

شماره دوم پاییز و زمستان ۱۳۹۱
موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی
دانشگاه تهران

جامعه علمی شاهر

فاطمه موسوی ویاته، سولماز صدقی‌الهر د
سرگذشت انتخابات آرمانی مجلس هفدهم
چالش‌های معرفت‌شناختی پژوهش‌های اجتماعی تا
درآمدی بر نگاه گوبینو به ایرانیان و زمینه‌ها

ی اجتماعی
نه بود، ایرانی ای که هست
ین و زمینه‌های شکل‌گیری آن
محمد رضا جوادی یگانه
کریگ کالهن / ترجمه الهه ایزدی
ربرت هولتون / ترجمه محمد روزخوش
برایان ترنر / ترجمه سجاد بیات
معرفی مجله کتاب زندگی روزمره در ایتالیای دورهٔ رنسانس
زینب نثار
Journal of Social History
ترجمه زهره سروش فر



مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران

فصلنامه تخصصی

جستارهایی در جامعه‌شناسی تاریخی

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱

صاحب امتیاز:

مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران

مدیرمسئول: محمدرضا جوادی‌یگانه

سردبیر: ریحانه جوادی

هیئت تحریریه:

فائزه اسماعیلی، ریحانه جوادی، محمدرضا جوادی‌یگانه، غلامرضا غفاری، زینب نثار

مدیر داخلی: مریم اسلام‌پور

ویراستار: نسترن محمودزاده

صفحه‌آرا: علی‌علی مراد

۱. بزرگراه جلال آل احمد، جنب بیمارستان شریعتی، دانشکده علوم اجتماعی، طبقه پنجم. تلفکس:

۸۸۰۰۲۳۷۱

۲. بلوار کشاورز، خیابان وصال، کوچه شاهد، پلاک ۸، تلفکس: ۷-۸۸۹۹۴۳۳۵

<http://isr.ut.ac.ir>

Email: jostar.isr@gmail.com



فهرست مطالب

♦ مقاله:

- زنان در عکس‌های قجری / فاطمه موسوی و یانه و سولماز صدقی‌الهرد..... ۲
- سرگذشت انتخابات آرمانی مجلس هفدهم / ساغر بزرگی ۱۶
- چالش‌های معرفت‌شناختی پژوهش‌های اجتماعی-تاریخی / مریم رفعت‌جاه ۴۳
- ایرانی‌ای که بود، ایرانی‌ای که هست: درآمدی بر نگاه گوینو به ایرانیان و زمینه‌های شکل‌گیری آن / محمدرضا جوادی‌یگانه..... ۴۹

♦ ترجمه:

- چرا جامعه‌شناسی تاریخی / کریگ کالهن / ترجمه الهه ایزدی ۷۳
- ماکس وبر و سنت تفسیری / رابرت هولتون / ترجمه محمد روزخوش ۹۱
- جامعه‌شناسی تاریخی دین: سیاست و مدرنیته / برایان ترنر / ترجمه سجاد بیات ۱۱۱

♦ نقد کتاب:

- نقد و بررسی کتاب زندگی روزمره در ایتالیای دوره رنسانس / زینب نثار ۱۳۴

♦ گزارش

- معرفی مجله Journal of Social History / ترجمه زهره سروش‌فر ۱۴۳

زنان در عکس‌های قجری

فاطمه موسوی وبائیه* و سولماز صدقی‌الهررد**

چکیده

مجموعه عکس‌های دوره قاجار، اسناد تاریخی مهمی هستند که تا به حال کمتر بررسی شده‌اند. به دلیل تعصبات مذهبی و لزوم رعایت حجاب، تصویر زنان بخش کوچکی از این مجموعه عکس‌ها است. با بررسی عکس زنان قجری می‌توانیم بر اساس نگاه عکاسان، آن‌ها را در سه بخش جای دهیم: ۱. نگاه اروپاییان که در جستجوی رازهای زن شرقی از ورای روبنده هستند؛ ۲. عکس‌های خانوادگی زنان اشراف و مرفه که به دست محارم یا عکاسان زن تصویر شده‌اند؛ ۳. عکس‌هایی تجاری که با نگاه جنسی در پی برانگیختن تخیل مردان بودند. این عکس‌ها موقعیت زنان را در جامعه‌شان بازنمایی می‌کنند و در عین حال، تغییر پوشش زنان و فرنگی‌مآب‌شدن فضای عکس‌ها، پیشاپیش از تغییراتی اجتماعی خبر می‌دهند که با پایان عصر قاجار محقق شدند. کلیدواژه‌ها: عکاسی، زنان، قاجاریه.

*. کارشناس ارشد جامعه‌شناسی، ft.moosavi@gmail.com

** . کارشناس ارشد جامعه‌شناسی، solmaz.sedghi@gmail.com

مقدمه

تاریخ عکاسی در ایران را می‌توان از منظرهای مختلف بررسی کرد. بررسی تاریخ ورود و شیوه گسترش عکاسی در ایران و تحلیل فنی و زیباشناختی عکس‌های باقی‌مانده از دوران قاجار، بیشتر در حوزه مباحث تاریخ هنر است؛ اما جا دارد این اسناد مهم را از دیدگاه جامعه‌شناسی نیز مورد توجه جدی قرار دهیم. از منظر جامعه‌شناسی تاریخی می‌توان از حضور تکنولوژی جدید عکاسی و مقاومت در برابر آن تا نقش عوامل سیاسی در گسترش آن بحث کرد یا به تحلیل محتوای تصاویر اکتفا کرد و برای نمونه، فرنگی‌مآب شدن فضای زندگی در عکس‌ها را مورد مذاقه قرار داد. در این یادداشت، به محدود عکس‌های زنان در عصر قاجار می‌پردازیم. امید که بررسی این عکس‌ها و تحلیل و دسته‌بندی آن‌ها، آگاهی ما در حوزه تاریخ اجتماعی عصر قاجار را کامل‌تر کند.

عکاسی در سال ۱۸۳۹، با ثبت تصویر روی صفحه نقره (داگرتیپ) در فرانسه اختراع شد. ملکه انگلیس و امپراتور روس هر یک برای محمدشاه اسباب عکاسی را هدیه فرستادند؛ اما این دستگاه‌ها با وجود شرح اعمال عکاسی در کتابچه‌های همراه، بدون استفاده مانده بودند. براساس یادداشت‌های اعتمادالسلطنه در مرآت‌البلدان، در اواخر دوره محمدشاه، مسیو ریشارخان روی صفحه نقره عکس انداخت (مرآت‌البلدان، ۱۳۶۷: ۱۴۴۸).^۱ ریشار که در اکتبر ۱۸۴۴، شوال ۱۲۶۰ق، وارد تهران شد (ذکاء، ۱۳۷۶: ۳)، در بخشی از یادداشت‌های روزانه خود، شخصاً این ماجرا را روایت کرده است که در پنجم دسامبر ۱۸۴۴، به دربار رفته و عکس ولیعهد و خواهرش را برداشته است (اعلم‌الدوله، ۱۳۲۲: ۱۱۳ تا ۱۱۴). متأسفانه، اثری از این عکس باقی نمانده است؛ اما بر اساس شواهد، این اولین عکسی است که در آن، چهره زن ایرانی ثبت شده است. ناصرالدین‌شاه در آن تاریخ دوازده سال و خواهرش، ملک‌زاده خانم (عزت‌الدوله)، حدود نه یا ده سال داشته است.

علاوه‌بر شروع عکاسی، ادامه آن در ایران نیز مرهون اروپاییانی است که در ابتدا به‌صورت تفننی و بعدتر به دستور شاه به‌شکلی جدی‌تر و هدفمند، عکاسی به شیوه‌های گوناگون و از نقاط مختلف ایران را دنبال کردند. گروه اول خارجیانی که در ایران به عکاسی پرداختند، افرادی از کشورهای اتریش، فرانسه و ایتالیا بودند که عمدتاً برای خدمت در ارتش یا تدریس در دارالفنون استخدام شده بودند. فوکتی، لوییجی پشه، جیانوزی و مونتابونه از اهالی ایتالیا و کارلیان و بلوکویل فرانسوی، از شناخته‌شده‌ترین آن‌ها هستند (شیخ، ۱۳۸۲) (استاین: ۱۶).

کارلیان که به دعوت دولت ایران به تهران آمده بود، به تدریس عکاسی در دارالفنون پرداخت و شاگردانی را تربیت کرد. گفته می‌شود خود شاه هم نزد او آموزش دیده و طرز عکس‌برداری به شیوه کلودیون تر و ظهور و چاپ عکس را نزد وی آموخته؛ اما به دلیل شأن ملوکانه از آن سخنی به میان نیامده است (ذکاء، ۱۳۷۶: ۲۵). شاه خود با علاقه به عکاسی می‌پرداخت. وی ساختمانی را در کاخ به‌عنوان «عکاسخانه مبارکه همایونی» بنیاد نهاد (همان) و آقارضاخان اقبال‌السلطنه را که نزد کارلیان آموزش دیده بود، به مدیریت این مرکز گمارد و بدین ترتیب،

به این فن صورتی رسمی داد. از آن پس، از تمامی اُردوکنشی‌ها، سفرها، مراسم مهم، رجال و... عکس‌های فراوان گرفته و در «آلبوم‌خانه سلطنتی» در کاخ گلستان قرار داده شد (ذکاء، ۱۳۷۶: ۲۷).

نقش ناصرالدین‌شاه در تاریخ عکاسی بسیار پُررنگ است، تا آنجا که اگر حمایت‌های بی‌شائبه او نبود، شاید عکاسی در ایران همپای غرب پیش نمی‌رفت. با آموزش عکاسی در دارالفنون و تدوین کتب آموزش عکاسی و اقبال اشراف و صاحب‌منصبان به این فن جدید، عکاسی از انحصار دربار خارج شد و نه تنها عکاسخانه‌های عمومی امکان حضور عکس را در زندگی مردم عادی فراهم کردند که دوربین به میان مردم رفت و به ثبت زندگی ایرانیان در سال‌های پایانی قرن سیزدهم هجری قمری (قرن نوزدهم میلادی) پرداخت.

زنان؛ سوژه پنهان

برآورد می‌شود نزدیک به پنجاه‌هزار قطعه عکس از عصر ناصری تا پایان دوره قاجار موجود است. آلبوم‌خانه سلطنتی کاخ گلستان، چهل‌هزار قطعه عکس در اختیار دارد که بخش کوچکی از آن به عکس زنان ناصرالدین‌شاه و حرم‌سرای سلطنتی تعلق دارد (آتابای، ۱۳۵۷). مشخص نیست چه تعداد از عکس‌های سایر مجموعه‌ها تصویر زنان را ثبت کرده‌اند؛ اما در برآوردی خوش‌بینانه، این تعداد کمتر از یک‌دهم عکس‌های موجود است. این مسئله را می‌توان با توجه به تفکیک جنسیتی شدید جامعه ایران در عصر قاجار درک کرد. زنان در فضای عمومی باید با پوشش کامل (چادر و چاقچور) از سر تا پا خود را می‌پوشاندند و چهره خود را با روبنده پنهان می‌کردند. مهم‌ترین تکلیف اخلاقی و اجتماعی هر زن، رعایت حریم و پوشاندن خود از چشم مردان نامحرم بود. با این توصیفات مشخص است که ثبت چهره زنان در عکس که به راحتی امکان داشت به دست نامحرمان بیفتد، تا چه حد مذموم بوده است.

این محدودیت‌ها سبب شده در مجموعه عکس‌های باقی‌مانده از عصر قاجار، عکس‌های زنان اندک باشد؛ اما همین تعداد اندک نیز از نگاه محققان دور مانده است. مجموع عکس‌های دوره قاجار برحسب عکاسانشان تقسیم‌بندی شده‌اند: سیاحان و محققان خارجی، عکاسان تفتنی و عکاسان حرفه‌ای. اما این تقسیم‌بندی کلی، ظرافت‌ها و حساسیت‌های خاص درباره عکاسی از زنان در عصر قاجار را نادیده می‌گیرد. پروین طایی تلاش کرد تقسیم‌بندی مناسب‌تری از عکس‌های زنان قجری ارائه دهد و آن‌ها را بر اساس پوشش زنان تقسیم‌بندی کند: پوشش سنتی، نیمه‌سنتی، فرنگی و نیمه‌برهنه (طایی، ۱۳۸۷). اما این تقسیم‌بندی نیز از محتوای ظاهری عکس‌ها فراتر نمی‌رود. هیچ‌یک از این دسته‌بندی‌ها، وافی به مقصود نیست؛ زیرا موقعیت اجتماعی و حساسیت‌های فرهنگی عکاسی از زنان در آن دوره تاریخی را در نظر نمی‌گیرد. نگارنده پیشنهاد می‌کند با توجه به این مسائل، عکس‌های زنان عصر قاجار را برحسب نوع نگاه عکاسانشان در سه دسته جای دهیم:

۱. محارم و عکس‌های خانوادگی

پس از افتتاح عکاس‌خانه‌های عمومی در تهران، آن‌ها نیز گاه عکس زنان را ثبت می‌کردند؛ اما با رعایت موازین شرعی. زنان غیرمسلمان می‌توانستند به همراه خانواده در عکاس‌خانه حاضر شوند؛ اما گشوده‌بودن چهره زن مسلمان در برابر نگاه عکاس نامحرم پذیرفتنی نبود. عبدالحسین مسعود انصاری، در خاطرات خود نقل کرده است:

«قرار شد عکس برداریم و برای پدرم به پترزبورگ بفرستیم. خواهر بزرگم، گوهرتاج، ۱۴ ساله بود و مادرم راضی نشد که از او عکس بردارند؛ ولی من و خواهر کوچکم، ماه تابان، یک روز رفتیم پیش آنتوان. آن وقت، بهترین عکاس تهران بود و عکس برداشتیم» (انصاری، ۱۳۷۴: ۶۳).



عکس شماره ۱: انیس‌الدوله در لباس فرنگی

مشکل نامحرم‌بودن عکاسان به دو طریق حل می‌شد: ۱. عکاسی توسط محارم خانواده، ۲. عکاسان زن. بخشی از عکس‌های زنان، عکس‌های خانوادگی است. زنان ناصرالدین‌شاه و همچنین مادر او، مهد علیا، در زمره اولین زنانی هستند که در مقابل دوربین عکاسی قرار گرفته‌اند. از آنجا که عکاسی به‌طور جدی ابتدا در دربار پادشاهی رونق یافت که از پُرشورترین علاقه‌مندان عکاسی بود، طبیعی است که زنان درباری این شانس را

داشتند تا اولین زنان ایرانی باشند که چهره‌شان ثبت می‌شود (آتابای، ۱۳۵۷: ۳۵). ناصرالدین‌شاه خود مراحل ظهور عکس را انجام می‌داد؛ اما برای تسهیل امور، برای خود دستپاری برگزید. این شخص که غلام‌حسین‌خان، معروف به موچول‌خان بود، از غلام‌بچه‌های دربار بود (ذکاء، ۱۳۷۶: ۵۷). سال‌ها بعد غلام دیگری به نام عزیزخان این وظیفه را به‌عهده گرفت (طهماسب‌پور، ۱۳۸۱: ۳۵). شاه علاقه‌مند بود در موقعیت‌های مختلف و حالات نامعمول، از زناش عکس بگیرد: انیس‌الدوله، یکی از زنان محبوبش را در لباس فرنگی ثبت کرده است (عکس ۱). در عکسی دیگر، از پوشاندن لباس مردانه دریغ نکرده و در عکسی دیگر، آخرین زن محبوب شاه، باغبان‌باشی، نشسته است، درحالی‌که بُر کوهی شکارشده‌ایی زیر پایش است.



عکس شماره ۲: عصمت‌الدوله و دخترانش

به جز دربار، در تعدادی از خانواده‌های اشرافی نیز نگهداری و استفاده از دوربین عکاسی معمول بود. اشراف‌زادگان تفننی به عکاسی می‌پرداختند و از زنان و کودکان خانواده عکس می‌گرفتند. این عکس‌ها فقط میان خویشان و محرمان دست‌به‌دست می‌گشتند و از چشم دیگران به دور بوده‌اند و بخشی از آن‌ها، تا به امروز همچنان در مجموعه‌های شخصی و خانوادگی پنهان مانده‌اند.^۲

گذشته از عکس‌های ناصرالدین‌شاه که از اندرون و زنانش به دست خود گرفته، مجموعه عکس‌های خانواده معیرالممالک نیز بسیار ارزشمندند. دوست محمدخان معیرالممالک، علاقه‌ای به پذیرفتن مشاغل دولتی نداشت و



عکس شماره ۳: دختر ایرانی با پس‌زمینهٔ فرنگی

بیشتر و قتش را به شکار، عکاسی و باغبانی می‌گذراند. او عکس‌های بسیاری از همسرش، عصمت‌الدوله و فرزندان‌ش ثبت کرده است که از نظر نگاه زیباشناختی و تکنیک‌های عکاسی، ارزش بالایی دارند (نک: عکس ۲: عصمت‌الدوله، تاج‌الدوله و عصمت‌الملوک را نشان می‌دهد). گویا در خانوادهٔ معیرالممالک به لحاظ آشنایی معیر و دارابودن عکاس‌خانه‌ای مجهز در منزل شخصی، امکان عکس‌برداری توسط زنان اندرونی وی نیز فراهم بوده است.

تعداد اندکی از زنان وابسته به دربار بودند که خود، عکاسی آموخته بودند و از سایر زنان و کودکان عکس می‌گرفتند. بنا به اسناد موجود، عزت‌ملک خانم، ملقب به اشرف‌السلطنه، از نوادگان فتح‌علی‌شاه، همسر اعتمادالسلطنه، نخستین زنی است که عکاسی را نزد پسرعمویش، شاهزاده سلطان محمد میرزا آموخت و عکس برمی‌داشت (دکاء، ۱۳۷۶: ۱۷۸). از فاطمه‌سلطان خانم، دختر میرزا فضل‌الله مازندرانی، همسر میرزا حسین‌علی عکاس‌باشی که عکاسی را از شوهرش آموخته و از خانواده عکس برمی‌داشته است نیز شش قطعه عکس در مجموعهٔ خصوصی خانوادهٔ بهزادی باقی مانده است (همان: ۱۸۰). در شیراز نیز دو خواهر به نام‌های حبیب‌زمان و عزیزه‌جهان، دختران میرزا حسن عکاس‌باشی کازرونی و بدرالسماء چهره‌نگار، دخترعموی آنان و همسر حبیب‌الله خان چهره‌نگار، عکاسی را نزد پدر و همسرشان آموختند و تمامی مراحل عکاسی، ظهور، رتوش و چاپ عکس را انجام می‌دادند. آن‌ها اولین عکاس‌خانهٔ زنان را در شیراز تأسیس کردند (طایی، ۱۳۸۷: ۱۷۰). همسر و دختر آنتوان خان سوریوگین را نیز باید در شمار نخستین زنان عکاس در ایران به حساب آورد. بررسی این عکس‌ها که زنان

در آن‌ها هم سوژه و هم اُبژه عکاسی هستند، جالب است؛ اما به دلیل اندک بودن این عکس‌ها و دسترسی نداشتن به آن‌ها، امکان تحلیلشان مقدور نیست. در بررسی عکس‌های خانوادگی قاجاری، چند نکته به چشم می‌آیند:

۱. لباس کودکان با بزرگترها تفاوتی ندارد. دخترپچه‌های زیر پنج یا شش سال، معمولاً بی‌حجابند؛ اما بالای این سن، مانند زنان چارقد به سر دارند. همچنین برای حضور آن‌ها در محیط‌های مردانه (بیرونی) منعی وجود ندارد و در عکس‌ها در آغوش پدر یا کنارش نشسته‌اند؛ اما دختران نوجوان و زنان بالغ فقط در محیط اندرونی با پوشش عادی (چارقد) حضور دارند و تکی یا در کنار کودکان یا زنان دیگر عکس انداخته‌اند.

۲. محیط زندگی زنان اشرافی به‌خوبی در عکس‌هایشان بازنمایی می‌شود. آن‌ها کاری برای انجام‌دادن ندارند. بیکار نشسته‌اند یا لم داده و در حال قلیان کشیدن هستند. انجام‌دادن امور روزانه به‌دست نوکران، غلامان و کنیزان است که گاهی در عکس‌ها حضور دارند.
۳. هرچه به سال‌های پایانی عصر قاجار نزدیک می‌شویم، فرنگی‌مآبی و استفاده از لوازم فرنگی مانند میز، مبل، صندلی و پرده‌های نقاشی در بین خانواده‌های اشرافی بیشتر می‌شود و این امر، خود را در عکس‌های آن دوره نشان می‌دهد (نک: عکس ۳). «مبل و صندلی‌های غربی، ستون‌های تزئینی، پرده‌های نقاشی و گلدان، در پس‌زمینه تعدادی از عکس‌ها وجود دارد و گاه ژست‌هایی به زنان دیکته شده که کاملاً غربی است. در تعدادی از این عکس‌ها، زنان موهای خود را به سبک غربی آرایش کرده و حتی لباس‌های فرنگی به تن دارند» (طایه، ۱۳۸۷: ۱۸۰).

۲. اروپاییان و نگاه غربی

تعدادی از اروپاییان که رنج سفر به سرزمین‌های دور و ناشناخته را بر خود هموار می‌کردند، مشتاق بودند مشاهدات خود را ثبت و منتشر کنند و عکس‌های مناظر، بناها و مردمان این سرزمین، بیش از هر نوشته‌ای روشنگر دیدنی‌ها بود. در چشم این بیگانگان، زن شرقی به‌دلیل پوشش خود که همه اندام و چهره‌اش را از نامحرمان می‌پوشاند، اسرارآمیز جلوه می‌کرد. زنان سوژه جذابی برای عکاسان فرنگی بودند، با این امید که ناپیدا را رؤیت و معمای زن شرقی را کشف کنند؛ اما زنان مسلمان مانند اماکن مذهبی مسلمانان، در محدوده مجاز نگاه اروپاییان نبودند. اکثریت زنان مسلمان از این کار اِیا داشتند. حتی زنان روستایی و عشایر هم که بنا به فرهنگ منطقه جغرافیایی خود، چهره خود را نمی‌پوشاندند، خود را از نگاه غریبه‌ها پنهان می‌کردند. معدود زنان مشتاق شهری نیز از خشم و غیرت مردان خانواده ملاحظه می‌کردند. به جز آن، علما و طلاب در جایگاه نگهبانان جامعه، مواظب بودند تا زنان از محدوده مجاز اخلاقی خارج نشوند. برای نمونه، میرزا محمدعلی، پیش‌نماز شیراز در سال ۱۳۰۹ق، به اپکار، عکاس فرنگی پیام فرستاد: «شنیده‌ام زن‌ها می‌آیند، عکس آن‌ها را می‌اندازی. باید حکماً از شهر بروی، اگر بیرون نمی‌روی با جمعیت می‌آیم تو را از شهر بیرون می‌کنم» (وقایع اتفاقیه، ۱۳۸۳: ۳۹۹).

از بین آلبوم‌های موجود از قدیمی‌ترین عکس‌های ایران که عمدتاً توسط خارجی‌ها تهیه شده است (غیر از عکس‌های در اختیار ناصرالدین‌شاه)، فقط پرتره یک زن ارمنی و یک عکس گروهی از زنان حرم دیده می‌شود (استاین، ۱۳۶۸: ۱۸). تنها گروهی از زنان که به راحتی حاضر می‌شدند از آن‌ها عکس گرفته شود، نوازندگان، رقاصان و بالآخره روسپیان بودند که گاه عادی و گاه در حال نوازندگی و رقص یا با جامه‌های فرنگی و حتی جامه‌های مردانه، در برابر دوربین قرار می‌گرفتند (ذکاء، ۱۳۷۶: ۱۷۸) (عکس ۴).



عکس شماره ۴: مطربان

البته عکاسی از زنان غیرمسلمان مشکلات کمتری داشت. ارنست هولتسر، موفق شده بود از زنان ارمنی در اصفهان عکس‌های بسیاری بگیرد؛ اما در ثبت چهره زنان مسلمان، حتی رقاصه‌ها، با مخالفت مجتهد اصفهان روبه‌رو شد (رجوع شود به کتاب/ایران در ۱۱۳ سال پیش). هولتسر در سال ۱۸۶۳، برای خدمت در اداره تلگراف به ایران آمد. وی در فاصله سال‌های ۱۸۷۱ تا ۱۸۹۸، همه جوانب زندگی در ایران را به تصویر کشید. او احساس می‌کرد ایران قدیم رو به زوال است؛ بنابراین مصمم شد از عکس‌های خود، سندی جامع فراهم آورد تا آینه تمام‌نمای ایران آن روزگار باشد (استاین، ۱۳۶۸: ۱۲). موضوعاتی از قبیل خانه‌ها، کلیساها، آموزشگاه‌ها، کشیشان، تارکان دنیا، عروس‌ودامادهای ارمنی، رجال ارمنی جلفا، مناظر عمومی شهر اصفهان، کوچه‌باغ‌ها، مسجدها، پُل‌ها، کبوترخانه‌ها و امامزاده‌ها، میدان نقش جهان و عالی‌قاپو و...، ظلّ السلطان، ارتشیان، علما، بازرگانان، پیشه‌وران و کسبه و زرتشتیان، افغانی‌ها، کشتزارها و گله‌ها، کجاوه‌ها و کاروان‌ها، زنان، مجالس تعزیه، زورخانه‌ها، پهلوان‌ها و ده‌ها مراسم دیگر در جُلُفای اصفهان محتوای عکس‌های هولتسر را تشکیل می‌دهند (هولتسر، ۱۳۵۵).^۴

با وجود سهم مهم هولتسر در ثبت جلوه‌های اجتماعی زندگی ایرانیان، آنتوان سوربوگین بود که موفق شد به‌عنوان یک خارجی، برای نخستین‌بار زن مسلمان ایرانی را تصویر کند.

«سوربوگین که کودکیش را در تهران گذرانده بود، دوران نوجوانی را با خانواده‌اش در تفلیس گذراند و عکاسی آموخت. در سال ۱۸۷۰، به همراه برادرانش سفر به ایران را آغاز کرد و از مناطق مختلفی همچون آذربایجان، کردستان و لرستان عکس گرفت. سپس به تهران رفت و در خیابان فردوسی عکاس‌خانه خود را افتتاح کرد» (ذکاء، ۱۳۷۶: ۱۷۳).

ویژگی مهم عکس‌های سوربوگین، تأییدپذیری او از روش قوم‌شناسی مرسوم در قرن نوزدهم میلادی است؛ قری که به مدد اختراع ابزار تصویربرداری و گسترش ارتباطات مغرب‌زمین با شرق، کنجکاوانه و پژوهشگرانه به موضوعات نگاه می‌کند و برای شناخت خود از جوامع غریبه، نیازمند ثبت جزئیات متعدد و رفتارشناسی است. سوربوگین نیز با همین رویکرد، زندگی زنان ایرانی از اقوام گوناگون را به تصویر کشید و در اختیار خارجیانی قرار داد که کنجکاوی دیدن چهره رازآمیز زن شرقی از ورای روینده بودند. پرتره‌های سوربوگین از زنان، همه با نوعی چارقد ولی چهره باز گرفته شده است. رضا شیخ در تحلیل عکس‌های سوربوگین می‌گوید:



عکس شماره ۵: دختر جوان با قلیان؛ عکس از عکس از سوربوگین است

«محدودیت‌های تکنیکی، شرایط اقلیمی و زیباشناسی عکاس و گرایش سوربوگین به نقاشی، او را به صحنه‌پردازی متمایل می‌کرد. او بسیاری از عکس‌هایش را همراه با مدل‌های انتخاب‌شده‌اش، در حریم استودیو، حیاط خانه‌اش که در کنار استودیو

بود یا در میدان مشق تهران که در چند قدمی خانه‌اش بود، می‌انداخت. البته این شیوه عکاسی مستند در آن زمان متداول بود» (شیخ، ۱۳۷۸: ۳).

با آنکه عکس‌های سوریوگین برخاسته از واقعیات است، برخورد رمانتیک او در عکس‌های پرداخت‌شده‌اش در پی برانگیختن حس اعجاب تماشاچیان و هماهنگی با تصویر ذهنی آن‌ها از زن شرقی است (نک: به عکس ۵) (همان: ۵). عکس‌های وی در سفرنامه‌ها و داستان‌ها، فراوان مورد استفاده قرار می‌گرفت، بی‌آنکه نامی از وی برده شود.^۵

ظاهراً سوای عکس‌های سوریوگین، در برخی سفرنامه‌ها و کتب دیگر خارجی‌ها، عکس‌هایی از زنان بدون چادر و روبنده چاپ شده که به گفته یحیی ذکاء عکس‌هایی هستند که با قول و قرارهای سخت و به دست زنان فرنگی در اندرونی‌ها و خانه‌ها گرفته شده و گاه بی رضایت صاحبانشان، در کتاب‌ها به چاپ رسیده است (ذکاء، ۱۳۷۶: ۱۷۸). در این باره می‌توان به عکس‌های سفرنامه خانم دیولافوا (۱۸۸۱) اشاره کرد که دست کم در زمینه عکاسی از همسر حاکم کاشان، این امر مخفیانه و با وجود مخالفت شوهر انجام شده است (دیولافوا، ۱۳۸۲: ۲۴۰ تا ۲۴۳). عکس‌هایی که به دست سوریوگین، هولتزر و سایر اروپاییان ثبت شده است، اکنون از مهم‌ترین اسناد مردم‌شناسی است و اطلاعات دست‌اولی از محیط زندگی و پوشش و لباس اقوام مختلف ایرانی، به‌خصوص زنان در عصر قاجار، ارائه می‌دهد.^۶

۳. کاسبانی با نگاه جنسی

در عکس‌های اروپاییان و عکس‌های خانوادگی قجری، زنان عضوی از جامعه یا خانواده‌اند؛ اما در معدودی از عکس‌های این دو گروه، زنان صرفاً سوژه نگاه جنسی هستند. در اینجا، عکس‌های زنان جای نقاشی‌ها و صور قبیحه را گرفت.

«سهولت دستیابی به تصویر از طریق عکاسی و فرایند بی‌واسطه آن بدون نیاز به مهارت در نقاشی یا طراحی، عامل اساسی بود که ناصرالدین‌شاه را برانگیخت تا نه تنها عکس‌های گوناگونی از زنانش بگیرد که حتی حالت‌های خصوصی‌تری از آنان را به صورت نیمه‌برهنه یا خوابیده، عکس‌برداری کند. خاصیت برداشت‌های لحظه‌ای عکاسی موجب می‌شد تا حالت‌ها تقریباً واقعی به نظر برسند و ژست‌ها کمتر تصنعی باشند» (طهماسب‌پور، ۱۳۸۱: ۴۶ تا ۴۷).

طهماسب‌پور سه قطعه از این عکس‌ها را در کتابش منتشر کرده است که در آن، زنان شاه به صورت انفرادی روی صندلی نشسته‌اند و لباس‌های معمول خود، یعنی چارقد و دامن باله، به جز پیراهنشان را بر تن دارند. البته این عکس‌ها نامعمول نبودند و نمونه‌های فرنگی آن در دست اشراف و فرنگ‌رفتگان دست‌به‌دست می‌شد. برای مردان ایرانی که در طول عمرشان جز چهره بستگان محرم، کنیزان و گاه مطربان، چهره زن دیگری را نمی‌دیدند، این عکس‌ها وسوسه‌انگیز بود و مشتریان خودش را داشت. سوریوگین نیز علاوه بر عکس‌های مستندش، تعداد

چشمگیری نیز عکس‌های متفاوت گرفت. «اکثر زنان در چنین عکس‌هایی به احتمال قوی مستمند بوده‌اند که در مقابل دریافت وجهی مدل شده‌اند» (نک: عکس ۶) (شیخ، ۱۳۷۸: ۱۳). به جز سوریوگین، عکاسان دیگری نیز وسوسه می‌شدند تا عکس‌های نامعمول خود را به مشتریانانشان عرضه کنند. در خاطرات عین‌السلطنه، مربوط به رمضان ۱۳۰۸ ق آمده است: «به بازار رفتم، نه قطعه عکس از عکس‌های زن‌های مشهور و معروف جدید گرفتم. عکس زن زیاد داشت. اغلب بد بود» (عین‌السلطنه، ۱۳۷۴: ۳۵۶). عین‌السلطنه بار دیگر در رمضان ۱۳۱۲ ق می‌نویسد:

«دکان عکس‌فروشی بود. عکس زن داشت. تمام را خودش انداخته. اسم و رسمشان را خوب می‌دانست. اغلب بدشکل و بدترکیب بودند؛ یعنی عکس آن‌ها را بد انداخته بود. چون زن‌ها کمتر عکس می‌اندازند، اصلاً وضع نشستن و لباسی که برای عکس خوب باشد، نمی‌دانند چیست. عکاس هم آنقدر فهم ندارد که حالی کند و عکس را به قاعده خوب بیندازد. بی‌مناسبتی لباس زنان و بدنشستن آن‌ها و بی‌وقوفی عکاس، عکس‌ها را ضایع کرده و از جلوه انداخته است» (همان، ۷۰۷).



عکس شماره ۶ دختر سر برهنه با لباس طلادوزی؛ عکس از سوریوگین است
از فحوای کلام عین‌السلطنه مشخص است که گذشته از عرضه این نوع عکس‌ها در ملاعام، زنانی که به‌عنوان مدل این نوع عکس‌ها انتخاب می‌شدند، از روسپیان یا اهل طرب بودند و در حقیقت عکاس، کسانی را به‌عنوان سوژه نگاه جنسی انتخاب کرده که به‌دلیل شغل و طرز زندگیشان در جامعه مردسالار قاجار، در همان

موقعیت فرودست قرار داشتند و سوژه نگاه جنسی مردان بودند. نکته مهم این است که تحلیل رضا شیخ درباره عکس‌های خاص سورئوگین شامل سایر عکس‌های با نگاه جنسی نیز می‌شود که «این عکس‌ها زننده یا پورنوگرافیک (به معنای امروزی) نیستند و تنها برانگیزنده تخیلات مردان زمانه بوده‌اند» (شیخ، ۱۳۷۸: ۱۳).

مؤخره

با آنکه عکاسی به وسیله اروپاییان به ایران آورده شد، خیلی زود آموزش تکنیک‌های آن در دارالفنون و تولید کتاب، مورد توجه قرار گرفت. حمایت ناصرالدین شاه مهم‌ترین عامل ترویج عکاسی در ایران بود و این نشست گرفته از جایگاه شاه و دربار به عنوان رأس هرم قدرت سیاسی و اقتصادی در جامعه آن روز ایران بود. از آنجا که ایرانیان پیش از آن، به نقاشی روی خوش نشان می‌دادند و آن را مغایر مذهب نمی‌دانستند، عکاسی را به عنوان نوع پیشرفته‌ای از نقاشی پذیرفتند. عکس‌هایی که سیاحان از بناها، مناظر و زندگی روزمره ایرانی تهیه کردند، اسناد مهمی در شناخت زندگی اجتماعی مردم است.

به دلیل تعصبات مذهبی و مردسالاری شرقی، عکاسی از زنان به دلیل امکان رؤیت تصویر آن‌ها به وسیله نامحرم، موضوعی مذموم بود که تا سال‌ها موضوعی حساس باقی ماند. عکس‌های زنان در عصر قاجار بیش از هر چیز، عکس زنانی است که یا به خانواده اشراف و اعیان تعلق داشتند یا از خدمتکاران اشراف، مطربان و فرودستان بودند. زمان زیادی طول کشید تا عکس زنان عادی نیز ثبت شود. با ظهور رضاخان و تلاش‌های او برای ورود هرچند اجباری مظاهر دنیای مدرن به ایران، از جمله مدارس نوین و کشف حجاب بود که حساسیت‌های فرهنگی درباره حجاب کم شد و زنان مسلمان پس از دستیابی به آزادی نسبی در فضای عمومی، چه تنها و چه با همسر و فرزندان خود به عکاسخانه‌ها رفتند و در عکس‌های خانوادگی حضور یافتند.

پی‌نوشت‌ها

۱. شهریار عدل در سال ۱۳۷۹ش، در مقاله‌ای نوشت که بر اساس تحقیقات وی و اسناد جدید، سرهنگ پاولوف، افسر روس، در سال ۱۸۴۲م، یعنی دو سال زودتر از ژول ریشار، به درخواست محمدشاه، عکسی از وی و برخی درباریان گرفته است. درباره این عکس‌ها اطلاعی نیست؛ اما شکی نیست که عکس ریشار از دختر محمدشاه، اولین عکس یک زن ایرانی است.

۲. برای دیدن عکس‌های یک مجموعه خوب به آلبوم علی‌خان والی نگاه کنید. علی‌خان در سال ۱۲۶۱ق در تهران متولد شد. در سال ۱۲۷۱ق همراه پدرش به سن‌پترزبورگ رفت و در آنجا همراه تحصیلات، عکاسی نیز فراگرفت. از سال ۱۲۹۶ق که به حکومت مراغه منصوب شد تا حدود ۱۳۱۷ق، مناصب متعددی در آذربایجان داشت، از جمله فرمانداری تبریز. در این مأموریت‌ها، وی مشاهدات و گزارش‌های خود به مرکز را همراه با عکس، در این آلبوم بی‌نظیر ضبط کرده است. این مجموعه اکنون در اختیار دانشگاه هاروارد است. مجموعه عکس‌های زنان این آلبوم، در آدرس زیر در دسترس است:

<http://www.qajarwomen.org/fa/collections/1257.html>

۳. برای دیدن تعدادی از عکس‌های زنان قجری، نگاه کنید به:

<http://www.artofp.com/PersianArt155.html>

۴. ظاهراً هولتسر مجموعه‌ای حاوی سه‌هزار شیشه عکاسی جمع‌آوری کرده بود که دو سوم از این تعداد، در خلال جنگ جهانی اول توسط دستیاران وی از بین رفت (استاین، ۱۳۶۸). در ۱۳۴۰ش (معادل با ۱۹۶۰م)، ترکیدن لوله آب در زیرزمینی که انبار منزل یکی از نواده‌های وی در برلین بود، منجر به کشف باقیمانده این مجموعه شد.

۵. سوریوگین بیش از هفت‌هزار شیشه نگاتیو عکس از ایران تهیه کرده بود که دو سوم آن‌ها در غوغای مشروطه نابود شد. بعدها بخشی از آن هم به دست رضاشاه توقیف شد؛ زیرا ایران قدیم و غیرپیشرفته را نشان می‌دادند. بعدها دختر سوریوگین توانست این مجموعه را بازپس گیرد و از ایران خارج کند. برای دیدن تعدادی از عکس‌های باقی‌مانده از سوریوگین، نگاه کنید به:

http://www.asia.si.edu/archives/finding_aids/sevruguin.html

۶. برای دیدن بخشی از عکس‌های زنان قاجار از نگاه غربیان، نگاه کنید به مجموعه *ایران به‌روایت کارت‌پستال‌های تاریخی* که به کوشش مهرداد اُسکویی و همکارانش در پروژه کارت‌پستال‌های تاریخی به‌زودی در نشر سوره مهر منتشر خواهد شد.

کتاب‌شناسی

- شیخ، رضا، ۱۳۸۲، «آلبوم یادگاری»، عکسنامه، سال سوم، شماره ۱۱، بهار و تابستان. ص ۲۳ تا ۲۹.
- آتابای، بدری، ۲۵۳۷ [سال شاهنشاهی] (۱۳۵۷ش)، فهرست آلبوم‌های کتابخانه سلطنتی.
- استاین، دانا، ۱۳۶۸، *سرغاز عکاسی در ایران*، ترجمه ابراهیم هاشمی، تهران: اسپرک.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن، ۱۳۶۷، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و میرهاشم محدث، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- اعلم‌الدوله ثقفی، خلیل‌خان، ۱۳۲۲، *مقالات گوناگون*، تهران.
- دیولافوا، ژان (۱۳۸۲)، *ایران و کلد*، ترجمه همایون فره‌وشی، تهران: دنیای کتاب.
- ذکاء، یحیی، (۱۳۷۶)، *تاریخ عکاسی و عکاسان پیشگام در ایران*، چاپ اول. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- سالور، قهرمان میرزا، (۱۳۷۴)، *خاطرات عین‌السلطنه*، به کوشش مسعود سالور، ایرج افشار، انتشارات اساطیر، جلد اول.
- سعیدی سیرجانی، (۱۳۸۳)، *وقایع اتفاقیه: مجموعه گزارش‌های خفیه‌نویسان انگلیس در ولایات جنوبی ایران از سال ۱۲۹۱ تا ۱۳۲۲ قمری*، تهران: آسیم.
- شیخ، رضا، (۱۳۷۸)، *سوریوگین و تصویرسازی از ایران در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی*، عکسنامه، سال دوم، شماره ۷، مرداد و شهریور، ص ۱۳ تا ۱۷.

طایی، پروین، (۱۳۸۷)، «بررسی نقش زنان در عکاسی دوره قاجار»، دوماهنامه بیناب، شماره ۱۲، آبان‌ماه، ص ۱۶۴ تا ۱۸۱.

طهماسب پور، محمدرضا، (۱۳۸۱)، ناصرالدین، شاه عکاس، تهران: نشر تاریخ ایران.
مسعود انصاری، عبدالحسین، (۱۳۷۴)، *خاطرات سیاسی و اجتماعی*، تهذیب و تلخیص باقر عاقلی، تهران: علمی.

هولتسر، ارنست، (۱۳۵۵)، *ایران در یک صد و سیزده سال پیش*، به کوشش محمد عاصمی، تهران: مرکز مردم‌شناسی.

سرگذشت انتخابات آرمانی مجلس هفدهم

ساغر بزرگی*

«در ادوار گذشته، جز آنچه می‌شد، کسی انتظاری نداشت و تکلیف
انتخاب‌کنندگان پیش از روز دادن رأی معلوم بود؛ ولی این مرتبه، در انتخابات
دوره هفدهم، شهرت پنجاه‌ساله آزادی‌خواهی جناب آقای دکتر مصدق را بسیاری،
وثیقه آزادی انتخابات می‌پنداشتند» (زهاب‌فرد، ۱۳۷۸: ۴۸۵)

محمد مصدق (۱۲۶۱ تا ۱۳۴۵)، سیاست‌مدار آزادی‌خواهی بود که از دوره مشروطه، فعالیت‌های سیاسی خود را آغاز کرد. او پیش از نخست‌وزیری‌اش در سال ۱۳۳۰ و در ۶۹ سالگی، مناصب گوناگونی همچون حکومت فارس، وزارت مالیه و خارجه، نمایندگی مجلس‌های پنجم، ششم، چهاردهم و شانزدهم، زندان و تبعید را تجربه کرده بود. اما نخست‌وزیری، مهم‌ترین منصب سیاسی مصدق بود و برخلاف تصور غالب، و البته سخنان شخص مصدق هنگام پذیرفتن نخست‌وزیری که او آمده بود تا نفت را ملی کند و بعد هم برود، برنامه دولت او چیز دیگری را هم نشان می‌دهد: اصلاح قانون انتخابات مجلس شورای ملی و شهرداری‌ها (عظیمی، ۱۳۸۷: ۴۸۳). وقتی دولتی ناسیونالیستی فقط دو برنامه دارد که یکی از آن‌ها اجرای قانون ملی‌شدن صنعت نفتی است که مظهر آزادی‌خواهی ایرانیان شده و مصدق، خود در مقام قانون‌گذار برای تصویب قانونش کوشیده بود، طبیعتاً برنامه دوم هم باید لیاقت همراهی با یک چنین نفتی را داشته باشد.

* دانشجوی کارشناسی جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، ورودی ۱۳۸۸، saghar.bozorgi@gmail.com.

مقاله پیش رو، برگرفته از بخشی از پایان‌نامه کارشناسی نویسنده با عنوان تجربه دموکراسی و/یا دیکتاتوری در نخست‌وزیری دکتر محمد مصدق است.

انتخابات مجلس هفدهم اما، اولین، و یگانه، انتخاباتی بود که مصدق برگزار می‌کرد و اهمیت آن را باید در منحصر به فردی آن دید. از این جهت که پیش از برگزاری انتخابات، مصدق اعلام کرد که چنین فرصتی، یعنی فرصت برگزاری انتخابات آزاد از بعد از مشروطه تاکنون، برای ملت ایران فراهم نشده است. به همین دلیل، او در این انتخابات «فرصت» را غنیمت شمرد و با تمام قوا برای برگزاری انتخاباتی آزاد با جدیت تلاش کرد؛ اما نهایتاً اعلام کرد که نتوانسته انتخاباتی برگزار کند که منتخبان آن «صدی صد» نماینده حقیقی مردم باشند. مهم‌تر از همه اینکه خود، یکی از دلایل این شکست را «آزادی بی‌سابقه انتخابات» قلمداد می‌کند (پیام‌های نوروزی، نطق آقای دکتر مصدق، ۱۳۳۱).

حال، جای این سؤال باقی است که چرا مصدق با آنکه حقیقتاً «می‌خواست» انتخابات آزادی برگزار کند و هر کاری که از یک مجری انتخابات و رئیس دولت برمی‌آمد در این راستا انجام داد، در نهایت به‌حدی در دستیابی به هدف خود ناکام ماند که ترجیح داد این ناتوانی‌اش در جایگاه مجری انتخابات را اعلام عمومی کند.^۱ به همین جهت، باید نگاهی عمیق‌تر به این انتخابات و موقعیت و نحوه برگزاری آن داشت تا بتوان فهمید که چرا این آرمانی‌ترین مجری انتخابات هم، حتی از دید خودش، نمی‌تواند انتخاباتی «آزاد» را سامان دهد.

اهمیت انتخابات و قانون آن نزد مصدق

طبیعتاً، مسئله انتخابات برای سیاست‌مدار باسابقه‌ای چون مصدق، مسئله تازه‌ای نبود. مصدق ریشه همه مشکلات مملکتی را مجلس می‌دانست و ناکارآمدی مجلس را در حقیقی نبودن نمایندگان ملت می‌دید و علت این حقیقی نبودن را قانون انتخابات می‌دانست (مصدق، ۱۳۵۸: ۱۰۷). قانون به نظرش مشکل داشت. چه قبل از اصلاح آن در سال ۱۳۰۴ که مصدق در مجله آینده مقاله‌ای تحت عنوان «انتخابات در ایران و اروپا» نوشت و سیستم انتخاباتی ایران و ملل اروپایی را مقایسه کرد و در نتیجه‌گیری پایانی‌اش، پیشنهاداتی برای رفع مشکلات قانون انتخابات ایران داد؛ چه در سال ۱۳۲۳ که طرح پیشنهادی برای اصلاح قانون انتخاباتش را به مجلس چهاردهم تقدیم کرد و در جراید هم به چاپ رسانید. مصدق بر این طرح مقدمه‌ای می‌نویسد تا باسوادشدن مردم در مقایسه با زمان وضع قانون ۱۳۰۴ را گوشزد کند و عنوان کند که چون «اختلاط رأی بی‌سواد و باسواد، سبب می‌شود به‌واسطه اعمال نفوذ، رأی اشخاص بی‌سواد و بی‌اطلاع مؤثر واقع شده و موجب یأس و ناامیدی روشن فکران» شود، کسانی که قادر به نوشتن نام نامزد مورد نظر خود نیستند نیز باید به جرگه محرومین از انتخابات بپیوندند. همین‌طور او طولانی‌مدت بودن انتخابات را نقد می‌کند؛ چراکه «در سایر ممالک، انتخابات یک روز می‌شود؛ اما در ایران «به‌واسطه طول زمان، داوطلبان و مأمورین دولت می‌توانند به اجرای هرگونه دسیسه‌ای موفق شوند» (مصدق، ۱۳۵۸: ۱۰۹). مشکل دیگر، نحوه تشکیل انجمن‌های نظارت بود که طبق قانون حکومت محل، در آن زمان فرماندار یا بخشدار، «بیست و چهار نفر از طبقات شش‌گانه (علماء، اعیان، ملاکین، تجار، اصناف و زارعین) و دوازده نفر از معتمدین اهل محل» را دعوت می‌کند تا در جلسه‌ای، از میان خود ۹ نفر عضو اصلی و ۹ علی‌البدل به رأی مخفی برای تشکیل شورای نظارت تعیین کنند (قانون انتخابات مجلس، مصوب ۱۳۰۴). مصدق بر آن بود که چون بخشدار معمولاً تحت نفوذ داوطلبان و کالت واقع می‌شود، انجمن‌ها «بسا اوقات از اشخاص

غیر صالح که زمینه‌ای برای صداقت و درستکاری ندارند، تشکیل می‌شود.» او برای اصلاح این رویه پیشنهاد داد که به جای انتخاب از میان طبقات شش‌گانه، فرماندار ملزم به دعوت از میان طبقات جدیدتر شهری، یعنی «رؤسا و اعضای محاکم دادگستری»، «استادان و دانشیاران»، «رؤسای ادارات» و «رؤسای دبیرستان‌ها» باشد. از آنجایی که «معلومات» و «سوابق» این افراد که شاید در اصطلاح بتوان آن را «سرمایه اجتماعی» نامید، به فرماندار مزیت دارد، حاضر نمی‌شوند «از سوابق و گذشته خود چشم‌پوشند و نظریات فرماندار را به خیر مملکت ترجیح دهند و قانون را زیر پا بگذارند.»

بر این اساس، مصدق خود چهار اصل جدید در طرح خود می‌دید و به نظرش چنین بود که «هریک از آن‌ها کافی است که انتخابات را از صورت فعلی خارج کند: اول. تفکیک حوزه‌های انتخابیه شهرها از بلوکات. دوم. طرز انتخابات انجمن‌های نظارت به‌طوری که مذکور شد.^۲ سیم. محدودیت مدت که انتخابات در یک روز تمام می‌شود. چهارم. شرط سواد برای رأی‌دهندگان» (مصدق، ۱۳۵۸: ۱۰۹).

اعتراض به دخالت در انتخابات

مصدق به قهرمان آزادی انتخابات معروف بود. پیش از نخست‌وزیری‌اش، بارها به نحوه برگزاری انتخابات و دخالت دولت در آن اعتراض کرده بود. او در خاطراتش نقل می‌کند که در هنگام انتخابات دوره هفتم با رضاشاه ملاقات کرده و این‌طور او را ارشاد کرده است که:

«اگر دولت می‌خواهد برخلاف مصالح مملکت اقدام کند و قراردادی منعقد نماید، مثل اینکه وثوق‌الدوله از نظر گذشتن قرارداد در انتخابات دوره چهارم مداخله کرد، البته انتخابات دوره هفتم هم باید آزاد نباشد. ولی اگر شاه مقصودی غیر از اصلاح مملکت ندارد، خوب است که در انتخابات مداخله نکنند تا نمایندگان حقیقی مملکت به مجلس وارد شوند و از مصالح عمومی دفاع نمایند» (مصدق، ۱۳۵۸: ۱۱۵).

در جریان انتخابات مجلس پانزدهم نیز، مصدق در اعتراض به نحوه برگزاری این انتخابات، تحصنی را سازمان می‌دهد و نامه‌هایی سرگشاده به محمدرضاشاه پهلوی و کاخ سلطنتی می‌فرستد (ترکمان، ۱۳۷۷: ۹۵) که البته بی‌نتیجه می‌ماند.

حضور مصدق در مجلس شانزدهم که پیش‌زمینه ملی‌شدن صنعت نفت و به تبع آن نخست‌وزیری‌اش بود نیز به مدد یکی از همین گفت‌وگوهای اعتراضی میسر شد و این اساساً اولین فعالیت علنی جبهه ملی در راستای تأمین آزادی انتخابات بود. در ۱۸ مهرماه ۱۳۲۸، مصدق عده‌ای از مدیران جراید را به خانه‌اش دعوت کرده و با آن‌ها درباره جلوگیری از دخالت دولت در انتخابات دوره ۱۶ تقنیه تبادل نظر می‌کند. و بعد، به نمایندگی از این گروه، از عموم طبقات شهر دعوت کرد که «قبل از ظهر جمعه، ۲۲ مهرماه، مقابل کاخ سلطنتی حاضر شوند و همگی به اتفاق عرض حال خود را از اقدامات بی‌رویه و خلاف قانون دولت ساعد به پیشگاه اعلی حضرت همایون شاهنشاهی تقدیم کنند» (مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره شانزدهم، جلسه شانزدهم). سرانجام این اعتراض‌ها، ابطال انتخابات تهران و برگزاری دوباره آن بود که در این انتخابات دومی، ۶ تن از اعضای جبهه ملی، از جمله

خود مصدق، به مجلس راه یافتند (کاتوزیان، ۱۳۷۱: ۱۵۳). مصدق این پیروزی جبهه ملی را بعدها، «فتح ملی» نامید (پیام نخست‌وزیر راجع به انتخابات، ۱۳۳۰).

آمادگی برای برگزاری انتخاباتی آزاد

مصدق قبل از مهر ۱۳۳۰ اعلام کرده بود که تا پایان کار نفت، با مجلس فعلی کار خواهد کرد و اگر تا پایان مجلس شانزدهم کار نفت به پایان نرسد، لایحه‌ای برای تمدید مجلس شانزدهم به مجلس خواهد آورد (روحانی، ۱۳۵۲: ۱۸۹). اما پس از بازگشت از شورای امنیت امریکا، تصمیمش را تغییر داد و «در جلسه سوم آذرماه، ضمن ارائه گزارش به مجلس، اعلام کرد به‌زودی انتخابات را برگزار خواهد کرد» (مکی، ۱۳۷۰: ۱).

چنانچه پیش‌تر نیز آمده است، یکی از دو برنامه دولت اول مصدق، اصلاح قانون انتخابات بود و مصدق سال‌ها برای تغییر این قانون ناسالم تلاش کرده بود. اما تا زمان اعلام برگزاری انتخابات، این قانون تغییری نکرده بود. مصدق از آغاز نخست‌وزیری‌اش تا این زمان، بیش از آن درگیر مسائل نفت بود که فرصت تقدیم لایحه‌ای مبنی بر اصلاح قانون انتخابات به مجلس را نیز داشته باشد. حال این سؤال مطرح می‌شود که چرا مصدق در چنین وضعیتی، تصمیم به برگزاری انتخابات گرفت؟ مصدق خود این‌طور توضیح می‌دهد که:

«هیچ میل نداشتیم که با قانون فعلی، کار انتخابات را به‌عهده گیریم؛ ولی کار نفت هنوز به‌انجام نرسیده و حریف ما، پیوسته امیدوار است وضع را دگرگون کند و با اعمال نفوذ در انتخابات نگذارد نمایندگان حقیقی مردم به مجلس هفدهم بروند تا بدین‌وسیله بتوانند هر منظوری دارد در دوره آینده عملی کند» (پیام نخست‌وزیر راجع به انتخابات ۱۳۳۰).

اشاره مصدق به انگلستان («حریف ما»)، اشاره‌ای جدی است و مشخصاً می‌توان یکی از دلایل آغاز انتخابات را همین حضور حریف دانست (نک: بخش «شبح حریف در انتخابات»، در همین مقاله). با در نظر گرفتن این شرایط می‌توان در پاسخ سؤال طرح‌شده، این فرض را مطرح کرد که مصدق هیچ اطمینانی به جایگاه فعلی خود نداشته است. نه فقط از آن روی که مخالفان یا «حریف»ها در پی برکناری‌اش هستند؛ بلکه مصدق خود نیز گفته بود که فقط برای کار نفت نخست‌وزیر شده است. بنابراین، هر لحظه امکان داشت کار نفت به هر دلیلی تمام شود و او از کار کناره‌گیری کند، هرچند او در همان کار نفت هم چندان مشتاق به ماندن نبود. پس هر آن، امکان داشت مصدق تنها فرصت را برای رسیدن به آرزوی دیرینه خود از دست بدهد. برای همین، «فرصت» را غنیمت شمرد و مجری انتخابات شد.

علاوه بر این، اگر به طرح پیشنهادی مصدق برای اصلاح قانون انتخابات نگاهی کنیم، می‌توانیم علت مهم‌تر برگزاری انتخابات با همین قانون ناقص را بفهمیم. او در این طرح که فقط برای قانون انتخابات تهران تهیه کرده بود، دخالت‌نکردن دولت در انتخابات را درمی‌یافت که تاکنون باز نبوده؛ اما همان «در»، راه حل مشکلات است. او در نظر داشت عده‌ای در همین دوره، یعنی دوره شانزدهم، وارد مجلس شوند.

«مقصود من از ورود نمایندگان جدید این نیست که عده‌ای به نمایندگان فعلی افزوده شود؛ بلکه این است که از دری که تاکنون باز نبوده، عده‌ای وارد شوند و وضعیت کنونی را تغییر دهند و آن در وقتی باز خواهد شد که دولت در انتخابات دخالت نکند و این کار میسر نمی‌شود، مگر اینکه در قانون انتخابات تجدید نظر شود؛ زیرا کمتر کسی است که با قانون فعلی از نظر ملت وارد مجلس شود و برای این کار باید دل دولت را هم به دست آورد» (مصدق، ۱۳۵۸: ۱۰۷).

متن این طرح نشان می‌دهد که مصدق در بحث انتخابات، تأکید زیادی بر نقش دولت، یعنی مجری قانونی انتخابات، دارد و آن را یک‌ه‌تازِ برگزاری انتخابات سالم می‌بیند: «تا زمانی که موافقت دولت، شرط موفقیت و مخالفت او، موجب حرمان و کالت است، هیچ‌کس نباید منتظر شود که در راه اصلاحات اساسی، کوچک‌ترین قدمی برداشته شود» (همان). بر این اساس به نظر می‌رسد پیشنهاد اصلاح قانون از طرف مصدق، صرفاً برای جلوگیری از دخالت این یک‌ه‌تازِ عرصه انتخابات است، نه چیز دیگر. گویی در نظر او، برای برگزاری انتخابات سالم دو حالت وجود دارد: مجری سالم یا قانون سالم که تأمین هریک از این دو، «شرط کافی» برگزاری انتخابات سالم است. بنابراین وقتی خودش مدیریت دولتِ مجری انتخابات را به‌عهده دارد، از بابت سالم‌بودن مجری، مطمئن است و بدون قانون سالم هم می‌تواند برگزاری انتخاباتی سالم را به‌عهده بگیرد. طبیعتاً وقتی مهم‌ترین، و شاید یگانه مشکل انتخابات، دولت مداخله‌گر است و فایده قانون هم فقط قرار است برای جلوگیری از این «مداخله‌گر» باشد، کافی است مصدق بتواند از دخالت دولتش در انتخابات جلوگیری کند تا موفق به برگزاری انتخاباتی آزاد و سالم شود.

همه این‌ها سبب می‌شود این انتخابات برای مصدق، «فرصتی» بی‌سابقه برای «ایجاد یکی از درخشان‌ترین ادوار تقنینیه» باشد؛ چراکه پس از گذشت ۱۶ دوره از مجلس ایران، بالآخره این فرصت برای مردم فراهم گردیده که «آزادانه و بدون دخالت و نفوذ عوامل داخلی و خارجی» انتخاب کنند. چون مدیریت دولت که صرفاً وظیفه حفظ «آرای عمومی را از دست‌برد و چپاول و تعویض صندوق‌ها» دارد، با خود اوست (پیام نخست‌وزیر راجع به انتخابات، ۱۳۳۰).

مصدق به همین دلیل انحصار وظیفه دولت به حفظ آرا، نامزدداشتن دولت در انتخابات را بدیهی می‌شمرد؛ چراکه در نظر او «همه مردم خدمتگذار و صمیمی به مصالح این آب و خاک یکسانند». او از همان آغاز بحث انتخابات در ۴ آذر، هنگام گزارش مسافرت خود به مجلس سنا، «قول شرافت» داد که «آزادی انتخابات را حتی‌الامکان تأمین» کند (اطلاعات، ۴ آذر ۱۳۳۰) و برای انجام‌دادن صحیح این «تنها وظیفه» خود، تدابیری اندیشید. روز پنجم آذر، حسین فاطمی، سخنگوی دولت، اعلام کرد که «دولت هیچ‌یک از دسته‌جات و احزاب سیاسی را در امر انتخابات تقویت نخواهد کرد» (اطلاعات، ۵ آذر ۱۳۳۰). همچنین دو روز بعد اعلام کرد که «برای مبارزات انتخاباتی دولت، اجازه می‌دهد که دسته‌جات مختلف از رادیو تهران استفاده کنند» (اطلاعات، ۷ آذر ۱۳۳۰).

همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره کردم، مصدق در شب صدور فرمان برگزاری انتخابات، یعنی ۲۶ آذر، پیامی به مردم می‌فرستد که در جراید چاپ و از رادیو تهران نیز پخش می‌شود. اهمیت این پیام در آن است که مصدق ضمن یادآوری تلاش‌هایش برای آزادی انتخابات مجلس شانزدهم در تهران، تصمیم مؤکدش برای برگزاری انتخاباتی متفاوت و آزاد را به اطلاع مردم می‌رساند و به برخی تدابیرش برای این تأمین آزادی نیز اشاره می‌کند. او در این راستا، به تعویض و جابه‌جایی سریع «مأمورین مؤثر ولایات» برای رسیدن به هدف آزادی انتخابات اشاره می‌کند و آن را قطع کردن دست‌هایی «که می‌خواستند از راه نفوذ در دوایر دولتی جلوی آزادی عمومی را بگیرند»، می‌داند. جدای از این‌ها، مصدق با شاه نیز گفت‌وگو می‌کند و سعی می‌کند او را به دخالت‌نکردن در انتخابات راضی کند. گفت‌وگویی که شش ساعت به طول می‌انجامد و در نهایت، با رفع نگرانی شاه از حضور «افراد چپ» که به زعم مصدق اگر هم چند نفری هم از ایشان وارد مجلس شوند، در «مجلسی که قریب به اتفاق نمایندگان را مردم انتخاب کنند» تأثیری نخواهند داشت و جلب رضایت شاه به برگزاری انتخابات آزاد، به پایان می‌رسد (مصدق، ۱۳۶۵: ۲۵۸).

مصدق همچنین، نامه‌ای مبنی بر ممنوعیت هرگونه دخالت نیروهای مسلح در امر انتخابات به وزیر جنگ که در آن زمان، توسط شاه انتخاب می‌شد، می‌نویسد و از او می‌خواهد که با توجه به اینکه مأمورین وزارت جنگ «طبق قانون، از دخالت مستقیم در انتخابات ممنوعند»؛ اما «در دوره‌های گذشته دخالت‌های غیرمستقیمی به آن‌ها نسبت» داده شده است، «دستور اکید» صادر کند که «فرماندهان ارتش و افراد وابسته به آن‌ها به هر اسم و رسم مستقیم و یا غیرمستقیم، از دخالت و اعمال نفوذ و یا توصیه در انتخابات خودداری نمایند» و بدانند که در صورت دخالت «به هر نحوی از آن‌ها»، مورد تعقیب و مجازات قانونی قرار خواهند گرفت» (ترکمان، ۱۳۷۷: ۱۳۵).

مصدق برای رسیدن به مطلوب خود، در نحوه اجرای انتخابات و تشکیل انجمن‌های محلی نظارت نیز تغییراتی داد. بدین صورت که دولت تصویب‌نامه‌ای درباره شیوه برگزاری انتخابات صادر کرد (مکی، ۱۳۷۰: ۶۵ تا ۶۷) که در برخی موارد، با قانون انتخابات، اگر نگوییم متضاد، دست‌کم متفاوت بود. در این تصویب‌نامه، دو اتفاق جدید وجود داشت؛ یکی تشکیل هیئت مشاوره انتخابات و دیگری، نظارت و نه دخالت مستقیم دولت بر جریان انتخابات برای تأمین آزادی آن. در این تصویب‌نامه، افراد انتخابی توسط فرماندار و بخشدار برای تشکیل انجمن، به قید قرعه به انتخاب نهایی می‌رسیدند، در صورتی که آن‌طور که در قانون پیش‌بینی شده، افراد خودشان باید به رأی مخفی از میان خود اعضای نهایی انجمن را انتخاب می‌نمودند. دیگر آنکه مصدق، فرمانداران و بخشداران را در هنگام انتخاب انجمن به‌طور موقت تعویض کرده و به قید قرعه به محل‌های دیگری می‌فرستد. در واقع این کار، جایگزین ماده‌هایی بود که در طرح پیشنهادی مصدق احتمال هم‌عقیده‌بودن بخشدار و فرماندار را با افرادی که از سوی آن‌ها برای تشکیل شورای نظارت دعوت می‌شدند، کمتر می‌کرد.

در مجموع، این‌طور به نظر می‌رسد که تصور مصدق از انتخابات پیش‌رویش، تصور بسیار مثبتی است. او با توجه به تجربه نسبتاً مطلوبی که از تلاش برای آزادی انتخابات در دوره پیشین داشته و نقش بسیار مهمی که در برگزاری انتخابات برای دولت قائل است، این‌طور تصور می‌کند که انتخاباتی آزاد برگزار خواهد شد و در نتیجه،

نمایندگانی «حقیقی» و طبیعتاً طرفدار دولت به مجلس سرازیر می‌شوند و پشتیبان و تأییدکننده او در پیشبرد اهدافش خواهند بود. از زاویه دید مصدق، برگزاری انتخاباتی «آزاد» کاملاً به نفع او بود؛ چراکه معتقد بود مردم درست انتخاب می‌کنند و این را در گفت‌وگوی شش‌ساعته با شاه درباره انتخابات نیز مطرح کرد. او می‌گفت «سلیمان میرزا» که در دوره پنجم که به زعم مصدق «انتخابات طهران آزاد بود»، وارد مجلس شده بود، برخلاف انتظار مردم، با نقض قانون اساسی، یعنی پادشاهی رضاخان، موافقت کرد و در نهایت در انتخابات دوره ششم، از طرف مردم طهران (که باز انتخاباتشان آزاد بود) انتخاب نشد. او از این موضوع نتیجه گرفت که «اکثریت مردم کار غلط نمی‌کنند؛ ولی دولت‌ها چون تحت تأثیر سیاست خارجی واقع می‌شوند کار غلط و برخلاف مصالح مملکت بسیار کرده و باز هم می‌کنند» (مصدق، ۱۳۶۵: ۲۵۷).

این تصور مصدق تا سال‌ها پس از برگزاری این انتخابات، در زمان نگارش کتاب خاطراتش نیز تغییر نکرده است: «انتخابات سایر نقاط که من تصور می‌نمودم ۸۰ درصد از وکلا نمایندگان مردم باشند، وقتی که مجلس افتتاح گردید و دولت بیش از یک اکثریت ضعیف موافق نداشت، معلوم شد که نمایندگان مردم از ۸۰ درصد کمترند.» از نظر مصدق، نماینده حقیقی یعنی نماینده موافق دولت که خود او باشد؛ چراکه او خود و دولتش را نماینده حقیقی مردم می‌داند. تعداد تظاهرات‌ها در حمایت از او که کاشانی یا احزاب گوناگون ترتیب می‌دادند، کم نبود. کمتر از یک ماه پیش از آغاز انتخابات، مصدق در شورای امنیت به نمایندگی از ملت ایران حاضر شده، از ایران دفاع کرده بود و در بازگشت مورد استقبال وسیع مردم قرار گرفته بود. تداوم این گونه استقبال‌ها و تظاهرات‌ها طبیعتاً در روحیه مصدق و نماینده مردم دانستن خودش تأثیر داشت. غیر از اینکه مصدق از همان دوره نمایندگی مجلس شانزدهم نیز، خود را، به سبب انتخاب شدن در انتخابات تجدیدشده تهران، برخلاف بسیاری دیگر از نمایندگان، «نماینده حقیقی» مردم می‌دانست و به این پشتوانه، با اعتماد به نفس نطق می‌کرد و دیگران «غیر منتخب مردم» را به خاموشی در برابر سخنان خود فرامی‌خواند (نطق مصدق در مذاکرات مجلس، ۴ خرداد ۱۳۲۹). پس خیلی هم دور از انتظار نیست که مصدق انتظار داشته باشد نتیجه انتخابات به نفع او باشد و نامزدهای موافق دولت را به مجلس برساند.

بر اساس همین تصور، آن‌طور که نشان دادیم، مصدق تمامی تلاش خود را صرف برگزاری انتخابات سالم در نقش مجری آن، برای رسیدن به نمایندگان حقیقی طرفدار دولت کرد و این‌گونه «فرصت» را غنیمت شمارد. او نه تنها مأموران اجرای انتخابات را جابه‌جا می‌کند تا نتوانند منشأ قدرت و دخالت در انتخابات باشند، بلکه خود نیز به انتخاب‌کنندگان توصیه‌ای برای انتخاب نمایندگان بهتر نمی‌کند. چون به نظر او مردم به آن حد از دانایی رسیده‌اند که خود بتوانند نماینده شایسته (یعنی موافق دولت) را انتخاب کنند. او این تصور از مردم را در نطقی که در دیدار با نمایندگان مجلس هفدهم، پس از مشخص شدن نتایج انتخابات و آزادنبودن آن، داشت نیز بیان می‌کند (نطق نخست‌وزیر در جلسه با نمایندگان دوره هفدهم، ۱۳۳۱). از همه این‌ها گذشته، او با شاه غیرمجری و وزارت جنگی که قانوناً نباید به انتخابات کاری داشته باشد نیز توافق می‌کند تا در انتخابات دخالت نکنند. نگرانی دیگر مصدق، دخالت بیگانگان بود که البته باز به این دلیل که خودش مجری انتخابات بود و روی خوشی به بیگانگان (یعنی انگلیس) نشان نمی‌داد و همین‌طور به دلیل تعطیلی تمامی کنسولگری‌های انگلستان (در اول بهمن‌ماه)

پیش از انتخابات تهران، تا حدی برطرف شده بود. بر این اساس باید گفت مصدق نفع خود و دولتش را در برگزاری انتخاب آزاد می‌دید و احتمالاً در نتیجه مثبت چنین انتخاباتی برای خودش، تردید نداشت.

آغاز انتخابات و نحوه برگزاری آن:

برگزاری انتخابات از ۲۶ آذرماه ۱۳۳۰ آغاز شد و تا ۲۹ اردیبهشت ۱۳۳۱ که مصدق کار انتخابات را به‌عَلت شرکت در دیوان دادگستری بین‌المللی لاهه نیمه‌تمام رها کرد، ادامه یافت. انتخابات عملاً در رقابت میان سه جبهه طرفداران دولت (و کاشانی)، مخالفان دولت (و حامیان شاه) و حزب توده برگزار شد. تا آن زمان هنوز اختلافات شدیدی در جبهه ملی آشکار نشده بود. برای نمونه، کاشانی و مکی و بقایی که بعدها همگی مخالف مصدق شدند و همین‌طور اشخاصی چون فاطمی و شایگان و زیرک‌زاده که تا پایان با مصدق بودند، همه در لیست مشترک جبهه ملی در تهران حضور داشتند (مکی، ۱۳۷۰: ۴۲). بر اساس اطلاعات و ادعاهایی که درگیران در انتخابات داشته‌اند، تقریباً درباره هرکسی که در زمان برگزاری انتخابات قدرت یا نفوذ داشته، شواهدی مبنی بر مداخله در انتخابات (گاه سلبی و گاه ایجابی) وجود دارد. در اینجا، من به دخالت‌هایی می‌پردازم که به دربار، مصدق و کاشانی نسبت داده می‌شود. بی‌شک دخالت‌های دیگری نیز در انتخابات وجود داشته است، از جمله دخالت‌های شخص مکی (سحابی، ۱۳۸۰: ۳۷۱) و همین‌طور متنفذان محلی که مصدق در پیام پس از انتخاباتش به دخالت‌های آنان اشاره می‌کند (سحابی، ۱۳۸۰: ۳۶۸). اما بیشترین ادعاهای روشن درباره تقلب و بیشترین قدرت دخالت در آن زمان، از آن این سه بوده است. همچنین، باید توجه داشت که بسیاری از روایت‌کنندگان دخالت در انتخاب، از دخالت بیش از یک قطب قدرت در انتخابات سخن می‌گویند؛ بنابراین نمی‌توان دخالت در انتخابات هر منطقه را صرفاً مربوط به یکی از این‌ها دانست.

دخالت‌های ارتش و دربار در انتخابات

با اینکه شاه پس از اصرار مصدق، پذیرفته بود که در انتخابات دخالت نکند، خاطرات شاهدان عینی انتخابات در نقاط مختلف ایران، نشان‌دهنده انواع مختلف دخالت‌های دربار است. عامل این دخالت‌ها عمدتاً ارتش است و روایت‌کنندگان، دخالت نظامیان در انتخابات را به دستور دربار می‌پندارند؛ چراکه مداخله به‌نوعی صورت می‌گیرد که نمایندگان موافق شاه انتخاب شوند. آیت‌الله پسندیده درباره انتخابات خمین چنین می‌گوید:

«دولتی‌ها یعنی نظامی‌ها تحت نظر تیمور بختیار انتخابات را به میل شاه انجام دادند. آن‌ها مجدالولی [مأمور نظارت بر انتخابات خمین] را تحت مراقبت داشتند که کسی با او ملاقات نکند و از سوء جریان انتخابات حرفی نزند و آن‌ها به میل خودشان هر کسی را که می‌خواهند انتخاب کنند.»

او نزد مصدق می‌رود و مصدق نیز دو نامه می‌نویسد؛ یکی خطاب به تیمور بختیار (که پسندیده او را «همه‌کاره» آن زمان و کسی که «حتی اختیار شاه هم دست او بود»، می‌خواند) و دیگری به الله‌یار صالح (وزیر کشور) و آیت‌الله نیز نامه‌ها را به صاحبانش می‌رساند. اما به عقیده پسندیده، الله‌یار صالح نیز نمی‌توانست کاری کند. «آن زمان اوضاع عجیب و غریبی بود. وقتی از یک نظامی شکایت می‌کردند که در انتخابات دخالت می‌کند،

او را عوض می‌کردند و یکی را به جایش می‌آوردند که عین او عمل می‌کرد و تفاوتی با قبلی نداشت» (پسندیده، ۱۳۷۴: ۹۵ تا ۹۶).

محمدناصر قشقایی، نماینده مجلس سنا در آن زمان، داستانی از اتفاقات روزهای برگزاری انتخابات را در کتاب خاطراتش نقل می‌کند که در تهران شایع شده و «جنبه تفریحی» دارد:

«آقای حاج‌آقا رضا رفیع، قائم مقام الملک رشتی که متجاوز از بیست سال است، مرتب از طولش وکیل می‌شود، در این دوره هم کاندیدا بودند. همه فکر می‌کردند که یگانه نقطه بی‌سروصدا می‌باشد. خودش هم به همه می‌رسید، می‌گفت: عجب دنیایی است! در دوره رضاشاه، آقای رفیع وکیل حساب‌لامری! بعد از ایشان باز هم وکیل! دوره هژیر هم وکیل، زمان رزم‌آرا هم وکیل، حالا هم که مصدق وجیه‌المله است وکیل! خدایا این مملکت چه موقع درست می‌شود؟! به‌هرحال، انتخابات طولش شروع می‌شود. آقای رفیع با خیال آسوده در خانه‌اش نشسته است. یک روز در طولش شهرت پیدا می‌کند که یک نفر از شاهپورها دو ساعت دیگر تشریف می‌آورند. اهالی جمع می‌شوند برای استقبال. اتوموبیل شیک بدون نمره می‌آید. جوانی پیاده می‌شود نسبت به مردم اظهار مهربانی [کرده] و می‌گوید: خواهش می‌کنم به آقای رامبد رأی دهید و فوراً مراجعت می‌نماید. اهالی مردد بوده‌اند که چه کنند. در این بین، سه‌چهار ساعتی می‌گذرد. تلگرافی از طهران می‌رسد به امضای آقای رفیع، خطاب به اهالی طولش: چون من کاندید سنا هستم، از آقایان محترم خواهش می‌کنم از دادن رأی به من خودداری فرمایید. امیدوارم در سنا خدماتم را نسبت به مملکت و آقایان انجام دهم. امضاء رفیع. اهالی یقین می‌دانند که صحیح است. سه‌چهار ساعت بعد از این قضیه کلیه سیم‌های تلگراف قطع می‌شود. مردم هم کاری نداشته رأی را می‌دهند و شروع به خواندن می‌شود. پنج روزی از این قضیه گذشته، شخصی می‌رود طهران، در ضمن به آقای رفیع می‌گوید: چرا شما از وکالت استعفا دادید؟ می‌گوید: من؟ چه وقت؟! آن شخص می‌گوید: امروز روز سوم است که آرا را می‌خوانند، رامبد اول شده است. آقای رفیع به دست و پا می‌افتند. تلگراف می‌کند، آراء خوانده شده. رامبد اول است» (قشقایی، ۱۳۷۱: ۲۳۹ تا ۲۴۰).

