

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی

دوره جدید، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاددانشگاهی
مدیر مسئول: دکتر ایرج فیضی
سر دبیر: دکتر عباس منوچهری
ویراستار ادبی: وحید تقی نژاد
دستیار علمی: دکتر محمد کمالی زاده
کارشناس و صفحه آرا: مریم بایه
مترجم: دکتر حسن آب نیکی

هیئت تحریریه

دکتر حمید احمدی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر حسین سلیمی، استاد روابط بین الملل دانشگاه علامه طباطبایی - دکتر محمود کنایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان - دکتر الهه کولایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر ابراهیم متقی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر عباس منوچهری، استاد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر مجتبی مهدوی، استاد بخش مطالعات اسلامی دانشگاه آلبرتا کانادا - دکتر محمدرضا تاجیک، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر محمد علی توانا، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شیراز - دکتر محمدباقر حشمت زاده، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر وحید سینائی، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد - دکتر مسعود غفاری، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر جهانگیر کرمی، دانشیار روابط بین الملل دانشگاه تهران - دکتر حمیرا مشیرزاده، دانشیار روابط بین الملل دانشگاه تهران - دکتر سیدعلیرضا حسینی بهشتی، استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

این نشریه با استناد به نامه شماره ۸۹/۳/۱۱/۲۶۹۵۵ مورخ ۱۳۸۹/۰۷/۱۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور، دارای درجه علمی - پژوهشی است.

مطالب مندرج در مقالات، نمایانگر آراء نویسندگان است.

این فصلنامه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (www.isc.gov.ir)، پایگاه اطلاعات علمی جهاددانشگاهی (www.sid.ir)، بانک اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)، بانک اطلاعات نشریات سیویلیکا (www.civilica.com) و برخی پایگاه‌های دیگر نمایه می‌شود.

❖ نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان دانشگاه، خیابان شهید وحید نظری، شماره ۴۷
صندوق پستی ۱۳۱۶ - ۱۳۱۴۵، اداره نشریات علمی، تلفن: ۲ - ۶۶۴۹۷۵۶۱ - ۶۶۴۹۲۱۲۹
نشانی اینترنتی: Political.ac.ir@gmail.com پایگاه اینترنتی: Political.ihss.ac.ir
فرایند چاپ: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

قیمت: ۳۰۰۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و ارسال مقاله‌های علمی - پژوهشی

شرایط ارسال مقاله

- مقاله به زبان فارسی یا انگلیسی بوده، قبلاً در جایی چاپ نشده باشد. داشتن چکیده فارسی و انگلیسی برای مقاله ضرورت دارد.
- هیئت تحریریه پس از داوری، پذیرش مقاله را اعلام خواهد کرد.
- مسئولیت صحت مندرجات مقاله‌های علمی با نویسنده یا نویسندگان آن است.
- همراه مقاله نام و نشانی دقیق، شماره تلفن نویسنده یا نویسندگان و محل خدمت آنان ذکر شود.
- مقاله در برگه‌های A4 و با رعایت ابعاد صفحه دو فصلنامه (قطع وزیری) تایپ شود. تعداد جدول‌ها در پایین‌ترین حد در نظر گرفته شود. نمودارها واضح و عکس‌ها سیاه و سفید در کاغذ مناسب در اندازه ۱۵×۱۰ سانتی‌متر تهیه گردد.
- مقاله حروف‌چینی شود و به وسیله پست الکترونیکی به دفتر دوفصلنامه ارسال گردد.
- دوفصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

نحوه ارائه مقاله

- مقاله علمی-پژوهشی شامل عنوان، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، چکیده، واژه‌های کلیدی، مقدمه، روش کار، تجزیه و تحلیل، نتیجه‌گیری و منابع باشد. حجم مقاله نیز نباید از ۱۵ صفحه بیشتر باشد.
- عنوان مقاله گویا و بیانگر محتوای مقاله باشد. نام و نام خانوادگی، درجه علمی و مؤسسه‌ای که مؤلف در آن اشتغال دارد، در زیر عنوان قید شود.
- چکیده مقاله، شرح مختصر و جامعی از محتوای مقاله شامل بیان مسئله، هدف، ماهیت و چگونگی پژوهش، نکته‌های مهم، نتیجه و بحث است؛ چکیده از ۱۵۰ کلمه بیشتر نباشد.
- مقدمه مقاله بیانگر مسئله پژوهش است. محقق باید زمینه‌های قبلی پژوهش و ارتباط آن را با موضوع مقاله به اجمال بیان و در پایان به انگیزه تحقیق اشاره نماید.
- روش کار باید به اجمال بیانگر چگونگی و فرایند انجام پژوهش باشد. تحلیل‌های آماری، روش‌های مورد استفاده، به شیوه‌ای مناسب یادآوری شود.
- داده‌ها و نتیجه‌های به دست آمده باید به گونه‌ای منطقی و مفید ارائه شود و به این منظور می‌تواند همراه با جدول، نمودار، نگاره و عکس باشد.
- نویسنده در پایان مقاله راهنمایی و کمک‌های دیگران را یادآوری و از آنها سپاسگزاری کند.
- ارجاع‌های متن مقاله داخل کمان و به این شیوه است: (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه)؛ مانند (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۲۵). شیوه ارجاع به منابعی که بیش از دو نفر نویسنده دارند نیز به این صورت خواهد بود: (اسمیت و همکاران، ۱۹۷۴: ۲۲).
- در ذکر مشخصات انتشاراتی در فهرست منابع پایان مقاله از شیوه زیر پیروی شود:
مقاله: نام خانوادگی، نام (سال انتشار) «نام مقاله»، نام مترجم، نام نشریه، دوره یا سال، شماره.
کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار) عنوان کتاب، نام مترجم، مصحح، یا سایر افراد، شماره مجلد، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر.

فهرست

- ۱... عوامل و موانع مؤثر بر نقش آفرینی نهادهای مدنی در کارآمدی دولت جمهوری اسلامی ایران ...
خسرو قیادی
- ۲۳... دولت پریندال: چارچوبی تئوریک برای فهم فساد سیاسی
محبوبه همتی / مرتضی علویان / علی کریمی (مله)
- ۵۹... مفهوم شهروندی در دوران میانه اروپا: فردگرایی یا جمع‌گرایی؟
سید علیرضا حسینی بهشتی
- ۸۳... بررسی مناسبات دولت و بازار در دهه نخست جمهوری اسلامی ایران (۱۳۵۷-۱۳۶۸)
وحید سینائی / سارا اکبری
- مبیین جریان‌شناختی ادبیات سیاسی در ایران معاصر (مطالعه موردی ادبیات داستانی سیاسی در
مهاجرت)
مهدی سعیدی
- ۱۱۳... اندیشه‌شناسی سیاسی نظریه توسعه انسانی و استخراج دلالت‌های سیاستی آن در حوزه آموزش
عالی
الهام حبیبی / عباس منوچهری / طاهره میرعمادی / رضا مهدی
- ۱۴۱... امکانات روش‌شناسی ساختارگرایی تکوینی در تحلیل چگونگی ساخته شدن اندیشه‌ها
علی خداوردی / علی علی حسینی
- ۱۷۱... تحلیل و بررسی اندیشه حکومت اسلامی در «کشف اسرار»
امیرحسین حاتمی
- ۱۹۹... مبانی و کاربست «دیگری» برای نظم سیاسی - اجتماعی از منظر «ریچارد رورتی»
خلیل‌اله سردارنیا / حسین محسنی
- ۲۲۳... نقش نظریه اعتباریات «علامه طباطبائی» در تحقق حکمت سیاسی - اجتماعی متعالیه
حسن اورعی / طاهره کمالی زاده / مریم صانع پور
- ۲۵۵

داوران این شماره

دکتر منصور میراحمدی / استاد دانشگاه شهید بهشتی

دکتر محمد علی توانا / دانشیار دانشگاه شیراز

دکتر وحید سینائی / دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر علیرضا صدرا / دانشیار دانشگاه تهران

دکتر سعید عطار / دانشیار دانشگاه یزد

دکتر عبدالحسین فرزاد / دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر مجتبی مقصودی / دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

دکتر علی اشرف نظری / دانشیار دانشگاه تهران

دکتر حسن آبنیکی / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی

دکتر ایرج رنجبر / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه

دکتر سید محسن علوی پور / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر حجت کاظمی / استادیار دانشگاه تهران

دکتر محمد کمالی زاده / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۹: ۱-۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

نوع مقاله: پژوهشی

عوامل و موانع مؤثر بر نقش آفرینی نهادهای مدنی در کارآمدی دولت جمهوری اسلامی ایران^۱

خسرو قبادی*

چکیده

نهادهای مدنی نقش بسزایی در کارآمدی دولت‌ها دارند. داده‌های بانک جهانی و تأکید نظریه پردازان صاحب‌نام جهانی بر نقش نهادهای مدنی، بیانگر اهمیت این نهادهاست. در ایران نیز نهادهای مدنی در حوزه‌های مختلف، کم و بیش به فعالیت می‌پردازند و می‌توانند نقش مؤثری در کارآمدی دولت ایفا کنند. ولی برای نقش آفرینی مؤثر، نیازمند شناخت کاملی از موانع و عوامل مؤثر بر این نقش آفرینی با توجه به تجربه فعالان خود نهادهای مدنی هستیم.

در این مقاله با استفاده از منابع موجود اسنادی، نهادهای مدنی موجود با گستره ملی مشخص شدند. سپس با نظر صاحب‌نظران این حوزه و با استفاده از تکنیک دلفی، یازده نهاد مدنی در سه گروه فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی انتخاب شد. در مرحله بعد، یازده جلسه کانونی با حداقل پنج تن از فعالان هر یک از نهادهای مدنی و کارشناسان دولتی در حوزه مرتبط و صاحب‌نظران دانشگاهی برگزار شد. در این جلسات، عوامل مؤثر و موانع نقش نهادهای مدنی در کارآمدی دولت به بحث گذاشته شد و بحث‌ها روی کاغذ آورده و کدگذاری شد و کدگذاری تا مرحله اشباع پیش رفت.

