


زندگی روزمره و مشروعیت سیاسی در ایران پس‌انقلابی: از بهمن ۱۳۵۷ تا خرداد ۱۳۷۶

سید محمدوهاب نازاریان*

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

 <https://orcid.org/0000-0001-9169-0681>

دانشیار علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

 ابوالفضل دلاوری

چکیده

با سقوط رژیم شاه تحقق هنجارهای ایدئولوژیک در زندگی روزمره، دستورکار رهبران نظام جدید بود. موفقیت این دگرگونی به نحوه پذیرش مردم بستگی داشت، به عبارتی نیازمند مشروعیت بود. بر این اساس، هدف پژوهش بررسی این پرسش اکتشافی است که تحولات زندگی روزمره چه تأثیری بر الگوی مشروعیت سیاسی در دو دهه نخست پس از پیروزی انقلاب داشته است؟ برای پاسخ از روش کیفی آمیخته استفاده شده که به دلیل اکتشافی بودن به طرح فرضیه نیاز ندارد. داده‌ها به ما نشان داده‌اند که زندگی روزمره از سه مرحله تنوع، یکدستی و تقابل ایدئولوژیک بین پدیده‌های معمولی و سیاست رسمی عبور کرده است که با سه وضعیت سیاست یعنی تنوع نیروهای فعال، یکدستی نیروهای سیاسی و نهایتاً تلاش حاشیه‌نشین‌ها برای بازگشت به فعالیت آشکار سیاسی هم‌راستا است. نتیجه این بررسی نشان می‌دهد که زندگی روزمره از محملی برای پیروزی انقلاب به محملی برای شکل‌گیری تعارض‌های بنیادین بین نظم سیاسی با اعضای عادی جامعه تبدیل شده است و به همین دلیل، تحول الگوی مشروعیت سیاسی از تسلط الگویی متلون به الگویی واحد و سپس به الگوهای متنوع را در پی داشته است که تا امروز تداوم دارد.

واژگان کلیدی: سیاست، مشروعیت سیاسی، زندگی روزمره، مصرف، پوشش.

* نویسنده مسئول: s.m.v.nazaryan@gmail.com

بیان مسئله

انقلاب سال ۱۳۵۷ با صفت «اسلامی» همراه شد که بیانگر اولویت‌های رهبران و متولیان نظام سیاسی برآمده از آن و نیز حمایت ذهنیت توده‌های مذهبی بود. این همسویی، الگویی از مشروعیت بر بنیادی فرهنگی را شکل داد. بنابراین، برنامه‌ها و خواسته‌های رهبران اسلامی بر تحول بنیادین وضع فرهنگی متمرکز شد که از طرح‌های متمرکز بر زندگی روزمره سرچشمه می‌گرفت و باعث تجربه‌هایی از اختلاف و غافلگیری برای افراد می‌شد. بدین ترتیب، تحول انقلابی از همان نخستین روزهای پیروزی با نوعی آشنایی‌زدایی از زندگی روزمره همراه شد. ریشه‌های این آشنایی‌زدایی با گسترش الگوهای فرهنگ رسمی جدید ارتباط داشت.

از سال‌های پیش از انقلاب، روندهایی از نوسازی در ایران شکل گرفت که سبک زندگی بخشی از مردم را دگرگون کرد و الگوهایی از زندگی مدرن را وارد هستی اجتماعی ایرانیان می‌کرد. همین وضع باعث تبدیل زندگی روزمره به محمل تعارضات سیاسی و ایدئولوژیک شد. در جریان اعتراضات انقلابی معمولاً به نشانه‌های این سبک زندگی نظیر مراکز تفریحی حمله می‌شد. مواضع نخبگان و واکنش‌های مردمی نیز عموماً تغییرات سریع را طلب می‌کردند. این واکنش‌ها به‌حدی مهم بودند که عموماً بدیهی انگاشته می‌شدند. این بدیهی‌انگاری به دلیل مشروعیت سیاسی نظم جدید و پذیرش اقدامات انقلابیون از سوی مردم یا دست کم مقاومت نسبتاً ضعیف در برابر دگرذیسی ناگهانی بود.

در سال‌های انقلاب و جنگ، عموماً همسویی چشمگیری بین عامه مردم با فرهنگ رسمی مشاهده می‌شد. با پایان جنگ، بار جنگ و انقلاب از روی فضای اجتماعی کاسته شد و بخش فزاینده‌ای از مردم تمایل یافتند تا به زندگی معمولی بازگردند و فرصت‌های موفقیت و آشنایی با شکل‌های جدید و معمولی زندگی را دنبال کنند. با وجود این، هنوز بخش‌هایی از جامعه که همچنان پیوندشان را با الگوی مشروعیت و سبک زندگی دهه پیشین حفظ کرده بودند، با چنین تغییری ناسازگار بودند. این دوگانگی برای سیاست و حکومت دردسرساز بود؛ زیرا می‌بایست بین منافع و خواسته‌های متعارض این دو بخش جامعه تعادل برقرار کند. بنابراین، دولت ناچار از تغییر برخی رویکردهای فرهنگی خود در دهه نخست انقلاب شد. بدین ترتیب، تعارض اجتماعی مزبور به درون دولت کشیده

می‌شد و همین باعث بروز درگیری‌هایی در درون نظام سیاسی می‌شد. بخشی از نظام سیاسی که همچنان بر ارزش‌های مذهبی ایدئولوژیک تأکید می‌کرد، با عادی‌سازی زندگی روزمره و تغییر الگوی مشروعیت‌نا سازگار بود و بخشی دیگر از این تغییرات استقبال می‌کرد. به این ترتیب تحولات زندگی روزمره و پیامدهای سیاسی آن با مسئله مشروعیت سیاسی مرتبط شد. در این چارچوب، پرسش اصلی این است که تحولات زندگی روزمره چه تأثیری بر الگوی مشروعیت سیاسی در دو دههٔ نخست پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران داشته است؟

بحث مفهومی

الف- زندگی روزمره

مفهوم زندگی روزمره به تعاملات جاری در جامعه و اعمال و افکار و احساسات همراه آن‌ها اشاره می‌کند. بخش عمده‌ای از زندگی روزمره از خصوصیات محیط پیرامون شکل یافته و به صورت خودکار اتفاق می‌افتد. خودانگیختگی و دائمی بودن سبب می‌شود که زندگی روزمره را بنیانی اساسی در هستی اجتماعی و سیاسی تلقی کرد. این وجه از هستی انسانی ما دارای نشانه‌ها و ویژگی‌هایی به شرح زیر است: نخست، معمولی و آشنا و پیش‌یافتاده است (Bennett and Watson, 2002: x; in: Scott, 2009: 2)؛ دوم، مبتنی بر قاعدهٔ بدیهی و عادت‌واره‌ها و آبی و غیرتأملی است؛ سوم، تکراری و موزون است و زندگی خصوصی و عمومی را شامل می‌شود؛ چهارم، ظاهری غیرفردی و خودانگیخته دارد؛ پنجم، مبتنی بر عقل سلیم و تفکری ترکیبی و ناهمگن و التقاطی است و منطقی عملی دارد (Scott, 2009؛ Inglis, 2005)؛ ششم، امری مادی و واقعی و ملموس در هستی اجتماعی است. سرانجام، دربرگیرندهٔ تجربه‌های زنده است و عامل حفظ و بازتولید وجوه انسانی آدمیان، به‌ویژه در گستره‌های محلی و ملی است؛ گرچه ابعادی از آن امروزه در گستره‌های فراملی نیز بروز یافته است.

با این خصوصیات، زندگی روزمره دنیای مشترک همگانی و زیست‌جهان‌های متکثر است. این زیست‌جهان‌ها به تعبیر شو تسی، دارای ویژگی‌های «عمل‌گرایانه، ارتباطی، اجتماعی» و همراه با «تغییر» و مستلزم «وجود دیگر کنشگران» است (کنوبلاخ، ۱۳۹۳: ۲۲۱) که پویا، سیال و مبتنی بر آگاهی پیشانظری مشترک است. بر همین اساس، زندگی روزمره

مولد جدی‌ترین معانی قوام‌بخش زندگی اجتماعی و سیاسی است؛ زیرا کیفیت‌هایی همگانی و همیشگی از زندگی اجتماعی و تعاملات بین‌فردی را به ما نشان می‌دهد. همچنین این کیفیت‌ها فرهنگی‌اند و «نظم و سازمان زندگی انسانی ما را از طبیعت متمایز می‌سازد» (Inglis, 2005: 15-25). این بدان معناست که فرهنگ، تکمیل یا تعویض «نظم طبیعت» با نظمی طراحی‌شده و مصنوعی است (Bauman and May, 2001: 126). در این چارچوب، زندگی روزمره برساختی فرهنگی و زمینه‌ای مملو از رقابت و ستیز است (Bennett, 2005: 4).

ب- مشروعیت سیاسی

در سیاست مدرن، مشروعیت این پرسش را مطرح نمی‌کند که چرا مردم باید از دولت یا نظام حکمرانی اطاعت کنند؛ بلکه در معنایی انتزاعی، این پرسش را مطرح می‌کند که چرا آن‌ها از دولت یا نظام حکمرانی خاصی اطاعت می‌کنند. شرایط یا فرایندهایی که آن‌ها را ترغیب می‌کند تا اقتدار را در جایگاه حق ببینند و بنابراین از ثبات رژیم حمایت کنند، چیستند؟ (Heywood, 2009: 81). بر این اساس، مشروعیت سیاسی از یک‌سو ایده‌ای برای افراد است که موضع‌شان را در برابر نظام سیاسی مشخص می‌کند و از دیگر سو با وضعیت‌های تاریخی و اجتماعی پیوندهای مهمی دارد که ایده‌های افراد برآمده از آنند. بنابراین مشروعیت سیاسی نه پدیده‌ای پیشاپیش موجود و استعلایی، بلکه پدیده‌ای تجربی و انضمامی تلقی می‌شود که بر نحوه واکنش افراد به اقدامات سیاست رسمی در قبال زندگی‌شان مبتنی است.

واکنش افراد به فرهنگ رسمی دو وصف محوری مشروعیت را متأثر می‌کند: یکی «باور مردم به اعتبار نظم مستقر» و دیگری «تعهد و الزام» آنان به مقررات حکومت برای تنظیم روابط اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی؛ اما این دو محور لزوماً بر یک مدار هماهنگ نمی‌چرخند. مردمی که به‌طور کلی برای نظام سیاسی اعتبار و حقانیت قائل‌اند ممکن است در زندگی روزمره به تدریج با مصادیقی از قواعد وضع‌شده نظام مواجه شوند که آن‌ها را نامناسب و محل زندگی خود ببینند. در همین نقطه است که سیاست و زندگی روزمره به مشروعیت سیاسی پیوند می‌خورد. این حالت در جریان تحولات سریع نظیر انقلاب یا دگرگونی‌های بازگشت‌گرایانه بیشتر نمایان می‌شود.

پ- انقلاب

انقلاب موقعیتی عملی و فرصتی برای عاملیت انسان است. این عاملیت با خصوصیات سوپراکتیو عملی می‌شود. بر این اساس، عناصر فرهنگی در تعریف و مفهوم‌بندی انقلاب اولویت می‌یابند. در بررسی انقلاب، هانتینگتون آن را «یک تغییر داخلی سریع، بنیادی و خشونت‌آمیز در ارزش‌ها و اسطوره‌های مسلط یک جامعه و در نهادهای سیاسی، ساختار اجتماعی، رهبری و فعالیت‌ها و سیاست‌های حکومت آن جامعه» می‌داند (هانتینگتون، ۱۳۹۲: ۶۳). فرهی (۱۳۷۵) معتقد است فعالیت‌های فرهنگی و نظام‌های معنی‌سازی، همچون نمادهای مذهبی در ایران، در چشم‌اندازهای اجتماعی و ساختن انقلاب‌ها مؤثرند. در نظریه چارلز تیلی (۱۳۸۵) ائتلاف میان چالش‌گران و اعضای جامعه به ایدئولوژی نیاز دارد. همچنین رابط میان فرد و هویت جمعی او برای بسیج، ایدئولوژی است. فوران معتقد است فرهنگ‌های سیاسی به‌عنوان جهت‌گیری‌های ارزشی برای تبدیل شرایط ساختاری مناسب انقلاب به عمل، بسیار مهم‌اند. ایدئولوژی و فرهنگ صافی‌هایی هستند که گروه‌ها تجربه‌های خود را از آن‌ها عبور می‌دهند و برای اصلاح آن خود را بسیج می‌کنند. فوران تصریح می‌کند که ایدئولوژی نقشه‌ای برای ساختن جامعه پس از انقلاب است (Foran, 1997: 206). سول نیز تأکید می‌کند که ایدئولوژی بر پیامدهای انقلاب تأثیر جدی می‌گذارد (Swell, 1985). گلدستون ایدئولوژی را توجیه‌ها و برنامه‌های آگاهانه برای عمل سیاسی و اجتماعی تعریف کرده (Goldestone, 1991: 406) و اظهار می‌کند که مهم‌ترین نقش ایدئولوژی، پس از سرنگونی رژیم و در منازعات پس از سرنگونی و ساختن دولت پس از انقلاب است (Goldestone, 1991: 411). این نقش مطابق ایدئولوژی و وضع سیاسی به دگرگونی زندگی روزمره منجر می‌شود. بدین ترتیب انقلاب را می‌شود «سقوط سریع نظم سیاسی مستقر از طریق ائتلافی قدرتمند از انقلابیون» بدانیم که با محوریت «نخبگان و رهبران انقلابی و ایدئولوژی» قدرت را به گروه جدیدی از نخبگان معمار جامعه پسانقلاب منتقل می‌کند. کامروا می‌نویسد «پس از پیروزی انقلاب، اولویت‌ها و کنش‌های نخبگان انقلابی به وسیله ترجیح‌های ایدئولوژیک آن‌ها هدایت می‌شوند» (Kamarava, 1999: 323). بنابراین، نخبگان و ایدئولوژی، نقشی محوری در ساختن

جامعهٔ پسانقلابی دارند که به درجات مختلفی ممکن است برنامه‌ریزی شده یا خودانگیخته باشند.