اگر این داستان نقل شده به غیر از «جنبه تفریح»، واقعیت هم داشته باشد، با توجه به مسافرت و توصیه یکی از اعضای خانواده سلطنتی به طولش، نشان‌دهنده دخالت غیرمستقیم دربار است. چنانچه در انتها توضیح خواهم داد، دخالت در نظر مصدق لزوماً به معنای تقلب نیست. او هر نوع توصیه در انتخابات را نیز دخالت در انتخابات و مخلّ یک انتخابات آزاد می‌داند (نک: بخش دخالت یا تقلب؟، در همین مقاله).

دکتر مهدی حائری یزدی که در آن زمان از شهر یزد کاندیدا بود نیز در خاطرات خود به‌صراحت از دخالت دربار در انتخابات یزد یاد می‌کند. او نحوه شکست خود و گروهش در انتخابات را این‌طور توصیف می‌کند که

«دربار، گارد سلطنتی را فرستادند به یزد. یک نفر را هم کشتند. طرف مخالف انتخاب شد و ما شکست خوردیم» (حائری یزدی، ۱۳۸۱: ۳۹).

طرف‌داران مصدق نیز مدعی‌اند امام جمعه تهران که بعدها رئیس مجلس شد و همچنین مهدی میراشرفی، با دخالت شاه به مجلس راه یافتند؛ چراکه امام جمعه، از شهر مهاباد که شهری سنی‌نشین است انتخاب شد که تا آن زمان هیچ‌گاه در آن سکونت نداشت (سحابی، ۱۳۸۰: ۳۶۹) و مهدی میراشرفی (نماینده‌ای که بعدها در ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، سقوط مصدق را از رادیو اعلام می‌کند) نیز از مشکین‌شهر که اصولاً منطقه‌ای در تسلط نظامیان بود، نماینده شد (ذبیح، ۱۳۷۰: ۶۴). در کتاب *خاطراتی از الله‌یار صالح* نیز نوشته شده که سیدمهدی میراشرفی «از الله یار صالح که در زمان وزارت کشور خود به واسطه نداشتن اختیار قانونی نقض مقررات نتوانسته است صندوق‌های رأی ساختگی حوزه انتخابات مشکین‌شهر را که به دست ارتشی‌ها برای بیرون‌آوردن او در مجلس ۱۷ ساخته شده بود، باطل سازد، به نیکی یاد کرده است» (مشیر، ۱۳۸۲: ۳۸).

در این میان، خاطرات سرلشکر احمد وثوق که در زمان برگزاری انتخابات، فرمانده ژاندارمری بود، اهمیت ویژه‌ای دارد. از این لحاظ که او مدعی است در جریان انتخابات، «به ابتکار خود» و بدون دستور از مصدق یا شاه، جداگانه، به تمامی فرماندهان نواحی ژاندارمری توصیه می‌کند مداخله منفی کنند؛ «یعنی به هر طریق که میسر باشد از انتخاب‌شدن افراد مخالف رژیم و متمایل به چپ و کسانی که بی‌بندوباری آن‌ها به‌حد اشباع رسیده، جلوگیری نمایند» (وثوق، بدون تاریخ: ۹۷). این نمونه نشان می‌دهد که دخالت‌های ارتش (و شاید حتی دربار) لزوماً زیر نظر شاه انجام نمی‌شده است. چنانچه درباره انتخابات خمین نیز دیدیم که تیمور بختیار مداخله‌کننده، کسی است که «اختیار شاه» هم دست‌اوست.

مداخلات و توصیه‌های کاشانی

یکی از مسائل مهم دوران زمامداری مصدق تا پیش از به‌هم‌خوردن رابطه او و کاشانی، مسئله توصیه‌های کاشانی بود. مهم‌ترین کاربرد این سلسله توصیه‌ها، در انتخابات بود.

کاشانی پیش از آغاز انتخابات، در پاسخ به این سؤال که «چه کسانی از حمایت معنوی آیت‌الله برخوردار خواهند بود؟»، گفت که «چون دولت وسایل آزادی مطلق انتخابات را فراهم کرده، من هم اعمال نفوذی در تعیین و انتخابات اشخاص، نمی‌کنم و فقط و فقط، ملت را ارشاد و هدایت خواهم کرد تا اشخاص باایمان و وطن‌دوست و ملت‌خواه و عالم به مقتضیات وقت را انتخاب کنند». او البته هیچ‌وقت صراحتاً نگفت که معنای عدم توصیه مستقیم (مثبت یا منفی)، اشخاص است. کاشانی نه‌تنها در این مصاحبه، بلکه در پیام‌های مختلفی که به انتخابات ارتباطی داشته‌اند، بر این انتخاب‌نشدن‌ها تأکید دارد: «اشخاصی که برخلاف مصالح ملت و مملکت قدم برداشته و یا به خودخواهی، رعایت حق را ننموده، ضرر به ملت زده‌اند، نباید انتخاب شوند و بر مسلمانان وطن‌خواه است که علیه آن‌ها مردانه مبارزه نمایند» (دهنوی، ۱۳۶۱: ۱۰۳). او در ادامه مصاحبه یادشده این‌طور گفت که «من به‌طور مثبت، کسی را تعیین نخواهم کرد؛ ولی به‌طور منفی، نظر خویش را اعلام خواهم داشت. یعنی بعضی عناصر را که واجد صلاحیت نمی‌دانم و عقیده دارم که دست آن‌ها باید از دامان مجلس کوتاه باشد، معرفی خواهم کرد و

نکته مهم درباره توصیه‌های کاشانی این است که خود کاشانی نیز توصیه‌کردن در انتخابات را «مداخله» می‌خواند و آنقدر به نتیجه توصیه خودش اطمینان دارد که در مصاحبه بگوید: «اگر من ۱۳۶ نفر را برای نیل به وکالت مجلس معرفی کنم، قطعاً ملت اقدام به انتخاب آن‌ها خواهد کرد؛ ولی من به‌جهات و ملاحظات در تعیین اشخاص هیچ‌گونه مداخله نمی‌کنم» (دهنوی، ۱۳۶۱: ۸۷). ناصر قشقایی نیز چنانچه در ادامه توضیح خواهم داد، از تماس کاشانی با وی و آشتی‌دادن او با شخصی به نام آیت‌الله‌زاده و تقاضایش برای کمک به او در انتخابات، یاد می‌کند.

توصیه‌ها و دخالت‌های مصدق و دولت‌ش

بیشترین اتهام تقلب از جانب هواداران حزب توده، به مصدق وارد آمده است؛ چراکه حزب توده در میان مردم در شهرهای شمالی کشور، خصوصاً تهران، پایگاه درخور توجهی داشت؛ اما هیچ‌یک از آن‌ها به مجلس راه نیافتند. در ادامه به این بحث بیشتر خواهم پرداخت (نک: هراس از توده و گریز از آزادی انتخابات، در همین مقاله). این انتقادات شدیدالحن، بیشتر در روزنامه‌ها دیده می‌شود و بیشتر دولت مصدق را متهم می‌کند تا شخص او را. در اینجا، یک نمونه از این انتقادات را که مدعی است «یک سند رسوا در امر انتخابات» را یافته است و آن را عیناً آورده است، می‌توان دید:

«محرمانه، مستقیم، ۹/۱۰/۱۳۳۰»

جناب آقای رئیس اداره دارایی شهرستان رشت:

بنا به امر جناب آقای نخست‌وزیر و توصیه حضرت آیه‌الله کاشانی، به مجرد دریافت این نامه مقرر دارید که کارمندان کلیه دوایر و بنگاه‌های تابعه از تبلیغات و فعالیت انتخاباتی که برخلاف مصالح کاندیداهای ملی تشخیص داده شود، جلوگیری و با استفاده از بودجه ترفیعات و اضافات کارمندان دولت توجیه فرمایید که کارمندان آن اداره آرای خود را به نفع کاندیداهای ملی به صندوق بریزند: از طرف وزیر دارایی. فروزان» (زهتاب‌فرد، ۱۳۷۸: ۴۸۷)^۳

اما درباره شخص مصدق، مکی ادعا کرده است که مصدق در حوزه‌های بروجرد، مشهد، ساری، بابل و شیراز، به انتخاب برخی نامزدان نظر منفی داشت و در صورتی که خبر پیروزی آن نامزدان را می‌شنید، اقدام به متوقف کردن انتخابات می‌کرد (مکی، ۱۳۷۰: ۲۱ تا ۲۰). رایج‌ترین شیوه مصدق به روایت مکی، توقف انتخابات به‌وسیله احضار فرماندار به تهران بود؛ چراکه طبق قانون انتخابات، نمی‌توانست بدون حضور فرماندار به جریان افتد. اما بیشتر از اینکه دخالت‌های مصدق مهم باشد، واکنش‌های او به دخالت‌هایی که از این طرف و آن طرف به گوشش می‌رسید، مهم بود؛ چراکه او را به‌عنوان «مجری انتخابات» و مدعی برگزاری انتخاباتی «آزاد»، متهم می‌کرد. داستان استعفای امیرتیمور کلالی که به آن اشاره شد، نمونه بارز این نقد به مصدق است. امیرتیمور کلالی، هنگام استعفا نزد مصدق، به «یک عمر سنگ آزادی‌خواهی و قانون‌طلبی را به سینه» زدن او و وعده و وعیدهایش درباره انتخابات کنونی اشاره می‌کند. اما چون امیرتیمور حس می‌کند که مصدق هم «محظوراتی»

دارد؛ چراکه همه به او مراجعه می‌کنند و از او تقاضا می‌کنند، تصمیم می‌گیرد با استعفای خود، مصدق را از محظور که در اینجا ظاهراً ناتوانی از برخورد با کاشانیست، خارج کند. در نهایت، دلجویی‌های مصدق هم مؤثر نمی‌افتد و امیرتیمور استعفا می‌دهد (امیرتیمور کلالی، ۱۳۸۷: ۸۷). در این اتفاق، خود مصدق هیچ‌گونه دخالتی در انتخابات نداشته است؛ اما واکنش او به خبردارشدن از تلاش کاشانی برای دخالت، به جای بازداشتن کاشانی، ظاهراً تمسخر وزیر کشور است. و این برای مصدق، مجری انتخابات که «قول شرافت» تأمین آزادی آن را داده است، پذیرفتنی نبود؛ اما محظوراتی که مصدق در عمل برای اجرای یک انتخابات آزاد با آن روبه‌رو بوده است، طبیعتاً به یک شخص و یک موقعیت محدود نمی‌شده است.

دکتر مظفر بقایی کرمانی نیز از دو «اشتباه مصدق» در جریان انتخابات بندرعباس و یزد یاد می‌کند. در انتخابات بندرعباس، بقایی عنوان می‌کند که مصباح‌زاده که از آنجا نماینده شده بود، وکیل «باند قاچاقچی» بود که مردم آنقدر با آن‌ها مخالف بودند که مصباح‌زاده اساساً نتوانست در بندرعباس بماند و «در ژاندارمری شعبه میناب منزل کرد». پس از آن، «سیل تلگراف مردم به مصدق شروع می‌شود که «هر که را جناب‌عالی بفرمایید، ما روی چشم انتخاب می‌کنیم. دکتر مصباح‌زاده را نمی‌خواهیم.» و تلگراف‌های آخری به «ما حاضریم سگ، وکیل ما بشود، دکتر مصباح‌زاده نشود» نیز می‌رسد. بقایی بر آن است که دکتر مصدق «هیچ اعتنا نکردند و آقای مصباح‌زاده را از صندوق درآوردند.» در یزد هم هنگام قرعه‌کشی برای تعیین فرماندار یزد که در زمان انتخابات جابه‌جا می‌شدند، هر پنج اسم نوشته‌شده در ظرف قرعه‌کشی، یکسان بوده است. به تبع آن، انجمن نظارت به نفع «دکتر طاهری» تشکیل می‌شود. مصدق پس از روشن‌شدن ماجرا، مسئول کارگزینی را عزل کرد و بقایی بر آن است که مصدق، «آن فرماندار به‌خصوص را می‌بایست معزول کند، نه رئیس کارگزینی را.» و همین نشان می‌دهد که نمایندگان یزد، با میل او انتخاب شده‌اند (بقایی کرمانی، ۱۳۸۲: ۲۴۸).

در جریان همین انتخابات یزد که عنوان شد، حائری یزدی از دیدارش با مصدق می‌گوید که کاندیداتوری او را تأیید می‌کرد؛ «اما تأییدات ایشان از حدود اظهار خوش‌وقتی و رضایت تجاوز نمی‌کرد.» اما با توجه به ائتلاف حائری یزدی با چند نفر دیگر، همین مصدق صراحتاً اظهار می‌کند که از یکی از کاندیدها خوشش نمی‌آید. «بابا ما واقعاً به شما اخلاص داریم و واقعاً دلمان می‌خواهد که شما بیایید توی مجلس؛ ولی یک کاری بکنید که این موسوی‌زاده دنبالتان نباشد.» او اما به حرف مصدق اعتنا نمی‌کند و در نهایت، گروه رقیب که یکی از اعضایش دکتر طاهری است، پس از دخالت گارد شاهنشاهی پیروز می‌شود. حائری یزدی در این باره اضافه می‌کند که «دکتر طاهری هم با دکتر مصدق مربوط بود، هم با دربار» (حائری یزدی، ۱۳۸۱: ۳۹ تا ۳۸).

ارزیابی مصدق از انتخابات

اما مهم‌ترین اتفاقی که در برگزاری این انتخابات و اتفاقات پس از آن می‌افتد و مصدق مجری انتخابات را از سایر مجریان متفاوت می‌کند، اعتراف شخص مصدق به موفق‌نشدن در برگزاری انتخاباتی آزاد است. او در پیام نوروزی خود، در حالی که انتخابات هنوز در جریان بوده است، دلایل این ناکامی را این‌طور بیان می‌کند:

«اول آنکه برای انجام انتخابات اشخاص مورد اعتماد به حد کافی نبود و ناچار بودم از همان مأمورین سابق که نسبتاً مورد اعتماد بودند، استفاده کنم و برای اثبات بی‌غرضی، به قید قرعه آن‌ها را از محلی به محل دیگر انتقال دادم و البته هر صفی از خوبی و بدی که در آن‌ها بود، با خود به محل دیگر انتقال دادم و البته هر صفی از خوبی و بدی که در آن‌ها بود، با خود به محل مأموریت بردند و قهراً بعضی قسمت‌ها خوب عمل نشد و در بعضی ایجاد عدم رضایت کرد. دیگر آنکه از مداخلات بعضی از مأمورین و مردمی که ثروت و نفوذ محلی داشتند، به‌طور کافی جلوگیری مقدور نگردید و آزادی بی‌سابقه انتخابات موجب شد که انجمن‌های نظارت هم که در ادوار سابقه، مطیع مأمورین دولت بودند، در بعضی نقاط، از این آزادی سوء استفاده کرده، به‌جای اینکه یک برگ مشکوک را باطل کنند، به ابطال صندوق‌ها پرداختند. با این حال، اطمینان کامل دارم که ۸۰ درصد از نمایندگانی که به مجلس می‌روند، نماینده حقیقی ملت خواهند بود و جز به صلاح مملکت کاری نمی‌کنند و از همین نظر است که هواخواهان شرکت سابق نفت سعی دارند قبل از تشکیل مجلس هفدهم، با اعتراضات غیرمنطقی، دولت را ساقط نموده و به مقصود خود برسند» (پیام‌های نوروزی، نطق آقای دکتر مصدق، ۱۳۳۱).

با همه این اوصاف، پس از انتخاب ۸۰ نماینده، مجلس سرانجام در ۷ اردیبهشت گشایش یافت و مشخص شد که شمار چشمگیری از مخالفان واقعی و بالقوه دولت، در آن حضور دارند (عظیمی، ۱۳۸۷: ۵۲۹). دو روز بعد، مصدق در نامه‌ای به مجلس شورای ملی، پس از ذکر مشکلاتی که در برگزاری انتخابات با آن‌ها مواجه بوده و تکرار تخلفات صورت گرفته و علت آن‌ها، نتیجه انتخابات را این‌طور بیان می‌کند:

«نتیجه تخلفاتی که به عرض رسید، این شد که اشخاصی عنوان نمایندگی به خود بستند که با معروفیت محلی نداشته و هیچ‌یک به هیچ عنوان نمی‌تواند به حوزه‌ای که مدعی نمایندگی آن هستند، ارتباط دهد و یا دارای چنان سوابقی هستند که مردم نه فقط راضی به نمایندگی آن‌ها نیستند، بلکه از شنیدن نام آن‌ها تنفر دارند» (نامه نخست‌وزیر به مجلس، ۱۳۳۱).

او همچنین از مجلس می‌خواهد اعتبارنامه کسانی را که نماینده حقیقی ملت نیستند، رد کند تا بدین وسیله نه تنها نمایندگان غیرحقیقی از مجلس خارج شوند، بلکه این اقدام «اثری مهم بر حُسن جریان بقیه انتخابات» داشته باشد. مجلس البته این نامه را تذکر تلقی کرده و به آن پاسخ نداد؛ اما نتیجه این نامه این شد که از ۱۶ اردیبهشت تا ۶ مرداد، جلسات مجلس به بررسی اعتبار نامه‌ها اختصاص یافت و در نهایت، تمامی اعتبارنامه‌ها تصویب شد. در جریان تصویب اعتبارنامه‌ها در مجلس، درگیری‌های بسیاری رخ داد؛ اما تصویب اعتبارنامه‌ها معمولاً بدین صورت بود که نماینده‌ها در صورتی مخالفتشان را از اعتبارنامه دیگری پس می‌گرفتند که از آن‌ها قول مخالفت نکردن هنگام طرح اعتبارنامه خودشان را می‌گرفتند. بدین صورت اعتبارنامه‌ها به‌صورت متقابل تصویب می‌شد.

دولت در ۲۹ اردیبهشت‌ماه، در میانه تصویب اعتبارنامه‌ها، تصویب‌نامه‌ای درباره تعلیق انتخابات منتشر کرد و در آن، به علت مختل شدن نظم و امنیت کشور در پی اختلافات به‌وجودآمده در جریان انتخابات و تلاش عمال بیگانه برای سوء استفاده از این اختلافات و همچنین عزیمت مصدق به دیوان دادگستری بین‌المللی لاهه، ادامه انتخابات را به «بعد از خاتمه کار دیوان لاهه» محول کرد (مکی، ۱۳۷۰: ۵۴).

محظورات عملی

انتخابات مجلس از همان آغاز، رکن مشروطیت بود. ۱۴ مردادماه مصادف بود با موافقت شخص مظفرالدین شاه با تشکیل دارالشوری به انتخاب مردم طبقات مختلف و صدور «فرمان شاهی» مبنی بر انتخابات سراسری برای تشکیل مجلس (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۹۱). در انتخابات مجلس هفدهم، قرار بود برای اولین بار پس از این نخستین مجالس انتخابی، مجلسی تشکیل شود که نمایندگان حقیقی ملت را به خود راه دهد. پس می‌شود گفت که این آزاد برگزارشدن انتخابات، تنها خواست مصدق نبود؛ بلکه قاعدتاً می‌بایست خواست هر آن کس که آرمان مشروطه حقیقی در سر می‌داشت نیز می‌بود. حداقل، هواداران مصدق در دستگاه دولتی و خارج از آن را می‌توان مشمول این قاعده موافقت منطقی با انتخاب مردم دانست.

اما از هر منظری که به این انتخابات نگاه کنیم، آرمان آزادی انتخابات محقق نشد. شگفت آنکه حتی خود مصدق هم نتوانست آن‌طور که از پرچم‌دار آزادی انتخابات انتظار می‌رفت و طبق تعریف خودش از آزادی انتخابات، از دخالت انتخاباتی خودداری کند. درباره مصدق، آنچه مسلم است توقف انتخابات است که بر اساس نقل قول مکی از مصدق، مجلسی «نیم‌بند» به وجود آورد «تا هرگاه مخالفین دولت در مجلس بخواهند بنای مخالفت را بگذارند، مجلس طوری نیم‌بند باشد که با رفتن شش‌هفت نفر از نمایندگان طرفدار دولت از جلسه، مجلس از اکثریت بیفتد و عده برای رأی و رسمیت جلسه کافی نباشد» (مکی، ۱۳۷۰: ۲۵۶ تا ۲۵۴).

پرسشی که باید اینجا پرسید این است که چرا حتی وقتی ایدئال‌ترین فرد ممکن که در آزادی‌خواهی او تردیدی نیست، مسئولیت اجرای آزادی (در اینجا، آزادی انتخابات) را برعهده می‌گیرد، باز هم آرمان دیرینه آزادی انتخابات که اساس مشروطه بود، محقق نمی‌شود؟ چه چیز باعث می‌شود که این فرد ایدئال، نه‌تنها خود را در مقام مجری و مؤثرترین فرد در برگزاری انتخابات ناتوان ببیند، بلکه رفته‌رفته خود نیز اهداف و آرمان‌های خود را زیرپا بگذارد؟

پاسخ این پرسش را شاید بتوان در «محظوراتی» دید که هم موجب استعفای امیرتیمور کلالی شد و هم در نهایت، مصدق را به توقف همیشگی انتخابات واداشت. در اینجا، تلاش می‌شود تا این «محظورات» عملی بیشتر تشریح شود.

شبح حریف در انتخابات

دشمن، حریف، بیگانگان، هواداران شرکت سابق نفت، عمال خارجی: این‌ها نام‌های مختلف بریتانیا و هم‌پیمانان او بود. گرچه انتخابات مسئله‌ای ظاهراً داخلی است و به‌طور قطع، انگلستان بر مجری اصلی انتخابات یعنی مصدق نفوذ نداشته است و بعید هم به نظر می‌رسد که از طرق گوناگون خود را آگاهانه وارد گود انتخابات

کرده باشد؛^۴ اما شیخ انگلستان و شرایط بین‌المللی به‌وجودآمده به تبع اختلاف ایران و انگلستان بر سر نفت، از همان آغاز انتخابات تا لحظه توقف آن، همواره بر تصمیمات مصدق مؤثر بوده است و زمینه ناکامی در تحقق آزادی انتخابات را به وجود آورده است. مصدق کمتر از یک ماه پس از بازگشت از شورای امنیت، انتخابات را آغاز کرد و اساساً توقف انتخابات هم به علت مسافرت او به دادگاه بین‌المللی لاهه بود. بر این اساس می‌توان دید که این وضعیت «بین دو دادگاه»، چگونه بر نحوه برگزاری انتخابات مجلس هفدهم مؤثر واقع شده است. از همان آغاز، یکی از استدلال‌های مهم مصدق برای برگزاری در موعد مقرر انتخابات، آن هم بر اساس قانون مسئله‌زای اصلاح‌نشده آن، ترس از «حریف»ی بود که می‌خواست حکومت مصدق را سرنگون کند و پیش از این درباره‌اش توضیح دادم. دلیل دیگر، جلوگیری از فترت میان دو مجلس بود که طبق تجربه مصدق همواره به نفع بیگانگان بوده است:

«...کار نفت با مجلس پیوستگی داشت و لازم بود جریان کار، روزبه‌روز به مجلس عرضه شده و از آرای صائب نمایندگان ملت استفاده شود و فترت بین مجلس ۱۶ و ۱۷ به هیچ وجه به مصلحت نبود؛ زیرا تجربه حاصل شد که بیگانگان هر وقت خواسته‌اند کاری بر ضرر کشور انجام دهند، ایجاد فترت کرده‌اند و در مدت انقصال مجلس شورای ملی، نیت شوم خود را به کشور و ملت تحمیل نموده‌اند...» (پیام‌های نوروزی، نطق آقای دکتر مصدق، ۱۳۳۱).

و البته هر دوی این استدلال‌ها، ربط وثیقی به مسئله نفت دارند. همچنین یکی از انواع مهم دخالت‌هایی که به مصدق نسبت داده شده است، دخالت از راه توقف انتخابات در مناطقی است که اوضاع را به نفع خود نمی‌دیده است (نک: دخالت‌های مصدق و دولتش، در همین مقاله). علی‌امینی اما، این تعویق‌ها را از بُعد دیگری دیده است:

«در دو سه شهرستان، طی زرد و خوردهای انتخاباتی، آدم‌کشی هم شد. عاقبت دولت، تصویب‌نامه‌ای گذرانید که در هر کجا آدم‌کشی شود، انتخابات متوقف خواهد شد. بهانه به دست مخالفین افتاد. هر کجا وضع خود را مناسب نمی‌دیدند، زرد و خورده راه می‌انداختند و کشته‌ای بر زمین می‌گذاشتند. به این ترتیب، مجلس هفدهم با انتخابات نیمه‌کاره افتتاح شد که اکثریت نمایندگانش مخالف دولت بودند» (امینی، ۱۳۷۷: ۵۹ تا ۶۰).

بر اساس اطلاعات امینی و همین‌طور درگیری‌ها و زرد و خوردهای شدیدی که در جریان انتخابات در شهرهای مختلف شده بود یا احتمال وقوع آن می‌رفت، به نظر می‌رسد در بسیاری موارد، مصدق راه حل بهتری جز پاک‌کردن صورت مسئله و توقف انتخابات تا زمان مناسب‌شدن اوضاع نداشته است. گویا برای مصدق، تصویری که از ایران در جهان شکل می‌گیرد، مهم‌تر از خود انتخابات بوده است. مصدق در پایان پیام پیش از انتخاباتش، مشخصاً از مردم خواسته بود آرامش و نظم انتخابات را در این ایام خاص حفظ کنند:

«از صمیم قلب درخواست نمایم که با حفظ نظم و آرامش، رعایت آزادی دیگران و احتراز از ماجرا و تشدد در ایامی که دنیا نگران طرز رفتار و نحوه این انتخابات است، نگذارید کاری شود که دشمنان کینه‌توز ما فریاد برآورند که ملت ایران آماده برای قبول آزادی نیست» (پیام نخست‌وزیر راجع به انتخابات، ۱۳۳۰).

بر این اساس، مصدق به‌شدت نگران «نگرانی دنیا به طرز رفتار و نحوه انتخابات» و طرز تلقی کشورهای دیگر از ایران بود. او پیش از نخست‌وزیری نیز نگران تصویری بود که از ایران برای جهانیان ساخته می‌شود. اساساً استدلال او در مخالفت با رضاشاه (مکی، ۱۳۸۰: ۴۸۸) و همچنین، تحلیل او از علت سقوط رضاشاه، ناظر بر همین تصویر غیردموکراتیک از کشور ایران بود (مصدق، ۱۳۶۵: ۲۵۷). مصدق در این وضعیت بین دو دادگاه جهانی، به این تصویر برای نشان دادن لیاقت و توانایی ایران به‌عنوان کشوری دموکراتیک برای مدیریت نفت و سایر مسائل داخلی‌اش نیاز داشت. از طرفی، درگیری‌های انتخاباتی برای انتخاباتی که می‌خواست «آزاد» برگزار شود و برای اولین بار به تمامی گروه‌ها فرصت حضور بدهد، ناگزیر می‌نمود. چیزی که مصطفی فاتح مخالف مصدق را به عنوان کردن فرمایشی‌بودن انتخابات می‌کشاند، دقیقاً همین درگیری‌هاست. او که رویکردی کاملاً منتقدانه به دولت مصدق دارد و بر آن است که در این انتخابات هم «تمام وسایلی که دولت‌های سابق برای انتخاب نامزدهای خود به کار می‌بردند، اعمال شد و همه نامزدهای دولت انتخاب گردیدند»، می‌نویسد:

«با وجود این مراتب، باید اذعان کرد که انتخابات دوره هفدهم کاملاً از روی لیست و به اصطلاح فرمایشی نبود؛ زیرا مبارزات سخت و خونریزی‌ها و تشنجانی که در جریان انتخابات مشهود گشت، دلیل بر این بود که در بعضی نقاط کم و بیش آزادی عمل برای منتقدین موجود بود» (فاتح، ۱۳۳۵: ۵۹۶).

به نظر می‌رسد در آن زمان، برگزاری انتخاباتی آزاد و در عین حال بدون درگیری، پس از سال‌ها انتخابات فرمایشی، غیرممکن بود. مصدق احتمالاً در ابتدا انتظار مواجه شدن با این حد از درگیری را نداشت و شاید فکر آن را نمی‌کرد که دیگر توان کنترل هیجان به‌راه‌انداخته خویش را نداشته باشد. در نهایت اما، تنها راهکار مصدق برای پایان دادن به درگیری‌ها و اختلافات انتخاباتی که «دشمن» را از کمین بیرون می‌آورد، پاک کردن صورت مسئله و توقف انتخابات بود. استدلال او برای متوقف کردن انتخابات تمامی حوزه‌های انتخاباتی در تصویب‌نامه ۱۳۳۱ اردیبهشت نیز سوء استفاده «عمال بیگانه» از اختلافات نمایندگان و ناامنی کشور به نفع همین رقیب دادگاه لاهه بود که پیش‌تر شرح آن آمد (مکی، ۱۳۷۰: ۵۴).

مصدق در کتاب خاطرات خود نیز علت توقف انتخابات را ناامنی ناشی از انتخابات که می‌توانست به پیشرفت دولت در لاهه ضربه بزند، عنوان می‌کند؛ اما در این میان، به ناکام‌ماندن نقشه «عمال خارجی» با این کارش نیز اشاره می‌کند:

«...وقتی عازم دیوان لاهه شدم، چون ممکن بود تصادم دسته‌جات موافق و مخالف موجب ناامنی بشود و به پیشرفت دولت در دیوان بین‌المللی دادگستری سبکته

وارد کند، دولت تصمیم گرفت انتخابات حوزه‌هایی که شروع نشده بود، به بعد محول گردد و بدین طریق، نقشهٔ عمال خارجی برای به‌دست‌آوردن اکثریت در مجلس، عقیم گردید» (مصدق، ۱۳۶۵: ۲۵۸).

البته مشخص نیست که مصدق به این «نقشه» قبل از متوقف کردن انتخابات، «آگاه» بوده و بر این اساس عمل کرده است یا خیر؟ اما اگر مصدق آگاهانه دست به این «عقیم‌سازی» زده باشد، می‌توان گفت که او بهانهٔ خوبی برای «دخال» در انتخابات و مشخصاً نتایج آن داشته است. انتخابات قرار بود برای «ملت ایران» آزاد باشد، نه برای «عمال خارجی».

مجلس هفدهم پس از گذشتن تعداد نماینده‌های انتخابی از حد نصاب، با ۸۰ نفر از ۱۳۶ نفری که قانوناً باید انتخاب می‌شدند (نمایندگان دورهٔ هفدهم مجلس شورای ملی، بدون تاریخ)، آغاز به کار کرد. این آغاز به کار زود هنگام را می‌توان با این تصور مصدق از تلاش‌های «هواخواهان شرکت سابق نفت» نیز پیوند داد:

«...اطمینان کامل دارم که ۸۰ درصد از نمایندگانی که به مجلس می‌روند، نمایندهٔ حقیقی ملت خواهند بود و جز به صلاح مملکت، کاری نمی‌کنند و از همین نظر است که هواخواهان شرکت سابق نفت سعی دارند قبل از تشکیل مجلس هفدهم با اعتراضات غیرمنطقی، دولت را ساقط نموده و به مقصود خود برسند» (پیام‌های نوروزی، نطق آقای دکتر مصدق، ۱۳۳۱).

دخال یا تقلب؟

مصدق میان انواع مختلف هدایت آرای عمومی، تفاوتی نمی‌دید. آزادی انتخابات در نظر مصدق، نوعی آزادی خالص و «آزادی» به‌معنای تام و تمام آن بود. آزادی از هر آن چیزی که می‌توانست بر ذهنیت رأی‌دهنده اثر بگذارد و او را از رأی «طبیعی»‌اش بازدارد. بر این اساس، توصیهٔ منتقدان محلی و غیرمحلی نیز نوعی دخالت در انتخابات محسوب می‌شد؛ توصیه‌ای که احتمالاً در مواردی با تشویق‌های مادی یا معنوی نیز همراه بود. مصدق، زخم‌خوردهٔ احزاب دولتی نیز بود و رأی‌آوری حزب دولتی را نیز مشروع نمی‌شمرد. در نامهٔ مصدق به شاه در اعتراض به انتخابات مجلس پانزدهم، مصدق دقیقاً اظهار می‌کند که «هیچ فرق نمی‌کند که دولت به‌وسیلهٔ تلگراف رمز به فرمانداران، نامزدان خود را بر مردم تحمیل کند یا تحت عنوان تشکیل حزب که به قدرت و نیروی دولت متکی است، اتباع خود را به مجلس بفرستد. همه می‌دانند که عامل تشکیل حزب دموکرات و توسعهٔ سریع آن، نفوذ دولت است...» (ترکمان، ۱۳۷۷: ۹۵). او در بخشنامه‌های انتخابات مجلس هفدهم نیز همواره بر جلوگیری از هرگونه مداخله، چه به‌صورت مستقیم و چه غیرمستقیم، تأکید داشت.

در نگاه اول، به نظر می‌رسد که خود مصدق هم هیچ توصیه‌ای نکرد.^۵ اما نکتهٔ جالب این است که با اینکه توصیهٔ صریحی از مصدق دیده نمی‌شود، بعضاً از گفته‌های مصدق و حتی بیان خصوصی تمایلاتش به کاندیدها، برداشت توصیه می‌شود و طرفداران مصدق بعضاً بر اساس همین تمایل توصیه‌دیده شده، عمل می‌کنند. ناصر قشقایی در کتاب خاطرات خود، از دیدارهای مکررش با مصدق دربارهٔ انتخابات می‌گوید. در یکی از این دیدارها،

مصدق به او که از منتقدان منطقه فارس بوده است، می‌گوید: «از تو خواهش می‌کنم در انتخابات فارس بگذاری هرکس باید بشود؛ یعنی مردم انتخاب کنند، همان شود». قشقایی اما در مقابل این جمله‌ای که از مصدق نقل می‌کند، در پراتت اضافه می‌کند که «منظورش مخالفت با سردار فاخر^۶ است» (قشقایی، ۱۳۷۱: ۲۲۹). و البته حداقل درباره انتخابات فارس، این فهم مختص قشقایی نبوده است. او در کتابش از گفت‌وگوی دیگران نیز می‌نویسد:

«محمدحسین خان با معدل ملاقات کرده و ایشان اظهار می‌داشتند که آقای دکتر مصدق جداً مخالف سردار فاخر است و اینکه انتخابات فارس عقب افتاد به این ملاحظه است و حالا چه باید کرد؟ آیا باید مصدق را فریب داد و انتخابات را شروع کرد؟ محمدحسین خان هم گفته ما حاضر نیستیم» (قشقایی، ۱۳۷۱: ۲۲۷).

نکته مهم‌تر این است که دلایل تقلب‌نکردن در انتخابات نیز به نفس آزادی انتخابات مربوط نیست و اگر یاران فارسی مصدق در انتخابات دخالت نمی‌کنند، باز به ملاحظه به ضرر مصدق بودن نتیجه است، نه نفس آزادی انتخابات که ظاهراً خواست مصدق بود. ناصر قشقایی که اینجا در مقام خاطره‌نویس می‌نویسد، می‌توانست آن‌طور بنویسد که خود را طرفدار آزادی انتخابات نشان دهد؛ اما چنین کاری نمی‌کند و ترجیح می‌دهد داستان کمک‌نکردن‌هایش را این‌طور روایت کند:

«درباره انتخابات فارس صحبت شد، صریح به ایشان گفتم: دولت و آقای کاشانی با آقای سردار فاخر مخالف هستند. ما هم با ایشان دوست هستیم. اگر بخواهیم در انتخابات مداخله کنیم، ناچاریم به آقای سردار فاخر کمک کنیم [که] باعث رنجش دولت خواهد شد. پس در این صورت، صلاح ما نیست که مداخله کنیم. آقای معدل هم اصرار زیاد دارد که پای ما را حتماً وارد معرکه کند و اگر ما داخل شویم، عده زیادی از دوستان و رفقا دلخور هستند.»

او علت اجبارش برای کمک به سردار فاخر حکمت را در یادداشت‌های روز دیگری بیان می‌کند: «آیت‌الله کاشانی به وسیله تلفن احضارم کرد. رفتم منزلش. می‌خواهد مرا با آیت‌الله‌زاده شیرازی اصلاح دهد و خواهش کند که به آقای آیت‌الله‌زاده در انتخابات کمک کنم. جواب دادم تصمیم گرفته‌ایم مداخله نکنیم. اگر مجبور به مداخله شدیم، قطعاً به آقای سردار فاخر هم کمک خواهیم کرد. فرمود: ابدأ. عرض کردم: به همین دلیل ما مداخله نمی‌کنیم. فرمود: چه مانعی دارد؟ عرض کردم: با آقای سردار فاخر دوستم و وظیفه دوستی غیر از این نیست. آیت‌الله‌زاده شیرازی اظهار داشت: شما محرمانه دستور بدهید به من رأی بدهند. گفتم: من اهل تقلب نیستم» (قشقایی، ۱۳۷۱: ۲۳۰).

با اینکه مصدق در ظاهر هر نوع دخالتی را در انتخابات به یک اندازه نکوهش می‌کرد، در نظر اطرافیان مصدق و دخالت‌کنندگان در انتخابات، تفاوت ظریفی میان دخالت و تقلب وجود داشت. همین است که قشقایی

صریحاً می‌گوید که من اهل تقلب نیستم؛ اما همین شخص در سراسر یادداشت‌هایش، از آوردن داستان مراجعه همه‌روژه کاندیداهای مختلف به خانه‌اش برای درخواست کمک در انتخابات، ایایی ندارد. او در یادداشت ۱۳۳۰ دی خود، پس از نقل این مطلب که «عده زیادی هم آمدند، البته بیشتر کار برای وکالت است. اهالی مازندران، خراسان، ساوه، اصفهان، غالباً مراجعه می‌نمایند که کمک کنم»، دقیقاً می‌نویسد که «حتی‌الامکان مساعدت می‌شود» (قشقایی، ۱۳۷۱: ۲۳۷).

بنابراین احتمالاً این مساعدت و بیان‌شدن آن در یادداشت و خاطراتی که در زمان حیات خودش چاپ می‌شود، نه تنها حرکتی منفی به شمار نمی‌آید، بلکه می‌تواند به بالا بردن منزلت روایت‌کننده، به عنوان فردی قدرتمند و بانفوذ نیز کمک کند. گویا دخالت، معنای متفاوتی با تقلب دارد. برای نمونه، در نظر قشقایی، دخالت آشکار است؛ اما تقلب پنهان. پس کسی که قدرت دارد، می‌تواند با «دخالت» آشکار در انتخابات، نتایج را تغییر دهد؛ اما اگر پنهانی وارد عمل شود، این حرکت او «تقلب» شمرده می‌شود و مذموم است. به نظر می‌رسد این نبود «فهم مشترک» حتی میان درگیران هم‌فکرتر در انتخابات، در عمل، موجب تفاوت عملکرد در عین تصور یکسان از فهم طرف مقابل می‌شده است، به طوری که حتی دو طرف گفت‌وگو متوجه این نبود فهم مشترک نیز نشده بودند.

هراس از توده و گریز از آزادی انتخابات

پیش از این نوشتیم که شاه، در ملاقاتی طولانی که درباره انتخابات با مصدق داشت، ترس خود را از روی کار آمدن توده‌ای‌ها بیان می‌کند و نگران ورود افراد چپ در صورت تأمین آزادی انتخابات است (مصدق، ۱۳۶۵: ۲۵۸). این نگرانی از طرف نمایندگان محافظه‌کار حامی شاه نیز مطرح می‌شود. در ۱۴ دی ۱۳۳۰، یعنی حدود ۱۶ روز پیش از آغاز انتخابات در تهران، «جمال امامی»، نماینده مخالف مصدق که خود نیز کاندیدا نبوده است، در نامه‌ای که در روزنامه اطلاعات منتشر شده، نگرانی خود را از موفقیت حزب توده «در تهران و پاره‌ای نقاط دیگر، بالأخص نقاط شمالی» به سبب «عدم تسلط دولت بر اوضاع کشور و روش نامطلوب عمال دولتی» ابراز می‌کند (مکی، ۱۳۷۰: ۳۸).

خود مصدق نیز در خاطراتش بیان می‌کند که: «دولت تصمیم گرفت اول از حوزه هران شروع کنند و بعد در صفحات شمال؛ چون که دولت بر اوضاع مسلط نبود و انتخابات، آزاد بود و قوای نظامی نمی‌توانست در تمام نقاط کشور از عهده انتظامات برآید» (مصدق، ۱۳۶۵: ۲۵۸). موحد نیز در کتاب خود این‌طور نقل می‌کند که «اقشار متنفذ، مانند ملاکین و روحانیان که از نفوذ حزب توده بیمناک بودند، با تمام قوا در میدان آمده بودند و از هر وسیله‌ای برای حفظ موقعیت خود بهره می‌جستند (موحد، ۱۳۸۶: ۴۱۱ تا ۴۱۲). همان‌طور که نشان دادیم، سرهنگ وثوق نیز در توصیه‌اش برای مداخله در انتخابات، جلوگیری از ورود افراد چپ را عنوان می‌کند. طبیعتاً این نگرانی‌ها بی‌دلیل نبود. مکی درباره مذاکرات برای انتخاب کاندیداهای جبهه ملی این‌طور نقل می‌کند که:

«در مورد هشت نفر کاندیدای تهران، همگی متفق‌القول بودند؛ ولی راجع به شمس قنات‌آبادی، بعضی عقیده داشتند که وی زمینه مساعدی ندارد و ممکن است انتخاب نشود و به جای وی، یک نفر از اعضای حزب توده انتخاب شود. بهتر است طوری افراد نامزد شوند که انتخاب آن‌ها صددرصد مسلم باشد؛ ولی این پیشنهاد مورد قبول اکثریت اعضا واقع نشد» (مکی، ۱۳۷۰: ۳۹).

دکتر محمود شروین که از دوستان نزدیک آیت‌الله کاشانی بود نیز از تجربه ریاست صندوق خود می‌نویسد: «من در حوزه انتخاباتی خیابان استامبول، رئیس صندوق بودم. آنجا محل هجوم اعضای حزب توده بود و از خارج افراد وابسته به مجمع مسلمانان مجاهد و دکتر بقایی خبر دادند که آراء، اکثراً به کاندیداهای حزب توده متعلق است. من که از یک طرف مخالف بودم و از طرف دیگر امانت‌دار آراء، از سمت استعفا دادم، [...] و دیگر نمی‌دانم و نفهمیدم که کارگردانان انتخابات چه تدبیری در مقابل حزب توده نمودند» (شروین، ۱۳۷۴: ۱۳۲).

همچنین، اگر نتیجه انتخابات تهران نیز قابل اعتماد باشد، این نگرانی‌ها را تأیید می‌کند. بر اساس تبلیغات نزدیک به انتخابات روزنامه به‌سوی آینده، حزب توده در تهران ۸ کاندیدا داشت. در زیر نام و سمت ۸ نماینده و رتبه‌ای که هریک از آن‌ها در انتخابات تهران به دست آورده‌اند، نوشته شده است:

مهندس مرتضی قاسمی (استاد دانشگاه): ۱۴، احمد لنگرانی: ۱۶، دکتر احمدسادات عقیلی (استاد دانشگاه): ۱۷، محمد رشاد (قاضی دادگستری): ۱۸، یحیی خداینده (کارمند عالی‌رتبه وزارت دارایی): ۱۹، مرتضی نهاوندی غروی (وکیل پایه ۱ دادگستری): ۲۰، آیت‌الله سید علی‌اکبر برقعی: ۲۱، عبدالعلی پرتو علوی (استاد هنرسازی عالی): ۲۳.

رتبه‌های این نامزدها را باید با رتبه ۸۷ مهندس بازرگان رئیس هیئت خلع ید و رئیس هیئت مدیره موقت شرکت ملی نفت ایران در انتخابات تهران مقایسه کرد تا متوجه اهمیت و جایگاه نامزدهای این حزب در تهران شد. تهران ۱۲ کرسی در مجلس داشت و رتبه‌های اعضای این حزب، به ۱۲ بسیار نزدیک است. بر این اساس، ادعای مطرح‌شده از جانب این گروه، مبنی بر تقلب در انتخابات، چندان غیرمنطقی به نظر نمی‌رسد. یکی از اعضای سابق حزب توده، انتخاب‌نشدن اعضای این حزب را یکی از دلایل مسئله‌دار بودن انتخابات می‌داند:

«در انتخابات دوره هفده، حزب توده در سراسر کشور یک نماینده هم نفرستاد و این خود یکی از نمونه‌های نادرستی انتخابات بود. چه حزب توده پس از جبهه ملی دومین نیروی سیاسی کشور بود و در تهران هم با همان شیوه رأی‌گیری مکی‌وار نامزد نخستین حزب توده بیست‌درصد رأی را داشت و در سراسر کشور دست کم ده‌درصد رأی از آن حزب توده بود. با این حال، قانون و شیوه انتخابات چنان بود که نماینده‌ای از حزب توده به مجلس نیامد» (توده بدون تاریخ: ۲۰۸ تا ۲۰۷).

آمارى که سازمان سیا در حدود کمتر از یک سال پس از انتخابات مى‌دهد، به‌طوری است که سیا را وامی‌دارد علت شکست حزب توده را تقلب در انتخابات بداند:

«سازمان سیا در برآورد قدرت حزب توده در یادداشتی به تاریخ مهر ۱۳۳۱، گزارش داد که توده مردم پیرو سازمان‌های پیشگامند و تخمین زد که حزب، بیش از ۲۰,۰۰۰ عضو اصلی از جمله ۸ هزار نفر در تهران دارد. یادداشت می‌افزاید که اعضای عادی حزب غالباً کارگرند. سی‌کاندیدای حزب برای مجلس هفدهم نه به دلیل ضعف انتخاباتی که به سبب تقلب در رأی‌گیری شکست خوردند» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۲۸۹ تا ۲۹۰).

با توجه به اهمیت حزب توده در آن زمان، به نظر می‌رسد حضور این حزب در انتخابات، از عوامل بسیار مهم در دخالت در انتخابات بوده باشد، به طوری که شاه مملکت مشروطه، از همین ترس از آزادی انتخابات می‌ترسد و کاشانی‌ای که مجبور می‌شود فرزندان را از نمایندگی در انتخابات منع کند، در مصاحبه‌اش رسماً اعلام می‌کند که نظر منفی خواهد داشت و بارها در اعلامیه‌هایش تأکید می‌کند که «بر مسلمانان وطن‌خواه است که علیه آن ها، مردانه مبارزه نمایند» و نمی‌گوید که چه نوع مبارزه‌ای و نمی‌گوید که آیا این مبارزه می‌تواند تقلب (یا دخالت) در انتخابات را نیز شامل شود یا نه؟

حوادث و میتینگ‌های (meeting) آبان و آذرماه ۱۳۳۰ که در ارتباط با حزب توده نیز بود، در این واهمه اثر به‌سزایی داشت. به‌علاوه «طبق گزارش سفارت انگلیس، از اواسط تیر تا اواخر آذر ۱۳۳۰، از هفته تظاهرات ضد دولتی، چهارده‌تای آن را حزب توده ترتیب داده بود» (عظیمی، ۱۳۸۷: ۵۱۴). این‌گونه حوادث همیشه، برای ناتوان جلوه‌دادن مصدق، بهانه‌ای به دست مخالفان او در اداره امور کشور بوده است که تا به مطرح‌شدن استیضاح مصدق و تعیین روزی برای پاسخگویی او قبل از انتخابات نیز ادامه پیدا می‌کند.

به‌علاوه، مصدق خود نیز در مذاکرات خارجی، به‌خصوص برای گرفتن وام، همواره خطر حزب توده را یادآور می‌شود (عظیمی، ۱۳۸۷: ۵۱۵). این یادکرد اگر حتی صرفاً به‌عنوان یک تاکتیک سیاسی در مذاکرات بوده باشد، باز هم تأثیر خود را بر مجریان مستقیم انتخابات و سایر مردم می‌گذاشته و احتمالاً باعث کوه‌ساختن از کاه، البته اگر حزب توده آن زمان واقعاً کوه نبوده باشد. پس طبیعی است که حداقل در مناطقی که حزب توده قدرت فراوان داشته است، مجریان انتخابات و مداخله و توصیه‌کنندگان، دلیل خوبی برای دخالتشان داشته باشند.

جمع‌بندی

انتخاباتی که قهرمان آزادی انتخابات برگزار کرد، آن‌طور شد که مشکوک‌ترین فرد به نمایندگی، یعنی سید حسن امامی، امام جمعه شیعه تهران که از منطقه مهاباد گرد سنی‌نشین انتخاب شده بود، رئیس مجلسش شد. اما دیدیم که مصدق چقدر برای آزادی این انتخابات تلاش کرد. حداقل فرق این انتخابات با انتخابات‌های قبلی، به قول زهتاب‌فرد مخالف مصدق این بود که «شهرت پنجاه‌ساله آزادی‌خواهی جناب آقای دکتر مصدق را بسیاری، وثیقه آزادی انتخابات می‌پنداشتند» (زهتاب‌فرد، ۱۳۷۸: ۴۸۵). مصدق سعی کرد تمام جوانب انتخابات را کنترل

کند و دیگران را نیز به همراهی با خود وادارد. کم هم نبودند افرادی که به هدف مصدق احترام می‌گذاشتند و دقیقاً در پی خشنودی این «رهبر نهضت ملی» بودند. در نهایت اما، انتخابات نتوانست از دخالت‌ها، حتی دخالت خوددارنده «وثیقه آزادی انتخابات»، در امان بماند. مصدق خود علت آنچه اتفاق افتاده بود، کمبود «اشخاص مورد اعتماد» و دیگری، «آزادی بی‌سابقه انتخابات» می‌دانست که مورد دوم منطقی‌تر به نظر می‌رسد و می‌توان بی‌سابقه‌بودن آن را این‌طور توضیح داد که درگیران در انتخابات، تا آن زمان با انتخاباتی «آزاد» بدان معنا که در نظر مصدق بود، مواجه نشده بودند و برای همین، خواست مصدق برای آن‌ها طور دیگری معنا می‌شد. در هر حال، برای مردمی که تا پیش از آن، توسط مالکان بزرگ روستای خود به پای صندوق رأی می‌آمدند و چون خود معمولاً سواد نوشتن نداشتند، برگه‌های رأی آماده را به صندوق می‌انداختند (سحابی، ۱۳۸۰: ۳۷۵)، درک معنای «انتخابات آزاد»، آن هم به آن معنایی که در نظر مصدق بود، دشوار بود. طبیعتاً چنین مردمی به‌سادگی تحت تأثیر توصیه‌های منتقدان محلی قرار می‌گرفتند و چه بسا «به خواست خود» اما نه به «آزادی»، رأی خود را در صندوق می‌انداختند. این بی‌سابقگی است که موجب می‌شود فهم مشترک میان مصدق و سایرین پدید نیاید و حتی کسانی که خواستی جز خشنودی مصدق ندارند، نتوانند طبق خواست او عمل کنند.

اما آنچه مصدق و دیگران را از برگزاری انتخاباتی «آزاد» گریزانند، «محظورات عملی» ای بود که مصدق همواره با آن‌ها مواجه بود. بخش بزرگی از آن، به‌علت مسئله بحرانی و بهانه‌زای نفت بود و همین‌طور پدیده‌ای به نام حزب توده که در عین پُرشماری و بعضاً کمک به اهداف «ملی»، همواره عامل ترسی مبهم بود و دیگران را به تردید (به‌خصوص در معنای آزادی)، وامی‌داشت.

از نحوه برخورد‌های مصدق با امیرتیمور کلالی هنگام استعفایش، مشخص است که مصدق بسیار مردد بوده است. در عین قاطعیت اولیه‌اش برای برگزاری انتخاباتی آرمانی، پس از درگیر عمل شدن مردد می‌شود و در برابر اهداف دیگری قرار می‌گیرد. البته مصدق در داستانی که امیرتیمور نقل می‌کند، هیچ‌گاه فرصت سخن گفتن درباره علت تردیدش را نمی‌یابد؛ اما واضح است که به‌تدریج که از برگزاری انتخابات می‌گذرد، از آن شور و شوق و آرمان اولیه مصدق نیز کاسته می‌شود و همین باعث می‌شود که برخی دخالت‌ها در انتخابات را در محظورات عملی، نادیده انگارد. این محظورات عملی وقتی روشن‌تر می‌شود که متوجه وضعیت بحرانی و زیر نظر «دشمن» از نگاه مصدق نیز باشیم. در چنین وضعیتی، هر گونه حرکتی که به افزایش درگیری‌ها منجر می‌شد، به دلیل همان ناظران خارجی که در کمین فرصت برای اعلام عدم آمادگی ایران برای آزادی بودند، منطقی به نظر نمی‌رسید. طبیعتاً درگیری مصدق با کاشانی که به قول غلامحسین مصدق، خلق‌الله را جمع می‌کرد تا مفت و مجانی زنده باد و مرده باد بکشند (مصدق، ۱۹۸۴: نوار شماره ۲، صفحه ۱۸)، کار را برای او دشوار می‌کرد. بنابراین فقط می‌توانست با توسل به وزیر کشورش، سعی در جلوگیری از درگیری کند.

نکته دیگر اینکه مصدق، فرصت زیادی برای برگزاری انتخابات نداشت و خود نیز به این مسئله واقف بود. مدیریت هم‌زمان مسائل داخلی و خارجی، بسیار دشوار و برای شخص او ناممکن بود. علاوه بر این، یکی از دلایل مهم فراهم‌شدن شرایط برای تقلب در انتخابات، طولانی‌شدن زمان برگزاری انتخابات بود. بنابراین واکنش مصدق به تقلب‌های صورت‌گرفته نیز (در شرایطی که وضعیت به ضررش نیست)، به طوری است که به روند کار لطمه

نخورد و زمان انتخابات را طولانی‌تر نکند (نک: انتقاد بقایی از مصدق در ماجرای انتخابات یزد، در بخش دخالت‌های مصدق، در همین مقاله). با این حال، باز هم انتخابات حدود ۶ ماه طول کشید و تعداد نمایندگان منتخب نیز تنها کمی بیشتر از حد نصاب بود و در نهایت، انتخابات بسیاری از شهرها برگزار نشد. بنابراین به نظر می‌رسد حداقل از سوی مصدق، «فرمایشی» در انتخابات وجود نداشته است و مصدق ناآگاهانه و سهواً موجبات تغییر ترکیب مجلس را فراهم می‌آوردده است؛ تغییری که لزوماً به نفع او نبوده است. چنانچه بر این اساس به نظر می‌رسد، حتی در جاهایی که شخص مصدق متهم به دخالت یا واکنش نادرست و غیرقاطع به تقلب در انتخابات می‌شود نیز ناخواسته بوده است. حتی به نظر می‌رسد سایر دخالت‌کنندگان در انتخابات نیز در بسیاری موارد مشخصاً قصد «تقلب» در انتخابات را نداشته‌اند و با حُسن نیت در انتخابات دخالت می‌نموده‌اند. خطر حزب توده برای شاه و کاشانی جدی است؛ حزبی که به قول اردشیر زاهدی در طول زمامداری مصدق، هر روز موجب پایین‌آوردن کرکره‌های مغازه‌های مردم می‌شد، در آینده هم می‌توانست کشور را به خطر بیندازد و دین را بر باد دهد! در چنین شرایطی، چگونه می‌توان از آزادی تام مصدق سخن گفت؟ وقتی اهداف دیگری که در «محظور»، عمل خود را نشان می‌دهند (بعضاً حتی برای تأمین آزادی)، در اولویت (بر آزادی در لحظه) قرار می‌گیرند، ناخواسته همه این اولویت‌دادن‌ها دست‌به‌دست هم می‌دهند و خواستی عمومی را ناکام می‌گذارند. شاید بتوان گفت که حتی این اهداف برای شخص مصدق در اولویت نبود؛ اما او در عمل و هنگام مواجهه با دیگرانی که این اولویت‌ها برایشان معنادار است، با تنگنایی مواجه می‌شود که در آن کم‌کم آن اهداف برای او نیز در اولویت قرار می‌گیرند. مصدق نمونه‌ای است از هزاران آزادی‌خواهی که در عین صداقت و مصمم بودن برای اجرای اهداف جمع‌پسندانه خود، در اجرای این مقاصد ناکام می‌مانند و نفرین ابدی دل‌بستگان به این «فرد» آزادی‌خواه را با خود به دوش می‌کشند. غافل از اینکه هرکسی جز او، نیز در چنین شرایط و محظوراتی کاری جز آنچه او کرد، نمی‌توانست بکند. این کاری است که نقش پیچیده‌اش از اوی «فرد» انتظار داشت.

پی‌نوشت‌ها

۱. این پرسش، زیر عنوان این سؤال اساسی دربارهٔ مصدق قرار می‌گیرد که چرا این مصدق آزادی‌خواه، نهایتاً به اعمالی چون درخواست اختیارات قانون‌گذاری از مجلس دست می‌زند که حداقل در فرم و ظاهر، حکومت او را به حکومتی دیکتاتوری شبیه می‌کند و او را در مظان اتهام دیکتاتوربودن قرار می‌دهد، با آن که در همواره آزادی‌خواه بودن و صداقت عمل او تقریباً شکی نیست. در این نوشته اما، مسئلهٔ برگزاری انتخابات به دست یک آزادی‌خواه به‌طور مستقل بررسی می‌شود.
۲. «به‌طوری که مذکور شد» به راهکارهای جایگزین برای جلوگیری از هم‌عقیده‌بودن فرماندار و مدعویین اشاره دارد.
۳. به نظر می‌رسد در زمان مصدق، روزنامه‌ها آزادی کم‌سابقه‌ای در مقایسه با دولت‌های قبل و بعد خود داشته‌اند. به‌خصوص که مصدق شخصاً بخشنامه‌ای صادر کرد از این‌قرار که هیچ‌کس را نمی‌توان به جرم توهین به نخست‌وزیر بازخواست نمود. اندر آزادی روزنامه‌ها همین بس که با اینکه حزب توده از سال ۱۳۲۷ غیرقانونی اعلام شده بود، روزنامه‌های وابسته به هواداران این حزب (مانند بسوی آینده) که مشخصاً شعارهای کمونیستی می‌دادند و هر روز به بهانه‌های مختلف به مصدق می‌تاختند، بازخواست نمی‌شدند. بر این اساس، به نظر می‌رسد این روزنامه‌ها نگران این نبودند که آنچه می‌نویسند تا چه حد حقیقت دارد.
۴. علی رهنما، در کتاب نیروهای مذهبی بر بستر حرکت نهضت ملی بر آن است که انگلستان، با توجه به شرایط حساسی که داشت، هیچ‌گونه دخالتی در انتخابات نکرد؛ چراکه نمی‌خواست برای بستن تمامی کنسولگری‌ها، به دست مصدق بهانه بدهد (رهنما ۱۳۸۴: ۵۴۸).
۵. کاری که از نظر جمعی از پژوهشگران، از بزرگ‌ترین اشتباهات مصدق بود. برای نمونه، محمدعلی موحد در کتاب *خواب آشفتهٔ نفت* از این حرکت مصدق تحت عنوان «ضعف رهبری» و «اشتباه بزرگ» یاد می‌کند و بر آن است که برخلاف انتظارات اولیهٔ مصدق از انتخابات مجلس هفدهم، «در عمل، معلوم شد که انجام یک انتخابات صحیح با افراط در نزاهت‌طلبی پیشوای نهضت ملی و خودداری از معرفی نامزدهای صالح و تبلیغ فعالانه و متشکل کردن مردم، ممکن نیست» (موحد ۱۳۸۶: ۲۰۲). همچنین ریچارد کاتم در کتاب *ناسیونالیسم در ایران* طرز تفکر مصدق دربارهٔ انتخابات را ساده‌لوحانه می‌خواند و بر آن است که اکثریت مردم ایران از آگاهی سیاسی برخوردار نبودند و برای همین، چون مصدق دست به فعالیت انتخاباتی نزد، نتایج انتخابات به ضرر او تمام شد. برای کاتم این بسیار عجیب است که مصدق حتی بعد از معلوم‌شدن نتیجهٔ این طرز برخورد با انتخابات، «باز هم حاضر نشد در بقیهٔ حوزه‌های باقی‌مانده به سود جبههٔ ملی مداخله کند؛ بلکه بعد از انتخاب ۶۹نماینده، دستور توقف انتخابات در بقیهٔ نقاط را صادر کرد» (کاتم ۱۳۸۵، ۳۴۹ تا ۳۵۱).
۶. منظور، سردار فاخر حکمت، رئیس مجلس شانزدهم است که ظاهراً از مخالفان مصدق بود و از شیراز کاندیدا بود.

کتاب‌شناسی

- آبراهامیان، یرواند، ۱۳۷۷، *ایران بین دو انقلاب، از مشروطه تا انقلاب اسلامی*، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری، محسن مدیرشانه‌چی، تهران: مرکز.
- آبراهامیان، یرواند، ۱۳۸۹، *تاریخ ایران مدرن*، ترجمه محمدابراهیم فتاحی، تهران: نی.
- روزنامه/اطلاعات، ۴ آذر ۱۳۳۰.
- روزنامه/اطلاعات، ۵ آذر ۱۳۳۰.
- روزنامه/اطلاعات، ۷ آذر ۱۳۳۰.
- روزنامه/اطلاعات، «نطق نخست‌وزیر در جلسه با نمایندگان دوره هفدهم»، ۲۳ فروردین ۱۳۳۱.
- امیرتیمور کلالی، محمدابراهیم، ۱۳۸۷، *متن کامل خاطرات محمدابراهیم امیرتیمور کلالی*، رئیس ایل تیموری، وکیل مجلس، وزیر کابینه مصدق، سرپرستی شهربانی کل کشور، به کوشش حبیب لاجوردی، تهران: صفحه سفید.
- امینی، علی، ۱۳۷۷، *خاطرات علی امینی*، به کوشش یعقوب توکلی، تهران: حوزه هنری، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی.
- بقایی کرمانی، مظفر، ۱۳۸۲، *خاطرات دکتر مظفر بقایی کرمانی*، مصاحبه‌کننده: حبیب لاجوردی، با مقدمه و ویرایش محمود طلوعی، تهران: علم.
- پسندیده، مرتضی، ۱۳۷۴، *خاطرات آیت‌الله پسندیده*، به کوشش محمدجواد مرادی‌نیا، تهران: مؤسسه انتشارات سوره.
- «پیام نخست‌وزیر راجع به انتخابات»، *روزنامه/اطلاعات*، ۱۳۳۰.
- پیام‌های نوروزی، نطق آقای دکتر مصدق، *روزنامه/اطلاعات*، ۱۳۳۱.
- ترکمان، محمد، ۱۳۷۷، *نامه‌های دکتر مصدق*، ج ۲، تهران: هزاران.
- توده، عضو سابق حزب، *کارنامه مصدق و حزب توده*. فلورانس: مزدک.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۱، *خاطرات مهدی حائری یزدی*، به کوشش حبیب لاجوردی، تهران: کتاب نادر.
- دهنوی، م، ۱۳۶۱، *مجموعه‌ای از مکتوبات، سخنرانی‌ها و پیام‌های آیت‌الله کاشانی از مهر ۱۳۳۰ تا قیام ملی سی/م تیر ۱۳۳۱*، تهران: آشنا.
- ذبیح، سپهر، ۱۳۷۰، *ایران در دوره مصدق، ریشه‌های انقلاب ایران*، محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: مؤسسه انتشارات عطایی.
- رهنما، علی، ۱۳۸۴، *نیروهای مذهبی بر بستر حرکت نهضت ملی*، تهران: گام نو.
- روحانی، فواد، ۱۳۵۲، *تاریخ ملی‌شدن صنعت نفت*، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- روزنامه/اطلاعات، نامه نخست‌وزیر به مجلس، ۱۰ اردیبهشت ۱۳۳۱.
- زهاب‌فرد، رحیم، ۱۳۷۸، *افسانه مصدق*، تهران: علم.

- سایت کتابخانه مجلس شورای ملی.
- سحابی، عزت‌الله، ۱۳۸۰، مصدق، دولت ملی و کودتا، تهران: طرح نو.
- شروین، محمود، دولت مستعجل (دکتر محمد مصدق، آیت‌الله کاشانی)، تهران: علمی.
- عظیمی، فخرالدین، ۱۳۸۷، بحران دموکراسی در ایران، عبدالرضا هوشنگ مهدوی و بیژن نوذری، تهران: آسیم.
- فاتح، مصطفی، ۱۳۳۵، پنجاه سال نفت ایران، تهران: شرکت سهامی چاپ.
- قانون انتخابات مجلس شورای ملی، مصوب ۱۳۰۴، سایت ویکی‌نستته.
- قشقایی، محمد و ناصر صولت، ۱۳۷۱، سال‌های بحران، تهران: رسا.
- کاتم، ریچارد، ۱۳۸۵، ناسیونالیسم در ایران، تهران: کویر.
- کاتوزیان، همایون، ۱۳۷۱، مصدق و نبرد قدرت در ایران، ترجمه احمد تدین، تهران: رسا.
- مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره شانزدهم، سایت کتابخانه مجلس، جلسه شانزدهم.
- مشیر، مرتضی، ۱۳۸۲، خاطراتی از اللهیار صالح، تهران: مهراندیش.
- مصدق، ۱۳۶۵، خاطرات و تأملات دکتر محمد مصدق، تهران: علمی.
- مصدق، ۱۳۵۸، مصدق و مسائل حقوق و سیاست؛ مجموعه ۹ مقاله و رساله از دکتر محمد مصدق، به کوشش ایرج افشار، تهران: پیام.
- مکی، حسین، ۱۳۸۰، تاریخ بیست ساله ایران، جلد سوم، تهران: علمی.
- مکی، حسین، ۱۳۷۰، سال‌های نهضت ملی ۱، تهران: علمی.
- مکی، حسین، ۱۳۷۰، سال‌های نهضت ملی از شهریور تا اسفند ۱۳۳۱، جلد ششم کتاب سیاه، تهران: علمی.
- منتظری، حسین علی، ۱۳۷۹، متن کامل خاطرات آیت‌الله منتظری، اتحاد ناشران ایرانی در اروپا.
- موحد، محمدعلی، ۱۳۸۶، دکتر مصدق و نهضت ملی ایران، تهران: کارنامه.
- «نطق مصدق»، مذاکرات مجلس، ۴ خرداد ۱۳۲۹.
- «نمایندگان دوره هفدهم مجلس شورای ملی»، ویکی‌نستته.
- وثوق، سپهبد احمد، داستان زندگی، خاطراتی از ۵۰ سال تاریخ معاصر، ۱۳۹۰ تا ۱۳۴۰. چاپخانه ۲۵ شهریور.
- مصدق، غلام‌حسین، ۱۹۸۴، متن پیاده‌شده مصاحبه حبیب لاجوردی و غلام‌حسین مصدق، ۲ ژوئیه ۱۹۸۴، پاریس.

چالش‌های معرفت‌شناختی پژوهش‌های اجتماعی تاریخی

مریم رفعت‌جاه*

وجود نظریه‌پردازی و تفسیرگرایی در دو حوزه جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی سبب می‌شود که به لحاظ بینشی و روش‌شناختی، میان این دو حوزه و حوزه تاریخ، تفاوت‌های عمده‌ای وجود داشته باشد. پیدایش حوزه نسبتاً جدید **جامعه‌شناسی تاریخی**، گامی برای رفع چالش دیرپا میان این حوزه‌ها بوده است.

مقاله حاضر شرح، نقد و پاسخی است به مقاله «تغییر موضع معرفت‌شناختی جامعه‌شناسی تاریخی جدید» که در بخش مقدماتی کتاب *مفهوم پردازی واقعیت در جامعه‌شناسی تاریخی نظام ارباب غائب؛ روایتی دیگر از توسعه‌نیافتگی روستایی در ایران* (۱۳۹۱)، نوشته حمید عبداللهیان، درج شده است. نسخه اولیه این کتاب در ایران در سال ۱۳۸۳، به زبان انگلیسی به چاپ رسیده است. در این مقاله، برخی مسائل معرفت‌شناختی در جامعه‌شناسی تاریخی و کاستی‌های تبیین‌های تاریخی و جامعه‌شناختی مطرح شده که به سبب اهمیت آن، ابتدا ایده‌های محوری و به‌ویژه دو رویکرد معرفت‌شناسانه مطرح‌شده در آن بررسی می‌شوند و در نهایت، رویکرد بدیلی برای این نوع مطالعات معرفی می‌گردد که سعی شده در آن، هم از عام‌گرایی و عینیت‌گرایی رویکردهای مدرن احتراز شود و هم از تکثرگرایی و ذهنیت‌گرایی دیدگاه‌های پسامدرن.

اکنون به شرح کوتاهی از ایده‌های محوری مقاله یادشده می‌پردازیم. نویسنده در مقدمه مقاله می‌نویسد: جامعه‌شناسی تاریخی به لحاظ نظری و روش‌شناختی با تاریخ و جامعه‌شناسی متفاوت است و به دلیل مشکلات زیر، به تغییر موضع معرفت‌شناسانه نیاز دارد:

۱. مسئله فقدان مدرک و شاهد (evidence) در واقعیت‌های تاریخی؛
۲. شفاف‌نبودن مفهوم واقعیت (reality) در تحقیقات تاریخی؛
۳. تعارض مفهوم رایج علم با عقلانیت‌های متکثر؛
۴. معایب و نواقص تبیین‌های کلی و عام‌گرا؛

*. عضو هیئت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، rafatjah@ut.ac.ir

۵. بی‌توجهی به اهمیت مفهوم بین‌الذهانیت (intersubjectivity) و اجماع (consensus) در تبیین‌های تاریخی.

به سبب دخالت مسائل فوق در فرایند فهم مسائل اجتماعی تاریخی، ضروری است در این رشته، از روایت‌ها و تحلیل روایتی در خصوص پدیده‌های اجتماعی گذشته، استفاده شود تا بتوان درباره پدیده‌های اجتماعی گذشته و در قلمرو جامعه‌شناسی تاریخی به تولید دانش پرداخت.

تولید دانش در بینش پوزیتیویسم، تابع فعالیت علمی دانشمند به منظور کشف قانون کلی و عام است؛ اما در جامعه‌شناسی تاریخی، برای تولید دانش باید به روایت‌شناسی مبادرت کرد که خود تابع سه عامل است:

۱. ظرفیت عقلانی پژوهشگر که توسط آن

۲. عقلانیت نهفته در دانش مورد نظر جست‌وجو می‌شود.

۳. تعامل میان این دو، دانش مورد نظر را به دانش علمی تبدیل می‌کند.

اما باید توجه داشت که برای تولید تبیین کلی و قانون عام می‌توان از منطق‌های انسانی و عقلانیت‌های متعددی استفاده کرد و هیچ‌کدام از این تبیین‌ها بر تبیین‌های دیگر مزیتی ندارند. در این میان، آنچه مهم است ظرفیت عقلانی پژوهشگر است که باید در فرایند تولید دانش لحاظ شود و این، خلاف و مغایر با اثبات‌گرایی است. بنابراین ظرفیت عقلانی پژوهشگر مدنظر و داده‌های اثبات‌گرایانه، در کنار آموزش و مطالعه محققانه و مستمر، او را به روایت‌شناسی و شناخت موارد بین‌الذهانی سوق می‌دهد. در این راستا، به نظر نویسنده، داده‌های اثبات‌گرایانه نیز ارزشی همچون سایر روایت‌ها دارند؛ چراکه از طریق تعامل عقلانی افکار به دیگران انتقال می‌یابند. در نتیجه، می‌توان با استفاده از ابزارهای علمی اثبات‌گرایانه و نیز ابزارهای روایتی غیراثباتی و تفسیرگرا، دانش را تولید کرد. اما نویسنده برای تبیین واقعیت‌های تاریخی، رویکردی غیراثباتی و روایت‌شناختی را به کار می‌گیرد و با این حال، تأکید می‌کند که شایستگی و حقانیت این روایت‌ها را نمی‌توان رد یا اثبات کرد.

درباره داده‌های تاریخی، تحلیل علمی نمی‌تواند به تبیین عام و کشف قانون کلی ختم شود. با وجود این، جامعه‌شناسی تاریخی به‌نظر نویسنده، با تدوین نظریه‌های پهن‌دامنه (large scale) ارتباط نزدیک‌تری دارد؛ چراکه جامعه‌شناسی نتوانسته رویدادهای تاریخی و معاصر را از هم متمایز کند و حیطه آن، چنان وسیع تعریف شده که تئوری‌های خرد و کلان را توأمان دربرمی‌گیرد. در نتیجه، مناقشه عمده میان جامعه‌شناسان نیز بر سر ردکردن یا حمایت از تبیین‌های تئوریک تنگ‌دامنه یا پهن‌دامنه بوده است، یعنی ترجیح‌دادن کنش به ساختار یا بالعکس.

جامعه‌شناسی تاریخی، از داده‌های تاریخی استفاده می‌کند تا صورت‌بندی‌های (formations) اجتماعی گذشته را بر اساس داده‌های روایتی و تحلیل روایتی و نه بر اساس شواهد انضمامی (concrete) و داده‌های پیمایشی تبیین کند. آنچه مورد بحث است، مسئله عقلانیت‌های متعدد و استفاده از آن در ایجاد قلمرو جامعه‌شناسی تاریخی است.

به نظر نویسنده، حوزه علم نیز چنان محدود تعریف و منحصر به تبیین‌های کلی و عام شده که از تبیین همه واقعیت‌های اجتماعی قاصر است. بنابراین دورشدن از مفهوم کلی‌گرایانه علم و نزدیک شدن به مفهومی چندبُعدی از علم و دانش که بر اساس آن، جامعه‌شناسی و تاریخ می‌توانند تلاقی کرده و رشته جامعه‌شناسی تاریخی را بنا نهند، هدفی است که نویسنده در این نوشتار آن را دنبال کرده است. در این معنا، علم مبتنی است بر کوشش عقلانی دانشمند برای تولید دانش و بر سه پایه استوار است:

۱. واقعیت بیرونی؛

۲. ظرفیت درونی یا عقلانیت درونی پژوهشگر؛

۳. بین‌الذهانیت (intersubjectivity) (که بیشتر به معنای اجماع به کار رفته است).

