

ژورنال

# آزادی اندیشه

موضوع ویژه

شماره ۱۲

پائیز ۱۴۰۱

گردش قرن - ۲



عباس امانت

نیما امدادی

سعید پیوندی

نادره شاملو

منصوره شجاعی

مهرداد ف. صمدزاده

کاظم علمداری

محسن متقی

منصور معدل

هادی میری آشتیانی

آزادی اندیشه

The Association for Freedom of Thought



IRAN ACADEMIA  
University Press

# ژورنال آزادی اندیشه

شماره ۱۲، پاییز ۱۴۰۱

## سردبیر

علی بنوعزیزی، کالج بوستون

## شورای دبیران

علی بنوعزیزی، کالج بوستون

سعید پیوندی، دانشگاه لورن

نیره توحیدی، دانشگاه ایالتی کالیفرنیا، نورث ریج

روجا فضائی، کالج ترینیتی دابلین

محمدرضا نیکفر، دانشگاه علوم اجتماعی و انسانی، ایران آکادمیا

جول هانیسک، دانشگاه مینوت، ایرلند

## شورای دبیران مشاور

ژانت آفاری، دانشگاه کالیفرنیا، سانتا باربارا؛ تورج اتادکی، دانشگاه لیدن؛ احمد اشرف، دانشگاه کلمبیا؛ شهلا اعزازی، دانشگاه تهران؛ عباس امانت، دانشگاه ییل؛ مهرزاد بروجردی، دانشگاه علم و صنعت میسوری؛ شهلا حائری، دانشگاه بوستون؛ فرهاد خسروخاور، مدرسه عالی مطالعات اجتماعی پاریس؛ نادره شاملو، شورای آتلانتیک؛ اسفندیار طبری، دانشگاه آکدنیز آنتالیا؛ کاظم علمداری، دانشگاه ایالتی کالیفرنیا، نورث ریج؛ کاظم کردوانی، پژوهشگر مستقل؛ سعید مدنی، پژوهشگر مستقل؛ علی اکبر مهدی، دانشگاه ایالتی کالیفرنیا، نورث ریج؛ علی میرسپاسی، دانشگاه نیویورک؛ آرش نراقی، دانشگاه موراویان، پنسیلوانیا؛ صدیقه وسمقی، پژوهشگر مستقل؛ کلودیا یعقوبی، دانشگاه کارولینای شمالی؛ حسن یوسفی اشکوری، پژوهشگر مستقل

## دبیر اجرایی

علیرضا کاظمی، دانشگاه علوم اجتماعی و انسانی، ایران آکادمیا

## مدیر نمایه و نشر

سجاد سپهری، دانشگاه آزاد آمستردام

## تیم اجرایی

عاصفه رضائی، ویراستاری فنی

دارا رحیلی، طرح جلد

تصویر طرح جلد: [Wellcome MS Persian 474], Public Domain Mark (PDM)

Print ISSN: 2772-7459

Online ISSN: 2772-7556

© 2022 The Association for Freedom of Thought (azadiandisheh.com)

Published by: Iran Academia University Press

# اشتراک ژورنال

## نسخه آنلاین

ژورنال آزادی اندیشه (FTJ) یک ژورنال با دسترسی آزاد است. نسخه آنلاین این ژورنال و همه مقالات آن، در وبسایت رسمی این ژورنال در آدرس <https://journals.iranacademia.com/FTJ>، و به زبان‌های فارسی و انگلیسی، در دسترس است. نسخه الکترونیکی ژورنال آزادی اندیشه رایگان پخش می‌شود.

## اشتراک نسخه چاپی

برای خوانندگان، نویسندگان، کتابخانه‌ها و دیگر مؤسسه‌ها

شما می‌توانید به طور نامحدود، نسخه چاپی ژورنال را مشترک و آن را از طریق پُست دریافت کنید. شما می‌توانید اشتراک خود را در هر زمانی که تصمیم بگیرید، لغو کنید. هزینه هر نسخه چاپی ژورنال ۱۵ یورو، و هزینه پستی آن، ۷ یورو است. ازینرو، با مشترک شدن نسخه چاپی ژورنال، هر شش ماه یکبار، ۲۲ یورو پرداخت خواهید کرد.

فرم اشتراک نسخه چاپی: <https://iranacademia.com/subscriptions>

## شماره‌های پیشین و سفارش نسخه‌های بیشتر

اگر می‌خواهید نسخه‌های چاپی پیشین ژورنال را خریداری کنید، از آرشیو ژورنال، در وبسایت رسمی انجمن آزادی اندیشه، به نشانی <https://azadiandisheh.com/?p=1732>، دیدن کنید.

اگر می‌خواهید سری نسخه‌های چاپی همه شماره‌های پیشین ژورنال آزادی اندیشه را خریداری کنید، درخواست خود را از طریق فرم تماس، با آدرس <https://iranacademia.com/contact>، برای مدیریت اشتراک انتشارات ایران آکادمیا بفرستید.

## فهرست

یادداشت ناشر

الف

## مقاله‌ها

- عباس امانت  
گاهشمارى خورشیدی و تکوین هویت ایرانی  
۱
- سعید پیوندی  
استقلال دانشگاه، آزادی آکادمیک و حکومت: روایت یک قرن تنش و بی‌اعتمادی  
۲۳
- منصوره شجاعی  
یک قرن و دو خیزش به سوی جنبش آزادی زنان  
۵۱
- محسن متقی  
روحانیت و چرخش قرن: از روحانیت بر قدرت تا روحانیت در قدرت  
۶۵
- نیما امدادی  
بررسی تز نفرین نفت از دیدگاه اقتصاد سیاسی در برنامه‌های توسعه دوره پهلوی و برنامه اول توسعه در دوره جمهوری اسلامی  
۸۱
- هادی میری آشتیانی  
روشنفکران واسط، جامعه‌ی مدنی و جنبش‌های دموکراسی‌خواهی، زنان و کارگری در ۲۰ سال اخیر ایران  
۱۰۵
- مهرداد صمدزاده  
ایران و جنبش عدم خشونت در آستانه قرن حاضر  
۱۳۳
- کاظم علمداری  
نگاه به شرق و نظم نوین جهانی  
۱۵۷



## چکیده‌های مقاله‌های انگلیسی

---

منصور معدل

جهش سکولار در بین ایرانیان: یافته‌هایی از نظرسنجی تطبیقی و دراز مدت در ایران و خاورمیانه

۱۷۷

---

نادره شاملو

رانه سیاست جوان‌سازی جمعیت ایران چیست؟

۱۷۸

---



## چالش‌های نشر علمی فارسی و اقدامات ما

چرا ضرورت دارد که نشر علمی به فارسی به سمت سازگاری با استانداردهای بین‌المللی حرکت کند؟

ژورنال آزادی اندیشه از آغاز انتشار اولین شماره خود در تابستان ۱۳۹۴، نشر نسخه چاپی خود را به انتشارات ایران آکادمیا سپرد، همکاری‌ای که تاکنون نیز به‌طور منظم ادامه داشته است. در آن زمان این ناشر نوپا، بر اساس نیاز ایران آکادمیا به نشر محصولات علمی خود، و در نبود یک انتشارات دانشگاهی فارسی زبان در دیاسپورا، شروع به کار کرده بود. ناشر، در این سالیان در مسیر فعالیت‌های خود تلاش کرده است تا استانداردهای خود را به تدریج ارتقا دهد.

انتشارات ایران آکادمیا، در طول سال گذشته، پس از بررسی برخی موانع و مشکلات نشر علمی پژوهشی به زبان فارسی، اقدام به پایه‌ریزی یک تحول کیفی در میزبانی و مدیریت نشر، گردش کار و استانداردهای نشر و نمایه ژورنال‌های علمی کرده است، تحولی که طبعاً ژورنال آزادی اندیشه نیز از آن بهره‌مند می‌شود. نتایج این تحولات در انتشارات سال ۲۰۲۲ میلادی به بهره‌برداری رسیده است و از جمله می‌توان آنها را در این شماره ژورنال آزادی اندیشه مشاهده کرد و از آنها بهره برد. خوشبختانه این تحول با شکل‌گیری شورای دبیران جدید ژورنال آزادی اندیشه نیز مقارن شده و نظارت دکتر بنوعیزی، سردبیر آن، در پیشبرد عملی آن بسیار کمک‌کننده بوده است.

در روزگاری که سپهر علمی و دانشگاهی ایران از بیماری‌های عدیده‌ای رنج می‌برد و برای نمونه، بازار خرید و فروش مدرک (غیر قانونی)، یا ولع انتشار مقاله علمی انگلیسی، برای کسب اعتبار، اما خالی از هر محتوای جدی، بیداد می‌کند؛ تولید محتوای علمی به زبان فارسی با مشکلات فراوانی روبه‌روست. برای نمونه، در حال حاضر، آثار علمی به زبان فارسی در موتورهای جستجوی مدرن مبتنی بر هوش مصنوعی مانند Semantic Scholar و یا ابزار پژوهشی نوین مانند Inciteful و Research Rabbit به درستی نمایه نشده و در ارتباط با دیگر پژوهش‌ها قرار داده نمی‌شوند و اعتبار و اثر واقعی در روند تولید دانش به معنای بین‌المللی آن ندارند، چرا که اگر این آثار حتی مطابق با استانداردهای لازم تهیه شده و واجد چکیده، کلیدواژه‌ها و کتابشناسی هم باشند، به‌دلیل اینکه به زبان فارسی هستند، و ارجاع‌دهی به آنان از هیچ استاندارد قابل اندازه‌گیری پیروی نمی‌کند، از سوی فن‌آوری‌ها و سیستم‌های مدرن یادشده نیز درک و تحلیل نمی‌شوند و به این ترتیب با دیگر پژوهش‌های حوزه خود پی‌ارتباط می‌مانند. در نتیجه، در میان انبوه مطالعات غیرفارسی، آثار فارسی، محلی از اعراب نمی‌یابند و مهم‌تر از همه، هیچ ارجاعی به آنها ثبت نشده و اهمیت این پژوهش‌ها در بدنه دانش موجود، قابل اندازه‌گیری نخواهد بود.

برای مثال، یک پژوهشگر غیر فارسی زبان، نمی‌تواند از یک محتوای علمی تولید شده به زبان فارسی با خبر شود، چه رسد به اینکه به آن ارجاع داده یا با پژوهشگر آن در ارتباط قرار بگیرد. اقدامات جدید انتشارات ایران آکادمیا، زمینه را برای مطلع شدن دیگر پژوهشگران از آثار اساتید و پژوهشگران فارسی زبان فراهم می‌کند، با این امید که تعاملی میان پژوهشگران در بسترهای چندزبانه میسر شود.

یکی از عواقب منفی وضعیت موجود، این است که دانشگاهیان فارسی زبان در سطح جهان، به‌دلیل نبود امکان این تعامل و عدم برقراری ارتباط به‌واسطه تولید محتوای علمی‌شان، رفته رفته، از نگاشتن به زبان فارسی دوری کرده و تولید محتوای علمی به زبان‌های غالب را ترجیح داده و به آن بسنده کرده‌اند. از این روست که بیشتر کاربران و پژوهشگران فارسی‌زبان، از تعامل با آثار آنان محروم یا غافل مانده‌اند. تلاش ما بر این بوده

است که به راه‌های عملی غلبه بر این جدافتادگی بیاوریم. برخی از اقداماتی که در این راستا از سوی انتشارات ایران آکادمیا انجام شده‌اند، از این قرارند:

- به کارگیری و توسعه «سیستم مدیریت ژورنال علمی دوزبانه»، سازگار با نمایه‌ساز گوگل اسکولار و دیگر پایگاه‌های داده علمی بین‌المللی.
- ارتقاء امکان دسترسی به متن اصلی مقالات و امکان بررسی آمار مطالعه، دانلود، استناد (تأثیرگذاری) هر مقاله.
- دوزبانه (فارسی، انگلیسی) کردن ژورنال‌ها، به گونه‌ای که عنوان، چکیده، کلیدواژه‌ها و کتابشناسی‌ها به هر دو زبان در دسترس قرار گرفته و در پلتفرم‌های معتبر نمایه شوند.
- پاسخ به برخی دشواری‌های عمده استناد به زبان فارسی و انتخاب سازگارترین شیوه‌نامه (نظام «یادداشت-کتابشناسی» شیوه‌نامه شیکاگو) و منطبق کردن آن با نیاز نشر ژورنال علمی فارسی در سیستم‌های نمایه و نشر بین‌المللی.
- تأکید بر آوانگاری کتابشناسی پایانی مقالات فارسی با حروف لاتین، برای تسهیل نمایه شدن و قابل استناد شدن آثار فارسی زبانی که ترجمه رسمی به زبان‌های غالب ندارد.
- سیاستگذاری در زمینه روند تولید محتوای علمی، شیوه‌های استناد، دستور خط و آوانگاری که به طور منظم مطابق با پیشرفت‌های نشر دیجیتال بازنگری و به‌روزرسانی می‌شوند.
- تأیید عضویت انتشارات علمی پژوهشی ایران آکادمیا در Crossref به‌عنوان آژانس رسمی ثبت شناسه دیجیتال از بنیاد بین‌المللی DOI (Digital Object Identifier System) و اختصاص DOI یکتا به هر اثر علمی اعم از کتاب، فصل کتاب، مقاله، و یادداشت علمی.
- فراهم کردن شرایط تأیید رسمی ژورنال‌های منتشر شده توسط انتشارات علمی پژوهشی ایران آکادمیا در راهنمای ژورنال‌های با دسترسی آزاد DOAJ (Directory of Open Access Journals).

امیدواریم که این تلاش‌ها، مشوقی برای دانشگاهیان، اندیشمندان و پژوهشگران ایرانی باشد که با تولید محتوا به زبان فارسی، دانش خود را با مخاطبان و جامعه علمی فارسی زبان به اشتراک بگذارند و همزمان از نشر و ثبت معتبر آثار خود نیز اطمینان حاصل کنند. باشد که دیگر دست‌اندرکاران نیز، چنانچه این تلاش‌ها را مفید می‌دانند، آنها را به کار گرفته و گسترش دهند و به ایجاد فضاهای معتبر علمی و دارای تعامل با پژوهشگران غیر فارسی زبان یاری رسانند.

انتشارات علمی پژوهشی ایران آکادمیا  
فروردین ۱۴۰۱

## گاهشماری خورشیدی و تکوین هویت ایرانی

عباس امانت

### چکیده

سال ۱۴۰۱ شاهد فرارسیدن نخستین سده از استقرار رسمی تقویم هجری خورشیدی است. در عین حال نماینده دوام زمان‌سنجی، و به اعتباری اندیشه‌ای زمان-آگاه، در تاریخ ایران به شمار می‌آید، که از پاره‌ای جهات یگانه است. پس از پرداختن به مختصری در سابقه تاریخی تقویم خورشیدی، این پژوهش می‌کوشد به دو پرسش بهم پیوسته پاسخ گوید: نخست آن که شرایطی که منجر به رسمیت یافتن این تقویم خورشیدی در ابتدای قرن بیستم شد چیست؟ و دوم آن که علیرغم همه چالش‌ها و ستیزه‌ها در دهه‌های اخیر آیا می‌توان گاهشماری خورشیدی را نشانه بارزی دانست از آنچه که هویت ملی ایران شناخته می‌شود؟

### کلیدواژه‌ها

تقویم خورشیدی، گاهشماری ایرانی، نوروز، هویت ایران، انقلاب مشروطه، ایران و اسلام

---

عباس امانت، استاد کرسی ویلیام گراهام سامنر در بخش تاریخ در دانشگاه ییل است. این مقاله بخشی از کتاب اوست که با همین عنوان در بهار سال ۱۴۰۲ به چاپ می‌رسد.

از گذشت بیش از یک هزار سال بالاخره گاهشماری خورشیدی ایرانی رسماً با مبدا هجرت در تقویم قمری اسلامی پیوند یافت و این نشانه ای از سازش بین دو رویه فرهنگ ملی و مذهبی ایران است. افزون بر این، تقویم خورشیدی را می‌توان پاسخی به خواست عصر مشروطه و پسا مشروطه برای سازمان دادن به دولت و جامعه در قالب تجدد دانست.

با این حال آنچه که در گفتمان ملی‌گرای (nationalist discourse) امروز، به ویژه در جهان ناغرب، «هویت ملی» نام گرفته است، آماج آسانی برای ساختار شکنی (deconstruction) فرهنگی است. هم مفهوم «هویت» (identity) و هم مفهوم «ملی» (national) از دیدگاه تاریخی امروزی محل تامل است، به ویژه در سرزمینی چون ایران که هم جغرافیای طبیعی و سیاسی اش و هم تجربه دراز مدت تاریخی اش بیشتر گرایش به تکثر هویت دارد تا موید یکپارچگی ملی باشد. شاید «هویت جمعی» (collective identity) بر پایه یک سلسله پیوندهای فرهنگی و تاریخی کمتر از «هویت ملی» مشگل ساز است زیرا حاکی از درک ملموس هم بستگی در میان افراد یک گروه است. شاید با احتیاط بتوان پیدایش یک هویت ملی را ناشی از گسترش این وابستگی‌های جمعی یا گروهی در مقیاس بزرگ تر جغرافیای سیاسی در درون کشوری دانست که موجودیت تاریخی دراز مدتی را تجربه کرده است. به جرات می‌توان گفت که چنین هویت ملی در ابعاد سیاسی و یا اجتماعی آن تنها هنگامی پدید آمد که در دوران جدید ابزار لازم برای پیوندهای گسترده تر و هم چنین تصورات مشترک برای وابستگی‌های گسترده‌تر پیدا شد. وسعت یافتن دامنه دانش جغرافیائی، گسترش انتشارات و ارتباطات و از همه مهمتر وجود یک دولت ملی‌گرای، به‌ویژه در ابعاد سیاسی و فرهنگی که مقاصد مشخص برای انفاذ این ملی‌گرایی را در برابر دیگران «بیگانه» داشت. هم چنین وسایل آموزشی و تبلیغاتی لازم را که حامل مفهوم ملیت به معنای پیوند و سرنوشت مشترک مردمان در یک واحد سیاسی است در اختیار داشت.

تقویم خورشیدی رایج در ایران (و در افغانستان با نام ماه‌های بروج فلکی) تنها نمونه گاهشماری نیست که بر پایه گردش سالانه گره زمین بر گرد خورشید محاسبه می‌شود (یا آنچه پیشینیان گردش خورشید بر گرد زمین تصور می‌کردند). اما سه مشخصه بارز دارد: اول آن که ظاهراً از زمان پیدایش تقویم جلالی در قرن یازدهم میلادی بعنوان یکی از دقیق‌ترین تقویم‌ها در تاریخ دنیا شناخته شده است. دوم آن که تقویم خورشیدی ایران از جمله سه تقویم ملی در جهان است که بیرون از سیطره تقویم گریگوری میلادی (Gregorian) دوام کرده است. سواى ایران (و افغانستان، البته اگر در هنگام نگارش این سطور حکومت طالبان تقویم را به هجری قمری برنگردانده باشد) و تقویم‌های رسمی اتیوپی (حبشه)، که هنوز تقویم جولیان را در شعائر مذهبی رعایت می‌کند، و نپال که تقویم رسمی بودائی‌اش را تنها برای اعیاد ملی بکار می‌برد، دیگر کشورهای جهان اعم از آنکه کاتولیک و یا حتی مسیحی باشند، تقویم گریگوری را پذیرفته‌اند و این تقویم به یک گاهشماری جهان شمول مبدل شده است. گسترش همه جانبه فرهنگ و اقتصاد غربی نه تنها چین، هند، پاکستان و کشورهای جنوب شرق آسیا، بلکه مصر و دیگر کشورهای اسلامی غرب آسیا و شمال آفریقا را به پذیرش تقویم گریگوری ترغیب کرده است. با این که اعیاد مذهبی و ملی غالباً بنابر گاهشماری‌های بومی برگزار می‌شود، مثلاً در چین یا در هند، اما زمان سنجی روزمره حتی در عربستان سعودی نیز از سال ۲۰۱۶ بنا بر این تقویم مسیحی ست.

سوم آن که تقویم خورشیدی ایرانی تنها تقویمی ست که هنوز به تحویل سال در ابتدای بهار و برگزاری جشن نوروز وفادار مانده است. جشن نوروز اگرچه در سرزمین‌های همسایه چون کردستان و آناتولی در غرب و تاجیکستان و در میان تاجیکان ازبکستان برگزار می‌شود اما به عنوان آغاز سال خورشیدی ویژه ایران است. تحول تقویم در ایران از آن جهت قابل اعتناست که پس



نشده اند). البته شرایط حاکم که در چهار دهه گذشته جامعه ایران را گرفتار و دل‌فکار ساخته است، در پایداری این اندیشه بی‌تأثیر نیست.

۲

### نوروز و تجدید پیمان جامعه و دولت

آیا به یاد داشتن گذشته پیشا-اسلامی و بعضاً هویت ایرانی چگونه و تا چه اندازه به گاهشماری ایرانی پیوند داشت؟ بیش از هر چیز جشن نوروز در آغاز سال خورشیدی نه تنها یادآور این گذشته باستانی بود، بلکه تقویم مالیاتی و هم سال زراعی منوط به حفظ این تحول فصلی بود. اگرچه وقایع‌نگاری دولتی همواره بر اساس تقویم قمری تنظیم می‌شد، اما اغلب آغاز سال با مراسم تحویل نوروزی و بارعام در دربار شاهی می‌بود و این رسم معنای تاکیدی بر مشروعیت نهاد کهن پادشاهی و بزرگداشت قوام دولت شمرده می‌شد. بارعام نوروزی را به درستی باید کهن‌ترین نماد ایرانی برای نمایش تجدید عهد ارکان دولت و زبده‌گان جامعه با اقتدار پادشاهی دانست. اهدای سکه ضرب سال نو و اهدای خلعت نوروزی نیز به معنای پذیرش این قرارداد نمادین بود. بر همین روال بود خواندن خطبه نوروزی در مراسم سلام عام از جانب صدراعظم (و یا همسان با این مقام) و پاسخ شاه و یا رئیس دربار شاهی. نواختن نقاره و کرنای و دیگر ادوات موسیقی رزی در هنگام تحویل سال، در جایگاهی که در دوران متأخر «نقاره‌خانه» نام گرفت، نیز در واقع نمادی از آگاهی یافتن عامه مردم از نو شدن همین تداوم درگاه و دولت در گردش سالیانه بود.

دوام این آیین در طی قرون، علی‌رغم دگرگونی‌های فراوان در گاهنامه‌های ایران، همواره حاکی از این تازه شدن پیمان هم در محاسبه تقویم و هم در برگزاری جشن‌های ایرانی بوده است. آنچه از تقویم دوران هخامنشی می‌دانیم حاکی از آنست که بکار گرفتن تقویم بابلی پس از فتح بابل و اخذ تقویم مصری پس از تسخیر آن سرزمین، همراه با نگهداری نوروز و نام روزها و ماه‌های ایرانی بوده که گویا ریشه در گذشته پیشا-زردشتی

با این حال در سرزمین کهنسالی چون ایران که دوره‌های طولانی نابسامانی‌های سیاسی و اجتماعی را تجربه کرده، حدوداش پایمال شده، دولت‌اش به سستی گرائیده و یا سقوط کرده و یا دوران درازی را زیر سیطره مهاجمین بسر آورده، می‌توان دوام عناصری را شاهد بود که نام «هویت فرهنگی» را می‌برازد؛ هویتی مستقل از بقای سیاسی و حتی مستقل از جغرافیای ملی که در حافظه جمعی در قالب افسانه و اساطیر، تخیل شعری و موسیقی، هنجارها و رفتارهای جمعی، جشن‌ها و سوگواری‌ها سالیانه و گاهشماری مبتنی بر گردش منظم فصول پایدار می‌ماند. در برابر تنوع گسترده فرهنگی بی‌تردید می‌توان از عوامل وحدت بخش چندی نیز سخن گفت که تجربه ایران را ساخته و پرداخته و پایه‌های یک هویت ملی را در دوران جدید ملموس و مسلم ساخته است. بیش از هر چیز از همان آغاز افسانه‌ی ایران می‌توان حضور یک دولت مسلط را دید؛ دولتی که وحدتی مشروط را در واقعیت سیاسی ایران پدید آورده بود و حداقل از عصر ایلخانی در قرن چهاردهم میلادی در قالب «ممالک محروسه ایران» متجلی بود و تا قرن بیستم نیز کم و بیش دوام یافت. همراه با حضور دولت مسلط، می‌توان از فرهنگ سیاسی‌ای سخن گفت که شیوه‌های دولتمداری و دیوانی ایرانی را پایدار می‌داشت و علی‌رغم آمد و رفت سلسله‌ها حاکم، که غالباً با ایلغار و خشونت همراه بود، هم چنان در قلمرو گسترده‌ای که امروزه «پارسی‌سان» (Persianate) نامیده می‌شود برقرار ماند.

البته جای تنوع زبان، زیستگاه، روابط و رفتار اجتماعی و در نتیجه حافظه جمعی در میان مردمان ایران آشکار است. اما آن چه که دوام یک حافظه جمعی را تضمین کرده و بدان یک ساختار زمان آگاهانه داده است، شیوه زمان‌سنجی در ایران و به ویژه تقویم خورشیدی است که موضوع این پژوهش است. این تقویم بیش و کم فارغ از کوله‌بار سیاسی، ایدئولوژیک و تبلیغاتی دوام یافت که در دوران پهلوی بر دوش مفهوم ملیت و هویت ملی گزارد شده (و تا به امروز نیز ایرانیان از این دغدغه باستان‌گرایانه که گریبان‌گیر فرهنگ ایران شد رها

همه کردنی‌ها چو آمد بجای  
 ز جای مهی برتر آورد پای  
 به فکرکیانی یکی تخت ساخت  
 چه مایه بدو گوهر اندر نشاخت  
 که چون خواستی دیو برداشتی  
 زهامون به گردون برافراشتی  
 چو خورشید تابان میان هوا  
 نشسته بر او شاه فرمانروا  
 جهان انجمن شد بران تخت اوی  
 شگفتی فرو مانده از بخت اوی  
 به جمشید برگوهر افشانند  
 مرآن روز را روز نو خوانند  
 بزرگان به شادی بیاراستند  
 می و جام و رامشگران خواستند  
 چُنین جشن فرخ از آن روزگار  
 به ما ماند از آن خسروان یادگار<sup>۱</sup>

ابیات بالا حاکی از بنیاد این نظام نوین شهرنشینی در دولت جمشید است. چون «کردنی‌ها» برجای خود قرار می‌گیرد، آنگاه جمشید به فکر ساختن تختی می‌افتد که بر پشت دیوان او را به آسمان ببرد. این آرزوی پرواز، که دگر بار در داستان کیکاووس رو می‌نماید، شاید نمادی از جاه‌جویی فطری نهاد پادشاهی ست که بر دوش دیوان، یعنی مردمان بومی ایران زمین، در صدد چیرگی تام بر جامعه است. این دیوان در آغاز افسانه ایرانی علی‌رغم برتری علمی و فنی و آموزش نگارش، مهندسی و معماری و شاید گاهشماری به دولت جمشید و مردمان او، حال اسپرانی زبردست در دولت و جامعه برده‌دار ایران زمین شده‌اند. با دگر ساختن بومیان، که دیو نامیده شدند، در واقع افسانه جمشید پیروزی دولت ایران را بر دوش مردمان بومی آن سرزمین بزرگ می‌دارد.

غرب ایران داشت. در دوران سلوکی و اشکانی نیز با اینکه تقویم مقدونی دوران اسکندر کاربرد دولتی داشت، اما نام ماه‌های ایرانی بزودی جایگزین نام ماه‌های یونانی شد. این تداوم را بیش از هر چیز باید به لزوم نگاه داشت گاهشماری بومی در جامعه متنوعی چون ایران دانست که هم به لحاظ کاربردهای عملی در اقتصاد زراعی و شهری و هم به واسطه بقای یادبودهای فرهنگی‌ای چون نوروز و مهرگان نیاز به چنین هم‌زیستی چند ملیتی داشت. حتی در دوران ساسانی نیز با وجود چیره‌گی شرع زردشتی، این یادبود گاهشماری باستانی کاملاً هویت بومی خود را از دست نداد اگرچه با گاهنبار زردشتی و اعیاد آن کیش پیوند یافت. با این حال این تصور نادرست که نوروز جشنی زردشتی است حتی امروزه نیز رایج است.

بنیاد اساطیری آئین نوروزی و بویژه تاکید در پیوند دولت و جامعه در آغاز شاهنامه در داستان جمشید هویداست. جمشید فرهمند که در آغاز کارش پادشاهی و موبدی هر دورا داراست، پس از چیرگی بر آدمیان، دیوان و پریان، نخست پرستاران (آتش) یعنی موبدان را برگزیده و به کوهستان گسیل داشت. این «پرستاری» در شاهنامه اما غالباً همراه با دانش اخترشناسی است که بی تردید مرادف با محاسبه زمان و نگه داشت تقویم است. پیدایش طبقه کاتوزیان در این افسانه موبد جدائی نهائی بین موبدان و نهاد پادشاهی ست و مشخصه انفراق پایدار نهاد دین از دولت ولی همزیستی پُر تنش این دو در سراسر گذشته ایران است. در عین حال پیدایش آئین نوروزی نشانه انحصار دولتی بر نظام گاهشماری خورشیدی ست که به سبب تحول جامعه شکار پیشه و شبانی به یک جامعه کشت و کار و شهرنشینی در عصر آهن و توسعه مدنیت شهری - زراعی، تقسیم کار، پیدایش حرفه‌ها و وابستگی‌های اجتماعی تازه، نیاز به تقویم دقیق تری برای گردش فصول دارد. نوروز در گاهشمار خورشیدی نشانه نمادین این تحول در جامعه اسطوره ای ایران است. فردوسی در چگونگی بنیاد نوروز بدست جمشید می‌گوید:

در این مورد خاص گویا باز یافتن این گذشته افسانه‌ای ایران در ایوان تخت جمشید، که چنین آشکارا در دیدگاه مردم ایران حضور داشت، چندان بیراه نیست به ویژه آن که این کاخ، بنا بر نظریه شایع باستان‌شناسی جایگاه برگزاری جشن نوروزی در آغاز بهار بوده است، چنانکه در نقش مشهور پلکان کاخ آپادانه آمده است.



صف هدای پیشکش‌های ملل زبردست به درگاه داریوش در کاخ آپادانه به مناسبت جشن نوروز. تخت جمشید مجموعه‌ای از کاخ‌های تشریفاتی برای اقامت فصلی شاهنشاهان هخامنشی در آغاز بهار و به جهت برگزاری بارعام نوروزی شناخته شده است.



نقش برجسته شیر و گاو، که چند بار در پلکان آپادانه در تخت جمشید آمده است، رمزی ست از پیروزی خورشید، یعنی برج اسد (شیر) که اوج تابستان در صورت فلکی ست، بر برج ثور (گاو) در آغاز بهار. تاکید این نقش بر آغاز بهار است زیرا خورشید یا شیر تابستانی هنوز در آغاز شکار گاو بهاریست که معرف تحویل سال و اعتدال ربیعی ست. این شایدکهن‌ترین نماد نوروز در فرهنگ ایران است که اگرچه ریشه در اساطیر سومری-بابلی دارد اما نماینده نوروز ایرانی شده است.



جمشید در پرواز بر تختی بر دوش دیوان، «داستان جمشید»، شاهنامه فردوسی. نسخه مکتب شیراز، عصر تیموری (حدود ۱۴۳۵-۱۴۴۰ میلادی)، موزه فیتس ویلیام، دانشگاه کیمبرج

(Fitzwilliam Museum, MS 22-1948, fol. 11v)  
<https://shahnameh.fitzmuseum.cam.ac.uk/explore/objects/no-40-jamshids-throne-borne-by-divs>

ساختن تخت گوهرنشان و شگفتی بر آسمان شدن جمشید را در این افسانه شاهنامه شاید بتوان یادگار دوردستی از کاخ پارسه (Persepolis) یا تخت جمشید دانست که شاهنشاه هخامنشی را نشسته بر تخت نشان می‌دهد. شاید دیوان را نیز باید اشاره‌ای به شیران بالدار بر دروازه آپادانه دانست که گوئی صُقه عظیم مجموعه تخت جمشید را در هامون مردودشت بر پشت خود بر آسمان می‌کشیدند. اگرچه باید از خطر تاریخی سازی (historicization) اسطوره احتراز کرد، اما

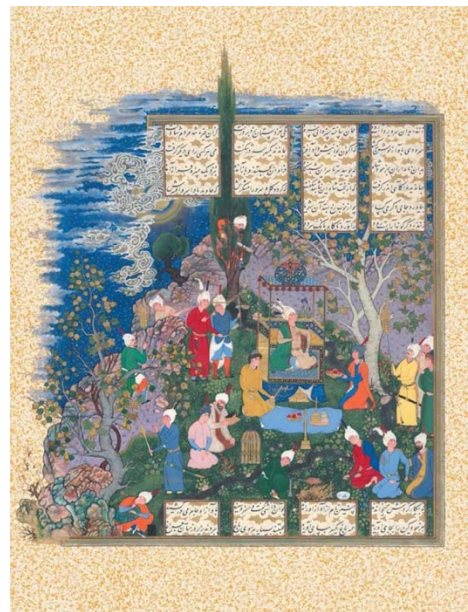
می‌شد)، از آغاز سال خورشیدی محاسبه می‌شد. این شیوه بی تردید بدان سبب بود که ساکنان ایران زمین در منطقه معتدله شمالی کشت سالیانه را در آغاز سال خورشیدی از سر می‌گرفتند. مالیات ارضی اگرچه اغلب در آغاز پائیز، یعنی برابر جشن مهرگان ایران باستان، اخذ می‌شد اما محاسبه خراج از آغاز بهار بود. روایت افسانه‌واری از صدر اسلام در متون قرون بعدی رایج شد که این تقویم خراجی را به عصر عمر بن الخطاب می‌رسانید که ظاهراً به توصیه هرمان، سردار شکست خورده و به اسارت در آمده ساسانی که حال در زمره مشاورین دومین خلیفه راشدین بود، از روی تقویم خورشیدی عصر ساسانی و برای سهولت در جمع‌آوری خراج رواج یافت.<sup>۲</sup>

اما واقع امر آن است که از همان آغاز سلطه اسلام بیش از پیش آشکار شد که تقویم هجری قمری بخاطر گردش در فصول قابلیت تنظیم یک نظام مالیاتی را ندارد و بر اساس فرمان خلیفه متوکل و پس از او در عهد معتضد در قرن سوم هجری (برابر با قرن نهم میلادی) دولت عباسی تقویم خراجی را بر اساس سال خورشیدی برگزید و از نیمه قرن چهارم هجری (برابر با قرن دهم میلادی) این تقویم رواج عام یافت. مبداء این تقویم سال یزدگردی بود که برابر با ۶۱۱ میلادی یعنی یازده سال قبل از هجرت است و چنان که این اواخر گاهی ادعا می‌شود، مبداء آن از هجرت پیامبر اسلام نبود.

تقویم خورشیدی ایران که نخست در دوره هخامنشی رسمیت یافت گویا از همان ابتدای کار گرفتار خطاهای چندی در محاسبه سال ۳۶۵ روزه بود که برخی بواسطه اشتباهات بابلی و برخی مصری در نگهداری صحیح کبیسه در گردش سال بود. این مشکل بزرگ و ظاهراً بی‌علاج، یعنی خطا در حفظ کبیسه سال خورشیدی بواسطه عدم امکان محاسبه دقیق پنج ساعت و اندی در پایان سال، در طول بیش از یک هزار سال باعث شد که ابتدای بهار، و از دوره ساسانی هنگام برگزاری جشن نوروز، تدریجاً یا به عقب یا جلو افتد. از طرف دیگر کوشش برای مطابقت با جشن‌های شش‌گانه زردشتی، یعنی گاهنبار، به ویژه در عصر

در نزدیکی همین نقش‌ها، تصویر شیر و گاو نمادی از اعتدال بهاری در بروج فلکی و جشن نوروز است.

بنا بر این «گوهر افشاندن» به جمشید در «روز نو» را (چنانکه در بیت بالا آمده است) می‌توان اشاره ای به این مراسم دانست. اما فردوسی این «جشن فرخ» را «خسروان یادگار» شناخته و برگزاری آن را با «شادی» و «می و جام و رامشگران» همراه می‌داند، تصویری که بی تردید متأثر از برگزاری نوروز در دوره ساسانی است.



جشن نوروزی در بارگاه خسرو پرویز. بارید که در میان درخت سرو نشسته رامشگری می‌کند. شاهنامه فردوسی معروف به شاه طهماسبی، منسوب به میرزا علی، نسخه شماره ۱۰۳۰، برگ ۷۳۱r، مجموعه ناصر خلیلی در: *The Shahname of Shah Tahmasp, The Persian Book of Kings*, ed. Sheila Canby (New York: Metropolitan Museum of Art, 2014).

اما دیرپائی نوروز صرفاً منوط به آئین اسلام دیربازی نبود. سال مالی دولتی، که در سده‌های آغاز دوره اسلامی بنام تقویم «خراجی» شناخته می‌شد (از «خراج» یعنی مالیات ارضی که در آغاز عصر اسلامی از نامسلمین یا «اهل ذمه» گرفته



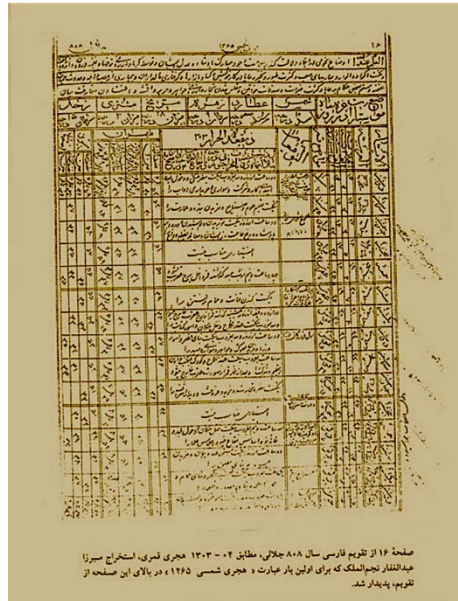
### انقلاب مشروطه و گزینش تقویم بُرجی

در اواخر قرن نوزدهم میلادی عبدالغفار خان نجم‌الدوله، منجم و محقق برجسته پایان عصر ناصری، برای نخستین بار در سالنامه سال ۱۳۰۳ هجری/۱۸۸۵-۱۸۸۶ میلادی عبارت «۱۲۶۵ هجری شمسی» را در حاشیه تقویم سال ۸۰۷ جلالی آورد.

از آن سال به بعد نیز این تقویم شمسی همراه با تقویم قمری و تقویم جلالی هر ساله در سالنامه‌های دوران ناصری درج شد. این تقویم ابداعی که «هجری شمسی بُرجی» نام گرفت از آن جهت اهمیت داشت که مبدا تقویم را بر هجرت محمدی گذارده بود و از این نظر با مبدا تقویم یزدگردی، جلالی، غازانی، و گورکانی که همگی به روال سنتی ایرانی از جلوس شاهان آغاز می‌شد، متفاوت بود. اما تقویم برجی در عصر ناصری تا زمان انقلاب مشروطه دامنه محدودی داشت. از جمله از ۱۸۹۸ که مستشاران بلژیکی برای نخستین بار به استخدام دولت ایران در آمدند، جهت اخذ تعرفه در گمرکات، همین تقویم برجی بکار گرفته شد.<sup>۳</sup> اما این گاهشماری ایرانی بر اساس مبدا هجرت هنگامی در عصر انقلاب مشروطه مورد توجه واقع شد که نیاز به یک تقویم رسمی برای نوسازی دولتی و وقت‌شناسی جدید آشکار شد. این نیازی بود که از عهده تقویم هجری قمری و یا تقویم چینی-مغولی و یا حتی بکار گرفتن تقویم یزدگردی زردشتی و یا تقویم جلالی بر نمی‌آمد. به همان گونه که رواج ساعت مکانیکی بر فراز «کلاه فرنگی» (و دیگر جاها) و یا رواج ساعت کوکی جیبی کم و بیش جای ادای پنج‌گانه اذان در ساعات شرعی را بر فراز گلدسته مساجد گرفت، تقویم بُرجی نیز در جرائد و یا در سازمان‌های دولتی در حال گسترش بر تقویم قمری پیشی گرفت.

تقویم برجی جدید بجای آنکه تقویم گریگوری غربی را بکار گیرد، چنان که در دیگر سرزمین‌های اسلامی (و غیر اسلامی) چنین شد، به شیوه گاهشماری بومی ایران اتکاء کرد. رسمی کردن این

ساسانی، بر تشتت حاکم بر تقویم خورشیدی می‌افزود بویژه آنکه مبدا تقویم از آغاز جلوس شاهان محاسبه می‌شد. در پایان عصر ساسانی این آشفتگی به جایی رسیده بود که حتی زمان آغاز استقرار این سلسله نیز نامعلوم بود. این آشفتگی‌ها در دوران اسلامی نیز ادامه داشت. از آغاز اسلام تا عصر سلجوقی حداقل سه بار تقویم خورشیدی اصلاح شد: در عصر متوکل، خلیفه عباسی، در آغاز قرن سوم هجری (نیمه دوم قرن نهم میلادی)، در عصر آل بویه در اواخر قرن چهارم هجری (قرن یازدهم میلادی)، و اساسی‌تر از همه در زمان ایجاد تقویم جلالی در عصر سلطان جلال‌الدوله ملکشاه سلجوقی در ۴۶۷ هجری قمری برابر با سال ۱۰۷۹ میلادی. صرف نظر از این کاستی‌ها اما تقویم خورشیدی از صدر اسلام تا آغاز قرن بیستم مداومت یافت و چه در درگاه شاهان و دستگاه دیوان و چه در حافظه جمعی مردمان جایگاه‌اش را در کنار تقویم قمری و دیگر تقویم‌های رایج محفوظ داشت.



نخستین ذکر سال هجری شمسی (برجی) در سالنامه سال ۱۳۰۳ هجری قمری و ۸۰۸ جلالی. استخراج عبدالغفار خان نجم‌الدوله. در بالای صفحه ۱۶ صفحه آمده است.

تهران نشان می‌داد که چون «نفخه» ای در صورتش می‌دمد و فرارسیدن یوم القیامه را خبر می‌دهد تا مردگان در روز حشر از درون قبرها برخیزند. این همه البته اشاره‌ای به بیداری ایرانیان بود که ملهم از شعار «حریت، مساوات، اخوت» در همان سرلوحه، از خواب غفلت برخاسته‌اند؛ شعاری که ریشه در عصر نوزائی (Age of Enlightenment) و انقلاب فرانسه داشت.



صور اسرافیل، شماره ۴، صفحه عنوان، ۸ جمادی الاولی ۱۳۰۵ قمری/ ۵ بهمن ماه ۱۲۷۶ یزدگردی پاریس/ ۲۰ جون ۱۹۰۷.

این تکیه بر ماهیت رستاخیزی انقلاب مشروطه را می‌توان در عنوان‌های دیگر روزنامه‌های این دوره نیز دید. روزنامه انتقادی روح القدس به سردبیری شیخ احمد تربتی (سلطان العلماء) و روزنامه نجم ثاقب به سردبیری ناظم الاسلام کرمانی، هر دو اشاره به همان «اشراف الساعه» رستاخیزی داشتند. ناظم الاسلام در سال ۱۳۲۹ قمری برابر ۱۹۱۱ میلادی از جمله

تقویم خورشیدی از سوئی آداب نوروز و اساطیر و ادبیات گذشته باستان را در حافظه جمعی ایران محفوظ می‌داشت و از سوئی به حافظه شیعه ایرانی وفادار می‌ماند. در واقع این پدیده فرایند نزدیک به هزار سال زمان‌سنجی بود، یعنی از قرن چهارم هجری (قرن دهم میلادی) که ایرانیان کوشیده بودند پیوندی بین دو وجه هویت باستانی و هویت اسلامی خود برقرار سازند. افزون بر این رسمی شدن تقویم برجی مصادف با تحول دیگری نیز بود که بی‌تردید در استقرار تقویم جدید خورشیدی موثر افتاد. سال ۱۳۲۳ هجری قمری (۱۹۰۶ میلادی) در سال شمار تاریخ شیعه مقارن با هزارمین سال «غیبت کبری» مهدی صاحب الزمان بود. به اعتقاد اکثر شیعیان، محمد بن حسن عسکری در سال ۳۲۳ قمری (۹۳۵ میلادی) یعنی شصت و سه سال پس از غیبت صغری در ۱۲۶۰ قمری به غیبت کبری رفته بود و می‌بایست تا وقوع «آخر الزمان» در آن دژ زمانی محصور بماند. بدیهی‌ست که در این برجه نیز نظیر جنبش بابیه در هزاره غیبت صغری، وقوع انقلابی مهدوی و آغاز دور تازه‌ای از زمان انتظار می‌رفت. البته ماهیت این انقلاب مهدوی کاملاً متفاوت از نهضت بابی بود اما بی ارتباط با آن نبود. بسیاری از مشروطه‌خواهان نسل اول از خاندان‌های بابی برخاسته بودند و هنوز اهداف بنیادین بابی را ارجح می‌نهادند. اما در نزد اینان آن رستاخیز آخرالزمانی بابی حال دیگر چهره آشنای شیعه مهدوی را نداشت بلکه به صورت یک نهضت دنیوی متجدد چهره نموده بود. مفهوم «انقلاب» حال دیگر به معنای تحول جوی نبود بلکه به معنای معاصر آن یعنی جنبشی برای اصلاحات سیاسی و فکری و اجتماعی بکار گرفته شد. با این حال هنوز مفاهیمی چون «اشراف الساعه» و «قیامت» و برخاستن مردگان از خاک که همگی سابقه آخرالزمانی شیعی داشت در بخشی از گفتمان انقلاب مشروطه باقی ماند. روزنامه صور اسرافیل، سرآمد جرائد عصر مشروطه، نه تنها عنوان‌اش آخرالزمانی بود، بلکه آیات قرآنی چندی را در عنوان داشت که همگی هشدار در باره وقوع عنقریب قیامت بودند. سرلوحه این روزنامه ملک اسرافیل را بر فراز شهر



فتح تهران (در ۱۳۲۷ قمری برابر ۱۹۰۹ میلادی) و به دنبال آن تشکیل دوره دوم مجلس شورای ملی، هراس از سرزنش‌ها و مخالفت‌های «مستبدین» و یا انتقاد گروه بزرگی از مجتهدان شیعه در زیر لوای شیخ فضل‌الله نوری و هواخواهان انجمن اسلامی تبریز، بسیار کاستی گرفت. برخی از میلیون‌پرویز که خواهان بنیان‌نویسی برای دولت و فرهنگ ایران بودند و جدائی سیاسی از دستگاه شرع را شرط بقای هویت ملی می‌دانستند، با راه یافتن به مجلس دوم و تشکیل یک اکثریت متجدد عرفی (secular)، به ویژه در جناح نیمه رسمی اجتماع‌یون عامیون (یا دموکرات)، کوشیدند با وضع قوانین جدید، حد اقل در حیطه امور دولتی، استقرار این تجدد عرفی را در برابر اهل شرع ممکن سازند.<sup>۴</sup>

عبدالحسین شیبانی کاشانی وحید الملک (متولد ۱۲۵۲ خورشیدی برابر ۱۸۷۴ میلادی)، وکیل مجلس دوم و بانی و پشتیبان مصوبه تبدیل تقویم، نماینده بارزی از این جریان تازه بود. وی از خاندانی نامی و با نفوذی در کاشان برخاسته بود که از آغاز قاجاریه تی چند از شاعران، مستوفیان و رجال را پرورانده بود.<sup>۵</sup> در دوره دوم مجلس شورای ملی، که نخستین دوره انتخابی آن مجلس بود (در دوره اول وکلا انتصابی بودند)، وحید الملک در زمره وکلای با نفوذ در آمد. انتخاب او پی‌تردید ناشی از کوشش‌های او در استقرار دوباره مشروطه در دوران استبداد صغیر بود. وحید الملک عضو «کمیسیون عالی» بود که در ۱۳۲۸-۱۳۲۷ قمری (برابر با ۱۹۰۹-۱۹۱۰ میلادی) پس از عزل محمد علی شاه چندی امور دولت را در دست داشت و از جمله اعضای محکمه انقلابی‌ای بود که همراه با شیخ ابراهیم زنجانی و دیگران حکم به اعدام شیخ فضل‌الله نوری داد. وی و حسن تقی‌زاده، رهبران جناح دموکرات در مجلس دوم بودند و شاید با نظر تقی‌زاده او طرح تقویم برجی را برای محاسبات مالی دولتی پیشنهاد کرد و به تصویب مجلس دوم رسانید.

تقی‌زاده از ایام جوانی به نجوم، هیات و ریاضیات علاقمند بود و مادام‌العمر نیز این دلبستگی به مطالعات گاهشماری ایرانی و غربی را

کتابی در ظهور مهدی نگاشته و مفصلاً روایات و بشارات ظهور را چه در نزد شیعه و چه غیر از آن جمع آورده است. اگرچه او در جامه نگارنده تاریخ بیداری/ایرانیان روایت ارزنده و ماندنی از خود بجای گذارده است، اما در علائم ظهور، نظیر دیگر اهل شرع عمل کرده و روایتی کاملاً سنتی و عاری از هر دیدگاه نقادانه‌ای فراهم آورده است. با این حال وی حدوث انقلاب مشروطه و پایان عهد استبداد را مقدمه‌ای بر ظهور عنقریب مهدی، یا «ظهورالحق»، در فاصله زمانی بین ۱۳۲۹ تا ۱۳۵۱ قمری می‌شمرد (یعنی بین ۱۹۱۱ و ۱۹۳۲) اما دیدگاه او فاقد هرگونه نواندیشی تقویمی (و در نتیجه نبود اندک آگاهی از تقویم خورشیدی) است. حتی ظهور مهدی در دیده ناظم الاسلام شامل هیچ آگاهی ادواری نوینی نیست. در نتیجه باید بپذیریم که پیدایش این زمان-آگاهی نوین در نزد نجم‌الدوله و دیگر هم‌عصران او بیشتر ناشی از آشنائی ایشان با مفاهیم مدرن غربی امکان‌پذیر شد.

البته جدائی از آن آخر الزمان شیعی و پذیرش این رستاخیز دنیوی به تدریج پای گرفت. مثلاً همین هفته‌نامه صور/اسرافیل در صدر هر شماره پس از ذکر تقویم قمری هم تقویم میلادی و هم تقویم «یزدگردی پارسی» را می‌آورد و این نشانه آن بود که حتی تا سال ۱۳۲۵ قمری برابر با ۱۹۰۸ میلادی، علی‌رغم آزادی‌های نسبی، سردبیر مشهور این روزنامه، میرزا جهانگیر خان صور اسرافیل، تنها مایل به احیاء همان تقویم زردشتی باستانی بود. در واقع ربع قرن پس از ابداع «تقویم بُرجی» طول کشید تا بالاخره بنا بر لایحه‌ای که در دوره دوم مجلس شورای ملی ایران در دوم حوت / اسفند سال ۱۲۸۹ هجری شمسی (برابر با ۲۱ صفر ۱۳۲۹ هجری قمری و ۲۲ فوریه ۱۹۱۱ میلادی) مطرح شد، اجرای این تقویم برجی در قانون جدید محاسبات دولتی گنجانیده شد. قانون مذکور در ۲۱ عقرب/ آبان همان سال ۱۲۸۹ خورشیدی به تصویب رسید اما دامنه آن محدود به محاسبات دولتی باقی ماند.

این ابتکار تنها از آن روی امکان‌پذیر شد که در پایان دوره «استبداد صغیر» و پیروزی میلیون و

محفوظ داشت. در *خاطرات طوفانی* وی ریشه‌های این دل‌بستگی را در وحله اول مدیون مطالعه متون قدیمه در این رشته‌ها دانسته است:

از چهارده سالگی شوق زیادی به علوم عقلی پیدا کردم و ابتدا خلاصه الحساب شیخ بهائی و علم هیات فارسی [ملا علی فاضل] قوشچی و تشریح الافلاک شیخ بهائی را درس خواندم و در آن ضمن به شرح جعیمینی و اصول هندسه اقلیدس [به] تحریر نصیر الدین طوسی و کتب هندسی دیگر از قبیل کتاب الاکر تاودوسیوس و کتاب الاکر مانالوس و کتاب الکره المتحرکه اطولوقس و مجسطی بطلمیوس و کتب ارشمیدس و زیج الغ بیگ و بسیاری کتب دیگر نجومی و حسابی و غیره مراجعه و مطالعه نموده و در آنها کار کردم و از یک طرف شوق به علم رمل و جفر و اعداد پیدا کردم [و] چندی هم در این رشته‌ها کار کردم.<sup>۶</sup>

علاقه تقی‌زاده جوان از حوالی سال ۱۳۱۵ قمری (برابر با ۱۸۹۸ میلادی) به متون علوم جدید غربی جلب شد. او نخست از راه آثار فارسی عبدالرحیم طالبوف، و یا ترجمه‌های عربی کتب علمی فرنگی چاپ قاهره و بیروت و ترجمه‌های ترکی چاپ استانبول، و سپس با مطالعه اصل متون فرانسه در علوم تجربی آن قدر تبحر یافت که در ۱۳۱۶ قمری (برابر با ۱۸۹۹ میلادی) به سمت معلم فیزیک در دارالفنون مظفری تبریز گماشته شود. در حدود سال ۱۳۱۹ قمری (برابر با ۱۹۰۱) در آموختن زبان فرانسه آنقدر پیشرفت کرده بود که بتواند کتاب *Les merveilles célestes* نگارش کامیل فلاماریون، منجم مشهور فرانسوی را با عنوان *عجائب آسمانی* به فارسی ترجمه کند (اگرچه هیچ‌گاه به چاپ نرسید).<sup>۷</sup>

دل‌بستگی‌های تقی‌زاده جوان به نجوم و هیات و علم الافلاک قدیم از یک سو و علوم ریاضی و نجوم و فیزیک جدید از سوی دیگر پدیده‌ای مشابه و هم‌زمان با *بنیادیه النجوم* نجم‌الدوله بود

و چون او گذار تقی‌زاده را از معارف قدیمه و نجوم بطلمیوسی به نظام کپرنیکی جدید نمایان می‌ساخت. تقی‌زاده در جای دیگری از همین شوق به نجوم در جوانی یاد کرده و افزوده است که ابتدای آشنائی او با نجوم جدید از راه مجله کوچک معرفت و هم چنین ترجمه فارسی طالبوف از *Petite Astronomie Descriptive* فلاماریون بوده (که از ترجمه روسی به فارسی در آمده بود) و سپس افزوده است «رساله کوچک میرزا محمود خان مشاورالملک (که بعدها وکیل قم در مجلس شورای ملی دوره اول شد) و بعضی نوشته‌های حاج میرزا عبدالغفار نجم‌الدوله» نیز درهای جدیدی را بروی او گشوده است.<sup>۸</sup> این گذار بی‌تردید شیوه تازه اما آشنائی برای آشتی با نوینگانی (modernity) غرب بود که راه را برای شکفتگی یک هویت زمان آگاه در نزد روشنفکران ایرانی در دوره مشروطه باز کرد. از سوی دیگر گرایش به علوم غریبه نیز فصل مشترکی بین خواست برای تازه شدن گاهشماری بود، که در آرای سید باب و پیش از او در تقویم الهی آشکار شد. این خواست با میل به عقلائی شدن در تقویم جدید ایران همراه بود، چنان که در مجلس دوم متحقق شد.

این تقویم خورشیدی که در این زمان شکل نهائی یافت، وجه بارزی از تاکید بر این هویت گاه‌شمارانه بود که در برابر مشکلات و تهدیدات مهلک سیاسی و اقتصادی دوره مشروطه پایداری کرد. پرداختن به شرایطی که ایران هم زمان با تصویب قانون تبدیل تقویم با آن درگیر بود درک بهتری از علل این تبدیل تقویم بدست می‌دهد. سال ۱۲۸۹ خورشیدی را باید یکی از تاریک‌ترین و طوفانی‌ترین سال‌های قرن بیستم ایران دانست. از طرفی کوشش مجلس دوم برای پیشبرد برنامه اصلاحات همه‌جانبه با مقاومت شدید درون مرزی و برون مرزی مواجه شد و نهال تازه بنیاد مشروطه را دستخوش عوارض سهمگینی ساخت. از جانب دیگر درگیری‌های چند جانبه سیاسی و حزبی در داخل و خارج مجلس سبب تصادم شدید میان مشروطه خواهان شد. بالاخره در زمستان همان سال تهدید آشکار و مداخله کاملاً بی‌ماخذ دو قدرت بزرگ در امور داخلی ایران که بدان نام

تصویب رسید که شوستر و هیات آمریکائی همراه سخت در کار اصلاح مالیه ایران بودند و می‌کوشیدند که نظمی نوین در نظام مندرس و ناکارآمد دستگاه استیفا دولتی پدید آورند.

شوستر در کتاب خود، *اختناق ایران* (*Strangling of Persia*)، که در ۱۹۱۲ پس از برکناری و بازگشت به آمریکا نگاشت هم از ورشکستگی نظام مالی ایران و هم در انتقاد از فشار و ارباب دولتین همسایه با دلیری و صراحت سخن گفته است. اما جز آنکه نام نیکی از تقی‌زاده و وحید الملک بیاورد و تصاویری از ایشان بیافزاید، مطلب دیگری در باره تبدیل تقویم نیاورده. شاید این امر ناشی از عدم آگاهی او از این ماده در قانون محاسبات بود اما شاید بتوان گفت که وی در آن هنگام آن قدر مسائل حاد در ذهن داشت که پرداختن به این یکی را برای خواندگانش اساسی نمی‌دانست. هم این قدر می‌توان گفت که قانون محاسبات و ماده تبدیل تقویم بی توجه به لزوم مستشاران فرنگی و حضور هیات شوستر در ایران نبوده است.

البته تقی‌زاده در این مورد به نکته مهمی اشاره دارد. در مقاله ای که به اختصار تاریخ تقویم‌های رایج را برشمرده است، متذکر شده که:

در طی قرن کنونی (یعنی قرن بیستم) این حسابهای زمان ... به مرور زمان تغییراتی پیدا کرده که از آن جمله استعمال سال شمسی است در دوایر گمرکات و به تدریج در مالیه از حدود سال ۱۳۱۸ قمری (برابر با ۱۹۰۱) به این طرف پس از تصدی بلژیکیها به اداره گمرک. این سال را با دوازده ماه شمسی به اسامی بروج دوازده گانه معمول داشتند و به تدریج در دوایر دولتی و رسمی و مخصوصاً مالی و حتی مجلس شورای ملی در وضع قوانین و غیره رواج گرفت و تا سال ۱۳۰۴ شمسی هجری (مطابق با سال ۱۳۴۳ هجری قمری) که قانون جدید استعمال تاریخ و سال شمسی و ماه‌های شمسی با اسامی ایرانی از فروردین

«اولتیماتم» دادند، سبب تعطیل مجلس مشروطه و اشغال ولایات شمالی ایران شد که همچنان تا سال ۱۹۱۹ ادامه یافت. این واکنش پرخاش جویانه دولت روسیه تزاری، و اندکی پس از آن دولت انگلستان، بیش از هر چیز ناشی از نگرانی‌های سلطه‌جویانه این قدرت‌های زمانه بود که هر کوششی از جانب مجلس در جهت منافع ایران، و کلاً هرگونه استقلال رای ایرانیان را، مخالف منافع استعماری خود می‌دانستند و از هیچ کوششی برای نفی و ابطال آن دریغ نمی‌ورزیدند. مخالفت شدید با اقدام مجلس دوم برای استخدام ویلیام مورگان شوستر (William Morgan Shuster) که در فوریه ۱۹۱۱ بدون آگاهی و موافقت دو قدرت همسایه انجام شد، نمونه بسیار روشنی از این لجام گسیختگی جهان‌جویانه قدرت‌های همسایه بود. این رفتار پر تبختر و فضولی بی‌آزم استعماری از صدر تا ذیل، یعنی از شخص تزار و وزرای او و از مقام رئیس‌الوزرای انگلستان تا سطح وزرای مختار و کنسول‌های دولتین و دست‌نشانگان آنان و دیگر ماموران فرنگی در استخدام دولت ایران و تا سطح امرا و افسران جزء و حتی افراد مادون قشون اشغالی روس، محسوس و مشهود بود و ایرانیان درمانده و بدبخت در هر محل و موقعی از آن بی نصیب نمی‌ماندند.

قانون محاسبات درست در زمانی طرح و تصویب شد که مجلس همسوی با اصلاحات دولتی و در جهت بهبود بنیه بسیار ضعیف مالی ایران در صدد برآمد که از مشاورین فرنگی استمداد جوید. پس از آن که دو بار کوشش مجلس برای استخدام مستشار فرنگی از جانب دولتین همسایه نفی شد، بالاخره به وسیله وزیر مختار ایران در ایالات متحده، علی قلی خان نبیل‌الدوله ضرابی کاشانی، شوستر در ماه فوریه به عنوان «خزانه دار گل» به استخدام دولت ایران درآمد. نبیل‌الدوله نیز چون وحید الملک از خاندانی سرشناس از کاشان بود و امکان دارد که آشنائی نیز بین این دو بوده است. افزون بر این قانون محاسبات در ۲۲ فوریه ۱۹۱۱ درست هم زمان با استخدام شوستر مطرح شد و هنگامی در نوامبر همان سال به

آمد قید شده است و از مجلس میگذرد و اگر برای عموم است بنده این را لازم نمیدانم برای اینکه اجرا نمی‌شود.» در پایان رئیس مجلس، صادق خان مستشار الدوله، اعلام کرد که «هر کس این طرح را قابل توجه می‌داند قیام نماید» و چون اغلب نمایندگان از جا برنخاستند، طرح رد شد. هم وحید الملک و هم تقی‌زاده در باره مشکل همگانی کردن تقویم جدید سخن گفتند و حتی در این مطلب تقی‌زاده بیشتر خواهان رعایت احتیاط بود. این امر به ویژه در باره تقی‌زاده جای شگفتی ست زیرا او در سراسر زندگی سیاسی و علمی اش مُبَلِّغ و مدافع تقویم خورشیدی بود. شاید در وحله اول این امر را باید ناشی از هراس او از مخالفت فقها و وابستگان ایشان با رسمی کردن تقویم جدید خورشیدی دانست که اگرچه مبداء آن هجرت بود اما اساساً ترتیب ماه و سال رایج در تقویم شیعه را دگرگون می‌ساخت. از نظر فقهای شیعه این تهدید بسیار بزرگی برای همه دستگاه شرع اسلام و تمامی مناسک و آداب شرعی وابسته به تقویم قمری بود که در راس آن فرهنگ سوگواری شیعه جای داشت. تقویم جدید برجی شمسی اگر این سرمایه کیش‌دارانه ارباب عنائم را کاملاً به فراموشی نمی‌سپرد، حداقل آنرا کمرنگ می‌کرد. در واقع رسمی کردن این تقویم خورشیدی در دیده اهل شرع ناقض آن اطمینانی بود که مشروطه‌خواهان و مجلس از آغاز کار بارها به ایشان داده بودند. طرح عرفی کردن (secularization) مشروطه، چنان که مشروطه‌خواهان برای آسایش خاطر فقها وعده داده بودند، صرفاً شامل انضباط قانونی در امور دولتی بود و اساساً نمی‌خواست در امور شرعی جامعه شیعه، یعنی در حیطه نفوذ علمای شرع دخالت کند. اما اعدام شیخ فضل الله نوری پس از فتح تهران و تشکیل کمیته موقت، برغم همه تمهیداتی که وحید الملک و دیگران برای موجه ساختن این اعدام انقلابی فراهم آوردند، در نظر ارباب شرع زنگ خطر بزرگی برای به حاشیه راندن ایشان و تضعیف نظام شرعی پُر دامنه‌ای بود که اینان حد اقل هزار سالی را صرف ساختن و پرداختن آن کرده بودند و همه مشروعیت آنان را به خطر می‌انداخت. در این راه چندان هم بی راه نمی‌رفتند زیرا سیر تحول مشروطه و پسامشروطه

تا اسفند به ترتیب معمول حالیه که فعلاً در دوایر رسمی معمول است، جاری بود.<sup>۹</sup>

اما تقی‌زاده این پرسش مهم را بی پاسخ گذاشته که چگونه مامورین بلژیکی، به ریاست ژوزف نوز، از وجود چنین تقویم شمسی برجی آگاه بوده و آن را به کار گرفته‌اند. احتمال قریب به یقین آن است که نجم الدوله ایشان را از وجود این تقویم، که چند سالی پیش در اواخر دوره ناصری آن را تدوین و طبع کرده بود (چنان که گذشت)، مطلع ساخته است.

در هنگام اولین شور در مجلس دوم درباره طرح جایگزینی تقویم برجی شمسی بجای تقویم قمری نه تنها می‌توان آشنائی ضمنی وکلا را از رواج نسبی این تقویم در دوائر دولتی دریافت، بلکه نگرانی ایشان از امکان مقاومت عمومی در اجرای تقویم جدید شمسی نیز محسوس است. بنا بر مشروح مذاکرات جلسه ۸۲ مجلس دوم در روز پنج‌شنبه دهم شهر ربیع‌الثانی ۱۳۲۸ (برابر با ۲۱ آپریل ۱۹۱۰) تقریباً همه وکلا در این امر متفق بودند که چون تبدیل تقویم در قانون محاسبات (که قرار بود به زودی به مجلس ارائه شود) مندرج است، در حال حاضر لزومی برای تصویب قانون جدیدی در این باره نیست. نظر کمیسیون مبتکرات مجلس هم در مورد این طرح که از جانب وحید الملک ارائه شده بود، این امر را تأیید می‌کرد. چنانکه در آغاز مشروح مذاکرات آمده است: «راپورت کمیسیون مبتکرات در خصوص طرح آقای وحید الملک راجع به تغییر تاریخ از قمری به شمسی قرائت شد. کمیسیون آن طرح را قابل توجه دانسته ولی در جریان آن فیما بین عموم، به واسطه تصادف اشکالات، اجرای فعلی آن را صلاح ندانسته [و] تصویب کرده بود که فعلاً در دوائر دولتی اجرا شود.» اظهارات وکلاء در صحن مجلس وجود این «اشکالات» مذکور در راپرت کمیسیون را تأیید می‌کرد.

جریان این مذاکرات تقی‌زاده را واداشت که بگوید: «مطلب بنده را آقای میرزا اسدالله خان فرمودند. این قانون اگر راجع به ادارات دولتی است که در قانون محاسبات که به مجلس خواهد

را توصیه کرده بود. بنا بر ماده چهارم این قانون محاسبات عمومی، که بالاخره به تصویب رسید، «مقیاس زمان بعد از این در محاسبات دولتی سال‌های شمسی و ماه‌های شمسی (نام بروج فلکی)» بود.<sup>۱۱</sup>

کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ خورشیدی (۲۶ فوریه ۱۹۲۱) و ظهور رضا خان سردار سپه، مرد قدرتمند ایران، زمینه را بیش از پیش در چهار سال بعد برای یکسره کردن کار گاهشماری خورشیدی هموار ساخت. هر چه بیشتر آمال سیاسی مشروطه به حاشیه رانده شد، راه برای پیشبرد اصلاحات نهادی، به ویژه برای توان بخشیدن به پیکر ناتوان دولت، گشوده‌تر شد. بیشتر دست پروردگان انقلاب مشروطه، از جمله تقی‌زاده و همراهانش، خواهی نخواهی اجرای اصلاحات دولت مدار را پذیرفتند. هدفهائی چون مرکزیت یافتن دولت، بازسازی نظام مالی، نظام آموزش ملی، ارتش یک پارچه، ارتباطات جدید، بازسازی نظام قضائی و اشاعه یک فرهنگ ملی مبتنی بر تداوم تاریخی، حتی به بهای از دست دادن آزادی‌های مدنی و آرزوهای بر باد رفته عصر مشروطه، برتری یافت. آنان نیز که این داد و ستد را پذیرا نبودند یا جان باختند و یا با ارباب و تهدید بجای خود نشستند.

تحقق بخشیدن به این خواست‌های نهادین در جهت قوام دولتی زورمند و زبردست بیش از پیش نیاز به معیارهای یکدست و خرد مدار برای سنجش زمان، مکان، مسافت، وجه رایج، و اوزان و مقادیر بود. دولت متجدد حال به زبان فارسی و حساب و کتاب آسان آموز، جامه و ظاهر یک دست فرنگی ماب و شهروندان دست آموخته، وقت شناس و مطیع و مرعوب مافوق نیاز داشت تا چرخ اوامر و نواهی دولت آمرانه و دستگاه گسترده دیوان اش را بگرداند. در این راه ترویج یک زمان سنجی یکسان و دقیق در ردای تقویم هجری شمسی ضروری می‌نمود؛ تقویمی که نزدیک به پنجاه سال از پیدایش آن در اواخر دوران ناصری می‌گذشت و خود فصل نویی از یک دل مشغولی هزار ساله با مسئله زمان آگاهی ایرانی بود. این که مبدا این تقویم هجرت پیامبر اسلام، و نه

به خوبی شاهد این عقب نشینی اهل شرع و در مقابل پیشروی جریان عرفی سازی همه نهادهای اجتماعی و فرهنگی بود که بالاخره هم زمان با جلوس رضا شاه شکل نهائی گرفت.

اما تا آنجا که به تقی‌زاده مربوط می‌شد، رعایت احتیاط در ماه‌های آینده به سبب قضیه ترور سید عبدالله بهبهانی در ۱۵ جولای ۱۹۱۰ به دست تروریست‌های ماجراجویی چون حیدر خان عموغلی و همراهانش که گویا با پشتیبانی تقی‌زاده انجام گرفت، او را بیشتر به وخامت این رویاروی بین شرع و عرف آگاه ساخت. به دنبال آن تکفیر تقی‌زاده به فتوای علمای اعلام در نجف منجر به فرار او از تهران به تبریز و سپس به استانبول شد. این جریانات برغم همه پایبندی او به برقراری یک جامعه قانونمند، متجدد و خرد بنیان، و هم چنین دلپستگی‌های تقی‌زاده به نجوم و تقویم، او را از پافشاری در طرح تبدیل تقویم خورشیدی اندکی دور کرد. اما دوباره پس از عزیمت به اروپا و به ویژه در دوران اقامت در برلین و انتشار نشریه کوه ما شاهد بازگشت به مسئله تبدیل تقویم هستیم (چنان که بیاید).<sup>۱۰</sup>

این اوضاع پر تنش، که در عین درگیری با دولتمن همسایه در قضیه شوستر پیش آمد، گویا مسئولیت نهائی کردن طرح تقویم را بیشتر به دوش وحید الملک و نمایندگان هم مسلک او انداخت. شگفتا که او با وجود عضویت در کمیته موقت و انفاذ حکم اعدام فضل الله نوری، تا آنجا که می‌دانیم چندان در معرض سرزنش مخالفین مشروطه، و تقریباً تمامی دستگاه فقها که طرفدار نوری بودند، قرار نگرفت. شاید یک دلیل تعلق او به خاندان بزرگ و متنفذ شیبانی بود و شاید دلایل دیگری هم در میان بود که از آنان بی‌خبریم. با این حال در ۲۱ عقرب/ آبان سال ۱۲۹۰ خورشیدی برابر ۱۳ نوامبر سال ۱۹۱۱ هنگامی که قانون محاسبات به تصویب رسید، وحید الملک نقش عمده ای نداشت. مشروح مذاکرات جلسه ۱۷۴ مجلس حاکی از آن بود که حسن مستوفی الممالک، وزیر مالیه دولت وقت، نظر کمیسیون مجلس را مبنی بر بکار بردن نام‌های ایرانی در تقویم جدید شمسی نادیده انگاشته و همان نام‌های بروج



تقویم پیش دستی کرده و جزوهای از تقویم خورشیدی تازه با نام ماه‌های ایرانی را چاپ کرده و در میان وکلا پخش کرده بود. برخی از وکلای اهل شرع، معمم یا فکلی، گویا از این که این زردشتی با نفوذ چنین ابتکاری به خرج داده بود تا کار ایرانی ساختن تقویم را به نحو دلخواه به پایان آورد، در دل ناراضی بودند. اما جو حاکم بر مجلس و فضای سیاسی ایران در آستانه جلوس رضا شاه بر اریکه سلطنت و بالا گرفتن گرایش‌های ایران دوستی زردشتی جایی برای اعتراض علنی، حتی برای رهبران برجسته مشروطیت چون تقی‌زاده، باقی نمی گذاشت. سایه حکومت آمرانه رضا خانی، که حال در آستانه سلطنت رضاشاهی بود، در سال‌های پیشین تئو چند از وکلای مجلس را از ارباب و تهدید و ترور بی نصیب نگذارده بود.

قبول عام تقویم هجری شمسی در دوران پهلوی، علی‌رغم معدودی مخالفت‌ها و مقاومت‌ها در حوزه‌های مذهبی، نشانه موفقیت ابتکاری بود که در مجلس دوم و سپس در مجلس چهارم از پیوند میان مبدا هجری و سالشمار خورشیدی بدست آمد. حتی کوشش دولت محمد رضا شاه در ۱۳۵۵ برای رسمی کردن تقویم شاهنشاهی و تبدیل مبدا آن تقویم به جلوس کورش هخامنشی در ۵۵۹ قبل از میلاد مسیح نیز با شکست کامل مواجه شد. فکر تقویم شاهنشاهی از زمان جشن‌های ۲۵۰۰ ساله در ۱۳۵۰ در میان بود اما آنگاه عزم شاه راسخ تر شد که سیاست‌های فرهنگی دولت پهلوی بیش از پیش بر بزرگداشت ایران باستان متمرکز شد و دوران پهلوی به عنوان عصر بازسازی آن گذشته باستانی جلوه داده شد. حذف هجرت محمدی نشانه کم‌رنگ کردن اسلام در روایت تاریخ ایران بود و انتخاب جلوس کورش بازگشتی به سنت قدیم گاهشماری ایرانی بود که در واقع به نحوی نمادین شکوه سلطنت آریامه‌ری را بازتاب می‌داد. اما از همان آغاز صداهای مخالفت با تقویم جدید طنین انداز بود و بزودی در مقدمه انقلاب ۱۳۵۷ به یکی از موارد ناراضی‌های مردمی افزوده شد. شگفت آن که جعفر شریف امامی، نخست وزیر دولت ناپایدار آشتی که در شهریور ۱۳۵۷ الغای

جلوس شاهی بر تخت سلطنت بود، خود نشانه یک سازش نهادین، و شاید غیر قابل اجتناب، بین حافظه باستانی از یک سو و اعتقادات اسلامی از سوی دیگر در جامعه ایران بود. دوگانگی‌ای که نه می‌توانست یاد آن گذشته دیرین را و نه آموزه‌های مذهبی را از خاطر بزدايد. این سازش تاریخی در جهان اسلام یگانه بود؛ تقویمی که وظیفه اش صرفاً وقت نگهداری نبود بلکه می‌خواست برای هویت تاریخی ایران، چه آگاهانه و یا ناخودآگاهانه، مکان و مامنی در خور، در بستر زمان بگسترده.

اجلاس ۱۴۸ مجلس شورای ملی در ۱۱ فروردین ۱۳۰۴ خورشیدی برابر با ۳۱ مارس ۱۹۲۵ به ریاست میرزا حسین مومتن‌الملک به طرح پیشنهادی کمیسیون معارف مجلس در باره تبدیل نام ماه‌های تقویم برجی به نام‌های ایرانی پرداخت. بنا بر ماده اول «از نوروز ۱۳۰۴ تاریخ رسمی سالانه مملکت بترتیب ذیل معمول [می] گردید و دولت مکلف بود که [آن را] در تمام دوائر دولتی اجراء نماید.» بنا بر ماده دوم «مبدا تاریخ سال هجرت حضرت خاتم النبیین محمد ابن عبدالله صلوات الله علیه از مکه معظمه بمدینه طیبه» قرار گرفت. «آغاز سال روز اول بهار و دوازده ماه سال شمسی حقیقی همان ماه‌های ایرانی بود» که پیشتر در تقویم جلالی آمده بود. در طی مذاکرات نسبتاً مفصلی که میان موافقین و مخالفین در گرفت جز یکی دو تن از ملایان چون امین‌الشریعه و سلطان العلماء، کسی در رسمیت یافتن تقویم شمسی کشوری مخالفتی نداشت. حتی سلطان العلماء نیز جز اینکه با مطرح شدن این قانون مخالف است، چیزی نگفت. حتی اختیار نام‌های زردشتی ایرانی نیز مخالفت چندانی بر نیانگیخت و تنها یکی دو تن نام‌های بروج را بر نام‌های ایرانی مرجح می‌دانستند اما ایشان نیز در برابر استهزای موافقین طرح که نامیدن ماه‌ها را به نام حیواناتی چون بره (حمل) و گاو (ثور) و شیر (اسد) و عقرب و خرچنگ (سرطان) مضحک می‌دانستند، به ناچار ساکت شدند.

افزون بر این ارباب کیخسرو شاه‌رخ، که علاوه بر نمایندگی زردشتیان ریاست چاپخانه مجلس را نیز بر عهده داشت، حتی پیش از تصویب قانون



تقویم شاهنشاهی را اعلام کرد، همان دولتمداری بود که در اسفند ۱۳۵۴ ریاست جلسه مشترک مجلسین را برای تصویب قانون تقویم شاهنشاهی به عهده داشت.

۴

### چالش‌های پس از انقلاب ۱۳۵۷

شکست تجربه تقویم شاهنشاهی آنقدر در حافظه ملی ایران دوام یافت که در سال‌های پس از انقلاب ۱۳۵۷ و گشت به سوی یک گفت‌وگو مستولی اسلامی نیز نتوانست دوام تقویم هجری شمسی را به نحو جدی مورد چالش قرار دهد. اگر چه برخی از روحانیون سنت گرا، از جمله روح الله خمینی، در اوائل انقلاب در بیانیه‌هایشان سال هجری قمری را بکار می‌گرفتند و یا تقویم هجری شمسی را پس از تقویم قمری می‌آوردند، با این حال تقویم خورشیدی هم چنان با برجا ماندن عناصر اساسی هویت گهشماری ایرانی، بویژه جشن نوروز و مراسم همراه با نوروز، از جانب روحانیون یا نادیده انگاشته شد و یا در معرض حملات کینه‌توزانه اهل شرع باقی ماند. البته این کوشش‌های آشکار و پنهان برای کم رنگ کردن یا محو یادگار نوروزی، و آن چه که با این جشن ملی پیوند یافته بود، نتوانست خدشه جدی بر حافظه جمعی ایرانیان وارد آورد و بزرگداشت نوروز را از خاطرها بزدايد. بر عکس هر قدر که بر شدت این حملات افزوده شد، بی‌اعتباری مبلغان آن بیشتر هویدا شد. اما نباید خطر توسعه این ایران‌ستیزی حکومت مدار را در دراز مدت حد اقل در بخش خرافه‌آلوده از جامعه دو پاره ایران نادیده انگاشت.

از جمله سردمداران بنام این نوروز ستیزی یکی نیز محمد محسن طهرانی، فقیه طرفدار ولایت فقیه و از دشمنان سرسخت هویت ایرانی ست، که سوای گفته‌های منبری و ویدیوئی‌اش کتابی نیز با عنوان *نوروز در جاهلیت و اسلام: تحقیقی پیرامون نوروز و آداب آن در قبل و بعد از اسلام* در ۳۲۶ صفحه مرتکب شده است.<sup>۱۲</sup> این کتاب نه تنها آئینه روشنی از انکار هویت ایرانی و کینه مولف از ایرانیانی است که این خاطره جمعی را در

طی قرن‌ها زنده نگاه داشته‌اند، بلکه بازتابی از واژه‌ها و از به حاشیه رانده شدن اعتقادات شیعی و کسادی بازار او و میدان و همکاران اوست. خواننده به خوبی در فصل‌های کتاب پابندی طهرانی را به احادیث و روایات صدر اسلام و ائمه شیعه، حتی سخیف‌ترین و جعلی‌ترین آنان را، تواند دید. اما قالب پژوهشی این کتاب با ذکر منابع در پانویس‌ها و سازمان نسبتاً منطقی آن، که متفاوت با روال درهم ریخته و باصطلاح «آخوندی‌ست»، ظاهر مزینی به آن بخشیده است.

اما در پس این ظاهر، مشکل اساسی کتاب بیش از هر چیز ناشی از تضادی بارز در بنیان فکری مولف است. وی در سراسر کتاب خود آئین نوروزی، و حتی سابقه اساطیری آن را (مثلاً در داستان جمشید در *شاهنامه*)، با نوعی خردنمائی کاذب اثباتی (pseudo-positivist)، که ارمغان مدرنیسم ساده‌انگارانه دستار بر سران امروز است، یکسره «دروغین» و عقلاً بارو نکردنی و از نظر «تاریخی» باطل می‌داند. اما از سوی دیگر به هیچ عنوان حاضر نیست همین معیار باصطلاح خردورزانه خود را به اقیانوسی از احادیث و روایات ساختگی شیعی بسط دهد که ساخته و پرداخته هزار و سیصد سال دروغ پردازی رُوات و محدثین هم مسلک اوست؛ احادیث و روایات و اخباری که صحت اکثر قریب به اتفاق آنان حتی با معیارهای قراضه محدثین شیعه نیز مردود است. نه می‌توان منشأ تاریخی این احادیث را یافت (که غالباً در تخیل مندرس اهل مدرسه از عدم به وجود آمده‌اند) و نه صحت اسناد سلسله‌های از من درآوردی آن روات را به «اثبات» رسانید، سلسله‌هایی که تنها با سریش تزویر به هم چسبانیده شده‌اند. اما هنوز نیز در زمانه ما می‌توان این داستانهای بی‌ماخذ را، که حتی جذابیت قصه‌های عوامانه را ندارند، با میخ طویله اعتقاد به گردن مقلدان استوار ساخت. البته اگر این علامه‌های جامع الاطراف پشت به کتابخانه‌هایی بنشینند که گوش تا گوش و طبقه روی طبقه به کتب زربین عنوان مزین باشد، چنانکه این روزها این نوع کتابخانه‌نمائی وارداتی از سلفیه سعودی و

پسر دارد، مولف از دل‌بستگی دیگران به نوروز، که آن را آئین عصر جاهلیت می‌داند، در «اعجاب» است. پدر، محمد حسین حسینی طهرانی، که نویسنده همواره از او بنام «علامه طهرانی» یاد می‌کند، در موارد متعدد فرزندش را از برگزاری نوروز بازداشته و از جمله در یکی از کتب‌اش در باره عید غدیر خم آورده است که «این عید باید جای عید متعارف نوروز را که از سنت‌های جاهلی ایرانیان است بگیرد و مردم باید از سنن جاهلیت و آداب پیش از اسلام دست بردارند و جمیع شئون خود را در آداب و فرهنگ و روابط اجتماعی و شخصی بر اساس امضاء و رضایت شارع مقدس قرار دهند.»<sup>۱۲</sup>

البته در کوچک شماری و ستیز با نوروز نویسنده همان آرزوی پدر را فرا راه خویش دارد. در باصطلاح گزارشی که از ریشه‌های آئین نوروزی بدست می‌دهد، مولف از جمله می‌افزاید: «ورود این عادات و پذیرش نوروز به عنوان روز شادی و مسرت از ناحیه ایران و توسط بعضی از زمام‌داران و حکام بنی امیه و به واسطه تسلط آل برامکه بر زمام امور مسلمین در دوران بنی عباس بوده است، و مسلمین در این قضیه بدون توجه به محتوای پوچ و توهمی آن و بدون دقت در کیفیت برگزاری رسوم و انطباق آن با موازین عقلی و شرعی، بدان پرداخته و آنرا در میان خود جاری و ساری ساختند.»<sup>۱۳</sup> بدنبال این تفسیر تاریخی، نویسنده صفحات فراوانی را به مسائل نا مربوط و افاضات اخلاقی پرداخته است، آن‌گاه در صدد بر آمده که نه تنها نوروز را به عنوان آئینی باستانی مردود شمارد، بلکه اصولاً حلول نوروز را در ابتدای بهار امری بی ارزش دانسته و بقول خودش آن را مخالف با عقل و شرع بداند و آن را آئین بیهوده ستایش طبیعت و گل و سبزه بداند. سپس نقل قولی از نهج البلاغه منسوب به علی ابن ابی طالب آورده است که به روشنی موید حفظ سنت‌های پیشین مردمان سرزمین‌های زیر سلطه اسلامی و کاملاً ناقض گفته‌های کینه توزانه خود اوست:

ای مالک! آئین و مرام صالحی را که پیشینیان این امت بدان عمل می‌نموده اند

الازهر قاهره به حوزه علمیه نیز سرایت کرده است، ارشاد از راه «فن‌آوری» یوتیوبی، که ساخته «شیطان بزرگ» است، نافذتر به چشم و گوش مومنان خواهد رسید.

با این حال محمد محسن طهرانی در یک زمینه توانسته خدمتی شایان به عرصه امکان آورد و آن ابطال همه آن روایاتی است که در طی قرون کوشیده اند آئین نوروزی را به ضرب روایات و اخبار مشکوک، مشروعیت اسلامی بخشند. از شیخ محمد ابن حسن طوسی، محدث مشهور قرن پنجم قمری، و ابن فحد جلی در قرن نهم گرفته تا محمد باقر مجلسی، شیخ محمد حسن نجفی (صاحب جواهر)، فقیه بنام قرن سیزدهم قمری، تا شیخ عباس قمی در قرن چهاردهم از تیغ انتقاد طهرانی برکنار نمانده‌اند. مولف اینان را یا بواسطه پذیرفتن احادیث ضعیف یا جعلی در باره تقدس نوروز، مثلاً مرادف بودن آن با عید غدیر خم، نکوهش کرده یا خطا در محاسبه نوروز (که مشکلی رایج پیش از برقراری تقویم جلالی بود) شایان مذمت دانسته است. بهر حال ایشان را کلاً بخاطر ابراز نظر مساعد یا حتی مدارا در باره آئینی که به زعم او یادگار دوران «جاهلیت» و «آئین مجوس» است، خطاکار دانسته است.

این دیدگاه «زاهدانه» دربارہ نوروز، که بی‌شباهت به تنگ‌نظری‌های «پاک دینان» (Puritans) قرن هفدهم اروپا و آمریکا نیست، بیش از هر چیز زائیده هراس ژرف مولف و نظایر او از عوارض نوینگانی در قرون اخیر است. پایداری در نگاه‌داشت یادگارهای پیشا اسلامی، که هویت ایرانی را در دوران جدید قوام بخشیده است، بیشتر به این دلواپسی ارباب شرع افزوده است. هراسی در ذات فرهنگ شریعت مدار که اساس اش بر نهی و طرد «مُنکرات» است.

نوروز ستیزی نویسنده گویا پیوندی با کودکی او نیز دارد. خصومت پدر با برپائی نوروز در خانه و نهی او از پوشیدن جامه نو، چنان که خود گفته است، او را در دبستان در برابر دیگر شاگردان شرمگین می‌ساخته. شاید به همین سبب نیز بجای مواجهه با نهی پدر، که جایگاه خدایگانی در ذهن

شرعی پایدار مانده است، بسی نگران و نالان است و بی‌پرده می‌کوشد که تیغ خودکامگی شرعی را بر پیکر این وجه بارز هویت ایرانی فرود آورد. یک صد صفحه در فصل سوم کتاب مصروف به همین وظیفه شرعی شده است.

نویسنده پس از مذمت فراوان از آئین نوروز و نکوهش مردمان بخاطر حفظ آن، در فصل پایانی بار دیگر بزرگداشت سوگواری‌ها و اعیاد شیعه را، چون پانزدهم ماه شعبان که سالروز تولد امام غایب است، را بجای برگزاری نوروز تجویز می‌کند.

هر حادثه و روشی که به نحوی بتواند قومیت و ملیت را در قبال محوریت و مرکزیت توحید و یک‌رنگی و برابری و وحدت اقوام و ملل به وجود بیاورد و مطرح سازد، از نظر ادیان الهی و خصوصاً دین اسلام مطرود و مذموم است و شریعت الهی با آن معارضه و مقابله خواهد نمود.

آن‌گاه از این هم فراتر رفته و در جهاد با مظاهر فرهنگی ایران، فردوسی را نیز از آماج حملات خود بی‌نصیب نگذاشته است:

فردوسی با سرودن این شاهنامه چه تاجی بر سر ما ایرانیان زده است؟ سی سال از عمر خود را صرف سرودن خوشگذرانی‌های رستم و زال و افراسیاب و سودابه و غیره و جنگ‌ها و لشکرکشی‌ها و خون‌ریزی‌ها و عیاشی‌های پادشهان و زر و زور مداران کرد، برای چه و به چه منظور و دستاوردی؟

بسی رنج بردم در این سال سی / عجم زنده کردم بدین پارسی

سرودن این اشعار چه دردی از دردهای این ملک و ملت دوا نمود و چه تاثیری در ارتقای فرهنگ و اخلاق این مردم به جای گذارد؟ و شما چند نفر سراغ دارید که این شاهنامه را از اول تا به آخر خوانده باشد؟

و موجب ائتلاف و محبت بین آنان می‌گردید و صلاح رعیت بر آن استوار بود، نقض منما و گسسته مساز. و از برقراری مرام و آئینی که به یکی از این فرهنگ‌ها و سنت‌ها آسیب می‌رساند پرهیز که در این صورت مزد و پاداش مخصوص کسانی است که این فرهنگ‌ها را بپا داشتند و ننگ و وبال آن از آن تو خواهد بود که باعث گسیختگی و نقض آنها شدی.

اما واکنش مولف در مقابل این پذیرش آشکار، هم چنان انکار و طرد آئین باستانی است:

حال باید دید که در این سنت که عید قرار دادن روز اول سال، که تحویل شمس به برج حمل می‌باشد، چه مقصد و غرض عقلایی و فطری و شرعی وجود دارد که شارع مقدس حکم به انعقاد و تشکیل آن داده باشد. ما هر چه به حکم و ضمیر خود مراجعه کردیم هیچ توجیهی برای احیاء این سنت نیافتیم زیرا در مراجعه به عقل و فطرت مسائل جانبی و قیود اجتماعی و تاریخی و جغرافیائی باید به کناری نهاده شوند و بدون ملاحظه آنها به اصل و اساس یک سنت و روس توجه و تأمل نمود.<sup>۱۵</sup>

شایان توجه است که طهرانی واژه سنه را در نهج البلاغه (و دیگر جاها) در زبان فارسی به فرهنگ ترجمه کرده است که نمونه ای از رسوخ یک مفهوم جدید انسان شناسانه در زبان مجتهدی بسیار محافظه‌کار در زمانه ماست. البته در نزد او دامنه این فرهنگ از مرز بهره‌وری فرصت جویانه فرا تر نمی رود زیرا به گفته خودش «متون روایی و احادیث معصومین شیعه» بخشی اساسی از «فرهنگ» مشروع ایران است اما آئین‌های باستانی چون نوروز چون با ترازی «عقل و فطرت» او سنجیده شده از زمره «خرافه» و باورهای «جاهلیت» شمرده شده است. بی تردید او و بسیاری از هم‌فکران و مقلدین‌اش، از این که سنتی ایرانی قرن‌ها مستقل از طاعات و عبادات

سالانه سیصد امامزاده به امامزاده‌های آن افزوده شده!، تعجبی ندارد که یکی از اقلام مهم [در] مناسبت‌های تقویم رسمی آن تولد و وفات امام زادگان باشد، علاوه بر تولد و وفات ائمه، آن هم به چند روایت ولو ضعیف.

نویسنده سپس هفده مورد را بر شمرده است که اخیراً بر تولد و وفات چهارده معصوم به تقویم رسمی کشوری افزوده شده است. از جمله «سالروز ازدواج حضرت علی (ع) و حضرت فاطمه زهرا (س)» و روز «بزرگداشت حضرت صالح بن موسی کاظم». سپس ۱۷ مناسبت انقلابی دیگر چون «سالروز افتتاح حساب ۱۰۰ امام»، «سالروز تاسیس سازمان تبلیغات اسلامی»، «سالروز تسخیر لانه جاسوسی آمریکا به دست دانشجویان پیرو خط امام» و «سالروز عملیات مرصاد» را بر شمرده است. وی هم چنین پنج نمونه در میان بسیاری مناسبت‌های ویژه را یاد آور شده که از جمله آنان «روز سربازان گمنام امام زمان» است که چیزی جز «روز بزرگداشت مامورین مخفی وزارت اطلاعات (یا مامورین دستگاه امنیت سپاه پاسداران)» نیست. «روز بصیرت و میثاق امت با ولایت» نیز چیزی جز «روز بزرگداشت راه‌پیمائی حکومتی در محکومیت جنبش سبز» نیست. و این همه البته سوی روزهای متعددی ست که شورای فرهنگ عمومی کشور به یادبود اعدام یا کشته شدن بسیاری از تروریست‌های سازمان فدائیان اسلام اختصاص داده است.<sup>۱۷</sup>

کوشش‌های جمهوری اسلامی و عوامل وابسته یا نیمه وابسته در درون حکومت برای گسترش ایام کاملاً ساختگی سوگواری و گاهی اعیاد ساختگی و یا یادبود شهداء متاخر هم چنان تا به امروز مداومت یافته است. شاید بتوان گفت که پی‌بردن عناصر محافظه کار از قماش طهرانی به عدم امکان بازگرداندن تقویم هجری قمری و در مقابل مشاهده پایبندی اکثریت قاطع جامعه ایران از هر طبقه و قومیت و زادگاه به آئین نوروزی و دیگر مناسبت‌های ملی در تقویم خورشیدی ایران،

و یا اگر خواننده باشد به فرهنگ و معنویت و انسانیت او کمک کرده باشد؟ حال این کتاب را در مقابل کتاب وحی الهی بگذاریم و ببینیم که آیا شمه‌ای از آن تخیلات و اوهام و قومیت‌گرایی و نژادپرستی در آن یافت می‌شود؟<sup>۱۶</sup>

گویا هزار سال پیش تهمت رافضی بودن بر بیکر شاعر طوس کافی نبود که حال این مجتهد شیعه نیز می‌بایست ریشی جنبانیده و ناسزائی به جانب او روانه سازد.

این ستیز با نوروز و با بقای یاد‌های باستانی ایران و اصولاً با شادی و سرخوشی در زمانه ما منحصر به طهرانی نیست. نه تنها روح الله خمینی، مرتضی مطهری و علی خامنه‌ای قائل به محدودیت‌های فراوانی در برگزاری مراسم نوروزی هستند و همواره کوشیده‌اند تا «موازین اسلامی» را در این آئین دخیل بدانند، بلکه در دهه‌های اخیر گسترش دامنه نوروز ستیزی را می‌توان در مخالفت علنی ملایان قدرتمندی چون ناصر مکارم شیرازی و احمد خاتمی دید. نمونه‌های متعددی از ماتم‌ستائی را می‌توان در افزایش روزهای سوگواری در تقویم رسمی ایران، در افزایش و بالاش بی‌سابقه لشکری از مذاحان و قاریان و روضه‌خوانان و مصیبت‌گویان، در حمایت آشکار و نهان مقامات و نهادهای دولتی از شهادت‌پروری در پوسترها و نقاشی‌های عظیم دیواری در هر کوی و بازار، در راه‌پیمائی اربعین، دهه فاطمیه و نظایر آن، و در صرف هزینه‌های عظیم در تحقق این هدف‌ها دید. از جمله در بررسی کوتاهی از گسترش دامنه یادبودهای شیعی و انقلابی محسن کدیور در یادداشتی با عنوان «نگاهی به مناسبت‌های تقویم رسمی ایران» یاد آور شده:

گرامی‌داشت این مناسبت‌ها هیچ دلیل مذهبی ندارد و بزرگ کردن این موارد پیش پا افتاده برخاسته از تفکری عقب افتاده و ظاهر بین [و] بدور از مبانی معتبر مذهبی است. در کشوری که بیش از ده هزار امامزاده دارد و بعد از انقلاب [اسلامی]

وعده برای پذیرائی از میهمانان» تدارک دیده شد.<sup>۱۸</sup>

از جمله دیگر مناسک اختراعی می‌توان از «وفات حضرت ام البنین» و «ورود حضرت معصومه به شهر قم»، و یا مراسم «شیر خوارگان حسینی» و «دهه مُحسنیه» نام برد که اگرچه برخی از آنان ظاهراً مستقل از رژیم برگزار می‌شوند، اما بی‌تردید به نحو مستقیم یا غیر مستقیم از منابع وسیع مالی و پشتیبانی جمهوری اسلامی برخوردارند. «دهه مُحسنیه» شامل گریه و نوحه و سینه زنی و بر سرکوبیدن عزادارن برای مرگ مُحسن، نوزاد مُرده به دنیا آمده فاطمه زهراست که او را بنا به روایات شیعه در ماجرای مزرعه فدک از دست داد. نظیر دهه فاطمیه، دهه محسنیه نیز در دَم خلیفه دوم، عُمر بن خطاب، است و مضمونی سنی ستیز دارد و نمونه ای از این مراسم است که در آغاز از جانب گروه‌های مداحی و سینه زنی با نام گلی «هیئت‌ها» راه اندازی شده و سپس این گروه‌های فشار با حمایت مراجع قم‌نشین و نجف‌نشین جمهوری اسلامی را وادار به پذیرش رسمی این ماتم‌های سست پایه کرده اند.<sup>۱۹</sup>

افزایش تعداد امام زاده‌های دروغین و دیگر «بقاع متبرکه» ساختگی در فضای مسموم مذهبی ایران کار را بدان جا رسانیده است که حتی پاره ای از ناظران وابسته به حکومت نیز از شیادی این سوگ پردازان حرفه ای ابراز انزجار می‌کنند. رقم ناچیز امام زاده‌های تاریخی پراکنده در سراسر ایران، که حتی اصالت آنها نیز مورد سؤال است و خود حاصل جعلیات سده‌های پیشین‌اند، حال بر اساس پاره‌ای گمانه زنی‌ها نزدیک به صد بار افزایش یافته و بنا بر آمار سازمان اوقاف به رقم باور نکردنی هفت هزار و هشت صد رسیده است. باید گفت که هیچ یک از اصحاب مکتب لوی اشتروس و حتی مردم‌شناسان پسامدرن نمی‌توانند این افزایش تصاعدی را به حساب خودجوشی و مردم-ساختگی این «اماکن مقدسه» بگذارند و نقشه کاملاً عمدی و حساب شده مقامات جمهوری اسلامی را در اشاعه چنین فرهنگی نادیده انگارند.

بسیاری از ملایان طرفدار رژیم و دیگر وابستگان مذهبی و گروه‌های تبلیغاتی ذینفع را بر آن داشته است که به راه‌های دیگری برای چیره‌گی بر هویت گاهشماری ایرانی متوسل شوند. بیش از هر چیز ما امروزه شاهد یورش پُر دامنه ای هستیم تا از درون تقویم رسمی خورشیدی را بیش از پیش آغشته به مناسبت‌های به ظاهر شیعی کنند که یکسره ساخته و پرداخته ایادی نظام و از جمله جعلیات روشن و عمدی است. اخیراً گزارشی انتشار یافته که ابعاد تازه ای از این موج تبلیغاتی و مهندسی فرهنگی را آشکار می‌سازد.

فرنوش امیرشاهی در مقاله‌ای در صفحه بی بی سی فارسی در این باره نوشته است که تا «اواسط دهه هشتاد (۱۳۸۰) کمتر کسی اسم پیاده روی اربعین به گوشش خورده بود، اما حالا با حمایت همه جانبه حکومت، چنان در ایران جا افتاده که به یکی از اصلی‌ترین مناسک رسمی بدل شده است.» وی سپس می‌افزاید که بویژه در سه دهه گذشته مناسک و مراسم زیادی به تقویم مذهبی ایران اضافه شده است «تا آنجا که تقریباً روزی بدون مناسبت پیدا نمی‌شود و هیچ زمانی نیست که یکی از شبکه‌های رادیو و تلویزیونی برنامه مذهبی پخش نکند.» افزون بر این برخی سوگواری‌ها شیعی در تقویم ایران «از یک روز خاص به یک دهه تبدیل شده‌اند. مناسبت‌هایی همچون دهه کرامت، دهه امامت، دهه فاطمیه، دهه برائت و دهه صادقیه.» از جمله دیگر «پیاده‌روی‌ها» اختراعی یکی «جاماندگان اربعین» و دیگری «آغاز امامت امام زمان» است که این دومی در سال ۱۳۹۵ با رای نمایندگان مجلس شورای اسلامی به تعطیلات رسمی مذهبی افزوده شد. همچنین است «راهپیمائی غدیر» که نظیر راهپیمائی اربعین در سالهای گذشته با صرف بودجه‌های کلان دولتی برگزار می‌شود. به نوشته خبرگزاری ایرنا، در سال ۱۴۰۱ در تهران مراسمی به نام «مهمونی ۱۰ کیلومتری غدیر» برگزار شد که در آن «بیشتر از ۳۵۰ موبک از هئیت‌های مذهبی و گروه‌های جهادی، ۴۰ مجموعه شهر بازی. ۱۱۰ هزار اسباب بازی و ۱۵۰ گروه سرود» شرکت داشتند و «بیش از دو ملیون غذا و میان

چنین انتسابی، شاید زمینه ای برای ابداع راهپیمائی عید غدیر در رقابت با نوروز و مراسمی نظیر اهدای اسباب بازی به کودکان، فراوانی شیرینی و غذای رایگان و اندک شادمانی و آسایش جمعی است. افزون بر این، نوحه‌خوانی‌های جدید به سبک موسیقی پاپ و رپ کوششی برای ساختن یک فضای موازی سرگرمی است که می‌کوشد در مناسبت‌های ابداعی در تقویم جمهوری اسلامی جوانان بسیجی و دیگر «خودی»‌ها را در زیر پرچم نظام نگاه دارد.

اما این که ابداعات تقویمی و سرگرمی‌های مداحانه تا چه اندازه می‌تواند این بخش از نسل جوان ایران را در زیر عباى ارباب قدرت نگاه دارد و مانع از گسست نسلی و جدائی از بدنه نظام شود، جای تردید است. جنبش مردمی و بسیار گسترده در مهر ماه سال ۱۴۰۱ در اعتراض به حجاب اجباری در صف نخست زنان و مردان جوان و نوجوانی را جای داده است که نظام جمهوری اسلامی را به چالشی سهمگین کشیده اند. بی تردید بخشی از این معترضین خیابانی و دانشجویی همان زنان و مردان جوانی هستند که پدران و مادران‌شان از روی اجبار در برابر سیطره نظام راه مماشات پیموده اند و چه بسا که پدری‌زبان و مادرین‌زبان‌شان از روی اختیار در زمره هواداران انقلاب ۱۳۵۷ بوده‌اند و یا به آینده آن امید داشتند. این گسست نسلی و اعتراض بی‌پرده به پایه‌های سیاسی-فرهنگی نظام حاکم را شاید بتوان قدم دیگری در راه باز پس گرفتن فرهنگ ایرانی دانست که بیش از هزار سال کوشیده است تا زمان-آگاهی خورشیدی و آئین‌های بنیانی چون نوروز را زنده نگاه دارد.

این کوشش‌ها برای انباشتن تقویم کشوری با مناسبت‌های ساختگی البته معطوف به طرح وسیع تری از جانب مقامات وابسته به جمهوری اسلامی است که تقویت و گسترش یک بدنه اجتماعی-فرهنگی «خودی» برای حفظ و بقای نظام در برابر گسترش روز افزون جریانات معترض و ناراضی در جامعه ایران لازم می‌داند. در این راستا حکومت در دهه‌های اخیر کوشیده است راه‌های نوینی برای گسترش یک شبکه تبلیغاتی تدارک ببیند تا بر پایه یک برنامه زمان بندی شده و تقویم مدار، قشر گسترده ای از بسیجی‌ها و دیگر خودی‌ها را در سراسر سال به سوی «هیئت‌های عزاداران» جلب کند. امروزه در ایران قریب هشتاد هزار مداح صاحب گواهی و بیش از نود هزار هیئت مذهبی ثبت شده فعالند، رقمی بسیار بزرگ که ناشی از افزایش حمایت از هیئت‌ها (غالباً در تکیه‌ها) و در ازای کاهش روند و آیند مومنین به مساجد و انجام فرائض مذهبی بدست آمده است. گسترش شبکه هیئت‌های عزاداری و بازار گرم مداحان «ذوب در رهبری» دلیلی آشکار برای گسترش عرصه مناسبت‌های جدید مذهبی در تقویم ایران در برابر تقاضای این بازار است. این بازوی نسبتاً جدید نظام، کاربردهای تازه‌ای دارد که از جمله بزرگداشت ولایت و غلو در شخصیت رهبر، سرکوب معترضان و منتقدین حکومت و کوشش در رقابت با تفنن و تفریح نامذهبی در درون مرز و با رسانه‌های برون مرزیست.<sup>۲۰</sup>

تکیه بر این آخرین جنبه، یعنی افزودن یک ساحت سرگرم کننده نه تنها در بازسازی، تنظیم و اجرای موسیقی مداحی، محسوس است بلکه تا اندازه ای سبب پیدایش مناسبت‌های دیگری سواى ماتم سرائی و عزاداری سنتی شده است. برپائی راهپیمائی عید غدیر که ذکر آن گذشت، ظاهراً بدان واسطه تعبیه شده تا جایگزین آئین نوروزی شود. این که در گذشته نیز محدثین و فقهای شیعه واقعه غدیر را مرادف با نوروز می‌دانستند، صرف نظر از عدم صحت تاریخی



## یادداشت‌ها

- ۱ فردوسی، *شاهنامه*، بکوشش جلال خالقی مطلق، با مقدمه احسان یارشاطر (نیویورک، ۱۳۶۶) دفتر یکم، ۲۴، بیت ۴۷ تا ۵۵.
- ۲ برای تقویم خراجی بنگرید:
- Encyclopaedia Iranica (EI): Calendars, ii. In the Islamic Period (Reza Abdollahy)*
- و همچنین رضا عبداللهی، تحقیق در زمینه گاهشماری هجری و مسیحی (تهران، ۱۳۶۵).
- ۳ سواى اشارات گذرا در اظهارات حسن تقی‌زاده، شرح مبسوطی در باره این مطلب در منابع بدست نیامد. برای کارنامه این مامورین و ابداعات شان بنگرید:
- Annette Destree, *Les Fonctionnaires Belges au Service de la Perse 1898-1915, Act Iranica VI* (Tehran: Liege, 1976).
- ترجمه فارسی: آنت دستره، *مستخدمن بلژیکی در خدمت دولت ایران*، ترجمه منصوره اتحادیه (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳).
- دستره مطلبی در باره لزوم تغییر تقویم و اخذ تقویم برجی نگفته است.
- ۴ برای تحولات مجلس دوم از جمله بنگرید منصوره اتحادیه، *پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت (دوره اول و دوم مجلس شورای ملی)* (تهران: نشر گستره، ۱۳۶۱)، بویژه بخش دوم.
- ۵ برای برخی از این جزئیات در باره وحید الملک جوان مدیون دکتر جان گرنی هستم. چند گزارش کوتاه در روزنامه *Times* بدون نام خبرنگار در باره آغاز انقلاب مشروطه و تشکیل مجلس در ۱۹۰۶ شاید از قلم عبدالحسین جوان است. عدم حضور او در مجلس اول (و به جای آن پرداختن به کار روزنامه‌نگاری) شاید بخاطر آن بوده است که سنش در ۱۳۲۳/۱۹۰۶ به سی سال نرسیده و طبق آئین‌نامه انتخابات نمی‌توانسته به وکالت مجلس برگزیده شود. به دلیل همین حد نصاب سنی میرزا محمد مصدق السلطنه (دکتر محمد مصدق) نیز به مجلس اول راه نیافت.
- ۶ حسن تقی‌زاده، *زندگی طوفانی: خاطرات سید حسن تقی‌زاده*، ویراستار ایرج افشار (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۸) ۲۵.
- مقصود از تاوڈوسیوس همان Theodosius of Bithynia، ریاضیدان و منجم قرن دوم پیش از میلاد است. مانالوس همان Manelaus of Alexandria ریاضی‌دان اواخر قرن اول و آغاز قرن دوم میلادی است. این هر دو صاحب چند اثر در ریاضیات و نجوم‌اند که در عهد اسلامی از راه سریانی وسیله کسانی چون ثابت بن قزّه به زبان عربی در آمده بود. نظیر دیگر ترجمه‌های یونانی که تقی‌زاده ذکر کرده به نظر می‌آید که نسخ خطی این کتب در دسترس بوده است اما بعید نیست که متن ویراسته چاپ مصر و بیروت نیز در این زمان به تبریز راه یافته بود. مقصود از «الاکر» شاید جمع مکسر قدیمی کره است به معنی کره‌های آسمانی یا سیارات.
- ۷ همان، ۲۶-۲۹.
- ۸ *مقالات تقی‌زاده* (جلد اول: تحقیقات و نوشته‌های تاریخی)، ویراستار ایرج افشار (تهران: ۱۳۴۹)، ۲۱۷. عنوان کتاب فلاماریون *elite astronomi* آمده که خطاست و در متن بالا تصحیح شد. این کتاب نخستین بار در ۱۸۸۷ در پاریس چاپ شده است.
- ۹ همان، ۱۹۰-۱۸۹.
- ۱۰ تقی‌زاده که متهم به تحریک حیدر خان بود از تهران به تبریز به «مرخصی» رفت و چهار ماه پس از آن نیز بدنبال حوادث دیگر مجبور شد به استانبول بگریزد.
- ۱۱ *روزنامه رسمی کشور شاهنشاهی*، (تهران: چاپخانه مجلس، ۲۴ آذر، ۱۳۲۵)، ۵۸۶.
- ۱۲ محمدمحسن حسینی تهرانی، *نوروز در جاهلیت و اسلام* (نشر مکتب وحی، ۱۳۹۳).
- ۱۳ *امام شناسی*، جلد ۹، ۲۰۹ ارجاع‌دهی شده در *نوروز در جاهلیت و اسلام*، ۴۷.
- ۱۴ حسینی تهرانی، *نوروز در جاهلیت و اسلام*، ۶۵.
- ۱۵ همان، ۹۲-۹۳. اصل عربی نقل قول در کتاب آمده است.
- ۱۶ همان، ۲۲۸.
- ۱۷ برای یادداشت کدیور بنگرید: محسن کدیور، «نگاهی به مناسبت‌های تقویم رسمی ایران»، وبسایت محسن کدیور، ۳۰ اکتبر، <https://kadivar.com/15642/>، ۲۰۱۶.

برخی از مخالفت‌های اهل شرع در این دو سایت آمده است: بهروز ستوده، «جنگ آخوند با مراسم نوروزی را پایانی نیست»، *ایران گویال*، ۲۱ مارس، ۲۰۰۹.

<https://iranglobal.info/node/22259>

و «ستیز جمهوری اسلامی با نوروز و سنت‌های ایرانی»، *پیک ایران*، ۲۴ مارس، ۲۰۲۱.

<https://www.peykeiran.com/Content.aspx?ID=225189>

<sup>۱۸</sup> «مهر حکومت بر دین؛ چرا آیت‌الله خامنه‌ای در حال شکل دادن به آیین‌های جدید مذهبی است؟» نویسنده در این مقاله مهم از آرای دو محقق تحولات مذهبی: یاسر میردامادی و محسن حسام مظاهری بهره برده است.

«مهر حکومت بر دین؛ چرا آیت‌الله خامنه‌ای در حال شکل دادن به آیین‌های جدید مذهبی است؟»، *بی بی سی فارسی*، ۱۸ سپتامبر، ۲۰۲۲. <https://www.bbc.com/persian/articles/c03m8063rq4o>

۱۹ همان.

۲۰ همان.

## استقلال دانشگاه، آزادی آکادمیک و حکومت: روایت یک قرن تنش و بی‌اعتمادی

سعید پیوندی

### چکیده

دانشگاه در ابتدای قرن ۱۴ خورشیدی در ایران نهادی بسیار ضعیف و کوچک (کمتر از ۱۰۰۰ دانشجو)، کاربردی، مردانه و وابسته به نهادهای دولتی بود. در انتهای قرن دانشگاه از نظر کمی و گستردگی جغرافیایی به نهادی بسیار بزرگ تبدیل شد که بیش از ۳.۲ میلیون دانشجو (۴۸.۵ درصد دختر) را در بر می‌گیرد. اما با وجود این رشد چشمگیر کمی، آموزش عالی در دستیابی به استقلال و تامین آزادی آکادمیک ناکام ماند. این نوشته بر آن است به چند و چون و چرایی این شکست تاریخی و نقش حکومت‌ها در نقض استقلال و آزادی آکادمیک دانشگاه پردازد. بخش اول نوشته به معنا و اهمیت استقلال و آزادی آکادمیک در زندگی علمی دانشگاه و جامعه اشاره دارد. در بخش‌های دیگر به رابطه دانشگاه با حکومت و نقش نهاد قدرت، از ابتدای قرن تا دوران پسا انقلاب فرهنگی و اسلامی کردن آموزش عالی، پرداخته خواهد شد.

### کلیدواژه‌ها:

آموزش عالی، استقلال دانشگاه، آزادی آکادمیک، اسلامی‌سازی آموزش عالی

---

سعید پیوندی جامعه‌شناس و استاد دانشگاه لورن در فرانسه است. حوزه کار پژوهشی او جامعه‌شناسی آموزش عالی و جوانان (فرانسه)، روشنفکران و جنبش‌های اجتماعی (ایران) است. آخرین کتاب‌های او به فرانسه حرفه آکادمیک (۲۰۱۹) و به انگلیسی *زنانه شدن آموزش با نگاه بین‌المللی* (۲۰۲۰) است.

## استقلال و آزادی آکادمیک در بستر تاریخ

رابطه میان حکومت و قدرت سیاسی با دانشگاهی که از قرون وسطی به ارث رسیده موضوعی تاریخی است که از همان ابتدای شکل‌گیری این نهاد در اروپا به میان کشیده شد. دانشگاهی که امروز ما وارث آن هستیم بتدریج از قرن یازدهم میلادی در اصلی‌ترین مراکز تمدنی اروپای آن دوران شکل گرفت. اولین اشکال نهادی که بعدها دانشگاه نامیده شد شبیه صنف و یا همبودهای کوچکی بودند از استادان و شاگردان آنها که برای دفاع از فعالیت‌های آموزشی خود بوجود آمدند.<sup>۱</sup> دانشگاه تاریخی بولونیا در ایتالیا در ابتدا بیشتر به ابتکار دانشجویان شکل گرفته بود در حالیکه در الگوی دانشگاهی پاریس، استاد در مرکز فعالیت‌های آموزشی قرار داشت.<sup>۲</sup> دخالت در امور داخلی دانشگاه و شیوه کار استادان آن از قرن سیزدهم میلادی به موضوع کشمکش با نهادهای اصلی قدرت آن دوران تبدیل شد. در تجربه تاریخی دانشگاه پاریس استادان توانسته بودند در برابر قدرت نهاد کلیسا (پاپ) و شاه دو امتیاز اساسی را که تا امروز در بسیاری از دانشگاه‌های دنیا وجود دارد کسب کنند. امتیاز نخست به آزادی در آموزش و موضوع تدریس باز می‌گشت. امتیاز دوم هم به حق استخدام مدرسین جدید بدون دخالت دیگران مربوط می‌شد.<sup>۳</sup> آلتباخ از استقلال دانشگاه و نقش مرکزی استادان در سازمان دانشگاه به عنوان دو ویژگی مهمی یاد می‌کند که از قرون وسطی به این سو هویت دانشگاه را تشکیل می‌دهند.<sup>۴</sup>

دانشگاهی که در اروپا و امریکای شمالی پیش از رنسانس و انقلاب صنعتی وجود داشت محافظه کار و مذهبی بود و با دانشی بسته سر و کار داشت که از قرن‌های گذشته بر جا مانده بود. انقلاب صنعتی، پیشرفت‌های علمی و عصر روشنگری در

اروپای پس از رنسانس دانشگاه را در برابر چالش‌های فرهنگی و علمی اساسی قرار داد. دانشگاه‌های اروپایی آن زمان در شکل‌گیری این رخدادها و چرخش‌های مهم تاریخی نقش اساسی نداشتند و حتا گاه در برابر آنها قرار می‌گرفتند. شکل‌گیری آکادمی‌های علوم برای گسترش پژوهش در حوزه‌های علمی و نیز دانشگاه‌های جدید و یا مدارس عالی کاربردی برای تربیت نیروی انسانی کارا مربوط به این دوران گذار از آموزش قرون وسطایی به عصر نوسازی و مدرنیته می‌شود.<sup>۵</sup>

## دانشگاه مدرن پژوهش و آموزش

در چنین شرایطی بود که فیلسوفان آلمانی (از جمله شلینگ، فیشته، شلیماخر، Schelling, Fichte, Schleiermacher) آغاز قرن نوزدهم میلادی با فراخوان هومبولت (Humboldt, 1767-1835) بحث جامعی را میان خود آغاز کردند درباره جایگاه، فلسفه وجودی و کارکرد دانشگاهی سازگار با جامعه در حال تحول آن دوران. هومبولت که از ۱۸۰۹ تا ۱۸۱۰ بخش آموزش دولت پروس را اداره می‌کرد از این نظرات برای پایه‌ریزی دانشگاهی نو بهره جست. اساسی‌ترین نوآوری پروژه هومبولتی تلفیق پژوهش (آکادمی‌های علمی) و آموزش بود که ترجمان درک جدیدی از دانشگاه سازگار با دنیای در حال تحول به شمار می‌رفت. ویژگی دیگر این دانشگاه نهاد گذار تفکیک روشن میان مدارس عالی حرفه‌ای که می‌بایست نیروهای انسانی در حوزه‌های کاربردی را تربیت می‌کردند و دانشگاه به عنوان مرکز کار پژوهشی بروی علوم و تدریس نتایج آن بود. در پروژه هومبولت تربیت دانشجویان از طریق پژوهش و برای پژوهش صورت می‌گرفت.<sup>۵</sup>

آزادی آکادمیک، نقد و سنجشگری در کانون پروژه دانشگاه پژوهشی مدرن قرار داشت. در الگوی دانشگاهی هومبولت، آزادی آکادمیک

<sup>1</sup> Charle, Verger, *Histoire des universités*.

