

بارِ خارِ خودکشته و پرنیانِ خودرشته^۱ :

گیتی‌نگری^۲ فرهنگی از راه ادبیات، آخوندزاده همچون ره‌نما

آرش جودکی

امروزه نوشتن «ی» روی خط کرسی با نیم‌فاصله پس از مضاف یا موصوفی که با «ه» خاموش یا ناملفوظ پایان می‌گیرند، بیشتر از هر شیوه دیگری جا افتاده است. اگر از این شیوه، مگر گاهی در زنجیره «تتابع‌اضافات»^۳، نشانی نیست، از آنجاست که نگارنده، شاید به خطا، آن را خلاف‌آمد شیوه طبیعی گفتار می‌یابد.^۴

پیش‌درآمد

در روند بازنمایی شالوده‌های گیتی‌وندی در فرهنگ هم‌روزگار از رهگذر ادبیات، نیاز به درآمدی کوتاه پیش آمد تا فرایافت‌های کلیدی «سیاست» را بازبشکافد. آن درآمد کوتاه، بخش نخست این جستار شد که اکنون پیش روی شماست. بخش دوم که پیرنگ نخستین را به انجام می‌رساند و در شماره بعد بازتاب خواهد یافت، چرایی ره‌نما خواندن آخوندزاده را نشان خواهد داد. پس نگهداشت نام آخوندزاده در عنوان، هرچند در بخش کنونی چندان نشانی از او نباشد، تنها برای این نیست که دنباله‌داری این جستار را به یاد خواننده بیاورد. یادآوری خاستگاه تبار اندیشگان است. و در این تبار، رویکرد اندیشگی دو شاعری که خوانش

^۱ با نگاهی به این بیت فردوسی: گوش بار خارست خود کشته‌یی / وگر پرنیانست خود رشته‌یی (شاهنامه، دفتر یکم، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران، مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۱).

^۲ گیتی‌وندی و گیتی‌نگری را داریوش آشوری برای «سکولاریسم» پیشنهاد کرده است که به «عرفی‌گرایی» برتری دارند. اینجا و آنجا در این جستار، گیتی‌نگری را به کار می‌بریم تا تکیه را بر «نگریستن به جهان و نگریستن جهان» گذاشته باشیم.

^۳ «تتابع‌اضافات» از توانایی‌هایی است که در گفتار زیاد به کار می‌رود اما در نثر نکوهش می‌شود. همانگونه که همینگوی در نامه‌ای به فاکتر در انتقاد از جان دوس پاسوس می‌نویسد، نویسنده‌ای که گوش تیزی نداشته باشد همچون مشت‌زنی است که دست چپ کارایی نداشته باشد. دست به زنگ زبان گوش‌سپار ابراهیم گلستان نمونه‌گویی است از نابخجایی آن نکوهش. از توانایی‌های فارسی همیشه‌آنگونه که باید بهره‌برداری نمی‌شود، چون نمایش آوایی‌شان دشوار می‌نماید. چنین پرهیزی را باید به حساب کاستی‌های خط ما گذاشت، کاستی‌هایی که جدانویسی این روزها بنیاد نگارش شده هم چندان در به‌کردشان کامیاب نبوده است.

^۴ تقی‌زاده در اینباره، بر پایه المعجم فی معاییر اشعار العجم قیس رازی، می‌نویسد: «علت منطقی نوشتن یاء تکبیر به صورت یاء این است که این یاء یاء صریحه مشبعه است نه مثل یاء اضافت و توصیف مثل خانه من و خانه تاریک که یاء نه مشبعه است و نه صریحه بل همانند همزه ملینه تلفظ می‌شود و برای عدم التباس یاء صریحه مشبعه با یاء غیر صریحه غیر مشبعه البته باید فرقی مابین این دو نوع در کتابت گذارد چنانکه در تمام نسخ قدیمه این تفاوت منظور بوده است» (مقالات فارسی، جلد چهاردهم، زبان فارسی و ادبیات آن، زیر نظر ایرج افشار، تهران، انتشارات طوس، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸). / ایرانیک از ماست.

همیشگی‌شان راهشگای روش نویسیش بوده است، بی‌گمان طبیعت کار و چگونگی پیشرفت آن را بهتر بازمی‌گوید. نیما: «در آنها [منظره‌های طبیعت] هم وارد نمی‌شوم، مگر از راه صفحه‌ی کاغذ و هنگامی که بر قلم خود سوار می‌شوم.»⁵ رویایی: «اندیشه [...] در زیر چشم‌های من از روی صفحه برمی‌خیزد [...]». پس هریار که بخوادم فکر کنم، می‌نویسم و در این معنا نوشتن یک جور دیگر نوشتن و با این جور دیگر نوشتن است که اندیشه‌ام دیگر می‌شود.⁶ اما اینجا آهنگ پیشرفت کار بر صفحه را، چه این صفحه کاغذی باشد چه نمایشگر رایانه‌ای، نه شکوه شاعرانگی، که شکیب فریافت می‌شمرد.

دیباچه

درهم‌آمیختگی دین و دولت تنها می‌توانست کنجکاوی برانگیزد اگر زیانکاری‌اش اکنون شهروندان را چنین فرومی‌بست که آینده را هم فراسته ببینند. پس دلگرانی‌ها که این زیانکاری می‌آورد، آنان را از شایستگی این آمیزش در گمان می‌اندازد و گمان‌مند به پرسش وامی‌دارد. پرسشی که نخست نه از سر آنگاه به زبان، که از تن و روان آنها برمی‌خیزد. حتی اگر به سر نرسیده و به زبان نیامده در لایه‌های ناآشنای تن و در پیچ‌وخم ناشناس روان بی‌فسرد. چون این فسرده‌گی هرچند خاموش، گویای حسِ خویشیافت آنهاست که سراسر مهر این آمیزش را با خود می‌برد. این میان‌ناجدایی دین و دولت هرگز ناپسندیده و چه بسا ناخجسته نمی‌نمود اگر احساسِ خویشیافت همگانی این مُهرزدگی را بدون تشرویی می‌پذیرفت و آن را همچون داغ‌نهادگی نمی‌زیست. و این زیست هم با چنین سوزشی همراه نمی‌شد اگر با بخشی از ساخت‌وسازِ چپستی اجتماعی و کیستی روانی آنها ناسازگار نبود. پس انگاره‌جدایی دین و دولت در پهنه روانی و فرهنگی ما پایگاه و خاستگاهی دارد که به پشتوانه‌اش پرسشِ شایستگیِ آمیزش دین و دولت امروز چنین جایگاهی پیدا کرده است. یعنی در آن ساخت‌وساز گوشه‌ای هست که از یکسو چون ریشه در تجربه تاریخی نهادهای نو دارد، می‌تواند ناپسندیدگی چنین آمیزشی را حس کند و از سوی دیگر چون گوش به داده‌های فرهنگی نوین دارد و از آنها سیراب می‌شود، می‌تواند از رهگذر آنها این حس را به پیکر اندیشه و زبان و کنش دریاورد و به شهروندی‌گی⁷ سمت‌وسو بدهد. این بخشِ سکولاریسم‌زا و سکولاراندیش فرهنگِ همروزگار ایرانی را

⁵ نیما یوشیج، درباره شعر و شاعری، مجموعه آثار به تدوین سیروس طاهباز، تهران، انتشارات دفترهای زمانه، ۱۳۶۸، ص ۱۸۵.

⁶ یداله رویایی، چهره پنهان حرف، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۹۱، ص ۱۰۸-۱۰۹.

⁷ اسم «شهروندی‌گی» و صفت نسبی «شهروندی» از «شهروندی» را به جای «سیاست» و «سیاسی» به کار می‌بریم. این واژه‌ها و همچنین «شهروندی‌ینه» - با کاربرد دوگانه‌ی صفت و اسم - را با نگاه به ساختار واژه‌ی یونانی πολιτικός, politikos برگزیده ایم. در متن‌های فلسفی به زبان آلمانی و فرانسه، با دگرسانی حرف‌های تعریف، بار معنایی و کارکرد فریافت «پولیتیک» را هم دیگر می‌کنند. همچون die Politik, das Politische در

ادبیات نوین همزمان که بازمی‌تاباند، برمی‌افزاید. جستار پیش رو هم در کوشش‌اش برای بازنمایی و بازشناسی و بازشکافی این ایده که گیتی‌نگری بازتاب یافته در ادبیات و به یاری آن نهادینه شده درآمد و راهگشای شهروندی گیتی‌^۸ بوده و هست، از همین بازتاب برافرازنده سرچشمه و نیرو می‌گیرد تا شاید خراش خار خودکشته‌ی این آمیزش را با نازش به پرنیان خودسرشته‌ی پرخاش ادبیات بیارآماند.

اما نمی‌توان در این جستار بررسی ریشه‌های انگاره جدایی دین و دولت را پی گرفت اما دین به دولت گوریده را به نامش، اسلام، نخواند و چرایی رویارویی چالش‌انگیز با آن را پیش نکشید. پرهیزندگان از چنین چالشی، یا سفارش‌کنندگان به پرهیز از آن، بهانه‌های بی‌شماری را دست‌آویز می‌سازند که فریب‌کارانه‌ترین آنها هراساندن از «اسلام‌هراسی» است. چون می‌کوشند تا به پشتوانه پژواکی که یادآوری جان‌گزی «یهودی‌ستیزی» می‌افکند و به پشتیبانی اندریافتی شرمسار از گذشته شوم استعماری که «مسلمان» را همیشه «ستم‌دیده» می‌بیند، «اسلام‌هراسی» را «مسلمان‌ستیزی» و «مسلمان‌آزاری»^۹ جا بزنند. اما «هراس» در اسلام‌هراسی اگر همچون «فوبی» یا «فوبیا»، در واژه‌های دیگری با ساختاری همانند، نشانگر ترسی بیمارگونه باشد، اینجا برای نخستین بار ریشه‌یابی و درمان بیماری جای خود را به متهم‌سازی بیمار داده‌اند. ترس‌های بیمارگونه از مار و موش و عنکبوت در گذشته‌های بسیار بسیار دور نژاد آدمی ریشه و با ویر و خواست نهادی‌اش به پایدگی، در تنگنای زیست‌بومی دشمن‌خو، پیوند دارند. گذشته از پیشینه تاریخی هراس‌آور اسلام هنگام جهان‌گشایی‌ها و پایدارسازی چیرگی‌هایش، آنچه اسلام‌هراسی را امروز نه تنها فهمیدنی که حتی پذیرفتنی می‌کند، سیه‌کاری‌هایی است که هر روز به نام اسلام در چارگوشه جهان رخ می‌دهند. در واکنش به پرتگاهی که این تبه‌کاری‌ها در برابر همگان و بیش از همه در برابر خود مسلمانان می‌گشایند، پاسخ کسانی که به همانندی «اسلام‌گریزی» و «مسلمان‌ستیزی» بسنده می‌کنند، به دامنه اسلام‌هراسی اگر نیفزاید، بی‌گمان از آن نمی‌کاهد. چون از رهگذر این دستان‌بازی نه تنها در به روی هر گونه نگرش و

آلمانی؛ و le politique, la politique در فرانسوی. دو واژه «شهروندی‌گی» و «شهروندینه» دست ما را برای برگرداندن آنها بازر می‌کنند. همچنین اگر اجازه باشد، برای شناخت بهتر این فرایافت‌ها رک :

Arash Joudaki, *La politique selon l'égalité. Essai sur Rancière, Gauchet, Clastres et Lefort*, Paris, L'Harmattan, 2016.

^۸ گیتا، نگاره اوستایی گیتی است. صفت‌های نسبی گیتی و گیتی را هم می‌توان در دوگانگی با سپتا و سپتایی (از سپنت) به کار برد.
^۹ اسلام‌شناس مسلمان فرانسوی غالب بن‌شیخ (Ghaleb Bencheikh) برای پرهیز از چنین ملغمه و ترفندی، و نامگذاری درست رفتار ناپسند با مسلمانان، بر پایه پسوند mis از یونانی μῖσος (misos) به معنی کینه و نفرت، واژه mis-islamic را پیشنهاد می‌کند که می‌توان به «مسلمان‌آزاری» برگرداند.

رویکرد انتقادی به اسلام را می‌بندند، بلکه آنها را از پیش ناپسند وامی‌نمایانند. و در نبود چنین رویکرد و نگرشی، توده سرطانی بدون پادزهری در برابرش همچنان می‌آماسد و اسلام هم هراسناک‌تر می‌شود.

اما هرکه همانندی «اسلام‌گریزی» و «مسلمان‌ستیزی» را پذیرفت می‌باید گسترش چنین مانستگی‌هایی را بیرون از دایره اسلام و مسلمانان نیز بپذیرد. پس اندیشمندانی هم که رهیافتی انتقادی به یهودیت را پی گرفته‌اند و دو تن از بزرگ‌ترین آنان، مارکس و فروید، هردو یهودی‌تبار، از تهمت آنتی‌سمیتیزم نخواهند گریخت. ناستودگی رواج چنین نتیجه‌گیری‌هایی باید در بازگشت، ناروایی همانندی نخستین را بیاشکارد. چون همان اندازه که نگرش انتقادی به یهودیت را نمی‌توان به آنتی‌سمیتیزم فروکاست، رویکرد انتقادی به اسلام و چه بسا اسلام‌ستیزی را هم نمی‌توان مسلمان‌ستیزی و پیش‌درآمد مسلمان‌کشی دانست. مگر آنکه بیاندیشیم پرهیزندگان از چالش رودرو با اسلام، اسلام و مسلمان را یگانه می‌شمرند آنگونه که نبرد با یکی گزند به دیگری خواهد بود. اینسان ناخواسته به بنیان‌کن‌ترین انتقاد از نیروی ویرانگر اسلام گواهی می‌دهند. همخواند با این انتقاد، اسلام آنچنان مسلمانان را از خود تهی می‌کند که کیستی خویش‌نرویشان را ناگزیر تنها می‌توانند با اسلام بیاکنند. یا مگر باز بیاندیشیم که نگرانی این پرهیزندگان از این است که هراس از اسلام، آمادگی هراسندگان را برای پذیرش هرگونه ستمی به مسلمانان در آینده در پی داشته باشد. اما کوشش دوگانه برای بازشناخت تکینگی هر مسلمان جدا از تعلقش به اسلام و برای کاهش از هراس‌انگیزی اسلام، نیازمند نگرش و رویکردی انتقادی به اسلام می‌ماند. این همه را نمی‌توان از پیرامون پرسش سکولاریزاسیون، که پرسش کانونی جامعه کنونی ایران است، راند.

چرایی رویارویی چالش‌گرانه با اسلام را در بند نخست این جستار (که در این شماره می‌خوانیم)، از دیدگاه پیامدهای ناگوار به‌هم‌گوریدگی اسلام و سیاست باز خواهیم‌نگریست. «جمهوری اسلامی» با همه سادگی ساختارش و ساده‌اندیشی زیرکانه گول سرکردگانش، آنچنان جامعه و مردمان را در کلاف پیچ‌درپیچ فروبسته‌ای گرفتار کرده است که نخستین گام برای بازشکافی آن، نامگذاری درست این پدیده خواهد بود. در پرتو این نامگذاری و به یاری رهیافتی پدیدارشناسانه به هنجارهای زیستی، سازوکار این کلاف فروبسته خود را فرا خواهد نمود. بازنمایی توانش‌های گیتی‌وند جامعه ایرانی و چرایی‌اش، این فرانگاشت (توصیف) را همراهی می‌کنند. در بخش دوم که در شماره بعد خواهیم خواند، به نقش ادبیات نوین و دستاوردهایش در اینجهانی گرداندن فرهنگ هم‌روزگار می‌پردازیم. به ویژه در بند سوم که از رهگذر بررسی نوشته‌های نیما درباره شعر، «مکتوبات کمال‌الدوله» آخوندزاده و رمان «صحرای محشر» جمالزاده، دستاوردهای سترگ

آنان را همچون: گیتی‌نگری (نیما)، سپتاکاهمی (آخوندزاده) و آخرت‌زدایی (جمالزاده) باز خواهیم شناساند. بند دوم، به نسبت کوتاه‌تر از دو بند دیگری که به هم می‌پیونداند، شهروندینگی ویژه ادبیات را نشان خواهد داد. در جای جای متن، پی‌نوشت‌هایی در قلاب و با قلم /ایرانیک کارگذاری شده اند که پرتوی دیگر به آنچه پیش و پس از آنها می‌آید می‌افکنند و باید گونه‌ای حاشیه‌نویسی یا افزونه به حساب بیایند (نمونه‌ای از آن را در پایان همین دیباچه می‌یابیم). و از آنجاکه هیچ اندیشه‌ای نیست که، به زبان ناصر خسرو، «از نه‌چیز» برآمده باشد، گفت‌وگویی پیوسته با هم‌روزگاران دور و نزدیک در بافت این جستار تنیده شده است.

اما درباره زبان آن - به ویژه در بندهای نخست و دوم - باید گفت که نثر هرکس به خود او می‌ماند و بازتاب‌دهنده گرایش و دلبستگی‌های اوست. و این مانستگی شگفت آنکه آشکارتر در زبانی چهره می‌کند که کمتر خویشتن‌نما و بیشتر گمنام قلمداد می‌شود، یعنی زبان فلسفی که زبان فنی بندهای نخست، کوششی برای آفرینش آن است. دلبستگی به زبان فارسی بازتاب یکی دیگر از آن خویشتن‌نمایی‌هاست، چون نگارنده بر این باور است که این زبان رایگان به ما نرسیده است که با شلختگی و در گسارشی¹⁰ بی‌بندوبار، رایگان بر بادش بدهیم. این زبان پیر، در گذر دیرنده زمان کم آسیب و رنج ندیده، اما این همه را شکیبیده و در زیر گنجینه‌های فراوانش و نه بر سر آن، انگار ازدهای کهن‌سال خفته‌ای را پنهان کرده است که در میانه کشمکش و کلنجار با آن، ناگهان بیدار می‌شود که همان اندازه برنایی‌اش شگفت‌انگیز است که رام و دستاموز کردنش برای بکارگیری در گفتار فلسفی کمتر - اگر نگوئیم هیچ - جاافتاده در این زبان، دشوار. اما این زبان با همه جانیتادگی‌اش بی‌پیشینه نیست. از دانشنامه علائی ابن سینا، نوشته‌های ناصر خسرو و حتی سهروردی در گذشته تا آرامش دوستدار در امروز، زبان فلسفی در فارسی نمود داشته است. این میان، آنگونه که بسیاری می‌پندارند، دشواری اندیشه در نبود برابری برای فریافت‌های فلسفی نیست که با ساختن‌شان شاهراه فلسفیدن در به روی ما بگشاید. رویکردهایی اینچنین هنوز دل در گرو «اسم اعظم» دارند و کودکانه یا سالوسانه می‌پندارند می‌توان پهنه اندیشه را در چراغ جادوی تکواژه‌ای¹¹ زندانی و سپس غول‌های اندیشگی را آزاد کرد. و اینگونه «هنر نیندیشیدن»¹² را پربارتر و پایاتر ساخت.

