

«شبان‌وارگی جدید»:

نقد عقلانیت‌های حکومتی دولت در ایران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۲۲ - تاریخ تصویب: ۹۶/۰۶/۲۶)

حمید یحیوی^۱

چکیده

در پاسخ به پرسش از ماهیت دولت مدرن در ایران معاصر، پژوهش پیشرو بر آن است که از منظر رهیافت فوکویی و دستگاه مفهومی برآمده از آن به مسئله دولت در ایران معاصر نزدیک شده و از این مسیر به کنکاش در آن بپردازد. میشل فوکو در دوره فکری متأخر خود، حوزه جدید از تحقیق در باب دولت را می‌گشاید که اساس آن تأکید بر عقلانیت‌های سازنده دولت است. محور تحلیل‌های فوکو در باب دولت به «مسئله عقلانیتی» مربوط می‌شود که کردارهای حکومتی و فنون حکمرانی با اتکا به آن طراحی شده و سامان می‌یابند. فرضیه ما در این نوشتار این است که دولت مدرن در ایران با آنکه در طی فرایند نوسازی، با ورود اشکالی از فنون حکمرانی از غرب ساخته شد اما طراحی، سامان‌مندی و مفصل‌بندی آن‌ها تحت حکومت‌داری شبان‌وارگی حاکم در نظام سنت و عقلانیت‌های برجای مانده از اپیستمه‌ی پیشین ایرانی صورت می‌گرفت. به باور این مقاله پایداری «عقلانیت‌های شبان‌وارده نظام سنت» و تقویت آنان در ترکیب با عقلانیت‌های نیم‌بند و ناقصی از عصر جدید - عقلانیت‌هایی از جنس «مصلحت دولت»

۲ فصلنامه دولت پژوهی

و «پلیس» که تنها در پی تقویت دولت بودند - به زایش «شبان‌وارگی ابزارمند» و مجهز به فنون و آپاراتوس‌های مدرن انجامید. به همین سبب به سامان سیاسی خاصی امکان بروز داد که در این مقاله از آن تحت عنوان «شبان‌وارگی جدید» یاد می‌شود. این دولتِ شبان‌وار به یاری آپاراتوس‌های جدیدی نظیر ارتش، بوروکراسی که در عصر جدید ایجاد شد توفیق بیشتری برای دخالت‌گری و حک کردن قدرت خود بر بدن اجتماع یافت.

کلیدواژه‌ها: شبان‌وارگی جدید، عقلانیت حکومتی، دولت ایران

«ما زندانی برخی مفهوم‌سازی‌ها از خودمان و رفتارمان هستیم»
(فوکو، ۱۳۸۹: ۳۲۰)

مقدمه:

با آنکه نزدیک به یک قرن از تولد دولت مدرن در ایران می‌گذرد اما پرسش از ماهیت آن هنوز پاسخ درخوری نیافته است و علی‌رغم تلاش صورت گرفته در این زمینه^۱ کماکان این پرسش به طور جدی مطرح است که دولت مدرن در ایران چه ماهیتی دارد؟ در بحث از ماهیت دولت در ایران معاصر و گونه‌شناسی آن، آنچه بیش از هر چیز حیرت‌انگیز است شمایل متمایز آن است که به سبب وجوه ناهمگون و گرایش‌های متعارض در درون آن، ریخت این دولت را از سایر اشکال مأنوس دولت در نظریه‌های سیاسی دور کرده است. در عصر جدید با تکوین نوع خاصی از دولت در ایران مواجهیم که عناصر سنتی در آن در طی فرایند نوسازی، در هم‌زیستی با عناصری از تجدد تقویت شده و در اشکال ریخت‌افتاده‌ای از دولت حفظ و بازتولید گردیده‌است.^۲ چنین می‌نماید که این دولت در پاسخ به اضطرار دوران در یک چینه‌بندی تاریخی خاصی قوام یافته که هم‌زمان به وسیله‌ی ترکیب اجزایی از دو اقلیم مختلف، یعنی لایه‌های رسوب

۱. مهمترین تلاش‌های صورت گرفته در این زمینه عبارت‌اند از نظریه استبداد شرقی (آبراهامیان، ۱۳۷۶)، دولت مطلقه (بشیریه، ۱۳۸۰)، سلطانیسم (کانوزیان، ۱۳۸۰).

۲. چنین وضعیتی را هشام شرابی در کتاب *بهر سالاری جدید: نظریه‌ای در باب تغییرات تحریف شده در جامعه عرب که در سال ۱۹۸۸ به زبان انگلیسی انتشار یافت*، تو صیغ کرده است. این اثر شیوه‌ی بدیلی برای درک جامعه‌ی عرب ارائه می‌دهد که کانون توجه آن سلطه‌ی «پدر سالاری جدید» است که حیات آن ناشی از امتزاج انحراف‌گونه نظام سنت و مدرنیته در این جوامع است. از این منظر تحولات عصر جدید و استفاده انبساطی از دستاوردهای مدرن برای تقویت مناسبات سنتی به زایش نوعی نظام دورگه انجامیده است که شالوده‌ی آن دیگر نه سنتی است نه مدرن (شرابی، ۱۳۸۰).

یافته از سنت^۱ تاریخی ما و لایه‌هایی ناشی از رسوخ غرب متجدد، شکل گرفته است. به همین سبب همانگونه که جامعه‌شناسان تاریخی نیز گفته‌اند «در ایران معاصر با ساخت دولتی به ظاهر مدرن مواجهیم که منطق حاکم بر رفتار آن همچنان سنتی است» (حاتمی، ۱۳۸۶: ۵۵). چرا که عمده عقلانیت‌های موثر در طراحی و سازماندهی این سازه نیز برآمده از نظام دانایی سنت و تصور کهن از حکومت بود.

به قصد فهم بهتر و توضیح این دشواره، مقاله پیشرو بر آن است که با اتکا به رهیافت جدیدی که بر گرفته از آرای متاخر میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴) است با «مسئله دولت در ایران» مواجهه شود.^۲ محور تحلیل‌های فوکو در باب دولت نه تحلیل خاستگاه دولت‌هاست و نه چگونگی تشکیل یا بقای آنان؛ بلکه دغدغه فوکو به «مسئله عقلانیتی» بر می‌گردد که فنون حکمرانی با اتکا به آن طراحی شده و به اجرا در می‌آیند (فوکو، ۱۳۷۷: ۹۲). هدف او ارائه تاریخی از نهادها و یا تاریخی از ایده‌ها نیست، بلکه ارائه‌ی تاریخی از عقلانیت است، آن‌گونه که در نهادها و رفتار آدم‌ها عمل می‌کنند. بر این اساس، نقد تبارشناسانه‌ی دولت را می‌توان بر اساس «تاریخ عقل حکومتی» ای پیش برد که در درون کردارها و نهادهای آن خانه کرده است. فوکو این کار را نقد عقل با استناد به اثرهای قدرت آن معرفی می‌کند. «نقد» بدین معنا، بیرون کشیدن اندیشه و منطق نهفته در دل کردارها و نهادها و پرسش از آنان به قصد تغییرشان است. از آنجا که «ما زندانی برخی مفهوم‌سازی‌ها از خودمان و رفتارمان هستیم» (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۲۰) تنها با برملا کردن عقلانیت تاریخی‌مند مکتون در این کردارها، امکان دیگرگونه شدن و

۱. مفهوم سنت (Tradition) را به عنوان «فراذهشی تاریخی» معنا می‌کنیم که در برهه ای از تاریخ ساخته شده و اکنون به عنوان میراثی به ما رسیده است. به تعبیر دیگر با استخدام واژگان فوکویی، می‌توان گفت سنت، صورتبندی دانایی (episteme) یک برهه از تاریخ جامعه و دربردارنده گفتمان‌مندی‌ها و رویت‌پذیری‌ها است.

۲. نگارنده در مقاله‌ی دیگری با عنوان «کالبدشناسی فوکویی دولت» در همین فصلنامه به نحو مبسوط‌تری به اندیشه فوکویی دولت پرداخته است (یحیوی، ۱۳۹۴: ۱۱۱).

دیگرگونه اندیشیدن تحقق می‌یابد.

عقلانیت‌های حکومتی، محور تحلیل فوکویبی دولت

رهیافت فوکویبی با «خارج شدن»^۱ از نهاد دولت و کاوش در آن بر پایه‌ی حکومت‌مندی، مسیر جدیدی از تحقیق درباره ماهیت دولت و اجزای تحلیلی آن را مطرح کرده که بر اساس آن دولت چیزی نیست جز [نتیجه و] اثر متحرک رژیم از چندین حکومت‌مندی» (فوکو، ۱۳۹۰: ۱۱۴). بنابر اندیشه‌ی فوکو، در پس اقدامات دولت، تفکری وجود دارد که باید مورد تجزیه و تحلیل قرار بگیرد (گُردُن، ۱۹۹۱: ۷). نتیجه مهمی که از این بحث حاصل می‌شود این است که تجزیه و تحلیل حکومت در ارتباط با اندیشه است چرا که اندیشه در بطن وسایل تکنیکی موجود برای شکل دادن و تغییر شکل دادن کردارها و نهادها حک شده است. بنابراین تجزیه و تحلیل حکومت‌مندی، در واقع تحلیل «اندیشه»ای است که به صورت امور «کرداری و تکنیکی» درآمده است (دین، ۱۹۹۹: ۲۷)؛ چرا که به باور فوکو، اندیشه تأثیراتی مادی بر حکومت دارد. رُز و میلر نیز بر این باورند که ارتباط معنایی مفاهیم حکومت و طرز تفکر نشان می‌دهد که در نظر فوکو، پرسش از موضوع‌های حکومت و عقلانیت نمی‌توانند جدا از یکدیگر مطرح گردند^۲

۱. تحلیل تبارشناسی به «بیرون» نهاد یا به بیان دقیقتر، به «خارج» از نهاد گذر می‌کند. اما خارج از نهاد نه یک نهاد دیگر، بلکه یک تکنولوژی قدرت است. تبارشناسی نهاد را در یک تکنولوژی قدرت، در یک «اقتصاد عمومی قدرت» در یک میدان نیرو، قرار می‌دهد (مشایخی، ۱۹۳۵: ۱۶۰).

۲. به عنوان یک استراتژی تحلیلی باید از نگارش تاریخ کردارها، فارغ از اندیشه و تاریخ اندیشه نامرتب با کردارها دست کشید. تلاش برای نگارش تاریخ نهادها و کردارهای حکومتی، فارغ از اندیشه‌ی قوام‌بخش آنان، وافی به مقصود «تغییر و رهایی» نیست. از سوی دیگر اندیشه‌هایی که به شکل کردارهای حکومتی درنیامده‌اند نیز به جهت تأثیر ضعیف‌شان در اولویت پژوهش تاریخی قرار ندارند. از این دیدگاه نه کردارها به گونه‌ای فارغ از اندیشه در سپهری یکسور مادی جریان دارند، نه اندیشه امری روحانی یا معنوی است که در سپهری متعال تکوین پیدا کند. اندیشه و کردارها البته به یکدیگر قابل تقلیل نیستند اما سخت درهم‌تندیده‌اند و در همین تنش شکل

(رُز/میلر، ۱۹۹۲: ۱۸۱).