ت- زندگی روزمره، انقلاب و مشروعیت سیاسی: به سوی یک چارچوب نظری توجه به کنشگری افراد و تأثیرات ایدئولوژی اعضای عادی جامعه را در تاریخ سیاسی برجسته می‌سازد. «این تاریخی است که بوسیلهٔ ایدئولوژی مردم شکل می‌گیرد و بستر مادی و ایدئولوژیک زندگی روزمره را انعکاس می‌دهد» (سلین، ۱۳۹۲: ۱۲۳). این تاریخ از مسیر روایت‌های افراد از زندگی شان و نیز فرهنگ سیاسی عمومی نه لزوماً فرهنگ رسمی آشکار می‌شود. این روایت‌ها امکان تحقق گونه‌های مختلفی از سیاست و کنش سیاسی را ایجاد می‌کنند. در زمینهٔ این پژوهش، ایدئولوژی نقشی بنیادین در تحول زندگی مردم در دوران پسانقلاب دارد. به نظر گلدستون، در این مرحله اثر فرهنگ و ایدئولوژی بر معناسازی دگرگونی‌های مادی و فرهنگی جامعه مؤثرتر از عوامل مادی است (Goldstone, 1991: 447). اهمیت این دگرگونی به رابطهٔ آن با شیوهٔ اعمال قدرت برمی‌گردد. در این چارچوب، هرچقدر روایت‌های مردم از زندگی شان با فرهنگ رسمی هم‌سنخ‌تر باشند، مشروعیت بیشتری برای دولت انقلابی فراهم می‌شود. برای این منظور، نمودهای مادی مداخلهٔ سیاست در وضع پس از پیروزی انقلاب اهمیت می‌یابند.

با توجه به اهمیت فرهنگ برای مشروعیت نظم سیاسی، زندگی روزمره نقشی اساسی در بساخت مشروعیت در دوران پسانقلاب دارد. هرچقدر که تسلط ایدئولوژی سنگین‌تر باشد، به همان میزان بازتوزیع منابع هنجاری و ارزشی که عموماً در جریان جنبش انقلابی شکل می‌گیرد، به نفع ایدئولوژی انقلابی مهم‌تر می‌شود. این موضوع، تحولی بنیادین برای زندگی روزمره است؛ زیرا حالت آشنای زندگی روزمره را که افراد آزادی عمل چشمگیری دارند، دگرگون می‌کند. توافق رهبران و سایر انقلابیون برای دگرگونی زندگی روزمره بدین معناست که پدیده‌های غیرسیاسی با توافقی از پایین و بالا سیاسی می‌شوند. این وضع مستقیماً شیوهٔ زندگی را تعیین می‌کند.

چارچوب‌های سیاست نمادین در دوره‌های پس از پیروزی انقلاب‌ها عموماً به رؤیای پردازش‌های انقلابی محدود نمی‌ماند و پس از انقلاب به‌طور عملی وارد زندگی اجتماعی می‌شوند. به همین دلیل، سیاست‌های دولت جدید انقلابی جهت‌گیری‌هایی

نمادین و رؤیایپردازانه می‌یابد. این جهت‌گیری بستگی به توان حکومت انقلابی در تسلط بر زندگی روزمره و نمادها و اهداف فرهنگی انقلابیون دارد و دولت و سیاست را به ابزاری در خدمت هدفی غایی و ماورای این جهان تبدیل می‌کند. بنابراین، سیاست و دولت تمام ساحت زندگی اجتماعی را تصاحب می‌کند. چنین تحدید حدود گسترده‌ای از جریان فرهنگی غالب انقلاب سرچشمه می‌گیرد که به سیاست نمادین شکل می‌دهد و مشروعیت‌بخش نظم سیاسی جدید است.

در دوران پساانقلاب هر چقدر که از زمان انقلاب بگذرد، امکان عادی شدن زندگی بیشتر است. حتی از غلظت فرهنگ متعالی ایدئولوژیک کاسته می‌شود و عناصری از فرهنگ عامه پسند در جامعه، سیاست و حکومت ظاهر شوند. این به معنای کاسته شدن از «هالهٔ اثری»^۱ حول سیاست «راستین» و بسط فضای فردیت است که البته سیاست نیز تلاش می‌کند فضاهای روزمره را مضیق نگه دارد؛ اما در عمل دچار محدودیت است. از لحاظ پیامدهای انقلاب باید رد سیاست‌های نمادین در ساختن نظم سیاسی جدید را پی گرفته و تأثیر فرهنگ رسمی را در بستر و الگوهای تعامل روزمره بررسی کرد. امیرارجمند بر تأثیر فرهنگ شیعه در پیامدهای انقلاب اسلامی تأکید کرده و تعیین‌کنندگی فرهنگ و ایدئولوژی انقلابی را در پیامدهای انقلاب نشان می‌دهد (Amir Arjomand, 1989: 117). برای فهم این پیامدها باید روابط میان اعضای جامعه چه انسانی و چه کالایی در اوضاع پساانقلاب به برجسته‌ترین عناصر زندگی فرهنگی این دوران تجزیه کرد. باید روشن شود که این روابط چه تأثیری بر عملکرد بلوک قدرت و روابط درونی آن دارد.

روش پژوهش

این پژوهش نیازمند کاربرد ترکیبی از روش‌های کیفی است. چنین پژوهش‌هایی نیازمند تحلیل‌ها و تفسیرهای معناگرا، ذهنیت‌گرا، بافت‌مدار^۱، ژرفانگر، داده‌بنیاد^۱، استقرایی،

۱. این تعبیر را سوئینگ‌وود برای ارائه نظریه‌اش دربارهٔ فرهنگ توده‌ای و زندگی در جامعه سرمایه‌داری بکار برده است. ر.ک:

- Bennett, Andy, (2005), *Culture and Everyday Life*, First Published, London: Sage Publications.
 - Swingewood, Alan, (1977), *The Myth of Mass Culture*, London: Macmillan.
2. Contextual

کل‌گرا، منفردکننده موارد خاص، متکی بر محیط طبیعی و مبتنی بر منابع چندگانه است. این شیوه پژوهش برخوردار از مآخذ چندگانه داده، متکی بر معانی مشارکت‌کنندگان، رویشی است و طرح اولیه پژوهش همواره ثابت نیست و بر چگونگی معنادگی به تجربه‌ها توسط افراد تأکید می‌کند؛ هرچند که معنادگی با حقیقت مساوی نیست، اجرای مطالعه کیفی به پرسش پژوهش بستگی دارد نه مهارت یا علایق پژوهشگر، از نوعی نگاه نظری استفاده می‌کند و در قید روابط علت و معلولی میان عوامل نیست، بلکه مقید به شناسایی تعاملات پیچیده میان عوامل در شرایط مختلف و بازاندیشانه است. این روش با ارائه چارچوب نظری درصدد کشف رابطه پدیده‌ها است؛ یعنی رابطه‌ای که در نگاه اول به نظر نمی‌رسد و باید کشف شود. در چنین پژوهش‌هایی در پی کشف روابط متعین علت و معلولی نیستند؛ بنابراین، فرضیه‌آزمایی در آن‌ها موضوعیت ندارد. در این نوع پژوهش، «کشف پیچیدگی‌های مسئله پژوهش که گاهی به واسطه زمینه شمول، افزایش پیچیدگی» را در پی دارد و نیز «ساخت فرضیه‌ها به جای آزمون آن‌ها» مرکز توجه است (حقیقت، ۱۳۸۷: ۱۰۱؛ کرسول، ۱۳۹۶: ۵۴-۵۶؛ سیدامامی، ۱۳۹۱: ۱۶۴؛ هالیدی، ۱۳۹۴: ۹۲؛ Vanderstoep and Johnston, 2009: 165-185; Flick, 2009: 91).

در این چارچوب، دنیای تجارب افراد و «واقعیت‌ها ساخته‌شده» اهمیتی بنیادین دارند؛ بنابراین باید برخی تجربه‌های زیسته افراد از این رابطه و مصادیق آن لحاظ شوند تا وجوه مغفول از لحاظ نظری و پژوهشی برای ما مشخص گردند. این نکته از لحاظ نظری حائز اهمیت است؛ زیرا رابطه میان سیاست و زندگی روزمره بر خصوصیات محلی جوامع متکی است که ممکن است با استفاده صرف از نظریه‌های منفصل و مستقل به توصیف و تحلیلی به دور از واقعیت و حتی مملو از غفلت‌های تجربی منجر شود.

در پژوهش کیفی، قاعده خاصی برای تعیین جمعیت نمونه بررسی یا تعداد افراد مصاحبه‌شونده وجود ندارد و همه چیز به نوع و روال پژوهش و تصمیم پژوهشگر متکی است. آنچه که در این گونه پژوهش مهم است این است که شناخت و فهم پژوهشگر و خواننده را درباره موضوع و مسئله پژوهش افزایش دهد. در این پژوهش نمونه‌ها درباره رابطه زندگی روزمره و مشروعیت سیاسی به شکل زمینه‌ای، تجربی و تاریخی برگزیده می‌شوند. این بدان معناست که در هر تاریخی و در سیر تجربی تحولات زندگی روزمره

و سیاست ممکن است به مسائلی در ارتباط با مشروعیت سیاسی و زندگی برخورد کرد که در تاریخها و تجربیات پیشین یا پسین وجود ندارد یا به شکلی متفاوت وجود دارند. بنابراین، مسائل و حوزه‌های برجسته در رابطه بین زندگی و سیاست در زمان‌ها و تاریخ‌های گوناگون از یکدیگر متمایز شده و بر این اساس است که نمونه‌ها و مسائل ضروری پژوهش مشخص می‌شوند. در این چارچوب، می‌توان قبض و بسط نظری و عملی حوزه زندگی روزمره و سیاست و مشروعیت آن را به گونه‌ای سنجید که در تجربه زیسته افراد حاضر است.

در این پژوهش از نمونه‌گیری ترکیبی یا آمیخته استفاده می‌شود که هدف آن «همه‌جانبه‌نگری، انعطاف‌پذیری، برآورده ساختن منافع و نیازهای چندگانه» است (میلز و هابرمز، ۱۹۹۴: ۲۸؛ در: کرسول، ۱۳۹۶: ۱۵۶). برای گردآوری داده‌ها از منابع اسنادی و میدانی استفاده شده است. پژوهش‌های پیشین، اسناد، خاطرات، تاریخ شفاهی، روزنامه‌ها، مصاحبه نیمه‌ساخت‌یافته، مصنوعات انسانی، مشاهدات ناظران و تجربه‌های پژوهشگر از مهم‌ترین منابع هستند. چنین مجموعه‌ای باعث می‌شود تجربه‌ها و اسناد از حالت منفرد و پراکنده خارج شوند و حول موضوعی خاص انسجام یابند. مصاحبه‌ها به صورت تصادفی با افرادی انجام شده که تجربه‌های زیسته از دوره مورد بررسی را داشته‌اند. معیار انتخاب حوزه‌های بررسی این است که سیاست، کدام حوزه‌های زندگی روزمره را بیشتر و سریع‌تر متأثر کرده است. برای رسیدن به این مقصود، اطلاعات به دست آمده در مقوله‌های مشخصی طبقه‌بندی و تفسیر می‌شوند و ارتباط منطقی میان آن‌ها کشف می‌شود. بدین منظور سعی می‌شود مقوله‌های برجسته و روابط بین آن‌ها که شبکه معانی مرتبطی را شکل داده‌اند، مشخص و این مقوله‌ها را طبقه‌بندی کرده سپس اطلاعات وارد متن این مقوله‌ها شوند.

تحلیل نهایی کیفی عمدتاً به صورت نوعی تفسیر عام یا روایت ارائه می‌شود که درباره افراد و سوژه‌های پژوهش است. چنین تحلیلی، توصیفی غنی از جزئیات موضوع است که نهایتاً با برداشت‌ها و تفسیرهای نظری و تاریخی پژوهشگر و با توجه به اهمیت اطلاعات در قالبی کل‌نگرانه بیان می‌شود (سیدامامی، ۱۳۹۱؛ Flick, 2009; Creswell, 2009). در این روش «تحلیل، یک فرایند مکانیکی یا فنی نیست بلکه فرایندی از استدلال استقرایی، تأمل و نظریه‌پردازی است» (تیلور و باگدان، ۱۹۹۸: ۱۴۰؛ در: سیدامامی، ۱۳۹۱:

(۴۶۴) که با استفاده اصول کلی راهنما عملیاتی می‌شوند. استربرگ به نقل از دنزین (۱۹۹۸) می‌گوید، «تحلیل داده‌های کیفی فرایندی از معناسازی یا فرایندی خلاق و غیرمکانیکی است. نباید تصور کرد که همه معانی در یادداشت‌های میدانی یا متن پیاده‌شده مصاحبه یا اسناد وجود دارند و وظیفه پژوهشگر تنها این است که از آن معانی «رونمایی» کند. در عوض، آنچه تحلیل‌گر باید انجام دهد این است که از درون داده‌های خام به‌طور فعال به خلق معنا پردازد» (استربرگ، ۲۰۰۲: ۱۵۲؛ در: سیدامامی، ۱۳۹۱: ۴۶۴-۴۶۵). برای تحلیل نهایی اطلاعات بدست‌آمده باید ارتباط داده‌های مختلف با یکدیگر کشف و ردیابی شود و سپس این داده‌ها در یکدیگر ادغام و تلفیق شوند تا تحلیل و تفسیر نهایی ساخته شود. بر این مبنا تلاش شده است تا استنتاج نتایج و تفسیر داده‌ها، هم توأم با گردآوری داده‌ها و هم پس از تدقیق و نگارش داده‌ها انجام شود. تلاش سعی شده است تا استنتاج داده‌ها با منطق و گستره دگرگونی‌های زندگی روزمره و سیاست و مشروعیت سیاسی یکسان باشد و گزارشی بامعنا و تا حد امکان بدون سوگیری شخصی را ارائه کند.

