

از چیستی «مردم» تا نهادمندی حکمرانی مردمی (با تاکید بر تجربه انقلاب اسلامی)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تاریخ انتشار:
۱۴۰۴/۷/۳۰

شماره مسلسل:
۲۱۰۹۸



مرکز پژوهش‌های
مجلس شورای اسلامی

عنوان گزارش:

از چیستی «مردم» تا نهادمندی حکمرانی مردمی (با تاکید بر تجربه انقلاب اسلامی)

نوع گزارش: طرح/ لایحه □، نظارتی □، راهبری □، پیش‌نویس قانونی □

نام دفتر:

مطالعات حکمرانی (گروه مطالعات بنیادین حکومتی)

تهیه و تدوین:

اکبر محمدی (دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران)

مدیر مطالعه:

توحید اسماعیل‌پور (مدیر گروه بنیادین حکومتی)

ناظر علمی:

مهدی عبدالحمید

اظهار نظرکننده:

صابر جعفری کافی‌آباد (استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی)
اسماعیل نوده‌فراهانی (کارشناس ارشد دفتر مطالعات حکمرانی)

گرافیک و صفحه‌آرایی:

ساجده زارع مرزی

ویراستار ادبی:

زهره عطاردی

واژه‌های کلیدی:

۱. مردم
۲. جامعه
۳. حکمرانی مردمی
۴. نهادهای مردمی
۵. انقلاب اسلامی
۶. تعاون
۷. بازار

تاریخ شروع مطالعه:

۱۴۰۲/۰۲/۰۱



فهرست مطالب

چکیده.....	۶
خلاصه مدیریتی.....	۷
۱. مقدمه.....	۸
۲. پیشینه پژوهش.....	۱۲
۳. انقلاب اسلامی و تأسیس مردم.....	۱۲
۴. نهادهای مردمی انقلاب اسلامی.....	۱۸
۵. نتیجه گیری و ارائه پیشنهادهای سیاستی.....	۲۲
منابع و مأخذ.....	۲۶

فهرست جدول

جدول ۱. پیشنهاد توصیه سیاستی ویژه گزارش های راهبردی.....	۲۵
--	----



از چیستی «مردم» تا نهادمندی حکمرانی مردمی (با تاکید بر تجربه انقلاب اسلامی)

Doi: [10.22034/report.mrc.2025.1404.33.7.21098](https://doi.org/10.22034/report.mrc.2025.1404.33.7.21098)

چکیده



مفهوم جامعه و مردم که در این نوشتار به لحاظ اعتباری همسان در نظر گرفته شده‌اند؛ تحولات بسیاری را طی کرده‌اند و در دستگاه‌های مختلف تئوریک تعارضات بسیاری در صورت‌بندی این مفاهیم وجود دارد. برای آنکه درگیر مناقشات نظری نشویم از نقطه‌ای شروع کردیم که معنای «ما» در اذهان عمومی شکل می‌گیرد. «ما» بودگی تنها در رخدادهای بزرگ ظهور می‌یابد و در تاریخ معاصر ایران می‌توانیم سه رخداد بزرگ تنباکو، مشروطه و انقلاب اسلامی را مشاهده کنیم که معنای «ما، ملت، مردم» را خلق کردند. مهم‌ترین خصیصه ظهور یافته در این رخدادها که باعث ایجاد پیوند میان افراد می‌شود عبارت است از فداکاری. امر مقدس مفهومی است که دورکیم برای لحظات تاریخ‌ساز از آن نام می‌برد؛ تجربه جمعی امر مقدس امکان پیوند یافتن افرادی که تحت یک تجربه مشترک بوده‌اند را فراهم می‌آورد؛ مفهوم کاریزما در ویر با امر مقدس در دورکیم هم‌پوشانی بسیار دارد؛ کاریزما بنیان‌گذار ارزشی است که مؤمنان در تجربه کاریزما شریک می‌شوند و خلق امت یا جماعت می‌کنند.

مردمی که در رخداد خلق شده‌اند چگونه می‌توانند تداوم یابند؟ تداوم امر جمعی تنها در صورتی امکان‌پذیر است که هستی اجتماعی ظهور یافته در رخداد که بر مبنای عشق به دیگری قوام یافته است، امکان تداوم یابد. تداوم همواره نیازمند فرم و نهاد است؛ چنین فرم و نهادی در نهادهای مردمی ابتدای انقلاب قابل ردیابی هستند و مطالعه نحوه عملکرد و خلق این نهادها می‌تواند الگویی برای باز احیای امر سیاسی و سیاست مردمی در ایران امروز باشد.



بیان / شرح مسئله

مردمی‌سازی، حکمرانی مردمی، پارلمان مردمی، دولت مردمی، اقتصاد مردمی و بسیاری از عبارات مشابه بدون تدقیق مفهومی و گاه‌با توضیحات متعارض در خط‌مشی‌گذاری‌ها و یا سخنان سیاستمداران مشاهده می‌شود. منظور از مردمی‌سازی چیست؟ توضیح نظری پاسخ به این سؤال طیفی از نظریه‌های آنارشیست بازار تا نظریات اجتماع‌گرایان را دربرمی‌گیرد؛ از نظریات سیاستی که حکم به برون‌سپاری، تعدیلات ساختاری، خصوصی‌سازی، حمایت از سرمایه، خرید خدمات به‌جای خرید خدمت و ... می‌کنند تا نظریاتی که مردمی‌سازی را به‌معنای حمایت از تعاونی‌ها، بنگاه‌های کوچک، امکان خرید سهام بنگاه‌ها توسط کارگران و اداره شورایی آنها، حق اعتراض، مطالبه‌گری اصناف، تصمیم‌گیری بدون واسطه و ... می‌دانند. گاه‌با در ایران شاهد بیان مردمی‌سازی در معانی متضاد هستیم. این مسئله از آن جهت است که معنای «مردم» درک نشده است تا متناسب با هستی آن از مردمی‌سازی سخن به میان آید.

نقطه‌نظرات / یافته‌های کلیدی

سه رخداد بزرگ قیام تنباکو، مشروطه و انقلاب اسلامی در ایران، خلق مردم کردند. در این موقعیت‌های تاریخی چنددستگی‌ها و عدم انسجام اجتماعی ناپدید شد و همبستگی عمومی پیرامون ارزش‌هایی چون عدالت، برابری و آزادی محقق گردید. انسجام و وحدت اجتماعی در این برهه‌های زمانی تنها به‌واسطه روحیه ایثار، از خودگذشتگی و فداکاری محقق شد. تنها روحیه ایثار و فداکاری است که امکان پیوند انسان‌ها با یکدیگر را محقق می‌کند، اما روحیه ایثار فقط با وجود ارزش‌های عام و جهان‌شمول ظهور خواهد کرد؛ ارزش‌هایی که همه انسان‌ها را دربرگیرد و صرفاً جنبه محلی یا قومی و خاص نداشته باشد.

همبستگی عام به‌واسطه بازار و مبادله که بر اصل نفع استوار است شکل نخواهد گرفت؛ بلکه همبستگی عام‌گرا به‌واسطه ارزش‌های عام و ایثار، همیاری و دگریاری خلق خواهد شد. همیاری مفهومی در مقابل رقابت است؛ اگر همیاری مفهومی است که ما را به انسجام اجتماعی نزدیک می‌کند در مقابل رقابت منجر به نابودی امر اجتماعی می‌شود. جامعه بر مبنای رقابت معنایی ندارد؛ با رقابت تنها شکل متفاوتی از همبستگی خاص‌گرایانه (بنیادگرایانه و فاشیستی) ظهور می‌یابد. رقابت در صورتی شکل می‌گیرد که جامعه به‌مثابه بنگاه باشد؛ یعنی بازار بر جامعه تقدم داشته و عرضه و تقاضا معیار حقیقت‌مندی امور باشد؛ در این وضعیت انهدام امر جمعی را شاهد هستیم.

پیشنهاد راهکارهای تقنینی، نظارتی یا سیاستی

خلق مردم مطابق طرح تفصیلی این نوشتار بر ارتباط و پیوندی از مردم استوار است که کنش‌های ارتباطی از طریق یاری‌گری، همیاری و فداکاری صورت می‌پذیرد. انقلاب اسلامی موجودیت اجتماعی جدیدی از مردم بر مبنای عشق را بنیان‌گذاری کرد و تداوم‌بخش چنین روحیه‌ای را نیز می‌توانیم در نهادهای اولیه انقلاب اسلامی همچون جهاد مشاهده کنیم. بازیابی مردم در عرصه سیاست نیازمند، واگذاری تصمیم به گروه‌های مردمی است. منظور از گروه‌های مردمی، یکی از نهادهایی است که میان اقتصاد و سایر عرصه‌های فعالیت اجتماعی میانجیگری و بین آنها تعادل برقرار می‌کنند. از جمله این نوع از مؤسسات می‌توان به اتحادیه‌های کارگری، سمن‌ها، تعاونی‌ها، شرکت‌های خانگی اشاره کرد. وجود چنین نهادهایی صرفاً جهت برقراری تعادل یا عدالت نسبی در جامعه است تا تمامی مختصات مردم توسط بازار متعین نشود.

علاوه بر اصناف صورت دیگری از نهادها نیاز است که شکل‌گیری مردم به‌عنوان یک کلیت فارغ از هویت‌های شغلی یا منافع صنفی باشد. لازمه وجود چنین نهادهایی آن است که خارج از ساختار بودجه‌ریزی، برنامه‌ریزی و بوروکراسی کشوری باشند. باز احیای امر سیاسی؛ یعنی کنش بی‌واسطه مردم در عرصه تصمیم‌گیری فراهم گردد. امکان حضور و فعالیت چنین نهادهایی نیازمند، مرکززدایی، بوروکراسی‌زدایی و جلوگیری از گسترش منطق بازار به حوزه‌های غیرکالایی است.

هویت‌گرایی قومی، فرهنگی و ... می‌تواند به‌عنوان یکی از مخرب‌ترین عوامل تخریب همبستگی اجتماعی باشد، پس لازم است که گفتار و رویه‌های حقوقی که بر هویت‌گرایی دامن می‌زنند یا دال‌های سیاسی را بر مبنای هویت‌گرایی توضیح می‌دهند مورد تجدیدنظر قرار گیرد.



۱. مقدمه

مردم یک مفهوم انتزاعی از پیش تعریف شده که نیازمند توضیح، تعریف و حد و فصل زدن‌های منطقی اندیشمندان باشد نیست؛ بلکه مردم هستی خود را متبلور می‌کند، به ظهور می‌رساند و خود را در موقعیتی از زمان- مکان اجتماعی عیان می‌سازد؛ به همین جهت که مردم امری از پیش داده شده نیست و ظهور آن است که فرصت سخن گفتن و زبان گشودن را برای ما مهیا می‌کند. شیوه فهم مردم نه حد و فصل زدن‌های منطقی بلکه مواجهای پدیدارشناسانه با هستی متعین شده است. چنین مواجهای در ابتدا نیازمند حجاب‌زدایی از طرح‌های مفهومی پیشین است. حجاب‌زدایی یا آنچه که در ادبیات پدیدارشناسی (هایدگر) به واسازی تعبیر می‌شود؛ بازگشت به خاستگاه مفاهیم است، بازگشتی برای نشان دادن تناقضات و بنیان‌گذاری مجدد. بازگشت به خاستگاه مفاهیم به معنای تخریب آنها نیست، بلکه به معنی غبارروبی و یا صیقل دادن آنهاست تا شکل تصلب‌یافته مفاهیم که از خاستگاه خود جدا شده‌اند وضوح یابد و آشکار شود.

دسترسی به این پدیده امر آسانی نیست؛ چراکه پدیده خود را به انحای مختلف آشکار می‌سازد. پدیده می‌تواند خود را بر حسب «ظاهر، نمود و یا وانمود» آشکار سازد. صورتِ ظاهر وجود، دلالت بر وجود هستندند دارد و آن را نمایش نمی‌دهد؛ این اعلام وجود، چیزی درباره هستی هستندند به ما نمی‌گوید؛ بلکه صرفاً برخی از تعلقات و ویژگی‌های آن را آشکار می‌کند و اگر چنین ویژگی‌ها و تعلقات را به‌عنوان هستی پدیده در نظر بگیریم، مسیری اشتباه را پیموده‌ایم که پدیده خود را از آشکارگی به پوشیدگی منتقل می‌کند؛ «به‌علاوه یک پدیده می‌تواند مدفون شود. این بدان معناست که زمانی مکشوف بوده، اما دوباره گرفتار پوشیدگی شده است» [۱].

امر مدفون در پدیده که زمانی مکشوف بوده و حال پوشیده شده است، برای مکشوف‌شدگی نیازمند فرایند هرمنوتیک^۱ و واسازی^۲ است. پدیده در موقعیت خنثی و یا انفعالی قرار ندارد، بلکه با هر بار آشکارگی از خود حجاب‌زدایی می‌کند و خود را از پوشیدگی در موقعیت آشکارگی قرار می‌دهد. پدیده خود را در تاریخ و در رخدادهای یک‌باره و تکین آشکار می‌کند. در این موقعیت است که پدیده، مفهوم را به استیضاح موقعیت فرا می‌خواند؛ لذا برای فهم هستی مردم نخست آنکه در رخدادهای باید به‌دنبال آن موقعیتی باشیم که پدیده را ممکن کرده است و دوم آنکه با خصایل که در رخداد به نمایش درآمده به واسازی یا حجاب‌زدایی مفهومی بپردازیم.

رخداد، از آن جهت محل مناسبی برای مطالعه چگونگی تقویم یافتن جامعه و مردم است که دارای بساطت بوده و در پیچیدگی و اختلاط با امور و سطوح دیگر نیفتاده است. مطالعه امر بسیط به‌عنوان لحظه‌ای که امکان فهم هستی شیء را بر ملا می‌کند نه ابداع ما، بلکه در سنت فلسفی و نظریه اجتماعی امری مرسوم بوده است. نقطه رابینسون کروزوه ای^۳ که در مطالعات کلاسیک اقتصاد سیاسی و قراردادگرایی اجتماعی از آن سخن به میان می‌آمد، یک لحظه بسیط است که امکان مطالعه را فراهم می‌کند؛ منتها اشکال در آن است که در تلقی اقتصاددان‌های کلاسیک و قراردادگرایان، امر بسیط نه یک امر داده شده بلکه ساخته شده و متولد ذهن است. امر بسیطی که در خلال آن معنای مردم برای ما آشکار می‌شود، موقعیت‌های رخدادآمیزی هستند که بر سازنده معنای «ما» هستند. چگونه می‌شود که گروهی از افراد بدون نسبتی با یکدیگر خود را «ما» خطاب کنند؟ رخدادهای «ما» بودگی را در عالی‌ترین سطح خود برمی‌نشانند و آن «ما» به‌مثابه امر کلی است. این ادعای بسیار مناقشه‌برانگیزی است که در جهان زمان‌مند انسانی بتوانیم از امر کلی سخن بگوییم. مطابق ادعایی که مطرح خواهد شد؛ «مردم» به معنای جمع آدمی است و در ادبیات کهن فارسی گاه به جای انسان، بشر و آدمی از مردم سخن به میان آمده است:

1. Hermeneutic
2. Deconstruction

۳. تبدیل شدن رابینسون کروزوه به یک اصطلاح در نام‌گذاری شیوه فکر کردن را شاید اولین بار مارکس در نسبت با اقتصاد سیاسی کلاسیک یاد کرد. مارکس در استفاده از این اصطلاح سوبه‌ای انتقادی به کار برده است. منظور مارکس آن بوده که اقتصاددان‌های کلاسیک، انسانی را تصور می‌کنند که بدون نسبت‌های اجتماعی است.

