

امکان آزادی در تجربه زیسته تاریخی ایرانیان: مفهوم انسان رادمنش و بازیابی سوژه ایرانی

امیر مقدورمشهود*، شجاع احمدوند**

تاریخ دریافت: ۹۹/۱۰/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۷/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۱

چکیده

یکی از مسائل اساسی امروز تأثیر رویارویی سنت و مدرنیسم بر روی نهادهای بنیادین اجتماعی و سیاسی است. «آزادی» نهادی است که دستیابی به آن همواره دستخوش تنازع این دو قرار گرفته است. به نظر می‌رسد عدم توفیق نیل به آن یا به دلیل عدم توجه به یکی از این دو (سنت یا مدرنیسم) و تکیه صرفاً بر سمت مقابل بوده یا راه‌حل در تعاملات انتزاعی و با فاصله از عرصه‌ی زندگی انضمامی یا تجربه زیسته مردم تجویز شده است. در این مقاله از رویکردی بنام «فهم استراتژیک» که مبتنی بر تجربه زیسته‌ی مردم ایران است برای نگرستن به این مفهوم استفاده می‌شود. با رجوع به تاریخ و تجربه‌ی زیسته، مبادی آزادی انسان در ایران‌زمین چیست و مبانی اعتباری آن کدام است؟ این مقاله به دنبال پاسخ این سؤال بوده و هدف آن تبیین شیوه‌ای از آزادی با توجه به تجربه‌زیسته ایرانیان است. از روش تاریخی استفاده می‌شود و استعاره‌های مفهومی ابزار ترسیم مشاهدات و تبیین ایده‌ها می‌باشد. یافته‌ها نشان می‌دهد دستیابی به این هدف بیش از هر چیز به برآمدن انسانی باز می‌گردد که تحولی اساسی در نگرش اخلاقی و شیوه‌ی رفتاری خود ایجاد کرده است. این مقاله ترسیمی اولیه از یک سوژه‌ی آزاد به نام «رادمنش» در ایران‌زمین را ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: آزادی، عدالت توزیعی، رادمنش، عدالت نسبی، افق فهم مشترک.

طرح مسأله

مدرنیسم از جزئی‌ترین مسائل زندگی تا وقایع کلان بین‌المللی را تحت تأثیر خود قرار داده است. از قضا مهم‌ترین مسأله قرون اخیر برای سرزمین ایران حضور همه‌جانبه‌ی مدرنیسم در تمامی عرصه‌ها بوده است. رویارویی مردم این دیار با مدرنیسم از سویی و حضور تأثیرگذار منطق و عادت‌های سنتی از سوی دیگر موجب آشفتگی در همه‌ی شئون زندگی شده است. این آشفتگی برآمده از رویارویی دو نظام معرفتی است. نظام معرفتی پیشامدرن که حاصل تجربه‌ی زیسته‌ی قرون متمادی بوده و به نحوی ضامن بقای زندگی مردم با توجه به شرایط حاکم در این سرزمین است و نظام معرفتی مدرن که با محوریت عقلانیت نوین انسانی، به دنبال تأسیس نهادهای جدید به‌منظور حل مسائل و رفع مشکلات پیش رو است. مدرنیسم و عقلانیت مرتبط به آن حامل مفاهیم معناداری است که موجب دگرگونی‌های عظیم در زندگی انسان می‌شود. در این میان یکی از مفاهیم محوری که نقش بسزایی در تدوین سامان سیاسی و منطق حاکم بر تعاملات فی‌مابین داشته آزادی است. به‌واسطه‌ی «آزادی»^۱، اختیار، حق تصمیم‌گیری، حیطه‌ی کنشگری و بسیاری دیگر از نهادهای جاری در زندگی اجتماعی انسان در جهان نوین تعریف و مشخص می‌گردد. تعریف آزادی به‌واسطه‌ی عقلانیت انسانی، به معنای اعتباربخشی آن بر مبنای رویکردهای علمی یا فلسفی است و مبتنی بر داده‌های عینی و مشاهده‌ی تکرار این اطلاعات یا احتجاجات حاصل از خردورزی خواهد بود. آشنایی ایرانیان با مواهب مدرنیسم، با تلاش برای آزادی هم‌زمان است. اگرچه این تلاش‌ها دستاوردهایی به همراه داشته اما شواهد نشان می‌دهد که نتوانسته به اهداف خود دست یابند. مرور وقایع و تحولات سیاسی دوره‌ی معاصر حاکی از نقش بسزای سنت^۲ است. در وقایع معطوف به مشروطه، نهضت ملی، انقلاب اسلامی و حتی امروز همواره سنت عاملی تعیین‌کننده در سیر تحولات بوده است. به‌بیان‌دیگر بخش عمده‌ی این عدم موفقیت، به مضامین سنت حاکم بر این سرزمین باز می‌گردد. وجود سنت به‌مثابه‌ی امری واقعی در تاروپود زندگی مردم این دیار تنیده شده، لذا هر تحولی بدون توجه به این مهم نمی‌تواند چندان مؤثر واقع گردد. در این مقاله با نگاه انضمامی به تاریخ و تجربه‌ی زیسته‌ی^۳ مردم ایران، تعریفی از آزادی فراهم می‌شود. به این معنا که سنت حاکم

1. freedom

2. tradition

3. lived experience

و تجربه‌ی زیسته‌ی مردم این دیار را به‌منظور حل مسأله که همانا امکان آزادی انسان ایرانی است تحت کنترل خود درآوریم. این مهم با اتخاذ یک دریچه‌ی معرفت‌شناختی کاربردی امکان‌پذیر است. این دریچه «فهم استراتژیک»^۱ نامیده می‌شود. از این منظر به سنت و تجربه‌ی زیسته‌ی مردم ایران به‌مثابه‌ی یک ساختار نگریسته می‌شود. مجموعه‌ای درهم‌تنیده که به‌مرور ایام به وضعیت باثباتی دست‌یافته و همواره کنش‌ها و تعاملات اجتماعی و سیاسی را از خود متأثر می‌سازد. شناخت این ساختار مستلزم فهم و درک معنای نهفته در تعاملات اجتماعی و سیاسی است. هدف از این مهم ارائه درکی متفاوت از سنت است که امکان برآمدن آزادی مدرن را میسر می‌سازد؛ بنابراین این سؤال قابل‌طرح است که با درک تاریخ و تجربه‌ی زیسته، مبادی آزادی انسان در ایران‌زمین چیست و مبانی اعتباری آن کدام است؟ به‌بیان‌دیگر با توجه به تجربه‌ی زیسته‌ی انسان ایرانی، امکان برآمدن سوژه‌ی ایرانی متکی بر خرد خود بنیاد چه مشخصاتی خواهد داشت؟ سوژه‌ای که بتواند با توجه به‌تمامی تحولات پیشین امکان دوام و بقا داشته باشد.

پیشینه تحقیق

تولید ادبیات معطوف به آزادی نوین، سال‌ها پیش از مشروطه آغاز شده و تا به امروز چند موج را شامل می‌شود. موج اول انقلاب مشروطه را به ارمغان می‌آورد. میرزا صالح شیرازی، میرزا حسین‌خان مشیرالدوله سپهسالار اعظم، میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله و میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله مؤلفان موج اول ادبیات آزادی و مشروطه‌خواهی بودند. فحوای کلام ادبیات اولیه مشروطه‌خواهی حول این مضمون است؛ فساد و ناکارآمدی دیوان و دربار موجب اضمحلال کشور شده و راه‌حل برون‌رفت از آن تنظیم «قانون» به‌منظور تحدید اختیارات درباریان و پایان بخشی به فساد و لاپالایی‌گری از سویی و تأسیس نهادهای نوین به‌منظور ارتقای سطح کیفی زندگی مردم از سوی دیگر است (Adamiat, 1961). این ادبیات عمدتاً معطوف به دستگاه دیوانی و دربار بوده و استدلال خود برای تغییر را از بررسی لایه‌های متعفن و فاسد نظام برمی‌گیرد. وضعیت زندگی اجتماعی مردم چندان موردتوجه قرار نیست و عمدتاً سعی دارد تا شاه و فقها را برای نیل به قانون‌مندی اقناع نماید. «ترقی» مفهوم محوری برای اقناع شاه است (Ibid) و تطبیق معنای آزادی و مشروطه‌خواهی با آموزه‌های دینی به‌منظور اقناع فقها صورت می‌گیرد (Soleimani &

Rafaatianah, 2015). بدیهی است تشبیه مفاهیم نوین با مضامین سنتی یک اشتباه فاحش است. مفاهیم در دو منظومه‌ی فکری و معرفتی متفاوت معانی گوناگونی دارند که به منطق حاکم در هر یک از آن‌ها بازمی‌گردد.

ادبیات مشروطه‌خواهی همراه با اختلاط و تشبیه مفاهیم نوین با مضامین دینی تقریباً تا پایان دوره‌ی رضاشاه ادامه داشت. از شهریور ۱۳۲۰ به این سو با گشایش فضای سیاسی شاهد بروز تعاریف و تفاسیر نوینی از مفاهیم مدرن از جمله «آزادی» هستیم. این تعاریف عبارت بود از: تلاش حزب توده برای به‌کارگیری ادبیات مارکسیستی در تعریف آزادی و فعالان موسوم به جبهه ملی که تقریباً همان ادبیات مشروطه‌خواهی را با صراحت بیشتری بر حقوق مدنی و سیاسی پیگیری می‌کردند. در کنار این دو جریان، تلاش‌هایی نیز با محوریت باستان‌گرایی صورت می‌گرفت. تقریرات احمد کسروی را می‌توان در این راستا به شمار آورد (Tavana & Mirzaey, 2019).

حزب توده با تأسی از آموزه‌های مارکس، آزادی را منوط به پیروزی درشکاف طبقاتی می‌دید. «مالکیت ابزار تولید» عامل آزادی تلقی شده و مادامی که در انحصار افراد محدودی قرار داشت امکان دستیابی به آزادی غیرممکن بود. از همین رو آزادی به معنای مبارزه با هر چیزی است که ربطی با سرمایه‌داری داشته باشد. در این میان وضعیت پیشامدرن جامعه ایران مشکل عمده‌ای برای مارکسیست‌ها به وجود می‌آورد. اساساً مبانی سرمایه‌داری در ایران چندان قابل‌شناسایی نبود که بتوان آن‌ها را عامل تحدید آزادی تلقی کرد. به بیان دیگر روایت مارکسیست‌ها از آزادی برخلاف ادعای آن‌ها با بستر سنتی و تجربه‌زیسته‌ی مردم این سرزمین نسبتی نداشت و به تدریج مؤلفه‌های معنا بخش خود را متأثر از فضای دوقطبی آن روزگار معطوف به مبارزه با بلوک غرب به سرکردگی امپریالیسم آمریکایی نمود.

با کودتای ۲۸ مرداد انقطاع دیگری برای تبیین مفاهیم نوین در ایران به وجود آمد. این انقطاع در کنار شیوع موج جدید تفکرات موسوم به «پسااستعماری» در جهان، به آزادی معانی تازه‌ای اعطاء می‌کرد. تفکر پسااستعماری واکنش به آموزه‌هایی است که پدیده‌ی استعمار با خود به سرزمین‌های مختلف برده بود. در این میان بسیاری از مفاهیم نوین همچون آزادی نیز دستخوش بدبینی و بازیابی مجدد قرار می‌گرفت. پسااستعماری یک جنبش ضد غرب بود که به ارزش‌های سنتی و بومی سرزمین‌های مختلف بها می‌داد. از همین رو راویان وابسته به این جریان در مناطق پیرامونی همچون ایران تلاش داشتند تا ضمن معنا بخشی به مفاهیم نوینی همچون آزادی، خط افتراقی میان خود و غرب ترسیم

کنند. ماحصل این نوع تفکر بازگشت به سنت‌های پیشین و نگاه مجدد به مفاهیم نوین از دریچه‌ی سنت بوده است (Moeini Alamdari, 2006). رجوع به سنت و تاریخ برای بازتعریف مؤلفه‌های مدرنیسم در ایران ادبیات فربه‌ای را ایجاد کرده است. به‌عنوان مثال می‌توان از داریوش شایگان، احمد فردید و علی‌الخصوص جریان اسلام‌گرایی نام برد.

