

تنگناهای استقرار دموکراسی در ایران چندملیتی

د. سعید شمس

”

بیش از صدو هفتاد سال است که روش و ساختار زندگی اجتماعی مردم و ملت‌های ساکن ایران تحت تأثیر مدرنیته دگرگون شده است؛ همزمان تلاش و مبارزه‌ی سیاسی برای تأمین خواسته‌هایی چون حکومت، قانون، مشروطه و دموکراسی که تاریخ سیاسی پر فراز و نشیب حداقل صدوبیست ساله‌ای پشت سر خود دارد، این آرزوها را همچنان دست‌نیافتنی باقی گذاشته است. معما و موانع استقرار دموکراسی در ایران چندملیتی را چگونه باید طرح، بحث و تدوین کرد؟

“

چکیده

با تشدید انسداد سیاسی و بحران همه‌جانبه‌ای که رژیم جمهوری اسلامی ایران با آن روبرو شده است، مسئله‌ی چگونگی گذار از این رژیم و پذیرش دموکراسی به عنوان پیش‌فرض این گذار، از سوی اکثریت طیف‌های اپوزیسیون ایرانی مطرح شده است. این پذیرش و خوانش از دموکراسی دچار بحران است؛ این بحران علل متعددی دارد که در این مقاله دو علت عمده‌ی این خوانش خطا از دموکراسی بررسی می‌شود. علت نخست: این برداشتی رایج و دعوی‌ای نامدلل است که گویا دموکراسی تنها برابر است با دموکراسی لیبرال و پارلمانی. علت دوم: اصرار بر این دعوی نادرست که گویا در سرزمین ایران، ما اکنون دارای هویت یگانه‌ی ملی هستیم، دعوی نامدلل و نادرستی که در رد گفتمان هویت چندملیتی جامعه‌ی ایران تبلیغ و تقویت می‌شود.

یکی از اساسی‌ترین موضوعات در عرصه‌ی جامعه‌شناسی سیاسی، تعریف و تبیین دموکراسی و چگونگی گذار به آن است. از یک سو تعاریف متفاوتی از مفهوم دموکراسی و انواع آن وجود دارد؛ از سوی دیگر در ایران تلاش برای استقرار دموکراسی تقریباً تاریخ صدوبیست ساله‌ای پشت سر خود دارد و به دلایل متعدد، دموکراسی به عنوان روشی در اداره‌ی این سرزمین تثبیت نشده است. در این مقاله علل و موانع عدم گذار به دموکراسی در ایران از دید جامعه‌شناسی سیاسی به بحث گذاشته می‌شود. بدین منظور بخش اصلی مقاله به واکاوی مفهوم دموکراسی و دگردیسی آن در فراز و نشیب تاریخی آن می‌پردازد و درک تقلیل‌گرایانه از دموکراسی به چالش کشیده می‌شود. در بخش دوم مقاله ضمن اشاراتی فشرده به موانع فرهنگی، اجتماعی و

سیاسی گذار به دموکراسی در ایران، خوانش رسمی و ذات‌گرایانه از هویت ملی ایرانی نقد می‌شود. در این بخش نتیجه‌گیری تئوریک حایز اهمیتی ارائه می‌شود و آن این است که قرائت ذات‌گرایانه از هویت ایرانی در این سرزمین چندملیتی، بزرگ‌ترین مانع استقرار دموکراسی است.

پیش‌گفتار

بیش از صدو هفتاد سال است که روش و ساختار زندگی اجتماعی مردم و ملت‌های ساکن ایران تحت تأثیر مدرنیته دگرگون شده است؛ همزمان تلاش و مبارزه‌ی سیاسی برای تأمین خواسته‌هایی چون حکومت، قانون، مشروطه و دموکراسی که تاریخ سیاسی پر فراز و نشیب حداقل صدوبیست ساله‌ای پشت سر خود دارد، این آرزوها را همچنان دست‌نیافتنی باقی گذاشته است. معما و موانع استقرار دموکراسی در ایران چندملیتی را چگونه باید طرح، بحث و تدوین کرد؟

یرواند آبراهامیان در نتیجه‌گیری کتاب ایران بین دو انقلاب اشاره به پارادوکسی مزمن در تاریخ تحولات جامعه ایران در سده‌ی بیستم دارد.

«در سده‌ی بیستم دو انقلاب بزرگ (انقلاب ۱۹۰۵-۱۹۰۹ و انقلاب ۷۹-۱۹۷۷) روی داده‌اند. انقلاب اول، شاهد پیروزی هرچند کوتاه روشنفکران مدرن بود، روشنفکرانی که از ایدئولوژی‌های غربی ناسیونالیسم، لیبرالیسم و سوسیالیسم الهام می‌گرفتند و قانون اساسی کاملاً غیردینی‌ای را مدون کردند و به نوسازی جامعه‌ی خود مطابق جوامع اروپایی معاصر امیدوار بودند. از سوی دیگر با انقلاب دوم، علمایی سنتی به میدان آمدند، علمایی که از «عصر طلایی» اسلام الهام می‌گرفتند و پیروزی خود را با سلطه‌ی همه‌جانبه‌ی

روحانیون و با طرح و تدوین قانون اساسی کاملاً دینی تضمین نمودند؛ محاکم شرعی را جایگزین دادگستری دولتی نمودند و موضوعاتی همچون دموکراسی را مفاهیمی الحادی دانستند و مورد انتقاد قرار دادند. وی در ادامه می‌گوید آنچه که پیچیدگی این پارادوکس را بغرنج‌تر می‌کند این است که «در دوره‌ی بین انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی، ایران تحولات عظیم اجتماعی-اقتصادی عمده‌ای را تجربه کرد.»^[۱]

آبراهامیان ضمن طرح درست مسئله، متأسفانه تحلیل این پارادوکس را بیشتر به عواملی که رهبری آیت‌الله خمینی را در انقلاب ۱۳۵۷ ممکن و میسر ساختند، محدود می‌کند. در واقع امر پارادوکس ذکر شده تنها ویژگی‌های دوران بین دو انقلاب را منعکس نمی‌کند، بلکه ابعاد بسیار گسترده‌تری دارد. در حقیقت این پارادوکس محصول چگونگی ظهور، توسعه و انکشاف مدرنیته در ایران است.^[۲] به بیان دیگر، این پارادوکس محصول چگونگی پیدایش و توسعه‌ی ناموزون بحران مدرنیته و یا مدرنیته در ایران است و سیمای بحرانی آن را منعکس می‌کند.^[۳]

به سخن دیگر، این پارادوکس انعکاس چگونگی ظهور اندیشه‌ی تجدد در منطقه ما است و در متن تاریخ فراز و فرود آن در ایران، قابل طرح، درک و تدوین است. تاریخی که خود ضعف «زبان گفتمانی»^۱ را در عرصه‌های فکری به وضوح آشکار می‌کند، و یا آنگونه که داریوش آشوری می‌گوید: «ایده‌های مدرن هنگامی که لنگ‌لنگان و با کندی بسیار به عالم از هم وارفته‌ی خسته‌ی پوسیده ما پا گذاشت، چه روی داد؟ این ایده‌ها اینجا و آنجا سطحی و گذرا اثری کردند و حتی چند ذهن (مانند آخوندزاده و میرزا آقاخان) را به سنجشگری ریشه‌ای از تاریخ و جامعه و ادبیات و حکومت در جهان

ما کشاندند، اما این نخستین روشنگری‌ها با زبان خام و گام‌های ناستوار بدل به یک پروژه‌ی فراگیر نشد [...] آنچه شد، در سطح بود، از تقلید نهادهای سیاسی و اداری گرفته تا صنعت و علم»^[۵]

بدون شک این پارادوکس در روند انقلاب ایران و دوران پس از سرنگونی رژیم سلطنتی هم خود را نمایان کرد و انقلابی که با شعار آزادی نضج گرفته بود، به دیکتاتوری سیاهی که در تاریخ بشریت بی‌نظیر بود منجر شد. ریشخند تاریخی آنجاست که بخش قابل توجهی از ایرانیانی که با امید استقرار آزادی، یکی از بزرگترین انقلابات سده‌ی بیستم را برپا کرده بودند، در پایان به حکومتی خودکام‌تر و دیکتاتورتر از حکومتی که طی انقلاب آن را سرنگون کرده بودند، تن دادند. در اینجا قصد بررسی سیر تحولات رویدادها و اشتباهات و داوری‌های خطایی که در پروسه‌ی انقلاب و بعد از سرنگونی رژیم سلطنتی به وقوع پیوستند را نداریم، اما اشاراتی گذرا به احساسات و عقایدی که می‌توان آنها را محصول شکست انقلاب ارزیابی کرد و اکنون متأسفانه به باور بخش قابل توجهی از روشنفکران ایرانی تبدیل شده است، مفید خواهد بود.

از جمله این احساسات و عقاید، مخالفت و گاهی دشمنی با مفهوم انقلاب و تحول انقلابی و پرستش رفرم و اصلاح‌طلبی از یک سو و رد و تحمیق هرشکلی از مبارزه‌ی مسلحانه و ستایش مبالغه‌آمیز از اشکال مدنی مبارزه از سوی دیگر است. البته نباید فراموش کرد که این احساسات و عقاید در شرایط ویژه‌ی تحول جهانی رشد و انکشاف یافتند. به سخن دیگر، شکست انقلاب ۱۳۵۷ خورشیدی ایران همزمان شد با تحولات دهه‌ی هشتاد سده‌ی بیستم در اروپا.

در دهه‌های پایانی سده‌ی بیستم است

که از سویی ما شاهد ظهور و گسترش پدیده‌ی جهانی‌شدن بودیم و از سوی دیگر شکست اردوگاه سوسیالیسم و پایان جنگ سرد را تجربه کردیم. متأثر از این دگرگونی‌ها مدل و گفتمان لیبرال‌دمکراسی به عنوان تنها راه گذار بشریت به رفاه و آزادی، مقبولیت عمومی پیدا کرد. حتی برخی از محققان، اساتید و نظریه‌پردازان سیاسی، از جمله‌ی آنها صاحب نظریه‌ی پایان تاریخ و واپسین انسان، فرانسیس فوکویاما، عصر کنونی را دوره‌ی حاکمیت نظام‌های لیبرال‌دمکراسی نامیدند. هرچند که فوکویاما بعدها در واکاوی درباره‌ی نظریه‌ی خود پذیرفت که به خطا رفته است، اما هنوز برای بخشی از روشنفکران ایرانی نظام لیبرال‌دمکراسی نه تنها بی‌عیب و نقص است، بلکه تنها آلترناتیو برای گذار از دیکتاتوری دینی موجود به جامعه‌ای دمکراتیک در ایران است.

این باور به لیبرال‌دمکراسی به عنوان تنها راه گذار به جامعه‌ای آزاد، از طرف طیف‌های متفاوت اپوزیسیون در کارزارهایی که علیه رژیم در جریان انتخابات اخیر ریاست جمهوری برپا کرده بودند، بارها و بارها خود را نشان داد. پس از انتخاب رئیسی به ریاست جمهوری ایران و تشدید بحران سیاسی، حداقل بخشی از اصلاح‌طلبان دولتی با تاسی از سعید حجاریان به شکلی از اشکال بر شکست پروژه‌ی اصلاح‌طلبی در جمهوری اسلامی، آن را تحت عنوان گذار به 'جمهوری لاجمهور' پذیرفته‌اند. از سوی دیگر، مسئله‌ی ایجاد دولتی دمکراتیک در صفوف اپوزیسیون ضد جمهوری اسلامی بار دیگر به محور بحث سیاسی تبدیل شده است. در نتیجه بحث و درک مفهوم دمکراسی برای زیست دمکراتیک در ایران آینده اهمیت خاصی پیدا کرده است. به‌علاوه این بحث از زاویه‌ی دیگری هم اهمیت

خاصی دارد؛ اکنون درست صدوپانزده سال از انقلاب مشروطه‌ی سال ۱۹۰۶ می‌گذرد، که حول شعار "دولتی قانونی و دمکراتیک" به ثمر رسید.

در همان حال نباید به این تصور خطا دچار شد که گویا حدت و شدت بحران سیاسی کنونی و ناکارآمدی و بلاهت‌های رژیم جمهوری اسلامی در این مدت امکان تحقق این خواست دیرینه را در قیاس با سده‌ی گذشته آسان‌تر کرده است. پس سوال مرکزی و اساسی این است، با کدامین گفتمان و تحت چه شرایطی تلاش در راه ایجاد دولت مدرن و سکولار به جای رژیم جمهوری اسلامی همزاد و همراه با ایجاد دمکراسی و نهادینه شدن آن در ایران خواهد بود؟ در راستای پاسخ به این پرسش اساسی، به واکاوی زبان گفتمانی دمکراسی در ایران و پرابلماتیک تئوریک آن پرداخته می‌شود.

در محبث نخست به بغرنج بودن مفهوم دمکراسی با هدف واکاوی انتقادی به پرابلماتیک درک رایج در ایران، که همانا لیبرال-دمکراسی است، خواهیم پرداخت. در محبث دوم، درک‌های ذات‌گرایانه از هویت ملی-ایرانی به چالش کشیده می‌شود.

۱) دمکراسی: مفهومی گنگ و چندپهلوی

دمکراسی مانند بسیاری از مفاهیم رایج در تئوری سیاسی، مدام موضوع چالش و بحث و جدل بوده است. بدین معنا که برداشت‌ها و انگاشت‌های متفاوتی از آن ارئه می‌شود که کاربرد و کارکردهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی متفاوتی دارند. به این دلیل تعریف پذیرفته شده و جامع و مانعی از دمکراسی که همه با آن موافق باشند وجود ندارد. در نتیجه دمکراسی علی‌رغم تأکید بسیار بر اهمیت کاربرست گسترده‌ی آن به منظور حقانیت بخشیدن به نظرات سیاسی،

همچنان مفهومی مبهم و گنگ باقی مانده است.

دمکراسی مانند بسیاری از مفاهیم مرکزی سیاست، تباری یونانی دارد و از ترکیب دو واژه‌ی دیموس (demos) و کراتوس (kratos) شکل گرفته است. هر دو ترم حداقل بیش از یک معنا دارند؛ دیموس از یک طرف به شهروندانی که در یکی از دولت-شهرها زندگی می‌کردند اطلاق می‌شد و از سوی دیگر، به معنای اوباش (mob) و مردم فرودست (rabble) و حتی "نظم پست‌تر" هم به کار برده شده است. کراتوس نیز به معنای "حاکمیت"، "حکومت"، "فرمانروایی" و همچنین "قدرت" استفاده شده است.