<sup>2</sup> Bender, *The University and the City. From Medieval Origins to the Present*.

<sup>3</sup> Charle, Verger, *Histoire des universités*.

<sup>4</sup> Altbach, *The Changing Academic Workplace: Comparative Perspectives*.

<sup>5</sup> Renaut, *Les révolutions de l'Université. Essai sur la modernisation de la culture*.

بود.<sup>۶</sup> برای جامعه‌ای که باشتاب صنعتی و مدرن می‌شد دانشگاه، به عنوان مرکز فکری اصلی توسعه و نوسازی، در مرکز شهرهای صنعتی نوظهور و در خدمت پیشرفت فرد قرار داشت.<sup>۸</sup>

### آزادی آکادمیک و استقلال دانشگاه: امتیاز یا حق؟

آیده‌ال هومبولتی آزادی آکادمیک در آن زمان به نوشته التباخ<sup>۹</sup> بیشتر به چهاردیواری دانشگاه برمی‌گشت و آزادی بیان و نشر عقاید در جامعه را دربرنمی‌گرفت. دانشگاهی که می‌بایست پیوسته در جستجوی کشف حقیقت و دانش تمام نشده و تمام نشدنی در آن باشد، به این آزادی از جنبه حرفه‌ای نیاز داشت. اما این حق فراگیر و جامع نبود و آزادی استاد و دانشجو در خارج از دانشگاه را دربرنمی‌گرفت. جامعه آلمان قرن نوزدهم هم به استاد دانشگاه اجازه نمی‌داد خارج از حوزه تخصصی و یا محیط دانشگاه از آزادی ویژه برخوردار باشد.

التباخ با خوانشی تاریخی از موضوع آزادی آکادمیک نشان می‌دهد که این مفهوم در طول زمان بتدریج گسترش یافته و آزادی عمل و اندیشه حوزه‌های گوناگون تدریس و پژوهش و شرایط کار در دانشگاه را دربرمی‌گیرد. انجمن استادان دانشگاه امریکا (American Association of University Professors, AAUP) در سال ۱۹۱۵ تعریفی از آزادی آکادمیک پیشنهاد می‌کند که در آن سه سویه آزادی آکادمیک مورد توجه قرار می‌گیرد: آزادی آکادمیک در رابطه با پیشرفت پژوهش و رشد مجموعه دانش بشری؛ آزادی آکادمیک در زمینه آموزش دانشجویان؛ گسترش دانش تخصصی برای حوزه‌های گوناگون در سطح جامعه.<sup>۱۰</sup> انجمن در سال ۱۹۴۰ از تعریف اولیه فراتر رفت و آزادی بیان در موضوعاتی خارج از

شامل آزادی آموزش (Akademische Freiheit) و آزادی یادگیری (Lehrfreiheit) و آزادی هومبولت از دانش پایان نیافته و پایان نیافتنی سخن به میان می‌آورد و این اصل زمانی می‌توانست جامه عمل بخود بپوشاند که استادان و دانشجویان از آزادی برای پژوهش، سنجشگری، بحث، جدل، یادگیری و انتشار دانش و اندیشه‌های خود برخوردار باشند. بنیان‌گذاران دانشگاه مدرن بخوبی می‌دانستند که چنین دانشگاهی می‌بایست در برابر نهادهای اصلی قدرت در جامعه، بویژه دولت، از مصونیت لازم برخوردار باشند. در پروژه هامبولت دولت می‌بایست به نمایندگی از سوی جامعه هزینه‌های دانشگاه را پردازد ولی بدون دخالت و چشمداشت سیاسی و ایدئولوژیک. به سخن دیگر استقلال دانشگاه از نهادهای قدرت بیرونی یک پیش‌شرط اساسی برای داشتن یک دانشگاه به معنای مدرن کلمه بود. بدین‌گونه جامعه صاحب نهادی شد که پژوهش بدون محدودیت، سنجشگری و نقد آزادانه آکادمیک بخشی از وظیفه آن تعریف می‌شد.

سیاری از دانشگاه‌های اروپایی بتدریج الگوی هومبولتی را سرمشق خود قرار دادند. در فرانسه کسانی مانند لویی لیارد (Liard) و ویکتور کوزن (Cousin) که بدنبال اصلاح دانشگاه بودند به الگوی آلمانی نظر داشتند.<sup>۱۱</sup> در انگلستان از اواخر قرن نوزدهم گرایش به الگوی هومبولتی پدیدار شد. دانشگاه‌های آمریکایی‌ها که از اواخر قرن نوزدهم بتدریج این الگوی دانشگاهی را از اروپا اقتباس کردند به رابطه پژوهش و آموزش با نیازهای جامعه نیز بسیار اهمیت می‌دادند. آنچه در فرم قرن نوزدهم دانشگاه‌های اصلی امریکا در مقایسه با الگوهای اروپایی نو جلوه می‌کرد ادغام این نهاد در زندگی جامعه و نیازهای فزاینده آن

<sup>6</sup> Minot, *Histoire des universités française*.

<sup>7</sup> Whitehead, *The Aims of Education*.

<sup>8</sup> Kerr, *The Uses of the University*. ; Renaut, *Les révolutions de l'Université. Essai sur la modernisation de la culture*.

<sup>9</sup> Albach, *Academic Freedom: A Realistic Appraisal*, 2.

<sup>10</sup> Joughin, *Academic Freedom and Tenure: A Handbook of the American Association of University Professors*, 155 – 176.

بیان مربوط می‌شود و قوانین کمتر به گونه‌ای دقیق مرزها و مشخصات آن را تعریف کرده‌اند.<sup>۱۳</sup>

در شماری از تجربه‌های آمریکای شمالی و اروپا، از نیمه دوم قرن بیستم به این سو، آزادی آکادمیک و استقلال دانشگاه به عنوان یک اصل حرفه‌ای و ضروری در کار پژوهش و آموزش مورد حمایت قانونی بیشتر قرار گرفت. در بحث‌های پیرامون آزادی آکادمیک، از جمله به این موضوع اشاره می‌شود که محدود کردن دانشگاهیان در کار آموزش و پژوهش به جایگاه دانشگاه، کیفیت کار علمی و گسترش دانش توسط این نهاد لطمه می‌زند.<sup>۱۴</sup> کاران از پنج لایه حقوقی در رابطه با آزادی‌های آکادمیک و استقلال دانشگاه سخن به میان می‌آورد: تضمین آزادی آکادمیک در قانون اساسی، تضمین از سوی قوانین کشوری و خود دانشگاه، خودگردانی اداری و سازمانی، انتخاب رئیس دانشگاه و گزینش اعضای هیئت‌های علمی.<sup>۱۵</sup> قوانین اساسی و یا قوانین آموزشی و مدنی شماری از کشورهای جهان به روشنی آزادی آکادمیک و اندیشه انتقادی را تضمین کرده‌اند. آزادی آکادمیک همزمان به معنای وجود تضمین‌های قانونی برای حمایت از استادان و دانشگاه است. نویسندگان از جمله به تصمیم دادگاه عالی ایالات متحده در سال ۱۹۵۷ اشاره می‌کند که بر اساس آن این وظیفه دانشگاه است که معیارهای آکادمیک و فضای تحقق چهارنوع آزادی را فراهم آورد: اینکه چه کسی می‌تواند در دانشگاه تدریس کند، چه موضوعاتی می‌توانند در دانشگاه تدریس شوند، چگونه کار تدریس انجام شود و چه کسی می‌تواند دانشجو باشد.<sup>۱۶</sup>

کلی کیش نیز مفهوم آزادی آکادمیک را در متن آموزش عالی آمریکا مورد بررسی قرار می‌دهد و

حوزه مشخص کار تخصصی را هم در شمار آزادی آکادمیک به شمار آورد.<sup>۱۱</sup> به سخن دیگر این نهاد آزادی بیان فراتر از حوزه تخصصی را به رسمیت می‌شناسد اما همزمان به مسئولیت آکادمیک و اصل وفاداری به حقیقت اشاره می‌کند و از استادان می‌خواهد در اظهار نظرهای خود اعتبار دانشگاه را از نظر دور ندارند و در کلاس‌ها موضوعات ایدئولوژیک فراتر از درس را به میان نکشند. همین بیانیه از دانشگاه‌ها می‌خواهد نکاتی را که استادان باید رعایت کنند در قرارداد کاری در نظر گیرند.

کنفرانس عمومی یونسکو نیز در سال ۱۹۹۷ در سندی با عنوان «توصیه در زمینه‌ی شرایط کاری مدرسان در آموزش عالی» ضمن اشاره به فشارهای سیاسی به دانشگاه خواهان احترام به آزادی آکادمیک و استقلال نهاد‌های آموزش عالی شد.<sup>۱۲</sup> بیانیه یونسکو به این نکته اساسی می‌پردازد که آموزش و پژوهش باید بدون ترس و فشارهای بیرونی باشد و کسی نباید به خاطر بیان و نشر عقیده در جریان پژوهش و آموزش مورد تعرض نهاد غیر دانشگاهی و یا دانشگاهی قرار گیرد. امروز آزادی آکادمیک شامل آزادی تدریس در حوزه کاری بدون محدودیت و فشار، پیشبرد کار پژوهش و انتشار نتایج آن، آزادی بیان در عرصه عمومی (رسانه‌ها، شبکه‌های اجتماعی ...) است.

با آنچه درباره معنا و گستره آزادی آکادمیک و یا استقلال دانشگاه گفته شد آیا می‌توان تعریفی حقوقی از این مفاهیم هم ارائه داد؟ از نظر استفان بود، چهارچوب حقوقی آزادی آکادمیک همیشه بطور دقیق تعریف نشده است. از نظر او آزادی آکادمیک به سه حوزه اصلی آموزش، پژوهش و

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Savage C, Donald and Finn, Patricia. "UNESCO and the Universities" *Academe* 85, no. 4 (July/August 1999): 40-43

[https://www.caut.ca/sites/default/files/unesco\\_fr\\_insidepages\\_final2017-09-11.pdf](https://www.caut.ca/sites/default/files/unesco_fr_insidepages_final2017-09-11.pdf)

<sup>13</sup> Beaud, *la liberté académique, le point de vue d'un juriste*.

<sup>14</sup> Kish, *Academic Freedom: A History of the Academy's Legitimizing Concept*, 54.

<sup>15</sup> Karran, *Academic Freedom in Europe: A Preliminary Comparative Analysis*, 57.

<sup>16</sup> Altbach, *Academic Freedom: A Realistic Appraisal*, 3.

## آزادی آکادمیک برای دانشجویان

آزادی آکادمیک و اندیشه سنجشگرانه در بحث‌های عمومی بیشتر در رابطه با استادان مطرح می‌شود. با این که در پروژه هومبولت به آزادی دانشجو (Lernfreiheit) در دانشگاه مدرن و اهمیت آن هم اشاره می‌شود، اما ادبیات دانشگاهی بیشترین بحث‌ها را در رابطه با تدریس، پژوهش و یا بیان و نشر نتایج کار پژوهشی مورد توجه قرار می‌دهد.<sup>۲۲</sup> آزادی آکادمیک دانشجویان با موضوع فعالیت‌های سیاسی دانشجویان و تاثیر پذیری آنها از ایدئولوژی‌های داخل و خارج از دانشگاه هم پیوند می‌خورد. در مواردی هم بحث بر سر مرز میان ترویج یک ایدئولوژی و تدریس و آموزش است.

مک فارلین در بررسی تاریخی موضوع آزادی دانشجویان به بحث خواستن و توانستن استفاده از آزادی آکادمیک یادگیری اشاره دارد. او برای پرداختن به این دو جنبه از بحث آزادی آکادمیک به نظریه ایزابا برلین درباره آزادی‌های مثبت و منفی بازمی‌گردد. آزادی یادگیری و آزادی آکادمیک با تعریف برلین در شمار آزادی‌های منفی است. آزادی مثبت یادگرفتن اندیشه انتقادی، روش‌شناسی سنجشگری و توانایی‌هایی است که به دانشجو اجازه می‌دهد یادگیرنده پرسش‌گر باشد و توانایی و آگاهی استفاده از حق آزادی بیان و یادگیری را داشته باشد.<sup>۲۳</sup>

## نیروهای تهدید کننده آزادی آکادمیک

با وجود پیشرفت‌ها، آزادی آکادمیک و استقلال دانشگاه هیچگاه دستاوردهای امن و بدون تهدید نبوده اند. در بحث‌های مربوط به ضرورت و اهمیت آزادی آکادمیک و یا استقلال دانشگاه از فشارهای بیرونی از جمله از سوی

رابطه آن را با حرفه دانشگاهی و نقشی که برداشت از این مفهوم در شکل دادن به مسیر زندگی حرفه‌ای استادان دانشگاه ایفا می‌کند.<sup>۱۷</sup> او با اشاره به بحث‌های دهه ۱۹۵۰ آمریکا و آثار کسانی مانند مک‌کور می‌نویسد: درک از آزادی آکادمیک بیشتر بصورت فردی به کار استادان، و در برخی مواقع دانشجویان و جمع‌های آکادمیک مربوط می‌شود. مک‌کور می‌گفت دانشگاه وقتی آزاد است که کسانی که در آن زندگی می‌کنند آزاد باشند. برای او آزادی آکادمیک نه امتیازی برای استادان که برای جامعه‌ای است که از نتایج این آزادی بهره می‌برد.<sup>۱۸</sup> دریدا فیلسوف فرانسوی آزادی آکادمیک را شرط لازم و اولیه برای پرسش کردن، نقد و کار پژوهش می‌داند.<sup>۱۹</sup> برای دریدا، دانشگاه مدرن باید بدون شرط باشد. آزادی بدون شرط از نظر دریدا به معنای پرسشگری بدون شرط و آزادی طرح نظرات، نقدها و پیشنهادات است.

در بسیاری از پژوهش‌هایی که بروی دانشگاهیان انجام شده به ویژگی‌های حرفه‌ای و روشنفکرانه فردی آنها مانند نیاز به استقلال فردی و آزادی برای خلاقیت و پژوهش علمی، نوشتن و اندیشیدن نیز بسیار اشاره شده است.<sup>۲۰</sup> روبینز آزادی آکادمیک را بصورت امر ضروری برای کار دانشگاهی می‌داند. از نظر وی جایگاه آزادی آکادمیک در آموزش عالی با موضوع آزادی اندیشه و بیان در کل جامعه متفاوت است. آزادی آکادمیک چیزی فراتر است از آزادی بیان و اندیشه در جامعه. موضوع این نیست که دانشگاهیان مانند شهروندان از آزادی بیان و اندیشه برخوردار باشند. مسئله این است که در کار دانشگاهی آزادی به عنوان امر ضروری حرفه‌ای به شمار می‌رود چیزی که شاید در سایر نهادها بدین گونه مطرح نشده باشد.<sup>۲۱</sup>

<sup>17</sup> Kish, *Academic Freedom. A History of the Academy's Legitimizing Concept*. 53

<sup>18</sup> MacIver, *Academic Freedom in Our Time*. 273

<sup>19</sup> Derrida, *L'université sans condition*, 9.

<sup>20</sup> Paivandi and Younes, *A l'épreuve d'enseigner à l'Université*.

<sup>21</sup> Robbins, *of Academic Freedom*.

<sup>22</sup> Macfarlane, *Re-framing student academic freedom: a capability perspective*.

<sup>23</sup> Ibid, 723.



سرمایه مالی و انگیزه‌های اقتصادی و یا دیگر گرایش‌های در حال گسترش مانند تبدیل شدن دانشجو به مشتری که با دادن شهریه خدمات دانشگاهی را می‌خرد را هم تهدیدی برای استقلال و آزادی آکادمیک به شمار می‌روند.

### پایه گذاری آموزش عالی در ایران

کشورهایی مانند ایران با وجود سابقه تاریخی در آموزش و مدارس قرون وسطایی از میانه راه به سفر پر ماجرای دانشگاه در دوران مدرن پیوستند. ایران آغاز قرن نوزدهم میلادی وارث آموزشی بود که با زمانه‌ی در حال دگرگونی، علم جدید و نیازهای نوپدید جامعه بیگانه بود و تمایلی هم در میان دست‌اندرکاران آن برای نوسازی و بازخوانی انتقادی شیوه کار و برنامه درسی آن دیده نمی‌شد.<sup>۲۶</sup> موسسات آموزشی موجود و بازمانده از گذشته‌های دورتر مکتب‌ها، مدارس مذهبی و حوزه‌های علمیه را دربرمی‌گرفتند. برنامه درسی مدارس مذهبی آن دوران بسته و محدود بود و وظیفه اصلی آن را هم تربیت روحانیون یا دفاع از دگم‌های مذهبی و مسائل فقهی تشکیل می‌داد.<sup>۲۷</sup> از پی ریزی و گسترش موسسات آموزش عالی از دهه سوم قرن سیزدهم تا تاسیس دانشگاه تهران در سال ۱۳۱۳ (۱۹۳۴) جایگاه آموزش عالی و فلسفه کار آکادمیک و دانشگاهی کمتر به موضوع بحث و جدل انتقادی تبدیل شد.

اولین رابطه کشور ما با آموزش عالی امروزی (مدرن) در خارج از ایران و از طریق فرستادن دانشجو به اروپا بود. دو شکست نظامی بزرگ از روسیه و واگذاری بخشی از سرزمین ایران به کشور فاتح همچون ضربه روانی و نمادین تاریخی بود که شمار کوچکی از نخبگان و دست‌اندرکاران جامعه آن روز را واداشت درباره علل عقب ماندگی و رکود کشور بیندیشند. عباس میرزا (۱۷۸۹-۱۸۳۳) و وزیر اصلاح طلب او میرزا ابوالقاسم قائم مقام

دولت‌ها و یا نهادهایی مانند دین و یا احزاب و گروه‌های با ایدئولوژی بسته یاد می‌شود. علم فقط سوبه آکادمیک ندارد و با اشکال قدرت هم در پیوند است. موضوع به گفته فوکو از جمله بر سر «حقیقت» است<sup>۲۴</sup> و نهادی که به آن مشروعیت می‌بخشد. از همین رو دانشگاه و موضوع کار آن (علم، پژوهش و آموزش، سنجشگری) می‌تواند در تنش با گفتمان (یا حقیقت) قدرت سیاسی و یا دینی قرار گیرد. دولت‌ها با انگیزه‌های گوناگون می‌توانند استقلال دانشگاه و یا آزادی آکادمیک را تهدیدی برای خود بدانند. در تجربه‌های یک قرن گذشته دولت‌های غیر دمکراتیک و یا ایدئولوژی‌های بسته حکومتی بگونه‌ای نظام‌مند در راه آزادی آکادمیک و استقلال دانشگاه سنگ‌اندازی کرده‌اند. این واقعیت اما بدان معنا نبوده است که دمکراسی نوعی ایمنی کامل و فراگیر را برای دانشگاه تضمین می‌کند. در کنار دولت و نهادهای پرقدرتی مانند مذهب، گروه‌های با ایدئولوژی بسته و قدرت‌های اقتصادی هم می‌توانند به نیروی فشار و یا محدود کننده دانشگاه بدل شوند. ویلیامز به اشکال گوناگون تهدیدهایی که از سوی نیروهای غیر دولتی مانند گروه‌های فشار مذهبی و سیاسی متوجه دانشگاه است، اشاره می‌کند.<sup>۲۵</sup>

دخالت دولت در امور دانشگاه هم اشکال متفاوت دارد. دولت‌ها می‌توانند مداخله‌جو باشند و در پی تبدیل دانشگاه به یک نهاد مطیع و در خدمت حکومت. رابطه با دولت با دانشگاه دولت می‌تواند در چهارچوب نظارتی، ارزشیابی کیفیت و یا حساب کثی باشد با هدف کارایی و مدیریت مطلوب.

در بحث استقلال دانشگاه سوبه‌های دیگر، از جمله در رابطه با اقتصاد و منابع مالی، مطرح می‌شود. در ادبیات آکادمیک نحوه مدیریت دانشگاه، مسئله کلایی شدن دانشگاه و تاثیر

<sup>24</sup> Foucault, *The Subject of Power*.

<sup>25</sup> Hudson and Williams, *Why Academic Freedom Matters. A response to current challenges*, 3.

<sup>26</sup> Kardan, *L'organisation scolaire en Iran (histoire et perspective)*; Naraghi, *Enseignement et changements sociaux en Iran du VII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*; Paivandi, *Religion et éducation en Iran. Ecbec de l'islamisation de l'école en Iran*.

<sup>27</sup> Pakdaman, *Jamâl-ed-dîn-Asad Abâdî dit Afghani*.



وقت و پسرش میرزا حسن خان تاسیس شد. میرزا حسن خان که در مدرسه سیاسی و نظامی مسکو درس خوانده بود از سوی پدر خود ماموریت یافته بود تا موسسه‌ای تخصصی برای تربیت نیروی انسانی مورد نیاز وزارت خارجه بوجود آورد.<sup>۲۲</sup> اولین مدرسه کشاورزی هم در سال ۱۲۷۹ (۱۹۰۰) به نام مدرسه فلاحت مظفری، در قریه چهاردانگه تهران تاسیس شد. مدرسه صنایع مستظرفه (هنرهای زیبا) برای تدریس و توسعه نقاشی هم به ابتکار کمال‌الملک در سال ۱۲۹۰ (۱۹۱۱) پایه‌گذاری شد.<sup>۲۳</sup> اولین مدرسه یا دانشکده تربیت معلم برای مدارس، با عنوان «دارالمعلمین مرکزی» در سال ۱۲۹۸ بوجود آمد. مدرسه حقوق در سال ۱۲۹۸ (۱۹۱۹) توسط نصرت الدوله فیروز وزیر عدلیه پایه‌گذاری شد. استادان فرانسوی در این موسسه نقش فعالی داشتند و ریاست آن هم بر عهده حقوق دان فرانسوی فرانسیس آدولف پرینی (Preny) بود. مدرسه تجارت نیز در اواخر ۱۳۰۴ (۱۹۲۵) توسط داور وزیر وقت فوائد عامه پایه‌گذاری شد.<sup>۲۴</sup> از جمله دیگر مراکز آموزش عالی آن دوران می‌توان از کالج میسیونرهای امریکایی‌های تهران یاد کرد.<sup>۲۵</sup> که در کنار دبستان و دبیرستان بخشی از فعالیت‌های خود را هم به آموزش کوتاه دانشگاهی اختصاص داده بود.

اولین موسسات آموزش عالی در ایران از جمله در رابطه با معلمین غیر ایرانی (بطور عمده اروپایی) شکل گرفتند و توسعه آنها هم بیشتر نتیجه ابتکارات شخصی و نیز بخاطر نیازهای دستگاه دولتی و نظامی در حال گسترش ایران بود.

فراهانی (۱۸۳۵-۱۷۷۹) که عقب‌ماندگی علمی و فنی را ریشه اصلی انحطاط و زوال جامعه ایران می‌دانستند از جمله نخستین کسانی بودند که به فکر فرستادن دانشجویان به خارج افتادند.<sup>۲۸</sup> دو گروه دو و پنج نفره در سال‌های ۱۱۹۰ (۱۸۱۱) و ۱۱۹۴ خورشیدی (۱۸۱۵) به انگلستان رفتند.<sup>۲۹</sup> فرستادن اولین گروه دانشجویان ایرانی به لندن راه تحصیل در خارج از کشور را باز کرد و در سال‌های بعد ده‌ها جوان ایرانی به ابتکار خود و یا با تصمیم دولت روانه کشورهای اروپایی شدند.

تاریخ آموزش عالی جدید در داخل ایران اما با تاسیس مدرسه دارالفنون آغاز شد که موسسه‌ای میان دوره متوسطه و آموزش عالی بود.<sup>۲۹</sup> امیرکبیر از پی‌ریزی این موسسه نهادگذار هدف تربیت نیروی انسانی کارآ برای جامعه توسعه نیافته آن روز ایران را دنبال می‌کرد. آدمیت درباره پروژه تاسیس دارالفنون می‌نویسد: «ذهن امیر در اینجا در درجه اول معطوف به دانش و فن جدید بود و بعد به علوم نظامی توجه داشت.»<sup>۳۰</sup> مدرسه دارالفنون با برنامه درسی سکولار دارای بخش‌های آموزش نظامی، پزشکی و مهندسی بود که از سال ۱۲۳۰ (۱۸۵۱) با ۱۱۴ دانشجو کار خود را آغاز کرد. در پی تاسیس دارالفنون و بخش طب آن، میسیونرهای خارجی و از جمله دکتر کاکرن (Cochran, 1855-1905) آمریکایی یک مرکز پزشکی در ارومیه را در سال ۱۲۵۷ (۱۸۷۸) بوجود آوردند.<sup>۳۱</sup>

ایران در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی شاهد تاسیس چندین مدرسه عالی مانند مدرسه علوم سیاسی بود که در سال ۱۲۷۸ (۱۸۹۹) به ابتکار میرزا نصرالله خان مشیرالدوله وزیر امور خارجه

<sup>28</sup> Mahbubi Ardakani, *Trikh-e Moassast-e Tamadoni-ye Gadiid dar Iran*.

<sup>29</sup> Naraghi, *Enseignement et changements sociaux en Iran du VII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*.

<sup>30</sup> Adamiyat, *Amir Kabir and Iran*, 353-354.

<sup>31</sup> Speer, «The Hakim Sabib» *The Foreign Doctor*, Karimi, *Implications of American Missionary Presence in 19th and 20th Century Iran*.

<sup>32</sup> Farasatkah, *Sargozašt va savaneh* [The History and Events].

<sup>33</sup> Menashiri, *Education and the Making of Modern Iran*.

<sup>34</sup> Mahbubi Ardakani, *Tāriḫ-e Moassasāt-e Tamadoni-ye jadid dar Irān* [History of new civilization institutions in Iran], 397-407.

<sup>35</sup> Naraghi, *Enseignement et changements sociaux en Iran du VII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*.

### بایه گذاری اولین دانشگاه ایران

آموزش عالی ایران در آغاز قرن چهاردهم خورشیدی از وجود چند موسسه آموزش عالی جدا از هم فراتر نمی‌رفت. حکومت رضا شاه پهلوی برای شتاب بخشیدن به تربیت نیروی انسانی متخصص به گسترش آموزش عالی در داخل و نیز اعزام دانشجو به خارج همت گماشت. یکی از تصمیمات دولت در سال ۱۳۰۷ (۱۹۲۸) فرستادن سالانه حدود ۱۰۰ دانشجو برای تحصیل به اروپا بود. این دانشجویان بطور عمدتاً در رشته‌های فنی، پزشکی، علوم پایه، حقوق و علوم تربیتی درس می‌خواندند. به نوشته نراقی شش سال پس از این تصمیم حدود ۶۴۰ دانشجوی ایرانی به اروپا فرستاده شدند که ۷۵ درصد آنها در فرانسه مشغول تحصیل بودند.<sup>۳۶</sup> گروه‌های دانشجویی اعزامی مردانه بودند ولی به نوشته هاشمیان بین ۱۳۰۹ تا ۱۳۱۹، دست کم ۴۶ زن (بیشتر به ابتکار شخصی) برای تحصیل به فرانسه، بلژیک، آلمان، سوئیس یا لبنان رفتند.<sup>۳۷</sup>

در کنار اعزام گروه‌های بزرگ دانشجویی به اروپا، تأسیس دانشگاه تهران به عنوان اولین دانشگاه مدرن در سال ۱۳۱۳ (۱۹۳۵) رویداد مهمی در تاریخ آموزش عالی شروع قرن ایران بود. پروژه تشکیل دانشگاه از سال ۱۳۱۰ (۱۹۳۱) بتدریج به میان کشیده شد. در فروردین ۱۳۱۰ خورشیدی، تیمورتاش وزیر دربار در نامه‌ای به عیسی صدیق که در امریکا مشغول کار بر روی رساله دکتری با موضوع «نظام آموزشی ایران» بود، از او می‌خواهد «دارالفنون را با دانشکده‌هایی در تعلیم و تربیت، پزشکی و مهندسی را در تهران تأسیس کند».<sup>۳۸</sup>

عیسی صدیق درباره پروژه‌ای که به تیمورتاش داده تاکید می‌کند که هدف دانشگاه تربیت

«پیشوایان و روسای قوم»<sup>۳۹</sup> است. بر اساس طرح پیشنهادی رئیس دانشگاه باید به پیشنهاد شورای دانشگاه از بین رؤسای دانشکده‌ها که وارد به امور اداری بودند انتخاب و با موافقت وزیر فرهنگ به «فرمان همایونی» منصوب شود. به گفته صدیق، دلیل طرح شورای دانشگاه این بود که آنها نمی‌خواستند به وزیر فرهنگ آزادی مطلق داده شود تا هر کس را برای ریاست دانشگاه انتخاب کند و در کارهای آن مؤسسه‌ی بزرگ علمی دخالت کند. شورای دانشگاه در حقیقت وسیله‌ای بود برای تعدیل اقتدار قوه مجریه و محدود کردن مداخلات مستقیم دولت در امور علمی و فنی.<sup>۴۰</sup>

سیاقی با بازگشت به خاطرات علی اصغر حکمت، وزیر معارف وقت، درباره موافقت رضا شاه با این طرح می‌نویسد «همه گفتند تهران ... خیلی آباد شده است و من موقعیت را غنیمت شمرده، گفتم ساختمان‌هایی که در کشورهای بزرگ امروز در درجه اول نمایان است، همه جا عمارت اونیورسیتیه (دانشگاه) می‌باشد و این برای پایتخت کمال نقض است که دانشگاه نداشته باشد».<sup>۴۱</sup> پیشنهاد تشکیل دانشگاه تهران در اسفند ۱۳۱۲ مورد قبول رضا شاه قرار گرفت، در هشتم خرداد ماه ۱۳۱۳ هم به تصویب مجلس شورای ملی رسید و کارش را در اسفند ۱۳۱۳ با ۱۰۴۱ دانشجو و ۱۲۱ استاد، دانشیار و دبیر آغاز کرد.

دانشگاه تهران که با ادغام مدارس عالی پراکنده موجود بوجود آمد در ابتدا دارای شش دانشکده «علوم معقول و منقول»، «علوم طبیعی و ریاضی»، «ادبیات و فلسفه و علوم تربیتی»، «طب»، «حقوق و علوم سیاسی و اقتصادی» و

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Hashemian, *The First Women Who Did Their University Studies Abroad*.

<sup>38</sup> Sedigh, *Yadegar Omr* [lifetime's memory], 178-180.

<sup>39</sup> Menashiri, *Education and the Making of Modern Iran*, 144.

<sup>40</sup> Sedigh, *Yadegar Omr* [lifetime's memory], 165.

<sup>41</sup> Dabirsiaghi, *Dāstān-e Banā Šodane Dānešgāhe Tebrān* [The story of the establishment of Tehran University], 20.

دانشگاه و رابطه با نهادهای دولتی را دید. ماده سوم این قانون تصریح می‌کند که «رییس دانشگاه در آغاز افتتاح بر حسب پیشنهاد وزیر معارف و به موجب فرمان همایونی تعیین و بعدها بر طبق ماده ۱۴ بر حسب پیشنهاد شورای دانشگاه و موافقت وزیر معارف به موجب فرمان همایونی منصوب خواهد شد. اداره کردن دانشگاه به عهده رییس است، معاون دانشگاه و رؤسا و معاونین و استادان دانشکده‌ها بر حسب پیشنهاد رییس دانشگاه از طرف وزیر معارف منصوب می‌شوند.» در ماده چهارم گفته می‌شود که شورای دانشگاه از اشخاص زیر تشکیل می‌شود: رییس دانشگاه که سمت ریاست شورا را خواهد داشت. معاون، رؤسای دانشکده‌ها، لااقل یک نفر استاد از هر یک از دانشکده‌ها. «شورای دانشگاه دارای اختیارات مربوط به اداره آکادمیک دانشگاه بود (شرایط ورود دانشجو، شرایط استخدام استادان و دانشیاران)....»<sup>۴۶</sup>

در متن جامعه آن دوران ایران قانون ۱۳۱۳ دانشگاه هیچگاه بطور کامل اجرا نشد.<sup>۴۷</sup> به نوشته سیاسی بر سرنحوه و حدود این استقلال همیشه بحث بین دانشگاهیان و دولتمردان جریان داشت.<sup>۴۸</sup> دانشگاه تهران تا سال ۱۳۲۱ زیر نظر وزارت فرهنگ اداره می‌شد. در آن سال علی اکبر سیاسی مسئولیت وزارت فرهنگ را در دولت احمد قوام پذیرفت و با پیگیری توانست نظر مساعد نخست وزیر و شاه را برای استقلال دانشگاه جلب کند. مهم‌ترین بخش این استقلال انتخاب رییس دانشگاه با رای مستقیم شورای دانشگاه بود. رئیس هر دانشکده هم بر اساس ضوابط تخصصی با رای مخفی استادان برگزیده

«فنی» بود.<sup>۴۲</sup> در پایان دوران سلطنت رضا شاه در سال ۱۳۲۰ (۱۹۴۱) تعداد دانشجویان در تنها دانشگاه ایران حدود ۲۱۰۰ نفر و استادان ۳۱۰ تن بود.<sup>۴۳</sup> در ۱۳۱۹، نخستین گروه از زنان توانستند به دانشگاه تهران راه یابند.<sup>۴۴</sup>

### تجربه استقلال دانشگاه تهران

مطالعه متونی که درباره تاسیس دانشگاه و یا خاطرات و یادداشت‌های بازیگران اصلی این رخداد تاریخی وجود دارد نشان می‌دهد که نوعی آگاهی از اهمیت استقلال این نهاد در میان کسانی که از دنیای آکادمیک می‌آمدند وجود داشته است. اما همزمان دست اندرکاران سیاسی کمتر به این موضوع توجه داشتند و دخالت مستقیم دولت در اداره موسسات آموزشی امری بدیهی و پرسش نشده و نشدنی به شمار می‌رفت. یکی از دلایل این گرایش شاید وجود دولتی مرکز گرا بود که از بالا کارنوسازی جامعه را پیش می‌برد و تمایل داشت نهادهای جدید را تحت نظارت خود داشته باشد.<sup>۴۵</sup>

دانشگاه تهران با وجود مشارکت همه جانبه نخبگان فرهنگی و علمی درون و برون دستگاه حکومتی آن زمان ایران یک ابتکار دولتی بود. در شرایط آن دوران شاید راه دیگری نیز وجود نداشت. عیسی صدیق و یا علی اکبر سیاسی تجربه دانشگاه‌های اروپایی و آمریکایی را داشتند و با مفهوم استقلال دانشگاه آشنا بودند و برخی از سازوکارهای استقلال دانشگاه را هم در قوانین داخلی در نظر گرفتند. در قانون اجازه تأسیس دانشگاه تهران که در خرداد ۱۳۱۳ خورشیدی توسط مجلس شورای ملی تصویب شد بروشنی می‌توان این درهم‌آمیزی میان استقلال داخلی

<sup>42</sup> Menashiri, *Education and the Making of Modern Iran*, 146-149.

<sup>43</sup> Farasatkah and Asghar Zadeh, *Tārix-e Dānešgāh dar Irān* [History of university in Iran], 143.

<sup>44</sup> Menashiri, *Education and the Making of Modern Iran*, 105.

<sup>45</sup> Farasatkah, Asghar Zadeh, *Tārix-e Dānešgāh dar Irān* [History of university in Iran]; Menashiri, *Education and the Making of Modern Iran*.

<sup>46</sup> <https://rc.majlis.ir/fa/law/show/92826>

<sup>47</sup> Ghiasi Nadooshan and Khalili, "Naqše va Jaygah-e Dolat dar Esteqlāl-e Dānešgāh [The role and position of the government in the independence of the university]," 216.

<sup>48</sup> Siassi, *Gožāreš-e Yek Zendeği* [Report of a Life].

دانشگاه را در دست بگیرند. حادثه ۱۶ آذر ۱۳۳۲ به معنای پایان دوره ای از استقلال دانشگاه هم بود. در آن زمان مجلس شورای ملی قانونی را تصویب کرد که طبق آن بجای انتخاب رئیس، توسط شورای دانشگاه می‌بایست سه نفر را پیشنهاد کند و وزارت فرهنگ یکی را برمی‌گزید. در سال ۱۳۳۳ شورای دانشگاه سه نفر را به وزارت فرهنگ معرفی کرد و دکتر منوچهر اقبال به جای سیاسی به ریاست دانشگاه تهران برگزیده شد.<sup>۴۹</sup> این بار دولت دیگر نمی‌خواست دانشگاه به کانون مخالفان تبدیل شود.

### توسعه آموزش عالی و پژوهش دانشگاهی

در دوران محمد رضا شاه پهلوی مرحله جدیدی از گسترش آموزش عالی در ایران آغاز شد. از ۱۳۲۵ تا ۱۳۳۵ پنج دانشگاه دیگر در شهرهای بزرگ ایران (تبریز<sup>۵۰</sup> در سال ۱۳۲۶، شیراز و مشهد در سال ۱۳۲۸، اصفهان در سال ۱۳۲۹ و اهواز در سال ۱۳۳۴) تاسیس شدند. دهه چهل و پنجاه خورشیدی در ایران را باید سال‌های رشد کمی و کیفی آموزش عالی نام داد. در این دوره ما شاهد شکل‌گیری دانشگاه‌های بخش خصوصی در ایران هم هستیم که برای اولین بار نوعی رقابت در آموزش عالی ایران را بوجود آوردند. همراه با گسترش چشمگیر آموزش عالی، در سال ۱۳۴۶ وزارت آموزش عالی و علوم به وجود آمد و مجید رهنما به عنوان اولین وزیر آن معرفی شد. تاسیس این وزارت و سپس «شورای مرکزی دانشگاه‌ها» در سال ۱۳۴۸ گام‌های مهمی در جهت تجدید سازمان و اعمال یک نظارت مرکزی بر دانشگاه‌ها و موسسات آموزش عالی بودند. یکی از ویژگی‌های مهم این دوران مطرح شدن بحث‌های مربوط به کیفیت آموزشی، بالا بردن استانداردهای دانشگاه‌های ایران و گسترش پژوهش است. در حوزه علوم انسانی و اجتماعی نیز باید از تاسیس موسسه

می‌شد.<sup>۴۹</sup> شورای دانشگاه به علی اکبر سیاسی به عنوان اولین رئیس انتخابی رای داد. سیاسی تلاش کرد تا در کنار استقلال اداری و آکادمیک، استقلال مالی دانشگاه را هم بدست آورد. مجلس شورای ملی در سال ۱۳۲۳ با ماده پیشنهادی مصدق با استقلال مالی دانشگاه موافقت کرد و ولی اجرای عملی آن تا سال ۱۳۳۱ در زمان نخست وزیر خود مصدق با مشکلاتی روبرو بود.<sup>۵۱</sup>

با وجود فراز و نشیب‌ها، دوران ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ تا حدودی عصر طلایی استقلال دانشگاه بود. بر اساس قانون دانشگاه، سیاست‌ها و برنامه‌ریزی آموزشی و درسی دانشگاه با مشارکت خود دانشگاهیان و بر اساس استقلال آکادمیک و آزادی علمی صورت می‌گرفت.<sup>۵۰</sup> علی اکبر سیاسی در دوران ۱۲ ساله ریاست خود بر دانشگاه تهران بارها ناچار شد در برابر دخالت‌های سیاسی حکومت مقاومت کند. برای مثال سیاسی پس از تیراندازی به محمدرضا شاه پهلوی در دانشگاه تهران در ۱۵ بهمن سال ۱۳۲۷ در مقابل درخواست اخراج استادانی که به حزب توده وابسته بودند ایستادگی کرد. پس از سقوط دولت مصدق نیز دانشگاه در برابر چالش بزرگ سیاسی قرار گرفت و این بار هم رئیس دانشگاه نپذیرفت استادانی که علیه تصویب لایحه قرارداد کنسرسیوم بیانیه داده بودند را از دانشگاه کنار بگذارد. پیامد پافشاری بر استقلال دانشگاه کنار گذاشته شدن علی اکبر سیاسی بود و به حاشیه رفتن موضوع استقلال دانشگاه. به نوشته او، مقامات دولتی از جمله نخست وزیر و خود شاه مسئله امنیت، نظم و ثبات کشور را پیش می‌کشیدند و خواهان کنترل دانشگاه و برخورد با مخالفان بودند.<sup>۵۱</sup> خاطرات او از این دوران پرتنش و بحرانی نشان می‌دهد که دانشجویان، استادان و دست اندرکاران حکومتی تلاش می‌کردند فضای

<sup>49</sup> Ghiasi Nadooshan and Khalili, "Naqše va Jaygah-e Dolat dar Esteqlāl-e Dānešgāh [The role and position of the government in the independence of the university]".

<sup>50</sup> Farasatkah, "Esteqlāl-e Dānešgāhi va Tahavolāt-e Mafhumi [Academic independence and its conceptual developments]," 385.

<sup>51</sup> Siassi, *Gozāreš-e Yek Zendeği* [Report of a Life].

<sup>52</sup> Idid, 387.

تحقیقات اجتماعی یاد کرد که در سال ۱۳۳۷ به ریاست غلامحسین صدیقی و به مدیریت احسان نراقی آغاز به کار کرد و نقش مهمی هم در گسترش پژوهش‌های اجتماعی که تا آن زمان در ایران بسیار کم رونق بود ایفا کرد.<sup>۵۳</sup>

در دوران وزارت مجید رهنما آموزش عالی و پژوهش در ایران توسعه یافت و نهادهایی چون مؤسسه تحقیقات و برنامه‌ریزی علمی و آموزشی، مرکز خدمات کتابداری، و مرکز اسناد و مدارک ایران با تلاش او تأسیس شدند. بدین گونه بود که توجه به کیفیت آموزشی و کار پژوهشی به یکی از نوآوری‌های سیاست‌های دانشگاهی ایران در دهه‌های چهل و پنجاه خورشیدی تبدیل شد. نبودن و یا ضعف پژوهش در دانشگاه نه تنها تأثیر منفی بر کیفیت آموزش بر جا می‌گذاشت که نقش مهمی هم در عقب‌ماندگی علمی و فنی جامعه ایران و مهاجرت پژوهشگران ایفا می‌کرد. دانشگاه صنعتی آریامهر، دانشگاه پلی‌تکنیک و یا دانشگاه صنعتی اصفهان به عنوان قطب‌های جدید دانشگاهی برای کار پژوهشی اهمیت قایل بودند و یکی از اهداف اصلی آنها فراهم آوردن فضای مناسب برای جذب پژوهشگران جوان ایرانی بود.<sup>۵۴</sup> محمد علی مجتهدی اولین رئیس دانشگاه صنعتی آریامهر اصرار داشت این موسسه غیر دولتی باشد و زیر نظر هیئت امنا اداره شود.<sup>۵۵</sup>

کنفرانس آموزشی رامسر برای اولین بار در مرداد ۱۳۴۷ برای ارزشیابی و بحث درباره اصلاحات و سیاست‌های آموزشی با حضور محمد رضا شاه و نخست وزیر برگزار شد.<sup>۵۶</sup> در کنفرانس اول از دانشگاه‌ها خواسته شد در «انقلاب آموزشی» پیشگام شوند و در تربیت نیروی انسانی متخصص و بالا بردن کیفیت آموزشی و علمی

بکوشند. تحلیل کنفرانس‌های آموزشی رامسر نشان می‌دهد که از دهه چهل دولت همزمان توجه ویژه‌ای به تربیت نیروی انسانی کارا، مشارکت آموزش عالی در توسعه کشور و نیز کارکردهای ایدئولوژیک نظام آموزشی داشت. در اسناد کنفرانس تمرکز گرایی در برنامه‌ریزی آموزشی و توجه به جنبه ایدئولوژیک اصلاحات آموزشی و نیز «نیاز دولت برای مشروعیت‌سازی و تلقین ایدئولوژی دولت در بین دانشجویان» مورد تأکید قرار گرفت.<sup>۵۷</sup> اسناد نهمین کنفرانس آموزشی رامسر حکایت از دغدغه سیاسی دولت و نگرانی از ناآرامی‌ها در دانشگاه می‌کنند و خواهان تقویت «احساس تعلق کامل به جامعه ایران و احساس مسئولیت در قبال مسائل مملکت» می‌شوند.<sup>۵۸</sup>

رشد آموزش عالی در این دوره هم در پیوند نزدیک با برخی از موسسات آموزش عالی کشورهای صنعتی پیشرفته بویژه دانشگاه‌های مهم آمریکایی است. برای مثال دانشگاه صنعتی آریامهر در تهران و دانشگاه صنعتی آریامهر اصفهان بر اساس الگوی دانشگاه ام آی تی در آمریکا تأسیس شده بودند، دانشگاه فردوسی مشهد با دانشگاه جرج تاون همکاری داشت. دانشگاه بوعلی سینا در همدان نیز به کمک فرانسویان، و دانشگاه گیلان با همکاری آلمانی‌ها تأسیس شدند. از جمله موسسات جدید پژوهشی-آموزشی ایران مرکز پزشکی شاهنشاهی ایران (دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی ایران) بود که در مرداد ۱۳۵۷ شکل گرفت. این مرکز بزرگ در ابتدا و در مرحله نخست فعالیت خود با دانشگاه‌های سرشناس آمریکا مانند هاروارد، کلمبیا و کرنل در ارتباط بود و توسط سازمان جهانی بهداشت به

<sup>53</sup> Mokhtarpour, "Moasse-ye Motāleāt va Tahqiqāt-e Ejtemāi-ye Dānešgāh-e Tehrān [Institute of Social Studies and Research, University of Tehran],".

<sup>54</sup> Menashiri, *Education and the Making of Modern Iran*.

<sup>55</sup> Mojtahedi, *Be mamlekatetun Xedmat Konid*, 130-13.

<sup>56</sup> Bigdelou and Shahidani. "Analysis of Modernization of the Education System in the Sixties and Early Seventies in Iran,".

<sup>57</sup> Ibid, 32.

<sup>58</sup> Vezārat-e Olum va Āmuzeš-e Āli, "Nohomin Konferāns-e Arzešyābi-ye Enqelāb-e Āmuzeši-ye Rāmsar," 86.

عنوان کتابخانه و مرکز اطلاعات منطقه وسیع مدیرانه شرقی تعیین شده بود.

با وجود رشد همزمان آموزش عالی دولتی و گسترش آموزش عالی خصوصی افزایش پر شتاب تقاضا برای آموزش عالی دو پیامد داشت: افزایش تعداد شرکت‌کنندگان در امتحانات ورودی دانشگاه‌ها و شکل گرفتن پدیده «پشت کنکوری» ها از یکسو<sup>۵۷</sup> و رشد انفجاری شمار دانشجویان ایرانی در خارج از کشور از سوی دیگر.<sup>۵۸</sup>

توسعه کمی و کیفی آموزش عالی و گسترش فعالیت‌های پژوهشی و شکل‌گیری بخش خصوصی آموزش عالی، روابط بین‌المللی با دانشگاه‌های گوناگون جهان با نظارت و دخالت‌های گوناگون دولتی صورت می‌گرفت و وزارت علوم بازیگر اصلی این تحولات بود.<sup>۵۹</sup> به نظر فراستخواه به رغم وجود ارکان قانونی (شورای دانشگاه، هیئت امنای دانشگاه‌ها و شورای مرکزی دانشگاه‌ها)، هنوز دانشگاه‌ها و موسسات آموزش عالی به نوعی در وابستگی به دولت و وزارت علوم فعالیت می‌کردند. از نظر نویسنده «وابستگی مالی به دولت عامل مهم نقض استقلال دانشگاه به‌شمار می‌رفت و نمونه آن هم افزایش قیمت نفت در سال‌های ۱۳۵۰ و افزایش فشار دولت به دانشگاه بود.»<sup>۶۰</sup>

در سال ۱۳۵۷ بار دیگر لایحه جدیدی برای استقلال دانشگاه‌ها در توسط هوشنگ نهاوندی، وزیر وقت علوم و آموزش عالی، به مجلس سنا رفت. این لایحه با وجود زمان نامناسب طرح آن، نوعی چرخش مهم در نگاه دولت به دانشگاه هم به شمار می‌رفت. به نوشته فراستخواه دانشگاهیان در تدارک و نوشتن این لایحه دخالتی نداشتند و فضای سیاسی آن روز هم مساعد نبود و بی‌اعتمادی به دولت سبب شد این طرح هم

بازتابی در فضای پر التهاب آموزش عالی آن زمان نداشته باشد.<sup>۶۱</sup>

### چرخش پارادیمی و انقلاب فرهنگی سال ۱۳۵۹

دانشگاه یکی از مراکز اصلی گسترش جنبش اعتراضی سال‌های ۱۳۵۰ خورشیدی در ایران بود. نقش نمادین دانشگاه، دانشجویان و استادان در مشروعیت‌زدایی از حکومت شاه در آن زمان اهمیت فراوانی داشت.<sup>۶۲</sup> سقوط حکومت محمد رضا شاه نوعی امید دوباره برای استقلال دانشگاه و گسترش آزادی آکادمیک در سایه آزادی وعده داده شده توسط انقلاب را بوجود آورد.<sup>۶۳</sup> اما انقلاب فرهنگی سال ۱۳۵۹ و بستن دانشگاه‌ها با هدف «اسلامی کردن» آموزش عالی به معنای مرگ زودرس این رویای تاریخی بود. معنای پیام انقلاب فرهنگی و دخالت مستقیم نهادهای نوپا مانند شورای انقلاب و مقامات سیاسی و مذهبی در امور دانشگاه در حقیقت چیزی جز اشغال دانشگاهی که از نظر آنها سکولار و غیر دینی به شمار می‌رفت نبود.<sup>۶۴</sup> حوادثی که از اردیبهشت ۱۳۵۹ (مه ۱۹۸۰) به بعد بوقوع پیوستند همان اندازه اندک از استقلال و آزادی آکادمیک هم که در دوران پیش از ۱۳۵۷ وجود داشت را از میان برد و آموزش عالی ایران وارد یک دوره بحرانی طولانی شد که از بیرون به این نهاد تحمیل شده بود.

کلید انقلاب فرهنگی و هجوم دولت انقلابی به دانشگاه در پیام نوروزی سال ۱۳۵۹ آیت‌الله خمینی زده شد: «باید انقلابی اساسی در تمام دانشگاه‌های سراسر ایران بوجود آید تا اساتیدی که در ارتباط با شرق و یا غربند تصفیه گردند و دانشگاه محیط سالمی شود برای تدریس علوم عالی اسلامی. باید از بدآموزی‌های رژیم سابق در دانشگاه‌های سراسر ایران شدیداً جلوگیری

<sup>59</sup> Farasatkah, Asghar Zadeh, *Tarix-e Danešgah dar Iran* [History of university in Iran], 259.

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Khosrokhavar, *Utopie Sacrificé ; Abrahamian, Iran Between Two Revolutions*; Narahgi, *Enseignement et changements sociaux en Iran du VII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*.

<sup>62</sup> Paivandi, *État islamique et monde académique en Iran: la longue bataille continue*.



مربوط به این دوران که به انقلاب فرهنگی اشاره دارند هم به اهداف سیاسی و ایدئولوژیک حکومت نوین‌پاد جمهوری اسلامی توجه می‌کنند. مجاب<sup>۶۳</sup> از هدف‌های سیاسی دولت یاد می‌کند و پیوندی آن را آغاز روند سکولازدایی دانشگاه و دانش می‌داند.<sup>۶۷</sup>

پروژه اسلامی کردن دانشگاه‌ها همراه است با انتقاد به علوم دانشگاهی و آن چه که اسلام‌گرایان هوادار انقلاب فرهنگی جوهر غیر دینی و غیر بومی دانشگاه می‌نامیدند. در نگاه رهبران جمهوری اسلامی نظام آموزشی سکولار پیش از ۱۳۵۷ وابسته به غرب و عامل اصلی «نفوذ» فرهنگ آن در ایران، وابستگی اقتصادی و توسعه‌نیافتگی کشور قلمداد می‌شد.<sup>۶۸</sup> از نظر آیت‌الله خمینی «تمام این مصیبت‌ها که برای بشر پیش آمده است ریشه‌اش از دانشگاه بوده. ریشه‌اش از این تخصص‌های دانشگاهی بوده. این همه ابزار فنا ی انسان و این همه پیشرفت‌هایی که به خیال خودشان در ابزار جنگی دارند، اساسش از دانشمندی بوده است که از دانشگاه بیرون آمده اند. دانشگاهی که در کنار او اخلاق نبوده است، در کنار او تهذیب نبوده است...»<sup>۶۹</sup>

محمد ملکی رئیس دانشگاه تهران در زمان انقلاب فرهنگی می‌گوید «بستن دانشگاه يك جریان سیاسی بود ... توطئه از طرف کسانی بود که این احساس را داشتند که دانشگاه در اختیارشان نیست.»<sup>۷۰</sup> عبدالکریم سروش، یکی از اعضای اولین ستاد انقلاب فرهنگی، در چندین نوشته انتقادی که در سال‌های ۱۳۶۰ در کتاب تفرج صنع منتشر شدند آشکارا اسلامی کردن دانشگاه را

کرد...»<sup>۷۱</sup> او پس از بستن رسمی دانشگاه‌ها در خرداد ماه سال ۱۳۵۹ (ژوئن ۱۹۸۰) دستور تشکیل ستاد انقلاب فرهنگی را صادر کرد.<sup>۷۲</sup> در آذر ماه ۱۳۶۴ ستاد انقلاب فرهنگی با افزوده شدن روسای سه قوه و برخی افراد انتصابی به شورای عالی انقلاب فرهنگی تغییر نام داد.<sup>۷۳</sup>

ستاد انقلاب فرهنگی نهادی سیاسی و حکومتی بود و تلاش می‌کرد پروژه انقلاب فرهنگی و کنترل فراگیر دانشگاه را که حکومت در جستجوی آن بود پیش برد. نخستین گام اسلامی کردن دانشگاه‌ها اجرای سیاست «پاکسازی» با اخراج شماری از استادان و دانشجویان دگر اندیش،<sup>۷۴</sup> برخی تغییرات در برنامه‌های درسی و بازنویسی آنها بویژه در رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی، تدوین ضوابط برای گزینش دانشگاه‌ها و مراکز آموزشی، و تلاش برای نزدیکی با حوزه‌های علمیه و ورود مدرسین روحانی به دانشگاه بود.<sup>۷۵</sup>

عباس امانت به کینه روحانیون از نهاد دانشگاه اشاره می‌کند و حمله به دانشگاه را پیامد گسست تاریخی میان محافل دینی و آموزش جدید می‌داند. آنچه که امانت «فتح دانشگاه» می‌نامد نماد «پیروزی بر نخبگان آموزشی قدیمی» بود.<sup>۷۶</sup> نویسنده به برگزاری نماز جمعه در دانشگاه تهران «که برای نزدیک به نیم قرن مرکز اصلی تربیت نخبگان متخصص و مرکز مخالفت سیاسی بود» اشاره می‌کند و آن را واجد معانی چندگانه مهمی می‌داند. او از جمله به میل حوزه قم به «اسلامی‌سازی» جهان کفرآمیز دانشگاه می‌پردازد و از جهاد اسلامی سازی سخن به میان می‌آورد که دانشگاه در کانون آن قرار داشت. دیگر نوشته‌های

<sup>63</sup> Khomeini, *Sabijeh-ye Nur*, vol. 12, 207.

<sup>64</sup> Mojab, *The State and University: The "Islamic Cultural Revolution" in the Institutions of Higher Education of Iran, 1980-1987*; Mojab, *State-University Power Struggle at Times of Revolution and War in Iran*; Paivandi, *État islamique et monde académique en Iran: la longue bataille continue*.

<sup>65</sup> Amanat, *Iran. A modern History*, 912.

<sup>66</sup> Mojab, *The State and University: The "Islamic Cultural Revolution" in the Institutions of Higher Education of Iran, 1980-1987*.

<sup>67</sup> Paivandi, *État islamique et monde académique en Iran: la longue bataille continue*.

<sup>68</sup> Mehran, *Ideology and Education in the Islamic Republic of Iran*.

<sup>69</sup> Khomeini, *Sabijeh-ye Nur*, vol 13, 412.

<sup>70</sup> Maleki, "Kasi az Ma Nazar Naxāst [No one asked us for an opinion]," 7.

۱۳۷۶ تا ۱۳۸۴، خوانشی غیر سخت‌گیرانه از آنها هم وجود داشت، ولی شمشیر داموکلسی که انقلاب فرهنگی بر فراز سر دانشگاه آویخت در همه سال‌های پس از ۱۳۵۹ بر جای خود باقی ماند.

از میان قوانین و بخشنامه‌های تصویب شده پس از سال ۱۳۵۹ می‌توان به موارد پرشماری از نادیده انگاشتن حقوق استادان و دانشجویان و تحمیل چهارچوب‌های دینی و ایدئولوژیک بر فضای دانشگاهی برخورد. ستاد انقلاب فرهنگی در جلسه ۲۵ آبان ۱۳۶۱ طرح مقررات مربوط به مدیریت آموزش عالی و سازماندهی دانشگاه‌ها را تصویب کرد. همه دانشگاه‌ها می‌بایست توسط یک هیئت رئیسه متشکل از رئیس، معاونان، و یک دانشجو اداره می‌شد. طبق این طرح اعضای هیئت رئیسه باید مسلمان و دارای التزام عملی به واجبات و پرهیز از محرمات، التزام به ولایت فقیه، حسن شهرت ... باشند. رئیس دانشگاه توسط وزیر فرهنگ و آموزش عالی به نخست‌وزیر معرفی و در صورت تأیید با حکم نخست‌وزیر منصوب می‌شود. معاون فرهنگی هر دانشگاه از طریق نمایندگی قائم مقام وقت رهبری (بعدها نماینده ولی فقیه) در دانشگاه معرفی و با حکم وزیر منصوب می‌شود.<sup>۷۰</sup> اضافه کردن دروس اجباری «فرهنگ و معارف و عقاید اسلامی و آگاهی‌های عمومی» از دیگر موارد این طرح است. آئین‌نامه آموزشی دانشگاه‌ها و موسسات عالی برای سال ۱۳۶۱ در ماده اول شرایط عمومی ورود به آموزش عالی را اینچنین تعریف می‌کند: «اعتقاد به نظام جمهوری اسلامی و ارکان آن»، «تدین به دین اسلام یا یکی از ادیان رسمی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، «نداشتن وابستگی تشکیلاتی به

بیشتر پروژه سیاسی و ایدئولوژیک به شمار آورد و تلاش گروه‌های سنگترا و یا بنیادگرا برای «رجعتی‌خام و ناممکن به گذشته». <sup>۷۱</sup> برای او تلاش برای «اسلامی» کردن دانشگاه و علوم انسانی نزد دست‌اندرکاران سیاسی پیش از آنکه بخاطر دل‌مشغولی دینی و علمی باشد از ترس علوم انسانی دانشگاهی است چراکه «کسانی این دغدغه را دارند که این علوم حاوی و حامل شبهاتی‌ست که ممکن است جوانان مسلمان و آموزندگان این علوم را از جاده هدایت خارج کند». <sup>۷۲</sup> فراستخواه هم با مقایسه دوران پهلوی با سال‌های پس از ۱۳۵۷ بر این باور است که «ایدئولوژی‌نوسازی، دست‌کم دانشگاه متعارف در جهان را به رسمیت می‌شناخت، اما ایدئولوژی اسلامی‌سازی دولت انقلابی و مذهبی با این هم مشکل داشت». <sup>۷۳</sup> زائری و محمدزاده هم برآنند که انقلاب فرهنگی و اسلامی کردن دانشگاه را باید در چهارچوب اهداف سیاسی حکومت تعریف کرد.<sup>۷۴</sup>

اولین قوانین و آئین‌نامه‌ها که نقش نهادگذارانه را در شکل دادن به روند اسلامی کردن و سکولارزدایی دانشگاه ایفا می‌کردند، در طول زمان بازتولید شدند. کنترل حکومتی بر دانشگاه و حضور همزمان وزارت علوم و شورای انقلاب فرهنگی بصورت اصولی بدیهی درآمدند. در کنار این دو نهاد موازی، نمایندگی ولی فقیه در دانشگاه، دستگاه‌گزینش و حراست، نمایندگان نهادهای مذهبی که در رابطه با اسلامی کردن دانشگاه بوجود آمده‌اند، نهادهای شبه دولتی وابسته به مراکز قدرت سیاسی و نظامی (بسیج، تشکل‌های نزدیک به حکومت) نقش عوامل حکومتی کنترل و نظارت بر زندگی دانشگاهی، سرنوشت استادان و دانشجویان و فعالیت‌های آنها را ایفا می‌کنند. با وجود آن که اجرای قوانین به شرایط ویژه هر دوره مربوط می‌شود و گاه در دورانی مانند سال‌های

<sup>71</sup> Soroush, "Āxareš ham Nadānestand ke Manzalgāh-e Maqsud Kojāst [In the end, they did not know where the destination was], 6.

<sup>72</sup> Soroush, *Tajfarroj Son*, 192.

<sup>73</sup> Farasatkah and Asghar Zadeh, *Tarix-e Dānešgāh-e Tebrān* [History of university in Iran], 302.

<sup>74</sup> Zarei and Mohammadalizadeh, "Tahlil-e Jāme'ešenaxti-e Ravandha-ye Moasser bar Šeklgiri-ye Ide-ye Enqelāb-e Farhangi, 84-85.

<sup>75</sup> Ibid, 79.

احزاب خادم شرق و غرب و گروهکهای محارب و غیر قانونی و عدم هواداری از آنان.»<sup>۷۶</sup>

### اسلامی کردن علوم انسانی

آنچه که اسلامی سازی دانشگاه نام گرفت معنای یکسانی در رشته‌های گوناگون نداشت. بیشترین دخالت‌ها در حوزه علوم انسانی و اجتماعی بود چرا که روحانیت، به نام اسلام، مدعی گفتمان دینی و رقابت با دانشی بود که در دانشگاه‌های سکولار وجود دارند. نهادهای گوناگون حکومتی که پیرامون شورای انقلاب فرهنگی و حوزه‌های علمیه شکل گرفتند در پی جایگزینی علوم انسانی دانشگاهی با علوم انسانی «اسلامی» بودند. برپایی دفتر همکاری حوزه و دانشگاه در ۱۳۶۱ در شهر قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهی در سال ۱۳۶۳، دانشگاه باقرالعلوم در سال ۱۳۶۴ و موسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی به ریاست مصباح یزدی در سال ۱۳۷۴ با وظیفه کم و بیش مشابه با هدف اسلامی کردن علوم انسانی و دانشگاه بود. از همان سال‌های ۱۳۶۰ هم چندین نشریه تخصصی با هدف انتشار مطالب مربوط به علوم انسانی اسلامی شده بوجود آمد. یکی دیگر از طرح‌های مهم «اسلامی کردن» دانشگاه، وحدت با حوزه‌های دینی بود. سرانجام باید به موسساتی مانند دانشگاه امام صادق<sup>ش</sup> اشاره کرد که جمهوری اسلامی برای تربیت کادرهای حکومتی بوجود آورد.

نوشته‌ها و گفته‌های دست اندرکاران اولیه انقلاب فرهنگی و پروژه اسلامی کردن دانشگاه به درک بهتر معنا و چند و چون این اسلامی کردن و دخالت در زندگی آکادمیک کمک می‌کنند. غلامعباس توسلی استاد جامعه‌شناسی دانشگاه در آن دوران درباره اولین گام‌های اجرایی کردن پروژه اسلامی کردن علوم انسانی می‌گوید: «پیش آیت‌الله مشکینی رفتیم و صادقانه گفت ما نمی‌دانیم جامعه‌شناسی چیست. فقط دکتر شریعتی را

می‌شناسیم و کتاب‌های ایشان را خوانده‌ایم. ایشان حرف‌های خوبی زده ولی حدیث کم استفاده کرده است. [در قم] با آقای مصباح یزدی آشنا شدیم. ما با ایشان صحبتی کردیم که چه کنیم. ایشان هم گفت من ۹۵ درصد حرف‌های شما را قبول دارم و تنها پنج درصد جای کار دارد. قرار شد استادان و روحانیون جلسات مفصلی هم در تهران و هم در قم داشته باشند. پنج رشته جامعه‌شناسی، اقتصاد، روان‌شناسی، حقوق و تعلیم و تربیت را انتخاب کردیم که آقایان معتقد بودند رشته‌های دیگر مشکلی ندارد اما این پنج رشته باید اصلاح شود... حدود ۳۰-۴۰ نفر از استادان را انتخاب کردیم و هر هفته از صبح شنبه یا غروب یکشنبه در قم بودیم و در جلسات شرکت می‌کردیم. فرآیند خسته‌کننده‌ای بود. اما در نهایت متوجه شدم آقای مصباح یزدی و دوستانشان می‌خواستند بفهمند جامعه‌شناسی و سایر رشته‌های علوم انسانی چیست.»<sup>۷۷</sup>

شواهد پرشماری نشان می‌دهند که در میان بخشی از روحانیون و کنشگران اسلام‌گرا نوعی باور و تصور اسطوره‌گونه درباره قابلیت‌های اسلام به عنوان «کامل‌ترین» دین تاریخ بشری که گویا برای جامعه، اقتصاد، علم، آموزش، دانشگاه، قوه قضائی راه‌حل‌های معتبر دارد به چشم می‌خورد: «گمان نکنند بعض از این اشخاص که در اسلام راجع به جامعه چیزی نیست یا راجع به -فرض کنید که- امور تربیتی کم است. اسلام عمیق‌تر از همه‌جا و از همه مکتب‌ها راجع به امور انسانی و راجع به امور تربیتی (نظر) دارد که در راس مسائل اسلام است، چنانچه امور اقتصادی دارد. ما نمی‌توانیم امروز همانطور که انبار می‌کردند از غرب برای ما سوغات می‌آوردند و در دانشگاه‌های ما، بچه‌های ما را فاسد می‌کردند، امروز هم بنشینیم که مغزهایی که تربیت غربی دارند برای ما تربیت کنند بچه‌های ما را. (...) کسانی که اطلاع از احکام اسلامی ندارند، از اقتصاد اسلام ندارند، از فرهنگ اسلام ندارند، از علوم عقلی اسلام ندارند،

<sup>76</sup> "Āināme-ye Āmuzeši-ye Dānešgāhā va Moasesāt-e Āli 1361 [Educational regulations of universities and higher institutions 1982]," 107.

<sup>77</sup> Tavassoli, Interview, *Kārozarān*, 2008.

این‌ها می‌گویند که در اسلام نیست. خوب، تو که اطلاع نداری؛ به چه مناسبت يك همچو حرفی می‌زنی؟! متخصص لازم است و در این امر باید از حوزه‌های علمیه متخصص بیاورند.<sup>۷۸</sup>

جانشین او هم بارها بر غری بودن دانشگاه و علوم انسانی دانشگاهی و امکان بهره‌جستن از منابع دینی برای اسلامی کردن علوم انسانی اشاره کرده است. او با انتقاد از علوم انسانی دانشگاهی که «به صورت ترجمه‌ای و بدون «هیچ‌گونه فکر تحقیقی اسلامی» تدریس می‌شود بر این باور است که «ریشه و پایه و اساس علوم انسانی را در قرآن باید پیدا کرد. یکی از بخش‌های مهم پژوهش قرآنی این است. (... اگر این شد، آن وقت متفکرین و پژوهندگان و صاحب نظران در علوم مختلف انسانی می‌توانند بر این پایه و بر این اساس بناهای رفیعی را بنا کنند.»<sup>۷۹</sup>

از میان کسانی که بر اسلامی‌سازی دانشگاه بسیار پا می‌فشردند باید به محمد تقی مصباح یزدی اشاره کرد که بروشنی اصل و نسب علوم انسانی دانشگاهی را ساخته و پرداخته غرب می‌داند: «گزاره‌هایی که به نام علوم انسانی شناخته می‌شود و در اطرافش کتاب نوشته شده، خاستگاهش مغرب زمین است و سردمداران و صاحبان نظریه‌های معروف آن، عمدتاً اهل مغرب زمین هستند. از این رو خواه ناخواه تحت تأثیر فرهنگ و ادبیات غرب است و هم اصطلاحاتش با همان اصطلاحاتی که موافق فرهنگ غربی است شکل گرفته و هم با بینش‌ها و جهان‌بینی‌های سازگار با فرهنگ غرب پایه‌ریزی شده است. بنابراین پیش فرض‌های علوم انسانی از مبانی فلسفی و ایدئولوژیک گرفته شده و این مبانی با مبانی اسلامی سازگار نیست.»<sup>۸۰</sup> مهدی گلشنی استاد فیزیک دانشگاه شریف و یکی از مدافعان اسلامی کردن دانشگاه هم بر آن است که «در واقع علم غربی که به محیط زندگی ما راه یافت، صرفاً یافته‌های

علمی محض را نیاورد، بلکه بینش پوزیتیویستی را به همراه آورد، بینشی که برای متافیزیک ارزشی قائل نبود و دین را مهم‌ترین می‌شمرد. تحصیل‌کردگان ما نیز در حالی که به ظاهر هیچ نوع تمایلی به جریان‌های فلسفی از خود نشان نمی‌دادند، در واقع متأثر از فلسفه پوزیتیویسم بودند؛ فلسفه‌ای که تنها علم غربی را معنادار می‌دانست.»<sup>۸۱</sup>

در فرایند ۴۰ ساله اسلامی کردن و سکولارزدایی دانشگاه و علوم انسانی ما شاهد پدید آمدن گرایش‌های گوناگون در برخورد با پروژه انقلاب فرهنگی هم هستیم.<sup>۸۲</sup> شماری از دست‌اندرکاران و بازیگران اولیه این پروژه بتدریج از فلسفه و سیاست‌های مربوط به اسلامی کردن فاصله گرفتند و حتا به نقد آن دست زدند.<sup>۸۳</sup>

#### استقلال دانشگاه و آزادی آکادمیک در بوته نقد

در داخل ایران، برخوردهای سنجشگرانه با شرایط آموزش عالی پسانقلاب فرهنگی، روندهای سکولار زدایی آمرانه، محدودیت‌های مربوط به آزادی آکادمیک و استقلال دانشگاه و یا دخالت‌های حکومتی بیشتر به دو دهه پایانی قرن مربوط می‌شوند. ضعف برخورد سنجشگرانه به موضوع آزادی آکادمیک و یا بی‌توجهی به استقلال دانشگاه بی‌ارتباط با فضای بسته آموزش عالی و تلاش دولت برای نظارت فراگیر بر دانشگاه‌ها نیست. رشد بخش شبه دولتی و یا غیر دولتی آموزش عالی مانند شبکه گسترده دانشگاه آزاد و یا موسسات آموزش عالی موسوم به «غیر انتفاعی» نیز نتوانست به دگرگونی فضای بسته آموزش عالی ایران کمک کند.

در مجموع باید گفت که در ادبیات پژوهشی موجود موضوع استقلال دانشگاه بیش از آزادی آکادمیک مورد بحث قرار گرفته است. نوشته‌های منتشر شده درباره استقلال دانشگاه سوبیه‌های

<sup>78</sup> Khomeini, *Sabifeh-ye Nur*, vol 13, 415.

<sup>79</sup> Khamenei, *Isna*, October 20, 2009.

<sup>80</sup> Mesbah Yazdi, “Šiveha-ye Eslāmi Kardan-e Dānešgāh [Ways to Islamize the University].”

<sup>81</sup> Golshani, *Az Elm-e Sekulār ta Elm-e Dini* [From Secular Science to Religious Science], 33.

<sup>82</sup> Paivandi, “Seven questions about the Islamisation of Humaines Sciences in Iran.”

«رابطه با قدرت فراگیر و جایگاه دولت و نظام سیاسی و سرنوشت تنش میان سنت و تجدد» می‌بیند.<sup>۸۴</sup> او با اشاره به شرایط ایران از مجموعه سیاست‌های پس از انقلاب فرهنگی سال ۱۳۵۹ نتیجه می‌گیرد که «استقلال دانشگاه از هنجاری های آکادمیک و عرف علمی دنیای مدرن یکسره به بیراه رفت.»<sup>۸۵</sup> در نوشته دیگری فراستخواه اشاره می‌کند که پس از انقلاب اسلامی، «مدتها استقلال دانشگاهی حتی بر روی کاغذ و در سیاستها و قوانین کشور نیز کنار گذاشته شده بود.»<sup>۸۶</sup>

نوشته‌هایی که به موضوع استقلال دانشگاه می‌پردازند بیشتر ضعف‌های آموزش عالی ایران در این زمینه را مورد توجه قرار می‌دهند.<sup>۸۷</sup> در مطالعات طرح تحول علم و فناوری ایران که در سال ۱۳۸۷ به انجام رسیده است، گفته می‌شود که بیشتر مؤلفه‌ها ناظر به ضعف‌های متعدد در استقلال دانشگاهی است.<sup>۸۸</sup> رحمان سرشت و تهرانی نیز دست‌اندازی‌های گوناگون به استقلال دانشگاه را مورد توجه قرار می‌دهند و می‌نویسند که قوانین و مقررات حاکم، دیوانسالاری کاملی در آموزش عالی ایران ایجاد کرده و از کارکرد مؤثر آن پیشگیری نموده است.<sup>۸۹</sup> از نظر آنها هم اکنون مدل کنترل دولتی بر دانشگاه‌های دولتی ایران حاکم است و ۲۷ موضع از ۳۵ موضع تصمیم‌گیری که در تحقیق بررسی شد، در اختیار دولت است.<sup>۹۰</sup> نویسندگان بر عدم اجرای قوانین موجود اشاره می‌کنند و می‌نویسند همان میزان استقلالی که در اختیار هیئت امانا هست هم رعایت نمی‌شود.

گوناگون این موضوع، از امور مالی و اداری گرفته تا مدیریت و انتخاب رئیس دانشگاه، برنامه درسی و پژوهشی می‌پردازند.<sup>۹۱</sup> تازگی این نوشته از جمله به کارهای میدانی مربوط می‌شود که نظرات و تجربه‌های دانشگاهیان در زمینه آزادی آکادمیک و یا استقلال دانشگاه را مورد بررسی قرار می‌دهند. اشاره این نوشته‌ها بیشتر به فضای عمومی دانشگاه‌ها است و دخالت‌های ایدئولوژیک و سیاسی نهادهای غیر دانشگاهی یا حضور نهادهای امنیتی مانند حراست، فعالیت معاونت فرهنگی و یا دفتر نمایندگی رهبری که در عمل نقش نظارت ایدئولوژیک بر دانشگاه را ایفا می‌کنند بصورت روشن و مستقیم طرح نمی‌شوند.<sup>۹۲</sup> برخی از نویسندگان هم از کارهای پژوهشی کشورهای دیگر و یا ترجمه متون خارجی برای طرح موضوع استفاده می‌کنند و کمتر درباره آموزش عالی در ایران وارد بحث مصداقی می‌شوند.<sup>۹۳</sup>

در یک برخورد کلی، فاضلی با اشاره به پژوهش‌های بین‌المللی و داخلی بر این باور است که دانشگاه در کشورهای جهان سوم یا منسوب به جنوب، موسسه‌ای سیاسی است که هم دولت و هم نیروهای سیاسی در آن فعالانه درگیر هستند. از نظر دولت، دانشگاه به مثابه پایگاهی برای کنترل اجتماعی و ایجاد نظم و انتقال ایدئولوژی طبقه حاکم محسوب شده و درعین حال دانشگاه مقرر دگراندیشان و مدافعان دموکراسی و آزادی نیز هست. این امر باعث شده است که دانشگاه دارای استقلال لازم برای پیگیری اهداف علمی و آموزشی خود نباشد.<sup>۹۴</sup> فراستخواه هم استقلال دانشگاه در ایران را در

<sup>83</sup> Fazeli, *Farhang va Dānešgāh* [Culture and University], 41.

<sup>84</sup> Farasatkah, "Esteqlāl-e Dānešgāhi va Tahavolāt-e Mafhumi [Academic independence and its conceptual developments]," 381.

<sup>85</sup> Farasatkah and Asghar Zadeh, *Tārix-e Dānešgāh-e Tebrān* [History of university in Iran], 304.

<sup>86</sup> Farasatkah, *Sargozāšt va savāneh* [The History and Events], 27.

<sup>87</sup> Azargashb, "Barresi-e Kārkarāba-ye Hey'atha-ye Omanā [Examining the functions of the Boards of Trustees]," 7.

<sup>88</sup> Zaker Salehi, "Motāle'eye Zarfiatha-ye Qānuni-ye Esteqlāl-e Dānešgāhi dar Irān," 25.

<sup>89</sup> Rahman Seresht, "Kontorol-e Dolati-ye Āmuzeše Āli dar Irān [State Control of Higher Education in Iran]," 150.

<sup>90</sup> Ibid.

شتاب گرفت و از سال های ۴۰ این قرن ما شاهد رشد دانشگاه‌هایی هستیم که در کنار آموزش به گونه‌ای هدفمند به امر پژوهش نیز می‌پردازند. با اینکه تعداد این دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی در آن زمان زیاد نبود ولی رفتن به سوی پژوهش چرخشی کیفی در آموزش عالی ایران به شمار می‌رفت. سرانجام باید به تحولات سه دهه پایانی قرن اشاره کرد که ویژگی اصلی آن بوجود آمدن آموزش عالی انبوه به معنای راه یافتن شمار بزرگی از افراد به دانشگاه و گسترش جغرافیایی شبکه دانشگاهی در شهرهای بزرگ و متوسط و زنانه شدن آن است. شمار دانشجویان در ۱۰۰ هزار نفر جمعیت از ۱۰۲ نفر در سال ۱۳۴۰ (۱۹۵۰۰ دانشجو) به ۵۲۰ نفر در سال ۱۳۵۷ (۱۷۵۰۰۰ دانشجو)، ۱۰۳۰ نفر در سال ۱۳۷۰ (۵۶۷۰۰۰ دانشجو)، ۲۳۰۰ نفر در سال ۱۳۸۰ (۱،۵۶ میلیون دانشجو)، ۵۸۷۰ نفر در سال ۱۳۹۰ (۴،۴ میلیون نفر) و ۳۸۱۰ نفر در سال ۱۳۹۹ (۳،۲ میلیون نفر دانشجو) رسید. <sup>۴</sup> رشد پرشتاب شمار دانشجویان همراه است با زنانه شدن دانشگاه و راه‌یابی گسترده آنها به رشته‌هایی که پیشتر بسیار مردانه بودند. نسبت دختران در جمعیت دانشجویی ایران هم از ۲۸ درصد در سال ۱۳۵۷ به بیش از ۴۸،۵ درصد (۵۲ درصد در بخش دولتی) در سال ۱۳۹۹ افزایش یافت.<sup>۵</sup>

رشد کمی چشمگیر آموزش عالی در ایران به معنای بهبود تدریجی استقلال دانشگاه و یا آزادی آکادمیک در محیط درس و پژوهش برای استادان و دانشجویان نبود. در حقیقت نه تنها هیچ رابطه معناداری در ایران میان فربه شدن آموزش عالی و آزادی آکادمیک وجود ندارد که ما حتا در این زمینه شاهد پسرفت و زوال دانشگاه‌ها هستیم. این تناقض آشکار را باید بیشتر پیامد مستقیم شرایط سیاسی کلی جامعه ایران و تلاش همه جانبه برای کنترل دانشگاه توسط حکومت دانست. دست اندازی حکومت بر حوزه آموزش حتا مدارس دینی

شماری از کارهای میدانی پیرامون موضوع استقلال دانشگاه و یا آزادی آکادمیک در میان دانشگاهیان به وجود دیدگاه انتقادی در میان آنها اشاره می‌کنند. محمد زاده، شیرینی و بلندهمتان در پژوهشی کیفی بروی سه دانشگاه تهران، علامه طباطبایی و کردستان نشان می‌دهند که آزادی آموزش و پژوهش، آزادی بیان آکادمیک از نظر دانشگاهیان با کاستی‌های حقوقی زیادی مواجه است و تاکنون ترسیم دقیقی از این موضوع انجام نشده است. فقدان استقلال دانشگاهی و استقلال مالی، تمرکزگرایی، وجود نهادهای موازی و نفوذ مناسبات سیاست و قدرت مسائل دیگری است که در نتایج کار میدانی آنها به چشم می‌خورد. نویسندگان همچنین به وجود تهدید و تحدید آزادی آکادمیک اشاره می‌کنند و اینکه برخی از دانشگاهیان فرهنگ متعارف دانشگاهی در ایران را محافظه‌کارانه با احساس ناامنی حرفه‌ای و احتراز از مخاطرات بیرونی می‌دانند. مقاله در جایی به گروهی اشاره دارد که احراز و تصدی جایگاه استاد و دانشجو (بهره‌مندی از تسهیلات اعطایی در کنکور، بورسیه‌ها) را مدیون مناسبات قدرت و سیاست هستند، رویکرد تجاری و خدماتی به دانشگاه دارند، همکاری نزدیک با دولت، بازار و ساز و برگ ایدئولوژیک حاکمیتی وجه مشخصه آنان است.<sup>۹۱</sup> جاودانی و همکاران نیز در پژوهش میدانی خود نشان می‌دهند که ۷۱ درصد مدیران آموزش عالی ایران تمرکزگرایی، حاکمیت دیوانسالاری سنتی و شکل نگرفتن استقلال آکادمیک را جزو نقاط ضعف آموزش عالی ایران می‌دانند و مداخله‌گری دولت در نظام آموزش عالی را از تهدیدات آن به شمار می‌آورند.<sup>۹۲</sup>

### بحث پایانی و نتیجه‌گیری

قرن چهاردهم خورشیدی سده گسترش چشمگیر آموزش عالی در ایران بود. در ابتدای قرن روندهایی که از تاسیس دارالفنون آغاز شده بود

<sup>91</sup> Mohammadzadeh, Shirbagi, Bolandhematan, "Academic Freedom: A Qualitative Analysis of Representing the Experiences of Science Stakeholders in Iran," 48-49.

<sup>92</sup> Javdani, Tofighi, Ghazitabatabaee & Pardakhtchi, "Managerial Subsystem in Iranian Higher Education: Past, Present and Future,".



به آزادی آکادمیک احترام گذاشته شود را بوجود آورد. فکر دانشگاه را گاه نخبگان چون کلاهی وارداتی و بدون رعایت همه اصول و لوازم پایه ای آن از اروپا به ایران آوردند و جامعه هم کمتر فرصت بازگشت سنجشگرانه به این گناه آغازین و ضرورت آزادی آکادمیک برای شکوفایی و خلافت علمی را یافت. دود محدودیت‌های مربوط به استقلال دانشگاه و آزادی آکادمیک فقط به چشم دانشگاهیان نرفت و جامعه ایران نیز از آن بسیار آسیب دید. ضعف دانشگاه، ضعف پژوهش و اندیشه سنجشگرانه به‌ویژه در قلمروی علوم انسانی و اجتماعی، ضعف بحث‌های دمکراتیک در عرصه عمومی، عدم مشارکت موثر دانشگاه در برخورد به مسائل و آسیب‌های جامعه یا محرومیت‌ها و محدودیت‌های استادان و دانشجویان، مهاجرت نخبگان دانشگاهی را می‌توان از جمله نتایج فضای بسته دانشگاه‌ها دانست.

یکی از نکات قابل بحث در بررسی تاریخی سکوت نسبی درباره آزادی آکادمیک، استقلال دانشگاه و اهمیت اندیشه سنجشگرانه به درک رایج از مفهوم دانشگاه و آموزش عالی در ایران هم بازمی‌گردد. به نظر می‌رسد فراتر از استفاده ابزاری از دانشگاه و ترس و بی‌اعتمادی دولتمردان از آزادی آکادمیک، حتا در میان نخبگان، افکار عمومی و برخی دانشگاهیان هم، گاه نگاه به وظایف اصلی دانشگاه بیشتر کاربردی است. دانشگاه مطلوب برای بسیاری بیشتر مکانی برای انتقال دانش به نسل جوان و تربیت نیروی انسانی متخصص و یا انجام پژوهش و کار بروی علم «مفید» است.

از میان رشته‌های دانشگاهی، علوم انسانی و اجتماعی قربانی بزرگ محدودیت‌ها، فشارهای سیاسی و ایدئولوژیک و روندهای سکولارزدایی پسا انقلاب فرهنگی در دانشگاه‌اند. در کنار کنترل مستقیم نهادهای حکومتی در تعیین برنامه درسی، سیاست دخالت در گزینش دانشجویان در دوره دکترا و یا استخدام استادان در این رشته‌ها سبب شده که طیفی از هواداران حکومت بدون رقابت سالم علمی، با دور زدن سازوکارهای آکادمیک از طریق رانت سیاسی و مکتبی به هیئت‌های علمی راه یابند. همزمان روند «پاکسازی» دانشگاهیان

را هم که در گذشته از نوعی استقلال درونی برخوردار بودند دربرمی‌گیرد. در ایران مانند بسیاری از کشورهای دیگر سرنوشت دانشگاه را نمی‌توان از ایدئولوژی نظام سیاسی و رابطه دولت با دمکراسی جدا کرد. در جامعه بدون دمکراسی نمی‌شود برج عاجی به نام دانشگاه برپا کرد که در آن استادان و دانشجویان بطور انحصاری از آزادی برای آموزش، پرسشگری، یادگیری سنجشگرانه و پژوهش برخوردار باشند. دولتی که به فضیلت دمکراسی و یا اندیشه انتقادی در جامعه باور نداشته باشد به دشواری می‌تواند به دانشگاه مستقل و آزاد از نظارت و قید و بندهای حکومتی هم تن دهد.

در بخش مهمی از این قرن دولت‌ها آگاهانه استقلال دانشگاه را زیر پا گذاشتند و به آزادی آکادمیک تن در ندادند. آنها خواهان دانشگاهی مطیع و سرزیر بودند برای مهار و کنترل نهادی که می‌توانست اقتدار و «حقیقت» حکومتی را به چالش بکشد. دانشگاه متعارف مکانی برای اندیشیدن، بررسی سنجشگرانه، و ساخت و پرداخت گفتمان حقیقت و واکاوی و نقد است و همین ویژگی‌ها برای ترساندن حکومت‌های بسته کافی به نظر می‌رسند. در دوران پساانقلاب فرهنگی ما با یک هجوم سیاسی-دینی تمام عیار سر و کار داریم که هدف آن استفاده ابزاری از دانشگاه برای ترویج و مشروعیت بخشیدن به ایدئولوژی رسمی و «حقیقت» حکومتی است. همزمان بسته و غیردمکراتیک بودن جامعه سبب می‌شود استادان و دانشجویان تمایل بیشتری به طرح نقدهای خود از وضعیت کشور در درون دانشگاه داشته باشند و این سیاسی شدن بیش از اندازه دانشگاه ترس دولت‌ها از این نهاد را دوچندان می‌کرد و می‌کند. تنها دورانی در قرن ۱۴ خورشیدی که دانشگاه تا حدودی آزاد و مستقل بود به سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ مربوط می‌شود. تجربه ایران بخوبی روشنگر آن است که علم، آموزش و پژوهش چگونه به موضوع قدرت پیوند خورده‌اند.

آموزش عالی در ایران بر بستر جامعه استبدادی متولد شد و در بخش مهمی از حیات خود نتوانست دانشگاه واقعی و مستقلی که در آن

فرهنگی، سیاست‌های اسلامی کردن جامعه، روشنفکران، مسائل زنان، خانواده و سکسوالیته و یا اقلیت‌های قومی و دینی در خارج از کشور و توسط دانشگاهیان مهاجر و یا نسل دوم مهاجران به زبان‌های دیگر بوجود آمده است. ابتکارات مدنی چون پایه‌ریزی موسسه آموزش از راه دور ایران آکادمیا در هلند را هم باید بخشی از همین تلاش‌ها دانست.

غیر مکتبی به اشکال گوناگون پس از اخراج‌های گسترده دوران انقلاب فرهنگی بر کیفیت آموزش عالی و پژوهش تاثیر منفی بر جا نهاده است.

سیاست‌های مداخله جویانه دولت و ممنوعیت‌ها اما سبب خاموشی صدای دانشگاه و تسخیر کامل روح آن نشد. دانشگاه در ایران به اشکال گوناگون با دنیای امروز در رابطه است و با وجود ممنوعیت‌ها و محدودیت‌های پرشمار، هر بار چون ققنوس از خاکستر خود دوباره پر کشیده است. تجربه ایران نشان می‌دهد که محدود کردن دانشگاه و زیر پا گذاشتن استقلال این نهاد و یا آزادی آکادمیک، با وجود آسیب‌های فراوان، راه اندیشیدن سنجشگرانه و پژوهش‌های مستقل آکادمیک را بکلی مسدود نمی‌کند. می‌توان از نوعی مقاومت آکادمیک در برابر محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های پساانقلاب فرهنگی سخن به میان آورد که به اشکال گوناگون ادامه یافته است. نشانه آشکار این مقاومت آکادمیک و زنده ماندن دانشگاهی که «دست آموز» حکومت نمی‌شود، وجود کتاب‌ها، مقالات و کارهای پژوهشی مستقل و معتبر در قلمروی علوم انسانی و اجتماعی است.<sup>۹۳</sup> یکی از عواملی هم که بازتولید دوره‌ای گفتمان «اسلامی کردن» دانشگاه از سوی حکومت را توضیح می‌دهد همین پویایی درون‌زای دانشگاه و فاصله‌گیری انتقادی بخشی از آن از ایدئولوژی حکومتی با وجود سانسور و فشارهای سیاسی و دینی است.

یکی از پیامدهای وضعیت نامطلوب آموزش عالی مهاجرت بخشی از دانشگاهیان بود.<sup>۹۴</sup> وجود محدودیت‌های ایدئولوژیک و سانسور دولتی بویژه پس از انقلاب فرهنگی سال ۱۳۵۹ نقش مهمی در توسعه پژوهش‌های علوم انسانی و اجتماعی درباره ایران در دانشگاه‌های خارجی ایفا کرد. بخشی از ادبیات سنجشگرانه دانشگاهی پیرامون موضوعاتی مانند تاریخ معاصر و انقلاب ۱۳۵۷ ایران، جنبش‌های اجتماعی، نقد اسلام سیاسی، انقلاب

<sup>93</sup> Paivandi, "État islamique et monde académique en Iran: La longue bataille continue," 105.

<sup>94</sup> Ghanei Rad, "Moşkelât-e Ejetmâi: Tose'e-ye Nâmozun-e Âli [Social problems: Uneven Development of Higher Education]."

## یادداشت‌ها

- ۱ آکادمی پاریس در سال ۱۶۶۶، آکادمی علوم برلین (پروس) در سال ۱۷۰۰ و آکادمی علوم لندن (جامعه سلطنتی) در سال ۱۶۶۰ تاسیس شدند و وظیفه اصلی آنها هم گسترش پژوهش‌ها در حوزه علوم تجربی بود.
- ب. در حوزه نظامی رابطه آموزشی با کشورهای اروپایی کمی بیشتر وجود داشت.
- ت تبصره چهارم که با پیشنهاد مصدق تصویب شد: دانشگاه مجاز است کلبه هزینه‌های علمی و فنی مربوط به دانشگاه‌ها را در حدود اعتبارات مصوب مجلس شورای ملی طبق مصوب شورای دانشگاه که اختیار جرح و تعدیل در موارد مربوط را نیز خواهد داشت مستقیماً انجام دهد. (مجله مذاکرات مجلس شماره ۱۲۵۳ صفحه ۱۸۱۵، سوم بهمن ماه ۱۳۲۳)
- ث محمد مصدق به مناسبت جشن تاسیس و استقلال پیاپی به شرکت کنندگان در مراسم فرستاد و نوزدهمین سال تأسیس و یازدهمین سال استقلال دانشگاه را به آنها تبریک گفت.
- ج. دانشگاه تبریز ابتدا در سال ۱۳۲۵ توسط حکومت فرقه دمکرات آذربایجان پایه گذاری شد. این دانشگاه در محل دانشسرای عالی تبریز قرار داشت که در سال ۱۳۱۸ شروع به کار کرده بود. پس از شکست حکومت خودمختار آذربایجان، دولت مرکزی در سال ۱۳۲۶ دانشگاه تبریز را بوجود آورد.
- ح. رونق اقتصادی دهه پنجاه، رشد شهرنشینی و طبقه متوسط شهری زمینه ساز افزایش شدید تقاضا برای آموزش عالی می شدند. اولین پی آمد این تحولات گسترش کمی دوره متوسطه و افزایش چشمگیر فارغ التحصیلان این دوره بود که خود سبب می شد هر سال تعداد بیشتری از جوانان در پی ورود به آموزش عالی باشند. پیامد مستقیم این عدم تعادل میان عرضه و تقاضا در آموزش عالی شکاف روزافزون میان ظرفیت پذیرش دانشجو در دانشگاه‌ها و تعداد داوطلبان ورود به آموزش عالی بود. در سال ۱۳۴۰ حدود ۳۶ درصد داوطلبان به دانشگاه راه یافتند، این میزان در سال ۱۳۵۲ به کمتر از ۱۸ درصد و در سال ۱۳۵۵ به ۱۴ درصد رسید. (کلبه شاخص‌ها و داده‌های آماری مربوط به آموزش عالی در ایران از کتاب‌های سالنامه آماری سال‌های ۱۳۴۵ تا ۱۳۹۲ مرکز آمار ایران و نیز کتاب‌های دوره ای «آمار آموزش عالی ایران» که توسط وزارت علوم و آموزش عالی منتشر می شود استخراج و محاسبه شده است).
- خ طبق آمار یونسکو، شمار دانشجویان ایرانی در خارج از کشور از ۱۲۳۳۰ در سال ۱۹۶۹ به ۷۴۶۲۰ نفر در سال ۱۹۷۹ (۵۱ هزار دانشجو در آمریکا) رسید. ایران در پایان دهه هفتاد میلادی به اولین کشور «صادرکننده» دانشجو به دنیا تبدیل شده بود بطوریکه در ازای هر ۱۰ دانشجو در داخل کشور ۴ دانشجو در حال تحصیل در کشورهای خارجی (بطور عمده آمریکا) بودند (UNESCO, 1982).
- د محمد علی مجتهدی در درباره تجربه برکناری از ریاست دانشگاه صنعتی آریامهر می نویسد: «... آقای دکتر ابوالقاسم غفاری همکار من که استاد دانشکده علوم بود، از واشنگتن به من تلفن کرد که تو عوض شدی. گفتم چطور من عوض شدم؟ گفت به جای تو رضا تعیین شده... حالا کی ایشان را آورد، من نمی‌دانم. شاهی که یک ماه پیشش آن سخنرانی عجیب را کرد مرا برد به آسمان هفتم به جای من این رضا را انتخاب کرد، نمی‌دانم...» (مجتهدی، به مملکتتون خدمت کنید، ص ۱۳۱).
- ذ محمد ملکی درباره تشکیل گروهی برای نوشتن قانون استقلال دانشگاه می گوید: سرپرستی این کمیته را ناصر کاتوزیان، از استادان معروف و رئیس دانشکده حقوق، به عهده گرفتند. این کمیته بعد از ماهها کار بسیار فشرده و مطالعه قوانین دانشگاههای جهان، «طرح قانونی تأسیس و استقلال دانشگاهها» را نوشت. این قانون در تعطیلات تابستان آماده شد و همراه با نامه‌ای در تیرماه ۱۳۵۸ برای دکتر علی شریعتمداری، وزیر وقت علوم و آموزش عالی، ارسال شد (مجله لوح، شماره هفتم، ۱۳۷۸).
- ر» در فرمان او به باهنر، ربانی املشی، حبیبی، سروش، شمس آل احمد، فارسی و شریعتمداری مسئولیت داده شد بود تا ستادی تشکیل دهند و از افراد «صاحب نظر متعهد، از بین اساتید مسلمان و کارکنان متعهد و دانشجویان متعهد با ایمان و دیگر قشرهای تحصیلکرده، متعهد و مؤمن به جمهوری اسلامی» دعوت نمایند تا شورایی تشکیل دهند و برای برنامه ریزی رشته‌های مختلف و خط مشی فرهنگی آینده دانشگاه‌ها، بر اساس فرهنگ اسلامی. (صحیفه نور، ج ۱۴: صص ۴۳۱-۴۳۲).
- ز هدایت نیا، جایگاه حقوقی شورای عالی انقلاب فرهنگی و مصوبات آن.
- س بر سر شمار دقیق استادان و دانشجویانی که در جریان انقلاب فرهنگی تصفیه شدند و یا خودشان به دانشگاه برنگشتند اختلاف نظر وجود دارد. پیوندی با محاسبه تعداد دانشجویان و هنیت آموزشی بیش از انقلاب فرهنگی و بستن دانشگاه‌ها و پس از بازگشایی می نویسد که حدود ۶۰۰ نفر از کسانی که در دانشگاه درس می دادند در جریان بازگشایی دانشگاه‌ها به سرکار بازنگشتند و شمار دانشجویان اخراجی نیز از ۲۵ هزار نفر فراتر می رود (Paivandi, 2006).

ش. دانشگاه امام صادق در سال ۱۳۶۱ با مصادره «مرکز مطالعات مدیریت ایران» با مدیریت مهدوی کئی پایه ریزی شد. هدف مرکز با مطالعات مدیریت دانشگاه هاروارد همکاری می کرد، تربیت نسل جدید مدیران و کارشناسانی بود که با علوم روز دنیا آشنا باشند. دانشگاه امام صادق که در پی تلفیق الگوی حوزه با دانشگاه بود بعدها به یکی از اصلی ترین مراکز تربیت کارگزاران حکومتی تبدیل شد.

ص کسانی مانند عبدالکریم سروش (۱۳۸۰) و یا صادق زیبا کلام (۱۳۹۹) با فاصله گیری سنجشگرانه از پروژه انقلاب فرهنگی نقش مهمی هم در برملا کردن هدف های اصلی این سیاست داشتند. همزمان باید به شماری از دانشگاهیان دیگر مانند ملکیان (۱۳۸۸) و یا پایا (۱۳۸۵) اشاره کرد که انقلاب فرهنگی و یا اسلامی کردن دانشگاه را به گونه ای انتقادی مورد بررسی قرار داده اند (نگاه کنید به کتابشناسی).

ض نگاه کنید به فراستخواه، استقلال دانشگاهی، تحولات مفهومی و چالش های جهانی آ؛ غیائی ندوشن و خلیلی، نقش و جایگاه دولت در استقلال دانشگاه؛ ذاکر صالحی، بررسی ابعاد حقوقی و مدیریتی استقلال دانشگاه ها در ایران؛ رزاق مرندی و همکاران، استقلال نهادی دانشگاه های دولتی وابسته به وزارت علوم تحقیقات و فناوری؛ رحمانی میانرهی، نصرآبادی لواسانی، استقلال دانشگاه در آینده.

ط نهاد نمایندگی رهبری در دانشگاه ها دارای تشکیلات مستقلی است و در همه دانشکده ها و حتا در خوابگاه های دانشجویی. این تشکیلات پر قدرت در درون دانشگاه ها به گفته اسناد رسمی با «هدف متعالی و در راستای ایجاد دانشگاه مومن و متعهد به هدایت الهی و در راستای تبیین ارزش های اسلامی و تعمیق آگاهی های دینی و اعتقادی دانشجویان و دانشگاهیان» تشکیل گردید.

<https://www.nahad.ir/%D8%AF%D8%B1%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D9%87->  
(%D9%86%D9%87%D8%A7%D8%AF).

ظ از جمله نگاه کنید به رحمانی میانرهی، نصرآبادی لواسانی. *استقلال دانشگاه در آینده؛ غیائی ندوشن، خلیلی. نقش و جایگاه دولت در استقلال دانشگاه؛ بیرن باثوم، دانشگاهها چگونه کار میکنند؟*

ع در پی دو دهه رشد کمی شتابان آموزش بدون ارتباط با نیازهای بازار کار و بدون توجه به کیفیت آموزشی، کاهش شمار دانشجویان در دهه پایانی قرن بیستر به کاهش تقاضا برای آموزش عالی مربوط می شود (نگاه کنید از جمله به قارون و نیز قانعی راد در بخش کتابشناسی).

غ همه شاخص ها و داده های این بخش از کتاب های سالنامه آماری مرکز ایران از سال ۱۳۵۰ تا ۱۳۹۹.

- Abrahamian, Ervand. *Iran Between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Adamiyat, Fereydoun. *Amir Kabir va Iran*. Tehran: Xārazi, 1982.
- Altbach, G. Philip. "Academic Freedom: A Realistic Appraisal." *International Higher Education*, no. 57 (Fall 2009). <https://doi.org/10.6017/ihe.2009.57.8450>
- Altbach, G. Philip. *The Changing Academic Workplace. Comparative Perspectives*. Boston: Boston College Center for International Higher Education, 2000.
- Amanat, Abass. *Iran. A modern History*. New Haven & London: Yale University Press, 2017.
- Azargashb, Azanollah. "Barresi-e Kārkardha-ye Hey'atha-ye Omanā va Naqš-e ān dar Esteqlāl-e Dānešgahha-ye Dolati-e Vābaste be Vezārat-e Olum, Tahqiqāt va Fanāvāri [Examining the functions of the Boards of Trustees and its role in the independence of public universities affiliated to the Ministry of Science, Research and Technology]," Ph.D diss. in higher education management in Tehran, University of Beheshti, 2007.
- Bender, Thomas. *The University and the City. From Medieval Origins to the Present*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Bigdelou, Reza, and Shahab Shahidani. "Analysis of Modernization of the Education System in the Sixties and Early Seventies in Iran through Investigation of the Historical and Educational Significance of the Ramsar 'Educational Revolution' Conferences." *Tārix-e Irān* 10, no.3 (2018): 25-44.
- Birnbaum, Robert. *How Colleges Work: The Cybernetics of Academic Organization and Leadership*. Translated by HamidReza Arasteh. Tehran: Našr-e Moassese-ye Pažuheš va Barnāmehrizi-ye Āmuzeš-e Āli, 2003.
- Charle, Christophe, and Jacques Verger. *Histoire des universités*. Paris : PUF, 1994.
- Dabirsiaghi, Seyyed Mohammad. "Dāstān-e Banā Šodan-e Dānešgāh-e Tehrān be Revāyat-e Ali Asqar-e Hekmat [The story of the establishment of Tehran University, narrated by Ali Asghar Hekmat]." *Pejk-e Nur* 3, no.1 (2005): 16-25.
- Derrida, Jacques. *L'université sans condition*. Paris: Galilée, 2001.
- Farasatkah, Maghsoud. "Esteqlāl-e Dānešgāhi va Tahavolāt-e Mafhumi va Cālešha-ye Jahani-ye an [Academic independence: conceptual developments and its global challenges]." (361-394) In Yamanidouzi Sorkhabi, Mohammad. *Roykardha va Cešmamdāzha-ye No dar Āmuzeš-e Āli* [New approaches and perspectives in higher education]. Tehran: Pažoheshkade-ye Motāleat-e Farhangī va Ejtemāi, 2009.
- Farasatkah, Maghsoud. *Sargozašt va savāneh: Barresi-ye Tārixī-e Āmuzeš-e Āli va Tahavolāt Eqtēsādī, Ejtemāi, Siāsī va Farhangī-ye Moaser bar an* [The History and Events: Historical study of higher education and economic, social, political and cultural changes affecting it]. Tehran: Moassese-ye Farhangī-ye Rasā, 2009.
- Farasatkah, Maghsoud, Nasrin Asgharzadeh. *Tārix-e Dānešgāh dar Irān* [History of university in Iran]. Tehran: Pažoheshkade-ye Motāleat-e Farhangī va Ejtemāi, 2018.
- Fazeli, Nematollah. *Farhang va Dānešgāh* [Culture and University]. Tehran: Sāles Publication, 2014.



- Foucault, Michel. The Subject of Power. *Critical Inquiry*, 8, no 4 (1982): 777-795.
- Ghanei Rad, Mohammad Amin. “Moškelāt-e Ejtemāi: Tose’-ye Nāmozon-e Āmuzeš-e Āli: Bikāri Dāneš āmuxeḡān va Mohājerat-e Noxbegān [Social problems: uneven development of higher education: unemployment of graduates and migration of elites].” *Refāh-e Ejtemāi* 4, no.15 (2004): 167-208.
- Gharoun, Masoumeh. “Cālešha-ye Taqāzā-ye Ejtemāi-ye Āmuzeš-e Āli dar Irān [Challenges of social demand for higher education in Iran].” *Majles va Rābbord* 41, (Winter 2003): 293-322.
- Ghiasi Nadoshan, Saeed, Ebrahim Khalili. “Naqš va Jāygāh-e Dolat dar Esteqlāl Dānešgāh [The role and position of the government in the independence of the university].” *Falsnāmeḡ-ye Dolatpažohi* 4, no. 14 (2018): 183-232.
- Golshani, Mehdi. *Az Elm-e Sekulār ta Elm-e Dini* [From secular science to religious science]. Tehran: Pažoheshgāh-e Olum-e Ensāni va Motāle’at-e Farhangī, 2006.
- Hashemian, Ahmad. “Noxostin Zanāni ke Tahsilāt-e Xod ra dar Xārej az Kešvar Edāmeḡ Dādand [The First Women Who Did Their University Studies Abroad].” *Rahāvard Bahār Journal* 28, no.90 (2010): 148-162.
- Hedayatnia, Farajollah. “Jāygāh-e Hoquqi-e Šorā-ye Āli-ye Enqelāb-e Farhangī va Mosavabāt-e an [The legal position of the Supreme Council of the Cultural Revolution and its approvals].” *Revāq-e Andišeh Journal* 8, (2002).
- Hudson, Cheryl, and Joanna Williams. *Why Academic Freedom Matters. A response to current challenges*. London: Citivas, 2016.
- Joughin, Louis. *Academic Freedom and Tenure: A Handbook of the American Association of University Professors*. Madison (Wisconsin): University of Wisconsin Press, 1967.
- Kardan, Ali Mohamad. *L’organisation scolaire en Iran (histoire et perspective)*. Thèse présentée à l’Université de Genève, 1957.
- Karimi, Linda Colleen. “Implications of American Missionary Presence in 19th and 20th Century Iran.” Thesis and Diss., Portland State University, 1975.
- Karran, Terence. “Academic Freedom in Europe: A Preliminary Comparative Analysis.” *Higher Education Policy* 20, (2007): 289–303.
- Kerr, Clark. *The Uses of the University*. Cambridge: Harvard University Press; 5th edition, 2001.
- Khomeini, Rohollah. *Sabifeh-ye Nur*. Vol 12. Tehran: Sāzmān-e Madārek-e Farhangī-ye Enqelāb-e Eslāmi, 1999.
- Khomeini, Rohollah. *Sabifeh-ye Nur*. Vol 13. Tehran: Sāzmān-e Madārek-e Farhangī-ye Enqelāb-e Eslāmi, 1999.
- Khomeini, Rohollah. *Sabifeh-ye Nur*. Vol 14. Tehran: Sāzmān-e Madārek-e Farhangī-ye Enqelāb-e Eslāmi, 1999.
- Khosrokhavar, Farhad. *Utopie Sacrifiē*. Paris: L’Harmattan, 1993.
- Kish, A. Kelly. “Academic Freedom: A History of the Academy’s Legitimizing Concept.” Thesis, Indiana University, 2010.

- Macfarlane, Bruce. "Re-framing student academic freedom: a capability perspective." *Higher Education* 63, (2012): 719–732.
- MacIver, Robert. *Academic Freedom in Our Time*. New York: Columbia University Press, 1955.
- Mahbubi Ardakani, Hossein. *Tāriḫ-e Moassesāt-e Tamadonni-ye Jadid dar Irān* [History of new civilization institutions in Iran]. Vol 3. *Tehran*: Tehran University Publication, 1992.
- Maleki, Mohammad. "Kasi az Ma Nazar Naxāst [No one asked us for an opinion]." *Lob Magazīne* 7, (1999).
- Malekian, Mostafa. *Piṣfarzha-ye Bāzāsāzi-e Eslāmi-e Olum-e Ensāni, Didgāh-ha va Molābezāt-e Elm-e Dini* [Presuppositions of Islamic reconstruction of human sciences, views, and considerations of religious science]. Qom: Paṣuhešgāh-e Hoze va Dānešgāh, 2009.
- Mehran, Golnar. "Ideology and Education in the Islamic Republic of Iran." *Compare* 20, no.1 (1990): 53-65, 1990.
- Menashri, David. *Education and the Making of Modern Iran*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1992.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi. "Šiveh-haye Eslāmi Kardān Dānešgāh [Ways to Islamize the university]." *Feqh va Mabāni-ye Hoquq* 4, (2006).
- Mīnot, Jacques. *Histoire des universités françaises*. Paris: PUF, 1991.
- Mohammadzadeh, Manijeh, Naser Shirbegi, and Keyvan Bolandhemattan. "Āzadi-ye Ākādēmik: Tahlil-e Keyfi bar Bāznamai-ye Tajāreb-e Zinafān-e Nahād-e Elm dar Irān [Academic freedom: a qualitative examination of the portrayal of the experiences of Iranian science institution beneficiaries]." *Siāsāt-e Elm va Fanāvāri* 14, no.2 (2021): 35-50.
- Mojab, Shahrzad. "State-University Power Struggle at Times of Revolution and War in Iran." *International Higher Education* 36, (2004): 11-13.
- Mojab, Shahrzad. "The State and University: The 'Islamic Cultural Revolution' in the Institutions of Higher Education of Iran, 1980-1987." Thesis, University of Illinois at Urbana-Champaign, 1991.
- Mojtahedi, Mohamad Ali. *Be mamlekat kbedmat Konid*, Tehran: Lak, 1400.
- Mokhtarpour, RajabAli. *Moassese-ye Motale'at va Tahqiqāt-e Ejtemāi-e Dānešgāh-e Tebrān (Moruri bar Yek Tajrobeh), be hamrāb-e Gofteguba-yi ba Gholam-Abbas Tavassoli, Habibollah Zanjani, Morteza Katbi* [Institute of Social Studies and Research, University of Tehran (a review of an experience), along with conversations with GholamAbbas Tavassoli, Habibollah Zanjani, Morteza Katbi]. Tehran: Tehran University Publication, 2020.
- Naraghi, Ehsan. *Enseignement et changements sociaux en Iran du VII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*. Paris: MSH, 1992.
- Paivandi, Saeed. "État islamique et monde académique en Iran: la longue bataille continue." *Pensée* 403, (2020): 92-107.
- Paivandi, Saeed. "Haft Porseš Pirāmun-e Ma'na-ye Eslāmi kardan-e Olum-e Ensāni dar Irān [Seven questions about the meaning of Islamicizing humanities in Iran]." *Azādī-ye Andišeh Journal* 1 (2015): 227-278.
- Paivandi, Saeed. *Religion et éducation en Iran. Ecbec de l'islamisation de l'école en Iran*. Paris: L'Harmattan, 2006.

- Paya, Ali. "Āyande-ye Olum-e Ensāni dar Irān [The future of humanities in Iran]." *Faslnāme-ye Raveš šenasi-ye Olum-e Ensāni*. 49 (2006).
- Rahman seresh, Hossein. "Kontorol-e Dolati-ye Āmuzeš-e Āli dar Irān [State control of higher education in Iran]." *Faslnāme-ye Pažubeš-e Barnāmebrizi dar Amuzeš-e Āli* 16 (Spring 1998): 133-152.
- Rahmani Mianrahi, Gholamreza and Zahra Nasr Abadi Lavasani. "Esteqlāl-e Dānešgāh dar Āyandeh." *Faslnāme-ye Pažubeš-e Barnāmebrizi dar Amuzeš-e Āli* 7, no.2 (2001): 65-102.
- Razagh Marandi, Hadi, Khorram Rahimzadeh, and Ghorban Khaje of. "Esteqlāle Nahādi Dānešgāhha-ye Dolati-ye Vābaste be Vezārat Olum, Tahqiqāt va Fanāvāri-ye Irān [Institutional independence of state universities affiliated to the Ministry of Science, Research and Technology of Iran]." *Faslnāme-ye Anjoman-e Amuzeš-e Āli-e Irān* 5, no.4 (2013): 138-162.
- Razagh Marandi, Hadi. "Esteqlāl-e Asarbaxš-e Dānešgāhha-ye Dolati-ye Irān: Zarurat-e Puyāi dar Fazāye Jahāni Šode [Effective institutional independence of Iran's public universities: the necessity of dynamism in the globalized environment]." *Faslnāme-ye Pažubeš-e Barnāmebrizi dar Amuzeš-e Āli* 20, no.4 (2014): 1-28.
- Renaut, Alain. *Les révolutions de l'Université. Essai sur la modernisation de la culture*. Paris: Calmann-lévy, 1995.
- Robbins, Lord. Of "Academic Freedom." *Higher Education Quarterly* 20, (1966): 420-435.
- Sadiq, Issa. *Modern Persia and Her Educational System*. Studies of the International Institute of Teachers College. New York: Columbia University Press, 1931.
- Sediq, Issa. *Yadegar Omr* [lifetime's memory]. Vol 2. Tehran: Dehxodā, 1975.
- Siassi, Ali Akabar. *Gožāreš-e Yek Zendegi* [Report of a Life]. Tehran: Axtarān, 2015.
- Soroush, AbdolKarim. "Āxareš ham Nadānestand ke Manzelgāh-e Maqsud Kojāst [In the end, they did not know where the destination was]." *Lob Journal* 6 (1999).
- Soroush, AbdolKarim. *Tafaruj-e Son' (Goštārhai dar Axlāq va San'at va Olum Ensāni)* [Speeches in ethics and humanities]. Tehran: Moassese-ye Farhangi-ye Serāt, 2001.
- Speer, Robert E. «*The Hakim Sabib*» *The Foreign Doctor -~ Biography of Joseph Plumb Cochran, M.D. of Persia*. New York: Fleming H. Revell Co., 1911
- UNESCO, Recommandation concernant la condition du personnel enseignant de l'enseignement supérieur, 1997.
- UNESCO. Statistics of students abroad, 1974-1978, Paris: UNESCO, 1982.
- Verger, Jacques. (dir.). *Histoire des universités en France*. Toulouse: Privat, 1986.
- Vezārat-e Olum va Āmuzeš-e Āli [Ministry of Science and Higher Education]. "Nohomin Konferāns-e Arzešyabi-ye Enqelāb-e Āmuzeši-ye Rāmsar 13-18 Shahrivar 1355 [9th Ramsar educational revolution evaluation conference, 4- 9 September 1976]." *Vezārat-e Olum va Amuzeš-e Āli*, (1976).