با پیروزی انقلاب اسلامی و دست بالای اسلام‌گرایان در بهره‌مندی از موقعیت پیش‌آمده، ادبیات آزادی نزد وابستگان به این نحله‌ی فکری رشد و توسعه چشمگیری داشته است. متأثر از جنس تفکر دینی، مؤلفان این نحله‌ی فکری عمدتاً به آزادی عقیده و اندیشه توجه می‌کنند. در دفاع دین‌داران از آزادی عقیده و مذهب به‌طور کلی سه رویکرد متفاوت را می‌توان شناسایی کرد: رویکرد نص‌گرا، رویکرد فقهی و رویکرد عقلی. در رویکرد نخست، نویسندگان می‌کوشند با استناد به شماری از آیات، روایات و یا سیره پیامبر و ائمه نشان دهند که در اسلام تحمیل عقیده یا دین پذیرفته نیست. در ضمن با ارائه تفاسیری نو از آیات، روایات یا رفتارهایی که پیش‌ازاین به آن‌ها برای محکوم کردن یا محدود نمودن آزادی عقیده استناد می‌شد تلاش می‌کنند آن‌ها را با آزادی عقیده سازگار سازند. (ازجمله افراد این رویکرد می‌توان از مهدی بازرگان، عبدالعلی بازرگان، حسین مهرپور، محمدتقی فاضل میبدی و محسن کدیور نام برد). دسته دوم به سراغ احکام فقهی می‌روند و فقیهانه می‌کوشند از شمار تعارضات بکاهند. برای مثال خاطرنشان می‌کنند که برای ارتداد قیودی وجود دارد که به‌سادگی قابل تحقیق نیست. (حسین علی منتظری و یوسف صانعی از این دسته هستند). در رویکردهای عقلی و کلامی خوانش‌های گوناگونی ارائه شده است. ازجمله؛ آزادی عقیده و مذهب امری ماقبل دینی قلمداد می‌شود که واجد حسن عقلی است (محسن کدیور) و آزادی در حقیقت مبنای انتخاب دین است (محسن آرمین) و قبول دین و بندگی خود مسبوق به آزادی دانسته می‌شود (عبدالکریم سروش). همچنین تأکید می‌شود که ایمان جز با آزادی اندیشه و اراده آدمی تحقق نمی‌یابد و دوام آن نیز در صورتی ممکن است که صورت انتخاب آگاهانه را از دست ندهد و دائماً برخوردی معقول میان سخن و منطق مؤمنان و کسانی که سخن‌ها و منطق‌های دیگر دارند رخ دهد (مجتهد شبستری) (Aghaei Khouzani, 2006).

به‌غیراز جریان پسااستعمارگرایی و اسلام‌گرایان شاهد تلاش‌هایی نیز هستیم که در نگاه به مفاهیم نوین، سنت را نیز لحاظ می‌کنند. در تلاش‌های فکری این دسته از متفکران به سنت به‌مثابه‌ی یک ابژه نگریسته می‌شود (برخلاف جریان اسلام‌گرایی و پسااستعماری که از سنت یک منظر معرفتی ترسیم می‌نمایند). سیدجواد طباطبائی ازجمله‌ی این افراد

است. طباطبائی اگرچه متأثر از رویکردهای مدرن، خارج از سنت و به‌عنوان ناظر به آن می‌نگرد اما عرصه‌ی نگرش وی بیشتر ایده‌ها و ساحت انتزاعی^۱ تفکر است. طباطبائی در کتاب خود تحت عنوان «ملت، دولت و حکومت قانون» مدعی است که سنت و تاریخ ایران ناظر بر عملکردی است که می‌توان آن را «وحدت در کثرت» نامید (گویا امری متافیزیکیال با عنوان «وحدت در کثرت» بر کلیه‌ی تعاملات اجتماعی و سیاسی حاکم است). مبنای ادعای وی «نص» است. از همین منظر سنت ایران نزد وی تا پیش از ورود مدرنیسم شامل سه بخش است: سنت ایران باستان، سنت فلسفه یونانی و سنت اسلامی؛ که هر کدام مبتنی بر نصوص مربوط به خود است؛ اما با ورود مدرنیسم (در دوره ناصری) نص دیگری در ایران شکل می‌گیرد که وی تحت عنوان «سنت مشروطه» آن را معرفی می‌کند. طباطبائی معتقد است که عملکرد ذاتی «وحدت در کثرت» ایرانیان قاعداً می‌توانست به تلفیق سنت اخیر با ارکان سه‌گانه پیشین منجر گردد. طباطبائی عدم حصول چنین نتیجه‌ای را ناشی از عملکرد سنت‌گرایانی می‌داند که با خوانشی ایدئولوژیک از سنت، مانع بروز این خصلت شدند (Tabatabaei, 2019).

در این مقاله رویکردی اتخاذ می‌گردد که اصطلاحاً «فهم استراتژیک» نامیده می‌شود. در این رویکرد برخلاف ادبیات مشروطه‌خواهی، دستگاه دیوانی و درباریان محل بررسی نبوده و شاه و فقها مخاطبان آن محسوب نمی‌شوند. به زندگی انضمامی مردم رجوع می‌شود تا به‌واسطه‌ی آن امکان آزادی تبیین گردد. برخلاف ادبیات مارکسیستی متأثر از ایده‌های برآمده از جهان صنعتی نیست و سعی دارد تا با سنت و تجربه‌ی زیسته‌ی مردم این سرزمین تعامل داشته باشد. برخلاف ادبیات پساستعماری از سنت دریچه‌ای برای معنابخشی متفاوت به مفاهیم نوین همچون آزادی استفاده نمی‌شود و درنهایت برخلاف ادبیات اسلام‌گرایی و تقریرات سیدجواد طباطبائی صرفاً به نصوص و عرصه‌ی انتزاعی تفکر بسنده نمی‌کند و ضمن گریز از تجویزات متافیزیکیال امکان‌های میسر در تعامل با زندگی روزمره و تجربه‌ی زیسته‌ی مردم را می‌جوید. در این رویکرد در تعامل با سنت و تجربه‌ی زیسته‌ی مردم برساخته‌ای فراهم می‌شود که می‌توان به‌مثابه‌ی یک ساختار به آن نگریست. مجموعه‌ای درهم‌تنیده که به‌مرور ایام به وضعیت باثباتی دست‌یافته و همواره کنش‌ها و تعاملات اجتماعی و سیاسی را از خود متأثر می‌سازد. شناخت این ساختار مستلزم فهم و درک آن به‌واسطه‌ی نزدیکی و تبیین معنای نهفته در تعاملات اجتماعی و سیاسی است.

پس از آن به مثابه‌ی یک استراتژیست سعی می‌شود تا این ساختار و بازتولید آن تحت کنترل تغییرات معطوف به حل مسأله قرار گیرد. تجربه‌ی تاریخی نشان می‌دهد؛ سنت و مدرنیسم به دلیل تفاوت‌های اساسی در بنیان‌های معرفتی خود به راحتی قابل جمع نیستند. تنها می‌توان با اتخاذ استراتژی محاسبه‌شده نسبت به حل مسأله آن‌ها را تحت کنترل خود قرارداد. از آنجایی که «آزادی» یک مفهوم مدرن و مبتنی بر مبانی معرفتی جدید و خرد خود بنیاد انسان می‌باشد، نیاز است تا به مثابه‌ی یک نهاد تأسیس گردد. تأسیس چنین نهادی بدون در نظر گرفتن ساختار سنتی حاکم بر ایران عملاً امکان‌پذیر نیست (تجربه‌ی تاریخی قرن اخیر گواه این مدعا است). تحت کنترل درآوردن سنت به معنای کاربرد بخش‌هایی از آن است که مصالحی برای تأسیس نهاد نوین فراهم می‌کند و درعین حال از تخریب آن توسط دیگر بخش‌ها جلوگیری می‌نماید.

۳. چارچوب مفهومی

۳-۱. زحمت و آزادی

هانا آرنت در کتاب «وضع بشر» با ترسیم چند نهاد سعی می‌کند هستی زندگی بشریت را پدیدار نماید. در این میان مفاهیم کلیدی همچون آزادی نقش بسزایی دارند. دوگانه‌ای تحت عنوان «حیطه‌ی عمومی» و «حیطه‌ی خصوصی» به مثابه‌ی امری مکان‌مند بستر لازم برای شناخت فعالیت‌های اساسی زندگی بشر را مهیا می‌کنند. فعالیت‌های سه‌گانه‌ی «زحمت^۱»، «کار^۲» و «عمل^۳» مفاهیم و ابزارهای اصلی «آرنت» برای تبیین وضعیت بشریت است. آرنت به واسطه‌ی فعالیت «زحمت» نشان می‌دهد که «آزادی» به چه طریقی از دوران یونان باستان تا عصر مدرن تعریف شده است. آرنت «زحمت» را به فعالیت‌هایی اطلاق می‌کند که ناظر بر ضروریات زندگی است. بدون زحمت هیچ موجود زنده‌ای قادر به ادامه حیات نیست. «زحمت» همان چیزی است که ما امرارمعاش می‌نامیم. این فعالیت در ادوار مختلف تاریخی غرب نقش بسزایی در روابط اجتماعی و از آن مهم‌تر در تلقی غربیان از «آزادی» داشته است. همان‌طور که آرنت می‌گوید در یونان باستان اساساً «آزادی» فراغت از فعالیت‌های معطوف به ضروریات زندگی و فرصت کافی برای حضور در «حیطه‌ی

1. Labor
2. Work
3. Action

عمومی» و سخن گفتن مبتنی بر فردیت خویش است (Arent, 2015). یونانیان از آن رو به برده‌داری مشروعیت می‌بخشیدند که امکان فراغت را برای دیگران فراهم می‌کرد.

۲-۳. زحمت و مدرنیسم

همین زحمت در دوره‌ی مدرن نیز نقشی کلیدی ایفا می‌کند. آدام اسمیت، جان لاک و کارل مارکس هر سه به‌واسطه‌ی «زحمت» مبانی نظری خود را بر پا می‌دارند. عصر مدرن دوره‌ی ورود ماشین‌آلات، برپایی کارخانجات و شکل‌گیری جماعت‌های انسانی فاقد تخصص است. «تولید» این یگانه رمز پیروزی مدرنیسم بر دیگر شیوه‌های زیستی، مبتنی بر کار ساده و هم‌طراز با زحمت پیش‌پاافتاده اما جان‌فرسا بوده است. تولید انبوه و انباشت سرمایه که مشخصه‌ی اصلی مدرنیته است، تنها با تکثیر زحمت میان انبوه انسان‌ها ممکن شده است. تولید انبوه چیزی نیست جز تکرار اعمالی ساده توسط افراد بسیار که از تجمیع آن‌ها محصولی پیچیده اما یکسان در تیراژ بالا به دست می‌آید. با اهمیت یافتن کار ساده یا همان «زحمت» متفکران سیاسی نیز توجه خود را به آن معطوف کردند. جان لاک که تلاش می‌کند تا آزادی را در حیطه‌ی خصوصی بجوید، مالکیت را مبنای کار خود قرار می‌دهد. به گفته‌ی آرنست: «لاک بنیاد مالکیت خصوصی را بر چیزی قرار داد که بیش از همه چیزهای دیگری که وجود دارد به شکل خصوصی دارای آنیم: «مالکیت [انسان] در شخص خودش»، یعنی در بدن خودش. «زحمت بدنمان و کار دست‌هایمان» یک چیز واحد می‌شوند زیرا هر دو «وسایلی» هستند برای «تصاحب» آنچه خداوند... به صورت مشاع و مشترک... به انسان‌ها داده است»؛ و این وسایل، بدن و دست‌ها و دهان، تصاحب‌کنندگان طبیعی‌اند، زیرا «به نحو مشاع و مشترک به نوع بشر تعلق ندارند» بلکه هر شخص برای استفاده خصوصی او عطا شده‌اند» (Arent, 2015: 174). همان‌طور که مشاهده می‌شود لاک زحمت را خصوصی‌ترین عملکرد انسان می‌شمارد چراکه ناشی از فعالیت بدن و دست است که صرفاً در اختیار فرد قرار دارد. بر همین مینا مالکیت زمینی را که حاصل دسترنج انسان است امری مشروع قلمداد کرده و تجاوز به آن را تخطی از احکام الهی می‌شمارد. آدام اسمیت نیز از زحمت استفاده شایانی برده است. اسمیت به‌خوبی دریافت که «زحمت» هزینه‌ای است که قیمت کالا را تعیین می‌کند. این کشف اسمیت «زحمت» را از زندان تنگ ضرورت رها و آن را عنصر اساسی سازوکار تولید پس از انقلاب صنعتی نشان داد. همین کشف اسمیت جان‌مایه منظومه نظری مارکس قرار می‌گیرد و زحمت را فعالیتی قلمداد می‌کند که نه تنها به بازتولید خود مشغول است بلکه ارزش‌افزوده‌ای را نیز به همراه دارد که بنیان

سرمایه‌داری از آن نشأت می‌گیرد. ارزش‌افزوده‌ای که عده‌ای قلیل با خشونت و سرکوب اکثریت، آن را در انحصار خود قرار می‌دهند. اگر لاک از زحمت حریم خصوصی را مقدس می‌نمایند، اسمیت به‌واسطه‌ی آن قوانین بازار و کارل مارکس نیروی زحمتکش یعنی «کارگران» را به عرش ساحت سیاست می‌رساند.