متداول‌ترین تعریف از دمکراسی عبارت است از اقتدار و یا قدرت مردمی، حکومت مردم بر مردم و یا برای مردم. بسته به اینکه کدامین معانی از واژه‌گان حاکمیت، حکومت و قدرت در اینجا مد نظر باشد، برداشت از دمکراسی متفاوت خواهد بود. به سخن دیگر، تفاوت بسیاری میان حاکمیت مردم و حکومت مردم وجود دارد. اگر حاکمیت را به مفهوم ساورنتی (sovereignty) در تئوری سیاسی مد نظر داشته باشیم، آنگاه ترجمه و تعریف دقیق حاکمیت مردم عبارت است از فرمانروایی و قدرت والای مردم. معنی این گزاره به زبان ساده این است که قدرت به مردم تعلق دارد و آنها منشاء فرمانروایی و خاستگاه مشروعیت قدرت سیاسی هستند. اما اینها همه مفاهیم تجربیدی حقوقی، سیاسی و تئوریک‌اند، و چون "مفاهیم" به گفته‌ی، دلوز و گوتاری، «تنها به مشکلات و مسائلی اشاره داشته و در ارتباطند که متمایز از آنها و به خودی خود معنا و محتوا ندارند و تنها زمانی معنا خواهند داشت که از هم تفکیک شوند و به عنوان راه‌حل آن مسایل مطرح شوند».^{۱۶۱}

در عین حال "کراتوس" هم به "قدرت" و هم به "قانون" دلالت دارد و این دو معنا یکسان نیستند. به علاوه، قدرت مردم می‌تواند در اشکال متفاوت تبلور یابد. برای نمونه می‌توان گروه‌ها یا افرادی را متصور شد که بدون آنکه به صورت رسمی و علنی قدرت را در دست داشته باشند، در عمل هم حکمرانی کنند و هم منشاء نهایی مشروعیت قدرت باشند. برای نمونه در ایران از همان اوایل انقلاب بنیادگراها به شکلی رسمی و نمایان دولت را در دست نداشتند، اما حاکمیت به آنها تعلق داشت، به گفته‌ی مهدی بازرگان، نخست وزیر دولت موقت: «فقط دسته‌ی چاقو رابه ما داده‌اند و تیغ‌هاش دست دیگری است».

چنان که اشاره شد، مفهوم دیموس از یک سو به معنای کلیه‌ی شهروندانی که در پولیس یا دولت-شهرها زندگی می‌کردند بکار رفته، از سوی دیگر به معنای "اراذل و اوباش" یا "توده‌ی عوام" یا "قشرهای فرودست" هم کاربرد داشته است. باز بسته به اینکه کدامین معنا بکار گرفته شود، نتیجه و فرجام کار متفاوت خواهد بود. در کنار همه‌ی اینها، آنچه پیچیدگی خاصی به مفهوم دمکراسی داده و می‌دهد، تاریخ نسبتاً طولانی و پر فراز و نشیب آن است، که در آن برداشتها و انگاشتهای متفاوت از مفهوم دمکراسی متولد، پذیرفته و متداول شده و بعد جای خود را به برداشت دیگری داده است. به طور خلاصه، مفهوم دمکراسی در این مسیر تاریخی، مدام در حال تغییر و دگرگونی بوده، که اشارات و زیرمعنایی همچون صندوق رای، برگزاری انتخابات، آزادی عقیده، آزادی مطبوعات، آزادی بیان و غیره به آن اضافه شده است؛ که در آغاز با آن همراه نبوده‌اند. به همین دلیل نگاهی به تاریخ تحول مفهوم دمکراسی مفید به فایده خواهد بود.

۱.۱) دمکراسی در یونان باستان

یونانی‌ها مفهوم دمکراسی را اختراع نکردند، بلکه در عمل این مفهوم را به کار گرفتند و یا به شکلی از اشکال تولد این مفهوم نتیجه‌ی انکشاف و گسترش وضع واقعی پولیس‌ها و یا دولت-شهرها بود که پس از دوره‌ی پرتنش مبارزه‌ی سیاسی میان توده‌ها و اشراف نیاز به تحول داشت. این تحول و یا انطباق سیستم دولت-شهرها در حدود سال ۵۹۴ قبل از میلاد مسیح، هنگامی که سولون (Solon)، دولت‌مرد و شاعر آتنی، رفرم در سیستم را آغاز کرد، روی داد.^[۷]

دمکراسی در آتن برای همه‌ی ساکنین نبود و فقط ثروتمندان (صاحبان ملک) و کسانی که در ارتش خدمت کرده و شهروند به شمار می‌آمدند، می‌توانستند از آن بهره ببرند؛ برده‌ها و زنان قطعاً هیچ حقی در این زمینه نداشتند. سیستم دمکراسی یونانی "دمکراسی مستقیم" بود، بدین معنی که اکثریت شهروندان کنترل را در دست داشتند و این کنترل از دو طریق اعمال می‌شد. اول، مجلس یا اکللیسا (Ecclesia) که هر شهروند حق داشت در آن شرکت کند و تصمیم نهایی سیاسی را بگیرد. اکللیسا ارگان حاکمیت- که همه‌ی شهروندان را در خود جای می‌داد- به شمار می‌آمد و در شرایط غیربحرانی و عادی، ده بار در سال جلسات خود را برگزار می‌کرد. برآوردهای دقیق جمعیت شهروندان آتن متفاوت است اما شاید بتوان گفت که احتمالاً از ۵۰۰۰۰ شهروند تجاوز نمی‌کرده است [...]. دومین راهکار اصلی این سیستم دمکراسی مستقیم عبارت بود از دولت مردمی که اهمیت آن کمتر از راهکار اول نبود؛ در این راهکار تمام پست‌های ادارات دولتی و داپره‌های اجرایی، توسط شهروندان، مستقیماً و نه از راه انتخابات، تعیین می‌شدند، که در صفوف

آنها ۶۰۰۰ شهروندی که برای وظایف ژوری انتخاب می‌شدند را هم دربر می‌گرفت.^[۸] هر دولت-شهر دارای شورا و یا بول (Boule) بود. در دولت-شهر آتن اعضای شورا بین ۵۰۰-۴۰۰ نفر بود و از میان آنها حدود ۵۰ شهروند به مثابه‌ی اعضای کمیته‌های اجرایی شورا انتخاب می‌شدند. انتخاب اعضای شورا نوبتی و به شیوه‌ی فی‌البدهه و با رای مستقیم و در نهایت سادگی انجام می‌گرفت: هرکس موافق شخص انتخابی بود، دست خود را بالا می‌برد و رای می‌داد. هر شهروند، بدون توجه به سن و ثروت و پایگاه و نفوذ اجتماعی خود در این کار مستقیماً شرکت می‌کرد. شوراها روزانه کار و دستور جلسه و تدارکات جلسات مجلس شهروندان را آماده می‌کردند. در دمکراسی‌های امروزی، معمولاً مردم از میان کاندیدها افرادی را انتخاب می‌کنند تا نمایندگی آنها را داشته باشند تا از طرف آنها در مورد مسایل اساسی تصمیم‌گیری کنند. اما در سیستم دمکراسی یونان در دوران باستان، با این نوع انتخابات مخالفت جدی می‌شد، زیرا بر این باور بودند که این فقط به نفع عده‌ی معدودی یا به عبارتی همان شهروندان ثروتمند تمام می‌شود.

۱.۲) دمکراسی در دوران رنسانس

هرچند پس از فروپاشی امپراتوری رم باستان، سیستم حکمرانی دمکراتیک به پایان رسید، اما اوتوپیا و رویای دمکراسی در اندیشه‌ی بشر هیچ‌گاه به تمامی از بین نرفت. هنگامی که در سده‌های چهاردهم و پانزدهم، به تدریج بر پیکر دنیای کهن خراش افتاد و زمینه‌ی چرخش تاریخی تحت تأثیر دو جنبش رفرماسیون (نوسازی دینی) و رنسانس میسر شد، موج‌ها و گفتمان نوین دمکراسی نضج گرفتند. مفهوم دمکراسی در این دوران مکتبی

کوتاه می‌طلبد، زیرا از بنیان با دمکراسی باستان متفاوت بود. یکی از نامدارترین شخصیت‌های رفرماسیون مارتین لوتر بود؛ لوتر در کسوت روحانی به تندی از وضعیت پر از فساد و خرافات پرورانه‌ای که ارباب کلیسای کاتولیک بدان آلوده شده بودند و از آن پشتیبانی می‌کردند، به شدت ناراضی بود. او به ویژه از عواقب بازرگانی و "تجارت آمرزش" نگران بود. کلیسای کاتولیک دست کشیشان را برای سرکیسه کردن مردم عادی، که به اعتقادات دینی خرافاتی گرایش داشتند، آزاد گذاشته بود و در عمل کشیشان می‌توانستند در ازای گرفتن پول به آنها سند بفروشند و این کار بدین هدف بود که گویا آنها از این راه مورد عفو پروردگار قرار می‌گیرند و مسیر رسیدن به بهشت برای آنها باز می‌شود.

لوتر و دیگران علیه این وضع شوریدند. لوتر متنی در ۹۵ ماده یا تز تنظیم کرد و در سال ۱۵۱۷ آن را برای آگاهی همگان بر در کلیسای بزرگ ویتنبرگ آویخت. این نوشته در واقع ادعانه‌ای علیه کلیسا بود که به اعتقاد لوتر وظیفه‌ی اصلی خود را فراموش کرده و به حقه‌بازی و زراندوزی روی آورده بود. بدون شک اختراع ماشین چاپ توسط یوهانس گوتنبرگ، که خود موجب نوعی انقلاب در ارتباطات شد، در رشد و پیشرفت گفتمان لوتری و پروتستانی نقشی به سزا ایفا کرد.

"قطعاً این جزو نیت و امیال بنیانگذاران پروتستانیزم نبود که نافرمانی و ناخشنودی را تشویق کنند. لوتر تأکید داشت پیروی کردن از پادشاهی که کار نادرست را انجام می‌دهد، بهتر است تا دنباله‌روی از انسانی عادی که کار درست می‌کند. پروتستان‌ها مرز روشنی میان ساحت دنیایی و دینی ترسیم می‌کردند [...] فلسفه‌ی برابری همه‌ی مومنان تنها در مسایل عقیدتی

کاربرد داشت [...] اما باور به اینکه خدا مستقیماً با انسان‌ها صحبت می‌کند در پروتستان‌ها فاعلیت و اعتماد به نفسی را ایجاد کرده بود، که بشریت در غرب نمونه‌ی آن را قبلاً تجربه نکرده بود».^{۹۱}

از این تجربه و تعهد دینی اولین نمونه‌های قدرت مردمی شکل گرفتند. در واقع رهبران پروتستان‌ها، با ترجمه‌ی انجیل به زبان مردم کوچه و بازار، با این هدف که همگان بتوانند کتاب مقدس را بخوانند و خودشان مستقیماً از پیام واقعی خداوند آگاه شوند، زمینه‌ی درهم شکستن انحصار تفسیر عقیدتی از سوی کلیسا و کشیشان قدرتمند را فراهم کرد. با خواندن کتاب مقدس به زبان‌ها و گویش‌های گوناگون غیرلاتین، نه تنها مردم امکان رابطه برقرار کردن بی‌واسطه با پروردگار را یافتند، بلکه مهم‌تر از آن به زبانی مشترک و ملی دست یافتند و در ارتباطی زنده با یکدیگر به مرور در مسیر پیکربندی هویت‌های اجتماعی-سیاسی نوین گام نهادند. در این دوران و درست در آستانه‌ی عصر مدرن ما شاهد اولین نظریه‌ی "حاکمیت مردمی"^{۱۰۱} هستیم، یعنی مردم خود حق دارند قانون وضع کرده و رهبران خود را انتخاب و یا عزل کنند.

اما شرایط مساعد و تلاش برای آزمودن قدرت مردمی با موانعی جدی روبرو بود. آزادی دین‌باوری و این باور که خدا با همه متمایز از پایگاه اجتماعی-سیاسی آنها مستقیماً صحبت می‌کند، به معنای برابری سیاسی نبود. این دوران، عصر سلطنت مطلقه بود و پس از جنگ‌های خونین مذهبی، برای بسیاری نظریه‌ی توماس هابز، بدین معنی که برای گذار از وضعیت طبیعی و خشونت و جنگ، جامعه نیازمند دولت قدرتمند (لوائتانه) است، برای اکثریت متفکران تنها آلترناتیو ممکن به نظر می‌رسید.

برخاسته از این وضعیت ویژه، نویسندگان و متفکرین در "راستای توسعه‌ی تئوری دموکراتیک، با مشکل متدیگ و تکنیکی بنیادینی روبرو بودند. واضح بود که مفهوم حاکمیت مردمی تنها زمانی مبنای جدی و کاربرد عملی می‌داشت که به وسیله‌ی آن بتوان تئوری و پراکتیس سلطنت مطلقه را به چالش کشید؛ اما زبان حاکمیت مردمی در جوهر خود زبانی یونیورسالیست است. چگونه ممکن بود این زبان در جهت منافع بخش‌های مسئول و اقدار مقتدر به کار گرفته شود، بدون آنکه ابزار ایدئولوژیکی در دستان توده و یا آنهایی که ادعای نمایندگی از آنها را برای خود قبضه کرده‌اند گذاشته نشود؟ این "دوراهی ناچار"^{۱۱۲} که در طول تاریخ لیبرال و درک لیبرالی، از دموکراسی تکرار می‌شود.^[۱۱]

راه‌حل این معضل در پاسخ این سوال که کدام اقدار و طبقات، مردم به حساب می‌آیند یافت شد. حق رای زنان که تا جنگ جهانی اول مطرح نبود؛ به‌علاوه، شک و تردید در مورد بُعد یونیورسال حق رای همگانی مردان هم به شکلی از اشکال تبیین شده بود. پس معنای دموکراسی در این دوران با مرزبندی جدی و مسیری متمایز از انگاشت و مفهوم یونانی آن بازآفرینی شد. دموکراسی یعنی حق مردم برای انتخاب نمایندگان خویش و پاسخگو بودن آنها در برابر مردم.