- Vežārat-e Olum va Āmuzeš-e Āli [Ministry of Science and Higher Education]. "Majmu'e Qavānin, Āināmeḥ-hā va Baqšnāmeḥa-yeh Āmuzeš-e Āli 1979-1983 [Collection of rules, Regulations and Directives of Higher Education]," *Vežārat-e Olum va Amužeš-e Āli*, (1983).
- Whitehead Alfred North. *The Aims of Education*. London: Williams and Norgate, 1929.
- Williams, Joanna. *Academic Freedom in an Age of Conformity, Confronting the Fear of Knowledge*. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- Zaker Salehi, Gholam Reza. "Barresi-ye Abād-e Hoquqi va Modiriati-ye Esteqlāl-e Dānešgāh-ha dar Irān (Māde-ye 49 Qānun-e Barnāmeḥ-ye Cārom-e Tose'e) va Tadvin-e Rāhkār-haye Ejrai-e Tahaqq-e an [Examining the legal and managerial aspects of the independence of universities in Iran and developing executive strategies for its realization]." *Faslnāmeḥ-ye Pažūbeš-e Barnāmebrizi dar Amužeš-e Āli* 15, no.3 (Autumn 2009): 79-106.
- Zaker Salehi, Gholam Reza. "Motāle'e-ye Zarfiatha-ye Qānuni-ye Esteqlāl-e Dānešgāhi dar Irān [Studying the legal capacities of academic independence in Iran]." *Faslnāmeḥ-ye Anjoman-e Amužeš-e Āli* 5, no.4 (2013): 23-55.
- Zarei, Ghasem, Hajieh Mohammadalizadeh. "Tāhlil-e Jame'ešenaxti-e Ravandha-ye Moasern bar šeklgiri-ye Ide-ye Enqelāb-e Farhangi dar Dānešgāhha va Šenāsāi-ye Oslubha-ye Bayāni-e ān ta Maqta'e Qalabe-ye Goftār-e Eslāmi Kardan [Sociological analysis of the trends affecting the formation of the idea of cultural revolution in universities and identification of its expression styles up to the stage of the predominance of Islamic speech]." *Faslnāmeḥ-ye Tahqiqāt-e Farhangi-ye Irān* 12, no. 3 (2019): 61-91.
- Zibakalam, Sadegh. *Dānešgāh va Enqelāb* [University and revolution]. Tehran: Rozaneh Publication, 2020.



## یک قرن و دو خیزش به سوی جنبش آزادی زنان

منصوره شجاعی

### چکیده:

جنبش زنان در ایران از زمان مشروطه با سه مطالبه حق رای، حق آموزش و حق تاسیس انجمن پا به عرصه مبارزات گذاشت. از این جنبش به لحاظ مطالبات و به لحاظ موقعیت تاریخی با عنوان «جنبش حقوق زنان»<sup>۱</sup> یاد می‌شود که همزمان با جنبش مشروطه و آغاز قانون‌مداری شکل گرفت. هر چند تلاش برای کسب موقعیت برابر با مردان جامعه و برون‌رفت از اندرونی‌ها در نیمه دوم قرن سیزدهم با حضور «طاهره قرة‌العین» شاعر و از رهبران جنبش باب آغاز شده بود. این تلاش فردی که به گروه‌هایی از زنان نخبه جامعه تسری یافت، امروزه با عنوان «جنبش آزادی زنان» شناخته می‌شود. در قرنی که گذشت هرچند زنان موفق به قبولاندن هویت حقیقی خود به جامعه بودند، اما قوانین تبعیض‌آمیز در هر چرخش تاریخی از دوران مشروطه تا دوران نهضت ملی نفت، و از دوران اصلاحات موسوم به انقلاب سفید پهلوی اول تا انقلاب اسلامی، و نیز پس از انقلاب اسلامی تا کنون، هویت حقوقی آنان را نادیده انگاشته است. هر چند زنان آماج تیرهای پی‌درپی تبعیض‌های گوناگون شدند اما نه تنها برای کسب هویت حقوقی خود با فشاری کردند بلکه در دوخیزش یکی در نیمه دوم قرن گذشته و دیگری در اواخر قرن با تاکید بر هویت تنانه خویش، برای بازپس گرفتن تن مصادره شده خود به پا خاسته‌اند. این دوره که بذر آن دراولین راهپیمایی زنان در روز جهانی زن ۱۳۵۷ ریخته شد، پس از وقفه‌ای چند ساله به دلیل شروع جنگ و بالا گرفتن سرکوب سیاسی، از نیمه دوم دهه شصت با مبارزات روزمره زنان جان گرفت و با خودسوزی هما دارایی در دهه هفتاد در جامعه تسری یافت. پدیده دختران خیابان انقلاب و چهارشنبه‌های سفید در اواخر دهه نود و جنبش من هم، در آخرین سال قرن در ایران، نشان از مرحله جدیدی در جنبش زنان بود. این تحركات ضد حجاب اجباری، همراه با اعتراض زنان اعم از سکولار و مذهبی به طرح ممنوعیت غربالگری، ممنوعیت جلوگیری از بارداری، طرح افزایش جمعیت، جنبش زنان را وارد مرحله تنانه ویا جنبش آزادی‌بخش زنان کرده است. مقاله حاضر به تواتر و تقاطع این دو جنبش در بزنگاه‌های تاریخ جنبش زنان پرداخته و با اشارات علت و معلولی نشان می‌دهد که جنبش حقوقی زنان در قرن جدید شاهد چرخش گفتمانی و میدانی به سوی جنبش آزادی است.

### کلیدواژه‌ها:

جنبش حقوقی زنان، جنبش آزادی زنان، حجاب اجباری، مبارزات تنانه، مبارزات روزمره، دختران خیابان انقلاب، نظریه اینترسکشنال، خیزش دی ماه، خیزش آبان ماه

پژوهشگر دانشگاه آزاد آمستردام، نویسنده و فعال حقوق زنان



## پیش درآمد:

این مطلب به بررسی سه موضوع اختصاص دارد:

- بزنگاه‌های پدیداری جنبش آزادی زنان و جنبش حقوق زنان در قرن گذشته
- تواتر و تقاطع جنبش آزادی و جنبش حقوق زنان در قرن گذشته
- جایگاه نظریه اینترسکشنال در راه نشان‌های جنبش آزادی زنان

## جرقه‌های پدیداری جنبش آزادی‌خواهی زنان

شاید روشن‌ترین مصداق برای توصیف وضعیت پارادوکس، تناقض میان قوانین ایران باشد با وضعیت زنان ایران که این نه فقط مربوط به امروز است و به قرنی که گذشت، بلکه از ربع دوم قرن سیزدهم موضوع حجاب و برون رفت از اندرونی‌ها هم به لحاظ ذهنی و هم به لحاظ عینی بخش مهمی از تاریخ جنبش زنان را ساخته است.

اولین رویداد تاریخی که شاهد مثالی است براین وضعیت، درواغه بدشت رخ داد. آن روز که «طاهره قره‌العین» با حجاب برگرفتن از چهره و گیسو موجب شد تا مردی از میان حضار آن نشست، گوی خویش برای ناموس بر باد رفته بابیان بدرد. قصه این بود، که در اوایل قرن سیزده، ایران آسب دیده از دو جنگ روسیه و بی‌کفایتی حکمرانان قاجارش، شاهد شکل‌گیری نهضت‌هایی شد که زمینه‌ساز جنبش ترقی‌خواه مشروطه بود. نهضت باب یکی از این جنبش‌های تحول‌خواه بود و طاهره از رهبران این جنبش بود. این نهضت هرچند با آرمانی مذهبی، اما ابعادی از یک جنبش اجتماعی را در اهداف خود داشت. به طور مشخص اصل حق حضور و مشارکت زنان در عرصه عمومی که همین اصل جسارتی افزون برای طاهره فراهم آورد تا طریق رهایی زنان را پیش گیرد، اما مردان حاضر در آن

جمع را دیدن این جان رها خوش نیامد، پس یکی گلو درید و آن دیگری ترک مجلس کرد.

برخی از منتقدان کنش طاهره را حرکتی فردی اما در چارچوب بای‌گری ارزیابی کردند و نه کنشی اعتراضی بر ضد چارچوب‌ها. اما پیام واحدی که از کنش فردی طاهره به گوش می‌رسید یک چیز بود: طلب آزادی و رهایی تن زنانه!<sup>۱</sup>

نکته دیگر در بدعت کشف حجاب طاهره تسری آن به زنان دیگر است که الزاما از پیروان باب نبودند. این موضوع در آثار اندیشه‌ورزانی همچون فرزانه میلانی، افسانه نجم آبادی و ژانت آفاری نیز اشاره شده که بدعت طاهره در حجاب‌افکنی سبب شد که بای‌گری همچون علت حجاب‌افکنی زنان طبقات مرفه و نزدیک به دربار شناخته شود. یعنی زنان برای توجیه رفتار ترقی‌خواهانه خویش، گاه به ظاهر خود را به این آیین نسبت می‌دادند تا از گزند اتهامات رایجی چون فحشا و وقاحت در امان بمانند.

حرکت زنانی چون طاهره قره‌العین که با حضور بی‌حجاب در مجامع مختلط، خواهان رهایی زنان از اندرونی‌ها بود و یا ابتکار بی بی خانم استرآبادی برای طراحی لباسی پوشیده که ضمن حفظ حجاب اما بدون چادر و چاقچور باشد، زمره‌های جنبش آزادی را به گوش می‌رساند. درسوی دیگر جامعه حرکت زنان دربار و به طور مشخص رفتار تاج‌السلطنه دختر ناصرالدین شاه در ایجاد محفل‌های ادبی و فاش کردن روابط جنسی پنهان همسرش با پسران جوان دربار، در واقع نشانه‌های روشن اعتراض‌های زنان از طیف‌های متفاوت به تن‌حصری و رویش جنبش آزادی زنان بوده است. در خاطرات به جا مانده از «بی بی خانم استرآبادی» اشاره‌های مشخصی به گلابه‌های زنان قاجار از رابطه جنسی همسران خود با پسران جوان شده است.<sup>۲</sup> افسانه نجم آبادی نیز در کتاب «زنان سبیلو، مردان بی ریش» در واکاوی این موضوع روشن می‌سازد که در واقع در فقدان فرهنگ و ابزار پیشگیری از حاملگی، ترس از بچه‌دار شدن پس از هر بار رابطه جنسی، باعث می‌شد که گاه زوجین و به ویژه زنان از

قاجار مطالبه وسلوکی به ذات طبیعی بود به نوعی به حاشیه رانده شد.

همراه با طرح موضوع قوانین پیشرفته و رعایت حقوق مردم، چرخش ازگفتمان آزادی تنانه زنان به سوی گفتمان حقوقی نمایان می‌شد. این چرخش گفتمانی که با اعتراض به موارد ضد زن قانون اساسی، اوج گرفت، بنیان آنچه امروز به «جنبش حقوق زنان»<sup>۷</sup> معروف است را پدیدریخت.

جنبش حقوقی زنان موجب شکل‌گیری کنش‌های جمعی، تشکلیابی، تجمیع نیرو، استمرار مبارزه و اهداف مشترک شد. هرچند از اهمیت و ضرورت حرکت‌های فردی زنان در قرن گذشته فاصله گرفته بود. در این دوران از جمله زنان به نامی که همصدا با ترانه‌های وطنی، راه رهایی و آزادی زنان را نیز دنبال کرد، قمرالملوک وزیری است که برای اولین بار در سال ۱۳۰۳ بی‌حجاب به روی صحنه گراند هتل می‌رود. قمر از تنهایی و ترس خود در آن روز چنین می‌گوید: «پس از خاتمه کنسرت، ترس مرموزی بر من مستولی شد. در بازگشت بیم آن داشتم که عده‌ای قصد جان مرا داشته باشند، چون اخباری از این قبیل به من رسیده بود و بیشتر مرا به توهم می‌انداخت.»<sup>۸</sup>

به هرروی حرکت‌های مستقل زنان در اعتراض به حجاب و پرده‌نشینی، هرچند به شکل پراکنده اما با شجاعت زنان شهرنشین و با موضوع طرح لباس مدرسه دختران، که می‌رفت تا به رهایی زنان مناطق دور نیز منجر شود، با قانون ضد حجاب اجباری رضاشاه پهلوی و اجرای خشونت آمیز آن توسط «آژان‌های» حکومتی، به عکس خود تبدیل شد. زندخت شیرازی که خود از فمینیست‌های رادیکال آن دوره بود، در سال ۱۳۰۷ در یکی از سخنرانی‌هایش می‌گوید: «من فعلا نه طرفدار کشف حجابم و نه کاری به این موضوع دارم. فقط مقصود من این است که این کمین دوشیزه با اتحاد خواهرهای گرامی خویش، مسلکی را پیروی کنیم که سعادت حال و آینده ایرانیان بدان منوط باشد.»<sup>۹</sup>

آمیزش جنسی با همسران خویش دوری کنند. اما مردان هوسران و خوشگذران دربار قاجار، با استفاده از موقعیت برتر خویش با پسران جوان درباری و گاه غلامان کم سن و سال روابط جنسی برقرار می‌کردند و با اطمینان از حامله نشدن معشوق پنهانی به سوءاستفاده‌های جنسی ادامه می‌دادند.<sup>۴</sup>

با ظهور نطفه‌های مشروطه‌خواهی، زنان در همراهی با خیزش‌های عمومی، تظاهراتی در اعتراض به کشتار عین‌الدوله ترتیب داده بودند. در این تظاهرات یکی از زنان مقنعه و روینده‌اش را به چوب زده بوده و شعار داده است.<sup>۵</sup>

با شکل‌گیری مشروطه و آغاز دوران تجدد خواهی در پایان قرن سیزدهم، زنان برای کسب آزادی‌های فردی و اجتماعی نه تنها با جامعه سنتی و با برخی مردان روشنفکر در چالش بودند، بلکه با مفاد قانون اساسی مدعی تجددخواهی نیز در چالش بودند. یعنی زنان جنگاوران میدانی بودند که سلطه رویکرد سنتی از یک سو و سلطه رویکرد به اصطلاح مدرن ازسوی دیگر، آزادی حقوقی و آزادی زنانه آنها را نشانه گرفته بود. جغرافیای میدان این نبرد از خانه تا مجلسین قانون‌گذار را شامل می‌شد همان جغرافیایی که از قول ژانت آفاری در مقاله «از اتاق خواب تا خیابان»<sup>۱</sup> به روشنی توصیف شده است. در این مبارزه تن به تن و یا آنطور که امروز گفته می‌شود «فردگرایانه» و «ناجنبش»، زنان از یک سو با قوانین ضد زن و از سوی دیگر با روشنفکران سنت‌پذیر سلطه‌طلب جنگیده‌اند.

### پدیداری جنبش حقوقی زنان

مبارزات زنان در مرحله جنبش حقوقی، حول مشارکت سیاسی، آموزش، سهم‌خواهی در عرصه عمومی و به رسمیت شناختن هویت زن/شهروند بود. در این مرحله که همزمان با برقراری نظام مشروطه و سپس نقد اولین قانون اساسی مشروطیت همراه بود، جنبش «آزادی و رهایی تن زنانه» که در میان برخی از زنان دوران

بستوی خانه‌هاشان جا مانده بود، دوباره بر سر کنند.

در حالیکه هیچ منعی در قانون برای بی‌حجابی و یا باحجابی وجود نداشت اما زنان به ویژه از طبقات پایین جامعه و یا با پیشینه‌های مذهبی به حجاب روی آوردند. در این دوره چادر مشکی که نوعی حجاب مختص خانواده‌های روحانی بود کمتر دیده میشد. و زنان بیشتر از چادرهای گلدار معروف به «چادرکردی» استفاده می‌کردند. هرچند شکل ظاهری شهر، جامعه سکولار و زنانی با پوشش‌های متنوع را نشان می‌داد اما آنچه زیرپوست شهرمی‌گذشت حکایتی دیگر بود.

ورود زنان چادری به کلوب‌های ساحلی همچون «متل قو» ممنوع بود. رستوران‌های گرانبیتم شمال شهر ورود زنان چادری را مجاز نمی‌دیدند. دانش‌آموزان چادری در اردوی دانش‌آموزی رامسر شرکت نداشتند. «مهرانگیرکار» درمصاحبه خود با آسو از عدم اتکا به نفس دختران چادری در دبیرستانهای زمان شاه می‌گوید و یا از نافرمانی مدنی دخترانی که برای فرار از نگاه حقارت آمیز دیگران، چادرهای خود را چند کوچه بالاتراز مدرسه تا می‌کردند و در کیف خود می‌گذاشتند<sup>۱۱</sup>

در اکثر «فیلمفارسی»های آن دوره، زنان فقیر، بی‌خانواده، سرگردان و همینطور زنان تن‌فروش و رفاص‌های کافه‌های جنوب شهر عموماً با چادرگلداری کاراکترایز می‌شدند و درمقابل، زنان ارباب‌ها و خوانین و ثروتمندهای بی‌رحم هم بدون چادر و بسیار شیک پوش ظاهر می‌شدند. البته این نقد برای سینمای متری و روشنفکری ایران صدق نمی‌کند. اما به طور کلی اگر سینمای بازاری را انعکاس بخشی از مسائل جامعه بدانیم، این شواهد به ما می‌گوید حتی زمانی که حجاب داشتن یا نداشتن اجباری نبود، اما چادر داشتن و با حجاب بودن از سوی جامعه خیلی هم مقبول و عرفی نبود. این مناقشه برسر مساله حجاب حتی موجب شد که تلاش جمعی از زنان برای اصلاح قوانین که در لایحه

اما این اعتدال و میانه‌روی فمینیست‌های نسل اول که به تدریج به راهکارهایی برای مقابله با سنت‌های مرتجعانه دست می‌یافتند، توسط حکم کشف حجاب اجباری رضا شاه همچون گفتمانی حکومتی از سوی لایه‌های پایین جامعه تلقی شد. جوهر قلم زنانی چون شهناز آزاد رشدیه در نشریه نامه بانوان و نیز انتشار مطالبی درباره حجاب در نشریه عالم نسوان که می‌توانست جامعه را با آزادی زنان رنگی نوین بخشد، با نحوه اجرای خشونت‌بار قانون کشف حجاب اجباری به سرعت رنگ باخت. وقایع مربوط به آن دوران در کتاب «چادری که جا نماند»<sup>۱۰</sup> به نقل از زنانی که آن دوره شخصا تجربه کرده و یا از مادران و مادربزرگ‌های خود شنیده‌اند، پس از نزدیک به هشتاد سال بعد در سال ۱۳۹۶، همزمان با پیدایی « دختران خیابان انقلاب» از سوی انتشارات سوره مهر منتشر شد. که نوعی تولید ادبیات تظلم خواهی از واقعه کشف حجاب اجباری و فضا سازی علیه مبارزات ضد حجاب اجباری بود.

### تداخل مطالبات حقوقی و مطالبات آزادی زنان

پس از خروج رضاشاه از ایران و آغاز فعالیت احزاب سیاسی، پروژه جنبش زنان عمدتاً حول مشارکت سیاسی و حق رای طراحی شد. رویکرد محمدرضا شاه که ظاهراً حجاب را به انتخاب زنان محول کرده بود، در واقع گوشه چشم نشان دادن به روحانیون مقتدر بود. در سال ۱۳۴۱ با مطرح شدن «حق رای برای زنان» از سوی شاه مخالفت روحانیون با حق رای زنان دوباره به مساله «کشف حجاب» پیوند خورد که این هر دو در نگاه روحانیون از عوامل نگون‌بختی و فساد جامعه بودند. پس از قیام ۱۵ خرداد که بر علیه حق رای زنان سازماندهی شده بود، تصویر حجاب زنان جامعه به نسبت دهه بیست و سی به طور مشهودی متفاوت می‌شود. انگار یادآوری آقای خمینی از نحوه کشف حجاب اجباری زنان در زمان رضا شاه، جامعه را ترغیب می‌کند تا چادرهایی که پنهان از آژان‌های رضا شاه در

مترقی حمایت خانواده متجلی شد، به نام اقدام اعضای خانواده سلطنتی معرفی شود.<sup>۱۲</sup>

### بر باد رفتن هم حقوق و هم آزادی

خوش مستی حاصل از یکباره سرکشیدن جام پیروزی بر استبداد، چرخیدن آزادانه با نفس‌های تازه‌ی انقلابی که قرار بود دموکراسی را به ارمغان بیاورد، گاه ادراک حقیقت را برای همهی سرخوشان مست، از امروز به فردا موکول می‌کرد. اما تظاهرات زنان در روز هشتم مارس ۱۳۵۷ علیه قانون حجاب اجباری، صدایی بود خردمندانه که در محاصره سرسام‌آور فریادهای مستانه‌ی «نمی‌خواهیم نمی‌خواهیم» دم از خواستن می‌زد. صدایی مطالبه‌محور که در میان هیاهوی گفتمان نفی انقلابیون غیر دموکرات، دم از خواستن آزادی زنان می‌زد.

مهناز متین در کتاب خیزش زنان مینویسد: «در هفدهم اسفند ۱۳۵۷، ایران شاهد دو رویداد هم‌زمان بود: سرآغاز خیزش زنان علیه حجاب اجباری برای زنان کارمند (...) و نخستین بزرگداشت علنی آیین روزجهانی زن، پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، که به همت گروه‌های نوبنیاد زنان - که همه چپ‌گرا بودند- برگزار شد و هزاران زن دیگراندیش و دگرخواه ایرانی را به خود جلب کرد.»<sup>۱۳</sup>

هرچند در فضای انقلابی و سیاست‌زده آن دوران، این جنبش نیمه سازمان‌دهی‌شده/ نیمه خودجوش ازسوی گروه‌های سیاسی حمایت نشد، اما بارزترین جلوه جنبش آزادی زنان در آن دوران بود.

نیروی مقابل نیز در این مدت، با طرح شعار «یا روسری، یا توسری» تظاهرات گسترده‌ای در دفاع از قانون اجباری شدن حجاب برپا کرد. اما دیگر خبری از تداوم اعتراضات در دفاع از حق پوشش نشد! در سکوت سازمان‌های سیاسی و مردان روشنفکر اهل سیاست، زنان بسیاری به «جرم» بدحجابی، شغل خود را از دست دادند، و در خیابان‌ها مورد اهانت و ضرب و شتم شدید

نیروهای سازمان‌دهی شده مثل «دارودسته زهرا خانم» قرار گرفتند.

با شروع جنگ ایران و عراق و با بالا گرفتن سرکوب نیروهای سیاسی، حضور کم‌رنگ شده معترضان خیابانی علیه حجاب اجباری به تدریج محو شد و مبارزه با حجاب اجباری، هم‌طرازگناهی درحد خیانت به خون شهدا و حتی وطن‌فروشی شناخته شد. این نگاه مجرم‌انگارانه به زنان، موجب نوعی بازدارندگی درون‌زا و احساس گناه آنان نسبت به ادامه مبارزه برای حجاب آنها درهنگامه‌ی گفتمان دفاع از میهن ایجاد کرد. درابتدای جنگ، بسیاری از زنان با ظاهری کاملاً محجبه به گروه‌های امداد و درمان پیوستند و برای نجات جان سربازان و بسیجی‌ها، به جبهه‌ها و مراکز درمانی گسیل شدند. خیابان‌ها خالی شده بود و بیمارستان‌ها، گورستانها و خط مقدم جبهه مملو از مردان خشمگین و انتقام‌جو!

پایان جنگ، که علی‌الاصول می‌توانست فعالیت‌های مدنی و سیاسی را شکوفا کند، با اعدام‌های گروهی سال ۱۳۶۷ دلهره‌ای دیگر ایجاد کرد و سرخوردگی میان روشنفکران و فعالان سیاسی افزایش یافت. علی‌رغم چنین فضایی، زنان فمینیست سکولار در گروه‌های کوچک و در محافل خانگی با ترس‌ولرز دور هم جمع می‌شدند و تشکلیابی فمینیستی در آن دوران را محک می‌زدند. اما بیرون از این محافل خانگی و گروهی، نومیثی نسبت به تغییر و تحولات اجتماعی در حوزه زنان منجر به بروز اعتراض‌های نیستی‌گرایانه میان زنان، به‌ویژه در شهرستان‌ها، شده بود. این موضوع به ویژه در میان زنانی که تعلق‌های گروهی خود را از دست داده بودند بیشتر بود. خودسوزی زنان در مناطق محروم برای فرار از ازدواج‌های اجباری و اعتراض به سلطه همه جانبه مردان بر زنان خانه، به کرات دیده می‌شد. خودسوزی‌ها دارایی در میدان تجریش در سال ۱۳۷۲ در اعتراض به حجاب اجباری نشان از نوعی هم‌سرنوشتی میان زنان از محروم‌ترین مناطق تا پایتخت داشت که خودسوزی فرد فرد آنان همچون واکنشی جمعی به تن‌حصری زنان بود. روزی که ابرهای سیاه

در ایجاد ائتلاف‌های متکثر برای پیشبرد جنبش حقوق زنان، در یک برنامه عمل مشترک دانست.

اما مبارزه روزمره زنان با حجاب، بدون توجه به آنچه در میان اعضای هم‌اندیشی می‌گذشت، در بطن جامعه و به اشکال مختلف جریان داشت. برای مثال، اعتراض‌ها و مقاومت‌های فردی در رویارویی با ماموران امر به معروف و نهی از منکر، انتخاب نوع پوشش غیردولتی/ غیرفرمایشی، حضور بدون حجاب در برنامه‌های کوهنوردی، انجام تمرینات ورزشی بدون پوشش رسمی در پارک‌ها، تولید ادبیات فمینیستی در نقد حجاب اجباری، از جمله حرکت‌های اعتراضی به حجاب اجباری بود. هر زمان که اتومبیل‌های گشت ارشاد و امر به معروف همچون کالسکه‌های وحشت در خیابان‌ها جولان می‌دادند، زنان آراسته و جسور با پوشش ضد حکومتی خویش، سنگ لای چرخ این کالسکه‌های وحشت می‌شدند.

سرکوب تظاهرات روز جهانی زن در سال ۱۳۸۴ در پارک دانشجودروران احمدی نژاد، نشانه‌ای از اوضاع رو به وخامت و تهدید آمیز جامعه بود. طرح موضوع حجاب، نیاز به ترفندهایی مناسب با این شرایط داشت. در چنین دورانی کمپین «یک میلیون امضا» با هدف تغییر قوانین تبعیض آمیز شکل گرفت.<sup>۱۰</sup> اما در دفترچه‌های آموزشی کمپین با وجود تاکید بر پیوستن ایران به کنوانسیون جهانی رفع تبعیض که اشاره مستقیم به حق زنان بر تن و پوشش خود دارد، اما منع قانون حجاب اجباری به وضوح ذکر نشد.

در سال ۱۳۸۸ هم‌زمان با پایان دوره اول دولت احمدی‌نژاد، خواست ممنوعیت «گشت ارشاد» در قالب مطالبات انتخاباتی از سوی ائتلاف «همگرایی زنان برای طرح مطالبات»<sup>۱۱</sup> طرح شد و در جلسه اعلام موجودیت ائتلاف همگرایی و سپس در جلسه اختتامیه مشخصا از زیان اعظم طالقانی، قانون حجاب اجباری مورد نقد قرار گرفت.<sup>۱۲</sup>

برآمده از جان آتش‌گرفته هما دارایی آسمان جنبش آزادی زنان را تیره کرده بود، هشت سال از روزی می‌گذشت که «ژیل‌شریعت پناهی» در اعتراض به اجباری شدن مقنعه در ادارات، در سال ۱۳۶۴ استعفا داده بود.<sup>۱۴</sup> زنان بسیاری با طرح «پاکسازی» ادارات دولتی مشاغل خود را از دست داده بودند. اما عنصر مقاومت‌های فردی زنان توان مقابله برابر با هجوم لشکر ارتجاع را نداشت. داغ این نابرابری در جای جای زندگی از دست رفته زنان سوخته و ناسوخته تا به امروز برجای مانده است.

### تعیین اولویت‌های جنبش‌های زنان

سال ۱۳۷۴ به بهانه شرکت نمایندگان دولت ایران در کنفرانس جهانی زنان در پکن، تعداد زیادی تشکل‌های زنان به سرعت برق و باد تحت عنوان تشکل‌های غیردولتی از سوی زنان نزدیک به حکومت تاسیس شد. درکنار این تشکل‌ها اما تعداد محدودی نهاد مستقل نیز برای فعالیت‌های زیست محیطی زنان، حقوق کودک، خدمات مددکاری، نشر کتاب و مجله نیز تشکیل شده بود. بخش اعظم این تشکل‌ها در شبکه سراسری تشکل‌های زنان عضو بودند. پس از حضور تعدادی از اعضای این شبکه در کنفرانس پکن که البته شامل بخش اعضا و نهادهای مستقل نشده بود این شبکه انسجام خود را از دست داد.

در سال ۱۳۸۴ ائتلاف «هم‌اندیشی زنان»، که مجموعه‌ای از تشکل‌ها، گروه‌ها، ناشران و افراد مستقل و غیردولتی زنان و نیز زنانی در میان نهادهای نزدیک به دولت و یا نمایندگان احزاب و پارلمان بود، به بهانه دریافت جایزه نوبل به شیرین عبادی، با هدف وحدت میان تشکل‌های زنان تشکیل شد. این ائتلاف جلسات متعددی حول گفتمان‌سازی و کنش‌گری اجتماعی براساس اولویت‌های جنبش زنان برگزار کرد. اما در آن زمان، اولویت مساله حجاب از سوی اعضای این ائتلاف آرای لازم را کسب نکرد. از جمله دلایل عدم توجه به معضل حجاب اجباری را میتوان شرایط سخت امنیتی، تاکید بر اهمیت اشتراک‌ها

با شروع انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۹۲ احتمال پیروزی دولت موسوم به اعتدال حسن روحانی و شعارهای انتخاباتی او به‌ویژه در حوزه حقوق شهروندی و حقوق بشر، روزنه‌هایی از امید پدیدار کرد. گفتمان غالب انتخابات آن دوران، یعنی حقوق شهروندی، زمینه‌ای برای طرح مساله حجاب اجباری به‌وجود آورد. گروهی از فعالان جنبش زنان در ائتلافی جدید ضمن اعلام مطالبات شهروندی خود، بر منع حجاب اجباری تاکید کردند. دینامیک ایجاد شده در فضای اکتیویسم، نوعی همداستانی و نوپیمانی میان زنان داخل و خارج کشور ایجاد کرده بود. تنها سه روز پیش از انتخابات کمپین «بی حجاب رای میدهم»<sup>۲۰</sup> به ابتکار زنان جوان اکتیویست که به‌تازگی از کشور خارج شده بودند، راه‌اندازی شد. این کمپین از سوی اکثریت فمینیست‌هایی که در سالهای شصت از ایران خارج شده بودند، به‌هیچ‌وجه تایید و حمایت نشد. زیرا معتقد بودند که گفتمان غالب این کمپین، شرکت در انتخابات است که از نظر آن‌ها تحریم شده بود. درحالی‌که مبتکران این حرکت، فضای انتخاباتی را به سود ترویج گفتمان مبارزه با حجاب اجباری در اختیار گرفته بودند و از زنانی که برای رای دادن وارد سفارت ایران در کشورهای غربی می‌شدند، می‌خواستند که بدون حجاب وارد سفارت شوند. این کمپین علی‌رغم مدت کوتاه سه روزه حیات خود، اما فرصتی مناسب برای ترویج گفتمان ضد حجاب اجباری به‌ویژه در میان زنان ایرانی دور از وطن بود. که علی‌رغم تابعیت کشورهای مترقی اما برای ورود به سفارت ایران به حجاب اجباری تن داده بودند.

مشاهده شخصی نگارنده در مقابل کنسولگری مونیخ و گفتگو با تمام کسانی که با روسری‌های سفت و سخت وارد سفارت می‌شدند یک چیز بود: بی‌اعتنایی به تقاضای کمپین بی حجاب رای میدهم، با این استدلال که «ما میخواهیم به ایران سفر کنیم. می‌ترسیم جلوی ما را بگیرند». انگار که ما نمی‌خواستیم به ایران سفر کنیم که همه‌ی جان و پاره‌های تن ما را در ایران جا گذاشته بودیم.

همزمان شبکه «همبستگی زنان ایران» در خارج از ایران نیز «کمپین مقابله با حجاب اجباری»<sup>۱۸</sup> را تشکیل دادند و در بیانیه خود، گروه‌های مختلف اجتماعی، صنفی و سیاسی را برای مقابله با حجاب اجباری به همکاری فراخواندند.

شور و تحرکی که به امید تحولات اجتماعی ایجاد شده بود، با تقلب انتخاباتی جای خود را به خشمی مدنی برای یافتن پاسخ به پرسش «رای من کجاست» داد. هیئت زنان شرکت‌کننده در جنبش سبز، اساساً هیبتی در اعتراض به حجاب اجباری بود. هرچند بدین مطالبه به خیابان نیامده بودند اما برای رسیدن به این مطالبه در انتخابات شرکت کرده بودند. سبزپوشی و سبزکوشی این زنان آراسته چنان چشم‌آهریمنان زن‌ستیز را خیره کرد که «ندا آقا سلطان» اولین کشته جنبش زیباترین زنده سبزپوش خیابان‌های تهران شد!

تکرار تاریخ غم‌انگیز خالی شدن خیابان‌ها و پر شدن زندان‌ها و خروج اجباری از مرزها، این بار اما صدای اعتراض زنان ایران به حجاب اجباری را خاموش نکرد. سال ۲۰۱۱ وقتی که نسرین ستوده در زندان اوین به قیمت ممنوع الملاقات شدن از سرکردن چادر امتناع کرد، زنان دیگر نیز در خیابان‌ها همچنان به آراستگی و زیبایی از تن دادن به متحدالشکل شدن‌های حکومتی سربازی زدند.

در آن سوی مرز، زنان و نیز برخی از مردان جوان نیز که پس از سرکوب جنبش سبز از ایران خارج شده بودند، فضای سایبری را به عرصه مبارزات ضد حجاب اجباری تبدیل کردند. اولین کمپین سایبری در فیس‌بوک «نه به حجاب اجباری»<sup>۱۹</sup> در سال ۱۳۹۱ از سوی گروهی از اعضای جنبش دانش‌جوپی و جنبش زنان به راه افتاد. این کمپین از فعالان حوزه زنان و حقوق بشر دعوت کرده بود که مطلبی کوتاه در اعتراض به حجاب اجباری بنویسند و در صفحه فیس‌بوکی این کمپین منتشر کنند.



روبه‌رو شد. اندکی بعد «اسیدپاشان خودسر» نگران حجاب و عفاف جامعه شدند و حمله آغاز شد. افزایش اسیدپاشی به «بدحجاب‌ها»، تشکیل کمپین‌های ضد اسیدپاشی از سوی گروه‌های زنان را سبب شد.

همزمان در سال ۱۳۹۳ شمسی کمپین «آزادی های یواشکی»<sup>۲۲</sup> از سوی مسیح علی‌نژاد در فیسبوک راه اندازی شد. هرچند این حرکت در زنده نگه‌داشتن گفتمان مبارزه با حجاب اجباری در فضای سایبری موفق بود، اما در ایجاد پیوند منسجم با بدنه جنبش زنان، موفقیت چشمگیری به دست نیاورد. در سال ۱۳۹۶ کمپین «چهارشنبه‌های سفید» همچون جریانی مکمل، با هدف «خیابانی کردن» این حرکت شروع به کار کرد. هرچند این کمپین موفقیت چندانی در خیابان به دست نیاورد اما تأثیر آن را بر حرکت تاریخی «دختران خیابان انقلاب»<sup>۲۳</sup> را نمی‌توان نادیده گرفت.

پدیداری حرکت «دختران خیابان انقلاب» در دی‌ماه سال ۱۳۹۶ بازتاب وسیعی در رسانه‌ها و افکار عمومی ایرانیان در داخل و خارج از ایران داشت. هم‌زمانی این حرکت با خیزش‌های مردمی دی‌ماه موجب جلب گسترده افکار عمومی نسبت به موضوع حجاب اجباری هم شد. دختران خیابان انقلاب بر بالابندی‌ها رفتند، حجاب بر سر چوب کردند و در سکوتی سرشار از ناگفته‌ها، از پوشش اجباری، درفش زنانگی ساختند. این ابتکار را برای اولین بار «ویدا موجد» به کار برد و از آن پس «بالا بلندی» خیابان‌های مختلف مکانی برای نشان دادن این اعتراض شد. آن سکو و آن درفش تنها نماد اتصال و ارتباط دختران انقلاب شد. این کنشگری مدنی و تک نفره توانست گفتمان مبارزه با حجاب اجباری را در مقیاسی عظیم در جامعه ترویج کند که هم از پتانسیل تجمیع نیرو برخوردار بود و هم قدرت سازماندهی یک کنش جمعی را داشت.

اما نکته تاسف بار اینجا بود که در روز جهانی زن یعنی حدوداً یک ماه و نیم از آغاز این حرکت و در بحبوحه حمایت‌های داخلی و بین‌المللی از

این مشاهدات در شهرها و کشورهای دیگر نیز دیده شد و نقل شد اما هنوز به شکل مکتوب و مستند جمع‌آوری نشده است. هرچند تمام آن تعاریف و تصاویر پراکنده حکایت از عدم توجه زنان فمینیست نسل اول مهاجران پس از انقلاب، به ارتباط‌گیری با لایه‌های متفاوت زنان در دیاسپورا می‌کرد. زنان ایرانی که با هیچیک از محافل زنان فمینیست کنشگر خارج از کشور مرتبط نبودند، از اساس با امر مبارزه برای حق پوشش بیگانه بودند. برخورد برخی از فمینیست‌های فعال ایرانی خارج از کشور که از بدو تاسیس کمپین یک میلیون امضا، اکتیویست‌های داخل کشور را متهم به نادیده گرفتن امر مبارزه با حجاب اجباری می‌کردند، با نقل بیگانگی این زنان با امر مبارزه با حجاب اجباری این بود: «این زنان مخاطبان ما نیستند!»

### حق شهروندی بستری پوشالی برای از دست دادن دورویای حقوقی و تنانه

پس از تنفیذ دولت روحانی و بازی تبلیغاتی‌اش برای تهیه «منشور حقوق شهروندی» به دست آحاد جامعه، گروه‌های از نوساخته شده زنان در داخل کشور مثل «کانون شهروندی زنان»<sup>۲۴</sup> با امید به تغییری هرچند کوچک و با نوشتن منشور حقوق شهروندی، خواهان حق انتخاب پوشش برای زنان شدند. در واقع اعتراض به حجاب اجباری در چارچوب حقوق شهروندی، نوعی رهیافت جدید برای پیشبرد گفتمان آزادی زنان بود. بالاخره پس از گذشت نزدیک به ده سال از اولویت بندی‌های ائتلاف هم‌اندیشی و پس از گذشت هفت سال از تاسیس کمپین یک میلیون امضا، سرانجام خواست لغو قانون حجاب اجباری از سوی تمام جریان‌های منسوب به جنبش زنان، در میان اولویت‌های مطالباتی جای گرفت. اما کمتر از سه ماه از آغاز به کار دولت جدید نگذشته بود که گشت ارشاد این بار در قالب «طرح حجاب و عفاف» با خشونت بیشتری به خیابان برگشت. طرح حجاب و عفاف با مخالفت‌های جدی مردم

درحقیقت، سلوک و مقاومت ترقیخواه زنان و جوانان اعم از بازیگران جنبش‌های اجتماعی و یا مردم عادی، هرچند نتوانست به تغییر قوانین منجر شود اما دیدگاه عمومی جامعه را نسبت به آزادی‌های تنانه به طرز شگفت‌آوری تغییر داد.

اعتراضات آبان ۱۳۹۸ به گرانی بزرگ و فقر و بیکاری گسترده، سرکوب ددمنشانه معترضین، اصابت موشک سیاه پاسداران به هواپیمای مسافری و جان‌باختن همه مسافران و سرانجام کرونا جامعه را دچار شوک و بهتی عمومی کرد. فیلم‌هایی از کنسرت‌های بالکنی اهالی محله‌های مختلف شهر، رقص و آوازهای دسته جمعی زنان و مردان برای فرار از وحشت هولناک‌ترین ویروس قرن، رقص و آواز زنان و مردان پرستار دوشادوش هم در کشیک‌های شبانه روزی برای تحمل اندوه مرگ‌های معصومانه، جای ماسک‌ها بر پوست لطیف صورت پرستاران زن، آواز خوانی و رقص‌های بالکنی برای فراموش کردن نبود امکانات لازم برای رویارویی با هولناک‌ترین ویروس قرن، افکار عمومی جامعه را از زاویه‌ای دیگر، به موضوع تن، پوشش و آزادی جلب کرد. از سوی دیگر نومییدی جامعه به اندک تغییراتی که فقط به واسطه تغییر قوانین حاصل می‌شد انگار عاملیت فردی زنان را برانگیخت که برای دستیابی به مطالباتی که از طریق رفتار فردی و طبیعی آنها برآورده می‌شود، به طور فردی وارد میدان مبارزه شوند.

سرخوردگی و نومییدی از تغییرات قانونی اما مانعی از عاملیت و ابتکارهای زنانه نشد و زمزمه‌های داستانی دیگر از طریق وبسایت‌های بیدارزنی، میدان، دیگری و کانون زنان در جامعه به گوش رسید. جنبش «من هم» (Me too) به ایران رسیده بود و شهادت‌نامه زنان آسیب دیده در شبکه‌های اجتماعی و وبسایت‌های داخلی دست به دست می‌چرخید. این جنبش که در غرب از سال ۲۰۰۶ به ابتکار یک اکتیویست در فضای اینترنت آغاز شده بود، در سال ۲۰۱۷ با شهادت و دعوت هنرپیشه امریکایی «آلیسا مهلانو» جزو داغ‌ترین اخبار توییتر شد و حالا دردوران کرونا به ایران رسیده بود.

دخترهای خیابان انقلاب آنگاه که انتظار می‌رفت، روزجهانی زن در پیوند با این حرکت برگزارشود تا زنان ایران شاهد دومین خیزش عمومی به سوی جنبش آزادی زنان و اعتراض به حجاب اجباری باشند، ناگهان گروهی از نیروهای فعال جنبش زنان، سر از مقابل وزارت کار درآوردند تا به مناسبت روزجهانی زن حمایت خود از مطالبات زنان کارگر، بازنشسته، مالباخته و تهیدست را اعلام کنند. هنگامی که در آن تظاهرات پرتعداد، ۲۱ زن از فعالان شناخته شده دستگیر و به بازداشتگاه اوین منتقل شدند<sup>۲۴</sup> در خیابان انقلاب و خیابان‌های اطراف، تن‌های تنها مانده دختران خیابان انقلاب روانه همان بازداشتگاه‌ها شدند.

موضوع حجاب و دفاع از تن زنانه که در روز جهانی زن می‌توانست نقطه تجمع مبارزات زنان برعلیه حجاب اجباری باشد، برای بار دوم در قرن اخیر تنها ماند! تن‌های تنها مانده دختران خیابان انقلاب در اعتراض به حجاب اجباری تنها ماندگی هزاران تن از زنان معترض به حجاب اجباری در سال ۱۳۵۷ را تداعی کرد.

اما مبارزات تنانه برای نسل جدید بازیگران جنبش زنان، تنها در موضوع حجاب خلاصه نمی‌شد، در دورانی که مبارزات روزمره زنان برعلیه حجاب اجباری و نوع پوشش و آرایش در خانه و خیابان و ادارات و حتی زندان روز به روز بیشتر می‌شد، در بخش دیگری از جامعه علنی کردن روابط خارج از چارچوب ازدواج تحت عنوان ازدواج سفید در میان جوانان متولد دهه شصت و هفتاد راه گفتمان آزادی تنانه را هموار می‌کرد. در کشوری که در دهه پیش، در سال ۱۳۸۶ شاهد کشته شدن دکتر زهرا بنی یعقوب در ستاد امر به معروف و نهی از منکر شهر همدان بود که جرمش این بود که در زیرچادری کوچک در پارک عمومی شهردر کنار نامزدش شبی را به صبح رسانده بود. حالا در همان کشور، نسل جوان هم سن و سال دکتر زهرا بنی یعقوب، قانون صیغه را به قول خودشان «دور زدند» وزیر چرخ دنده‌های تاریخ له‌اش کردند تا نهادی جدید، به نام ازدواج سفید در جامعه ظاهر شود!

وادار به استفاده از حربه مفتضح «اعترافات اجباری» در مورد «سپیده رشنو»<sup>۲۵</sup> کرد، در گفتگویی خصوصی با «نوشین احمدی خراسانی»، از سوی او اینگونه ارزیابی شد: «خواسته های تنانه از طرفی به فرد فرد زنان گره خورده و از طرفی تحت تاثیر گسترش سبک زندگی جهانی است که شناختن آن از طریق شبکه های اجتماعی و نیز سفرهای کوتاه مدت یا طولانی به کشورهای غربی میسر شده است. این هر دو مولفه هایی هستند که پیشبردشان منوط به فرد است و نه لزوماً به قانون، برای همین حکومت از پس آن بر نمی آید و تحقق آنها به رفتار افراد جامعه بستگی دارد تا قانون. مثلاً زنان حق حضانت را نمی توانند به صورت فردی بگیرند اما برداشتن حجاب را می توانند به صورت فردی متحقق کنند.»

هرچند عواملی چون عدم ارتباط شبکه های بین کنشگران و فردی بودن مبارزات تنانه، مانع ایجاد آن شور جمعی، آن تعلق عاطفی و آن پاسخ گویی خواهد بود که در جنبش های اجتماعی دیده می شود، اما تجربه همگرایی ها و همداستانی های نسل پیشین جنبش فمینیستی ایران همراه با خلاقیت فمینیست های جوان در شبکه های اجتماعی جهانی می تواند همگرایی و همداستانی تنانه را جانشین انزوای اقدامات فردی زنان در گذشته کند. نقش امید و تخیل زنانه برای به رخ کشیدن قدرت تنانه در راهبری و مدیریت جنبش آزادی زنان بی تردید نقش بسیار موثری در عاملیت فمینیست های نسل جدید خواهد داشت تا مطالبات جنبش حقوق زنان را نیز همچنان دنبال کنند.

تفکیک دقیق جنبش حقوق زنان و آزادی زنان در ایران به سهولت میسر نیست چرا که مثلاً در قرن سیزدهم جنبش آزادی زنان در فقدان پدیده قوانین مدون، متقدم بر جنبش حقوق زنان بود، در قرن چهاردهم مشخصاً با قانونمداری و جنبش حقوق زنان شروع شد که البته شاهد به سرانجام رسیدن آن نیستیم. حال در آستانه قرن پانزدهم شاهد بازرویش جنبش آزادی زنان هستیم. اما یافته های پیدا و پنهان

مشاهده این میزان از عاملیت زنانه در عرصه آزادی زنان، حکومت و دولت رئیسی را با طرح افزایش جمعیت، ممنوعیت وسایل پیشگیری از بارداری و ممنوعیت طرح غربالگری، روانه میدان زن ستیزی کرد. در واقع بحران فقر و بیکاری، گسترده شدن دستگیری فعالان مدنی، کشته های معصوم کروناپی، فشار تحریم های غرب و افزایش فساد دولتی، هرچند موجب سرخوردگی جامعه از تغییرات قانونی شد، اما نتوانست رواج گفتمان تنانه در میان جنبش زنان را تحت الشعاع قرار دهد. بدین اعتبار، شعار اصلی و بسایت های داخل ایران در روز جهانی زن سال ۱۴۰۰ بر محور تن و هم نان می چرخید و شعار «نان، کار، آزادی / پوشش اختیاری». همراهی و پیوند تنگاتنگ دو گفتمان تن و نان، را روانه زمین شخم خورده به تلاش سالیان زنان ایران کرد تا بذر جنبش آزادی های تنانه را پروراند.

درواقع، میتوان گفت نومییدی از اصلاحات حقوقی مرتبط با زنان، علیرغم تلاش های طیف های گوناگون داخل جنبش زنان و نماینده های برابری خواه در مجلس و نهادهای مرتبط از یک سو و نابود شدن شبکه های سازمان یافته زنان پس از سرکوب جنبش سبز در سال ۱۳۸۸ تا کنون از سوی دیگر، عاملیت فردی زنان را به سوی تحركات فردی برای شکل دادن به جنبش آزادی زنان متمرکز ساخته است. اگر راه تغییر قوانین به بن بست رسیده است، اگر حق برابری ارث، دیه، قوانین خانواده، طلاق و... ارتباط تنگاتنگ با نهادهای قانون گذار حکومتی دارد اما حجاب داشتن یا نداشتن، رابطه خارج از چارچوب ازدواج داشتن یا نداشتن، بچه دار شدن یا نشدن ارتباط تنگاتنگ با عاملیت فردی و تعهد اجتماعی خود زنان دارد و میتواند توسط فرد فرد زنان پیش برود.

نظریه شرایط حاکم بر جامعه، نظر به سرکوب حکومتی و نافرمانی های مدنی، این دو مرحله از جنبش درمقاطعی از تاریخ، نه الزاماً به نوبت و به ترتیب بلکه گاه به تواتر و یا به تقاطع در جامعه ظهور کرده است. شورمندی و پایداری مبارزان ضد حجاب اجباری که این روزها حاکمیت را

جامعه زنان در آستانه قرن پانزدهم ضرورت همبودگی برای دستیابی به مطالبات تنانه جنبش آزادی زنان را یاد آور می‌شود که خود حامل مطالبات جنبش حقوقی نیز هست. اگر در جنبش حقوقی زنان تفاوت در رویکردها و نگرستن به موضوع زنان، به ویژه از منظر دیدگاه‌های پست کلونیال و مشخصاً نظریه اینترسکشنالیتی، در مقاطعی موجب واگرایی در میان نیروهای جنبش و گاه حتی سلب اولویت از مبارزات ضد حجاب اجباری و مبارزات تنانه شده است، اما مطالبات تنانه جنبش آزادی زنان می‌تواند زمینه همگرایی نیروهای کنشگر و تازه نفس را برای پیشبرد هردو مرحله جنبش حقوقی و آزادی زنان به موازات هم را میسر کند.

جان کلام اینکه در قرن پیش رو، برای دومین بار پس از انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷، پا به مرحله جنبش آزادی زنان گذاشته ایم. هر چند هنوز درگیر چالش‌های جدی جنبش حقوق زنان هم هستیم. سازوکار جنبش زنان برای رویارویی با چالش‌هایی چنین سهمگین، باز هم از طریق تجمیع نیرو و به رسمیت شناختن حرکت‌های فردی و نیز تلاش برای کنش‌های جمعی فراهم می‌شود. در این مرحله پرچالش برای جنبش زنان ایران، انباشت سرمایه اجتماعی به منظور اقدامات عملی با تفاوت گذاری‌های هر چند منطقی، دیدگاه‌هایی چون اینترسکشنالیتی تقارن موضوعی ندارد. تکیه روی اشتراکات تنانه طیف‌های گوناگون زنان، جنبش را برای حضوری شورمند تر در مبارزات ضد حجاب اجباری، حق باروری، حق پیشگیری از بارداری و... آماده می‌سازد. گفتمان تنانه جنبش زنان در ایران هر چند گفتمانی جهانی است اما آنطور که نیره توحیدی توصیف می‌کند «گلوکال» یعنی جهانی/ وطنی است. پیام چنین گفتمانی هم خطاب به جامعه سنتی و هم خطاب به حکومت زن ستیز بدین معناست که آری «تن من مال من است»، بعلاوه، نه جولانگاه قوانین ضد زن داخلی است و نه بستر تجاوز دولت‌های اقتدارگرا و زن ستیز جهان!

## یادداشت‌ها

- ۱ الیز ساناساریان، جنبش حقوق زنان. ترجمه نوشین احمدی خراسانی (تهران: نشر اختران، ۱۳۸۴).
- ۲ فرزانه میلانی. «طاهره قره‌العین دردانشگاه». یوتیوب، ۲۵ سپتامبر، ۲۰۱۵،  
<https://www.youtube.com/watch?v=tLkoGDASj0>
- ۳ مهرانگیز ملاح، زنان پیشگام ایرانی: افضل وزیری دختر بی بی خانم استرآبادی. به کوشش زیبا جلالی نائینی و افسانه نجم‌آبادی (تهران: نشر شیرازه، ۱۳۸۵).
- ۴ افسانه نجم‌آبادی، زنان سیلو و مردان بی ریش: نگرانی‌های جنسیتی در مدرنیته ایران. جلد اول. ترجمه آنتا کامل و ایمان واقفی (تهران: انتشارات تیس، ۱۳۹۸).
- ۵ نوشین احمدی خراسانی، سالنامه زنان (تهران: نشر توسعه).
- ۶ ژانت آفاری، «از اتاق خواب تا خیابان: ظهور نسل جدیدی از زنان مستقل ایرانی»، ژورنال آزادی اندیشه ۱۱، (آوریل ۲۰۲۲): ۱-۲۹.
- ۷ الیز ساناساریان، جنبش حقوق زنان. ترجمه نوشین احمدی خراسانی (تهران: اختران، ۱۳۸۴).
- ۸ زهره خالقی، آوای مهربانی: یادواره‌ی قمرالملوک وزیری (تهران: دنیای مادر، ۱۳۷۱)، ۸۶.
- ۹ نوشین احمدی خراسانی، حجاب و روشنفکران (تهران: ۱۳۹۰)، ۵۷.
- ۱۰ مصطفی فاروی فیروزی، چادری که جا نماند، (تهران: سوره مهر، ۱۳۹۶).
- ۱۱ مریم فومنی، «جنگ با عراق، فرصت طلایی حکومت ایران برای تحکیم حجاب اجباری»، آسو، ۲۲ ژوئیه، ۲۰۲۲.  
<https://www.aasoo.org/fa/articles/3945>
- ۱۲ پرستو سردمی، «یک قرن بهره‌برداری سیاسی از حجاب»، ایران امروز، ۲۸ ژوئیه، ۲۰۲۲.  
<https://www.iran-emrooz.net/index.php/politic/more/101343/?fbclid=IwAR1g5KfoL60kvYSHbSUpC35feHnD67sqBWnwIKr1E4wKb18VDXdK0gTBo8>
- ۱۳ مهناز متین و ناصر مهاجر، خیزش زنان ایران در اسفند ۱۳۵۷ (نشر نقطه، ۱۳۹۲).
- ۱۴ ژیلا شریعت پناهی، «بسیاری از قوانین تبعیض آمیز علیه زنان، مستند به قرآن نیست»، مدرسه فمینیستی، ۲ نوامبر، ۲۰۱۳.  
<https://feministschool.com/spip.php?article7403>
- ۱۶ «ائتلاف برای طرح مطالبات زنان در انتخابات»، دوپچه وله، ۲۶ می، ۲۰۰۹.  
<https://www.dw.com/fa-ir/a-4206435-انتخابات-زنان-در-انتخابات-طرح-مطالبات-زنان-در-انتخابات>
- ۱۷ «پایان کار همگرایی، آغازی دیگر برای طرح مطالبات زنان»، مدرسه فمینیستی، ۸ ژوئن، ۲۰۰۹.  
<https://www.feministschool.com/spip.php?article2635>
- ۱۹ «کمپین نه به حجاب اجباری»، پایگاه خبری ملی-مذهبی، ۱۶ ژوئیه، ۲۰۱۲.  
<https://melimazhabi.com/حجاب-اجباری-نه-به-حجاب-اجباری/>
- ۲۰ مریم حسین‌خواه، «یک تجربه، یک اعتراض: بدون حجاب، پای صندوق‌های رای»، رادیو زمانه، ۱۶ ژوئن، ۲۰۱۳.  
<https://www.radiozamaneh.com/76664>
- ۲۱ «اصلاحیه گروهی از زنان بر منشور حقوق شهروندی»، مدرسه فمینیستی، ۲۹ دسامبر، ۲۰۱۳.  
<https://www.feministschool.com/spip.php?article7443>

<sup>۲۲</sup> «آزادی یواشکی زنان در ایران»، ویکی پدیا.

<sup>۲۲</sup> [https://fa.wikipedia.org/wiki/آزادی\\_یواشکی\\_زنان\\_در\\_ایران](https://fa.wikipedia.org/wiki/آزادی_یواشکی_زنان_در_ایران)

<sup>۲۳</sup> «دختران خیابان انقلاب»، ویکی پدیا.

<sup>۲۳</sup> [https://fa.wikipedia.org/wiki/دختران\\_خیابان\\_انقلاب](https://fa.wikipedia.org/wiki/دختران_خیابان_انقلاب)

<sup>۲۴</sup> « بازداشت شدگان تجمع روز جهانی زن تبرئه شدند»، *دنیای اقتصاد*، ۲۳ سپتامبر، ۲۰۱۸.

<sup>۲۴</sup> <https://donya-e-eqtasad.com/بخش-سایت-خوان-۳۴۴۳۲۹۸/۶۲-بازداشت-شدگان-تجمع-روز-جهانی-زن-تبرئه-شدند>

<sup>۲۵</sup> « واکنش گسترده به پخش «اعتراف‌گیری» از سپیده رشنو؛ صداوسیما «قابل مجازات» است»، رادیو فردا، ۱ اگوست، ۲۰۲۲.

<sup>۲۵</sup> <https://www.radiofarda.com/a/broadcasting-face-iranian-civil-prisoner-protest-tv/31968409.html>





## روحانیت و چرخش قرن: از روحانیت بر قدرت تا روحانیت در قدرت

محسن متقی

### چکیده

موضوع این نوشته بررسی تحولات نهاد روحانیت در قرن ۱۴ شمسی است. پیشینه شکل‌گیری این نهاد به عصر صفویان بازمی‌گردد که پس از به قدرت رسیدن و اعلام تشیع همچون مذهب رسمی زمینه شکل‌گیری این نهاد در مقام مشروعیت‌بخشی به سلطنت را فراهم کردند. پس از این دوران تا پیروزی انقلاب ایران ما شاهد تغییر و تحولات عظیمی در درون این نهاد و در رابطه با قدرت سیاسی و جنبش‌های اجتماعی هستیم. برای فهم بهتر این تحولات دو مرحله را تفکیک کرده ایم. مرحله اول که نیمه نخست قرن ۱۴ را در بر می‌گیرد و با شکست جنبش مشروطه آغاز و با استقرار حکومت پهلوی ادامه می‌یابد. در این دوران روحانیت وارد چالش با دنیای مدرن و ارزش‌های آن می‌شود و مجبور به بازاندیشی درباره رابطه دین با دنیای مدرن است. وزش نسیم تجدد برای برخی و طوفان این رویداد برای برخی دیگر باعث شد تا روحانیت به فکر حفظ این نهاد برآید. دو رویداد نقش مهمی در تثبیت این نهاد در قرن ۱۴ بازی کرد: رویداد نخست تلاش جهت انتقال مرکز روحانیت و مرجعیت از نجف به قم است که سرآغاز آن مستقر شدن آیت الله حائری یزدی در قم و تاسیس حوزه علمیه قم است. رویداد دوم فوت آیت الله بروجردی در سال ۱۳۴۰ و بحران مرجعیت در درون نهاد روحانیت است که کم‌کم زمینه سرآوردن آیت الله خمینی و تثبیت مرجعیت او می‌شود. مرحله دوم که با پیروزی انقلاب ایران و استقرار حکومت دینی آغاز شد و روحانیت به آزمون تازه‌ای فراخوانده شد. اگر در نیمه نخست قرن ۱۴ این نهاد مواجهه با امواج دنیای مدرن بود در نیمه دوم قرن ۱۴ و از سالهای دهه ۱۳۶۰ شمسی نهاد روحانیت مواجهه با حکومتی شد که نه تنها قدرت سیاسی را در دست داشت بلکه با تکیه بر قدرت سیاسی کوشش در استقرار شریعت در دنیای امروز داشت. در مواجهه با حکومت دینی، از یک سو با جریان بنیادگرایی دینی به رهبری مصباح یزدی مواجه هستیم که مدافع استقرار شریعت است و از سوی دیگر با اصلاح‌طلبان مسلمانان یا نواندیشان مسلمان که خواستار فعال کردن جمهوریت و اجرای سازوکارهای مدرن در درون حکومت هستند و سرانجام با روحانیت سنتی مواجه هستیم که پرداختن به مسئله حکومت و دخالت در چنین امری را خارج از حیطه حوزه‌های رسمی دین می‌دانست و نه به مخالفت آشکار با جریان مدافع ولایت فقیه برخاست و نه موافق تام و تمام حکومت دینی بود. در این نوشته از آنجا که پرداختن به همه این گرایش‌ها ناممکن بود به ارائه نظریات دو مجتهد بیرون از حکومت، مهدی حائری یزدی و سید کمال حیدری، بسنده کرده‌ایم که با قرائت خاص خود مدافع دخالت مردم در حکومت و وکالت آنان در عصر غیبت هستند.

### کلیدواژه‌ها

چرخش قرن، انتقال مرجعیت، بحران مرجعیت، حائری یزدی، سید کمال حیدری

جامعه‌شناس، نویسنده اندیشه شیعی معاصر در آزمون انقلاب ایران (۲۰۱۲) و از نویسندگان ادیان رهایی: امید، عدالت اجتماعی و سیاسی (۲۰۲۱). کتاب مشترک او با فرهاد خسروخوار زیر عنوان اسلام و مسیحیت در چالش با الاهیات خود (۲۰۲۲) اخیراً منتشر شده است.

اگر افتخار روحانیت، آنچنان که مرتضی مطهری می‌پنداشت، استقلال از نهاد قدرت بود و آن را از شاخصه‌های این نهاد می‌دانست که مجبور نیست تا عکس رهبران سیاسی را در دفتر خود داشته باشد اما امروز نهاد روحانیت خود به قدرت تبدیل شده است.<sup>۲</sup> به هر حال روحانیت در مواجهه با انقلاب ایران آزمون سختی از سر گذراند و داوری درباره این نهاد بدون بررسی حضور و نقش این نهاد در همه عرصه‌های زندگی اجتماعی، دینی و سیاسی ایرانیان ناممکن است.

چند رویداد در طول این قرن نقش مهمی در تغییر و تحول جریان روحانیت داشت که مهمترین آن انقلاب مشروطه و وارد شدن بسیاری از مفاهیم تازه در دنیای سنتی جامعه ایران بود. اگر انقلاب مشروطه روحانیت را در برابر چالش مهمی قرار داد به قدرت رسیدن رضا شاه و استقرار سلسله پهلوی و تلاش رضا شاه برای مدرن‌گری جامعه ایران روحانیت را وارد چالش تازه‌ای کرد و او را به بازاندیشی درباره بسیاری از رفتار، کردار و عقایدشان کشاند. با سقوط سلسله پهلوی و استقرار حکومت دینی و وارد شدن روحانیت از حاشیه به متن بار دیگر رابطه روحانیت با نهاد قدرت آغاز شد و حکومت دینی که ادعای استقرار شریعت و بکارگیری دین و روایت خاص خود از شریعت را داشت زمینه بازاندیشی در باب رابطه دین با حکومت در عصر مدرن و در دوران استقرار حکومت دینی را دامن زد. از آنجا که پرداختن به همه زوایای این نهاد در یک قرن ناممکن است. من این قرن را به دو نیمه تقسیم می‌کنم که خط جدایی آن انقلاب ایران است.

در نیمه نخست قرن ۱۴ که جامعه ایران در روند مدرن شدن مواجهه با امواج تجدد شد که بسیاری از ساختارهای سنتی را در هم شکسته و یا تضعیف کرد. در این دوره روحانیت به مقابله با امواج مدرنیته برخاست و کوشید تا با پناه گرفتن در سنگرهای سنت به دفاع از دین و دین‌داری بپردازد و تنها برخی از آنان کوشیدند تا با قرائتی تازه از دین وارد چالش با اندیشه و عمل دنیای جدید شوند

اگر چه از رسمی شدن مذهب تشیع و شکل‌گیری روحانیت رسمی در آغاز به قدرت رسیدن سلسله صفویه بیش از پنج قرن می‌گذرد اما با انقلاب ایران و استقرار حکومت اسلامی و برقراری نظامی بر پایه قدرت ولایت فقیه بار دیگر بحث درباره پدیده روحانیت در ابعاد وسیع آغاز شد. واژه‌هایی چون خداسالاری، قدسیت‌سالاری، دین‌سالاری، آخوندسالاری، ملاتاریا، ملاسالاری و کاست حکومتی وارد دستگاه واژگانی زبان فارسی و زبان‌های غربی شد تا راهی برای تحلیل و فهم ماهیت نظام برآمده از انقلاب پیدا شود.<sup>۱</sup> اگر چه تشیع با به قدرت رسیدن سلسله صفویان به مذهب رسمی ایرانیان تبدیل شد اما تا انقلاب ایران روحانیت قدرت حکومتی را در دست نداشت هر چند این جریان یا در کنار حکومت مشروعیت بخش نظام بود و یا در برخی از جنبش‌های اجتماعی و دینی به مخالفت با حکومت پرداخت.

روحانیت شیعه که مدعی استقلال از حکومت‌ها بود با انقلاب ایران و در روندی ده ساله کم کم زمام امور را در دست گرفت و با تثبیت ولایت مطلقه فقیه سکان‌دار حکومت و اجرای احکام دینی و شرعی در جهان مدرن شد. در ایران امروز دیگر روحانیت تنها نقش نظارت بر حکومت نداشته و بسیاری از مشاغل حکومتی در دست آنان است. این روند تحول و دگردیسی روحانیت از جریان حاشیه‌ای به متن سیاست و حکومت و بدست‌گیری قدرت سیاسی و تلاش برای گسترش تشیع موضوع بسیاری از پژوهش‌هایی است که در باره انقلاب ایران و نقش روحانیت در آن انجام گرفته است.

اما این پرسش همچنان باقی است که روحانیت چیست و روحانی کیست. آیا هر عمامه به سری روحانی است، آیا هر درس‌خوانده حوزه روحانی است، آیا هر منبری را می‌توان روحانی خواند. آیا روحانی بودن به لباس، درس، دانش، تحصیل و موقعیت اجتماعی است. آیا روحانیت گروه منسجمی است و می‌توان از همگونی آن سخن گفت و جدا از اختلافات میان آنها می‌توان از قشر و یا نهاد روحانیت سخن گفت.

به شکل‌گیری جریان روحانیت و انتقال مرکزیت جهان تشیع از بغداد به حله خواهیم کرد.

### از غیبت امام تا رسمی شدن نهاد فقاقت و روحانیت

مکتب تشیع که در فردای رحلت پیامبر اسلام شکل گرفت نتوانست قدرت را تصاحب کند و در جریان سقیفه ابوبکر خلیفه جامعه اسلامی شد و علی که خود را وارث حقیقی و جانشین واقعی پیامبر می‌دید از قدرت کنار زده شد و به تعبیر شریعی برای وحدت جامعه اسلامی ۲۵ سال سکوت کرد. اگر چه شیعیان در راه رسیدن به قدرت شکست خوردند اما با جمع شدن بر محور علی کوشیدند تا جریان مخالفی را در درون جامعه اسلامی رقم بزنند. علی که خلافت ابوبکر، عمر و عثمان را پذیرفته بود بعد از قتل عثمان به قدرت رسید و در دوران ۵ ساله حکومت خود درگیر سه جنگ داخلی اساسی شد و سرانجام نیز خود به دست یکی از مسلمانان به قتل رسید.<sup>۳</sup> پس از قتل علی و صلح امام حسن چند سالی سکوت و آرامش ظاهری بر جامعه مسلمانان حاکم بود اما پس از درگذشت امام دوم شیعیان بر اساسی صلحی که او با معاویه بسته بود امام حسین خواستار به دست گرفتن قدرت شد و با دعوت کوفیان تصمیم گرفت تا از محل اقامت خود به کوفه رود و همراه با کوفیان قدرت را بدست گیرد اما روند حوادث طور دیگری رقم خورد و حسین همراه با خانواده و برخی از یارانش در کربلا کشته شدند و این حادثه در خیالواره شیعیان تا کنون زنده است. شیعیان پس از کشته شدن حسین تا دوران غیبت امام دوازدهم کوشیدند تا سر و سامانی به وضعیت خود دهند اما استقرار امویان باعث کنار زدن شیعیان شد و آنان همچون اقلیتی شکست خورده در درون جامعه اسلامی به زندگی خود ادامه دادند. با به قدرت رسیدن آل‌بویه فصل تازه ای از حیات شیعیان در درون امت اسلامی آغاز شد و آنان با به قدرت رسیدن تلاش کردند تا به جریانی فکری و حتی سیاسی در میان کشورهای اسلامی تبدیل شوند. برخی پژوهشگران قرن ۴ هجری را

نیمه دوم قرن ما شاهد پیروزی روایتی از دین اسلام هستیم که نشانه آشکار آن استقرار حکومت اسلامی و روایت فقهی آن در ایران است. این روایت کم کم به جریان غالب در ایران تبدیل شد و با نظریه ولایت مطلقه فقیه مبانی نظری و عملی حکومت پس از انقلاب شد.

اکنون به بررسی این دو دوره در قرن ۱۴ پرداخته و مواجهه روحانیت با دست‌آوردهای دوران مدرن از یکسو و چالش‌های این جریان با استقرار حکومت دینی در عصر مدرن را به اشاره بررسی خواهیم کرد.

### روحانیت و چالش دنیای مدرن: ۱۳۵۷-۱۳۰۰

انقلاب مشروطه زلزله‌ای در نظام معرفتی روحانیت بود و مواجهه این نهاد با این جنبش بزرگ ایران معاصر باعث انشقاق و دو دستگی‌های بسیار در درون جامعه روحانیت شد. اگر چه برخی از روحانیون بزرگ نجف و ایران به دفاع از مشروطیت برخاستند اما حوادثی که در ایران اتفاق افتاد و سرانجام منجر به دار آویخته شدن فضل‌الله نوری شد نقش مهمی در خیالواره روحانیت داشت و جدا از داوری جلال آل احمد که این حرکت را نشانه استعمار ایران و سرسپردگی کشور می‌دانست اما شاهد بودیم که چگونه روحانیت با به قدرت رسیدن و با نگاهی به تجربه مشروطه تلاش کرد تا آن تجربه تکرار نشود.

برای فهم بهتر تحولات و رویکرد این جریان در نیمه نخست قرن ۱۴ باید به دو رویداد مهم در درون جریان روحانیت ایران اشاره کرد. رویداد نخست تلاش جهت انتقال مرکز روحانیت و مرجعیت از نجف به قم است که سرآغاز آن مستقر شدن آیت‌الله حائری یزدی در قم و تاسیس حوزه علمیه قم است. رویداد دوم فوت آیت‌الله بروجردی در سال ۱۳۴۰ و بحران مرجعیت در درون نهاد روحانیت است که کم کم زمینه سربرآوردن آیت‌الله خمینی و تثبیت مرجعیت او می‌شود. در اینجا به بررسی این دو رویداد خواهیم پرداخت. در آغاز اشاره‌ای کوتاه

شدند.<sup>۵</sup> کم کم در این شهر سه مدرسه مهم تاسیس می‌شود. مدرسه حقانی، دارالتبلیغ اسلامی به ریاست آیت‌الله شریعتمداری، مدرسه امیرالمومنین به ریاست ناصر مکارم شیرازی. پس از فوت آیت‌الله حائری سه تن از مراجع بزرگ و شاگردان او به نام های سید محمد حجت کمره ای، محمد تقی خوانساری و سید صدر الدین صدر سرپرستی حوزه را عهده دار می‌شوند. این سه تن تا ورود آیت‌الله بروجردی به قم به مدت ۹ سال زعامت امور حوزه ها را به عهده گرفتند و با ورد آیت‌الله بروجردی به قم فصل تازه‌ای در حرمت رو به رشد حوزه آغاز شد.<sup>۶</sup>

رقابت و کشمکش میان حوزه نجف با قم را می‌توان در تقابل افکار و اندیشه های آیت‌الله خوئی در نجف و آیت‌الله خمینی در عراق و سپس در ایران دید. حوزه نجف چه در دوران آیت‌الله خوئی و چه اکنون که آیت‌الله سیستانی نمایندگی این حوزه را به عهده گرفته مدافع دخالت مستقیم روحانیت در امر حکومت نیست هر چند برخی از شاگردان آیت‌الله خوئی و حتی آیت‌الله سیستانی در حوزه قم در حال تدریس و تحصیل هستند.<sup>۷</sup>

در مواجهه با اندیشه‌ها، افکار، اعمال و رفتار دنیای مدرن و کوشش برای حفظ بنیادهای دین اسلام می‌توان سه رویکرد را در درون جامعه روحانیت نیمه نخست قرن ۱۴ شمسی جدا کرد:

نخست اسلام بنیادگرایانه که بر این باور بود که ما را نیازی به دست‌آوردهای دنیای مدرن نیست و فقه موجود توانایی گرداندن جامعه در عصر کنونی دارد و بسیاری از مفاهیم دنیای مدرن و ارزش‌های غربیان در تناقض آشکار با دین است. این جریان در قرن ۱۴ از شیخ فضل‌الله نوری آغاز و در ادامه آن با حرکت سیاسی فدائیان اسلام ادامه می‌یابد. آیت‌الله خمینی اگر چه در کتاب حکومت دینی مدافع سلطه فقیهان است ولی می‌کوشد تا حکومت اسلامی را مبتنی برای قرائت خاصی از رای مردم بنا کند. مرتضی مطهری نیز در ادامه این جریان مدافع نوعی حکومت اسلامی مبتنی بر شریعت

چرخشی مهم در تاریخ تشیع می‌دانند که دارای سه شاخصه مهم است: نخست حکمرانی شاهزادگان آل‌بویه، شیعیان زیدی و شیعیان اثنی‌عشری در بغداد. دوم ظهور جریانی عقلگرا در میان شیعیان که با تأثیرپذیری از فلسفه یونان به ساختن بنای تازه‌ای برای فلسفه همت گماشتند. و سرانجام غیبت امام دوازدهم شیعیان که حدود ۵ سال قبل از به قدرت رسیدن آل‌بویه انجام گرفت. با سقوط بغداد و به قدرت رسیدن سلجوقیان در بغداد شیعیان بغداد را ترک و در حله مستقر می‌شوند. در این زمان که شیعیان از قدرت رانده شده بودند بار دیگر مسئله قدرت، حکومت و اجرای قوانین برای آنان مطرح می‌شود و ابن طائوس با اعلام اینکه حکمران عادل غیر مسلمان برتری بر حکمران ظالم مسلمان دارد و با چنین دیدگاهی فصل تازه‌ای در مناسبات روحانیت با قدرت آغاز می‌شود.<sup>۸</sup> و فلیسوف مسلمان هم عصر او، خواجه نصیرالدین طوسی و سپس علامه حلی و محقق حلی این راه را ادامه می‌دهند. محقق حلی از نخستین کسانی است که مفهوم اجتهاد و سپس تقلید را وارد دستگاهی زبانی شیعیان می‌کند. شیخ طوسی با ترک بغداد وارد حله شد و حوزه نجف را در سال ۱۰۵۶ بنا نهاد و در مجاورت کربلا، کاظمین و سامرا به بازسازی مکتب فقهی شیعیان مشغول شد. اما ورود روحانیت و شکل‌گیری این طبقه به دوران صفویه برمی‌گردد و آنان با به قدرت رسیدن از روحانیت جهت مشروعیت بخشی به حکومت استفاده کردند. برقراری نماز جمعه، برقراری قضا و حدودات شرعی و نهادی شدن مرجعیت در ایران مصادف با این دوران است.

### شکل‌گیری حوزه قم

عبدالکریم حائری یزدی (۱۸۶۰-۱۹۳۷) در سال ۱۹۲۲ در قم مستقر می‌شود و می‌کوشد تا به اصلاح نهاد روحانیت بپردازد. در نجف برخی از مراجع مدافع اصلاح حوزه و ورود علوم جدید و تاسیس مدارس مدرن بودند و کسانی چون صدر الدین صدر، محسن امین در دمشق با مقایسه حوزه با الازهر خواستار اصلاح این نهاد

نشانه اهمیت این موضوع در فضای آن روز است. علامه طباطبایی، مجتهد زنجانی، مرتضی مطهری، مهدی بازرگان، سید محمد بهشتی، سید محمود طالقانی، سید مرتضی جزائری هر کدام دیدگاههای خود را در این باب عرضه کردند.

مرتضی مطهری خود سه مقاله در این کتاب دارد که مقاله نخست "اجتهاد در اسلام"، مقاله دوم "مشکل اساسی در سازمان روحانیت" و مقاله سوم "مزایا و خدمات مرحوم آیت‌الله بروجردی" است و جدا از این نوشته "فهرست تفصیلی کامل پایان کتاب که با حسن و سلیقه و حوصله دانشمند محترم جناب آقای مطهری مخصوص این چاپ تهیه شده" است.<sup>۱۰</sup>

اکنون نگاهی به استدلال‌های مطهری در باب اصلاح نهاد روحانیت کنیم. مقاله "اجتهاد در اسلام" در اول اردیبهشت ۱۳۴۰ در انجمن ماهانه دینی ایراد و صورت مکتوب آن در همان سال در نشریه سالیانه مکتب تشیع منتشر شد. مطهری در این نوشته با طرح مسئله اجتهاد و تقلید به مقایسه میان تشیع و تسنن پرداخته است و نشان می‌دهد که در آغاز علمای تسنن موافق اجتهاد بودند و از قرن پنجم کم‌کم علمای شیعه اجتهاد را مشروع اعلام کردند. یکی از دلایل مخالفت علمای شیعه با اجتهاد این بود که مکتب شافعی اجتهاد را منحصر به قیاس کرده بود و برای شیعیان چنین اجتهادی ممنوع بود چرا که همانا اجتهاد در رای است. پس سد باب اجتهاد در میان اهل سنت صورت گرفت و مستقیماً به شیعه مربوط نبود. از اوایل قرن پنجم کم‌کم علمای شیعه با گشودن باب اجتهاد کوشیدند راهی برای استنباط احکام بیابند. اگر علمای سنی ادله شرعی را بر اساس کتاب، سنت، اجماع و قیاس بنا نهادند علمای شیعه با جایگزین کردن عقل به جای قیاس زمینه‌ساز گشایش باب اجتهاد شدند. مرتضی مطهری میان اجتهاد ممنوع و مشروع تفکیک قائل شده و اجتهاد ممنوع را همانا اجتهاد به رای می‌داند.<sup>۱۱</sup>

علمای تسنن برای توجیه اجتهاد پس از ختم نبوت به حدیثی از پیامبر استناد می‌کردند و آن

اسلامی است. مبانی نظری این جریان بر نابرابری میان مسلمان و غیر مسلمان بنا شده است و حکومتی که خواستار برقراری برابری در معنای مدرن آن باشد در تناقض با مبانی شریعت است.<sup>۸</sup>

دوم گروه دیگری از روحانیت سنتی کوشید تا تفسیر تازه‌ای از متون دینی ارائه دهد که در تناقض آشکار با ارزش‌ها و شیوه حکومت‌داری دنیای مدرن نباشد. آیت‌الله نائینی و سپس آیت‌الله طالقانی از مدافعان چنین قرائتی از دین اسلام و رابطه آن با حکومت و ارزش‌های دوران جدید هستند.

و سرانجام اکثریت روحانیت که نسبت به چنین مسائل و مشکلاتی بی‌اعتنا بوده و وظیفه روحانیت را نه دخالت در حکومت، نه رویارویی با حکومت بلکه برقراری رابطه با مقلدین برای پاسخ‌گویی به مناسک دینی می‌دانند.

اصلاح این نهاد دغدغه بسیاری از روحانیون و متفکران اسلامی است و حتی مسلمانان غیر روحانی هم به اصلاح این نهاد دلبسته بودند. برای فهم بهتر ضرورت اصلاح نهاد روحانیت نگاهی به نوشته مرتضی مطهری خواهیم داشت که هم از درون این نهاد برخاسته بود و هم نقش مهمی در احیای جریان اسلام شریعت‌مدار در دوران پیش از انقلاب بازی کرد. بررسی تحولات فکری او در این نوشته ممکن نیست و ما در جای دیگری به آن پرداخته ایم.

## بحران مرجعیت و ضرورت اصلاح نهاد روحانیت

با فوت آیت‌الله بروجردی در آغاز سال ۱۳۴۰ بار دیگر مسئله مرجعیت و نقش مراجع در درون نظام روحانیت مطرح شد. شرکت سه‌پای انتشار از متفکرین اسلامی دعوت کرد تا دیدگاه‌های خود را در باره نهاد مرجعیت پس از فوت بروجردی منتشر کنند و تعدادی از روشنفکران و روحانیون به این دعوت پاسخ دادند و چاپ اول این کتاب زیر عنوان بحثی در باره مرجعیت و روحانیت<sup>۹</sup> در دی ماه سال ۱۳۴۱ منتشر شد. نگاهی به فهرست نویسندگان



اینکه هنگامی که پیامبر، معاذ بن جبل را به یمن فرستاد از او پرسید در آنجا چگونه حکم می‌کنی، گفت مطابق کتاب خدا. و اگر حکم در کتاب نبود، از سنت پیامبر و اگر در سنت نبود، با اجتهاد رای. مطهری معتقد است که علمای تسنن با تکیه بر قیاس دو مفهوم تازه هم برای استنباط احکام ارائه دادند که یکی استحسان یعنی بدون در نظر گرفتن موارد مشابه ببینیم اقرب به حق و عدالت چیست و ذوق و عقلمان چگونه می‌پسندد و دیگری استصلاح یعنی تقدم مصلحتی بر مصلحت دیگر.

اگر اجتهاد بر مبنای قیاس همانا اجتهاد به رای است که از نظر شیعه ممنوع است پس اجتهاد مشروع که شیعیان مدعی آن هستند چگونه است؟

اگر چه بخشی از علمای شیعه به دفاع از اجتهاد برخاستند اما این جریان در تاریخ با مخالفت‌های زیادی روبرو شد که مطهری نخست به جریان اخباریگری اشاره می‌کند که عمر آن بیش از چهار قرن نیست و موسس این مکتب ملا امین استرآبادی است. اخباریون تقلید غیر معصوم را حرام می‌دانند چرا که معتقدند حجت و سند منحصر به احادیث است. در باره زمینه‌های شکل‌گیری اخباریگری در جهان تشیع مرتضی مطهری خاطره ای از آیت‌الله بروجردی نقل می‌کند که در دیدار در سال ۱۳۲۲ ایشان گفته بودند که پیدایش فکر اخباریگری مقارن با رشد فلسفه حسی در اروپا است ولی او توضیح بیشتری در این باره نمی‌دهد. مطهری خود را ادامه دهنده جریان اصولیون دانسته و معتقد است که مبارزه با جریان ضد عقلانی اخباریگری را علمایی چون وحید بهبهانی و بعدها شیخ مرتضی انصاری به پیش بردند. اگر باب اجتهاد در تشیع مفتوح است و علما می‌توانند با تکیه بر منابع دینی پاسخ به پرسش‌های زمانه دهند چرا جریان روحانیت آنچنان که باید پاسخگوی نیازهای نسل جوان نیست. برای پاسخ به چنین پرسشی مقاله مطهری زیر عنوان "مشکل اساسی در سازمان روحانیت" از ارزشمندترین مقالات انتقادی اوست که در باره اصلاح نهاد روحانیت نوشته شده است. اگر چه این نوشته در فردای فوت آیت‌الله بروجردی و مشکل مرجعیت چاپ شده است اما ارزش این نوشته جدا از جنبه

مطهری می‌گوید که احتمالاً علامه حلی نخستین کسی است که کلمه اجتهاد و مجتهد را در کتاب خود "تهذیب الاصول" استفاده کرد و پس از باب قیاس باب اجتهاد را نوشت. از دید مطهری اجتهاد مشروع عبارت است از "بکار بردن کوشش و جهد بر مبنای تخصص فنی" ۱۲ و وظیفه و مسئولیت علمای امت اسلام اجتهاد است که به معنی "کوشش عالمانه با مئذ صحیح برای درک مقررات اسلام با استفاده از منابع: کتاب، سنت، اجماع، عقل" ۱۳ اگر چه واژه اجتهاد در قرآن نیامده ولی مطهری معتقد است که واژه تفقه از لحاظ روح و معنی مرادف این کلمه است و قرآن تفقه را فهم عمیق دین نامیده است. مسئله اجتهاد و فهم نیت شارع و جستجوی پاسخ به پرسشهای مومنان پس از ختم نبوت بار دیگر باعث طرح مسئله ثابت و متغیر می‌شود. مطهری نقل قولی از کتاب شفا از ابن سینا می‌آورد که " کلیات اسلامی، ثابت و لایتغیر و محدود است و اما حوادث و مسائل نامحدود و متغیر است و هر زمانی مقتضیات مخصوص خود و مسائل مخصوص خود را دارد. به همین جهت ضرورت دارد که در هر عصر و زمانی گروهی مختصص و عالم به کلیات اسلامی و عارف به مسائل و پیشامدهای زمان، عهده‌دار اجتهاد و استنباط حکم مسائل جدید از کلیات

تاریخی آن نقدهای مهم مطهری و تلاش او جهت بهبود نهاد روحانیت و اصلاح این دستگاه است. مطهری خود از مدافعان نهاد روحانیت است و کوشش خود را زدودن علف های هرز و تلاش برای سالم نگاه داشتن ریشه کرده است. "این بنده که همه افتخارش اینست که در سلک این طبقه منسک است و خوشه‌چینی از این خرمن بشمار می‌رود و در خانواده ای روحانی رشد و نمو یافته و در حوزه‌های علوم دینی عمر خویش را به سر برده، تا آنجا که به یاد دارد از وقتیکه می‌توانسته اندکی در مسائل اجتماعی بیندیشد در اطراف این موضوع فکر کرده است."<sup>۱۷</sup>

اگر نهاد روحانیت را باید حفظ کرد اما ضروری است تا در برخی از کارکردهای این نهاد اندیشید و اصلاح در شکل و محتوای برخی از کارکردهای آن داشت. به باور مطهری یکی از مشکلات اساسی این نهاد نحوه نظام مالی آن و طرز ارتزاق روحانیون است که در ارتباط با سنت و روشی است که تدریجا در طرز استفاده از سهم امام رایج گشته است. مطهری با طرح مسئله رابطه فرد و اجتماع و ضرورت برپایی نهادهای سالم و صالح به نقد نظریه افلاطون پرداخته و اصلاح نظام و نهاد را مهم‌تر از اصلاح افراد می‌داند و بر افلاطون خرده می‌گیرد که "با بیان شوم اینکه چه کسی باید بر جامعه حکومت کند؟ یک اشتباه و خطر پر دوامی در فلسفه سیاسی ایجاد کرده است. مسئله عاقلانه‌تر و خلاق‌تر اینست که: چگونه می‌توانی سازمان‌های اجتماعی را چنان تربیت کنیم که زعماء بد و ناصالح نتوانند اسباب ضرر و زیان وی شوند؟"<sup>۱۸</sup>

با حرکت از چنین دیدگاهی مطهری به تحلیل مزایا و نواقص حوزه‌های علمیه پرداخت و معتقد است که از مزایای این محیط‌ها صفا و صمیمیت، محیط زهد و قناعت، روابط صمیمی استاد با شاگرد و هدف نبودن مدرک تحصیلی است. در کنار این محاسن مطهری معتقد است که این نهاد دارای نواقص چندی است.

مطهری پیشنهاد خود را جهت حفظ حریت و دولتی نشدن روحانیت چنین برمی‌شمرد:

نخست سازمان دادن بودجه فعلی روحانیت. دوم ایجاد صندوق مشترک و دفتر و حساب و بیان در مراکز روحانیت.<sup>۲۰</sup>

نخست نبود آزمون ورودی جهت داخل شدن در حوزه، دوم عدم معیار جهت یافتن

مطهری در نوشته‌ای زیر عنوان "روحانیت و انقلاب اسلامی" دوباره به بررسی نقش این جریان و جایگاه او در انقلاب پرداخته و با تکیه بر بعضی خاطرات و کتاب حامد الگار به نقش پیشرو این قشر در جنبش‌های اجتماعی ایران اشاره می‌کند و می‌گوید مسئله اصلی نه نقش روحانیت در گذشته بلکه نقشی که این جریان در آینده انقلاب باید بازی کند. به باور او با پیروزی انقلاب نقش روحانیت تغییر یافته و مبارزه اکنون در حوزه نظری و در دفاع از اسلام ادامه خواهد یافت و معتقد است آینده انقلاب هم -اگر بخواهد انشاء الله پیروزتر بماند و به نتایج نهایی برسد- باز باید روی دوش روحانیت باشد اگر پرچمداری از روحانیت گرفته شود و به دست به اصطلاح طبقه روشنفکر بیفتد، به عقیده من یک نسل بگذرد اسلام بکلی مسخ می‌شود، چرا، برای اینکه حامل فرهنگ اسلامی همین طبقه هستند. همین روحانیت را باید اصلاح کرد نه اینکه محو کنیم.<sup>۲۱</sup> او بر این باور بود که روحانیت نباید پست و مقام دولتی بپذیرد تا استقلال خود را از دولت حفظ کند و حتی دایره امر به معروف و نهی از منکر هم باید مستقل از دولت و زیر نظر روحانیت باشد.

مطهری مدت بسیار کمی پس از انقلاب به شهادت رسید و امکان بازاندیشی در باب برخی از مسائل مربوط به نهاد روحانیت را نیافت. بسیاری از پیشنهادها و باریک‌اندیشی‌هایش در باب نهاد روحانیت، ارتزاق آنان، رابطه این نهاد با مردم و دولت، نظام مالی این نهاد، رابطه مجتهد و مقلد پس از انقلاب موضوعیت خود را با استقرار حکومت اسلامی از دست داد اما مشکلات این نهاد همچنان باقی است.

یک دهه پس از پیروزی انقلاب و در آغاز دهه هفتاد عبدالکریم سروش در دو نوشته خود کوشید تا نقد و دیدگاه‌های مطهری در باب نهاد روحانیت را دوباره مطرح کند و با نقد ارتزاق از راه دین و هدایت به شرط مزد کوشید تا با تکیه بر نوشته‌های او به این بحث دوباره دامن زند ولی با سیاسی شدن این قضیه و دخالت آیت‌الله خامنه‌ای این بحث ادامه نیافت.<sup>۲۲</sup>

نکته دیگری که مطهری بر آن انگشت می‌نهد رابطه روحانیت با دولت و مردم است. اگر چه استقلال مالی روحانیت باعث استقلال این قشر از دولت می‌شود ولی وابستگی این قشر به مردم باعث می‌شود تا روحانیت مجبور به پذیرفتن سلیقه مردم شود و این چیزی است که مطهری زیر عنوان عوام‌گرایی از آن یاد می‌کند و معتقد است که این وابستگی سد راه آزادی روحانیان بوده و آنان را از صدور فتاوی مخالف توده مردم باز می‌دارد.

مطهری در مقاله "مزایا و خدمات مرحوم آیت‌الله بروجردی" که کمی پس از فوت ایشان نوشته شده بر برخی از نوآوری‌های بروجردی اشاره می‌کند:

نخست روش فقهی بروجردی که همانا آشنایی به تاریخ فقه، رفتن در ورای علم اصول و دخالت دادن تفسیر، حدیث، و آشنایی بر فقه سایر مذاهب بود. دوم کوشش جهت وحدت اسلامی و حسن تفاهم میان مذاهب. بروجردی جدایی میان دو مذهب اسلامی را تمایز در حوزه فقه دانسته و کوشش‌های جهت تقریب مذاهب و داد و ستد آرای با الازهر شد. سوم تبلیغ اسلام در خارج از ایران با فرستادن نمایندگان به خارج از ایران. در چنین چارچوبی بود که آیت‌الله بهشتی و محمد خاتمی به آلمان اعزام شده و در مسجد هامبورگ به تبلیغ اسلام مشغول شدند. چهارم تلاش جهت تعامل میان علم با دین و کمک به تاسیس مدارس اسلامی چون مدرسه نارمک از سهم امام.

سرانجام اینکه بروجردی نیز یکی از راه‌حلهای خود را جهت پایدار ماندن نهاد روحانیت به وجود آوردن دفتر و حساب برای این نهاد می‌دانست.

با نزدیک شدن انقلاب ایران و حضور روحانیت و نقش مهمی که مطهری در کنار آیت‌الله خمینی بازی کرد باعث شد تا او بار دیگر به تحلیل نهاد روحانیت و رابطه آن با قدرت و مردم بپردازد.

## روحانیت و حکومت دینی ۱۳۴۷-۱۴۰۰

اگر در نیمه نخست قرن ۱۴ روحانیت ایران مواجهه با امواج دنیای مدرن بود در نیمه دوم قرن ۱۴ و از سالهای دهه ۱۳۶۰ شمسی روحانیت مواجهه با حکومتی شد که نه تنها قدرت سیاسی را در دست داشت بلکه با تکیه بر قدرت سیاسی کوشش در استقرار شریعت در دنیای امروز داشت. در چنین وضعی چالش روحانیت مواجهه با مسئله حکومت و استقرار شریعت بود و ما شاهد حضور چند گرایش در درون جامعه روحانیت هستیم.

نخست جریان بنیادگرایی که با تکیه بر میراث شیخ فضل‌الله نوری و با تکیه بر نقشی که آیت‌الله خمینی در پیروزی انقلاب داشت خواستار حکومت اسلامی و اجرای شریعت شد. محمدتقی مصباح یزدی نماینده شاخص چنین رویکردی است.

دوم اصلاح طلبان مسلمانان و یا نواندیشان مسلمان که خواستار فعال کردن جمهوریت و اجرای سازوکارهای مدرن در درون حکومت بودند. آنان نخست با قرائت خاصی از میراث آیت‌الله خمینی خواستار حکومتی بودند که قوانین آن در تعارض و تزامم آشکار با نص صریح شریعت اسلامی نباشد.

سوم از روحانیت سنتی باید نام برد که پرداختن به مسئله حکومت و دخالت در چنین امری را خارج از حیطه حوزه‌های رسمی دین می‌دانست و نه به مخالفت آشکار با جریان مدافع ولایت فقیه برخاست و نه به موافق تام و تمام از حکومت دینی. مراجع بزرگ قم نمونه آشکار چنین گرایشی هستند.

## روحانیت و انقلاب ایران

با پیروزی انقلاب ایران کوشش برای فهم این رویداد بزرگ تاریخ ایران قرن ۱۴ آغاز شد و ادبیات زیادی در باره خاستگاه انقلاب و نقش کنشگران در پیروزی این انقلاب منتشر شد. پرداختن به تفسیر انقلاب ایران موضوع این نوشته نیست تنها اشاره به دیدگاه‌هایی خواهیم

کرد که بر نقش مثبت و یا منفی روحانیت تاکید کرده‌اند. در این ارتباط می‌توان چند رویکرد را از هم تمیز داد:

گروهی روحانیت سارق انقلاب می‌دانستند و این برداشت در میان گروه‌های سیاسی دوران پس از انقلاب وجود داشت. بسیاری از مبارزان سیاسی و کنشگران انقلابی که طعم زندان را چشیده بودند با پیروزی انقلاب دریافتند که این قدرت سیاسی به تعبیر هلن کاردناکوس صادره شده است.<sup>۲۳</sup>

گروه دیگری روحانیت را صاحب انقلاب می‌دانستند و بخشی از روحانیت نماینده این دیدگاه است. آنان با به قدرت رسیدن و دست یافتن آنان به منابع مالی و حضور در صحنه فکری کوشیدند تا به تولید ادبیاتی همت گمارند که به نقش مرکزی روحانیت اهمیت می‌داد.

سرانجام برخی از شرق‌شناسان با گرایشهای فکری گوناگون به نقش روحانیت در انقلاب ایران پرداختند و بر پیشسازی این قشر در به حرکت در آوردن توده مردم تاکید کردند. برای نمونه می‌توان به نوشته‌های سعید امیر ارجمند و یا حامد الگار اشاره کرد و در کنار آن باید از پژوهش‌های جامعه شناختی فرهاد خسرو خاور در باره انقلاب ایران و نقش نسل جوان در فروپاشی نظام گذشته یاد کرد که روحانیت را یکی از بازیگران انقلاب می‌داند و به نقش مدرن شدن ایران در دو دهه پیش از انقلاب و آزاد شدن جوانان تکیه می‌کند.<sup>۲۴</sup>

روحانیت ایران در مواجهه با انقلاب آزمون بزرگی را از سر گذراند و امروز کارنامه این صنف در قدرت و یا بر قدرت در برابر ماست و داوری در باره این نهاد دیر پای دیانت در ایران تنها در کتاب‌های تاریخی و دینی خلاصه نشده است و فقیهان در چهار دهه گذشته سکان‌دار نظام برآمده از انقلاب شدند. تثبیت نظریه ولایت فقیه و مخصوصاً ولایت مطلقه فقیه نماد این تحول در دورن جامعه روحانیت است.<sup>۲۵</sup> به جای پرداختن به گرایش‌های کنونی روحانیت و بررسی دیدگاه آنان در باب حکومت اسلامی

مربوط به عقل نظری و عملی مطرح کرد و کوشید همچون فیلسوف بزرگ آلمانی به پرسش چه می‌توان دانست؟ چه می‌توان کرد؟ و چه می‌توان میل داشت؟ پاسخی اسلامی دهد ولی نظریه خاص او در باب قدرت و مالکیت مردم در باب حکومت آنچنان که باید بازتاب چندانی نیافت. نوشته او که در سال ۱۹۸۵ در لندن زیر عنوان "حکمت و حکومت" چاپ شد در داخل ایران و در محیط‌های رسمی دینی بحث و جدل‌های بسیاری برانگیخت و مجله حکومت اسلامی که ارگان رسمی مجلس خبرگان بود در شماره اول و دوم خود به نقد و نظر در باره این کتاب پرداخت ولی بازتاب این نوشته از محیط‌های بسته و رسمی دینی فراتر نرفت.

این کتاب از نوآورترین و اجتهادی‌ترین دست‌آوردهای حوزه دینی است. نویسنده با تکیه بر کاوش‌های خود نشان می‌دهد که نظریه ولایت فقیه فاقد مبانی نظری محکم و استوار است و بنا کردن حکومت بر اصل ولایت فقیه هیچ مبنای دینی و اسلامی و شیعی ندارد. او مکتب و کشور را همچون ملکی به حساب می‌آورد که تک تک افراد مالک آن هستند و کلاً تنها تا زمانی مشروعیت و مقبولیت دارند که موکلان آنها را به وکالت قبول داشته باشند.

حائری حکومت را هم‌ریشه با حکمت دانسته و معتقد است که حکومت یعنی حکمت و علم تصدیقی به مسائل سیاسی و اقتصادی کشور و این معنای حکومت با ولایت به معنی اطاعت بی چون و چرا، جمع‌ناپذیر است چرا که "کلمه حکومت و مرادفات آن در زبانهای دیگر نمی‌تواند به معنای فرمانروایی زبردستان بر زبردستان تفسیر گردد. پیشه بیدادگری و زبردستی و زبردست‌آزاری هرگز آموزه اندیشه انسانی و حکمت عملی نخواهد بود."<sup>۲۸</sup>

حائری بر بنا کردن نقد خود از ولایت و دفاع از وکالت نظریه خود را بر چند رکن<sup>۲۹</sup> استوار می‌کند:

رکن نخست مالکیت شخصی مشاع شهروندان است. از دید او حکومت به معنای فن

می‌خواهم به معرفی دیدگاه دو آیت‌الله بپردازیم که یکی در دوران استقرار حکومت اسلامی و دیگری در عصر تثبیت حکومت اسلامی دیدگاه‌های خاص و نوآورانه در باره اسلام، حکومت اسلامی، تعبد به دین در دنیای مدرن داشته اند. مهدی حائری یزدی که هر چند به عنوان فیلسوف اسلامی شناخته شده است اما او در عصر فقیهان کوشید تا با تکیه از خوانش خاص خود از فلسفه اسلامی به نقد استقرار حکومت بپردازد و دیگری سید کمال حیدری است که شایسته است تا دیدگاه‌های او مورد توجه پژوهشگران حوزه اندیشه اسلامی قرار گیرد.

### مهدی حائری فیلسوفی در عصر فقیهان

مهدی حائری یزدی فرزند آیت‌الله عبدالکریم حائری یزدی موسس حوزه علمیه قم است. او پس از تحصیلات ابتدایی و متوسطه وارد حوزه علمیه قم شد و به درجه اجتهاد از سوی آیت‌الله بروجردی نائل شد. او در سال ۱۳۲۰ نامزد انتخابات شد اما شکست خود و در سال ۱۳۲۴ دانشیار تدریس الهیات شد. در سال ۱۳۳۹ از سوی آیت‌الله بروجردی به آمریکا رفت و به تحصیل در دانشگاه جورج تاون مشغول شد. در سال ۱۳۵۸ دکترای فلسفه آنالیتیک از دانشگاه تورنتو گرفت. دوران کوتاهی پس از انقلاب سرپرست سفارت ایران در واشنگتن شد و سپس به ایران بازگشت. خروج او از ایران با مشکلاتی مواجهه شد و سرانجام در سال ۱۹۸۳ ایران را ترک کرد.<sup>۲۶</sup>

شهرت مهدی حائری به دلیل نوشته‌های او در باره فلسفه اسلامی است اما در این مقاله ما تنها به نقد او از حکومت اسلامی و سلطه فقیهان بسنده می‌کنیم چرا که او با پیشینه فلسفی خود افق تازه‌ای در نقد نظام اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه گشود. گذار از ولایت به وکالت را می‌توان حاصل کوشش در جهت امکان‌گذار از بینشی دینی به دیدگاهی مدرن و به بیان بهتر امکان برقراری حکومتی مبتنی بر دموکراسی و رای مردم در وضعیت اسلامی نامید.<sup>۲۷</sup> حائری اگر چه در حوزه فلسفه نظریات خاصی در باب مسائل

مدرسان به نقد و حتی تکفیر او پرداخت و جریانی که مدعی نبود تکفیر در تشیع بود خود با تکفیر حیدری به اثبات دیدگاه او پرداخت.

نظریات کمال حیدری اگر چه در میان علما و فقهای رسمی دین نوعی نوآوری و اجتهاد در برخی از مبانی دینی موجود و رسمی است اما بسیاری از دیدگاه‌های او را سالهاست جریان معروف به نواندیشی دینی به زبان‌های مختلف در سطح عام و خاص مطرح می‌کند. نظریه تعدد قرآنت‌های مختلف از دین، کثرت گرابی دینی، جواز تعبد به جمیع ادیان، نقد روایات محوری حوزه‌های رسمی، دفاع از حقوق زنان و سرانجام مسئله نقد اخباری‌گری و اشعریّت موجود در میان بسیاری از علما از نمونه‌های آشکار آن است.

در اینجا نخست اشاره‌ای به زندگی سید کمال حیدری خواهیم داشت و سپس خلاصه‌ای از دیدگاه‌های او را مطرح خواهیم کرد. تنها به اشاره‌ای کوتاه به برخی از نقدهایی که از او شده است بسنده خواهیم کرد و بررسی سنجشگرانه دیدگاه‌های او از سوی برخی از نواندیشان دینی و یا اصول‌گرایان دینی از چارچوب این بحث خارج است.

سید کمال حیدری در سال ۱۳۳۵ در کشور عراق و در شهر کربلا به دنیا آمد و مقدمات طلبگی را در این شهر و سپس در نجف ادامه داد و در کنار درسهای رسمی حوزوی به تحصیل در دانشکده الفقه علوم اسلامی مشغول شد.<sup>۳۲</sup> پس از تحصیلات مقدماتی و عالی در درسهای خارج فقه و اصول محمد باقر صدر، آیت‌الله خویی و آیت‌الله غروی شرکت کرد و مدعی است که در حوزه نجف فلسفه مقام مهمی نداشت. از همدرس‌های او آیت‌الله محمود شاهرودی است که بعدها رئیس قوه قضائیه و سپس رئیس مجمع تشخیص مصلحت نظام شد. با شروع جنگ ایران و عراق و به دلیل نزدیکی‌های او با آیت‌الله صدر و نقش وکالتی که از طرف او بر عهده داشت سه ماه پس از شروع جنگ مجبور به ترک عراق و از راه ترکیه وارد ایران شد و در شهر قم اقامت گزید و دلیل دیگر اینکه سه برادر

کشور داری و تدبیر و اندیشه در اداره و تنظیم امور است. حکومت از دید او نه واقعیت مابعدالطبیعه بلکه یک رخداد تجربی و حسی است و ملک همانا مکانی است که گروهی از انسان‌ها در آن سکنی گزیده‌اند. به علت سبقت افراد در این سرزمین هر کدام از آنان نسبت به این ملک حق مالکیت طبیعی دارند و به دلیل زندگی در این مکان خواهان امنیت داخلی و خارجی هستند. مبانی حکومت از دید حائری نه قرارداد اجتماعی و نه تفسیر تاریخی بلکه حکومت بر مبنای مالکیت است که این مالکیت نه وضعی، قانونی یا قراردادی بلکه طبیعی است. رکن دوم بر مبنای وکالت دولت از سوی شهروندان است. رکن سوم همانا جایگاه دیانت و فقاقت در سیاست و کشور داری است.

حائری ولایت فقیه را معمای لاینحل جمهوری اسلامی دانسته و معتقد است که ولایت فقیه به معنی آیین کشورداری اساسا بدون پایه و ریشه فقهی است و چیزی جز یک مغالطه لفظی نیست و بر این باور است که جمهوری اسلامی زیر ولایت فقیه جمله متناقضی است که خود دلیل روشن و صریحی بر نفی و عدم معقولیت و مشروعیت نظام است.<sup>۳۰</sup>

### نگاهی به دیدگاه‌های آیت‌الله سید کمال حیدری<sup>۳۱</sup>

مدتهاست که دیدگاه‌های نوگرایانه و نواندیشانه سید کمال حیدری بحث و گفتگوهای بسیاری در فضای مجازی و در داخل ایران برانگیخته است. دو گفتگوی بلند او با حسن دهباشی و دیگری در برنامه چارسو باعث شد تا دیدگاه‌های او در میان بخش‌های بیشتری از علاقمندان به اندیشه اسلامی مطرح شود. کمال حیدری که دارای مرجعیت دینی در قم است بیگانه با فضای مجازی نیست و کانال یوتوب او شنودگان بسیاری دارد. مدتی پیش او با طرح این نظریه که اندیشه تکفیر تنها منحصر به جهان تسنن نیست و حوزه‌های رسمی تشیع نیز در نهایت قائل به تکفیر مخالفان خود هستند باعث به میدان آمدن علمای بزرگ قم شد و جامعه



او به دست نظام سیاسی عراق کشته شدند. حیدری خود را سیاسی ندانسته و مدعی است که هیچگاه عضو حزب الدعوه نبوده است.

او که در گذشته درسهای فلسفی و عرفانی را از نجف نزد شیخ عباس قوچانی آغاز کرده بود در قم تفسیر و فلسفه را نزد جوادی آملی، حسن زاده آملی و فقه را نزد میرزا جواد تبریزی، شیخ حسین وحید خراسانی خواند. او در کنار فعالیت های دینی و کلامی به دلیل تسلط بر زبان عرب در برنامه‌های رادیو تلویزیونی عرب زبان هم شرکت و به نقد دیدگاه‌های اهل سنت پرداخت.

کمال حیدری جریان غالب بر حوزه‌های علمیه ایران را جریان اخبار گری می‌داند که از قرن سوم تا کنون در میان بسیاری از علمای شیعیه رواج داشته و علت چیرگی این جریان هم ادعای آنان به تحریف قرآن و دفاع از روایات شیعی است.

او همچون بسیاری از نواندیشان دینی مدافع تاریخیت بسیاری از احکام اسلامی است و نظریه اصلی خود را بر این مبنا استوار کرده که هر حکم را باید در شرایط زمانی، اجتماعی، فکری و فرهنگی آن دریافت و تسری آن به زمان حاضر درست نیست. او حتی در باره روش مختلف امامان در طول تاریخ مدعی است که هر امامی با بررسی شرایط ویژه دوران خود عمل می‌کرده به همین دلیل امام رضا، ولیعهدی خلیفه زمان خود را پذیرفت و حسین به مخالفت با حاکم زمانه خود برخاست با این وجود رفتار حسینی باید در شرایط حکومت یزیدی باشد و نمی‌توان این رفتار را در همه زمانها درست دانست.

در باره وحدت حوزه و دانشگاه معتقد است که چنین وحدتی عملی نیست چرا که این دو نهاد بر اساس دو خاستگاه متفاوت بنا شده‌اند. در دانشگاه علم بشری، غیر مقدس، متغییر، متعدد است و هیچ کس نمی‌تواند مدعی داشتن کل حقیقت باشد در حالیکه علم دینی مقدس است هر چه می‌گوید حقیقت مطلق است و حق پرسشگری هم ندارد. در باره تقریب مذاهب او به همین استدلال توسل می‌جوید چرا که عموم

علما معتقدند آنچه می‌گویند خود دین و نه برداشت آنان از دین است و در نتیجه جامعه تقدیس بر تن دیدگاه خود می‌کنند. برای نمونه شیعیان وصایت پیامبر و نصب علی را نظر خود دین می‌دانند و مخالفت با آن را مخالفت با دین قلمداد می‌کنند و در آنسو هم اهل سنت خلافت ابوبکر و عمر را جزء دین است. پس در نتیجه بحث تفکیک تنها مربوط به تسنن نیست.

### محور دیدگاه‌های سید کمال حیدری<sup>۳۳</sup>

آثار کمال حیدری به زبان عربی است اما برخی از شاگردان او خلاصه‌ای از دیدگاه او را به زبان عربی نوشته و برخی از آنان از سوی انتشارات ایران چاپ شده است. در اینجا کلیت دیدگاه‌های او در شکل چند گزاره به نقل از سایت رسمی او می‌آوریم:

- ۱- اسلام قرآن‌محور در برابر اسلام حدیث‌محور و روایت‌محور  
این یکی از اصول بنیادین اندیشه کمال حیدری است. معارف اسلامی را باید بر اساس ادله قرآنی بنا کرد و بحث از روایت باید در طول آیات قرآن انجام گیرد در حالیکه امروزه روایات و احادیث نقش مهمتری از قرآن دارند. او مدافع نظریه محجور ماندن قرآن است که شباهت‌هایی با دیدگاه علامه طباطبایی داشته که به خاطر محوریت قرآن در تفسیر المیزان مورد بی‌مهری روحانیون زمان خود قرار گرفت.
- ۲- تمایز میان مرجعیت دینی و مرجعیت فقهی

حیدری نیز همچون بسیاری از نوگرایان و نواندیشان دینی منتقد غالب شدن دیدگاه‌های فقهی در همه سطوح زندگی آدمی است. او با تفکیک میان مرجعیت دینی و فقهی به دفاع از مرجعیت دینی پرداخته و مرجع دینی را کسی می‌داند که بر معارف اسلامی آگاه و در همه آنها به طور نسبی مجتهد و صاحب‌نظر و نه لزوماً اعلم است اما کسی که فقط فقه بداند فقه‌شناس و نه دین‌شناس است در حالیکه مرجع دینی کسی است که هم در "اصول" دین و هم در "فروع" دین مجتهد باشد.

نخست احقاق حقوق خودشان چرا که جامعه زنان با زبان خودشان نیازها و حقوق خود را تبیین کنند و فایده دوم تکمیل و تعمیق فهم مردان از دین است چرا که مردان بی‌نیاز از قرائت و فهم دینی زنان نیستند. در باره اختلاف طبیعی میان زنان و مردان هم حیدری هر چند اختلافات تکوینی در خلقت را می‌پذیرد اما مخالف با ارزش‌گذاری در تشریح است.

نظریه تفسیری و هرمنوتیکی "وحده المفهوم و تعدد المصداق" و حاکمیت "عقل" و قرآن به جای میدان‌داری حدیث و اجماع نیز از محور اندیشه‌های اوست.

کمال حیدری هم چون مرتضی مطهری به نقد نهاد روحانیت و نوع تحصیل در حوزه‌ها پرداخته و به چند مشکل این نهاد اشاره می‌کند: مشکل نخست غلبه رویکرد فقهی به دین و کنار گذاشتن بسیاری از علوم برای فهم بهتر دین است و راه حل آن ضرورت تفکیک بین عالم دین (مجتهد در همه ابعاد معارف دینی اعم از اصول و فروع) و عالم فقه "صرفاً آشنا به فقه و فروع دین" می‌باشد. مشکل دوم همانا حاکمیت روایات در فقه به جای محوریت قرآن و عقل است و راه حل قرار دادن قرآن و عقل در جمیع علوم است. مشکل سوم کم‌توجهی به عنصر زمان و مکان در اجتهاد است اشراف عالمان دین بر شرایط و مقتضیات زمانه خود و اعتقاد به نظریه تاریخمندی برخی از نصوص دینی است. مشکل چهارم غلبه نگرش فردی در فقه و کم‌رنگ بودن نگرش کلان است و راه حل عدم حجّت قائل شدن برای اجماعات و مشهورات و مسلمات است که به معنای سلفیت شیعی بوده و از بزرگترین موانع آزاد اندیشی و استقلال در تفکر، خلاقیت و نوآوری محسوب میشود. و سرانجام مشکل پنجم همانا بسته بودن فضا از نظر فکری و وضع خطوط قرمز و ممنوعه برای اندیشیدن به بهانه مخالفت با اجماعات و مسلمات دین و مذهب است و راه حل تمایز میان احترام و قداست برای عالمان و بزرگان است. ضرورت بکارگیری علوم جدید و دست آورهای صحیح بشری با رویکردی تحلیلی و انتقادی اعم

۳- نظریه جواز تعبد به جمیع ادیان و مذاهب الهی و غیر الهی  
این نظریه هم روایت دیگری از کثرت‌گرایی دینی است که مهمترین ملاک در حقانیت و نجات پیروان ادیان و فرق گوناگون را حجیت و در دست داشتن دلیل و برهان می‌داند به این معنا که هر کس برای صحت اعتقادات خود باید دلیل داشته باشد و طبق همان دلیل و باور خود که آن را حق می‌داند عمل کند.

۴- ضرورت جامع‌گرایی در علوم و معارف اسلامی  
مراد از جامع بودن یک عالم دینی، آگاهی از ابعاد مختلف آموزه‌های دینی است

۵- نظریه مشروعیت تعدد قرائت‌ها از دین

این دیدگاه هم روایت دیگری از نظریه مشهور قبض و بسط شریعت و تکثر فهم دینی است. نظریه مشروعیت تعدد قرائت‌ها به معنی حق و صحیح بودن همه دیدگاه‌ها حتی آراء متناقض نیست بلکه به این معناست که هر کس که صلاحیت علمی برای نظر دادن داشته باشد، حق دارد فهم و برداشت خودش از آیات و روایات را با دلیل و استدلال ارائه دهد اگر چه به مذاق دیگران خوش نیاید و هیچ کس نمی‌تواند مدعی شود که فهم من از دین معیار مسلمانی است.

۶- معیار حداقلی تشیع  
تشیع فقط یک شرط دارد و آن هم عبارت است از اطاعت از اهل بیت. سایر ویژگی‌ها از جمله عصمت، علم غیب، ولایت تکوینی، وساطت فیض و غیره شرط صحت تشیع نیستند بلکه شرط کمال تشیع هستند.