اگرچه مدرنیسم لحظه‌ی گسست غرب از گذشته‌ی خود تلقی شده، ولی درواقع سنت یونانی «افق فهم مشترک» غربی‌ها از آزادی، حق شهروندی یا سوژگی انسان محسوب می‌شود. سنتی که ناظر بر ارتباط مستقیم میان آزادی افراد و فعالیت معطوف به تأمین ضرورت‌ها است. زحمت که روزگاری عامل تحدیدکننده‌ی کنشگری انسان در حیطه‌ی عمومی محسوب می‌شد و حضور در این حیطه مستلزم رهایی از «زحمت» بود، در عصر مدرن عامل رهایی و آزادی قرار گرفت. منطق همان منطق است اما با توجه به تغییرات در شیوه‌ی تولید و ظهور سرمایه‌داری با محوریت «انباشت سرمایه» که بدون «زحمت» میسر نمی‌باشد، باعث شد که اندیشمندان نقش و کارکرد متفاوتی از این فعالیت بشری برای آن قائل شوند. به‌نحوی که «زحمت» نه‌تنها مانع آزادی نیست بلکه خود عامل آن می‌باشد. همین تغییر است که به تولید انبوه قداست می‌بخشد و اعتباری برای آزادی تلقی می‌گردد. فعالیت «زحمت» معطوف به تأمین ضرورت‌های زندگی مبنای امکان دو فعالیت دیگر برای انسان است. با مرور تعریف آن دو یعنی «کار» و «عمل» بیشتر به این مهم واقف می‌شویم. از منظر آرنست، «کار» ناظر بر ساختن یا آفریدن چیزی است. انسان به‌واسطه‌ی کار و آفرینش، موجودیت و هویت خود را بر طبیعت تحمیل می‌کند. تغییر اشیایی از طبیعت به شکل منحصربه‌فرد و مانا، غایت کار می‌باشد. این غایت توانایی منحصربه‌فرد انسان را به رخ می‌کشد و عامل معرفی وی است. (Arent, 2015: 230). بدیهی است امکان فعالیت «کار» به شکلی بهینه و انبوه منوط به تأمین ضرورت است.

«عمل» نیز از این قاعده مستثنی نیست. سخن و عمل انحای ظهور یا نمود یافتن انسان‌ها بر یکدیگرند، آن‌هم نه به‌واقع در مقام اشیایی فیزیکی بلکه در مقام انسان (Arent, 2015: 277). «عمل» کنش جمعی انسان‌ها است که به‌واسطه‌ی آن بتوانند نظام اجتماعی و سیاسی خود را سامان دهند. در یونان کسانی می‌توانستند وارد «عمل» شوند که آزاد و فارغ از تأمین ضرورت یعنی کنش «زحمت» می‌بودند. با این اوصاف می‌بینیم که «زحمت» حکم بنیان زندگی بشری را دارد. اگرچه تأمین ضرورت وجه مشترک انسان با دیگر حیوانات است اما همین کنش ابتدایی بنیان منطق‌های گوناگون زیستی در سرزمین‌های

مختلف را شکل داده است. کاربرد مفاهیم فوق به‌تنهایی کفایت نمی‌کند و نیاز است تا از منظومه‌ی نظری دیگری استفاده شود.

۳-۳. منظومه نظری ریکور پیونددهنده مفاهیم

در این پژوهش منظومه نظری پل‌ریکور در بچه‌ای برای نگرستن به موضوع و مسأله‌ی مطرح شده است. ریکور را پل ارتباطی میان گادامر و هابرماس می‌دانند. اگر گادامر همواره بر سنت تأکید کرده و دانش و زندگی امروز را تداوم گذشته می‌پندارد و در طرف مقابل هابرماس هر ایده‌ای برای زندگی را حاصل توافق در زندگی آن روز می‌شمارد، پل ریکور موضعی میانی داشته به‌طوری‌که امروز و گذشته را در عین استقلال مرتبط به هم می‌داند. ریکور «سنت» را ساختاری می‌داند که همواره در زندگی افراد حضور دارد اما وی همواره کنش‌های فارغ از ساختار را نیز مورد شناسایی قرار داده و امکان‌پذیر می‌شمارد. ریکور در آثار خود به این پرسش می‌پردازد که چگونه باید این واقعیت را تبیین کرد که سوءاستفاده از اختیارمان، یعنی داشتن اراده شر، ممکن است؟ ریکور استدلال می‌کند این امکان در عدم تناسب بنیادینی ریشه دارد که مشخصه ابعاد متناهی و نامتناهی آدمی است. شکاف بین [bios بیوس] یا زندگی متعین و زمانمند و مکانمند انسان و [logos لوگوس] یعنی بهره‌گیری وی از عقل که قادر به درک کلیات است، مظهر این عدم تناسب است. این عدم تناسب در تمام جنبه‌های وجود انسان نمایان است؛ چنان‌که در ادراک، در اندیشه و گفتار، در ارزش‌گذاری و در کنش مشهود است. ما به دلیل همین عدم تناسب هرگز به تمام و کمال با خودمان کنار نمی‌آییم و از این‌رو ممکن است به راه خطا برویم. ما خطاپذیریم، اما در عین حال، بنا بر همین امر، شر، یا سوءاستفاده از اختیارمان، امری اصیل یا ضروری نیست. همچنین این عدم تناسب موجب بی‌معنا شدن وجودمان نمی‌شود. بلکه درست به‌موجب همین عدم تناسبی که مایه خطاپذیری ما و امکان‌پذیر شدن شر انسانی است، خیر، معرفت و موفقیت ممکن می‌شود. این عدم تناسب همان چیزی است که ما را از یکدیگر متمایز می‌کند- چرا هر یک از ما تعیین زمانی-مکانی یگانه خود را دارد- و در عین حال موجب می‌شود بتوانیم از طریق لوگوس با یکدیگر ارتباط برقرار کنیم، از طریق چیزی که غایت آن بر گذشتن از این منظرهای متعین است (Dauenhauer & Pellauer, 2015).

دعوی قدیم و جدید در عرصه‌ی دانشگاهی به دعوی میان هرمنوتیک و علوم انتقادی قابل تعبیر است. یکی از آن‌ها ریشه‌های حقیقت را محصول انسان در بند در گذشته می‌داند

و دیگری عقل و توانایی انسان را فارغ از هر گذشته‌ای برای کشف حقیقت کافی می‌شمارد. هرمنوتیک یا علم تأویل حول محور «فهم» شکل گرفته است. بدین معنا که جهان انسانی قابل فهم است و نه شناخت. پیروان این نحله‌ی فکری اساساً معتقد هستند که پیش‌داوری در مواجهه‌ی با جهان انسانی همواره وجود دارد و حذف آن غیرممکن است. (حذفی که منادیان علم جدید به دنبال آن بوده‌اند). لذا در هرمنوتیک فهم بهتر منوط به داشتن پیش‌فرض‌های واقعی و حذف پیش‌فرض‌های کاذب است؛ اما مدرنیسم معرفت‌شناسی خود را در فاصله‌گذاری بیگانه‌ساز استوار ساخته است. پیش‌فرضی که هستی‌شناختی را برای پیگیری عینی علوم انسانی میسر می‌سازد همین بیگانه‌سازی فاعل شناسا نسبت به موضوع شناسایی است. برعکس پیروان هرمنوتیک، علوم انتقادی به دنبال فهم نیست بلکه آگاهی است. آن‌ها به دنبال تمیز میان آگاهی راستین از آگاهی کاذب هستند و این تمیزگذاری میان دو آگاهی را «نقد» می‌نامند. ریکور معتقد است دو گانه‌سازی‌های نزد اصحاب هرمنوتیک (یعنی تمیز پیش‌فرض واقعی از پیش‌فرض کاذب) و اصحاب علوم انتقادی (تمیز آگاهی کاذب از آگاهی راستین) می‌تواند بنیانی برای تحمل این دو رویکرد از جانب یکدیگر می‌باشد. وی این هم‌نشینی را به این صورت طرح می‌کند: آیا نقد در هرمنوتیک ممکن است؟

وی معتقد است از هایدگر به این‌سو مساعی هرمنوتیک تماماً معطوف بازگشتن به بنیادها بوده است، حرکتی که از پرسش معرفت‌شناختی ناظر بر شرایط امکان علوم انسانی به ساختار هستی‌شناسی فهم کشیده می‌شود. لذا وی می‌پرسد آیا حرکت بازگشتی از هستی‌شناسی به معرفت‌شناسی امکان‌پذیر است؟ (Ricoeur, 2016). از گفته‌ی فوق این‌گونه استنباط می‌شود که با تبدیل شدن مؤلفه‌های معرفتی به پدیده‌ای هستی‌شناختی عملاً روند معرفتی متوقف می‌شود و نوعی انجماد صورت می‌پذیرد. فراموش نکنیم که از منظر پیروان هایدگر هستی چیزی جز خود «فهم» نیست. پژوهش‌گری که به واسطه‌ی هرمنوتیک به دنبال کشف معنای نهفته در متون و یا «سنت» است با درگیر شدن ذهن وی در فرایند «فهم» عملاً جزئی از سنت می‌شود و امکان آنکه بتواند نسبت به آن موضع انتقادی داشته باشد منتفی می‌گردد. فراموش نکنیم حرکت از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب یعنی همان چیزی را که هابرماس علاقه به رهایی می‌نامد در گرو موضع انتقادی پژوهش‌گر است. ترکیب فاعل شناسا با موضوع شناسایی در فرایند «فهم» با آنکه می‌تواند روایتی نوین از «هستی» باشد، اما توانایی نقد از پژوهش‌گر گرفته می‌شود. ریکور برای رفع این مشکل به دنبال حرکت هرمنوتیک به سوی نقد است. از این منظر پدیدارشناسی حاصل

از هرمنوتیک برای رهایی از بن‌بست باید شامل دو مرحله شود. مرحله اول؛ پدیدارشناسی و مرحله دوم؛ فاصله‌گرفتن از پدیده‌ی فوق و اتخاذ موضعی خارج از آن که امکان نقد را میسر می‌سازد.

ریکور برای دستیابی به این موقعیت معتقد است بجای آنکه هرمنوتیک از «تبيين» به بهانه‌های مختلف گریزان باشد باید آن را بپذیرد. تبیین یک پدیده به‌مثابه‌ی یک ساختار این امکان را فراهم می‌سازد که هرمنوتیک بجای فهم (درهم‌آمیختگی پژوهش‌گر با موضوع پژوهش) به پژوهش‌گر موقعیت نقد اعطاء می‌کند. به‌بیان‌دیگر با تبیین سنت به‌مثابه ساختار این امکان فراهم می‌شود که به‌مثابه‌ی یک گفتار در مقابل ساختار بتوان نیل از وضعیت تحمیلی موجود به وضعیت بهتر را تصور کرد (Ibid). با تأسی از گادامر می‌توانیم ابتدا از «افق‌های فهم مشترک»^۱ نام ببریم که میان مردم میدان و پژوهش‌گر برقرار می‌شود و سپس آن را به‌مثابه‌ی یک ساختار^۲ تلقی نماییم. این همان موقعیتی است که «فهم استراتژیک» را ممکن می‌سازد؛ یعنی موضعی که پس از فهم ساختار تعاملات قدرت در سنت و تجربه‌ی زیسته‌ی مردم این سرزمین، به شکلی استراتژیک نهادهای مدنظر خود را تأسیس می‌کند.

۴- روش تحقیق

روش این مقاله «تاریخی» است. این روش کمک می‌کند تا تعاملات مرسوم جوامع هویدا گردد. در این مقاله با رجوع به متون تاریخی و تفسیر آن، چگونگی عملکرد سامان قدرت در تعاملات اجتماعی و سیاسی بررسی می‌شود. جهان از دید افراد مورد مطالعه ترسیم می‌گردد و باور بر این است که فعالیت‌های روزمره بر معانی مهم اجتماعی و سیاسی دلالت دارد. بدیهی است جنبه‌های خاصی از زندگی اجتماعی و سیاسی انتخاب‌شده و از پردازش موضوعات متنوع اجتناب می‌شود. عمدتاً داده‌ها بدون فرضیه‌های ثابت مورد بررسی قرار می‌گیرد و ایده‌های احتمالی برآمده از این روش مبتنی بر داده‌ها (زمینه‌ای) است و در کنش متقابل با آن‌ها شکل می‌گیرد. شواهد و مدارک محدود و غیرمستقیم است و به شکل کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده و سعی می‌گردد که سازوکارهای جاری در ادوار گذشته

1. Horizon of common understanding

2. Structure

بازآفرینی شود. برای نمایش این سازوکارها در تاریخ نیاز به ابزار کمکی است. در این مقاله استعاره‌های مفهومی چنین نقشی دارد.

۵- یافته‌های تحقیق

با توجه به موارد فوق ابتدا سعی می‌شود به واسطه‌ی متون معتبر با تجربه‌ی زیسته‌ی تعاملات سیاسی و اجتماعی حول فعالیت «زحمت» یا تأمین معیشت مردم این دیار آشنا و با تفسیر به سمت ایده‌پردازی اولیه روییم. سپس با مصداق‌های عینی مفاهیم کلیدی تبیین و ایده‌ی مذکور پراخته‌تر و مستحکم می‌گردد.

امرارمعاش در ایران قدیم چندان تنوع چشمگیری ندارد. مهم‌ترین فعالیت معیشتی کشاورزی است که در اینجا به اختصار سازوکار حاکم بر آن نشان داده می‌شود.