با توجه به داده‌های به دست آمده در مرحله قبل، نکات کلیدی جلسات کانونی

۱. این مقاله برگرفته از طرح «نقش نهادهای مدنی در کارآمدی دولت جمهوری اسلامی ایران» است که در

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی انجام گرفته است.

* استادیار گروه علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، تهران، ایران



استخراج شد که در نهایت در مقوله جداگانه عوامل مؤثر و موانع مؤثر، ۲۳ عامل مؤثر و ۴۶ مانع مؤثر در نقش‌آفرینی نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت استخراج شد. با توجه به نتایج مرحله قبل مشخص شد که مهم‌ترین عامل نقش نهادهای مدنی در کارآمدی دولت، خود دولت است و دولت علاقه‌ای به ایفای نقش مؤثر نهادهای مدنی ندارد و در صورت اجازه دولت، نهادهای مدنی نقش بسیار مؤثری در کارآمدی دولت خواهند داشت. همچنین مطابق با نتایج این پژوهش، موانع مؤثر بر نقش نهادهای مدنی در کارآمدی دولت از اهمیت بیشتر نسبت به عوامل مؤثر برخوردار است. این امر نشان‌دهنده نوعی بی‌اعتمادی و بدبینی دولت به نهادهای مدنی است.

واژه‌های کلیدی: نهادهای مدنی، دولت، کارآمدی، عوامل، موانع.

مقدمه

نوشته حاضر مبتنی بر بخشی از یافته‌های پژوهشی گسترده است که در حجم یک مقاله سامان داده شده است. از این‌رو در این مقدمه به اختصار به نکات نظری مربوط به مفهوم‌بندی، روش تحقیق و الگوی نظری اشاره می‌شود:

تأملات مفهومی و مصداقی بر جامعه مدنی و کارآمدی آن

نهادهای مدنی

نهادهای مدنی در حقیقت تجسد، تجسم و تعین بیرونی جامعه مدنی^۱ هستند^(۱) و در بستر جامعه مدنی است که نهادهای مدنی و کارگزاران آن شکل گرفته و فعالند. اما پیش از بررسی نهاد مدنی لازم است منظورمان از مفهوم «نهاد» روشن شود. جفری ام. هاجسون در مقاله «ماهیت نهادها» در تعریف این مفهوم می‌نویسد: هرچند واژه نهاد، سابقه کاربرد دیرینه‌ای در علوم اجتماعی دارد، حتی امروز هم اتفاق نظری درباره تعریف این مفهوم وجود ندارد. نهادها آن نوع ساختارهایی هستند که عمدتاً در قلمرو اجتماعی معنا می‌یابند. آنها مواد حیات اجتماعی را تشکیل می‌دهند. نهادها به مثابه نظام‌هایی از قواعد تثبیت‌یافته و مرسوم اجتماعی هستند که به تعاملات اجتماعی، ساختار می‌بخشند. قواعد در این زمینه به مثابه احکام هنجاری مرسوم و قابل انتقال در عرصه‌های اجتماعی و یا حالات هنجاری فراگیری درک می‌شوند. نهادهای اجتماعی، عنصری را در مفهومی عام‌تر تشکیل می‌دهند که تحت ساختار اجتماعی شناخته می‌شوند. نهادها با ساختارمند کردن، محدود کردن و امکان‌پذیر ساختن رفتارهای فردی، این قدرت را می‌یابند که ظرفیت‌ها و رفتار کارگزاران را به شیوه‌هایی اساسی شکل دهند. آنها ظرفیت تغییر خواسته‌ها به جای تقویت یا تحدید صرف آنها را دارند (ر.ک: متوسلی و دیگران، ۱۳۸۹).

بنابراین در تعریف هاجسون، نهاد در نهاد مدنی، نقش یک واسطه را دارد. به طور کلی نهادهای مدنی به عنوان نهاد واسطه^۲، نقش تنظیم‌کننده رابطه و تعاملات بین مردم

1. Civil Society
2. Media institutions

و حاکمیت را به طور متقابل ایفا می‌کنند؛ یعنی به نوعی خواسته‌ها و انتظارات مردم را به حاکمیت منتقل می‌سازند و یک نوع ارتباط سازمان‌یافته و متشکل را بین این دو وجه پدید می‌آورند و از سوی دیگر به نوعی، انتظارات و کنترل حرکات توده‌ای مردم را قاعده‌مند می‌سازند. این نهادهای واسط اختصاص به عرصه سیاسی ندارند، بلکه در تمام عرصه‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی می‌توانند حضور داشته باشند و به عبارت دیگر، مصادیق نهادهای واسط را در تمام عرصه‌ها می‌توان شناسایی کرد. از این منظر، نهادهای واسط و قدرت آنها، نقش مهم دیگری را در جامعه ایفا می‌کنند و آن جلوگیری از آثار تخریبی جریان‌های توده‌ای است (بابایان، ۱۳۸۶: ۵۹). واضح است که در این پژوهش، نهادهای واسط در وجه غیر سیاسی‌شان بررسی می‌شوند.

به طور کلی نهادهای موجود در یک جامعه را می‌توان از نظر نیروهای دخیل در شکل‌گیری و کارکرد آن، به دو دسته تقسیم کرد (وثوقی و نیک‌خلق، ۱۳۷۱: ۱۴۸): یکی نهادهایی که به طور مستقیم یا غیر مستقیم توسط دولت شکل گرفته‌اند و دوم نهادهایی که خارج از حوزه قدرت سیاسی توسط مردم با هدف دستیابی به برخی از اهداف و نیازها سازمان یافته‌اند. شکل‌گیری نهادهای مدنی بیش از آنکه تابع متغیر قوانین و مقررات باشد، تابع شرایط و مناسبات اجتماعی است. در واقع نهادهای مدنی زاییده نوعی از مناسبات اجتماعی است که معمولاً در جامعه مدنی محقق می‌شود و خصلت‌های برجسته این مناسبات دموکراسی و مشارکت سازمان‌یافته عمومی است. نهادهای مدنی، نقش میانجی میان بخش عمومی و بخش خصوصی را بازی می‌کنند و وظیفه آنها، ایجاد بستری برای تلفیق و تلاقی با مردم‌سالاری به شمار می‌روند. به عبارت دیگر نهادهای مدنی، ابزار سازمانی توسعه و مردم‌سالاری و برقراری کنش متقابل بین این دو هستند. نهادهای مدنی با ایفای نقش میانجی در میان نهادها و سازمان‌های گوناگون، میزان مشارکت مردم در اداره امور عمومی را بالا می‌برند. در واقع یکی از امتیازهای اساسی نظام‌های مردم‌سالار، وجود نهادهای مدنی در اینگونه نظام‌هاست. «جایگاه نهادهای مدنی آنجایی است که هابرماس از آن با عنوان «گستره همگانی» و سایرین با عناوین «سپهر عمومی»، «فضای همگانی» و جز آن از آن یاد کرده‌اند. منظور هابرماس از گستره همگانی، مشخص کردن جایگاه نهادهایی است که نه کاملاً به بخش

عمومی (دولتی) و نه کاملاً به بخش خصوصی (مردمی) تعلق دارند. هدف وی، نمایاندن جایگاه نهادهای مدنی و اکثر سازمان‌های غیر حکومتی در جامعه و عملکرد آنها در میان دو بخش یادشده است. نهادهای برخاسته از این حوزه است که نگاه‌داری، تقویت و دفاع از دستاوردها و حقوق مدنی و جوامع انسانی را برعهده دارند. هرچه تعداد، تنوع، کیفیت و آهنگ فعالیت نهادهای مدنی افزایش می‌یابد، جامعه با ایجاد فضاها و فرصت‌های بیشتر و بهتر بر امکانات فراگیری افراد می‌افزاید» (حریری اکبری، ۱۳۸۳: ۴۳).

بنابراین نهادهای مدنی از یکسو، خواسته‌ها و نیازهای مردم را شفاف‌تر کرده، توقعات ناآگاهانه فردی را به خواسته‌های جمعی متناسب با محدودیت‌ها تبدیل می‌کند و از سوی دیگر، مکانیسم‌های انتقال خواسته‌های عمومی را به دولت بهبود بخشیده، پاسخ به نیازهای اجتماع را با سهولت بیشتری ممکن می‌سازند (منوچهری و دیگران، ۱۳۹۱: ۹۸). در همین پژوهش تصریح شده است که حقوق شهروندی فقط با شکل‌گیری نهادهای مدنی، مفهوم واقعی خود را پیدا می‌کند (همان: ۹۹). همچنین در جامعه در حال گذار امروز ایران، رشد نهادهای مدنی می‌تواند ضمن ایجاد انسجام بین توده‌های پراکنده زنان و مردان گسسته از بخش‌های رسمی (دولت) و غیر رسمی (قومیت و خانواده)، شکاف بین دولت و ملت را تقلیل بخشد و از گسترش شرایط نابسامان (آنومیک) و میزان آسیب‌های اجتماعی ناشی از آن جلوگیری کند (عبداللهی، ۱۳۸۳: ۹۴).