در نمونه‌ی بریتانیا، که گاهی از آن به عنوان کهن‌ترین و پایدارترین مدل دموکراسی نام برده می‌شود، پارلمان به مرکز دموکراسی و مبنای حاکمیت مردمی تبدیل شد. در این مدل، ابتدا مسئله‌ی مالکیت در تعریف مردم برخوردار از حق رای و انتخاب نماینده برای پارلمان، همچون عامل تعیین کننده به کار گرفته شد. حتی تعریف مبهم جان لاک که در آن از مالکیت به مثابه‌ی

"زندگی‌ها، آزادی‌ها و املاک" نام می‌برد و موقعیت و حق "کسانی را که از پدران خود ملکی به ارث نبرده‌اند" کاملاً مسکوت می‌گذارد.^[۱۲] این خود بیانگر نابرابری سیاسی به نام دموکراسی در این کهن‌ترین نمونه‌ی دموکراسی است. یعنی به گفته‌ی ماکفرسون: «جامعه دو نوع عضو دارد، تنها ملاکان و یا صاحبان ملک از حق کامل رای برخوردارند».^[۱۳]

۱.۳ انقلاب فرانسه: تولد نوین

دموکراسی و مفهوم حاکمیت مردمی

اکنون دیگر پذیرفته شده است که انقلاب فرانسه سرآغاز دوران تغییرات اساسی در نظام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی کشور فرانسه و همه‌ی جهان بود. تغییراتی که به فروپاشی نظام سلطنتی و ایجاد جمهوری منجر شد. در واقع انقلاب فرانسه از جمله حوادث تاریخی به شمار می‌آید که جهان را دگرگون کرد و به نظم قدیم، سلطنت مطلقه و نظام فئودالی پایان داد. انقلاب فرانسه یک سری ایدئولوژی‌های نوین، مانند حق بشر، آزادی و حق شهروندی و مفهوم دموکراسی را متداول کرد. به باور ارنست ویکی: «تا پیش از انقلاب فرانسه، دموکراسی تنها یک واژه‌ی صرف بود و پس از آن جزء واژگان سیاسی شد».^[۱۴]

تحت تأثیر حوادث انقلاب فرانسه، مفهوم دموکراسی به عنوان حاکمیت "اراده‌ی عمومی" مطرح شد و بیش از هر متفکر دیگری، ژان ژاک روسو در تبیین این مفهوم نقش داشت. قبل از روسو، توماس هابز "وضع طبیعی" را شریطی پرآشوب تصویر می‌کرد که در آن همه با یکدیگر در ستیز هستند. برای رهایی از این وضعیت تحمل‌ناپذیر، مردم تمام قدرت را یکجا باید به دولت تفویض کنند تا از گزند در امان بمانند و در مقابل، دولت امنیت و آرامش



آنها را تأمین کند. هابز و مدافعان حکومت مقتدر انکار نمی‌کنند که این "شر مفید" می‌تواند اینجا و آنجا آزادی‌های مدنی را پایمال کند.

جان لاک در نقد اندیشه‌ی هابز، با طرح ایده‌ی "مشروعیت" بر اقتدار دولت دهنه می‌زند و آن را به توافق عمومی یا حمایت اکثریت جامعه مشروط می‌کند. اما روسو بحث را از دیدگاهی کاملاً متفاوت ارائه می‌کند: به نظر او آزادی انسان و حقوق فردی او نه قابل تقسیم است و نه قابل واگذاری. طرف‌های اصلی "قرارداد اجتماعی" خود مردم هستند. دولت تنها به مثابه‌ی ابزار دست "اراده‌ی عمومی" عمل می‌کند و همواره در برابر مردم پاسخگو است.

روسو در قرارداد اجتماعی، در مخالفت با نظریات فردگرایانه‌ی هابز و بنتهام، تعریفی نوین از جامعه ارائه می‌کند. برای هابز و بنتهام جامعه در جوهر خود، عبارت است از مجموعه‌ای پراکنده از افراد که به وسیله‌ی اتوریته و قوانین با هم در پیوند هستند. برای روسو منافع جامعه مساوی با جمع منافع افراد ساکن آن جامعه نبود؛ بالعکس، روسو تأکید داشت که منافع عمومی جامعه مساوی جمع منافع افراد آن نیست. در راستای این نظریه، روسو بین "اراده‌ی همگان" و "اراده‌ی عمومی"^۳ فرق می‌گذارد. اراده‌ی همگان منافع خصوصی افراد را مد نظر دارد، اما اراده‌ی عمومی منافع مشترک و عمومی را مبنا قرار می‌دهد. اراده‌ی همگان بازتاب منافع خصوصی است و جمع آنهاست و اندک تغییر در کمیت، کیفیت و نسبت منافع می‌تواند به شیوه‌ی مستقیم بر عقاید و نگرش‌های همگان تأثیر بگذارد و آن را دگرگون سازد. به همین دلیل روسو اراده‌ی همگان را همچون مقوله‌ای بی‌ثبات و ناپایدار ارزیابی می‌کرد که هر

لحظه می‌توانست چیزهایی بر آن اضافه و چیزهایی از آن کم شود.

از طرف دیگر، اراده‌ی عمومی تنها با مفهوم خیر و صلاح عمومی سروکار دارد و از اغراض و منافع شخصی افراد تأثیر نمی‌پذیرد. به علاوه، کمیت‌های مقداری، عددی و تغییر در نگاه افراد در اراده‌ی عمومی تغییر ایجاد نمی‌کند و اراده‌ی عمومی برخاسته از علاقه، هدف و میل مشترک جامعه است. روسو تأکید دارد هنگامی که همه‌ی شهروندان اراده‌ی عمومی را بر تمایلات و منافع شخصی خود ترجیح دهند، آنگاه در جامعه اراده‌ی عمومی قابل تجسم است. اما در شرایطی که منافع خصوصی اهمیت و اولویت می‌یابند، دیگر تشخیص منافع عمومی به سادگی و روشنی ممکن نخواهد بود. درک روسو از دموکراسی پیوند مستقیمی با مفهوم اراده‌ی عمومی دارد؛ پس دموکراسی با حذف استبداد فردی و سلطه‌ی دینی حاکمیت پادشاهی و از طریق ایجاد اراده‌ی عمومی پایدار، که به باور روسو تنها مرجع مشروعیت و اقتدار سیاسی است، می‌تواند بنیان گذاشته شود.

اما این درک از دموکراسی عمر کوتاهی داشت و خود پیامد وضعیت ویژه‌ای بود که در فرانسه پس از انقلاب پیگیری شد. به گفته‌ی چارلز تیلی، در این انقلاب برداشت‌های خاصی از آزادی مردم و دموکراسی می‌شد و وضعیت انقلابی به گونه‌ای بود که بین جناح‌های رقیب اختلافات فراوانی وجود داشت و مردم از این شکاف‌ها سود جسته و بر قدرت و جایگاه خود پای می‌فشردند. اما چندان طول نکشید که آن ائتلاف‌های قدرت از هم فروپاشیدند و حلقه‌های جدید قدرت برآمدند که برای مردم و قدرت آنها ارزش خاصی قائل نبودند و بین سال‌های ۱۷۸۹ الی ۱۷۹۹ نیز چهار انقلاب متمایز در فرانسه به وجود آمد که مردم نقشی در

روند آنها نداشتند.^[۱۵]

از سال ۱۸۲۰ به بعد و در نتیجه‌ی جنگ‌های ناپلئونی، گام به گام درک نوین‌تری از دموکراسی تبیین شد. متفکرین و در صفوف آنان، جان استوارت میل، پسر جیمز میل، تردید درباره‌ی مفهوم دموکراسی به عنوان حکومت مردم را با توجیه دفاع از آزادی در مقابل دموکراسی هموار کردند. ترس و نگرانی از دموکراسی مردمی جان استوارت میل را متقاعد کرد که نقش بیشتری برای تحصیل کرده‌ها پیشنهاد کند و این را تنها مانع در مقابل نادانی، خشونت و خودخواهی "اوباش"ها ارزیابی می‌کرد. این ایده هسته‌ی اصلی اندیشه‌ی لیبرالیزم مدرن از آن زمان تا کنون را تشکیل می‌دهد.

در سده‌ی بیستم به جای "ارازل"^۴ که میل به کار می‌برد و یا "توده‌ی خوک صفت"^۵ که آدموند برک به کار می‌برد، نخبه‌ها و لیبرال‌ها بیشتر مایل بودند که از "توده‌ها" و "جامعه‌ی توده‌ای" سخن بگویند و مرزبندی روشنی میان دموکراسی توده‌ای و دموکراسی لیبرال را ترسیم کنند. به همین دلیل ویلیام کورنهاوسر در کتاب سیاست جامعه‌ی توده‌ای اعلام می‌کند که «سیاست توده‌ای در جامعه‌ی دموکراتیک ضددموکراتیک است؛ زیرا با نظم قانونی مخالف است» و یا نویسنده‌ی آمریکایی دیگری، والتر لیپمن، می‌نویسد که «اکنون افکار عمومی بر دولت‌ها حاکم شده [...] و دموکراسی از مرزهای خود پا فراتر گذاشته است. مردم و یا توده، وظایف و اختیاراتی را در دست خود گرفته‌اند که متعلق به دولت و حکومت است».^[۱۶]

بدین ترتیب بخش قابل توجهی از متفکران لیبرال-دموکراسی در سنت دموکراتیک آمریکایی، که به عنوان کامل‌ترین و دموکراتیک‌ترین سیستم شناخته شده است، پنهان نمی‌کنند که انگاشت آنها از

دموکراسی حاکمیت مردم بر مردم نیست. در اروپا هم در اوج دوران طلایی لیبرال-دموکراسی و دولت رفاه اجتماعی، نمونه‌هایی بوده‌اند که اگرچه در قانون اساسی به روشنی قید شده که مردم یا نمایندگان واقعی مردم قدرت را در دست دارند، اما توزیع مناسبات قدرت به شکلی سازمان داده شده که قدرت واقعی کاملاً به شیوه‌ای غیردموکراتیک دست کسانی دیگر بوده است.

در این چارچوب است که حداقل برخی از متفکران لیبرال و سرشناس اروپا از اظهار این نظر ابا نداشتن و اعلام کرده‌اند که با تعریف دموکراسی به مثابه‌ی "حکومت مردم بر مردم" موافق نیستند. برای نمونه کارل پاپر (۱۹۰۲-۱۹۰۴) فیلسوف لیبرال، زمانی اظهار داشت: «دموکراسی هرگز حکومت مردم نبوده و نمی‌تواند باشد و نایستی باشد. این خطرناک است به مردم و به ویژه به کودکان بیاموزیم که دموکراسی به معنی حکومت مردم است، یعنی حکومت عموم، که حقیقت ندارد و وقتی فرد از واقعیت مساله آگاه شود، احساس می‌کند فریب خورده است و این احساس می‌تواند حتی به تروریسم بیانجامد». همچنین آرون ریموند می‌گفت: «حکومت برای مردم، نه حکومت به وسیله‌ی مردم»^[۱۷] بدین وسیله زمینه‌ی بازنگری در نظریه‌ی کلاسیک دموکراسی یونانی به مثابه‌ی حکومت توسط مردم اکنون دیگر اصلی پذیرفته شده است و در دموکراسی‌های نمایندگی، با این استدلال که اساساً حکومت مردم بر مردم ممکن نیست، به کار گرفته می‌شود.

اگر خلاصه‌ای از این بازبینی کوتاه ارائه شود، بدین ترتیب خواهد بود که مفهوم دموکراسی مستقیم یونانی در غرب در سده‌های ۱۶ و ۱۷ به معنای حق رای بخشی از مردم در کشورهای غربی متداول شد و در قرن ۱۸ متأثر از انقلاب فرانسه و نظریه‌ی

“اراده‌ی عمومی” روسو، امکان عملی شدن پیدا کرد و بشریت برای دوره‌ای کوتاه شاهد تولد دوباره‌ی دموکراسی به معنای حاکمیت مردم بود که به نام لیبرالیسم کلاسیک سده‌ی ۱۸ شناخته شده است. پس از آن ما به دوره‌ی لیبرال-دموکراسی می‌رسیم که از نیمه‌ی دوم سده‌ی ۱۹ تا دهه‌های پایانی سده‌ی بیستم، سیستم حاکم و جاری در غرب است.

از نتایج مهم این جمع‌بندی فشرده این است که برخلاف برداشت رایج در صفوف اکثریت نخبه‌ی سیاسی ایرانی، لیبرال‌دموکراسی نه تنها نمونه‌ی کامل و مطلوبی نیست، بلکه از کمبودهای بسیار جدی هم رنج می‌برد. به علاوه، بسیار مشکل است تعریف روشنی از لیبرال-دموکراسی یا دموکراسی لیبرال ارائه داد؛ که شماره‌ی قابل توجهی از صاحب‌نظران معاصر، از جمله آندرو لووین^۲، این را تأیید می‌کنند. به همین دلیل تعدادی از آنها به جای ارائه‌ی تعریفی از لیبرال-دموکراسی کوشیده‌اند مشخصه‌های نظام‌های لیبرال-دموکراسی را تبیین کنند؛ اما حداقل می‌توان گفت که گفتمان لیبرال-دموکراسی سده‌های ۱۹ و ۲۰ تمایز و تعارضی آشکار با مفهوم دموکراسی مستقیم یونانی و مواضع دموکراتیک-لیبرالیستی که لیبرالیسم کلاسیک برای مدتی کوتاه آن را نمایندگی می‌کرد و در آن مفهوم اراده‌ی عمومی کاملاً زوال نیافته بود، دارد. اما همین لیبرال-دموکراسی هم با افول دولت‌های سوسیال-دموکراتیک و لیبرالی-رفاهی و غلبه‌ی نئولیبرالیسم در دهه‌ی هشتاد سده‌ی بیستم، مسیر ناپدید شدن را در پیش گرفت که تحت عنوان پسا-دموکراسی شناخته شده است.