۵-۱. کشاورزی

یکی از مهم‌ترین پژوهشگرانی که به سازوکار و مراودات سیاسی و اجتماعی حول فعالیت کشاورزی پرداخته، «لمبتون» است. ابتدا چند فقره از تقریرات وی ارائه می‌شود.

«در زمان سلجوقیان مناسبات و رابطه بین حکومت مطلوب و زراعت مولد، نیک فهمیده و درک شده بود و به خوبی کارآیی داشت، ولی سلطه و سیطره مغولان این دورنما را به هم ریخت: مغولان حکومت و دولت را متکی بر اردوی خانه‌به‌دوشی می‌دانستند و چندان توجهی به زراعت و کشاورزی نداشتند... در زمان سلجوقیان قدرت سیاسی را کشاورزی و زراعت جاافتاده و پیشرفته تأمین می‌کرد و حال آنکه در ایام مغولان، ساختار رهبری و قدرت دولت بر تحصیل مراتع وسیع برای واحدهای عشیرتی که حمایت نظامی را سامان می‌دادند، متکی بود» (Lambton, 2007: 194).

«عایدات دولت در سده‌های نخستین اسلامی بیشتر از محل خراج تأمین می‌شد. در زمان سلجوقیان نیز این قاعده برقرار بود... دولت‌ها تا آنجا که مقدور بود، بر میزان عایدات می‌افزودند ولی توان زمین برای تأمین عایدات در درازمدت، مستلزم کشت آن و کنار آمدن با رعایا (شخم گران زمین) و محدود ساختن نیازهای دولت در یک‌زمان قابل قبول بود، رعایا و کشاورزان حالت سرف نداشتند و دست کم ظاهری هم که شده در رها کردن زمین خود آزاد بودند، گو اینکه بعضی از حکام درصدد تحدید این آزادی برمی‌آمدند. اگر باری که نیازهای دولت (و یا نیازهای ارباب) برگرده دهقانان تحمیل می‌کرد، غیرقابل تحمل می‌شد، آن‌ها از اراضی خود فرار می‌کردند و اراضی متروک می‌ماند» (Ibid: 203).

«افضل‌الدین احمد بن حامد کرمانی خطاب به قوام‌الدین زوزنی که حدود سال ۱۲۱۶-۶۱۳/۷ صاحب کرمان شده بود از وضع آنجا می‌گوید و اینکه در این ولایت هیچ نوع امنیت و یا عمارتی نیست و وضع رعایا هم چندان تعریفی ندارد و چون «هر شش ماه و یک سال والیی نو و مقطعی تازه آید، محالست که ولایت کسوت عمارت پوشد و رعیت بوی سلامت بیند و شربت راحت نوشد. چه هر مقطع که می‌رسد آنچه می‌بیند از حاصل دقت و موجود دخل می‌برد و چیزی از مستقل به طریق قرض و یا بر سبیل عنف نیز استخراج می‌کند و چون مقطع دیگر می‌رسد گرسنه و برهنه و کیسه تهی آورده که پر کند.» (Ibid: 204).

اگرچه لمبتون قصد دارد از سطور فوق سامان سیاسی-اقتصادی دوره تاریخی مذکور را ترسیم کند اما وقتی از منظر مردم آن دوره به وقایع بنگریم در این سطور معانی دیگری پدیدار می‌گردد. فقره‌ی فوق ناخودآگاه خواننده را به سمت قیاس تعاملات معیشتی جاری در ایران با یونان سوق می‌دهد. همان‌طور که می‌دانیم نظام حکومتی در ایران با یونان باستان متفاوت بود. آزادی نزد مردم یونان باستان و بعدتر جمهوری روم، چگونگی استقلال از پادشاهان و فراغت از سلطه یک فرد بود. این موضوع هم در دولت - شهرها و هم جمهوری روم مشهود بود (Crick, 2008)؛ اما وقتی پا به سرزمین ایران می‌نهیم چنین معادله‌ای عملاً محو می‌شود. سرزمین ایران عرصه‌ی حضور شاه است. این حضور نقش بسزایی در سازوکار تأمین معیشت و به تبع آن روابط میان افراد حول این «ضرورت» داشت. رونق کشاورزی و تأمین معیشت مردم از این راه ارتباط مستقیمی با اراده حاکم وقت داشت به نحوی که بسته به سیستم حکومتی، کشاورزی با افت و خیز مواجه می‌گردید. همان‌طور که مشاهده می‌شود لمبتون جایگاه کشاورزی و به تبع آن زمین در تأمین معیشت مردم را میان دو سلسله سلجوقیان و ایلخانیان مقایسه می‌کند. او می‌خواهد نشان دهد به همان نسبت که سلجوقیان حکومت متمرکز پایتخت‌نشین را برگزیده و تأمین خراج خود را از فعالیت کشاورزی می‌پنداشتند، ایلخانیان بادیه‌نشین عامل تخریب و گسیختگی این شیوه از معیشت بوده‌اند؛ اما برای این مقاله آنچه اهمیت دارد درک این نکته است که معیشت مردم همواره به اراده حکومت در امر کشاورزی مربوط بود. این ارتباط به «فهم مشترکی» در میان ایرانیان بازمی‌گشت که بر اساس آن تأمین معیشت رابطه‌ی مستقیم با اراده حاکم دارد؛ یعنی معادله‌ای که در غرب بین «زحمت» و «آزادی» شکل گرفته، در ایران بین «زحمت» و «اراده حاکم» استوار شده بود. از این منظر دیگر تفاوتی میان افراد در اجتماعات به‌واسطه‌ی نوع فعالیت آن‌ها دیده نمی‌شود. البته این به معنای آن نیست که در

میان افراد جامعه اقشار مختلف و اختلاف درآمد وجود نداشته بلکه میان آزادی و شیوه‌ی فعالیت ارتباط معناداری دیده نمی‌شود. آنچه تمایز افراد در یونان را صورت‌بندی کرده تفاوت در نوع فعالیت است. گویا با صورتی جدول گونه کلمات متقاطع از خطوط مستقیم افقی و عمودی مواجه هستیم که خانه‌های مربع هر جدول محل حضور افراد با فعالیت مشخصی است. افراد حاضر در برخی از مربع‌ها موظف به فعالیت زحمت هستند تا معاش خود و دیگران را تأمین نمایند و افراد حاضر در مربع‌های دیگر فراغت لازم برای حضور در حیطه‌ی عمومی و به تبع آن آزادی به‌مثابه یک شهروند را برخوردارند. آزادی عده‌ای درگرو زحمت دیگران است. مربع‌هایی که فرصت نمود در حیطه‌ی عمومی را ندارند مانند خانه‌های سیاه جدول کلمات است. آن‌ها فقط ضرورت را تأمین می‌کنند و هیچ هویتی از خود ندارند؛ اما در ایران صورت‌بندی اجتماعی هیچ شباهتی به جدول کلمات متقاطع ندارد. اجتماعات ایرانی بیشتر به الگوهای بازتابی فیزیک شباهت دارد. قدرت فائقه به‌مانند چراغی است که در یک اتاق روشن می‌شود و به‌واسطه‌ی آن اجزا و اشیاء آن اتاق فرصت نمود می‌یابند. مادامی‌که چراغی روشن نیست در ظلمات حاکم بر اتاق هیچ‌چیز قابل تشخیص نمی‌باشد. در روشنایی نور چراغ یا همان قدرت فائقه، اجزا یا افراد چندان به لحاظ منزلت و شئون اجتماعی تفاوتی ندارند. هر یک به کاری مشغول است و از تجمیع آن‌ها زندگی اجتماعی میسر می‌گردد. نباید این اتاق را همان حیطه‌ی عمومی در یونان قلمداد کرد. حیطه‌ی عمومی در یونان امکان حضور مربع‌هایی که هر یک حرفی از حروف الفبا را در خود جا داده، می‌باشد. این حروف در کنار یکدیگر کلمات را می‌سازند که قدرت سیاسی و اجتماعی از آن ناشی می‌گردد؛ اما در ایران حضور و نمود اشیاء به‌واسطه‌ی روشنایی چراغ امکان شکل‌گیری قدرت در ساحت سیاسی نیست. توان فائق کماکان در انحصار چراغ است. توانی که برآمده از تجمیع حروف، کلمات و جملات نیست بلکه صرفاً بر زور و خشونت عریان مبتنی است. بیشتر همان زوری است که از شمشیر آخته برمی‌آید. در ادامه به مختصات این اتاق اشاره می‌شود.

لمبتون ادعان دارد که «امنیت» عامل اصلی در تعیین قیمت زمین بوده است (Lambton, 2007: 155). چیزی که لمبتون می‌گوید امر غریبی نیست. اتفاقاً با برداشت و تفسیر این مقاله از مناسبات آن روزگار منطبق است. در سرزمینی که مدام بستر یورش و تهاجم از هر سو بوده، زمین کشاورزی ارزش و اعتبار چندان نمی‌خواهد داشت و زمانی که امنیت توسط حاکمی برقرار می‌گردید زمین‌های آن منطقه ارزشمند و تمایل به کار بر روی آن افزایش می‌یافت. حراست از زمین‌های کشاورزی و امکان زندگی و تأمین معیشت مردم

در عصر گذشته سختی‌ها و مصائب خاص خود را داشته است. یکی از راهکارهای شاه برای حفاظت از زمین‌های کشاورزی روی‌آوری به اقطاع است. سیستم اقتصاد حکومتی که هر ولایت و منطقه‌ای به صورت اقطاع در اختیار حاکمی محلی قرار می‌گرفت. بدیهی است در ایران مالک اصلی کلیه زمین‌ها شاه بوده و دیگران صرفاً مستأجران وی در مقاطع زمانی کوتاه‌مدت هستند. ممکن بود این حاکمان محلی امنیت کشاورزی را مهیا، یا با زیاده‌روی در ظلم و جور موجبات رکود تولید در منطقه را فراهم آورند. رکود منجر به کاهش خراج می‌گردید و چندان به مذاق شاهنشاه خوش نمی‌آمد. به همین دلیل همواره ترتیبات خاصی برای اخذ خبر از وضعیت مناطق مختلف برقرار می‌گردید. همین ترتیبات مفر تظلم‌خواهی و تحدید حاکمان محلی محسوب می‌گردید. این وضعیت کمی شمایل اتاق مذکور را شفاف‌تر می‌کند. گویا این اتاق در عمارت بزرگ‌تری قرار دارد که به صورت استیجاری در اختیار کسی قرار گرفته و کسانی در این اتاق به زندگی مشغول می‌باشند. آن‌ها امیدوارند که در صورت اجحاف اتاق‌دار، مالک عمارت مرجع رسیدگی و دادخواهی است. هرچند که امنیت ایجادشده همواره نسبی بوده و شکننده است (متعاقباً این موضوع تشریح می‌گردد). در اینجا شاهد رابطه‌ای وثیق حاکم و اتباع به واسطه‌ی تأمین معیشت هستیم. ایرانیان همواره به دنبال حاکمی بوده‌اند که بتواند از آن‌ها در مقابل متجاوزان و ظالمان حمایت کند. این حامی تنها عنصر حاضر در حیطه‌ی سیاسی محسوب می‌شد. در قیاس مجدد با یونان باید گفت، افراد در ایران هیچ‌گاه بر مبنای حضور در حیطه‌ی عمومی یا خصوصی به آزاد و برده تقسیم نمی‌شدند. اساساً حیطه‌ی عمومی به آن معنای یونانی در ایران وجود نداشت. عرصه‌ی سیاست‌ورزی فقط در دستگاه دیوانی و دربار خلاصه می‌شد. در عوض ایرانیان با واگذاری عرصه‌ی سیاست‌ورزی به شاهان انتظار تأمین امنیت و معیشت را داشتند. آنچه ایرانیان را حول نهاد شاهی گرد هم می‌آورد برخلاف تصور، خصوصیات عجیب‌وغریب شاه نبود بلکه توانایی وی در حراست از معیشت مردم موجب این امر می‌گردید. ارتباط مستقیم میان معیشت و شاه در مناسبات دیگری نیز قابل‌مشاهده است. مدیریت آبیاری و مالکیت قنات‌ها (Homa Katouzian, 2011; Wittfogel, 2012; Alamdari, 2019) اگرچه از سوی محققان نامبرده عامل استبداد تلقی می‌شود اما برای مردم این دیار از مواهب تأمین معیشت به شمار می‌رفت. همچنین مالکیت زمین نیز ناظر بر همین امر است. مالکیت در ایران به‌طور عمده در اختیار شاه قرار داشت که به زمین‌های خالصه شناخته می‌شد. مابقی سازوکارهای مالکیت زمین اعم از اقطاع، تیول، سیورغال و ممالک، در نسبت با مالکیت شاه قابل‌شناسایی بود؛ یعنی به‌نوعی آن‌ها نیز با اراده‌ی شاه تغییر ماهیت پیدا می‌کرد.