به این ترتیب، واقعیت (reality) صرفاً اشراف بر امور مسلم (facts) فرض نمی‌شود و می‌توان آن را از طریق فعالیت‌های فکری و سازوکارهای عقلانیت نیز فهم کرد. یعنی در جامعه‌شناسی تاریخی هم که fact نداریم، می‌توان به تولید دانش پرداخت. از این گذشته، داده‌های تاریخی، ماهیتاً نمی‌توانند دقیق یا درست باشند؛ زیرا همواره محدود و ناقص‌اند. یک روایت تاریخی در ذات خود، داده‌ای غیرکمی است که باید از آن تفسیری را برای تبیین پدیده مدنظر بیرون کشید. در اینجا، تعبیر وایت (White) از دیگاه کانت درخور تأمل است وقتی که می‌گوید: «روایت‌های تاریخی بدون تحلیل، تهی و تحلیل‌های تاریخی بدون روایت، کورند.» پیوند میان روایت‌ها و تحلیل است که می‌تواند دانش را پدید آورد.

در نهایت، عبداللهیان نظر گلدتورپ را تأیید و نتیجه‌گیری می‌کند که بازشناسی و متمایزکردن روایت‌های تاریخی و جامعه‌شناختی به لحاظ روش‌شناسی، اهمیت بسیاری در ارائه شناخت از پدیده‌های اجتماعی تاریخی دارد. امور مسلم (facts) جامعه‌شناختی که عمدتاً هم‌عصر و هم‌دوره پژوهشگر است، استمرار و فاصله زمانی کمتری با پژوهشگر دارند و این موضوع سبب می‌شود که مدرک و شاهد (evidence) جامعه‌شناختی قادر باشد تا به موجودیتی خودبیانگر تبدیل شود و برای بازنمایی خودش به جریانات نشانه‌شناختی کمتری نیازمند باشد. درحالی‌که در جامعه‌شناسی تاریخی، واقعیت (reality) هرگز نمی‌تواند مدرک و شاهد باشد و وابستگی بسیار بیشتری به معنا و جریانات نشانه‌شناختی روایت‌های فراهم‌شده توسط پژوهشگر دارد.

در بخش نتیجه‌گیری این مقاله، نویسنده بار دیگر تأکید می‌کند که از نظر او، ظرفیت ذهنی و عقلانیت مورد استفاده پژوهشگر، هم در قلمرو جامعه‌شناسی و هم در قلمرو جامعه‌شناسی تاریخی، در تولید دانش نقشی مهم و تعیین‌کننده دارد و البته این دانش همواره به نظام‌های نشانه‌شناختی و روایت‌ها آغشته است. این مسئله در جامعه‌شناسی قدری کمتر و در جامعه‌شناسی تاریخی قطعاً بیشتر دخالت می‌کند؛ چراکه در این رشته علمی، ما مستقیماً به خود شاهد (evidence) دسترسی نداریم. در نهایت، دانش در رشته‌های یادشده همواره امری تولیدشدنی و حاصل اجماع و امور بین‌الذهانی پژوهشگران و دانشمندان است.

مزایا و معایب کاربرد روایت‌شناسی در جامعه‌شناسی تاریخی

بحث عمده نویسنده مقاله «تغییر موضع معرفت‌شناختی جامعه‌شناسی تاریخی جدید»، در خصوص واقعیت (reality) و منشأ آن است. همچنین، ادعای بزرگ مقاله این است که تقریباً در همه حوزه‌های دانش و به‌ویژه در جامعه‌شناسی تاریخی، واقعیت چیزی نیست که در بیرون وجود داشته باشد و ما آن را کشف کنیم؛ بلکه چیزی است که دانشمندان آن را با تبحر، ابزار علمی و اجماع برمی‌سازند. در این مقاله، نویسنده قصد دارد از پوزیتیویسم فاصله بگیرد و به سمتی برود که اگر در آن اعوجاجی رخ ندهد، می‌تواند به موضعی پذیرفتنی ختم شود. این موضع، وی را به دیدگاه کانت نزدیک می‌کند. مطابق با ایده کانتی، امور شناختنی، ذات (essence) و نمود دارند و برای انسان که حواسی محدود و محصور در زمان و مکان دارد، شناخت ذات، ناممکن است. ما انسان‌ها، فقط می‌توانیم نمودها را فهم کرده و بشناسیم. بنابراین محدودیت ظرفیت‌های ذهنی انسان موجب ایجاد محدودیت‌هایی در شناخت می‌شود. عبداللهیان برای تولید دانش، مدلی سه‌وجهی معرفی کرده که شامل ظرفیت عقلانی و ذهنی پژوهشگر، عقلانیت نهفته در دانش یا روایت‌های مدنظر و تعامل میان این دو عامل است که در نهایت سبب ایجاد دانش علمی می‌شود.

درست است که در علوم اجتماعی، سوژه، خود جزئی از موضوع مطالعه است و نمی‌تواند خود را از ارزش‌ها کاملاً رها کند و در نتیجه، ایده اثبات‌گرایی که مطابق آن دانش علمی تماماً عینی است، صحت ندارد؛ اما این ضرورتاً به‌معنای کنارگذاشتن عینیت در علم نیست. ایده تولید دانش و برجسته‌سازی نقش انسان‌ها در آن، ایده خوبی است؛ اما دانش و دانش علمی را باید به‌روشنی تعریف کرد. به عبارت دیگر، سؤال این است که تولید دانش یعنی چه؟ آیا منظور دانشی است که برای ناظران مختلف در دسترس و نقدشدنی باشد؟ در تکمیل مدل نویسنده باید گفت که فهم تاریخی با فهمی که در قلمروهای دیگر علم اتفاق می‌افتد، فرقی ندارد. مطابق روایت گادامر، ما در هر قلمرو و حوزه‌ای، وقتی می‌خواهیم معرفت تولید کنیم، همواره کارمان بازسازی (reconstruction) موضوعی است که با آن مواجه می‌شویم. این امر می‌تواند متن (text)، روایت (narrative) یا نظریه باشد. در هر صورت، دسترسی ما به موضوع مطالعه، تنها از طریق بازسازی آن امکان‌پذیر است و ما دائماً می‌توانیم بازسازی کنیم. اما کاری که باید کرد، نقد و توضیح دقیق‌تر و کارآمدتر فهم بازسازی‌شده است و آن، از این قرار است:

محقق از داده‌هایی که در اختیار دارد، تفسیری عرضه می‌کند و این داده‌ها می‌تواند روایت تاریخی باشد. ما فهم خود و منطق موقعیت و وضعیتی را که می‌خواهیم تحلیل کنیم، در نظر می‌گیریم. در جایگاه محقق، آن موقعیت را عقلانی (rational) کرده، یعنی قاعده‌مندی‌های موجود در آن را فهم می‌کنیم و عقلانیت نهفته در آن را بازسازی می‌کنیم؛ اما این بازسازی‌ها دل‌خواهی (arbitrary) و عاری از معیارها و ملاک‌های عام نیستند. در این صورت است که تفهیم و تفاهم امکان‌پذیر می‌شود. پس همواره می‌توان عقلانیت‌ها و بازسازی‌های دیگران را نقد کرد. در نتیجه، همیشه می‌توان امیدوار بود به سبب وجود برخی تشابهات فرهنگی، زمینه مشترکی برای فهم وجود داشته باشد. اگرچه موقعیت‌ها زوایا و منظرهای تازه‌ای به ما می‌دهند، مانع تفهیم و تفاهم نمی‌شوند. کنشگران می‌توانند از زاویه دید یکدیگر نگاه کنند. محقق دیدگاه خود را بازسازی کرده و تمام عناصر

مهم آن را برجسته می‌کند. برای نمونه، دانش‌ها یا نهادهای زمینه‌ای را همچون وجودهایی (entities) که حیات مستقل و نیروهای علی دارند، بازشناسی می‌کند. اغلب تأثیر این امور (نهادهای) اجتماعی بیشتر از تأثیر کنشگران واقعی است.

در این چارچوب، موقعیت بازسازی شده و منطق آن توضیح داده می‌شود. باید توجه داشت که تمام کنشگران نوعی عقلانیت دارند؛ اما این عقلانیت‌ها و منطق موقعیتی، باید به صورت عینی در دسترس سایر محققان باشد تا بتوانند آن را فهم و نقد کنند.

هر تفسیر و دیدگاهی که کارآمدتر بوده و بهتر بتواند در برابر نقدها تاب آورد، بر دیدگاه‌ها و تفاسیر دیگر مزیت دارد. بنابراین چنین نیست که تفسیرها و روایت‌ها مزیتی بر هم نداشته باشند و هیچ ملاکی برای ارزیابی آن‌ها وجود نداشته باشد.

در هر حال، لازم است واقعیت را کاملاً توضیح دهیم و عینی یا ساختگی بودن آن را نقد کنیم. بر اساس این فلسفه، واقعیت نه کاملاً عینی و نه کاملاً ذهنی و اجتماعی است.

به نظر می‌رسد ایده تولید دانش سه پایه‌ای را با سه جهان پوپر می‌توان دقیق‌تر توضیح داد. جهان نویسنده، صرفاً جهان فرد و جهان ذهنی است و وقتی ایده‌های او به جهان سوم، یعنی جهان نقد و ارزیابی دیگران، وارد شود اهمیت می‌یابد. از این گذشته، به نظر می‌رسد منظور نویسنده از کاربرد واژه میان‌ذهنیت (intersubjectivity)، در پدیدارشناسی نیز به کار رفته و می‌تواند تبعات سودمندی داشته باشد: اجماع (consensus) و توافق عالمان اجتماعی بر سر یک تفسیر یا نتیجه. این دو واژه، تفاوت معنایی زیادی دارند. بر اساس معیارهای متفاوتی همچون فایده یا سلیقه می‌توان اجماع‌های متفاوتی داشت. در نتیجه، ما هم در حوزه علوم طبیعی و هم در حوزه تاریخ، جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی تاریخی، کار شناخت و کسب دانش را از اسطوره‌ها (نظریه‌ها و تفسیرهای موجود و روایت‌ها) آغاز می‌کنیم که چه‌بسا آمیخته با خطا، ذهنیت‌ها و حتی تعصبات ماست. سپس با انتقاد از آن‌ها پیش می‌رویم (پوپر، ۱۳۸۵).

در هر دو حوزه علوم طبیعی و علوم اجتماعی، نقش اصلی مدرک و شاهد (evidence)، تصحیح خطاها، پیش‌داوری‌ها و نظریه‌های موجود است. با تصحیح خطاها، مسائل تازه‌ای پدید می‌آید و البته حذف خطا و سیر به سمت حقیقت دشوار است. هیچ معیار پیشینی برای حقیقت وجود ندارد؛ اما چیزی شبیه یک معیار، یعنی برخوردهایی که میان دانسته‌های ما و امور مسلم (facts) پدید می‌آید، نشان می‌دهد در جایی خطا بروز کرده است.

معرفت ما از راه حذف نقادانه خطا رشد می‌کند؛ اما در این میان، آنچه تعیین‌کننده گزینش پژوهشگر از میان روایت‌ها و شواهد است، مسائل و پرسش‌های اوست. اسناد و مدارک تاریخی در پرتو نظریه، گزینش و تفسیر می‌شوند. آنچه اساسی است، تحلیل موقعیت محقق و شناخت عناصر مهم عمل‌کننده در موقعیت مدنظر است، یعنی مدل‌سازی از موقعیت‌ها. در نهایت، مورخ یا عالم اجتماعی باید استدلال‌هایی عینی در حمایت از روایت یا تحلیلی که برای موقعیت عرضه کرده، ارائه دهد.

کتاب‌شناسی

- اباذری، یوسف، «حل مسئله»، *نامه علوم اجتماعی*، ش ۲۱، ۱۳۸۲، ص ۳۰۳ تا ۳۱۸.
- پوپر، کارل ریموند، ۱۳۸۵، *اسطوره چارچوب: در دفاع از علم و عقلانیت*، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
- عبداللهیان، حمید، ۱۳۹۱، *مفهوم‌پردازی واقعیت در جامعه‌شناسی تاریخی: نظام ارباب غایب در ایران*، ترجمه غلامرضا جمشیدیها و علیرضا صادقی، تهران: جامعه‌شناسان.

ایرانی‌ای که بود، ایرانی‌ای که هست

درآمدی بر نگاه گوینو به ایرانیان و زمینه‌های شکل‌گیری آن

محمد رضا جوادی یگانه*

بیشتر کسانی که نگاهی از بیرون به ایران داشته‌اند، سیاحان و تاجران و باستان‌شناسان و مأموران سیاسی بوده‌اند و کمتر کسی در میان آنان بوده که بر اساس رویکردی نظری به ایران توجه داشته باشد. گوینو در این میان یک استثنا است و از این رو، توجه به آرا و نظریات وی درباره ایران، می‌تواند به ما در فهم گذشته ایران کمک کند. به علاوه گوینو با یک نظریه خاص به ایران نگرسته و بر اساس آن نظریه، عمل هم کرده است (ترجمه کتاب دکارت) و لذا بررسی آرای وی اهمیت دارد.

نکته سوم که موجب خوشایندی گوینو برای ایرانیان نیز شده، نگاه مثبت وی به ایران و مردم و فرهنگ آن است. همچنین در دوره‌ای که مختصر منافع ایران، در مقایسه با هند، تماماً به جیب روس و انگلیس سرازیر می‌شد، فرانسه منفعتی در ایران نداشت (یا امکان نفع بردن نداشت) و لذا به ارزیابی‌های فرانسویان از ایران، بیشتر می‌توان اطمینان کرد تا روس‌ها و انگلیسی‌ها. البته چنانچه در این متن نیز آشکار است، گوینو آثار متعددی درباره ایران دارد که در این مقاله، علاوه بر معرفی مختصر آثار وی، تنها به شرح یک نامه نسبتاً جامع از گوینو اکتفا می‌شود.

کنت جوزف آرتور دو گوینو^۱ (۱۸۱۶ تا ۱۸۸۲)، در حومه پاریس به دنیا آمد. پدرش از تبار وایکینگ‌ها و یکی از فرماندهان گارد سلطنتی لویی هجدهم بود. مادرش در کودکی گوینو به سوئیس رفت و پسرش را به مدرسه بی‌ین فرستاد. در این مدرسه بود که مقدمات زبان‌های شرقی را فراگرفت. بعد از مدتی به علت اخراج پدرش از

*. عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، myeganeh@ut.ac.ir

ارتش فرانسه بعد از انقلاب ۱۸۳۰، به شهر لوریان رفت و در این شهر به تاریخ و ادبیات علاقه پیدا کرد. در نوزده سالگی به پاریس رفت. در پاریس به کارهای اداری و روزنامه‌نگاری مشغول شد. در ۱۸۴۹ رئیس دفتر توکویل، وزیر امور خارجه فرانسه، شد. پس از استعفای توکویل در اکتبر ۱۸۴۹، گوینو مأموریت خارج گرفت و به ترتیب در برن، هانور، فرانکفورت و تهران، به عنوان دبیر سفارت خدمت کرد. او در دوره مأموریت در تهران (۱۸۵۵ تا ۱۸۵۸) نیمی را به عنوان دبیر اول (همراه با هیئت سیاسی نیکلا پروسپربوره) و نفر دوم سفارت، و نیم دیگر را به عنوان کاردار خدمت کرد. پس از بازگشت به فرانسه، به امریکا رفت. او در سال ۱۸۶۱ از جانب ناپلئون سوم، امپراتور فرانسه، مجدداً به عنوان کاردار در ایران تا سال ۱۸۶۳ خدمت کرد. پس از آن نیز در یونان، برزیل و سوئد کاردار بود تا اینکه در ۱۸۷۷ بازنشسته شد (مقدمه هوشنگ مهدوی، گوینو، ۱۳۸۳: الف؛ نبوی، ۱۳۵۶).^۲

گوینو در کودکی آلمانی را به خوبی یاد گرفت و با هگل آشنا شد (ناطق، ۱۳۶۴: ۲۹). و احتمالاً بر اساس این آشنایی است که می توان رگه های تحلیل هگلی را در نظریات گوینو دید که به بخشی از آن در این مقاله اشاره می شود. اما شهرت اساسی گوینو به دلیل نظریه نژادی وی است. او می گفت که تمدن به شرطی در آینده از تباهی ایمن خواهد بود که نژاد آریایی خالص که موهای زربین و چشم های لاجوردی و پوستی سفید و درخشان دارد، با نژادهای دیگر آمیخته نگردد و هر نژادی مشخصات ویژه خود را حفظ کند (به نقل از ناطق، ۱۳۶۴: ۵۲). کتاب رساله درباره نابرابری نژادهای انسانی گوینو (۱۸۵۳) در فرانسه با یک نوع «همدستی سکوت» همراه شد؛ ولی در خارج از فرانسه اهمیت پیدا کرد و از نظر برخی، پایه گذار مرام نازی هیتلر و حزب ناسیونالیست آلمان قلمداد شده است. در کتاب نامه های کنت دو گوینو و آلکسی دو توکویل (۱۳۵۳)، مشاجرات قلمی زیادی بین توکویل و گوینو درباره همین نظریه وجود دارد و توکویل مخالف این نظریه است. به نظر گوینو، ریشه انحطاط اخلاقی در اختلاط نژادی نهفته است. از نظر او، «ملتی که دچار اختلاط نژادی نشود و خلوص جوهره ملی خود را حفظ کند، باقی می ماند و ملتی که دستخوش اختلاط نژادی گردد، سقوط تمدنی خود را کلید زده و دچار نیستی می شود» (بزرگمهر، ۱۳۸۳: ۱۰۷).

گوینو بیش از ۴۲ رساله دارد که برخی از آن ها علمی است (تحقیق درباره خطوط میخی، ادیان و فلسفه های آسیای مرکزی (۱۸۶۵)، تاریخ ایرانیان)، برخی سفرنامه است (سه سال در آسیا، سفر به ارض جدید)، برخی داستان کوتاه (آدلاید، خاطرات سفر، داستان های آسیایی) و بالأخره رساله های سیاسی (آنچه در ۱۸۷۰ بر سر فرانسه آمد، جمهوری سوم فرانسه و منظور آن). اما کتاب های بسیار مهم او، سه کتاب است: رنسانس درباره ایتالیای دوران رنسانس؛ پله یاد که عقاید فلسفی و سیاسی اش را بیان می کند که بعدها نیچه از آن الهام گرفت؛ رساله درباره نابرابری نژادهای انسانی، که در آلمان با استقبال زیادی روبه رو شد (مقدمه هوشنگ مهدوی، گوینو، ۱۳۸۰: ۱۱).

در ادامه ما فقط به آثار گوینو درباره ایران می پردازیم. کمالی معتقد است که نگاه گوینو به ایران از سه جنبه اهمیت دارد: نظریه نژادی او و تحلیل جوامع بشری بر اساس این نظریه، نویسندگی و داستان پردازی، و شرق شناسی و تتبع در آثار خاورزمین. اما منتقدان نظریه نژادی، وی را جدی نگرفته اند و نیز تحقیقات

شرق‌شناسانه وی نیز در برابر نظر افرادی مانند رنان و راولینسون، چندان اهمیت ندارد. اما ایرانیان نظر گوینو را مهم دانسته‌اند. شاهد آن، ترجمه و انتشار آثار متعدد درباره گوینو است. البته در میان فرستادگان سیاسی به ایران، کس دیگری از حیث نفوذ فکری در غرب هم‌طراز گوینو نبوده است (۱۳۷۶: ۴۹۴). همچنین بخشی از اهمیت گوینو نزد ایرانیان، در نگاه نسبتاً متعادل او به جامعه ایران، در مقایسه با نگاه‌های تلخی مانند جیمز موریه است.

آثار گوینو درباره ایران

آثار گوینو درباره ایران به پنج دسته اساسی (تاریخ ایران، ادیان و فلسفه‌های آسیای مرکزی، سفرنامه‌ها، داستان‌ها و نامه‌ها) تقسیم می‌شوند.^۳ تلاش ما این است که کتاب‌شناسی نسبتاً جامعی از آثار فارسی گوینو و درباره گوینو ارائه کنیم. این مسئله از آن رو بیشتر اهمیت دارد که بیشتر این آثار نسبتاً قدیمی هستند و کمتر در خاطره خواننده جوان علوم اجتماعی جای دارد.

الف. تاریخ ایران

کتاب تاریخی اصلی گوینو درباره ایران، *در تاریخ ایرانیان به نقل از مؤلفات شرقی، یونانی، لاتینی و مخصوصاً بنابر متون شرقی غیرمطبوع* است که در سال ۱۸۶۹ در دو جلد و در حدود ۱۲۰۰ صفحه در پاریس منتشر شد و قسمتی از آن را *نظم‌الدوله* (۱۳۲۶) به فارسی برگردانده است. گوینو معتقد است که ایران باستان، بالاترین مظهر اخلاق پاک انسان‌ها است؛ اخلاقی که پیش از رسوخ روش‌های سامی در جهان حکم‌فرما بوده است (ناطق، ۱۳۶۴: ۱۰۷). بخش‌هایی از کتاب تاریخ ایرانیان، توسط ابوتراب خواجه نوریان به‌عنوان *تاریخ ایرانیان* (۱۳۶۴) و یک بار با نام *تاریخ ایران در دوره باستانی* (۱۳۸۷) ترجمه شده است و یک بار نیز توسط رضا مستوفی با نام *شکوه ایرانیان* (۱۳۸۳ ب) ترجمه شده است.

کتاب *تاریخ ایرانیان* در چارچوب نظریه نژادی گوینو قرار می‌گیرد. به گفته بزرگمهر، گوینو کوشید تا برای اثبات نظریه خود، درکی از علل عقب‌ماندگی ایران ارائه کند. از نظر وی، علت عقب‌ماندگی ایران، «اختلاط نژادی» است. گوینو مدعی است تمدن بزرگ ایرانی‌ها، پس از دوره پارت‌ها دچار اختلاط نژادی شد و سیر نزولی خود را آغاز کرد و به این ترتیب، تا پایان دوره ساسانی تداوم یافت. وی نوشته است: «میان نژادها مقایسه کردم و از میان یافته‌های خود، بهترین نژاد را برگزیدم و لذا تاریخ ایرانیان را نگاهشتم تا نشان دهم که یک ملت آریایی که کمترین اختلاط را داشته، چگونه برتری خود را حفظ کرده و عواملی چون تفاوت آب و هوا و شرایط زمانی، تأثیری در تغییر و یا شکستن نبوغ یک نژاد ندارد و صرفاً اختلاط نژادی عامل سقوط و تنزل است» (۱۳۸۳: ۱۰۷).

ب. ادیان و فلسفه‌های آسیای مرکزی

گویینو در کتاب *ادیان و فلسفه‌های آسیای مرکزی* (۱۸۶۵)، شرحی دربارهٔ دین، فلسفه و تصوف در ایران دارد. او در این کتاب، علاوه بر اسلام، سایر ادیان در ایران را نیز بررسی می‌کند. بخشی از آنچه در این کتاب آمده را می‌توان در سه سال در آسیا (۱۳۸۳ الف) نیز دید. ظاهراً ترجمهٔ بی‌تاریخی از این کتاب با عنوان *مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی* (توسط م. ف.) موجود است (به نقل از مصلح، ۱۳۸۱) و کمالی (۱۳۷۶: ۴۹۵) نیز ذکر می‌کند که کتاب ترجمه شده است؛ ولی من دسترسی به کتاب پیدا نکردم. ترجمهٔ بخش سیزدهم این کتاب با نام «شکوه تعزیه در ایران» توسط اولی‌پور (گویینو، ۱۳۷۴ و ۱۳۷۵) منتشر شده است. بخش دیگری از کتاب نیز با عنوان «تئاتر در ایران» (گویینو، ۱۳۶۹) توسط جلال ستاری ترجمه شده است.

همچنین گویینو با همکاری زنوزی، فیلسوف معروف آن دوره، فهرست بسیار جالب توجهی از علمای دین و حکمای اصفهان، کرمان، شیراز و تهران تهیه و به چاپ رسانده و برای نخستین بار از ملّاصدرا، ملّاهادی سبزواری، زنوزی، ملّاعبدالله پدر زنونی، علی نوری و از عده زیاد دیگری صحبت کرده است (مجتهدی، ۱۳۸۸: ۲۹).

بخش بسیار مهم ادیان و فلسفه‌های آسیای مرکزی، مصروف گزارش روزهای اول شیوع و ظهور بابی‌گری است. گویینو تصور کرده که روح شکست‌خورده، ولی عاصی و طاغی ایرانیان که به عقیدهٔ نادرست گویینو (به نظر ناطق) به‌زور، دین اسلام را پذیرفته‌اند، بر اثر ظهور کیش‌های نو، حق خود را که اندیشهٔ آزادتر و روشی متمدن‌تر هست، بازخواهد یافت (ناطق، ۱۳۶۴: ۱۱۹). ایرج افشار گزارشی دارد از یادداشت‌های گویینو در دانشگاه استراسبورگ و در آن، سه مکتوب مخفیانهٔ بهاء‌الله به گویینو را آورده، که یکی از ادرنه در سال ۱۸۴۹ نوشته شده و «از او خواسته بوده است تا واسطهٔ ایجاد آرامش و آسودگی زندگی برای اطرافیان و مریدان دینی او ... بشود» (افشار، ۱۳۳۶: ۲۱۳). دو مکتوب دیگر، یکی از بغداد و دیگری از عکا تحریر شده است و ایرج افشار آن‌ها را همراه با چهار نامه که در جواب نامه‌های گویینو است، منتشر کرده است (افشار، ۱۳۳۹). نامهٔ دیگری نیز که در ۱۸۶۹ بهاء‌الله به گویینو نوشته، توسط جمالزاده (۱۳۴۰ ب: ۶۳) منتشر شده است. بخش‌های دیگری از مکاتبات گویینو با سایر بهاییان و با بروگش دربارهٔ بهاییان در جمالزاده (۱۳۴۰ الف) آمده است.

بهائیت در ایران داستان پیچیده‌ای دارد و در سال‌های اولیه (در دوران محمدشاه و سال‌های ابتدایی حکومت ناصرالدین‌شاه) رواج زیادی یافت؛ ولی به تدریج از رونق افتاد. بزرگ‌نمایی‌هایی (خواسته یا ناخواسته) از نوع آنچه گویینو و ادوارد براون دربارهٔ بابیت و بهائیت داشته‌اند، پیامدهای ناگواری هم داشته است. مؤیدالاسلام در مقدمهٔ کتاب *حاجی‌بابا جیمز موریه* (۱۳۲۴/۱۲۶۵ قمری) می‌نویسد: «سیدجمال‌الدین در یکی از مراسلات خود که به نگارنده نوشته... چنین می‌نویسد: طایفهٔ بابیه که مصداق پهلوانان پنبه‌اند، صد سال پیشرفت اقدامات دانشمندان ایران را در ترقیات ملکی و ملتی عقب انداختند؛ چراکه امروز هرکس هر حرف مفید به حال ملک و ملت بزند، و سخنان صحیح ناشنیده بگوید، جاهلانه نسبتش را به این گروه می‌دهند و آن بیچاره را از پای در می‌آورند.»

هرچند، نظرهای گوبینو درباره تاریخ اسلام، ایران باستان، شیعه، تصوف و فرقه‌های جدید، بعد از وی به تفصیل بحث شد و بسیاری از روشن‌فکران، نظرهای او را در این موارد پذیرفتند (مصلح، ۱۳۸۱: ۴۷)، بر نظریات گوبینو در این کتاب، نقدهای زیادی نیز وارد شده که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. دکتر کریم مجتهدی در بحث مفصلی که درباره فلسفه ایرانی اسلامی در سه کتاب اصلی گوبینو (سه سال در آسیا، داستان‌های آسیایی، و به‌ویژه دیان و فلسفه‌های آسیای مرکزی) دارد، معتقد است که «او بدون شک، نه فقط شناخت محتوایی از آثار فلاسفه بزرگ مسلمانان نداشته است، به احتمال نزدیک به یقین در مورد فلاسفه بزرگ غرب نیز چون دکارت و اسپینوزا و کانت و هگل، اگر بی‌اطلاع نبوده، ولی در هر صورت آگاهی او در این زمینه‌ها نیز از محدوده فرهنگ عمومی یک عضو وزارت امور خارجه تحصیل کرده فرانسوی آن عصر، تجاوز نمی‌کرده است» (۱۳۸۱: ۲۰۹). مجتهدی در این مقاله، موارد متعددی از این بی‌اطلاعی را نشان می‌دهد. همچنین استاد مطهری نیز نقدی بر این نگاه گوبینو در این کتاب دارد که «عقاید قدیمی ایرانیان درباره جنبه آسمانی و الهی داشتن سلاطین ساسانی، ریشه اصلی عقاید شیعه در باب امامت و عصمت و طهارت ائمه اطهار است و ازدواج امام حسین علیه السلام با شهر بانو، عامل سرایت آن عقیده ایرانی در اندیشه شیعه بوده است» (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۲۲). احسان اشراقی و منصوره نظام‌مافی (۱۳۵۲) نیز در مقاله‌ای با عنوان «خطاهای کنت دوگوبینو» (۱۳۵۲) با ترجمه نامه‌ای از گوبینو در ۲۰ مارس ۱۸۵۶، خطاهای او را در ذکر فرقه‌های مذهبی در ایران خاطرنشان کرده‌اند.

ج. سفرنامه

گوبینو پس از بازگشت از سفر اول خود به ایران، سفرنامه خود را به نام سه سال در آسیا در سال ۱۸۵۹ در پاریس منتشر کرد.

کتاب سه سال در آسیا (۱۳۸۳) الف (دو بخش دارد. بخش اول به مسافرت او از فرانسه به تهران می‌پردازد و شامل مالت، اسکندریه، قاهره و سوئز، ویکتوریا، جدّه، عدن، مسقط، بوشهر، شیراز، اصفهان و تهران است. بر این اساس، شش فصل اول کتاب (صص ۹۰ تا ۹) درباره غیر ایران است. همچنین بخش آخر فصل دوم کتاب، درباره بازگشت او از ایران است. اما پس از ورود به تهران، می‌نویسد: «اکنون که در قلب کشور مستقر شده‌ام، بهترین کاری که می‌توانم بکنم این است که خاطرات روزمره خود را ننویسم؛ بلکه نتیجه مطالعاتم را یک‌جا به رشته تحریر درآورم» (۱۳۸۳ الف: ۲۰۴).

این است که بخش دوم، شامل این موضوعات است: ملت، مذهب، صوفیان و اهل حق و زرتشتیان، وضع مردم، ویژگی‌های اخلاقی و روابط اجتماعی، نتایج احتمالی روابط اروپا و آسیا. لرد کرزن درباره این سفرنامه گفته است: «بهترین کتاب‌ها را درباره آسیا یک نفر فرانسوی نوشته و او کنت دوگوبینو است» (مقدمه هوشنگ مهدوی، گوبینو، ۱۳۸۳ الف: ۱۰). گزارشی از بخش‌های اجتماعی این سفرنامه را می‌توان در کار ابراهیم (۱۳۸۲ و ۱۳۸۳) مشاهده کرد.

ترجمه دیگری از این کتاب، سال‌ها پیش (حدود سال ۱۳۱۷)، توسط ذبیح‌الله منصوری در روزنامه کوشش به صورت روزانه منتشر شده و بعداً به صورت یک کتاب مستقل چاپ شده است؛ کتاب سه سال در ایران (۱۳۸۴ الف) ترجمه ذبیح‌الله منصوری، ترجمه آزادی است از بخش دوم کتاب گوینو. این ترجمه همچنین تلخیص شده است، فرضاً بخش ملت کتاب سه سال در آسیا (۱۳۸۳ الف) از صفحات ۲۰۷ تا ۲۲۴ است و همین مطلب در کتاب سه سال در ایران (۱۳۸۴ ب) از صفحات ۵ تا ۸ است. منصوری همچنین داستان «جنگ ترکمن‌ها» را ضمیمه این کتاب کرده است (صص ۱۵۳ تا ۱۹۸).

د. داستان‌های کوتاه

بخش مهم دیگری از مطالب گوینو درباره ایران، داستان‌های کوتاه او است. گوینو نیز به تأسی از موریه (در کتاب حاجی بابای اصفهانی)، داستان‌هایی درباره ایرانیان نوشته است که در قالب کتاب داستان‌های آسیایی آمده است.

در ۲۸ مه ۱۸۷۴، گوینو در نامه‌ای که به ماری دراگومیس نوشت، اعلام کرد که داستان‌های آسیایی تمام شده؛ اما گوینو تا اکتبر ۱۸۷۶ به دلیل مسئولیت دیپلماتیک خود، فرصت انتشار آن را پیدا نکرد. گوینو امید زیادی به موفقیت کتاب داشت، به خصوص که در آن زمان از نظر مالی شدیداً در مضیقه بود؛ ولی بیست سال بعد در ۱۸۹۶، هنوز کتاب گوینو در چاپخانه دیدیه (ناشر کتاب)، جزء کتاب‌هایی که به معرض حراج گذاشته شده بودند، به فروش می‌رسید و از ۱۵۰۰ جلد آن، ۱۰۹۶ جلد هنوز به فروش نرفته بود. این کتاب، در سال ۱۹۱۳ مجدداً منتشر شد و پس از آن به زبان‌های اسپانیایی، آلمانی و روسی نیز ترجمه شد (شیبانی، ۱۳۵۳: ۳۳). کتاب تقریباً فاقد ارزش ادبی است و بیشتر محتوای آن مهم است، کما اینکه تا سال ۱۹۲۰ نیز از بُعد ادبی به آن توجه نشده بود. یکی از آشنایان گوینو، درباره داستان‌های آسیایی در زمان انتشار می‌گوید: «ارزش اثر گوینو در طرز نگارش نیست؛ بلکه در محتوی آنست» (همان).

این کتاب شامل شش داستان است. از این شش داستان، چهار داستان «پیر مغان»، «رقاصه شماعی»، «قنبرعلی» و «دلدادگان قندهار» توسط محمد عباسی در کتاب افسانه‌های آسیایی (۱۳۴۵/۱۳۳۳) ترجمه شده است. سید محمدعلی جمالزاده نیز دو داستان از این شش داستان را مستقلاً ترجمه کرده است: جنگ ترکمن که در مجله نگین در سال ۱۳۴۹ به تدریج به چاپ رسیده و در سال ۱۳۵۷ مستقلاً منتشر شده است؛ قنبرعلی نیز با عنوان «قنبرعلی، جوانمرد شیراز» در روزنامه بهار/ایران در سال ۱۳۴۹ و ۱۳۵۰ منتشر شده و در سال ۱۳۵۷ مستقلاً منتشر شده است. «جنگ ترکمن‌ها» نیز توسط ذبیح‌الله منصوری (۱۳۸۴ ب) ترجمه شده است. بخش دیگری از کتاب داستان‌های آسیایی با عنوان افسانه‌های آسیایی: بی‌بی خانم توسط عبدالحسین میکده نیز ترجمه شده است (چاپ جدید، ۱۳۷۷). این کتاب شامل چهار داستان «بی‌بی خانم»، «جنگ ترکمن»، «ساحر شهیر» و «عشاق قندهار» است.

کتاب افسانه‌های آسیایی (ترجمه محمد عباسی، ۱۳۴۵) شامل چهار داستان است، عمدتاً درباره ایران و برخی درباره قفقاز و افغانستان. این داستان‌های کوتاه (۳۰۰ صفحه جیبی) به سیاه‌بینی حاجی بابای اصفهانی نیست؛

بلکه گوینو تلاش کرده تا جنبه‌های خاصی از زندگی در مشرق‌زمین را برجسته سازد، مثلاً در داستان «پیرمغان»، زندگی داخلی ایرانیان و نیز تغییر ناگهانی یک متشخص به یک درویش را نشان می‌دهد. این شش داستان به‌طور خلاصه عبارت است از:

۱. «پیر مغان» (گوینو، ۱۳۴۵: ۷۰ تا ۷۰): داستان میرزا قاسم است، بزرگی از اهالی دامغان که در اثر برخورد ناگهانی با یک درویش اهل بامیان، قید خانه و زندگی را زده و زنش (امینه) را رها می‌کند و به سمت بامیان حرکت می‌کند و البته زنش هم مخفیانه او را دنبال می‌کند.

۲. «رقاصه شماعی» (گوینو، ۷۱: ۱۳۴۵ تا ۱۸۰): داستان یک رقاصه شماعی به نام جهان‌بانو و ستوان مورنوی فرانسوی و افسر قفقازی به نام حسوف است. تمام رقاصه‌های شماعی در جریان محاصره شماخی توسط نیروهای تزاری به دست سربازان مدافع شهر کشته شده‌اند و اندکی باقی مانده‌اند که جهان‌بانو نیز یکی از آنهاست. جهان‌بانو تلاش دارد تا حسوف (همبازی دوران کودکی خود) را به قتل کفار و از جمله مورنو وادارد. در نهایت، جهان‌بانو عاشق مورنو می‌شود و می‌میرد و حسوف نیز در انتهای داستان آهنگ مارسیز را زمزمه می‌کند.

ناطق (۱۳۶۴: ۹۴) معتقد است که این داستان، داستان روسی‌شدن قفقاز و مردمان آن و استحاله آن‌ها است. این داستان از مواردی است که گوینو تئوری نژادی خود را ثابت‌شده می‌یابد.

۳. «قنبرعلی شیرازی» (گوینو، ۱۳۴۵: ۱۸۱ تا ۲۴۳): قنبرعلی شیرازی داستان یک لوطی شیرازی است که نوکر حاکم شیراز می‌شود و چون حاکم شیراز به دلیل عدم پرداخت مالیات به تهران فراخوانده شده، همراه او به تهران می‌رود. در تهران مرتکب قتل می‌شود، در حرم حضرت عبدالعظیم بست می‌نشیند، ناصرالدین‌شاه او را عفو می‌کند؛ اما قنبرعلی اعتمادی به عفو شاه نمی‌کند و از بست خارج نمی‌شود. بالأخره یک زن حرمسرا به نام لذت‌الدوله، خون‌بهای مقتول را می‌دهد، او را مباشر خود می‌کند، و بالأخره با او ازدواج می‌کند.

محمدعلی جمالزاده، داستان قنبرعلی را بسط داده و ترجمه کرده (بی‌اطلاع از ترجمه محمد عباسی) و از ۲۹ بهمن ۱۳۴۹ تا مهر ۱۳۵۰ در روزنامه بهار/ایران منتشر کرده است. این ترجمه در سال ۱۳۵۷ توسط انتشارات جاویدان منتشر شده است. او در مقدمه مفصل کتاب، ریشه‌های واقعی داستان قنبرعلی (که ترکیب دو داستان رجب نامی که به سفارت انگلیس پناه برده و در زمان مجازات به ناصرالدین‌شاه فحاشی کرده، و قنبرعلی که در تهران عهد ناصری معروف بوده را ذکر کرده است (جمالزاده، ۱۳۵۷: ۲۶ تا ۲۲). خود گوینو نیز داستان قنبر (ص ۳۰۵) و رجب (ص ۳۰۲) را به عنوان دو روایت تاریخی در سه سال در آسیا (۱۳۸۳ الف) ذکر کرده که بخش‌هایی از آن در این داستان کوتاه «قنبرعلی» آمده است و نشان می‌دهد داستان بر پایه روایت‌هایی که گوینو شاهد آن بوده یا شنیده، بیان شده است. جمالزاده علی‌رغم خوابی که از گوینو دیده که از جمالزاده خواسته «مختارید هرچه می‌خواهید از نوشته‌ام بکاهید؛ ولی خواهشمندم چیزی بر آن نیفزایید» (ص ۲۹)، بر متن اصلی افزوده است. جمالزاده توضیح می‌دهد که «در ترجمه قنبرعلی گاهی زینت‌دادن متن اصلی را بر خود مجاز و مستحب

دانسته، از آن چیزی نکاسته، ولی بر شاخ و برگ آن مبلغی افزوده است. چیزی که هست تخطی و تجاوز از روح و مغز داستان را بر خود حرام ساخته تنها در حشو و زواید تصرفاتی به عمل آورده است (ص ۱۲).

۴. «دلدادگان قندهار» (گوینو، ۱۳۴۵: ۲۴۵ تا ۳۱۱): داستان عشق پسرعمو و دخترعمویی به نام محسن و جمیله است از قبیلهٔ مرادزی که با قبیلهٔ احمدزی جنگ دارند و دو خانواده نیز به علت کدورت‌های ساده با هم دعوا دارند. از قضا، محسن روزی که برای کشتن پسرعمو به خانهٔ عمو می‌رود، به عشق جمیله دچار می‌شود، جمیله به خانهٔ محسن می‌رود و از ترس پدر و برادران خود با محسن به خارج شهر فرار می‌کنند و در نهایت، به خانهٔ یکی از بزرگان قبیله احمدزی پناه می‌برند. اما با فشار حاکم و با فشار خانوادهٔ دختر، به آن‌ها حمله می‌کنند، پسر و دختر و پسر صاحب‌خانه، هر سه کشته می‌شوند.

۵. «جنگ ترکمن» (گوینو، ۱۳۷۵): عنوان داستانی از گوینو است که روایت زندگی شخصی به نام غلامحسین است که در دهی از دهات خمسهٔ آذربایجان به دنیا آمده است و زندگی آسوده‌ای در بطالت دارد. اما عشقش به دخترعمویش لیلا و عشق دخترعمو به پسرعمو و سه نفر دیگر باعث می‌شود که این دو پس از ازدواج به زنجان بروند. در زنجان او که غریب است، توسط دارالحکومه به سربازی اعزام می‌شود. زن را طلاق می‌دهد، به تهران می‌آید و زندگی سربازی آسوده‌ای دارد که روایت سربازی دوران ناصری است. اما ناگهان فاجعه‌ای نازل می‌شود و برای جنگ با ترکمن‌ها ابتدا به مشهد می‌روند و بعد درگیر جنگ می‌شوند. در جنگ، اکثر سربازان فرار می‌کنند و اسیر می‌شوند؛ اما غلامحسین و عده‌ای دیگر برای گریز از اسیرشدن مقاومت می‌کنند و ترکمن‌ها به آن‌ها پیشنهاد می‌دهند که به صورت مهمان در منطقهٔ آن‌ها زندگی کنند تا دولت ایران یا خانواده‌شان پول غرامت آن‌ها را بدهند. آن‌ها قبول می‌کنند و غلامحسین در یک خانوادهٔ ترکمن به عنوان اسیر، آب می‌آورد و گله می‌چراند. تا اینکه دولت ایران ده تومان غرامت آن‌ها را می‌دهد و آن‌ها به مشهد می‌آیند. اما قبل از مشهد، امیران نظامی پیشنهاد می‌دهند آن‌ها را مانند اسرای کربلا در زنجیر بکنند و به مشهد می‌آیند؛ اما متوجه می‌شوند که فرماندهان از هر کدام انتظار دارند با گدایی و به دست آوردن دل مردم، پانزده تومان پول بدهند و آزاد بشوند. صاحب‌منصب گفت:

«حضرت اجل صلاح و مقتضی دانسته‌اند که این غل و زنجیر را از گردن و دست‌های شما بردارند تا هر کدام از شما پانزده تومان جمع‌آوری کرده، بدهی خودتان را به ایشان بپردازید و ایشان هم قول صریح داده‌اند که تا جایی که از دستشان بر می‌آید، ترتیبی بدهند که دل مردم این شهر به حال شما زیاد بسوزد و از کمک‌رساندن به شما مضایقه و خودداری نداشته باشند» (ص ۹۰).

و چون نمی‌توانند این پول را بپردازند، با همان حالت اسارت به تهران می‌آیند و در تهران زن سابقش را می‌بیند که زن پسرعمویش شده است. او پول آزادیش را می‌دهد و داستان در همین‌جا تمام می‌شود.

داستان «جنگ ترکمن» هر چند بر پایهٔ مشاهداتی است که در کتاب سه سال در آسیا نیز آمده است، نوع برخورد ترکمن‌ها با ایرانیان که در این داستان ذکر شده، به هیچ وجه با روایتی که مشاهدات و سفرنامه‌های دیگر بیان می‌کنند، مقایسه‌پذیر نیست. گوینو تصویر نسبتاً انسانی و همدلانه از غارت ترکمن‌انرا ارائه می‌کند. مثلاً در داستان آمده که پیرمرد ترکمنی به سربازان پیشنهاد اسارت می‌دهد و استدلال می‌کند:

«اما محض رضای خدا خودتان حکم بکنید و ببینید وضع و روزگار ما دل سنگ را آب می‌کند یا نه. دولت ابدمدت ایران بی‌جهت بر ضد ما قشون کشیده و ما بیچارگانی را که آزارمان حتی به مار و مورچه هم نمی‌رسد، مورد عذاب و عتاب قرار داده است. خودتان متوجه قحطی هستید، اگر شما شام و ناهار درست و حسابی نخورده‌اید، ما هم الآن درست یک هفته است که شکم‌مان خالی است و گرسنگی جان مان را به لب‌مان رسانیده است. آیا با این حال بهتر نیست که شما همراه ما بیایید؟ خدا گواه است که شما پشیمان نخواهید شد و ما نهایت محبت را در حق شما خواهیم داشت. مقصود ما این نیست که شما را در بخارا و یا در خیوه بفروشیم. ما شما را نزد خودمان نگاه خواهیم داشت و برادرانه با شما معامله خواهیم داشت و وقتی کس و کار شما درصدد بیایند و سربها داده، شما را بخرند، درباره قیمت ابداً سختگیری نخواهیم کرد. آیا این راهی که پیش پای شما می‌گذاریم، بهتر از آن نیست که بروید در این راه‌های خراب، تلف و طعمه گرگ و لاشخوار بشوید. آیا زندگی گرم و نرم در زیر چادرهای ما بهتر از این بیچارگی نیست؟» (گوینو، ۱۳۷۵: ۷۰).

تجربه اسارت آن‌ها نیز در داستان «جنگ ترکمن»، شاهد این معامله انسانی است. گوینو در تأیید نظر خود، در نامه دیگری می‌نویسد:

«ترکمن‌ها ابداً آن‌طور که معروف است فقط جنگجو و اهل زدوخورد نیستند، مردمانی هستند زارع ... که بیشترشان از حاصل مزارعشان نان می‌خورند و اگر حکومت ایران آب را به روی آن‌ها ببندد (کاری که بر طبق تمام اطلاعاتی که به دست آمده کار آسانی است)، مجبور به تسلیم خواهند شد» (گوینو، به نقل از جمالزاده، ۱۳۳۹: ۴۱۰).

اما شواهد تاریخی کتاب جنگ ترکمن زیر سؤال است. بخشی از آن به دلیل آن است که به گفته شیانی (۱۳۵۳: ۷۳) گرچه حوادث جنگ ترکمن‌ها در شرق ایران اتفاق می‌افتد، گوینو هرگز در خراسان نبوده است و اطلاعاتش درباره این منطقه از ایران فقط از طریق «هانری دو کولیف دوبلوکویل» افسر فرانسوی دربار شاه به دست آمده بود که در اکتبر ۱۸۶۰، توسط ترکمن‌ها زندانی و بعد با مشکلات فراوان موفق شد در دسامبر ۱۸۶۱ از زندان‌هایی یابد^۵ (شیانی، ۱۳۵۳: ۳۷). خاطرات بلوکویل نیز توسط جمالزاده (۱۳۴۹ و ۱۳۵۰) ترجمه شده است.

برخلاف نظر گوینو، در نیمه دوم همین کتاب جنگ ترکمن (گوینو، ۱۳۵۷)، جمالزاده برخی مقالات و پاره‌ای از سفرنامه‌هایی را گردآورده که درباره جنگ ترکمن‌ها با ایران در دسترس بوده است. آنچه در نیمه دوم کتاب ارائه شده، نشان از قساوت و خشونت ترکمانان با اسرای ایرانی است، مطالبی مانند بخشی از تاریخ ایران سرپرسی سایکس؛ مطلبی درباره لشگرکشی ناصرالدین شاه به جنگ ترکمن که در همان موقع قشون کشی توسط شخصی به نام محمد علی الحسینی نوشته شده است؛ دستور ناصرالدین شاه برای بازخرید اسرا از ترکمانان؛ گزارش ادوارد براون در یک سال در میان ایرانیان از یک باغبان یزدی در اسیری ترکمانان؛ مقاله هما ناطق؛ مقاله جیمز فریزر در زمان نادرشاه؛ مطالب منقول در حاجی بابای اصفهانی؛ مطالب منقول از وامبری در سیاحت

درویشی دروغین در *خانات آسیای میانه*؛ بخشی از کتاب *مازندران و استرآباد* رابینو؛ و شرح هنری موزر در *سفرنامه ترکستان و ایران*.

حکایت دختران قوچان نجم آبادی (۱۳۸۱) و سایر منابع (از جمله دو سفرنامه وامیری، ۱۳۳۷، ۱۳۷۲) نیز نشان می‌دهد که ماجرا به سهولت و آرامشی که گوینو بیان می‌کند، نیست. داستان جنگ ترکمن (گوینو، ۱۳۵۷) حدود یک‌صد صفحه است که هرچند جمالزاده توضیح نداده، احتمالاً (مانند ترجمه جمالزاده از قنبرعلی و حاجی بابا) در ترجمه، شرح و بسط بیشتری داده است و از حد داستان کوتاه (که ویژگی داستان‌های گوینو است) گذشته است.

ع «بی بی خانم»^۶

شخصیت‌های داستان‌های گوینو، هرچند به تخیلی حاجی بابا نیستند، به نظر چندان تفاوتی هم با آن‌ها ندارند. تمایز اساسی در این است که گوینو نگاهی همدلانه‌تر با آن‌ها دارد؛ اما در هر حال، در هر دو به نظر شیانی، سستی و ناپایداری اصول اخلاقی در ایرانی‌ها مشاهده می‌شود. به بیان او در میان این همه شخصیت در این داستان‌ها، جایی برای اشراف و ادبای ایرانی نیست و نشانه‌ای از عقل در آن دیده نمی‌شود. برای گوینو، ایران مملو از افرادی خوشبخت، ولی مضحک چون قنبرعلی و بابا آقاست؛ انسان‌هایی که ابتذال بعضی مردم خشن و بی‌مغز و احمق اروپایی و فرانسوی را ندارند؛ انسان‌هایی که «بدترین محصولات اختلاط نژادهای گوناگونی هستند که ارزش‌های ممتاز ماهیت واقعی توده‌های مختلف را در مرداب دموکراسی غرق می‌کند» (به نقل از شیانی، ۴۰: ۱۳۵۳). و باز هم در این داستان‌ها، گوینو نگاهی به نظریه نژادی خود دارد و در تلاش برای اثبات آن است.

۵. نامه‌ها

بخش مهمی از مطالب منتشرشده از گوینو، نامه‌هایی است که او از ایران به آشنايان و خویشاوندانش نوشته است. به گفته جمالزاده (۱۳۳۹)، کتابخانه شهر استراسبورگ، مجموعه‌ای از اسناد و اوراق گوینو تحت عنوان «میراث گوینو» دارد و جمالزاده بخش‌هایی از نامه‌های گوینو از این مجموعه را در مجله *یغما* (۱۳۳۹، ۱۳۴۰) منتشر کرده است. آنچه از این مجموعه مکاتبات به فارسی در دسترس است، عبارت است از:

۱. مکاتبات گوینو با خویشاوندان: یکی از مجموعه نامه‌های گوینو، *نامه‌های ایرانی کنت دو گوینو* (۱۳۴۱) است. این کتاب برای اولین بار توسط دوف در مجله *ادبیات مقایسه* (ادبیات تطبیقی)، ژانویه ۱۹۵۲ به زبان فرانسه در پاریس منتشر شد. دوف توضیح می‌دهد که او از دسامبر ۱۸۵۴ به عنوان سفیر فوق‌العاده فرانسه به ایران مأمور شد... او در این سفر با زن و دخترش همراه بوده است... پدر و خواهر او نگران سفر او به شرق بوده‌اند و این نامه‌ها، نامه‌هایی است که گوینو به این دو نفر نوشته است. تعداد نامه‌هایی که او در فاصله ۱۸۵۶ تا ۱۸۵۹ به پدر و خواهرش نوشته است، ۱۸۶ نامه است که کتاب حاضر، شامل ۳۳ نامه است و نیز دو نامه ضمیمه که گوینو از شیراز نوشته است (از مقدمه دوف بر کتاب، ص ۱۱).

۲. مکاتبات رسمی و سیاسی گوینو: بخش دیگری از نامه‌ها، یادداشت‌ها و گزارش‌های او است که در دوران سفارتش نگاشته شده و با عنوان *گزارش‌های سیاسی کنت دو گوینو از ایران* (۱۳۷۰) منتشر شده است. این کتاب نمایانگر وجه سیاسی گوینو است و شامل نامه‌هایی است که او روزانه به وزارت خارجه فرانسه درباره مسائل سیاسی مربوط به ایران می‌نوشته است. حسین نبوی (۱۳۵۶) نیز بخشی از مراسلات سیاسی و رسمی گوینو درباره ایران را که در سال ۱۹۵۹ در پاریس منتشر شده، ترجمه کرده است. این نامه که در ۲۲ اکتبر ۱۸۵۶ از تبریز به کنت کلا (وزیر خارجه فرانسه) نوشته شده، درباره جنگ هرات است.

بخش دیگری از این دسته مکاتبات، مکاتبات گوینو و ژنرال پروکشن در سال‌های ۱۸۵۴ تا ۱۸۷۶ است که در سال ۱۹۳۳ در پاریس منتشر شده است (به نقل از بزرگمهر، ۱۳۸۳: ۱۰۶).

۳. مکاتبات گوینو با توکویل: کتاب دیگر گوینو درباره ایران که به صورت نامه‌نگاری است، *نامه‌های کنت دو گوینو و آلکسی دو توکویل* (۱۳۵۳) است. این نامه‌ها، بین آلکسی دو توکویل که در آن زمان، عضو آکادمی علوم فرانسه، نماینده مجلس و جزء شخصیت‌های درجه اول فرانسه بود، و گوینو که از ۱۸۴۹ رئیس دفتر توکویل بود و بعد وارد سیاست خارجی شده بود و در هر حال، رابطه دوستانه‌ای میان آن‌ها برقرار بوده، مبادله می‌شده و زمانی حدوداً چهل‌روزه برای رسیدن نامه از تهران به پاریس و بالعکس لازم بوده است (مقدمه مترجم؛ گوینو، ۱۳۵۳). کتاب حاوی هفت نامه از گوینو به توکویل و چهار نامه از توکویل به گوینو است.

بخش‌هایی از نامه‌نگاری توکویل و گوینو، در مقالات دیگری نیز منتشر شده است. رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، چهار نامه از مکاتبات گوینو و توکویل را ترجمه کرده است (گوینو، ۱۳۵۹؛ مقدم راغه‌ای، ۱۳۵۰) که یکی، نامه ۵ نوامبر ۱۸۵۵ از دماوند است و دیگری ۷ ژوئیه ۱۸۵۵. نامه اخیر اولین نامه‌ای است که گوینو از تهران به توکویل نوشته است و بیشتر شرح سفر اوست؛ اما او در نامه ۵ نوامبر، «سه روز زندگانی خود را در تهران» برای توکویل می‌نویسد (گوینو، ۱۳۵۹: ۸). او در این نامه، به بررسی جایگاه ایران و هند در سیاست خارجی انگلستان و فرانسه می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که ایران، دیر یا زود خود را به دامن روس‌ها خواهد انداخت؛ اما در این دو نامه کمتر تحلیلی از خلیات ایرانیان وجود دارد. این مترجم همچنین دو نامه دیگر از این مکاتبات را که یکی نامه گوینو به توکویل است و در ۱۳ نوامبر ۱۸۵۵ نوشته شده و دیگری پاسخ توکویل در ۸ ژانویه ۱۸۵۶ است، منتشر کرده است (مقدم مراغه‌ای، ۱۳۵۰).

ترجمه گفتار در روش دکارت

گوینو در دوره حضور خود در ایران، رساله دکارت درباره روش به کار بردن عقل را برای ترجمه به «الغازار» یهودی، معروف به ملال‌الزار که اندکی فرانسه هم می‌دانست و یک نماینده دیگر دولت فرانسه به نام «برنه» که نزدیک به سی سال در آذربایجان زندگی کرده بود، معرفی کرد تا ترجمه کنند. ترجمه با چاپ سنگی منتشر می‌شود (یک نسخه از آن در کتابخانه مرحوم مینوی موجود است)؛ ولی متن ترجمه مفهوم نیست (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۳۳؛ افشار، ۱۳۸۱: ۸۸). کتاب در سال ۱۸۶۲ (۱۲۷۹ قمری) با عنوان *حکمت ناصریه یا کتاب دیاکرت* ترجمه شد؛ اما پس از مدتی، کتاب جمع‌آوری شد. منافزاده (۱۳۶۹: ۱۰۷) می‌گوید: «شایع است که چاپ سال

۱۲۷۹ هجری قمری، دومین چاپ این کتاب است. نخستین چاپ آن گویا به سال ۱۲۷۰ هجری قمری انجام گرفته و کسانی نسخه‌های آن را سوزانده‌اند» (۱۳۶۹: ۱۰۷). این نظر منافزاده نباید درست باشد، چون گوینو سال ۱۸۵۵ (۱۲۷۱ قمری) به ایران آمده و کتاب به همت گوینو ترجمه شده است.

کتاب دکارت بار دیگر توسط افضل‌الملک کرمانی در ۱۳۲۱ قمری و بار سوم توسط ذکاءالملک فروغی در ۱۳۱۰ شمسی ترجمه شد. فروغی در مقدمه سیر حکمت در اروپا (۱۳۱۰) توضیح می‌دهد که ابتدا قصد داشته کتاب گفتار در روش دکارت را ترجمه کند و بر آن مقدمه مفصلی نوشته است؛ ولی بعداً احساس کرده که برای فهم کتاب دکارت، باید توضیح بیشتری از سیر فلسفه در غرب بدهد تا اهمیت گفتار در روش بیشتر روشن شود. لذا می‌توان سه جلد سیر حکمت در اروپا را مقدمه و مؤخره (یا شرح مفصلی بر) گفتار در روش دکارت دانست. در مقدمه امیل برنه و ملالاله‌زار بر این کتاب چنین آمده است:

«فعلی ذالک جناب.. موسیو له کانت دو قوینو، وزیر مختار و ایلچی مخصوص دولت بهیئه فرانسه دام اجلاله... باقتضای حسن فطری میل انتشار و اشتها علم و معارف در جمیع دول دارد... در خاطر عاشرش رسوخ یافته که کتب فلسفه جدیدالتألیف فرنگستان را بلفظ فارسی ترجمه نماید و بین‌الناس شایع شود تا باعث ترقی صاحبان این فنون و طالبان و اربابان معلومات گردد. من جمله کتاب فیض انتساب فیلسوف اعظم الهی دیاکرت نام که در حکمت الهی تألیف نموده و حقایق مراتب را با نکات و امثال و حکایات شیرین و روایات رنگین ادا کرده... جناب جلیل‌الشأن برتر معزی الیه چون خود بنفسه چندان فرصت ندارند این دو بنده ضعیف هیچمدان، موسیو امیل برنه فرنساوی و حقیر فقیر سر تا پا تقصیر... ال عازار رحیم موسائی همدانی و در لفظ مصطلح مشهور [به] ملالاله‌زار خاکسار را بحضور طلب داشته مأمور فرمودند که باستعانت و همدستی یکدیگر کتاب مزبور را بلفظ واضح و آسان ترجمه نموده که مفهوم عامه باشد، باستثنای عبارات مستعصب که مبدا اصل مطالب بهمان الفاظ غریبه مستغرق و مفقود شود» (برنه و لاله‌زار، ۱۳۶۹: ۱۱۱).

منافزاده (۱۳۶۹)، در پاسخ به این پرسش که چرا از میان همه متن‌های فلسفی غرب، گوینو رساله دکارت را برای ترجمه برمی‌گزیند، ابتدا نگاه گوینو به ایرانیانی که از نزدیک اروپا را دیده و یا حتی در آنجا درس خوانده و به ایران برگشته‌اند (به نقل از در/دیان و فلسفه‌های آسیایی میانه)، بیان می‌کند، مبنی بر اینکه: «ایرانیانی که از اروپا برگشته‌اند... همگی آنچه را که ما به آن‌ها آموخته‌ایم... فهمیده‌اند؛ اما با روش خاص خودشان که ربطی به روش ما ندارد. اندیشه‌های بنیادی آنان بکل دگرگون شده است، ولی نه به مفهوم اروپایی کلمه.» و این نظرات، «اندیشه‌های اروپایی آسیایی‌شده» هستند.

این اندیشه‌ها، موجب تغییر جدی در نگرش ایرانیان به جهان نمی‌شود؛ زیرا کتب ترجمه‌شده غربی در ایران، «از آن نوع کتبی نیستند که افکار و عقاید تازه‌ای را تعلیم نمایند؛ بلکه رسایی است که راجع به توپخانه و پیاده نظام و یا خلاصه‌ای از معلومات طبی و یا صرف و نحو زبان فرانسه نوشته شده است. بنابراین، عالم علمی ایرانی به‌هیچ‌وجه از خواندن آن تکانی نخورده و همه معتقدند که اروپاییان فقط کارگران قابلی هستند و بس.» لذا گوینو به این نتیجه می‌رسد که:

«اگر مقداری خوراک جدید فکری در اختیار ایرانیان قرار دهم، جالب خواهد بود. چون با این کار فعالیت فکری آن‌ها را تشدید می‌کنم تا ترکیبات جدید فلسفی تولید کنند. هرچه می‌خواهد باشد. بنابراین، گفتار در روش دکارت را در اختیار آن‌ها گذاشتیم. به نظرم رسید که در میان مکاتب فلسفی ما هیچ چیز به اندازه این کتاب نمی‌تواند در نزد آنان به نتایج شگفت‌انگیز بینجامد. ایرانیان مردمانی نیستند که در روش تجربی زیاده‌روی کنند و بی‌گمان زیاده‌روی آنان را در استقراء هرگز نمی‌توان از میان برد. بالاتر از آن، به نظر نمی‌رسد که بتوانند از ضابطه «می‌اندیشم، پس هستم» دکارت، همان استفاده میانه‌روانه‌ای را بکنند که اروپاییان بر آن پای می‌فشارند. در واقع، نمی‌توان حدس زد که با آنچه خواهند کرد، ولی چه بسا چیزی از آن درآورند. من جلساتی را که در آن پنج فصل از شاهکار دکارت را برای چند تن از هوشمندان و دانشمندان ایرانی عرضه کردم هرگز فراموش نخواهم کرد. آنان سخت تأثیر پذیرفتند و بی‌گمان این تأثیر بی‌نتیجه نخواهد بود. آنچه بویژه توجه آن‌ها را جلب کرد، کاربرد تازه این ضابطه اساسی بود. البته، کشف و کاربرد آن به عنوان یک ضابطه، پیشینه درازی در شرق دارد» (مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی، ص ۱۱ تا ۱۱۶، به نقل از منافزاده، ۱۳۶۹؛ و نیز مندرج در مصلح، ۱۳۸۱: ۲۰۷).

و نکته مهم آخر اینکه به رغم «عطش حکمای آن روز ایرانی برای شناختن فلسفه اسپینوزا و هگل»، که گوینو آن را می‌بیند و می‌فهمد، برای ترجمه به سراغ آثار این دو متفکر نمی‌رود؛ زیرا معتقد است که «این دو فیلسوف افکار آسیایی دارند و نظریه‌های آنان از هر جهت به آیین‌های شناخته‌شده و تجربه‌شده کشور آفتاب (ایران) نزدیک است و از همین رو، این دو نمی‌توانند عناصر تازه‌ای وارد این کشور بکنند» (همان).

گوینو و ایران، شرح نامه گوینو به توکویل

گوینو، خود را به فرهنگ ایرانی نزدیک می‌دید و آن را دوست داشت. او در نامه‌ای به توکویل می‌نویسد: «ایرانی‌ها از سلوک من راضی هستند؛ چون از دوران داریوش تاکنون اولین دیپلماتی هستم که مستقیماً و بدون واسطه مترجم، امور خود را با آنان حل و فصل می‌کنم» (۱۳۵۳: ۱۰۹). در نامه‌ای دیگر از تهران به یکی از نزدیکان خود می‌نویسد:

«نمی‌دانم در اروپا چگونه زندگی خواهم کرد؟ یکی از دلکش‌ترین ساعات روز من هنگامی است که سحرگاه از خواب برمی‌خیزم، اول می‌روم کنار بخاری می‌نشینم، سپس یکی از پیشخدمت‌ها چایی می‌آورد و دیگری قلیان طلا را به من تقدیم می‌کند. در حینی که من قلیان می‌کشم، پیشخدمت‌ها با ادب و احترام دست بسته پیشاپیش من می‌ایستند. من هم شروع به صدور اوامر می‌نمایم. از دهان من حکمت و عقل می‌ریزد، سپس به اطرافیانم کیفر می‌دهم و پاداش می‌بخشم» (به نقل از ناطق، ۱۳۶۴: ۲۲).

این نوع از تصویرسازی، یادآور نگاهی است که ماکیاولی به دوران یونان باستان داشته است. ماکیاولی در نامه‌ای به دوستش وتوری در سال ۱۵۱۳ (ذکرشده در مقدمه گفتارها) می‌نویسد:

«من از آغاز آخرین بدبختی‌هایم، یک زندگی ساکت روستایی داشتم... بعد از ظهر به مهمان‌سرا بازمی‌گردم. در آنجا معمولاً میزبان، یک قصاب، یک آسیابان و دو آجرساز را می‌یابم. تمام روز را با این

مردم خشن می‌آمیزم، کریکا و نرد بازی می‌کنم، بازی‌هایی که موجب هزار نزاع و مبادله کلمات رکیک می‌شود... شبانگاه به خانه بازمی‌گردم تا به کار نویسندگی بپردازم. در آستانه آن، جامه‌های روستایی خود را که به گل آلوده شده‌اند، بیرون می‌آورم و لباس اشرافی خود را می‌پوشم. چون بدین‌گونه ملبس شدم، به دربارهای کهن مردان باستانی وارد می‌شوم و چون به گرمی پذیرفته شدم، با غذایی تغذیه می‌شوم که تنها مال من است... از گفت‌وگو با آن‌ها شرمسار نیستم و انگیزه‌های اعمال آن‌ها را جست‌وجو می‌کنم. این مردان با انسانیت خاص خود به من پاسخ می‌دهند. به مدت چهار ساعت، احساس هیچ‌گونه آزرده‌گی نمی‌کنم... دیگر از مسکنت نمی‌ترسم. از مرگ وحشتی ندارم و تمام وجود من در آنان جذب می‌شود. و چون داتنه می‌گوید هیچ علمی نمی‌تواند بدون آنچه شنیده شده، محفوظ بماند، من آنچه را که از مکالمه با این شهریاران به دست آورده‌ام یادداشت کرده‌ام و جزوای به نام «درباره شهریاران» فراهم آورده‌ام که در آن، تا آنجا که می‌توانم، در این موضوع غور می‌کنم. درباره ماهیت شهرپاری و امارت، انواع آن، تحصیل این انواع، طرز نگهداری آن‌ها و اینکه چرا از دست می‌روند، بحث می‌کنم» (ویل دورانت، ۱۳۷۳، جلد ۵: ۵۸۳؛ همچنین، ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۲۷).

گویینو به سرزمین ایران و تمدن ایران مهر می‌ورزید. به قول یکی از آشنایان دوران جوانی‌اش، امیلی لن‌یو: «افکار درونی او پیرامون خاورزمین دور می‌زد. فقط خواب مناره و مسجد می‌دید. خودش را مسلمان می‌نامید و [خود را] آماده انجام مناسک حج در مکه اعلام می‌کرد. به پیامبر اسلام سوگند می‌خورد. آثار ایرانی به‌ویژه اشعار فردوسی را ترجمه می‌کرد و مرتب برایمان می‌خواند» (مقدمه هی‌تیه، گویینو، ۱۳۷۰: ۵).

همچنین در جوانی با شرق آشنا شد و منظومه‌ای به نام «دلفزا» نوشت که نام بازیگران آن، همه ایرانی است: دلفزا، گل‌افشان، پری، هابده (ناطق، ۱۳۶۴: ۳۵). البته علاقه گویینو به ایران، علاقه اربابی به املاکش یا کلکسیون‌داری به نفایس مجموعه‌اش است. اما در هر حال، گویینو، برخلاف بسیاری از مأمورین سیاسی روس و انگلیس در ایران، نگاه دوستانه‌ای به ایران داشته است. درحالی‌که مثلاً گریبایدوف که جایگاه ادبی و سیاسی‌ای مشابه گویینو داشته، سفر به ایران را نوعی «تبعید داوطلبانه» می‌داند و می‌گوید که «انصاف نیست من بهترین سال‌های جوانی خود را بین مردم وحشی آسیا بگذرانم» (۱۳: ۱۳۵۶). همچنین گویینو، برخلاف بسیاری از مأمورین سیاسی که به مدد دیپلماسی و در پرده‌ای از تکبر، تنها با دولت ایران در ارتباط بوده‌اند، با مردم کوچه و بازار نیز حشر و نشر داشته است^۷ و از این جهت است که هم مطالبش برای ما خواندنی است و هم می‌تواند برای شناخت جامعه ایران به کار بیاید.

گویینو در اهمیت شناخت جامعه، در ابتدای کتاب *ادیان و فلسفه‌های آسیای مرکزی* می‌نویسد:

«سروکار پیدا کردن با ملل، بدون شناسایی اوضاع و احوال روحی و فهمیدن مقاصد و طرز فکر آنان، فقط برای افتخارطلبانی خوب است که قصد جهانگیری داشته باشند؛ اما کسانی که مانند ما اروپاییان می‌خواهند ملل عقب‌افتاده را در مراحل تمدن و تکامل وارد نماید و با آن‌ها پیمان اتحاد بندند و به عبارت آخری، آن‌ها را تحت‌الحمایه خود قرار دهند، باید در نخستین مرحله به طرز فکر و اوضاع و احوال فکری و روحی آنان کاملاً آشنایی حاصل نمایند. چه اگر غیر از این کنند، عملی را انجام خواهند داد که از روی

عقل و شعور نبوده است و نتیجه‌ای جز اینکه مغفور آن‌ها واقع بشوند، از اقدامات خود نخواهند گرفت» (به نقل از مصلح، ۱۳۸۱: ۴۰).

با این رویکرد، مشخص است که بخشی از دغدغه گویینو برای بررسی جامعه ایران (جدای از اثبات نظریه نژادی‌اش)، پیدا کردن راهکاری برای خروج ایران از وضعیت عقب‌ماندگی است. و البته کماکان رویکرد شرق‌شناسانه و نگاه از بالا به «ملل عقب‌افتاده» نیز در نوع توجه وی به ایران مشاهده می‌شود. بخشی از بیان «طرز فکر و اوضاع و احوال روحی» ایرانیان به صورت تفصیلی است. گویینو در سه سال در آسیا شرح مفصلی از رفتار و کردار ایرانیان ارائه کرده است، مثلاً چندین صفحه درباره مهمان‌نوازی و تعارف‌های ابتدایی یک میهمانی سخن گفته است.^۸ همچنین در داستان‌های آسیایی نیز می‌توان از این گونه مشاهدات یافت. اما بخش دیگری از نظریات او، اجمالی و جامع است. آنچه او در نامه‌های نه‌چندان مفصل خود به توکویل نوشته، دو ویژگی متفاوت از سایر نوشته‌هایش دارد: اول اینکه این موارد را نه به خواننده عادی، بلکه به استاد و حامی سیاسی خود نوشته و دوم اینکه تلاش کرده تا نسبتاً جامع بنویسد. گویینو در نامه‌ای که در ادامه به شرح آن پرداخته می‌شود، خواسته تا اخلاق ایرانیان را شرح دهد. او اخلاق مورد اشاره را در صفحات متعددی در سفرنامه خود به تفصیل بیان کرده است؛ اما ذکر آن در یک نامه نسبتاً کوتاه (اما مشتمل بر خلاصه خطوط اصلی نظریه‌اش)، می‌تواند خلاصه‌ای از آن بحث باشد؛ خلاصه‌ای که توسط خود گویینو بیان شده، ولذا شرح آن می‌تواند به فهم نظریات گویینو کمک کند.

برخی، اهمیت مکاتبات گویینو و توکویل را بیش از این دانسته‌اند. برای نمونه، جان لوکاس (مترجم انگلیسی نامه‌های گویینو و توکویل)، نامه‌نگاری‌های این دو را در زمره مهم‌ترین مکاتیب عصر جدید (همسنگ مکاتبات پرودن و مارکس، یا بورکهارت و نیچه) دانسته است؛ ولی در هر حال، از نظر ایران‌شناسانه اهمیت مضاعفی دارد. به‌ویژه اینکه گوشه‌هایی از ذهن دو متفکر مؤثر قرن نوزدهم و شیوه نگارش آن‌ها به ایران در آن بیان شده است (کمالی، ۱۳۷۶: ۴۹۸).

گویینو در اولین نامه‌ای که از ایران به توکویل نوشته (۷ ژوئیه ۱۸۵۵، چهار روز پس از رسیدن به ایران)، وضعیت اخلاقی جامعه ایران را این‌گونه ارزیابی می‌کند:

«از اوضاع اخلاقی مردمان بگویم که انحطاط عظیمی از اصول و اندیشه‌ها به چشم می‌خورد. اهالی اینجا در مجموع همان خواست‌های جاری عثمانی‌ها و اعراب را دارند. در آزمندی به هندیان شبیه‌اند؛ ولی از آن‌گونه پایبندی به اصول بی‌بهره‌اند... اراذل و اوباشی‌اند از خویشان خودمان، گمان نکنم از انصاف به دور باشد اگر بگویم که فردا خود ما نیز این‌گونه خواهیم بود» (به نقل از کمالی، ۱۳۷۶: ۴۹۹).

توکویل در یکی از نامه‌هایش، از گویینو می‌خواهد که درباره ایران و علل انحطاط آن بنویسد. او در نامه ۸ ژانویه ۱۸۵۶ خود به گویینو می‌نویسد: «... موضوع مناسبی که البته سیاسی هم نباشد، بیابید و درباره آداب و آیین‌های اجتماعی یا تاریخ (ایران) ... مقاله‌ای تنظیم کنید... تا از جانب شما آن را در فرهنگستان بخوانم» (به نقل از کمالی، ۱۳۷۶: ۵۲۰). او در همان نامه می‌نویسد: «شما درباره مردمی که در میان آن‌ها به سر می‌برید، هرچه بنویسید، حکومت، اخلاق، تمایلات، علائق و حوائج آن‌ها، همه و همه، برای من در حکم طلاست و اطلاع از

آن‌ها برای من اهمیت فراوان دارد» (مقدمه مترجم، گوینو، ۱۳۵۳: ۵). توکویل در نامه دیگری به گوینو می‌نویسد:

«من مشتاقانه می‌خواهم بدانم که علت سقوط بدون انقطاع و سریع نژادهایی که شما از میان آن‌ها گذشته‌اید چیست؟ سقوطی که موجب شده است قسمتی از خود را تسلیم سلطه اروپایی کنند که روزگاری از بیم آنان می‌لرزید و باقیمانده را نیز بدون تردید تسلیم خواهد کرد. آن موریانه‌ای که این هیکل عظیم را از داخل می‌خورد چیست؟ عثمانی‌ها مردمان کودنی هستند که به نظر می‌رسد سرنوشت آن‌ها فریب خوردن و شکست است؛ اما اکنون دیگر شما در میان ملت مسلمانی هستید که اگر به گفته سیاحان و مسافران اعتماد کنیم، مردمان باهوش و ظریفی هستند. چه کسی است که طی قرون متمادی چنین ملتی را به سوی این سقوط غیرقابل علاج کشانیده است؟» (گوینو، ۱۳۵۳: ۶۰).