«مردم نبود هر که نه عاشق باشد» (قابوس‌نامه)، «به ره بر یکی نامور دید جای / بسی اندر او مردم و چارپای... از آن پس به‌خوبی فرستمش باز / ز مردم نیم در جهان بی‌نیاز» (فردوسی)، «ز وحشی نیاید که مردم شود / به سعی اندرو تربیت گم شود»... «سگ اصحاب کهف روزی چند / پی نیکان گرفت و مردم شد» (سعدی).

مردم به‌معنای بشر، آدم، انسان، تربیت یافتن، دوری از خوی حیوانی و امثال این تعابیر به‌کار رفته است. مردم در این تعابیر به‌معنای دربرگیری انسان در معنای کلی خود است، فارغ از مرزهای سیاسی، جغرافیایی، نژادی و ... امکان بخش شدن چنین درکی از مردم تنها به‌واسطه عاملی ممکن است که در تمامی آحاد بشر مستتر باشد و امکان درک و یافتن خویشتن، ذیل آن مفهوم برای همگان مهیا باشد.

مردم و جامعه در این نوشتار به‌لحاظ اعتباری به یک معنا به‌کار برده شده‌اند، وجه این اعتبار از جهت مبنای پیوندهای جمعی عام است. منظور از عام‌بودگی در مقابل هر شکلی از همبستگی‌های خاص‌گرایانه است که می‌تواند براساس نژاد، قومیت، عصبیت، منافع، فرهنگ و ... تشکیل شود و اما عام‌بودگی پیوندهای جمعی بر همبستگی عام یا همه‌شمول که بیرون‌افتادگی در آن نیست تأکید دارد. این پرسش که چگونه همبستگی عام شکل می‌گیرد مدعیانی در حوزه‌های علمی مانند اقتصادگرایی دارد. آنها معتقدند که بازار بدون نیاز به هرگونه دخالت خارجی، به‌صورت خودانگیخته و درونی همبستگی عام را ممکن می‌کند. رویکردهای متأثر از نظریه بازار آزاد بر کلیتی از این جنس معتقدند که همکاری انسان‌ها و تعاملات و مناسبات اجتماعی به‌نحو خودانگیخته‌ای و بدون دخالت هیچ نیروی خارجی و تنها با مبادله اشیا و کالاها صورت می‌پذیرد. در چنین شرایطی ادعا می‌شود که پیوندهای اجتماعی تنها از طریق مبادله آزاد صورت می‌پذیرد و آنچه در مبادله اصل و بنیادین است، قرارداد میان دو طرف مبادله است که از کیفیت و شرایط مبادله سخن به میان می‌آورد و اما خودانگیختگی این پیوند از آن جهت است که نیازها، انسان‌ها را مجبور به برقراری رابطه مبادله می‌کند و جامعه چیزی جزء توافق خودانگیخته منافع فردی، که قراردادها بیانگر طبیعی آن هستند، نیست.

درست در مقابل چنین ایده‌ای از مبنای پیوندهای اجتماعی، جامعه‌شناس فرانسوی امیل دورکیم معتقد است که منافع تنها می‌توانند به‌صورت موقت و ناپایدار به برقراری پیوندهای اجتماعی بپردازند؛ چراکه «وجدان‌ها فقط به‌طور سطحی در تماس هستند و هیچ نفوذی در یکدیگر ندارند و هرگز به‌صورتی نیرومند به‌هم نمی‌گروند» [۲]. پیوند بر مبنای منافع، همواره در خود سطحی از تعارض را دارد؛ چراکه دو فرد که براساس منافع به یکدیگر متصل شده‌اند، در اصل رقیب یکدیگر هستند که صرفاً برای مدتی از رقابت با هم دست کشیده‌اند. آنچه مشخص است آن است که **جامعه براساس رقابت دوامی نخواهد داشت و هر لحظه در آستانه طغیان و تعارض است.**

«در جایی که تنها منفعت حاکم است، از آنجا که هیچ مهارتی بر خودپرستی‌های موجود در کار نیست، هر منی در برابر من دیگر به‌حالت آماده‌باش جنگی است و اگر هم آتش‌بسی در این تخصم ابدی در کار باشد پایدار نخواهد بود. نفع، در واقع، ناپایدارترین امر در جهان است. امروزه برای من صرف می‌کند که با شما متحد باشم؛ درحالی که فردا نفع من اقتضا خواهد کرد که دشمن شما باشم» [۳].

تعارض در جامعه از آن روی برمی‌خیزد که قرارداد اجتماعی میان گروه‌های مختلف اجتماعی براساس عدالت تنظیم نشده است. دورکیم بیان می‌کند که «اگر یکی از طبقات جامعه ناگزیر باشد که، برای امرارمعاش، خدمات خویش را به هر بهایی به دیگران بدهد؛ درحالی که طبقه دیگر، به‌دلیل منابعی که در اختیار دارد و الزاماً هم نتیجه برتری و شایستگی اجتماعی وی نیست، نیازی به خدمات وی نداشته باشد، در این صورت می‌توان گفت که طبقه دوم به‌ناحق حاکم بلامنازع دیگری است» [۴]. **دورکیم راه حل عدم برابری در شرایط مبادله را در عدالت خارجی بررسی می‌کند.** او وجود اخلاقیات که قاهریتی بر جامعه داشته باشد را جهت برقراری عدالت لازم می‌داند. این اخلاقیات باید منشأیی اجتماعی داشته و جامعه به‌نحو خودانگیخته این تعادل میان مبادله را ممکن کند. اخلاق نقش تحدیدگر میل انسانی را دارد؛ از نظر دورکیم پیگیری میل خصوصی نه‌تنها خیر عمومی را رقم نمی‌زند؛ بلکه موجبات شر عمومی (از هم‌گسیختگی) اجتماعی را ممکن می‌کند. از همین جهت اخلاق وظیفه آن را دارد تا بر امیال انسانی حد بزند.



اخلاق از منظر دورکیم آن «مبنای غیرقراردادی قرارداد» است که بازار همواره در طول تاریخ تحت تأثیر آن بوده است. کارل پولانی چنین موقعیتی را حکم‌شدگی اقتصاد در جامعه می‌داند.

«اصطلاح حکم‌شدگی بیانگر این ایده است که اقتصاد، برخلاف آنچه نظریه اقتصادی حکم می‌کند، نه مستقل بلکه تابع سیاست و مذهب و مناسبات اجتماعی است» [۵].

پولانی معتقد است تا پیش از سرمایه‌داری همواره این اقتصاد بود که در ذیل، فرهنگ، جامعه و دین قرار می‌گرفت و نحوه مناسبات اقتصادی بر مبنای چنین قلمروهایی متعین می‌شد. متناسب با فهم پولانی، نهاد بازار اگرچه تباری دیرینه دارد، اما نهاد بازار هیچ‌گاه به‌عنوان یک قلمرو مستقل شناخته نشده است؛ اما سرمایه‌داری، بازار را به‌عنوان یک نهاد مستقل و خود تنظیم‌گر معرفی می‌کند که همین امر منجر به بحران‌ها و فروپاشی ساختارهای اجتماعی شده است. پولانی ایده خودتنظیم‌گری بازار یا استقلال بازار از جامعه را با عنوان فک‌شدگی معرفی می‌کند. پولانی بیان می‌دارد تاریخ قلمرو اقتصادی نشان می‌دهد که تمام جوامعی که تا پایان فئودالیسم در اروپای غربی می‌شناسیم بر مبنای اصل معاوضه‌به‌مثل، بازتوزیع یا ساماندهی خانوادگی یا ترکیبی از این سه، امور اقتصادی خود را در یک چارچوب اجتماعی سروسامان می‌دادند. انگیزه سود که در نظام بازار اصلی اساسی است در این شیوه‌های اقتصادی چندان مشاهده نشده است. آنچه فرد را وادار می‌کرد که در نظام اقتصادی وظیفه‌اش را انجام دهد از بیرون نظام اقتصادی بر وی تحمیل می‌شد و هرگز امری درون اقتصادی مثل سود، راهبر فرد برای انجام فعالیت اقتصادی نبود. از سوی دیگر، اما در الگوی بازاری که در پیوند بانگیزه مبادله است می‌تواند نهاد خاص خود را ایجاد کند؛ یعنی نهاد بازار. پس از این خلق است که کنترل نظام اقتصادی به بازار تفویض می‌شود و پیامد این تفویض این است که جامعه چیزی می‌شود ملحق بازار. در شیوه‌های غیر از نظام بازار، مناسبات اجتماعی است که امور اقتصادی را در خود جای داده، اما در نظام بازار، این نظام اقتصادی است که مناسبات اجتماعی را رهبری و هدایت می‌کند.

سخن پولانی در باب حکم‌شدگی اقتصاد در جامعه یا سخن دورکیم در باب اخلاقی و بهنجار بودن مبادله از طریق قاعده‌گذاری اخلاقی را می‌توان این‌گونه در نظر گرفت که بازار و مبادله هیچ‌گاه به‌عنوان یک امر مستقل توان برپایی امر جمعی را ندارد.

اگر مدعای مشهور اقتصادگرایان مبنی بر خودتنظیم‌گری بازار که همبستگی را ممکن می‌سازد صحیح نباشد؛ پرسش ضروری آن است که پیوندهای جمعی و خلق جامعه و مردم چگونه صورت می‌گیرد؟ اگر بیشینه‌سازی منافع خصوصی منجر به خیر عمومی نمی‌شود و تعارضات اجتماعی را گسترش می‌دهد پس آنچه که پیوندهای جمعی را ممکن می‌سازد چیست؟

سخن دورکیم در باب اخلاق فراتر از موجودیت‌های فردی که شرط پیوندهای جمعی می‌شود از آن جهت است که اخلاق به‌نحو درونی میل انسانی را کنترل می‌کند. لازمه شکل‌گیری پیوندهای جمعی محدودسازی میل شخصی است. اگر میل شخصی نامحدود باشد در آن صورت دیگری همواره به‌مثابه یک دشمن بالقوه خواهد بود که اگر فرد فرصت مناسبی بیابد به نابودی دیگری اقدام خواهد کرد. به همین جهت است که متقدمین نظریه اجتماعی همچون هابز از قدرت قاهری همچون لویاتان سخن به میان می‌آورند که به‌واسطه قدرت و عامل خارجی یعنی دولت به محدودسازی میل شخصی بپردازد. در صورتی که محدودسازی میل شخصی برآمده از یک نیروی درونی و پذیرش باشد، انسان در موقعیت ایثار و فداکاری قرار می‌گیرد. محدودسازی میل با خواست شخصی و در نظر‌گیری دیگری نمی‌تواند معنایی جزء ایثار و فداکاری داشته باشد؛ به‌واسطه محدودسازی میل و فداکاری است که امکان پیوندهای جمعی مهیا می‌گردد. دورکیم همین اشارات را این‌گونه بیان می‌کند:

«اخلاق فقط از جایی آغاز می‌شود که بی‌غرضی و ایثار آغاز گردد؛ اما بی‌غرضی فقط در صورتی است که فاعلی که ما از آن فرمان می‌بریم، دارای ارزشی رفیع‌تر از ما افراد باشد؛ بنابراین در جهان تجربی، من جزء یک فاعل که واجد یک واقعیت اخلاقی غنی‌تر و پیچیده‌تر از واقعیت اخلاقی ما باشد نمی‌شناسم و آن اجتماع است.... پس اخلاق از جایی

آغاز می‌شود که زندگی گروهی آغاز می‌گردد؛ چون فقط در آنجاست که بی‌غرضی و ایثار معنا پیدا می‌کنند» [۶]. آنچه ما را به هم پیوند می‌دهد نمی‌تواند یک فردانیت مستقل باشد؛ بلکه باید امری عام‌تر که فراتر از آدمی است و ما آمادگی دوست داشتن و خواستن او را در خود می‌بینیم، وجود داشته باشد، آن امر فراتر همان آرمان اجتماعی یا غایتی است که انسان‌ها را به یکدیگر متصل می‌کند [۷].

با تحلیل امر جمعی به این نتیجه رسیدیم که شرط جامعه اخلاق است و شرط اخلاق نیز از خودگذشتگی و ایثار، از خودگذشتگی تنها در صورتی ممکن می‌شود که غایت اخلاقی با جلال و هیبت و جمال وجود داشته باشد که هم رفیع‌تر باشد و هم دلپسند. پرسش بعدی در ادامه چنین درکی آن است که آن غایت اخلاقی چگونه ایجاد می‌شود و از کجا می‌آید؟

خاستگاه آرمان بنا به تلقی دورکیم همان جامعه است. «جامعه تنها از طریق وجدان یافتن به خویش است که می‌تواند فرد را از خویشتن فراتر ببرد و او را به فراخنای حیات عالی‌تری هدایت کند. جامعه کامیاب نخواهد شد مگر آنکه به آفرینش آرمان بپردازد» [۸]. پس امر دلپسند یا خیر به واسطه جامعه خلق می‌شود و در لحظه‌ای که امر دلپسند خلق می‌شود نسبت به آحاد جامعه بیرونی و مستقل می‌گردد. این خاصیت قاهریت در ادیان صرفاً از آن خداوند است؛ اما دورکیم با وارونه‌سازی الهیات این خصلت را به جامعه نسبت می‌دهد. دورکیم لحظات غلیان جمعی را لحظات پیدایش ادیان، جوامع و تمدن‌های بزرگ معرفی می‌کند:

«به‌راستی در همین‌گونه لحظه‌های جوشش و آشفتگی است که همواره آرمان‌های بزرگی که تمدن‌ها بر پایه آنها استوارند، ساخته شده‌اند. دوره‌های آفرینندگی یا نوآوری، درست دوره‌هایی هستند که آدمیان بر اثر مقتضیات گوناگون به‌سوی صمیمانه‌ترین نزدیکی‌ها، میان خود کشیده می‌شوند، دوره‌هایی که انجمن‌ها و جرگه‌ها فراوان‌ترند، پیوندها پیوسته‌ترند و دادوستد اندیشه‌ها فعال‌تر صورت می‌گیرد. چنین است در بحران بزرگ مسیحیت، چنین است هنگام جنبش پرشور عمومی که در سده‌های دوازده و سیزده، جمعیت کارآمد و کوشنده اروپا را به‌سوی پاریس می‌کشاند و در دامن دوره اسکولاستیک، زاینده‌زایشی می‌گردد، چنین است در دوره اصلاحات مذهبی، چنین است در دوره نوزایی، چنین است در دوره انقلابی، و چنین است هنگام عصیان‌های بزرگ سوسیالیستی قرن ۱۹» [۹].