به‌عنوان مثال این فقره مربوط به دوره‌ی قاجار است: «املاک خالصه دیوانی از آنجاکه مراقبت مخصوصی نداشت... غالباً در عداد ضیاع مخروبه محسوب می‌گردید... امناء دولت و رجال مملکت بر حسب اشارت شخص همایونی... مزارع و قری و مستغلات دیوان اعلی را به اهل ثروت و مکنت از طبقات رعیت بفروختند و قبالات صحیح مزین به خط آفتاب نقط و خاتم خورشید توام به مشتریان بسپرند» (Etemad Al Saltaneh, 1977: 177). همچنین در همین دوره نیز با این فقره مواجه هستیم: «بسیاری از آبادی‌ها به تیول داده شده بود؛ بدینسان که کسانی که از درباریان و از سرکردگان فوج و مانند این‌ها از دولت سالانه یا ماهانه گرفتندی، دولت به جای آنکه خود یکسره پردازد، مالیات یک دپهی را به او واگذاردی که خود از دپه‌نشینان بگیرد» (Kasravi, 2004: 228). تغییر ماهیت مالکیت بسته به اراده شاه امر بسیار عادی محسوب می‌گردید. به‌طور مثال در دوره صفویه شاهد تغییر ماهیت زمین‌ها از شکل ممالک به خالصه بنا بر اراده شاه عباس هستیم. این مهم وقتی صورت گرفت که نقدینگی خزانه به منظور تأمین نیروی نظامی کاهش یافته و راه حل در واگذاری املاک به شکل خالصه بوده است (Savory, 1984: 69).

نقش محوری شاه در تعیین تکلیف زمین‌های زراعی به‌خوبی نشان می‌دهد که تا چه اندازه مردم برای رفع ضرورت‌های زندگی متأثر از اراده‌ی شاه بودند. حال تصور کنید که نظام مشروطه قرار است حدود اختیارات شاه را کاهش و به مردم واگذار نماید. بدیهی است چنین فرایندی موجب شکل‌گیری چه خلأ وسیعی در ساختار فکری مردم این سرزمین شده و آشفتگی‌های اجتماعی را به همراه خواهد داشت. با این اوصاف به سراغ پدیده‌های دیگری می‌رویم تا سازوکارهای تأمین «ضرورت» در ایران شفاف‌تر شود.

۵-۲. بساط خیرات

در ایران برخلاف یونان نه‌تنها فراغت از تأمین معیشت، فرصتی برای آزادی نبود، بلکه زحمت برای تأمین معیشت موجب کسب منزلت اجتماعی نیز بشمار می‌رفت. در زندگی شهری ایران قدیم یک فرد بازاری زندگی کاملاً مشخص و قابل پیش‌بینی داشت. تمام هم‌وغم بازاری، «حاجی» شدن بود. این مفهوم بار معنایی خاصی را تداعی می‌کرد. حاجی بودن نه‌تنها میزان وابستگی فرد به احکام اسلامی را تبیین می‌کند (وی را متعهد نشان می‌دهد) بلکه با توجه به هزینه سفر حج در آن ایام، بر میزان تمول وی نیز حکایت داشت. مایکل ای. بونین نیز در پژوهش خود برای شناخت بازار در ایران به این مؤلفه توجه دارد وی می‌گوید:

«رتبلات اهمیت مظاهر مذهبی در بازار قزوین را بررسی کرده و نشان داده است که برای تجار لقب حاجی یکی از مشهودترین نمادهای مذهبی بودن (و همین‌طور ثروتمند بودن) می‌باشد. به نظر می‌آید که در یزد هم به خاطر یکسان بودن نسبت حاجی‌ها، یک نظام ارزشی مشابه در خیابان‌ها و بازار حاکم است.» (Bonine, 2007)

بازاریان با کسب مقام «حاجی» به منزلت اجتماعی مد نظر خود دست می‌یافتند. این مقام اقتضائاتی را در بر دارد. یکی از اعمالی که حاجیان خود را موظف به آن می‌دانند، برگزاری مراسم عزاداری و شب‌های دعا و مناجات و امثالهم است. این مراسم عمدتاً با ارائه خیرات و نذری همراه است. بالاترین رتبه برای حاجیان تقبل مخارج تکیه‌های بزرگ و معروف شهر است. به‌عنوان مثال در مورد حاجی امین الضرب که وی را بزرگ‌ترین بازاری عصر ناصری می‌دانند چنین گفته می‌شود:

«بساط خیرات امین الضرب در تمام مراسم و یادبودهای مذهبی - از جشن تا عزا- گسترده و خانه‌اش به روی فقرا و نیازمندان گشوده بود. در ایام محرم در سراسر دهه عاشور در خانه او مجالس روضه‌خوانی برقرار بود و از حاضران پذیرایی می‌شد. بنا به گفته پسرش امین الضرب دوم، در این ایام روزانه ۲ تا ۳ خروار برنج پخته می‌شد و ۲ تا ۳ هزار نفر مرد و زن غذا می‌خوردند» (Mahdavi, 1994).

ملاحظه می‌شود کسب درآمد و به‌تبع آن تأمین معیشت افراد جامعه، سازوکاری بر مبنای ضرورت است که به کلاس‌بندی شئون اجتماعی منتهی می‌شود. ضرورت در ایران رکن اساسی تشکیل اجتماعات انسانی منسجم بوده است. تمامی افرادی که دور سفره‌ی خیرات می‌نشستند و معیشت خود را تأمین شده می‌یافتند تا حدود زیادی پیروان صاحب‌سفره یا خدای سفره بودند. از همین‌جا می‌توان فهمید که در ایران نه‌تنها مردان قدرتمند و کنشگران اصلی حیطه‌ی عمومی میلی به گریز از تأمین ضرورت ندارند بلکه این فعالیت خود عامل کسب شئونات و منزلت‌های اجتماعی بوده است. از سوی دیگر پیوندی که به‌واسطه‌ی تأمین معیشت میان افراد شکل می‌گیرد، همواره یکی از مستحکم‌ترین پیوندهای اجتماعی بوده و از اعتبار بسیار بالایی برخوردار است. کارکرد وارونه تأمین معیشت در ایران نسبت به یونان نشان می‌دهد سوژگی که در آنجا با فراغت از تلاش برای تأمین معیشت به دست می‌آمده در این دیار برعکس است. اساساً در ایران امکان آزادی و کنشگری در حیطه‌ی عمومی (اگر بتوان با تسامح چنین حیطه‌ای را در ایران تعریف کنیم) ناشی از تأمین معیشت برای دیگران و به‌تبع آن کسبشان و منزلت اجتماعی و نفوذ در عرصه‌ی سیاست است. به‌بیان‌دیگر در ایران عرصه‌ی سیاست‌ورزی رابطه‌ی مستقیمی با

تأمین معیشت دارد. منتهی نه به آن شکلی که در یونان شاهد هستیم بلکه کاملاً برعکس. حال به استعاره اتاق بازمی‌گردیم. گویا در اتاق مذکور سفره‌ای پهن شده و افراد حاضر در اتاق دور آن نشسته‌اند. صاحب‌سفره بالاترینشان و منزلت را در میان افراد آن اتاق دارد. به اصطلاح سوی بالای سفره نشسته است. او کسی است که به اعتبار برپایی سفره از نفوذ قابل‌ملاحظه‌ای برخوردار شده است. به نحوی که شاید در دیگر اتاق‌های عمارت ذکرشده سخن از خیرات و نذورات این شخص باشد. شاید اساساً آن اتاق، به نام وی «هویت» یافته است و اگر قرار است ارتباطی با افراد حاضر در آن اتاق صورت گیرد به واسطه‌ی همان شخص که معتبرترین آن‌هاست این رابطه برقرار گردد.

۵-۳. یکپارچگی سرزمینی

دولت-شهرهای یونان و جمهوری روم که مأمّن شکل‌گیری اندیشه سیاسی غرب است، سازوکار زندگی اجتماعی و سیاسی متفاوت از امپراتوری ایران را تجربه کرده است. یونانیان آزادی از بند شاه را درگرو شیوه‌ی زیستی یافته بودند که آزاد مردانی در حیطه‌ی عمومی برای سیاست‌گذاری حاضر شوند. این حضور مستلزم رهایی از بند تأمین معیشت و «ضرورت‌های» زندگی بود. لذا برده‌داری را راهکاری برای حل این معضل می‌پنداشتند. عده‌ای تحت عنوان برده به رفع ضرورت‌ها مشغول بوده و عده‌ای دیگر با فراغت از فعالیت‌های این‌چنینی فرصت حضور در ساحت سیاست را می‌یافتند. با فروپاشی جمهوری روم و برآمدن امپراتوری در آن دیار به تدریج این آزادی به محاق می‌رود و با برآمدن عصر میانه خورشید آزادی در غرب غروب می‌کند؛ اما با برآمدن عصر مدرن و آنچه را که «رنسانس» می‌نامیم بار دیگر شاهد طلوع این خورشید در آن دیار هستیم. در عصر مدرن یعنی دوران رونق فعالیت‌های اقتصادی و تجارت در سطح جهانی - که قاعدتاً با تغییر در شیوه‌ی تولید و برآمدن کارخانجات با قابلیت تولید انبوه مصادف بود- وضعیت تأمین معیشت دگرگون می‌شود. تلاش انسان‌ها برای تأمین معیشت، نقطه اتکای تولید انبوه است که حجم عمده‌ای از جمعیت انسانی در دیار غرب را به خود جذب می‌کند. انسان غربی با گذر از زیست فئودالی و با شکل‌گیری شهرهای جدید در کنار کارخانجات دیگر نمی‌توانست با تفکیک میان فعالیت‌های ضروری و فراغت از آن‌ها به امورات سیاسی توجه داشته باشد. تأمین معیشت دیگر رفع ضرورت نبود بلکه وجودش امکان برپایی نظم نوین اجتماعی و سیاسی را میسر می‌ساخت. کارگران که برای تأمین معیشت خود به سوی شهرها و کار در کارخانجات می‌آمدند عملاً نیروی لازم برای رشد اقتصادی و به تبع آن امکان زندگی

اجتماعی نوین را مهیا می‌کردند. قاعداً در این شرایط نقش، جایگاه و کارکرد تلاش برای تأمین معیشت در کلاس‌بندی اجتماعی و نسبت آن با آزادی تغییر می‌یافت. تغییر الگوهای اجتماعی از گروه‌های کوچک محلی به گروهی بزرگ به نام «ملت» که ناظر بر جمعیتی یکسان در یک حیطه‌ی سرزمینی محدود بود موجب می‌گردید تا برای آزادی، همگرایی اجتماعی، حفظ منافع درون سرزمینی و بسیاری دیگر از موارد، راهکارها و اندیشه‌های نوینی تبیین گردد. تلاش‌های جان لاک، آدام اسمیت و کارل مارکس و دیگران در همین راستا بوده است.

اما همان‌طور که دیدیم داستان ایران چیز دیگری است. اتفاقاً ایرانیان همواره از حضور شاه استقبال کرده‌اند. در سطور فوق بخشی از دلیل این استقبال نشان داده شد. شاه ضامن امنیت و امکان تأمین معیشت را فراهم می‌کرد. سرزمین ایران سرزمین شاهان است. تنها شاه در این سرزمین از آزادی به معنای واقعی خود برخوردار بوده است. خداوندگاری زمینی که در سایه خشونت وی امکان تأمین معیشت فراهم می‌گردید. چنین فهم مشترکی از تأمین معیشت و شاه، با مدرنیسم مواجه می‌شود. دوران ملت‌ها، سرزمین‌های یکپارچه و حکومت‌های ملی. برعکس دیار غرب که همواره نیل به جدایی و استقلال سرزمینی از امپراتوری روم وجود داشته و حتی فوکو عقد قرار داد وستفاليا را برای جلوگیری از شکل‌گیری مجدد امپراتوری روم می‌داند (Foucault, 2012)، در ایران این استقلال سرزمینی تا دوره‌ی مدرن هیچ‌گاه به شکل غربی آن مشاهده نشده است. سرزمینی که با عنوان ایران می‌شناسیم همواره بر اساس «افق فهم مشترک» مردم این دیار به یک شیوه در مقابل شاه عکس‌العمل نشان داده است. اسپولر رفتار متفاوت ایرانیان با دیگر مردم جهان را در وقایع مرتبط با لشکرکشی ایلخانان نشان می‌دهد. وی معتقد است مادامی که ایلخانان در حیطه‌ی سرزمینی ایران حضور داشتند با مشکل چندانی مواجه نبوده و تمکین مردم این سرزمین را تا حدودی به همراه داشتند؛ اما به محضی که پا را از سر حد جغرافیایی و سیاسی شاهنشاهان ایران فراتر می‌گذاشتند (به سوریه و مصر اشاره می‌شود) شاهد تغییر رفتار مردم بوده و در نتیجه با شکست در جنگ‌ها و توسیع قلمرو مواجه می‌شدند (Spuler, 2013: 64). انسان ساکن در سرزمین ایران همان‌طور که در سطور قبل اشاره شد برآمدن یک دولت یا نیروی فائق را ضمانتی برای زندگی خود محسوب می‌کند. این رفتار یکسان از سوی مردم این سرزمین مهم‌ترین عنصر مشترک میان آن‌ها تلقی می‌شود. عنصری که باعث شده ایران در ادوار متمدنی حدود سرزمینی خود را کم یا زیاد حفظ کند. اگرچه در ادواری مانند حمله اعراب یا حتی همین مغول‌ها این سرزمین با گسیختگی‌هایی همراه