گوینو در نامه هجده صفحه‌ای (۱۳۵۳: ۸۶ تا ۹۷) که ۱۵ ژانویه ۱۸۵۶ از تهران به توکویل نوشته، تلاش کرده تا به پرسش توکویل درباره ایران پاسخ دهد و علل انحطاط عصر قاجار را بررسی کند. این نامه، چند نکته اساسی را مطرح می‌کند.

نکته اول، مقدر بودن حاکمیت غرب بر ایران است: «اینکه مقدر است اروپاییان بر اینجا مسلط شوند و این کشور را تملک نمایند، به هیچ وجه در آن امکان تردید وجود ندارد»؛ اما نگرانی گوینو این است که در ایرانی که مردم گرایش به فرانسه یادگرفتن دارند و «اغلب مادرانی که خودشان بی‌سواد هستند شوهران خود را تشویق می‌کنند که فرزندان خود را درس خوان کنند و اغلب روی آموختن زبان فرانسه تکیه دارند»، فرانسه از این بازار سودی نبرد و ایران در چنگ روس بیفتد، و می‌گوید که: «به گمان من، این سرزمین بیشتر از آنکه در فکر تحمل بیرون ماندن از قلمرو روسیه باشد، در صدد است قیام کند که خود را در قلمرو آن قرار دهد.»

گوینو این روند جبری را به نفع کشورهای عقب مانده‌ای چون ایران و هندوستان می‌داند: «هندوستان انگلستان در سایه حکومتی که دارد، سعادتی به دست آورده است که در هشتصد سال گذشته سابقه نداشته است و از سعادتی که دارد احساس شادمانی می‌کند» و «رفتار حکومت روسیه با هم‌وطنان سابق شیروانی و داغستانی ایرانیان توجه مردمی را که تحت حکومت شاه هستند به خود جلب کرده است و ایرانیان مدام با حسرت اوضاع و احوال خود را با آنان مقایسه می‌کنند» و همچنین این ظرفیت را در ایران می‌بیند که بتواند به توسعه برسد:

«ملل آسیائی که بیشتر منظورم ایران و هند است از نظر عقائد، ساکن و متحرک نیستند و از آموختن و درک خودداری نمی‌کنند و بعد به نتیجه دیگری می‌رسیم که در بطن همان نتیجه اول قرار دارد؛ ولی باید مستقلاً مورد مطالعه قرار گیرد و آن اینکه تعصبات مذهبی و نژادی و آموزشی آن‌ها هیچ کدام ابتلائی نیستند که غیرقابل علاج باشند» (ص ۶۹).

گوینو چند شاهد در تلاش ایرانیان برای اخذ تمدن فرنگی می‌آورد؛ یکی در استفاده از ساخت چاقو: «من در شیراز چاقوهایی دیدم که به تقلید از نمونه‌های انگلیسی ساخته شده بود. این چاقوها آنقدر مطابق اصل بود که حتی نام سازنده انگلیسی را روی تیغه آن تقلید کرده بودند.» و دیگری در استفاده از لباس زیر:

«ایرانیان در همه جا، چرکی و کثافتی را که آن همه همراهان شاردن را به ستوه آورده بود، طرد کرده‌اند. نه تنها در تهران و خانواده‌های ثروتمند استفاده از پیراهن زیر و تعویض زود به زود آن جزو عادات عمومی شده است، بلکه در دهات و روستاها نیز اشخاص محلی و چارپادارها هم به من گفتند که برای آدمی که کاملاً فقیر و تنگدست نباشد، اگر پیراهن زیر و جوراب (که این هم تقلید دیگری از اروپا است) خود را لااقل هفته‌ای یک بار و به طور معمول دوبار تعویض نکند، خجالت آور است» (ص ۶۹).

همچنین گوبینو مثالی برای سطح بالای «روحیه توده مردم»، از واقعه قتل گریبایدوف می‌آورد که: «دو نفر قزاق از سفارت روس فرار کرده و داخل کاخ سفارت انگلستان شده بودند. در این ایام به سبب مسافرت اعضای هیئت سیاسی انگلیس سفارتخانه خالی بود. عده‌ای از افراد غضب‌آلود به دنبال طعمه‌های خود قدم به محوطه‌ای گذاشتند که گل‌های سرخ در آن کاشته بودند. همراهان آن‌ها با ناسزا و پرخاش به آنان اعتراض کردند و گفتند که ما با انگلیسی‌ها و نه با اروپائیان، با هیچ کدام کاری نداریم و تنها روس‌های اعضای سفارت را می‌خواهیم. قزاق‌ها را از سفات بیرون کشیدند و در خیابان کُشتند» (ص ۷۱).

دوم، اینکه گوبینو تلاش دارد نظریه نژادی خود را در ایران آزمون کند. از نظر او در ایران «دموکراسی در حد کمال است» و «ایرانیان از هیچ نظری چه نژادی و ملی و چه اشرافی و طبقاتی، تعصبات ناشی از خون را ندارند. ایرانی بیش از آن اختلاط یافته است که بتواند چنین تعصباتی داشته باشد.» و لذا به «سرحد مساوات تکامل» رسیده است. گوبینو تحریک‌های اجتماعی سریع را نشانه فقدان تعصب در ایران می‌داند: «حاکم فعلی اصفهان چهار سال پیش مستخدم بود، خیلی آزادانه درباره گذشته خود سخن می‌گوید... و در همین حال او پیشاپیش شاهزاده و یا پرنس‌های با خون اصیلی که پولی ندارند، حرکت می‌کند.»

گوبینو تعصبات مذهبی را به معدودی از جامعه نسبت می‌دهد. به نظر او به جز افراد شروری که «برای اعمال فشار و یا دزدی اموال چند نفر ارمنی نفرت از کفار را دست آویز» قرار می‌دهند، روحانیون هم هستند که «حاضر نمی‌شوند افراد غیرشیعه را لمس کنند» و در عامه مردم نیز کسانی هستند که «اگر استکانی را که یک اروپایی با آن چای خورده است، سه بار نشویند خود را غیرطاهر و طاعت خود را باطل می‌دانند»؛ اما گوبینو این سطح از رفتار را در همه جوامع طبیعی می‌داند. به علاوه، میزان دینداری در جامعه آن روز، آن اندازه که به چشم می‌آید نیست و «بی‌دین‌ها اکثریت را تشکیل می‌دهند. بنا به گفته خود مسلمانان، اگر گفته شود یک چهارم ایرانیان واقعاً فرائض اسلامی را به جای می‌آورند، اغراق است.»^{۱۰}

سوم و مهم‌تر از همه، نقد گوبینو بر تربیت اخلاقی ایرانیان است. گوبینو که آن همه از ایران و ایرانی تعریف کرده (البته با تکبر غربی) و ایران را دوست دارد، وقتی به خلیقات ایرانیان می‌رسد، در یک پاراگراف کوتاه چنین می‌گوید: «معمولاً ضعف ایرانیان بیشتر در تربیت اخلاقی آن‌هاست. تقریباً دروغ و فریب و حقه‌بازی تا سر حد امکان و خیانت در عشق با وجود قوانین مذهبی و سر تا پا غرق در قساوت‌بودن و جز علاقه به فامیل که باید گفت از صمیمی‌تر و ملایم‌تر ممکن نمی‌شود، تمام عواطف را تباه ساختن آنچنان که از وطن‌پرستی نیز شبحی باقی نماند.»

گویینو این خصایص را در تمام آسیا مشترک می‌دادند؛ اما آن‌ها را در ایران شدیدتر می‌داند. او در ادامه می‌گوید که: «همه مردم در ایران دزدی می‌کنند. حاکم شهر اهالی را می‌چاپد. کارمند زیردست او در حول و حوش خود دزدی می‌کند. حاکم قسمت اعظم پولی را که باید برای حکومت مرکزی بفرستد، نزد خود نگاه می‌دارد و برای آنکه طعم دست‌آویزهایی را که برای اقدام خود ابداع کرده است بچشاند، نوعی مقرری به نخست‌وزیر تقدیم می‌کند. نخست‌وزیر هم به نوبه خود برای آنکه مبادا کاسه حوصله شاه لبریز شود، سهمی به او می‌دهد که دهان او را ببندد.» اما این سهم‌بری همگانی، با دزدی تفاوت دارد. ایرانیان رشوه می‌گیرند؛ اما به‌ندرت دزدی می‌کنند: «خیلی به‌ندرت اتفاق می‌افتد که یک حاکم و یا کارمند حکومتی برای تلکه کردن ابواب جمعی خود به اعمال زور و خشونت مبادرت نماید. به‌همین جهت است که دزدی و راهزنی در اینجا سابقه ندارد» و شاهد دیگر اینکه «در خانه‌ای که سی مستخدم دارد و همه در قیمت خرید اشیاء حقه‌بازی و سوءاستفاده می‌کنند، اگر جواهری هم روی میز باشد، هیچ‌یک به آن دست نمی‌زنند.» و دیگر اینکه «برای ما تاکنون بیست مرتبه اتفاق افتاده است که در خارج شهر و در چادر، اشیاء و وسائل قیمتی بسیاری را به حال خود گذاردیم و از این وسائل شب‌ها سربازانی محافظت می‌کردند که یک‌سال حقوق دریافت نکرده بودند و کارشان به جایی رسیده بود که برای رفع گرسنگی پوست خربزه و هندوانه می‌خوردند. و با این حال هرگز سوزنی از وسائل ما مفقود نشد.»

از همین تمایز است که می‌توان وارد تحلیل گویینو از پیچیدگی خصایص ایرانیان شد. از نظر گویینو، «نادرستی (ایرانیان) به موارد خاصی محدود است» و همین، نکته اساسی تحلیل گویینو است. او بزرگ‌ترین هنر ایرانیان را «ادب» آن‌ها می‌داند؛ یعنی «همه ایرانیان از رعیت گرفته تا شاهزاده می‌دانند که طرز برخورد با هر کس چیست.» فضیلت اساسی حاکم بر همه، «حفظ ظاهر» است که تخطی از آن «قابل گذشت نیست» و «در حقیقت، بسیار نادر است که کسی از این هنر عاری باشد.»

اما اشتباه است «آداب و تشریفات ظاهری را به جای خلیقات عمومی و خصوصی قبول کردن» و این همان تمایزی است که بسیاری از ستایشگران داخلی و خارجی ایران، قادر به درک آن نبوده‌اند. گویینو این وضعیت را «پایان تمدن» تلقی می‌کند و محو اصول و ضوابطی می‌داند که آن اصول «به یک ملت قدرت می‌دهد تا در مقابل دیگران ایستادگی نموده و مانع از ضمیمه شدن او به دیگران گردد و در مقابل فتح و تسلط دیگران ایجاد می‌نماید.»

گویینو با این نکته آخر، نتیجه می‌گیرد که «ایرانی‌ها هم مانند هندی‌ها، برای قبول تسلط اروپائیان بسیار آمادگی دارند و در شرایطی هستند که می‌توانند کاملاً خود را با سرنوشت آینده خود همگام سازند.» اما هرچه ایرانی‌ها به هندی‌ها شباهت دارند، کاملاً از ترکان (عثمانی) تمایز دارند. عثمانی‌ها، «مردمان ساده و کودنی هستند که برای توسری و فریب‌خوردن مناسب‌اند»، سایر اقوام آسیای میانه هم «وحشی‌های نظم‌ناپذیر و انضباط‌ناپذیر هستند.» و در هر دو صورت مقدر است که مطیع غرب شوند، فقط شیوه آن متفاوت است. «تردیدی نیست که ما اروپائیان بر آن‌ها مسلط می‌شویم و آن‌ها هم تسلط ما را خواهند پذیرفت. ما به آن‌ها مسلط می‌شویم برای آنکه استعداد ما بیشتر نظم دارد و در تفکر نیرومند هستیم.»

گویینو جمع‌بندی می‌کند که «چیزی که ایرانی‌ها همواره فاقد آن خواهند بود، تشخیص صحیح و قضاوت منصفانه و دوام و استقامت در افکار و عقاید است... این‌ها مردمانی هستند با فهم و استعداد که منافع خود را درک می‌کنند؛ ولی آنقدر منحط شده‌اند که قادر به درمان خود نیستند.» تشخیص درد و عدم توان درمان، ویژگی جامعه ایرانی است که گویینو دیده بود. جامعه ایرانی، بیش و پیش از دیگران بر مسائل و مشکلات خود واقف بود؛ اما توان حل مسئله از جامعه گرفته شده بود.

نکته آخر، پیش‌بینی گویینو است از آینده شرق و غرب. او با وجود اینکه برتری را با غرب می‌داند، با تحلیلی مشابه نظریه هگل در *خدایگان و بنده* (۱۳۵۲)، غرب را خدایگانی می‌داند که بر آسیا تنها مسلط می‌شود و لاغیر. «برای ما امکان آن نیست که خود را با آن‌ها هم‌رنگ و در آن‌ها مستحیل کنیم.» از این رو، این رابطه، معکوس خواهد شد:

«اروپائیان وقتی به ایران تسلط پیدا کنند، همین حال را پیدا می‌کنند و نتیجه به انحطاط کامل اروپائیان انجام خواهد یافت...؛ زیرا آن خصوصیتی که عامل تسلط ماست، به تدریج از میان خواهد رفت و ما در همان حال که این خصوصیات را برای سیراب کردن خود به کار می‌بریم، مردم آسیا ناگاهانه نیز از امتیازات غیرقابل‌انکار و بی‌همتای آن استفاده خواهند کرد. ... روزی که ما برای آن‌ها جاده ساختیم و برای آن‌ها امکان را فراهم نمودیم که بدون بیم از خطر دزدی، سرمایه خود را در صنایعی که استعداد آن را به خوبی دارند، به کار اندازند، آن‌ها در مقابل پارچه‌های نخی و ابریشمی و محصولات کشاورزی و خلاصه تمام مایحتاج ما را همان‌طور که می‌خواهیم، منتها با قیمت نازل در اختیار ما خواهند گذارد و آن وقت است که ما دیگر باید دست از مبارزه برداریم» (ص ۸۴).

گویینو می‌گوید: «تمام ایرانیان آرزوی دیدار اروپا را دارند»؛ اما هشدار می‌دهد که «این تحسین فوق‌العاده ایرانیان از رفاه مادی با ظرفیت خلق آن همراه است» و وقتی که ایران، ابریشم و پنبه و نیشکر و قهوه تولید کرد، «دیگر نوبت آن می‌رسد که این محصولات را آن‌ها به ما بفروشند.» و در انتها، نتیجه می‌گیرد:

«خوب‌پوشیدن و خوب‌خوردن و خوب‌نوشیدن و مسکن داشتن، هدف عالی بشریت است... ما به آن‌ها خواهیم آموخت که روش‌های خود را در این هنر بزرگ احیاء کنند؛ ولی چیزی نخواهد گذشت که آن‌ها تعلیم‌دهنده ما خواهند شد. و این درس‌ها را با قیمت گرانی به ما خواهند داد، در عین حال کلیه هزینه‌ها و افتخارات حکومت را روی دست ما خواهند گذاشت... وقتی یونان آسیای صغیر را فتح کرد، آسیای صغیر موجب خفقان او شد. وقتی رُم آسیای صغیر و یونان را فتح کرد، رم در میان امواج موفقیت فاسدکننده خود غرق گردید. وقتی ما اروپائیان صاحب آسیا شویم، در آنجا مثل نوجوانان خانواده‌های اعیان مریانی خواهیم داشت که به ما مفاسدی را که با آنان آشنا نیستیم، می‌آموزند و ما را خاکسترنشین می‌کنند» (ص ۸۵).

درک گویینو از جامعه ایران عهد قاجار فوق‌العاده است و تمایزی که او میان آداب و اخلاق می‌گذارد، آن بخشی از نظریه اوست که برای فهم جامعه امروز ایران نیز مناسب است. دیگرانی که جامعه ایران را دیده‌اند، یا تنها آداب را دیده‌اند (مانند بی‌من) یا تنها خلیقات را دیده‌اند، و آن هم خلیقات منفی را (مانند میلسپو)، چون به زندگی خانوادگی و رفتار دینی ایرانیان تسلطی نداشته‌اند. اگر هم آداب را همراه با خلیقات دیده‌اند، آداب را

ظاهری فریبنده برای خلیقات منفی دیده‌اند (مانند وامبری) و گوینو استثنایی است که آداب را مثبت دیده است؛ اما از خلیقات منفی نیز چشم‌پوشی نکرده است. همین نگاه است که آثار گوینو را برای ما خواندنی کرده است.

پی‌نوشت‌ها

1. Joseph Arthur de Gobineau

۲. ناصح ناطق، در کتاب *ایران/از نگاه گوینو* (۱۳۶۴) در چند مقاله، توضیحاتی درباره زندگی و آثار گوینو داده است.

۳. نوشته‌ای از گوینو درباره وضعیت اجتماعی ایران نیز موجود است که در مجموعه آثار وی منتشر شده است؛ ولی به فارسی ترجمه نشده است (بزرگمهری، ۱۳۸۳: ۱۰۶).

۴. کتاب *داستان‌های آسیایی* (Nouvelles Asiatiques) در ایران به «افسانه» ترجمه شده؛ اما بر اساس توضیحی که در این متن آمده، مستند به مشاهدات گوینو هستند و لذا «داستان تاریخی» هستند. به علاوه به نظر سفیدگر شهابی (۱۳۷۸: ۴۸) عنوان فرانسه کتاب نیز دقیقاً به معنی «داستان‌های آسیایی» است، نه «افسانه‌های آسیایی» (سفیدگر شهابی، ۱۳۷۸: ۴۸).

۵. بلوکویل در مقدمه‌ای که در ابتدای این سرگذشت‌نامه نوشته، شروع حضور خود را این گونه بیان می‌کند: «به ایران رفتم به این نیت که وارد خدمت دولت ایران بشوم؛ اما معلوم شد که دیگر در خدمت نظام جای خالی باقی نمانده بود و عازم مهاجرت به اروپا بودم که در اواخر مارس سال ۱۸۶۰ میلادی از طرف اعلی‌حضرت ناصرالدین شاه به من پیشنهاد شد که به همراهی آجودان‌های شاهی با قشونی که در قسمت شرقی خراسان به سرزمین ترکستان اعزام می‌شد، براه بیفتم... قبل از حرکت، با دولت ایران قراردادی بستم که اگر اسیر شدم، دولت ایران به خرج و حساب خود، سرب‌های مرا خواهد پرداخت و مرا آزاد خواهد کرد و این قرارداد را دفتر سفارت فرانسه در طهران هم امضا و ثبت و ضبط نمود. افسوس که با چنین قراردادی، مدت مدیدی در اسیری در دست ترکمن‌ها در آنجا ماندم و دولت ایران حاضر نبود سرب‌های مرا پرداخته، مرا آزاد سازد» (بلوکویل، ۱۳۴۹ (نگین، شماره ۶۲: ۱۴).

۶. من به ترجمه می‌کده از *داستان‌های آسیایی* (۱۳۷۷) و داستان «بی بی خانم» دسترسی نداشته‌ام.

۷. جمالزاده بر اساس آرشیو نوشته‌های گوینو، معتقد است گوینو در مدت اقامت خود در ایران با خان و درباری و درویش و بازاری و فلسفه‌خوانان و اهل مسجد و هر نوع و هر صنف و هر طریقه و مذهب محشور بوده و نشست و برخاست کرده است (جمالزاده، ۱۳۳۹: ۴۷۸؛ همچنین نگاه کنید به کمالی، ۱۳۷۶: ۴۹۶).

۸. گوینو درباره استقبال از میهمان در ایران، چنین می‌گوید: «در ایران اگر شما بخواهید از شخصی ملاقات کنید باید اول نوکری به درخانه او بفرستید و سپس از احوال‌پرسی از او سؤال نماید که آیا ممکن است در فلان روز بدون اینکه باعث زحمت او بشوید و در ساعت معین به ملاقات او بروید. علت اینکه در ساعت معین به ملاقات او

نمی‌روید، این است که ایرانیان زیاد به وقت اهمیت نمی‌دهند و همین که گفتید مثلاً من عصر به ملاقات شما می‌آیم، می‌توانید از سه تا شش بعد از هر وقت را که خواستید به ملاقات دوست خود بروید و در صورتی که تابستان و هوا گرم باشد، ساعت ملاقات از پنج تا هفت و نیم یا هشت خواهد بود. (هنگام رسیدن) در صورتی که رتبه و مرتبه شما بیش از صاحب‌خانه باشد، وی شخصاً مقابل در اول به استقبال شما می‌آید و با آنکه منتظر آمدن شما بوده، (انگار) تازه از کره مریخ آمده‌اید، باحیرتی هرچه تمام‌تر می‌گوید: خیلی عجب است چگونه حضرت اشرف بر سر لطف و مرحمت آمده و نوکر حقیر خود را سرافراز نمودید. آن وقت شما در جواب باید در نظیر صاحب‌خانه اظهار تعجب کنید و بگویید چگونه مرحمت نموده و جلوی غلام خودتان آمدید، من از این مرحمت سراپا شرمندهم. (ودادنامه این تشریفات) صاحب‌خانه شما را به صدر اتاق پذیرایی راهنمایی می‌نماید و می‌خواهد بالای دست خود بنشانند؛ ولی شما با نهایت اصرار از نشستن در آن مکان خودداری می‌نمایید و از صاحب‌خانه تقاضا می‌نمایید وی در آنجا بنشیند و هر قدر این صحبت و احترام ساختگی و فاقدحقیقت، آمیخته با اصرار باشد، دلیل بر فرط تربیت شما و صاحب‌خانه است. این احوال‌پرسی دو سه دقیقه طول می‌کشد و پس از خاتمه آن، دوباره صاحب‌خانه هم مثل اینکه تاکنون بین شما و او سؤال و جوابی نشده، باید به صاحب‌خانه که کنار شما نشسته توجه کنید و مثل اینکه مدت یک سال است که شما او را ندیده‌اید، مجدداً بگویید که انشاءالله بینی شما فربه است، «دماغ شما چاق است؟»، می‌گوید از مرحمت شما خوب است. سپس در ادامه احوال‌پرسی‌ها صاحب‌خانه می‌گوید امروز برخلاف شب گذشته هوا بسیار خوب است، این طور نیست مگر به برکت تشریف‌فرمایی شما. چند نفر از بزرگان مجلس این گفته را با صدای بلند تصدیق کرده و احیاناً یکی از حاضرین می‌گوید کسی که وجودش شریف و مقدس است، هر جا برود، آنجا را رشک بهشت برین خواهد کرد. (گوبینو، ۱۳۸۴ الف: ۱۳ تا ۱۵) مشابه این توصیف نیز در نامه گوبینو به خواهرش (۱۳۴۱: ۱۰۷ تا ۱۱۰) آمده است.

۹. حسین کمالی، استاد مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه هاروارد، در مقاله‌ای با عنوان «ایران در مکاتبات گوبینو با توکویل» (۱۳۷۶)، بعد از ذکر مقدمه‌ای درباره اهمیت نگاه گوبینو به ایران، بخشی از نامه‌های مکاتبات این دو را آورده است و بخش مهم این مقاله (صص ۵۰۳ تا ۵۱۱)، نامه ۱۵ ژانویه ۱۸۵۶ است که در این متن نیز بازخوانی شده است. البته کمالی تقریباً چیزی درباره محتوای این مکاتبات بیان نکرده است. من نامه توکویل را بر اساس ترجمه مقدم مراغه‌ای بررسی کرده‌ام؛ لذا آنچه در ادامه این مقاله آمده، تماماً از ترجمه مقدم مراغه‌ای است. ترجمه کمالی روان‌تر و مفهوم‌تر است؛ اما چون کمالی از متن گزینش کرده، برای دسترسی به «کل» نامه مناسب نیست. متن نامه (ترجمه مقدم مراغه‌ای) را در اینجا هم می‌توانید ببینید:

<http://www.mrjavadi.com/habits/Gobineau.pdf>

۱۰. البته اینکه گوبینو از اینکه اکثریت جامعه، فرائض دینی را به جای نمی‌آورند، نتیجه می‌گیرد که جامعه ایران فاقد تعصب مذهبی است، بخشی به فضای زمان حضور گوبینو در ایران باز می‌گردد که اوج فعالیت بابیه در ایران بوده و از این‌رو، غربیان به آن توجه فراوانی می‌کردند و گوبینو نیز در *مناهب و فلسفه در آسیای وسطی* و نیز در *سه سال در آسیا* آن را بررسی کرده است. همچنین به نظر من، مسئله رفتار بر پایه مذهب با فرنگیان، موضوع

مهمی است که روشنگر بخش مهمی از تاریخ معاصر ایران است؛ ولی جای بسط آن اینجا نیست (نک: جوادی‌یگانه، ۱۳۹۰).

کتاب‌شناسی

ابراهیمی، سوسن (۱۳۸۲ و ۱۳۸۳)، «گزارشی از جامعه ایران عصر ناصرالدین‌شاه از خلال سفرنامه کنت دو گوینو»، کتاب *ماه تاریخ و جغرافیا*. ش ۷۷ و ۷۸. اسفند ۱۳۸۲ و فروردین ۱۳۸۳، صص ۸۹ تا ۹۲.

اشراقی، احسان و منصوره نظام‌مافی (ترجمه و تنظیم) (۱۳۵۲)، «خطاهای کنت دو گوینو»، نگین، ش ۱۰۴، صص ۳۳ تا ۳۸.

افشار، ایرج (۱۳۳۶)، «مکتوب محرمه بهاء‌الله به کنت دو گوینو»، یغما، ش ۱۰۹، صص ۲۰۹ تا ۲۱۳.

افشار، ایرج (۱۳۳۹)، «مکتوبات بهاء‌الله به کنت دو گوینو»، یغما، ش ۱۴۸، صص ۴۰۴ تا ۴۰۷.

افشار، ایرج (۱۳۸۱)، «آغاز ترجمه کتاب‌های فرنگی به فارسی»، *ایران‌شناسی*، ش ۵۳، صص ۷۹ تا ۱۱۰.

برنه، امیل و ملال‌الزار (۱۲۷۹ قمری) «مقدمه حکمت ناصریه»، *ایران‌نامه*. ش ۳۳، صص ۱۰۹ تا ۱۱۴.

بزرگمهری، مجید (۱۳۸۳) «گوینو و ایران». *تاریخ روابط خارجی*. ش ۲۰، صص ۱۰۳ تا ۱۱۸.

بلوکویل، هانری دو کولیووف (۱۳۴۹ و ۱۳۵۰) «بلای ترکمن در ایران قاجاریه». ترجمه محمدعلی جمالزاده. نگین، شماره‌های ۶۲ تا ۷۸.

جمالزاده، سید محمدعلی (۱۳۳۹)، «میراث گوینو»، یغما. ش ۱۵۰، صص ۴۷۸ تا ۴۸۴.

جمالزاده، سید محمدعلی (۱۳۴۰ الف)، «میراث گوینو-۲»، یغما، ش ۱۵۳، صص ۱۷ تا ۲۰.

جمالزاده، سید محمدعلی (۱۳۴۰ ب)، «میراث گوینو»، یغما، ش ۱۵۴، صص ۶۳ تا ۶۸.

جوادی‌یگانه، محمدرضا (۱۳۹۰)، «شهر اسلامی و بیگانگان: نگاهی به تفاوت‌های ایران و عثمانی در ارتباط با بیگانگان از خلال سفرنامه‌های فرنگیان»، مجموعه مقالات همایش شهر اسلامی-ایرانی: گذشته، حال، آینده. معاونت خدمات شهری شهرداری تهران. تهران. صص ۲۹ تا ۶۵.

دورانت، ویل و آریل دورانت (۱۳۷۳)، *تاریخ تمدن، جلد پنجم: رنسانس*. ترجمه صفدر تقی‌زاده و ابوطالب صارمی، تهران: علمی و فرهنگی.

سفیدگر شهانقی، حمید (۱۳۷۸)، «افسانه‌های آسیایی کنت دو گوینو»، کتاب *ماه ادبیات و فلسفه*. ش ۱۹، صص ۴۸ تا ۵۱.

شیبانی، ژان (۱۳۵۳)، «داستان‌های آسیایی و نقد ادبی»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. ش ۸۸، صص ۳۳ تا ۴۴.

فروغی، محمدعلی (۱۳۱۰)، *سیر حکمت در اروپا*. تهران: صفی‌علیشاه. (سال انتشار متعلق به چاپ جلد اول کتاب است).

کمالی، حسین (۱۳۷۶)، «ایران در مکاتبات گوینو با توکویل»، *ایران‌شناسی*. سال نهم، ش ۳. صص ۴۹۴ تا ۵۱۴.

گریبایدوف، آلساندرا سرگه یویچ (۱۳۵۶)، *نامه‌های الکساندر گریبایدوف درباره ایران مربوط به سلطنت فتحعلیشاه قاجار*. ترجمه و تلخیص رضا فرزانه. اصفهان: ثقی.

گوبینو، کنت ژوزف آرتور (۱۳۴۱)، *نامه‌های ایرانی کنت دو گوبینو*. ترجمه عذرا غفاری. تهران: دهخدا.
گوبینو، کنت ژوزف آرتور (۱۳۴۵)، *افسانه‌های آسیایی*. ترجمه محمد عباسی. تهران: شرکت کتاب‌های جیبی. چاپ دوم. (کتاب در سال ۱۳۹۰ نیز توسط انتشارات علمی و فرهنگی باز نشر شده است.)

گوبینو، کنت ژوزف آرتور (۱۳۵۷)، *جنگ ترکمن، یا، آیین تمام نمای اوضاع و احوال اجتماعی و اداری و کشوری و لشکری ایران در گذشته از زبان یک سرباز روستایی*، ترجمه محمدعلی جمالزاده، تهران: جاویدان. (کتاب در سال ۱۳۸۲ با عنوان *جنگ ترکمن*، با کوشش علی دباشی توسط نشر سخن باز نشر شده است.)

گوبینو، کنت ژوزف آرتور (۱۳۵۷)، *قنبرعلی*. ترجمه سید محمدعلی جمالزاده. تهران: جاویدان.
گوبینو، کنت ژوزف آرتور (۱۳۵۹)، «دو نامه از گوبینو به توکویل»، ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای. آرش، ش ۲۰، صص ۱۵ تا ۱۵۵. (همچنین این دو مقاله در *مجله نگین*، ش ۹۰ (دی ۱۳۵۰) نیز منتشر شده بوده است.)

گوبینو، کنت ژوزف آرتور (۱۳۶۴)، *تاریخ ایرانیان*، ترجمه ابوتراب خواجه‌نوریان (نظم‌الدوله). تهران: علمی. (فقط بخش اول: «تشکیلات اول و ثانی ایران» ترجمه و در ۱۳۲۶ توسط مترجم منتشر شده است.)

گوبینو، کنت ژوزف آرتور (۱۳۶۷)، *سه سال در آسیا*. ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی. تهران: کتابسرا.
گوبینو، کنت ژوزف آرتور (۱۳۶۹)، «تئاتر در ایران»، ترجمه جلال ستاری، فرهنگ و هنر. ش ۱۱ و ۱۲. صص ۲۰۴ تا ۱۶۳.

گوبینو، کنت ژوزف آرتور (۱۳۷۰)، *گزارش‌های کنت دوگوبینو از ایران*، آدریان هی تیه، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی. تهران: جویا.

گوبینو، کنت ژوزف آرتور (۱۳۷۴ و ۱۳۷۵) «شکوه تعزیه در ایران»، ترجمه فلورا اولی پور. فرهنگ و هنر. ش ۳۰، زمستان ۱۳۷۴ و بهار ۱۳۷۵. صص ۳۵۱ تا ۳۵۸.

گوبینو، کنت ژوزف آرتور (۱۳۷۷)، *افسانه‌های آسیایی: بی‌بی‌خانم*. ترجمه عبدالحسین میکده. تهران: جبار؛ نشر نخستین.

گوبینو، کنت ژوزف آرتور (۱۳۸۳ الف)، *سه سال در آسیا*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی. تهران: قطره. (این کتاب، نشر دیگری از کتابی است که همین مترجم برای کتابسرا، ۱۳۶۷ ترجمه کرده است.)

گوبینو، کنت ژوزف آرتور (۱۳۸۳ ب)، *شکوه ایرانیان*، ترجمه رضا مستوفی. تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه).

گوبینو، کنت ژوزف آرتور (۱۳۸۴ الف)، *سه سال در ایران*، ترجمه ذبیح‌الله منصوری. تهران: نگارستان کتاب. (نشر دیگری از این کتاب، متعلق به نشر فرخی، ۱۳۶۹ است.)

گوبینو، کنت ژوزف آرتور (۱۳۸۴ ب)، «جنگ ترکمن‌ها» در *سه سال در ایران*، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران: نگارستان کتاب، صص ۱۵۳ تا ۱۹۸.

- گویینو، کنت ژوزف آرتور (۱۳۸۷)، *تاریخ ایران دوره باستانی*، ترجمه ابوتراب خواجه نوریان. تهران: ثالث.
- گویینو، کنت ژوزف آرتور (بی تا)، *مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی*، ترجمه م. ف. بی‌جا: بی‌نا.
- گویینو، کنت ژوزف آرتور (۱۳۵۳)، *نامه‌های کنت دو گویینو و الکسی دو توکویل*، ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای. تهران: ابن‌سینا.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۷)، *گفتارها*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- مجته‌دی، کریم (۱۳۸۱)، «فلسفه‌های ایرانی‌اسلامی به روایت کنت دو گویینو»، *تاریخ معاصر ایران*، ش ۲۳. صص ۲۰۵ تا ۲۲۸.
- مجته‌دی، کریم (۱۳۸۲)، «گزارش و ارزیابی کتاب آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید در غرب»، *آموزه*، ش ۲. صص ۲۵ تا ۴۴.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۸۱)، «گویینو و کربن در ایران»، *فرهنگ*. ش ۴۱ و ۴۲. صص ۳۹ تا ۶۴.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، ج ۱۲، تهران: صدرا.
- مقدم مراغه‌ای، رحمت‌الله (۱۳۵۰)، «مکاتبات کنت گویینو و الکسی دو توکویل درباره اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران در عصر قاجار»، *نگین*، ش ۸۱. صص ۲۸ و ۵۶.
- مناف‌زاده، علی‌رضا (۱۳۶۹)، «نخستین متن فلسفه جدید غربی به زبان فارسی»، *ایران‌نامه*، ش ۳۳. صص ۹۸ تا ۱۰۸.
- موریه، جیمز ژوستی نین (۱۳۲۴/۱۲۶۵ قمری)، *حاجی‌بابا*، ترجمه میرزا حبیب اصفهانی، کلکته: مطبعه جبل‌المتین.
- ناطق، ناصح (۱۳۶۴)، *ایران از نگاه گویینو*، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- نبوی، حسین (۱۳۵۶)، «کنت دو گویینو»، وحید، ش ۲۱۳. صص ۱۸ تا ۲۰.
- نجم‌آبادی، افسانه (۱۳۸۱)، *حکایت دختران قوچان: از یادرفته‌های انقلاب مشروطیت*، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۵۲)، *خدایگان و بنده*، تفسیر الکساندر کوژو، ترجمه و پیشگفتار حمید عنایت، تهران: خوارزمی.
- وامبری، آرمینیوس (۱۳۳۷)، *سیاحت درویشی دروغین در خانات آسیای میانه*، ترجمه فتحعلی خواجه‌نوریان. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- وامبری، آرمین (۱۳۷۲)، *زندگی و سفرهای وامبری: دنباله سیاحت درویشی دروغین*، ترجمه محمدحسین آریا. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

کریگ کالهون

ترجمه الهه ایزدی دستگردی**

دلایل زیادی برای مطالعه جامعه‌شناسی تاریخی یا مطالعه تاریخ از منظر جامعه‌شناختی وجود دارد. برای برخی پژوهش‌گران، این مطالعه ناشی از علاقه‌مندی یا نگرانی درباره مجموعه خاصی از رویدادها، شک درباره تعمیم‌پذیری یا نتایج ارائه‌شده توسط پژوهش‌گر دیگر و تشابه یا تضاد بین موقعیت فعلی و زمان گذشته است. برای برخی جامعه‌شناسان، پیوند با علم دیرینه تاریخ موضوعی جذاب است. درست همانند برخی تاریخ‌دانان که پیوند با انگاره‌های نظری و شیوه‌های کمی که به‌عنوان شیوه‌هایی علمی معروف شده‌اند، باعث ایجاد انگیزه در آن‌ها می‌شود. نمی‌توان هیچ‌یک از این دلایل را بی‌اعتبار دانست و از طرف دیگر، این دلایل نیز به‌طور کامل اهمیت تجمیع تاریخ و جامعه‌شناسی را تبیین نمی‌کنند.

۷۴

جستارهایی در جامعه‌شناسی تاریخی

مهم‌ترین دلیل وجود جامعه‌شناسی تاریخی، به‌طور مضحکانه‌ای واضح است (مضحکانه، چون اغلب به فراموشی سپرده شده است) و آن، اهمیت مطالعه تغییر اجتماعی است. اگر به این مسئله توجه شود که جامعه‌شناسی بر برخی ترکیب‌های انتزاعی معاصر و چه‌بسا مجموعه انتزاعی‌تری از قوانین کلی پای می‌فشارد، آنگاه این مسئله بیشتر نمایان می‌شود که اصولاً تاریخ بر جنبه‌هایی از گذشته که از مکان یا بافت اجتماعی‌شان جدا شده‌اند تمرکز می‌کند و نه بر الگوها، فرایندها، خط‌سیرها و تغییر اجتماعی. تاریخ‌دانان مسائلی از قبیل شکل و شمایل زندگی و بنگاه‌های اقتصادی در قرن پانزدهم میلادی، زندگی‌نامه نخست‌وزیران، متون خردمندان چینی و آثار مقدس بین‌النهرین را مطالعه می‌کنند. این نمونه‌ها علاقه‌مندی به درک موقعیت زندگی در بافت‌های دیگر و علاقه به تفکر درباره تغییر اجتماعی را نشان می‌دهند. گرچه عجیب است که رشته تاریخ در دانشگاه‌ها به‌راستی از مطالعه تغییر اجتماعی به‌عنوان موضوعی گسترده، روگردان بوده است. هنگامی که درباره رساله دکترای خود که با

*. این مقاله، ترجمه فصلی است از کتاب راهنمای جامعه‌شناسی تاریخی، انتشارات سیج، با مشخصات زیر:

Calhoun, Craig. "Afterword: Why Historical Sociology?". *Handbook of Historical Sociology*. SAGE Publications.

** . دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، ورودی ۱۳۹۰، elah.izadi@gmail.com

ریشه‌های شناختی تظاهرات گسترده ۱۹۷۰ تا ۱۹۸۰ مرتبط بود، مطالعه می‌کردم، یکی از اساتید دانشگاه آکسفورد به من گفت: «این یک دوره مضحک از تاریخ است و تو باید بر سال‌های ۱۸۱۱ تا ۱۸۱۲ تمرکز کنی.» البته بعداً به آن توجه کردم؛ اما بر تغییرات اجتماعی در دوران انقلاب صنعتی و پاسخ جمعی و عمومی به آن تأکید داشتم. این امر ممکن است انتخابی جامعه‌شناسانه و پیش‌بینی‌پذیر به نظر آید؛ اما برای بسیاری از جامعه‌شناسانی که مطالعه تاریخی نیز انجام می‌دهند، جدایی از تاریخ مشهود بوده است. آن‌ها روش‌ها و نظریه‌های جامعه‌شناسانه معاصر را برای مطالعه زمان‌های گذشته به کار برده‌اند؛ اما با آن‌ها به گونه‌ای رفتار کرده‌اند که گویی پدیده‌های ساده‌ای هستند که می‌توان همه‌جا دید یا مانند یک عکس فوری‌اند که فاقد زمانند. گرچه چنین مطالعاتی می‌تواند جالب باشد، پذیرای انتقاداتی همچون انتقادات جان گلد تروپ هم هست که گفت: «مادامی که جامعه‌شناسان در پی تدوین دانش عمیقی از فرایندهای اجتماعی هستند، بهتر است مطالعات جدید درباره پدیده‌های معاصر را مفهوم‌پردازی کنند تا بتوانند داده‌های کامل‌تری گردآوری کنند.»

البته همه تاریخ‌دانان چنین رهیافت محدودی به مطالعات کوتاه‌مدت ندارند؛ رهیافتی که صرفاً بایگانی‌های بسیار خاصی را می‌کاود. گستره کار تاریخ‌دانان، از کشف حقایق تازه یا بازتفسیر حقایق شناخته‌شده تا بازسازی مدل‌های علی است. بین مطالعه عمیق لحظاتی خاص و مطالعه چگونگی ایجاد الگوهایی از پیوستگی و تغییر، نوسان و تقابلی وجود دارد. برای نمونه، در فرانسه معاصر، مطالعه گسترده و پیوسته تاریخ به مطالعه «خرد تاریخ» تغییر جهت داده است. برخی زیرشاخه‌ها که الگوهای تغییر اجتماعی گسترده را بیشتر مطالعه کرده‌اند، اقتصاد تاریخی و تاریخ روشنگری هستند. برای نمونه، می‌توان از مطالعات تحلیلی و کلی ژول موکیر و رین هارت کسلک نام برد. به‌طور کلی، تاریخ هنر به مطالعه بلندمدت تغییر اجتماعی گرایش بیشتری داشته است. تاریخ موسیقی، بیشتر تحت تأثیر اثبات‌گرایی قرار داشت که با بازسازی اعداد یا آماده کردن متون معتبر اپرای آزادی سروکار داشتند. به همین ترتیب، سن ملی با آنگلو-امریکایی‌هایی تغییر می‌کند که شاید قوی‌ترین اثبات‌گرایی حال حاضر را دارند، گرچه مهاجران آلمانی به ورود آن به آمریکا کمک کردند، به‌ویژه آن اثبات‌گرایی که به‌عنوان ترجیح کشف حقایق بر نظریه و تفسیر تعریف می‌شود. حتی در بریتانیا و ایالات متحده، بین تاریخ‌دانان کشورها و کسانی که بر تاریخ‌های اروپایی یا غیرغربی تأکید می‌کنند، تفاوت‌هایی وجود دارد.

دلیل مهم دوم برای جامعه‌شناسی تاریخی با دلیل اول (تغییر اجتماعی) بسیار مرتبط است. دلیل دوم، شیوه زدودن توهمات از نظریه ضرورت کاذب (false necessity) است. توجه به ویژگی‌های خاص تاریخی و مقایسه آن‌ها با یکدیگر، یکی از شیوه‌های مهم نمایش این موضوع است که آنچه روی می‌دهد، آن چیزی نیست که باید روی دهد. جامعه‌شناسی و تاریخ، هریک گونه‌های خاص خودشان را از تجربه‌گرایی ضرورت کاذب دارند. جامعه‌شناسان به‌جای آنکه پژوهش را برای کسب شواهد یا تناقضات پیش‌فرض‌ها به کار برند که ممکن است الگوهایی را در توزیع پدیده تجربی تشریح کنند، اغلب می‌کوشند نظریه‌های خود را بر تعمیم نتایج پژوهش تجربی بنا کنند. به‌علاوه، آن‌ها اغلب روابط مضامین علی را در مدل‌های چندمتغیره به مضامین ضرورت در جهان برمی‌گردانند، گویی فرصت‌ها و کنش‌های انسانی و تغییر بافت‌ها نمی‌توانند روابط میان متغیرها را تغییر دهند. این امر اثری اغراق‌آمیز که اغلب از آن انتقاد می‌شود، بر گستره آرایه‌های اجتماعی زمان حاضر داشته است، به‌گونه‌ای

که آن‌ها را ضروری و بنابراین، انتقادناپذیر و متمایز از نتایج روابط قدرت یا ضعف در پیگیری بدیل‌ها می‌پندارند. مشاهده‌ی زمان حال در رابطه با گذشته، شیوه‌ی مهم تشخیص اقتضایی‌بودن آن و تحت فشار قراردادن فرد است تا به‌سادگی از پدیده نگذرد و به علل و موقعیتی که پدیده را به‌وجود آورده است، توجه کند. سهم مارکس در این پروژه‌ی تحلیلی است که بیشتر به او در جایگاه اولین جامعه‌شناس تاریخی بزرگ، مشروعیت می‌بخشد (فصل دانکان کلی را در این کتاب ببینید).

همان‌طور که جامعه‌شناسان، اسیر توهمات زمان حال به‌مثابه‌ی ضرورتند، تاریخ‌دان‌ها نیز اگر از نظریه، مقایسه و دیگر شیوه‌های فراتر از ثبت صرف کمک نگیرند، می‌توانند با محدودیت‌های داده‌های تجربی خود گرفتار شوند. این ثبت می‌تواند یکی از پیامدهای ضروری ثبت لحظات جلوه کند که شیوه‌ی به‌بندکشیدن زمان حاضر (یا برای برخی مارکسیست‌ها، زمان آینده) است. اگر نگرانی‌های تاریخ حزب ویک از طرفی، سبب شد افراد زیادی از تعمیم‌های گسترده درباره‌ی خط سیر تاریخ پرهیز کنند، از طرف دیگر باعث جلب توجه خاصی درباره‌ی گذشته به‌خاطر علاقه به هر نوع تغییر اجتماعی شد. در ضمن، واقعیت زندگی می‌تواند در عصر دیگری، در آن چیزهایی که عملاً روی داده و شانس ثبت آن وجود داشته است، پدیدار شود و نه از آرزوهایی که زندگی را سرزنده نگه می‌دارند یا کوشش‌هایی که می‌توانست صورت گیرد. تاریخ‌دانان کمتر از جامعه‌شناسان، محوریت تفسیر در کارهایشان را تکذیب می‌کنند؛ اما تاریخ، تغییر شکل‌های خودش را در تعقیب آرمانی علم تجربه‌گرا، از رانگی گرفته تا گونه‌های جدیدتر تخصص‌گرایی حرفه‌ای پی می‌گیرد (نویک ۱۹۹۸ را ببینید).^۱

دلیل الزام‌آور سوم برای جامعه‌شناسی تاریخی، نیاز به دستیابی به مقوله‌های تحلیلی در بافت‌های تاریخی تولید و استفاده از آن‌هاست. به‌طور کلی، به گذشته یا حال یا واقعیت اندوخته‌شده در مقوله‌هایی از تفکر که خود محصول و نتیجه‌ی تاریخی انتخاب آگاهانه و غیرآگاهانه، انتخاب فردی و اجتماعی و کوشش‌هایی برای فهم و تسلط هستند، دسترسی وجود ندارد و هرگز شایستگی آن را ندارند که به دانش تبدیل شوند. آیا ما از ملت‌ها، طبقات، بحران‌ها، غرب و شرق، کشورهای استعمارگر و مستعمره، ذهن‌گرایی، فردیت‌ها و جنسیت متمایز از جنس مذهب، وقتی افراد را نه‌تنها در شیوه‌های خاص، بلکه در فهم بنیادی از آنچه هستیم، شبیه یا متفاوت می‌کند، صحبت می‌کنیم؟ هیچ راه فراری از این مقوله‌های تفکر به قلمرو آرمانی فلسفه محض که شاید آخرین رؤیای آرمان‌گرایانه برخی ماده‌گرایان باشد، وجود ندارد. برخی از این‌ها برای پروژه‌های توصیفی خاصی، بهتر از بقیه هستند. همه این مقولات به سبک خاصی عمل می‌کنند و هیچ کدامشان به‌سادگی درست یا غلط نیستند. هریک را می‌توان با کم‌توجهی به اینکه چه پیامی را می‌رساند، چگونه فهم را شکل می‌دهد یا اهمیت بدیل‌های هریک چیست، به‌صورت علی به‌کار برد. هریک از این‌ها می‌تواند موضوع یک جستار باشد، البته نه صرفاً برای توجه به ریشه‌ها و اصل و نسب آن؛ بلکه برای توجه به مضامین آن موضوع، نه به‌عنوان علاقه‌مندی خاص یک رشته ویژه؛ بلکه به‌عنوان عوامل اجتماعی گوناگون و متنوعی که در تولید و بازتولید شیوه‌های فهم سهیم است (این نکته‌ای است که چندین مؤلف در کتاب حاضر، از جمله واگنر و جوهان آرناسون، به آن اشاره کرده‌اند).

چنین مقوله‌هایی از تفکر فقط کم‌وبیش درست و دقیق نیستند؛ بلکه سازنده‌ی واقعیت اجتماعی هستند. بنابراین انگاره ملت و همراه با آن، این انگاره که جهان کم‌وبیش به‌صورت طبیعی در ملل سازمان یافته است، حتی اگر

برخی فاتحان و برخی شکست‌خوردگان تاریخی باشند، برای تشکیلات تاریخ در جایگاه یک رشته علمی ساخته و پرداخته شده است.

همه این‌ها با هم از نقش تاریخ به‌عنوان پروژه‌ای عمومی و اغلب ملی، یک آموزش شهروندی و شکل‌های ویژه هویت جدا نشده‌اند. همچنین، مقوله ملت، بخشی از ساخت تاریخی و جامعه‌شناختی موضوع ملل نه تنها در تفکر پژوهشگران، بلکه در خودآگاه مردم عادی و کنش‌های ارتش و سفراست (بحث‌های مرتبط در این صفحات را که چاکرا بارتی و دلانتی و سایرین بیان کرده‌اند، ببینید). جهان بخشی از تصور اجتماعی است و مقوله‌هایی که با آن‌ها فکر می‌کنیم، تاحدی سازنده جهان واقعی است (کالهن ۲۰۰۲ و تیلور ۲۰۰۲ را ببینید). برای استفاده از مقوله‌های تفکر به روشی انتقادی و تاحدی خودآگاه و همچنین برای فهم پویایی‌های گذشته و حال که شکل‌دهنده کاربرد و مضامین چنین مقولاتی است، نیازمند توجه به نظریه و تاریخ و جامعه‌شناسی و نه صرفاً یک روشن‌اندیشی فردی، هستیم.

به‌طور خلاصه، تاریخ و جامعه‌شناسی، به جامعه‌شناسی تاریخی نیاز دارند. جامعه‌شناسی تاریخی، در میان سایر چیزها، به هریک از رشته‌های تاریخ و جامعه‌شناسی در بی‌اثرکردن آثار مضر جدال روش‌ها (Methodenstreit) مساعدتی ضروری کرده است. این مباحثه آلمانی که درباره روش، علم و ماهیت شناخت است، بیش از صدسال پیش شکوفا شد؛ اما میراث مسئله‌دار پایداری به‌جای گذاشت.^۲ اثرات آن در امریکا بیش از آلمان عمیق و تأثیرگذار بود و فکر می‌کنم در پژوهش‌های انگلیسی و آلمانی زبان، بیشتر از پژوهش‌های سنتی و لاتینی مورد توجه بود (گرچه نمی‌توانم وانمود کنم که همه آن‌ها را می‌دانم، دورکیم و دیگران تاحدی درگیر تلاش‌های مشابهی در زمینه هویت رشته و روابط میان نظریه و تاریخ شدند). پیش‌گامان جدال‌های روشی، دوگانگی گمراه‌کننده‌ای را بین علوم ویژه‌ساز (particularizing) و علوم عمومی‌ساز (generalizing) گسترش دادند. در نتیجه، نه تنها تقابل و تضاد ویژه‌سازی و عمومی‌سازی برجسته شد، بلکه این انگاره مطرح شد که کل علوم یا بخشی از دانشکده‌های دانشگاه‌ها، باید با یکی از این رویکردها مشخص شوند، در غیراین صورت، به لحاظ تجربی اشتباه و از منظر معرفت‌شناسی جای ظن و تردید است.

قطعاً می‌توان علوم یا برخی حوزه‌های درون آن را از روی توجه بیشتری که به «توصیف جزئیات یا ویژگی پدیده‌های خاص» یا «تبیین کلی پدیده‌های جاری» دارند، مشخص کرد. تفاوت‌ها بیشتر از آنکه بنیادی باشند، سبک‌گونه‌اند، گرچه طیف وسیعی نیز بین این دو نقطه افراطی وجود دارند. این امر به‌ویژه وقتی درست است که تعمیم‌بخشی تا حد ادعای قوانین جهانی و کلی ارتقا یابد.^۳

به‌واقع، تاریخ‌دانان بسیار کمی به موارد ویژه بنیادی علاقه‌مندند، اگرچه آن‌ها ممکن است علاقه‌مند به تفاوت میان مواردی باشند که هرگز با یکدیگر دقیقاً منطبق نمی‌شوند یا در پی رویدادهایی باشند که به‌وسیله مفسرین روایات به‌خوبی نقل می‌شوند. به‌ویژه به این دلیل که آن‌ها با تأثیرات متعدد و ابعاد بسیار زیادی سروکار دارند که مجزاکردن هریک از آن‌ها را برای مطالعه کلی غیرممکن می‌سازد. به‌جای شناخت تاریخ با روش ایده‌نگاری، عاقلانه‌تر است که آن را در زمینه‌اش و به‌عنوان آرمان‌های صراحت بررسی کنیم. در کلام تامپسون (۱۹۷۱) یک

«نظمی از بافت تاریخی» وجود دارد که مشوق شیوه‌هایی است که در آن‌ها رویدادها و فهم کنش‌ها و حتی ساختارها در پدیده‌های هم‌زمان دیگر درآمیخته‌اند. این ویژگی پیوند تاریخ به قوم‌نگاری را، آن‌گونه که تامپسون اشاره کرد، تشویق می‌کند. اگرچه جنبه اخیر محدودیتی برای قوم‌نگاری سنتی و دلیلی برای قوم‌نگاری تاریخی و جامعه‌شناسی تاریخی است.^۴

به‌علاوه، پدیده‌های جهانی و پایا یا روابط میان متغیرها، حجم نسبتاً کمی از دانش اجتماعی را به خود اختصاص داده است. روابط «مضامین ضعیف» (گرفته‌شده از عبارت بودون ۱۹۷۵) در پژوهش‌های آماری مرسوم‌تر از علیت محض و دقیق است. جامعه‌شناسی بیشتر با الگوهای تشابه و تفاوت و با گزارش‌های نسبتاً کلی از این‌ها سروکار دارد. بیشتر این گزارش‌ها شامل تبیین‌های کم‌وبیش کلی است که در گزارش موضوع خاصی ارائه می‌شوند؛ اما تبیین‌های کلی معمولاً جزئی‌اند. یعنی این تبیین‌ها، جنبه‌ها و ابعاد پدیده‌ها و نه کل موارد مورد علاقه را تشریح می‌کنند. ارائه گزارش خوب از نابرابری اجتماعی در ایالات متحده یا الگوی مهاجرت در آفریقا یا مضامین سیاست‌های عمومی در چین، جدای از تغییرات در هریک از این‌ها، موضوعی است که نظریه‌های مختلف کم‌وبیش کلی را در یک‌جا جمع کرده و از حقایقی خاص تا موضوع‌های موردی یا تشابهات و تفاوت‌های آن موارد را تفسیر می‌کنند. از یک طرف، این به معنای تجزیه موضوع‌ها به پدیده‌های کوچک‌تری است که جنبه‌های تعمیم‌پذیر آن بیشتر مشخص شده‌اند.^۵ از طرف دیگر، به معنای بازسازی توصیفات جزئی در یک گزارش بزرگ‌تر است که علایق جامعه‌شناسی در آن، در جایگاه اول قرار دارد.^۶ تبیین‌های جزئی معمولاً تا حد زیادی از جهت تعمیم‌پذیری و دقت متفاوتند و تعمیم‌پذیری کل تبیین به‌ندرت اتفاق می‌افتد. در واقع، بخشی از اهمیت جامعه‌شناسی تاریخی و تطبیقی در این است که بر تعمیم‌های ناهم‌جای فائق می‌آید. جامعه‌شناسی تاریخی این امر را نه تنها با پرهیز از تعمیم، که با محک‌زدن تعمیم‌های پیوسته در بافت‌های جدید انجام می‌دهد. نه فقط برای دیدن اینکه آیا این تعمیم‌ها معتبرند یا نه، بلکه برای بررسی واژه‌هایی که در آن بافت، درک‌شدنی هستند. همچنان که پاولا میلر در این کتاب می‌گوید: «توان بسیار جامعه‌شناسی تاریخی، به فهم جهان‌شمولی آشکار ابزار مفهومی آن کمک می‌کند.»

بنابراین جامعه‌شناسی تاریخی هم در جامعه‌شناسی و هم در تاریخ، میان‌ایده‌نگاری (idiographic) و قانون‌بنیاد (nomothetic) است. عنوان جامعه‌شناسی تاریخی، بیشتر میان جامعه‌شناسان مرسوم است، گرچه در عمل، همچنان که پیتر بورک و دیگران در این کتاب می‌گویند، تاریخ‌دانان هم از آن بهره می‌برند. در واقع، یکی از نکات نامعمول این برجسب‌زنی، این است که انگاره‌های اجتماعی و فرهنگی، اغلب برای برجسب‌زنی رهیافت‌های متضاد در تاریخ به کار می‌روند. برای نمونه، تاریخ اجتماعی بین گونه‌ای از «علم اجتماعی» تقسیم می‌شود که گاهی کمی و بیشتر تفسیری است. این برجسب به‌علاوه، توجه به تمایز قلمروهای روابط اجتماعی و زندگی روزمره به‌ویژه «مردم عادی» از سیاست بلندپایه و فرهنگ نخبگان را بازتاب می‌دهد. شاهد این مدعا، شعار مجله تاریخ اجتماعی تحت عنوان «تاریخ از پایین به بالا» است. در دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰، این امر منجر به پیوند رهیافت کمی به جمعیت‌شناسی، شهری‌سازی، مهاجرت و دیگر پدیده‌های انبوه شد. یعنی به‌جای

توجه به کنش‌گران فردی و مطالعه زندگی‌نامه‌های طبقه کارگر، مطالعه زندگی خانوادگی و بازسازی تجربی مانند تبعید کیفری، پدیده‌هایی را بررسی می‌کند که افراد زیادی به صورت مجتمع در آن حضور دارند.^۷ اما تاریخ‌دانان روی نوع دوم پروژه‌ها کار می‌کنند که در طول ربع آخر قرن بیستم، درخور چرخش‌های زبانی و فرهنگی بودند و در نتیجه، آن‌ها را از مدافعان «تاریخ علم اجتماعی» جدا می‌سازد. در همین حال، چرخش‌های زبانی و فرهنگی، اغلب با محوریت تازه‌ای برای تاریخ روشنگری سروکار ندارد و در برخی موارد، پیامد آن جابه‌جایی از تمرکز «مردم عادی» به تأکید روزافزون به متفکران اصلی و جابه‌جایی‌ها در مباحث متن‌محور است.

به علاوه، جامعه‌شناسی تاریخی در جایگاه زیرشاخه جامعه‌شناسی، تاکنون حضور جدی داشته است. همچنان که هولتون در این کتاب اشاره می‌کند، افراد زیادی جامعه‌شناسی تاریخی را به صورت یک زیرمجموعه می‌نگرند تا ویژگی اصلی یک رشته، مانند جامعه‌شناسی صنعتی، سیاسی و غیره. او به درستی مخالفت این رویکرد را با رهیافت ماکس وبر به جامعه‌شناسی، به عنوان یک علم ذاتاً تاریخی، در پرسش‌ها و رهیافت کلی عقلانی مورد نیازش نشان می‌دهد. بسیاری از جامعه‌شناسان تاریخی، سوای اینکه نظریه‌ای که برمی‌گزینند به طور خاص وبری باشد یا نه، عقیده وبر درباره اهمیت جستار تاریخی و تطبیقی، برای کل رشته جامعه‌شناسی را می‌پذیرند. اما بعد از دوره‌ای کوتاه که به نظر می‌رسید جامعه‌شناسی تاریخی بنیادی‌تر شده و مورد توجه قرار گرفته است، همین نهادینه‌شدنش سبب شد تا آن را تخصصی میان سایر تخصص‌ها نمایان سازد. اغلب، جستار تاریخی را همچون رهیافتی روش‌شناسانه توصیف می‌کنند که گویی، جستار تاریخی روشی مشابه با پژوهش پیمایشی یا قوم‌نگاری است. بنابراین جای کنجکاوی است که از نظر تشکیلاتی، مانند تصمیمات استخدامی در دپارتمان‌ها، رتبه‌بندی دانشگاه‌ها و تقسیم انجمن جامعه‌شناسی امریکا در بخش‌ها، باید همچون یک تخصص میان دیگر تخصص‌ها ظاهر شود که به هر روی، نشانگر یک خط سیر تاریخی است و البته می‌توان امید داشت که کتاب‌هایی مانند این کتاب، بخشی از بازگشت از این روند باشد.

در واقع جامعه‌شناسی تاریخی، به قدمت دیگر انواع جامعه‌شناسی است. پیش از اینکه کُنت واژه جامعه‌شناسی را در دهه ۱۸۴۰ وضع کند و هنگام ایجاد رشته جامعه‌شناسی توسط دورکیم در دهه ۱۸۹۰، جامعه‌شناسی، بخشی از پروژه تحلیل تاریخی بود. حتی پیش از مارکس، افرادی چون ویکو، مونتسکیو، فرگوسن و توکویل در این بُعد از تاریخ جامعه‌شناسی و تاریخ جامعه‌شناسی به مثابه جامعه‌شناسی تاریخی، نقش داشته‌اند. مسائل رشته جدید جستار تاریخی عبارت است از: صنعتی شدن، چگونه جامعه را تغییر داد؟ آیا انقلاب (صنعتی) امکان کنترل تاریخ خود را به انسان‌ها داد؟ آیا اجتماع در حال محو شدن بود؟ آیا همه جوامع انسانی در توالی انقلابی قرار داشتند؟ آیا یک خط سیر مشخص غربی یا تمدن وجود داشت؟ آیا نابرابری در حال کاهش یا گسترش بود؟ آیا رشد جمعیت به طور اجتناب‌ناپذیری حاصل «تصحیحات» ناشی از قحطی، جنگ و طاعون بود؟

پشت بسیاری از این پرسش‌ها، کوشش جامعه‌شناسی برای فهم مدرنیته اروپایی از جنبه‌های مختلف آن قرار دارد که گستره آن از سرمایه‌داری تا افزایش صدای عامه در سیاست، از دیوان‌سالاری تا کاهش آشکار اجتماع به نفع جامعه شهری، غیرشخصی شده است. این امر شامل نگاه به دوره‌های اولیه، فرایندهای تغییر اجتماعی و

قلمروهای غیراروپایی است. جامعه‌شناسی تاریخی به‌طور گریزناپذیری مرکز توجه قرار داشت؛ اما بعد از جنگ جهانی دوم به‌طور کلی به حاشیه رانده شد و همچون یک زیربخش به حساب آمد.

دو تأثیر کاهنده جدال‌روشی‌ها، در اینجا مؤثر بود. اول، پیماد افزایش غلبه رهیافت‌های پژوهشی دیگری بود که بیشتر بر پیگیری قوانین کلی تأکید داشتند. آنچه اکنون به‌عنوان کمی‌سازی گرد هم آمده پیشرفتی شایان توجه در امکان ایجاد انواع خاصی از دانش‌ها داشته است. این انگاره که کمی‌سازی، شکل امن‌تر و بالقوه جهانی‌تری از دانش است، با عنوان جدال‌روشی تفسیر شد. این تفسیر الزاماً دربردارنده کمی‌سازی نبود. به‌علاوه، تفاوت‌های معرفتی مهمی توسط جدال‌روشی‌ها ایجاد شد؛ مانند «رفتارگراها»^۸. دوم، بخشی از دانشکده‌ها در میان صف مخالفان جدال‌روشی‌ها بود که نشانگر کشمکش درباره تعمیم‌پذیری و ویژه‌گرایی دانش و تفسیر اثباتی و مهم‌تر از آن اینکه آیا ارزش‌های اخلاقی باید مستقیماً مورد توجه قرار گیرند یا تنها در دسترس باشند، بود (ایدئال، جستار «عاری از ارزش» است). از این جهت، هیچ‌گونه الگوی بین‌المللی منفردی برای تشکیلات دانشگاهی به دست نیامد، گرچه کم‌وبیش تمایزات مشابهی عمومیت یافت. در ایالات متحده که این عامل سازمانی شاید مؤثرترین عامل بود، بین علوم انسانی و طبیعی، تمایزی اصلی ایجاد شد که علوم اجتماعی در میان آن قرار می‌گرفت؛ اما برای بخش بزرگی از آنان، خودتفهیمی شایسته علم‌نامیدن بود.^۹ در آلمان و بیشتر کشورهای اروپای شمالی، واژه آلمانی *Geisteswissenschaften*، فضای پُر مشاجره مشابهی به وجود آورد که سرانجام، به تمایز سنت فرهنگی و رشته معمولاً هرمنوتیکی محور از رهیافت‌های اثبات‌گرایی رو به فزونی منجر شد که از علم طبیعی نشأت گرفته بودند. درون رشته اول، جامعه‌شناسی فرهنگی، به‌عنوان شاخه‌ای جداگانه از جامعه‌شناسی، پایدار ماند و کرسی‌هایی در بخش‌های مختلف دانشگاهی داشت.

جامعه‌شناسی تاریخی در مقطع دیگری مجدداً به حاشیه رانده شد که اهمیت آن همانند نکته اول است. این به‌حاشیه‌رانده‌شدن، حاصل تقدیس «نظریه اجتماعی کلاسیک» بود که ناشی از کار تالکوت پارسونز و دیگران بود و به‌جای آنکه توجهات تاریخی جامعه‌شناسان بنیادی را طرح‌هایی برای پژوهش‌های دنباله‌دار به حساب آورند، آن‌ها را به‌عنوان نظریه پذیرفتند.

جامعه‌شناسان، تدبیر در دیدگاه‌های خود از تاریخ، به‌ویژه ابعاد کلیدی تجدد، را آغاز کردند؛ چه در پژوهش‌های اولیه و چه در مطالعه نوشته‌های تاریخی که از آثار وبر و دورکیم برگرفته شده بود تا مطالعه مستقیم تاریخ. تاریخ به پشت صحنه جامعه‌شناسی تبدیل شد و نظریه، بیشتر از موضوع پژوهش مدنظر قرار گرفت. برای دهه‌ها (و شاید تا هم‌اکنون)، تفاسیر بیشتری از بحث وبر درباره اصلاحات پروتستان وجود داشت تا درگیری‌های جامعه‌شناسانه با پژوهش‌های جدید درباره اصلاحات. نوعی از نظریه که بیشتر چنین بود، نظریه‌ای بود که هدفش شمول و نظم بیشتر بود.^{۱۰} اما این پارسونز بود که با قربانی کردن بیشتر وجهه تاریخی‌اش به وبر خیانت کرد. می‌توان همین را کم‌وبیش در سنت سیستماتیک تعامل‌گرایی نمادین درباره پایه‌گذارش، جرج هربرت مید، نیز بیان کرد. بعد از نسل دانشجویان خود مید، چند تعامل‌گرای نمادین ورای مباحث جامعه‌روان‌شناسانه، مید را خواندند که با عنوان ذهن، خود و جامعه در ۱۹۳۴ جمع‌آوری شد. آن‌ها مباحثی را خواندند که مید در کتابش درباره تفکر یا موضوع‌های دیگر قرن نوزدهم مطرح کرده بود. تعلق مید به سنت متمرکز بر مشاهده مشارکتی، به

جای خود کنجکاوانه است و علاقه او را به تجربه و پژوهش تاریخی نشان می‌دهد؛ اما نکته مهم شیوه‌ای است که در آن، قاعده نظری، هم جستار تاریخی برای بررسی نحوه شکل‌گیری مفاهیم معاصر را تغییر داد و هم تحلیل‌های تاریخی پایه‌گذاران جامعه‌شناسی تاریخی جدید را به صورت منظم درآورد.

یکی از نتایج این شیوه آن بود که جامعه‌شناسی تاریخی به مثابه چالشی برای سنن غالب در رشته جامعه‌شناسی، دوباره ظهور کرد که عموماً مارکسیسم یا قرائتی از وبر از آن پشتیبانی می‌کرد. یادآوری این نکته بالارزش است که تجدید حیات جامعه‌شناسی تاریخی در دهه ۱۹۷۰، حاصل رشد علوم سیاسی در دهه ۱۹۶۰ و ناتوانی نظریه زمینه‌ای از ارائه پاسخی درخور به پرسش‌های اساسی جهان معاصر بود. همه جستار تاریخی نبود که متوقف شد. وبری‌ها مانند رین هارد بندیکس گونه تاریخی‌تری از آن سنت را احیا کردند. برخی که اساساً در سنت کارکردگرایی آموزش دیده بودند، مانند نیل اسملسر، فیلیپ سلزنیک، روبرت بلاو و سیمور مارتین لیپست، پژوهش تاریخی مهمی انجام دادند. کارکردگرایی روبرت مرتون، کارهای پارسونز را به سادگی تکرار نمی‌کرد. مرتون دست کم فضای بزرگ‌تری را برای جستار تاریخی به اثبات رساند و به طور کلی، تأکید بسیاری روی یکپارچگی نظریه و پژوهش تجربی انجام داد. در واقع، در مرحله اولیه کار، مرتون (۱۹۳۸) پژوهش تاریخی مهمی در زمینه علم اولیه مدرن انجام داد که کم‌تر به کارکردگرایی پایبند بود. برینگتون مور، کتاب بسیار تأثیرگذار ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی (۱۹۶۶) را از منابع دیگری نوشت، درحالی که جورج هومنز، تاریخ‌دان انگلستان قرون وسطی و جامعه‌شناس رفتاری، زندگی دوگانه‌ای داشت. دانشجوی هومنز، چارلز تیلی، بعد از اینکه به یکی از جامعه‌شناسان بانفوذ تاریخی اواخر قرن بیستم تبدیل شد، به نوبه خود، پیش از احیای گسترده‌تر جامعه‌شناسی تاریخی، شکل‌بخشیدن به جامعه‌شناسی تاریخی مهمی را شروع کرد.^{۱۱}

پیش از احیای این حوزه، جامعه‌شناسی تاریخی مهمی نیز در اروپا ایجاد شد. شاید بانفوذترین آن‌ها، نوربرت الیاس بود، گرچه این نفوذ بعد از سه یا چهار دهه بعد از کار اصلی‌اش، (۱۹۷۸ [۱۹۳۹]، ۱۹۸۲ [۱۹۳۹]) به وجود آمد که در واقع، منعکس‌کننده جهت‌گیری‌های روشنگری دوره قبل از جنگ بود. کار اولیه یورگن هابرماس، تحت عنوان تغییر شکل ساختاری زیست جهان (۱۹۸۹ [۱۹۶۲])، یک کار جامعه‌شناسی تاریخی بود، گرچه بیشتر کارش مسیری را پی‌گرفت که بیشتر عمومیت‌گرای فلسفی و کم‌تر تاریخی بود. کار برایان ویلسون درباره جادو و مذهب (۱۹۷۳)، بدون اعلام رسمی، جامعه‌شناسی تاریخی بود. ژوزف و اولیو بانکس (۱۹۶۴)، در زمینه طرحی مانند برنامه‌ریزی خانواده، پژوهشی متمایز انجام دادند. لوسین گلدمن، جامعه‌شناسی تاریخی ادبیات و فرهنگ را در حاشیه ماهیت اصلی رشته جامعه‌شناسی ایجاد کرد.

از نظر تاریخچه حوزه بین‌رشته‌ای، برای دراختیارگرفتن آمیزه‌ای از نظریه و پژوهش جنبشی اساسی وجود داشت، اگرچه دستورالعمل‌های جامعه‌شناسی از نظر ادراکی، همواره به خوبی پیش از «تجدید حیات» جامعه‌شناسی نبود. این امر به‌ویژه وقتی مارکسیسم نفوذ داشت، توانمند بود. در بریتانیا، ای.پی. تامپسون، کریستوفر هیل، اریک هابز بام، جورج رود و دیگران کارهایی انجام دادند که اطلاع جامعه‌شناسی به آن‌ها (دست کم به دو نفر اول) با وجود شایستگی در بسیاری زمینه‌های دیگر، تاحدی چالپوسانه به نظر می‌رسد. کیت توماس (۱۹۷۱)، به نفوذ رشته مردم‌شناسی (به‌جای جامعه‌شناسی) اذغان می‌کند؛ اما خود به جامعه‌شناسی می‌پیوندد.

همچنین این نفوذ شامل پروژه‌های مکتب آنال بود که از مرزها عبور کرد (فصل پیتز بورک را ببینید). چنین موضوعی باعث شد جامعه‌شناسی به‌طور مستقیم از طریق ایمانوئل والرشاین تحت تأثیر قرار گیرد؛ اما خود نقطهٔ مقابلی برای غلبهٔ ساختارگرایی و مطالعات مهم ملهم از آن که اغلب مردم‌شناسانه بود تا جامعه‌شناسانه، از تاریخ برده‌داری گرفته تا استعمارگری و جوامع دهقانی بود.

اساس انجمن تاریخ علوم اجتماعی و مجلهٔ مطالعات تطبیقی در اجتماع و تاریخ، هر دو، شوری از احساس نیاز به پیوند تاریخ و علوم اجتماعی، دستورالعمل‌های پژوهشی خاص و علاقه‌مندی‌ها به نظریه‌ای کلان‌تر را آشکار نمودند. این‌ها امریکایی‌محور بودند و به‌خاطر اینکه بخش‌های اولیهٔ آن هم امریکایی‌محور بود، در نوع خود تاحدی قوی‌ترین شوروشوق بوده است. در همین حال، گرچه احیای نظریهٔ تکاملی در ایالات متحدهٔ دههٔ ۱۹۶۰ که گاهی پیوندهایی با پژوهش تاریخی داشت، گرفتار شورشیان ضد نظریهٔ مدرنیزاسیون و توسعه‌گرایی شد، در اروپا با استقبال بیشتری مواجه شد.^{۱۲}

با این حال، توجه به این نکته مهم است که نه‌تنها پیوستگی جامعه‌شناسی تاریخی اهمیت دارد، بلکه باید توجه داشت که این رشته به‌عنوان بخشی از یک نوع حرکت یا جنبش اجتماعی در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۸۰ رشد و غلبه یافت.^{۱۳} شورش علیه نظریهٔ مدرنیزاسیون کارکردگرایان و احیای مارکسیسم، از جنبه‌های مهم این جنبش بود. اگر نکتهٔ اول، موضوع مهم‌تری در جامعه‌شناسی بود، نکتهٔ اخیر (احیای مارکسیسم)، دست کم به‌عنوان یک موضوع مهم در تاریخ مطرح شد. هر دو موضوع تحت نفوذ علایق سیاسی و اجتماعی دههٔ ۱۹۶۰ بودند و پژوهشگران جوان علاقه‌مند به تغییر اجتماعی را به خود جذب کردند. اما آنچه مشاهده می‌شود، به‌چالش کشیدن تفکرات مسیری هموار و تک‌خطی از مدرنیزاسیون و جامعهٔ یکپارچهٔ کارکردی است که در آن، قدرت، سلطه و کشمکش، یگانه‌کژی‌های آن دیده می‌شدند. برخی از شخصیت‌های اصلی در جامعه‌شناسی تاریخی و شاید مهم‌ترین آن‌ها، ایمانوئل والرشاین، به‌صورت مستمر رهیافت‌های مسلط را به چالش کشیده بودند.^{۱۴} چارلز تیلی به‌عنوان چالش‌گر، و کمتر شورشی، پارادایم مسلط را به چالش می‌کشید.^{۱۵} او کسی بود که کتاب‌های والرشاین را در زمینهٔ نظام جهان مدرن در مجموعه‌های تأثیرگذارش با انتشارات آکادمیک منتشر کرد.^{۱۶} اما آنچه جامعه‌شناسی تاریخی را طلایه‌دار ساخت، درگیری گسترده‌تر نسل جوان با آن و نه کار چند فرد متمایز در نسل‌های مسن‌تر، بود.