بدین‌سان مشخص می‌گردد که آن نیروی احترامی که برای اجبارآوری در درون تک‌تک افراد وجود دارد صرفاً از مجرای غلیان جمعی و خلق ارزش‌هایی صورت می‌گیرد که درون تک‌تک افراد نفوذ کرده است. دورکیم این ویژگی را مختص دوران‌های بزرگ همچون انقلاب‌ها نیز می‌داند؛ در این دوره‌ها و رخداد‌های تاریخی به‌واسطه تراکم مادی و اخلاقی که دفعتاً و یک‌باره صورت می‌گیرد؛ فضایی خلق می‌شود که خوبی و بدی را مجدداً پایه‌گذاری می‌کند. این ویژگی مختص حیات قدسی است. در تجربه قدسی و مشاهده امر زیبا، ناخواسته درگیر تعلق خاطر عمیق به امر قدسی و زیبایی‌های تجربه شده می‌گردیم که همان محبت عمیق یا عشق است و گرنه چگونه امر قدسی بنیاد اجتماع و تاریخ می‌گردد؟ این عشقی که همه افراد درگیر در آن تجربه را فرا می‌گیرند، مبنا و اساس ایثار و فداکاری است.

در انقلاب‌ها شاهد ظهور خصیصه‌ای همچون خصیصه نهضت‌های دینی و لحظه ظهور بعثت انبیا هستیم؛ غلیان و خروش اجتماعی و لحظه تبلور تجربه امر قدسی؛ در لحظات انقلاب شاهد دمیده شدن روحی آرمانی، آن جهانی، اوتوپیک و حماسی هستیم. کرین برینتون محقق جامعه‌شناسی تاریخی انقلاب‌ها از روزها یا عصر تقوای پسانقلاب نام می‌برد؛ او از برهه و زمانی خاص در ابتدای انقلاب به‌عنوان بحران انقلاب نام می‌برد که در آن عصر و زمان شاهد روحیه‌ای مجاهدانه، ریاضت‌کشانه و متقی در میان مردمان هستیم. در این عصر مؤمنان به انقلاب همچون حواریون و اصحاب پیامبران از جان و مال خود برای پیشبرد اهداف انقلاب می‌گذرند. در این زمان ساحتی از اخلاق انسان‌دوستانه رواج می‌یابد که برابری و برادری مؤمنان به انقلاب در آن نمایان می‌شود؛ در این عصر مؤمنان انقلابی سعی بر آن دارند تا هرآنچه رنگ و بویی از گناه (نمادها و ارزش‌های ضدانقلاب) در جامعه وجود دارد بزدایند. همین‌طور از بین بردن خوشی‌ها و خوش‌باشی‌ها و رقص و مشروب‌نوشی‌ها در انقلاب فرانسه یا انقلاب اکتبر روسیه از جمله کردارهای زاهدانه و



شبه‌مؤمنانه‌ای هستند که برینتون به آنها اشاره می‌کند [۱۰]. در این لحظه ما شاهد رهبرانی از جنس پیامبران الهی هستیم؛ رهبرانی پاک‌دامن و ریاضت طلب [۱۱]. به‌دلیل همین خصیصه مشترک در انقلاب‌ها و لحظات بعثت انبیاست که محل تولد و ظهور مردم در این نوشتار انقلاب‌ها و رخداد‌های بزرگ تاریخ ایران معاصر در نظر گرفته شده است. از طریق فهم خصیصه‌های اصلی انقلاب و چگونگی پیوندهای جمعی است که می‌توانیم به درکی از ماهیت پیوندهای اجتماعی دست یابیم. از سوی دیگر، سیاست تنها زمانی می‌تواند از جامعه نمایندگی کند که برآمده از ماهیت و مبنای همبستگی اجتماعی باشد. نمی‌توان هم‌زمان معتقد به مبنای فداکارانه پیوندهای جمعی در انقلاب اسلامی بود و در عین حال مبنای سیاست و دولت را با فهم هابزی یا سرمایه‌دارانه از قدرت و سیاست فهم کرد. سیاست مردمی اگر معنایی داشته باشد تنها به‌عنوان تداوم‌دهنده همبستگی اجتماعی می‌تواند معنا داشته باشد و لازمه درک شکل و صورت همبستگی اجتماعی فهم نحوه پیوندهای جمعی است.

۲. پیشینه پژوهش

۲-۱. سوابق مطالعاتی در مرکز

مرکز پژوهش‌های مجلس در گزارش با عنوان «درآمدی بر حکمرانی مردمی» به بررسی چیستی حکمرانی مردمی در چارچوب قانون اساسی و در تبار تاریخی جمهوری اسلامی می‌پردازد. این گزارش با اصالت دادن به مشارکت تعاون محور و ایثارگرایانه مشارکت بازاری، شبکه‌ای و سلسله‌مراتبی را در نسبت با آن جایابی و تعریف می‌کند. در این گزارش، با توجه به ظرفیت‌های نهادی مشارکت مردم در جمهوری اسلامی، با رویکرد بازسازی ساختاری به تحلیل، نقد و راهکارهایی پرداخته می‌شود. در این گزارش بنیان نظری حکمرانی مردم و مردمی‌سازی در کانون بحث و بررسی قرار نگرفته است.

«آسیب‌شناسی سیاستگذاری در ایران؛ با تأکید بر امر اجتماعی» گزارش دیگری است که در سال ۱۴۰۲ به شماره مسلسل ۱۸۹۲۵ در مرکز پژوهش‌های مجلس به طبع رسیده است. این گزارش به اهمیت امر اجتماعی به‌عنوان مقوله‌ای کانونی در سیاستگذاری می‌پردازد. در این گزارش، دیالوگی بین گفتار اقتصادی و اجتماعی در طرح سیاستگذاری دیده می‌شود. همچنین عوامل طرد امر اجتماعی در سیاستگذاری مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. این گزارش نیز مسئله‌ای متفاوت از تعریف بنیاد مردمی‌سازی داشته و از این نظر که دغدغه امر اجتماعی را در سیاستگذاری پیجویی می‌کند گهگاه قرابت ادبیاتی با گزارش پیشرو خواهد داشت.

۳. انقلاب اسلامی و تأسیس مردم

رخدادها حوادث بزرگ «تاریخی» هستند که داستان روزمره زندگی را تغییر می‌دهند، کنش‌های خلاف‌آمد را ممکن می‌کنند. گسست‌های سیاسی، تغییر فرم‌های هنری، تجربه زیبایی‌شناختی خارق‌العاده و ... همه می‌توانند از ویژگی‌های رخداد‌های بزرگ باشند. رخداد را می‌توان همچون یک دم یا فیض تعبیر کرد که نیروهای درون یک وضعیت را تغییر می‌دهد و جهانی نو می‌آفریند. آفرینش جهان جدید به‌معنای شکل‌گیری ارزش‌های نوپدید و یا بازتفسیر ارزش‌های کهن در جهان جدید است.

دگرگونی احوال جمعی انسان‌ها به احوالی پاک‌دامنانه و تقواجویانه، خصایلی هستند که نه‌تنها در چهار انقلاب بزرگ^۱ مورد بررسی برینتون بلکه در اکثر رخداد‌های بزرگ تاریخی همچون لحظات پیدایش ادیان و یا بعثت انبیا نیز می‌توانیم چنین روحیه‌ای را مشاهده کنیم؛ همچنین در انقلاب اسلامی، قیام مشروطه و نهضت تنباکو شاهد چنین روحیه ایثارگرایانه‌ای هستیم. در توصیف

۱. برینتون در کتاب کالبد شکافی چهار انقلاب به بررسی انقلاب انگلستان، آمریکا، فرانسه و روسیه پرداخته است.

حال و احوال قیام مشروطه در تبریز، در زمانی که دودستگی‌ها و چنددستگی‌های مذهبی میان شیخیه و کریم‌خانیه، میان شیعه و سنی و خلاصه هر دسته و گروهی به کرات بود آمده است که در جریان قیام تبریز همه این مسائل دگرگون شد و دل‌ها به یکدیگر نزدیک شد و دودستگی‌ها از میان رفت [۱۲]. اما چگونه چنین حال و شوری در مردم ایجاد شد؟ چگونه آن تفرق و چنددستگی و خمودگی و افسرده حالی، وجدی به پا کرد که مردمان را دگرگون ساخت؟ بیان احوال مردم گویای این است که مشابه چنین حالی در احوال انقلاب اسلامی یا توصیفات برینتون نیز مشاهده می‌شود:

«در دل‌ها، گرایش سختی برای نیک شدن و نیکی نمودن پیدا شده و مردم را آرام نمی‌گذاشت. همه آن می‌خواستند که به نیکی‌هایی کوشند و گام‌هایی بردارند... هنگام نیمروز در بازار از هر گوشه آواز اذان برمی‌خاست. در مسجدها و در پشت سر پیش‌نمازان انبوهی بیشتر می‌شد. هر کسی راستی و درستی بیش از پیش از خود می‌نمود و به دستگیری از بینوایان بیشتر می‌کوشید». همین‌طور بیان می‌شود که در تبریز کوچهای بود که معروف بود به محل انجام فسق و فجور و بدمستی کردن؛ در آن زمان مردمان آنجا را توبه دادند و سر تراشیدند و از انجام معصیت بازشان داشتند. «تراشیدن ریش گناه شمرده شدی و جزء از درباریان و برخی اوباش به آن برخاستندی». همین‌طور به مسئله نان اشاره می‌شود که کم بود و به بهای گزاف فروخته می‌شد؛ اما در زمان مشروطه امر متفاوت شد: «این زمان در سراسر شهر نان فراوان شده و در برابر هر دکانی جزء از دو سه تن خرنده دیده نمی‌شدی... این زمان بهای آن به هشت عباسی پایین آمد و کم نیز نمی‌دادند... کم‌فروشی که خود گرفتاری دیگری شمرده شدی، این زمان به یک‌بار از میان برخاسته و همه دکان‌داران خود درستکاری می‌نمودند و اگر کسی را آرزوی نادرستی می‌بود از ترس مردم دلیری نمی‌داشت... کینه‌های شیخی و متشرع و کریمخانی در کنار مانده و سنی و شیعه از میان برخاسته، کسی یارای آنکه زبان به چنین سخنانی باز کند نمی‌بود، لعنتچیان به یک‌باره ناپدید شدند» [۱۳].

مشابه همین وضعیت را می‌توانیم در جنبش تنباکو مشاهده کنیم که مردم پیش از جنبش در پراکندگی و گسیختگی بودند؛ اما پس از آن وحدت کلمه و انسجامی در مردم شکل گرفت که ملت ایران را شکل داد. حسن کربلایی اصفهانی که پس از تنباکو شرحی از وقایع تاریخی آن نگاشته است در عبارتی مهم وضعیت مردم پس از جنبش را چنین بیان می‌کند:

«کلمه ملت در ایران دوباره قوت گرفت و نفوذ یافت؛ بازار کار و بازار شرع و اهالی شرع از نو، رواج و رونق گرفت؛ صنف اهل علم و ارباب عمایم هرکس هر درجه و مقامی را از عزت و احترام دارا بود، در انظار عمومی او را یک به چندین برپایه و مقام بیفزود. موقع علمای اعلام شریعت در نظر حق‌گزار دولت مخصوصاً خیلی بلند و ارجمند گردید» [۱۴].

شکل‌گیری کلمه ملت یا از میان رفتن گسیختگی‌ها و هرج‌ومرج‌ها میان مردم در تنباکو و مشروطه پدیده‌ای است که به میانجی‌فرمی از زیستن و بودن مهیا شد. در این زمان آدابی خاص شکل گرفت که زهد، تقوا و پاکدامنی و اعمال حماسی از ویژگی‌های آن است. نمونه مشخص چنین زهد و رفتاری را می‌توانیم در انقلاب اسلامی مشاهده کنیم که خود به‌واسطه میانجی‌هایی رقم خورد، این میانجی‌ها نوعی از سلوک مذهبی را در اعتراضات رقم زدند که باعث والایش نفس و پیرایشگری آنان شد.

۱۹ دی آغازگاه جنبش انقلاب ایران بود، ۱۹ دی با تعطیلی بازار و راهپیمایی بازاریان، طلاب و مردم قم با شعار «از جان خود گذشتیم، با خون خود نوشتیم، یا مرگ یا خمینی» به شکل خونینی شکل گرفت. کشته‌شدگان این اعتراضات طلاب دینی بودند، مراسم ختم آنها در عبادتگاه دینی برگزار می‌شد و در شعارهای خود حکومت پهلوی را حکومت یزیدی لقب می‌دادند، از سوی دیگر، این واقعه در محرم و صفر سال ۵۶ رخ داد. متناسب با آیین شیعی برای کشته‌شدگان قم چهلم برگزار شد و مجدداً در چهلم شهدای قم در تبریز واقعه‌ای خونین به راه افتاد و برای همه‌گان مشخص بود که تاریخ اعتراض بعدی هم‌زمان با چهلم شهدای تبریز است. حتی برای برگزاری مراسمات عزاداری در چهلم‌ها نیازی به فراخوان روحانیون نیز نبود؛ بلکه تقویم عزاداری بود که تاریخ اعتراضات را مشخص می‌کرد. شهادت ده‌ها تن در تظاهرات‌ها، برگزاری مراسم چهلم برای آنها و شکل‌گیری اولین بسیج عمومی به‌واسطه فرم عزاداری منجر به بازاحیای آگاهی جمعی شد. نمادها و آیین‌های مذهبی وظیفه بازنمایی جمعی ارزش‌های عام یک فرهنگ را برعهده دارند. فرم مناسک عزاداری چهلم‌ها و شهدا موقعیت اخلاقی روز عاشورا و کربلا را در موقعیت اکنون و مبارزه با رژیم شاه بازسازی می‌کرد. کشتار مردم و به شهادت رساندن آنها موقعیت اخلاقی روز عاشورا را بر اکنونیت زمان حاضر می‌کرد. این احضار به‌وسیله فرم مناسک مذهبی ممکن می‌شد.



از نیمه شعبان ۱۳۵۷ می‌توان ادعا کرد تاریخ اعتراضات متناسب با تقویم شیعی پیش می‌رفت و هر مناسبت مذهبی دلیلی بر حضور مردم در خیابان و اعتراضات عمومی بود. به نحوی که هم دولت و هم انقلابیون می‌دانستند نیمه شعبان، رمضان و محرم با فراگیری بیشتری از اعتراضات پیوند خواهد خورد. پیوند تاریخ اعتراضات با تاریخ مناسک شیعی صورتی از تیمارگری نفسانی در تقویم ملکوتی در اعتراضات سیاسی رقم زده بود این مسئله را می‌توان در نماز عید فطر مشاهده کرد: در نماز عید فطر نزدیک به نیم میلیون نفر در نماز و راهپیمایی پس از آن شرکت داشتند، نماز عید فطر که تا پیش از این به شکل خنثی، بی‌روح و تصلب یافته برگزار می‌شد؛ حال با نزدیک به ۹ ماه پیرایش روحی در تظاهراتها، تشییع شهدا و فریادها در خیابانها و پیرایش عظیم معنوی در ماه رمضان به منسکی روح‌بخش که حامل شور و خروش اجتماعی بود تبدیل شد. این تغییر روحی و دگرگونی در خود را می‌توان در نوع برگزاری مراسم نیز مشاهده کرد؛ پس از نماز عید فطر مردم به سربازها گل می‌دادند، آنها را به پیوستن به مردم تشویق می‌کردند، شیرینی و نذری به یکدیگر می‌دادند و در انتهای راهپیمایی هر فرد به نظافت‌گر خیابان تبدیل می‌شد تا شکوه عظیم مردمی به مزاحمت برای رفته‌گران شهرداری تبدیل نشود.

