

خاموش باش! باد بی نیازی به پیمان است که می وزد

محسن خلیلی*

چکیده

مقدمه: با یکدیگر دادوستد کردن را تعامل گفته‌اند؛ و فقدان را گم کردن و ازدست دادن نامیده‌اند. جامعه و دولت در ایران «فاقد تعامل» اند؛ دادوستد اجبارآمیز دارند، از دست همدیگر فرار می‌کنند، هم‌کنش نیستند، از هم می‌ترسند، در بزنگاه‌های تاریخی هرکدام راه خود می‌روند و از قاعده «دوری و دوستی» پیروی می‌کنند. پایه دادوستد، پیمان است و بنیان بده‌بستان، پذیرش برابری دوسویه و پایایی بودن دوسویه قرارداد است.

روش کار: در تاریخ ایران، پیوند میان دولت و جامعه، برپایه پیمان نبوده است و هیچ‌گاه نقطه قرارداد میان دولت و جامعه، در تاریخ درازآهنگ ایران زمین، بسته نشده است؛ بنابراین کوشش برای برپاسازی قانون اساسی (که هست‌مایه پیمان بنیان دارد و بر بنیاد قرارداد اجتماعی ریخت و مایه گرفته) بی‌سرانجام است؛ چه رجوع فخر فروشان به مجلس مهستان در روزگار اشکانیان، چه جست‌وجوی خیال‌بافانه تفکیک قوا باشد در شاهنامه، چه بازنده‌سازی خودبرتربینانه پیمان مدینه باشد در عصر حضرت نبی و چه شفاعت گرفتن از دست‌خطی باشد از میرزای روزگار قاجار. قانون اساسی، آبرنهاد و آبرمتن است؛ بر فراز دیگر نهادهای جامعه است و دربرگیرنده و سامان‌دهنده همه نهادها به شمار می‌رود. جامعه ایران، دو بار فرایند نگارش قانون اساسی را از سر گذرانده است؛ یک‌بار به سال ۱۲۸۵ پس از انقلاب مشروطه و دگر بار پس از انقلاب اسلامی به سال ۱۳۵۸.

یافته‌ها: ایده کانونی قانون اساسی، کران‌مندی و ناگستری قدرت سیاسی است؛ اما فرادستی و بالانشینی گوهر ایرانی خودکامگی بر ساختار و گستره حکم‌روایی، سبب شده است که از نیستی قانون اساسی در تاریخ ایران بتوان گفت؛ اما از هستی قانون اساسی، نه. نتیجه‌گیری: چیرگی درازآهنگ تاریخی فرهنگی «فره ایزدی» (عنایت ایزدی، سایه خدا، موهبت الهی، ظل‌الله) هست‌مایه شخصی‌شدن قدرت سیاسی شده است؛ زین سبب، فرمان‌روا (پادشاه، حاکم، تاج‌دار، حکمران، ولی، سلطان، والی، ملک، شاه، خدیو، شاهنشاه، امیر، شهریار) آبرنهاد و آبرمتن است؛ و دیگر نهادها و سازوکارها (از جمله قانون اساسی) در دستان فرمان‌روای آزادکام است.

واژگان کلیدی: ایران، دولت/جامعه، فره ایزدی، قانون اساسی، ناهم‌کنشی تاریخی.

۱. استاد گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد khalilim@um.ac.ir

اریک: خانمم حافظه‌اش افتضاحه.

ارنی: راستی؟

اریک: آره، جون تو. محاله چیزی رو فراموش کنه.

اریک مروکام و ارنی وایز

(خدا/دادی، ۱۳۸۲: ۱۴۸)

درآمد

در تاریخ درازآهنگ ایران، ناهم‌کنشی پیوستمند جامعه/ دولت، پدیدار شده است؛ و دشواره حل‌نشده (و به نظر، حل‌ناشدنی) شگفتی را پدیدار ساخته است. داستانک بارها گفته و نوشته و خوانده شده «خاموش باش! باد بی‌نیازی خداوند است که می‌وزد» باز هم خواندنی است؛ البته این بار در وجهی دیگر و صورتی دگر. خوانش دوباره تاریخ جهانگشای جویی از بابت‌آشنایی با داستان تجاوز و تهاجم یورت‌نشینان به ایران، بسی درس‌آموز است از بس که ضرباهنگ واژگان پُرضرب، حکایت ضربت ضاربان قوم ایلغارکننده مغول را روایت می‌کند و ضربه می‌زند به جان و مغز و روح خواننده و وحشی‌گری بی‌پایان بیابان‌گردان نایک‌جان‌نشین را در مغز فرو می‌کند، خاص آنجا را که به فاجعه بخارا می‌پردازد: «انبارها که در شهر بود گشاده کردند و غله می‌کشیدند و صنایع مصاحف به میان صحن مسجد می‌آوردند و مصاحف را در دست‌وپای می‌انداخت و صندوق‌ها را آخر اسبان می‌ساخت و کاسات نبیذ پیایی کرده و مغنیات شهری را حاضر آورده تا سماع و رقص می‌کردند و مغولان بر اصول غنای خویش آوازاها برکشیده و ائمه و مشایخ و سادات و علما و مجتهدان عصر بر طویله آخر سالاران به محافظت ستوران قیام نموده و امتثال حکم آن قوم را التزام کرده بعد از یک‌دو ساعت چنگیزخان بر عزیمت مراجعت با بارگاه برخاست و جماعتی که آنجا بودند، روان می‌شدند و اوراق قرآن در میان قاذورات، لگدکوب اقدام و قوایم گشته. درین حالت امیر امام جمال‌الدین علی‌بن‌الحسن الرندی که مقدم و مقتدای سادات ماوراءالنهر بود و در زهد و ورع،

مشارا لیه روی به امام رکن‌الدین امامزاده که از افاضل علمای عالم بود طیب‌الله مرقدهما آورد و گفت: مولانا چه حالت است؟ اینکه می‌بینم به‌بیداری‌ست یا ربّ یا به‌خواب؟ مولانا امامزاده گفت: خاموش باش! باد بی‌نیازی خداوندست که می‌وزد. سامان سخن گفتن نیست» (جوینی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۸۱-۸۰). اما اکنون و در وضعی که سخن از تعامل جامعه و دولت به میان است، نمی‌توان همچنان «خاموش باش» را در میان آورد و فرمان به پیروی داد؛ اکنون سامان سخن گفتن است. منظور آن است که پدیداری دیگر، مغول‌وار به تاریخ ایران یورش آورده است و گذشته را اسیر خود ساخته است و گذشته در بند، حال و آینده را گروگان خود گرفته است؛ چنان‌که، با پندگرفتن از نقل‌قولی که می‌آید و مفهوم «گذشته» را وصف می‌کند، می‌توان درک کرد که ایرانیان اکنون، گرفتار کمندی هستند که زنجیره‌وار شده است و همچون کسانی شده‌اند که پیوسته بار گناه خود را به دوش می‌کشند.