پیشینه پژوهش

با توجه به مبنای تجربی و اکتشافی پژوهش، از لحاظ پیشینه باید بر پژوهش‌هایی کرد که به‌طور تجربی و خاص زندگی روزمره و تحولات سیاسی حول‌وحوش آن را در سال‌های پس از پیروزی انقلاب بررسی کرده‌اند، تاکید کرد. در این ارتباط پژوهش‌هایی انجام شده است. کتاب «امر روزمره در جامعه پساانقلابی» (کاظمی، ۱۳۹۵) در چارچوب سنت مطالعات فرهنگی، بسترها و موقعیت فرهنگی امر روزمره در ایران پس از انقلاب اسلامی، به‌طور خاص تجربیات نویسنده و برخی اعضای عادی جامعه و حاکمیت فرهنگ ایدئولوژیک بر جهان اشیا و نیز گذار از جامعه انقلابی به جامعه مصرفی در مصادیقی همچون کراوات، اتومبیل پیکان، زندگی در صف مردم و دیوارها و سایر فضاهای دیداری شهر را بررسی کرده است. این کتاب محوریتی برای تأثیرات مستقل یا متقابل زندگی روزمره و سیاست بر یکدیگر به‌خصوصی آثار این وضع برای مشروعیت سیاسی قائل نیست. همچنین آنچه که در این کتاب مغفول مانده، روابط انسانی و سیاسی بین اعضای جامعه و بلوک قدرت است که وضعیتی هژمونیک را برای نظام سیاسی

تازه‌تأسیس ایجاد کرده بود. همچنین تفکیک‌های تاریخی چندان آشکار و برجسته‌ای بین ادوار پس از انقلاب و پس از جنگ شکل نگرفته است. تفکیک نشدن این ادوار تاریخی از لحاظ اجتماعی و سیاسی و فرهنگی، باعث نوعی خلط میحث بین جامعه انقلابی و جامعه پس از پیروزی انقلاب و جامعه پسانقلابی شده است. در واقع، جامعه پسانقلابی جامعه‌ای است که دست کم به لحاظ نظری از دوران انقلابی‌گری دور شده است و اعضای آن تلاش می‌کند تا زندگی‌شان عادی باشد.

کتاب «زندگی روزمره در ایران مدرن؛ با تأمل بر سینمای ایران» (لاجوردی، ۱۳۹۳)؛ شش نمونه از فیلم‌های اواخر دهه ۱۳۷۰ و اوایل دهه ۱۳۸۰ را بررسی کرده است که فقط نمودهای روزمره و بیشتر خصوصی از فرایندهای عرفی زندگی روزمره را نشان می‌دهند و اصولاً وارد دلالت‌های سیاسی زندگی روزمره همچون مقاومت یا پذیرش سلطه ایدئولوژی سیاسی بر زندگی روزمره و تحولات آن نمی‌شود. البته نحوه تعاملات میان افراد و پوشش و دیالوگ‌ها و سوژه‌های فیلم‌ها ممکن است زوایایی از تحولات فرهنگی ایران در دو دهه مذکور را نشان دهد که در چارچوبی عرفی و تکثر زیست‌جهان‌ها و فرهنگ‌های واقعاً موجود نمودار می‌شود.

همچنین مقالات متعددی در ارتباط با تحولات زندگی روزمره در ایران پس از انقلاب نوشته شده است که عموماً یا در چارچوب مطالعات فرهنگی قرار می‌گیرند یا هر کدام که در چارچوب علم سیاست قرار گرفته‌اند، رویکرد تحلیل‌گفتمان را برای بررسی تحولات اجتماعی و سیاسی بکار گرفته‌اند و زندگی روزمره و جزئیات فرهنگی و سیاسی آن را مغفول گذاشته‌اند. در بین این پژوهش‌ها، مقاله «عرفی شدن و زندگی روزمره» (کاظمی و فرجی، ۱۳۸۲) بر مسائلی همچون تسلط قدرت بر زیست‌جهان اعضای جامعه، سازمانی و فرمالیستی شدن دین، تسلط ایدئولوژی بر حوزه عمومی، تأثیر عقلانیت غربی بر جامعه، ناتوانی حوزه عمومی از نقد و تأمل به دلیل غلبه ایدئولوژی دینی و عرفی شدن کلیت زندگی روزمره با تمرکز بر نهاد دین و عرفی شدن روحانیت تأکید کرده است. با وجود اهمیت این مسائل در روابط زندگی روزمره با سیاست، این مقاله الگوهای مشروعیت‌یابی سیاست رسمی را در چارچوب مسائل مذکور بررسی نکرده و تحولات روابط قدرت و سلطه زیر سایه آمیختگی سیاست با زندگی روزمره را نشان نداده است.

مقاله «مسئله غرب، ایده فرهنگ و زندگی روزمره در ایران پس از انقلاب» (رضایی و آقاچان‌زاده، ۱۳۹۶) پرسمان زندگی روزمره در ایران کنونی را در قالب مواجهه‌ای ایدئولوژیک و فرهنگی با غرب و با تأکید بر روشنفکران صورت‌بندی می‌کند. این مقاله بیشتر بر تحلیل نظری همکاری روشنفکران ضدغرب با ایدئولوژی سیاسی و پیامدهای تحولات فرهنگی برای سرحدات منطقی تفکر غرب‌ستیزی تمرکز کرده و پیامدهای دگرگونی‌های انقلابی بر زندگی روزمره و تأثیر تحولات زندگی روزمره بر شکاف‌های سیاسی را کاملاً در حاشیه نگه داشته است. بنابراین نحوه آمیختگی سیاست با زندگی روزمره و پیامدهای زندگی پساانقلابی برای الگوهای مشروعیت سیاسی، چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ تحولات تجربی در این مقاله از منظر پژوهش دور بوده است. بدین ترتیب، نکته مغفول در اکثر پژوهش‌های مرتبط با پژوهش پیش‌رو در بررسی روابط زندگی روزمره و سیاست و اثرگذاری این رابطه بر مشروعیت سیاسی نهفته است که دلالت‌های مستقیم و مهمی را برای مدنظر قرار دادن روابط قدرت و سلطه در خود دارد.

یافته‌های پژوهش

الف- برآمدن انقلاب و تحول در زندگی روزمره

پاکسازی زندگی روزمره و پوشش: از نخستین روزهای پس از پیروزی انقلاب، پوشش به مسئله‌ای جنجالی در تعامل‌های اعضای جامعه با یکدیگر و قدرت سیاسی تبدیل شد. بسیاری از اسلام‌گرایان خواهان اجباری شدن حجاب و چادر شدند. در دهم اسفند، آیت‌الله خمینی بر پاکسازی زندگی روزمره از عناصر طاغوتی و نمادهای فاسد غربی و اسلامی شدن کلیت زندگی تأکید کرد (خلیلی، ۱۳۸۷: ۵۹-۶۰) و خواهان الزام حجاب شد (موسوی خمینی، ۱۳۵۷: ۳). چنین مواضعی مقاومت خودانگیخته را در پی داشت. بلافاصله «هزاران زن» به‌منظور «مخالفت با حجاب اجباری» در تهران و شهرهای دیگر (کیهان، ۱۳۵۷/۱۲/۱۷: ۲؛ کیهان، ۱۳۵۷/۱۲/۱۹: ۲؛ کیهان، ۱۳۵۷/۱۲/۲۰: ۲؛ کیهان، ۱۳۵۷/۱۲/۲۲: ۷) تظاهرات کردند که واکنش حامیان حجاب اجباری را در پی داشت (کیهان، ۱۳۵۷/۱۲/۲۰: ۲). روز بعد، بین ۱۵۰ تا ۲۰۰ هزار زن چادری که توسط شبکه مسجد ترغیب شده بودند، در شمال تهران راهپیمایی و از فرمان «حجاب اسلامی» حمایت کردند (استمپل، ۱۳۷۸: ۲۷۸). همچنین، «در تظاهرات زنان در ۱۷ اسفند،

گروه‌های حزب‌الله به تظاهرکنندگان حمله و برخی از آنان را زخمی کردند» (کمالی، ۱۳۸۱: ۲۳۵). چنین گزارشی در مرداد ۵۸ نیز منتشر شد (آیندگان، ۱۳۵۸/۵/۴) که از سوی مقامات و فعالین سیاسی با عنوان ضدانقلابی‌گری محکوم شد (کیهان و آیندگان، شماره‌های اسفند ۱۳۵۷ و مرداد ۱۳۵۸). در ۲۲ اسفند در پاسخ به اعتراضات، دفتر [آیت‌الله خمینی] اعلام کرد منظور ایشان این بوده که چادر برای زنان حجاب برتر است نه حجاب واجب (نیویورک تایمز، ۲۳ اسفند ۱۳۵۸؛ در: هیرو، ۱۳۸۶: ۱۹۵). حتی تصاویر برخی شهدای زن بدون حجاب اسلامی در روزنامه منتشر می‌شد (شماره‌های اسفندماه کیهان، ۱۷ اسفند ۱۳۵۷: ۲). با چنین شواهدی، تنوع در پوشش و رفتارهای روزمره بیشتر شد. به گفته یکی از اعضای کمیته مرکزی انقلاب، در کمیته دانشگاه «تیپ‌های مختلفی اعم از دختر و پسر حضور» داشتند (عرب‌سرخ، ۱۳۹۳: ۵۳). در جریان رفراندوم ۱۰ فروردین نیز بسیاری از زنان بی‌حجاب و جین‌پوش به جمهوری اسلامی رأی مثبت دادند که از منظر اسلام‌گرایان حضوری مشروع و مقبول بود. بنابراین، تفکر نمایان در زندگی روزمره هنوز مرکب و کنشگران سیاسی گوناگون بودند.

با وجود تنوع مذکور، فشارها برای تغییر نمودهای مسئله زن وجود داشت که باعث تسری اسلام‌گرایی روزمره به سایر حوزه‌های عمومی و خصوصی می‌شد. به تدریج پاکسازی اخلاقی زندگی و کنترل امر روزمره با معنای ایدئولوژیک یگانه‌ساز نمایان شد که در ابتدای سال ۱۳۵۹ به انقلاب فرهنگی منتهی شد. در سال ۵۸ طرح‌های «ممنوعیت تدریس زبان‌های خارجی در دوره ابتدایی» (کیهان، ۱۳۵۸/۴/۲۳: ۳)، «انحلال دبستان‌های مختلط، پاکسازی کتب درسی از نمودهای سیزده‌بدر و نوروز، تصفیه نیرو انسانی آموزش و پرورش و بخشنامه‌های ابلاغی به مدارس برای مراقبت بر رفتار» (میرسلیم و خورمهر، ۱۳۸۹: ۷۴) (میرسلیم و خورمهر، ۱۳۸۹: ۷۴) ارائه شد. در تابستان ۱۳۵۹، پاکسازی‌های اخلاقی به حجاب الزامی بانوان رسید. رعایت حجاب برای زنان در مراکز دولتی و خصوصی اجباری شد. به واسطه اجباری شدن حجاب، جامعه به لحاظ جنسیت تجزیه شد. وزارت آموزش و پرورش تحصیل مختلط را ممنوع کرد. وزارت دادگستری اعلام کرد قضاوت زنان را به رسمیت نمی‌شناسد. مهدکودک‌ها تعطیل شدند. در بعضی از شهرهای شمالی، سواحل تفکیک جنسیتی شدند. قانون صیانت از خانواده مصوب ۱۳۴۶، اصلاح شده در ۱۳۵۲، لغو و قوانین شرعی جایگزین آن گردید. در قانون جدید حق طلاق از

زنان سلب‌گردید (مقدم، ۱۳۹۶: ۳۱۲؛ ترکمان و نیک‌پی، ۱۳۸۹: ۲۰۶ و ۳۰۷). اسلامی‌سازی و پاکسازی در دولت موسوی تشدید شد. قانون لباس بانوان تصویب شد. شعبه خاص جزایی تشکیل شد تا با اعمال منافی عفت از جمله زنا، همجنس‌بازی، قمار، خشونت و ایجاد نفاق و خیانت برخورد قانونی کند (ساندی تایمز، ۴ مهر ۱۳۶۰؛ در: هیرو، ۱۳۸۶: ۲۸۵). این تغییرات، «زن» را پدیده‌ای ایدئولوژیک و متناقض می‌ساخت؛ از یک‌طرف، زن پایه خانواده و تربیت‌کننده مردان اسلامی بود و از دیگر سو در ایدئولوژی مردم‌گرایانه^۱، جایگاهی نهادی در زندگی اجتماعی سیاسی نداشت. بنابراین پدیده‌های روزمره به موضوعی تأملی و غیرخودانگیزه تبدیل می‌شدند.

پس از انقلاب فرهنگی و با یکدستی عرصه سیاست، یگانگی به زندگی روزمره و مصرف کالاها تسری یافت. یکسانی الگوی مصرف مانع شناسایی تمایز و نشانه نفی ایدئولوژیک فردیت بود. فردیت نه فقط در سیاست بلکه در زندگی روزمره نیز پذیرفتنی نبود. در یکی از تجربه‌ها آمده است که در فضای عمومی در یکسان‌سازی پوشش، حتی برای کودکان سخت‌گیری می‌کردند: «هرکسی من را با مانتو می‌دید تعجب می‌کرد. هم‌سن‌های من اجازه پوشیدن مانتو نداشتند. برخی مهمانی‌ها به من گوشزد می‌کردند که چرا چادر نپوشیده‌ایم. من دوست داشتم رنگ‌های روشن بپوشم؛ ولی اجازه نمی‌دادند؛ چون می‌گفتند جلب توجه می‌کند. برای هماهنگی با محیط ناچار بودیم که تیره بپوشیم. لباس مهمانی و خرید و کار یکسان بود. رضایتی از این وضع نداشتیم؛ ولی جرئتی برای بروز نارضایتی نداشتیم. اگر بروز می‌دادیم به‌عنوان آدمی بی‌اعتقاد به دین تلقی می‌شدیم»^۲.

تغییر پوشش و ظاهر، اعضای بی‌جان جامعه را نیز شامل می‌شد. پدیده‌های شهری مدرن باید یا از مناظر عمومی خارج یا بازتفسیر می‌شدند و با شکلی پست‌پدید به موجودیت‌شان ادامه می‌دادند. به تعبیر پژوهشگری، «تغییر چهره شهرها می‌خواست شهر را از کانون تباهی و فساد و محل تجلی نفسانیات آدمی به مکانی برای زیست اسلامی در شرایط جدید تبدیل کند و تنفر از آن را کاهش دهد» (قهرمانپور، ۱۳۹۶: ۵۶). حضور فرد مسلمان انقلابی در این مکان بر اهمیت تغییر و بازتفسیر فضای شهر می‌افزود. شهر از این

1. Populist

۲. مصاحبه با زنی ۳۹ ساله از اهالی رشت، آبان ۱۳۹۸.