کارآمدی

بیشترین تأملات مفهومی درباره اصطلاح کارآمدی در علم مدیریت صورت پذیرفته است. «پیتر دراگر»، متفکر اتریشی که بسیاری او را پدر علم جدید مدیریت می‌نامند، کارآمدی^۱ را انجام کارهای درست می‌داند، حال آنکه کارایی^۲ را انجام درست کارها می‌داند. او خود بر این باور است که کارآمدی از کارایی مهم‌تر است و یا انجام کارهای درست، بسیار مهم‌تر از انجام درست کارهاست. از نگاه او نیز رهبری با نتایج تعریف می‌شود، نه با ویژگی‌ها (ممدوحی و دیگران، ۱۳۹۰: ۷۹).

در حقیقت کارآمدی را می‌توان بیانگر قابلیت و توانایی یک نظام اجتماعی و سیاسی در رسیدن به اهداف تعیین‌شده و حل مشکلات جامعه دانست؛ آن هم با وجود امکانات

1. effectiveness
2. efficiency

و موانعی که در هر جامعه با توجه به اهداف آن متفاوت است. بر این اساس کارآمدی بر پایه مقوله‌هایی از قبیل توانایی، اهداف، امکانات و موانع جوامع مختلف تبیین می‌شود. در پاسخ به این سؤال که آیا رژیم سیاسی، توانایی تحقق اهداف حکومت، اداره جامعه و اداره امور سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مردم را دارد یا خیر، باید گفت هر اندازه که نظام سیاسی با توجه به توانایی و امکانات و موانع پیش روی خود به اهداف خود نایل آید، آن نظام سیاسی کارآمدتر است (لیپست، ۱۳۷۴: ۱۰).

درباره کارآمدی، نظریه‌های متعددی مطرح شده است که به صورت گذارا به هفت نظریه اشاره می‌گردد:

۱. نظریه توفیق: بر اساس این نظریه، هر سازمانی برای بررسی کارآمدی خود باید اساس محاسبه را «توفیقات نهایی» بداند. از این‌رو بر این پایه، روش‌ها در کارآمدی تأثیری ندارد.
 ۲. نظریه سیستم: بر این اساس نظام یا سازمان، هنگامی کارآمد است که ارتباط خروجی و ورودی آن کاملاً آشکار و قابل تبیین باشد؛ یعنی عملیات تغییر و تحول باید چنان روشن و مقید باشد که در هر شرایط محیطی، وقتی ورودی تحقق یافت، خروجی کاملاً معین باشد.
 ۳. نظریه رضایت مردم: طبق این نظریه، یک حکومت را در صورتی می‌توان کارآمد دانست که عناصر مؤثر در بقای خود را راضی کند.
 ۴. نظریه نسبیّت در کارآمدی: بر این بنیاد، مبنای واحد و اصیلی برای مفهوم و میزان کارآمدی وجود ندارد. از این‌رو ارزیابی در این بحث نسبی است.
 ۵. نظریه ذاتی عملی: این نظریه مبتنی بر نظریه ذاتی اعمال ارادی است که ریشه کارآمدی را در ماهیت عامل بودن حکومت می‌داند. نظریه مزبور برای هر عمل سه رکن قائل است: فهم عامل از وضعیت حقیقی، فهم عامل از وضعیت مراد و نیز برنامه عملی برای رسیدن به وضع مراد. در واقع هر عاملی که افعال درست‌تر (معقول‌تر) از او صادر شود، کارآمدتر است.
- نظریه انجام تکلیف: بر پایه این نظریه با تبیین و تعیین شاخص‌ها و محورهایی
۶. که وظایف و تکالیف نظام سیاسی را مشخص می‌کند، میزان التزام و تحقق این تکالیف، ملاک کارآمدی دانسته می‌شود.

۷. نظریه میزان اثرگذاری در روند امور: این نظریه، کارآمدی را ناظر به تأثیر عینی و واقعی در روند امور جامعه می‌داند و برای نفس «تأثیر» اهمیت قائل است (ذوعلم، ۱۳۸۸: ۱۲۰-۱۲۱).

به طور خلاصه، نهادهای مدنی در بستر جامعه مدنی امکان بروز و رشد دارند. در تعریف جامعه مدنی تأکید شد که در فعالیتهای جمعی، اگر نهاد خانواده از یکسو و نهاد دولت از سوی دیگر به کناری نهاده شوند، بقیه فعالیتهای جمعی ذیل عنوان فضا و عرصه عمومی و جامعه مدنی قابل بحث‌اند. برای بررسی دقیق‌تر، مجموعه این فعالیت‌ها تحت سه متغیر کلی «اقتصادی»، «اجتماعی» و «فرهنگی» تقلیل داده شدند. مرز این سه متغیر را بر اساس کارگزاران و بازیگران و میدان فعالیت آنها می‌توان ترسیم نمود. کارگزاران و بازیگران نهادهای اقتصادی، افرادی هستند که با هدف تأمین سود مادی در بازار، کارخانه‌ها و... به تولید و توزیع و ارائه خدمات مشغولند.

کارگزاران فرهنگی در این پژوهش نیز در ایران، اصالتاً یا حوزویان‌اند (و ملحقات آنان مثل جامعه مداحان و نخبگان هیئت مذهبی و...) که در حوزه‌های علمیه و نیز مساجد و تکایا برای گسترش فرهنگ دینی و مذهبی، به صورت سازمان‌دهی شده فعالیت علمی، تبلیغی و یا ترویجی می‌نمایند^(۲) و یا دانشگاهیان هستند که در مراکز آموزشی، پژوهشی و فناوری به تدریس و تحقیق اشتغال دارند و با هدف گسترش دانش، خروجی‌های علمی، فرهنگی و فناورانه دارند. فعالیتهای هنری نیز ذیل این نهادها می‌گنجد، زیرا مستظهر به دانشگاه و تخصص دانشگاهی است. فعالیتهای فرهنگی دانشجویی نیز ذیل همین متغیر مورد تأمل قرار می‌گیرد.

اما حیطه کاری کارگزاران نهادهای اجتماعی، اغلب خارج از فضای حوزه و دانشگاه است (هرچند معمولاً خود از تحصیل‌کردگان همین مراکز هستند) و با غایات سودجویانه وارد فعالیتهای اجتماعی نمی‌شوند. این گروه‌ها را در یک نگاه سلبی، بهتر می‌توان معرفی نمود. نهادهای غیر سیاسی که فعالیت اقتصادی و فرهنگی ندارند، همگی ذیل نهادهای اجتماعی در این مطالعه بررسی می‌شوند؛ اعم از نهادهای مردمی که فعالیت خیرخواهانه دارند و یا برای اوقات فراغت دیگران برنامه‌ریزی می‌نمایند. پس ماهیت فعالیت این نهادها از تلاش‌های پژوهشی و آموزشی جداست، همان‌گونه که با کارکردهای نهادهای اقتصادی نیز از اساس متفاوت است. برخی فعالیتهای دیگر را از

جهتی ذیل نهادهای مدنی می‌توان دسته‌بندی نمود. مثلاً فعالیت محیط‌زیستی، صبغهٔ میان‌رشته‌ای دارد و از زوایای مختلف می‌تواند بررسی شود. اما آن تشکلهای محیط‌زیستی مردمی که با قصد خیرخواهانه و برای خدمت به دیگران وارد فعالیت‌های زیست‌محیطی می‌گردند، ذیل نهادهای اجتماعی قرار می‌گیرند.

فعالیت بهداشتی و درمانی که جنبه خیرخواهانه داشته و به صورت نهادینه انجام می‌پذیرد نیز ذیل نهادهای اجتماعی قابل طرح و بحث‌اند. همچنین نهادهای مدنی قومی، زبانی و... که در صدد ترویج آداب و سنن محلی و منطقه‌ای هستند، می‌توانند به نهادهای اجتماعی ملحق گردند.

در جدول زیر، ویژگی‌های مؤلفه‌های اصلی سه نهاد اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در جامعه مدنی از نگاه این تحقیق بازتاب یافته است.

جدول ۱- مشخصات اصلی نهاد

عناوین	ساختار	کارکرد	کارگزاران	اهداف
نهادهای اقتصادی	تشکلهای صنفی، انجمن‌های کارگری و کارفرمایی و...	مادی، تولید و توزیع و خدماتی	تجار بزرگ و صاحبان صنایع و...	کسب سود بیشتر
نهادهای اجتماعی	تشکلهای مردمی مثل خیریه‌ها، ورزشی و...	خدمات اجتماعی و پر نمودن اوقات فراغت و...	نخبگان اقشار اجتماعی مردم اعم از جوانان و زنان و...	خدمات خیرخواهانه به دیگران و ایجاد نشاط و شادی و...
نهادهای فرهنگی	تشکلهای علمی، آموزشی، پژوهشی و فناورانه (دانشگاهی) و تشکلهای دینی و مذهبی (حوزوی)	ارائه خدمات علمی، آموزشی، پژوهشی، تبلیغی و ترویجی	نخبگان دانشگاهی و حوزوی	گسترش دانش و تعمیق و تثبیت فرهنگ دینی

روش منطقی آن است که برای انضمامی نمودن نهادهای مدنی، ابتدا این اصطلاح بر اساس مؤلفه‌هایی تجزیه شده و سپس مصادیق هر مؤلفه برشماری گردد. در یکی از

پژوهش‌ها، چهار مؤلفه زیر مبنای تقسیم نهادهای مدنی قرار گرفت: فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و زیست‌محیطی (عبداللهی، ۱۳۸۳: ۷۴-۷۵). در الگوی نظری این مطالعه، مبنا سه متغیر اولیه یادشده (فرهنگ، اجتماع و اقتصاد) قرار داده شده و نهادهای محیط‌زیستی مدنی با این توجیه که غایات خیرخواهانه داشته و در خدمت اجتماعند، ذیل متغیر اجتماعی قرار گرفته‌اند.