۷- نگرشی نو به مسائل و حقوق زنان از دیدگاه اسلام

او مدافع به میان زنان و کوشش برای فهم آنان از دین و قرائت تازه‌ای از دین است. به باور او زنان باید به میدان علم بیایند و فهم و قرائت خودشان را ارائه دهند، زیرا فهم مردان بدون اینکه غرض بدی داشته باشند به دلیل حاکمیت نظام روان شناختی و روحی و معرفت شناختی مردانه با فهم زنان متفاوت و گاهی متقابل است. به میدان آمدن زنان دو فایده دارد: فایده

از معرفت شناسی، هرمنوتیک، زبان‌شناسی و غیره از سوی عالمان دینی در راستای تصحیح، تعمیق و تکامل معرفت دینی از دیگر پیشنهاد‌های اوست.<sup>۳۴</sup>

### نتیجه‌گیری

اسلام سیاسی با به قدرت رسیدن و حاکمیت بخشی از روحانیت دار و ندار خود را جهت گرداندن امور مسلمین و زندگی مومنین در معرض دید و آزمایش قرار داد. آنان در زمانه‌ای که خارج از قدرت و بر قدرت بودند ادعای برقراری حکومتی مبتنی بر عدل و تقسیم عادلانه ثروت داشتند و با تکیه بر برداشت خاصی از ۵ سال حکومت امام علی و سوسه جامعه عادلانه را در دل مومنین کاشتند. امروز که بیش از ۴۰ سال از حکومت اسلامی و استقرار آن می‌گذرد داوری در باره اسلام سیاسی و حکومتی کمی ساده‌تر از گذشته است. اگر سروش در جدال با روحانیت حکومتی، فقه را در ترازو گذاشت به تعبیر خود او امروز مردم فقیهان را در ترازو گذاشته‌اند و نیک و بد اعمال آنان را می‌سنجند. هر چند نمی‌توان جریان کل روحانیت را به حکمرانان کنونی فروکاست اما داوری درباره بسیاری از مبانی اسلام بدون توجه به تجربه انقلاب و استقرار حکومت دینی ناممکن است. به قول داریوش شایگان با به حکومت رسیدن روحانیون "آنان جانشین سازمان‌های دولت مدرن شدند و ناگزیر به منطق پیرحم آن گردن نهادند و تسلیم مقتضیات آن شدند و رفته رفته از مردم فاصله گرفتند و دور ماندند، زیرا جدایی و دورماندگی از مردم صفت ذاتی هر قدرتی است. از آن پس دیگر کسی پیدا نمی‌شد که بتوان همه گناه‌ها را گردن او انداخت."<sup>۳۵</sup>

## یادداشت‌ها

<sup>۱</sup> فرهاد خسرو خاور در نوشته‌های خود به معرفی و نقد دیدگاه‌های رایج و غالب برای فهم انقلاب ایران پرداخته است. نگاه کنید به: Farhad Khosrokhavar, *L'utopie sacrifiée, la sociologie de la révolution iranienne* (Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993).

Farhad Khosrokhavar and Paul Vieille, *Le discours populaire de la révolution iranienne, Le Discours populaire de la révolution iranienne*. Vol 2, (Paris: Contemporanéité, 1990).

<sup>۲</sup> مرتضی مطهری، *بحثی در باره مرجعیت و روحانیت*، (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۷).

<sup>۳</sup> محمدعلی امیر معزی در بسیاری از نوشته‌های خود به برجسته کردن خشونت دامنگیر جوامع اسلامی پس از فوت پیامبر پرداخته و نقش خشونت‌ها و درگیری‌های داخلی در درون امت اسلامی را با شکل‌گیری برخی از منابع حدیثی شیعیان نشان داده است.

MohamadAli Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran Parlant, sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur* (CNRS editions, 2012).

برای معرفی کوتاهی از کتاب نگاه کنید:

محسن متقی، «داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی. نگاهی به تازه‌ترین اثر محمدعلی امیر معزی در باب قرآن»، *نقد دینی*، شماره ۸ (بهار و تابستان، ۱۴۰۱).

برای شناخت دیدگاه‌های امیر معزی به فارسی نگاه کنید:

محسن متقی، «شیعه پژوهی تاریخی با رویکردی انتقادی: معرفی دیدگاه‌های محمدعلی امیر معزی»، *نقد دینی*، شماره ۳ (۱۳۹۹).

<sup>۴</sup> Mohamad- Ali Amir-Moezzi and Christinan Jambet, "Qu'est-ce que le shi'isme," *Fayard* (2004): 195.

<sup>۵</sup> Sabrina Mervin, "La hawza à l'épreuve du siècle: La réforme de l'enseignement religieux supérieur chiite de 1909 à nos jours," *CNRS*, (2003); Charif, Maher and Kawakibi, Salam. *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, (Damas: Institut français du Proche-Orient, 2003), 69-84.

<sup>۶</sup> سید محسن طباطبایی فر، *جریان‌های فکری در حوزه معاصر قم* (تهران: نشر نی، ۱۳۹۴)، ۱۶.

<sup>۷</sup> نجف در قم نقش مکتب آیت‌الله خوئی در حوزه علمیه قم، شکل‌گیری جریانی مدافع آیت‌الله خوئی در قم بی‌ربطه با اخراج علما از عراق به ایران نیست. صفحات ۲۱۷-۲۴.

<sup>۸</sup> داوود فیرحی، *فقه و سیاست در ایران معاصر تحول حکومت داری و فقه حکومت اسلامی* (تهران: نشر نی، جلد اول، ۱۳۹۳)؛

داوود فیرحی، *فقه و سیاست در ایران معاصر فقه سیاسی و فقه مشروطه* (تهران: نشر نی، ۱۳۹۳).

<sup>۹</sup> مرتضی مطهری، *بحثی در باره مرجعیت و روحانیت* (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱).

<sup>۱۰</sup> مطهری، *بحثی در باره مرجعیت و روحانیت*، ۶.

<sup>۱۱</sup> مطهری، *اصل اجتهاد در اسلام*، ده گفتار، ۹۷.

<sup>۱۲</sup> همان، ۱۰۲.

<sup>۱۳</sup> مرتضی مطهری، *ختم نبوت* (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۶).

<sup>۱۴</sup> همان، ۹۸.

<sup>۱۵</sup> همان، ۱۰۶.

<sup>۱۶</sup> همان، ۱۰۷.

<sup>۱۷</sup> مطهری، *ده گفتار*، ۲۷۹.

<sup>۱۸</sup> همان، ۲۸۲.

این دیدگاه مطهری شباهت بسیار با نقدهای پوپر از فلسفه سیاسی افلاطون دارد.

<sup>۱۹</sup> همان، ۲۹۳.

<sup>۲۰</sup> همان، ۲۹۸-۳۰۵.

<sup>۲۱</sup> مرتضی مطهری، *آینده انقلاب اسلامی* (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۷).

<sup>۲۲</sup> دو مقاله «حریت و روحانیت» و «سقف معیشت بر ستون شریعت» از عبدالکریم سروش در کتاب مدارا و مدیریت سروش، مدارا و مدیریت (انتشارات صراط، ۱۳۷۶).

<sup>23</sup> *Le Pouvoir confisqué : gouvernants et gouvernés en URSS* (Paris: Flammarion, 1980).

<sup>24</sup> Khosrokhavar and Vieill, *discours populaire de la révolution iranienne édition Contemporanéité*. Farhad Khosrokhavar, *L'utopie sacrifiée La sociologie de la révolution iranienne*. Ed Les presses de Sciences po, 1993.

<sup>25</sup> Hassan Fereshtian, "Les mutation du clergé iranien à l'épreuve de la révolution de 1979," In *La République islamique en Iran*, ed. Ata ayati and David rigoulet-roze (Paris: L'Harmattan, 2022), 161-184.

<sup>۲۶</sup> حبیب الله لاجوردی، *خاطرات مهدی حائری یزدی*، تاریخ شفاهی ایران، جلد نهم (نشر الکترونیکی، ۱۳۹۵).

<sup>۲۷</sup> مسعود رضوی، *آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام، گفتگوهای با دکتر مهدی حائری یزدی* (نشر فرزانه، ۱۳۷۹)، ۱۵۱.

<sup>۲۸</sup> مهدی حائری یزدی، *حکمت و حکومت* (انتشارات شادی، ۱۹۹۵)، ۵۸-۵۷.

<sup>۲۹</sup> محسن کدیور، *نظریه های دولت در فقه شیعه* (نشر نی، ۱۳۷۶)؛ حائری یزدی، *حکمت و حکومت*، ۱۹۹۵.

<sup>۳۰</sup> حائری یزدی، *حکمت و حکومت*، ۲۱۵-۲۱۶.

<sup>۳۱</sup> موسسه فکری امام جواد مدیریت پایگاه اطلاع رسانی دفتر سید کمال حیدری را بر عهده دارد و در کنار آن وظیفه حفظ و نشر تمام آثار نوشتاری، شنیداری و دیداری او در دست این موسسه است. آدرس سایت [alhaydari.com](http://alhaydari.com)

<sup>۳۲</sup> خشت خام، نوبت چهل و یکم، گفتگوی حسین دهباشی با آیت الله سید کمال حیدری، ۱۳۹۷.

<https://aparat.com/tarikhonline>

<sup>۳۳</sup> منبع این بخش سخنرانی های حیدری و سایت رسمی او است. [alhaydari.com](http://alhaydari.com)

<sup>۳۴</sup> رضا غرابی، *درآمدی بر سامانه معرفتی فهم قرآن*، ترجمه توسط محمد علی سلطانی، (تهران: انتشارات سخن، ۱۳۹۴).

<sup>۳۵</sup> داریوش شایگان، *نگاه شکسته: بحثی در باره اسکیزوفرنی فرهنگی*، ترجمه علیرضا منافزاده (تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۹۴).

## بررسی تز نفرین نفت از دیدگاه اقتصاد سیاسی در برنامه‌های توسعه دوره پهلوی و برنامه اول توسعه در دوره جمهوری اسلامی

نیما امدادی

### چکیده

نظریه نفرین نفت بر این نکته تاکید دارد خساراتی که نفت بر ملت‌های دارنده‌ی آن‌ها تحمیل کرده بیش از سود و منفعتشان بوده است. در این مقاله تلاش شده که به این نظریه در قالب بررسی سه موضوع: روند برنامه‌ریزی و سازمان برنامه، رویدادهای سیاسی دوران‌های مورد نظر، تئوری‌های نفرین نفت و تاریخچه درآمدهای نفتی پاسخ دهد. روشی که برای نگارش این مقاله مورد استفاده قرار گرفت ترکیبی از چهار روش هرمنوتیک عینی، تحلیل گفتمان، فرا تحلیل و تحلیل روایت است. همزمانی ورود درآمدهای نفتی به کشور با پدیده دولت‌سازی مدرن، حکومت پهلوی را به اجرای توسعه آمرانه غربی (بدون درک ابعاد مختلف آن) واداشت در این مناسبات برخی عرصه‌ها از قافله رشد و تحولات جدید جا ماندند. در جمهوری اسلامی نیز الگوی حکومتی صدر اسلام در دستور کار قرار گرفت که در آن به درآمدهای نفت به شکل توزیعی و صدقه‌ای نگاه می‌شد لذا سرعت مصرف نفت و توزیع رانت آن به شدت افزایش یافت. سازمان برنامه با عملکرد درخشان به‌عنوان مغز متفکر توسعه‌ای کشور تا جایی که قدرت مطلقه به آن اجازه داده بود همواره نسبت به خطرات جدی خرج بی‌ضابطه درآمدهای نفتی هشدار می‌داد. در فقدان یک حاکمیت دموکراتیک، درآمدهای نفتی ابزار بسیار قدرتمندی هستند که چنانچه درک درستی از عملکردشان وجود نداشته باشد، به‌جای توسعه و پیشرفت، جامعه را به سمت نابودی و ورشکستگی سوق می‌دهند لذا نفت را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن شرایط و عوامل تاثیر گذار بر آن نعمت یا نفرین خواند.

### کلیدواژه‌ها

نفرین نفت، برنامه‌های توسعه، فساد، رانت، سازمان برنامه

پژوهشگر مطالعات اجتماعی



## مقدمه

مشکلات ایران را خوب می‌شناخت و ریشه بسیاری از آن‌ها را فقدان برنامه ریزی درست و مناسب برای کشور می‌دانست است. به گواه طرفداران و منتقدینش فردی به‌غایت توانمند، فسادناپذیر، کاردان و با تجربه بود که توانست سازمان برنامه را از سازمانی فاسد و بی‌خاصیت به نهادی تاثیرگذار تبدیل کند.

اولین قدم رسمی در منظم کردن ساختار توسعه کشور، تشکیل شورای اقتصاد در سال ۱۳۱۶ به فرمان رضاشاه بود که به دلیل مخالفت و کارشکنی وزیر مالیه وقت محمود بدر به شکست خورد. بدر باوری به برنامه ریزی نداشت: «شما ایران و ایرانی را نمی‌شناسید ولی من می‌شناسم اصلا برنامه بلند مدت یعنی چه؟ در ایران باید روزمره زندگی کرد. من فکر فردا را هم نمی‌توانم بکنم آن وقت شما می‌خواهید نقشه تهیه کنید که پنج سال دیگر چکار کنید. انجام این کار در این مملکت غیرممکن است و این فکر اصلا عملی نیست.»

نتیجه تفکر فوق ایجاد طرح‌هایی بود که عملاً به شکست انجامید و نتیجه ای جز اتلاف سرمایه‌های کشور نداشت. نمونه بارز آن ذوب آهن کرج بود که به دستور رضاشاه تاسیس شد که نه معادن شمال ذغال سنگ کافی برای تامین آن داشتند و نه آن کیفیت مطلوب را برای مصرف کوره داشتند.

با پیگیری‌های ابتهاج، دولت وقت با نخست‌وزیری احمد قوام السلطنه قراردادی با شرکت موريسن نودسن به منظور مطالعه در اوضاع اقتصادی کشور و عملیات‌های عمرانی امضا کرد و نتیجه آن گزارشی بود که برای ایران حدود ۲۴۰ طرح عمرانی و تولیدی را برای اجرا مفید دیدند و هزینه آن را معادل ۴۰ هزار میلیون ریال (۱۲۵۰ میلیون دلار) پیش‌بینی کردند. در نهایت هزینه اجرای برنامه عمرانی هفت ساله کشور

نظریه‌ای وجود دارد که منابع زیرزمینی از جمله نفت را نفرینی برای ملت‌های دارنده آن‌ها می‌انگارد بدین معنی که ضرر و زیان آن بیش از سودشان است. خوان پابلو پرس آلفونسو بنیانگذار اوپک، پا را از این هم فراتر گذاشت و نفت را «مدفوع شیطان» خواند. «نفت مدفوع شیطان است ما همه در مدفوع شیطان غرق می‌شویم»<sup>۱</sup>. کشورهایی که با فروش نفت بشکه‌ای ۳ دلار زندگی می‌کردند به یک باره با درآمد نفت بشکه‌ای ۴۰ دلار مواجه شدند. چنان انتقال ثروتی در تاریخ روی داد که شاید بتوان آن را با هجوم اروپاییان به قاره آمریکا و غارت منابع آن قاره سنجید. هدف این مقاله پاسخ به این پرسش‌ها است: نفت چیست؟ چه قدرتی در این طلای سیاه نهفته که سرنوشت ملت‌ها را دگرگون می‌کند؟ نفت چه نقشی در ساختار برنامه‌های توسعه داشته است؟ آیا نفت و سایر منابع زیر زمینی واقعا نفرین هستند؟

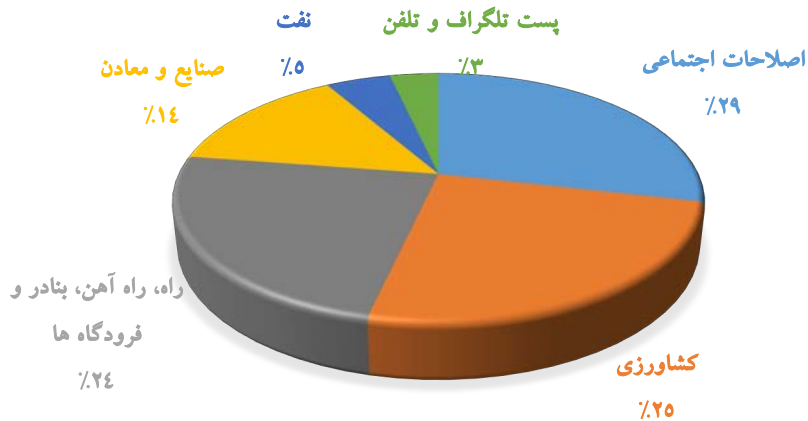
اصطلاح توسعه به صورت فراگیر بعد از جنگ جهانی دوم مطرح شد. واژه توسعه در لغت به معنای خروج از لفاف است. در قالب نظریه نوسازی، لفاف همان جامعه سنتی و ارزش‌های مربوط به آن است که جوامع برای متجدد شدن باید از مرحله سنتی خارج شوند. لذا برای توسعه کشورها چهار نوع گفتمان‌های توسعه‌ای مختلفی تدوین شد که از بین آن‌ها نظریه مراحل رشد روستو که زیر مجموعه‌ای از الگوی خطی مراحل رشد بود در برنامه‌های توسعه قبل از انقلاب در ایران اجرا شد.<sup>۲</sup>

## برنامه اول

ابوالحسن ابتهاج (۱۲۷۸-۱۳۷۷) بنیانگذار تفکر نوین برنامه‌ریزی توسعه در ایران است که با وجود نداشتن تحصیلات دانشگاهی، نیازها و

<sup>1</sup> Terry Lynn Karl, *The Paradox of Plenty: Oil Booms and Petro-States*, trans. Jafar Kheyrikhahan (Tehran: Nashre Ney, 2014).

<sup>2</sup> Mostafa Azkia and Golamreza Ghaffari, *Jameh Senasi Tose'e* [development sociology] (Kayhan Publications, 2012).



نیروهای خارجی متوسل شود. ابتهاج با جذب نیروی‌های جوان تحصیلکرده و تکنوکرات توانست نسلی را در سازمان برنامه تربیت کند که بتوانند بر اساس همان خط فکری سازمان را بعد از خودش جلو ببرند و موفق شدند اقدامات بسیار مفیدی را در راه توسعه عمرانی و اقتصادی کشور بردارند. به کمک وام ۵۷ میلیون دلاری گرفته شده از بانک جهانی و درآمدهای نفتی طرح‌های توسعه‌ای مهمی در کشور آغاز شد: طرح توسعه عمران خوزستان که با الهام گرفتن از طرح توسعه دره تنسی در ایالات متحده، سد کرج، پروژه‌های راه‌سازی و طرح‌های عمران شهری بدین شرح که طرح مورد نظر توسط شهرداری‌ها تهیه شده و برای مطالعه و ارزیابی کارشناسی به سازمان برنامه ارجاع می‌شد و در صورت تایید نصف هزینه طرح را سازمان متقبل می‌شد و نصف دیگر را شهرداری‌ها می‌بایست از محل درآمدهای جاری می‌پرداختند.<sup>۶ و ۷</sup>

۲۱ هزار میلیون ریال (معادل ۶۵۰ میلیون دلار) بر آورد شد که ۶۷۰۰ میلیون ریال آن (حدود ۲۰۰ میلیون دلار) می‌بایست از محل وام بانک جهانی تامین می‌شد و تمامی عواید حاصل از فروش نفت نیز می‌بایست به برنامه‌های عمرانی اختصاص می‌یافت و همچنین به دولت اجازه داده می‌شد ۴۵۰ میلیون ریال از بانک ملی استقراض کند.<sup>۳</sup>

برنامه اول به دلایل مختلفی که مهم‌ترین آن عدم وجود ثبات سیاسی در کشور بود شکست خورد. در حد فاصل شهریور ۱۳۲۰ تا مرداد ۱۳۳۲ مجموعاً هجده دولت به روی کار آمدند و دوازده فرد به نخست وزیری رسیدند.<sup>۴</sup>

#### برنامه دوم (۱۳۳۴ - ۱۳۴۱) - (۱۹۵۵ - ۱۹۶۲)

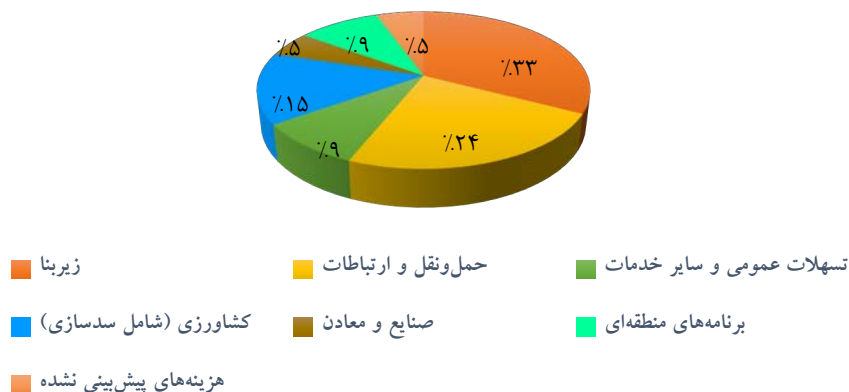
مدت برنامه عمرانی دوم نیز هفت سال بود از سال ۱۳۳۴ تا سال ۱۳۴۱. در این زمان کشور با کمبود نیروی متخصص داخلی مواجه بود و مجبور بود برای پیشبرد برنامه‌ها و اهداف خود به

<sup>3</sup> Abolhassan Ebtehaj, *Xäteräte Abolhassan Ebtehāj* [Memoirs of Abolhassan Ebtehaj] (Tehran: Elmi Publications, 1992).

<sup>4</sup> Masoud Behnoud, *Dolat-hāye Irān az Seyed Ziā tā Bakhtīār* [Iranian governments from Seyed Zia to Bakhtiar] (Tehran: Javidan Publication, 2002).

<sup>5</sup> Manoochehr Goodarzi, Khodadad Farmanfarmaian and Abdol-Majid Majidi, *Civil Planning and Political Decision making*, edited by Gholamreza Afkhami. Foundation for Iranian Studies Publications, <http://fis-iran.org/fa/resources/development-series/planning>

<sup>6</sup> Homayon Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran: Despotism and Pseudo Modernism*, trans. Mohammad Reza Nafisi, Kambiz Azizi (Tehran: Nashre Markaz, 2013).



### برنامه سوم و دولت امینی (۱۳۴۱-۱۳۴۶) (۱۹۶۸-۱۹۶۲)

برنامه سوم قبل از اجرا به شدت تحت تاثیر مسائل سیاسی بود. در اردیبهشت ۱۳۴۰ علی امینی با فشار دولت آمریکا و علیرغم میل شاه، به نخست وزیری رسید. زیرا که آمریکا دریافته بود وضع ایران شبیه ویتنام است و در صورت ادامه هرج و مرج و عدم بهبود اوضاع سقوط آن به دامن کمونیسم دور از ذهن نخواهد بود لذا پیشبرد برنامه‌های اصلاحی از جمله اصلاحات ارضی جهت کنترل اوضاع در ایران ضروری بود.

تاکید سازمان برنامه بر توزیع عادلانه ثروت، سرمایه‌گذاری‌های صحیح در بخش‌های زیربنایی، کشاورزی، صنعتی و اجتماعی کشور بود، درحالی‌که شاه با توجه موقعیت ژئوپلیتیک کشور بر روی نیازهای دفاعی و نظامی تاکید می‌کرد.<sup>۷</sup>

از جمله اهداف برنامه سوم افزایش حداقل ۶ درصدی درآمد ملی از طریق سرمایه‌گذاری بخش دولتی به میزان ۱۵۸ میلیارد ریال و بخش خصوصی به میزان ۱۳۲ میلیارد ریال، ایجاد ۲۰۰ هزار شغل و توزیع عادلانه‌تر درآمد از طریق توزیع اعتبارات تا حد امکان به بخش کشاورزی بود. در این برنامه برای اولین بار سرفصل‌هایی تحت عنوان نیروی انسانی، فرهنگ، بهداشت، عمران ملی مطرح شد

خداداد فرمانفرمایان از روسای سازمان برنامه و بانک مرکزی می‌گوید وقتی ابتهاج به سازمان برنامه آمد بحث بر سر این بود که چقدر از درآمد دولت، (درآمد نفت) باید به برنامه‌های عمرانی، هزینه‌های جاری و ارتش اختصاص یابد. ابتهاج معتقد بود صددرصد پول نفت باید برای هزینه‌های عمرانی مصرف شود و علاوه بر آن به پشتوانه پول نفت باید از نهادهای بین‌المللی مانند بانک جهانی وام گرفت. وی در جلسه‌ای با حضور آدمیرال ردفورد رییس وقت ستاد مشترک نظامی آیزنهاور و جورج مایر معاون وقت وزارت خارجه آمریکا به صراحت بیان داشت: «ایران احتیاج به توسعه اقتصادی دارد نه کمک نظامی. ایران کمک برای توسعه اقتصادی لازم دارد. ایران ارتش بزرگ لازم ندارد. ارتش قوی فقط روی پشت اقتصاد قوی می‌تواند وجود داشته باشد، تا اقتصاد این مملکت به سطح بالا نرسد، تا مردم درآمدشان بالا نرود ارتش این مملکت به هیچ کجا نخواهد رسید.»<sup>۸</sup> همین مساله از اصلی‌ترین دلایل اختلاف شاه و ابتهاج و برکناری وی بود. در تمامی دوران ریاستش یکی از درگیری‌هایی که با مجلس و دولت داشت همین موضوع بود، وی معتقد بود تا ساختار دستگاه اداری اصلاح نشود و از افراد مختصص، کاردان و سالم استفاده نشود نباید بودجه‌ای در اختیار آن‌ها قرار داد.

<sup>7</sup> Ebtehaj, *Xāterāte Abolbassan Ebtehāj* [Memoirs of Abolhasan Ebtehaj].

<sup>8</sup> Goodarzi, FarmanFarmaian and Majidi, *Civil planning*

و اعتبارات آنها نسبت به برنامه دوم بیش از ۴/۲ برابر افزایش یافت.<sup>۹</sup>

### اصلاحات ارضی

اصلاحات اراضی از عوامل اصلی خروج برنامه سوم در مسیر از پیش تعیین شده بود. تا قبل از اصلاحات اراضی مالکیت زمین‌های کشاورزی در ایران به شکل ارباب رعیتی بود که نوعی هرم طبقاتی را در روستاها شکل داده بودند. در راس این هرم مالکان بودند که ۲٪ جمعیت کشور را تشکیل می‌دادند در حالی که ۵۵٪ املاک کشور را در اختیار داشتند و خود به چند دسته می‌شدند که مهم‌ترینشان دولت و نهادهای مذهبی بودند. اجازه کشاورزی بر روی زمین، امتیازی بود که از طرف مالک به زارع داده می‌شد که به «نسق» معروف بود. بر اساس آن، پس از کاشت و برداشت محصول نسق‌دار از قسمتی از محصول بهرمنند می‌شد. در سال ۱۳۳۹ حدود ۶۰٪ خانوارهای روستایی نسق‌دار و ۴۰٪ بدون نسق بودند.

شاه در بهمن ۱۳۳۰ فرمان فروش ۲۰۰۰ روستای خود را به کشاورزان صادر کرد این طرح به صورت رسمی طی سه مرحله بین سال‌های ۱۳۴۱ تا ۱۳۵۰ اجرا شد:

مرحله نخست شامل سه بند بود:<sup>۱۰</sup> اول مالکان موظف شدند همه زمین‌های کشاورزی خود (به استثنای باغ‌ها، مزارع چای و مزارع مکانیزه) را به استثنای یک روستا کامل یا شش‌دانگ در چند روستا به دولت بفروشند دوم زمین خریداری شده توسط دولت می‌بایست فوراً به نسق‌دارانی که روی همان زمین کار می‌کردند فروخته شود و سوم غرامت متعلق به مالکان می‌بایست بر اساس پرداخت مالیاتی گذشته و در عرض ده سال آتی پرداخت گردد.

مرحله دوم به مالکانی که در گستره مرحله اول قرار نمی‌گرفتند اجازه می‌داد ۱۵۰ هکتار زمین غیرمکانیزه برای خود نگه دارند و در مورد املاک اضافی پنج راه به آنان پیشنهاد می‌کرد: زمین را به مدت سی سال به روستاییان اجاره دهند؛ زمین را با قیمت توافقی به روستاییان بفروشند؛ زمین را به نسبتی که محصول در آن تقسیم می‌شد، تقسیم کنند؛ تشکیل یک شرکت سهامی توسط مالک و کشاورز برای اداره زمین و خرید حق کشت کشاورز توسط مالک

در مرحله سوم شرکت‌های بزرگ کشاورزی تاسیس شدند که چندین روستا را در بر می‌گرفتند و اسناد مالکیت روستاییان به سهام شرکت‌ها تبدیل شد.

در ماجرای اصلاحات ارضی دو دسته مخالف آن بودند: دسته اول دستگاه مذهبی، مالکین و خوانین بودند که این تغییرات را به منزله کاهش نفوذ و قدرت خود می‌دانستند. دسته دوم کسانی بودند که با نفس این تغییرات و اصلاحات موافق بودند اما روش اجرا را نادرست و خطرناک می‌پنداشتند.

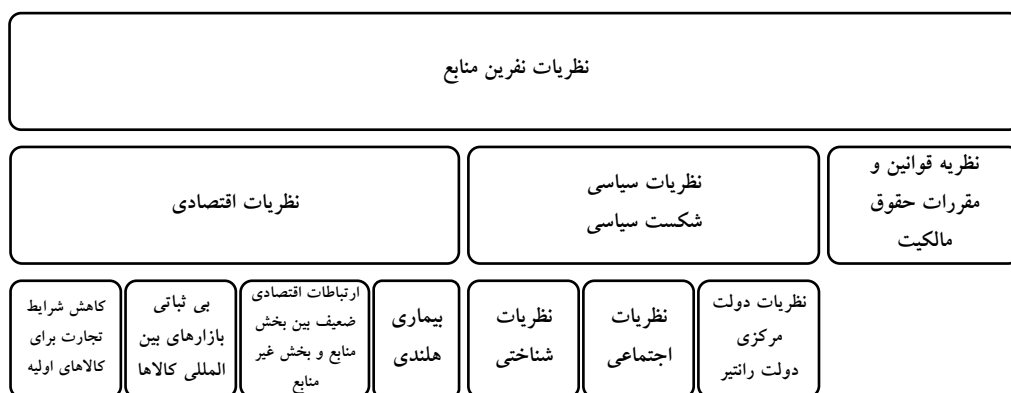
عبدالمجید مجیدی از مدیران سازمان برنامه می‌گوید سازمان برنامه با کمک مشاوران هاروارد طرحی در زمینه اصلاحات ارضی تهیه کرده بود اما شش‌ماه پس از اجرای برنامه سوم شاه اصلاحات ارضی را موازی با برنامه سوم به اجرا درآورد. اصولاً شاه به برنامه‌ریزی اعتقاد نداشت و اگر هم با برنامه‌ریزی و اقدامات سازمان برنامه مخالفت نمی‌کرد بخاطر فشار آمریکایی‌ها بود. وقتی از یک برنامه مدون و دقیق اصولی به دلخواه اجرا شود و اصول دیگر بدون توجه به تاثیراتی که بر سایر بخش‌ها می‌گذارد حذف شود قطعاً نتایج مطلوبی به همراه نخواهد داشت. به نظر آبراهامیان شاه در نظر داشت با اصلاحات ارضی و انقلاب شاه و ملت از وقوع انقلابی سرخ جلوگیری کند اما متوجه

<sup>9</sup> Mousa Ghaninejad, *Eqtesād va Dolat dar Iran* [Economy and government in Iran] (Tehran: Chamber of Commerce, Industries, Mines and Agriculture Publications, 2016).

<sup>10</sup> Eric James Hooglund, *Land and Revolution in Iran 1960-1980*, trans. Firouzeh Mohajer (Tehran: pardise danesh Publication, 2013).

روستاها را ترک کرده روانه شهرها شدند. در شهرها نیز به مشاغل روزمزد و کاذب روی آورده در بهترین حالت شغل ثابتی پیدا کرده و حقوق هفتگی دریافت می‌کردند و از این که دیگر نگران ظلم ارباب، بارندگی و مسائل کشت نبودند خوشحال بودند. ثروتمندان صاحب زمین‌های بیش‌تر شدند اما نیروی کار برای کشت زمین‌ها نبود لذا بسیاری از زمین‌ها به زمین بایر و بیابان تبدیل شد.<sup>۱۵</sup>

نبود با اجرای شتاب زده آن بستری را برای یک دگرگونی بسیار گسترده و غیرقابل کنترل آماده می‌کند.<sup>۱۱</sup> و<sup>۱۲</sup> بالدوین این طرح را سریع شتاب زده و بدون بررسی امکانات و زیرساخت‌های فنی ارزیابی می‌کرد. کشوری که تا آن روز موفق به ساماندهی تعاونی‌های کشاورزی نشده بود می‌بایست یک شبه صدها تعاونی را تشکیل داده و مدیریت کند.<sup>۱۳</sup> ابتهاج نیز در سال ۱۳۴۰ طی نامه‌ای به دولت آمریکا نسبت به عواقب اجرای این طرح هشدار داد.<sup>۱۴</sup>



### نظریه های نفرین منابع

عنوان «نفرین منابع» نخستین بار توسط ریچارد اوتی در کتابی تحت عنوان «پایدار کردن توسعه در کشورهای متکی بر منابع معدنی و نظریه نفرین منابع» در ۱۹۹۳ مطرح شد. این بحث به دنبال اوضاع کشورها در سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم، جنگ‌های داخلی کشورهای آمریکای لاتین، انفجار قیمت‌های نفتی در دهه ۷۰ و ۸۰

در نهایت هزینه‌ای که دولت برای این طرح انجام داد حدود ۹۵۰ میلیون دلار برای ۲۵ هزار روستا بود و امیدوار بود با دریافت مالیات از دهقانان بتواند آن را جبران کند که چنین اتفاقی نیفتاد روستاییان حداکثر بین ۱/۸ تا ۲/۵ هکتار زمین دریافت کردند. نگهداری از ذخایر آب، ابزار کشت، جاده و موارد دیگر در اختیار تعاونی‌های روستایی قرار گرفت اما چون تعاونی‌های روستایی بی‌تجربه و فاقد انسجام درونی و مدیریت قدرتمند بودند کارایی خود را از دست دادند. بسیاری از کشاورزان نیز که توانایی و تجربه اداره زمین خویش را نداشتند آن را به افراد ثروتمند فروختند و

<sup>11</sup> Goodarzi, Farman Farmaian and Majidi, *Civil planning*.

<sup>12</sup> Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran*, trans. Mohammad Ebrahim Fattahi (Tehran: Nashre Markaz, 2009).

<sup>13</sup> George Benedict Baldwin, *Planning and Development in Iran*, trans. Michael Azimi (Tehran: Elm Publication, 2015)

<sup>14</sup> Ebtehaj, *Xāterāte Abolhassan Ebtehāj* [Memoirs of Abolhassan Ebtehaj].

<sup>15</sup> Manucher Farmanfarmaian and Roxan Farmanfarmaian, *Blood & Oil: A Prince's Memoir of Iran from the Shah to the Ayatollah*, trans. Mahdi Haghigat Khah, (Tehran: Qoqnoos Publishing, 2014)

موضوع باعث ناپایداری درآمدهای دولت شده و سرمایه‌گذاری خارجی را نیز بسیار خطرناک و پرهزینه می‌کند.

### ارتباطات اقتصادی ضعیف بین بخش منابع زیر زمینی و بخش غیر منابع

صنعت منابع زیرزمینی به احتمال فراوان رشد اقتصادی را در سایر نقاط اقتصاد تحریک می‌کند بخصوص اگر شرکت‌های چند ملیتی موفق شوند به جای سرمایه‌گذاری‌های محلی حاصل از بهره‌برداری منابع زیرزمینی، آنان را مستقیماً به دولت مرکزی کشور مورد نظر پرداخت کنند. این عمل باعث می‌گردد سرمایه حاصل فقط به یک بخش خاص و بخصوص کشور، محدود نشود بلکه در خدمت کل اقتصاد کشور قرار گیرد.

### بیماری هلندی

عبارت بیماری هلندی نخستین بار توسط مجله اکونومیست در سال ۱۹۷۷ برای توضیح شرایط اقتصادی هلند در دهه ۱۹۶۰ مطرح شد.<sup>۱۷</sup> در این زمان با کشف نفت در دریای شمال ارزش واحد پول کشور هلند با پشتیبانی از محل صادرات گاز طبیعی آن کشور به سرعت نسبت به سایر ارزها افزایش یافت.<sup>۱۸</sup> این امر سبب شد با توجه به سودآور بودن بخش نفت و گاز سرمایه و نیروی کار از بخش‌های کشاورزی و تولید به آن بخش سوق پیدا کند و عملاً هزینه تولید کالاها افزایش یابد و توان رقابت با کالاهای وارداتی را از دست دهد. دولت نیز برای حل این مشکل به

میلادی و عملکرد ضعیف کشورهای در حال توسعه دارای منابع زیرزمینی مطرح شد.<sup>۱۶</sup>

مایکل راس نظریاتی که در زمینه نفرین منابع وجود دارد در سه گروه دسته بندی می‌کند:

### نظریات اقتصادی

در اوایل دهه ۱۹۵۰ تصور می‌شد که فراوانی منابع نه تنها برای رشد و توسعه کشورهای توسعه نیافته مضر نیست بلکه بسیار مفید است و به آن‌ها کمک می‌کند. در مورد کشورهای در حال توسعه نیز این تصور وجود داشت که این کشورها از عدم تناسب اجزای تولید نظیر مازاد کار و کمبود سرمایه رنج می‌برند لذا فراوانی منابع می‌تواند این خلاء را از طریق درآمد صادرات حاصل از منابع تامین کند.

### کاهش شرایط تجارت برای کالاهای اولیه

«صادرکنندگان کالاهای اولیه از انحطاط شرایط و مناسبات تجارت رنج می‌برند و همین موضوع شکاف گسترده‌ای میان دولت‌های صنعتی ثروتمند و دولت‌هایی که منابع کمی برای صادرات دارند ایجاد می‌کند».

### بی‌ثباتی بازارهای بین‌المللی کالاها

چون بازار بین‌المللی کالا یک بازار پر نوسان است، کشورهایی که به صادرات کالاهای اولیه متکی هستند تحت تاثیر این نوسانات قرار گرفته و آن را به بازار داخلی خود منتقل می‌کنند. این

<sup>16</sup> Teymour Rahmani and Mandana Golestani, "Tahlili az Nefrine Manābe Nafti va Rānt jui bar Tozie Darāmad dar Kešvar hāye Montaxabe Naft xiz [Analysis of Oil Curse resources and rent-seeking on the distribution income in selected oil countries]," *Journal of Economic Research* 44, no. 89 (2010): 57-86.

<sup>17</sup> Seyed Mohammad Tabibian, "Nefrine Naft ya su'e-Estefāde az Manābe [Oil curse or misuse of resources]," *Donya-e-eghtesad*, May 21 2008.

<https://donya-e-eghtesad.com/%D8%A8%D8%AE%D8%B4-%D8%AE%D8%A8%D8%B1-64/453618-%D9%86%D9%81%D8%B1%DB%8C%D9%86-%D9%86%D9%81%D8%AA-%DB%8C%D8%A7-%D8%B3%D9%88%D8%A1-%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D9%81%D8%A7%D8%AF%D9%87-%D8%A7%D8%B2-%D9%85%D9%86%D8%A7%D8%A8%D8%B9>

<sup>18</sup> Karl, *The Paradox of Plenty*.



چون منابع زیرزمینی کمتری داشتند و به تبع آن گروه‌های ذینفع کمتری نیز داشتند که از این سیاست‌ها سود ببرند به سمت ارتقاء صادرات حرکت کردند.

### نظریه دولت مرکزی (دولت رانتی)

تئوری دولت رانتر به صورت‌های مختلفی شکل می‌گیرد و بر ارتباطات مختلف عملی بین رانت منابع و حکومت اقتصادی فقیر تاکید می‌کند. همانند نظریه شناختی، رانت منابع مقامات دولتی را کوتاه‌نگر و خوش‌بین به آینده و خطرناک می‌کند به طوری که بخش اعظم منابع خود را به جای مصرف در امور توسعه‌ای به حفظ وضع موجود می‌گذرانند. این دولت‌ها فشارهای کمتری برای بهبود سیاست‌های اجتماعی خود دارند چرا که مالیات‌های پایین و برنامه‌های سخاوتمندانه رفاه، گروه‌های مخالف را از بسیج کردن در برابر مسائل اقتصادی محروم می‌کند. زمانی که در یک بخش صادراتی، تعداد شرکت‌های بزرگ اندک است و موانع بسیاری برای ورود و خروج دارایی‌های بزرگ (مانند بسیاری از صنایع مواد معدنی) وجود دارد، مشکلات بزرگ‌تری هم برای مقابله با نوسانات بازار جهانی به وجود می‌آید که این شرکت‌ها را به سمت دریافت حمایت‌های بیشتر دولتی متمایل می‌سازد. به عبارت این شرکت‌ها به بخش‌های انعطاف ناپذیری تبدیل می‌شوند که خواهان حمایت‌های گسترده دولتی در برابر نوسانات بازار خواهند بود. اما چنانچه یک بخش عمده صادرات، از تعداد زیادی شرکت کوچک تشکیل شده باشد موانع کوچکی نیز برای ورود و خروج دارایی‌ها وجود خواهد داشت و بهتر می‌توانند با نوسانات بازار مقابله کنند. با توجه به تعداد فراوان این شرکت‌ها در بخش خاص صادراتی مورد نظر، عملاً به بخش‌های انعطاف‌پذیری مبدل می‌گردند که کمتر نیازمند حمایت دولتی هستند. ویلیام آشر در «چرا ملت‌ها منابع خود را از دست می‌دهند»<sup>۱۹</sup> بیان می‌دارد منابع در کشورهای فقیر از حکومت‌های ضعیف

واردات گسترده دست زد. کالاهایی هم که قابل وارد کردند نبودند مانند زمین و مسکن با افزایش قیمت بی‌سابقه روبه‌رو شدند. در دهه ۱۹۸۰ این پدیده به عنوان یک توضیح و توجیه امیدوارکننده برای صادرکنندگان منابع زیرزمینی مطرح شد.

### نظریات سیاسی

نظریه شکست سیاسی که در قالب نظریات سیاسی برای موضوع نفرین منابع مطرح شده، ثروت بادآورده ناشی از منابع زیرزمینی را به عنوان متغیر مستقل و رکود اقتصادی ناشی از آن را به عنوان متغیر وابسته در نظر می‌گیرد.

### نظریه شناختی

در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ محققان توسعه اغلب بر این باور بودند که رانت منابع می‌تواند باعث کوتاه‌نگری یا خوشبینی بیش از حد سیاستمداران نسبت به مسائل آینده شود. رانت منابع منجر به فراوانی غیرمنطقی، ترویج ذهنیت ثروتمند شدن سریع در میان تجار و روانشناسی رونق و رکود در میان سیاست‌گذاران شده که نتیجه آن جز رکودی وحشتناک نخواهد بود. به عبارت دیگر ثروت باد آورده منابع زیرزمینی منجر به فلج شدن ذهن سیاست‌گذاران و ندیدن واقعیات اجتماع می‌گردد.

### نظریه اجتماعی

رونق منابع باعث افزایش نفوذ گروه‌های غیردولتی می‌گردد که سیاست‌های بازدارنده رشد اقتصادی را دنبال می‌کنند. این استدلال اغلب برای کشورهای دارای منابع زیرزمینی غنی آمریکای لاتین و کشورهای فقیر شرق آسیا در دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به کار می‌رود. تولیدکنندگان و کارگران آمریکای لاتین که از یارانه بخش‌های منابع زیرزمینی برخوردار بودند دولت‌هایشان را مجبور کردند که سیاست‌های «صنعتی‌سازی جایگزین واردات» را کنار بگذارند، که در نهایت به زیان‌شان تمام شد در مقابل دولت‌های کره جنوبی و تایوان

<sup>19</sup> Why Governments Waste Resources.

رنج می‌برند. دولت‌ها در این کشورها با دستکاری و بازیچه قراردادن منابع از آن‌ها برای رسیدن به اهداف مطلوب و نامطلوب خود استفاده می‌کنند.

### قوانین و مقررات حقوق مالکیت

از دهه ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۰ بسیاری از شرکت‌های خارجی که منابع را اداره می‌کردند ملی اعلام شدند. این موضوع پیامدهایی به دنبال داشت: نخست اینکه شرکت‌های چند ملیتی به عنوان ضربه‌گیر دولت‌ها در نوسانات بین‌المللی بازار جهانی منابع عمل می‌کردند. با از بین رفتن این شرکت‌ها و ملی شدن آن‌ها توسط دولت‌ها، خود دولت‌ها مستقیماً در معرض شوک‌های بازار قرار گرفتند. دوم مالکیت دولتی ممکن است محدودیت‌های بودجه صادراتی منابع دولتی را کاهش دهد و گرایش به بی‌انضباطی مالیاتی را افزایش دهد و از آن مهم‌تر دولت را به سمت استقراض بیش از توان بازپرداختی خود سوق دهد. مقررات نیز به طور جدی ناکارآمد هستند و اغلب از بودجه‌هایی که برای بهبود بهره‌وری لازم است محروم هستند. بر این اساس اگر بخشی از نفرین منابع به دلیل مالکیت دولتی باشد خصوصاً سازی می‌تواند راه حل ساده‌ای برای این مشکل باشد.<sup>۲۰</sup>

بر اساس آمارهای دهه ۱۹۸۰ کشورهای عمده صادرکننده نفت (که بر اساس تعریف بانک جهانی صادرات نفت ۱۰٪ تولید ناخالص داخلی آن‌ها و ۴۰٪ کل صادراتشان را تشکیل می‌دهد) در سال ۱۹۷۳ را به دو دسته کشورهای دارای سرمایه مازاد<sup>۲۱</sup> و کشورهای دارای سرمایه ناکافی<sup>۲۲</sup> طبقه‌بندی کرد. کشورهای دارای سرمایه ناکافی نیروی کار بیش‌تر، ماهرتر و اقتصاد متنوع‌تری نسبت به کشورهای دارای سرمایه مازاد داشتند. دولت‌مردان کشورهای دارای سرمایه مازاد با توجه جمعیت و عمر ذخایر و درآمد سرانه خیلی نگران آینده نبودند اما کشورهای دارای سرمایه ناکافی با

جمعیت‌های چند برابری و عمر محدودی که برای منابع پیش‌بینی کرده بودند درصدد بودند در کوتاه‌ترین زمان ممکن به رشد و توسعه پایدار برسند و بتوانند درآمد نفت را ثمرده کرده و در کوتاه مدت از وابستگی به آن رهایی یابند. آنها این رهایی یافتن را در صنعتی شدن زود هنگام و متنوع کردن محصولات صادراتی جایگزین کالاهای اولیه می‌دیدند.

با اولین انفجار قیمت‌های نفتی در سال ۱۹۷۴ درآمد‌های کشورهای صادرکننده نفت به یک باره جهش فوق‌العاده‌ای پیدا کرد. بیش‌ترین نوسان درآمد‌های دولتی متعلق به ایران و ونزوئلا بود. درآمد ایران به یک باره ۸۰٪ افزایش پیدا کرد که نسبت به سال قبل از آن بیش از ۶ برابر شده بود.

افزایش درآمد افزایش مخارج و هزینه‌ها را به دنبال داشت. این افزایش‌ها سوای جنبه‌های منفی جنبه‌های مثبت فراوانی نیز داشت از جمله بالا رفتن رفاه عمومی، بهداشت و آموزش رایگان و ... طی سال‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۹ مصرف خصوصی در تمامی کشورهای صادرکننده نفت به طور متوسط سالانه ۷٪ افزایش یافت. تا زمانی درآمد‌ها به شکل افسارگسیخته افزایش داشتند مخارج دولت‌ها نیز به تبع آن‌ها افزایش داشت و برنامه‌های توسعه‌ای بسیار پرهزینه‌ای را به پشتیبانی درآمد‌های نفتی و استقراض خارجی دنبال کردند. به عنوان نمونه ایران بیش از نیمی از درآمد بادآورده نفت را برای سرمایه‌گذاری‌های داخلی استفاده کرد. افزایش سطح دستمزدها، افزایش چشمگیر سرمایه‌گذاری‌های بخش خصوصی و حمایت گسترده دولت از آن‌ها از طریق اعطای اعتبارات و عرصه پول انجام گرفت. این تغییرات جابه‌جایی گسترده‌ی جمعیتی نیز به دنبال داشت

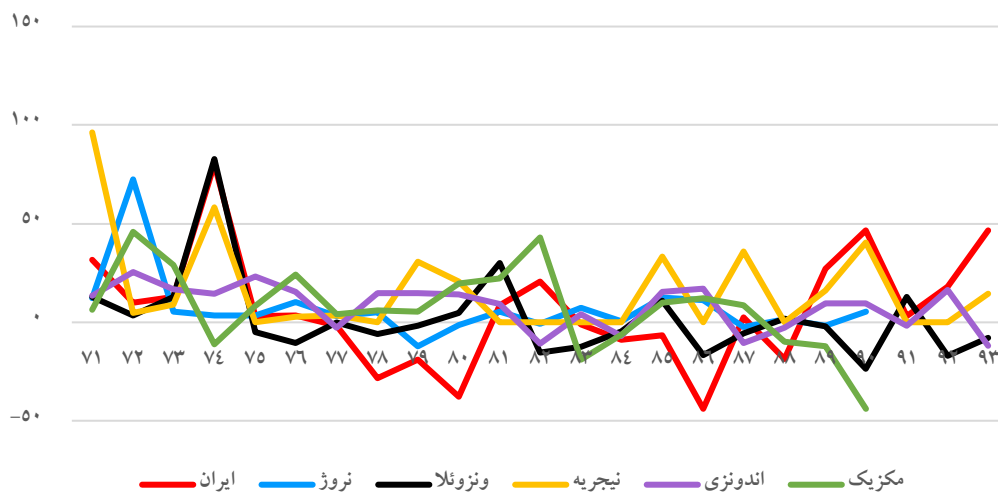
<sup>20</sup> Michael L. Ross, "The Political Economy of the Resource Curse." *World Politics* 51, no. 2 (1999): 297-322.

<http://dx.doi.org/10.1017/S0043887100008200>

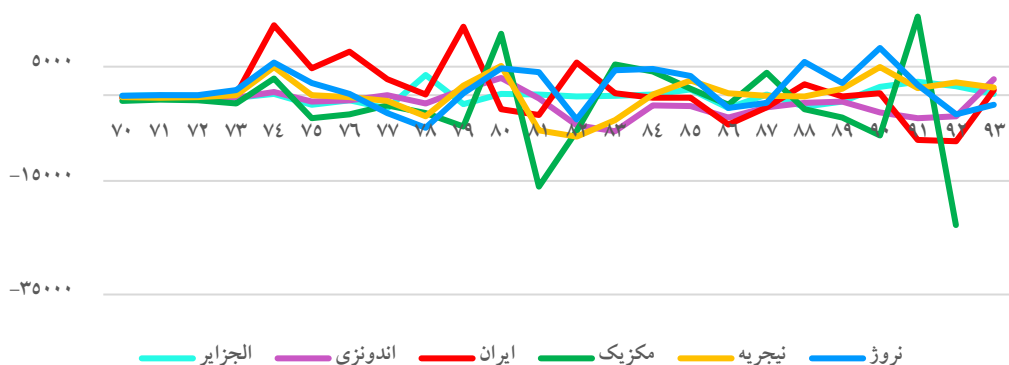
<sup>۲۱</sup> کویت، لیبی، عربستان سعودی، قطر، امارات متحده عربی و عراق

<sup>۲۲</sup> الجزایر، اندونزی، ایران نیجریه و ونزوئلا

### نرخ واقعی رشد مخارج کل دولت و خالص استقراض



### تراز حساب تجاری (میلیون دلار)



با تراز حساب جاری بیش از ۱۲ هزار میلیون دلار در ظرف کمتر ۶ سال بیش از منفی ۳ هزار میلیون دلار در سال ۱۹۸۱ رسید.

در چنین شرایطی بود که بیماری هلندی عالی‌ترین شکل ممکن خود را در این کشورها نشان داد و عملاً به ویژگی پرهزینه اقتصادهای نفتی بدل گردید. حجم واردات و مصرف‌گرایی گسترده در این کشورها باعث شد پروژه‌های عظیم دولتی که

به طوری در خاورمیانه بین ۲/۵ تا ۳/۵ میلیون نفر از مصر به خلیج فارس مهاجرت کردند و در آمریکای لاتین نیز حدود ۳ میلیون نفر از کلمبیا وارد ونزوئلا شدند.

افزایش مخارج به حدی بود که از درآمد پیشی گرفت و این کشورها عملاً با کسری تراز تجاری مواجه شدند به عنوان مثال ایران در سال ۱۹۷۴

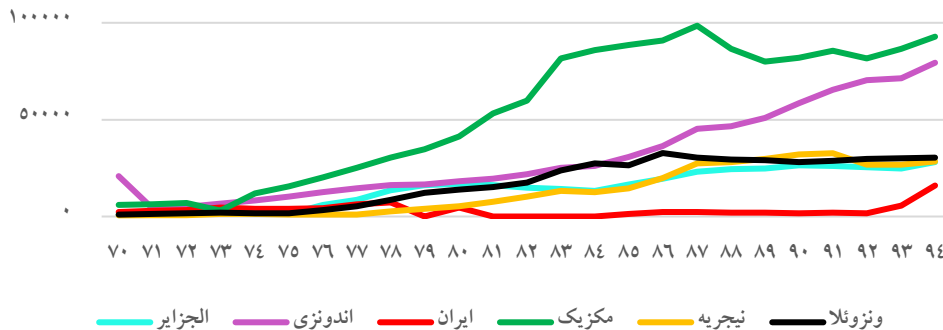
بدهی ایران تا قبل رونق ۲ هزار میلیون دلار در سال ۱۹۷۰ بود که با افزایش درآمدهای نفتی این رقم به بیش از ۷ هزار میلیون دلار در سال ۱۹۷۸ رسید.

با وجودی که کشورهای صادرکننده نفت موفق شدند صنایع نفت خود را ملی کنند و آن را از زیر یوغ شرکت‌های چند ملیتی آزاد کنند یا سهم خود را افزایش دهند اما این موضوع سرانجام دلنشینی نداشت. متأسفانه دولت‌ها در این کشورها بیش از پیش گسترده و بزرگ شدند، توانایی جذب سرمایه‌های عظیم را نداشتند، هیچ نگرش و برنامه‌ای برای پول‌های بادآورده نداشتند و همه آن‌ها را بدون هیچ حساب کتابی در اقتصاد کشورهایشان توزیع کرده و سطح انتظارات عمومی را افزایش دادند. طبیعتاً با کاهش درآمدهای نفتی این ریخت و پاش‌ها کاهش یافت و ذهن مردمان این کشورها به یک باره توانایی هضم این تغییرات را نداشت که یک شبه از رونق‌های عظیم به ریاضت‌کشی‌های گسترده روی آورند. این موضوع باعث تغییرات گسترده در نظام سیاسی این کشورها شد.

بودجه‌های هنگفتی برای آن تعیین شده بود نیمه کاره رها شده و تمام تلاش برای مقابله با اثرات توری این رونق نفتی متمرکز شود. تورم موجود اختلالات ساختاری در این کشورها را دامن زد و دولت‌ها برای مقابله با آن به ثبیت قیمت‌ها به زور سرنیزه بخصوص در بخش کشاورزی روی آوردند که به بحران موجود دامن زد. این تصمیم بخصوص در ایران به دلیل اجرای ناموفق اصلاحات ارضی با مشکلات و ناآرامی‌های شدیدتری مواجه شد. همچنین تورم باعث شده بود دولت یارانه‌های گروه‌های کم درآمد و بنگاه اقتصادی زیان‌ده را افزایش دهد که شامل سوخت، صنایع ناکارآمد داخلی، برنامه‌های عمومی، کمک به تامین هزینه‌های مواد غذایی می‌شد. اوضاع زمانی پیچیده شد که درآمدهای دولت‌ها کاهش یافت و از نظر سیاسی نیز جرات کاهش یارانه‌ها را نداشتند چرا که با نارضایتی‌های گسترده عمومی مواجه می‌شدند.

رشد بی‌سابقه بدهی‌ها آن هم در شرایط رونق نفتی و درآمدهای باورنکردنی به مشکلات کشورهای صادرکننده نفت افزود. کشورهای صادرکننده نفت با این باور که نفت در زیر زمین بماند ارزش‌بیش‌تری پیدا می‌کند اقدام به اخذ وام‌های فراوان نمودند و بسیار زودتر از کشورهای توسعه نیافته گرفتار چرخه بدهی‌ها شدند. بین سال‌های ۱۹۷۶ تا ۱۹۷۹ پنج کشور بیش از نصف تمام‌های وام‌های جهان سوم را گرفته بودند. میزان

کل بدهی خارجی (میلیون دلار)



بی‌ثباتی سیاسی دولت‌های نفتی بین سال‌های ۱۹۷۴ تا ۱۹۹۲

رتبه	تغییر حکومت	تغییر رژیم	تغییر دولت
۱. ایران	+	+	+
۲. نیجریه	+	+	-
۳. الجزایر	+	تهدید شده	تهدید شده
۴. ونزوئلا	+	تهدید شده	-
۵. اندونزی	-	-	-
۶. نروژ	+	-	-

بود. پولی که از آمریکای لاتین وارد می‌شد زمینه‌های بروز بیماری هلندی را فراهم کرد. طلاها و نقره‌هایی که وارد می‌شد اجازه نمی‌داد پول اسپانیا با نوسان، تفاوت قیمت موجود در نظام بین‌المللی را جبران کند. لذا دولت به سیاست‌های تعدیل روی آورد که با کاهش واردات و حمایت از تولید داخل این مشکل را حل کند اما تورم افزایش‌دهنده این حرکت را با مشکل مواجه کرد. جایگزین منابع رانته‌ای چیزی جز گرفتن مالیات آن هم از فقیرترین اقشار جامعه که کشاورزان و کارگران هستند، نبود. این سیاست با توجه به سطح زندگی مردم، برای تامین درآمد دولت پادشاهی عملاً ناکارآمد بود چرا که هزینه‌های سرسام‌آور کشورگشایی‌ها و جنگ‌ها تنها از طریق طلا و نقره میسر بود. در نهایت حکومت به استقراض روی آورد و بانک‌دارها با صدور حوله‌های ارزی و اعتباری کشور را به چرخه بدهی‌ها انداختند که نتیجه‌ی بسیار فاجعه‌باری به دنبال داشت. با کشف ذخایر طلای بیش‌تر بدهی کشور هم افزایش می‌یافت و در همان راستا ساختار تولید هم کاهش می‌یافت به طوری که این دو مکمل یکدیگر بودند: افزایش درآمدها = افزایش بدهی! با پایان گرفتن کشفیات نقره در مکزیک روند افزایش بدهی و تورم و کاهش درآمدها را تشدید کرد و کشور را با مشکلات جدی مواجه کرد: کسری بودجه، مالیات‌ستانی سنگین، کمبود مواد غذایی، بیکاری، شیوع ناگهانی طاعون، این کشور را در آستانه قحطی قرار داد. تلاش‌های دولت و خزانه‌داری برای بهبود و کنترل اوضاع راه به جایی نبرد چرا که هزینه‌ی این حرکت، ساماندهی اوضاع مالی و برنامه‌ریزی جامع اقتصادی برای کل کشور بود که دولت آن مخارج هنگفتی داشت و رانت‌خواری اشراف و طبقه حاکم آن جزوی از ذهنیت آن‌ها شده بود.

دولت‌هایی که از منابع معدنی استفاده می‌کنند بخصوص دولت‌های نفتی ۳ ویژگی بارز دارند:

۱- دولت‌های معدنی از نظر صادرات منابع به یک منبع خاص وابسته هستند و دولت‌های نفتی به دلیل شدت بالای این وابستگی در سیستم جداگانه‌ای قرار می‌گیرند به عنوان مثال نسبت

مشابه این اتفاقات و تغییرات گسترده در عرصه‌ی اقتصادی سیاسی کشورهای صادرکننده نفت یک بار دیگر در تاریخ رخ داده بود. دولت اسپانیا در قرن شانزدهم میلادی دقیقاً چنین وضعی را تجربه کرد. تفاوت‌ها و شباهت‌های جدی و جالبی میان این کشورها و اسپانیای قرن شانزدهم وجود دارد. دولت اسپانیا همانند کشورهای نفتی کشوری توسعه نیافته بود که ثروت عظیمی از آمریکای لاتین وارد آن کشور شد و مانند کشورهای نفتی که نفت در تملک دولت بود طلا و نقره مستعمرات آمریکای لاتین نیز در اختیار دولت اسپانیا بود. این دولت همانند یک دولت مطلقه؛ فاقد ارز مشترک، نظام مالیاتی واحد، نظام حقوقی توسعه یافته و مبانی وحدت بخش بود و طریق یک نظام پیچیده بده بستان، کنترل ایدئولوژیک و سرکوب کشور را اداره می‌کرد. در کنار رشد انگلی گسترده اشراف و نجیب زادگان، دولت هر فرد مولد و خلاق را که به کارآفرینی روی می‌آورد به فساد رانته پست و مقام آلوده می‌کرد که بخش عمومی را شدیداً متورم می‌کرد و نابرابری‌های شدیدی به وجود می‌آورد به طوری که دو تا سه درصد جمعیت، مالک کل کشور بودند. در آن زمان تنها بخش‌های تولیدی اسپانیا صنایع دستی، کشتی‌سازی و کشاورزی بود و تامین خوراک مردم هم شدیداً به واردات وابسته

بوده وگرنه از نظر اقتصادی باقی گذاشتن آن‌ها در زیر زمین به صرفه‌تر می‌باشد.

بنابراین از این نظر، دولت‌های نفتی با دولت‌های دارای منابع معدنی اشتراکاتی دارند اما مهم‌ترین نقطه افتراق آن‌ها اندازه منابع و رانت‌های فوق‌العاده نفت می‌باشد.

### گروه‌های اقتصادی وابسته به نفت

افراد و گروه‌هایی که منافعشان با درآمدهای نفتی گره خورده است نقش مهمی در تداوم سیاست‌های اقتصاد نفتی دارند. در واقع فلسفه وجودی این افراد و گروه‌ها حفظ شرایط و وضع موجود است. هر فرد یا گروهی که بخواهد زیرساخت‌های اقتصاد نفتی را تغییر دهد و آن را به سمت یک اقتصاد بر پایه درآمدهای مالیاتی سوق دهد، به ناچار با منافع این گروه‌های اندک اما بسیار قدرتمند درگیر خواهد شد. این افراد و گروه‌ها از سه بخش طبقه متوسط وابسته، بخش خصوصی وابسته و نیروی کار وابسته تشکیل شده‌اند ساختار بورژوازی نیز در این کشورها سه راه بیش‌تر پیش رو ندارد: یا حرکت سریع به سمت فعالیت‌های تولیدی یا مصرف متصل به نفت و یا کارآفرینی کم ریسک با استفاده از دلارهای نفتی و وابستگی به آن.

از طرف دیگر برخی گروه‌های سازمان یافته و عدالت طلب خواستار متنوع ساختن اقتصاد و **اصطلاحات** هستند. این اصطلاحات همانا **اسم رمز توزیع گسترده رانت نفت** است و این حقیقت را نمایان می‌کند که نفت ثروت مشترک همه ملت است.

بخش‌های صنعت و کشاورزی در برابر صنعت نفت به شدت ضعیف می‌شوند و منافع گروه‌های ذینفع فعال در این بخش‌ها نیز به دلیل وابسته نبودن به دلارهای نفتی شدیداً دچار مشکل می‌شود. حتی اگر قبل ظهور نفت این افراد و گروه‌ها جایگاه محکم و ویژه‌ای در اقتصاد داشته باشند به هیچ وجه توانایی مقابله با صنعت نفت و رانت‌های آن را ندارند. پس لاجرم یا از پای در

صادرات نفت به کل صادرات در سال ۱۹۸۰ حدود ۹۶/۳٪ برای کشورهای دارای سرمایه مازاد و ۸۲/۵٪ برای سایر صادرکنندگان بود. حتی کشورهایمانند بولیوی با قلع و زئیر با مس از نظر سطح وابستگی به پای کشورهای نفتی نمی‌رسند. دولت‌های نفتی در قبال پی‌ثباتی درآمدهای نفت صادراتی بسیار آسیب‌پذیر بوده و این آسیب‌پذیری تاثیر مستقیمی بر میزان نرخ رشد، میزان سرمایه‌گذاری و تورم دارد.

۲- دولت‌های معدنی به بخشی صنعتی وابسته هستند که بسیار سرمایه‌بر بوده و به شکل یک جزیره است. این میزان سرمایه‌بری در مورد صنعت نفت و ذغال سنگ بسیار بالا بوده و دو اثر مهم بر این کشورها دارد:

- بخش اعظم کشورهای نفت خیز توسعه نیافته بوده و فاقد دانش و مهارت لازم برای استخراج هستند و به ناچار دست به دامان شرکت‌های نفتی خارجی می‌شوند.
- بخش نفت در مقایسه با کشورهای پای صادراتی محصولات آنها کشاورزی است حداکثر یک تا دو درصد جمعیت کشور در آن مشغول به کار می‌شوند که به مهارت و دانش پیچیده ای نیاز است. کارگران این بخش با اطلاع از اهمیتی که این بخش دارد دستمزدهای بالاتری را طلب می‌کنند که از متوسط درآمد اعضای جامعه بالاتر است. چون تقاضاها به میزان سود اصلی لطمه‌ای وارد نمی‌کند لذا با افزایش دستمزدها موافقت می‌گردد. نتیجه این اقدام ایجاد طبقه ممتاز کارگری و اشتغال ناقص در بین کارگران ساده است.

۳- منابع معدنی از جمله نفت منابع تجدیدناپذیر هستند که برخلاف محصولات کشاورزی که هر ساله می‌توان آن‌ها را تولید کرد، در صورت استخراج و مصرف دیگر جایگزینی ندارند لذا می‌بایست نسبت قیمت فروش آن‌ها به هزینه‌ای که برای استخراج می‌شود بیش‌ترین میزان بازدهی را داشته باشد که از نظر اقتصادی سودزا



می‌آیند یا از طریق سایر یارانه‌های مبتنی بر نفت در بخش‌های غیرنفتی جذب شوند.

در کشورهای نفتی راه دست‌یابی به رانت‌ها و دلارهای نفتی مشارکت و عضویت در ساختار دولت است لذا افراد و گروه‌های مختلف تمامی تلاش خود را در جهت کسب قدرت و نفوذ سیاسی و کنترل دولت می‌کنند. در مقابل در کشورهای صادرکننده محصولات کشاورزی و صنعتی منبع اصلی تولید در مالکیت بخش خصوصی است بنابراین درآمدهای غیرمتمرکز و نفوذ اکثراً در چندین مرکز مهم تجمع یافته است.

افراد و گروه‌های ذینفع راه کسب سهم خود از رانت نفت را از طریق نفوذتراشی در دولت، وضع موانع تعرفه‌ای بالا، واردات ارزان قیمت، قراردادهای نان و آبدار و یارانه‌ها می‌بینند. این رانت‌جویی همان «فرمول کلاسیک فساد است» که در ذات خود تقاضاهای جدید به وجود می‌آورد و نقطه مقابل سازوکارهای بازار کار و تصمیم‌گیری اقتصادی مولد است که برای ایجاد پایه تولیدی خودکفا و مجزای از نفت لازم است. این چرخه ناسالم رانت‌جویی بین منافع خصوصی و دولتی، خود استمرار است یعنی تا زمانی که رانت نفت ادامه دارد این چرخه فساد نیز ادامه دارد. «نفت الگوهای اختلال زاء، ناعادلانه و خود تقویت کننده را در اقتصاد به وجود می‌آورد و دور باطل سیاسی مشابهی نیز در دولت ایجاد می‌کند»

توسعه یک سوپیه این باور نادرست را در ذهن مدیران دولتی ایجاد می‌کند که سازوکارهای بازار به شیوه ای مطلوب در جهت رشد و توسعه عمل نخواهند کرد. این نگرش باعث می‌گردد رابطه‌ای فاسد و غلط بین تولیدکنندگان و کارآفرینان با مدیران دولتی ایجاد شود. مدیران دولتی که خواستار دخالت بیش‌تر در بازار هستند به این رابطه به روانشناسی رانتی دامن می‌زنند. هرکس بتواند بدون کار و زحمت از موقعیت‌ها استفاده کند تشویق می‌گردد و هرکس که دنبال

سازوکارهای کارآفرینی برود به اشکال مختلف تنبیه می‌گردد.

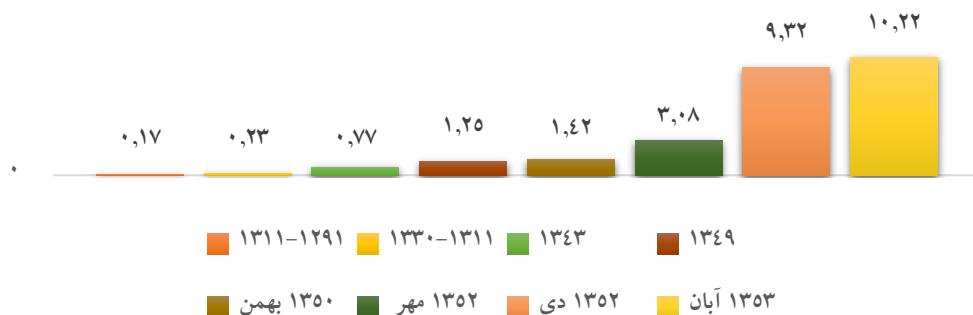
«نفت شکل با ثباتی در حوزه سیاست به وجود می‌آورد که روابط بین گروه‌های رقیب را انتظام بخشیده و به رژیم‌های مستقر عمر جادوان می‌دهد. اما این ثبات رژیم بر اساس رابطه غارت‌گراییانه با دولت و استمرار وابستگی به نفت است. مادامی که نفت پیوسته و رشد یابنده است بعید است که فشارها از سوی جامعه مدنی اوضاع را تغییر دهد لذا، بازسازی مدل توسعه‌ای، اگر اتفاق بیفتد باید به اختلال در درآمدها یا ظرفیت ویژه دولت ارتباط داشته باشد.»

در کشورهای توسعه نیافته و درحال توسعه استعمارگران با تعیین مرزهای دولت‌ها عملاً آن‌ها را از ورود و کنترل سراسر قلمرو خود محروم کرده و اولین مانع در چرخه کامل دولت‌سازی را به وجود آوردند. به همین ترتیب با تشکیل حکومت‌های کودتایی و دست‌نشانده منابع کمیاب را از دل جمعیت کشور کشیدند و تشکیل حکومت مستقل و گسترش اختیارات را فدای جا انداختن و بومی کردن اقتدار و تفکیک قدرت کنترلی کشور نمودند. در دولت‌های نفتی اوضاع وخیم‌تر شد چرا که با استخراج نفت و کسب درآمدهای نفتی تفاوت فاحشی در الگوهای مالیات‌ستانی به وجود آمد. در کشورهای متکی به اقتصاد کشاورزی استعمارگران نیاز داشتند که کل کشور را متحد کرده و از تمامی افراد نیروی کار مالیات اخذ کنند. اما در کشورهای دارای منابع زیرزمینی به خصوص منابع نفتی تنها نیاز داشتند آن مناطقی را که دارای منابع بود را کنترل کنند و بتوانند رانت‌ها را از آنجا بیرون بکشند.<sup>۲۳</sup>

از سال ۱۲۹۱ که نفت در ایران کشف شد میزان استخراج آن سیر صعودی داشت و از ۰/۴ میلیون تن در آن سال به حدود ۲۹۳/۹ میلیون تن در سال ۱۳۵۵ (بالاترین میزان تولید خود در قبل از انقلاب) رسید. قیمت هر بشکه نفت بین

<sup>23</sup> Karl, *The Paradox of Plenty*.

بهای هر بشکه نفت (دلار)



### برنامه چهارم (۱۳۴۷-۱۳۵۱) - (۱۹۶۸-۱۹۷۳)

فرمانفرمائیان و بسیاری از متخصصین و کارشناسان از سالهای اوائل برنامه سوم تا اواخر برنامه چهارم با عنوان دوره طلایی پیشرفت اقتصادی کشور یاد می‌کنند. در این دوره زیرساخت‌های مورد نیاز کشور از قبیل راه آهن، جاده‌ها، بنادر به شکل مناسبی در کشور احداث شد و قدرت جذب پول نیز بالا رفت. یکی از پایه‌های فکری این دو برنامه کنترل مخارج جهت جلوگیری از افزایش تورم بود چرا که اصل بر توسعه کنترل شده و منظم بود که با تورمی در حدود ۳ تا ۴ درصد در سال تحقق یافته بود.<sup>۲۷</sup> هزینه‌های برنامه‌های چهارم و پنجم ۷/۵ میلیارد دلار و ۲۰ میلیارد دلار بدون بالا رفتن قیمت نفت پیش‌بینی شده بود.

در پی تصویب اجازه ورود سرمایه‌گذاری خارجی میزان این سرمایه‌گذاری‌ها از ۳۱ میلیارد ریال در سال ۱۳۳۵ به ۶۹۳ میلیارد ریال در سال ۱۳۴۵ رسید. در دهه چهل دولت تنها به سرمایه‌گذاری در بخش‌های صنایع سنگین و مادر، نظیر پتروشیمی و ذوب آهن مشغول بود و دست

سال‌های ۱۲۹۱ تا ۱۳۴۹ کمتر از ۱ دلار بود از مهر ۱۳۵۲ (اکتبر ۱۹۷۳) تا آبان ۱۳۵۳ (نوامبر ۱۹۷۴) جهش افسانه‌ای خود را تجربه کرد. درآمدهای سالانه هم از سال ۱۲۹۸ تا ۱۳۱۰ کمتر از ۱ میلیون لیر بود که در جهش‌های افسانه‌ای به بیش از ۲۰ میلیارد دلار در سال رسید<sup>۲۴</sup>.

سال	مبلغ	سال	مبلغ
۱۲۹۸	۰,۵	۱۳۴۵	۰,۶۰۸
۱۳۰۰	۰,۶	۱۳۵۰	۱,۸۵
۱۳۱۰	۱,۳	۱۳۵۱	۲,۵
۱۳۲۰	۰,۴	۱۳۵۲	۵,۰۷
۱۳۲۹	۱۶	۱۳۵۳	۱۸,۶۷
۱۳۳۲	۰,۰۰۳	۱۳۵۴	۱۹,۰۵
۱۳۳۳	۰,۰۲	۱۳۵۵	۲۰,۶۷
۱۳۳۴	۰,۰۹	۱۳۵۶	۲۰,۷۱
۱۳۴۰	۰,۲۹۱		

<sup>۲۴</sup> Ebrahim Razaghi, *Eqtesade Iran Zamin* [Iran's economy] (Tehran: Nashre Ney, 2013).

<sup>۲۵</sup> Ibid.

<sup>۲۶</sup> تا سال ۱۳۳۱ به میلیون لیر و بعد به میلیارد دلار

<sup>۲۷</sup> Central Bank of the Islamic Republic of Iran, Price Index of Consumer Goods and Services in Urban Areas (Inflation Index), November 2017, <http://www.cbi.ir/simplelist/10807.aspx>

تولیدات صنعتی بین سال‌های ۱۳۴۴ تا ۱۳۵۴

۱۳۴۴	۱۳۵۴	
۲۸۵	۹۰۰	زغال سنگ (هزار تن)
۲	۹۰۰	سنگ آهن (هزار تن)
۲۹	۲۷۵	ورق فولاد و آلومینیوم (هزار تن)
۱.۴	۴.۳	سیمان (میلیون تن)
۰	۳۶۰۰۰	کاغذ (تن)
۳۵۰	۵۳۳	پنبه و الیاف شیشه‌ای (میلیون متر)
۱۳	۴۲	آبجو (میلیون لیتر)
۸۷	۲۲۰	اجاق گاز (هزار دستگاه)
۱۰۰	۷۷۰۰	تراکتور (دستگاه)
۷	۱۰۹	وسایل نقلیه موتوری سواری، اتوبوس، کامیون (هزار دستگاه)

۲۹

بخش خصوصی را برای سرمایه‌گذاری و احداث کارخانه‌های مختلف باز گذاشته بود. سهم صنایع در تولید ناخالص داخلی از ۸/۵٪ در سال ۱۳۳۸ به ۱۵/۴٪ در سال ۱۳۴۷ رسید. در این ۱۰ سال به طور متوسط سالانه اجازه تاسیس ۴۰۰ کارخانه صادر می‌شد مجموعه این اقدامات منجر به میانگین نرخ رشد اقتصادی ۱۱٪ شده بود.<sup>۲۸</sup> شاه بخش خصوصی را شر ضروری می‌دانست و علت اصلی موافقت وی با ورود این بخش به صنایع کشور کمبود منابع مالی دولت بود وگرنه تمایل داشت کشور را در چنبره یک اقتصاد سوسیالیستی فرو ببرد. افزایش بهای نفت این بهانه را به وی داد و با هم سوئی هویدا به تسبیب قیمت‌ها و نفوذ روزافزون دولت در بخش‌های مختلف کشور پرداخت.

### برنامه پنجم (۱۳۵۲-۱۳۵۶) - (۱۹۷۳-۱۹۷۸)

برنامه پنجم با اهدافی بسیار بلند پروازانه نوشته شد و با رقمی معادل ۱۵۶۰ میلیارد ریال در زمستان ۱۳۵۱ به تصویب رسید و دو ویژگی مهم داشت. یکی افزایش هزینه‌های آن بود که نسبت به برنامه چهارم ۳/۳ برابر شده بود و دیگری چگونگی تامین مالی آن بود که نیمی از آن از محل اعتبارات خارجی و فروش اوراق قرضه تامین می‌شد. با شوک نفتی، کل معادله بر هم ریخت و کشور دارای مازاد سرمایه‌گذاری شد. بعد از تجدیدنظر در بودجه این رقم حدود ۳۳۷۰ میلیارد ریال در نظر گرفته شد. که ۶/۶ برابر بودجه برنامه چهارم و ۱۶/۵ برابر بودجه برنامه سوم بود.

<sup>28</sup> Goodarzi, Farmanfarmaian and Majidi, *Civil Planning*.

<sup>29</sup> Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, trans. Hasan Shamsavari and Mohsen Modir-Shanechi (Tehran: Nashre Markaz, 2009).

بی‌توجه بودند سوای ساخت و راه‌اندازی تاسیسات مربوطه، آموزش و تربیت نیروی متخصص لازم جهت استفاده و به‌کارگیری در آن‌ها بود که روندی تدریجی و زمان‌بر بود.

بر اثر این حجم هزینه‌ها توری که در طول دهه چهل زیر ۵٪ بود و حتی به زیر ۱٪ رسیده بود در سال ۱۳۵۲ به بیش از ۱۱٪ و در سال ۱۳۵۶ به بیش از ۲۵٪ رسید.<sup>۳۴</sup> مجیدی از اخطار و تذکر آن سازمان به مسئولان وقت خبر می‌دهد که راه حل کنترل تورم نه کنترل قیمت بلکه کاهش مخارج دولت است.

کشوری که در سال ۱۹۶۴-۱۳۴۳ محتاج ۵ میلیون دلار وام بود یازده سال بعد ۲ میلیارد دلار به کشورهای دیگر از جمله بریتانیا کمک کرده و حتی وام داد. مجیدی در مصاحبه‌ای با خبرنگار نشریه نیوزویک در سال ۱۹۷۲ می‌گوید: «ما کمتر از سه سال دیگر برای قرض کردن به بازار پول و سرمایه خواهیم آمد» این مصاحبه با واکنش تند شاه و هویدا مواجه شد اما وی همچنان بر درستی آن صحبت تاکید داشت و در پاسخ به آنان گفت: «من پشت میز هستم و آمار و اطلاعات دستم است، کمتر از سه سال دیگر به استقراض احتیاج داریم» پیش‌بینی سازمان برنامه درست از آب درآمد. در دهه ۴۰ هزینه‌های بخش دولتی با روند افزایشی متعادلی از ۱۴۶۰۶ میلیارد ریال به ۵۵۰۰۰ هزار میلیارد ریال رسید روند کسری بودجه هم از منفی ۷ هزار میلیارد ریال به حدود منفی ۶۰ هزار میلیارد رسید با افزایش بهای نفت این اعداد به شکل سرسام‌آوری افزایش پیدا کردند هزینه‌های دولتی به بیش از ۲۰ هزار میلیارد ریال و میزان کسری هم به بیش از ۶۰۰ هزار میلیارد ریال بین سال‌های ۱۳۵۵ تا ۱۳۵۷ رسیدند در واقع بالا رفتن قیمت نفت تمام نظم و قوانین و مقرراتی که

از کل سرمایه‌گذاری پیش‌بینی شده برای این برنامه بیش از نیمی از آن به بخشی دولتی و حدود یک‌سوم به بخش خصوصی اختصاص یافت و در بخش سرمایه‌گذاری ثابت در سرفصل امور اقتصادی بیش از ۷۰٪ به بخش دولتی و کمتر از ۳۰٪ به بخش خصوصی اختصاص یافت که بیش از ۸۰٪ آن از محل فروش نفت ۱۵٪ مالیات، ۳٪ فروش اوراق قرضه و ۲٪ وام خارجی تامین می‌شد.<sup>۳۱ و ۳۰</sup>

در گزارش تحلیلی سازمان برنامه به «تنگناهای زنجیره‌ای» اشاره شد بدین معنی که برای جلوگیری از افزایش قیمت کالاهای داخلی که در اثر افزایش نقدینگی ناشی از افزایش هزینه‌های دولتی و عمومی صورت گرفته بود، دولت به واردات شدید روی آورد که بنادر و جاده‌ها توان تحمل آن‌ها را نداشتند. لذا طرح توسعه بنادر و شریان‌های ارتباطی در دستور کار قرار گرفت که هزینه‌ای مضاعف بر برنامه پنجم وارد کرد. خرید سنگین تسلیحات نظامی که بخش مهمی از واردات این دوره بود، با دستور شاه و بدون توجه به اثرات آن روی ساختار کل بودجه و زیرساخت‌های کشور شدت بسیار بیشتری گرفت. بودجه ارتش در این مدت از ۲۹۳ میلیون دلار در سال ۱۳۴۲ به بیش از ۷ میلیارد دلار در سال ۱۳۵۶ رسید.<sup>۳۲ و ۳۳</sup>

با بالا رفتن قیمت نفت در سال ۱۹۷۳ سطح توقعات و انتظارات از سازمان برنامه به شدت بالا رفت و این اتفاق نظر به وجود آمد که یک تجدیدنظر کلی در برنامه پنجم صورت بگیرد و ناگهان این سازمان با حجم عظیمی از درخواست‌ها برای بودجه‌های هنگفت مواجه شد. هر دستگاهی برای خود هدف‌ها و برنامه‌هایی تعیین کرده بود و بودجه‌هایی درخواست داده بود که تا پایان برنامه پنجم که ۳ سال از آن باقی مانده بود به آن‌ها برسد. آنچه درخواست‌کنندگان به آن

<sup>30</sup> Ebrahim Razaghi, *Eqtésade Irân Zamin* [Iran's economy].

<sup>31</sup> Mousa Ghaninejad, *Eqtésad va Dolat dar Irân* [Economy and government in Iran].

<sup>32</sup> Homayon Katouzian, *The Persians: Ancient, Mediaeval and Modern Iran*, trans. Hossein Shahidi (Tehran: Nashre Markaz, 2014).

<sup>33</sup> Abrahamian, *A History of Modern Iran*.

<sup>34</sup> Central Bank of Iran, Inflation Index

می‌کردند از شدت اثرات نامطلوب این تصمیمات بکاهند. در مقابل شاه نیز هیچ‌گاه به سازمان برنامه نگاه مثبتی نداشت و آنجا را محل تجمع کمونیست‌ها می‌دانست که با هر تصمیمی که می‌گیرد مخالفت می‌کنند و هر جای کار که دچار مشکل می‌شوند وی را مقصر می‌دانند.<sup>۳۷ و ۳۸</sup>

### روند برنامه ریزی و سازمان برنامه بعد از انقلاب ۱۳۵۷-۱۹۷۹

سازمان برنامه بعد از انقلاب به شدت تضعیف شد و نگاه بسته و تنگ‌نظرانه به آن از عواملی بود که به خروج بدنه اصلی و برنامه‌ریز و فرو افتادن آن به چرخه رکود فکری و عملیاتی انجامید. مدیران بعدی سازمان برنامه دهه ۶۰ - ۱۹۸۰ را تاریک‌ترین دوران برنامه‌ریزی از زمان تاسیس این سازمان می‌دانند. عزت‌الله سحابی<sup>۳۹</sup> از نگرش منفی حزب توده از جناح چپ و کسانی چون حسن آیت از جناح راست و روحانیت می‌گوید که سازمان را نماد دوران پهلوی (طاغوت) می‌دیدند. این دیدگاه در بین دستگاه‌های کشور وجود داشت که بعد از رفتن شاه خزانه ثروتمند کشور اکنون در اختیار سازمان برنامه است و می‌توانند هر مقدار که بخواهند بودجه دریافت کنند. وی به درگیری با وزیر مسکن وقت در سال ۱۳۵۸ اشاره می‌کند که درخواست یک میلیارد تومان بودجه علی‌الحساب کرده بود در حالی که بودجه کل دستگاه قضایی در آن سال ۶۵ میلیون

طی سال‌ها تلاش و تجربه وضع شده بود به یک باره از بین برد.<sup>۳۵ و ۳۶</sup>

در سال ۱۳۵۵ در جلسه‌ای با حضور، نخست‌وزیر، وزیر دارایی، رئیس بانک مرکزی و رئیس سازمان برنامه؛ شاه با ناراحتی و افسردگی بسیار علت قرار گرفتن کشور در آن شرایط نامطلوب و نابسامان را جویا می‌شود که مجیدی پاسخ تامل برانگیزی می‌دهد: «قریان ما یک مردمی بودیم که در روستایی زندگی می‌کردیم و زندگی خوشی داشتیم منتهی گرفتاری این را داشتیم که خشکسالی شده و آب کم داشتیم هی آرزو می‌کردیم باران بیاید باران بیاید. آن قدر باران آمد که سیل آمد و تمام این خانه و زندگی و زمین‌های مزورعی و اینها را خراب کرد و شکست. خوشبختانه آدم‌ها زنده ماندند و توانستند جان سالم به در ببرند ولی زندگی از هم پاشید بهم ریخت. ما درست همین وضع را داشتیم مملکتی بودیم که زندگی خوشی داشتیم پول بیشتری دلمان می‌خواست در آمد بیشتری دلمان می‌خواست که بسازیم یک دفعه نفت آمد و مثل سیلی تمام زندگی ما را شست و رفت.» شاه به حدی از این پاسخ ناراحت شد که جلسه را ترک کرد.

در واقع یکی از بزرگ‌ترین مشکلاتی که بعد از برنامه سوم گریبان‌گیر سیستم مدیریت و برنامه‌ریزی کشور شد، مداخله شاه و نخست‌وزیر در امور مدیریتی و برنامه‌ریزی سازمان برنامه بود که باعث بروز بسیاری از مشکلات در مسائل کلان بودجه‌ای کشور و اختلافات داخلی شد مدیران سازمان برنامه تا آنجا که قدرت داشتند در مقابل این دخالت‌های نادرست می‌ایستادند و سعی

<sup>35</sup> Central Bank of the Islamic Republic of Iran, National accounts of Iran (1338-1391) at current prices and constant prices in 2004, Table 79, November 2017, <https://www.cbi.ir/page/21896.aspx>

<sup>36</sup> Central Bank of the Islamic Republic of Iran, Economic Time Series, November 2017, <http://tsd.cbi.ir/Display/Content.aspx>

<sup>37</sup> Abdolmajid Majidi. "Harvard Iranian Oral History Collection," interview by Zia Sedghi, Harvard University, May 24, 1985.; Habib Ladjevardi, "Harvard Iranian Oral History Collection," interview by Zia Sedghi, Harvard University, October 21, 24, 1985, [https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:2889640\\$26i](https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:2889640$26i)

<sup>38</sup> Abbas Milani, *The Shah* (Toronto: Persian Circle, 2013).

<sup>39</sup> دومین رئیس سازمان برنامه بعد از انقلاب ۱۳۵۸-۱۳۵۹

جناح سنتی اگرچه بیشترین مخالفت را با دولت داشت، از این شکاف بیشترین سود را برد چون به دلیل نفوذی که در حاکمیت داشت ارزش دولتی دریافت می‌کرد که به اندازه تفاوت قیمت ارزش رسمی و ارزش آزاد سود داشت، که این خود رانت بود. تمام وارداتی هم که دولت انجام می‌داد برای توزیع در اختیار این جناح قرار می‌گرفت و در نهایت باعث شد اقتصاد بازرگانی و غیررقابتی شدیداً رشد کند. با این کار جناح راست دو سود می‌برد هم نقش مخالف دولت را گرفته بود و افکار عمومی را به سمت خود جلب می‌کرد هم دولت را مجبور می‌کرد که کنترل و نظارت بیش‌تری داشته باشد و این یعنی استقراض بیش‌تر، هزینه بیش‌تر و رانت بیش‌تر برای جناح راست.

در سال‌های ۶۰ و ۶۱ دولت موسوی تلاش‌هایی برای تنظیم یک برنامه ۵ ساله اقتصادی انجام داد اما نمایندگان جناح سنتی بازار با روش‌های گوناگون از تحقق این امر جلوگیری کردند. به عنوان مثال با استناد به آیه ۳ سوره طلاق «وَيَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» «خداوند روزی شما را از جایی خواهد رساند که شما هرگز حساب آن را نخواهید کرد.» استدلال می‌کردند برنامه‌ریزی برای مدیریت و بودجه کشور خلاف قرآن است چون اگر خداوند بخواهد از نظر اقتصادی کمکی به کشوری بکند از جایی کمک و روزی را می‌رساند که هیچ کس فکرش را هم نخواهد کرد لذا دخالت در کار خداوند بر خلاف فرمان اوست. در مقابل جناح چپ هم که دولت را در اختیار داشت تلاش می‌کرد با ابزارهای گوناگون از جمله برداشت سوسیالیستی از آیات قرآن بتواند در مقابل جناح بازار بایستد و کشور را اداره کند. به عنوان نمونه در زمینه بحث مالکیت خصوصی و دولتی با استناد به آیه ۱۰۹ سوره آل عمران «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» «هر آنچه در آسمان‌ها

تومان بود. ۴۰ به گفته محمدعلی نجفی<sup>۴۱</sup> بسیاری از مدیران بعدی اصول و درک مدیریتی برای اداره و هماهنگ کردن کشور را نداشتند به طوری که «برخی از وزرا معنی کارتابل و پاراف کردن را نمی‌دانستند». در عرصه اقتصاد اسلامی نیز جز نظرات و اشارات کلی که در آثاری چون «اقتصاد ما» از آیت‌الله صدر، «مالکیت در اسلام» از آیت‌الله طالقانی، هیچ‌کس هیچ‌تزی و نظریه مشخصی در این حوزه نداشت. حداکثر مباحث آنان درباره «بهره‌کشی انسان از انسان»، «ریا»، «نرخ بهره» و «تحلیل اقتصادهای سرمایه‌داری و مارکسیستی» بود. به‌علاوه که برخی آثار جنبه فلسفی داشت و پیاده کردن آن غیرممکن بود. مسعود نیلی<sup>۴۲</sup> در مورد آن دوران می‌گوید جناح راست سنتی بازار به نمایندگی موتلفه اسلامی مدافع بازار آزاد بود، آن هم نه بازار آزاد رقابتی، بلکه یک اقتصاد تجاری واسطه‌گر که مفاهیم مدرن را نیز درک نمی‌کرد. جناح دیگر که به جناح چپ معروف بود به اقتصاد دولت محور باور داشت که همه امکانات و مواهب را در اختیار داشته باشد و به صلاح دید خود آن را بین مردم توزیع کند. دولت میرحسین موسوی نمونه بارز این جریان بود. جناح سوم که در میان کارشناسان سازمان برنامه وجود داشت، به یک اقتصاد بازار آزاد مدرن باور داشت. این جناح مفاهیم تولید صنعتی، نقدینگی و مفاهیم اقتصاد کلان را درک می‌کرد و خواستار اتصال کشور به بازار بین‌المللی بود اما چون پایگاه اجتماعی و سیاسی نداشت نظراتش شنیده نشد. جنگ قدرت اصلی بین دو جناح اول بود.

دولت در دوران جنگ به دلیل هزینه‌های بالا برای کاهش کسری بودجه، تامین نیازهای جنگ و مخارج مردم به کرات از بانک مرکزی استقراض می‌کرد که نتیجه آن افزایش نقدینگی در بازار، افزایش تورم و کسری بودجه بود که منجر به شکاف شدیدی بین قیمت‌های رسمی و آزاد شد.

<sup>40</sup> Bahman Ahmadi Amoui, *Eqtesāde Siāsie Jomhuri Eslāmi* [Political Economy of the Islamic Republic] (Tehran: Entesharate Game No, 2006).

<sup>۴۱</sup> رییس سازمان برنامه در دولت محمد خاتمی  
<sup>۴۲</sup> معاون سازمان برنامه در دهه ۶۰ و ۷۰



### برنامه اول (۱۳۶۸-۱۳۷۲) - (۱۹۸۹-۱۹۹۳)

هاشمی رفسنجانی راست‌گرا در ۱۳۶۸-۱۹۸۹ به ریاست جمهوری رسید و سیاست‌های اقتصادی کاملاً متفاوتی را به اجرا گذاشت. اولین برنامه توسعه که محور اصلی آن تعدیل اقتصادی بود در زمان وی اجرا شد. ۴۴ جناح سنتی بازار که به سودجویی و رانت‌خواری عادت کرده بود هنگام خصوصی‌سازی اولین گروهی بود که وارد عمل شد و به دلیل نفوذی که داشت با ارز دولتی کارخانه‌ها و کارگاه‌هایی که طبق قانون مشمول خصوصی‌سازی می‌شدند از دولت خرید و بعد آن را با قیمت آزاد در بازار فروخت و پول آن را در داخل صرف ساخت‌وساز، تجارت و واسطه‌گری کرد یا به خارج از کشور منتقل کرد. مدیران دولتی هم که به اطلاعات دسترسی داشتند یا خود وارد عمل شدند یا واسطه‌هایی را برای خرید این شرکت‌ها وارد گود کردند.

در برنامه اول بنا بر این بود که کارخانه‌ها و واحدهای تولیدی به ۷۰٪ درصد ظرفیت تولید خود برسند و صادرات غیرنفتی هم به حدود ۱۲/۴ تا ۱۲/۳ میلیارد ریال برسند اما رفسنجانی خواهان بهره‌برداری ۱۰۰٪ بود و صادرات غیرنفتی را ۱۸/۳ تا ۱۸/۶ میلیارد ریال در نظر گرفت و برای حل مشکل کمبود مواد اولیه هم دولت در زمستان سال ۱۳۶۹-۱۹۹۱ منابع مالی گسترده‌ای در قالب یوژانس و فاینانس به این امر اختصاص داد. سازمان برنامه از ابتدا با یوژانس مخالف بود و آن را بسیار پرهزینه می‌دانست. در ابتدای اجرای سیاست‌های تعدیل قیمت ارز آزاد ۱۳۰ تومان بود. بانک مرکزی ارزی به عنوان «ارز رقابتی» به قیمت ۱۰۰ تومان عرضه کرد بدین معنی که هر فردی مواد اولیه وارد کند مشمول سیاست قیمت‌گذاری نخواهد شد و کالایی که از آن طریق تولید کرده را می‌تواند به نرخ آزاد عرضه کند. با این اقدام قیمت ارز آزاد کاهش یافت و بانک مرکزی اقدام به فروش نامحدود ارز کرد سازمان برنامه

و زمین وجود دارد متعلق به خداوند است» و آیات ۱ و ۲ سوره الحديد «سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»، «لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» «هر آن چه در آسمان‌ها و زمین است حمد و ثنای خداوند را می‌گوید.» و «آسمان‌ها و زمین ملک خداوند است اوست که زنده می‌کند و می‌میراند و او بر هر چیز تواناست» از این آیات چنین استدلال می‌کردند که مالکیت خصوصی کلاً نفی شود و همه چیز در اختیار دولت قرار گیرد و آنها را به شکل عادلانه بین فقرا و مستضعفان جامعه توزیع کند. یا از آیه ۳۹ سوره النجم «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» «اینکه برای انسان چیزی جز تلاش او نیست» این طور استنباط می‌کردند که فقط نیروی کار مهم است و نقش علم، تکنولوژی، ابزار تولید و سرمایه را نادیده می‌گرفتند. نجفی می‌گوید روحانیت هیچ شناخت و درکی از مسائلی چون کنترل حجم نقدینگی یا برقراری عدالت اجتماعی بر اساس مبانی اقتصاد اسلامی نداشت و به گفته زنجانی برنامه‌ی نوشته شده توسط کارشناسان سازمان برنامه هم مورد تاییدشان نبود چرا که آن را آمریکایی و غیراسلامی می‌دانستند.

هر دو جناح چپ و راست به توزیع ثروت معتقد بودند. با وجودی که جناح راست بیش‌ترین سود را از این شرایط می‌برد اما همواره نگران سیطره بیش‌تر دولت در اقتصاد و خارج کردن انحصار از دست بازار بود. موسوی این سیستم را می‌شناخت و درصدد کوتاه کردن دست آنها را از اقتصاد کشور بود اما به دلیل نفوذ گسترده سیاسی و شرایط جنگی کشور که در صورت عدم همکاری بازار وضع زندگی و تامین نیاز جبهه‌ها دستخوش مشکلات جدی می‌شد موفق به انجام اقدام جدی نشد. ۴۳

<sup>43</sup> Ahmadi Amoui, *Eqtesāde Siāsie Jomhuri Eslāmi* [Political Economy of the Islamic Republic].

<sup>44</sup> Farshad Momeni, *Eqtesāde Irān dar Dorāne Tadil Saxtāri* [Iran's economy during the period of structural adjustment] (Tehran: Entesharate Naghshonegar, 2014).

سال ۱۳۶۵ بود در طول اجرای برنامه اول هم به استثنای رقم ۱۶/۶۱ میلیون دلاری در سال ۱۳۶۹ متوسط درآمد در این دوره حدود ۱۳ میلیون دلار در سال بود. میزان صادرات هم از ۱۲۸ میلیون تن در سال ۱۳۵۸ به ۳۷ میلیون تن در سال ۱۳۵۹ کاهش یافت و در نهایت به حدود ۸۸ میلیون تن در پایان دهه ۶۰ رسید. در طول اجرای برنامه اول هم این رقم به بیش از ۱۴۲ میلیون تن در سال ۱۳۷۰ و ۱۲۶ میلیون تن در سال پایانی برنامه کاهش یافت. ۴۷.

### نتیجه‌گیری

ورود درآمدهای نفتی با پدیده دولت‌سازی مدرن در ایران هم زمان شد. این هم زمانی مانع از آن شد که کشور یک دولت مدرن با ساختار اداری نوین را داشته باشد و بتواند نظام مالی خود را بر اساس مالیات‌ستانی از مردم تدوین کند. در واقع سابقه چند هزار ساله حکومت‌های دیکتاتوری و استبدادی به همراه دخالت استعمارگران در اداره امور کشور که از زمان انقلاب صنعتی آغاز شد به همراه درآمدهای نفتی دو عامل مهمی بودند که در این عدم موفقیت نقش مهمی داشتند و باعث شدند که حکومت استبدادی با ظاهری نوین به حیات خویش ادامه دهد.

خاندان پهلوی یک توسعه‌آمرانه مبتنی بر مدل غربی را در ایران پی‌ریزی کرد و کشور را با سرعت به سمت جلو حرکت داد اما توسعه پدیده‌ای همه‌جانبه است که ابعاد مختلف فرهنگی اجتماعی اقتصادی سیاسی را نیز شامل می‌شود و همگی باید با یکدیگر حرکت کنند. کسی منکر اقدامات مثبت در زمینه‌های بهداشت آموزش خدمات رفاه و عرصه‌های مختلف نیست اما سرعت و شتابی که این اقدامات داشت باعث شد سایر عرصه‌ها (که برای رشد و بلوغ نیازمند زمان و بسترهای مناسب بودند) از قافله جا بمانند.

مخالف این اقدام بود و پیش‌بینی کرد قیمت ارز مجدد افزایش خواهد یافت که چنین هم شد. در مرحله بعدی دولت علیرغم مخالفت‌ها قیمت ارز رقابتی را به ۸۰ و سپس ۶۰ تومان کاهش داد و از یوزانس و فاینانس هم استفاده کرد. استدلال مخالفین این بود اگر قیمت ارز غیر واقعی است باید نظام کنترلی وجود داشته باشد اگر نظام کنترلی نیست باید قیمت ارز واقعی باشد در غیر این صورت، برای عده‌ای رانت ایجاد می‌کند. در سال‌های ۱۳۶۹ و ۱۳۷۰ ۳۰ میلیارد دلار ارز وارد کشور شد که تولیدکننده با ارز ارزان مواد اولیه وارد کند و کالای تولیدی حاصل از آن را با قیمت آزاد به خارج صادر کرده و ارز وارد کشور کند و دولت بتواند بدهی‌های بین‌المللی‌اش را بپردازد. اما تولیدکننده به دلیل سودی پایین صادرات، کالاهای تولیدی را در داخل کشور به فروش رساند. ۴۵. نتیجه این امر بدهی مالی ۳۰ میلیارد دلاری در سال ۱۳۷۳-۱۹۹۴ بود به علاوه اینکه پیش‌بینی‌های بلند پروازانه درآمدهای نفتی نیز محقق نشد. لذا در برنامه تعدیل مجدداً تعدیل صورت گرفت و کشور یک سال را بدون برنامه طی کرد که به معنی شکست بی‌قید و شرط برنامه اول بود. نقدینگی ۱۱۶ هزار میلیارد ریالی، افزایش ۵۰٪ دخالت دولت در اقتصاد نسبت به دوران جنگ، اعتراضات و اعتصابات به روند گرانی و تورم، وقوع شورش‌هایی در شهرهای بزرگ و کوچک کشور اثرات این سیاست‌های غلط بود. ۴۶.

### نفت بعد از انقلاب

میزان استخراج و قیمت نفت به دلیل انقلاب، جنگ و تحریم‌ها دستخوش تغییرات جدی شد. قیمت هر بشکه نفت از ۱۳ دلار در سال ۱۳۵۷ به ۳۷ دلار در سال ۱۳۶۰ و ۱۳ دلار در سال ۱۳۶۷ رسید. در طول برنامه اول هم این قیمت بین ۱۴/۸ تا ۲۰/۵ دلار در هر بشکه در نوسان بود. بیش‌ترین میزان درآمد نفت ۲۰/۴۵ میلیون دلار در سال ۱۳۶۲ و کمترین آن ۵/۹۸ میلیون دلار در

45 Ahmadi Amoui, *Eqtesāde Siāsie Jomhuri Eslāmi* [Political Economy of the Islamic Republic].

46 Momeni, *Eqtesāde Irān dar Dorāne Tadīl Sāxtāri* [Iran's economy during the period of structural adjustment].

47 Razaghi, *Eqtesāde Irān Zāmin* [Iran's economy].

نفت را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن شرایط و عوامل تاثیرگذار بر آن نعمت یا نفرین خواند. نفت یک اسلحه بسیار قدرتمند است و بسته به این که در دست چه کسانی قرار می‌گیرد نعمت یا نفرین، تهدید یا فرصت بودن آن تعریف می‌شود. در مورد جوامع استبداد زده چنین می‌توان نتیجه‌گیری کرد که نفت باعث دوام حکومت و پوشش دهنده مشکلات بنیادین و فساد ساختاری آن‌ها می‌شود لذا تا زمانی که دلارهای نفتی وجود دارد استبداد هم به حیات خود ادامه می‌دهد به عبارتی در این ممالک نفت یک تهدید و نفرین است تا نعمت و فرصت!

در جمهوری اسلامی معادله به طور کلی عوض شد و کشور به جای حرکت در مسیر توسعه غربی حرکت به سوی الگوی صدر اسلام را در دستور کار خود قرار داد. در این نگرش، به درآمدهای نفت فقط به شکل توزیعی نگاه می‌شد و تئوری‌هایی هم که در زمینه مسائل اقتصادی داشت شکست خورد لذا برای پوشش دادن به این ناتوانی‌ها، سرعت مصرف نفت و توزیع رانت آن افزایش یافت.

سازمان برنامه هم به عنوان مغز متفکر توسعه‌ای کشور تا جایی که قدرت مطلقه به آن اجازه داده بود عملکرد درخشانی داشت اما با اوج گرفتن درآمدهای نفتی قدرت این سازمان نیز کم شد و جز در مواقع بحران به نظریات آن توجهی نمی‌شد.

درآمدهای نفتی ابزار بسیار قدرتمندی هستند که چنانچه بدون ضابطه و برنامه‌ریزی از آن‌ها استفاده شود و جامعه و حکومت درک درستی از نحوه کارکردشان نداشته باشند و تنها خرج کردن آن را یاد گرفته باشند به جای این که جامعه در مسیر توسعه قرار دهند آن را در بی‌راهه نابودی و ورشکستگی قرار می‌دهد. به بیان ساده درآمدهای نفتی مدل‌های با شکوه اقتصادی را جلو می‌اندازند و باعث می‌گردند سیاستمدارانی که همواره بین انتخاب عدالت و متنوع ساختن اقتصاد سرگردان بودند این تصور غلط را داشته باشند که می‌توانند همه را با هم پیش ببرند.

در فقدان یک دموکراسی و حاکمیت پاسخگو که منافع تمامی آحاد جامعه را مدنظر داشته باشد این مشکلات تشدید می‌گردد چرا که افراد و گروه‌های اجتماعی درصد تمسک جستن به قدرت برای تامین هرچه بیش‌تر منافع خود از این ثروت بادآورده نفتی می‌شوند. در حکومت‌های مطلقه که جامعه مدنی ضعیف و احزاب مستقل ناکارآمد دارد وقتی درآمدهای نفتی جایگزین درآمدهای مالیاتی می‌شوند، دولت خود را خادم و پاسخگوی مردم نمی‌داند بلکه معادله برعکس می‌شود و مردم باید خدمتگزار حکومت بوده و بخاطر انتقاداتشان به حکومت پاسخگو باشند.

- Abrahamian, Ervand. *Iran Between Two Revolutions*. Translated by Hasan Shamsavari and Mohsen Modir-Shanechi. Tehran: Nashre Markaz, 2009.
- Abrahamian, Ervand. *A History of Modern Iran*. Translated by Mohammad Ebrahim Fattahi. Tehran: Nashre Ney, 2015.
- Azkiā, Mostafa, and Golamreza Ghaffari. *Jāme-e Šenāsi Tose'e* [development sociology]. Tehran: Keyhan Publications, 2012.
- Ahmadi Amoui, Bahman. *Eqtēsāde Siasie Jomhuri Eslāmi* [Political Economy of the Islamic Republic]. Tehran: Entesharate Game No, 2006.
- Baldwin, George Benedict. *Planning and Development in Iran*, Translated by Michael Azimi. Tehran: Elm Publication, 2015.
- Behnoud, Masoud. *Dolathāye Irān az Seyed Ziā tā Bakhtiār* [Iranian governments from Seyed Zia to Bakhtiār]. Tehran: Javidan Publication, 2002.
- Central Bank of the Islamic Republic of Iran, Economic Time Series, November 2017, <http://tsd.cbi.ir/Display/Content.aspx>
- Central Bank of the Islamic Republic of Iran. National accounts of Iran (1338-1391) at current prices and constant prices in 2004. Table 79, November 2017, <https://www.cbi.ir/page/21896.aspx>
- Central Bank of the Islamic Republic of Iran. Price Index of Consumer Goods and Services in Urban Areas (Inflation Index). November 2017, <http://www.cbi.ir/simplelist/10807.aspx>
- Ebtehaj Abolhassan. *Xāterāte Abolhassan Ebtehāj* [The Memoirs of Abolhassan Ebtehaj]. Tehran: Elmi Publications, 1992.
- Farmanfarmaian, Manucher, and Roxan Farmanfarmaian. *Blood & Oil: A Prince's Memoir of Iran from the Shah to the Ayatollah*. Translated by Mahdi Haghighat Khah. Tehran: Qoqnoos Publishing, 2014.
- Ghaninejad, Mousa. *Eqtēsād va Dolat dar Irān* [Economy and government in Iran]. Tehran: Chamber of Commerce, Industries, Mines and Agriculture Publications, 2016.
- Goodarzi, Manoochehr, Khodadad Farman Farmaian and Abdol-Majid Majidi. *Civil Planning and Political Decision making*, edited by Gholamreza Afkhami. Foundation for Iranian Studies Publications, <http://fis-iran.org/fa/resources/development-series/planning>
- Hooglund, Eric James. *Land and Revolution in Iran 1960-1980*. Translated by Firouzeh Mohajer. Tehran: Paradise Danesh Publication, 2013.
- Katouzian, Homayon. *The Political Economy of Modern Iran: Despotism and Pseudo Modernism*. Translated by Mohammad Reza Nafisi, Kambiz Azizi. Tehran: Nashre Markaz, 2013.
- Katouzian, Homayon. *The Persians: Ancient, Mediaeval and Modern Iran*. Translated by Hossein Shahidi. Tehran: Nashre Markaz, 2014.
- Karl, Terry Lynn. *The Paradox of Plenty: Oil Booms and Petro-States*. Translated by Jafar Kheyrkhahan. Tehran: Nashre Ney, 2014.
- Majidi, Abdolmajid. "Harvard Iranian Oral History Collection." Interview by Zia Sedghi. Harvard University, May 24, 1985.; Ladjevardi, Habib. "Harvard Iranian Oral History Collection." Interview by Zia Sedghi. Harvard University, October 21, 24, 1985. [https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:2889640\\$26i](https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:2889640$26i)

- McLeod, Thos H. *National Planning in Iran: A Report based on the Experience of Harvard Advisory Group in Iran*. Translated by Ali Azam Mohammad Beigi. Tehran: Nashre Ney, 2015.
- Momeni, Farshad. *Eqtesāde Irān dar Dorāne Ta'dil-e Sāxtāri* [Iran's economy during the period of structural adjustment]. Tehran: Entesharate Naghshonegar, 2014.
- Milani, Abbas. *The Shab*. Toronto: Persian Circle, 2013.
- Rahmani Teymour, Golestani Mandana. "Tahlili az Nefrine Manābe Nafti va Rānt jui bar Tozie Darāmad dar Kešvarhāye Montaxabe Naft xiz [Analysis of Oil Curse resources and rent-seeking on the distribution income in selected oil countries]." *Journal of Economic Research* 44, no. 89 (2010): 57-86.
- Razaghi, Ebrahim. *Eqtesāde Irān Zamin* [Iran's economy]. Tehran: Nashre Ney, 2013.
- Ross, Michael L. "The Political Economy of the Resource Curse." *World Politics* 51, no. 2 (1999): 297-322. <http://dx.doi.org/10.1017/S0043887100008200>
- Samii, Mohammad Mehdi. "Harvard Iranian Oral History Collection." Interview by Habib Ladjevardi. Harvard University, London, England, August 8, 1985. [https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:2899226\\$1i](https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:2899226$1i)
- Torkamani, Ali Dini. "Nazarie marāhel-e Rošde Eqtesādi Walt Whitman Rostow [Walt Whitman Rostow Theory of Economic Growth Stages]." *Donya-e-Eqtesad*, January 31, 2012. <https://www.donya-e-eqtesad.com/fa/tiny/news-436050>
- Tabibian, Seyed Mohammad. "Nefrine Naft ya Su'e-Estefāde az Manābe [Oil curse or misuse of resources]." *Donya-e-Eqtesad*, May 21, 2008. <https://donya-e-eqtesad.com/%D8%A8%D8%AE%D8%B4-%D8%AE%D8%A8%D8%B1-64/453618-%D9%86%D9%81%D8%B1%DB%8C%D9%86-%D9%86%D9%81%D8%AA-%DB%8C%D8%A7-%D8%B3%D9%88%D8%A1-%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D9%81%D8%A7%D8%AF%D9%87-%D8%A7%D8%B2-%D9%85%D9%86%D8%A7%D8%A8%D8%B9>
- The Qur'an 3:109, 53:39, 57:1, 57:2, 65:3

## روشنفکران واسط، جامعه مدنی و جنبش‌های دموکراسی‌خواهی، زنان و کارگری در ۲۰ سال اخیر ایران

هادی میری آشتیانی

### چکیده

این مقاله تلاشی در جهت بررسی نقش نهادهای جامعه‌ی مدنی نظیر سازمان‌های مدنی، صنفی و اتحادیه‌ها در شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی در ۲۰ سال اخیر ایران است. جامعه‌ی مدنی را می‌توان حوزه‌ای بین خرده‌نظام‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در نظر گرفت که در آن محوریت با سازمان‌های غیردولتی و نهادهای صنفی، اتحادیه‌ها و سازمان‌های داوطلبانه است. در این پژوهش، با استفاده از روش تحلیل محتوا و بررسی برخی مقالات نگاشته‌شده درباره‌ی این موضوع در ۲۰ سال اخیر، ۲۰ تم فرعی استخراج شد که در قالب ۱۰ تم اصلی جنبش‌های اجتماعی، عرصه‌ی عمومی، جامعه‌ی مدنی، روشنفکران واسط، جنبش‌های اجتماعی ایران، زمینه‌ها، بازدارنده‌ها، سازمان‌های غیردولتی، امکان‌های جدید و سایر دسته‌بندی شدند. تلاش شده است تا با ارتباط دو مفهوم روشنفکر واسط و جامعه‌ی مدنی، به فهم بهتر نقش جامعه‌ی مدنی و نهادهای آن مانند اتحادیه‌ها، صنف‌ها و سازمان‌های غیردولتی در جنبش‌های اجتماعی ایران پرداخته شود.

### کلیدواژه‌ها

جنبش‌های اجتماعی، جامعه‌ی مدنی، حوزه‌ی عمومی، روشن‌فکر واسط

کارشناس ارشد پژوهشگری علوم اجتماعی از دانشگاه تهران، کارشناس ارشد مطالعات اجتماعی از ایران آکادِمیا



## مقدمه

جامعه‌ی ایران در دهه‌های گذشته فراز و فرودهای زیادی را پشت سر گذرانده است. جنبش‌های اجتماعی مختلفی مانند جنبش کارگری، زنان، جنبش سبز، جنبش دموکراسی‌خواهی و نظایر آن در طی این سال‌ها یا نضج گرفته و یا در طول زمان با شدت و حدت کم‌تری ادامه پیدا کردند. در سال‌های ابتدایی دهه‌ی هشتاد، فرصت دولت اصلاحات برای تقویت جامعه‌ی مدنی و عرصه‌ی عمومی به دلایل متعدد به بار ننشست و به تبع آن جنبش‌های دموکراسی‌خواهی و سایر جنبش‌ها نیز از این موضوع متضرر شدند.

این مقاله تلاشی در جهت بررسی نقش سازمان‌های مدنی، صنفی و اتحادیه‌ها در جنبش‌های اجتماعی در ایران معاصر است و تلاش می‌کند به دو سؤال اساسی پاسخ دهد. نقش نهادهای درون جامعه‌ی مدنی مانند سازمان‌های صنفی، اتحادیه‌ها و سازمان‌های مدنی در شکل‌دادن به جنبش‌های اجتماعی دو دهه‌ی اخیر ایران چیست؟ نقش روشنفکران واسط در جنبش‌های اجتماعی در این سال‌ها چیست؟ در این مقاله از روش تحلیل محتوا استفاده شده است، ۲۵۳ کد اولیه از متون بررسی شده استخراج شد که پس از کنارگذاشتن دسته‌ی مربوط به سایر ۲۴۵ کد باقی ماند. از کدهای باقی‌مانده، ۲۰ تم فرعی استخراج شد که در ۹ تم اصلی جنبش‌های اجتماعی، عرصه‌ی عمومی، جامعه‌ی مدنی، روشنفکری در ایران، جنبش‌های اجتماعی ایران (جنبش دموکراسی‌خواهی، جنبش کارگری و جنبش زنان)، زمینه‌ها (وضعیت سیاسی و اجتماعی و خودآگاهی)، بازدارنده‌ها (دولت اقتدارگرا، هنجارهای دینی، پدرسالاری، سیاست‌های اقتصادی، از دست‌رفتن دوره‌ی اصلاحات)،

سازمان‌های مردم‌نهاد و اتحادیه‌ها (سازمان‌های مردم‌نهاد، اتحادیه‌ها و نهادهای صنفی) امکان‌های جدید (قرارداد اجتماعی جدید، انواع دیگر کنشگری و همسویی جنبش‌ها) و سایر قرار گرفتند.

