را با پوشاندن آنها در قالب‌هایی که تاریخ توان حملشان را دارد، حفظ می‌کند.

بهای حفظ‌کردن

اما حفظ‌کردن همیشه هزینه‌ای دارد.

هرچه یک سنت از تمرکز اخلاقیِ اولیه خود دورتر شود، بازیابی صدای بنیان‌گذار دشوارتر خواهد شد.
به همین دلیل است که خوانندگان مدرن اغلب زرتشت را نادرست درک می‌کنند.

آنها ابتدا با کیهان‌شناسی متأخر مواجه می‌شوند:

- **فرشتگان**
- **دیوان**
- **نبردهای آخرالزمانی**
- **و نظام‌های آیینی**

و این لایه‌های متأخر را با کل حقیقت یکی می‌گیرند.
در نتیجه، فیلسوفِ حقیقت در پشت دینی که برای حفظ او ساخته شده، پنهان می‌شود.
و این، یکی از طنزهای تاریخ است.
هرچه یک سنت از نظر نهادی موفق‌تر شود، شنیدن صدای آغازین آن دشوارتر می‌شود.

آنتروپی به‌مثابه قانونی جهان‌شمول در تمدن

این فرایند محدود به دین نیست.

آنچه در آیین زرتشتی رخ داد، در موارد زیر نیز تکرار می‌شود:

- **ایدئولوژی‌های سیاسی**
- **مکاتب فلسفی**
- **جنبش‌های انقلابی**
- **و نظام‌های حقوقی**

هر حقیقت بنیان‌گذارانه‌ای گرایش دارد به:
نهادینه‌شدن
قانونمندشدن
آیین‌مندشدن
و حفظِ خویشتن
به همین دلیل است که مفهوم دُروج به‌مثابه آنتروپی **که من مطرح کرده‌ام، قدرتی تبیینی و جهان‌شمول دارد.**
دُروج صرفاً به معنای دروغ‌گویی نیست.
بلکه همان کژشدگی تدریجی است که هر حقیقت زنده‌ای را، هنگامی که نوسازی متوقف شود، دربر می‌گیرد.
در این معنا، رانش آنتروپیک شکست نیست.
بلکه وضعیت طبیعیِ هستیِ تاریخی است.

پرسش اصلی هرگز این نیست که آیا این رانش رخ خواهد داد یا نه.
پرسش این است که آیا تمدن‌ها توانایی نوسازی خود را حفظ می‌کنند یا نه.

بازیابی زرتشت

برای بازیابی زرتشت در جهان امروز، به تشخیص تاریخی نیاز است.

باید میان این امور تمایز گذاشت:

- **بنیان‌گذار و نهاد**
- **اخلاق گاهانی و الهیات متأخر**
- **انقلاب اخلاقی و انباشت اسطوره‌ای**

این کار، اقدامی برای طرد و نفی نیست.
بلکه تلاشی برای شفاف‌سازی است.
سنت دینی متأخر همچنان برای تاریخ ضروری و اجتناب‌ناپذیر است.
اما زرتشتِ اولیه باید بار دیگر با زبان و لحنِ خاصِ خود شنیده شود.
این بازیابی اهمیت دارد، زیرا تمدن مدرن نیز با همان خطر روبه‌رو است:
نظام‌ها در همه‌جا صورت‌ها را حفظ می‌کنند، اما مرکز اخلاقی را از دست می‌دهند.
سرنوشت زرتشت به ما هشدار می‌دهد:
حقیقت تنها در جایی زنده می‌ماند که نوسازی، نهادها را دوباره به سرچشمه اخلاقی‌شان بازگرداند.

به‌سوی مرحله بعد

اما داستان با تکثیر الهیاتی پایان نمی‌یابد.
در بخش بعدی این اثر، از دگرگونی باستانی به بازتفسیر مدرن گذر خواهیم کرد. بررسی خواهیم کرد که زرتشت چگونه بار دیگر وارد اندیشه معاصر می‌شود؛ نه به‌عنوان بنیان‌گذار یک دین نهادینه، بلکه به‌عنوان راهنمایی احتمالی برای تمدنی سیاسیِ پساتقابلی که فراتر از دوگانه‌های فرسوده چپ و راست مدرن حرکت می‌کند.

بخش‌های پیشین:

- زرتشت تاریخی و جهان او / یک
- زرتشت تاریخی و جهان او / دو
- زرتشت تاریخی و جهان او / سه
- زرتشت تاریخی و جهان او / چهار
- زرتشت تاریخی و جهان او / پنج

پانوشت‌ها

1. *Stanley Insler, •The Gathas of Zarathustra • (Leiden: Brill, 1975), 1–40.*
2. *Mary Boyce, •Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices • (London: Routledge, 1979), 17–52.*
3. *Helmut Humbach, •The Gathas of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts •, vol. 1 (Heidelberg: Winter, 1991), 35–74.*
4. *Mary Boyce, •Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices • (London: Routledge, 1979), 146–168.*
5. *Albert de Jong, •Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature • (Leiden: Brill, 1997), 35–76.*
6. *Stanley Insler, •The Gathas of Zarathustra • (Leiden: Brill, 1975), 1–40.*

کمال آذری
پژوهشگر در حوزه اندیشه
حکمرانی مشارکتی و ریشه‌های فرهنگی و تاریخی نظام‌های اجتماعی
فعالیت‌های او بر پیوند میان سنت‌های فکری ایرانی و مفاهیم معاصر حکمرانی و جامعه متمرکز است.



آزادی چیست؟

محمود فلکی

مقدمه

بسیاری خیال می‌کنند که مفهوم "آزادی" برای آنها و شاید برای همه چنان روشن و مشخص است که پرسشی از این دست ("آزادی چیست؟") ساده‌انگاری یا بی‌معنا جلوه می‌کند. اما آیا همه‌ی آنهایی که اینروزها به حق از "آزادی" سخن می‌گویند و خواستار "آزادی"اند، واقعا درک درستی از این مفهوم به معنای مدرن آن دارند؟

از زمان انقلاب مشروطیت که مسئله‌ی "آزادی" مطرح می‌شود، درک درستی از آزادی به معنای مدرن آن وجود نداشت. گروه‌های اندیشگی، چه با تمایل به چپ یا راست، "آزادی" را تنها برپایه‌ی منافع ایدئولوژیکی خود برآورد می‌کردند که با معنای برآمده از دستاوردهای مدرنیته تفاوت داشت. پیش از "انقلاب ۱۳۵۷" نیز بسیاری از ما از "آزادی" سخن می‌گفتیم؛ اما نه من تا آن‌زمان نه پیران ما مفهوم واقعی و مدرن "آزادی" را نمی‌فهمیدیم، همانگونه که درک درستی از "دموکراسی" و دیگر دستاوردهای مدرنیته نداشتیم. بنابراین دیگر تعجبی ندارد که **شعار "آزادی" در آن "انقلاب" در همجوشی با "دین" شکل گرفت و در قالب شعار "استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی" مغزها را تسخیر کرد.** شاید استثناهایی وجود داشته باشد، اما در مجموع گمان نمی‌کنم در آن زمان کسی به این صرف افتاده باشد که نه "جمهوری" با "اسلام" همخوان است نه "آزادی" با دین سازگار. اگر در آغاز، افراد یا گروهی هم مخالف ترکیب "جمهوری اسلامی" بوده باشند، لزوما به معنای درک درست آنها از مفهوم آزادی نیست، بلکه آنها نیز در فکر ایجاد نظام توتالیتر ویژه‌ی خود بودند؛ چرا که مفاهیمی مانند آزادی و دموکراسی و پلورالیسم در شرایط استبدادی گذشته به هیچوجه نمی‌توانست به طور جدی مورد بحث قرار بگیرد و یا اساسا بررسی یا تحلیل این مفاهیم مسئله‌ی آنها نبود. در آن زمان تقریبا برای همگان، "آزادی" به معنای تغییر رژیم به هر شکلی مفهوم می‌یافت. اما می‌دانیم که تغییر رژیم لزوما به معنای رسیدن به آزادی و دموکراسی برآمده از دستاوردهای مدرنیته نمی‌تواند باشد؛ همانگونه که آن "انقلاب" که به تغییر رژیم انجامید مانند تغییر رژیم در برخی از کشورهای عربی به دگرگونی بنیادی در سوی برقراری آزادی و دموکراسی منجر نشد.

حالا که این‌روزها نیز همه از "آزادی" سخن می‌گویند، باید این پرسش را تکرار کرد که آیا همه‌ی آنهایی که خواستار "آزادی" اند، واقعا درک درستی از این مفهوم به معنای مدرن آن دارند؟

برای پاسخگویی به این پرسش ابتدا به درک متفاوت از مفهوم "آزادی" در نزد برخی از گروه‌های اندیشگی نگاهی می‌اندازم تا شاید بعد بتوانیم به تعریف دقیق‌تری از "آزادی" دست بیابیم:

از آنجا که انسان‌ها در جامعه‌ی بسته، دین‌بنیاد یا استبدادی در هر شکلش، وابسته و اسیر داده‌های دینی-اسطوره‌ای هستند که از نظمی سنتی و دگرگون‌ناپذیر برمی‌آید و انسان خود را در جهان اسطوره‌ای یا در شخصی نامرئی یا مرئی (خدا، شاه یا رهبر و...) یا در جمع تعریف می‌کند یا در آن مستحیل می‌شود، ***آگاهی و تبیین او از هستی، غریزی-عاطفی یا عرفانی است و به جای درک عقلانی از پدیده‌ها...***

و پایبندیِ قوانینِ طبیعی-انسانی بر اساس شرایط مکانی و زمانی، قوانین و احکام الهی-ایدئولوژیِ حکومت است که هرگونه دگرگونی در آن کفر و ضدّ حقیقت و جنایت به حساب می‌آید.

در چنین شرایطی امکان رشد اندیشه در سویِ فردیت و رسیدن به آگاهی یا آزادی، به معنای مدرن آن نمی‌تواند پدید آید. بنابراین تا زمانی که انسان تنها از غرایز طبیعی یا احساس و عاطفه‌ی خود پیروی می‌کند، در بند مناسباتی قرار می‌گیرد که هرگز به جستجوی آزادی برنمی‌آید. شاید بهتر باشد که بگوییم «آزادی» را آن‌گونه بفهمد یا اینکه خود آزادی را در حد تغییر این حلقه از حلقه‌ای به حلقه‌ی دیگر نظام درنمی‌یابد، نه به جای آزادی، وابستگی را برمی‌گزیند؛ چرا که با آگاهی به سنّت یا دیگری یا جمع و در احساس مشترک، کار آسان‌تری است تا اینکه مستقل بیندیشد، داوری کند یا تصمیم بگیرد.

> **شعار خواهی نشوی رسوا / همرنگ جماعت شو دقیقاً از همین مستحیل شدن در جمع و در احساس مشترک برمی‌آید که در آن، فرد هر چه به خود و فردیتِ آزادِ خود بدون آزادیِ آزاد یا انتخاب و پذیرش مسئولیت «رسواتر» می‌ماند و دیگر نیازی به اندیشیدن احساس نمی‌کند.**

در اینجا در پیوند با این نوع مستحیل شدن و از کف دادن فردیت و آزادی، بی‌نسبت مثالی از زمانی که نازی‌ها به قدرت رسیده بودند، استیون راوشن‌بوش، امر را به یک آمریکایی توضیح دهد، *از این زمان تا آنجا در کتاب خود، زیر عنوان «نیرو و فاشیسم» می‌نویسد:* «آن یک خواربارفروش آلمانی که به میل نبود، امور را به یک آمریکایی توضیح دهد، از این احساس خوشش گفت که با از دست دادن آزادی چیز بسیار گران‌بهایی را از دست دادیم، خواربارفروش در پاسخ گفت شما اصلاً نمی‌فهمید، ما پیش از این ناگزیر بودیم که درباره‌ی انتخابات و احزاب و رأی دادن تصمیم بگیریم و نگران باشیم؛ چون مسئولیت داشتیم. اما اکنون هیچ‌گونه نگرانی و مسئولیتی نداریم، اکنون آزادیم.

در نظام‌های خودکامه، از هر نوعش، به قول ارنست کاسیرر، فیلسوف آلمانی، «آن‌ها معنای آزادی را سرکوب و نابود می‌کنند؛ اما در عین حال مردمان را از همه‌ی مسئولیت‌های شخصی «آزاد» می‌سازند.»[2] شاید گفته شود که نظام سیاسی-دیکتاتوری یا استبدادی عصر جدید یا معاصر با نظام‌های کهن تفاوت دارد. البته که شکل این نظام‌ها متفاوت است، اما در هر دو مورد، اساس قدرت آن‌ها را کنترل و سرکوب ایدئولوژیکی می‌سازد، چه ایدئولوژی دینی، چه ناسیونالیستی، چه از نوع کمونیستی و... در نظام‌های خودکامه‌ی مدرن، ایدئولوژی ماهیت دینی به خود می‌گیرد و مانند دین عمل می‌کنند.

البته هر چند که شکل درک از "آزادی" در دین‌ها و آیین‌ها و ایدئولوژی‌ها می‌تواند متفاوت باشد، اما محتوای درک آن‌ها از این مفهوم، یگانه‌ای است که ارتباطی به "آزادی" به مفهوم مدرن آن ندارد.

به‌مثل در مسیحیت، آزادی یعنی رها شدن از گناهان خود. برای همین است که در سده‌های میانی، کلیسا برای درآمد بیشتر، به مردم نادان تلقین کرده بود که با اهدای پول و مال به کلیسا، از گناهان خود "آزاد" می‌شوند تا در آن دنیا راحت به بهشت عزیمت کنند. اما "آزاد" شدن از گناهان به معنای آزادی اجتماعی یا حتا فردی نیست. در این حالت، انسان، نه در خود، به عنوان انسانی مستقل و با اراده‌ی معطوف به خویش، بلکه در وابستگی به دیگری (حیاتی دیگر یا وجود یا شخصی دیگر یا ایده‌ی مشخص) هویت می‌یابد. در اینجا انتخاب و تصمیم فردی جایی ندارد و فرد تنها در جمع یا در وجودی مرئی یا نامرئی هستی می‌یابد. بنابراین، آزادی فردی بی‌معنا می‌شود و انسان همچون موجودی بی‌اراده و وابسته نمود می‌یابد که بندگی را می‌پذیرد.

اگر چه آن‌ها خود را رها و آزاد از بند روزگار بدانند، اما آن‌ها نیز مانند عارفان اسلامی-ایرانی که جدایی از تن یا تعلق به زندگی و بندگی خدا بودن را آزادی می‌دانند، مستحیل شدن در وجودی دیگر (هر چه که باشد) را رهایی می‌پندارند، که در اصل نه رهایی که بند تازه‌ای است که آنها را از خویشتن خویش تهی می‌سازد. به عنوان مثال، عزیزالدین نسفی در مورد آزادی یا "حریت" در نزد عارفان می‌گوید:

"آنگاه مقام حریت [آزادی] کامل شود که انسان از کل عالم ببرد و جدا شود. هر کس به هر چه تعلق دارد بنده‌ی آن است، چون در بند آن است." **یعنی انسان باید از کل هستی "ببرد و جدا شود" تا "عبودیت" یا بندگی نسبت به "حق" (خدا) تحقق پذیرد.** از همین دیدگاه است که حافظ جدا شدن از هر گونه تعلق به زندگی و "اسیر بند خدا" بودن را "آزادی" می‌داند:

گدای کوی تو [خدا] از هشت خلد مستغنی ست
اسیر بند تو [خدا] از هر دو عالم آزاد است

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

عبدالرحمان جامی عارف نیز گسستن از همه و "بندگی" نسبت به خدا را "آزادی" و "شادی" می‌نامد:

از همه بگسل و با او [خدا] پیوند
بنه از بندگیش بر خود بند

بو که از بند غم آزاد شوی
به غم بندگیش شاد شوی

آن‌گونه که عارفان، اسارت در بند خدا و جدا شدن از "تعلق" به علایق زمینی و حتی "تن" را "آزادی" می‌دانند، این نوع آزادی هیچ ارتباطی به آزادی اجتماعی و حتی فردی ندارد و همه چیز در وابستگی یا بندگی نسبت به معشوق ازلی یا به طور کلی وجودی دیگر در هر شکلی یا ایده‌ی مشخص معنا می‌یابد که هیچ‌گونه نقد و پرسشگری را جایز نمی‌شمرد ("هر چه استاد ازل گفت، بگو می‌گویم!") در عین حال باید گفت که حل یا محو شدن در معشوق ازلی (خدا) که هدف عرفان است نشان می‌دهد که عارف نه در پی آزادی یا رهایی "من" برای رسیدن به فردیت، بلکه در پی نیست شدن "من" است، همان چیزی که در دیگر اشکال عرفانی، از جمله در کیش دیونیسوسی نیز مشاهده می‌شود.

به‌مثل بودیسم، محو شدن در "نیستی" را "رستگاری حقیقی" می‌دانند.