با جهت‌گیری‌های نظری متفاوت و ویژه‌ای که از خط سیر علوم مختلف ناشی می‌شود، پژوهشگران گوناگونی در دههٔ سوم عمرشان، رهبری تغییرات وسیعی را بر عهده گرفتند. از میان برجسته‌ترین آن‌ها تدا اسکاچپول، ویلیام سوئل و لین هانت را می‌توان نام برد (هانت ۱۹۸۴، سوئل ۱۹۸۰، اسکاچپول ۱۹۷۸ را ببینید). پری اندرسون و میشل مان (کمی مسن‌تر) دانشمندان انگلیسی بودند، هرچند این جنبش به شیوه‌ای نامتناسب، امریکایی بود (اندرسون ۱۹۷۴a، ۱۹۷۴b و مان ۱۹۷۶ را ببینید). آن‌ها توسط جامعه‌شناسان تاریخی (از جمله من) دنبال شدند که به اندازهٔ نصف نسل، جوان‌تر بودند.

آنچه جامعه‌شناسان تاریخی دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ با هم ترسیم کردند، چالش مواجهه با «موضوع‌های بزرگ» در نظریهٔ اجتماعی بود. موضوعاتی که همهٔ آن‌ها الزاماً تاریخی نبودند؛ اما پژوهش تاریخی دربارهٔ هر

موضوع حساس، صرفاً برای ثبت پیشینه نبود؛ بلکه برای سه دلیل بود که آن‌ها را برمی‌شمارم: اول، دست‌انداختن به الگوی تاریخی تغییر اجتماعی برای تشریح خط سیر فعلی و فهم گزینه‌های پیش رو، مسیرهای بسته و نیروهای در جریان اهمیت داشت؛ دوم، اهمیت سیاسی تجدید حیات (جامعه‌شناسی تاریخی) اساساً در چالش ضرورت کاذب ضمنی در پارادایم‌های غالب قرار داشت، نه در هر خط سیر ویژه‌ای از کنش یا تحلیل موانع؛ سوم، مقوله‌های تحلیل به خودی خود، نیازمند بازتفکر بودند، نه فقط در انتزاعات؛ بلکه در روابط با تاریخ‌هایشان و شیوه‌هایی که در آن‌ها گونه‌های غالب تاریخ (و واقعیت اجتماعی) ساخته می‌شد. این امر به معنای نگاه تازه‌ای به طبقه و به‌صحنه‌آوردن دوباره موقعیت و فهم محوریت جنسیت در الگوهای فرصت و سازمان اجتماعی بود. این مجموعه از انگیزه‌ها و مباحثات به سمت تجدید حیات جامعه‌شناسی تاریخی جهت‌گیری شد و مهم‌تر آنکه مدرنیته را زیر سؤال بُرد، حتی وقتی این موضوع از جمله مقوله‌هایی بود که به چالش کشیده شده بودند. مطالعات دوره‌های اولیه تاریخی، دست دوم محسوب می‌شدند، گرچه سرانجام، این‌ها نیز از اهمیت برخوردار شدند.^{۱۷} چون این تجدید حیات حول چند پرسش بزرگ روی داد، از اساس بر نظریه مبتنی بود و اغلب از طریق پژوهش‌های تاریخی، در پی موضوع‌های نظری می‌گشت. یعنی این تجدید حیات می‌توانست درگیر مناقشه‌های نظری شود که هم بر آن تأثیر داشت و هم از آن تأثیر می‌پذیرفت؛ مناقشه‌هایی که منحصراً درباره تاریخ یا هدایت آن توسط تاریخ نبودند. برخی از مناقشه‌های مهم، برحسب مارکسیسم و فمینیسم سازمان یافته‌اند. همچنین معنای این گفته آن است که تجدید حیات جامعه‌شناسی تاریخی می‌توانست با کار جدید جامعه‌شناسی مقایسه‌ای که خود می‌توانست کم‌وبیش عمق تاریخی داشته باشد، به صورت یکپارچه درآید. نظریه نظام‌های جهانی، از مطالعات وابستگی و توسعه و نیز از مکتب آنال، نشأت گرفته‌اند که همچنان مهم هستند. پروژه‌ای شبیه «به‌صحنه‌درآوردن دولت»، در میان سایر پروژه‌های مهم از پیوند این افراد شکل گرفت: تدا اسکاچپول که گونه جامعه‌شناسی تاریخی او تا حد زیادی توسط مارکسیسم و برینگتون مور شکل گرفت، پیترو اوانس که کارش روی وابستگی در امریکای لاتین متمرکز بود و دیتریچ روشه‌مایر (یک پژوهشگر عمیقاً وبری).^{۱۸} نه همه این‌ها، بلکه ارتباط بین آن‌ها از یک طرف و تجدید حیات پژوهش تاریخی واقعی میان جامعه‌شناسان و توجه به نظریه جامعه‌شناسی میان تاریخ‌دانان و بازتدوین و بازجهت‌گیری خود نظریه اجتماعی از طرف دیگر، مهم است.

در طی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، تعدادی از نظریه‌پردازان، با موفقیت، ساخت قاعده نظریه اجتماعی کلاسیک را به چالش کشیدند که پارسونز یک یا دو نسل پیش‌تر بر آن تأثیر گذاشته بود. احتمالاً آنتونی گیدنز؛ بانفوذترین نویسنده در انگلستان در میان آن‌ها بود. واضح‌ترین شاهد آن، شناخت مارکس به عنوان نظریه‌پرداز بنیادی کلیدی است که بخشی از یک سه‌گانگی جدید همراه با دورکیم و وبر محسوب می‌شود. علاقه به مارکسیسم و مسائل فرهنگی، خوانندگان جدیدی را به مکتب فرانکفورت کشاند که کار نظریه‌پردازی آن همواره متوجه تاریخ بود. به علاوه، خوانندگان جدید را متوجه جورج لوکاک و آنتونیو گرامشی ساخت. کار گرامشی گرچه کم‌تر به طور مستقیم تاریخی است، چون علاقه‌اش به تعاریف رژیم‌های نهادی خاص، مانند فوردیسم و تغییرات تاریخی به شکل مبارزات طبقاتی تاریخی است، با جامعه‌شناسی تاریخی متناسب است. به علاوه، مجموعه جدیدی از ارتباطات و تأثیرات نظریه‌ای در سطح بین‌المللی که برخی از آن‌ها توسط مناقشات مارکسیست‌ها مطرح شد،

مانند نقش نیولفت ریوو و کتاب‌های چاپ نو در ترجمه‌های منتشرشده از آن‌ها، نسل جدیدی از نظریه‌پردازان اروپایی را به جبهه پژوهش‌گران انگلیسی‌زبان کشاند. یورگن هابرماس، مکتب فرانکفورت را تغییر شکل داد و به آن تداوم بخشید. شهرت نسل «پساساختارگرایان» با اندکی تأخیر از فرانسه به انگلیس منتقل شد؛ اما شاید حتی نفوذ بیشتری هم پیدا کرد. میشل فوکو و پیر بوردیو، مهم‌ترین شخصیت‌ها برای جامعه‌شناسی تاریخی شدند. حتی پیش‌تر از آن، کار محض «ساختارگرایی آلتوسر» با وجود بی‌علاقگی‌اش به تاریخ و درواقع پژوهش تاریخی، نفوذ عمیقی داشت که به‌علاوه استفاده پژوهشگرانی، مانند نیکولاس پولاتزاس، سمیر امین و دیگران از کار او بود که ذهنیت مقایسه‌ای و گاه تاریخی داشتند. سمیر امین همچنین، بخشی از یک حوزه بزرگ فرانسوی‌محور، امریکایی‌لاتینی، خاورمیانه‌ای و جنوب آسیایی از بازاندیشی درباره نابرابری اقتصاد جهانی، شکل‌گیری اقتصاد پیشاسرمایه‌داری و ایجاد گونه‌هایی از تولید و درواقع نقش دولت بود. این امر با افزایش مطالعات فرعی که دپیش‌چاکرارتی در این کتاب آن را توضیح داده است، هم‌پوشان شد و بر آن تأثیر گذاشت.

جامعه‌شناسی تاریخی همانند بقیه جامعه‌شناسی‌انگلو آمریکن، کارهایی را به‌گونه‌ای نسبتاً آرام از بقیه دنیا پذیرفت و روی آن‌ها کارهایی انجام داد. البته این جامعه‌شناسی هرگز غایب نبود؛ اما تمرکز آن به‌شدت بر تجربه تاریخی اروپایی بوده است. این جامعه‌شناسی تاریخی، اساساً هم‌جوار پرسش‌هایی درباره مدرنیته بوده است که بر تجربه اروپایی شکل گرفت؛ پرسش‌هایی که درباره ویژگی‌های متمایز جامعه‌شناسی تاریخی و غلبه اروپایی بر آن، جامعه‌شناسی تاریخی‌انگلوآمریکن و نشئت‌گرفتن آن از تاریخ غیرغربی و درواقع غیرمدرن و سنتی بود. مطالعات فرعی که میان برجسته‌ترین سنن در رشته‌ها و نواحی هم‌جوار شکوفا شده است؛ نواحی‌ای که همچنان فاقد ویژگی‌های جامعه‌شناسی هستند.

میشل فوکو بانفوذترین جامعه‌شناس تاریخی فرانسوی بعد از مکتب هسته‌ای آنال است. کار فوکو گستره وسیعی از موضوعات اساسی را دربرمی‌گیرد، از جمله علاقه ذاتی به موضوع جنسیت، پزشکی، دانش، قدرت و نظم و نظریه‌های روش‌شناختی درباره پیوستگی و گسستگی تغییر تاریخی و اختصاصی‌بودن تاریخی و نهفتگی مقوله‌های علم (فصل دینز درباره یک بُعد از این نفوذ را ببینید). درحالی‌که مهم‌ترین کار فوکو در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ انجام شده است، در پژوهش‌های انگلیسی‌زبان تا حد زیادی در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ به کار گرفته می‌شود. کار فوکو ابتدا میان تاریخ‌دانان شکوفا شد تا بین جامعه‌شناسان. همچنین در میان تاریخ‌دانان نیز برجسته‌تر بود. در هر دو مورد نیز «چرخش فرهنگی»، موضوع مشترک بود. البته کارهای دیگر فراساختارگرایان و پُست‌مدرن‌ها نیز بر آن تأثیر داشته است که در اینجا آن را مرور نخواهم کرد، اگرچه شاید مهم‌ترین نکته برای فهمیدن، وسعت «چرخش فرهنگی» میان تاریخ‌دانان است که بسیاری را به روابط جدید و گوناگون بین رشته‌ای ادبیات و مردم‌شناسی و دوری از گونه قدیمی‌تر آن با جامعه‌شناسی کشاند (بونل و هانت ۱۹۹۹ را ببینید). این امر تاحدی برخورد میان تأکیدهای دو گروه را نشان می‌دهد: تاریخ‌دانان می‌کوشند تا ساخت فرهنگی جنسیت یا معارف بدیل را درک کنند، درحالی‌که جامعه‌شناسان در تلاشند تا پشت صحنه را به صحنه آورند. باید توجه داشت درحالی‌که دانشمندان علوم سیاسی که رهبری پروژه «به‌صحنه‌آوردن پشت صحنه» را به عهده داشتند، به تاریخ حساس بودند؛ اما می‌تواند یادآور تاریخ‌دانان شکل‌های قدیمی‌تر تاریخ سیاسی (تاریخ نخبگان، جنگ‌ها و نهادها)

نیز باشد که مخالف رشد تاریخ اجتماعی جدید بودند و پروژه «تاریخ از پایین به بالا» را پیشنهاد داده بودند. تاریخ فرهنگی جدید تا حد زیادی با همان علاقه از پایین به بالا رشد کرد، گرچه به‌وضوح غالب نشد که تاحدی به‌علت نقش گسترده تاریخ روشنگری، اهمیت نقد «دانش» نخبگان و این حقیقت بود که تاحدی منابع فرهنگی به گونه نامتناسبی از نخبگان منشأ می‌گیرند.

این ناپیوستگی رشته‌ای (مانند بسیاری دیگر)، در ایالات متحده به قوی‌ترین شکل ممکن وجود داشت؛ تا حدی به این دلیل که مقیاس‌های دانشگاهی امکان دست‌یابی زیررشته‌ها به مباحث اساسی توده‌های بزرگ و بحرانی را به‌سادگی امکان‌پذیر ساخت. جامعه‌شناسی تاریخی تطبیقی و جامعه‌شناسی فرهنگی تا حد زیادی به‌عنوان دو زیرشاخه مجزا، درون انجمن جامعه‌شناسی آمریکا به ضرر یکدیگر رشد کردند، گرچه اشتراکاتی نیز بین آن دو وجود داشت. تاریخ تطبیقی از شکوفایی زیادی بهره‌مند شد. به‌ویژه در دهه ۱۹۸۰، غلبه وسیعی یافت؛ اما فهم چرخش فرهنگی را با کندی مواجه ساخت و به‌همین ترتیب، برای جانداختن آن در مباحث بین رشته‌ای نیز کار کمتری انجام داد. جامعه‌شناسی آمریکایی فرهنگ به‌ویژه در دهه‌های ۱۹۹۰ شکوفا شد؛ اما تا حد زیادی بر ایالات متحده معاصر متمرکز بود و همچنان باقی است. گرچه جامعه‌شناسی بریتانیایی عاری از قوم‌گرایی نیست، مسئله‌دارشدن یکپارچگی اروپایی و مهاجرت و پراکندگی بین‌المللی، تا حد زیادی بر فرهنگ تأثیرگذار بود. دست کم گاهی هر دوی این موضوعات، به عمق تاریخی و اختصاصی بودن نزدیک می‌شوند. به همان حدی که مهاجرت برای جامعه‌شناسی آمریکایی و قطعاً برای مطالعات فرهنگی در آمریکا، موضوعی اساسی است، برای جامعه‌شناسی آمریکایی فرهنگ، موضوعی اساسی نبوده است.

تا حد زیادی، موفقیت در بریتانیا از هر دو جنبه متفاوت بوده است. جامعه‌شناسی تاریخی هرگز به‌گونه‌ای مشابه به‌عنوان زیررشته‌ای که حول پژوهش تجربی جدید است، متمرکز نشد؛ اما در ارتباط بسیار نزدیک‌تری با نظریه اجتماعی و مطالعات فرهنگی شکوفا شد. علاقه مجدد در کار نوربرت الیاس، مثال مهمی از این دست، اما صرفاً یکی از بسیار است. در پیدایش مطالعات فرهنگی بریتانیا، جامعه‌شناسی نقشی محوری داشت، برای نمونه، با مکتب بیرمنگام. در واقع، پیوندهای قوی میان پژوهش‌های ادبیات، تاریخ و جامعه‌شناسی از همان ابتدا ایجاد و حفظ شدند (برای نمونه در کار ریموند ویلیام، ۱۹۶۱). این حوزه‌ها، در ایالات متحده از هم جدا بودند. در آمریکا، جامعه‌شناسان به توقف بر حواشی مطالعات فرهنگی بین رشته‌ای تمایل داشتند که با تأثیر بیشتری از پژوهشگران ادبیات توسعه یافتند.

در بریتانیا، جامعه‌شناسی تاریخی، آن‌گونه که توسط جامعه‌شناسان مکتوب می‌شود، تا حد زیادی به شکل نظریه‌پردازی پدیده‌های تاریخی بزرگ‌مقیاس مانند ملی‌گرایی، جنگ‌ها، روابط طبقات، جنسیت، قدرت دیده می‌شوند. اگر قرار بود نظریه و پژوهش در جهت مخالف هم باشند (که امیدوارم این طور نباشد)، بیشتر نوشته‌های بریتانیایی برای آمریکایی‌ها همانند نظریه (یا استنتاج) بودند تا پژوهش. این استنتاج بر مبنای منابع تاریخی که گاهی اولیه و تا حد زیادی ثانویه‌اند، می‌کوشد الگوهای گسترده‌ای را از زندگی اجتماعی درک کنند. این‌ها نه با منطق جستار تجربی یا پیگیری جزئیات بافت توصیف که با شیوه‌ای مرتب و منظم و با مفاهیم و پرسش‌های نظری، به موضوع نزدیک شده‌اند. به نظر می‌رسد در ایالات متحده، جامعه‌شناسی تاریخی بیشتر به‌عنوان مطالعات

تجربی خاصی که بر پرسش‌های نظری بزرگ‌تری متکی هستند، به حساب می‌آید. در سال‌های اول، مقاصد نظری غالباً قوی‌تر، پرسش‌ها اغلب بزرگ‌تر و هر دو با کار مستقیم نظری بیشتر حمایت شده‌اند. بلوغ زیرشاخه رشته جامعه‌شناسی تاریخی، کمتر آن را به چالشی برای «جریان اصلی» تبدیل کرده است. انشعابات سبک‌های امریکایی و بریتانیایی جای شوربختی است، نه فقط به خاطر درک بین‌المللی؛ بلکه به دلیل انسجام غنی‌تر نظریه و پژوهش تجربی که می‌توانست مطالعات محکم‌تری به وجود آورد.

با فرض اینکه زبان انگلیسی کم‌وبیش رایج باشد و به‌علاوه، به فرض که زبان رایج دیگر کشورهایی باشد که کمتر تحت تأثیر تقسیم سبک‌های جامعه‌شناسی بریتانیایی و امریکایی بودند، می‌توان به کارهای بیشتری امید داشت که این شکاف را از میان بردارند. همچنین می‌توان به توجه مؤثرتر به فرهنگ امید داشت و به‌علاوه می‌توان به انسجام کار تاریخ‌دانان و جامعه‌شناسان نیز امیدوار بود. در واقع، تجدید حیات اخیر «تاریخ جهان» و به‌طور کلی، پژوهش تاریخی که مرزهای مرسوم مکان، معمولاً دولت‌ملت و زمان را درمی‌نورد، حاکی از آن است که زمان بلوغ جامعه‌شناسی تاریخی فرا رسیده است.

قطعاً سه دلیل وجودی و الزام‌آور جامعه‌شناسی تاریخی از بین نرفته‌اند. درک تغییر اجتماعی همچنان نیازمند تبیین نظری و تفسیر تجربی است. پرهیز از ضرورت کاذب همچنان توسط نظریه انتقادی و تجزیه‌وتحلیل تاریخی تطبیقی حمایت می‌شود. درک اینکه چگونه مفاهیم اساسی نه‌تنها در نظریه‌ها و تجزیه‌وتحلیل‌های ما، بلکه در پنداره‌های اجتماعی کار می‌کنند، نیازمند پژوهشی بی‌پایان درباره تاریخ‌های ایجاد و تغییر شکل‌های این مفاهیم است.

پی‌نوشت‌ها

۱. این پرسش که آیا تاریخ به‌عنوان علم یا هنر بهتر درک می‌شود، پرسشی تاریخی است، برای نمونه کار (۱۹۶۷) را ببینید.
۲. بحث من درباره مباحث معاصر در جامعه‌شناسی تاریخی را در کالهنون (۱۹۹۸) ببینید.
۳. رهیافت دیگری به تضاد جهانی و جزئی وجود دارد که توسط فرمالیسم نئوکانتی جامعه‌شناسی جورج زیمل مشخص می‌شود. زیمل معتقد است که جامعه‌شناسی کاملاً از تاریخ متمایز است، همچنان که شکل از محتوا جداست. تاریخ دربردارنده پدیده‌های تجربی در یک موقعیت منحصربه‌فرد و در چندگانگی بود، درحالی‌که جامعه‌شناسی مفاهیم رسمی محض را تدوین کرد که عاری از بافت تجربی است و از این رو، در اصل به‌طور جهانی می‌توان از آن استفاده کرد. اما از این دیدگاه، تولید واقعی علم باید از طریق توجه به بافت و شکل، موارد خاص تجربی و مفاهیم کلی باشد. این برای جامعه‌شناسی به‌مثابه علمی مجزا، کمتر از آن است که توضیح‌دهنده نقش شکل‌گیری مفاهیم در علم باشد.
۴. قطعاً گونه‌ای جالب توجه و مهم از انسان‌شناسی تاریخی وجود دارد که جامعه‌شناسان تاریخی اغلب از آن چشم‌پوشی می‌کنند.

۵. موج اخیر اشتیاق به شناسایی و انتزاعی‌سازی «سازوکارهای» علی، مثالی از این مورد است. برای نمونه، بانژه (۱۹۹۹)، الستر (۱۹۸۹)، هوستروم و سوئل برگ (۱۹۹۸) و تیلی (۲۰۰۱) را ببینید. پرسش اساسی این است که آیا تأکید بر سازوکارها به‌سادگی بازگوی توصیه‌ی مرتون (۱۹۶۸) به توسل به «نظریه‌های بُرد متوسط» بین توصیف محض و سیستم‌های نظری زمینه‌ای است یا خود، بخشی از یک فرانظریه متعصب‌تر است.

۶. در این باره، تأکید این نکته ارزشمند است که تمایزات جهانی‌جزئی، کلی‌بخشی، دوره بلند - دوره کوتاه و کلان‌خُرد کاملاً همانند نیستند. «کلان» مدعی است که درباره پدیده‌های بزرگ‌مقیاس، برای نمونه انقلاب فرانسه یا سلطه جهانی اروپایی، بحث می‌کند که ممکن است امری نسبتاً خاص باشد. این مفهومی است که در بالا از «کل» توصیفی به‌عنوان یک «بسته» یاد کردم. پدیده‌های بسیار «خرد» ممکن است در دوره‌های تاریخی بلند تداوم یابند یا به‌طور گسترده‌ای در جهان احراز شوند.

۷. یک پرسش مهم این بود که آیا به بیان اریک هابزبام (۱۹۷۱)، این نوع تاریخ اجتماعی می‌توانست با «تاریخ جامعه» یکپارچه شود. تاریخ جامعه نمی‌توانست صرفاً نظری باشد؛ بلکه بیشتر به فرایندهای تجمعی تغییر اجتماعی و ظرفیت‌های کنش‌گران اجتماعی برای شکل‌دهی این تغییر علاقه‌مند بود. موضوعی که هابزبام درباره آن نگران بود، در آشفتگی مطالعات زندگی روزمره از دست رفت. بحث هابزبام نه فقط یادآور مارکس که یادآور فرگوسن نیز هست که درباره «تاریخ جامعه مدنی» نوشت. با این حال، هر دو در این نکته سهیم بودند که جامعه به‌صورت نظامی کم‌وبیش خودپایدار است که از روابط ناشی از انواع پدیده‌های سیاسی، جنگ‌ها و دیگر کنش‌های پادشاهان تشکیل شده است که قبلاً مرکز توجه تاریخ بودند.

۸. برای نمونه پژوهش پیمایشی، در مرکز توجه کمی‌سازی زیاد در جامعه‌شناسی قرار دارد و اغلب توسط مدافعان طرح آزمایشی (تجربی) استفاده می‌شود.

۹. گزارش عالی جولیا ریونبز (۱۹۹۶) از شیوه تلاش درباره جایگاه مذهب و اخلاق در دانشگاه را ببینید.

۱۰. قطعاً تلاش‌های بزرگ‌مقیاسی وجود داشت که تقریباً همه آن‌ها به‌گونه‌ای منظم و همه‌شمول به جامعه‌شناسانی متعلق بود که دیدگاه‌هایی بیشتر تاریخی داشتند، برای نمونه، پیتیریم سوروکین که به‌طور چشمگیری از بیشتر گزارش‌های این حوزه غایب است. (سوروکین (۱۹۵۷) را که نوع تجدیدنظر شده، اما فشرده از چهار جلد کتاب اصلی است، ببینید). پارسونز، جانشین سوروکین شد، نه تنها در هاروارد، بلکه در رهیافت کلی و چالشی‌اش به استنتاج الگوهای تاریخی‌اش که تا حد زیادی رهیافتی غیرتاریخی بود. باید گفت با این حال پارسونز «ضد تاریخی» نبود. او نه می‌خواست علم را به سُخره بگیرد و نه پیشنهاددهنده این بود که جامعه‌شناسان باید از جُستار تاریخی بپرهیزند. نیل اسملسر، شاید دانشجوی محبوب پارسونز، کار اصلی جامعه‌شناسی تاریخی‌اش را به‌عنوان تز دکترایش نوشت (اسملسر ۱۹۵۸ را ببینید). در عوض، این تئوری پارسونز بود که به‌ویژه جایگاه تنوع تاریخی را به‌نفع انتزاع از فرایندهای ملی و جهانی آشکار تقلیل داد. کتاب اسملسر حاوی ارائه نظریه «جعبه خالی» تغییر اجتماعی است که در گزارشی از انقلاب صنعتی در بریتانیا ارائه می‌شود. با این حال، همواره بین این بُعد انتزاعی تحلیل اسملسر و پژوهش مستقیماً تاریخی‌تر او تنش وجود داشت.

۱۱. در میان مهم‌ترین‌ها: هیل (۱۹۴۶)؛ هابزبام و رودی (۱۹۶۹)؛ رودی (۱۹۶۴)، کتابی به‌شدت تحت تأثیر جامعه‌شناسی نیل اسملسر؛ تامپسون (۱۹۶۳).

۱۲. چرخش آخر پارسونز به نظریه تکاملی است که تأیید شخصیت شگفت‌انگیز او در این کتاب به‌عنوان یک جامعه‌شناس تاریخی، توسط هولموود و اومالی است. تحلیل تکاملی از دیدگاهی بسیار تاریخی در آرای گرهارد لنسکی (۱۹۶۶) دیده می‌شود. در اروپا، نیکلاس لوهمان توسعه نظریه تکاملی را پیش برد که تا حد زیادی بسط‌دهنده علاقه پارسونز به نظریه سیستم‌های سایبرنتیکی است. لوهمان خود تحلیل تاریخی را انجام داد (برای نمونه، لوهمان ۱۹۸۲) و تحت تأثیر بسیاری از افراد دیگر بود. جای این کنجکاوی باقی می‌ماند که درحالی که کار او باید در جهان امروز بسیار غالب باشد، نفوذ کمی در ایالات متحده دارد.

۱۳. بحث من را در کالهن (۱۹۹۷) ببینید.

۱۴. وقتی والرشتاين در ملاقات ۱۹۷۵ با الکس انگلس در انجمن جامعه‌شناسی امریکا مذاکره کرد، پشتیبانی کامل مخاطبان از والراشتاین، نشان فروریختن نهایی پارادایم غالبی بود که سال‌ها به چالش کشیده شده بود. نه نظریه سیستم‌های جهانی و نه هیچ پارادایم جدید دیگری، نتوانست تسلطی همانند پارادایم‌های قبلی که قبلاً توسط مدرنیزاسیون و کارکردگرایی مورد بهره‌برداری قرار گرفته بود، به دست آورد.

۱۵. برگزیده (تیلی ۱۹۹۷)، نشانگر مثال‌های متعددی از کارهایی با گستره وسیع (و مروری بالارزش توسط آرتور استین کم) است.

۱۶. با والرشتاين شروع می‌شود (۱۹۷۴).

۱۷. مبدأ تاریخی دیگر، بخش‌های دیگر جهان و شیوه‌های دیگر تشخیص مکان‌ها در دنیا با تجدید حیات اخیر تحلیل «تمدنی» همراه است (مندلیوس و آرناسون را در این کتاب ببینید). این امر در جامعه‌شناسی برجسته است به‌ویژه از طریق کار آیزنشتاد که بر پایه کارهای ژاسپرز است؛ اما ریشه‌های آن در سنت‌های بسیار تحلیلی اروپا قرار دارد. جای بحث است که این امر تا چه اندازه، بازگشت یک نظریه اصلاح‌شده مدرنیزاسیون است. گرچه همچنان که نوبل در این کتاب می‌گوید، نظریه مدرنیزاسیون قطعاً از بین رفته است.

۱۸. ایوانس و همکاران (۱۹۸۵) را ببینید. این کتاب کار کمیته مشورتی پژوهش علم اجتماعی بود. کار کمیته اولیه درباره سیاست تطبیقی، با انتشارات آمیخته بود، دقیقاً یک دهه بعد از کتاب شکل‌گیری دولت‌های ملی در اروپای غربی (۱۹۷۵)، اثر چالز تیلی. گرچه تیلی در پروژه جدید نیز شرکت داشت، نگاهی به کارهای او در میان سایرین باعث تعجب می‌شود که آیا دولت کاملاً به‌عنوان یک پروژه جدید پیشنهادی از بحث خارج شده بود؟ البته بخشی از این موضوع تا حد زیادی به‌خاطر وسعت سپردن موضوع دولت‌ها به علوم سیاسی و هم‌زمان به‌حاشیه‌رانده‌شدن آن در میان جامعه‌شناسان بود. بخش دیگر آن، جابه‌جایی در دیدگاه منعکس‌شده توسط زبان اروپایی (و اغلب مارکس یا وبری) است که واژه دولت را با علوم سیاسی یا حکومت قابل مقایسه می‌داند (نقل قول از پوگی).

- Anderson, Perry (1974a) *Passages from Antiquity to Feudalism* . London: New Left Books.
- Anderson, Perry (1974b) *Lineages of the Absolutist State* . London: New Left Books.
- Banks, J.A. and Banks, Olive (1964) *Feminism and Family Planning in Victorian England* . New York: Schocken Books.
- Bonnell, Victoria E. , ed. and Hunt, Lynn (eds) (1999) *Beyond the Cultural Turn* . Berkeley: University of California Press.
- Boudon, Raymond (1975) *The Logic of Sociological Explanation* . Harmondsworth: Penguin.
- Bunge, Mario (1999) *The Sociology/Philosophy Connection* . New Brunswick, NJ: Transaction.
- Calhoun, Craig (1997) 'The Rise and Domestication of Historical Sociology', in T. MacDonald (ed.), *The Historic Turn in the Human Sciences: Essays on Transformations in the Disciplines* . Ann Arbor: University of Michigan Press. pp. p. 305–38.
- Calhoun Craig 'Explanation in Historical Sociology: Narrative, General Theory, and Historically Specific Theory'. *American Journal of Sociology* vol. 108 1998 p. 846–71
- Calhoun Craig 'Imagining Solidarity: Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism and the Public Sphere'. *Public Culture* vol. 14 no. (1) 2002 p. 147–72
- Carr, E.H. (1967) *What is History?* New York: Random House.
- Elias, Norbert (1978) [1939] *The Civilizing Process, Vol. 1: The History of Manners* . Oxford: Blackwell.
- Elias, Norbert (1982) [1939] *The Civilizing Process, Vol. 2: State Formation and Civilization* . Oxford: Blackwell.
- Elster, Jon (1989) *Nuts and Bolts for the Social Sciences* . Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans, Peter , Rueschemeyer, Dietrich and Skocpol, Theda (1985) *Bringing the State Back In* . New York: Cambridge University Press.
- Goldthorpe John 'The Uses of History in Sociology: Reflections on Some Recent Tendencies (T.H. Huxley Memorial Lecture, 1989)'. *British Journal of Sociology* vol. 42 no. (2) 1991 p. 211–30
- Habermas, Jürgen (1989) [1962] *Structural Transformation of the Public Sphere* . Cambridge, MA: MIT Press.
- Hedström, Peter , ed. and Swedberg, Richard (eds) (1998) *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory* . Cambridge: Cambridge University Press.

- Hill, Christopher (1964) *Society and Puritanism in Pre-revolutionary England* . London: Secker and Warburg.
- Hobsbawm, Eric (1971) 'From Social History to the History of Society', in M.W. Flinn , ed. and T.C. Smout (eds), *Essays in Social History* . Oxford: Oxford University Press. pp. p. 1–22.
- Hobsbawm, Eric and Rudé, George (1969) *Captain Swing* . Harmondsworth: Penguin.
- Hunt, Lynn (1984) *Politics, Culture, and Class in the French Revolution* . Berkeley: University of California Press.
- Lenski, Gerhard (1966) *Power and Privilege* : New York: McGraw-Hill.
- Luhmann, Niklas (1982) *Love as Passion* . Cambridge, MA: Harvard: Harvard University Press.
- Mann, Michael (1986) *Sources of Social Power* . Cambridge: Cambridge University Press.
- Mead, George Herbert (1934) *Mind, Self and Society* . Chicago: University of Chicago Press.
- Merton, Robert K. (1968) *Social Theory and Social Structure* . New York: Free Press.
- Moore, Barrington, Jr (1966) *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* . Boston: Beacon Press.
- Novick, Peter (1988) *That Noble Dream: The 'Objectivity Question' and the American Historical Profession* . Cambridge: Cambridge University Press.
- Reuben, Julie (1996) *The Making of the Modern University: Intellectual Transformation and the Marginalization of Morality* . Chicago: University of Chicago Press.
- Rudé, George (1964) *The Crowd in History, 1760–1848* . New York: Wiley.
- Sewell, William (1980) *Work and Revolution in France* . Cambridge: Cambridge University Press.
- Skocpol, Theda (1978) *States and Social Revolutions* . New York: Cambridge University Press.
- Smelser, Neil (1958) *Social Change in the Industrial Revolution* . London: Routledge.
- Sorokin, Pitirim (1957) *Social and Cultural Dynamics* . Boston: Porter Sargent.
- Taylor Charles 'Modern Social Imaginaries'. *Public Culture* vol. 14 no. (1) 2002 p. 1–23
- Thomas, Keith (1971) *Religion and the Decline of Magic* . London: Macmillan.
- Thompson E.P. 'Anthropology and the Discipline of Historical Context'. *Midland History* vol. I no. (3) 1971 p. 41–55

Thompson, E.P. (1963) *The Making of the English Working Class* . Harmondsworth: Penguin (rev. edn, 1968).

Tilly, Charles (1975) *The Formation of National States in Western Europe* . Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tilly, Charles (1997) *Roads from Past to Future* . Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Tilly Charles 'Mechanisms in Political Processes'. *Annual Review of Political Science* vol. 4 2001 p. 21–41

Wallerstein, Immanuel (1974) *The Modern WorldSystem* . New York: Academic Press.

Williams, Raymond (1961) *The Long Revolution* . London: Chatto and Windus.

Wilson, Bryan (1973) *Magic and the Millennium* . London: Heinemann.

رابرت هولتون

ترجمه محمد روزخوش**

در نگاه اول، جامعه‌شناسی تاریخی ممکن است همچون مطالعه تغییر اجتماعی تلقی شود. گرچه جامعه‌شناسی خود در جایگاه تفسیری انتقادی بر انقلاب‌های صنعتی و فرانسه پدیدار شد (Nisbet, 1967)، علاقه به تحلیل الگوهای روابط اجتماعی در طول زمان، ذاتی همه انواع کارهای جامعه‌شناسانه نبوده است. در این معنا، جامعه‌شناسی تاریخی از سوی بسیاری به مثابه یک زیرمجموعه تلقی شده است تا یک رشته مستقل؛ چیزی شبیه جامعه‌شناسی صنعتی، سیاسی و سایر تخصص‌گرایی‌های مشابه. در مقابل، برای جامعه‌شناس آلمانی، ماکس وبر (۱۸۶۴ تا ۱۹۲۰)، همچون بیشتر هم‌عصرانش، جامعه‌شناسی، با توجه به سؤالاتی که درصدد پاسخگویی به آن‌هاست، ذاتاً تاریخی است.

فهم زمان حال و مسیری که تغییر اجتماعی در آن در جریان بود، مستلزم درک عمیق فرایندهای طولانی‌مدت تغییر اجتماعی بود. خاص‌بودگی، پویایی‌ها و ایستائی‌های زمان حال، تنها، در چشم‌انداز تاریخی می‌توانست کاملاً درک شود؛ چشم‌اندازی که برای وبر تا بیش از ۲۵۰۰ سال امتداد داشت. همین نکته درباره معیار ربط (relevance) هم صادق است که دانشمندان اجتماعی با استفاده از آن، پرسش‌های فکری مدنظرشان را انتخاب می‌کنند و در نتیجه، انواع مشخصی از شواهد را در کانون تحلیل خود قرار می‌دهند. درباره وبر، پرسش کلیدی شکل‌دهنده جامعه‌شناسی او، در پیوند با هم‌عصرانش، ایده خاص‌بودگی تاریخی غرب بود (Weber, [1920] 1930b). این خاص‌بودگی در نهادها و نگرش‌های ویژه غرب و در رویه‌های اجتماعی آن، چنان‌که در طول زمان پدیدار شده بودند و در قیاس با سایر اشکال غیرغربی زندگی اجتماعی فهمیده می‌شد. این چشم‌انداز از غرب، کاربرد اشکال منحصربه‌فرد عقلانیت در اقتصاد، حکومت و پراکتیس فرهنگی را شامل می‌شد که در آنچه وبر به شکل خاص اشکال غربی سرمایه‌داری، حکمرانی، اداره امور، مذهب، علم، معماری و موسیقی تلقی می‌کرد، بازتاب می‌یافت. وجه متناظر با خاص‌بودگی غرب در این دیدگاه، توجه به تمدن‌های بزرگ چین، هند و خاورمیانه، تا حد زیادی در پیوند با ادیان جهانی مانند کنفوسیوس‌سیسم و هندوئیسم و اسلام بود.

*. این مقاله، ترجمه فصلی است از کتاب راهنمای جامعه‌شناسی تاریخی/انتشارت سیچ، با مشخصات زیر:

Holton, Robert. "Max Weber and the Interpretative Tradition" *Handbook of Historical Sociology*. 2003. SAGE Publication.

** . دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی توسعه اقتصادی دانشگاه تهران، ورودی ۱۳۹۰، m_roozkhosh@yahoo.com

این چشم‌انداز تاریخی، در کلی‌ترین برداشت، میان نویسندگان روشنگری قرن هجدهم، متفکران قرن نوزدهم مانند آکسی دوتوکویل (Alexis de Toqueville) و کارل مارکس (Karl Marx) و جمعی گسترده از معاصران وبر از ورنر زومبارت (Werner Sombart) و اتو هاینتس (Otto Hintze) در آلمان، جوزف شومپتر (Joseph Schumpeter) در اتریش و فردریک میتلند (Frederic Maitland) در انگلستان تا امیل دورکیم (Emile Durkheim) در فرانسه، زمینه مشترک بود. با وجود این، کار وبر به سه معنای مهم از این زمینه مؤثر مشترک به‌طور تاریخی گسترده، جدا می‌شود. اول، او تلاش می‌کند تا رویکردی در پیش گیرد که در قیاس با اسلافش کمتر نظری و فلسفی باشد و در عوض، چارچوبی را جایگزین کند که تحلیلی‌تر و از جنبه تجربی برای تحلیل تغییر اجتماعی مفیدتر باشد. دوم، او در مقابل رویکردهای تکاملی رایج قرار می‌گیرد و البته، علیه هرگونه تلاشی برای تولید یک فلسفه یا نظریه عمومی تاریخ. قصد او بیشتر ارائه یک روایت تطبیقی انعطاف‌پذیر از سازمان اجتماعی و تغییر اجتماعی است. سوم، او با هدف فراتر رفتن از مجادلات پیشین میان روایت‌های ایدئالیستی و ماتریالیستی، رویکردی چندعلیتی (Multicausal) را به تحلیل ترویج می‌کند.

مشخصه مهم این تلاش، بازگرداندن دوباره عناصر ایدئالیستی به صحنه، برای تصحیح یک‌سویگی بسیاری از رویکردهای ماتریالیستی به تغییر اجتماعی بود. این رویکرد «تفسیری» به جامعه‌شناسی تاریخی، به آن معانی که افراد برای کنش‌هایشان قائل هستند می‌پردازد. همچنین، به مسائلی از آن‌دست که می‌توان آن را روان‌شناسی اجتماعی نامید و به‌ویژه در تجربه دینی بیان می‌شوند. در این نگاه، مسائلی که با معنای مصائب بشری و تردیدها درباره رستگاری (salvation) در ارتباط هستند، اولویت دارند. با وجود این، علاقه وبر به آنچه مردم در جهان واقعی روزمره بر حسب عقایدشان انجام می‌دهند، بر تنش میان باورها و فعالیت‌ها متمرکز است، نه بر الهیات انتزاعی.

بنابراین، طبقه‌بندی جامعه‌شناسی تاریخی وبر در قالب جریان‌های تفسیری با عطف توجه به نکته تعدیل‌کننده فوق است و نه حاصل تمایل به جایگزین کردن ماتریالیسم با ایدئالیسم. کاملاً آشکار است که در نظریه اخلاق پروستانی (Weber, 1930a [1904–5]) که هم بسیار به آن ارجاع داده شده و هم بسیار از آن انتقاد شده و در عین حال بسیار گرفتار بدفهمی بوده، تأکید تفسیری صرفاً یکی از ابعاد تفسیر علی است. بنابراین این، خطای فاحشی در فهم وبر است که رویکرد تفسیری او را طرد متقابل وجوه خصلتاً ماتریالیستی مانند سازمان اقتصادی زمین، سرمایه و کار، تکنولوژی، جمعیت‌شناسی، جغرافیا از یک سو و جنبه‌های نظامی سیاست واقع‌گرا (realpolitik) از سوی دیگر بدانیم.

جایگاه جامعه‌شناسی تاریخی وبر: از نظریه‌پردازی تا تحلیل

رسم شده که جامعه‌شناسی وبر را برحسب مراجع دوگانه‌ای که خود او مشخص ساخته است، بررسی کنند: به‌ترتیب کارل مارکس و فردریش نیچه (Friedrich Nietzsche). یکی از مضرات چنین رویکردی آن است که ملاحظات تاریخی و میان‌رشته‌ای گسترده‌تری را منتفی می‌سازد که با آن می‌توان مارکس و نیچه را همچون وبر، در جایگاه خودشان ارزیابی کرد.

در تاریخ تفکر اجتماعی، گرایشی وجود دارد که جامعه‌شناسی تاریخی را یکی از محصولات مدرنیته غربی، به‌ویژه در پیوند با روشنگری، به‌شمار می‌آورد. این فرض اغلب هم‌پسته است با آنچه می‌توان چشم‌انداز یک «دگرگونی بزرگ» در تغییر اجتماعی دانست. بر پایه این روایت، پیش از انقلاب فرانسه و انقلاب صنعتی، زندگی اجتماعی عمیقاً ایستا و به‌لحاظ مکانی محدود بود. سنت و ایمان مذهبی، تفکر اجتماعی را در تنگنا گرفتار کرده بود، چنان‌که آگاهی به علل اجتماعی تغییر اجتماعی، ضعیف یا غایب بود. بعد از این دگرگونی، مدرن‌شدن نوع بشر به فهم وسیع‌تری از خرد منجر شد که در آن، نهادهای اجتماعی می‌توانست به‌واسطه کنش انسانی شکل یابد و تغییر کند.

تحلیل مارکس از پویایی، بحران‌ها و کشمکش‌های طبقاتی انقلاب صنعتی سرمایه‌داری و اظهار نظر نیچه درباره مرگ خدا و بنابراین مرگ هنجارهای اخلاقی استعلایی، در قالب همین بحث «دگرگونی بزرگ» می‌گنجند. با این همه، هر دو متفکر، به شیوه‌های خاص خود، آن‌قدر باهوش بودند که به همان خوبی که تمایزات میان جهان‌ها و جهان‌بینی‌های قدیم و جدید را می‌بینند، پیوستگی‌ها را هم ببینند. جامعه‌شناسی تاریخی و بر را می‌توان نفی آشکارتر و کامل‌تر بحث دگرگونی بزرگ دانست. در کلی‌ترین برداشت، نه خرد محصولی از روشنگری است و نه سنت در عصر کنونی غایب است.

و بر، همچون نویسنده قرن بیستمی تاریخ جهان، ویلیام مک نیل^۱ (۱۹۶۸)، تصویر تاریخ انسانی در طی چندین هزاره را با مؤلفه‌های معنادار تغییر اجتماعی و جهت‌گیری‌های متنوع، به جهان ترسیم می‌کند. درحالی‌که برای مک نیل تغییر در تأسیس امپراتوری‌ها از طریق کشورگشایی، تجارت راه دور و تحرک جمعیت نمودار می‌شود، و بر گستره‌ای از تغییرات در عرصه‌هایی از قبیل اخلاق مذهبی یا شکل‌گیری حقوق مدون مبتنی بر عقلانیت را باز می‌شناسد. چنین پیشرفت‌هایی نه فقط توجه به نقش عاملیت انسانی در زندگی واقعی را برمی‌انگیزد، بلکه همچنین، نوعی آگاهی از تفاوت دیگران با گروه اجتماعی خود فرد در وجوه معین را به‌دنبال دارد. بنابراین تعجب‌آور نیست که تأمل در باب تغییر اجتماعی و دلایل و اشاراتی درباره تفاوت فرهنگی را در میان نویسندگان کلاسیک دوره باستان، مانند ارسطو (Aristotle) یا نویسندگان اسلامی قرون وسطی همچون ابن خلدون، بیابیم. (Issawi, 1998).

از جنبه تاریخی، نوشته‌های روشنگری قرن هجدهم منتسکیو (Montesquieu)، آدام اسمیت (Adam Smith) یا میلر (Millar)، (دربارنده موضوعاتی از قبیل تعیین تفاوت‌ها در نهادهای سیاسی، گسترش تقسیم کار یا ریشه‌های مراتب و تمایزات اجتماعی) از عصری کاملاً جدید در تفکر اجتماعی خبر نمی‌داد. درحالی‌که برخی از این موضوعات صورت‌بندی روشن‌تر و محوریت تازه‌ای پیدا کردند، بیشتر تاریخ روشنگری، همانند اسلافش، مشتمل بر چشم‌اندازی عمیقاً تأملی و نظری بود. این چشم‌انداز، کمتر بر شواهد و بیشتر بر بلاغت (rhetoric) مبتنی بود. برای نمونه، برداشت مونتنسکیو که ایتالیایی‌ها تحریک‌پذیرتر و انگلیسی‌ها تودارتر هستند، بر پایه مشاهداتش از رفتار آن‌ها در یک آپرا ارائه شد و نه بر اساس شواهد سیستماتیک. همچنین، کوشید

بر پایه داده‌هایی چنین سست، تئوری پُرمطراقی درباره تأثیر اقلیم بر رفتار ارائه کند (Hawthorn, 1976: 16).

یک دلیل برای تفوق شیوه بلاغی این بود که تخیل تاریخی هنوز کاملاً از دو گونه گفتمانی اصلی متمایز نشده بود. یکی، اسلوب مقاله‌نویسی ادبی بود که در آن، سبک زیبایی‌شناختی و بحث نظری، معیار کافی برای کار روشن‌فکری شمرده می‌شد. دیگری، غرق‌شدن گسترده تفکر تاریخی در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی بود. تاریخ روشن‌گری دریافت که استانداردهای رایج عدالت و آزادی ممکن است با انواع مشخصی از نهادها و رویه‌های اجتماعی پیوند داشته باشند و الگوهای اجتماعی علل غیرآسمانی دارند؛ خواه این علل اقلیمی باشند و خواه اجتماعی. با وجود این، نوع این پیوندها عموماً تأملی بود و حاوی نظم تحلیلی یا تجربی و روش‌شناسی علمی که از ویژگی‌های حرفه دانشگاهی تاریخ در اواخر قرن نوزدهم است، نبود.

این تغییر روش‌شناختی در مکاتب انجیلی، فلسفی، کلاسیک و حقوقی و به‌همین‌اندازه در تاریخ اقتصادی، آشکار بود. وبر هنگام تحصیل در دانشگاه برلین، از مورخ حقوقی، گلد اسمیت (Gold-schmidt) و مورخ کلاسیک، مومسن (Mommsen) متأثر شد (Kalberg, 2000: 145). تحقیق اولیه او درباره تاریخ حقوقی شرکت‌های تجاری و کار متأخر او درباره دین، استاندارد پیشرفت‌های روش علمی را که در این حلقه‌ها رواج یافت، رعایت می‌کنند؛ از آن جمله بررسی نظام‌مند اسناد تاریخی در زمینه اصلی آن‌هاست. وقتی وبر، صدوپنجاه سال بعد از منتسکیو، درباره رابطه میان پروتستانتیسم، کاتولیسیسم و فعالیت تجاری تحقیق می‌کرد، مشارکت خاص پروتستان در کار اقتصادی را دریافته بود. علاوه بر این، او هم به داده‌های آماری و هم به شواهد مستند درباره اخلاق اقتصادی پروتستانتیسم مجهز بود؛ از جمله تنوعات فرهنگی در ایده وظیفه بر حسب محیط‌های اجتماعی. حالا دیگر تاریخ نظری، گفتمان مسلط نبود.

اما وبر بُعد دیگری را وارد کار علمی خود کرد که در میان مورخان زمانه‌اش مرسوم نبود و همین به ما کمک می‌کند تا وجوه خاص جامعه‌شناختی و تفسیری کار او را مشخص کنیم. این بُعد هم به مبانی پرابلماتیک معرفت‌شناختی علوم اجتماعی ربط می‌یابد و هم روش‌های خاص تحلیل مفهومی که وبر در جامعه‌شناسی تاریخی خود به ما عرضه کرد. همگام با مخالفان تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی پوزیتیویستی، وبر بر نقد کانتی از تجربه‌گرایی صخه گذاشت: واقعیت‌ها هرگز به‌شکل خودانگیخته یا طبیعی در دسترس دانش نیستند؛ بلکه به‌اجبار با واسطه مقولاتی از قبیل فضا، زمان و علیت به‌دست می‌آیند که بر تجربه از طریق حواس مقدم هستند (مقولات پیشینی). درحالی‌که رانکه، مورخ سیاسی مشهور آلمان، شواهد مستند را جمع می‌کرد تا چگونگی امر را دریابد، وبر این کار را گمراه‌کننده می‌دانست. حتی تجربی‌ترین مورخان، برای پیش‌بردن روایت تاریخی‌شان ضرورتاً باید بر انتزاع و سازماندهی مفاهیم (از قبیل اقتصاد قرن نوزدهم، مسیحیت یا دولت پروس) تکیه کنند. وبر در این زمینه در کنار اقتصاددانان نئوکلاسیک در بحث متدولوژیک‌شان با اقتصاددانان تاریخی قرار می‌گیرد (نگاه کنید به Holton, 1986b). درحالی‌که گروه اخیر از انتزاع و الگوی عمومی برای روایت غنی تاریخی اجتناب می‌کرد، گروه اول بر نقش محوری انتزاع و مفهوم‌سازی در علوم اجتماعی تأکید می‌ورزید. در عین حال، آگزیم‌های

قیاسی جریان اصلی نئوکلاسیسم، مبنایی ناکافی برای مفهوم‌سازی نزد وبر بود. وبر معتقد بود که اگر این چارچوب تئوریک ایراد دارد، آن‌هایی که اقتصاددانان را به واسطهٔ بن‌انگاره‌های رایینسون کروژوئه‌وارِ خومختاری فردی سرزنش می‌کردند، باید در عمل، چارچوب مفهومی جایگزینی ارائه می‌کردند (Weber, 1949 [1904]). چنین چارچوب جایگزینی باید کمتر قیاسی و جبری باشد و از ظرفیت تحلیل چندعلیتی در تفسیر واقعی زندگی اجتماعی برخوردار باشد.

وبر مفهوم تیپ ایدئال (ideal-type) را همچون شیوه‌ای بدیل در شناخت اهمیت انتقادی و اکتشافی انتزاع مفهومی در تحلیل اجتماعی بسط داد. تیپ ایدئال از این رو ایدئال بود که از سوی تحلیلگران به‌مثابهٔ بیان ناب منطق انتزاعی انتخاب می‌شد تا به ایده‌هایی در باب نهادها و روابط اجماعی شکل دهد. مفهوم اقتصادی رقابت کامل در بازارها، یکی از این دسته‌سنگ‌های آرمانی بود. تیپ ایدئال در وهلهٔ اول، نه به‌عنوان توصیف واقعیت، بلکه به‌مثابهٔ استاندارد مفهومی تلقی می‌شد که امکان تحلیل شواهد تجربی پیچیده‌تر را فراهم می‌آورد. تیپ‌های ایدئال با کمک به تشخیص میزان تفاوت شواهد با نوع ناب، به تحلیل یاری می‌رساندند. این فرایند به ساخت فرضیه‌های بررسی‌پذیر برای هدایت پژوهش می‌انجامد و در صورت لزوم، تیپ‌های ایدئال بدیل دیگری، در جایی که انحرافات نظام‌مندی از تیپ‌ایدئال اولیه پیدا می‌شد، ایجاد می‌کرد. هر کجا ثابت می‌شد تیپ‌های ایدئال نامناسب هستند، باید کنار گذاشته می‌شدند. وبر هشدار می‌داد که استفادهٔ مدام از مفاهیم، بدون توجه به کاربردشان در تحقیق، صرفاً ادامه‌دادن به یک بازی مفهومی است (Weber, 1949 [1904])؛ اما این توصیه اغلب نادیده گرفته شده است.

وبر در دههٔ آخر عمر خویش، بین ۱۹۱۰ و ۱۹۲۰، زمان بیشتری برای شرح و بسط تیپ‌های ایدئالی صرف کرد که مناسب تحلیل جامعه‌شناختی باشند تا تحلیل اقتصادی. کاربرد تیپ‌های ایدئال چندگانه، تغییر از قطعیت‌های آگزیوماتیک نئوکلاسیسم متصلّب و همهٔ تئوری‌های تعیین علی قوی به‌سوی شکل پیچیده‌تر و غیرقطعی‌تری از تحلیل را بازتاب می‌داد. این تلاش فزاینده برای ساختن تیپ‌های ایدئال چندگانهٔ کنش اجتماعی (عقلانی معطوف به ارزش، عقلانی مبتنی بر ابزار، عادت‌گونه و عاطفی) و آشکال درازدامنی از حکمرانی مشروع (سنتی، قانونی‌سنتی و کاریزماتیک) در اثر ناتمام وبر، اقتصاد و جامعه (1921 [1968])، منعکس شد. این‌ها در ذات خود تفسیری هستند؛ زیرا به‌منظور تحقق کنش اجتماعی یا حاکمیت مشروع، کنش باید برای کنشگر معنادار و معطوف به سایر کنشگران باشد. از این جهت، حکمرانی در گرو شکلی از رضایت کسانی است که حکمرانی بر آن‌ها اعمال می‌شود، چه این رضایت از روابط عادت‌گونهٔ سنت و مشروعیت حاکمیت قانون باشد و چه از جاذبهٔ کاریزماتیک افرادی که گمان می‌رود توانایی‌های شخصی استثنائی دارند.

تحلیل علی فرایندها یا تحولات خاص، باید شامل روایتی باشد از اینکه چگونه کنش‌های اجتماعی از سوی افراد درگیر آن‌ها معنادار تلقی می‌شوند؛ اما علاوه‌بر این، باید رویه‌های منطقی متعارف تحلیل علی را هم به کار بندد. وبر هیچ‌وقت آشکارا نمی‌گوید که این رویه‌ها کدامند؛ اما پراکتیس روش‌شناختی او با وضوح تمام، بر پایهٔ

منطق مقایسه‌ها استوار است. وجود یا نبود یک ویژگی خاص در یک مجموعه در کل مشابه از موارد، می‌تواند در تبیین سایر تغییرات، میان موارد مورد بررسی به کار گرفته شود.

شرح و بسط مجموعه‌ای از مفاهیم عمومی تیپ ایدئال در کار وبر، وجه جامعه‌شناختی کار او شناخته شده است. برخی حتی عقیده دارند که این دل‌مشغولی وبر موجب شد از تاریخ به‌سوی جامعه‌شناسی حرکت کند، چنان‌که وی از تحلیل امور خاص به‌سوی چشم‌انداز مفهومی تعمیم‌یافته برای تحلیل اجتماعی، تغییر جهت داد. گرچه این دیدگاه خالی از حقیقت نیست، به همان اندازه شواهد قطعی وجود دارد که وبر چشم‌انداز مفهومی خود را از آن جهت ارائه کرد که تحلیل تاریخی را ارتقا دهد، نه اینکه از آن فراتر رود.

به مباحث معرفت‌شناختی بازگردیم. باید تأکید شود که چشم‌انداز مفهومی وبر، و تحلیل داده‌ها درون آن، با معیار ربط ارزشی (value relevance) هم‌بسته بود. این بدان معنا نیست که واقعیت‌ها به‌مثابه چیزی کمتر از واقعیت ارائه می‌شوند؛ بلکه به این معناست که نگاه علمی اجتماعی نزد وبر، به شکلی اجتناب‌ناپذیر محدود است و نه جامع. علایق ارزشی متفاوت، واقعیت‌های متفاوتی را پیش چشم می‌آورد. فراتر از این، هر علمی خودش صرفاً برای کسانی معنا دارد که باور دارند دانستن واقعیت به جستجوی آن می‌آورد. این بحث وبر که علم نباید برای اثبات یا ابطال ارزش‌های خاص به کار رود، از استدلال نیچه علیه یافتن هر مبنای استعلایی برای اخلاق در خدا و از همین قرار در خرد و هرگونه هستار (entity) متافیزیکی، متأثر است. این نگاه، وبر را به این موضع کشاند که افراد باید در موقعیتی باشند که تعهدات ارزشی‌شان را مفصل‌بندی کرده و بر پایه آن عمل کنند. این دیدگاه همچنین فرض هستی‌شناختی وبر درباره ناهمگنی اهداف انسانی را شکل داد. به عبارت دیگر، هستی اجتماعی نوع انسان بر پایه کشمکش‌ها بر سر معانی زندگی، شکل یافته بود و به همین ترتیب هم ادامه می‌یافت. این منازعات انسانی به مبارزات خدایان برای کنترل تقدیر بشری شبیه بود.

ربط ارزشی برای وبر، به‌عنوان عضوی از جامعه شهری آلمان لیبرال پروتستان قرن هجدهم، در چندین موضوع مرتبط با هم معنا می‌یافت. اول، شرایطی که اروپا را به عرصه کارزار معاصر تاریخ جهانی بدل ساخته بود، دست کم آن‌طور که اعضای طبقه وبر دوست داشتند باور کنند، دوم، گسترش شرایطی که عقلانیت مدرن تحت آن می‌توانست شیوه‌ای از زندگی باشد که افراد برمی‌گزینند. گرچه بحث وبر درباره عقلانیت پیچیده است و همیشه هم انسجام ندارد، در چنین زمینه‌ای به توسعه روزافزون شیوه آگاهانه و سنجیده کنش اجتماعی، در پیوند با انتخاب ابزار مناسب برای نیل به اهداف معین، نظر دارد و نه خود اهداف. آیا عقلانیت، با خلق احتمالی شبج جهانی افسون‌زدوده که تحت تسلط دستگاه اداری یکنواخت و سیاست ماشینی است و در اصطلاح قفس آهنین خلاصه می‌شود، محدودیت‌های خود را در پی می‌آورد؟ اگر چنین باشد، آن‌گاه سؤالاتی در باب امکان گذران یک زندگی اخلاقاً قابل اعتماد پیش می‌آید. موضوعات مرتبط با عدم قطعیت و دلالت‌های زندگی بی‌فرجام که مبلغان مدرنیته نادیده انگاشته بودند، در صدر جامعه‌شناسی ارزش‌مدار وبر قرار گرفت.

ترکیب انضباط روش‌شناختی موجود در عینیت علمی با آگاهی نئوکانتی از ربط ارزشی و عدم قطعیت لاینفک از دانش اجتماعی، تا حدی در جهان انگلیسی‌زبان غیرعادی است. این مسئله از دو جنبه سوءتفاهم مهمی را

به‌دنبال داشته است. اولین دام، این فرض است که انضباط علمی به این معناست که کار علمی می‌تواند از ارزش بری باشد. این اشتباه از سوی شماری از دانشگاهیان امریکایی در دورهٔ بعد از جنگ رخ داد که در جستجوی یک جامعه‌شناسی عینی برآمدند تا در مقابل هواداری متعصبانه از مارکس، پادزهری باشد. حال آنکه برای وبر، کار دانشگاهی هرگز بری از ارزش نیست. دومین دام، این باور است که ربط ارزشی به‌معنای نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی است که در آن، هر تفسیری به اندازهٔ تفسیر دیگر خوب است. حال آنکه وبر، برخلاف پُست‌مدرنیسم معاصر، اعتقاد داشت که دانش می‌تواند عینی باشد، حتی اگر از یک چشم‌انداز خاص مبتنی بر ربط ارزشی حاصل شود. در این معنا، دانش‌های علمی مشابه می‌توانند بر پایهٔ چشم‌انداز مشاهده‌گر با یکدیگر هم‌زیستی داشته باشند.

جامعه‌شناسی تطبیقی تاریخی: به‌میدان آمدن جامعه‌شناسی تفسیری

در بیشتر قرن نوزدهم، و البته قسمتی از قرن بیستم، تکامل‌گرایی بر بخش زیادی از تفکر دربارهٔ تغییر اجتماعی تسلط داشت. ماهیت تاریخ از طریق کشف قوانین محتوم به پیشرفت که پدیدارشدن شیوه‌های تغییر زندگی و سازمان اجتماعی را توضیح می‌دهند، روشن می‌شد. این نوع از تکامل‌گرایی معمولاً در دوره‌های خوش‌بینی ظاهر می‌شود. خوش‌بینی هم دربارهٔ امکان پیشرفت اجتماعی به‌طور کلی و هم دربارهٔ ظرفیت خرد و علم برای رمزگشایی از معماهای پیشرفت جامعهٔ انسانی از گذشته به‌سوی حال و راهی که به آینده می‌رسد. در بافت نیمهٔ قرن نوزدهم بود که ماتریالیسم تاریخی مارکس، درصدد برآمد آنچه داروین دربارهٔ تاریخ طبیعی انجام داده بود، برای تاریخ انسانی به کار بندد. در مقابل، برای وبر، و شماری از معاصران آلمانی او، معنای تاریخ را نمی‌شد برحسب قوانینی یا دست‌کم نظم‌های قاعده‌واری، آشکار ساخت که مراحل تغییر در جوامع انسانی را با تأثیر علی یک عامل اصلی، مرتبط می‌سازند. نزد وبر، چنان‌که هاثورن می‌گوید (۱۹۷۶)، فهم تاریخی نه با قوانین، بلکه با اراده حاصل می‌شود.

برای وبر، تاریخ واجد معنا یا هدف خاصی نیست. فلسفه‌های تاریخی که ظهور نوعی غایت‌شناسی فراگیر و استعلایی را مفروض می‌گیرند، مانند پیشرفت به‌سوی عقل جهانی (هگل) یا کمونیسم (مارکس)، رد می‌شوند. گرچه نقد مارکس از هگل می‌کوشید تکامل انسانی را با ظرفیت انقلابی هستارهای جهان واقعی، مانند طبقهٔ اجتماعی پیوند بزند، در نظر وبر هرگونه تلاشی برای به‌دست‌دادن معنایی واحد از تاریخ، ایدئالیست یا ماتریالیست، نپذیرفتنی بود. مبانی نقد وبر، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی بودند: معرفت‌شناختی از این جهت که تاریخ هیچ رسالتی ندارد که بتوان آن را شناخت و روش‌شناختی بر این پایه که زندگی اجتماعی به‌واسطهٔ تنوع افراد دارای علایق متنوع، هم مادی و هم نمادین، شکل می‌گیرد. فردگرایی روش‌شناختی وبر، تا حد زیادی در اقتصاد نئوکلاسیک ریشه داشت که هر نوع تفکر ارگانیسم را چه دربارهٔ ماهیت و چه تکامل جامعهٔ انسانی رد می‌کرد. از نظر وبر، برداشت جامعه‌شناختی متعارف از جوامع به‌عنوان کل‌های از وجه ملّی محدود و به لحاظ داخلی منسجم، داستانی گمراه‌کننده بود. این برداشت، سطوحی از یکپارچگی ارگانیسم را مفروض می‌گرفت که با تنازعات متعدد (بر سر) منافع که نهادهای اجتماعی را به وجود می‌آورند و از طریق اعمال قدرت اجرا می‌شوند، در تضاد بود.

نتیجه منطقی این موضع که بر پایه میراث کانت و نیچه استوار است، این بود که افراد، به واسطه کنش‌هایشان و نهادهایی که از طریق این کنش‌ها خلق می‌شوند، باید در موقعیتی باشند که برای خودشان معنا خلق کنند. راه‌هایی که از آن طریق معنا خلق و از جنبه نهادی صورت‌بندی شده است و دوراهی‌هایی که از این تلاش‌ها حاصل می‌شود، مسئله اصلی جامعه‌شناسی تاریخی و بر را شکل می‌دهد. در این معنا، ارجاع هائورن به وبر درباره تحلیل تاریخ به واسطه اراده انسانی، باید همان‌قدر به‌عنوان پروژه تجربی درخور پژوهش در نظر گرفته شود که به‌عنوان حکمی فلسفی برای برجستگان جامعه تا از خواست‌های اخلاقی‌شان دفاع کنند.

اما اگر تکامل‌گرایی به‌مثابه شیوه‌ای مناسب برای تحلیل تاریخی مردود شمرده می‌شد، جایگزین آن چه بود؟ وبر پاسخ می‌داد که جامعه‌شناسی تاریخی باید شکلی تطبیقی به خود بگیرد. پیش از این، از به‌کار بستن چارچوب عمومی شکل‌دهنده مفاهیم تیپ‌های ایدئال بحث شد. دغدغه او، تحلیل وجوه عادی و متمایز مجموعه‌ای از مؤلفه‌های خاص پدیده مورد بررسی است. چنین پدیده‌ای ممکن است مرکب از اشکال مختلف نهادهای اقتصادی، ادیان جهانی متفاوت یا منظومه‌های متفاوت قدرت، درون یک زمینه اجتماعی معین باشد. تأکید این چارچوب تطبیقی، نه کنار گذاشتن هرگونه ارجاع به‌معنای تکوینی (developmental significance) فرایندهای مورد بررسی؛ بلکه انجام‌دادن تحقیق بدون توسل به هر نوع هدف تکاملی زیربنایی است. پیامد خاص این نگاه، عرضه تاریخ به‌گونه‌ای بود که استعداد بیشتری برای فهم انعطاف‌پذیر معنای تکوینی بسیاری از اشکال متفاوت، اما مرتبط زندگی اجتماعی داشت. برخلاف پارسونز که وبر را یک تکامل‌گرا تفسیر می‌کرد، روث (Roth) (۱۹۷۹) و کالبرگ (Kalberg) (۱۹۹۴) او را یکی از مبلغان تاریخ تکوینی غیرتکامل‌گرا معرفی می‌کنند.

با وجود این، این ایراد مطرح شده که وبر کاملاً به اهداف خود وفادار نبوده است. بر پایه این نقد، درحالی‌که وبر ظاهراً فلسفه‌های تکامل‌گرایی تاریخ را رد می‌کرده، هسته مرکزی آثار او را مفاهیمی مانند عقلانی‌شدن یا بوروکراتیزاسیون تشکیل می‌دهند که به‌شدت مشابه رویکرد تکاملی هستند. برای نمونه، عقلانی‌شدن که وبر آن را مبنایی برای سلطه اداری و تکنیکال بیشتر بر زندگی اجتماعی تلقی می‌کند، گویا حاوی مزایای تکاملی آشکاری است برای همه آن منافع که قادرند این سلطه را برای اهدافشان به‌خدمت بگیرند. ممکن است این بحث مهم و بی‌تردید، کنایه‌آمیز باشد که وبر در چنین تسلطی، نوعی از اسارت در امور روزمره را می‌بیند؛ اما با وجود این، آیا این نگاه همچنان تکاملی نیست؟ پاسخ وبری این است که عقلانی‌شدن با وجود نقش محوری‌اش، نه جنبه‌ای ضروری از تکامل است و نه وجهی قطعی از تاریخ. برخلاف عقلانیت صوری قاعده‌مند غیرشخصی، سازمان، مجموعه‌ای است از گرایش‌های مخالف معطوف به عقلانیت ذاتی که تعهد به ارزش‌های غایی از طریق آن غلیان می‌کند تا نظم موجود را مختل سازد یا از آن فراتر رود. این فرایند اغلب، به‌واسطه کاریزمای شخصی افراد مفصل‌بندی می‌شود و درون شبکه‌های خصوصی جنبش‌ها یا فرقه‌های اجتماعی انتقال می‌یابد. درحالی‌که ممکن است کاریزما خود، روالمند شود، نمی‌توان فهمید آیا کاریزما رخ خواهد داد؟ در چه زمانی؟ آیا روالمندشدن

آن موفق خواهد بود؟ یا ظهور اشکال کاریزماتیک جدید منتفی می شود؟ اگر این نگاه ضد جنبش را بپذیریم، وبر را به هیچ معنایی نمی توان تکامل گرا به حساب آورد.

چندعلیتی بودن در جامعه شناسی تاریخی

گذشته از این، نقد وبر از تکامل گرایی عمیقاً با استفاده او از رهیافت چندعلیتی به جامعه شناسی تاریخی در ارتباط بود، در مقایسه با رهیافت های تک علیتی به تاریخ که تغییر را به عامل اساسی علی واحدی تقلیل می دهند. وبر چنان که اشاره کردیم، به طور بنیادی از یک دیدگاه چندعلیتی حمایت کرد. این موضوع گاهی و به ویژه زمانی که در خارج از زمینه خود به کار گرفته شده، ابهامزا بوده است. در حالی که /خلاق پروتستانی و روح سرمایه داری (1904-5 [1930a]) اغلب بیان ضد مارکسیستی علیت ایدئالیستی متمرکز بر نقش تعیین کننده عامل معنادار انسانی تلقی شده است، /اقتصاد و جامعه (1921 [1968]) نزد بیشتر ماتریالیست ها و ساختارگرایان، روایتی است از شیوه ای که نهادهای بازار، خویشاوندی، قانون، قدرت و دین به شانس های زندگی افراد شکل می دهند.

به هر حال، تلاش برای سوق دادن جامعه شناسی وبر به قلمروهای متقابلاً متعارض، تأکید بر ساختار یا عاملیت یا ایدئالیسم علیه ماتریالیسم، عمیقاً اشتباه است. هدف او که در سراسر نوشته هایش منعکس شده، رفتن به فراسوی این دوگانگی ها بود. هیچ نظریه علی عمومی مطمئنی وجود نداشت که قادر باشد جامعه شناسی تاریخی را سازمان دهد. در عوض، آنچه ضرورت داشت، گشودن تحلیل روی هم کنشی (interplay) عناصر متفاوت در ساخت مسئله ویژه مورد بررسی بود. شناخت سرشت دقیق این هم کنشی ها در هر مورد، به تحقیقی تجربی نیاز دارد که بر فرضیه هایی مبتنی باشد که در جریان ساختن نمونه های آرمانی شکل می گیرند.

استفان کالبرگ، در تفسیر دقیقش از /اقتصاد و جامعه، معماری چندعلیتی رهیافت وبر را آشکار ساخته است. در حالی که کنش معنادار اجتماعی از سوی افراد و نه جوامع محقق می شود، چنین کنشی گرایش دارد تا در فرم تقلید شود و پیرامون حوزه های خاص انسجام یابد. این حوزه ها شامل اقتصاد، حکمرانی، مذهب، حقوق، گروه های منزلی و نهادهای فراگیر مانند خانواده، کلان و محله های سنتی، می شود (Kalberg, 1994: 167). هریک از این حوزه ها، منطق درونی، اشکال ساختاری و موضوعات خاص خودش را دارد. آن ها در آن معانی اجتماعی متبلور می شوند که در ارزش ها، سنت ها و هنجارها از سوی گروه های حامل مفصل بندی شده اند؛ گروه هایی مانند طبقه یا سازمان های مذهبی. وانگهی، هر حوزه را می توان از جنبه علی به طور مستقل یا متأثر از سایر حوزه ها تحلیل کرد. نه اقتصاد و نه دین، هیچ یک به لحاظ علی بالذات الویت ندارند، گرچه ممکن است موقعیت خاصی وجود داشته باشد که در آن انواع مشخصی از تحلیل علی، مؤثرتر از موارد دیگر باشد. برای نمونه، در موقعیت پویایی اقتصادی، ممکن است نابرابری های بازار، منشأ جنگ قدرت میان طبقات اجتماعی باشد، حال آنکه در دوره های سکون یا زوال توسعه اقتصادی، ممکن است نزاع بر سر منزلت اجتماعی برجسته شود.

وبر در مقاله مهم خود، «روان شناسی اجتماعی ادیان جهانی» (1922-3 [1946c])، به آشکارترین وجه، خصلت چندعلیتی بودن تمام عیار کار خود را تصریح می کند. در اینجا، او به موضوعات طرح شده در بحث اخلاق

پروتستانی، به‌ویژه روابط میان اخلاق عملی ترویج‌شده از سوی ادیان مختلف و انواع فعالیت اقتصادی برمی‌گردد. در بررسی میان ساختارهای اقتصادی و اخلاق اقتصادی، و میان اخلاق مذهبی و اخلاق اقتصادی، او استدلال می‌کند:

«اخلاق اقتصادی تابع ساده‌ای از شکل سازمان اقتصادی نیست؛ و عکس آن هم صادق نیست. به عبارت دیگر، اخلاق اقتصادی بی‌شک نقش خود را بر شکل سازمان اقتصادی می‌زند. اخلاق اقتصادی هرگز محصول دین به تنهایی نبوده است... تعین مذهبی اداره زندگی تنها یکی از عوامل، ولی نه تنها عامل تعیین‌کننده اخلاق اقتصادی است» (Weber, 1946c [1922–3]: 268). علاوه بر این، چندعلیتی بودن به تأثیرات علی احتمالی جایگاه و علایق اجتماعی گروه‌های حامل تسری می‌یابد، برای نمونه موقعیت و علاقه طبقاتی. این‌ها نه اخلاق اقتصادی را شکل می‌دهند و نه به وسیله آن شکل می‌گیرند.

چند بُعدی بودن (multi-dimensionality) کار وبر، پیامدهای وسیعی دربردارد. از جنبه روش‌شناختی، رویکرد او با شیوه استقرا، مبتنی بر موارد متعدد که در پژوهش جامعه‌شناختی بسیار رایج است، در تناقض قرار دارد. این شیوه، بر مجموعه‌ای از داده‌های تجربی که روایتی خاص از تقدّم علی را پشتیبانی می‌کنند، متکی است. یافتن تعین مادی یا طبقاتی، به عنوان نمونه‌هایی از مبنای طبقاتی نزاع مذهبی یا قومی، اغلب به عنوان ابطال نظریه وبر تلقی شده است، چنان‌که اگر برای نمونه، میان کنفوسیوسیم و اقتصادهای منطقه ببر آسیا، تعین نمادین یا مذهبی یافت شود، به عنوان تأیید این نظریه تلقی می‌شود. هیچ‌یک از این رهیافت‌ها، با چندعلیتی بودن وبر سازگار نیستند.

چندعلیتی بودن وبر او را قادر می‌سازد تا به شکلی مؤثر، برنامه تحقیقاتی غنی و پیچیده، اما در نهایت ناتمامی را بسط دهد که در اقتصاد و جامعه تبلور می‌یابد. چندعلیتی بودن به تعامل‌گرایی کم‌مایه‌ای که در آن هر چیزی به لحاظ علی به چیز دیگری ربط دارد، منجر نمی‌شود. در عوض، روش تاریخی تطبیقی وبر، به کشف دلایلی برای مشابهت‌ها و تفاوت‌ها در گستره اقتصادها، نظام‌های حقوقی، مذاهب و تمدن‌ها و تفسیری عمیق‌تر از بی‌همتایی غرب می‌انجامد. در این اثنا، در همه بخش‌های جامعه‌شناسی تاریخی دین، پژوهش‌های تفسیری او پیشرفت‌های فوق‌العاده‌ای در فهم تطبیقی عوامل شکل‌دهنده و پیامدهای مدل‌های اخلاق دینی پدید آوردند. دامنه کار وبر از تحلیل زهد این‌جهانی پیوریتن و دیگر جهان‌گرایی (other-worldliness) متفکرانه بودیستی تا سازگاری کنفوسیوسی با این جهان و دلبستگی هندو به آیین‌های عبادی و طرد مبتنی بر کاست را شامل می‌شود.