می‌شود اما به محض آنکه نیرویی خود را قادر به تملک تمامیت این سرزمین نشان می‌داد، می‌توانست به حکومت در سراسر این سرزمین نائل گردد. باید از استفاده مفهوم «انسجام سرزمینی» احتیاط کرد. چون آنچه مشاهده می‌شود نیل به همگرایی در میان افراد حاضر در نقاط مختلف این سرزمین به یکدیگر نیست. بلکه رفتار مشابهی در مقابل خشونت فائق دارند. آن‌ها همواره پذیرای کسی هستند که سایه‌ی امنیت را بر سرشان بگسترانند. در سطور قبل دیدیم که در ایران فقط یک مالک وجود داشته است: «شاه». به همین دلیل دوران پیشامدرن ایران را سرزمین پادشاهی مستبد می‌خوانند که مردم رعیت وی هستند. از سوی دیگر وقتی مردم این سرزمین به ارادل و اوباش مغول فرصت شکل‌دهی به حکومت را می‌دهند استواری تئوری‌هایی مثل «فرّ ایزدی شاهانه» متزلزل می‌شود. تمکین مردم از نیروی فائق ربطی به خصوصیات شاهی نداشته است آنچه این تمکین را موجب می‌گردید «خشونت» منحصربه‌فرد نیروی فائق بود که می‌توانست تمام نیروهای دیگر را از میدان به در کند. مردم به «خشونت» برتر مشروعیت می‌بخشیدند تا امکان امرارمعاش را بیابند. همان خشونت‌ی که قرن‌ها بعد ماکس وبر آن را مشخصه‌ی اصلی دولت می‌نامد (البته باید توجه داشت که در ایران تنها با اشکالی از حکومت مواجه هستیم و دولت به سامان سیاسی گفته می‌شود که در دوران مدرن شکل‌گرفته است). این فهم مشترک مردم را خواجه نظام‌الملک توسی در روایتی کوتاه به‌خوبی نشان داده است:

«چون سلطان محمود ولایت عراق را بگرفت مگر زنی با جمله کاروان برباط دیر کچین بود. دزدان کالای او بردند و این دزدان از کوچ و بلوچ بودند و آن ولایت جایگاهی پیوسته کرمانست. این زن پیش سلطان محمود رفت و تظلم کرد که دزدان کالای من بردند بدیر کچین. کالای من بازستان یا تاوان بده. سلطان محمود گفت دیر کچین کجا باشد؟ زن گفت ولایت چندان گیر که بدانی که چه داری و بحق آن بررسی و نگاه توانی داشت. گفت راست می‌گویی ولیکن دانی که دزدان از چه جنس بودند و از کجا آمدند؟ گفت از کوچ و بلوچ بودند از نزدیکی کرمان. گفت آن جایگاه دوردست است و از ولایت من بیرون. من بدیشان هیچ نتوانم کردن. زن گفت تو چه کدخدای جهان باشی که در کدخدائی خویش تصرف نتوانی کرد؟ و چه شبانی که میش را از گرگ نتوانی نگهداشت؟ پس چه من در ضعیفی و تنهائی و چه تو با این قوت و لشکر. محمود را آب در چشم آمد و گفت راست می‌گویی همچین کنم تا آن کالای تو بدهم و تدبیر این چنانک توانم بکنم»

این حکومت‌پذیری «امر مشترک» میان مردم ایران است. بدیهی است این خصلت حکومت‌پذیری ایرانیان به نحوی بی‌نیازی آن‌ها از «قرارداد اجتماعی» را توضیح می‌دهد. این خصلت گواه آن است که همواره نوعی حکومت‌پذیری جاری در ساختار فکری ایرانیان موجب می‌شود تا با تأسیس دولت-ملت با احتیاط برخورد شود. اگرچه چنین خصلتی موجب بی‌نیازی احتجاج معطوف به دولت می‌گردد، اما از سوی دیگر خلأ نهاد «قرارداد اجتماعی»، مسائل دیگری را به همراه خواهد داشت که متعاقباً به آن اشاره می‌گردد.

۵-۴. امنیت نسبی^۱

مطالعه سطور فوق نشان می‌دهد که رابطه‌ی میان حاکم با اتباع در ایران بیش از هر چیز حول محور «امنیت» شکل گرفته است. آنچه این امنیت را مورد توجه قرار می‌دهد «نسبی» بودن آن است. چرایی نسبی بودن امنیت می‌تواند دلایل مختلفی داشته باشد. حضور نیروهای رقیب خود عامل برجسته‌ای برای ایجاد این «نسبیت» است. در کنار رقابت برای امپراتوری، حضور نیروهای محلی نیز می‌تواند در این نسبیت تأثیر بسزایی داشته باشد. فقره ذیل به خوبی این نسبیت را نشان می‌دهد. قطعه‌ای از تاریخ بیهقی:

«ابراهیم ینال به کران نشابور رسید با مردی دویست و پیغام داد که وی مقدمه‌ی طغرل و داود است... اگر جنگ خواهید کرد تا باز گردد و آگاه کند و اگر نخواهید کرد تا در شهر آید و خطبه بگرداند... رسول را فرود آوردند و هزاهز در شهر افتاد و همه اعیان به خانه قاضی صاعد آمدند و گفتند امام و مقدم ما تویی، در این پیغام چه گویی که رسیده است؟ گفت شما چه دیده‌اید... گفتند حال این شهر بر تو پوشیده نیست که حصانتي ندارد و چون ریگ است در دیده و مردمان آن اهل سلاح نه... قاضی صاعد گفت: نیکو اندیشیده‌اند، رعیت را نرسد با لشکری برآوردن؛ و شما را خداوندی است محتشم چون امیر مسعود. اگر این ولایت او را به کار است ناچار بیاید یا کس فرستد و ضبط کند. امروز آتشی بزرگ است که بالا گرفته... جز طاعت روی نیست... همه اعیان گفتند صواب جز این نیست که اگر جز این کرده آید، این شهر غارت شود خیر خیر و سلطان از ما دور و عذر این حال باز توان خواست و قبول کند. قاضی گفت... که هر پادشاهی قویتر باشد و از شما خراج خواهد و شما را نگاه دارد، خراج بیاید داد و خود را نگاهداشت... پس رسول ابراهیم را بخواندند و جواب دادند که ما رعیتیم و خداوندی داریم و رعیت جنگ نکند» (Milani, 2008: 31)

1. Relative security

وجود عنصر «نسبیت» در مقوله‌ی امنیت به برآمدن رفتار مستبدانه می‌انجامد با این تصور که استبداد موجب رفع نسبیت و نیل به مطلق است. مطالعه اطلاعات فوق پدیده‌ی را نمایان می‌سازد که از آن می‌توان به‌عنوان «منطق امنیتی» ایرانیان نام برد. با شناخت شیوه‌ی معیشتی ایرانیان تحت عنوان «سفره» از یک‌سو و «منطق امنیتی» مردم این سرزمین از سوی دیگر گمان می‌رود که اطلاعات و داده‌های لازم برای فاصله گرفتن از سنت و تأسیس نهادهای نظری نوین مهیا شده است.

۶. بحث؛ تجربه‌ی زیسته‌ی آزادی

قرن اخیر بستر تجربه‌ی آزادی برای ایرانیان بود. روایت‌هایی که در ابتدای این مقاله به آن اشاره شده صرفاً تلاش فکری نبودند بلکه در عرصه‌ی عملی زندگی سیاسی و اجتماعی ایرانیان نیز حضور یافته است. در این بخش تجربه‌ی این تلاش‌ها برای تأسیس نهاد آزادی به معنای مدرن آن به شکل عملی مرور می‌شود. خواهیم دید که این روایت‌ها در بستر سنتی و ساختار فکری ایرانیان به چه عاقبتی دچار شده است.

۶-۱. آزادی یعنی مشروطه‌خواهی

«افق فهم مشترک» مردم یک سرزمین صرفاً یک وضعیت ذهنی نیست. دامنه‌ی آن به کلان‌ترین مناسبات اجتماعی و سیاسی می‌رسد. بدیهی است مادامی که تأمین امنیت و معیشت از وظایف شاه محسوب می‌شود، تحدید اختیارات و کنش شاهی به معنای تخریب این دو نهاد اساسی خواهد بود. اگرچه نزاع موسوم به مشروعه- مشروطه ناظر بر مبانی معرفتی و اختلاف فکری بوده اما گستره‌ی این اختلافات را می‌توان تا وقایع معطوف به کودتای ۱۲۹۹ ملاحظه کرد. استاروسلسکی فرمانده قزاق که مرداد ماه ۱۲۹۹ به شهر رشت حمله کرده و آن را از تصرف انقلابیون خارج می‌کند گزارش می‌دهد که چطور مردم شهر از قزاق‌ها استقبال کرده و پیروزی بر انقلابیون را جشن می‌گیرند. همین وضعیت را در دیگر شهرهای ایران در حد فاصل میان انقلاب مشروطه و کودتای ۱۲۹۹ شاهد هستیم (Safaei, 1974: 240). مادامی که مردم بر مبنای «منطق امنیتی»، خود را از ایجاد امنیت به‌منظور تأمین معیشت کنار کشیده و صرفاً آن را بر عهده‌ی نیرویی بدانند که با غلبه بر دیگر رقبا حکومت خود را مستقر ساخته (عدم ضرورت قرارداد اجتماعی) قاعدتاً این نظام و منطق زیستی تداوم خواهد داشت. در مواجهه با چنین ساختار فکری، مشروطه‌خواهی نوعی تعرض به ضمانت‌های لازم برای تأمین امنیت و معیشت محسوب می‌شود. در همان

گزارش‌ها می‌بینیم که حتی انقلابیون و مشروطه‌خواهان نیز تحدید اختیارات شاهی را عرصه‌ی مناسبی برای پیگیری منافع فردی خویش تلقی می‌کنند (Safaei, 1974). این مشاهدات دقیقاً خلاف نظر منادیان اولیه‌ی مشروطه‌خواهی بوده است. آن‌هایی که گمان می‌کردند تباهی موجود ناشی از فساد دربار و دیوانیان بوده که برپایی «قانون» عامل کنترل‌کننده و حل مسأله است. انقلاب مشروطه نشان داد نه تنها خود انقلابیون تا حدود زیادی به همان فساد و لابی‌گری غلطیدند بلکه مقاومت در مقابل تعدی و تجاوز بیگانگان نیز در این میان بلا تکلیف می‌ماند. به همان اندازه که برآمدن مشت‌آهین رضا شاه در این شرایط منطقی و قابل پیش‌بینی تلقی می‌شود، امکان آزادی از منظر مشروطه‌خواهی با توجه به «افق فهم مشترک» و منطق حاکم بر تجربه‌ی زیسته‌ی مردم این دیار بلاموضوع خواهد بود. موضوعی که مطالعات و ادبیات آزادی‌خواهانه به علت رویکرد انتزاعی و غفلت از وضعیت انضمامی زیست مردم این سرزمین هیچ‌گاه پیش‌بینی نمی‌کرد.

۶-۲. آزادی یعنی مبارزه با سرمایه‌داری

همان‌طور که گفته شد روایت دیگر آزادی در ایران به تلاش پیروان مارکسیسم و به‌طور مشخص حزب توده بازمی‌گشت. این جریان عمدتاً مؤلفه‌های آزادی را در تقابل با شیوه‌ی تولید و مناسبات سرمایه‌داری می‌جست. حال آنکه اساساً ایران هنوز نسبتی با این مناسبات نداشت و تازه در مراحل اولیه‌ی تغییرات اجتماعی قرار گرفته بود. از همین رو نوعی آشفتگی در مواضع این جریان دیده می‌شود که نهایتاً متأثر از فضای دوقطبی آن روزگار به سمت کنشگری در راستای منویات شوروی منحرف می‌گردد. این کنشگری معطوف به تخریب هر نظم مستقری بود که نسبتی با اتحاد جماهیر شوروی نداشت. تقسیم کشورهای موجود به جمهوری‌های متکثر وابسته به شوروی راهکار چپ برای نیل به آزادی در فضای دوقطبی محسوب می‌گردید. آزادی‌خواهی در مبارزه با نظام استبدادی شاهی از همین منطق پیروی می‌کرد. به همین دلیل شاهد برآمدن گفتمانی هستیم که قومیت‌های مختلف را به مثابه‌ی ملل متکثر نمایش می‌دهد. در این گفتمان، ملل تازه متولدشده هرکدام قابلیت یک جمهوری برای اتحاد با شوروی را داشتند. قضایای جمهوری دموکراتیک مهاباد یک نمونه است. گزارشات سفارت آمریکا از این رویداد نشان می‌دهد که چگونه هویت‌های قومی به تدریج با دخالت نیروهای شوروی به هویت‌های ملی تغییر شکل می‌دهند (Bayat, 2010: 40). موضوع قابل توجه آن که روی‌آوری مردم ترک یا کرد به نیروهای شوروی نیز منطبق بر همان «منطق امنیتی» است که شاکله‌ی ساختار ذهنی ایرانیان را به وجود آورده است.