در ایده‌ی کمونیستی نیز آزادی، رها شدن از نظام‌های دموکراتیک غرب است که آن را - بی‌آنکه به دستاوردهای مدرنیته در غرب تمایلی نشان بدهند یا آن را درک کنند - تنها به عنوان نظام سرمایه‌داری می‌شناسند که باید از بندش "آزاد" شد تا دیکتاتوری پرولتاریا برقرار شود. حالا بگذریم از اینکه سرمایه‌داری نه یک "نظام"، بلکه شیوه‌ی اقتصادی است، اما ذهنی که در پی برقراری دیکتاتوری یا نظام توتالیتر از هر نوعی باشد، یعنی می‌خواهد مانند دین با اقتدار یا سرکوب برای انسان‌ها درهای بهشت را نشان دهد یا باز کند، و پرسش و نقد نیز در آن راهی ندارد، هرگز قادر به درک مفهوم آزادی نخواهد بود، چه برسد به اینکه بخواهد آن را پیاده کند.

برای کانت، فیلسوف آلمانی، آزادی مترادف با "اختیار" یا حق انتخاب است، اما "این آزادی یا اختیار" به این معنی است که قانونی که ما در اعمال خود از آن اطاعت می‌کنیم، از بیرون [یعنی از طریق کتاب مقدس، پاپ و فرمانروا، شاه و...] بر ما تحمیل نشده باشد، بلکه شخص اخلاقی، این قانون را خود برای خویش وضع کرده باشد. [...] آزادی میراث طبیعی بشر نیست، برای آنکه آزاد باشیم باید آزادی را بیافرینیم."[۴]

اگر بخواهیم دیدگاه هگل در ارتباط با رسیدن به "خودآگاهی روح" یا خودآگاهی به آزادی را در نظر بگیریم، **خودآگاهی به آزادی ابتدا تنها در یونان پدید آمده است نه در شرق.** بر همین اساس است که هگل می‌گوید "در آسیا یک تن، یعنی حاکم یا شاه، در یونان عده‌ای، یعنی شهروندان، و در اروپا همه آزاد هستند." بنابراین، "تاریخ جهان، یعنی پیشرفت در آگاهی به آزادی."

اما آزادی یا آگاهی به آزادی به معنای مدرن آن، زمانی در غرب مطرح و شکل گرفت که تردید و پرسشگری نسبت به حقیقت مطلق و ایده‌نمای جامعه‌ی دین‌بنیاد آغاز شده و نقد و تحلیل انتقادی به ابزار شناخت هستی و انسان تبدیل می‌شود، و جای آگاهی غریزی-

عاطفی را آگاهی عقلانی و جای قوانین الاهی-اشرافی را قوانین طبیعی-انسانی می‌گیرد و به جای حکومت تک‌نفره، دولت، به عنوان نماینده‌ی مردم از طریق انتخاباتی آزاد به سامان می‌رسد، و در نتیجه، "آزادی" در رأس هرم قرار می‌گیردکه اضلاعش را دموکراسی، سکولاریزاسیون، تکثر، حقوق بشر، حقوق برابر زن و مرد، استقلال قوم‌ها از یکدیگر و... می‌سازند. یعنی آزادی در همه‌ی پهنه‌ها، به‌ویژه اقتصاد و سیاست است که دموکراسی لیبرال بر پایه‌ی قانون‌مداری شکل می‌گیرد، قانونی که برای همه از هر رنگ و تبار و مقام و جنسیت و دین و عقیده یکسان عمل می‌کند و تفاوتی بین فرادست و فرودست نمی‌گذارد. بدین‌گونه است که قانون، هم حافظ منافع همگانی و هم حافظ حریم خصوصی یا آزادی فردی است. بر خلاف نظام‌های توتالیتر، در آزادی برآمده از دستاوردهای مدرنیته هیچ فرد یا مقامی، حتی بالاترین مرجع سیاسی-اجتماعی حق ندارد به اراده‌ی شخصی در امور دیگران دخالت کند یا به امر و نهی بپردازد. **یعنی همه در برابر قانون مسئول و برابرند.**

بنابراین، تا زمانی که در ذهن انسان یا در سرزمینی آزادی در این مفهوم و با چنین ابعادی مطرح و یا شکل نگرفته باشد، سخن گفتن از آزادی بی‌معنا می‌شود.

حالا این پرسش را می‌توان دوباره مطرح کرد که *آیا همه‌ی گروه‌های مختلف "اپوزیسیون" چنین درکی از آزادی دارند؟* اگر چنین است چرا در بحث‌های جدی سیاسی یا در پهنه‌ی همگانی، این مفهوم در دیالوگ همگانی در شکل بحثی جدی و تعیین‌کننده و دموکراتیک، نه در حد تکرار شعارها، نمی‌گنجد؟

آیا واقعیت این نیست که هنوز بسیاری، مانند ما در گذشته، همچنین تغییر رژیم را به هر شکلی را "آزادی" می‌دانند؟ "تغییر" می‌تواند تنها آغازی برای "آزادی" باشد، اما هنوز به معنای رسیدن به آزادی واقعی که در رأس هرم قرار بگیرد و اضلاعش را بتواند آزادانه بگستراند نیست.

اگر فرد یا جریانی مدعی برقراری آزادی و دموکراسی باشد باید آن فرد یا جریان در بحثی آزاد و همگانی و با رعایت فرهنگ واقعی دیالوگ مشخص کند که منظورش از "آزادی" و "دموکراسی" چیست یا چه تعریف مشخصی از این مفاهیم به دست می‌دهد. منظور بیان یکسویه و شعاری این مفاهیم نیست که فراوان است، بلکه این موضوع در عمل و با شرکت در بحث و دیالوگ همگانی به شیوه‌ی دموکراتیک مطرح شود.

آن‌چه در اینجا آمد، باید آن را تنها در حد طرح مسئله در نظر گرفت که نیاز به بحث درازدامنی دارد.

اما در پایان باید این نکته را هم بیفزاییم که تفاوت بین درک سنتی (یا پیش‌مدرن) و مدرن از مفاهیم ظاهراً یکسان را می‌توان در مورد مفاهیم گوناگون - بجز "آزادی" که در اینجا مطرح کرده‌ام- صادق دانست. معنای سنتی مفاهیمی مانند عقل و خرد، اخلاق، رواداری (مدارا)، علم، عدل و داد، معنویت و همچنین فرهنگ، هنر، ملت، دولت و...، با معنای مدرن آنها تفاوتی ماهوی دارد. تا زمانی که این تفاوت که تفاوت بین جهان سنتی یا قدسی-ایمانی یا پیش‌مدرن و جهان مدرن یا جهان خرد خودبنیاد یا آگاهی عقلانی است، تشخیص داده نشود، ذهن همچنان در برزخ بین اندیشه‌ی سنتی و مدرن گیر می‌کند و عمداً دچار تناقض‌گویی می‌شود.

برای روشنگری در جامعه‌ی ایرانی نیاز به تجدید نظر جدی در درک مفاهیم و بازتعریف آنها با نگاهی مدرن است تا مانع از کژفهمی و برداشت نادرست از کارکرد این مفاهیم شود. برای درک درست‌تر از مفاهیم مدرن باید شیوه‌ی اندیشیدن را تغییر داد و به نواندیشی مدرن دست یافت.

منابع

۱. کاسیرر، اسطوره‌ی دولت؛ ترجمه یداله موقن. تهران: هرمس، ۱۳۷۷، ص ۴۱۲-۴۱۳

۲. همان، ص ۴۱۲

۳. رساله‌ی قشیریه، ص ۱۵۰. سید جعفر سجادی؛ فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. ۱۳۸۶، ص ۳۱۷

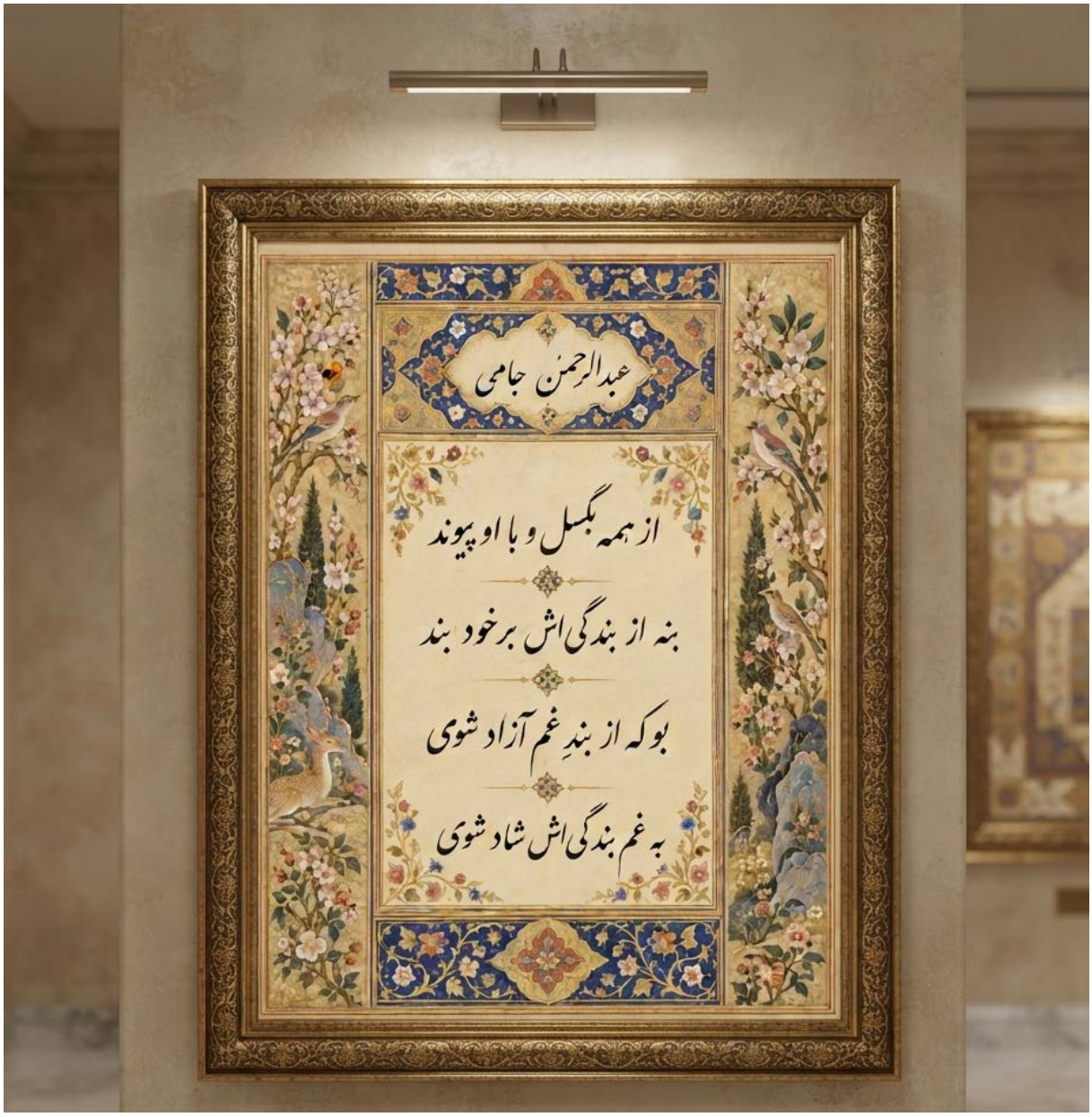
۴. کاسیرر، همان، ص ۴۱۱-۴۱۲

۵. در دموکراسی آتنی (یونان) تنها «عده‌ای»، یعنی «شهروندان» آتن حق رأی یا انتخاب داشتند، ولی خارجیان، زنان و برده‌ها از چنین حقی برخوردار نبودند؛ برای همین است که هگل می‌نویسد در یونان «عده‌ای» (یعنی شهروندان) آزاد بودند.

6. Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Die Vernunft in der Geschichte, 1955, S. 62–63

۷. در کتاب جدیدم («رؤیاهای ایرانی ـ تحلیل انتقادی تاریخ، دین و فرهنگ ایران باستان») در جستار «تفاوت مفاهیم کهنه و نو در واژه‌های یکسان»، در مورد چگونگی تفاوت این مفاهیم در دو جهان پیش‌مدرن و مدرن، گسترده پرداخته‌ام. این کتاب توسط انتشارات فروغ (کلن) منتشر می‌شود.

محمودفلکی
پژوهشگر ادبیات و فرهنگ
دکترای شیمی و کتابداری در آلمان
زبان و ادبیات آلمانی و ایرانشناسی در دانشگاه هامبورگ





خط آسمان، معماری زمینه‌گرا و تداوم حافظه تاریخی در معماری ایران

آرش تیگران

بحث «خط آسمان» و نقاط اتصال در معماری ایرانی، از بنیادی‌ترین عناصر سازمان‌دهنده‌ی فضای شهری و معماری در ایران تاریخی به شمار می‌رود.

این اهمیت به‌گونه‌ای بود که حتی پس از هجوم و تسلط اسلام نیز، علی‌رغم دگرگونی‌های بنیادین در ساختارهای فکری و زیبایی‌شناختی، بخش مهمی از اصول کالبدی و فضایی معماری ایران همچنان به حیات خود ادامه داد.

در معماری ایرانی، خط آسمان صرفاً مرز میان بنا و آسمان نبود، بلکه **نوعی بیان فلسفی و کیهانی از نسبت انسان، زمین، و امر متعالی تلقی می‌شد.**

> پیوستگی نرم احجام، تداوم ریتم ارتفاعات، و نحوه‌ی اتصال گنبدها، ایوان‌ها و مناره‌ها به افق، **بخشی از هویت بصری شهر ایرانی را شکل می‌داد.**



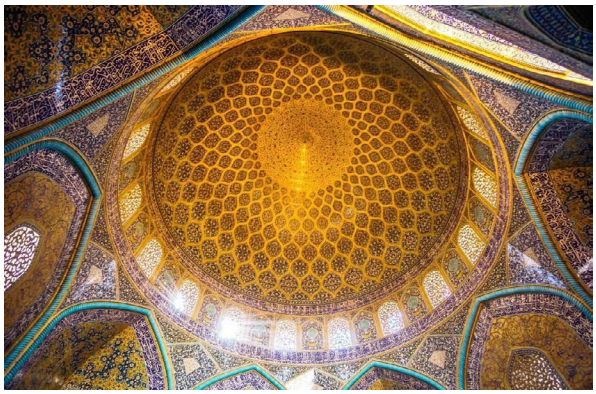
در سده‌های آغازین پس از فتح ایران، نگرش اسلامی حاکم نسبت به تصویرگری و آفرینش هنری، محدودیت‌هایی را بر برخی شیوه‌های بازنمایی تحمیل کرد. در بسیاری از گرایش‌های فقهی، بازنمایی واقع‌گرایانه‌ی جهان مادی می‌توانست نوعی مشابهت با «خلق» تلقی شود؛ از این رو هنر تصویری به سمت انتزاع، تزیینات هندسی، و بازنمایی دوبعدی سوق یافت. *در چنین بستری، نگارگری ایرانی یا مینیاتور بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت؛* هنری که فاقد پرسپکتیو کلاسیک و نقطه‌ی گریز بود **و جهان را نه بر اساس بازنمایی طبیعی، بلکه بر مبنای نوعی نظم ذهنی و معنوی ترسیم می‌کرد.**



این محدودیتی که بر فرهنگ، هنر، و هویت ایرانی سایه انداخته بود، در معماری نیز تأثیرات عمیقی بر جای گذاشت. تزیینات داخلی، حجم‌پردازی‌های جسورانه، و بسیاری از فرم‌های آزاد و پیکره‌وار که بخشی از معماری و هنر ایران باستان بودند، به‌تدریج حذف شدند.

تندیس و مجسمه، که در معماری پیش از اسلام بخشی از ساختار فضایی و هویتی بنا محسوب می‌شدند، تقریباً به‌طور کامل از معماری حذف گردیدند.

معمار ایرانی، که امکان بیان آزادانه‌ی بسیاری از عناصر تصویری و حجمی را از دست داده بود، این‌بار کلمات عربی و آیات قرآن را در قالب ترکیب‌بندی‌های هندسی و چهاروجهی به کار گرفت؛ اما نه همچون گذشته در سازمان‌دهی پلان، بلکه به‌عنوان تزیینات سطحی و پوشاننده‌ی بنا. گویی این هنر، نوعی آواز خواندن در چاه بود؛ تلاشی برای آن‌که هم مجازاتی در پی نداشته باشد و هم امکان تخلیه‌ی ذهنی و روحی هنرمند را در فضای خفقان‌زده‌ی آن دوران فراهم کند؛ راهی برای ادامه دادن، در شرایطی که بخش بزرگی از زبان تصویری و هویتی معماری ایران سرکوب شده بود.



برخی متفکران اسلامی، از جمله Seyyed Hossein Nasr، این گرایش را نه افول هنر، بلکه گذار از «هنر طبیعی‌گرا» به «هنر معنوی» توجیه کرده‌اند؛ هنری که در آن، واقعیت مادی به سود بیان ساحت قدسی و درونی جهان کنار گذاشته می‌شود.

با این حال، معماری ایرانی حتی در دوره‌های محدودیت و دگرگونی، پیوند خود را با طبیعت و نظم کیهانی حفظ کرد. رابطه‌ی بنا با زمین، افق، نور، و آسمان در معماری ایران صرفاً یک تصمیم فرمال نبود، بلکه نوعی همزادپنداری معنوی میان انسان، طبیعت، و ساختار معماری به شمار می‌رفت.

از همین رو، بخش پایینی بناها اغلب با رنگ خاک و زمین هماهنگ می‌شد و در مقابل، گنبدها و بخش‌های مرتفع با رنگ آبی و فیروزه‌ای به آسمان ارجاع می‌دادند؛ گویی بنا در حال پیوند دادن زمین و آسمان است.