¹⁰ گسارش در برابر مصرف، پیشنهاد دل‌انگیز ذبیح بهروز است.

¹¹ همچون «تفخیر» بر ساخته رضا براهنی برای برگرداندن واژه کلیدی اندیشه ژک دریدا، *la différence*.

¹² «روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن» نام پاره نخست، درخشش‌های تیره، آرامش دوستدار است.

[همان هنری که درباره‌اش نیما هفتاد سال پیش، سال ۱۳۲۵، در نامه به شین پرتو، می‌نویسد: «خودهایی می‌بینید که هر کدام مکتبی هستند. چنانکه در تهران دیدم جوانی را که خودش ماتریالیسم دیالکتیک بود.»^{۱۳} هنری همچنان پابرجا، آن‌چنان که رویایی می‌تواند بنویسد: «تو هم امروز در تهران یک نفرهائی می‌بینی، که خودش رولان بارت است، یا دریداست. هم ابوسعید ابوالخیر است هم رمبو. و می‌بینی جوانی را که خودش پسامدرنیسم است.»^{۱۴}]

زبان فلسفی زبان همگانی نیست و زبان همگانی هم نخواهد شد. زبان فلسفی یگانه‌ای هم نداریم که به کار بازنمایی و بازشکافی هر پدیده‌ای بیاید. فلسفیدن و زبانش همچون آفرینش پیوسته‌ای که دکارت در هر دم، پایدگی جهان را در گرو آن می‌دید، هر بار در هر کوششی به گونه‌ای دیگر رخ می‌دهند. دشواری زبان این جستار همان دشواری آموزش زبانی نوست، و با هر متن فلسفی اینگونه باید باشد. پس دشواری‌اش به حکمی که همه‌فهمی را سنجه ارزیابی نوشته‌ها می‌خواهد، گردن نمی‌گذارد. اما پشت این حکم فروتنانه، گونه‌ای خوارداشت پنهان است: چون آن که هر نوشته‌ای را همه‌فهم می‌خواهد، هر چیز را فراخور همگان نمی‌داند، و این دانایی همزمان دانایی دانایی و دانایی نادانی است، پس نویسنده در خورد فهم آنان که نمی‌توانند بفهمند، می‌نویسد. اما به باور نگارنده، به پاس هوش برابر، هر چیز آدمی بنیادنه‌ای را آدم دیگر اگر بکوشد درمی‌یابد. پس اگر نه برای همگان، برای انجمن خیالی خوانندگانی، که همه کس می‌تواند به آن پیوندد، می‌نویسد. گردش آزادانه نوشته، آن‌گونه که هر کس و ناکس به آن دسترس داشته باشند، و گشودگی این انجمن در زمان، سرشت دموکراتیک هر نوشته‌ای است و نوشته فلسفی هم در همین چارچوب می‌باید بیابد. ولی همچون اندیشه‌ای خویش‌رای، افشردای است که باید در خمره خود انداخت. پس اگر خواننده در نخستین آشام خوانش مزه آن را نمی‌پسندد، چون یا شراب تا کنون نچشیده، یا شراب برگشته، چه بهتر که به آب گوارا، اگر یافتنی است بسنده کند. اما شراب را، اگر ناب باشد، نه سرسری باید نوشید و نه با شتاب^{۱۵}.

¹³ نیما یوشیج، درباره شعر...، ص ۳۰۳. نیما به سال ۱۳۳۲، در تعریف و تبصره، باز می‌نویسد: «خود ما، در این روزهای روشن، در کوچه و بازار به جوانی بسیار گردن‌کلفت برخوردیم که می‌گفت "من جان ندارم، جز ماده هیچ چیز در دنیا نیست. من مدتی است که فویرباخ! شده ام!" و ما نفهمیدیم چرا مارکس یا انگلس نشده بود. در صورتی که به این آسانی خیلی چیزها ممکن بود بشود.» (همان، ص ۴۰۱-۴۰۲)

¹⁴ http://royai.malakut.ws/archives/2008/06/post_98.html

¹⁵ با وامی از پیشگفتار Recoltes et Somailles از ریاضیدان فرانسوی Alexandre Grothendieck.

(۱) چرایی رویارویی چالش‌انگیز با اسلام

بغرنج^{۱۶} بُن‌لادین امروز ایران اگر فرمانفرمایی دینی باشد، و «اگر بپذیریم که مسئله در ایران اساساً سیاسی است»^{۱۷}، با جایگاهی که به ادبیات نوین در پرورش رویکردی گیتی‌گرا می‌دهیم، پس باید از چیستی و چونی نقشی که ادبیات در این کارزار بازی می‌کند یا می‌یازد کرد، پرسید. و پرسشِ نقشی «سیاسی» ادبیات در پی پاسخ، پرسشِ معنای «سیاست» را هم پیش خواهد آورد. اکنون اگر آن بغرنج و چاره‌اش را اینگونه صورت‌بندی کنیم که «مشکل ما سیاست زیر سایه اسلام است و راه حل ما نیز از سیاست می‌گذرد»^{۱۸} چون «این مهم نیست که [...] اسلام چه می‌گو[ید]، مهم آن است که سیاست (قدرت) با [آن] چه می‌کند»^{۱۹}، پس باید پرسید این قدرتِ همانه^{۲۰} پنداشته با سیاست که چگونگی نمودِ دین را ورز می‌آورد و باز می‌نمایاند، چیست؟ آیا هر قدرتی با دین چنین می‌کند، حتی قدرتی که هم زورش را از دین می‌گیرد و هم شایسته‌نمونِ چیرگی‌اش را به پاس و به نیروی دین فرامی‌دهد و فراهم می‌آورد؟ پیگیری این پرسش‌ها در اینجا از دو سو بایایی دارد. از یکسو، نگرشی که سیاست را همچون «بستری [...] که رود زندگی اجتماعی

^{۱۶} آرامش دوستدار «بغرنج» را، که صفت است، همچون اسم، به جای مشکل یا مسئله، به کار برده است، شاید به پیروی از همان کاربرد صفت «مشکل» در نقش اسم. «دشوارة» که اینجا و آنجا دیده ام، می‌تواند جانشین خوبی باشد. گفتنی است که «استفاده صفت به جای اسم اگرچه اولین بار به وسیله نیما شروع نشده است، اما به وسیله او کشف و تثبیت شده و به عنوان یک تاسیس مطبوع شاعرانه در شعر امروز جلوه‌گر افتاد» (یداله رویایی، «اشاره‌ای بر زبان نیما»، کتاب هفته، ویژه‌نامه سالروز مرگ نیما، شماره ۱۸، ۲۲ بهمن ۱۳۴۰؛ یداله رویایی، هلاک عقل به وقت اندیشیدن، تهران، مروارید، ۱۳۵۷، ص ۲۸).

^{۱۷} داریوش همایون، «چالش و فرصت روشنگری ایرانی»، پیشباز هزاره سوم، هامبورگ، نشر تلاش، ۲۰۰۹، ص ۲۱۸. از میان نوشته‌های سیاسی و نگری دیگری که راه‌کاری برای برون‌شد از فتادگاه کنونی می‌جویند، اگر اینجا، برای پیشبرد سخن در گفت‌وگویی چالش‌گرانه، این جستار همایون (۲۰۰۸) را برگزیده‌ام، تنها به دلیل ارزش و ویژگی آن نیست. رهیافت همایون به دین و کردارگرایی‌اش در رویارویی با آن، همانندی و همدستی دارند با رهیافتِ کردارگراییِ آخوندزاده. هرچند در نوشته‌هایش اشاره‌ای به آخوندزاده نمی‌یابیم، مگر در یک جا، آن هم همچون اسم عام: «سرامدان (الیت) یک ملت در جهانی که هنوز سده نوزدهم را می‌گذرانید [...] به راه آخوندزاده‌ها، و رسولزاده‌ها رفتند و در پایان سده بیستم به کُزراه آل احمد و شریعتی و خمینی افتادند.» (داریوش همایون، صد سال...، ص ۱۲). نمی‌دانم یگانگی آخوندزاده آیا جا برای جمع‌بستن می‌گذارد یا نه، هرچه هست اما هم‌سخنی همایون با آخوندزاده چندان جای شگفتی نمی‌تواند داشته باشد. همایون کوشش کنونی برای آزادی و پیشرفت را پویش در همان راهی می‌داند که جنبش مشروطه گشود. بازگشت به پیام و سرچشمه‌های اندیشگی آن، سفارش همیشگی همایون به نسل امروز، و از درون‌مایه‌های اندیشه او بود.

^{۱۸} همان، ص ۲۳۱.

^{۱۹} همان، ص ۲۲۴-۲۲۵.

^{۲۰} «همانه» و «همانگی» از ساخته‌های آرامش دوستدار اند. رک: آرامش دوستدار، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، چاپ اول، پاریس، خاوران، ۱۳۸۳، ص ۲۵۱؛ چاپ دوم، کلن، فروغ، ۱۳۹۲، ص ۲۴۳.

بر آن جریان دارد»^{۲۱} با قدرت یکی می‌گیرد، گشادِ کارِ بغرنجِ امروز را هم از قدرت می‌جوید، چون بر این باور است که «دست‌کم در کوتاه مدت‌تر، این سیاست است که دست بالاتر را دارد»^{۲۲}.

پاسخ به پرسشِ چیستی قدرت و چیستی «سیاست»، و نیز بررسیِ شایند یا نشایندِ فروکاستِ سیاست به قدرت، سنجه‌هایی برای اندازه‌گیری سَرگی و ناسَرگیِ این چاره‌جویی خواهند بود. از سوی دیگر، همین نگرش، «ناب‌ترین اندیشه‌های سیاسی و آسمانی‌ترین فرایفت‌های مذهبی [را] در اندرکنش همیشگی با نیروها و تحولات سیاسی»^{۲۳} می‌داند. از آنجا که قدرت در این چشم‌انداز، گذرگاهِ پردازنده و بازنمایانگرِ هر پدیده اجتماعی است، از این دیدگاه هر گفتمان اجتماعی، همچنان که ادبیات، ریشه در گفتمان قدرت دارد و از آن رنگ می‌گیرد. پس آیا باید در رویکردی مارکسیستی مشت ادبیات را باز و دست‌ان‌آوری‌اش را اینگونه آشکار کرد که افسانه‌هایش^{۲۴} چیزی نیست جز پوششِ ناآگاهانه‌ی جامعه‌ای فریبا به تنِ گفتمانِ قدرت و قانون‌های جامعه؟ پاسخ به این پرسش چیستی گفتمانِ قدرت، در بافتارِ نو و در آرایه و سازماندهی نوین‌اش، و شناختِ سیاستِ ادبیات را پیش خواهد کشاند.

خاستگاه و ایستارِ این جستار

جامعه ایرانی، جامعه‌ای است خواسته و ناخواسته، بی‌گمان کژمژ و به گونه‌ای ویژه، «نو»، به معنای مدرن. نمودِ ویژگی‌اش در دورانِ هم‌روزگارِ وابسته بوده و همچنان وابسته است به چندوچونِ آن «خواسته و ناخواسته» در واکنش‌های کژ و راست به این «نو» که صفتی است برای شناساییِ جامعه‌های سرب‌آورده از پس آنچه روزگارِ نوین می‌نامند. «روزگارِ نوین»^{۲۵} نمودارِ رشته‌ی همبافی از دگرگونی‌ها و جابجایی‌هاست که در پی صورت‌بندی دوباره‌ی پیوستارِ پرسش و پاسخ‌ها، در سپهرهای گوناگونِ نگری و کاربردی، چرخش فرهنگی سترگی را رقم زدند. این صورت‌بندی دوباره، همنه‌هایی سه‌گانه دارد: راسیونالیسم، سکولاریسم و اومانیزم، که هم‌نمود اند با زایش و بالشِ دانشِ نوین و همبسته با پیشرفت‌های فناورانه، پیشرفت‌هایی بهره‌برنده از دستاوردهای رویکردهای نو و هموارکننده راه آنان. برگردان و سپس بازآفرینیِ نگرش‌ها و کنش‌های نوین به زبان‌ها و فرهنگ‌های دیگر، فراتر از کانون‌های زاینده‌شان، آورد و آزمونی بوده است برای

²¹ داریوش همایون، «چالش و فرصت روشنگری ایرانی»، یادشده، ص ۲۲۴.

²² همان.

²³ همان.

²⁴ افسانه نگاره دیگر افسانه است. افسانه را به نشانگری fiction برگزیدیم.

²⁵ Les Temps modernes.

سنجشِ کوسِ جهانروایی که می‌زنند. آوردگاهی امروز به گستره جهان، و آزمون‌های فراگیرنده‌ی همه جهانیان. درآمدن ما به این گردونه، برمی‌گردد به جنبشِ مشروطه که کوشید بر بستر ناسیونالیسم، آرمانِ آزادی و پیشرفت ایران را برآورد. و اینگونه، نوسازندگیِ همبودیِ ما در پیکره‌ای نوین، جامعه ایرانی را، هرچند ناهمسان و ناهمگون، در آرزوی همسویی و همسایگی با جامعه‌هایی نشاناد که نوی و نوینی خود را و امدارِ دستورکاری بودند پرسنده و ستیزنده و در جست‌وجوی رهایش: چالشگری همزمانِ سنت (تراداد)^{۲۶} و هرگونه شایستگیِ سنتی (تراداده).

[نشانادن «شایست» و «شایستگی» بجای «مشروع» و «مشروعیت» پیگیری همان دستورکار است تا «مشروعیت» پیشاپیش شایستگی از شرع نگیرد. کاربرد «تراداد» بجای «سنت» هم.]

شوروشنگِ دستورکارِ مدرن، در درازآهنگی‌اش بی‌گمان از ترنگ می‌افتد، و هنگامی که ستیز با سنت، خودش تراداد می‌شود، همان دلزدگی از سنت، همچون رویکردِ چیره بر حال‌وهوای یک فرهنگ، می‌تواند گریبانگیرش شود و چه بسا ستیزگی را با سرخوردگی تاخت بزند. سرخوردگی اما تنها سویی منفی هنجارِ پرسندگی است. چون بایایی رویکرد انتقادی به همه چیز و حتی به خودش را، فرهنگی که ویژگی‌اش افسون‌زدایی از هنجارهای معناآفرین است، در خود می‌پرورد. هیچ ارزشی، در نبود پذیرفتاری آنجهانی و آنسری، از تیغ بررسی و بازبینی نمی‌رهد. سکولاریزاسیون هم، در فرهنگی سکولاریزه، از این روند برکنار نیست. به ویژه که در بافتار جهانی، دگردیسیِ *یزدان‌شناختی-شهروندیک*^{۲۷} کنونی اسلام، ایستادگی خونباری در برابر سکولاریزاسیون نشان می‌دهد و پایه‌های انگاره‌ای را به لرزه انداخته است که فراگردِ خودفرمانی سپهرهای گوناگونِ جامعه و رهایی‌شان از هنجارهای دینی را فراگردی خودبه‌خودی و جهانگیر می‌پنداشت. در چنین فتادگاهی، دست‌کم در پهنه‌ی پژوهش‌های نگری، بختِ *اینجهانی‌تر* گرداندنِ انگاره سکولاریزاسیون^{۲۸} افزایش می‌یابد. چون از کارآمدی و زیندگی گزارشی - بازمانده نگرشی ناسکولار -

²⁶ از پیشنهادهای میرشمس‌الدین ادیب سلطانی است.

²⁷ Théologico-Politique.

²⁸ چنین رهیافتی به سکولاریزاسیون را فیلسوف بزرگ آلمانی، هانس بلومبرگ پروراند است. سخنرانی او در هفتین کنگره آلمانی فلسفه، ۱۹۶۲، آغازگر چالش فلسفی گسترده‌ای در جهان آکادمیک آلمانی زبان شد که گزارنده فرانسوی‌اش، ژان-کلود مونو، آن را «بگومگوی سکولاریزاسیون» *La querelle de la sécularisation* می‌نامد (بر پایه نام چالش فلسفی مهم دیگری، «بگومگوی پانته‌ایسم (همه‌خدایگی، یا همه‌خدا‌نگاری)، Pantheismusstreit. که از پایان سده هژدهم (۱۷۸۵) تا آغاز سده نوزدهم (۱۸۱۵) تمام فیلسوفان آلمانی آن روزگار را درگیر کرد): Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002, p. 203.

می‌کاهد که روان و هوشیِ انوشه یا نیروییِ خودخیز را دست‌اندرکارِ پویشِ تاریخ به سوی فرجامی ناگزیر می‌دانست. این بار در گیرودارِ چنین نمایشِ جهانگیری، ما تنها تماشاگرانِ سبکبارِ برکنار از گود نیستیم. چون آن لرزش را نخستین بار «انقلابِ اسلامی» درافکند. و اگر نیک بنگریم چندان بیراه نخواهد بود اگر بگوییم از «ما»ی ایرانی است که بر «ما»ی جهانی است. اگر از بُن بتوان دانست این «ما»، در هر دو رویه‌اش، کیست و چیست.

سویه‌ی برجسته این «ما» که امروزه، خواه ایرانی خواه جهانی، در چندتکگی و چندگانگی‌اش نما می‌یابد، شاید همین ناروشنیِ کیستی و چیستیِ آن باشد. یعنی ماییِ کنونی ما را گوناگونیِ پندارهای ما از ما می‌سازد. پس باور به همسویی و هم‌سرنوشتیِ مایِ ایرانی و مایِ جهانی، هر دو هم‌روزگار، همچنان که گزینش این باور، بر پنداره‌ی استواراند، که هر دو ما را، در کشاکشِ میانِ اسلام و سکولاریزاسیون، سکولار می‌داند و سکولار می‌خواهد. پس اگر بگوییم (۱) نگرش‌ها و روش‌ها و کنش‌های باختری، در سرریزی و سرازیریِ بیرون از بستر و خاستگاه‌شان، سوار بر سیلِ جهانگیرِ سوداگری و سودجوییِ سرمایه‌دارانه، به «ما» هم رسیدند، و در رویارویی با آنها، رهیافت «ما»، همچون دیگر جامعه‌های سنتی، به «فراموش کردن پیوند میان نوسازندگی و تجدد، [میان] میوه و درخت»^{۲۹} گرایش داشت، و (۲) در ایران، از پایان سده نوزدهم، با جا افتادنِ پندارِ سازگاریِ اسلام و مدرنیته، کم کم سودای بازگشت به اسلام هم، همچون چاره، پا گرفت تا در پایان به بنیادگراییِ اسلامی بیانجامد؛ در هر دو شماره با گزاره‌هایی سروکار داریم که آسیب‌شناسیِ «ناجدایی دین و دولت» را بر پایه همان پنداره از «ما» پی می‌گیرند. چون از آنِ گفتمانی اند که در بازاندیشیِ کنونگی‌اش^{۳۰}، به هدفِ دریافت و بازیافتِ جایگاه و معنای خود از یک‌سو و روشنکردنِ کنشی توانا و کارآ در بسترِ همین اکنون از سوی دیگر، می‌خواهد خودآگاهی‌اش به اینکه هیچ چاره‌ی هنجمانه‌ای^{۳۱} را هم‌رایی

دیدگاه‌های راهگشای بلومبرگ در کتاب سترگش، شایستگیِ روزگارِ نو، و پرهیز نقادانه‌اش از برداشتی که نمودهای سکولاریزاسیون را هر بار فرآورده‌ی هم‌ارزِ اینجهانی‌شده‌ی فرایفتیِ مسیحی می‌گیرد، دست‌گزار ما در نگارش این جستار بوده‌اند :

Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, Suhrkamp, 1996.