همان گزارشات نشان می‌دهد که روی‌آوری به ارتش شوروی چه انگیزه‌ای را با خود داشته است. عمر خان یکی از سران ایلاتی کردها در مقابل پرسش چرایی این موضوع چنین می‌گوید: «هنگامی که به اصطلاح حامیان ما همچون خرگوش‌هایی ترسو فرار کردند [منظور ارتش ایران است]، برای ما جز کنار آمدن با شوروی‌ها چه راهی باقی ماند؟» (Bayat, 2010: 135).

آزادی‌خواهی از منظر چپ صرفاً به تحرکات جدایی طلبانه محدود نبود. سیاست‌ورزی شوروی محور حزب توده نیز منجر به افتراق و دوری بسیاری از نیروهای اجتماعی و سیاسی از این حزب گردید. به‌عنوان مثال شکل‌گیری گروه‌هایی همانند نیروی سوم خلیل ملکی، سازمان فداییان خلق ایران، سازمان انقلابی و امثالهم تا حدود زیادی متأثر از همین سرخوردگی و وابستگی بیش‌ازحد حزب توده به شوروی بود. (Soleimani& Saberi, 2012) و (Ahmadzadeh, 1970). سازمان‌هایی همچون چریک‌های فدایی خلق و سازمان انقلابی نیز نهایتاً مبارزه مسلحانه را فرایند معنابخش در مبارزه با عامل سرمایه‌داری یعنی رژیم شاهنشاهی می‌دید و عملاً جریان مربوطه بیش‌ازپیش در بن‌بست سیاسی قرار گرفت.

۶-۳. آزادی به‌مثابه تکلیف

اکنون نوبت آن است تا امکان آزادی با «فهم استراتژیک» از تجربه‌ی زیسته‌ی تاریخی مردم این سرزمین ترسیم گردد. اینجا به مرحله دوم رویکرد پل ریکور نقل‌مکان می‌کنیم. (در مرحله اول با هم‌نشینی و اتخاذ دریچه‌ی نگاه هم‌تراز با مردم حاضر در میدان، سعی گردید معنای نهفته در تعاملات اجتماعی و سیاسی پدیدار شود؛ اما در مرحله دوم بافاصله گرفتن از آن برساخته^۱ (که «افق فهم مشترک» مردم تلقی می‌گردید) و نگاه به آن به‌مثابه‌ی یک ساختار^۲ سعی می‌شود که ایده‌ی امکان تأسیس نهاد آزادی اما مرتبط با بستر زیست مردم ترسیم گردد). در سطور فوق دیدیم که «سفره» نقشی اساسی در شکل‌گیری جماعت‌ها داشته است. تأمین معیشت پیوندی مستحکمی میان افراد با دیگران برقرار می‌سازد. اگرچه این پیوند میان فرد با جماعت‌های کوچک برقرار می‌گردد اما هیچ دلیلی برای محدودیت آن وجود ندارد. اگر امین ضرب می‌توانست ۲ تا ۳ هزار نفر را سر سفره‌ی خیرات خود بنشانند چرا نباید تصور کنیم که این سفره می‌تواند جماعتی میلیونی را به دور خود جمع

1. Constructed

2. Structure

کند؟ تأمین معیشت و به‌طور کلی سطح کلان «رفاه اجتماعی» اعم از تأمین معیشت و مایحتاج پزشکی و آموزشی و غیره تماماً ابزارهای بالقوه‌ای هستند که پیوند وثیقی میان ایرانیان برقرار می‌نماید. دولت امکان گسترده‌ای است که تأمین معیشت قاطبه‌ی مردم را بر عهده دارد.

در دوره‌ی مدرن مفهوم «عدالت توزیعی»^۱ ناظر بر اجتماع بشر مبتنی بر توزیع است. ما گرد هم می‌آییم تا چیزهایی را قسمت، تقسیم و مبادله کنیم. مفهومی بنیادین که اساس شکل‌گیری جوامع بشری محسوب می‌شود. با باور به اینکه چنین اساسی در افق فهم مشترک مردم این سرزمین بوده، نوع نگاه به آزادی با آنچه را که غرب پیموده متفاوت می‌گردد. درک مشترک از عدالت توزیعی نزد مردم ایران مقدماتی را فراهم می‌کند که از اساس با تصور ملت^۲ بر اساس دین، زبان یا نژاد و غیره متفاوت خواهد بود. این تفاوت هم در کارکرد دولت به شکلی متفاوت متجلی می‌گردد و هم روابط میان جامعه و حکومت را تحت تأثیر قرار می‌دهد. مبتنی بر این درک مشترک کارکرد دولت در ایران بیش از همه بر یک «نظام توزیع» استوار است. این توزیع می‌تواند شامل هر چیزی باشد. هویت، قدرت، پول، رفاه، منزلت و هر حوزه‌ای از زندگی. در سطور فوق متوجه می‌شویم که عدالت توزیعی در ایران چیزی بسیار فراتر و اساسی‌تر از استنباط غربی‌ها از این مفهوم است. اگر در غرب این مفهوم به‌منظور رفع کاستی‌های نظام سرمایه‌داری تبیین و پرداخته شده، در ایران بنیان جامعه بر آن سوار است. به همین منظور حکومتی در ایران در ساحت فهم مردم این سرزمین موفق خواهد بود که بتواند «نظام توزیع» منصفانه‌تری را به اجرا گذارد.

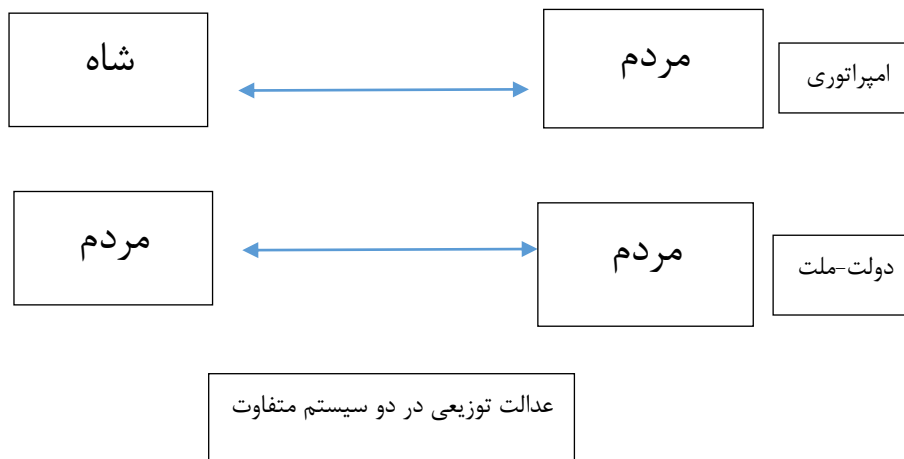
در ایران هیچ‌گاه تفاوت جایگاه میان افراد همانند غرب وجود نداشته است. همگان بنده‌ی خدا و در سطح انضمامی شاه تنها سوژه آزاد بود. عرصه‌ی سیاست محدود به دربار و دیگران نقشی در آن نداشتند. بدیهی است با رویش دولت مدرن امکان هم‌نشینی مفاهیمی همچون «شاه»، «دولت ملی» و «ملت ایران» (به معنای مردمی با هویت مشترک که از حقوق شهروندی برخوردار هستند) میسر نمی‌باشد. برعکس غرب که شکل‌گیری دولت ملی و به‌تبع آن حکومت نیاز به «امر مشترک» دارد و اندیشمندان همواره به دنبال نظریه‌ای بودند که چنین حکومتی را در حیطه‌ی سرزمینی محدود مستقر سازند، در ایران فهم

1. Distributive justice

۲. کاربرد واژه «ملت» با تمامی الزامات و خصوصیات آن است. مردمی که از قید دیگران آزاد و در سرزمینی مشخص به برپایی حکومت مبادرت می‌ورزند و تمامی اعضای آن از حقوق به اصطلاح شهروندی برخوردار هستند.

مشترک مردم دائر بر وجود حکومت است. هیچ‌گاه لزوم وجود حکومت در این سرزمین نیاز به روایت‌های منطقی نداشته است. مردم ایران از سر تعارض با شاه همانند غربیان برنیامده بودند که حال لزوم وجود دولت ملی به لحاظ نظری الزام‌آور تلقی شود. مردم حکومت پذیر بوده و هستند. آنچه آزادی آن‌ها را در این ساحت سرزمینی محرز می‌گرداند، جانشینی آن‌ها به جای شاه تحت عنوان مالک این سرزمین است؛ یعنی حکومت برآمده از اراده‌ی آن‌ها باشد (تغییر شکل از حکومت صرف به دولت-ملت). اندیشه‌ی سیاسی مدرن در غرب تلاش می‌کند مردم را مجاب نماید به دلیل سکونت در یک سرزمین مشترک باید حکومت یکسان را برای خود برگزینند؛ اما در ایران این معادله جور دیگری است. در ایران به دلیل آنکه مردم فهم مشترکی از حکومت دارند و لزوم آن را همواره واجب می‌شمارند، ساکنان یک سرزمین مشترک محسوب می‌شوند. تبیین لزوم وجود و فهم کارکرد «لویاتان» برای مردم ایران، حکم بردن زیره به کرمان را دارد. آنچه می‌تواند این درک مشترک از حکومت را بنا بر اقتضای روزگار منطبق بر نظام دولت-ملت نماید همانا جانشینی مردم بجای شاه است. اگرچه همان‌طور که گفته شد این دولت کماکان مبتنی بر «نظام توزیعی» باورپذیر خواهد بود.

معمولاً آنچه تحت عنوان آزادی مرسوم شده، شیوه‌ای برآمده از آگورای یونانی است. عده‌ای با فراغت از تلاش برای تأمین معیشت می‌توانند تحت عنوان آزادمرد در عرصه‌ی سیاسی حضور یابند. همین آزادی در دوره مدرن تحت عنوان سوژگی موسوم شده است. کنکاش در «سنت» و تجربه زیست سیاسی مردم ایران نشان می‌دهد که برآمدن نظام دولت-ملت همانند غرب ناشی از اراده به ساخت دولت از سوی جمع آزاد مردانی تحت عنوان ملت نیست. در ایران همواره وجود لویاتان محرز بوده است تنها آنچه باید به آن دست‌یافت برآمدن «ملت» یعنی مردم دارای حقوق شهروندی است و این مهم تنها به یک شیوه ممکن می‌گردد. آنکه مردم جایگزین شاه شوند. با این جایگزینی به همان میزان که داشته‌ها و اختیارات شاه به ملت منتقل می‌شود، وظایف وی نیز محول می‌گردد. عدالت توزیعی مورد وثوق مردم ایران منطقی است که می‌تواند جایگزینی مردم بجای شاه را توضیح دهد. عدالت توزیعی فرایندی میان دو سر است. یکسر آن شاه و سر دیگر آن مردم حضور دارند. شاه وظایفی دارد و مردم از مواهبی برخوردار می‌گردند. بدیهی است وقتی نظام دولت-ملت برقرار می‌شود، هر دو سوی این معادله مردم خواهند بود.