معماری ایرانی در سده‌های نخستین اسلامی، بخشی از شکوه عمودی و عظمت کالبدی دوران پیش از اسلام را از دست داد. قامت استوار بناهای کهن، که یادآور سرو راست‌قامت ایرانی بود **همچون سرو خوان که به زبان هنر از دست دادن ازادی و ازادگی بود، در بسیاری از نمونه‌ها کوتاه‌تر و فروتن‌تر شد.** این ویژگی بعدها توسط Mohammad Karim Pirnia در توصیف شیوه‌ی خراسانی، با عنوان «مردم‌واری» تبیین شد؛ مفهومی که به مقیاس انسانی و پرهیز از عظمت افراطی اشاره داشت، هرچند برخی منتقدان آن را نشانه‌ای از عقب‌نشینی شکوه معماری ایران نیز تلقی کرده‌اند.

با وجود تمام این تحولات، فرهنگ، فلسفه، و معماری ایرانی توانست بخش مهمی از هویت خود را حفظ کند و در لایه‌های مختلف تاریخی به بقا ادامه دهد. اما در دوره‌ی معاصر، به‌ویژه در بسیاری از *پروژه‌های توسعه شهری، اصول معماری زمینه‌گرا و احترام به بافت تاریخی*، غالباً به سطحی از تقلید فرمال یا نمایش نمادین تقلیل یافته است.

یکی از مهم‌ترین مفاهیم مغفول در حفاظت شهری ایران، «سایه و خط آسمان تاریخی» است؛ بدین معنا که بنای تاریخی باید نه‌تنها در کالبد خود، بلکه در نسبتش با افق، نور، و منظر پیرامونی نیز حفظ شود. هیچ ساختمان جدیدی نباید با برهم زدن خط آسمان تاریخی، یا ایجاد اختلال در نسبت طلوع و غروب خورشید با بناهای تاریخی، هویت بصری آن محدوده را مخدوش کند.

نمونه‌هایی از ساخت‌وسازهای مرتفع در مجاورت میدان نقش جهان و عالی قاپو، از جمله هتل‌ها و برج‌های معاصر، نشان می‌دهد که این اصل در بسیاری از موارد نادیده گرفته شده است.

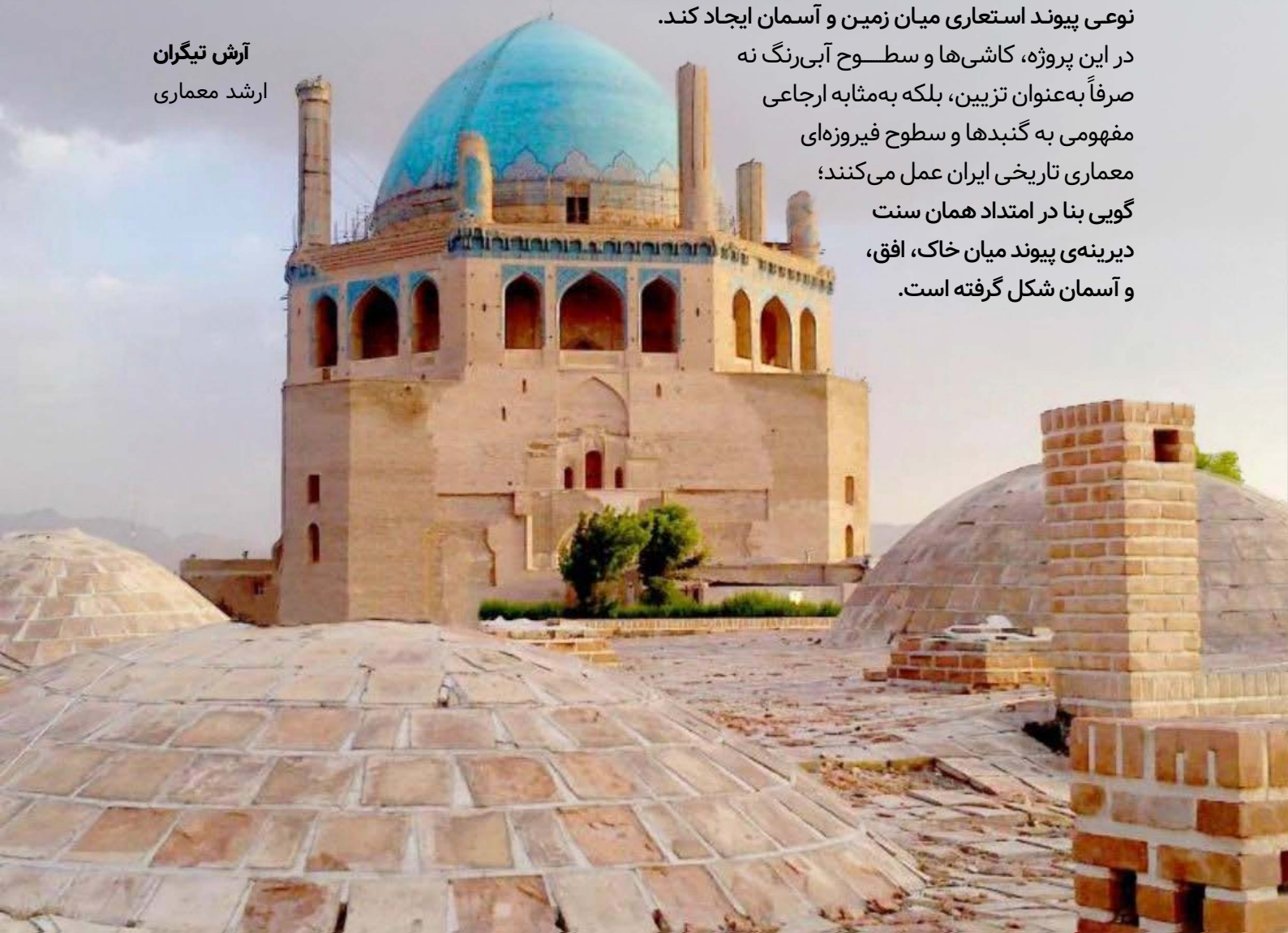
معماری زمینه‌گرا صرفاً به معنای تقلید ظاهری یا ادای احترام فرمال به یک بنای تاریخی نیست؛ بلکه باید ادامه‌دهنده‌ی منطق فضایی، تناسبات، ریتم، و تم غالب در خط آسمان تاریخی باشد. در میان نمونه‌های معاصر ایران(پس از انقلاب)، آثار Mohammad Reza Nikbakht را می‌توان از معدود تلاش‌های جدی در جهت بازخوانی معماری ایرانی در بستر معماری معاصر و تداوم تمدنی و بازگشت نشانه‌ها بدون تقلید تاریخی در کلانشهر تهران دانست.

شاخص‌ترین نمونه این رویکرد را می‌توان در Mehrafarin Tower مشاهده کرد؛ برجی مرتفع که در آن معمار با استفاده از گذار تدریجی رنگ نما از طیف خاکی و آجری به رنگ فیروزه‌ای، کوشیده است نوعی پیوند استعاری میان زمین و آسمان ایجاد کند. در این پروژه، کاشی‌ها و سطوح آبی‌رنگ نه صرفاً به‌عنوان تزیین، بلکه به‌مثابه ارجاعی مفهومی به گنبدها و سطوح فیروزه‌ای معماری تاریخی ایران عمل می‌کنند؛ گویی بنا در امتداد همان سنت دیرینه‌ی پیوند میان خاک، افق، و آسمان شکل گرفته است.

این رویکرد را می‌توان تلاشی قابل توجه برای ایجاد زبانی پست‌مدرن اما ریشه‌دار در حافظه‌ی تاریخی معماری ایران دانست؛ رویکردی که به جای تقلید مستقیم از گذشته، به بازتفسیر عناصر و مفاهیم معماری ایرانی می‌پردازد.

در نهایت، معماری ایرانی را نمی‌توان صرفاً مجموعه‌ای از بناها و تزیینات دانست؛ بلکه این معماری، بازتابی از حافظه‌ی تاریخی، جهان‌بینی، و نسبت انسان ایرانی با طبیعت، آسمان، و قدرت است. خط آسمان در شهر ایرانی تنها یک عنصر بصری نبود، بلکه بخشی از هویت تمدنی ایران به شمار می‌رفت؛ هویتی که در گذر قرن‌ها، زیر فشار تحولات سیاسی، مذهبی، و اقتصادی دچار دگرگونی شد، اما هرگز به‌طور کامل از میان نرفت. امروز نیز معماری ایران، بیش از هر زمان دیگر، نیازمند بازخوانی آگاهانه‌ی این حافظه‌ی تاریخی است؛ نه از مسیر تقلید سطحی از گذشته، بلکه از طریق فهم عمیق روح معماری ایرانی و تداوم آن در کالبد شهر معاصر

آرش تیگران
ارشد معماری





فلسفه مرمت

شهرام سنجابی

مقدمه

هنگامیکه نام مرمت را می‌شنویم، چه چیزی به ذهن شما می‌رسد؟ تصویر یک بنای تاریخی، تعمیر برای جلوگیری از تخریب، اشیای متعلق به گذشته هستند و خاطرات ما را از گذشتگان حفظ می‌کنند؟ یا اینکه به علت اینکه این بناها نشانه‌ای ملی و انسانی ما هستند، باید آنها را حفظ و نگهداری کنیم؟ کدام یک؟ نوشته زیر تلاش دارد تا به ماهیت دانش و علم مرمت (آن‌گونه که هست، نه آن‌گونه که در مورد آن بسیاری می‌اندیشند) نگاهی فلسفی و گسترده‌تر بنگرد و نقش پراهمیت و حساس آن را در زندگی و هستی امروزین بشریت، مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد.

علت وجود و شکل‌گیری علم و هنر مرمت

برای آغاز این بحث، نخست گوشه‌هایی از تاریخ بشر و نشیب انسان را مورد بررسی قرار می‌دهیم. تمدن بشر در دارای تاریخ، سه دوره مهم تاریخی را تاکنون پشت سر گذاشته است:

۱. **تمدن دوره غارنشینی (تمدن شکار)**
۲. **تمدن کشاورزی**
۳. **تمدن صنعتی**

در هر دوره از تاریخ، انسان‌ها نوع ویژه‌ای از معیشت، باورها و اعتقادات و جهان‌بینی، خوراک و پوشاک، روابط فردی، انتظام‌بخشی به جامعه (قانون و حکومت) و نیز معماری دوران خویش را ایجاد کرده و می‌کنند.

تمدن صنعتی امروز به دوران اوج خویش به سر می‌برد و در دوره ویژه‌ای از آن نیز تحت عنوان *«عصر اطلاعات»* به سر می‌بریم، که ریشه‌های آن را در رویدادهای مربوط به دوران رنسانس در اروپا شکل گرفت و پس از اختراع ماشین به جمع انسان‌ها راه یافت، رشد خیره‌کننده‌ای را به همراه گذاشت و از اواسط سده هجدهم و ابتدای قرن نوزدهم، به ویژه به دوره‌های میان ۱۷۵۰-۱۸۵۰ و پس از آن تا به حال، تمامی جنبه‌های دوم رویدادهای وابسته به دوران زندگی بشر را به کلی زیر و رو نموده و موجب دگرگونی‌های اساسی در تمامی ابعاد هستی انسان گشته است.

آنچه موجب تمایز اساسی این تمدن با تمدنهای پیشین گشته است، نگاه سوداگرانه آن به طبیعت، انسانها و جهان هستی به طور کلی است.

در تمدنهای گذشته، به ویژه در تمدن کشاورزی **(که امروزه اصطلاحاً آن را جهان سنت می‌نامیم)**، انسان در تعامل با طبیعت است و خود را حاکم مطلق العنان جهان هستی نمی‌پندارد و آن را مورد تجاوز و تخریب خویش قرار نمی‌دهد. چیزی به طبیعت می‌دهد تا چیزی از آن بگیرد. این روابط در میان انسانها نیز ساری و جاری است. حتی در دورانی که روابطی نادرست و استثماری در میان انسانهای آن دوران حاکم شده است؛ همچون فئودالیسم حاکم بر اروپای قرون وسطی، باز شاهد نوعی تعامل بین کشاورزان و مالکان (فئودالها) هستیم، هر یک در برابر منافعی که دیگری برای وی ایجاد می‌کند، خدماتی را برای او فراهم می‌نماید. اینها بزرگ بشری در همین دوران شکل می‌گیرند و بزرگترین آثار معماری تاریخ بشر متعلق به همین دوران است.

تمامی ابعاد هستی انسانها در این دوران، ناشی از جهان‌بینی و باورهایی است که ریشه در نگاهی مسالمت‌آمیز نسبت به جهان هستی و طبیعت و انسان دارد. **یک بنای معماری ساخته شده در همین دوران همچون یک** خانه سنتی ایرانی **مثال خوبی برای این مجرا می‌باشد.** یک خانه سنتی ایرانی، مکانی است که انسان ایرانی تمامی فضاهایی را که برای آرامش و برآورده شدن نیازهای خویش بدین منظور لازم دارد (اعم از نیازهای مادی یا معنوی) در آن می‌یابد. نحوه قرارگیری این فضاها، فرم‌های شکل‌دهنده به آنها، عناصر مختلف بنا و نیز مصالح شکل‌دهنده آن همگی ریشه در باورهای زمینی ـ آسمانی دارد.

> **از همین روست که** یک بنای تاریخی به نوعی آیینه تمام‌نما و منعکس‌کننده جوانب مختلف (اعم از تکنیکی و فنی، یا فرهنگی ـ اجتماعی ـ اعتقادی) همان دورانی است که بنا در آن ساخته شده **است.**

اما شالوده تمدن صنعتی بر پایه باورهای دیگری است. *باورهایی که بر پایه اصالت سود استوار است.* بر پایه چنین نگاهی است که تمامی جهان به جز اروپا در سالهای ۱۷۵۰-۱۸۵۰ زیر استعمار و یا استثمار قرار می‌گیرند.

اقتصاد ملی و استقلال بیشتر این کشورها از بین رفته و جای آن را اقتصاد و سرمایه‌داری وابسته می‌گیرد؛ به عنوان مثال در دوران امیر کبیر، هنوز بازار محلی ایران، شال کرمان را تولید می‌کرد و مواد اولیه آن همان کرک بزی بود که در همان محل رشد و نمو پیدا می‌نمود. شال و ترمه پشتوانه اقتصاد ایران بود و یک ثروت ملی به شمار می‌رفت. در تاریخ آمده است که یک مأمور انگلیسی با دادن رشوه به حاکم کرمان، امتیاز فروش پارچه ماهوتی را در کرمان به دست می‌آورد و در نتیجه این روند، منسوجات ایران که یکی از مواد صادراتی ما از دوره سلجوقیان بوده است، در دوران قاجار از رده خارج می‌شود.

به هر حال بیشتر منابع طبیعی، تاریخی، فرهنگی و انسانی سرزمینهای تحت استعمار و استثمار در این دوران غارت می‌شوند و در ادامه این فرآیند است که جنگ‌های اول و دوم جهانی و جنگ سرد شکل می‌گیرد.

بر پایه چنین بینشی است که تقسیم کار جهانی در میان کشورهای مختلف انجام می‌گیرد؛ به عنوان مثال آمریکای لاتین باید قهوه بکارد و مصر پنبه!! و اگر کشوری محصولی را تولید کند که خواسته قدرتهای جهانی نباشد، با تدبیرهای متفاوت... بازار محصولاتش را از بین می‌برد و این چنین یک وابستگی جهانی به وجود آورده و خود کنترل این بازار جهانی را در دست می‌گیرند. روندی که در ادامه موجبات شکل‌گیری قدرتهای گلوبالیستی را در مناسبات پس از جنگ دوم جهانی فراهم می‌آورد.

بحث علم و هنر یا فن مرمت در چنین فضایی در اروپا شکل گرفت. دورانی که انسانهایی اندیشناک از تخریب بناها و بافتهای تاریخی در اثر تغییرات شدید ناشی از انقلاب صنعتی در اروپای قرن هجدهم و قرن نوزدهم و نیز انقلاب فرانسه (که موجبات تخریب بسیاری از بناهای تاریخی فرانسه را فراهم آورد) و یادگاریها و جنگهای بین دولتهای استعمارگر اروپایی، در یک فضای فکری متأثر از دوران رنسانس (که در آن اندیشمندان و مردم گرایش خاصی به دوران روم باستان یافته بودند) که موجبات پیدایش دو مکتب فکری کلاسیسیم و رمانتی‌سیسم در اروپای آن دوران را فراهم آورده بود، به این باور رسیدند که **باید بناهای تاریخی بازمانده را مرمت و حفاظت نموده و یا دست کم از تخریب آنها جلوگیری نمود.** کشفیات باستان‌شناسی در همان دوران، *به ویژه کشف شهر باستانی پمپی در ۱۷۵۶ و بازسازی دوباره این شهر!* که خود موجب اشتیاق هرچه بیشتر مردم نسبت به آثار تاریخی گشت، این روند را هرچه سریعتر و قویتر نمود.

در چنین فضایی است که نظریه‌پردازان یا معمارانی چون ویوله لودوک (فرانسه) یا جان راسکین (انگلستان)،

ضمن پافشاری بر ارزشهای والای موجود در بناهای تاریخی، هر یک راهکارهای خود را برای این مهم ارائه نمودند که در ادامه این نظریات و راهکارهای نظری و عملی و تجربیات ناشی از آنها، به ویژه تجربیات مرمت و باززنده‌سازی شهر پمپی، منجر به پیدایش علم یا هنر مرمت گشت.