۱.۴) پسا-دموکراسی

تحولات چهار دهه‌ی گذشته، وضعیت

سیاسی را در راستای انکشاف قرار داده که اکثریت مردم، حداقل بخش فعال سیاسی جامعه، حسرت همان دموکراسی لیبرال نخبه‌گرایانه را می‌خورند؛ این وضعیت بحرانی سیاسی نامطلوب را تحت عنوان پسا-دموکراسی تبیین کرده‌اند. کالین کروچ^۳ یکی از استادانی است که در این عرصه کار کرده و تألیفاتی در توضیح و تحلیل این پدیده دارد. کروچ در توضیح و تبیین مفهوم پسا-دموکراسی به ثانالوژی جامعه‌ی پسا-صنعتی متوسل می‌شود. او می‌گوید همانطور که منظور ما از جامعه‌ی پسا-صنعتی این نبوده که این جامعه دارای بخش‌های صنعتی نبوده و فرآورده‌های صنعتی را تولید و مصرف نمی‌کند، بلکه پیشوند “پسا” در اینجا دلالت بر این دارد که انرژی و رانش صنعتی کردن در غرب از اوج خود فرود آمده و انرژی و دینامیزم آن به جای دیگری منتقل شده است. بر مبنای همین ثانالوژی، به گفته‌ی کروچ در جامعه‌ی پسا-دموکراسی، مؤسسات، نهادهای دموکراتیک و همچنین مقررات، ضوابط و آئین نامه‌های مربوط به اجرای آن هنوز موجودند و بکار گرفته می‌شوند، اما این نهادها انرژی و پویایی خود را از دست داده و به قشری تهی از محتوا تبدیل شده‌اند. به بیان دیگر گرانیگاه دموکراسی و انرژی و پویایی آن از مردم و از مراکز دموکراتیک مردمی، به حلقه‌های محدود بازرگانان و سیاستمداران تکنوکرات منتقل شده است.

البته کروچ و دیگران تاکنون از گذار به پسا-دموکراسی سخن می‌گویند، یعنی اینکه این پروسه هنوز به اتمام نرسیده است و امکانات و ظرفیت‌های لازم برای توقف این روند و بازگشت به دموکراسی کاملاً از بین نرفته است. جذابیت و اهمیت مفهوم و تئوری پسا-دموکراسی برخاسته از همین دوران انتقالی است، یعنی تئوری

پسا-دمکراسی با تحلیل عوامل ایجاد این وضعیت سیاسی هدف ارائه‌ی آلترناتیو و پادزهر این وضعیت بحرانی را در مقابل خود قرار داده است.

می‌توان عواملی که زمینه‌ی دگردیسی از لیبرال-دمکراسی به پسا-دمکراسی را فراهم کرده‌اند؛ بدین ترتیب دسته‌بندی کرد. **۱** پروسه‌ی جهانی کردن تصمیمات اساسی اقتصادی را از گرانیگاهی که دمکراسی خود را در آن متجلی می‌دید، یعنی دولت-ملت، خارج کرده است. **۲** متأثر از روند نیولیبرالیزه کردن، عرصه‌ی مناسبات اقتصادی-اجتماعی، فاصله‌های طبقاتی و عقیدتی، که جزو الزامات و عوامل شکل‌دهی هویت سیاسی برای شهروندان عادی است، معنای خود را از دست داده و رنگ باخته‌اند و یا حداقل در افکار عمومی اینگونه به نظر می‌رسد. شرایط سیاسی ویژه‌ای که به گفته‌ی کروچ: «ما را در وضعیتی قرار داده که به آسانی نمی‌توانیم به این سوال پاسخ دهیم که از منظر سیاسی، من کیستم»^{۱۸۱} تأثیر دو عامل ایجاد بحران در دمکراسی‌های غربی را کروچ در کتاب پسا-دمکراسی، چاپ سال ۲۰۰۴ تبیین کرده است. از آن زمان تاکنون حوادث و تحولات جدیدی به وقوع پیوسته‌اند که ابعاد این پدیده را بغرنج‌تر و بحرانی‌تر کرده‌اند. برای نمونه مالی‌زدایی گلوبال^{۱۸۲} و یا برداشتن کنترل از سرمایه‌ی مالی، که به گفته‌ی برخی از صاحب‌نظران، گوهر درخشان تاج اقلیت ثروتمند است، از سال ۲۰۰۴ تا کنون ادامه داشته و بحران بزرگ مالی ۲۰۰۷-۲۰۰۸ را به وجود آورد. این شرایط واکنش اعتراضی و پوپولیستی در میان توده‌های محروم را دامن زد که زمینه‌ی مناسبی برای رشد جنبش‌های پوپولیستی راست افراطی، ضدلیبرال، و بیگانه‌هراسانه را از نوع ترامپیزم و لومپنیزم فراهم کرده است. از سوی دیگر

رشد و نفوذ این جنبش‌ها باعث به حاشیه رانده شدن گرایشات لیبرال-دمکراتیک، سوسیال-دمکراتیک و چپ شده است.

درست در شرایطی که اپوزیسیون ایرانی تنها راه حل گذار از نظام جمهوری اسلامی را لیبرال-دمکراسی اعلام می‌کند، دمکراسی لیبرال در مهد خود، اروپا، حال و روز خوش و تندرستی ندارد و با خطر مرگ دست و پنجه نرم می‌کند. شخصیت‌های اپوزیسیون ایرانی بدون آنکه بگویند که مقصودشان از دمکراسی چیست، لیبرال‌دمکراسی را تنها راه نجات جامعه‌ی ایران می‌دانند. جامعه‌ی ایران بافت چندملیتی، چندفرهنگی، چندمذهبی و چندزبانی دارد و دمکراسی لیبرال، حتی بدون در نظر گرفتن وضعیت پسا-دمکراسی، نمونه‌ی سودمندی برای این جامعه نخواهد بود؛ حتی اکنون که همگان بر اتحاد فراگیر علیه جمهوری اسلامی پا می‌فشارند. پاسخ ما در مقابل اتحاد برای دمکراسی در ایران این خواهد بود؛ برای اینکه متحد شویم و قبل از آن که متحد شویم، باید پاسخ این سوال را به روشنی بدهیم که دمکراسی چیست و دمکراسی برای کیست؟

۱.۵ کدامین دمکراسی

چنانچه اشاره شد، این واکاوی فشرده و مختصر حداقل بر دو نکته‌ی اساسی دلالت دارد. اول، برخلاف تصور رایج عمومی که معنای دمکراسی را مسلم و بدیهی می‌پندارند، این مفهوم بغرنج و چندپهلوی است. دوم، دمکراسی در خوانش و قرائت لیبرالی آن، مفهومی فراگیر و یونیورسال نیست که ما از آن برداشت می‌کنیم. با توجه به بحثی که تا کنون پی گرفتیم و اشاراتی که در باب فراز و نشیب‌های تاریخ دمکراسی داشتیم و به ویژه وضعیت بحرانی کنونی، این سوال بیش از هر زمانی

با سماجت در برابر ما قد علم کرده است؛ دموکراسی مطلوب چیست؟ این سوال بدون نقد جدی از سنت جاری امکان پذیر نیست. در اینجا تلاش می‌شود که با یاری جستن از یادداشت بسیار کوتاهی که جورجو آگامبن، برای پیش درآمد کتاب حال و روز دموکراسی^[۱۹] نوشته است، این نقد ارائه شود. این کتاب در سال ۲۰۰۹ به زبان فرانسه آماده و چاپ شده و ترجمه و چاپ انگلیسی آن از سال ۲۰۱۰ در دسترس عموم قرار گرفت. ناشر فرانسوی کتاب در پیشگفتار آن هدف خود از این پروژه را توضیح داده و می‌نویسد: «این متن در برگیرنده‌ی پاسخ هشت متفکر چپ‌گرای معاصر^[۲۰] به این پرسش است: آیا دموکرات نامیدن خود برای شما بامعناست؟ اگر نه چرا؟ و اگر بله در راستای چه تفسیری از این کلمه؟». اولین بخش کتاب به پاسخ جورجو آگامبن اختصاص دارد. او در مقاله‌ای بسیار کوتاه با عنوان یادداشت پیش‌درآمد درباره مفهوم دموکراسی به این پرسش پاسخ داده است. از همان ابتدا آگامبن به ناسازگاری واژه‌ی دموکراسی در جهان حاضر می‌پردازد و اظهار می‌دارد: «واژه‌ی دموکراسی این روزها در همه‌ی گفتارها طنین یک نت خارج (فالش) را دارد؛ به علت یک دوپهلویی آغازین، هر کسی که آن را به کار می‌برد دچار بدفهمی می‌شود».^[۲۱] آگامبن می‌پرسد: «درباره‌ی چه چیزی بحث می‌کنیم زمانی که ما در مورد دموکراسی سخن می‌گوییم؟ زیربنای عقلانیت آن چیست؟». در پاسخ به این پرسش خود می‌گوید: «یک نظاره‌گر هوشیار خیلی زود متوجه می‌شود که هرگاه این کلمه را می‌شنود، یکی از این دو معنای متفاوت باید مد نظر باشد: شیوه‌ای برای ساختن پیکر سیاسی (که در آن صورت بحث درباره‌ی قانون همگانی است) یا تکنیک و مهارت حکمرانی (که در آن صورت مقصود

از دموکراسی یک رویه‌ی اداری است)».^[۲۲] آگامبن در ادامه، این بحث فشرده را به شیوه‌ی دیگری فرموله می‌کند: «به بیان دیگر دموکراسی هم نشانگر شکلی است که به میانجی آن قدرت قانون‌مند می‌شود و هم نشانگر وجهی است که این قانون در آن به کار بسته می‌شود. از آنجا که اکنون برای همگان بدیهی به نظر می‌رسد که معنای دوم در گفتمان سیاسی معاصر غالب است و مفهوم «دموکراسی» در اغلب موارد برای اشاره به تکنیک حکمرانی (حالتی که دلگرم‌کننده نیست) به کار می‌رود، پی بردن به اینکه چرا کسانی که نیک‌باورانه به کاربرد معنای اول آن ادامه می‌دهند با نارسندی خاصی روبرو می‌شوند، چندان دشوار نیست. این دو عرصه‌ی مفهوم‌پردازی (ساحت سیاسی-حقوقی و ساحت اقتصادی-مدیریتی) از زمان پیدایش سیاست در پولیس و دولت-شهر یونان هم‌پوشانی داشته‌اند که از هم جدا کردن آنها را بسیار دشوار می‌کند».^[۲۳] آگامبن برای ساده کردن این بحث موجز و تا حدودی دشوار، مثالی می‌زند که چگونه در یونان باستان دو واژه برای سیاست به کار برده می‌شده است. از یک سو در «جمهوری»، افلاطون، پولیتیا (سیاست) را به معنای متفاوت از «سیاست» ارسطو به کار می‌برد؛ از سوی دیگر، برای نویسندگان کلاسیک، پولیتیا هم به سه شکل حکمرانی، پادشاهی، الیگاریشی و دموکراسی اشاره داشته و هم از سوی دیگر به معنای «قانون اساسی» به کار رفته است. او از این مثال نتیجه می‌گیرد: «هنگامی که یک مفهوم بنیادین سیاست یک بار به معنای «قانون اساسی» و یک بار به معنای «حکومت» به کار رفته می‌شود، آنگاه ما از دوپهلویی به عرصه‌ی «ابهامی» جدی پا گذاشته‌ایم».^[۲۴] بعد از این گریز مختصر، آگامبن با تأسی جستن از درس گفتار میشل فوکو در

سال ۱۹۷۷-۷۸ در کالج دوفرانس فوکو تأکید می‌کند که هدف روسو در «قرارداد اجتماعی»، نگارش تمایز میان خواست همگانی و توانایی قانون‌گذاری از یک سو و حکومت و قدرت اجرایی از سوی دیگر است. وی همچنین می‌گوید که در متن، این هدف به طور آشکار قید شده است. در همان حال، هدف روسو آشتی دادن واژه‌های حقوقی و قانونی، مانند قرارداد و خواست همگانی و حاکمیت، با نوعی هنر حکومت است. برای مقاصد ما، نکته‌ی مهم - تفکیک پایه‌ای در اندیشه‌ی سیاسی روسو- بین حاکمیت و حکومت و شیوه‌های تعامل آنهاست [...] روسو می‌گوید: «من از خوانندگانم التماس می‌کنم، بین موضوع این مقاله که اقتصاد همگانی است، یا آنچه من حکومت می‌نامم، و اقتدار برتر، یا آن چه من حاکمیت می‌نامم، به روشنی تمایز بگذارند. تمایز در این نهفته است که حاکمیت حق قانون‌گذاری دارد [...] حال آنکه حکومت صرفاً قدرت اجرایی دارد.»^[۱۲۵]

آگامبن ادامه می‌دهد: «اما روسو اکنون با چالش به تصویر کشیدن این دو رکن، به‌سان ارکان متمایز- و با این حال، درهم تنیده- روبرو می‌شود؛ این چیزی است که او را، درست در آن لحظه‌ای که او این تمایز را برمی‌نهد، مجبور می‌کند به شدت انکار کند که هیچ نوع تفکیکی درون حاکمیت، یا قدرت برتر، وجود داشته باشد و مانند ارسطو، حاکمیت را یکی از این دو حد متمایز شده، پیوند فسخ ناشدنی میان قانون اساسی و حکومت می‌داند.»

پس از تبیین این محور مهم، آگامبن به بحران زمانه‌ی حاضر، آنچه به عنوان پسا-دمکراسی نامیده می‌شود، می‌رسد: «مروزه ما شاهد برتری غالب حکومت و اقتصاد بر هر چیزی هستیم که شما بتوانید حاکمیت مردمی بنامید - اصطلاحی که اکنون دیگر

از هر معنایی تهی شده است. دمکراسی‌های غربی شاید دارند بهای میراثی فلسفی را می‌پردازند که در مدتی طولانی به خودشان زحمت نداده‌اند که به آن نگاهی دقیق بیندازند. فکر کردن به حکومت مانند قدرت اجرایی صرف یک اشتباه و یکی از پرپیامدترین خطاهایی است که تا کنون در تاریخ سیاسی غرب انجام شده است. این امر توضیح می‌دهد که چرا اندیشه‌ی سیاسی مدرن درون انتزاعی توخالی مانند قانون، خواست همگانی و حاکمیت مردم سرگردان است؛ در حالی که اصلاً قادر نیست به پرسش مرکزی حکومت و مفصل‌بندی آن، چنانکه روسو می‌گفت به حاکم یا جایگاه حاکمیت بپردازد.»