در این‌جا عنصر مشترک، شرح معنادار بودن کنش اجتماعی درون حوزه مذهبی بود. در تقابل با مفاهیم دگربودگی (otherness) و غرابت (exoticism) شرقی، وبر کوشید تا گرایش به ارزش‌های مذهبی متفاوت را در مجموعه‌ای از سنخ‌های آرمانی‌اش به هم پیوند دهد. در این نگاه، ادیان شرقی در مقایسه با عقلانیت غربی، غیرعقلانی نبودند؛ بلکه عقلانیتی درونی را عرضه می‌کردند که وسایل و اهداف را مرتبط می‌ساخت. یک‌بار دیگر ما هدف جامعه‌شناسی تاریخی را ورای نقش تأملی و نظری تفاوت‌های فرهنگی و یگانگی انسان‌شناختی میراث روشنگری بازمی‌یابیم.

تأثیر وبر بر جامعه‌شناسی تاریخی

وبر به شکل مستقیم و سرراست، هیچ مکتب پایداری در جامعه‌شناسی تاریخی بر جای ننهاده. روشن است که هیچ مجموعه‌ای از جامعه‌شناسان تاریخی را نمی‌توان یافت که درون یک برنامه پژوهشی ناتمام جامعه‌شناسی تاریخی طرح‌شده در آثار وبر کار کنند. تا دهه‌ها پس از مرگ وبر، اقبال کمی به آثار او در آلمان می‌شد و در خارج از آلمان هم به غیر از استثناهایی مانند کار اولیه پارسونز (۱۹۳۷) کمتر شناخته شده بود. از دهه ۱۹۵۰، نفوذ و تأثیر تفکر وبر بارزتر شد؛ اما معمولاً به شکلی مبهم و غیرمستقیم. نخستین دانشگاهیان امریکایی پس از جنگ، گرایش داشتند وبر را به مثابه منبعی در میان سایر منابع، برای شناخت متغیرها و عوامل انتقال از جامعه سنتی به مدرن و تفاوت در ظرفیت‌های اجتماعات ملی برای تولید نهادهای مدرنی مانند دموکراسی بررسی کنند. این ویژگی‌ها ممکن است ایدئولوژی (برای نمونه پروتستانیسم)، ترتیبات نهادی درون بازارها (برای نمونه حسابداری مبتنی بر دفترداری دو طرفه)، قانون و دولت (برای نمونه حاکمیت قانون) و طبقات و گروه‌های حامل (برای نمونه اشراف و بوروکرات‌ها و به همان میزان بورژواهای نوظهور) باشند.

وانگهی، بسیاری از کاربردهای نظریه وبر، متأثر از مباحث به‌غایت اشتباه درباره ایدئالیسم نظریه اخلاق پروتستانی و این فرض که او صرفاً به عنوان نظریه پرداز مدرنیزاسیون می‌تواند ارزیابی شود، اشتباه یا سهل‌انگارانه بود. در این میان، مشارکت‌های جدی‌تر و از جنبه تاریخی مؤثر به جامعه‌شناسی تاریخی، بیشتر در سنت مارکسیستی منحصر می‌شد تا در وبر (برای نمونه اسکاچپول ۱۹۷۹ و والرشتاين ۱۹۷۹، ۱۹۷۴). موضوعات وبری بدون هیچ‌گونه آگاهی جدی از مشابهت‌ها با کار علمی وبر تلویحاً ادامه یافت (برای نمونه اثر سه‌جلدی مارشال هادسون، خطر اسلام [1974]). گرچه کتاب بندیکس، ماکس وبر؛ یک سیمای فکری (۱۹۶۲)، جایگاه فکری وبر به عنوان یک جامعه‌شناس تاریخی را تثبیت کرد، این گرایش وجود داشت که ابعاد نظری و مفهومی کار او کم‌ارزش جلوه داده شود (Kalberg, 1994: 16).

به هر حال، در سال‌های اخیر، سهم ویژه وبر در ارائه روایتی تفسیری از جامعه‌شناسی تطبیقی تاریخی توجه بیشتری را برانگیخته است. این موضوع نه از گرایش به وبر؛ بلکه تا حدی در زوال پروژه تکاملی نظریه مدرنیزاسیون امریکایی ریشه دارد که بیشتر در مباحث کارکردگرایی ساختاری تبلور یافته بود (Eisenstadt, 1963; Parsons, 1964; Smelser, 1959). گرایش اخیر، تا آن حدی که گاه تصور می‌شود، غیرتاریخی نیست؛ بلکه مشکل بزرگ‌تر آن، ناچیز شمردن اهمیت تعارض اجتماعی و اشکال رقیب «اجتماع حاصل از جامعه (جامعوی)» (societal community)^۲ در تغییر اجتماعی است. با تعارضات صنعتی، دانشجویی و پادفرهنگی دهه ۱۹۶۰ و چالش‌های بعدی به هر آینده روبه‌جلو که بر پایه رشد اقتصادی نامحدود استوار است، خوش‌بینی تکاملی بار دیگر در جامعه و دانشگاه دچار چالش شد. فهم وبر از سویه تاریک یا شوم غرب‌گرایی (occidentalism) و عقلانی‌شدن، در کنار مشارکت فعالانه‌اش برای تسلط بر جهان مادی، پژواک بلندی در میان کسانی یافت که مانند او می‌کوشیدند گام در راهی دشوار بگذارند که ورای خوش‌بینی تکاملی بی‌اعتبارشده از یک‌سو و بدبینی فرهنگی از دیگر سو باشد. آثار ترنر درباره اسلام (۱۹۷۴)، مارشال (۱۹۸۲) و پوجی (۱۹۸۳)

درباره اخلاق پروتستان، هورتون درباره شهرها، کالینز (۱۹۸۶) درباره ژئوپولتیک تاریخی شکل‌گیری دولت، مان (۱۹۸۶ و ۱۹۹۳) درباره قدرت اجتماعی و گلنر (۱۹۸۸) درباره ساختاریابی جوامع انسانی به اشکال مختلف بازتاب درگیرشدن مؤثر با جامعه‌شناسی تاریخی و بر هستند؛ همان‌قدر در حوزه تاریخ که در حوزه نظریه. این تلاش‌ها، بر پایه مقایسه‌هایی میان موارد تاریخی در طول زمان و/یا فضا بنا شده‌اند. همچنین این آثار عمیقاً ضد غایت‌شناسانه هستند. با وجود این، هیچ‌یک از این آثار را نمی‌توان به‌عنوان نماینده یک مکتب جدید نئووبری تلقی کرد. چندین دلیل برای این امر وجود دارد. برخی به ویژگی‌های کار و بر می‌گردد. دیگر دلایل، با توسعه بعدی این حوزه علمی (جامعه‌شناسی تاریخی) در ارتباط هستند.

تبدیل کار و بر به مکتبی تفسیری دشوار است؛ زیرا بر پایه مجموعه‌ای از قواعد عمومی و مفروضات روشن تدوین نشده است. میراث علمی و بر، برخلاف ماتریالیسم تاریخی مارکس یا هسته آگزیوماتیک اقتصاد کلاسیک، پیچیده‌تر، بیشتر پذیرای تناقض و ابهام و کنایی‌تر است. درحالی‌که بحث و بر درباره روش‌شناسی سنخ آرمانی به قدر کافی روشن است و مجموعه‌ای از مفاهیم و استدلال‌های کلی درباره موارد خاص تاریخی را به‌یادگار گذاشته، بحث معرفت‌شناختی و وجودی او غیرسیستماتیک است. هر کار علمی، مرتبط با ارزش است و هر تمرکز یا ربط مشخصی، با مفاهیم وابسته به آن (فرضیه‌ها، مجموعه‌های تحقیق تجربی و یافته‌ها)، در طول زمان دستخوش چالش و تغییر می‌شود. این موضوع، کار علمی را به امری ناپایدار تبدیل نمی‌کند. پرسش‌های کلیدی بر جای می‌مانند. بر پایه کدام معیارهای روش علمی، می‌توان در علوم اجتماعی میان تبیین‌های بهتر و بدتر تمایز قائل شد؟ این، سؤال آن‌هایی است که به ارزش کار علمی فکر می‌کنند. به‌هرحال، در ورای این بحث، جریان پویا و تنازع میان جهان‌بینی‌های ناهمگن همواره جاری است. دیدگاه وبری بر این پایه استوار است که در نهایت افراد باید برای خودشان معنا و ربط ارزشی خلق کنند. خود و بر از جنبه شخصی، مجذوب زیست‌جهان آنارشیسم لیبرال شده بود. او تا آنجا پیش نمی‌رود که همچون فایرابند، فیلسوف علم قرن بیستم، خود را ضد روش بخواند؛ اما خصلت تمرکزگرایز کارش آشکار است. این ویژگی‌ها با ایجاد یک مکتب تفسیری منسجم وبری سازگار نیست.

این هم نکته‌ای است که میراث اصلی وبری، چنان‌که ارنست گلنر (۱۹۸۸) یادآوری می‌کند، اغلب غیرممکن است که تأیید یا ابطال شود. تحلیل هر موضوع یا سؤال خاصی ضرورتاً در گرو تحلیل گستره‌ای از عوامل علی است و ناگزیر به دلیل تنوع نامحدود کنش‌های متقابل ممکن، ناقص است. این درباره تحلیل و بر، همچون هر فرد دیگری، مصداق دارد. چنین ویژگی‌های عمومی «بازی»، دوباره تبدیل وبریانیسم به یک مکتب نسبتاً منسجم تفسیری را مشکل می‌سازد. اگر و بر ایدئالیستی ساده بود، همه‌چیز متفاوت بود؛ اما چنین نیست.

دوم، کار علمی معاصر بیش از آنچه ممکن است مکاتب فکری رقیب اشاره کنند، خصلت هم‌گرا یافته است. برای نمونه، سنت‌های مارکسیستی در جامعه‌شناسی تاریخی، به‌ندرت خودکفا هستند. برای نمونه، نظریه نظام جهانی والرشتاين بر پایه انسان‌شناسی اقتصادی پولانی، تاریخ‌نگاری برودلی (Braudelian historiography) دوره‌های طولانی و به همان میزان، مارکسیسم اواخر قرن بیستم بنا شده است که خودش از فمینیسم متأثر است. تاریخ فکری بر حسب مجموعه‌ای از دوره‌های متعارف و سنت‌شکنا مشخص می‌شود و

ما بیشتر در دورهٔ اخیر (سنت‌شکنانه) زندگی می‌کنیم تا دورهٔ قبلی. تا آنجا که به میراث وبری مربوط می‌شود، شاید سودمندتر باشد که ترکیب‌های متنوعی را در نظر آوریم که میان وبر و آن جریان‌های فکری دیگری ایجاد شده است که وبر در بسط آن‌ها شکست خورد یا از آنان فاصله داشت. این موضوع، به‌شکلی آشکارتر ما را درگیر ارزیابی (کار وبر) می‌کند.

پاره‌ای نکات در ارزیابی کار وبر

چندین روش برای ارزیابی جامعه‌شناسی تاریخی وبر وجود دارد. یکی، ملاحظهٔ سهم عمدهٔ او در مسائل خاص تفسیر تاریخی است. پیش از شروع این بحث، ضروری است که برخی مسائل تئوریک کلی‌تر را که در کار وبر محدودیت ایجاد می‌کنند و نیز عرصه‌ای را که ترکیب میان وبر و دیدگاه‌های دیگر ممکن و مفید است، روشن سازیم.

جامعه‌شناسی تفسیری از آن نوع که وبر در پیش گرفته بود، فقط یکی از انواع ممکن جامعه‌شناسی تفسیری است که می‌تواند در جامعه‌شناسی تاریخی به کار رود، چنان‌که بسیاری از منتقدان وبر استدلال کرده‌اند. رویکرد وبر در تثبیت معنای کنش در جهتی دنبال می‌شود که چشم‌اندازهای بدیل معنامحور را نادیده می‌گیرد. سوپراکتیویته، آن‌چنان‌که وبر می‌فهمد، نوعاً به‌شیوه‌ای تک‌گویانه و نه گفت‌وگویی دنبال می‌شود (Habermas, 1984). این جهت‌گیری که در سراسر جامعه‌شناسی دین او، بحث‌هایش دربارهٔ کاریزما و جستارهای مؤثر او دربارهٔ پیشه‌های علم (Weber, 1946b [1919]) و سیاست (Weber, 1946a [1919]) آشکار است، به‌جای گفت‌وگوی بین‌الذنهانی میان افراد بر سر معنا، بر نیروهای محرک شخصی حاصل از ارزش‌های فردی که ایفاکنندهٔ نقش‌های اصلی هستند، تأکید می‌کند. مسلماً این جهت‌گیری تک‌گویانه، موضوع محیط‌های اجتماعی از قبیل گروه‌های حامل و نهادهایی را که کنش درون آن‌ها رخ می‌دهد، نادیده نمی‌انگارد. با وجود این، مدل پارادایمی وبر از کنش اجتماعی به احکام فردی ارادهٔ اخلاقی و سیاسی و به نبرد خواست‌ها و اهداف ناهمگن متمایل بود. وبر عمیقاً آگاه بود که چنین شکلی از عاملیت فردی ممکن است در روال‌های غیرشخصی محقق شود؛ اما این برای او کابوسی به‌شدت موحش بود؛ زیرا مدل خاص او از کنشگر خودآیین را به چالش می‌کشید.

چنان‌که هنیس (Hennis) ذکر می‌کند (۱۹۸۸)، نزد وبر دغدغهٔ اخلاقی بزرگی برای احصاء انواع افراد خاص و گونه‌های شخصیت که ترتیبات اجتماعی و سیاسی خاص را موجب می‌شدند، وجود داشت. این جهت‌گیری، همچون بخش زیادی از کار او که با تأکیدش بر کنترل شخصی و اخلاق هنرمندانهٔ مبتنی بر مسئولیت شخصی جهت زندگی مطابق با اصول خودهدایتگر همراه بود، ریشه‌های عمیقی در تفکر کلاسیک، به‌ویژه فلسفهٔ رواقی داشت. این میراث، با واسطهٔ پیوریتانیسم و پروژهٔ کانت و نیچه به کار وبر کیفیت تک‌گویانهٔ عمیقی می‌بخشد. این امر چندین پیامد مهم دربردارد. اول اینکه توجه را از فضاها و اجتماعات اخلاقی و سیاسی بینادینی که ممکن است در سازمان‌های جمعی کنش‌های اجتماعی یافت شوند، دور می‌کند. گرچه تاریخ اجتماعی ای.پی. تامپسون (۱۹۶۳) که در آن، تجارب بین‌الذنهانی اجتماعات با داده‌های کمی دربارهٔ استانداردهای

زندگی در تناقض است، عمدتاً ریشه‌های مارکسیستی داشت، نشان‌دهندهٔ مسیری است که وبر می‌توانست جامعه‌شناسی‌اش را به آن معطوف کند تا علاقهٔ بیشتری به تعین دموکراتیک فردی برانگیزد.

دیگر پیامد جامعه‌شناسی تک‌گویانهٔ وبر، دست‌کم گرفتن اشکال یا جهت‌های بدیل سوبرژکتیوینته (subjectivity) است. این اشکال بدیل، ذهنیت‌ها را آن‌چنان‌که که از سوی جورج لفور (Georges Lefebvre) در کتاب ترس بزرگ ۱۷۸۹ (۱۹۷۳) و مکتب آنال مطالعه شده است یا کار روی روایت، زبان و خاطرهٔ تاریخی در نظر می‌گیرند. شکل دیگری از کنش اجتماعی، یعنی عواطف، به‌شکل مختصر در نوع‌شناسی وبر طرح شده، صرفاً برای آنکه در کار تئوریک و تاریخی اصلی او نادیده گرفته شود (Barbalet, 1999). تردیدی نیست که پناهگاه شخصی وبر در پروتستان‌تیسیم رواقی لیبرال، به‌واسطهٔ دل‌مشغولی با فرهنگ آنارشستی، سیاست فراحقوقی و ماجراهای اروتیکی که او را در فاصله‌ای مشخص از اخلاق زیباشناختی مبتنی بر انضباط فردی قرار دادند، متزلزل شد (Mitzman, 1971). با وجود این، از نظر بارلباله کاملاً روشن نیست که موارد فوق بیشتر سیطرهٔ دیدگاه اخلاقی معمول وبر را سست می‌کنند یا اینکه آگاهی وسیع‌تر از عواطف به‌عنوان عناصر خودآیین در کنش اجتماعی را دامن می‌زنند (1999: 343-4).

با همهٔ این محدودیت‌ها، به همین اندازه روشن است که جامعه‌شناسی تفسیری وبر نقطهٔ عزیمت مهمی در شماری از ترکیب‌های چندعلیتی وسیع‌تر است. برای نمونه، هم نظریهٔ انتقادی مکتب فرانکفورت و هم پارسونز، می‌کوشند وبر را با فروید تلفیق کنند (Kaye, 1992). به‌ویژه وقتی پارسونز شک‌گرایی رادیکال وبر دربارهٔ امکان انسجام اجتماعی را در خدمت بسط یک نظم هنجاری الزام‌آور، شبیه به اصل فراخود فروید، قرار می‌دهد. مکتب فرانکفورت از وبر برای پاسخ به سؤالات ملهم از مارکسیسم دربارهٔ شکست اعتراض انقلابی علیه سرمایه‌داری استفاده می‌کند و بحث قفس آهنین او دربارهٔ سازگاری به واسطهٔ عقلانی‌شدن را در کنار تأکید فرویدی بر تصعید (sublimation) به کار می‌گیرد. این دو نمونه، از جمله مواردی هستند که قابل‌استفاده‌بودن وبر برای اهداف متفاوت را نشان می‌دهد و بر ناهمخوانی کار او برای نظریه‌پردازان بعدی انگشت می‌گذارد.

تفسیر نسبتاً متفاوتی از سوی مایکل مان (Michael Mann) ارائه شده است (۱۹۶۸) که مخالفت وبر با مفاهیم غایت‌شناسانهٔ تغییر تکاملی، مقاومت روش‌شناختی او با ایدهٔ جامعه به‌مثابهٔ کلیت ارگانیک و تأکید او بر منابع چندگانهٔ قدرت را برمی‌گزیند. این موارد در کار مان، در مفهوم‌سازی نسبتاً متفاوت او از قدرت در چهار نوع سامان می‌یابند: ایدئولوژیک، اقتصادی، سیاسی و نظامی. این لیست را در قالب آنچه ممکن است تلفیق عناصر ساختاری و تفسیری نامیده شود، می‌توان فهمید. تأکید خاص بر قدرت نظامی، در وجوه فنی و سازمانی آن و پیامدهایش، به‌عنوان عنصری خاص در تحلیل اجتماعی، حالتی مشابه تأکید وبر بر سیاست واقع‌گرایانه را به خود می‌گیرد؛ البته بسی بیشتر از آنچه خود وبر انجام داده بود. اما او هم مانند پارسونز، به موضوع نظم هنجاری و به دورکیم باز می‌گردد. مان با وجود پذیرش اهمیت بی‌قراری عقلانی (rational restlessness) روان‌شناسی غربی، تثبیت هنجاری را خواه مذهبی و خواه طبقه‌بنیاد، عنصری حیاتی در تبیین تاریخ قدرت و ظهور سرمایه‌داری عقلانی تلقی می‌کند.

ترکیب ساختاری و تفسیری مان و ترکیب وبر با دورکیم، جذاب است، نه فقط به دلیل جهت‌گیری رادیکال چندعلیتی آن؛ بلکه همچنین به دلیل همدلی با رویکرد باز و لادری (agnostic) وبر به الگوی تاریخی کلان. به هر حال، این از یک سو رد عوامل علی اصلی است و از سوی دیگر، رد «الگوهای نسبی». این موارد در واقع تبیین‌هایی از مسائل تاریخی خاص یا زنجیره‌های تکوینی هستند. دست آخر، آنچه جالب است نه محدودیت‌ها، سکوت‌ها و اشتباهات در حوزه وسیع تاریخی وبر؛ بلکه این امر است که جامعه‌شناسی او قادر بود بسیاری از سوالات کلیدی را طرح کند.

جامعه‌شناسی دین وبر که ناتمام ماند، ظرفیت گسترده‌ای ندارد: درباره کاتولیسم مطمئناً ضعیف است، تأکید عقلگرا در اسلام را نادیده می‌گیرد (Turner, 1974, 1992)، درباره دیگرجهان‌گرایی بودیسم اغراق می‌کند (Gellner, 1982; Tambiah, 1973) و در تلقی تلفیقی بودن دین ژاپنی سطحی است (Robertson, 1992: 92). مابت (۱۹۹۹) به گرایشی در کار وبر برای ضروری جلوه‌دادن ادیان جهانی حول ویژگی‌های خاص از نظر تاریخی مشروط اشاره می‌کند که تنوعات درونی سنت‌های مذهبی را نادیده می‌گیرد. با این همه، اهمیت اساسی کار او، هم در تحلیل تنش‌ها و تنگناها و هم در پیامدهای ارتباط میان پراکتیس‌های مذهبی و انواع متفاوت کنش اجتماعی، به قوت خود باقی است. به همین ترتیب، در جامعه‌شناسی سیاسی تنش میان عقلانی‌شدن هم با کاریزما (charisma) و هم با سیاست مبتنی بر اقناع (politics of conviction)، همچنان یک موضوع تحلیلی عمده است. در مقابل، جنبه‌های ضعیف‌تر، بر بحث دموکراسی مشتمل است که به شکل بنیادی، خلق جامعه مدنی از پایین را در مقابل رهبری دموکراسی مبتنی بر آرای عمومی نادیده می‌گیرد (Baehr, 1999). و نیز فرضیات عمیقاً ساده‌انگارانه درباره ویژگی‌های غیرشخصی سازمان بوروکراتیک (Coleman, 1990).

با وجود آنکه در حوزه‌های جامعه‌شناسی تاریخی، بازیگران اصلی مانند فوکو (Foucault) و مکتب آنال، ارجاعات کمی به میراث وبر داده‌اند، همانندی‌هایی با شماری از وجوه کار او می‌توان یافت. در کار فوکو، این شباهت‌ها آشکار است. چنان‌که ترنر (۱۹۹۲) متذکر می‌شود، مباحث ایجاد و توسعه خود، به‌ویژه در تکنولوژی‌های خود، از موضوعات وبری معنویت‌گرایی و رنج برخاسته است. این شباهت‌ها به‌رغم رویکرد بسیار متفاوت در معرفت‌شناسی و اعتبار علم است. درباره مکتب آنال، روث (۱۹۷۹) استدلال کرده است که بسیاری از محورهای مکتب آنال از تأثیر حلقه مورخان اجتماعی و اقتصادی مانند گوتاین (Gothein) و زومبارت (Sombart) حکایت می‌کند که آن‌ها را با وبر تلفیق کرده‌اند و برای آن‌ها ادغام تاریخ فرهنگی با فرایندهای ساختاری در جغرافی و اقتصاد اساسی بود. وبر به‌رغم آنکه در حوزه مفهوم‌سازی از مورخان دل بُرید، هم در چندعلیتی بودن و هم در علاقه به دوره‌های طولانی که در کار برودل آشکار است، با آن‌ها سهیم شد و همین‌طور در آنچه می‌توان کنش‌های متقابل بُرد متوسط ترکیبی دانست که در میان کنش‌های بلندمدت و زندگی روزمره قرار می‌گیرند. بنابراین ارزیابی جامع جامعه‌شناسی تاریخی وبر، پارادوکسیکال و کنایی است. گرچه او هیچ مکتب تفسیری به یادگار نگذاشت، عمیقاً مؤثر باقی ماند، چه در حوزه رویکرد کلی و روش‌شناسی و چه برحسب محتوا. گرچه

پروژه او ناتمام بود، میراث متنوع او از بسیاری جنبه‌ها چندان مبهم و مستعد بسط چندعلیتی گسترده‌تر بود که برای نویسندگان بعدی، بر فرض اگر هم می‌خواستند، دانستن این امر دشوار بود که آیا آن‌ها دارند کار وبر را ادامه می‌دهند یا از آن بریده‌اند. آشکار است که پروژه جامعه‌شناسی تفسیری، بسیار گسترده‌تر از نگاه وبر به آن است، گرچه بسیاری که در تلاش برای گسترش این رویکرد هستند، گاهی در تعهدشان به معنا و سرشت تقلیل‌ناپذیر فرهنگ، وبری‌های نسبتاً ناآگاهی هستند. آشکارتر از همه آن است که بیش وبر در نهایت بر مسائل و تنگناهای کنشگران اجتماعی و پاسخ‌هایی که آن‌ها می‌دهند و بر مبنای آن عمل می‌کنند، متمرکز می‌شود، نه بر جستجوی راه‌حل‌های رهایی‌بخش برای مسائل اجتماعی.

وبر ممکن است پیش‌کسوت جامعه‌شناسی تاریخی باشد؛ اما بسیاری بر تناقض دیگری انگشت می‌نهند: این تحلیلگر سخت‌کوش تغییر اجتماعی، دلبستگی عمیقی به وضع موجود دارد. جواب دندان‌شکن درخور یک وبری به این اتهام آن است که هر برداشتی از وضع موجود در گرو چشم‌انداز سنجش‌گرانه خاصی است. استمرار وجود بی‌عدالتی اجتماعی، چشم‌اندازی در میان چشم‌اندازهای فراوان ارزش‌محور است؛ بنابراین بسیاری از این چشم‌اندازها وضع موجود را تأیید می‌کنند. وبر در زمان زندگی‌اش منتقد ژست‌های سخنورانه چشم‌اندازهای محافظه‌کارانه و رادیکال درباره آینده آلمان بود. این نگاه، بازتابی بود از شک‌گرایی گسترده‌تر، هم به دفاع یک‌جانبه متعصبانه از ارتباط میان نهادهای خاص با تغییر رهایی‌بخش و هم به نظم ساختگی وضع موجود.

پی‌نوشت‌ها

۱. مورخ امریکایی، متولد ۱۹۱۷ که مشهورترین کتاب او، *ظهور غرب: تاریخ/اجتماع/انسانی* است. م.
۲. در غیاب معادل مناسب، از معادل فوق استفاده کردیم. م.

کتاب‌شناسی

- Baehr Peter 'An Ancient Sense of Politics? Weber, Caesarism, and the Republican Tradition'. *Archives Européennes de Sociologie* vol. 40 no. (2) 1999 p. 333-50
- Barbalet Jack 'Beruf, Rationality, and Emotions'. *Archives Européennes de Sociologie* vol. 40 no. (2) 2000 p. 329-51
- Bendix, Reinhard (1962) *Max Weber: An Intellectual Portrait*. New York: Doubleday Anchor.
- Coleman, James (1990) *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Collins, Randall (1986) *Weberian Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Eisenstadt, Shmuel (1963) *The Political Systems of Empires* . New York: Free Press.
- Feyerabend, Paul (1975) *Against Method* . London: New Left Books.
- Gellner David 'Max Weber, Capitalism and the Religion of India'. *Sociology* vol. 16 no. (4) 1982 p. 526–43
- Gellner, Ernest (1988) *Plough, Word, and Book: The Structure of Human History* . London: Collins Harvill.
- Habermas, Jürgen (1984) *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society* . London: Heinemann.
- Hawthorn, Geoffrey (1976) *Enlightenment and Despair* . Cambridge: Cambridge University Press.
- Hennis, Wilhelm (1988) *Max Weber: Essays in Reconstruction* . London: Allen and Unwin.
- Hodgson, Marshall (1974) *The Venture of Islam* vol. (3 Vols) . Chicago: University of Chicago Press.
- Holton, Robert (1986) *Cities, Capitalism, and Civilization* . London: Allen and Unwin.
- Holton, Robert (1986) 'Max Weber, Austrian Economics and the New Right', in R. Holton , ed. and B. Turner , ed. , *Max Weber on Economy and Society* . London: Routledge pp. p. 30–67.
- Issawi, Charles (1998) *Cross-cultural Encounters and Conflicts* . New York: Oxford University Press.
- Kalberg, Stephen (1994) *Max Weber's Comparative Historical Sociology* . Cambridge: Polity.
- Kalberg, Stephen (2000) 'Max Weber', in G. Ritzer , ed. and B. Smart (eds), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists* . Oxford: Blackwell. pp. p. 144–204.
- Kaye Howard 'Rationalization as Sublimation: On the Cultural Analyses of Weber and Freud'. *Theory, Culture and Society* vol. 9 1992 p. 45–74
- Lefebvre, Georges (1973) *The Great Fear of 1789* . New York: Vintage.
- Mabbett, Ian (1999) 'Max Weber, Protestantism and Buddhism', unpublished paper delivered to the Conference on 'Max Weber, Religion and Social Action' held at the Humanities Research Centre, Australian National University, September.
- MacNeill, William (1986) *Polyethnicity and National Unity in World History* . Toronto: University of Toronto Press.
- Mann, Michael (1986) *The Sources of Social Power, Vol. 1. A History of Power from the Beginning to AD 1760* . Cambridge: Cambridge University Press.
- Mann, Michael (1993) *The Sources of Social Power, Vol. 2: The Rise of Classes and Nation-States, 1760–1914* . Cambridge: Cambridge University Press.

- Marshall, Gordon (1982) *Presbyteries and Profits: Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland, 1560–1707* . Oxford: Clarendon Press.
- Mitzman, Arthur (1971) *The Iron Cage* . New York: Knopf.
- Nisbet, Robert (1967) *The Sociological Tradition* . London: Heinemann.
- Parsons, Talcott (1937) *The Structure of Social Action* . New York: Free Press.
- Parsons Talcott 'Evolutionary Universals in Society'. *American Sociological Review* vol. 29 no. (3) 1964 p. 339–57
- Poggi, Gianfranco (1993) *Calvinism and the Protestant Spirit* . London: Macmillan.
- Robertson, Roland (1992) *Globalization. Social Theory and Global Culture* . London: Sage.
- Roth, Guenther (1979) 'Duration and Rationalization: Fernand Braudel and Max Weber', in G. Roth , ed. and W. Schluchter , ed. , *Max Weber's Vision of History: Ethics and History* . Berkeley: University of California Press. pp. p. 166–94.
- Skocpol, Theda (1979) *States and Social Revolution* . Cambridge: Cambridge University Press.
- Smelser, Neil (1959) *Social Change in the Industrial Revolution* . London: Routledge and Kegan Paul.
- Tambiah Stanley 'Buddhism and This-Worldly Activity'. *Modern Asian Studies* vol. 7 no. (1) 1973 p. 1–20
- Thompson, E.P (1963) *The Making of the English Working Class* . London: Gollancz.
- Turner, Bryan (1974) *Weber and Islam: A Critical Study* . London: Routledge and Kegan Paul.
- Turner, Bryan (1992) *Max Weber: From History to Modernity* . London: Routledge and Kegan Paul.
- Wallerstein, Immanuel (1974) *The Modern World System* . New York: Academic Press.
- Wallerstein, Immanuel (1979) *The Capitalist WorldEconomy* . Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Max (1946a) [1919] 'Politics as a Vocation' in *From Max Weber* ed. H.H. Gerth , ed. and C. Wright Mills , ed. . New York: Oxford University Press. pp. p. 77–28.
- Weber, Max (1946b) [1919] 'Science as a Vocation', in *From Max Weber* . ed. H.H. Gerth , ed. and C. Wright Mills , ed. . New York: Oxford University Press pp. p. 129–158.
- Weber, Max (1946c) [1922–3] 'The Social Psychology of World Religions', in *From Max Weber* , ed. H.H. Gerth , ed. and C. Wright Mills , ed. . New York: Oxford University Press. pp. p. 267–301.

Weber, Max (1949) [1904] 'Objectivity in Social Science and Social Policy', in *The Methodology of the Social Sciences* ed. E.A. Shils , ed. and H.A. Finch , ed. . New York: Free Press. pp. p. 50–112.

Weber, Max (1930a) [1904–5] *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* . London: Allen and Unwin.

Weber, Max (1930b) [1920], 'Author's Introduction', in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* . London: Allen and Unwin.

Weber, Max (1968) [1921] *Economy and Society* vol. (2 Vols) . New York: Bedminster Press.

جامعه‌شناسی تاریخی دین: سیاست و مدرنیته *

برایان ترنر

ترجمه سجاد بیات **

جامعه‌شناسی به‌طور خاص به فهم خاستگاه و توسعه مدرنیته علاقه‌مند بوده و دین را جزء مهمی از فرایند اجتماعی مدرنیزاسیون در نظر گرفته است. در واقع، می‌توانیم این علاقه را به سه بخش متمایز تقسیم کنیم. مطالعات جامعه‌شناختی دین در توسعه تاریخی جوامع مدرن، به دنبال مطالعه [این موضوعات] بوده است: تأثیر مذهب بر رفتار و هنجارهای اقتصادی؛ سهم ادیان در فلسفه و توسعه نظام‌های سیاسی مانند دموکراسی؛ دستاوردهای دین برای درک گسترده توسعه فرهنگ. این مسائل کل جامعه‌شناسی را پوشش می‌دهند؛ بنابراین به‌منظور محدود کردن شکل و افق این فصل، این تم‌های جامعه‌شناختی، در چارچوب جامعه‌شناسی تاریخی ماکس وبر تجزیه و تحلیل می‌شوند (Turner, 1992). گفته شده است که جامعه‌شناسی وبر، شامل مطالعه اخلاق اقتصادی ادیان جهان است؛ اما این تفسیر بیش از حد محدود است (Tenbruck, 1980). به این مفهوم، باید به جامعه‌شناسی وبر، مطالعه اخلاق سیاسی ادیان جهان را نیز اضافه کنیم. اگر این دو بُعد، یعنی اقتصاد و سیاست را ترکیب کنیم، برای جامعه‌شناسی تاریخی دین، چارچوب مناسبی خواهیم داشت. این فصل به‌طور ویژه، تلاش دارد مفاهیم جامعه‌شناسی تاریخی دین وبر را برای مطالعه سیاست بررسی کند.

جامعه‌شناسی دین وبر، به‌طور ضمنی، در پاسخ به دو پرسش مرتبط با یکدیگر توسعه یافته است (Weber, 1966). سؤال اول این بود که چه مسیحیتی (به‌عنوان یک پیش‌شرط فرهنگی برای رفتار عقلایی اقتصادی) در نهایت می‌تواند سرمایه‌داری را زنده بدارد؟ و سؤال دوم این بود که آیا اخلاق دموکراتیک نهادهای سکولار، می‌تواند در نهایت موجب تضعیف مفاهیم سلسله‌مراتبی از اقتدار کاریزماتیک که در سازمان کلیسا تعبیه شده است، شود؟ پاسخ وبر به این دو پرسش کاملاً منفی بود (Weber, 1930). وبر جامعه‌شناسی خود را با مضمون صداقت در نهادهای غربی و ایده‌ای که از نیچه گرفته بود، مشخص کرد (Turner, 1996). زُهد

*. این مقاله، ترجمه فصلی است از کتاب *راهنمای جامعه‌شناسی تاریخی*، انتشارات سیج، با مشخصات زیر:

Turner, Bryan. "Historical Sociology of Religion: Politics and Modernity". *Handbook of Historical Sociology*. 2003 SAGE Publications.

** . دانشجوی کارشناسی ارشد پژوهش علوم اجتماعی تهران، ورودی ۱۳۸۹، sajjad.bayat@gmail.com

دینی علیه منظور خود، به تولید روح سرمایه‌داری که نفی معنویت مسیحی است، منجر شد. وبر همچنین فکر می‌کرد که قدرت سیاست مدرن، ارتباط نسبتاً کمی با عشق برادرانه مسیحی خواهد داشت. از بسیاری جهات، توسعه تاریخی فرهنگ‌های غربی، بدبینی وبر به ارزش‌ها را به‌طور کامل تأیید نکرده است. به‌طور خاص، ارزش‌ها و نهادهای مذهبی، انعطاف‌پذیری فوق‌العاده‌ای را در برابر اثرات خردکننده سکولاریزاسیون در جوامع غربی به اثبات رسانیده‌اند. درحالی‌که ممکن است جامعه‌شناسان و مورخان در اعتبار جامعه‌شناسی تاریخی وبر از ادیان، اختلاف داشته باشند، اثبات شده است که پرسش‌های جامعه‌شناختی وبر درباره دین، سیاست و اقتصاد، به‌طرز فوق‌العاده‌ای سازنده و خلاقانه است.

اگرچه جامعه‌شناسی دین وبر، چارچوب مفیدی برای فکرکردن درباره دین و سیاست است، مسائل حل‌نشده درباره شرق‌شناسی را افزایش می‌دهد (Turner, 1994). اولین مشکل شرق‌شناس، تصریح تری است که دموکراسی (یا به‌صورت محدودتر، شهروندی) را به‌عنوان یک شکل غربی از زندگی سیاسی در نظر می‌گیرد، درحالی‌که دموکراسی (یا به‌صورت محدودتر، شهروندی) نتیجه ناخواسته معنویت مسیحی بود. این فصل در درجه اول درباره رابطه میان نهادهای مسیحی و ارتباطشان با کاپیتالیسم و دموکراسی است؛ اما باید توجه داشته باشیم که این رستگاری دنیوی، مخصوص مسیحیت نیست و برای نمونه، تقسیم‌بندی قدسی/غیرقدسی (همان‌طور که دورکیم اشاره کرد) تعریفی از دین ارائه نمی‌دهد. در نتیجه، ممکن است انتظار داشته باشیم که تقسیم بین دین و دنیا، در انواع سنت‌های موجود، وجود داشته باشد. برای نمونه، در ادیان ابراهیمی، سیاست و دین در تنش دیالکتیکی باقی مانده است و این تنش، نقش خلاق در توسعه دموکراسی (به‌عنوان یک فرم شهری از سیاست‌های مشارکتی)، ایفا کرده است. از آنجا که دین، برداشتی جهانی و مقدس از عدالت دارد، به‌عنوان یک نقد قوی از دولت عمل می‌کند. نکته ضروری مقدماتی این است که اگر ما تنش بین دین و دنیا را سازنده اهرمی به‌سمت رفتار عقلایی اقتصادی بدانیم، می‌توانیم همین تنش را اهرمی به‌سمت سیاست مدرن در نظر بگیریم.

دکترین کلیسا به‌عنوان جامعه‌ای عاری از اجبار، تضاد قدرتمندی با دولت فراهم آورد که چنان‌که مشهور است، وبر آن را نهادی که انحصار خشونت را در داخل یک قلمرو معین در اختیار دارد، تعریف کرد. کلیسا همچون جامعه‌ای موازی، مجموعه‌ای از معیارهای هنجاری ارائه می‌دهد که با آن‌ها می‌توان، در اصل، حکومت بد را ارزیابی کرد. این امر، فضایی فرهنگی فراهم کرد که در آن، مفاهیم عدالت، برابری (برادری) و جامعه به‌عنوان اجزای الهیات نهادهای سیاسی تکامل یافتند. با این حال، ارتباط کلیسا با این جهان، جامعه دینی را در معرض فساد و پذیرفتن دیگران قرار داد. برای نمونه، رشد کلیسای ملی، کارگزاران دینی را در تقسیم قدرت درگیر کرد. در نتیجه، می‌توان دیالکتیک نیروی قدسی و غیرقدسی را به‌عنوان پارادوکسی که به ظهور شهروند مدرن یاری رساند، در نظر گرفت. این دیالکتیک برای فرهنگ غربی عجیب نیست. استدلال‌های مشابهی درباره رابطه بودیسم و جامعه و به‌طور خاص بین نظم مذهبی و دولت سکولار می‌تواند ساخته شود و ساخته شده است. در تاریخ غرب، پادشاه مسیحی کسی است که از طریق مدیریت عاقلانه دولت، به تاریخ رستگاری کمک کرده است.

و اگر لازم بوده، برای تضمین کلیسا و دولت، از زور استفاده کرده است. در افسانه بودایی، پادشاه آسوکا (King Asoka)، هم فاتح و هم راهب بودایی بوده است (Ling, 1966).

این درهم‌تنیدگی دین و سیاست، عشق برادرانه و خشونت بود که چشم‌انداز غم‌انگیز جامعه‌شناسی وبر را تشکیل می‌دهد. سیاست به روش‌های مقتدرانه‌ای برای توزیع منابع نیازمند است و باید برای ایجاد نظم به اجبار متوسل شود. آخرین تحلیل‌ها، درباره استفاده عاقلانه از زور در جامعه به‌منظور حفظ نظم است. نهادهای سیاسی باید خشونت نشان دهند و اساس جوامع دینی بر عشق برادرانه است. سیاست و دین باید در حالت تنش باشند؛ اما به شکلی متناقض هر دو برای ایجاد نظم لازم هستند. برای وبر، نهادهای دینی، مجاری خشونت نمادین (کاریزماتیک) هستند که از طریق نیروی قدسی، ناگزیر به رفتارهایی هستند؛ درحالی‌که نهادهای سیاسی به نیروی سکولار نیاز دارند.

دین به‌مثابه نیروی کاریزماتیک

این بینش تحلیلی به دین همچون اهرمی فرهنگی برای مدرنیته در جامعه‌شناسی وبر را تالکوت پارسونز (۱۹۶۲) توسعه داد و توضیح ماهیت پویای فرهنگ امریکایی، از آن اقتباس شد. ویژگی اصلی این نظریه، تبیین نقش تاریخی کاریزما در جوامع بشری است. وبر تئوری دستیابی به موفقیت کاریزماتیک را برای فهم پویای سکولار از اقتدار و رهبری در نهادهای اجتماعی به کار گرفت. قصد اصلی او، مقایسه سه نوع اقتدار کاریزماتیک، سنتی و عقلانی قانونی بود. در *اقتصاد و جامعه*، اصطلاح «کاریزما» درباره کیفیت و نوع خاصی از شخصیت فرد به کار برده می‌شود، با این تلقی که او یک شخصیت غیرعادی (فوق‌العاده) است و با او همچون فردی رفتار می‌شود که نیروهای فراطبیعی، فرانسانی، یا حداقل استثنائی به او اعطا شده است (Weber, 1978: 241). اقتدار سنتی شامل پذیرش قانون ضمنی است که بیانگر سنت، یعنی یک الگوی مقرر عقیده یا عمل، است. در نهایت، اقتدار عقلانی قانونی، نوعی از بوروکراسی است که در آن قواعد رسمی و صریح رفتار، توسط هنجارهای رویه‌ای تضمین می‌شوند. این آشکال اقتدار، به نوبه خود آشکال انطباق هستند. سنت وابسته به انطباق از طریق همدلی، اقتدار عقلانی قانونی مبتنی بر استدلال عقلانی و اقتدار کاریزماتیک و رهبری نیازمند به الهام است.

اقتدار کاریزماتیک با مشکل عمومی جانشینی پس از مرگ رهبر مواجه شده است و در نتیجه بی‌ثبات است. با مرگ رهبر کاریزماتیک، پیروانش به‌طور معمول متفرق می‌شوند؛ اما گاهی اوقات راه‌حل‌های جایگزینی برای تداوم، بسط خواهد یافت. در کلیسای مسیحی، اقتدار کاریزماتیک مسیح، به خود کلیسا (به‌عنوان بدن مسیح) و به این ترتیب به اُسقف (کسی که با کنترل بر کلیدهای فضیلت، از اقتدار پایدار خلیفه‌ای لذت می‌برد) اعطاء شد. این «نهادینه‌شدن کاریزما» در طول زمان به‌طور فزاینده‌ای رسمی، اداری و غیرشخصی می‌شود. وبر «عادی‌شدن کاریزما» را در تحول از قدرت کاریزماتیک مسیح به مجموعه‌ای از روش‌های رسمی و قوانین بوروکراتیک تعریف کرده است. کاریزما، نهادی مهم در تعریف نقش‌های مختلف مذهبی و الگوهای سازمانی است. برای نمونه، وبر بین پیامبر، به‌عنوان یک چهره کاریزماتیک که تماس‌های شخصی دارد و کشیش که به موجب منصب خود در

کلیسا و خدمات خود در یک سنت مقدس اقتدار دارد، تمایز قائل می‌شود. پیامبران که ممکن است از بین روحانیان ظهور کنند، پاداش نمی‌گیرند؛ در نتیجه به هدایایی از طرف پیروانشان وابستگی دارند.

ویر همچنین بین دو نوع نبوت به‌مثابه نمایندگی، بودا از یک سو و محمد (ص) از سوی دیگر، تمایز قائل می‌شود. دومی «نبوت اخلاقی» را نمایندگی می‌کند و می‌پندارد که یگانه وسیله خدا است. این پیامبران از جانب خداوند مأموریت دارند تا وحی را ابلاغ کنند و از پیروانشان بخواهند همچون وظیفه‌ای اخلاقی، از وحی اطاعت کنند. در مقابل، پیامبران نمونه، با مثال‌هایی از زندگی خود، راه رستگاری را به پیروان خود نشان می‌دهند. مطابق نظر ویر، نبوت نمایندگی، ویژگی ادیان آسیایی و نبوت اخلاقی ویژگی ادیان ابراهیمی خاورمیانه بود (Zeitlin, 1984). نهادهایی که از طریق آن‌ها، مردم موفق به کسب هدایای کاریزماتیک می‌شوند، پیامدهای مهمی برای مسائل گسترده‌تر سازمان اجتماعی و قدرت سیاسی دارند. از آنجا که کلیسا قادر به ادعای انحصار در رسیدن به فضیلت بود، سلسله‌مراتب سفت‌وسخت و دقیقی از اقتدار بین کشیش و عوام به‌وجود آمد و سلسله‌مراتب این جهان، بازتابی از سلسله‌مراتب مقدس بود. همان‌طور که خواهیم دید، اصلاحات سلسله‌مراتب قرون وسطایی اقتدار و تقدس را از طریق دکتترین روحانیت همه مؤمنان به چالش کشاند (Weber, 1930). در نتیجه، توسعه تاریخی کشیشان وابسته به مراسم مذهبی در فرهنگ غربی و چالش آشکال جایگزین اقتدار، موضوع مهم جامعه‌شناختی است.

درون دیالکتیک قدسی و غیرقدسی، دکتترین رادیکال برابری در اسلام، مطالعه موردی مهمی را پیرامون نظامی مذهبی که روحانیت و آیین دینی را رد می‌کند، فراهم کرده است. دکتترین اسلامی اساساً مساوات‌طلب است؛ زیرا بنیادگرایی توحیدی آن، مانع از هرگونه سلسله‌مراتب وجودی در جامعه یا طبیعت انسان است. نخستین فرض این دکتترین که در سورة توحید بر آن تأکید شده، عبارت است از: «او خداوند، یکتا و یگانه است». این دیدگاه توحیدی از سلسله‌مراتب جلوگیری می‌کند. اگرچه محمد [ص] رسول خدا است، این یک اشتباه اساسی است که هنگام اشاره به اسلام به‌عنوان یک مذهب، آن را «محمدیسم» بنامیم. همه موجودات به خدا وابسته هستند؛ چون قرآن اُرتدکسی، مانع از هرگونه همکاران الهی است. این مفهوم دینی از وحدت، در وجود انسان‌ها پایه‌ای برای اعتقاد به برابری بنیادی می‌سازد. به لحاظ جامعه‌شناختی، با این حال، جوامع اسلامی در گذشته، عمیقاً سلسله‌مراتبی بوده و به‌عنوان یک نتیجه، در تاریخ تنش دائمی میان دیدگاه دینی و واقعیت‌های دنیوی جوامع مسلمان وجود دارد (Marlow, 1997).

در آغاز تاریخ اسلام، اسلام برادری و برابری‌طلبی بود که برابری مؤمنان را مفروض می‌گرفت و نه کلیسا و نه روحانیت را توسعه نداد. این توحید رادیکال، قبیله‌گرایی عربی را که دارای اخلاق برابری‌طلب بود، تکمیل کرد؛ اما این آموزه‌ها با موفقیت در توسعه نظامی اسلام که به رشد بیشتر وضعیت آگاهانه و نظم اجتماعی سلسله‌مراتبی تشویق می‌کرد، به‌سرعت به خطر افتاد. فرهنگ‌های مردسالار قدرت‌های امپریالیستی، نقش برجسته مذهبی را هم که توسط زنان در جوامع اولیه اسلامی ایفا شده بود، در نهایت تحت الشعاع قرار داد. این گرایش‌ها توسط اختلاط اسلام با اندیشه سیاسی یونانی که شهر را جایگاه سلسله‌مراتبی سیاسی تصور می‌کرد، به‌طور فزاینده‌ای

مشروعیت یافت. نظم اجتماعی در شهر (Polis)، به هماهنگی تولیدشده توسط یک رهبر عاقل، اما مستبد نیازمند است. در عراق و ایران دوره ساسانی، نابرابری اجتماعی به تدریج موروثی شد و طبقه غالب، اشراف زمین‌دار بودند.

خلافت‌های بعد از اسلام، از مدل استبداد پیش از اسلام ایرانیان که در آن قدرت اشرافی با رهبران مذهبی (علماء) مشروعیت می‌یافت، تقلید کردند. برای نمونه، کارهای المواردی (۹۷۴ تا ۱۰۵۸ م) دنیای اجتماعی صلبی را توصیف می‌کند که از سواران اشرافی، کشیش‌ها، دهقانان و بازرگانان تشکیل شده است. این مدل، هم کاربردی و هم سلسله‌مراتبی بوده است. در پاسخ به این نهادهای استبدادی، متعاقباً درگیری‌های سیاسی در اسلام پیرامون انتقاد آرمانی (اتوپایی) از سلسله‌مراتب شهری شکل گرفته است؛ مخالفتی آرمانی که اغلب به صورت نوستالوژیک، برابری عرب‌ها در جامعه اولیه‌ای را که در قرآن ستوده شده است، طلب می‌کند. برای نمونه، در انقلاب ایران از ۱۹۷۷ تا ۱۹۷۹، آیت‌الله خمینی، مظلوم و بی‌گناه را در برابر نخبگان شهری که از عوامل اصلی برنامه استبدادی شاه در مدرنیزاسیون اقتصادی بودند، به نام حکومت اسلامی، بسیج کرد. انقلاب، اتحاد موفقی میان روحانیت پشت سر [آیت‌الله] خمینی، بخش شهری طبقه کارگر و محرومان (مستضعفین) که به طور معمول مهاجران بی‌زمین روستایی هستند، برقرار کرد. در این نوع حکومت، صدای مردم، بیان اراده الهی در برابر نابرابری‌های دولت سکولار (Shar'ati, 1980) شد. برخلاف محاسبه شرق‌شناسانه وبر از محافظه‌کاری اسلامی، اسلام با مسیحیت در سنت سیاست‌های رادیکال (چشم‌انداز آرمانی از جامعه‌ای مملو از عشق در برابر حرص و طمع و خشونت در این جهان) مشترک است.

راه‌های مختلفی که جوامع برای کنترل چالش قدرت‌های کاریزماتیک به کار برده‌اند، رابطه‌ای مهم با ظهور شهروندی دارد؛ زیرا شیوه‌ای خاص از نهادینه‌شدن کاریزما، بین اقتدار نهادهای کلیسایی و قدرت سکولار شاهان تقسیم شده است. در این بحث، در درجه اول، توجه من به تقسیم بین کلیسا و دولت خواهد بود؛ اما استدلال‌های مشابهی درباره یهودیت و اسلام و به میزان کمتر، به اصطلاح «ادیان آسیایی» از جمله بودیسم، وجود دارد. در اسلام، از زمان مرگ پیامبر (ص) در سال ۶۶۱م، همان مشکلات جانشینی به وجود آمد و در نهایت، نتیجه آن شد که بین شیعه و سنی با توجه به منبع اقتدار و رهبری در جامعه اسلامی، شکافی به وجود آید. تکامل تشیع به سمت جداسدن بود؛ اما سرکوب جنبش مذهبی، موجب شد دکتربین امام غایب ارائه شود که در آن حکومت سکولار، هیچ قدرت نهایی بر جامعه نخواهد داشت (ریچارد، ۱۹۹۵). این دکتربین (غیبت امام عصر)، بذری اصلی انقلاب ایران را فراهم کرد که در آن، دولت‌نوسازی شاه پهلوی محکوم به بدعت شد. اقتدار آیت‌الله خمینی، چالش‌هایی کاریزماتیک برای نهادهای سکولار دولت مدرن فراهم کرد (ارجمند، ۱۹۸۴). در مقابل، اهل تسنن، خلافت سلسله‌های اموی و عباسی را شکل مشروع حکومت می‌دانند. اسلام بنیادگرا در قرن بیستم، مصالحه سنتی بین حوزه خصوصی عبادت و عرصه عمومی نهادهای اجتماعی و همچنین، بین رهبری مذهبی جامعه (امت) و اقتدار سکولار دولت را به چالش کشیده است.

بنابراین، عادی‌شدن کاریزما در جنبش‌های مذهبی، مقامات مذهبی را به سازش با قدرت سکولار وادار کرده است. هنگامی که یک دین ناجی، اهلی می‌شود، سیر تکاملی برابری بین شهروندی مذهبی در جامعه مذهبی و شهروندی سیاسی در دولت وجود دارد. از آنجا که جامعه دینی، نهادی است مبتنی بر رضایت، مشارکت عوام در داخل کلیسا، اغلب یک مدل ابتدایی از شهروندی سکولار را ارائه می‌دهد.

تحول کلیسا و دولت

در غرب، تقسیم بین اقتدار سکولار و اقتدار غیرقدسی (کفرآمیز) یکی از ویژگی‌های مرکزی نهادهای سیاسی بود. عیسی، بخشی از اصل و نسب پیامبران یهودی افراطی بود که شرّ این دنیا را در برابر خواسته‌های خدای عادل محکوم می‌کردند. مسیحیت اولیه با اعتقاد به سلطنت هزارساله مسیح و جنبش هزاره‌گرایی پدیدار شد که مشتاقانه، پایان جهان را در ظهور دوباره مسیح پیش‌بینی می‌کرد. بر اساس گفته‌های پیامبر مسیحیت (مانند «پادشاهی من در این زمین نیست»)، کلیسای اولیه، امور این جهان را به مثابه اموری گذرا و بی‌ربط به رستگاری روح می‌دانست. در نهایت زندگی سیاسی در این دنیا به شدت از پدیده‌های مذهبی جدا شد.

جامعه مسیحی در نهایت با عدم ظهور دوباره مسیح سازگار و مجبور شد نهادها و آموزه‌هایی را توسعه دهد که تداوم و اهمیت نهادهای سکولار را به رسمیت می‌شناخت. در جامعه پساهزاره‌ای، الهیات مسیحی مجبور شد وظیفه بسط نگاه شهروندی را آغاز کند؛ چراکه می‌بایست چگونگی رفتار روح مسیحی در نهادهای سکولار را مفهوم‌سازی می‌کرد. همان‌گونه که اندیشه مسیحی، از زندگی در [جهان] بعدی درکی داشت، داشتن درک هنجاری از چگونگی رفتار مسیحیان در این دنیا نیز لازم بود. مسیحیان خود را صرفاً بازدیدکننده یا ساکنان خارجی در این دنیا می‌پنداشتند؛ چراکه شهروندی واقعی در دنیای دیگری بود. با این حال، تداوم کلیسای مسیحی، نیاز به ساختار و مدیریت سازمانی را افزایش داد. توسعه دولت درون دولتی که ناگزیر از سازش با جهان بود، به وقوع پیوست. در آثار اُریجن (Orige) (۱۸۵ تا ۲۵۴ م) و تِرتالین (Tertullian) (۱۶۰ تا ۲۲۰ م)، ظهور دیدگاهی رسمی از کلیسا همچون جامعه‌ای موازی و از مسیحی همچون فردی با شهروندی دوگانه، دیده می‌شود. اُریجن، در بازتابش از شهادت، استدلال کرده بود که زندگی در این دنیا، صرفاً کارآموزی برای آینده بود. اگرچه کلیسا جامعه برتر است، کار و زندگی مسیحیان در این دنیا باید تابع قانون و صداقت باشد و بتوان به آن اعتماد کرد. در نتیجه، الهیات وابسته به اولیا و بزرگان مذهب، پُلی ارتباطی بین تعالیم عیسی مسیح و دنیای کلاسیک (که در آن، نظریه افلاطون از مُثُل، کاملاً مناسب نیازهای ضروری کلیسا بود) ایجاد کرد.

نتیجه آزار و اذیت جامعه مسیحی و شهادت مؤمنان این بود که از سازش کلیسا و جذب سریع آن به این دنیا محافظت کند. با این حال، این سنت جنگ و سرکوب، با گرویدن کنستانتین (Constantine)، امپراتور غربی، به مسیحیت در ۳۱۲ م به پایان رسید. این گروه را می‌توان به عنوان یک عمل روم سنتی از پذیرش طیف وسیعی از خدایان به امپراتوری تحت اقتدار گسترده یک موجود انتزاعی مشاهده کرد. کنستانتین که به خورشید شکست‌ناپذیر ملقب شده بود، ممکن است پذیرش خدای مسیحی را به عنوان نور جهان، بدون مشکل می‌یافته است. این کلیسا اکنون تحت حمایت دولت روم بود. امپراتور اموال مصادره‌ای را بازگرداند و ثروت عظیمی به

کلیسا منتقل شد. کنستانتین در جایگاه رئیس کلیسا شروع به کار کرد و در ۳۲۵م، اُسقف شورای نیکاسا (Nicaea) شد تا از وحدت دین پشت آیین تثلیث دفاع کند. تحت [رهبری] تئودوسیوس^۱ (Theodosius)، اتحاد کلیسا و دولت بیشتر تثبیت شد و امپراتور به مسیحیت احترام می‌گذاشت و ایمان به تثلیث، شالوده اجتماعی نظام امپریالیستی درآمد. همچنین، به صورت متناقض، پذیرش مسیحیت اُرتدوکس، به شرط اصلی شهروندی در داخل امپراتوری تبدیل شده بود (Maddox, 1996: 80).

این آشتی بین مسیحیت، همچون دینی معتقد به سلطنت هزارساله مسیح از رستگاری و جامعه امپراتوری روم، واکنش عمیقی در برابر ماتریالیسم جامعه رومی ایجاد کرد. به عبارت دیگر، رهبانیت و عرفان مسیحی را به وجود آورد. عمیق‌ترین بیان این بحران معنوی را می‌توان در کار سنت آگوستین قدیس (St Augustine of Hippo) (۳۵۴ تا ۴۳۰م)، یعنی شهر خدا یافت. این کار در پاسخ به الحاد در زمان سقوط روم به آلاریک گوت (Alaric the Goth) در ۴۱۰ نوشته شد. شهر خدای آگوستین بین ۴۱۳ تا ۴۲۶م نوشته شده بود و همچنان متن اصلی فلسفه سیاسی غرب باقی مانده است. برای آگوستین، جهان گذرا بود؛ اما صورت‌ها یا ایده‌های ذهنی دائمی بودند؛ بنابراین مجذوب ایدئال‌گرایی افلاطون و فلسفه جمهوری‌خواهی سیسرو شد. او این دیدگاه را که امپراتوری روم یک گام ضروری در تاریخ رستگاری کلیسا روی زمین است، رد کرد. همچنین منتقد فضایل ادعایی امپراتوری پیشامسیحی بود و استدلال می‌کرد که فضایل واقعی، پیشرفت‌های نظامی امپراتوری را تهییج نمی‌کند. او نظر سیسرو را درباره پایه باشکوه روم رد کرد و از فضایل مسیحی به عنوان پایه و اساس یک جامعه متمدن بر اساس عشق به همسایه دفاع کرد (Weithman, 2001). امپراتوری روم فاسد بود و مسیحیان باید توجه خود را به شهر خدا که یکتا شهر کامل است، متمرکز می‌کردند. با این حال، آگوستین از هیچ‌گونه پرواز معنوی از این جهان پشتیبانی نمی‌کرد. درحالی‌که مسیحیان در این دنیا غریب می‌مانند، باید با دولت و حکومت آن همکاری کنند.

از آنجا که آگوستین از اختلال مدنی و جنگ متنفر بود، دولت را در جایگاه تنظیم‌گر لازم برای جامعه پذیرفت. مسیحیان به طور کامل نمی‌توانند از مسئولیت‌های سکولار و وظایف خود برای حضور در این دنیا، مانند صدقه‌دادن و آموزش و پرورش کودکان چشم‌پوشی کنند. درحالی‌که شهر مقدس با خیرات به وضع بدی درآمد، شهر سکولار بر اساس طمع بود. از این رو، زندگی سکولار مردمان، جامعه را درگیر جنگ و مبارزه کرد. بنابراین «شهر زمینی به خود می‌بالد، شهر آسمانی به پروردگار» (Augustine, 1972: 593). با این حال، شهر زمینی برای جامعه مسیحی از نظر نظم حکومتی مهم بود. اغلب گفته شده که عنصر اساسی آموزش آگوستین، چشم‌انداز خطی و غایت‌شناسانه وی از تاریخ بوده که نتیجه شکسته شدن دیدگاه دوری دنیای کلاسیک بوده است (Wolin, 1961). شهر مقدس، شهری در پایان تاریخ بشر بود و سیاست سکولار تا آنجا که به هدف تاریخی خدمت می‌کرد، مهم بود. این دو شهر، در یک رابطه دیالکتیک با یکدیگر، وجود داشتند که شهر سکولار بخشی از همان نظم کلیسا و در واقع، خود کلیسا بود. شهر سکولار می‌تواند همچون یک نظم اجباری، زمانی که به کلیسا در هدف الهی خود کمک می‌کند، موجه جلوه داده شود.

میراث الهیاتی آگوستینیان، مفهوم دولت و جامعه انسانی به‌عنوان نهادهایی کاملاً سکولار و غیراخلاقی بود. در نهایت آگوستین، ایزبیوس کایسارا^۱ (Eusebius of Caesarea) (۲۶۴ تا ۳۴۰ م) را که در آن عضویت مذهبی دیگر بر اساس شهروندی سیاسی نبود، ترک کرد. مسیحیت برای ایزبیوس، به‌طور کامل با امپراتوری روم شناخته شده بود و کنستانتین آن را با مسیح که همچون نوری برای الهام‌بخشیدن به بشریت ارسال شده بود، مقایسه می‌کرد. در مقابل، آگوستین در کتاب نوزدهم شهر خدا، مردم را با توافق مشترکی که از طریق عشقشان به اشیا دارند، اجتماعی از کثرت موجودات عقلانی متحد تعریف می‌کند. وی صرفاً به جامعه روم توجه نمی‌کرد و با فروپاشی امپراتوری در غرب، به این نتیجه رسید که کلیسا نمی‌تواند به هیچ حکومت خاصی تکیه کند.

نظریه سیاسی قرون وسطی، در یک جهت بسیار متفاوت سیر کرد و نگران پیدا کردن مصالحه‌ای میان کلیسا و دولت بود. به‌ویژه، آموزش کلیسا به این دیدگاه بازگشت که شاه، رهبری است مذهبی که عاقلانه و در صورت لزوم، با زور و اجبار حکومت می‌کند. مشکل به‌طور خاص این بود که دیدگاه سلطنت فئودالی، حداقل به‌طور بالقوه، همچون نهادی مذهبی توسعه پیدا کند. این مسیر دینی را شارلمانی (۷۴۲ تا ۸۱۴ م) که با تاج‌گذاریش توسط پاپ لئو سوم، در قصر سلطنتی سنت پتر در سال ۸۰۰ م، امپراتور روم شد، تأسیس کرد. نتیجه نظریه مسیحی از حکومت، ترکیبی بود از تتوکراسی با درجاتی از رضایت. می‌توان این ملغمه را در نوشته‌های کارل کبیر، معلم شارلمانی، مشاهده کرد که استدلال کرده بود که امپراتور دو شمشیر دارد؛ یکی برای حفظ کلیساها از الحاد و دیگری برای سرکوب دشمنان مشرک. مانند داوود پادشاه، شارلمانی ترکیبی بود از نقش‌های حاکم و کشیش.

با توجه به توسعه فئودالیسم اروپایی، نظریه‌ها و نهادهای حکومتی به تکامل خود ادامه دادند. جامعه قرون وسطی با تنش دائمی بین تفسیر نزولی از قدرت که در آن پادشاه با بقیه برابر بود و اصل صعودی که در آن پادشاه ارباب فئودالی بود که توسط اربابانش احاطه شده بود، مشخص می‌شد (Ullmann, 1965). رشد آیین تاج‌گذاری از جمله تقدیس با روغن مقدس که از میراث‌های تتوکراتیک دوره مسیحی است، در آغاز فئودالیسم قرون وسطی است. نظریه نزولی در طول زمان، گونه‌ای ایدئولوژی مذهبی از حکومت تتوکراتیک به‌دست آورد که در آن، پادشاه مطلق، نماینده خدا بود. در آغاز دوره مدرن، کار رابرت فیلمر (Robert Filmer)، یک نظریه جامع از پدرسالاری فراهم کرد که در آن، شاه نماینده قدرت خداوند بر خانواده خود است و اعمال شوهر نیز حکومت پدرسالارانه بر یک خانواده زمینی است (Schochet, 1975). در برابر این نظریه مردسالار از قدرت بود که جان لاک، نظریه سیاسی خود را از دولت محدود بسط داد. اصل صعودی، برای عنصر مشارکت پایه‌ای گذاشت که در آن پادشاهان مجبور شدند اقداماتشان را در شورای معادل و بالأخره در مجلس مردان توجیه کنند.

این عنصر دموکراتیک (یا حداقل، جمعی) خویشتن‌داری در قدرت سلطنتی، یک سنت سیاسی ایجاد کرد که از ماگنا کارتا (Magna Carta) در ۱۲۱۵ م تا احکام قانونی سر ادوارد کک (Sir Edward Coke) در قرن هفدهم، در برابر گسترش خودسرانه امتیاز سلطنتی گسترده شده بود تا عمل هوس‌بازانه قدرت را محکوم کند. در درون فئودالیسم، شاهد ظهور اصول آزادی در بحث درباره حقوق و نهادهایی که قدرت مطلق و خودسرانه پادشاهان را مهار می‌کنند، هستیم. در نتیجه، اصل صعودی، ارتباط سیاسی بین شاه و واسال (رعیت) را که

قراردادی بر اساس رضایت متقابل بود به رسمیت شناخت. این اصل [به این موضوع] اشاره داشت که پادشاه نمی‌تواند به شیوه‌ای استبدادی و شخصی حکومت کند.

زندگی سیاسی در قرون وسطی، بر نقش‌های متناقض، وضعیت اقتدار سلطنتی و پاپ استوار بوده است. با این حال، این یک نتیجه اشتباه است که اندیشه سیاسی قرون وسطی بر روی مجموعه‌ای از دوگانه‌های بین نیروهای سکولار و مقدس ساخته شده است. بحث‌های مذهبی درباره قدرت پاپ، اساساً سیاسی و بسیار بر پایه و اساس تفکر مدرن بود؛ مشروعیت و دامنه قدرت‌های مشتق از پاپ، اهمیت رهبری اخلاقی بیش از جامعه مسیحی و ماهیت اطاعت مورد نیاز توسط افراد (Wolin, 1961: 137). دفاع از مقام پاپی این ایده را که دولت انحصار حکومت را دارد، به چالش کشید؛ اما نتیجه طعنه‌آمیز این بود که زبان الهیات عمیقاً سیاسی شده بود. این بحث سؤال مهمی درباره ماهیت و دامنه اقتدار سیاسی و در نتیجه، بُرد و شرایط اطاعت سیاسی مطرح کرد. آیا برای یک فرد مسیحی در اطاعت از پادشاه ناعادل یا روحانی نالایق تکلیفی وجود دارد؟ بحث‌های قرون وسطایی در این باره، راه را هم برای ماکیاولی و هم برای لوتر هموار کرد.

فردگرایی و پروتستان؛ چالشی برای سلسله‌مراتب کلیسایی

ایجاد دولت‌ملت‌های اروپایی از قرن هفدهم، با خلق «جوامع خیالی» (Benedict, 1983) ملی‌گرایانه همراه بود که جمعیت‌های همگنی را محافظت و تاحدودی ایجاد کرد که برخلاف فشارهای طبقاتی، فرهنگی و قومی، با ایدئولوژی ناسیونالیستی در کنار یکدیگر نگه داشته می‌شدند. اگر پیمان وستفاليا در سال ۱۶۴۸ را منشأ حقوقی نظام مدرن جهانی دولت‌ملت‌ها شناسایی کنیم، آنگاه تشکیل دولت شامل ایجاد هویت‌های ملی بر پایه یک استعمار دوگانه (هم داخلی و هم خارجی) می‌شود. برای نمونه، یهودی‌ستیزی در بسیاری از دولت‌های اروپایی، برای نسخه‌های نخستین پاکسازی قومی به‌منظور ایجاد جمعیت همگن، بهانه فراهم کرد؛ اما در شکل ملایم‌تر آن، می‌توان فشارهای سیاسی و اجتماعی مختلفی را یافت که موجب شکل‌گیری جوامع مدنی بر پایه زبان، اعتقادات و آیین‌های مذهبی مشترک و هویت نژادی مشخص شده‌اند. این فرایند، برای ایجاد شکل‌های ملی از شهروندی در اواخر قرن‌های هجده و نوزده، زیربنایی فرهنگی بود.

ظهور نظام دولت‌ملت‌ها، با ظهور آشکال ملی از سرمایه‌داری رقابتی مرتبط بود. سبک تولید سرمایه‌داری، موجب تضعیف الگوهای تاریخی جوامع روستایی شد که بر مبنای آشکال سنتی تقسیم اراضی به تساوی بین مردم بود. در نتیجه شهرنشینی و تحولات جمعیتی از اوایل قرن نوزدهم، سرمایه‌داری صنعتی، یک طبقه بزرگ پرولتاریای شهری ایجاد کرد که تهدیدی بالقوه برای نظم جدید دولت‌ملت‌ها بود. دولت‌ملت‌ها، ملی‌گرایی را همچون جایگزینی برای دین یا در ترکیب با دین به‌عنوان ملات اجتماعی جامعه شهری ساختند که در نتیجه آن، طبقات متضاد اجتماعی شکل گرفتند.

تاریخ سیاسی اروپا، تاریخ عالم مسیحیت بود و تحول بنیادی نهادهای غربی مانند دولت و جامعه مدنی را نمی‌توان بدون تحلیل نهادهای کلیسایی فهمید. همان‌طور که دیده‌ایم، در دوران امپراطوری روم، جامعه مسیحیت یک فرقه بود؛ فرقه‌ای که آیین هزاره‌اش به‌شدت مقدسات را از کفریات جدا کرد. انتظارات آخرت‌شناسانه درباره

بازگشت مجدد مسیح، به این معنی بود که رهبران مسیحی علاقه کمی به شکل‌دهی به این جهان داشتند. سخن کنستانتین، تأسیس شهر قسطنطنیه به‌عنوان شهری مسیحی و پذیرش مسیحیت به‌عنوان مذهب رسمی امپراطوری، پایانی برای اعتقاد به بازگشت هزارساله مسیح بود. در اواخر قرن چهارم و پنجم، مقام پاپی به‌عنوان یک نهاد دولتی که اعمال حکومت می‌کرد، پدیدار شد.

سقوط امپراطوری روم و پیشرفت پادشاهی بربری در قرن پنجم و ششم، پایه فئودالیسم را ایجاد کرد. با اینکه مسیحیت برای تعدیل وجود نهادهای سکولار این جهان آمده بود، مجبور شد در رابطه بین کلیسا و دولت تجدیدنظر کند. الهیات مسیحی قرون وسطی، مدل‌های اولیه قدرت، سلطنت، شرکت و مصونیت را که در نهادهای غربی مؤثر بود و مؤثر باقی ماند، به وجود آورد. در طول قرون وسطی، متکلمان مسیحی برای مصالحه دو اصل مشکل‌ساز تلاش کردند: با اینکه دولت نهاد خشونت بود، برای نظم اجتماعی لازم بود و کلیسا که مبنای الهی داشت، برای تأمین هدف‌های رستگاری‌شناسانه خود به دولت نیاز داشت. چپستی عقیده رایج قرون وسطی و اینکه چه چیزی موجب رشد نظریه قانون اساسی شد، این فرض بود که قدرت باید در چارچوبی هنجاری وجود داشته باشد.

با اینکه کلیسای قرون وسطی انگیزه مسیحیت اولیه برای خلاصی از زندگی سیاسی را به ارث بُرد، به دلیل اینکه کلیسا نهایتاً به نهادهای دولتی وابسته بود، نتوانست به‌طور کامل از انگیزه‌های آخرتی تبعیت کند. اهمیت سیاسی اصلاحات پروتستان، در چشم‌انداز جدیدی است که از استقلال گشود: جوامع مستقلی که در آن‌ها، فرد مقدس باید از ظلم قدرت‌های سکولار و فساد نهادهای کلیسایی آزاد باشد. لوترینیسم شامل چشم‌اندازی نوستالژیک از پاکی کلیسای اولیه، همراه با آنچه نهادهای کاتولیک را به چالش می‌کشید بود؛ اما گناهان این جهان، بهانه‌ای بود برای نظریه دولت به‌مثابه اقتدار اخلاقی. لوتر تا به رسمیت شناختن دولت برای آزادکردن روح مسیحیان از ظلم کلیسا در جهان پیش رفت. بی‌ثباتی بنیادی این رابطه بین حاکمیت دولت و مأموریت الهی کلیسا، موجب شکل‌گیری چرخه‌ای بی‌پایان از اصلاحات و ضد اصلاحات شد که ساختار زندگی سیاسی در اروپا برای قرن‌ها بود.

لوتر برای شناخت وجود دو پادشاه از آگوستین تبعیت کرد؛ اما دنیای لوتر از زمینه اجتماعی و سیاسی شهر خدای آگوستین بسیار متفاوت بود. درحالی‌که آگوستین به دنبال دفاع از مسیحیت در چارچوب امپراطوری روم بود، لوتر به دنبال تقویت رستگاری فردی در چارچوب قدرت امپراتوری کلیسای روم بود. فراخوانی لوتر اساساً مذهبی بود؛ یعنی بیان کردن مشکل رستگاری فردی در رابطه با خدایی که نمی‌تواند از توبه و تشریفات مذهبی نهادهای انسانی تأثیر بپذیرد. از آنجا که وجود انسان‌ها عمیقاً فاسد است، جامعه برای به‌زاندور آوردن گناهکاری طبیعت انسان به دولتی قدرتمند نیاز دارد. کاتولیسیسم این دیدگاه را که «گناه، انباشتی از اعمال است» گسترش داد؛ بنابراین اعتراف و توبه، یعنی گناه، می‌تواند به تدریج لغو شود. در لوترینیسم گناهکاری کلی و نظام‌مند بود؛ در نتیجه نمی‌توان با بخشش آن را محو کرد. حمله به شیطان، بیشتر نیازمند سبک‌های دراماتیک، عمیق و کلی است.