مرمت، اندیشه‌ای برای حفظ و یکپارچه‌سازی ارزشهای فرهنگی و تاریخی

پیشتر خواندیم که بناهای سنتی و در مقیاسی بزرگتر بافت‌های تاریخی، حامل بسیاری از ارزشهای انسانی هستند که بشریت در درازای تاریخ تمدن کشاورزی به وجود آورده بود و شوربختانه بسیاری از این ارزشها، به بهانه تجدد و زیر عنوان پشت سر گذاشتن تاریخ، کهنه و فرسوده بودن و... و یا به خاطر نوع خاص زندگی صنعتی و ماشینی، دیگر وجود خارجی ندارند.

> **مرمت یکی از راه‌هایی است که به ما امکان می‌دهد که تا ما این ارزشها را** (لا دست کم آن دسته از ارزشهایی را که در فضاهای بناها و بافت‌های تاریخی تجلی یافته‌اند) **به گونه‌ای نوین زنده و احیا نماییم.**

به گفته استاد بزرگ از دست رفته، زنده‌یاد دکتر باقر آیت‌الله‌زاده شیرازی، ***«مرمت حرکت خلاقانه‌ای است در جهت بازگرداندن بنا همراه با حفظ ارزشهای آن (بنایی که به زبان امروزه بیان ندارد)، به فضای زندگی ما می‌باشد.»***

در واقع، مرمت بسیاری از ارزشهای دوران سنتی (کشاورزی که واجد تعاریفی چون انسانی بودن می‌باشند) **را چون حلقه‌های زنجیر به هم پیوند داده و آنها را به روز کرده و به دوران معاصر وارد می‌کند.**

به عبارتی دیگر:

مرمت، حفظ پیوستگی تاریخی ارزشهاست.

به عبارتی دیگر، باید ببینیم بشر چه ارزشهایی در طول تاریخ ایجاد کرده و چه ارزشهایی را از دست داده است و اکنون چگونه و دنبال چه ارزشهایی باید برود؟

برای آشکارتر شدن مسئله، مصداق‌هایی را یادآوری می‌نمایم:

یکی از ارزشهایی که بحث مرمت می‌تواند آن را دنبال نموده و احیا نماید، بحث اقتصاد و بازار سنتی است. اقتصادی که بزرگترین ویژگی‌اش درونزا بودن و بهره‌گیری از منابع و استعدادهای درونی هر جامعه (عدم وابستگی جهانی) و رسیدن منافع آن به مردم همان جامعه است (بر خلاف سرمایه‌داری کمپرادور که سود اصلی آن به جیب سرمایه‌داران جهانی سرازیر می‌شود). ***حال ببینیم که کشورها و مردم سرزمین‌های مختلف چه تجربه‌هایی را در این زمینه داشته‌اند؟***

اقتصاد سوئد مثال خوبی برای بحث ما می‌باشد. این اقتصاد در سال ۱۹۶۸ پیشرفته‌ترین اقتصاد اروپا بود و در همان زمان اقتصاد سنتی آن نقش مهمی در کل اقتصاد کشور سوئد ایفا می‌کرد؛ به عنوان مثال، پرورش گوزن، یکی از منابع اقتصادی سوئد از گذشته تا به حال بوده و از این رو دامداری و صنایع سوئد وابسته به پرورش گوزن برنامه‌ریزی شده بودند و گوزن‌چرانان سوئد توانسته بودند که شغل خودشان را نیز حفظ کنند و بدین ترتیب با حفظ نوع معیشت و اقتصاد سنتی، فرهنگ و دیگر فعالیتهای وابسته به این نوع معیشت حفظ می‌شود.

یا آنچه که امروزه زیر نام گردشگری روستایی در همین کشور فرانسه و دیگر کشورهای اروپایی انجام می‌شود تا بودجه‌ای به روستاها تزریق شده و فضاهای روستایی که در داخل شهرها قرار گرفته‌اند، حفظ شوند.

خود حفاظت این بافت‌ها، نقطه کانونی است برای این نوع نگاه (حفاظت از ارزشها و فرهنگ و معیشت ملی و محلی) و برای آنها اقتصاد تعریف کرده و

اجازه نمی‌دهند که اقتصاد و فرهنگ و اجتماع دوران ماقبل صنعتی به راحتی توسط وسایل صنعتی، تخریب گردند (نمونه‌ای دیگر از حفظ ارزشها).

یکی دیگر از ارزشهایی که مرمت به دنبال احیا آن می‌باشد، متعادل کردن رابطه بین انسان و طبیعت است (احیا اکولوژی‌های انسانی).

در سطور بالا نوشتیم که زندگی انسان در دوره کشاورزی بر پایه تعامل بین انسان و طبیعت و احترام انسان به طبیعت شکل گرفته بود، ولی نگاه کنونی تفکر مدرن و صنعتی نسبت به طبیعت، بینشی متجاوزانه، منفعت‌طلبانه و حداکثر بهره‌وری از طبیعت است که واکنش طبیعت به این موضوع را می‌توانیم در آلودگی آب دریاها و رودخانه‌ها، مرگ انبوه جانوران آبزی و غیر آبزی، از بین رفتن تدریجی لایه اوزون، گرم شدن زمین و آب شدن یخ‌های قطبی و دیگر فجایع زیست محیطی ببینیم. پیچیدگی‌های تمدن مدرن، امروزه عوارضی را به وجود آورده است که منجر به دوری انسان از طبیعت هستی و طبیعت خویش گشته و نتیجه اولیه آن بیماریهای روحی و روانی است که می‌بینیم. هر زمان رابطه بین انسان و طبیعت به تعادل می‌رسد، ایجاد نظم، شعور و سلامت می‌کند. **هر اندازه سخت‌افزار به کار رفته (منابع، مواد و مصالح و امکانات) کمتر بوده و نرم‌افزار به کار رفته (هوش انسان) بیشتر باشد، تعادل بیشتر است.**

> **در واقع یکی از شاخصه‌های اصلی سلامت انسان، همین تعادل است که در نتیجه هوشمندی و تطابق وی با طبیعت به دست می‌آید. اگر جانداری نتواند با طبیعت تطابق پیدا کند، از بین می‌رود.**

ما در معیشت و فرهنگ سنتی، از جمله در معماری سنتی خودمان، اوج این زندگی هوشمندانه و تطابق را می‌بینیم. هوشمندی در طراحی و شکل‌گیری بافتهای تاریخی در حداکثر خودش به کار رفته است. با حداقل منابع، انرژی و فرم، حداکثر ایستایی و راندمان فضایی و زیبایی را ایجاد کرده‌اند (تفکر و اندیشه مرمتی)، به راستی عمق هوشمندی در طراحی بناهای تاریخی شگفت‌انگیز است. مثال دیگر برای این مسئله، ***معماری سنتی ما در کویر لوت، یکی از هولناک‌ترین کویرهای جهان می‌باشد.*** در جایی که طوفانها و بادهای مهیب آن حتی دکلهای برق را از جا می‌کند، ولی نیاکان ما، آن معماری را ایجاد می‌کنند که می‌تواند در چنین شرایطی و در آن آب و هوا، صدها سال دوام داشته باشد و در اینجا به جز هوش و تطابق هوشمندانه، چیز دیگری در میان نیست.

نمونه دیگر آن آب‌انبار است

آب‌انبار جایی است که آبهای سطحی را جمع‌آوری می‌کند و اجازه نمی‌دهد که این آب، خاکهای مفید را بشوید و آنها را تبدیل به خاک مرده (bad land) کند، این آب‌انبارها باعث می‌شوند تا آبها به زیر زمین رفته و از آنجا موجبات تغذیه قناتها را فراهم می‌کنند. بدین ترتیب سیلابهای بیرون شهر با کانالهایی به درون شهر هدایت می‌شوند (همین چند عملکردی بودن، بهره‌گیری بالاتر از هوش را نشان می‌دهد). در ادامه همین موضوع، بحث توسعه شهری و اکولوژی انسانی را می‌بینیم. به عنوان مثال، پیش از این در کرمان، به جای پسته، انار کاشته شد و این باغها، تنها باغ نبوده‌اند، بلکه نوعی اکولوژی شهری بوده‌اند. در چنین بینشی نخست باغها توسعه داده شده و سپس خانه‌ها ساخته می‌شد. اما امروزه نخست خیابانها را کشیده و هرچه از مزرعه و خانه و باغ است را تخریب می‌کنند (توسعه شهر از طریق مهندسی ترافیک!) و پس از آنها یا زمین بایر، شهر را می‌سازند!! در حالیکه در شهر ایرانی، عنصر اصلی باغ است.

در واقع یکی از اهداف اصلی از مرمت بافتها و باغهای تاریخی، احیای چنین بینشی و چنین روابطی می‌باشد. (روابط متعادل بین انسان و طبیعت).

اکنون از زاویه دیگری (نگاهی فلسفی) به مرمت بنگریم:

تعریف فلسفی مرمت

مولوی، اندیشمند بزرگ تاریخ سرزمینمان می‌گوید:

هر زمان نو می‌شود دنیا و ما
بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

مولوی می‌گوید دنیا هر لحظه در حال تغییر و نو شدن است، اما ما گمان می‌کنیم که این دنیا پایدار است و تغییرات را در آن احساس نمی‌کنیم.
تغییر، پایداری و نو شدن، دو روی یک سکه هستند و این معنا در فرهنگ و عرفان ایرانی نیز منعکس شده است. همه چیز رو به فناست. در اینجا رو به نو شدن یعنی اینکه پدیده‌های هستی از نظمی به نظم دیگر تبدیل می‌گردند، از یک انرژی به انرژی دیگر تبدیل می‌شوند. تمام چیزهایی که عینی هستند و ما به ازای خارجی آنها وجود دارند، این تغییر و تحولات را تجربه می‌کنند. پایداری در جهان هستی، تنها در مورد مفاهیم ذهنی و عقلی میسر است. به عنوان مثال، انسانیت یک چیز کلی است و وجود خارجی ندارد و می‌بینیم که تعریف و مفهوم انسانیت یک امر پایدار در درازای زندگانی بشر بوده است. همچنین در فلسفه و اندیشه‌های عرفانی می‌بینیم، آنچه که در دنیای بیرون است (پدیده‌های عینی) اصالت ندارند و تصویری از هستی مطلق (مثل افلاطونی) می‌باشند. حتی تغییرات هم اصالت ندارند. این تصاویر همگی نشانه‌هایی از آن هستی مطلق هستند. ما در دنیای بیرون سیر تجزیه و کثرت را داریم ولی در دنیای عقل، سیر وحدت و پایداری را، عقل ما خواهد بین پدیده‌ها یک وحدت و یگانگی به وجود آورد. در اینجا این پرسش به ذهن می‌آید که چگونه می‌توان از این همه تغییر و کثرت به ثبات و پایداری و وحدت رسید؟ **تقابل این دو نیرو** (وحدت و تجزیه) **از لحاظ فلسفی، مفهوم مرمت را می‌رساند.**

تبدیل کثرت به وحدت یک نگاه مرمتی است، ولی آن نو به نو شدن، همان حرکت بیرونی است. تمایل به وحدت، از مختصات پایداری است، ولی نو به نو شدن از دنیای شیء، می‌آید.
در واقع مرمت، دادن پاسخی فلسفی است به رابطه بین تغییر و پایداری، به رابطه بین کثرت و وحدت، به رابطه بین هستی و مرگ و رابطه بین نظم و بی‌نظمی.
یکی از مفاهیمی که در فیزیک نظری کاربرد بسیار دارد، مفهوم آنتروپی است. ***آنتروپی به تعبیری ساده، یعنی میل و گرایش یافتن به بی‌نظمی.*** هنگامی که در یک پدیده بی‌نظمی حاصل می‌شود، آنتروپی بالا می‌رود و در این هنگام است که تغییر اتفاق می‌افتد و انرژی مکانیکی تبدیل به انرژی گرمایی می‌شود. یکی از تلاشهای دانشمندان فیزیک، پیدا کردن یک مدل جهانی برای تبیین تمام پدیده‌های هستی می‌باشد و آنتروپی جزء مدلهایی است که در تمام پدیده‌های هستی وجود دارد.
لوباچفسکی، ریاضیدان معروف نیز، ثابت کرد که هندسه نیز در حال تغییر است و هندسه فقط هندسه اقلیدسی نیست. پس هیچ چیز نیست که در حال تغییر نباشد. **تغییر یک اصل ثابت است و پایداری یک امر فلسفی و ذهنی، حرکت و پایداری هر دو از مفاهیم بنیادی زندگانی انسان هستند.**

> **یکی از ادعاهای مرمت این است که می‌خواهد بی‌نظمی را تبدیل به نظم کند.** آنتروپی را پایین بیاورد و ایجاد استمرار و یکپارچگی (Integrity) و اتحاد نماید.

یکی از اهداف غایی مرمت، نزدیک کردن مفاهیم امروزی و روزمره به مفاهیم بنیادی حیات است. بدون این مبانی، یعنی این که انسان مجاز است که بسازد و تخریب کند. یعنی همچون ماشینی که می‌سازد و خراب می‌کند و همه چیز را تبدیل به زباله کند. تولید و مصرف کردن، چرخه‌ای است که گرایش به نظم ندارد و نگاه مرمتی ندارد.



ولی نگاه انسانهای سنتی، همان گونه که در نوشته‌های بالا آمد، نگاهی مرمتی است و به حداقل تصرف در طبیعت و ایجاد کمترین بی‌نظمی و بیشترین بهره‌وری از آن و کمترین مصرف نظر دارد.
بحث یکپارچگی و ایجاد نظم، تنها در بعد نظری و فلسفی مرمت تحقق نمی‌یابد.
بلکه عملاً ما آن را در هر پروژه مرمتی (اعم از بنا یا بافت) شاهد می‌باشیم.
هنگامی که بنا یا بافت، در اثر گذشت زمان، به دلیل دخالت عوامل انسانی یا طبیعی، دچار فرسودگی (چه در کالبد، چه در کارکرد) گشته و فروریزش و از هم گسیختگی در بنا روی می‌دهد. این فروریزش چه در اجزای کالبدی بنا و چه در کارکرد آن و چه در مفاهیم و ارزشهای موجود در آن می‌تواند اتفاق بیافتد. به عنوان مثال، با فرسودگی در یک بافت سنتی و خالی شدن آن بافت از اهالی و ساکنان اصلی آن، بسیاری از ارزشهای انسانی و اخلاقی که در درازای قرون، در آن بافت و توسط ساکنان آن شکل گرفته بود، کم‌رنگ شده و از بین می‌روند و کسانی جای آنها را می‌گیرند که کوچکترین دلبستگی و یا وابستگی به آن بافت نداشته و حامل فرهنگ‌هایی هستند که ارتباطی با فرهنگ پیشین ندارند (و حتی می‌تواند در تقابل با آن باشد) و همین امر می‌تواند موجبات تخریب هر چه بیشتر بافت را تا مرحله فروریزش کامل و انهدام آن پیش ببرد. وضعیتی که شوربختانه، امروزه شاهد آن در بسیاری از بافتهای کهن کشورمان در تبریز، تهران و قم و سایر شهرهای تاریخی کشورمان می‌باشیم.

در اینجاست که مرمت باید وارد شده و ضمن ایجاد نظم و ترمیم گسیختگی‌ها و آسیبها چه در کالبد بناها و بافت، چه در کارکرد و نیز ارزشهای نهفته در هر دوی آنها (کالبد و کارکرد)، در بافت ایجاد استمرار و یکپارچگی نماید.

این یکپارچگی باید **بین هر سه پدیده** (کالبد، کارکرد و ارزشهای جاری در آنها) **ایجاد گردد تا روند آنتروپی در یک بنا یا بافت تاریخی کاهش پیدا کرده تا ما شاهد ادامه حیات (پایداری) در یک بنا یا بافت تاریخی باشیم.**

شهرام سنجابی
کارشناسی ارشد مهندسی معماری
کارشناسی ارشد مرمت بناها و بافت‌های تاریخی



برداشت‌هایی از میراث فرهنگی اپوزیسیون ایران

فرهمند بهزادان

مقدمه

هر کوششی برای بررسی وضعیت امروز اپوزیسیون ایران، ناگزیر با مجموعه‌ای از مسائل انباشته و حل‌نشده آغاز می‌شود؛ مسائلی که طی چند نسل شکل گرفته، بر روی هم انباشته شده و به‌صورت میراثی ناخواسته به نسل‌های بعدی منتقل شده‌اند. بسیاری از این مسائل هرگز به‌طور جدی واکاوی نشده‌اند و به همین دلیل، همچنان در فرهنگ سیاسی اپوزیسیون بازتولید می‌شوند. **هدف این نوشته ارائه نظریه‌ای جامع درباره تاریخ اپوزیسیون نیست، بلکه طرح مجموعه‌ای از مشاهدات و تأملات درباره برخی از مهم‌ترین ریشه‌های این میراث فرهنگی است؛ *میراثی که همچنان بر رفتار سیاسی، شیوه سازمان‌یابی و حتی زبان گفت‌وگوی مخالفان جمهوری اسلامی سایه افکنده است.***

یکی از نقطه‌های مناسب برای آغاز این بحث، **تجربه تجددخواهی در ایران** است. هنگامی که مفاهیمی مانند «تجدد»، «تجددگرایی» و «تجددطلبی» وارد زبان فارسی شدند، قرار بود معادل‌هایی برای مفهوم مدرنیته اروپایی باشند. این واژه‌ها حامل بار معنایی سنگینی بودند، اما در جامعه‌ای رواج یافتند که اکثریت مردم آن از آموزش نوین و سواد عمومی بی‌بهره بودند. در نتیجه، این مفاهیم عمدتاً در میان گروه کوچکی از روشنفکران، تحصیل‌کردگان و فرنگ‌رفتگان باقی ماندند و کمتر توانستند به فرهنگ عمومی جامعه راه پیدا کنند.