رهگذر تن به بازتولید روحیه انقلابی و وضعیت اضطراری می‌داد که مشروعیت سیاسی و پذیرش اجتماعی‌اش را بازنمایی می‌کرد. در نمونه‌ای در آذر ۱۳۶۴، به تأثیر انقلاب در هنرهای شهری اشاره شده است: «مجسمه زن و مرد کشاورز تا مدتی پیش در همان محل استقرار قدیمی خود [جلوی کاخ کشاورزی در خیابان بولوار] قرار داشت؛ اما سرانجام به جلوی موزه هنرهای معاصر انتقال یافت. چندی بر روی آن برزنت کشیده شد، سپس زن کشاورز را که با سر برهنه مشغول آبیاری گیاهی نمادین است به روسری ملبس کردند و به پای آن که لخت بود شلوار مرسوم زنان روستایی ایرانی را پوشاندند» (آدینه، ۷/۱؛ در: میرسلیم و خورمهر، ۱۳۸۹: ۲۵۱).

در این چارچوب، شهر نه محل تبدلات انسانی و مدنی بلکه مکانی سیاسی و ایدئولوژیک و زیر سلطه انقلاب و جنگ بود که روابط قدرت و سلطه را با برداشتی مقدس و ایدئولوژیک جهت می‌داد. حتی کاربری مکان‌های عمومی به شکلی جدید در می‌آمدند یا با مکان‌هایی مقدس و ایدئولوژیک جایگزین می‌شدند. ناظری خارجی از افزایش دو برابری شمار مسجدها در «داخل شهرها» (نسبت به قبل از انقلاب که ۵۶۰۰۰ بود) و از تغییر کاربری برخی سینماها به سالن مطالعه و نمازخانه، سهمیه‌بندی غذا و سوخت و استقرار تعاونی‌ها در مسجدها (هیرو، ۱۳۸۶: ۳۷۰-۳۷۱) خبر داد. مطابق تجربه‌های ثبت شده، تغییر کاربری و معنا در تن‌واره‌های شهری به‌خصوص دیوارها نمایان می‌شد. از دوران جنبش انقلابی، دیوارها به ابزار ابراز وجود و برقراری ارتباط بین فعالین سیاسی و توده‌های مردم تبدیل شدند. از این مسیر، دیوارها بار معانی مختلف برای انقلاب از چپ تا راست و اسلام‌گرا و ملی‌گرا را بر دوش می‌کشیدند و صرفاً پدیده‌ای فیزیکی و جزئی از نمای بیرون ساختمان‌ها نبودند بلکه در قالب دیوارنویسی‌ها دست‌کم تا بهار ۱۳۶۰ نمودی سیاسی و رسانه‌ای کوچک و سیال بودند که تنوع اعمال، افکار، احساسات و عمل‌گرایی چندجانبه زندگی روزمره و سیاست را نمودار می‌ساخت؛ اما پس از خرداد ۱۳۶۰ دیوارها به عنصری در ایدئولوژی مسلط تبدیل شدند و به پوشش شعارهای یگانه‌ساز ایدئولوژی تن دادند. از این به بعد، دیوار محل ارتباط یکجانبه حکومت انقلابی با توده‌ها بود.

در دوران انقلاب، زندگی روزمره محل سلطه تمام‌عیار سیاست اسلامی ایدئولوژیک بود. سیاست رسمی، فضاها را زیر تسلط دلخواهش داشت که موجب گسست

زمانی در آگاهی افراد می‌شد. بر این مبنا هر چیزی که سابقاً در «دوران طاغوت» پدیده‌ای معمولی تلقی می‌شد، اکنون پدیده‌ای مذموم بود: «مدیران با کفش‌های دمپایی و لباس ساده از میزهای "طاغوتی" پرهیز می‌کردند، جلوی اتاق پشت میز ساده می‌نشستند، با مردم و کارمندان دون‌پایه عجین می‌شدند و مدیران کهنه‌کار و غیرانقلابی نیز ناخواسته از آن‌ها پیروی می‌کردند» (رفیع‌پور، ۱۳۷۷: ۱۳۰). پدیده‌های هنری همچون سینما و موسیقی نیز مظنون بودند. ناظری خارجی از ممنوعیت پخش موسیقی در مکان‌های عمومی و مخالفت نیروهای انقلابی و مسلمان با فیلم‌های خارجی در دو سال اول جنگ گزارش داده و اضافه می‌کند که بعد از آن نوعی آزادی نسبی در استفاده از آلات موسیقی به‌طور خصوصی در تابستان ۱۳۶۱ و بازگشایی حدود ۵۰ سینما در تهران ایجاد شد (هیرو، ۱۳۸۶: ۳۶۶-۳۶۷). البته چنین تغییرات اندکی نیازمند مجوزهای دولتی و به‌خصوص موافقت رهبر انقلاب بود. بنابراین هر نوع تغییری در زندگی روزمره به موافقت ساخت قدرت بستگی داشت.

مصرف، مصادره‌ها و بسط نفوذ دولت: اعتراض‌های انقلابی و سامان‌دهی ایدئولوژیک زندگی روزمره به‌سرعت در مصرف و موجودیت کالاها عیان شد. در نخستین روز پس از پیروزی انقلاب، «باشگاه بولینگ عبده را آتش زدند» (کیهان، ۱۳۵۷/۱۱/۲۳: ۴). اسفندماه، کشیدن سیگار خارجی از سوی برخی از مقامات روحانی تحریم شد (علی‌بابایی، ۱۳۸۴: ۱۷۱) و مصرف گوشت وارداتی یخ‌زده غیرشرعی اعلام شد. وسایل فراغت و پدیده‌های هنری با واکنش انقلابی تغییر کردند. در ابتدای اسفند، نمایندگان قطب‌زاده، رئیس رادیو تلویزیون، تئاتر شهر، کارگاه نمایش، واحد نمایش، سینمای آزاد و سینما جوان را مهر و موم کردند (آیندگان، ۱۳۵۷/۱۲/۵: ۳). یکی از مصاحبه‌شوندگان می‌گوید: «بعد از انقلاب، فعالیت‌های فراغتی و تفریحی روزبه‌روز بیشتر تعطیل شد. دیگر سینما نمی‌رفتیم و موسیقی گوش نمی‌کردیم و داشتن نوار کاست خلاف قواعد انقلابی بود. برخی ورزش‌ها، مانند اتومبیل‌سواری و بوکس و چوگان ممنوع یا حرام یا گران و طاغوتی اعلام و حتی کشتی هم محدود شد»^۱. همچنین کاست با محتوای انقلابی و سیاسی مشروع بود نه با محتوای هنری موسیقی. ویدئو نیز اصولاً با هر محتوایی، پدیده‌ای مظنون بود. در این اوضاع «جامعه‌ای بدون فراغت» (کاظمی، ۱۳۹۵: ۹۴) متولد شد.

۱. مصاحبه با مردی ۶۱ساله از اهالی خرم‌آباد، آبان ۱۳۹۸.

فراغت و سرگرمی و زندگی معمولی در برابر تعهدات انقلابی و ایدئولوژیک، سازنده پدیده‌ای پست بود.

تغییر الگوی مصرف و مصادره‌داری‌ها با مفهوم «مستضعفین» گره خورد. گروه‌های حاشیه‌ای تقریباً تا روزهای پایانی جنبش در حاشیه انقلاب بودند. مطابق پژوهش بیات، «واژه مستضعفین فقط با اوج گرفتن انقلاب و زمانی در گفتمان [آیت‌الله] خمینی وارد شد که تلاش کرد کمونیست‌ها را نفی و جایگزینی اسلامی برای فقرا معرفی کند. در حقیقت، روحانیون غالباً پس از انقلاب و به سه دلیل به مستضعفین توجه کردند: اول، طبقات پایین به صورت بنیاد اجتماعی مستحکم برای رژیم جدی نگریسته می‌شدند؛ دوم، در اوضاع پس از انقلاب، رادیکالیسم طبقات پایین روحانیون را به گزینش زبانی رادیکال مجبور کرد؛ سوم، تأکید روحانیون بر مستضعفین می‌توانست گفتمان پرولتاریایی چپ را خلع سلاح کند» (Bayat, 1997: 43). بنابراین، شعارهای چپ‌گرایانه و اقدامات بازتوزیعی به واسطه افزایش سرعت مصادره‌ها مدنظر قرار گرفت. برخی گفتند: مستضعفین دیگر مالیات نخواهند داد. شورای انقلاب و دولت موقت با دولتی کردن واحدهای اقتصادی، اقدام انقلابیون را تشویق کردند (علی‌بابایی، ۱۳۸۴: ۲۳۸). آیت‌الله خمینی گفت: در جمهوری اسلامی تحصیل و معالجه رایگان خواهد شد. او گفت: اسلام برای همه کار درست می‌کند و زندگی شما را مرفه می‌سازد (علی‌بابایی، ۱۳۸۴: ۱۹۰ و ۱۹۲). پیامد این وضع برای زندگی روزمره، افزایش تسلط دولت بر مصرف روزانه و گسترش حوزه مسئولیت دولت در تأمین نیازهای روزانه بود.

با شروع جنگ بر شدت گرایش‌های مذکور افزوده شد. الگوی مشروعیت سیاسی در این دوره از اضطرار جنگ، فرهمندی رهبری، فراگیری مذهب ایدئولوژیک و نوعی خودانگیختی مایه می‌گرفت. این عوامل، عناصر سازنده زیست سیاسی عمومی بودند که در زندگی روزمره با در بر گرفتن مردم و اشیا آشکار می‌شدند. ابزارها و امکانات می‌بایست حضور خود را در زندگی روزمره با مقتضیات ایدئولوژیک و سیاسی وفق دهند که سازنده کیفیت همگانی زندگی روزمره و تعاملات افراد بود: «اتوبوس‌های دوطبقه جدا شد. اما اتوبوس‌های یک‌طبقه مشکل‌ساز شد. ابتدا صندلی‌های کنار شیشه را کتندند و وسط اتوبوس یک ردیف صندلی دونفره نصب کردند و وسط این صندلی‌ها میله کشیدند. جالب این بود که موقع نشستن یک زن حتماً کنار یک مرد می‌نشست! بعد

از مدتی اتوبوس‌ها به شکل اول در آمد؛ خانم‌ها جلو می‌نشستند!» (بی‌نام، ۱۳۸۹: ۱۱). اتومبیل‌ها نیز عموماً ساده، انقلابی و پرسروصدا بودند و «به‌ندرت کسی ابراز ناراحتی می‌کرد».^۱ در استفاده از این وسیله «اکثراً اتومبیل‌های خارجی را بیرون نمی‌آوردند و رودر بایستی با بچه‌محل‌ها داشتند که از جبهه می‌آمدند».^۲ روح حماسی جنگ در موجودیت اشیا نفوذ کرده بود. امکانات زندگی می‌بایست نشانی از راحتی و زیبایی نداشته باشد؛ چون غیرانقلابی، مذموم و مظنون بود. نویسنده‌ای نوشت: «در این زمان "دارندگی، برازندگی" نبود! بلکه فقر یک ارزش بود. اکثر مردم بیشتر به ظاهری ساده و فقیرانه روی می‌آوردند. دیگر فقرا از فقر خود خجالت نمی‌کشیدند و آبروی آن‌ها به جهت فقرشان در خطر نبود» (رفیع‌پور، ۱۳۷۷: ۱۳۰-۱۳۱).

در این دوران، آگاهی غالب انقلابی، رفاه و زندگی اشرافی و سرمایه‌داری را با بی‌بندوباری و فساد یکسان می‌پنداشت که سازنده رفتارهای خودانگیخته روزمره و هماهنگ با فرهنگ رسمی و مؤید مشروعیت سیاسی بود. در یک نمونه، خبرنگاری پرسش خود را از رئیس جمهور این‌گونه مطرح می‌کند که «اکنون گروه‌هایی از طبقات مرفه سعی می‌کنند با دامن زدن به جو رفاه‌طلبی و مصرف‌گرایی و اعاده‌پاره‌ای از ضد ارزش‌های ناشی از فرهنگ غربزدگی و طاغوتی گذشته و زنده کردن ازدهای سرکوفته و زخمی‌شده اشرافیت جاهلی، با حاکمیت و گسترش ارزش‌های اسلامی و انقلابی به مقابله برخیزند و جامعه را به بی‌بندوباری و عشرت‌طلبی و فساد بکشانند» (علی‌بابایی، ۱۳۹۱: ۱۲۳). چنین نگرش‌هایی در مواضع رئیس جمهور (علی‌بابایی، ۱۳۹۱: ۱۲۵) و رئیس مجلس (علی‌بابایی، ۱۳۸۵: ۲۱۰) تکرار می‌شد. با این رویکرد، کالاها یا اخلاقی بودند یا غیراخلاقی.

این تقسیم‌بندی، واکنش‌های مبتکرانه افراد را برمی‌انگیخت. در برخی مصادیق، بی‌قدرت‌ها در زندگی شخصی‌شان در مقابل فرهنگ رسمی مقاومت می‌کردند. مثلاً برخی جین را از سبک پوشش خود حذف نمی‌کردند؛ ولی همچنان در میدان قدرت ایدئولوژی حاکم از آن استفاده می‌کردند: «دانش‌آموزان بسیاری مثل من شلوار گشاد به پا می‌کردند. این شلوار گشاد را طوری پایشان کیپ می‌کردند که زیر آن، جین

۱. مصاحبه با مردی ۵۸ ساله از اهالی دلیجان، مهر ۱۳۹۸.

۲. مصاحبه با مردی ۵۹ ساله از اهالی اراک، مهر ۱۳۵۹.

لوله‌تفنگی» پوشند (کاظمی، ۱۳۹۵: ۱۱۷). این نحوه‌ی رویارویی با ظن ایدئولوژیک در قبال پوشش، باعث ماندگاری این کالاها و معانی فردی آنها در دوره‌ی حاکمیت بلامنزاع ایدئولوژی اسلامی می‌شد. در واقع، پذیرش طرح حکومت انقلابی برای کنترل زندگی روزمره با پنهان‌سازی تمایلات فردی همراه بود که مؤید نظامی بدیل برای زندگی و مشروعیت سیاسی در اوضاع پساانقلاب بود. این نظام بدیل می‌بایست پس از جنگ آشکار شود.

ب- بازگشت تدریجی پدیده‌های معمولی به زندگی روزمره

با اتمام جنگ از فشار آن روی عناصر مادی زندگی روزمره کاسته شد و پوشش افراد، مصرف و موجودیت اشیا در جدالی بین مواضع سیاست رسمی و وضعیت عادی زندگی قرار گرفت. بنابراین فرصت برای عادی‌سازی زندگی فراهم می‌شد.