فرم اعتراضات در تقویم ملکوتی بانگ شعارها را به نیایشی همگانی و جمعی مبدل کرده بود، شعارهای انقلاب خود را در ادبیات دینی، دو دمه‌های عاشورایی^۱ و سرودها نشان می‌داد. فرم نیایش - اعتراض مکانیسم مناسک دینی که پالایش نفسانی را برعهده دارد در فرایند انقلاب به نحو همه‌گیری عمومی کرد. راهپیمایی‌ها شهرها را از آلودگی‌ها و زشتی‌های اخلاقی پاک می‌کرد، حتی حمله به مراکز فحشا یا قمارخانه‌ها یا عرق فروشی‌ها از آن جهت بود که شهر پس از هر راهپیمایی حسی از پاکی و والایش به خود می‌گرفت و در پی آن بود که تمامی عناصر آلوده و ناپاک شهر را از میان ببرد. مسکوب راهپیمایی روز تاسوعا را طهارت‌بخشی به شهر می‌دانست، پاک شدن شهر از زشتی‌ها:

«یک‌عمر از این شهر زشت، آشفته و جنگل‌مانند بدم آمده و حرص خورده‌ام. اقلأ در این ده پانزده سال اخیر همیشه همین احساس را داشته‌ام. ولی امروز که روز شکوه و بزرگی، روز طهارت و پاک شدن این شهر است من از آن دورم. امروز روز تاسوعاست و روز تظاهرات و راهپیمایی در شهر است. با دلخوری از خواب بیدار شدم. در این سفر از پاریس لذتی نمی‌برم. ... در آن شهر چه هنگامه ایست. اول بار است که احساس می‌کنم آن شهر چقدر باشکوه‌تر از این شهر است، ... حالا شب‌های تهران، دست‌کم برای مدتی کوتاه، از شب‌های پاریس زیباتر است. زنده‌تر و زیستنی‌تر است؛ شهر تاریک است و زندانی‌ها روی بام زندان‌ها فریاد می‌کشند» [۱۵]. سیدمصطفی عسکری، یکی از اهالی روستای علی‌آباد شیراز در راهپیمایی روز تاسوعا شرکت می‌کند و با فضای معنوی، همیاری و فداکاری آن روز را بیان می‌کند.

«در تاسوعا، بینی‌ام ناگهان شروع به خونریزی کرد، و بعد همه می‌خواستند به من کمک کنند. یک نفر دستمال پارچه‌ای به من داد. دیگری دستمال کاغذی داد. یکی پرسید: «چه اتفاقی افتاده؟»، دیگری گفت «بیا آمبولانس خبر کنیم.» گفتم: «هی خون دماغ شده‌ام. حالم خوب است.» ... این جور بود هر کسی می‌خواست به دیگران کمک کند. ... افراد زیادی بودند، اما به هیچ‌وجه هیچ دعوی نبود. هیچی. اگر مشکلی بین دو نفر به وجود می‌آمد، اگر کسی تصادفاً پای دیگری را لگد می‌کرد و دو نفر شروع به دعوا می‌کردند، بقیه می‌آمدند و می‌گفتند: «نه، نه، نباید امروز دعوا کنیم. امروز باید با هم کنار بیاییم». آنها منظورشان فقط همان روز نبود. منظورشان این بود که از آن روز به بعد باید با هم برادر باشیم» [۱۶].

محمد امینی یکی دیگر از اهالی روستای علی‌آباد شیراز است که تجربه معنوی خود در راهپیمایی روز عاشورا و بیان از خودگذشتگی‌ها، ایثارها و همبستگی‌هایی را بیان می‌کند که منجر به دگرگونی احوال او شد.

«انگار همه‌مان یک تن بودیم. معمولاً در روز عاشورا، اختلاف‌های قدیمی پیش می‌آیند، اما این بار این‌طور نبود. همه خیلی خوب

۱. الله اکبر، لاله‌الله، ایران کربلا شده+هر روز عاشورا شده/ نصرمن‌الله و فتح‌قرب+ مرگ بر این سلطنت پرفریب./ مسجد کرمان را. کتاب قرآن را. مرد مسلمان را + شاه به آتش کشید» (مسکوب، ۱۳۷۹: ۱۷).

پرچم، پرچم، پرچم خونین قرآن / در دست مجاهد مردان / تا خون مظلومان به جوش است / آوای عاشورا به گوش است / هر کس که عدالت‌خواه است / از عدل حسین آگاه است / این منطق ثارالله است / باید با همیاری نماییم / از دین / طرف‌داری نماییم / فتح اسلام در جهاد است / فتح اسلام در جهاد است. درود، درود درود / درود به روان پاک شهدا / به جوانی که کشته شد، به میدان شهدا / درود بر تمام شهیدان کرب و بلا / درود بر خمینی روح خدا / هر شهید ما به خاک و خون پییده، جاودانه باد ...

با هم کنار می‌آمدند. مردم ساندویچ پخش می‌کردند. شاید با ۱۰۰ قرص نان لواش می‌آمدند و آن را برای بچه‌ها به مادرهایشان می‌دادند. مردم آب‌میوه، آب، شیرینی پخش می‌کردند. همه گرسنه بودند، اما همه چیز را با هم تقسیم کردیم. اگر من تکه نانی گرفتم، نصفش را به کس دیگری می‌دادم. زنان زیادی با چادر سیاه آنجا بودند. زنان فریاد می‌زدند: «درود بر برادران مجاهد ما» و مردها با فریاد جواب می‌دادند: «درود بر خواهر مجاهد ما» و همه گریه می‌کردند. هیچ سرباز یا پلیسی در آن اطراف نبود. تظاهرات‌کنندگان خودشان ترافیک را مدیریت می‌کردند. کنترل‌کننده‌های ترافیک بازوبند داشتند. همه چیز بسیار صلح‌آمیز بود» [۱۷].

دهش و بخشش مردم در روزهای راهپیمایی بیانگر همان روح ایثار و از خودگذشتگی در نهضت‌های دینی است که برادران و خواهران دینی نسبت به یکدیگر روا می‌دارند. این بخشش به دیگری ایثار از خود و جان خود نیز است؛ این انبوه زن و مرد در خیابان‌های تهران ۱۷ شهریور و واقعه‌های خونین دیگری را دیده‌اند، اما بی‌پاکانه و با شتاب به‌سوی خیابان‌ها دوباره و دوباره هجوم می‌آورند. آن کس که در خیابان‌های تهران که انبوهی از تانک‌ها و مسلسل‌ها و اسلحه‌ها آن را محاصره کرده‌اند بدون واهمه حضور می‌یابد، پیش از حضور، از خود گذشته است، او با از خود گذشتن است که به دیگری تبدیل می‌شود؛ دگرگونی در زمانی رخ می‌دهد که خود قبلی از میان برود و خودی جدید ساخته شود و این خود جدید نه «من» که «همه» است.

تا به اینجا مشخص کردیم که تمامی رخدادهای تاریخی انقلاب اسلامی در فرم مناسک مذهبی انجام می‌گرفت. گویی با نهضتی دینی مواجه هستیم که تقویم انقلاب را تقویم مذهبی پیش می‌برد؛ اما حضور مناسک در انقلاب صرفاً در تقویم آن خلاصه نمی‌شد. اعتراضات صرفاً اعتراض سیاسی نبود؛ بلکه از فرمی نیایش‌گونه تبعیت می‌کرد. پیشروی گام‌های انقلاب به سمت پیروزی در موازات تیمار نفس و معنویت‌جویی انقلابیون انجام می‌گرفت؛ هر رخداد در حکم یک مخزن رستگاری بود که سوژگان انقلابی با شرکت در رخداد به آن مخزن دست می‌یافتند و باتجربه‌های بسیار و ذخیره معنویت و دگرگونی خود بود که جمعیت عظیم و درنهایت رخداد انقلاب شکل گرفت.

فوکو با مشاهده انقلاب ایران، قیام کردن برای رهایی و مبارزه تا سر حد مرگ را مشاهده کرد. سؤال فوکو آن بود که چه می‌شود و چگونه ممکن می‌شود که ملتی در تمامیت خود علیه یک سامان استیلا قیام کند و آن را از میان ببرد. فوکو در مصاحبه معروف خود با پی‌یر بلانشه عنوان می‌کند که من در ایران «اراده جمعی» یک ملت را مشاهده کردم. اراده‌ای که تا پیش از آن گمان می‌بردم تنها یک اسطوره ثنوریک است، اما در خیابان‌های تهران آن را مشاهده کردم.

«از جمله ویژگی‌های این جنبش انقلابی که به وضوح قابل رؤیت است؛ **ظهور یک اراده جمعی مطلق** بوده و این چیزی است که به‌ندرت در تاریخ رخ داده است. اراده جمعی یک افسانه سیاسی است که قانونگذاری و فلاسفه با استناد به آن سعی می‌کنند هنجارها و ساختارهای اجتماعی را تحلیل یا توجیه کنند. یک ابزار نظری است. هیچ‌کس تاکنون اراده جمعی را ندیده است. من شخصاً تصورم این بود که اراده جمعی مانند خداست، مثل یک روح که رؤیاریوی با آن هیچ‌گاه میسر نخواهد بود. **ما در تهران و در سراسر ایران اراده جمعی یک ملت را دیدیم**» [۱۸].

فوکو در شگفتی از حضور تام و تمام یک ملت در مقابل توپ و تانک نظام شاهنشاهی این سؤال را می‌پرسید که چه چیزی باعث می‌شود مردمانی به‌سوی مرگ با تکرار و مداومت حرکت کنند؛ با اینکه می‌دانند ممکن است فردا در تظاهرات و در مقابل مسلسل‌ها کشته شوند؛ اما همچنان به تظاهرات می‌روند؟ فوکو معتقد بود که این خواست از وصلت گروه‌های سیاسی مختلف به‌دست نمی‌آید. فوکو این ایستادگی در آن سوی مرگ را با تحلیلی رمانتیک پاسخ می‌دهد که گویی «نوری در آنها دمیده شده». فوکو این نور را نیرویی می‌داند که موجب دگرگونی انسان شده و انسان را از خودی به خود دیگر متحول ساخته است؛ او این تحول و دگرگونی را معنویت سیاسی نام‌گذاری می‌کند. معنویت سیاسی در نظر فوکو به‌معنای حذف ساختارها و یا تکنولوژی‌های انقیادساز بر انسان است. معنویت سیاسی کنش سیاسی از مسیر تغییرات بزرگ ارزشی درون سوژه است؛ کنش انقلابی که پس از یک تجربه معنوی انجام می‌گیرد و این کنش تداوم و خالقیت حماسه‌گونه‌اش وابسته به تجربه معنوی است.

معنویت سیاسی شکلی از تیمار نفسانی در شکل جمعی آن است که به‌واسطه والایش و دگرگونی سوژه امکان شورش او علیه نظم نمادین را ممکن می‌کند. فوکو با توجه به انقلاب اسلامی ایران، متوجه این مسئله می‌شود که دگرگونی در خویشتن می‌تواند مسیری غیر از تکنولوژی‌های انقیادساز داشته باشد که با کنترل بدن و به‌نحو بیرونی و از طریق اجبار به خلق سوژه می‌پردازند؛ او در معنویت



سیاسی شکل دیگری از گسستن از خویشتن را می‌یابد که به واسطه فرم اعتراضی مناسک و نیایش‌گونه بودن آن در خیابان‌های تهران روی داد. فوکو بعدها اشاره می‌کند که نه تنها انقلاب اسلامی ایران بلکه تمامی دگرگونی‌های بزرگ تاریخی لحظه‌ای از معنویت سیاسی را تجربه می‌کنند.

فوکو در درس گفتار «هرمنوتیک خود» مفهوم معنویت را بسط می‌دهد و آن را به مثابه نوعی از پرورش «خود» در نظر می‌گیرد که فرد تنها با گذشتن و گسستن از خود و فدا کردن خویش است که می‌تواند «خودی» جدید را باز یابد [۱۹]. مفهوم «تزکیه خود» و «معنویت سیاسی» از جمله مفاهیمی هستند که فوکو در نسبت با توضیح انقلاب ایران به آنها دست یافت؛ مفاهیمی که امکان توضیح نیروی انقلاب ایران را به مثابه یک انقلاب احوال جمعی مهیا می‌کرد.

آنچه فوکو از آن با عنوان معنویت سیاسی یاد می‌کند وجه توصیفی مفهوم امر مقدس دورکیم و یا فره (کاریزما) ویر است. مهم‌ترین خصلت که در تجربه امر مقدس ظهور می‌یابد، فداکاری و ایثار است و چنانکه فروید به درستی اشاره می‌کند، بنیاد فداکاری بر مفهوم عشق استوار است. فروید در کتاب «روان‌شناسی توده و تحلیل ایگو» بیان می‌دارد که انسان همواره در نسبت با دیگری معنا می‌یابد و تمامی روابطی که فرد با دیگری برقرار می‌کند همگی از جمله پدیده‌های اجتماعی هستند و «از این جهت در تقابل با فرایندهای مشخصی قرار می‌گیرند که ما آنها را «خودشیفته‌منشانه» می‌نامیم» [۲۰]. فروید از احساس بیزاری بحث می‌کند که در همه بستگی‌های نزدیک با افراد دیگر حضور دارد؛ این خصومت‌ها وقتی معطوف به دیگری به عنوان دشمن و یا بیگانگان می‌شود، می‌توانیم در آن تجلی عشق به خویشتن یا خودشیفتگی را مشاهده کنیم؛ اما در شکل‌گیری گروه یا توده، عشق به خویشتن محدود می‌شود یا از میان می‌رود؛ به عبارتی چیزی وجود دارد که از خودشیفتگی می‌کاهد و در عین حال به مثابه چیزی است که چسبندگی میان اعضای گروه را فراهم می‌آورد. به بیان فروید:

«افراد در گروه به گونه‌ای رفتار می‌کنند که گویی یک‌شکل هستند، ویژگی‌های غریب سایر اعضا را تحمل می‌کنند، خود را با آنها برابر می‌انگارند، و نسبت به آنها هیچ خصومتی حس نمی‌کنند. اما بر اساس دیدگاه‌های نظری ما، این نوع محدود شدن خودشیفتگی فقط می‌تواند محصول یک عامل، یعنی بستگی لیبیدویی با افراد دیگر باشد. عشق به خویشتن مانعی نمی‌شناسد مگر عشق به دیگران، عشق به ابژه‌ها» [۲۱].

فرد در جستجوی ابژه عشق، ابژه بیرونی را جایگزین ابژه اولیه می‌کند، ابژه بیرونی بیش از هر چیزی خود را در موقعیت رهبر نشان می‌دهد. رهبر در واقع چیزی نیست جزء برون‌افکنی امیال سوژه که بر سازنده رهبر است. فروید بیان می‌دارد که: «توده اولیه از این دست از تعدادی از افراد تشکیل شده که ابژه یکسانی را در جایگاه اگو ایدئال خود قرار داده‌اند و در نتیجه آن، خود را با یکدیگر در اگوشان یکی می‌انگارند» [۲۲].