## مبانی مفهومی

## جنبش‌های اجتماعی

جنبش‌های اجتماعی یکی از اشکال رفتار جمعی است که جمع‌کثیری از افراد حول درخواست یا موضوعی مشخص سازمان پیدا کرده و به شکل فعالی در آن مشارکت می‌کنند. افراد مشارکت‌کننده در جنبش‌ها عمدتاً به دلیل نارضایتی از وضع موجود، حول ایده‌ی مشترکی همسو می‌شوند و هدف آن‌ها ایجاد تغییراتی در نظم فعلی است.<sup>۱</sup> از نظر گیدنز جنبش‌های اجتماعی «غالباً با هدف تغییر در عرصه‌ی عمومی یا مسئله‌ی عمومی خاصی مثل گسترش حقوق مدنی قد علم می‌کنند»<sup>۲</sup> گی‌روشه هم جنبش‌های اجتماعی را سازمانی کاملاً متشکل می‌داند که برای گسترش، دفاع یا دست‌یابی به اهداف خاصی شکل می‌گیرد.<sup>۳</sup>

نظریه‌پردازان معاصر جنبش‌های اجتماعی عمدتاً بین جنبش‌های اجتماعی قدیم و جدید تمایز قائل می‌شوند. تورن و ملوچی با طرح نظریه‌های شناخت و هویت، دیدگاه تازه‌ای در تبیین جنبش‌های اجتماعی داشته‌اند. به نظر تورن تفاوت عمده‌ی جنبش‌های اجتماعی جدید با جنبش‌های قدیمی در این است که در این جنبش‌ها محور تعارضات اجتماعی عمدتاً مشکلات فرهنگی است، زیرا سلطه‌ای که در این جنبش‌ها به چالش کشیده می‌شود، تنها مالک ابزار تولید نیست، بلکه تولید کالاهای نمادین، یعنی اطلاعات، تصاویر و فرهنگ را هم کنترل می‌کند.<sup>۴</sup>

<sup>1</sup> Saremi, "Zamīnehāy-e Gerāyesh-e Zanān", 7.

<sup>2</sup> Giddenes, *Sociology*, 634.

<sup>3</sup> Roher, *Social Changes*, 164.

<sup>4</sup> Moshirzadeh, *Dārāmadi*, 198.

از نظر تورن، افراد برای نیل به جامعه‌ای مبارزه می‌کنند که بر اساس تکثر آرا تعریف می‌شود. جنبش‌های اجتماعی جدید مستقیماً بر سر حق تعیین سرنوشت خود و شرایط آن مبارزه می‌کنند و تأثیر فرهنگ بر افراد بیش از گذشته است. تورن بر دگرگونی اجتماعی از طریق سیاست فرهنگی تأکید می‌کند. به نظر او «کنش، رفتار یک بازیگر است که به واسطه‌ی گرایش‌های فرهنگی هدایت می‌شود و درون روابط اجتماعی که ویژگی آن کنترل اجتماعی گرایش‌های فرهنگی توسط گروه‌های مسلط است، ایجاد می‌شود.»<sup>۱</sup>

ملوچی جنبش اجتماعی را با ستیز هویت جمعی مرتبط می‌داند که با مفهوم سیاست فرهنگی تورن قرابت دارد. به نظر ملوچی جنبش‌های اجتماعی جدید متکثر هستند، به این معنا که هم بازیگران متفاوتی دارند و هم سطوح مختلفی از کنش را در بر می‌گیرند که در آن بازیگران دلایل مختلفی برای مشارکت داشته و از یک‌دستی برخوردار نیستند.<sup>۲</sup>

نظریه‌پردازان دیگری مانند هابرماس، کوهن، کاستلز و گیدنز نیز در این باره تعریف‌هایی ارائه داده‌اند. هابرماس بر رشد ظرفیت‌های اعتراضی و مبارزاتی جدید که با الگوهای پیشین تضادها در دولت رفاهی تمایز دارد، تأکید می‌کند. او بین ظرفیت‌های آزادی‌بخش و ظرفیت‌های مقاومت تمایز قائل می‌شود و جنبش‌های جدید را نوعی مقاومت در برابر استعمار زیست‌جهان می‌داند که هدف آن‌ها فتح قلمروهای تازه نیست.<sup>۳</sup> از نظر کوهن، الگوی تضاد سیاسی و اجتماعی در جنبش‌های نوین اجتماعی، در نقطه‌ی مقابل مدل تضاد طبقاتی و جنبش‌های اجتماعی قدیم قرار دارد. زیرا این تضاد نه به وسیله‌ی یک طبقه، بلکه

توسط ائتلاف اجتماعی عمومی وارد عرصه کارزار سیاسی می‌شود. دوم این که، این تضاد، تنها تضاد میان کارگزاران اقتصادی اصلی شیوه‌ی تولید نیست؛ بلکه در واقع ائتلافی است که هر عنصری از این طبقات اصلی را شامل می‌شود. سوم این که، مطالبات مطرح‌شده، طبقات اجتماعی خاصی را در بر نمی‌گیرد، بلکه در بسیاری از موارد بسیار خاص هستند. به همین دلیل، جنبش‌های جدید، محدود به طبقات باقی نمی‌مانند.<sup>۴</sup> گیدنز جنبش‌های اجتماعی جدید و خصلت فرهنگی و اجتماعی آن‌ها را با واژه‌ی سیاست زندگی توصیف می‌کند و آن را نقطه‌ی مقابل سیاست‌های رهایی‌بخش می‌داند. جنبش‌های دانشجویی و زنان، با طرح شعار «شخصی، سیاسی است»، پیشگامان گسترش سیاست زندگی بوده‌اند.<sup>۵</sup>

قانونی‌راد و خسروخاور نیز عقیده دارند که جنبش‌های اجتماعی جدید، با فروکش کردن نهضت‌های کارگری سرآوردده‌اند و به جای دغدغه‌های مادی بر جنبه‌های هویتی، فرامادی و فرهنگی تأکید دارند.<sup>۶</sup> آن‌ها این جنبش‌ها را به سه دسته تقسیم کرده‌اند، جنبش‌های اجتماعی چند طبقه‌ی جدید که با مشارکت اتحادیه‌های کارگری و محرومین شهری و با استفاده از روش‌هایی مانند تظاهرات، اعتصابات و شورش‌های شهری به دنبال کاهش فقر و گسترش سازوکارهای تأمین رفاه اجتماعی هستند. جنبش‌های نوع دوم که در پی ارزش‌هایی مانند هویت، زیست و حقوق شهروندی هستند و جنبش‌های نوع سوم که به شیوه‌هایی نظیر مقاومت مدنی و اقدامات غیرخشونت‌آمیز، مسائلی مانند امنیت شغلی، دستمزد، شرایط کاری و فقرزدایی را پیگیری می‌کنند.<sup>۷</sup>

<sup>1</sup> Nash, *Contemporary Political Sociology*, 164.

<sup>2</sup> Melucci, *Nomads of the Present*, 203.

<sup>3</sup> Ghanei Rad and Khosrokhavar, "Jonbešhāye Eġtemāi-ye Jadid [New Social Movement]," 242.

<sup>4</sup> Cohen, *Understanding and Studying New Social Movements*, 200.

<sup>5</sup> Ghanei Rad & Khosrokhavar, "Jonbešhāye Eġtemāi-ye Jadid [New Social Movement]," 243.

<sup>6</sup> Ibid, 236.

<sup>7</sup> Ibid, 243.

## عرصه‌ی عمومی

در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰، عرصه‌ی جدیدی گسترش پیدا کرد که افکار عمومی را به شکل مجموعه‌ای از عقاید فردی در نظر می‌گرفت. حوزه‌ی عمومی از طریق رایزنی بین شهروندان شکل‌گیری افکار عمومی را محقق می‌کند که در آن امکان نقد سنجش‌گرانه‌ی نظام‌های سیاسی ممکن می‌شود.<sup>۱</sup> در این دیدگاه افکار عمومی محصول اجتماعی اصیلی است که از ارتباطات و تأثیرگذاری‌های متقابل شکل گرفته است.<sup>۲</sup> هانا آرنت بر تمایز میان حوزه‌ی عمومی و خصوصی تأکید می‌کند. از نظر او حوزه‌ی عمومی در تقابل با حوزه‌ی خصوصی قرار دارد، چرا که قلمرو عمومی، قلمرو برابری است و قلمرو خصوصی قلمرو تفاوت‌ها. به نظر او واژه‌ی عمومی بیانگر دو پدیده‌ی کاملاً مرتبط اما متفاوت از یکدیگر است. او معنای نخست امر عمومی را هر چیزی می‌داند که بر همه پدیدار می‌شود، می‌تواند توسط هر کس شنیده یا دیده شود و امکان عمومی شدن دارد. در معنای دوم او به جهان اشاره می‌کند. جهانی که برای ما مشترک است و آن را از مکان‌های خصوصی که بر آن‌ها مالکیت داریم، جدا می‌کند. او عمل عمومی را امری متمایز از جهان طبیعی می‌داند که مهم‌ترین شکل ظهور گفت‌وگو و شناخت است. به نظر او چنین عملی هم به فضای عمومی نیازمند است و هم به آن کمک می‌کند.<sup>۳</sup> در اندیشه‌ی آرنت آزادی منوط به به سازمان سیاسی و جامعه‌ی مدنی است و می‌گوید هر جا جهان ساخته‌ی بشر میدانی برای کنش و سخن انسان نبوده است، آزادی واقعیت دنیوی نداشته است.<sup>۴</sup>

هابرماس کنش ارتباطی را احیاکننده‌ی عرصه‌ی عمومی می‌داند. به عقیده‌ی او کنش ارتباطی در ظرف یا مکانی به نام عرصه‌ی عمومی متجلی می‌شود و عرصه‌ی عمومی را فضایی میان جامعه‌ی مدنی و دولت در نظر می‌گیرد<sup>۵</sup> که در آن شهروندان بدون تهدید و اجبار به امور عمومی می‌پردازند.<sup>۶</sup> دسترسی آزادانه‌ی تمامی اقشار به امکانات اجتماعی و اطلاعات وجود دارد و در آن نهادهای فرهنگی و مدنی و مطبوعات رشد می‌کنند. به نظر او افکار عمومی در عرصه‌ی عمومی شکل می‌گیرد و گردهمایی‌ها و تجمعات بخشی از آن هستند. در این فضا است که تفکر انتقادی شکل می‌گیرد، چگونه فکرکردن یاد گرفته می‌شود و اراده‌ی عمومی بر فعالیت‌های دولت تأثیر می‌گذارد.<sup>۷</sup> اولیور و میرز هم عرصه‌ی عمومی را فضای انتزاعی می‌دانند که در آن شهروندان درباره‌ی موضوعات عمومی با یکدیگر بحث کرده و نظرات خود را بیان می‌کنند.<sup>۸</sup> در نهایت می‌توان گفت که کنش ارتباطی آزادانه به ایجاد عرصه‌ی عمومی و عرصه‌ی عمومی نیز به پدیدآمدن جامعه‌ی مدنی و در نهایت دموکراسی منجر می‌شود.<sup>۹</sup>

## جامعه‌ی مدنی

شکل جدید تمایز جامعه‌ی مدنی از دولت در قرن‌های ۱۷ و ۱۸ میلادی شکل گرفت. در آن هنگام خانواده تجسم امر اجتماعی بود و جدایی حوزه‌های سیاسی و اجتماعی به راحتی ممکن نبود. نظریه‌های قرارداد اجتماعی و حقوق طبیعی به ویژه کار جان لاک که در آن وجود جامعه را مقدم به دولت می‌دانست، با سنت فرانسوی و کارهای

<sup>1</sup> Dahlberg, "The Habermasian Public Sphere," 2.

<sup>2</sup> Calhoun & Nobahar, "Jāme'ye Madani va Hozeye Omoumi [Civil Society & Public Sphere]," 320.

<sup>3</sup> Ibid, 324.

<sup>4</sup> Arendt, *Between Past and Future*, 197.

<sup>5</sup> Habermas, *The Structural Transformation*, 104.

<sup>6</sup> Adut, "A Theory of Public Sphere," 239.

<sup>7</sup> Hashemi Dashtgoli et al., "Tahavolāte Koneš-e Ertebāti [Developments in Communicative Action]," 238.

<sup>8</sup> Oliver & Myers, "How Events Enter the Public Sphere," 38.

<sup>9</sup> Hashemi Dashtgoli et al., "Tahavolāte Koneš-e Ertebāti [Developments in Communicative Action]," 236.

از نظر آرنست، جامعه‌ی مدنی پیش از هر چیز عرصه‌ی آزادی از سیاست است. اما آزادی واقعی کنشی دعوت می‌کند تا به جای تلاش برای افزایش منافع یا هماهنگی با شیوه‌های موجود، شیوه‌های جدیدی از زندگی را بیافرینند.<sup>۵</sup> از منظر هابرماس، عرصه‌ی عمومی با تمرکز بر مفهومی از خیر عمومی و امری متمایز از مصلحت شخصی، جامعه‌ی مدنی را به دولت پیوند زد.<sup>۶</sup> وجود عرصه‌ی عمومی به وجود جامعه‌ی مدنی بستگی دارد. مکان‌ها و فضاهایی که فرصت گفت‌وگو، مناظرات و سایر اشکال کنش ارتباطی را فراهم می‌کنند و نهادهای اجتماعی مانند احزاب در چارچوب آن تعریف می‌شوند. جامعه‌ی مدنی عرصه‌ای است که در آن افراد، شأن شخص یا فرد آزاد را دارند و می‌توانند فردیت خود را ظاهر کنند.<sup>۷</sup>

مهابادی جامعه‌ی مدنی را جامعه‌ای متشکل از گروه‌های داوطلبانه، خودگردان و مستقل می‌داند که با هدف پیشبرد منافع و سلايق افراد شکل می‌گیرد.<sup>۸</sup> قوام جامعه‌ی مدنی را حوزه‌ای از نهادهای مستقل تحت حمایت قانون می‌داند که در آن افراد و اجتماعات متکثری وجود دارند و گروه‌های خودگردان در همزیستی مسالمت‌آمیز با یکدیگر به عنوان واسطه‌ای بین دولت و افراد عمل می‌کنند.<sup>۹</sup> بر اساس تعاریف بیان‌شده در بالا، جامعه‌ی مدنی را می‌توان حوزه‌ای بین خرده‌نظام‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در نظر گرفت که در آن محوریت با سازمان‌های غیردولتی، اتحادیه‌ها، نهادهای صنفی و انجمن‌های داوطلبانه است.

کسانی مانند روسو، کنت و دورکهایم ادامه پیدا کرد و منجر به ایده‌ی استقلال امر اجتماعی شد. ابتکار مهم دیگر ایده‌ی خودسازمان‌دهی جامعه بود که با آدام اسمیت شروع شد و بعدها هگل را بر آن داشت تا این ایده را پرورده و ابعاد جدیدی به آن اضافه کند. او جامعه‌ی مدنی را زمینه‌ای می‌دانست که در آن امر جهانی و خاص با یکدیگر در تضاد هستند. به عقیده‌ی او جامعه‌ی مدنی عرصه‌ی جنگ همه علیه همه است که در آن نفع عمومی، عمومیت منافع خودخواهانه است.<sup>۱۰</sup> گرامشی جامعه‌ی مدنی را کلیت پیچیده و پویایی از نهادهای، تشکیلات، سنن و رابطه‌های خصوصی و عمومی می‌داند که بین دولت و ابزار سرکوب و سلطه‌ی آن از یک سو و زیربنای اقتصادی از سوی دیگر قرار دارد.<sup>۱۱</sup> به عقیده‌ی او، «در یک جامعه‌ی مدنی سازمان‌یافته، افراد باید بتوانند برخورد حکومت کنند و این حکومت بر خود، نه تنها با جامعه‌ی مدنی در تضاد قرار نگیرد، بلکه به ادامه‌ی طبیعی و جزء ارگانیک آن بدل شود.»<sup>۱۲</sup> او بین جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی سیاسی تمایز قائل می‌شد؛ جامعه‌ی سیاسی را منشأ استیلا از طریق نهادهای دولتی مانند ارتش، پلیس و دستگاه‌های بوروکراتیک دولتی می‌دانست، در حالی که جامعه‌ی مدنی را منشأ همزمنی در نظر می‌گرفت. به عقیده‌ی گرامشی، جامعه‌ی مدنی می‌تواند به استیلا همزمنی کمک کرده و یا در نقطه‌ی مقابل به مخالفت با آن بپردازد. به نظر او، اگر جامعه‌ی سیاسی از طریق ارتش، نهادهای قانون‌گذاری و قضایی می‌تواند تن افراد را منضبط کند، جامعه‌ی مدنی از طریق نهادهای خود مانند مدارس و اتحادیه‌ها ذهن را منضبط می‌کند.<sup>۱۳</sup>

<sup>1</sup> Calhoun & Nobahar, "Jāme'ye Madani va Hozeye Omoumi [Civil Society & Public Sphere]," 314.

<sup>2</sup> Gramsci, *State and Civil Society*, 10.

<sup>3</sup> Ibid, 119.

<sup>4</sup> Hassanpour et al., "Enqelābe Eslāmi, Rohānīyat va Rošanfekri [Islamic Revolution, Clergy and Intellectuals]," 118.

<sup>5</sup> Calhoun & Nobahar, "Jāme'ye Madani va Hozeye Omoumi [Civil Society & Public Sphere]," 326.

<sup>6</sup> Ibid, 322.

<sup>7</sup> Kheradmandpour, "Naqd va Bar-rasiy-e Ketāb-e Leviātān [Review of Leviathan book]."

<sup>8</sup> Mardani, "JāMe'ey-e Madani [Civil Society]," 9.

<sup>9</sup> Ghavām, *Mavane'ye Jame'ey-e Madani* [Obstacles of civil society], 152.

## روشنفکری در ایران

درباره‌ی تعریف روشنفکری با تعاریف زیاد و گاه متضاد با یکدیگر روبه‌رو هستیم که هر کدام از آن‌ها بر وجوهی از روشنفکری تأکید می‌کنند. هابرماس تغییر وضع جهان را کار روشنفکران و عالمان علوم اجتماعی می‌داند. به عقیده‌ی او استقلال دانش و هنر روشنفکر باید حفظ شود، تأثیرگذاری افکار سیاسی بر افکار عمومی نباید با مشارکت در حکومت و کسب قدرت سیاسی یکی پنداشته شود و روشنفکر باید متعهد به تلاش در عرصه‌ی عمومی باشد.<sup>۱</sup> نوابخش و کرمی، ویژگی‌هایی را برای روشنفکر بر می‌شمرند. آن‌ها روشنفکر را کسی می‌دانند که با زمانه‌ی خود تطابق ندارد، شجاعت خیره‌شدن به تاریکی زمانه را دارد، امر کهن را در متأخرترین و مدرنترین امور تشخیص می‌دهد، تفکر انتقادی دارد و تولیدکننده‌ی فرهنگ و ایدئولوژی است.<sup>۲</sup>

سعید اعتقاد دارد که روشنفکران برجسته همواره ارتباطی نمادین با زمان خود دارند. روشنفکران در آگاهی همگانی، موفقیت و اعتباری را نمایندگی می‌کنند که می‌تواند به نفع مبارزه‌ای در حال پیشرفت، یا اجتماعی در حال جنگ بسیج شود. به عقیده‌ی او روشنفکران در اموری که به منافع و مصالح عمومی مرتبط باشد، دخالت می‌کنند و آن خواست‌ها را نمایندگی می‌کنند.<sup>۳</sup> خسروخاور تقسیم‌بندی دیگری از روشنفکران ارائه می‌دهد. او روشنفکران بلندپرواز را کسانی می‌داند که به تبعیت از الگوی روشنفکری فرانسه دیدی احاطه‌گرا، کل‌گرا و جهان‌بین دارند. روشنفکران بلندپرواز خود را در امور سیاسی و

اجتماعی صاحب‌نظر می‌دانند و برای خود رسالت رهبری معنوی جامعه را قائل هستند. این نوع روشنفکر بنا به خصوصیت ذاتی‌اش آوانگارد است؛<sup>۴</sup> انتقاداتی به این دسته از روشنفکرها و تأثیر آن‌ها بر جنبش‌های اجتماعی وجود دارد. خسروخاور دید کلی و احاطه‌گرایی آن‌ها را باعث پیدایش جامعه‌ی غیردموکراتیک می‌داند، چرا که این گفتمان برای جامعه خودمختاری ذهنی و فکری قائل نیست.<sup>۵</sup> نوابخش و کرمی بر این عقیده هستند که میدان روشنفکری در حال حاضر برخلاف ایفای نقش فعال خود در دوره‌ی انقلاب، بخش مهمی از سرمایه‌های نمادین و فرهنگی‌اش را از دست داده است، درون سیکل درون‌نگری قرار گرفته و از مردم فاصله گرفته است.<sup>۶</sup> جواهریان هم عقیده دارد در جریان جنبش سبز، در بسیاری از موارد، روشنفکران رادیکال در مقابل آرمان‌گرایی جنبش قرار گرفتند. او این سؤال را مطرح می‌کند که «آیا آن‌ها بار دیگر، در عقب‌نشینی، به مفهومی از نظریه که خارج از آگاهی توده‌ها است، بازنگشتند، به گونه‌ای که گویی می‌توان آن را بدون میانجی‌گری موضوعات تاریخی، مستقیماً از تأمل در واقعیت استخراج کرد؟»<sup>۷</sup>

سنخ دوم جریان روشنفکری که خسروخاور معرفی می‌کند، روشنفکران واسط نامیده می‌شوند. نقش این روشنفکران ایجاد ارتباط بین گروه‌های مختلف جامعه، بالابردن آگاهی اجتماعی و تبیین جامعه‌ی مدنی است.<sup>۸</sup> این نوع روشنفکری را می‌توان در میان روزنامه‌نگاران، وبلاگ‌نویسان و فعالان اجتماعی جامعه‌ی مدنی مشاهده کرد.

<sup>1</sup> Abdolhamidian and Ojagh, "Naqš-e Jaryānhāy-e Hoviatsaz [The role of identity-building currents]," 5.

<sup>2</sup> Navabakhsh & Karami, "Motāle'ey-e Moqe'iyat-e Meydān-e Rošanfekri [Studying the position of the intellectual field]," 147.

<sup>3</sup> Said, *Representation of the Intellectuals*, 80.

<sup>4</sup> Khosrokhavar, "Az Rošanfekrān-e Bolandparvāz tā Rošanfekrān-e Vāset [From Idealism to Intermediary intellectuals]," 154.

<sup>5</sup> Ibid, 155.

<sup>6</sup> "Motāle'ey-e Moqe'iyat-e Meydān-e Rošanfekri [Studying the position of the intellectual field]," 147.

<sup>7</sup> Javaherian, "Iran, State, Civil Society," 270.

<sup>8</sup> Khosrokhavar, "Az Rošanfekrān-e Bolandparvāz tā Rošanfekrān-e Vāset [From Idealism to Intermediary intellectuals]," 157.

نقش آفرینی را می‌توان در اعتصاب فراگیر معلمان در سال ۱۴۰۰ و کمپین یک میلیون امضا دید.<sup>۳</sup>

### جنبش‌های اجتماعی ایران

هرچند نباید از جنبش‌هایی مانند جنبش سبز، جنبش دانشجویی و جنبش‌های دیگر به عنوان جنبش‌های اجتماعی ایران در دو دهه‌ی اخیر غافل شد، اما در این مقاله تنها سه جنبش اجتماعی بررسی می‌شوند. اولین آن جنبش دموکراسی خواهی در دو دهه‌ی گذشته است، دو جنبش دیگر جنبش کارگری و جنبش زنان هستند که اگرچه ماهیت مستقلی دارند، اما می‌توان آن‌ها را ذیل جنبش دموکراسی خواهی نیز بازخوانی کرد.

### جنبش دموکراسی خواهی

«به نظر گیدنز در درک مفهوم دموکراسی اختلاف نظرهایی وجود دارد، او به نقل از دیوید هیلز می‌گوید: دربارهی هر چیزی از این عبارت، حکومت، حکومت به وسیله‌ی، و مردم می‌توان سؤالاتی را مطرح کرد و استنباط‌های مختلفی هم از این مفاهیم شده است.»<sup>۴</sup> به نظر مارکس «دموکراسی واقعی وقتی رخ می‌دهد که دولت سیاسی ناپدید می‌شود»<sup>۵</sup> ناپدید شدن دولت سیاسی به معنای از میان رفتن آن نیست، بلکه در یک دموکراسی واقعی گروه‌های مردمی مختلف به صدا در می‌آیند و حکومت شکل تغییر یافته‌ی خواست آن‌ها است. امکان تحقق کامل این ایده شاید در عمل ممکن نباشد، ولی حداقل در یک سیاست واقعاً رقابتی، نیروهای سیاسی مجبورند با گروه‌های مردمی چانه بزنند و در نتیجه برای جلب حمایت انتخاباتی آن‌ها بسیج شوند. روندی که به نظر بیات در ابتدای انقلاب ۵۷ دیده شد و فقرای شهری در ایران به موضوع رقابت شدید روحانیت حاکم و گروه‌های مختلف مخالف تبدیل شدند. اما همه چیز از دهه‌ی ۱۹۸۰ تغییر کرد، زمانی که

آن‌ها متناسب با نهضت‌های جمعی عقاید خود را با خواسته‌های سایر بازیگران اجتماعی همسو می‌کنند و حرکت‌هایی را پدید می‌آورند که برخلاف نقش سابق روشنفکران بلندپرواز، آن‌ها را در فراز حرکت‌های اجتماعی قرار نمی‌دهد.<sup>۱</sup> این تغییرات حتی در بین روشنفکران چپ نیز قابل مشاهده است. به عقیده‌ی پیوندی، روشنفکران چپ هم در ایران از نقش انقلابی و کنشگر روشنفکری دهه‌های چهل و پنجاه فاصله گرفته اند. پدید آمدن روشنفکر نظاره‌گر متعهد پس از انقلاب ۵۷ رخ داده است و به تبع آن روشنفکران جوان‌تر چپ در ایران هم به مانند گذشته پیرو روشنفکران مرجع و بلندپرواز خود نیستند و فردیت جدید در میان آن‌ها رشد کرده است.<sup>۲</sup>

فعالان صنفی، کنشگران اجتماعی و فعالان سازمان‌های غیراجتماعی که مدنظر این مقاله قرار دارند، در سال‌های اخیر و به ویژه پس از جنبش سبز نقش متفاوت تری را در جامعه‌ی ایران بر عهده گرفته اند. بخشی از آن‌ها دیگر فعالان حزبی نیستند که از اهداف سازمانی خاصی تبعیت کنند یا نگاهشان به سمت روشنفکر مرجع خاصی باشد. جنبش من‌هم در ایران نمونه‌ای از این کنشگری فعالان جامعه‌ی مدنی به شمار می‌رود که در آن به خوبی تنوع فرهنگی افراد مشارکت‌کننده قابل مشاهده است. فعالان مدنی و روشنفکران واسط فعال در این عرصه که از طیف‌های چپ، فمینیست‌های لیبرال، بخشی از روشنفکران دینی، فعالان اجتماعی و کنشگران جامعه‌ی مدنی تشکیل شده بودند، بیش از این که نقش رهبری جنبش را بر عهده داشته باشند به همراهی با جنبش پرداخته، به آگاهی‌رسانی مشغول بوده و تلاش کردند تا بتوانند با ارائه‌ی مفاهیم مرتبط و بازنشر روایت‌ها در همدل کردن افراد با جنبش، ایجاد بستری برای روایت‌ها و طرح اهداف و مطالبات آن تلاش کنند. مثال‌های دیگر از این

<sup>1</sup> Ibid, 159.

<sup>2</sup> Paivandi, "Rošanfekri-e Cap [Leftist intellectuals]," 146.

<sup>3</sup> Jahanshad, "A Genuine Civil Society," 242.

<sup>4</sup> Salehi, "Naqš-e Jonbešhāy-e Mo'āser [The role of contemporary movements],".

<sup>5</sup> Javaherian, "Iran, State, Civil Society", 282.



روحانیت حاکم قدرت را در انحصار خود درآورد و ترکیبی از استراتژی‌های سرکوب و سیاست بازتوزیعی را دنبال کرد.<sup>۱</sup>

با اجرای سیاست‌های تعدیل اقتصادی به مرور از سیاست‌های بازتوزیعی کاسته شد، ولی سیاست سرکوب کماکان ادامه پیدا کرد. شکل‌گیری جریان اصلاحات و دوم‌خرداد ۱۳۷۶ در واقع پاسخی به این سیاست بود. جریان اصلاحات را می‌توان در ادامه‌ی جنبش دموکراسی‌خواهی در ایران بازخوانی کرد که پس از جنبش مشروطه، ملی‌شدن نفت و انقلاب ۵۷، چهارمین مقطع اساسی در مبارزات اجتماعی ایران بود و در ادامه منجر به شکل‌گیری جنبش سبز شد.<sup>۲</sup> از زمان شروع جریان اصلاحات در سال ۱۳۷۶، فضای سیاسی ایران صحنه‌ی کشمکش بین نیروهای تمامیت‌خواه و حامیان تغییرات دموکراتیک بوده است. دغدغه‌ی اصلی نیروهای دموکراتیک، نهادینه‌شدن دموکراسی از طریق توانمندسازی جامعه‌ی مدنی و ایجاد احزاب و نهادهای سیاسی آزاد بود. انتخابات شوراهای محلی در سال ۱۳۷۸ به عنوان گامی مهم در جهت شکل‌دادن به جامعه‌ی مدنی ایران تلقی می‌شد که در ادامه با قبض بیشتر جامعه‌ی مدنی و نظارت‌های شدید بر انتخابات آن که در آخرین مورد در سال ۱۴۰۰ با رد صلاحیت گسترده‌ی شهروندان روبه‌رو بودیم،<sup>۳</sup> از تأثیرات آن کاسته شد. هرچند با تمام مشکلات درونی و بیرونی، «این جنبش تأثیرات مثبت خاص خود را در وضعیت اجتماعی، مدنی و سیاسی کشور داشته است. در نتیجه‌ی تلاش اصلاح طلبان، در آن مقطع زمانی آزادی‌های اجتماعی گسترش یافت و فضای سیاسی نسبتاً آزاد تحقق یافت. اصلاحات باعث ایجاد بحث‌های زیادی در جامعه‌ی مدنی گشت و منجر به ظهور چیزی شد

که آرشین ادیب مقدم آن را «تحرک کثرت‌گرایانه در ایران» می‌نامد.<sup>۴</sup> اگرچه باید این نکته را در نظر گرفت که در تاریخ جنبش دموکراسی‌خواهی در ایران، عمدتاً به محتوای اصیل دموکراسی توجه نشده است. در نتیجه، مهم‌ترین مظاهر دموکراسی، یعنی آزادی بیان و اندیشه، انتخابات آزاد، مطبوعات آزاد، جامعه‌ی مدنی خودمختار و احزاب سیاسی مستقل، عمدتاً توسط فعالان سیاسی نادیده گرفته شده است.<sup>۵</sup>

جهانشاد اعتقاد دارد که دموکراتیزاسیون در ایران هر زمان که ممکن شده است، از بالا به پایین بوده و توسط نخبگان سیاسی و روشنفکران شکل گرفته است.<sup>۶</sup> همین مسأله باعث شده است گروه‌های بسیاری از مردم و فعالان اجتماعی فرصت بیان و مطرح‌کردن مطالبات خود را نداشته باشند. سرکوب مداوم دولت، بی‌توجهی به جامعه‌ی مدنی که تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر تمرکززدایی از قدرت و دموکراتیک‌شدن جامعه دارد، نادیده‌گرفتن خواست‌های اجتماعی و محدودکردن بیش از پیش عرصه‌ی عمومی و جامعه‌ی مدنی منجر شده است تا نه تنها این خواست‌ها تحقق پیدا نکنند، بلکه جامعه‌ی ایران به سبب نداشتن عرصه‌ی بیان، به سمت ادامه‌دادن جنبش‌ها رفته و به تقابل با اقتدارگرایی دولت پردازد. از جمله مصادیق غیاب یا ضعف در عرصه‌ی عمومی و جامعه‌ی مدنی می‌توان به توقیف فله‌ای مطبوعات در دوره‌ی اصلاحات، قتل‌های زنجیره‌ای، درگیری‌های کوی دانشگاه، تشدید نظارت استصوابی، رد صلاحیت‌های گسترده، سرکوب جنبش دانشجویی، جلوگیری از برگزاری تجمعات، بازداشت گسترده‌ی فعالان سیاسی و مدنی، سرکوب خشن معترضان و انحلال

<sup>1</sup> Bayat, *Social Movements, Activism Social Movements*, 13.

<sup>2</sup> Hashemi Dashtgoli et al., "Tahavolat-e Koneš-e Ertebāti [Changes in communicative action]," 252.

<sup>3</sup> Salehi, "Naqš-e Jonbešhāy-e Mo'āser [The role of contemporary movements],"

<sup>4</sup> "Ta'sir-e Radd-e Salāhiyehā [Effect of disqualifications]," *ILNA Social*, 2019.

<sup>5</sup> Jahanshad, "A Genuine Civil Society", 239.

<sup>6</sup> Ibid, 24.

<sup>7</sup> Ibid, 243.

احزاب سیاسی و سازمان‌های غیردولتی مخالف سیاست‌های دولت اشاره کرد.<sup>۲۱</sup>

با وجود ناکام‌ماندن بخش عمده‌ی تلاش‌های این جنبش، باید این نکته را در نظر گرفت که جنبش‌های اجتماعی حتی در مواقعی که شکست می‌خورند هم بر تحولات آتی تأثیرگذار خواهند بود.<sup>۲۲</sup> در جوامعی مانند ایران که فرآیند دموکراسی‌سازی علی‌رغم تمام فراز و فرودهای تاریخی خود و شکست‌هایش، هنوز مراحل اولیه‌ی خود را طی می‌کند و به سبب خصلت دولت، ساختار اقتصادی و روابط طبقاتی، موانع متعددی پیش‌روی خود می‌بیند، سازمان‌دهی طبقه‌ی کارگر<sup>۲۳</sup> و جنبش‌هایی مانند جنبش زنان و نقش جامعه‌ی مدنی در تحقق و پیشبرد این خواست‌ها بسیار پررنگ‌تر می‌شود. جامعه‌ی مدنی می‌تواند به گروه‌های زبردست کمک کند تا در مقابل سلطه خودسازماندهی و مقاومت کرده و نظرات خود را نمایندگی کنند.<sup>۲۴</sup> بار اصلی جنبش دموکراسی خواهی در ابتدا بر دوش روشنفکران بلندپرواز دوره‌ی اصلاحات بود. روشنفکران دینی و تئوریسین‌های جریان اصلاحات به ایجاد تئوری‌ها و طرح مسائلی حول دموکراسی در ایران روی آوردند. پس از گذر از آن سال‌ها و در نتیجه‌ی شکل‌گیری محدود عرصه‌ی عمومی، ظهور وبلاگ‌نویسی، روزنامه‌های متعدد و شبکه‌های اجتماعی این روشنفکران واسط بودند که بار اصلی جنبش را بر دوش کشیدند. جنبش دموکراسی‌خواهی حالا به تکه‌های متکثرتری تقسیم شده است و هر کدام از روشنفکران واسط بخشی از آن را نمایندگی می‌کنند.

### جنبش زنان

روند دموکراتیزاسیون مستلزم رهایی زنان است و به دلیل موانع مشترک در برابر هر دو، این دو نیاز به همکاری نزدیک دارند. جهانشاد اعتقاد دارد که با توجه به این که پیگیری حقوق زنان خود بخشی از فرآیند دموکراسی‌سازی است، احقاق حقوق زنان را نمی‌توان تا ظهور یک جامعه‌ی ایده‌آل، یعنی جامعه‌ی باز به تعویق انداخت.<sup>۲۵</sup> به نظر جهانشاد، اولاً، حتی اگر نتوان دیدگاه‌های بخش‌های اجتماعی حاشیه‌نشین را به‌طور یکسان در فرآیند سیاست‌گذاری در نظر گرفت، از طریق امکاناتی که جامعه‌ی مدنی برای این گروه‌های اجتماعی از جمله زنان فراهم می‌کند، می‌تواند تجارب خود را بیان کنند و نظرات خود را در فضای عمومی منعکس کنند. به این ترتیب، زنان می‌توانند انتقادهای خود از نظام‌های سیاسی و اقتصادی را سازماندهی کرده و برنامه‌های خود برای ارتقای جایگاه زنان را اعلام کنند. ثانیاً، در جوامعی مانند ایران که فرآیند دموکراسی‌سازی در آن مراحل اولیه‌ی خود را طی می‌کند، جامعه‌ی مدنی می‌تواند به گروه‌های زبردست کمک کند تا در برابر سلطه مقاومت کنند و نظرات خود را نمایندگی کنند.<sup>۲۶</sup>

رستمی‌پوی هم عقیده دارد که چهار عامل اساسی به ایجاد جنبش زنان پس از انقلاب منجر شد: اولین آن مشارکت گسترده زنان در انقلاب ۵۷ بود. دومین عامل، اقدامات جمعی زنان در مساجد برای تولید غذا به صورت اشتراکی و ارائه‌ی کمک‌های پزشکی به سربازان در طول جنگ ایران و عراق بود. سومین دلیل، تحمیل حجاب و تفکیک جنسیتی بود که علی‌رغم تمام محدودیت‌های آن، از قضا فرصت را برای بسیاری از زنان مذهبی برای مشارکت در زندگی

1 Hashemi Dashtgoli et al., "Tahavolat-e Koneš-e Ertebāti [Changes in communicative action]," 255-256.

2 Ibid, 259-261.

3 Abdi, "Changing Social Structures in Asian Iran," 70.

4 Behdad, "Labor Rights and the Democracy Movement," 230.

5 Jahanshad, "A Genuine Civil Society," 235.

6 Jahanshad, "A Genuine Civil Society," 233.

7 Ibid, 235.

کرد که روشنفکران واسط فعال در نهادها و سازمان‌های غیردولتی و یا افراد مستقلاً که در گسترش آگاهی طبقات پایین نقش داشتند، نیز با موانع و محدودیت‌های بسیاری مواجه می‌شوند. به عنوان مثال می‌توان به احکام نجسه واحدی و هدی عمید دو فعال حقوق زنان اشاره کرد که به دلیل برگزاری کارگاه‌های آموزشی شروط ضمن عقد به زندان محکوم شدند.<sup>۴</sup>

در سال‌های اخیر پویایی جنبش زنان در ایران با قدرت گرفتن مبارزه علیه حجاب اجباری و جنبش‌هایی نظیر جنبش من‌هم بیشتر از پیش شده و به تبع آن سرکوب شدیدتری را هم تجربه می‌کنند.

### جنبش کارگری

اتحادیه‌های کارگری و سازمان‌های غیردولتی در ایران، مراکز مقابله با قدرت در جامعه‌ی مدنی با پتانسیل ارتقاء مبارزه برای دموکراسی هستند.<sup>۵</sup> جنبش کارگری با استفاده از این پتانسیل در سال‌های گذشته، اقداماتی انجام داده است و علی‌رغم تمام محدودیت‌ها به نتایجی نیز دست یافته است. در یکی از متأخرترین نمونه‌ها یعنی مقاومت کارگران هفت‌تپه، بیش از ۲۰۰ پرونده‌ی قضایی، اخراج ده‌ها کارگر، احضار مداوم فعالان کارگری و زندانی‌شدن برخی از رهبران آن‌ها نتوانست مقاومتشان را بشکند و در ابتدای سال ۱۴۰۰ توانستند به یکی از اهداف خود یعنی خلع کارفرمای پیشین دست پیدا کنند.<sup>۶</sup> یکی از مهم‌ترین نقاط قوت جنبش کارگری این است که به دلیل ویژگی شمولیت‌بخش خود می‌تواند انبوه جمعیت پراکنده‌ی طبقه‌ی کارگر و سایر مزد و حقوق‌بگیران را دربر بگیرد و مطالباتشان را محقق کند. چرا که مطالبات این طبقه از جمله

سیاسی باز کرد و چهارمین عامل تضادهای فزاینده بین دولت اسلامی و سایر نهادها بود که منجر به رشد تدریجی آگاهی فمینیستی در میان زنان شد.<sup>۱</sup> مورد آخر با تأکید بر نقش روشنفکران واسط این جریان در سال‌های اخیر در عرصه‌ی جنبش زنان نمود بارزتری یافته است. وجود شبکه‌های اجتماعی و گسترش استفاده از ابزارهای ارتباطی در جامعه‌ی ایران علی‌رغم تمامی سرکوب‌ها باعث شده است فعالان و روشنفکران واسط محملی برای گسترش آگاهی‌های فمینیستی پیدا کنند.

یکی از معضلاتی که جنبش زنان با آن مواجه است این است که در ایران امروز بسیاری از فعالان سیاسی، صرف نظر از گرایش سیاسی خود، اعم از مذهبی یا سکولار و اعم از اصولگرا یا اصلاح طلب، مفهوم مدرن دموکراسی را با توجه به جایگاه زنان به درستی درک نکرده‌اند. آن‌ها به ویژه اهمیت حقوق زنان، موقعیت زنان در ساختار دموکراتیک جامعه و نقش مهم زنان در توسعه‌ی سیاسی و اقتصادی دولت را نادیده گرفته‌اند. در جریان فراز و فرودهای جنبش دموکراسی‌خواهی در ایران معاصر، هنوز مسائل مربوط به جایگاه زنان، مشارکت و نمایندگی زنان مبهم باقی مانده است. نبود برنامه‌ی سیاسی مشخص و عدم توجه به مسائل زنان در چارچوب فعالیت جناح‌های سیاسی در ایران از مشکلات اساسی است.<sup>۲</sup>

از نظر جهان‌شاد، جنبش زنان با مشکلات درونی نیز همراه است. از جمله‌ی آن‌ها این است که افراد فعال در این جنبش، بیشتر متوجه طبقات متوسط و شهری مدرن جامعه هستند و از جلب حمایت زنان طبقات پایین غفلت کرده‌اند. این منجر به واگذار کردن نهاد‌های مدنی زنان به سنت‌گرایان و نیروهای محافظه‌کار مخالف حقوق زنان می‌شود.<sup>۳</sup> البته به این نکته باید اشاره

<sup>1</sup> Rostami Povey, "Trade Unions and Women's NGOs", 258.

<sup>2</sup> Jahanshad, "A Genuine Civil Society," 235.

<sup>3</sup> Ibid, 247.

<sup>4</sup> "Najmeh Vahedi va Hoda Amid [Najma Vahedi and Hoda Omid were convicted]," *Etemad Online*, December 13, 2020.

<sup>5</sup> Rostami Povey, "Trade Unions and Women's NGOs," 254.

<sup>6</sup> "Piruzi-e Kāregārān-e Haft-Tappeh [The victory of Haft Tepe workers]," *Radio Zamaneh*, May 8, 2021.

در جامعه‌ی مدنی ولو به شکل حداقلی فراهم می‌شود، جنبش‌های اجتماعی شکل می‌گیرند. حسین بشیریه هم دولت ایران را درگیر بحران‌های چهارگانه‌ی مشروعیت، مشارکت، کارایی و استیلا‌ی هژمونیک می‌داند.<sup>۴</sup> به نظر بشیریه، بحران‌های اشاره‌شده توسط او، زمینه‌ساز بروز جنبش‌های اجتماعی در ۲۰ سال اخیر ایران بوده است.

از دیگر بحران‌های فعلی ایران می‌توان به بحران نابرابری اشاره کرد. تغییرات و توزیع ناعادلانه‌ی ثروت، وجود مسائل اجتماعی و آسیب‌های اجتماعی در نتیجه ناکارآمدی دولت رفاه کارساز در ایران اجتماعی سبب شده است تا سیاست اجتماعی که هدف آن برقراری رفاه و عدالت اجتماعی از طریق حل بحران‌های اجتماعی است به عنوان یکی از مسائل مهم کنونی ایران مطرح شود.<sup>۵</sup> شورش نان یکی از متأخرترین واکنش‌ها به این بحران است.

به نظر می‌رسد که در کنار وقوع بحران‌های پیشینی، ادامه‌دار شدن و امتداد این بحران‌ها در وضعیت فعلی به دامنه‌دارتر شدن جنبش‌های اجتماعی انجامیده است. در عین حال تعدد بحران‌ها خصیلتی پارادوکسیکال هم دارد چرا که در بسیاری از مواقع اجازه‌ی همگرایی به افراد و گروه‌ها را نمی‌دهد. بیات عقیده دارد که در وضعیت‌های این چنین، در بسیاری از موارد افراد و گروه‌های متمایز شده تمایل دارند تا از طریق راه‌های غیررسمی، فردگرایانه و حتی منفعت‌طلبانه به حل مسائل خود بپردازند<sup>۶</sup> و به این ترتیب به عاملی بازدارنده در برابر جنبش‌های اجتماعی بدل می‌شوند.

پایین بودن مزدها، عدم تناسب آن با معیشت خانوارها، تأخیر در پرداخت مزدها، و به‌طور کلی اعتراض به فقر و شکاف طبقاتی، مطالبات امروز بخش بزرگی از مردم است.<sup>۱</sup>

در چند دهه‌ی اخیر، با وجود این که شوراهای اسلامی و انجمن‌های اسلامی جایگزین شوراهای مستقل شدند، اما اعتصابات کارگری ادامه پیدا کرده است. با وجود این که ۹۰ درصد از اعتصابات کارگری غیرقانونی بوده است، با این حال در ۶۵ درصد از همه‌ی موارد، کارگران خواسته‌های خود را برای افزایش حقوق، دستمزد اضافه کاری و مزایا به دست آوردند و با موفقیت در برابر دستمزدهای تاخیری مبارزه کردند.<sup>۲</sup>

جنبش کارگری در ایران، از دوره‌های اقتدارگرایی طولانی جان سالم به در برده و در دوره‌های تاریخی خاصی نیز اقدامات آن‌ها منجر به فعال شدن مجدد جامعه‌ی مدنی شده است، اما همانند دو جنبش قبلی از ضعف جامعه‌ی مدنی در ایران و ناتوانی در داشتن تشکیلات مستقل رنج می‌برد.

## زمینه‌ها

### وضعیت سیاسی و اجتماعی

جنبش‌های اجتماعی در خلأ رخ نمی‌دهند و بروزشان وابسته به رخدادهایی است که مخالف ارزش‌ها و خواست افراد یا گروه‌های اجتماعی است. آن‌ها برای خودبیانگری، نیاز به فرصت‌هایی برای بروز دارند. بیات این وضعیت‌ها را وخیم شدن اوضاع اجتماعی و ایجاد فرصت‌های سیاسی برای بیان می‌داند.<sup>۳</sup> به نظر بیات زمانی که اوضاع اجتماعی بحرانی است و هم‌زمان امکان بیان

<sup>1</sup> Kazem Farajollahi, "Jonbeš-e Kāregari-e Irān, Negāhi az Darun [Iran's labor movement: a look from the inside]," *Naqde Eqtesād-e Siāsi*, April 24, 2021.

<sup>2</sup> Rostami Povey, "Trade Unions and Women's NGOs," 256.

<sup>3</sup> Bayat, *Social Movements, Activism Social Movements*, 4.

<sup>4</sup> Bashiriyeh, "Zamīnehāy-e Eǧtemā'i-ye Bohrān [Social contexts of the crisis]," 138.

<sup>5</sup> Salehi, "Naqš-e Jonbešhāy-e Mo'āser [The role of contemporary movements],"

<sup>6</sup> Bayat, *Social Movements, Activism Social Movements*, 12.

## خودآگاهی

خیزش مردمی در جنبش‌های جدید با استقلال هویتی افراد مشارکت‌کننده در آن همراه است و این موضوع آن را از جنبش‌های قدیمی متمایز می‌کند. خودآگاهی افراد، چندانکه بودن جنبش‌ها و گره خوردن آن‌ها به هویت‌های چندگانه را می‌توان در جنبش سبز مشاهده کرد. جنبش سبز که نیروی اجتماعی قدرتمند و دربرگیرنده‌ی اقشار مختلفی در قبل و بعد از انتخابات ۱۳۸۸ بود، گواه این است که آن‌چه یک دهه سکوت به نظر می‌رسید، در واقع فرآیند بلوغ سیاسی بود که با بازاندیشی در خود همراه شده بود و در زمان جنبش با انفجار ناگهانی ایده‌ها شکوفا شد.<sup>۱</sup> جواهریان اعتقاد دارد که این وضعیت و شکوفایی ایده‌ها در ایام جنبش سبز، به تأثیر فلسفه‌ی غربی مدرن در ایران نیز باز می‌گردد. او برای شواهد آن از کنفرانس‌های بزرگداشت دویستمین سالگرد تألیف کتاب پدیدارشناسی روح هگل و استقبال پی‌سابقه از سخنرانی‌های دانشمندانی مانند آنتونیو نگری، یورگن هابرماس و دیگران نام می‌برد که توسط یکی از ناظران در غرب به عنوان «رنسانس دوران‌ساز در گفتمان سیاسی و فرهنگی» ایران نامیده شده است.

نکته‌ی اساسی دیگر در این میان، استقلال هویت افراد مشارکت‌کننده در جنبش‌های اجتماعی نظیر جنبش سبز است. یکی از شرکت‌کنندگان در تظاهرات اعتراضی آن سال‌ها می‌گوید که او برای خودش هویتی مستقل از جنبش قائل است و «هویت من با حمایت اصلاح‌طلبان در ساختار قدرت خدشه‌دار نمی‌شود»<sup>۲</sup>

از طرف دیگر رویدادهای پس از جنبش سبز بیانگر تغییری در فضای روشنفکری ایران و

رابطه‌ی آن با جامعه نیز بوده است. در نتیجه‌ی این رویدادها نقش روشنفکران بلندپرواز کم‌رنگ‌تر از گذشته و نقش زنان و فردیت جدید شهروندی پررنگ‌تر از پیش شد.<sup>۳</sup>

## بازدارنده‌ها

بازدارنده‌ها خصیلتی دوگانه دارند. از یک طرف، می‌توان آن‌ها را به عنوان دلایل شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی مطرح کرد از طرف دیگر تداوم این عوامل باعث می‌شود تا با مقاومت در برابر خواست‌های افراد و گروه‌های اجتماعی، خود به موانع پیش پای جنبش‌های اجتماعی ایران بدل شوند.

## دولت اقتدارگرا

دولت اقتدارگرا خود را معادل کل سیستم در نظر می‌گیرد. بنابراین، زندگی مدنی را تحقیر کرده و با به تسخیر درآوردن جامعه‌ی مدنی، اراده‌ی آن را سلب می‌کند. در این سیستم، شهروند، اگر اصلاً به عنوان شهروند تصور شود، موجودیتی ندارد و خادم دولت است. قوه‌ی محرکه اصلی در ایران دولت‌ها بوده‌اند، همین امر به تداوم و بسط اقتدارگرایی سنتی کمک کرده است که خود مانعی برای شکل‌گیری جامعه‌ی مدنی است.<sup>۴</sup>

جنبش‌های مختلف در ایران تحت فشار نیروهای محافظه‌کار و ضددموکراتیک است که به فعالان آن اجازه نمی‌دهد برای ارتقای جایگاه خودشان و دست‌یابی به اهدافشان در جامعه به‌طور مستقل عمل کنند.<sup>۵</sup> در عین حال ساختار و ایدئولوژی نظام حاکم سیاسی در پیدایش جامعه مدنی هم تأثیرگذار است، چرا که هر چه گرایش نظام سیاسی به تمامیت‌خواهی بیشتر باشد، شرایط ظهور جامعه مدنی سخت‌تر می‌شود.<sup>۶</sup>

<sup>1</sup> Javaherian, "Iran, State, Civil Society," 268.

<sup>2</sup> Ibid, 269.

<sup>3</sup> Khosrokhavar, Paivandi, and Mottaghi, "Taxayol-e Ejetmā'I [Social imagination]," 47.

<sup>4</sup> Salehi, "Naqš-e Jonbešhāy-e Mo'āser [The role of contemporary movements],".

<sup>5</sup> Jahanshad, "A Genuine Civil Society," 247.

<sup>6</sup> Ibid, 237.

به عنوان مثال، مجله‌ی زنان در دوران اصلاحات گفتمانی فمینیستی را در چارچوب شریعت راه اندازی کرد. این مجله مسائل مربوط به زنان را مطرح کرد و آن‌ها را از منظر جنسیت مورد ارزیابی مجدد قرار داد. موضوعاتی مانند جایگاه و حقوق زن در خانواده و قانون جزا، حضور زنان در عرصه عمومی، زنان به عنوان قاضی، مجتهد (علمای دین) و رئیس‌جمهور کشور در این نشریه مطرح شدند. در پاسخ به پدرسالاری سنتی که مورد تأیید مقامات مذهبی است، فمینیست‌های اسلامی-ایرانی بازخوانی فمینیستی از متون مقدس ارائه کردند. به عقیده‌ی این فعالان، بسیاری از تبعیض‌های جنسیتی در مکتب حقوقی اسلامی ریشه در هنجارهای فرهنگی جوامع اولیه‌ی اسلامی دارد. تعصبات موجود در فرهنگ این جوامع در سنت اسلامی نفوذ کرده است و نهایتاً منابع سنتی اسلامی خود از مفاهیم و هنجارهای پدرسالارانه‌ی آن زمان نشأت گرفته است.<sup>۱</sup> از دهه‌ی ۱۳۸۰، جنبش رو به رشد زنان با برکشیدن بحث‌های فوق به بحث‌های گسترده‌تری در مورد مسائل زنان دامن زد و رسانه‌های زنان شجاعانه پیشگام به چالش کشیدن قوانین و مقررات پدرسالار و سنتی اسلامی در رابطه با ازدواج، طلاق، حضانت فرزندان و ارث بودند.<sup>۲</sup>

### پدرسالاری

ایدئولوژی دولت‌گرا در ایران در پیوند با هنجارهای پدرسالار، دولت را به تنها بازیگر مشروع صحنه و تأمین‌کننده‌ی معیشت شهروندان در ازای وفاداری آن‌ها تبدیل کرده است.<sup>۳</sup> اگرچه با اجرای سیاست‌های اقتصادی بازار آزاد در ایران از این نقش دولت کاسته شده است، اما ماهیت نظام ولایی در ایران، بر همین

ماهیت اقتدارگرایانه‌ی دولت در ایران مشارکت سیاسی مؤثر و توسعه‌ی سازمان‌های جامعه مدنی در ایران را محدود می‌کند.<sup>۱</sup> در بسیاری از موارد، دولت با مداخله در جامعه‌ی مدنی و عرصه‌ی عمومی و بسیج کنترل‌شده‌ی توده‌ها، ا فشار خاصی را مورد حمایت خود قرار می‌دهد و بعدها از آنان برای کنترل جامعه‌ی مدنی استفاده می‌کند. بیات عقیده دارد در کنار تمام کنترل‌ها و قبض و بسط‌های اعمال شده، دولت‌های بوروکراتیک اقتدارگرا تقاضای جمعی را هم مخاطره‌آمیز (به دلیل سرکوب) و هم کمتر مؤثر (به دلیل ناکارآمدی بوروکراتیک) کرده‌<sup>۲</sup> و به این وسیله سعی می‌کنند تا جنبش‌های اجتماعی را ناکارآمد کنند.

### هنجارهای دینی

یکی از مهم‌ترین بازدارنده‌ها که به ایجاد جنبش‌های اجتماعی در ایران دامن هم زده است، سلطه‌ی هنجارهای دینی است. به گفته‌ی بشپیره، گفتمان رایج در این دوران، «گفتمان سنت‌گرایی ایدئولوژیک»، متشکل از عناصر «پدرسالاری سنتی»، «نظریه‌ی سیاسی شیعی» و نیز برخی «عناصر مدرن» حداقل از نظر نهادی است.<sup>۳</sup> تسلط دین بر جامعه‌ی مدنی و تمام شئون زندگی مردم باعث شده است مذهب به درگیری مستقیم با آگاهی خصوصی افراد کشانده شده و تمامی افراد با آن درگیر شوند.<sup>۴</sup> روشنفکران دینی ایران در تمام این سال‌ها تلاششان بر این بوده تا با اصلاحاتی اسلامی، جامعه‌ی مدنی را از دین دولتی جدا<sup>۵</sup> کنند.

جنبش زنان برجسته‌ترین جنبش معاصر ایران است که در برابر هنجارهای دینی مقاومت می‌کند.

<sup>1</sup> Bayat, *Social Movements, Activism Social Movements*, 2.

<sup>2</sup> Ibid, 27.

<sup>3</sup> Salehi, "Naqš-e Jonbešhāy-e Mo'āser [The role of contemporary movements]."

<sup>4</sup> Javaherian, "Iran, State, Civil Society," 271.

<sup>5</sup> Ibid, 272.

<sup>6</sup> Jahanshad, "A Genuine Civil Society," 246.

<sup>7</sup> Rostami Povey, "Trade Unions and Women's NGOs," 257.

<sup>8</sup> Bayat, *Social Movements, Activism Social Movements*, 2.



غیررسمی کار می‌کنند، همچنان سازمان‌های کارگری تحت سلطه‌ی مردانه باقی مانده‌اند.<sup>۳</sup>

### سیاست‌های اقتصادی

آزادسازی و بازاری‌سازی در دهه ۱۹۸۰ مسبب تغییرات مهم اجتماعی-اقتصادی بود. بیات عقیده دارد بسیاری از کشورهای خاورمیانه از مسئولیت‌های اجتماعی سنتی که مشخصه‌ی توسعه‌ی پوپولیستی اولیه‌ی آن‌ها بود عقب‌نشینی کرده‌اند. اکثر حمایت‌های اجتماعی تضعیف شده و مردم فقیر برای بقا باید به خودشان تکیه کنند.<sup>۴</sup> «در نتیجه‌ی پیشبرد سیاست‌های نئولیبرالی تعدیل ساختاری اقتصاد، خصوصی‌سازی‌ها و گسترش هرچه بیشتر موقتی‌سازی قراردادها، سلطه‌ی قراردادهای موقت در بازار کار و... به تدریج عرصه‌ی عمومی تقریباً همه‌روزه شاهد برگزاری اعتصاب‌ها و تجمع‌های اعتراضی کارگران در مکان‌های مختلف بود.»<sup>۵</sup> البته سیاست آزادسازی در ایران در مقایسه با سایر کشورهای منطقه، روند کندتری داشت که بخشی از آن به دلیل مقاومت کارگری و بخشی به دلیل مبارزه‌ی بین جناح‌های سیاسی بود.<sup>۶</sup>

از دهه‌ی ۸۰ شمسی، علی‌رغم مخالفت‌ها و مقاومت‌های جامعه‌ی مدنی ایران، سیاست‌های آزادسازی با ابلاغ اصل چهل‌وچهار قانون اساسی سرعت بیشتری گرفت. به نظر بیات، ظهور اقتصادهای نئولیبرال در خاورمیانه و از جمله ایران، به اندازه کافی با سیاست دموکراتیک همراه نبوده است. به زیان ساده، اکثر دولت‌های منطقه همچنان نگران از دست دادن فضای سیاسی هستند و بنابراین تمایل دارند بسیج جمعی مستقل را محدود کنند.<sup>۷</sup> به همین دلیل تظاهرات و

هنجارهای پدرسالار گره خورده است که در آن رابطه‌ی شهروندی بین افراد و دولت وجود ندارد، بلکه رابطه‌ای بین تابع و ولی برقرار است.

جامعه‌ی مدنی در ایران قلمرو فرآیندهای سیاست‌گذاری تحت سلطه‌ی مردانه و همچنین عرصه‌ی نابرابری‌های جنسیتی بوده است. بررسی رابطه‌ی بین جنسیت و جامعه‌ی مدنی از آن جهت حائز اهمیت است که زنان بدون توجه به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی توانسته‌اند تا حدی در جامعه‌ی مدنی مشارکت کنند. با این حال، مشارکت زنان در عرصه‌های تحت سلطه‌ی مردان مانند نهادهای سیاسی و نهادهای تحت حمایت دولت بر خلاف فعالیت‌های آن‌ها در جامعه‌ی مدنی محدود شده است.<sup>۱</sup>

حضور فعال زنان و نقش آن‌ها در جامعه‌ی مدنی تأثیر مثبت دیگری بر روند گذار به سوی دموکراسی دارد، زیرا زنان نه تنها با ساختارهای غیردموکراتیک اجتماعی و سیاسی دست‌وپنجه نرم می‌کنند، بلکه با یکی از عوامل اصلی بازتولید اقتدارگرایی در ایران، یعنی ساختار اجتماعی پدرسالاری نیز مواجه هستند. قدرت‌گیری جنبش زنان، نظام پدرسالار را تضعیف می‌کند و در نتیجه امکان بازتولید اقتدارگرایی را کاهش می‌دهد.<sup>۲</sup> مبارزه با هنجارهای پدرسالار به مبارزه با دولت اقتدارگرا و باورهای سنتی و مذهبی محدود نمی‌شود. بسیاری از سازمان‌ها و نهادهای مترقی نیز خود تحت سلطه‌ی این هنجارها هستند. رستمی‌پوی این نکته را مطرح می‌کند که علی‌رغم این واقعیت که ۳۶ درصد از کارگران در بخش رسمی زنان هستند (۳۰ درصد آن‌ها در شرکت‌های دولتی و ۶ درصد باقیمانده در شرکت‌های خصوصی) و تعداد زیادی از زنان در اقتصاد

<sup>1</sup> Jahanshad, "A Genuine Civil Society," 234.

<sup>2</sup> Ibid, 234.

<sup>3</sup> Rostami Povey, "Trade Unions and Women's NGOs," 256.

<sup>4</sup> Bayat, *Social Movements, Activism Social Movements*, 2.

<sup>5</sup> Kazem Farajollahi, "Jonbeš-e Kāregari-e Irān, Negāhi az Darun [Iran's labor movement: a look from the inside], *Naqde Eqtesād-e Siāsi*, April 24, 2021.

<sup>6</sup> Bayat, *Social Movements, Activism Social Movements*, 2.

<sup>7</sup> Ibid, 12.

مسائل اجتماعی مربوط به زنان، دانشجویان، حقوق کودکان و کار و مانند آن خود به خود حل می‌شوند.<sup>۳</sup> به همین دلیل بود که در حالی که جنبش اصلاحات از جامعه‌ی مدنی صحبت می‌کرد، گام عملی در جهت توانمندسازی جامعه مدنی برداشت.<sup>۴</sup>

محبوبه عباسقلی‌زاده یکی از فعالان جنبش زنان معتقد است در سال‌های دولت اصلاحات، نیروهای دموکراتیک به سمت اقشار مدرن جامعه، به ویژه زنان روی آوردند. اما وقتی اصلاح طلبان در انتخابات ریاست‌جمهوری ۱۳۸۴ و مجلس هفتم مغلوب اصولگرایان شدند، به این نتیجه رسیدند که دلیل شکستشان بی‌توجهی به نهادها و طبقات سنتی جامعه بوده است. اکنون اصلاح‌طلبان می‌خواهند روابط خود را با این گروه‌ها بهبود بخشند.<sup>۵</sup>

### جامعه‌ی مدنی، عرصه‌ی عمومی و سازمان‌های غیردولتی و اتحادیه‌ها

مهم‌ترین عرصه‌ای که نقش روشنفکران واسط در پیشبرد جنبش‌های اجتماعی جدید را نشان می‌دهد، تمرکز بر عرصه‌ی عمومی و به تبع آن جامعه‌ی مدنی است. فعالان جنبش‌های کارگری، وبلاگ‌نویسان و زنانی که در سازمان‌های مردم‌نهاد و اتحادیه‌ها و سازمان‌های صنفی کار می‌کنند، بخش مهمی از بدنه‌ی روشنفکران واسط را تشکیل می‌دهند.

### جامعه‌ی مدنی و جنبش‌های اجتماعی

جامعه‌ی مدنی عرصه‌ای است که در آن انجمن‌ها و گروه‌های مستقل با تنوعی از بازیگران، ارزش‌ها و ایده‌ها در هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و در حالی که توسط قانون حمایت می‌شود، عمل می‌کنند. جامعه‌ی مدنی در حقیقت به عنوان

تجمعات عمومی غیرقانونی تلقی شده و با سرکوب گسترده همراه می‌شوند. آخرین مورد آن در اعتراضات آبان ۹۸ منجر به سرکوب گسترده و بسیار خشن معترضان شد که همزمان با قطع تمامی شبکه‌های ارتباطی داخل کشور همراه بود و تعداد زیادی از معترضان کشته شدند.

### از دست رفتن فرصت دوره‌ی اصلاحات

«برای اینکه چرا جریان اصلاح‌طلب ایران نتوانست به اهداف خود دست یابد، توضیحات مختلفی ارائه شده است. به عنوان مثال، رضوی معتقد است اصلاح‌طلبان نتوانستند منبع اصلی مشروعیت خود، یعنی مردم را علیه تدریج‌ها بسیج کنند، چرا که اصلاح‌طلبان نمی‌خواستند جنبش رادیکالیزه شود. آن‌ها به نیروهای جنبش‌های اجتماعی، از جمله جنبش زنان، اعتماد نداشتند تا پشت سر آن‌ها بسیج شوند. اصلاح‌طلبان نگران بودند که جنبش دانشجویی و جنبش زنان به جای پیشبرد اهداف اصلاحات به دنبال برنامه‌های خود باشند.»<sup>۱</sup> بنابراین آن‌چه امروز شاهد آن هستیم، گسست آشکاری از توهّمات اصلاح‌طلبان گذشته است که در درجه‌ی اول بر خود دولت به عنوان کانون تغییرات اجتماعی تمرکز کرده بودند.<sup>۲</sup> آن‌ها با تمرکز بر در دست گرفتن قدرت سیاسی تلاش کردند تغییرات اجتماعی را از بالا به پایین و به مدد قدرت سیاسی اعمال کنند.

یکی از عوامل اصلی شکست اصلاحات این بود که اگرچه جنبش‌های اجتماعی به ظهور جنبش دموکراسی‌خواهی و برآمدن اصلاحات کمک کرده بودند، اما در ادامه با بی‌مهری اصلاح‌طلبان روبرو شدند که اشتباهی آشکار و راهبردی بود. اصلاح‌طلبان در حالی که دموکراسی را حیاتی می‌دانستند، مسئله‌ی زن و سایر جنبش‌های اجتماعی را حاشیه‌ای تلقی می‌کردند. آن‌ها فکر می‌کردند که با تحقق دموکراسی، سایر

<sup>1</sup> Jahanshad, "A Genuine Civil Society," 238.

<sup>2</sup> Javaherian, "Iran, State, Civil Society," 268.

<sup>3</sup> Jahanshad, "A Genuine Civil Society," 238.

<sup>4</sup> Ibid, 242.

<sup>5</sup> Ibid, 243.

توسعه‌ی اجتماعی و اقتصادی در ایران که از آغاز قرن بیستم آغاز شد، زمینه‌ی تحقق جامعه مدنی را ایجاد کرد. با این حال تحولات سیاسی که با جنبش مشروطه شروع شد نه تنها هنوز موفق به شکل‌دهی جامعه‌ی مدنی نشده، بلکه همواره با شکست‌های دموکراتیک جایگزین شده است.<sup>۱</sup>

شکل‌نگرفتن جامعه‌ی مدنی و نمایندگی‌نشدن خواست مردم در آن، باعث شده است تا جنبش‌های اجتماعی نتوانند به اهداف خودشان دست پیدا کنند و با نبود جامعه‌ی مدنی مبارزات درازمدت جامعه‌ی ایرانی و جنبش‌های اجتماعی ایران ادامه داشته باشد. دولت با کنترل جامعه‌ی مدنی و در اختیارگرفتن عرصه‌ی عمومی اجازه‌ی شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی را نمی‌دهد و یا شکل‌گیری آن‌ها را با مشکل مواجه می‌کند. این موضوع با کنترل‌های شدیدتر پس از سال ۱۳۸۸ همراه شده است و هدف آن جلوگیری از متشکل‌شدن توان اعتراضی مردم و در دست‌گرفتن بیشتر قدرت از سوی جناح حاکم بر ایران است که در کنار حذف مستمر فعالان دموکراسی‌خواه و کنشگران جنبش‌های اجتماعی دیگر همراه بوده است.

### عرصه‌ی عمومی و جنبش‌های اجتماعی

دولت در ایران با کنترل عرصه‌ی عمومی اجازه‌ی شکل‌گیری گفت‌وگوی آزاد و تعامل بین جریان‌ها و گروه‌های مختلف را از آنان سلب می‌کند. بیات اعتقاد دارد که در کشورهایی که پوپولیسم اقتدارگرا همچنان غالب است (مانند ایران و سوریه)، ترس دولت‌مردان از عرصه‌ی عمومی، ساختاری را به رژیم‌ها بخشیده است که تمایل به محدودکردن افراد و گروه‌ها دارد.<sup>۲</sup> به عقیده‌ی بیات، بسیاری از افراد می‌دانند که نه در عرصه‌ی عمومی توان بیانگری دارند و نه

میانجی بین دولت و شهروندان عمل می‌کند.<sup>۱</sup> در ایران نهادهای مدنی به دلیل نوپایی و نداشتن قدرت کافی نمی‌توانند در توازن قدرت سهیم شوند،<sup>۲</sup> با این حال، شناسایی امکاناتی که جامعه‌ی مدنی می‌تواند برای ظهور حوزه‌ی عمومی فراهم کند که در آن گروه‌های اجتماعی به حاشیه رانده‌شده مانند زنان بتوانند دغدغه‌های خود را بیان کنند و ایده‌های جدید را توسعه دهند، مهم است.<sup>۳</sup>

پس از پایان جنگ و فروکش کردن ناآرامی‌های انقلابی، فضای سیاسی و اجتماعی جدیدی پدید آمد. احزاب سیاسی جدیدی شکل گرفتند که باعث ایجاد مراکز متعدد قدرت سیاسی و اجتماعی شدند. این شرایط در کنار تحول جامعه‌ی بین‌المللی و موج سوم دموکراسی باعث شد گفتمان جامعه‌ی مدنی توسط روشنفکران سکولار و مذهبی ایرانی مطرح شود. انتخابات ریاست‌جمهوری اردیبهشت ۱۳۷۶ نقطه‌ی عطفی در تاریخ ایران پس از انقلاب به لحاظ بازبودن فضای سیاسی بود. پیروزی محمدخانی از اردوگاه اصلاح‌طلبان در انتخابات باعث شد بحث جامعه‌ی مدنی تا حد زیادی در عرصه‌های سیاسی و عمومی مطرح شود،<sup>۴</sup> اما عملاً فرصت‌ها برای تقویت جامعه‌ی مدنی از دست رفت و پس از دوران اصلاحات و اقتدارگرترشدن حکومت، محدودیت‌های بسیاری بر جامعه‌ی مدنی اعمال شد. بسیاری از محققان محدودیت‌های جامعه‌ی مدنی ایران را مهم‌ترین زمینه‌ی توسعه‌نیافتگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی کشور می‌دانند. به عنوان مثال، حسین بشیریه استدلال می‌کند که نه تنها نهادینه‌شدن جامعه‌ی مدنی هدف توسعه‌ی سیاسی است، بلکه همان توسعه‌ی سیاسی است و شامل ابزارها و اهداف توسعه‌ی سیاسی نیز هست. وی خاطر نشان می‌کند که روند نوسازی و

<sup>1</sup> Ibid, 235.

<sup>2</sup> Salehi, "Naqš-e Jonbešhāy-e Mo'āser [The role of contemporary movements]."

<sup>3</sup> Jahanshad, "A Genuine Civil Society," 234.

<sup>4</sup> Ibid, 238.

<sup>5</sup> Jahanshad, "A Genuine Civil Society," 236.

<sup>6</sup> Bayat, *Social Movements, Activism Social Movements*, 11.

شوند. آن‌ها استقلال خود از دولت را حفظ کرده و همواره به نقادی دولت می‌پردازند و حتی برخی نقش‌های دولت در جامعه را ایفا می‌کنند.<sup>۴</sup> اتحادیه‌های کارگری و سازمان‌های غیردولتی در ایران ذاتاً مراکز مقابله با قدرت در جامعه‌ی مدنی با پتانسیل ارتقاء مبارزه برای دموکراسی هستند.<sup>۵</sup> به عنوان مثال سازمان‌های غیردولتی زنان قدرت نهادی، به‌ویژه دسترسی و نفوذ جنسیتی را به چالش کشیده‌اند و هر دوی آن‌ها فرصت‌هایی برای تغییرات اساسی جامعه ایجاد می‌کنند.

### سازمان‌های مردم‌نهاد

گسترش بخش غیردولتی ایران از دهه‌ی ۷۰ شمسی را می‌توان پیامد سیاستی دانست که بازارها را کارآمدترین مکانیسم توسعه، دولت‌ها را تسهیل‌کننده و سازمان‌های غیردولتی را آژانس‌های ارائه‌دهنده خدمات می‌دانست. در این زمینه، سازمان‌های غیردولتی به عنوان ابزارهای مناسب دموکراسی‌سازی و تقویت جامعه‌ی مدنی در نظر گرفته می‌شدند.<sup>۶</sup> عوامل متعددی به رشد چشمگیر سازمان‌های غیردولتی کمک کردند. اول، نیاز به پرکردن شکاف ناشی از ناتوانی و عدم تمایل دولت‌ها برای رویارویی با چالش توسعه‌ی اجتماعی که پس از معرفی سیاست‌های نئولیبرالی وجود داشت، آن هم با توجه به این نکته که رشد جمعیت و مهاجرت شهری فشار زیادی را بر خدمات اجتماعی شهری وارد کرده است. عامل دوم جریان بودجه‌ی خارجی از سمت سازمان‌های بین‌المللی بود که کمک‌ها را به جای دولت‌ها به سازمان‌های غیردولتی اختصاص می‌دادند. -این مورد برای ایران مصداق کمتری دارد- سوم، به نظر می‌رسد که تقریباً همه‌ی جناح‌های طیف سیاسی اعم از نئولیبرال‌ها، بانک جهانی، دولت‌ها، و همچنین گروه‌های اپوزیسیون لیبرال و رادیکال،

بوروکراسی می‌تواند یا می‌خواهد به طور رسمی به تقاضاهای روبه‌رشد جمعیت شهری پاسخ دهد، بنابراین تمایل دارند به دنبال راه‌های غیررسمی، فردگرایانه و حتی فرصت‌طلبانه برای ایجاد ارتباطات و حل مشکلات خود باشند.<sup>۱</sup> جهان‌شاد در مقاله‌ی خود از قول محمدی، استاد فلسفه‌ی دانشگاه تهران می‌گوید: «در ایران همه چیز در عرصه‌ی عمومی، چه واقعیت‌های عینی و چه باورهای ذهنی، قلمرو دولت محسوب می‌شود. این مسئله، شکاف بین اراده‌ی عمومی و خصوصی را کاهش می‌دهد. به همین دلیل است که در ایران، حتی بالاترین رده‌های دولتی نمی‌دانند چه چیزی برای مردم خوب است، زیرا تمایز مشخصی بین امر عمومی و خصوصی وجود ندارد.»<sup>۲</sup>

البته همیشه عرصه‌ی عمومی کارکرد مثبت در جهت بیانگری نداشته است. جهان‌شاد عقیده دارد که نهادهای عمومی سنتی مانند مؤسسات خیریه، انجمن‌های مذهبی، اتحادیه‌های بازار و مانند آن قرن‌ها در ایران فعال بوده و مسامحتاً عرصه‌ای را تشکیل داده اند که واجد برخی خصایص عرصه‌ی عمومی است و از حمایت توده‌ها هم برخوردار است. در نتیجه این نهادها پتانسیل انعکاس مطالبات مردم را دارند. با این حال، به نظر او آن‌ها نسبت به مسائل اجتماعی حساس نبوده و تحت سلطه‌ی الگوهای مردانه هستند، از هنجارهای سنتی و دینی پیروی می‌کنند و در بسیاری از موارد طرفدار حکومت هستند.<sup>۳</sup>

### سازمان‌های مردم‌نهاد، اتحادیه‌ها و انجمن‌های صنفی

سازمان‌های مردم‌نهاد، اتحادیه‌ها و انجمن‌های صنفی، یکی از مهم‌ترین بخش‌های جامعه‌ی مدنی به شمار می‌روند و از عوامل مؤثر در مشارکت سیاسی و جوامع مدرن محسوب می‌

<sup>1</sup> Ibid, 12.

<sup>2</sup> Jahanshad, "A Genuine Civil Society," 237.

<sup>3</sup> Ibid, 243.

<sup>4</sup> Salehi, "Naqš-e Jonbešhāy-e Mo'āser [The role of contemporary movements]."

<sup>5</sup> Rostami Povey, "Trade Unions and Women's NGOs," 254-255.

<sup>6</sup> Ibid, 257.

درباره‌ی سازمان‌های غیردولتی اجماع منحصر به فردی داشتند.<sup>۱</sup>

با تمام این احوالات به دلیل غلبه‌ی پوپولیسم و سیاست «درهای بسته»، در مقایسه با سایر کشورهای خاورمیانه سازمان‌های غیردولتی توسعه‌ای اقبال کمتری پیدا کردند. دولت همچنان عامل توسعه است و بسیاری از فعالیت‌های امدادی و رفاهی توسط سازمان‌های دولتی/غیردولتی به‌ویژه کمیته‌ی امداد امام خمینی، بنیاد شهید، جهاد سازندگی، بنیاد مسکن، و سازمان‌های داوطلب جامعه‌ی زنان انجام می‌شود.<sup>۲</sup>

از دست دادن فضای سیاسی، به‌ویژه زمانی که سازمان‌های غیردولتی به اپوزیسیون تبدیل می‌شوند، برای دولت‌ها هراس‌انگیز است. نهادهای حرفه‌ای در ایران اغلب به سیاست کشیده می‌شوند تا فقدان یا نارسایی احزاب سیاسی را جبران کنند. در نتیجه، دولت‌ها، در حالی که اجازه‌ی حیات انجمنی را می‌دهند، کنترل قانونی سخت‌گیرانه‌ای را از طریق غربالگری آغازگران، نظارت بر جمع‌آوری کمک‌های مالی، و غیرقانونی کردن یک‌جانبه‌ی سازمان‌های غیردولتی ناسازگار اعمال می‌کنند.<sup>۳</sup>

از طرف دیگر به دلیل نفوذ سازمان‌های مردم‌نهاد در جامعه‌ی مدنی، می‌توان انتظار داشت که در عمل، برخی از سازمان‌های غیردولتی نسبت به سایرین مورد توجه بیشتری قرار گیرند و مقامات دولتی می‌کوشند بر آن‌ها اعمال نفوذ کنند. برای مثال، انجمن‌هایی که توسط مقامات عالی‌رتبه‌ی دولتی و مرتبط با هم اداره می‌شوند (که سازمان‌ها ممکن است به آن‌ها حق دریافت منافع مالی، وام، زمین و کمک‌های مالی را بدهند) بیش از

انجمن‌های زنان و یا انجمن‌های حقوق بشری مورد توجه دولتی‌ها قرار می‌گیرند.<sup>۴</sup>

### نهادهای صنفی و اتحادیه‌ها

وظیفه‌ی سازمان‌های سیاسی و احزاب کارگری و همین‌طور سازمان‌های صنفی این طبقه (اتحادیه و سندیکاها) سازمان‌دهی و متشکل کردن کارگران است. تاریخ اتحادیه‌های کارگری در ایران نشان می‌دهد این اتحادیه‌ها نهادهای همگنی نبوده‌اند، برخی از حمایت‌های مردمی برخوردار و برخی کارگزاران دولت بوده‌اند.<sup>۵</sup>

پس از پیروزی انقلاب ۵۷ و در دهه‌ی ۶۰ شمسی بسیاری از سازمان‌های کارگری تعطیل شدند. پس از سال‌ها تلاش و پی‌گیری کارگران و کنشگران برای ایجاد تشکل‌های مستقل کارگری، در بهار ۱۳۸۴ اعضای هیأت مؤسس بازگشایی و احیای سندیکای کارگران شرکت واحد اتوبوس‌رانی تهران، با وجود تمام محدودیت‌ها و سخت‌گیری‌ها و در شرایطی ویژه، موفق به برگزاری مجمع عمومی و گزینش هیأت‌مدیره و بازرسان این سندیکا شدند؛ مجمعی که با توجه به شرایط نامساعد و تنگناها با استقبال نسبتاً خوب و پی‌سابقه‌ی کارگران مواجه شده بود. با این حال در روند این مبارزات گسترده‌ی همه‌روزه و البته پراکنده، نه شاهد تقویت و رشد جریان سازمان‌یابی کارگران و ایجاد و برپایی تشکل‌ها و سندیکاهای مستقل کارگری بوده‌ایم و نه نفوذ و قدرت این دو سندیکا در واحدهای خودشان تقویت شده است.<sup>۶</sup>

فرج‌اللهی دلایل ضعف تشکل‌یابی کارگری را در دو نکته می‌بیند: اول این که «به دلیل شهره‌بودن افراد فعال و رهبران و گاه حتی معروف‌بودن یا شدن کلیت این نهادها به هواداری از گروه‌ها و

<sup>1</sup> Bayat, *Social Movements, Activism Social Movements*, 20.

<sup>2</sup> Ibid, 20.

<sup>3</sup> Ibid, 23.

<sup>4</sup> Ibid, 23.

<sup>5</sup> Rostami Povey, "Trade Unions and Women's NGOs," 256.

<sup>6</sup> Kazem Farajollahi, "Jonbeš-e Kāregari-e Irān, Negāhi az Darun [Iran's labor movement: a look from the inside], *Naqde Eqtesād-e Siāsi*, April 24, 2021.

نمی‌کنند، برخی گزارش‌ها نشان می‌دهند تعدادی اتحادیه‌ی نسبتاً بزرگ با طرفداران گسترده و تعدادی اتحادیه‌ی کوچک‌تر در سال‌های اخیر ظهور کرده‌اند.<sup>۴</sup> اقبال بیشتر به نهادهای صنفی در عرصه‌ی سیاست ایران در سال‌های دهه‌ی ۹۰ شمسی را می‌توان ذیل اشتراک اغلب آن‌ها بر تأکید بر گفت‌وگو با طرفداران گسترده و تلاش برای تشکیل‌یابی مستقل از دولت نیز بازخوانی کرد. افزایش شکل‌گیری جریان‌های صنفی در این دهه موجب شد تا سازمان‌یابی بهتری حول مطالبات صنفی شکل بگیرد. به علاوه، جنبش‌های کارگری، دانشجویی و معلمان مطالبات خود را فراتر از حوزه‌ی فعالیت خود دیده و آن‌ها را تحت‌الشعاع منطق اقتصادی حاکم و در پیوند با جنبش‌های اجتماعی دیگر بدانند. به عنوان مثال یکی از فعالان صنفی دانشجویی درباره‌ی پیوند بین جریان‌های صنفی و جنبش‌های اجتماعی خرد این گونه می‌گوید: «در سال‌های اخیر چه در قالب بیانیه‌ها و چه در تجمعات مختلف، خواست‌ها و شعارهای جریان صنفی دانشگاه و دیگر جنبش‌های اجتماعی، در مسیر مطالبات یکدیگر قرار گرفته است. از این رو می‌توان تمامی جریان صنفی را به عنوان بخشی از بدنه جبهه واحدی در نظر گرفت که بر اساس عدالت‌خواهی و برابری طلبی در میان طبقات و اقشار تحت ستم در ایران شکل گرفته است.»<sup>۵</sup>

### امکان‌های جدید

#### قرارداد اجتماعی جدید

قرارداد اجتماعی بین طبقات پایین/متوسط و دولت در رژیم‌های پوپولیستی خاورمیانه این‌گونه بوده است که به موجب آن دولت در ازای حمایت، صلح اجتماعی و در نتیجه بی‌حرکت کردن

سازمان‌های سیاسی (عمدتاً چپ) یا عضویت در آن‌ها، اولاً کارگران عادی میل و رغبت کمتری به حضور و عضویت در این تشکلهای یا حمایت از آن‌ها داشتند. ثانیاً در مواقع بحران و تغییر شرایط اجتماعی-سیاسی جامعه، کارگران معروف به عضویت و یا هواداری از سازمان‌ها و احزاب سیاسی، دیگر تاب و امکان ماندن در محیط کار را نداشتند و کارگران عادی نیز به دلایل سیاسی و امنیتی رغبت یا توان دفاع از این تشکلهای را در خود نمی‌دیدند. دوم این که نوع مواجهه‌ی آن‌ها با گروه یا گروه‌هایی از باورمندان چپ بود که نگرشی متفاوت دارند. نگرشی که سندیکا را نهادی رفرمیستی و متعلق یا نهایتاً در خدمت بورژوازی می‌داند؛ نهادی که به منظور انقیاد طبقه‌ی کارگر و حفظ نظام سرمایه‌داری ساخته شده یا می‌شود.<sup>۱</sup>

رضایی عقیده دارد که سازمان‌های صنفی هم در ایران سرنوشت بهتری از اتحادیه ندارند. با گسترش سازمان‌های صنفی و بسط سازمان‌های بوروکراتیک دولت، کارکردهای سازمان‌های صنفی محدود شد و روابط آن‌ها با دولت افزایش پیدا کرد، به نحوی که برخی از وظایف اداری و نظارتی دولت به آن‌ها محول شد، اما این اجازه به آن‌ها داده نشد تا کارکردهایی شبیه اتحادیه‌های مدرن داشته باشند و در نتیجه نقش اساسی در آفرینش قدرت اجتماعی متوازن‌کننده‌ی قدرت دولت در جامعه ندارند.<sup>۲</sup> در مواقعی هم که انجمن‌های صنفی مانند انجمن‌های صنفی دانشجویی تلاش می‌کنند تا وظایف اصلی خود را انجام دهند با سرکوب و بازداشت گسترده روبه‌رو می‌شوند.<sup>۳</sup>

با وجود شرایط نامناسب اتحادیه‌ها در ایران که دولت تلاش می‌کند در تشکلهای کارگری مداخله کرده، آن‌ها را کنترل کند و قوانین داخلی ایران هم از ایجاد اتحادیه‌های مستقل حمایت

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Rezaei, "Ravand-e Šeklgiri-e Asnāf [The process of formation of guilds]," 68.

<sup>3</sup> "Bāzdāšt-e Dast-e Kam 37 Fa'āl-e Dānešjuei dar Ruzhāy-e Axir [Arrest of at least 37 student activists in recent days]," *Radio Farda*, January 4, 2018.

<sup>4</sup> LDDHI, *Right to work, Labour Rights*, 47.

<sup>5</sup> Abbasi Tavalloli, "Jaryān-e Senfi-e Dānešjuei [The student trade union movement, against the reformist-fundamentalist duality]," *Radio Zamaneh*, December 6, 2019.



خود و با اتکا به حافظه‌ی تاریخی جنبش‌های اجتماعی راه‌های جدیدی برای کنشگری پی می‌گیرد. در بسیاری از موارد، مردم با همان چالش‌های پیشین زندگی روزمره روبه‌رو هستند: یافتن مسکن مطمئن، توانایی پرداخت اجاره، به دست آوردن امکانات شهری، داشتن مدارس، درمانگاه‌ها، مراکز فرهنگی، تلاش برای احقاق حقوق قانونی در بستر قرارداد اجتماعی فعلی، مبارزه با موقتی کردن کار، تلاش برای حفظ امنیت شغلی، مبارزه با سلطه‌ی دولت اقتدارگرا در عرصه‌ی عمومی، مبارزه با حجاب اجباری و پیگیری خواست‌های زنان، کارگران، دانشجویان و معلمان و... بخشی از این چالش‌های هر روزه‌ی جامعه‌ی ایرانی است که هنوز مبارزه برای آن‌ها در بطن جامعه جریان دارد.

مبارزات جمعی مبتنی بر جامعه همان چیزی است که به یک معنا «جنبش‌های اجتماعی» را مشخص می‌کند. آصف بیات می‌گوید: «وقتی دولت‌ها تضعیف می‌شوند و محدودیت‌های سیاسی برداشته می‌شوند - ما شاهد افزایش مشارکت از پایین هستیم، چه به دلیل نیاز به خودیاری یا به دلیل تمایل به قبول مسئولیت.»<sup>۱</sup> استراتژی‌های بقاء، پیشروی آرام و شبکه‌های کمک‌رسان فعلی که با کمک خودجوش مردم در برخی موارد با کنشگری روشنفکران واسط همراه است بخشی از انواع کنشگری است که جامعه‌ی ایرانی در وضعیت فعلی برای خود پیش گرفته است. صحنه‌ی مبارزه و کنشگری این روزها به شبکه‌های اجتماعی کشیده است. برخی از نیازهای اقتصادی مردم از طریق رسانه‌هایی مانند اینستاگرام و تلگرام در حرکتی جمعی برآورده می‌شود و روشنفکران واسط نیز آگاهی‌رسانی را از طریق این رسانه‌ها انجام می‌دهند. به عنوان مثال،

یا بسیج کنترل‌شده، مایحتاج اولیه‌ی افراد را تأمین کند. این توافقی بین دولت و نه طبقات مستقل بود که در آن هویت و کنش جمعی مستقل به‌طور جدی تضعیف شد.<sup>۱</sup> با افزایش سیاست‌های نئولیبرال، کم‌شدن حمایت‌های اجتماعی و سرکوب بیشتر دولت، نیاز به برقراری قرارداد اجتماعی جدید توسط روشنفکران واسط در ایران مورد اشاره قرار گرفته است. آخرین نمونه‌ی آن، سخنرانی آرمان ذاکری در موسسه‌ی رحمان با موضوع ایران امروز و ضرورت قرارداد اجتماعی جدید است<sup>۲</sup> که بر زمینه‌های اقتصادی و سیاست‌های اجتماعی در سال‌های اخیر تأکید دارد.

مظلوم‌زاده هم اعتقاد دارد «از طریق فشار مداوم جامعه از پایین، این امکان وجود دارد که بخشی از فضای عمومی را از دولت گرفت. از این طریق می‌توان نظم اجتماعی جدیدی را بنا نهاد که سلطه‌ی دولت بر زندگی کنشگران کاهش پیدا کند. دستاورد اعتراض‌ها می‌تواند به ایجاد نهادها و سازوکارهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی ختم شود.»<sup>۳</sup>

### انواع دیگر کنشگری

جهانشاد عقیده دارد «بی‌تردید، تحولات کنونی جامعه‌ی امروز ما، افق‌های جدیدی از فرموله کردن نارضایتی‌ها را به نمایش گذاشته است. یک نوع ترویج فرهنگ اعتراض در کنار سامان‌دهی به آن.»<sup>۴</sup> در شرایطی که جامعه‌ی مدنی ایران با محدودیت‌های زیادی روبه‌رو است انواع دیگر کنشگری که با محوریت روشنفکران واسط با گرایش‌های متفاوت انجام می‌گیرد، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. جامعه‌ی امروز ایران به میانه‌ی سال‌ها مبارزه با اقتدار برای احقاق حق

<sup>1</sup> Bayat, *Social Movements, Activism Social Movements*, 11.

<sup>2</sup> Rahman Institute, "Iran-e Emruz va Zarurat-e Qaradād-e Ejetemā'i-e Jadid [Today's Iran and the necessity of a new social contract]."

<sup>3</sup> Abolfazl Mazlounzadeh, "Bā E'terāzhā: Āyandey-e Piš-e Ruy-e Jāme'ey-e Madani [with protests; The upcoming future of civil society]," *Meydan*, December 1, 2018.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Bayat, *Social Movements, Activism Social Movements*, 9.

به دلیل محدودیت ایجاد شده برای شبکه‌های اجتماعی دیگر، اینستاگرام در کنار کاربرد متداول خود به فضایی برای وبلاگ نویسی و اطلاع‌رسانی از طریق رشته‌استوری‌ها بدل شده است. نقش این شبکه به خصوص در باز نشر کنش‌های اعتراضی و آگاهی‌بخشی جامعه‌ی ایران پررنگ‌تر از پیش شده است و به همین دلیل، فرصت بیان به بخشی از جامعه‌ی روشنفکری ایران می‌دهد که خود را صرفاً در دانشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی و حلقه‌های روشنفکرانه تعریف نمی‌کنند.

### همسویی جنبش‌ها

جهان‌شاد عقیده دارد که «بدون مشارکت و حضور فعال زنان، جنبش دموکراسی‌خواهی در ایران پیروز نخواهد شد. جنبش زنان در کنار سایر جنبش‌های اجتماعی و جنبش دموکراسی‌سازی رابطه مستقیمی با یکدیگر دارند. به عبارت دیگر، جنبش‌های کلان اجتماعی، مانند جنبش دموکراسی‌خواهی، توسط جنبش‌های خرد اجتماعی مانند جنبش دانشجویی، جنبش زنان و جنبش کارگری تغذیه می‌شوند.»<sup>۱</sup> موضوع حقوق زنان و حقوق سایر گروه‌های فعال در جامعه مدنی مانند دانشجویان، اتحادیه‌های کارگری و غیره در راستای جهت‌گیری کلی جنبش دموکراسی‌خواهی است. از نظر تاریخی، جنبش دانشجویی در ایران یکی از مهمترین ارکان جامعه‌ی مدنی ایران بوده است. جنبش دانشجویی ایران، به ویژه از اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰، با مطالبه‌ی حقوق بشر، آزادی و دموکراسی، نقش مهمی در جنبش دموکراسی‌خواهی ایفا کرده است و در طول سالیان از فعالیت‌های جنبش زنان هم حمایت کرده است. دانشجویان ایرانی از تظاهرات خیابانی زنان علیه قوانین تبعیض‌آمیز در ژوئن ۲۰۰۵ و ژوئن ۲۰۰۶ حمایت کرده‌اند. جنبش دانشجویی همچنین از «کمپین یک میلیون امضا» هم حمایت کرده است.<sup>۲</sup>

. علی اشرفی، دبیر سابق انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه امیرکبیر، پیشنهاد می‌کند که «جنبش دموکراسی‌خواهی مورد نیاز ایران می‌تواند و باید از حمایت همه‌ی بخش‌های جامعه‌ی مدنی، از جمله گروه‌های زنان، اتحادیه‌های کارگری، روشنفکران، جنبش دانشجویی و... برخوردار باشد.»<sup>۳</sup> مطالبات زنان و سایر جنبش‌های اجتماعی دیگر برای حقوق برابر به لحاظ نظری می‌تواند به عنوان بخشی از مطالبات عمومی ایرانیان برای دموکراسی شناخته شود. اما در عمل، جنبش زنان - و سایر جنبش‌ها- هویتی مستقل و موازی، مرتبط و منطبق با جنبش عمومی دموکراسی‌خواهی دارد و می‌توانند در عین هم‌سوئی جدا از یکدیگر نیز به حیات خود ادامه دهند.

### نتیجه‌گیری

وضعیت فعلی ایران وضعیت بغرنجی است، مسائل اجتماعی قدیمی حل نشده، روز به روز بر حجم مسائل جدید افزوده می‌شود و از تاب‌آوری جامعه‌ی ایرانی به سبب پایداربودن مشکلات و حل‌نشدن آن‌ها کاسته شده است. تمایل دولت اقتدارگرا بر بستن نهادهای مدنی، باعث شده است تا به واسطه‌ی ضعف این نهادها، جنبش‌های اجتماعی در ایران یا شکل نگیرند و یا از مسیر خود خارج شوند و نتوانند به خواست‌های اصلی خود دست پیدا کنند.

شاید پیش از این اولویت اصلی پیش روی جامعه‌ی ایران بازکردن مسیرهای گفت‌وگو میان شهروندان با یکدیگر، میان شهروندان و روشنفکران با دولت و به طور کلی میان دولت و جامعه با یکدیگر بود. زمانی که می‌شد با تأکید بر نقد ضرورت جامعه برای دستیابی به کنش ارتباطی و عرصه‌ی عمومی بر برخی از مشکلات غلبه کرد. جواهریان وضعیت جامعه در روزهای جنبش سبز در سال ۱۳۸۸ را این‌گونه توصیف می‌کند. «به هر طرف که بپیچید، بحث و گفت‌وگوی عمومی

<sup>1</sup> Jahanshad, "A Genuine Civil Society," 242.

<sup>2</sup> Ibid, 242.

<sup>3</sup> Ibid, 242.

عمل‌هایی از پایین اشتباه است و محول ساختن آن به دولت هم اشتباهی بزرگ‌تر،<sup>۲</sup> خصوصاً که دولت در ایران تمایل دارد تمامی عرصه‌های عمومی و خصوصی را به نفع خود مصادره کند. دولت - در معنای عام- بنابر تعریف کارویژه‌های گسترده و حداکثری، مرز میان قلمرو دولتی، قلمرو عمومی و خصوصی را از بین برده است و مهم‌ترین واکنش به این موضوع، دفاع از آزادی قلمروی عمومی است. جامعه‌ی مدنی باید با دفاع از آزادی قلمرو عمومی، استقلال و فاصله‌ی خود با قدرت را حفظ کند. ضمن این که تداوم حرکت‌های اعتراضی که مهم‌ترین ویژگی آن‌ها شکل‌گیری جامعه‌ی مدنی از پایین به بالا است، می‌تواند به دموکراتیک‌شدن جنبش‌های اجتماعی در ایران کمک کند.<sup>۴</sup> با تقویت جامعه‌ی مدنی و تقدم‌دادن آن به کسب قدرت سیاسی، دموکراسی حقیقی‌تری به وجود می‌آید، دموکراسی که در آن توده‌ها به سخن آمده و روشنفکران واسط نیز به عنوان بازوهای فکری آن‌ها در کنارشان قرار دارند. الگوی وارونه‌ی الگوی پیشین که مبتنی بر جنبش‌های قدیمی و نقش روشنفکران بلندپرواز بر فراز هر نوع حرکت اعتراضی بود.

جنبش‌های اجتماعی آتی را بدون در نظر گرفتن پیچیدگی جامعه‌ی ایران، تکرار گروه‌های اجتماعی، گوناگونی مطالبات و چنددهویی بودن مشارکت‌کنندگان آن نمی‌توان مورد بررسی قرار داد. عواملی که به شکلی همزمان همگی منجر به تضعیف نهادهایی مانند اتحادیه‌ها و احزاب شده‌اند.<sup>۵</sup> جنبش‌هایی مانند جنبش‌های کارگری که بر اتحادیه‌ها و سندیکاها برای سازماندهی تکیه می‌کنند باید در مواجهه با تغییرات با نگاهی انتقادی به وضعیت خود (عوامل موثر بر شکست این نهادها، سلطه‌ی هنجارهای پدرسالارانه و ...) بنگرند. از طرف دیگر جنبش‌های اجتماعی جدید،

وجود دارد، چه در مترو، چه در تاکسی، چه در محل کار و چه در اجتماعات غیررسمی در خانه. انگار انرژی و خلاقیت مردم پایانی ندارد «اکنون با یک خیزش مردمی بی‌سابقه روبه‌رو هستیم که توسط نیروهای اجتماعی که خواستار بازآفرینی جامعه بر مبنای جدید هستند، بنا شده است.»<sup>۱</sup> اما این روزها ما با انسداد بیش‌ازپیش در جامعه‌ی ایران روبه‌رو هستیم و تصویب قوانینی مانند اینترنت ملی بر این انسداد می‌افزاید. چرا که اقدامات اعتراضی در حال حاضر بیش از هر زمانی به اینترنت و حضور در آن وابسته شده‌اند. چیزی که هنری آن را «هنر حضور» می‌داند.<sup>۲</sup> چالش پیش رو در این وضعیت یافتن راه‌های جدید برای ساماندهی جنبش‌ها و شیوه‌های دیگری از هنر حضور است.

سازمان‌های غیردولتی، اتحادیه‌ها و صنوف در پیشبرد جنبش‌های اجتماعی دو دهه‌ی ایران نقش داشتند، اما با توجه به ضعف جامعه‌ی مدنی در ایران که منجر به تضعیف این نهادها گردیده است، آن‌ها در عمل قادر به تداوم جنبش‌های اجتماعی نبودند. تجربه‌ی جامعه‌ی ایران نشان داده است که تغییر از پایین و پیگیری فشار از پایین مناسب‌ترین شیوه برای تغییرات اجتماعی است. با همگرایی بیشتر بین جنبش‌های اجتماعی در ایران و همسو کردن مطالبات جنبش‌هایی مانند جنبش دانشجویی، جنبش کارگری و ... با جنبش‌های بزرگ‌تری مانند جنبش دموکراسی‌خواهی و حقوق زنان، جامعه‌ی ایران قادر خواهد بود تا از این ابتکار عمل‌های رخ داده از پایین بیش از پیش منتفع شود. در درهم‌تنیدگی و شکل‌گیری روابط بین این جنبش‌ها، روشنفکران واسطی که در متن جامعه‌ی مدنی فعال هستند نقش مهمی ایفا می‌کنند. اگرچه باید به این نکته اشاره کرد که بی‌شک وانهان تمامی تغییرات اجتماعی به ابتکار

<sup>1</sup> Javaherian, "Iran, State, Civil Society," 271.

<sup>2</sup> Honari, *From Virtual to Tangible Social Movement*, 164.

<sup>3</sup> Bayat, "Siāsthāy-e Neoliberalī [Neoliberal policies]," 200.

<sup>4</sup> Abolfāz Mazlūmzadeh, "Bā E'terāzhā: Āyandey-e Piš-e Ruy-e Jāme'ey-e Madani [with protests; The upcoming future of civil society]," *Meydan*, December 1, 2018.

<sup>5</sup> Saghafi, "Do Bastar va Yek Ro'yā," 120.

بدون تمرکز بر احیا و بازسازی عرصه‌ی عمومی و تقویت جامعه‌ی مدنی میسر نمی‌شوند. امری که با توجه به درهم‌آمیختگی نهادهای دولتی در جامعه‌ی مدنی و به طور کلی حوزه‌ی عمومی، می‌تواند موجب شکل‌گیری روابط سلطه‌شود.<sup>۱</sup> به همین دلیل جنبش‌های اجتماعی آتی باید نگاهی انتقادی به جامعه‌ی مدنی هم داشته باشند، مسئله‌ای که بیشتر بر دوش فعالان سازمان‌های غیردولتی، اتحادیه‌ها و اصناف و به طور کلی روشنفکران واسط است. آن‌ها هم‌چنین می‌توانند به عنوان پل واسط بین روشنفکران بلندپرواز و جامعه عمل‌کرده و با ایده‌های نو و خلاقانه، جنبش‌های اجتماعی را به پیش ببرند.

در نهایت خلاقیت کنشگران اجتماعی در اقدامات آتی پیش روی جنبش‌های اجتماعی ایران می‌تواند راه‌های جدیدی از مقاومت و کنش را بیافریند. مسائل جامعه‌ی ایران از نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۹۰ شمسی و هم‌زمان با بحران شدید اقتصادی منجر به شکل‌گیری خواست‌ها و مطالبات جدیدی شده است. با شدت گرفتن سرکوب، برای گذر از این سلطه و فراتر رفتن از محدودیت‌های آن کنش‌های خلاقه‌ای شکل می‌گیرد که نظایر آن را در کنش‌های دختران انقلاب، اعتراضات فرهنگیان و اعتراضات و شورش‌های مردمی سال‌های اخیر دیده‌ایم. کنش‌های خلاقانه‌ای که بیش از هر زمان دیگر به واسطه‌ی کثرت و تنوع هویتی کنشگران ماهیتی غیرقابل پیش‌بینی‌تر به جنبش‌های اجتماعی می‌دهد.

<sup>1</sup> Samiei Esfahani & Mirali, "Demokrāsi-e Rāyẓānāneh," 459.

## کتابشناسی

- Abbasi Tavalloli, Javad. 1398. *Jaryān-e Senfi-e Danešjuei 'aleyb-e Dogāney-e Eslāhtalab*, Osulgarā. 9 15. Accessed 10 22, 1400. <https://www.radiozamaneh.com/478068/>
- Abdollahian, Hamid, and Seyede Zahra Ojāgh. "Naqš-e Jaryānhāy-e Hoviatsaz-e Rošanfekri dar Tose'ey-e Hozey-e Omumi-e Irāni: Tipoložiy-e Rošanfekrān [The role of intellectual identity-building currents in the development of Iranian public sphere: typology of intellectuals]." *Motā'elat-e Melli [National Studies Journal]*, no.28 (Winter, 2006): 3-26.
- Adut, Ari. "A Theory of the Public Sphere." *Sociological Theory* 30, no.4 (2012): 238-262.
- Amin Saremi, Nozar. "Zaminehāy-e Gerāyesh-e Zanān be Jonbešhāy-e Jadid-e Ejtemāci (Mored-e Motāle': Dānešjuyan-e Dānešgāh-e Karaj) [Fields of women's orientation to new social movements]." *Motāle'at-e polic-e Zan [Journal Women Police Studies]* 25, no.10 (2016): 5-17.
- Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. Translated by Saeid Moqadam. Tehrān: Axtarān, 2009.
- "Barrasi-e Ta'sir-e Radd-e Salabiathāy-e Gostardey-e Davtālabān-e Šovraba bar Raftār-e Entexābāti-e Šabrāvandān [Investigating the effect of extensive disqualifications of council candidates on citizens' electoral behavior]." ILNA, May 9, 2021.
- <https://www.ilna.news/%D8%A8%D8%AE%D8%B4-%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9%DB%8C-5/1072970-%D8%A8%D8%B1%D8%B1%D8%B3%DB%8C-%D8%AA%D8%A7%D8%AB%DB%8C%D8%B1-%D8%B1%D8%AF%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%AD%DB%8C%D8%AA-%D9%87%D8%A7%DB%8C-%DA%AF%D8%B3%D8%AA%D8%B1%D8%AF%>
- Bashiriye, Hossein. "Zaminehāy-e Ejtemā'i-e Bohrān-e Siāsi dar Irān-e Mo'aser (Gostareš-e Šekāf Miyan-e Ideoloži-e Rāsmi va Kerdārāy-e Omumi) [Social contexts of political crisis in contemporary Iran]." *Refāh-e Ejtemā'i [Social Welfare]* 4, no.16 (2005): 137-154.
- Bayat, Asef. "Siāsathāy-e Neoliberali va Naqš-e Sāzmānhāy-e Qeyr-e Dowlati: Negāhi be Tajrobye-e Xāvar-e Miyaneh [Neoliberal policies and violations of non-governmental organizations: A look at the experience of the Middle East]." *Goftegu [Dialogue]*, no.28 (Summer, 2000): 161-205.
- Bayat, Asef. *Social Movements, Activism Social Movements, Activism in the Middle East*. United Nations Research Institute for Social Development, 2000.
- "Bāzdāšt-e Dast-e Kam 37 Fa'al-e Dānešjuei dar Ruzhāy-e Axir [Arrest of at least 37 student activists in recent days]." *Radio Farda*, January 4, 2018.
- [https://www.radiofarda.com/a/iran\\_student\\_activists\\_arrested/28955037.html](https://www.radiofarda.com/a/iran_student_activists_arrested/28955037.html)
- Behdad, Sohrab. "Labor Rights and the Democracy Movement in Iran: Building a Social Democracy." *Northwestern Journal of International Human Rights* 10, no.4 (2012): 211-230.
- Calhoun, Craig, and Rahim Nohar. "Tārixcey-e Mafhum-e Jāme'ey-e Madani va Hozey-e Omumi [History of the concept of civil society and public sphere]." *Tabqāt-e Hoquqi [Law Research Magazine]* 13, no.51 (2010): 303-331.
- Cohen, Jean, Charles Tilly, Alain Touraine, Alberto Melucci, Claus Offe, and Klaus Eder. *Understanding and studying new social movements*. Translated by Ali Hajli. Tehran: Society and Culture Publication, 1386.
- Dahlberg, Lincoln. "The Habermasian Public Sphere: A Specification of the Idealized Conditions of Democratic Communication." *Studies in Social and Political Thought* 10, no.10 (2004): 1-18.
- Farajollāhi, Kazem. "Jonbeš-e Kāregari-e Irān, Negāhi az Darun [Iran's labor movement: a look from the inside]." *Naqde Eqtesād-e Siāsi*, April 24, 2021.

- <https://pecritique.com/2021/04/24/%D8%AC%D9%86%D8%A8%D8%B4-%DA%A9%D8%A7%D8%B1%DA%AF%D8%B1%DB%8C-%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D9%86-%D9%86%DA%AF%D8%A7%D9%87%DB%8C-%D8%A7%D8%B2-%D8%AF%D8%B1%D9%88%D9%86-%DA%A9%D8%A7%D8%B8%D9%85-%D9%81/>
- Ghanei Rad, Mohammad Amin, and Farhad Khosrokhavar. "Jonbešhāy-e Ejtemā'iy-e Jadid: Pāyān-e Mobāreze Barāy-e Refāh va Siyāsat-e Ejtemā'ei ? [New social movements: the end of the struggle for welfare and social policy?]." *Refāb-e Ejtemāi [Social Welfare]* 6, no. 25 (2007): 235-267.
- Ghavam, Abdolali. *Mavān'e Jāme'ey-e Madani [Obstacles of civil society]*. Tehran: Ghumes, 2003.
- Giddens, Anthony. *Sociology*. Translated by Hassan Chavoshian. Tehran: Našr-e Ney, 2008.
- Gramsci, Antonio. *State and Civil Society*. Translated by Abbas Milani. Tehran: Jājarmi, 1998.
- Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Translated by Jamal Mohammadi. Tehran: Afkār, 2004.
- Hassanpour, Ali, Ehsan Madmalil, and Ayub Gheravand. "Enqelāb-e Eslāmi, Ruhāniat va Rošanfekri: Mobārezei Farhangi Barāy-e Tasarof-e Jāme'ey-e Madani dar Irān [Islamic Revolution, Clergy and Intellectuals: Cultural Struggle to Capture Civil Society in Iran]." *Motale'āt-e Mian Farhangi [Intercultural studies]*, no.22 (2014): 113-147.
- Hashemi Dashtgholi, Mana, Hadi Khaniki, and Tahmineh Shaverdi. 1395. "Tahavolat-e Koneš-e Ertebāti, Hozey-e Omumi, Jāme'ey-e Madani va Demokrāsi dar Irān (Motāle'ey-e Moredi: Fāseley-e Jonbeš-e Mašruteh ta Entexabat-e Riāsat Jomhuriy-e Dahom) [Developments of communicative action, public sphere and civil society and democracy in Iran (case study: Between the constitutional movement and the 10th presidential election)]." *Pažubeš-e Siāsat-e Nažari [Theoretical Policy Research]* 12, no.20 (2016): 231-267.
- Honari, Ali. "From Virtual to Tangible Social Movement." In *Civil Society in Syria and Iran: Activism in Authoritarian Contexts*, edited by Paul Aarts and Francesco Cavatorta, 142-167. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2013.
- Jahanshad, Houri. "A Genuine Civil Society and its Implications for the Iranian Women's Movement." *Women's History Review* 21, no. 2 (2012): 233-252.
- Javaherian, Ali. 2010. "Iran: State, Civil Society, and Social Emancipation." *Critique: Journal of Socialist Theory* 38, no.2 (2010): 267-282.
- Kheradmandpour, Hadi. "Naqd va Bar-rasiy-e Ketāb-e Leviātān [Review of Leviathan book]." *Review of Leviathan*, by Thomas Hobbes, Institute of Humanities and Cultural Studies, 2018.
- Accessed 11, 2022. [http://www.shmoton.ir/%D9%86%D9%82%D8%AF-%DA%A9%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D9%84%D9%88%DB%8C%D8%A7%D8%AA%D8%A7%D9%86\\_4403.html](http://www.shmoton.ir/%D9%86%D9%82%D8%AF-%DA%A9%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D9%84%D9%88%DB%8C%D8%A7%D8%AA%D8%A7%D9%86_4403.html)
- Khosrokhavar, Farhad. "Az Rošanfekrān-e Bolandparvāz tā Rošanfekrān-e Vāset [From Idealism to Intermediary intellectuals]." *Iranmama*, no. 2-3 (Summer, 2012): 148-165.
- Khosrokhavar, Farhad, and Saeed Paivandi, and Mohsen Mottaghi. 1399. "Taxayol-e Ejtemā'i va Dowlat dar Irān [Social imagination and government in Iran]." *Freedom of Thought Journal*. no. 9 (2020): 11-56.
- LDDHI. Right to work, Labour Rights and Trade Unions in Iran. Alternative Report. Geneva: *League for the Defence of Human Right in Iran*, 2013.
- Mardani, Mahvash. "Jāme'ey-e Madani [Civil Society]." *Tarix: Pažubi [Historiography]* 22-23 (Spring-Summer, 2005): 89-108.