²⁹ داریوش همایون، صد سال کشاکش با تجدد، هامبورگ، نشر تلاش ۱۳۸۵، ص ۱۶۷.

³⁰ بر ساخته از پیوند قید «کنونه»، به معنی اکنون، و بای مصدری.

³¹ «هنجمنانه» صفت از «هنجمن». در پهلوی hanjaman، برگرفته از اوستایی hanjamana. به معنای با هم آمدن، گرد آمدن و همچنین جای این گرد آمدن، از آمیزش han (هم) و gam (آمدن) به دست آمده است. انگیزه گردهمایی می‌تواند هنبازی در هدفی از پیش، یا رسیدن به هدفی در پیش باشد. از همین رو «هنجمن» می‌تواند برای communauté و community به کار بیاید. «انجمن»، که نگاره دیگر همان هنجمن است، امروز بیشتر به معنای نهاد یا مکانی است که در آنجا کسانی به آهنگِ رایزنی گرد می‌آیند. در فارسی «هنباز» نگاره دیگر «انباز» و هم معنای آن است، اما جداسازی «هنجمن» از «انجمن»، با نگاهی به شکل کهن آن، برای آفرینش معنایی تازه است که کاربردِ امروزِ انجمن آن را نمی‌رساند. داریوش آشوری «باهمستان»

همگانی پشتیبانی نمی‌کند، نمود آگاهی چه بسا گنگ و چه بسا پنهان همگان بینگارد و سپس بود چنین آگاهی نیازمند به گویایی و آشکارگی را نشان پیوستگی به فرهنگی اگر نه به یکباره کنونی اما آینده بگیرد، فرهنگی که در آن نباید هیچ سنتی را پیشاپیش و بی‌چون‌وچرا پذیرفت، نپذیرشی که خود از نشانه‌های گیتی‌وندی است.

این گفتمان را، که جستار پیش رو در چارچوب آن جا می‌گیرد، از آغاز تا پایان، ایستاری برپا می‌دارد و می‌پیماید که می‌انگارد بازاندیشی تاریخی ما، اگر از رگه‌های گیتی‌وندی فرهنگ کنونی ما نشان نداشت و از آنها ریشه نمی‌گرفت، نمی‌توانست امروز ناجدایی دین و دولت را هم نشانه بگیرد. پس در چشم‌انداز این بازاندیشی، سکولاریزاسیون، همخواند با دریافتی فراگیرنده‌تر از انگاره «جدایی دین و دولت»، برابر با فرآیندی است که در آن، جهان، نه فرودست و فروکوفته‌ی جهانی برتر و دیگر، در درون‌مانایی‌اش، کرانه و آسمانه‌ای جز خود نمی‌یابد، و تکیه‌گاهی در بیرون از خود نمی‌جوید تا جهانمندی‌اش را بیاشکارد. اینجاست که نکوهش و پرخاش نگره‌هایی که چنین دریافت و نگرشی را ویژه‌ی فرهنگی باختری-مسیحی و در نتیجه بیگانه و ناهمخوان با فرهنگ ما می‌دانند، برمی‌خیزد. اما دریافت گیتیانه از جهان دیری است که حس و دید ما را تا اندازه‌ای پالوده، دگرگونی‌های بزرگی در روش و رفتارهای اینجهانی ما و چگونگی آرایش و پرورش آنها پدید آورده است. از این رهگذر، ملاک سنجش انگیزه‌ها و روال‌هایی که فرمان‌روایی و کاروکیایی^{۳۲} را می‌شایند دگرگون شده است. پس نباید پیش سپربرافرازی^{۳۳} نی‌گویانی که یا این برداشت را ناخویش‌شناس و نانژاده می‌دانند، یا امید برآهنجیدن نوزادگان اندیشه از زهدان نداشته‌ی مردان دین را در سر می‌پرورند، سپر افکند. چون ایستاری که این بازاندیشی بر آن بنیاد گرفته است، گیتی‌بینی را دیگر بخشی از این فرهنگ می‌داند، بخشی بالیده و بالنده بر بستر ادبیات نوین ایرانی که آخوندزاده، اگر «پیشرو فن نمایشنامه‌نویسی و داستان‌پردازی اروپایی [...] در خطه‌ی آسیا»^{۳۴} هم نباشد، بنیان‌گذار آن در گستره فرهنگ ایرانی است، گستره‌ای فراتر از مرزهای دیروز و امروز ایران.

را پیشنهاد کرده است، و محمد حیدری ملایری «همدارگان» را. سوی ساختگی نبودنش، برتری دیگر «هنجمن» شاید این باشد، که می‌توان بر پایه‌اش واژه‌های دیگری ساخت: هنجمنی، هنجمنانه، هنجمن‌گرا، هنجمن‌جو، هنجمن‌ستیز، هنجمن‌گریز...

^{۳۲} کاروکیایی و کاروکیایی حاصل مصدرهای کهن اند از کارکیا به معنای سرور و فرمانده و پادشاه.

^{۳۳} «سپربرافرازی» برگردان زبانزدی فرانسوی است: la levée de boucliers. در روزگار باستان، سپر برافراشتن واکنش اعتراض‌آمیز سربازان رومی بوده است به فرمان و خواست سرکردگان‌شان و نمایش ایستادگی‌شان در برابر آنان.

^{۳۴} فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹، ص ۳۲.

در گزاره‌هایی همچون «مهم آن است که سیاست با اسلام چه می‌کند» و «در کشاکش با دین، این سیاست است که دست بالاتر را دارد» سیاست به معنای، اگر نه دانش، هنر کشورداری و حکمرانی است: هنر گردش و پیشبرد برنامه‌مند کارهای همگانی در راستای برآوردن نیازهای جامعه به گونه‌ای آینده‌نگرانه و هم‌زمان با اینها، کوشش در راه نگاه‌داشت کشور در کناکش^{۳۵} با جهان. از این دیدگاه، هنر کشورداری، دیر یا زود، ستبرای فرمودمان‌های دین و پهنا و درازای خواست‌ها و درخواست‌هایش را در چنبره‌ی خود خواهد فشرد و آنها را پایبند و کرانمند به کردارگرایی و ابزارانگاری، که از بایستگی‌های این هنراند، خواهد ساخت: «اگر یک رهبر سیاسی-مذهبی که امروز در حکومت اسلامی او را بالاتر از بزرگترین شخصیت‌های مذهبی اسلام می‌گذارند فتوی می‌دهد که حکومت می‌تواند اصول دین را نیز تعطیل کند و صدا از کسی در نمی‌آید جای تردید نمی‌ماند که در واقع دیانت است که عین سیاست می‌شود؛ و منع شرعی وجود ندارد و بسته به مصلحت دولت است»^{۳۶}. اما «سیاست کردن»، در کاربرد کهن آن، به معنای گوشمالی و کیفر دادن، چه پاداش و چه پادافراه، هم هست. سیاست‌کنی یا کیفرداد، کالایی است که هوده‌ی (حق)^{۳۷} فروش همیشگی و واگذاری هرازگاهی‌اش تنها و تنها از آن حکومت است. و حکومت یکه‌داری این هوده را به نام قانون پذیرفتنی می‌کند.

[واژه‌های «حق» و «حقوق» که محمدعلی فروغی گزارشی از چگونگی گزینش‌شان در سخنرانی سال ۱۳۱۵ «دانشکده حقوق دانشگاه تهران» به دست می‌دهد^{۳۸}، نمونه‌های خوبی‌اند از دگرگونی‌های معنایی

^{۳۵} کناکش، بجای تعامل، را در مقاله‌ای از محمدرفیع محمودیان دیده‌ام.

^{۳۶} داریوش همایون، «چالش و فرصت روشنگری ایرانی»، یادشده، ص ۲۱۱-۲۱۲.

^{۳۷} هوده و هاده را، به معنی حق و راست و درست، در بیشتر فرهنگ‌های کهن می‌یابیم، همچون لغت فرس اسدی طوسی (سده پنجم ه.ق)، مجموعه الفرس جاروتی (سده هشتم ه.ق)، و نیز فرهنگ‌های سده یازدهم که پارسی‌گویان هند و سند فراهم آورده‌اند: مجمع الفرس سروری، برهان قاطع برهان خلف تبریزی، فرهنگ رشیدی تتوی و فرهنگ جهانگیری عضدالدوله.

^{۳۸} «حقوق از اصطلاحاتی است که در زبان ما تازه است و شاید بتوان گفت که تقریباً از همان زمان که مدرسه علوم سیاسی تاسیس شده است این اصطلاح هم رایج گردیده و آن به تقلید و اقتباس از فرانسویان درست شده است، و در همه ممالک اروپا برای این معنی این قسم اصطلاح ندارند. فرانسویان مجموع قوانین و مقررات الزامی را که بر روابط اجتماعی مردم حاکم است *droit* می‌گویند، و ما چون این کلمه را «حق» ترجمه کرده بودیم، لفظ جمع آن را گرفته برای آن معنی اصطلاح کردیم، مناسبتش هم این است که قوانین و مقررات الزامی وقتی که میان قومی برقرار باشد مردم نسبت به یکدیگر حقوقی پیدا می‌کنند که باید رعایت نمایند. حاصل این که «حقوق» که می‌گوییم مقصود قوانین کشور است، و علم حقوق علم به قوانین و دانشکده حقوق مدرسه‌ای است که در آن جا قوانین تدریس می‌شود. تاسیس مدرسه علوم سیاسی هم برای همین بود که وزارت امور خارجه مامورینی تربیت کند که به اندازه لزوم از قوانین اطلاع داشته باشند تا بهتر بتوانند در مقابل خارجی‌ان حقوق کشور خود را حفظ کنند.» (مقالات فروغی، جلد اول، تهران، توس، ۱۳۸۴، ص ۳۳۱).

فرایافتهای قدیمی در پیوستگی با پیدایش نهادهای نو. با دگرگشت شیوه‌های زیست و پیوندهای اجتماعی، نه تنها رفتارها و کردارهای همگانی، که احساس‌ها و پندارها هم دیگر می‌شوند.^{۳۹} به پاس و در پی این دگرگونی، شاید بتوان با فرایافتهای آشنا و قدیمی، از رهگذر کاهش و افزایش بار معنایی‌شان، به گونه‌ای دیگر، و چه بسا ناآشنا، اندیشید. چنین شایندی در گرو بازاندیشی شالوده‌هایی می‌ماند که این فرایافتها بر آن استواراند، و گرنه همان می‌رود که با «حق» و «حقوق» رفت. پیش‌زمینه‌ی قرآنی^{۴۰} «حق» در بزنگاهی کارساز، بخت آن را یافت تا از نگاه دست‌نخورده‌اش خود را برکشد و هوده‌ی حق نامیده را دوباره به حق بازبندد و گیتی‌وندی آن را، اگر نه بیهوده، ناکار کند.^{۴۱}

و حکومت یکه‌داری این هوده را به نام قانون پذیرفتنی می‌کند. پنداشت همانگی سیاست و قدرت هم از اینجاست. چون برزش^{۴۲} این هوده از یکسو با توانایی پیوند دارد و از سوی دیگر با فرمانبری. کیفرسانی در کنار بازشناخت سود و زیان همگانی، دسترس به ابزارهای واداشت و از همه بالاتر فرمان‌دهی، نمایه‌های برتری و امتیازهای قدرت اند. پس شاید بهتر باشد آن را «زور» بنامیم. چون زور بهتر همبستگی قدرت و فرمانبری را، همچون دو روی یک سکه، آشکار می‌کند. اما این سکه روی سومی هم دارد^{۴۳} که اگر نباشد یا این سکه از گردش می‌افتد، و یا جامعه‌ای که می‌باید به گردش بیندازدش از ریخت: قانون. چون از یکسو

³⁹ ابراهیم گلستان در داستان «از روزگار رفته حکایت» تابلو چشم‌گیری از گستره دگرگونی بافتار اجتماعی دوران رضاشاه می‌نگارد. موج دگرگونی که پیوستگی‌های اجتماعی را درمی‌نوشت به شیوه‌های آرایش و پوشش هم رسید و خوکردگی‌ها و منش‌های فردی را فراگرفت: «آن روزها به زور کلاه نقابدار باب میگردند، و این نشانه لامذهبی قلم میرفت. در روز اولی که مدرسه رفتم از این کلاه تازه سرم بود. [...] دیگر درست یادم نیست آن روز بود یا یک دو ماه بعد که شال و عبا هم رفت. زلف بلند تابدار که با این کلاه نمی‌آمد - چیچی شد. بابا عزا گرفته بود که عادت داشت دستش را میان شال فرو میکرد. بی شال دست تکیه‌گاه گم میکرد. جایی برای گیر چیچی هم نمانده بود، ناچار از درازی چیچی کم شد.» (ابراهیم گلستان، *مد و مه*، تهران، روزن، ۱۳۴۸، ص ۱۳-۱۴)

⁴⁰ «در قرآن کلمه حق، گذشته از معناهای دیگر، بیشتر به معنای خدا، راست و درست و حقیقت (در برابر باطل) آمده. قرآن خود کلام حق است به هر دو معنا، هم سخن خداست و هم سخن راست. همچنین اسلام به هر دو معنا دین حق است. [...] [و] خدا حق است به هر سه معنای کلمه؛ یعنی خداست، راستی و درستی است، دارنده و دارای تسلط و تصرف در همه چیز است.» (م. کوهیار[شاهرخ مسکوب]، *بررسی عقلائی حق، قانون و عدالت در اسلام*، پاریس، خاوران، ۱۳۷۴، ص ۲۵).

⁴¹ بر پایه اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی: کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهاء شورای نگهبان است.

⁴² اسم مصدر از برزیدن، نگاره دیگر ورزیدن است به معنای انجام دادن و پایداری در انجام آن و نیز نگهداشت آن است. برزیدن چیزی را، به کار بستن آن چیز و عمل کردن به آن است.

⁴³ «روی سوم سکه» را از بداله رویایی وام گرفته‌ام: «و این هر سه [زندگی، مرگ و زبان] در حقیقت سه روی یک سکه‌اند. تعجب نکنید که این سکه سه روی دارد. روی سوم همیشه پنهان بوده است. ضلع پنهانی بوده است. ضلع سوم همیشه پنهان است.» (بداله رویایی، *عبارت از چیست؟*، تهران، چاپ نخست، انتشارات آهنگ دیگر، ۱۳۸۶، ص ۴۰۰؛ چاپ دوم، انتشارات نگاه، ۱۳۹۳، ص ۳۶۲).

کاربستِ زور پذیرفتنی نمی‌شود مگر به نام قانون، و از سوی دیگر، فرمان‌پذیری از گونه‌ای باور نگزیرد :
باور به قانون.

اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی که در شناسایی بنیان، هدف و راهبردهای این نظام است، باور به قانون را با/ایمان، و پذیرش قانون را با/اعتقاد یکی می‌کند. چرا که سوای بند ششم (ایمان به کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا)، - که اگر پیرایه و تعارف نباشد، هیچ پیوندی با فریافت‌های نوین آزادی و «هودگانِ آدمی» و بغرنجِ چندینیِ مردمان ندارد، و چیزی نیست مگر بازگویی برتری و پاسخگوییِ آدمی، برتری‌ای که قرآن بر پایه‌ی گواهی به «الست بریکم» به او بازمی‌بندد و پاسخگویی‌ای که همخواند با آموزه‌های شیعی در آزادکامی‌اش ریشه دارد - پنج بند نخست بازنوشتِ پنج اصلِ مذهب تشیع هستند، همراه با پیوستی در بندِ پنجم که ایمان به رهبری را به پنجمین اصلِ تشیع، ایمان به امامت، می‌افزاید.

و اینهمه برای رسیدن به هدفی اینجهانی : «قسط و عدل و استقلال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و همبستگی ملی»، به نیروی سه راهبردِ دینی، علمی و سیاسی : «اجتهاد مستمر فقهای جامع‌الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومین سلام الله علیهم اجمعین؛ استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیشبرد آنها؛ نفی هر گونه ستمگری و ستم‌کشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری». پس درهم‌شدگی دیانت و سیاست فرایندی دو سویه است. اصل چهارم قانون اساسی به روشنی می‌گوید که در همه سپهرهای جامعه، «موازین اسلامی» هستند که دست بالا را خواهند داشت، چون بر «همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر» سروری دارند. پس نمی‌توان بغرنجِ آمیزش دین و دولت را تنها به «سیاست» یا «قدرت» واگذارد، چون در فتادگاهِ کنونی، «دولت» و «دین» چنان به هم گوریده‌اند که هیچ چاره‌ای، اگر سرِ چاره‌جویی داشته باشد، نمی‌تواند از رویارویی با دین بگریزد. چنین رویارویی‌ای ناچاره‌ی هر چاره‌ای و پرداختِ چگونگی‌اش هزینه‌ی ناگزیرانِ هر گزیری است.