کالا و مصرف: با پایان جنگ هر چند وضعیت اقتصادی بهبود چشمگیری نیافته بود، اما فرصت عادی شدن استفاده از کالاها و رها شدن مصرف فراهم شد. بسیاری از فروشگاه‌ها فرصت عرضه‌ی کالاهای لوکس از مجله‌های مد تا اتومبیل‌های خارجی و وسایل سرگرمی و سفر با نشانه‌های متنوع و روز دنیا را یافتند. بازدیدکننده‌های خارجی در این باره می‌گویند: «به‌رغم پاره‌های ملاحظاتی فرهنگی، آسان‌گیری در باب محدودیت‌های اجتماعی ادامه یافت. پس از سال‌ها ممنوعیت موسیقی مردم‌پسند، حال فروشگاه‌ها مجموعه‌های به‌دقت انتخاب‌شده‌ای از نوارهای موسیقی را می‌فروختند. فیلم‌های *والت* دیسنی به همراه فیلم‌های آمریکایی دیگر که از لحاظ اخلاقی مناسب تشخیص داده شده بودند، در کلوپ‌های ویدیویی که گردانندگان‌شان در مصاحبه قبول شده بودند، به‌وفور یافت می‌شدند. در هر شهری، فروشندگان لوازم آرایشی، فرمو و زینت‌آلات پرزرق‌وبرق به زنان حجاب‌دار می‌فروختند» (مک‌کی، ۱۳۸۵: ۳۶۸). این مصادیق در تجربه‌های مصاحبه‌شوندگان تأیید شد: «اکثر جوان‌ها و حتی برخی میان‌سال‌ها نوارهای کاست خواننده‌های خارج از کشور را در دسترس داشتند و نوارفروشی محل ما این نوارها را تکثیر و به افراد می‌فروخت که چندان هم زیرمیزی نبود و تلقی بدی هم وجود نداشت و در مدرسه هم بچه‌ها راحت دست‌به‌دست می‌کردند»^۱.

۱. مصاحبه با مردی ۳۹ ساله از اهالی اصفهان، آذر ۱۳۹۸.

اکنون ثروت، ارزش بود و در مقوله‌هایی چون نوع پوشش، مسکن، خوراک و سلاقی فردی تبلور می‌یافت که نشان از تکثر فرهنگ غیررسمی داشت. دو سال پس از آغاز به کار دولت سازندگی، «مصرف نهایی واقعی در سال ۱۳۷۰ معادل ۱۵۴/۵۲ میلیارد ریال» و در پایان «سال ۱۳۷۵ معادل ۲۲۰/۹۱۴ میلیارد ریال» (مرکز آمار ایران) شده بود. با این روند، واردات کالاهای مصرفی افزایش یافت. در سال ۱۳۶۵ ارزش اتومبیل‌های وارداتی کمتر از یک میلیارد ریال اما در سال ۱۳۷۲ به ۲۷۰ میلیارد ریال رسید که با وصف تفاوت نسبت قیمت دلار/ریال، رقم چشمگیری است (رفیع‌پور، ۱۳۷۷: ۲۰۱).

در این دوره، فضاهای تازه‌ای اشاعه یافتند که تعاملات و فردیت افراد را در موقعیت‌هایی جدید نمایان می‌کرد و رابطه با محیط پیرامون را چنان شکل می‌داد که نشان‌دهنده عناصر فرهنگی غیررسمی با خصوصیات خودانگیزگی، غیرتأملی، ترکیبی و التقاطی، عینی و عملگرایی پدیده‌های روزمره بود. یکی از این فضاها، مراکز خرید جدید و شیک بود که نه سنتی بودند و نه انقلابی. پاساژهای بزرگ و شیک، فروشگاه‌های زنجیره‌ای و سوپرمارکت‌ها مملو از محصولات گوناگون مصرفی شدند. ظهور فضاهای تجاری و خدماتی باعث تغییر نحوه مصرف و تنوع عرضه و مصرف شده و جدا از اینکه منافع بورژوازی و خرده‌بورژوازی تجاری متحد دولت را تأمین می‌کرد، موجب تلطیف رابطه دولت با حکومت‌شوندگان و اضافه شدن الگوی جدید به الگوهای موجود مشروعیت سیاسی می‌شد؛ زیرا تلاشی بود برای عادی‌سازی زندگی روزمره و خالی کردن بار ایدئولوژی از دوش زندگی مردم.

مصرف باعث تبلیغ کالاهایی می‌شد که پیش از این شیطانی و طاغوتی بودند. تلویزیون و نشریات در تبلیغ کالاها فعال شدند. تغییر الگوی مصرف باعث ایجاد پدیده گردشگری و تفریحات راه دور و تبلیغ آن در روزنامه‌های دولتی شد. برای نمونه در روزنامه کیهان برای ترغیب مردم به سفر تفریحی به کیش، تبلیغی با این محتوا درج شده بود: «کیش؛ تور مخصوص خرید؛ دو روزه، فقط ۶۹۰۰ تومان» (کیهان، ۱۳۷۲/۶/۸: ۱۵؛ کیهان، ۱۳۷۲/۷/۲۱: ۱۷).

مسئله پوشش: برخلاف شعارهای ایدئولوژیک، زنان نه در جریان انقلاب و نه پس از انقلاب به خانه‌ها عقب‌نشینی نکردند. با پایان جنگ، حضور زنان در حوزه‌های اجتماعی ابعاد وسیع‌تری یافت. نگرش هیئت حاکمه پس از ده سال سهل‌گیرانه‌تر شد. نویسندگانی

نوشت: «اجباری بودن حجاب، دیگر آن شدت قبلی را ندارد؛ اما دولت برای آرام کردن منتقدان خود گاهی برنامه‌های شدیدی به منظور تنبیه تخطی‌کنندگان از حجاب اسلامی به اجرا می‌گذارد» (میلانی، ۱۳۸۱: ۴۰۶). رئیس‌جمهور نیز درباره پوشش زنان به پوشیدن کت‌ودامن، ضروری نبودن پوشش مقنعه در مدرسه و آزادی در انتخاب رنگ لباس به عنوان مصادیق آزادسازی فرهنگی و حذف مداخلات دولت اشاره کرد (زیباکلام و سادات اتفاق‌فر، ۱۳۹۰: ۱۳۰). این مواضع عملاً از سوی مردم عینیت یافته بود؛ چنانکه در تجربه‌ای آمده است: «کنترل حوزه مد و لباس پس از جنگ از بین رفت و مردم کم‌کم به این فکر افتادند که چیزهای دیگری هم هست که به آن فکر کنند»^۱.

مطابق تجربه‌های مصاحبه‌شوندگان، بر اثر واردات؛ کم‌کم پوشاک جین و پیراهن آستین کوتاه و تی‌شرت جای‌شان را در فضاهای عمومی باز کردند که نسبت به قبل متنوع‌تر بودند. کراوات در شهرهای بزرگ به پوشش مردان بازگشت. برای زنان پوشش مانتو رایج‌تر شد. اکثر مانتوها در دهه شصت گشاد و روشن‌ترین رنگ‌هایشان شبیه خاکی بود. در اوایل دهه ۷۰، مانتوهای خفافی وارد بازار ایران شدند. شوهای لباس به واسطه رسانه‌ها تبلیغ و پخش می‌شدند و جای خاصی میان فرهنگ عامه مردم البته بیشتر در بین طبقات بالا یافتند.

این تغییرات باعث تغییر در الگوی عملاً موجود حجاب شد. «در سال ۱۳۶۵، خانم‌های قشرهای بالا برای متمایز کردن خود روسری‌های گل‌بته‌دار سر می‌کردند. بعد از پیروی قشر متوسط، برخی خانم‌های چادری روسری گل‌بته‌دار را زیر چادر سر می‌کردند. انواع مانتوها و لباس‌ها و آرایش‌ها و زیورآلات مد شده زیر چادر نیز کم‌وبیش در این طبقه جای می‌گیرد» (رفیع‌پور، ۱۳۷۷: ۲۳۶). تغییر این وضع در اوایل دهه ۷۰ در نگرش‌های مردم مشهود شد. در نتایج یک پژوهش، «۸۶/۲ درصد معتقد بودند که در سال ۱۳۶۵ عدم رعایت حجاب از نظر مردم عیب داشت. برای سال ۱۳۷۱ این ارزیابی به ۴۱/۵ درصد می‌رسد» (رفیع‌پور، ۱۳۷۷: ۱۶۶).

تغییرات پوشش در شهرهای عمده نمایان شد ولی سرعت این تغییرات در شهرهای کوچک کندتر بود. پوشش غالب زنان در شهرهای کوچک همچنان چادر مشکی بود.

۱. مصاحبه با مردی ۳۹ ساله از اهالی اصفهان، آذر ۱۳۹۸.

برخی کودکان و نوجوانان شهرستان‌ها حتی تا اوایل دهه ۸۰، کاملاً متأثر از قالب آموزش ایدئولوژیک، تلقی سبک‌سراهنای از رنگ‌های شاد در پوشش داشتند.

پ- مشروعیت سیاسی در دو دهه نخست پس از انقلاب اسلامی

در چارچوب وضعیت تاریخی منبعت از جریان انقلاب، فرایندهای سازنده افکار برای حمایت از انقلاب در تجمیع با فرهنگ‌های رهبر، افراد را به اطاعت از اقتدار دولت انقلابی ترغیب می‌کرد. همچنین دگرگونی سریع و خشن در ارزش‌های مسلط باعث تغییر هنجارهای سازنده مشروعیت می‌شد. در این چارچوب، مبنای مشروعیت در نزد اسلام‌گرایان بر پایه فرهنگ‌های رهبر و تفسیر ایدئولوژیک سنت‌های اسلامی استوار بود. با تصویب قانون اساسی و متمرک شدن این دو پایه در ولایت فقیه، سایر گرایش‌ها به حاشیه رفتند و عمیق‌ترین پیوند «قدرت سیاسی» و «ایدئولوژی مذهبی» صورت گرفت؛ اگرچه «همزمان عنصر کارزمایی رهبری بر عنصر سنتی غلبه می‌کرد» (بشیری، ۱۳۸۷: ۹۰). با این وجود در سال‌های اولیه پس از انقلاب هنوز تنوع چشمگیری از الگوهای مشروعیت سیاسی وجود داشت، سیاست‌پراکنده‌تر از قبل بود و سازمان یکپارچه‌ای بر آن حاکم نبود و نمی‌توانست زندگی روزمره را به طرز انقلابی سامان دهد. تا خرداد ۱۳۶۰، نفوذ عناصر سنتی و فرهنگ‌دانه ایدئولوژی در بین توده‌ها باعث یکدستی این وضع به نفع اسلام‌گرایان شد.

در متن قانون اساسی مبانی مشروعیت از پایه‌های الهی، فرهنگ‌دانه، حاکمیت روحانیون و مردم تشکیل شد. آیت‌الله خمینی مشروعیت سیاسی را به شرعیت و خویشی دولت با خدا پیوند داد: «حکومت به جمیع شئون و ارگان‌هایی که دارد، تا از قبل شرع مقدس و خداوند تبارک و تعالی شرعیت پیدا نکند، بدون مجوز شرعی خواهد بود و اگر بدون شرعیت الهی کارها را انجام دهند، دولت به جمیع شئون طاغوتی خواهد بود» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۷: ۱۰۳). او مشروعیت را به مناسبات سیاسی پس از پیروزی انقلاب منتسب می‌کند و می‌نویسد: «اگر ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است، یا خداست یا طاغوت. اگر به امر خدا نباشد، رئیس جمهوری یا نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است. وقتی غیر مشروع شد، اطاعت او اطاعت طاغوت است. طاغوت وقتی از

بین می‌رود که به امر خدای تبارک و تعالی یک کسی نصب بشود» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۹: ۲۵۳).

یکدستی عرصه سیاست باعث تسلط ارزش‌ها و هنجارهای وحدت‌گرایانه ایدئولوژیک شد که مطابق آن، حق حکومت به دلیل در اختیار داشتن دانش سنتی و فقهی در صلاحیت روحانیون است. در این چارچوب، «سنت اسلامی و اجرای آن به‌عنوان هدف اصلی تلقی می‌شود. حکومت اسلامی به نام اصول و ارزش‌های استعلایی و برینی عمل می‌کند که تشکیل‌دهنده سنت‌اند. از این دیدگاه، شیوه زندگی اجتماعی و اخلاقیات فردی از چشم‌انداز سنت اسلامی تعریف و تبیین می‌شوند» (بشیریه، ۱۳۸۷: ۴۹-۵۰). بنابراین، مشروعیت و اقتدار سنت اسلامی به حکومت روحانیون وابسته است. مقبولیت چنین برداشتی از مشروعیت به جو ایدئولوژیک برآمده از تفسیر سنت اسلامی و اعتماد سنتی به روحانیون و احترامی برمی‌گشت که برای آن‌ها و به‌خصوص آیت‌الله خمینی قائل بودند. در این وضع، رهبری فرهمندانه با عمل بر فراز مشروعیت سنتی در حل و فصل اختلافات درون بلوک قدرت و بسیج توده‌ها نقشی محوری داشت. با توجه به فراگیری ذاتی ایدئولوژی، زندگی روزمره می‌بایست با این الگوی مشروعیت و اقتدار هماهنگ گردد. بنابراین، کمتر فردی به این موازین در رفتارها بی‌اعتنا بود.

تسلط ایدئولوژی انقلابی حاصل ائتلاف سیاسی ناهمگونی بود که بنیادهای اجتماعی و آرمان‌های متنوعی داشتند. به گفته بشیریه، «ایدئولوژی انقلاب اسلامی به‌وجهی که پس از سال ۱۳۶۰ انسجام یافت، هم متضمن آرمان‌های اشرافی، یعنی نخبه‌گرایی دین‌سالارانه، پدرسالاری سیاسی، اطاعت و انضباط‌پذیری؛ هم حاوی آرمان‌های خرده‌مالکانه، یعنی تأکید بر مالکیت کوچک، خودکفایی اقتصادی، مبارزه با سلطه سرمایه‌داری جهانی و غیره، و هم متضمن برخی آرمان‌های دهقانی، قسط و عدالت و نیز پدرسالاری و اطاعت‌پذیری به‌عنوان روی دیگر آرمان‌های اشرافی، بود» (بشیریه، ۱۳۸۷: ۸۱). چنین تنوعی همواره با بروز اختلافاتی در بلوک قدرت همراه بود که با مداخله رهبر موقتاً حل می‌شد. در دو سال پایانی جنگ این اختلاف‌ها آشکارتر شد و در سال ۱۳۶۶ به انشعاب در میان نیروها و تشکل‌های اصلی طرفدار جمهوری اسلامی و شکل‌گیری دو جناح در درون نظام منجر شد که یکی مواضع به‌نسبت چپ و نوگرایانه و دیگری مواضع راست و

سنت‌گرایانه را دنبال می‌کرد. همین جناح‌بندی با برخی تحولات در موقعیت و مواضع سیاسی تا امروز کم‌وبیش ادامه یافته است.