- Mazlounzadeh, Abolfazl. "Bā E'terāzhā: Āyandey-e Piš-e Ruy-e Jāme'ey-e Madani [with protests; The upcoming future of civil society]," Meydan, December 1, 2018. <https://meidaan.com/archive/58953>.
- Melucci, Alberto. *Nomads of the Present: Social Movement and Individual Needs in Contemporary Society*. Edited by John Reane and Paul Mier. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1989.
- Moshirzadeh, Homeira. Dārāmadi bar Jonbešhay-e Ejtemā'ei [An introduction to social movements]. *Tehran: Imam Khomeini Research Institute*, 2002.
- "Najmeh Vāhedī va Hodā Amid Mahkum Šodand [Najma Vahedi and Hoda Amid were convicted]." Etemad Online, December 13, 2020. <https://www.etemadonline.com/%D8%A8%D8%AE%D8%B4-%D8%B3%DB%8C%D8%A7%D8%B3%DB%8C-9/451738-%D9%86%D8%AC%D9%85%D9%87-%D9%88%D8%A7%D8%AD%D8%AF%DB%8C-%D9%87%D8%AF%DB%8C-%D8%B9%D9%85%DB%8C%D8%AF-%D9%85%D8%AD%DA%A9%D9%88%D9%85-%D8%B4%D8%AF>
- Nash, Kate. *Contemporary Political Sociology*. Translated by Mohammad Taghi Delforouz. Tehran: Kavir, 2005.
- Navabakhsh, Mehrdad, and Amin Karami. 1395. "Motāle'ey-e Moqe'eyat-e Meydān-e Rošanfekri-e Irān va Moze'-e ān dar Qebāl-e Farāyand-e Demokrātik Šodan-e Farhanq az Enqelāb-e Eslami ta 1376 [Studies of the intellectual field and its position towards the process of democratization of culture from the Islamic revolution to 1376]." *Motāle'at-e Jāme'esenaxti [Sociological Studies]* 23, no.1 (2016): 143-163.
- Oliver, Pamela E., and Daniel J Myers. "How Events Enter the Public Sphere: Conflict, Location, and Sponsorship in Local Newspaper Coverage of Public Events." *American Journal of Sociology* 105, no.1 (1999): 38-87.
- Paivandī, Saeed. "Rošanfekri-e Cap-e Irān va Mozu'-e Demokrāsi [Iran's leftist intellectuals and the issue of democracy]." *Iran Nameh* 27, no. 2-3 (2012): 122-147.
- "Piruzi-e Kāregarān-e Haft-Tappeh, Xal'-e Yad va Fasx-e Qarārdād-e Vāgozāri be baxš-e Xosusi Sāder Šod [The victory of Haft Tepe workers: the decree of dispossession and termination of the contract of handing over to the private sector was issued]." Radio Zamaneh, May 8, 2021. <https://www.radiozamaneh.com/667991/>
- Rahman Institute, "Irān-e Emruz va Zarurat-e Qaradād-e Ejtemā'i-e Jadid [Today's Iran and the necessity of a new social contract]." Accessed 31.12.2021. <https://rahman.org.ir/2022/01/02/new-social-contract/>
- Rezaei, Abdolali. "Jam'e Šenāsi: Ravand-e Šeklgiri-e Asnāf va Tahavol-e Sāzmān-e Senfi dar Irān [Sociology: the formation process of guilds and the transformation of trade organization in Iran]." *Rasāneh [Media Publication]*, no.32 (Winter 1997): 62-69.
- Rocher, Guy. *Social Changes*. Translated by Mansour Vosoughi. Tehran: Našr-e Ney, 2006.
- Rostami Povey, Elaheh. "Trade Unions and Women's NGOs: Diverse Civil Society Organisations in Iran." *Development in Practice* 14, no.1(2004): 254-266.
- Saghafi, Morad. "Ahzāb va Jonbešhāy-e Ejtemā'i: Do Bastar va Yek Ro'yā [Social parties and movements: two platforms and one dream]." *Goftegu [Dialogue]*, no.67 (2015): 105-126.
- Said, Edward. *Representations of the Intellectual*. Translated by Hamid Azodanlou. Tehran: Našr-e Ney. 2001.
- Salehi, Lala. "Naqš-e Jonbešhāy-e Mo'āser-e Irān dar Šeklgiri va Rošd-e Jāme'ey-e Madani [The role of contemporary Iranian movements in the formation and growth of civil society]." *Iran Academia Journal* (2018):52-66.
- Samiee Esfahani, Alireza, and Sajad Mirali. "Demokrāsi-e Rāyzanāneh: Jonbešhāy-e Ejtemā'i va Howzey-e Omumi-e Jahāni, Bā Ta'kid bar Nazariye-e Aqlāniyat-e Ertebāti [Deliberative Democracy: Social

Movements and the Global Public Sphere, with Emphasis on Communicative Rationality Theory]." *Siāsat [Politic Journal]* 44, no. 2 (2014): 447-461



## ایران و جنبش عدم خشونت در آستانه قرن حاضر

مهرداد صمدزاده

### چکیده

یکی از تحولات مقارن با چرخش قرن در ایران که گفتمان انقلابی و فرهنگ سیاسی جامعه را تحت تاثیر قرار داده، گذار از شیوه‌های قهرآمیز به شیوه‌های مسالمت‌آمیز است که نشانه‌های آن به وضوح در تفکر و رفتار نسل‌های پس از انقلاب دیده می‌شود. این گرایش از یکسو در گذار از دولت-محوری به جامعه-محوری و از دیگر سو در ظهور روح مونثی نمود می‌یابد که بر جنبش‌های اعتراضی دو دهه اخیر ایران سایه افکنده و ماهیت آنها را در پرتو مدنیت خود باز تعریف می‌کند. بعلاوه اشاعه چنین گرایشی در میان کنشگران سیاسی و مدنی چپ انقلابی را نیز از بارگران سنت قهرآمیز ادوار پیشین رها ساخته و بدینسان همسان‌پنداری رادیکالیسم با خشونت را که اساساً برساخته محافل محافظه‌کار است باطل می‌شمارد. این گرایش به خشونت‌پرهیزی حاکی از رئالیسم سیاسی نوینی است که نگاه آن به تغییر، بر خلاف عصر انقلاب اسلامی، نه هویت‌گرا و نه ایدئولوژیک، بل مطالبه‌محور است. این خود آغازی است برای تحولی دیگر مبتنی بر گفتمانی نوین که بر بستری از مطالبات حقوقی، فرهنگی، جنسیتی، اجتماعی-اقتصادی، سیاسی قرار می‌گیرد و رسالتش را در بازنمایی از ملتی بیان می‌دارد که هر یک از آحاد آن به نوعی تحت ستم واقع گشته‌اند. بازیابی مفهوم منکوب شده کرامت انسانی و گسترش آن در پهنه اجتماعی دریچه‌ای است به این گفتمان که با هدف یکپارچه نمودن ملت در برابر نظام ولایی حاکم بر کشور شکل می‌گیرد. قریب‌ه تاریخی این گفتمان ایده عدالتخانه است که در انقلاب مشروطیت تجسم یافت، ایده‌ای که برای گروه‌های مختلف مردم متناسب با جایگاه و ذهنیت‌شان مفهومی متفاوت و در عین حال انسجام بخش داشت. ایران در آستانه قرن حاضر آستان چینی تحولی است. اما اینکه چگونه این تحول با تکیه بر اصل عدم خشونت تحقق می‌یابد موضوعی است که با الهام از نظرات ماهان‌دس گاندی و جودیت باتلر، فیلسوف آمریکایی، مورد بحث قرار می‌گیرد. در این راستا از دو منظر استراتژیک و فلسفی به جنبش عدم خشونت نظر می‌افکنیم که هم تغییرات سیاسی و هم انتگراسیون گروه‌های به حاشیه رانده شده و تحت تبعیض را در مقوله ملت موجب می‌شوند. چنین رویکردی جنبشی را نوید می‌دهد که در ماهیت سکولار و در عمل رادیکال است.

### کلیدواژه‌ها

تاریخ، فلسفه سیاسی، پرهیز از خشونت، جنبش‌های اجتماعی، فمینیسم

تاریخ‌دان مستقل و دکترای تاریخ اجتماعی از دانشگاه تورنتو

در هر انقلابی اگر انقلابیون، حاکمان و افراد  
قبل‌ی را کشتند یا انتقام گرفتند،

بدانید آن انقلاب و انقلابیون هیچگاه  
کشور را آباد نخواهند کرد.

آنها ظالمانی خواهند بود که فقط دنبال  
کینه، قتل و غارت خواهند شد

و در آخر کشور را به تلی از ویرانه تبدیل  
خواهند کرد.

نلسون ماندلا

گر ازدهاست بر ره عشقی است چون زمرد

از برق این زمرد هین دفع اژدها کن

مولانا

من ز مردان نا امیدم بی گمان

کاوه‌ی آینده‌ی ایران زن است

فریدون مشیری

## مقدمه

خیزش‌های مردمی دیماه ۱۳۹۶ و آبان ۱۳۹۸ در سراسر ایران و متعاقباً سرکوب خونین معترضان توسط رژیم حاکم، نظریه‌پردازان و کنشگران سیاسی را با پرسشی اساسی مواجه ساخت و آن نحوه مقابله با حکومتی است که برای بقای خود از توسل به هیچگونه خشونتی رویگردان نیست. برخی مردم را به صرف دفاع از خود، برخی به اتخاذ شیوه‌های مبارزاتی کم هزینه‌تر، و برخی دیگر به خویش‌تنداری فراخواندند. در همه این موارد تفکر غالب بر جنبش پرهیز از خشونت بود که نشان از یک گسست تاریخی در ذهنیت مردم و فرهنگ سیاسی ایران داشت، تحولی که پیشتر در جنبش دانشجویی سال ۱۳۷۸ و سپس در جنبش سبز نمود یافته بود. نمونه‌های اخیر این گسست که حاکی از یک سیر تکاملی است در مبارزات مدنی زنان علیه تبعیض جنسیتی، مطالبات صنفی

معلم‌ان و کارگران و به طور گسترده‌تر در اعتراضات مردم سیستان و بلوچستان، خوزستان و اصفهان به معضل کمبود آب دیده می‌شوند. وجه نمادین این گسست شعر معروف "تفنگت را زمین بگذار" سروده فریدون مشیری است که با صدای زنده یاد محمدرضا شجریان در واکنش به سرکوب اعتراضات ۱۳۸۸ طنین افکند. دعوت به گفتگو و پرهیز از خشونت که پیام محوری این شعر را تشکیل می‌دهد در تقابل با شعری است با عنوان "شب نورد" که اصلان اصلانیان به یاد چریک مبارز امیر پرویز پویان سروده و با آهنگی از محمد رضا لطفی و صدای شجریان در بحبوحه انقلاب ۱۳۵۷ تحت نام‌هایی چون "تفنگم را بده"، "برادر بی قراره" و "چهره میهن سیاهه" انقلابیون را به تحرک وامی‌داشت.

همایند این گسست ظهور روح مونثی است که بر جنبش‌های اعتراضی دو دهه اخیر ایران سایه افکنده و ماهیت آنها را در پرتو مدنیت خود باز تعریف می‌کند. اگر در انقلاب ۱۳۵۷ زن مبارز مونث بودنش را با استتار اندام در مانتوی چریکی از خاطر می‌زدود و همچون فیگوری عاری از هر گونه جاذبه جنسی به دنبال مردان چریک با سبیل‌های استالینستی روان می‌گشت، او اینک با چهره ای آراسته و با آگاهی کامل از هویت جنسی‌اش حضور پر رنگش را در صف اول اعتراضات به نمایش می‌گذارد. اینکه مرگ زنی چون ندا آقاسلطان در جریان جنبش سبز ۱۳۸۸ به نمادی از جنبش اعتراضی مردم ایران مبدل گشت خود حاکی از مدنیت و مونث بودن ماهیت این جنبش است که پرهیز از خشونت وجه دیگر آن است. در این جنبش سویه دیگری از معنویت سیاسی به چشم می‌خورد که اساساً با آنچه که میشل فوکو در صحرای کربلا در جستجویش بود تفاوت دارد. این معنویت حضور خود را در خواست به عدالت و آزادی در ابعادی فراجنسیتی و فراطبقاتی بیان می‌دارد.

این گرایش به پرهیز از خشونت که نشان عینی آن در تفکر و رفتار نسل‌های پس از انقلاب دیده می‌شود بیانگر یکی از تحولات

انتگراسیون گروه‌های به حاشیه رانده شده و تحت تبعیض را در قامت یک ملت، همزمان و همسو با تغییر ساختار سیاسی موجب می‌شود. باتلر در آخرین کتابش، *نیروی عدم خشونت: اخلاق در سیاست* نگرش خاصی از فلسفه عدم خشونت را عرضه می‌دارد که در ماهیت سکولار و درعمل رادیکال است. این نگرش هم رهنمودی است برای کنشگران سیاسی ایران که یگانه راه رسیدن به یک جامعه دموکراتیک را عبور از رژیم حاکم می‌دانند و هم پوزخندی فیلسوفانه به اصلاح طلبان حکومتی و دیگر حامیان نظام موجود که تغییرات بنیادی را به منزله سوریه ای شدن ایران می‌پندارند.

اما پیش از ورود به این بحث لازم است تا مفهوم پرهیز از خشونت را از تصورات غلطی که بدان دچار گشته رها کنید تا خصلت متحول‌کننده آن را در پروسه مبارزاتی نمایان ساخت. این پیرایش مَهر بطلانی است بر همسان‌پنداری رادیکالیسم (تغییرات ساختاری) با خشونت که وقوف بر آن چپ انقلابی را از بار گران سنت قهرآمیز رها می‌سازد. از سوی دیگر، اشراف بر عدم تعارض بین رادیکالیسم و شیوه مبارزاتی صلح آمیز نیاز به گسترش گفتمان نوین سیاسی را از زوایای مختلف که معرف رسالت روشنفکر ایرانی در عصر حاضر است ضرورت می‌بخشد.

موهاندَس گاندی، چهره ای که فلسفه پرهیز از خشونت با نام او عجین گشته، بیش از دیگر مدافعان آن مورد سوء استفاده محافل محافظه‌کار قرار گرفته است تا بدان حد که تصور رایج از او بی شباهت به سادو<sup>۱</sup> (sadhu) نیست. این در حالی است که دنیای معاصر بیش از آنکه نیازمند چهره رومانیتیک و تقدیس یافته گاندی باشد نیازمند بهره‌وری از معاضدت فکری او در

مقارن با چرخش قرن در ایران است، تحولی که همزمان در گذار از دولت-محوری به جامعه-محوری بازتاب می‌یابد. همانند این تحول پیدایش گفتمانی نوین در عرصه سیاست ملی است که بر خلاف شعارهای عام و بعضاً هویتی دوران پیش از انقلاب بر بستری از مطالبات حقوقی، فرهنگی، جنسیتی، اجتماعی-اقتصادی، سیاسی، و آزادی‌های فردی قرار می‌گیرد و رسالت‌اش را در بازنمایی از ملتی تحت ستم بیان می‌دارد. در این گفتمان نه جایی برای اراده‌گرایی‌های فردی است و نه سخنی از آرمان‌هایی چون سوسیالیسم یا جامعه بی‌طبقه توحیدی. سخن از حرکت جمعی مردمی است که در تشکلهای مستقل متحداً برای رسیدن به حقوق شهروندی و عدالت اجتماعی به پا می‌خیزند. بازیابی مفهوم منکوب شده کرامت انسانی و گسترش آن در پهنه اجتماعی درجه‌ای است به این گفتمان که با هدف یکپارچه ساختن ملت در برابر نظام جبار حاکم شکل می‌گیرد. قرینه تاریخی این گفتمان ایده عدالتخانه است که در انقلاب مشروطیت تجسم یافت، ایده‌ای که برای گروه‌های مختلف مردم متناسب با جایگاه و ذهنیت‌شان مفهوم متفاوت و در عین حال انسجام بخشی داشت.

ایران در آستانه قرن حاضر آستان چین تحولی است؛ ولی اینکه چگونه این تحول با اتکاء بر اصل عدم خشونت تحقق می‌یابد موضوع مورد بحث نوشته حاضر است که با الهام از نظریات جودیت باتلر، فیلسوف اجتماعی و نظریه پرداز جنسیت، به آن می‌پردازیم. در این نوشته از دو بُعد تفکیک ناپذیر کاربردی (استراتژیک) و فلسفی به مفهوم عدم خشونت نظر می‌افکنیم که

<sup>۱</sup> سادو به مرتاض هندی اطلاق می‌شود که از دنیا چشم پوشی کرده است. این تصویری است که اساساً شخصیت‌های غربی چون روماین رولاند، لویی فیشر، و هنری پولاک در عصر یوگا زده از گاندی ساخته اند.



تکنیک و شیوه مشخص می‌تواند نتایج سیاسی دلخواه را بوجود آورد. تلقی گاندی از پسیفیسیم با نوع غربی آن متفاوت است. ساتیاگراها ... نوعی جنگاوری مبتنی بر پرهیز از خشونت است"<sup>۱</sup>

بنابراین، برخلاف نظر محافل محافظه کار که پرهیز از خشونت را به نوعی پسیفیسیم فردی تعبیر می‌کنند و نیز بر خلاف پندار برخی منتقدان چپ که برداشت ناقصی از آن در ذهن دارند، گاندی نه تنها بر خصلت جمعی عدم خشونت به عنوان یک استراتژی هدفمند برای ایجاد تغییرات سیاسی تأکید می‌ورزد، بلکه همزمان آن را آلترناتیوی بر پذیرش انفعالی ظلم و بی‌عدالتی می‌پندارد. او در تأکید بر این نکته تا آنجا پیش می‌رود که درجه ای از خشونت را در شرایط مشخص جایز می‌شمارد: "هرچند خشونت عملی قانونی نیست، ولی هنگامی که از آن به عنوان دفاع از خود یا دفاع از بی‌دفاعان استفاده شود عملی شجاعانه است که به مراتب بهتر از تسلیم بزدلانه در برابر ظلم و زور است." او همچنین در کانتکست مبارزه ضد استعماری هند با صراحت بیشتری اعلام می‌دارد: "من ترجیح می‌دهم که هند برای دفاع از حیثیت خود به سلاح متوسل شود تا اینکه بزدلانه شاهد از دست رفتن حیثیت خود باشد... وقتی که قرار است انتخاب بین بزدلی و خشونت باشد، من خشونت را توصیه می‌کنم."<sup>۲</sup>

گاندی اصولاً شیوه پرهیز از خشونت را برای مبارزاتی تجویز می‌نمود که از موضع تهاجمی و به

زمینه عمل سیاسی است. شگرد موثر در این تصویر مخدوش کلیشه‌سازی از مفهوم عدم خشونت گاندی و تقلیل آن به اشکال فردی و انفعالی است. این تقلیل‌گرایی همزمان نوعی قرابت بین محافظه کاری و پرهیز از خشونت را در ذهن ایجاد می‌کند که شکل دیگر آن یکسان‌پنداری رادیکالیسم (تغییرات ساختاری) با خشونت است که به نحو آگاهانه از سوی این محافل صورت می‌گیرد. نمونه بارز این همسان‌پنداری در ایران معاصر موضع خصمانه اصلاح‌طلبان حکومتی نسبت به شعارهای ساختارشکن اعتراضات دیماه ۱۳۹۶ و آبان ۱۳۹۸ بود که با انتساب خشونت به مردم معترض سعی بر تخطئه آنها نمودند.

بی‌شک نگرش محافظه کارانه و گاه واپس‌گرایانه گاندی به پاره ای از مسایل مانند نظام کاستی و برخی مواضع جنجال برانگیزش نسبت به جایگاه اجتماعی زنان<sup>۱</sup> وجود چنین قرابتی را متصور می‌سازد. اما به رغم این نگرش، فلسفه پرهیز از خشونت گاندی به اذعان منتقدان سرسختی چون جورج اورول که او را "مرد دست راست انگلیسی‌ها"<sup>۲</sup> می‌پنداشت، موضوعی است فراسوی تفکرات اجتماعی‌اش که نیاز به رویکردی مستقل دارد.<sup>۳</sup> اورول که خود چندان تمایلی به پسیفیسیم نداشت و اصولاً آن را بی‌ثمر می‌انگاشت، در سالهای منتهی به استقلال هند می‌گوید: "پسیفیسیم گاندی باید تا حدودی از دیگر آموزه‌های او متمایز شود. اگر چه انگیزه این پسیفیسیم مذهبی است، اما بنا بر ادعای او این

<sup>۱</sup> گاندی اصولاً زنان را موجوداتی فرض می‌کرد که می‌توانستند موجب غرور یا شرم مردان خود شوند. شاید برای بسیاری تعجب آور باشد که او مرگ زنان قربانی تجاوز جنسی را به زنده بودنشان ترجیح می‌داد، زیرا این واقعه را لکه ننگی برای پدران خانواده می‌دانست که تنها با مرگ آن زنان زوده می‌گشت. در این خصوص رجوع شود به گفتار او در *Young India*, 25 October 1928؛ همچنین معروف است که گاندی هنگام اقامتش در آفریقای جنوبی موی سر دو تن از زنان هوادارش را که توسط مرد جوانی مورد آزار جنسی قرار گرفته بودند چید تا با این کار "چشمان گناهکار" را عقیم سازد. او حتی زنانی را که داروی ضد بارداری مصرف می‌کردند تلویحا فاحشه می‌پنداشت. نگاه کنید به:

George Orwell, "Reflections on Gandhi," *Partisan Review*, January, 1949.

<sup>۲</sup> Gita V. Pai, "Orwell's Reflections on Saint Gandhi," *Concentric: Literary and Cultural Studies* 40, no.1 (March 2014): 59.

<sup>۳</sup> Orwell, "Reflections on Gandhi,".

<sup>۴</sup> Pai, "Orwell's Reflections on Saint Gandhi," 61.

<sup>۵</sup> M. K. Gandhi, *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi: Truth and Non-violence*, vol. 2, ed. Raghavan Iyer (Oxford shire: Oxford University Press, 1987), 344, 298.

ناکاهی که نمونه‌های دیگری از آن را در فیلیپین و بعضی کشورهای اروپای شرقی می‌توان برشمرد بیش از هر چیز محدودیت تئوری شارپ یا دقیق‌تر شکست رویکرد پراگماتیست او را در انجام تغییرات بنیادی به اثبات می‌رساند، رویکردی که پرهیز از خشونت را صرفاً به یک "تکنیک مبارزه سیاسی" برای دستیابی به هدفی استراتژیک، یعنی خلع ید از شخص دیکتاتور محدود می‌سازد.<sup>۲</sup> موضع شارپ در این مورد موضع حداقلی است: "مساله حیاتی سرنگونی رژیم است... اگر بتوان چیزی بیش از این به دست آورد که چه بهتر، ولی اگر نتوان چنین کرد، همین کار با ارزش است."<sup>۳</sup>

اما در ایران معاصر که مبارزات روزافزون مردم بر علیه استبداد دینی، تبعیض و سرکوب، فساد و بی‌عدالتی آن را در شاهراه تحولی عظیم قرار داده، براندازی نظام حاکم نخستین گام است. جامعه پر تلاطم ایران نیاز به رویکردی بیش از خشونت پرهیزی استراتژیک دارد که معطوف به ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر رعایت حقوق بشر و شهروندی، اصول دموکراتیک و عدالت اجتماعی است. تلاش در این راه بکارگیری سوبیه فلسفی پرهیز از خشونت را ضرورت می‌بخشد که در آن انطباق شیوه و هدف، اخلاق و سیاست زمینه را برای تغییرات بنیادی فراهم می‌سازد. در این ارتباط نخست نوع کلاسیک پرهیز از خشونت را که در فلسفه گاندی تجلی یافت مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم و سپس به نقش راهبردی دیدگاه فلسفی جودیت باتلر می‌پردازیم که متناسب با دنیای حاضر، به ویژه شرایط کنونی ایران است.

منظور برهم‌زدن توازن قوا به نفع خویش به رویارویی با نظام حاکم بر می‌خاستند. از همین رو، گاندی نسبت به ترجمه انگلیسی واژه سانسکریت ساتیاگراها (satyagraha) به معنی مقاومت منفعل (passive resistance) اعتراض نمود، چرا که از دید او هیچ انفعالی در این شکل از مبارزه نبود. این واژه در اصل به معنی اصرار بر حقیقت (firmness in truth) و جزء لاینفک پرهیز از خشونت (ahimsa) بود - مفهومی که با تمرکز بر حقانیت طرف مظلوم همچون سلاحی برنده مشروعیت سیاسی حکام ظالم را آماج قرار می‌داد. در این شیوه مبارزاتی همچنین نوعی رئالیسم سیاسی نهفته است که "لزوماً به محافظه کاری یا ابهام اخلاقی و یا ابزارگرایی صرف ختم نمی‌شود" و آن ویژگی انحصاری ساتیاگراهاست که در ایده خود بازدارندگی نمود می‌یابد و حوزه سیاست را از پیامدهای منفی‌اش باز می‌دارد.<sup>۱</sup>

از این منظر می‌توان گفت که رابطه میان شیوه مبارزاتی مبتنی بر عدم خشونت و اتخاذ مواضع رادیکال لزوماً رابطه‌ای متضاد نیست. ولی آنچه این رابطه را نامتعادل ساخته و به تضاد می‌کشد استفاده استراتژیک و چه بسا ابزاری از این شیوه مبارزاتی است که گرچه هدف سیاسی مشخصی را مد نظر دارد، اما جنبش را در بُعد اجتماعی آن متوقف می‌نماید. مصداق این مدعا تجربه بهار عربی، به ویژه نمونه مصر است که با الهام از آموزه‌های جین شارپ، نظریه‌پرداز و استراتژیست جنبش عدم خشونت به مصاف با دیکتاتوری حسنی مبارک برخاست - تجربه‌ای ناکام که در غیاب هرگونه مطالبات حقوقی و مدنی به انتقال قدرت از یک دیکتاتور به دیکتاتور دیگر و تداوم مناسبات اجتماعی موجود انجامید. این

<sup>1</sup> Karuna Mantena, "Another Realism: The Politics of Gandhian Nonviolence," *American Political Science Review* 106, no. 2 (May 2012): 455.

<sup>2</sup> Gene Sharp, *The Politics of Nonviolent Action* (Boston: Porter Sargent, 1973), 62-64.

<sup>3</sup> Gene Sharp, "The Future of Nonviolence: A Conversation with Ramin Jahanbegloo," *Diogene* 61, no. 3-4 (November 217): 158.

## پرهیز از خشونت: شیوه و هدف

- انصراف از همکاری و دعوت به نافرمانی مدنی

• جدا کردن ساختار قدرت از پایگاه اجتماعی آن

گاندی نمونه کلاسیک جنبش عدم خشونت را عرضه می‌دارد که در آن پرهیز از خشونت هم روش و هم هدف مبارزه را شامل می‌شود. این هم‌نواپی وسیله با هدف برخاسته از رویکرد جامعه‌محوری است که او نسبت به ساختار قدرت به کار می‌گیرد. گفته او در این مورد گویاست: "خشونت شاید یک یا چند حاکم جبار را منهدم کند، اما همانند کله‌های راوانا<sup>۱</sup> کله‌های دیگری در جایشان ظاهر می‌شوند، چون ریشه مشکلات در جای دیگری است. ریشه در خود ماست."<sup>۲</sup> سیبلی مولفورد در کتاب *نبرد آرام این نکته* را به روایت از گاندی اینگونه بازگو می‌کند:

"ساختارهای قدرت (دولت‌ها و سازمان‌های اجتماعی)، حتی آنگاه که به نظر می‌رسد که به قوه قهریه متوسل شده‌اند، همواره متکی به همکاری داوطلبانه و حمایت ضمنی بخش‌هایی از مردم می‌باشند. به عبارت دیگر، گردانندگان اصلی قدرت باید برای اداره حکومت خود از کمک و همکاری صدها و هزاران نفر برخوردار باشند. بنابراین، وظیفه مخالفان چنین ساختاری که تمامی قوه قهریه را زیر فرمان خود دارد این است که شمار وسیعی از افراد نظاره‌گر را جذب و به عدم همکاری با حاکمان ستمگر و آمران خشونت ترغیب نمایند."<sup>۳</sup>

در این کارزار سلاح مورد نظر گاندی در مقابل نظام حاکم جز ساتیاگراها نیست که او آن را قدرت نامتناهی روحی پاک می‌نامد.<sup>۴</sup> در نگاه او ساتیاگراها

شاید اگر محکی برای سنجش تاثیرگذاری شیوه عدم خشونت بر روند رشد و اعتلای جنبش‌های اجتماعی باشد آن وحشت حکومت‌های مستبد و توتالیتر از این شیوه مبارزاتی است. این وحشت ناشی از حقانیت مردمی است که با دستان خالی فریاد اعتراضی خود را علیه ظلم و بیدادگری در خیابان‌ها سرمی‌دهند و هر آن بخشی از جمعیت خاموش را با خود همسو می‌سازند. برخلاف جنبش‌های مسلحانه که سرکوب آنها هزینه چندانی برای دولت‌ها ندارد، پاسخ قهرآمیز به اعتراضات مدنی روشی است که مشروعیت نظام را به مخاطره می‌اندازد. بی‌علت نیست که حکومت‌های مستبد برای پایان بخشیدن به اعتراضات صلح‌آمیز به آنها برجسب فتنه و اغتشاش‌زده تا از این طریق زمینه سرکوب‌شان را فراهم سازند. نمونه نمادین این سیاست رویکرد رژیم جمهوری اسلامی ایران به اعتراضات مردمی در سال‌های اخیر، به ویژه جنبش‌های دی ۱۳۹۶ و آبان ۱۳۹۸ است که بر اساس گزارشات موجود عناصر خودی را به قصد اغتشاش به درون صفوف معترضان گسیل داشت.

ملاحظات فوق نقش استراتژیک پرهیز از خشونت را در روند تغییر ساختار سیاسی برجسته می‌سازد که در آن مخاطب اصلی نه دولت، که مردم نظاره‌گر و بدنه ارگان سرکوب است. تنها با متقاعد ساختن و جذب طیف وسیعی از این دو بخش از جامعه می‌توان زمینه چنین تغییری را فراهم نمود. پروسه این تغییر را می‌توان در سه مرحله به شرح زیر بر شمارد:

- سلب مشروعیت از نظام حاکم

<sup>۱</sup> شاه اهریمنی ده سر در روایت رامایانا.

<sup>۲</sup> M. K. Gandhi, *The Moral and Political Writings*, 355.

<sup>۳</sup> Mulford W. Sibley, *The Quiet Battle: Writings on the Theory and Practice of Non-Violence Resistance* (Garden City: Anchor Books, 1963), 9;

Jerry M. Tinker, "The Political Power of Non-Violent Resistance: The Gandhian Technique," *The Western Political Quarterly* 24, no. 4 (Dec., 1971): 776.

<sup>۴</sup> M. K. Gandhi, *Satyagraha in South Africa*, trans. Valji Govindji Desai (Ahmedabad: Navjivan Publishing House, 1928), 105.

سیاسی گاندی و مارتین لوتر کینگ روح زنده قانون است.

این نگرش قانون محور مشخصا بر دو نقش اخلاقی و سیاسی ساتیاگراها دلالت دارد که در پیوند با اصل عدم خشونت دورنمای جنبش را ترسیم می‌کند. هر دو نقش را باید در حقیقتی دید که مردم تحت ستم با حضور خود در فضای عمومی آشکار می‌نمایند، حقیقتی که از یکسو مناسبات اجتماعی ناعادلانه را به معرض نمایش می‌نهد، و از دیگر سو عزم به تغییر آن دارد. این نمایش جمعی به تغییر با ظرافت‌های هنرمندانه اش عاملی است که جنبش‌های اجتماعی مبتنی بر عدم خشونت را از پاسیفیسم متمایز می‌سازد. گاندی خود در مواردی چند این تمایز را تصریح می‌نماید، از جمله آنجا که مقاومت منفعلانه را "سلاح ضعیفا" دانسته و می‌گوید: "ساتیاگراها در سه مورد اساسی با مقاومت منفعلانه تفاوت دارد: ساتیاگراها سلاح اقویاست؛ در هیچ شرایطی خشونت را جایز نمی‌داند؛ و همواره بر حقیقت پافشاری می‌کند."<sup>۱</sup> او در جایی دیگر مشخصا نظرش را به جنبه دگرگون‌کننده نیروی ساتیاگراها معطوف می‌دارد: "... خشونت‌پرهیزی به معنی تسلیم فروتنانه در برابر اراده ظالم نیست، بلکه به معنی صف‌آرایی روح فرد در برابر ظلم است. این قاعده کلی چنین امکانی را به فرد می‌دهد تا برای حفظ آبرو و منزلت انسانی، روح و دین خود با همه قدرت بر علیه حکمرانی ستمگران به پا خیزد و اساس سقوط یا بازسازی آن را پی‌ریزی کند."<sup>۲</sup> این عزم به تغییر همچنین در تفکر مارتین لوتر کینگ کاملا مشهود است: "ما نه تنها ابزار ترغیب جمعی را به کار می‌گیریم، بل همچنین گرد هم آمده ایم تا ابزار اجبار را به کار گیریم... ما این نفوذ و ترغیب

نه تنها پیوند عمیق بین دو وجه تاکتیکی و فلسفی پرهیز از خشونت را باز می‌نماید، بل بر حقیقتی اشارت دارد که از عشق برخاسته و قدرت آفرین است.<sup>۱</sup> گاندی در اینجا از حقیقت به عنوان فرمانروایی یاد می‌کند که از قلمرو خرد انسانی فراتر رفته و سلطه خود را بر حیطه اخلاق نیز اعمال می‌کند. اما این سلطه نه با تکیه بر جاذبه عقل، بلکه با برانگیختن عاطفه انسانی اعمال می‌شود، چرا که استدلال از نظر او سرسختی، خودرایی و جزم‌گرایی را به هم راه دارد، حال آنکه سخن از رنج انسانی قلوب را تسخیر می‌کند. این گریز از عقل‌گرایی محض آن عاملی است که رابطه تفکیک‌ناپذیر بین اخلاق و سیاست را از یکسو و عشق و حقیقت را از سوی دیگر در سیستم فکری اش رقم می‌زند. به همین علت گاندی موکدا می‌گوید: "پشتوانه اخلاقی برای عمل ساتیاگراها پیش‌فرضی است که بودنش فرد را به یک مبارز سیاسی و نبودش به یک تبهکار مبدل می‌سازد."<sup>۲</sup> او در این گفته صراحتا بر تفاوت بین قانون‌شکنی و قانون‌گریزی تاکید دارد که اولی را در جهت اصلاح قانون و دومی را در جهت قانون‌گریزی می‌داند. او در مواردی حتی خشونت‌پرهیزان را ترغیب می‌کند تا به اراده خود از قانون پیروی کنند، زیرا تنها از این طریق می‌توان پی‌برد که کدام قوانین منصفانه و کدام نامنصفانه‌اند. این نکته‌ای است که دیگر مدافعان پرهیز از خشونت چون مارتین لوتر کینگ نیز بر آن صحه می‌گذارند: "... آن کسی که به پیروی از وجدانش قانونی را می‌شکند که غیر منصفانه است، و برای بیداری وجدان جامعه برعلیه چنین قوانینی از روی میل و اراده مجازات زندان را متحمل می‌شود بالاترین احترام را برای قانون ابراز می‌دارد."<sup>۳</sup> به این اعتبار، نقش موثر و انقلابی‌ناقرمانی مدنی در فلسفه

<sup>1</sup> Ibid, 102.

<sup>2</sup> M.K. Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. LIV (Ahmedabad: Navjivan Trust, 1973), 232.

<sup>3</sup> Martin Luther King, "Letter from Birmingham Jail", *The Atlantic* (16 April, 1963). Available at <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/02/letter-from-a-birmingham-jail/552461/>.

<sup>4</sup> M. K. Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi* vol. XIX (Ahmedabad: Navjivan Trust, 1966), 350.

<sup>5</sup> Mahatma Gandhi, *India of My Dreams* (Delhi: Rajpal & Sons – Kashmir Gate, 2009), 79. ;CF Mohandas Gandhi, *Mahatma Gandhi: Essential Writings*, ed. John Dear (New York: Orbis Books, 2002).

اخلاقی را تداوم می‌بخشیم تا فضا برای تغییر آماده شود.<sup>۱</sup>

اما شروع این تغییر، چنانکه اشاره شد، نیاز به نگرشی جامعه محور دارد که هدف از آن جلب نظر بخش‌های منفعل جامعه و خنثی نمودن ارگان سرکوب است. در اینجا پرهیز از خشونت به عنوان یک کنش جمعی و مدنی فراسوی نهادهای رسمی و دولتی قرار می‌گیرد، از آن جهت که جنبش به طریزی آگاهانه از رویارویی مستقیم با نهاد دولت برای دستیابی به هدف سیاسی‌اش اجتناب می‌ورزد و در عوض مردمی را خطاب قرار می‌دهد که رضایت ضمنی آنان به همکاری با حکومت بقای آن را تداوم می‌بخشد. گاندی این نکته را که بنیاد قدرت سیاسی نه بر زور، که بر رضایت بخش‌هایی از مردم قرار دارد در ارتباط با استیلای دولت استعماری انگلیس بر هند بیان می‌دارد: "انگلیسی‌ها هند را از ما نگرفته‌اند؛ ما هند را به آنها داده ایم. آنها نه به خاطر قدرت برترشان، که به خاطر همکاری ضمنی ما بر این سرزمین تسلط یافته‌اند ... و ما همچنان در این امر به آنها مساعدت می‌رسانیم ... نکوهش کردن انگلیس تنها به تداوم قدرت آنها در هند می‌انجامد."<sup>۲</sup> او در جایی دیگر همین نکته را به شکلی کلی‌تر بیان می‌کند: "هر شهروندی با سکوتش و به طریقی که خود نیز بر آن آگاه نیست حکومت وقت را بر پا نگه می‌دارد. بنابراین، شهروند باید خود را در قبال هر عمل دولتش مسئول بداند." این رویکرد جامعه محور در بُعد استراتژیک حاوی پیامی است مبتنی بر عدم همکاری و نافرمانی مدنی که گاندی برای متزلزل ساختن پایه‌های اجتماعی و ایدئولوژیک نظام‌های جبار به مخاطبان خود گسیل می‌دارد: "وقتی که همه کشور از عدالت محروم گشته ... این دیگر مساله مرگ و زندگی است. هر شهروند موظف است تا از خدمت به

دولتی که با مردم سرستیز دارد و خواست ملت را نادیده می‌گیرد امتناع ورزد."<sup>۳</sup> چنین است که برای او خشونت پرهیزی به عملی قدرتمند مبدل می‌گردد و قدرت‌ش را در توان جمعی به نمایش می‌گذارد. این قدرت تنها محصول هسته‌های مقاومت و نهادهای موازی برخاسته از جنبش نیست که به مثابه مراکز قدرت در مقابل قدرت مرکزی قد بر می‌افرازند؛ این قدرت نماد حقانیتی است که اکثریت خاموش را در خود می‌کشد و زمینه را برای گذار از ساختار سیاسی موجود فراهم می‌کند. در این نمایش، بدن به مثابه یک آبژه اجتماعی به نظم درآمده به نماد اراده و مقاومت جمعی در فضای اجتماعی مبدل می‌گردد و خود را مصرانه برای برقراری عوامل و شرایط زیست عرضه می‌دارد.

معهدا عزم به تغییر که استراتژی جنبش‌های اجتماعی را تشکیل می‌دهد و مراد از آن دگرگون ساختن ساختار قدرت است، برای گاندی هدف نهایی نیست. گاندی این هدف را در تجسم حقیقتی می‌بیند که بر آن اصرار می‌ورزد، حقیقتی که برقراری یک جامعه انسانی عاری از تبعیض و تنفر را بشارت می‌دهد و یگانه راه رسیدن به آن را عشقی می‌داند که از خویشتن بر می‌خیزد و در ارتباط با دیگری معنا می‌یابد. او در اینجا پرهیز از خشونت (ahimsa) را با عشق و عشق را با حقیقت پیوند می‌دهد و بر همین اساس کنشگر خشونت پرهیز را موظف می‌داند تا همان حقی را که برای زندگی خود قائل است برای مخالف و دشمن خود نیز به رسمیت بشناسد. گاندی این در هم تنیدگی عشق و حقیقت را که در ساتیاگراها نمود می‌یابد و معرف نگرش کلی و فلسفی اوست چنین بیان می‌دارد: "قانون عشق چیزی جز قانون حقیقت نیست. بدون حقیقت عشق وجود ندارد، بدون حقیقت شاید بتوان از عشق سخن

<sup>1</sup> Martin Luther King Jr, "Address to the First Montgomery Improvement Association (MIA) Mass Meeting, at Holt Street Baptist Church," in *The Papers of Martin Luther King, Jr. Volume III: Birth of a New Age, December 1955-December 1956*, edited by Clayborne Carson, Tenisha Armstrong, Susan Carson, Adrienne Clay, and Kieran Taylor (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997).

<sup>2</sup> M.K. Gandhi, *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, Trans. Valji Govindji Desai (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1939), Chapter 7.

<sup>3</sup> M.K. Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, XXI, (Ahmedabad: Navajivan Trust, 1966), 70, 94.



طریق تخریب فرهنگ، اقتصاد، ساختار اجتماعی و سیاسی کشور تجلی می‌یابد. این نحوه نگرش گاندی، با آنکه نمی‌توان کمترین تردیدی در صحت آن داشت، اما از آنجا که ریشه در باورهای فرهنگی و مذهبی او دارد امکان دیدن تبعیضات و خسونت‌های فرهنگی را که درهاله‌ای از تقدس پنهان گشته بودند از او سلب می‌کند. مصداق این مدعا نگاه تأنیدآمیز گاندی به نظام کاستی است که او آن را امری طبیعی و حتی ضروری می‌پنداشت:

من معتقدم که اگر جامعه هندوان تاکنون توانسته به بقای خود ادامه دهد، تنها به این خاطر است که بر شالوده نظام کاستی استوار بوده است... از میان برداشتن این نظام و اقتباس سیستم اجتماعی اروپای غربی موجب خواهد شد که هندوان موروثی بودن حرفه و پیشه خود را که روح نظام کاستی است، فراموش کنند. این اصلی است جاودانه و تغییر آن به ایجاد هرج و مرج منجر خواهد شد... نظام کاستی نظم طبیعی جامعه است. من شدیداً مخالف آن دسته از افراد هستم که قصد الغای این نظام را در سر دارند.<sup>۱</sup>

این سخنان گواهی روشن بر سکوت ضمنی گاندی در برابر تبعیضات و خسونت‌های فرهنگی و حتی ساختاری است. اما آنگاه نیز که حساسیت‌های زمان او را وا می‌دارد تا بر علیه عریان‌ترین بی‌عدالتی‌های اجتماعی چون معضل کاست "نجس" (untouchable) لب به سخن

گفت، مانند عشق به وطن، اما با آسیب به دیگران... بنابراین ساتیاگراها به سکه‌ای می‌ماند که یک روی آن عشق و روی دیگر آن حقیقت نوشته شده است.<sup>۱</sup> از همین‌رو، در نگرش گاندی جایی برای تفکیک شیوه و فلسفه پرهیز از خسونت نیست. او در این خصوص می‌گوید: "ما در همان حال که درو می‌کنیم، بذر هم می‌افشانیم."<sup>۲</sup> همین رابطه در تفکر مارتین لوتر کینگ نیز دیده می‌شود: "وسیله و هدف باید جدایی‌ناپذیر باشند، به این خاطر که هدف از پیش در وسیله وجود دارد."<sup>۳</sup> او در جایی دیگر باز بر اهمیت موضوع تأکید می‌ورزد و می‌گوید: "باید روشن ساخت که مقاومت و پرهیز از خسونت به خودی خود زیبنده نیست. بدون یک پشتوانه فلسفی محکم، شیوه‌های پرهیز از خسونت می‌توانند خطرناک باشند. عنصر دیگری که باید در مبارزه ما حضور داشته باشد و به آن معنا دهد صلح و آشتی است."<sup>۴</sup>

بازنگری به سویه فلسفی و کلاسیک پرهیز از خسونت را که گاندی معرف آن است با این پرسش به پایان می‌رسانیم که آیا چنین الگویی می‌تواند پاسخگوی نیازهای سیاسی و اجتماعی ایران کنونی باشد؟ پاسخ منفی است و علت را باید در فیلتر ایدئولوژیک مستولی بر این فلسفه جستجو کرد که مانع بروز برخی حساسیت‌های اخلاقی می‌شود، حساسیت‌هایی که شناخت و مبارزه با دیگر اشکال خسونت را با اشکال مواجه می‌کند. گاندی اصولاً تأکید را بر اشکال مشخصی از خسونت می‌گذارد که زاده تمدن مدرن با عاملیت قدرت استعماری انگلیس است. او این خسونت‌ها را مشخصاً برآمده از تمدن مدرن می‌داند که در استثمار و استعمار مردم هند از

<sup>1</sup> M.K. Gandhi, "Satiyagraha," *The Nation* 110, no. 2868 (June 19, 1920): 837.

<sup>2</sup> M.K. Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, X, (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1909), 287.

<sup>3</sup> Martin Luther King, Jr., "Outline, The Philosophy of Nonviolence: An Address by the Reverend Dr. Martin Luther King, Jr.," in *The Papers of Martin Luther King, Jr. Volume V: Threshold of a New Decade, January 1959-December 1960*, edited by Clayborne Carson, Tenisha Armstrong, Susan Carson, Adrienne Clay, and Kieran Taylor (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005).

<sup>4</sup> Martin Luther King, "Statement to the Press at the Beginning of the Youth Leadership Conference," at <https://kinginstitute.stanford.edu/king-papers/documents/statement-press-beginning-youth-leadership-conference>.

<sup>5</sup> M.k.Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, XIX (Ahmedabad: Navajivan Trust, 1966), 226-27.



کردن تحولات اجتماعی عیان می‌سازد. این شکست نشانگر تناقضی است که راه‌کارهای پیشامدرن را برای حل و فصل مسایل دنیای مدرن عرضه می‌کند. این همچنین تجربه ای است که ایران در پی انقلاب ۱۳۵۷ و برپایی نظام جمهوری اسلامی در کشور تجربه نموده است و دیگر نیازی به تکرار آن نیست. بعلاوه، شیوه پرهیز از خشونت‌گاندی را به عنوان یک روش مبارزاتی مشخص نمی‌توان در نظام‌های توتالیتری چون جمهوری اسلامی ایران به کار بست. اینکه چنین شیوه مبارزاتی در هند تحت سلطه انگلیس موفق به تحقق هدف سیاسی خودگشت حاکی از وجود قانون و موقعیت مساعدی است که گاندی در آن قرار داشت. گفته اورول در این رابطه گویاست: "... در عین حال فکر می‌کنم به این دلیل که گاندی در سال ۱۸۶۹ در هند انگلیس زاده شده، درکی از ماهیت توتالیتراریسم ندارد و همه چیز را بر حسب مبارزه خودش با دولت انگلیس می‌بیند... سخت است تا ببینیم چگونه شیوه‌های گاندی در کشوری به کار گرفته می‌شود که در آنجا مخالفان رژیم شب‌هنگام ناپدید شده و دیگر هرگز خبری از آنان شنیده نمی‌شود..."<sup>۱</sup> انگار که اورول در اینجا نظام توتالیتر حاکم بر ایران را توصیف می‌کند که در آن هر نوع گرایش مخالف به شدیدترین وجه سرکوب می‌شود.

اما ایده فلسفی گاندی را که در شعار کلی عشق به هم‌نوع، رواداری، و انتگراسیون بازتاب می‌یابد می‌توان از طریق راه‌کارهای عملی و سکولار با دنیای معاصر و با شرایط مشخص ایران منطبق ساخت. برای این منظور لازم است تا خشونت‌های ساختاری عصر سرمایه‌داری و عصر پیش از آن را که نمود اجتماعی و فرهنگی یافته‌اند

بگشاید جز برخی توصیه‌های اخلاقی مانند فراخوان به تغییر نام این کاست به واژه تفقدآمیز هاریجان<sup>۱</sup> (Harijan) به معنی "فرزندان خدا"، بیامی ندارد. این شیوه اخلاق‌درمانی که ویژه گاندی می‌باشد و گاه به یک شعار یا نمایش سیاسی تقلیل می‌یابد به ویژه در رویکرد او به مساله فقر نمایان است: "تا زمانی که فاصله طبقاتی بین میلیون‌ها نفر گرسنه و اقلیتی متمول حکم فرماست، نظام مبتنی بر عدم خشونت امکان ناپذیر است."<sup>۲</sup> گاندی در جایی دیگر این شیوه اخلاق‌درمانی را به شکلی دیگر بیان می‌کند: "تصور من از دموکراسی به طور روشن این است که در آن ضعیف‌ترین افراد از همان فرصت‌هایی برخوردار باشند که قدرتمندترین آنان."<sup>۳</sup> بی‌علت نیست که اورول این گونه سخنان گاندی را مانند رفتار دیگر او که در کاخ تاجر میلیونر پنبه ظاهر شده و چرخ ریسندگی دستی را به دست می‌گیرد ترفندی برای سرپوش گذاشتن بر فقر پنداشته و مورد استهزا قرار می‌دهد.<sup>۴</sup> نتیجه آنکه به رغم همه توصیه‌های اخلاقی و شاید هم به خاطر آنها، جنبشی که گاندی رهبری آن را تا پیروزی بر عهده داشت در بُعد اجتماعی دستاورد چندانی نداشت، هر چند پس از استقلال کشور رهبرانی چون نهرو و امبدکار رسالت انجام برخی تحولات اساسی را بر دوش کشیدند.

از این منظر، آنچه که هدف جنبش ملی هند را رقم زد سویه استراتژیک پرهیز از خشونت بود، اما سویه‌ای فلسفی شده که با استقلال این سرزمین از قدرت استعماری انگلیس تحقق یافت. اینکه هدف فلسفی جنبش یا به عبارتی خواست گاندی برای ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر عشق و مدارا با جدایی‌خونین هند و پاکستان نقش بر آب گشت، شکست رویکرد اخلاقی او را در نهادینه

<sup>۱</sup> این واژه نخستین بار توسط نارسین مهتا (Narsinh Mehta)، شاعر گجراتی بکار برده شد و سپس گاندی آن را در گفتمان سیاسی‌اش معمول داشت. در سال ۲۰۱۷ دادگان عالی هند استفاده از این واژه را که زمانی "انسانی" تلقی می‌شد توهین آمیز اعلام داشت.

<sup>۲</sup> Mohandas K. Gandhi, *Constructive Programme: Its Meaning and Place* (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1961), 24.

<sup>۳</sup> Mahatma Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. V (Ahmedabad: Navajivan Trust, 1963), 343.

<sup>۴</sup> Pai, "Orwell's Reflections on Saint Gandhi," 70.

<sup>۵</sup> Ibid, 63-64.

برشمرد. تنها از این طریق می‌توان به تبعیضات و بی‌عدالتی‌های موجود در جامعه پایان داد.

### خشونت: تخریبی چند سویه

شاید ساده‌ترین و جامع‌ترین تعریفی که بتوان از خشونت عرضه داشت چنین باشد: هر عمل و رویه‌ای که زندگی انسان، وحوش، و طبیعت زنده را مختل یا منهدم سازد خشونت است. گاندی به روشنی این نکته را با ذکر مثال تصریح می‌کند: “جنگ مسلحانه بین ملت‌ها ما را متوحش می‌سازد. اما جنگ اقتصادی هیچ بهتر از جنگ مسلحانه نیست... جنگ اقتصادی شکنجه طولانی است و ویرانی‌های آن کمتر از ویرانی‌هایی نیست که در ادبیات جنگ نشان داده می‌شود. ما جنگ اقتصادی را به هیچ می‌انگاریم زیرا به تاثیرات مرگبار آن عادت کرده ایم...”<sup>۱</sup> این گفته نه تنها نوع فیزیکی و مستقیم خشونت، بل نوع ساختاری آن را که از یک سو زاده دنیای مدرن و از دیگر سو میراث عصر پیشامدرن است مد نظر دارد. بحث را با شرحی از نظرات جان گالتونگ، جامعه‌شناس و نظریه‌پرداز حوزه صلح و تعارض، و تمرکز بر جنبه‌های ساختاری زندگی انسان آغاز می‌کنیم. گالتونگ خشونت را اساساً مجموعه‌ای از “توهین‌های اجتناب پذیر به بنیادی‌ترین نیازهای انسانی و به نحوی کلی‌تر زندگی می‌داند.”<sup>۲</sup> او این نیازها را که متضمن بقای زندگی و کرامت انسانی هستند بدین سان برمی‌شمارد: نیاز به امنیت، نیاز به رفاه مادی، نیاز به داشتن هویت فرهنگی، و نیاز به آزادی.<sup>۳</sup> عدم تحقق این نیازها از دیدگاه گالتونگ مصداق خشونت است که خود نشان از درک ماهوی او از مفهوم خشونت و متعاقباً اشکال مستقیم (واقعه)، ساختاری (پروسه)، و فرهنگی (پایدار) آن دارد که در پرتو دستاوردهای فکری دنیای معاصر تبیین یافته‌اند. نقطه عزیمت

گالتونگ “خشونت فرهنگی” است و مراد از آن سلسله خشونت‌هایی است که در پستوی فرهنگ پنهان گشته و در انظار عموم عادی و حتی موجه تلقی می‌گردند. دین و ایدئولوژی حوزه‌هایی هستند که در آنها خشونت فرهنگی به طرز عریان‌تری نمایان می‌گردد، اگر چه او دیگر حوزه‌ها چون علم و زبان را نیز از خشونت مبرا نمی‌داند.

اما نکته به مراتب مهم‌تر در نگرش گالتونگ تداخل خشونت فرهنگی با دیگر اشکال آن و پیدایش جریانی است که او آن را فرهنگ خشونت می‌نامد. به عبارتی، آنچه که خشونت فرهنگی تلقی می‌شود زمینه را برای انتقال به فرهنگ خشونت فراهم می‌سازد. ویژگی این جریان نهادینه و درونی شدن خشونت است که به طور همه جانبه در اشکال فرهنگی، ساختاری، و مستقیم آن بروز می‌یابد. او علت را مشخصاً در نفوذ گسترده فرهنگ و تداوم طولانی آن در همه حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی می‌بیند که هر یک به نوبه خود “مهندسی فرهنگ” را از طریق “تغییر ژنتیکی” آن تسهیل می‌نماید. به این اعتبار، مبارزه با خشونت برای گالتونگ به پیکاری همه جانبه با آموزه‌های فرهنگی و ایدئولوژی غالب مبدل می‌شود که در تمامی موارد در برساخته دوگانه “خود” و “دیگری” و متعاقباً در گرایش به حذف نمود می‌یابد.<sup>۴</sup> او این گرایش را همچنین در روایت گفتمان طبقاتی خشونت باز می‌نماید که از ذهنیت نخبه‌گرا برمی‌خیزد و خود را در پوشش تمایلات بشردوستانه مخفی می‌دارد. او منشاء این خشونت را در تمایز دکارتی میان ذهن و بدن می‌بیند که در نگاه سلسله مراتبی به نیازهای انسانی بازتاب می‌یابد. این نگاه با تفکیک نیازهای مادی و معنوی از یکدیگر و محدود ساختن نیازهای فرودستان به مطالبات صرف مادی، آنها

<sup>1</sup> Richard Deats, *Mahatma Gandhi, Nonviolent Liberator: A Biography* (New York: New York City Press, 2005), 36.

<sup>2</sup> John Galtung, “Cultural Violence,” *Journal of Peace Research* 27, No. 3 (August 1990): 292.

<sup>3</sup> John Galtung, “The Basic Needs Approach”, in *Human Needs: A Contribution to the Current Debate*, eds. Katrin Lederer; David Antal; and John Galtung (Cambridge, Mass. : Oelgeschlager, Gunn & Hain, 1980), 225.

<sup>4</sup> Galtung, “Cultural Violence,” 295.

را از نیازهای معنوی محروم فرض نموده و نسل اندر نسل در حاشیه قرار می‌دهد.<sup>۱</sup>

بر این اساس، گالتونگ سیاست‌های ناموزون اقتصادی، تبعیضات مذهبی، قومی و زبانی، و نیز تدابیر اقلیمی نامتعادل را که به فقر و محرومیت، تبعیض و از خود بیگانگی، بی‌ثباتی و تخریب زیرساخت‌های اجتماعی می‌انجامند به همان اندازه خشونت می‌داند که جنگ و کشتار و سرکوب سیاسی را، چرا که فرایند همه آنها تباهی و ترومای جمعی است. نگاه او در اینجا معطوف به ساختار خشن و گفتمان ملازم آن است که بر جسم و روان انسان‌های به حاشیه رانده شده آسیب وارد می‌سازد و هم زمان با قلمداد کردن آنان به عنوان عاملین خشونت، نوع دیگری از خشونت ساختاری را نسبت به آنان روا می‌دارد. مخدوش نمودن حقایق، ممانعت از شکل‌گیری آگاهی سیاسی از طریق جایگزین کردن روایت مظلوم با ظالم و سرکوب جنبش‌های اعتراضی از ویژگی‌های چنین خشونت‌هایی است که ساختار و چرخه خشونت را تداوم می‌بخشند.

با توجه به بحث فوق می‌توان رژیم ولایی/نظامی ایران را مخزن تمام اسرار خشونت نامید، خشونت‌هایی که به طور عریان و گسترده در همه عرصه‌های زندگی حضور دارد. نقض فاحش حقوق انسانی و شهروندی، سرکوب و ارباب، شکنجه و زندان، تجاوز و اعدام، کشتار جمعی و قتل‌های زنجیره‌ای، ترورهای برون مرزی و آدم ربایی از جمله خشونت‌هایی هستند که جامعه ایران به کرات شاهد آن بوده است. اما مرزهای خشونت عریان در ایران به خشونت مستقیم محدود نمی‌شود و خشونت‌های ساختاری و فرهنگی را نیز که اصولاً نمود چندان آشکاری ندارند دربرمی‌گیرد. علت را باید در عاملیت خشونت مستقیم در تثبیت خشونت‌های ساختاری و فرهنگی جستجو کرد که بلافاصله پس از استقرار نظام جمهوری اسلامی یکی از واقعیت‌های تلخ تاریخ معاصر ایران را رقم زد. اکنون خشونت‌های منتج از تبعیضات مذهبی،

عقیدتی، جنسیتی، هویتی، زبانی، طبقاتی، و منطقه‌ای که پیشتر در هاله‌ای از ایستارهای فرهنگی و ناسیونالیستی قرار داشته و خود-فرمان بودند، در مواجهه با گفتمان عدالت‌خواهانه عصر انقلاب ضمانت اجرایی خود را در خشونت مضاعف باز یافته‌اند. اگر در ایران پیش از انقلاب گروه‌های تحت تبعیض از امنیت نسبی و حقوق محدود برخوردار بودند، در نظام برآمده از انقلاب به یکباره در معرض سرکوب و انهدام قرار گرفتند. تبعیض اینک به حذف هر آنچه که "غیر خودی" تلقی می‌شد مبدل گشت و آموزه‌های فرهنگ و ایدئولوژی حاکم این روند را به سبانه‌ترین شیوه ترویج دادند. به یک سخن، در ایران پس از انقلاب که تجربه تثبیت یک نظام توتالیته را طی می‌نمود، خشونت‌ها در هم تنیدند و از ترکیب همه آنها هیولایی مهیب با نام جمهوری اسلامی قد بر افراشت.

در اینجا به موضوع اصلی مورد بحث با این پرسش باز می‌گردیم: چگونه می‌توان جامعه ایران را از وجود چنین هیولایی‌ها ساخت بی‌آنکه هیولا یا هیولاهای دیگری را جایگزین آن نمود؟ پاسخ را باید در شیوه مبارزاتی پرهیز از خشونت جستجو کرد که از قضا در دو دهه اخیر به شیوه‌ای مسلط در میان کنشگران سیاسی و فعالان مدنی مبدل گشته است. این گرایش به خشونت پرهیزی حاکی از یک گسست فکری در تاریخ معاصر ایران است که در گفتمان و فرهنگ سیاسی عصر پس از انقلاب نمود یافت. اگر در دوره متاخر حکومت پهلوی توسل به قهر از سوی چپ انقلابی روشی پسندیده در جهت تغییر نظام محسوب می‌گشت، این شیوه اکنون حتی برای بسیاری از بازماندگان چپ به رغم خشونت‌محوری رژیم حاکم مذموم تلقی می‌شود، با این استدلال که چنین روشی جز تداوم چرخه خشونت نتیجه‌ای در بر نخواهد داشت. سرکوب خونین چپ انقلابی در دهه نخست پس از انقلاب و متعاقباً شکست سیاسی و ایدئولوژیک آن زمینه این گسست فکری را فراهم نمود. واخوردگی ناشی از این شکست، چپ

<sup>1</sup> Ibid, 9.

روانشناختی‌اش که ملهم از نظرات فوکو، فانون، فروید و بنیامین است، فلسفه سیاسی عدم‌خشونت را به یک شیوه مبارزاتی در جهت رفع تبعیض و نابرابری‌های اجتماعی تشریح می‌سازد که با پرهیز از خشونت به عنوان یک گرایش فردی تفاوت ماهوی دارد. به عبارت دیگر، عدم‌خشونت نه یک عمل اخلاقی فردی و نه عملی منفعلانه که از روحی آرام نشات می‌گیرد، بل عملی جمعی و تهاجمی است که در برابری و همبستگی اجتماعی تجسم می‌یابد.

نقطه عزیمت باتلر رد تعاریف قراردادی خشونت است که از سوی صاحبان قدرت با هدف ابقای نظم موجود و تلبیس دستگاه خشونت دولتی عرضه می‌شود تا بدین سان هر گونه انتقاد از عملکردشان را خشونت پنداشته و شدیداً سرکوب کنند. او پی آنکه به ورطه "نسبی‌گرایی نیهیلیستی"، جایی که در آن صاحبان قدرت سالوسانه معیارها را مشخص می‌کنند، کشیده شود، خشونت را پدیده‌ای با سویه‌های گوناگون اما مرتبط با یکدیگر می‌بیند که در اشکال فیزیکی، ساختاری، و فرهنگی نمود می‌نماید و زندگی و شرایط تداوم آن را منهدم می‌سازد. تاکید باتلر مشخصاً بر رابطه درهم تنیده شده عمل خشونت با فرهنگ و ساختار اجتماعی است، چنانکه او خشونت فیزیکی را تجسمی از ذهنیت‌ها، سنت‌ها، و سیاست‌های تبعیض‌آمیز حاکم بر جامعه می‌داند. او به طور مشخص می‌گوید که "حتی خشونت فیزیکی متعلق به ساختار گسترده‌تر نژادی، جنسیتی، و خشونت جنسی است" و می‌افزاید که اگر ما تنها به ضربه وارد شده به بدن تمرکز کنیم دیگر نمی‌توانیم نفوذ پنهان خشونت را در اشکال ساختاری، زبانی، و احساسی آن دریابیم. او همانند گالتونگ خاطر نشان می‌سازد که "اگر سیستم‌های آبیاری تخریب شود، یا اگر جمعیتی که در معرض بیماری قرار دارد به حال خود رها شود، آیا نباید اینها را اعمال خشونت

را به تامل در اندیشه سیاسی خود واداشت و حاصل آن رد استراتژی گذشته یا به بیانی "وداع با اسلحه" بود. از سوی دیگر، رویکردانی نسل‌های پس از انقلاب از شیوه‌های مبارزاتی قهرآمیز، نیاز به بازنگری در شیوه و گفتمان سیاسی چپ را هر چه بیشتر ضرورت می‌بخشید. این نیاز زمینه همسویی ضمنی نیروی چپ را با جریان‌های دموکراتیک و مدافع حقوق بشر فراهم ساخت که می‌توان از آن به عنوان یک تحول فکری در جنبش چپ ایران نام برد.

اما به رغم این تحول، نگاه بخش اعظم چپ ایرانی به جنبش عدم‌خشونت نگاهی عمدتاً استراتژیک و به دور از مفهوم فلسفی آن است. علت نبود رابطه‌ای منسجم بین گفتمان مطالبه‌محور و فلسفه سیاسی پرهیز از خشونت است که رفع تبعیض و عدالت اجتماعی را صرفاً به یک کنش سیاسی خارج از ملاحظات فلسفی ارجاع می‌دهد. در این نگرش وجه اشتراک چپ انقلابی با لیبرالیسم به وضوح دیده می‌شود. اگر از منظر چپ فلسفه پرهیز از خشونت در خوشبینانه‌ترین شکل تنها وسیله‌ای است برای رسیدن به تغییرات اساسی، این فلسفه در محافل لیبرال به روشی در خدمت برقراری پلورالیسم فرهنگی تقلیل می‌یابد. در هر دو مورد آنچه که حضور چندانی ندارد بار فلسفی عمل جمعی پرهیز از خشونت است که رفع تبعیض و نابرابری را امکان‌پذیر و جامعه انسانی را به سوی سیاستی اخلاق‌محور رهنمود می‌سازد. در اینجا است که نقش راهبردی نظرات فلسفی اندیشمندانی چون جودیت باتلر در رهایی چپ ایرانی از سردرگمی سیاسی که در آن گرفتار آمده از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌شود.

### جودیت باتلر و فلسفه پرهیز از خشونت

باتلر همانند گاندی از موضع فلسفی به اصل عدم‌خشونت می‌نگرد، با این تفاوت که او در تبیین موضوع از حیطه اخلاقیات فردی فراتر رفته و آن را بیان زنده یک مقاومت جمعی در میان فضایی آغشته به خشونت و در جهت کسب آزادی، برابری، رفع تبعیض و نهایتاً صیانت از زندگی می‌داند. او در تأملات سیاسی، فلسفی، و

انتقادی" می‌پندارد. در نگاه او "خشونت برای رسیدن به هدفی عادلانه توان خود را تهی نمی‌سازد و در سمت و سوی فراتر از نیت اولیه و تدابیر ابزاری، خود را باز تولید می‌کند." دلیل او روشن است: "خشونت به عنوان یک ابزار می‌تواند فرد به کار گیرنده آن را به کار گیرد ... آنچه در ابتدا فقط ابزار یا وسیله ای بود که می‌بایست با تحقق یافتن هدف کنار نهاده شود، خود به یک فرایند [هدف] مبدل می‌شود." نتیجتاً، او این روش به ظاهر هدفمند را به رغم همه تلاش‌های پیگیر در جهت مهار خشونت عاملی برای گسترش آن می‌داند که جهان را به مکانی به مراتب خشن‌تر و نا امن‌تر تبدیل می‌کند.<sup>۳</sup>

باتلر با آنکه همانند گاندی دفاع مشروع در برابر خشونت را بخشی از فلسفه پرهیز از خشونت می‌داند، اما در عین حال توجیهاتی چون "حفظ خود" یا "دفاع از خود" را برای اعمال خشونت متقابل که توسط برخی از مدافعان "قهر انقلابی" بکار گرفته می‌شود مردود می‌شمارد. او در این مورد همچنان دید ابزارگرایانه از خشونت را به نقد می‌کشد که خشونت را وسیله‌ای برای مقابله با خشونت می‌پندارد. باتلر این استدلال را که "دیگران علیه ما خشونت می‌ورزند، پس ما هم باید به خشونت متوسل شویم" بی‌اساس و عاملی برای تداوم چرخه خشونت می‌داند. در نگاه او هیچ توجیهی برای بکارگیری خشونت در جهت "دفاع از خود" یا حتی به منظور مهار آن وجود ندارد؛ هر استثنایی خود به منطق و قاعده‌ای برای بروز یک وضعیت جنگ دائمی مبدل می‌شود، چنانکه می‌گوید: ".... اگر ما در بکارگیری اصل پرهیز از خشونت استثناء قائل شویم، این نشان از آن دارد که ما حاضریم تا بجنگیم، آسیب برسانیم و حتی دست به قتل و کشتار بزنیم و برای همه این کارها دلایل اخلاقی بتراشیم."<sup>۴</sup> او تنها شیوه موجه و موثر در مواجهه با خشونت را گفتگویی می‌داند که در آن

تلقی کرد؟<sup>۱</sup> مثال بارز این رابطه در هم تنیده که باتلر به آن اشاره می‌کند رفتار خشن و گاه مرگباری است که پلیس آمریکا نسبت به سیاه پوستان این کشور روا می‌دارد، رفتاری که در چندین قرن سیاست تبعیض نژادی و فرهنگ برآمده از آن ریشه دارد. بر این مثال می‌توان مثال‌های متعددی از ایران معاصر که نمود تعامل بین خشونت‌های ساختاری، فرهنگی، و فیزیکی است افزود، از جمله قتل‌های ناموسی یا به زبان دقیق‌تر زن‌کشی که انگیزه آن در همه موارد نابرابری جنسیتی ناشی از ساختار و فرهنگ پدرسالار است.

باتلر اما در تبیین ضرورت عدم خشونت نوع دیگری از خشونت را به نقد می‌کشد که کمتر از سوی نظریه‌پردازان اجتماعی مورد بحث قرار گرفته و آن خشونتی است که تحت نام "قهر انقلابی" به توجیه خود می‌پردازد. این نقد چهارچوبی است که او در آن ایده پرهیز از خشونت را به عنوان فلسفه زندگی و راهکار عملی برای ایجاد جامعه‌ای بهتر در مقابل آلترناتیو قهرآمیز می‌افزاید. مخاطب او عمدتاً آن طیف از نیروی چپ است که تنها راه یا لاقفل یکی از راه‌های رسیدن به تغییرات بنیادی را در توسل به خشونت می‌جوید. او در این خصوص می‌گوید: "وقتی که دنیا خود را همچون رزمگاه خشونت عرضه می‌کند، رسالت پرهیز از خشونت این است که راه‌های عملی زندگی و حفظ آن را دریابد آنگونه که خشونت را مهار کند یا کاهش دهد درست در لحظاتی که به نظر می‌رسد دنیا را سراسر خشونت گرفته و دیگر راه برون رفتی نیست."<sup>۲</sup>

باتلر با این پرسش می‌آغازد که آیا می‌توان معیاری برای تمایز بین خشونت ساختاری یا سیستماتیک و خشونت ابزاری، که دنیای بهتری را نوید می‌دهد، بر شمرد. پاسخ منفی است چرا که او در همسویی با مواضع فلسفی اش هر گونه تمایز را در این ارتباط "کاذب"، "مضر"، و مانع "اندیشه

<sup>1</sup> Judith Butler, *The force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind* (Verso Publications: London/New York, 2020), 2, 137-38.

<sup>2</sup> Ibid, 10.

<sup>3</sup> Ibid, 5-7, 14.

<sup>4</sup> Ibid, 55.

خود دیگری، بلکه حتی نفس عمل ارزش گذاری ترجیحی بر زندگی افراد را آغازگر تسلط رژیم خودی‌ها بر غیر خودی‌ها می‌داند که پیامد آن همانند آنچه که در ایران پس از انقلاب ۱۳۵۷ صورت گرفت جز سرکوب، خشونت سیستماتیک، تبعیض و نابرابری نیست. در اینجاست که برای او جنبش عدم خشونت می‌باید از فاز تغییر نظام فراتر رفته و با الهام از تصورات برابری طلبانه به مبارزه در جهت رفع تبعض و برقراری عدالت اجتماعی ارتقاء یابد.<sup>۱</sup>

بر این سیاق، او شیوه پرهیز از خشونت را نه گرایشی منفعلانه و نه عملی نافرجام، بل خروش جسم در فضای عمومی به شیوه ای نمایشی می‌داند و هدف از آن بازستانی زندگی‌هایی است که تبعیض و خشونت‌های سیستماتیک موجودیتشان را انکار و از حیطه اجتماعی به بیرون پرتاب کرده است. این نمایش آرام و بس هنرمندانه جسم و روح سرکوب شده خود بدل به نیروی تهاجمی می‌شود که در برابر نیروی قاهر و سرکوبگر قد برمی‌افرازد. این بُعد تهاجمی معرف وجه سیاسی و اخلاقی اصل عدم خشونت است که نمی‌توان واقعیت وجودی آن را نادیده انگاشت یا سرکوب کرد. باتلر در اینجا مشخصا به تمایز بین خشونت و تهاجم به عنوان یک اراده جمعی تأکید می‌ورزد و این نکته‌ای است که او در پاسخ به منتقدان چپ‌گرای جنبش عدم خشونت و نیز حامیان محافظه‌کار آن خاطر نشان می‌سازد: "برخی به اشتباه تهاجم را با خشونت یکسان می‌پندارند، اما بحث محوری کتاب حاضر من برجسته کردن این واقعیت است که اشکال مقاومت مسالمت‌آمیز می‌توانند و باید به طور تهاجمی پیگیری شوند. بنابراین، رویه خشونت‌پرهیزی تهاجمی تناقض در گفتار نیست."<sup>۲</sup> نکته مهم برای او درک جنبه تخریبی بالقوه این پیوست اجتماعی است که غفلت از آن راه را برای تخاصم و خشونت هموار خواهد کرد.

وسیله و هدف به طرزی تفکیک ناپذیر در پیوند با یکدیگر قرار دارند و از این منظر هر منطق و استدلالی را در توجیه خشونت به سرخه می‌کشد. او همین اصل را در انتقاد از مفهوم رایج دفاع از خود به کار می‌گیرد و بر آن باری از ملاحظات فلسفی می‌افزاید. این نقد با چند پرسش اساسی آغاز می‌شود: "این خودی که تحت نام دفاع از خود مورد دفاع قرار می‌گیرد کیست؟" "چگونه این خود با اظهار وجودش از دیگر خودها متمایز می‌گردد؟" باتلر سپس پرسش اساسی‌تری را مطرح می‌سازد: "آیا آن کس نیز که [در جریان دفاع از خود] مورد خشونت واقع می‌شود جزئی از خود نیست که با عملی خشونت‌آمیز به دفاع از خود برمی‌خیزد؟" او در پاسخ به همه این پرسش‌ها یک نکته را مورد تأکید قرار می‌دهد و آن اینکه خشونتی که علیه "دیگری" اعمال می‌شود خشونت به "خود" است، زیرا این "خود" در "خود دیگری" تنیده شده که نشان از یک رابطه اجتماعی از پیش موجود در بین آنها دارد، رابطه‌ای که به رغم تنش‌زا بودنش معرف وجود جهانی مشترک است.<sup>۱</sup>

باتلر بر آن است که آنچه ما برابری بنیادی در روابط انسانی می‌دانیم می‌تواند و می‌باید در ارتباط با درک ما از اخلاق سیاسی عدم خشونت باشد که مشمول هیچ استثنایی نیست. اما لازمه درک و پیروی از این فلسفه شناخت نفس رابطه اجتماعی است که جهانشمول بودن مفهوم "خودیت" را آشکار می‌سازد و به دوگانه "خود" و "دیگری" پایان می‌بخشد. در همین رابطه، باتلر اخلاقیات فلسفه عدم خشونت را که ایده فراگیر "خودیت" جزء لاینفک و ضروری آن را تشکیل می‌دهد نه در فردگرایی، که در گسست از میراث سیاسی آن می‌جوید. او در توضیح می‌گوید: "اگر آن خودی که من به دفاع از آن بر می‌خیزم کسانی باشند ... که به من شباهت دارند، در اینصورت من فرقه‌گرایی هستم که تنها جان خود و نزدیکانم برایم اهمیت دارد و نه جان آنهایی که با من متفاوتند." باتلر نه تنها این طرز تفکر مبتنی بر ارزش برتر یک خود بر

<sup>1</sup> Ibid, 8-9.

<sup>2</sup> Ibid, 10-11.

<sup>3</sup> Ibid, 21.



این تحول برای باتلر مشخصاً از طریق دگرگون ساختن مفهوم بیوپولیتیک (سیاست زیستی) و تعمیم آن به دنیای معاصر تحقق می‌یابد. او این مفهوم را که میشل فوکو از آن تحت عنوان اقتداراجتماعی- سیاسی منبعث از تکنولوژی قدرت و ناظر بر مرگ و زندگی در دوران پسا حاکمیتی نام می‌برد، اساس نابرابری‌هایی می‌داند که با ممتاز شمردن یک زندگی و خوار شمردن زندگی دیگر پدیدار می‌گردند. او به نقل از فوکو با ارائه تصویری از دوران حاکمیت سیاسی، استمرار این نابرابری را در یک روند تاریخی به نمایش می‌گذارد. اگر در دوران حاکمیت سیاسی برخوردار بودن از حق فردی بر زندگی و حتی مرگ تنها برای کسانی مقرر می‌گشت که به عنوان رعیت‌های مشمول حق به شمار می‌رفتند، در دوران اخیر این حق در انحصار گروه‌هایی است که زندگی آنها امری مسلم فرض می‌شود و برای آنها جایگاه ویژه "موجود زنده" اختصاص داده می‌شود.<sup>۱</sup> در این دوران پیچیدگی‌های ناشی از اعمال غیر مستقیم قدرت منطق جنگ را که کشتن را یگانه وسیله زنده ماندن می‌انگارد از فاعلیت تهی ساخته و به شیوه‌هایی چون رها ساختن محرومان اجتماعی در شرایط آسیب پذیر و بی‌تفاوتی به مرگ و زندگی آنان بیان می‌گردد. نتیجه آنکه در دنیای پسا حاکمیت نیز همانند دوران پیش از آن، برخورداری از حق زنده بودن فقط امتیازی برای برگزیدگان اجتماعی محسوب می‌شود، حال آنکه بی‌بهره‌گان زیر فشار شکننده سیاست‌های بیوپولیتیک که مصداق خشونت است و در اشکال "فانتری‌های نژادی و جمعیتی" ظاهر می‌گردد به کام نیستی کشانیده می‌شوند.

لذا لازمه جنبش عدم خشونت برای باتلر تصور و تدوین یک جهان‌بینی عدالت‌محور است که در بستر وابستگی متقابل انسانها به روشی تهاجمی شکل می‌گیرد. گفته او گویاست: "من بر این باورم که تهاجم جزء سازنده پیوست اجتماعی

اما پرهیز از خشونت برای باتلر صرفاً یک پیام اخلاقی نیست؛ او مسئله بنیادی‌تری را عنوان می‌کند و آن تعهد فرد در قبال حفظ زندگی دیگران است. به همین علت او بخش عمده بحث خود را معطوف به ابعاد اجتماعی عدم خشونت می‌دارد که در مقایسه با رهبران نمادین این جنبش تصویری به مراتب رادیکالتر ارائه می‌دهد. باتلر در ارائه این تصویر به منشاء خشونت می‌پردازد که در همه اشکال بر نابرابری اجتماعی دلالت دارد و بدینسان بر تعهد اخلاقیات عدم خشونت به عدالت اجتماعی تأکید می‌ورزد. او با این پرسش می‌آغازد که "اگر همه زندگی‌ها از منظر انگارشی مساوات‌گرایانه دریافت شوند، این نگرش چگونه رفتار کنشگران را در حیطه سیاسی متحول خواهد ساخت؟" او پاسخ را در دفاع و سوگواری بر جان‌های محکوم، مطرود، و منکوب می‌جوید که وجودشان فاقد ارزش و از دست رفتن‌شان بی‌اهمیت تلقی می‌شود، زیرا جان‌هایی که غیر قابل سوگواری باشند اقبال چندانی برای بقا و شکوفایی ندارند. بنابراین، تنها با ایجاد حساسیت نسبت به زندگی آنها حتی پیش از مرگ‌شان می‌توان مفهوم برابری را به گروه‌های آسیب پذیر اجتماعی تعمیم داد. باتلر حس تأثر از مرگ هر انسانی را قطع نظر از مذهب، نژاد، جایگاه اجتماعی و مواضع فکری‌اش مهمترین قدم در راه تبیین مفهومی فراگیر از برابری اجتماعی می‌داند. پس از دید او "پذیرش اینکه سوگواری برای زندگی‌های از دست رفته به طرز نا متوازی صورت می‌گیرد می‌تواند و باید گفتمان ما را نسبت به مفاهیم خشونت و برابری دگرگون سازد."<sup>۲</sup> او در عین حال خاطر نشان می‌سازد که مرگ گروه‌های محروم و فرودست جامعه زمانی به سوژه سوگواری مبدل می‌شود که جامعه به عنوان یک ضایعه به آن بنگرد و این امر هنگامی اتفاق می‌افتد که شرایط ایجاد چنین تفکری در زبان، فضای فرهنگی و گفتمان غالب بر رسانه‌ها صورت گرفته باشد، تحولی که به نوعی "سوگواری مبارزاتی" می‌انجامد و در تارنمای قلمرو عمومی به شکل انفجاری بروز می‌یابد.

<sup>1</sup> Ibid, 102, 105.

<sup>2</sup> Ibid, 102, 105.

گروه‌های خاصی از جامعه و نه یک وضعیت از پیش موجود و جدا از مناسبات اجتماعی، بل مولد همزیستی گروه‌های انسانی است که از یکسوزندگی جمعی را موجب می‌گردد و از دیگر سو تنش و استثمار را در میان آنها رقم می‌زند. او بر این باور است که ما به خودی خود آسیب پذیر نیستیم، "اما همواره در ارتباط با شرایط و افراد مشخص و یا یک ساختار اجتماعی ناهمگون آسیب پذیریم ... شاید در نهایت بتوان گفت که ما در برابر زیر ساخت‌های محیطی و اجتماعی که زندگی را برای ما امکان پذیر می‌کنند آسیب پذیریم، و هرآنکه که این زیر ساخت‌ها تزلزل یابند، ما هم متزلزل می‌شویم." از همین رو، او هرگفتمانی را که مبتنی بر رویکرد اخلاقی صرف نسبت به آسیب‌پذیری باشد در جهت استحکام نهادهای حکومتی و سلسله مراتب‌های پدرسالارانه می‌داند که نیاز به برچیدن آنهاست. پرسش نقادانه او اینست که اگر ما به آنهایی که در معرض فقر و خشونت سیستماتیک قرار دارند فقط با دید آسیب‌پذیری بنگریم، پس چگونه می‌توانیم به کرامت انسانی‌شان احترام بگذاریم؟<sup>۲</sup> از دید او چنین نگرشی بجای به رسمیت شناختن توانایی آنان و همبستگی با مبارزاتشان برای تغییر شرایط نابرابر، آنها را موجوداتی ضعیف و قابل ترحم تصور می‌کند که نیازمند مداخله برگزیدگان اجتماعی‌اند. این توصیف از واقعیت با پنهان ساختن خشونت‌های ساختاری در هاله‌ای از تمایلات "بشر دوستانه" و در نتیجه عادی جلوه دادن این خشونت‌ها، اراده ما را برای خشونت نامیدن آنها سلب می‌کند.

### دموکراسی رادیکال و خشونت پرهیزی

باتلر سرانجام موضوع پرهیز از خشونت را به مبحثی برای رسیدن به "دموکراسی رادیکال" مبدل می‌سازد، چنانکه می‌گوید: "من بر این عقیده‌ام که یک رویکرد برابری‌طلبانه به زندگی، چشم انداز یک دموکراسی رادیکال را به ملاحظات اخلاقی ما در نحوه کاربرد عدم خشونت القاء می‌کند."<sup>۳</sup> او در

مبتنی بر وابستگی‌های متقابل است، ولی اینکه تهاجم چگونه طراحی شود تفاوت بین شیوه مقاومت صرف در برابر خشونت و تصور آینده‌ای نوین از برابری و عدالت اجتماعی را آشکار می‌سازد. "به همین علت، باتلر در تبیین این رابطه نقطه عزیمت خود را عبور از فردگرایی می‌بیند. چنین موضعی نه به معنای رد کامل فردیت، بل تأکیدی است بر این واقعیت که فردگرایی هیچگاه نمی‌تواند آن شرایط و مناسباتی را که منجر به آسیب‌پذیری اجتماعی می‌شوند ترسیم نماید. منظور او مشخصاً اتکای فرد بر ساختار اجتماعی و فرهنگ مادی است که اصولاً زندگی انسان را ممکن می‌سازد. از اینرو، هیچکس از نظر او فرد یا به بیان مشخص "رابینسون کروز" متولد نمی‌شود، چون گریزی از وابستگی متقابل انسانها به یکدیگر نیست. این وابستگی، هرچند تنش‌زا، معرف روابطی انسانی است که می‌توان از بطن آن به فریافت مفهومی رادیکال از برابری نایل گشت: "درک رابطه‌محور از آسیب‌پذیری نشان می‌دهد که ما اساساً منفک از آن شرایطی نیستیم که زندگی‌مان را ممکن یا غیر ممکن می‌سازد... و چون ما نمی‌توانیم رها از چنین شرایطی وجود داشته باشیم، هیچگاه کاملاً منفرد نیستیم." او در ادامه می‌افزاید: "... رسالتی که من برای جامعه انسانی متصورم این نیست که به بی‌نیازی از یکدیگر دست یابیم، بلکه این است که وابستگی متقابل را به عنوان شرط برابری بپذیریم."<sup>۱</sup>

این نگرش رابطه‌محور به مفهوم برابری در تقابل با دید پدرسالارانه ای است که باتلر به انتقاد از آن بر می‌خیزد. اگر چه او آسیب‌پذیری را به عنوان توصیفی از یک واقعیت عینی انکار نمی‌کند، اما وجود این واقعیت را اساس تاملات اخلاقی خود قرار نمی‌دهد. از نظر او چنین رویکردی به منزله اعطای استدلال اخلاقی به سلسله مراتب اجتماعی است که به منع امیال انسانی برای ایجاد شرایطی برتر و برابر برمی‌خیزد. باتلر به درستی بر این حقیقت اصرار می‌ورزد که آسیب‌پذیری نه مختص

<sup>1</sup> Ibid, 23-24, 46, 47.

<sup>2</sup> Ibid, 71, 185-86.

<sup>3</sup> Ibid, 56, 61.

تخریب را نه منحصر در حیطه بیولوژی و نه مستقلا در روان، بلکه در مرز خاکستری بین این دو می‌جوید. به همین علت او راه مقابله با خشونت را لزوماً در توسل به قوه نقاد عقل‌گرا که در پیوند با سوپر ایگو (super ego) قرار دارد نمی‌بیند، چرا که این بُعد از روان، محرک مرگ را که از تکانه مرتبط با ایگو (ego) نشئت می‌گیرد، به خود ایگو باز می‌گرداند و خشونت را از برون به درون هدایت می‌کند. به عبارت دیگر، آنچه که سوپر ایگو، این نیروی به ظاهر بازدارنده خشونت، در پروسه عمل بدان دست می‌یابد جز تغییر جهت سوژه خشونت از دیگری به خود نیست که در خویش‌داری خود زنانه تجلی می‌یابد.<sup>۱</sup> بنابراین، تکانه خشونت یا توسط نیروی رهاکننده آن سامان داده می‌شود و یا توسط نیروی تغییر ماهیت می‌دهد که به منع آن می‌پردازد. شق دوم نکته‌ای است که فروید صراحتاً ابراز می‌دارد: "نیروی به غایت پر توان سوپر ایگو که بر عالم آگاه سایه افکنده، با خشونتی بی‌رحمانه بر ایگو می‌گردد، انگار که تمامی سادیسیم موجود در شخص را از آن خود ساخته است... اینک آنچه در سوپر ایگورخنه کرده فرهنگ ناب محرک مرگ است که اغلب در کشاندن ایگو به کام مرگ موفق می‌شود."<sup>۲</sup>

اکنون پرسش این است که اگر نیروی اخلاق مدار و بازدارنده سوپر ایگو خود به خشونت می‌انجامد، پس چگونه باید خشونت را مهار ساخت؟ فروید در پاسخ دو عامل دیگر را در معادله دخالت می‌دهد تا به یاری آنها از تاثیر مخرب سوپر ایگو بر قوه نقاد سوپر ایگو پیشگیری نماید. مانیا (mania) یا اشتیاق به زندگی نخستین عاملی است که او آن را اعتراض اورگانیزم زنده علیه تکانه مرگ می‌نامد که بر ایگو و سوپر ایگوی عنان گسیخته‌ای که دنیا و خود را آماج قرار داده چیره می‌گردد. انتقاد از جباریت اخلاقی سوپر ایگو به مثابه یک نهاد اجتماعی و مقاومت در برابر گرایش مرگ بار آن، نقش مضاعفی است که نیروی مداخله‌گر مانیا به قوه نقاد محول می‌سازد. مانیا

اینجا مفهوم گسترده‌تری از دموکراسی را عرضه می‌دارد، مفهومی پویا که از محدوده حقوق فردی فراتر رفته و به دیگر حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی، و اقلیمی نیز تسری می‌یابد. اینکه او اصل عدم خشونت را در ارتباط مستقیم با دموکراسی قرار می‌دهد از آنجاست که او خشونت را بیان شدت یافته نابرابری‌های سیستماتیک و ساختاری می‌بیند که در دنیای بیوپولیتیک مدرن به وسایل و اشکال مختلف باز تولید می‌شود. خشونت ناشی از این نابرابری‌ها را نمی‌توان با یک فراخوان در جهت ممنوعیت آن از میان برد؛ باید نابرابری‌ها را آماج قرار داد که مشخصاً در محرومیت از امکانات زیستی و موقعیت‌های برابر دیده می‌شود و بقا و شکوفایی زندگی هر انسان را متضمن می‌شود. از این منظر، باتلر تخریب زیرساخت‌های اجتماعی و منابع طبیعی را به همان اندازه خشونت می‌داند که تبعیضات طبقاتی، جنسیتی، مذهبی و قومی را؛ زیرا نتیجه در هر دو مورد محرومیت از حق زندگی است. متعاقباً اگر ممانعت از آزادی‌های مدنی و جهانشمول نقض حقوق دموکراتیک محسوب می‌شود، تضییع امکانات رفاهی در ابعاد فردی، طبقاتی، و منطقه‌ای نیز چنین است.

این مفهوم از دموکراسی به تعبیر دقیق‌تر پیش زمینه یک جریان اجتماعی است که با تاکید بر ارزش و حقوق برابر گروه‌های محروم شرایط بقای زندگی را برای آنان تولید و باز تولید می‌کند. از همینروست که نقد باتلر بر انسان‌گرایی فردمحور از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌شود، زیرا از بطن این نقد رابطه متقابل میان پرهیز از خشونت و دموکراسی عیان می‌گردد، رابطه‌ای که معطوف به برابری و عدالت اجتماعی است.

اما چگونه می‌توان به خشونت پایان داد و چه مکانیزم‌هایی را در این راه می‌باید بکار گرفت؟ این پرسشی است که باتلر در مبحث پایانی کتابش به نقل از فروید به آن پاسخ می‌دهد. قدم نخست در این راه درک هستی‌شناسانه فروید از خشونت است. فروید محرک خشونت و اساساً گرایش به

<sup>1</sup> Ibid, 157, 159, 163.

<sup>2</sup> Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, Vol. 19, (1923), 53, quoted in Butler, *The force of Nonviolence*, 166.

رسانیده و به دنیای واقعی باز می‌گردد. در سکانس بعدی و پایانی کیارستمی در مقام کنشگر سیاسی نقش آفرینی می‌کند و با لحنی آمرانه و مداخله جویانه از فرمانده دسته سربازانی که با مارش نظامی در حال رژه رفتن هستند می‌خواهد تا به آنها راحت باش دهد. تغییر مارش نظامی به آهنگی آرام و دلنشین که در پس زمینه این سکانس با صدای هر چه بلندتر در میان لبخند رضایت بخش سربازان به گوش می‌رسد نشان از میل به گریز از خشونت دارد که سرتاسر جامعه را فرا گرفته است.

عامل دیگر مهار خشونت که باتلر به نقل از فروید به آن می‌پردازد عشق است، اما نه عشقی که از وجدان هویت‌گرا برمی‌خیزد، بل آنی که خوب‌بختنداری نقادانه و عاشقانه را به ارزشی والا در جهت حفظ زندگی و منافع جمعی مبدل می‌سازد. اروس (Eros) معرف چنین مفهومی از عشق است که با تفوق بر تکانه‌های مخرب ایگو و سوپر ایگو رابطه تنش‌آمیز عشق و نفرت را در روابط و مناسبات انسانی به سود گرایش نخست تغییر داده و زمینه همبستگی اجتماعی را فراهم می‌کند. حضور کمرنگ نفرت در این وجه دوگانه نشانگر نیروی تهاجمی عشق است که گاندی پیشتر به زبان مختص به خود آن را بیان داشت: "من به این درک رسیده‌ام که زندگی در میان تخریب همچنان بابر جاست، پس باید قانونی فراتر از قانون تخریب وجود داشته باشد."<sup>۱</sup> این قانون همان عشقی است که مولانا جلال الدین رومی قرن‌ها پیش از گاندی در شعری که در سرآغاز این نوشتار درج گردیده به آن اشارت دارد.

اما لازمه این عشق برای فروید رسیدن به سطح معینی از رشد فرهنگی است که انزجار از جنگ و خشونت را به یک حس مشترک و پایدار ارتقاء می‌دهد، حسی که از نگاهی فرهیخته نشأت می‌گیرد و تخریب هر زندگی را در پرتو اهمیت زندگی خود غیر قابل تحمل و شنیع می‌داند. این تحول فکری و فرهنگی نشان از یک دگرسان‌پذیری تاریخی در سرشت انسان مدرن دارد که زندگی‌های بسیاری را طبق آگاهی از اصل وابستگی متقابل به یکدیگر

اما الگویی برای یک عمل خاص نیست، بلکه به رمزی تشبیه می‌گردد که امکان دیگری را عرضه می‌کند، امکانی که قدرت سوژه را گسترش داده و او را از واقعیت موجود می‌کند و به فراسوی آن رهنمود می‌سازد. این ویژگی سورئالیستی مانیا که در قامت نوعی جنون معرفتی و تجلی بخش خود را عرضه می‌گرداند همزمان امتناع از پذیرش وضعیت موجود را ترغیب می‌کند که در میل به زیستن و تداوم زندگی نمایان می‌شود. این ویژگی در بُعد اجتماعی/سیاسی ترجمان جنبش نافرمانی مدنی در برابر نظام خود کامه‌ای است که زندگی و کرامت انسانی را به مخاطره می‌اندازد.

مصدق مانیا را می‌توان در فیلم "طعم گیلاس" ساخته عباس کیارستمی دید که به تاثیر از روانشناسی شناختی (Cognitive Psychology) به مقابله با خشونت معطوف به درون (انتحار) و گرایش ویرانگر جنگ بر می‌خیزد. در اینجا، ادغام واقعیت و تخیل که شیوه مرسوم کیارستمی است و نشان از نگاه سورئال او به جهان واقع دارد در خدمت نوعی فرمول درمانی قرار می‌گیرد که هدف از آن بازگرداندن حس از دست رفته زندگی به جامعه خشونت زده ایران پس از جنگ است که در آن استقبال از مرگ ارزش تلقی می‌گشت. تجویز طعم خوشایند گیلاس، شستن صورت با آب زلال چشمه، مشاهده پرواز پرنندگان و جست و خیز کودکان همه و همه تداعی گر تجربه زیستن و بازسازی آن در دامن زیبای طبیعت است که در حرکت دوربین از بیابان برهوت به درخت و آب و مناطق مسکونی دیده می‌شود. این تجربه به طرز غافلگیرکننده‌ای در دو سکانس پایانی فیلم به بیننده انتقال داده می‌شود که به نوعی تسری یک تجربه از دنیای سورئال به دنیای واقعی است. در سکانس نخست، کیا رستمی کارگردان در صحنه فیلم برداری ظاهر می‌شود و در سوی دیگر مرد منتحر که زنده از گور از پیش ساخته خود برمی‌خیزد و صحنه را ترک می‌گوید. او دیگر آن فردی نیست که قصد انهدام خود را در سر می‌داشت؛ او اینک بازیگری است که نقش خود را به اتمام

<sup>1</sup> Deats, *Mahatma Gandhi*, 34.

حاکمی از چنین واقعیتی است که در قیاس با جنبش انقلابی سال ۱۳۵۷ از ماهیتی رادیکال برخوردارند. اگر در گذشته مسائلی چون برابری جنسیتی، عدالت اجتماعی، مطالبات صنفی؛ حقوق بشر و حقوق شهروندی زیر سایه سنگین شعارهای آرمانگرا، هویت‌اندیش، و پوپولیسم اسلامی به حاشیه رانده شدند، اکنون هر یک از آنها به طور مستقل و مستمر به مولفه‌های یک ابرجنبش مبدل گشته‌اند که امکان یک دموکراسی رادیکال در ایران فردا را نوید می‌دهند. این سیر تاریخی که نشان از جایگزینی آرمانگرایی با واقعیت دارد، بی آنکه ما را به دامن زمان‌پریشی بیافکند مهر تاییدی است بر اینکه رادیکالیسم نه الزاما توأم با خشونت است و نه مغایر با خشونت پرهیزی. همین فرمول را می‌توان در ضرورت دفاع مشروع که جزئی از فلسفه عدم خشونت است بکار برد. گفته روبرتو توسکانو روشن‌نگر است: "سپر وسیله‌ای برای دفاع از خود است اما شمشیر حتی اگر در برابر تهاجم فردی سرکوبگر به کار برده شود دفاع از خود نیست."<sup>۱</sup>

اما نقش عملی پرهیز از خشونت در تبیین و به ثمر رسانیدن این دموکراسی رادیکال چیست؟ پاسخ به این پرسش وابستگی متقابل انسانها را به عنوان حقیقتی زیست‌شناسانه برجسته می‌سازد که بُعد سیاسی آن در همبستگی گروه‌های اجتماعی و احترام به حقوق و مطالبات یکدیگر تجلی می‌یابد. در چنین فضایی حق زیستن و زنده بودن با حق برخورداری از امکانات مادی زندگی و فرصت‌های برابر پیوند می‌خورد، نقطه‌ای که در آن خشونت‌پرهیزی و دموکراسی با یکدیگر تلاقی می‌کنند. لازمه این پیوند داشتن درکی همه جانبه از عملکرد جامعه به مثابه سیستمی واحد است که هر نوع اختلال در آن منجر به محرومیت یک گروه یا گروه‌های خاصی از جامعه می‌شود، پدیده‌ای که هم معرف وجود خشونت و هم مولد آن است. از این منظر، اتخاذ شیوه عدم خشونت برای عبور از نظام کنونی حاکم بر ایران نیازمند رویکردی فلسفی است، اگر چه نباید جنبه

پیوند می‌دهد. از همین رو، دامنه درخواست فریود به پرهیز از خشونت از محدوده روانشناختی فراتر رفته و عرصه‌های اجتماعی و حتی سیاسی را نیز دربرمی‌گیرد. این نکته‌ای است که باتلر در پایان کتابش تصریح می‌کند:

وقتی فریود می‌گوید که تنها امید برای مقاومت در برابر حکام مستبد برانگیختن مانیا است، او در واقع اشکال همبستگی انقلابی را به ما می‌نماید که هم در مقابل حکومت‌های خودکامه و هم در مقابل اشکال جنگ و تخریب که تهدیدی برای زندگی است قرار می‌گیرد. نفرتی که نسبت به جنگ بروز داده می‌شود همانند مانیا به تنهایی آن توان را دارد تا فرد را از یوغ حکام مستبد رها سازد؛ هر دو از طریق بکارگیری یک نیروی نقاد منبعث از احساس بر نیروی تخریب فائق گشته و گسست از تعلقات ناسیونالیستی و میلیتاریستی را منجر می‌گردند.<sup>۱</sup>

به این تعلقات مخرب می‌توان هویت‌های مذهبی و افسرگرا را افزود که خشونت‌های برآمده از آنها بر ایران و جهان معاصر سایه افکنده است.

## نکات پایانی

در اینجا به جامعه ایران باز می‌گردیم که همزمان با چرخش قرن نشانه‌هایی از یک چرخش دیگر در فرهنگ سیاسی را از خود بروز می‌دهد. نمود این چرخش در پهنه سیاست، گذار از شیوه‌های قهرآمیز به شیوه‌های مسالمت‌آمیز و پیدایش نوعی رئالیسم سیاسی است که به وضوح در میان فعالان مدنی و کنشگران سیاسی دیده می‌شود. در این رئالیسم مفهومی از تغییر و تحول تصویر می‌شود که برخلاف عصر پیش از انقلاب نه هویت‌گرا و نه ایدئولوژیک، بل جامعه‌محور است. بروز اعتراضات و خیزش‌های سراسری و گسترش جنبش‌های صنفی و مدنی در سالهای اخیر

<sup>1</sup> Butler, *The force of Nonviolence*, 181.

<sup>2</sup> Karim Sadjadpour, "Can Nonviolence Work in Iran," *Foreign Policy* (April 18, 2011).



استراتژیک آن را به منظور گسترش جنبش در مقیاس ملی از نظر دور داشت.

ضرورت این رویکرد از آنجاست که بکارگیری شیوه عدم خشونت به عنوان استراتژی اصولاً جابجایی قدرت سیاسی را منظور دارد، حال آنکه هدف اساسی‌تر و همگام با این جابجایی رفع تبعیضات و پاسخ به مطالباتی است که عدم تحقق آنها در نظام پیشین، ایران را بسوی جهنم جمهوری اسلامی روانه ساخت و اینک در ابعاد گسترده‌تر و فاجعه‌بارتری جامعه را فرا گرفته‌اند. به این مسایل باید فقر عنان‌گسیخته و تخریب محیط زیست را افزود که هر دو پیامد غارت ثروت و منابع طبیعی کشور از سوی سران حکومت و مصداق خشونت‌اند. این مسایل صرفاً با صدور فرمان توسط رهبران خود انگیخته بر طرف نخواهد شد؛ رفع آنها نیازمند حضور گروه‌های اجتماعی در صحنه سیاسی و حمایتشان از مطالبات یکدیگر است تا بدان حد که هر یک خواست دیگری را از آن خود بدانند. پس رواست تا هم طبقات فرادست از لزوم رفع تبعیض و نابرابری اجتماعی که همواره مورد بهره‌برداری سیاسی-ایدئولوژیک جریان‌های راست مذهبی قرار می‌گیرند استقبال نمایند، و هم فرودستان و به حاشیه رانده‌شدگان فرایند مبارزه مدنی و سیاسی طبقه متوسط را که همواره پیشتاز بوده و اینک خود به فقر کشیده شده اقدامی در جهت بهبود شرایط زندگی خود بدانند. در اینجا انسجام درونی جنبش نه در وحدت کلمه، که در اتحاد بین این دو گروه اجتماعی و مجموعه مطالبات معیشتی، حقوقی، مدنی، صنفی، سیاسی، و خواست فرهنگی آنها تجسم می‌یابد. در چنین شرایطی انقلاب نه در شکل یک واقعه غیر قابل پیش‌بینی، بلکه در جریانی رویت می‌یابد که در آن نشان از طرحی نو باشد.

چکیده این مطالبات را می‌توان در یک بیان کلی برای اعاده کرامت انسانی خلاصه نمود که بازگوکننده خواست ملتی است که هر یک از آحاد آن به نوعی شاهد سلب حقوق انسانی خود بوده است. در این شعار اصل بر زیستن و آزادی است، مفاهیمی که می‌تواند مورد استقبال همگان باشد،

درست همانگونه که ایده "عدالتخانه" در انقلاب مشروطیت گروه‌های بسیاری از مردم را به قیام بر علیه استبداد برانگیخت. از این منظر کرامت انسانی را نمی‌توان تنها به مطالبات معیشتی محدود ساخت. چنین برداشتی آن بخش دیگر، یعنی آزادی را به کالایی تجملی و دست‌نیافتنی مبدل و از معادله حذف می‌کند. این در حالی است که در ایران معاصر میل به زندگی و آزادی به مثابه یک گفتمان در برابر رژیم ولایت فقیه یکی از مهمترین نمونه‌های مبارزه با خشونت ساختاری/فرهنگی را به نمایش می‌گذارد. این تداوم جنبشی است که در بدو استقرار جمهوری اسلامی سرکوب گشت و اینک با توان هر چه بیشتر و با زعامت زنان سر برآورده و کنشگران سیاسی-مدنی، روشنفکران، روزنامه نگاران، و هنرمندان مستقل را در خود متحد می‌سازد. پس آنچه آینده دموکراسی در ایران فردا را روشن خواهد ساخت، خواست به زیستن و آزادی است که از پیوند بین آنها اتحاد طبقات و گروه‌های اجتماعی در قامت یک جنبش ملی ساختار شکن تحقق می‌یابد. این امر در غیاب تشکیلات سیاسی، سندیکاهای کارگری، رسانه‌های مستقل، نهادها و سازمان‌های مدنی که آینده جنبش را با ابهام مواجه می‌سازد از اولوی ویژه برخوردار است.

اهمیت دیگر پرهیز از خشونت نقش راهبردی آن در تعیین قانون مبارزه برای به چالش کشیدن حکومت ظلم و تبعیض است که چشم‌انداز سیاسی جامعه آینده را ترسیم می‌نماید. این قانون همانند قانون جنگ پروتکل اخلاقی خود را دارد و هر عملی را برای رسیدن به پیروزی جایز نمی‌داند. مهمترین پروتکل، حفظ جان طرف مخاصمه است که بر ضرورت حفظ زندگی در مفهوم عام آن تاکید می‌ورزد. در یکی از تصاویر موجود از جنبش سبز چهره مضطرب و هراسان عضوی از نیروی انتظامی دیده می‌شود که گروهی از جوانان معترض به دورش حلقه زده و به او آب می‌آشامند. این تصویر به گویاترین شکل اخلاقیات قانون مبارزه را به نمایش می‌گذارد، تصویری که شاید بیش از به نمایش گذاردن صحنه‌های سرکوب معترضین پایه‌های نظام را به لرزه درآورد. در این تصویر



علاوه بر حقانیت جنبش، دورنمای حکومت قانون به چشم می‌خورد که مشخصا از قانون مبارزه بر می‌خیزد. مقایسه این تصویر با خشونت‌های اعمال شده بر کارگزاران رژیم پهلوی در بحبوحه انقلاب ۱۳۵۷ و روزهای پس از آن حاکی از یک تحول مثبت در فرهنگ سیاسی ایران است. همینطور تمجید بسیاری از ایرانیان از پروسه قانونی و عادلانه محاکمه حمید نوری در دادگاه منطقه ای استاکهلم سوئد در قیاس با استقبال آنان از اعدام‌های خودسرانه پس از انقلاب نشان از این تحول دارد.

نقش راهبردی پرهیز از خشونت در ایجاد حکومت قانون همچنین در نافرمانی مدنی مشهود است که مشخصا قوانین و سیاست‌های ظالمانه و تبعیض آمیز را آماج قرار می‌دهد. اعتراض نمایشی دختران انقلاب و گسترش آن در سطح جامعه، اعتصاب غذای زندانیان سیاسی که خود اعتراضی علیه بازتولید پیکر زندانی محسوب می‌شود، نمونه‌های نمادین نافرمانی مدنی می‌باشند. اگرچه دستگاه سرکوب نظام به طرز سعبانه‌ای راه بروز بسیاری از این شیوه‌های اعتراضی را تنگ نموده، دور از انتظار نیست که با توجه به وضعیت انفجاری کشور در روزها و ماه‌های آتی شاهد پیدایش شیوه‌های خلاقانه تر و کم هزینه‌تری باشیم. اما نکته‌ای که در پایان باید به آن اشاره کرد خصلت دوگانه نافرمانی مدنی می‌باشد که در یک آن واحد قانون شکن و قانون مدار است. در این روند دوگانه، جنبش قوانین ظالمانه و تبعیض آمیز را به کنار می‌زند و قوانین مطلوب خود را همراه با نهادهای فرهنگی و مدنی یک جامعه هژمونیک می‌آفریند، روندی که در عمل هم سکولار و هم رادیکال است.

- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: London: University of Chicago Press, 1998.
- Ashcroft, Caroline. "From Resistance to Revolution: The Limits of Nonviolence in Arendt's 'Civil Disobedience'." *History of European Ideas* 44, no.4 (May 2018): 461-76.
- Atack, Iain. *Nonviolence in Political Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
- Butler, Judith. *The force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*. Verso Publications: London/New York, 2020.
- Chappell, David. "Martin Luther King: Strategist of Force." In *African American Political Thought: A Collected History*, edited by Melvin L. Rodgers and Turner, Jack. Chicago: The University of Chicago Press 2021.
- Cortright, David. *Gandhi and Beyond: Nonviolence for a New Political Age*. Second Edition. London/New York: Routledge, 2016.
- Deats, Richard. *Mabatma Gandhi, Nonviolent Liberator: A Biography*. New York: New York City Press, 2005.
- Galtung, John. *How Universal Are Human Rights?*. Berlin: Berghof Stiftung, 1984.
- . "Cultural Violence." *A Journal of Peace Research* 27, no. 3 (August 1990): 333-367.
- . "The Basic Needs Approach." In *Human Needs: A Contribution to the Current Debate*, edited by Katrin Lederer; David Antal; and John Galtung. Cambridge, Mass.: Oelgeschlager, Gunn & Hain, 1980.
- Gandhi, M. K. *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi: Truth and Non-violence*, vol. 2, edited by Raghavan Iyer. Oxfordshire: Oxford University Press, 1987.
- . *Satyagraha in South Africa*. Translated by Valji Govindji Desai. Ahmedabad: Navjivan Publishing House, 1928.
- . *India of My Dreams*. Delhi: Rajpal & Sons – Kashmire Gate, 2009.
- . *Hind Swaraj or Indian Home Rule*. Translated by Valji Govindji Desai. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1939.
- . *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. V. Ahmedabad: Navajivan Trust, 1961.
- . *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. X. Ahmedabad: Navajivan Trust, 1963.
- . *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. XIX. Ahmedabad: Navajivan Trust, 1966.
- . *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. XXI. Ahmedabad: Navajivan Trust, 1966.
- . *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. LIV. Ahmedabad: Navajivan Trust, 1973.
- . *Constructive Programme: Its Meaning and Place*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1961.
- . "Satiyagraha." *The Nation* 110, no. 2868 (June 19, 1920).
- . *Mahatma Gandhi: Essential Writings*, edited by John Dear. New York: Orbis Books, 2002.
- Hardiman, David. *The Nonviolent Struggle for Indian Freedom, 1905-19*. New York: Oxford University Press, 2018.
- King Jr. Martin Luther. "Statement to the Press at the Beginning of the Youth Leadership Conference." In *The Papers of Martin Luther King, Jr. Volume V: Threshold of a New Decade, January 1959-December 1960*, edited by Clayborne Carson, Tenisha Armstrong, Susan Carson, Adrienne Clay, and Kieran Taylor. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005.
- . "Address to First Montgomery Improvement Association (MIA) Mass Meeting, at Holt Street Baptist Church." In *The Papers of Martin Luther King, Jr. Volume III: Birth of a New Age, December 1955-December 1956*,

- edited by Clayborne Carson, Tenisha Armstrong, Susan Carson, Adrienne Clay, and Kieran Taylor. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997.
- . “Letter from Birmingham Jail.” *The Atlantic* (April 16, 1963). Available at <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/02/letter-from-a-birmingham-jail/552461/>.
- Mantena, Karuna. “Another Realism: The Politics of Gandhian Nonviolence.” *American Political Science Review* 106, no. 2 (May 2012): 455-70.
- Orwell, George. “Reflections on Gandhi.” *Partisan Review*. January, 1949.
- Pai, Gita V. “Orwell’s Reflections on Saint Gandhi.” *Concentric: Literary and Cultural Studies* 40, no.1 (March 2014): 51-77.
- Rousselin, Mathieu. “Power, Resistance and the Possibility of Nonviolence.” *Critique, Journal of Social Theory* 43, no. 3-4 (January 2016): 501-519.
- Sharp, Gene. *The Politics of Nonviolent Action*. Boston: Porter Sargent, 1973.
- . “The Future of Nonviolence: A Conversation with Ramin Jahanbegloo.” *Diogene* 61, no. 3-4 (November 217): 156-66.
- Sadjadpour, Karim. “Can Nonviolence work in Iran.” *Foreign Policy*, April 18, 2011.
- Sibley, Mulford W. *The Quiet Battle: Writings on the Theory and Practice of Non-Violence Resistance*. Garden City: Anchor Books, 1963.
- Tinker, Jerry M. “The Political Power of Non-Violent Resistance: The Gandhian Technique.” *The Western Political Quarterly* 24, no. 4 (December, 1971): 775-788.
- Traboulay, David M. “Mahatma Gandhi’s Satyagraha and NonViolent Resistance.” In *The City University of New York Academic Work*. (May 1997).

## «نگاه به شرق» جمهوری اسلامی در بستر شکل‌گیری نظم نوین جهانی

کاظم علمداری

### چکیده

هدف این مقاله مطالعه سیاست «نگاه به شرق» جمهوری اسلامی در بستر شکل‌گیری نظم نوین جهانی حول دو محور لیبرال دموکراسی و دیکتاتوری درجهان، تلاش برای بازیابی موقعیت اَبَرقدرتی روسیه، و طرح پروژه اقتصادی «جاده ابریشم نوین» چین است. برای جمهوری اسلامی رویداد سیاسی روسیه و اقتصادی چین به منزله «طلوع شرق» است که آنها می‌توانند بی‌نیاز از غرب برای پیشرفت جامعه و بقای خود به آنها تکیه کنند. نگاه به شرق جمهوری اسلامی در خدمت توهم «برگشت تاریخ» پوتین است. قرارداد همکاری ۲۵ ساله ایران و چین ربطی به طرح جاده ابریشم چین که بیش از ۱۰۰ کشور را شامل می‌شود ندارد.

### کلیدواژه‌ها

شرق، غرب، نظم نوین جهانی، اکراین، پوتین، خامنه‌ای

---

استاد بازنشسته جامعه‌شناسی دانشگاه ایالتی کالیفرنیا. آخرین کتاب او *از لنینیسم تا پوتینیسم: چرا شوروی فروپاشید* (انتشارات علمی-پژوهشی ایران آکادمیا، ۲۰۲۱)

## مقدمه

رشد و توسعه جامعه برمرآمده مثبت و همه جانبه با جامعه‌های دیگر ممکن می‌شود. جمهوری اسلامی در آغاز به سیاست منفی «نه شرقی نه غربی» متوسل شد. اما به دلیل نفرت و ترس از ارزش‌های تمدن مدرن، سیاست «نگاه به شرق» جای آنرا گرفت. مطابق دکترین خمینی اصل برای جمهوری اسلامی نه توسعه و پیشرفت ایران، و رضایت‌مندی مردم بلکه حفظ نظام بوده است. آنها حفظ نظام را در ادامه ستیزه با ارزش‌های غرب، مقابله با آمریکا و تکیه به شرق دیده‌اند. سیاست نگاه به شرق از روی استیصال و ناتوانی رژیم شکل گرفته است.

تصور سران جمهوری اسلامی این است که در شکل‌گیری نظم نوین جهانی، شرق برغرب غلبه خواهد کرد و آنها می‌خواهند در کنار شرق به مقابله خود با غرب ادامه بدهند. برداشت نادرست جمهوری اسلامی از اهداف روسیه و چین سبب شده است که علی‌خامنه‌ای، رهبر جمهوری اسلامی آینده ایران را به سرنوشت جنگ روسیه در اوکراین گره بزند و بطور مستقیم در تجاوز نظامی روسیه به اوکراین مشارکت کند.

## چند فرضیه

فرض این است که هر قدر توان جمهوری اسلامی در حل مشکلات جامعه کاهش یابد، شکاف بین جامعه و حکومت گسترده‌تر می‌شود؛ و هر قدر این شکاف بیشتر شود، رژیم ایران نگران شده به روسیه و چین نزدیک‌تر می‌شود و از غرب بیشتر فاصله می‌گیرد. این‌گونه در صورت وقوع خیرش‌های گسترده که ممکن است به درگیری‌های نظامی نیز بیانجامد، احتمال مداخله‌ی نظامی روسیه در آینده در ایران افزایش خواهد یافت، البته اگر روسیه از گرفتاری نظامی اکران خلاص شود. زیرا بقای جمهوری اسلامی ضد غرب، برای دولت ضد لیبرال دموکراسی روسیه در منطقه و در همسایگی‌اش بسیار حیاتی است. در شرایطی که «روسیه خود به یک کشور منفور بدل شده است» اتکای جمهوری اسلامی به آن مشکل ساز

است. روسیه در انزوای جهانی در پی متحد می‌گردد. پس از حمله نظامی روسیه به اوکراین در نخستین رأی‌گیری در مجمع عمومی سازمان ملل فقط چهار کشور سوریه، بلاروس، کره شمالی و اریتره از ۱۸۰ کشور حاضر در کنار روسیه ماندند.

چین در ماجراجویی پوتین شرکت نکرده و با انگیزه‌های جمهوری اسلامی، از جمله بی‌ثبات کردن منطقه خاورمیانه نیز همراهی نخواهد کرد. حجم تمام قرداد ۲۵ ساله میان دو کشور ۴۰۰ میلیارد دلار برآورد شده است. در حالیکه چین هم‌اکنون بطور تخمینی سالانه نزدیک به همین مبلغ با کشورهای عرب منطقه مرآمده بازرگانی دارد. با توجه به گذر یکی از کریدورهای راه ابریشم نوین از کشورهای عرب، رابطه آنها رو به گسترش است. روشن نیست با توجه به نقش جمهوری اسلامی، خلاف منافع چین، در بی‌ثبات کردن منطقه خاورمیانه، چین در قرداد ۲۵ ساله هدفی جز دسترسی به منابع طبیعی ایران را داشته باشد.

در صورت وقوع تقابل داخلی در ایران، امکان مداخله‌ی غیرمستقیم کشورهای دیگر منطقه نیز افزایش می‌یابد. این‌گونه اعلام علنی توان تکنیکی جمهوری اسلامی برای ساخت سلاح هسته‌ای، بیشتر معنی پیدا می‌کند.<sup>۱</sup> جمهوری اسلامی بیش از دو دهه است که دست‌یابی به سلاح هسته‌ای را به عنوان ابزار بازدارندگی پی‌گیری کرده و قصد ندارد آن را کنار بگذارد. «وقتی صحبت از دفاع از نظام می‌شود، هیچ ابزار دیگری به اندازه بازدارندگی هسته‌ای قدرتمند و مؤثر به نظر نمی‌رسد»<sup>۲</sup> چین این‌گونه ملاحظات و پی‌توجهی به پروتکل‌های مرآمده بانکی و مالی در قرارداد همکاری خود با ایران را هم در نظر دارد و احتمالاً در قرارداد با ایران منظور کرده است.

## نظم نوین جهانی

آن‌گونه که ایان بریمر هم توضیح داده است، هسته اولیه نظم نوین جهانی به دلیل بحرانی که در پی اشتباه محاسباتی پوتین برای اشغال اوکراین شکل گرفت، و با ارزیابی غلط او که ارتش اوکراین در برابر تجاوز نظامی و جابه‌جا کردن دولت

متفقین در تهران و یالتا جهان به دو بلوک شرق و غرب تقسیم شد و دوره جنگ سرد و یا جنگ‌های نیابتی در کشورهای در حال توسعه ادامه یافت. این نظم نیز با فروپاشی بلوک شرق پایان گرفت و جهان دو ابرقدرتی برای دوره‌ای به جهان تک ابرقدرتی با هژمونی آمریکا تبدیل شد. جورج دبلیو بوش، رئیس جمهور آمریکا در عرصه سیاست و فرانسیس فوکویاما در عرصه نظری با انتشار کتاب «پایان تاریخ و آخرین انسان» به نادرست تصور کردند که از این پس جامعه بشری تنها راه سرمایه‌داری لیبرال دموکراسی را طی خواهد کرد.<sup>۱</sup>

اما همزمان با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، که پوتین در مصاحبه‌ای با الیور استون، کارگردان سینما، آن را «بزرگترین فاجعه قرن بیستم» خواند، گلوبالیزاسیون هم آغاز شد که هم مرآده بازگانی را به شدت بالا برد و هم در پی آن دانش، تکنولوژی پیشرفته و دیجیتال غرب را به کشورهای در حال توسعه منتقل کرد. چین با استفاده از سرمایه، تکنولوژی و بازار غرب به رشد اقتصادی پی‌سابقه‌ای دست یافت و روسیه در دهه دوم بعد از فروپاشی در صدد برآمد که قدرت از دست داده را بازسازی کند.