شکل ۱. طرح‌واره جایگزینی

Figure 1. Replacement scheme

با تغییر سیستم و جایگزینی مردم به جای شاه در نظام دولت-ملت، عملاً مردم عملکرد و خواسته‌های هر دو سوی عدالت توزیعی را بر عهده می‌گیرند. این عملکرد شامل دو بخش است: ۱- توزیع عادلانه وظایف. ۲- توزیع عادلانه مواهب؛ یعنی هم به‌مانند شاه و هم اتباع وظایفی بر عهده‌ی آن‌ها گذاشته می‌شود و همچنین به‌مانند شاه و اتباع مواهبی از این رابطه نصیبشان خواهد شد. تاریخ نشان می‌دهد در «ساختار فکری» ایرانیان «سفره» موقعیتی است که تقریباً همگان در وضع مشابهی حضور دارند. هیچ‌کس موقعیت برتری نسبت به دیگری ندارد. اگر هم کسی در قبال دیگری وضعیت متفاوتی یافته بسیار موقتی و زودگذر است. این موقعیت صرفاً بنا بر عنایت شاه برای وی فراهم شده و به‌زودی از وی دریغ می‌گردد؛ یعنی نوعی همگنی اجتماعی به دور «سفره» قابل مشاهده است. در نظام دولت-ملت که مردم جانشین شاه شده‌اند هر فرد در آن واحد دو جایگاه را اشغال می‌کند؛ یعنی هم شاه است و هم مردم. در این شرایط رابطه‌ی حاکم میان افراد از نوع «تکلیف» خواهد بود؛ یعنی روابط معطوف به هدف خاصی نیست. چراکه اساساً اهداف شاه و مردم با یکدیگر منطبق نمی‌باشد. اراده به اخلاقی که نیل به هر هدفی باشد الزاماً با هدف طرف مقابل یکسان نیست. تنها به‌واسطه‌ی «تکلیف» است که فرد می‌تواند هم‌زمان دو جایگاه را اشغال نماید. تکلیفی که منطبق حاکم بر آن همانا عدالت و حفظ همگنی میان همگان است. جایگاه دوگانه فرد در مقام شاه و مردم یک موقعیت استثنایی است که تنها یک «ایرانی» می‌تواند آن را تصاحب کند. بدیهی است نمود عینی آن در عرصه‌ی سیاسی حکومت

جمهوری است. در هیچ‌کجای جهان مقام شاهی به‌مانند ایران نبوده است بنابراین وقتی مردم جایگزین شاه در نظام دولت- ملت می‌شوند عملاً جایگاهی را تصاحب کرده‌اند که منحصربه‌فرد آن‌ها است. به همین دلیل جمهوری حاصل از آن نیز منحصربه‌فرد خواهد بود؛ بنابراین می‌توان از یک «هویت جمعی» نام برد که به‌واسطه‌ی این جایگاه دوگانه در اختیار فرد ایرانی قرار گرفته است. ایرانی که به دلیل جانشینی در مقام شاهی، مالک این سرزمین است و بروز عینی این هویت جمعی هم بنا بر سطور فوق «اخلاق اجتماعی» خواهد بود که می‌توان صفت «رادمنش» بر آن اطلاق کرد. «رادمنش» کسی است که در رفتار با دیگران، در آن‌واحد خود را در دو جایگاه می‌نگرد و قاعدتاً کنشی عادلانه خواهد داشت. وی هم‌زمان حاکم و محکوم است. بدیهی است که حفظ و انسجام زندگی جمعی از سویی و همچنین تحقق استقلال در نظام بین‌المللی از سوی دیگر منوط به استقرار یک نظام سیاسی است. نظام سیاسی که مردم جایگزین شاه شوند و در موقعیت دو جایگاهی تکالیف عادلانه روا دارند چیزی جز سوسیال دموکراسی نخواهد بود. دموکراسی ناظر بر توزیع عادلانه وظایف و سوسیالیسم ناظر بر توزیع عادلانه مواهب است. موقعیت دو جایگاهی برای فرد ایرانی یک وضعیت «چرخشی» خواهد بود. وجود چرخش فردی خود موجب بروز یک وضعیت جمعی می‌گردد. فردی که در موضع حاکم قرار است برای خود در موضع محکوم، حکمی صادر نماید قاعدتاً آن حکم به نحوی عادلانه است که برای تمام افراد جامعه یکسان خواهد بود. از سوی دیگر فردی که در مقام محکوم قرار دارد به نحوی احکام حاکم (که خود او است) را درک می‌کند و گویا از منویات شخصی خود پیروی می‌نماید. همین وضعیت چرخشی گامی به‌پیش برای نیل به امنیت مطلق است. اگر امنیت نسبی ناشی از جدایی ما و دیگری (اتباع/ شاه) بوده که همواره به دلایل مختلف دستخوش تغییرات می‌گردید. در وضعیتی که هر دو جایگاه توسط ما اشغال گردد قاعدتاً کمترین نسبت را به همراه خواهد داشت. هر آنچه هست «اختیار» خود است و بس. به نظر می‌رسد که دستیابی به امنیت مطلق خود گواه آزادی خواهد بود.

بحث و نتیجه‌گیری

ورود مدرنیسم به ایران به معنای حضور مؤلفه‌های نوین در تعاملات اجتماعی و سیاسی بود که تا پیش‌ازاین نشانی از آن وجود نداشت. آزادی، آزادمرد، حقوق شهروندی، استقلال و بسیاری دیگر از این مفاهیم تحفه‌هایی بودند که مدرنیسم با خود به ارمغان آورده است. در این مقاله سعی شد تا از منظری تحت عنوان «فهم استراتژیک» و با تأسی از رویکرد «پل

ریکور» ابتدا با نزدیکی به تجربه زیسته‌ی مردم این دیار و معنا کاوی در منطق جاری نظام اجتماعی تاریخی، به فهم مناسبی از تعاملات جاری در ساختار سنتی دست‌یافته و سپس با فاصله‌گیری از برساخته‌ی پیش‌رو (افق فهم مشترک) و نظارت بر آن به‌منابه‌ی یک ساختار، امکان نقد و تأسیس نهاد نوین آزادی ترسیم گردد. تفاوت رویکرد این مقاله با ادبیات پیشین موجب می‌شود ضمن پرهیز از تمسک به هرگونه امر متافیزیکی، نسبت خود با سنت جاری در زندگی مردم ایران را حفظ کند. تکیه به تجربه‌زیسته برخلاف ابتدا بر مبانی انتزاعی مباحث و تنازعات فکری تلاشی به‌منظور دستیابی به امکان‌های عملیاتی، تمرکز بر حل مسأله بجای توجیه‌سازی و مشروعیت بخشی به تعاملات مستقر تفاوت‌های اساسی رویکرد «فهم استراتژیک» با بخش عمده از ادبیات پیشین است. رویکردی که سعی می‌کند حیطه‌ی کنشگری و اراده به تغییر را در بستر موجود سنجیده و از تجویزات فراواقعی بر حذر باشد. این پژوهش نشان می‌دهد که استقرار مفاهیم نوینی همچون از آزادی با غنای اصیل مبتنی بر خرد خود بنیاد بشری و بدون هیچ تعبیر جعلی و ساختگی بیش از آنکه با تغییر نظام‌های سیاسی و یا شیوه‌ی قانون‌گذاری حاصل شود، به تغییرات بنیادی در شیوه‌ی رفتاری و تعهدات فردی و اجتماعی انسان ایرانی بستگی دارد. قاعدتاً شکل‌گیری سوژه آزاد بدون در نظر گرفتن بستر زندگی و بایدهای تحمیلی ساختار تاریخی و سنتی بر افراد امکان‌پذیر نیست؛ اما وقتی این سوژه شکل گیرد ناگزیر تغییرات وسیعی را به همراه خواهد داشت. این مقاله نشان می‌دهد که در بستر تاریخی و تجربه‌ی زیسته‌ی ایرانیان سوژه‌ی آزاد درگرو حضور و فعالیت انسان اخلاق‌مندی است که «رادمنش» نام نهاده شد. رادمنشی سوژه‌ی اخلاق‌مندی است که در مطالعات و تلاش‌های این حوزه از دانش در ایران چندان به آن توجه نشده است. سوژه‌ای که در بستر تاریخی و تجربی همین سرزمین شکل می‌گیرد و درعین‌حال برآمده از نگاه انضمامی و عقلانیت انسانی است. این مقاله تجربه‌ی است که می‌تواند گام‌های نخستین یک رویکرد نوین در ساحت اندیشه‌ی سیاسی ایران تلقی گردد. مهم‌ترین خصلت رادمنشی فراغت از دسته‌بندی‌های دینی، قومی، زبانی و غیره است. به همین دلیل در سرزمین بجا مانده از امپراتوری قابلیت‌های فراوانی خواهد داشت.

محدودیت‌های گام‌های نخستین بیش از هر چیز به عدم دسترسی به تحقیقات مشابه بازمی‌گردد. خلأ ادبیات و مفاهیم عامل محدودیت تلاش‌های اولیه است. بدیهی است واکنش‌ها به گام‌های ابتدایی سرنوشت گام‌های بعدی را مشخص خواهد کرد. در انتها می‌توان گفت که توصیف با جزئیات بیشتر اخلاق فردی، روابط اجتماعی و کنش‌های

امکان آزادی در تجربه زیسته تاریخی ایرانیان...؛ مقدورمشهود و احمدوند ۹۷

سیاسی همچنین تدوین و بررسی سمت‌وسو و اشکال قوانین مبتنی بر تکلیف که رعایت آن پیش از هر اقدامی لازم‌الاجرا است و نیز تبیین مبانی اعتبار بخش که مورد وثوق اکثریت جمعیت این سرزمین باشد و موارد از این دست همگی می‌تواند مضامین پژوهش‌های آینده باشد.

تشکر و سپاسگزاری

در اینجا لازم است مراتب سپاس و قدردانی خود را از پرسنل زحمت‌کش کتابخانه ملی ایران که ما را در انجام این پژوهش یاری رساندند، اعلام نماییم.



References

- Adamiat, F., (1961). *The Thought of Freedom and the Introduction to the Constitutional Movement*. Tehran: Sokhan publication. [In Persian].
- Arent, H., (2015). *The Human Condition*. Translated into persian by Masoud Alia. Tehran: Qoqnoos Publication. [In Persian].
- Ahmadzadeh, M., (1970). *Armed struggle: both strategy and tactics*. Publicaations of The People's fedateen Guerrills of Iran. [In Persian]
- Alamdari, K., (2019). *Why Iran lagged behind and the West moved forward?*. Nashr-e- tosseh Publication. [In Persian].
- Aghaei Khouzani, M., (2006). Old and new freedom. *Journal of human right*. 1(1). 53-66. [In Persian].
- Bayat, K., (2010). *Kurds and the Democratic Sect of Azerbaijan*. Reports from the US Consulate in Tabriz (December 1944 - March 1947). Tehran; Shirazeh Publishing and Research Company. [In Persian].
- Bonine, M.E., (2007). Shop and Shopkeepers; Dynsmics of an Iranian Provincial Bazar. Translated into persian by Ali Mohammad Tarafdari. *Journal of New Historical Studies*. 3(3). 70-105. [In Persian].
- Crick, B., (2008). *Democracy*. Translated into persian by Pooya Eimani. Tehran: Nashr-e- Markaz Publication. [In Persian].
- Dauenhauer, B.& Pellauer, D., (2015). *Paul Ricoeur (The Stanford Encyclopedia of Phlosophy)*. Translated into persian by Abulfazl Tavakoli Shandiz. Tehran: Qoqnoos Publication. [In Persian].
- Etemad Al Saltaneh.M., (1977). *Almaser va Alasar*. Edit by Eiraj Afshar. Tehran: first volume. Asatir Publication [In Persian].
- Foucault, M., (2012). *The will to knowledge*. Translated into persian by Nikoo Sarkhosh & Afshin Jahandideh. Tehran: Nashr-e- Ney Publication [In Persian].
- Homa Katouzian, M.A., (2011). *Iran and the Short-term Society and three other articles*. Translated into persian by Abdullah Kosari. Tehran: Nashr-e- Ney Publicaation [In Persian].
- Kasravi, A., (2004). *Constitutional history of Iran*. Tehran: Amir Kabir Publication [In Persian].
- Khajeh Nezam Almolq, A., (1965). *Siasat nameh*. Edit by Mohammad Gazvini. Tehran: Zavar Bookstore [In Persian].
- Lambton, A.K.S., (2007). *Continuity and change in the medieval persia*. Translated into persian by Yaghoob Azhand. Tehran: Nashr-e- Ney Publication [In Persian].
- Mahdavi, SH., (1994). Social mobility in Qajar, Iran. Translated into persian by Affsaneh Monfared. *Journal of Political& Economic Ettelaat*. 9(85). 70- 75 [In Persian].

- Moeini Alamdari, J., (2006). Identity and Interpretation: in Search of a Post-colonial Identity. *National Studies Journal*, 7(25), 33-51 [In Persian].
- Milani, A., (2008). *Modernity and anti-modernity in Iran*. Tehran: Nashr-e-Akhtaran Publication [In Persian].
- Ricoeur, P., (2016). *Ideology, Ethics, Politics*. Translated into Persian by Majid Akhgar. Tehran: Nashr-e-Cheshmeh Publication [In Persian].
- Safaei, E., (1974). *Social contexts of the 1921 coup*. Offset Press Inc [In Persian].
- Savory, R., (1984). *Iran in the Safavid era*. Translated into Persian by Ahmad Saba. Tehran: Ketab-e-tehran Publication [In Persian].
- Spuler, B., (2013). *History of the Mongols in Iran*. Translated into Persian by Mahmood Mir Aftab. Elmi&farhanghi Publication [In Persian].
- Soleimani, K.& Saberi, SH., (2012). Review of Intellectual and Political Approaches of Khalil Maleki (Based on his Activities on the Eve of the Nationalization of Oil Industry). *Journal of Cultural History Studies*. 4 (13):37-61 [In Persian].
- Soleimani Dehkordi, K.& Razaatipanah, M., (2015). Iranian Intellectuals before Constitutional Revolution and the Concept of Freedom. *Journal of Cultural History Studies*. 6 (22):53-76 [In Persian].
- Tabatabaei, S.J., (2019). *Nation, state and rule of law (research in the expression of text and tradition)*. Tehran: Minooyekherad Publication [In Persian].
- Tavana, M.A.& Mirzaey, M.A., (2019). A comparative study of the concept, dimensions and limits of freedom in the thoughts of Morteza Motahari and Abdolkareem Soroush. *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*. 8(2). 139-163 [In Persian].
- Wittfogel, K.A., (2012). *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. Translated into Persian by Mohsen Solasi. Tehran: Nashr-e-Sales Publication [In Persian].