با این همه، این واژه‌ها صرفاً الفاظی توخالی نبودند. به‌تدریج مفاهیمی چون قانون، پارلمان، حقوق فردی، ملت، آموزش همگانی، بهداشت عمومی و نظم شهری نیز از طریق همین جریان وارد ادبیات سیاسی ایران شدند. *مشکل اصلی اما در جای دیگری بود:*

این مفاهیم در بستری اجتماعی رشد نمی‌کردند که آمادگی پذیرش آن‌ها را داشته باشد. جامعه ایران همچنان زیر نفوذ سنت‌های مذهبی و اقتدار روحانیت شیعه قرار داشت و جهان‌بینی غالب مردم از مسیر دیگری شکل می‌گرفت.

در همین نقطه است که تفاوت بنیادین تجربه ایران و اروپا آشکار می‌شود. روشنگری اروپا تنها محصول پیشرفت علمی یا فلسفی نبود، بلکه از دل نقد مستمر اقتدار دینی و نهاد کلیسا زاده شد. اندیشمندانی مانند ولتر، دیدرو، اسپینوزا، کانت و روسو نه‌تنها آموزه‌های دینی را به نقد کشیدند، بلکه اقتدار اجتماعی کلیسا را نیز به چالش کشیدند. این نقد محدود به محافل روشنفکری باقی نماند، بلکه به عرصه عمومی راه یافت و به بخشی از فرهنگ سیاسی اروپا تبدیل شد.

در ایران اما چنین فرایندی هرگز به‌صورت گسترده شکل نگرفت. در آستانه انقلاب مشروطه، روحانیت شیعه نه‌تنها تضعیف نشده بود، بلکه از نفوذ اجتماعی چشمگیری برخوردار بود و در بسیاری از موارد توانست در برابر جریان تجددخواهی دست بالا را داشته باشد. از همین رو، تجدد ایرانی، برخلاف تجربه اروپایی، بر بنیانی استوار نشد که پیش‌تر اقتدار سنت دینی را به چالش کشیده باشد.

این تفاوت تاریخی، پیامدهای عمیقی برای فرهنگ سیاسی ایران بر جای گذاشت. مدرنیته در ایران،

بیش از آنکه به دگرگونی شیوه اندیشیدن بینجامد، به انتقال مجموعه‌ای از مفاهیم و نهادهای جدید محدود شد؛ مفاهیمی که اغلب بدون پشتوانه فرهنگی و اجتماعی وارد فضای سیاسی شدند. از این رو، بسیاری از ساختارهای سنتی، از جمله فرهنگ تقلید، در قالب‌های تازه بازتولید شدند و از حوزه دین به عرصه سیاست انتقال یافتند.

از فرهنگ تقلید تا فرهنگ تبعیت سیاسی

یکی از پایدارترین ویژگی‌های جامعه ایران، تداوم فرهنگ تقلید است؛ فرهنگی که قرن‌ها در چارچوب سنت مذهبی شکل گرفت و پس از ورود اندیشه‌های جدید نیز به‌طور کامل از میان نرفت، بلکه در قالبی تازه بازتولید شد.

در سنت فقه شیعه، رابطه فرد با مرجع دینی بر پایه تقلید استوار است. مؤمن وظیفه دارد از مجتهد پیروی کند، نه آنکه درباره هر حکم به داوری مستقل برسد. این الگو طی نسل‌های متمادی به بخشی از فرهنگ عمومی جامعه تبدیل شد و شیوه مواجهه مردم با اقتدار را شکل داد.

ورود اندیشه‌های مدرن، اگرچه بسیاری از مفاهیم سیاسی را دگرگون کرد، اما این الگوی فرهنگی را چندان تغییر نداد. اقتدار مذهبی در بسیاری از موارد جای خود را به اقتدار سیاسی یا روشنفکری داد. بدین ترتیب، به‌جای آنکه شهروند مستقل پرورش یابد، جامعه بار دیگر به دنبال رهبران، شخصیت‌های کاریزماتیک، احزاب یا جریان‌هایی حرکت کرد که انتظار تبعیت از آنان می‌رفت.

البته این بدان معنا نیست که همه روشنفکران یا نیروهای سیاسی آگاهانه خواهان اطاعت کورکورانه بودند. مسئله عمیق‌تر از خواست افراد است.

ساختار فرهنگی جامعه چنان شکل گرفته بود که رابطه میان رهبر و پیرو، آسان‌تر از رابطه میان شهروندان برابر و گفت‌وگوکننده شکل می‌گرفت.

به همین دلیل، حتی بسیاری از جریان‌هایی که خود را آزادی‌خواه و دموکرات می‌دانستند، ناخواسته همان الگوی سلسله‌مراتبی را بازتولید کردند.

پیامد این روند، ضعف فرهنگ گفت‌وگو بود. در فضایی که حقیقت در انحصار یک رهبر، یک حزب یا یک ایدئولوژی تصور شود، گفت‌وگو جای خود را به رقابت بر سر اثبات حقانیت می‌دهد. مخالف، شریک گفت‌وگو نیست، بلکه رقیبی است که باید حذف، بی‌اعتبار یا ساکت شود. چنین فرهنگی نه‌تنها مانع شکل‌گیری خرد جمعی است، بلکه امکان اصلاح خطاها را نیز کاهش می‌دهد.

حال آنکه اندیشه مستقل، به معنای اندیشیدن در خلأ یا بی‌نیازی از دیگران نیست. هیچ انسانی مستقل از جامعه نمی‌اندیشد. اندیشه همواره در تعامل با دیگران، در بستر گفت‌وگو، نقد و تجربه اجتماعی شکل می‌گیرد.

استقلال فکری، توانایی سنجش، نقد و انتخاب میان دیدگاه‌های مختلف است، نه بریدن از جامعه یا نفی هرگونه تأثیرپذیری.

از این منظر، جامعه‌ای که فرهنگ گفت‌وگو را تقویت می‌کند، امکان پرورش انسان‌های مستقل را نیز افزایش می‌دهد. برعکس، جامعه‌ای که بر تبعیت از اشخاص، احزاب یا ایدئولوژی‌ها استوار باشد، حتی اگر شعار آزادی سر دهد، در عمل به بازتولید اقتدارگرایی کمک خواهد کرد.

به نظر می‌رسد بخش مهمی از بحران امروز اپوزیسیون ایران نیز از همین نقطه آغاز می‌شود. بسیاری از اختلاف‌های سیاسی، بیش از آنکه حاصل تفاوت برنامه‌ها یا تحلیل‌ها باشند، ریشه در ناتوانی از پذیرش تکثر، گفت‌وگو و همکاری دارند. هر جریان سیاسی خود را محور حقیقت می‌پندارد و دیگران را نه شریک، بلکه مانعی در مسیر اهداف خود می‌بیند.

در چنین فضایی، تشکیل ائتلاف‌های پایدار دشوار می‌شود، اختلاف‌ها به‌سرعت شخصی می‌شوند و انرژی نیروهای مخالف، به‌جای تمرکز بر مسئله

اصلی، صرف رقابت‌های درونی می‌شود. این همان میراثی است که طی بیش از یک قرن در فرهنگ سیاسی ما انباشته شده و هنوز نیز آثار آن به‌روشنی در رفتار بخش‌هایی از اپوزیسیون دیده می‌شود.

دموکراسی، حزب‌گرایی و بحران همکاری در اپوزیسیون

اگر بپذیریم که دموکراسی تنها یک شکل از حکومت نیست، بلکه نوعی فرهنگ سیاسی است، آنگاه باید بپذیریم که تحقق آن بدون نهادهای واسط و فرهنگ همکاری امکان‌پذیر نیست. **مهم‌ترینِ این نهادها، احزاب سیاسی‌اند.** **حزب صرفاً سازمانی برای کسب قدرت نیست، بلکه مدرسه‌ای برای گفت‌وگو، سازش، رقابت قانونمند و مسئولیت‌پذیری سیاسی است.**

در یک نظام دموکراتیک، اختلاف‌نظر نه یک تهدید، بلکه بخشی طبیعی از زندگی سیاسی است.

احزاب ممکن است در مبانی نظری، برنامه‌های اقتصادی، سیاست خارجی یا نگاهشان به آینده کشور اختلاف‌های عمیقی داشته باشند، اما همین اختلاف‌ها آنان را ناگزیر می‌کند که برای دستیابی به اهداف مشترک، زبان تفاهم را بیاموزند. **دموکراسی دقیقاً از همین نقطه آغاز می‌شود: پذیرش اینکه هیچ جریان سیاسی مالک انحصاری حقیقت نیست.**

این تجربه تاریخی در بسیاری از کشورهای دموکراتیک به‌تدریج و طی دهه‌ها شکل گرفته است. فرهنگ ائتلاف، مذاکره و مصالحه، نتیجه پذیرش این واقعیت است که منافع ملی همواره گسترده‌تر از منافع هر حزب یا جریان سیاسی است. از این رو، نیروهای رقیب می‌توانند در عین حفظ اختلاف‌های خود، بر سر اهداف مشترک همکاری کنند.

اپوزیسیون ایران، چه در داخل و چه در خارج از کشور، هنوز تا رسیدن به چنین فرهنگی فاصله قابل‌توجهی دارد. بخش بزرگی از انرژی نیروهای مخالف، به‌جای آنکه صرف تدوین برنامه‌های مشترک یا جلب اعتماد افکار عمومی شود، در رقابت‌های فرساینده، مرزبندی‌های هویتی و منازعات درون‌گروهی مصرف می‌شود. در چنین فضایی، اختلاف‌نظر به‌سرعت به دشمنی سیاسی تبدیل می‌شود و گفت‌وگو جای خود را به تخریب متقابل می‌دهد.

یکی از نشانه‌های این وضعیت، دشواری شکل‌گیری ائتلاف‌های پایدار است. تجربه سال‌های اخیر نشان داده است که بسیاری از همکاری‌های سیاسی، پیش از آنکه فرصت آزمون پیدا کنند، زیر فشار بی‌اعتمادی، سوءظن یا رقابت‌های شخصی از هم می‌پاشند. این امر تنها ناشی از اختلاف‌های فکری نیست، بلکه بازتاب نوعی فرهنگ سیاسی است که هنوز همکاری را به اندازه رقابت نیاموخته است. اگر هدف، گذار به یک نظام دموکراتیک باشد، این وضعیت باید دگرگون شود. جامعه‌ای که خواهان دموکراسی است، ناگزیر باید تمرین دموکراسی را از درون خود آغاز کند. نمی‌توان در درون یک جریان سیاسی، زبان حذف، انحصارطلبی و تخریب را به کار گرفت و در عین حال، از استقرار نظامی مبتنی بر مدارا و قانون سخن گفت.

از این منظر، **ارزش هر جنبش سیاسی تنها با شعارهای آن سنجیده نمی‌شود، بلکه با کیفیت روابط درونی آن نیز ارزیابی می‌شود.** جنبشی که نتواند اختلاف‌های داخلی خود را از طریق گفت‌وگو، احترام متقابل و سازوکارهای دموکراتیک مدیریت کند، در صورت دستیابی به قدرت نیز با همان مشکلات روبه‌رو خواهد شد.

نهضت ملی و ضرورت تفکیک «همکاری» از «رقابت»

اگر قرار باشد جنبشی با ماهیت ملی شکل بگیرد، نخستین شرط آن، پذیرش تکثر سیاسی است. جنبش ملی زمانی معنا پیدا می‌کند که بتواند افراد و جریان‌هایی را با دیدگاه‌های متفاوت، حول مجموعه‌ای از اهداف حداقلی گرد هم آورد؛ اهدافی

مانند آزادی، حاکمیت قانون، حفظ تمامیت ارضی، برگزاری انتخابات آزاد و حق تعیین سرنوشت مردم.
در چنین چارچوبی، اختلاف بر سر شکل حکومت آینده یا برنامه‌های سیاسی نباید مانع همکاری برای دستیابی به این اهداف مشترک شود. تصمیم درباره نظام سیاسی آینده، در یک فرایند دموکراتیک و با رأی مردم تعیین خواهد شد. بنابراین، تبدیل این اختلاف‌ها به مانعی برای همکاری پیش از گذار، عملاً به سود نیروهایی تمام می‌شود که از تداوم وضع موجود بهره می‌برند.
از این رو، باید میان دو مرحله تمایز قائل شد: همکاری برای گذار و رقابت پس از گذار.

> **در مرحله نخست، اولویت با ایجاد بیشترین همگرایی ممکن میان نیروهای دموکراسی‌خواه است. در مرحله دوم، پس از استقرار سازوکارهای دموکراتیک، رقابت آزاد میان احزاب و جریان‌های سیاسی نه‌تنها مجاز، بلکه لازمه حیات دموکراتیک خواهد بود.**

نادیده گرفتن این تمایز، یکی از عوامل اصلی پراکندگی اپوزیسیون در دهه‌های گذشته بوده است. هنگامی که هر جریان، تحقق همه اهداف خود را پیش‌شرط همکاری قرار می‌دهد، امکان شکل‌گیری یک جبهه فراگیر از میان می‌رود و نیروهای مخالف، ناخواسته به تضعیف یکدیگر می‌پردازند.
از این منظر، مسئله اصلی نه تفاوت دیدگاه‌ها، بلکه ناتوانی در مدیریت این تفاوت‌هاست.
جامعه‌ای که فرهنگ گفت‌وگو، مدارا و همکاری را بیاموزد، اختلاف‌ها را به منبعی برای غنای فکری تبدیل می‌کند؛ **اما جامعه‌ای که همچنان اسیر فرهنگ حذف و انحصار باشد،** حتی از بزرگ‌ترین فرصت‌های تاریخی نیز بهره نخواهد برد.

اصولی برای بازسازی فرهنگ سیاسی اپوزیسیون

آنچه تاکنون گفته شد، صرفاً مروری بر برخی کاستی‌های تاریخی فرهنگ سیاسی ایران بود. اما اگر این آسیب‌شناسی قرار است ارزشی عملی داشته باشد، باید به مجموعه‌ای از اصول راهنما نیز منتهی شود؛ اصولی که بتوانند رفتار سیاسی اپوزیسیون را واقع‌بینانه‌تر، مؤثرتر و دموکراتیک‌تر سازند.
این اصول نسخه‌ای قطعی برای همه شرایط نیستند، بلکه پیشنهادهایی برای آغاز یک گفت‌وگوی جدی درباره شیوه کنش سیاسی در جامعه ایرانی، به‌ویژه در میان نیروهای خارج از کشور، به شمار می‌روند.
هر تحول سیاسی، پیش از آنکه در خیابان رخ دهد، در ذهن آغاز می‌شود.
هیچ جامعه‌ای بدون تحول در شیوه اندیشیدن، به آزادی پایدار دست نمی‌یابد. تغییر حکومت، اگر با تغییر فرهنگ سیاسی همراه نباشد، تنها به جابه‌جایی صاحبان قدرت می‌انجامد.
از این رو، مبارزه با استبداد تنها مبارزه با یک نظام سیاسی نیست، بلکه مبارزه با الگوهای ذهنی استبدادی نیز هست؛ الگوهایی مانند تقدیس رهبر، نفی نقد، مطلق‌انگاری، توهم حقیقت انحصاری و ناتوانی در پذیرش تفاوت.
جامعه‌ای که این الگوها را حفظ کند، حتی اگر حکومت خود را تغییر دهد، دیر یا زود اشکال تازه‌ای از اقتدارگرایی را بازتولید خواهد کرد.

دیاسپورا وظیفه‌ای متفاوت از جامعه داخل کشور دارد

ایرانیان خارج از کشور در شرایط، امکانات و محدودیت‌هایی کاملاً متفاوت از مردم داخل ایران فعالیت می‌کنند. به همین دلیل، کنش سیاسی آنان نیز باید متناسب با همین شرایط طراحی شود.
مخاطب اصلی دیاسپورا، علاوه بر ایرانیان، افکار عمومی، رسانه‌ها، دانشگاه‌ها و نهادهای مدنی

کشورهای میزبان است. بنابراین، زبان، رفتار و شیوه کنش سیاسی باید برای این مخاطبان نیز قابل‌فهم و اقناع‌کننده باشد.
هدف تنها بیان خشم یا اعتراض نیست، بلکه تبدیل مسئله ایران به موضوعی قابل‌درک برای جامعه جهانی است.

اعتبار سیاسی از کیفیت گفت‌وگو به دست می‌آید

هر اندازه که یک جنبش بتواند فضای گفت‌وگوی آزاد، منظم و محترمانه ایجاد کند، به همان اندازه اعتبار بیشتری نزد افکار عمومی خواهد یافت.
فریاد، توهین، تحقیر مخالف و هیجان‌های زودگذر، شاید در کوتاه‌مدت توجه جلب کنند، اما سرمایه سیاسی نمی‌آفرینند. سرمایه واقعی یک جنبش، توانایی آن در استدلال، گفت‌وگو و اقناع است.
جامعه‌ای که در میدان‌های عمومی بتواند درباره آینده کشور با آرامش و احترام بحث کند، بسیار بیش از جامعه‌ای که تنها خشم خود را نمایش می‌دهد، اعتماد دیگران را جلب خواهد کرد.