پوتین در نشست سالانه امنیتی مونیخ در سال ۲۰۰۷ طی یک سخنرانی طولانی خواهان به رسمیت شناختن قدرت تاریخی روسیه و رعایت حوزه‌های زیر نفوذ خود در کشورهای دیگر شد و اعلام کرد که آمریکا قصد دارد بر جهان سلطه براند.<sup>۲</sup> این توجیهی است که همچنان برای حمله نظامی به اوکراین تکرار می‌شود. برخی کشورهای دیگر مانند هند، برزیل، ترکیه و کشورهای جنوب شرقی آسیا به قطب‌های قدرت صنعتی و اقتصادی تبدیل شدند. این تحولات سبب شد که نظم نوین جهان تک قدرتی پایان بگیرد و جهان چند قطبی متولد شود.<sup>۳</sup> در ادامه این روند روسیه تلاش کرده است با توسل به نیروی نظامی بخشی از سرزمین‌های شورهائی که در گذشته بخشی از اتحاد جماهیر شوروی بودند را پس بگیرد. تجاوز نظامی و الحاق سرزمین کشورهای دیگر بر اساس نظریه ژئوپولیتیک اوراسیایی الکساندر دوگین، فیلسوف و نظریه پرداز ولادیمیر پوتین توجیه شده

زلینسکی توان مقابله با ارتش عظیم روسیه را نخواهد داشت، و غرب همچنان پراکنده باقی خواهد ماند کاشته شد. ترامپ ناتو را از رده خارج شده خواند، و ماکرون آن را دچار سکتة مغزی دانست و آلمان حاضر نبود سهم بیشتری در ناتو بگذارد. اما با حمله نظامی پوتین همه کشورهای هشیار شدند به طوری که کشورهایمانند فنلاند و سوئد که هیچ زمان حاضر نشده بودند به ناتو بپیوندند به سرعت درخواست عضویت دادند. روسیه بازنده تجاوز نظامی خود شد و معلوم نیست حتی اگر بتواند با ویران کردن شهرها و کشتار مردم اوکراین آنجا را اشغال کند چگونه می‌تواند باقی بماند.<sup>۴</sup> به کنار از تجاوز نظامی روسیه به اوکراین، شکل‌گیری نظم نوین جهانی را باید به پروژه عظیم اقتصادی و هژمونیک «جاده ابریشم نوین» چین نیز مرتبط دانست.<sup>۵</sup> نظم جدید جهانی همواره در پی بحران‌های بزرگ جهانی رخ داده است. در زیر بطور مختصر به موارد رخ داده نظم نوین جهانی در یک صد سال گذشته اشاره خواهد شد.

### دگرگونی نظم جهان در یک صد سال گذشته

در یک صد سال گذشته پنج بار نظم جهان دگرگون شده است. جهان بعد از جنگ جهانی اول وارد نخستین نظم جهانی قرن بیستم شد. در پایان جنگ و قدرت‌گیری بلشویکی نظم نوینی بر بستر دو نگاه استراتژیک، یعنی ویلسونیسیم، گسترش توسعه سرمایه‌داری لیبرال در جهان، در برابر لنینیسیم، توسعه سوسیالیستی جهان با هدف مقابله با سیستم سرمایه‌داری و امپریالیسم شکل گرفت.<sup>۶</sup> با بحران بزرگ اقتصادی سال ۱۹۲۹-۱۹۳۳، جهان وارد عرصه دیگری از بحران و کشمکش شد، فاشیسم سربرآورد. هر دو نظام رقیب و متخاصم سرمایه‌داری لیبرال و سوسیالیسم را تهدید کرد. نظم گذشته که بر بستر تقابل سرمایه‌داری لیبرال و عدالتی‌خواهی سوسیالیستی شکل گرفته بود با تهدید فاشیسم آنها را در کنار هم قرارداد.

پایان جنگ جهانی دوم منتهی به نظم نوین دیگری شد و پس از برگزاری دو کنفرانس سران



است. در این ارتباط فشرده‌ای از نظریه وی در پایان این مقاله پیوست شده است.

ازطرف دیگر چین با دسترسی به ثروت و سرمایه کلان پروژه عظیم راه ابریشم نوین را با هدف سلطه بر اقتصاد کشورهای درحال رشد از سال ۲۰۱۳ آغاز کرد. هردو پروژه نظامی روسیه و اقتصادی چین چالش لیبرال دموکراسی غرب نیز هست. به عبارت دیگر نظم نوینی که درحال شکل گرفتن است حول دو نگاه و ارزش لیبرال دموکراسی و دیکتاتوری و مقابله با تمدن مدرن آتلانتیسم (تمدن دو سوی اقیانوس آتلانتیک - اروپا و آمریکا) توسط چین و روسیه در حال شکل گرفتن است. اروپا در رابطه با پروژه اقتصادی چین نظری مشترک ندارد. زیرا این پروژه از یک سو قدرت و نفوذ برخی کشورهای این قاره را به چالش می‌کشد و از طرف دیگر برای برخی از کشورها مانند اتریش، مجارستان، صربستان و چک ... راه دستیابی به دریاها و نقل و انتقال سریع‌تر و ارزان‌تر کالا را فراهم می‌کند.

### پایان سیاست «نه شرقی نه غربی»

جمهوری اسلامی در آغاز، و قبل از فروپاشی بلوک شرق سیاست خارجی خود را «نه شرقی، نه غربی» اعلام کرده بود. شعاری که در بالای در ساختمان وزارت امور خارجه ایران حک شده است. از سال ۱۳۸۴، دولت احمدی‌نژاد، استراتژی «نگاه به شرق» را جایگزین شعار نه شرقی، نه غربی کرد و ضدیت با غرب رسمیت یافت. «این موضع مبتنی بر این درک است که عادی‌سازی با آمریکا به تدریج ساختار قدرت در ایران و در نتیجه اقتصاد سیاسی آن را متحول می‌کند.»<sup>۹</sup> بنابراین جمهوری اسلامی از آن‌گریزان است.

پیش از توافق برجام محمود احمدی‌نژاد و علی خامنه‌ای تصور می‌کردند با ضدیت با غرب و تکیه به شرق، می‌توانند پروژه هسته‌ای خود را پیش ببرند. اما تصویب قطعنامه‌های شورای امنیت سازمان ملل و حکام آژانس بین‌المللی اتمی با همراهی روسیه و چین به جمهوری اسلامی نشان

داد که حمایت این دو کشور نا محدود نیست. برداشت نادرست از مناسبات با روسیه و چین سبب شد که پرونده اتمی ایران در همراهی غرب و شرق زیر فصل هفتم منشور سازمان ملل قرار بگیرد و تحریم‌های همه جانبه‌ای بر جمهوری اسلامی تحمیل شود.<sup>۱۰</sup> رژیم ایران مدتی ماجرا را کش داد و زیر پوشش مذاکره، هشت سال در دوران ریاست جمهوری احمدی‌نژاد، سعید جلیلی، دبیرشورای امنیت ملی و گرداننده تیم مذاکره کننده ایران وقت کثی کرد. ظاهراً برای اینکه بتوانند برنامه هسته‌ای خود را در خفا پیش ببرند. اما سرانجام زیر فشار تحریم‌ها راهی جز عقب‌نشینی و پذیرش بخش‌های اصلی خواست و شرط‌های غرب نیافته و توافق برجام در ۲۰۱۵ امضا شد.<sup>۱۱</sup>

### هدف‌ها در نگاه به شرق

هدف استراتژی «نگاه به شرق» دوگانه بوده است. نخست سوار شدن بر ارا به تقابل روسیه و چین با غرب به ویژه آمریکا، و متحدان آن در منطقه، و دوم تکیه سیاسی به این دو قدرت از راه مرادده اقتصادی و امتیازدهی به آنها در شرایطی که پایگاه اجتماعی رژیم ایران به شدت فروکش کرده و احساس خطر می‌کند. سران نظام نگران همراهی غرب با اعتراضات خیابانی رو به گسترش مردم نیز هستند. حسین مرعشی، معاون سابق رئیس‌جمهور و دبیرکل حزب سازندگی می‌گوید «اگر یک پروسه‌ی واقعی اصلاحی در کشور آغاز نشود و اگر این روند مخرب فعلی (فرار سرمایه، فرار تحصیل‌کرده‌ها، کوچک شدن طبقه متوسط، تورم سنگین، نارضایتی بالا) تکرار شود و متوقف نشود، وضعیت اسفناکی در انتظارمان خواهد بود. ... مثل برف در تابستان داریم آب می‌شویم.»<sup>۱۲</sup> در دو دهه‌ی نخست جمهوری اسلامی، به دلیل پشتوانه وسیع توده‌ای، حکومت نگران مداخله خارجی در پشتیبانی از اعتراضات مردم نبود. اما امروز چنین نیست.

علی اکبر ولایتی، مشاور سیاست خارجی خامنه‌ای نوشته: «نگاه به شرق نگاهی است که هم امام فرمودند هم رهبر انقلاب؛ یعنی اینکه ما

آمریکا مداخله کند. چرا یک واسطه‌ای انتخاب بکنیم که در طول تاریخ آن را خائن می‌شناسیم؟<sup>۱۶</sup> این واقعیت‌ها نشان می‌دهد که سیاست پرهزینه نگاه به شرق بطور عمده امنیتی است، نه اقتصادی.

رژیم ایران نمی‌تواند روی پشتیبانی سیاسی و نظامی چین حساب کند. چین بیش از آنکه در ایران منافع اقتصادی داشته باشد در دیگر کشورهای منطقه داد و ستد بازرگانی دارد. زمانی که منافع ملی روسیه نیز در میان باشد هیچ ملاحظه‌ای برای رژیم ایران نخواهد داشت. براین اساس، روسیه همانند چین در گذشته نه تنها در تصویب تمام قطعنامه‌های شورای ملی سازمان ملل و آژانس بین‌المللی اتمی علیه جمهوری اسلامی رأی داد، در دوره اخیر نیز، با توجه به تحریم نفتی روسیه پس از حمله نظامی به اوکراین، و به رغم نیاز شدید ایران برای فروش نفت خود، در عمل مانع فروش نفت و گاز ایران به هند و چین، دو خریدار اصلی نفت ایران شد. جمهوری اسلامی به دلیل امنیتی از یک سو ناچار است منافع روسیه را به منافع ایران مقدم بدارد و از طرف دیگر گروه‌هایی در درون حکومت ایران حضور دارند که از تحریم‌ها و زدوبند با چینی‌ها سودهای کلان می‌برند. اسحاق جهانگیری، معاون اول رئیس جمهور پیشین جمهوری اسلامی می‌گوید: «گروهی در چین شرکت تأسیس می‌کنند و فقط قصدشان این است که مشتری ایرانی داشته باشند که در دوران تحریم، آن‌ها را سرکیسه کنند. مشخص است که کانال‌های ارتباطی آن‌ها کجاست؟ پشتوانه آن‌ها قدرت سیاسی در داخل ایران است. این‌ها با تحریم کاسبی می‌کنند. کاری هم به وضعیت مردم ندارند.»<sup>۱۷</sup>

ولایتی در جای دیگر اضافه می‌کند نگاه به شرق نه جغرافیایی است و نه محدود به رابطه با کشورهای کمونیستی سابق. جمهوری اسلامی باید از ظرفیت اقتصادی چین و توان سیاسی روسیه استفاده کند تا بتواند با نفوذ غرب مقابله کند.<sup>۱۸</sup> به زعم او رابطه با کشورهای مانند هند که هم نفت از ایران می‌خرد و هم در ایران سرمایه‌گذاری می‌کند، و نژوتلا که در مقابل آمریکا ایستاده است

نگاهمان به سمتی باشد که در حال طلوع است. در حال حاضر، مشخصاً شاهدیم شرق در حوزه‌های مختلف به پا خواسته است.» ولایتی اضافه می‌کند: «رفتار آقای پوتین و اعتقاداتش که در اعمالش بروز می‌کند، اعتقاد به معنویت است؛ ... از رئیس تا پایین‌ترین حد سکنه‌های آن کشور نوعاً یا مسیحی هستند، یا مسلمان و یا به کلیسا می‌روند یا به مسجد.»<sup>۱۳</sup>

یک اقتصاد سالم باید با کشورهای مختلف رابطه برقرار کند و از امکانات آنها از جمله سرمایه‌گذاری، انتقال تکنولوژی و بازار استفاده کند. راهی که چین و دیگر کشورهای در حال توسعه در دهه‌های گذشته پیموده‌اند. چین از این راه به اقتصاد دوم جهان تبدیل شده است. واقعیتی که سران جمهوری اسلامی از آن دوری می‌کنند. آنها نگرانند که مراوده اقتصادی با غرب موجب رشد فرهنگ و ارزش‌های مدرن علیه رژیم سنت‌گرای ولایت فقیه همه‌گیر شود.

تکیه بر شرق برای رژیم ایران امنیتی نیز هست. ولایتی اضافه می‌کند: «ایران می‌تواند به تنهایی از خودش دفاع کند، ولی عقل سلیم حکم می‌کند که با کشورهایی که با ما هم هدف هستند، در جهت پیشگیری برای آینده تدبیر کنیم.» او که نگران وضعیت سیاسی حکومت ایران است هدف مشترک مورد نظر خود را مقابله با غرب می‌داند، نه رشد و پیشرفت ایران. او می‌گوید «روسیه و چین دوستان راستین ایران هستند.»<sup>۱۴</sup> اما روسیه در ایران و جهان منفور است. «مشکل روسیه تحت رهبری پوتین همانند چین تحت رهبری حزب کمونیست، این است که فرهنگ سیاسی مورد نظر آنان منحط‌تر از آن است که جاذبه‌ای برای نسل‌های امروزی جهان داشته باشد.»<sup>۱۵</sup>

برخلاف ولایتی، سردار حسین علائی، قائم مقام پیشین وزیر دفاع می‌گوید روس‌ها عامل متوقف شدن مذاکرات ما در برجام هستند. روس‌ها علاقه ندارند مسئله ایران و آمریکا حل بشود. چون با پایان خصومت میان ایران و آمریکا روس‌ها احساس ضرر و زیان می‌کنند. اصلاً به روس چه مربوط که بخواهند در مذاکرات ما با

حجم مبادلات تجاری چین با ایران در سال ۲۰۱۶، یعنی زمانی که برجام تصویب شد به رقم ۴۰ میلیارد دلار رسید. در حالی که در سال ۲۰۲۱ که ایران زیر فشارهای تحریمی غرب قرار گرفت به ۱۴،۸ میلیارد دلار کاهش یافت. «این خود نشان می‌دهد که سیاست نگاه به شرق از واقعیت‌ها بسیار فاصله دارد. هم اکنون چین شریک تجاری نخست عربستان متحد آمریکا با ۸۷ میلیارد دلار مرادده تجاری در سال است؛ عربستان در شش ماهه اول امسال بیشترین سرمایه‌گذاری چین در کشورهای واقع (حدود ۷۰ کشور) در مسیر احیای راه ابریشم را به خود اختصاص داده و چینی‌ها از ۲۸،۴ میلیارد دلار، ۵،۵ میلیارد دلار آن را در عربستان سرمایه‌گذاری کردند. قابل توجه است که سرمایه‌گذاری چین در نیمه نخست امسال در چارچوب همین طرح "یک کمربند یک جاده" در روسیه و ایران به "صفر" رسید. اما حجم سرمایه‌گذاری چین در عربستان به رقم ۴۴ میلیارد دلار بالغ شده است.»<sup>۲۳</sup>

علی ضیائی کارشناس حوزه ترانزیت بین‌المللی جمهوری اسلامی طی مصاحبه‌ای با خبرگزاری فارس منتسب به سپاه پاسداران می‌گوید: «چین بابت تکمیل یک کمربند-یک راه ۷۷۰ میلیارد دلار سرمایه‌گذاری و خرج کرده است و برای تکمیل یکی از کریدورهای شش‌گانه این طرح در کشورهای مختلف مبالغ قابل توجه‌ای شامل ۶۷ میلیارد دلار در پاکستان، ۳۸ میلیارد دلار در قزاقستان، ۱۱۰ میلیارد دلار در روسیه، ۲۵ میلیارد دلار در امارات و بحرین، ۲۶ میلیارد دلار در عربستان و غیره، که حتی در پروژه‌های فولادی به ثمر نشسته است و تقریباً به همه کشورهای اطراف ما رسیده است اما از این سرمایه‌گذاری چین، هیچ رقمی به ایران نرسیده است؛ با اینکه ایران نسبت به بسیاری از کشورهایی که این سرمایه را دریافت کرده‌اند با چین در سیاست‌های کلان خود، همسوتر است؛ چه اتفاقی افتاده است؟<sup>۲۴</sup> این کشورها برخلاف جمهوری اسلامی خود را تابع سیاست نگاه به شرق و ستیزه با غرب نکرده‌اند. در مرادده‌های بانکی شفاف عمل می‌کنند و در پی پول‌شویی و مخالفت با پروتکل‌هایی بین‌المللی از جمله اف‌ای تی اف

و سوریه که در منطقه با ما همکاری نظامی دارد تکیه‌هایی از شرق‌اند. او می‌گوید استفاده از وتوی روسیه در شورای امنیت سازمان ملل علیه قطعنامه‌ای که کمک ما را در یمین محکوم می‌کرد نمونه‌ای از استفاده از این توان است.»<sup>۱۹</sup>

سید رسول موسوی مدیر کل آسیای جنوبی وزارت امور خارجه می‌گوید: «نگاه به شرق، به معنی بهره‌گیری از فرصت‌های شکل گرفته در آسیا است.»<sup>۲۰</sup> اما فرصت‌های شکل گرفته یا پیشرفت در کشورهای آسیایی برآمده از رابطه مستقیم، دیپلماتیک و مبادله بازرگانی و تکنولوژیک و با مشارکت سرمایه و بازار غرب به ویژه آمریکا ممکن شده است، در حالی که نگاه به شرق در جمهوری اسلامی با هدف مقابله با غرب به ویژه آمریکا انجام می‌گیرد و به تحریم‌های گسترده‌ای بدل شده که کشورهای آسیایی نیز مجبورند آنرا رعایت کنند.

ابراهیم رحیمی‌پور سفیر سابق ایران در هند و استرالیا و معاون پیشین وزارت امور خارجه می‌گوید: «البته، آسیا مهم است. بسیار مهم. اما در این دوره تحریم‌های آمریکا به آسیا نگاه کنید - همه کشورهای آسیایی ما را رد کردند. شما می‌گویید "آسیا اما نه آمریکا" و نه غرب". من فکر می‌کنم این یک رویا است، یک رویا تو خالی، یک توهم. ما باید با همه کار کنیم. درست است که شما می‌توانید اولویت‌های متفاوتی داشته باشید و اگر چین منافع ما را تامین کند، می‌توانید روی چین تمرکز کنید. اما حتی چین وقتی متوجه شود که شما هرگز به ایالات متحده نزدیک‌تر نخواهید شد، هرگز به اروپا نزدیک‌تر نخواهید شد، و هرگز به عربستان سعودی نزدیک‌تر نخواهید شد - در مسیر خودش حرکت خواهد کرد. اینگونه ارزش ما به شدت کاهش می‌یابد، زیرا آنها می‌گویند: "ایران چاره‌ای جز همکاری با ما ندارد." ما هرگز نباید اجازه دهیم این اتفاق بیفتد.» وی اضافه می‌کند: «چرا باید با آمریکا بجنگیم، در حالی که روس‌ها و چینی‌ها از این کار ما سود می‌برند؟ چرا؟ این خوب نیست.»<sup>۲۱</sup> رحیم پور در جای دیگر می‌افزاید: «این تصور که ما بخواهیم در دوران تحریم جهش قابل توجهی در مناسبات تجاری‌مان با چین داشته باشیم، خنده‌دار است.»<sup>۲۲</sup>

اما شکی نیست که روسیه تلاش کرده است که تا حد ممکن رابطه ایران را با غرب خراب کند. آنها این سیاست را برابر با اجبار در وابستگی جمهوری اسلامی به روسیه می‌دانند. محمد جواد ظریف گفته است که در توافق برجام در سال ۲۰۱۵، در آخرین روزی که قرار بود توافق امضا شود، سرگئی لاوروف، وزیر امور خارجه روسیه به بهانه قرار مهم محل نشست را ترک کرد تا امضای توافق به تعویق بیفتد.<sup>۲۶</sup> نگرانی روسیه این بود که با توافق برجام ایران به غرب نزدیک شود. واقعیتی که در سیاست دولت حسن روحانی بازتاب یافت بود. به این نکته در زیر پرداخته خواهد شد.

نگاه به شرق برای روسیه و چین معنای متفاوتی دارد. پکن، برقراری روابط نزدیک‌تر با تهران را برای خرید نفت با قیمت ارزان‌تر و دسترسی به منابع سرشار طبیعی ایران در نظر دارد؛ در حالی که مسکو که خود فروشنده نفت است می‌تواند از روابط خود با جمهوری اسلامی علیه واشنگتن استفاده کند و حتا در شرایطی مانع از فروش نفت ایران بشود تا عرضه نفت ایران در بازار جهانی برای رقابت با نفت خود نباشد. اما هر دو رژیم مسکو و پکن ابزار سرکوب مخالفان جمهوری اسلامی را تأمین می‌کنند تا این وضعیت برای آنها باقی بماند. آنطور که علی فتح الله نژاد، پژوهشگر و ادیتور نشریه "ایران در کانون توجه" می‌نویسد: «به طور خلاصه، شواهد کمی وجود دارد که نشان دهد چین و روسیه این بار در محافظت از ایران در برابر فشار تحریم‌های آمریکا متفاوت عمل خواهند کنند. اما، این احتمال وجود دارد که تهران از هر دو جهت تقویت قابلیت‌های امنیتی-نظامی و فناوری اطلاعات خود که برای سرکوب در داخل لازم دارد از آنها کمک بگیرد.»<sup>۲۷</sup>

### واقع‌بینی دولت حسن روحانی

خامنه‌ای با کاربرد عبارت "نرمش قهرمانانه" توافق برجام را پذیرفت. این عبارت می‌تواند به یک عقب‌نشینی تاکتیکی تعبیر شود. پس از توافق برجام در ۲۰۱۵ سیاست خارجی جمهوری اسلامی اندکی به سمت غرب چرخید. برای گذر از

(Financial Action Task Force = FATF) نیستند و پول نقد را با چمدان حمل نمی‌کنند. برخلاف تصور کارشناسان جمهوری اسلامی، چین این معیارها، یعنی شفافیت اقتصادی را برای سرمایه‌گذاری خود مهم می‌داند.

عربستان ضمن حفظ روابط نزدیک با غرب با کشورهای شرقی نیز رابطه تجاری و سیاسی عادی دارد. چین با همین سیاست سالانه بیشتر از ۳۳۰ میلیارد دلار با کشورهای عربی مرادده تجاری دارد. با آمریکا نیز ۵۵۷ و با اروپا ۵۸۶ میلیارد دلار مرادده تجاری دارد. چین بدون این مرادده‌ها قدرت کنونی را از دست خواهد داد. این واقعیت‌هایی است که سران جمهوری اسلامی شناخت درستی از آن ندارند.<sup>۲۸</sup>

از این گذشته در شرایطی که جمهوری اسلامی نیرویش را صرف صدور انقلاب و شیعه‌گستری و پیش‌برد پروژه‌های نظامی از جمله هسته‌ای و مقابله با غرب و نابودی اسرائیل و ساخت گروه‌های شبه نظامی حزب الله لبنان، حشدالشعبی و شیعیان یمن کرده است نمی‌تواند همانند کشورهای آسیایی که با رابطه عادی با غرب به پیشرفت‌های بزرگ مالی و صنعتی دست یافته‌اند برسد.

در استراتژی نگاه به شرق، جمهوری اسلامی به استقبال گسترش نفوذ مالی و بالطبع سیاسی روسیه و چین رفته است. هدف جمهوری اسلامی تنها اقتصادی نیست، سیاسی نیز هست. چرا که فرض بر این است که این کشورها برای حفاظت از سرمایه‌گذاری خود مجبور می‌شوند از بقای جمهوری اسلامی هم دفاع بکنند. بنابراین ناچار هستند به روسیه و چین امتیاز بدهند و راه را برای استفاده آنها از منابع طبیعی و امکانات ایران مانند استفاده از پایگاه هوایی شاهرخی در همدان باز گذاشته‌اند. به عبارت دیگر چین و روسیه، برخلاف تصور مقامات جمهوری اسلامی در شرایط نا به سامان ایران سرمایه خود را به ریسک نمی‌اندازند، بلکه از منابع ایران برای منافع خود استفاده می‌کنند.

و نیم مترکه در انباری در شورآباد تهران نگهداری می‌شد دست یابد و آنها را به اسرائیل منتقل کند. خبر این عملیات توسط حسن روحانی و محسن رضایی فرمانده سابق سپاه تأیید شد. رضایی گفته است «یک سرعت شده از اسناد به کلی سری هسته‌ای ما، باموفقیت کارشون را انجام دادند و رفتند.»<sup>۲۰</sup> نقش مهم محسن فخری‌زاده در پروژه هسته‌ای سپاه، از روی این اسناد شناخته شده بود. نتانیاهو، نخست وزیر وقت اسرائیل، در رونمایی تلویزیونی از اسناد رُبوده شده اعلام کرد نام فخری‌زاده را به خاطر داشته باشید. محسن فخری‌زاده چندی بعد ترور شد.

در مقابله با تصمیم ترامپ، اصول‌گراها به رغم مخالفت شدید حسن روحانی، با تصویب مجلس شورای اسلامی، غنی‌سازی ۳،۶۷ درصدی اورانیوم، که در برجام توافق شده بود را، به ۲۰ درصد افزایش دادند؛ و مطابق گزارش گروه بین‌المللی خبرگزاری اصول‌گرای تسنیم، میزان توافق شده آن را ۱۵ برابر بالا بردند.<sup>۲۱</sup> چین نسبت به این عمل واکنش منفی نشان داد. ژائو لیجیان، سخنگوی وزارت امور خارجه چین، در نشستی خبری درباره برجام اظهار داشت که «چین همواره بر این باور است که حفظ برجام تنها راه حل و فصل موضوع هسته‌ای ایران است.»<sup>۲۲</sup> این موضع بازتاب دهنده سیاست چین است که همانند غرب خواهان کنترل توان اتمی ایران و عادی‌سازی روابط با غرب است. با این وضع رابطه جمهوری اسلامی با غرب به وخامت بیشتری گرایید. تصمیم دونالد ترامپ در لغو برجام با توجه به نزدیکی سیاست او با پوتین مشکوک جلوه می‌کند. زیرا مطابق گفته محمد جواد ظریف، روسیه هم مخالف توافق برجام بود تا رابطه ایران با غرب عادی نشود.

### جاده نوین ابریشم، نفوذ چین درجهان

طرح جاده ابریشم نوین بخش دیگری از شکل‌گیری نظم نوین جهانی است. اهداف استراتژیک بازسازی راه ابریشم توسط چین طرح کلان و گسترده‌ای است که در سال ۲۰۱۳ پایه آن گذارده شد و به «یک کمربند، یک جاده» نام

تنگناهای اقتصادی، دولت حسن روحانی، سیاست خارجی خود را بر مبنای همکاری با شرکت‌های غربی تغییر داد تا بتواند همزمان با برداشته شدن تحریم‌ها از امکانات تکنولوژیک، بازرگانی و سرمایه‌گذاری غرب نیز بهره‌مند شود. تنها در یک مورد ایران تقاضای خرید ده‌ها فروند هواپیماهای تجاری به مبلغ ۳۹ میلیارد دلار سفارش داد. اما در زمان ریاست جمهوری دونالد ترامپ کنسل شد. روحانی در ادامه سیاست خود برجام ۲ و ۳ را نیز مطرح کرده بود که بتواند با مرادیه بیشتر با آمریکا نیازمندی‌های اقتصادی و صنعتی ایران را تأمین کند. اما در پی تهدید نیروهای ضد غرب از جمله سران سپاه پاسداران و تهدید برکناری از ریاست جمهوری تابع آنها شد و از طرح‌های خود عقب‌نشینی کرد.

روحانی اصلاح طلب نبود. او با نگاه پراگماتیستی دریافتی بود که برای رفع مشکلات جامعه و عملی کردن وعده‌های انتخاباتی‌اش باید با غرب کنار بیاید. اما موافقت سپاه و خامنه‌ای با برجام در حدی بود که آنها بتوانند به پول‌های بلوکه شده ایران در کشورهای دیگر دسترسی پیدا کنند و بدون مشکل نفت بفروشند و سپاه قدس از پول‌های به دست آمده برای تقویت نیروهای نظامی در لبنان و عراق، سوریه، یمن و فلسطین استفاده کند. آنها حاضر نشدند که پروتکل‌های مربوط به شفاف‌سازی مرادیه‌های مالی از جمله اف‌ای‌تی‌اف را بپذیرند. درآمد ارزی ایران پنهان از مردم، و نهادهای بین‌المللی و خارج از مرادیه‌های بانکی مصرف می‌شد. برای نمونه آنطور که پیش‌تر اشاره شد محمد جواد ظریف گفته است ۳۵ میلیارد دلار پول ایران گم شد و کسی نمی‌داند چه شده است.<sup>۲۸</sup>

از سوی دیگر دونالد ترامپ نیز که معترض توافق برجام بود، در ۲۰۱۸، پس از اطلاع یافتن از اسناد به کلی سری سپاه پاسداران برای دست‌یابی به سلاح هسته‌ای آن را لغو کرد و ۱۲ شرط جدید در برابر جمهوری اسلامی قرارداد.<sup>۲۹</sup> موساد، سازمان اطلاعات اسرائیل، در یک حرکت عجیب جاسوسی در ایران توانست به هزاران اسناد به کلی سری سپاه که در ۲۷ گاو صندوق هر یک ارتفاع ۲



ابریشم می‌گذرد راه چهارم است که به نظر می‌رسد متروک مانده است. زیرا پس از عبور دوقطار در سال ۲۰۲۰، قطار دیگری از آن گذر نکرده است. در حالیکه بیش از دو هزار قطار از چین به اروپا رفته است. کشورهای رقیب به نوعی در پی انزوای ایران هستند.<sup>۳۵</sup>

پوتین به پروژه چین نگاهی دوگانه دارد. زیرا از یک سو سلطه روسیه بر آسیای میانه را به چالش می‌کشد و از دگرسو یکی از کمربندهای راه نوین ابریشم به سوی اروپا از روسیه گذر می‌کند. ولی چین در پی اهداف استراتژیک نفوذ و سلطه اقتصادی در جهان، خود را از ماجراجویی‌های بوتینیسم دورنگه داشته است.

#### قرارداد همکاری ۲۵ ساله با ایران

درباره جزئیات قرارداد همکاری میان ایران و چین اطلاعاتی منتشر نشده است.<sup>۳۶</sup> در واقع شرط چین این است که جزئیات قرارداد آشکار نشود و حتی نمایندگان مجلس که باید این قرارداد را تصویب کنند از آن مطلع نیستند. وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی طی اطلاعیه‌ای تنها اعلام کرده که این سند حاوی عناصر «سیاسی، استراتژیک و اقتصادی» و «یک نقشه راه برای همکاری‌های جامع دو کشور ایران و چین بوده و لذا حاوی هیچ قراردادی» نیست. در این اطلاعیه آمده است که این سند «... حاوی هیچ رقم و عدد خاصی از جمله در خصوص سرمایه‌گذاری و یا منابع مالی و پولی» نیست. از نظر چین این قرارداد همکاری می‌تواند بخشی از پروژه عظیم یک جاده و یک راه محسوب شود. اما کشورهای همسایه ایران می‌کوشند که راه‌های ارتباطی این پروژه را طوری تنظیم کنند که ایران را دور بزنند. در واقع یکی از راه‌های زمینی و انتقال انرژی به اروپا ایران است. ما هم زمان مسیرهای روسیه، آسیای میانه- ترکیه، چین، پاکستان، کشورهای عرب خلیج فارس به ویژه عربستان، و راهی که سرانجام به بندر حیفای ختم می‌شود نقشی برای ایران در نظر گرفته نشده است. برای درگیر کردن ایران آمریکا شدیداً مخالف است و روسیه نقش دوگانه دارد.

گذاری شده است. جاده نوین ابریشم شامل راه‌های دریایی، زمینی، هوایی، دیجیتالی و حتی در حوزه سلامت نیز هست و زمینه همکاری و رقابت میان کشورها را فراهم می‌کند. این جاده‌ها شش کریدور دارد که چین را به کشورهای مختلف وصل می‌کند. از جمله کریدور چین-پاکستان که با هزینه ۶۰ میلیارد دلار هم اکنون اجرا شده است و چین را به بندر گوادر در جنوب پاکستان وصل می‌کند. «گوادر نقشی اصلی در ترانزیت تجاری پاکستان داشته و قطب کریدور اقتصادی چین و پاکستان (CEPC) است.» جاده دریایی طرح چین بسیاری از کشورهای آفریقایی، اروپایی و آمریکای لاتین را با حدود ۴۲ درصد جمعیت جهان و ۳۵ درصد درآمد ملی آنها بهم مرتبط می‌کند.

منظور از کمربند روابط زمینی چین با همسایه‌های چین است و منظور از جاده مسیری است که نوارهای مرزی چین جنوبی را به اقیانوس اطلس، خلیج فارس و دریای سرخ متصل می‌کند. بخش ریلی طرح که در حال اجرا است از استان ژینجانگ در شرق چین آغاز و به لندن ختم می‌شود.<sup>۳۳</sup> ظاهراً چین مبلغ ۸۹۰ میلیارد دلار بوجه با ۹۰۰ طرح ترابری، زیرساختی و انرژی در ۴۹ کشور برنامه‌ریزی کرده است. این طرح قرار است ۴،۴ میلیارد نفر یا ۶۳ درصد جمعیت جهان را شامل شود. برآورد چین این است که این طرح ۱۲ درصد زمان حمل کالا و ۱۰ درصد هزینه حمل و نقل را کاهش می‌دهد و فرصت‌های جدیدی برای کشورهای شرکت کننده بوجود می‌آورد. انگیزه‌های اصلی چین یکی تأمین انرژی مورد نیاز خود، سرمایه‌گذاری در زیرساخت‌های کشورهای توسعه نیافته به ویژه آسیای مرکزی و ایجاد کسب و کار برای کشور پر جمعیت چین است. پروژه‌هایی مانند جاده‌سازی، راه آهن و ساخت بنادر از جمله بخش‌هایی از این طرح استراتژیک است.<sup>۳۴</sup>

راه اصلی ارتباطی چین به اروپا راه دریایی است. راه اصلی دوم زمینی است که از مسیر روسیه می‌گذرد. کریدورها یا دالان‌های مختلف از مسیر پاکستان، به امارات، عربستان، اردن و بندر حیفای نیز ضمن وصل کردن این کشورها به چین راه سوم ارتباطی با اروپا است. راهی که از ایران با نام جاده



زیرا ایران به ویژه در حوزه انرژی رقیب روسیه محسوب می‌شود.

علی ضیایی، کارشناس حوزه ترازیت بین‌المللی ایران در مصاحبه‌ای با خبرگزاری فارس منتسب به سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، می‌گوید: «سهم ایران از کریدوری که باید از ایران عبور کند و چین و کشورهای آسیای میانه را به اروپا وصل کند با وجود بهترین موقعیت ترانزیتی، صفر است و چین هیچ سرمایه‌گذاری در ایران نداشته است. درحالی که ما از طریق خط آهن به چین متصل هستیم.» «کوتاهی مسیر» و «دسترسی آسان» یکی از جذابیت‌های کریدورهای ترانزیتی ایران است. نویسنده دلایل استفاده نکردن از کریدور ایران را این گونه بیان می‌کند. «تعرفه‌های غیر رقابتی» و «زمان طولانی حمل کالا»، «هزینه حمل کالا»، «مدت زمان سیر کالا» و «قابلیت اعتماد» یعنی تحویل سالم بار برای صاحب کالا مهم است.<sup>37</sup> به این دلایل می‌توان عوامل دیگر را نیز افزود. فساد و دزدی و بی‌اعتمادی به رعایت قوانین به دلیل غیر مستقل بودن دستگاه‌های حقوقی کشور است. نظامیان و ملایان ایران برآنچه اراده کنند انجام می‌دهند. این واقعیت در شرایطی که ایران با امتیاز ۲۹ در سال ۲۰۱۶، در رتبه ۱۳۱ نرخ فساد قرار دارد برای خارجی‌ها ناشناخته نیست.<sup>38</sup> سپاه پاسداران بیش از ۲۰۰ بندر غیر قانونی برای ورود و صدور کالا در اختیار داشته است.<sup>39</sup>

اگرچه جمهوری اسلامی جزئیات توافق همکاری ۲۵ ساله میان دو کشور را منتشر نکرده است، اما نمونه‌هایی از قراردادهای با کشورهای دیگر مانند سریلانکا، آنگولا، لائوس، ترکمنستان، قزاقستان با چین نشان از یک رابطه «شبه استعماری» دارد. شورش بزرگی که در تاریخ ۳ شهریور ۱۴۰۱ | ۲۵ - ۰۸ - ۲۰۲۲ در سریلانکا رخ داد و منجر به سقوط دولت و فرار رئیس جمهور از کشور شد احتمالاً پیامد سرمایه‌گذاری چینی‌ها در این کشور و ناتوانایی دولت فاسد در بازپرداخت آن بوده است. نوع قراردادهای طوری تنظیم می‌شود که اگر کشور وام گیرنده قادر به پرداخت وام نشد چین پروژه‌های ساخته شده را به مدت ۹۹ سال در اجاره خود در می‌آورد. یعنی

در عمل مالک آن می‌شود. پروژه ساخت سیستم راه‌آهن در لائوس ۷ میلیارد دلار بوده مبلغی که برای کشور فقیر لائوس غیر قابل پرداخت است. تاجیکستان به دلیل ناتوانایی در پرداخت وام خود مجبور شد صدها کیلومتر مربع زمین خود را به چینی‌ها بدهد. سرمایه‌گذاری چین در قرقیزستان که درآمد سرانه آن در سال ۲۰۱۸ هزار دلار بوده منجر به آن شد که هر شهروند ۷۰۳ دلار بدهکار چین شود.<sup>۴۰</sup>

کارشناسان آمریکایی درباره قرارداد ۲۵ ساله ایران و چین نظری دوگانه دارند. از سوی برخی معتقدند که در صورت نهایی شدن این قرارداد موجب تضعیف موقعیت آمریکا در خاورمیانه و تقویت جایگاه چین خواهد شد. از سوی دیگری برخی معتقدند که به دلیل تحریم‌های گسترده آمریکا علیه ایران شرکت‌های خصوصی چین ریسک سرمایه‌گذاری در ایران را نمی‌کنند. بخش اصلی پروژه‌های اقتصادی در ایران زیر کنترل سپاه پاسداران است که آمریکا آنرا یک گروه تروریستی معرفی کرده است.<sup>۴۱</sup> برایان هوک، مسئول ویژه امور ایران وزارت خارجه آمریکا و کیث کراچ، معاون ارشد اقتصادی، انرژی و محیط‌زیست در دوره ترامپ در مقاله مشترکی روز ۲۰ ژوئیه در وال استریت ژورنال استدلال می‌کنند که قرارداد ۲۵ ساله چین و ایران عملی نخواهد شد.<sup>۴۲</sup>

کشور ترکیه با احداث مسیر جدید ترانزیت ریلی بین استانبول تا استان شیان چین و طبیعتاً حذف ایران، صاحبان کالا را به سمت کریدور مد نظر خود سوق می‌دهد. نخستین قطار باری ترکیه در تاریخ ۴ دسامبر ۲۰۲۰ و در آذر ۱۳۹۹ عازم چین شد، این قطار که حامل محصولات صادراتی ترکیه‌ای بود، در تاریخ مذکور از مقصد استانبول حرکت و با پیمودن ۸۶۹۳ کیلومتر و عبور از پنج کشور (ترکیه، گرجستان، جمهوری آذربایجان، قزاقستان و چین) پس از ۱۲ روز به استان «شیان چین» رسید.<sup>۴۳</sup> محمد رضا حریری، رئیس اتاق بازرگانی ایران و چین درباره اهمیت چین و مثبت بودن قرارداد همکاری آن با ایران می‌گوید: «در سال ۲۰۲۱ میلادی از این کشور (چین) بیش از ۲ هزار قطار به اروپا رفته است.»<sup>۴۴</sup> اما هیچ یک

تکنولوژی پیشرفته‌تر با بازده بیشتری نیز دست یابد.

### دولت اصول‌گرای رئیسی

با انتخاب ابراهیم رئیسی به ریاست جمهوری، همه ارگان‌های اصلی قدرت در دست اصول‌گرایان مخالف توافق برجام قرار گرفت. اما نیاز به صدور نفت و مرادده بانکی آنها را نیز وادار کرد که مذاکرات برجام را از سر بگیرند. شرایط جمهوری اسلامی رفع تمام تحریم‌ها، از جمله تحریم سپاه پاسداران، و تضمین پایدار ماندن توافق‌ها بود که برای آمریکا غیرقابل قبول بوده است. بدین‌گونه غرب به این نتیجه رسید که فعلاً امکان احیای برجام نیست.

### ایران در تله‌ی روسیه!

ویلیام برنز، رئیس سازمان سیا می‌گوید توافق واگذاری ۳۰۰ پهباد ایرانی به روسیه ضعف نظامی روسیه را نشان می‌دهد.<sup>۴۶</sup> اما به نظر نمی‌رسد که این کل ماجرا نیست. روسیه دومین قدرت نظامی جهان، نباید نیازی به پهبادهای ساخت ایران داشته باشد.<sup>۴۷</sup> هدف اصلی روسیه کشاندن پای ایران به جنگ و پرداختن هزینه‌های جنگی و سیاسی توسط ایران و دشمن کردن آنها با اوکراین و تمام کشورهای که به نوعی از اوکراین دفاع می‌کنند است. به نظر می‌رسد هدف اصلی سفر پوتین به تهران در تاریخ ۱۹ ژوئیه همین بوده است. آنگونه که افشار سلیمانی، سفیر پیشین جمهوری اسلامی در جمهوری آذربایجان نیز گفته است «پشتیبانی جمهوری اسلامی از تجاوز روسیه به اوکراین در شرایطی انجام می‌گیرد که کشورهای مانند چین و هندوستان با هوشمندی دیپلماتیک و سیاسی از درگیر شدن در جنگ اوکراین و حمایت از روسیه به شکل جدی، مستقیم و آشکار خودداری کرده و حتی در مقاطعی تحریم‌های غرب علیه روسیه را به واسطه وقوع این جنگ اجرایی کرده‌اند.»<sup>۴۸</sup>

در راستای همکاری با سوریه، درگذشته نیز جمهوری اسلامی به‌رغم ممنوعیت قانونی «پایگاه

از این قطارها از ایران گذر نکرده‌اند. این خود نشان می‌دهد که کشورهای دیگر در این نقل و انتقال ایران را دور می‌زنند. دلایل این امر نه بی‌اهمیت بودن ایران بلکه فساد گسترده دستگاه‌های حکومتی و بی‌اعتمادی کشورهای دیگر به آن است.

### هزینه وابستگی به روسیه

منافع ایران بعنوان صاحب دومین منبع گازی جهان بعد از روسیه ایجاب می‌کند که ایران ضمن حفظ رابطه با چین برای فروش نفت روی بازار بسیار مهم اروپا برای فروش گاز خود متمرکز شود. به ویژه بعد از احداث خط لوله ۱۱۰۰ مایلی انتقال نفت از ترکمنستان به چین که قادر خواهد بود سالانه ۱۴ میلیون تن نفت را پمپاژ کند، ایران یکی از مشتری‌های مهم خود، یعنی چین را از دست خواهد داد.<sup>۴۹</sup> ایران دارای منافع سرشار گاز است و اروپای سرد بسیار نیازمند این کالای استراتژیک. اما وابستگی سیاسی و امنیتی جمهوری اسلامی به روسیه مانع از اجرای این پروژه می‌شود. زیرا روسیه خواهان آن است که انحصار بازار فروش گاز اروپا را در انحصار خود داشته باشد و اجازه ندهد که ایران به رقیب آن بدل شود و این انحصار را بشکند. جمهوری اسلامی نیز منافع روسیه را بر منافع ملی ایران مقدم می‌شمرد. طرح ساخت خط لوله انتقال گاز ایران از راه عراق و سوریه به اروپا به دلایل سیاسی، نظامی و امنیتی سال‌ها است متوقف شده است. کشورهای اروپایی می‌توانستند با سرمایه‌گذاری و به روز کردن تسهیلات گازی ایران ظرفیت تولید گاز ایران را هم به مراتب بالا ببرند. این درحالی است که ایران برای تأمین گاز مورد نیاز داخلی خود به دلیل نا کارآمدی تکنولوژیک ناتوان است.

با توجه به امنیتی کردن گاز روسیه بعد از حمله نظامی به اوکراین، اروپا در صدد برآمده است که منابع دیگری برای نیازمندی‌ها روزافزون خود بیابد. اگر ایران از این فرصت استفاده نکند ممکن است برای همیشه این موقعیت را از دست بدهد. این‌گونه با سرمایه‌گذاری اروپا در پروژه‌های مشترک انرژی گازی سبب خواهد شد که ایران به

## انعکاس دروغ‌های پوتین در ایران

آن‌طور که انگیره وودز استاد مدیریت اقتصاد جهانی در دانشگاه آکسفورد می‌نویسد پوتین روسیه را بدون دست‌یابی به هیچ یک از اهداف تهاجم خود، به یک کشور منفور تبدیل کرده است. پوتین تاکید کرده که این تهاجم یک حمله پیش‌گیرانه علیه حمله اوکراین، دفاع مقدس از سرزمین مادری روسیه و ادامه مبارزه شوروی علیه نازیسم بود. البته این توجیهاات پوچ هستند.<sup>52</sup>

خامنه‌ای همین ادعای بی‌پایه پوتین را تکرار کرده است. خامنه‌ای در ملاقات با پوتین گفته است «جنگ یک مقوله خشن وسخت است و جمهوری اسلامی از اینکه مردم عادی دچار آن شوند به هیچ وجه خرسند نمی‌شود اما در قضیه اوکراین چنانچه شما ابتکار عمل را به دست نمی‌گرفتید، طرف مقابل با ابتکار خود، موجب وقوع جنگ می‌شد.» در ادامه خامنه‌ای می‌افزاید «ناتو موجودی خطرناک است؛ غربی‌ها نیز با روسیه قوی و مستقل به‌کلی مخالف هستند. اگر راه در مقابل ناتو باز باشد، حد و مرزی نمی‌شناسد و اگر جلوی آن در اوکراین گرفته نمی‌شد، مدتی بعد به بهانه کریمه، همین جنگ را به راه می‌انداختند.»<sup>53</sup> خامنه‌ای در پی ادعای جنگ تمدن‌ها از طرف الکساندر دوگین نظریه‌پرداز روسی، جمهوری اسلامی را به واگن روسیه که مدعی است تمدنی متفاوت از تمدن مدرن و غرب است وصل کرده است تا همراه آن با غرب مقابله کند. اما «تصویری که پوتین از آینده جهان به دست می‌دهد، بیشتر به سراب می‌ماند و حتی اگر در مقطعی کوتاه نیز همراه با موفقیت‌هایی باشد، آینده‌ای نخواهد داشت.»<sup>54</sup> ورلد کرانچ سایت خبری - تحلیلی ترکیه‌ای در مقاله‌ای نوشت پوتین در دفاع از جبهه‌ای می‌جنگد که شامل «ایران اسلامی» بوده و اوکراین در اصل «عمق استراتژیک جمهوری اسلامی در برابر ناتو» محسوب می‌شود. استدلالی بود که درباره مداخله نظامی جمهوری اسلامی در سوریه بکار برده می‌شد.<sup>55</sup>

شکاری همدان» را به نوعی برای استفاده هواپیماهای نظامی در اختیار روسیه قرار داد.<sup>49</sup>

لوان جاگاریان (Luan jagarian) سفیر وقت روسیه در ایران به جای پاسخ به این پرسش خبرنگار نشریه شرق می‌گوید: «جمهوری اسلامی چند صد میلیون یورو به روسیه بدهکار است، و اضافه می‌کند.» دولت‌های غربی فقط هدفشان این است که ارزش‌های پوچ خود مانند همجنس‌بازی و چیزهای خیلی کثیف را به ایران بیاورند ولی ما مخالفت می‌کنیم.» او با این بیان خواسته است از پی‌خبری و تعصب فشریون مذهبی استفاده کند. جاگاریان اضافه می‌کند: «در ساختارهای بین‌المللی، ما و ایران چه در خصوص حقوق بشر و چه در خصوص مسائل دیگر از یکدیگر حمایت می‌کنیم؛ چون ما هر دو درحال حاضر در یک سنگر هستیم.»<sup>50</sup>

سلیمانی در ارتباط با گفته جاگاریان می‌افزاید: «واقعیت آن است که ما کماکان شاهد بازی‌های مسکو هستیم؛ چون به نام تعمیر قطعات، دوره استراحت نیروگاه و مسائلی از این دست مرتب برای ما فهرستی از هزینه‌ها را مطرح می‌کنند. در کنار آن سوخت و پس‌مانده نیروگاه بوشهر را هم به روسیه منتقل می‌کنند. مضافاً با تحریم‌های غرب علیه ایران همراهی می‌کنند و نهایتاً هم باز این ایران است که کماکان بدهکار روس‌هاست.»<sup>51</sup>

جاگاریان در بهمن ۱۳۹۹ با انتشار پستی در توئیتر، از الکساندر گریبایدوف طراح عهدنامه ترکمنچای تجلیل، و از او به عنوان شاعر و دیپلماتی بزرگ یاد کرد. اظهارنظرهای تحقیرآمیز جاگاریان درباره ایران که منجر به نفرت بیشتر ایرانیان از روسیه می‌شد سبب گردید که مسکو پس از یازده سال او را جابه‌جا کند. اگر جمهوری اسلامی واکنشی نسبت به نگاه و گفته‌های جاگاریان نشان نداد، اما مسکو ادامه‌ی حضور او را در تهران مخرب ارزیابی کرد و او را به مسکو فراخواند و سفیر جدیدی به ایران فرستاد.

## شکست و یا پیروزی روسیه در اوکراین

سفر کرده و با شیعه‌پروری جمهوری اسلامی همنوایی کرده است. اما مهم تر از همه او معمار اصلی پوتینیسم است که مقامات جمهوری اسلامی از آن پشتیبانی کرده‌اند. دوگین مانند مقامات جمهوری اسلامی به شدت ضد ارزش‌های لیبرال دموکراسی است. او روسیه و جمهوری اسلامی را تمدن‌های متفاوتی می‌داند که غرب نباید در آن دخالت کند.

دوگین در این کتاب توضیح داده است که چگونه روسیه بار دیگر باید به ابرقدرت جهانی بدل شود.<sup>۵۸</sup> در این کتاب او تأکید کرده است که روسیه همیشه یک ابرقدرت بوده و باید ابرقدرت بماند. ادعای ابرقدرتی تنها به اتکای گذشته و یا داشتن سلاح هسته‌ای و تهدید کشورهای دیگر کافی نیست. بریتانیا هم تا قبل از جنگ جهانی اول ابرقدرت بی‌همتای جهان بود. اما امروز به رده ششم جهانی سقوط کرده است. کتاب دوگین به عنوان کتاب درسی در آکادمی ستاد کل و سایر دانشگاه‌های نظامی در روسیه تدریس می‌شود. بحث اصلی او در این کتاب چگونگی خنثی کردن توطئه «آتلانتیس» (تمدن و منافع مشترک دو سوی اقیانوس آتلانتیک) به رهبری ایالات متحده و ناتو است.

دوگین معتقد است صرف داشتن سلاح اتمی کافی نیست. روسیه به مناسبات دیپلماتیک و بیشتر از آن به نوعی حاکمیت معنوی نیاز دارد. غرب نباید تمدن لیبرال دموکراسی خود را به ما تحمیل کند. دوگین می‌گوید جامعه روسیه یک دولت-تمدن است، نه دولت-ملت و غرب باید تمدن روسیه را به رسمیت بشناسد. البته خواست آزادی و دموکراسی محدود به کشورهای غربی نیست. روسیه با سرکوب مخالفان، ترور رهبران آپوزیسیون، روزنامه‌نگار و وکلای مدافع آنها شیوه‌هایی است که نمی‌گذارد دموکراسی در جامعه روسیه رشد کند.

هویت روسی مورد نظر دوگین عامل کلیدی ایده‌های اورآسیائیسم و ناسیونال روسی است. دوگین می‌گوید به دلیل همین ویژگی، روسیه باید

پیروزی روسیه در اوکراین نه تنها خسارتی بزرگ علیه لیبرال دموکراسی و به سود دیکتاتوری در جهان است. بلکه روند کنونی وابسته کردن بیش از پیش ایران به روسیه و گره زدن سرنوشت آینده ایران به ادامه دیکتاتوری و عقب‌ماندگی و محروم ماندن از فرصت‌های زیادی که از راه برقراری مناسبات عادی با جهان می‌تواند نصیب ایران بشود را افزایش خواهد داد. اینگونه روسیه ایران را به چاله عقب‌ماندگی بیشتر می‌کشاند.<sup>۵۶</sup>

در شرایطی که روسیه خود در بحران بزرگی گیر کرده است به ایران فرصت نخواهد داد که مشکلات خود را بر طرف کند. به موازات نزدیکی بیشتر به شرق و فاصله گرفتن از غرب سیاست‌های سرکوب، امنیتی کردن جامعه و تنگناهای سیاسی و اجتماعی بیشتر می‌شود. در شرایطی که جامعه راهی برای تغییر جز دگرگونی‌های خشونت‌پرهیز نمی‌پسندد، آینده ایران در کوتاه‌مدت مسیر تاریک‌تری را طی خواهد کرد تا شکاف‌های درونی رژیم با اعتراض‌های خیابانی مردم پیوند بخورد. این گونه رژیم در انزوای بیشتر داخلی و خارجی قرار خواهد گرفت و کارکرد کنترل امنیتی و نظامی‌اش را از دست خواهد داد. شواهد و وقایع جاری نشان می‌دهد که کسب آزادی و حذف نظام ولایت فقیه خواست اکثریت مردم ایران است. اما رژیم ایران می‌کوشد با کاربرد خشونت افسار گسیخته مانع آن شود.

## پیوست

### بنیادهای ژئوپولیتیک روسیه

الکساندر گلیوچ دوگین فیلسوف سیاسی، تحلیلگر و استراتژیست روسی است که او را «مغز پوتین» یا «فیلسوف پوتین» می‌دانند. دوگین در کتابی که در سال ۱۹۹۷ با عنوان «مبانی ژئوپولیتیک»: ژئوپولیتیک آینده روسیه *The Foundations of Geopolitics* منتشر کرد *Geopolitical Future of Russia* تجاوزات نظامی و کشورگشایی پوتین را نه تنها توجیه، بلکه تشویق کرده است.<sup>۵۷</sup> دوگین به ایران

اروپا طرح «برگزیت» (Brexit) بیرون برود، و ایران را هم متحد روسیه کند. می‌گوید همانگونه که او ۲۰ سال قبل در دانشگاه جان‌هاپکینز آمریکا گفته بود پروژه ایده‌های اوراسیائیسیم و ناسیونالیسم روسی بسیار وسیع‌تر از این حد است. آنچه تا به حال پوتین انجام داده است فقط گام‌های نخست این پروژه است. پوتین در مقام یک قدرت مطلق، یعنی رهبر، قدرتی مطلق از پائین، یعنی از بطن جامعه دارد. مردم از او می‌خواهند که حتی آتوریته بیشتری داشته باشد. بر این اساس، آنچه پوتین تا به حال انجام داده ما را نا امید کرده است. زیرا این پروژه خیلی طول کشیده است. او می‌توانست در این ۱۷ سالی که من درباره این پروژه گفته‌ام جهان را دگرگون کند. اما پوتین خیلی آهسته حرکت کرده است! برخی معتقداند آنچه دوگین طرح کرده است برگرفته از ایده‌های ناسیونال فاشیسم هیتلری است.<sup>۱۱</sup>

### ریشه‌های شکل‌گیری پوتونیسیم

شکل‌گیری پوتینیسیم را باید نتیجه عوامل مختلف دانست که در زیر به آنها توضیح کوتاهی داده خواهد شد.

**فلسفی،** توضیح دوگین با نگاه فلسفه سیاسی این است که به جای پدیده دولت- ملت و لیبرالیسم (آزادی فردی- اجتماعی) او از دولت- تمدن نام می‌برد. بر این اساس او معتقد است که تمدن روسی در برابر تمدن غربی قرار دارد و تأکید می‌کند که غرب نباید تمدن خود را به روسیه تحمیل کند. روسیه خودداری تمدن غنی و ریشه‌دار بر اساس سیستم پادشاهی و قدرت مطلق دولتی است. مردم از رهبر می‌خواهند اقتدارگرا باشد.

**مذهبی،** سلطه مذهب کلیسای ارتدکس که در آن پاتریاک متحد تزار شناخته می‌شد وجه دیگر تفاوت فرهنگ روسی با غرب است. کلیسای ارتدکس در روسیه حقوق بگیر دولت است. کلیسا ارتدکس مسیحی متفاوت از کاتولیسیم و پروتستانتیسم است. مذهب ارتدکس بخشی از سرزمین اروپای شرقی را نیز شامل می‌شود. همین

هم در اروپا و هم در آسیا سلطه داشته باشد. از دید او اورآسیا در برابر لیبرالسم و غرب قرار دارد.

عملیات نظامی بخش بزرگی از نقشه‌ای که او در کتابش توضیح می‌دهد. از جمله می‌گوید باید از براندازی، بی‌ثباتی کردن و اطلاعات غلط پخش کردن برای انحراف غرب، و الحاق کشورهای دیگر استفاده کرد.

تیموتی اشنایدر، تاریخ نگار و استاد دانشگاه براون آمریکا می‌نویسد: «... به خود بالیدن دستگاه اطلاعاتی نظامی روسیه برای کمک به ترامپ برای پیروزی در انتخابات ریاست جمهوری آمریکا و علیه دمکراسی نمونه‌ای از نتایج پخش اطلاعات غلط بود. سلاح اصلی در این مورد پخش دروغ بود.»<sup>۹</sup> دوگین اضافه می‌کند که همچنین باید از اهرم گاز، نفت و سایر منابع طبیعی روسیه برای تحت فشار قرار دادن سایر کشورها استفاده کرد. وی اضافه می‌کند یکی از هدف‌های الحاقی باید اوکراین باشد. زیرا اوکراین سر راه قدرت فراملی روسیه ایستاده است.

انتشار کتاب دوگین در ۲۵ سال قبل و سخنرانی پوتین در کنفرانس امنیتی مونیخ در ۱۵ سال قبل نشان می‌دهد که روسیه در پی بازسازی موقعیت ابرقدرتی خود که از دست دادن آنرا «تراژدی قرن بیستم» می‌داند بوده است، نه نگرانی از هم مرز شدن با ناتو که سال‌ها است با سه کشور عضو ناتو هم مرز است، و یا ادعای کسانی مانند جان میرشامیر، اقتصاددان از دانشگاه شیکاگو که حمله روسیه به اوکراین را در نتیجه خطای غرب می‌دانند.<sup>۱۰</sup> پیامد حمله نظامی به اوکراین و تقاضای پیوستن دو کشور سوئد و فنلاند به ناتو نشان داد که پیوستن ۱۳ کشور بلوک شرق سابق به ناتو از ترس حمله نظامی روسیه بوده است. برخی از آن کشورها تجربه حمله نظامی روسیه را به کشور خود را تجربه کرده‌اند.

دوگین در مصاحبه‌ای در پاسخ خبرنگار برنامه ۶۰ دقیقه‌ای سی بی اس در سال ۲۰۱۷ که می‌پرسد شما در کتاب‌تان پیشنهاد کرده‌اید که روسیه باید انگلستان را تشویق کند که از اتحادیه

**زبانی،** ویژگی زبانی موضوع جدال برانگیزی در اوکراین بوده است. نزدیک به ۳۰ درصد جمعیت اوکراین و ۷۵ درصد جمعیت کریمه روسی زبان هستند. اما حدود ۸۰ درصد مردم زبان روسی را می‌دانند. ولی حدود ۴ درصد مردم اوکراین خواهان پیوستن به روسیه هستند. زیرا زبان تنها عامل تعیین‌کننده هویت اتنیک نیست. به نظر می‌رسد که اکثریت جمعیت گرایش به دموکراسی و شیوه زندگی غربی دارند تا روسی. از این گذشته اتنیک گروه‌های مختلف روس در سراسر اوکراین پراکنده‌اند. این میراثی است که از سده ۱۹ و سکن‌گزینی روس‌ها در مناطقی خارج از روسیه باقی مانده است. این بهانه‌ای برای روس‌ها بوده که هویت این بخش را از طریق زبان مطلق بدانند. در حالیکه زبان تنها یکی از عوامل هویتی است. در مرز تقریباً همه کشورها جمعیت دو سوی مرز ممکن است یک زبان داشته باشند که مرز جغرافیایی که پدیده‌ای سیاسی در طول تاریخ آنها را از هم جدا کرده باشد و هر قسمت هویت ملی خود را شکل داده باشند. کشورهای عرب، ایران و افغانستان، دوچ زبان‌ها، تمام کشورهای آمریکای لاتین به جز برزیل زبان بومی و اسپانیولی دارند. اما اشتراک زبانی باعث نشده است که کشورها ادعا تغییر مرزی داشته باشند.

واقعیت بهانه‌ای برای روسیه است که آن کشورها را نیز بخشی از سرزمین تاریخی ابرقدرت روسیه بنامد.

**تاریخی،** که توضیح‌گر سلطه امپراطوری و استبداد تزاریسیم در روسیه و سرزمین‌های اشغال شده توسط پتر کبیر می‌شود سبب شده که دولت کنونی با تکیه بر آن سابقه، ادعاهای الحاق سرزمین‌های دیگر را به روسیه داشته باشد. پتر کبیر، پادشاه روسیه بود که جامعه سنتی روسیه را امروزی کرد و آن را به یک قدرت بزرگ اروپایی تبدیل ساخت. او از سال ۱۶۸۲ تا زمان مرگش در سال ۱۷۲۵ بعنوان تزار یا امپراتور بر روسیه حکومت کرد. بعد از مرگ، برادرش جای او نشست.

**سیاسی،** وجه غالب دیکتاتوری حاکم را توجیه می‌کند. بلشویسم / استالینیسیم و پوتینیسیم ادامه استبداد تزاریسیم در روسیه بوده است. از نظر توجیه نظری و ایدئولوژیک تزاریسیم کلیسای اورتدکس را در کنار خود داشت و دیکتاتوری بلشویکی و استالینیسیم ایدئولوژی شبه مذهبی مارکسیسم-لنینیسیم را. دیکتاتوری پوتینیسیم ادغام این هر دو در دوره جدید است. همانگونه که بلشویک‌ها نگذاشتند ائتلاف سیاسی احزاب بر جامعه حاکم باشد، پوتینیسیم تن به شکل‌گیری احزابی داده است که تنها متحد قدرت مرکزی و در رأس آن حزب حاکم «روسیه متحد» قرار دارد.

**فرهنگی،** تکیه بر فرهنگ برجسته کلاسیک روسیه دارد. هنر و ادبیات قرن ۱۸ و ۱۹ در روسیه که وجه جهانی داشت پشتوانه محکمی است که سیاستمداران از آن به عنوان فرهنگ برتر روسیه نام ببرند و ناسیونالیسم افراطی روسیه را تقویت کنند.

این ویژگی‌ها و سابقه سلطه استبداد و دیکتاتوری در روسیه سبب شد که بعد از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی دو گرایش سیاسی و نگرش ملی / فرهنگی در روسیه شکل بگیرد. گرایش یا ملی‌گرای افراطی روسی گل کند و به یکی از ارکان دولتی بدل شود و مردم را حول آن علیه لیبرال دموکراسی به عنوان یک پدیده خارجی بسیج کند.



## یادداشت‌ها

۱ سردار اسماعیل کوثری، نماینده مجلس گفته است: می‌توانیم میزان غنی‌سازی ۶۰ درصد را تبدیل به ۹۳ درصد کنیم که به معنی بمب اتم است. اگرچه ما به دنبال این موضوع نیستیم ولی اگر طرف مقابل دیر بجنبد توانایی این موضوع را داریم.

2 Mahmoud Sariolghalam, "Factors Shaping Iran's Corrent JCPOA Caculations," MEI, July 11, 2022. (mei.edu).

3 Bremmer, Ian. "How Russia's war in Ukraine is birthing a new global order" YouTube, July 13, 2022.

<https://www.youtube.com/watch?v=wqqUZB4XnLo>

۴ محمد جمشیدی وحسام خاتمی در مقاله خود با عنوان «نقش ابتکار» یک کمربند. یک راه «در نظم نوین اقتصادی چین» می‌نویسند: از جمله اقدامات مشخص چین برای معماری نظم نوین اقتصادی در سطح اقتصادی در سطح بین‌الملل باید به ابتکار در ایجاد جاده ابریشم جدید توجه کرد.

۵ مقابله جهانی ویلسونیسیم، منتسب به ویلسون رئیس جمهور وقت آمریکا و همزمان با قدرت‌گیری بلشویک‌ها در برابر لنینیسم را آمانوئل والراستاین بکاربرده است.

۶ پس از فرو نشستن توهم جهان تک ابرقدرتی، و رشد جهان چند قطبی، فرانسیس فوکویاما برداشت خود را اشتباه خواند.

Louis Menand, "Francis Fukuyama Postpones the End of History," *New Yorker*, September 3, 2018.

7 Louis Charbonneau, "Putin says U.S. wants to dominate world," *Reuters*, February 10, 2007.

Putin says U.S. wants to dominate world | Reuters

۸ نگاه کنید به کاظم علمداری، «مطلبی برای اندیشیدن: پایان تاریخ یا برگشت تاریخ؟»، ۵ خرداد، ۱۳۸۷.

Louis Menand, "Francis Fukuyama Postpones the End of History," *New Yorker*, September 3, 2018.

9 Sariolghalam, Ibid.

۱۰ فواد ایزدی، «آیا ایران از فصل هفتم خارج شده است؟»، یوتیوب، ۲۲ آگوست، ۲۰۱۵.

<https://www.youtube.com/watch?v=QKdf4t4Qlpg>

## همچنین

"Move under Chapter 7 of UN Charter: Explanation, Dawn, April 29, 2006.

Move under Chapter 7 of UN Charter: explanation - Newspaper - DAWN.COM

۱۱ «از قطعنامه ۱۶۹۶ تا ۱۹۲۹؛ همه تحریم‌های شورای امنیت علیه ایران در دولت‌های نهم و دهم»، انتخاب، ۲۴ شهریور، ۱۳۹۴.

از قطعنامه 1696 تا 1929؛ همه تحریم‌های شورای امنیت علیه ایران در دولت‌ها (entekhab.ir) ی نهم و دهم | سایت انتخاب

۱۲ حسین مرعشی، «مثل برف در تابستان داریم آب می‌شویم»، *ایران امروز*، ۵ آگوست، ۲۰۲۲.

<https://www.iran-emrooz.net/index.php/news2/more/101267/>

۱۳ علی اکبر ولایتی، «ولایتی: رفتار و اعتقادات پوتین اعتقاد به معنویت است | نگاه به شرق یعنی نگاهمان به سمتی باشد که در حال طلوع است | چین و روسیه با ما عقد اخوت خوانده‌اند»، *همشهری آنلاین*، ۲۲ ژوئیه، ۲۰۲۲.

۱۴ علی اکبر ولایتی، «روسیه و چین دوستان راستین ایران هستند»، *ایسنا*، ۲۲ ژوئیه، ۲۰۲۲. « بررسی منطق ارتباط با شرق از دیدگاه علی اکبر ولایتی»، *ایسنا*، ۲۲ ژوئیه، ۲۰۲۲.

<https://www.isna.ir/news/1401043121245/>

۱۵ احمد زیدآبادی، «جهان پوتینی؛ آب یا سراب؟»، *ایران امروز*، ۸ سپتامبر، ۲۰۲۲.

<https://www.iran-emrooz.net/index.php/politic/more/102309/>

۱۶ حسین علائی، سردار علائی: زمان حذف روس‌ها از دیپلماسی برجای ایران فرارسیده»، *خبرآنلاین*، ۲۸ مارس، ۲۰۲۲.

۱۷ اسحاق جهانگیری، ناگفته‌های جهانگیری از «هزار درد پی‌درمان»: ۲۰ درصد حجم تجارت ایران جیب کسانی می‌رود که داخل کشور دنبال تحریم هستند»، *خبرآنلاین*، ۵ سپتامبر، ۲۰۲۲.

<https://www.khabaronline.ir/news/1670286/%D9%86%D8%A7%DA%AF%D9%81%D8%AA%D9%87-%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D8%AC%D9%87%D8%A7%D9%86%DA%AF%DB%8C%D8%B1%DB%8C-%D8%A7%D8%B2-%D9%87%D8%B2%D8%A7%D8%B1-%D8%AF%D8%B1%D8%AF-%D8%A8%DB%8C-%D8%AF%D8%B1%D9%85%D8%A7%D9%86-%DB%B2%DB%B0-%D8%AF%D8%B1%D8%B5%D8%AF-%D8%AD%D8%AC%D9%85-%D8%AA%D8%AC%D8%A7%D8%B1%D8%AA>

۱۸ علی اکبر ولایتی، «معنای نگاه به شرق از منظر ولایتی»، *دنیای اقتصاد*، ۱۸ سپتامبر، ۲۰۱۸.

شماره روزنامه ۴۴۲۷ (donya-e-qtasad.com) معنای نگاه به شرق از منظر ولایتی

۱۹ علی اکبر ولایتی برای قانع کردن متعصبان و رفع نگرانی از قشریون مذهبی می‌گوید سران دو دولت روسیه و چین یکشنبه‌ها به کلیسا و مسجد می‌روند.

۲۰ سید رسول موسوی، «نشست علمی نگاهی به شرق | موسوی: سیاست خارجی باید از بلاتکلیفی خارج شود؛ نگاه به شرق راهبرد باشد نه تاکتیک، تسنیم، ۱۷ سپتامبر، ۲۰۱۸.

نشست علمی «نگاهی به شرق | موسوی: سیاست خارجی باید از بلاتکلیفی خارج شود؛ نگاه به شرق راهبرد باشد نه تاکتیک» | *Tasnim (tasnimnews.com)* اخبار سیاسی تسنیم

21 Ali Fathollah-Nejad, "China to Open Consulate in Iran's Most Important Commercial Port Amid Tehran's Deepening "look to the East"," Iran in Focus, Issue 1, January 31, 2022.

۲۲ «معاون پیشین وزارت خارجه: تصور نکنیم که چینی‌ها دارند در حق ما ایثار می‌کنند/ البته تحریم‌ها ابدی نیستند»، *خبرآنلاین*، ۱۳ ژانویه، ۲۰۲۲.

۲۳ صابر گل عنبری، «چین و عربستان و منطق اقتصاد مدرن!»، *ایران امروز*، ۱۱ سپتامبر، ۲۰۲۲.

۲۴ «دلایل حذف ایران از راه ابریشم جدید: مسئولان غرب‌گرا سرمایه‌گذاری کلان چین را نپذیرفتند»، *خبرگزاری فارس*، ۳۰ دسامبر، ۲۰۲۰.

(farsnews.ir) دلایل حذف ایران از راه ابریشم جدید/ مسئولان غرب‌گرا سرمایه‌گذاری کلان چین را نپذیرفتند | *خبرگزاری فارس*

۲۵ صابر گل عنبری، «چین و عربستان و منطق اقتصاد مدرن!»، *ایران امروز*، ۱۱ سپتامبر، ۲۰۲۲.

۲۶ محمد جواد ظریف، «فایل صوتی سه ساعته مصاحبه سعید لیلان با محمدجواد ظریف»، مصاحبه توسط سعید لیلان، *رادیو فردا*، ۲۵ آوریل، ۲۰۲۱.

27 Ali Fathollah-Nejad, "President Raisi Meets Putin in Moscow in focus," *Iran, International*, issue 1, January 31, 2022.

- <sup>۲۸</sup> «دکترای دور زدن تحریم‌ها (ظریف) از گم شدن ۳۵ میلیارد دلار خبر داد»، یوتیوب، ۲۳ آگوست، ۲۰۱۹. دکترای دور زدن تحریم (712 YouTube) - ظریف (از گم شدن 35 میلیارد دلار خبر داد. ۲۹ «پاسخ به ۱۲ شرط پمپئو»، *خبرآنلاین*، ۲۳ می، ۲۰۱۸. khabaronline.ir) پاسخ به ۱۲ شرط پمپئو - خبرآنلاین ۱۲
- <sup>۳۰</sup> مستند پی‌پی‌سی فارسی با نام: نفوذ عمیق موساد در نهادهای نظامی و امنیتی ایران <https://youtu.be/2L5BPYvJ5Po>
- <sup>۳۱</sup> «افزایش ذخایر اورانیوم غنی شده ایران به ۱۵ برابر سقف برجامی»، *خبریان*، ۳ مارس، ۲۰۲۲. khabarban.com) افزایش ذخایر اورانیوم غنی‌شده ایران به ۱۵ برابر سقف برجامی - تسنیم
- <sup>۳۲</sup> «اخبار افزایش ذخایر اورانیوم غنی شده»، *خبریان*، ۲۰۲۲. khabarban.com) جدیدترین خبرهای «افزایش ذخایر اورانیوم غنی شده» - خبریان
- <sup>۳۳</sup> محمد جمشیدی، و خاتمی حسام، «نقش ابتکاری کمربند- یک راه در نظم نوین چین»، *فصلنامه سیاست*، ۵۰، شماره ۱ (ژانویه ۲۰۲۱): ۲۰-۱.
- نویسندگان این مقاله معتقداند قدرت هژمون تا قبل از جنگ جهانی اول انگلستان بود. بعد از جنگ جهانی دوم آمریکا جای بریتانیا را گرفت. چین می‌کوشد که با اجرای طرح جاده ابریشم نوین به قدرت هژمون جهان بدل شود. برای بررسی این فرضیه، همچنین نگاه کنید به
- قاسم ترابی، راضیه صناعی، «ابتکار جاده ابریشم چین برای هژمونی»، *تحقیقات سیاسی و بین‌المللی اطلاعات*، ۱۱، شماره ۳۸ (بهار ۲۰۱۹).
- <sup>۳۴</sup> اطلاعات مربوط به این بخش از سایت «دغدغه ایران» با مدیریت دکتر محمد فاضلی، جامعه‌شناس، برداشته شده است. فاضلی می‌گوید که اطلاعات سخنان او از دو کتاب زیر، یعنی «راه‌های ابریشم نوین: اکنون و آینده» نوشته پیتر فرانکوین (Peter Frankopan) استاد تاریخ در دانشگاه آکسفورت، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز، ۱۸/۲۰۱۸؛ و کتاب دیگر «ایران و راه ابریشم نوین»، نوشته آرش رئیسی نژاد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۴۰۰، است.
- <sup>۳۵</sup> «دلایل حذف ایران از راه ابریشم جدید» مشرق، ۳۰ دسامبر، ۲۰۲۰.
- <sup>36</sup> Zakiyeh Yazdanshenas, "Iran turns East: Conservative President Ebrahim Raisi, deeply distrustful of the West, looks to deepen ties with China and Russia," *FP*, 26 October, 2021.
- <sup>37</sup> «دلایل حذف ایران از راه ابریشم جدید/ مسئولان غرب‌گرا سرمایه‌گذاری کلان چین را نپذیرفتند»، *خبرگزاری فارس*، ۳۰ دسامبر، ۲۰۲۰. farsnews.ir) دلایل حذف ایران از راه ابریشم جدید/ مسئولان غرب‌گرا سرمایه‌گذاری کلان چین را نپذیرفتند | خبرگزاری فارس
- <sup>۳۸</sup> «فهرست فاسدترین کشورهای جهان اعلام شد»، *اقتصادنیوز*، ۲۵ ژانویه، ۲۰۱۷.
- <sup>39</sup> Mohsen Bahrami, The chief inspector of the Trade Organisation, declares the number to be more than 200. Cited in Kazem Alamdari, "The Power Structure of the Islamic Republic of Iran: transition from populism to clientelism, and militarization of the government," *Third World Quarterly* 26, No. 8 (2005): 1285 – 1301.
- <sup>۴۰</sup> «شورش مردم سریلانکا علیه وضعیت بد اقتصادی»، *رویداد*، ۲۴، ۱۱ می، ۲۰۲۲. rouydad24.ir) شورش مردم سریلانکا علیه وضعیت بد اقتصادی | رویداد24
- <sup>۴۱</sup> امیر پیام، «بازتاب قرارداد ایران و چین در رسانه‌های آمریکا؛ چرا کاخ سفید می‌گوید چنین قراردادی عملی نخواهد بود؟»، *بی بی سی فارسی*، ۲۳ ژوئیه ۲۰۲۰.
- فارسی BBC News - بازتاب قرارداد ایران و چین در رسانه‌های آمریکا؛ چرا کاخ سفید می‌گوید چنین قراردادی عملی نخواهد شد؟ همان.
- <sup>۴۲</sup> «دلایل حذف ایران از راه ابریشم جدید/ مسئولان غرب‌گرا سرمایه‌گذاری کلان چین را نپذیرفتند»، *خبرگزاری فارس*، ۳۰ دسامبر، ۲۰۲۰.

<sup>44</sup> «همه چیز درباره قرارداد ۲۵ ساله ایران و چین»، *ایران جیب*، ۱۶ ژانویه، ۲۰۲۲.

(iranjib.ir) همه چیز درباره قرارداد 25 ساله ایران و چین

<sup>45</sup> ترکمنستان برای اجرای طرح انتقال نفت خود در مجموع مبلغ ۱۴ میلیارد دلار وام از چین دریافت کرده است که به دلیل ناتوانی در باز پرداخت آن بخشی از زمین‌های خود را به چین واگذار کرده است.

<sup>46</sup> مسعود سالاری، «واکنش رئیس سازمان سیا به حضور پوتین در تهران: در همکاری دو کشور منزوی ایران و روسیه مانع وجود دارد»، *rfi*، ۲۱ ژوئیه، ۲۰۲۲.

(rfi.fr) واکنش رئیس سازمان سیا به حضور پوتین در تهران: در همکاری دو کشور منزوی ایران و روسیه مانع وجود دارد

<sup>47</sup> «حضور روس‌ها در پایگاه پهبادی کاشان»، *مشرق نیوز*، ۲ آگوست، ۲۰۲۲.

(mashregnews.ir) حضور روس‌ها در پایگاه پهبادی کاشان + عکس - مشرق نیوز

<sup>48</sup> پوتین نیروی زمینی ایران را وارد جنگ کرد

«انتشار فایل صوتی ظریف درباره سلیمانی و کارشکنی روسیه در برجام»، *بی بی سی فارسی*، ۲۵ آوریل، ۲۰۲۱.

فارسی BBC News - انتشار فایل صوتی ظریف درباره سلیمانی و کارشکنی روسیه در برجام

همچنین

“Why Iran Is Pushing So Hard For A Russian Victory,” *Worldcrunch*, 8 August, 2022.

<sup>49</sup> علی پاکزاد، «گفت‌وگوی شرق با سفیر روسیه در تهران: دخالت غربی یا رفاقت شرقی؟»، *ایران امروز*، ۱۶ ژوئیه، ۲۰۲۲.

همان.

<sup>51</sup> افشار سلیمانی، «روسیه به عنوان دومین قدرت نظامی جهان، واقعا به پهباد ایرانی نیاز دارد؟»، *اقتصادنیوز*، ۱۹ ژوئیه، ۲۰۲۲.

<https://www.eghtesadnews.com/%D8%A8%D8%AE%D8%B4>

<sup>52</sup> “Ingaire Woods, discusses why so many powerful leaders, like Putin, take reckless action that ends up harming their countries,” *Foreign Affairs*, July 14, 2022.

<sup>53</sup> خامنه ای همین ادعای بی پایه پوتین را تکرار کرده است.

«خشنودی خامنه‌ای از تهاجم نظامی پوتین به اوکراین»، *ایران امروز*، ۱۹ ژوئیه، ۲۰۲۲.

<https://www.iran-emrooz.net/index.php/news1/more/101076/>

<sup>54</sup> احمد زیدآبادی، «جهان پوتینی؛ آب یا سراب؟»، *ایران امروز*، ۸ سپتامبر، ۲۰۲۲.

<https://www.iran-emrooz.net/index.php/politic/more/102309/>

<sup>55</sup> “Why Iran Is Pushing So Hard For A Russian Victory,” *Worldcrunch*, 8 August, 2022.

<sup>56</sup> «کیهان نوشت: ما و آن سوی جنگ اوکراین» یادداشتی از حسین شریعتمداری، «خبرگزاری بین‌المللی شفقنا»، ۲۴ ژوئیه، ۲۰۲۲.

<https://fa.shafaqna.com/news/1413140>

<sup>57</sup> Foundations of Geopolitics: The Geopolitical Future of Russia: English Translation

<sup>58</sup> این کتاب یک راهنمای ضروری برای همه کسانی است که در مهم ترین حوزه‌های زندگی سیاسی روسیه تصمیم می‌گیرند - برای سیاستمداران، کارآفرینان، اقتصاددانان، بانکداران، دیپلمات‌ها، تحلیلگران، دانشمندان علوم سیاسی و غیره.

<sup>59</sup> مواردی از شیوه‌های دروغ پراکنی روس‌ها علیه غرب به ویژه آمریکا را می‌توان در این سایت‌ها دید.

Michael C. Perkins, review of *Cyberwar: How Russian Hackers and Trolls Helped Elect a President What We Don't, Can't, and Do Know*, by Kathleen Hall Jamieson, Goodreads, 24 September, 2018.

Michael C. Perkins, review of *Foundations of Geopolitics: The Geopolitical Future of Russia: English Translation*, by Alexander Dugin, Goodreads, 28 August, 2018.

<sup>60</sup> John Mearsheimer, “Why is Ukraine the West’s Fault?,” *Occidental Observer*, February 24, 2022.

John Mearsheimer: Why is Ukraine the West’s Fault? – The Occidental Observer

<sup>61</sup> “Constantine Report, Alexander Dugin and Post-Soviet Fascism,” The Constantine Report, 13 August, 2017.

Alexander Dugin and Post-Soviet Fascism - The Constantine Report

## جهش سکولار در بین ایرانیان: یافته‌هایی از نظرسنجی تطبیقی و دراز مدت در ایران و خاورمیانه

منصور معذل

### چکیده

تا چه حد ایرانیان اصل بنیادی رژیم اسلامی را نفی و از سیاست سکولار پیروی می‌کنند؟ این مقاله تخمین می‌زند که در آستانه شروع جنبش انقلابی کنونی، ۷۰ درصد از مردم خواهان جدایی دین از سیاست و ۳۰ درصد مخالف آن، ولی فقط ۹ درصد مدافع جدی نظام بوده‌اند. این ارقام مبتنی بر تجزیه و تحلیل جامعی است از سه نظرسنجی در سطح کشور در سال‌های (۲۰۰۰) ۱۳۷۸، (۲۰۰۵) ۱۳۸۳، و (۲۰۲۰) ۱۳۸۹ در ایران و بیش از بیست نظر سنجی تطبیقی و دراز مدت در خاورمیانه در دو دهه اخیر. در مجموع این نظرسنجی‌ها شامل ۷۰/۰۰۰ مصاحبه رو در رو اند. گرچه در شرایط استبداد رژیم مذهبی حاکم، نتایج نظرسنجی در مورد مسائل حساس فرهنگی و سیاسی گرایشات محافظه کارانه دارند، اما یافته‌ها کماکان نشان می‌دهند که ایرانیان در سال ۱۳۷۸ کمتر از مردم دیگر کشورهای مسلمان به مسجد می‌رفتند و در طول بیست سال گذشته شرکت آنها در مساجد و جهت‌گیری مذهبی‌شان بطور چشمگیری رو به کاهش داشته است. در رابطه با سیاست سکولار، در سال (۲۰۰۵) ۱۳۸۳، ۴۷ درصد از پاسخگویان با جدایی دین از سیاست موافق بوده‌اند. این تخمین البته بسیار محافظه کارانه است. ولی باید در نظر گرفت که بر اساس مقایسه آماری افول اسلام سیاسی در ایران بسیار گسترده‌تر از سایر کشورهای خاورمیانه بوده است. حال با این شناخت که ارزش‌های سکولار در کشورهای نظیر ترکیه، عراق، و مصر در سال‌های اخیر رشد قابل ملاحظه‌ای داشته است بطوری که ۸۰ درصد مردم این کشورها خواهان جدایی دین از سیاست هستند، محبوبیت این ارزشها در ایران نمی‌تواند کمتر از این کشورها بوده باشد، خاصه اینکه گرایش روشنفکری در ایران لیبرال است و ایرانیان تمایل شدیدی به فرهنگ باستان کشورشان و مذاهب دیگر نشان داده‌اند. با توجه به جنبش وسیع انقلابی کنونی میزان هواداری از سیاست سکولار نه تنها احتمالاً بالاتر رفته است، بلکه سرشار از انرژی عاطفی شگرفی است که برای سرنگونی نظام استبداد دینی و برپایی دموکراسی لیبرال بسیج شده‌اند. نتایج این پژوهش تجربی هدف مبارزان انقلابی را تایید میکند که رژیم اسلامی عمیقاً پوسیده و بر علیه شیون انسانی و رفاه ایرانیان است و باید سرنگون شود.

### کلیدواژه‌ها

سیاست سکولار، تغییر در ارزش‌ها، بنیادگرایی اسلامی

استاد جامعه شناسی در دانشگاه مرلیند. از جمله کتاب‌های او به انگلیسی *مدنریسم اسلامی، ملی گرایی، و بنیادگرایی: دوران و گفتمان* (۲۰۰۵)، و *تضاد ارزش‌ها: بنیادگرایی اسلامی رو در رو با ملی گرایی لیبرال* (۲۰۲۰) است.



## رانه سیاست جوان‌سازی جمعیت ایران چیست؟

نادره شاملو

### چکیده

در بهار و تابستان ۲۰۲۲، در بجنوبه بحران‌های کمرشکن و تحریم‌ها، جمهوری اسلامی «طرح جوانی جمعیت» را با «دو فوریت» از طریق مجلس و شورای نگهبان دنبال کرد و علی‌رغم مکانیسم‌های بحث‌برانگیزش و مخالفت‌های گسترده مردم، آن را برای اجرای سریع آماده کرد. این مقاله استدلال می‌کند که جمهوری اسلامی کمتر نگران خاکستری شدن جمعیت ایران در آینده است و بیشتر نگران بازسازی پایگاه سیاسی در حال فرسایش خود است. رژیم تحت اصطلاح بی‌معنی «جوان‌سازی جمعیت»، مشوق‌هایی را ایجاد می‌کند که برای پیروان محافظه‌کار و مطیعش قابل قبول‌تر است و توسط شهروندان مترقی‌تر طرد می‌شود. این سازوکارها شامل موضوعات مورد مناقشه‌ای مانند ازدواج کودکان، ازدواج‌های موقت یا چندهمسری قانونی است که از طریق مشوق‌های مالی ترویج می‌شوند. در مقابل، خدمات تنظیم خانواده به میزان قابل توجهی کاهش یافته و برای زنان فقیرتر هزینه بالایی دارد. به این ترتیب، رژیم امیدوار است که نرخ باروری متفاوتی را بین وابستگان خود و مخالفان خود ایجاد کند تا به مرور زمان، سهم گروه اول را نسبت به گروه دوم افزایش دهد و نمایندگی سیاسی را به نفع خود حفظ کند. این رویکرد ایدئولوژیک جدید نیست. در واقع، روش‌های جمهوری اسلامی شبیه «تئوری جایگزینی بزرگ» است - اصطلاحی که برتری طلبان سفیدپوست، ناسیونالیست‌های مسیحی و گروه‌های راست‌گرای غربی برای بیان نگاه و نگرانی‌شان از کاهش سهم جمعیتی خود نسبت به مخالفان سکولارشان استفاده می‌کنند. در غرب نیز این گروه‌ها در پوشش شعارهای خوش‌ظاهری مانند «ارزش‌های خانوادگی» یا «نجات نوزادان»، برای دهه‌ها سیاست‌های طرفدار زایمان را ترویج کرده‌اند، که در نتیجه حقوق باروری زنان را هدف قرار داده و دسترسی آنها به پیشگیری از بارداری و سقط جنین را محدود می‌کند - آنچه که در جوهر خود حق انتخاب زنان و اختیار بر زندگی‌شان را محدود می‌کند.

### کلیدواژه‌ها

سیاست جمعیت، باروری، ایران، جمهوری اسلامی، جوان‌سازی جمعیت

نادره شاملو مشاور ارشد سابق بانک جهانی و در حال حاضر عضو ارشد شورای آتلانتیک است. انتشارات او از جمله شامل جنسیت و توسعه در خاورمیانه و شمال آفریقا، زنان در حوزه عمومی (۲۰۰۳)؛ محیط کارآفرینی زنان در خاورمیانه و شمال آفریقا (۲۰۰۸)؛ زنان، کار و رفاه در منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا (۲۰۱۶) است.

# Freedom of Thought Journal

*Special issue on*

**Turn of the Century - 2**

No. 12

Fall 2022

*Kazem Alamdari*

*Abbas Amanat*

*Nadereh Chamlou*

*Nima Emdadi*

*Hadi Miri Ashtiani*

*Mansoor Moaddel*

*Mohsen Mottaghi*

*Saeed Paivandi*

*Mehrdad F. Samadzadeh*

*Mansoureh Shojaee*



IRAN ACADEMIA  
University Press

آزادی اندیشه

The Association for Freedom of Thought

# Freedom of Thought Journal

No.12, Fall 2022

## Editor-in-Chief

Ali Baniazizi, *Boston College*

## Editorial Board

Ali Banuazizi, *Boston College*

Roja Fazaeli, *Trinity College Dublin*

Joel Hanisek, *Maynooth University*

Mohammad Reza Nikfar, *Institute for Social Science and Humanities, Iran Academia*

Saeed Paivandi, *University of Lorraine*

Nayerreh Tohidi, *California State University, Northridge*

## Board of Consulting Editors

Janet Afari, *University of California, Santa Barbara*; Kazem Alamdari, *California State University, Northridge*; Abbas Amanat, *Yale University*; Ahmad Ashraf, *Columbia University*; Touraj Atabaki, *Leiden University*; Mehrzad Boroujerdi, *Missouri University of Science and Technology*; Nadereh Chamlou, *Atlantic Council*; Shahla Ezazi, *University of Tehran*; Shahla Haeri, *Boston University*; Kazem Kardavani, *Independent scholar*; Farhad Khosrowkhavar, *École des Hautes Études en Sciences Sociales*; Saeed Madani, *Independent scholar*; Ali Akbar Mahdi, *California State University, Northridge*; Ali Mirsepassi, *New York University*; Arash Naraghi, *Moravian University, Pennsylvania*; Efandiar Tabari, *Akdeniz University*; Sedigheh Vasmaghi, *Independent scholar*; Claudia Yaghoobi, *University of North Carolina, Chapel Hill*; Hassan Yousefi Eshkevari, *Independent scholar*

## Managing Editor

Ali Reza Kazemi, *Institute for Social Science and Humanities, Iran Academia*

## Indexing and Publishing Manager

Sajad Sepehri, *VU Free University of Amsterdam*

## Executive team

Asefeh Rezai, *Copy Editing*

Dara Rahili, *Cover Design*

**Cover Image:** [Wellcome MS Persian 474], Public Domain Mark (PDM)

Print ISSN: 2772-7459

Online ISSN: 2772-7556

© 2022 The Association for Freedom of Thought (azadiandisheh.com)

Published by: Iran Academia University Press

# Journal Subscription

## The Online Version

*Freedom of Thoughts Journal (FTJ)* is an open-access journal. The online version of the Journal and its articles are available on the Journal's official website, accessible at <https://journals.iranacademia.com/FTJ> in Persian and English. The Journal is electronically distributed free of charge.

## The Printed Edition Subscription

For readers, authors, libraries, and other institutions

You can subscribe to the journal's print edition and have it delivered to your address upon publication. You can cancel your subscription at any time. Each printed edition of the Journal costs 15 euros, and the postage costs 7 euros. Therefore, you will pay 22 Euros every six months by subscribing to each Journal.

Subscribe at: <https://iranacademia.com/subscriptions/?lang=en>

## Previous Issues and more quantity

If you would like to order previous editions of the Journal, please visit the Journal's archive at the official IAUP website: <https://iranacademia.com/press/journal/freedom-of-thought-journal/?lang=en>.

If you would like to receive the series of printed editions of all the FTJ's previous issues, please submit a request using the contact form at <https://iranacademia.com/contact/?lang=en>.

Please address the IAUP Subscriptions Management.

## Table of Contents

---

<b>Publisher's Note</b>	<b>i</b>
-------------------------	----------

---

## Articles

---

<i>Mansoor Moaddel</i> <b>Secular Shift Among Iranians: Findings from Cross-National &amp; Longitudinal Surveys</b>	<b>1</b>
<i>Nadereh Chamlou</i> <b>What Drives Iran's Population Rejuvenation Policy?</b>	<b>29</b>

---

## Abstracts of Persian Articles

---

<i>Abbas Amanat</i> <b>Solar Calendar and the Development of Iranian Identity</b>	<b>51</b>
<i>Saeed Paivandi</i> <b>The University's Autonomy, Academic Freedom, and the State: A Century of Tension and Mistrust</b>	<b>52</b>
<i>Mansoureh Shojaei</i> <b>One Century and Two Uprisings: Toward the Women's Liberation Movement</b>	<b>53</b>
<i>Mohsen Mottaghi</i> <b>Clergy and the Turn of the Century: From Clergy Against Power to Clergy in Power</b>	<b>54</b>
<i>Nima Emdadi</i> <b>Investigating the "Oil Curse Theory": Political Economy and Development in the Pahlavi period and the Islamic Republic</b>	<b>55</b>
<i>Hadi Miri Ashtiani</i> <b>Intermediary Intellectuals, Civil Society, Democratization, Women, and Labor Movements in Iran Over the Past Twenty Years</b>	<b>56</b>
<i>Mehrdad Samadzadeh</i> <b>Iran and the Shift Towards Non-violence in Post-Revolutionary Generations</b>	<b>57</b>

---

*Kazem Alamdari*

**The Islamic Republic's "Look to the East" policy and the Formation of a  
New World Order**

---

58





## The Challenges of Persian Scientific Publishing and Our Actions

**Why is it necessary to endure that Persian language scientific and scholarly publications comply with international publishing and indexing standards?**

Since the publication of its first issue in the summer of 2015, the *Freedom of Thought Journal (FTJ)* has entrusted the publication of its digital and printed versions to the Iran Academia University Press (IAUP), a collaboration that has continued regularly. At that time, IAUP, as a small publisher, had started working based on the need for Iran Academia to publish its scientific products in the absence of a Persian-language academic publication in the diaspora. Over the years, the IAUP has gradually attempted to raise its standards to comply with universal professional standards.

Over the past year, after examining some of the obstacles and problems of publishing scientific research in Persian, IAUP has established a qualitative change in Persian scientific journals' publishing, hosting, management, workflow, standards, and indexing processes. These changes have been applied to this journal starting with the last issue (No. 11). Fortunately, this development coincided with the formation of the new editorial board for the FTJ, and the supervision of Dr. Banuazizi, the FTJ's editor-in-chief, has been productive in implementing all essential changes.

Iranian scientific and academic production, particularly in social sciences and humanities, suffers from various issues, such as the emergence of a giant (illegal) market for buying and selling papers or the desire to publish an English paper to be recognized but stripped of any quality content or genuine contribution to scientific knowledge. Producing scientific content in Persian and having it indexed and cited explicitly compatible with the new digital standards faces significant challenges. For example, in the Persian language, scientific works are currently not adequately indexed in AI-powered scholarly search engines (such as *Semantic Scholar*) or are not cited. They are also not valuable for game-changer digital research tools like *Inciteful*, *ResearchRabbit*, and many other AI, search engines, and metadata-powered tools. They do not have objective validity and effect in the process of knowledge production in the international sense because even if these works are prepared under the necessary standards and have abstracts, keywords, bibliography, and citations, they are in the Persian language and cannot be referred to by any of the standards. It is not measurable, it is not understood and analyzed by the mentioned modern technologies and systems, and thus they are irrelevant to other research in their field. As a result, among the multitude of non-Persian studies, Persian works do not find any place, and most importantly, no references to them are recorded, so the importance of this research in the body of existing knowledge will not be appropriately measured, respected, and recognized.

A non-Persian language researcher, for example, cannot be aware of scientific content produced in Persian, let alone refer to it or communicate with its author. The new actions of IAUP provide a platform for other researchers to be informed about the works of Persian-speaking professors and researchers, hoping that interaction and professional conversation between researchers will be possible in multilingual contexts. In the absence of the abovementioned contexts, many Persian-speaking scholars, especially those in the Diaspora, have gradually avoided writing in Persian and preferred to write in the dominant language. As a result, many Persian-speaking readers and researchers have been deprived or are unaware of the opportunity to interact with these works and their authors. We have been trying to think of practical ways to overcome this separation. Some of the measures taken in this regard by IAUP are as follows:

- To develop a "journal management system" compatible with the Google Scholar index and other global scientific search engines and databases.
- To improve the ability to access the original text of all articles and detect each article's number of readings, downloads, and citations (impact) statistics.
- By bilingualizing journals (Persian, English), each article's title, abstract, keywords, and bibliography are available and indexed in both languages.
- To address some of the significant difficulties of referencing in Persian by selecting the most consistent style (Chicago Notes and Bibliography) and adapting it to the need to publish a Persian scientific journal.
- To emphasize the translation and transliteration of the final bibliographies to facilitate the indexing and citation process of Persian-language works.
- To confirm the membership of IAUP's academic publications in Crossref as the official digital identification registration agency of the International Digital Object Identifier System (DOI) and assign a unique DOI to any scientific work, including books, book chapters, articles, research data, and notes.
- To provide conditions for official approval of journals published by Iran Academia in the Directory of Open Access Journals (DOAJ).

We hope that these efforts will incentivize Iranian academics, thinkers, and researchers to share their knowledge with the Persian-speaking audience and scientific community by producing content in Persian, ensuring that their valuable works will be recognized adequately. If they find our initiatives worthwhile, we hope that other stakeholders will also follow up and expand on them and facilitate the creation of credible academic environments in which Persian-speaking academics may engage with non-Persian-speaking scholars.

## Secular Shift Among Iranians: Findings from Cross-national & Longitudinal Surveys

*Mansoor Moaddel*

### Abstract

*To what extent do Iranians reject the foundational principle of the Islamic regime and support secular politics? This paper contends that in 2020, 70% of Iranian adults supported the separation of religion and politics and 30% otherwise, but no more than 9% strongly favored an Islamic political system. These figures rest on the analysis of data from the 2000, 2005, and 2020 surveys carried out in the country, and well-over twenty cross-national and longitudinal surveys in other Middle Eastern countries in the past twenty years – a total of more than 70,000 face-to-face interviews. Despite the caveat that the surveys of people’s cultural, religious, and political values conducted under an authoritarian exclusionary regime inevitably carry conservative bias, the findings still showed Iranians in 2000 attended mosques less often than did people from other Middle Eastern countries and Indonesia. Iranian mosque attendance and religious orientation further declined between 2000 and 2020. Responses to a question concerning the separation of religion and politics in 2005 showed that, at a conservative estimate, 47% of Iranians supported the measure. Using this figure to project how Iranian felt about secular politics in 2020, this paper presents empirical evidence that the decline in political Islam in Iran has been much more remarkable than in other Middle Eastern countries. At the same time, secular politics in Egypt, Iraq, Tunisia, and Turkey were supported by an overwhelming majority of adult respondents. Trends toward secular politics in Egypt, Iraq, and Turkey in the past twenty years were astonishing; in 2020, about 80% of respondents from these three countries supported the separation of religion and politics. Considering this figure, and noting that religious attendance and orientation in Iran declined more dramatically than in any of these countries, that the dominant intellectual trend in Iran has been toward liberal democracy, that more Iranians have abandoned official structures of Shia Islam to practice Sufism in recent years than in the past, and that the rate of conversion to Christianity among Iranians has been higher in the postrevolutionary period than any Muslim-majority country in the Middle East, if not in the world, then a reasonable expectation of the extent of the Iranian support for the separation of religion and politics is placed at 70%. This percentage may be higher today, considering the widespread and ongoing revolutionary movement against the regime and the deep emotional energy that has been mobilized for the overthrow of the system of religious tyranny and the establishment of liberal democracy. This empirically verifiable conclusion supports the resolution of the revolutionary activists the Islamic regime is rotten to the core and contrary to the principles of human decency and the welfare of Iranians.*

### Keywords

secular politics, trends in values, Islamic fundamentalism

---

Mansoor Moaddel is a professor of sociology at the University of Maryland, College Park. His books include *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse* (2005) and *The Clash of Values: Islamic Fundamentalism versus Liberal Nationalism* (2020). Taghi Azadarmaki and the late Rahmat Sediq supervised, respectively, the 2000 and 2005 surveys in Iran. These surveys were funded by two grants from the National Science Foundation. Comments by Kamran Talattof and Maryam Chaudhry as well as Joel Hanisek’s editorial assistance are gratefully acknowledged.

Iran's iconoclastic historian Ahmad Kasravi is alleged to have said, "we owe the mullahs a government."<sup>1</sup> Whether or not Kasravi was its original author, the statement carries a remarkable insight that their rulership would wreak such havoc in the country that prompts Iranians to realize the mullahs' utter incompetence in running the affairs and their brazen authoritarian proclivity, resulting in a collective recognition that religion is a private matter and that the mullahs should stop meddling in politics. Alas, this hypothetical experiment was brought to reality by a conjuncture of a set of pertinent historical factors. The 1979 revolution overthrew the monarchy and established the absolutist rule of the mullahs in Iran. Painfully experiencing the despotism of the Islamic regime, combined with its unabashed sexism, religious chauvinism, bigotry, and dismal economic performance, Iranians began to reflect on building an alternative political order that would be transparent, secular, and responsive.

The outcome has been a sharp reorientation in an opposite direction of the religious ideology that constituted the 1979 revolution. This reorientation, while demonstrating the significance of a ruling regime in shaping oppositional discourse, also displayed the desire of the Iranian public for a new venue to satisfy their spiritual needs within and beyond the Abrahamic faiths. But its most remarkable features were a weakening of attachment to religion, organized religion in particular, and the rise of liberal values. That a country would be yearning for liberal democracy after experiencing a sizable economic decline from the heyday of development and mass prosperity during the Shah's final years in power reinforces the view that the proximate conditions for the emergent discourse and cultural change reside in the realm of ideas and not in the structure of economic relations or the social differentiation wrought by modernization.<sup>2</sup>

The decline of religion, on the one hand, and the rise of secularism, on the other, have in fact been some of the

---

<sup>1</sup> It is not clear whether Kasravi uttered this word. It was reported by someone who attended his talk (see, <https://iroon.com/irtn/quote/3781/>). But Hassan Mansoor denies Kasravi ever making such a statement, which in his view is contrary to the spirit of Kasravi's thoughts (<https://hassan-mansoor.blog/archives/399>)

<sup>2</sup> Beginning with Marx, Durkheim, and Weber, the social-scientific explanations of ideas has been governed by the correspondence perspective. Presuming a duality between social structure and ideas, and that ideas relate to social structure in a determinate manner, researchers have tried to link the rise of liberal ideas to economic development. The problem is that a social structure may sustain contradictory ideas, or such changes may occur in a direction contrary to the direction predicted by structural changes. As an example of a weak relation between economic development and liberal values, Iran was developmentally far behind Egypt and Turkey in the late nineteenth century, but it was the first Middle Eastern country to experience a constitutional revolution in 1906. In 1979, on the other hand, Iran was more developed than Egypt, Turkey, and South Korea, but experienced a conservative Islamic revolution. If there was a close affinity between liberal values and development one would expect the 1979 revolution to have occurred in 1906 and a constitutional revolution in 1979. While economic development is important for the institutionalization of ideas, the production of ideas follow different dynamics, including the dominant regime of signification shaping the oppositional discourse.

most astonishing developments in the past twenty years. Therefore, we may confidently project that in 2020, before the outbreak of the current revolutionary movement in the country, about 70% of Iranians supported secular politics, and only 9% remained die-hard fundamentalist willing to defend the Islamic regime. To assess the depth and breadth of the change in values, I consider findings from three surveys carried out in Iran and compare the results with similar findings from several other countries in the Middle East. This comparison provides the data to project the extent of Iranian support for secular politics at the present historical moment. To further corroborate this projection, I supplement survey data with additional evidence on intellectual trends, the decline of organized religion, the search for alternative sources of spirituality – e.g., Sufism and Christianity – and the popularity of pre-Islamic kingship and culture among Iranians. My reasoning parallels Bayesian inference, where researchers use all the available evidence to advance the most reasonable expectation. There is no public opinion concerning the extent of Iranian support for secular politics in recent years, but we know that in 2005, 47% supported the separation of religion and politics. A question on a politically sensitive issue surveyed under an oppressive religious regime almost always provides a very conservative estimate. It is likely that a notable percentage of the public had falsified their real preference and that the true figure is larger than this percentage. Be it as it may, I use this figure as a basis to estimate support for secular politics in Iran in 2020.

The findings from three values surveys carried out in Iran in 2000, 2005, and 2020, despite the conservative estimate of the public's true preferences on important cultural and political issues, clearly indicate the decline of religion. This decline is consistent not only with a high rate of conversion to Christianity among Iranians, but also with the dominant intellectual trend toward liberal democracy in the country. Moreover, extensive longitudinal data from Egypt, Iraq, Tunisia, and Turkey have shown overwhelming support for secular politics in these countries. There were also strong secular trends in Egypt, Iraq, and Turkey in the past decade. At the same time, the decline of religion in these countries was not remotely as marked as it was among Iranians. Therefore, if the decline of religion in Iran was much higher than it was in Egypt, Iraq, and Turkey, and if Egyptians, Iraqis, and Turkish have displayed strong trends toward the separation of religion and politics, then the secular trend among the Iranians must be at least on a par with these countries.

### **CHANGES IN VALUES IN POSTREVOLUTIONARY IRAN**

Findings from three successive full-scale national surveys provide the empirical evidence concerning the decline of religion among Iranians. The first, carried out in 2000, interviewed, face-to-face, a nationally representative sample of 2,532 adults age 18 and older (the Kurds were excluded) at the respondents' place of residence; the second in 2005, 2,903 adults (including an oversample from the Kurdish population by 237 cases); and the third



in 2020, 1449 adults. I directed the first two rounds in collaboration with researchers from the University of Tehran,<sup>3</sup> and the third was conducted by the World Values Survey (WVS). These surveys were included in the fourth, fifth, and seventh waves of the WVS. All these surveys used multistage random sampling procedures in different provinces, which were broken down into urban and rural areas of the country in proportion to their size, with roughly equal male and female respondents.

The atmosphere of fear under the Islamic regime diminishes the level of comfort needed for the survey respondents to be able to express their true preference in answering questions related to politics, gender, religion, and other items that they deemed politically sensitive. A degree of preference falsifications was to be expected.<sup>4</sup> As a result the survey data may portray a more conservative picture of Iranians than they really are. There are also grounds to believe Iran in 2020 was politically less open than it was in 2000. This implies that the conservative bias in 2020 would have been higher than it was in 2000. However, we assume that people falsified their preference by the same amount across 2000, 2005, and 2020 surveys. Therefore, the differences in responses between these successive surveys tend to be more valid than the actual expression of values in each survey. We thus focus on these differences in order to construct the trend in values in the past twenty years,

with the caveat that since the political conditions in the country were more repressive in 2020 than in 2000, this trend still carried a conservative bias.

The summer of 2005, when the second survey was carried out, marked the transition of power from the ineffectual reformist presidency of Muhammad Khatami (1997-2005) to the unabashed religious demagoguery of Mahmoud Ahmadinejad (2005-2013). It was quite a surprise that after eight years of talk about dialogues between civilizations spearheaded by President Khatami, and the notion that Islam was compatible with democracy, a fanatical Holocaust denier managed to defeat Ayatollah Hashemi Rafsanjani, a powerful religious leader and pragmatic political operative in the country. If the fundamentalist backlash was not entirely a result of mass disillusion with the reformist movement, it was certainly its consequence, at least in part. The results from the 2005 survey, as a result, might have reflected this conservative atmosphere. However, this survey used a much larger sample and a more comprehensive questionnaire than the other two, including questions related to secular politics.

### **Religiosity and Islamic fundamentalism in a comparative perspective**

Two indicators are important in assessing the extent of support for the religious regime in Iran. One is mosque attendance. The other is the extent to

---

<sup>3</sup> For more information see [mevs.umd.edu](http://mevs.umd.edu).

<sup>4</sup> The 2000 survey came under extensive attacks from *Kayhan* and *Resalat* newspapers, indicative of the prevailing atmosphere of fear in the country that was also promoted by these papers.

which Iranians adhere to Islamic fundamentalism and how much this adherence differs from other Middle Eastern countries.

### ***Mosque attendance***

Mosque attendance is an important dimension of the public side of religion and a key indicator of the religiosity of the public. Table 1 compares mosque attendance among ten Middle Eastern countries and Indonesia between 2000 and 2006. As shown, Iranians attended mosques less often than citizens of other Muslim-majority countries. The mean mosque attendance for Iran was 1.86. These figures were significantly higher for Pakistan (3.15), Indonesia, (2.71), Egypt (2.09), Morocco (2.24), Jordan (2.20), and Algeria (2.23). Three countries that have a similarly low mosque attendance were Iraq (1.87), Turkey (1.87) and the Kingdom of Saudi Arabia (KSA, 1.85). The low mosque attendance in these countries is a result of women attending mosque far less often than men. Among Iraqis those who said they attended mosque more than once a week were 32% men and 5% women, but those who said once a year or less, or on special holidays, were 25% men and 76% women. Among Turkish respondents, these percentages were 26% men and 5% women among those who reported attending mosques more than once a week, and 34% men and 91% women among those who said once a year or less, or special holidays. Among Saudis, the male-female difference was not as marked as it was among Iraqi and Turkish respondents. Still, the low mosque attendance was due to this difference; 19% men versus 10% women were among those who attended

mosques more than once a week, and 40% men versus 71% women were among those who said once a year or less, or on special holidays. Iranians, on the other hand, were remarkably gender egalitarian in mosque attendance. Almost an equal percentage of men and women in Iran reported attending mosques more than once a week, 12.4% versus 11.5%, respectively. And there was also less gender difference among those who said that they attended mosques once a year or less, or on special holidays at 51% men versus 57% women respondents (not shown in Table 1). Therefore, it is clear that when comparing male mosque attendance, Iran's figure is the lowest across the ten nations. The rough equality between men and women in collective worship, although low for both sexes (which signifies the decline of organized religion), is also arguably an indirect indication of liberal tendencies among Iranians. Egalitarianism in worship may be more conducive to political equality than where the public side of religion remains under men's exclusive control.

Table 1  
Mosque attendance in ten Middle Eastern countries and Indonesia

	Pakistan	Türkiye	KSA	Indonesia	Egypt	Morocco	Iran	Jordan	Algeria	Iraq
	(2002)	(2001)	(2003)	(2006)	(2000)	(2002)	(2000)	(2001)	(2002)	(2004)
1. Once a year, less, or special holy days	9	63	56	25	55	52	54	53	50	64
2. Once a month	17	2	16	11	3	3	19	2	3	3
3. Once a week	24	20	15	34	20	12	15	15	21	15
4. Over once a week	50	15	12	31	22	32	12	29	26	18
Mean	3.15	1.87	1.86	2.71	2.09	2.24	1.86	2.20	2.23	1.87
Standard deviation	1.00	1.19	1.09	1.15	1.28	1.37	1.07	1.34	1.30	1.22
Sample size	2,000	3,327	1026	1,000	3,000	2,262	2,442	1,221	1,237	2,298

However, mosque attendance in Iran being the lowest among these nations could not be a result of sampling fluctuation. For it went even lower in 2020. Table 2 shows that the average mosque attendance dropped from 1.86 in 2000 to 1.79 in 2020, although it first increased to 1.97 in 2005. The increase in mosque attendance between 2000 and 2005, which was caused by the spike among those attending mosque more than once a week from 12% to 20%, might have been a result of the excitement generated among the conservative or the fundamentalist Shias whose candidate, Mahmoud Ahmadinejad, succeeded the reformist president.

Table 2  
Trend in mosque attendance between 2000 and 2020 (%)

Mosque attendance	2000	2005	2020
Once a year, less, or on special holidays	54	57	57
Once a month	19	9	17
Once a week	15	14	17
More than once a week	12	20	10
Mean	1.86	1.97	1.79
S. D.	1.07	1.23	1.04
Sample size	2532	2667	1499

### Islamic fundamentalism

The Islamic Republic adheres to Shia fundamentalism, but Iranians have displayed a much weaker fundamentalist orientation than the public from other

Middle Eastern countries, except for Israelis. To assess this statement, a conceptualization of the term is developed by considering the premise that fundamentalists, despite their diversity and often irreconcilable

differences – such as those found between Christian, Jewish, and Muslim variants or between the Shia and Sunni sects of Islam – share core orientations toward religion.<sup>5</sup> These core orientations consist of a set of distinctive beliefs about and attitudes toward whatever religious beliefs one has. The fundamentalist beliefs and attitudes promote a disciplinarian conception of the deity, literalism or inerrancy, religious exclusivity, and religious intolerance. Each of these components is measured by four survey questions – a total of sixteen – formulated in Likert-scale format. These questions are intended to measure fundamentalism among the followers of the Abrahamic faiths. They probed respondents whether they (4) agreed strongly, (3) agreed, (2) disagreed, or (1) disagreed strongly:

Disciplinarian deity

1. Any infraction of religious instruction will bring about God's severe punishment.
2. Only the fear of God keeps people on the right path.
3. Satan is behind any attempt to undermine the belief in God.
4. People stay on the right path only because they expect to be rewarded in heaven.

Inerrancy

1. The Quran (Bible, Torah and Talmud) is true from beginning to end.
2. The Quran (Bible, Torah and Talmud) has correctly predicted all the major events in human history.
3. In the presence of the Quran (Bible, Torah and Talmud), there is no need for man-made laws.
4. Whenever there is a conflict between religion and science, religion is always right.

Religious exclusivity

1. Only Islam (Christianity, Judaism) provides comprehensive truth about God.
2. Only Islam (Christianity, Judaism) gives a complete and unfailing guide to human salvation.
3. Only Muslims (Christians, Jews) are going to heaven.
4. Islam (Christianity, Judaism) is the only true religion.

Religious intolerance

1. Our children should not be allowed to learn about other religions.
2. The followers of other religions should not have the same rights as mine.
3. Criticism of Islam (Christianity, Judaism) should not be tolerated.

