

نوستالژیا؛ مشروعیت و ضد مشروعیت در دولت پهلوی

مجتبی یاور^۱

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۱۷ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۰۳/۰۱)

چکیده

تفسیر سیاست در دولت پهلوی، بر مبنای الگوی نوستالژیا، هدف این مقاله است. نوستالژیا، به منزله موقعیتی بنیادین در حیات ذهنی انسان، می‌تواند عرصه سیاسی را متأثر از مضامین و انگاره‌های خود سازد. در این مقاله، با تمرکز بر دوره پهلوی، قصد داریم تا که نشان دهیم، مشروعیت، که از زمره مفاهیم اساسی مرتبط با سیاست است، ماهیتی عمدتاً نوستالژیک به خود گرفته بود. الگوی نوستالژیا، خودآگاه و ناخودآگاه، به یکی از سرمشق‌های جاافتاده و مسلط بر گفتمان‌های ایران عصر پهلوی تبدیل شده بود. در این مقاله، نوستالژیا، به مثابه محل اتصال فرهنگ و سیاست تفسیر می‌شود. الگوی نوستالژیا، آن‌چنان فراگیر بود که، حتی صورت‌بندی نظری ایده‌ها و افکار نیروهای رقیب و مخالف دولت پهلوی نیز، بیشتر درون چنین سرمشق فراگیر و عامی انجام می‌شد. این، عام بودن نوستالژیا است که هم گفتمان ملی ایران باستان‌گرایی حاکم و هم گفتمان دینی اسلام‌گرایی رقیب (و برخی دیگر گفتمان‌های حاضر در عرصه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی) را پوشش می‌دهد. الگوی نوستالژیا، در عرصه سیاست، برای یکی (دولت پهلوی)، مقدمات کسب اعتبار و مشروعیت تدارک می‌دید و برای دیگری (گفتمان رقیب)، لوازم مورد

۱. دکترای علوم سیاسی از دانشگاه علامه طباطبائی (m.yavar@gmail.com)

نیاز جهت سلب مشروعیت از نظام موجود را فراهم می‌کرد. پارادایم نوستالژیا، نشان خود را بر سیاست در ایران آشکار ساخت.

کلیدواژه‌ها: نوستالژیا، دولت پهلوی، مشروعیت، ضد مشروعیت



مقدمه؛ طرح موضوع

می‌دانیم که مشروعیت، نگرانی همیشگی و ذاتی قدرت سیاسی است. این یک اصل عمومی حاکم بر قلمرو سیاست است که «کلیه حاکمیت‌ها می‌بایست بر پایه یک اصل فکری مشروعیت خود را به‌دست آورند و حاکمیت خود را بر آن مبنا استوار سازند» (فوکویاما، ۱۳۹۳: ۶۳). این «مبنا» یا «اصل فکری»، زمانی پایه‌ای برای مشروعیت محسوب می‌شود که اعتبار آن، مورد اجماع و پذیرش قرار گیرد. صرف طراحی سامانی از اصول و مبانی، حتی اگر که بر میزانی از عقلانیت، سنت و وجاهت کاریزمایی متکی باشد، همان‌گونه که در تئوری مشروعیت ماکس وبر آمده، برای کسب اعتبار و مشروعیت کفایت نمی‌کند و باز بنابه اذعان وبر، مهم‌تر از این امر، توافق (کمینه و بیشینه) بر سر آن اصول و مبانی است. مسئله‌ی ما در این مقاله، بازبینی ماهیت و خصلت مشروعیت دولت پهلوی است. این دولت، که نزدیک به شش‌دهه بر ایران حاکمیت داشت، در آغاز روی کار آمدن، فاقد بنیان‌ها، یا همان «مبانی» و «اصول فکری» مرسوم و شناخته شده کسب مشروعیت (مانند: خلیفه‌الله، ظل‌الله، وراثت، انتخاب، انتصاب) بود. در این میان، تئوری «تغلب»، یا کسب قدرت از رهگذر زور و سلطه، بهتر می‌تواند اساس شکل‌گیری آن‌را توضیح دهد؛ زیرا، نطفه آغازین پیدایش دولت پهلوی، به یک کودتا باز می‌گردد. این کودتا، اگرچه مستقیماً به تأسیس نظام پهلوی منجر نشد، اما مسیری را برای ورود شخصی به عرصه قدرت هموار ساخت که، تا پیش از آن، هیچ‌گونه نشانی از فعالیت و حضور او در عرصه فعال سیاسی دیده نمی‌شد. رضاشاه، افسری پایین رتبه بود که، یک‌شبه، وزیر جنگ شد و سپس مستقیماً به نخست‌وزیری رسید و در نهایت، شاه ایران شد. شاید این واقعیت، در طی حیات نیم قرنه‌ی دولت پهلوی، پیوسته، ضمیر پنهان آن‌را آزار می‌داد. این نظام، در ابتدای کار خود، اندک بهره‌ای که از مشروعیت با خود به همراه داشت، مختص به شرایط تأسیس آن بود و به‌همین جهت گذرا می‌نمود. با هرچه فاصله گرفتن از شرایط دوره تأسیس و آغاز عصر



پساکودتا، لزوم تهیه و تدارک مبانی لازم برای کسب مشروعیت، ایجاب می‌شد. اصولاً، مشروعیت، پیوسته نیازمند تجدید مبانی خود به صورت دوره‌ای، موضعی و موضوعی است. برنارد ویلیامز، از این وضعیت، تحت عنوان «طلب مشروعیت بنیادین» بحث می‌کند که «دلال بر احساسی دارد که در آن دولت بایست توجیهی برای قدرت‌اش در هر موضوعی ارائه کند» (Williams, 2005, 4). یک پرسش کلی و آشنا این است که: مشروعیت دولت پهلوی بر چه اساسی استوار بود؟ قاعدتاً توجیه این دولت، آن‌هم فقط با استناد به وضع پرآشوب کشور به هنگام کودتا، فقط تا اندازه‌ای می‌تواند پذیرفته شود. گفتیم که با دور شدن تدریجی از آن شرایط آغازین، جستجوی مبنا یا مبانی متفاوت و البته مستحکم‌تری، برای توجیه مشروعیت حاکمیت، ضرورت پیدا کرد. هم‌چنین، این بحث نیز برای ما آشناست که دولت پهلوی، با تکیه بر مؤلفه‌ها، مضامین و اساطیر موجود در تاریخ و فرهنگ ایران باستان، تلاش برای اعتباریابی خود داشت. با گذر زمان، این مؤلفه‌ها و مضامین، به مبنایی تئوریک برای مشروعیت این دولت مبدل شدند. پس این پرسش که: دلیل تمرکز دولت پهلوی بر احیای گذشته، یا تعهد اغراق آمیزش بدان چیست؟ پرسشی آشنا و بی‌نیاز از بررسی و پاسخ‌دهی به نظر می‌آید. آن‌چه که این مقاله سعی در پرداختن‌اش دارد، علاوه بر امعان نظر به دو پرسش بالا، طرح پرسشی بدین سیاق است که: تمرکز و اصرار دولت پهلوی بر احیای گذشته، یا تعهد اغراق آمیز او بدان، چگونه می‌تواند تفسیر شود؟ بنابراین، رویکرد این مقاله، تفسیری و پدیدارشناسانه است که با عنایت به موضوعاتی مانند نوستالژی‌ها، اعتبار و مشروعیت، معنا، هویت (نسبت خود و دیگری) و مسأله پدیدارشناسانه حضور و غیاب، تاریخ ایران را طی حاکمیت دولت پهلوی، با محوریت «نوستالژی‌ها؛ مشروعیت، ضد مشروعیت»، مورد بازمینی، بررسی و تفسیر قرار می‌دهیم.

نوستالژی‌ها، خصیصه ذاتی انسان است، که به‌ویژه با پریشانی‌های به‌وجودآمده در تجربه‌ها و ساحت‌های مختلف حیات انسان در عصر مدرن، نمودی آشکارتر و



بی‌پروا تر به خود گرفت. از این حیث، اصرار دولت پهلوی بر رجعت به مضامین مندرج در تاریخ و فرهنگ ایران باستان، صرف جستجویی برای اعتباربخشیدن به دولت خود نبود؛ بلکه فراتر از این، نشان‌گر جستجوی معنا در جهان مدرن بود. واکنشی بود در قبال پدیدارها و تجلیات مدرنیته، که از دهه‌ها پیش از روی کار آمدن دولت پهلوی شروع شده بود. خود دولت پهلوی با استقبال از مظاهر مدرنیته و تسریع در روند پذیرش آن در کشور، به‌ویژه از حیث بوروکراتیزاسیون و سکولاریزاسیون شتابزده، در چرخه‌ای از معنا و بی‌معنایی گرفتار گشته بود. رجعت نوستالژیک، رجعتی فقط ابزارگرایانه برای دستیابی به غایتی سیاسی تحت عنوان مشروعیت نبود. نوستالژیا، فراتر از آن است که به مشروعیت (یا همان معنای سیاسی) فروکاسته شود؛ بلکه مترادف با معنا، به‌طور کلی است. هم از این‌روست که، نوستالژیا، در عصر پهلوی در جامعه‌ی ضد مشروعیت (از طریق گفتمان نوستالژیک دینی و گفتمان ضد «غرب‌زدگی») نیز هویدا شد. معنا، کانون پارادایم نوستالژیا است؛ دایره معنا، وقتی که به سیاست غالب و حاکم (یعنی دولت موجود و مستقر) محدود شود، قرین مفهوم مشروعیت است. این، همان معنای سیاسی نوستالژیا است؛ اما آن‌گاه که معنا را دغدغه ذاتی بشر بدانیم، متوجه خواهیم شد که ضد مشروعیت یا همان «ضد معنای سیاسی»، خود بخشی از فرآیند جستجوی معنا است و نوستالژیا، قادر است که هر دو تعبیر (معنا / ضد معنا، مشروعیت / ضد مشروعیت) را پوشش - دهد. پس علاوه بر مسأله بالا، این مقاله، گوشه‌چشمی به این موضوع هم دارد که: نوستالژیا، چگونه سیاسی می‌شود؟ بروز کردار نوستالژیک، در سطح سیاسی و در قلمرو سیاست، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ حاصل یافته‌های این مقاله را، به‌طور مقدماتی، می‌توان به این شکل صورت‌بندی کرد که: نوستالژیا، یکی از جدی‌ترین پارادایم‌های مسلط بر فضای فکری، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی ایران قرن بیستم است. ذیل این پارادایم، سیاست در دولت عصر پهلوی، به عرصه بازی نوستالژیاها مبدل شده بود.