«شهروندینه»

اگر معنای استعاری این عبارت را : «سیاست بستری است که رود زندگی اجتماعی بر آن جریان دارد»، بشکافیم و بگسترانیم شاید بتوانیم به تعریفی فراگیر از سیاست برسیم که از این پس، همخواند با فریافت

یونانی *Politeia*، آن را شهروندینه، در نقش اسم، می‌نامیم. شهروندینه مجموعه‌ی فرّهای^{۴۴} زاینده‌ی پیوندهایی است که آدمیان از یکسو میان خود و از سوی دیگر با جهان برپا می‌دارند.^{۴۵} در زبان‌های اروپایی *politeia* را بیشتر به *régime* برمی‌گردانند. لئو اشتراوس، با توجه به معنای امروزی رژیم، این کاربرد را آنگاه بجا می‌داند که همزمان دو دریافت از رژیم را پیش چشم داشته باشیم: رژیم همچون چگونگی بنیاد و کنایش^{۴۶} حکومت، و رژیم همچون سبک و شگرد زندگی اجتماعی. پس شهروندینه در بردارنده‌ی مجموعه فرّهای زاینده‌ی است که چندوچون فرمان‌فرمایی و چگونگی زیست همگانی را روا و روان می‌دارند. در چشم‌انداز فرمانروایی، ساختار کشورداری که بازنمون شهروندینه است، دو سویه دارد: برزش زور در کارکردهای انجामी (اجرایی) و قانون‌گذارانه آن، و سازوکار راست‌نمایی و شایست‌نموداری برخورداری از امتیازهای اجتماعی. بازنمون شهروندینه در چشم‌انداز زندگی اجتماعی، شیوه باشش و روال همزیستی است. و این شیوه و روال را مجموعه هنجارهای چه بسا نهفته‌ای می‌سازند که به پشتوانه‌ی آنها هموندان یک جامعه، داد را از بیداد، خوبی را از بدی، راست را از دروغ و شایست را از ناشایست بازمی‌شناسند. پس شهروندینه بیانگر سازماندهی هم‌زمان فرمان و رفتار است. سازماندهی جفت فرمان‌گذاری/فرمان‌گزاری در

⁴⁴ فرّ، نگاره دیگر فره، را اینجا، در کنار معنای دیگرش برابر *arkhè* یونانی به معنای پرنسپ و آغازه می‌گیریم. *Arkhe* از مصدر *arkhein* (آغازیدن و فرمان راندن) به معنی آغازنده و فرمان‌دهنده است. در فرهنگ بزرگ سخن درباره واژه «فر» پس از معنی‌هایی همچون: شکوه و جلال، ماهی جلال و شکوه، یمن و مبارکی، می‌خوانیم: «در نظر ایرانیان قدیم، نیرویی فوق طبیعی و رازآمیز که پیروزی شاهان از اوست و آنان با داشتن آن به کارهای بزرگ دست می‌زنند. آن را فروغی می‌دانسته‌اند که بر دل می‌تابد.» همچنین در *دانشنامه‌ی مزدیسنا* در شناسه این واژه آمده است: «فرّ و فرّه یا خوره. در آیین ایران باستان فر دارای اهمیت ویژه بوده و آن عبارت از فروغ، شکوه، بزرگی و اقتدار مخصوصی است که از سوی اهورامزدا به پیامبر یا رهبر بخشیده می‌شود. خلاصه و جوهر آتش در اوستا موسوم است به خرنگه که در فارسی خُره یا فر گوئیم. [...] مشتقات فر در زبان فارسی به صورت فر، فرهی، فراغت، فرمند، فرهمند، فروهیده و فرهومند معمول است. و در ادبیات به کلماتی مانند فرّ کیانی و فرّه ایزدی، کیان خُره، خُره پادشاهی نیز برمی‌خوریم. از همین ماده است کلمه‌ی فرخ به معنای مبارک و نیکبخت، و مشتقات آن، فرخنده و فرخندگی که به معنای سعید و سعادت است.» (جهانگیر اوشیدری، *دانشنامه‌ی مزدیسنا - واژه‌نامه‌ی توضیحی آیین زرتشت*، تهران، نشر مرکز، چاپ اول ۱۳۷۱، چاپ سوم، ۱۳۸۳، ص ۳۶۹) همچنین پورداود در تفسیر «یشت نوزدهم که معمولاً زامیاد نامیده می‌شود» می‌نویسد: «[...] پس از قرأت زامیاد یشت که در واقع تاریخچه‌ی فر است میتوان دانست که فر چیست و میتوان آن را چنین تعریف کرد: فر فروغی است ایزدی به دل هر که بتابد از همگان برتری یابد.» از پرتو این فروغ است که کسی به پادشاهی رسد، برازنده‌ی تاج و تخت گردد و آسایش گستر و دادگر شود و همواره کامیاب و پیروزمند باشد. [...] همچنین از نیروی این نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی آراسته شود و از سوی خداوند از برای رهنمایی مردمان برانگیخته گردد و به مقام پیغمبری رسد و شایسته‌ی الهام ایزدی شود. [...] به عبارت دیگر آنکه مویب به تأیید ازلی است خواه پادشاه و خواه پارسا و خواه نیرومند و هنرپیشه دارای فر ایزدی است چون فر پرتو خدایی است ناگزیر باید آن را فقط از آن شهریاری یزدان پرست و پرهیزگار و دادگر و مهربان باشد» (یشت‌ها ۲، گزارش ابراهیم پورداود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۵۶، ص ۳۱۴-۳۱۵) ناگفته پیداست که کاربرد «فرّ» در اینجا می‌کوشد در پیوند اما فراتر از این معنی‌ها، معنایی فلسفی و گیتایی به آن بیفزاید.

⁴⁵ Cf. : Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, coll. Esprit, 1986, p. 8.

⁴⁶ از ساخته‌های آرامش دوستدار است، برآورده از درآمیختگی صفت «کنا» و پسوند اسم مصدر ساز «اش»، همانند ساختار «پیدایش» و «رهایش».

ساختاری دوگانه: زورساختار⁴⁷ و شایش ساختار، و سازماندهی رفتار اجتماعی در کالبد زیست‌هنجار. اینگونه شهروندینه پیوندی ناگسستنی با زور و قانون از یکسو و دریافت و پذیرش این قانون و زور از سوی دیگر دارد.

[واژه‌ی «رژیم» برگرفته از فعل لاتین *rego, regere* (رهبری و رهنمایی)، هم‌خانواده با گروه واژگانی است که به واژه *rex* (شهریار) بازمی‌گردند. امیل بنونیست در کتاب واژگان نهادهای هندواروپایی⁴⁸، نشان می‌دهد که تنها در کرانه‌های پایانی جهان هندواروپایی، یعنی در گروه‌های هندوایرانی و ایتالوسلتیک است که واژگانی هم‌تا و هم‌ریشه با *rex* در معنای شهریار می‌یابیم (در سانسکریت *rāj*، در زبان گلی *rix* و در ایرلندی *ri*). به گمان بنونیست اگر چنین واژگانی را، که بازماندگان فریافت‌های دینی و هودگی زبان نیای هندواروپایی هستند، تنها در این دو گروه زبانی می‌بینیم و نه در دیگر گروه‌های زبانی هندواروپایی، از آنجاست که در جهان‌های هندوایرانی و ایتالوسلتیک، با پیشوایان آیینی و کاهنان نیرومندی روبه‌رویم، همچون مغان و برهمنان در ایران و هند و برادران آروال⁴⁹ و درویدها⁵⁰ میان رومیان و سلت‌ها. برپایه‌ی بررسی‌های زبان‌شناسانه‌ی این واژه‌ها و هم‌ریشه‌هایشان در زبان‌های دیگر هندواروپایی باستانی، که در معنای شهریار هم اگر نیستند کاربرد بسیار دارند و راست و استوار پی افکندن، راه راست کشیدن (*rāsta* در پارسی باستان) و راستی نمودن معنی می‌دهند، بنونیست نتیجه می‌گیرد که خویشکاری رکس هندواروپایی بیشتر آیینی و دینی است تا شهروندین: فراداد راه راست و فراداشت آن⁵¹. پس رکس کسی است که آیین‌ها و سرمش‌ها را برپا می‌دارد و چندوچونی شایسته‌ها و نشایسته‌ها را می‌گذارد و دیگران را به پیروی از آنان می‌گمارد. اما بنونیست در بررسی جهان ایرانی و ریشه‌شناسی «شاه» و «شاهنشاه»⁵² (از *xšaθra* خشتَر به

⁴⁷ زورساختار، شایش ساختار و زیست‌هنجار، بجای «ساختار زور»، «ساختار شایش» و «هنجار زیست» بر پایه آنچه «اضافه‌ی مقلوب» می‌نامند ساخته شده‌اند. «اضافه مقلوب» از توانایی‌های مهم زبان فارسی است برای ساختن اسم مرکب. نمونه‌هایش: گلبرگ، شبنم، کاروان‌سالار، داروک و جاودان‌خرد.

⁴⁸ Emil Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2. *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, 1969, pp. 9-22.

⁴⁹ Les Frères Arvales (*Fratres Arvales*).

⁵⁰ Les Druides.

⁵¹ فراداد را به معنی بیان و شرح و فراداشت را به معنای نگهداری گرفتیم چون فرادادن یکی از معنی‌هایش شرح دادن و بیان کردن است، و فراداشتن سوای گماشتن، معنی نگه داشتن و نگهداری کردن دارد.

⁵² هرچند **rāz* در جهان ایرانی ریشه «شاه» نبوده است، اما در پهلوی مصدر *rādhenītan* «راذنیتن» را داریم به معنای (۱) آراستن، سامان و نظم دادن، منظم کردن، (۲) بخش کردن (۳) حرکت دادن و راهی کردن، و نیز برگرفته‌هایی همچون: راذناک = آراسته، منظم؛ راذناکیه = نظم، ترتیب، آراستگی؛ راذنیشتن = نظم، رهبری، آراستگی، توسعه؛ راذنیشتیه = نظم، آراستگی؛ راذنیشتیک = آراسته، رهبری شده؛ راذنیشتیکیه = منظم بودگی، آراستگی؛ راذنیشتار = نظم‌دهنده، رهبری کننده، به حرکت آورنده؛ راذنیشتاریه = رهبری (رک: بهرام فره‌وشی، فرهنگ پهلوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲، ص ۳۷۸). از نگاره دیگر این فعل، «راینیتن» *rāyēnītan* بر پایه «رایاندن» که تنها در فرهنگ ناظم الاطباء در معنای هدایت نمودن به بیرون و هدایت کردن آمده

معنای شهریاری) نشان می‌دهد با برآمدن امپراتوری هخامنشی دریافت دیگری از فرمانروا پا می‌گیرد: شاه همچون شهریاری فره‌مند با سرشتی ایزدی و توانمندی تکوا^{۵۳}.

«شهریر»^{۵۴} و «شهروندینگی»

زیست‌هنجار و فرمان‌ساختار (دربدارنده زورساختار و شایش‌ساختار: چگونگی فرمان‌دهی و فرمانبری و شایستگی‌اری آنها)، هردو فرمند، همانه نیستند ولی میان‌شان، از همپوشی فرهاشان، همپوشانی هست. همخوانی میان ساخت‌وسازِ روان و سازوکارِ فرمانروایی را پیش از همه افلاطون دریافته بود که در رژیم آرزوانه‌اش این هر دو را، با یکی گرفتن فرهاشان، همانه می‌خواست و همانه می‌ساخت. چنین رژیم، که برای پرهیز از کژفهمی بهتر است به‌جای «جمهوری» شهریر بنامیم، یگانگی زیست‌هنجار و فرمان‌ساختار است. این یگانگی را افلاطون بر چیزی بنیان می‌نهاد که خویشینگی یک هنجمن را می‌سازد و آن را منشمند می‌دارد. منش یک‌تن یا یک هنجمن که خویشمندی آنها را می‌سازد بر ساخت‌وسازِ پذیرندگی^{۵۵} آنها بنیاد گرفته است و هوش‌ورزی و دست‌ورزی‌های یک‌تنه یا هنجمنانه که در کردارها و پندارهای فردی و گروهی نمود می‌یابد، آن را می‌سیرشند. دیرمانی این سرشگری و پیوستگی‌اش در گذر زمان، منش را سرشت می‌کند. شهریر، بنیان‌گذاری شهروندینه بر سرشتِ هنجمن است آن‌چنان که نمود و نمایش‌های هام^{۵۶}، همگی و یکبارگی، از فری یگانه برخیزند. اینگونه هر کنش و کنایشی، در هر بخشی از جامعه، تنها فر و

است، امروزه مصدر رایانیدن را ساخته و واژه «رایانه» را از آن به معنی کامپیوتر برگرفته اند. شاید واژه «رج» و نگاره دیگرش «رژ» به معنای هر چیز مرتب و پشت سر هم، از بازمانده‌های رازتین باشد و نخستین فرهنگستان، برای ساختِ واژه‌ی خوش‌پرداخت و خوش‌آوای «رژه»، از آن بهره گرفته باشد. واژه رژیم در زبان امروزی چنان جا افتاده است و با دستگاه آوایی فارسی هم آنچنان سازگاری دارد که شاید برساختن همتایی برای آن بیهوده باشد. اما اگر بخواهیم سوای گونه حکومت و یا برنامه غذایی، سویه معنایی دیگر رژیم را نشان دهیم که چگونگی سامان‌مندی و پیوستگی سازه‌هایی است که به دست‌یاری‌شان فرایندهایی ویژه پدید می‌آیند، «سامانه» می‌تواند گویا باشد.

⁵³ تکوا به معنی «مطلق» را شین پرتو ساخته است.

⁵⁴ «در اوستا خَشْتَرَوِیْرِیَه، در پهلوی خَشْتَرِیور و در فارسی شهریور یا شهریر گوئیم. جزء اول این واژه به معنی شهریاری و مملکت آمده است. کلمه شهر از خَشْتَر آمده. در قدیم نیز از خود کلمه شهر، مملکت اراده می‌شد. مثل ایرانشهر، که به معنی کشور ایران بوده. جزء دوم این کلمه صفت است به معنی آرزوشده که از وَر مشتق شده. شهریور را به کشور آرزوشده یا سلطنت مطلوب می‌توان ترجمه کرد» (جهانگیر اوشیدری، دانشنامه‌ی مزدیسنا، یادشده، ص ۳۴۹). رک: ابراهیم پورداود، فرهنگ ایران باستان، بخش نخست، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵، ص ۶۰-۶۲. همچنین تک: محمد محیط طباطبایی، «مرداد است نه امرداد»، ارمغان، دوره سی و پنجم، شماره ۴، تیرماه ۱۳۴۵، ص ۱۵۰.

⁵⁵ La constitution affective.

⁵⁶ پیشوند «هام»، نگاره دیگر و کهن «هم» است و همانند این آخری بر سر اسم می‌آید به نشانگری هنبازی و همراهی در چیزی، همچون هام‌آهنگ، هام‌دل، هام‌دین، هام‌گفتار. این نگاره کهن را که امروزه، مگر در گویش‌های کردی، بی‌کاربرد است، به تنهایی و سوای نقش پیشوندی‌اش، همچون اسم، به معنای آنچه همگانی و عام است، به کار می‌گیریم.

فرجام‌آهنگ^{۵۷} فرّ را، که فرمان‌دهی و فرمانبری است، بازمی‌گوید. فراآمدِ یگانگی فرّهای زیست‌هنجار و فرمان‌ساختار، همانه‌سازیِ قانون و آیین‌گان^{۵۸} است^{۵۹}. آیین‌گان دربردارنده «آیین‌کرد»^{۶۰} (کرده‌ها و کردارهای آیینی) و «خویگان»^{۶۱} (خوکرده‌ها و منش‌های فردی که ریشه در همان آیین‌کرد دارند)، مجموعه رفتارها و باورها و راه‌وروش‌هایی است که سوای درستی و نادرستی‌شان هموندانِ یک هنجمن همواره آنها را در روزگاری یا در گذرِ روزگاران می‌برزند^{۶۲}؛ اما قانون مجموعه هنجارهایی است که «آنچه هست» را همخواند با «آنچه باید باشد» می‌خواهد.

با همانگیِ قانون و آیین‌گان، هرکس در فرمانبری از فرّ، آنچنان می‌باید باشد که از پیش هست، و آنچه می‌باید بکند که پیشاپیش می‌کند، چون بهرش از هام را فرّ می‌فرماید، همان فرّی که بی‌گسستگی هر جای و هر گاه هنجمن را می‌آکند. و این آکندگی چنان است که کنش را هیچ آغازنده و فرمان‌دهنده‌ای نیست مگر سرشتِ هنجمن، و هیچ پایانه‌ای نیست مگر فرجام‌آهنگِ فرّ. پس چون در این بافتارِ فرّتافته، کنش بر پایه و پیرو فرمانِ فرّ پدیدار می‌شود، فرّداد است و فرّوند. پس فرّدادگی و فرّوندی از چگونگی پیدایش و بالشِ کنش نشان می‌دهند و فرّداده و فرّوندینه از صفتِ آن. افلاطون کنشگری ویژه شهریر را فرّوندینگی می‌خواست تا شهریریان را شایدبود^{۶۳} شهروندی و شهروندینگی نباشد. چرا که همخواند با تعریف ارسطو: «در رژیم‌های شهروندانه، هر شهروندی پیاپی فرمانده و فرمانبر است، چرا که فرمانروایان و فرمانبرداران در نهاد خویش با هم برابرند و هیچگونه دگرسانی با هم ندارند»^{۶۴}، شهروند، نگر به پیوندش با شهر(کشور)، از یکسو فرمان‌گزار است و نگر به هموندی‌اش با شهریری (خُشتر = شهر)، از سوی دیگر فرمان‌گذار.

⁵⁷ فرجام‌آهنگ (هدف غایی) پیشنهاد ادیب سلطانی است برای (τέλος) (télos).

⁵⁸ آیین‌گان را با نگاهی به «مهرگان» و «فروردگان» و همچنین «مادرگان» و «پدرگان» به معنای مرده‌ریگی که مادر و پدر برای بازماندگان به جای می‌گذارند(رک: خسرو کشانی، اشتقاقِ پسوندی در زبان فارسی امروز، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱، ص ۴۵-۴۶) برابر با اتوس(ἦθος) یونانی گرفتیم.

⁵⁹ Cf. Jacques Rancière, *La mésestente*, Paris, Galilée, 1995, p. 102.

⁶⁰ آیین‌کرد برپایه دینکرد.

⁶¹ پیشنهاد داریوش آشوری است برای اتوس.

⁶² از دیدگاه اجتماعی‌اش، آیین‌گان همان عرف است. نارسایی برگردان سکولاریزاسیون به عرفیگرایی از اینجاست که دین و دینکرد هم بخشی از آیین‌گان اند.

⁶³ از ساخته‌های ابن‌سینا به معنی امکان.

⁶⁴ ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، (چاپ نخست، انتشارات نیل، ۱۳۳۷)، تهران، چاپ دوم، انتشارات شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۹، کتاب نخست ۱۲۵۹ب، ص ۶۰ (ترجمه با دگرگونی).

پس شهروندی چیزی نیست مگر بهره‌مندی هم‌هنگام از فرمان‌دهی و فرمانبری. هم‌زمانی این بهره‌مندی، یکپارچگی و بخش‌ناپذیری فرّ را می‌شکند. بر این پایه، شهروندی کنشگری فرگسل است، چون در فرّافت فشرده‌ی پیوندهای هدف‌سوی هنجمانه شکاف می‌اندازد، شکافی تهی از فرّ، آفرینش هیچ‌گشاینده و شهرآشوب در شارش یکنواخت سرشاری فرّ، تا آنچه از بی‌فرگی پیشاپیش نابودنی و نادیدنی و ناگفتنی می‌نمود، از این پس بباشد و بنماید و به زبان آید. شهروندی هم‌چون پیوستگی دو ایستار دوگانه و ناسازگار، چیزی نیست جز کشمکش بر سر پرسش چگونگی فرمانروایی میان شهروندان برابر که برابری‌شان در بهره‌مندی برابر از فرمان است. این کشمکش ناگشادنی می‌ماند و دموکراسی هم‌چون کاروکیایی مردم یا مردم‌شهر (شهر در معنای شاهیدن) نمایش آن است. نمود مردم‌شهری بر پایه پدیداری «مردم»، که نام دیگر همان «هیچ» است، بی‌فرگی حکمرانی را آشکار می‌کند و اینکه هیچکس فرنام⁶⁵ همایونی از پیش با خود ندارد تا سزاوار سروری‌اش کند.

