

# نفی امر اجتماعی: برآمدن گفتارهای فردگرایانه در ایران پساجنگ (روانشناسی موفقیت، عرفان‌گرایی و انسان اقتصادی)

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۷، شماره یک: ۹-۴۹

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در *ISC*

قاسم زائری

استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

آرش نریمانی<sup>۱</sup>

کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

پذیرش ۹۹/۱/۱۲

دریافت ۹۸/۹/۷

## چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی چگونگی برآمدن گفتارهای سوپژکتیو و فردی (روانشناسی موفقیت، عرفان‌گرایی، انسان اقتصادی) در ایران پساجنگ است. پروبلماتیک پژوهش از سویی چستی رابطه گفتارهای مزبور با گفتار شهادت در زمان جنگ است و از سویی دیگر فهم چستی خود این گفتارها و قرابت‌شان با یکدیگر است که چگونه سوژه بهنجار خود را تولید می‌کنند. برای پاسخ به مسئله مزبور از روش تبارشناسی میشل فوکو استفاده شده است تا نشان دهیم آغازگاه مفصل‌بندی گفتارهای سوپژکتیو و فردی پساجنگ به چه وضعیتی بازمی‌گردد و چه پیوست‌ها و گسست‌هایی با وضعیت زمان جنگ داشته است. پژوهش حاضر به این نتیجه رسیده است که گفتار شهادت در زمان جنگ باعث غلبه امر انقسی و سوپژکتیو بر «امر اجتماعی» شد و از اساس سوژه‌ای را ساخت که در لحظه‌ای درونی و با غلبه بر نفس خویش خواهان رستگاری و شهادت بود. این سوژه در دوران پساجنگ در هم‌ارزی با عوامل غیرگفتاری دیگر شرایط امکان برآمدن گفتارهای سوپژکتیو پساجنگ را تسهیل کرد. در اصل در دوران پساجنگ فرم انسانی که می‌بایست در لحظه‌ای فردی و سوپژکتیو به رستگاری برسد باقی ماند اما محتوایش توسط گفتارهای جدید تغییر کرد. گفتار شهادت زمان جنگ و گفتارهای سوپژکتیو پساجنگ هستی‌شناسی اجتماعی/ انتقادی زمان انقلاب اسلامی را بدل به مبارزه با نفس و کشف نیروی درون کردند.

**واژگان کلیدی:** جنگ، شهادت، تعدیل اقتصادی، امر اجتماعی، روانشناسی موفقیت، عرفان،

تبارشناسی، امر سوپژکتیو

## مقدمه و طرح مسئله

انسان به مثابه یک سوژه پیشاپیش امری شکل گرفته در درون<sup>۱</sup> یک وضعیت اجتماعی و گفتاری<sup>۱</sup> است. در این معنا زمانی که صحبت از برساخت سوژگی می‌کنیم منظور مجموعه‌ای از تکنیک‌ها و کردارهای گفتاری‌ای است که انسان «داده شده» را بدل به یک سوژه خاص می‌کند (فوکو، ۱۳۹۳ الف: ۴۳۵-۴۰۷). در این معنا برای فهم هر سوژه‌ای می‌بایست آن میدان نیرویی را مشاهده کرد که از اساس حقیقت سوژه را چفت و بست گفتاری می‌کند. اکنون در جامعه ایران ما شاهد فراگیر شدن گفتاری هستیم که سوژه بهنجار آن از دانش و تکنیک‌های روانشناسی موفقیت استفاده می‌کند که خودش را در تیراژ بالای کتاب‌های بازاری روانشناسی موفقیت نشان می‌دهد. سوژه بهنجار گفتار مزبور در زمینه اقتصادی یک «انسان اقتصادی»<sup>۲</sup> یا همان آنتروپرونر است که بنیان اصلی تعیین‌کننده کنش‌اش، عقلانیت اقتصادی و کسب سود بیشتر در لحظه‌ای فردی است. از سویی دیگر سوژه این گفتار مهمترین مسئله‌اش کشف آن نیروی نهفته در درون انسان است که هر موفقیت بیرونی‌ای فقط به میانجی آن ممکن می‌شود. در این معنا این سوژه بیش از آنکه دغدغه تغییر هستی‌های بیرون از خود را داشته باشد مهمترین مسئله‌اش تغییر درون است؛ در این وضعیت است که قسمی «سیاست درون» شکل می‌گیرد و عرفان‌گرایی، روانشناسی موفقیت و انسان اقتصادی همسویی گفتاری پیدا می‌کنند.

در همین راستا پروبلماتیک اصلی پژوهش حاضر آنست که شرایط امکان برآمدن این گفتارهای سوپژکتیو را در جامعه ایران بررسی کند. بعد از جنگ و مشخصاً از آغازین سال‌های دهه هفتاد شمسی است که از سویی سیر چاپ و نشر کتب و مجلات روانشناسی موفقیت در ایران شروع گشت و از سویی دیگر ما شاهد برآمدن عرفان‌گرایی در جامعه ایران هستیم که بطور مشخص خود را در سینمای داریوش مهرجویی در اواخر دهه شصت و اوایل دهه هفتاد نشان می‌دهد. از اساس در این برهه سوژه‌ای در حال ساخته شدن است که به وجوه سوپژکتیو و فردی‌اش فروکاسته شده و امر فردی و سوپژکتیو بر «امر اجتماعی» غلبه پیدا کرده است.

1 discursive

2 Homo economicus

با توجه به اینکه انقلاب اسلامی ۵۷ و سوژه‌های دخیل در آن مهمترین مسئله‌شان در نسبت با کنش سیاسی، تغییر هستی‌های مفادکننده بیرون از انسان‌ها بوده است و هدف‌شان معطوف به دگرگونی ساخت سیاست استبدادی، اقتصاد استثمارگر و دین استحماری سامان گرفته بود، باید نشان دهیم که چه میانجی‌های سبب گشت تا این هستی‌شناسی اجتماعی بدل به هستی‌شناسی فردی و سوژکتیو در ایران پسا جنگ شود؛ در همین راستا است که دوران جنگ برای پژوهش حاضر مسئله می‌شود.

رویکرد غالب تحقیقات و پژوهش‌هایی که راجع به دوران پسا جنگ انجام شده است یا با معیار و محوریت تاریخ سیاسی و مشخصاً تاریخ دولت‌ها بوده و یا بر اساس دوگانه سنت و مدرنیته سعی کرده‌اند که به فهم تغییرات جامعه ایران نائل آیند. در این پژوهش‌ها گویی وظیفه مورخ و حتی جامعه‌شناس آنست که ویژگی‌های هر دوره را ذکر کند. آنچه که ذیل این مقوله‌بندی رؤیت‌ناپذیر می‌ماند فهم درون‌ماندگار مکانیسم‌های سوژه‌سازی و همچنین بازصورت‌بندی میدان مناسبات نیروهای جامعه است. در مقوله‌بندی‌های مرسوم سیاسی گویی شروع یک دوره پایان دوره قبلی است و هیچ نسبتی با پیشینه خود ندارد. بنابراین مسئله پژوهش حاضر آنست که از سویی تاریخ اجتماعی-انتقادی مناسبات دوران جنگ و پسا جنگ ایران را بررسی کند و از سویی دیگر نشان دهد چگونه این دو دوره به‌ظاهر متضاد، در چه لحظاتی به یکدیگر نزدیک می‌شوند؛ به بیانی دیگر مسئله بر سر آنست که نشان دهیم چگونه سوژه ساخته شده در جنگ در هم‌ارزی با عوامل دیگر شرایط امکان سوژه فردی شده پسا جنگ را تسهیل کرد.

در جامعه اکنون ایران ما شاهد شکل‌گیری گفتاری هستیم که سوژه بهنجار آن می‌بایست در لحظه‌ای فردی، موفقیت را کسب کند. این مسئله سه پیامد جدی دارد: ۱- عده‌ای بسیار اندک در قامت اسطوره‌های موفقیت شکل می‌گیرند (استثناء). ۲- اکثریت انسان‌ها که قادر نیستند در لحظه‌ای فردی و با تکنیک‌های روانشناسی موفقیت به زندگی خود سامان دهند (قاعده). ۳- این دو پیامد مذکور، پیامد سوم را ممکن می‌کنند: خودشیفتگی استثناها و معضلات اجتماعی و فردی اکثریت. در این وضعیت است که از اساس بار گناه بر دوش انسان‌ها قرار می‌گیرد و افراد

به ملالت خود متوسل می‌شوند؛ این وضعیت سیاست‌زدایی شده و متمیزه شده است که پتانسیل خشونت‌های فردی و جمعی را در خود می‌پروراند. بنابراین ضرورت این پژوهش ضرورتی معطوف به فهم شرایطی است که این وضعیت پرمخاطره را در جامعه ایران ممکن کرده است.

### سؤال اصلی

چگونه گفتارهای فردگرایانه و سوپژکتیو (روانشناسی موفقیت، عرفان‌گرایی و انسان اقتصادی) در ایران پساجنگ ممکن شدند؟

### ملاحظات نظری و روشی

در پژوهش حاضر از روش تبارشناسی<sup>۱</sup> میشل فوکو استفاده خواهد شد. نکته مهم آنست که تبارشناسی را می‌بایست در امتداد دیرینه‌شناسی<sup>۲</sup> فهم کرد و به نوعی هر پژوهش تبارشناختی ساحت دیرینه‌شناختی را در درون خود دارد. هدف دیرینه‌شناسی فهم شرایط امکان گفتار است؛ «دیرینه‌شناسی بازگشت به راز خاستگاه نیست؛ توصیف سیستماتیک یک گفتار- ابژه است» (فوکو، ۱۳۹۳ ب: ۲۰۴). در دیرینه‌شناسی نه مسئله بر سر روایت‌کردن تاریخ ایده‌ها است و نه تاریخ نهادها. «مورخین جوامع در این پندارند که تاریخ کردارهای فارغ از اندیشه را می‌نویسند؛ مورخان اندیشه در این توهم‌اند که تاریخ اندیشه را فارغ از کردارها و نهادها می‌نویسند» (فوکو، به نقل از مشایخی، ۱۳۹۵: ۴۷). در این معنا گفتار نه قابل فروکاست به ساحت‌ها ایده‌ها است و نه به تاریخ نهادها؛ بلکه دیرینه‌شناس سعی می‌کند تا گزاره‌های گفتاری را به میانجی شرایط امکان‌شان فهم کند که چگونه این گزاره‌ها خود را در فضاهای مختلف منتشر می‌کنند؛ «هدف من ارائه تاریخی از نهادها یا تاریخی از ایده‌ها نیست، بلکه ارائه تاریخی از عقلانیت است، عقلانیت آنگونه که در نهادها و رفتار آدم‌ها عمل می‌کند» (همان). بنابراین در دیرینه‌شناسی مسئله بر سر آنست که شرایط امکان چگونگی عقلانی‌شدن گفتار را بررسی کنیم.

در تبارشناسی مسئله بر سر آنست که نشان دهیم چگونه دو ساحت امور گفتاری و امور غیرگفتاری به میانجی تکنولوژی‌های قدرت بر روی یکدیگر چفت و بست شده و دوخته

1 genealogy

2 archaeology

می‌شوند. نکته مهم آنست که در تبارشناسی مسئله صرفاً بر سر فهم تکنولوژی‌های قدرت نیست؛ فوکو در متن «سوژه و قدرت» به نوعی هم رسالت اصلی پژوهش‌های خود را توضیح می‌دهد و هم یک اصل مهم تبارشناسانه را مطرح می‌کند. فوکو به این مسئله اشاره می‌کند که هدف من به هیچ عنوان صرفاً تحلیل و تبیین قدرت نبوده است؛ بلکه می‌خواستم نشان دهم که چگونه انسان‌ها در فرهنگ‌های مختلف بدل به سوژه می‌شوند (فوکو، ۱۳۷۸: ۳۴۳). در اصل رؤیت‌پذیر کردن مکانیسم‌های سوژه‌سازی یکی از اهداف مهم تبارشناسی است. چشم تبارشناس قادر نیست میدان نیروی میان بدن‌ها را رؤیت‌پذیر کند؛ میدان نیرویی که به میانجی تکنولوژی‌های قدرت شکل می‌گیرد و سوژه خاصی را تولید می‌کند.

در همین راستا در پژوهش حاضر از روش تبارشناسی برای فهم رابطه دو دوره جنگ و پسا جنگ به میانجی مکانیسم‌های سوژه‌سازی استفاده خواهیم کرد. برای بررسی چستی سوژه شهید در زمان جنگ از تحلیل ثانویه استفاده شده و از نتایج و داده‌های افرادی که راجع به وصیت‌نامه‌ها و شهادت‌نامه‌های شهدا پژوهش انجام داده‌اند بهره گرفته شده است و برای آرشیو پسا جنگ (روانشناسی موفقیت، عرفان‌گرایی و انسان اقتصادی) به سراغ منابع دست اول رفته‌ایم. بنابراین تحلیل ثانویه و تحلیل اسنادی، شیوه‌های گردآوری آرشیو این پژوهش هستند.

بنابراین نحوه کاربست دیرینه‌شناسی و تبارشناسی فوکو در این مقاله بدین صورت است: با استفاده از بینش دیرینه‌شناسی به بررسی چگونگی شرایط امکان گفتارهای فردگرایانه پسا جنگ خواهیم پرداخت؛ در همین راستا است که شرایط گفتاری زمان جنگ (گفتار سوپژکتیو شده شهادت) مهم می‌شوند. و با استفاده از بینش تبارشناسی چگونگی برساخته شدن سوژگی به میانجی تکنولوژی‌های قدرت را در دو برهه جنگ و پسا جنگ بررسی خواهیم کرد و نشان خواهیم داد چگونه مکانیسم سوژه‌سازی شهادت در زمان جنگ شرایط را برای برآمدن گفتارهای سوپژکتیو پسا جنگ تسهیل کرد. گفتارهایی که گرچه به لحاظ محتوایی در تضاد با گفتار شهادت زمان جنگ هستند اما در اصل در همان راستای غلبه امر انفسی و سوپژکتیو بر امر اجتماعی هستند.

### مرور انتقادی پژوهش‌های پیشین

در اکثر تحقیقات انجام‌شده در رابطه با دوران جنگ و پساجنگ یک معیار بنیادین وجود دارد که همانا آن معیار جدا بودن این دو وضعیت اجتماعی از یکدیگر است. برخی از آثار و پژوهش‌ها با تمرکز بر روایت‌کردن ارزش‌های شکل‌گرفته در دوران جنگ، از اساس دوران پساجنگ را به مثابه قسمی انحراف از آن ارزش‌های متعالی صورت‌بندی می‌کنند (مددپور ۱۳۸۰؛ مخدومی ۱۳۹۳؛ طاهایی ۱۳۹۴). در این آثار مذکور از اساس دوران پساجنگ و ارزش‌هایی که در آن شکل می‌گیرند به مثابه امری آسیب‌شناختی صورت‌بندی و تحلیل می‌شوند؛ بنیان مهم این آثار قسمی نگاه نوستالژیک به ارزش‌های دوران جنگ است.

دسته دیگر مربوط به پژوهش‌هایی است که با تمرکز بر مناسبات اقتصادی و اجتماعی شکل گرفته در دوران پساجنگ، سعی بر آن دارند که با نگاهی انتقادی، وضعیت این دوره را بررسی کنند (رفیع پور ۱۳۷۶، ۱۳۷۷؛ مؤمنی ۱۳۷۶، ۱۳۸۶؛ بابایی ۱۳۸۰؛ احمدی امویی ۱۳۸۲، ۱۳۸۷). وجه مشترک پژوهش‌های مذکور آنست که سعی کرده‌اند با رویکرد دانش اقتصاد و جامعه‌شناسی، تبعات اجتماعی و انسانی اجرای برنامه تعدیل ساختاری در دوران پساجنگ را بررسی کنند. در این پژوهش‌ها نیز گویی پایان جنگ سرآغاز فصلی جدید در حیات اجتماعی سوژه ایرانی است که هیچ نسبتی با شرایط اجتماعی و سوژه زمان جنگ ندارد. ویژگی مشترک هر دو دسته پژوهش‌های مذکور آنست که با معیار «رخدادهای بزرگ» (جنگ و برنامه‌های اقتصادی) تاریخ را مقوله‌بندی کرده‌اند.

دسته دیگر مربوط به پژوهش‌هایی با رویکرد مطالعات فرهنگی است. عباس کاظمی (۱۳۹۶) در کتاب خود «امر روزمره در جامعه پسانقلابی» به مسئله تغییرات زندگی روزمره در زمان پسانقلاب می‌پردازد. کاظمی برای این منظور از بازنمایی اشیاء توسط افراد برای فهم وضعیت‌های مختلف اجتماعی استفاده می‌کند. بطور مثال کاظمی نشان داده است که چگونه بر روی «دیوارهای شهری» در زمان جنگ، سیمای شهیدان نقش بسته بود و در عصر سازندگی، «تبلیغات تجاری و دعوت به سرمایه‌گذاری» بر روی آنها نقش می‌بست که نمادی از جامعه مصرفی و گذار از جامعه شهیدمحور بود (کاظمی، ۱۳۹۶: ۷۹-۹۰). در کل او سعی کرده به

میانجی اشیاء و اینکه مردمان دوره جنگ و پس از جنگ چه فهمی و چه زیستی با آنها داشته‌اند، تغییرات فرهنگی جامعه ایران را فهم کند. او میل مفرط به مصرف‌گرایی در دهه هفتاد را محصول قناعت و مبارزه با نفس زمان جنگ می‌داند که این میل سرکوب‌شده خودش را در دهه هفتاد آزاد می‌کند.

دسته دیگر مربوط به پژوهش‌هایی است که پروبلماتیک آنها مشخصاً یا معطوف به چیستی سوژه خودکنترل‌گر پسا جنگ، یا مربوط به برآمدن ارزش‌های فردگرایانه در دوره مزبور است. آرش حیدری (۱۳۹۵) در پژوهش خود «روانشناسی، حکومت‌مندی و نولیبرالیسم» به قرابت میان الگوی خود تنظیم‌گر موجود در روانشناسی با الگوی اقتصادی خود تنظیم‌گر بازار آزاد پرداخته است. حیدری در این پژوهش به لحاظ نظری نشان داده است که چگونه سیاست‌های نئولیبرالی در قرابت با گزاره‌های روانشناسی‌گری است. او نشان داده که این حکومت‌مندی و فردی‌سازی مسائل اجتماعی و همچنین اجتماع‌زدایی نهفته در این حکومت‌مندی چگونه معضلات اجتماعی را افزایش داده است؛ معضلاتی که همواره در سطحی فردی تثوریزه می‌شوند (ن.ک، حیدری، ۱۳۹۵). همچنین او به لحاظ تجربی، معضلات اجتماعی برآمده در سال‌های اخیر در ایران را بررسی کرده و نشان داده که چگونه سیاست‌های فردی‌سازی، معضلات مزبور را افزایش داده است. پژوهش حیدری بیشتر نگاهی نظری و آسیب‌شناختی دارد. نکته مهم تجربی این نکته است که چگونه در دوران پسا جنگ، سیاست‌های معطوف به درون، سر برآوردند.

ناهید آردیان (۱۳۸۳) در پایان‌نامه ارشد خود «بررسی جامعه‌شناختی مفهوم فرد در دیدگاه اندیشمندان ایرانی» به میانجی بررسی کتب و مقاله‌ها و مصاحبه‌های پنج متفکر (سید حسین نصر، داریوش شایگان، محمدتقی مصباح یزدی، محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش) به این نتیجه رسیده است که در اندیشه سروش و مجتهد شبستری، ارزش‌های فردگرایانه بیش از سایر متفکران وجود دارد. نصر فردیت را در چارچوب سنت‌گرایی و با توجه به ملزومات جوامع دموکراتیک پذیرفته است. شایگان نیز با توجه به هویت جهانی و تکرر، به فردگرایی تأکید می‌ورزد و در آثار مصباح یزدی بیشتر وجوه آرمانی مطرح شده است (ن.ک، آردیان،

۱۳۸۳). در اصل، آردیان به میانجی متفکران سرشناس سعی در فهم فردگرایی در جامعه ایران کرده است. گرچه مقولات فکری اندیشمندان یک جامعه، برگرفته از وضعیت اجتماعی آنهاست اما اگر در بررسی به خود متفکران تمرکز کنیم، هیچ وجه جامعه‌شناختی‌ای ندارد. در اصل این تناقضات موجود در جامعه است که خودش را در صورت‌بندی مفهومی / مقوله‌ای متفکران نیز نشان می‌دهد. مسئله مهم، فهم این نکته است که نیروهای متکثر و متضاد موجود در لایه‌های مختلف جامعه، چگونه فرد را تولید می‌کنند.

اریک بوتل (۱۳۷۷) در پایان‌نامه دکتری خود «شهادت در ادبیات جنگ» که اولین پژوهش یک دانشمند خارجی در باب جنگ ایران است به این مسئله می‌پردازد که ممکن‌شدن شهادت در میان بسیجیان ایرانی را نمی‌بایست صرفاً محصول بالفعل‌شدن قسمی فرهنگ شیعی در نظر گرفت و نمی‌بایست مفهوم شهادت و نحوه شکل‌گیری آن را بر اساس ایده‌های سنتی بررسی کرد. بوتل بر این باور است که در فرایند مدرن‌شدن جامعه ایران که از قبل از انقلاب اسلامی ۵۷ شروع گشته بود به تدریج موجب آن شد که ساختار سنتی جامعه ایران از میان برود و به نوعی «فراخود» اجتماعی سنتی از هم گسسته شد؛ این همان لحظه‌ای است که به نوعی انسان‌ها همبستگی‌های خود را از دست داده و به انسان‌های منفردی بدل می‌شوند که اسیر روزمرگی‌اند. او معتقد است که ممکن‌شدن مفهوم شهادت و فرهنگ بسیجی در همین راستا است که شکل می‌گیرد؛ برای بسیجیان در قالب مفهوم شهادت، امکانی دوباره مهیا می‌شود تا وحدت و یکپارچگی از دست‌رفته جهان سنت را در درون وضعیت مدرن دوباره بازیابند (ن.ک، بوتل، ۱۳۷۷). در کل، دعوی اصلی بوتل را می‌توان در سه مرحله صورت‌بندی کرد: ۱) جامعه مدرنی که فراخود سنتی را فروپاشانده است؛ ۲) جامعه متمیزه‌شده‌ای که در روزمرگی ارزش‌های جامعه مدرن اسیر شده است؛ ۳) برآمدن احساس گناه در انسان‌ها بخاطر این وضعیت اسیرشدگی و طلب شهادت برای رهایی از آن.

### یافته‌های تحقیق

برای فهم چگونگی ممکن‌شدن گفتارهای فردگرایانه پساجنگ، می‌بایست در یک نگاه دیرینه‌شناختی و تبارشناختی به گفتار سوژه‌ساز زمان جنگ رجوع کرد. گفتار شهادت در زمان



جنگ از اساس سوژه‌ای را ساخت که در لحظه‌ای فردی خواهان پاک‌شدن و رستگارشدن بود؛ این درون انسان بود که در آماج انواع و اقسام تکنیک‌های بهنجارسازی قرار گرفت؛ آن نبرد مهمی که رزمندگان جبهه‌های اسلام به مصاف آن می‌رفتند نه مبارزه با دشمن (جهاد اصغر) بلکه مبارزه با نفس (جهاد اکبر) بود. این صورت‌بندی گفتاری از شهادت در زمان جنگ از اساس نقطه‌مقابل صورت‌بندی شهادت در زمان قبل از انقلاب اسلامی و مشخصاً در گفتار علی شریعتی است. بنابراین برای فهم این تغییر گفتاری شهادت در زمان جنگ و غلبه امر سوژکتیو در آن، می‌بایست در ابتدا نقطه‌مقابل این صورت‌بندی را بررسی کنیم.

#### انقلاب اسلامی، شهادت و اهداف ابژکتیو

شهادت در گفتارهایی که منتج به انقلاب اسلامی شدند در راستای کسب اهدافی ابژکتیو صورت‌بندی شده بود. مشخصاً در گفتار شریعتی که ایدئولوگ انقلاب نامیده می‌شود شهید آن‌کسی است که بر راه حق، شهادت دهد و راه حق از نظر او چیزی نیست جز مبارزه‌ای همیشگی بر علیه سه‌گانه باطل معروف تاریخ: «زر و زور و تزویر». در این معنا شهادت پیشاپیش در راستای نفی میانجی‌های ظالم و سرکوبگر بیرون از انسان‌ها صورت‌بندی می‌شود. بنابراین در صورت‌بندی شریعتی از شهید و شهادت این مفاهیم لزوماً هیچ نسبت ذاتی‌ای با مردن و کشته‌شدن ندارند. بلکه شریعتی با رجوع به ریشه «شهد» بر این نکته اشاره می‌کند که در صورت‌بندی شیعی، شهادت قسمی گواهی‌دادن بر راه حق و مبارزه در راه آن است.

«ممالک اروپایی به شهید می‌گویند «مارتیر» از ریشه مورت به معنای مرگ، مردن. و در اسلام بالاخص در فرهنگ شیعی که تکیه‌گاه اصلی آن شهادت است، به‌جای کلمه مارتیر و به‌جای اینکه از ریشه مورت، مرگ، فوت انتخاب کند، درست بر ضد این مفهوم کلمه‌ای، از ریشه شهد به معنای حضور، حیات، گواه و نمونه حی و حاضر انتخاب کرده و این دو کلمه اختلاف دو بینش، دو نوع نگاه، و دو نوع تلقی و شعور و فهم را در اسلام تشیع علوی با فرهنگ‌های دیگر جهان نشان می‌دهد» (شریعتی، ۱۳۶۲: ۱۷۵).

در همین راستا از منظر شریعتی شهید آن کسی است که آگاهانه شهیدبودن را انتخاب کرده است؛ همان انسانی که با نفی کردن آن مثلث زر و زور و تزویر، در جبهه حقیقی تاریخ قرار

می‌گیرد. در این معناست که شهادت امام حسین در کربلا از سویی به‌مثابه قسمی مبارزه علیه باطل صورت‌بندی می‌شود و از سویی دیگر به‌مثابه یک انتخاب مسؤولانه (شریعتی، ۱۳۶۰: ۴۸۲-۴۸۱). در اصل شهید از منظر شریعتی کسی است که علیه اقتصاد استثمارگر، سیاست سلطه‌گر و دین تحریف‌شده استثمارگر به مبارزه می‌پردازد و از این جهت است که بر سبیل شهادت‌دهندگان راه حق قرار می‌گیرد. شریعتی (۱۳۶۰) در «حسین وارث آدم» در همین راستا نهضت حسینی را صورت‌بندی می‌کند. نهضتی که از آدم، از بدو تاریخ شروع می‌شود و در هر نسل و هر زمان، این نهضت مبارزه با آن مثلث شوم، آن میانجی‌های منقادکننده، ادامه می‌یابد؛ و در این راه، مبارزان ممکن است کشته شوند و یا نشوند. از نظر شریعتی یک انسان می‌تواند شهید باشد اما دست آخر به مرگ طبیعی از دنیا برود. شهید و شهادت بیش از آنکه به ایده مرگ بخورند به ایده مبارزه گره خورده‌اند؛ شهید زندگی خود را وقف قسمی مبارزه برای کسب اهدافی ابژکتیو می‌کند. نه تغییر درون، بلکه تغییر برون هدفی بود که سوژه‌های انقلابی در پی آن بودند.

### جنگ هشت‌ساله، شهادت و اهداف سوژکتیو

«اینجانب جواد عنایتی در روز یکشنبه تاریخ ۱۳۶۳/۲/۹ در ساعت ۵/۵ بعدازظهر توبه کردم و از این تاریخ به بعد هرگز دنبال گناه نمی‌روم» (کریمی، ۱۳۹۴: ۱۲۴).

«ما از کثرت گناهان خویش آگاهیم و به مردن هم اعتقاد کامل داریم، پس چرا از فرصتی که خداوند در این جهاد اصغر (جنگ با کافران و مشرکان و دنیاپرستان) به ما داده است استفاده نکنیم تا بتوانیم یک شبه ره صدساله را بپیماییم و با جنگیدن در راه خدا و کشته شدن در راه او پرده‌ای عظیم روی گناهان چندساله‌مان بکشیم؟» (شهید محسن گلستانی، همان، ۹۷).

گفتار شهادت در زمان جنگ از اساس به ایده «احساس گناه» گره خورده است؛ البته ذکر این نکته حائز اهمیت است که کلیت پدیده «شهادت» را نمی‌توان به یک موضوع خاص تقلیل داد بلکه مسئله بر سر آنست که وجهی از پدیده شهادت را بر اساس پروبلماتیک مشخصی (مکانیسم‌های سوژه‌سازی و تکنیک‌های خود) توضیح دهیم. بنابراین هدف گفتار شهادت در زمان جنگ از امری ابژکتیو بدل به امری سوژکتیو می‌شود. در این وضعیت گفتاری خاص،

سوژهٔ رزمنده می‌بایست با رجوع به درون خویش بر وسوسه‌های شیطانی و گناه‌آلود غلبه کند و نفس خویش را از هر گناهی پاک و طاهر کند. در وضعیت گفتاری دههٔ شصت، جنگ و جهاد، قسمی امتحان الهی است و شهادت نقطهٔ غایی و اطمینان‌بخش برای رزمندگان در رابطه با بخشیده‌شدن گناهان و مسئلهٔ رستگارشدن بود. شکوه‌های رزمندگان جبهه‌های جنگ از نرسیدن به «فیض شهادت» در اصل مبین این مسئله است که از نظر رزمندگان آنها هنوز درگیر دنیا و هوس‌های گناه‌آلود هستند.<sup>۱</sup> بنابراین در این وضعیت گفتاری انواع و اقسام «تکنیک‌های خود» معطوف به پاکسازی درون شکل می‌گیرند؛ راز و نیازها و توبه‌های بس‌بسیار رزمندگان در بیابان‌های جبهه‌های جنگ، تلاشی‌اند در جهت غلبه بر احساس گناه و رسیدن به شهادت. در اصل، احساس گناه آن میانجی تعیین‌کننده‌ای بود که شهادت به مثابه امری با اهداف ایژکتیو را بدل به امری با اهداف سوپژکتیو کرد.

فروید در قسمتی از کتاب «ناخوشایندی‌های فرهنگ/تمدن و ناخرسندی‌های آن» برای تبیین روانکاوانهٔ احساس گناه به این نکته اشاره می‌کند که چگونه انسان‌هایی که فراخود<sup>۲</sup> قوی‌ای دارند که منجر بدان می‌شود که خطا و گناه کمتری انجام دهند، احساس گناه بیشتری پیدا می‌کنند. این مسئله پیشاپیش محصول جایگاه پارادوکسیکال فراخود در آپاراتوس روان انسان است. دقیقاً همان عاملی که سدی در برابر انجام گناه است، عاملی برای افزون‌شدن احساس گناه می‌شود. نیروی نظارت‌گر درون (فراخود) هر اندازه نظارت‌اش را بیشتر کند، خود<sup>۳</sup> در مقام سوژه‌ای که مدام به میانجی چشمان تیزبین و ملالت‌گر فراخود واری می‌شود احساس گناه بیشتری می‌کند؛ در این وضعیت خود نه به سبب کارهای عینی‌ای که انجام داده، بلکه پیشاپیش بخاطر امیال و آرزوهایش است که احساس گناه می‌کند. فراخود متورم‌شده در سامان سوژگی انسان از اساس انسانی را ممکن می‌کند که در برابر امر و نهی‌های فراخود همواره خود

۱ «اللهمانی اعوذ بک من نفس لا تشیع؛ خدایا به تو پناه می‌برم از نفسی که سیر نمی‌شود، از نفسی که ما را می‌گیرد و به سوی خود می‌کشد، خدایا ما را لحظه‌ای به خود وا مگذار، خدایا ما بندهٔ توایم نه بندهٔ دیگران، خدایا از این که مدتی اسیر نفس بوم و از یاد تو غافل ما را دریاب و از گناهان ما صرف نظر کن» (وصیت‌نامهٔ شهید علی ابدی، به نقل از آقایی، ۱۳۹۰: ۶۴).

2 Super ego

3 ego

را به‌گونه‌ای فهم می‌کند که نتوانسته است به تمامی خود را منطبق با آن اوامر کند (فریوید، ۱۳۸۲ ب: ۹۹-۱۱۵). بعد از پیروزی انقلاب اسلامی و شروع جنگ هشت‌ساله در سال ۵۹، شخصیت کاریزماتیک امام خمینی همان هستی نیرومندی است که فراخود سوژه‌های رزمنده را اشغال کرده است. امام خمینی به مثابه «پدر نمادین» جامعه جایگاهی مهم در سامان سوژگی رزمندگان دارد. از منظر روانکاوی، کارکرد هستی خدا با کارکرد هستی یک شخصیت کاریزماتیک در آپاراتوس روان یکی است.<sup>۱</sup>

حدیث معروف «جهاد اصغر مبارزه با دشمن است و جهاد اکبر مبارزه با نفس» در سامان گفتاری زمان جنگ به‌تمامه بالفعل می‌شود. این سیاست مبارزه با نفس محصول فراخود متورم شده است و فردی را تولید می‌کند با وجدانی معذب. نکته بسیار مهم آنست که این فرد پارادوکسیکال است. فرد در این معنا در گفتار شهادت زمان جنگ متولد می‌شود و هستی دارد که تکنیک‌های بهنجارسازی ناظر به درون فرد هستند؛ بنابراین وضعیت گفتاری دهه شصت را نمی‌توان به هژمونی ارزش‌های جمعی فروکاست بگونه‌ای که گویی فرد در آن حضور ندارد. اما در این معنا فرد هستی ندارد که تمام مسئله سوژه رزمنده، نفی خود و پیوستن به دریای بیکران الهی است.<sup>۲</sup> گفتار شهادت زمان جنگ، اعماق درون انسان را رؤیت‌پذیر می‌کند؛ سوژه‌ای را ممکن می‌کند که بیش از آنکه به فکر تغییر هستی‌های بیرونی باشد دغدغه پاک‌شدن نفس خویش را دارد.<sup>۳</sup> برای سوژه رزمنده همه هستی‌های بیرونی مانند اقتصاد و سیاست و جامعه بدل

۱ «کلام او (امام خمینی)، الهام بخش روح پرفتوح اسلام در سینه و وجود گنبدیده من بوده و هست. اگر من افتخار شهادت داشتم از امام بخواهید برایم دعا کند، تا شاید خدا، من روسپاه را در درگاه باعظمتش، به عنوان یک شهید بپذیرد.» (وصیت‌نامه شهید همت؛ به نقل از آقایی، ۱۳۹۰: ۵۳)

۲ «دیگر نمی‌خواهم زنده بمانم، من محتاج نیست شدنم، من محتاج تو هستم، خدایا! بگو بیارد باران، که کویر شوره‌زار قلبم سالهاست، که سترون مانده است، من دیگر طاقت دوری از باران را ندارم، خدایا دوست دارم تنهای تنها بیایم، دوست دارم گمنام گمنام بیایم، دور از هر هویتی، خدایا! اگر بگوئی لیاقت نداری، خواهام گفت: «لیاقت کدامیک از الطاف تو را داشته‌ام، خدایا دوست دارم سوختن را، فنا شدن را، از همه جا جاری شدن را، به سوی کمال انقطاع روان شدن را...» (بخشی از دلنوشته شهید احمد رضا احدی، به نقل از نظولو، ۱۳۹۶).

۳ درست است که رزمندگان اهدافی ابژکتیو را نیز دنبال می‌کردند اما هدف اصلی و غایی ایشان هدفی سوژکتیو بوده است. ربیعی و تمنایی (۱۳۹۲) در پژوهش خود «تحلیل گفتمان وصیت‌نامه شهدای جنگ تحمیلی» با بررسی ۵۰ وصیت‌نامه از طریق روش تحلیل گفتمان لاکلاو و موفه به این نتیجه رسیدند که دال مرکزی وصیت‌نامه شهدا شخصیت امام خمینی است؛ به گونه‌ای که این گفتار امام خمینی است که همه چیز را معنا می‌کند و اسلام همان

به هستی‌هایی می‌شود که می‌بایست از آن‌ها احتراز کرد زیرا پیشاپیش ارزش‌های هستی‌های مذکور اغواگر هستند و انسان را به جهان مادیات چفت و بست می‌کنند؛ همه این هستی‌ها بازیچهٔ مردمانی صورت‌بندی شد که هنوز حقیقت را درنیافته‌اند. همان حقیقتی که خودش را در لحظهٔ شهادت و پیروزی نهایی بر نفس نشان می‌دهد. شهادت دیگر نه نیرویی برای سرنگونی مثلث شوم «زر و زور و تزویر» در سطح جامعه، بلکه بدل به نیرویی برای پاکسازی درون از زر و زور و تزویر شد. مبارزه برای خلق جامعه‌ای بهتر بدل به احتراز از دنیا شد. در تکنولوژی قدرت زمان جنگ، سوژگی رزمندگان آماج تکنیک‌ها و مکانیسم‌های قدرت قرار گرفت. سوژگی‌ای که می‌بایست پاک و طاهر شود. امر فردی و سوپژکتیو بر امر اجتماعی پیروز گشت.

### سوژهٔ عرفان‌گرای پسا جنگ

پایان یافتن جنگ در سال ۱۳۶۷ از سویی و مرگ پدر نمادین جامعه (فوت امام خمینی در سال ۱۳۶۸) از سویی دیگر از اساس باعث شد که مسئلهٔ شهادت و احساس گناه بلا موضوع شوند. سوژهٔ پسا جنگ این بار نه با احساس گناه بلکه با بحران معنا مواجه می‌شود. در برهه‌هایی که گفتار سوژه‌ساز پیشین فروپاشیده اما هنوز گفتار سوژه‌ساز جدیدی به‌تمامه شکل نگرفته است، انسان‌ها با خلع پدر نمادین مواجه می‌شوند؛ پدر نمادینی که تنظیم‌کننده و سامان‌بخش مکانیسم میل و فانتزی و تثبیت‌کنندهٔ معنا برای سوژه‌ها است. در وضعیت‌هایی که جامعه پدر نمادین خویش را از دست داده باشد، قسمی سرگشتگی، درون‌گرایی و روح‌گرایی ممکن می‌شود. سوژه‌ها سعی می‌کنند با توسل به درون خویش معنایی برای جهان معنازودهٔ خویش بیابند. پدر مقتدر همیشه حاضر و ناظر که احساس گناه را ممکن می‌کرد در لحظهٔ فقدان‌اش سوژه‌ها را با بحران معنا مواجه می‌کند. پایان جنگ، پایان سوژه‌ای نبود که به درون خویش رجوع می‌کند بلکه گفتار شهادت در زمان جنگ به لحاظ دیرینه‌شناختی سوژه‌ای را ممکن کرد که در گفتار

---

چیزی است که گفتار ایشان بیان می‌کند. همچنین دال‌های شناور این دال مرکزی در وصیت‌نامهٔ شهدا، مسائلی مانند «خطر استکبار جهانی و امریکا»، «کربلا و امام حسین (ع)»، «توصیهٔ زنان به حجاب»، «تاکید بر نماز جماعت و جمعه»، «گریستن برای امام حسین به جای گریستن برای آنها»، و از همه مهمتر «نفی زندگی دنیا و فرصت دانستن جنگ برای جبران گناهان دنیوی» بوده است (ربیعی و تمنایی، ۱۳۹۲: ۱۸۰). ۴۲ وصیت‌نامه یعنی ۸۴ درصد شهدا در وصیت‌نامه خود به نفی زندگی دنیا و فرصت دانستن جنگ، برای جبران گناهان دنیوی اشاره کردند (همان، ۱۷۲).

پساجنگ هستی فردی شده و سوژکتیو شده‌اش باقی ماند اما این سوژه محتوای جدیدی به خود گرفت. دیگر مسئله بر سر مبارزه با نفس نبود بلکه مسئله بر سر یافتن معنا در لحظه‌ای سوژکتیو بود. بنابراین نه با یک گسست کامل و نه با یک پیوست مواجه هستیم بلکه با یک گسست در عین پیوست مواجه هستیم. توبه‌های پنهانی رزمندگان در زیر نور ستارگان آسمان جبهه‌های جنگ جای خود را به سرگشتگی «هامون» عرفان‌گرا داد.

### مورد خاص سینمای مهرجویی

سینمای مهرجویی مهمترین آرشیو برای فهم سوژه عرفان‌گرای پساجنگ است. اولین فیلمی که مهرجویی پس از پایان جنگ ساخت فیلم هامون بود. هامون درست در همان بحبوحه پایان جنگ در سال ۱۳۳۸ ساخته شد. حمید هامون با بازیگری خسرو شکیبایی، انسانی است که مشغول نوشتن رساله خویش درباره عشق و ایمان است. در اصل هامون نمود بسیار مهمی برای فهم آن سوژه سرگشته‌ای است که در دوران پس از جنگ بوجود آمد. سوژه‌ای که مدام در پی معنا می‌گردد. یک سوژه تهی شده که مدام «ترس و لرز»<sup>۱</sup> کیرکگور می‌خواند. اصل «عدم قطعیت»<sup>۲</sup> ذهن و فکر او را با خود درگیر کرده است. رابطه‌اش با همسرش را از دست داده، و از هرگونه مناسک سنتی دینی رویگردان است (بلاموضوع شدن گفتار سوژه‌ساز پیشین). هامون همان سوژه سرگشته‌ای است که در جهان پساجنگ، خواستار یافتن معنایی عمیق برای زندگی و جهان است. دست آخر هامون توسط دوست عارف‌اش - علی عابدینی - رستگار می‌شود. زمانی که که به دل دریا می‌زند و سپس علی عابدینی او را از آب برمی‌گیرد و به ساحل امن معنا رهسپارش می‌کند. هامون با توسل به عرفان، سوژگی فروپاشیده خود را سامان می‌بخشد.

شخصیت‌های سینمای مهرجویی در قبل از انقلاب به هیچ عنوان شخصیت‌های عارف مسلک نیستند؛ بلکه شخصیت‌هایی هستند که توسط یک ساختار اقتصادی، سیاسی و اجتماعی

۱ ترس و لرز کتاب درخشان سورن کیرکگور که مهمترین محتوای آن مسئله «جهش ایمانی» است. صورت‌بندی قسمی حرکت ابراهیم‌وار به مثابه شهسوار ایمان. البته این اثر مهم کی‌یرکگور را نمی‌توان صرفاً یک اثر ایمانی / الهیاتی در نظر گرفت. این کتاب به نوعی نقد زندگی روزمره نیز هست. در آنجایی که مرحله زیبایی‌شناسی را صورت‌بندی می‌کند (ن.ک، کیرکگور، ۱۳۷۸).

در حال به محاق رفتن هستند<sup>۱</sup>. اما سینمای مهرجویی در پس از جنگ شخصیت‌های اصلی‌اش مدام به عرفان متوسل می‌شوند و در کل، پی‌رنگ فیلم‌های او در این برهه زمانی نمایش سیر و سلوک عارفانه یک انسان است. قسمی حرکت ادیسه‌وار عرفانی، برای بازگشت به وطن درون؛ برای کشف و بازیابی آن سرزمین گمشده؛ تا سوژه از سرگشتگی‌ای که در این جهان دچار آنست، در پایان فیلم رها شود.

اثر بعدی عرفان مسلک مهرجویی، بعد از هامون، فیلم بانو است. بانو در سال ۱۳۷۰ ساخته شد. بانو با بازی بیتا فرهی داستان زنی است که با شوهر خویش - خسرو شکیبایی - دچار مشکل است. بانو یک سوژه تک و تنهاست که گویی هرگونه همبستگی با دیگران را از دست داده است. برای پرکردن این خلأ، بانو بعد از سفری که شوهرش انجام می‌دهد متوسل به دو چیز می‌شود. کار اول او این است که مجموعه‌ای از آدم‌های بدبخت و بیچاره را دعوت به خانه همچون قصر خود می‌کند تا آنها راحت زندگی کنند تا بتواند با قسمی خیریه‌گرایی، برای وجود خویش معنایی بیابد.<sup>۲</sup> کار دوم توسل به ذکرهای عارفانه و گفتن «یا هو» در خلوت خویش است تا بتواند به آرامشی درونی برسد؛ و دست آخر بانو از شوهر خویش جدا می‌شود.

اما نقطه اوج سینمای عرفان، مسلک مهرجویی، خودش را در فیلم پری نشان می‌دهد. این فیلم در سال ۱۳۷۳ ساخته شد و شخصیت اصلی آن یعنی پری (نیکی کریمی) یک دانشجوی رشته ادبیات در دانشگاه تهران است که دارای سه برادر است که همه عرفان‌گرا هستند بگونه‌ای

---

۱ سینمای مهرجویی چه قبل از انقلاب اسلامی و چه بعد از آن، بازنمایی‌کننده بسیار خوبی برای وضعیت جامعه ایران است. آثار سینمایی مهرجویی در قبل از انقلاب بطور مشخص راجع به نقد میانجی‌های بیرونی منقادکننده انسان بودند. از فیلم «پستیچی» در سال ۱۳۵۱ که راجع به فرایند به ورطه کشیده شدن یک انسان توسط سیستم وام‌های بانکی و سیستم ارباب رعیتی بود تا فیلم «دایره مینا» در سال ۱۳۵۳ که در رابطه با نقد مکانیسم‌های استثمارکردن توده‌های ضعیف توسط یک دلال خون بود؛ همه دال بر نقد به هستی‌های بیرون از انسان‌ها بودند.

۲ خیریه‌گرایی را می‌بایست در راستای برآمدن سیاست‌های سوپزکتیو و فردی‌شده فهم کرد. دست آخر در خیریه‌گرایی هدف آرامش روحی فرد کمک‌کننده است نه تغییر واقعی در زندگی کمک‌شونده. در این معنا بسیار منطقی است که نتیجه خیریه‌گرایی هیچ وقت منجر به تغییر جایگاه افراد ستم‌دیده نمی‌شود. در این فیلم نیز دست آخر بانو همه را از خانه بیرون می‌کند به دلیل چندین مشکلی که افراد در خانه بوجود آوردند. جنون عجیب سلبریتی‌ها برای کارهای خیریه را می‌توان در همین راستا در نظر گرفت.

که برادر بزرگ او یعنی اسد در سیر و سلوک عارفانه خود دست آخر با خودسوزی به فناء فی‌الله رسید. پری نیز همچون برادران خود در پی عرفان است و کتابی به نام «سلوک» را همواره نزد خود دارد که نوشته یکی از عرفای قدیمی است. پری وجه زنانه هامون است. او نیز همه همبستگی‌های خود را از دست داده و حتی با نامزد خویش بیگانه شده است و مدام در پی کشف نیرویی در درون‌اش است.

دست آخر در پایان فیلم، پری بدون آنکه به کسی بگوید به کلبه‌ای سوخته وارد می‌شود و بر روی تختی دراز می‌کشد که اسد در همان‌جا خودش را به آتش کشانده بود. خانواده او که نگرانش می‌شوند سراغ او را از همه می‌گیرند ولی نمی‌تواند پیدایش کنند. ناگهان داداشی (یکی از برادران عرفان‌گرای پری با بازی علی مصفا) در یک مراقبه انفسی چشمان خویش را می‌بندد و پری را درازکشیده بر روی تخت اسد می‌بیند و سریع راهی آن کلبه می‌شود. در پایان فیلم داداشی با آوردن نان به پری می‌گوید برخیز و افطار کن و سپس گویی پری از سرگشتگی خویش رها می‌شود و به عرفان حقیقی نائل می‌آید و رستگار می‌شود.

ذکر این نکته مهم است که سوژه‌های سرگشته و عرفان‌گرای سینمای مهرجویی امتداد سوژه رزمنده زمان جنگ نیست که گویی در دوران پسا‌جنگ دچار بی‌معنایی شده باشد. بلکه سینمای ابراهیم حاتمی‌کیا نشان‌دهنده سرنوشت سوژه‌های رزمنده در دوران پسا‌جنگ هستند. در اصل سینمای مهرجویی و حاتمی‌کیا دو طبقه و گروه مختلف را بازنمایی می‌کنند. در سینمای حاتمی‌کیا رزمندگان از جنگ برگشته از اساس دچار تضاد هم با خود، هم با ارزش‌های جامعه و هم با فرزندان خود و هم در لحظاتی با خدا می‌شوند. خدایی که گویی دیگر خدای جبهه‌های جنگ نیست. بطور مثال در فیلم «از کرخه تا راین» (۱۳۷۱) ما شاهد آن هستیم که سعید یک جانباز شیمیایی است که بر اثر بمباران شیمیایی بینایی‌اش دچار مشکل شده است و برای معالجه آن به کشور آلمان مراجعه می‌کند. در این کش‌وقوس که دست آخر از سوی سلامتی چشمان‌اش بدست آمده است و از سوی دیگر همسرش در ایران در آستانه وضع حمل است او (سعید) متوجه می‌شود که سرطان خون دارد و به زودی خواهد مرد. سعید بعد از شنیدن این خبر، در کنار رود راین، راز و نیازی انتقادی و شکوه‌آمیز را با خدا مطرح می‌کند. این دیالوگ



سعید بسیار واجد اهمیت است: «خدا... خدا... چرا اینجا؟ / رو زمین دنبالت گشتم، نبردم / تو دریا دنبالت بودم، نکشتیم / تو جزیره‌ها دنبالت گشتم ولی فقط چشمهام رو گرفتی، این تن رو نبردی / چرا اینجا؟ / من شکایت دارم، من شکایت دارم! / پس کو اون رحمانت؟ کو رحیمت؟ / آخه قرارمون این نبود / چرا چشمهام رو بهم پس دادی؟ من شکایت دارم، به کی شکایت کنم؟» این سکانس درخشان در اصل نشان دهنده خوبی برای سرگشتگی سوژه رزمنده پس از جنگ است. در اصل مسئله بر سر آنست که این گزاره‌های انتقادی تنها زمانی ممکن می‌شود که نظم نمادین پیشین مسئله‌دار شده باشد و سوژه در نسبت با رخدادهای بوجود آمده در فضای غیرجبهه، دچار سرگشتگی می‌شود. در صورتیکه در فضای جبهه، هر رخدادی مصادیقی از حکمت الهی صورت‌بندی می‌شد. و یا در فیلم‌های «آژانس شیشه‌ای» (۱۳۷۶) و «موج مرده» (۱۳۷۹) حاتمی‌کیا تضادهای موجود میان نسل از جنگ برگشته با ارزش‌های جامعه در دوران پساجنگ را نشان می‌دهد. در اصل با بینشی تبارشناختی، سینمای حاتمی‌کیا در دهه هفتاد نمود وضعیتی است که در آن رزمندگانی داریم که همچنان بر ایمان خویش استوار هستند اما ارزش‌های جامعه و دولت، بر ضد آنها هستند؛ و در این معنا این سوژه رزمنده دچار سرگشتگی می‌شود. اگر عده‌ای از رزمندگان در دوران پس از جنگ به آپاراتوس بیمارستان و آسایشگاه‌های روانی متصل شده، و به سکوتی هستی‌شناختی کشانده شدند و همه آن‌ها را فراموش کردند، بدن‌های سالم نیز خود را در جامعه تنها یافتند.

بنابراین سوژه‌های سینمای مهرجویی و حاتمی‌کیا علی‌رغم آنکه نسبتی با یکدیگر ندارند اما هر دو محصول وضعیت آنومیک در دوران پساجنگ هستند. در این وضعیت آنومیک عده‌ای از افراد جامعه به سوی عرفان‌گرایی سوق پیدا می‌کنند (سینمای مهرجویی) و سوژه‌های از جنگ برگشته دچار سرگشتگی می‌شوند.

### پارک به مثابه یک فضای عرفانی

یکی دیگر از مصادیق مهم غلبه عرفان‌گرایی در ایران پساجنگ صورت‌بندی گفتاری پارک‌ها بوده است. در دهه هفتاد و به واسطه کرباسچی - شهردار وقت تهران - بود که طرح‌های توسعه پارک‌ها و بوستان‌ها و فضای سبز در تهران شکل گرفت. دلیل بدیهی‌ای که برای این مسئله

مسئولان وقت اقامه می‌کردند همان دلیلی است که به نوعی تا به امروز صادق است و آن مسئله از سویی پاکیزه کردن هوای آلوده شهر تهران و از سویی دیگر زیباسازی آن بود؛ به نوعی پارک همزمان به مثابه ریه شهر و زینت شهر، صورت‌بندی گفتاری می‌شد. اما نکته بسیار مهم آنست که این دو صرفاً تنها صورت‌بندی گفتاری از پارک‌ها نبودند. با رجوع به سخنان مسئولان وقت، صورت‌بندی دیگری از پارک و گل و گیاه ارائه می‌شود که به غایت مهم است. گفتار پارک در ایران پساجنگ نمود همان وضعیت عرفان‌گرا و درون‌گراست. ۲۴ اردیبهشت سال ۱۳۷۱ اولین نمایشگاه بین‌المللی گل و گیاه به مدت ده روز در تهران برگزار می‌شود که در آن شرایط خاص جامعه ایران، اتفاق بسیار مهمی است که اکثر مسئولان کشور نیز در آن حضور می‌یابند. کرباسچی در افتتاحیه این نمایشگاه می‌گوید:

«نمایشگاه گل و گیاه، نیز نمود مجسمی است از روحیه توجه به فرهنگ زیبایی و فرهنگ جمال و کمال که فراتر از مسائل مادی و اقتصادی روزمره است و نیز تلاشی است برای جلب توجه جامعه به ابعاد معنوی زندگی» (کرباسچی، گلنامه، شماره ۱: صفحه ۱۵).

نکته بسیار مهم آنست که گل و گیاه و فضای سبز در آن وضعیت خاص، کارکردی معنوی و روحانی داشت. پارک به نوعی همان فضایی بود که انسان در آن، خودش را از همه مشکلات و معضلات اقتصادی و اجتماعی رها می‌سازد و همه چیز را در آنجا فراموش می‌کند و حس و حال معنوی در کنار گل‌ها و فضای سبز موجود در پارک پیدا می‌کند. پارک فضایی برای فراموشی اقتصاد و سیاست و توجه به درون انسان و امور معنوی است؛ لحظه ابدیت حظ. لحظه‌ای که گویی انسان از همه چیز این جهان کنده می‌شود و در کنار گل‌ها سیروسلوکی انفسی انجام می‌دهد. کرباسچی حتی در سخنانی که راجع به افتتاحیه نمایشگاه مذکور ایراد می‌کند، پیام اصلی انقلاب اسلامی را هم در همین راستا صورت‌بندی می‌کند:

«ما میل داریم که به همه جهانیان اعلام کنیم که پیام اصلی انقلاب اسلامی و جوهره فلسفه و عرفان و اسلام ما چیزی نیست جز آنکه جهان را سبز و روینده بخوایم و با مرگ و پژمردگی مبارزه نماییم. ما می‌خواهیم که طراوت و شادابی و رویش و پوییش و پوییش جانشین مرگ و پوچی و دلزدگی و بیماری شود» (همان، صفحه ۳۰).

نکته بسیار مهم آنست که در فضای عرفان‌گرای پس از جنگ، کل تاریخ به گونه‌ای دیگر مفصل‌بندی می‌شود. با پیروزی عرفان‌گرایی در آن برهه، به صورت واپس‌نگر حوادث تاریخی گذشته نیز دلالتی عرفانی بخود می‌گیرند.

عادلخواه (۱۹۹۹) درباره‌ی نظر مردم در دهه‌ی هفتاد راجع به پارک‌ها اینگونه بیان می‌کند که آنها (مردم) بیشتر ویژگی‌های روحانی<sup>۱</sup> پارک برای‌شان مهم بود و با آن زبان راجع به پارک سخن می‌گفتند و آن را فضایی برای کسب آرامش و روحیه و شادی دل می‌دانستند؛ در این معنا کرباسچی را به مثابه‌ی یک «جوانمرد» در نظر می‌گرفتند که شهر را زنده و آباد کرده است (عادلخواه، ۱۹۹۹: ۲۹-۲۲). پارک همان فضایی بود که در آن می‌شد به آرامش روحانی و معنوی دست یافت.

«اگر ما در همه‌ی شهرهای کشور چنین مجموعه‌هایی را احداث کنیم، بسیار مثبت بوده و مردمی که از کار و زندگی روزمره خسته هستند، گرفتاری‌های خانوادگی دارند، بیماری دارند، مشکلات اقتصادی دارند، امکان این را می‌یابند که برای ساعتی هم شده به چنین محل‌هایی بیایند و غم و غصه و ناراحتی خود را فراموش کنند، پناه بردن به دامان طبیعت سبز و زیبا برای معالجه‌ی ناراحتی‌های عصبی و به دست آوردن آرامش، بسیار بهتر و مفیدتر از خوردن قرص آرام‌بخش است» (علی فلاحیان، گلنامه، شماره ۵، صفحه ۸).

این سخنان وزیر وقت اطلاعات در بازدید از نمایشگاه مذکور در سال ۱۳۷۱ است. با نگاهی تبارشناختی، پارک در میدان نیروهای زمانه‌ی خود همان فضا/ امکانی بود که قرار است همه‌ی تناقضات جهان، در آن به فراموشی سپرده شود. به هیچ عنوان پارک نقش یک فضای عمومی برای گفتگو کردن راجع به مشکلات و معضلات مشترک انسان‌ها را ندارد. بلکه پیشاپیش یک فضایی است که آن مشکلات در آن به حالت تعلیق درمی‌آید:

«با در نظر داشتن خشونت‌ها و گرفتاری‌های مادی که ناگزیر در زندگی ما وجود دارد، دیدار از چنین فضایی زمینه‌ای است برای پرداختن بیشتر به معنویات و لذت‌های والایی که در امور معنوی وجود دارد» (محمد خاتمی، وزیر ارشاد وقت، شماره ۷، صفحه ۷).

خاتمی در مطلبی که تحت عنوان «گل، مرز میان ماده و معنا» برای مجله گُلنامه می‌نویسد به یک نکته مهم اشاره می‌کند. گل از سویی متعلق به جهان ماده است اما از سویی دیگر خود گل واجد تجربه‌ای معنوی است. در این معنا «گل مرز میان ماده و معنا» می‌شود. گل میانجی ربط‌دهنده جهان ماده با جهان معنوی درون انسان می‌شود. گل رسوخ می‌کند در درون و حس و حال روحانی را تولید می‌کند. گل که نمادی در ظاهر است به درون که نمادی از باطن است حرکت می‌کند.

پارک در دهه هفتاد بیش از آنکه ریۀ شهر باشد، آن فضایی در این بدن است که قرار است کل تناقضات این بدن را در آنجا دفن کند. پارک بیش از آنکه هوای آلودۀ تهران را پالایش کند، قرار است درون انسان را پالایش کند و تجربه‌ای معنوی به انسان ببخشد تا این آمادگی را بیابد که دوباره به همان دهشت تناقض‌آمیز برگردد؛ فضایی برای تأمل در خویشتن؛ لحظه به تعلیق درآمدن همه میانجی‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی؛ پیروزی امر فردی و سوپژکتیو بر همه چیز. در این وضعیت است که هرکس با فروبردن سر در گریبان خویش و واکاوی درون، سعی بر یافتن قسمی نور و روشنایی می‌کند<sup>۱</sup> تا بتواند وضعیت بیرونی ظلمانی فروپاشیده را با عرفان‌گرایی تاب آورد.<sup>۲</sup>

۱ همچنین در راستای همین فضای عرفانی دهه هفتاد، محسن حسام مظاهری (۱۳۸۷) در کتاب خود به نام «رسانۀ شیعه؛ جامعه‌شناسی آئین‌های سوگواری و هیئت‌های مذهبی در ایران» جریان عرفان‌گرایی و معنوی‌گرایی در دهه هفتاد در ایران را به میانجی تغییر فرم و محتوای عزاداری‌ها و مجالس روضه و سخنرانی‌ها به خوبی نشان می‌دهد. ایشان تغییر بچه‌هیتی‌ها را اشاره می‌کند که چگونه دیگر مواضع کوبنده انقلابی و سیاسی همچون «حکومت در اسلام»، «عدالت در نهج البلاغه»، «اثبات ولایت مطلقه فقیه» در دهه هفتاد برای‌شان جذاب نبود بلکه مسائل فردی و غیراجتماعی همچون «خودسازی»، «فواید ذکر»، مباحث اخلاقی» برای‌شان مسئله بود و مشتاق به شرکت در مجالس سخنرانی افرادی همچون مرحوم حاج اسماعیل دولابی و آیت الله بهجت بودند. در همین وضعیت است که به زعم نویسنده عبادت‌های فردی مانند اعتکاف با اقبال بیشتری نسبت به عبادت‌های جمعی مواجه می‌شود. در کل هیئت بدل می‌شود به فضایی که به کل سیاست زدایی شده و به مکانی بدل شده است که می‌توان در آن‌جا به «نشنگی معنوی» دست یافت (حسام مظاهری، ۱۳۸۷: ۲۳۰-۲۳۵).

۲ یوسف اباذری در مطلبی تحت عنوان «دفاع از فقه، نقد عرفان» پروژه فکری سروش را عرفان‌زده می‌داند و برخلاف دعوی سروش که معتقد است فقه جایی برای عرفان باقی نگذاشته است، اباذری به درستی به این نکته اشاره می‌کند که آن چیزی که بعد از جنگ فربه شد، اتفاقاً عرفان بود؛ به گونه‌ای که گویی عرفان می‌تواند همه مشکلات فردی و خانوادگی و اجتماعی ما را حل کند (اباذری، سایت جام جم آنلاین، کد خبر: ۱۷۹۵۹۲۰۱۷۹۳۳۰۶۸۳۳۰۶۷۰۲۹۴). سوژه عارف روشنفکری دینی پساجنگ در سنت سروشی جای سوژه مبارز روشنفکری دینی در سنت شریعتی را گرفت. این تغییر گفتار روشنفکری دینی نمودی دیگر از غلبه امر سوپژکتیو بر امر اجتماعی است.

بنابراین قرابتی وجود دارد میان مسئله‌شدن عرفان‌گرایی در سینمای مهرجویی با مسئله‌شدن عرفان‌گرایی در سنت روشنفکری دینی پسا جنگ و همچنین با کارکرد گفتاری پارک‌ها در اوایل شکل‌گیری آنها. همه این ساحت‌های متمایز، محصول وضعیتی بودند که در آن «فرد سرگشته و جویای معنا» در حال متولد شدن بود. فردی که دیگر نسبتی با امر اجتماعی ندارد و در فردیت خودمحور خویش در پی یافتن معنا و زندگیست. بنابراین الگوهای حکمرانی بر بدن شهر نیز به سمت و سوی تأسیس فضاهای فردی سوق پیدا کرد. از پروژه‌های پاساژسازی تا مراکز تفریحی و سرگرمی که هر دو پاسخی موقتی برای بی‌معنا شدن زندگی‌اند. از خرید افراطی کالاهای لوکس تا هیجان‌های افراطی، مبین چیزی جز تقلای سوژه تنها و وامانده برای پرکردن سوژگی تهی‌شده‌اش نیست.

بنابراین برآمدن عرفان‌گرایی در دوران پسا جنگ محصول وضعیتی آنومیک بود. در این بخش به دو عامل مهم داخلی (پایان جنگ و مرگ پدر نمادین جامعه) برای مسئله‌دار شدن گفتار پیشین پرداختیم و در ادامه به دو عامل مهم خارجی که تأثیر مهمی در این زمینه و همچنین تأثیر تعیین‌کننده‌ای در وضعیت پسا جنگ ایران داشتند خواهیم پرداخت.

### فروپاشی شوروی / برنامه تعدیل ساختاری (ساخت انسان اقتصادی)

فروپاشی شوروی در سال ۱۹۹۱ میلادی (۱۳۷۰ هجری شمسی) موجب آن گشت که صورت‌بندی جدیدی بر جهان حکمفرما شود. از سویی، فروپاشی بلوک شرق به عنوان نماینده جریان چپ، موجب تضعیف پایگاه این جریان در دیگر کشورها گردید؛ و از سوی دیگر، سرمایه‌داری بعنوان تک‌الگوی حاکم بر جهان، مشروعیت‌اش افزون گشت. فرانسیس فوکویاما (۱۹۸۹) در همان زمانی که بلوک شرق آخرین نفس‌های خود را می‌کشید نظریه «پایان تاریخ»<sup>۱</sup> خود را ارائه کرد. نظریه‌ای که بن‌مایه اصلی‌اش آنست که «لیبرال دموکراسی» نقطه غایی حکومت در تاریخ است (ن.ک، فوکویاما ۱۹۸۹). این مسئله از اساس موجب آن گشت که برخی روشنفکران جامعه ایران، بسوی ارزش‌های دموکراتیک و آزادیخواهانه و دفاع از لیبرالیسم و جامعه مدنی تغییرجهت دهند (بیات، ۱۳۷۹: ۲۹-۲۷). با فروپاشی شوروی و غلبه لیبرال

---

1 The end of history

دموکراسی، هر سازوکار حکومت‌کردن غیرلیبرالی، ذیل عنوان ایدئولوژی طرد شد. سوژه بهنجار لیبرال دموکراسی می‌بایست در لحظه‌ای فردی، مسئولیت سرنوشت اقتصادی خویش را بر دوش بکشد؛ در چنین گفتاری است که سوژه اقتصادی، ممکن می‌شود.

اما نکته بسیار مهم آنست که در همان برهه زمانی، بلوک غرب نیز در حال بازصورت‌بندی خویش بود. در سال ۱۹۷۹ تاچر در انگلستان و در سال ۱۹۸۱ ریگان در امریکا به قدرت رسیدند. در اصل تاچر و ریگان با مشورت با اقتصاددانان لیبرال، صورت‌بندی جدیدی از لیبرالیسم را با همکاری «صندوق بین‌المللی پول» و «بانک جهانی» پیاده کردند. از سویی این دو در سطح داخلی برنامه‌های خصوصی‌سازی و مقررات‌زدایی را اجرا کردند (هاروی، ۱۳۹۷: ۳۵-۴۵) و از دیگر سو همین دولت‌های نئولیبرال اصلی، به بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول به دلیل بحران بدهی‌ها، این اختیار را دادند تا تنها به کشورهای وام‌دهنده که برنامه‌های مزبور را اجرا کنند؛ در اصل برای حفظ مؤسسات مذکور از خطر ورشکستگی، مازاد ارزش کشورهای فقیر بیرون کشیده می‌شود تا آنها وام‌هایشان را تسویه کنند (همان: ۱۰۶-۱۰۵). در اصل نئولیبرالیسم یک سازوکار جدید حکمرانی در جهت بازتولید منافع کشورها و مؤسسات سرمایه‌داری بود. «برنامه تعدیل ساختاری»<sup>۱</sup> حاق پروژه نئولیبرالیسم در دهه هشتاد میلادی بود. کشورهای جهانی سوم تنها در صورتی از وام‌های بین‌المللی می‌توانستند استفاده کنند که برنامه مزبور را اجرا می‌کردند. برنامه‌ای چندوجهی در زمینه خصوصی‌سازی؛ برنامه‌ای که بر اساس آن، دولت دیگر نمی‌بایست بهداشت، آموزش و خدمات عمومی رایگان ارائه دهد. بنابراین در فضای «پایان ایدئولوژی» و «پایان تاریخ»، این برنامه تعدیل ساختاری بود که در فکر سیاست‌مداران و متفکران جهان سوم به مثابه برنامه‌ای علمی و به دور از ایدئولوژی برای رسیدن به توسعه حک شد.

### اجرای برنامه تعدیل ساختاری در ایران پساجنگ

سیاست اقتصادی حاکم بر ایران تا پایان جنگ (۱۳۶۷) سیاست تثبیت اقتصادی بود. بنیان این سیاست بر تقلیل تقاضا، واردات و مصرف بود. در اصل در سیاست تثبیت، دولت نقش محوری

1 Structural adjustment program.

و مرکزی در اداره اقتصاد، تعیین دستمزدها و تعیین قیمت‌ها دارد. با توجه به شرایط خاص جنگ و جامعه انقلابی ایران، از اساس قناعت و کم‌مصرف کردن یک ارزش بود<sup>۱</sup> و این ارزش دینی و انقلابی در جهت سیاست حاکم بر اقتصاد زمان جنگ بود (مرتضوی، ۱۳۷۷: ۵۸). با پایان یافتن جنگ و کسری بودجه بوجود آمده و همچنین برآمدن دولت هاشمی رفسنجانی، برنامه اول توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با محوریت و خط مشی اجرای برنامه تعدیل ساختاری اجرا گشت. در اصل مشخصا در سال ۱۳۶۹ بود که سازمان برنامه و بودجه وقت، مجری پیاده کردن برنامه‌های مزبور گشت (مؤمنی، ۱۳۷۴: ۱۳۱). بطور کلی برنامه تعدیل ساختاری سه مؤلفه اصلی دارد: (۱) سیاست‌های ارزی (۲) خصوصی سازی (۳) کوچک شدن دولت در اثر واگذاری امور به مردم و حذف یارانه‌ها و خدمات (مرتضوی، ۱۳۷۷: ۵۹). در ایران، دولت با افزایش نرخ ارز سعی بر آن کرد تا کسری بودجه خود را تأمین کند اما اقتصادی که بنیان‌اش بر واردات کالا است، افزایش نرخ ارز نه تنها منجر به افزایش صادرات نمی‌شود بلکه موجب آن می‌شود که کالاهای وارداتی با قیمتی بیشتر به دست مشتری ایرانی برسد. بعد دیگر برنامه تعدیل، خصوصی سازی است. هرچند در قانون اساسی، بخش خصوصی لحاظ شده بود اما به سبب جریان فکری حاکم در اوایل انقلاب که مبتنی بر عدالت جمعی بود، برنامه واگذاری شرکت‌های دولتی به بخش خصوصی نمی‌توانست به راحتی انجام شود؛ تا این که در سال ۱۳۷۰، در جلسه هیئت وزیران، با تفسیر خاصی که از اصول ۱۲۴ و ۱۳۸ قانون اساسی انجام دادند، برنامه فروش سهام کارخانجات دولتی به بخش خصوصی را تصویب کردند و به مرحله اجرا درآوردند و هر ساله، در برنامه بودجه کشور بخشی از پیش‌بینی درآمدها را مختص به فروش شرکت‌ها و کارخانجات دولتی قرار دادند (همان، ۶۱-۶۰). از سوی دیگر بن مایه مؤلفه سوم این برنامه آن است که دولت دیگر وظیفه‌ای در قبال عدالت اجتماعی ندارد:

«بزرگ‌ترین خدمتی که می‌توانم به هموطنان خود عرضه کنم، آنست که روزنامه‌گاران و سخنوران را به راهی هدایت کنم که از بکارگیری اصطلاح یا مفهوم عدالت اجتماعی... شرم داشته باشند» (هایک، به نقل از مرتضوی، ۱۳۷۷: ۶۱).

---

۱ در همین راستا است که مسئله‌ای بعنوان تبلیغات بازرگانی در زمان جنگ در رادیو و تلویزیون نمی‌توانست ممکن شود.

این جمله‌هایک، به‌خوبی بیانگر چستی برنامه‌تعدیل ساختاری است. در همین راستا دولت می‌بایست در قبال خدمات عمومی نیز از خود سلب مسؤولیت کند. اما در ایران، دولت انقلابی نمی‌توانست به‌یکباره یارانه‌ها را حذف کند اما بطور غیرمستقیم این مسئله خودش را تدریجا در افزایش بهای قیمت خدمات دولتی همچون آب و گاز و مخابرات و آموزش و بهداشت و عوارض نشان داد (همان).

فروپاشی شوروی و نقد ایدئولوژی و غلبه اقتصاد لیبرالی در سطح جهانی از یکسو و مشکلات اقتصادی زمان جنگ در سطح داخلی از دیگر سو، راه را برای برآمدن روحانیون غرب‌محور و طرفدار بازار آزاد و خصوصی‌سازی هموار کرد (فوران، ۱۳۸۸: ۵۹۰). توسعه اقتصادی و ادغام در اقتصاد جهانی دو هدف عمده‌ای بودند که در ایران پس از جنگ دنبال می‌شدند؛ در اصل، هدف اول منوط به هدف دوم بود (عبداللهی، ۱۳۹۷: ۲۰۲). در این شرایط خاص بود که قشر و تیپ اجتماعی تازه‌ای در ایران بوجود آمد که به بوروکرات‌ها و سرمایه‌داران رانتی شهره شدند (همان: ۲۰۴). بنابراین با توجه به نکات ذکرشده، انسان اقتصادی انسان بهنجار برنامه‌تعدیل ساختاری است. انسانی که می‌بایست بدون چشم‌داشت از حمایت‌های دولتی در زمینه ایجاد اشتغال و فراهم کردن تسهیلات، خود به‌تنهایی مسؤولیت زندگی‌اش را بر دوش بکشد.

### خطبه‌های نماز جمعه هاشمی رفسنجانی در دوران پساجنگ

در خطبه‌های هاشمی رفسنجانی در دوران پساجنگ، صورت‌بندی‌گفتاری خاصی از اسلام در حال چفت و بست یافتن است که در راستای حقیقت «انسان اقتصادی» در معنایی خاص آن است. وی در خطبه بسیار معروفی که به «مانور تجمل» مشهور شده، از نمازگزاران گلایه می‌کند که چرا گمان می‌کنند نباید برای خودشان و برای رفاه خود و خانواده‌شان خرج کنند؛ و چرا باید مدام پول خود را به دیگران قرض بدهند (روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۶۹/۰۸/۱۹، صفحه ۹). او در این خطبه، اسلام را نه مدافع اسراف‌گرایی می‌داند و نه مدافع ریاضت‌کشی و زهدگرایی. بلکه او دست‌آخر انسان مد نظر اسلام را کسی معرفی می‌کند که به خوبی پس‌انداز می‌کند و برای رفاه زندگی‌اش برنامه‌ریزی اقتصادی می‌کند. دیگر نامرتب لباس نمی‌پوشد؛ بلکه برای



خودش ارزش قائل می‌شود و به سر و وضع خود می‌رسد. او در همین راستا با تفسیر سوره اعراف به این مسئله اشاره می‌کند که خداوند خواستار آنست که مؤمنان در مساجد و معابر و هنگام نماز از زینت‌های خودشان استفاده نکنند. بخشی عمده‌ای از این خطبه به مسئله استفاده از زینت‌ها و نعمت‌های الهی اختصاص دارد (همان، ۱۳۶۸/۰۳/۶: صفحه ۱۰).

لذا از اساس گفتار جدیدی در رابطه با انسان مؤمن در حال شکل‌گیری است که بیش از آنکه به شهادت و مبارزه با نفس فکر کند، به رفاه و خوشبختی و پس‌انداز کردن و استفاده از نعمت‌هایی که خداوند برای ما قرار داده است می‌اندیشد:

«افراد فکر نکنند که اگر متدین و مسلمان باشند، معنای آن اینست که باید با نفسانیات‌شان، نیازهای واقعی‌شان، احساساتشان و چیزهایی که خداوند در وجودشان گذاشته، که این‌ها باید در فطرت بررسی شود، مبارزه کنند» (هاشمی رفسنجانی، روزنامه اطلاعات، ۹/۰۴/۱۳۶۸، به نقل از رضایی، ۱۳۸۸).

حال آن‌که در فضای گفتاری پس از انقلاب اسلامی و در زمان جنگ، مسئله ساده‌زیستی و مبارزه با نفس و مادیات بود. هاشمی رفسنجانی در همین راستا در خطبه‌ای مهم در سال ۱۳۶۰ که می‌توان این چرخش گفتاری را در آن مشاهده کرد با افتخار این ساده‌زیستی را دستاورد انقلاب می‌داند:

«ما امروز می‌بینیم که ارزش‌ها عوض شده؛ در رژیم گذشته همت‌ها و توجه‌ها این بود که آدم خانه خوب داشته باشد؛ ماشین خوب داشته باشد؛ روابط خوب داشته باشد؛ با مراکز قدرت و زرق و برق‌ها زندگی را داشت راه می‌انداخت؛ امروز برعکس شما می‌بینید که ارزش‌ها در جامعه عوض شده؛ دیگر امروز لباس اطوکشیده و ماشین زرق و برق و ماشین گنده‌تر و خانه گنده‌تر و حتی پست بزرگ‌تر و این‌ها هیچ کدام دلیل افتخار و سند ارزش و جاذبه برای حرکت انسان در جامعه ما نیست» (روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۶۰/۱۱/۲۴، صفحه ۱۲).

اما هاشمی رفسنجانی در دوران پساجنگ و مشخصاً از سال ۱۳۶۸ یک پروژه معین را در خطبه‌های نماز جمعه پیش می‌برد و آن پروژه «اسلام برنامه زندگی» است؛ اسلام، دین رفاه و

آرامش و خوشبختی است. مبارزه با نفس بدل به تأسیس نفس جدیدی می‌شود که می‌بایست اقتصادی بیندیشد:

«برنامه‌های اسلام آنطور که در ذهن خیلی‌هاست یک برنامه پیچیده، معماگونه و مشکل‌زائی نیست. بلکه برنامه زندگی سالم و مرفه آنهاست. برنامه‌ای تنظیم شده است تا انسان‌ها در دنیا و آخرت مرفه باشند و سالم زندگی کنند» (روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۳۸/۰۲/۲: صفحه ۱۰).  
و یا:

«فکر نکنید که دین اسلام برنامه مضیقه و مشکلات است نه، برنامه آسایش و رفاه است» (همان، ۱۳۳۸/۰۲/۱۶: صفحه ۹).

همه این عوامل مذکور از اساس موجب آن گشت تا در دوران پساجنگ ما با برآمدن ماشین‌های حکمرانی‌ای مواجه شویم که انسان اقتصادی را ممکن کردند. سوژه‌ای که در غیاب مسؤولیت‌پذیری دولت در اقتصاد می‌بایست با فراگیری تکنیک‌های مدیریت فردی به سمت رفاه و خوشبختی حرکت کند. انسان سرگشته و عرفان‌گرای پساجنگ که معنای جهان را از دست داده بود، از سویی به میانجی وضعیت حکمرانی جدید در حال تبدیل شدن به سوژه بهنجار اقتصادی است و از سویی دیگر به میانجی گفتار روانشناسی موفقیت، سامان جدید سوژگی خویش را بدست می‌آورد تا ظلمات این جهان را با نور تکنیک‌های موفقیت فروزان گرداند. آنتونی رابینز در راه است!

### روانشناسی موفقیت، ساخت خود جدید

در همین فضای گفتاری است که گفتار روانشناسی موفقیت در ایران پساجنگ ممکن می‌شود. آن زمانی که در سطح امر کلان (اقتصاد و سیاست) برنامه تعدیل ساختاری در ایران پیاده می‌گشت، در سطح جامعه کتب روانشناسی موفقیت جذاب و فراگیر می‌شد. چاپ کتاب‌های روانشناسی موفقیت با محوریت آنتونی رابینز<sup>۱</sup> از سال ۱۳۷۲ در ایران شروع می‌شود. در فاصله

۱ Antony Robbins معروف‌ترین اسطوره موفقیت در دهه نود میلادی بود. کتاب‌های او در امریکا همواره جزو پرفروش‌ترین کتاب‌های سال می‌شد و به نقاط مختلف دنیا برای برگزاری سمینارهای موفقیت سفر می‌کرد تا تکنیک‌های روانشناختی موفقیت را جهانی کند. او در سال ۱۹۶۰ در امریکا به دنیا آمد و به روایت خود در اوایل زندگی‌اش بسیار فقیر و چاق بود. تا اینکه یک روز به خود می‌آید و تصمیم می‌گیرد که لاغر شود و با استفاده از تکنیک‌های روانشناختی، موفقیت بر موفقیت افزون می‌کند.

کمتر از سه سال یعنی از اوایل سال ۱۳۷۲ تا اواخر ۱۳۷۴، شش جلد از کتاب‌های رابینز ترجمه و چاپ می‌شوند: «توان بی پایان، پیش بسوی کامیابی ۱»، «بسوی کامیابی ۲: نیروی عظیم درونی را فعال کنید»، «بسوی کامیابی ۳: دیدار با سرنوشت»، «بسوی کامیابی ۴: قدم‌های بزرگ»، «یادداشت‌های یک دوست» و «زندگی سالم». نکته مهم آنست که کتاب‌های مذکور در هر سال تجدید چاپ می‌شدند به گونه‌ای که اولین کتاب او (توان بی پایان پیش بسوی کامیابی ۱) که در سال ۱۳۷۲ به چاپ رسید در سال ۱۳۷۴ به چاپ نهم رسید. هرچند این جریان در ایران نمایندگان دیگری همچون ناپلئون هیل<sup>۱</sup>، ژوزف مورفی<sup>۲</sup> و وین دایر<sup>۳</sup> نیز داشته است که به ترتیب کتاب‌های «بیندیشید و ثروت مند شوید»، «قدرت پول» و «عظمت خود را دریابید» از آنها در همان سال‌های پس از جنگ چاپ شده است، اما مهم‌ترین فردی که نقشی تعیین‌کننده در این جریان داشت که بعدها خودش را در «مجله موفقیت» نیز نشان می‌دهد همان آنتونی رابینز است. برای فهم چیستی خود و نفس جدیدی که این کتاب‌ها صورت‌بندی می‌کنند به تحلیل و بررسی این کتاب‌ها خواهیم پرداخت.

مهم‌ترین نکته در رابطه با کتب روانشناسی موفقیت آنست که هدف اولیه این کتب کسب اهدافی ابژکتیو و بیرونی همچون ثروتمندشدن و موفقیت‌های شغلی و تحصیلی نیست؛ بلکه هدف اصلی، یک هدف سوپژکتیو و درونی است: «نیروی درون‌تان را کشف کنید». خودی که می‌بایست نیرویی درونی را فعال کند؛ که اگر توانست به این مهم برسد آنگاه است که می‌تواند هر موفقیت بیرونی‌ای را کسب کند. در کتاب مورفی (۱۳۶۸) به هیچ عنوان هدف اصلی، پولدار شدن نیست. بلکه هدف بر سر کشف آن «ضمیر باطنی» در انسان است که اگر کشف شود، پولدار شدن و هر موفقیت دیگری هم ممکن می‌شود (مورفی، ۱۳۶۸: ۱۷-۱۶). همه چیز منوط به کشف نیروی درون است؛ و «تکنیک‌های خود» موجود در این کتاب‌ها در راستای همین

---

۱ Napoleon Hill در سال ۱۸۸۳ در امریکا به دنیا آمد و از پیشگامان ادبیات موفقیت شخصی در سطح جهانی بود.

۲ Joseph Murphy در سال ۱۸۹۸ در ایرلند به دنیا آمد که عمده مباحث و کتاب‌های او راجع به مباحث معنوی و موفقیت بود.

۳ Wayne Dyer در سال ۱۹۴۰ در امریکا به دنیا آمد و یکی از افراد مشهور در زمینه سخنرانی‌های انگیزشی و روانشناسی موفقیت بود.

مسئله است. استفاده از تکنیک تلقین که یکی از قسمت‌های همیشگی کتاب‌های روانشناسی موفقیت است را باید در همین راستا فهم کرد. به میانجی کتاب‌های رابینز این تکنیک بلافاصله تأثیر خود را در ایران گذاشت و سوژه بهنجار خود را تولید کرد بگونه‌ای که به نقل از مترجم آثار رابینز در ایران در سال ۱۳۷۳ گروهی از جوانان یکی از روستاهای شیراز به او اطلاع داده‌اند که موفق شده‌اند با تقویت اراده و تمرکز حواس از روی بستری از زغال‌سنگ به سلامت عبور کنند (مجتهد کرمانی، مندرج در رابینز، ۱۳۷۳: ۹).<sup>۱</sup> تلقین موجب آن می‌شود که به نوعی آن جمله و یا عبارت انگیزشی تکرارشونده به درون انسان رسوخ کند و وارد ضمیر باطن انسان شود. «هنگام خواب به مدت سه چهار دقیقه این جملات را تکرار کنید: پول برای همیشه گردش آزادی در زندگی من پیدا می‌کند» (همان، ۱۷).

«اگر دچار دشواری مالی شده‌اید این جمله‌ها را شب‌ها هنگام خواب چندین بار تکرار کنید و با همین ایده به خواب بروید: من در نهایت آرامش به خواب می‌روم. من این کار را به عقل و خردی که در من وجود دارد می‌سپارم. جواب این معما را خود او پیدا خواهد کرد و فردا صبح با تولید خورشید به من خواهد سپرد. من می‌دانم که فردا صبح خورشید طلوع خواهد کرد» (همان، ۳۰).

هدف اصلی تأسیس سوژه‌ای است که به حقیقتی در درون خویش رسیده است. اگر انسان به آن حقیقت دست نیابد و فقط به دنبال کسب ثروت و موفقیت‌های بیرونی باشد، از نظر کتب روانشناسی موفقیت، خوشبخت نخواهد شد:

«اگر احساس می‌کنید که باید فلان ملک، اتومبیل و یا مقام را داشته باشید و بدون آن احساس کمتری می‌کنید مفهومی آنست که تحت سلطه دارایی قرار گرفته‌اید و قربانی شده‌اید» (دایر، ۱۳۷۳: ۶۲).

---

۱ رابینز در پایان اکثر همایش‌ها و سخنرانی‌های خود بر روی زغال‌سنگ گذاخته با پای برهنه راه می‌رفت و این مثالی پرتکرار در اکثر کتاب‌های او برای تکنیک تلقین است. «ایرانیانی که از روی آتش عبور می‌کردند، سر خود را بالا می‌گرفتند و به آسمان نگاه می‌کردند تا چشمان به آتش نیفتند. آنان می‌گفتند که در هنگام آتش پیمایی تصور می‌کنند که بر روی برگهای خشکیده قدم می‌گذارند و اگر یک لحظه متوجه این واقعیت شوند که بر روی آتش پا می‌گذارند بلافاصله می‌سوزند» (مجتهد کرمانی، مندرج در رابینز، ۱۳۷۴: ۹۷).

اگر به این نکته توجه نشود و هدف کتاب‌های روانشناسی موفقیت در ایران دهه هفتاد را صرفاً به آموزش تکنیک‌های معطوف به موفقیت‌های بیرون از سوژه تقلی دهیم، دچار ساده‌سازی شده‌ایم. در کتاب‌های آنتونی رابینز و دیگران در دهه هفتاد، هدف اصلی معطوف به تغییر درون است. به قول خود رابینز هدف اصلی صرفاً پول‌دار شدن نیست زیرا اگر درون تغییر نکرده باشد همه ثروت‌ها بی‌معنی می‌شوند (رابینز، ۱۳۷۳ ب: ۶۲). در راستای همین تکنیک‌های خود معطوف به تغییر درون است که مسئله ایمان نیز در این کتب کارکرد گفتاری خاص خویش را می‌یابد.

کتب روانشناسی موفقیت مملو از بحث‌های «ایمانی» است و نه «دینی». زیرا وقتی صحبت از دین می‌کنیم با مجموعه‌ای از مناسک و آیین‌ها نیز سروکار داریم که آنها کارکردی برای موفقیت ندارند. اما ایمان برای این گفتار از این حیث کارکرد گفتاری دارد که ایمان پیشاپیش درکی سوپزکتیو و اطمینان‌بخش در رابطه با وجود یک چیز/ هستی است؛ بنابراین ایمان برای گفتار روانشناسی موفقیت همان عاملی است که فرد را قادر می‌کند که به موفق شدن و رسیدن به هدفش باور داشته باشد. در این صورت‌بندی، ایمان از وجوه هستی‌شناختی خویش جدا می‌شود و به وجه روانشناختی‌اش فروکاسته می‌شود.<sup>۱</sup> دیگر نه مسئله بر سر ایمان به یک خدای متعالی بلکه مسئله بر سر ایمان به نیروی درون برای رسیدن به هر موفقیتی است.

تا این‌جا نشان دادیم که هر کدام از سه گفتار روانشناسی موفقیت، عرفان‌گرایی و انسان اقتصادی، چگونه و تحت چه شرایطی، در ایران پسا جنگ ممکن شدند. در ادامه به این مسئله خواهیم پرداخت که در کجا این سه گفتار در تاریخ پسا جنگ به یکدیگر می‌رسند و در نسبت با یکدیگر سوژه بهنجار خود را تولید می‌کنند. احمد حلت در راه است!

---

۱ «دومین ویژگی یک قهرمان موفق ایمان است. تقریباً تمام کتاب‌های مذهبی درباره نیرو و تأثیر ایمان در سرنوشت بشر، صحبت کرده‌اند. مردمی که بطرز حیرت‌انگیزی در زندگی پیشرفت کرده‌اند با افراد شکست خورده از نظر ایمان تفاوت بسیار زیادی دارند. ایمان ما تکلیفمان را نسبت به آنچه هستیم و آنچه می‌توانیم باشیم، روشن می‌کند. اگر به سحر و جادو ایمان داشته باشیم یک زندگی سحرآمیز برای خود خواهیم ساخت و اگر ایمان داشته باشیم که در زندگی ما محدودیت‌هایی وجود دارد، سرانجام آن محدودیت‌ها را فراهم می‌کنیم. به عبارت ساده به آنچه ایمان داریم که حقیقت دارد و امکان‌پذیر است، به حقیقت می‌پیوندد و امکان‌پذیر می‌شود» (رابینز، ۱۳۷۲: ۳۱).

### مجله موفقیت به مثابه نقطه آجیدن گفتارهای فردگرایانه پساچنگ

مجله موفقیت در شهریور ماه سال ۱۳۷۷ به مدیرمسئولی «احمد حلت» شروع به کار کرد. حلت در پیش شماره این ماهنامه، خود را «بنیانگذار آموزش تکنیک‌های موفقیت در ایران و خاورمیانه» معرفی می‌کند (موفقیت، شهریور ۱۳۷۷، پیش شماره). برآمدن مجله موفقیت در دهه هفتاد یکی از پدیده‌هایی است که ذیل رخدادهای بزرگ سیاسی آن زمان رؤیت‌ناپذیر مانده است. در این مجله است که از اساس گفتارهای فردگرایانه در نسبت با یکدیگر چفت و بست گفتاری یافته و سوژه‌ای تولید می‌کند که همزمان یک آنتروپرونر عرفان‌گرا و روح‌گراست که به تکنیک‌های روانشناسی موفقیت توسل می‌جوید.

یک بخش ثابت در شماره‌های سال‌های ابتدایی مجله موفقیت، مباحث «علوم روحی و ماوراءالطبیعه» است. مسائل علوم روحی در این مجله را می‌بایست در راستای همان تکنیک‌های خود معطوف به کشف نیروی درون فهم کرد. بنابراین تعجب‌آور نیست که در مجله موفقیت ما شاهد مباحث احضار روح و ارتباط با ارواح یا مسئله برون‌فکنی روح باشیم.<sup>۱</sup> در این گفتار تنها کسی می‌تواند احضار ارواح کند<sup>۲</sup> و یا روح خویش را برون‌افکنی کند که به قدرتی در درون خویش رسیده باشد. در اصل می‌بایست همسویی گفتاری علوم روحی و مسئله موفقیت را اینگونه صورت‌بندی کرد: اگر شما به میانجی «تکنیک‌های خود» علوم روحی به چنان قدرتی رسیده‌اید که می‌توانید با ارواح ارتباط برقرار کنید، پس شما قادر خواهید بود هر موفقیتی را با توسل به قدرت درون‌تان به دست آورید.

۱ نویسنده سلسله مقالات علوم روحی در مجله موفقیت هدف مطالب خود را اینگونه توضیح می‌دهد: «هدف از انتشار این مقاله و مقالات دیگر که در شماره‌های بعدی این مجله به چاپ خواهد رسید آشنایی بیشتر همگان از ساختار حقیقی وجود آدمی، شناخت ابعاد مختلف آن (روح و نیروهای بالقوه نهفته در انسان) و چگونگی سیر تکاملی آن می‌باشد تا اینکه نهایتاً بتوانیم جایگاه وجودی خویش را در این عالم شناخته و هرچه بیشتر بسوی کمال حرکت کنیم. اضافه می‌کنم که طی بررسی مطالب فوق راه‌های مختلف چگونگی تقویت نیروهای درونی و راه‌های اصولی ارتباط با ارواح ارائه خواهد گردید.» (مجله موفقیت، شهریور ۷۷، پیش شماره: صفحه ۱۷).

۲ «ارواح جهت تماس از روش‌های متفاوتی استفاده می‌کنند. گاه حضور خود را با ضرباتی به دیوار، پنجره و نقاط دیگر اعلام می‌کنند و گاه موجب الهامات روحی می‌گردند و گاه ممکن است در خواب تماس‌هایی برقرار سازند... جهت اطمینان از حضور ارواح می‌توانید تقاضاهایی را جهت ادامه ضربات از ارواح بکنید مثلاً می‌توانید بگویید: اگر شما روحی هستید که می‌خواهید با من تماس بگیرید ضربه‌ای دیگر به صدا در آید» (موفقیت، اسفند ۷۷، شماره ۶: صفحه ۵۹).

یکی دیگر از موضوعات ثابت سال‌های ابتدایی مجله موفقیت سلسله داستان‌های عرفانی «چهل دیدار؛ مجموعه آموزش‌های خودشناسی استاد خدامراد» بود. نویسنده این مطالب شخصی با نام مستعار «کیمیا» بود که شرح حال خویش را در رابطه با مواجهه با «خدامراد»، که به سان یک مرشد و عارف شرقی بود، می‌نوشت. در هر شماره این ماهنامه یک دیدار توضیح داده می‌شود. در اصل شخصیت خدامراد در این سیر عارفانه شخصیتی نمادین است برای خودشناسی انسان. کیمیا- آن دانشجویی که در استیصال به سر می‌برد و به دنبال حقیقت خود و زندگی می‌گشت و دست آخر خدامراد را پیدا می‌کند- می‌نویسد:

«از من نپرسید خدامراد واقعی است یا نه؟! چرا که استاد بارها به من گفت که به راستی از واقعیت وجودی خویش بی‌خبر است! و استاد از من خواست تا وجود او را انکار کنم تا همه آن‌هایی که دنبال انسانی برای الگوبرداری هستند به خود آیند و مراد خود را از خویش بگیرند» (مجله موفقیت، شماره ۳۰، صفحه ۴۸).

نکته بسیار مهم آنست در این سلسله داستان‌های عارفانه، گرچه در ابتدا رابطه میان کیمیا و خدامراد رابطه‌ای از جنس مرید و مراد است یعنی همان رابطه عرفان کلاسیک اما دست آخر مسئله بر سر تبعیت از یک انسان نیست بلکه مسئله بر سر خودشناسی و آگاهی نسبت به نیروی درون خود انسان است. در داستان مولانا و شمس، هستی شمس همواره برای مولانا نیاز است به گونه‌ای که اگر مراد برود، مرید سرگشته و حیران می‌شود؛ اما خدامراد نقش یک «میانجی محوشونده»<sup>۱</sup> را بازی می‌کند. همان کسی که کیمیا قرار است به میانجی او به خودشناسی برسد و هنگامی که به این مراد رسید، هنگامی که به «خود آمراد» رسید دیگر خود بدل شده است به کسی که می‌تواند مراد خویش را توسط نیروی درون‌اش محقق کند. مرادهايش «خود آ» می‌شوند. خدامراد دیگر نه شخصیتی بیرونی بلکه از درون خود انسان متبلور می‌شود.

برهمن اساس، جریان عرفان‌گرایی و روح‌گرایی، صورت‌بندی گفتاری جدید خود را در مجله موفقیت می‌یابد. این دقیقاً همان صورت‌بندی از عرفان است که در راستای تکنیک‌های خود اسطوره‌های موفقیت است. یکی از اولین گام‌ها در سخنرانی اساتید موفقیت، مسئله

خودشناسی است. فهم این نکته که همه چیز از تو و فکر تو شروع می‌شود؛ اندیشه و فکر تو محور این کائنات است. هر چیزی که بدان فکر کنی بدان می‌رسی، و یا گزاره‌هایی از این قبیل: «من خود را تأیید می‌کنم»، یا «همواره این جمله را به خود می‌گویم که تو واقعا بی نظیری، با تمام وجود دوستت دارم» (مجله موفقیت، پیش‌شماره، صفحه ۱۴).

لذا منطقی است که مطالبی همچون طالع‌بینی و فال‌گیری در مجله موفقیت حضور نداشته باشند زیرا این امور سرنوشت انسان را به جای آنکه منوط به خود انسان و نیروی درون‌اش بدانند وابسته به سرنوشت یا مناسباتی بیرون از انسان‌ها می‌دانند. باین حال این نکته بسیار مهم است که درست در همان زمان که مجله موفقیت در جامعه ایران ممکن و محبوب گشت، فال‌گیری و طالع‌بینی نیز شیوع پیدا کرد.<sup>۱</sup> این تناقض یا به عبارت دیگر بس‌گانگی وضعیتی که در آن نیروهای متناقض می‌توانند بدون نفی دیگری همبودی داشته باشند را می‌بایست با بینشی تبارشناختی فهم کرد. از یک سو همان‌گونه که ذکر گردید، سوژه بهنجار گفتار مجله موفقیت، سرنوشت و شکست‌ها و پیروزی‌هایش، همگی منوط به میزان درجه کشف نیروی باطن‌اش است و در این معنا طالع‌بینی و فال‌گیری طرد می‌شود؛ اما از سوی دیگر غلبه این گفتار سوبژکتیو باعث آن می‌شود که با انبوه‌ای از انسان‌های مستأصل مواجه شویم که این گفتارهای فردی شده طردشان کرده و قادر نبوده‌اند که در لحظه‌ای فردی موفق شوند و هرگونه پیوندی را نیز از دست داده‌اند، و سرنوشت و آینده شغلی و زندگی‌شان مبهم جلوه می‌کند و در این وضعیت است که میل به فال‌گیری و طالع‌بینی فراگیر می‌شود تا از طریق فال نسبت به تیرگی آینده و زندگی‌شان کمی وقوف یابند و درمانی موقت برای درماندگی و استیصال‌شان پیدا کنند. نکته مهم آنست که این دو نیروی متضاد قرار نیست در یک سنتز

۱ مصداق‌های فراگیری طالع‌بینی و فال‌گیری در دهه هفتاد را می‌توان در اعتراضات به این مسئله در آن زمان مشاهده کرد: «افزایش مراجعه به رمال و فال‌بین؛ مسؤولان فرهنگی به گوش باشند» (روزنامه ایران، ۱۳۷۸/۰۹/۸)؛ «آن‌هایی که بدون نظر فال‌گیر آب هم نمی‌نوشند» (روزنامه ایران، ۱۳۷۸/۰۷/۱۴)؛ «رجوع به فال‌گیران؛ دورشدن از حقایق زندگی» (روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۷۸/۰۹/۲۲)؛ «هنوز هم فال‌گیرها مردم را سرکیسه می‌کنند،» (۱۳۷۹/۰۹/۸)؛ «طالع‌های ندیده، فال‌های گرفته، شانس‌های زندگی همچنان ادامه دارد» (روزنامه عصر آزادگان، ۱۳۷۷/۰۸/۱۶)؛ «فال‌بینان سوداگران اندیشه» (روزنامه راه مردم، ۱۳۷۸/۰۲/۲۰).



رفع<sup>۱</sup> بشوند بلکه به مجرد نیرو گرفتن یکی، دیگری متضادش هم نیروی بیشتر می‌گیرد. هر اندازه گفتار روانشناسی موفقیت و دیگر گفتارهای سوژکتیو بیشتر همه‌گیر شوند، طالع‌بینی و فال‌گیری نیز بیشتر فراگیر می‌شوند.<sup>۲</sup>

بررسی شماره‌های ابتدایی مجله موفقیت نشان می‌دهد که چگونه سوژه بهنجار این مجله دیگر نسبتی با تغییر هستی‌های بیرون از خود ندارد؛ بررسی این مجله به‌خوبی نشان می‌دهد که گفتارهای روانشناسی موفقیت، عرفان‌گرایی و انسان اقتصادی که ظاهراً با یکدیگر نسبتی ندارند، چگونه در باطن امر، محصول آن وضعیت گفتاری‌ای هستند که در آن، امر اجتماعی و هستی‌شناسی انتقادی بلاموضوع شده است. مجله موفقیت نقطه غایی وضعیتی است که در آن امر فردی و سوژکتیو، بر «امر اجتماعی» غلبه پیدا کرده است.

### تکنولوژی حکمرانی لیبرال و آنتروپرونر

فوکو در مجموعه درس‌گفتارهای «تولد زیست‌سیاست» جامعه مدنی را یک ایده فلسفی نمی‌داند بلکه از نظر او جامعه مدنی محصول نوعی از تکنولوژی حکومتی است که همانا «تکنولوژی حکمرانی لیبرال» است. محصول دیگر تکنولوژی حکمرانی مزبور، برآمدن «انسان اقتصادی» است. انسان اقتصادی و جامعه مدنی دو عنصر جدایی‌ناپذیرند (فوکو، ۱۳۹۴: ۳۹۸-۳۹۱). در این معنا جامعه مدنی همان فضایی است که انسان‌ها به سوژه‌هایی اقتصادی بدل می‌شوند که هدف اصلی‌شان، کسب سود و منفعت بدون دخالت دولت است. بنابراین در این فضا است که یک تیپ به نام آنتروپرونر امکان ظهور و بروز می‌یابد. در اصل آنتروپرونر ایرانی، همان انسان اقتصادی‌ای است که از دانش روانشناسی موفقیت و بحث‌های عرفانی سود می‌جوید. در اصل سوژه بهنجار مجله موفقیت، همان آنتروپرونر است. برآمدن تیپ اجتماعی آنتروپرونر نقطه غایی

---

#### 1 Aufhebung

۲ در این معنا تبارشناسی با رؤیت‌پذیرکردن بس‌گانگی وضعیت یا همان کثرت نیروی‌های متضاد نه تنها در دام نسبی‌گرایی اسیر نمی‌شود و هیچ نسبتی با آن ندارد بلکه از اساس جای پای‌اش برای نقد وضعیت بسیار مستحکم است. مسئله بر سر آنست که نشان دهیم که چگونه آن جریانی که گفتار در حال طرد کردن آنست، دقیقاً محصول خود گفتار است. تبارشناسی در این معنا قادر است نقد جدی کند که توهم گفتار از ناب‌بودن خویش را می‌زداید و مازادش را به رخ‌اش می‌کشانند.

مکانیسم‌های حکمرانی فردی‌شده است. آنتروپرونر تنها زمانی می‌توانست ممکن شود که گستری از «امت» به سمت «جامعه مدنی» صورت گرفته باشد. جامعه مدنی همان فضایی است که انسان‌ها بدون دخالت دولت در پی منافع اقتصادی و شخصی خود هستند. در این معنا ایده «عدم دخالت دولت» یکی از ویژگی‌های تکنولوژی حکمرانی لیبرال است. در همین راستا است که می‌توان در آن برهه، برآمدن گفتارهایی را مشاهده کرد که محصول تکنولوژی مزبور بودند: اقتصاددانان لیبرال که منتقد دخالت دولت بودند؛ حلقه کیان که منتقد دخالت دولت (حکومت) در امور دینی بود و از قرائت شخصی و عارفانه از دین حمایت می‌کرد؛ اصلاح‌طلبان لیبرال‌شده و طرفدار اقتصاد آزاد که در دهه شصت «خطامامی» و طرفدار عدالت جمعی بودند، و همچنین برآمدن تیپ آنتروپرونر. در اصل این ساحت‌ها میانجی یکدیگر می‌شدند و در یک رابطه نیروها باعث تسهیل شکل‌گیری دیگری می‌شدند. آنتروپرونر تنها در این فضا می‌توانست ممکن شود و هر کدام از گفتارهای مزبور در شکل‌گیری آن به‌طور نیت‌مند یا غیرنیت‌مند نقش داشتند.

بنابراین اگر در تکنولوژی قدرت زمان جنگ ما با برساخته شدن انسانی سروکار داریم که سوژگی‌اش واریسی و پاکسازی می‌شود تا خود را از شر هوس‌ها و احساس گناه رها کند، در تکنولوژی قدرت پساجنگ ما با مکانیسم سوژه‌سازی‌ای طرف هستیم که همچنان در سطحی فردی قصد بر آن دارد تا سوژه بهنجار خود را ایجاد کند. متها این بار می‌بایست با تکنیک‌های روانشناسی موفقیت و با حسی عرفانی در پی پول و ثروت باشد. ترجیح‌بند آنتروپرونرهای ایرانی که در شروع مباحثشان برای تبلیغ عامل موفقیت استفاده می‌کنند این مصراع مولانا است: «صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق!»؛ و مصراع مزبور را اینگونه چفت و بست جدید گفتاری می‌کنند: آنتروپرونر قدر زمان را می‌داند و زمان را هدر نمی‌دهد. فردا برای ثروتمند شدن دیر است.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

والتر بنیامین در جستار «تجربه و فقر» یکی از ویژگی‌های دوران پساجنگ جهانی اول را فقیر شدن تجربه از سویی و برآمدن انواع و اقسام ایده‌های عرفان‌گرایی و روح‌گرایی از سویی دیگر

می‌داند (بنیامین، ۲۰۰۵: ۷۳۲-۷۳۱). جنگ به مثابه قسمی شوک از اساس انسان‌ها را به درون خویش می‌کشاند. اگر در زمان جنگ‌ها دانش پزشکی به دلیل افزایش جراحی و موارد مورد مطالعه رشد چشمگیری می‌کند اما پس از هر جنگی روانشناسان، روانپزشکان، متخصصان روح و درون بهترین شرایط را برای فراگیر شدن پیدا می‌کنند.

پس از آنکه در دوران جنگ، گفتار شهادت سوژه بهنجار خود را تولید کرد؛ سوژه‌ای که در لحظه‌ای فردی بر گناهان خویش غلبه می‌کرد تا به رستگاری برسد، در دوران پساجنگ وظیفه مدیریت سوژگی انسان بر عهده روانشناسان، اقتصاددانان، اسطوره‌های موفقیت و عرفان‌گرایی قرار گرفت. اگر در زمان جنگ وابستگی به مادیات گناهی بود که رزمندگان را از مسئله رستگاری و شهادت دور می‌کرد در دوران پساجنگ، بالعکس این دور شدن و نادیده گرفتن تکنیک‌های موفقیت و ثروت‌مند شدن بود که برای انسان تولید گناه می‌کرد. در این معنا گفتارهای سوژکتیو پساجنگ نیز به سان یک دین در آمدند.<sup>۱</sup> دینی که مؤمنش آنتروپرونر است و متن مقدسش کتاب‌های روانشناسی موفقیت و پیامبرش اسطوره‌های موفقیت و مکان مقدسش بورس و بانک. در هر دو برهه، چه در زمان جنگ و چه در زمان پساجنگ، آنچه که شکل گرفت، غلبه هستی‌شناسی فردی بر هستی‌شناسی اجتماعی بود.

بنابراین در پاسخ به سؤال اصلی مقاله و در راستای مطالب و آرشیوهای بررسی شده اینگونه می‌توان بیان کرد: گفتار سوژکتیو شده شهادت در زمان جنگ، در هم‌ارزی با عواملی همچون مرگ پدر نمادین جامعه (فوت امام خمینی) و پیاده‌سازی سیاست‌های تعدیل ساختاری در دوران پساجنگ شرایط بوجود آمدن گفتارهای سوژکتیو و فردی پساجنگ (روانشناسی موفقیت، انسان اقتصادی و عرفان‌گرایی) را تسهیل کرد.

یک نتیجه‌گیری بسیار مهم این است که جامعه ایران در دوران پساجنگ از جامعه کاریزمایی به سوی غلبه عقلانیت و عرفی‌شدن حرکت نمی‌کند. در واقع، مسئله بر سر تغییر جایگاه بروز

---

۱ والتر بنیامین در جستار «سرمایه‌داری همچون دین» بدین مسئله می‌پردازد که چگونه سرمایه‌داری خود بدل به یک دین جدید شده است. با تأثیر از این بحث بنیامین، جورجو آگامبن در جستاری با همان نام بدین مسئله اشاره می‌کند که گویی دیگر انسانها به خدایان بدهکار نیستند بلکه به بانک‌ها بدهکارند.

فراه‌یزدی است؛ مسئله بر سر آنست که آن قدرت/اراده‌ماورایی دیگر نه در بدن یک رهبر، بلکه امکانی است که در سوژگی تک‌تک افراد به ودیعه گذاشته و به میانجی تکنیک‌های عارفان و روانشناسان موفقیت، می‌توان بدن اراده‌آهنین که قادر است هر موفقیتی را محقق کند، دست یافت. از همین‌رو یک نکته بسیار مهم در رابطه با صورت‌بندی گفتاری موجود در مجله موفقیت وجود دارد: آدورنو به درستی به این موضوع اشاره می‌کند که «منطق» در جامعه یونانی تنها زمانی می‌توانست ممکن شود که اتحاد جامعه یونانی مسئله‌دار شده باشد. در اصل زمانی که اتحاد انسان با امر استعلایی گسسته شده باشد نیاز به یک امکان تضمین‌بخش و اطمینان‌بخش جدید برای تفکر و حقیقت‌بوجود می‌آید (آدورنو، ۲۰۰۰: ۸۰-۷۱). نکته مهم آنست که وقتی نظم نمادین یک وضعیت فروپاشیده می‌شود، از اساس انسان‌ها به شیوه‌ها و تکنیک‌های جدیدی نیاز پیدا می‌کنند تا رابطه جدیدی با خود، زندگی و جهان پیدا کنند، و این مسئله را گفتارهای جدید ممکن می‌کنند. در مجله موفقیت ما با گونه‌ای از گزاره‌های زبانی خاص مواجهیم: «رازهای طلایی ثروت‌مندشدن»، «چگونه ثروت‌مند شویم»، «کلیدهای خوشبختی و موفقیت»، «چگونه بدنی سالم و جذاب داشته باشیم» و یا «شش قدم ساده برای رسیدن به موفقیت». بنیان اصلی این گزاره‌های زبانی خاص، در اصل صورت‌بندی تکنیک‌ها و روش‌های جدید است. این زبان خاص، تکنیک‌زده است؛ مدام می‌خواهد تکنیک و روش آموزش دهد. این به غایت نکته مهمی است که این‌گونه گزاره‌های زبانی تنها زمانی ممکن می‌شوند که نظم نمادین پیشین فروپاشیده باشد. در جامعه پساچنگ ایران، این گزاره‌های خاص زبانی برای سوژه‌های سرگشته، معنا و نظم نمادین جدیدی خلق می‌کنند. بنابراین با مسئله‌دارشدن نظم نمادین دهه شصت که شخصیت کاریزماتیک امام خمینی در آن محوریت داشت، آن فراه‌یزدی بعد از یک دوره سرگشتگی انسان‌ها در جامعه ایران، به میانجی «تکنیک‌های خود» و این گزاره‌های خاص زبانی، به درون سوژگی تک‌تک افراد انتقال پیدا کرد: بر هر امری توانایی به شرط آنکه خود واقعی‌ات را پیدا کنی.

یکی از تبعات غلبه امر سوبژکتیو و فردی بر امر اجتماعی از میان رفتن مسئله «سرنوشت جمعی» است؛ در جامعه‌ای که در آن همه افرادش در لحظه‌ای فردی، خواهان رسیدن به موفقیت

هستند از اساس انسان‌ها همبستگی اجتماعی را از دست می‌دهند و بدل به سوژه‌هایی تک‌افتاده و متمیزه می‌شوند. در این وضعیت خاص است که تعداد اندکی در قامت سلبریتی‌ها و اسطوره‌های موفقیت ممکن می‌شوند و انبوه‌ای از انسان‌های متمیزه‌شده‌ای که از یکسو با عشق‌ورزیدن به سلبریتی‌ها با آن‌ها این‌همانی پیدا می‌کنند تا درمانی برای آگوی فقیرشده‌ی خویش بیابند؛ و از دیگر سو با فحاشی به همان سلبریتی‌ها، خشم و نفرت سرکوب‌شده‌ی خویش را بروز می‌دهند: خشم و نفرتی که دقیقاً محصول همین ساختار نابرابر است. در این معنا عشق و نفرت به سلبریتی‌ها دو روی یک سکه هستند و محصول یک وضعیت اجتماعی است. بنابراین نمی‌بایست برآمدن انواع و اقسام برنامه‌های «استعدادیابی» و مشخصاً برنامه «عصر جدید» در ایران امروز را صرفاً محصول تقلید از کشورهای دیگر دانست. گرچه این پروژه جهانی است اما برنامه‌هایی همچون «عصر جدید» که بنیان آن بر موفقیت و دیده‌شدن تک ستاره‌ها است محصول یک زمینه اجتماعی داخلی نیز هست. برآمدن اینگونه برنامه‌ها و استقبال زیاد مردم از آن‌ها را می‌بایست در راستای به محاق رفتن «امر اجتماعی» و «سرنوشت جمعی» در ایران فهم کرد. ناگهان کودکی از دورافتاده‌ترین و محروم‌ترین روستای ایران وارد این برنامه‌ها می‌شود و با نمایش استعداد خود بدل به یک ستاره می‌شود آنگاه داد سخن در باب مزایا و کارایی برنامه‌های استعدادیابی سرداده می‌شود اما هیچ‌گاه این مسئله مطرح نمی‌شود که چگونه می‌بایست همگان در یک سرنوشت جمعی سطح زندگی‌شان باوقارتر شود. هرگاه بحران‌های اقتصادی رخ می‌نمایند، گفتارهای استعدادیابی بیشتر امکان ظهور و بروز می‌یابند.

پرداختن به تکنولوژی‌های جدید قدرت که در ساحت‌های مختلف سوژه‌های بهنجار خود را در سطحی فردی-اسطوره‌ای در حال خلق کردن هستند بسیار واجد اهمیت است. از تغییر کارکرد صدا و سیما تا تغییر فضای شهری به نفع سرمایه خصوصی و فردی تا تغییر مکانیسم‌های تربیتی در خانواده که در آن تربیت فرزند به مثابه یک سرمایه‌گذاری بلندمدت دیده می‌شود که خودش را تربیت فرزندی نشان می‌دهد که باید در رشته‌ای پولساز در دانشگاه قبول شود تا در آینده همه هزینه‌های سرمایه‌گذاری‌شده (شهریه کلان مدرسه غیردولتی، شهریه کلاس‌های کنکور و معلمان خصوصی و جزوات) با سودش به خانواده

برگردد. همه این موارد محصول آن تکنولوژی قدرتی هستند که فرد را به انقیاد می‌کشاند و از اساس فردیت او را می‌زدایند.

ما اکنون با برآمدن سوژه‌ای مواجهیم که پرداختن به هستی‌های بیرون از سوژه‌ها همچون سیاست و اقتصاد و نقد آنها را امری بیهوده می‌داند. مهم‌ترین مسئله این سوژه، یا تغییر درونش است و یا نمایش بدنش. در این وضعیت متمایز شده از اساس میل به خشونت و ویرانگری در سطح فردی و جمعی ممکن می‌شود. دفاع از امر اجتماعی و دفاع از جامعه دفاع از هستی‌های بیرونی منقادکننده انسان نیست. بلکه منظور از امر اجتماعی و جامعه، آن وضعیتی است که در آن هر انسان همزمان امکان یافتن فردیت خویش را بیابد و هم در نسبت با «دیگری» احساس مسؤولیت کند؛ فضیلت یک «جامعه انسانی» یا «انسانیت اجتماعی» توجه به کلیت و جزئیت در زمان واحد هست و از اساس این دو جدایی ناپذیرند. هر جز به شرط رهایی کل و هر کل به شرط رهایی جز می‌تواند رها شود. اما در وضعیتی که در آن گفتارهای سوژکتیو و فردی شده حاکم باشد، ساختار جامعه به‌گونه‌ای خواهد بود که گویی جنگ همه علیه هم است. گویی دیگری رقیبی است که باید شکست داده شود. در این وضعیت است که عده‌ای اندک پیروز می‌شوند و عده‌ای کثیر بازنده و سرخورده؛ این مسئله به صورت آشکار خودش را در کنکور نشان می‌دهد که نقطه غایی امر فردی شده در نظام آموزشی کشور است. آن صورت‌بندی الهیاتی را که: «هرکس انسانی را نجات دهد کل بشریت را نجات داده است» می‌بایست در جامعه فعلی ایران و حتی جهان اینگونه بازخوانی کرد: «هرکس هستی‌های منقادکننده بیرونی را تغییر دهد و جامعه انسانی را محقق کند انسان و بشریت را نجات داده است».

## منابع

- آریان، ناهید (۱۳۸۳) بررسی جامعه‌شناختی مفهوم فرد در دیدگاه اندیشمندان ایرانی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه الزهراء.
- آقای، حسین (۱۳۹۰) تحلیل ساختاری و محتوایی وصیت‌نامه‌های شهدای دفاع مقدس، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان.
- بابایی، فاطمه (۱۳۸۰) تعدیل ساختاری / فقر و ناهنجاری‌های اجتماعی، تهران، نشر کویر.
- بوتل، اریک (۱۳۷۷) بسوی قرائتی نو از شهادت، مجله‌نامه پژوهش، شماره ۹، صفحه ۲۰۵-۱۹۱.
- حسام مظاهری، محسن (۱۳۸۷) رسانه شیعه؛ جامعه‌شناسی آئین‌های سوگواری و هیئت‌های مذهبی در ایران، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- حیدری، آرش (۱۳۹۵) روانشناسی، حکومت‌مندی و نولیبرالیسم، مطالعات جامعه‌شناختی، دوره ۲۴، شماره یک، ۴۰-۹.
- دایر، وین (۱۳۷۳) عظمت خود را دریابید، ترجمه رضا آل یاسین، تهران، نشر مترجم.
- رابینز، آنتونی (۱۳۷۲) آل توان بی‌پایان، ترجمه محمدرضا آل یاسین، تهران، نشر یگانه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳) بسوی کامیابی ۴، ترجمه مهدی مجردزاده کرمانی، نشر مترجم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴) یادداشت‌های یک دوست، ترجمه مهدی مجردزاده کرمانی، تهران، مجمع علمی و فرهنگی مجد.
- رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۷۶) توسعه و تضاد، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷) آناتومی جامعه، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۶۰) حسین وارث آدم، تهران، نشر قلم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲) شیعه، تهران، دفتر تدوین و تنظیم آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی / نشر الهام.
- طاهایی، سید جواد (۱۳۹۴) بسیجی شهید به مثابه انسان آرمانی ایرانی، تهران، مرکز اسناد و تحقیقات دفاع مقدس.
- فروید، زیگموند (۱۳۸۲ الف) ناخوشایندی‌های فرهنگ، ترجمه امید مهرگان، تهران، انتشارات گام نو.
- فوکو، میشل (۱۳۹۳ الف) تئاتر فلسفه، ترجمه نیکوسرخوش، افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی

- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳ ب) **دیرینه‌شناسی دانش**، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، تولد زیست سیاست، تهران، نشر نی.
- کاظمی، عباس (۱۳۹۶)، **امر روزمره در جامعه پساانقلابی**، تهران، نشر فرهنگ جاوید.
- کریمی، مصطفی (۱۳۹۴) **گفتمان شهادت**، تهران، نشر مرز و بوم.
- کیرکگور، سورن (۱۳۷۸) **ترس و لرز**، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- مخدومی، رحیم (۱۳۹۳) **جنگ پابره‌نه**، تهران، انتشارات سوره مهر.
- مددپور، محمد (۱۳۸۰) **گریز از یکسان سازی جهانی؛ اندیشه روزمرگی یا تفکر آرمانشهری**، تهران، انتشارات سوره مهر.
- مرتضوی، اسدالله (۱۳۷۷) **تعدیل ساختاری، فاز نوین لیبرالیسم آثار و نتایج سیاست تعدیل در ایران**، مجله بانک و اقتصاد، شماره ۱، صفحه ۶۲-۵۸.
- مشایخی، عادل (۱۳۹۵) **تبارشناسی خاکستری است**، تهران، انتشارات ناهید.
- مورفی، ژوزف (۱۳۶۸) **قدرت پول**، ترجمه هوشیار رزم‌آزما، تهران، نشر مترجم.
- مؤمنی، فرشاد (۱۳۷۴) **کالبدشناسی یک برنامه توسعه**، تهران، مؤسسه تحقیقات اقتصادی دانشگاه تربیت مدرس.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) **اقتصاد ایران در دوران تعدیل ساختاری**، تهران، انتشارات نقش و نگار.
- هاروی، دیوید (۱۳۹۷) **تاریخ مختصر نئولیبرالیسم**، ترجمه محمود عبدالله‌زاده، تهران، نشر دات.

#### مجلات و روزنامه‌ها

- روزنامه ابرار، ۱۳۷۸/۰۹/۸
- روزنامه ایران، ۱۳۷۸/۰۷/۱۴
- روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۶۸/۰۲/۲ \* ۱۳۶۸/۰۲/۱۶ \* ۱۳۶۹/۰۸/۱۹ \* ۱۳۶۰/۱۱/۲۴ \*
- ۱۳۷۸/۰۹/۲۲
- روزنامه راه مردم، ۱۳۷۸/۰۲/۲۰
- روزنامه عصر آزادگان، ۱۳۷۷/۰۸/۱۶
- مجله موفقیت، پیش شماره: شهریور ۱۳۷۷؛ شماره شش: اسفند ۱۳۷۷؛ شماره سی: اسفند ۱۳۷۹.



- Adelhah, F. (1999). Being Modern in Iran, trans. *J. Derrick, Paris: Hurst and company.*
- Adorno, T. W. (2000). *Introduction to sociology.* Stanford University Press.
- Benjamin, W., Jennings, M. W., Eiland, H., & Smith, G. (2005). Selected Writings Volume 2, Part 2.
- Fukuyama, F. (1989). The end of history?. *The national interest*, (16), 3-18.