یکی از پیامدهای لوترینیسم، توجیه قدرت مطلق سیاسی بود. برای نمونه، محکومیت رعیت‌هایی که در مقابل اشراف آلمانی مقاومت می‌کردند توسط لوتر ظالمانه بود. همان‌طور که فردریش انگلس (۱۹۵۶) آن را در جنگ رعیتی در آلمان به‌روشنی نشان داد. اولاً، لوتر عمیقاً با قدرت‌های زمینی سیاسی کلیسای کاتولیک رومی که موجب کنترل ظالمانه آیین دینی می‌شد، مخالف بود. ثانیاً، او بر برابری همه مسیحیان در هدایت مؤمنین اصرار داشت و در نتیجه، باعث ایجاد چالش در سازمان سلسله‌مراتبی کلیسای روم شد. همچون آگوستین، او به این عقیده رسید که کلیسا بیشتر از اینکه سلسله‌مراتب ظالمانه قدرت باشد، دارای روح برادری (پیوند مقدس) است. اقتدار برای تفسیر قوانین الهی در آخرین تحلیل، بیشتر بر حصار در کلیسا متکی است تا آسقف. ثالثاً، الهیات لوتری تعهد به اصل آزادی را از طریق آیین روحانیت همه مؤمنان بنا نهاد. اگرچه در ذهن لوتر آزادی معنوی بود، پیامدهای سیاسی قدرتمندی در به‌چالش کشیدن قدرت دفا تر کلیسا در امور حکومت معنوی داشت. ممکن است استدلال کنیم که لوترینیسم، ایده شهروندی معنوی را خلق کرده است؛ ایده‌ای که در آن مفهوم روشنی از کلیسا به‌عنوان یک دموکراسی جمعی، فردگرایی را تعدیل کرد.

با وجود تلاش‌های لوتر برای مهار ناآرامی‌های اجتماعی، لوترینیسم بحران تضادگونه‌ای در مسیحیت غربی ایجاد کرد؛ چراکه موعظه علیه فساد کلیسا و دولت را به نام تفسیر فردی از اینکه خدا عادل است، مشروع کرد. فرقه افراطی آنا‌بپتیست (Anabaptist)، پتانسیل انقلابی ایده برابری مسیحی را نشان داد. پیروان توماس مونستر، خشونت مقدس را برخلاف جهان فاسد، خوب به‌کار بردند. کالوین (در مؤسسه‌اش، نهاد مذهب مسیحیت) کسی بود که تلاش کرد تعهد مسیحیت به قانون، نظم و مدنیت را بازگرداند. او در قسمتی، لوترینیسم را با تأکید بر تقسیم‌بندی بین کلیسای مرئی و نامرئی اصلاح کرد. کلیسای نامرئی، جامعه‌ای از قدیسین بود، درحالی‌که کلیسای مرئی روی زمین و شامل گناهکاران و نیازمند به نظم، قانون و سازمان بود. مجموعه کلیسای مرئی، نیازمند تأثیرات مفید آیین مذهبی و آموزش کتاب مقدس است. نتیجه جامعه‌شناختی حکومت کلیسای کالوین، نهادی شدن جامعه مسیحیت، بدون اجازه پاپ بود. این، یک قدم مهم به سمت دموکراتیزه‌شدن ساختار جمعی پروتستانتیسم بدون نتایج آنتی‌نومین^۳ از آیین روحانیت همه مؤمنان بود. اقتدار متمرکز پاپ کلیسای روم با اصلاحات پروتستان‌ها، با موفقیت به چالش کشیده شد؛ اما جهان‌نگری کلیسای کاتولیک، با پیشرفت ناسیونالیسم و دولت‌ملت به خطر افتاد. اصلاحات، جنبش‌های قدرتمندی برای ایجاد نظامی از کلیساهای ملی به راه انداخت که با ایجاد دولت‌ملت‌ها موازی بود. پیمان‌نامه وستفاليا، نظامی از دولت‌ملت‌ها ایجاد کرد و کلیساهای را مجبور کرد تا در مرزهای ملی عمل کنند.

ایده‌های جمهوری‌خواهانه و انقلابی جان میلتن و جنگ‌های داخلی انگلیسی، بخشی از میراث اصلاحات پارسی (پیورتن) بود. برای نمونه، آرثو پاجیتیکا^۴ بدون سیاست‌های تند لوتر و پیروانش غیرممکن بود (Kendrick, 1986). میلتن در زمانی از تاریخ انگلیس نوشت که موعودگرایی افراطی، تصور جنبش سیاسی علیه پادشاه را تسخیر کرده بود. افراطی‌ها انتقاد کردند که پاپ، دجالی بود که با سرنگونی‌اش هزاره‌ای جدید آغاز می‌شود و مردان انگلیسی خدا، مهم‌ترین مخالفان دجالند. میلتن نقش ویژه انگلستان را در مشیت الهی پذیرفت و

این پذیرش، ایمان قلبی و غسل تمهید و هرزگی سیاسی او را در مرتبه خوبی از انتقادگران آنتی‌نومیان قرار داد (C. Hill, 1977). این، یک چشم‌انداز دینی از انتقال قدرت به حکومت خدایی بود که از سنت انقلابی در اروپا و امریکای شمالی الهام گرفته بود.

دین و سکولاریزاسیون

انقلاب فرانسه و جنگ استقلال امریکا، ایجاد یک سیستم دولت‌ملت و ایدئولوژی ملی را به‌عنوان شالوده جامعه مدرن به پیش برد. تأکید بر برابری و فردگرایی به خلق مفهوم مدرن شهروند ملی و سنت جمهوری‌خواهی سکولار انجامید که عمیقاً اروپای کاتولیک را به چالش کشاند. مدرنیزاسیون لزوماً با سکولاریسم و رشد انتقاد علمی از وحی به‌مثابه پایه و اساس اعتقاد مسیحی همراه شده است. رادیکال‌هایی مانند کارل مارکس و فردریش انگلس، سوسیالیسم طبقه کارگر را به‌مثابه شرط لازم برای انتقاد مؤثر از مذهب در جایگاه ایدئولوژی طبقه حاکم در نظر گرفتند. این سنت‌های انقلابی که ناسیونالیسم و سکولاریسم را در آغوش گرفتند، این تصور را ایجاد کردند که تنها دموکراسی مدرن می‌تواند از خاکستر مذهب ظاهر شود.

این، فرض اساسی جامعه‌شناسی دین بوده است که کلیساهای مسیحی در اروپا، از قرن نوزدهم، تحت فرایند عمیق و اجتناب‌ناپذیر سکولاریزاسیون بوده‌اند. ترولش (Troeltsch) در آموزش اجتماعی کلیساهای مسیحی (۱۹۳۱)، استدلال کرد که نوسان بین کلیسا و فرقه‌ای که خیلی از تاریخ اروپا را شکل داده بود، با تضعیف نهایی کلیسای جهانی به پایان رسیده است. زندگی مذهبی می‌تواند موضوع باور و عمل خصوصی شود. رشد جامعه صنعتی شهری، موقعیت اجتماعی، فرهنگی و فکری را تضعیف کرده بود و این وضعیت، دلبستگی‌ها و اعتقادات مذهبی را ممکن کرد (MacIntyre, 1969).

با این حال، تمایز میان تاریخ پروتستانیسم و کاتولیسیسم در سیاست‌های اروپایی مهم است. کاتولیسیسم، قبل از آزادی (Liberalization) سیاسی در اواخر قرن بیستم، اندیشه اصلی ناسیونالیسم در اروپای قاره‌ای بود. در ایرلند نیز، هویت ملی و جمهوری‌خواهی، از زمان ادموند برک، به‌طور کامل درون یک سنت کاتولیک ادغام شده است و شکاف پروتستان کاتولیک در ایرلند شمالی به‌عنوان یک واقعیت سرسخت‌خونت‌های سیاسی باقی مانده است. با توجه به بیگانگی سیاسی مردم از دولت پیش از ۱۹۲۲ انگلستان، اکثریت کاتولیک‌بودن را معادل ایرلندی‌بودن می‌دانند. این تأثیر اجتماعی و فرهنگی فراگیر کاتولیک، به میزان زیادی با نفوذ آن در آموزش و پرورش مرتبط است. برای نمونه، در ایرلند، درحالی‌که دولت بیش از ۸۵ درصد از بودجه را فراهم می‌کند، مدیرانی از گروه‌های کاتولیک اکثر مدارس را کنترل می‌کنند و نیروی اصلی ضد سکولاریسم باقی مانده‌اند. تسلط کلیسای کاتولیک، در راستای اروپایی تضمین شده که اغلب، بخش‌های منطقه‌ای، حزبی و طبقه‌ای در امتداد خطوط مذهبی شکل گرفته‌اند. در واقع، از قرن نوزدهم، کاتولیسیسم و کالت نیروی اصلی مقابله با کمونیسم را دارد و به‌رسمیت شناختن آن برای رهبری اخلاقی طبقه کارگر، به خلق مفهوم «هژمونی» در مطالعه سیاست‌های اروپایی انجامید (Gramsci, 1971).

پس از جنگ جهانی دوم، کاتولیسیسم نیز نقش فرهنگی و سیاسی مهمی در کمونیسم خدانشناس ایفا کرد. جنبش همبستگی لهستان، ظرفیت کاتولیسیسم را برای زنده‌نگه‌داشتن کمونیسم و مجرای برای اعتراض و تغییر اجتماعی قاطعانه نشان داد؛ چراکه کاتولیسیسم در هویت ملی تعبیه شده است. با پایان جنگ سرد و سقوط کمونیسم، ممکن است کاتولیسیسم نقش کمتری در بیان ناسیونالیسم و هویت ملی ایفا کند. در اسپانیا، ژنرال فرانکو در سال ۱۹۳۶، پس از حمله خود به دولت سوسیالیستی، قدرت را به دست گرفت. رژیم فرانکو قطعاً کاتولیک بود و از ارزش‌های سنتی در برابر بی‌خدایی حمایت کرد. فروپاشی رژیم فرانکو پس از مرگ او در سال ۱۹۷۵، موجب کاهش اقتدار عمومی کلیسای کاتولیک شده است. درحالی‌که رفاه اقتصادی و رشد چندفرهنگی، موجب جدایی جزئی میان دولت و کلیسا در اروپا شده است، اساس فرهنگی و اجتماعی شهروندی ملی به‌طور معمول در خاک مذهب رشد کرده است. به‌طور خلاصه، رابطه بین کاتولیسیسم و شهروندی مدرن پیچیده است. کاتولیسیسم در توسعه حقوق بشر، شکل‌گیری رادیکالیسم مردمی در امریکای لاتین و سوسیالیسم اروپایی از طریق جنبش کارگری کشیشی، نقش مهمی ایفا کرده است؛ اما به‌دلیل نگاه محافظه‌کارانه‌اش به زنان، پیشگیری از بارداری و زندگی خانوادگی مورد انتقاد قرار گرفته است. در اینجا، هیچ تعمیم رضایت‌بخشی درباره روابط میان کاتولیسیسم و شهروندی وجود ندارد.

این تصویر پیچیده، بر برخی امور یقینی «تز سکولاریزاسیون» که یکی از جنبه‌های تأثیرگذار بر جامعه‌شناسی دین در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بود، تأکید دارد. جامعه‌شناسان تا حد زیادی این ایده را پذیرفته‌اند که سکولاریزاسیون، بخشی از مدرنیزاسیون جامعه بود. دیدگاه‌های جامعه‌شناختی درباره دین، به این سمت تغییر کرده است که مسائلی مانند نقش و اهمیت مذهب در فرهنگ امریکایی، توسعه جهانی بنیادگرایی، تأثیر اسلام در توسعه اجتماعی و جوشش ادیان «عصر جدید» را در نظر بگیرد. درحالی‌که شواهد روشنی از سکولاریزاسیون در این معنا که عضویت و مشارکت در کلیساهای مسیحی کاهش یافته، وجود دارد، هویت مذهبی همچنان به ایفای نقش عمومی در هویت و آگاهی ملی ادامه می‌دهد. این ارزیابی مجدد از تز سکولاریزاسیون، پیشنهاد می‌کند که ما نیازمند حساسیت بیشتر به راه‌هایی هستیم که در آن جهان سکولار از امور مقدس ساخته شده و می‌شود (از جمله راه‌های مختلفی که در آن سیاست از طریق مذهب شکل گرفته است).

دین و دموکراسی مشارکتی

تحقیق جامعه‌شناختی، اغلب ریشه‌های مذهبی نظریه مشارکت سیاسی معاصر را نادیده گرفته است. برای نمونه، فلسفه مشارکتی مدرن را می‌توان از تاریخ فرقه مسیحی متدیست انگلیسی به دست آورد. جان وِسلِی (۱۷۰۳ تا ۱۷۹۱) که خالق حلقه‌های وِسلِی از کلیساهای کوچک و موعظه خانه‌هایی در قرن هجدهم بود، تلاش کرد طرفداران کلیسای انگلیس را به ایمان و عمل کلیسای اولیه بازگرداند؛ اما به‌صورت متناقضی، جنبشی ایجاد کرد که منتقد سازمان مذهبی و سیاسی بود. رابطه فرقه مسیحی متدیست و سیاست‌های طبقه کارگر مسئله‌ای بحث‌برانگیز و تاریخی بوده است (Thompson, 1963). مورخان (مانند Halevy, 1961) استدلال کرده‌اند که انگلستان به‌خاطر این از شور انقلابی فرانسه در امان بود که وِسلین متدیست‌ها همچون نردبانی

اجتماعی عمل می‌کردند و تحرک اجتماعی را خارج از طبقه‌ی کارگر و صنعتگر تشویق می‌کرد. با وجود این، درحالی‌که ممکن است متدیست‌ها به عدم وقوع انقلاب خشونت‌بار سیاسی در انگلستان در قرن هجدهم کمک کرده باشند، سنت کلیساهای کوچک مستقل و نوعی مشارکت اجتماعی که آن‌ها پرورش دادند، به فرهنگ مدنی که توسعه‌ی صلح‌آمیز شهروندی را ممکن می‌ساخت، کمک کرد. اگرچه وسلی به‌طور خاص با سیاست‌های رادیکال مخالف بود و پیروی از متدیسم را انقلابی معنوی تفسیر کرد، کلیساهای کوچک مستقل متدیست با اعتراض طبقه‌ی کارگر همراه شدند و در نهایت، با توسعه‌ی متدیست اولیه، به توسعه‌ی اجتماعی حزب کارگر شکل دادند. متدیسم، طبقه‌ی کارگری با انضباط، باسواد، پرهیزگار و دارای قدرت رهبری، پدید آورد. این، پیامد ناخواسته‌ی تبدیل بخش‌های آشفته‌ی طبقه‌ی کارگر به یک جنبش سیاسی مؤثر بود. در نتیجه، موعظه‌های محافظه‌کارانه‌ی جان وسلی و سرودهای احساسی چارلز وسلی، از مؤلفه‌های فرهنگی مهم در ساخت طبقه‌ی کارگری انگلیسی بودند (Semmel, 1973).

تحولات مشابهی در ایالات متحده با عواقب محافظه‌کارانه صورت گرفت. این استدلال وجود دارد که فرقه‌های پروتستان با طبقه‌ی کارگر منظم و مهارشده، سرمایه‌داری را به وجود آورد. کلیساهای کوچک به میزان زیادی با صاحبان سرمایه کار می‌کردند؛ چراکه صاحبان سرمایه مایل بودند از واعظانی که اعتیاد به الکل را در میان کارگران محکوم کردند، حمایت کنند (Pope, 1942). علاوه بر این، پروتستان‌ها ساختارهای نژادی کشورهای جنوب را مختل و یا به چالش نکشاندند (Dollard, 1998). توسعه‌ی عمومی فرقه‌گرایی در آمریکا، به بخشی اساسی از فرهنگ آمریکایی تبدیل شد و وسیله‌ای برای فرهنگ‌پذیری جوامع مهاجر، درون نژاد آمریکایی نامشخص را فراهم آورد (Niebuhr, 1957).

در آلمان، عقاید لوتر و کاتولیسیسم، هیچ‌گونه چالشی برای حاکمیت طبقات حاکم ایجاد نکردند. نقش دولت در ایجاد و حفظ نظم، یک فرض اساسی دین مستقر بود و اکثریت روحانیون، تحریک طبقه‌ی کارگر را پیش‌بینی خطرناکی از سوسیالیسم خدانشناس در نظر گرفته بودند. انقلاب روسیه تأییدی بود بر ترس روشنفکران آلمانی از بعیدبودن امکان‌گذار مسالمت‌آمیز به دموکراسی بورژوازی در روسیه (Weber, 1995). زندگینامه‌ی فریدریش نئومن، دوست نزدیک ماکس وبر، بینش مفیدی از فرهنگ سیاسی پروتستان‌تیسیم لیبرال قبل از وقوع جنگ جهانی اول، فراهم می‌کند. نئومن، دستیار یوهان هاینریش ویچرن، در خانه‌ای نزدیک هامبورگ که به اصطلاح «خانه‌ی خشن» بود، کار می‌کرد و برای طبقه‌ی کارگر صنعتی، حمایت‌هایی معنوی فراهم آورد. این آشکار بود که طبقه‌ی کارگر آلمان از کلیساهای بیگانه شده و رهبری دینی به‌طور کامل، با واقعیت‌های فرهنگ پرولتاریایی تماس نداشت. ویچرن و نئومن به‌سمت احیای مسیحیت در جامعه‌ی آلمان از طریق رساندن پیام خوش‌انجیل فعال و سوسیالیسم مسیحی عمل کردند که درحالی‌که سرمایه‌داری را به‌عنوان یک سیستم اقتصادی می‌پذیرد، از طریق اخلاق اجتماعی، برای بهبود وضعیت مادی طبقه‌ی کارگر نیز تلاش می‌کند (Theiner, 1987).

ممکن است استدلال کنند که با توجه به جلوگیری از رشد سوسیالیسم لامذهب در پرولتاریای صنعتی، سوسیالیسم مسیحی، استراتژی بدبینانه‌ای برای پُرکردن فاصله‌ی میان کلیسا و جامعه‌ی آلمان دارد. در آلمان،

سوسیالیسم مسیحی، تحت نفوذ کشیشانی همچون آدولف استوکر، اغلب طعم ناسیونالیست قدرتمند را چشید و ارزش‌های ضد یهودی را پذیرفت. نئومن، کاملاً از طریق انجمن کارگری پروتستان و کنگره اجتماع انجیلی عمل می‌کرد و می‌کوشید میان سوسیالیست‌های جوان مسیحی و محافظه‌کاران استوکر تمایز قائل شود. تا سال ۱۸۹۴، نگرش مقامات کلیسا به نئومن و روحانیت «سوسیالیست» خصمانه بود و در نهایت، روحانیت مجبور شد بین عقب‌نشینی به نقش‌های روحانیت خود یا کار خارج از پروتستانتیسم انتخاب کند. با موفقیت طبقه کارگر در بازگشت به پروتستانتیسم، سوسیالیسم مسیحی در اواخر قرن نوزدهم در احیای جامعه مسیحی با شکست مواجه شد و کلیساها به‌طور فزاینده‌ای ملی شدند و از ساخت نظامی آلمان حمایت کردند.

این بحران در پروتستانتیسم بود که به بازسازی اندیشه مسیحی از طریق کار رادیکال کارل بارت کمک کرد (McCormack, 1995). در مقابل سازش‌های لیبرالی ایجاد پروتستان، بارت بر بیگانگی مسیحیان در جهان تأکید کرد و به معادشناسی آرتدوکس بازگشت که بر اساس آرزوی بشر در مداخله الهی در تاریخ واقع شد. بدون تقسیم رادیکال بین سیاست و دین، سرمایه‌داری و ناسیونالیسم، کلیساهای آلمان را تحت تأثیر قرار خواهند داد. مسیحیت‌شناسی انتقادی بارت از قدرت دولت، در نهایت، دفاعی در برابر مسیحیت ارتجاعی بود. متأسفانه، تاریخ جنگ جهانی دوم نشان داد که کلیساها از تمایلات ناسیونالیستی و نظامی دولت‌ملت‌ها پیروی کردند. در دوره پس از جنگ، هر دوی کلیساهای کاتولیک و پروتستان در اروپا به دنبال بهبود رابطه خود با طبقه کارگر از طریق اصلاحاتی همچون جنبش کارگری‌کشیشی بودند (Wickham, 1961). در امریکای لاتین، کلیسای کاتولیک روم، اغلب با اکراه، با جنبش‌های رادیکال سیاسی از طریق بیان الهیات آزادی همراه شده است (Villa-Vicencio, 1992).

جهانی‌شدن و مذاهب ملی

ماجرای این فصل این بود که مذهب با حفظ یک تقسیم‌بندی عمیق بین سیاست و مذهب، با توسعه بیان انتقادی از خشونت دولتی و با ایجاد یک فضای عمومی در خارج از دولت که در آن بحث آگاهانه می‌تواند رخ دهد، به رشد شهروندی دموکراتیک کمک کرد. با این حال، به خاطر این واقعیت که نهادهای مذهبی بارها به بازوی دولت تبدیل شدند، نقش کلیسا به عنوان یک محل مستقل نقد اجتماعی، همواره به خطر افتاده است. در اروپا، کلیسا اغلب یک عنصر غالب در استقرار سیاسی بوده و از نظر تئوری اجتماعی مارکسیستی همچون دستگاه ایدئولوژیک سیستم دولت عمل کرده است (Althusser, 1971). پس از توافق وستفالی، کلیساها به مثابه کلیساهای ملی شناخته می‌شدند و بخشی از ملات ایدئولوژیکی را فراهم می‌کردند که دولت‌ملت‌ها را باهم نگه داشت. روحانیت در جوامع اسکاندیناوی، بخشی از آنچه ممکن است خدمات اجتماعی معنوی بنامیم، بود و در انگلستان، کلیسای انگلیکان، حزب محافظه‌کار در نماز بود. کشیشان در آلمان، به‌طور کلی، طرفداران مشتاق نظامی‌گری ملی بودند. کلیساها و کلیساهای کوچک رادیکال، مجرای منافع طبقاتی شدند و مانند فرقه مسیحی متدیسم، بنیانشان توسط تحرک اجتماعی اعضایشان از بین رفت.

در دوران استعمار غربی، مسیحیت به‌ناچار حامل فرهنگی ترویج تمدن کشورهای اروپایی بود. استعمارزدایی و جهانی‌شدن تاحدی ریسمانی که کلیسا را از طریق فعالیت مذهبی و تبلیغی، به استعمار غرب گره زده بود، قطع کرد. جهانی‌شدن فرهنگ مدرن، مذاهبی با فرصت‌ها و چالش‌های جالب سیاسی ارائه کرد؛ زیرا با فرسایش بخشی از حاکمیت دولت‌ملت، دین یک بار دیگر ممکن است چشم‌اندازی آرمانی از جامعه جهانی ارائه کند. دین می‌تواند همچون یک پیوند اجتماعی جهانی آرمانی یا یک شکل فضیلت جهان‌وطنی به بیان مسئولیت جمعی برای محیط زیست یا برای تنوع فرهنگ‌های انسانی عمل کند (Turner, 2000a, 2000b). اگر جهانی‌شدن فرصت‌های جدیدی برای بیان مذهبی از شرایط جهانی ارائه داده، مسائل چشمگیری از مک‌دونالیزاسیون و همکاری در جنبش‌های مذهبی را نیز دربردارد. مذهب اغلب جزئی از مصرف مدرن می‌شود؛ ارائه یک پیام شیرین و مطلوب از پیشرفت خود و به هدف فردگرایی.

بحث‌های معاصر درباره جهانی‌شدن، با چند استثنای واضح (برای نمونه Beyer, 1994)، از ابعاد مذهبی فرایندهای جهانی غفلت کرده‌اند. از دیدگاه سیاست فرهنگی، نظریه جهانی‌شدن این واقعیت آشکار را نادیده گرفته است که مذاهب جهان، قبل از ظهور سیاست‌های بین‌المللی، نیروهای جهانی بوده‌اند و به‌مثابه شرط اساسی فرایندهای جهانی در دوره مدرن باقی مانده‌اند. امپراطوری روم به‌وضوح نمونه اولیه تغییر جهانی بود که در آن، مذهب پیوندهایی اجتماعی فراهم کرد که امپراتوری را باهم نگه داشت. نسخه جمهوری‌خواهانه از جامعه جهانی، یک ایدئولوژی جهان‌وطنی را توسعه داد که در آن، خدایان آتشدان، خدایان محلی و خدای توحیدی مسیحی‌یهودی درون یک پانتئون (معبد تمام خدایان و ادیان مختلف) ادغام شده بودند (L. Hill, 2000). از دیدگاه تکامل دینی، روم یک تصویر جالب از «جهان‌محلی‌شدن» (Glocalization) ارائه داد (Robertson, 1992: 173–4). در دوره ماقبل مدرن (قبل از ۱۵۰۰)، مذهب (به‌خصوص سنت‌های مذهبی‌ای با ابعاد برجسته انجیلی) در توسعه مبادلات منطقه‌ای میان اروپا، آمریکا و آسیا مهم بود. اوایل دوره مدرن (۱۵۰۰ تا ۱۸۵۰)، شاهد گسترش چشمگیر ادیان جهان از طریق رشد تجارت جهانی هستیم که امکان رشد فعالیت مذهبی و تبلیغی در آفریقا، آسیا و آمریکای لاتین را فراهم کرد. با جهانی‌شدن مدرن (۱۸۵۰ تا ۱۹۴۵)، فناوری‌های جدید مانند راه‌آهن، حمل‌ونقل، تلفن و رادیو، شدت تبادل فرهنگی جهان را افزایش داد، قدرت سیاسی غرب را تحکیم و گسترش جهانی نظامی‌گری را تسهیل کرد. ادیان، بخش تشکیل‌دهنده استعمار غرب بودند (توسعه هم‌زمان فعالیت مذهبی و تجارت) و بسیاری از الهامات ایدئولوژیک و معنوی جنبش‌های استعمارزدایی را فراهم کردند (Venn, 2000). جهانی‌شدن معاصر، از پایان جنگ جهانی دوم، قدرت فرهنگ آمریکایی و سکولاریسم غربی را تحکیم کرده است؛ اما شرایطی را نیز برای احیای بنیادگرایی، ترویج بیان ادیان بومی و پشتیبانی از سرزندگی ستیزه‌جویی دینی، ایجاد کرده است. اهمیت مذهب در سیاست‌های جهانی، ممکن است به یک فرایند اجتماعی جدید یعنی سکولاریزاسیون‌زدایی از جهان اشاره کند (Berger, 1999).

بحث درباره جهانی‌شدن، به‌ناچار سؤالاتی در زمینه روابط متقابل میان ادیان جهان در یک جهان کوچک را افزایش داده است. هر گونه بحث درباره برخورد تمدن‌ها (Huntington, 1997) به تحلیلی از شرق‌شناسی و

اسلام منجر می‌شود. در نتیجه، علوم اجتماعی متأخر علاقهٔ بسیاری به رابطهٔ اسلام با جهانی‌شدن پیدا کرده است. اگر امکان ایجاد یک حکومت جهانی وجود دارد؛ پس پرسش‌های مهمی دربارهٔ هم‌زیستی مذاهب مختلف و پیش‌فرض‌های مختلفی دربارهٔ شهروندی در دهکدهٔ جهانی وجود دارد. در دورهٔ قرون وسطی، اسلام همانند یک دین جهانی توسعه یافت؛ اما با توجه به محدودیت‌های فناوری، حمل‌ونقل و سواد، نتوانست به‌مثابهٔ هم‌مونی جهان عمل کند. عالم اسلام (Islamdom) به‌عنوان ایدئالی تشکیل شد که هرگز نتوانست به‌طور کامل در عمل تحقق یابد. با جهانی‌شدن سیستم‌های ارتباطی و فروپاشی کمونیسم، اسلام می‌تواند برای اولین بار مانند یک دین واقعاً جهانی عمل کند و زیارت مکه همچون عامل مهم ادغام فرهنگی، به اسلام مدرن خدمت کرده است. این فرایندهای جهانی، تضاد میان نظام‌های سیاسی غرب و اسلام را افزایش داده و به‌نوبهٔ خود موقعیت را برای رشد جنبش‌های شبه‌نظامی اسلامی فراهم کرده است (Tibi, 1998).

شاید نتیجهٔ اصلی مدرنیزاسیون جهانی، ساختن مذهب به‌عنوان یک بخش مجزا، متمایز و تخصصی‌شده در جامعهٔ مدرن است که اغلب در جایگاه یک بخش فرهنگی، برای ارجاع به جهان خصوصی ارزش‌ها و معانی و مدیریت این جهان، تصور می‌شود. جهانی‌شدن و نوسازی، دین را به فعالیت در حوزهٔ خصوصی کشاند. به‌منظور دستیابی به این خصوصی‌سازی دین، دین نیز به دین فرقه‌ای جوامع جدا، اما آزاده و جوامع برابر در جامعهٔ مدنی تبدیل شده است.

سکولاریزاسیون و مدرنیزاسیون، دین را به این معنا مشکل خاص مدرنیته کردند و در نتیجه با صراحت بیشتری آن را در گفتمان عمومی قرار دادند. اثر جهانی‌شدن، صادرکردن این الگوی غربی از دینداری در جایگاه زمینهٔ فرهنگ عمومی از نظم جهانی است. همان‌طور که دیدیم، خلق وستفالیاز نظام جهانی دولت‌ملت بر مفهومی که جنگ‌های مذهبی (۱۵۵۰ تا ۱۶۳۰م) نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر تداوم دین در زندگی عمومی بود، استوار بود. تعصب و خشونت با محدود کردن مذهب به حوزهٔ خصوصی، کنترل شده‌اند (Thomas, 2000). صلح آوگسبورگ و کنگرهٔ وستفالیاز اصل تمایز ساختاری را انتشار داد. در عرض صلاحیت سیاسی معین این دادگاه‌ها، حاکم مصمم بود که با پُرند خاصی از مسیحیت می‌تواند صلاحیت را به‌عنوان دین رسمی به دست آورد. توافق قرن هفدهمی، کثرت‌گرایی مذهبی در میان حکومت‌ها و مذهب محدود به حوزهٔ خصوصی را ایجاد کرد. این نیز شرایط سیاسی مدرن را برای بُردباری مذهبی فراهم کرد و مشخص کرد که شهروندی به یک چارچوب خاص سکولار نیاز خواهد داشت.

البته، این تخصصی‌شدن دین، با تفکر دینی دربارهٔ مذهب به این معنی که برای تمایز بین «دین» به‌عنوان یک نظام اجتماعی و «ایمان» به‌عنوان یک پاسخ واقعی و شخصی به الوهیت معمول بوده است، کاملاً ناآشنا نیست. با این حال، جهانی‌شدن شامل صادرات این مدل عمدتاً غربی و مدرن از دینداری خصوصی و فردی بوده است و به‌عنوان یک نتیجه، یهودیت بنیادگرا و اسلام بنیادگرا، پاسخ‌هایی قطعی به این روند عادی هستند. بنیادگرایی تلاش می‌کند از تسلط دین در حوزهٔ عمومی قانون، اقتصاد و دولت مطمئن شود و در نتیجه، پاسخی به چشم‌انداز غم‌انگیز وبر از جدایی حوزهٔ ارزش است. این آشکال جهانی‌شدن، فرض غربی را که «شهروندی

هویتی سکولار است که در درون یک چارچوب ملی مشخص می‌شود» به چالش کشید. این روند صادرات نسخهٔ فردگرایی مسیحیت لاتینی و واکنش‌های جهانی به آن، به نام «globalatinization» توصیف شده است؛ یعنی اتحاد میان مسیحیت، تکنولوژی و سرمایه‌داری (Derrida, 1998: 13).

در درگیری‌های مذهبی قرن بیستم، مدل غربی پلورالیسم فرقه‌ای، به‌طور فزاینده‌ای به‌عنوان مدل مذهبی (و در نتیجه سیاسی) بردباری اقتباس شد. تاریخ مهاجرت به آمریکا و پلورالیسم فرقه‌ای، برای جهانی‌سازی صلح، مدلی هنجاری ارائه کرد. با این حال، شناختن اینکه مدل تاریخی پلورالیسم فرقه‌ای، همچنان یک مدل استاندارد از طریق هم‌زیستی چندگانه بود، مهم است. تحمل تفاوت‌های مذهبی در زمان استعمار آمریکا در اصل مدارای پروتستان‌ها بود. آمریکا مدلی از تحمل را از طریق همانندی تولید کرد. تفاوت دینی از طریق انطباق با مدل پروتستانی از نهاد و عمل مذهبی ترکیب شد (Walzer, 1997: 67). الگوهای مشابه ادغام در مهاجرت چندفرهنگی آمریکایی در قرن بیستم شناخته می‌شود. تر هربرگ (Herberg, 1955) که از دیگِ درهم‌جوش پروتستان‌ها، کاتولیک‌ها و یهودیان تشکیل شده بود، در حال حاضر آیین هندو، آیین کنفوسیوس و بودا را در آغوش می‌کشد. همانندی در زندگی آمریکایی، فرقه‌ای‌شدن (Denominationalization) سنت‌های مذهبی مختلف را به بار آورده است که به بهای تمایزهای اعتقادی، تحمیلی هنجاری ایجاد کرده است. مشارکت اجتماعی و شمول، و به این ترتیب شهروندی اجتماعی، ممکن است از طریق انسجام فرقه‌ای ساخته شوند. فرقه‌ای‌شدن تفاوت‌های فرهنگی از طریق ایجاد مناطق جداگانه، اما برابر فعالیت‌های مذهبی، هنجار شهروندی را در جوامع چندفرهنگی به‌دنبال مدل آمریکایی، به‌ویژه در کانادا، استرالیا و نیوزیلند به وجود آورده است. درحالی‌که این مدل تاکنون در پذیرفتن ادیان و فرهنگ‌های بومی مؤثر نبوده است، حاکی از اصل انتقال فرهنگ از یک جامعه به جامعهٔ دیگر، به‌مثابهٔ راهی برای اتحاد سیاسی جوامعی است که جامعهٔ مدنی با تمایز مذهبی، تقسیم و تکه‌تکه شده است.

به‌نظر می‌رسد بنیادگرایی، تهدیدی بالقوه برای این مصالحهٔ سیاسی و اجتماعی باشد. رشد جنبش‌های بنیادگرا در اسلام، مسیحیت و یهودیت اغلب پاسخی به اختلالات زندگی سنتی و ارزش‌هایی که ناشی از جهانی‌شدن هستند، تعبیر می‌شود. بنیادگرایی، جنبشی دیده می‌شود که از سنت در برابر ادغام فرهنگی که به دنبال مهاجرت جهانی، گردشگری و مصرف انبوه است، محافظت می‌کند. درحالی‌که بنیادگرایی اسلامی توجه به رسانه‌های غربی را آغاز کرده است، بنیادگرایی به‌طور فزاینده‌ای، ویژگی‌های ادیان آسیا، به‌ویژه آیین هندو نیز بوده است. بنیادگرایی به هدف نقد غربی تبدیل شده است؛ چراکه با دموکراسی لیبرال که تلاشی است برای ایجاد فضای باز و متنوع، ناسازگار است (Touraine, 2000). دانشمندان علوم اجتماعی، بنیادگرایی مذهبی را قوی‌ترین پادزهر برای مدرنیته تلقی کرده‌اند؛ چراکه «قبیله‌گرایی» را در برابر استانداردسازی از فرهنگ‌هایی که از بازار جهانی جریان می‌یابند، تقدیس می‌کند (Barber, 2001). در نتیجه، در حال حاضر آن را عنصری ضروری در برخورد تمدن‌های مدرن در نظر گرفته‌اند.

نتیجه‌گیری

راه‌های بسیاری وجود دارد که در آن یک نفر می‌تواند جامعه‌شناسی تاریخی دین و ادیان بنویسد؛ اما چنین گزارشی انتخابی خواهد بود. بر این اساس من در این فصل، چشم‌اندازی انتخابی را دربارهٔ دین از نظر جامعه‌شناسی دین و بر، با اشارهٔ خاص به مسیحیت و اسلام فراهم کرده‌ام. جامعه‌شناسی وبری معمولاً کنایه‌دار و غم‌انگیز است. مانند نیچه، وبر نگران بررسی بحران ارزش‌ها در جامعهٔ مدرن، به‌ویژه بحران ارزش‌های مذهبی بود. بنابراین، زمینهٔ مهم جامعه‌شناسی مدرن، رابطهٔ متناقض میان دین و سیاست بوده است که من آن را از طریق مفهوم عادی‌شدن کاریزما بررسی کردم. اگرچه مذهب و سیاست مانع‌الجمع تصور می‌شوند، مذهب در ایجاد فضاهای عمومی که در آن بسیاری از جنبه‌های زندگی سیاسی، مانند شهروندی تکامل یافته، مهم است.

اگرچه پرسش از مذهب در شکل‌گیری جهان مدرن مسئلهٔ مهمی برای جامعه‌شناسی کلاسیک، از مارکس تا پارسونز بوده است، مذهب تاحدودی در دستور کار فکری جامعه‌شناسی پس از جنگ غوطه‌ور بود. تز سکولاریزاسیون پیشنهاد کرد که پدیده‌های مذهبی در جوامع مدرن مهم نخواهد بود و با توسعهٔ فرهنگ‌های پست‌مدرن است که ورزش و مصرف جایگزینی برای عضویت مذهبی خواهد بود و می‌تواند مانند ابزاری اصلی، برای سرگرم‌کردن توده‌ها عمل کند. نقش تاریخی کاریزما در جایگاه یک نیروی مقدس، توسط سرگرمی جایگزین خواهد شد و افراد مشهور (Rojek, 2001) که ممکن است توسط رسانه‌های جدید ساخته شوند، جایگزین فرقهٔ مقدس خواهند شد. اگر فرهنگ دینی به‌هیچ‌وجه باقی نماند، عمل به شعائر دینی صرفاً به عناصری درون سبک زندگی مصرفی تبدیل خواهد شد.

آگاهی رو به رشد از جهانی‌شدن فرهنگ، محدودیت‌های باریک تز سکولاریزاسیون را به چالش طلبیده است. با فروپاشی کمونیسم، این آشکار بود که اسلام، نظامی دینی است که به‌طور مؤثر می‌تواند مخالفت با سرمایه‌داری غربی را بسیج کند و گونه‌ای هویت قوی مذهبی برای الهام‌بخشی به جنبش‌های توده‌ای سیاسی فراهم آورد. اسلامی‌سازی همچون یک فرایند اجتماعی، احتمالاً از طریق جهانی‌شدن ساخته شده است. در نتیجه، درگیری سیاسی، اسلام و غرب را دوقطبی کرد و آتش را به خاکستر سوختهٔ شرق‌شناسی سنتی (همچون الگویی ویژه برای فهم اسلام و الگویی کلی برای آسیا) بازگرداند (Turner, 2002). با این حال، اسلام بنیادگرا ویژگی‌های مشترک بسیاری با بنیادگرایی پروتستان‌تیسیم و بنیادگرایی یهودی دارد. بحران سیاسی‌ای که پس از ۱۱ سپتامبر ادامه یافته، جهان را به دوست و دشمن تقسیم کرده است و در نتیجه، پشتیبانی دراماتیکی از الهیات سیاسی کارل اشمیت داشته است. اشمیت در مفهوم سیاسی (۱۹۹۶)، میراث دموکراسی پارلمانی را محکوم کرده بود؛ چراکه لیبرالیسم، سیاست را به مجموعه‌ای از روش‌ها کاسته است و نمی‌تواند حمایت قاطعی در برابر خطر کمونیسم فراهم آورد. کسی ممکن است وضعیت معاصر را وضعیتی اضطرابی بداند که در آن، اختلاف سیاسی بین دوست و دشمن با مذهب تعریف شده است و مرکزیت تاریخی دین برای توسعهٔ نهادهای سیاسی بار دیگر به‌صورت غم‌انگیزتری تأیید شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. آخرین امپراتور از امپراتوری متحد روم. م.
۲. کلیسای کاتولیک روم. م.
۳. فرقه‌ای از مسیحیان که مخالف مراعات اصول اخلاقی بودند و اعتقاد داشتند خداوند در همه‌حال به مسیحیان لطف دارد. م.
۴. Areopagitica: عنوان کتابی است از جان میلتون که در ۱۶۴۴ نوشته شده و از جمله دفاع‌های فلسفی بانفوذ از اصل حق آزادی گفتار و بیان است. م.

کتاب‌شناسی

- Althusser, L. (1971) *Lenin, Philosophy and Other Essays* . London: New Left Books.
- Arjomand, S.A. (1984) *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press.
- Augustine, St (1972) *Concerning the City of God against the Pagans* . Harmondsworth: Penguin.
- Barber, B.R. (2001) *Jihad vs McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World* . New York: Ballantine Books.
- Benedict, A. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* . London: Verso.
- Berger, P.L. (ed.) (1999) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* . Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans/Ethics and Public Policy Center.
- Beyer, P. (1994) *Religion and Globalization* . London: Sage.
- Derrida, J. (1998) 'Faith and Knowledge: The Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone', in J. Derrida , ed. and G. Vattimo (eds), *Religion* . Cambridge: Polity. pp. p. 1-78.
- Dollard, J. (1998) *Caste and Class in a Southern Town* . London: Routledge.
- Durkheim, É. (1954) *The Elementary Forms of the Religious Life* . London: Allen and Unwin.
- Engels, F. (1956) *The Peasant War in Germany* . Moscow: Progress Publishers.

- Gramsci, A. (1971) *Selection from the Prison Notebooks*. London: New Left Books.
- Halévy, E. (1961) *A History of the English Speaking People in the Nineteenth Century*. London: Benn (2nd edition) Vols 1 & 2.
- Herberg, W. (1955) *Protestant, Catholic, Jew*. New York: Doubleday.
- Hill, C. (1977) *Milton and the English Revolution*. London: Faber and Faber.
- Hill L. 'The Two Republicae of the Roman Stoics: Can a Cosmopolite be a Patriot?'. *Citizenship Studies* vol. 4 no. (1) 2000 p. 65–80
- Huntington, S. (1997) *The Clash of Civilizations: Remaking of World Order*. New York: Touchstone.
- Kendrick, C. (1986) *Milton: A Study in Ideology and Form*. London: Methuen.
- Ling, T. (1966) *Buddha, Marx and God*. London: Faber and Faber.
- McCormack, B. (1995) *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909–1936*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (1969) 'The Debate about God: Victorian Relevance and Contemporary Irrelevance', in A. MacIntyre, ed. and P. Ricoeur, ed., *The Religious Significance of Atheism*. London/New York: Columbia University Press. pp. p. 3–29.
- Maddox, G. (1996) *Religion and the Rise of Democracy*. London/New York: Routledge.
- Marlow, L. (1997) *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Niebuhr, H.R. (1957) *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Meridian Books.
- Parsons, T. (1962) 'Christianity and Modern Industrial Society', in E.A. Tiryakian (ed.), *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitrim A. Sorokin*. New York: Free Press. pp. p. 33–70.
- Pope, L. (1942) *Millhands and Preachers*. New Haven, CY: Yale University Press.
- Richard, Y. (1995) *Shi'ite Islam: Polity, Ideology and Creed*. Oxford: Blackwell.
- Robertson, R. (1992) *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Rojek, C. (2001) *Celebrity*. London: Reaktion Books.
- Schmitt, C. (1996) *The Concept of the Political*. London/Chicago: University of Chicago Press.
- Schochet, G.J. (1975) *Patriarchalism in Political Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Semmel, B. (1973) *The Methodist Revolution*. London: Heinemann.

Shar'ati, A. (1980) *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique* . Berkeley: Mizan Press.

Tenbruck F. 'The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber'. *British Journal of Sociology* vol. 31 no. (3) 1980 p. 316–51

Theiner, P. (1987) 'Friedrich Naumann and Max Weber: Aspects of a Political Partnership', in W.J. Mommsen , ed. and J. Osterhammel (eds), *Max Weber and His Contemporaries* . London: Allen and Unwin. pp. p. 299–310.

Thomas S.M. 'Taking Religion and Cultural Pluralism Seriously'. *Millennium: Journal of International Relations* vol. 29 no. (3) 2000 p. 815–43

Thompson, E.P. (1963) *The Making of the English Working Class* . Harmondsworth: Penguin.

Tibi, B. (1998) *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley: University of California Press.

Touraine, A. (2000) *Can We Live Together? Equality and Difference* . Cambridge: Polity.

Troeltsch, E. (1931) *The Social Teaching of the Christian Churches* vol. (2 vols) . London: Allen and Unwin.

Turner, B.S. (1992) *Max Weber: From History to Modernity*. London: Routledge.

Turner, B.S. (1994) *Orientalism, Postmodernism and Globalism* . London/New York: Routledge.

Turner, B.S. (1996) *For Weber: Essays on the Sociology of Fate* . London: Sage.

Turner, B.S. (1998) *Weber and Islam* . London: Routledge/Thoemmes Press.

Turner, B.S. (2000a) 'Liberal Citizenship and Cosmopolitan Virtue', in A. Vandenberg (ed.), *Citizenship and Democracy in a Global Era* . Basingstoke: Macmillan. pp. p. 18–32.

Turner, B.S. (2000b) 'Cosmopolitan Virtue: Loyalty and the City', in E. Isin (ed.), *Democracy, Citizenship and the Global City* . London: Routledge. pp. p. 129–47.

Turner, B.S. (2002) 'Orientalism, or the Politics of the Text', in H. Donnan (ed.), *Interpreting Islam* . London: Sage. pp. p. 20–31.

Ullmann, W. (1965) *A History of Political Thought: The Middle Ages* . Harmondsworth: Penguin.

Venn, C. (2000) *Occidentalism: Modernity and Subjectivity* . London: Sage.

Villa-Vicencio, C. (1992) *A Theology of Reconstruction. Nation-building and Human Rights* . Cambridge: Cambridge University Press.

Walzer, M. (1997) *On Tolerance* . London/New Haven, CT: Yale University Press.

- Weber, M. (1930) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Allen and Unwin.
- Weber, M. (1966) *The Sociology of Religion*. London: Methuen.
- Weber, M. (1978) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* vol. (2 vols). Berkeley: University of California Press.
- Weber, M. (1995) *The Russian Revolutions*. Cambridge: Polity.
- Weithman, P. (2001) 'Augustine's Political Philosophy', in E. Stump, ed. and N. Kretzmann (eds), *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. p. 234–54.
- Wickham, E.R. (1961) 'Worker-Priests in Britain?' in D.L. Edwards (ed.), *Priests and Workers*. London: SCM. pp. p. 131–40.
- Wolin, S.S. (1961) *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*. London: Allen and Unwin.
- Zeitlin, I.M. (1984) *Ancient Judaism: Biblical Criticism from Max Weber to the Present*. Cambridge: Polity.

نوشتهٔ الیزابت.اس کوهن و توماس.وی کوهن

زینب نثار*

کتاب زندگی روزمره در ایتالیای دورهٔ رنسانس، یکی از آثار مهم در زمینهٔ زندگی روزمره در تاریخ است که الیزابت.اس کوهن^۱ و توماس.وی کوهن^۲ آن را نگاشته‌اند و در سال ۲۰۰۱ به چاپ رسیده است. این اثر، از سری کتاب‌های زندگی روزمره در گذر تاریخ است که انتشارات گرین‌وود منتشر کرده است. این کتاب، به دلیل سادگی و شیوایی، برای طیف گستردهٔ مخاطبان از دانش‌آموزان دبیرستانی تا دانشجویان قابل استفاده بوده و اطلاعات عمومی و تخصصی وسیعی دربارهٔ دورهٔ رنسانس دارد.

هدف کتاب، ترسیم زندگی مردم عادی در ایتالیای دورهٔ رنسانس است و بدین‌منظور به توصیفی غنی و جامع از ابعاد گوناگون زندگی روزمره می‌پردازد. کتاب شامل ۱۷ بخش با عناوین زیر است:

۱. ایتالیا در دورهٔ رنسانس که به شرح کلی مفاهیم پژوهش یعنی زندگی روزمره، رنسانس، جغرافیای اقلیمی و سیاسی ایتالیا در آن دوره، سیاست و فرهنگ می‌پردازد؛ ۲. جامعه: هر کسی که بود؟ که شرح طبقات مختلف اجتماعی و قشربندی آن است؛ ۳. مخاطرات و تهدیدهایی که زندگی افراد را تهدید می‌کردند که شامل خطرات طبیعی و غیرطبیعی هستند؛ ۴. خانواده و دیگر واحدهای همبستگی اجتماعی، توصیفی از ساخت خانواده که یکی از واحدهای اساسی اجتماع آن دوره بوده و دیگر شبکه‌های انسجام اجتماعی در دورهٔ رنسانس؛ ۵. این فصل سلسله‌مراتب و هیئرش اجتماعی را بررسی می‌کند و توضیح می‌دهد که چه متغیرهایی موجب برتری اجتماعی می‌شدند و چه گروه‌هایی بر دیگر گروه‌ها برتری داشتند؛ ۶. در فصل شش، اصول اخلاقی موجود در آن دوره بررسی می‌شود که از دو سیستم متفاوت منشعب بوده‌اند؛ یکی، اخلاق مسیحی که خشونت و لذت را طرد می‌کند و دیگری، اخلاق رومی حامی خشونت و قدرت برای دفاع از شرافت؛ ۷. عنوان این بخش حفظ نظم است که به نحوهٔ کنترل اجتماعی و کارگزاران آن در ایتالیای دورهٔ رنسانس می‌پردازد؛ ۸. واسطه‌های فرهنگی، سواد و نهاد تعلیم و تربیت نیز در این بخش مورد بحث قرار می‌گیرند. همچنین به تولد صنعت چاپ و تأثیر آن در سوادآموزی نیز پرداخته می‌شود؛ ۹. هر تمدنی فضاهای خاص خود را برای زندگی انسان‌ها می‌آفریند که از سیستم اقتصادی فرهنگی آن متأثر است. در ایتالیای دورهٔ رنسانس، فضای شهری در مقابل فضای روستایی و فضای

* . کارشناس ارشد مطالعات جوانان، Zeinab.nesar@gmail.com

خصوصی در برابر فضای عمومی، جزء تقسیم‌بندی‌های فضایی مهم و بارز بوده‌اند؛ ۱۰. زمان و انواع آن، موضوع این فصل است. زمان در آن دوره شامل سه نوع زمان طبیعی، مقدس و اجرایی (اداری) بوده است؛ ۱۱. در این فصل، چرخه‌های زندگی از تولد تا بلوغ و بزرگسالی بررسی می‌شود؛ ۱۲. چرخه‌های زندگی از ازدواج تا مرگ نیز موضوع این بخش است؛ ۱۳. در فصل ۱۳، مسکن، خوراک و پوشاک آن دوره شرح داده می‌شود؛ ۱۴. در این فصل، بیماری‌های رایج در آن دوره و نحوه شفابخشی بحث می‌شود؛ فصول ۱۵ و ۱۶ نیز به بررسی اشتغال و فراغت می‌پردازند و در فصل ۱۷، خلاصه‌ای از کتاب ارائه می‌شود.

نویسندگان این اثر، در فصل «ایتالیا در دوره رنسانس»، ابتدا دلایل اهمیت موضوع کتاب را بیان می‌کنند. از نظر آنان «دوره رنسانس در ایتالیا، نقطه عطفی در تاریخ غرب است که دستاوردهایش در بقیه جهان نیز تأثیرگذار بوده است و دانشمندان زیادی به ارائه جزئیات فراوانی از آن پرداخته‌اند؛ اما از زندگی روزمره در آن زمان، غفلت ورزیده‌اند» (کوهن و کوهن، ۲۰۰۱: ۱). در نتیجه، کوهن‌ها به بررسی زندگی روزمره در دوره رنسانس می‌پردازند و تمرکز آن‌ها بر شهر رم و مناطق داخلی آن است. نویسندگان در ادامه، مفاهیم موضوع پژوهش، یعنی زندگی روزمره و رنسانس را تعریف می‌کنند. به اعتقاد آن‌ها، با وجود اینکه زندگی روزمره در ابتدا مفهومی ساده به نظر می‌آید، بسیار پیچیده و سخت است. این مفهوم، عناصر ابتدایی زندگی را دربرمی‌گیرد و در پژوهش آن‌ها، ذیل این مفهوم به سؤالاتی درباره پوشاک، خوراک، اشتغال، سرگرمی‌ها، بیماری‌ها، شعائر دینی و جشن‌های مذهبی مردم ایتالیای دوره رنسانس پاسخ داده می‌شود. در نهایت، بر این اساس، زندگی روزمره شامل فهرستی طولانی از اشیا و فعالیت‌ها در یک زمان و مکان معین تعریف می‌شود. اما این پژوهش، دامنه مفهوم زندگی روزمره را بسط داده و ساختارهای کلان اجتماعی و منطبق فرهنگی که بستر زندگی روزمره را فراهم کرده و درک افراد را از آن شکل می‌دهد، بررسی می‌کند. یکی از نکات مهم در مفهوم‌پردازی زندگی روزمره در این کتاب، توجه به عاملیت افراد در زندگی روزمره است. کوهن‌ها در فصل اول درباره معنایی که از عاملیت مدنظر دارند می‌گویند: «عاملیت به معنای آزادی مطلق برای انجام دادن هر کاری که فرد اراده می‌کند، نیست. هیچ‌کس در هیچ‌گونه شرایط اجتماعی یا محیط طبیعی، حتی انسانی گوشه‌نشین در غارش، نمی‌تواند فارغ از محدودیت‌ها زندگی کند. عاملیت به معنای امکان ایجاد تمایز (تفاوت) در شرایط سختگیر (خاص) زندگی روزمره است که فرد را احاطه کرده است» (همان: ۲). ایتالیایی‌های دوره رنسانس، در زندگی روزمره خود، با انواع محدودیت‌های درونی و بیرونی و انسانی و طبیعی، مواجه بودند که در برخی موارد، با تجربیات ما همانند است و در برخی دیگر، کاملاً متفاوت است. راه‌های محدودی نیز برای مطالعه این تجربیات وجود دارد؛ اما خوشبختانه شامل منابع متعددی همچون نامه‌ها، یادداشت‌های روزانه، خاطرات شخصی، اشعار، گزارش‌های دیپلماتیک، اسناد دادرسی‌ها و وصیت‌نامه‌هاست. نویسندگان منابعی را که اطلاعات مفیدی در باب زندگی روزمره ارائه می‌دهد، به دو دسته سفرنامه و آثار هنری در ایتالیای آن دوره تقسیم می‌کنند که تعداد زیادی از آن‌ها در دسترس‌شان بوده است. ادامه این فصل نیز به شرح مختصری از ویژگی‌های کلی جغرافیایی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و تجربه زندگی در ایتالیای آن دوره اختصاص دارد.

در فصل دوم، «جامعه: هر کسی که بود» قشربندی جامعه آن دوره و سلسله‌مراتب اجتماعی در آن مطالعه می‌شود؛ چراکه در ایتالیای آن دوره، مانند دیگر جوامع پیشامدرن، تجربه زندگی افراد براساس رتبه، سن، جنسیت و به‌خصوص برای زنان براساس وضعیت تأهل متفاوت می‌شده است: «بنابراین کودک، بالغ و یا کهن‌سال بودن بر کارهایی که یک فرد می‌توانست انجام دهد و یا قادر نبود انجام دهد و کارهایی که بایستی انجام می‌داد و یا اینکه نیازی نداشت انجام دهد، تأثیر فراوانی داشت» (همان: ۱۷). درواقع در این فصل، فهرستی از قشرهای اجتماعی در جامعه ایتالیای دوره رنسانس ارائه می‌شود و فهرستی از نقش‌ها و وضعیت‌های اجتماعی شرح داده می‌شود تا صحنه بازی زندگی روزمره که افراد مختلف در آن به ایفای نقش می‌پرداختند، بازسازی شود. نویسندگان به روحانیون و وابستگان به کلیسا به‌مثابه قشری مجزا از بقیه اجتماع می‌پردازند که به خدمت به خداوند متعهد شده بودند. در ادامه این فصل، طبقات مختلف در دو فضای روستایی و شهری توضیح داده می‌شود. نکته جالب در این فصل، شرح بیوگرافی افرادی متعلق به هریک از طبقات ذکر شده است که اغلب، از اسناد قضایی به‌دست آمده است.

انواع خطرات و تهدیدهایی که افراد در زندگی روزمره با آن روبه‌رو بوده‌اند، موضوع فصل «مخاطرات و تهدیدها» است. خطرات و ناامنی‌هایی که ایتالیایی‌های دوره رنسانس را احاطه کرده بودند، از انواع مختلفی بودند؛ برخی ناشی از جهان طبیعی بودند که به‌آسانی نیز کنترل نمی‌شدند. تعدادی دیگر نیز براساس تفکر پیشامدرن، سرمنشأ ماوراءطبیعی داشتند، مانند نگرانی از چگونگی مشیت خداوند. برخی از این‌ها نیز منابعی دوگانه داشتند، مانند طوفان، سیل، آتش، طاعون و زمین‌لرزه که هم منشأ طبیعی و هم منشأ ماوراءطبیعی داشتند؛ بدین معنی که در نظام فکری ایتالیایی‌های آن دوره، علاوه بر طبیعت، خداوند و شیطان نیز در این پدیده‌ها دست داشتند. دسته سوم، خطرات ناشی از سازمان اجتماعی و سیاسی جهان رنسانس بود. «انواع این نیروها، با یکدیگر ترکیب شده و منجر به پرورش اضطراب و ترس می‌شد؛ اما این ترس باعث تسلیم و شکنندگی روانی ایتالیایی‌های رنسانسی نشد؛ بلکه به‌منزله زنگ خطری برای آن‌ها بود تا نیازشان را به انجام اقدامات لازم برای حمایت از خودشان در برابر انواع ریسک‌ها و خطرات یادآوری کند» (همان: ۵۲). این مسئله که ایتالیایی‌های دوره رنسانس چگونه در برابر این خطرات عکس‌العمل نشان دادند، موضوع فصل چهارم است.

«خانواده و دیگر واحدهای همبستگی اجتماعی»، درباره نهادها و سازمان‌های اجتماعی آن دوره است. مردم دوره رنسانس، با جهانی انباشته از خطرات و ناامنی‌ها مواجه بودند و برای اینکه بتوانند از عهده این ریسک‌ها برآیند، به‌شدت به ارتباط با دیگر افراد، به‌ویژه شبکه‌ها و گروه‌های متعدد، وابسته بودند. «خانواده، مهم‌ترین شبکه همبستگی اجتماعی بود که از افرادش در برابر خطرات و تهدیدها حمایت می‌کرد و علاوه بر آن، پیوندهای قیومیت، برادرخواندگی و پیمان‌های مربوط به مجاورت و اشتراکات منطقه‌ای از افرادشان پشتیبانی می‌کردند» (همان: ۵۳). شبکه‌های همبستگی، در سه دسته شامل پیوندهای خانوادگی، پیوند ارباب و نوکر و پیمان‌های دوستی‌دشمنی بررسی می‌شوند که در دو دسته اول، پیوندها، سلسله‌مراتبی و عمودی هستند؛ اما در دسته آخر، پیوندها افقی و فاقد سلسله‌مراتب هستند.

«سلسله‌مراتب‌ها»، موضوع فصل پنجم است. کوهن‌ها سلسله‌مراتب و هیرارشی را از ارکان هر جامعه می‌دانند که در جامعه مورد بررسی آن‌ها نیز وجود داشته است. در واقع، «ایتالیایی‌ها مانند مردم هر جای دیگر، برای ارتقا و شناساندن موقعیت‌شان و رمزگذاری، تصدیق و تعدیل موقعیت دیگران، به‌سختی تلاش می‌نمودند» (همان: ۷۰). اما هر جامعه، روش و منطق خاص خود را در سازمان‌دهی سلسله‌مراتب و خلق آن دارد. در ایتالیای دوره رنسانس، نابرابری، امری مسلم تلقی می‌شد و از نظر آن‌ها، در همه نقاط زمین، جهان براساس سلسله‌مراتب آرایش می‌یافت. در واقع، دلایلی قدسی و کیهانی برای بهتر و قدرتمندتر بودن برخی در مقایسه با دیگران وجود داشت. این جهان‌بینی در آن دوره، از فلسفه یونان و به‌خصوص افلاطون و پیروانش، نشئت می‌گرفت که در فرم مسیحی‌شده‌اش بر قرون وسطی و رنسانس تأثیر گذاشت. در جامعه ایتالیای رنسانسی، فاکتورهای مختلفی جایگاه هیرارشیک را تعیین می‌کردند که کوهن‌ها آن‌ها را به سه دسته تقسیم کرده‌اند: ۱. عوامل زیستی، شامل جنس و سن؛ ۲. عوامل مرتبط با رتبه اجتماعی، یعنی خانواده، عناوین و القاب، منصب و مسابقه‌ها؛ ۳. خصائص شخصی، مانند ذوق و سلیقه هنری، مصرف تفاخری، مهارت‌های نوشتاری گفتاری و بدن مطلوب. در نهایت، مجموعه‌ای از این عوامل جایگاه فرد را در سلسله‌مراتب مشخص می‌کرد و حتی مراسمی کوچک و مربوط به زندگی روزمره، انباشته از تجلی‌های سلسله‌مراتب اجتماعی بود. کوهن‌ها که عاملیت، در رویکردشان به زندگی روزمره نقشی مهم دارد، معتقدند «قواعد متعدد مربوط به سلسله‌مراتب‌ها، ایتالیایی‌ها را محدود و محبوس نمی‌کرد؛ بلکه انواع گریزگاه‌ها برای خودبیانگری هرچند جزئی و مختصر، وجود داشت و سلسله‌مراتب اگرچه یک نظام اجتماعی بود، فضایی را نیز برای عاملیت باقی می‌گذاشت» (همان: ۸۷).

نویسندگان در فصل «اصول اخلاقی: شرافت و دین»، اخلاق اجتماعی در آن دوره را بررسی کرده‌اند. به اعتقاد کوهن‌ها، سلسله‌مراتب‌ها و واحدهای همبستگی در جامعه ایتالیا هم‌زیستی پیچیده‌ای با ارزش‌های اخلاقی جامعه داشتند. مانند اکثر جوامع، نهادها و ارزش‌ها نیز در این جامعه رابطه متقابل و محکمی با یکدیگر داشتند: «نهادها ارزش‌ها را پرورش می‌دادند، ارزش‌ها نیز به‌نوبه خود از نهادها پشتیبانی می‌کردند و این رابطه به‌قدری درهم‌تنیده و پیچیده بود که نمی‌توان گفت کدامیک دیگری را شکل می‌داد» (همان: ۸۸). آنچه درباره دستورالعمل‌های (کدها) اخلاقی در این فصل بر آن تأکید شده است، چندلایه و متناقض بودن اصول اخلاقی در هر جامعه، از جمله ایتالیای دوره رنسانس است. هر اندازه این تناقض در قوانین اخلاقی بیشتر باشد، آزادی عمل افراد و در نتیجه، عاملیت در نظام اجتماعی تقویت خواهد شد. در ایتالیای آن دوره، دو نوع اخلاق که تا حد زیادی از یکدیگر فاصله داشتند، وجود داشت: اخلاق مبتنی بر شرافت و اخلاق مسیحی. مفهوم شرافت، مجموعه‌ای از آداب و منطقی خاص بود که براساس غرور مردانه، انتقام قاهرانه، بدبینی به بیگانگان، تمایز سفت و سخت بین زنانگی و مردانگی و غیرت مردانه سببانه درباره عفت زنانه، شکل گرفته بود. اصول اخلاق مسیحی، تضادهای شدیدی با اخلاق مبتنی بر مفهوم شرافت داشت و بسیاری از نهادها و ارزش‌هایی را که بر زندگی روزمره ایتالیایی‌ها حکومت می‌کردند، به‌چالش می‌کشید. دین، بر صلح (در مقابل جنگاوری و نزاع‌های خونین)، پاکدامنی (در مقابل برآورده‌نمودن هوس‌ها) و روزه‌داری متناوب (در مقابل خوردن به وقت گرسنگی) تأکید می‌کرد؛ اما این تنش‌ها در نهایت، به نوعی مصالحه و سازش در هر دو طرف منجر شد.

در فصل هفتم، «حفظ نظم»، مکانیزم‌های انضباط اجتماعی که برای اعمال قواعد مربوط به واحدهای همبستگی اجتماعی، سلسله‌مراتب‌ها و اصول اخلاقی مربوط به شرافت و دین ضرورت دارند، بررسی می‌شوند و بدین‌منظور مفهوم کنترل اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرد. بخشی از کنترل اجتماعی را بدنه دولتی، مانند مأموران رسمی، دادگاه‌ها و نیروی انتظامی دولت و کلیسا و بخشی دیگر را نیز گروه‌های غیررسمی، با تشویق، سرزنش و توزیع تنبیه و پاداش، اعمال می‌کردند. از آنجا که در این دوره، دولت هنوز قدرت و صلاحیت دولت‌های مدرن را نداشت، بیشتر کنترل اجتماعی را گروه‌های غیررسمی اعمال می‌کردند؛ اما در طی دوره رنسانس به تدریج نقش دولت و کلیسا در کنترل اجتماعی افزایش یافته است. کوهن‌ها همچنین به نظریه «فرایند متمدن شدن» نوربرت الیاس و تفسیر وی از نقش دوره رنسانس در این فرایند اشاره می‌کنند: «الیاس، رنسانس و تهذیب (اصلاحات) کاتولیکی را گام‌هایی مهم در حرکت به سمت خودکنترلی می‌بیند. خشونت مفراطی قرون میانه فرونشست و دشمنی‌های جنجالی به دوئل‌هایی قانونمند با قواعدی دقیق تبدیل شد» (همان: ۱۲۳). کوهن‌ها نظریه الیاس را تا اندازه زیادی درباره دوره رنسانس در ایتالیا صادق می‌دانند و معتقدند این تغییرات در سطوح مختلف، به همراه افزایش قدرت کنترلی دولت و کلیسا، جامعه‌ای رام و اهلی را به وجود می‌آورد.

«واسطه‌ها، سواد و کسب دانش»، عنوان فصل هشتم است. هر چیزی در یک تمدن می‌تواند نشانه‌هایی (علائم) نیت‌مند یا سهوی ارسال کند که حاوی پیام‌های متعددی خواهد بود، از جمله پوشاک، عمارت، زبان بدن و حتی بزرگ‌راهی صاف و مسطح. اما آنچه خاص ایتالیای رنسانس است و آن را به بهترین شکل جلوه می‌دهد، اول، حساسیت فوق‌العاده‌اش به علائم و نمادهای اعتبار و حیثیت و دوم، انقلاب مضاعف در ارتباطات، یعنی صنعت چاپ و طبیعت‌گرایی در هنر است. این رسانه‌ها و البته پیام‌های جدیدشان، زندگی روزمره همه طبقات را تغییر دادند. اما در نهایت، انواع رسانه‌ها و واسطه‌های ارتباطات سنتی، مانند خواندن و نوشتن، کسب دانش، اسناد قانونی، مراسلات، سخنرانی و رسانه‌های جدید، یعنی صنعت چاپ و هنرهای تصویری، برای انتقال اطلاعات کاربردی و حفظ نظم موجود به کار می‌رفتند.

در فصل نهم، «فضاها در ایتالیای دوره رنسانس» بررسی شده است. الیزابت و توماس کوهن، تفکر و فرهنگ را خالق فضاها می‌دانند: «هر تمدن، شیوه‌های ادراک و تفکر خاص خود را از فضا دارد. فضاهایی (شهری و روستایی، عمومی و خصوصی) که رنسانس خلق کرد و به میراث برد، هم منعکس‌کننده و هم سازنده بینش ایتالیایی‌ها بودند» (همان: ۱۴۶). در ادامه، فضای عمومی خصوصی و شهری روستایی در آن دوره شرح داده شده است. همچنین جنسیت، به عنوان یکی از متغیرهای مهم در ساختن فضا، مورد توجه نویسندگان قرار گرفته است. در واقع، برخی فضاها مانند خانه کاملاً زنانه بوده و برخی مانند خیابان فضایی مردانه بوده است. همچنین، استفاده از فضا تحت تأثیر جنسیت بوده است.

«زمان» در فصل دهم، به عنوان یک چارچوب شناختی تعریف شده و آن‌چنان در آگاهی فرهنگی ما ادغام شده که به سختی متوجه آن می‌شویم. شیوه فهم و اداراک ایتالیایی‌ها از زمان در آن دوره، در این فصل مورد بحث قرار گرفته و فهم آن‌ها از زمان در قالب سه فرم به هم پیوسته معرفی شده است: ۱. زمان طبیعی که

چرخه‌ای بوده است؛ ۲. زمان مقدّس که هم چرخه‌ای و هم خطی بوده است؛ ۳. زمان اداری که خطی بوده و در مقایسه با دو زمان اول، نقش کمرنگی در تجربه رنسانسی از زمان داشت.

در فصل یازدهم، «چرخه‌های زندگی: از تولد تا بلوغ» در آن جامعه شرح داده می‌شود: «اروپایی‌های دوره رنسانس، با استعمال انگاره‌هایی که در گذشته باستانی و قرون وسطایی‌شان ریشه داشت، زندگی بشری را یک‌سری از مراحل می‌پنداشتند» (همان: ۱۷۷). ابتدا به تولد و مسائل آن، یعنی غسل تعمید و سیستم نام‌گذاری پرداخته شده است. سپس، طفولیت و ورود به بلوغ بحث می‌شود. به نظر نویسندگان، هنگام بلوغ، جنسیت تأثیری اساسی در زندگی افراد می‌گذارد. دختران همراه با بلوغ، باید به محدودیت‌ها و منع‌های فراوان بیرونی و درونی تن بدهند و در مقابل، صلاحیت فکری، اجتماعی و فیزیکی بیشتر برای پسران با مسئولیت‌های بیشتر و ایفای نقش‌های عمومی برای‌شان همراه می‌شود.

«چرخه‌های زندگی: از ازدواج تا مرگ»، در فصل دوازدهم مطالعه می‌شود. در آن دوره، بلوغ ابعاد متفاوتی داشت و اغلب بالغ‌شدن به معنای مطالبه احترام بود؛ اما برای تعداد کمی از افراد بالغ همراه با استقلال بود. در واقع، پیشامدها و زمان آن‌ها تا حدی به طبقه اجتماعی بستگی داشت. برای زنان، ازدواج لحظه واقعی انتقال بود و برای مردان، نشانه بلوغ واقعی محسوب می‌شد. در این فصل، زندگی افراد در آن دوره در سه مرحله بلوغ و ازدواج، کهنسالی و مرگ شرح داده می‌شود.

«مسکن، خوراک و پوشاک» موضوع فصل سیزدهم است. به گفته کوهن‌ها، «زندگی روزمره، روح خود را نه‌تنها از افراد و روابطشان با یکدیگر، بلکه از فعالیت‌های روزمره‌ای که با حفظ بدن، خوردن، خوابیدن و بهداشت، در ارتباط هستند و اشیای مربوط به آن‌ها می‌گیرد» (همان: ۲۱۴). ایتالیایی‌های دوره رنسانس، برای برآوردن نیازهای ضروری‌شان در مقایسه با امروز با محدودیت‌های فراوانی مواجه بودند. آن‌ها فاقد تکنولوژی و منابع انرژی امروزی بودند و بدن‌شان به‌طور روزمره با خطرات و ناراحتی‌های جسمی مورد حمله قرار می‌گرفت و در این میان، ثروت یا فقر تأثیر فراوانی بر پیشامدهای مادی در زندگی افراد می‌گذاشت. مطالب عمده این بخش حول مسکن، خوراک و پوشاک اختصاص یافته است که نیازهای بدنی انسان‌ها را برآورده می‌کنند.

در فصل چهاردهم «بیماری و معالجه»، به بیماری‌های متداول در ایتالیای آن دوره و چگونگی معالجه‌شان توجه شده است. یکی از نکات مهم در این بررسی، توجه به اختلاف تئوری‌های بیماری در آن دوره در مقایسه با جوامع امروزی است: «براساس بینش مسیحی، ظهور بیماری‌ها بخشی از یک برنامه وسیع‌تر الهی یا مشیت خداوندی بود؛ بنابراین یک نوع واکنش به مرض، دعا و مراسم نیایش بود» (همان: ۲۴۰). در ادامه این فصل نیز انواع بیماری‌های واگیر در آن دوره، از جمله طاعون، مالاریا و تیفوس بررسی شده و درمان‌های خاص آن دوره توضیح داده می‌شوند که اغلب بر دیدگاه مسیحی یا جادوگری مبتنی بودند.

کار و شغل، بخشی اساسی از زندگی افراد در همه جوامع است که در فصل پانزدهم، «کار و اشتغال»، به آن پرداخته شده است. نویسندگان در ابتدا می‌گویند که برای فهم سیستم اشتغال در دوره رنسانس باید الگوی کار در برابر دستمزد را که حول محور اقتصاد بازار شکل گرفته است، کنار بگذاریم؛ زیرا در آن دوره، پول نقد بسیار کم بود و افراد در ازای دریافت کالا یا خدمات، کار می‌کردند. در واقع، مرز بین اقتصاد و اجتماع بسیار مبهم بود:

«اگرچه بسیاری از ایتالیایی‌ها مجبور بودند برای بقایشان سخت کار کنند، اغلب برای اهداف غیراقتصادی کار می‌کردند» (همان: ۲۵۳). اشتغال در بخش تولید کالا زیاد بود. همچنین شغل بسیاری از افراد، با تولید و توزیع اطلاعات، کنترل اجتماعی و عبادت و مراسم مذهبی مرتبط بود. در کل، شغل مفهومی متفاوت از امروز داشت و اهمیت و مرکزیتی را که در معنادگی به زندگی افراد امروزی دارد، در آن دوره نداشت.

فصل شانزدهم درباره «تفریحات» است. در ابتدای این فصل نیز تأکید می‌شود که در آن دوره، مرز بین کار و تفریح (فراغت) مبهم بوده است. تفریح در ایتالیای دوره رنسانس شامل بازی‌ها، ورزش‌ها، رقابت‌ها و حتی نزاع‌ها، موسیقی، رقص، نمایش‌ها، مراسم‌ها، مهمانی‌ها، گردش بیرون شهر، لطیفه‌های کاربردی، قدم‌زنی، گپ‌زنی و مانند این‌ها بودند. لذت‌های عمده‌شان نیز به بدن، معاشرت و تحریر (یا انگیزش) حواس پنج‌گانه مربوط بود. در فصل آخر، خلاصه‌ای از فصول پیشین ارائه شده است و مهم‌ترین مطالب هر فصل بیان شده که آینه تمام‌نمای کتاب است.

زندگی روزمره در ایتالیای دوره رنسانس، نمونه‌ای از یک پژوهش در پارادایم مکتب آنال است که در آن، با شرح جزئیات مفصل از زندگی افراد، کل را ترسیم می‌کنند و در ادامه سنت تاریخ‌نویسی آنالی است که به نوشتن تاریخ مردم عادی و رخدادها گرایش دارند. هدف این کتاب، کشف زندگی روزمره مردم عادی در دوره رنسانس است. بدین منظور، به سؤالاتی مانند چگونگی سازمان اجتماعی، نوع معماری خانه‌ها و انواع خطراتی که وجود داشتند، با ارائه جزئیات فراوان پاسخ می‌دهد و در نهایت، چشم‌اندازی یکپارچه و منحصربه‌فرد درباره ایتالیای دوره رنسانس به خواننده ارائه می‌کند. نویسندگان این اثر با مهارت و چیره‌دستی، یک اجتماع از ساخت‌های کلان تا امور روزمره و جزئی‌اش را توصیف کرده‌اند و شرحی جامع و مانع از زیست روزمره و محیط زندگی مردم دوره رنسانس ارائه داده‌اند.