[فرماندهی (حکمرانی) بر پایه قرعه‌کشی و پشک‌اندازی به شیوه آتن باستان⁶⁶ بهترین و گویاترین نمونه تاریخی است که نافرنامی فرنشینان (حاکمان) و بخت‌آوردگی فرمان‌گذاری (حکومت) و هیچ‌بنیادی فرمانروایی (حاکمیت) را می‌نمایاند، که هرچند از این شگرد در تاریخ ما نشانه‌ای نباشد، اما در ادبیات داستانی کهن و قصه‌های عامیانه آن را می‌یابیم: پس از مرگ پادشاهی بی‌جان‌شین، مردمان را در میدانی گرد می‌آورند و همایی را رها می‌کنند تا بر سر و شانه هرکس که نشست فرنام همایونی بیابد و پادشاه شود.⁶⁷ همای قصه‌ها ریشه در باورهای کهن سال ایران پیش از اسلام دارد. در زامیادیشتمی‌خوانیم که فرّ از جمشید، «پس از آنکه او به سخن نادرست و دروغ پرداخت»، بگسست و «به پیکر مرغ وارغن⁶⁸ بیرون

⁶⁵ فرنام را بجای عنوان گرفتیم، به معنی «لقب و نامی که بر شخصیت یا اهمیت کسی دلالت می‌کند» (نگ: فرهنگ بزرگ سخن، سرواژه «عنوان»). می‌توان ورنام نیز هم گفت. پورداود درباره بخش دوم «واژه شهریور که وئیریه Vairya باشد» می‌گوید که «صفت است به معنی برگزیده‌شده، از مصدر ور Var که به معنی برگزیدن و گرویدن است [...] در اوستا چنانکه در فرس هخامنشی» (ابراهیم پورداود، فرهنگ ایران باستان، یادشده، ص 61-62).

⁶⁶ نگ: افلاطون، دوره‌ی کامل آثار، جلد چهارم، قوانین، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۶۷، کتاب سوم، بند ۶۹۰، ص ۲۱۱۵.

⁶⁷ نمونه‌های «هما» با همین دریافت در شعر فارسی فراوان است، ولی تنها به این بیت حافظ بسنده می‌کنیم چرا که پیشینه‌ای است برای بهره‌گیری از نزدیکی «همای» و «همایون»، آنچنان که در متن به کار برده‌ایم: دولت از مرغ همایون طلب و سایه او / زانکه با زاغ و زغن شهر دولت نبود.

⁶⁸ «در [...] زامیادیشتم آمده که فرّ به پیکر مرغی از جمشید جدا گردید. این مرغ وارغن Vāreghan نامیده شده است. بنا به تعریفی که از این پرندۀ در فقرات ۱۹-۲۱ بهرام‌پشت گردیده شکی نمی‌ماند که وارغن یک مرغ شکاری است از جنس شاهین و باز یا عقاب [...] و در ایران قدیم عقاب علم پادشاهی بود [...] گزنوفون Xenophon در کتاب کوروش در جزو هفتم از فصل اول در فقره ۴ در وقایع لشکرکشی کوروش به ضد آشوری‌ها می‌نویسد «علم پادشاهی ایران یک عقاب زرین بود که بر روی یک نیزه نصب کرده بودند [...] امروزه نیز علم پادشاهی ایران این است» [...] از این

شتافت»⁶⁹. اما پیوند نمادین میان مرغ و بی‌فرگی بنیادین فرمانروایی، که سایه هما تنها نشانگر بخت‌آوردگی آن است، با مرغ آمین نیماست که همه توانش مردم‌شهریک خود را نمایش می‌دهد. هرچند همچون دیگر مرغ‌های نیما، این مرغ هم خود او باشد (و این همانگی اینجا حتی در واژه «آمین» اگر که وارونه‌اش بخوانیم خود را آشکارا به رخ می‌کشد)، مرغ آمین اما در فهرست همان پیوند جا می‌گیرد و به فرجامش می‌رساند. از وارغن و همای و حتی سیمرغ منطق الطیر، اگر بتوان گزارشی شهروندین و نه عرفانی از آن پرداخت، تا مرغ آمین، با زنجیره نمادینی سروکار داریم که گسست فر را به گسست از فر می‌کشاند، تا آنجا که مرغ آمین، نماد بهر بی‌بهرگان (هرکه را - ای آشنا پرور - ببخشا بهره از روزی که می‌جوید) چون نه بر شانه کسی می‌نشیند و نه سایه بر سر کسی می‌افکند، دیگر نه برآورنده‌ی فرنام برگزیدگی، که یادآور پا در هوایی بنیان‌شهریاری است: «می‌دهد پوشیده خود را بر فراز بام مردم آشنایی».

شهریر اسلامی و سازوکارش

پذیرش قانونی بنیادیافتگی حکومت بر مردم را، در پی انقلاب کبیر فرانسه، در مرمقانون اساسی همه رژیم‌های مدرن به نام «هودهی کاروکیایی شوریان»⁷⁰ تراشیده‌اند و نمودگار سست‌پرتو ایرانی‌اش اصل سی‌وپنجم قانون اساسی مشروطه است: «سلطنت ودیعه ایست که به موهبت الهی از طرف ملت به شخص پادشاه مفوض شده». اما در هیچ جای قانون اساسی جمهوری اسلامی آن را نمی‌یابیم، مگر در عنوان فصل پنجم: حق حاکمیت ملت و قوای ناشی از آن. بر پایه بند نخست اصل دوم: «جمهوری اسلامی، نظامی است بر پایه ایمان به خدای یکتا (لا اله الا الله) و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و لزوم تسلیم در برابر امر او». بر پایه این بند، در جمهوری اسلامی، خدای یکتا بنیاد کاروکیایی (اختصاص حاکمیت) و قانون‌گذاری (اختصاص تشریح) و فرمانبری (لزوم تسلیم) است. «اختصاص تشریح به او»، یعنی گذاردن قانون شرعی همچنان که بازستن فرمانی ناشرعی به نام خدا به شرع، همخواند با «موازین اسلامی» انجام می‌گیرد که اصل چهارم این موازین را نه تنها بنیاد «کلیه قوانین و مقررات» در هر سپهری از جامعه، که با «تشخیص فقهای شورای نگهبان» بر هر قانون دیگری حاکم‌شان می‌داند. بایستگی فرمانبرداری از خدا را هم

اخبار به خوبی می‌توان دانست که شاهین در ایران قدیم مورد توجه بوده و مرغی خوش‌یمن و نیرومند شمرده می‌شده و به همین ملاحظه در اوستا فر در پیکر مرغ وارغن جلوه‌گر شده است» (ابراهیم پورداد، یشت‌ها ۲، یادشده، ص ۳۱۷-۳۱۹).

⁶⁹ زامیادیش، کرده ۶ در: ابراهیم پورداد، یشت‌ها ۲، یادشده، ص ۳۳۶.

⁷⁰ کشوری را نه در برابر لشکری، که همچون کسی که در کشور می‌زیید برگزیدیم. کشوریان یا بوم‌مردمان را به معنای همه کسانی که در یک سرزمین می‌زییند، شاید بتوان گاهی، هم‌ارز «افراد ملت» بکار برد.

اصل پنجم وابسته به فرمانبری از سرآمد فقیهان می‌کند، خواه این سرآمدی بر بسته (ساختگی) باشد خواه بر بسته (واقعی)، چون «در زمان غیبت حضرت ولی عصر در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت» (اصل پنجم) با ولی فقیه است تا «بر اساس ولایت امر و امامت مستمر، [...] ضامن عدم انحراف سازمانهای مختلف از وظایف اصیل اسلامی خود باشد» (مقدمه قانون اساسی).

پس دستان‌آوری است اگر به دست‌آویز اصل‌های ششم^{۷۱} و پنجاه‌وششم^{۷۲}، نخست «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران [را] حاوی اصول مترقی فراوانی [...] که در رأس آنها اسلامیت و جمهوریت قرار دارند» بشناسانیم و سپس به پشتوانه‌ی خوانشی شگفت‌انگیز از اصل پنجاه‌وششم، «حق حاکمیت ملت [را] به رسمیت شناخته» شده بنماییم، چون به نیروی این اصل «حاکمیت الهی، از مجرای حاکمیت ملی نفاذ یافته و دست اراده الهی از آستین ملت مسلمان بیرون می‌آید [،] و این ملت از طرفی که قانون مشخص کرده است حق تعیین سرنوشت را اعمال می‌نماید»^{۷۳}. استعاره بیرون آمدن «دست الهی» از «آستین ملت»، به جای آنکه گواه پایه‌داری «حق حاکمیت ملت» را دستگیر باشد، بیشتر آن را دست می‌اندازد. چون این «حق» هرگاه و از هر راه که بخواهد آستین برزند و دست بنماید دستش را آنان که دستکش شریعت به دست دارند با همدستی دست الهی برمی‌پیچند و آستین بر سرش می‌زنند^{۷۴}. به هم‌گوریدگی «سیاست» و «دیانت» بار دیگر ناچاری پرداختن به اسلام را چون چاره ناجدایی دین و دولت آشکار می‌کند. چرا که «حق حاکمیت ملت» دست‌نمایی و دست‌آزمایی نمی‌کند مگر در شهروندینگی که پنداره دیگری از هنجمن را، به نیروی نمود «مردم»، در برابر امت‌سازی پنداری از ملت می‌نهد، و آن پنداره را با این پنداشت می‌آمیغد.

دستان‌تراش جمهوریت خیالی از خارهی حکومت اسلامی اما تنها از راه کژرابی و کژنمایی نیست که جمهوری اسلامی را «خدا مردم‌سالاری (تئودموکراسی)»^{۷۵} می‌خواند. از آنجا که جمهوری اسلامی را، در خوانش نزدیک به متن‌اش از قانون اساسی، «تبلور آرمان سیاسی ملتی هم‌کیش که به خود سازمان داده

⁷¹ در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید به اتکاء آراء عمومی اداره شود، از راه انتخابات: انتخاب رئیس جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراها و نظایر اینها، یا از راه همه‌پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد.

⁷² حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرفی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند.

⁷³ سعید حجاریان، جمهوریت؛ افسون‌زدایی از قدرت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۲۵-۲۶.

⁷⁴ به همین دلیل، برداشت کسانی چون مصباح یزدی به «روح» قانون اساسی جمهوری اسلامی و خواست بنیانگذار آن نزدیکتر است تا برداشت دیگری که می‌پندارند با به‌کارگیری «اصول مغفول مانده قانون اساسی» می‌توانند جلو خودسری و گرایش‌های تمامیت‌خواهانه را بگیرند.

⁷⁵ سعید حجاریان، جمهوریت...، ص ۱۸۸.

است»^{۷۶} می‌داند، اگر راستنماییِ هم‌چندیِ پیشنهادی‌اش و نزدیک‌سازیِ آن به رژیمِ آرزو‌ناش را می‌جوید، باید در دستان‌پردازی‌اش «امت» را بجای «مردم» بنشانند. چون جمهوری اسلامی هم گونه دیگری از شهریر است، شهریری که اسلام را سرشتِ هنجمن می‌انگارد تا با امت ساختن از مردم، قانون و آیین‌گان را همانه سازد. دموکراسی نامیدن این شهریرِ ویژه تنها هنگامی پذیرفتنی است که مردم‌شهری را همچون بی‌فرگی (آنارشی)^{۷۷} بنگاه و خاستگاه هر رژیم بدانیم، همانچه افلاطون چون نیک می‌دانست می‌کوشید با برآوردنِ فرّ از سرشتِ هنجمنی برساخته، ناکارآمدش کند.

اما در «شهریر اسلامی» فرّ به آفریدگار برمی‌گردد، آن هم نه به هر آفریدگار و پروردگاری، به الله که آفرینش را بهانه و دستمایه بندگیِ آفریدگان‌اش می‌خواهد. پس از آن دو کار می‌ماند: آکندنِ شهریر از آفریده‌بندگان و سپس آیین‌گان اینان را با قانون همانه ساختن. دشواره شهریر/اسلامی در انجام این دو کار است همچنان که درماندگیِ دوسویه‌اش. چون مرگبارگیِ گفتارش از جهانِ زندگان بیرونش می‌گذارد و ناکارایی‌اش در همپوشانیِ زیست‌هنجار و فرمان‌ساختار، پوششِ زور می‌گیرد. زبانی که باید آراینده جهان‌اش باشد «زبانی است گناه‌بنیاد و آخرت‌اندیش»^{۷۸} و به ظاهر نه/اینجهانی. شکستِ ناینجهانی‌نماییِ گفتارش در پرورش نمونه‌ی انسان آرمانی هویدا می‌شود که می‌باید همچون سرمشق، برآورنده و بجای آورنده این گفتار باشد. و از این کار بر نمی‌آید مگر در فتادگاه‌های فروبسته‌ی هنگامه‌های ناپایدار رانده و رمیده از زندگی و روزانگی، و زیستگاهی فراهم نمی‌آورد مگر آمادگاهی سپنجی، سرشته در زمانی مرگ‌آمود تا نیستیِ شتابان دو الگوی آرمانی‌اش را گذرگاه باشد: بسیجی و تواب. که گذرایِ زیست‌شان نشانگرِ ناپیوستگی‌شان به این جهان است و اینکه در آن خانه نیارند کرد، آنچنان که مرگ برای یکی، در پی آخرت‌اندیشی، نویدِ درآمدِ بهشتِ آینده‌اش می‌باشد و برای دیگری، از پس گناه‌بنیادی، امید برونشد از دوزخ کنونی‌اش.

بسیجی و تواب چون آفریده‌هایی هنگامین اند همیشه دست نمی‌دهند، اما یازش^{۷۹} آفرینش آنها دو کرانِ فرجامین، دو قطب ربایش، دو دوریاز^{۸۰} همیشگی در افقِ «شهریر اسلامی» می‌گشاید که مردمان را به سوی خود پیوسته گرونده و یازنده و ربوده می‌دارند. افزون بر شایش‌آفرینی و شایستگی‌نمایی‌شان، جنگ و

⁷⁶ همان، ص ۲۷.

⁷⁷ آنارشی، با نگاه به ریشه یونانی‌اش، از درآمیزی پیشوند منفی سازنده‌ی an و arkhè ساخته شده است.

⁷⁸ کاظم کردوانی، «بسترهای فکری، فرهنگی، اجتماعی پیدایش جنبش سبز»، نشریه آزادی‌اندیشه، شماره ۱، خرداد ۱۳۹۴، ص ۴۱۵.

⁷⁹ قصد، اراده.

⁸⁰ بر پایه دیریاز (دیرپا و دیرنده) و دو واژه پیشنهادی نخستین فرهنگستان: فریاز(متصاعد) و فریازی (تصاعد)، دوریاز را برابر مجانب، asymptote، می‌گیریم.

زندان نقش سیاه‌چاله را در سپهر «شهریر اسلامی» بازی می‌کنند: مگاک‌هایی مردم‌زُبا و آدم‌خوار که از گدازش میدانِ گرانشیِ اوبارنده‌شان هیچ برون نتواند شد مگر پیکرهای پاره‌پاره و روان‌های گسیخته. در جهان هرروزه‌اش اما «شهریر اسلامی» مردمان را امت اسلامی می‌خواهد و فرمان الله را یگانه فرّ سامان‌دهنده‌ی پیوندهای شهریری. اینجا با خواسته‌ای دو رویه روبه‌رو نیستم. هر رویه‌اش را پایه بگیریم، رویه دیگر را هرآینه در بردارد. هنگامی که فرّ زاینده‌ی بستگی‌های هنجمنی، که پیوندهای دو سویه‌ی فرمایندگی و نیوشندگی را هم در برمی‌گیرد، فرمایش الله باشد، نیوشندگان هم ناگزیر بندگان او خواهند بود. و هنگامی که مردمان به باشندگانی تک‌بعدی فروکاسته می‌شوند که زندگانی‌شان را بیرون از ساحتِ بندگی نه بنیادی هست و نه معنایی، هرآنچه بکنند و بگویند و بنمایند در شنوش از سخن حق است که می‌نمایند و می‌گویند و می‌کنند، پس «حقوق» و قانون را ناچار شالوده‌ای جز این سخن نمی‌تواند باشد. این میان، دستورِ بندگی الله، که گفتار شهریر اسلامی است، می‌خواهد همزمان بنیادِ فرمان‌ساختار و پردازنده‌ی زیست‌هنجار باشد تا از این راه چنین وانمود سازد که چگونگی برزش و شایش زور همخواند با بنیان‌هایی هستند که هست‌ونیست مردمان را هنجارمند می‌کنند. اما در روندِ برآوردن این خواسته، دستورگفتار «شهریر اسلامی» را دوگانگی میان کارکردش و وانمودش از درون می‌کاود. درون‌کافتگی دستورگفتار، هنگامی که این دستور می‌کوشد فرمان‌روایی را بنیاد باشد، فرمان‌ساختار را هم دچار گسیختگی می‌کند که در گفتمان آن، که گفتمان زور (ترکیب اضافی) فروکاسته به دستورگویی است، چهره می‌کند. بازتاب این چهره در آیینهِ زیست‌هنجار، رفتارپیشیدگی خواهد بود. چون زیست‌هنجار و فرمان‌ساختار با همه ناهمانگی‌شان، از همارگی کناکش میان‌شان، همیشه در گونه‌ای همخوانی به سر می‌برند.

آخرت‌یازندگی به‌جای شهروندینگی

دوگانگی دستورگفتار که گسیختگی گفتمان و پریشانی هنجار را با خود می‌آورد، ریشه در ویژگی‌های شهریر اسلامی دارد: اینجا «آفریدگی» سرشت هنجمن پنداشته می‌شود و فرّ به فرمان آفریدگاری ویژه بازمی‌گردد که آن آفریدگی را همچند بندگی می‌خواهد تا فرجام آهنگ فرمان آفرینش‌اش را، که شمارگی در روز رستاخیز است، برآورد. فرّوندینگی ویژه شهریر اسلامی را چه می‌توان نامید و چگونه می‌کوشد

شهروندینگی را پیشاپیش ناکارا کند؟ باشندگان «شهریر اسلامی»، بنده فرمانان اند و استش⁸¹ نخستین آنها در این جهان، گوش به فرمان داشتگی و فرمان نیوشندگی است. اما چون کنش فرمان برآوردنگی را نوید رستگاری آنجهانی به پوشش وامی دارد کنشی آخرت جو ست، پس می توان فرّوندینگی «شهریر اسلامی» را آخرت یازندگی نامید، که باید جانشین شهروندینگی شود تا شهر آشوبی آن را پیشاپیش ناشاینده و ناکارا سازد.

شهر آشوبی چگونگی نمود شهروندینگی است و نسبت اش به مردم شهری همانند نسبتی است که نمایش یافتگی شهروندینه، شهر آرای، با شهر یاری دارد. شهر آرای پخشش جایگاه و بهره به نام فرّ و هماهنگ سازی هنجارهای گوناگون همخواند با این جایگاه و بهره است: از یکسو به هر تن جایگاه و بهره ای می رسد که می باید جای نما و نمود او و بهره اش از هام و هنجمن باشند، و از سوی دیگر کردار و گفتار و استارش چنان باید باشند که از هنجارهایی فراخور این جایگاه و بهره پیروی کنند. شهروندینگی شهر آشوب است چون این پخشش و هماهنگی را بر هم می زند و بر پایه و به نام برابری همگان، سپهری نو می آفریند که هنگامه ای است تا هر کس و ناکسی توانایی شهروندین خود را بی آشکارا و انگاره دیگری از چگونگی پخشش هام و آرایش هنجمن را بازگوید.