تأملاتی در روش تحقیق

از جهت ماهیت تحقیق، پژوهش حاضر توصیفی-تحلیلی است و با استفاده از روش کیفی و در دو بخش انجام می‌شود:

روش اسنادی

در این مرحله از منابع دست اول در این حوزه، شامل اسناد بالادست، کتاب‌ها، مقالات، گزارش‌های تحقیقی، رساله‌ها و... اطلاعات مورد نیاز فیش‌برداری شده است. با این روش، نهادهای مدنی مورد نظر احصا و در حوزه‌های سه‌گانه (فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی) حداقل سه نهاد (نهادهای مدنی اجتماعی به دلیل گستردگی و تنوع شش نهاد) انتخاب شده و به تناسب نحوه تعامل آنها با قوای سه‌گانه و نقش آنها در کارآمدی این نهادها بررسی شده است.

روش غیر اسنادی

از تکنیک گروه‌های کانونی (در دو مرحله) و تکنیک دلفی (ر.ک: فتحی واجارگاه، ۱۳۸۷) به شرح زیر در این پژوهش استفاده می‌شود:

۱- گروه کانونی (مرحله اول): برای تصحیح و تکمیل داده‌های اسنادی در شناسایی و دسته‌بندی نهادهای مدنی در ارتباط با کارآمدی دولت، گروه‌های کانونی تشکیل شده است. در این گروه‌ها، شش تا هشت نفر از صاحب‌نظران که ابعاد موضوع را پوشش می‌دهند، شرکت دارند و بحث تا سطح قابل قبول اعضا ادامه می‌یابد.

۲- تکنیک دلفی: از آنجا که متغیر مستقل تحقیق نهادهای مدنی‌اند، در ادامه کار بر اساس مطالعات نظری و نتایج حاصل از نشست‌های گروه‌های کانونی، تأثیر نهادهای مدنی منتخب بر مؤلفه‌ها و شاخصه‌های کارآمدی دولت بر اساس این تکنیک سنجیده

شد، تا شاخص‌های کارآمدی دولت به تفکیک هر یک در نهادهای اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی تعیین و اولویت‌بندی شود. تعیین نمونه دلفی به صورت هدفمند بوده است.

گروه کانونی (مرحله دوم)

برای تکمیل گزارش وضعیت موجود تعامل نهادهای مدنی با دولت از یک طرف و وثاقت داده‌ها در جلسات گروه‌های کانونی، نمایندگان این دو جریان (دولت و نهادهای مدنی) با هم در نشست‌ها حضور به هم رسانیده و پس از گفت‌وگو، نتیجه داده‌ها تحلیل شده است.

جمعیت آماری، روش نمونه‌گیری و حجم نمونه

جامعه آماری عبارت است از:

۱- اسنادی: کلیه منابع دست اول مقالات، کتاب‌ها، گزارش‌های دولتی، پایان‌نامه‌ها و... که با توجه به دسته‌بندی‌های موضوعی تقسیم شده‌اند و بر اساس اهداف تعیین شده انتخاب و بررسی شده‌اند.

۲- میدانی: جامعه آماری در این بخش، کلیه صاحب‌نظران و افراد مطلع شامل مدیران دولتی و نمایندگان نهادهای مدنی در حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی را در برمی‌گیرد که به صورت هدفمند انتخاب شدند. شرط انتخاب آن است که در زمینه مزبور دارای تألیف بوده و یا در این حوزه مسئولیت داشته‌اند. جامعه نمونه شامل گروه کانونی مرحله اول با حداکثر هشت نفر، گروه دوم (دلفی) متوسط پانزده نفر و گروه کانونی مرحله دوم با حداکثر هشت نفر است.

روش‌ها و تکنیک‌های تجزیه و تحلیل داده‌ها

۱- اسناد مورد بررسی پس از فیش‌برداری و استخراج نتایج دسته‌بندی شده، نتایج به صورت توصیف و تحلیل یافته‌ها ارائه می‌شود.

۲- روش‌های آنالیز بر اساس هدف دلفی، ساختار راندها، نوع سؤالات و تعداد شرکت‌کنندگان تعیین می‌شود. تعیین وزن‌دهی شاخص‌ها و اولویت‌بندی آنها و حذف شاخص‌های غیر کارآمد صورت خواهد گرفت.

۳- تحلیل داده‌های مربوط به گروه‌های کانونی در مراحل زیر صورت گرفته است:

ابتدا داده‌های جمع‌آوری شده مرور و دست‌نوشته‌ها، فایل‌های صوتی و مشاهدات (تکرارها و تأکیدها) یکپارچه شده‌اند. سپس کدهایی برای نظرهای نزدیک به هم ایجاد کرده و داده‌های به دست آمده تحت کدها سازمان‌دهی شد و پاسخ‌های هر سؤال به چند طبقه تقسیم شد. کدگذاری‌ها آنقدر ادامه یافت تا به حالت اشباع نظرها برسد و از آن به بعد نظرها تکراری شود. پس از این، غنای اطلاعات سنجیده شد تا اطمینان حاصل شد که پاسخ‌ها رضایت‌بخش بوده و ناسازگاری اطلاعاتی وجود ندارد و نیازی به مصاحبه بیشتر نیست. در این مرحله گزارش نهایی تدوین شد.

برخی از مراحل پیموده‌شده در تعیین نهادهای مدنی و گردآوری داده‌ها به قرار زیر است:

۱- در انتخاب نهادهای مدنی برای مطالعات میدانی، این نکته مورد توجه و مفروض بود که این نهادها علاوه بر پذیرش اصل نظام و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران دارای شرایط و معیارهای زیر باشند:

- طول زمان: عمر نهاد (حتماً از ۸۴ سابقه داشته باشد)
- تعداد شعب (گستره ملی)
- تنوع فعالیت‌های معطوف به هدف (دغدغه کارآمدی)
- مدنی ماندن ساختارها و فرآیندها
- پایداری در اهداف و فلسفه وجودی

۲- برای بالا بردن دقت و اعتبار معیارها و گزینش مصادیق مناسب‌تر از نهادهای مدنی، درباره معیارهای گزینش نهادهای مدنی و مصادیق آنها از کارشناسان متعددی در فضای مجازی نظرخواهی شد. این روند مشابه «تکنیک دلفی» و در حد ضرورت در شبکه‌های اجتماعی و تا رسیدن به نتیجه‌ای نسبتاً روشن استمرار یافت.

۳- در گام بعدی گردآوری داده از طریق فضای مجازی و با استناد به سایت‌های مرتبط با نهادهای مقرر استخراج شد و هم داده‌های مربوط به اساسنامه آنان عیناً تحت عنوان ضمایم جمع گردید و هم با تعیین الگویی در قالب جداول مشخص با مؤلفه‌های همسان دسته‌بندی شد.

در تصمیم نهایی، فهرست نهادهای فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی به قرار زیر تعیین نهایی شد:

جدول ۲- فهرست نهادهای فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی

نهادهای اقتصادی	نهادهای اجتماعی	نهادهای فرهنگی
- اتحادیه کشوری صنف مشاوران املاک - کانون سراسری انجمن‌های صنفی شرکت‌های حمل‌ونقل کالا - انجمن صنایع فرآورده‌های لبنی ایران	- مرکز مطالعات و تحقیقات زنان - مؤسسه خیریه امام علی ^(۲) - انجمن دیدبان کوهستان تهران (دکا) - صندوق قرض‌الحسنه جاوید - کانون وکلا - سازمان نظام پزشکی	- خانه سینما - انجمن جامعه‌شناسی ایران - مؤسسه اسرا

اشاره‌ای به الگوی نظری بحث

امکان طرح گسترده‌ی مباحث نظری و الگوی منتج از آن در طرح یادشده در این نوشتار نیست. برای نمونه در طرح اصلی بحث از عوامل و موانع شکل‌گیری جامعه مدنی آغاز شد و سپس به موضوع نهادهای مدنی سیر نمود؛ حال آنکه در این نوشتار مجال طرح چنین مباحثی نیست^(۳). از این‌رو به اشاره به برخی نکات پرداخته می‌شود:

۱. الگوی نظری تحقیق هرچند از مباحث پیشینیان (مثلاً نظریه سیستمی و...) بهره می‌گیرد، در اصل تأسیسی و ابتکاری است. به همین دلیل نیازی نیست بر الگوی پیشینیان تأکید شده و یا شرحی بیاید.
۲. این الگو بر اساس رهیافت سیستمی^(۴) (سیستم نظام جمهوری اسلامی و متغیر مستقل نهادهای جامعه مدنی و...) است.
۳. از امتیازهای بررسی بر اساس رهیافت سیستمی آن است که مسئله کارآمدی دولت که مورد بحث است، به خوبی مورد توجه قرار می‌گیرد. در این زمینه گفته شده است: هنگامی که برای بررسی سازمان (و اینجا تأثیر نهادهای مدنی بر نهاد دولت) از مدل سیستم‌گونه استفاده می‌شود، مسئله «کارآمدی» آن (به موازات سه رکن سیستم: ورودی، عملیات تغییر و تحول و خروجی)، به سه رکن تجزیه می‌شود. کارآمدی در این تئوری، مبتنی بر قدرت تهیه ورودی، نحوه انجام عملیات روی آن و نحوه سازمان‌دهی خروجی و حفظ استقرار در تعادل

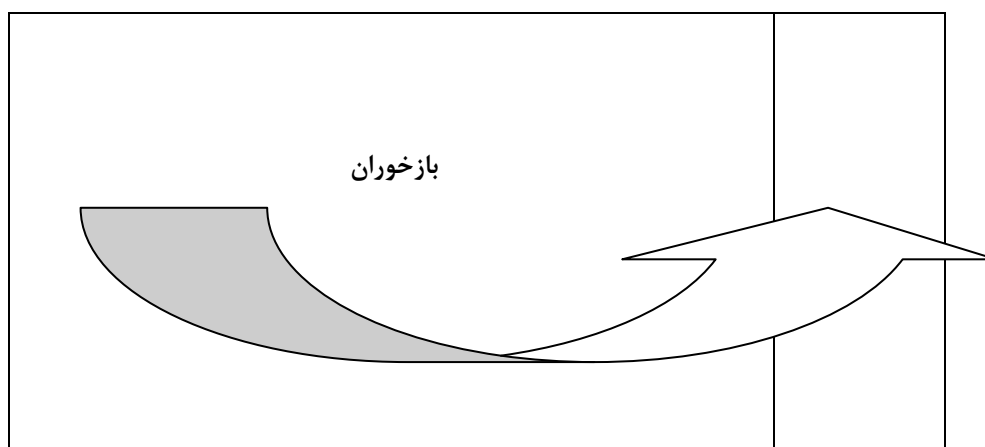
سیستم است. می‌توان گفت در روش سیستمی به نوعی بقای درازمدت سازمان، مبنای کارآمدی است. به نحو طبیعی بر اساس این رهیافت، فرض شده است که هر سیستم می‌تواند از زیرسیستم‌های متعددی درست شده باشد که مسئله کارآمدی درباره آنها نیز قابل طرح است. خودآگاهی در سیستم و بقا و دوام نیز یکی از ملاک‌های کارآمدی است (لاریجانی: ۱۳۷۳: ۸۱-۸۲).