پس از پایان جنگ با توجه به عادی شدن اوضاع، انتظار عمل به وعده‌های ابتدای انقلاب از جمله رفاه عمومی تقویت شد. این موضوع نیازمند بازسازی و رشد اقتصادی بود که تغییر در زمینه عمل ارزش‌ها و هنجارهای رسمی به خصوص مالکیت، مدیریت منابع و الگوهای تولید و مصرف را در پی داشت. سخنان رئیس‌جمهور درباره ضرورت تغییر در اولویت‌های نظام سیاسی و نگرش‌های متولیان آن کاملاً گویای تأثیر تغییر مذکور بر نحوه واکنش افراد درباره چگونگی ظاهر شدن جهان پیرامون است: «معلوم بود که این وضع قابل دوام نیست و نمی‌توانیم با آن سیاست، کشور را بگردانیم» (کیهان، ۱۳۸۲/۱۰/۲۸). با وجود این، هم‌زمان با درگذشت آیت‌الله خمینی با ایجاد تغییراتی در قانون اساسی، هم در قانون و هم در عمل، اقتدار فرهمندانه رنگ باخت و نظام سنتی در قالب رهبری و شورای نگهبان تثبیت شد. البته تصریح قانون اساسی جدید بر مطلقه بودن اقتدار ولایت فقیه همچنان به معنای تأکید بر تعیین‌کنندگی وجه تئوکراتیک و ایدئولوژیک مشروعیت سیاسی بود.

در این دوره، هرچند الگوی کارکردی مشروعیت برای توسعه اقتصادی و پاسخگویی به مطالبات مردمی مطرح شد، اما ادراک غالب نخبگان رسمی از الگوی بالا به پایین مشروعیت حاکی از نوعی یکپارچگی سیاسی در درون هیئت حاکمه بود. این یکپارچگی با حذف جناح چپ‌گرا از نهادهای سیاسی به‌ویژه در انتخابات مجلس چهارم (۱۳۷۰) تکمیل شد. این تغییر باعث شکاف در تلقی نخبگان سیاسی از الگوی مشروعیت سیاسی شد. ادراک نیروهای چپ از مشروعیت ولایت فقیه از این زمان به بعد دموکراتیک‌تر شد و نیروهای نزدیک ریاست جمهوری نوعی تلقی فن‌سالارانه را از مشروعیت و اقتدار نمایان می‌کردند. «محمد سلامتی» از رهبران مجاهدین انقلاب اسلامی، الگوی رایج اقتدار نهاد ولایت فقیه را نقد و اعلام کرد: «اساساً قرار نیست در جامعه ما ولی فقیه به جای همه فکر کند و راه حل ارائه کند. لازمه چنین اعتقادی آن است که نهادهای قانونی، دولتی و غیردولتی، هیچ‌گاه فعال نشوند؛ زیرا در صورت فعال شدن عرصه را بر روی فقیه تنگ می‌کنند» (عصر ما، ۱۳۷۳/۷/۲۳). این چالش در سال‌های بعد ادامه یافت.

ت- زندگی روزمره و مشروعیت سیاسی

سلطه ایدئولوژی بر الگوی مشروعیت در دوران انقلاب و جنگ: پیش‌تر اشاره شد که قدرت و ایدئولوژی حاکم در دهه ۱۳۶۰ بر اسلامی‌سازی سریع زندگی روزمره و بازتوزیع منابع سیاسی و اجتماعی به نفع خودش متمرکز شد. این تلاش، نخست در عرصه‌های آشکارتر زندگی روزمره نظیر پوشش، معاشرت‌های عمومی و الگوهای فراغت آشکار شد. در سال‌های اولیه پس از انقلاب، رابطه‌ای مستقیم بین پوشش و مسلک‌های سیاسی ایدئولوژیک برقرار می‌شد: «در انقلابی شدن ناگهانی و مشترک می‌شد تیپ‌ها را شناسایی کرد؛ بر اساس نوع پوشش، رنگ لباس، آرایش مو، نوع کلماتی که در محاوره یا مباحثه به کار می‌رفت؛ اوورکت و کفش جیر و غیبت کامل زیورآلات و آرایش و پیرایش، رنگ‌ها همه خاکستری و قهوه‌ای و سرمه‌ای و خاکی» (شریعتی، ۱۳۹۳: ۸۵). ایدئولوژی‌ها و گرایش‌های سیاسی گوناگون، هر کدام با مفاهیم متمایزی از خلق محروم گرفته تا حاکمیت اسلام و تا اولویت آزادی و دموکراسی، مبانی مختلفی برای مشروعیت نظم سیاسی جدید عرضه می‌کردند. آن‌جا که افراد به مواضع نخبگان سیاسی درباره دگرذیسی پدیده‌های روزمره اعتراض می‌کردند، آغازی بود برای درک سیاسی نموده‌های زندگی روزمره در جایگاه پدیده‌ای سیاسی.

سیاسی شدن امر روزمره، چیزی نبود که پیشاپیش و در جریان جنبش انقلابی برای مردم و فعالان سیاسی مفروض باشد؛ ولی پس از پیروزی بسیاری از گروه‌ها ناچار به پذیرش آن شدند. به گفته مصاحبه‌شونده‌ای، «خودمان دوست نداشتیم پوشش‌مان را تغییر دهیم؛ ولی قانون می‌گفت پیراهن باید روی شلوار باشد و موی سر بلند را در خیابان قیچی می‌کردند و رنگ لباس‌ها می‌بایست تیره باشد»^۱. با وجود این، اکثر مصاحبه‌شوندگان معتقد بودند که مقاومت در برابر چنین اعمالی در این زمان هنوز برایشان اولویت نداشت و آن را چندان مشکل‌ساز نمی‌دانستند.

تسلط یکجانبه ایدئولوژی بر عرصه سیاست پس از دوره‌ای از کشمکش‌های سیاسی از خرداد ۱۳۶۰ به بعد عمومیت یافت. تمایز این وضعیت در اهمیت زندگی روزمره برای سیاست جدید بود. ایدئولوژی مسلط، پدیده‌ای سیاسی بود که آگاهی افراد از پدیده‌های پیرامون را جهت می‌داد و امر روزمره را به رنگ سیاست رسمی در می‌آورد.

۱. مصاحبه با مردی ۶۱ ساله از اهالی خرم‌آباد، آبان ۱۳۹۸.

این وضع، نه ضرورتاً موفقیت اعمال قدرت ایدئولوژیک، بلکه ناشی از نوعی خودانگیختگی تاریخی بود که از پذیرش سنت‌های مذهبی و موقعیت جنگ سرچشمه می‌گرفت؛ به همین دلیل «عملاً به معنای موفقیت دولت نبود، بلکه وضعیت ساختار اجتماعی ایران بوده که بر مبنای دو عامل مذهب و جنگ شکل می‌گرفت»^۱ که البته زمینه پیشینی و بلافصل تاریخی لازم برای شروع سلطه ایدئولوژی و برسازی مشروعیت سیاسی را فراهم می‌کرد.

اکثر مصاحبه‌شوندگان معتقد بودند بعدها با بازاندیشی درباره این دوران متوجه شدند که تفاسیر ایدئولوژیک و اضطراب جنگ بر ذهن‌شان مسلط بود و برای اندیشیدن درباره زندگی عادی‌شان فرصت نداشتند. بر این مینا، وضعیت حاکم در آن سال‌ها نه نتیجه وحدت ارگانیک زندگی روزمره بلکه محصول درآمیختگی زندگی روزمره با ایدئولوژی رسمی حکومت بود. با وجود اینکه خود ایدئولوژی انقلابی برآمده از زندگی روزمره تحت رژیم شاه و جامعه‌ای توده‌ای در زمان انقلاب بود، اساساً بیرون از زندگی روزمره عمل می‌کرد و یگانگی و ضرورتی سیاسی را بر زندگی روزمره تحمیل می‌کرد. به عبارتی دگرگونی در جلوی صحنه، به تعبیر گافمن (۱۹۵۶)، ضرورتاً به معنای دگرگونی ماندگار در اذهان افراد نبود؛ بلکه اساساً مربوط به وضع توده‌ای و از لحاظ تاریخی موقت جامعه بود که زمینه حاکمیت ایدئولوژی اسلامی را مهیا کرده بود. بنابراین، هماهنگی مظاهر زندگی روزمره با الگوی اسلامی زندگی، مسیری میانبر برای آشکار کردن دگرگونی بنیادین و ایدئولوژیک جامعه بود: «پس از انقلاب شیوه لباس پوشیدن و آراستگی ظاهری تغییر کرد تا نشان دهد تغییر و تحولی در جامعه اتفاق افتاده است؛ زیرا این آسان‌ترین و سریع‌ترین نوع نمایش تحول بود» (باقی، ۱۳۸۲: ۲۰۵).

پس از حذف رقبا از صحنه رسمی سیاست در دوره یک‌ساله ابتدای انقلاب، دولت باید اسلامی‌سازی را ادامه می‌داد. رئیس‌جمهور رجایی گفت: «هدف انقلاب ما پاکسازی جامعه و تصفیه استعمارگران و انگل‌های جامعه بود» (علی‌بابایی، ۱۳۸۴، جلد ۵: ۱۴۷). پاکسازی افراد فاقد معیارهای «اسلامی» کافی از تابستان ۱۳۶۰ به بعد تشدید شد و با مقرراتی سخت‌گیرانه تا پایان جنگ ادامه یافت.

۱. مصاحبه با مردی ۳۹ ساله از اهالی اصفهان، آذر ۱۳۹۸.

در طول انقلاب و جنگ، عموم روحانیون و متحدین سنت‌گرای آن‌ها، ضرورت اسلامی شدن دولت را با ضرورت اسلامی‌سازی جامعه و متعالی شدن افراد معمولی یکسان پنداشته و مبنای هردو را مشروعیت به معنای شرعیت می‌دانستند. بنابراین، پدیده‌های زندگی روزمره باید مشروعیتی سیاسی می‌یافتند تا مجوز وجود یابند. این وضع، زندگی روزمره را به رنگ سیاست موجود و الگوی مشروعیتش در می‌آورد. هم‌زمانی یکدستی سیاست رسمی با جنگ، شرایط مناسبی برای تسلط بلامنزاع ایدئولوژیک بر جامعه بود. همچنین اتصال این دو به انقلاب و رهبر فرهمند آن باعث نوعی رضایت و خودجوشی می‌شد. یکی از نویسندگان، دولت ایران در این زمان را «دولت حداکثرگرای دینی» نامیده و می‌نویسد: «دولت حداکثرگرای دینی نه تنها تلاش دارد تا هنجارهای دینی را در قالب ساختار سیاسی منعکس سازد، بلکه برای خود رسالت گسترش هنجار، سازمان‌دهی فرایند و ساختارسازی در مناطق همجوار را قائل است» (Rahnama and Noamani, 1990: 118).

به‌طور کلی تا سال ۱۳۶۸، پذیرش وضع زندگی و مشروعیت سیاست از طرف مردم بر سه پایه جنگ، ایدئولوژی اسلامی و رهبری فرهمندانه و نیز ترکیب نوعی آرمان‌های اشرافی، خرده‌مالکانه و دهقانی که پیش‌تر بدان‌ها اشاره شد، داوم یافت. این عوامل، عناصر سازنده زیست سیاسی مشترکی بودند که در نزدیکی نسبی سنخ روایت‌های مردم از زندگی‌شان با روایت رسمی آشکار می‌شدند. یکی از مصاحبه‌شوندگان گفته است «قبلاً همه چیز اینچور نبود، یک‌مرتبه همه چیز سیاسی شد» (مرد، ۵۱ساله) و دیگر هیچ چیز معمولی و غیرسیاسی و مبتنی بر سلايق فردی، پذیرفته نبود. در این موقعیت تاریخی، «آدمی باید تا جای ممکن از امر معمولی که نجس، سکولار و بی‌ارزش تلقی می‌شد، فاصله بگیرد تا بتواند به انسان فوق معمولی بدل شود. در نتیجه، هرگونه تلاش برای معمولی بودن به معنای کنش سیاسی بود» (کاظمی، ۱۳۹۵: ۱۲۳). در واقع، معمولی‌بودن رفتاری فراتر از الگوی مشروعیت سیاسی حاکم بود؛ پس پدیده‌ای سیاسی بود.

علی‌رغم این وضع، ذهنیت و فرهنگ توده‌های مردم پس از خرداد ۱۳۶۰، کاملاً منطبق بر الگوی خالص و ایدئولوژیک رسمی نبود بلکه از جریان‌های فکری و فرهنگی دیگر حتی از رقبای سیاسی و ایدئولوژیک اسلام فقاهتی متأثر بود؛ مثلاً نشانه‌هایی از بقایای فرهنگ سکولار دوران قبل از انقلاب در زندگی روزمره مردم کم‌وبیش وجود

داشت. همچنین حضور نامحسوس عناصر فرهنگی رقیب اسلام‌گرایی در زندگی روزمره کاملاً از میان نرفته بود، گرچه به‌ویژه از سال ۱۳۶۰ از لحاظ سیاسی کاملاً حاشیه‌ای شدند. امیرارجمند معتقد است «در انقلاب اسلامی ایران گروهی از «تندروهای رجعتگرا» تحت رهبری متولیان سنت شیعه نقش برتر را در انقلابی ایفا کردند که دست‌کم از لحاظ نظری یکی از مهم‌ترین انقلاب‌های نوین محسوب می‌شود» (امیرارجمند، بی‌تا: ۱۲). جدید بودن انقلاب و محوریت رجعت‌گرایی از ناخالصی نظری سرچشمه می‌گرفت که پیش‌تر در ائتلاف انقلابی نمایان بود و برخی عناصر آن در دوران جنگ به‌طور پنهانی در زندگی روزمره حاضر بودند و ادعای خلوص ایدئولوژیک را نقض می‌کردند.