افلاطون در شهریراش، پیشه وران و دست کاران را بی بهره از این توانایی می دانست و می خواست، چرا که می پنداشت بکاری بی درنگ و یازش پیوسته به سوی کاردانی و کارآزمودگی، در پیروی به ناچار از فلز گوهرشان⁸²، دست کاران را یک زمان نمی گذارد تا به کار دیگری بپردازند مگر به شد پیشه و فراورده شان در راستای خویشکاری ناگزیرشان. و این نابی کارگی یا در نیاسودگی چنان است که اگر به هر کار دیگری، مگر کارآیی شان بیاهنگند و اگر در هر جای دیگری، مگر در کارگاه شان بدرنگند، کارافزایی (مزاحمت) کرده اند و کارشکنی. اما هنگامی که تنابندگانی بی بهره از زمان بی کاری و درآسودگی و بیرون از جایگاه شان، در فشردگی سرشار این زمان درنگ می اندازند و زمانی افزوده از آن برمی گیرند اندر خورد درنگ در سپهر همگانی تا توانش شهروندین شان را نمایش دهند، به نیروی این درنگ زمان افزا، یا زمان درنگ آور،

⁸¹ اسم مصدر از مصدر فرضی استیدن را به معنای حالت و کیفیت گرفتیم. بر همین پایه، استایی و استایش را به معنای واقعیت می گیریم و استا، صفت فاعلی یا دایمی، را به جای واقع. کاربرد استیدن یا استن در کنار هستن و اسم مصدرهای شینی، یایی، آری و هاییشان (استش، استایی، استار، استه، هستش، هستی، هستار، هسته)، واژگان فلسفی و هستی شناختیک را پر بارتر می کند.

⁸² همخواند با اسطوره سه فلز که سقراط در دروغ بودنش شکی نداشت اما برای قبولاندن نابرابری به شهروندان، آن را ناگزیر می دانست رک: افلاطون، دوره ی کامل آثار، جلد دوم، یادشده، ص ۹۹۳-۹۹۴.

کلان‌کلافِ پیچ‌درپیچ و فروبسته‌ای را که شهرآرایی از رشته‌های زمان و مکان می‌بافد و هر تن را همخواند با جایگاه و بهره‌اش در تاروپود آن می‌دوزد، می‌شکافند. در این شکافِ شهرآشوب که شهروندینگی می‌گشاید، مردم‌شهری می‌شکوفد و شکوه شهریاری می‌شکند. چون این شکوفایی، شکنندگی شالوده‌هایی را می‌آشکارد که شهرآرایی به نام‌شان شاردنگی زمان را پیوسته و بی‌گسست، چیدمانِ پایگان را پایسته و بی‌شکست، و این پیوستاری و پایستاری را همیشه و بایست و امی‌نمایند تا شهروندان از بایستگی همواره‌اش بیاندیشند و شهریاری را بشکوهند.

پیامدهای دوگانگی دستورگفتار

افلاطون پیشه‌وران را از ویژگیِ شهروندی می‌پیراست چون آنها را بی‌کاره نمی‌خواست و بیکار نمی‌گذاشت. شهریربانانِ اسلامی می‌کوشند با ابزار فقه و به بهانه شریعت‌شناسی تا آنجا که می‌توانند از شهروندانگی شهروندان بکاهند، چون برخورداری از امتیاز رسیدگی به کارهای همگانی را تنها از آن شریعت‌پناهان می‌پندارند. دیگر مردمان چون پیشتر وقت خود را در یادگیری شریعت به باد نداده‌اند، امروزه نمی‌توانند به گاه بیکاری، شهروندانه در کارهای هام و همگانی به چاره‌جویی پردازند و در کار شهرآرایی اسلامی نابسامانی بی‌آفرینند. پس برای جلوگیری از این کارافزایی، شریعت‌بانانِ شهریر اسلامی شهروندان را یک آن بیکار نمی‌گذارند و راه و بی‌راه و پیوسته به کار آنان کار دارند تا زمان‌شان را بفرسایند. هنگامی که آخرت‌یازندگی می‌باید شهروندینگی را بتاراند، زمان‌سایی به سوهان اسلام هم ابزار فرسایش توان شهروندین شهروندان می‌شود. این میان، پذیرفتنِ برآمدِ کار، دستورگفتار است که راه‌بینی‌اش می‌باید آخرت‌یازندگی بنده‌فرمانان را به نیک‌فرجامی و رستگاری برساند. بهروزی آنجهانی را اما دستورگفتار می‌کوشد از راه دولت‌ورزی‌هایی راهبری کند که چون از گوهر دولت‌مندانگی مدرن برمی‌خیزند در چارچوب فرمان الله نمی‌گنجند. اما کیشبانانِ «شهریر اسلامی»، به زیان بعدِ نمادینِ زور و به سود سرراستی تک‌معنای دستور، چنین وانمود می‌کنند که می‌توانند فلزِ خاکی این دولت‌ورزی‌ها را از اکسیرِ فقه به زر یک‌دستِ سخنِ آسمانی بگردانند. از دوگانگی میان کارکرد دستورگفتار و وانمودش، دروغی می‌زاید که در دل گفتمانِ زور لانه می‌کند، چون زور به دستور فروکاستنی نیست مگر به بهای و اتابیدگی و پیچشِ کژتابِ گفتمان‌اش. اینگونه دستورگفتار در کوشش‌اش برای فروکاستِ زور به دستور، گفتمان آن را به زورگویی می‌آلاید و دچار گسیختگی درونی می‌کند.

پندار را بجای همه «آنچه هست» گرفتن و سپس «آنچه هست» را به زور مانند پندار در آوردن، در رفتار با زیست‌هنجار هم رخ می‌دهد. در جامعه‌ای مدرن، پیچیدگی و لایه‌لایگی سپهرهای گوناگون اجتماعی از هر هموند جامعه، هماهنگ با هدف و کارایی هر سپهر، هستاری^{۸۳} چندین‌سویه و چندین‌کاره می‌سازد. و این چندسویگی و چندکارگی در همارگی‌اش از سرگیرنده و نوشونده هم هست، چون هرکدام از این سپهرها که منطق و بخردانگی ویژه خود را دارند می‌توانند همزمان یا در زمان با سپهرهای دیگر بیامیزند و اینگونه توانمندی‌ها و کارایی‌های گوناگون همیشگی یا هنگامینی را هم بطلبند. هنجارِ فروش و ستایش و ایستار بندگی که پرستندگی ویژه الله است تنها می‌تواند یکی از این هنجارها و ایستارها باشند، شایدبودی در کنار شایدبودهای دیگر. دستورگفتار در تکاپوی فروکاستِ هنجارهای بی‌شمار به تکین‌هنجارِ گرویدگی، بخشی از استایش^{۸۴} را برمی‌چیند و سپس می‌کوشد تا تمامی آنچه به راستی استایی دارد را به زور به پیکر و به ریخت این بخش درآورد. از همین رو می‌توان آن را زورگویی نامید.

اما چگونه و چه اندازه از انجام این کار برمی‌آید؟ و آیا پراکندگی هسته امت میان مردمان، دستورگفتار را در آرزوی برآمدِ کارش فریادرس و یاور بوده است؟ چنین کمکی ناشدنی است، چون خودِ گردآوری همین هسته و سامان‌دهی‌اش به پشتوانه فرآیند دیگری انجام می‌گیرد که بدون یاری آن، زورِ دستورگفتار به هیچ کجا نمی‌رسید. اگر دستورگفتار اینجا و آنجا و هرازگاهی کامیابی می‌یابد تا استایش هزاررنگ و بیشمارآهنگ زیست‌هنجار را به تکرنگی و یک‌آهنگی هنجارِ گرویدگی فروکاهد، از کارایی گفتمان زور می‌آید که دستورگفتار با پیوندش انگل‌سانی، خود را بر آن سوار کرده است. چرا که گفتمان زور، نقش بنیادینی در فرآیند جامعگی‌پذیری یا جامعه‌پذیرندگی^{۸۵} هموندان یک جامعه دارد.

نابسامانی و بدفرجامی فرآیند جامعه‌پذیرندگی در «شهریر اسلامی»

در نورد و روند این فرآیند، ارزش‌ها و هنجارهای جامعه و همچنین بازدارش‌های^{۸۶} آن درونی می‌شوند و این‌گونه جامعه‌پذیرندگان همچون هستارهایی اجتماعی راه و چاه زیستن در جامعه از گذرِ کناکش با

⁸³ هستار بجای موجود.

⁸⁴ استا، صفت فاعلی یا دایمی، از مصدر بی‌قاعده و فرضی «استیدن»، بجای صفت «واقع» می‌گیریم. چون استن یا استیدن تنها به حال صرف می‌شود. بر این پایه، استایی و استایش، از آمیختگی صفت با پسوند «اش»، به معنای واقعیت بکار می‌بریم.

⁸⁵ جامعگی و جامعه‌گانی پیش‌نهادهای داریوش آشوری اند برای social همچون اسم. جامعگی‌پذیری یا جامعه‌پذیرندگی را برای فرآیند socialisation بکار می‌بریم.

⁸⁶ Les interdits

دیگران و به میانجی نهادهای اجتماعی را می‌آموزند و کیستی روانی‌شان را می‌سازند. پیوستگی زمانی این فرآیند، سازوکارِ باززایی فرهنگی را فراهم می‌آورد و پذیرفتار پایستگی جامعه و پایداری پیوندهای پشتابستی⁸⁷ می‌شود. از رهگذر فرآیندِ جامعگی‌پذیری، فرمان‌ساختار شوندهِ پردازشِ کیستی اجتماعی هموندان جامعه و چِستیِ روانی آنان را همراهی می‌کند و در آن هنباز می‌شود. همخوانی ناهمانه میان فرمان‌ساختار و زیست‌هنجار، برآمدِ همین همراهی و هنبازی است. در بافتارِ «شهریر اسلامی» این همخوانی همچنان پایدار می‌ماند، چون کژتافتگی یکی در پریشیدگی دیگری بازتاب می‌یابد. رخنه‌گری دستورگفتار در گفتمانِ فرمان‌ساختار، فرآیندِ جامعه‌پذیرندگی را هم تباہ می‌دارد، و این تباہی به پریشیدگی زیست‌هنجار می‌انجامد. پریشانی رفتاری هموندان «شهریر اسلامی» را باید از دیدگاه دو گونه ناسازگاری و دوگانگی به هم وابسته و بحران‌زا برسید: دوگانگی میان شهروندان جامعه هم‌روزگار ایران آنچنان که هستند و بنده فرمانان آنچنان که دستورگفتار می‌خواهد باشند؛ ناسازگاری فرآیندِ جامعه‌پذیرندگی با هدفی که بر گردش می‌گذارند.

دستورگفتار همخواند با انگاره آرمانی‌اش، شهریریانِ اسلامی را بنده فرمان می‌داند که همه هنجارهایشان می‌باید از هنجار بنیادینِ گرویدگی برخیزند و از آن پیروی کنند. پس برای انجام این کار به زورگویی دست می‌زند که رویه‌ای آشکار دارد و رویه‌ای پوشیده: خود را چون ستم می‌آشکارد و همچون گفتمان، خود را در پوستِ جامعه‌پذیرندگی می‌پوشاند. اما چندین سویگی شهروندان جامعه‌ای مدرن، که جامعه ایرانی با همه کژبافتگی‌اش گونه‌ای از آن است، نه می‌تواند در قالبِ تنگ این هنجار بگنجد و نه آن را در همه سویه‌ها الگو بگیرد. تخته‌بند کردن آن به زورگویی در تنگی این قالب، فرجامی جز شکسته‌بستگی‌اش ندارد، که نمودش آشفتگی رفتاری است. از سوی دیگر، جامعگی‌پذیری به میانجی نهادهای شهروندی-اجتماعی انجام می‌گیرد و این نهادها یا همچون خانواده تر/داده اند و یا همچون دولت، دادگستری، مدرسه و دانشگاه، برآمده از برنامه نوسازندگی کشور در دوران رضاشاه و محمدرضاشاه، نوین‌اند. دستورگفتار، بهره‌مند از همه ابزارهای واداشت و سرکوب، در رویارویی و چالش با این نهادهاست که برای پیشبرد خواسته‌اش نیازمند به زورگویی بیش‌تر می‌شود. چون در دستور کار اوست که هنجارهای آنها را، که با گروندگی ناسازگار اند، به این هنجار باز بگرداند و هدف‌های جهان‌پوی آنها را در راستای آخرت‌یازندگی، آخرت‌جو جا بزند.

⁸⁷ Intergénérationnel

اما آرایش جامعه‌پذیرندگی به زورگویی، از هر نهادی که این فرایند انجام گیرد آن را به بدفرجامی می‌کشاند. هنجار برگزیده‌ی دستورگفتار با هنجارهای نهادهایی که به میانجی‌شان فرآیند جامعگی‌پذیری انجام می‌گیرد، یا از بن‌سازگار است و یا از درایش (تاثیر) نهادهای نو در تراددها با آنها ناسازگاری یافته است. چرا که نوینی، از نهادهای نو، به تمام بافت جامعه تراویده است و چیستی کنونی نهادهای ترادده را هم با تاریخچه نوسازندگی گره زده است. و این تراویدگی و گره‌خوردگی آن اندازه شایان هستند که از آمیزش زورگویی با فرآیند جامع‌پذیرندگی جز بدفرجامی نزاید. فشاری که امروز «شهریر اسلامی» از راه فرآیند جامعگی‌پذیری بر نهادهای اجتماعی‌شهروندیک می‌آورد تا هدفی ناسازگار با چیستی‌شان را برآوردند، کارکردهای آنها را هم سخت می‌آشوبد و بحرانی نو بر پیوستار بحران‌های پیشین که ریشه در نوسازندگی دارند، می‌افزاید. دست‌به‌دست دادن همه اینها، تباهی و ناکارایی سامانه بازاریها را در پی دارد و پریشیدگی زیست‌هنجار نمود این تباهی است. چون سامانه بازاریها با کیستی شهروندان و چیستی نهادهای شهروندی آنچنان ناسازگار است که هر بازاری درستی زمانی که میان بایست و نبایست، شایست و نشایست مرزبندی می‌کند درگذرندگی از آن را هم در خود می‌پرورد و با خود دارد.

ریشه‌های رفتارپریشی هموندان «شهریر اسلامی» را در این ناکارآمدی و تناقض‌آلودی سامانه‌ی بازاریها می‌توان دید. چون، نگر به نقش بنیادی بازاریها در شکل‌گیری چیستی روانی و کیستی اجتماعی هموندان، نمی‌توانند از آنها بگذرند، اما نگر به ناسازگاری هدف و هنجار این بازاریها با سامانه زیست‌هنجارشان، از آنجا که برآوردن‌شان را نمی‌یابند، نمی‌توانند از آنها درنگ‌کنند. درونیدن بازاریها همزمان با درگذشتن از آنها، سازوکار تناقض‌آمیزی است که فرایند جامعگی‌پذیری را بیمار می‌کند، آنچنان که روان‌گسیختگی جامعه و دوسوگرایی⁸⁸ احساسی هموندان آن را به دنبال می‌آورد. از نمونه‌های آشکار چنین پیامدی رواج روزافزون خرافه‌گرایی است که در بررسی‌اش بی‌گمان می‌توان از این گزارش آغازید که «بیشتر ایرانیان هرچند هم مذهبی، به معنی بجای‌آورنده، نباشند پایبند خرافات بسته بر دین هستند که در درازای تاریخ از سوی توده‌های مردم پذیرفته و از سوی پایگان مذهبی و حکومت‌ها تشویق شده است»⁸⁹، اما نمی‌توان بررسی را با این سخن به پایان برد که «در جمهوری اسلامی کشاندن دین به سیاست [...] این ویژگی جامعه ایرانی را پررنگ‌تر کرده است»⁹⁰. چون این بار با ویژگی تازه‌ای سروکار داریم که درمان آن

⁸⁸ Ambivalence.

⁸⁹ داریوش همایون، «چالش و فرصت روشنگری ایرانی»، یادشده، ص ۲۰۷.

⁹⁰ همان.

نیازمند شناخت باریک‌بینانه‌تر پیامدهای شومی است که جامعه‌پذیرندگی بر بستر به‌هم‌گوریدگی «سیاست دینی» و «دین سیاسی» در روان و رفتار جامعه می‌آفریند.

همچنین نمی‌توان به گردآوری گرایش به خرافه‌ها و نیز دین‌های ساختگی و عرفان‌جویی از همه رنگ، به ویژه هنگامی که در واکنش به اسلام حکومتی و همچون جایگزین آن نمود می‌یابد، در زیر فریافت دین‌خویی بسنده کرد. چون ویژگی دین‌خویی را باید از یکسو در بافتار تازه‌اش و از سوی دیگر در پیوندش با دوپارگی و دوسوگرایی احساس‌ها و رفتارها، که از سازوکار تناقض‌آمیز سامانه بازدارش‌ها برمی‌خیزد، بررسی. در این بررسی، اگر هم بتوان فرآیند پس‌زنش اسلام حکومتی و گزینش فردی دین و آیینی دیگر را همچون فرامود گونه‌ای خودگری و خودباوری بازشناخت - که همان اندازه نشانگر درونیدگی دین‌داری است که درگذرش از آن - همچنان باید این پدیده را در چارچوب همان پریشیدگی زیست‌هنجار سنجید و سویه دیگرش، خودخواهی و خودشیفتگی، را هم دید. چنین رهیافتی که به این پدیده در بافتار پریشان‌اش می‌نگرد، بی‌آنکه این پریشانی بهانه کم ارج کردن آن پدیده باشد، در همان بافتار آن را در وابستگی به نهادی ارزیابی می‌کند که بدون پشتیبانی‌اش کمتر بخت خودنمایی می‌یافت، نهادی که بیگمان نه تنها پناهگاه فرد در برابر یورش امت‌سازانه بوده، بلکه به گونه‌ای نابیوسان تا کنون بیش‌ترین ایستادگی را در برابر «شهریر اسلامی» داشته است: خانواده.⁹¹

نهاد خانواده و «شهریر اسلامی»

جامعه‌ای نبوده و نیست که در آن دستگاه خویشاوندی و نهاد خانواده را نیابیم. این نهاد ساختاری دارد و کارکردی. گردهم‌آیی هموندانی همبالین و همخون بر پایه پیوندهای خویشاوندی (زناشویی و فرزندی) در سپهر خصوصی خانمان، ساختار آن است و پذیرفت نگاهداشت آنان و پرورش و گسترش و نیک‌داشت آمادگی‌ها و توانایی‌های فردی و اجتماعی‌شان بر پایه همبستگی، کارکرد آن. در هر جامعه، نهاد خانواده از دیرمان‌ترین و استوارترین نهادهای سازنده آن است. هرچند از هر نهاد دیگری دشوارتر و دیرتر دگرگون

⁹¹ رک: ابولحسن تنهایی و عالیه شکر بیگی، «جهانی‌شدن، تجددگرایی و خانواده در ایران: گذر یا فروپاشی»، فصلنامه جامعه‌شناسی، وابسته به دانشگاه آزاد آشتیان، شماره ۱۰، فروردین ۱۳۸۷؛ رضا معینی و عالیه شکر بیگی، «بررسی نوگرایی خانواده‌های ایرانی - تحقیقی در شهر تهران»، مطالعات توسعه اجتماعی در ایران، سال اول، شماره ۲، بهار ۱۳۸۸. همچنین نگاه کنید به مقاله‌ها و جستارهایی که رضا کاظم زاده در شبکه مجازی، به ویژه در رادیو فردا و رادیو زمانه، انتشارات داده است و در آنها از دیدگاه روان‌شناسانه به بررسی دگرگونی‌های خانواده ایرانی پس از انقلاب و در مهاجرت می‌پردازد: «انقلاب اسلامی و خانواده ایرانی»، رادیو فردا، ۱۱ بهمن ۱۳۸۹.