---

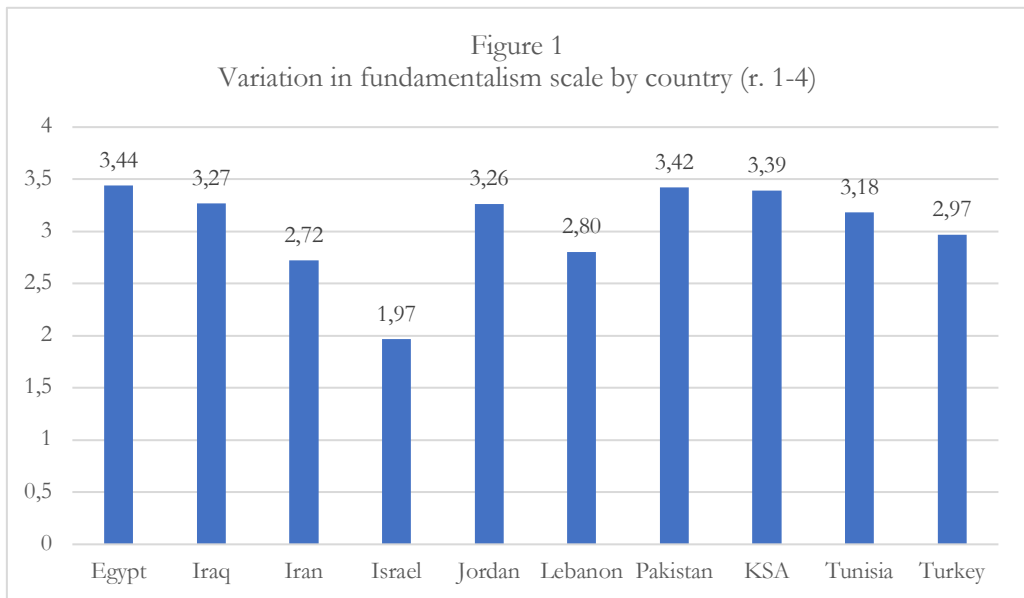
<sup>5</sup> Mansoor Moaddel and Stuart Karabenick, "Religious Fundamentalism in Eight Muslim Majority Countries: Reconceptualization and Assessment," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 57, 4 (December 2018): 676-706, and "Measuring Religious Fundamentalism across the Abrahamic Faith," *Journal for the Scientific Study of Religion* 60, 3 (September, 2021): 669-697.

4. Criticism of Muslim (Christian, Jewish) religious leaders should not be tolerated.

Muslims were asked about Islam and the Quran, Christians about Christianity and the Bible, and Jews about Judaism, the Torah and Talmud. The average of the responses to these sixteen items makes a religious-fundamentalism scale. The scale varies between 1 and 4; a higher value indicates a stronger support for fundamentalism. The data on these measures were collected in the comparative cross-national surveys carried out in Egypt, Iraq, Lebanon, Pakistan, and Saudi Arabia in 2011; Tunisia and Turkey in 2013; Jordan in 2016; and Israel in 2020. The 2005 survey in Iran used different fundamentalism items (The sixteen items of the fundamentalism scale were formulated in 2011). These items were also in Likert-scale format and probed respondents whether they strongly agreed, agreed, disagreed, or strongly disagreed. The number in parenthesis is the percentage of the respondents who strongly agreed or agreed:

1. Islam should be the only religion thought in our public schools (58%).
2. Only good Muslims will go to heaven. Non-Muslim will not, no matter how good they are (20%).
3. Non-Muslim religions have a lot of weird beliefs and pagan ways (33%).
4. Islam is closer to God than other religions (84%).
5. Whenever there is a conflict between science and religion, religion is probably right (73%).

The responses to these items are also averaged to construct a single fundamentalism scale for Iran, and the results for the ten countries are reported in Figure 1. According to this figure, Iranians scored 2.72 on the fundamentalism scale, which was significantly lower than the other country scores: Egypt (3.44), Iraq (3.27), Jordan (3.26), Lebanon (2.80), Pakistan (3.42), KSA (3.39), Tunisia (3.18), and Turkey (2.97). The only exception was Israel, which scored 1.97 – lower on Jewish fundamentalism than Iran was on Islamic fundamentalism.



It may be the case that the sixteen-item fundamentalism scale had stronger validity than the five-item scale used for Iran and similar scales constructed by psychologists of religion,<sup>6</sup> but the two scales are comparable. In the absence of a similar measure for Iran, the five-item scale provides a reasonable estimate of the difference in fundamentalism between Iranians and the publics from other Middle Eastern countries. Moreover, comparing the responses to two of the items that are similar in both scales, Iranians appear significantly less supportive of fundamentalism than these publics, except for Israelis. The first item is that “[o]nly good Muslims will go to heaven”, among Iranians 20% either strongly agreed or agreed, compared to 74% Iraqis, 78% Egyptians, 47% Lebanese, 49% Jordanians, 86% Pakistanis, 82% Saudis, 57% Tunisians or Turkish, and 17%

Israelis. The second item is that “[w]henver there is conflict between religion and science religion is always right,” among those who strongly agreed or agreed were 90% Iraqis, 98% Egyptians, 67% Lebanese, 93% Jordanians, 97% Pakistanis, 89% Saudis, 89% Tunisians, 72% Turkish, and 26% Israelis. The percentages of Iranians who responded either strongly agree or agree was 53% in 2005 and 51% in 2020. However, as shown in Table 3, in 2005, 27% said “to some extent;” and in 2020, 21% said “don’t know” or gave no answers – a fairly large percentage. To calculate the valid percentage for those who said “strongly agree” or “agree” for the 2005 distribution, we presume that if “to some extent” was not a response option then those who said “to some extent” would have responded agree in 30/43 proportion and disagree in 13/43 – that is,  $27 \cdot 30 / 43 = 19\%$  and  $27 \cdot 13 / 43$

<sup>6</sup> Moaddel and Karabenick, “Measuring Religious Fundamentalism across the Abrahamic Faiths,” pp. 669-697.



= 8%. Removing the middle category and recalculating valid percentages bring the percentage of those who strongly

agreed or agreed with the priority of religion over science to 73% (Table 5).

	2005		2020
	Percent	Valid %	Percent
Strongly agree	23	24	19
Agree	30	30	32
To some extent	27	28	
Disagree	13	14	22
Strongly disagree	5	5	7
DK/NR	2.4		21
Total	2667		1499

In order to calculate the valid percentages for 2020, Table 4 cross-tabulates attitudes toward science versus religion by the level of education. This table also shows the distribution of DK/NA by the respondents' educational characteristics. Accordingly, among the percentages of the respondents who said DK or gave NA, 9% had low, 8% medium, and 41% high level of education. It is not quite clear why such a large percentage of the highly educated respondents said they did not know or gave no answer. What is clear, however, is that the level of education was negatively correlated with the belief in the priority of religion over science – the percentage of those who strongly agreed or agreed with the priority of religion over science was 78% among those with low education, 62% medium education, and 21% high education. Considering this distribution, it is likely

that a much larger percentage of the highly educated respondents who said DK/NA would have responded either strongly disagree or disagree than those less educated (Table 4).

Table 4  
% Iranian responses to whenever there is a conflict between science and religion, religion is always right by level of education from 2020 survey

	Education			Total
	Low	Medium	High	
DK/NA	9	8	41	21
Strongly agree	34	21	6	19
Agree	44	41	15	32
Disagree	10	26	27	22
Strongly disagree	3	5	11	7
	378	555	561	1494

Therefore, to calculate valid responses, we assume that the 21% who said DK/NA would have responded in proportion to their level of education. Applying this logic to calculate valid responses for 2020, the result showed an increase in the percentage distribution of responses by 9%, 8%, and 41% for the respondents with low, medium, and high level of education, respectively. Adjusted accordingly, the marginal responses increased to 22% strongly agree, 38% agree, 30% disagree, and 10% strongly disagree, as shown in the last column on the right in Table 5.

Table 5  
% Responses to whenever there is a conflict between science and religion, religion is always right (“probably right” in 2005 survey)

Year of the survey	2005			2020	
	%	%	Valid %	%	Adj. by education %
Strongly agree	23	23	<b>23</b>	19	<b>22</b>
Agree	30	49	<b>50</b>	32	<b>38</b>
To some extent	27				
Disagree	13	21	22	22	30
Strongly disagree	5	5	5	7	10
Don't know/no answer	2.4	2		21	
Total	2667			1499	

To further highlight that Iranians were less supportive of religious fundamentalism than the public from other Middle Eastern countries, I compared Iran with 65 countries of the world for which data were available. Table 6, reports findings from the sixth (2010-2014) and seventh waves (2017-2020) of the World Values Survey on the percentage of respondents who strongly

agreed or agreed that whenever there is a conflict between religion and science, religion is always right. Accordingly, the percentage of Iranians who gave priority to religion over science was much lower than other Middle Eastern countries. This percentage was 60% among Iranians, for the public from other countries in the region it was between 70% in Lebanon and 99% in Qatar.

Japan	4	Ecuador	56
China	5	Armenia	56
Netherlands	6	Philippines	57
New Zealand	10	Iran	60
Germany	10	Nicaragua	68
Andorra	12	Bolivia	69
Australia	13	Lebanon	70
Macau	15	Turkey	70
Canada	16	Kyrgyzstan	70
Taiwan	16	Tajikistan	72
Vietnam	19	Kenya	76
Serbia	22	Malaysia	77
Hong Kong	22	Indonesia	81
South Korea	23	Zimbabwe	82
Greece	23	Iraq	86
Russia	26	Kuwait	87
Chile	30	Morocco	88
Ukraine	30	KSA	89
United States	31	Ethiopia	90
Singapore	33	Nigeria	91
Thailand	35	Myanmar	92
Argentina	37	Palestine	95
Puerto Rico	37	Libya	95
Mongolia	37	Algeria	95
Venezuela	39	Bangladesh	95
Brazil	39	Pakistan	96
Mexico	40	Tunisia	96
Guatemala	42	Yemen	97
Kazakhstan	44	Jordan	98
Romania	47	Maldives	98
Cyprus	50	Libya	98
Colombia	52	Qatar	99
Peru	52	Egypt	99

One may argue that because 60% of Iranian respondents gave priority to religion over science, and because they scored 2.72 on the fundamentalism scale (ranging from 1 to 4), although significantly lower than the corresponding figures from all other Middle Eastern countries (except for Israel), the majority of Iranians are not adhering to the ideal values of liberal democracy. To counter this argument, it is underscored that the surveys carried out under the religious authoritarian regime were certainly imbued with a fairly strong conservative bias. It is, however, hard to tell the extent to which political oppression directed the respondents toward conservatism or reduced the likelihood of more liberal-minded individuals to participate in the survey – thus resulting in an underestimation of the true beliefs of the Iranian public. Nevertheless, the longitudinal survey data were useful in revealing a major shift in value orientations toward liberal democracy. Furthermore, that a much lower percentage of Iranians supported the priority of religion over science than other Middle Eastern countries (except for Israel) gains an added significance when one considers the attitudes of the ruling elite of the Islamic regime toward modern universities and science. Ayatollah Khomeini repeatedly proclaimed that the root cause of all human miseries in the world were the universities, that the universities founded by the previous regime created a disaster in the country, and that science

and universities must follow the teachings of religion.<sup>1</sup>

### **Decline in orientations toward religion**

That the function and importance of religion among Iranians has significantly declined in the past twenty years is further supported by a significant drop in their religious orientation in the same period. Although in such other Middle Eastern countries as Egypt, Iraq, and Turkey, this decline was not as striking as it was in Iran, it will be shown below that the shift toward secular politics in these countries was remarkable. Therefore, it is reasonable to conclude that the support among Iranians for secular politics was as high, if not higher than it was in Egypt, Iraq, or Turkey.

I used four religion-related questions that commonly appeared in 2000, 2005, and 2020 surveys to measure different dimensions of religiosity among Iranians, including the extent to which religious faith was considered a favorable quality for children to have, religious intolerance, confidence in religious institution, and mosque attendance:

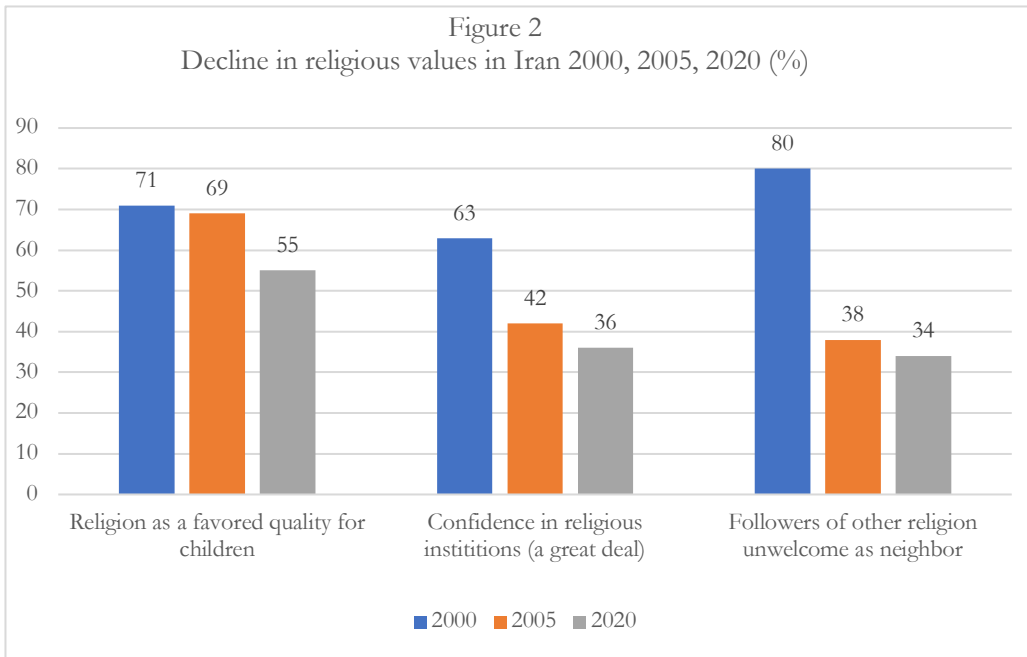
1. From this list of ten favorable qualities for children to have, please select up to five. Those who selected religious faith were coded as 4, and those who did not select were coded as 1.
2. On this list, which group of people would you NOT like to have as a neighbor. Code as 4

<sup>1</sup> Rohullah Khomeini, *Ketabkhaneh Sahifeh Imam Khomeini*, vol. 13, p. 413.  
<https://farsi.rouhollah.ir/library/sahifeh-imam-khomeini/vol/13/page/413>.

those who mentioned the followers of other religions, and 1 otherwise.

- How much confidence do you have in religious institution? Is it (4) a great deal, (3) quite a lot, (2)

having people of other religions as neighbors” for 2000, 2005, and 2020. As shown, the value of these indicators consistently declined in the twenty-year period. The percentage of Iranians who selected religious faith as a favorable



not very much, or (1) none at all? The 2005 version of this question had six response categories. The coding for these categories was adjusted to vary between 1 and 4.

- How often do you attend mosques?

Figure 2 presents the percentages of those who considered “religious faith” as a favorable quality for children, expressed “a great deal” of confidence in religious institution, and preferred “not

quality for children declined from 71% in 2000 to 69% in 2005 and then to 55% in 2020. So did the percentage of those expressing a great deal of confidence in religious institutions from 63% to 42% to 36%. And those who did not having the followers of other religions as neighbors declined from 80% to 38% to 34% during the three successive surveys respectively. Along with the decline in mosque attendance (Table 2) all the four indicators declined during the survey period

I averaged the four variables to create an index of religious orientation (range:

1 to 4) and assessed changes in this index by gender, age, and education. Table 7

shows a significant decline in the value of this index from 2.98 in 2000 to 2.81 in 2005 and then to 2.38 in 2020. The rate of this decline in the twenty-year period was -0.20 or 20%. All gender, age, and educational groups also showed a significant decline. Among men, this decline was highest among those with university education for both youth and older generations (-.24), followed by young men with no university education (-.23) and older men without university education (-.19). Among females, youth with university education displayed the largest amount of decline (-.26). Then, there were young women without university education (-.21) and then older women with university education (-.20). For older women without university education, the decline was

lowest (-.14). The differences across these groups, however, were not statistically significant, except for the difference between the older women without university education and all other categories. The gap between young university educated women and older women without university education was extensive, indicating a significant generational shift in attitudes toward religion and, at one remove, secular politics. In fact, the highest decline in religious orientation among university educated women respondents is consistent with the current high level of political activism and leadership role of young women university students against the Islamic regime (Table 7).

Table 7  
Decline in mean religious orientations (r. 1-4) of Iranians between 2000 (t<sub>1</sub>), 2005 (t<sub>2</sub>) and 2020 (t<sub>3</sub>) by gender, age, & education

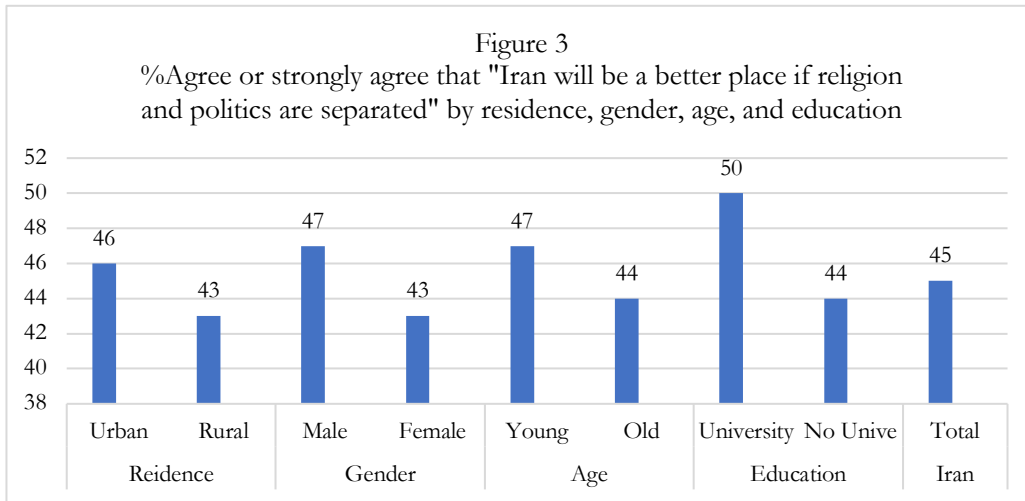
			t <sub>1</sub>	t <sub>2</sub>	t <sub>3</sub>	(t <sub>3</sub> - t <sub>1</sub> ) / t <sub>1</sub>	t <sub>3</sub> - t <sub>1</sub>	t-value
Gender	Age	Education						
Male	Old (30+)	No university	3.11	2.81	2.52	-0.19	-0.59	-11.52
		University	2.88	2.61	2.18	-0.24	-0.70	-8.95
	Young (15-29)	No university	2.96	2.78	2.28	-0.23	-0.68	-7.21
		University	2.81	2.50	2.14	-0.24	-0.67	-7.02
Female	Old (30+)	No university	3.08	2.93	2.63	-0.14	-0.44	-8.81
		University	2.72	2.56	2.19	-0.20	-0.53	-4.86
	Young (15-29)	No university	2.94	2.95	2.31	-0.21	-0.62	-7.97
		University	2.80	2.68	2.08	-0.26	-0.72	-7.21
Total			2.98	2.81	2.38	-0.20	-0.61	-23.92

**The 2005 survey and secular politics**

Although the 2000, 2005, and 2020 surveys tended to overestimate the importance of religion, the foregoing

analysis showed a 20% decline in support for religion among Iranians. To what extent does this downward trend indicate the rise of secular values? The dearth of public opinion data on the





status of secularism makes it difficult to answer this question. Only in the 2005 survey were respondents probed about secular politics, and 47% either strongly agreed or agreed that Iran would be a better place if religion and politics were separated. Figure 3 shows that this percentage was larger in urban areas than rural areas, larger for men than women, larger among youth than older respondents, and larger among university-educated respondents than those without a university education. The differences in responses between these groups were 3% to 4%, but the greatest difference was between those with university education and those without – 50% and 44% respectively.

The responses also considerably varied by ethnicity. Adjusted for Kurdish oversample, Table 8 shows that among the Kurds and Baluch 71% either strongly agreed or agreed with the separation of religion and politics; followed by Arabs and Lurs 50% each; then Gilaki and Fars 46% each; and

(Azari) Turks 38%. The Kurds, Baluch, Arabs, and Lurs who are currently more militantly fighting against the Islamic regime than other groups were also more favorable toward secular politics in 2005 than others, including the ethnic majority Fars. The Azari Turks had the lowest support for the separation of religion and politics. While the Islamic regime is unsympathetic to ethnic minorities, the fact that 62% of Turkish respondents disagreed with the separation of religion and politics appears an overly conservative, if unrealistic, estimate. Overall, 19% strongly agreed, 28% agreed, 38% disagreed, and 17% strongly disagreed. This distribution also shows that those who strongly favored secular politics (strongly agreed) and those against it (strongly disagreed) were somewhat equally divided – 19% and 17%, respectively, with the bulk of respondents in the middle.

Table 8  
Iran will be a better place if religion and politics are separated (frequency & %) by ethnic groups

	Fars		Turk		Kurd		Arab		Baluch		Lur		Gilaki		Total		
	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	
Strongly agree	267	18	78	14	69	39	14	20	12	27	26	20	17	15	487	19	
Agree	420	28	131	24	58	32	17	25	19	43	40	30	36	31	724	28	
Disagree	593	39	221	40	34	19	26	38	9	20	54	41	48	42	989	38	
Strongly disagree	231	15	122	22	18	10	12	17	4	9	12	9	14	12	414	17	
<b>Total</b>	1511		552		179		69		44		132		115		2614		101

To advance a reasonable expectation of Iranian political values and the extent of support for secular politics in 2020, I extrapolate from the available data on changes in values from other Middle Eastern countries and from the abundance of additional evidence. At the outset, I argue that it may not be adequate to postulate that because there was a 20% decline in religious orientation, therefore the support for secular politics had increased commensurably – i.e., by the same amount. This exercise highly underestimates this support; the inverse relationship between the two opposing belief systems – the belief in Islamic government versus the belief in secular politics – is strong and negative, but not commensurate. More significantly, people’s attitude toward religion may change partially. Iranians are, and probably will, remain religious, but they do not stand for the ruling mullahs, and under the right circumstances, which appear to have recently formed, even engage in a revolutionary overthrow of the regime. Yet, Iranians hold their cherished religious beliefs sacred and

partake in religious rituals as they see fit. What is more, we know that people uphold values that are contradictory. Their political perspective may display a fairly strong liberal swing, while at the same time they reserve a prominent role for religion. Therefore, I anticipate that the rise in secular politics was much greater than the decline in religion among Iranians.

**Secularism and liberal swing in the Middle East**

To arrive at a more reasonable estimate, I consider findings from cross-national comparative and longitudinal surveys carried out in Iraq, Egypt, Tunisia, and Turkey. We know that in the modern period, which arguably began with Napoleon’s invasion of Egypt (1798-1801), the history of the Middle East appears as a sequence of diverse cultural episodes. Major cultural changes – like Islamic modernism, various forms of nationalism, and Islamic fundamentalism – emerged like waves that engulfed virtually the entire region, and cultural changes in one country often transpired in tandem with

another. These episodes brought into relief comparable patterns of historical growth.<sup>8</sup> Findings from these surveys further confirm this historical generalization. Like Iran, political Islam declined in Iraq, Egypt, and Turkey. This decline was reflected less in diminishing support for Islamic government than in a remarkable increase in favorable orientations toward secular politics. Respondents were asked: “Is it very good, fairly good, fairly bad, or very bad to have an Islamic government where the religious leaders have absolute power.” In Iraq those who said very good declined from 30% in 2004 to 15% in 2011, in Egypt from 25% in 2011 to 16% in 2020, and in Turkey from 8% in 2013 to 7% in 2020. This value increased

in Tunisia from 16% in 2013 to 26% in 2020. Combining “very good” and “fairly good,” support for political Islam declined a lot among Iraqis, from 64% to 49%, remained at 57% among Egyptians, and went down from 34% to 28% among Turkish respondents during the survey period. Among Tunisians it increased from 37% to 50%. The rate of decline in the percentage of those who said Islamic government was very good to fairly good for Iraq between 2004 and 2011 was  $(49-64)/64 = -0.23$ ; Egypt,  $(57-57)/57 = 0.0$ ; Tunisia,  $(37-50)/50 = -0.35$ ; and Turkey,  $(28-34)/34 = -0.18$  (Table 9).

Table 9  
How good is it to have an Islamic government (%)

	Iraq				Egypt			Tunisia			Turkey		
	2004	Apr-06	Oct -06	2011	2011	2016	2020	2013	2015	2020	2013	2016	2020
Very good	30	22	21	15	25	11	16	16	11	26	8	6	7
Fairly good	34	26	27	34	32	18	41	21	19	24	26	18	21
Fairly bad	24	29	26	34	24	34	28	19	19	21	35	30	36
Very bad	13	24	26	17	20	37	15	43	52	29	31	46	37
Very/fairly good	64	48	48	49	57	29	57	37	30	50	34	24	28
Sample size	2084	2357	6692	2832	3454	3385	3334	2943	2211	2294	2739	2552	2309

During the same period, there was a dramatic increase in support for secular politics. Those who strongly agreed or agreed that their country would be a better place if religion and politics were separated went up from 54% in 2004 to

69% in 2011 among Iraqis. We updated the data on Iraq with the Arab Barometer survey that used a similar question in Likert-scale format in 2013 (“religious practice is a private matter and should be separated from social and

<sup>8</sup> Mansoor Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*. The University of Chicago Press, 2005.

political life”) and 2018 that used the phrase “socio-economic life” instead of “social and political life.” Accordingly, those who strongly agreed or agreed went up from 69% in 2013 to 80% in 2018. Likewise, in Egypt those who strongly agreed or agreed with separation of religion and politics also went up from 44% in 2011 to 81% in 2020, and in Turkey from 76% in 2013 to 79% in 2020. In Tunisia this support declined from 72% in 2013 to 63% in 2020. The rate of increase for Iraq was  $(80-54)/54 = 0.48$ ; Egypt,  $(81-44)/44 = 0.84$ ; Tunisia,  $(63-72)/72 = -0.13$ ; and Turkey,  $(79-76)/76 = 0.04$  (Table 10).

Country will be a better place if religion and politics are separated (%)  
 Religious practice is a private matter and should be separated from social and political life (Arab Barometer, 2013), “...socio-economic life” (Arab Barometer, 2018) (%)

	Iraq										Egypt					Tunisia			Turkey		
	2004	Apr-06	Oct-06	2008	2010	2011	2013*	2018*	2007	2011	2016	2020	2013	2015	2020	2013	2016	2020			
Agree strongly	28	41	52	37	36	30	29	50	32	37	52	29	50	50	34	40	41	41			
Agree	26	22	17	39	39	39	40	30	12	19	30	52	22	22	29	36	35	38			
Disagree	30	20	18	18	19	24	24	15	20	28	9	16	15	14	22	17	19	17			
Disagree str	17	18	13	6	6	7	8	11	36	16	9	3	13	14	15	7	5	4			
Agree str/agree	54	63	69	76	75	69	29	50	44	56	82	81	72	72	63	76	76	79			
Total	2071	2294	6660	1370	1666	2790	1215	2462	734	3285	3363	3167	2927	2210	2294	2767	2552	2309			

As these figures show, the decline in political Islam was not commensurate with the rise of secular values. In Iraq it was -0.23 (decline in Islamic government) versus 0.48 (rise in secular politics); in Egypt 0.0 versus 0.84; in Turkey -0.18 versus 0.04; and in Tunisia 0.35 versus -0.18. Even if we calculated this rate within the same length of time for Iraq and Egypt, the decline in political Islam would still be much smaller than the increase in secular politics. These empirical data show that in recent years the decline in favorable orientation toward political Islam was much smaller than the increase in attitudes toward secular politics. From this observation it may be reasonable to expect that among Iranians the rate of increase in support for secular politics would be higher than the decline in religion.

I have used these figures to estimate alternative rates of change toward secular politics for Iran from 2005 to 2020. The first, which is the most conservative estimate, is based on the average of the four rates of change across Iraq, Egypt, Turkey, and Tunisia:

$$\text{Rate of change} = (.48 + .84 + .04 - .18) / 4 = 0.3.$$

Given that 47% Iranian either strongly agreed or agreed with the separation of religion and politics in 2005, this percentage in 2020 would be equal to 61% (Estimate 1):

$$\text{Estimate 1: Support for secular politics} = 47 * 1.3 = 61\%.$$

However, there are good reasons to exclude Tunisia from this estimation. A decline in secular politics in Tunisia occurred between 2015 and 2020. This short period signified a crisis of parliamentary politics, which was a result of the failure of existing political parties to satisfy the needs of their constituents and which accompanied by an authoritarian backlash spearheaded by President Kais Saied.<sup>9</sup> This paralleled the failure of Iran's reformist movement and the fundamentalist backlash under Ahmadinejad. Therefore, the experience of Tunisia today resembles Iran's recent past more than its future. Excluding Tunisia, the second estimate of support for secular politics among Iranians in 2020 would be around 68%, as shown below:

$$\text{Rate of change} = (.48 + .84 + .04) = 1.38 / 3 = 45\%$$

$$\text{Estimate 2: Support for secular politics} = 47 * 1.45 = 68\%.$$

Third, disregarding whatever the rate of change, the support for secular politics among Iranians should fall somewhere within the range of variation between Egypt, Iraq, and Turkey. In other words, the status of secular politics among Iranians should be the average of the amount of support in these three countries.

---

<sup>9</sup> Shadi Hamid and Sharan Grewal, "Tunisia is sliding back into authoritarianism. Here's what the U.S. should do," *Washington Post*, May 9, 2022.

<https://www.washingtonpost.com/opinions/2022/05/09/tunisia-democracy-backsliding-saied-washington-imf/>

Estimate 3: Support for secular politics =  $(80+81+79)/4 = 80\%$ .

Finally, I averaged these three estimates to calculate the fourth estimate. I consider this final estimate to be more valid (sufficient) estimate than the other three.

Estimate 4: Support for secular politics =  $(61 + 68 + 80)/3 = 70\%$ .

Accordingly, about 70% of Iranians supported the separation of religion and politics in 2020. Using this estimate and

presuming the distribution of the responses in the strongly-agree to strongly-disagree categories to be proportional to the responses in 2005, Table 11 calculate the percentages of those who would strongly agree, agree, disagree, or strongly disagree with secular politics in 2020. As this table shows, 28% of Iranians are estimated to strongly agree and 42% to agree with the separation of religion and politics, while 21% disagree and 9% strongly disagree.

	2005	2020	Comments
Strongly agree	19	$19*70/(19+28) = 28$	Strong support for revolutionary change
Agree	28	$28*70/(19+28) = 42$	Support change
Disagree	38	$38*30/(38+17) = 21$	Support Islamic government
Strongly disagree	17	$17*30/(38+17) = 09$	Strong support for Islamic government

The belief in the unity of religion and politics is the foundational principle of the Islamic regime. I estimated that this belief is supported by no more than 30 percent of the adult population (age 18 and older) and the view that religion and politics must be separated (negating this principle) upheld by at least 70% of the adult population (age 18 and older) in 2020. Moreover, 28% strongly agreed with secular politics. This suggests a strong emotional investment in the measure and a higher likelihood of engagement in the revolutionary overthrow of the regime among this segment of the population. Likewise, the 9% who strongly disagreed were more committed in defending the regime than

those who simply disagreed. This percentage, while quite small and which may have further shrunk during the current revolutionary movement, still represents the capacity for lethal force.

### Additional Evidence

The analysis of cross-national longitudinal survey data from Egypt, Iraq, and Turkey showed a significant shift toward secular politics in these countries in the past twenty years. In Tunisia, despite a reversal in 2015-2016 after a major shift toward liberal democracy, the majority still believed in the separation of religion and politics. In contrast to these countries, the decline



of religion among Iranians in the past twenty years has been much more remarkable. As a result, the shift toward secular politics in the country must at least be reckoned on a par with that of Egypt, Iraq, and Turkey.

What reinforces this conclusion is the existence of vast anecdotal evidence that highlights Iranian departure from the religious subject and toward the ideal of liberal democracy. The first example of such evidence are the intellectual trends of the past decades, which no longer consider religion as a framework to address the problem of politics and the conditions for economic underdevelopment. Rather, these trends have gone far beyond questioning the effectiveness of the Islamic regime in promoting economic development to critically evaluating various teachings of Islam on politics, gender, attitude toward other faiths, as well as the discursive foundation for the current religious oppression. Many intellectual leaders have also tried to formulate a reformist project that is congruent with democracy, moderate politics, and religious tolerance.<sup>10</sup> Second, and commensurate with a consistent decline of the organized religion, there has been a significant increase in the search for alternative sources of spirituality. Findings from the 2000 and 2005 surveys showed a significant increase in people’s misgivings about religious authorities. According to the data reported in Table 12, the percentage of

people who said no to whether religious authorities adequately responded to moral problems went up from 21% to 39%, problems of family life from 22% to 38%, spiritual needs from 20% and 37%, and social problems from 29% to 53% (Table 12).

	2000	2005
Moral problems & individual needs	21	39
Problem of family life	22	38
Spiritual needs	20	37
Social problems	29	53

Among the manifestations of this change in attitudes toward the religious authorities in the postrevolutionary period is a resort to Sufism, a religious sect that historically and currently has had an unruly relationship with the mullahs. It has been reported that, with the decline in mosque attendance, the Sufi houses of worship were filling up. The Gondabadi Dervish order has claimed to have four million devotees. Despite being subject to violence, despite their places of worship being destroyed, and despite their leaders being persecuted, they have espoused a

<sup>10</sup> Afshin Matin-Asgari, “The Intellectual Best-Sellers of Post-Revolutionary Iran: On Backwardness, Elite-Killing, and Western Rationality,” *Iranian Studies*, 37, 1 (March, 2004): 73-88; Ladan Boroumand, “Iranians Turn Away from the Islamic Republic,” *Journal of Democracy*, 31, 1 (January 2010): 169-181; Mansoor Moaddel, “The Iranian Revolution and its Nemesis: The Rise of Liberal Values among Iranians,” *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 29, 1 (2009): 126-136.

religious perspective that is reformist, tolerant, and non-political.<sup>11</sup>

More menacing to the religious authority of the Islamic Republic has been an impressive increase in the number of Iranians who have converted to Christianity in the postrevolutionary period. On the eve of the 1979 revolution there were only 500 Muslim Iranian converts to Christianity in the country. As of 2005, the estimated number of these converts swelled to 40,000. By 2014 between 100,000 and 370,000, according to one source, and 100,000 and 500,000, according to another, abandoned Islam for Christianity.<sup>12</sup> Underscored by its headline, “Disenchanted Iranians are turning to other faiths: Repression is spurring alienation from the official creed”,<sup>13</sup> *The Economist* relayed that people were turning to Christianity

despite the ban on proselytization and the jailing of dozens of missionaries.<sup>14</sup> Hundreds of underground churches in the country attracted hundreds of thousands of worshippers; the faith was growing faster in Iran than in any other country -- all the consequence of the failure of the ayatollahs to meet the people’s spiritual needs. Iranians were experimenting with alternatives to Shia Islam and displaying soaring interests in Christianity, Zoroastrianism, and the Bahai faith.<sup>15</sup> According to some of these converts, “conversion generally entailed turning away from Muhammad, the Qur’an, the Ummah and Islam as old and flawed, and turning towards Jesus Christ, the Bible, the Church and the

<sup>11</sup> According to Ladan Boroumand, “in a 1996 speech at Bu-Ali Sina University in Hamedan, Iran, then -- Deputy Intelligence Minister Saeed Emami said: ‘One of those [classes of anti-Islamic Republic dissident groups] is religio-denominational. For instance, the dervishes’ thoughts, which are horrific ideas and are growing in the country. There are very corrupt people among them, and we have arrested many of them. . . . They were attracting in particular Hezbollahi youth.’” Boroumand, Ladan. “Iranians Turn Away from the Islamic Republic.” *Journal of Democracy* 31, no. 1 (2020): 176.

<sup>12</sup> Boroumand, Ladan. “Iranians Turn Away from the Islamic Republic.” *Journal of Democracy* 31, no. 1 (2020): 169-181; Jason Mandryk, *Operation World: The Definitive Prayer Guide to Every Nation*. InterVarsity Press, 2010, p. 465; Duane Alexander Miller, “Power, Personalities and Politics: The Growth of Iranian Christianity Since 1979,” *Mission Studies* 32 (April 2015), p. 71; Duane Alexander Miller and Patrick Johnstone, “Believers in Christ from a Muslim Background: A Global Census,” *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 11, Article 10 (2015): 8.

<sup>13</sup> “Disenchanted Iranians are turning to other faiths: Repression is spurring alienation from the official creed,” *The Economist*, 21 January 2021. <https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2021/01/21/disenchanted-iranians-are-turning-to-other-faiths>. See also Mustafa Akyol, “How Islamism Drives Muslims to Convert,” *New York Times*, 25 March 2015. [www.nytimes.com/2018/03/25/opinion/islam-conversion.html](http://www.nytimes.com/2018/03/25/opinion/islam-conversion.html)

<sup>14</sup> For example, on January 19, 1994, the Islamic regime’s agents kidnapped and brutally murdered Iranian Bishop Haik Hovsepian Mehr, a high-ranking Christian cleric in the country. Pooya Stone, “Crimes against Christians in Iran: Remembering Bishop Haik Hovsepian Mehr,” *Iran Focus: News & Analysis*, 19 January 2020. <https://iranfocus.com/terrorism/34218-crimes-against-christians-in-iran-remembering-bishop-haik-hovsepian-mehr/>.

<sup>15</sup> “Disenchanted Iranians are turning to other faiths: Repression is spurring alienation from the official creed,” *The Economist*, 21 January 2021. <https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2021/01/21/disenchanted-iranians-are-turning-to-other-faiths>.

Christian religion as being new and correct.”<sup>16</sup>

The Christian missionaries were creative in their conversion efforts. Muslim clerics have always conducted sermons in Arabic, the lingua franca of Islam, which was not understood by most Iranians. Bishop Haik Hovsepian, who became the leader of the Council of Protestant Ministers in Iran, on the other hand, decided to perform sermons in Persian instead of Armenian, meaning that Christian worship in Iranian (home) churches was understood by the majority Shia Muslim population without a need for translation. What is more, Bishop Dehqani-Tafti explored the theme of Christ in Persian poetry and composed a few Christian hymns in the vernacular. Christian missionaries also linked their faith to Iranian patriotic sensibilities, stating that the Bible painted a “positive image of Persia/Persians,” that God referred to “Cyrus as ‘my messiah’ or ‘my anointed one’, in reference to his role in having the exiled Jews return to and resettle in Palestine,” that the “story of Esther takes place in Persia,” and “that the Magi whom Matthew has worshiping the infant Jesus are from Persia.”<sup>17</sup> While the Bible painted “a respectful picture of Persians... the Quran says little to nothing about Persia,” and as one of the converts lamented, “in history class in

Iran, everything started with the advent of Islam, without any mention of the illustrious history of Persia in the ancient world.”<sup>18</sup> The efforts to make Christianity as an affirmation of Persianness, its history, the use of the vernacular worship,<sup>19</sup> and generally the display of reverence for the country’s ancient culture resonated with Iranians who were increasingly discarding the idea of religious nationalism in favor of territorial nationalism. The awareness that the Bible respected the country’s ancient kingship and that the Quran at best remained silent probably reinforced their desire to convert, on the one hand, and, on the other hand, further provoked their feeling of territorial nationalist solidarity in contradistinction to religious nationalism while uplifting their desire for secular change.

Beyond conversion, some Iranians have abandoned religion altogether. In 2019, the “Iranian Atheists & Agnostics” Facebook page had about 192,000 followers.<sup>20</sup> However, a final and potent indication of Iranians abandoning Islamic rule to embrace secularism is the increasing popularity of the pre-Islamic Iranian kingship and ancient history. In 2016, thousands gathered at the tomb of the ancient Persian king Cyrus the Great near the ancient city of Pasargadae in the central province of Fars to celebrate the day

---

<sup>16</sup> Duane Alexander Miller, “Power, Personalities and Politics: The Growth of Iranian Christianity since 1979,” *Mission Studies* 32 (2015: 66-86), 69.

<sup>17</sup> Miller, “Power, Personalities and Politics,” 76.

<sup>18</sup> Miller, “Power, Personalities and Politics,” 76.

<sup>19</sup> Miller, “Power, Personalities and Politics,” 76-77.

<sup>20</sup> Boroumand, “Iranians Turn Away,” 177.

unofficially marked in the Iranian calendar as Cyrus Day.<sup>21</sup> There were also direct and bold demands for setting up a secular democratic state. Following the 2017-2018 protests, a group of leading dissidents collectively issued a statement calling for a referendum and a peaceful transition to secular parliamentary regime; in 2019, fourteen activists called for Khamenei's resignation and a new constitution.<sup>22</sup> And in 2021, in an open letter to the United Nations Secretary General Antonio Guterres, over 100 dissidents in Iran urged the UN to sponsor and monitor a referendum for a "peaceful transition of power from Iran's current religious kleptocratic Government and its Constitution to a secular democratic constitution."<sup>23</sup>

## CONCLUSIONS

In this article, I used the available survey data from Iran and several other Middle Eastern countries – Egypt, Iraq, Tunisia, and Turkey – as well as additional evidence to project that about 70% of Iranians in 2020 favored the separation of religion and politics. That is, an overwhelming majority of Iranians have abandoned the foundational principle of the Islamic Republic. We know that values surveys carried out under authoritarian conditions tend to produce only a very conservative estimate of people's true preferences. Yet, these estimates are still useful when

one compares findings from longitudinal surveys. First, mosque attendance and adherence to Islamic fundamentalist beliefs were lower among Iranians than the public from other countries in the Middle East. Second, the percentage of Iranians who said religion was very important in their lives, trusted religious institutions, considered religiosity as a favorable quality for children to have, and displayed religious intolerance significantly declined between 2000 and 2020. Third, considerable additional evidence provided support for the decline of religion and the rise of secular values.

The analysis of the 2005 survey data showed that 47% of the respondents supported the separation of religion and politics. I used this value to project support for secular politics in 2020. I considered the decline of religion among Iranians in the past twenty years, the presence of considerable evidence indicating the rise of secular intellectual trends, territorial nationalism, the search for alternative sources of spirituality, including the rise of Sufism and conversion to Christianity, and considerable empirical evidence on the expansion of secular values in such other countries as Egypt, Iraq, and Turkey to advance a most reasonable expectation concerning the status of secular politics among Iranians.

---

<sup>21</sup> Bozorgmehr Sharafedin, "Iranians Arrested After Celebrating Ancient Persian King Cyrus the Great," Reuters, 31 October 2016, [www.reuters.com/article/us-iran-rights-history-idUSKBN12V174](http://www.reuters.com/article/us-iran-rights-history-idUSKBN12V174)

<sup>22</sup> Boroumand, "Iranians Turn Away," 178.

<sup>23</sup> "Dissidents' Letter Calls for UN Referendum In Iran For Secular Democratic Rule," *Iran International*, 24 March 2021. <https://old.iranintl.com/en/world/dissidents%E2%80%99-letter-calls-un-referendum-iran-secular-democratic-rule>.

Therefore, I reasoned that whereas Iranians were less religious than the public from other Middle Eastern countries in 2000, whereas this religiosity declined in the past twenty years, whereas they were less fundamentalist in 2005 than other Muslims in the region in 2011-2013, whereas Iranians' adherence to fundamentalist beliefs declined between 2005 and 2020, whereas conversion to Christianity was much higher among Iranians than any place in the Middle East, whereas the intellectual trends in Iran have clearly departed from the religious subject to espouse the values of liberal democracy, and whereas Egypt, Iraq, and Turkey displayed a remarkable swing toward secular politics, the inevitable conclusion is that the support for secular politics among Iranians in 2020 was estimated to be at least around 70%.

Kasravi or whoever said that we owed these mullahs a government wanted Iranians to see once and for all how incompetent these mullahs are in running the affairs of a great country with a rich cultural tradition. But his spirit is probably tormented by what he sees having gone far beyond what he had imagined, the establishment of a system of religious oppression, rotten to the core, contrary to the principles of human decency and the welfare of Iranians. Tragic as it has been, the experience of the past 43 years, however, enabled the enthusiasts of liberal democracy to clearly see the real enemy of a democratic Iran in the structure of Shia religious establishment and to engage in a revolutionary break with the past.

## Bibliography

- Akyol, Mustafa. "How Islamism Drives Muslims to Convert." *New York Times*, 25 March 2015. [www.nytimes.com/2018/03/25/opinion/islam-conversion.html](http://www.nytimes.com/2018/03/25/opinion/islam-conversion.html)
- Boroumand, Ladan. "Iranians Turn Away from the Islamic Republic." *Journal of Democracy* 31, no.1 (January 2020): 169-181.
- Duane Alexander Miller. "Power, Personalities and Politics: The Growth of Iranian Christianity since 1979." *Mission Studies* 32 (2015): 66-86.
- Duane Alexander Miller and Patrick Johnstone. "Believers in Christ from a Muslim Background: A Global Census." *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 11, no.10 (2015): 8
- Hamid, Shadi, and Sharan Grewal. "Tunisia is sliding back into authoritarianism. Here's what the U.S. should do." *Washington Post*, May 9, 2022. <https://www.washingtonpost.com/opinions/2022/05/09/tunisia-democracy-backsliding-saied-washington-imf/>
- Khomeini, Ruhollah, *Ketabkhaneh Sahifeh-ye Imam Khomeini*, vol. 13.
- Mandryk, Jason. *Operation World: The Definitive Prayer Guide to Every Nation*. Colorado Springs: Biblica, 2010.
- Matin-Asgari, Afshin. "The Intellectual Best-Sellers of Post-Revolutionary Iran: On Backwardness, Elite-Killing, and Western Rationality." *Iranian Studies* 37, no.1 (March, 2004): 73-88.
- Moaddel, Mansoor. *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- Moaddel, Mansoor. "The Iranian Revolution and its Nemesis: The Rise of Liberal Values among Iranians." *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 29, no.1 (2009): 126-136.
- Moaddel, Mansoor and Stuart Karabenick. "Religious Fundamentalism in Eight Muslim Majority Countries: Reconceptualization and Assessment." *Journal for the Scientific Study of Religion* 57, no.4 (December, 2018): 676-706.
- Moaddel, Mansoor and Stuart Karabenick. "Measuring Religious Fundamentalism across the Abrahamic Faith." *Journal for the Scientific Study of Religion* 60, no. 3 (September, 2021): 669-697.
- Sharafedin, Bozorgmehr. "Iranians Arrested After Celebrating Ancient Persian King Cyrus the Great." *Reuters*, October 31, 2016. [www.reuters.com/article/us-iran-rights-history-idUSKBN12V174](http://www.reuters.com/article/us-iran-rights-history-idUSKBN12V174)
- Iran International. "Dissidents' Letter Calls for UN Referendum In Iran For Secular Democratic Rule." March 24, 2021. <https://old.iranintl.com/en/world/dissidents%E2%80%99-letter-calls-un-referendum-iran-secular-democratic-rule>.
- The Economist. "Disenchanted Iranians are turning to other faiths." January 21, 2021 <https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2021/01/21/disenchanted-iranians-are-turning-to-other-faiths>.

## What Drives Iran's Population Rejuvenation Policy?

*Nadereh Chamlou*

### Abstract

*In spring/summer of 2022, amid backbreaking crises and sanctions, the Islamic Republic pushed a 'population rejuvenation policy' with a 'double-urgent' legislative priority through Parliament, the Guardian Council, and readied it for quick implementation, despite extensive public opposition to its debatable mechanisms. This article argues that the Islamic Republic is less concerned with the future graying of Iran's population, and more worried about rebuilding its eroding political base. It has realized that its supporters have become outnumbered by secular-minded Iranians. Under the bland term of "population rejuvenation", the regime is putting in place incentives that are more acceptable to its conservative and compliant followers and rejected by more progressive citizens. The mechanisms include inter alia such disputed institutions as child marriage, temporary unions, or legal polygamy, and are promoted through generous financial incentives. By contrast, family planning services are considerably reduced and are at high cost to poorer women. In this manner, the regime hopes to bring about a differential fertility rate between its dependents and its detractors, which will over time increase the share of the former over the latter group, and keep political representation in its favor. This ideological approach is not new. In fact, the methods of the Islamic Republic are akin to the "great replacement theory"—a term used by white supremacists, Christian nationalists, and rightwing Western groups to represent the view that their demographic share is dwindling relative to their more secular opponents. In the West, too, under euphemistic slogans such as "family values" or "saving the unborn," these groups have pushed for decades pro-natalist policies that target women's reproductive rights and limit access to contraception and abortion — essentially limiting women's choices to plan their lives. Behind the crowning moment of the Dobbs case — the overturning of the right to abortion in *Roe v Wade* by the U.S. Supreme Court — lies the belief that reproductive rights have facilitated "white replacement". And, by taking away these rights, white women will have more children and thus increase the white population's share vis-à-vis non-whites, particularly since the latter has gained consistently more political power and representation.*

### Keywords:

population policy, fertility, Iran, Islamic Republic, population rejuvenation



When Ibrahim Raisi became president a year ago, he pledged to improve Iranians' lives and livelihoods, which in the regime's view was only possible by putting all branches of the government under the control of the conservatives. His lofty promises included, among others, building four million housing units in four years, creating one million jobs per year, reducing inflation to single digits, and unifying the dual exchange rate. Except for the latter, in which the regime extremely limited the use of the preferential exchange rate, the consensus is that President Raisi has not only failed on all the other fronts but did so by a large margin. Just on the inflation alone, Iranians witnessed a 58 percent increase in the last twelve months, the highest rate since Iran's occupation in World War II. There are daily reports about Iranians' eroding purchasing power. The per head consumption of such food staples as meat, chicken, dairy, vegetables have fallen sharply given ever-rising prices<sup>1</sup> of such items. To protect the poor, who encompass sixty<sup>2</sup> percent of the population according to government data (it was twenty percent at time of the 1979 revolution), there are talks of re-introducing coupons (kalabarg)<sup>3</sup>, which were last used in the dire days of the Iran-Iraq war. And the strains on natural resources, such as water, are noticeable everywhere and cannot be overstated, and particularly so due to climate change.

So, why is it, that amid all these backbreaking crises affecting Iran's here and now, a policy to increase the future population – the so-called the 'rejuvenation' – deserved such a 'double-urgent' legislative priority (دوفوریتی) that

it was presented to the Parliament, passed swiftly by the Guardian Council, and handed down to the Government for immediate implementation? And, considering the extensive public opposition, why would the policy, not only be conducted, but be conducted through a host of questionable mechanisms? This article suggests that the Iranian regime is not merely attempting to raise the average fertility rate to address the future graying of Iran's population, but also to cause a differential fertility rate between more conservative segments of society vs. more liberal segments, which will benefit the regime ideologically and politically in the short term and in the long run.

## Background

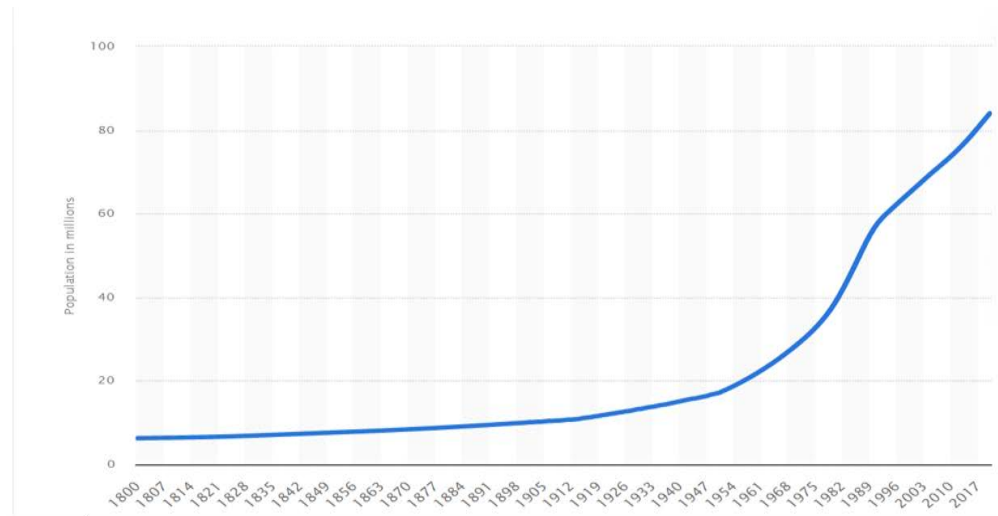
What is a population policy? It is typically a set of measures taken by the government to influence a country's future demographics. It can entail encouraging couples to have fewer children to slow the growth of the population, or it can promote larger families, or open or close a country's doors to immigration. Explicit or implicit population policies impact the pace of social progress, reduce poverty and inequalities, and the preferences of future generations.

Iran is the 18th<sup>4</sup> largest country in terms of area with a current population of 84 million, which places it as the 22<sup>nd</sup> most populous country. Historically Iran was sparsely inhabited, though its population has nearly tripled since the 1979 revolution (see Figure 1). Iran ranks 145th<sup>5</sup> in terms of population density, though it is highly uneven. About 30-40 percent of the country

consists of mountains or deserts that are barely inhabitable, while other parts have

high densities that put significant strains on the environment.

Figure 1: Population of Iran from 1800 to 2020 (in millions)

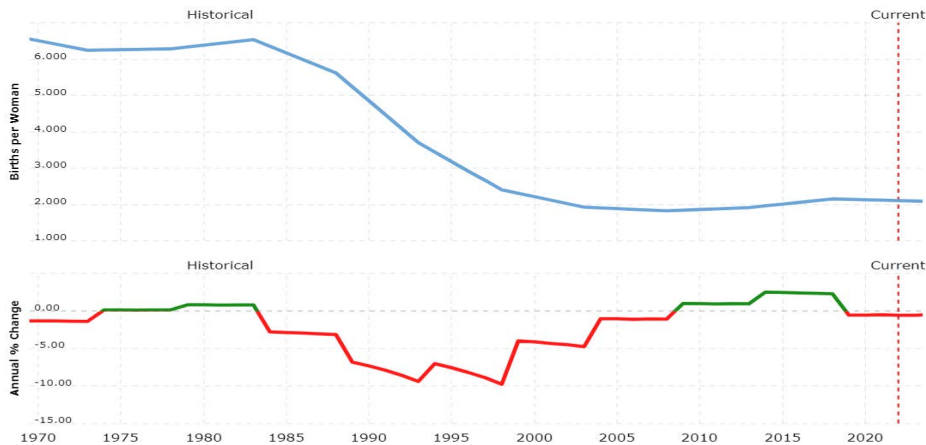


Source: Statista<sup>6</sup> [Statista](#)

The rise in population in the past half century has taken place despite a marked decline of fertility rates. It fell from 6.68 births per woman in 1970/75 to as low as 1.75 in 2010-2015, and a slight up-tick to 2.1 by 2022 (Figure 2). The post-revolution population policy that was implemented in 1988 was considered a global best practice<sup>7</sup> and hailed as the Iranian miracle. Unlike the Chinese one-child policy, the Iranian policy achieved its objectives without coercion, had the buy-in of every class of women, and most importantly of men, which in a traditional Muslim culture was groundbreaking. The decline in rural areas was remarkable with a decrease from “8.1 to 2.1 children per woman in only one generation, which in

comparison, took European countries 300 years,” say experts.<sup>8</sup>

Figure 2: Iran – Fertility Trend 1970-2022



Source: Macrotrends<sup>9</sup>

Traditional beliefs and religious views dominated Iranian ways of life in the early 20<sup>th</sup> century. Like elsewhere, birth rates were similarly high among rural, urban, educated, illiterate, progressive, or conservative families, but so was child and maternal mortality; few survived, and life expectancy was short. By mid-20<sup>th</sup> century, modern medicine succeeded in reducing mortality rates, which abated the concerns of underpopulation. The first modern family planning was introduced in 1967 with the help of the UN and the Population Council, and abortion became legal in 1977. But shortly after the revolution and the start of the Iran-Iraq war, the family planning policy discontinued partly because it was seen as a Western encroachment, and partly because Khomeini wanted Iranians to raise a “20-million-man army”<sup>10</sup> in defense of the Islamic Republic. With child subsidies to poor households,

fertility rose to its highest level by mid-1980s – over 6.5 children per woman.

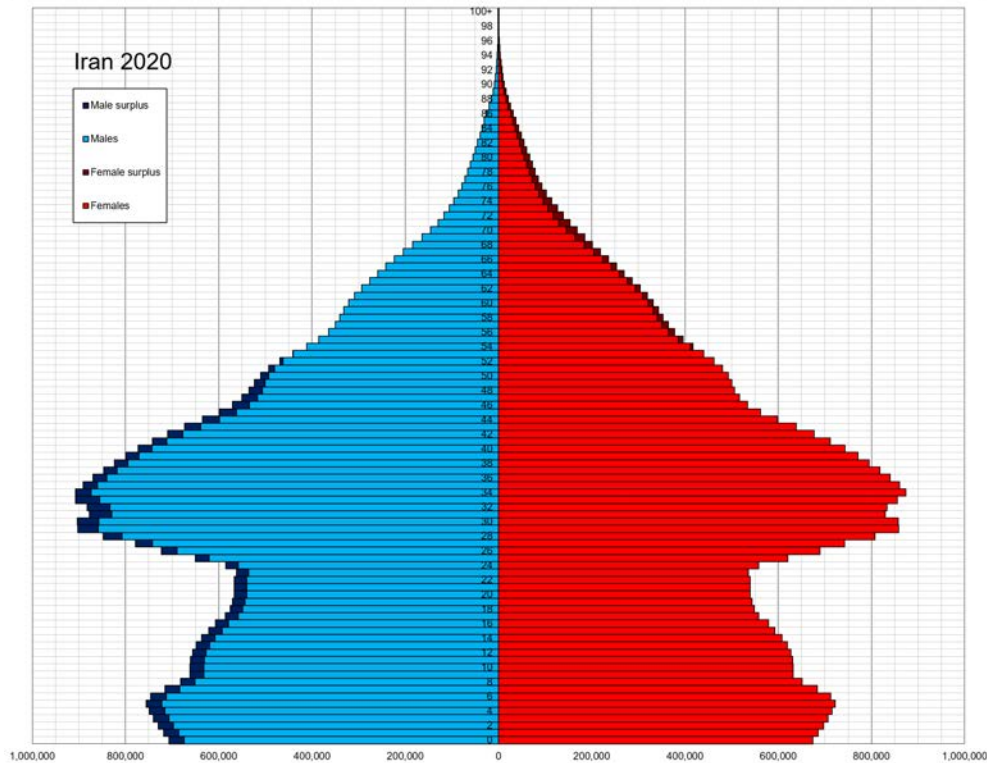
By 1988, the cost of the war and the reconstruction forced policymakers to rethink the country’s demographics. A progressive program<sup>11</sup> was put in place, with particular attention to educate and deliver services to rural men and women through a network of health houses, physicians, and pharmacies. A critical success factor was an army of female providers who could freely interact with conservative households. The outcome was a fertility decline among all population groups, i.e. “what demographers call a homogenous transition”. Even in Sistan and Baluchistan, it fell from 9.5 children per woman to 3.5. This is significant because differential fertility among various ethnic groups and minorities in any country has shown to exacerbate gaps in income and development, and lead to intra-country political tensions.

Despite international praise for the scheme, by mid-2000s critics began to voice objections to the program on the grounds that it undermined traditional gender roles. Supreme Leader Ayatollah Khamenei viewed the effects negatively and blamed himself for being persuaded by earlier experts. By 2010, President Ahmadinejad launched a policy to offer financial incentives to families to have more children, and passed legislation to eliminate free contraception, to prohibit vasectomies, to enable younger marriages for women, and to subsidize additional births. By 2013, Iran's unusually progressive pre-marriage education program was curtailed, and free distribution of modern contraception and counseling had ended. To stress that women belong in the home, a parallel legislation restricted women's access to certain academic fields. These policies have been somewhat successful and fertility rates picked up slightly but remained near the two-child level. Still, demographers doubt that the small family norm that has spread across the society will change any time soon.

The consensus by the mid-1990s was that Iran enjoyed an advantageous demographic structure, which offered a unique springboard for faster growth. But decades of sanctions due to the regime's foreign policies and domestic economic mismanagement truncated this opportunity. Iran's share in the global GDP (PPP) has fallen from 1.96 percent in 1980 to 0.96 percent in 2022, per IMF<sup>12</sup> estimates. When Raisi took over in August of 2021, Iran faced the population pyramid shown below (Figure 3), which implies that its working

age group will shrink in the future. Its average age will reach forty by 2030, a maturity stage, and the potential for a demographic windfall will diminish and be replaced with a tsunami<sup>13</sup> of retirees. Such age-structural transition signals slow growth, and with the global efforts to reign in climate change and reduce fossil fuel consumption, Iran can no longer depend as much in the future on oil exports as it did in the past.<sup>14</sup>

Figure 3: Iran's Population Pyramid 2020



Source: Generated from US Census Bureau International Data Base.

Within such a setting, two questions emerge: Is the regime right to have a pro-natal policy now? And will current policies benefit all Iranians? The answer to the first question is yes, since population policies are critical levers for long-term development and national defense, and they take decades to show results. However, the specific mechanisms of Iran's announced rejuvenation program suggest that the regime aims above all to replenish its shrinking ideological base.

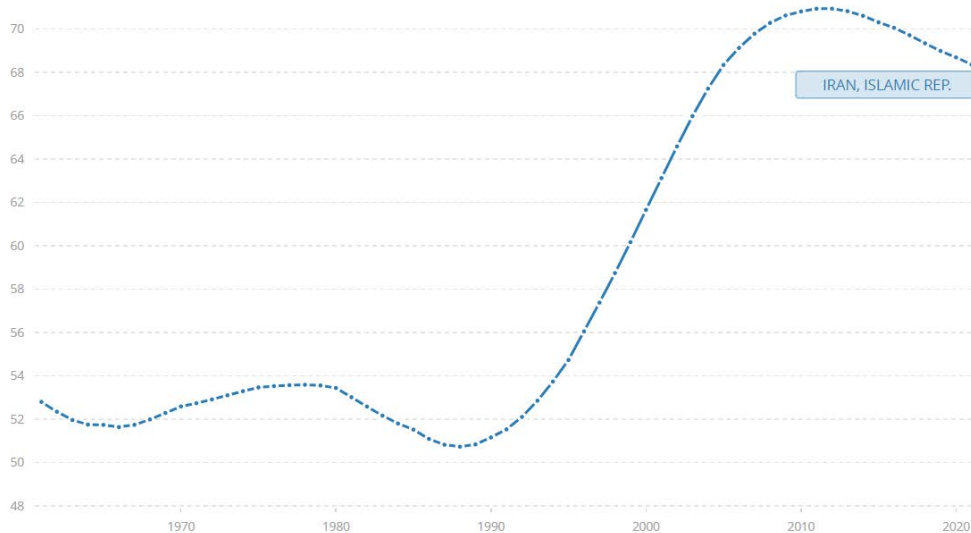
A large and capable cohort of 15-64-year-olds – referred to as working-age population (WAP) – could fuel growth; and men between 18-40 are needed for national defense (though increasingly also women). Iran's share of WAP in the total population peaked in 2010 (Figure 4). But it is not just enough to have a sizeable WAP, if half of this capacity is underutilized. While Iran's age dependency (i.e. total population over WAP) is 2.2,<sup>15</sup> the economic dependency ratio is 3.23 (i.e. persons supported by each worker) because only 18 percent of women participate in the labor force. For comparison, the U.S.

has an age dependency of 1.9, and an economic dependency of 2.1 – far more balanced. Yet, American families still face financial uncertainties and the sharp decline in birth rates during the pandemic was a testimony that the pocketbook matters when contemplating children. As such, Iran's high economic dependency is an indicator of the level of economic stress<sup>16</sup> that Iranian couples experience. The regime's top-down mandates to have children is unlikely to work without a demonstrable improvement in livelihoods.

One potential lever to lower the economic dependency ratio is to raise female labor force participation (FLFP). But, to do so requires the removal of legal and social barriers that currently impede women's economic opportunities. However, these hurdles are ideologically existential for the regime as it considers women's financial independence to undermine family stability.<sup>17</sup> According to the World Bank's Women, Business, and Law project,<sup>18</sup> Iran has 23 specific gender-based barriers, among the highest in the world, even among Muslim countries. Historically and globally, fertility rates declined as women's labor-force participation increased since balancing work and family was difficult. But new research explains a reversal of that trend; there is an indication that "higher female participation rates are associated with more babies," according to the Economist.<sup>19</sup> Also, ample literature demonstrates that women's earnings enable families to invest more in children's health and education and produce a more capable next generation. Yet, insistence on women's traditional

roles in the home underlie the regime's gendered ideology and recent regulations further restrict access to opportunities, which is unlikely to induce women to have more children.

Figure 4: Iran's 15-64 Age Group



Source: The World Bank<sup>20</sup>

Countries facing a graying crisis also pursue policies to ease immigration and nationalize arrivals quickly. If Iran is to increase its population dramatically, as Ayatollah Khamenei has so indicated, one option is to offer citizenship to refugees who currently live in Iran. They are some 4.5<sup>21</sup> million Afghans, hence of similar culture and language, whose integration should be easier than what Western countries have faced with their immigrants of diverse cultural backgrounds. Granting citizenship to Afghans, who are mostly Sunni, would raise the share of this minority, which a Shi'ite theocracy would prefer not to.

Iran has also one of the highest out-migrations in the world. Since the 1979 revolution, over five million Iranians have left the country, and upwards of 150,000 highly skilled Iranians emigrate

every year – a rate that steadily grows. There are regular reports of what a small fraction of graduates of Iran's leading universities remain in the country, and the pace<sup>22</sup> of emigration has quickened over the years. A 2021 survey<sup>23</sup> found that half of those below 30 years wish to emigrate, and recent accounts of an exodus<sup>24</sup> of doctors and nurses is alarming. Yet, here again, the regime is ideological. Iranians emigrate mostly because of the constricting cultural and social restrictions. Inviting back the diaspora, which has lived freely in the West, would only aggravate the existing ideological clash, and this is not in the regime's interest. While President Raisi<sup>25</sup> has said that he wants expatriate Iranians to return and invest in the country, there have also been more frequent suggestions that those who reject the



rules of the Islamic Republic should pack up and leave. Even children of high-level regime insiders have heeded this advice.

An effective means to manipulate<sup>26</sup> the population growth rate up or down, is to incentivize early or delayed childbearing – i.e., the pace of generational reproduction. To illustrate this point, Oman and Yemen are good examples of two neighboring countries with similar cultures.<sup>27</sup> In the 1980/1990s both countries experienced similar levels of modern contraceptive usage among married women. Oman's total fertility rate declined considerably for women of 15-29 due to family planning practices by younger married women, and a trend toward later marriage caused by the expansion of educational and economic opportunities for girls. In Yemen, by contrast, women married early and had children early, and used contraceptives only after they had several births; the largest fertility decline was among Yemeni women ages thirty-five and older. By 2000, this trend had resulted in a 0.6 percent yearly population growth in Oman, and 2.8 percent in Yemen. Not surprisingly, Omani living standards greatly improved during those decades, while Yemen's barely moved. Research<sup>28</sup> shows that children born to more mature mothers do better and, indeed, Iranian women in general prefer delayed parenthood. In 2016-2000, more<sup>29</sup> births were registered to 25-29 year old mothers than other age groups, but since then, 30-34 year-olds delivered more babies than younger women. Hence, women choose to have children later.

Though the median<sup>30</sup> marriage age of Iranian women is 23 years, the Islamic Republic actively encourages early marriage and childbearing, which suggests that it is more concerned with increasing the population than with producing a more capable next generation. The legal age of marriage in Iran is thirteen for girls and fifteen for boys. In Spring of 2020<sup>31</sup> alone, for instance, 45,522 marriages (around 500 per day) were registered for girls 15–19. 6,573 boys<sup>32</sup> of 15-19 married in the same period. The number of marriages below the legal age is also disturbingly high. In the same quarter, 9,753 (i.e., 110 per day) 10-14-year-olds were married off, a 32 percent increase in just one year. Experts suspect that many more underage unions go unregistered. And many become mothers. In the first six months of 2021, 791 births were registered to mothers of 10-14 years of age, close to five<sup>33</sup> children per day. So, kids are raising kids. As young and uneducated mothers they are impressionable, compliant, and amenable to top-down dogmas that those with better education challenge every day.

Increased poverty is one of the causes for the uptick of early age marriages, but the regime bears much of the blame for its concerted publicity. It advertises the benefits of early marriage on the state-run media, and commands school curricula to cover subjects that must prepare girls for early matrimony.<sup>34</sup> They stress that it is more important for girls to be married than be educated, and concepts of gender equality or personal freedoms are to be avoided. The Vice President for Women's Affairs of Iran – the regime's presumed sole guardian of women's rights – who herself married at

16, has begun a campaign to rebrand under-age marriage (کودک همسری) as mature-age<sup>35</sup> marriage (بالغ همسری), arguing that age alone is not a predictor of readiness to start a family. An army of mullahs, whose numbers and resources<sup>36</sup> have dramatically increased, amplify this message. They are now dispatched to schools to ensure compliance with the teachings of the Islamic Republic; the budget of just 80,000 seminarians outstrips<sup>37</sup> the funds for 13 million elementary schoolers.

Further to prohibiting<sup>38</sup> the use of the term “family planning” (تنظیم خانواده) in any context, efforts have intensified to “normalize” (Figure 5) polygamy<sup>39</sup> (چند همسری) and temporary marriages. Though permitted under Shari’a, Iranians have long disdained both institutions and looked down on those who practice it. By giving a nod of approval, the regime wants to cater to rich older religious men, who support it, and who can afford multiple wives.

Unsurprisingly, people have raised strong objections in the media.

More effective mechanisms to implement the government’s rejuvenation policy include a host of financial incentives. It intends to earmark<sup>40</sup> USD25 million to be distributed to line ministries, which race to offer their programs. For instance, the Ministry of Roads and Urban Development declared free plots of land for families with a third or fourth child. The Central Bank<sup>41</sup> recently launched a portal to offer housing loans of USD47,000 (2 billion Rials)<sup>42</sup> for families who had recently had a third child. The Program, Budget, and Accounting commission announced the availability of loans for large families, with the amounts growing progressively with each child. Even universities can tap into a special facility of around USD 25 million (1000 billion Rials)<sup>43</sup> to support students who want to marry and have children.

Figure 5 -- Promotion Poster for Polygamy



Source: Euro News<sup>44</sup> EuroNews

Iran's population will not decline any time soon even with a fertility rate of 2.1 because of the large numbers of women of childbearing age – a phenomenon known as population momentum. The population increases by an equal number when a childless woman has her first baby, or when a mother of five has her sixth child, for instance. Most advanced countries incentivize childless couples to start a family, since smaller families devote more resources on a child's wellbeing, while larger ones must stretch their budgets among many. Is there a rationale behind the regime targeting an increase of fertility among already large families? Yes. In nearly every society, large families are more conservative. For instance, researchers from Stanford University found that there is a correlation<sup>45</sup> between family size and social attitudes in the US. Another study of the 2020 US elections showed an association between fertility rates and

voting patterns. By a large margin, Trump and Republicans did better in counties with higher birth rates; and Biden and Democrats had an advantage in counties with at least 25% lower fertility rates. Larger families also discriminate more based on gender and sex. Using the response to a question of whether women should work outside the home – a litmus test for liberal views – a 2008 World Bank survey<sup>46</sup> of some 3000 households in Cairo, which were drawn from all income groups, observed a high and statistically significant objection among 15-30 year-old men who came from families with more than two children, regardless of their educational and socio-economic characteristics. As such, the regime's disproportionate emphasis on large families (Figure 6), rather than encouragement to childless couples, is to reproduce new generations of Iranians who espouse conservative social values.

Figure 6: Billboard Advertising large Families



Source: Amnesty International<sup>47</sup>

In the East or the West, higher fertility, and fertility intentions<sup>48</sup> are linked to religiosity. As such, it is not just enough to follow a country's total fertility rate, but the differential among the religious and the seculars since the divergence of their social outlook can determine the trajectory of nations. In his 2006 Foreign Policy article<sup>49</sup> "The Return of Patriarchy", Philip Longman explains:

[D]uring the post-World War II era, nearly all segments of modern societies married and had children. Some had more children than others, but the disparity in family size between religious and the secular was not so large, and childlessness was rare. Today, by contrast, childlessness is common among seculars, or couples who have just one or two. Tomorrow's children, unlike members of the postwar baby boom generation, will be for the most part descendants of comparatively narrow and culturally conservative segments of society....more patriarchal.<sup>50</sup>

Fast-forward a decade, and Longman's prediction could be an explanation why the world finds itself with so many rightwing voters and their respective nationalist/populist leaders, such as the U.S.'s Trump, Hungary's Orbán, and Brazil's Bolsonaro, to name a few.

In Iran, too, prior to 1979, there was a differential fertility between liberal and conservative families caused by, and causing, a cultural divide. As such, when the revolution happened, the

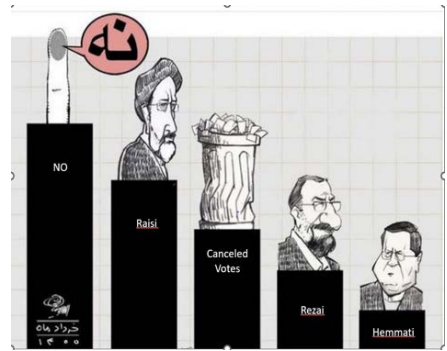
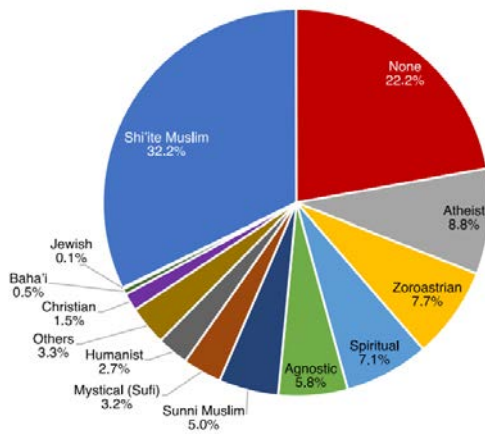
religious/conservative segment of the population simply outnumbered the secular segment and found the draconian restrictions imposed by the incoming Islamic Republic as being less objectionable, even if they personally did not participate in the revolution or were politically inactive. But, the 1990s/2000s family planning that made smaller families a norm has resulted in a convergence of values among Iranian millennials. And because of the countrywide homogenous fertility transition, there is hardly any difference in tastes, outlooks, and aspiration of the younger generation be they in cities or rural areas.

There is an erosion of the regime's base, a trend that has become clearer in every election since the 2008 Green Movement. A series of surveys by the Gamaan Center of the University of Tilburg in The Netherlands substantiates this phenomenon. For instance, in a country that is officially 99.5 percent<sup>51</sup> Muslim, of which 95 percent are Shi'ite, only 32 percent were willing to identify themselves as such (Figure 7). By contrast, some 57 percent categorized themselves as non-religious. Interestingly, more and more retreat into the ancient Iranian culture, rather than Islam. For instance, most recent census registered only twenty-five thousand Zoroastrians; but over seven percent of respondents to Gamaan offered to label themselves as such. Not only are Iranians becoming rapidly non-religious, more and more refuse to participate in elections, which puts the legitimacy of the regime into question. A mere 48 percent participated in the 2021 presidential election, and over half cast invalid votes. Gamaan's subsequent

2022 survey<sup>52</sup> validates this issue. It found that only 22 percent of its 16,850 respondents living inside Iran preferred the Islamic Republic, and only 17 percent chose President Raisi as their

favorite political leader. Even Prince Reza Pahlavi, the former crown prince who has lived in exile, received 39 percent of the favorable responses.

Figure 7: Iranians' Self-Identified Attitudes towards Religion (2020) and the 2021 Presidential vote<sup>53</sup>



Source: Gamaan<sup>54</sup>

## Conclusion

The Islamic Republic is clearly realizing that its supporters are becoming outnumbered by secular-minded Iranians. This is akin to the “great replacement” – a term used by white supremacists, Christian nationalists, and other rightwing Western groups who see their demographics dwindling compared to their more socially progressive opponents. As a counter measure, and under euphemistic slogans such as “family values” or “saving the unborn,”

these Western groups have pushed for pro-natalist policies that predominantly target women’s reproductive rights by limiting access to contraception and outlawing abortions – essentially limiting women’s liberty to plan their lives. It was not just a misstatement when the Illinois Congresswoman, Mary Miller,<sup>55</sup> said that the Dobbs ruling was a “victory for white people” when referring to the U.S. Supreme Court case that overturned abortion rights under the earlier Roe v. Wade decision<sup>56</sup>. Basically, the conservative pro-life movement assumes that by taking away women’s



reproductive rights, white middle class women will have more children, even if women with lower socio-economic means – mostly non-whites – may suffer life-threatening consequences due to inaccessibility of services.

There are ideological parallels with the Islamic Republic's approach. Here, too, under the innocuous banner of the "population rejuvenation", the regime is putting in place incentives that are more likely to be taken up by its preferred conservative and compliant supporters, and which carry substantial financial incentives, even as they advance questionable institutions such as early marriage, temporary unions, and legal polygamy. The Iranian regime wants to bring about a differential fertility rate between its followers and its opponents.

While addressing Iran's demographics is a legitimate concern and has merits, if increasing the country's youth population was the ultimate goal then the policy could have included measures to reduce or reverse the tide of well-educated Iranian youths who emigrate, or could have nationalized the five million Afghan refugees in Iran as citizens in a manner similar to what some Western governments have done to address their declining birth rates.

In the United States, the abortion debate has mobilized women voters to vote in the coming mid-term elections and cement their reproductive rights into law. So far, taking such a drastic measure has been counterproductive for Republicans, who have supported the abortion ban. In Iran, too, women will resist and fight the regime's policies.

While the policy may slightly succeed in raising the birth rate, experts doubt that Iranian women will deviate much from their maximum one-or-two-child norm. As the abortion debate has become a litmus test for candidates in the U.S., the rejuvenation policy will widen the cultural divide between the regime and secular-minded Iranians.

### *Epilogue*

After the writing this article, notable events have taken place in Iran, which highlight the ideological rift between the regime and young Iranians, and thus the erosion of the regime's base. Since September 16, 2022, Iran has seen continuous and widespread protests in the wake of the death of Mahsa Amini, a young Kurdish woman on a short visit to Tehran, whom the morality police arrested for improper hejab. She died in their custody. This ignited a pent-up furor across Iran, spearheaded by teenage girls, young women, and men. Women, Life, Freedom emerged as the slogan of the protests, and has since come to symbolize the citizens' resolve for regime change.

Unlike previous and periodic uprisings that dissipated as they faced unparalleled brutality, these protests seem different, so much so that they have garnered global support from the Iranian diaspora, governments, and civil society. On the front lines of the demonstrations are young women, often school age or teenagers, who discard their hejab and face the ferocious security forces on the streets of small towns and megacities. The world is in awe of this leaderless, mature, and creative movement. How can the

characteristics of this millennial generation be explained despite their growing up under the pervasive control of the regime? The following demographic trends merit further highlighting:

- **Family size:** The above-mentioned homogenous decline in fertility rates across Iran over past decades has naturally resulted in smaller households. Average household size decreased from 5.1 persons<sup>57</sup> in 1976, to 3.3 in 2020.<sup>58</sup> This means that households consist largely of unitary families, i.e. parents with 1-2 children, or children living with a widowed or divorced parent. The latter is no longer so unusual given the nearly 35 percent divorce rate<sup>59</sup> in Iran. Households rarely include extended family, which would require hierarchical respect that results in patriarchal structures, whereby elders rank above youngsters, and men over women. Smaller families are more egalitarian.
- As noted earlier, children in smaller families enjoy a level playing field among siblings in terms of allocation of resources, distribution of household chores, and educational expectations and opportunities. As such, in combination with rising female educational attainment, Iranian women – and certainly millennials – see themselves on par with their male peers and challenge the imposition of gender-based discriminations, particularly those enforced by the state.
- **Modernization and technology:** Urbanization and the internet have had a broad-based transformational effect on Iranian family life. In 1979, over fifty-five<sup>60</sup> percent of the population was rural. In 2021, three out of four Iranians lived in urban<sup>61</sup> areas, a sixty percent faster urbanization<sup>62</sup> pace than the rest of West Asia. Cities have become melting pots and the reality of living close to others, such as in apartments vs. houses, leads to tolerance and a convergence of norms and behaviors.
- Over 85 percent of the population<sup>63</sup> is on the internet, using VPNs to bypass the ubiquitous filtering by the regime to access external sites. With the declining trust in government-run national broadcasting,<sup>64</sup> Iranians in cities and rural areas obtain their news and entertainment from Persian-language stations abroad, which not only enjoy press freedom but are also typically against the regime. Instagram, TikTok, Telegram, WhatsApp, Clubhouse, among others, have become everyday go-to tools for individuals and businesses and connect them to networks beyond their immediate families and geography. The pandemic has since intensified their usage.
- Noteworthy is the expansion of the video-gaming industry and consumers. Already in 2015, Iran had 23 million players,<sup>65</sup> a number that has since certainly increased. Unlike earlier generations of games,



blockchain is transforming the industry and allows players to earn while they play across boundaries. Despite the dire economic situation, Iranian gamers spent 1.31 trillion rials<sup>66</sup> (\$5.24 million) in 2020/21, and Statistica estimated 2021 revenues<sup>67</sup> around \$700 million, with an expected eight percent annual growth, despite being hampered by sanctions. Iran has also a bi-monthly e-publication since 2010, *Donya ye Bazi* (دنیای بازی), a videogames foundation, as well as some 150 game developing companies<sup>68</sup> with an average of 6-8 employees. While there are justified pedagogical outcries about the negative impact of videogames on teenagers, such as aggression, there are also positive<sup>69</sup> aspects, the relevance of which can be detected in the ongoing protests. These are: improvements in cognitive functions, spatial and hand-eye coordination, quick and accurate thinking, and problems solving. The government is conscious of these developments and has from time-to-time blocked games it considered dangerous for its security. For instance, it recently blocked “Clash of Clans over concerns that people might use in-game voice chat to coordinate protests”.<sup>70</sup>

- **Identity:** The gradual increase in marriage age over the past fifty years has allowed men and women to develop their individuality. At the time of the revolution, the average marriage<sup>71</sup> age for women was 19.7 years, when the legal minimum age

for marriage was 18. Despite the Islamic Republic’s lowering of the legal marriage age for girls to 13, the average marriage age stands at 23.1<sup>72</sup> for women and 27.8 for men. Particularly for young women, these years of adolescence and young adulthood shape their autonomy and independence as they engage in an on-going negotiation with their parents and society about their likes and dislikes, aspirations, and values. Their struggle for recognition in a society that considers them as second-class citizens, has transformed every Iranian woman into an agent for change, and that is now visible in the world’s first women’s revolution.

In closing, the protests, which have since been called the revolution of 1401 (the current Iranian calendar year), are a sign of the eroding base of the Islamic Republic. They herald the end of the regime, even if the actual downfall may take some time. The resistance is the outcome of decades-long irreversible demographic trends whose confluence has created a sizable secular population with democratic values and modern aspirations that clash with the archaic and religious ideology of the rulers. At the center of this transformation are women, whom the regime marginalized and saw as mothers and wives only. Now, these women, who experienced the binding constraints of inequality and wanted a different world for their children, channeled their energy into raising a generation of boys and girls that is fearless, egalitarian, and ready to change the course of the country. The

rift between regime followers and opponents will only widen, and the brutality that the security force has so far displayed in thwarting protesters, is unlikely to prevent the attrition of the political base of the Islamic Republic. The GenZ women that were to be the engines of the recent population rejuvenation policy are unlikely to follow the directives of a regime whose overthrow has become their primary mission.

## Notes

- <sup>1</sup> “Kāheš-e Panjāh darsadi-ye Masraf-e Gušt,” *Tejārat News*, August 10, 2022.
- <sup>2</sup> “Jamiat-e Zir-e Xatte faqr dar Zamān-e Enqelāb Bist Darsad Bud, Alān Šast Darsad Ast,” *Radio Farda*, August 14, 2022.
- <sup>3</sup> “Hameciz Darbare-ye Kālābarg-e Elektronik,” *Eghtesad Online*, August 24, 2022.
- <sup>4</sup> “Largest Countries in the World (by area),” Worldometer, accessed November 30, 2022, <https://www.worldometers.info/geography/largest-countries-in-the-world/>
- <sup>5</sup> “Countries by Population Density,” World Polulation Review, accessed November 30, 2022, <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/countries-by-density>
- <sup>6</sup> “Population of Iran from 1800 to 2020 (in millions),” Statistica, accessed November 30, 2022, <https://www.statista.com/statistics/1066934/population-iran-historical/>
- <sup>7</sup> Janet Larson, “Iran: A Model for Family Planning?,” *The Globalist*, August 3, 2003.
- <sup>8</sup> Patrícia Dérer, “The Iranian miracle: The most effective family planning program in history?,” The Overpopulation Project, accessed November 30, 2022, <https://overpopulation-project.com/the-iranian-miracle-the-most-effective-family-planning-program-in-history/>
- <sup>9</sup> “Iran Fertility Rate 1950-1922,” Macrotrends, accessed November 30, 2022, <https://www.macrotrends.net/countries/IRN/iran/fertility-rate#:~:text=The%20current%20fertility%20rate%20for,a%200.56%25%20decline%20from%202019>
- <sup>10</sup> Karim Sadjadpour, “Iran in Transition: The Implications of the Islamic Republic's Changing Demographics,” Carnegie Endowment for International Peace, December 18, 2017, <https://carnegieendowment.org/2017/12/18/iran-in-transition-implications-of-islamic-republic-s-changing-demographics-pub-75042>
- <sup>11</sup> Farzaneh Roudi-Fahimi, “Iran's Family Planning Program: Responding to a Nation's Needs,” *Population Reference Bureau*, 2002.
- <sup>12</sup> “Islamic Republic of Iran,” International Monetary Fund, accessed November 30, 2022, <https://www.imf.org/en/Countries/IRN>
- <sup>13</sup> Iran International, “Cešmandāz: Āya Xāmenei Jām-e Zahr rā Bezudi Minušad?,” YouTube, September 6, 2022, [https://www.youtube.com/watch?v=14KsbjIogFI&ab\\_channel=IranInternational%D8%A7%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D9%86%D8%A7%D9%8A%D9%86%D8%AA%D8%B1%D9%86%D8%B4%D9%86%D8%A7%D9%84](https://www.youtube.com/watch?v=14KsbjIogFI&ab_channel=IranInternational%D8%A7%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D9%86%D8%A7%D9%8A%D9%86%D8%AA%D8%B1%D9%86%D8%B4%D9%86%D8%A7%D9%84)
- <sup>14</sup> “Demographics of Iran,” wikipedia, accessed November 30, 2022, [https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics\\_of\\_Iran](https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Iran)
- <sup>15</sup> “Iran - Ratio of population aged 0-14 and 65+ per 100 population 15-64 years,” Knoema, accessed November 30, 2022, [https://knoema.com/atlas/Iran/topics/Demographics/Dependency-Ratios/Total-dependency-ratio-0-14-and-65-per-15-64#:~:text=ratio%20in%202020-,Iran%20total%20dependency%20ratio%20\(0%2D14%20and%2065%2B%20per,is%20a%20change%20of%201.39%25](https://knoema.com/atlas/Iran/topics/Demographics/Dependency-Ratios/Total-dependency-ratio-0-14-and-65-per-15-64#:~:text=ratio%20in%202020-,Iran%20total%20dependency%20ratio%20(0%2D14%20and%2065%2B%20per,is%20a%20change%20of%201.39%25)
- <sup>16</sup> Manoto, “Farzand-āvari Bištar Bedun-e Tavajoh be Elm-e Eqtesād Ceguneh Emkān Dārad?,” Instagram, December 15, 2021, [https://www.instagram.com/p/CXgQ6MOAGVL/?utm\\_medium=share\\_sheet](https://www.instagram.com/p/CXgQ6MOAGVL/?utm_medium=share_sheet)
- <sup>17</sup> Manoto, “Agar be Zanān Esteqlāl-e Māli Bedahid, Xānevādeh az Hālat-e Pāidāri Xārej Mišavad,” Instagram, December 16, 2021, [https://www.instagram.com/p/CXjQiWmNVOy/?utm\\_medium=share\\_sheet](https://www.instagram.com/p/CXjQiWmNVOy/?utm_medium=share_sheet)
- <sup>18</sup> “Women, Business, and Law,” The World Bank, 2022, accessed November 30, 2022, <https://wbi.worldbank.org/en/wbi>
- <sup>19</sup> “In rich countries, working women and more babies go hand in hand,” *The Economist*, last modified August 23, 2022, <https://www.economist.com/graphic-detail/2022/08/23/in-rich-countries-working-women-and-more-babies-go-hand-in-hand>

- <sup>20</sup> "Population ages 15-64 (% of total population) – Iran, Islamic Rep.," World Bank, accessed November 30, 2022, <https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.1564.TO.ZS?end=2021&locations=IR&start=1961>
- <sup>21</sup> BBC Farsi, "Mā Mizbān-e Bištar az 4,5 Milion Panāhju az Afqānestān Hastim," Instagram, September 13, 2022, <https://www.instagram.com/p/CicZ-oQoOLN/?igshid=MDJmNzVkMjY%3D>
- <sup>22</sup> DW-Persian, "Afzāyēs-e Mohājerat az Irān; Roju'e Kamsābeqe be Dāroltarjomeh-ha," Instagram, January 19, 2022, [https://www.instagram.com/p/CY6uJ9\\_KyYg/?utm\\_medium=share\\_sheet](https://www.instagram.com/p/CY6uJ9_KyYg/?utm_medium=share_sheet)
- <sup>23</sup> Radio Farda, "Natije-ye yek Nazarsanji: Az Har Do Javān-e zir Si Sāl-e Irāni, Yek Nafar Tamāyol be Mohājerat Dārad," Instagram, December 15, 2021, [https://www.instagram.com/p/CXgHoIrt0ri/?utm\\_medium=share\\_sheet](https://www.instagram.com/p/CXgHoIrt0ri/?utm_medium=share_sheet)
- <sup>24</sup> Manoto, "Biš az 50% Dānešjuyāne Pezeški-ye Dānešgāh-e Tehrān Mohājerat Mikonand," Instagram, August 29, 2022, <https://www.instagram.com/p/Ch2CSvhK-dn/?igshid=MDJmNzVkMjY%3D>
- <sup>25</sup> Voa Farsi, "Ebrahim Raesi Xāhāne 'Kasbe Āmār-e Daqiq az Vaz'e va Šomāre Irāniān-e Xārej az Kešvar' Šod: 'Hic kas Mamnu'ol Vorud Nist'," Instagram, December 29, 2021, [https://www.instagram.com/voafarsi/p/CYFHytXFu2B/?utm\\_medium=share\\_sheet](https://www.instagram.com/voafarsi/p/CYFHytXFu2B/?utm_medium=share_sheet)
- <sup>26</sup> "Why Is the U.S. Birth Rate Declining?," PRB, 2020, accessed November 30, 2022, <https://www.prb.org/resources/why-is-the-u-s-birth-rate-declining/>
- <sup>27</sup> MENA Development Report, "Gender and Development in the Middle East and North Africa: Women in the Public Sphere," Washington D.C.: World Bank, 2004.
- <sup>28</sup> "Older mothers are better mothers, study suggests," Science Daily, accessed November 30, 2022, <https://www.sciencedaily.com/releases/2017/03/170321110352.htm>
- <sup>29</sup> BBC Farsi, "Mādar Šodan dar 30 Sālegi Bejāye 25 Sālegi," Instagram, December 31, 2021, [https://www.instagram.com/p/CYJeA4GIC25/?utm\\_medium=share\\_sheet](https://www.instagram.com/p/CYJeA4GIC25/?utm_medium=share_sheet)
- <sup>30</sup> Garrett Nada, "Part 5: Statistics on Women in Iran," The Iran Primer, accessed November 30, 2022, <https://iranprimer.usip.org/blog/2020/dec/09/part-5-statistics-women-iran#:~:text=On%20Marriage%20and%20Divorce%3A,to%2023.1%20years%20in%202016.>
- <sup>31</sup> BBC Farsi, "Rekordšekani Ezdevaj Doxtarān 10 ta 14 Sāle dar Bahār Emsāl dar Irān," Instagram, November 22, 2021, [https://www.instagram.com/p/CWkdkOyoIdV/?utm\\_medium=share\\_sheet](https://www.instagram.com/p/CWkdkOyoIdV/?utm_medium=share_sheet)
- <sup>32</sup> Voa Farsi, "Rošd-e 32 darsadi Kodak Hamsari dar Irān; Sabt-e Ezdevāj 10 Hezār Doxtar-e 10 ta 14 Sāle dar 3 Māh-e Aval-e Sāl," Instagram, November 22, 2021, [https://www.instagram.com/p/CWlwEblgHhp/?utm\\_medium=share\\_sheet](https://www.instagram.com/p/CWlwEblgHhp/?utm_medium=share_sheet)
- <sup>33</sup> Ibid.
- <sup>34</sup> Radio Farda, "Tarvij-e Kudak hamsari dar Ketāb-e Modiriāt-e Xānevāde va Sabk-e Zendege-ye Pāyeh-ye Davāzdahom," Instagram, January 1, 2022, [https://www.instagram.com/p/CYMBtaVqIyf/?utm\\_medium=share\\_sheet](https://www.instagram.com/p/CYMBtaVqIyf/?utm_medium=share_sheet)
- <sup>35</sup> Radio Farda, "Bāleq Hamsari Nām-e Dolati-ye Kudak Hamsari," Instagram, August 28, 2022, <https://www.radiofarda.com/a/32008001.html>
- <sup>36</sup> Voa Farsi, "Rošd-e Penhān-e Buje-ye Nahādhaye Šar'i va Darāmadzāi Barāye Namāyandegān-e Āyatollāh Khamenei," Instagram, December 22, 2021, [https://www.instagram.com/p/CXyYDFHNrT2/?utm\\_medium=share\\_sheet](https://www.instagram.com/p/CXyYDFHNrT2/?utm_medium=share_sheet)
- <sup>37</sup> Iranncorg, "Cerā buje-ye 80 Hezār Talabe 20 Barābar Bištar az Bujeye 13 milion Dānešāmuz Āmuzeš va Parvareš," Instagram, December 27, 2021, [https://www.instagram.com/iranncorg/p/CX-mvrMMqP4/?utm\\_medium=share\\_sheet](https://www.instagram.com/iranncorg/p/CX-mvrMMqP4/?utm_medium=share_sheet)
- <sup>38</sup> Manoto, "Estefādeh-ye az Vajeye 'Tanzim-e Xānevādeh' Mamnu' Šod," Instagram, December 29, 2021, [https://www.instagram.com/manotoofficial/p/CYEON1UsuY6/?utm\\_medium=share\\_sheet](https://www.instagram.com/manotoofficial/p/CYEON1UsuY6/?utm_medium=share_sheet)
- <sup>39</sup> Saeed Shafiei, "Tabliq-e Candhamsari; Poroje'I Barāye Mardān-e Mazhabi-ye Servatmand va Zanān-e Āsib-pazir," Euronews, November 6, 2019, <https://per.euronews.com/2019/11/04/islamic-association-promoting-the-practice-of-polygamy-in-iran>
- <sup>40</sup> Voa Farsi, "10 Hezar Milyārd Toman Bujen Barāye Tašviq-e Farzand-āvari," Instagram, September 13, 2022, <https://www.instagram.com/p/CibNkOlrZ7v/?igshid=MDJmNzVkMjY%3D>
- <sup>41</sup> BBC Farsi, "Vāme Maskan-e 200 Million Tomani Ba Farzand Sevom," Instagram, August 25, 2022, <https://www.instagram.com/p/ChsM9YdIysa/?igshid=MDJmNzVkMjY%3D>
- <sup>42</sup> Ibid.

- <sup>43</sup> Voa Farsi, “Afzāyesh-e Dasturi-ye Jamiat; 100 Milliard Toman Barāye Tašviq-e Dānešjuyan be Farzand-āvari Extesās Yāft,” Instagram, September 1, 2022, <https://www.instagram.com/p/Ch-i12HNPW2/?igshid=MDJmNzVkMjY%3D>
- <sup>44</sup> Saeed Shafiei, “Tabliq-e Candhamsari”.
- <sup>45</sup> Bob Yirka, “Study suggests larger families have more conservative views,” Phys.org, March 24, 2020, accessed November 30, 2022, <https://phys.org/news/2020-03-larger-families-views.html>
- <sup>46</sup> Nadereh Chamlou, “Is patriarchy on the rise?,” World Banks Blogs, April 19, 2012, accessed November 30, 2022, <https://blogs.worldbank.org/arabvoices/patriarchy-rise>
- <sup>47</sup> “Women in Iran could be turned into baby-making machines,” Amnesty International UK, last modified 12 June 2015, <https://www.amnesty.org.uk/women-iran-family-baby-making-machines>
- <sup>48</sup> Sarah Heyford, and Phillip Morgan, “Religiosity and Fertility in the United States: The Role of Fertility Intentions,” *Social Forces* 86, no.3 (2008): 1163-1188.
- <sup>49</sup> Phillip Longman, “The Return of Patriarchy,” *FP*, October 20, 2009, <https://foreignpolicy.com/2009/10/20/the-return-of-patriarchy/>
- <sup>50</sup> Longman, “The return of patriarchy,” 56-65.
- <sup>51</sup> Pooyan Tamimi Arab, and Ammar Maleki, “Iran’s census claims 99.5% of its population is Muslim. Our survey reveals the truth,” Scroll.in, September 17, 2020, accessed November 30, 2022, <https://scroll.in/article/972992/irans-census-claims-99-5-of-its-population-is-muslim-our-survey-reveals-the-truth>
- <sup>52</sup> “Iranians’ Attitudes toward Political Systems: A 2022 Survey Report,” Gamaan, last modified March 31, 2022, <https://gamaan.org/2022/03/31/political-systems-survey-english/>
- <sup>53</sup> “Natije-ye Hame-porsi,” Instagram, June 19, 2021, [https://www.instagram.com/p/CQT18u1HaYq/?utm\\_source=ig\\_web\\_copy\\_link](https://www.instagram.com/p/CQT18u1HaYq/?utm_source=ig_web_copy_link)
- <sup>54</sup> Pooyan Tamimi Arab, and Ammar Maleki, “Iranians’ Attitudes toward Political Systems: A 2022 Survey Report,” Gamaan, August, 2020, <https://gamaan.org/wp-content/uploads/2020/09/GAMAAN-Iran-Religion-Survey-2020-English.pdf>
- <sup>55</sup> “Is Roe V. Wade Being Overturned Really About White Women Keeping America Mostly White?,” AllHipHop, June 26, 2022, accessed November, 2022, <https://allhiphop.com/opinion/donald-trump-thanked-white-life/>
- <sup>56</sup> Renée Graham, “The end of Roe v. Wade and ‘victory for white life,’” *BostonGlobe*, June 28, 2022, <https://www.bostonglobe.com/2022/06/28/opinion/end-roe-v-wade-victory-white-life/>
- <sup>57</sup> Fatemeh Torabi, Mohammad Hadidi, and Mohammad Mirzaei, “Determinants of Household Size in Townships of Iran in 2011,” *Journal of Population Association of Iran* 13, No.25 (2018): 107-132.
- <sup>58</sup> “The average household size in Iran in 2022,” ArcGIS, last modified November 9, 2022, [https://www.arcgis.com/home/item.html?id=96598e96c1144561a51028c863f1f9a0#:~:text=Nationally%20C%20the%20average%20household%20size,household%20size%20\(people%20per%20household\)](https://www.arcgis.com/home/item.html?id=96598e96c1144561a51028c863f1f9a0#:~:text=Nationally%20C%20the%20average%20household%20size,household%20size%20(people%20per%20household))
- <sup>59</sup> “The Drastic Increase of Divorce Rates in Iran: nearly one in three marriages lead to divorce,” Iran Open Data, August 18, 2021, <https://iranopendata.org/en/pages/the-drastic-increase-of-divorce-rates-in-iran-nearly-one-in-three-marriages-lead-to-divorce>
- <sup>60</sup> Shala Kazemipour, and Mohammad Mirzaei, “Uneven growth of urbanization in Iran,” (paper presentation, IUSSP XXV International Population Conference, Tours, France July 18-23, 2005), <https://ipc2005.popconf.org/papers/51663>
- <sup>61</sup> “Iran: Urbanization from 2011 to 2021,” Statista, September 2022, <https://www.statista.com/statistics/455841/urbanization-in-iran/>
- <sup>62</sup> Ali Asghar Pilehvar, “Spatial-geographical analysis of urbanization in Iran,” *Humanities and Social Sciences Communications volume* 8, no. 63 (2021).
- <sup>63</sup> Simon Kemp, “Digital 2022: Iran,” Datareportal, last modified February 16, 2022, <https://datareportal.com/reports/digital-2022-iran>
- <sup>64</sup> Koroush Ziabari “Is Iran’s national broadcaster being pushed to brink of irrelevance?,” AlMonitor, August 16, 2019, <https://www.al-monitor.com/originals/2019/08/iran-irib-national-broadcaster-decline-popularity.html>
- <sup>65</sup> “Video games in Iran,” Wikipedia, accessed November 30, 2022, [https://en.wikipedia.org/wiki/Video\\_games\\_in\\_Iran](https://en.wikipedia.org/wiki/Video_games_in_Iran)

- <sup>66</sup> “Iranians Spend \$5.2m on Video Games,” *Financial Tribune*, April 16, 2021, <https://financialtribune.com/articles/sci-tech/108213/iranians-spend-52m-on-video-games>
- <sup>67</sup> “Video Games – Iran,” Statista, accessed November 30, 2022, <https://www.statista.com/outlook/dmo/digital-media/video-games/iran>
- <sup>68</sup> “Iranians Spend \$5.2m on Video Games,” *Financial Tribune*, April 16, 2021.
- <sup>69</sup> Sagari Gongala, “Positive And Negative Effects Of Video Games On Teenagers,” Mom&Junction, November 14, 2022, [https://www.momjunction.com/articles/effects-of-video-games-on-teenagers\\_00352668/](https://www.momjunction.com/articles/effects-of-video-games-on-teenagers_00352668/)
- <sup>70</sup> Obedkov Evgeny, “Iran blocks Clash of Clans over concerns that people might use in-game voice chat to coordinate protests,” *Game World Observer*, last modified 11 October 2022, <https://gameworldobserver.com/2022/10/11/iran-blocks-clash-of-clans-chat-to-coordinate-protests>
- <sup>71</sup> Garrett Nada, “Part 5: Statistics on Women in Iran,” *The Iran Primer*, accessed November 30, 2022, <https://iranprimer.usip.org/blog/2020/dec/09/part-5-statistics-women-iran#:~:text=On%20Marriage%20and%20Divorce%3A,to%2023.1%20years%20in%202016>.
- <sup>72</sup> Faezeh Nobakht, “Iran Girl Marriage, Average Marriage Age in Iran,” *NikMood*, April 22, 2022, <https://nikmood.com/iran-girl-marriage-average-marriage-age-in-iran/#:~:text=The%20Average%20Age%20of%20Marriage%20in%20Iran&text=In%20Iran%2C%20the%20average%20age,for%20girls%20is%2023.1%20years>.

*Freedom of Thought Journal*  
Fall 2022, No. 12, [Persian]  
DOI: <https://doi.org/10.53895/fj1201>

## Solar Calendar and the Development of Iranian Identity

*Abbas Amanat*

### Abstract:

*Year 1401 Sh/ 2022-23 CE is the centennial of Iran's official calendar. It also denotes the endurance of Persian solar timekeeping and its unique place in temporal awareness throughout Iran's history. With Nowruz festival at its heart (celebrated on vernal equinox), the Persian solar calendar has been in uninterrupted use throughout the Iranian world at least since the Achaemenid Empire of the 6th century BC. Concurring with nature's seasonal turn, this solar calendar cultivating function allowed it to survive even the introduction of the lunar Hijra calendar, which came with Islamic conquest of the seventh century CE. It went through a number of calendrical corrections but it was only in 1911, during the Constitutional Revolution, that a greater need for an accurate and universal timekeeping persuaded the Constitutionalists to adopt a new version of the Persian solar calendar with Hijra (Mobammad's immigration to Medina in 622 CE) as its starting point. By 1925 Zoroastrian names for months were reintroduced and it was ratified as Iran's national calendar. The innovative marriage of the solar Persian calendar with the Hijra point of departure exhibited the two sides of Iran's national identity: its time-reckoning memory of the ancient past and its Shi'i Islamic loyalties. This calendar, today one of the two non-Gregorian in the world, resisted not only Christianization but imperial reorganization under late Pahlavi era and onslaughts under the Islamic Republic, the latter's mainly directed toward Nowruz. This essay aims to answer two interrelated questions: first, what are the circumstances leading to the adoption of the solar Hijra calendar? And second, how viable it is to view the Persian calendar as a distinct feature of Iran's national identity, given all the challenges it has encountered over the past four decades? This essay is part of a forthcoming book in Persian, *Gahshomari-ye Khorsbidi va Hoviyat-e Irani*, which explores the cultural significance of timekeeping in Iran in pre-modern and modern times.*

### Keywords

solar calendar, Iranian/Persian timekeeping, Nowruz, Iranian identity, Constitutional Revolution, Iran and Islam





*Freedom of Thought Journal*  
Fall 2022, No. 12, [Persian]  
DOI: <https://doi.org/10.53895/fij1202>

## The University's Autonomy, Academic Freedom, and the State: A Century of Tension and Mistrust

---

*Saeed Paivandi*

### Abstract

*At the beginning of the 14th SH century, the Iranian university was a small, utilitarian, masculine, and state-dependent institution with less than one thousand students. At the end of the SH century, the university has grown to be an important institution in terms of size and geographical spread, with over 3.2 million students (48.5% of whom are women). Nevertheless, despite this remarkable quantitative growth, higher education in Iran has failed to achieve autonomy and academic freedom. This article investigates the reasons for this historical failure and the role of governments in violating university autonomy and academic freedom. The first section of the article highlights the significance and meaning of autonomy and academic freedom in the university's and society's scientific activities. Other sections examine the relationship between the university and the state, and the role of the institution from the turn of the SH century to the period following the Cultural Revolution and the Islamization of higher education.*

### Keywords

university autonomy, academic freedom, turn of the SH century, Islamization of higher education

---

Sociologist and professor at the University of Lorraine (Nancy, France). His research focuses on the sociology of higher education and young people. He also works on intellectual and social movements in Iran. His latest books are Paivandi, Saeed, and Nathalie Younès, eds. *À l'épreuve d'enseigner à l'université: Enquête en France*, Peter Lang, 2019, and Fontanini, Christine, K. M. Joshi, and Saeed Paivandi, eds. *International Perspectives on Gender and Higher Education: Student Access and Success*, Emerald Publishing, 2020.

*Freedom of Thought Journal*  
Fall 2022, No. 12, [Persian]  
DOI: <https://doi.org/10.53895/fj1203>

## One Century and Two Uprisings: Toward the Women's Liberation Movement

*Mansoureh Shojaei*

### Abstract

*The women's movement in Iran, since the Constitutional era, has entered the field of struggle with three demands: the right to vote, the right to education, and the right to establish an association. In the past century, although women have had successes in establishing their proper legal recognition within the society, discriminatory laws have prevailed in every historical cycle, from the Constitutional era to the era of the National Oil Movement to the reform era known as the first Pahlavi White Revolution to the Islamic Revolution. Although women were the targets of various discrimination throughout these historical moments, they not only insisted on the recognition of their legal movement, but by the end of the century, they had stood up to reclaim their confiscated bodies and identities from government inequity. During the period from the mid-sixties to Homa Darabi's self-immolation in the seventies, and with the phenomena of the girls of Revolution Street and White Wednesdays in the late nineties, the seeds were sown in women's everyday struggles for the emergence of the women's movement in a new way, leading up to the Iranian #MeToo movement. These successive moments, along with the protest of women, both secular and religious, to the ban on running screening tests during pregnancy, the ban on pregnancy prevention, and the plan to increase the population, have led to a physical stage of the women's liberation movement in Iran. This article enumerates the characteristics of the present stage of women's liberation in Iran and acknowledges the role and effect of those who prepared the women's rights movement to advance in this way. With reference to a two-stage definition moving from legal movement to women's freedom movement, this article examines the impact of individual and collective contributions towards the women's freedom movement in Iran. Examples include: the first movement of Tahera Qurrat al-'Ayn, the singing of Qamar al-Maluk Vaziri, the popularization of "white marriage", women's use of sperm donation banks, and the current wave of singing and dancing in public streets. These examples are used to demonstrate how, with the turn of the century, the women's rights movement in Iran has clearly turned into the women's freedom movement.*

### Keywords

women's movement in Iran, women's rights movement, White Revolution in Iran, Islamic Revolution, Qurrat al-'Ayn

---

Author, researcher at Vrije Universiteit Amsterdam, and a women's rights activist

*Freedom of Thought Journal*  
Fall 2022, No. 12, [Persian]  
DOI: <https://doi.org/10.53895/fij1204>

## Clergy and the Turn of the Century: From Clergy Against Power to Clergy in Power

---

**Mohsen Mottaghi**

### Abstract

*This article examines the development of the clergy in the fourteenth SH century. The foundations of this institution date back to the time of the Safavids, who, upon ascending to power and establishing Shiism as the state religion, laid the groundwork for the establishment of this institution to legitimize the monarchy. After this period until the success of the Iranian revolution in 1979, this institution and its relationship to political power and social movements have seen enormous upheavals and transformations. To facilitate comprehension of these developments, we have split them into two stages. The first stage, spanning the first half of the fourteenth century, begins with the defeat of the constitutional movement and continues with the foundation of the Pahlavi regime. In this era, the clergy confronts the modern world and its values, forcing them to reconsider the relationship between religion and the modern world. For some, the wind of modernity, and for others, the storm of this event, prompted the clergy to consider sustaining its institution. The establishment of Ayatollah Haeri Yazdi in Qom and the establishment of the Qom seminary played a significant role in the stabilization of this institution in the 14th SH century. The first event was the attempt to transfer the center of clergy and marja'yyat from Najaf to Qom, which began with the establishment of the Qom seminary. The second event was the death of Ayatollah Borujerdi in 1340 SH, which precipitated a crisis of marja'yyat within the clerical institution and gradually paved the way for the ascension of Ayatollah Khomeini and the foundation of his power. The clergy was put to a new test with the success of the Iranian revolution and the installation of the theocracy, which marked the beginning of the second stage. In the second half of the 14th century, beginning in the 1360s SH, the institution of the clergy formed a government that controlled political authority and depended on political power to establish Sharia law. The article examines religious fundamentalism led by Misbah Yazdi, who favored the implementation of Sharia law, as well as Muslim reformers or neo-thinkers who wished to activate the republic and implement modern procedures within the government and the clergy. The article focuses on presenting the perspectives of two mujtahids from outside the government, Mehdi Haeri Yazdi and Seyyed Kamal Heydari, who support the participation of the people in government and their representation in the occultation era.*

### Keywords

Iran and clergy, transfer of authority , Haeri Yazdi, Seyyed Kamal Heydari

---

Sociologist, the author of *La pensée chiite contemporaine à l'épreuve de la Révolution iranienne*, L'Harmattan, 2012, and a contributor to *Religions de la libération: Espérance, justice sociale et politique*, Van Dieren, 2021. His forthcoming book together with Farhad Khosrowkhavar is *L'islam et le christianisme au défi de leurs théologies*, Rue de Seine, 2022.

*Freedom of Thought Journal*  
Fall 2022, No. 12, [Persian]  
DOI: <https://doi.org/10.53895/fij1205>

## Investigating the “Oil Curse Theory”: Political Economy and Development in the Pahlavi Period and the Islamic Republic

***Nima Emdadi***

### **Abstract**

*The oil curse theory emphasizes that the damages which oil has imposed on oil-owning nations are more than its benefits. This study engages the oil curse theory to examine historical planning and organization issues around oil in Iran in political perspective with a focus on the history of oil revenues in the country. The methods used to conduct this study include: objective hermeneutics, discourse analysis, meta-analysis, and narrative analysis. The simultaneous inflow of oil revenues into Iran coincided with the phenomenon of modern state-building by the Pahlavi government, which implemented dictatorial Western development practices without understanding their various dimensions or setting appropriate conditions for progress, growth, and efficiency. In the Islamic Republic, oil revenues were viewed in the form of distribution and charity, so that the speed of oil consumption and the distribution of rents were linked in their increases. The Plan Organization, as the developmental architect of the country, warned of the serious dangers of unregulated spending of oil revenues. This paper argues that, rather than being a simple gift or curse, in the absence of a democratic government, oil revenues are powerful tools that, if not contextually understood, may lead to social degradation and bankruptcy instead of development and progress.*

### **Keywords**

oil curse theory, Iran and Plan Organization, development programs, corruption

*Freedom of Thought Journal*  
Fall 2022, No. 12, [Persian]  
DOI: <https://doi.org/10.53895/fij1206>

## **Intermediary Intellectuals, Civil Society, Democratization, Women, and Labor Movements in Iran Over the Past Twenty Years**

---

***Hadi Miri Ashtiani***

### **Abstract**

*This article examines the role of civil society organizations in the formation of social movements over the last twenty years in Iran. Civil society can be considered as an area between social, economic, and cultural sub-systems in which the focus is on non-governmental organizations, labor unions, trade unions, and voluntary organizations, such as guilds. In this study, using the content analysis method and reviewing articles written on this topic in the last twenty years, several main themes and categories are identified as being central to understanding social movements in Iran. The essay particularly advances understanding of the role of civil society and its institutions such as unions and non-governmental organizations in Iranian social movements by linking the two concepts of the intermediary intellectual and civil society.*

### **Keywords**

social movements, civil society, public sphere and Iran, intermediary intellectuals

*Freedom of Thought Journal*  
Fall 2022, No. 12, [Persian]  
DOI: <https://doi.org/10.53895/fj1207>

## Iran and the Shift Towards Nonviolence in Post-Revolutionary Generations

*Mehrdad F. Samadzadeh*

### Abstract

*One of the developments coinciding with the turn of the century in Iran that has shaped the society's political culture and revolutionary discourse is the shift towards a non-violent method of political struggle, which is clearly seen in the mode of thought and behavior of post-revolutionary generations. This shift has also been accompanied by a change of orientation from state to society, as well as increased attention to women and gender, which has been evident in the protest movements in the last two decades. In addition, the prevalence of non-violence as a political philosophy among political activists and civil rights advocates has disburdened the revolutionary left of the past tradition of violent struggle, thus contesting the equation between radicalism and violence advanced by conservative circles. This turn towards non-violence is indicative of a new political realism wherein change, unlike during the 1979 Islamic revolution, is neither identity-oriented nor ideological, but demand-driven. From this perspective, the shift to non-violence is related to a new discourse for dealing with systematic repression that seeks changes in legal, cultural, socio-economic, and gender terms on a national scale. This discourse aims at uniting diverse groups of people against the institution of velayat-e faqih through a conceptual appeal to human honor. Historical parallels may be seen in the way that the idea of a House of Justice (Edalat Khaneh) functioned during the Constitutional era as a central and unifying concept across diverse groups. This paper assesses how, at the threshold of a new century, Iran might achieve historical political change through non-violence, especially with reference to excluded and marginalized groups. This prospect is discussed with particular reference to Mohandas Gandhi and Judith Butler and especially engages strategic and philosophical views of non-violence from secular and radical perspectives.*

### Keywords

non-violence, Iran and political change, radicalism, secularism



*Freedom of Thought Journal*  
Fall 2022, No. 12, [Persian]  
DOI: <https://doi.org/10.53895/fij1208>

## The Islamic Republic's "Look to the East" policy and the Formation of a New World Order

---

*Kazem Alamdari*

### Abstract

*The purpose of this article is to study the "Look to the East" policy of the Islamic Republic in the context of the formation of the new world order around the two axes of liberal democracy and dictatorship. Russia's attempt to regain its past superpower position, and China's "New Silk Road" economic project are two columns of the formation of the new world order. For the Islamic Republic, the economies of Russia and China form the "Eastern Dawn" that they can rely on for the development of their society and their survival. At the same time the Islamic Republic's "Look to the East" policy serves Putin's illusion of "returning history" and has also led to a 25-year cooperation agreement between Iran and China that is distinct from China's Silk Road plan.*

### Keywords

Look to the East, new world order, Islamic Republic, Putin, Silk Road, hegemonic power

---

Retired faculty member, Department of Sociology at California State University, Northridge, who has published nine books. His latest book is *Why did the Soviet Union collapse? From Leninism to Putinism*. Iran Academia University Press, 2021.