۴. موضوع اصلی بحث، نقش نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت است که این تأثیر را بر اساس کارکرد مثبت (که به عوامل مؤثر بر آن بازمی‌گردد) و یا منفی (که به موانع بازدارنده مربوط است) می‌توان سنجد. در مدل بالا، ارکان اصلی سیستم که ورودی، فرآیند، خروجی، محیط بیرونی و محیط درونی نظام‌اند، بر اساس دو متغیر کلیدی نهادهای مدنی و کارآمدی دولت ترسیم شده‌اند.

۵. عصاره مباحث مفصل طرح درباره الگوی نظری را می‌توان در قالب زیر نشان داد:

جدول ۳- الگوی نظری بحث

خروجی		فرآیندها	ورودی			
اقسام کارآمدی	دولت	(جعبه سیاه)	متغیرهای مؤثر بر کارکرد نهادها	رهیافت‌ها	اقسام نهادهای مدنی	مقسم
نتیجه اقتصادی	تقنینی قضایی اجرایی		عوامل / موانع	فعالیت‌های سنتی / مدرن	نهادهای اقتصادی	داده‌ها
نتیجه اجتماعی			عوامل / موانع	فعالیت‌های سنتی / مدرن	نهادهای اجتماعی	
نتیجه فرهنگی			عوامل / موانع	فعالیت‌های سنتی / مدرن	نهادهای فرهنگی	
محیط درونی سیستم (قوت‌ها و ضعف‌های دستگاه‌های دولتی و نهادهای مدنی)			محیط بیرونی سیستم (فرصت‌ها و تهدیدهای مؤثر بر تعامل نهادهای مدنی و دولت)			



در ادامه یافته‌هایی که بر اساس الگوی یادشده، تنها در زمینه عوامل و موانع مؤثر بر نقش نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت استخراج شده است، به طور مستقل برشماری می‌شود.

یافته‌های تحقیق

یافته‌های جلسات کانونی ذیل چند مقوله طبقه‌بندی شد. مقوله اول، توصیف انجمن مربوطه که هم فعالیت‌های فعلی و هم پتانسیل‌های بالفعل نشده را در برمی‌گرفت. مقوله دوم، چرایی ظرفیت‌های بالفعل نشده و یا چرایی اثرگذاری این انجمن بر دولت مقوله‌بندی شد و در مرحله سوم بایدها و نبایدها و راهکارهای اثربخشی نهاد مدنی بر کارآمدی دولت استخراج شد. بررسی هر یک از مقوله‌ها با استفاده از داده‌های جمع‌آوری شده، پژوهشی جداگانه می‌طلبد. در اینجا با توجه به مجموعه یافته‌ها، عوامل و موانع مؤثر نقش‌آفرینی نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت را استخراج کردیم.

طبق یافته‌های ما، مجموعه داده‌های گروه کانونی مرتبط با نقش نهادهای مدنی در کارآمدی دولت را می‌توان به دو دسته متمایز تقسیم کرد: متغیرهایی که سبب کارآمدی بهتر دولت و متغیرهایی که سبب ناکارآمدی دولت می‌شوند. دسته اول به عنوان «عوامل» و دسته دوم به عنوان «موانع» کارآمدی دولت دسته‌بندی شده‌اند. این عوامل و موانع را نیز یا نمایندگان نهادهای مدنی طرح کرده‌اند و یا نمایندگان

دستگاه‌های دولتی. مجموعه عوامل و موانع مؤثر بر نقش نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت در جدول زیر سامان یافته‌اند:

**جدول ۴- عوامل مؤثر بر نقش آفرینی نهادهای مدنی در کارآمدی دولت
از نگاه اعضای نشست گروه‌های کانونی**

۱	آموزش سیاسی تشکل‌های مردم‌نهاد در موضوعات مختلف
۲	نقد اجتماعی برنامه‌ها و سیاست‌های دولت
۳	ایفای نقش بازوی مشورتی دولت
۴	حرکت به سوی تحقق اصل عدم مداخله دولت
۵	نقش نظارتی، حمایتی و توسعه‌ای انجمن‌ها
۶	ظرفیت‌سازی در سازمان‌های مردم‌نهاد
۷	شبکه‌سازی سازمان‌های مردم‌نهاد
۸	NGOها و کنترل بحران‌های محیط‌زیستی
۹	نقش معاضدت قضایی و تعیین وکیل تسخیری از سوی کانون وکلا
۱۰	متقاعدسازی دولتی‌ها از سوی تشکل‌های مردمی
۱۱	توجیه مردم به وسیله نمایندگان نهادها و دولت
۱۲	کاهش هزینه دولت با ورود نهادهای مدنی در امور
۱۳	فعالیت نهادینه و ساختارمند نهادهای مدنی
۱۴	امضای تفاهم‌نامه با دولت
۱۵	افزایش اختیارات تشکل‌های کانونی
۱۶	واگذاری برخی از امور به نهادها
۱۷	برگزاری جلسات توجیهی برای انجمن‌ها
۱۸	همکاری در تدوین قوانین، مقررات و آیین‌نامه‌ها جهت احقاق حقوق مشروع صنف
۱۹	حضور یکی از نمایندگان تشکل‌ها در همه تصمیم‌گیری‌های کلان دولتی
۲۰	تصحیح سیاست و رفتار دولتی‌ها به جهت تذکر نهادها (در موارد محدود)
۲۱	تسهیل مناسبات مسئولان انجمن‌ها با مسئولان دولتی
۲۲	داشتن تجربه فعالیت در تشکل‌های مردمی در میان کارگزاران دولتی
۲۳	داشتن تجربه فعالیت در دولت در میان اعضای تشکل‌های مردمی

جدول ۵- موانع مؤثر بر نقش آفرینی نهادهای مدنی در کارآمدی دولت
از نگاه اعضای نشست گروه‌های کانونی

بی‌اعتمادی و بدبینی دولتی‌ها به نهادهای مدنی	۱
بی‌اعتمادی نهادهای مدنی نسبت به دولت	۲
تشکیل تشکلهای صوری مردمی	۳
رقابت ناسالم دولتی‌ها با نهادهای مدنی	۴
قوانین نامناسب، غلط و ناقص	۵
دخالت دولت (تصدی‌گری) به جای نظارت	۶
فعال شدن تنها بخش کوچکی از ظرفیتهای انجمن‌ها	۷
سخت‌گیری در صدور مجوز برای تأسیس تشکلهای	۸
تبیانی انجمن‌های صنفی با هم (به جای رقابت) برای کسب سود بیشتر از مردم	۹
وارد نشدن چرخه‌ای و زنجیره‌ای نهادهای مردمی و دولت به امور صنفی	۱۰
فقدان شفافیت در برخی نهادهای صنفی	۱۱
وجود فساد اداری و اقتصادی در دولت	۱۲
بی‌اطلاعی از مشکلات، توان و ظرفیتهای انجمن‌ها	۱۳
ضعف و گاه سوء تدبیر انجمن‌ها	۱۴
منظور نمودن نقش نهادهای مدنی در برنامه ششم	۱۵
تجاری شدن انجمن‌ها به جهت ضعف مادی	۱۶
سخت‌گیری‌های مالیاتی بر تشکلهای مردمی	۱۷
وجود نگاه و رویکرد امنیتی به انجمن‌ها	۱۸
ناهماهنگی دستگاه‌های حکومتی در تعامل با انجمن‌ها	۱۹
ناهماهنگی انجمن‌ها با هم	۲۰
ناهماهنگی سیاست‌های اعلامی با اعمالی دولتی‌ها	۲۱
هزینه بر بودن شفافیت برای انجمن‌ها	۲۲
فقدان گردش اطلاعات	۲۳
فقدان مدل فراگیر برای تدبیر انجمن‌ها	۲۴
فقدان نظارت کافی بر انجمن‌ها	۲۵
جزیره‌ای عمل نمودن دولت و نهادها	۲۶
اتکای دولت به نفت و استغنائی از انجمن‌ها	۲۷
ورود نهادهای حاکمیتی به حیطه فعالیت انجمن‌ها	۲۸