گذشته را با بهره‌گیری از طنزی تلخ، چنین می‌توان باز گفت: «بخشی از ابدیت که با جزء کوچکی از آن آشنایی حسرت‌آلودی داریم. خط متحرکی به نام حال، گذشته را از یک دوره خیالی به نام آینده جدا می‌کند. این دو بخش مهم ابدیت که یکی از آن دو پیوسته دیگری را محو می‌کند، هیچ شباهتی با یکدیگر ندارند. یکی از آن دو تیره‌وتار و آمیخته با غم و نومیدی است و دیگری بهره‌مند از روشنائی شادی و کامیابی. گذشته دیار اشک و آه است و آینده قلمرو ترانه و آواز. در یکی از آن دو، خاطره‌ها در جامه کرباسی خاکسترآلود کز کرده است و اوراد توبه و ندامت زمزمه می‌کند، حال آنکه در پرتو آن یک امید آزادانه پر می‌گشاید و معابد پیروزی و خلوت‌کده‌های آرامش را نشان می‌دهد. باین‌همه، از یاد نبریم که گذشته، همان آینده دیروز است و آینده، گذشته فردا. هر دو یکی هستند همچنان‌که دانش و رؤیا» (بیرس، ۱۳۹۶: ۱۹۰). آن پدیدار مغول‌وش که جلوگیری از هر پویایی متجددانه شده و جماعت ایرانی را چندین‌وچند سال است که به دنبال نخود سیاه دموکراسی و آزادی و قانون و مشروطه و انتخابات و مجلس کشانده است، در این نوشتار کوتاه، بی‌نیازی دو سوی حکمرانی (فرمان‌بری و فرمان‌روایی) به

پیمان و عهد و قرارداد نامیده شده است؛ بدین معنی که مسئله، مسئله حکمرانی و زمامداران و یا مسئله مردم و رعایا نیست؛ بلکه، پرسمان بنیادی یا دشواره اساسی، پدیداری است که می‌توان «ذخیره تاریخ فرهنگی کشور» نامید که به‌طور کلی، از واژگان و مفاهیم و اصطلاحات و گزاره‌های مدرن، پشتیبانی نمی‌کند. پس، مسئله یا دشواره در سطح تاریخ طولانی یک جامعه مطرح و نمودار شده است. با اقتدا به بیت «رشته‌ای بر گردنم افکنده دوست / می‌کشد هر جا که خاطر خواه اوست» منظور جستارک آن است که قدمت زمانی و فخامت مضمونی تاریخ طولانی ایران باعث شده است تا هر پدیدار تازه‌ای در دامان نیروی به‌جامانده از قدیم، بیفتد و در گرداب آن غرق شود و اجازه قدرت‌نمایی نگیرد و فرصت ظهور و رخست بروز نیابد. نگارنده آن نیروی قدیم را چندان خوش ندارد؛ زان سبب که، مستبدانه همه چیز را در مشت خود گرفته است و چنگ و خراش بر صورت‌های نوین و تجربت‌های تازه بشری انداخته است. نویسنده نویسه کنونی، هوادار نیروی جدیدی است که صدالبته سالیان سال است که این قدرت «نو»، خود را به نیروی قدیم عرضه کرده است و در تاریخ معاصر ایران حضور یافته و از هر در و دیوار و از هر کوی و برزنی هم وارد شده است؛ ولی استحکام نیافته است و چندان به شمار نیامده و به بازی گرفته نشده است.

آورده و گفته‌اند که در مثل مناقشه نیست؛ اما نمونه‌ای که آورده می‌شود و نوشتار بر بنیان آن، ریخت و مایه گرفته است، مثل نیست و مثال هست و از مثال هم فراتر است و خود به یک تاریخ تبدیل شده است. در تاریخ اندیشه غربی، مقوله قرارداد اجتماعی به روشن‌گران و اندیشه‌ورزان فرنگ، هم قدرت تأسیس داد و هم قدرت تحلیل و انتقاد؛ زیرا انتقاد از نظم پیشین نمی‌توانست بدون بنیاد نهادن پیش‌زمینه‌های اندیشه پسینی (که مدرنیته خوانده شده است) صورت‌پذیر گردد. وانگهی، تأسیس اندیشه مدرن نمی‌توانست از مقوله تأسیس جامعه و تأسیس دولت نیز جدا افکنده شود. زین سبب، مقوله یا نظریه پیمان اجتماعی، به‌طور هم‌زمان، هم ابزاری بود برای انتقاد از نظم پیشین حکمرانی کلیسایی و هم مفهومی بود (و یا بهتر است نوشته شود که ساخت‌کار و نه سازوکاری

بود) برای بنیان‌گرفتن اندیشه مدرن؛ بنابراین براندازی حکمرانی یک‌سویه کلیسایی که یک راعی بزرگ داشت به نام پاپ (که نماینده خداوند بر زمین بود و روح عیسی در وی حلول داشت) و انبوهی از رعایا (که تسلیم بودند و مطیع و منقاد) نیازمند ابزاری مفهومی بود که نشان دهد روزگار رابطه یک‌سویه فرمان‌روا و فرمان‌بر، به سر آمده است و پیوند راعی و رعیت (این بار به شکل مدرن حکومت و شهروند) می‌بایست برپایه پیمان دوسویه باشد. اما قرارداد اجتماعی، نظریه و مفهوم و اندریافت ذهنی صرف نبود؛ بلکه ریشه در دل تاریخ داشت و عینی بود و حالت انضمامی داشت و می‌شد رگه‌ها و رد حضور آن را در تاریخ میانه اروپا، مشاهده کرد. چنین پدیداری اصلاً در تاریخ ایران وجود نداشت و نمی‌توانسته است بروز یابد.