البته این ناخالصی‌ها چیزی نبود که از چشم کارگزاران جمهوری اسلامی پنهان بماند. وقوف به همین ناخالصی‌ها بود که آن‌ها را وادار می‌ساخت دانتماً خواستار پیراستن جامعه از ناخالصی‌های فرهنگی باشند. این موضوع در متن برخی قوانین بالادستی نمایان شد. برای مثال در لایحه برنامه اول توسعه در تیرماه ۱۳۶۲ فرهنگ به‌عنوان «عامل اساسی و زیربنایی در ارتقای کیفیت زندگی انسان‌ها و ضرورت پیراستن جامعه ایرانی از مظاهر پیرایه‌های ضداسلامی و معرفی فرهنگ غنی اسلام ملهم از سرچشمه زلال ولایت به همه جهانیان» لحاظ شد (سازمان برنامه و بودجه، پیوست شماره ۴ لایحه برنامه، جلد چهارم، ۲۳-۱). همچنین در همین برنامه در ارزیابی سیاست‌های قبل از انقلاب به تلاش «نظام شاهنشاهی» برای «زدودن هویت فرهنگی مردم ایران» با «ریشه در تعالیم عالیة اسلام» و ضرورت «جبران ضعف آگاهی‌های عمومی مردم به احکام اسلام و هویت مستقل و ضعف‌های اخلاقی جامعه و بقایای فساد و نفوذ فرهنگی شرق و غرب» (اجالی، ۱۳۷۹: ۸۰-۷۹) اشاره شد.

عادی‌سازی زندگی روزمره و الگوی مشروعیت سیاسی در دوران سازندگی: با پایان جنگ، دولت می‌بایست در وضعیتی عادی با زندگی روزمره مواجه شود: «تمام شدن جنگ باعث شد تا مردم به زندگی‌های شخصی‌شان پردازند»^۱ دیگر، زمینه مادی مناسبی برای تداوم اضطراب و سلطه ارزش‌های آخرت‌گرایانه وجود نداشت و این وضعیت می‌بایست با آرامش و رفاه جایگزین می‌شد. دولت برای تمشیت زندگی روزمره ناچار به طراحی و اجرای برنامه‌های بازسازی بود که بازتفسیر مجدد ارزش‌ها و

۱. مصاحبه با مردی ۵۲ ساله از اهالی گرگان، مهر ۱۳۹۸.

هنجارهای مسلط را ضروری می‌ساخت. در این چارچوب، گفتار جدیدی دربارهٔ هنجارها و آزادی‌های فرهنگی و اجتماعی شکل می‌گرفت. با چنین گفتاری، الگویی کارکردی از مشروعیت وارد مناسبات سیاست رسمی با مردم می‌شد که متضمن نوعی نخبه‌گرایی نیز بود. به تعبیری در وضعیت جدید ممکن نبود «به آسانی بر جهان اشیا حکومت کرد یا مردم را به پذیرش بی‌قید و شرط تفسیری معنوی از ابژه‌های زندگی روزمره وادار ساخت» (رضایی و آقاجان‌زاده، ۱۳۹۶: ۶۲).

پس از پایان جنگ رویکرد آزادسازی در اقتصاد و تا حدودی در زندگی اجتماعی و فرهنگی در دستور کار قرار گرفت که به سرعت در مصرف کالاها نمایان شد. تغییر در الگوی مصرف به معنای فراهم کردن شرایط برای بروز فردیت و افزایش خودآگاهی افراد دربارهٔ زندگی‌شان بود. یکی از پژوهشگران دربارهٔ تجربه‌اش می‌گوید: «سال‌های ۱۳۶۴ تا ۱۳۶۹ دوران مقاومت ما در برابر ویدیو بود. در آن روزگار گفته می‌شد که ویدیو باعث متلاشی شدن خانواده می‌شود و ارزش‌های اخلاقی و دینی و فرهنگ ملی ما را تهدید می‌کند. در سال ۱۳۶۹ کم‌وبیش تمام افراد کارشناس، مسئول و عامهٔ مردم، ویدیو را وسیله‌ای که باید با احتیاط با آن برخورد کرد، می‌دانستند. شگفتا که در کمتر از چند سال، دیگر نه تنها خانه‌های مردم مملو از ویدیو شد، بلکه برای مدتی یکی از «نمادهای منزلت» و «اقتدار سازمانی» در دفاتر کار مدیران گردید» (فاضلی، ۱۳۹۶: ۵۰۳). این تغییر به معنای کاهش توان ایدئولوژی سیاسی برای کنترل زندگی روزمره بود.

بازتر شدن فضای زندگی روزمره، فرصت‌هایی نسبی ارزش‌ها و هنجارهای عرفی را فراهم ساخت؛ بنابراین، مفاهیمی مانند «ساده‌زیستی» و «تقدیس فقر» که نوعی تقدس و بار ارزشی یافته بودند در وضعیت عادی، حاشیه‌ای می‌شدند و در عوض مردم خواهان زندگی معمولی و رفاه می‌شدند. این دگردیسی هم از سوی مصاحبه‌شوندگان تأیید شد و هم در نتایج یکی از پژوهش‌های نیمه نخست دهه ۷۰ آشکار شد. در این پژوهش «نزدیک به ۷۰ درصد از پاسخ‌گویان معتقد بودند که در سال ۱۳۶۵ مردم به کسانی که با ماشین‌های گران و وسایل شیک بیرون می‌رفتند خیلی کم احترام می‌گذاشتند؛ اما در سال ۱۳۷۱ مردم عموماً، ۶۲ درصد، برای این‌گونه افراد، خیلی زیاد احترام قائل بودند» (رفیع‌پور، ۱۳۷۷: ۱۶۹).

علی‌رغم تسلط دولت بر محیط‌های عمومی، فاصله پوشش افراد در محیط کار به‌ویژه در مشاغل دولتی و محیط زندگی روزمره دائماً بیشتر و انتخاب افراد و تلون در پوشش و روابط اجتماعی نمایان‌تر می‌شد که واکنش گروه‌های محافظه‌کار را برمی‌انگیخت. هفته‌نامه صبح، از نشریات محافظه‌کار، در اشاره به وضع حجاب نوشت: «یکی از دلایل رشد بدحجابی این است که دستگاه‌های فرهنگی ما در جهت جا انداختن ارزش حجاب نه تنها کاری نکردند، بلکه به خلاف آن هم عمل کردند. وقتی صداوسیما شما در سال‌های پس از انقلاب زن محجبه چادری را تحقیر کرد و یک شخصیت منفی از او ارائه داد و در مقابل، در بسیاری از برنامه‌های تلویزیونی و فیلم‌های سینمایی زن بدحجاب، به‌عنوان زن متشخص و باشخصیت جلوه داده می‌شود، چرا این را عامل قضیه ندانیم» (میرسلیم و خورمهر، ۱۳۸۹: ۳۰۹). مقامات بلندپایه سیاسی نیز به این تغییرات واکنش نشان دادند؛ از جمله رئیس مجلس «خواستار برنامه‌ریزی مشترک حوزه و دانشگاه برای مبارزه با تهاجم فرهنگی شد» (یاد، ۱۳۷۲).

چنین واکنش‌هایی در برابر تحولات زندگی روزمره از اختلاف درون بلوک قدرت حکایت داشت. افزایش یکدستی در ساخت قدرت پس از سال ۱۳۶۸ متوقف شد و حاشیه‌نشین شدن رادیکال‌ها، باعث تجدیدنظر آنان درباره مبنای مشروعیت سیاسی شد. بنابراین، اختلاف نظری بین مبانی سنتی محافظه‌کارانه و تئوکراتیک مشروعیت با مبانی دموکراتیک نمایان شد که واکنش گروه‌های نفوذ را برمی‌انگیخت. یکی از نمودهای این محافظه‌کاری، گروه «انصار حزب‌الله» بود که خواهان حفظ هنجارهای مضیق روزمره و مبارزه با افرادی بود که «به ارزش‌ها خیانت کردند» (Harris, 2017: 157). چنین خیانت و اختلافی به‌طور واضح با نموده‌های روزمره و مبارزه با پوشش‌هایی همچون کراوات و فعالیت‌های نویسندگان در حمله افراد ناشناس به برخی کتابفروشی‌ها و توقیف برخی روزنامه‌ها و نویسندگان مشخص می‌شد.

نتیجه‌گیری

مسئله این پژوهش با دلایل نارضایتی‌های عمومی منتهی با انقلاب مطرح شد که هم از زندگی روزمره ریشه می‌گرفتند و هم در زندگی روزمره نمایان می‌شدند. این موضوع همراه با تجانس نسبی فرهنگی میان اسلام‌گرایان و توده‌ها زمینه‌های بسیج سیاسی در

فرایند انقلاب به نفع اسلام‌گرایان را شکل داد و نیز ائتلافی انقلابی را حول سقوط رژیم شاه ایجاد کرد. بلافاصله پس از پیروزی انقلاب، ائتلاف انقلابی تجزیه شد. نیروهای سیاسی رویکردهای متفاوتی را درباره زندگی روزمره، به‌عنوان نخستین موضوع تحول انقلابی، اتخاذ کردند و تمایز آن‌ها در فضاهای عمومی از طریق نموده‌های روزمره شناسایی می‌شد. تنوع در این نمودها در این سال‌ها از یک‌طرف به گوناگونی ادراک افراد از تأثیر انقلاب بر زندگی روزمره و از طرف دیگر به فقدان قدرت فائق مرکزی در سیاست مربوط می‌شد. این دو موضوع مبانی مشروعیت سیاسی گوناگونی را برای اوضاع پس از پیروزی انقلاب نمایان می‌کردند که از چپ مائوئیستی تا ناسیونالیسم لیبرال و اسلام‌گرایی، همه را شامل می‌شد. بنابراین، تنوع در زندگی روزمره و الگوی مشروعیت، دو روی سکه سیاست در این دوره بودند.

در سال‌های جنگ با یکدست شدن فضای سیاست، الگوهای زندگی روزمره نیز یکدست شدند. نخبگان سیاسی بر اسلامی و انقلابی شدن امر روزمره تأکید می‌کردند. در این زمان به دلیل ارجحیت الگوی فرهنگدانه مشروعیت سیاسی و تداوم جنگ و نیز ترکیب تاریخی مبانی نخبه‌گرایانه فقهی و شیعی با آرمان‌های خرده‌مالکانه و دهقانی، واکنش‌های بسیاری از افراد در برابر فرهنگ رسمی نشان‌دهنده نوعی خودانگیختگی و رضایت و ترس توأمان بود. هرچند ممکن بود افراد اعتراض‌هایی بکنند یا سلیق‌شان با این قیده‌ها مغایرت داشت اما جز چند نمونه محدود، اعتراضی عملی به مشی مداخله ایدئولوژیک در زندگی روزمره نمایان نمی‌شد و درخواست زیستن به گونه‌ای دیگر چندان عملی نبود. بنابراین، در دوران اولیه انقلاب به‌خصوص در دهه ۱۳۶۰، روابط قدرت و سلطه با حاکمیت عناصری مقدس و تفسیرهای ایدئولوژیک آن به سود هیئت حاکمه جهت می‌یافت و باعث کنترل راحت‌تر زندگی روزمره می‌شد که چالش اجتماعی کمتری را متوجه مشروعیت سیاسی نظام مستقر می‌کرد.

با پایان جنگ این وضعیت ضرورتاً می‌بایست تغییر کند. متعاقب شعارهای انقلابی و خرابی‌های ناشی از جنگ، دولت ناگزیر به بازسازی و فراهم کردن امکانات عادی زندگی بود. مسئولیت بازسازی به دولت واقع‌گرای سازندگی محول شد. دولت به این نتیجه رسید که باید تعدیل را بجز اقتصاد در زندگی فرهنگی و اجتماعی نیز لحاظ کند. بدین ترتیب، پدیده‌های جدیدی همچون برخی مراکز فرهنگی رواج یافتند و

محدودیت‌های سیاسی ایدئولوژیک برخی نمودهای روزمره از جمله پوشش، فراغت و معاشرت کاهش یافت. از آن زمان به بعد هرچقدر که زمان بیشتری گذشت، روابط قدرت و سلطه نیز با خصوصیات مادی بیشتری آمیخته شد و عناصر پذیرش اجتماعی و ایدئولوژیک اقدامات هیئت حاکمه تضعیف شده و به جای آن، الگوی زندگی معمولی از سوی اعضای عادی جامعه نشانده شده است که مشروعیت سیاسی را با چالش نفوذ اجتماعی مواجه کرده است. برای مقابله با این تحولات به نظر می‌رسد که از سوی بخش غالب سیاست رسمی، الگوی از بالا به پایین مشروعیت برجسته‌تر شده است که با الگوی مراقبت از زندگی روزمره و هدایت زندگی اعضای جامعه سازگارتر است.

در اوضاع پساجنگ، عادی شدن زندگی روزمره عملاً به معنای آشکار شدن زمینه‌های مادی لازم برای خواسته‌های معمولی و دیگرگونه زیستن بود. این وضع عملاً اعتراض به الگوی مشروعیت ایدئولوژیک و تحمیل قدرت سیاسی بر زندگی روزمره و مقاومت در برابر آن و ارائه الگویی غیرایدئولوژیک از مشروعیت سیاسی بود. با چنین زمینه‌ای، پیامدهای سیاست‌های تعدیل اقتصادی و اجتماعی به شکافی ماندگار در میان نیروهای درون نظام سیاسی مبدل شد که از تنوع معناهای مضمون و محذوف زندگی روزمره سرچشمه می‌گیرد. این شکاف اساساً نوعی فاصله فرهنگی بین نظام سیاسی با بدنه اجتماعی بود که در بین نیروهای درون بلوک قدرت نیز آشکار می‌شد. قطب‌بندی سیاسی اجتماعی در انتخابات ۱۳۷۶ و پیروزی سیدمحمد خاتمی از یک منظر، نتیجه مستقیم این شکاف بود. آن انتخابات نقطه عطف مهمی در زیست سیاسی اجتماعی ایران بعد از انقلاب بود که هنوز از آثار و ضرباهنگ آن کاسته نشده، بلکه در ادامه با گذر از نقاط عطف دیگری به‌ویژه از سال ۱۳۸۸ به این سو، شکاف اجتماعی و قطب‌بندی سیاسی و ایدئولوژیک ناشی از آن را عمیق‌تر کرده و تمایلات روزافزونی را برای تغییر در الگوی مشروعیت سیاسی و ابتنای آن بر سازوکارهای دموکراتیک‌تر در میان بخش بزرگی از جامعه، به‌ویژه طبقات متوسط شهری، ایجاد کرده است. بنابراین به نظر می‌رسد زندگی روزمره از محملی برای وقوع انقلاب به محملی برای حدوث تغییرات هرچه سریع‌تر در الگوهای زندگی مردم و مشروعیت سیاسی تبدیل شده است که ضرورتاً انطباقی با حکمرانی ایدئولوژیک ندارد و در مصادیق بسیار مهمی در مقابل آن قرار می‌گیرد.