آگامبن بدین شیوه یادداشت خود را به پایان می‌رساند: «نظام سیاسی غربی ما از آمیزش دو رکن ناهمگن ناشی می‌شود، یک عقلانیت سیاسی-حقوقی و یک عقلانیت اقتصادی-حکومتی، یک شکل قانون اساسی و یک شکل حکومت. آنها شاید هر چند مقایسه‌ناپذیر باشند، انسجام دو طرفه‌ای را قانونی می‌کنند و به یکدیگر می‌بخشند. چرا پولیتا (سیاست) در دام این دوپهلویی گرفتار می‌شود؟ چه چیز است که به حاکم، kyiron، قدرت تأمین تضمین مشروعیت یگانگی آنها را می‌دهد؟ [...] تا زمانی که تفکر از گلاویز شدن با این مشکل گره خورده و ابهام آن طفره می‌رود، هرگونه بحثی درباره‌ی دمکراسی، خواه به منزله‌ی شکلی از قانون اساسی و خواه به منزله‌ی سازوکاری از حکومت، به احتمال زیاد باز به درون ورطه‌ی وراجی فرو می‌گلتد.»^[۱۲۶]

در اینجا به عمد بخش‌های اصلی یادداشت کوتاه آگامبن نقل شده است. یادداشتی کوتاه و در عین حال پیچیده، که بدون شک برگردان آن از ایتالیایی به انگلیسی هم بر دشواری آن افزوده است.





به طور خلاصه آگامبن سراغ فلسفه‌ی یونان باستان می‌رود، تا ما را متوجه کند که از همان ابتدا دوگانگی و دوپهلویی در مفهوم دموکراسی رخنه کرده بود. او پس از اشاره‌ای کوتاه و نقد جمهوری افلاطون و تزه‌های کلاسیک‌ها درباره‌ی دوگانگی قانون اساسی و حکومت، سراغ روسو می‌رود. وی تلاش می‌کند به ما نشان دهد که روسو ضمن پذیرش این دوگانگی، در همان حال هم‌پوشانی حاکمیت و حکومت را برای اولین بار تبیین کرده است. اما فلسفه‌ی غرب، یا به بیان دقیق‌تر اندیشه‌ی لیبرال معاصر، با غفلت آشکار از این یگانگی، امر حاکمیت را کاملاً کنار گذاشته و مفهوم دموکراسی را از محتوا تهی و بی‌ارزش کرده است، در واقع دموکراسی لیبرال اکنون دال تهی از هر محتوایی شده است.

به بیان ساده‌تر، دموکراسی یعنی قدرت مردم برای سامان بخشیدن حیات خودشان از طریق سیاست درون‌ماندگار در تشکل‌های مردم‌نهاد. دموکراسی در بستری امکان رشد و شکوفایی دارد که توده‌های عادی مردم به شکل فعال از طریق سازمان‌های خودمختار، در شکل‌دهی برنامه‌ی زندگی عمومی امکان مشارکت داشته باشند. بر این اساس "دموکراسی نام یک دگرگونی انسانیت در رابطه‌اش با هدف‌های خودش یا با خودش به منزله‌ی هستی هدف‌ها (کانت) است."^{۱۲۷۱} سیستم دموکراتیک آن است که اجازه‌ی تفکیک نامتعیین میان امر سیاسی و امر اجتماعی را ندهد و یورش داری خصوصی و تجاوزهای سازمان‌های غیرعمومی را بر فضای همگانی و اموال همگانی را به چالش کشد.

ایرانیان که در ۱۲۰ سال گذشته، مستمر شاهد ناکامی پروژه‌های مشروطه‌خواهی، آزادی سیاسی و دموکراسی‌خواهی بوده‌اند، نیازمند طرحی نوین برای استقرار دموکراسی

هستند. خوانش و قرائتی از دموکراسی که قادر باشد بر دوگانگی عقلانیت سیاسی-حقوقی از یک سو و عقلانیت اقتصادی-حکومتی از سوی دیگر فایق آید. خوانشی که ضامن قدرت مردمی بوده و آن را مبنای مشروعیت حاکمیت معرفی می‌کند، همانا گفتمانی است که بستر مناسب فایق آمدن بر این دوگانگی مزمین حکومت-حاکمیت - که اندیشه‌ی لیبرال بر آن تحمیل کرده است- را فراهم می‌کند. پس نمی‌توان دموکراسی را به یک شکل از حکومت فروکاست و در نتیجه دغدغه‌ی این دموکراسی تعداد و یا اکثریت نیست؛ بلکه دموکراسی به منزله‌ی قدرت مردم عادی برای درگیر کردن خودشان با امور همگانی است. حال چالش و سوال اصلی این است؛ مانع اصلی در راه استقرار دموکراسی در جامعه‌ی چندملیتی، چندزبانی، چندفرهنگی ایران چیست و یا کیست؟

۲) مبحث دوم - خوانش رسمی از هویت ملی ایرانیان، مانعی بزرگ در راه استقرار دموکراسی

در کنار درک محدود و تقلیل‌گرایانه از مفهوم دموکراسی به عنوان مانع بزرگ در مسیر استقرار دموکراسی در ایران، باید از گفتمان رسمی هویت ملی ایرانیان به عنوان عامل دوم نام برد. در این شکی نیست که ظهور و غلبه‌ی اسلام سیاسی و میراث چهل ساله‌ی آن در ایران و کل منطقه موانعی جدی در راستای زیست مشترک و دموکراتیک مردمان ساکن این سرزمین به وجود آورده است؛ زیستی مشترک که گذشته و متن تاریخی خاص خود را دارد و در این چهل ساله‌ی اخیر، صدماتی جدی دیده و هماهنگی کارکردی خود را از دست داده است.

اکنون بسیاری پذیرفته‌اند که هویت

ملی ایرانی دچار بحرانی مزمن است. بخشی از این بحران پیامد تغییر جدی در مناسبات قدرت سیاسی پس از انقلاب ۱۳۵۷ است. غلبه‌ی اسلام‌گرایان و جریان ولایتی و پروژه‌ی اسلامی کردن جامعه، تغییر و تحول گسترده‌ای را در حیات مادی و معنوی ایرانیان دامن زد. جریان حاکم، هویت ملی ایران را بر مبنای پان-اسلامیزم با محوریت شیعه‌گرایی بازسازی کرد. در سه دهه‌ی گذشته، روشنفکران ایرانی کوشیده‌اند به روش‌های مختلف در برابر جریان حاکم هویت ایرانی را بازسازی کنند. در این راستا در سه دهه‌ی گذشته در خارج از کشور تلاش‌هایی از سوی «انجمن بین‌المللی ایران‌شناسی»، «بنیاد مطالعات ایرانی» و «بنیاد کیان» و نشریاتی دوره‌ای چون «ایرانیکا»، «ایران نامه»، و «ایران‌شناسی» و در داخل ایران از طرف سید جواد طباطبایی و حلقه‌های نزدیک به او انجام گرفته است. در این کارزار، چهار تفکر و گفتمان کم و بیش متفاوت و گاه به ظاهر متضاد را می‌توان نام برد، که حلقه‌ای مشترک آنها را به هم پیوند می‌زند. هر چهار گفتمان اسلامی-ایرانی، ملی-پارسی، ایران‌شهری و ملی-مدرن، مفهوم ملت را به مثابه‌ی یک کلیت سیاسی به الگوهای امپراتوری‌های پیش از اسلام با پذیرش هژمونی فارسی به عنوان زبان ملی، فرهنگ و ایدئولوژی آن امپراتوری‌ها گره می‌زنند. بدین سان ناسیونالیزم رسمی دوران پهلوی، که بیشترین مانع در راه استقرار دمکراسی و همزیستی برادرانه‌ی ملل ساکن سرزمین ایران بود را تحت عناوینی نوین بازسازی می‌کنند.

در اینجا مجال بررسی همه‌جانبه‌ی این گفتمان‌ها نیست؛ اما می‌بایست به آن حلقه‌ی مشترک، یعنی خوانش و قرائت رسمی از هویت ملی ایرانی پرداخت. در جزوه‌ی «ایرانیت و کردیت: همزیستی یا

همستیزی؟» علل و زمینه‌ی تاریخی-سیاسی گذار از ناسیونالیزم خَلقی (مردمی) مشروطه به ناسیونالیزم رسمی پرداخته شده است و در اینجا نیازی به تکرار آن بحث نیست^[۲۸]. اما از آنجا که تاکنون مفهوم «ناسیونالیزم رسمی»^۹ در بررسی‌ها و پژوهش‌های ایرانی به طور محسوسی غایب است، گفتمان ناسیونالیستی دوران پهلوی‌ها تحت عنوان «ناسیونالیزم رسمی» ارزیابی می‌شود و اشاراتی به قرائت رسمی از هویت ملی در پژوهش‌های اخیر ایران‌شناسی و مفهوم ناسیونالیزم رسمی خواهد شد. به این دلیل که شاید دسترسی خواننده‌ی این متن به جزوه‌ی مذکور امکان‌پذیر نباشد، بحثی هرچند فشرده درباره‌ی مفهوم ناسیونالیزم رسمی لازم به نظر می‌رسد.

۲.۱) ناسیونالیزم رسمی

مفهوم ناسیونالیزم رسمی توسط برخی از فرهیختگان اروپایی، از جمله آنها استن-واتسون و اندرسون، تبیین شده است.^[۲۹] استن-واتسون و اندرسون در فصل ششم کتاب جوامع تخیلی: تأملاتی در باب منشأ ملی‌گرایی و گسترش آن از ناسیونالیزم رسمی به عنوان موج دوم ناسیونالیزم صحبت کرده‌اند. تاریخ غرب در نیمه‌ی دوم با دو انقلاب آمریکا و به ویژه فرانسه وارد مرحله و عصر ناسیونالیزم شد. اما این موج ناسیونالیزم، موج توده‌ای و از پایین بود. متأثر از موفقیت‌ها و جذابیت‌های ناسیونالیزم در نیمه‌ی قرن نوزدهم، امپراتوری‌هایی که از سده‌های میانی تا قرن نوزدهم بر سرزمین‌های چندقومی (ایتالیکی)، چندزبانی و چندفرهنگی فرمانروایی کرده بودند، برای جلوگیری از فروپاشی، یکباره به سوی ناسیونالیزم روی گرداندند. در اینجا اشاره‌ی استن-واتسون و اندرسون به امپراتوری‌های بریتانیا، روسیه‌ی



تزاری، اوسبرگ، عثمانی و ژاپن است. این ناسیونالیسم، تلفیقی از پرنسپ و نظریه‌ی دولت-ملت با دستگاه کهنه‌ی دیوان‌سالاری به جا مانده از امپراتوری‌های سابق، تلفیقی از مدرنیته و سنت و از امپراتوری و ملت-دولت بود. به گفته‌ی اندرسون ناسیونالیسم رسمی ایدئولوژی‌ای است که تلاش دارد لباس مدرن را بر تنه‌ی ناموزن و زمخت امپراتوری کند، اما تنش‌ی عاریتی به نظر می‌رسد.

به این ترتیب از قرن نوزدهم به بعد موجی نوین و متفاوت از پدیده‌ی ناسیونالیسم شکل گرفت و رشد کرد که تلاش داشت و دارد تا گفتمان ناسیونالیسم توده‌ای موج اول را دور بزند؛ یعنی مفهوم ملت را که در آن گفتمان به مثابه‌ی یک کلیت سیاسی مستقل از دولت موجودیت دارد و منشاء مشروعیت سیاسی دولت را رقم می‌زند، کنار زده و معادله را در جهت عکس تبیین کند و ملت را با دولت، پادشاه، امپراتور و یا مذهب دولتی تعریف و متعین کند. در این مدل دوگانه مرز و تفاوت‌های میان امپراتوری و ملت، سنت-مدرنیته، حکمرانی دودمانی و حکومت ملی از بین می‌رود. تناقض ناسیونالیسم رسمی از این سرچشمه می‌گیرد که پدیده‌ی ناسیونالیسم ناسازگاری ریشه‌ای با امپراتوری دارد و در اکثر نمونه‌ها (اوسبرگ، روسیه‌ی تزاری، عثمانی) رشد آن منجر به فروپاشی امپراتوری می‌شود. به همین دلیل در سرزمین‌های چندملیتی که پیشینه‌ی امپراتوری دارند، اگر به جای دولت مدرن دمکراتیک چندملیتی، ناسیونالیسم رسمی نهادینه شود، جامعه به جای دولتی دمکراتیک و فراگیر از محدودیت کارکردی "دولتی پاره‌مند"^{۱۰} رنج خواهد برد.

در چنین نمونه‌ای، علی‌رغم ظاهر مدرن، مناسبات نابرابر و امپراتورانه میان واحدهای سیاسی، فرهنگی و اتنیکی برقرار خواهد

بود. در اینجا مفهوم مناسبات امپراتورانه از تعریف و تبیین مایکل دوپل وام گرفته شده است: «امپراتوری، چه رسمی و چه نارسمی، دربرگیرنده‌ی مناسباتی است که در آن یک دولت، به طور مؤثری کنترل جامعه‌ی سیاسی دیگری را در دست دارد [...] سیستمی میان دو واحد سیاسی، مرکز (متروپول) حاکم، کنترل سیاسی بر نظام حکومتی داخلی و خارجی- سروری سیاسی کارایی دیگری را- یعنی حاشیه فرودست- را، در دست دارد.»^{۱۱} بر این اساس اگر تعریف امپراتوری در چارچوب شکلی خاص از سلطه و حکمرانی که در آن کنترل میان دو واحد سیاسی بر مبنای مناسبات 'هیردانه‌ی'^{۱۱} نابرابر قوام می‌گرفته و مدیریت می‌شود را بپذیریم، آنگاه حاصل کار دولتی پاره‌مند خواهد بود که در آن رشد مرکز حاکم، در گرو محرومیت حاشیه است. به همین دلیل است که دوپل تأکید دارد که دولت چندملیتی فدرال و یا کنفدراسیونی با دولت امپراتوری که «بر اساس برابری سیاسی میان واحدهای سیاسی و افراد ایجاد نشده است، فرق دارد.»^{۱۲}

البته همه‌ی دولت‌های چندملیتی و چندفرهنگی الزاماً ساختار و سیاست امپراتوری، یعنی بنیانی که در آن قوانین، مقررات و آئین نامه‌ها انعکاسی از نابرابری میان افراد و واحدهاست، نیستند؛ در این سیستم، نابرابری اشکال فرهنگی، زبانی و مذهبی به خود می‌گیرد. در کنار این نابرابری و فرودستگی، رابطه‌ی قدرت میان مرکز و حاشیه بر تفاوت‌های ملیتی، قومی و جدایی جغرافیایی قوام می‌گیرد. جمهوری اسلامی ایران نمونه‌ی بارز سیستمی امپراتوری است که در آن مناسبات قدرت میان افراد و واحدهای سیاسی، فرهنگی و اجتماعی بر نابرابری قانونی بنیان نهاده شده است.