نقد درون‌گروهی نشانه بلوغ سیاسی است

هیچ جریان سیاسی از خطا مصون نیست. هر حرکت اجتماعی باید بتواند عملکرد خود را به‌طور مستمر ارزیابی کند و از اشتباهاتش درس بگیرد.
پرسش‌هایی مانند «چه اشتباهی کردیم؟»، «چرا بخشی از جامعه با ما همراه نشد؟» **یا** «کدام رفتار ما نتیجه معکوس داشت؟» **نشانه ضعف نیست، بلکه نشانه بلوغ سیاسی است.**
جنبشی که توان نقد خود را از دست بدهد، دیر یا زود توان اصلاح خود را نیز از دست خواهد داد.

مرزبندی با فرهنگ خشونت ضروری است

خشونت تنها به معنای درگیری فیزیکی نیست. زبان تحقیر، لمپنیسم، شخصیت‌کشی، تهدید و حذف مخالف نیز اشکال مختلف خشونت سیاسی‌اند.
اپوزیسیونی که خواهان جامعه‌ای قانون‌مدار است، باید پیش از هر چیز این فرهنگ را از درون خود کنار بگذارد. هیچ هدف سیاسی، رفتارهای مغایر با کرامت انسانی را توجیه نمی‌کند.

سیاست بین‌الملل بر اساس منافع عمل می‌کند، نه احساسات

یکی از خطاهای رایج در تحلیل سیاست خارجی، جایگزین کردن آرزو به‌جای واقعیت است.
دولت‌ها در روابط بین‌الملل، پیش از هر چیز منافع ملی خود را دنبال می‌کنند. ممکن است از آزادی، حقوق بشر یا دموکراسی حمایت کنند، اما میزان این حمایت همواره تابع محاسبات سیاسی، امنیتی و اقتصادی است.
شناخت این واقعیت به معنای بدبینی نیست، بلکه شرط تحلیل واقع‌بینانه سیاست جهانی است.

اتکای اصلی هر جنبش باید به جامعه خود باشد

تجربه تاریخی نشان می‌دهد که تغییرات پایدار زمانی رخ می‌دهند که نیروی اصلی آن‌ها از درون جامعه برخیزد.
حمایت بین‌المللی می‌تواند فرصت‌هایی ایجاد کند، اما هرگز جایگزین سازمان‌یافتگی، اعتماد عمومی و مشارکت شهروندان نمی‌شود.
جنبشی که مشروعیت خود را از جامعه بگیرد، **بسیار پایدارتر از جنبشی است که امید خود را به تصمیم قدرت‌های خارجی گره بزند.**

آینده دموکراتیک، از امروز ساخته می‌شود

نمی‌توان با روش‌های غیردموکراتیک به دموکراسی رسید. اگر نیروهای سیاسی امروز نتوانند اختلاف‌های خود را با گفت‌وگو، مدارا و احترام متقابل مدیریت کنند، پس از تغییر حکومت نیز با همان مشکلات روبه‌رو خواهند شد.

دموکراسی تنها صندوق رأی نیست، بلکه فرهنگی است که باید پیش از استقرار نهادهای دموکراتیک، در رفتار کنشگران سیاسی شکل گرفته باشد.

میراث اپوزیسیون چیست و چگونه می‌توان از آن عبور کرد؟

عبور از این میراث، نه انکار آن

هر نسلی میراثی از نسل‌های پیش از خود دریافت می‌کند. این میراث تنها شامل تجربه‌ها، پیروزی‌ها و دستاوردها نیست؛ شکست‌ها، خطاها، عادت‌های ذهنی و فرهنگ سیاسی نیز بخشی از آن را تشکیل می‌دهند. اپوزیسیون ایران نیز از این قاعده مستثنا نیست. بسیاری از دشواری‌هایی که امروز در میان نیروهای مخالف جمهوری اسلامی مشاهده می‌شود، صرفاً محصول شرایط کنونی نیست، بلکه ادامه روندهایی است که دست‌کم از دوران مشروطه آغاز شده و در دوره‌های مختلف تاریخ معاصر، به اشکال متفاوت بازتولید شده است.

اگر بخواهیم این میراث را در یک جمله خلاصه کنیم، شاید بتوان گفت که مسئله اصلی، کمبود انسان‌های وطن‌دوست یا آزادی‌خواه نبوده است؛ مسئله، ضعف فرهنگ سیاسی بوده است؛ فرهنگی که در آن، اطاعت آسان‌تر از گفت‌وگو، حذف آسان‌تر از مدارا و یقین آسان‌تر از تردید بوده است.

جامعه‌ای که قرن‌ها در فضای تقلید زیسته، طبیعی است که برای رسیدن به فرهنگ مشارکت، نقد و مسئولیت‌پذیری، به زمان و تمرین نیاز داشته باشد. دموکراسی صرفاً با تغییر قانون اساسی یا برگزاری انتخابات به وجود نمی‌آید؛ دموکراسی پیش از هر چیز، نوعی منش و شیوه زیستن است. این منش باید در خانواده، مدرسه، دانشگاه، حزب، رسانه و حتی در گفت‌وگوهای روزمره تمرین شود.

از همین رو، **شاید مهم‌ترین وظیفه نسل کنونی اپوزیسیون، نه فقط مبارزه با یک حکومت، بلکه اصلاح فرهنگ سیاسی خود باشد.** جامعه‌ای که نتواند در درون خود مدارا، گفت‌وگو، نقدپذیری و همکاری را بیاموزد، پس از هر تغییر سیاسی نیز همان الگوهای پیشین را، با چهره‌هایی تازه، بازتولید خواهد کرد.

این سخن البته به معنای نادیده گرفتن تفاوت‌های فکری و سیاسی نیست. اختلاف‌نظر، جزء جدایی‌ناپذیر هر جامعه آزاد است. آنچه اهمیت دارد، شیوه مواجهه با این اختلاف‌هاست. در یک فرهنگ دموکراتیک، اختلاف به دشمنی نمی‌انجامد، بلکه زمینه‌ای برای تکمیل فهم، اصلاح خطاها و تولید راه‌حل‌های بهتر فراهم می‌آورد.

امروز اپوزیسیون ایران، بیش از هر زمان دیگری، به بازاندیشی در شیوه کنش خود نیاز دارد. پرسش اصلی دیگر این نیست که «چه کسی درست می‌گوید؟»، بلکه این است که «چگونه می‌توان با وجود اختلاف‌ها، برای آینده‌ای مشترک همکاری کرد؟»

اگر این پرسش به مسئله مرکزی فرهنگ سیاسی ایران تبدیل شود، شاید بتوان امیدوار بود که یکی از کهن‌ترین میراث‌های اپوزیسیون، یعنی ناتوانی در همکاری پایدار، سرانجام جای خود را به سنتی تازه بدهد؛ سنتی که در آن، رقابت سیاسی بر بستر احترام متقابل، قانون و منافع ملی شکل گیرد.

هیچ ملتی محکوم به تکرار تاریخ خود نیست. **تاریخ، بیش از آنکه سرنوشت باشد، تجربه است؛ و ارزش تجربه در آن است که بتوان از آن آموخت.** اگر نسل امروز بتواند از میراث فکری و سیاسی گذشتگان، هم دستاوردها را حفظ کند و هم خطاها را بشناسد، آنگاه شاید بتوان گفت که اپوزیسیون ایران، برای نخستین بار، نه‌تنها در پی تغییر حکومت، بلکه در مسیر دگرگون کردن فرهنگ سیاسی خود نیز گام برداشته است.

عبور از جمهوری اسلامی، بدون عبور از برخی عادت‌های ریشه‌دار فرهنگ سیاسی ایران، ممکن است به تغییر قدرت بینجامد؛ اما لزوماً به استقرار آزادی نخواهد انجامید. آزادی، پیش از آنکه در ساختار حکومت متجلی شود، باید در شیوه

اندیشیدن و رفتار سیاسی شهروندان جای گیرد. این، شاید دشوارترین و در عین حال، بنیادی‌ترین وظیفه هر جنبش آزادی‌خواه باشد.

جنبش ملی امروز؛ آزمونی برای فرهنگ سیاسی اپوزیسیون

اگر آنچه تاکنون گفته شد درست باشد، باید آن را با واقعیت امروز ایران نیز سنجید. آسیب‌شناسی فرهنگ سیاسی زمانی معنا پیدا می‌کند که بتواند رفتار و تصمیم‌های امروز ما را نیز روشن کند. در غیر این صورت، تنها روایتی از گذشته خواهد بود. امروز ایران در موقعیتی متفاوت از بسیاری از دوره‌های گذشته قرار دارد. در داخل کشور، نارضایتی عمومی از جمهوری اسلامی به مرحله‌ای رسیده است که دیگر نمی‌توان آن را صرفاً مجموعه‌ای از اعتراض‌های پراکنده دانست. در کنار این روند، در خارج از کشور نیز بخش مهمی از دیاسپورای ایرانی کوشیده است با سازمان‌دهی فعالیت‌های سیاسی و مدنی، صدای مردم ایران را به جهان برساند و از مبارزه آنان پشتیبانی کند.

در این میان، **جنبش شیروخورشید که با هدایت سیاسی رضا پهلوی شکل گرفته است، یکی از مهم‌ترین تلاش‌ها برای ایجاد یک جنبش ملی فراگیر به شمار می‌رود.** این جنبش، دست‌کم در سطح اعلام‌شده، می‌کوشد نیروهایی را که با وجود تفاوت‌های فکری و سیاسی، در هدف گذار از جمهوری اسلامی اشتراک دارند، در کنار یکدیگر قرار دهد. از این منظر، اهمیت آن تنها در حضور یک شخصیت سیاسی یا یک جریان خاص خلاصه نمی‌شود، بلکه در تلاشی است که برای ایجاد همکاری میان طیف‌های مختلف اپوزیسیون صورت می‌گیرد.

به همین دلیل، این جنبش را باید آزمونی برای فرهنگ سیاسی اپوزیسیون نیز دانست. اگر نیروهای سیاسی نتوانند میان «همکاری برای گذار» و «رقابت برای آینده» تمایز قائل شوند، همان میراثی را بازتولید خواهند کرد که در بخش‌های پیشین این نوشته از آن سخن رفت.

اختلاف‌نظر درباره شکل حکومت آینده، سیاست‌های اقتصادی یا گرایش‌های فکری، امری طبیعی و حتی لازمه یک جامعه آزاد است؛ اما تبدیل این اختلاف‌ها به مانعی برای همکاری در مسیر گذار، به سود هیچ نیروی دموکراسی‌خواهی نخواهد بود.

از این منظر، مسئله اصلی نه شخص رضا پهلوی، بلکه نوع نگاه به رهبری سیاسی است. هر جنبش ملی، برای ایجاد هماهنگی و انسجام، به چهره یا نهادی نیاز دارد که بتواند نقش محور همگرایی را ایفا کند. پذیرش چنین نقشی، به معنای تعطیل کردن نقد، کنار گذاشتن تکثر سیاسی یا تعیین شکل حکومت آینده نیست، بلکه به معنای پذیرش یک ضرورت عملی در مرحله گذار است. در یک نظام دموکراتیک، مشروعیت نهایی هر رهبری، نه از ادعای شخصی، بلکه از پذیرش عمومی و رأی آزاد مردم سرچشمه می‌گیرد.

از نگاه نگارنده، یکی از چالش‌های مهم جنبش کنونی، نحوه مواجهه قدرت‌های غربی با آن است. دولت‌های غربی، همانند دیگر بازیگران نظام بین‌الملل، سیاست خارجی خود را بر پایه ملاحظات امنیتی، اقتصادی و ژئوپلیتیکی تنظیم می‌کنند و خواستار «ثبات» هستند، نه تحولات انقلابی. از همین رو، می‌توان گفت که حمایت آنان از جنبش‌هایی که ظرفیت ایجاد یک تحول انقلابی در ایران را دارند، بی‌شک با احتیاط و محدودیت همراه خواهد بود. در همین چارچوب، می‌توان میزان سردی و عدم حمایت دولت‌های غربی از رضا پهلوی را نیز سنجید؛ هرچند درباره دلایل و ابعاد این موضوع، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد.

با این همه، تجربه تاریخ معاصر نشان می‌دهد که سرنوشت ایران، در نهایت، بیش از هر چیز به اراده و توان سازمان‌یابی خود ما ایرانیان وابسته است. اگر جنبش ملی بتواند بر پایه اعتماد متقابل، همکاری و بلوغ دموکراتیک شکل بگیرد، حمایت

یا عدم حمایت قدرت‌های خارجی تعیین‌کننده نخواهد بود. نیروی اصلی هر تحول پایدار، از درون جامعه برمی‌خیزد، نه از بیرون آن.

از این رو، باید گفت که **جنبش شیروخورشید، صرف‌نظر از سرنوشت سیاسی آن، یک آزمون تاریخی برای اپوزیسیون ایران است؛ آزمونی که نشان خواهد داد آیا این اپوزیسیون توانسته است از میراث فرهنگی گذشته عبور کند و به فرهنگ همکاری، مدارا و مسئولیت‌پذیری سیاسی دست یابد، یا همچنان در چرخه تکرار همان الگوهای دیرینه باقی خواهد ماند.**

دهم ژوییه

فرهمند



فتح تهران توسط مشروطه خواهان



نقش روایت ادبی در حفاظت از میراث فرهنگی (با تاکید به عناصر هویت ملی در مطالعه‌ی موردی شاهنامه و رمانهای الکساندر دوما)

آبنوس جامی

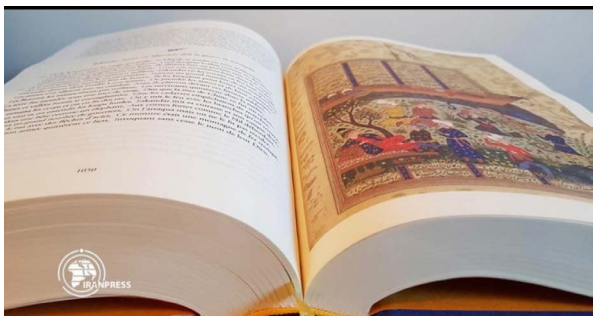
چکیده

این پژوهش به اهمیت نقش روایت ادبی در حفظ میراث فرهنگی می‌پردازد. *مسئلهٔ اصلی مقاله آن است که چگونه آثار ادبی با توجه به عناصر هویت ملی در حفظ میراث فرهنگی تاثیرگذار هستند.*

با بهره گیری از نظریه‌های آنتونی دی. اسمیت، بندیکت اندرسون و ارنست گلنر، هویت ملی برساخته‌ای فرهنگی است که از طریق حافظه، زبان، نماد و سنت تداوم می‌یابد. از سوی دیگر، با توجه به نظریهٔ حافظهٔ فرهنگی یان آسمن و مفهوم «مکان‌های حافظه» نزد پیر نورا، متون ادبی می‌توانند همچون مخازن پایدار حافظهٔ جمعی عمل کنند.

برای تبیین این مسئله، شاهنامهٔ فردوسی و رمان‌های تاریخی الکساندر دوما به صورت موردی بررسی می‌شوند. **شاهنامه در مقام حماسهٔ ملی و تمدنی ایران، مجموعه‌ای از عناصر بنیادین هویت ملی ایرانی، از جمله زبان فارسی، حافظهٔ اسطوره‌ای، جغرافیای فرهنگی، قهرمانان ملی، آیین‌ها و ارزش‌های اخلاقی را در ساختاری روایی حفظ کرده است.** در سوی دیگر، رمان‌های تاریخی دوما، به‌ویژه *سه تفنگدار*، بیست سال بعد، ملکه مارگو، کنت مونت کریستو تاریخ سیاسی و اجتماعی فرانسه را از سطح اسناد رسمی به حافظهٔ عمومی و مردمی منتقل کرده‌اند. مقاله نشان می‌دهد که **شاهنامه و رمان های الکساندر دوما با وجود تفاوت تاریخی و ساختاری، در یک نقطه مشترک‌اند: هر دو روایت ادبی را به ابزار حفاظت از میراث فرهنگی تبدیل کرده‌اند.**

همچنین ترجمهٔ کامل فرانسوی شاهنامه توسط پییر لوکوک نشان می‌دهد که یک متن حماسی ملی می‌تواند از مرزهای زبانی عبور کند و به بخشی از میراث فرهنگی جهانی تبدیل شود.



کلیدواژه‌ها:

روایت ادبی، میراث فرهنگی، هویت ملی، شاهنامه، فردوسی، رمانهای الکساندر دوما،

مقدمه

آنتونی دی.اسمیت مدیر انجمن مطالعات قومی و ناسیونالیسم

در نظریهٔ قوم‌نمادگرایانهٔ خود، نشان می‌دهد که عناصر اصلی ملت‌بودگی، ماهیتی فرهنگی دارند. بندیکت اندرسون نیز ملت را «اجتماعی تصورشده» می‌داند؛ یعنی جامعه‌ای که اعضای آن هرگز همهٔ یکدیگر را نمی‌شناسند، اما از طریق زبان، رسانه، روایت و حافظه، خود را متعلق به یک کل تاریخی مشترک احساس می‌کنند. ارنست گلنر نیز با تأکید بر نقش فرهنگ مشترک، آموزش و زبان معیار،

نشان می‌دهد که ملت مدرن بدون بازتولید فرهنگی امکان استمرار ندارد.