از نگاه فوکو دولت، «قاعده و قلمرو» کاربست پیکره‌ی عینی «فنون حکمرانی»^۱ است که طبق قاعده‌ی نوعی «عقلانیت حکومتی»^۲ سازمان می‌پذیرند. به تعبیر پیتیر میلر در نظر فوکو «تحلیل دولت کاری پیچیده و غامض است. آیا بهتر نیست که از زاویه‌ای متفاوت به این مسئله نگاه کنیم؟ یعنی عقلانیت‌های خاصی که هم عناصری را می‌سازد که دولت بر آنان حکومت می‌کند - سوژه فردی -، هم اصول و عقلانیت‌هایی را می‌سازد که حاکی از مدیریت بر کل شهروندان» (میلر، ۱۳۸۲: ۲۵۱). نتیجه اینکه فوکو با کالبدشکافی دولت به دو مفهوم «عقلانیت حکومتی» و «فنون حکمرانی» می‌رسد. بر این اساس چیزی به نام دولت وجود ندارد بلکه همواره فنونی از حکمرانی وجود دارد که توسط عقلانیت‌های حکومتی هماهنگ و طراحی می‌شوند.

از نگاه فوکو مفهوم عقلانیت کمتر به «عقل» مربوط می‌شود و بیشتر به «رویه‌های تاریخی» ای که در سیاق آنها راهبردهای ادراکی و قضاوتی تولید می‌شوند، ربط پیدا می‌کنند؛ به این معنا هیچ اقدامی بدون نظام عقلانی خاصی وجود نخواهد داشت (لمکه، ۱۳۹۲: ۲۷۹). عقلانیت، نظامی از معیارها و قواعد حاکم بر اندیشه است که وجهی از اندیشیدن را ممکن می‌سازد و از عصری به عصر دیگر تغییر می‌کنند. همواره یک عقلانیت سیاسی که به شکل‌های دیگری از عقلانیت متصل است زندگی سیاسی را سامان می‌بخشد. توسعه‌ی این عقلانیت سیاسی کاملاً به فرایندهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و تکنیکی وابسته است. این عقلانیت نه در مغز افراد بلکه همواره در خود کردارها، نهادها و استراتژی‌ها تجسم می‌یابد. از آن‌جا که عقلانیت سیاسی ریشه‌ی بسیاری از بن‌انگاره‌ها، اموری بدیهی از هر نوع، نهادها و ایده‌هایی است که مسلم می‌پنداریم، از دیدگاهی نظری و عملی

می‌گیرند (مشایخی، ۱۳۹۵: ۴۷).

۱. Arts of Government

۲. Rationality of Government

اهمیتی دو چندان دارد که این نقد و تحلیل «تاریخی» از عقلانیت سیاسی مان را دنبال کنیم (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۶۱).

به طور کلی تحلیل فوکو از دولت پیش از هر چیز «متمرکز است بر انواع عقلانیت‌های به کار گرفته شده در رویه‌هایی که از طریق آن مدیریت دولت رفتار انسان را هدایت می‌کند» (سایمونز، ۱۳۹۰: ۱۱۸). فوکو معتقد است مسئله‌ی عقلانیت همواره از دغدغه‌های محوری او بوده است:

«هدف من ارائه تاریخی از نهادها یا تاریخی از ایده‌ها نیست. بلکه تاریخی از عقلانیت است آن‌گونه که در نهادها و در رفتار آدم‌ها عمل می‌کند. عقلانیت آن چیزی است که مجموعه‌ای از رفتار انسانی را برنامه‌ریزی و هدایت می‌کند. منطقی در نهادها وجود دارد، به همان اندازه که در رفتار افراد و در مناسبات سیاسی وجود دارد. حتی در خشن‌ترین شکل‌ها، عقلانیتی وجود دارد و خطرناک‌ترین چیز در خشونت، عقلانیت‌اش است»^۱ (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۲۲).

در عصر جدید تحول در عقلانیت‌ها منجر به تحول در قدرت سیاسی شده است. قدرت سیاسی به طور روزافزون صورت‌های متمرکزی را در پدیده دولت و دستگاه‌های اجرایی آن پیدا کرده است که عموماً مورخان و تحلیل‌گران به آن پرداخته‌اند. از نظر فوکو علاوه بر این تحول، نوع دیگری از دگرگونی روابط قدرت در کار بوده است که برای جوامع مدرن همان قدر اهمیت دارد که متمرکز شدن قدرت سیاسی به شکل دولت. او بر آن است که تحلیل قسم دیگری از «تغییر صورت روابط مبتنی بر قدرت» را پیشنهاد کند؛ تغییر و تحولی که به نظر

۱. در نظر او، خشونت به طور قطع فی نفسه وحشتناک است. اما عمیق‌ترین لنگرگاه خشونت و مایه استمرارش در آن شکلی از عقلانیت است که ما به کار می‌بریم. ادعا شده است که اگر در جهانی عقلانی زندگی کنیم، می‌توانیم از شر خشونت خلاص شویم. این کاملاً خطاست. میان خشونت و عقلانیت، ناسازگاری و مغایرت وجود ندارد. مسئله من محکوم کردن عقل نیست، بلکه تعیین سرشت آن عقلانیتی است که بسیار سازگار با خشونت است (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۲۲). همواره نوع مشخصی از عقلانیت در قدرت دولت وجود دارد. از این منظر کسانی که در برابر یک شکل از قدرت مقاومت نموده یا شورش می‌کنند نمی‌توانند تنها به محکوم کردن خشونت یا نقد یک نهاد دلخوش باشند. آنها باید بتوانند شکل خاصی از عقلانیت که توجیه‌کننده‌ی منطق پدیده‌هایی چون خشونت و رویه‌های سازمانی است را شناخته و با آنها به چالش برخیزند (سایمونز، ۱۳۹۰: ۱۱۵).

۸ فصلنامه دولت پژوهی

می‌رسد با تحول به سوی دولت متمرکز در تضاد باشد (فوکو، ۱۳۷۷: ۷۶). چنانکه بری اسمارت می‌نویسد:

«از میان دو تحولی که به عقلانیت سیاسی زمان کنونی ما مربوط می‌شود یعنی تمرکز روزافزون قدرت سیاسی به شکل دولت و دستگاه‌های دولتی و ظهور فناوری قدرت شبان‌وار یا فردیت‌ساز، توجه فوکو عمدتاً به دومی است، و این تصمیم بازتابی از این عقیده است که تحلیل‌هایی که دولت را کانون قدرت گرفته‌اند چندان ثمربخش نبوده‌اند» (اسمارت، ۱۳۸۵: ۱۶۶).

فوکو با تمییز دو عقلانیت کاملاً متفاوت از روابط مبتنی بر قدرت از یکدیگر، توجه ما را به سمت آن استعاره‌ای جلب می‌کند که فنون قدرت‌ورزی به سوی افراد به منظور حکم راندن بر آنان را به طور مداوم و همیشگی گسترش داده است. دلالت این استعاره که تحت عنوان «قدرت شبانی» از آن یاد می‌شود این است که هدف حکومت افزایش رفاه اتباع خویش به وسیله‌ی تنظیم کامل، دقیق و جزئی رفتار آنها است. بنا به نظر او، قدرت شبان‌وار که بر پایه‌ی رابطه‌ی بسیار نزدیک‌تر و مستمرتر حاکم و محکوم شکل گرفته، بیشتر دل‌نگران رفاه زیردستانش است تا آزادی آنها و به طور کلی با دغدغه‌ی آزادی بیگانه است (هیندس، ۱۳۸۰: ۱۳۶).

شبان‌وارگی؛ عقلانیت حکومتی دیرپای شرق

تلاش برای ترسیم منشأ این وجه شبانی^۱ قدرت، فوکو را به تاریخ شرق کهن رهنمون می‌کند. پژوهش فوکو اگرچه به منظور تبارشناسی اقتدار دولت در اروپای جدید نگاشته شده اما بحث مهمی درباره عقلانیت سیاسی شرق باستان دارد. فوکو با مقایسه متون باستانی شرق با یونان توضیح می‌دهد که عقلانیت سیاسی در جوامع شرقی بر پایه‌ی تلقی شبان و رمه از رابطه‌ی حاکم و مردم است.

این در حالی است که یونانیان و رومیان با تصور رهبر به عنوان «شبان» اصلاً آشنا نبودند (فوکو، ۱۳۷۷: ۷۶). وظیفه‌ی حاکم نزد یونانیان تنها این بود که در راه تحکیم، آرامش و امنیت در درون «شهر» بکوشد. بنابراین حاکم بر شهر حکومت می‌کند و نه مردمان شهر^۱. اما در تضاد کامل با اندیشه یونانی، در جوامع باستانی مشرق زمین، حاکم «شبان آدمیان» است. برخلاف اندیشه یونانی، شبان بر رمه قدرت می‌راند نه بر زمین؛ حضور شبان و عمل مستقیم او سبب به وجود آمدن رمه است؛ به گونه‌ای که رمه‌ی متفرق و پراکنده را گرد هم می‌آورد و به محض ناپدید شدن شبان، رمه متفرق می‌شود - و شبان ضامن نجات و رستگاری رمه است. او با مهربانی مداوم روزانه رمه را می‌پروراند، غذای رمه را تأمین می‌کند و از همه مهم‌تر با چشمی همیشه بیدار و هوشیار، ایثارگرانه «مراقب» گله‌ی خویش است. در چنین تصویری از حاکم «قدرت راندن، تکلیف است» (فوکو، ۱۳۷۷: ۷۸-۷۹).

به عنوان جمع‌بندی از فهرست ویژگی‌های قدرت شبانی باید گفت که از نگاه فوکو قدرت شبانی نه بر یک قلمرو، بلکه بر یک رمه اعمال می‌شود؛ هدف قدرت شبانی رستگاری، کارکردش تیمار و تکنیک‌های آن بیدار ماندن و مراقبت به معنای پاییدن و شمردن است (مشایخی، ۱۳۹۵: ۱۲۸-۱۲۹). قدرت شبانی به عنوان حکومت موثر و عملی بر آدمیان، در سیر تحولاتش از شرق به اندیشه‌ی مسیحیت راه یافت و بعدها این مدل، با نفوذترین عقلانیت حکومتی در جوامع غربی مدرن شد و امروزه نیز در اشکالی از «دولت رفاهی» رخ‌نمایی می‌کند. این

۱. افلاطون، سیاست را در تفکیک با الگوی شبان پرورش دهنده‌ی رمه خود تعریف می‌کند. در رساله «مرد سیاسی» به این نتیجه می‌رسد سیاست زمانی آغاز می‌شود که کرونوس دوک جهان را رها کرده و جهان وارونه می‌چرخد و در غیاب مراقبت خدایان آدمیان باید امور خویش را اداره کنند (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۵۷۸) پس در وداع با الگوی «شبان-خدا» ست و پذیرش انسان فانی است که «سیاست» و «مرد سیاسی» متولد می‌شود. فوکو نیز می‌گوید: «سیاست زمانی آغاز می‌شود که جهان وارونه می‌چرخد. زمانی که جهان وارونه می‌چرخد، یعنی زمانی که الوهیت کار نمی‌کند و دشواری زمان‌ها شروع می‌شود» (فوکو، ۲۰۰۳: ۱۴۸).