هویت ملی ایرانی را از طریق زبان، فرهنگ و ادب پارسی زنده نگه دارد. در سال‌های پیش از انقلاب ۱۳۵۷ این خوانش و قرائت رسمی از هویت ایرانی مخالفانی داشت؛ برای چپ‌ها، این درهم‌تنیدگی امپراتوری‌های باستانی و هویت مدرن ایرانی چندان جذابیت نداشت و چپ‌ها در سخن و تئوری از کثیرالمله بودن ایران و حق تعیین سرنوشت ملل (خلق‌ها) دفاع می‌کردند. در کنار چپ‌ها، حلقه‌های فکری-سیاسی‌ای نیز بودند که این درهم‌تنیدگی امپراتوری و ملت-دولت را جایز نمی‌پنداشتند. به نظر می‌رسد آنچه اکنون ما شاهد آن هستیم، در هر دو میدان یا نگاه و صدای دیگری نیست، و اگر هم هست آنقدر بی‌جان است که شنیده نمی‌شود.

۲.۲ دغدغه‌های هویت “ملی” ایرانی

چنانکه اشاره شد از اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ میلادی، تلاش‌های بسیار گسترده‌ای توسط چندین انجمن و مجلات ادواری در خارج و داخل ایران در راستای تبیین نوین هویت “ملی” ایرانی شروع شده و تا کنون ادامه دارد. این تلاش‌ها، مقالات و پژوهش‌ها، سیمینارها و کنفرانس‌های بسیاری را مدیریت کرده است، به همین دلیل بحث جدی درباره‌ی این تلاش‌ها مثنوی هفتاد من خواهد بود؛ به جای آن از واکنش این مجموعه به کتاب مصطفی وزیری و چگونگی پدیدار شدن دوباره و کاربرد مفهوم “ناسیونالیزم” رسمی ایرانی تبیین خواهد شد.

کتاب آقای وزیری تحت عنوان، ایران به مثابه‌ی ملتی خیالی: درست کردن هویت ملی^[۳۲] که در سال ۱۹۹۳ چاپ شده و تا آنجایی که نویسنده آگاه است، اولین ایرانی بود که با الهام از متن مهم بن‌دیکت

در متن “ایرانی و کردیت” در باب دگردیسی ناسیونالیزم ایرانی از گفتمان خلقی مشروطه‌ی اوایل قرن بیستم به گفتمان ناسیونالیزم رسمی و دولتی اشاره شده و بیان گردیده که در قانون مشروطه‌ی ۱۹۰۶ و متمم ۱۹۰۷ آن، ماده‌ی ۸ تصریح می‌کند که “تمام اتباع ایران در برابر قانون از حقوق مساوی برخوردارند”. اما باید متوجه بود که ماده‌های بسیاری در این دو سند صرفاً ترجمه‌ی بخش‌هایی از قانون اساسی بلژیک بودند. اما در ماده‌ی ۸ درست بالعکس قانون بلژیک، هیچ اشاره‌ای به تنوع ملیتی، زبانی، فرهنگی، مذهبی، و غیره‌ی اتباع ایران نشده است و سند در این مورد سکوت اختیار کرده است.

در مجلس مؤسسانی که در سال ۱۳۲۵ خورشیدی برای اصلاح مواد ۳۶ تا ۳۸ قانون اساسی و زمینه‌ی خلع احمدشاه قاجار و انتقال قدرت و سلطنت به رضاخان، سازمان داده شده بود، به روشنی قید شده است که وارث تاج و تخت باید “مادری ایرانی الاصل” داشته باشد. بدین ترتیب در اصلاح قانون اساسی سال ۱۳۲۵ عبارت “اتباع ایران” دو سند ۱۹۰۶ و متمم ۱۹۰۹ بازتعریف شده و نمادی قومی-نژادی به آن اضافه شده است. از آن زمان تاکنون، گفتمان ناسیونالیزم رسمی ملی ایرانی به لحاظ تئوریک از تناقضی درونی رنج می‌برد؛ زیرا از یک سو می‌پذیرد که مفهوم ملت ایران مفهومی مدرن و معاصر و خود محصول اندیشه‌ی متفکران ایرانی در پایان قرن نوزدهم است، اندیشه‌ای که در انقلاب مشروطه به بار نشسته و تحولات ملی‌گرایانه را در ایران بوجود آورد؛ و از سوی دیگر این هویت مدرن و معاصر در هزار سال پس از حمله‌ی اعراب و اسلام و فروپاشی آخرین امپراتوری “ایرانی” و بعدها حمله‌ی ترکان، غلبه‌ی بیگانگان بر سرزمین ایران توانسته است

اندرسون (جوامع خیالی: تأملاتی درباره‌ی منشأ ناسیونالیسم و گسترش آن) بحثی نوین را از هویت ایرانی ارائه داد.

از آنجایی که وزیری در این متن به روشنی عقاید و خوانش‌های تئوریک و تاریخی پذیرفته شده درباره‌ی هویت ملی ایران را به شکلی همه‌جانبه به چالش کشیده است، انتظار می‌رفت که کتاب به بحث و جدلی جدی در مراکز مطالعات ایرانی دامن بزند؛ اما درست بالعکس، به غیر از چند نقد کوتاه و بسیار منفی، کتاب وزیری از اساس نادیده گرفته شد و پس از آن کاملاً فراموش شد.^{۳۳} شایان ذکر است که هدف از این گفته این نیست که بگوید متن کتاب وزیری که نزدیک به سی سال پیش نوشته شده است، از هر خطایی می‌زاست؛ اما در همان حال باید گفته شود که کتاب حاوی نکات بسیار مهمی است که ایران‌شناسی و مطالعات ایرانی، اگر به دنبال یافتن افق‌های نوین است نباید سیاست سکوت، رد و یا بایکوت را در برابر آن اتخاذ کند.

در اینجا به دو نکته، که به نظر می‌رسد بیش از هر چیز برخی از پژوهشگران و استادان مطالعات ایرانی را برانگیخته و عصبانی کرده، اشاره می‌شود. اول، داوری وزیری درباره‌ی مفهوم و لغت ایران در کاربرد باستانی و پیشامدرن است. او می‌گوید که واژه‌ی «ایران» در کاربرد پیشامدرن، تنها به محدوده‌ای جغرافیایی دلالت داشته و کاربرد و معنی سیاسی نداشته است و از این زاویه نتیجه می‌گیرد که مفاهیمی چون هویت ملی و یا سیاسی ایران، ربطی به کاربرد پیشامدرن واژه‌ی ایران ندارند. این شرق‌شناسان اروپایی بودند که این دعوی را تبیین کرده و جا انداختند که گویا مفهوم سیاسی «ایران» ریشه در تاریخ باستان دارد. این جعلیات مستشرقانه‌ی اروپایی‌ها را مورخان و ناسیونالیست‌های دوران رضاشاه

از شرق‌شناسان اروپایی وام گرفته و بر اساس آن ملتی خیالی به نام «ایران» اختراع کرده‌اند و متون تاریخی را آماده و چاپ کرده‌اند که اکنون به عنوان تاریخ واقعی ایران از جانب برخی پذیرفته شده است.

دوم، وزیری بر این باور است که برداشت شرق‌شناسان اروپایی و جدال آنها با همدیگر به منظور تحکیم سلطه‌ی خود در منطقه‌ی ما، تعبیر و تفاسیر متفاوتی از کتیبه‌های باستانی ایران به دنبال داشته است. برخی از این تأویل‌ها ریشه در افکار و اهداف کولونیالیستی و تا حدودی نژادپرستانه‌ی آنها دارد. مورخان دولتی دوران رضا شاه همان ایده و برداشت‌های نژادپرستانه را از آنان وام گرفته و در تبیین و تعریف «ملت ایران» از آنها سود جستند. از این زاویه به باور او متون تاریخ ایران که از سوی مورخان چون حسن پیرنیا، عباس اقبال آشتیانی و غیره تدوین و تالیف شده است، تا آنجا که مسئله به اقلیت‌های قومی و فرهنگی غیرپارسی برمی‌گردد، آغشته به برداشت‌های نژادپرستانه است.

چنانچه اشاره شد، در کنار چند نقد منفی، کار و تلاش وزیری به طور همه‌جانبه‌ای نادیده گرفته شد و وزیری به انکار کار سترگ ایرانیان در خلق هویت ملی و بازتولید آگاهی تاریخی متهم شده است. بدون شک می‌توان از متن «ایران» به مثابه‌ی ملتی خیالی در برخی از برداشت‌ها نقد کرد؛ برای نمونه نمی‌توان با این پافشاری مطلق و قطعی وزیری که مفهوم «ایران» تا دوران مدرن هیچ معنای سیاسی قابل توجهی نداشته است، موافق بود و نویسندگی این مقاله هم مانند وزیری بر این باور است که برداشت اعرافی برخی از پژوهشگران حوزه‌ی مطالعات ایرانی از معنی سیاسی ایران در دوران باستان خطا است. به نظر می‌رسد که بیش از هر چیز،

بحث وزیری درباره‌ی نقش تعیین‌کننده‌ی شرق‌شناسان در تدوین تاریخ ایران و در شکل‌گیری آگاهی تاریخی نوین ایران، برخی از پژوهشگران معاصر حوزه‌ی مطالعات ایران‌شناسی را عصبانی کرده است. بسیاری از مورخان و نویسندگان ایرانی این برداشت وزیری را تأیید کرده‌اند؛ از میان نمونه‌های بسیار می‌توان حسن تقی‌زاده، مورخ-سیاستمدار قرن بیستم ایرانی را نام برد که بارها بر نقش اروپاییان در این امر اشاراتی صریح کرده است، یا مورخ معاصر عباس امانت نقش براون در تدوین تاریخ ایران و همچنین حمایت وی از استقلال و آزادی ایران را ستوده است.^[۳۴] به صراحت باید گفت که روایت و مجموعه‌ای که ادوارد براون به جای گذاشته و هم‌اکنون در دانشگاه کمبریج قابل دسترسی است، تا روزگار کنونی تأثیر و اهمیت خود را حفظ کرده است. کتاب ادوارد براون تحت عنوان انقلاب ایران که در سال ۱۹۱۰، به لحاظ مواد خامش از منابع دست اول ایرانی، بی‌نظیر بود و در این متن براون برای اولین بار ضمن تحلیل رویدادهای انقلاب مشروطه، ظهور و تولد مفهوم ملت و ملیت ایرانی را اثبات می‌کند.

حتی پژوهشگران ناسیونالیست افراطی ایرانی مانند پورداوود و یارشاطر هم نقش کارایی شرق‌شناسان را در تدوین تاریخ ایران تأیید کرده‌اند. احسان یارشاطر در سال ۱۹۹۴ اشاره کرده است که «تاریخ ایران باستان، در زمان ما به دلیل تلاش‌های دانشمندان غربی از گمنامی سابق خود بیرون آمده است و به ایرانیان تحصیل کرده دلایل بیشتری برای پی بردن به ارزش مفهوم ایران باستان می‌دهد»^[۳۵]. هر ناظر و خواننده‌ی منصفی اذعان خواهد داشت که نقد وزیری از تعصبات ملی‌گرایانه، تنگ‌نظرانه و نژادپرستانه در جریان اصلی

تاریخ‌نگاری ایرانی معتبر و درخور توجه است. جواب این پرسش که چرا برخی از پژوهشگران هویت ملی ایرانی، این چنین از متن وزیری برافروخته شده‌اند، زیرا وزیری در کتاب خود تز درهم‌تنیدگی میان مفهوم ملت ایران را با امپراتوری‌های سابق به چالش کشیده است ایده‌ای که بنظر می‌رسد نقشی محوری در گفتمان‌های اخیر هویت ایرانی دارد- جستجو کرد.

۲.۳ باز تولید ناسیونالیسم رسمی ایرانی

امروز اگر خواننده‌ای نسبتاً آگاه به مسائل نظری، آشنا به تاریخ ایران و همچنین تئوری ناسیونالیسم، مجلات ادواری مانند ایرانیکا و غیره را مرور کند، از مشاهده‌ی برخی نظرات بسیار متعجب خواهد شد. اگر گفتمان اسلامی-ایرانی کنار گذاشته و از گفتمان ایرانی-پارسی آغاز کنیم، این گفتمان بر مبنای بازنگری در گفتمان آریایی و اسطوره‌ی آریان و مفهوم آریایی^[۳۶] تبیین شده است.