رقیب‌تراشی برای نهادهای مدنی درون دستگاه‌ها	۲۹
تعمیم ضایعات فردی به نهادها	۳۰
همکاری نکردن قوه قضاییه با تشکل‌های مردم‌نهاد	۳۱
تضعیف نهادهای مدنی نیرومند از سوی دولت	۳۲
پایین بودن ظرفیت فرهنگی و اجتماعی نهادهای مدنی	۳۳
ضعف بدنه کارشناسی دولت	۳۴
تغییر و جابه‌جایی سریع مدیریت‌های دولتی	۳۵
استقبال نشدن از ایده‌های انجمن‌ها از طرف دولت	۳۶
تزلزل در قانون و قانون‌نویسی	۳۷
الزامی نبودن نظر کارشناسان در طرح‌ها و لوایح	۳۸
نهادینه و برنامه‌محور نبودن امور در دولت و تشکل‌های مردمی	۳۹
بزرگ و گسترده بودن دولت	۴۰
بی‌توجهی کافی به انجمن‌های تخصصی	۴۱
فقدان زیرساخت لازم برای فعالیت انجمن‌ها	۴۲
فقر آموزش انجمن‌ها	۴۳
پایین بودن قدرت و اختیارات انجمن‌ها	۴۴
مقطعی، موردی، غیر منسجم و سلیبی بودن پیشنهادهای انجمن‌ها	۴۵
تعدد مراجع صدور مجوز برای انجمن‌ها	۴۶

اشاره به دو نکته ذیل این جداول ضروری است:

- ۱- از نظر کمی، دو برابر بودن موانع ارتباطی نهادهای مدنی با دولت (عوامل ۲۳ و موانع ۴۶ مورد) معنادار است و این پیام را منتقل می‌نماید که در تعامل تشکل‌های مردمی با دولت، تهدیدات بیش از فرصت‌هاست.
- ۲- برخی از عوامل و موانع یادشده، تنها به تشکل‌های مشخصی اختصاص دارد و برخی دیگر با اندکی تسامح، نکات مشترک همه نشست‌ها بود. از این‌رو از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. این موارد مشترک در بین عوامل و موانع (که بیشتر از سنخ موانع بودند) مجدداً طرح می‌شوند و به صورت جداگانه مورد تأکید قرار می‌گیرند:
 - واگذاری برخی از امور به نهادهای مردمی
 - بی‌اعتمادی و بدبینی طرفینی دولتی‌ها و نهادهای مدنی

- وجود قوانین نامناسب، غلط و ناقص
- دخالت دولت (تصدی‌گری) به جای نظارت
- وجود تشکیلات گسترده و عریض و طویل در دولت
- وجود نگاه و رویکرد امنیتی به انجمن‌ها
- ناهماهنگی سیاست‌های اعلامی با اعمالی دولتی‌ها
- پایین بودن ظرفیت فرهنگی و اجتماعی نهادهای مدنی

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

کمترین نتیجه‌ای که از نشست کانونی با نمایندگان نهادهای مدنی و دولت در سه رویکرد فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی به دست آمد آن بود که در ایران از طرف دولت در اصل علاقه‌ای برای واگذاری نقش حاکمیتی و اداری به بخش خصوصی وجود ندارد، مگر در زمینه‌ای که به شدت به نقش نهادهای مدنی، احساس نیاز شود. در غیر این صورت، این انجمن‌های مردم‌نهادند که با ایجاد ظرفیت در تعامل با دولت، برای خود جای پای باز نموده، با فعالیت‌های جدی و منسجم خود در کارآمدی دولت نیز ایفای نقش می‌نمایند. هر نهاد مدنی که دارای قدمت، اعتبار اجتماعی بالا، عوامل، برنامه و سازمان‌دهی بهتر و نیرومندتر است، در کارآمدی دولت نیز نقش مثبت‌تری ایفا می‌کند. در نشست‌های کانونی این مطالعه، داده‌های مناسبی از قوت‌ها و ضعف‌ها و تهدیدها و فرصت‌های مربوط به نهادهای مدنی به دست آمد که نمی‌تواند و نمی‌باید در این تحقیق بدان‌ها پرداخت و البته مواد خام شایسته‌ای برای تحقیق دیگری، ویژه نهادهای مردمی است؛ زیرا موضوع بحث، بررسی کم و کیف نهادهای مدنی تنها نیست و سخن اصلی، نقش و سهم آنها در کارآمدی دولت است. مثلاً مؤسسه خیریه امام علی^(ع)، طرح‌های بسیار گسترده‌ای در روستاها اجرا نمود، بدون اینکه نقش دولت در فعالیت‌های آنها پُررنگ باشد و یا انجمن جامعه‌شناسی ایران با برگزاری همایش‌هایی چون همایش ملی پیشگیری جرم، نقش مدیریت شهری در توانمندسازی سکونت‌گاه‌های غیر رسمی، همایش ملی بررسی چالش‌های اجتماعی-امنیتی در سواحل دریای خزر، همایش دولت محلی کارآمد در ایران، همایش حکم‌روایی خوب شهری و... دست‌کم در ابعاد نظری

می‌توانست در کارآمدی دولت نقش داشته و این داده‌ها در تصمیم‌سازی‌ها مفید باشد. اما متأسفانه بنا به گزارش دبیر پیشین انجمن، دولت با انجمن ارتباط مناسبی نداشته و انجمن برای خودش فعالیت می‌نماید.

نسبی بودن روابط نهادهای مدنی با دولت و کارآمدی آن: از جمله نتایج حاصل از این تحقیق آن بوده است که روابط بین دولت و نهادهای مدنی، «نسبی» است و به عوامل متعددی گره خورده و در نسبت با برخی از متغیرها می‌تواند شرایط بهتر و یا بدتر داشته باشد. برخی از عوامل تأثیرگذار عبارتند از:

۱. زمان: در مقطعی، رابطه نهادهای مدنی با دولت نیرومندتر (مثلاً عصر اصلاحات و یا زمان دولت اعتدالی) و در مقطعی، ضعیف‌تر بوده است.

۲. مکان: در برخی از مکان‌ها و موقعیت‌ها، نقش تشکل‌های مردم‌نهاد جدی‌تر و مؤثرتر است (مثل استان تهران و یا استان فارس) و در بسیاری از استان‌ها، نهادهای مدنی در وضعیت مطلوبی قرار ندارند (مثلاً استان سیستان و بلوچستان و یا خراسان شمالی) (۵). واضح است وقتی نهادهای مدنی در موقعیتی در وضع نحیفی به سر می‌برند، بحث نقش نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت در آن جغرافیا، «سالبه به انتفاع موضوع» است.

۳. محور فعالیت: انجمن‌هایی که مسائل زیست‌محیطی را تعقیب می‌کنند، کمتر تهدید می‌شوند (و البته زیاد هم مورد استقبال نیستند)؛ اما اگر نهادی مدنی در حیطه‌های سیاسی و امنیتی ورود پیدا کند و یا موضوعی که از نگاه کارگزاران خط قرمز دارد (مثلاً مطالعات زنان و کنش‌های بانوان)، در این صورت نهادهای مدنی سرکوب نیز می‌شوند. تنها در برخی محورها که یا اصلاً کاری به حریم دولتی ندارند (امور خیریه) و یا می‌توانند معدوم شده و دولت به آنها نیاز دارد (اتحادیه‌های صنفی)، نهادهای مدنی مورد استقبال قرار می‌گیرند.

۴. شخص حقیقی: اشخاص حقیقی که متولی نهادهای مدنی و یا دستگاه‌های دولتی می‌شوند، در ایجاد ارتباط شایسته و یا ناشایسته بین نهادهای مدنی و دولت نقش برجسته‌ای دارند. چه بسا مسئولی که سابقه فعالیت در تشکل‌های مردم‌نهاد داشته، از نهادهای مدنی بهتر از مسئولان دیگر استقبال می‌نماید و یا دبیر یک انجمن که

سابقاً مسئولیت دولتی داشته و یا دارد، بهتر با شیوه‌های گفت‌وگو با دولت‌بان آشناست و توفیق بیشتری دارد. همچنین با عزل و نصب مسئولی دولتی، کم و کیف ارتباط با نهادهای مدنی تغییر بنیادین می‌کند.

۵. هویت نهادهای مدنی: در نشست‌های کانونی معلوم شد که برخی تشکل‌های مدنی از تشکل‌های دیگر در ایجاد ارتباط با دولت و تأثیرگذاری بر دولت موفق‌ترند. دلیل کار نیز به هویت انجمن^(۴) بستگی دارد که تا چه حد در عرصه‌های مختلف خوب، موفق و قوی ظاهر شده است. حرفه‌ای و جدی بودن و یا نبودن انجمن، بر شیوه تعاملش با دولت مؤثر است. دولت‌بان لاجرم انجمن‌های با اعضای بالا و تأثیرات گسترده را می‌پذیرند.

۶. نوع قوای حاکم: از سه قوه مقننه و مجریه و قضاییه، تعامل آنها با نهادهای مدنی و بالعکس یکسان نیست و کمترین تعامل با نهادهای مدنی از سوی قوه قضاییه و بیشترین ترابط (در موقعیت‌هایی) از سوی قوه مجریه صورت می‌پذیرد.

پی‌نوشت

۱. از میان برداشت‌های مختلف، برداشت مبتنی بر اقتصاد سیاسی از جامعه مدنی مبنای

تحقیق حاضر بود. تفصیل بحث را دست‌کم در منابع زیر ببینید: بشیریه، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۴.

۲. طبق مبانی این تحقیق، دامنه و مصادیق نهادهای مدنی تنها شامل نهادهای مدرن نیست،

بلکه نهادهای مدنی در گفتمان سنتی نیز فعال بوده و هستند. برای شرحی بر این نکته

دست‌کم ببینید: فیرحی، ۱۳۸۲.

۳. مثلاً در زمینه موانع تحقق نهادهای مدنی در یکی از پژوهش‌ها آمده: سه چیز می‌تواند

مانع شکل‌گیری جامعه مدنی در یک اجتماع شود: منابع حقوقی، برداشت‌های دینی/

کارشناسان دینی و در آخر سایر نگاه‌های ارزشی که با مدنیت هماهنگ نیست.