نوستالژیا؛ معنا و زندگی انسان

«میل وافر یا علاقه مشتاقانه به گذشته» (Oxford, 1998, 1266). این تعریف مختصری است که در فرهنگ آکسفورد، از مفهوم نوستالژیا ارائه شده است. نوستالژیا (Nostalgia) ترکیبی است از دو واژه یونانی Nostos به معنای «خانه» یا «بازگشت به خانه» و Algos به معنای «درد و رنج». پس نوستالژیا، درد مرتبط با دوری از خانه است. در طی زمان، با توسیع معنای آن، به ویژه در آثار ادبی، نوستالژیا، با «غم غربت» یا «دلتنگی و افسوس» وارد شده بر انسان، در نتیجه «دوری» از یک امر یا پدیدار، مترداف شد. این درد و رنج، دال بر احساس فقدان و هجران است: «دردی که پیامد آرزویی محقق نشده، یا نشان‌گر اشتیاق برای بازگشت است» (Malpas, 2012, 87). وضعیتی از دست رفته، که اکنون انسان را دست‌خوش بحران می‌کند. نوستالژیا، محصول بلافصل دیالکتیک میان گذشته و اکنون است. چیزی یا عنصری در اکنون نیست (و غایب است)، که آن، در گذشته هست (و حاضر است). نوستالژیا، خود گذشته نیست، که آگاهی انسان است بر غیاب گذشته. همین آگاهی اندوهناک و حسرت‌بار است که رجوع انسان به گذشته و احضار آن را موجب می‌شود. حاصل این کنکاش و سرکشیدن در گذشته (خواه در خاطره شخصی، خواه در خاطره جمعی)، اکتشاف یا دستیابی انسان به معنا است با انگیزه تحمل‌پذیر ساختن اکنون. انسان، موجودی معناجو و معناساز است و معنا، خسیصه اصالتاً هستی‌شناسانه اوست. نوستالژیا، به انسان کمک می‌کند تا بخشی از معنای زندگی‌اش را، فراهم سازد. در این‌جا دقت کنیم که معنا، یک‌سره در انحصار نوستالژیا و فرآیندهای نوستالژیک نیست؛ یعنی، صرف یادآوری امور گذشته و بهره‌بردن از تخیل نوستالژیک نیست که به زندگی انسان معنا می‌دهد. اما با این همه، نوستالژیا «می‌تواند سرچشمه‌ای حیاتی برای کسانی باشد که در جستجوی حفظ و تقویت احساس معنا» هستند (Wildschut & et al, 2011, 638). نوستالژیا همانند



خود معنا، جزئی است اساسی در زندگانی روزمره بشر؛ گویی انسان‌ها، همه، ناگزیر از تجربه آند زیرا که «بیگانگی یا غربت بنیادین بشری است» (Turner, 1987, 150). هایدگر می‌نویسد:

آشکار یا غیر آشکار دازاین گذشته خویش هست. . . دازاین در هر شیوه هستی‌اش در هر حالت و در نتیجه با هر فهمی از هستی که به او تعلق داشته باشد به درون و در درون تعبیری سنتی از دازاین رشد و نمو کرده است ... گذشته خودش - که همیشه به معنای گذشته «نسل» اوست - چیزی نیست که همیشه در پس دازاین رهسپار باشد؛ بلکه همیشه پیشاپیش او حرکت می‌کند (هایدگر، ۱۳۹۳: ۲۸).

حال که، نوستالژیا و تجربه نوستالژیک، تا بدین مرتبه اصیل و بنیادین است، به - ناگزیر با تمامی ساحات و سطوح تجارب انسانی اتصال دارد. هیچ لایه‌ای را از حیات انسانی نمی‌توان یافت که بهره‌ای از نوستالژیا در آن دیده نشود. تأکید ما در این‌جا، بر خصلت اجتماعی و سیاسی نوستالژیا و روایت‌های نوستالژیک است. روایت‌هایی که قادرند انسان منفرد را به جمع پیوند دهند و در صورت لزوم، انگاره‌ها و کنش‌های سیاسی آن‌ها را نیز فراهم آورند. از این حیث، نوستالژیا، یکی از منابع شاخص پیوند و هم‌کنشی با دیگران است: «محوری است که در فقدان جامعه چونان ساختار و نیز چونان ائتلاف و همبستگی، ایفای نقش می‌کند» (Turner & Elliot, 2012, 19). نوستالژیا، چون سرشار از معانی و خاطرات است، به‌مثابه مخزنی برای ارتباطات اجتماعی عمل می‌کند و «می‌تواند کوشش برای ارتباطات اجتماعی را تسهیل کند چه افراد در دسترس باشند و چه نباشند» (Wildschut, et al, 2010, 583). در موقعیت‌های نوستالژیک، تمامی تلاش انسان معطوف به آن است که از گذشته، چیزی برای رهایی از بحران‌های اکنون، فراخوان کند. تأمل نوستالژیک به‌روی گذشته، موجب ارتقاء سطح خودادراکی می‌شود و افراد را مستعد واکنش به شرایط



چالشی و تهدیدات اکنون می‌کند: «ما توسط یادآوری می‌توانیم به گذشته گسترش یابیم و جهان سپری شده و موقعیت‌های موجود در آن را به یاد آوریم. می‌توان در گذشته درست مانند اکنون زندگی کرد (ساکالوفسکی، ۱۳۸۸: ۱۳۹). این گسترش وجودی انسان تا مرزهای گذشته، رفتاری منفعلانه یا گریز از اکنون نیست بلکه، هم‌زمان، کشانیدن گذشته تا سرحدات اکنون و سپس، فرافکنی آن به قلمرو زمانی (و احیاناً تخیلی) آینده است: «البته ما می‌دانیم احوال وجدانی گذشته خویش را، با همان نظمی که در آغاز رخ داده، دوباره در خود زنده کنیم و بدین‌سان کاری کنیم که پاره‌هایی از گذشته برای ما فعلیت بیابد در حالی که از احوال کنونی ما به کلی متمایز است» (دورکیم، ۱۳۹۳: ۱۴).

یکی از جدی‌ترین نوشته‌ها در رابطه با نوستالژیا، به‌ویژه نوستالژیای اجتماعی، مقاله برایان ترنر با عنوان یادداشتی درباره نوستالژیا است. ترنر، استدلال می‌کند که پارادایم نوستالژیا، به‌منزله یک گفتمان جامعه‌ای و فرهنگی، دارای چهار جنبه اصلی است. «نخست اینکه، همراه است با احساسی از افول و فقدان تاریخی، که شامل کوچ یا جدأفتادگی از عصر طلایی باخانمان بودن^۱ است». (Turner, 1987, 150). ترنر، هزاره‌گرایی در آشکالی مانند ادیان ابرهیمی را مثالی از این جنبه نوستالژیا عنوان می‌کند که، توأمان، احساسی از مکان و زمان از دست رفته (بهشت و خاطره ازلی وحدت با خدا) را در بردارند. میرچا الیاده، در این زمینه معتقد است که نوستالژیای بهشت، همان‌گونه که در آغاز تاریخ دینی انسانیت یافتنی است در پایان آن نیز یافت می‌شود: «خاطره اسطوره‌ای سعادت غیر تاریخی، انسانیت را از لحظه‌ای که انسان برای اولین بار از وضعیت خود در کیهان آگاه شد، چون سایه دنبال نموده است» (الیاده، ۱۳۸۲: ۶۸). به‌همین دلیل، انسان، مدام در پی یادآوری، تجدید و بازسازی امر نخستین



است و حاصل تأمل در آن، چیرگی درک نوستالژیک بر ذهن و کنش آدمی است. در بخش‌های پیش‌رو، خواهیم دید که کنش سیاسی از این قاعده مستثنی نیست. الیاده در چشم‌اندازهای اسطوره، به چگونگی بازآفرینی امر گذشته در اساطیر مربوط به اصل و خاستگاه پرداخته است و اشاره می‌کند که هدف از این امر «صرفاً تذکار حوادث اساطیری نیست بلکه اعاده، تجدیدکردن و مهم‌تر از همه، از سر گرفتن آنهاست» (الیاده، ۱۳۸۶: ۲۷). امر گذشته، در قالب ایده هزاره‌گرایی، موعودگرایی و آخرت‌گرایی، در بردارنده مضامینی جهت امکان بقا و نیز تغییر و تسخیر آینده است. در آیین‌های اساطیری «تکرار نیز در حکم تحقق هر باره‌ی همان رخداد بود» (آدورنو؛ هورکهایمر، ۱۳۸۷: ۶۸). این مرتبط - ساختن نمادین زمان اکنون با رخدادهای اسطوره‌ای، «امر جدید را وا می‌دارد تا هم‌چون امری از پیش تعیین شده ظاهر شود» و بدین ترتیب، «هستی را به‌مثابه شاکله یا طرحی انتزاعی مصادره و تا ابد تکرار می‌کند» (آدورنو؛ هورکهایمر، ۱۳۸۷: ۶۹-۶۸). می‌توان افزود که این تصویرسازی بشر از بهشت گمشده، در واقع، بیان‌گر تمایل همیشگی انسان به فائق آمدن بر هر آن چیزی است که شخصیت جمعی او را دچار انشقاق و شکاف از میراث تاریخی‌اش کرده و انسان خاص را گرفتار پاره‌گی شخصیتی می‌کند. «چیزی سوای خود» بودن، «به‌معنای عذاب کشیدن از گسستی جانکاه است» (کولاکفسکی، ۱۳۸۶: ۲۴) و «تصویر بهشت گمشده همواره یکی از جنبه‌های تغییرناپذیر نظر و نگرش انسان به خویش است» (کولاکفسکی، ۱۳۸۶: ۵۶).

دومین جزو سازنده پارادایم نوستالژیا، از نگاه ترنر، «احساس فقدان یا از دست دادن تمامیت شخصی و یقین اخلاقی است» (Turner, 1987, 150). در این وجه، تاریخ انسانی، برحسب زوال ارزش‌ها فهم می‌شود که روزگاری آن ارزش‌ها، یگانگی روابط انسانی، معرفت و تجربه شخص را فراهم می‌ساختند. این شکل از فقدان، به‌ویژه در عصر مدرن، به خصلتی نسبتاً همگانی تبدیل شده است. آن‌چه را



که زیمل، «جوهر استوار تجسم یافته» یا امر جاودانه در جهان‌بینی‌های کهن می‌نامد، در جهان‌بینی مدرن و توسط انسان مدرن، «به‌مثابه چیزی که بی‌واسطه در امر گذرا منزل دارد» (زیمل، ۱۳۹۳: ۳۸۹) درک می‌شود. از نگاه زیمل، انسان مدرن، با دل - بریدن از گذشته باعث شده است «آگاهی هر چه بیش‌تر به حال حاضر معطوف شود. این تأکید بر زمان حال بدیهی است که در عین حال بر عنصر تغییر پافشاری کند» (زیمل، ۱۳۹۳: ۴۶۸). زمان «حال حاضر» در جهان مدرن، که قرین تغییر و مهم‌تر از آن، سرعت و شتاب تغییر است، البته مضطرب‌کننده و هراس‌آور است. این وضعیت، مجال هماهنگی و تقارن زمانی میان معنادهی (ذهن) و پدیدارهای مرتباً در حال تغییر (عین) را، از انسان سلب می‌کند. یعنی اگر، چنان‌که گفتیم، معنا، هم‌بسته وجودی انسان است و اگر تغییر سریع، هم‌بسته درونی جهان دائماً در حال مدرن شدن (نو شدن و متجدد شدن) است، پس باید گفت، سرعت کنش معنادهی به پدیدارها (یا سوژکتیو کردن ابژه‌ها)، کمتر از ظهور خود پدیدارهاست. در جهان مدرن، گویی، معنا، همواره گامی از پدیدار عقب است. این جاست که دسترسی سریع به معانی موجود در مخازن گذشته، برای تعادل بخشیدن و متوازن ساختن نسبت میان معنا (ذهن) و پدیدار (عین)، به یاری او می‌آیند. پناه آوردن انسان به نوستالژی‌ای امر گذشته، نشان‌گر بخشی از تلاش انسان برای تسکین خود و رهایی از همین اضطراب است. البته زیمل، عقل مدرن را ذاتاً، دارای کیفیتی می‌داند که موجب سازگاری درونی ذهن در برابر ناملایمات و تعارضات روحی برخاسته از آگاهی انسان بر موقعیت خویش است و تأکید دارد که انسان مدرن با پرهیز از واکنش‌های احساسی، به مدد عقل، «قادر به انطباق خود با همان ضرب - آهنگ‌های رویدادها» (زیمل، ۱۳۹۳: ۴۹۵) است. این در حالی است که پیش از او، هگل بر این عقیده بود که: «عقل دریافته که شیوه مدرن جستجوی احساس در خانه بودن در جهان، تاکنون با شکست روبه‌رو شده است» (استرن، ۱۳۹۳: ۳۳۲)؛ محتاطانه می‌شود گفت که، بسیاری از وجه‌های حیاتی انسان مدرن معاصر (هم