با توجه به این دیدگاه‌ها، می‌توان گفت بخش مهمی از عناصر هویت ملی در قلمرو میراث فرهنگی قرار می‌گیرند. میراث فرهنگی، به‌ویژه در معنای ناملموس آن، شامل سنت‌های شفاهی، آیین‌ها، دانش‌ها، هنرهای اجرایی، زبان، روایت‌ها، مهارت‌ها و ارزش‌هایی است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند. بنابراین، هویت ملی بر بستر میراث فرهنگی شکل می‌گیرد.

در این میان، ادبیات جایگاهی ممتاز دارد. روایت ادبی می‌تواند حافظهٔ تاریخی را از شکل پراکنده و ناپایدار به ساختاری منسجم، و قابل انتقال تبدیل کند. ادبیات، **برخلاف سند تاریخی، گذشته را معنادار، شخصیت‌مند، عاطفی و قابل تجربه می‌سازد.**

شاهنامهٔ فردوسی و رمان‌های تاریخی الکساندر دوما دو نمونهٔ برجسته از چنین کارکردی‌اند. شاهنامه



حافظهٔ اسطوره‌ای، تاریخی و تمدنی ایران را در قالب حماسه‌ای بزرگ گردآوری کرده و آن را با توجه به حفظ زبان فارسی به عنوان مهمترین رکن بنای هویت ملی با استفاده از هنر نقالی تصویرسازی، مجسمه سازی و دیگر بازتابهای هنری به میراث فرهنگی منتقل کرده است. آثار دوما نیز تاریخ فرانسه را از انحصار بایگانی‌ها و مورخان رسمی بیرون آورده و به حافظهٔ عمومی مردم سپرده‌اند. «آثار سینمایی زیادی از آثار دوما تولید شده ند».



از این رو، مقایسهٔ این دو می‌تواند نشان دهد که روایت ادبی چگونه به فناوری حفاظت از میراث فرهنگی تبدیل می‌شود.

چارچوب نظری

هویت ملی، میراث فرهنگی، حافظه‌ی فرهنگی

برای تحلیل نقش روایت ادبی در حفاظت از میراث فرهنگی، سه حوزهٔ نظری باید به یکدیگر پیوند داده شوند: نظریهٔ هویت ملی، نظریهٔ میراث فرهنگی و نظریهٔ حافظه فرهنگی.

آنتونی اسمیت ملت را جمعیتی نام‌دار می‌داند که در سرزمینی تاریخی، با اسطوره‌ها و خاطره‌های مشترک، فرهنگ عمومی مشترک، اقتصاد مشترک و حقوق و وظایف مشترک شناخته می‌شود.[1]

1. (Smith, 1991)

اسمیت در ادامهٔ نظریهٔ قوم‌نمادگرایی خود، به‌ویژه در کتاب Ethno-symbolism and Nationalism : A Cultural Approach، تأکید می‌کند که ملت‌ها بر پایهٔ مجموعه‌ای از اسطوره‌ها، خاطره‌های تاریخی، نمادها، ارزش‌ها، سنت‌ها و سرزمین‌های نمادین شکل می‌گیرند و تداوم می‌یابند. **از نظر او، آنچه به یک ملت استمرار تاریخی می‌بخشد، ذخیره‌ای از نمادها و روایت‌های فرهنگی است که در طول نسل‌ها بازتفسیر و بازتولید می‌شود.**[1]

در خصوص نظریه‌ی هویت ملی، مقالهٔ «تکوین هویت ایرانی در تاریخ‌نگاری عهد ساسانی» نشان می‌دهد که هویت ایرانی در دورهٔ ساسانی از راه تاریخ‌نگاری، پیوند با میراث کیانی، تثبیت نام «ایران»، تأکید بر دین، سرزمین، تبار و نمادپردازی‌های سیاسی ـ فرهنگی صورت‌بندی شد. در این مقاله، تاریخ‌نگاری ساسانی ابزاری برای ساختن و محکم کردن هویت ملی دانسته شده است.[2]

بر پایهٔ این دیدگاه، شاهنامه ادامه و بازآفرینی ادبی همان حافظهٔ تاریخی ـ اسطوره‌ای است که در سنت ساسانی و خدای‌نامه‌ها شکل گرفته بود.

اگر تاریخ‌نگاری ساسانی کوشید واحد سیاسی ـ فرهنگی «ایران» را از طریق دین، سرزمین، تبار و نمادهای تاریخی تثبیت کند، شاهنامه این عناصر را از سطح تاریخ‌نگاری درباری به سطح روایت ادبی، حافظهٔ جمعی و میراث فرهنگی منتقل کرد.

از این منظر، هویت ملی ایرانی را در چارچوب این مقاله می‌توان چنین تعریف کرد:

هویت ملی ایرانی آگاهی تاریخی و فرهنگی از تعلق به «ایران» به مثابه یک واحد زبانی، سرزمینی، اسطوره‌ای، اخلاقی و تمدنی است؛ آگاهی‌ای که از طریق روایت‌های تاریخی و ادبی، به‌ویژه سنت ساسانی و شاهنامه، حفظ و بازتولید شده است.

بندیکت اندرسون نیز ملت را «اجتماع سیاسی تصورشده» می‌داند ملت بدون اسطوره‌ها، خاطرات تاریخی، نمادها و سنت‌های مشترک قابل فهم نیست. **ملت برای استمرار خود نیازمند** ذخیره‌ای از خاطرات، قهرمانان، سرزمین‌های نمادین، آیین‌ها و نشانه‌هایی است **که اعضای جامعه را به گذشته‌ای مشترک پیوند دهد.**

بر پایهٔ مفهوم «اجتماع تصورشده» بندیکت اندرسون، می‌توان استنباط کرد که روایت‌های مشترک، در کنار زبان و رسانه‌های چاپی، از سازوکارهای شکل‌گیری و بازتولید تصورِ تعلق به یک اجتماع ملی‌اند.[3]

ارنست گلنر با تأکید بر نقش فرهنگ مشترک، آموزش عمومی و زبان معیار، تداوم ملت مدرن را با فرایند بازتولید و انتقال فرهنگی مرتبط می‌داند.[4] با این حال، گلنر به‌طور مشخص متون ادبی بزرگ را به‌عنوان حاملان حافظهٔ فرهنگی معرفی نمی‌کند.

در این پژوهش، با پیوند دادن دیدگاه گلنر دربارهٔ ضرورت انتقال فرهنگ مشترک با نظریهٔ حافظهٔ فرهنگی یان آسمن، می‌توان استنباط کرد که متون ادبیِ برخوردار از تداوم تاریخی، یکی از سازوکارهای مؤثر انتقال میان‌نسلی فرهنگ‌اند؛

زیرا زبان، روایت‌ها، نمادها، شخصیت‌ها و الگوهای ارزشی را در ساختاری نسبتاً پایدار حفظ کرده و امکان بازخوانی و بازتفسیر آن‌ها را در نسل‌های بعد فراهم می‌کنند.[5]

از سوی دیگر، یان آسمن میان حافظهٔ ارتباطی و حافظهٔ فرهنگی تفاوت می‌گذارد. **حافظهٔ ارتباطی به** خاطرات زندهٔ چند نسل محدود است؛ **اما حافظهٔ فرهنگی** از طریق متن، آیین، نماد، monument، اسطوره و روایت **می‌تواند قرن‌ها دوام آورد.**

1. (Smith, 2009)

2. (Allahyari, Marsalpour & Shirmohammadi, 2013)

3. (Anderson, 2006)

4. (Gellner, 1983)

5. (Gellner, 1983; Assmann, 2011).

شاهنامه و رمان‌های دوما دقیقاً در این سطح عمل می‌کنند.

پیر نورا نیز با مفهوم «مکان‌های حافظه» نشان می‌دهد که حافظهٔ جمعی در اشیا، متون، مکان‌ها، شخصیت‌ها، آیین‌ها و نمادها متراکم می‌شود.

با به‌کارگیری چارچوب مفهومی پیر نورا در این پژوهش، می‌توان شاهنامه را به‌مثابه یک «مکان حافظه» تحلیل کرد؛ همچنین می‌توان بررسی کرد که چگونه شخصیت‌هایی چون دارتانیان و سه تفنگدار، در فرایند بازخوانی و اقتباس، کارکردهایی مشابه در حافظهٔ فرهنگی یافته‌اند.

بنابراین روایت ادبی به مثابه فناوری حفاظت از میراث فرهنگی برای ذخیره‌سازی، سازمان‌دهی و انتقال معنا. روایت، عناصر پراکندهٔ فرهنگ را در ساختاری منظم گرد می‌آورد: **شخصیت‌ها، مکان‌ها، رخدادها، نمادها، آیین‌ها، زبان و ارزش‌ها در دل داستان به هم پیوند می‌خورند و به حافظه‌ای قابل تکرار و قابل آموزش تبدیل می‌شوند.**

در تکمیل نظریهٔ حافظهٔ فرهنگی، دیدگاه سوزان کی لانگر نیز اهمیت ویژه‌ای دارد.

لانگر در آثار خود، به‌ویژه Philosophy in a New Key و Feeling and Form، انسان را موجودی نمادساز می‌داند و استدلال می‌کند که فرهنگ انسانی بر پایهٔ نظام‌های نمادین شکل می‌گیرد.

از نظر او، هنر، اسطوره، آیین، دین و روایت صرفاً ابزارهای بیان احساسات فردی نیستند، بلکه صورت‌های نمادینی‌اند که تجربهٔ انسانی را سازمان می‌دهند و به آن معنا می‌بخشند. به باور لانگر، آثار هنری «صورت‌های نمادین احساس انسانی» هستند و از این طریق می‌توانند معانی و تجربه‌هایی را منتقل کنند که زبان عادی و گزارش تاریخی به تنهایی قادر به انتقال آن‌ها نیست. از این منظر، شاهنامه و رمان‌های تاریخی الکساندر دوما صرفاً بازگویی گذشته نیستند، بلکه **ساختارهای نمادینی هستند که فرهنگ و هویت جمعی را به شکلی ماندگار بازآفرینی می‌کنند.**

فرهنگ در شاهنامه

برای بررسی نقش شاهنامه در حفاظت از میراث فرهنگی، نخست باید به جایگاه «فرهنگ» در جهان فکری این اثر توجه کرد. در شاهنامه، فرهنگ مفهومی محدود به دانش یا آموزش نیست، بلکه **در پیوند با خرد، هنر، دانش، داد و شیوهٔ درست زیستن معنا پیدا می‌کند. فردوسی در داستان انوشیروان می‌گوید:**

«گهر بی‌هنر زار و خوار است و سست
به فرهنگ باشد روان تندرست»

در این بیت، ارزش انسان تنها به «گهر» و تبار او وابسته نیست؛ «هنر» و «فرهنگ» نیز در تعیین منزلت انسانی نقش دارند. از این منظر، فرهنگ در شاهنامه را می‌توان بخشی از نظام اخلاقی و تربیتی اثر دانست؛ نظامی که در آن خردمندی، آموختن، دادگری و کردار شایسته بارها در سنجش شخصیت‌ها و فرمانروایان به کار گرفته می‌شوند.[1]

در کنار فرهنگ، «فرّه» نیز یکی از مفاهیم مهم در جهان اسطوره‌ای و سیاسی شاهنامه است.

این مفهوم که پیشینهٔ آن به xᵛarənah در سنت اوستایی بازمی‌گردد، با شکوه، بخت و مشروعیت شاهانه پیوند دارد. با این حال، فرّه در شاهنامه امری همواره تضمین‌شده نیست؛ روایت جمشید نمونهٔ روشنی است که نشان می‌دهد شکوه و اقتدار فرمانروا می‌تواند با دگرگونی کردار و ادعای خودبنیادی از میان برود. بنابراین، **«فرّه» را باید مفهومی مستقل از ریشه‌شناسی واژهٔ «فرهنگ» دانست،** هرچند هر دو در شبکهٔ گسترده‌تر مفاهیم اخلاقی و سیاسی شاهنامه قابل بررسی‌اند.

اهمیت این مسئله برای بحث میراث فرهنگی در آن است که شاهنامه این مفاهیم را در قالب روایت به تجربهٔ شخصیت‌ها تبدیل می‌کند. داد در داستان فریدون، مسئلهٔ قدرت و خودکامگی در سرگذشت جمشید، راستی و پاکی در روایت سیاوش و پهلوانی

1. (Ferdowsi, ed. Khaleghi-Motlagh)

و دفاع از ایران در داستان‌های رستم، از طریق کنش، تعارض و سرنوشت شخصیت‌ها به حافظهٔ خواننده سپرده می‌شوند. به این ترتیب، مفاهیم فرهنگی از صورت انتزاعی خارج شده و به روایت‌هایی قابل یادآوری و بازگویی تبدیل می‌شوند.

این ویژگی مستقیماً با مسئلهٔ اصلی این پژوهش ارتباط دارد. اگر میراث فرهنگی برای استمرار خود نیازمند انتقال و بازآفرینی میان نسل‌هاست، یکی از کارکردهای شاهنامه را می‌توان تبدیل مفاهیم فرهنگی به روایت‌های ماندگار دانست. شاهنامه از این طریق مجموعه‌ای از شخصیت‌ها، نمادها، ارزش‌ها و الگوهای روایی را در حافظهٔ فرهنگی حفظ می‌کند؛ عناصری که در دوره‌های بعد از طریق خواندن، بازگویی، نقالی، تصویرگری و دیگر صورت‌های هنری دوباره بازآفرینی شده‌اند.

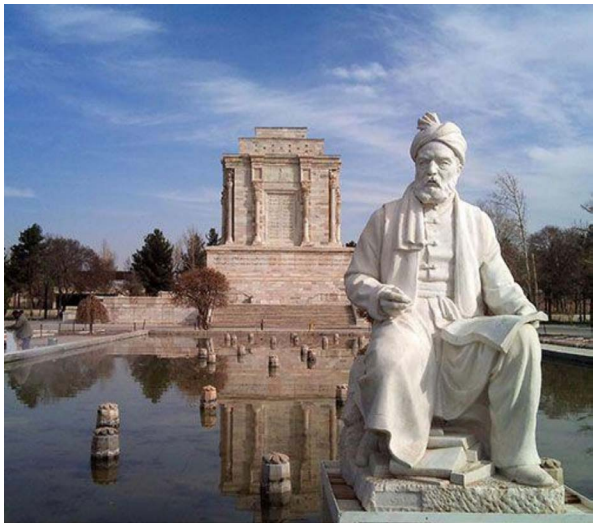
میراث فرهنگی

فرهنگ هنگامی که در طول زمان تثبیت شود و از نسلی به نسل دیگر انتقال یابد، به میراث فرهنگی تبدیل می‌شود.

میراث فرهنگی ناملموس، بر اساس کنوانسیون ۲۰۰۳ یونسکو، در حوزه‌هایی چون سنت‌ها و بیان‌های شفاهی ـ از جمله زبان به‌عنوان وسیلهٔ انتقال میراث فرهنگی ناملموس ـ هنرهای اجرایی، آیین‌ها و رویدادهای جشن‌محور، دانش و کردارهای مرتبط با طبیعت و جهان، و مهارت‌های مرتبط با صنایع‌دستی سنتی نمود می‌یابد. این میراث از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود و جوامع و گروه‌ها آن را متناسب با محیط، تعامل با طبیعت و تاریخ خود پیوسته بازآفرینی می‌کنند؛ فرایندی که برای آنان احساس هویت و تداوم ایجاد می‌کند.[1] از این منظر، میان برخی مؤلفه‌های هویت فرهنگی و ملی ـ مانند روایت‌های مشترک، سنت‌ها، آیین‌ها، حافظهٔ جمعی و کاربرد زبان در انتقال سنت‌های شفاهی ـ و حوزه‌های میراث فرهنگی ناملموس در تعریف یونسکو هم‌پوشانی معناداری وجود دارد. زبان در این چارچوب به‌عنوان وسیلهٔ انتقال سنت‌ها و بیان‌های شفاهی مورد توجه قرار می‌گیرد.[2]

شاهنامه و حفاظت فرهنگی

شاهنامهٔ فردوسی یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های ادبیات حافظه در تاریخ جهان است. این اثر همچنانکه روایت پادشاهان و پهلوانان ایران است، نظامی گسترده از حافظهٔ فرهنگی، اسطوره‌ای و اخلاقی ایرانیان است. فردوسی در دوره‌ای می سراید که ایران پس از فروپاشی ساسانیان و دگرگونی‌های زبانی، سیاسی و دینی، نیازمند بازتعریف حافظهٔ تاریخی خود بود. شاهنامه در چنین زمینه‌ای، گذشتهٔ ایران را از پراکندگی نجات داد و آن را در قالب زبانی استوار و روایتی منسجم بازآفرید.



در شاهنامه، زبان فارسی یکی از مهم‌ترین عناصر هویت فرهنگی است. فردوسی با ساختن اثری عظیم به فارسی دری، زبان را به ظرف اصلی حافظهٔ ملی و تمدنی تبدیل کرد. اهمیت شاهنامه در این هست که حافظهٔ تاریخی و اسطوره‌ای در شاهنامه جایگاهی مرکزی دارد. *روایت از کیومرث، هوشنگ، جمشید، فریدون، سیاوش، رستم، کیخسرو و*

1. (UNESCO, 2003)

2. (UNESCO, 2003)

اسفندیار، بازسازی نظامی از ارزش‌های فرهنگی است. هر شخصیت حامل بخشی از میراث اخلاقی و هویتی ایران است.