Afghan Women's Educational Center (AWEC) 2007, p1

۴. برای تفصیل مباحث نظریه سیستمی با آخرین بازخوانی‌ها دست‌کم ببینید: چیلکوت،

۱۳۷۷.

۵. سازمان‌های مردم‌نهاد به تفکیک استانی در سال ۱۳۹۰ (سایت سازمان محیط‌زیست)

<https://www.doe.ir/Portal/Home/Default.aspx?CategoryID=5A3BB286-F122-4D41-AED7-3CA6EB7E7D41>

۶. نهادهای مدنی اقسام گوناگون دارند که ساختار آنها می‌تواند بر ایفای نقش آنان نیز مؤثر باشد. بر اساس مبانی گوناگون می‌توان به تقسیم‌بندی متفاوت زیر رسید: ۱- نهادهای مستقل، وابسته و منزوی ۲- نهادهای تخصصی (علمی و...) و نهادهای خیریه‌ای ۳- نهادهای انتفاعی (صنعی) و غیر انتفاعی ۴- نهادهای پیش‌بینی شده در قانون (مثل اتحادیه‌های صنفی و اصناف و...) و نهادهای پیش‌بینی نشده و ابتکاری ۵- نهادهای دارای نقش حمایتی، توسعه‌ای و نظارتی.

منابع

- بابایان، علی (۱۳۸۶) «نقش نهادهای واسط در نظام کنترل اجتماعی»، تهران، فصلنامه دانش انتظامی، سال نهم، شماره سوم، صص ۵۹-۷۵.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۴) دولت عقل: ده گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، مؤسسه نشر علوم نوین.
- (۱۳۷۶) جامعه مدنی، قدرت، ایدئولوژی: موانع تحقق جامعه مدنی در ایران، مجموعه مقالات جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- چیلکوت، رونالد (۱۳۷۷) نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای، ترجمه وحید بزرگی و علیرضا طیب، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- حریری اکبری، محمد (۱۳۸۳) «مدیریت توسعه و نهادهای مدنی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۲، صص ۴۱-۵۵.
- ذوعلم، علی (۱۳۸۸) تجربه کارآمدی حکومت ولایتی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- عبداللهی، محمد (۱۳۸۳) نهادهای مستقل مدنی، مسائل، موانع و راهبردهای مشارکت زنان در ایران، تهران، سوره مهر.
- فتحی واجارگاه، کوروش (۱۳۸۷) نیازسنجی پژوهشی: مسئله‌یابی و اولویت‌بندی طرح‌های تحقیقاتی ویژه مدیران و کارشناسان واحدهای پژوهشی، چاپ دوم، تهران، آبیژ.
- فیرحی، داوود (۱۳۸۲) «جامعه مدنی (خاستگاه دو گانه)»، در: مجموعه مقالات جامعه مدنی و اندیشه دینی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و معارف.
- لاریجانی، جواد (۱۳۷۳) حکومت: مباحثی در مشروعیت و کارآمدی، تهران، سروش.
- لیپست، سیمور م. (۱۳۷۴) «مشروعیت و کارآمدی»، ترجمه رضا زبیب، فرهنگ توسعه، سال چهارم، شماره ۱۸، خرداد و تیر، صص ۱۰-۱۱.
- متوسلی، محمود و دیگران (۱۳۸۹) اقتصاد نهادی: پیشگامان نهادگرایی که علم اقتصاد را متحول کردند، تهران، دانشگاه امام صادق.
- ممدوحی، امیررضا و دیگران (۱۳۹۰) «ارزیابی اثربخشی نظام‌های اطلاعات بازاریابی با رویکرد راهبردی»، چشم‌انداز مدیریت بازرگانی، شماره ۴۱، صص ۷۹-۹۲.
- منوچهری، عباس و دیگران (۱۳۹۱) حقوق و نهادهای مدنی در ایران و پدیده جهانی شدن، طرح پژوهشی خاتمه یافته گروه علوم سیاسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی.
- وثوقی، منصور و علی‌اکبر نیک‌خلق (پاییز ۱۳۷۱) «مبانی جامعه‌شناسی»، چاپ پنجم، تهران، خردمند.

Afghan Women's Educational Center (AWEC) (2007) Examples of Collaborative Relations between Civil Society Organizations and Government Institutions, Kabul, Afghanistan.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۹: ۲۳-۵۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

نوع مقاله: پژوهشی

دولت پربیندال^۱: چارچوبی تئوریک برای فهم فساد سیاسی

* محبوبه همتی

** مرتضی علویان

*** علی کریمی (مله)

چکیده

این مقاله می‌کوشد تا چارچوبی تحلیلی تئوریک را برای فهم کارکرد فسادآمیز نظام‌های سیاسی در قالب ایده پربیندالیسم ارائه کند که در ادبیات علوم سیاسی بومی کمتر بدان توجه شده است. مفهوم پربیندالیسم و دولت پربیندال با مقوله فساد سیاسی که خود دارای ابعاد گوناگون و ریشه‌ها و پیامدهای خاص هم در سطح جامعه و هم در سطح دولت است، پیوندی نزدیک دارد. نوشته حاضر با ابتنا بر آرای «ژوزف»، چارچوب نظری دولت پربیندال را برای فهم مسئله فساد سیاسی ارائه می‌کند. دولت پربیندال بیانگر نحوه عملکرد نخبگان و کارگزاران در سطح سیستم سیاسی است و مبین آن است که نخبگان به دلیل نقش تاریخی-سیاسی و انجام کارویژه‌های خود در موقعیت‌های سیاسی از امتیازهای ویژه و حقوقی مازاد بر حقوق خود در سطح دولت برخوردار هستند و هدف اصلی آنان معطوف به دسترسی گسترده و ویژه به منابع در دو سطح سیستم سیاسی و اقتصادی است. مقاله حاضر بر این پرسش اصلی تمرکز می‌کند که ویژگی‌ها، بنیان‌ها و عناصر مؤثر در شکل‌گیری دولت پربیندال کدام است؟ این مقاله با

1. Prebendal state

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، ایران mahboubehemmati@yahoo.com

m.alavian@umz.ac.ir

akm10@umz.ac.ir

** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، ایران

*** استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، ایران



الهام از آرای ژوزف و استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با کاربست روش تاریخی - توصیفی، بدین گزاره رسیده است که دولت پربندال مبین ترکیبی از عوامل مختلف مانند پاتریمونیالیسم، حامی‌پروری، تلقی دولت به عنوان بازار، فقدان یک ایدئولوژی مشروع، ضعف رهبری و... است که در نهایت به نتایجی چون تضاد دائمی در سطح سیستم سیاسی و نابرابری‌های عمیق اجتماعی می‌انجامد.

واژه‌های کلیدی: پربندالیسم، فساد سیاسی، دولت پربندال، حامی‌پروری و ریچارد ژوزف.

مقدمه

کژکارکردی برخی از نظام‌های سیاسی در قالب فساد سیاسی، موضوعی مهم و دیرینه است که نشانه ناکارآمدی سیستم سیاسی است که زیرساخت‌های سیاسی و حوزه‌های تعاملی آن با دیگر بخش‌های جامعه را ویران ساخته، بخش عظیمی از منابع حاکمیتی، اجتماعی و انسانی را زائل می‌کند. فساد سیاسی با اقتصاد سیاسی مرتبط است و با پیوند دو سطح سیستم سیاسی و اقتصادی، نقش نخبگان سیاسی را در هر دو سطح نشان می‌دهد.

فساد سیاسی، موضوع نظریه‌پردازی‌های گوناگون قرار گرفته است. در نگاهی کلی این نظریه‌ها به دو دسته کلی قابل طبقه‌بندی است: نخست، نظریه‌هایی که فساد سیاسی را امری ساختاری می‌دانند و نقش نخبگان یا کارگزاران را در جایگاه دوم قرار می‌دهند. به این معنا که ساختارها بسته به میزان نهادینگی یا عدم نهادینگی نظام سیاسی، سهمی مهم در ایجاد فساد دارند. ساختار فساد در سطح کلان با یک شبکه قدرت دارای پنج قابلیت مرتبط است: توانایی اقتصادی، سیاسی، تکنیکی، فیزیکی و ایدئولوژیک. دسته دوم نظریه‌های فساد سیاسی به نقش برجسته فعالان سیاسی و نخبگان توجه می‌کند و ساختارها را عاملی تسهیل‌کننده می‌داند. نظریه دولت پربیندال بیانگر عملکرد و نقش نخبگان در ساختارها (متغیرهای ساختاری) است که با توجه به نقش تاریخی-سیاسی خود در سیستم سیاسی، حقی مازاد بر سهم خود را مطالبه می‌کنند.

با این ملاحظات، پرسش اصلی مقاله حاضر این است که ویژگی‌ها، بنیان‌ها و عوامل ساختاری شکل‌دهنده دولت پربیندال چیست؟ با مرور آرای ژوزف، فرضیه مقاله چنین تقریر می‌شود که دولت پربیندال به مثابه نوعی نظام سیاسی فاسد، ترکیبی از سه بنیان اصلی ساختار پاتریمونیالیستی، شبکه‌های حامی‌پروری و همچنین یک عامل اقتصادی با عنوان دولت به مثابه یک بازار است که در کنار سایر عوامل مانند ضعف رهبری و فقدان یک ایدئولوژی مشروع، موجبات گرایش به فساد می‌شود.

این مقاله دو بخش دارد. بخش نخست به مفهوم‌شناسی دولت پربیندال و نگاهی تاریخی به پربیندالیسم می‌پردازد و بخش دوم و اصلی مقاله، پایه و محتوای دولت پربیندال و عناصر آن در دیدگاه ریچارد ژوزف را توضیح می‌دهد.