می‌شود، اما این استواری نشانگر سنگوارگی آن نیست. نقش کلیدی‌اش چنان است که خانواده و جامعه، هم‌سودا هم نباشند، هم‌سودی‌شان در این است که هرچه زودتر میان‌شان ترازمندی برپا شود. پس نهاد خانواده با همه بر بستگی (انجماد)، به نرمساری دگرگونی‌ها را با هزینه آشفته‌گی‌هایش اندر می‌کشد و سپس این آشفته‌گی‌ها را به بافت جامعه پس می‌دهد. و در روند این اندرکشش و تراوش دوسویه، ترازمندی کم کم جا می‌افتد. در تاریخ دیرسال نهاد خانواده، خانمان‌سوزترین آشفته‌گی‌ها به همراه مدرنیته پدید آمدند، و با سوزشی ویرانگرتر در جامعه‌هایی که دستاوردهای مدرنیته از راه نهادهای نوین، آنها را فراگرفتند بی‌آنکه آن چرخش سترگ بر بستر فرهنگی‌شان بالیده باشد.

[پیدایش نهادهای نوین در ایران، ریشه در انگاره نوسازندگی دارند که با جنبش مشروطه پا گرفته بود، اما تا دوران رضاشاه انجام نگرفت. رضاشاه که با پشتکار پایورش، کوشندگان شایسته‌ای را به گرد خود بسیجید، برنامه هیچگاه نیاغازیده‌ی نوسازندگی مشروطه را به گردش انداخت. برسنجش انقلاب مشروطه با سرنمون همه انقلاب‌ها، انقلاب مهین فرانسه، چرایی نافرجامی نوسازندگی را بهتر می‌نمایاند. انقلاب مشروطه می‌بایستی تازه زمینه‌هایی را فراهم بیاورد که پس‌زمینه‌های انقلاب فرانسه بودند: کاهش درایش دستگاه مذهبی، کاهش توان شهروندین گرانمایگان و نژادگان (اشراف)، بالش و گسترش رسته سوم^{۹۲} در سایه قانون و افزایش نقش و بهره‌اش در راهبرد کارهای همگانی به پاس همکاری با دستگاه حکومت مرکزی از پیش بر سر کار و کارآمد^{۹۳}. نبود ساختار دیوانسالاری در ایران نگذاشت که اینهمه آنچنان که باید پا بگیرد، وانگهی سستی حکومت مرکزی بر توانایی گرانمایگان و خان‌های محلی افزود و از وزن دستگاه مذهبی به بهانه نقشی که در آن انقلاب داشت، نکاست. پیدایش دولت نوین در زمان رضاشاه با دستورکار انقلاب مشروطه پیوند ناگسستنی دارد. ایران را از خاک برکشیدن و برانگیختن‌اش بر پایه‌های نو، برای رضاشاه هوس نبود که همچون ناصرالدین شاه هرازگاهی هوای آن کند، شورمندی بود که آن را به فراخور دیدش از نهادهای اجتماعی و دریافتش از فرایند شهروندی، که نوین بودند و برکشنده، پیش می‌برد. اما آن دید و دریافت بر سرشتی بنیاد داشت که کهنه بود، به کهنگی خودکامگی دیرینه و دیرپا در این دیار.

^{۹۲} Le tiers état

^{۹۳} Cf. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Œuvres complètes, sous la direction de J.-P. Mayer, tome deuxième, Paris, Gallimard, 1952, vol. I

نوسازندگی در دوران رضاشاه، هرچند خودش پادشاهی مشروطه‌گریز بود، بر دستورکار جنبش و انقلاب مشروطه بنیاد داشت، بخشی از آرمان‌هایشان را برآورد، همسو با سویی‌اف‌ت‌وخیزهای همان انقلاب پیش رفت، از کاستی‌های بجای مانده هم کاست هم بر آنها افزود، پاره‌ای از نیمه‌کاره مانده‌ها را به پایان برد و پاره‌ای دیگر را ناکار کرد و در همان چشم‌انداز آنچه هرگز برپا نشده بود را پی افکند. نوسازندگی رضاشاهی و به‌کرد دست‌گاز حکومتی در کمتر از دو دهه به انگاره‌ها زندگی دادند و در سایه آنها یکپارچگی ملی بالید تا پذیرفت‌گاز یکپارچگی دولتی باشد آنچنان که همراه «با رسیدن و به کار بردن ابزار فنی نو از آن سر دنیا، به هر صورت می‌شد، و شد، محرک درآمدن دوره تاریخ تازه در ایران، پیدا شدن چهره اجتماع تازه، به راه افتادن رشد هویت تازه»^{۹۴}. با برپایی دانشگاه‌ها و پایه‌گذاری صنعت نوین، آرمان پیشرفت جنبش مشروطه زی‌اش^{۹۵} یافت، دست‌گاز سروری خان‌های محلی برچیده شد و دادگستری و آموزش و پرورش از دست آخوندها درآمد، نیاز دیوان‌سالاری نو و دولت نوین به نخبگان تازه، طبقه میانه را برکشید و زمینه پرورش‌اش را فراهم آورد. محمدرضاشاه هم میراث‌دار مشروطه‌ستیزی پدر بود، با تنومندی کمتر، و هم پی‌گیرنده راه او در نوسازندگی کشور، با زبردستی بیشتر. «اصلاحات ارضی» و آزادی بیشتر زنان و گسترش بیشتر آموزش همگانی در زمان پادشاهی او تنها فتادگاهی همسان با فتادگاه زمینه‌ساز انقلاب فرانسه پدید نیاوردند، زنان و مردان دانش‌آموخته و رسته از بسیار بندهای گرفتارکننده‌ی پیشینی جامعه‌ای سنت‌زده را هم به میدان کشاندند «که خود را از هیچ‌کس کمتر نمی‌دیدند و به حق در درستی بسیاری از سیاست‌ها و استراتژی‌ها تردید داشتند، خواهان مشارکت در فرایند سیاسی می‌بودند و این استدلال - بهانه را که فرماندهی پادشاه برای توسعه کشور ضرورت دارد، بر نمی‌تافتند»^{۹۶}.

پوسته کنونی ناسازگاری‌های بحران‌زای جامعه ایرانی، که در چارچوب‌شان بحران نهاد خانواده هم جا می‌گیرد، با گوشته تاریخی آنها پیوستگی دارد: موج بحران‌هایی که از آجیدن بافت سنتی جامعه به نهادهای نوین پدید می‌آمدند، در بازگشت، همان نهادها را هم فرومی‌گرفت و به کارکردشان آسیب می‌رساند. ولی این آسیب در بافتار کنونی به ریخت دیگری درآمده است. در آغاز پیدایش‌شان، نهادهای نو ساختار اجتماعی را برآشفتند. همپای بالش‌شان، ساختار اجتماعی، که از درهم‌تراوی نهادهای نوپای سازنده کیستی‌اش و شالوده‌های کهن پایندان پایایی چیستی‌اش، دگردیسی می‌یافت، آشفستگی‌ها را هم در خود

^{۹۴} ابراهیم گلستان، «با محمد بهمن بیگی و لحظه‌های شرافت نورانی»، فصلنامه نگاه نو، شماره ۶۸، بهمن ۱۳۸۴، ص ۵۷.

^{۹۵} شاید نگاره زی‌اش به این شیوه، بجای زرش، خوانش اسم مصدر شینی زیستن را آسانتر کند.

^{۹۶} داریوش همایون، پیشباز...، ص ۱۱۴.

فرومی کشید آنچنان که هسته متلاطم و جوشان‌اش از او موم‌واره‌ای می‌ساخت پذیرای دگرگونی‌هایی که هرچند سمت‌وسو از همان نهادهای دیگر جاگرفته و ماندگار می‌گرفتند اما گرانس شالوده‌ها و فشار آشفته‌گی‌ها چنان بودند که بر سمت‌وسوی بیوسان جوشش‌ها سنگینی کنند و به سوی ماتخانه‌ای نابیوسیده بگردانندشان که از شه‌ماتی‌اش گریز نیارند. انقلاب بی‌آنکه ناگزیر باشد شایندی بود در افق شاید‌بودها و «شهریر اسلامی» سویی نابیوسان سمت‌وسوی دگرگونی‌ها.

انگار کرد چنین پایانی برای دگرگشت‌هایی که در زمان رضاشاه و سپس در پی انقلاب سفید شاه فراز آمدند و انقلاب شه‌مات‌گر مردم می‌بایستی ژرفای بیشتر و بنیادی‌تری به آنها ببخشد و در راستای همخوانی و همسویی بیشتر با انگیزه و هدف‌های نهادهای نوین بر بار توانش مردم‌شهری‌شان بیافزاید، در آغاز وزش تندباد دگرگونی‌ها دشوار می‌نمود. آبکوه‌های سهمگین سونامی انقلاب اسلامی را زمین‌لرزه‌ی انقلاب سفید، که ژرفای جامعه را شورانده بود، برانگیخت. تکان انقلاب اسلامی، جدا از صفتش، اگر توانست چنان دامنه نوسانی به ساختار جامعه بدهد که درهم بشکند، از هم بسامدی‌اش با نیروی نوسان‌ساز نهادهای نوینی بود که جامعه را درمی‌نوردید. نهادهایی که منش و پندار همگانی را همسو با فراروندی می‌گرداندند که می‌توان «برابرسازی ورج (مرتبه‌ها)»⁹⁷ نامید. روند همسنگی و همپایگی استادگاه‌ها⁹⁸ همان روندی است که آلکسی دو توکویل⁹⁹ آن را رویداده‌ای¹⁰⁰ بی‌همتا می‌دانست که همه رویدادهای دیگر را فرومی‌گیرد و ویژگی سده‌های دموکراسی را می‌سازد، چون مهر خود را بر هنجار قانون‌گذاری، روش فرمان‌روایی و خوی فرمانبری می‌گذارد. اما برابری و برابرسازی همچون شاهراه دموکراسی، برخلاف آنچه توکویل می‌پنداشت و بر پایه‌اش انقلاب فرانسه را نابایسته می‌دانست، خواست و فردید¹⁰¹ ایزدی نیست که ناگزیر باشد، پویش شهروندینگی است.

[ساختار رژیم پهلوی چنان بود که از روند همپایه‌سازی ورج‌ها، همچون شالوده پیدایش و گسترش طبقه میانه، پشتیبانی می‌کرد، اما آن را، همچون پیش‌درآمد دموکراسی، بر نمی‌تافت، آنچنان که این روند در بستر راه‌گشاینده و رواننده‌اش هرچه پیشتر می‌رفت میدان را بر خود تنگ‌تر می‌دید. و این دوگانگی، سرگردانی

⁹⁷ L'égalisation des conditions.

⁹⁸ می‌توان از استادان، گونه کهن ایستادن، استادگاه یا استگاه و حتی استه را ساخت و به معنای «وضعیت» و «موقعیت» به کار برد. پیشتر از گونه دیگر ایستادن، ستادن، ستاد را ساخته اند.

⁹⁹ Alexis de Tocqueville

¹⁰⁰ «رویداده» واژه پیشنهادی داریوش آشوری است برای the fact / le fait

¹⁰¹ فردید، پسوند فر به معنای پیش + دید، را بجای Providence بکار بردیم.

طبقه نوپای میانه را برمی‌انگیخت و اندریافت‌اش را می‌پیشید تا خود را با حکومتی که نه تنها پشتوانه‌اش، وانگهی حاکمیت خودش بود، بیگانه بیابد. خود رژیم هم در آغازش (تحریک) این احساس بیگانگی کم فرونگداشت.[[]

از دیدگاه توکویل، جامعه دموکراتیک، که ساختار حکومتش می‌تواند در آغاز یا در پایان دموکراسی باشد، مبنی دارد و پویه‌ای. برابری بُن آن و پویه‌اش برابری است. بر پایه این دریافت، می‌توان برداشت فشرده‌تری از دموکراسی به دست داد: همه‌چیز از آن همگان است. نه اینکه همگان از هم اکنون یا در آینده دارای همه چیز باشند. همه‌چیزی که از آن همگان است، همچون همگانی است که همه‌چیز را می‌داند. آنچه به زبانزد «همه‌چیز را همگان دانند» راستی می‌دهد افق گشوده‌ی زمان است که درگذشتگان و زندگان و آیندگان را یکان یکان چنان در خود گردمی‌آورد که همگان باشند و داننده‌ی همه چیز گردآمده از هر چیز که می‌دانستند و می‌دانند و خواهند دانست. «همه‌چیز از آن همگان است» را نیز اینگونه باید دریافت: چیزها - دربردارنده نه‌چیزها هم - در افق همگانی چنان می‌باید باشند که بتوان همپای گذر زمان به هر چیز دست یافت و شاید دست‌یافت. اما آنچه همگان هیچگاه ندارند همان چیزی است که همواره دارند. چون همین «هیچ که هیچگاه ندارند» را همانا همیشه دارند. یا به زبانی دیگر: آنچه همیشه دارند «هیچ‌ندارندگی همیشگی» است. این هیچ هرگز نداشته‌ای که چون هیچگاه ندارند همیشه دارند، هیچ بی‌بنیادی فرمان‌روایی است، چرا که هیچکس با خود و در خود، فرمان حکمرانی ندارد تا پیشاپیش شایسته فرمان‌دهی‌اش کند. تندی و کندی، روشنی و تیرگی دانست این بی‌بنیادی، وابسته است به چگونگی شهروندینه. چون آن دانست، به پشتی اندریافت استواری می‌گیرد و فرمان‌ساختار و زیست‌هنجار در ساخت‌وساز حسّی هموندان یک جامعه نقش بُنلادی دارند.

پویش برابری که جامعه ایرانی پیش از انقلاب را درمی‌نوشت، دانست بی‌بنیادی کاروکیایی را همچون حس و پندار و رفتار در بافت جامعه می‌پراکند، چون برابری و رج‌ها هنگامی که پویانده چرخش جامعه و بُنمایه پویایی‌اش می‌شود، «به منش همگانی سویه‌ای برجسته، به قوانین شگردی ویژه، به فرمان‌گذاران بربست‌هایی^{۱۰۲} تازه و به فرمانبران خوکردهایی خاص می‌بخشد»^{۱۰۳}. و این دانست که نمی‌توانست در پیکر شهروندین جامعه نمودی آشکار بیابد، از آن پویگی به نهاد خانواده می‌تراوید و بنیان‌های تراداده‌ی

¹⁰² Maximes.

¹⁰³ : A. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I*, Paris, Gallimard, coll. Folio Histoire, 1986, p. 37.

دست‌وری^{۱۰۴} را می‌لرزاند. در طبقه میانه نوپا، هرچه از وابستگی مادی فرزندان به پدران بیشتر کاسته می‌شد به خودفرمانی‌شان افزوده می‌شد، چون در برسنجش با آنان، از سطح آموزشی بالاتر و به پاس گشودگی بازار کاری نو و رنگارنگ در برابرشان، گاه از درآمد بیشتری برخوردار می‌شدند. اما این خودفرمانی را از یکسو احساس گناه و شرمساری در برابر پدران، که فروز دست‌وری‌شان بیشتر و بیشتر به تاریکی می‌گرایید، و از سوی دیگر دژکامی و سرخوردگی از اینکه زورمندی فزاینده شاه نمی‌گذاشت خودفرمانی در ساختار اجتماعی همچون «مشارکت در فرایند سیاسی»^{۱۰۵} به کنش شهروندین ترجمه شود، از درون می‌خورد، خوره‌ای که در بیزاری از دستگاه حکومتی و کینه از شاه نمود می‌یافت. دگرشد خودفرمانی شرمناک به نافرمانی گستاخ، با انقلاب سفید شتاب بیشتری گرفت، چون چگونگی برپایی و پیگیری آن انقلاب هرگونه میانجی، که می‌بایستی میان مردم و شاه فاصله بیندازد و خواسته‌های اجتماعی را در پیکره جامعه به گردش درآورد، از میان برداشت و شاه را با مردمان رودررو گذاشت. این رودرروی بی فاصله و میانجی که شاه را «آماج ناخرسندی‌های بر حق و ناحق مردمان می‌کرد»^{۱۰۶} او را از پدر تاجداری که می‌خواست باشد به ناپدیری فرودآورد.

اما هر پدری انگار می‌تواند پدر دیگری را پشت خود پنهان کند. اگر گستاخی نافرمانی از بار شرمناکی خودفرمانی می‌کاست تا ترازمندی میان نهاد خانواده و جامعه را دوباره برپا کند، اما چنین رویکردی ناخواسته یا ناخودآگاه، چاره‌گری شهروندانه‌ی بحران شایستگی‌رژیم پهلوی را پذیرای چاره‌ای خانوادگی می‌کرد. چون منش همگانی، دروا میان گرایش‌های تراداده و نو، به جای آنکه به زنده‌نهار این انگاره درآید^{۱۰۷} که دست‌وری بر هیچ خانه دارد، خانه‌خدای دیگری می‌جست که جای ناپدیری خودکامه را بگیرد. چون سویه ایزدی انگاره‌ی ایرانی «شاه» در زیر پوسته گیتی‌وندی، که محمدرضاشاه ناخواسته بر آن می‌کشید، همچنان زنده بود. کشش و گیرایی خمینی شاید در بازیافت همین سویه آسمانی «شاه» به پشتوانه اسلام بود، که از محمدرضاشاه برنمی‌آمد. چون خمینی هم با همه بیگانگی‌اش از هرآنچه رنگ ایران پیش از اسلام داشت

¹⁰⁴ دست‌ور را، از دست‌ور (پسوند اتصاف و دارنگی)، همچون گنجور، برابر «مقتدر» و دست‌وری را برابر «اقتدار» گرفتیم. از معناها و کاربردهای بیشمار «دست» در اسم‌ها و فعل‌های مرکب، یکی هم، به گونه‌ای استعاری، «قدرت» است، همچون «دست نمودن» به معنی «قدرت نمایی». اینکه «دست‌ور» و «دست‌وری» در پهلوی کاربرد داشته‌اند و دایره‌های معنایی‌شان، «مقتدر» و «اقتدار» را هم می‌پوشانده است، کمتر بهانه پذیرش آنهاست تا سازگاری آوایی و اشتقاقی‌شان با دستگاه آوایی و اشتقاقی فارسی نوین.