وجه و صورت سیاسی حقوقی مدرنیته، در کانستیتیوشن^۱ بروز یافته است که ریشه در ماهیت و بُن‌مایه قراردادگونی^۲ دارد که به معنای پیمان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان است. Constitution نوعی پیمان میان حکومت‌کنندگان / حکومت‌شوندگان برشمرده شده است تا جامعه، بنیاد گیرد و فرمان‌بر و فرمان‌روا، اندازه همدیگر را پاس بدارند. در تاریخ اندیشه سیاسی (و حقوقی)، تبار پیمان‌مند Constitution، به نظریه «قرارداد اجتماعی» بازگشت داده شده است و هابس و لاک و روسو، پیش‌تاز و پرچم‌دار Social Contract انگاشته شده‌اند؛ اما پیش‌انگاشته قراردادی Constitution، پیشینه آن را، به سازوکار «پاکتوم»^۳ و «هوماز»^۴ در جامعه فئودالی، بازگشت می‌دهد؛ بنابراین پیمان اجتماعی در دوران مدرن، پایه «تعامل» جامعه و دولت، به شمار است و البته واژه «تعامل» که در عنوان همایش نیز هست، معنایی دارد که آن را از یک‌سویگی، متمایز می‌کند. کلام کوتاه آنکه، تعامل را هم، «میان‌کنش و میان‌کنشی»^۵ (آشوری، ۱۳۹۷: ۲۲۷) تعریف کرده‌اند و هم از «هم‌کنشی» (جلالی، ۱۳۹۲: ۶۵۱) به عنوان برابر نهاده تعامل و به معنای به عنوان تأثیرگذاری دو چیز بر یکدیگر، یاد کرده‌اند. نیز تعامل را «بر یکدیگر اثر گذاشتن؛ با یکدیگر

1. Constitution
2. Contractive
3. Pactum
4. Homage
5. Interaction & Interactional

معامله کردن؛ دادوستد کردن» (انوری، ۱۳۹۰: ۱۷۷۷) گفته‌اند و هم، «همکاری؛ برهم کنش، دادوستد متقابل» (صدری افشار، حکمی و حکمی، ۱۳۹۶: ۵۱۰) دانسته‌اند. گستره واژگانی یا طیف کلمه تعامل را نیز «همکاری، تشریک مساعی، سینرجی، هارمونی، هماهنگی، توافق، عملیات مشترک، تلاش جمعی، مساعی، شراکت، همیاری، کنش و واکنش، عمل و عکس‌العمل» (فراروی، ۱۳۸۷: ۹۰) به شمار آورده‌اند.

اگر در یک اجتماع، پیوند میان مردمان و زمامداران (یعنی جامعه و دولت) برپایه پیمان استوار نباشد، رابطه دوسویه شکل نمی‌گیرد؛ بلکه، ارتباط میان اجزای برپادارنده اجتماع، یک‌سویه است. منظور از بستن پیمان هم این نیست که دو سوی عقد و عهد، طی تشریفات خاص، اوراقی را که حاوی مواد قرارداد است، امضا کنند و نسخه‌های مشابه را با یکدیگر ردوبدل کنند؛ بلکه منظور آن است که در تاریخ فرهنگی و در تاریخ ذهن و در تاریخ مفهومی اجتماع، وجوه و عناصری از خرده‌پیمان‌ها در عرصه‌های گوناگون جامعه پدیدار شده و عرف و آداب و رسوم و هنجارهای مرتبط با عقد و قرارداد، شکل گرفته و رواج تاریخی (و نه مقطعی) داشته باشد. بدون وجود معاهده و بدون وجود عرف‌های حامی پیمان، دولت همانا به اعمال وظیفه ذاتی خود می‌پردازد که سرکوب است و یک‌دست‌سازی است و ایجاد نظم است؛ و جامعه نیز در چنان حالتی، از ترس در خود فرو می‌رود و تسلیم می‌شود و مطیع و منقاد می‌گردد. زان‌پس، خصلت سرکوب مطلق / تسلیم مطلق، ریخت و مایه می‌گیرد. به‌هنگام حضور گزاره‌های مرتبط با سرکوب (و عدم سرکوب) و تسلیم (و عدم تسلیم) در پیوند جامعه و دولت، چهار حالت، ممکن است:

الف) عدم سرکوب (دولت) / عدم تسلیم (جامعه) [در این وضعیت، هرج و مرج شکل می‌گیرد و هیچ نظامی پدیدار نمی‌شود و غیر قابل قضاوت می‌گردد].

ب) عدم سرکوب (دولت) / تسلیم (جامعه) [در چنین وضعیتی، اصلاً و به‌طور مبنایی، هیچ نظامی شکل نمی‌گیرد که بخواهد بعد از فرو ریختن، به هرج و مرج تبدیل گردد.]

پ) سرکوب (دولت) / عدم تسلیم (جامعه) [در چنین موقعیتی، جنگ صورت می‌گیرد

و زمامداران و فرمان‌بران، در حالت نبرد خشونت‌بار علیه همدیگر، قرار می‌گیرند].
 ت) سرکوب (دولت) / تسلیم (جامعه) [در چنین حالتی، نظم سیاسی اقتدارگرایانه می‌شود؛ روال امور مشحون از تنبیه و مراقبت است و علی‌الظاهر منضبط و منظم است ولی رابطه فرمان‌روا (فرمان‌روایان) با فرمان‌بران، یک‌سویه و مشحون از ترس و خشونت و «بیم جان و امیدِ نان» است].

کنش‌های دولت و جامعه در تاریخ ایران (بدون در نظر گرفتن ناهمانندی‌های دوران پیشااسلامی و پسااسلامی) خصلت‌های ضدّ پیمان دارد، یک‌سویه است و از بالا به پایین است؛ همچون رابطه میان راعی و رعیت است که از هم می‌ترسند و با خشونت نسبت به همدیگر رفتار می‌کنند و از یکدیگر دوری می‌کنند و به وقتش (یعنی در هنگام ضعف یکی از دو سوی رابطه) به همدیگر ضربه می‌زنند و دست به گریز می‌زنند و به سرعت می‌خواهند از جلوی چشمان همدیگر ناپدید شوند؛ بنابراین در تاریخ ایران، این‌طور که معلوم است به دلایل گوناگون جغرافیایی و سرزمینی و تاریخی و مذهبی و دینی و اندیشه‌ای و اسطوره‌ای و غیره گزینه چهارم پیوند میان جامعه و دولت در دوگانه سرکوب / تسلیم، برگزیده شده است. پیوند رعیت‌مآبانه میان مردمان و زمامداران، البته در دورانی که تاریخ ایران، نخستین مواجهه‌ها را با غرب و تجدد و فرنگ می‌آزمود، این گمانه را در تاریخ ذهن ایرانی‌جماعت پدیدار ساخته بود که امکان گسست رابطه راعی / رعیت، فراهم آمده و نوبت پیوند دولت / شهروند رسیده است؛ اما خیالی بیش نبوده و گمانه‌ای وهم‌آلود و ظن‌انگیز بوده است و ره به جایی نیافته است و ایرانیان همچنان در همان ارتباط و وضعیت رعیت‌مآبانه هستند و در دوران بسیار تازه ایران هم، البته ولایت، جای پادشاهی را گرفته و به جای آن نشسته است.

داده‌ها

ایستارهای معرفتی درباره فهم تجدد یا «دیگری» (مدرنیته) عبارت است از پاسخ‌دادن به پرسش‌هایی مانند نسبت میان من و دیگری چیست؟ نسبت ما ایرانیان با غربی‌ها یا فرنگی‌ها چیست؟ چرا فرنگیان مرقی و متمدن شده‌اند؟ مدرن یعنی چه؟ مدرن‌ها چه

کسانی هستند؟ چرا مقوله من و دیگری پدید آمده است؟ نسبت میان مدرن / مرفی چیست؟ دنیای دیگر از چه ویژگی‌هایی برخوردار است؟ و پرسش‌هایی از این دست. همگی پرسش‌ها، نشانگر آن است که هر فردی می‌خواهد در مجموع به این پرسش جواب دهد که دیگری را چگونه و با کدام معیار و در تفاضل با چه چیزی مورد شناسایی قرار داده است. فهم مقوله غرب نزد ما شرقیان به همان اندازه دچار کاستی و کژی است که شناخت مقوله شرق نزد غربیان. در میان شرقیان، ایرانیان به دلیل‌هایی چند که برخی ریشه در تاریخ دارند و برخی ریشه و دنباله خود را تا روزگاران اسطوره‌ای و افسانه‌ای کشانده‌اند، غرب‌شناسی دچار کاستی‌هایی شده که بیرون‌رفتن از دایره سرگشتگی و گم‌گشتگی آن اندکی طاقت‌فرسا و بیش‌ازآن، ناممکن شده است. چنین بوده است که ایرانی‌جماعت در برابر مقوله غرب موضع‌گیری‌های گوناگون داشته اما همگی به یک چهره ساختگی درغلطیده‌اند. درواقع آنچه اتفاق افتاده آن است که غرب، به‌درستی شناخته نشده است بلکه فقط با آن مواجهه صورت گرفته شده، گهی اعراض و گهی تقرب حاصل شده است بدون آنکه دانسته شود از چه چیزی روی گردانیده شده و چه چیزی محبوب و مقبول واقع شده است.

در نسبت خاص میان پژوهنده و اموری که در آن پژوهش می‌شود و یا در نسبت میان فاعل شناسایی و متعلق آن، فاعل شناسایی هیچ تعلقی به ابژه ندارد بلکه آن را پیش روی خود قرار می‌دهد تا با روش‌های مقرر علمی آن را بشناسد و در حیطه علم درآورد. به‌ناچار، شناخت، همزاد قدرت و استیلا می‌شود و به همان دلیل، ایرانی‌جماعت، چون غرب و غربیان را از همان آغاز برخورد، مستولی و مسلط دیده است، عقلاً و منطقاً نمی‌توانسته است آنان را در حدود قدرت خود محدود کند؛ زیرا از هر حیث، چنان به آنان نیازمند شده است که فرصت و توان نگاه ابژکتیو به غرب در خود نیافته است (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۱-۲) و ناتوان از تکرار آن نیز هست زان‌سبب که تاریخ شرق (چه از منظر اندیشه و نهاد و چه از دیدگاه رویداد) همانند تاریخ غرب نیست.

به دلیل وجود شناخت ناقصی که آن را غرب‌شناسی وارونه می‌توان نام نهاد ایرانیان

قائل به دو چهره برای غرب شده‌اند: یکی وجه ملموس، محسوس و قابل اندازه‌گیری غرب که به آن نوسازی و مدرنیزاسیون گفته و از درون آن زیرمقوله‌های شهرنشینی، صنعتی‌شدن، رسانه‌های همگانی، افزودن سطوح تولید و مصرف کالا و به‌طور خلاصه وجوه مادی و تکنیکی تحول، برون تراویده است؛ و دیگری وجه نامحسوس و کیفی غرب که به آن نوگرایی و مدرنیته گفته و از درون آن زیرمقوله‌های انسان‌باوری، باور به ایده ترقی و خردباوری بیرون افکنده شده است. مدرنیزاسیون و مدرنیته دو روی سکه غرب جدید هستند که هم بر پایه فرایندهای انباشتی مادی و ملموس و هم معنایی و نامحسوس شکل گرفته‌اند. فهم دنیای سکولار، عرفی‌کردن امور قدسی، ناسیونالیسم، تعریف جدید عقل، مفهوم ترقی، فردگرایی، علم‌باوری، برابری و براندازی منتقدانه گذشته که هستی و کیان غرب مدرن محسوب می‌شود در گرو شناخت مقوله تکنیک و فراتکنیک است؛ اما به‌خوبی باید دقت کرد که نمی‌توان آن‌ها را از فراتکنیک‌های مدرنیته تفکیک کرد. ناگفته نماند که شرقیان درباره غرب، کم‌وبیش فهم عینی و نه فهم درایتی پیدا می‌کنند. در تعین، دیدن تکنیک‌های غربی و حتی بهره‌وری از آن ممکن است؛ اما در درایت، تفهم فراتکنیک‌های مدرن ناممکن می‌شود.

از آنجاکه هستی شرق، از هستی غرب، در پانصد - ششصد سال اخیر، جدا افتاده و تجربه‌ها ناهمسان شده است، بنابراین شرقیان با غرب به‌مثابه یک عامل بیرونی یا دیگری برخورد کرده و در برابر آن، سه گونه موضع گرفته‌اند: یا به شیوه‌ای غرب‌باورانه به پذیرش بی‌چون‌وچرای دیگری پرداخته و به‌نوعی خود را در برابر او خوار پنداشته و درمان از همو خواسته‌اند. این گرایش در بست‌پذیرانه تفاوتی میان تکنیک و فراتکنیک قائل نشده است؛ زیرا خودی را در حال نفی، و هویت درونی را در حال اضمحلال یافته است که چنین وضعیتی برپایه مقبولیت دیگری و مردودیت خودی شکل گرفته است. گروهی دیگر غرب‌پذیرانه، تنها به تکنیک گرایش یافتند و معتقد شدند که می‌توان ابزار را بدون محتوا گرفت و به کار برد. این گروه در برابر مقوله تکنیک به حیرت درغلطیدند اما دقت نکردند که مقوله نوسازی از نواندیشی جدا نیست. این گروه بر اثر بدفهمی،

مدخلیت تأثیر و تأثر اندیشه و عمل را بر همدیگر نپذیرفته و معتقد بوده‌اند می‌توان با پذیرش تفکیک، خود را با دیگری همسان کرد؛ اما گروه دیگری نیز بودند که افسون غرب را به چشم می‌دیدند؛ اما هر چیز تازه را معصوم نمی‌پنداشتند زیرا در دنیای خودی مقوله‌هایی مستحسن و فراموش‌ناشدنی و در دنیای دیگری نیز پدیده‌هایی نیکو و از یاد رفتنی می‌یافتند و قادر نبودند از هیچ‌کدام بگذرند. این گروه تکنیک را از باب کارآمدی و کارآیی پذیرفتنی می‌دانستند ولی تسلیم بی‌قید و شرط را نفی می‌کردند و معتقد بودند که فراتکنیک‌های مدرن را باید منتقدانه و از باب کمک و درمان پذیرفت.

از منظر آنان، هم تکنیک و هم فراتکنیک‌های دوران مدرن تنها به شرطی پذیرفتنی است که برپایهٔ فربهی معتقدات و درون‌مایه‌های خودی باشد، زیرا می‌توان پدیده‌هایی را از بن‌مایه‌های دیگری پذیرفت منوط به آنکه با محتویات خودی آمیخته شود. این گروه مدرن‌سازی را مقبول، مدرن‌گرایی را نامقبول و مدرن‌پذیری را همزاد با تنقید و تلفیق پذیرفتنی می‌دانستند. مفهوم معاصر بودن با مدرنیته (جهانبگلو، ۱۳۸۴: ۶۶؛ جهانبگلو، ۱۳۸۴: الف: ۱۶ و ۱۸) متفاوت است زیرا تجدد به یک دوره و شیوه و منش تاریخ‌مند، زمان‌مند و مکان‌مند اشاره دارد؛ ولی معاصر بودن به منزله یک مفهوم با نوعی ابهام بافتاری و ناپایداری ساختاری سروکار پیدا کرده است، اما: «مدرنیت به آسیب‌زننده‌ترین و در نتیجه، بیدارکننده‌ترین شکل خود یعنی امپریالیسم نظامی‌گرا نه وارد ایران شد... از همان آغاز رویارویی ایران با مدرنیت، می‌توانیم یک دوگانگی را مشاهده کنیم؛ توجه شدید به جنبه‌های نظامی و فناوری مدرنیت در کنار ارج‌گذاری ضعیف‌تر به جنبه‌های سیاسی - اجتماعی به‌ویژه نمادهای دموکراتیک» (وحدت، ۱۳۸۳: ۵۷ و ۵۹). تهاجم غرب به ایران، ایرانیان را مجبور کرد که با گذشتهٔ خودشان بیشتر آشنا شوند و به ایرانیان نشان داد که چگونه تاریخ‌شان را بایست بازخوانی کنند؛ اما بازخوانی و بازاندیشی تاریخ ایران، جز از راهرو مفاهیمی که دیگران بر ساخته بودند، امکان‌پذیر نبود. در این میان، اگر تاریخ اندیشه و رویداد و نهاد در مغرب‌زمین، تاریخی پلکانی و برهم‌دیگراستوار^۱ باشد و در ازای زمان و

به‌مرور، تحول و تکامل یافته باشد (که چنین نیز هست) این تاریخ نمی‌تواند در مشرق‌زمین تکرار شود. زان‌میان، یکی از مهم‌ترین دوران‌های تاریخ مدرن غرب، تحول از دوران فئودالیت به بورژوازی است؛ زین‌سبب که در تاریخ تحول اقتصادی سیاسی مغرب‌زمین، نهاده‌های فئودالی، گرچه متعلق به دوران پیشامدرن‌اند، ولی زمینه‌های پدیداری نهاده‌های اندیشه مدرن را از پیش و برای دوران پس‌ازخود، پرورانده‌اند.

فئودالیسم، برای توصیف دوره مشخصی (قرن نه تا سیزده میلادی) از تاریخ اروپا به کار بسته شده است که در آن، قدرت سیاسی میان زمین‌داران بزرگ تقسیم شده است و هر زمین‌دار (لرد یا ارباب) جمعی از جماعت رعیت (سرف) و گروهی دست‌نشانده (واسال)^۱ دارد که به ارباب، خدمات حمایتی و نظامی می‌دهند و در برابر، از ارباب، حمایت متقابل می‌گیرند و حق پیدا می‌کنند بر زمین بسیار بزرگ او، کشت کنند و از سهم محصول خود بهره‌گیری کنند. در چنان نظم و انضباط مبتنی بر کشاورزی و دامداری در یک مانور^۲ یا زمین بزرگ دو نجیب‌زاده، یکی خادم یا واسال و دیگری ارباب یا لرد، با همدیگر سوگند وفاداری یاد می‌کردند و پیمان می‌بستند که برپایه آن، یک‌سوی معاهده، خدمات نظامی و حفاظتی و حمایتی می‌داد و سوی دیگر پیمان، از دست‌نشانده پشتیبانی می‌نمود و نیازهای اساسی او را (خوراک و پوشاک و حمایت از آنان در مقابل تهاجم اربابان مانورهای دیگر) تأمین می‌کرد. سوگند وفاداری برای واسال، به همراه تیول بود که حاوی امتیازات مشخص برای دست‌نشانده لرد، محسوب می‌شد؛ بنابراین در یک نظام فئودالی، هم ارباب و هم دست‌نشانده، وظایف و تعهدات متقابل داشتند؛ ارباب متعهد می‌شد که از دست‌نشانده خود و تیول او نگاهبانی کند حتی اگر کار به جنگ با ارباب دیگر کشانده شود. در برابر، دست‌نشانده متعهد می‌شد مشاوره‌های نظامی و سیاسی به ارباب بدهد و در امور نظامی، ارباب را یاری کند و حتی به فرمان ارباب، دست‌نشانده می‌بایست به جنگ هم می‌رفت. سوگندنامه وفاداری یا پیمان‌نامه فئودالی، برای تمام عمر بود؛ اما اگر، دست‌نشانده و یا ارباب هر دو به وظایف‌شان عمل نمی‌کردند و به سوگند وفادار نمی‌ماندند، عهد و قرار میان آنان، گسسته می‌شد. ملک یا

1. Vassalage
2. Manor

قطعه زمینی که ارباب برای کسب حمایت و کار و کشاورزی به واسال می‌داد، فیف^۱ نام داشت و نظام استوار برپایه واسال عبارت بود از توافق قراردادی میان لرد و واسال که هر دو متعهد به حمایت از یکدیگر بودند.

برگزاری مراسم مربوط به سوگند وفادارانه، خاص بود و ارباب، دست واسال را در دست خود می‌گذاشت و بوسه‌ای بر گونه دست‌نشانده می‌زد و عقدنامه سوگند وفاداری، مهر و موم می‌شد و به امضای دو طرف می‌رسید. فئودالیسم، مالکیت خصوصی را به رسمیت شناخته و آن را در بطن سوگندنامه وفاداری ارباب و واسال، گنجانده بود؛ اما در ایران، برخلاف اروپا طبقه زمین‌داران قوی یا مالکان بزرگ وجود نداشت (زیرا فقط یک بزرگ‌مالک وجود داشت و آن هم شاه بود) و خرده‌مالکان هم در مقابل دست‌اندازی پادشاه، امنیت و چاره‌ای نداشتند. دودیدگرآنکه، نظام سرواژ فئودالی یا سرف و دهقان وابسته به زمین، در ایران اصلاً وجود نداشت و برخلاف فئودالیت در غرب، در ایران هیچ‌گونه عهد و پیمانی (که رابطه حقوقی و تعهدات قراردادی ایجاد کند) میان دولت (پادشاه) و طبقات (دیگر گروه‌های مردم) وجود نداشت و هیچ‌کس (از صدراعظم و وزیر گرفته تا مستوفیان و دیوانیان و نظامیان و بازرگانان و تمام رعایا) امنیت مالی و جانی نداشتند و هیچ‌کس تحت حمایت هیچ‌گونه قراردادی نبود؛ بنابراین اشرافیت موروثی و دارای مصونیت حقوقی و مستقل از قدرت حکومت پیدا نشد و بخش بسیار عمده زمین‌ها متعلق به شاه بود و مالکیت خصوصی، نقش نیمه‌جان همیشه در خطر مصادره و خلع ید بود. شایان نوشتن است که فئودالیت، در تاریخ پایگانی و مطبق و سلسله‌مراتبی غرب، یک پرده و یک لحظه از لحظات و پرده‌هایی است که فرایند انکشاف فرنگ را رقم زده است.

یافته‌ها

توسعه^۲ یک ابرمفهوم^۳ است و دوره‌ای بسیار دراز است که کل علوم انسانی را با آن سروکار فتاده است؛ ریشه‌ای درازدامان در تاریخی خاص دارد و از تاریخ مفهومی و

1. Fief

2. Development

3. Mega Concept/Super Concept

تاریخ فکری ویژه‌ای برخوردار است. نمی‌توان آزادانه بازخوانی‌اش کرد و جغرافیا و زمان را به طاقِ نسیان سپرد و ساده‌گیرانه و سبک‌سرانه، از جایی به جای دیگر انتقالش داد و گمان برد که می‌توان بی‌خیالانه، به کارش بست و پیاده‌اش کرد. واژه Tradition که با واژگانی همچون Tradicion و Traditionem هم‌خانواده است و در فعل Tradere، خود را نشان داده، به معنای انتقال دادن است. اما انتقال دادن نه یک امر ساخت‌وسازانه و مکانیکی و تصنعی، بلکه بافتاری است و زمان‌مند و مکان‌مند است و ریشه در تاریخ دارد و انگار که این تاریخ است که به حرکت درآمده است و از حالتی به حالتی دیگر، درمی‌آید و انقطاع ندارد و مانند سنگ‌های لایه‌لایه رسوب‌کرده در دریا است که بدون شناختن لایه‌های زیرین، بازشناسی لایه‌های رویی، ناممکن است.

توسعه انتقال تاریخ‌مند از «ترادیسیوس» به «مدرنوس» است؛ مطابق‌اند و همچون پلکان بر همدیگر استوار هستند. توسعه را بازسازی جامعه دانسته‌اند برپایه اندیشه‌ها و مفاهیم و نهادها و رویه‌های تازه. زیربنای مفهومی آن، عبارت است از علم‌باوری و انسان‌باوری و آینده‌باوری. دستیابی به انکشاف، نیازمند نخواستاری در اندیشه‌ها و نهادها و رویه‌های اداره اجتماع است. از واژگان و مقوله‌های گوناگونی همچون پیشرفته‌شدن، قدرت‌مندشدن، بزرگ‌ترشدن، برای توصیف توسعه نام برده می‌شود؛ ولی، از منظر واژه‌شناختی، Development به معنای خارج‌شدن تدریجی از لاک بوده است. در این معنا، فراتر از دسترسی به هدف‌هایی همچون صنعتی‌شدن و گسترش ارتباطات و ایجاد نظام مبتنی بر عدالت و افزایش مشارکت مردم در امور سیاسی و کاهش فقر و بیکاری و نابرابری و فاصله طبقاتی، منظور از آن، عبارت است از دگرگونی‌های اساسی در ساختارهای فکری، نهادی، اجتماعی، اداری، سیاسی، فرهنگی، دینی، حقوقی، اقتصادی، اخلاقی، تربیتی جامعه.

اگر در تعریف انکشاف، از مقوله‌های گوناگون (خردگرایی، دانش‌باوری، برنامه‌ریزی، بهبود سطح زندگی، آینده‌نگری، خرافه‌زدایی، برابری اجتماعی، برابری اقتصادی، بهبود نهادها، بهبود رفتارها، تغییر عادات، تغییر رسوم، قانون‌مندی، استقلال ملی، دموکراسی، انضباط اجتماعی) بهره گرفته شده، نشان‌دهنده وسعتِ واژه است؛ پدیداری مدرن و تاریخی که در

دوره‌ای از زمان و در برخی از کشورها و در یک جغرافیای خاص، پدیدار شده است. پدیدارِ توسعه، مدرن و تاریخی و غربی است؛ کلیتی یکپارچه دارد و از بافتار (زمینه / زمانه) خاص برخوردار است. مدرن‌بودن، یعنی برگرفته از سنت موجود در تاریخ تمدن غربی و نه جدای از سنت؛ و تداوم‌دهنده سنت غرب متجدد است و نه قطع‌کننده آن. تاریخی‌بودن بدین معناست که از یونان و روم، ریشه گرفته و به قرون وسطا رسیده و از رنسانس و رفورماسیون، عبور کرده تا به انقلاب صنعتی و بورژوازی و سرمایه‌داری رسیده است. غربی‌بودن، معنایی جغرافیایی نیز دارد و بدین معناست که در مشرق‌زمین رخ نداده و در اروپا (انگلستان و فرانسه و به تدریج در دیگر کشورهای اروپایی) و امریکا، روی داده است. انسان مدرن و غربی، انکشاف را در کلیت خودش، فهم می‌کند؛ و آن را به بخش‌های گوناگون اقتصاد و فرهنگ و سیاست و حقوق و اجتماع و مذهب، جزء جزء نمی‌کند. برای جامعه مدرن، مسئله این نیست که تحول بزرگ، نخست در اقتصاد رخ داده است یا در سیاست یا فرهنگ؛ زیرا برای او، توسعه، انکشاف است و نه چیز دیگر. اما مصرف‌کننده غیرمدرن و غیرتاریخی و غیرغربی توسعه، توان یکپارچه‌نگری ندارد و آنچه انسان و جامعه مدرن تاریخی غربی، پروسه می‌بیند، او، پروژه می‌بیند. زین سبب، برای مصرف‌کننده انکشاف، این پرسش نادرست ولی مهم و ناچار، مطرح می‌شود که از میان اقتصاد و سیاست و مذهب و فرهنگ و حقوق، کدام یک، نخست بایست تغییر کنند. توسعه، برای مصرف‌کننده غیرغربی، شده است داستان پیل مولانا.

در دوران جدید، ایرانیان با یک وضع جدید مواجه شدند که هیچ پیشینه‌ای در تاریخ ایران نداشت و هیچ مفهوم از پیش موجود، از آن‌ها حمایت نمی‌کرد؛ بنابراین فقدان مفاهیم پشتیبان^۱ تحولات مدرن که به ایران راه یافته بود، سبب می‌شد مدرنیته ایرانی (اگر این اصطلاح از بیخوبن، درست باشد که بعید است اصلاً وجود داشته باشد) پادرها شود؛ نه هسته سخت مدرنیته و نه کمربند محافظ آن، در ایران پدیدار نشد و همه چیز به یک تقلید محض و اقتباس ناب، محدود گشت. هسته سخت از قضایای قطعی‌ای تشکیل شده است

که در معرض ابطال قرار ندارند. همه برنامه‌های پژوهش علمی می‌بایست به وسیله هسته سخت خودشان تعیین و مشخص شوند. کمر بند محافظ از فرضیه‌های کمکی در اطراف هسته سخت نظریه‌های قطعی و ابطال‌ناپذیر پدید می‌آیند. این کمر بند ایمنی، هسته سخت را از ابطال شدن محافظت می‌کند. در فقدان هسته سخت مفاهیم حامی مدرنیته در ایران، کمر بند محافظت از مفاهیم هم ایجاد نمی‌شد و هیچ پدیداری نمی‌توانست شکل بگیرد و پارادایم نو، بروز نمی‌یافت. در وضعیت فقدان هسته سخت مدرنیته در تاریخ ذهن ایرانی جماعت و در حالت پدیدارنشدن کمر بندهای حفاظتی از هسته سخت، تحولات تاریخی ایران، به طرزی همیشگی، به نظم قدیم بازمی‌گردد و چون توان تحمل نظم جدید را ندارد و نه اندیشه حامی وجود دارد و نه حاملان نهادی / رویدادی نظم و اندیشه جدید، همیشه در بر پاشنه قدیم می‌چرخد و هر تحول جدیدی، میل به بازگشت به نظم قدیم می‌کند و البته نظم قدیم را فقط در قالب کلمات جدید، بازآفرینی می‌کند. زین‌سبب، اگر از گزاره دوجبهی مفاهیم حامی و نیروی حامل برای پیشبرد پروسه توسعه / انکشاف غربی و متجددانه و مدرن، بهره گرفته و از دو جنبه زمان‌شناسانه و هستی‌شناسانه به موضوع نگریسته شود، می‌توان به‌طور ذهنی و تجربیدی و نه عینی و انضمامی، از چهار گزینه و یا چهار رابطه، نام به میان آورد:

الف) هم مفهوم حامی هست و هم نیروی حامل: [فرایند مدرن‌شدن (عمومی) و دموکراتیک‌شدن (عرصه سیاست و حقوق) شکل می‌گیرد و پیوسته می‌گردد].

ب) مفهوم حامی هست، ولی نیروی حامل نیست: [فرایند مدرن‌شدن شکل نمی‌گرفت و فقط مناسب بررسی‌های آکادمیک مباحث تاریخ اندیشه سیاسی بود].

پ) نیروی حامل هست، ولی مفهوم حامی نیست: [تناقض است و اصلاً امکان وقوع ندارد؛ زیرا اگر مفهوم حامی وجود نداشته باشد اصلاً نیروی حامل مشخص نیست که می‌خواهد کدام تحول را حمایت و حمل کند].

ت) نه نیروی حامل حضور دارد و نه مفهوم حامی: [غیر قابل بررسی است؛ می‌شود وضع ایران که مدعای اصلی نوشتار است].

دستاورد

ایرانیان از قانون اساسی و مدرنیته و توسعه خوششان می‌آید و قانون‌قانون می‌کنند و از یک کلمه سخن می‌گویند و از علاقه‌شان به پیمان و عهد و قرارداد حرف به میان می‌آورند و به انتخابات و حزب و دموکراسی و رأی، به تکرار ابراز علاقه می‌کنند و کار را به «تکرار» می‌کشاند و محدودیت قدرت سیاسی را هوار می‌کشند و برای کنستیتوسیونل شدن قدرت سیاسی هورا می‌کشند و مشروطه را حلو‌احلوا می‌کنند، اما در همه حال، در حال خوردن حلوا می‌مرگ آن هستند؛ زیرا نه اندیشه و مفهوم و نهاد حامی مدرنیته سیاسی و حقوقی در ایران وجود دارد و به دنبال آن، نه نیروی حامل توسعه و انکشاف و مدرنیته. پیمان اجتماعی مدنظر تامس هابز که هم بنیادگیری جامعه سیاسی است از راهرو یک پیمان جمعی، هم نظریه‌ای است درباره بنیادگیری دولت و هم نظریه‌ای است فلسفی (با بن‌مایه‌هایی از ریاضیات و مکانیک) درباره روان و طبع انسان، بدون پشتوانه رویدادی، نهادی و اندیشه‌ای اصلاً نمی‌توانست در لویاتان او پدیدار شود؛ نشان به آن نشان که در تاریخ مطبق اروپایی، سازوکارهای نهادین نظام فئودالیت وجود داشت و بسیار هم مستند بود و بر پیمان میان لرد و واسال، بنیاد می‌گرفت. چه برای هابز (به عنوان سردمدار قرارداد اجتماعی) و چه برای لاک و روسو و کانت (به عنوان دنباله‌روان ایده پیمان اجتماعی) قرارداد اجتماعی، عبارت بود از پدیدارشدن مشروعیت سیاسی و اقتدار سیاسی و الزام سیاسی از راهرو رضایت افرادی که از یک سو، دولت و ازدیگرسو، جامعه سیاسی را پدید آورده‌اند. اما پیش‌انگاره هابزی رضایت منجر به قرارداد اجتماعی، به منظور بنیان گرفتن جامعه سیاسی و دولت، روان‌شناختی / حقوقی است؛ زیرا برای هابز این فرض مسلم بود که در یک جامعه سراسر ناامن و پر از رقابت‌های خودخواهانه، هیچ قانونی نمی‌تواند انسان را وادار کند که دست از خودنگاهبانی بشوید. کارویژه پیمان اجتماعی، پدیدارساختن و آفرینش اجبار و الزامی است که پیش از ریخت گرفتن جامعه سیاسی / دولت، وجود نداشته است؛ چه اجبار ناشی از تشکیل جامعه برای غلبه بر ناآگاهی و بی‌نظمی معهود در اجتماع، و چه اجبار ناشی از قرارگرفتن سوژه‌های آزاد و

رها به زیر سیطرهٔ یک ساختار سیاسی الزام‌آور، اما اگر سنت و سابقه و قدمت^۱ «پاکتوم» رومی در نظام مانوری^۲ فئودالیتة حضور نمی‌یافت و وجود نمی‌داشت، محال بود هوماژ یا قرارداد و سوگندنامهٔ حمایت لرد / واسال، در نظام فئودالیسم ریخت و مایه بگیرد؛ و زین‌سبب و پس از آن، ناممکن بود تامس هابز بتواند در لویاتان، از قرارداد اجتماعی میان مردمان اجتماع و میان مردمان و حکومت، سخن بگوید؛ بنابراین در تاریخ ایران زمین که نه پاکتوم وجود داشته است و نه هوماژ، و نه از عقد و عهد لرد و واسال سخن به میان بوده است و نه از نظام زمین‌داری مستقل از پادشاه، خبری در میان بوده است، چگونه می‌توان به‌ناگهان انتظار داشت که ایرانی‌جماعت بتواند از قانون اساسی (که بن‌مایه‌ای پیمان‌بنیان دارد و دست‌کم بر عنصر عقلانی نظریهٔ قرارداد اجتماعی، استوار شده است) برخوردار شود؛ کین سبب را آن سبب آورد پیش / بی‌سبب کی شد سبب هرگز ز خویش. همین است که سپارش کهنه‌کاران و تجربت‌انباشتگان، از قدیم‌وندیم این بوده است: وزرای نوشیروان در مهمی از مصالح مملکت اندیشه همی کردند و هریک رأیی همی زدند و ملک همچنین تدبیری اندیشه همی کرد.

بوزرجمهر را رأی ملک اختیار آمد.

وزیران در خفیه پرسیدند که: رأی ملک چه مزیت دیدی بر فکر چندین حکیم؟ گفت: به موجب آنکه کار معلوم نیست و رأی همگنان در مشیت است که صواب آید یا خطا. پس موافقت رأی ملک اولی‌تر است تا اگر خلاف صواب آید، به علت متابعت او از معاتبت ایمن باشم.

خلاف رأی سلطان رأی جُستن / به خون خویش باشد دست‌شستن
اگر خود روز را گوید شب است این / بیاید گفتن اینک ماه و پروین (سعدی، ۱۳۹۸: ۸۱).

1. Antiquity
2. Manorial System

فهرست منابع

- انوری، حسن (۱۳۹۰)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن، چاپ هفتم.
- آشوری، داریوش (۱۳۹۷)، فرهنگ علوم انسانی، تهران: مرکز، ویراست سوم، چاپ هشتم.
- بیرس، آمبروز (۱۳۹۶)، فرهنگ شیطان، مترجم: رضی هیرمندی، تهران: فرهنگ معاصر، چاپ سوم.
- جلالی، سیمین [با همکاری هوتن اشتیری] (۱۳۹۲)، فرهنگ پارسی برپایه واژگان نثراده و نابِ بر ساخته و درپیش نهاد و به کار گرفته دکتر میرجلال الدین کزازی، تهران: معین.
- جوینی، محمد (۱۳۸۲)، فزونی، محمد [به تصحیح] تاریخ جهانگشای جوینی، تهران: دنیای کتاب، چاپ سوم.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۴ الف)، ایران در جست و جوی مدرنیته، تهران: مرکز.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۴ ب)، بین گذشته و آینده، تهران: نی.
- خدادادی، رضی (۱۳۸۲)، فرهنگ گفته های طنزآمیز، تهران: فرهنگ معاصر.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹)، درباره غرب، تهران: هرمس.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۹۸)، گلستان، به تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی، چاپ چهاردهم.
- صدری افشار، غلامحسین؛ حکمی، نسرين؛ حکمی، نسترن (۱۳۹۶)، فرهنگ فارسی، تهران: فرهنگ معاصر، چاپ دوم.
- فراروی، جمشید (۱۳۸۷)، فرهنگ طبّی، تهران: هرمس.
- وحدت، فرزین (۱۳۸۳)، رویارویی فکری ایران با مدرنیّت، مترجم: مهدی حقیقت خواه، تهران: ققنوس.