نکته مهم تر این است که به نظر می‌رسد سیاست و نخبگان سیاسی در ایران پس از انقلاب اسلامی نه معمار جامعه پساانقلاب، بلکه معمار یا دست کم مهم ترین عامل شکل گیری خاص جامعه پس از پیروزی انقلاب است که به خصوص در سال های پس از پایان جنگ از سوی غالب نخبگان سیاست رسمی جامعه ای انقلابی تلقی شده است و از سوی بسیاری از اعضای عادی جامعه به صورت جامعه پساانقلابی به معنای گذار از اضطراب و منازعه های انقلابی درک شده یا دست کم مطلوب آنها بوده است.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Seyed Mohammad Vahab Nazaryan  <https://orcid.org/0000-0001-9169-0681>

Abolfazl Delavari 

منابع

- اجلالی، پرویز، (۱۳۷۹)، سیاست گذاری و برنامه ریزی فرهنگی در ایران، تهران: آن.
- استمیل، جان. دی، (۱۳۷۸)، درون انقلاب ایران، ترجمه منوچهر شجاعی، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- امیرارجمند، سعید، (بی تا)، «انقلاب اسلامی ایران در چشم انداز مقایسه ای»، ترجمه ابوالفضل دلاوری، منتشر نشده.
- باقی، عمادالدین، (۱۳۸۲)، تولد یک انقلاب (زمینه ها و عوامل پیدایش انقلاب ایران)، تهران: سرایی.
- بشیریه، حسین، (۱۳۸۷)، دیباچه ای بر جامعه شناسی سیاسی ایران؛ دوره جمهوری اسلامی، تهران: نگاه معاصر.
- بی نام، (۱۳۸۹)، خاطرات دهه شصت، نوشته های وبلاگ خاطرات دهه شصت، نشر اول، اردیبهشت.
- ترکمان، فرح و نیک پی، امیر، (۱۳۸۹)، ایدئولوژی و توسعه سیاسی در ایران، تهران: علمی.

- تیلی، چارلز، (۱۳۸۵)، *از بسیج تا انقلاب*، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- حقیقت، سید صادق، (۱۳۸۷)، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، قم: دانشگاه مفید.
- خلیلی، اکبر، (۱۳۸۷)، *گام به گام با انقلاب*، جلد دوم: انقلاب دوم، تهران: سروش.
- رضایی، محمد و آقاجان‌زاده، هادی، (۱۳۹۶)، «مسئله غرب، ایده فرهنگ و زندگی روزمره در ایران پس از انقلاب»، *ایران‌نامک*، پاییز، سال دوم، شماره سوم، پاییز. ۳.
- رفیع‌پور، فرامرز، (۱۳۷۷)، *توسعه و تضاد: کوششی در جهت تحلیل انقلاب اسلامی و مسائل اجتماعی ایران*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- روزنامه آیندگان، (۱۳۵۷)، «تئاتر شهر و کارگاه نمایش موقتاً مهروموم شد»، شنبه ۵ اسفند ۱۳۵۷، سال دوازدهم، شماره ۳۲۹۶، ص ۳.
- روزنامه کیهان، (۱۳۵۷)، «اجتماع به طرفداری از حجاب»، یکشنبه ۲۰ اسفند ۱۳۵۷، ص ۲.
- روزنامه کیهان، (۱۳۵۷)، «اجتماع زنان در دانشگاه تهران»، شنبه ۱۹ اسفند ۱۳۵۷، ص ۲.
- روزنامه کیهان، (۱۳۵۷)، «اجتماعی زنان و دختران دانش‌آموز درباره حجاب»، یکشنبه ۲۰ اسفند ۱۳۵۷، ص ۲.
- روزنامه کیهان، (۱۳۵۷)، «بولینگ عبده را آتش زدند»، دوشنبه ۲۳ بهمن ۱۳۵۷، ص ۴.
- روزنامه کیهان، (۱۳۵۷)، «به مناسبت روز جهانی زن و اعلام نظر درباره حجاب؛ تظاهرات راهپیمایی زنان تهران»، پنجشنبه ۱۷ اسفند ۱۳۵۷، ص ۲.
- روزنامه کیهان، (۱۳۵۷)، «راهپیمایی و تظاهرات زنان در تهران»، سه‌شنبه ۲۲ اسفند ۱۳۵۷، ص ۷.
- روزنامه کیهان، (۱۳۵۸)، «تدریس زبان خارجی در دوره ابتدایی ممنوع شد»، شنبه ۲۳ تیرماه ۱۳۵۸، ص ۳.
- زیباکلام، صادق و سادات اتفاق‌فر، فرشته، (۱۳۹۰)، *هاشمی بدون روتوش؛ پنج سال گفت‌وگو با هاشمی رفسنجانی*، تهران: روزنه.
- سازمان برنامه و بودجه، پیوست شماره ۴ لایحه برنامه اول توسعه، جلد چهارم، بخش‌های اجتماعی.
- سلین، اریک، (۱۳۹۲)، «نقش کارگزار و فرهنگ در انقلاب»؛ در: *گلدستون، جک، مطالعاتی نظری، تطبیقی و تاریخی در باب انقلاب‌ها*: تهران: کویر.
- سیدامامی، کاووس، (۱۳۹۱)، *پژوهش در علوم سیاسی*، تهران: دانشگاه امام صادق.

- شریعتی، سوسن، (۱۳۹۳)، «روزهای بی‌مجزو»، اندیشه پویا، دی و بهمن، شماره ۲۳، دی و بهمن.
- عرب‌سرخی، فیض‌الله، (۱۳۹۳)، «ماجرای آن چهارده کامیون مصادرة غیرقانونی»، اندیشه پویا، دی و بهمن، شماره ۲۳، دی و بهمن.
- علی‌بابایی، داود، (۱۳۸۴)، بیست و پنج سال در ایران چه گذشت (از بازرگان تا خاتمی)، جلد پنجم (از ریاست جمهوری رجایی تا ریاست جمهوری خامنه‌ای)، تهران: امید فردا.
- علی‌بابایی، داوود، (۱۳۸۴)، بیست و پنج سال در ایران چه گذشت، جلد اول: از ۱۹ دی ۱۳۵۶ تا ۱۵ بهمن ۱۳۵۸، تهران: امید فردا.
- علی‌بابایی، داوود، (۱۳۸۵)، بیست و پنج سال در ایران چه گذشت، جلد ششم: ریاست جمهوری خامنه‌ای و نخست‌وزیری موسوی، تهران: امید فردا.
- علی‌بابایی، داوود، (۱۳۹۱)، بیست و پنج سال در ایران چه گذشت، جلد یازدهم: ادامه ریاست جمهوری آیت‌الله خامنه‌ای و نخست‌وزیری میرحسین موسوی، تهران: امید فردا.
- فاضلی، نعمت‌الله، (۱۳۹۶)، تجربه تجدد؛ رویکردی انسان‌شناختی به امروزی شدن فرهنگ ایران، تهران: پژوهشکده مطالعات اجتماعی و فرهنگی.
- فرهی، فریده، (۱۳۷۵)، «فروپاشی دولت و انقلاب‌های شهری: تحلیل تطبیقی از انقلاب‌های ایران و نیکاراگوئه»، فصلنامه راهبرد، تابستان، شماره ۱۰.
- فصلنامه یاد، (۱۳۷۱ و ۱۳۷۲)، «ایران در آذرماه ۱۳۷۱»، شماره‌های ۳۱ و ۳۲.
- قهرمانپور، رحمن، (۱۳۹۶)، بررسی چهار دهه تحول‌خواهی در ایران، تهران: روزنه.
- کاظمی، عباس، (۱۳۹۵)، امر روزمره در جامعه پساانقلابی، تهران: فرهنگ جاوید.
- کاظمی، عباس و آقاجان‌زاده، هادی، (۱۳۹۳)، «امر معمولی در عصر انقلاب»، اندیشه پویا، سال سوم، دی و بهمن، شماره ۲۳، دی و بهمن.
- کاظمی، عباس و فرجی، مهدی، (۱۳۸۲)، «عرفی شدن و زندگی روزمره»، نامه علوم اجتماعی، مهر، شماره ۲۱، مهر.
- کرسول، جان، (۱۳۹۶)، پوشش کیفی و طرح پژوهش، ترجمه حسن دانایی‌فرد و حسین کاظمی، تهران: صفار.
- کمالی، مسعود، (۱۳۸۱)، جامعه مدنی، دولت و نوسازی در ایران معاصر، ترجمه کمال پولادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- کنوبلاخ، هوبرت، (۱۳۹۱)، مبانی جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه کرامت‌اله راسخ، تهران: نی.

- لاجوردی، هاله، (۱۳۹۳)، *زندگی روزمره در ایران مدرن؛ با تأمل بر سینمای ایران*، چاپ دوم، تهران: ثالث.
- مرکز آمار ایران؛ *نتایج آمارگیری از بودجه خانوارهای روستایی و شهری سال ۱۳۵۶ و نتایج تفصیلی آمارگیری از هزینه و درآمد خانوارهای روستایی و شهری سال ۱۳۶۸*.
- مقدم، وال، (۱۳۹۶)، «مردم گرایی اسلامی؛ طبقه و جنسیت در ایران پس از انقلاب اسلامی»، در: فوران، جان، *یک قرن انقلاب در ایران؛ جنبش‌های اجتماعی در ایران*، ترجمه حسن اسدی، تهران: مولی.
- مک کی، ساندر، (۱۳۸۵)، *ایرانی‌ها؛ ایران، اسلام و روح یک ملت*، ترجمه شیوا رویگریان، تهران: ققنوس.
- موسوی خمینی، روح‌الله، (۱۳۵۷)، «امام از دولت خواست انقلابی عمل کند»، *کیهان*، چهارشنبه ۱۶ اسفند ۱۳۵۷، ۸ ربیع‌الثانی ۱۳۹۹، تک‌شماره، شماره ۱۰۶۵۵.
- موسوی خمینی، روح‌الله، (۱۳۶۱)، *صحیفه نور*، جلد نهم و هفدهم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- موسوی خمینی، روح‌الله، (۱۳۶۱)، *صحیفه نور*، جلد هفدهم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- میرسلیم، سیدمصطفی و خورمهر، کاظم، (۱۳۸۹)، *جریان‌شناسی فرهنگی بعد از انقلاب اسلامی ایران (۱۳۵۷-۱۳۸۰)*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- میلانی، محسن، (۱۳۸۱)، *شکل‌گیری انقلاب اسلامی؛ از سلطنت پهلوی تا انقلاب اسلامی*، ترجمه مجتبی عطارزاده، چاپ اول، زمستان، تهران: گام نو.
- هالیدی، آدریان، (۱۳۹۴)، *اجرا و نگارش پژوهش کیفی*، ترجمه مهری بهاری و دیگران، تهران: نشر علم.
- هانتینگتون، ساموئل، (۱۳۹۲)، «انقلاب و نظم سیاسی»، در: *گلدستون، جک، مطالعاتی نظری، تطبیقی و تاریخی در باب انقلاب‌ها*، تهران: کویر.
- هیرو، دیلیپ، (۱۳۸۶)، *ایران در حکومت روحانیون*، ترجمه محمدجواد یعقوبی دارابی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، پاییز.

References

- Amir Arjomand, Said, (1989), "History, Structure and Revolution in the Shi'ite Tradition in Contemporary Iran", *International Politics Science Review*, Vol. 10, No. 2.

- Bauman, Zygmunt and May, Tim, (2001), *Thinking Sociologically*, Second Edition, Oxford: Balckwell Publishing.
- Bayat, Asef, (1997), *Street Politics: Poor People's Mmovement in Iran*, First Publication, New York: Columbia Univerity Press.
- Bennett, Andy, (2005), *Culture and Everyday Life*, First Published, London: Sage Publicantions.
- Creswell, John. W, (2009), *Research Design, Qualitative, Quatitative, and Mixed Method Apptoachs*, SAGE Publications.
- Flick, Uwe, (2009), *An Introduction to Qualitative Research*, fourth Edition, London: Sage Publications.
- Foran. John, (1997), "Discourses and Social Forces: The Role of Culture and cultural Studies in Understanding Revolutions", J. Foran (Ed), *Theorizing Revolutions*, London and New York: Routledge.
- Goffman, Erving, (1956), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Endinburgh, University of Edinburgh, Social Science Research Center.
- Goldstone, Jack. A, (1991), "Ideology Cultural Framework and the Process of Revolution", *Theory and Society*, Vol. 20, No. 4.
- Harris, Kevan, (2017), *A Social revolution; Politics and Welfare State in Iran*, Oakland, California: University of California Press.
- Heywood, Andrew, (2013), *Politics*, Fourth Edition, London: Palgrave MacMillan.
- Inglis, David, (2005), *Culture and Everyday Life*, First Published, London: Routledge.
- Kamrava, Mehran, (1999), "Revolution Revisited: The Structuralist-Voluntarist Debate", *Canadian Jouran of Political Science*, Vol. 2, No. 2 .
- Rahnama, Ali and Farhad Noamani, (1990), *The Secular Miracle: Religion, Politics and Economical Policy in Iran*, London: Zed.
- Scott, Susie, (2009), *Making Sense of Everyday Life*, First Pubished, Cambridge: Polity Press.
- Swell, William Jr, (1985), "Ideologies and Social Reflections on the French Case", *The Journal of Modern History*, Vol. 57, No. 1.

- Swingewood, Alan, (1977), *The Myth of Mass Culture*, London: Macmillan.
- Vanderstoep, Scott. W and Johnston, Deirdre. D, (2009), *Research Method for Everyday Life; Bending Qualitative and Quantitative Approaches*, First Edition, San Francisco: Jossey-Bass.