این کتاب مانند آثار متعلق به پژوهشگران مکتب آنال، بدون ارجاع به نظریه‌ای واحد به‌عنوان چارچوب تحقیق، نوشته شده است. دنیل شیرو، عدم تعلق به نظریه‌های کلان را از ویژگی‌های مکتب آنال می‌داند: «آن‌ها برای تبیین مسائل از نظریه‌های مختلف سود جسته و برای بررسی همه‌جانبه مسائل، از هیچ امر جزئی غافل نمی‌شوند. سنتز استادانه از ویژگی‌های مثبت آن‌ها به‌شمار می‌رود. در حقیقت، مهم‌ترین ویژگی سمت‌وسوی نظری بلوخ^۳ و مکتب آنال این بوده است که هر گونه اصل واحد و تک عاملی را مردود می‌داند» (شیرو در اسکاچیول، ۱۳۸۸: ۶۲ تا ۶۳). بر این اساس، اطلاعات جزئی فراوانی در این اثر گردآوری و طبقه‌بندی شده است و نویسندگان برای تحلیل این داده‌ها، مفاهیم و نظریات مختلفی را به‌کار گرفته‌اند. یکی از مفاهیمی که به‌کرات استفاده شده، عاملیت است که از جامعه‌شناسی وام گرفته شده است. تعریف کوهن‌ها از عاملیت و نحوه جاسازی آن در زندگی روزمره، از نظریه ساخت‌یابی گیدنز متأثر است که در کتاب بدان اشاره نشده؛ اما در کل اثر، جامعه مورد بررسی با این نظریه و از ورای عاملیت مدنظر گیدنز تحلیل شده است. در فصل هفتم نیز از نظریه «فرایند متمدن‌شدن» الیاس برای تحلیل مکانیزم‌های انضباط اجتماعی و تغییراتش در دوره رنسانس استفاده شده است. در موارد فراوانی، نویسندگان در بخش‌های مختلف از نظریات و مفاهیم جامعه‌شناسی

استفاده کرده و داده‌هایشان را بدین ترتیب طبقه‌بندی و تفسیر کرده‌اند. در واقع، نویسندگان در این کتاب به لحاظ نظری کاملاً التقاطی هستند و بر مبنای موضوع مورد تحلیل در هر بخش، از نظریات مختلفی استفاده کرده‌اند. یکی از ابداعات روش‌شناختی مکتب آنال، استفاده از واحدهای زمانی و اجتماعی تحلیلی جدید در تاریخ‌نگاری است. تمدن^۴، نسل‌ها، محیط تاریخی و محیط فرهنگی از جمله این مفاهیم تحلیلی هستند که کتاب حاضر را با استفاده از آن‌ها می‌توان بررسی کرد. کتاب زندگی روزمره در دوره رنسانس، با روش تاریخ‌نگاری آنالی، تمدن ایتالیای دوره رنسانس را برای مطالعه در بازه زمانی ۱۴۰۰ تا ۱۶۰۰ میلادی برگزیده است و رنسانس نیز قالبی است که محیط فرهنگی مورد مطالعه را ساخته است. ابتدا، مرزهای مکانی و زمانی واحد مورد مطالعه و الگوهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ترسیم شده و سپس امور خرد و روزمره‌تر بررسی شده است. محققان با این روش تلاش نموده‌اند تا کلیتی معنادار و یکپارچه از جامعه ایتالیا در دوره رنسانس ارائه دهند. در واقع، مفاهیم تحلیلی مذکور قالب‌هایی را فراهم کرده‌اند تا داده‌های توصیفی پژوهش در آن‌ها سامان داده شود و در نهایت، تصویری منسجم و جامع از زندگی روزمره ترسیم شود. داده‌ها نیز از منابع متنوعی مانند ادبیات پُربار آن دوره، هنر طبیعت‌گرا، بناهای دینی و دنیوی و مبلان‌شان و دیگر آثار تاریخی فراوانی که به‌جا مانده است، جمع‌آوری شده‌اند. ترکیب این مفاهیم تحلیلی با داده‌های متنوعی که جنبه‌های گوناگون حیات اجتماعی را منعکس می‌کنند، نمونه‌ای از مطالعه موردی جامع و درون‌نگر از ایتالیای دوره رنسانس با رویکرد تاریخ‌نگاری آنالی پدید آورده است. مهم‌ترین نقطه قوت این پژوهش، طبقه‌بندی جامع، منطقی و به‌هم‌پیوسته از زندگی در ایتالیای دوره رنسانس است که در فصل‌بندی کتاب، شاهد آن هستیم. نویسندگان، با مهارت، لایه‌های گوناگون اجتماعی و زمینه‌های اقتصادی اجتماعی را ترسیم کرده و از ساختارهای کلان به سمت موضوعات جزئی در زندگی روزمره حرکت کرده‌اند. همچنین تلاش شده در کل کتاب پیچیدگی و چندلایه‌بودن واقعیت‌های اجتماعی نشان داده شود. دیگر ویژگی چشمگیر این کتاب، پرداختن به همه طبقات اجتماعی، از بالاترین سطح هرم اجتماعی تا پایین‌ترین سطح اجتماع است. البته جنسیت و نقش آن در امور مختلف زندگی روزمره به‌طور خاصی مورد توجه نویسندگان بوده و در همه بخش‌ها به آن پرداخته شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. الیزابت. اس کوهن، استادیار تاریخ در دانشگاه یورک است که درجه دکترای خود را در سال ۱۹۷۸، از دانشگاه تورنتو دریافت کرده و دوران کارشناسی و کارشناسی‌ارشد را نیز در هاروارد گذرانده است. یکی از علایق اصلی او، مطالعات جنسیت در حوزه تاریخ است.
۲. توماس. وی کوهن، استاد تاریخ در دپارتمان تاریخ دانشگاه یورک و دانش‌آموخته دانشگاه هاروارد در رشته تاریخ است و در بیشتر کارهایش به تاریخ اجتماعی و فرهنگی پرداخته است.

۳. مارک بلوخ استاد تاریخ قرون وسطا در دانشگاه استراسبورگ از ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۳ بود و در سال ۱۹۲۹، به همراه لوسین فور با انتشار سالنامه تاریخ اقتصادی اجتماعی مکتب آنال را بنیان گذاشتند. بلوخ تا حد زیادی متأثر از دورکیم و جامعه‌شناسی وی بود و این تأثیر در کتاب «جامعه فئودالی» اش با کاربرد زبان وجدان جمعی، حافظه جمعی و تصورات جمعی کاملاً آشکار است (برک، ۱۳۸۹: ۳۶).

۴. کل مؤلفه‌های مادی، روانی و ساختاری یک جامعه که بسیار کند تغییر می‌کند.

کتاب‌شناسی

اسکاچپول، تدا (۱۳۸۸). *بینش و روش در جامعه‌شناسی تاریخی*، ترجمه هاشم آقاجری، تهران: مرکز. برک، پیتر (۱۳۸۹). *انقلاب تاریخ‌نگاری فرانسه*، ترجمه کامران عاروان، تهران: تاریخ ایران.

Cohen, Elizabeth and Cohen, Thomas (2001) *Everyday Life In Renaissance Italy*, Greenwood Press, United states

ترجمه زهره سروش فر*

مقدمه

مجله تاریخ/اجتماعی (JSH)،^۱ فصل‌نامه‌ای است که پیتر استرنز،^۲ در سال ۱۹۶۷ آن را تأسیس کرد. وی به ویرایش این مجله که توسط دانشگاه جرج میسن منتشر می‌شد، ادامه داد. این نشریه، به سبب کیفیت بالا و دانش بدیعی، مجله‌ای مهم در حوزه تاریخ و جامعه‌شناسی شناخته می‌شود. JSH مقالاتی را در زمینه تاریخ اجتماعی از تمامی حوزه‌ها و دوره‌های تاریخی منتشر می‌کند و نقش مهمی در یکپارچه‌نمودن تحقیقات در زمینه تاریخ امریکای لاتین، آفریقا و روسیه و همچنین، تحلیل تاریخی جامعه‌شناختی در اروپای غربی و ایالات متحده آمریکا، ایفا می‌کند.

ما در این شماره از مجله جستارهایی در جامعه‌شناسی تاریخی، برای آشنایی هرچه بیشتر خوانندگان با این مجله، دو شماره از آن را انتخاب نموده و ترجمه چکیده مقالات منتشرشده در این دو شماره را در اختیار خوانندگان قرار خواهیم داد. نشریات انتخاب‌شده، شماره‌های سوم و چهارم از دوره چهل‌وپنجم مجله تاریخ/اجتماعی است که در بهار و تابستان ۲۰۱۲ انتشار یافته‌اند. ساختار کلی نشریه مذکور شامل دو بخش کلی در هر شماره است: بخش اول به مقالات و بخش دوم به مرور کتاب‌ها اختصاص دارد. در هر شماره، بخش مقالات، خود از سه بخش تشکیل می‌شود که بر اساس موضوع از یکدیگر متمایز می‌گردند. موضوعات مطرح‌شده در مقالات مجله شماره ۳ عبارت است از: تاریخ پنهان جرم، فساد و دولت‌ها، قانون و فرهنگ در ساختار طبقاتی و موضوعات

* کارشناس ارشد جامعه‌شناسی، z_sorooshfar@yahoo.com

محلّی. در مقالات مجله شماره ۴ نیز این موضوعات بررسی شده‌اند: موضوعات جنسیتی، ساختار سنی و موضوعات محلّی. در شماره حاضر، بخش چکیده مقالات دو شماره از این مجله به چاپ رسیده است.

نشریه اول: تابستان ۲۰۱۲، دوره ۴۵، شماره ۴

بلوند روسی در فضا: زنان اتحاد جماهیر شوروی در تخیل امریکایی، ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۵

رابرت ال. گریس ولد

زن اتحاد جماهیر شوروی در تخیل امریکایی، پنجره‌ای به سوی نگرانی‌ها و خودبینی‌های امریکایی در سال‌های اولیه جنگ سرد فراهم می‌نماید. این مقاله سه کلیشه متفاوت از زنان شوروی را بررسی می‌کند که هریک به نیاز فرهنگی متفاوتی پاسخ می‌گفتند، درحالی‌که امریکایی‌ها با واقعیت این تعارض جهانی در حال ظهور، دست‌وپنجه نرم می‌کردند. یک گفتمان رایج، زنان شوروی را افرادی بی‌ظرافت، بی‌شکل و فاقد جنسیت و خشی مشخص می‌نمود؛ یعنی توصیفی که در جهت بی‌اعتبارکردن زنان کمونیست و بسیار مهم‌تر از آن، خود کمونیسم عمل می‌کرد. در چشمان منتقدین غربی، بدی‌های کمونیسم روی بدن زنان حک شد و لباس‌ها، لوازم آرایش و جواهراتی که این بدن‌ها را «می‌آراستند»، استعاره‌هایی از نقص‌های نظام‌مند نظام کمونیستی شدند. برخلاف آن، چنین تصاویری برتری باریک‌اندام‌ها، یعنی زنان متداول امریکایی و نظام سیاسی و اقتصادی‌ای را تأیید می‌نمود که این‌گونه عرضه‌های بدن را ممکن می‌کردند.

اما تصویر زنان شوروی در تخیل امریکایی، در همین‌جا متوقف نشد. گفتمان دوم روی یک زن، یعنی نینا خروشچف، متمرکز شد؛ یک انسان خاکی کمونیست که در اواخر دهه ۵۰ از ایالات متحده آمریکا دیدار کرد. درحالی‌که با ترسوترین مرد روی کره زمین ازدواج کرده بود و خودش به‌شخصه یک انقلابی بود، مسئله ساده بود: او چطور باید به مردم امریکایی معرفی و ارائه می‌شد؟ و پاسخ این بود که درخشنده در سادگی خویش. نینا خروشچف تخیلی، راهی برای فرونشاندن تنش‌های جنگ سرد شد. او دارای تصویری انسانی و اهل خانه و خانواده می‌شد: برای امریکایی‌ها، او به‌سرعت به گونه‌ای از مادر بزرگ جهانی تبدیل شد که بر خانواده‌اش متمرکز شده و علاقه کمی به توطئه کرملین داشت. این‌گونه به‌نظر می‌رسد که او به‌عنوان یک نمونه، اثبات کرد موضوعات مهم‌تری از سیاست و فراتر از آنچه در برلین یا ورشو رخ می‌داد، وجود داشت. این تصویر برساخته‌شده، انعطاف‌پذیری تصاویر امریکایی از زنان شوروی و کاربردهای سیاسی و فرهنگی چنین کلیشه‌هایی را نشان می‌دهد. در پایان، نینا خروشچف به یک چهره انسانی تبدیل شد که بسیار مورد نیاز است...

ریشه‌های طبقه اجتماعی معلمان امریکایی، ۱۸۶۰ تا ۱۹۲۰

کیتا سون

معلمان امریکایی علی‌رغم نقش‌های مهم‌شان در آموزش و پرورش، مدتی طولانی در تاریخ آموزش مورد غفلت واقع شده بودند. کلیفورد این غفلت را «نامرئی‌بودن مجازی معلمان» می‌نامد. بدین جهت، مواجهه با مشکلات گسترده در پیگیری ریشه‌های طبقه اجتماعی معلمان در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، عجیب نیست. اما این کار اهمیت زیادی دارد؛ زیرا به اشخاص اجازه می‌دهد موقعیتی را که شاغلین این شغل را دربر گرفته، بفهمند، درباره کیفیت تدریس تأمل کنند و ایده‌ای را درباره سوءگیری طبقه‌ای پیروانند که عمدی یا غیرعمدی توسط معلمان در کلاس درس القا می‌شود.

همان‌طور که در بخش بعدی مطرح شده است، حدود یک قرن درباره ریشه‌های طبقه اجتماعی تحقیق شده است؛ اما اغلب پژوهش‌ها، به تصویر گسترده این شغل توجه ننمودند. توجه اندکی به دانشجویان یک دانشکده یا مدرسه عادی در یک ایالت نشان داده شد، اگرچه معلمان کمی به چنین سطح بالایی از آموزش در آن زمان رسیدند. در واقع، تلاشی جدی برای جمع‌آوری داده‌های معرف از معلمان در سطح ملی انجام شده است؛ اما داده‌ها به‌طور جدی دچار سوءگیری هستند. البته، شواهد بی‌اساسی درباره ریشه‌ها در مواد تاریخی کیفی مانند سررسیدها، نامه‌ها، حافظه‌ها و تبلیغات پوچ و بی‌معنا پخش شده است؛ اما این شواهد به‌میزان زیادی گزینشی هستند. بر مبنای دانش من، هیچ‌کس در زمینه ریشه‌های طبقه اجتماعی معلمان امریکایی از ۱۸۶۰ تا ۱۹۲۰ با داده‌های معرف ملی که ممکن است درک شخص را از این مسئله برطبق زمان و مکان وسیع‌تر سازد، تحقیق نکرده است.

مقاله پیش رو، این مسیر تحقیق را هدایت می‌کند. به‌طور مشخص، این مقاله در پی پاسخ‌گویی مستقیم به پرسش مطرح‌شده توسط پرلن و مارگوست است که: «آیا تدریس، موتور تحرک روبه‌بالای دختران تحصیل‌کرده کارگران ماهر و کارگران یدی طبقه پایین به درون طبقه متوسط بوده است؟»

«زمان حاضر به‌طور چشمگیری علمی است»: علم آشپزی در بریتانیای قرن نوزدهم

کارولین لیفرز

ویراستاری با نام آر.کی. فیلیپ، در راهنمای کارهای خانه خود با عنوان «چرایی علم خانگی»، تصمیم داشت «نمونه‌هایی از اصول علمی‌ای را که بر وظایف خانه‌داری تأثیر می‌گذارند، ارائه کند؛ به‌طوری که زنان نه تنها بدانند چه کاری باید انجام دهند، بلکه دریابند که چرا باید آن را انجام دهند و با دانستن دلیلش، آن را با کارایی و اشتیاق بیشتری به انجام برسانند.» این مقاله به استفاده طبقات متوسط بریتانیایی قرن نوزدهم از دانش عقلانی و علمی در زندگی‌های روزمره‌شان، به‌ویژه درباره نگرش‌شان در زمینه غذا و آشپزی، نگاهی نزدیک‌تر می‌کند. این

علاقه به تجزیه و تحلیل و واقعیت، تاریخچه‌ای طولانی دارد. تیپ‌های میانه، سواد، توانایی حساب کردن و عقلانیت را در میان فرزندان‌شان از اوایل دوره مدرن القا می‌کردند و این تمرکز آموزشی، از طریق طبقات متوسط قرن نوزدهم ادامه یافت؛ زیرا موفقیت صنعتی و تجاری، به نظم، عقل و دانش علمی نیاز داشت. چارلز بیج بیان کرد که علم برای پیشرفت تولید، تعیین‌کننده بود و پسران تولیدکنندگان در میان بزرگ‌ترین دانشمندان نسل بعدی می‌بودند. اندرو کایننگام و پری ویلیامز، حتی «اختراع علم» را در عصر انقلاب‌ها در حدود سال‌های ۱۷۶۰ و ۱۸۴۸ جای می‌دهند. طبقه متوسط شغلی در حال ظهور، اقتدارش را از خیزش‌های صنعتی، سیاسی و عقلانی‌ای گرفت که به همان ارزش‌های «نبوغ، پرسش آزاد، مبادله آزاد عقاید، عینیت و بی‌طرفی» احترام می‌گذاشت؛ چراکه این ارزش‌ها علم را تعریف می‌نمودند. یکی از جریان‌های فرهنگی قوی در این عصر، جریان‌های تحلیل و عقلانی‌سازی بود که به زبان تقلیل‌گرایانه اعداد و واقعیت‌ها یاری می‌رساند.

محققینی چون سوزان شیتز پینسون، آن ب. شیتز، برنارد لایتمن و باربارا ت. گیتس، برخی تظاهرات علم در عصر ویکتوریا را بررسی کرده‌اند، در حالی که چندین مجموعه ویراسته‌شده عالی، با نگاهی نزدیک‌تر، چگونگی رشد علم در ادوار قرن نوزدهم را بررسی کرده‌اند...

سیاست جنسیت و احیای باله در فرانسه اوایل قرن بیستم

ایلیانا کارتاس

در ششمین نمایشگاه امپرسیونیست‌ها در سال ۱۸۸۱، نقاش فرانسوی به نام ادگار دوگا، برای اولین و آخرین بار، مجسمه‌ای را معرفی کرد که نامش «رقصنده کوچک چهارده‌ساله» بود. این مجسمه کوچک، هیجانی شدید برانگیخت، درحالی‌که مجادلات و تقسیماتی را میان منتقدین ایجاد کرد. دو سوم اندازه واقعی و آراسته با کلاه گچی از موی اسب، یک روبان ساتن سبز، یک دامن باله توری زنده و پاره تا میانه ران، یک نیم‌تنه ابریشمی و یک جفت دمپایی باله صورتی. این مجسمه، احساس آداب‌دانی و نزاکت بسیاری از بینندگان را مورد اهانت قرار داد. برخلاف بازنمایی‌های رؤیایی و ایدئالیستی بالرین‌های رومانتیک، این مجسمه، به دلیل واقع‌گرایی افراطی‌اش و برای بیان «گستاخی سبعانه» دختر بالرین که گفته می‌شد بیشتر به یک «دختر - میمون» شبیه است تا یک دختر زیبا و خوش‌اندام، به شدت مورد نقد قرار گرفت. درحالی‌که او بدنی محکم و قوی‌شده با تمرینات را همراه با چشمانی خسته، مقاوم و خم‌به‌ابرونیاورده و شانه‌های عقب‌نگه‌داشته‌شده به نمایش می‌گذاشت، بینندگان، او را مشمئزکننده، ترسناک... گلی با تباهی و بدی زودرس یافتند. یک منتقد بیان کرد که «درحالی‌که ما تمایل داشتیم که دوگا به ما مجسمه کوچک یک رقصنده را ارائه کند، او در این میان عجیب‌ترین مجسمه زشت را انتخاب کرده است. وی این مجسمه را به معیاری از وحشت و توحش تبدیل کرد... بله، مطمئناً در ته‌مانده بشکه مدرسه رقص، تعدادی دختر فقیر هم وجود دارند که شبیه این دیو هستند...؛ اما آن‌ها چه مزیتی برای مجسمه‌سازی دارند؟ آن‌ها را در موزه حیوان‌شناسی، انسان‌شناسی یا فیزیولوژی قرار دهید، جای درستی است؛ اما در موزه هنر، واقعاً!» در واقع، «واقعی‌بودن» این اثر هنری حتی گنجینه‌های آناتومی و انسان‌شناسی را برمی‌انگیزد که به این

مجسمه کوچک ارجاع دهند. اغلب این کار را از طریق مقایسه آن با میمون‌ها و موش‌ها انجام می‌دهند. یوریس کارل هویزمنز که منتقدی دلسوزتر بود، یادآوری می‌کرد که در نمایشگاه... یک نفر شنید که پدرها فریاد می‌زنند: «مبادا که دخترم رقصنده شود.» این «دیو» نام‌گرفته، واقعاً یکی از سه خواهری بود که همگی برای بالرین شدن تمرین می‌کردند و دوگا از همه آن‌ها طرح زد.

«بچه گفت که صدمه‌ای در کار نبود؛ بلکه فقط شوخی بود»: نقش پدر در موارد مشکوک نوزادگشی در ایرلند، ۱۸۵۰ تا ۱۹۰۰

الین اف. فارل

در ژوئن ۱۸۸۱، آن دون، به قتل پسر نوزاد غیرقانونی‌اش متهم شد. در ماه آوریل، مورد به دادگاه کمیسیون دوبلین ارجاع شده بود؛ اما فرد متهم در صحنه دادگاه غش کرده و در نتیجه، محاکمه به تعویق افتاده بود. پزشک حاضر که در این مورد شاهد نیز بود، در آن زمان به دادگاه اطلاع داد که «متهم از حمله شدید هیستری و سنکوپ رنج می‌برد و قلبش به‌طور چشمگیری ضعیف کار می‌کند.» این مورد نوزادگشی، توجه اندکی را برانگیخت؛ موارد تلاش برای قتل نوزاد، نوزادگشی یا پنهان کردن تولد به‌طور هفتگی در نیمه آخر قرن نوزدهم در ایرلند کشف شدند. برطبق مدارک ایرلندی موجود که برای این مقاله به کار رفته است، تعداد کل چنین مواردی به ۴۶۴۵ رسید.

آمارهایی که منابع نوزادگشی ایرلندی ایجاد کردند، آشکار نمودند که مورد آن دون، از بسیاری جهات، مورد نوعی آن مواردی بود که در ایرلند بعد از قحطی کشف شدند. مانند این نوزاد قربانی، بیش از ۸۴ درصد نوزادان وقتی که وضعیتشان ثبت شده بود، به‌عنوان نوزادان غیرقانونی طبقه‌بندی شده بودند. آن دون سی‌وپنج ساله، از افرادی که به‌طور معمول به‌عنوان متهمان مشکوک به قتل یا پنهان کردن تولد نوزاد خود دستگیر می‌شدند، مسن‌تر بود. شواهد پراکنده نشان می‌دهد افراد مشکوک به نوزادگشی به‌طور متوسط، بیست‌وشش ساله بودند. دون مانند تقریباً ۷۰ درصد از زنانی که مشغولیت‌هایشان ثبت شده بود، به‌عنوان پیشخدمت خانه کار می‌کرد و مانند بیش از ۸۲ درصد از متهمان، یک کاتولیک بود. قاضی لاوسون، ریاست جلسه بعدی محاکمه آن دون را در ژوئن آن سال برعهده داشت. او در خطابش به هیئت منصفه، متهم را «یک زن جوان با شخصیت فوق‌العاده توصیف کرد که توسط اغفال‌کننده‌ای یا شخص دیگری مجبور شد از مسیر فضیلت خارج شود و به نوانخانه‌ای رفت که کودکش را در آن به دنیا آورد.»

تاریخ اجتماعی عقاید مرتبط با مراقبت از فرزند در فرانسه و ایالات متحده آمریکا

کسپر برگر

مؤسسات نگهداری کودکان، درون بسترهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی ایجاد شده‌اند. مسیرهای تاریخی آن‌ها با گفتمان‌های سیاسی و اجتماعی ملت‌محور مرتبط می‌شود. بنابراین نظریات و باورهای درباره والدین‌بودن، نقش زنان در پرورش فرزندان و وظایف و کارکردهای خانواده‌ها و دولت‌ملت، اساس ایده‌های فراگیر درباره نگهداری و تربیت کودکان را تشکیل می‌دهند. اگرچه توسعه مراقبت از کودکان از طریق مؤسسات و ایده‌های مرتبط با آن در فرانسه و آمریکا، مشابهت‌های چشمگیری را نشان می‌دهند، این دو کشور در زمینه رویکردهای نگهداری کودکان با یکدیگر متفاوتند. امروزه، نرخ‌های متفاوت ثبت‌نام در تسهیلات نگهداری کودکان، این مسئله را مطرح می‌کند که نگهداری از کودکان در مؤسسات، از نظر تاریخی باید به‌طور عمیق‌تر و جدی‌تری بیش از آمریکا، در فرانسه تجسم یافته باشد. در حال حاضر در فرانسه، ۴۳ درصد از کودکان کمتر از سه سال ثبت نام می‌شوند، درحالی‌که در آمریکا، ۳۱ درصد از آن‌ها در این مؤسسات ثبت‌نام می‌شوند. به‌علاوه، درحالی‌که والدین در فرانسه ۲۷ درصد هزینه‌های نگهداری مؤسسه‌ای را برای کودکان تا سه ساله خود می‌پردازند، در آمریکا والدین به‌طور متوسط ۶۰ درصد را تقبل می‌کنند. نظر به این اختلاف اعداد، در استفاده از مؤسسات و پرداخت هزینه‌ها، مهم است که موقعیت جامعه‌ای را که درون آن تسهیلات مراقبت از کودکان ایجاد شده‌اند و نیز تطوّر مفاهیم نظری‌ای که بنیان مراقبت از کودکان در هر دو کشور هستند، هر دو، مورد مطالعه قرار گیرند.

این مطالعه، روابط میان زمینه‌های اجتماعی و توسعه‌های تاریخی عمده در هر دو تسهیلات مراقبت روزانه مرتبط، یعنی مهدکودک فرانسوی (crèche French) و کودکستان آمریکایی (day American nursery) را مورد تأکید قرار می‌دهد. همچنین، این مطالعه درحالی‌که فرایندهای بسیار مهم در تطوّر این تسهیلات را به‌طور خلاصه بیان نموده، به ارائه ایده‌هایی مفهومی پرداخته که وجود آن‌ها را اثبات می‌کند. این مقاله تلاش دارد از طریق تأکید بر پارادایم‌های گفتمانی درباره مراقبت از کودکان، از زمان آغاز به کار اولین تسهیلات مراقبت روزانه رسمی، درباره درک رویکردهای فعلی در این زمینه و نگرش‌های جامعه درباره چنین شیوه مراقبتی در فرانسه و آمریکا مشارکت نماید. این تحلیل از رویکرد تاریخی تطبیقی سود می‌برد.

«چرا مردم می‌میرند؟» بالارفتن امیدبه‌زندگی، پیرشدن و مسئولیت شخصی

هلن زو ویت

یوجین فیسک، مرگی ناگهانی داشت. وی در راه موزه‌هایژین درسدن افتاد و چند روز بعد بر اثر خون‌ریزی مغزی از دنیا رفت. تابستان ۱۹۳۱ بود و فیسک، پزشکی آمریکایی در اوایل دهه شصت‌سالگی، برای گشت‌وگذار، در اروپا بود. فیسک پیر نبود؛ اما چند سال قبل، سن امیدبه‌زندگی مردان آمریکایی را که در آن زمان، پنجاه‌وهشت سال بود، رد کرده بود. به هر حال، او به‌اندازه کافی پیر بود که کسی به‌طور معمول نگوید که مرگش عجیب یا طنزآمیز بود.

اما هنگامی که او در پیاده‌روی درسدن از پا درآمد، احتمالاً خودش تعجب کرد که مرگ را بسیار نزدیک یافت. فیسک، بلندترین صدای مدافع افزایش طول عمر، به‌صورت افراطی، در آمریکا و مدیر پزشکی مؤسسه افزایش طول عمر بود. مؤسسه مذکور مؤسسه‌ای خصوصی بود که در زمینه علت افزایش امیدبه‌زندگی انسان‌ها فعالیت می‌کرد. نقطه تعیین‌کننده برای فیسک و فلسفه هدایت‌کننده مؤسسه افزایش طول عمر این بود که بدن انسان، به‌سادگی از بین نمی‌رود. در عوض، بدن «عفونت می‌کند، مسموم می‌شود، گرسنه می‌شود یا معیوب می‌شود.» به عبارت دیگر، فیسک تمایل داشت بیان کند که اگر افراد می‌توانستند از خطرات بیرونی محافظت شوند، دیگر برای باورنکردن این که آن‌ها می‌توانند سال‌ها و شاید دهه‌ها بیش از چیزی که قبلاً تصور می‌شد، زندگی کنند، دلیلی وجود نداشت.

در نگاه اول، افزایش امیدبه‌زندگی موضوعی کسل‌کننده به نظر می‌رسد. زمانی که تاریخ‌دانان درباره آن صحبت می‌کنند، عموماً با آن همچون موضوعی حاشیه‌ای و تخصص اصلی جمعیت‌شناسان یا پیری‌شناسان (Gerontologists) رفتار می‌کنند. با این حال، افزایش افراطی امیدبه‌زندگی عمومی، طی دو قرن گذشته اهمیتی زیاد دارد. به هر حال این مسئله، «امید به زندگی» نامیده می‌شود و افراد، زندگی‌هایشان را بر مبنای انتظار مسئولانه اینکه چقدر احتمالاً زندگی خواهند کرد، شکل می‌دهند.

نواخانه‌ها در انگلستان و جمهوری هلند در حدود سال‌های ۱۳۵۰ تا ۱۸۰۰: رویکردی تطبیقی

نایجل گوس و هنک لوییجستین

در ماه می ۱۶۵۰، سیر جان کنیرز و همسرش، ماریا دو پوتر، با یک تراژدی مواجه شدند. خواهرزاده ماریا، یعنی کاپیتان هنری هیوم که یکی از افسران ارتش هلند بود و ماریا او را بلافاصله بعد از مرگ خواهرش به فرزندی پذیرفته بود، در ۲۷ سالگی، در شهر دلفت در هلند مُرد. ماریا دو پوتر و همسرش، سیر جان، فرزند و وارث دیگری از اقوام نزدیک نداشتند. خود ماریا در کمتر از دو ماه بعد، در جولای ۱۶۵۰ فوت کرد، درحالی که ماه‌های کم

باقی‌مانده از زندگی‌اش را برای ساختن قبری باشکوه برای والدین و خواهرزاده‌اش در کشیش‌نشین زیریکزی در جزیره شوون گذراند. شورای شهر، مجوز بنای این آرامگاه باشکوه را در ۵ جولای ۱۶۵۰، یعنی ده روز پیش از مرگ ماریا، صادر نمود. اتمام و تکمیل آرامگاه و ساخت و نصب دو قطعه یادبود برای او و هنری، همسرش، پس از مرگ وی به همسرش واگذار گردید. هنری در سال ۱۶۵۸ در هفتادودو سالگی فوت کرد و به همسرش در این آرامگاه پیوست. با نصب قطعه یادبود مربوط به خودش، حال دیگر آرامگاه آماده بود؛ یادبودی تابناک و گویا که اگر آتش تخریب‌گر اکتبر ۱۸۳۲ که کلیسای قرون وسطایی زیریکزی را کاملاً ویران کرد، نمی‌بود، باید قرن‌ها باقی می‌ماند.

اما ماریا دوپوتر و سیر جان کنیرز، صرفاً آرزو نداشتند که افتخار شکوه زمینی خانواده‌شان که در معرض فرونشستن و خاموش شدن بود، با این بنای فوق‌العاده بر تارک دنیا بنشانند. آن‌ها همچنین بسیاری از سرمایه‌شان را برای ساختن یک نوانخانه در روستای نوردگوو، نزدیک زیریکزی هزینه کردند؛ یعنی جایی که خانواده دوپوتر مالک زمین‌هایی بودند. ماریا و همسرش، خود در آن روستا در قلعه کوچکی زندگی کرده بودند. برخلاف آرامگاه‌هشان، این نوانخانه تا زمان حاضر باقی مانده است و شاهدهی بر خیرخواهی آن‌هاست...

جذابیت همراه با لبه‌ای تیز: نگاه‌کردن به کوهستان‌های دودآلود، ۱۹۲۰ تا ۱۹۴۵

ادوارد اسلاویشاک

در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، افرادی که مسئول سازمان‌دهی تفریحات در فضای باز بودند، تلاش کردند میان افرادی که به آنجا رفت‌وآمد می‌کردند، عُرُفی مشترک ایجاد کنند. مشتاقان کوهستان مانند حامیان اقتصادی و گروه‌های کوهنوردی، مجموعه‌ای از رفتارها و اعمالی را ایجاد کردند که آن‌ها با نکته‌سنجی و دقت به‌عنوان قدردانی صحیح از محیط زیست مرتفع تعریف کرده بودند. نویسندگان محلی، منظره‌های آرام کوهستان را به‌عنوان ترکیبی فوق‌العاده از زمان و فضا ستایش می‌کردند که به غریبه‌ها اجازه می‌داد با مجموعه کوهستانی آپالاجیان ارتباط دیداری برقرار کنند. هدف، تصویری کلی یا لحظه‌ای ساکت بر فراز ارتفاعی بود که کوهستان‌های جنوبی را کوهستان‌هایی فوق‌العاده، نشان می‌داد. دانستن اینکه کجا باید، به چه چیز توجه کنی و چطور آنچه می‌بینی، توضیح دهی، نشانه چشمی حساس و تربیت‌شده بود. این‌ها به‌معنای عُرُف مشترک بود. سازمان‌دهندگان لذت در فضای باز، امید داشتند این امر را بدیهی سازند که برخی راه‌های دیدن، بهتر از دیگر راه‌هاست.

پرسش از چنین تلاش‌های قدیمی برای تشخیص میان خودی‌ها و غریبه‌ها، یعنی مسافران و توریست‌ها، برای تاریخ‌نگاران گردش و تفریح، امری متداول است. در نگاه اول، مورد دودی‌ها (Smokies) در دهه‌های بعد از جنگ جهانی اول، دلالت‌های توهین‌آمیز برچسب توریست را تأیید می‌کرد؛ واژه‌ای که انفعال، مصرف‌گرایی و

قراردادی بودن را باز می‌نمود. اما در قلب چنین تلاش‌هایی در آپالایان جنوبی، تجربه‌ای پویا و پُر تحرک بود که فعالیت، خُبرگی و تازگی را ایجاد می‌کرد. رفتارهایی که از طریق رسانه‌های توریستی و انتشارات غریبه‌ها توصیه می‌شد، به قصد توسعه چیزی بیش از توانایی‌های دیداری صرف ایجاد شده بود. زیبایی منظره پویا، با تحرک منطقه فیزیکی و به‌طور سیال تجربه‌شده، برای هر دو گروه رواج‌دهندگان کوهستان همراه شد. بانیان توریسم محلی، افزایش ترددی را می‌جستند که به‌عنوان اقامت در هتل، خرده‌فروشی و توسعه دارایی واقعی قلمداد می‌شد. آن‌ها مناظر را با تصاویر حرکت نشاط‌بخش، افسون می‌کردند. گروه‌های کوهنوردی تلاش می‌کردند عضویت داوطلبانه زنان و مردانی را جذب کنند که حمایت تدارکاتی و صمیمیت را برای سفرهای کوهستانی به ارمغان می‌آوردند.

ظلم و همدردی، حیوانات و نژاد در کنیای مستعمراتی

برت ال. شادل

کنیای مستعمراتی با هر معیاری که در نظر گرفته شود، کشوری آکنده از خشونت و ظلم بود. افریقایی‌ها از کشورگشایی، اقدامات ضدّ شورش و تنبیه رنج می‌بردند. هندی‌ها سهمشان را از مرگ‌هایی که سفیدپوستان مسئولش بودند، تحمل می‌کردند. درحالی‌که اجتماع مهاجران اروپایی بدون اینکه به ظلم و ستمشان اعتراف کنند و بدون اهمیت به بربریت اعمالشان، بیشتر از چیزی که آن‌ها دریافت می‌کردند، می‌دادند، خودشان هم اعتقاد یافتند که در میان بی‌رحمی و ستمی بی‌وجدان زندگی می‌کنند. مادر طبیعت به‌شیوه بی‌عاطفه خویش، قلمروی مملو از ستم را نظاره می‌کرد. به نظر می‌رسید پلنگ‌ها رغبت خاصی به سگ‌های خانگی داشتند و اغلب آن‌ها را از ایوان‌های جلویی می‌دزدیدند یا حتی از پنجره‌های باز برای دزدیدن شکارهایشان به درون می‌خزیدند. ساکنانی که سعی می‌کردند پرندگان خانگی پرورش دهند، به دلیل وجود شاهین‌های بی‌رحم یا دیگر حیوانات شکارچی موفق نمی‌شدند. سفیدپوستان اغلب به دلیل وجود سیافو (Siafu) یا مورچه‌های ارتشی، منزجر می‌شدند. سیافو از جایی که به نظر می‌رسید هیچ‌جا نیست، سر می‌رسیدند و در خطی به عرض یک فوت و به طول یاردها، رژه می‌رفتند، درحالی‌که هر چیز زنده‌ای در مسیرشان بود، می‌خوردند. اروپایی‌ها صحنه‌هایی مخوف از حیوانات و حتی نوزادان انسان که کشته شده بودند و بدن‌هایشان توسط سیافوی غارتگر تمیز شده بود، نقل می‌کردند.

هیچ کاری نمی‌توانست برای متمدن کردن طبیعت صورت گیرد. سگ‌ها را می‌شد دور از صدمه نگه داشت و افراد می‌توانستند خاکسترها را پیرامون خانه پخش کنند تا سیافو را دور کنند؛ اما پلنگ‌ها نمی‌توانند منطقه‌شان را و مورچه‌ها نمی‌توانند رژه‌های همراه با گرسنگی‌شان را تغییر دهند. دیگر بخش‌های تصویر افریقایی، به‌طور بالقوه بیشتر پذیرای تغییر هستند. اغلب سفیدپوستان به‌طور صادقانه، برای متمدن کردن افریقایی‌ها احساس مسئولیت می‌کنند؛ اما به آهستگی. این امر توسط بریتون‌ها از زمان هجوم‌های رومی‌ها برای دستیابی به قله‌های تمدن دوهزار ساله انجام گرفت. تحت سرپرستی سفیدپوستان، افریقایی‌ها ممکن بود سریع‌تر پیشرفت کنند، اگرچه این امر همچنان ممکن بود فرایندی به طول چند قرن باشد. علاوه بر آن، تغییرات بسیار زیاد با سرعت بسیار زیاد،

ناکارآمد و حتی خطرناک بود. افریقایی‌ها ممکن بود اخلاقیات و ساختار اجتماعی گذشته خود را از دست بدهند، بدون اینکه به‌درستی مدرنیته را دریابند. آن‌ها ممکن بود به‌سرعت به درون آنومی، بی‌اخلاقی و توحشی که هنوز در افریقا دیده نشده بود، بلغزند.

«بحران اشرافیت» اواخر قرون وسطی: مورد فلاندرها

فردریک بایلاثر

این مقاله در ارتباط با یکی از مباحث کلاسیک تاریخ‌نگاری قرن بیستم، یعنی «بحران اشرافیت» مفروض در اروپای اواخر قرون وسطی است. مقاله پیش رو سعی دارد با این بحث با مطالعه‌ای اجتماعی درباره اشرافیت فلاندری، مواجهه‌ای مجدد داشته باشد. این پرسش که آیا اشرافیت با بحرانی وجودی در قرون چهاردهم و پانزدهم مواجه شده بود، بحثی شدید را در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ برانگیخت؛ اما به‌تدریج به بحثی ملال‌آور و قدیمی تبدیل شد. در واقع، در تاریخ‌نگاری به زبان انگلیسی، آخرین تلاش عمده برای مشارکت در این بحث در سال ۱۹۹۶ انجام شد. متخصصان دوره‌های قرون وسطی و اوایل دوران مدرن، به این توافق رسیدند که اشرافیت، تا قرن نوزدهم رأس سلسله‌مراتب اجتماعی و سیاسی در جامعه اروپا باقی ماند.

من قصد ندارم درباره این نتیجه عمومی پرسشی مطرح کنم؛ بلکه بیشتر می‌خواهم نشان دهم که این پرسش مهم که اشرافیت چطور خود را با تغییر وفق داد، تا حد زیادی بی‌پاسخ مانده است. دلیل احساس نیاز من برای افزودن به ادبیات دانشگاهی چشمگیری که در این زمینه تولید شده است، از رویه اخیر در تاریخ‌نگاری ناشی می‌شود که در آن، تمرکز پس از جنگ روی مشکلات مالی اشراف اواخر قرون وسطی، به‌تدریج با پارادایمی به‌همان اندازه سخت و جدی جایگزین شد که این پارادایم، تمایل دارد بر دوام دائمی نخبگان اشراف در چهره گونه‌ای تغییرات گسترده سیاسی، اجتماعی و اقتصادی تأکید کند که جامعه اروپا را در آن دوران متحول کرد. در آنچه به‌دنبال می‌آید، ابتدا ارزیابی‌ای از اینکه بحث درباره بحران اشرافیت برای اعیان فلاندرز، چطور ایجاد شد، فراهم می‌کنم تا محدودیت‌های رویکرد حال حاضر را نشان دهم. در نهایت، نشان خواهم داد که رویکرد اجتماعی به فهم انعطاف‌پذیری درخور توجه اشرافیت، به‌عنوان نهاد کلیدی اروپای پیشامدرن کمک می‌کند.

نشریه دوم: بهار ۲۰۱۲، دوره ۴۵، شماره ۳

تاریخ پنهان جرم، فساد و دولت‌ها: یک مقدمه

رنت بریدنتال

«بدون عدالت، پادشاهی‌ها چیستند جز دزدی‌هایی بزرگ؟ و دزدی‌ها خودشان چیستند جز پادشاهی‌های کوچک؟ خود باندها از افراد تشکیل شده‌اند؛ توسط اقتدار یک شاهزاده رهبری می‌شوند»

و به یکدیگر از طریق عهدنامه اتحادیه می‌پیوندند؛ غنائیم توسط قانون مورد توافق تقسیم می‌شوند. اگر از طریق چیزی که از اعتراف افراد رها شده درمی‌یابیم، این شر به چنان حدی برسد که مکان‌ها را نگه دارد، محل اقامت‌ها را ثابت کند، مالکیت شهرها را به دست بگیرد و مردم را تحت انقیاد درآورد، آن بیشتر نام یک پادشاهی را می‌گیرد؛ زیرا واقعیت اکنون به وضوح نه تنها از طریق حذف آز و طمع، بلکه از طریق اضافه نمودن معافیت از مجازات به آن اعطا شده است» (آگوستین، شهر خدا، کتاب ۴، فصل ۴)

بیش از ربع قرن پیش، چارلز تیلی متأخر که حرف‌های آگوستین را بازتاب می‌داد، این بصیرت پُر بار را بیان می‌دارد که «راهزنی، دزدی دریایی، رقابت باندهای تبهکاران، برقرار کردن نظم و جنگ برافروزی، همگی به یک پیوستار تعلق دارند». او اظهار داشت که ادبیات تاریخی موجود با تأکید بر جنبه‌های ضمانت اجرایی دولت‌ها مانند بوروکراسی‌ها تمایل دارند اهمیت اعمال غیرقانونی را در خلق دولت‌های مدرن نادیده بگیرند.

در جایگاه یک جامعه‌شناس تاریخی، تیلی ارتباط میان تاریخ سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را بدیهی می‌پندارد. تاریخ‌دانان دهه‌های شصت و هفتاد هم متوجه مطالعات نزدیک‌تر دربارهٔ جامعهٔ غیرسیاسی شدند. با در نظر گرفتن روح آن زمان‌های طغیانگر، گروه‌های حاشیه‌ای مانند قانون‌شکنان و بی‌خانمان‌ها می‌خواستند درباره‌شان اغراق و خیال‌پردازی شود، مانند متن نوشته‌شده در کتاب اریک هابزبام به نام درخت مرگبار باندیت و آلبیون که توسط ای.پی. تامپسون، داگلاس هی و دیگران نگاشته شده است. حرکت به سوی تاریخ فرهنگی دهه‌های هشتاد و نود، رویکرد ماتریالیستی کمتر مشهودی را پیش می‌نهد.

سیاست کثیف یا هارمونی؟ تعریف فساد در آمستردام و هامبورگِ اوایل دوران مدرن

مری لیندمن

امروزه تعداد اندکی از تاریخ‌دانان دانشگاهی، برای خواندن کارهای تاریخی قرن نوزدهم وقت صرف می‌کنند. درحالی‌که ما اغلب اوقات، تیزهوشی آرشیوی آن‌ها و سلطه‌شان بر جزئیات را تحسین می‌کنیم، اغلب درس‌های گسترده‌تر تاریخی یا سیاسی‌شان را رد می‌کنیم. با این حال، ادراکات آن‌ها به تأثیرگذاری بر اینکه ما چطور تاریخ را می‌نویسیم ادامه می‌دهد و این تأثیرگذاری، به‌ویژه دربارهٔ دیدگاه‌های ما در زمینهٔ فساد سیاسی، عمیق‌تر است. درواقع، اواسط و اواخر قرن نوزدهم به‌طور گسترده تحت عنوان «فساد» مکشوف شد و ویژگی‌هایی را به آن بخشید که اغلب اوقات، تحقیق و مباحث ما را دربارهٔ اعمالش در قرون قبل‌تر تعیین می‌کرد. اما این درک به‌ارث رسیده و معمولاً استفاده از فساد سیاسی، زمانی‌که در اروپای اوایل دوران مدرن به کار رفت، مشکلاتی را ایجاد کرد.

تاریخ‌دانان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم از هر خط فکری، از ملی‌گرا تا سوسیالیست، در تقبیح و محکوم کردن «سیاست کثیف» هم‌نظر شدند؛ این سیاست در اذهان آن‌ها با آلیگارشیهایی که دولت‌شهرهای اوایل دوران مدرن را اداره می‌کردند، مشخص می‌شدند. برای نمونه، از دههٔ ۱۸۶۰ به بعد، گزارش دربارهٔ فساد

فراگیر در میان نایب‌السلطنه شهرهای هلند بسیار افزایش یافته است. در ژورنال‌ها، انتشارات دانشگاهی محلی و دیگر نشریات هلند، بسیاری از نویسندگان که شامل دانشگاهیان بزرگ لیبرال مانند رابرت فروبین می‌شدند، «فساد» را تقریباً در همه‌جا در گزارش‌های سالیانه جمهوری هلند کشف نمودند. پیش‌کسوت تاریخ هلندی فلاندري، پیتر گیل، این امر را برملا کرد، وقتی که الیگارش‌هایی را توصیف کرد که «سیاست کاملاً عاری از هر نوع هدف را تعقیب می‌کردند.» مقاله‌ها یکی پس از دیگری در آشکارکردن فساد «فراگیر» ارائه شدند و قطعه‌هایی از منابع دست‌نویس منتشر شدند تا حضور فراگیر واقعی پارتی بازی، مشاغل اداری، «سوءاستفاده‌های الیگارشیک»، «توطئه‌های حکومتی» و ترجیح کامل، یعنی «فساد» را که از نظر آن‌ها رژیم قدیمی هلند را از شکل انداخت، اثبات کنند.

بحران منشور و حقوق: دزدی دریایی و مقاومت مستعمراتی در جزیره رود (Rhode) در قرن هفدهم

داگلاس آر. بورگس

در آخرین دهه قرن هفدهم، بحرانی ایجاد شد که تهدید کرد رشته نازک روابط میان انگلیس و مستعمرات امریکایی‌اش را پاره کند. این بحران تقریباً یک قرن قبل از انقلاب امریکایی، بسیاری از همان مسائل حاکمیت و حقوق را ایجاد کرد و بازیگران درگیر در آن به‌طور متجیرکننده‌ای زبانی مشابه را اخذ کردند. بنابراین یک سفیر انگلیسی، مستعمرات را لانه‌های فساد و بی‌قانونی توصیف کرد و یکی از حکمرانان مستعمراتی امریکایی، به مستعمره‌نشین‌های هم‌وطنش هشدار داد که در باندهای بردگی نیفتند. تا سال ۱۷۰۰، میان پادشاهی و مستعمرات شکافی ایجاد شد و برخی شاهدان مراحل اولیه یک شورش را پیش‌بینی کردند.

با این حال، شورش رخ نداد و امروزه تقریباً هیچ توجهی به رخدادهای خارق‌العاده‌ای که منجر به لایحه قانونی ناموفق «شروع دوباره» (Bill Resumption) در سال ۱۷۰۲ شد، نشد. این لایحه که منشورهای مستعمره‌ای را لغو می‌کرد، امروزه در مدارک خشک حقوق قانون‌گذاری ناموفق امپریالیستی باقی مانده است. صرفاً چند نفر از تاریخ‌دانان و به‌ویژه آی.کی. استیل، این امر را بررسی کردند و حداکثر نتایجی که از آن اخذ کردند این بود که لایحه قانونی ذکرشده، به‌دلیل مجادلات سیاسی بنیان‌برافکن در درون هیئت تجاری مطرح شد و شکست خورد.

بر خلاف آن، این مقاله مطرح می‌کند که تلاش برای لغو منشورها نکته بحرانی‌تری را بازمی‌نمایاند: درک و شناخت پادشاهی در این‌باره که مستعمرات امریکایی‌اش، نظامی از قوانین کاملاً متفاوتی را ایجاد کرده‌اند؛ درست بر ضد آن قوانین که توسط پادشاه، وزرایش و پارلمان ابلاغ شده بود. به‌طور خاص‌تر، مستعمرات اختیار قانونی اداره امور دریایی، قانون همه چیزهای مرتبط با دریا، را به خود اختصاص داده بودند و این انحصار قانونی را برای

اخذ تعریفی از دزدی دریایی به کار بردند که تا حد زیادی، هم برای اهداف تجاری خودشان مناسب بود و هم اهداف پادشاهی را طرد می‌کرد.

هم‌قطار شایسته: یاکوزا و دولت در ژاپن مدرن

ایکو ماروکو سینیاور

در یک بعدازظهر پاییزی در سال ۱۹۱۹، تعداد زیادی از رؤسای یاکوزا، منظور سران گروه‌های مافیایی ژاپنی است، در هتل توکیو سوار اتومبیلشان شدند. سپس کاروان مردان شیک‌پوش به‌سمت وزارت کشور برای ملاقات با مقامات رسمی و بالای وزارت حرکت کردند. این مقامات شامل خود وزیر کشور هم می‌شد. این ملاقات میان وزیر کشور و توکونامی تاکجیرو و رؤسای منطقه کانسای، نهایتاً به یافتن یک گروه ملی مؤثر در دوره میانی جنگ منجر شد: این گروه دایی نیهوم کوکوسویکایی بود (انجمن ملی ژاپن بزرگ‌تر). آنچه این رخداد را مهم کرد، صرفاً همکاری تقریباً چشمگیر میان یاکوزا و وزیر دولت نبود؛ بلکه پوشش آن توسط رسانه‌ها به‌عنوان امری پیش پا افتاده بود. روزنامه‌ها لیست اسامی همه رؤسای یاکوزای شرکت‌کننده را منتشر کردند و لحن مقالات منتشرشده کاملاً عادی، بی‌اعتنا و سرد بود.

اما این لحظه جمعی در اکتبر ۱۹۱۹، بخشی از داستان گسترده‌تر رابطه نزدیک میان یاکوزا و دولت، یعنی وزارت کشور و تا حد کمتری ارتش و پلیس، بود. در اواخر دهه‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۲۰، آن‌ها برای دلایل مرتبط‌کننده‌ای که با خویشاوندی ایدئولوژیکی، منافع مالی و نگرشی مشترک درباره استفاده از خشونت ارتباط داشت، دور هم جمع شدند. در سایه انقلاب روسیه، یاکوزا و دولت، هر دو، عمیقاً نگران جوشش و غلیان در فعالیت چپ‌ها و اعتصابات اتحادیه کارگری که تهدیدهایی ضد وطن‌پرستانه برای ثبات اجتماعی قلمداد می‌شدند، بودند. دولت از تولید سرمایه‌دارانه بدون توقف و مشکل منافع زیادی می‌برد و یاکوزا بیشتر خوشحال بود که پرداخت مدیریت کارخانه را که امکانات لازم را برای استخدام آن‌ها به‌عنوان شکنندگان اعتصاب داشت و خواهان انجام‌دادن این کار بود، بپذیرد. یاکوزا و دولت همچنین خارج از مسائل متقابل، دور هم جمع می‌شدند: این امر برای کاربرد هدفمند خشونت، به‌منظور اعمال و حفظ قدرت بود.

جرم اقتصادی و شیوه‌های نئولیبرال حکومت: نمونه مدیترانه‌ای

بناتریس هیبو

از زمانی که در دسامبر ۲۰۰۸، سیلویو برلوسکونی در منطقه وضعیت فوق‌العاده اعلام کرد و مشکل را به ارتش ارجاع داد، هرکسی درباره مشکل زباله در ناپل و کامپانیا شنیده است. همان‌طور که مشهور است، کامورا حمل‌ونقل زباله‌های سمی را به فضای باز سازمان‌دهی کرد و نیز حمل‌ونقل آن‌ها را از کل ایتالیا یا در واقع اروپا،

سازمان داد و استخراج و نابودکردن آن‌ها را مدیریت کرد، درحالی‌که زباله‌های خانگی در منطقه دست‌نخورده باقی ماند. اما آیا ما می‌توانیم با این نسخه از داستان، راضی شویم که مافیایی وحشی و دولتی بی‌قدرت را به تصویر می‌کشد؟ قطعاً نه. بحران سال ۲۰۰۸ صرفاً یک اپیزود در «دور باطل» پیچیده‌تری بود که در سال ۱۹۹۴ با اولین اعلام وضعیت فوق‌العاده در منطقه و برپایی کمیسیونی برای این پرسش آغاز شد. در سرچشمه این مصیبت از یک سو، بنگاهی وجود دارد که به کامورا تعلق ندارد؛ اما به کارخانه بسیار «تمیز» و مشروع فیات مرتبط است. این بنگاه از طریق پیشنهاد سودهای کاملاً مشکوک و بی‌مبالاتی صنعتی واقعی، امتیاز سریع و آسانی را از سیاست‌های اضطراری بُرد. این بنگاه یک پروژه تکنیکی کاملاً غیرعملی را پیشنهاد داد که دولت را تحت عنوان خدماتش اغفال می‌کرد. این بنگاه، تجهیزات منسوخ و قدیمی‌ای را انتخاب کرد که متوسل‌شدن به تخلیه زباله را اجباری می‌ساخت. این بنگاه همواره از برنامه زمانی برپایی کارخانه‌های انهدام زباله، عقب بود؛ همچنین بنگاه مذکور به قرارداد پیمان‌کاریِ فرعی غیراخلاقی متوسل می‌شد. از سوی دیگر، مدیران محلی که کمیسیون وضعیت اضطراری را مدیریت می‌کردند، قدرت‌هایشان را تقویت نموده و شبکه‌های دوستان و مشتریان را گسترش می‌دادند. در نتیجه وضعیت اضطراری، آن‌ها معافیت‌های مختلفی را پذیرفتند.

خودفروشی و ورود داوطلبانه به عدم آزادی، ۳۰۰ تا ۱۱۰۰

آلیس ریو

ورود داوطلبانه به عدم آزادی (Unfreedom) یا خودفروشی، برای ما امری بسیار عجیب به نظر می‌رسد. ما امروزه ارزش بالایی برای آزادی شخصی قائلیم و این امر را درک‌ناپذیر می‌یابیم که کسی زمانی بخواهد از آن عدول کند، حال قیمتش هرچه باشد. همچنین استفاده از انتخاب آزاد برای برگزیدن عدم آزادی، خود یک پارادوکس است. کانت تسلیم‌نمودن آزادی را چیزی می‌دانست که به‌طور بنیانی با قانون اخلاقی خودمختاری، کف نفس و اراده عقلانی اختلاف دارد و تصمیمی است که هیچ انسان عقلانی‌ای نمی‌تواند بگیرد. یکی از معدود موارد توافق جان استوارت میل با مدل پدرسالارانه، در ایجاد فضا برای قوانینی بود که برای افراد، فروختن خود به بردگی را ممنوع می‌کرد. هیچ‌یک از این مدل‌ها برای توصیفی یا تجربی بودن ایجاد نشده‌اند؛ اما ارزش‌های مشابه روشنگری که کمتر به‌طور دقیق مورد مذاقه قرار گرفته‌اند، اغلب اوقات بسط یافته‌اند. علت چنین بسط و گسترشی از یک سو شکل‌دادن به مفروضات تاریخ‌دانان مدرن در زمینه رفتارها و تمایلات انسانی به‌هنجار است و از سوی دیگر بررسی انتخاب افراد از میان گزینه‌های موجود، حتی درباره جوامع گذشته که گزینه‌هایشان بسیار دور و متفاوت از گزینه‌های عصر ماست. ما تمایل داریم بپذیریم که بردگی خودخواسته در دنیاهای رومی و قرون وسطی، هرگز در واقع داوطلبانه نبود؛ بلکه همیشه به طرُق‌ی از طریق زور یا ضرورت، اجبار می‌شد. به نظر می‌رسد که این دیدگاه اغلب در نوشته‌های نویسندگان رومی و قرون وسطی که آن‌ها هم به آزادی ارزش زیادی می‌دهند، بازتاب می‌یابد. اما این تداوم آشکار میان شیوه‌های تفکر قرون وسطی و مدرن درباره خودفروشی، بیشتر ساختگی است تا واقعی و تأثیر عمیقاً بد شکل‌کننده‌ای بر دانش مدرن درباره این موضوع داشته است.

قانون، هیچ درکی از افراد فقیری مانند ما ندارد: پاسخ‌های هر روزه به جبر قانونی در اجتماعات طبقه کارگر انگلستان، ۱۸۷۱ تا ۱۹۰۴

ساشا اورباخ

«مادر می‌گوید: «روز شست‌وشو بود، به‌همین دلیل ادیت را دور نگه داشتیم.» پلیس پاسخ داد: «تو نباید او را به این دلیل دور نگه داری.» «من فقط سرگرم انجام کاری بودم و می‌خواستم ادیت کمک کند.» «قانون به فرزندت اجازه نمی‌دهد به چنین دلیلی تحصیلاتش را از دست بدهد.» «من نمی‌توانم زنی را استخدام کنم که این کار را برای من انجام دهد.» «قانون به ادیت اجازه نمی‌دهد از تحصیل دور نگه داشته شود.» «قانون، واقعاً! قانون، هیچ درکی از مردم فقیری مانند ما ندارد!»» (صحبت‌هایی میان یک مادر طبقه کارگر و یک پلیس مدرسه، بازگوشده در مجله حضور در مدرسه، ۱۹۰۲)

این مقاله، دوره‌ای بحث‌برانگیز در انگلستان ویکتوریایی را بررسی می‌کند؛ یعنی زمانی که دسته‌بندی‌هایی که کارگزاران دولتی بر آن تأکید می‌کردند، از طریق اسناد رسمی به‌طور عینی، اندازه‌گیری‌شدنی و تأیید بودند؛ اما به‌جای آن مورد چانه‌زنی، مورد تردید و بحث قرار می‌گیرند و از خلال مناقشات روزمره به طریق گفت‌وگویی تعریف می‌شوند. در ربع قرن بعد از شروع تحصیلات ابتدایی اجباری برای کودکان بریتانیایی در ۱۸۷۰، سلامت کودکان، اینکه آیا بر طبق تعریف قانونی کار آن‌ها «کار سخت» بود، پایگاه اقتصادی خانوادگی‌شان و حتی سن‌شان، همگی مسائلی بود که باید در صحبت‌های هر روزه میان والدین و کارگزاران دولتی حل می‌شد. شکاف‌های بزرگ میان خط مشی و عمل در دولت ویکتوریایی به تلاش‌های والدین برای تخفیف‌دادن یا باطل کردن تأثیر اصلاحات اجتماعی یاری رساند. این شکاف‌ها در نبود توافقی‌های معمول میان معلمان، اعضای رسمی شورای مدرسه و کارگزاران دولتی سطح پایین درباره شیوه‌ها و اصول موجود در پشت صحنه مسئله تحصیلات اجباری، آشکار بود. علاوه بر مشخص نمودن قدرت مناقشات روزمره برای تعریف، اصلاح و اعلام دسته‌بندی‌های اساسی پایگاه کودکان در انگلستان ویکتوریایی، هدف من، بررسی آن چیزی است که مواجهه‌های روزانه میان والدین و کارگزاران دولتی را در زمینه روابط تاریخی میان اقتدار حکومتی و طبقه کارگر آشکار می‌سازد.

اسطوره Quadroon-Placage^۳ در ایالت نیوآرلئان، پیش از جنگ: (سوء) تعبیرهای انگلیسی‌امریکایی درباره یک پدیده فرانسوی کارائیبی

کنت اسلاکسون

اگرچه روابط پنهانی احتمالی توماس جفرسون با برده‌اش، سالی همینگز، جرقه بحث و جدلهایی را زده است که زمانی، جیمز کلندر برای اولین بار در سال ۱۸۰۲ آن را افشا کرد، هیچ مکانی بیشتر از لوئیزیانا و به‌ویژه شهر اصلی‌اش، نیواورلئان، با توجه به اختلاط نژادی آن، جلب این موضوع نشده است. اجماع عمومی معتقد است ساکنان نیواورلئان به‌طور نامعمولی در زمینه روابط بین نژادی باز بودند (یا دست کم روابط دو جنس مخالف که در آن مرد سفید بود). این امر به دلیل تأثیر فرهنگی فرانسوی‌ها و اسپانیایی‌ها بود و هیچ‌چیز بیش از مجالس رقص کوادرون (balls Quadroon)^۴ معروف این شهر، مظهر آن نیست؛ یعنی رقص‌هایی که به روی زنان جوان آزاد دارای نیاکان مختلط نژادی و مردان ثروتمند گشوده بود. برطبق داستان‌های روایت‌شده، یک زن کوادرون «زیبا و با فرهنگ»، برای اینکه مردی ثروتمند و فرهیخته را جستجو کند، به مجالس رقص می‌آمده است، «در حالی که لباس شب مد روز پوشیده و مادرش او را همراهی می‌کرده است.» پس از رقص با یک مرد، اگر دختر جذب می‌شد، به او اجازه داده می‌شد با مادرش برای تعیین «ترتیبات بعدی» صحبت کند... که خانه‌ای مبله را که زن رنگین‌پوست مالک آن می‌شد و ترتیبات اقتصادی برای او و هر فرزندش را شامل می‌شد. این روابط برقرار شده placage و آن زن place نامیده می‌شدند. این روابط، موقتی بود و زمانی که مرد با زنی سفیدپوست ازدواج می‌کرد، پایان می‌یافت. با این حال، زن رنگین‌پوست از این حمایت یک مرد فرهیخته سفیدپوست بسیار سود می‌برد و اغلب پولی را که به او عطا می‌شد، برای برپا کردن شغلی برای خودش به کار می‌برد که «معمولاً» این مشاغل شامل طراحی لباس، دوخت و فروش کلاه یا استفاده از خانه برای پانسیون کردن افراد می‌شد. بنابراین، «مجالس رقص کوادرون» و روابط placage «سبک زندگی راحتی را برای زنان کوادرونی فراهم می‌کرد که گزینه‌های بسیار محدودی در طی این دوران داشتند.»

درحالی‌که این داستان دربارهٔ مجالس رقص کوادرون و placage فریبده است، بر اساس شواهد ناکافی و اندک بنا شده؛ بنابراین این مقاله به آن به‌عنوان اسطورهٔ quadroon-placage ارجاع می‌دهد.

توریسم و اسپانیولی‌سازی نژاد در جیم کرو میامی، ۱۹۴۵ تا ۱۹۶۵

شائل ان. رز

در ۱۴ آوریل ۱۹۵۹، مجلهٔ چهره (Look) داستانی را دربارهٔ شهر میامی همراه با شرحی در زیر تصویری از ساحل ویرجینیا کی، «تنها ساحل رنگین‌پوستان»، نوشت که این چنین بود: «بخش ساحلی محدودشده، در تابستان پُر ازدحام می‌شود. سفیدپوستان و کاکاسیاهان از یکدیگر جدا می‌شوند؛ اما کوبایی‌ها می‌توانند از هر ساحلی استفاده کنند.» در طول همان سال، پاتریشیا استفنز دو، دانشجوی ارتشی رهبر کنگرهٔ برابری نژادی (CORE) تالاهاسی، به دلیل پیشینهٔ اسپانیولی‌ای که دربارهٔ او متصور بود، بعد از یک نشست ناهار، خدماتی را در رویال کاستل در مرکز شهر میامی دریافت کرد. با یادآوری سال‌های شکل‌گیری‌اش به‌عنوان یک شریک و فعال جوان در اولین نهاد CORE در شهر، دو به‌روشنی پلیسی خشمگین را به یاد آورد که دربارهٔ تصمیم مسئول یک

فروشگاه برای ارائه خدمات به زنی سیاه مانند او سؤال می‌کرد. طبق گفته او، مالک فروشگاه توضیح داده بود که: «اگر آن‌ها مالیات بپردازند، من نمی‌توانم به آن‌ها خدمت کنم؛ اما اگر آن‌ها داخل فروشگاه شوند و به زبان اسپانیولی حرف بزنند، من باید طبق قانون به آن‌ها خدمات ارائه دهم.» اگرچه او با لهجه جنوبی سستی بدون بیان حتی یک کلمه به زبان اسپانیولی حرف زده بود، دو حدس می‌زد که زنی با رنگ چهره کم‌رنگ او، با گشواره‌های حلقه‌ای بزرگ و موهای بلند مشکی براقش، بیشتر یک اسپانیولی به نظر می‌رسد تا یک افریقایی‌امریکایی. تا این زمان، دو با سنت‌های نژادپرستانه جنوبی مربوط به فلوریدای جنوبی بسیار مشهور شده بود. او نه تنها شاهد مبارزات روزمره مادرش بود که در یک لباس‌فروشی (فقط) مخصوص سفیدها در ساحل میامی کار می‌کرد، بلکه می‌دانست که هنرمندان برجسته سیاه‌پوست می‌توانند در هتل‌های ساحلی به ارائه کارهای هنری خود بپردازند؛ اما اجازه ندارند در هتل اقامت کنند. در عین حال، تعداد رو به افزایش توریست‌های اسپانیولی‌زبان در شهر، دیدگاه نژادی آن را بعد از جنگ جهانی دوم تغییر داد. در میامی قوم‌گرایی، به‌ویژه میراث اسپانیولی، تأثیری عمیق بر سلسله‌مراتب برقرارشده نژادی و تقویت قوانین جیم کرو در مکان‌های عمومی داشت.

کشتار نه‌چندان بزرگ گربه: فصلی در تاریخ کاتولیک امریکایی

استفن جی. گروس

در زمستان ۱۹۰۰، شهروندان شهر کوچک کلد اسپرینگ در ایالت به‌شدت ژرمن‌کاتولیکی استیرن در مینسوتا، برای کارناوال آماده می‌شدند. بسیاری از ساکنان در راینلند ریشه داشتند؛ یعنی جایی که فستیوال پیشا لنتن (pre-festival Lenten) یک رویداد سالانه مهم بود و بیشتر اشکال و کارکردهای این آیین در دنیای جدید، نیم قرن باقی مانده بود. گزارش‌های روزنامه‌ای منتشرشده از این سال‌ها، مردان جوانی را در لباس‌های ویژه نشان می‌داد که بسیار می‌نوشتند و در نوعی از تئاتر خیابانی مستهجن و طنز شرکت کرده بودند. برخی رویدادها کنترل شده‌تر و آرام‌تر بودند؛ زیرا پدران روستا و کشیشان هرگز خیلی دور نبودند؛ اما همگی این‌ها برای حفظ شادی، هرج‌ومرج و کاربرد بی‌قیدوبند واژگونی‌ای که به‌طور سنتی کارناوال نامیده می‌شد، بودند. بنابراین در آماده‌شدن برای مراسم جشن آن سال، برخی شهروندان هم‌جوار چهارراه روستایی و به‌طور روشن‌تر، مردان جوان آن اجتماع خودشان را به‌عنوان گروه تئاتر (Jakobinern Lustigen Die) آماده‌کردند و یک نمایش کمدی را که دلاله ازدواج خانه‌به‌دوش (Ehestifter als Vagabunden) نام داشت، در خانه اپرای شهر کلد اسپرینگ در تعطیلات پایان هفته و پیش از چهارشنبه خاکستر (Wednesday Ash)^۵ به روی صحنه بردند. روزنامه‌ای که به‌تازگی در شهر منتشر می‌شد، مجلس رقصی را که در همان مکان در آن دوشنبه برگزار شده بود، گزارش کرد و خاطرنشان ساخت که پسرانی که رقص به کمک آن‌ها ایجاد شد، برای مدیریت کارآمدشان اعتبار زیادی دریافت کردند. بدون شک این پسران در اینجا به همان دسته‌بندی جامعه پسران مجرد متعلق بودند؛ یعنی بخشی

در کارناوال اروپایی که یک «کلوب کارناوالی» را دو سال پیش سازمان‌دهی کرده و کنترل عرصه عمومی این شهر را به‌عهده گرفته بود.

حرف‌نزن: طاعون خیارکی و قرنطینه در انگلستان اوایل دوران مدرن

کیرا ال. اس. نیومن

شیوع طاعون خیارکی که لندن و وست‌مینستر را در سال ۱۶۳۶ درگیر کرد، پاسخ جنون‌آمیز معمول را در برابر بیماری‌های فراگیر ایجاد کرد. حکومت ملی کتاب‌هایی را در زمینه نظم، برای کنترل شیوع، مجدداً منتشر کرد و برای اعضای انجمن شهر و قضات صلح نوشت و آن‌ها را مجبور کرد تا در پست‌هایشان باقی بمانند. کشیشان، پزشکان، پرستاران و جراحان را برای مراقبت از بیماران دور هم جمع کردند و جست‌وجوکنندگان و خدمتکاران را برای یافتن و انتقال مُردگان و افراد در حال مرگ استخدام کردند. هزاران نفر از شهر فرار کردند و هزاران نفر در خانه‌هایشان یا در خانه‌های طاعون قرنطینه شدند. با آنکه اثبات شد تا پایان سال ۱۶۳۷ شیوع طاعون در لندن و وست‌مینستر خفیف‌تر از آن چیزی بود که در ۱۶۲۵ یا ۱۶۰۳، همچنان ۱۰۴۰۰ نفر را از میان بُرد؛ یعنی ۷٫۵ درصد از جمعیت تخمینی شهر. علاوه‌بر نابودی تقریبی منطقه، طاعون رنج جسمی، روانی و اقتصادی را برای هزاران نفر دیگر ایجاد کرد. به اعتقاد بسیاری از معاصران، برخی مرگ‌ومیرها و بسیاری از رنج‌ها می‌تواند به سیاست بحث‌برانگیز قرنطینه خانگی نسبت داده شود.

در سال ۱۶۳۶، قرنطینه هنوز سیاستی تقریباً جدید در انگلستان بود. قدرت‌های شهری ایتالیایی، اولین بار، در حدود سال ۱۳۴۸، استفاده از قرنطینه به‌عنوان پاسخی به طاعون خیارکی را آغاز کردند. اما مدت‌ها بعد از آن، سیاست‌های قرنطینه را برای جُدام و دیگر بیماری‌ها اجرا کرده بودند. قرنطینه یعنی واژه‌ای که از quarantenaria به‌معنای یک دورهٔ چهار روزه، اخذ شده است، اولین بار در ارتباط با بیماری در سال ۱۱۲۷ در ونیز مطرح شد. بعد از مرگ سیاه بسیاری از حکومت‌ها، مجموعهٔ مشابهی از فرمان‌ها را دربارهٔ طاعون به کار بردند. اما در انگلستان این امر حکومت سلطنتی را تا اواخر قرن شانزدهم درگیر کرد که قرنطینه و جداسازی را در کتاب‌های نظم در ارتباط با کنترل طاعون وارد کند.

پی‌نوشت‌ها

1. Journal of Social History

۲. پیتر استرنز، مؤسس نشریهٔ مذکور در سال ۱۹۶۷ و از آن زمان، ویراستار آن است. م.

۳. Placage، یک سیستم فراقانونی بوده است که در آن ازدواجی عُرفی و نه قانونی، میان مردان فرانسوی و اسپانیایی با زنان دارای اجداد افریقایی، هندی یا اروپایی داشته‌اند. م.

۴. مجلس رقص کوآدرون، مجلسی بوده است که در آنان زنان جوان رنگین‌پوست این فرصت را می‌یافتند تا از میان مردان ثروتمند شرکت‌کننده کسی را انتخاب کنند و با وی روابطی موقت داشته باشد که بدین ترتیب، برای او ثروت به ارمغان می‌آورد. م.

۵. در تقویم مسیحیت غربی، اولین روز از ایام روزه و ۴۶ روز قبل از عید پاک است. تاریخ این روز در سال‌های مختلف تغییر می‌کند؛ زیرا به تاریخ روز عید پاک بستگی دارد. م

Content

♦ Articles

- **Women in Qajar's Photos** / Fatemeh Mossavi and Solmaz Sedqi..... 2
- **The Case of Ideal 17th parliament Election**/ Saghar Bozorgi.....16
- **The Epistemological Challenges of Social-Historical Researches** / Maryam Rafatjah.....43
- **The Iranian they were, the Iranian they are: An Introduction to de Gobineau's perspective toward Iranian** / Mohammad Reza Javadi Yeganeh.....49

♦ Translation

- **Afterword: Why Historical Sociology?** / Craig Calhoun / Translated by Elahe Izadi.....73
- **Max Weber and the Interpretative Tradition** / Robert Holton / Translated by Mohammad Roozkhosh.....91
- **Historical Sociology of Religion: Politics and Modernity** / Bryan Turner / Translated by Sajjad Bayat.....111

♦ Book Review

- **Daily Life in Renaissance Italy** / Elizabeth and Thomas Cohen/ Reviewed by Zeinab Nesar.....134

♦ Reports

- **Introducing the Journal of Social History**/ translated by: Zohreh Sorooshfar.....143



Social Studies and Research Institute

University of Tehran

Essays in Historical Sociology

Institute of Social Research of University of Tehran

Editor in Chief: Mohammad Reza Javadi Yeganeh

Editor: Reyhaneh Javadi

Editorial Board:

Faezeh Esmaeili, Reyhaneh Javadi, Mohammad Reza Javadi Yeganeh,
Gholam Reza Ghaffary, Zeinab Nesar

Internal Manager: Maryam Eslampour

Edited by: Nastaran Mahmoodzade

Designer: Ali Alimorad



Social Studies and Research Institute
University of Tehran

ESSAYS IN HISTORICAL SOCIOLOGY

دکتر سید محمد علی احمدی، جیب بیمارستان شریعتی
تلفکس: ۸۸۰۰۳۳۷۱
دانشکده علوم اجتماعی، طبقه پنجم، کوچه شاهد، پلاک ۸۵
تلفکس: ۸۹۹۳۳۵۷
پلاک کشاورز، خیابان وصال

<http://isr.ut.ac.ir>
isrjournal@gmail.com