در نظر فروید اگو ایدئال و جستجو و سرسپردگی به آن، در اصل ارضای خودشیفتگی خود سوژه‌هاست. ارضای خودشیفتگی البته از مسیری غیرمستقیم؛ چنانچه اگوها از جهت اگو ایدئال با یکدیگر مشترک هستند آنها در نسبت با رهبر در موقعیتی برابر حضور دارند. همه اگوها در موقعیت عشق‌ورزی به رهبر هستند و رهبر نیز عشقی یکسان بر پیروان خود دارد. موقعیت پیرو و رهبر دقیقاً یک موقعیت عشق است. فروید این موقعیت را با مسیح و جایگاه او برای امت مسیحی توضیح می‌دهد: «مسیح برای افراد درون توده مؤمنان حکم برادر بزرگ‌تر رؤف را دارد؛ او برای آنان حکم پدر را دارد... از آن رو که همه در چشم مسیح برابرند، همه سهم یکسانی از عشق مسیح دارند... اگر مؤمنان یکدیگر را برادر دینی خطاب می‌کنند، منظور آنها برادری از طریق عشقی است که مسیح به همه آنها دارد... آنچه افراد را به مسیح پیوند می‌دهد همان چیزی است که افراد را به یکدیگر پیوند می‌دهد» [۲۳].

بنابراین عشق مبنای پیوند طولی با رهبر در گروه است. رمه آغازین موقعیتی است که در آن همه پسران به‌طور برابر مورد آزار پدر قرار داشتند و ترس و واهمه‌ای برابر از او داشتند؛ پس پیوند عرضی میان اعضای گروه از طریق همانندسازی یکدیگر انجام می‌پذیرد. آنچه در نظریه فروید مشاهده می‌کنیم؛ بنیادین دانستن لیبیدو به عنوان اصلی‌ترین محرک گروه، جامعه یا مردم است. لیبیدو یا عشق، غریزه‌ای است که با آن می‌توانیم اقتدار رهبر، چگونگی پیوند یافتن افراد با یکدیگر و حتی فداکاری را نیز توضیح دهیم.

کارکرد رهبر در طرح نظری فروید یا کاریزما در و بر آفرینشگری ارزش‌ها و یا احیا کردن ارزش‌های کهن است. **خلق ارزش‌ها و معانی جدید دقیقه‌ای است که در آن مردم تأسیس می‌شود.** کارکرد کاریزما را به شکل تام و کامل می‌توانیم در نقش و کاری که لوتر و کالون^۱ انجام داده‌اند مشاهده کنیم. برهم زدن نظم پیشین و خلق معانی جدید از دل معانی قدیم و در نهایت شکل‌گیری دنیای جدید. و بر نیز همچون دور کیم تجربه امر قدسی را به‌عنوان مبنای شکل‌گیری جامعه و مردم معرفی می‌کند؛ با این تفاوت که تجربه امر قدسی در و بر به فره یا کاریزما تعبیر شده است. نبی با انتقال قدس از عالم لاهوت به ناسوت، مؤمنین را از ارزش و معانی قدسی پر می‌کند و با تمسک به ارزشی واحد، جماعت یا امتی یگانه پیرامون نبی شکل می‌گیرد.

اشکال در این شکل از نظریات آن است که انسان را خالی از هر وجه وجودی می‌کنند و تأثیر رهبر بر قلوب را به سطح رتوریک سیاسی فرو می‌کاهند. این شکل از نظریات توان پاسخ‌گویی به این مسئله را ندارند که چه رخ می‌دهد که یک ارزش یا دعوت یک کاریزما می‌تواند از مرزهای ملی و قومی یا فرهنگی فراتر رود؟ چگونه می‌شود که انقلاب فرانسه، انقلاب اکتبر روسیه و انقلاب اسلامی می‌توانند از مرزهای خود فراتر رفته و انسان‌هایی را در خارج از مرزها متأثر کنند؟ چگونه می‌شود که دعوت یک نبی از اورشلیم یا شبه‌جزیره فراتر رفته و مورد پذیرش واقع می‌شود؟ اگر چیزی در انسان و ارزش‌های متبلور در انقلاب‌ها یا دعوت انبیا یکسان نباشد آیا امکان پذیرش دعوت در بُعد مکانی و زمانی ممکن می‌شود؟

آیت‌الله شاه‌آبادی با طرح نظریه فطرت سعی دارد به این مسئله پاسخ بدهد. او معتقد است فطرت، بیان چگونگی و کیفیت خلق خاص انسانی است که مقتضی ذات بشر و مشترک در نوع انسان می‌باشد. از آن جهت که فطرت نه از امور ماهوی بلکه امری وجودی است؛ قابل تعریف با حد و فصل منطقی نیست. بلکه فطرت امری است که آن را باید از ویژگی‌های آن شناخت. حال پرسش این است که ویژگی‌های ذاتی و خاص نفس انسان که بیانگر فطری بودن اوست چیست؟

او این ویژگی خاص نفس را به‌عنوان **شوق یا عشق** معرفی می‌کند و از آن جهت که گوهر نفس یا فطرت امر مادی نیست، بلکه مجرد است شوق انسان بنا به هستی او نمی‌تواند در جهت‌گیری به سمت وسوی امور مادی یا فناپذیر باشد. بلکه انسان از آن جهت که نفسی مجرد دارد، شوق او به سمت امور کلی و مجرد و یا محض است. امر محض خود را در توحید و ولایت خداوند نشان می‌دهد. به این ترتیب در دستگاه مفهومی آیت‌الله شاه‌آبادی میل به شوق تعبیر می‌شود. انسان‌ها برای پرکردن فقدان در جستجوی امر کلی هستند، حتی اگر خود آگاه به این جستجوگری نباشند؛ به امور کلی که از تجلیات اسما الهی هستند شوق می‌یابند، مانند آزادی، برابری، عدالت و... به همین جهت است که انقلاب‌های بزرگ می‌توانند منادی جهانی داشته باشند؛ چون واجد ارزشی جهانی هستند. تنها در این دست از انقلاب‌ها یا نهضت‌های انبیاست که می‌توانیم از دعوت‌های جهانی و پذیرش‌هایی فراتر از مرزهای قومی سخن بگوییم. دعوت انقلاب اسلامی نیز دعوتی جهانی بود و در دوگانه‌هایی همچون مستضعفین جهان و مستکبرین پیامی جهانی را منتقل می‌کرد.

باز احیا یا تفسیر جدید از دین یا تأویل تاریخی رخدادهای انقلاب کارکردی بود که در انقلاب اسلامی امام خمینی به انجام رسانید. فره یا کاریزما و در فهم شیعی امام وظیفه موقعیت‌مند کردن یا تاریخی کردن امر مطلق را برعهده دارد؛^۲ موقعیت کاریزماتیک در انقلاب اسلامی ایران مربوط به شخص امام خمینی است؛ امام خمینی یک سیاستمدار در معنای ماکیاولیستی آن نبود که بر مبنای قدرت‌خواهی اراده‌اش را سامان بدهد؛ بلکه او بر مبنای حقیقتی دیگر اقدام می‌کرد و به همین جهت در قلوب مردم نفوذ کرد و شخصیتی کاریزماتیک شد. امام به‌واسطه پیام‌ها، اعلامیه‌ها و مصاحبه‌های خود همواره موقعیت اکنون را با بساطت تاریخی پیشین گره می‌زند. امام با تذکر دادن موقعیت اکنون به مثابه روز واقعه کربلا آنچه را که ما در فهم جامعه‌شناسی، غلبان اجتماعی در مناسک می‌دانیم و آنچه را که در تعبیر و بر به ایجاد میل رستگاری در مؤمنین موجب می‌شود را رقم زد. فهم سوژه انقلابی از موقعیت اکنون نیز به‌واسطه هرمنوتیک ممکن شد؛ اگر والایش نفس در سوژه رخ نمی‌داد تذکر و ذکر ایام‌الله بزرگ (عاشورا) بر قلوب مؤمنین تأثیرگذار نبود و یا در مقابل ظلم و کشته شدن مظلومانه مردم بی‌توجهی نشان می‌دادند.

تا پیش از انقلاب اسلامی پراکندگی و گسست در همبستگی اجتماعی وجود داشت؛ بدین معنا که نفع‌خواهی، پیکره جامعه را گسسته بود. در فرایند انقلاب، افراد درگیر فرایند اعتراضی شدند که فرم معنوی ادیان در لحظه تولدشان را باز نمود می‌کرد؛ در این موقعیت

۱. رهبران جنبش دینی پروتستان‌تیسیم.

۲. وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ (سوره ابراهیم آیه ۵).



مناسک و اعمال دینی در فرمی اعتراضی شکل می‌گرفت که باعث پیرایش‌گری نفسانی می‌شد. به واسطه پالایش نفس، فرد خود را در موقعیت زهد و پرهیزکاری می‌یافت و بدین‌وسیله از تعلقات دیگر آزاد می‌شد، موقعیت همچون نیرویی بود که به تحدیدگری و محدودسازی میل به‌نحو درونی منجر می‌شد و محدودسازی میل تنها امکان فداکاری و ایثار است. فداکاری نمود بیرونی عشق است؛ پس می‌توان ادعا کرد که پیوندهای جمعی در انقلاب اسلامی براساس عشق به دیگری ممکن شد. اما این عشق به‌نحو عرضی ممکن نخواهد شد؛ مگر آنکه به‌نحو طولی عشق میان همه افراد با یک ابژه خارجی شکل گرفته باشد. می‌توانیم آن را شخص امام خمینی یا ارزش‌های انقلاب نام‌گذاری کنیم.

۴. نهادهای مردمی انقلاب اسلامی



۴-۱. اجتماعی شدن اداره جامعه

انقلاب‌ها خلق مردم می‌کنند و مردم در پی تداوم موجودیت خود در فرمی از سیاست هستند. نقطه بحرانی تمامی انقلاب‌ها در این موقعیت است که چگونه می‌توانیم موجودیت اجتماعی جدید را در نظام سیاسی تداوم دهیم؟ نظام سیاسی چگونه می‌تواند تداوم‌بخش رخداد انقلاب باشد؟ پاسخ به این مسئله در خود انقلاب‌ها قابل جستجو است. در انقلاب‌ها تجربه‌هایی از خودگردانی نظم‌های عمومی وجود دارد که در آن هستی اجتماعی، هستی سیاسی خود را نیز برمی‌سازد، چنین تجربه‌هایی در انقلاب اسلامی خود را در نهادهای انقلابی همچون سپاه، کمیته و جهاد سازندگی نمایان کرده است. هستی اجتماعی متبلور شده در انقلاب، پیوندهای اجتماعی بر مبنای عشق، فداکاری و ایثار را نمایان می‌کرد؛ چنین هستی می‌تواند به‌عنوان عصر زیبای انقلاب به تصویر کشیده شود و همواره در تاریخ پس از خود به‌عنوان لحظه‌ای زیبا و نوستالژیک قلمداد شود و آرزوی بازگشت به آن عصر زیبا در ناخودآگاه جمعی همواره احضار شود.

تداوم انقلاب‌ها همچون تداوم ادیان، وابسته به فرم است. در ادیان همواره شاهد رخدادهای تاریخ‌سازی هستیم که جماعت مؤمنین در تجربه آن رخداد با نبی یا مرد بزرگ دین یا امر قدسی شریک می‌شوند و به همین دلیل می‌توانند جماعت و یا امت مؤمنین را شکل دهند. حضور در تجربه رخداد برای همگان و پس از رخداد ممکن نیست. مگر به‌واسطه بازآفرینی رخداد در مناسک. مناسک فرم تداوم‌دهنده دین و بازنمایی‌کننده لحظه رخداد اولیه در تاریخ‌ها و زمان‌های دیگر است. به این تعبیر مناسک همواره کارکرد بازاحیای رخداد اولیه در معاصرت زمانی را به عهده دارد تا تجربه مشترک همواره بازاحیا شود و مؤمنین از یکدیگر گسیخته نشود؛ البته مناسک همواره موقعیتی میانه و بحرانی دارد: ازسویی موجب تداوم رخداد حقیقت می‌شود و ازسویی موجب فراموشی و تهی شدن از معنای اولیه. فرم در جهت قصد یادآوری و تداوم رخداد می‌آید، اما با تورم یافتن به انقلاب‌زدایی می‌انجامد، این وضعیت بحرانی فرم است. وضعیت میانه فرم در تنزیه و منزله کردن مداوم آن است.

فرم زمانی که شکل گرفت میل به استقلال‌یابی خود پیدا می‌کند و فرم به‌خودی‌خود واجد ارزشی درونی می‌شود که مناسبات درونی آن باعث استحکام آن می‌شود. فرم در چنین موقعیتی نسبت به هدف اولیه خود دچار فراموشی می‌شود. در این موقعیت است که تنزیه و تذکر اهمیت می‌یابد. تنزیه عملی است که پیرایش‌گری و والایش فرم را به‌دنبال دارد. تنزیه عملی است که ازسوی جامعه صورت می‌پذیرد. حال اگر جامعه در تمامی مناسبات درونی فرم مشارکت داشته باشد، در این صورت فرم همواره در حال بازاحیای امر اجتماعی خواهد بود. چنانکه در مناسک تنها زمانی مناسک به فرمی متصلب تبدیل می‌شود که مؤمنین نه در نقش مشارکت‌کنندگان و برپاکنندگان مناسک بلکه در نقش تماشاچیان حضور داشته باشند. در صورتی که مؤمنین در نقش تماشاچیان حضور داشته باشند، مناسک امکان تداوم رخداد اولیه را نخواهد داشت؛ چراکه مخاطب بازآفرینی رخداد، مردم است. مشارکت در فرم سیاسی ابزارهایی متفاوت دارد که مهم‌ترین آن ابزارها تصمیم سیاسی است. چنانکه در مناسک شاهد همیاری و همکاری انسان‌ها با یکدیگر هستیم، نهاد مردمی نیز ساختاری سلسله‌مراتبی ندارد؛ بلکه همیاری و تعاون، اصلی‌ترین عنصر برساننده چنین نهادی خواهد بود. زمانی که تصمیم در نهاد و توسط مردم یا ذی‌نفعان اتخاذ شود مشخصاً ساختار غیرمتمرکز است و فرایند تصمیم‌گیری نیز از پایین به بالا حرکت خواهد کرد. در جریان انقلاب اسلامی، کمیته، جهاد و سپاه از جمله نهادهای مردمی و انقلابی بودند که ساختار بوروکراتیک

را به چالش کشیدند. محلاتی در توصیف روحیه‌ای که منجر به شکل‌گیری نهادهای انقلابی شده بود چنین بیان می‌کند: «واقعاً تعاون اسلامی در آن موقع حاکم بود. هر فردی در هر مرحله هرچه داشت با همسایگان خودش استفاده می‌کرد و مراقب بود که مبادا به کسی سخت بگذرد، اگر چنانچه کسی زخمی می‌شد می‌آمدند او را می‌بردند به بیمارستان. غوغایی بود. سرتاسر این مملکت ایثار، تعاون، همکاری، فداکاری، مبارزه و خلوص شده بود» [۲۴].