¹⁰⁵ داریوش همایون، پیشباز...، ص ۱۱۴.

¹⁰⁶ داریوش همایون، صد سال...، ص ۵۹.

¹⁰⁷ به زنده‌نهار آمدن یا درآمدن به معنی تسلیم شدن است.

نمودگار زنده آن انگاره و جویای برپایی‌اش به سود اسلام و برای نگهداشت آیین آن بود که با قانون همانه‌اش می‌خواست. دشمنی‌اش با محمدرضاشاه از نگرانی‌اش برای آینده اسلام سرچشمه می‌گرفت و نه از دشمنی با نهاد پادشاهی که می‌خواست بر اسلام بنیاد کند. در سال ۱۳۲۳ هـ.م که رساله «کشف الاسرار» را می‌نوشت بر همین باور بود و اگر می‌گفت «ما نمی‌گوییم و نگفتیم که شاه باید فقیه باشد»^{۱۰۸} از آنجا بود که می‌دانست «اکنون [...] آن را از آنها [فقها] نمی‌پذیرند»^{۱۰۹}. اما بیست‌وپنج سال پس از آن، این سخن را که «امروز و همیشه وجود ولی امر، یعنی حاکمی که قیم و برپا نگهدارنده نظم و قانون اسلام باشد، ضرورت دارد»^{۱۱۰}، شاید بحران دست‌وری پدران که از نهاد خانواده به جامعه می‌تراوید، پذیرفتنی کرد، چون ولی فقیه همچون «قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد»^{۱۱۱}.

اسلام همچون صفت انقلاب، در دل واژگرد^{۱۱۲}، نوید بازگشت را می‌پرورد. اما برخلاف آنچه می‌شد چشم داشت، خانواده بیشترین و ژرفترین ایستادگی را در برابر «شهریر اسلامی» نشان داده است. افلاطون پیش از همه، پیچیدگی بغرنج خانواده در بافتار شهریر را دریافته است: شهریر را نمی‌توان همخواند با الگوی خانوادگی همچون *آبرخانمان* ساخت، اما ساختمان آن، با همه ناسازواری خانواده، به این الگو نیازمند است. شهریرسازی یکسره بر پایه الگوی خانوادگی، نابودی آن را در پی خواهد داشت. اگر هم شهریری ساخته شود، خانواده همچون جان‌پناه و گریزگاه همیشه سنگ پیش پای شهریرآرایی‌اش خواهد ماند، چون خاستگاه احساس‌های خودناسپاری و خودبسندگی است که با آرمان شهریر ناسازوار اند. اما از آنجا که خانواده برانگیزنده و کانون ژرفترین احساس همبستگی است، شهریرآرایی همچنان به الگوی خانوادگی نیاز خواهد داشت. افلاطون چاره‌کار را از یکسو در نابودی نهاد خانواده و از سوی دیگر در بازسازی‌اش میان طبقه نگهبانان می‌جست. پیوند خانوادگی نگهبانان، همبستگی آنان را در پیگیری خویشکاری‌شان، که نگهداشت آیین‌گان هنجمن است، ناگسستنی‌تر و ژرف‌تر می‌کند.

گرایش تمامیت‌خواهانه «شهریر اسلامی» از آغاز با به‌کارگیری واژگانی همچون برادر و خواهر، کوشیده است پیوندهای شهریری را همچون وابستگی‌های خانوادگی جا بزند، چون امت اسلامی را آبرخانواده‌ای

¹⁰⁸ خمینی، کشف الاسرار، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامی، ۱۳۲۷، ص ۲۳۳.

¹⁰⁹ همان، ص ۱۸۶.

¹¹⁰ روح الله خمینی، حکومت اسلامی، مجموعه درس‌های رهبر شیعیان جهان تحت عنوان «ولایت فقیه» در نجف اشرف، بیروت، ناشر؟، چاپ سوم،

۱۳۹۱ قمری (۱۹۷۱ میلادی)، ص ۴۹.

¹¹¹ روح الله خمینی، حکومت اسلامی...، ص ۶۵.

¹¹² واژگرد برای «انقلاب» را پرویز سپیتمان (اذکائی) پیشنهاد کرده است.

می‌خواهد که برپایی‌اش را هرچند یکسر نمی‌یارد، دست‌کم نقش‌اش را می‌بازد. اما این نقش‌بازی رایگان سویه‌گرانباری هم دارد. «امت اسلامی» همچون ابرخانواده‌هنگامی که می‌خواهد خود را یا بگستراند یا بپالاید، و این خواسته را هر بار کشتار همراهی می‌کند، می‌باید نامزدهای این گسترش و پالایش را با چنگ و دندان از دل تاروپود پیوستگی‌های خانوادگی درگسلاند و سپرداری جان‌پناه خانمان را به زور و به نام اسلام‌پناهی درهم شکند. نهاد خانواده خیلی زود در برابر مکنذگی خانه‌کاو ماشین کشتار که فرآورده‌اش، چه اعدامی چه شهید، برون‌آمده از آوردگاه‌های زندان و جبهه^{۱۱۳}، بازاری جز گورستان نداشته است، ایستاد. و در واکنش به این ماشین که نیروی سرکوب را از یکسو و جاراندازی (پروپاگاندا) و فرآیند جامعگی‌سازی را از سوی دیگر به کار می‌گرفت تا تواب و بسیجی بسازد، همه توان‌اش را که جز همبستگی نبود گردآورد. اعدامی و شهید، هردو جان‌باخته، تواب و بسیجی، هردو روان‌گداخته، دو سوی سکه‌ی شومی اند که «شهریر اسلامی» در فتادگاه‌های بحرانی و بحران‌زا از خون می‌زند. ایستادگی خانواده و سخت‌پذیرگی‌اش در برابر رواج این «شهریروا»^{۱۱۴} اسلامی، با گذشت زمان، در کنار داده‌های دیگر، ضرب‌بی‌دریغ‌اش را بر «شهریر اسلامی» دشوار کرده و هزینه دست‌آلودگی به آن را برای او بالا برده است.

پناه و زنده‌داری تنها یکی از فرمودمان‌های کارکرد نهاد خانواده است. ناکارایی «شهریر اسلامی» در پیشبرد برنامه‌مند کارهای همگانی در راستای برآوردن نیازهای جامعه به گونه‌ای آینده‌نگر و همه‌پسند،

^{۱۱۳} کشتار زندانیان سیاسی در سال‌های ۶۰ را زندانیان پیشین در نوشته‌هایشان گزارش کرده‌اند و بازتاب آن را در رمان ارزشمند هوشنگ گلشیری، شاه‌سیاه‌پوشان، می‌یابیم. اما آنچه در جنگ گذشت بیشتر دستمایه پروپاگاندا و شعارهای ایدئولوژیک رژیم بوده است. این میان‌رمان‌گزارش زکریا هاشمی، چشم‌باز و گوش‌باز، کاری بی‌همتاست: «بدون حرف همراه سرباز راه افتادم و داخل انبار شماره یک شدیم. [...] انبار خیلی بزرگ بود. دورتادورش قفسه‌بندی فلزی بود و همچنین در وسط انبار با قفسه‌های فلزی کوچکی باز کرده بودند که هر طرف قفسه‌ها پر از کیسه‌های نایلونی کلفت بود که روی هر یک از قفسه‌ها اسم شهرستان‌های مختلف نوشته شده بود، ردیف شهرستان نجف‌آباد اصفهان پرتر از شهرستان‌های دیگر بود. توی هر ردیف از قفسه‌های فلزی حدود سیصد، چهارصد شهید از هم پاشیده را جور کرده یک جسد کامل درست کرده و در کیسه‌های نایلونی کلفت به اضافه پلاک و ورقه شناسایی‌شان جای داده و روی هم کود کرده بودند. [...] بی‌توجه به امدادگرها وارد انباری شدیم که اجساد تخلیه شده را می‌آوردند آنجا. انبار خیلی شلوغ بود. اجساد شهدا روی هم تل شده بود که اکثراً بی‌دست و پا بودند و بعضی‌ها هم بدون کله، وسط انبار یک جوی سرتاسری بود و لوله‌های آب هم در کنارش. این طرف جوی روبه‌روی اجساد کود شده، دست و پاهای بدون تنه شسته شده روی هم ریخته بودند. امدادگرها داشتند بدن‌هایی را که دست‌وپاهایشان از بین رفته یا سوخته و یا گم شده بود، از دست‌وپاهای اضافی برایشان دست‌وپا و کله‌هایی که بدن نداشتند بدن، و بدن‌هایی که کله نداشتند، کله جور می‌کردند و پلاک و مشخصات‌شان را همراه با جسد در کیسه نایلون کلفت جای می‌دادند و می‌انداختند توی قفسه طبقه‌بندی شده شهرستان‌ها. [...] از آن سلاخ‌خانه آمدم بیرون و از کنار تریلی‌های یخچالدار مخصوص حمل گوشت گذشتیم. [...] "مشهد؟ مشهد؟ کدومه" یکی دیگر داد زد "نجف‌آباد؟ نجف‌آباد اصفهون؟" راننده یک تریلی حمل گوشت داد زد و با دست راستش اشاره کرد و گفت "آهای؟ نجف‌آباد اینجاست. هی نجف‌آبادی بیا اینجا" یکی دیگر داد زد "تبریز، تبریز کدومه؟" راننده‌ای جواب داد "اینجاست، رد کن بیاد اینجا" [...] هر تریلی که پر می‌شد درش را قفل می‌کردند و راننده با سرعت به سوی شهرستانی که مادر و پدرها در انتظار فرزند شهید شده‌شان بودند، حرکت می‌کردند.»

(زکریا هاشمی، چشم‌باز و گوش‌باز، کلن، چاپ مرتضوی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۶-۱۰۸)

^{۱۱۴} شهریروا را بر پایه «شهرروا» و «شهروا» ساختیم که به معنی سکه‌ای است که تنها در شهر ضربش ارزش دارد: بزرگ‌زاده نادان به شهروا ماند / که در دیار غریبش به هیچ نستانند (سعدی).

فرمودمان‌های دیگر آن را هم، که پذیرفتگاری پرورش و گسترش و نیک‌داشتِ آمادگی‌ها و توانایی‌های فردی و اجتماعی هم‌خانوادگان است، برجسته و پویا می‌کند. در واکنش به آشناپروری و خویشاوندسالاری «شهریر اسلامی» که چتر پشتیبانی‌اش دست‌گزینانه تنها سرسپردگانش را پوشش و زنهار می‌دهد، و در پاسخ به افزایش گروه جوانان که بخش بزرگ جامعه ایرانی را می‌سازند، نهاد خانواده ناگزیر از بسیج توانایی‌هایش شد تا بتواند از یکسو نیازمندی‌ها کنونی جوانان را برآورد و از سوی دیگر پیش‌زمینه‌های برکشندگی و پیشرفت آینده‌شان را فراهم سازد. و این برآورده‌سازی و فراهم‌آوری آنچنان که باید نمی‌فرجامد اگر دگرگونی‌های ژرفی در استس و استار خانواده درنگیرند. کانون این دگرگونی‌ها آفرینش و ساخت فضایی در چارچوب خانه و در پناه خانمان است تا هر آنچه در بیرون، در سپهر همگانی، گفتنی و نمودنی انجامیدنی است، چون در «شهریر اسلامی» گفتن و نمودن و انجامیدن نمی‌یارند، بتوان در پناه خانمان گفت و نمود و انجامید. هر خانواده‌ای در «شهریر اسلامی» کم و بیش و با رنگ‌آمیزی‌های گونه‌گون این فضا را در خود می‌سازد، فضایی که می‌توان سپهر همگانی خانگی نامید. این سپهر ویژه جایگزینه‌ای است برای آن سپهر همگانی که نیست و می‌توانست باشد. چون در برابر و واکنش به خصوصی‌سازی سپهر همگانی در «شهریر اسلامی» به نام اسلام، در جان‌پناه خانه سپهری می‌آفریند تا در آن هرکس و ناکسی، بتواند خود را همچون هموند سپهر همگانی بشناسد و بشناساند و توانایی‌های شهروندین خود را بیاموزد و بیآزماید. و سپهر همگانی خانگی این آموزش و آزمایش را با تراوایی از زیر پوشش خانگی می‌گذراند و در اسلام‌بافت پیوندهای اجتماعی «شهریر اسلامی» می‌پراکند و برمی‌افشانند.

اما آیا هم‌آیی دو صفت ناسازوار همگانی و خانگی، چنین سپهری را پیشاپیش ناشدنی نمی‌کند؟ می‌توان پنداشت که این ناسازواری هم نمونه دیگری از دوگانگی و دوسوگرایی است که پیشتر در چارچوب چرایی پریشیدگی زیست‌هنجار برسیدیم، یا حتی می‌توان پاسخ داد که دو چیز ناسازگار اگر هم نتوانند در یک زمان گرد بیایند، در یک مکان می‌توانند. اما باید دانست که سپهر همگانی خانگی، تنها همگانی سپهر خانگی است، و نه خانگی سپهر همگانی که بی‌معناست، چون سپهر خانگی هر خانمانی نمی‌تواند از آن همگان باشد. خانگی همچون صفت این سپهر همگانی ویژه، نشانگر فضایی است در بسته. اما با همه در بستگی، فضایی نیست که بتواند در به روی خود ببندد. چون همگانی بودنش، همچون سرشت این سپهر، هرچند در پناه خانمان، آن را همواره گشاینده می‌دارد. گشاینده‌اش در این است که هرآنچه آنجا می‌رود

به گفت و نمود و انجام همگانی، به هام، برمی‌گردد. پس در هر کدام از این سپهرهای در بسته، به روی سپهرهای دیگر گشاده است. آنچنان که این درگشادگی آنها را که در بسته می‌نمایند به هم درمی‌بندد.

اما می‌توانستند هر چند به هم بسته، همچنان پاره‌های گسسته‌ای بمانند به هم گشوده و چه بسا درهم فرورفته، بی‌آنکه سپهری یگانه و پیوسته باشند. این پیوستاری و یگانگی، و فراتر از آنها، هستی این سپهر همگانی ویژه، ریشه در هنجار زمانی آن سپهری دارد که بایستگی جایگزینی‌اش پیدایی و پایایی چنین فضاهایی را فراآورده است. همگانی سپهر خانگی، جایگزینی سپهر همگانی‌ای است که نیست و می‌توانست باشد و اگر هستی داشت چنان می‌بود که در آن شهروندان بتوانند شهروندانه از راه نهادهای شهروندین بر سر چگونگی پردازش هام چالش کنند. همگانی سپهر خانگی که هستی‌اش از نیستی چنین سپهری است، سپهری «هست‌نما»ست، چون اگر نیک بنگریم، همین خانگی بودنش نشانگر نیستی آن است. اما آن سپهر همگانی که نیست، «نیست‌نما»ست. چون هر چند پدیدار نمی‌شود، هست. و این هستی در گرو نهاد خانواده است که هموندانش را چنان می‌پرورد تا چنین سپهری را بخواهند. همین درخواست است که به این سپهر، هر چند انگاری، هستی می‌بخشد.

اما خانواده توانایی چنین پرورشی را از کجا به دست آورده است؟ نهاد خانواده سنگواره نیست که تنها «ادوار گذشته را که توفان زمین با [آن] گذرانیده، به تن»^{۱۱۵} نوشته داشته باشد. یاخته بنیادینی است که دگرگونی‌های ایران هم‌روزگار را، با همه آشفتگی‌ها و دستاوردهایش، همچون بخشی از مایه زاینده‌گی و آفرینگی‌اش در خود دارد. اینگونه انگاره گیتی‌وندی که همپای آن دگرگونی‌ها پا گرفت به دل نهاد خانواده رخنه و در هسته آن خانه کرده است. درخواست همگانی سپهر خانگی هم درخواستی گیتی‌جو و گیتی‌نگر است چون از همین هسته می‌زاید، هسته‌ای که زایه‌های سازنده‌ی نهاد خانواده را در بردارد و به چگونگی پرورش هموندانش که بر آن بنیاد یافته سمت‌وسو می‌دهد. هست‌نمایی و درخواست همگانی سپهر خانگی در نیست‌نمایی همین هسته ریشه دارند. نیست‌نماست چون دگرگونی‌های گذشته که سمت‌وسو از نهادهای نوین می‌گرفتند در اکنون نهاد خانواده آینده‌ای انگاری یافته‌اند، آینده‌ای دیگرگونه و دوگانه در برسنجش با اکنون ما که خود آینده‌ی نابیوسان دگرگونی‌هایی شد که جامعه ایرانی را به نیروی نهادهای نوین برآشفتند و در گذشته به «شهریر اسلامی» انجامیدند.

¹¹⁵ نیما یوشیج، درباره شعر...، ص ۲۵.

کنونگی این آینده‌ی انگاری اما در نمودِ نیستی‌اش، در دلِ اکنونی که هست، به اکنونِ دیگری نما می‌بخشد که نمودِ آنچه هست را از نما می‌اندازد. نمایشی که در همگانی سپهرِ خانگی رخ می‌دهد. سپهرِ همگانی، حتی خانگی شده، پهنه‌ای فراختر از پهنه‌ی خانواده و کارکردی دیگر دارد و افزون بر گنجایش آن است. فشرده‌گی آن در این چارچوب تنش‌زاست و دگردیسی پیوندهای خانوادگی هم از همینجاست. نهاد خانواده این تنش‌ها را از زیر پوسته‌اش در بافتِ جامعه که از فشارش، ناگزیر به افزایش گنجایی خود شد، می‌دواند تا شاید از این آمدوشد، ترازمندی دوباره‌ای همخواند با خواست‌های برخاسته از هسته‌ی همگانی سپهرِ خانگی دوباره استوار شود. هستیِ شبیح‌آسا و پرهیب‌گون این سپهرِ ویژه از نیست‌نمایی هسته‌اش برمی‌خیزد. اما می‌توان با گوشه‌چشمی به «مانیفست» مارکس و انگلس گفت: همگانی سپهرِ خانگی شبیحی است که در پهنه «شهریر اسلامی» در رفت‌وآمد است و آن را پیوسته می‌هراساند و بیم‌ناک می‌دارد.

اما نیسته^{۱۱۶} را هست کردن از خویشکاری‌های بنیادین نهاد ادبیات است که «نبودی را بود داده یا بودی را که در جای دیگر بوده است، به جای دیگر»^{۱۱۷} می‌آورد. این بودش‌دهی و جابجایی که نیما می‌گوید، آرایش چیزهای حسی را برهم می‌زند و شهروندینگی ادبیات را هم، که در توانایی آدمی به سخن‌آفرینی ریشه دارد، در همین کنایش باید جست. بازشناسایی سازوکار این شهروندینگی ویژه و بازنمایی دستاوردهای ادبیات در گسترش رویکردی گیتی‌وند را در بخش دوم این جستار دنبال خواهیم کرد.

^{۱۱۶} نیسته به معنای نابود همچنان که در این بیت کسایی مروزی: آس شدم زیر آسیای زمانه / نیسته خواهم شدن همی به کرانه.

^{۱۱۷} نیما یوشیج، دربارہ شعر...، ص ۲۷۲-۲۷۳.