گفتمان آریایی و اسطوره‌ی آریان، یکی از محورهای اصلی ناسیونالیسم رسمی دوران پهلوی به حساب می‌آید. برای مثال محمدرضا شاه پهلوی در سال ۱۹۷۳ اعلام کرد: «بلی، ما شرقی، اما قبل از آن آریایی هستیم. این خاورمیانه یعنی چی؟ کسی دیگر نمی‌تواند ما را در آنجا بباید. اما در آسیا اینگونه نیست. ما یک قدرت آریایی آسیایی هستیم، قدرتی که باورها و فلسفه‌ی آن به قدرت‌های اروپایی و مقدم بر همه، به فرانسوی‌ها نزدیک است»^[۳۷]. او همچنین در دیدار با سر آنتونی پارسونز، سفیر وقت بریتانیا در تهران، گفت که ایرانی‌ها قومی آریایی و در حقیقت از اعضای خانواده‌ی اروپاییان محسوب می‌شوند و این فقط تصادفی جغرافیایی بوده که باعث شده ایران به جای قرار گرفتن در میان ملل اروپایی

هم‌خانواده‌ی خود، در خاورمیانه واقع شود. اکنون نوعی تجدیدنظر در این اندیشه انجام گرفته است، جلال متینی و جلال خالقی مطلق در مقاله‌ای مشترک در سال ۱۹۹۲ که در مجله‌ی ایران‌شناسی چاپ شد، آن را به وضوح بیان می‌کنند:

بهرتر است واژه‌ی اوستایی و فارسی باستان "آریای" را نه به "آریان" بلکه به "ایرانی"، که صرفاً شکل جدیدتری از آن است ترجمه کرد. به این دلیل که واژه‌ی "آریان" امروزه، تمامی اقوام هند و اروپایی را (که از طریق زبان با یکدیگر مرتبط هستند) دربر می‌گیرد، در حالی که در اوستایی و فارسی کهن، "آریایی" تنها به معنای ایرانی است. به هر حال، متون اوستایی و کتیبه‌های هخامنشی نشان‌دهنده‌ی حضور حس قوی ایرانی بودن (احساس ایران‌گرایی) از زمان‌های دور در تاریخ ایران است.^[۳۸] احسان یارشاطر (۱۹۲۰-۲۰۱۸) بنیان‌گذار و سروراستار دانشنامه‌ی ایرانیکا، بنیان‌گذار مرکز مطالعات ایران‌شناسی و استاد پیشین مطالعات ایرانی در دانشگاه کلمبیا، نیویورک، پیگیرترین نماینده‌ی این گفتمان بود. او در مقاله‌ای که در سال ۱۹۹۳ منتشر شد هویت ایرانی را چنین تعریف می‌کند:

"هویت ایرانی به وضوح در نوشته‌های داریوش کبیر (۵۲۲ - ۴۸۶ سال قبل از میلاد)، که به عنوان فردی آریایی و پارسی کاملاً از وابستگی نژادی خود آگاه بود و به هویت ملی خود افتخار می‌کرد، برجسته شده است."^[۳۹]

به طور خلاصه تعریف گفتمان ایرانی - پارسی را به شرح ذیل می‌توان خلاصه کرد:

۱ هویت و فرهنگی ایرانی وجود دارد که تاریخ و تداوم چند هزار ساله دارد.

۲ این هویت ایرانی از آغاز باستانی‌اش (حدود ۲۵۰۰ سال پیش) با پادشاهی بر سرزمین‌های ایران پیوند خورده است.

۳ نماد اصلی و مرکزی این هویت ایرانی قومیت پارسی است. این قومیت از راه گسترش زبان و ادبیات فارسی بر ساکنان سرزمین‌های ایران، از جمله غیرفارسی‌زبانان، آنان را به ایرانیان تبدیل کردند.

چنین تزهایی از طرف احسان یارشاطر و هم‌فکران او تبیین و حول آن تلاشی جدی برای تبلیغ و جا انداختن در افکار و پندار ایرانیان انجام گرفته است. اما حداقل مورخان دوران باستان و حتی برخی از همکاران و هم‌فکران مجلات ادواری نام‌برده هم، از این واقعیت به خوبی مطلع هستند که در پارسی بودن اشکانیان یا پارتیان که سلطه‌ی پانصد ساله‌ی آن‌ها "طولانی‌ترین سلسله‌ای بوده که بر ایران حکومت کرد" گمان جدی وجود دارد و برخی معتقدند آنها اصالتاً از قوم سکا بوده‌اند.^[۴۰]

چنین برداشتی حتی یارشاطر را ناچار کرد بپذیرد که حدود هزار ساله‌ی حکومت یونانی و اشکانی پس از هخامنشیان را نمی‌توان با سنت یکپارچه‌ی پارسی تلفیق نمود. بدینسان بخشی از پیروان هویت ایرانی-پارسی پذیرفتند که به کار بردن مفهوم "ایران" برای سراسر تاریخ باستان و مترادف ساختن آن با "پارس"، حداقل برای دوران پیش از اسلام، با مشکلاتی جدی همراه است. آنها در چارچوبی با پژوهشگران معاصر اروپایی همچون نیولی و فرگنر همراه شدند، که به گفتمان ایران‌شهری شناخته می‌شوند.

در نهایت ما به گفتمان چهارم و یا دیدگاه تاریخ‌گرایانه می‌رسیم. شناخته‌شده‌ترین متفکر این جریان احمد اشرف است. اشرف در بطن منازعات فکری درباره‌ی ریشه‌های ملت ایران سه دیدگاه اصلی در باب خاستگاه

ملت و ناسیونالیسم را از هم تفکیک می‌کند. نخست، دیدگاه «ناسیونالیسم رمانتیک» که ملت‌ها را پدیده‌ها، موجودیت‌ها و ساختارهایی «طبیعی» می‌پندارد که از زمان باستان وجود داشته‌اند. دیدگاه دوم، از نظر اشرف گفتمان «مدرن و پست‌مدرن» است که ملت‌ها را همچون «ساختارهای مدرن» که از نظر سیاسی ابداع شده‌اند در نظر می‌گیرند. اشرف هیچ تفکیکی میان دو دیدگاه مدرن و پست‌مدرن قائل نیست و هر دو را یکسان رد می‌کند. نهایتاً، دیدگاه سوم، نظریه‌ای که اشرف آن را به عنوان «دیدگاهی تاریخ‌گرایانه» که خود یکی از بنیانگذاران این اندیشه است معرفی می‌کند^[۴۱]

تز اصلی اشرف اشاره و دلالت بر ساختاری تحت عنوان «ملت مدنی» دارد، که محصول مدرنیته است و به همین دلیل نمی‌توان موجودیت آن را در گذشته یافت و این مفهوم را نباید برای دوران پیشامدرن به کار گرفت. اشرف همزمان خوانش‌های مدرنیستی و پسا-مدرنیستی را نیز - که از گسست رادیکال میان ملتی مدرن و گذشته‌ی تاریخی آن سخن می‌گویند - قویا رد می‌کند. چارچوب تئوریک این دیدگاه «تاریخ‌گرایانه» انعکاس متفکرانی چون جان آرمسترانگ و آنتونی اسمیت است که قومیت را - که در دوران پیشا-مدرن موجودیت داشته و اما در عصر مدرن به عنوان ریشه‌ی فرهنگی ملت‌های مدرن نقش بازی کرده است - در مقابل نظریه‌ی متفکرانی همچون ارنست گلنر بر مدرن بودن پدیده‌ی ملت تأکید دارند. در واقع «دیدگاه تاریخ‌گرایانه»ی اشرف از نظریه‌ی سید جواد طباطبایی پشتیبانی می‌کند:

«تاریخ‌نگاری کهن ایرانی به دنبال انحطاط تاریخی و زوال اندیشه در ایران

نتوانست به تاریخ‌نویسی جدید تحول پیدا کند و تکوین نیافتن آگاهی تاریخی موجب شد که اندیشه‌ی تاریخی جدید تدوین نشود و از این رو بسیاری از مفاهیم و مقولاتی که برای تبیین تاریخ ایران به کار گرفته می‌شود، به ناچار یکسره وام گرفته از تاریخ‌نویسی غربی است. وانگهی، فقدان اندیشه‌ی تاریخی موجب شده است که بررسی نقادانه‌ی کاربرد دستگاه مفاهیم و مقولاتی که بر پایه‌ی مواد تاریخ اروپا تدوین شده است، امکان‌پذیر نباشد»^[۴۲]

چنین دیدگاه تاریخ‌گرایانه‌ای در باب هویت ایرانی، این تز را برجسته می‌کند که باید ایران را نمونه‌ی استثنایی در الگوهای شناخته‌شده‌ی مطالعات تاریخی در نظر بگیریم. اشرف معتقد است که «ملت مدنی» محصول مدرنیته است و در دوره‌ی پیشا-مدرن وجود نداشته است، اما مانند گفتمان‌های دیگر (ایرانی-پارسی و ایرانشهری) اشرف اصرار دارد که ایران موردی استثنایی است که در آن یک «ملت مدنی» مدرن، بدون «گسست رادیکال» از «گذشته‌ی تاریخی» خود شکل گرفته است. به بیان دیگر، «هویت ایرانی» دقیقاً آن چیزی است که ایران مدرن را به «گذشته‌ی تاریخی» و باستانی‌اش «مرتبط می‌سازد. به گفته‌ی اشرف هویت ایرانی، هر چند از لحاظ تاریخی تغییر کرده، اما تا حدودی ثابت مانده است؛ به این معنی که هویت ایرانی که قرن‌ها در معرض تغییر و تحول بوده و حتی چندین «چرخش» بزرگ را نیز از سر گذرانده، همچنان هویت ثابت ایرانی (پارسی) خود را حفظ کرد. نگارنده از اینکه چگونه این دیدگاه را می‌توان تاریخی خواند متعجب است.

۳) سخن پایانی: گره‌گشایی از جان‌سختی اندیشه‌ی دموکراسی در



ایران چندملیتی

بحث با نقل قولی از آبراهامیان که اشاره به پارادوکسی در تاریخ میان دو انقلاب ایران دارد آغاز شد. در کلیت خود این بررسی و مقاله دو مانع اصلی در راه استقرار دموکراسی در ایران را به ترتیب، نخست درک تقلیل‌گرایانه از مفهوم دموکراسی و دوم خوانش و یا قرائت ذات‌گرایانه و متافیزیکی از هویت تاریخی ایرانیان معرفی می‌کند.

بخش نخست که با تأسی از واکاوی و بررسی منابع مهم و متفاوت پیرامون مفهوم دموکراسی به انجام رسید را بدین گونه می‌توان جمع‌بندی کرد که مفهوم و مقوله‌ی دموکراسی که تبیین و تعریف درست آن نقشی تعیین‌کننده در مسیر تحول آتی جامعه‌ی ایران خواهد داشت، وام‌گرفته از اندیشه‌ی فلسفی غربی است. تلاش شده است نشان داده شود این وام‌گرفتن منجر به برداشت تقلیل‌گرایانه از دموکراسی شده است که در نبود متد و روش نقادانه در اندیشه‌ی سیاسی ایرانی از دستگاه مفاهیم و مقولاتی که درباره‌ی مفهوم و تاریخ پر از فراز و نشیب دموکراسی، بدفهمی‌های زیان‌باری را به دنبال خواهد داشت، چنانکه از آگامبن نقل شد: «واژه‌ی دموکراسی امروزه در همه‌ی گفتارها طنین یک نت خارج را دارد؛ به علت یک دوپهلویی آغازین، هر کسی که آن را به کار برد دچار بدفهمی می‌شود».

پس از بررسی فشرده‌ی تاریخ مفهوم دموکراسی در اندیشه‌ی غربی یکی از نتایج زیان‌بار درک تقلیل‌گرایانه را در تقدیس لیبرال-دموکراسی به عنوان مدلی فراگیر و یونیورسال نشان داده شد و گفتیم که دموکراسی لیبرال در خود مهد و زادگاه دموکراسی حال و روز خوشی ندارد. بدین منظور اشاراتی فشرده درباره‌ی بحران دموکراسی و ایده‌ی پسا-دموکراسی داشتیم. در رویارویی با این حالت پسا-دموکراسی به

ایده‌ی اولیه‌ی مفهوم دموکراسی به عنوان قدرت مردمی متوسل شدیم. در این حوزه باز ناچار شدیم از آگامبن یاری بجوییم، چنانکه از او نقل شد: «زیربنای عقلانیت دموکراسی خود بر معنا و بنیانی دوگانه قوام گرفته است». از یک سو، شیوه‌ای برای ساختن پیکر سیاسی (که در آن صورت بحث درباره‌ی قانون همگانی است) و از سویی دیگر، تکنیک و مهارت حکمرانی (که در آن مقصود از دموکراسی یک رویه‌ی اداری است). تأکید آگامبن بر این معنای دوگانه اهمیت اساسی دارد، چرا که «دموکراسی هم نشانگر شکلی است که به میانجی آن قدرت قانون‌مند می‌شود و هم نشانگر وجهی است که این قانون در آن به کار بسته می‌شود». اما متأسفانه باز به قول آگامبن در اندیشه‌ی سیاسی، معنای دوم دموکراسی به مثابه‌ی شکلی از حکومت و یا «تکنیک حکمرانی» تقلیل داده شده است.

ما در ایران تاریخ ۱۲۰ ساله‌ی تلاش ناموفق در استقرار دموکراسی داریم و فرآیند آن هنوز به فرجام خود نرسیده است، به همین دلیل الزامی است انگاشت و برداشتی از دموکراسی تبیین کنیم؛ میان دو رکن «ناهمگن» این مقوله، میان «عقلانیت سیاسی-حقوقی» از یک سو و «عقلانیت اقتصادی-حکومتی» از سوی دیگر، میان یک شکل (قانون اساسی) با شکل دیگر (حکومت) و به طور خلاصه میان حکومت و حاکمیت، حلقه‌ی مشترکی را دست نشان کنیم. تنها این حلقه‌ی مشترک است که قدرت و تداوم دو رکن ناهمگن ذکر شده‌ی مقوله‌ی دموکراسی و یگانگی و درهم‌تنیدگی آن را تضمین می‌کند.

این ایده به نوبه‌ی خود راهنمای ما در جمع‌بندی مبحث دوم بود. دموکراسی در ایران هیچگاه وجود نخواهد داشت اگر ما نتوانیم مفهوم ایدئولوژیک هویت یگانه‌ی

ایرانی را از درون منفجر کرده و به جای مینا و گستره‌ی منافع‌ها، ملت‌ها، زبان‌ها و غیره، ایرانی را قرار دهیم. در هیچ کشور به رسمیت شناخته شده‌ای دمکراسی وجود نخواهد داشت اگر کشور و مردمان آن با همان قوانین و با دستگاه اداری مشابه و برخاسته از قدرت اداره نشوند.