استحکام‌ها و هم تزلزل‌ها)، حکایت از کامیابی و ناکامی او دارند. سومین جنبه پارادایم نوستالژیا، «احساس از دست رفتن آزادی فردی و خودمختاری، با ناپدید شدن ارتباطات ناب اجتماعی است». با زوال انسجام اخلاقی و مرگ خدا، فرد ایزوله شده، به‌طور روزافزونی در برابر فرآیندهای اجتماعی محدود کننده متعلق به نظم نهادمند شده مدرن، که تدریجاً فرد را تحلیل می‌برند، بی‌پناه رها می‌شود (Turner, 1987, 151). چارلز تایلور، می‌نویسد که «آزادی عصر مدرن، در ازای متزلزل ساختن افق‌های اخلاقی کهن به دست خودمان، حاصل شد» (Taylor, 2003, 3). فرد زیستنده در جهان مدرن، ناگزیر، در خُرده جهان‌هایی از بوروکراسی گرفتار است. نتیجه این وضعیت، گاهی، ارجاع و احاله خود به گذشته و افسوس خوردن بر آن است: «نوستالژیا محصول مدرنیته است و در جستجوی رهایی از ناپایداری و عدم تعین جهان معاصر، بازگشتی [است] به درون انس و الفت [متعلق به] روزگار به یاد آورده شده» (malpass, 2011, 90). از نگاه تایلور، به‌دنبال گسترش آزادی، عقل ابزاری به توسعه جاه‌طلبانه و بلندپروازانه قلمرو خود مشغول شد و با «افسون‌زدایی» از جهان زیست انسان‌ها، منطق محاسبه‌گرانه را جایگزین آن ساخت: «انسان بوروکرات، فردی را که تحت لوای قاعده و قانون بوروکراسی عمل می‌کند، ممکن است مجبور به اتخاذ تصمیمی کند که می‌داند برخلاف انسانیت و خوب بودن است» (Taylor, 2003, 7). آرنت، که بوروکراسی را به‌دلیل نامشخص بودن مرجع مسؤولیت در آن، «حکومت هیچ‌کس» نامید، می‌نویسد که چنین وضعیتی: «یکی از قوی‌ترین علت‌هاست برای ناآرامی طغیان‌آمیز جاری در دنیا» (آرنت، ۱۳۹۴: ۶۲). ایران در سال‌های نزدیک به انقلاب، نمونه‌هایی از چنین ناآرامی‌ها را تجربه کرده بود. هانتینگتون، نظریه‌پرداز مسائل نوسازی، در استدلالی مشابه آرنت می‌نویسد: «درست همین رواج نوسازی در سراسر جهان است که خشونت را در جهان رواج داده است» (هانتینگتون، ۱۳۹۲: ۶۶). یعنی، نوسازی یا همان مدرنیزاسیون، آن‌چنان جوامع دست‌خوش نوسازی



را دچار «دگرگونی‌های اجتماعی و اقتصادی» می‌کند که خود نظام سیاسی مبتکر آن نیز، از این دگرگونی‌ها مصون نخواهد ماند و «در این فراگرد نابود می‌شوند» (هانتینگتون، ۱۳۹۲: ۳۲). تایلور، چیرگی خرد ابزاری را یکی از کسالت‌های عصر مدرن می‌داند که موجب فروپاشی و تجزیه هستی انسان شده است. احساس مقاومت در برابر چنین دست‌اندازی و تجاوز خرد ابزاری مدرن، به‌ویژه در هیأت بوروکراسی، از همان عصر رمانتیسیم سده نوزدهم هویدا شد. در نتیجه چیرگی خرد ابزاری، انسان، هم با طبیعت، هم با خود و خویش و هم با همگان، بیگانه شده است. از نگاه تایلور، نیاکان ما این گرفتاری را نداشتند و به‌همین دلیل، معتقد است که این مقاومت، در دوره معاصر، کماکان در اشکالی متنوع و به‌طرزی نوستالژیک و آرزومندانه تداوم یافته است: «امروزه در فرهنگ ما، به‌وفور حضور دارد؛ [و] همراه است [هم] با تحسین زندگی مردمان پیشاصنعتی و [هم] با [اتخاذ] موضعی سیاسی در دفاع از جامعه‌های حاشیه‌ای در برابر تجاوز تمدن صنعتی» (Taylor, 2003, 94). این، البته، نشان دهنده خصلت نوسانی ارزش‌های انسان در جهان مدرن است که برخاسته از تفکیک و تمایز قائل شدن میان «هست» و «باید» است و ترنر آن‌را مشخصه «جوامع معاصر» می‌داند (Turner, 1987, 152).

اما آخرین جنبه پارادایم نوستالژیا، «ایده از دست رفتن سادگی، اعتبار^۱ شخصی و خودانگیختگی هیجانی^۲ است» (Turner, 1987, 151). ترنر، در این‌جا، به مقولاتی هم‌چون از دست رفتن اقتدار دینی، صفای دهات و ثبات روستایی و وضعیت‌هایی مانند مقهور شدن فرهنگ دهات در برابر هجوم نهادهای جامعه شهری-بورژوازی اشاره دارد (Turner, 1987, 152). از دیدگاه تئوری جامعه توده‌ای، این امر، تنهایی و سرگشتگی فرد در میان خیل، را به‌دنبال دارد؛ یعنی،

1. Authenticity

۲. Emotional Spontaneity

جامعه بیش‌تر به خیل یا توده شبیه است تا سازمان یا سامان افراد. همین موضوع، گاهی زمینه پیروزی جنبش توده‌ای را فراهم می‌آورد (بشیریه، ۱۳۸۲: ۹۶). فرد ذره‌ذره شده، گرفتار هراس از پیرامون و فردهای دیگر است. او مادام-که در میان خیل است، با سپردن، ادغام و حتی اضمحلال خود در آن، می‌تواند بر ترس خود چیره شود: «تنها در میان توده است که آدمیزاد از این ترس، از تماس‌رهایی تواند یافت» (کانتی، ۱۳۸۸: ۱۴). از جمله این نقاط تماس هراس-آور، سیاست است که فرد سرگشته، پاره شده و تنها، یارای مواجهه مستقیم با آن‌را ندارد. به‌همین دلیل، هنگام پیوستن او به فراخوان‌های بسیج‌گونه، بر این ترس غالب می‌شود و سیاست را محمل بروز رفتارهای خود می‌سازد.

نوستالژیا؛ نظم بوروکراتیک؛ مشروعیت؛ ضد مشروعیت در دولت پهلوی

پهلوی اول (رضاشاه)

با اندکی چشم‌پوشی عامدانه از اقدامات دولت قاجار، که در راستای بوروکراتیک‌سازی دولت صورت گرفت، می‌توان گفت که دهه‌ی نخست سده شمسی حاضر و با روی کار آمدن رضاشاه پهلوی، آغاز بوروکراتیزه شدن ساختار دولت در ایران، یا «تجددگرایی آمرانه» (دیگار و دیگران، ۱۳۷۸: ۱۲۳) یا «نوسازی از بالا» (کدی، ۱۳۹۰: ۱۶۹) بود.

با تفکیک کلاسیک و شناخته شده ماکس وبر از انواع سه‌گانه مشروعیت آشنایم: عقلایی، سنتی و کاریزمایی. در اولی، اعتبار سیادت و حکومت، «به مجموعه‌ای از قواعد عقلایی که آگاهانه تنظیم شده‌اند» باز می‌گردد؛ در سیادت سنتی، اعتبار و مشروعیت، با «تقدس سنت‌ها، یعنی تقدس آنچه مرسوم است و همیشه این‌گونه بوده است» مرتبط است و در سیادت کاریزمایی، درست بالعکس، اعتبار و مشروعیت سیادت و حکومت، در گرو تسلیم به «آنچه که



فوق‌العاده انگاشته می‌شود» است (ویر، ۱۳۹۳: ۳۱۲-۳۱۱). چنان‌چه فرض شود دولت پهلوی اول، آغازگر روند بوروکراتیک‌شدن دولت در کشور بود، پس تالی منطقی این مفروض این است که نوعی گذار از مشروعیت سنتی پدرسالارانه، به مشروعیت بوروکراتیک و عقلانی، در ساختار دولت در ایران رخ داده است. دیگر و ریشار، «نظام عشایری» و «شیوه‌های حکومت پدرسالاری عاری از هرگونه خردگرایی سیاسی» (دیگار و دیگران، ۱۳۷۸: ۸۸) را از مشخصات ایران، پیش از تسخیر قدرت توسط رضاشاه می‌دانند: «سیدضیاء و رضاخان هنگام اعلان تشکیل حکومت مدعی شدند که با پایان بخشیدن به هرج‌ومرج داخلی، ایجاد دگرگونی اجتماعی و نجات کشور از اشغال بیگانه، دوره رستاخیز ملی را آغاز خواهند کرد» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۴۷، ۱۵۳). مشخصه نظم بوروکراتیک، «غیرشخصی» بودن آن است و همه، اعم از فرمان‌روا و فرمان‌بردار، «در محدوده تعیین شده به‌وسیله احکام حقوقی» و براساس تعهد و وفاداری «به حیطة‌ای که به‌طور عقلایی محدود شده و براساس نظم به او واگذار شده است» (ویر، ۱۳۹۳: ۳۱۵) عمل می‌کنند. واقعیت آن‌چه که در حکومت عصر رضاشاه اتفاق افتاده است نشان می‌دهد که همان نظم شبه‌بوروکراتیک نیز، تمایل به شخصی شدن داشت. اداری کردن، یعنی قانون‌مندکردن و عقلایی کردن امور. در سیاست، اداری کردن یعنی عقلانی کردن ساختار و اقتدار سیاسی. مدرنیزاسیون، از سویی، شامل مدرن‌سازی هر قلمرویی از حیات جامعه می‌شود؛ پس ساختار سیاسی نمی‌توانست از آن برکنار بماند؛ از سوی دیگر، تجربه تاریخی سیاست در ایران، یارای آن نداشت که به یکباره و بدون تحمل چالش و بحران (لااقل در سطح مشروعیت) از ساختار سنتی پیشین خود کنده شود. بر همین اساس، دولت رضاشاه، میان سنت و مدرنیته گرفتار شده بود و خود رضاشاه، به‌رغم تلاش در جهت نوسازی کشور، به‌طرزی متناقض‌نما، تمایل به اعمال شخصی قدرت داشت. این وضعیت، برخلاف مشروعیت عقلایی است که مطابق آن، «هر صاحب قدرتی از طریق هنجارهای



عقلایی مشروعیت یافته و قدرت او تا جایی که منطبق بر هنجارهاست مشروع است» (ویر، ۱۳۹۳: ۳۱۱). سردرگمی برخاسته از تنش میان اداری‌سازی (یا عقلانی‌سازی و قانون‌مندی‌سازی) و وفاداری به الگوی سنتی اقتدار، نشان خود را بر عرصه سیاسی وارد می‌سازد. در این‌جا، آن‌چه اتفاق افتاد، جدال میان الگوی ساده و سنتی حاکمیت (سلطه و اقتدار) و پیچیدگی روزافزون نظم اداری بود. رضاشاه، عملاً در حیطه سیاسی، به‌همان سبک سنتی، ساده و یک‌نفره حکومت می‌کرد و همان‌طور که هانتینگتون می‌نویسد: «ساده‌ترین نظام سیاسی آن است که وابسته به یک فرد باشد. یک چنین نظامی ناپایدارترین نظام نیز هست» (هانتینگتون، ۱۳۹۲: ۳۳). شخصی بودن قدرت و اقتدار، وابستگی بوروکراسی به شخص را به همراه داشت. «کلیه مقامات دولتی در سرتاسر کشور از تهران نصب شده و در مقابل مرکز مسئول بودند» (کدی، ۱۳۹۰: ۱۹۰). کدی می‌افزاید که: «تأسیسات اقتصادی که رضاشاه بنیانگذاری کرد، از تمرکز بیش از حد امور و نیز عدم کارآیی دیوان‌سالاری اداری خسارت می‌دید» (کدی، ۱۳۹۰: ۱۸۰). در چنین حالتی، مسؤولیت نه در قبال قانون، بلکه در قبال فرد مافوق قانون معنا پیدا می‌کرد.