> **رستم** نماد پهلوانی و دفاع از ایران **است؛ سیاوش** نماد پاکی، مظلومیت و وفاداری به راستی **است؛ فریدون** نماد داد و رهایی از بیداد **است؛ جمشید** نماد شکوه تمدنی و در عین حال خطر غرور قدرت **است.**

شاهنامه همچنین جغرافیای فرهنگی ایران را حفظ می‌کند. ایران که با نام‌ها، مکان‌ها، آیین‌ها، نبردها و خاطرات مشترک معنا می‌یابد. به همین دلیل، شاهنامه را می‌توان حافظ «ایران فرهنگی» دانست؛ **ایرانی که فراتر از دولت‌ها و سلسله‌ها، در حافظهٔ زبان و روایت استمرار می‌یابد.**

از منظر میراث ناملموس،سنت شاهنامه‌خوانی، نقالی، تصویرگری شاهنامه، نسخه‌آرایی، آیین‌های پهلوانی و حضور شخصیت‌های شاهنامه در فرهنگ عامه، همه نشان می‌دهند که این اثر به یک نظام زندهٔ میراث فرهنگی تبدیل شده است.

شاهد نهادی مهم برای این تداوم فرهنگی، ثبت «نقالی؛ قصه‌گویی نمایشی ایرانی» (Naqqāli, Iranian dramatic story-telling) در سال ۲۰۱۱ در فهرست میراث فرهنگی ناملموس نیازمند پاسداری فوری یونسکو است. در معرفی رسمی یونسکو، نقالان افزون بر نقش اجرایی و سرگرم‌کننده، حاملان ادبیات و فرهنگ فارسی معرفی شده‌اند و شاهنامهٔ فردوسی مهم‌ترین منبع روایت‌های آنان دانسته شده است. نقالی از طریق روایت شفاهی، اجرای نمایشی، حرکت، موسیقی و گاه طومارها و تصاویر نقاشی‌شده، داستان‌های حماسی و فرهنگی را به مخاطبان منتقل می‌کند.[1]

از منظر این پژوهش، پیوند شاهنامه با نقالی نمونه‌ای عینی از تبدیل متن ادبی به یک سازوکار انتقال میان‌نسلی میراث فرهنگی است: روایت مکتوب در فرایند اجرا دوباره فعال می‌شود و شخصیت‌ها، ارزش‌ها، زبان و حافظهٔ فرهنگی آن در فضای اجتماعی بازتولید می‌شوند.

رمان‌های تاریخی الکساندر دوما و حافظه‌ی تاریخی فرهنگی فرانسه

الکساندر دوما در قرن نوزدهم فرانسه، در فضایی می‌نویسد که تاریخ، ملت، انقلاب، سلطنت، جمهوری و حافظهٔ جمعی به شدت در حال بازتعریف بودند. آثار او، به‌ویژه سه تفنگدار، بیست سال بعد، کنت مونت کریستو و ملکه مارگو، تاریخ فرانسه را از سطح روایت رسمی به سطح تخیل عمومی و مردمی انتقال دادند.

دوما نقشی بسیار مهم در عمومی‌سازی تاریخ فرانسه دارد. او شخصیت‌ها و رخدادهای تاریخی را در قالب داستان‌هایی پرکشش، عاطفی و نمایشی بازآفرینی می‌کند.

در آثار او، تاریخ میدان کنش شخصیت‌ها، وفاداری‌ها، خیانت‌ها، عشق‌ها، توطئه‌ها و آرمان‌هاست. همین ویژگی سبب شده است که بخش بزرگی از حافظهٔ عمومی دربارهٔ فرانسهٔ قرن هفدهم و هجدهم از خلال روایت‌های دوما شکل بگیرد.

دارتانیان، آتوس، پورتوس و آرامیس در سه تفنگدار، فراتر از شخصیت‌های داستانی‌اند. آن‌ها به نمادهایی از شجاعت، وفاداری، دوستی، جوانمردی و روح ماجراجوی فرانسوی تبدیل شده‌اند. شعار **«همه برای یکی، یکی برای همه»** نیز از سطح جمله‌ای ادبی فراتر رفته و به نشانه‌ای فرهنگی بدل شده است.

شاهنامه و رمان‌های تاریخی دوما در ظاهر به دو جهان متفاوت تعلق دارند: یکی حماسه‌ای منظوم در ایران سدهٔ چهارم و پنجم هجری، دیگری رمان تاریخی عامه‌پسند در فرانسهٔ قرن نوزدهم. با این حال، از منظر نقش روایت در حفاظت از میراث فرهنگی هر دو اثر حافظهٔ تاریخی را روایی می‌کنند.

1. (UNESCO, 2011)

شاهنامه تاریخ و اسطورهٔ ایران را به حماسه تبدیل می‌کند؛ دوما تاریخ فرانسه را به رمان. دوم، هر دو اثر قهرمانان می‌سازند. مثلا سیاوش در ایران، همان‌گونه در حافظهٔ ایرانی حضور دارد که دارتانیان و سه تفنگدار در حافظهٔ فرانسوی.

سیاوش و دارتانیان: دو الگوی روایی در بازتولید حافظه فرهنگی و هویت ملی

یکی از مهم‌ترین راه‌های فهم نقش روایت ادبی در حفاظت از میراث فرهنگی، بررسی شخصیت‌هایی است که از سطح قهرمان داستان فراتر می‌روند و به نمادهای حافظه جمعی تبدیل می‌شوند. در این *چارچوب، سیاوش در شاهنامهٔ فردوسی و دارتانیان در سه تفنگدار الکساندر دوما دو نمونهٔ برجسته‌اند* که نشان می‌دهند چگونه روایت ادبی می‌تواند ارزش‌های فرهنگی را در قالب شخصیت‌های ماندگار حفظ و منتقل کند.

روایت سیاوش مجموعه‌ای از عناصر بنیادین فرهنگ ایرانی را در خود جای داده است:

پاکی، وفاداری به پیمان، راستی، مقاومت در برابر فساد قدرت و پذیرش رنج در راه حقیقت. مهم‌ترین نقطهٔ این روایت، گذر سیاوش از آتش است. **آتش**



در فرهنگ ایرانی نماد پاکی است. عبور سیاوش از آتش به معنای پیروزی راستی است. بدین ترتیب، فردوسی یک مفهوم اخلاقی را در قالب روایتی نمادین و به‌یادماندنی **تثبیت می‌کند.**

سوگ سیاوش در فرهنگ ایرانی به آیین، روایت شفاهی، ادبیات، موسیقی و حتی سنت‌های نمایشی راه یافته است. بسیاری از پژوهشگران میان آیین‌های سوگ سیاوش و استمرار برخی الگوهای سوگ جمعی در فرهنگ ایرانی پیوند برقرار کرده‌اند. در نتیجه، سیاوش از یک شخصیت ادبی به بخشی از میراث فرهنگی ناملموس ایران تبدیل می‌شود؛ شخصیتی که حافظهٔ جمعی از طریق او ارزش‌های فرهنگی را بازتولید می‌کند.



در سوی دیگر، دارتانیان در رمان سه تفنگدار نقشی مشابه اما در بستری متفاوت ایفا می‌کند. **دارتانیان نیز بیش از آنکه یک شخصیت داستانی باشد، حامل مجموعه‌ای از ارزش‌های فرهنگی فرانسه است.** او جوانی گاسکونی است که برای پیوستن به تفنگداران شاه راهی پاریس می‌شود و در مسیر خود با آتوس، پورتوس و آرامیس آشنا می‌گردد. **دوما از خلال این شخصیت، مجموعه‌ای از فضیلت‌های مطلوب فرهنگ فرانسوی قرن نوزدهم را بازنمایی می‌کند:**

شجاعت، وفاداری، افتخار، خدمت عمومی، دوستی و تعهد به کشور.

شعار مشهور «همه برای یکی، یکی برای همه» در واقع خلاصه‌ای از نظام ارزشی نهفته در روایت دارتانیان است. این شعار از سطح داستان فراتر رفته و به بخشی از حافظه فرهنگی فرانسه تبدیل شده است. دارتانیان در طول رمان بارها میان منافع شخصی و وفاداری جمعی قرار می‌گیرد و روایت همواره او را به سوی انتخاب مسئولیت عمومی هدایت می‌کند. از این طریق، دوما ارزش‌های هویت ملی فرانسه را در قالب روایتی جذاب و مردمی بازتولید می‌کند.

بدین ترتیب، شاهنامه و سه تفنگدار آثار ادبی ارزشمندی هستند که حامل حفاظت از میراث فرهنگی اند.

نتیجه‌گیری

بررسی عناصر هویت ملی نشان می‌دهد که ملت‌ها بر پایهٔ عناصری چون حافظهٔ تاریخی، زبان، اسطوره‌ها، نمادها، آیین‌ها، سنت‌ها و فرهنگ مشترک شکل می‌گیرند.

میان شماری از مؤلفه‌های هویت ملی، از جمله حافظه، سنت، آیین و روایت‌های مشترک، و حوزه‌های میراث فرهنگی ناملموس، هم‌پوشانی مفهومی قابل‌توجهی وجود دارد.

بنابراین، *حفاظت از میراث فرهنگی به معنای حفاظت از بنیان‌های هویت ملی است.*

روایت ادبی در این میان نقشی اساسی دارد. ادبیات می‌تواند میراث فرهنگی را از حالت پراکنده، شفاهی و ناپایدار به ساختاری منسجم، زیباشناختی و پایدار تبدیل کند. ***شاهنامهٔ فردوسی و رمان‌های تاریخی الکساندر دوما دو نمونهٔ برجسته از این فرایندند.*** شاهنامه حافظهٔ تمدنی ایران را در قالب حماسه‌ای زبانی و اسطوره‌ای حفظ کرده است؛ رمان‌های دوما نیز حافظهٔ ملی فرانسه را در قالب رمان تاریخی مردمی کرده‌اند.

مقایسهٔ این دو نشان می‌دهد که ادبیات یکی از سازوکارهای تولید، حفاظت و انتقال آن است. شاهنامه و آثار دوما نه تنها حامل میراث فرهنگی‌اند، بلکه خود نیز به میراث فرهنگی تبدیل شده‌اند. از این رو، روایت ادبی را می‌توان یکی از مؤثرترین فناوری‌های بقای فرهنگ دانست؛ **فناوری‌ای که حافظهٔ جمعی را از مرز زمان، سیاست و جغرافیا عبور می‌دهد و به تداوم ملت‌ها و تمدن‌ها یاری می‌رساند.**

منابع

1. Anderson, Benedict. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Verso.

2. Assmann, Jan. Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination. Cambridge University Press.

3. Dabashi, Hamid. The Shahnameh: The Persian Epic as World Literature. Columbia University Press.

4. Davis, Dick. Epic and Sedition: The Case of Ferdowsi's Shahnameh. Mage Publishers.

5. Dumas, Alexandre. Les Trois Mousquetaires.

6. Dumas, Alexandre. Vingt ans après.

7. Dumas, Alexandre. Le Vicomte de Bragelonne.

8. Dumas, Alexandre. La Reine Margot.

9. Ferdowsi. Shahnameh. Edited by Djalal Khaleghi-Motlagh.

10. Ferdowsi. Shâhnâmeh: Le Livre des Rois. Translated by Pierre Lecoq. Les Belles Lettres / Geuthner, 2019.

11. Gellner, Ernest. Nations and Nationalism. Cornell University Press.

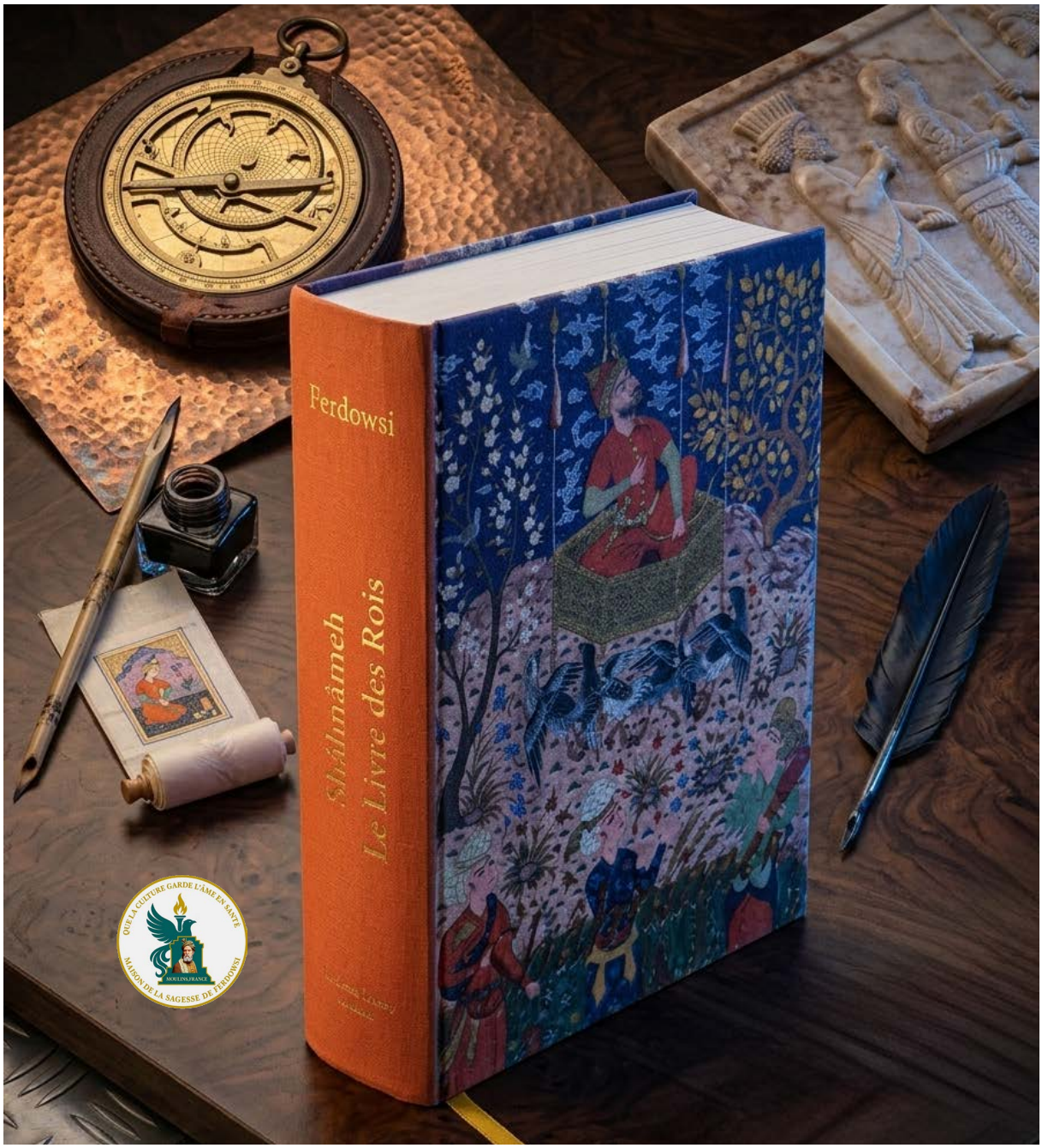
12. Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, eds. The Invention of Tradition. Cambridge University Press.

13. Nora, Pierre. Les Lieux de mémoire. Gallimard.

14. *Smith, Anthony D. National Identity. University of Nevada Press.*
15. *UNESCO. Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage.*
16. *Encyclopaedia Iranica. "Šāh-nāma."*
17. *Encyclopaedia Iranica. "Iranian Identity."*
18. *UNESCO. (2011). Naqqāli, Iranian dramatic story-telling. Intangible Cultural Heritage, List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding.*

مقالهٔ علمی ـ پژوهشی
الهیاری، فریدون؛ مرسل‌پور، محسن؛ شیرمحمدی، حسین. «تکوین هویت ایرانی در تاریخ‌نگاری عهد ساسانی». پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، ۷(۱۲)، ۱۳۹۲، صص ۱-۲۰. DOI: ۱۰/۲۲۱۱۱/ ۲۰۱۳/۱۴۶.jhr

آبنوس جامی
کارشناس ارشد ادبیات
شاعر معاصر



تماس با ما و ارسال مقالات

این نشریه وابسته به هیچ حزب یا جریان سیاسی نیست و با **رویکردی مستقل، علمی و مسئولانه، توسعه و آینده‌ی ایران را محور فعالیت خود قرار داده است.**

از نقدها، پیشنهادها و دیدگاه‌های شما استقبال می‌کنیم. **همچنین پژوهشگران و نویسندگان می‌توانند مقالات علمی و پژوهشی خود را برای بررسی و انتشار ارسال کنند.**

شماره واتساپ **+۹۰ ۵۳۱ ۳۵۲ ۷۲ ۴۵**

ایمیل: **office@gundishapur.ca**

نشانی سایت: **www.gundishapur.com**



GUNDI SHAPUR
JOURNAL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

The second issue of summer 1405



CULTURAL HERITAGE
A SHARED TOMORROW

In this issue you will read

Knowledge, Culture, Society
History, Identity, Future