۲-۴. کمیته

کارکرد اولیه کمیته بسیار وسیع بود؛ بازرسی منزل، خلع سلاح، مبارزه با مواد مخدر، مقابله با دزدی، اشرار و حتی ترافیک خیابانی به دلیل عدم بازسازی مجدد شهربانی توسط کمیته‌ها انجام می‌شد. صرفاً مسئله تأمین امنیت شهرها نبود، بلکه تنها نهاد اجرایی انقلاب کمیته بود و کمیته نقش یک نهاد امنیتی، خدماتی، سیاسی و حتی فرهنگی را نیز برعهده داشت؛ از جمله این اقدامات می‌توان به پخش ارزاق در میان خانواده‌های نیازمند، حل‌وفصل منازعات زوجین تا منازعات محلی و قومی، توزیع سوخت و نفت و یا کارهای مربوط به شهرداری‌ها و وزارتخانه و فرمانداری‌ها را نیز می‌توان اضافه کرد. این حجم از گستره کاری کمیته، آن را به یک دولت بسیار وسیع تبدیل کرده بود که به جهت ساختار غیرمتمرکز و غیربوروکراتیک دارای چابکی بسیار بالایی بود. کمیته‌ها بازرسی صنفی برای مقابله با گران‌فروشی نیز انجام می‌دادند. برخی کمیته‌ها این اختیار را برای خود می‌دانستند که با گران‌فروشان مقابله کنند و مغازه را پلمب کنند. این گونه اقدامات کمیته باعث آن شده بود تا کمیته در میان مردم دارای محبوبیت بالایی باشد. مردمی بودن و ساختار محلاتی داشتن کمیته باعث اعتماد گسترده مردم به آن شده بود؛ به نحوی که حتی افرادی که درون کمیته عضویت نداشتند با کمیته همکاری می‌کردند و عناصر رژیم شاه را دستگیر و به کمیته تحویل می‌دادند.

در فرادای انقلاب، دولت موقت انتظار داشت مردم به خانه‌های خود بازگردند و امور را به دست یک سیستم نماینده محور به نام دولت واگذارند؛ با آنکه خواست مردم (با توجه به آنچه در کمیته و جهاد و سپاه رخ داد) آن بود که خود در اداره جامعه نقش اساسی داشته باشند و در الگویی بومی و در شکلی تعاونی محور در این حکمرانی مداخله داشته باشند. مشخصاً ایده‌ای که در فرادای انقلاب مردم را به خانه‌های خود حواله می‌دهد، از فرادای انقلاب به دنبال به حاشیه بردن و مرگ انقلاب است. دولت موقت و بازرگان نماد تام چنین ایده‌ای از دولت مدرن هستند. بازرگان در ۶ فروردین ۵۸ در تبریز سخنرانی می‌کند، محور اصلی سخنرانی او انتقاد به کمیته‌هاست، او بیان می‌کند که دخالت کمیته‌ها، دولت را در تنگنا قرار داده است [۲۵].

کمیته‌ها در ابتدا با ساختاری کاملاً مردمی از درون مساجد و با مدیریت روحانیون مساجد شکل گرفتند. کارکرد اولیه کمیته‌های موقت انقلاب نه صرفاً امنیتی و انتظامی بلکه حتی خدماتی نیز بود. در کمیته‌ها روابطی دوستانه و خارج از چارچوب‌های بوروکراتیک حضور داشت؛ از این جهت بی‌راه نیست اگر کمیته‌ها را همچون یک تعاونی خدماتی و امنیتی در برهه اولیه تأسیس در نظر بگیریم. اگرچه کمیته‌ها در سال‌های بعد هرچه بیشتر در ساختار بوروکراسی ادغام شدند؛ اما روحیه ابتدایی یعنی سلحشوری، ایمان و ایثار در میان آنها حضور داشت تا اینکه با ادغام کمیته‌ها با شهربانی و ژاندارمری آنچه از روح انقلابی باقی مانده بود با تصلب ساختار بوروکراتیک به یخ‌زدگی و انجماد مبدل شد.

۳-۴. سپاه

هسته‌های اولیه سپاه از جلسات دوره‌می جوانان در مساجد، بیرون می‌آمد. یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های کمیته با سپاه آن بود که در کمیته افراد به صورت فردی به مسجد می‌رفتند و با تحویل اسلحه و نام‌نویسی عضو کمیته می‌شدند؛ اما در سپاه فرایند جذب از ابتدا براساس گروه‌های جمعی شکل گرفت. سپاه از آن جهت که نیروی محلی و وابسته به تشکلیابی‌های مساجد بود؛ براساس نیازمندی‌های محلی فعالیت‌های خود را سامان می‌داد؛ برای مثال اگر در شهری مشکل آب بود، سپاه به برطرف کردن آن مشکل می‌پرداخت و یا اگر مشکل گاز بود به آن می‌پرداخت؛ این گونه سپاه با نیازهای مردمی تکوین و رشد پیدا می‌کرد [۲۶].

سپاه به عنوان یک سازمان بوروکراتیک شکل نگرفت. بلکه نهادی مردمی بود که از به هم پیوستن نیروهای انقلابی در درون مساجد همبسته شدند. از این رو، فصل تمایز سپاه و ارتش در سازمان‌یابی رزمی نیز کاملاً به دست خواهد آمد. ارتش ساختاری کاملاً منضبط



و اداری داشت که تمامی تصمیمات از بالا به پایین بود و سویه‌ای مشورتی یا همکاری و همیاری در آن کمتر دیده می‌شد. اما سپاه در مقابل دسته‌ها، گروهان‌ها، تیپ‌ها و لشکرهایش تماماً با ساختاری محلی رشد پیدا کرده بودند. بدین‌نحو که هر دسته متشکل از افراد یک مسجد بود و هر تیپ اعضای یک شهر را پوشش می‌داد و هر لشکر اعضای یک استان را دربرمی‌گرفت.

مناسک مذهبی اساسی‌ترین عنصر جمع‌گرایی در سپاه بود. نیروهای سپاه به‌واسطه مناسک محرم و عزاداری و همین‌طور حفظ شیوه سنتی برگزاری مراسم عزاداری جمع‌گرایی خود را ایجاد، تقویت و تداوم می‌بخشیدند. ساختار محلی سپاه باعث آن شده بود تا حد تدارکات و پشتیبانی جنگ نیز از همان محلات و مساجدی باشد که نیروها به آن اعزام شده‌اند. چنانکه پیشتر اشاره کردیم کمک‌های مردمی نه از جهت قومی و نژادی بلکه از جهت روح ایثار و فداکاری بود که در انقلاب ظهور یافته بود. درست در همان زمان مادران و پدران بودند که فرزندان خود را به جهت ارتکاب جرم به کمیته معرفی می‌کردند. بنابراین مسئله‌ای فراتر از نژاد و خون و قوم در میان بود. ایثار و فداکاری که رزمندگان در جبهه‌ها از خود نشان می‌دادند، باعث یک بدهکاری اجتماعی می‌شد. مردم برای جبران بدهی خود اقلام رزمندگان را تهیه می‌کردند. این رویه مبادله‌ای غیر قراردادی بود که هیچ‌گاه دو سر مبادله در صورت تساوی با یکدیگر قرار نمی‌گرفتند. یکی جان می‌داد و آن دیگری نان؛ به همین دلیل بدهکاری دائمی در نسبت با خون شهید همواره شکل می‌گیرد و تداوم می‌یابد، یک بدهکاری دائمی.

سپاه از درون مساجد و گروه‌های رفاقتی شکل گرفت و خود را بر مبنای غیرسازمانی شکل داد، به‌جای درجه، لباس خاکی پوشید و جمع‌گرایی و انسجام خود را براساس مناسک مذهبی سامان داد. سپاه یکی دیگر از نهادهای مردمی بود که به‌واسطه ارزش‌های ظهوریافته در انقلاب شکل گرفت. سپاه تا زمانی که بر مبنای جمع‌گرایی و پیرایش و تنزیه جمع در مناسک پیش می‌رفت و ساختاری غیربوروکراتیک داشت استعلیایی نفس نیز در آن صورت می‌گرفت و رابطه مردم با آن در پیوستگی بالایی بود؛ اما وزارتخانه شدن سپاه و اقدامات بعدی که سپاه را به نیروی سازمانی تبدیل کرد مهری بر تضعیف بنیان‌های مردمی سپاه شد.

۴-۴. جهاد سازندگی

جهاد سازندگی از هسته‌های اولیه دانشجویان مذهبی شکل گرفت که تا پیش از انقلاب در گروه‌های کتاب‌خوانی، مجالس سخنرانی، کوه رفتن، هیئت‌های مذهبی و ... با یکدیگر ارتباط داشتند. پس از انقلاب تشکلهای دانشجویی ظرفیت کار جمعی خود را معطوف به عرصه محرومیت‌زدایی از کشور کردند. ایده محرومیت‌زدایی، یاری‌گری محرومان و خدمت به ضعفا یادآور فرهنگ دیرین جوانمردی و پهلوانی است.

نهادهای انقلابی زمینه مشارکت مردمی در سیاست را فراهم کردند، زمینه‌ای از مشارکت واقعی که صرفاً به معنای حضور در انتخابات و راهپیمایی نبود. جهاد خود فرمی بود که همگان را به مشارکت فرا می‌خواند؛ اما جهاد ایجادکننده فرم مشارکت نیز بود، این اتفاق با تشکیل شوراهای روستایی به‌واسطه جهاد اتفاق می‌افتاد تا روستاییان آزادی عمل بیشتری داشته باشند و خود را از قید خان‌ها رهایی بخشند.

«یکی از اساسی‌ترین اقدامات جهاد تشکیل شورای روستا بود... در بسیاری از روستاها خان‌ها حکومت می‌کردند و به‌عنوان نمونه کوچکی از نظام شاهنشاهی، منشأ ظلم و ستم و عقب‌افتادگی روستاها بودند».

«جهاد برای افزایش مشارکت مردم در امور خود، شوراهای روستایی را مطرح کرد؛ نهادی که متشکل از افراد معتمد و منتخب روستا بود و به‌عنوان رابط جهاد و روستا، وظیفه پیگیری امور مختلف روستا بود و به‌عنوان رابط جهاد و روستا، وظیفه پیگیری امور مختلف روستا را برعهده داشت» [۲۷].

ساختار جهاد سازندگی محلی، کمیته‌محور و مشورتی بود، تصمیمات در کمیته‌ها گرفته می‌شود و در شورای محلی جهاد تصویب می‌شد و شورای مرکزی نقش حمایت‌کننده داشت. چنین ساختاری آزادی انسانی در نهاد را ممکن می‌کرد و فرایند تصمیم‌گیری‌ها و تصمیم‌سازی‌ها را از پایین به بالا جهت می‌داد، چنین ساختاری دارای چابکی و تسریع در عملیات بود. چابکی ساختار جهاد به‌نحوه تأسیس آن بازمی‌گردد که درست مانند تمامی نهادهای انقلابی رویه‌ای از پایین به بالا داشت.

در برهه اولیه انقلاب هسته‌های اولیه یک نهاد شکل می‌گرفت و سپس امام با تعیین نماینده خود در آن نهاد ساختار و شکل به

آن نهاد می‌دادند. نماینده امام در نهاد وظیفه تهذیب فرمی نهاد را داشت. ساختار جهاد درست برخلاف رویه تمامی ارگان‌ها و بوروکراسی‌های دولتی براساس منطقی درونی پیش نمی‌رفت؛ بلکه تعیین وظایف نقش‌ها، ریاست و یا ورود به شورای مرکزی براساس تقوا بود.

«بچه‌های جهاد، تقوای بچه‌های شورای مرکزی را قبول داشتند و عملاً افرادی که تقوای بیشتری داشتند، به عضویت شورا درمی‌آمدند. اگر می‌دیدند کسی از گناه خیلی پرهیز می‌کند، حساسیت و فداکاری‌اش بیشتر است، ساعات بیشتری سرکار می‌ماندند، تلاش بیشتری می‌کند و برای موفقیت جهاد بیشتر دل می‌سوزاند؛ همان فرد را مسئول کمیته جهاد می‌گذاشتند» [۲۸]. «اولین شرط تقوا بود. بعد به سراغ بررسی تخصص آن فرد می‌رفتند که بتواند آن تشکیلات را اداره کند. سومین شرط هم این بود که واقعاً مدیر تصمیم‌گیر باشد» [۲۹].

تقوا عنصر سنجش در زمانه‌های ایمان است، حقیقت‌مندی امور در زمانه‌های ایمان نه براساس سرمایه یا پول بلکه بر مبنای ایمان یا تقوا سنجیده می‌شود. جهاد خود مولد و تولد یافته عصر ایمان انقلاب اسلامی بود. به همین دلیل است که در نهادی که برای توسعه و آبادانی شکل می‌گیرد، تقوا اصلی‌ترین معیار سنجش و برتری افراد قرار می‌گیرد.

یکی از مهم‌ترین مسائل انقلاب‌ها امکان تداوم انقلاب‌هاست. انقلاب تنها زمانی حادث می‌شود که مردم در عملی جمعی برای آرمانی مشترک به فعالیت بپردازند؛ اما در عین حال تداوم نیز راهی جزء فرم و نهاد ندارد. حال پرسش آن است که چگونه هم می‌توان فرم داشت و هم زمان امر انقلابی نیز زاینده و متداوم باشد؟ فعالیت جمعی و روحیه تعاون وابسته به والایش و پیرایش‌گری نفسانی است، پس فرم برای تداوم امر انقلابی نیازمند معنویت و پیرایش‌گری مداوم نفسانی است تا نفع شخصی فروکش کند و همیاری و تعاون گسترش یابد. جهاد دارای چنین ویژگی بود. در خاطرات اعضای جهاد به کرات مشاهده می‌شود که گفته می‌شود وقتی جهادی‌ها به روستایی می‌رفتند و آن روستا نمازخوان نبودند، وقتی می‌دیدند جهادی‌ها نماز می‌خوانند، نمازخوان می‌شدند [۳۰] و یا برعکس، مهندسی که نمازخوان نبود و دانشجویها با التماس او را برای پروژه‌های دعوت می‌کردند وقتی آن روح ایثار و فداکاری را مشاهده می‌کرد او هم به نماز خواندن می‌پرداخت. اما فارغ از منسک‌مند بودگی یا نبودگی، مهم‌ترین ویژگی جهاد در دگرگونی آدمی بود. آدمی را از دغدغه‌ها و مسائل روزمره‌اش جدا می‌کرد، دغدغه معیشت و نان را برای او پوچ و انسان در مدت کوتاهی به فکر نجات دنیا و یا جهان می‌افتاد. او خود را در مرکزیتی از قلب جهان احساس می‌کرد که در نسبت با تمامی هم‌نوعانش دارای مسئولیت است. این توسعه نفس به نظر مهم‌ترین خصیصه‌ای بود که در جهاد مشاهده می‌شد.

همچون دو نهاد پیشین که مورد بررسی بودند؛ فرایند تعالی‌جویی نفس در جهاد نیز با بوروکراتیک شدن آن و تبدیل شدن جهاد به وزارتخانه و در نهایت انحلال کامل آن به پایان می‌رسد. البته روح جهادگری، همچون یک شبه در درون کشور حضور داشت. برای مثال، بسیج در قالب اردوهای جهادی سعی کرد آن روح را تا حدی زنده کند و از مرگ کامل آن جلوگیری کند. اما فرایند یخ‌زدگی جهاد به چه صورت بود؟ آنچه در خاطرات جهادگران مشاهده می‌شود، آن است که جهادگر با حضور در مناطق محروم، خود نیز دچار دگرگونی روحی و والایش نفسانی می‌شد؛ اما درست از زمانی که جهاد تبدیل به وزارتخانه شد و حق مأموریت برای جهادگران تعریف شد آن روح نیز به فراموشی سپرده شد. حسینعلی عظیمی می‌گوید پس از پایان جنگ ما همان سیستم شاهنشاهی را ادامه دادیم: «ما همان سیستم شاهنشاهی را پیش گرفته بودیم. بچه‌های جهاد عموماً یا شهید شده بودند یا سیستم مدیریتی کشور تارومارشان کرده بود. دیگر رمقی برای نیروهای جهادی باقی نمانده بود که از حرف خود برای شیوه منطقه‌ای توسعه کشور دفاع کنند» [۳۱].

در این میان قطعاً یکی از مهم‌ترین اتفاقات تبدیل شدن جهاد سازندگی از نهادی مردمی به وزارت بود که مقررات‌های دست‌وپاگیر نظام اداری که از بیرون تحمیل می‌شد؛ امکان کار تیمی و تسهیل‌گرایانه در مناطق محروم را از جهادگران سلب می‌کرد. علاوه بر این، ضرورت نظام بوروکراتیک ایجاب می‌کرد تا ساختار جهاد از بالا به پایین باشد. به همین جهت بسیاری از مدیران مردمی کنار زده شدند و افرادی با سلیق نامتعارف با جهاد وارد کار شدند که نیروهای جهاد با آنها ارتباط نمی‌گرفتند. مسئله دیگر آن بود که بخش عظیمی از بودجه جهاد برای خدمات‌رسانی از طریق خود مردم بود؛ اما با دولتی شدن جهاد، مردم دیگر پول نمی‌دادند: «می‌گفتند دولت خودش پول دارد. به دولت پول بدهم؟!» [۳۲]. تمرکز از مهم‌ترین ویژگی‌های نظام‌های بوروکراتیک است که جهاد و نهادهای مردمی در مقابل چنین تمرکز یابی مرکزی از شیوه‌ای محلی و بومی پیروی می‌کردند، تمرکز یابی جهاد باعث گسست میان مردم و



نیروهای جهاد شد و این رویه ادامه پیدا کرد تا در نهایت به انحلال کامل جهاد منجر شد. کمیته، سپاه و جهاد سازندگی طرح‌واره‌های جدیدی بودند که امکان فراروی از خویشتن در شکل نهادی آن را میسر می‌ساختند. اما هر سه نهاد به‌واسطه ادغام در بوروکراسی منحل و یا تغییر ماهیت دادند. در نظر تئوری‌پردازان انقلاب آن بود که به‌واسطه نهادی‌های انقلابی و تجربه ساخت‌یابی آنها، الگویی از سیاست انقلابی استخراج شود:

«شهید بهشتی در جلسه‌های سخنرانی‌اش راجع به بچه‌های جهاد گفته بود که باید جهاد را آزاد بگذاریم تا جلو برود و خودش ساختارش را تعیین کند. وقتی که خوب جلو رفت و جا افتاد، این الگو را به اداره‌ها و دستگاه‌های اجرایی دیگر بدهیم تا آنها هم مثل جهاد بشوند» [۳۳].

اما جهاد پیش از آنکه ساختار خود را بیابد به وزارتخانه تبدیل می‌شود، کمیته با شهربانی و ژاندارمری ادغام می‌شود و سپاه ساختاری بوروکراتیک می‌یابد.

۵. نتیجه‌گیری و ارائه پیشنهادها سیاستی



لازمه شکل‌گیری حیات جمعی محدود شدن میل نامتناهی انسان‌هاست، میل نامتناهی انسانی می‌تواند به‌واسطه یک قدرت خارجی همچون دولت محدود شود؛ اما در این صورت جامعه تنها تا زمانی دوام خواهد داشت که قاهریت و اجبار دولت وجود داشته باشد و در صورت حمله خارجی یا ضعف قدرت داخلی، جامعه نیز دچار گسست و از هم گسیختگی می‌گردد. صورت دیگری از محدود شدن میل نامتناهی به‌واسطه قاهریتی است که علاوه بر اجبار خارجی دارای صفت دلپذیری و زیبایی نیز باشد. تنها به‌واسطه همین صفت دلپذیری و زیبایی است که پذیرش درونی قاهریت ممکن می‌شود؛ چنین شکلی از قاهریت را اخلاق نام‌گذاری کردیم. اخلاق موقعیتی فراتر از سوژه‌های فردی دارد و مناسبات میان انسان‌ها را تنظیم می‌کند. فرد در صورتی عمل اخلاقی انجام می‌دهد که عمل او تنها معطوف به خود و خواسته‌ها و منافعش نباشد، بلکه دیگری را به‌مثابه فردی آزاد و دارای حق در نظر بگیرد. در این صورت او باید از امیال خود صرف نظر کند تا امکان زیست ممکن شود. صرف نظر کردن از امیال شخصی به‌مثابه نوعی از فداکاری و ایثار است؛ اما چگونه فداکاری و ایثار شکل می‌گیرد یا چه نیروی از درون فرد موجب برانگیختن فداکاری می‌شود؟ فرد تنها در صورتی فداکاری می‌کند که در موقعیت آزادی قرار گرفته باشد، آزادی به‌واسطه زهد و پرهیزکاری و دوری از تعلقات ممکن می‌گردد و زهد نیز خود وابسته به مکانیسم‌های حیات دینی و معنوی است. در ادیان، مناسک و مکانیسم‌هایی قرار دارد که فرد به‌واسطه آنها می‌تواند به والایش نفس خود بپردازد. قربانی کردن تعلقات یکی از فرایندهای استعلائی نفسانی است. آنچه که به‌عنوان مکانیسم‌های ادیان، عنوان شد با عنوان کلی «تجربه قدسی» نام‌گذاری کردیم، تجربه قدسی منجر به استعلائی نفسانی و دستیابی به موقعیت آزادی و آزادی منجر به زهد و پرهیزکاری و زهد منجر به فداکاری می‌گردد. همچنین فداکاری یا از خودگذشتگی در میل شخصی شرط لازم پیوندهای جمعی است.

انقلاب‌ها دارای خصیصه‌ای هستند که آنها را شبیه به نهضت‌های دینی می‌کند و آن خصیصه تجربه امر قدسی است که به‌واسطه مطالعه انقلاب اسلامی سعی شد نشان داده شود که چگونه تأسیس مردم در لحظه انقلاب ممکن گردید.

فداکاری بر پایه عشق استوار است؛ به همین جهت نمی‌تواند در قالب مفاهیم حقوقی صورت‌بندی شود. عشق در واقع تعیین‌کننده نوع مبادله‌ای است که با فداکاری نمادین می‌شود. این نشانگر نوع متفاوتی از مبادله اجتماعی است که نه بازار و نه قانون نمی‌توانند آن را کاملاً مهار کنند. هر شکلی از مبادله می‌تواند در قالب‌های حقوقی و اخلاقی فهم گردد، اما مبادله بر مبنای عشق را نمی‌توان وارد عرصه حقوقی کرد. عشق چرخه‌ای متفاوت از روابط اجتماعی را برمی‌سازد که منطق و مناسبات دیگری می‌یابد. در ایثار، مبادله‌ای داریم که در آن انتظار بازپس‌ستانی مبادله وجود ندارد و همین امر است که منطق روابط اجتماعی بر اساس ایثار را یک امر به‌خصوص و تکین می‌گرداند به‌عبارت‌دیگر؛ مبادله بر مبنای عشق، نوعی از زیستن و حیات به‌خصوص آدمی را می‌طلبد.

عشق ماهیتی مقدس دارد بدین معنا که کشف آن، متعال و خارج از مادیت است. حال عشق اگر با کشته شدن و کشتن همراه باشد بر سازنده امر سیاسی می‌شود. شخص، همیشه عاشق کسی یا چیزی خاص است. تحت شرایط خاصی، این دلبستگی می‌تواند به معنای دفاع از چیزی باشد که به نوبه خود مستلزم امکان ایستادگی در برابر چیز دیگری است. ایستادگی خود را در بدن سوژه نمایان می‌سازد، بدن پل ارتباطی بین امر مقدس و امر عادی است؛ چرا که در معرض دید عموم قرار می‌گیرد. تنها از طریق بیرونی‌سازی به خطر انداختن جان است که بدن می‌تواند از خواسته‌ها و نیازها فراتر رفته و آنها را به مسائل برجسته سیاسی تبدیل کند؛ به عبارت دیگر، در دوران مدرن (یعنی زمانی که دولت خشونت مشروع را در انحصار خود در آورده است) هرگونه درگیری بر سر مسائل پیش‌پاافتاده و غیردنیوی در صورتی سیاسی تلقی می‌شود که بتواند نگرش‌های دلسوزانه یک گروه را تا جایی که حاضر هستند بدن خود را به خطر بیندازند بسیج کند. در این معنا فداکاری عنصر بر سازنده عشق است و با هر کنش فداکارانه دعوتی به مبادله فداکاری صورت می‌گیرد که در صورت پذیرش آن چرخه عشق تداوم می‌یابد. تداوم چرخه عشق مشخصاً نیازمند شکل متفاوتی از نهاد است که خود را بیش از همه در همیاری و تعاون نشان می‌دهد. چرخه عشق به نحو خودانگیخته‌ای دست به تأسیس نهادهای جمعی می‌زند. این نهادها، نهادهای غیرسیاسی و یا خیره‌ای نیستند؛ بلکه نهادهایی هستند که سیاست را از آن خود می‌دانند؛ چراکه بی‌واسطه از مردم هستند و جزء مردم هیچ چیزی نیستند. نهادی‌های انقلابی یا فرم حاصل از مناسبات بر پایه عشق، از آن جهت که هستی نوپدید اجتماعی را متبلور می‌کند بنا دارد تا تمامی ساحات زیست انسانی را بر پایه چنین مناسباتی رقم بزند. در این تلقی مشارکت مردم یا سیاست مردمی تنها زمانی محقق خواهد شد که مناسبات اجتماعی بازار محور و احوال جمعی رقابت جو و منفعت طلب نباشد. تنها در این صورت است که امکان سیاست مردم‌بنیاد مهیا می‌گردد.

اگرچه انقلاب توانست ارزش‌ها را دگرگون کند و مبنای پیوندهای اجتماعی را تغییر دهد، اما تداوم نهادی رژیم پیشین باعث از بین رفتن یا کم‌رنگ شدن خلق امر نو در عصر انقلابی شد. مبنای پیوندهای اجتماعی چه در عصر نبی و چه در انقلاب اسلامی بر اساس عشق به دیگری، فداکاری و ایثار محقق شده بود. برای آنکه چنین اجتماع و مردمی امکان تداوم یافتن داشته باشند باید در عرصه نهادی نیز فرم متناسب با همین موجودیت اجتماعی شکل بگیرد؛ اگرچه به شکل خودانگیخته‌ای این فرم در ابتدای انقلاب محقق شد، اما عدم تداوم چنین فرمی به دلیل تداوم رژیم پیشین در رژیم جدید است. رژیم پیشین به معنای دولت مرکزی مدرنی است که به واسطه نفت مرکزیت و گسترش یافته و به ساخت حاشیه اقدام کرده است. نفت باعث شکل‌گیری نظام بودجه‌ریزی از بالا به پایین و بوروکراسی سخت و متصلب شد که در نظام تصمیم‌گیری از بالا به پایین محقق می‌شد؛ به همین جهت امکان تداوم جهاد یا دیگر نهادهای مردمی که فرمی مردمی و نظام تصمیم‌گیری مردمی داشتند وجود نداشت.

تغییرات احوال جمعی یا امیال و گرایش‌های انسانی به دو نحو است. تغییر امیال می‌تواند درونی و یک‌باره به واسطه تجربه امر قدسی یا کاریزما باشد که تا حد مناسبی در این نوشتار این شکل از تغییر بحث شد. سویه دیگر تغییر که اجباری و بیرونی است به واسطه تکنولوژی‌های خارجی همچون دولت و بازار صورت می‌گیرد. کاری که نظام بازار خودتنظیم‌گر می‌کند این است که با گسترش منطق بازار یعنی عرضه و تقاضا بر تمامی حوزه‌های زیست انسانی، همه‌چیز را به کالای قابل عرضه در بازار مبدل می‌کند. چنین واقعه‌ای منجر به شکل‌گیری جامعه بازاری می‌شود. با گسترش بازار، بازار حقیقت خود را بر حقیقت دیگر قلمروهای زیست انسانی تحمیل می‌کند. منظور از حقیقت‌مندی بازار قاعده عرضه و تقاضاست. عرضه و تقاضا قیمت یا ارزش کالا را معین می‌کند، زمانی که تمامی ساحات‌های زیست انسانی به درون قلمرو کالایی وارد شوند، همه‌چیز کالا می‌شود، در آن صورت حقیقت‌مندی حوزه‌های مختلف از بین رفته و منحنی عرضه و تقاضاست که حقیقت‌مندی چیزها را برملا می‌کند. برای مثال، اگر حقیقت‌مندی قلمرو هنر، زیبایی باشد بازار منطق زیبایی را به منطق سودآوری مبدل می‌کند. این مؤلفه اصلی جامعه نئولیبرال است که در آن جامعه به مثابه بنگاه اعتبار می‌شود. منطق بنگاه بر ازدیاد روزافزون سرمایه و انباشت مداوم همراه با رقابت استوار است. حال اگر همین منطق را در جامعه ترجمه کنیم به معنای رقابتی شدن جامعه و رقابت کردن انسان‌ها با یکدیگر است. بازاری شدن جامعه به معنای انهدام امر جمعی، همکاری، همیاری و تعاون و در یک کلمه انهدام مردم است.

برای مواجهه با بازاری شدن جامعه، نیازمند دو شکل از نهادهای میانجی و مردمی هستیم. یکی نهادهایی که قلمرو بازار را محدود



کنند که از این نهادها به صنف یاد می‌شود و دیگری نهادهایی هستند که کنش فداکارانه را به شکل بسیج مردمی گسترش دهند. چنانکه در این متن اشاره شد راه حل، رجوع به گروه‌های حرفه‌ای است. گروه‌های حرفه‌ای در یک نسبتی میان فرد، گروه و دولت قرار دارند. این نسبت با عنوان اخلاق مدنی بحث شد. نماینده تام و عام اخلاقی جامعه دولت است؛ اما درعین حال دولت فاقد ابزار و توانایی لازم برای قاعده‌گذاری در تمامی اندام‌های اجتماعی است، چراکه دولت به‌عنوان اندام کوچکی از جامعه توانایی فهم کلیت حیات جمعی را ندارد. دولت در صورتی در دام استبداد و یا دموکراسی پوپولیستی نمی‌افتد که حلقه‌های واسطی میان افراد و دولت وجود داشته باشند. او گروه‌های حرفه‌ای، سندیکاها و تعاونی‌ها را جهت این واسطه‌گری معرفی می‌کند. با وجود این گروه‌ها، مبادله شکلی عادلانه‌تر به خود خواهد گرفت.

دورکیم در ابتدای درس گفتارهای «فیزیک اخلاقیات و حقوق» بیان می‌کند که: «خودتنظیمی حیات اقتصادی امری بیمارگونه است؛ چراکه امکان ندارد یک کار اجتماعی بدون انضباط اخلاقی وجود داشته باشد. زیرا در این صورت چیزی جزء امیال افراد در میان نخواهد بود و چون این امیال به‌طور طبیعی نامحدود و سیری‌ناپذیرند، اگر چیزی آنها را به نظم درنیورد، آنها نمی‌توانند خودشان به نظم درآیند. حیات اقتصادی ماهیتاً نمی‌تواند خودبسندگی داشته باشد. اسباب و علل کاملاً مادی و سازوکاری کور، هر قدر توانا باشد، نمی‌تواند به‌خودی‌خود میان آدمیان نظم و صلح برقرار کند. این کار اخلاق است» [۳۴].

مسئله دیگر آن است که قدرت اصناف باید به شکل برابر باشد نه چنان که امروز در ایران مشاهده می‌کنیم که اتاق بازرگانی، نظام پزشکی، نظام مهندسی، کانون وکلا و ... با قدرتی بالا در حال بسط منافع خود هستند و در مقابل اصناف کارگری یا حقوق‌بگیران دولتی فاقد تشکل برای مطالبه حقوق خود می‌باشند. صنف‌گرایی یا حکمرانی اقتصادی براساس اصناف امکان حدگذاری بر بازار را مهیا می‌کند. حکمرانی برپایه اصناف نیازمند مجمع قانونی اصناف است که با تفویض اختیاراتی، در قاعده‌گذاری اقتصادی مشارکت فعال داشته باشند.

صورت دیگری از نهادهای میانجی، نهادهایی هستند که شمولیت عام دارند و شکل کنشگری آنها نه دفاع از منافع صنفی بلکه کنش فداکارانه است. چنین اشکالی از نهادها نمی‌توانند ذیل دولت یا بوروکراسی شکل بگیرند یا به‌واسطه بودجه عمومی کشور اداره شوند؛ چراکه نظام بودجه‌ریزی، نظام بوروکراسی را نیز به‌همراه خود دارد. برای نمونه لازم است به مسئله بازاحیای جهاد ذیل دولت اشاره شود که در سال‌های اخیر بازاحیای جهاد به‌عنوان یک وزارتخانه مطرح شده بود؛ اما چنانکه از ماهیت جهاد و نهادهای انقلابی در ابتدای انقلاب بحث کردیم چنین نهادهایی اساساً خلاف آمد بوروکراسی و رویه سازمانی هستند، آنها تصمیم سیاسی را به مردم منتقل می‌کنند و صورتی از توسعه مردمی یا محلی را پیشنهاد می‌دهند که با همیاری مردم منطقه صورت می‌گیرد. لازمه بازاحیای نهادهای انقلابی تغییرات ساختاری، کرداری و گفتمانی است؛ برای مثال، بنیاد مستضعفان یا ستاد اجرایی فرمان امام نمی‌توانند به‌عنوان یک بنگاه‌دار که مطابق منطق سرمایه به انباشت سود می‌پردازند از اقتصاد مردمی سخن بگویند. جهت بازاحیای اقتصاد مردمی لازم است تا نهادهای مذکور با تغییرات اساسی اقتصاد تعاونی‌محور را شکل بدهند و نیروی کار را در دست‌رنج خودش شریک کنند. اگر نهادهایی مانند بنیاد مستضعفان و ستاد اجرایی فرمان امام به بنیادهای تعاونی اقتصادی مبدل شوند، مطابق با ایده تعاونی آیت‌الله شاه‌آبادی می‌توان از سهم یک‌پنجم سود بنیاد تعاونی برای امور خیریه استفاده کرد. به‌عبارتی بازاحیای نهادی مانند جهاد اگر بنا باشد از طریق بودجه دولتی، مالیات‌دهندگان و نفت صورت بگیرد درنهایت همچون گذشته به ادغام در بوروکراسی می‌انجامد و مرگ خویش را رقم خواهد زد؛ اما در صورتی که بودجه جهاد از یک‌پنجم سود تعاونی بنیاد مستضعفان یا ستاد اجرایی فرمان امام تهیه شود، جهاد می‌تواند به‌عنوان یک تسهیل‌گر توسعه در مناطق محروم عمل کند و نیازمندی‌های مردم را با توجه به تصمیم آنها برطرف سازد.

مشخص است که این شکل از ایده‌پردازی‌های سیاستی برآمده از مطالعات گسترده بر روی نهادهای نام برده نیست، بلکه لازمه‌های وجود یا بازاحیای نهادهای انقلابی برمبنای تجربه تاریخی انقلاب بیان شده است و لازمه هرگونه سیاستگذاری نیازمند مطالعات گسترده در این زمینه است.

جدول ۱. پیشنهاد توصیه سیاستی ویژه گزارش‌های راهبردی

ملاحظات	زمان بندی اجرا (کوتاه مدت، میان مدت، بلندمدت)	دستگاه معین	دستگاه متولی	الزامات و قیود اجرایی	توصیه سیاستی	نوع توصیه		ردیف
						اصلاح**	تداوم*	
	میان مدت و بلندمدت	وزارت کشور - وزارت کار، تعاون و رفاه اجتماعی	مجلس شورای اسلامی - وزارت علوم - سازمان تبلیغات اسلامی - سپاه پاسداران انقلاب اسلامی	تجربه‌نگاری و آسیب‌شناسی نهادهای مردمی انقلاب اسلامی، همچون کمیته، جهاد سازندگی، نهضت سوادآموزی، بنیاد مسکن، بسیج - احیای نهادهای انقلاب اسلامی براساس آسیب‌شناسی، ظرفیت‌های اجتماعی روز و الگوی مشارکت تعاون‌محور	آسیب‌شناسی و بازسازی نهادهای انقلاب اسلامی	**	*	۱
	میان مدت و بلندمدت	وزارت کشاورزی - وزارت صنعت، معدن، تجارت - وزارت کار، تعاون و رفاه اجتماعی - سازمان اداری، استخدامی	وزارت اقتصاد	توزین عادلانه نهادهای صنفی در نقش‌های مشارکتی (مثال در کنار اتاق بازرگانی، اتاق اصناف و سندیکاهای کاری نیز به فراخور مشارکت متوازن داشته باشند) - زمینه‌سازی مشارکت فعال نهادهای متنوع اصناف در فرایند تنظیم‌گری و مقررات‌گذاری - فعال کردن انجمن‌های تخصصی صنفی در ادارات دولتی - مشارکت فعال، با ضابطه و نهادمند نیروهای کار در مالکیت و مدیریت نهادهای دولتی و اقتصادی	احیا و تقویت نهادهای میانجی اصناف به شکل تعدیلی	**		۲
	میان مدت و بلندمدت	مجلس شورای اسلامی - هیئت دولت	وزارت کار، تعاون و رفاه اجتماعی	شناسایی و تقویت نهادهای میانجی در بخش‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی - مشارکت فعال و واقعی نهادهای حرفه‌ای در فرایندهای خطمشی‌گذاری و تصمیم‌گیری - امکان حضور فاعل این نهادهای حرفه‌ای با جامعیت نمایندگی از همه گروه‌های ذی‌نفع در کمیسیون‌های مجلس و دولت	تقویت نهادهای میانجی حضور و مشارکت مردمی شامل گروه‌های حرفه‌ای، سندیکاهای و تعاونی‌ها	**		۳
	میان مدت و بلندمدت	وزارت کار، تعاون و رفاه اقتصادی - وزارت اقتصاد	بنیاد مستضعفان - ستاد اجرایی فرمان امام	تغییرات ساختاری، کرداری و گفتمانی در راستای جایگزینی ایده تعاون‌محور به جای نگاه‌داری بازارگرا - تنظیم روابط کارفرما و کارگر مبتنی بر شراکت در سود و ریسک کار - احیای نهاد اجتماعی جهاد سازندگی براساس خمس سود اقتصادی نهادهای اقتصادی انقلابی	بازاحیای نهادهای اقتصادی انقلابی همچون بنیاد مستضعفان و ستاد اجرایی فرمان امام براساس الگوی تعاون‌محور	**		۴

* تداوم یا تقویت آیتم‌ها یا اقدامات.
** اصلاح رویه‌ها یا ایجاد سازوکارها.
مأخذ: یافته‌های تحقیق.



- [۱] هایدگر، مارتین (۱۳۹۵). «هستی و زمان». ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، ص ۴۸.
- [۲] دورکیم، امیل (۱۳۹۴). «درباره تقسیم‌کار اجتماعی». ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز، ص ۲۱۸.
- [۳] دورکیم، امیل (۱۳۹۴). «درباره تقسیم‌کار اجتماعی». ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز، ص ۲۱۹.
- [۴] دورکیم، امیل (۱۳۹۴). «درباره تقسیم‌کار اجتماعی». ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز، ص ۳۴۰.
- [۵] پولانی، کارل (۱۳۹۶). «دگرگونی بزرگ؛ خاستگاه‌های سیاسی و اقتصادی روزگار ما». ترجمه محمد مالجو، تهران: شیرازه، ص ۲۰.
- [۶] دورکیم، امیل (۱۳۹۱). «جامعه‌شناسی و فلسفه». ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: نشر علم، ص ۱۰۵.
- [۷] دورکیم، امیل (۱۳۹۱). «جامعه‌شناسی و فلسفه». ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: نشر علم، ص ۱۰۶.
- [۸] دورکیم، امیل (۱۳۹۱). «جامعه‌شناسی و فلسفه». ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: نشر علم، صص ۱۷۵-۱۷۶.
- [۹] دورکیم، امیل (۱۳۸۳). «صور بنیانی حیات دینی». ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز، صص ۱۷۳-۱۷۴.
- [۱۰] برینتون، کرین (۱۳۸۱). «کالبدشکافی چهار انقلاب». ترجمه محسن ثلاثی، تهران: زریاب، ص ۲۱۲.
- [۱۱] برینتون، کرین (۱۳۸۱). «کالبدشکافی چهار انقلاب». ترجمه محسن ثلاثی، تهران: زریاب، ص ۲۱۶.
- [۱۲] کسروی، احمد (۱۳۸۵). «تاریخ مشروطه ایران». تهران: میلاد، ص ۱۷۴.
- [۱۳] کسروی، احمد (۱۳۸۵). «تاریخ مشروطه ایران». تهران: میلاد، صص ۱۸۱-۱۸۳.
- [۱۴] اصفهانی کربلایی، حسن (۱۳۸۲). «تاریخ دخانیه یا تاریخ وقایع تحریم تنباکو». تهران: الهادی، ص ۲۶۳.
- [۱۵] مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۹). «روزها در راه». پاریس: خاوران، ص ۱۹.
- [۱۶] هگلند، مری (۱۳۹۸). «روزهای انقلاب». ترجمه میترا دانشور، تهران: ترجمان، صص ۳۰۵-۳۰۶.
- [۱۷] هگلند، مری (۱۳۹۸). «روزهای انقلاب». ترجمه میترا دانشور، تهران: ترجمان، ص ۳۱۲.
- [۱۸] فوکو، میشل (۱۳۹۱). «ایران روح یک جهان بی‌روح؛ نه گفتگوی دیگر با میشل فوکو». ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی، ص ۵۷.
- [۱۹] فوکو، میشل (۱۴۰۰). «خاستگاه هرمنوتیک خود». ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی، صص ۹۶-۷۶.
- [۲۰] فروید، زیگموند (۱۴۰۰). «روان‌شناسی توده‌ای و تحلیل آگو». ترجمه سارا رفیعی، تهران: نشر نی، ص ۱۱.
- [۲۱] لاکلاو، ارنست (۱۴۰۰). «پوپولیسم». ترجمه مراد فرهادپور و جواد گنجی، تهران: نشر مرکز، ص ۷۴.
- [۲۲] لاکلاو، ارنست (۱۴۰۰). «پوپولیسم». ترجمه مراد فرهادپور و جواد گنجی، تهران: نشر مرکز، ص ۷۲.
- [۲۳] لاکلاو، ارنست (۱۴۰۰). «پوپولیسم». ترجمه مراد فرهادپور و جواد گنجی، تهران: نشر مرکز، ص ۴۴.
- [۲۴] محلاتی، فضل‌الله (۱۳۷۶). «خاطرات و مبارزات شهید محلاتی». تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ص ۱۵۹.
- [۲۵] بازرگان، مهدی (۱۳۵۸، ۶ فروردین). «دخاله کمیته‌ها دولت را در تنگنا قرار داده». روزنامه کیهان، ص ۷.
- [۲۶] جدیدساز، سبحان (۱۴۰۰). «لشکر به‌مثابه امر اجتماعی». تهران: سوره مهر، ص ۷۴.
- [۲۷] قافله‌باشی، سیدمجتبی و همکاران (۱۳۹۷). «زنده‌باد جهاد». تهران: الگونگاری پیشرفت، ص ۱۰۶.
- [۲۸] قافله‌باشی، سیدمجتبی و همکاران (۱۳۹۷). «زنده‌باد جهاد». تهران: الگونگاری پیشرفت، ص ۳۵.
- [۲۹] قافله‌باشی، سیدمجتبی و همکاران (۱۳۹۷). «زنده‌باد جهاد». تهران: الگونگاری پیشرفت، ص ۵۰.
- [۳۰] عظیمی، حسینعلی (۱۳۹۷). «رسم جهاد؛ تجربه کارهای جمعی در جهاد سازندگی». به‌کوشش علی مشایخی و محمدرضا حسینی، تهران: مجله راه، ص ۹۱.
- [۳۱] عظیمی، حسینعلی (۱۳۹۷). «رسم جهاد؛ تجربه کارهای جمعی در جهاد سازندگی». به‌کوشش علی مشایخی و محمدرضا حسینی، تهران: مجله راه، ص ۶۰.
- [۳۲] عظیمی، حسینعلی (۱۳۹۷). «رسم جهاد؛ تجربه کارهای جمعی در جهاد سازندگی». به‌کوشش علی مشایخی و محمدرضا حسینی، تهران: مجله راه، ص ۱۲۰.
- [۳۳] عظیمی، حسینعلی (۱۳۹۷). «رسم جهاد؛ تجربه کارهای جمعی در جهاد سازندگی». به‌کوشش علی مشایخی و محمدرضا حسینی، تهران: مجله راه، ص ۱۰۷.
- [۳۴] عظیمی، حسینعلی (۱۳۹۷). «رسم جهاد؛ تجربه کارهای جمعی در جهاد سازندگی». به‌کوشش علی مشایخی و محمدرضا حسینی، تهران: مجله راه، صص ۶۱-۵۹.

گزیده سیاستی

بازتعریف و اصلاح نظام حکمرانی کشور با توجه به اصل مردمی‌سازی به‌معنای فهم چگونگی پیوندهای جمعی است. پیوندهای جمعی بر اساس اصل همبازی و دگرگیزی ساختاری، الگویی از حکمرانی را می‌طلبد که بر مبنای روح تعاون استوار شده باشد.



مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی

تهران، خیابان پاسداران، روبروی پارک نیاوران (ضلع جنوبی، پلاک ۸۰۲)

تلفن: ۷۵۱۸۳۰۰۰ صندوق پستی: ۱۵۸۷۵-۵۸۵۵ پست الکترونیک: mrc@majles.ir

وبسایت: rc.majles.ir