پیش از این اشاره شد که، شرایط پرآشوب کشور در روزهای منتهی به کودتا و تسخیر قدرت توسط رضاشاه (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۴۸-۱۴۹؛ دیگران، ۱۳۷۸: ۸۷-۸۶) نوعی مشروعیت مقطعی و زودگذر به اقدامات او می‌داد؛ اما در تداوم این مشروعیت، چندان به‌کار دولت او نمی‌آمد. در موضوع مربوط به مشروعیت، «آن‌چه مهم است این است که ادعای مشروعیت در حد بالایی معتبر تلقی شود» (ویر، ۱۳۹۳: ۳۰۵). اما «کنترل دیکتاتورمانه [رضاشاه روی همه امور مملکتی و سرکوبی مخالفین]» (کدی، ۱۳۹۰: ۱۶۸)، اعتبار حکومت او را مدام با چالش روبرو می‌ساخت. همان‌گونه که خود ویر نیز اشاره دارد، در عالم واقع، هیچ‌یک از سه نوع مشروعیت، «به‌طور واقعاً خالص وجود ندارد» (ویر، ۱۳۹۳: ۳۱۳) و ما در جهان واقعیت، همواره شاهد آمیزه‌ای از این «انواع



خالص» هستیم. نظم بوروکراتیک دولت رضاشاهی، گرایش به کسب و حفظ قدرت در دستان شاه داشت نه توسعه و تعمیق عقلانیت: «رضاشاه با بهره‌گیری از ارتش، بوروکراسی و پشتیبانی دربار می‌توانست نظام سیاسی را کاملاً در دست خود داشته باشد» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۷۱). برنامه نوسازی رضاشاه، شکاف طبقاتی‌ای را موجب شد، که به‌رغم افزایش «فرصت‌های جدید» منجر به گشوده شدن «روی اکثریت مردم تأثیر داشت» (کدی، ۱۳۹۰: ۱۹۵).

دولت رضاشاه، از آن‌جا که «نهادهای مدنی استواری نداشت» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۸۶)، به موازات تلاش در نوسازی ساختار اداری، نیازمند رجوع به عناصری فرهنگی بود که با تکیه بر آن‌ها، بتواند مبانی لازم را برای ایجاد اعتبار فراهم نماید. این امر، در چارچوب رجوع به گذشته ایران باستان صورت وقوع یافت. بخشی از این روند، غیرارادی بود و می‌توان آن‌را نوعی واکنش انسان ایرانی به دگرگونی‌هایی دانست که مدرنیته به بار آورده بود. اما، بخش عمده‌ای از آن، ارادی بود و کاملاً هم‌سو با تدابیر دولت در سامان دادن به قلمرو سیاست؛ و با انگیزه کسب وجهت و مشروعیت اقتباس می‌شد. از این منظر، در این دوره، نوعی دست‌اندازی شدید، از سوی ساختار اداری در بافتار فرهنگی جامعه پیدا شد. نوعی فرهنگ‌سازی آمرانه که ساختار بوروکراسی نوین، هم متأثر در آن و هم متأثر از آن بود. سیاست‌های متحدالشکل کردن، توأمان هم اداری بودند و هم فرهنگی (کلاه و لباس یک‌شکل هم برای کارمندان و هم همگان). هابرماس، در این زمینه می‌نویسد: «دستکاری اداری در امور فرهنگی پیامد جانبی ناخواسته‌ای به همراه دارد. این پیامد عبارت از این است که معناها و هنجارهای که قبلاً بوسیله سنت تثبیت یافته‌اند و به شرایط داخل محدوده نظام سیاسی تعلق دارند، اینک خود موضوعیت پیدا می‌کنند و به مطلب مورد بحث و فحوص افکار عمومی تبدیل می‌شوند» (هابرماس، ۱۳۸۱: ۱۲۴). این امر، در ایران اتفاق افتاد و «معنا» و «هنجارها»ی دولت، خود به موضوع بحث (البته نه‌چندان آزادانه) مبدل شدند. مباحثه درباره ارزش‌ها، هنجارها و معانی، از نظر هابرماس،



برای دست‌یابی به نوعی «اخلاق ارتباطی» صورت می‌گیرند؛ اخلاق ارتباطی عمدتاً حامی و تأمین‌کننده فضایی برای گفت‌وگو، اجماع و توافق بر سر معناها و هنجارهاست. در ایران، در نتیجه غیاب فضا و اخلاق ارتباطی، میان دولت و مخالفان، دیالوگی برقرار نمی‌شد و مباحثه و طرح مباحث محدود به محافل می‌شد که معترض به تعرض اداری و سیاسی در ارزش‌ها و هنجارهای متداول جامعه بودند. گفتمان ضد «غرب‌زدگی» و گفتمان «اسلام‌گرایی»، در ابتدا، گفتمان‌هایی بسته و در خود بودند. در نتیجه بسته بودن (خفقان) عرصه سیاسی به روی مباحثه، اعتراض این گفتمان‌ها، به موضع‌گیری آشتی‌ناپذیر و احیاناً خصمانه، نسبت به متولی یا متولیان نظم جدید گرایش پیدا کرد.

این دست‌کاری و دست‌اندازی بوروکراتیک در ارزش‌ها و هنجارها، در عین حال، مجهز و متکی به میراث بود. بوروکراسی برای محقق ساختن خود (بوروکراتیزاسیون)، صرفاً از عقلانیت قانونی و ضابطه‌ایی، تبعیت نمی‌کرد، بلکه بخش اعظمی از محتوای خود را از عناصری کهن بر می‌گرفت و بدین‌تربیب، حامل ارزش‌هایی شد که از سوی مخالفان، به‌ویژه اسلام‌گرایان، با دست‌درازی و دست‌یازی هم‌معنا شد. این ارجاع به میراث، واکنش مخالفان اقتباس عناصر ایرانی را برانگیخت (اگرچه در هیأتی دیگر: یعنی گفتمان اسلام‌گرایی و گفتمان ضد غرب‌زدگی). نکته این‌جاست که خود این واکنش نیز، اتفاقاً یک واکنش میراثی (یا گذشته‌گرا) بود. جامعه ایران، همان‌گونه که کدی به‌درستی اشاره کرده است، در نتیجه «نوسازی سریع جامعه از بالا»، دچار انشقاق فرهنگی و شاهد بروز پدیدار «دو فرهنگی» شده بود: «طبقات بالا و طبقه متوسط جدید» بیش از پیش غرب‌زده می‌شدند و از طرف دیگر، «کشاورزان و طبقات بازاری شهری هنوز از علما تبعیت می‌کردند» (کدی، ۱۳۹۰: ۱۹۶) و «این طبقات، مجرای صحیح اجرای امور را بیشتر در اسلام می‌دیدند تا در غرب و یا در افسانه‌هایی که جدیداً برای ایران قبل از اسلام ساخته بودند» (کدی، ۱۳۹۰: ۱۹۶). در این وضعیت، کشاکش میان مشروعیت و ضد



مشروعیت پیدا شده بود. گفتیم که، این مجادله خصمانه، در ایران به نوعی شکاف ارتباطی منجر شد که در عصر پهلوی دوم نیز، نه تنها ترمیم نیافت که تداوم پیدا کرد و موجب پیدایش بحران در ساختار قدرت شد. آرت می‌نویسد: «مشروعیت آنگاه که مورد شک و سؤال واقع شود دست به دامان گذشته می‌برد» (آرت، ۱۳۹۴: ۸۱). این امر نیز، ماهیتی آمرانه داشت و در عصر رضاشاه «تنها سخن مجاز، تبلیغ ناسیونالیسم رسمی دولتی بود که روی یکپارچگی ملی، ضدیت با گرایش به سمت روحانیت و تجدد و شکوه ایران قبل از اسلام تأکید داشت» (کدی، ۱۳۹۰: ۱۶۹-۱۶۸). آن‌چه را که هابرماس «دامنه رواداری» می‌داند و بر اساس آن، «ارزشهای هدفمند نظام می‌توانند جرح و تعدیل پیدا کنند، بی آن که تهدیدی مرگبار متوجه موجودیت نظام شود» (هابرماس، ۱۳۸۱: ۵۸)، مرتباً نادیده گرفته می‌شد. در عصر رضاشاه، ذیل سیاست نوسازی دستگاه اداری، به اقتباس تقویم شمسی مبادرت شد که «بطور نمادین به کشور اجازه می‌داد از اسلام فاصله بگیرد» (دیگار و دیگران، ۱۳۷۸: ۱۰۳)؛ این نویسندگان ضمن اشاره به حفظ بسیاری از نمادهای اسلامی در دولت رضاشاه، می‌افزایند: «این کارها در برابر نمادهای ضداسلامی آیین زرتشتی و شاهنشاهی که اغلب بر روی بناهایی که در دوره رضاشاه ساخته شد نقش می‌شد، ارزش خود را از دست داد» (دیگار و دیگران، ۱۳۷۸: ۱۱۲). آبراهامیان نیز می‌نویسد: «رضاشاه در حالی که طبقه متوسط سنتی را به شدت از خود متنفر ساخت، در میان طبقه متوسط جدید نیز احساسات و گرایش‌های بی‌ثبات و متغیری بوجود آورد. نسل جوان طبقه روشنفکر مخالف منفعل رضاشاه بود، در حالی که نسل قدیم این طبقه نخست پشتیبان آن بود ولی بعدها از این کار دست کشید» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۹۰). آبراهامیان درباره گرایش‌های این نسل جوان ادامه می‌دهد که: «آنها او را نه میهن‌پرست بلکه قزاق دست‌آموز تزارها که توسط انگلیس به قدرت رسیده بود؛ نه بنیانگذار ملت بلکه مؤسس خودخواه یک پادشاهی جدید» قلمداد می‌کردند (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۹۱). این تشکیک جوانان هم به وطن-



پرستی رضاشاه و هم به سیاست‌های ناسیونالیستی او، نمادی از جریان هم‌زمان دوگانه مشروعیت / ضد مشروعیت است. «از این چشم‌انداز، هویت نظام اجتماعی آن‌گاه از دست می‌رود که یک سنت زمانی جنبه سازنده داشته باشد و اکنون نسل بعدی نتواند مکانی در درون آن سنت برای خود پیدا کند» (هابرماس، ۱۳۸۱: ۵۴-۵۳). دیگرار و ریشار، در این زمینه، به واکنش روحانیون اشاره می‌کنند: «پاره‌ای از علما در واکنش به این‌گونه اعمال، تجددگرایی تهدید کننده را به شدت محکوم کردند» (دیگار و دیگران، ۱۳۷۸: ۱۱۴). هابرماس، هنگام بحث از بحران مشروعیت می‌نویسد: «به محض آن‌که، به‌هر ترتیبی، جوامع سنتی به فراگرد نوین‌سازی گام می‌گذارند، پیچیدگی فرآیندهای که از مسائل مربوط به کنترل نشأت می‌گیرد، چنین حکم می‌کند که هنجارهای اجتماعی با سرعتی به مراتب بیش از ضرب‌آهنگ حقیقی سنت طبیعت‌گون فرهنگی تغییر کند» (هابرماس، ۱۳۸۱: ۱۸۷). نوسازی دولت رضاشاه، به‌خاطر سرعت آن و بهتر بگوییم، شتاب‌زدگی آن، متناسب و هم‌گام با تغییر در هنجارهای اجتماعی مرسوم نبود. ایجاد تغییر در امر فرهنگی، نیازمند طول زمانی بیشتری نسبت به تغییر در امر اداری است. این عدم تعادل، جامعه ایران را مستعد نوسان و آشوب فرهنگی می‌کرد. بی‌دلیل نیست که در دولت پهلوی اول، این شکل از نوسازی فرهنگی، که با هدف ایجاد یکپارچگی اجتماعی صورت می‌گرفت، به این علت که در سیاست‌های عملی، عناصر ملی - ایرانی را بر عناصر دینی - اسلامی اولویت می‌دهد، به محض برکناری رضاشاه، تمایل به بازگشت به وضعیت فرهنگی پیش از دست‌کاری، نمایان می‌شود: «بدون تردید، احیای اسلام بلافاصله بعد از سقوط رضاشاه در شکل استقرار مجدد همان قوانین دینی ممنوع قبلی و انتشار تعداد زیادی کتاب در مورد اسلام آغاز شد» (بشیریه، ۱۳۹۳: ۱۰۲؛ دیگرار و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۲۴). پس از شهریور ۱۳۲۰، نهایت واکنش نسبت به این نوسازی یا دست‌کاری‌ها، بازگشت مسالمت‌آمیز مخالفان نوسازی فرهنگی، به سنن پیشین بود؛ اما در



عصر پهلوی دوم، واکنش و پیامد جدی در پیش گرفتن دوری تازه، منسجم و طولانی مدت از نوسازی فرهنگی، وقوع یک انقلاب بود.

پهلوی دوم (محمدرضا شاه)

این وضعیت، در دولت پهلوی دوم نیز، کماکان، مبتلابه سیاست و جامعه بود. محمدرضا شاه نیز «به جای نوسازی نظام سیاسی، قدرتش را همانند پدرش بر روی سه ستون نیروهای مسلح، شبکه حمایتی دربار و دیوانسالاری گسترده دولتی قرار داد» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۳۵). ماروین زونیس، ساختار حکومت در «تمام دوره زمامداری شاه» را، کوششی می‌داند که «در آن دیوانسالاری مدنی و نظامی به طور مداوم کنترل و تسلط خود را روی تمام فعالیت‌های توده‌های میلیونی جمعیت گسترش داد و این در حالی بود که شاه بی‌رحمانه قدرت خود را هر چه بیشتر روی این دیوانسالاری گسترده‌تر می‌کرد» (زونیس، ۱۳۸۷: ۳۴-۳۳). هم‌چنین آبراهامیان، با استفاده از تعبیر «دیوانسالاری غول‌پیکر دولتی» برای توصیف دولت پهلوی دوم، می‌نویسد: «با رشد زیاد دیوانسالاری، دولت توانست در زندگی روزمره شهروندان عادی کاملاً نفوذ کند» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۳۹). در این دوره، نظم مبتنی بر بوروکراسی، یا همان دیوانسالاری به شدت افزایش یافته، منبعی کامیاب برای کسب اعتبار نشد. در این جا نیز، سیاست، ناچار شد برای کسب وجهه و اعتبار، به نوستالژیای باستان‌گرایانه تمسک بجوید. البته دیدگاه منصفانه‌تر آن است که بگوییم، تلاش‌های دولت پهلوی، ذیل سیاست فرهنگی ناسیونالیسم و با هدف ایجاد یکپارچگی اجتماعی صورت می‌گرفت. تیلی با توجه به اهمیت هم‌بستگی اجتماعی در عصر تکوین دولت‌های ملی می‌نویسد: «زمانی که اجماع ملی و بین‌المللی به تقویت مشروعیت ملی بر مبنای هویت یکسان و مشترک همت می‌گمارد، ابتدا اسطوره و سپس تحقق مقطعی دولت-ملت وارد تاریخ بشریت گردید» (تیلی، ۱۳۹۳: ۹۳). ایران نیز گریزی از این موضوع نداشت. مسأله این است که سیاست‌ها و



تدابیر میراث‌وار و گذشته‌گرای دولت پهلوی و ماهیت تقریباً تهاجمی و تمامت‌خواهانه آن، فرمی بدآیین به آن داده بود و آنرا دچار چالش‌ها یا به‌زبان هابرماس، «بحران» ساخت. در تئوری هابرماس، به‌دنبال «گسترده‌گی دامنه دخالت دستگاه اداری در امور اجتماعی نیاز بیشتری به مشروعیت احساس می‌شود» (هابرماس، ۱۳۸۱: ۱۴۱-۱۴۰). در کنار ناکارایی مشروعیت بوروکراتیک و عقلایی، دولت پهلوی، جستجوی مبانی برای کسب مشروعیت را، منحصر به مؤلفه‌های ایران باستان (پیش از اسلام) نمود. این امر به وجهی تقریباً سوداگونه صورت می‌گرفت. هنجار متداول نادیده گرفته می‌شد تا یک هنجار نامتداول (که البته محفوظ در حافظه تاریخی جامعه بود) چیره آید. ساختار بوروکراتیک دولت ایران، در عصر محمدرضا شاه، بیش از پیش متمرکزتر و قدرت‌مندتر شده بود؛ با این‌حال، در این دوره نیز، نوسازی، نتایج مطلوب برای مشروعیت سیادت و حکومت را به‌همراه نداشت: «درآمدهای بیش از حد نفت به فقر این توده‌های میلیونی که بیشترشان از روستاها به شهرها رانده شده بودند پایان نداد؛ بلکه شکل آنرا مدرن کرد» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۵۱)؛ در سال‌های نزدیک به انقلاب، «مانورهای نمادین رژیم هیچ تأثیری بر زندگی طبقات پایین نداشت» (بشیریه، ۱۳۹۳: ۱۶۵)؛ «بحران اقتصادی به‌ویژه بر مهاجران روستایی جدید تأثیر گذاشت که به‌واسطه رونق نفتی سال‌های گذشته، جذب شهرها شده بودند» (بشیریه، ۱۳۹۳: ۱۶۵). بشیریه در اشاره به مراحل شکل‌گیری انقلاب و «ظهور جنبش توده‌ای» و آغاز «مخالفت مردمی»، به نقش این مهاجران در مراحل آغازین می‌پردازد و می‌نویسد که این مخالفت مردمی علاوه‌بر کارگران و کارمندان دولتی کم‌درآمد، دانشجویان و روشنفکران، «در آغاز، شامل وقایع پراکنده و خودجوشی نظیر شورش‌های مهاجران روستایی جدید می‌شد» (بشیریه، ۱۳۹۳: ۱۶۵). آبراهامیان با تکیه بر اسناد معتبر آماری، ضمن تقسیم جامعه شهری ایران به چهار دسته، طبقه چهارم را شامل «شمار لشکر فزاینده فقرای شهری» و «مهاجران فقیر روستایی» می‌داند و می‌نویسد که



همین «افراد طبقه پایین» هواخواهان اصلی انقلاب اسلامی بودند که «بعدها به مستضعفان مشهور شدند» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۳۴).

در سخنان خود محمدرضا شاه، بازآفرینی گذشته و ارجاعات پیوسته به آن، فقط یک اشاره به شکوه نمادین اعصار کهن نیست؛ بلکه این تکرارها، گویای وجود شبکه‌ای از مضامین است مرکب از: آن چه که مطلوب بوده (اما از دست رفته است)؛ دوره‌ای از انحطاط (یعنی دوره پیش از استقرار دولت پهلوی)؛ و آن منزلت آرزو شده‌ای که بایست اکنون جریان بگیرد و در آینده نیز تداوم پیدا کند. نوعی درهم‌آمیزی گذشته، اکنون و آینده در یک منظومه گفتمانی صورت گرفت. شاه در یک سخنرانی، در مرداد سال ۱۳۳۷، در مقابل مجلس سنا و شورای ملی می‌گوید: «ملت ایران حتی پس از چندین بار دوره انحطاط و زوال، خوشبختانه استعداد ذاتی و فطری خود را ابراز داشته و طوری بوده است که دوباره عظمت و ترقی خودش را بازیافته و مجد دیرینه را به دست آورده است» (پهلوی، ۱۳۵۲: ۹). سپس در ادامه همان سخنان، میان گذشته، اکنون و آینده پیوندی بدین نحو ترسیم می‌شود: «و حالا موقع آنست که ما ایرانی‌ها، هم به فکر گذشته خود باشیم و هم آینده روشن خویش را در نظر بگیریم و پیش برویم» (پهلوی، ۱۳۵۲: ۹). از این منظر، این پیش‌روی، مرهون پادشاهی پهلوی است که از ابتدای تأسیس تا کنون، بنیاد این پیشرفت را بنا نهاده است. شاه طی مصاحبه‌ای در مهر ماه همان سال می‌گوید: «ما می‌توانیم با حفظ شعائر و سنن باستانی، حداکثر منافع را برای ملت خود به دست آوریم و با همین رویه بیش از آنهایی که هیاهو و جنجال می‌کنند منافع خود را حفظ کرده‌ایم» (پهلوی، ۱۳۵۲: ۱۰). شاه با بهره‌برداری و ارجاعات پی‌درپی به موقعیت باستانی ایران در عصر هخامنشیان، به سامان‌دهی مبانی مشروعیتی نظام پهلوی می‌پردازد. او ناگزیر از فراهم کردن مشروعیت برای پادشاهی خویش است زیرا تنها با اتکالی به نوسازی اداری که فرآیندی طولانی مدت، دیربازده و نیز پر خطر است، این



بنیاد اعتبار فراهم نمی‌آمد. از این رو، به یکی از در دسترس‌ترین مؤلفه‌های مندرج در تاریخ و خاطره ایرانیان روی آورد؛ که البته چندان متداول نبود یا به نوعی می‌توان گفت که در اذهان عمومی و در حافظه مؤثر تاریخی افراد جامعه، به فراموشی سپرده شده بود. در آمیختن ارجاعات (به باستان) از یک سو و تهاجم ساختارهای بوروکراتیک از سوی دیگر، نوعی واکنش فرهنگی و در نهایت، سیاسی را به همراه آورد که در تئوری هابرماس این‌گونه پردازش شده است: «تنافر و ناسازگاری شناختی میان دانش عرفی - که با توسعه نیروهای تولید گسترش پیدا می‌کند - و جزئیات جهان‌نگری‌های سنتی می‌تواند ساختارهای هنجاری را مضمحل کند» (هابرماس، ۱۳۸۱: ۶۸). در دولت پهلوی دوم، یک برنامه‌ریزی اداری همه‌جانبه به چشم می‌خورد که مطابق نظر هابرماس، «در هر سطح، نتایج ناخواسته ناراحت کننده و وسیعی بر جای می‌گذارد» (هابرماس، ۱۳۸۱: ۱۶۴). آغاز این برنامه‌ریزی، تدارک جشن‌های ۲۵۰۰ ساله و دیگر جشن‌های مرتبط با شاهنشاهی بود. شاه سخنرانی خود به تاریخ ۳۰/۱۲/۴۹ به مناسبت آغاز جشن‌ها می‌گوید:

ما در طی قرون متمادی به رسالت همیشگی خود وفادار مانده و این هدف را تعقیب کرده‌ایم که از آمیختن ترقیات مادی عصر خود با میراث معنوی گذشته خویش ترکیب معتبر و با ارزشی پدید آوریم. بر اساس همین منظور و با همین هدف اساسی است که اکنون کشور من خود را برای برگزاری مراسم جشن دو هزار و پانصدمین سال شاهنشاهی ایران آماده می‌کند و منظور از برگزاری این یادبود آن است که ادامه حیات وحدت ملی ما راه بقای شاهنشاهی ایران و نیز سهم مؤثر ساکنان این سرزمین باستانی در تمدن جهانی در رشته‌های مختلف علوم، ادبیات، فلسفه و هنر برای جهانیان روشن شود و فرصتی وجود آید» (اسناد جشن‌ها، ج اول، ۹-۸).

این سخنان، که نمونه‌های آن بسیار فراوان است و هم‌چنین سیاست‌ها و برنامه‌های این دوره، نه تنها که بر فرآیند کسب مشروعیت دلالت دارند بلکه نشان -



دهنده چگونگی طی طریق یک دولت در مسیر هویت‌یابی است. در اسناد مرتبط با جشن‌های شاهنشاهی، از انگیزه برگزاری این جشن‌ها عمدتاً این‌گونه یاد می‌شد: «آگاه نمودن عموم اهالی کشور... شناساندن تمدن و مفاخر گذشته ایران» (اسناد جشن‌ها، ج اول: ۳۵۵). این، نوعی فعالیت برای یکسان‌سازی هویت بود که از لوازم ناسیونالیسم مدرن محسوب می‌شود. برنامه‌های رادیو و تلویزیون (اسناد، ج اول: ۳۵۵)، راه‌اندازی بورس دانشجویی کوروش (اسناد، ج دوم: ۲۳۰)، فراخوان مقاله از طریق مؤسسات خارجی (اسناد، ج اول: ۱۵)، برگزاری برنامه‌های نمایشی در مدارس، صدور بخش‌نامه‌های اداری در جهت نام‌گذاری فرزندان با اسامی ایرانی (اسناد جشن‌ها، ج ۲: ۲۷۵)، جشنواره‌های دانشجویی، اردوها، احداث و نام‌گذاری بناهای یادبود به نام کوروش کبیر (اسناد، ج دوم: ۱۲۸) و بسیاری برنامه‌ها و سیاست‌های دیگر، همگی در همین راستا انجام می‌شده است.

رابرت دال، سیاست‌اندیش معاصر می‌نویسد: «مخالفان یک رژیم معمولاً انتقاداتی را صورت‌بندی می‌کنند که مشروعیت نظام موجود را نفی می‌کند» (دال، ۱۳۹۲: ۱۲۸). این اتفاق، در ایران دو دهه پایانی عمر دولت پهلوی در حال وقوع بود. در دهه پنجاه شمسی، «درآمدهای نفتی که بر رونق چشمگیر اقتصادی ایران در فاصله سال ۱۹۶۳ تا اواخر ۱۹۷۰ افزود... و موجب پیدایش یکی از بالاترین نرخ‌های رشد اقتصادی برای یک کشور نسبتاً بزرگ در عصر حاضر شد، نه تنها باعث تقلیل اختلاف سطح درآمدها بین اغنیا و فقرا نشد؛ بلکه آن‌را افزایش هم داد» (کدی، ۱۳۹۰: ۲۹۵)؛ اقتصاد و معیشت مردم، مطابق پژوهش‌های صورت‌گرفته در این زمینه، نه تنها شکوفا نشده بود بلکه، لاقلاً درباره عموم جمعیت مردم، نسبتاً به قهقرا می‌رفت: «با پنج برابر شدن ناگهانی درآمدهای نفتی، انتظارات مردم بالا رفت و در نتیجه شکاف میان وعده‌ها، ادعاها و دستاوردهای رژیم از یک‌سو و انتظارات و دستاوردهای مردم از سوی دیگر، عمیق‌تر شد» (آبراهامیان، ۱۳۷۷، ۵۴۹)؛ «مردم با کمبود غذا،



افزایش کرایه‌ها، قیمت‌ها، مالیات و مسأله حاد مسکن دست به گریبان بودند» (بشیریه، ۱۳۹۳: ۱۶۵).

اما مهم‌تر از این، وضعیت فرهنگی جامعه بود که با بحث ما مرتبط است. پارادایم نوستالژی، مسیری کاملاً متفاوت در پیش گرفت: «حدود یک دهه قبل از انقلاب ۱۹۷۹، روند ایدئولوژیکی انقلابی جدیدی پدیدار شد و فضای فکری موجود را میان بخشی از روشنفکران تغییر داد» (بشیریه، ۱۳۹۳: ۸۹). نوستالژیای دولتی و رسمی پهلوی، با عرضه و آشکار کردن خود در سطح آگاهی جامعه، برای خود یک رقیب (و بعدها، متعاقب انقلاب، جایگزین) آفرید. «دولت به‌سادگی جای نظام فرهنگی را نمی‌گیرد و گسترش حیطه‌های مربوط به برنامه‌ریزی دولتی، اموری را که در گذشته از لحاظ فرهنگی مسلم دانسته می‌شدند، در عمل به اموری مشکل‌زا بدل می‌کند» (هایرماس، ۱۳۸۱: ۱۶۶). تلاش برای جستجوی معنا از گذشته و تزریق آن به اکنون، در پارادایم نوستالژیک نیمه اول قرن حاضر (شمسی) در ایران، در دو هیأت فرهنگی (ملی-ایرانی و دینی-اسلامی) و در دو هیبت سیاسی (دولت پهلوی و دولت جمهوری اسلامی) خود را بازنمایی کرد. کدی به شکل‌گیری نوعی آگاهی اسلامی اشاره کرده است که پس از سال‌های دهه ۱۳۴۰، گسترش یافت و در آن: «بسیاری از مردم این مفاسد را به راه و روش زندگی تقلیدی از غرب نسبت داده و راه نجات خود را در بازگشت به یک گذشته اسلامی ایده‌آل جستجو کنند» (کدی، ۱۳۹۰: ۳۳۱). از آن جهت می‌گوییم که این آگاهی، حاوی مایه‌های نوستالژیک است چرا که «در مورد بسیاری از مردم راه و رسم اسلامی کم‌رنگ یا به‌دست فراموشی سپرده شد» (کدی، ۱۳۹۰: ۳۳۱). از این منظر، این ارجاعات دوگانه (ایران باستان / اسلام اصیل) نشان از نحوه درک و دریافت و چگونگی واکنش ذهن ایرانی در قبال پدیدار غرب است: «زمانی که تکیه بر غرب به معنی همراه شدن با تمدن و فرهنگ غربی و فرهنگ غربی نیز توأم با فساد اخلاقی قلمداد می‌شد، طبیعی بود که نجات ایران نه در غرب‌گرایی



مورد نظر رژیم، بلکه در بازگشت به یک اسلام اصیل و ناب و کامل جستجو شود» (کدی، ۱۳۹۰: ۳۴۷). بشیریه، از این وضعیت، تعبیر به «ناسیونالیسم اسلامی» می‌کند: «یعنی ناسیونالیسم به زبان اسلام و اسلام به زبان ناسیونالیسم» (بشیریه، ۱۳۹۳: ۹۰). ترنر در پایان مقاله خود، به این استنتاج مهم اشاره می‌کند که نوستالژی، علاوه بر سویه محافظه‌کارانه و عطف نگاه آن به گذشته، ممکن است که در زمینه «نقد اجتماعی و اعتراض سیاسی» نقش بالایی ایفا کند (Turner, 1987, 154). بر این اساس، اگر نوستالژیای ایران باستان، پارادایمی بود که عمدتاً و رسماً، از سوی دولت پهلوی عرضه گردید و طی چند دهه حاکمیت آن، توانست در فضای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایران گسترانیده شود، تالی منطقی و تاریخی این استدلال به این صورت است که اسلام‌گرایی و تأکید بر رجعت به آموزه‌های اسلامی، از خلال عرضه شکلی دیگر از پارادایم نوستالژی عمل می‌کرد. در طول سال‌های تحکیم دولت پهلوی، یعنی سال‌های دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی، هم‌زمان، دو ایستگاه اساسی دولت پهلوی به چالش کشانیده شد: یکی بوروکراسی تجددگرای آن و دیگری نوستالژیای باستان‌گرایانه آن. آبراهامیان درباره واکنش‌ها و گرایش‌های روشنفکران جوان در عصر محمدرضا شاه می‌نویسد که آنها «به قالب پیشین ناسیونالیسم که از تاریخ ایران پیش از اسلام به‌ویژه شاهنشاهی باستانی، شکوه و عظمت شاهانه و اسطوره‌پردازی نژادی آن الهام می‌گرفت پشت پا زدند» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۸۳-۵۸۲). بشیریه نیز در سخنانی مشابه می‌نویسد: «روشنفکران جوان دهه‌ی ۱۹۷۰ به اسلام بازگشتند و با تأکید گزینشی بر آن، اسلام را در قالب یک ایدئولوژی انقلابی عرضه کردند» (بشیریه، ۱۳۹۳: ۱۱۱). به نظر می‌رسد که تدابیر دولت پهلوی برای کسب وجهه، اعتبار و مشروعیت برای سیادت و قدرت خود، نتیجه‌ای معکوس داده بود. به‌ویژه، آن وجه از معنایی دولت پهلوی با انکار عمومی مواجه شد که بیشترین سرمایه‌گذاری عمومی را برای طلب مشروعیت به‌خود اختصاص داده بود یعنی جشن‌های



۲۵۰۰ ساله: «این مراسم با تجملی خیره کننده در برابر جمعی از سرهای تاجدار، رؤسای جمهور و نخست‌وزیران سراسر جهان برگزار شد. . . جشن‌های تخت جمشید بر نیروی تخیل بیگانگان اثر بخشید ولی ایرانیان که از این جشن و سرور محروم مانده بودند، بی‌تفاوت و منزجر شدند. نمایش چنین ثروتی در کشوری که بخش بزرگی از مردم آن از پیشرفت محروم مانده بودند، هم‌مرز با گستاخی بود بدون آن‌که هویت ملی ایران را تحکیم نماید» (دیگار و دیگران، ۱۳۷۸: ۲۰۰-۱۹۹). این مسأله، موضوعی صرفاً تخیلی برای جستجوی دلایل سقوط دولت پهلوی نیست بلکه واقعیتی است که فراسوی خیال و نمادپردازی، در جامعه ایران به‌وقوع پیوسته بود. ناسیونالیسم ایرانی دولت پهلوی، «حتی اگر هرگونه جاذبه‌ای هم که . . . داشت، به‌دنبال برگزاری جشن‌های بسیار پرهزینه دوهزار و پانصدساله از بین رفت» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۸۳-۵۸۲). شوکراس اشاره کرده است که «جشن‌های ۲۵۰۰ساله در تخت جمشید نمایشی از رؤیایها و بلندپروازی‌های شاه بود. . . در مورد شخص شاه در رابطه با جشن ۲۵۰۰ساله، ره‌آورد جشن‌های تخت جمشید جدایی کامل او از واقعیات بود» (شوکران، ۱۳۷۰: ۳۹-۳۸). بر این اساس، می‌توان تا حدودی در این ادعای محمدرضا پهلوی، تشکیک کرد که درباره باستان‌گرایی گفته بود: «این البته شیوه‌ای است که با خصلت ایرانیان دمساز بوده است و همه پادشاهان ایران نیز چنین سیاستی داشته‌اند (پهلوی، ۱۳۵۲: ۴۱).

ساکالوفسکی، با طرح این پرسش پدیدارشناسانه که: «آیا می‌توان غم غربت را به طریقی غیر از بازشناسی غیاب فهمید؟» (ساکالوفسکی، ۱۳۸۸: ۹۱)، معتقد است که غم غربت یا همان نوستالژیا، چیزی نیست مگر رابطه متداوم و متوالی میان امر حاضر و امر غائب. به دو شکل می‌توان این موضوع را برای تفسیر نوستالژیای ایران عصر پهلوی پردازش کرد. از سویی، نوستالژیا، به‌صورت کشاکش میان دو کلیت رخ نمود: کلیت جهان مدرن (به‌منزله امر حاضر) در برابر کلیت جهان پیشامدرن (امر غائب) که مورد هجوم جهان مدرن واقع شده



بود و در نتیجه، تصویری از فقدان و از دست رفتن پدیدار شد. مدرنیته با تکیه بر چند ویژگی درونی و منحصر به فرد خود، از جمله: «شتاب دگرگونی» و «پهنه دگرگونی»، توانست که به «انقطاع» از جهان پیش از مدرن دست یابد (گیدنز، ۱۳۹۲: ۱۷). پیش تر گفتیم که این دریافت از نوستالژیا، بیان گر وضعیت عام بشری است و رجوع انسان و جامعه ایرانی به عناصری از گذشته، ذیل همین دریافت قابلیت تفسیر می یابد. از سوی دیگر، نوستالژیا، به شیوه خاص جامعه ما و به صورت کشاکش میان باستان گرایی پهلوی (به منزله امر حاضر) و اسلام-گرایی (به منزله امر غایب) متجلی شد. نوستالژیا، که دائماً بر رفت و آمد ذهن میان گذشته و اکنون دلالت دارد، در حقیقت، اشارتی است بر نسبت میان حضور و غیاب (یا میان امر حاضر و امر غایب). از نگاه لکان، «به خاطر دلالت دو طرفه غیاب و حضور در نظم نمادین، می توان گفت که غیاب، وجود ایجابی برابری با حضور دارد» (Evans, 2006, 1). به نظر دریدا نیز، «نشانه نمود حضوری غایب است» (ضمیران، ۱۳۸۶: ۱۱۳). جالب آن که، ساواک، به واکنش های معنایی احتمالی، که ممکن بود از جانب عرضه کنندگان نوستالژیای فرهنگی اسلامی (امر غایب) پیش آید و هم چنین از امکان گرایش آن به یک نوستالژیای سیاسی (تبدیل شدن به امر حاضر)، هشدار داده بود. در سندی از ساواک، به تاریخ ۱۳۵۰/۱/۳۰، با اشاره به مقاله «سال ۲۵۰۰ شاهنشاهی بجای سال ۱۳۵۰ شمسی» که در مجله خواندنی ها چاپ شده بود آمده است: «این پیشنهاد در وهله اول بسیار غرور آمیز بوده و هم چنان که هر ایرانی نسبت به برگزاری این جشن ها ابراز علاقه می کند از این پیشنهاد نیز استقبال خواهد نمود لکن این موضوع را نمی توان از نظر دور داشت که اسلام و مذهب نیز با سنن و شاهنشاهی خود مباحثات می کند به مفاخر و بزرگان اسلام و رویدادهای اسلام نیز افتخار می نماید. شاید تفکیک این دو موضوع برای یک ایرانی مسلمان غیر ممکن باشد. . . از طرفی به فرض اینکه اکثریت مردم از این پیشنهاد استقبال نمایند، لکن موجبی برای تبلیغات مذهبیون مخالف به وجود



خواهد آمد...» (اسناد، ج چهارم: ۳۵-۳۴). اما این موضوع و هشدار جدی، به یک تدبیر سیاسی تبدیل نشد و حتی برخلاف آن، بعدها با تغییر تاریخ هجری به شاهنشاهی، دولت پهلوی، مرزهای «قلمرو رواداری» را در هم شکست طوری که، حتی بازگرداندن مجدد تاریخ شمسی نیز، نتوانست آنرا ترمیم کند. «... نظام فرهنگی در برابر کنترل اداری مقاومت می‌کند. نمی‌توان معنایی را با استفاده از شیوه‌های اداری تولید کرد» (هایرماس، ۱۳۸۰: ۱۶۱). آنچه که موجب شد در ایران، هویت افراد و جامعه، دچار شکاف یا به زبان کدی، گرفتار پدیده «دو فرهنگی» در واقعیت شود، هم نتیجه واکنش روانی جامعه در قبال تهاجمات ذاتی مدرنیته بود و هم، نتیجه تاخت و تاز رادیکال سیاست برای کسب مشروعیت بود. این نوستالژیا، در عرصه عینی و واقعی سیاست، گرفتار صف‌آرایی و جبهه‌گیری دو گفتمان در برابر یکدیگر شد، که پیش از این رویارویی، هر دو بر روی یک بستر تاریخی و معنایی به مصاف جهان مدرن رفته بودند. به بیان دیگر، دو گفتمان که پیشتر، ذیل یک کلیت پیشامدرن، به منزله امر غایب، رودر روی یک کلیت دیگر به نام مدرن، به منزله امر حاضر، به دفاع از گذشته و سنت خویش رفته بودند، به یک رویارویی درون پارادایمی، با یکدیگر کشانیده شدند. با سیاسی شدن پارادایم نوستالژیا، واقعیت، به‌شکلی دیگر خود را با تمامیت‌اش آشکار ساخت. در مفهوم‌پردازی لکان (Evans, 2006, 204)، «نظم واقعی» یا «واقعیت، آن چیزی است که فراسوی امر خیالی و امر نمادین است و هم‌چون تهدیدی برای هر دو است» (Homer, 2005, 82). نشانه‌ها یا دال‌های نوستالژیک و معنابخش دینی، تا پیش از این، یا فاقد کنش‌گری بوده، یا غایب در سطح سیاست بودند، یا عامدانه از کنش‌گری آنها جلوگیری می‌شد. اما غیاب آنها، غیابی حاضرانه بود. دولت پهلوی، در نتیجه افراط در باستان‌گرایی و خود شخص محمدرضا شاه در نتیجه افراط در هم‌ذات‌پنداری خود با کوروش هخامنشی (نظم نمادین و نوستالژیک)، موجب شد که امر فرهنگی به تصرف و انحصار دولت و سیاست



درآید. اما «نظم نمادین»، یارای تعریف مطلق به استحضار درآوردن، و تعریف تمامی «نظم واقعی» را ندارد. این امر، واقعیت اجتماعی و سیاسی را به گونه‌ای رقم زد که یقیناً مورد خواست حکومت و شخص شاه نبود. موضوع همین است که امور عینی و واقعی، کاملاً همسو با «نظم نمادین» و نوستالژیای باستان گرایانه دولت پهلوی تحقق نمی یافت. واقعیت، برخلاف آنچه که قرار بود مطابق با نوستالژیای موجود در «نظم نمادین»، مشروعیت‌سازی کند، چون «مطلقاً در برابر نمادین شدن مقاومت می‌کند» (Evans, 2006, 204)، موجب بروز اعتراض، تنش، شورش و انقلاب شد (نظم واقعی). اگر «بازی حضور و غیاب می‌تواند در انواع مختلف اشیا رخ دهد» (ساکالوفسکی، ۱۳۸۸: ۸۸)، پس ضرورتاً، سیاست نیز یکی از همان بسترهایی است که بازی حضور و غیاب آعیان یا اشیا را فراهم می‌کند. بوروکراسی‌سازی و سکولاریزاسیون، در دولت پهلوی، به‌مانند یک عامل حاضر، که ذاتاً منجر به ایجاد «انقطاع» از جهان سنتی یا پیشامدرنیت می‌شود، هم خود دولت پهلوی و هم گفتمان رقیب آن‌را وادار به بازاندیشی در خود نمود. این شکلی از تبدیل چندگانگی‌ها (کثرت) به یگانگی (وحدت) است که لازمه ناسیونالیسم است. در این معنا، ناسیونالیسم، عین وحدت‌بخشی و نوعی تلاش ایدئولوژیک برای وحدت‌آفرینی در میان مفردات (فردها، مفردها، از هم جدا افتاده‌ها و پراکنده‌ها) است. از چشم‌انداز ارنست گلنر، غلبه اندیشه رمانتیک مهم دانستن ریشه‌ها است که فراهم آورنده لوازم پیدایی ناسیونالیسم شد (گلنر، ۱۳۸۸: ۸۷). از این زاویه، او به این موضوع می‌پردازد که در ناسیونالیسم رمانتیک، تأکید بر بازگشت به ریشه‌ها، به‌معنای این نیست که هویت یک فرهنگ باید همان باشد که از ابتدا بوده است بلکه، منظور او این است که کافی بود که یادی از سرمنشأها و اشتیاقی شدید برای بازگشت به منابع سرزندگی و هویت حقیقی خود در میان باشد (گلنر، ۱۳۸۸: ۸۷). این شکلی از همان دیالکتیک حضور و غیاب است، که در بخشی از تاریخ ایران، در بستری پر از مضامین نوستالژیک صورت وقوع یافت. نوعی



آمد و شد میان آنچه هست و آنچه بایست؛ میان حاضر و غایب. جان دیویی، به بیانی که بی ارتباط با موضوع ما نیست، این گونه بدان اشاره دارد: «اگر ما خودمان را با اصلاح‌گری و ترقی، هویت‌یابی کنیم، مقاومت نهادهای قدیمی به صورت اجبار ظاهر خواهند شد؛ از سوی دیگر، اگر ما خودمان را با عادت و سنت هویت‌یابی کنیم، ما محافظه‌کارانیم، [و در این صورت]، تلاش‌های نو، به صورت اجبار ظاهر خواهند شد» (Dewey, 1998, 155). گویی این امر، روایت همیشگی و پیوسته انسان، جامعه و تاریخ است.

نتیجه‌گیری

نوستالژیا، با مؤلفه‌های نیرومند معنا ساز خود و با به‌کارگیری عناصر گاه واقعی و گاهی خیالی و افسانه‌ای، امکانی در اختیار بشر قرار می‌دهد که برای غلبه بر شکاف تاریخی و ذهنی‌ای که همواره با آن دست به‌گریبان است، به نقد و شورش برخیزد. گذشته، هم‌زمان، هم‌دارای ارکان براندازانه است و هم دراندازانه. این، به چگونگی چیدمان و مفصل‌بندی عناصر و محتواها، در گفتمان نوستالژیک دارد. در این پژوهش، قصد ما آن بود که نشان دهیم هم‌گفتمان دولت پهلوی به‌عنوان گفتمان مسلط و هم‌گفتمان اسلامی در مقام گفتمان مقاوم یا مخالف، از عناصر نوستالژیکی در جهت توجیه کنش سیاسی و اجتماعی خویش در عرصه تئوریک و عمومی برخوردارند؛ که همین امر، نشان‌گر اشتراک هر دو گفتمان در بهره‌گیری از یک بستر معنایی یگانه، در کنار جزئیات متفاوت گفتمانی‌شان است؛ به‌عبارت دیگر، نوستالژیا، پارادایم هستی‌شناسانه انسان است که دو گفتمان ایران باستان‌گرایی و اسلام‌گرایی، دو ذخیره معنایی تاریخی مرتبط با آن هستند. در گفتمان دولت پهلوی، ناسیونالیسم (و سکولاریسم) هم‌چون مقدمه‌ای ضروری، برای آغاز مدرن شدن فهمیده می‌شد. رجوع به گذشته ایران باستان و بهره‌گرفتن از عناصر عمدتاً رمانتیک، افتخارآمیز، قهرمان‌پردازانه و اساطیری آن، آغاز به تکوین گونه‌ای ملی‌گرایی نوین ایرانی بود. روایت‌های ناسیونالیستی، بخش بیشتری از خصلت



انگیزی خود را از راه کندوکاو در ساختارهای معنا ساز رویدادهای گذشته به دست می آورند و گاه با اغراق در ماهیت این ساختارها، تا آستانه تاریخ سازی های خیالی نیز پیش می روند: «برخی جامعه ها و فرهنگ ها. . . تصویرهایی آرمانی از گذشته می آفرینند، درست به سان روایت های یوتوپیایی یا موعودگرایانه ای که از جهان آینده ساخته اند» (اوتز، ۱۳۹۳: ۱۷۱). سمبولیسم ملی-باستانی گفتمان پهلوی و سمبولیسم دینی-مذهبی گفتمان اسلامی، تلاش هایی نوستالژیک، در تفسیر گذشته برای تسخیر اکنون بودند. می توان گفت که سمبولیسم اسلامی، همگانی تر بود و فقط نیاز داشت تا که سیاسی شود و این امر، در انقلاب سال ۵۷ حادث شد. اما سمبولیسم در گفتمان پهلوی، بیشتر رنگی سیاسی داشت که دولت خواهان فرهنگی کردن، همگانی کردن و گسترش آن میان جامعه داشت. آرتت می نویسد که «کلمه انقلاب در اصل به معنای بازگشت است» (بشیریه، ۱۳۹۳: ۸۹)؛ اگر این تعریف را بپذیریم، می توان گفت که انقلاب اسلامی سال ۵۷، نمونه ای شاخص از یک انقلاب نوستالژیک بود که فرهنگ (یعنی نوستالژیای ایمانی) را به سیاست (یعنی حاکمیت و مشروعیت) پیوند داد. محمدرضاشاه، بیش از آن که مبانی مشروعیت دولت خود را منطبق با عقلانیت جدید سازد، با استقرار یک نوع بوروکراسی صوری، بیشتر در پی جستجوی معنا و اعتبار برای دولت خود، از طریق ارجاع به عهد باستان و اساطیر آن بود. این ارجاع، قاعدتاً و به ناگزیر، بایست که خود را از طریق نهادهای بوروکراتیک، تعمیق و تعمیم دهد. بنابراین، مخالفت با مظاهر باستانی ایران، به نوعی، مخالفت با دستگاه بوروکراسی حامل آن هم محسوب می شود. دولت پهلوی در عصر محمدرضاشاه، از طریق تلاش در ایجاد یک ترکیب جدید از مشروعیت سنتی (باستانی) و عقلایی (بوروکراتیک)، بر آن بود که وجهه کاریزماتیکی هم بر آن بیفزاید. تأکید بر نمادسازی از سیمای کوروش هخامنشی (اسناد جشن ها، ج اول: ۳۲)، در همین جهت می تواند تفسیر شود. استخراج و تلاش در راستای معرفی نقش بنیادگذارانه کوروش در تاریخ ایران و برجسته کردن



سیاست‌های او برای دوران کنونی، دالی است که بر تلاش دولت پهلوی در یکسان-انگاری شاهی محمدرضا شاه و شاهنشاهی کوروش هخامنشی دلالت دارد. از خلال کاریزماتیزه کردن چهره کوروش، در حقیقت، هدف آن بود که به شاه اکنون نیز، اعتباری کاریزماتیک اعطا شود. اما در دست‌یابی به این هدف نسبتاً ناکام ماند. گفتمان‌های رقیب، هر سه حیث مشروعیت را هدف قرار دادند. به نمونه‌هایی از ساحتی که عمدتاً از سوی گفتمان‌های رقیب به چالش کشانیده می‌توان اشاره کرد: مظاهر زندگی شهری، وضعیت جمعیت‌ها، ساختار حزبی (به‌ویژه پیدایش رستاخیز)، انتصابات، انتخابات، سیاست‌های اقتصادی (مثل اصلاحات ارضی)، سیاست‌های فرهنگی (مثل حقوق زنان)، قراردادهای تجاری و نفتی (کنسرسیوم)، قراردادهای سیاسی (کاپیتولاسیون)، نحوه توزیع درآمدها، وضعیت سیاسی داخلی (آزادی فعالیت سیاسی)، موضع‌گیری‌های بین‌المللی (حاکمیت و استقلال)، نهادها و ارگان-ها (آموزشی، ساواک، دربار)، ارزش‌ها (تغییر تاریخ رسمی)، جشنواره‌ها (جشن شاهنشاهی، جشن ۲۵۰۰ساله)، اساطیر و قهرمان‌پردازی (ایران باستان، کوروش) و بسیاری وجوه دیگر، که در طول حیات دولت پهلوی، منظومه اعتبار دهنده و مشروعیت‌ساز دولت پهلوی بودند، به‌تناوب، مورد حمله گفتمان اسلامی و گفتمان-های دیگر (مانند غرب‌زدگی، توده، ملی مذهبی و...) واقع شدند. در پایان می‌توان گفت که نوستالژیا، پارادایمی بود که هم در راستای مشروعیت عمل می‌کرد و هم ضد مشروعیت.



منابع

- آبراهامیان، یرواند. (۱۳۷۷). ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، چاپ دوم، تهران: نی.
- آدورنو، تئودور. وی؛ هورکهایمر، ماکس. (۱۳۸۷). دیالکتیک روشنگری؛ قطعات فلسفی، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، چاپ سوم، تهران: گام نو.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۲). اسطوره، رؤیا، راز، ترجمه رویا منجم، چاپ سوم، تهران: علم.
- الیاده. میرچا. (۱۳۸۶). چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، چاپ دوم، تهران: انتشارات توس.
- آرت، هانا. (۱۳۹۴). خشونت و اندیشه‌هایی درباره سیاست و انقلاب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
- استرن، رابرت. (۱۳۹۳). هگل و پدیدارشناسی روح، ترجمه محمدمهدی اردبیلی و سیدمحمدجواد سیدی، تهران: ققنوس.
- اوتز، مری. (۱۳۹۳). تکوین جهان مدرن، ترجمه محمد نبوی، تهران: آگاه.
- بشیریه، حسین. (۱۳۹۳). زمینه‌های اجتماعی انقلاب ایران، ترجمه علی اردستانی، تهران: نگاه معاصر.
- بشیریه، حسین. (۱۳۸۲). انقلاب و بسیج سیاسی، چاپ پنجم، تهران: دانشگاه تهران.
- پهلوی. محمدرضا. (۱۳۵۲). برگزیده‌ای از نوشته‌ها و سخنان محمدرضا شاه پهلوی، تهران: کیهان، تهران.
- پهلوی. محمدرضا. (۱۳۵۶). بسوی تمدن بزرگ، تهران: مرکز پژوهش و نشر فرهنگ سیاسی.
- تیلی، چالز. (۱۳۹۳). انقلاب‌های اروپایی؛ بررسی تحلیلی پانصد سال تاریخ سیاسی اروپا، ترجمه بهاء‌الدین بازرگانی گیلانی، چاپ سوم، تهران: کویر.
- جشن‌های ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی به روایت اسناد ساواک و دربار. (۱۳۷۷).
- چهارجلدی، جلد اول، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.
- جشن‌های ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی به روایت اسناد ساواک و دربار. (۱۳۷۷).
- چهارجلدی، جلد دوم، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.



نوستالژیا؛ مشروعیت و ضد مشروعیت در... ۱۱۵

- جشن‌های ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی به روایت اسناد ساواک و دربار. (۱۳۷۸).
چهارجلدی، جلد چهارم، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.
دال. رابرت و استاین بریکنر، بروس. (۱۳۹۲). تحلیل سیاسی مدرن، ترجمه حمیرا
مشیرزاده، تهران: فرهنگ جاوید.
دورکیم، امیل (۱۳۹۳). صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، چاپ چهارم،
تهران: مرکز.
دیگار. ژان پیر و دیگران. (۱۳۷۸). ایران در قرن بیستم، ترجمه عبدالرضا هوشنگ
مهدوی، چاپ دوم، تهران: البرز.
زونیس، ماروین (۱۳۸۷)، روانشناسی نخبگان سیاسی ایران، ترجمه پرویز صالحی و
دیگران، تهران: چاپخش.
زیمل، گئورگ (۱۳۹۳). درباره فردیت و فرم‌های اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی-
پرست، چاپ دوم، تهران: ثالث.
شوکراس، ویلیام (۱۳۷۰). آخرین سفر شاه، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران:
البرز.
ساکالوفسکی، رابرت (۱۳۸۸). درآمدی بر پدیدارشناسی، ترجمه محمدرضا قربانی،
چاپ دوم، تهران: گام نو.
ضیمران. (۱۳۸۶). ژاک دریدا و متافیزیک حضور، تهران: هرمس.
کانتی، الیاس (۱۳۸۸). توده و قدرت، ترجمه هادی مرتضوی، تهران: قطره.
کولاکفسکی، لشک. (۱۳۸۶). جریان‌های اصلی در مارکسیسم؛ برآمدن، گسترش و
فروپاشی، (دوره سه جلدی جلد اول: بنیان‌گذاران)، ترجمه عباس میلانی، چاپ
سوم، تهران: آگاه.
کدی. آر. نیکی. (۱۳۹۲). ایران دوران قاجار و برآمدن رضاخان، ترجمه مهدی
حقیقت خواه، چاپ چهارم، تهران: ققنوس.
کدی، نیکی. آر. (۱۳۹۰). ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ
دوم، تهران: علم.
گلنر. ارنست. (۱۳۸۸). ناسیونالیسم، ترجمه سید محمدعلی تقوی، تهران: مرکز.
گیدنز، آنتونی. (۱۳۹۲). پیامدهای مدرنیت، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ هفتم، تهران:



مرکز.

وبر، ماکس. (۱۳۹۳). اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، چاپ سوم،

تهران: سمت.

هابرماس، یورگن. (۱۳۸۱). بحران مشروعیت، ترجمه جهانگیر معینی، چاپ دوم،

تهران: گام نو.

هانتینگتون، ساموئل. (۱۳۹۲). سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه

محسن ثلاثی، چاپ پنجم، تهران: علم.

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۳). هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ چهارم،

تهران: نی.

Dewey, John. (1998). Principles of instrumental logic: John Dewey's lectures in ethics and political ethics, 1895-1896, edited by Donald F. Koch. Southern Illinois University Press Carbondale

Evans, Dylan. (2006). An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis, First published 1996 by Routledge, London, This edition published in the Taylor & Francis e-Library

Hepper, Erica. G & Ritchie. Timothy. D. (2012). "Odyssey's End: Lay Conceptions of Nostalgia Reflect Its Original Homeric Meaning", in: American Psychological Association, Vol. 12, No. 1, 102-119, (DOI: 10. 1037/a0025167).

Homer, Sean. (2005). JACQUES LACAN, First published by Routledge, Abingdon, Oxon.

Malpas, Jeff. (2011). "Philosophy's Nostalgia", in: Contributions To Phenomenology: Volume 63, pp 87-101 (Doi 10. 1007/978-94-007-1503-5_7).

Taylor, Charles. (2003). The ethics of authenticity, Harvard University Press, Eleventh printing, Cambridge, Massachusetts.

The New Oxford Dictionary of English. (1998). Oxford, England: Oxford University Press.

Turner, Bryan S. & Elliott. (2012). "Anthony, Debating "the Social": Towards a Critique of Sociological Nostalgia", in: Societies, 2, pp: 14-26. (Doi: 10. 3390/soc2010014)

Turner. Bryan S. (1987). "A Note on Nostalgia", in: Theory, Culture & Society, (SAGE, London, Newbury Park, Beverly Hills and New Delhi), vol. pp: 147- 156.

Wildschut. Tim. (2011). "Sedikides. C, Arndt. J, & et al, The past makes the present meaningful: Nostalgia as an existential resource". In: Journal of Personality and Social Psychology, American Psychological Association , Vol. 101, No. 3, 638-65,



(DOI: 10. 1037/a0024292).

Wildschut, Tim. (2010). "Sedikides, Constantine& et al, Nostalgia as a Repository of Social Connectedness: The Role of Attachment-Related Avoidance", Journal of Personality and Social Psychology, American Psychological Association, Vol. 98, No. 4, 573–586 (DOI: 10. 1037/a0017597).

Williams, Bernard. (2005). In the Beginning Was the Deed; Realism and Moralism Political Argumentby Princeton University Press, New Jersey.