ما می‌توانیم بحث درباره‌ی هویت باستانی مردم ساکن ایران زمین را ادامه دهیم و نباید انتظار اجماع نظر را در این عرصه داشته باشیم؛ اما می‌توان و باید این تزاوت‌مندی ذات‌گرایانه و اندیشه‌ی ذات‌باورانه درباره‌ی هویت ملی ایرانی-پارسی را رها کنیم و به جای آن بر این تمرکز کنیم که چگونه در سرزمین چندملیتی ایران، دولتی مدرن ایجاد کنیم که در گستره‌ی خود، همه‌ی این هویت‌ها، ملت‌ها، قوم‌ها، فرهنگ‌ها و زبان‌ها را جای دهد. باید بپذیریم اولاً، ایده‌های معاصر در باب هویت ایرانی و تاریخ ایران پیشامدرن، که با نظریه‌ی نیولی و فرگنر درباره‌ی هژمونی فارسی به عنوان زبان سنت و ایدئولوژی امپراتوری همخوانی دارد، بر پایه‌ی استواری گفتمانی بنا نشده‌اند. دوماً کاربرد این مفاهیم ایران و این هویت یگانه‌ی ایرانی از حیث همسانی پیشامدرن نژادی، مذهبی، زبانی، قومی، سرزمینی و در نهایت وحدت ملی، نه تنها منطقی بلکه دیگر عملی هم نیست. چنین تعریفی، دقیقاً نوعی از ابداعات مدرنیستی‌اند که بر شکاف میان دولت-ملت و سنت‌های امپراتوری و ایدئولوژی‌های گذشته سایه می‌افکنند و تنها خوانش و قرائت نوین از ناسیونالیسم رسمی و دولتی در ایران را باز تولید می‌کند. چنانکه اشاره شد تمامی منابع دوران میانی، که از سوی این گفتمان‌ها و به ویژه از سوی احمد اشرف با هدف تبیین نظریه‌ی نوین درباره‌ی هویت ایرانی به آنها ارجاع داده شده است، تفسیری کلی از "ایران"

به عنوان یک امپراتوری، در شکل تعدد سلسله‌ای و پادشاهی را منعکس می‌کنند. این نظریه‌ها در پایان به درهم‌تنیدگی "ملت" ایران با گذشته‌ی امپراتوری خود می‌رسند. هنگامی که بر درهم‌تنیدگی دو قطب ناهمگن دولت-ملت و امپراتوری اصرار می‌شود، آنگاه یکی از این دو ضرورتاً باید کم‌رنگ شود. در نهایت حاصل کار دولت پاره‌مندی خواهد بود که مناسبات ناپکسان میان واحدهای سیاسی بر سیاق امپراتوری برقرار می‌کند.

اینجا و آنجا از این دوستان می‌شنویم که تلاش دارند ما را متقاعد کنند که نه درست بالعکس در این درهم‌تنیدگی "ملت" و "امپراتوری" این اندیشه‌ی ایران به عنوان یک امپراتوری است که کم‌رنگ خواهد شد. پیش‌فرض این اطمینان دوستان بر این استدلال استوار است که هژمونی زبان و ادبیات غنی فارسی در طول تاریخ، همگنی قومی و ملی ایرانی را ایجاد کرده است. پاسخ ما این خواهد بود، قسم حضرت عباس را باور کنیم یا دم خروستان را!

اکنون ما با تأخیر تاریخی صدوپانزده ساله‌ی استقرار دمکراسی در ایران روبرو هستیم، این دوره‌ی تاریخی ایران، به گفته‌ی داریوش آشوری: «خود تاریخ‌گذار از سیستم امپراتوری به سیستم دولت-ملت را دربر می‌گیرد. امپراتوری‌ای که تحت تأثیر انقلاب مشروطه در دهه‌ی دوم سده‌ی بیستم، به سیستم دولتی مدرن ایران تبدیل گشت، بقایایی از امپراتوری ایران که دامنه‌ی فرمانروایی آن تا آغاز سده‌ی نوزدهم در زیر تیغ آخرین کشورگشایی ایرانی، یعنی آقا محمدخان قاجار، پهنه‌ی بسیار بزرگتری از سرزمین‌ها و شمار بیشتری از قوم‌ها را دربر می‌گرفت [...] هنگامی که در آغاز قرن بیستم به دنبال انقلاب مشروطیت و با برقراری دیکتاتوری رضاشاه بنا شد

که از بازمانده‌ی درهم ریخته و پاشیده‌ی امپراتوری ایران، دولت-ملت ایران برپا شود، کم و بیش ناسیونالیزمی با تصویری از ایرانیت نساب، در مقام ایدئولوژی دولتی در پشت آن بود. این ایدئولوژی از نفوذ نژادپرستی اروپایی هم خالی نبود و از نازیسم آلمان هم خوراک می‌گرفت. فرایند تشکیل دولت-ملت در ایران بسیار دشوار بوده و تا کنون به سرانجام نرسیده است.^[۴۳] از بقایای این امپراتوری چندقومی، چندزبانی و چندفرهنگی، دولت-ملتی مدرن را ایجاد کردند که بر مبنای قومیت و زبان قومی خاص بنیان نهاده شد. این دولت-ملت که بر اساس قومیت نمادین پارسی ایجاد شده بود، پس از انقلاب سال ۱۳۵۷ جای خود را به سیستمی سیاسی داد که درکی معین از شیعه‌ی اثنی عشری را به آن قومیت نمادین اضافه کرد.

در پایان باید گفت که موانع رشد و نهادینه شدن دموکراسی در ایران را باید در این دو حوزه جستجو کرد. اول درک تقلیل‌گرایانه از دموکراسی و تقدیس دموکراسی لیبرال به عنوان تنها مدل عملی، و دوم تحمیل برداشت ذات‌گرایانه از هویت ملی-پارسی در سرزمینی که بافت اجتماعی چندملیتی، چندزبانی و چندفرهنگی دارد. چرا که به گفته شادی صدر^[۴۴] «چه خوشمان بیاید و چه نیاید، اگر به دنبال تحقق دموکراسی و حقوق بشر در ایران هستیم، نمی‌توانیم حق تعیین سرنوشت را نادیده بگیریم. تحقق دموکراسی و حقوق بشر درد دارد، به جراحی سختی می‌ماند که شاید جای زخمش تا همیشه باقی بماند اما ناگزیر است.»^[۴۴] در واقع اصل حق ملل در تعیین سرنوشت سیاسی، یکی از بنیادی‌ترین اصول حقوق بشر و الزامات دموکراسی است. اما گفتمان غالب هویت ملی ایرانی از یک سو با تقلیل مفهوم همه‌جانبه‌ی دموکراسی

لیبرال و به حق رای افراد در انتخابات محلی و ملی، عملاً مفهوم دموکراسی به معنای پرنسیپ برابری در ساختار سیاسی جامعه را کنار می‌گذارد. از سوی دیگر با خوانش ذات‌گرایانه از هویت ملی ایرانیان و اصرار بر این تز نادرست که زبان و هویت پارسی تعیین‌کننده‌ترین عامل هویت ایرانی است، عملاً بیش‌نیمی از ساکنین ایران را از سهم بودن در ساختار قدرت سیاسی ایران محروم می‌کند. بدینسان، جامعه‌ی مدنی ایران را از نیمی از آحاد آن محروم می‌کند. به همین دلیل است که دوره‌های کوتاه دموکراسی که جامعه‌ی ایران در ۱۲۰ سال گذشته هیچگاه تداوم نداشته است، چرا که جامعه مدنی از آنچنان قدرتی برخوردار نبوده است که میدان مانور جامعه‌ی سیاسی و دولت را محدود کرده و دموکراسی را نهادینه کند.

پی‌نوشت

1. discursive
2. Dilemma
3. The General will
4. The mob
5. The swinish multitude
6. Andrew Levine
7. Colin Crouch فیت های
8. The global financial deregulation
9. Official nationalism
10. The composite state
11. Hierarchical

منابع

1. Abrahamian, E. (1983) *Iran Between Two Revolutions*, Princeton University Press, p. 530.
۲. در «کردیت و ایرانیت» به بعدی از این پارادوکس که رابطه‌ی بین هویت کردی و ایرانی است پرداخته شده است.
۳. داریوش آشوری می‌گوید که می‌توانیم به جای «مدرنیت» بگوییم «مدرنیت»؛ زیرا آنجا که «بی» نسبت فارسی به «بی» مصدری نمی‌چسبد، نمی‌توانیم اسم بسازیم؛ در نتیجه پسوند «یت» به‌کار می‌آید. (آشوری، ۱۳۷۶: ۲۸۹).
4. Ibid.
۵. آشوری، داریوش (۱۳۷۶) ما و مدرنیت، چاپ: طلوع آزادی،

The Construction of National Identity, Paragon House.

۳۳. یکی از نقدهایی که ظاهر و تئوریک متعادل داشت به قلم محمد توکلی طرفی، پروفیسور تاریخ، که در پاورقی کوتاهی در کتاب تاریخ‌پردازی و ایران آرایی، ص ۶۲۵-۶۲۴، کتاب وزیری را به نقد کشید: مجله‌ی ایران‌نامه ۱۲، شماره ۴ (پاییز ۱۹۹۴)، ص ۵۸۳-۶۲۸. او همچنین، این کتاب را با دیدی منفی در مجله‌ی بین‌المللی مطالعات خاورمیانه، ۲۶، شماره ۲ (می ۱۹۹۴)، ص ۳۱۸-۳۱۶ نقد کرد

۳۴. به کتاب ادوارد جی. براون، انقلاب فارسی ۱۹۰۹-۱۹۰۵، ویرایش عباس امانت، میچ، واشنگتن دی‌سی ۱۹۹۵ مراجعه کنید

۳۵. یارشاطر، احسان، 'هویت ایرانی در گستره‌ی تاریخ'، ایران‌نامه، ۱۲، شماره ۳ (تابستان ۱۹۹۴)، ص ۳.

۳۶. اکنون اجماعی در صفوف پژوهشگران باستانی شکل گرفته که خاستگاه اسطوره‌ی آریان را عموماً در سال‌های ۱۷۸۶-۱۷۹۴ مرتبط می‌دانند؛ که طی آن، زبانهای یونانی، التین، سانسکریت و فارسی را دارای ریشه‌ی مشترک معرفی کرد. اصطلاح آریان (Aryan) را آبراهام ایاستن آنتیل دوپرون (Duperron-1806-1731) ابداع کرد. این شرق‌شناس فرانسوی بین سال‌های ۱۷۵۵ تا ۱۷۶۱ در هند اقامت داشت و با زبانهای فارسی، سانسکریت و دیگر زبانهای شرقی آشنایی یافت. و برای نخستین بار ترجمه‌ی او، استا، مجموعه نوشته‌های مقدس و اصلی زرتشتیان، را به زبانهای اروپایی منتشر کرد. او در یک سخنرانی در ۱۷۶۳، برای اولین بار اصطلاح آریئن (aryen) شکل فرانسوی آریان یا (aryan) را در زبانهای اروپایی مطرح کرد. ۱۴ آنتیل دوپرون به صورتی کارآمد اصطلاح آریا (ariya) را که در اوستا یافته بود، اروپایی کرد و آن را با اصطلاح 'آریوی' (arioi) که هرودت برای مادها به کار برده بود و در آثار

التین هم دیده می‌شد، یکی گرفت. کار اولیه‌ی او به اوستا و ترجمه آن به زبان فرانسوی محدود بود و هیچ ارتباطی با فرضیه‌های زیانتشناختی جونز نداشت. هر چند جالب است به این نکته اشاره شود که اصطلاح آریان از اساس از عنوانی گرفته شد که اهالی باستانی

فلات ایران خود را بدان می‌نامیدند و این اتفاق تا حدی تصادفی، موضوعی است که در ذیل بیشتر بدان می‌پردازیم.

37. In Kayhan International (19 September 1973); quoted in Mangol Bayat-Philipp, "A Phoenix

۳۸. خالقی مطلق و مبتنی. «ایران در گذشت روزگاران»، مجله ایران‌شناسی، ۴، شماره ۲ (تابستان ۱۹۹۲)، ص ۶۸-۲۳۳.

۳۹. یارشاطر، احسان. 'هویت ایرانی از منظر تاریخی'، مجله مطالعات ایرانی، ۲۶، شماره‌های ۱ و ۲ (زمستان و بهار ۱۹۹۳)، ص ۱۴۱.

۴۰. اشرف، احمد. «هویت ایرانی»، دانشنامه ایرانیکا، (۲۰۰۶)، ص ۱۷.

۴۱. همانجا، ص ۲ و ۵.

۴۲. طباطبایی، سید جواد، مکتب تبریز و مبانی تجدید خواهی، ستوده، تبریز، ۱۳۸۵، ص ۱۳ و ۱۴.

۴۳. آشوری، داریوش (۱۳۷۶) ما و مدرنیت، ص ۱۸۹-۱۸۶.

۴۴. صدر، شادی، دمکراسی با تمام تبعات آن

چاپ اول، ص ۱۷۳.

۶. Delue, G. & Guattari, F. (1994) What is Philosophy? Trans.H. Tomlinson and G. Burchill, Verso, pp. 16 -18.

7. Arblaster, A (1993) Democracy, Open University Press, pp. 3-14

8. Macpherson, p. 18

9. Ibid, p. 28

10. Popular Sovereignty

11. Ibid, p. 30

12. Lock, J (1960) "Second Treatise of Government" in Two Treatise of Government, ed. Peter Laslett, Cambridge University Press.

13. Macpherson, C.B. (1962) The Political Theory of Possessive Individualism, Clarendon Press, pp. 247-51.

14. Weekley, E. quoted in Raymond Williams, Culture and Society 1780-1950, London, Chatto & Windus, 1959, p. xiv.

۱۵. چارلز تیلی، انقلاب‌های اروپایی، ترجمه‌ی بهاء‌الدین بازرگانی گیلانی، تهران، نشر کویر، ۱۳۸۵، صص ۲۹۱-۲۹۲.

16. Macpherson, ibid, pp. 50-52.

17. Raymond, A (1950) "Social Structure and the Ruling Class", British Journal of Sociology, vol.1, p. 9.

18. Crouch, C (2020) Post-Democracy After the Crises, polity, p. x.

19. Agamben, G (2010) Democracy in What State? Trans. William McCuaig, Columbia University Press.

۲۰. جورجو آگامبن، آلن بدیو، دنیل بن‌سعید، وندی براون، ژان لوک نانسو، ژاک رانسیر، کریستین راس و اسلاوی ژیژک، هشت متفکری‌اند که مقاله‌هایی از آنان در پاسخ به این پرسش در کتاب حاضر آمده است.

21. Ibid, p.1.

22. Ibid, p. 1

23. Ibid, pp 1-2

24. همان

25. Ibid

26. Ibid 2-5.

27. Nancy, J. Ibid, p. 74

۲۸. شمس، سعید (۲۰۱۱) ایرانیت و کردیت: همزیستی یا همستیزی، انتشارات موکریانی، اربیل.

۲۹. مراجعه کنید به

Hugh Seron-Watson (1977) Nations and States: Benedict Anderson (1993) Imagined Communities, Chap. 6

30. Michael W. Doyle, (1986) Empires, Cornell University Press, p. 12.

31. Ibid, p. 36.

32. Vaziri, M (1993) Iran as Imagined Nation: