



Research Paper

Emergence of developmental character-based discourse in post-revolutionary Iran (1989-2001)

Hadi Aghajanzadeh^{1*}

Received: Oct. 20, 2025; Accepted: Dec. 14, 2025

ABSTRACT

This article examines the emergence of a Developmental Character-Based Discourse in post-revolutionary Iran (1989–2001). The dominant revolutionary discourse initially emphasized “innate guidance” and a “divine human being,” rendering early character narratives unrelated to developmentalism. The war’s end and practical necessities revived character-based discourse. The core question is how this shift from “revolutionary essentialism” to a “Developmental Character-Based Discourse” occurred and was reconfigured in cultural and social policymaking. The shift emerged through a realignment of official discourse that redefined “backwardness” as a threat to Islamic values and promoted “civilization-building.” Developmentalist social and political scientists, stressing the measurement and management of Iranian “attitudes” and “character traits,” played a pivotal role. Alongside state institutions—especially IRIB and the Supreme Council of Cultural Policy—they constructed a new character-driven subjectivity aligned with state developmental objectives. This project crystallized in initiatives like the “Survey of Iranian Values and Attitudes,” which aimed not to empower society but to control and harmonize behaviors to establish a desirable “social order” and support economic development. Thus, the discourse moderated public expectations and legitimized state economic and cultural policies. Without analyzing such surveys directly, this study explores the historical context that made them relevant.

Keywords: character, development, values and attitudes, public culture, cultural policymaking

1. PhD in Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Iran

✉ hadi.aghajanzadeh@ut.ac.ir

* Corresponding Author



INTRODUCTION

This research examines a critical transformation in the Islamic Republic of Iran's official discourse during the post-war and reconstruction era (1989-2001). It analyzes the transition from the 1980s revolutionary paradigm, focused on innate human perfection (*fitrat*), to a new, instrumental framework. This framework, termed the "developmental character-based discourse," reconceptualized the national character, ethics, and attitudes of Iranians as quantifiable variables. These variables were to be measured, managed, and ultimately reformed to align with state-directed economic development goals and a specific model of social order. The article posits that this shift represented a strategic adaptation, where ideological imperatives like civilization-building were recalibrated through the technocratic lenses of social science and cultural policy.

PURPOSE

The primary purpose of this article is to chart the historical and discursive process through which Iran's post-revolutionary state moved from a *fitra*-centric (innate-nature) worldview to a developmental character-based one. It seeks to answer: How and why did this re-articulation occur in the specific context of post-war Iran, and what function did it serve in the cultural and social policymaking of the 1990s? The research aims to illuminate the convergence between state institutions and a cadre of social scientists who supplied the theoretical justification and methodological tools for this new approach to governing society through the management of character.

METHODOLOGY

The research employs a discursive-analytical approach centered on the concept of "articulation," as developed within Cultural Studies (Stuart Hall, Lawrence Grossberg). This framework is preferred over more linguistically focused discourse analysis to maintain a balance between the formative power of language and the constraints of material historical conditions. Articulation here refers to the contingent linking of disparate elements—developmental ideologies, the post-war state's managerial needs, and expert sociological knowledge—into a temporary but potent discursive formation. The methodology involves critically mapping this process by examining a range of primary sources (policy documents, specialized journals, conference proceedings) from 1979-2001. The core unit of analysis is the transition process itself—the changing connections between knowledge production, state power, and policy implementation.

FINDINGS

The investigation uncovers a structured process in the rise and institutionalization of the developmental character-based discourse:

Post-War Pragmatism (Late 1980s): After the Iran-Iraq War, official rhetoric began diagnosing a "national culture" plagued by ethical shortcomings that hindered reconstruction. The earlier revolutionary faith in transcendental guidance was supplanted by calls for systematic "cultural planning," shifting focus from external enemies to the internal realm of public attitudes and morals as a field for intervention.

The Agency of Developmentalist Experts (Early-Mid 1990s): Social scientists capitalized on the state's new pragmatic turn. They championed empirical, survey-based research into Iranian values and character traits, distinguishing their work from both the revolutionary *fitra* discourse and the older national character discourse of the Pahlavi era. Key figures argued that development was the material prerequisite for Islamic civilization-building, thereby fusing technocratic management with the state's ideological project.

Institutionalization and engineering the "National Character" (Mid-Late 1990s): A concrete alliance formed between these experts and state policy bodies like the National Broadcasting agency and the Supreme Council of Public Culture. The focus turned to creating instruments for measuring and steering public character. Landmark projects like the national "Survey of Iranian Values and Attitudes" emerged. While framed as tools for understanding society, their underlying logic was one of monitoring, harmonizing, and correcting attitudes to cultivate a self-regulating, productive citizenry suited to the state's developmental and social order objectives. This discourse effectively redirected social expectations and legitimized state policy by attributing socio-economic challenges to the collective character.

CONCLUSION

The article concludes that the ascendancy of the developmental character-based discourse signifies a major evolution in the Islamic Republic's mode of governance. It marks a shift from a revolutionary, populist model towards a managerial, bi-political one, where the "inner life" of the population becomes a key site of governance. This discourse did not reject the state's ideological foundations but rather supplied them with a modern, "scientific" apparatus for social management. The ultimate outcome was the construction of a new subject of governance: a citizen whose character was continuously assessed and targeted for improvement in the name of national development, thereby enhancing the state's capacity for social control while depoliticizing its economic agenda.

NOVELTY

The novelty of this research is threefold. First, it provides a detailed historical narrative of a pivotal but understudied discursive transition in post-revolutionary Iran, connecting intellectual trends in the social sciences to concrete policy



Iranian Cultural Research

Abstract

formations. Second, it productively applies the Cultural Studies concept of "articulation" to this context, explaining how revolutionary, developmentalist, and technocratic elements were contingently linked. Finally, it offers a critical genealogy of major national research initiatives (e.g., the Values and Attitudes Survey), revealing their embeddedness in a project of state-led character formation and social engineering, rather than treating them as neutral contributions to social knowledge.

ACKNOWLEDGEMENT

This article represents the expanded and revised version of a text originally prepared for the research project "The Genre of Xolghiyat and Cultural Policy-making in Iran," conducted under the supervision of Dr. Ebrahim Towfigh at the Research Institute of Culture, Art, and Communication. Dr. Towfigh reviewed the current manuscript—which has undergone substantial changes compared to its initial version—and offered invaluable observations. I hereby wish to express my profound gratitude to him.

CONFLICT OF INTEREST

No conflict of interest declared by the authors.

FUNDING

This Article received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.



Iranian Cultural Research

Vol. 19
Issue 2
Summer 2026

BIBLIOGRAPHY

- Abazari, Y., Riazi, A., et al. (n.d.). *Hoviyat-e qowmī va bāvar-hā-ye ejtemā'ī (kārgāh-e tahlīl-e yāfīe-hā-ye peymāyesh-e mellī-ye arzesh-hā va negaresh-hā-ye Īrāniyān)* [Ethnic Identity and Social Beliefs (Workshop on Analysis of Findings from the National Survey of Values and Attitudes of Iranians)]. Tehran, Iran: Enteshārāt-e Tarḥ-hā-ye Mellī. [In Persian]
- Aleahmad, S. (1981). Kārنامه-ye Setād-e Enqelāb-e Farhangī [qesmat-e avval]. *Miyzān*, 127, 5. [In Persian]
- Azad Armaki, T. (1997). Barrasi-ye nazariye-ye nowsāzi: Motāle '-ye-ye moredi darbāre-ye taqdīr-garā'i-ye farhangī dar Īrān [A study of modernization theory: A case study on cultural fatalism in Iran]. *Farhang*, 22-23, 191-208. [In Persian]
- Bagheri, K. (1985). Marāhel-e roshd: Taḥavvolāt-e 'aqlī-ye nowjavān va hedāyat-e īn taḥavvolāt [Stages of Development: Cognitive Transformations of Adolescents and Guiding These Transformations]. *Roshd-e Mo'allem*, 24, 8-10 & 63. [In Persian]
- Bahonar, M. J. (1981). Enqelāb-e farhangī va dāneshgāh-hā [The Cultural Revolution and Universities]. *Farhang-e Enqelāb (organ-e Setād-e Enqelāb-e Farhangī)*, 2, 3-5. [In Persian]
- Behzad, H. (1995). Āmrīkā be īn mamlekat tofangdār nemīferestad, qalam-be-dast mīferestad [America Does Not Send Gunmen to This Country, It Sends Pen-Wielders]. *Sobh*, 29, 12. [In Persian]
- Bennett, T. (1992). Putting Policy into Cultural Studies. In L. Grossberg, C. Nelson, & P. Treichler (Eds.), *Cultural Studies* (pp. 23-34). New York: Routledge.
- Chalabi, M. (2013). *Barrasī-ye tajrobī-ye nezām-e shakhshīyyat dar Īrān* [An Empirical Study of the Personality System in Iran]. Tehran, Iran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Daneshgāhe Enghelab (1993). Mīzgird-e barrasī-ye vāze'iyat-e jāme'-shenāsī dar Īrān [Roundtable: Examining the State of Sociology in Iran]. *Dāneshgāh-e Enqelāb*, 97, 9-28. [In Persian]
- Escobar, A. (1995). *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Foucault, M. (1991). Governmentality. In G. Burchell, C. Gordon, & P. Miller (Eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago: University of Chicago Press.
- Goudarzi, M. (1995). Cherā mardom hame chīz rā az dowlat mīkhwāhand? [Why Do People Expect Everything from the Government?]. *Hamshahrī*, 755, 12. [In Persian]
- Goudarzi, M. (2008). Naqdī-ye ravish-shenākhtī bar ketāb-e Farhang-e sīyāsī-ye Īrān / Farhang: 'āmel yā ma'lūl-e towse'e-nayāftagī [A Methodological Critique of the Book Political Culture of Iran / Culture: Cause or Effect of Underdevelopment]. *Etemād*, 1643, 6. [In Persian]



Iranian Cultural Research

Abstract



- Grossberg, L. (1992). *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. New York and London: Routledge.
- Hall, S. (1986). On postmodernism and articulation: An interview with Stuart Hal. (ed. Lawrence Grossberg), *Journal of Communication Inquiry* 10(2), 45–60.
- Heshamati, M. R. (2005). Omid va negaranī dar ḥowze-ye dīn: barrasī-ye peymāyesh-e arzesh-hā va negaresh-hā-ye Īrāniyān [Hope and Concern in the Domain of Religion: An Analysis of the National Survey of Iranian Values and Attitudes]. Tehran, Iran: Vezārat-e Farhang va Ershād-e Eslāmī, Daftar-e Tarh-hā-ye Mellī. [In Persian]
- Karbasian, A. A. (2002). Pīsh-shart-e towse‘e: Pālāyesh-e kholqiyyāt-e manfī, erā‘e-ye tafsiī-ye now az jahānbīnī-ye Īrānī [Prerequisite for Development: Purifying Negative National Traits, Presenting a New Interpretation of the Iranian Worldview]. *Gozāresh*, 130, 76–81. [In Persian]
- Kousari, M. (1996). Negāresh-hā: Sākht va kār kard-hā-ye ān [Attitudes: Their Structure and Functions]. *Pazhūhesh va Sanjesh*, 8, 76–83. [In Persian]
- Larrain, J. (1996). Stuart Hall and the marxist concept of ideology. in *Stuart Hall Critical Dialogues in Cultural Studies* (ed. David Morley and Kuan-Hsing Chen), New York and London: Routledge.
- Mirshakkak, Y. (1995). Pursesh az māhiyyat-e modernite [Questioning the Essence of Modernity]. *Šobh*, 25, 7 & 14. [In Persian]
- n.a. (1985). Qat‘nāme-ye semīnār-e ro‘asā-ye āmūzesh va parvaresh-e manāteq-e keshvar [Resolution of the National Seminar of Provincial Directors of Education]. *Roshd-e Mo‘allem*, 24, 62. [In Persian]
- N.A. (1988). Tazmīn-e ḥayāt-e farhang-e mellī dar barābar-e hojūm-e farhangī-ye bīgāne [Guaranteeing the Survival of National Culture against Foreign Cultural Invasion]. *Keyhān*, 13408, 5. [In Persian]
- Nameye Farhang (1997). Farhang va kārsāzī (mīzgird) [Culture and Efficacy (Roundtable)]. *Name-ye Farhang*, 26, 16–47. [In Persian]
- Rose, N. (1996). *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, N. (2004). *Powers of Freedom Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press
- Saeedian, E. (1995). Farāyand-e towse‘e-ye farhangī va shahm-e resāne-hā (mīzgird) [The Process of Cultural Development and the Share of Media (Roundtable)]. *Pazhūhesh va Sanjesh*, 7, 6. [In Persian]

- Samaram, E. (1984). Moshkelāt-e raftārī-ye dānesh-āmūzān: Moshkel-e Maryam [Behavioral Problems of Students: Maryam's Problem]. *Roshd-e Mo'allem*, 17, 56–59. [In Persian]
- Samaram, E. (1986). Moshkel-e Leylā [Leila's Problem]. *Roshd-e Mo'allem*, 27, 24–28. [In Persian]
- Sariolghalam, M. (1992). Sonnat, modernism va farhang-e towse'e [Tradition, Modernism and the Culture of Development]. *Ettelā'āt-e Sīyāsī-Eqtesādī*, 61–62, 26–30. [In Persian]
- Slack, J. D. (1996). 'The theory and method of articulation In cultural studies'. in *Stuart Hall Critical Dialogues in Cultural Studies* (ed. David Morley and Kuan-Hsing Chen), New York and London: Routledge.
- Towfigh, E., Yousefi, S. M., Heydari, A., Torkaman, H. (2019). *Barāmadan-e zhānr-e kholqīyyāt dar Īrān* [The Rise of the Kholqīyyāt (National Character Studies) Genre in Iran]. Tehran, Iran: Pajūheshgāh-e Farhang, Honar va Ertebā'āt. [In Persian]



Iranian Cultural Research

Abstract



مقاله پژوهشی

برآمدن گفتمان خلقیاتی-توسعه‌گرا در ایران پس از انقلاب (۱۳۶۸-۱۳۸۰)

هادی آقاجانزاده*

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸؛ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۳

چکیده

مقاله حاضر، چگونگی برآمدن گفتمان خلقیاتی-توسعه‌گرا در ایران پس از انقلاب (سال‌های ۱۳۶۸ تا ۱۳۸۰) را بررسی کرده است. با توجه به اینکه گفتمان مسلط در دهه نخست انقلاب اسلامی، بر «هدایت فطری» و تربیت «انسان الهی» تأکید داشت، پاره‌روایت‌های خلقیاتی این دوره، نسبتی با توسعه‌گرایی نداشتند. با پایان یافتن جنگ هشت‌ساله و رویارویی با ضرورت‌های عملی، زمینه احیای گفتمان خلقیاتی فراهم شد. مسئله اصلی این مقاله، چگونگی گذار از «فطرت‌گرایی انقلابی» به «خلقیات‌گرایی توسعه‌ای» و صورت‌بندی دوباره آن در پیوند با سیاست‌گذاری فرهنگی و اجتماعی است. در این راستا، کوشیده‌ام نشان دهم، این گذار با چرخشی در گفتمان رسمی همراه بود و «شکست» به مثابه خطری برای ارزش‌های اسلامی و «تمدن‌سازی» جدید بازتعریف شد. در این فرایند، دانشوران توسعه‌گرای علوم اجتماعی و سیاسی با قرائتی خاص از توسعه، و تأکید بر سنجش و مدیریت «نگرش‌ها» و «خلقیات» ایرانیان، نقش محوری‌ای یافتند. آنان در همگرایی با دستگاه‌های سیاست‌گذار دولتی، به ویژه نهادهایی همچون صداوسیما و شورای فرهنگ عمومی، کوشیدند «سوژه خلقیاتی» جدیدی، متناسب با اهداف توسعه‌ای جمهوری اسلامی، برسانند. این امر در قالب طرح‌های ملی‌ای مانند «پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان» متبلور شد که هدف نهایی آن، نه توانمندسازی جامعه، بلکه کنترل و همگراسازی رفتارها و نگرش‌ها در راستای ایجاد «نظم اجتماعی» مطلوب و پشتیبانی از برنامه توسعه اقتصادی بود. در نتیجه، گفتمان خلقیاتی-توسعه‌گرای این دوره، در خدمت تعدیل انتظارات از دولت و مشروعیت‌بخشی به سیاست‌های اقتصادی و فرهنگی قرار گرفت. این پژوهش بی‌آنکه به طور مستقیم به موضوعی چون ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان بپردازد، زمینه تاریخی موضوعیت یافتن آن را بررسی کرده است.

کلیدواژه‌ها: خلقیات، توسعه‌گرایی، ارزش‌ها و نگرش‌ها، فرهنگ عمومی، سیاست‌گذاری فرهنگی

۱. دکتری مردم‌شناسی، گروه انسان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

hadi.aghajanzadeh@ut.ac.ir ✉

* نویسنده مسئول

۱. مقدمه و بیان مسئله

انقلاب، «پیروز» شده بود و انقلابیون، بسان عاملان فاتحی که خود را «وارثان روی زمین» می‌دانستند، از پیروزی خود سخن می‌گفتند. چنین انقلاب مظفّری با چنان عاملان ظفرمندی، به‌نظر، نسبتی با ژانر خلیقات — که پیوند تنگاتنگی با تجربه «شکست» برقرار می‌کرد — نداشت. پیش از انقلاب، سوژه خلیقاتی، سوژه‌ای دانسته می‌شد که هنگامی که «همه‌چیز خوب پیش می‌رود»، با رفتارهای ضد توسعه و پیش‌بینی‌نشده، قاعده بازی را برهم می‌زند. اما صحنه، واژگونه شده بود. آن‌ها که در مرکز صحنه قرار گرفته بودند، دیگر اولویت و مزیتی برای آن شکل از توسعه قائل نبودند. توسعه، تنها در شرایطی مشروع دانسته می‌شد که از رهگذر عاملان متعبد و اهل تزکیه نفس انجام شود. محمدجواد باهنر، وزیر آموزش و پرورش و یکی از اعضای ستاد انقلاب فرهنگی، به نشریه «ارگان» این ستاد گفته بود: «هدف دانشگاه‌های ما باید علاوه بر این، ساختن انسان‌ها و بارور کردن فکر و اندیشه آن‌ها باشد؛ به‌گونه‌ای که انسان الهی بتواند در اینجا شکوفا بشود و ساخته شود و راه برای تکامل و بال‌پور زدنش به سوی فضائل معنوی و کمالات لایتناهی انسان باز باشد...؛ انسان در بعد ملکوتی‌اش تجلی کند» (باهنر، ۱۳۶۰، ۴-۵). شمس آل‌احمد، عضو کلیدی دیگر ستاد انقلاب فرهنگی هم در گفت‌وگوی دیگری در سال ۱۳۵۹، انسان را تا ابد، در مسیر تربیت دانسته و گفته بود: «تربیت آدمی یک عمر طول می‌کشد. بشریت از زمان پدرمان، حضرت آدم، زیر تربیت است و هنوز به شأن حقیقی خودش نرسیده است» (آل‌احمد، ۱۳۵۹، ۵). اگرچه در نگاه نخست، این جمله‌ها، استعلا‌باورانه‌تر از آن است که با طرح خلیقاتی ارتباطی داشته باشند، اما در نگاهی عمیق‌تر، مشخص می‌شود که تعبیری چون «کمالات لایتناهی»، «انسان الهی»، و... اگرچه ناظر بر کیفیت‌های استعلایی است که در قالب هیچ نظام تربیتی‌ای — هرچند داهیانۀ — هم امکان تحقق ندارد، اما ذیل این کیفیت استعلایی، کماکان نوعی نگاه خلیقاتی — که البته نقاط تمایز جدی‌ای با جریان خلیقاتی توسعه‌گرای پهلوی دوم داشت — قادر به تداوم حیات است.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۰۲

دوره ۱۹، شماره ۲
تابستان ۱۴۰۵
پایه ۷۴



خلقیات‌نویسی‌ها، معمولاً با «شکست» پیوند دارند. به تعبیر توفیق و همکاران: «شکست اصلاحات قاجار به خلقیات‌نویسی محافظه‌کار، شکست مشروطه به خلقیات‌نویسی مداخله‌جو، و در آستانه دهه ۱۳۴۰، شکست ایده مشروطه و ملی‌گرایی، به خلقیات‌نویسی ناامیدانه و عالمانه میدان داد. در هر سه مورد، این ایماژ شکست بود که نقطه آغاز تأمل درباره خلقیات ایرانیان به‌شمار می‌آمد (توفیق و همکاران، ۱۳۹۸، ۱۵۴-۱۵۳). شاید در نگاه نخست، این پرسش مطرح شود که انقلابیون مظفر چه نسبتی با ایده شکست دارند. در پاسخ به این پرسش، باید به این مسئله توجه کرد که دل‌نگرانی از «تهدید شکست» همواره بخشی از ایدئولوژی اسلام‌گرایان حاکم پس از پیروزی انقلاب بوده است. آن‌ها حتی پس از آنکه قدرت سیاسی خود را تثبیت کرده و جریان‌های انقلابی دیگر را از صحنه کنار زدند، همواره نگران مخاطرات «شکست» بودند. این نگرانی در دهه نخست انقلاب نیز بیان خلقیاتی خود را حفظ کرده بود؛ برای مثال، قطعنامه «سمینار رؤسای آموزش و پرورش مناطق کشور» که در مرداد ۱۳۶۴ در اردوگاه شهید باهنر تهران برگزار شد، در بندهای ۲ و ۴ خود، ضمن اشاره به تلاش «استکبار جهانی» برای «جبران شکست‌هایش»، عرصه نبرد یادشده را در ساحتی معرفی می‌کند که ناگزیر، خلقیات را نشانه رفته است:

بند (۲): اینک که عوامل استکبار جهانی پس از شکست کامل در میدان مبارزات سیاسی و نظامی، جهت غلبه بر نیروهای جوان و کارآمد جامعه به حربه اشاعه مفسد اخلاقی و اعتیاد دست یازیده‌اند، از مسئولان امر و امت حزب‌الله، مصرانه می‌خواهیم، عاملین فساد و انحراف اخلاقی و بی‌بندوباری و بدحجابی را شناسایی نمایند و... از رسانه‌های گروهی، بالاخص رادیو و تلویزیون انتظار داریم با تهیه برنامه‌های ویژه در زمینه تهذیب محیط اجتماعی، همکاری لازم را به‌عمل آورند.

بند (۴): با توجه به دسایس شوم استکبار جهانی در زمینه اشاعه فساد در مدارس، هم‌چنان‌که در محضر خانواده معظم شهدا با خدای خویش پیمان بستیم که در سال تحصیلی آینده، همه امکانات خود را در راه ریشه‌کن کردن فساد اخلاقی از مدارس به‌کار گیریم، ضرورت ارتقا و تعمیق دانش و بینش مدیران و مربیان را... مورد تأکید قرار می‌دهیم (بی‌نا، ۱۳۶۴، ۶۲).



ترس از مخاطرات شکست در جبهه فرهنگی، همان ایدئولوگ‌هایی را که در اوایل انقلاب، به‌صراحت از پیشگامی فطری امت سخت می‌گفتند، به این فکر انداخت که در «جنگ فرهنگی»، خلیقات عامه، به‌ویژه نوجوانان و جوانانی که در این نبرد، آسیب‌پذیرترین‌ها انگاشته می‌شدند را به‌دست تربیت بسپارند. مروری بر خط‌مشی نشریه‌های وزارت آموزش و پرورش و آموزش عالی در آن دوران، حرکتی معنادار به‌سوی پررنگ‌تر شدن نقش آسیب‌شناسان اجتماعی و دانشوران روان‌شناسی و علوم تربیتی را نشان می‌دهد. در واقع، خلیقات ایرانیان، نه مجموعه‌ای از «صفات روبه‌کمال»، که امری «مشکل‌ساز» دانسته شد که ممکن است از همین وجه آسیب‌پذیر خود، مورد حمله دشمنان — که استکبار جهانی خوانده می‌شد — قرار گیرد. نتیجه این شرایط، فوجی از نوشته‌های آسیب‌شناختی تربیتی بود، که به‌ظاهر، صورت‌بندی عالمانه‌تری داشتند. نوشته‌های عزت‌اله سام‌آرام، خسرو باقری، و... در «رشد معلم» از این سنخ‌اند؛ برای نمونه، سام‌آرام، متن‌هایی با عنوان‌هایی چون: «مشکل مریم»، «مشکل لیلا»، و... می‌نوشت و نمونه‌هایی از دانش‌آموزان خارج از چارچوب مقبول را مطالعه می‌کرد (ر.ک: سام‌آرام، ۱۳۶۳ و ۱۳۶۴)؛ یا خسرو باقری، با بهره‌گیری از آرای ژان پیاژه دربارهٔ مراحل رشد روانی، قلم‌فرسایی می‌کرد (ر.ک: باقری، ۱۳۶۴). اما چنان‌که گفته شد، تلاش‌های عالمانه برای مطالعه خلیقات در این دوره، بیشتر در چارچوب همان «نبرد فرهنگی با استکبار جهانی» فهمیده می‌شد و به‌دلیل پیوند نداشتن با ایده توسعه، قابلیت شکل‌دهی به آنچه «ژانر خلیقات» نامیده شده است، نداشت. به‌بیان روشن‌تر، مطالعات خلیقات‌گرای آن دوره، هنوز در دل یک سیاست فرهنگی مشخص ننشسته بودند و مجموعه‌گفتارهای پراکنده‌ای بودند که نسبتشان با گفتارهای تعلیماتی فطرت‌گرا، چندان مشخص نبود؛ همچون دو خط موازی که در امتداد یکدیگر پیش می‌رفتند.

۱. ژانرها، رویه‌هایی هستند برای انجام دادن فعل نوشتن یا گفتن که بیرون از گوینده وجود دارند؛ قواعدی الزام‌آور یا از پیش موجود را برای بحث در اختیار می‌گذارند و در ذهن فرد شکل نمی‌گیرند، بلکه حاصل فرایندهای عینی انباشت متون هستند. به‌همین دلیل نگاه به متن خلیقات از زاویه ژانر می‌تواند مسیری را باز کند تا این نوشته‌ها را به واقعیتی اجتماعی و قابل مطالعه تبدیل کنیم...؛ یعنی گونه‌ای از متن که مؤلفان، مخاطبان گردش‌گفتارها و بازتولید و تکرار خلیقات‌نویسی را ممکن می‌کند و در کنار هم قرار می‌دهد. (برای مطالعه بیشتر ن. ک به: توفیق و همکاران، ۱۳۹۸، ۱۷-۱۶).

مقاله حاضر، به طور مشخص بر احیای گفتمان خلقیاتی-توسعه‌گرا متمرکز است که ریشه در دوران پهلوی داشت و در دهه نخست انقلاب، به حاشیه رفته بود. این مقاله با بهره‌گیری از اسناد و منابع مکتوب کمتر موردارجاع (اعم از روزنامه‌ها، مجله‌ها، بیانیه‌ها، و قطعنامه‌ها) که ناظر بر سیاست امکان‌چنین گفتارهایی در فاصله سال‌های ۱۳۶۸-۱۳۸۰ است، بازآرایی و برآمدن گفتارهای خلقیاتی توسعه‌گرا در میدان علوم انسانی ایران و نیز جایابی آن در برخی سیاست‌های فرهنگی و اجتماعی آن دوره را بررسی کرده است. پرسش اصلی پژوهش این است که: «گفتمان فطرت‌گرایی انقلابی در جمهوری اسلامی چگونه به گفتمان خلقیاتی-توسعه‌ای تبدیل شد و این تحول چه نقشی در سیاست‌گذاری فرهنگی و اجتماعی دهه ۱۳۷۰ ایفا کرد؟ لوازم و تکنیک‌های این تحول چه بودند؟» در مقاله حاضر تلاش شده است به این پرسش‌ها پاسخ داده شود و در پایان، بحثی نظرورزانه با اتکا به آرای نیکلاس رُز^۱ ارائه شده است.



۲. روش پژوهش

در این پژوهش به لحاظ عملیاتی، تا اندازه زیادی وام‌دار مفهوم مفصل‌بندی^۲ هستیم. در واقع، از آنجاکه پژوهش حاضر در پی مطالعه گفتمان خلقیاتی-توسعه‌گرا است، انتظار می‌رود که مبتنی بر نوعی تحلیل گفتمان باشد؛ از این رو، اقدام به تحلیل گفتمان مبتنی بر اندیشه لاکلائو، البته به شکل تعدیل شده‌ای کرده‌ایم که استوارت هال^۳ و لری گروسبرگ^۴ به تفصیل در فضای مطالعات فرهنگی ارائه کرده‌اند. ایده محوری اندیشه ارنستو لاکلائو^۵ که در مسیر بسط آن وام‌دار لویی آلتوسر^۶ بود، این است که ایدئولوژی‌ها از عناصر و مفاهیمی تشکیل شده‌اند که لزوماً تعلق طبقاتی مشخصی ندارند. این

1. Nikolas Rose
2. articulation
3. Stuart Hall
4. Lawrence Grossberg
5. Ernesto Laclau
6. Louis Althusser

واحدهای سازنده ایدئولوژی، می‌توانند در قالب گفتمان‌های گوناگونی مفصل‌بندی شوند که طبقات متفاوت را نمایندگی می‌کنند. سرشت یک مفهوم یا ایده را از نحوه مفصل‌بندی و جای‌گیری آن در یک گفتمان ایدئولوژیکی خاص می‌توان دریافت. در نتیجه، ایدئولوژی‌های ناب و خالصی که لزوماً همسو با منافع طبقه خاصی باشند، وجود ندارند (لارین، ۱۹۹۶، ۴۸).

با اینکه لاکلائو هم از مفصل‌بندی سخن می‌گوید، اما به یک دلیل مهم، در این پژوهش از تحلیل گفتمان لاکلائویی دوری گزیده‌ایم؛ این دلیل را خود هال به خوبی توضیح داده است؛ اینکه لاکلائو با پررنگ کردن نقش «گفتمان» و «امر گفتمانی» در فرایند مفصل‌بندی، موضع نظری‌ای را پیش می‌کشد که به یک نتیجه تناقض‌آمیز می‌انجامد؛ همان سیاستی که از ابتدا، نقش بنیادینی در کار او داشت، در پس‌زمینه قرار می‌گیرد و کم‌رنگ می‌شود؛ یعنی تأکید بیش‌ازحد بر گفتمان، خود واقعیت و مبارزه سیاسی عینی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. پیامد چنین نگاهی به گفتمان در کار معروف لاکلائو و شانتال موف^۱، یعنی «هژمونی و استراتژی سوسیالیستی» بیشتر دیده می‌شود؛ به بیان هال، در این کتاب، همه کنش‌ها، تنها به‌مثابه «گفتمان» مفهوم‌پردازی می‌شوند، همه کنشگران تاریخی به‌عنوان سوژکتیویته‌هایی دیده می‌شوند که گفتمان آن‌ها را ساخته است، و نظریه، تنها از مواضع سوژگی^۲ صحبت می‌کند و نه از مواضع عینی و مشخص. به‌طور کلی، بحث هال این است که گفتمان در خلأ عمل نمی‌کند؛ گفتمان‌ها در شرایط تاریخی مشخص، بر بستر نابرابری‌های ساختاری، روابط قدرت موجود، و محدودیت‌های مادی شکل می‌گیرند. به بیان روشن‌تر، هال می‌کوشد، میان تعیین‌کنندگی ساختارهای مادی، استقلال نسبی، و قدرت بر سازنده گفتمان تعادل برقرار کند و از افتادن در دام گفتمان‌گرایی افراطی که سیاست را به یک بازی زبانی محض فرومی‌کاهد، پرهیز کند.



1. Chantal Mouffe
2. subject position



براین اساس، مفصل‌بندی در نزد هال به «شکلی از پیوند اشاره دارد که می‌تواند در شرایط خاصی، از دو مؤلفه متفاوت، نوعی یکپارچگی و وحدت^۱ بیافریند؛ پیوندی که البته گریزناپذیر، متعین، مطلق، و برای همیشه سرشت‌نمون نیست» (هال، ۱۹۸۶، ۵۳). در واقع، از آنجاکه بناست شرایط امکان پیوند میان واقعیت مادی حکومت اسلامی و قدرت برساننده گفتمانی دانشوران علوم اجتماعی و سیاسی را در یک زمینه تاریخی خاص نشان دهیم، باید به لحاظ روش‌شناختی به این نکته توجه داشته باشیم که آنچه یکپارچگی گفتمان نامیده می‌شود، در واقع، همان پیوند گفتمان مفصل‌بندی‌شده و نیروهای اجتماعی است. این گفتمان می‌تواند در شرایط ویژه‌ای به نیروهای اجتماعی خاصی مرتبط شود، اما لزوم و حتمیتی برای چنین پیوندی وجود ندارد (هال، ۱۹۸۶، ۵۳). گروسبرگ نیز مفصل‌بندی را «فرایند ساختن هویت از خلال تفاوت‌ها، یا ساختن کلیت‌های یکپارچه از خلال پاره‌های پراکنده» دانسته است (گروسبرگ، ۱۹۹۲، ۵۴). شاید بتوان در نگاه هال و گروسبرگ، نوعی کردار راهبردی یافت که برای اهداف عملیاتی این پژوهش مناسب است؛ اینکه بتوان هم‌زمان به «وحدت» و «تفاوت» اندیشید، بی‌آنکه گروگان مزیت بخشیدن به خود تفاوت‌ها شد (اسلک^۲، ۱۹۹۶، ۱۲۴).

مفصل‌بندی، به‌عنوان یک کردار راهبردی، به این سبب اهمیت دارد که از پس آن بتوان به امکانی برای مفصل‌زدایی و بازمفصل‌بندی رسید. در واقع، در پژوهش حاضر از روشی استفاده کرده‌ایم که جنیفر داریل اسلک از آن با عنوان «بازمفصل‌بندی به‌مثابه روش» یاد می‌کند. اسلک می‌نویسد: «عمل مطالعه و بررسی، کردار بی‌طرفانه‌ای نیست. هنگامی که یک برنامه تلویزیونی، عادت روزمره، یا هویت اجتماعی را تحلیل می‌کنید، در واقع، مشغول بازسازی کانتکت (زمینه) آن هستید. شما در پی نشان دادن این هستید که این پدیده‌ها طبیعی و ذاتی نیستند، بلکه محصول پیوند خاصی از نیروها

1. unity

2. Jennifer Daryl Slack

هستند. همین بینش، گام نخست برای جدا کردن آن پیوندها و مفصل‌زدایی آن‌هاست تا بتوان آن‌ها را به شکل جدیدی بازمفصل‌بندی کرد (اسلک، ۱۹۹۶، ۱۲۶).

در پژوهش حاضر نیز، برآمدن گفتمان خلقیاتی-توسعه‌ای در سال‌های پس از جنگ هشت‌ساله ایران-عراق را از طریق نقشه‌برداری زمینه‌ا^۱ وقوع آن، روایت کرده‌ایم؛ نه به این معنا که گفتارهای معینی را درون زمینه قرار داده‌ایم، بلکه به این معنا که خود آن زمینه را نقشه‌برداری کرده‌ایم. در این برداشت، کردارها و زمینه، یکدیگر را به‌طور هم‌زمان برمی‌سازند. واحد تحلیل در این پژوهش، همسو با دیدگاه هال و گروسبرگ، «ارتباطات و پیوندهای معنا ساز» میان دانشوران علوم اجتماعی و واقعیت مادی قدرت حاکم در جمهوری اسلامی حول مسئله توسعه فرهنگی و خلیقات ایرانیان، در بازه زمانی مشخص شده است. به بیان روشن‌تر، از آنجاکه در رویکرد مفصل‌بندی، با «فرایند» سروکار داریم، نه با مواضع ایستا، واحد تحلیل نیز خود این فرایند گذار -از فطرت‌گرایی انقلابی به خلیقات‌گرایی توسعه‌ای- است؛ یعنی چگونگی تغییر در مفصل‌بندی عناصر مرتبط با این موضوع در یک هم‌آیندی تاریخی خاص (۱۳۸۰-۱۳۶۸)؛ آن هم به دلیل ضرورت‌های عینی‌ای که در این هم‌آیندی تاریخی مشخص پیش آمده است.



۳. چارچوب نظری

با اینکه پژوهش حاضر از نوع توصیفی-تفسیری است و به‌ندرت ارجاع نظری مستقیم دارد، اما وام‌دار حساسیت‌های مفهومی-نظری مشخصی است که در این بخش، به‌طور خلاصه به آن‌ها اشاره شده است. در واقع، پایه اولیه بحث، دیدگاه‌های میشل فوکو^۲ درباره حکومت‌مندی است؛ زیرا، وی پیش از همه به‌خوبی نشان داد که این‌گونه نبوده است که جوامع مبتنی بر سلطه/حاکمیت با جوامع انضباطی و سپس، با جوامع مبتنی بر حکومت، در یک روند خطی، جایگزین یکدیگر شوند؛ بلکه با یک سه‌ضلعی سروکار داریم متشکل از سه مولفه حاکمیت،

1. map the context
2. Michel Foucault

انضباط، و حکومت‌مندی که هر سه، در عمل، با یکدیگر کار می‌کنند (فوکو، ۱۹۹۱، ۱۰۲). به بیان روشن‌تر، با یک دستگاه ترکیبی (آنسامبل) سروکار داریم که از نهادها، رویه‌ها، تحلیل‌ها، تأملات، محاسبه‌ها، و راهبردهایی تشکیل شده است (فوکو، ۱۹۹۱، ۱۰۳). این نگاه، کمک می‌کند تا از ایده‌انگاری حکومت‌مندی فراتر رویم و تجسم آن را در قوانین، گزارش‌های کارشناسی، آمارها، و نتایج نظرسنجی‌ها پی بگیریم. افزون‌براین، فوکو توجه ما را به این نکته جلب می‌کند که حکومت‌مندی، فرایندی است که در آن، خود دولت از طریق منطق حکمرانی، بازتعریف و دگرگون می‌شود. دولت مدرن، دولتی است که «حکومت‌مندی» در ذات آن نهادینه شده است (فوکو، ۱۹۹۱، ۱۰۳). این ملاحظه نیز ما را از اینکه دولت جمهوری اسلامی را در پژوهش خود، دولتی پیشامدرن و ایستا در نظر بگیریم، بر حذر می‌دارد.

تونی بنت^۱ با بهره‌گیری از نگرش فوکو، مفهوم «حکومت‌مندی فرهنگی» را مطرح کرده است. او بر این نظر است که فرهنگ در دوران معاصر، تنها عرصه بیان یا بازتاب نیست، بلکه به «عرصه حکومت^۲» تبدیل شده است (بنت، ۱۹۹۲، ۲۳). حکومت‌مندی فرهنگی، به مجموعه‌ای از برنامه‌ها، نهادها، فنون، و دانش‌ها اشاره دارد که از طریق آن‌ها، عادت‌ها، سلیقه‌ها، سبک زندگی، و اخلاقیات جمعیت‌ها، هدف مداخله و اصلاح قرار می‌گیرد (بنت، ۱۹۹۲، ۲۳). موزه‌ها، گالری‌ها، سیاست‌های آموزشی، و رسانه‌ای، همگی چونان «ماشین‌های فرهنگی» عمل می‌کنند که در شکل‌دهی به شهروندان مولد و مطیع مشارکت دارند. بنت بر نقش «متخصصان» فرهنگ (اعم از روان‌شناسان، جامعه‌شناسان، برنامه‌ریزان فرهنگی، و...) تأکید می‌کند که دانش تخصصی خود را در خدمت تعریف مشکلات اجتماعی (مانند «ضعف خلاقیت»، «عدم مشارکت»، «ناهنجاری اخلاقی»، و...) و طراحی مداخلاتی برای رفع آن‌ها قرار می‌دهند. از این منظر، سیاست فرهنگی هرگز بی‌طرف نیست، بلکه شکلی از مدیریت اجتماعی است که به تولید و نگهداری نظم موجود کمک می‌کند.



1. Tony Bennett
2. field of government



نیکلاس رز نیز تحلیل فوکو از حکومت‌مندی را در بافت جوامع معاصر نئولیبرال به کار بسته است. رز بر این نظر است که در حکومت‌مندی نئولیبرال، «آزادی» نه به عنوان نقطه مقابل قدرت، بلکه به عنوان یک تکنولوژی بنیادین حکمرانی عمل می‌کند. منطق نئولیبرالی از افراد می‌خواهد که خود را به عنوان «خویشتن‌کارآفرین»^۱ مدیریت کنند، مسئولیت انتخاب‌ها، موفقیت‌ها، و شکست‌هایشان را بپذیرند و در بازارهای گوناگون (کار، آموزش، سلامت) به عنوان بازیگران عاقل و حسابگر عمل کنند. کارآفرینی‌ای که رز از آن سخن می‌گوید، تنها به معنای یک شکل سازمانی (واحدهای رقابت‌کننده در بازار) نیست؛ بلکه یک الگوی رفتاری است که در حیطه‌های متنوع زندگی دست به ترغیب افراد می‌زند؛ افراد و سازمان‌ها باید جسور، پرانرژی، محاسبه‌گر، ریسک‌پذیر، و متعهد به اهداف باشند (رز، ۱۹۹۶، ۱۵۴). در واقع، در بحث رز، لحظه‌ای وجود دارد که حکمرانی مدرن، بار دیگر خلقیاتی یا به بیان روشن‌تر، اخلاقی می‌شود. به تعبیر او، کارآفرینی، شکلی از حکمرانی است که باید ذاتاً اخلاقی دانسته شود؛ زیرا، حکمرانی خوب بر پایه شیوه‌های خودمدیریتی افراد (انرژی، ابتکار، بلندپروازی، محاسبه، و مسئولیت‌پذیری شخصی) بنا می‌شود. در این منطق، حکمرانی بر خود و حکمرانی فرهنگی درهم‌تنیده‌اند (رز، ۱۹۹۶، ۱۵۴). در صورت‌بندی رز از حکومت‌مندی، لحظه خلقیاتی به شکل صریح‌تری نمایان می‌شود.

سرانجام، از آنجاکه مقاله حاضر، مسئله «توسعه» را نیز پیش‌روی خود دارد از دیدگاه‌های آرتورو اسکوبار^۲ نیز بهره‌گیری شده است. به نظر آرتورو اسکوبار انسان‌شناس، که در اواخر قرن بیستم به ارزیابی سیاست‌های توسعه در جوامع به اصطلاح جهان سوم نشست، توسعه، کماکان تا اندازه زیادی رویکردی است: بالا به پایین، قوم‌مدار، و تکنوکراتیک. چنین برداشتی از توسعه، مردم و فرهنگ‌ها را به عنوان مفاهیم انتزاعی و ارقام آماری در نظر می‌گیرد که باید در نمودارهای پیشرفت جابه‌جا

1. enterprise self
2. Arturo Escobar

شوند (اسکوبار، ۱۹۹۵، ۴۴). همچنین، اسکوبار نشان می‌دهد که گفتمان‌های توسعه‌ای، چگونه واقعیت‌های پیچیده و متنوع جوامع غیرغربی را به مسائلی تقلیل‌گرا تبدیل کرده و در این فرایند، نه تنها فقر را مدیریت می‌کنند، بلکه درعمل، به بازتولید آن نیز کمک می‌کنند. همچنین، این گفتمان «سوژه توسعه» خاصی را می‌سازد: فردی که باید نگرش‌ها و رفتارهایش هماهنگ با معیارهای عقلانیت مدرن و بهره‌وری اقتصادی، تعدیل و اصلاح شود.

۳-۱. گفتمان خلقیاتی-توسعه‌گرا: یک پیشروی آرام در سال‌های پس از جنگ

پایان جنگ، آغاز اذعان به فقدان‌های نهادی بود. اندکی پس از پیمان آتش‌بس، ادبیات کاملاً متفاوتی در رسانه‌های رسمی سربرآورد. نخستین واکنش‌ها، ناظر بر ابراز نگرانی رسمی دربارهٔ خلقیات ناپسند عامه بود که گویی فرهنگ جدیدی را به وجود آورده است که مانع رشد و توسعه می‌شود. براین اساس، اهمیت دادن به مقوله‌هایی مانند رشد و توسعه، نیازمند چرخش به سوی «امر ملی» بود. ایدئولوگ‌های فرهنگی در دههٔ نخست انقلاب، به ندرت از «فرهنگ ملی» سخن می‌گفتند؛ اما با پایان جنگ، بازگشت ادبیات خلقیاتی مبتنی بر شکست، ناکامی، و انحطاط، با احضار دوبارهٔ مفهوم «فرهنگ ملی» هم‌زمان شد؛ گویی که «فرهنگ ملی» و «خلقیات معطوف به شکست‌باوری» در همراهی تنگاتنگی با یکدیگر معنا دار می‌شوند. در نتیجه، چرخش فرهنگی‌ای رخ می‌دهد که بیشتر معادل با نوعی «فرهنگ‌گرایی خلقیاتی» است؛ به این معنا که انسان، درون تاروپود معنایی قرار دارد که همانا فرهنگ است و رذالت‌ها و ناراستی‌های اخلاقی ملت، ضرورت اصلاح و ترمیم فرهنگی را یادآوری می‌کند. چنان‌که پیشتر اشاره کردیم، در میانهٔ دههٔ ۱۳۶۰، چنین نگرش‌هایی به‌گونه‌ای پراکنده ظهور کرده بودند، اما هرگز امکان مفصل‌بندی در گفتار عمومی را نیافته بودند.

گزارش روزنامهٔ «کیهان» در هفتهٔ دولت سال ۱۳۶۷ - اندکی پس از پایان رسمی جنگ - با عنوان «تضمین حیات فرهنگ ملی در برابر هجوم فرهنگی بیگانه»، ابتدا فهرست بلندبالایی از کاستی‌های اخلاقی را در کنار یکدیگر می‌چیند تا در ادامه چنین



نتیجه‌گیری کند که همه این کاستی‌ها، نتیجه نبود سیمان اجتماعی‌ای است که نامش را «فرهنگ» می‌نهد: «اعتیاد، سرقت، اختلاس، رشوه‌خواری، و جرایم دیگر، هریک با تأثیرپذیری از زمینه‌های فرهنگی خاصی ایجاد شده‌اند و اگر فکری نشود، فرهنگ جدیدی هم که در راستای انواع مشکلات اقتصادی و اجتماعی پدیدار شده، قوت می‌یابد» (بی‌نا، ۱۳۶۷، ۵). نام‌گذاری بحران پس از جنگ ممکن‌تر شده بود. اما به جهت هم‌آیندی معینی، این نام‌گذاری سوءتفاهم‌برانگیز هم بود، به این معنا که بحران فرهنگی، بیش از آنکه محصول سیاست فرهنگی دهه‌ی شصت و باور به هدایت فطری دانسته شود، چیزی فاسدکننده و مهاجم از بیرون دانسته شده و مشخصاً با کلیدواژه «فرهنگ مهاجم غربی» بازنمایی می‌شد.

«فرهنگ غربی» در شهریور ۱۳۶۷، هنوز «دیگری» انضمامی نیرومندی نبود، اما این نام باید به‌کار می‌رفت تا ناکارایی سیاست فرهنگی فطرت‌گرای دهه ۱۳۶۰- که نتیجه آن در روزنامه کیهان فهرست شده بود- را با فراخواندن یک «دیگری»، به دامان آن بیندازد. چرخش از «هدایت فطری» به «سیاست فرهنگی» در همین دوره رخ داد. برخلاف تصور عده‌ای، اهمیت یافتن «سیاست فرهنگی»، ویژه نیمه دوم دهه ۱۳۸۰ نیست، بلکه نخستین طنین خود را در نخستین روزهای پس از جنگ یافت. گزارش کیهان پس از شرح مبسوطی درباره اهمیت فرهنگ و جایگاه زیربنایی آن در جامعه، این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند: «... البته کارهایی تا به حال انجام شده، ولی بیشتر این کارها روی نظم و قاعده خاصی صورت نگرفته است؛ بلکه بیشتر به ذوق و سلیقه‌های فردی وابسته بوده است، تا اینکه یک جریان رشددهنده باشد. به‌همین دلیل، سیاست‌گذاری مشخص و مدونی نبوده است که بر طبق زمان‌بندی و از روی طرح خاصی روی هریک از عناصر فرهنگی کار شود. البته دولت، نقش هدایت‌کننده و حامی را باید داشته باشد و در نهادی مستقل با تجزیه شاخه‌های فرهنگ به‌صورت خرد و کلان، از همه نیروهای پژوهشگر و برنامه‌ریز و جوانان باذوق در این جهت استفاده کند» (همان). کلیدواژه‌ها معنادارند. هدایت، دیگر فطری دانسته نمی‌شود، بلکه باید «برنامه‌ریزی‌شده» باشد و



به جای کلی و استعلایی بودن، جزئی و مبتنی بر «تجزیه شاخه‌های فرهنگی» باشد. اگرچه تجزیه زیست اجتماعی به این شاخه‌ها و زیرشاخه‌ها و سنجش این جزئیات، از مهم‌ترین ارکان یک سیاست فرهنگی خلیات باور است، اما این نکته نیز مهم است که در یابیم، نخستین رگه‌های دعوت به «فرهنگ‌گرایی خلیاتی» چه زمانی در ادبیات رسمی آشکار شد.

درواقع، «فرهنگ‌گرایی خلیاتی» یک باره بروز و ظهور نیافت و فاصله معناداری میان نخستین ریزش‌های «فطرت‌گرایی انقلابی» و برآمدن «توسعه‌گرایی خلیاتی» وجود داشت. به بیان روشن‌تر، نیرویی که از بدنه ایدئولوگ‌های فرهنگی انقلاب جدا می‌شد و در پی راه جدیدتری بود، به رویکردهای «توسعه‌ای» گرایش یافت؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت، «توسعه‌گرایی» این نیرو، بر «خلیاتی بودن» آن مقدم بود. در ابتدای دهه ۱۳۷۰، مشخص شده بود که «توسعه اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی» ضرورتی انکارناپذیر است. خرابی‌های پس از جنگ، ضرورت باز شکل دهی به وضعیت روستاها، و راه‌اندازی دوباره کشاورزی و صنعت، به اضطرارهایی دامن زده بود که با تأکید بر هدایت باطنی پاسخ نمی‌گرفت، بلکه نیازمند سخت‌گیری، برنامه‌ریزی، و کنترل بود؛ در نتیجه، ادبیات توسعه‌گرا به سرعت راه خود را در محافل دانشگاهی و سیاست‌گذاری باز کرد و به‌طور مشخص، جامعه‌شناسان توانستند با صراحت بیشتری از رویکردهای توسعه‌ای دفاع کنند. آن‌ها همچنین نیاز دولت به توسعه اقتصادی و اجتماعی را مغتنم شمرده و گاه تعریضاتی نسبت به نیروهای ضد توسعه‌ای دهه نخست انقلاب به عمل می‌آوردند.

محمد توکل، جامعه‌شناس علم در اوایل دهه ۱۳۷۰، مقاله‌ای در مجله «مرز دانش» نوشت و در آن به‌طور مشخص، تفکر کلامی-فلسفی را متهم کرد که با تسلط همه‌جانبه بر ساحت فرهنگی، اجازه پژوهش تجربی درباره فرهنگ را نمی‌دهد: «تفکر کلامی و فلسفی آن‌چنان در فرهنگ ما مایه دارد که مانع تحقیق تجربی می‌شود. این فقر فرهنگی به ما اجازه نمی‌دهد که این بحث را با شک که لازمه تحقیق است پیش ببریم و یک



تفکر را کنار بگذاریم و تئوری دیگری را برای رفتارهای اجتماعی و علایق سیاسی مطرح کنیم» (به نقل از: دانشگاه انقلاب، ۱۳۷۲، ۱۰). طرح چنین ایرادی در دهه ۱۳۶۰ ناممکن بود و جامعه‌شناسان نیز جرئت چنین رویارویی‌ای را نداشتند. ناکارآمدی سیاست‌های دهه ۱۳۶۰ در حوزه فرهنگ، و ضرورت‌های توسعه‌ای پس از جنگ، به آن‌ها جرئت داده بود که فیلسوفان ضدخلقیتی و ضدمدرن دهه ۱۳۶۰ را محکوم کنند. افزون‌براین، کوشش می‌کردند خود را متفاوت و جدا از خلقیات‌گرایان دوره پهلوی نشان دهند و با کلیدواژه «غربزدگی»، موضع خود را مشروعیت ببخشند. اگر بخواهیم این موضع را به اختصار صورت‌بندی کنیم، راهبرد آن‌ها این‌گونه بود: «خلقیتی باش! غرب‌زده نباش!»؛ یا بهتر بگوییم: «خلقیتی باش! توسعه‌گرا هم باش! اما خودت را از ژانر خلقیات دوره پهلوی جدا کن!»

این نکته در سخنان بیشتر جامعه‌شناسانی که در میزگرد مجله «دانشگاه انقلاب» در سال ۱۳۷۲ شرکت کرده بودند، مشهود بود؛ برای مثال، فرهنگ رجایی، ترفند جالبی را به کار گرفت. از یک سو، تلاش می‌کرد نشان دهد که خلقیات‌باور نیست و از این روی، سیدحسن تقی‌زاده را نقد می‌کرد: «مثلاً مرحوم سیدحسن تقی‌زاده، آدم عمیق، دانشمند، و فاضلی بود؛ اما در قضاوتش راه خطا رفت، فکر کرد که حوزه نظر را این‌گونه می‌شود درست کرد که ما از سر تا پا غربی شویم. اما ثابت شد که کاربرد ندارد. بحران رخ داد و نتیجه آن انقلاب اسلامی بود. حالا سؤال این است که کجا هستیم؟ به نظر می‌آید که ما از آن طرف بام می‌افتیم و می‌خواهیم ادعا کنیم هیچ‌یک از چیزهایی که از غرب آمده است به درد ما نمی‌خورد. شک نیست که ما حالا نباید جوابی مثل جواب تقی‌زاده بدهیم» (دانشگاه انقلاب، ۱۳۷۲، ۱۸). رجایی درحالی وعده می‌دهد که پاسخی مانند پاسخ تقی‌زاده ندهد، که در لایه‌های زیرین فکرس، اتفاقاً خلقیتی و شکست‌باور است؛ برای مثال، در تعریف از «تمدن زنده»، ویژگی‌هایی را مطرح می‌کند که به دشواری می‌تواند متمایز از رویکرد خلقیتی باشد: «تمدن زنده، تمدنی است که امکانات را برای عده‌ای فراهم می‌کند تا آن آدم‌ها درباره جنبه‌های متعدد جامعه، سؤالات مهمی هم



طرح کنند و درواقع، به‌طور مرتب، آسیب‌شناسی تمدنی نموده، نظریهٔ زوال بنویسند» (دانشگاه انقلاب، ۱۳۷۲، ۱۶).

با کنار هم گذاشتن دو گزارهٔ اخیر از فرهنگ رجایی، مشخص می‌شود که مسئله در آن لحظه، احیای نوعی «خلقیات معتدل» یا «خلقیات توسعه‌گرای کمترغرب‌زده» بود؛ به این معنا که به جای کنار گذاشتن پرسش از زوال، صورت‌بندی این پرسش را تغییر دهد؛ به گونه‌ای که اگر در صورت‌بندی خلقیاتی دورهٔ پهلوی، این زوال به پرسش از قاجار و مشروطه گره خورده بود، در اینجا به نقطهٔ اوج علمی-فلسفی تمدن اسلامی و لحظه‌های زوال آن گره بخورد؛ برای مثال، فارابی و ابن‌خلدون اهمیت می‌یابند، تا از لحظه‌ای سخن گفته شود که تمدنی و اسلامی است، اما انزوای طلب نیست.

شاید گفته شود که کوشش برای ایجاد چنین تعادل و توازنی، ارزشمند بود، اما واقعیت این است که هیچ طرح انضمامی مشخصی برای مفصل‌بندی این دو سطح وجود نداشت. نام آل‌احمد و ابن‌خلدون برای اثبات برادری آورده می‌شد؛ مگر نه اینکه همین افراد نیز به‌طور هم‌زمان، خلقیات‌باور و توسعه‌گرا بودند؛ اما مسئله این بود که همواره در پی انکار یا تعدیل این هم‌زمانی بودند؛ کوششی که چندان هم موفق نبود؛ برای مثال، بیوک محمدی در این میزگرد، برای توضیح عقب‌ماندگی تجربه‌گرایی در علوم اجتماعی به توضیحی تماماً خلقیاتی متوسل می‌شود و می‌گوید: «عدم اعتماد به نفس محققین، یک علت مهم دیگر در شناخته نشدن و عدم رشد تحقیقات در رشتهٔ جامعه‌شناسی در ایران است. عدم اعتماد از خصوصیات بارز ما است (عدم اعتماد به خویشتن و دیگران). ما همه‌اش فکر می‌کنیم که چگونه می‌توانیم مثلاً با غربی‌ها رقابت کنیم، چگونه می‌توانیم عرض‌اندام کنیم. چگونه حرف بزنییم تا تخطئه نشویم و این سؤالات و تردیدها ما را بی‌جرئت می‌کند» (فرهنگ انقلاب، ۱۳۷۲، ۱۹).

این نگاه خلقیاتی پای دولت و سیاست را برمی‌چیند و به جای رابطهٔ مردم-دولت، رابطهٔ جامعه-فرد را پیشنهاد می‌دهد. درواقع، در طول سخنان این جامعه‌شناسان سرانجام روشن می‌شود که هدف از آسمان به ریسمان بافتن‌ها این است که



خلقیات‌گرایی دوران پهلوی، به‌عنوان کوششی برای گره زدن امور خُلقی به سیاست در نظر گرفته شود. در نتیجه این راه‌حل مطرح شد که در دوران جمهوری اسلامی، امر خلقیاتی به‌طور مستقیم به خود جامعه و مردم گره زده شود. فرهنگ رجایی، که به‌نظر می‌رسد در این میان، به‌گونه‌ای صریح‌تر دست به مقایسه می‌زند، بنیاد این تلاش را افشا کرده است:

«من می‌گویم که پاسخ متفکران ما غلط بوده از آغاز مشروطیت تا انقلاب اسلامی. پاسخشان این بود که مشکل ما «سیاست» است. فکر می‌کردند که دولت قاجار فاسد است و اگر دولت خوبی روی کار بیاید، مشکل حل می‌شود. پاسخشان سیاسی بود. اما الان متفکران تازه به‌میدان آمده‌ما می‌گویند، مشکل ما سیاسی نیست. آقای سیدجواد طباطبایی، بشیریه، توکل، و حسین عظیمی می‌گویند، مشکل ما اصلاً سیاست نیست. مشکل ما پیچیده‌تر است؛ بنابراین، راه‌حل سیاسی نمی‌دهیم» (فرهنگ انقلاب، ۱۳۷۲، ۲۵).

صرف نظر از این نکته که این جمله رجایی، دقت کافی ندارد و نمونه‌های نامتناسبی را در کنار یکدیگر می‌نشانند، اما در بردارنده این حقیقت است که دانشوران علوم انسانی، که در نسبت تنگاتنگ با برنامه توسعه‌ای جمهوری اسلامی در دهه ۱۳۷۰ عمل می‌کردند، در نوعی از باور خلقیاتی-توسعه‌گرا، جامعه‌محور، و سیاست‌زدا مشترک‌اند و وظیفه دولت یا جامعه، رصد این خلقیات و همگراسازی آن‌ها در راستای اهداف توسعه‌ای است.

۲-۳. سیاست توسعه: در پی برقراری موازنه با خلقیات‌گرایی تمدنی

اهداف توسعه‌ای در ابتدای دهه ۱۳۷۰، بیشتر متمرکز بر جبران عقب‌ماندگی‌های ناشی از جنگ و اقتصاد بسته دهه نخست انقلاب بود. شگفت نیست که نظریه‌پردازان توسعه‌گرا در آن روزها، هنوز آن چشم‌انداز توسعه‌ای روبه‌آینده را در دسترس نداشتند؛ اما رؤیای چنین چیزی را در سر می‌پروراندند. برنامه «نوسازی فرهنگی» در سطح نظری، اگرچه از شمای شرق‌شناسانه و استعماری فاصله گرفته بود، اما مبتنی بر مقایسه میان وضعیت توسعه‌یافته فرهنگی در جوامع مدرن و توسعه‌نیافتگی فرهنگی در جوامع سنتی



بود. در واقع، چیزی که این رویکرد را خلقیاتی می‌کرد، شرق‌شناسانه بودن آن نبود، بلکه این ذهنیت بود که چیزی با عنوان «منش ملی» یا «شخصیت ملی» — که در اینجا معادل «انسان ایرانی» بود — وجود دارد که قابل اندازه‌گیری و مدیریت است؛ به‌گونه‌ای که انحراف از میانگین آن، مشخص و قابل ترمیم باشد. تقی آزاد ارمکی در مقاله «بررسی نظریه‌نوسازی: مطالعه موردی درباره‌ی تقدیرگرایی فرهنگی در ایران» (۱۳۷۶) چنین کاری می‌کند. گرچه او در پایان مقاله خود می‌گوید که سنت (تقدیرگرایی) و مدرنیته (تدبیرگرایی) در نزد ایرانیان، که البته در کار او محدود به تهرانی‌هاست، درهم‌تنیده است و در نتیجه، رابطه‌ی این دو را نباید تقابلی دانست؛ اما به‌هیچ‌روی مخالف سنجش چنین روحیه یا منشی نیست. گویی اعتقاد به سنجش‌پذیری خلقیات ایرانی، محل مناقشه نبود، بلکه بحث بر سر نحوه‌ی سنجش آن و تقابلی یا تعاملی دانستن رابطه‌ی این خلقیات با ارزش‌های مدرن بود.

در مقابل، کسانی چون محمود سریع‌القلم، نیازی به میانه‌روی و ایستادن در میانه‌ی خلقیات ایرانی و ارزش‌های مدرن احساس نمی‌کردند و به‌نظر آنان، رابطه‌ی میان این دو، بی‌تردید تقابلی بود. کاری که سریع‌القلم انجام داد، مهم‌ترین اقدام در راستای آمیزش نگاه خلقیاتی با اهداف و ارزش‌های نظام اسلامی بود. اما انجام چنین کاری، بدون برخی دخل و تصرف‌ها و جابه‌جایی‌های مفهومی امکان‌پذیر نبود. سریع‌القلم، زبان حال نیروهای فطرت‌گرای جمهوری اسلامی را می‌دانست و برخلاف جامعه‌شناسان توسعه‌گرایی که در بسط ایده‌های خود تقابل با نیروی یادشده را نیز فراموش نمی‌کردند، در پی فروختن متاع خلقیاتی به همان نیروهای فطرت‌گرا بود؛ ترفندی که او به‌کار می‌بست این بود که نشان داد آنچه نیروهای یادشده «هدایت فطری» و «تکامل باطنی» می‌نامند، چیزی جز همین انگاره‌های توسعه‌ای نیست. او در مقاله «سنت، مدرنیسم، و فرهنگ توسعه» — که در اصل سخنرانی‌ای در آذر ۱۳۷۰ بوده است — می‌نویسد: «در رابطه با توسعه، عقیده‌ی من این است که توسعه، لغت یا مفهوم جدیدی نیست. توسعه، تعریف جدیدی است از تکامل بشری. بشر به‌طور فطری به تکامل و بهبود علاقه‌مند



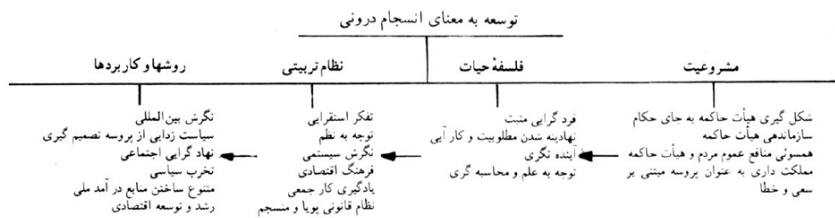


است و در این راه، دائماً کوشش می‌کند. به‌طور ذاتی در پی این است که از موقعیت فعلی به موقعیت مطلوب و موردتصور خود دست یابد. از روز اول خلقت هم بشر به‌دنبال این تکامل بوده است» (سریع‌القلم، ۱۳۷۱، ۲۷). کاری که سریع‌القلم می‌کند، مفصل‌زدایی از رابطه «توسعه» و «فرهنگ غربی» است. سخن او این است که توسعه، امری فطری است و فرقی با تکامل باطنی ندارد و «توسعه غربی» تنها یکی از گونه‌های ظهور و بروز آن است. او ضمن یادآوری این نکته که «اگر در تمدن مادی غرب، توسعه‌یافتگی به مفهوم علمی آن نتوانسته است با اخلاق و انسانیت و فضیلت تلفیق شود، این مشکل غرب است» (سریع‌القلم، ۱۳۷۱، ۲۷). سریع‌القلم، جهت مقایسه را معکوس می‌کند تا خلیقات‌گرایی و تمدن‌سازی جدید، دیگر «غرب‌زده» نباشد!

«تمدن‌سازی» برای رسته پیروزمندی که در پی «اشاعه ایدئولوژیک» و «صدور انقلاب» بودند، ظنین خوشایندی داشت؛ بنابراین، اینکه کسی پیدا شده بود که می‌گفت، در بهره‌گیری از امکان‌های مادی توسعه تردیدی به‌خود راه ندهید؛ زیرا، توسعه، تنها بازوی مادی تمدن‌سازی - در اینجا تمدن‌سازی اسلامی - است، نه بنیاد و ارزش ذاتی آن، خوشایند به‌شمار می‌آمد. سریع‌القلم در طرح کلی توسعه‌ای خود با عنوان «توسعه به‌معنای انسجام درونی» در پی انجام همان کاری بود که ایدئولوگ‌های فرهنگی جمهوری اسلامی پس از انقلاب با سخنان مبهم و غیرعملی - همچون جایگزینی آموزش ماشینی با آموزش سیستمی - خواهان انجام آن بودند (تصویر شماره ۱).

الگوی توسعه‌ای سریع‌القلم، امروزه شباهت‌های انکارناپذیری با الگوی توسعه چینی دارد. در این الگوی چهارمؤلفه‌ای، حرکت از مشروعیت به فلسفه حیات و پس از آن - به ترتیب - به سوی نظام تربیتی و روش‌ها و کاربردها (در سطح ملی و بین‌المللی) است. بحث از جزئیات مشروعیت سیاسی و روش‌ها و کاربردها، مجال دیگری را می‌طلبد، اما اگر مشروعیت سیاسی و توسعه علمی را در نظر داشته باشیم، بدون تعیین تکلیف دو جزء دیگر، یعنی فلسفه حیات و روش‌های تربیتی، امکان‌پذیر نیست. به تعبیر سریع‌القلم: «جامعه‌ای که می‌خواهد به طرف توسعه‌یافتگی علمی و انسجام درونی

حرکت کند، باید تعریف خود از حیات را نه به صورت تریبونی، بلکه به صورت عملی و کاربردی روشن کرده باشد».



شکل ۱. صورت بندی سریع القلم از توسعه همچون انسجام درونی

منبع: (سریع القلم، ۱۳۷۱، ۲۸)

سریع القلم، مفهوم «هویت ملی» را - که در ابتدای انقلاب، معادل «فرهنگ طاغوتی» دانسته می شد - به بحث «تمدنی» پیوند می زند و جمهوری اسلامی را دعوت می کند که داعیه «صدور انقلاب» و «سیاست اشاعه گرای» خود را در چارچوب مفهوم «تمدن سازی» پیگیری کند؛ زیرا، در این صورت قادر خواهد بود «سیستم» بسازد، خود را باز تولید کند، و رابطه منسجمی میان سیاست های کلان خود با سوژه های فردی برقرار سازد. همان گونه که از مؤلفه های جدول شماره (۱) برمی آید، مختصات این توسعه تمدنی از دید سریع القلم، فردگرا، سیستمی، سیاست زدوده، نهادگرا، و قانون گراست. در واقع، این طرح، لیبرالیسم سیاسی را حذف کرده و ظرفیت های دیگر نظام سازی لیبرال را در سطح اجتماعی و اقتصادی به کار گرفته و به خدمت مشروعیت هیئت حاکمه موجود در آورده است. اگرچه سریع القلم، نام نظریه پرداز خاصی را نمی برد، اما طرح چهار مؤلفه ای او شباهت های چشمگیری با طرح پارسونز دارد. اگرچه جامعه شناسان توسعه گرا و محافظه کار ایرانی نیز بسیار از پارسونز می گفتند، اما در بیان سریع القلم، رهیافت پارسونزی، به گونه ای صورت بندی می شود که نیروهای فطرت گرا و ایدئولوژیک ترین لایه های هواخواهان نظام سیاسی را نیز مجاب و متقاعد کند.

البته همگان با چنین ترفندهایی متقاعد نمی شدند. لایه های سرسخت تر که در محافل تندروتری مانند روزنامه «کیهان»، «صبح» و... جمع شده بودند، و عمدتاً منازعه اسلام و



مدرنیته را — به پیروی از مرادشان، احمد فردید — هستی‌شناسانه می‌فهمیدند، تلفیق را بی‌معنا و فاقد اصالت می‌دانستند. به نظر آن‌ها، توسعه یا هر مفهوم دیگری، جوهری داشت که در همهٔ ساحات‌های زندگی وارد می‌شد، و در نتیجه، امکان تلفیق یا دورگه شدن تجربهٔ توسعه را ناممکن می‌کرد؛ برای مثال، یوسفعلی میرشکاک، در مقالهٔ «پرسش از ماهیت مدرنیته» — که آن را می‌توان پاسخی به آرای کسانی مانند سریع‌القلم ارزیابی کرد — می‌نویسد: «ما اگر می‌خواهیم در کارناوال توسعه شرکت کنیم، باید از جان و دل، مدرنیسم را بپذیریم و آن را در تمام ساحات زندگی خود وارد کنیم و چنین چیزی ممکن نیست، مگر اینکه بپذیریم بشر، دایره‌مدار وجود است، و هر چه که هست باید در خدمت بشر باشد؛ حتی اسلام» (میرشکاک، ۱۳۷۴، ۷ و ۱۴).

متن میرشکاک، از قضا، از برخی جنبه‌ها، متن صادقانه‌ای است؛ زیرا، نتیجهٔ نهایی را همان ابتدای کار افشا می‌کند و صاف و صریح، به سراغ اصل مسئله می‌رود؛ اما افرادی مانند میرشکاک، به‌رغم خلوص باطنی انقلابی، از جهاتی هم دل‌زنده بودند؛ زیرا، در نهایت، سخنان وجودگرایانه‌شان، چندان به‌کار نظام‌سازی و تمدن‌سازی نمی‌آمد. در آن دستگاه فکری، یا باید دین انتخاب می‌کردید یا دنیا را؛ زیرا، انتخاب هر دو، به‌معنای از دست دادن هم دین و هم دنیا بود. اما نظام سیاسی، دیگر درک وجودگرایانه‌ای از این مقوله‌ها نداشت. تبدیل نظام اسلامی به تمدن اسلامی، نیازمند قرار گرفتن دین و دنیا در کنار هم بود که اگرچه اصالت وجودی چندان نداشت، اما ضرورت و وجوب آن قطعی بود.

نظام اسلامی، دو دسته گفتار را در برابر خود می‌دید؛ یک گفتار توسعه‌گرا که کار چندان به اصلاحات و دگرگونی‌های سیاسی نداشت و سویهٔ خلقیاتی و تمدن‌گرای آن با مفروض گرفتن مشروعیت سیاسی دستگاه موجود، قابل تحقق بود و دیگری، گفتاری که به‌طور مشخص، به‌دنبال دگرگونی سیاسی و معرفتی می‌رفت و به نقد سنت می‌پرداخت؛ جریانی که نمایندهٔ شاخص آن در دههٔ ۱۳۷۰، عبدالکریم سروش بود. گرچه این دو دسته گفتار در لحظه‌هایی به یکدیگر می‌پیوستند و این همراهی در نیمهٔ دوم آن دهه لحظه‌های درخششی هم داشت، اما هدف دولت این بود که تا حد امکان این



دو گفتار از یکدیگر دور نگه داشته شوند. از گفتار نخست به گونه‌ای مشخص بهره‌برداری شود و گفتار دوم، به شدت محدود و کنترل شود. انقلابیون ولایی، گفتارهای توسعه فرهنگی را در راستای «تهاجم فرهنگی» می‌دانستند. یکی از نویسندگان این جریان، جمله‌ای به این مضمون گفته بود: «مضحکه توسعه فرهنگی از دیدگاه عده‌ای، آن هم با این پیازداغ غرب‌زدگی‌ها، هیچ نیست، الا همان تمدن بزرگ مقبور و این ملت در جریان انقلاب، عطای چنین توسعه‌ای را به لقای آن بخشید و فاتحه آن را در بهمن ۱۳۵۷ خواند» (بهزاد، ۱۳۷۴، ۱۲). این سخن، در آن قالب فکری، بیراه نیست، اما توجهی به این نکته ندارد که تمدن‌سازی، خاص حکومت پهلوی نیست.

هر ارزشی که خود را تاریخ‌مند و دارای رسالت ایدئولوژیک بداند، برای خود رسالت تمدن‌سازی قائل است؛ زیرا، بدون توجه به مؤلفه‌های تمدن‌ساز، قادر به اشاعه و صدور خود نیست. از این جهت، این گروه از هواخواهان جمهوری اسلامی، بی‌تردید، خالص‌تر و متعهدتر از آن دانشوران توسعه‌گرا بودند، اما ذات‌گرایی آن‌ها، دردی از استلزامات جدید حکومت اسلامی در دهه دوم زیست آن دوا نمی‌کرد. البته بودن آن‌ها برای انتقاد پیوسته از نیروهای توسعه‌ای، لازم بود، اما قرار بر این نبود که نیروهای توسعه‌ای نیز حذف شوند؛ زیرا، صورت‌بندی‌های خاصی از توسعه، برای گذر از نظام اسلامی به تمدن ایرانی-اسلامی ضروری بود؛ اگرچه این رابطه، یک‌سویه هم نبود. نیروهای توسعه‌ای نیز در عین حال که می‌کوشیدند منافع حکومت را در این صورت‌بندی توسعه‌ای-خلقیتی توضیح دهند، اهداف و خواسته‌های خودشان را نیز پیش می‌بردند.

۳-۳. همگرایی جامعه‌شناسان و دولت: تکوین یک نظم دانش‌خلقیتی

لحظه‌ها و مکان‌های تلاقی متفاوتی را می‌توان یافت که فکر سنجش خلیقات با رویکرد توسعه‌ای همراه می‌شود؛ اما شاید نخستین لحظه و مکان تلاقی به صورت انضمامی-نه نظرورزانه- در مرکز تحقیقات، مطالعات، و سنجش برنامه‌ای صداوسیما قابل‌ردیابی باشد. این مرکز، فصلنامه‌ای علمی-پژوهشی درباره «ارتباطات، توسعه، فرهنگ، و علوم انسانی» منتشر می‌کرد که مدیرمسئول و سردبیر آن در سال‌های نخست انتشار، تقی آزاد



ارمکی بود. این مجله بعدها، سیمای تمام ارتباطاتی یافت و به بحث‌های رسانه‌ای محدود شد؛ اما شماره‌های نخست آن، چند موضوع محوری را دربر می‌گرفت. پیش از هرچیز، تمرکز مباحث بر توسعه فرهنگی و مسئله «فرهنگ ملی» بود که در نیمه نخست دهه ۱۳۷۰، بیشتر توسط جامعه‌شناسان در نهادهای فرهنگی وابسته به حکومت ترویج می‌شد و حتی راه خود را به اتاق فکر صداوسیما باز کرده بود. موضوع محوری دوم، بحث «سنجش فرهنگی و اجتماعی» بود؛ اینکه مسائل مرتبط با توسعه فرهنگی و رسانه‌ای را چگونه باید سنجید؟

مروری بر بحث‌های مطرح شده در این مجله و نیز فعالیت‌های مرکز تحقیقات صداوسیما، جای تردیدی نمی‌گذارد که توسعه‌گرایی خلقیاتی و تمدن‌ساز و سنجش جامعه‌شناختی توسعه، دو رکن همراه و همگام بوده‌اند؛ برای مثال، مرکز یادشده در سال ۱۳۷۴ از محمود سریع‌القلم دعوت کرد تا با عنوان «اصول ثابت توسعه» برای پژوهشگران واحدهای شهرستانی این مرکز سخنرانی کند؛ بنابراین، همگرایی نیروهای یادشده و سیاست‌های این مرکز کاملاً مشهود بود؛ اما شاید پرسش مهم‌تر این باشد که چه نسبتی میان ادبیات «توسعه فرهنگی» و بیان خلقیاتی وجود داشت؟ آزاد و همفکرانش، در میزگردهای پرشماری که درباره «توسعه فرهنگی» در مجله «پژوهش و سنجش» برگزار می‌کردند، در پی آن بودند که این مفهوم را در بستر ایران صورت‌بندی و قابل سنجش کنند؛ برای مثال، در میزگرد «فرایند توسعه فرهنگی و سهم رسانه‌ها» که با حضور علی‌اکبر فرهنگی، شهیندخت خوارزمی، و تقی آزاد ارمکی برگزار می‌شد، فرهنگی در ابتدای بحث خود به ضرورت سنجش‌پذیر کردن «توسعه فرهنگی» اشاره می‌کند: «اگر توسعه را در مفهوم کلی‌اش بررسی کنیم، چیزی نخواهد بود جز ارتقا از یک سطح نازل‌تر به یک سطح بالاتر که هر دو جنبه مادی و معنوی را دربر خواهد داشت؛ ولی مسئله اساسی این است که اگر بخواهیم به یک فرایند توسعه فرهنگی قابل ملاحظه دست یابیم، باید این پرسش را مطرح کنیم که شاخص‌های آن چه خواهد بود» (سعیدیان، ۱۳۷۴، ۶).



آزاد ارمکی در ادامه بحث و در تلاش برای ارائه تعریفی از توسعه فرهنگی، به بیانی خلقیاتی نزدیک می‌شود. او می‌گوید: «اغلب، دیده می‌شود که توسعه فرهنگی را به‌عنوان فعالیت‌ها و مشارکت‌های فرهنگی یا وفاق گروهی یا هم‌سخنی گروهی تعریف می‌کنند.... حال اگر به تعریف آقای دکتر فرهنگی بازگردیم، توسعه فرهنگی عبارت از حرکت از یک سطح فرهنگی به سطح فرهنگ بهینه است؛ آن‌وقت شاید بتوان این تعبیر را داشت که در شرایط قبلی، فعالیت‌های فرهنگی و مولدان فرهنگ و اندیشه، کم است و در شرایط بهینه بیشتر خواهد بود یا با بیشتر شدن آن، شرایط بهینه حاصل می‌شود. در اینجا بحث الگوپذیری و الگوسازی و فرهنگ‌سازی عمده‌تر می‌شود و وارد یک سطح دیگری از توسعه فرهنگی خواهیم شد» (سعیدیان، ۱۳۷۴، ۷). مدیریت فرهنگی، الگوسازی، و بهینه‌سازی رفتارهای فرهنگی در این ادبیات قابل مشاهده است.

در اینجا با تعدیل‌های خاصی در ادبیات «توسعه فرهنگی» روبه‌رو هستیم. در بیان یونسکو، هدف از این ادبیات، کمک به دموکراتیزه شدن فرهنگ و بسط و تکثیر حوزه عمومی در کشورهای کمتر توسعه‌یافته است؛ اما در ایران، این ادبیات با اهداف کنترلی و مدیریتی طرح می‌شود. آزاد در این بحث با اینکه «عمومی کردن فرهنگ» را به‌عنوان هدف «توسعه فرهنگی» می‌پذیرد، اما غایتی برای چنین توسعه‌ای قائل است که چیزی جز «وفاق»، «همدلی»، و «سازگاری اجتماعی و سیاسی» نیست (سعیدیان، ۱۳۷۴، ۹). این غایت، بحث از «توسعه فرهنگی» را به «مدیریت فرهنگی» گره می‌زند؛ اما «مدیریت فرهنگی» در بستر خاص ایران، که نیروهای ایدئولوژیک همچنان در سطوح بالای قدرت حضور دارند، الزاماً جامه مطلوب آن نیروها را می‌پوشد. در واقع، این ادبیات کنترلی و مدیریتی، «توسعه» را با بیان فطرت‌گرا ادغام می‌کند؛ یعنی «توسعه» و «هدایت فطری» را در هم می‌آمیزد و از این رهگذر، یک ادبیات خلقیاتی جدید تولید می‌کند.

مسئله عمده این ادبیات خلقیاتی جدید، برخلاف ادبیات خلقیاتی دوران پهلوی، رفتارهای ضد توسعه‌ای مردم عادی نیست؛ بلکه کنترل، هدایت‌پذیری، رفتارهای مردم است. در واقع، «فرهنگ بهینه»، یک فرهنگ کنترل‌شده است که ارزش‌های مطلوب نظام





اسلامی را به سطح بهینه‌تر و مطلوب‌تری برساند؛ یا به بیان دهه شصتی آن، فطرت انسانی را پالوده‌تر کند. علی‌اکبر فرهنگی، همین مسئله را به روشنی مطرح می‌کند: «در توسعه فرهنگی، در واقع، می‌خواهیم یک روح زلال را به یک مرحله زلال‌تر سوق دهیم» (سعیدیان، ۱۳۷۴، ۹). همچنان، سخن از «زلالی روح» در میان است، اما این «روح زلال» باید همواره، پایش، ارزیابی، و سنجش شود تا مشخص شود که چه سویه‌هایی از آن، کمتر زلال است و در نتیجه، برای جنبه‌های آلوده‌شده یا غیربهینه آن چاره‌اندیشی شود. اما هم‌زمان با این پس‌زمینه خلقیاتی که می‌توانست با مباحث توسعه فرهنگی آمیخته شود، جست‌وجو برای به‌کارگیری روش نگرش‌سنجی و افکارسنجی نیز در حال انجام بود. از کارهای علی‌اسدی و مجید تهرانیان در رادیو و تلویزیون ملی، نزدیک دو دهه می‌گذشت و مطالعات افکارسنجی، دچار سستی بنیادینی شده بود. در نتیجه، دو مسیر باید به گونه‌ای هم‌زمان پیموده می‌شد. مسیر نخست، مراجعه به پیشینه مطالعات اسدی و تهرانیان و به‌کارگیری پرسش‌نامه‌ها و جزئیات روش‌شناختی کار آن‌ها، و مسیر دوم، رجوع به منابع نگرش‌سنجی در ادبیات علوم اجتماعی کمی‌گرا، به‌ویژه ادبیات نگرش‌سنجی در جامعه‌شناسی آمریکایی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ بود.

«سنجش و پژوهش» یکی از محمل‌های اصلی طرح این ادبیات روش‌شناختی نیز بود. مسعود کوثری که چند سال بعد، رئیس مرکز پژوهش‌های بنیادی وزارت ارشاد شد، در این مجله، مقاله‌ای با عنوان «نگرش‌ها: ساخت، و کارکردهای آن» دارد که آشکارا، کوششی برای روشمند کردن نگرش‌سنجی در ایران است. این مقاله با اشاره به فقدان چنین مطالعاتی در ایران و توجه روزافزون دانشوران نوظهور علوم اجتماعی به نگرش‌سنجی اجتماعی آغاز می‌شود: «با اینکه از حوالی سال‌های ۱۹۲۰ در غرب، بررسی نگرش‌های اجتماعی در روان‌شناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، و حتی در عرصه‌هایی چون بازاریابی و فروش محصولات رنگارنگ مورد توجه است، اما به‌جز کوشش‌های محدود و پراکنده در سال‌های اخیر، هنوز به‌گونه‌ای جدی در ایران به آن توجه نشده است؛ چنین به نظر می‌آید که موج نوخاسته‌ای از مسئولان و پژوهشگران علوم اجتماعی، متوجه

اهمیت سنجش نگرش‌های اجتماعی گروه‌های مختلف اجتماعی شده‌اند؛ به‌گونه‌ای که روزبه‌روز این موضوع با اقبال بیشتری روبه‌رو می‌شود» (کوثری، ۱۳۷۵، ۷۶). کوثری بر رابطه تنگاتنگ رفتار و نگرش تأکید می‌کند. به‌نظر او، مطالعه نگرش‌ها، تنها آشنایی با باورهای افراد نیست؛ زیرا، باور، پیش‌زمینه عمل یا رفتار است و در نتیجه، با شناخت نگرش‌ها، می‌توان رفتارها را پیش‌بینی و هدایت کرد: «هنگامی می‌توان به اهمیت و فواید بررسی نگرش‌ها به‌درستی پی برد که رابطه میان نگرش‌ها و رفتار آشکار شود. در واقع، روان‌شناسان در پی پاسخ‌گویی به این پرسش که چگونه می‌توان رفتار احتمالی افراد را پیش‌بینی کرد، به نقش تبیین‌کننده رفتارها پی بردند» (کوثری، ۱۳۷۵، ۷۷).

نگرش‌سنجی در صداوسیما، بیشتر ناظر بر اهداف رسانه‌ای و تبلیغاتی بود. هم‌زمان، نهاد دیگری با گستره کاری فراگیرتر درباره فرهنگ، وارد این صحنه شد. این نهاد، «شورای فرهنگ عمومی» بود که در سال ۱۳۶۵ به‌عنوان یکی از شوراهای اقماری شورای عالی انقلاب فرهنگی آغاز به کار کرد. «تعیین اهداف، سیاست‌گذاری، و هدایت فرهنگ عمومی کشور»، از ابتدا یکی از اهداف شکل‌گیری این شورا بود؛ اما معیارها و رویکرد ناظر بر چنین شناختی، به تدریج تغییر کرد. برای درک بهتر سمت‌وسوی این تغییر، کافی است دو مصوبه شورای فرهنگ عمومی درباره «شناخت وضعیت فرهنگی کشور» را در دو لحظه تاریخی متفاوت مرور کنیم. مصوبه نخست، با عنوان «ضوابط نحوه مطالعه دائمی وضع فرهنگ عمومی کشور» در ۲۱ خرداد ۱۳۶۷ به تصویب رسید. نگاهی به ماده دوم این مصوبه نشان می‌دهد، «اهم موضوعات مورد مطالعه» برای «آگاهی از وضع عمومی فرهنگ کشور و ارزیابی مستمر آن برای کمک به سیاست‌گذاری در جهت رشد فرهنگ عمومی و رواج فرهنگ اسلامی»، تنها محصولات فرهنگی (کتاب و کتاب‌خوانی، مطبوعات، سینما، هنرهای گوناگون، آداب و رسوم و سنت‌های ملی و قومی، ورزش و تفریحات، و...) را دربر می‌گیرد.

۱. برای آگاهی بیشتر و دسترسی به متن کامل ر.ک به:





به بیان روشن تر، در این برهه، «مطالعه فرهنگ عمومی»، ارتباط ناچیزی با ارزش‌ها و نگرش‌های افراد دارد و نگاه مسلط، همچنان از بالا به پایین و متکی به عملکرد نهادهای ذی‌ربط است؛ گویی، محصولات فرهنگی هستند که گرایش‌های فرهنگی را در جامعه می‌سازند نه برعکس. شاید دلیل این کار، این باشد که هنوز ایمان و ایقانی به موفقیت برنامه‌ایدئولوژیک نظام اسلامی در تحقق «هدایت باطنی» وجود داشت و اگر هم مسئله‌ای شایسته‌پایش و ارزیابی بود، محصولات فرهنگی‌ای بودند که بایستی از آلودگی‌ها پالایش می‌یافتند. گویی در این لحظه، نگرش‌ها و باورهای فردی، همچنان مسئله به‌شمار نمی‌آمد. اما در لحظه دوم، جایی در میانه دهه ۱۳۷۰، حکایت کاملاً متفاوت است. در تاریخ ششم شهریور ۱۳۷۴، شورای فرهنگ عمومی، «محورهای اساسی الگوی بررسی وضع فرهنگ عمومی» را به‌تصویب رساند^۱. از هفت محور مصوب، تنها محور هفتم به مصرف فرهنگی، یعنی وضعیت رسانه‌های ارتباط جمعی، اختصاص دارد و محورهای دیگر — به جز محور نخست، که مربوط به گردآوری اطلاعات آماری کلی است — همگی به سنجش باورها، گرایش‌های ذهنی، و رفتارها مربوط می‌شود. مواردی همچون «انتظارات و طرز تلقی از دین»، «اعتقاد به دولت و مشروعیت نهادهای سیاسی»، «تصور فرد از عدالت اقتصادی»، «خرسندی از زندگی»، «نظم و انضباط اجتماعی» و... در این الگوی بررسی، محوریت یافته‌اند که بسیار متفاوت با ضوابط پیشین است.

در این لحظه، با دولتی روبه‌رو هستیم که عطش بسیاری برای سنجش گرایش‌های رفتاری و باورهای مردم دارد. البته برخی از جامعه‌شناسان توسعه‌گرا نیز در این عطش با دولت سهیم‌اند؛ گرچه اهداف و سودهای متفاوتی در سر دارند. به‌رغم این تفاوت‌ها، زمینه همکاری دولت و این جامعه‌شناسان فراهم می‌شود؛ زیرا، چند مؤلفه مشترک مهم، آن‌ها را در آن لحظه با یکدیگر همسو می‌کرد. مؤلفه نخست، گرایش هر دو به ایجاد

۱. برای آگاهی بیشتر و دسترسی به متن کامل ر.ک به:

انسجام اجتماعی، کنترل گرایش‌های واگرا و متکثر، و ایجاد یک معدل شخصیتی و رفتاری در جامعه بود. مسعود چلبی — که بعدتر در تدوین مبانی نظری و روشی «پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌ها» سهم تعیین‌کننده‌ای داشت — در کتاب «بررسی تجربی نظام شخصیت در ایران»، فرهنگ مولد را فرهنگی می‌داند که بر «تنظیم حسی» استوار است. چنین فرهنگِ تنظیم‌گری است که می‌تواند، به‌زعم چلبی، «شخصیت‌های پیشرفته» بسازد. به‌نظر چلبی، «شخصیت پیشرفته»، «شخصیتی «هدفمند»، «با استعداد یادگیری تعمیم‌یافته»، «اهل برنامه‌ریزی»، و «متعهد به جامعه کل» است. تنها از این طریق است که می‌توان «نظم اجتماعی» را ارتقا داد. «شخصیت معدل» از دیدگاه چلبی، «شخصیت خودتنظیم‌گر و منقاد نظم اجتماعی» است که اگر هم منعطف و اهل مداراست، برای همنوایی و سازگاری بیشتر با چنین نظامی است و نه امکان برساخت الگوهای بدیل یا همکاری‌هایی خارج از نظم اجتماعی مسلط (چلبی، ۱۳۹۲، ۸۱-۷۰). ممکن است همه مؤلفه‌های «شخصیت پیشرفته» یا «منش ملی» موردنظر چلبی، با خواسته‌های سیاست‌گذاران فرهنگ عمومی در جمهوری اسلامی هم‌نوا نبوده باشد، اما جای تردید اندکی است که این سیاست‌گذاران، کلیات چنین ایده‌ها و مطالعاتی را نامطلوب دانسته باشند^۱.

مؤلفه دوم که زمینه همگرایی این جامعه‌شناسان و دولت را فراهم می‌کرد، هدایت مسائل اجتماعی به بیرون از حیطه دولت بود؛ به این معنا که مردم نباید درباره هر چیزی از دولت انتظار داشته باشند. در واقع، کنترل سطح فزاینده مطالبات مردمی پس از

۱. در بیانیه دومین گردهمایی سراسری شورای فرهنگ عمومی در سال ۱۳۷۵، مسئله «نظم اجتماعی» به‌عنوان مسئله مهم نظام و رهبری آن مطرح شد: «مفهوم انضباط اجتماعی که مورد تأکید مقام معظم رهبری بود، عنصری راهبردی در برنامه‌ریزی‌های فرهنگی-اجتماعی است. بدون انضباط اجتماعی، نظم عادی امور به‌شدت دچار اختلال شده و الگوی بی‌نظمی، نه تنها موجب هدررفت منابع انسانی یا طبیعی می‌شود، بلکه خود به‌صورت الگوی فرهنگی گروه‌های اجتماعی درمی‌آید و جامعه را با خطرهای جدی روبه‌رو می‌کند. افزون‌بر قواعد اخلاقی که در متون مختلف دینی و اخلاقی اسلام به‌فراوانی آمده است، قانون به‌مثابه دستور همگانی که عموم ملزم به رعایت آن است، می‌باید مورد احترام و رعایت همه افراد جامعه در تمام سطوح باشد. اعضای شرکت‌کننده پیشنهاد کردند، موضوع قانون‌پذیری و انضباط اجتماعی و آثار آن بر فرهنگ عمومی در برنامه‌ریزی‌های فرهنگی مورد ملاحظه قرار گیرد». نقاط همگرایی در تعریف جامعه‌شناسانی مانند چلبی، از نظم اجتماعی و تعریف نهادهای سیاست‌گذاری مانند شورای فرهنگ عمومی از این مفهوم، کاملاً مشهود است. نهادهای سیاست‌گذار آن بیان عالمانه پارسونزی درباره نظم اجتماعی را درون ملاحظات ایدئولوژیک خود برده‌اند.





جنگ، مسئله مهمی بود که جامعه‌شناسان توسعه‌گرا در این مورد نیز پیشگام شدند. چنان‌که پیشتر در بحث فرهنگ رجایی نیز مطرح شد، از اوایل دهه ۱۳۷۰ گرایش در علوم انسانی ایران رواج یافت که در برابر خوانش‌های دولت‌محور و سیاست‌محور وارد صحنه شده بود و مدعی بود که باید از تحلیل مسائل با تمرکز بر نقش دولت و سیاست دولتی فاصله گرفت و به‌سوی تحلیل‌های پیچیده‌تر رفت. مراد از تحلیل پیچیده، درهم‌تنیدگی سطوح زیستی (اقتصادی)، اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی بود که با الگوسازی پارسونزی نیز سازگاری می‌یافت. در چنین شرایطی، هرگونه انتظار از دولت، درون یک نظام پیچیده و گسترده کنش قرار می‌گرفت و میان مردم و دولت، حائل‌های خلقیاتی و فرهنگی قرار می‌گرفت. به بیان روشن‌تر، مسائل خلقیاتی به‌عنوان حوزه‌ای متعلق به مردم و فرهنگ عمومی در نظر گرفته می‌شد که وظیفه دولت، پایش و همگراسازی آن است. در نتیجه، کمتر به سهم و نقش دولت در بازتولید و دگرگونی این ارزش‌ها و نگرش‌ها، توجه می‌شد. براین اساس، تعدیل انتظارات عمومی از سهم دولت در مورد مسائل گوناگون، مورد تأکید این جامعه‌شناسان بود.

محسن گودرزی، که بعدتر مدیر طرح‌های ملی وزارت ارشاد و از مدیران کلیدی پیمایش «ارزش‌ها و نگرش‌ها» شد، در گفت‌وگویی با روزنامه «همشهری» در نیمه نخست دهه ۱۳۷۰، همین خط را پررنگ کرده است. عنوان این گفت‌وگو «چرا مردم همه چیز را از دولت می‌خواهند؟» خود، بسیار گویاست. او در این گفت‌وگو اشاره می‌کند: «در مورد نقش دولت، بسیار افراط می‌کنیم. همین امر باعث شده تا مردم از شخصی‌ترین تا عمومی‌ترین مشکل خود را از دولت بخواهند حل کند. به عبارت دیگر، سطح توقعات از دولت بسیار افزایش پیدا کرده است و طبیعی است با هیچ امکانی نمی‌توان به این توقعات پاسخ داد» (گودرزی، ۱۳۷۴، ۱۲). شاید گودرزی درباره توقعات فزاینده از دولت تاحدی برحق باشد، اما آنچه در خوانش او حذف شده، زمینه‌های انباشت این توقعات و کانالیزه شدن آنها در مجاری محدود است. توقع و مطالبه‌گری از دولت همواره وجود دارد، اما باید مسیر دائمی بیان آن‌ها نیز وجود داشته



باشد. انباشت توقعات، نتیجه وجود بحران‌های پرشمار در بازتولید دولت است، اما در سخن گودرزی، بحران بازتولید دولت، کم‌رنگ شده و کاستی اصلی به مردمی نسبت داده می‌شود که گویی توقعات فزاینده و خلاف قاعده‌ای از دولت دارند. این جهت‌گیری که دولت را از مقام پاسخ‌گو و متهم در حوزه فرهنگ عمومی به مقام مطالبه‌گر و مدعی می‌رساند، دستاورد رویکردهای جامعه‌شناختی‌ای است که باز هم گرچه با اهداف و نیت‌های متفاوتی با نیت‌های دولتی طرح می‌شد، اما در طرح کلی سیاست فرهنگی جمهوری اسلامی، خوش می‌نشست. گودرزی، مخالف خلیقات‌باوری از آن نوعی بود که افرادی مانند سریع‌القلم مطرح می‌کردند^۱، اما پیامدهای رویارویی نظری و تجربی او با مسئله دولت، خواه‌ناخواه می‌توانست به نفع یک برداشت خلقیاتی باشد.

جامعه‌شناسانی مانند گودرزی، که در دوره اصلاحات در وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی طرح‌های ملی را پیش می‌بردند، از سنجش ارزش‌ها و نگرش‌ها از زاویه متفاوتی دفاع می‌کردند و آن را پیشرو و به‌سود مشارکت سیاسی-مردمی می‌دانستند. استدلال گودرزی این بود که: «شناخت گروه‌های اجتماعی مختلف در ایران نسبت به یکدیگر، اندک است» و در نتیجه، نگرش سنجی می‌تواند به خود مردم کمک کند تا «با شناخت پیدا کردن از یکدیگر، به اصلاح فرهنگ جامعه کمک کنند» (گودرزی، ۱۳۷۴، ۱۲). این ایده در دوره اصلاحات هواخواهانی هم یافت؛ به‌گونه‌ای که افرادی در میان جامعه‌شناسان و صاحب‌نظران پیدا شدند که به جای مفهوم «نظم اجتماعی» به مفهوم «مشارکت مدنی» محوریت دادند. اما پرسش مهمی که در پیوند با طرح‌های ملی و به‌ویژه پیمایش «ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان» می‌توان پیش کشید، این است که چنین نگرش سنجی‌ای در عمل، چه اندازه می‌توانست در خدمت «تنظیمات اجتماعی دولتی» قرار گیرد و تاچه‌میزان می‌توانست به گروه‌های مردمی کمک کند تا خود را در

۱. گودرزی بعدها نقد مفصلی بر کتاب «فرهنگ سیاسی ایران» محمود سریع‌القلم نوشت و نقد روش‌شناختی مبسوطی از آن به عمل آورد. او در آنجا توضیح داد که چگونه سریع‌القلم، صفت‌های نظام سیاسی را به حساب صفات فردی می‌گذارد و در نتیجه، برداشت تقلیل‌گرایانه‌ای از صفات نظام سیاسی ارائه می‌دهد. باین‌حال، نقد گودرزی به سریع‌القلم، بیشتر روش‌شناختی و تکنیکی است، نه بنیادی و معرفت‌شناسانه (ر.ک به: گودرزی، ۱۳۸۷، ۱۸ و ۶).

آینهٔ یکدیگر بازشناسند؟ این پژوهش‌ها چه به‌سبب کارفرما و بنیاد شکل‌گیری، که وجوب آن در برنامهٔ سوم توسعه صراحتاً قید شده بود، و چه به‌لحاظ بنیاد نظری و روشی، نمی‌توانست هدف دوم را برآورده کند و در خدمت گروه‌های مردمی قرار گیرد. اگرچه در برخی موارد از نتایج این پژوهش‌ها برای یادآوری شکست برنامه‌های ایدئولوژیکی و فرهنگی جاری استفاده می‌شد، اما چنین مطالعاتی، بیش و پیش از هر چیز، به خود دستگاه‌های تنظیماتی دولت رهنمود و خدمات ارائه می‌داد.

اگر از نتایج کلی پیمایش «ارزش‌ها و نگرش‌ها» فراتر رویم و به کتابچه‌های موضوعی‌ای که دفتر طرح‌های ملی وزارت ارشاد در قالب «پژوهش کارگاهی» از نتایج پژوهش اصلی استخراج می‌کرد توجه کنیم، جهت‌گیری تنظیماتی و دولتی این برنامه کاملاً نمایان می‌شود؛ برای نمونه، نتایج کارگاه تحلیل یافته‌های پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان در زمینهٔ «هویت قومی و باورهای اجتماعی»، با یک پیش‌درآمد یا ذهنیت هراس‌آلود بازخوانی شده بود. مشارکت‌کنندگان در این کارگاه^۱ در ابتدای گزارش خود آورده بودند: «طی سال‌های گذشته بروز برخی تحولات در قومیت‌های گوناگون ایرانی، تصویری از امکان ظهور و بروز هویت‌های قومی به‌وجود آورده است. خواست آموزش زبان‌های قومی، تمایل به لباس و مناسک قومی، و طرح مفاخر خاص قومی، از جمله مسائلی بوده است که به‌عنوان شواهدی از ظهور یک دوران تازه از هویت‌خواهی‌های قومی در ایران مطرح‌نظر قرار گرفته است. این درحالی است که تحولات منطقه‌ای نیز به‌شدت ظهور علائم یادشده را نگران‌کننده ساخته است» (اباذری و همکاران، بی‌تا، ۱۱). این رویکرد، آشکارا جهت‌گیری دولتی داشت و همسو با ملاحظات امنیتی و دستگاه‌های دیپلماتیک عمل می‌کرد. گزارش یادشده در ادامه این همسویی را آشکارتر می‌ساخت؛ به‌گونه‌ای که پس از اشاره به اینکه «نزدیک به یک دهه است که پرسش از چندوچون هویت‌خواهی‌های قومی در ایران و نحوهٔ پاسخ‌گویی به



۱. اعضای کارگاه، یوسف‌علی اباذری، سید ابوالحسن ریاضی، سید حسین سراج‌زاده، محمدجواد غلامرضا کاشی، محسن گودرزی، سید احمد موسی‌زاده، و کامبیز نوروزی بوده‌اند.

تقاضاهای قومی مورد ملاحظه محافل فرهنگی، سیاسی، و حتی امنیتی کشور قرار گرفته است؛ چند پرسش مشخص را پیش می‌کشید که با بهره‌گیری از یافته‌های پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌ها در پی پاسخ به آنها بود. کافی است پرسش‌ها را مرور کنیم: «هویت‌خواهی‌های قومی را در شرایط امروز تا کجا می‌توان کنترل و هدایت کرد»، «اصولاً هویت‌خواهی‌های قومی در ایران تا کجا استعداد تبدیل شدن به یک پدیده سیاسی و امنیتی را دارند؟»، «با مقوله هویت‌خواهی قومی چگونه باید مواجه شد؟» و... (اباذری و همکاران، بی‌تا، ۱۲). صرف نظر از پاسخ‌هایی که اعضای کارگاه پژوهشی دفتر طرح‌های ملی به این پرسش‌ها می‌دادند، تردیدی نیست که پرسش‌ها و پاسخ‌ها، بر پایه نگرانی‌ها و مسائل سیاسی و امنیتی دولت تنظیم شده بود، نه تقویت ظرفیت‌های بازانديشانۀ گروه‌های مردمی. بحث مشابهی در تحلیل سنجه‌های دین‌داری در «پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌ها» نیز وجود دارد. محمدرضا حشمتی در کتابچه تحلیلی یادشده می‌نویسد: «از آنجاکه مجموعه نظام اسلامی به دنبال تغییر و اصلاح رفتارها و نگرش‌های فرهنگی و اجتماعی است، باید میزان این تغییرها به دقت ثبت شود تا توفیق یا عدم توفیق نهادها و سازمان‌ها به خوبی تعیین گردد» (حشمتی، ۱۳۸۴، ۷). حشمتی حتی به گونه‌ای آشکارتر از دیگران جهت‌گیری دولتی طرح را پیش می‌کشد و حتی گامی فراتر می‌گذارد و می‌گوید، مخالفت عده‌ای با این کار، مانع اجرای آن نخواهد شد؛ بنابراین، خروجی این پیمایش را ناگزیر باید در راستای «تنظیم و کنترل اجتماعی» دید، نه تقویت مشارکت و قدرت بازانديشانۀ مردم.

۳-۴. خلیقات و کارآمدی اقتصادی؛ تکمیل معادله

همه نکته‌های مطرح‌شده درباره سر برآوردن نگاه خلیقاتی از دل طرح توسعه فرهنگی، هنگامی معنادارتر می‌شود که بنیاد هر برنامه توسعه‌ای، یعنی توسعه اقتصادی، را در نظر بگیریم. همه این تلاش‌ها از ابتدای دهه ۱۳۷۰ به این منظور بود که جهشی در نظام اقتصادی ایران رخ دهد؛ یعنی انسان ایرانی، آماده به عهده گرفتن نقش و مسئولیتی در تولید و پیشرفت اقتصادی شود. انسان بهینه، انسانی بود که صفات و خلیقات منفی‌ای را





که مانع کارآمدی و بهره‌وری او می‌شد، از تن و جان خود می‌تکاند. با این حال باید توجه داشت که توسعه اقتصادی و ظهور انسان کارآمد و بهینه که خلیقاتش پالوده شده است، باید در نسبت با همان نیروی ضدخلقیاتی انجام شود؛ به گونه‌ای که آن بیان ضدخلقیاتی ابتدای انقلاب، بتواند با بیان خلیقاتی توسعه اقتصادی هماهنگ شود. در این راستا، نخست، بایستی اخلاق کار در اسلام معادل با اخلاق توسعه در اقتصاد مدرن گرفته می‌شد و موانع نظری بی‌شماری که بر سر راه چنین انطباقی قرار داشت، برطرف می‌شد. میزگردی که رضا داوری اردکانی در میانه دهه ۱۳۷۰ در مجله «نامه فرهنگ» برگزار کرد، از این منظر بسیار معنادار است. داوری، که گرداننده جلسه هم بود، از افرادی مانند دری نجف‌آبادی، محمد نهاوندیان، محمدحسین پناهی، علی محمد کاردان، و محمد آوینی دعوت کرد تا به موضوع «فرهنگ و کارآمدی» بپردازند. بحث درباره نسبت فرهنگ و کارآمدی آن در میانه دهه ۱۳۷۰ و در شرایطی مطرح شد که سیاست تعدیل اقتصادی به بحرانی‌ترین لحظه‌های خود رسیده بود و می‌رفت که سبب بروز برخی چالش‌های سیاسی و اجتماعی (از جمله افزایش سطح مطالبات عمومی از دولت که در بحث گودرزی مطرح شد) شود؛ از این رو، لازم بود که پیامدهای آزادسازی اقتصادی و ایجاد نوعی فرهنگ کار متفاوت، در سطح فرهنگی نیز مدیریت و مهندسی شود. در نتیجه، توسعه فرهنگی در معنای خاصی، به عنوان ابزاری برای سنجش، پایش، بهینه‌سازی، و کنترل پیامدهای توسعه اقتصادی موضوعیت می‌یابد.

در این میزگرد، بیان شکست و عقب‌ماندگی با صورت‌بندی جدیدی ظاهر شد. به بیان روشن‌تر، ادبیات ایدئولوژیک ولایی با بیان خلیقاتی توسعه همراه شد. اینجا دیگر شکست و عقب‌ماندگی از غرب مطرح نیست، بلکه بحث بر سر عقب ماندن از خود ارزش‌های اسلامی است. در این رویکرد، بسیاری از مؤلفه‌های اقتصادی، فرهنگی، و اجتماعی که پیشرو به‌شمار می‌آیند، در اسلام وجود دارد و مجموعه‌ای از خلیقات منفی ایرانیان، مانعی بر سر راه تحقق این ارزش‌های متعالی دانسته می‌شود. تفاوت این رویکرد با رویکرد ابتدای انقلاب، در نقطه تأکیدهای آن است. در ابتدای انقلاب، از

فطرت انسان ایرانی دفاع می‌شد و ایرادها و کاستی‌ها به روشنفکران، معلمان، استادان دانشگاه، و... نسبت داده می‌شد. یک دهه بعد، این بیان، واژگونه شده بود و ایراد و کاستی در متن زندگی روزمره و خلیقات و رفتارهای مردم معمولی جست‌وجو می‌شد. در واقع، ژانر خلیقات، غایت و تصویر ایدئال خود را تغییر می‌دهد.

ناسیونالیسم توسعه‌گرا، به جای اینکه در اروپای غربی و آمریکا جست‌وجو شود، در شرق آسیا دیده می‌شود. به همین دلیل است که اعضای حاضر در آن میزگرد، به ویژه محمد نهاوندیان، می‌کوشند خلیقات ژاپنی‌ها و کره‌ای‌ها، یا به بیان روشن‌تر، اخلاق کار در آسیای شرقی را مثال بزنند. وی پس از توضیحات مفصل درباره اخلاق کار در شرکت هوندا، به مقایسه خلیقاتی روی می‌آورد و می‌گوید: «با عنایت به نکات مذکور که برگرفته از دوران موفق مدیریتی یک فرد ژاپنی است، فضای بحث برای پاسخ به این سؤال [مهیا می‌شود]... که چگونه است حاصل و نتیجه کار و تلاش در بعضی کشورها از حاصل تلاش در بعضی دیگر، بیشتر یا کمتر است؟ و آیا اینکه این امر به فرهنگ ارتباط دارد؟ باید عرض کنم متأسفانه در جوامعی مانند ایران، فرهنگ گریز از شکست، به جای فواید شکست‌پذیری به گونه‌ای جای گرفته است که افراد، جرئت نمی‌کنند از خود ابتکاری داشته باشند و اینکه آقای دری نجف‌آبادی می‌فرمایند چرا دنبال صادرات فرآورده‌های نفتی و صنعت پالایشگاه نمی‌رویم، به دلیل این است که در جامعه ما، فرهنگ رویارویی با دشواری‌ها جای خود را به فرهنگ آسان‌پذیری داده است و اکثریت می‌خواهند ره صدساله را در یک شب پیمایند» (نامه فرهنگ، ۱۳۷۶، ۴۲). این بیان بی‌هیچ شبهه‌ای، خلیقاتی است، اما چرا ناگهان اقتصاددانان نزدیک به حکومت و حتی فقها و علما به بیان خلیقاتی علاقه‌مند می‌شوند؟ پاسخ این پرسش در این نکته نهفته است که آزادسازی اقتصادی، مقررات‌زدایی، و حرکت به سوی اقتصاد بازار، سوژه خاص خود را می‌طلبد. لازم بود که سوژه خلیقاتی جدیدی به وجود آید که آماده قرار گرفتن در این چارچوب جدید باشد. به همین دلیل است که نهاوندیان در جمع‌بندی بحث خود، سه عامل را در تنظیم رابطه فرهنگ و کارآمدی مطرح می‌کند: «(۱) تسهیل اقتصادی؛ (۲)



تغییر اداری؛ ۳) احیای فرهنگ» (نامه فرهنگ، ۱۳۷۶، ۴۴). منظور نهادوندیان از تسهیل اقتصادی، مقررات‌زدایی و حمایت از کارآفرینی خصوصی و مراد از تغییر اداری نیز کوچک شدن دولت و کاستن از بار انتظارات مردم از دولت است. بی‌تردید، این دو عامل باید در سطح فرهنگی، با عامل سومی همراه می‌شدند که بتواند حرکت به‌سوی یک اقتصاد بازار آزاد را در مختصات ایدئولوژیک خاص جمهوری اسلامی امکان‌پذیر کند. در نتیجه، به‌گفته نهادوندیان، یک «احیای فرهنگی» نیز باید رخ می‌داد، که منظور از آن، نوعی بازآرایی خلقیاتی جامعه، حول ارزش‌های بازار آزاد بود؛ برای مثال، بیکارگی و تبلی، به‌عنوان خلقیات ناپسند مطرح می‌شوند، اما نه به‌عنوان خلقیاتی که از ابتدا به نفس ایرانی گره خورده است، بلکه به‌مثابه خلقیاتی که محصول شهری شدن، مهاجرت از روستاها به شهرها، و... است و نوعی انحراف از خلقیات اصیل سنتی/ مذهبی به‌شمار می‌آید. در این بیان، روستایی، اهل کار و فعالیت است و بیکارگی و تبلی، متعلق به ساختار بوروکراتیک جدید است؛ گویی نهادسازی مدرن، خلقیاتی چون تبلی و بیکارگی و بی‌عاری را تشدید کرده است و در نتیجه، باید با مقررات‌زدایی و کوچک‌سازی دولت، با آن مقابله کرد.

به‌بیان روشن‌تر، آزادسازی اقتصادی، به‌نام زدودن جامعه از خلقیات منفی موجود در سازمان کار اقتصاد دولتی، در پی نوعی توسعه اقتصادی سرمایه‌دارانه بدون تن دادن به لوازم توسعه سیاسی دموکراتیک است. بنیاد سیاست فرهنگی‌ای که بر این نظم خلقیاتی جدید استوار می‌شود، مبتنی بر این است که دولت باید از زیر بار مطالبات مردمی رهایی یابد و مطالبات عمومی درون نظام — به اصطلاح خودانگیخته — بازار رخ دهد تا ظرفیت‌های بیشتری برای ایفای نقش کنترلی دولت فراهم شود. سوژه خلقیاتی مطلوب، سوژه‌ای بود که در امتداد این دگرگونی نقش دولت حرکت می‌کرد. برنامه‌های نگرش‌سنجی نیز باید به‌گونه‌ای پیوسته، محقق شدن یا نشدن این سوژه خلقیاتی یا به اصطلاح، انحراف از معیار را اندازه‌گیری می‌کردند. با طرح این مباحث، اندک‌اندک در آغاز دهه ۱۳۸۰، امکان بحث‌های بی‌لکنت خلقیاتی از سوی اقتصاددانان فراهم



می شد تا برای مثال، کسی مانند علی اکبر کرباسیان در سلسله مقالاتی، بحث «تقابل خلیقات ایرانی با توسعه» را مطرح کند و پیش شرط توسعه را «پالایش خلیقات منفی» و «ارائه تفسیری نو از جهان بینی ایرانی» بداند (کرباسیان، ۱۳۸۰، ۷۶). دیگر برای کرباسیان لازم نبود قسم و آیه پیش بکشد؛ مستقیم به سراغ خود جمال زاده رفت!

۴. بحث و نتیجه گیری

دانشوران نئولیبرال که در دهه ۱۳۷۰ سودای تعدیل ساخت ولایی را در سر داشتند، چگونه به امر فرهنگی و توسعه می نگریستند؟ اگرچه در آن سالها هنوز نظم نئولیبرال به طور کامل مستقر نشده بود، و حتی با این نام شناخته نمی شد، اما جاذبه ای آن دانشوران و نمایندگان حاکمیت را به یکدیگر نزدیک می کرد (همنشینی دری نجف آبادی و نهادوندیان چیزی بیش از یک دعوت تصادفی می توانست باشد!). شاید در نگاه نخست تصور شود که گفتمان نئولیبرالی آزادی، اصطلاحی که از نیکلاس رز وام گرفته ام، در تعارض با ملاحظات حاکمیت باشد، اما نقاط پیوند استراتژیک این دو به مراتب بیشتر بود. باید توجه کرد که رؤیای آزادی در اواخر قرن بیستم یعنی در همان دهه ۱۳۷۰ شمسی - به یک ابزار سیاسی قدرتمند تبدیل شده بود و علیه دو پدیده به کار می رفت: (۱) فانتزی برنامه ریزی عقلانی و جامع اقتصادی (بلوک شرق)؛ (۲) بهبود اجتماعی برنامه ریزی شده از طریق اصلاحات آموزشی و اجتماعی (دولت های رفاه). این دو پدیده، در طول دهه ۱۳۷۰ در ایران نیز عموماً مطرود بودند و گویی حتی چپ های فعال در ابتدای انقلاب ۱۳۵۷ نیز می خواستند با درپیش گرفتن موضعی تجدیدنظر طلبانه بگویند دیگر به آن معنا چپ نیستند. در نتیجه، دهه یادشده، بهترین زمان برای مشروعیت یابی گفتمان نئولیبرالی آزادی بود. این گفتمان در پی آن بود که نظم اجتماعی را براساس ایده آزادی فردی بازتعریف کند؛ شهروند آزادی را ابداع کند که در بازار مشتری ای بصیر، در اقتصاد فردی کارآفرین، در قانون سوژه ای مکلف به حقوق، و در ساحت اخلاق، هم نوعی خودمختار است (رز، ۲۰۰۴، ۶۴). این فرایند برای





ساخت ولایی هم می‌توانست جذاب باشد؛ زیرا، آزادی به‌مثابه یک شکل حکمرانی، نه‌تنها به‌معنای نبود کنترل نیست، بلکه مستلزم ساختارهای پیچیده‌تر، مداخلات دقیق‌تر، و بازسازی عمیق‌تر خود افراد است. هدف، تولید سوژه‌هایی است که «آزادانه» برپایهٔ منطق بازار، رقابت، و انتخابِ شخصی عمل کنند؛ بنابراین، آزادی از یک آرمان اعتراضی به تکنولوژی حکومت‌مندی تبدیل می‌شود که از درون، افراد و گرایش‌هایشان را مدیریت می‌کند (رز، ۲۰۰۴، ۶۵). در این انگاره، آزادی، معادل «برداشتن محدودیت‌ها» نیست، بلکه چیزی است که باید ساخته شود: «آزادی، مقوله‌ای است که باید ابداع شود»؛ و ابداع آزادی، یعنی ساخت ابزار جدید. نیکلاس رز، به‌طور مشخص، از سرشماری‌ها و نظرسنجی‌های عمومی به‌عنوان ابزار ابداع این آزادی نئولیبرالی یاد می‌کند. اگر تعبیر نهادن‌دیوان را یک‌بار دیگر در نظر آوریم، «احیای فرهنگ» در گفتمان نئولیبرالی آزادی، به‌معنای ساخت ابزار کارآمدتر برای تحقق «آزادی به‌مثابه فرمول قدرت»^۱ است (رز، ۲۰۰۴، ۶۵). در این فرمول، آزادی خود به بخشی از سازوکار حکمرانی و سازمان‌دهی جامعه تبدیل می‌شود؛ به‌گونه‌ای که قدرت برای اعمال خود، از زبان و منطق آزادی استفاده می‌کند. این تعریفی نبود که سبب نارضایتی آپاراتوس حاکم و حتی ساخت ولایی شود، به‌ویژه اینکه احتمالاً در بخش آزادی‌های اقتصادی نیز با یکدیگر تقریباً هم‌نظر بودند. با اینکه انبوه جوانان و نوجوانان در آن دوره، این گفتمان نئولیبرالی آزادی را مثبت و راهی برای گریز از وضعیت حاکم به‌شمار می‌آوردند - به‌بیان نیکلاس رز آن را «آزادی به‌مثابه فرمول مقاومت»^۲ می‌انگاشتند - اما دانشوران اجتماعی و سیاسی‌ای که در این برنامهٔ حکومت‌مندی با نهادهای دولتی و حتی بخش‌هایی از ساخت ولایی همراهی می‌کردند، ایمان داشتند که در حال طرح‌ریزی نوعی از سیاست فرهنگی‌اند که در خدمت گفتمان نئولیبرالی آزادی باشد.

جای شگفتی نیست که دانشوران علوم اجتماعی و سیاسی‌ای که از آن‌ها یاد شد، با

1. freedom as a formula of power
2. freedom as a formula of resistance



اردوگاه اصلاح‌طلبی همسویی بیشتری داشتند. نه تنها در ایران، بلکه در اروپای اواخر قرن نوزدهم نیز که گذر از انگاره «ملت در مقام روح جمعی» به «ملت همچون جمعیت» بیش از پیش تقویت می‌شد، گفتارهایی سربرآوردند که در پی برساخت سوژه‌های اخلاقی بودند. منظور از سوژه‌های اخلاقی، سوژه‌هایی بودند که درون یک نظم اخلاقی مشخص، یکپارچه شوند. این امر، به‌ویژه با توجه به انواع بحران‌های اجتماعی که هراس اخلاقی می‌آفریند (بیماری، دزدی، فقر، جنون، و...) ضرورت می‌یافت. در نتیجه، به بیان رز، اصلاح‌طلبان^۱ آن نیرویی بودند که وارد صحنه شدند تا این اختلال‌های اخلاقی را بازتعریف کنند. بازتعریف اصلاح‌طلبان در اروپای اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم نیز خلیقات‌گرایانه بود؛ زیرا، این اختلال‌ها را با عنوان «مشکلات اخلاقی»^۲ با پیامدهایی برای سعادت ملی^۳ نام‌گذاری کردند. در واقع، دانشورانی که در ایران نیز این رویکرد را در پیش گرفتند، تقریباً پایگاه طبقاتی و ویژگی‌های فرهنگی و سیاسی مشابهی داشتند که آن‌ها را در بلوک تاریخی اصلاحات گرد هم می‌آورد؛ بلوکی که مداخله در «نظم اخلاقی شهروندان»^۴ را وظیفه تاریخی خود می‌دانست و کوچک‌ترین تردیدی به خود راه نمی‌داد که چنین مداخله‌ای ممکن است با اصل استقلال فردی در تعارض باشد. این نکته‌ای است که رز به‌خوبی توضیح داده است (رز، ۲۰۰۴، ۱۰۲).

دانشوران علوم اجتماعی و سیاسی نیز شاید می‌اندیشیدند که از طریق اقداماتشان می‌توانند زبان ساخت ولایی را به زبان نظم اخلاقی ترجمه کنند و از این طریق، میان حکومت و مردم میان‌داری کنند؛ در نتیجه، بیش از پیش به سراغ زبان خلقیاتی رفتند. اما این معامله‌ای دو سر بُرد نبود؛ راه میان‌بری بود که اتفاقاً ساخت ولایی از آن بهره‌بردار به مراتب بیشتری برد تا دانشوران بلوک اصلاحات. ساخت ولایی در این فعل و انفعال توانست راهی بیابد تا از شر مفهوم پیچیده و غیر عملیاتی «امت» رها شود (نه به معنای

1. reformists
2. moral problems
3. national well-being
4. moral order of citizens

حذف آن از سطح بلاغی، بلکه کنار گذاشتن آن به عنوان یک واقعیت بیرونی) و به جای آن، جامعه را به دو اردوگاه بزرگ تقسیم کند: سوژه‌های ولایی در یک سو و انبوه سوژه‌های غیرولایی در سوی دیگر که درون گفتمان «آزادی به مثابه فرمول قدرت» دست و پا می‌زنند تا بتوانند خود را مدیریت کنند. از این منظر، گفتمان خلقیاتی-توسعه‌ای اگرچه توسط دانشورانی بیرون از ساخت ولایی طرح ریزی شد و در ابتدا، واکنشی به بیان خلقیاتی پالایش نیافته و امتی دهه ۱۳۶۰ بود، اما سرانجام، بیشترین سود را به ساخت ولایی رساند تا از این گفتمان به عنوان تخته پرشی از امت‌سازی رمانتیک اولیه به تمدن‌سازی شیعی-منطقه‌ای متأخر بهره‌گیری کند. گفتنی است، توضیح این نکته، مقاله مفصل دیگری می‌طلبد.

سیاسگزاری

این مقاله، نسخه بسط یافته و تکمیل شده متنی است که برای پژوهش «ژانر خلقیات و سیاست‌گذاری فرهنگی در ایران»، زیر نظر دکتر ابراهیم توفیق در پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، نوشته شده است. دکتر توفیق نسخه کنونی را، که تغییرات بسیاری نسبت به نسخه اولیه دارد، خواند و نکات ارزشمندی را یادآوری کرد که در اینجا مراتب قدردانی خود را از ایشان اعلام می‌دارم.

تضاد منافع

هیچ‌گونه تضاد منافی از سوی نویسندگان گزارش نشده است.

حمایت مالی

این مقاله از هیچ‌گونه حمایت مالی از سوی نهادها، سازمان‌ها یا منابع خاصی برخوردار نبوده است.



منابع

- اباذری، یوسفعلی؛ ریاضی، ابوالحسن و دیگران (بی تا). هویت قومی و باورهای اجتماعی (کارگاه تحلیل یافته‌های پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان). تهران: انتشارات طرح‌های ملی.
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۶). بررسی نظریه نوسازی: مطالعه موردی درباره تقدیرگرایی فرهنگی در ایران. فرهنگ، ۲۳-۲۲، ۲۰۸-۱۹۱.
- آل‌احمد، شمس (۱۳۵۹). کارنامه ستاد انقلاب فرهنگی (قسمت اول). میزان، ۱۲۷، ۵.
- باقری، خسرو (۱۳۶۴). مراحل رشد: تحولات عقلی نوجوان و هدایت این تحولات. ۲۴. رشد معلم، ۲۴، ۸-۱۰ و ۶۳.
- باهنر، محمدجواد (۱۳۶۰). انقلاب فرهنگی و دانشگاه‌ها. فرهنگ انقلاب (نشریه ستاد انقلاب فرهنگی). ۲، ۳-۵.
- بهزاد، حسین (۱۳۷۴). آمریکا به این مملکت تفنگدار نمی فرستد، قلم‌به‌دست می فرستد. صبح، ۲۹، ۱۲.
- بی‌نا (۱۳۶۴). قطعنامه سمینار روسای آموزش و پرورش مناطق کشور. رشد معلم، ۲۴، ۶۲.
- بی‌نا (۱۳۶۷). تضمین حیات فرهنگ ملی در برابر هجوم فرهنگی بیگانه. کیهان، ۱۳۴۰۸، ۵.
- توفیق، ابراهیم؛ یوسفی، سیدمهدی؛ حیدری، آرش؛ ترکمان، حسام (۱۳۹۸). برآمدن ژانر خلیقات در ایران. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- چلبی، مسعود (۱۳۹۲). بررسی تجربی نظام شخصیت در ایران. تهران: نشر نی.
- حشمتی، محمدرضا (۱۳۸۴). امید و نگرانی در حوزه دین بررسی پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دفتر طرح‌های ملی.
- دانشگاه انقلاب (۱۳۷۲). میزگرد بررسی وضعیت جامعه‌شناسی در ایران. دانشگاه انقلاب، ۹۷، ۲۸-۹.
- سام‌آرام، عزت‌الله (۱۳۶۳). مشکلات رفتاری دانش‌آموزان: مشکل مریم. رشد معلم، ۱۷، ۵۹-۵۶.
- سام‌آرام، عزت‌الله (۱۳۶۴). مشکل لیلا. رشد معلم، ۲۷، ۲۸-۲۴.
- سریع‌القولم، محمود (۱۳۷۱). سنت، مدرنیسم و فرهنگ توسعه. اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ۶۲-۶۱، ۳۰-۲۶.
- سعیدیان، ایما (۱۳۷۴). فرآیند توسعه فرهنگی و سهم رسانه‌ها (میزگرد). پژوهش و سنجش، ۷، ۶.
- کرباسیان، علی‌اکبر (۱۳۸۰). پیش‌شرط توسعه: پالایش خلیقات منفی، ارائه تفسیری نو از جهان‌بینی ایرانی. ۱۳۰، ۸۱-۷۶.



- گوثری، مسعود (۱۳۷۵). نگرش‌ها: ساخت و کارکردهای آن. پژوهش و سنجش. ۸، ۷۶-۸۳.
- گودرزی، محسن (۱۳۷۴). چرا مردم همه چیز را از دولت می‌خواهند؟. همشهری، ۷۵۵، ۱۲.
- گودرزی، محسن (۱۸ فروردین ۱۳۸۷). نقدی روش شناختی بر کتاب فرهنگ سیاسی ایران/فرهنگ: عامل یا معلول توسعه نیافتگی. اعتماد، ۱۶۴۳، ۶.
- میرشکاک، یوسفعلی (۱۱مهر ۱۳۷۴). پرسش از ماهیت مدرنیته. صبح، ۲۵، ۱۴ و ۷.
- نامه فرهنگ (۱۳۷۶). فرهنگ و کارآمدی (میزگرد). نامه فرهنگ، ۲۶، ۴۷-۱۶.
- Bennett, T. (1992). Putting Policy into Cultural Studies. In L. Grossberg, C. Nelson, & P. Treichler (Eds.), *Cultural Studies* (pp. 23-34). New York: Routledge.
- Escobar, A. (1995). *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Foucault, M. (1991). Governmentality. In G. Burchell, C. Gordon, & P. Miller (Eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago: University of Chicago Press.
- Grossberg, L. (1992). *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. New York and London: Routledge.
- Hall, S. (1986). On postmodernism and articulation: An interview with Stuart Hal. (ed. Lawrence Grossberg), *Journal of Communication Inquiry*, 10(2), 45-60.
- Larrain, J. (1996). Stuart Hall and the marxist concept of ideology. in *Stuart Hall Critical Dialogues in Cultural Studies* (David Morley and Kuan-Hsing Chen Eds.), New York and London: Routledge.
- Rose, N. (1996). *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, N. (2004). *Powers of Freedom Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press
- Slack, J. D. (1996). 'The theory and method of articulation In cultural studies'. in *Stuart Hall Critical Dialogues in Cultural Studies* (David Morley and Kuan-Hsing Chen, Eds.), New York and London: Routledge.