تصور شبانی از رابطه قدرت در مسیحیت قرون وسطی انتشار گسترده‌ای یافت^۱ (فوکو، ۱۳۷۷: ۸۵) اما قدرت شبانی به عنوان حکومت مؤثر و عملی بر آدیان در قرون وسطی، به دلیل فقدان ابزار و موانعی که وجود داشت، پا نگرفت^۲ و همواره به عنوان یک دغدغه باقی ماند تا در دوران مدرن به لطف پیشرفت تکنولوژی و تولد فنون حکمرانی جدید به عنوان یک بعد از عقلانیت سیاسی دولت‌های مدرن تجلی یابد که بر پایه آن عده‌ای به عنوان شبان با اکثریت مطلق مردمان همچون گله برخورد می‌کند^۳. بنابراین حکومت‌داری شبانی در زمان شکل‌گیری دولت جدید، نه تنها باقی مانده بلکه بسیار نیرو گرفته است. عصر جدید امکان توسعه تکنولوژی شبانی برای اداره آدیان را ممکن کرد. حال، مسئله اساسی این است که شبانی چگونه در حکمرانی جدید با ضد خود یعنی دولت تمرکزگرا جمع شد^۴. گذشته از سرگذشت عقلانیت شبان‌وار در غرب، رواج تصور از حاکم به عنوان «شبان» و رعیت چون رمه‌ای از گوسفندان، در تاریخ و اندیشه سیاسی شرق، نتایج مهمی در زندگی این مردم داشته است. جابری در کتاب *عقل سیاسی در اسلام* بر این باور است که ما در جوامع شرقی، اصولاً نیازی به چنین دیرینه‌شناسی نداریم تا روشن کنیم که واقعیت قدرت (ظاهر و باطن آن) بر اساس یک

۱. جالب آن که واژه *pastor* در زبان انگلیسی و واژه *Pasteur* در زبان فرانسه نیز هم به معنای شبان است و هم به معنای کشیش. (فوکو، ۱۳۷۷: ۸۸).

۲. فوکو اشاره می‌کند که عقلانیت سیاسی شبانی با فنودالیسم هم در تعارض است: «فنودالیته بافتی از پیوندهای شخصی بین افراد ایجاد کرده که بكل با شبانی فرق داشت» (فوکو، ۱۳۷۷: ۹۱).

۳. فوکو این مدل از قدرت را بنیان شکل‌گیری زیست قدرت (*Bio power*) می‌داند که بنا به تعریف عبارت است از تنظیم فزاینده‌ی امور در همه حوزه‌ها به بهانه‌ی پیشبرد رفاه فرد و جمعیت. قدرت زیستی پروژه‌ی مدیریت سنجیده‌ی زندگی فردی و کل جمعیت است. فوکو مسئله دولت رفاه را یکی از جلوه‌های مکرر و بسیار متنوع سازگاری دشوار بین قدرت سیاسی که بر اتباع حقوق و قدرت شبانی که بر افراد زنده اعمال می‌شود می‌داند. دولت رفاه فنون حکومتی جهان امروز را نشان می‌دهد. به اعتقاد فوکو «جوامع جدید به تدریج به تکنولوژی غربی به منظور قدرت‌ورزی تکامل بخشیدند که بر طبق آن با اکثریت و وسیع آدیان به سان رمه و با عده‌ای انگشت شمار همچون شبان رفتار می‌شد، و بدین ترتیب سلسله مناسبات پیچیده و مداوم و متناقض‌نما و عجیب میان آنان برقرار کردند» (فوکو، ۱۳۷۷: ۸۰).

۴. فوکو می‌گوید «جوامع ما واقعاً شیطانی از آب درآمدند زیرا این دو بازی — یکی شهر و شهروند و دیگر بازی شبان و رمه — را در آنچه نامش را دولت‌های امروزی می‌گذاریم، با هم جمع کردند» (فوکو، ۱۳۷۷: ۹۰).

تکنولوژی مبتنی بر شبانی یگانه که همه گله را راهبری می‌کند، قرار دارد. فقط کافیت اشاره کنیم که ما به دلیل استفاده بیش از حد از یاد برده‌ایم که رعیت در زبان عربی به معنای «چارپایان و گله‌ی قوچ‌ها و میش‌ها» است (جابری، ۱۳۷۸: ۶۳). حتی در دنیای امروز نیز سامان سیاسی بر پایه‌ی این طرز تلقی از قدرت بنا شده است و این انگاره کماکان هژمونی خود را حفظ کرده و نتایج مهمی در پی داشته است. از جمله این نتایج، ایجاد ذهنیت دوگانه‌ای از روابط بین حاکم و رعیت است که در یک سوی آن گله‌ای کثیر از انسان‌های کم‌خرد و رمه‌ای ناتوان از تدبیر قرار دارند و در سمت دیگر حاکم مدبر و هوشمندی که فقط صورتی انسانی دارد، اما بسیار فراتر از انسان و گویی از جنس دیگر است (فیرحی، ۱۳۷۸: ۱۲۵). بر اساس الگوی چوپان و گله، حکومت هویت‌هایی را به اتباعش نسبت می‌دهد و مطابق آن با آنان برخورد می‌کند. بنابراین با اتکا به آرای فوکو در مورد قدرت شبانی که در مورد سامان سیاسی شرق ماقبل مدرن است، می‌توان در جهت تنویر بیشتر زوایای پنهان و پیچیده‌ی این نظام‌ها حرکت کرد.^۱

عقلانیت حکومتی پیشامشروطه ایران

در ادامه بحث می‌توان به طرح این فرضیه خطر کرد که عقلانیت حکومتی ایران در دوران پیشامشروطه عمدتاً بر مبنای «الگوی شبان‌وارگی» سامان پیدا کرده است.^۲ چنین شکلی از نظام عقلانیت، سابقه‌ای دیرینه در فرهنگ ما دارد. این

۱. مفهوم عقلانیت شبان‌وار و قدرت شبانی می‌تواند هم‌ردیف با نظریه «پاتریمونالیسم» ماکس وبر و نظریه «استبداد شرقی» کارل مارکس، در تنویر زوایای خاموش جوامع شرقی در دوران ماقبل مدرن به کار گرفته شود.

۲. ادعا نمی‌کنیم که در سراسر تاریخ پرفراز و نشیب ایران تنها یک شکل از عقلانیت حکومتی در سامان سیاسی حضور داشته است. واضح و مبهرن است که تمدن ایرانی شئون فکری متکثر و متنوعی دارد و همانطور که طباطبایی می‌گوید نظام سنت امری متکثر است و عوامل متنوعی در تعیین سرشت سنت حضور دارند (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۵۲). اما از میان عقلانیت‌های موجود به حدس ما این عقلانیت حضور و تأثیر دیرپایی در زندگی سیاسی این سرزمین داشته است.

اصل چنان در ساخت فرهنگی ما ریشه‌دار است که بندرت می‌توان شعر و سخن و بحث فلسفی و اخلاقی یافت که از آن برکنار مانده باشد. در سرتاسر نظام معرفتی ما علی‌رغم تنوع محصولات آن، چنین مشخصه‌ای نمودار است. متون کهن ما در هر نوعش، تجلی‌گاه گرایش و حول چنین تلقی از روابط حاکم و مردم است^۱. همگی بر اساس هنجار و رابطه‌ای به عمل یا نظر یا سخن پرداخته‌اند، که از اعتقاد خدشه‌ناپذیر به یک ساخت ذهنی و تاریخی و اجتماعی برمی‌آید و غالباً همگان تسلیم آنند، و بدان تمکین می‌کنند. به هر گوشه از سنت سیاسی‌مان که بنگریم رنگ و نشانی از رابطه‌ی شبان - رمگی دیرینه، پدیدار می‌شود و همگان با همه‌ی تفاوت‌ها یا تضادهایشان، به مفهوم مشترکی از قدرت و نظام فکری آن، پای‌بند بوده‌اند که «رابطه‌ی» آدمی را تابع «سلسله مراتبی» برآمده از اصل خدشه‌ناپذیر شبان‌وارگی نگه می‌داشته است^۲. داریوش رحمانیان نیز بر این اعتقاد است ذهنیت پیشامشروطه ما از همین عقلانیت شبان‌وار مایه گرفته که بر مبنای آن:

«مردم طفیلی و منفعل به شمار می‌آمدند و در سرنوشت سیاسی و تاریخی خود و جامعه‌ی خویش صاحب نقشی مستقل و قابل‌اعتنایی محسوب نمی‌شدند. به همین سبب بخش مهمی از میراث فکری و ادبی ما به‌ویژه در آنچه مربوط به سنت

۱. برای نمونه خواجه نظام الملک طوسی در سیاست‌نامه بارها تأکید می‌کند که «رعیت رمه پادشاه و پادشاه شبان رعیت است.» (طوسی، ۱۳۶۴: ۴۱) و یا نجم‌رازی می‌نویسد که «پادشاه چون شبان است و رعیت چون رمه. بر شبان واجب باشد که رمه را از گریگ نگاه دارد و در رفع شر او بکوشد» (نجم‌رازی، ۱۳۷۴: ۴۳۸)

۲. محمد مختاری در جستاری با عنوان «شبان - رمگی و حاکمیت ملی» در توصیف گسترده‌ی این عقلانیت سیاسی می‌گوید: «نه فردوسی و بیقھی و ابن‌سینا و غزالی و سعدی و نظامی و صائب و... در تعادل‌جویی خردمندانه‌شان از این روش و ارزش و گرایش به‌طور بنیادی عدول کرده‌اند؛ نه سنایی و عطار و مولوی و عراقی و حافظ و... در فاصله‌گیری وارسته، و ترک دنیای عاشقانه و رندانه‌شان، از تأثیر آن میرا یا برکنار مانده‌اند. همگان با همه‌ی تفاوت‌ها یا تضادهایشان، به مفهوم مشترکی از قدرت و نظام ذهنی آن و رفتار و پندار ناشی از آن، پای‌بند بوده‌اند که «رابطه‌ی» آدمی را تابع «سلسله مراتب» نگه می‌داشته است. هم عرصه‌ی معنوی و هم عرصه‌ی مادی زندگی انسان‌ها را به «ساحت واحدی» می‌پیوسته است که مشخصه‌ی دیرینه‌ی فرهنگ ایرانی است (مختاری، ۱۳۷۷: ۵۷).

شبان‌وارگی جدید؛ نقد... ۱۳

سیاست‌نامه‌نویسی و اندرزنامه‌نویسی - عمدتاً در سده‌های متأخر - می‌شد، بازتابی بود از تفکر شبان - رمگی؛ تفکری که در آن مردم به مثابه‌ی یک گله و رمه‌اند و فرمانروا در حکم شبان» (رحمانیان، ۱۳۸۸: ۲).

شگفتی اینجاست که همه‌ی مقاومت‌ها و شورش‌های عدالت‌خواهانه‌ی تاریخ ما تا پیش از مشروطه نیز به قصد تعویض این عقلانیت نبوده و در نتیجه به تغییر نظام یا نهاد سلطنت و حتی به اصلاح جزئی آن نیز نیا انجامیده بود زیرا اساساً چنین چیزی را مدنظر نداشتند و یا به سخن بهتر، پادشاهی را تنها صورت ممکن حکومت و ازلی و ابدی می‌پنداشتند و فرازمانی، فراتاریخی، کامل، مطلق و بی‌نیاز از اصلاح.

مشروطه: جدالی برای گذر از شبان‌وارگی

رخداد مشروطیت بیش از هر چیز، حرکتی نافرجامی است برای کنار زدن عقلانیت حکومتی شبان‌وار و استقرار عقلانیت جدیدی در زندگی سیاسی که رابطه حاکم و اتباع را بر مبنای استعاره‌هایی دیگری فهم و طراحی کند. اکثر رهبران فکری مشروطه از بکارگیری مفاهیمی چون رعیت امتناع کرده و مفاهیمی نظیر ملت و اتباع را به جای آن به کار می‌بردند. در این دوره به سبب ورود افکار متجدد با کاربرد وسیع مفاهیمی مواجه‌ایم که از عقلانیت‌های عصر جدید برآمده بودند و تصور متفاوتی از رابطه حاکم و مردم ارائه می‌دادند.

اما علی‌رغم تلاش سترگی که از سوی رهبران فکری مشروطه شکل گرفت و استعاره‌های جدیدی که برای ساماندهی روابط حکومتی مطرح شد، کماکان این عقلانیت جایگاه تعیین‌کننده‌ای در ذهنیت سیاسی حاکم داشت. از سوی دیگر طرح این عقلانیت‌های جدید به معنای پایان یا رخت بربستن عقلانیت شبان‌وار نبود به طوری که در هنگام نطفه بستن دولت مدرن کماکان عقلانیت حکومتی حاکم که نقشی اساسی در طراحی حکومت بازی می‌کرد عقلانیت شبان‌وار بود.

به همین جهت عصر مشروطه را می‌توان عصر جدال استعاره‌های حکومت‌داری دانست، و عجیب اینکه استعاره شبانی برجای مانده از این جدال، نقشی چشمگیر در دولت‌سازی آتی را ایفا می‌کند.

برای نمونه می‌توان به نامه‌هایی که بین مجلس اول مشروطه و محمدعلی‌شاه قاجار رد و بدل می‌شد اشاره کرد. از سویی نمایندگان مجلس بنا بر عقلانیت جدیدی که در طی انقلاب مشروطه بر اذهان ترقی‌خواهان مستقر شده بود در نوشته‌هایشان مردم را «ملت» خطاب می‌کردند و بر این مفهوم تأکید می‌کردند؛ در مقابل شاه در پاسخ به نامه‌ها، پافشاری قابل تأملی بر مفهوم «رعیت» داشت که این امر حاکی از حضور جدی عقلانیت شبان وار در این دوران داشت. مصداق این مسئله در مباحثه مجلس اول به تاریخ سی‌ام جمادی‌الثانی دیده می‌شود. در این جلسه شاه مورد اعتراض قرار گرفته و وکیل‌الرعا یا بی‌پرده می‌گوید: گرچه دولت ما مشروطه شده اما «پادشاه‌مان جزو مشروطه را قبول ندارند و نمی‌گذارند» میرزا علی‌آقا نیز می‌افزاید که این قضیه باید معلوم شود که قلب پادشاه همراه است که مملکت مشروطه باشد ... و دولت ما مشروطه شده‌است یا نه؟ اگر واقعاً همراه نیستید بیخود ما خود را معطل می‌نماییم، باید فکر دیگر کرد.

محمدعلی‌شاه در پاسخی بدین مضمون به مجلس می‌نویسد:

«لایحه‌ی مجلس ملی را با عین رضا در مدلول آن مطالعه کردم. «مجلس ملی و کلای عزیز خودمان» را قویاً متذکر می‌شویم که شخص ما رعیت را بزرگ‌ترین ودایع... و افراد رعیت را اولاد عزیز خودمان می‌شماریم همچنان که «راعی محتاج به رعیت است و دولت ناگزیر از ملت» - بهترین وقت ما صرف آسایش عُبَّاد است. با تأسیس مجلس ملی امید می‌رفت که وکلای ملت مساعی خویش را «در تکریم سلطنت و قوام دولت و ترقی ملت» مبدول دارند. گمان می‌کنیم حصول این نیات «جز به صیانت مقام سلطنت، و وفاق و کلا با وزرا» و جلوگیری از مواد فساد و بستن راه طغیان، و دلالت افراد رعیت به عادات حسنه، و نگاه‌داری زبان و قلم از بیانات غیرمرضیه راهی نباشد. از این رو بر وکلای ملت فرض است که

شبان‌وارگی جدید؛ نقد... ۱۵

به چاره‌جویی و جلوگیری از انقلاب برآیند نه این‌که به مجرد القاء شبهه و سوءظنی از وظایف خویش کناره جویند و رفع شبهات را از عوام که به اندک‌چیزی متمایل می‌شوند نمایند (به نقل از آدمیت، ۱۳۸۶: ۱۵۶).

از این نقل قول کاملاً واضح است که حتی در دوران پیروزی و اوج مشروطیت نیز کماکان استعاره‌های «شبانی» در توضیح روابط سیاسی رواج داشته‌است. آدمیت در تحلیل این فقره به درستی متذکر می‌شود که: «در آغاز دستخط به مضامین کهنه‌ای استناد گشته که در تفکر سیاسی جدید محلی از اعراب نداشت. حالی محمدعلی‌شاه نمی‌شد که فلسفه‌ی دولت جدید، شخص پادشاه را نه راعی می‌شناخت، نه گوسفندچران، نه مدبّر کل جامعه‌ی مدنی و نه برای او حقوق سیاسی پدری قائل بود بلکه مردم را منشأ قدرت سیاسی و قانون دولتی می‌دانست» (آدمیت، ۱۳۸۶: ۱۵۸). بر این اساس باید پذیرفت که گفتمان سیاسی موجود در عصر مشروطیت به رغم وجوه دموکراتیک خود هنوز میراث استبدادی گفتمان‌های کهن ایرانی را بر دوش می‌کشد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۹۵).

عقلانیت‌های پسامشروطه: بستر تکوین دولت مدرن در ایران

جنبش مشروطیت در ایران به‌جای این‌که به استقرار حکومتی مردم‌سالار بیانجامد، به بی‌نظمی و آشوب انجامید و جز پراکندگی و تشتت برای حکومت‌هایی که پس از مشروطه بر سر کار می‌آمدند، حاصلی در بر نداشت. عموماً تاریخ‌نگاران، تعطیلی مجلس دوم در ۲۴ دسامبر ۱۹۱۱ را پایان انقلاب مشروطیت تلقی کرده‌اند. در پی این دوره، خشکسالی، دخالت بیگانگان، هرج مرج ناشی از مشروطه به حاکم شدن وضعیتی در ایران انجامید که از آن می‌توان تحت عنوان بحران حکمرانی^۱ یاد کرد. غالباً تاریخ این دوره‌ی پرتلاطم ناشناخته‌مانده و در کشاکش‌های سیاسی خلاصه می‌شود که منجر به انقراض سلطنت قاجار شد و

۱. the crises of governmentality

تحولات فکری این دوره به طور جدی مورد توجه قرار نگرفته است. حال آن که بی‌اغراق می‌توان گفت که برداشت رایج میان نخبگان ایرانی درباره‌ی دو مقوله‌ی تجدد و ملیت در این دوره شکل گرفته است (انتخابی، ۱۳۹۰: ۱۶). در این سال‌ها تحولی عمده در تصور ایرانیان از حکومت ایجاد شد که دولت مدرن در ایران در بستر آن شکل گرفت. در این لحظه، رژیم خاصی از حقیقت در زندگی سیاسی ایرانی مستقر می‌شود. رژیم حقیقتی^۱ که مرتبط با کردارهای حکومتی دولت پهلوی است. همین رژیم حقیقت است که پس از استقرار بین کردارهای مختلف حکومت آتی، برقراری هماهنگی معقول را امکان‌پذیر می‌کرد و کردارهای مختلف حکومت را به هم پیوند می‌داد. با این تحول است که کل فعالیت حکومت جدید وارد رژیم نوینی از حقیقت می‌شود. تأثیر بنیادین این تحول، بازپیکره‌بندی تمام مسائل حکومتی است که پیش از این تحت سیطره‌ی ایستهمی سنت به نحو دیگری پدیدار می‌شد. البته باید دانست که تولد این عقلانیت نوظهور، به هیچ عنوان انحلال عقلانیت شبان‌وار نیست؛ بلکه نوعی تقویت یا ارتقای آن در سطح داخل است.^۲

۱. مقصود فوکو از رژیم حقیقت: «مفصل بندی نوع خاصی از گفتمان و مجموعه‌ای از کردارهاست؛ گفتمانی که از یک سو این کردارها را به منزله‌ی مجموعه‌ای دارای پیوندهای قابل فهم می‌سازد و از سوی دیگر، در مورد آن‌ها بر حسب معیار درست و غلط قانون‌گذاری می‌کند و می‌تواند قانون‌گذاری کند» (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۲).

۲. فوکو تأکید می‌کند که نمی‌خواهد با این تف‌سیرها فقط گزار از «نظامی تحت سیطره‌ی ساختارهای حاکمیت به نظامی تحت سیطره‌ی تکنیک‌های حکومت» را ترسیم کند و می‌گوید «نباید مسائل را بر حسب جایگزینی جامعه‌ی حاکمیت‌مند با جامعه‌ی انضباطی و سپس جامعه‌ی انضباطی با جامعه‌ی به اصلاح حکومتی فهم کرد» (فوکو، ۱۳۸۹: ب: ۲۶۹)، بلکه بر آن است که نشان دهد که چگونه ایده‌ی حکومت بر جمعیت مسئله‌ی حاکمیت را مو شکافانه‌تر کرد. پس مجموعه‌های از عناصری متوالی وجود ندارد که ظهور نوع جدیدی از آن به ناپدید شدن نوع قبلی بیانجامد. در واقع با مجموعه‌ای از سازه‌های پیچیده روبرویم که البته تکنیک‌های شان تغییر می‌کند، تکمیل می‌شود و یا در هر حال پیچیده‌تر می‌شود. اما آن‌چه بیش از همه تغییر می‌کند ویژگی اصلی یا به عبارت دقیق‌تر، «نظام هم‌ستگی» بین مکانیزم‌های حقوقی — قانونی، مکانیزم‌های انضباطی و مکانیزم‌های امنیت است. (فوکو، ۲۰۰۷: ۲۲). تأکید فوکو بر وجود نظام هم‌ستگی از آن رو برای ما اهمیت دارد که می‌تواند درهم‌تنیدگی عقلانیت‌های حکومتی شبان‌واره و جدید را به بهترین نحو توضیح و یادآوری کند که ظهور نوع جدیدی از آن به ناپدید شدن نوع قبلی نیست.

در این زمان، شکل خاصی از تأمل در باب دولت و حکومت ظهور پیدا کرد و بعدها این شکل جدید با فنون حکمرانی حاصل از فرایند نوسازی ادغام شد و به زایش «شبان‌وارگی جدید» انجامید. در ادامه تلاش خواهیم کرد عقلانیتی که صورت‌بندی دستگاه حکومت‌داری پهلوی در بستر آن تحقق یافت را مورد بررسی قرار دهیم. می‌کشیم توضیح دهیم که چگونه و چرا این عقلانیت حکومتی در اذهان کسانی که این سازه دولت را بنا نهادند شکل گرفت. اما پیش از آن باید پرسید که تصور چنین شکل جدید از سامان سیاسی از کجا پیدا شد؟ یا به تعبیر بهتر «خرد حکومتی» از کجا می‌آید؟

ارمغان برلنی‌ها، پاسخ به بحران حکمرانی

واقعیت این است که در دهه‌های آغازین سده بیستم، تصور جدید از دولت در اذهان ایرانیانی شکل گرفت که در آلمان ساکن بودند. به تعبیر دیگر یک عقلانیت حکومتی نوین در طی بحث‌های برلنی‌ها^۱ سازمان پذیرفت که شیوه‌ی الگوبندی حکمرانی در قالب به اصطلاح «دولت» را امکان‌پذیر کرد. این تفکر، آرایش امور را به نحوی می‌خواست که دولت مستحکم، و مقتدر شود. چیزی از جنس عقلانیت «مصلحت دولت»^۲ که فوکو برای اشاره به نطفه‌ی اولیه‌ی دولت‌های مطلقه‌ی غربی به آن می‌پردازد. به گفته بهنام «تئوری این دولت جدید ارمغانی بود که برلنی‌ها {اندیشمندان ایرانی ساکن برلن} از آلمان با خود به‌همراه آوردند»^۳

۱. «برلنی‌ها» عنوان کتابی است که جمشید بهنام در مورد این نسل از اندیشمندان ایران نگاشته است. جدی‌ترین سخنگویان این جریان، نشریاتی نظیر کاوه، ایرانشهر، آینده بودند (بهنام، ۱۳۷۹).

۲. «مصلحت دولت» عقلانیتی است که امکان حفظ و نگهداری دولت را از طریق شناخت امکانات آن و توسعه تسلط آن بر افراد فراهم می‌کند. به تعبیر دیگر اعمال قدرت در چارچوب چیزی به اسم دولت است که هدفی جز حفظ تقویت و گسترش خود ندارد؛ دولت به منزله امری گسسته از طبیعت و شریعت که گرچه ممکن است از قوانین شرعی یا طبیعی تبعیت کند اما هدفی جز خودش ندارد، یعنی نه به اجرای شریعت می‌اندیشد و نه دغدغه رستگاری اتباع اش را دارد (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۴۹ و مشایخی، ۱۳۹۵: ۱۸۳).

۳. تقی‌زاده که شخصیت محوری و گرداننده‌ی این جمع بود در توصیف جالبی جایگاه آلمان در اذهان ایرانیان آن

(بهنام، ۱۳۷۹: ۱۲۸).

اگرچه تاریخ‌نگاران همواره معمار ایران مدرن را، شخص رضاشاه دانسته‌اند (رک: غنی، ۱۳۷۷: ۴۲۸) اما نباید فراموش کرد که فکر این معماری، زاده‌ی اذهان مهندسانی است که این دولت را طراحی کرده‌اند. رضاشاه هرچه بود، رهبر فکری و صاحب اندیشه نبود و برخلاف آتاتورک اهل قلم و کتاب هم نبود. وی بدون ارائه‌ی هیچ طرح و برنامه قبلی یا طراحی فکری به مقام رسیده بود. او حتی رهبر یک حزب مشترک یا حتی گروهی با یک ایدئولوژی مشخص نبود. «وی در حقیقت نتیجه‌ی ناکامی‌ها و بیهودگی این‌گونه جنبش‌ها در ایران و مظهر بی‌تابی مردان عمل بود در قبال مباحث بی‌پایان اصلاح‌طلبان خوش‌سر و زبان. مقتضیات به قدرت رسیدن او و موفقیت او در رهبری کودتای سه اسفند به درد نظریه‌پردازان نمی‌خورد» (غنی، ۱۳۷۸: ۳۱۸).

از آنجاکه مجری تحول و تحقق «ایران نو» هرگز طرح و برنامه‌ی منظمی برای نوسازی ارائه نداد، رساله‌ی مهمی ننوشت، سخنرانی جالبی ایراد نکرد و وصیت‌نامه‌ای باقی نگذاشت ناگزیر باید فکر این دولت را از آثار اندیشمندان حامی وی سراغ گرفت. بهنام نیز در این زمینه می‌گوید: «رضا شاه که در پی به دست آوردن قدرت بود نیک می‌دانست که نخستین قدم برای تشکیل دولت جدید مبارزه با فرقه‌گرایی و ایجاد وحدت ملی است و بعد هم تمرکز امور و صنعتی کردن مملکت. اما روش واقعیت بخشیدن به این اصول را مدیون نظرات محصلان بازگشته از فرنگ است (بهنام، ۱۳۷۹: ۱۲۸). بنابراین عقلانیت این رژیم از سوی این دسته از متفکران طراحی شد. سیروس غنی بی‌برنامه‌گی موجود در آغاز دوران رضاشاه و سپس طرح‌ریزی برنامه‌ی بازسازی در خارج را به خوبی

دوره را این گونه بازمی‌نماید: «ما شوق زیادی به آلمان داشتیم. ایرانی‌ها آلمان را مثل پیغمبر حضرت داود می‌دانستند که آمده آنها را نجات دهد. ما همه برای آلمان سینه می‌زدیم بدون اینکه ارتباطی با آن داشته باشیم... بعدها روزنامه کاوه را بنا کردیم که روزنامه‌ی سیاسی بر ضد دشمنان آلمان و برای استقلال کامل ایران به تقویت آلمان بود. مخارجش را آلمانی‌ها می‌دادند» (تقی‌زاده، ۱۳۷۲: ۱۸۳).



توصیف می‌کند:

«در ماه‌های پیش‌رو (زامام‌داری رضاخان) نبود هرگونه مسلک سیاسی یا برنامه‌ی ویژه‌ی اقتصادی اجتماعی، رضاخان را آزار داد. برنامه‌ی بازسازی ایران به مرور زمان در خارج کابینه طرح‌ریزی شد. از پایان جنگ به این طرف گروهی کوچک ولی سر و زبان‌دار پیدا شده بودند که فرهنگ غرب و پیشرفت‌های شگرف کشورهای اروپایی را می‌فهمیدند. اینان وجدان سیاسی داشتند و در مقالات و رساله‌های خود بر ضد بی‌عدالتی اجتماعی و وضع وخیم اقتصادی کشور به بحث پرداختند. بانفوذترین ایشان علی اکبر داور بود که پس از تقریباً یازده سال اقامت در سوئیس چند ماه پس از کودتا در تیرماه ۱۳۰۰ به ایران بازگشته بود (غنی، ۱۳۷۸: ۳۱۳).

اما پرسش مهم‌تر اینکه در چه بستر و شرایطی این نوع خاص از عقلانیت حکومتی ظهور کرد؟ پاسخ به این پرسش «بحران حکمرانی» است که ناشی از ناتوانی حکمرانان از انجام مسئولیت‌هایی است که در این دوره برای آنان تصور می‌شد. بحران حکمرانی بدان معناست که شیوه‌های سنتی حکومت‌داری، اداره امور به شکل سنتی را روز به روز با مقتضیات تمدن جدید ناسازگارتر می‌نمودند؛ به طوری که اداره کشور را به شیوه کهن حکمرانی و در اشکال پیشین غیرممکن کرده بود. جستجوی راه‌حل برای این بحران محوری‌ترین مسئله تمامی متفکران این دوره است. تمامی متفکران این دوره نگران از آشفتگی‌های پس از مشروطه، در این مسئله با هم اتفاق نظر دارند که در پی راه‌حلی برای «بحران حکمرانی» هستند: «آنچه به راستی در میان این روشنفکران، چه در داخل و چه در خارج از نظام حکومتی، مشترک بود جستجو برای یافتن راه چاره‌ای نسبتاً سریع برای حل مشکلات فزاینده‌ی کشور بود. در بحث‌های‌شان نوعی حس اضطرار وجود داشت و آنچه مهم بود، این بود که «چگونه می‌توان کشور را نجات داد؟» و نه هر رؤیای آرمانی برای جامعه» (اتابکی، ۱۳۸۵: ۱۰).

در واکنش به بحران حکمرانی ایجاد شده در این سال‌ها، دغدغه‌ی امنیت بر باقی

مسائل پیشی گرفت و در نظام دانایی ایران، این دغدغه پاسخی جز «اقتدارگرایی شخص محور» پیدا نکرد و تنها راه حل این بحران برآمدن مردی مقتدر دانسته شد. نیکی کدی در توصیف فضای فکری این دوره می گوید: «بسیاری از روشنفکران، افراد طبقه متوسط، حتی نخبگان و مردم عادی، پس از ناآرامی ها و اشغال‌گری‌هایی که پس از سال ۱۲۹۱ تجربه کرده بودند، در آرزوی حکومت مرکزی مقتدری بودند که بتواند به مدرن‌سازی، اصلاح و تقویت ایران مبادرت ورزد (کدی، ۱۳۸۱: ۱۵۱). اوضاع آشفته ایجاد شده برای اینان گزینه‌ی دیگری باقی نمی‌گذاشت جز جستجوی یک مرد مقتدر، کسی که، به عنوان کارگزار ملت، یک حکومت متمرکز مقتدر بنا نهد که قادر باشد مشکلات فزاینده‌ی عقب‌ماندگی کشور را حل کند و در عین حال از یکپارچگی و استقلال آن محافظت نماید. به گمان اینان تنها به وسیله‌ی یک مستبد مصلح که با حفظ قدرت و متمرکز ساختن اقتدار سیاسی خود از راه «بستن مطبوعات، انحلال مجلس و محدود کردن قدرت روحانیت کشور را برای انقلاب اجتماعی مهیا سازد» قابل وصول است. در جامعه‌هایی که ذهنیت حکومت استبدادی سابقه‌ای دیرینه داشت شگفت‌انگیز نبود که چنین فراخوانی به زودی هوادارانی بیابد (اتابکی، ۱۳۸۵: ۱۴). اجماع عام بر این بود که ایران به یک دولت امروزی نیازمند است که بتواند قانون را اعمال و از تمامیت ارضی مملکت پاسداری کند. تصور رایج نیز در آن روزگار نماینده‌ی این بود که کشتی وطن گرفتار دریای طوفانی است، یا تصویر قهرمان حماسی، کاوه‌ی آهنگر، که درفش کاویانی‌اش را در دست گرفته تا مملکت را از خطر برهاند (قیصری، ۱۳۸۹: ۷۳).

علاوه بر این، تحول صاحب اهمیت در این دوره برای کل تاریخ معاصر ایران، پیدایش تصویری است که رابطه‌ای تعیین‌باورانه میان نوسازی و اقتدارگرایی برقرار می‌کرد: «درکی ویژه از رابطه‌ی نوسازی و اقتدار در بین فعالان سیاسی رشد کرد و برخی گرایش‌های موجود در بین مشروطه‌خواهان را به سوی طرح و حمایت از نظریه‌ی دولت مطلقه در ایران کشانید. هرچند این نظر نیز همانند

اندیشه‌ی مشروطه ملغمه‌ای ناقص از انواع برداشت‌ها بود؛ به هر حال، تجربه‌ی این نسل باعث شده بود که آنان روایت خاصی از تاریخ، اولویت‌ها و شیوه‌های تحقق آرمان‌های خود داشته باشند (فیرحی، ۱۳۹۱: ۴۴۲). آبادیان در توضیح این فضا می‌گوید:

«اگر مشروطه‌ی ایران را چیزی در حد یک سوء تفاهم ارزیابی کنیم، اندیشه‌ای که پس از مشروطه بیرون آمد مبتنی بر سوء تفاهمی بزرگ‌تر بود. اگر نسل اول برخی از مشروطه‌خواهان ایرانی خود را در کسوت دانتون، روبسپیر، کامیل دمولن، مارا و دیگران می‌دیدند، نسل دوم آنان، در جستجوی یافتن ناپلئون بناپارت و نادرشاه افشار بودند تا مجد و عظمت تاریخی ایران را احیاء کند؛ اما پس از نظریه‌پردازی آنان، کاریکاتور نادرشاه ظهور کرد و به جای ناپلئون بناپارت کاریکاتور او، لوئی بناپارت ایرانی پیدا شد تا با اتکا به نسلی از روشنفکران حاشیه‌ای ایران، فاتحه‌ی مشروطه را برای همیشه بخواند و مرده‌ریگ مشروطه را که مجلس بود، «طویله» بنامد (آبادیان، ۱۳۸۴: ۹۷).

درون‌مایه فکری مشروطیت را حکومت قانون و دفع استبداد تشکیل می‌داد. همچنان‌که فریدون آدمیت می‌نویسد «در مرکز تعقل اجتماعی زمان {دوران مشروطه} دموکراسی سیاسی قرار دارد که نیرومندترین عناصر ایدئولوژی حرکت مشروطه‌خواهی را می‌سازد و حاکم بر هیأت عقاید و آرای سیاسی است» (آدمیت، ۱۳۴۰: ۱۹۳) اما در دوره‌های بعدی تاریخ، این شکل از تجددخواهی جای خود را به «تجددطلبی اقتدارگرایانه» می‌دهد و یا به تعبیر بهتر «شیوه سنتی حکومت یعنی استبداد، این بار با لباس تجدد، صورت می‌گیرد». تجدد، پیشرفت و ترقی نه تنها دیگر مترادف با قانون‌خواهی و ارزش‌های لیبرالی دانسته نمی‌شد بلکه برعکس بیش از پیش این فکر قوت می‌گرفت که چاره‌ی عقب‌ماندگی در ایجاد نوعی حکومت متمرکز و اقتدارگراست (غنی‌نژاد، ۱۳۷۷: ۳۱ - ۴۱).

بنابراین درحالی که برابری خواهی، آزادی خواهی و ملی‌گرایی رمانتیک الهام‌بخش نسل اولیه‌ی روشنفکران و تلاش‌هایشان برای انجام تغییر و اصلاح در سراسر

کشور بود، برای روشنفکران پس از جنگ جهانی اول - که متأثر از تحولات کشورهای آلمان، ایتالیا و پرتغال بودند- اقتدارگرایی سیاسی و ملی‌گرایی زبانی و فرهنگی به نیروی ضروری و کارسازی در تحقق آرمان‌هایشان تبدیل شد. به طور کلی اکثر روشنفکران این دوره به هنگام انتخاب یک حکومت مقتدر و اصلاحات سریع از یک‌سو، و آزادی‌های سیاسی گسترده‌تر از سوی دیگر، که می‌توانست به حال مخالفان اصلاحات نیز سودمند باشد، به حمایت از گزینه‌ی نخست‌گرایش نشان دادند. این واقعیت که روشنفکران این برهه از تاریخ، قدرت دستگاه حکومتی را تنها موتور محرکه ممکن برای پیش‌برد تغییرات می‌دانستند بدین معنا بود که بسیاری از آن‌ها آماده بودند که سرانجام این دیدگاه را بپذیرند که تنها نهادهای حکومتی هماهنگ با یک رهبر مقتدر و برانگیزاننده قادرند برای مدرن‌سازی جامعه به تغییر و اصلاح فراگیر مورد نیاز دست بزنند. بسیار شایان توجه است که آن عده از روشنفکران که به عنوان دانشجو، پناهنده یا فعال سیاسی- یا، رایج‌تر از همه به صورت ترکیبی از این‌ها- عملاً به اروپا رفتند به ایدئولوژی‌های اقتدارطلب راست‌گرایان احساس شیفتگی می‌کردند (اتابکی، ۱۳۸۵: ۱۳ - ۱۰).

اگر روشنفکران عصر قاجار روی هم‌رفته روشنفکران ناراضی بودند دوره‌ی رضاشاه را شاید بتوان به حق دوره‌ی «رجال روشنفکر» نامید، زیرا شمار زیادی از روشنفکران به مقام‌های بلند سیاسی رسیدند (بروجدی، ۱۳۸۲: ۲۲۶). این روشنفکران یادشده در آغاز نظریه‌پردازان شکل‌گیری دولت متمرکز و مدرن در ایران بودند و به تدریج به کادرهای اداری - سیاسی و نخبگان فرهنگی آن تبدیل شدند. بیشتر این روشنفکران می‌پنداشتند که می‌توان و گاه باید سعادت توده‌ی انبوه مردم را بدون مشارکت آنان در فرایندهای سیاسی تأمین کرد (انتخابی، ۱۳۹۰: ۱۰). روشنفکران این دوره دیگر امیدی به اصلاحات تدریجی پارلمانی نداشتند. طرفه آنکه نسل جدید روشنفکران ایرانی با همان شور و حرارتی به جستجوی حکومت مطلقه گرویدند که نسل قبل آنها به جستجوی آزادی و

حکومت قانون. به تعبیر آبراهامیان درحالی که انقلاب مشروطه درصدد بود نظام مشروطه لیبرال را جایگزین استبداد قاجاری نماید، کودتای ۱۲۹۹ در راستای از بین بردن ساختارهای پارلمانی و ایجاد حکومت مطلقه‌ی پهلوی بود (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۲۹).

بازنمایی عقلانیت حکومتی جدید در نشریات دوران

به طور کلی گفتار اصلی و ذهنیت این دوران، حول محور ضرورت استقرار مردی قدرتمند دور می‌زد و این ذهنیت در مهمترین نشریات فارسی‌زبان آن زمان همچون کاوه (۲۲-۱۹۱۶)، فرنگستان (۲۵-۲۴۱۹)، ایرانشهر (۲۷-۱۹۲۲) و آینده (۲۶-۱۹۲۵) طرح و بازنمایی شده است. برجسته‌ترین این نشریات که به عنوان نماینده‌ی این گفتمان در این برهه‌ی تاریخی در ترویج این عقلانیت پیشگام بود، «روزنامه کاوه» بود که در برلین منتشر می‌شد.^۱ انتشار روزنامه‌ی کاوه را می‌توان سرآغاز دوره‌ای از تاریخ روشنفکری ایران به شمار آورد که فصل نوینی را در تاریخ تجددطلبی ایرانیان گشود. اهداف اعلام شده از سوی گردانندگان این روزنامه برای تجدد ایران، تأثیر زایدالوصفی بر جریان‌های روشنفکری این دوره و دوره‌های بعدی باقی گذاشت و بسیاری از اندیشمندان ایرانی را تحت تأثیر قرار داد. به عبارتی گفتار حاکم بر اندیشه‌ی تجددخواهی روزنامه‌ی کاوه روح غالب این دوران و اندیشه‌ی مسلط جریان روشنفکری به شمار می‌رفت (آبادیان، ۱۳۸۴: ۱۰۰). ستون فکری این نشریه قبول و ترویج تمدن جدید بدون هیچ قید شرطی و تسلیم مطلق در برابر آن (مدرنیزاسیون تکنیکی) بود. «تأکید اصلی کاوه بر ضرورت استقلال ملی و اصلاحات داخلی به‌ویژه اصلاحات غیردینی و آموزشی بود. در یکی از سرمقاله‌ها بر این نکته تأکید

۱. روزنامه کاوه همان‌طور که میلانی می‌گوید به همت «میهن پرستان ایرانی در برلن» از ۱۹۱۶ تا ۱۹۲۴ منتشر می‌شد و روشنفکرانی چون تقی زاده، جمال‌زاده، قزوینی، فروغی برای کاوه مقاله می‌نوشتند، اما روح مجله تقی‌زاده بود (میلانی، ۱۳۸۲: ۱۶۷).



شده بود که تنها راه ایران برای پشت سر گذاشتن قرون تاریک وسطی پیروی از تجربه‌ی غربی جدا کردن دین از سیاست و به کار بستن دانش عقلانی تجربی در آموزش عمومی است» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۴۰).

ناکامی «تجدد مشروطه‌محور» و هرج و مرج حاصل از آن، دست اندرکاران «کاوه» را نسبت به راهی که پیموده شده بود به تردید انداخت (آبادیان، ۱۳۸۴: ۱۰۱). دیگر اعتقادی به مشروطیت پارلمانی و دموکراسی که نسل قدیم در راه رسیدن به آن کوشیده بود وجود نداشت و تنها مدل قابل قبول، تأسیس «دولت - ملت» با تعریف خاص آن است (بهنام، ۱۳۷۹: ۱۲۷). از نگاه اینان نتیجه‌ی مشروطیت اگرچه ممکن است به رفع نسبی استبداد بیانجامد اما در طی این فرایند عده‌ای از امرای محلی و روحانیون قدرت می‌گیرند که نه درک درستی از مشروطیت دارند و نه اینکه به اصول آن وفادارند:

کافی نیست چند نفر آخوند و کسبه‌ی خوش نیت و بی‌اطلاع از بروجرد و قمشه و اردبیل و نرماشیر جمع‌آوری کنیم و از آن‌ها بخواهیم که کنستیتوسیون اختراعی فرانسه و انگلیس و تصورات روسو و مونتسکیو را در پیشکوه لرستان و ممسنی فارس و قراچه داغ آذربایجان اجرا کنند (مجله‌ی کاوه، ۱۹۲۱: ش ۸، ص ۳)

برخلاف عهد مشروطه که روشنفکران بر نقش توده‌های مردم در شکل‌گیری فرآیندهای اجتماعی تأکید می‌کردند، این بار نقش نخبگان در کانون توجه بود. در جای جای مطالب آنها از «طبقه‌ی مدیره» ای یاد می‌شد و ترقی و تجدد ایران را منوط به عقاید، افکار و عملکرد صحیح آنها معرفی می‌شد. آنان بر این باور بودند که عقلای قوم یا به تعبیر آنان شبانان جامعه باید دور هم جمع شوند و سرچشمه‌ی انحطاط جامعه‌ی ایران را دریابند و زمینه را برای ترویج تمدن جدید مهیا کنند (آبادیان، ۱۳۸۴: ۱۰۹). از نگاه اینان:

«وضع اجتماعی قرن هاست که تغییری نکرده است. مردم ایران مثل گذشته به دو طبقه تقسیم می‌شوند. راعی یا طبقه‌ی مدیره و عالیه که در کارها دخالت دارند و مملکت را اداره می‌کنند و دیگر طبقه‌ی رعیت یا عامه‌ای که از طرف شبانان

رهبری می‌شوند و حق اظهارنظر و تصمیم‌گیری در امور مملکتی ندارند» (مجله‌ی کاوه، ۱۹۲۱؛ ش ۹، ص ۳)

مجله‌ی معروف دیگر این سال‌ها **ایران‌شهر** است که در مقاله‌ای در سال ۱۳۰۲ در مجله‌ی ایران‌شهر به سردبیری حسین کاظم‌زاده که بعدها ایران‌شهر را به‌عنوان نام خانوادگی خود انتخاب کرد، این طرز فکر رایج در این دوره را «آلجای افشار» به‌صراحت بیان کرد. او عقیده داشت یک پترکبیر می‌تواند از کمیته‌ها، جلسه‌ها و کمیسیون‌ها هزار بار مؤثرتر باشد:

یک نفر مصلح، یک نفر دماغ منور و فکرباز لازم است که... وضع لباس ما را به‌زور یک‌نواخت و یک‌روند نماید، معارف ما را به‌زور اصلاح کند، از فتنه‌های مجلس ملی ما به‌زور جلوگیری نماید، دربار سلطنتی ما را به‌زور اصلاح و تصفیه کند، عملی خلوت آن را به‌زور از اشخاص منورالفکر بگمارد، مستخدمین بی‌هنر ادارات را به‌زور خارج نماید، چراغ ادارات را به‌زور راه بیاندازد، مداخلات روحانیون را در امور سیاسی و سیاسیون را در امور روحانی به‌زور جلوگیری نماید، مجلس شورا را به‌زور از اشخاصی انتخاب کند که فی‌مابین انستیتوی پاستور و اصطبل و قهوه‌خانه را فرق بگذارد، قهوه‌خانه و شیرفروشی و بقالی و عطاری ما را هم به‌زور مرتب نماید. تحصیلات زن و مرد را به‌زور و با قوه‌ی سرنیزه و شلاق اجباری نماید و همین‌طور از جمیع جهات از جزء و کل و از واضح و مکتوم حتی ساعات خواب و بیداری ما را خودش به‌زور معلوم کرده و بالاخره پرده‌ی اوهام را به‌زور از جلوی چشم ما رد نماید (افشار، ۱۳۰۲: ۴۰-۱۳۹).

در نخستین سرمقاله‌ی مجله‌ی **فرنگستان** نیز آمده است که ایران خود را از شر استبداد سلطنتی رها نکرده است اما اکنون به دیکتاتوری انقلابی نیازمند است تا به‌زور توده‌های بی‌سواد را از چنگال روحانیون خرافاتی رها سازد: «در کشوری که ۹۹ درصد مردم تحت سلطه‌ی روحانیون مرتجع هستند تنها امید ما به موسولینی دیگری است تا بتواند قدرت‌های سنتی را از بین ببرد و در نتیجه بینشی

نویسن، مردمی جدید و کشوری مدرن به وجود آورد» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۵۴). نویسندگان نامه‌ی فرنگستان معتقدند که مشروع‌ترین وسیله‌ی نجات ایران انقلاب است اما با وضع خراب مملکت فرصت تحمل باقی نمی‌ماند و به این نتیجه می‌رسند که نباید تکیه به اکثریت و حکومت پارلمانی نمود و باید یک صاحب فکر نو زمام حکومت را در دست گرفته با یک عمل تازه خاتمه به این وضعیت بدهد و بالاخره به این نتیجه می‌رسند که اگر می‌خواهید انقلاب کنید، اگر می‌خواهید سدهای راه ترقی معارف را از میان بردارید... دیکتاتور عالم تولید کنید (بهنام، ۱۳۷۹: ۱۸۲).

در چنین اوضاع و احوال فکری کاملاً واضح است که چه بر سر افکار تجدد مشروطه محور آمده است. بی‌اعتمادی عمیقی در آثار و اسناد به جا مانده این دوره، نسبت به مشروطه به چشم می‌آید.^۱ نویسندگان کاوه و ایرانشهر، با عدول آشکار از مبانی مشروطه، به نظریه‌ی استبداد منور روی آوردند و استقرار مرد قدرتمند و نوگرا را تنها گزینه‌ی نجات کشور از بحران مشروطه دانستند. این دسته از روشنفکران با فرض تقدم امنیت بر آزادی، استبداد منور را تنها کارگزار تجدد، عبور از سنت و استقرار دولت ملی متمرکز می‌دانستند. نتیجه‌ی منطقی این طرز فکر نیز رجوع به دولت مقتدر متمرکز است.

ناسیونالیسم متجدد این دوره، این پیش‌فرض که توده‌ی مردم از جهل و ناآگاهی رنج می‌برند و قادر به تشخیص مصالح خود نیستند را سر لوحه خود قرار داده بود.

۱. برای مثال عبدالحسین تیمورتاش، متحد نزدیک رضاشاه در تشریح وضعیت آن روزگار ایران، در اوایل پادشاهی رضاشاه پهلوی به دبیر اول سفارت بریتانیا چنین گفته بود: «ایران پس از بیست سال حکومت به اصطلاح مشروطه، پیشرفت بسیار کمی داشته است و تاکنون حتی نتوانسته است اصول حکومت مشروطه را درک کند. همه چیز باید دوباره از نو شروع بشود. کسی وجود دارد که یک گروه سیا سی بتواند به دورش حلقه بزند و آن کس (رضاشاه) است. اعلیحضرت آرزو دارند ایران در مسیر تجدد و پیشرفت قرار بگیرد. امروز در زندگی سیا سی کشور هیچ نظم و انضباطی وجود ندارد. مشاهده کرده‌ایم که انتخابات چگونه برگزار می‌شود و وقتی نمایندگان برای دو سال در صندلی‌هایشان با خیال راحت لم می‌دهند، چقدر بی‌عرضه هستند. آنها که انتخابشان بر مبنای هیچ برنامه یا اصلی نبوده است، اعمالشان عاری از عقل و احساس است و هر یک به دنبال نفع شخصی خویش هستند» (به نقل از اتابکی، ۱۳۸۵: ۱۰۲-۱۰۳).

در فرآیند اجرای آن نیز، هر زمان که اهداف مترقیانه‌ی دولت و نخبگان با خواست و اراده‌ی مردم در تضاد بود، استفاده از تحکم و زور مشروعیت می‌یافت. شعار «برای مردم، به‌رغم مردم» در این کردارها کاملاً ملموس بود (مؤذن‌پور، ۱۳۸۳: ۱۸۳). در این عقلانیت‌گویی مردم همچون گل کوزه‌گری‌اند و حاکم قادر به شکل دادن آنان به گونه‌ای دلخواه است.

پر واضح است کردارهای حکومتی پهلوی اول، تحقق چنین سنخی از عقلانیت حکومتی بود. رضاشاه در طی حکومت بیست‌ساله‌اش به اکثر خواست‌هایی که روشنفکرانی چون کاظم‌زاده، تقی‌زاده و افشار مطرح می‌کردند جامه‌ی عمل پوشاند و به عقلانیت‌های سیاسی این دوران به عینیت بخشید.

اقتدارگرایی مکنون در این عقلانیت تأثیر دیرپایی بر ساخت دولت در ایران معاصر برجای گذاشت. در این عقلانیت، اقتدارگرایی نه تنها ستایش می‌شد، بلکه تنها راه نجات تصور می‌شد. ناسیونالیست‌های مدرنیست بر آن بودند که نجات ایران در گرو ایجاد دولتی مقتدر است که نه تنها ملت خود را می‌آفریند بلکه او را تربیت می‌کند و با تمدن آشنا می‌سازد (انتخابی، ۱۳۹۰: ۲۳). در این طرز تلقی بهبودی اوضاع ایران در وهله‌ی اول ارتباطی با جهل ندارد و با ترقی معارف مملکت اصلاح نخواهد شد؛ چرا که ریشه‌ی ترقی و تمدن غرب، چنانکه داور می‌گوید صنعت است و نه مدرسه (مرد آزاد، ۱۳۰۱: ش ۲۷). داور در مقاله‌ی مهمی که در روزنامه‌ی مردآزاد به چاپ رسید چنین نوشت:

«ما محتاج یک حکومت مقتدر هستیم که با سرنیزه تمام عادات ما را بکند، به چرند احرار و تُرّهات قاعدین بیسواد ملت بخنند و به هوچی‌ها بفهماند که باید ساکت شد. به ملت نشان بدهد که چه قسم باید کار کرد... حکومت‌های دوره‌ی استبداد، تشدد و سختی می‌کردند ولی نه برای تربیت و ترقی ایران. ما می‌گوئیم چون اصلاح امور ایران مانع بسیار دارد باید به زور کار برد (مرد آزاد، ۱۳۰۲: ش ۱۰۱)

در تحولات این دوران داور به‌ویژه نقش فعالی داشت و مهم‌ترین اقدامش در

زمینه‌ی اصلاح اداری، تجدید سازمان وزارت عدلیه و تأسیس اداره ثبت‌احوال بود.^۱ اما همان‌گونه که کاتوزیان می‌گوید: «حتی اصلاح‌گر هوشیار و خوش‌نیتی مانند داور نیز نمی‌توانست درک کند که در یک نظام اجتماعی که بر پایه‌ی بی‌قانونی نظامی-بوروکراتیک استوار شده‌است، قوانین و مقررات به‌خودی‌خود ثمره‌ی چندانی ندارد» (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۱۵۴). از سوی دیگر در جامعه‌ای چون جامعه‌ی ایران که در آن استبداد ریشه‌ای کهن دارد و نهادی است دیرینه، استبدادِ مورد نظر داور که تدبیری است عقلانی و برای مدت‌زمانی مشخص، خواهی‌نخواهی و جدا از تصورات او، غالب معروف خود را یافته و به پدیده‌ای تبدیل خواهد شد به مراتب پیچیده‌تر و متفاوت‌تر از استبداد دینامیک و روشنگرانه‌ی مورد نظر (بیات، ۱۳۷۱: ۱۳۱). اندیشه‌های داور، مورد تأمل برانگیزی افکار او بازنمایی‌کننده‌ی عقلانیتی است که چندان هم از ما دور نیست. حال باید به این نکته اندیشید که چنین عقلانیت‌هایی هنگامی که دولت‌نوسازی شده و صاحب ابزار می‌شوند و یا با اتکا به ابزارهای مدرن در جهت تحقق عینی این آرمان‌ها حرکت می‌کنند، چه اتفاقی رخ می‌دهد؟

نتیجه‌گیری

این نوشتار بر آن بود که با رهیافت فوکویی تحلیل دولت به بررسی عقلانیت‌های حکومتی بپردازد که درهم‌تنیده با کردارهای و نهاد‌های حکومتی در عصر جدید در روند تکوین دولت مدرن در ایران موثر واقع شدند. عقلانیت‌هایی برساننده که در درون کردارها و نهادی دولت جدید عمل کرده و به آن شکل می‌دادند. در سالهای واپسین قرن گذشته در پاسخ به بحران حکمرانی، کردارهای حکومتی در ایران وارد عقلانیت جدیدی شدند که در تضاد با عقلانیت مشروطه و در جهت تقویت حکومت‌داری شبان‌واره بود به همین جهت در این مقاله «شبان‌وارگی جدید» نامیده شد. اگرچه در عصر جدید تحولات شگرفی در نظام دانایی و

۱. برای آشنایی با آرا و اقدامات علی اکبر داور بنگرید به (عاقلی، ۱۳۶۹)

عقلانیت‌های حکومتی ایرانی رخ داده اما به نظر می‌رسد که در «ایران مدرن» هنوز عقلانیت شبان‌وار محوری‌ترین ذهنیتی است که کردارهای حکومتی بر پایه آن سامان می‌یابند. برای نمونه در آغاز این قرن حل بحران حکمرانی در ذهنیت ایرانی پاسخی جز «اقتدارگرایی شخص‌محور» پیدا نکرد و تنها راه‌حل این بحران برآمدن مردی مقتدر دانسته شد.

نتیجه اینکه شکل‌گیری مناسبات جدید در دولت پهلوی را نباید به معنای پایان اقتدار شبان‌وارگی فهم کرد. این تحول اگرچه با تمرکز روزافزون قدرت سیاسی و تحقق نظامی تحت سیطره‌ی ساختارهای حاکمیت‌مند، دولت جدید را شکل داد اما در همان حال حرکتی در مسیر همان عقلانیت‌هایی بود که از نظام سنت می‌آمدند. عموماً تحولات این عصر را بر مبنای شکل‌گیری حاکمیت و تمرکز قدرت سیاسی در شکل دولت و دستگاه‌های دولتی مورد بررسی قرار داده‌اند، در حالی که علاوه بر این، تحول دیگری در این زمان در جریان است و آن ظهور فناوری شبان‌وار قدرت است. رهیافت فوکویی توجه ما را عمدتاً به دومی جلب می‌کند. قدرت شبانی در عقلانیت حکومتی جهان سنت حضور پررنگی داشت اما به دلیل فقدان ابزار کارا پا نگرفت. این عقلانیت همواره به عنوان یک دغدغه باقی ماند تا در دوران مدرن به لطف نوسازی و آپاراتوس اخذ شده از غرب امکان تحقق و گسترش یافت. تلاش برای تنظیم، کنترل و شکل‌دهی به مردم از ویژگی‌های این شکل از عقلانیت است که به طور کلی با دغدغه‌ی آزادی بیگانه است.

به باور این مقاله چنین عقلانیتی را باید بر مبنای لحاظ کردن اثرهای قدرت آن، و با در نظر گرفتن نتایج آن در عرصه حکومت‌داری ایرانی مورد نقد و بررسی قرار داد. اهمیت بررسی این عقلانیت دوچندان می‌شود اگر در خاطر داشته باشیم که ظهور چنین عقلانیتی است که فضا را برای زایش دولت مدرن در ایران می‌گشاید و دولت مدرن از دل چنین عقلانیتی بیرون آمد.

منابع

الف) فارسی

- آبادیان، حسین (۱۳۸۴). «روزنامه کاوه، رهیافتی روشنفکرانه به تجدد و هویت ایران»، فصلنامه مطالعات ملی، سال ششم، شماره ۲۱.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۷) / *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی، تهران، نی.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۵) *مقالاتی در جامعه‌شناسی تاریخی ایران*، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، تهران، شیرازه.
- اتابکی، تورج (۱۳۸۵) *تجدد آمرانه*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۰) *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*، تهران، سخن.
- آدمیت، فریدون (۱۳۸۶) *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، ج دوم مجلس و بحران آزادی، تهران، روشنگران.
- اسمارت، بری (۱۳۸۵) *میشل فوکو*، ترجمه‌ی لیلیا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، اختران.
- افلاطون (۱۳۶۷) *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
- انتخابی، نادر (۱۳۹۰) *ناسیونالیسم و تجدد در ایران و ترکیه*، تهران، نگاره آفتاب.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۲) *پیروزی‌ها و رنج‌های نوسازی مستبدانه در ایران*، در استفانی کرونین، رضا شاه و شکل‌گیری ایران نوین، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران، نشر جامی.
- بشیری، حسین (۱۳۸۰) *موانع توسعه سیاسی در ایران*، تهران، گام نو.
- بهنام، جمشید (۱۳۷۹) *برلنی‌ها*، تهران، فرزانه روز.
- بهنام، جمشید (۱۳۷۵) *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران، فرزانه روز.
- بیات، کاوه (۱۳۷۱) «اندیشه سیاسی داور و تاسیس دولت مدرن در ایران». *فصلنامه گفت‌وگو*، شماره ۲.
- تقی‌زاده، حسن (۱۳۷۲) *زندگی طوفانی*، خاطرات سید حسن تقی‌زاده، به کوشش ایرج افشار، تهران، علمی.
- جابری، عابد (۱۳۸۴) *عقل سیاسی در اسلام*، ترجمه‌ی عبد‌الرضا سواری، تهران، گام نو.
- حاتمی، عباس (۱۳۸۶) *نظریه‌های دولت مدرن در ایران*، در رسول افضلی، *دولت مدرن در ایران*، قم، انتشارات دانشگاه مفید.
- حسینی‌زاده، علی (۱۳۸۶) *اسلام سیاسی در ایران*، قم، انتشارات دانشگاه مفید.
- دوره روزنامه «کاوه» (۱۹۲۱-۱۹۲۰) تهران، مخزن کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- دوره روزنامه مرد امروز (۱۳۰۱-۱۳۰۲) یادداشت‌های یومیه به قلم علی اکبر داور، تهران



مخزن کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

رحمانیان، داریوش (۱۳۸۸) *تاریخ تفکر سیاسی در دوره قاجاریه*، تهران، پیام نور.
سایمونز، جان (۱۳۹۰) *فوکو و امر سیاسی*، ترجمه کاوه حسین‌زاده، تهران، رخداده.
شرابی، هشام (۱۳۸۰) *پدرسالاری جدید*، ترجمه احمد موثقی، تهران، نشر کویر.
طباطبایی، جواد (۱۳۸۴) *مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی*. تبریز، ستوده.
طوسی، خواجه نظام الملک، (۱۳۶۴) *سیرالملوک*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

عاقلی، باقر (۱۳۶۹) *داور و عدلیه*، تهران، انتشارات علمی
غنی نژاد، موسی (۱۳۷۷) *تجدد و توسعه‌طلبی در ایران*، تهران، مرکز.
غنی، سیروس (۱۳۷۸) *ایران، برآمدن رضاخان برافتادن قاجار و نقش انگلیسی‌ها*، ترجمه حسن کامشاد تهران، نیلوفر

فوکو، میشل (۱۳۷۷) *سیاست و عقل*، در عزت‌الله فولادوند، *خرد در سیاست*، تهران، طرح نو.
فوکو، میشل (۱۳۸۹) *تئاتر فلسفی*، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
فوکو، میشل (۱۳۹۰) *تولد زیست سیاست*، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، نشر نی.

فیرحی، داود (۱۳۷۸) *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران، نی.
فیرحی، داود (۱۳۹۱) *فقه و سیاست در ایران معاصر*، جلد اول، تهران، نی.
قیصری، علی (۱۳۸۹) *روش‌فکران ایران در قرن بیستم*، تهران، هرمس.
کاتوزیان، همایون (۱۳۷۲) *نظام پهلوی در ایران*، در خوان لینز و هوشنگ شهابی، *نظام‌های سلطانی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، شیرازه.

کاتوزیان، همایون (۱۳۷۲) *اقتصاد سیاسی ایران*، از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران، مرکز.
کدی، نیکی (۱۳۸۱) *ایران در دوران قاجار و برآمدن رضا شاه*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.

لمکه، توماس (۱۳۹۲) *نقدی بر خرد سیاسی*، بررسی تحلیل فوکو از طرز تفکر دولت مدرن، ترجمه یونس نوربخش، محبوبه شمشادیان، تهران، دانشگاه امام صادق.
مختاری، محمد (۱۳۷۷) *تمرین مدارا*، بیست مقاله در بازخوانی فرهنگ و ... تهران، دریاچه.
مشایخی، عادل (۱۹۳۵) *تبارشناسی خاکستری است تاملاتی درباره‌ی روش فوکو*، تهران، ناهید.
مؤذن‌پور، اسماعیل (۱۳۸۳) *نقد و بررسی ناسیونالیسم تجددخواه در عصر رضاشاه*، تهران، مرکز استاد انقلاب اسلامی.

۳۲ فصلنامه دولت پژوهی

- میلانی، عباس (۱۳۸۲) *تجدد و تجدیدستیزی*، تهران، اختران.
- میلر، پیتر (۱۳۸۲) *سوژده، استیلا و قدرت*، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- نجم رازی (۱۳۷۴) *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- هیندس، باری (۱۳۸۰) *گفتارهای قدرت از هابرتا فوکو*، ترجمه‌ی مصطفی یونسی، تهران، شیرازه.
- یحیوی، حمید (۱۳۹۴) «کالبدشناسی فوکویی دولت»، *فصلنامه دولت پژوهی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه*، شماره ۳.

ب) انگلیسی

- Dean, Mitchell (1999) *Governmentality: power and rule in modern society*. London: Sage publications.
- Foucault, Michel (2007) *Security, Territory, Population*. Translated from the French by Graham Burchell. MacMillan: Palgrave
- Gordon, Colin. (1991) *Governmental Rationality: An Introduction*. In G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (Eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* Chicago: The University of Chicago Press.
- Rose, Nikolas; Peter Miller (1992) *Political Power beyond the State: Problematics of Government*. *The British Journal of Sociology*, Vol. 43, No. 2. (Jun., 1992), pp. 173-205.