پیشینه پژوهش

جست‌وجوی منابع درباره پربیندالیسم و دولت پربیندال به زبان فارسی، اثری مستقل را نشان نداد، اما درباره مقوله کلی‌تر با عنوان فساد و فساد سیاسی، چند اثر نگاشته شده است که کتاب «چشم اندازهای نظری فساد» به قلم خیالت دوگراف و همکاران (۱۳۹۴)، «فساد سیاسی» اثر پل هیوود (۱۳۸۱)، مقاله پیتز ایکه با عنوان «کلنیالیسم و دو قلمرو عمومی: یک بیانیه نظری» (۱۹۷۵)، مقاله «تئوری دولت نرم» از گورنال میردال (۱۹۶۷) و مقاله آدام با عنوان «اناتومی فساد: به سوی یک تئوری در اقتصاد سیاسی توسعه» (۱۹۸۹) قابل ذکر به نظر می‌رسند.

تنها اثری که مستقیماً درباره پربیندالیسم نگاشته شده است، به ریچارد ژوزف تعلق دارد که بر مقوله فساد در نیجریه تمرکز کرده است. در مجموع این آثار نشان می‌دهند که هر چند همه آنها در زمینه فساد سیاسی به بیان تئوری‌ها پرداخته‌اند و سعی در ابیضاح ابعاد و علل آن داشته‌اند، در هریک از نظریه‌ها یا به متغیر کارگزاری یا عاملیت توجه شده است و یا به ساختار؛ اما پربیندالیسم ژوزف، نظریه‌ای است که تلاش می‌کند تا با پیوند هر دو عامل کارگزاران و ساختارها، چگونگی شکل‌گیری فساد سیاسی و علل تحکیم و پایداری آن را توضیح دهد. چنین دیدگاهی چه بسا قدرت تبیین اضلاع و ابعاد فساد سیاسی در ایران معاصر را نیز داشته باشد که موضوع مقاله‌ای مستقل در آینده است.

مفهوم‌شناسی پربیندالیسم و دولت پربیندال

ایده رایج این است که سیاست ناظر بر رقابت بر سر منابع کمیاب از قبیل قدرت، موقعیت سیاسی و منابع اقتصادی است و نظریه پربیندالیسم، دیدگاهی برای توضیح سیاست و درگیری شدید و دائمی برای کنترل و بهره‌برداری از منابع و مناصب دولتی است. دولت پربیندال به نوعی سیستم سیاسی گفته می‌شود که در آنها کارگزاران و مأموران حکومتی، حقی بیش از سهم تعیین‌شده خود از درآمدهای حکومتی برای خود قائلند و از این سهم برای سود رساندن به حامیان، همراهان و نزدیکان خود بهره می‌برند. به نظر ژوزف در پربیندالیسم، کارگزار سیاسی در اداره یا منصب سیاسی خود از طریق قراردادهایی برای پروژه‌های رسمی مورد تشویق و حمایت مالی قرار می‌گیرد که

او را قادر می‌کند تا منابع عظیم دولتی را به افرادی که در سطوح پایین‌تر از او قرار دارند و به بخشش و اعطای آن منابع چشم دوخته‌اند، منتقل کند. این سیستم به دارندگان قدرت کمک می‌کند تا حکومتشان را دائمی کنند (Joseph, 1987: 1).

از نظر مفهوم‌شناسی، واژه «پربیندال»^۱ به دفاتر و مناصب دولت‌های فئودال اروپا اطلاق می‌شود که از راه خدماتی که به یک لرد، شاهزاده یا پادشاه ارائه می‌شود و یا از راه خرید آشکار موقعیت‌های دولتی توسط درخواست‌کنندگان این مناصب و سپس اداره کردن و نهادینه شدن آن برای ایجاد درآمد برای دارندگان آن شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر پربیندال، اداره‌ای دولتی از اروپای زمان فئودالیت و چین است که فرد از راه پاداش بابت خویشاوندی با پادشاه یا حاکم، آن را به دست می‌آورد. صفت پربیندال به الگوهایی از رفتار سیاسی اشاره دارد که مناصب سیاسی مورد رقابت قرار می‌گیرند و سپس برای نفع شخصی دارندگان آن مناصب و گروه حامی‌شان استفاده می‌شود. از این‌رو آنچه در پربیندالیسم محوریت و اولویت دارد، نفع شخصی است و هدف عمومی و قانونی موضوعی در درجه دوم اهمیت است (Joseph, 1987: 8).

ترنر نیز واژه پربیندال را چنین تعریف کرده است: پربیندال اساساً به دوران اوایل مسیحیت و سازمان کلیسا دلالت می‌کند که به عنوان حقوق ثابت از زمین به کشیش‌های کلیسا داده می‌شد. و بر، این مفهوم را برای اشاره به حقوق و مستمری فوق‌العاده و یا حق استفاده از زمین در عوض ارائه خدمات در جایی که این حقوق یا مستمری‌های فوق‌العاده به دلیل امور ارثی داده نمی‌شوند، به کار برد (Turner, 1981: 208).

ژوزف برای تعریف و ایضاح سیاست پربیندال، پاسخ به این پرسش‌ها را لازم می‌داند: ریشه‌های الگوی سیاست پربیندال کجاست؟ شیوه عمل این الگو چیست؟ نتایج الگوی پربیندال برای دولت، اقتصاد، آینده سیستم سیاسی و فرایند پیشرفت سیاسی - اجتماعی چیست؟ (Joseph, 1987: 8).

به باور وی، دولت پربیندال، اعضای گروه‌های مختلف را قادر می‌سازد تا منافعشان را به طور شخصی دنبال کنند. چنین الگویی از رفتار سیاسی - اجتماعی به سرعت آموخته می‌شود، عادی شده، مورد پذیرش قرار می‌گیرد. برخی ممکن است ناآگاهانه چنین سیستمی را خوب و باکفایت دانسته، روشی عقلانی و سودآور برای کاهش هزینه‌های

اجتماعی و سیاسی بدانند. در حالی که اندکی مذاقه، نادرستی این ادعا را اثبات می‌کند. چون این سیستم به ندرت رضایت‌بخش است. به علاوه اغلب زیان‌آور است و با افزایش ثروت گروه‌های خاص در بالای هرم سیاسی قدرت، منافع زیادی برای گروه‌های وسیع‌تر در سطوح پایین‌تر جز بدبختی و فقر برای اکثریت مردم به دنبال ندارد. به علاوه چون سیستم پربیندال به تضاد دائمی درون سطوح مختلف سیستم سیاسی مشروعیت می‌بخشد و عملکرد آن سیاسی کردن، تفاوت‌های طبقاتی، قومی، ناحیه‌ای و زبانی است، شبیه به ظرفی از تنش‌های حل‌ناشدنی و در حال خروش و غلیان می‌شود که باید همیشه روی آن سرپوش گذاشته، از آن محافظت شود (Joseph, 1987: 10).

مفهوم دولت پربیندال در نگاهی تاریخی

مفهوم پربیندالیسم، ریشه‌ای تاریخی دارد و ریشه آن به دیدگاه‌های ماکس وبر^۱ در بحث جامعه‌شناسی سیاسی و دولت بازمی‌گردد. وبر، مفهوم دولت پربیندال را در اثر «مذهب در چین» در بررسی ویژگی‌های سیاسی دولت چین و تحلیل مقایسه‌ای آن با اروپای فئودالیت‌مورد توجه قرار داده، تاحدودی مبانی و پایه‌های نظری-تاریخی آن را روشن کرد. وی نوشت: پربیند و سازمان پربیندال، اداره منصبی است که پادشاه، پادشاه‌های اجاره و اداره سیستم را به افراد نزدیک به خود تخصیص می‌دهد. پادشاهی که برای آن افراد تاحدی ثابتند و یا پاداشی است که ضرورتاً حق استفاده از ملک دیگری را بدون داشتن حق قانونی استفاده از آنها را در بردارد. این منابع در قبال انجام کارها و یا وظایف اداره آن بخش از سیستم به نزدیکان اعطا می‌شود. به عبارت دیگر پربیند، کالاها و یا هدایایی هستند که برای اطمینان اقتصادی ناشی از اداره سیاسی آن بخش یا منصب، برای افراد نزدیک به پادشاه کنار گذاشته می‌شوند (Joseph, 1987: 56).

بدین ترتیب وبر به روشنی مفهوم پربیندالیسم را در سطح ساختار سیاسی تعریف کرد. وبر سپس بحث خود را با نوعی تحلیل مقایسه‌ای بین چین و اروپای فئودالیت‌پی می‌گیرد. به نظر او در چین، فئودالیسم سیاسی مانند غرب با اجاره زمین‌ها ارتباط چندانی نداشت. در چین و هند، فئودالیت‌بیشتر از طریق مقامات عالی‌رتبه سازمان‌های دولتی رشد کرد. در چین، وابستگان خانوادگی حکام و حامیان‌شان همواره برای

1. Max Weber

موقعیت‌های حاکمیتی مدعی بودند؛ از شاهزاده و خراج‌گزار گرفته تا مأموران دادگاه یا ایالت. گرچه خانواده امپراتور همواره حق تقدم داشتند اما اعضای خانواده نزدیک شاهزاده در بخشی یا تمامی مالکیت قدرتشان آزاد بودند و از آن موقعیت‌ها استفاده می‌کردند. فرصت‌های فئودالی و موقعیت‌های پربیندالی توسط اعضای خانوادگی نزدیک شاهزاده‌ها تعیین می‌شد و این امر تاحدی مبین موقعیت موروثی آنهاست و در نهایت نزدیکان خانوادگی شاهزاده‌ها، خود را به عنوان قهرمانان و امانت‌داران آن موقعیت‌های موروثی از بقیه بخش‌های جامعه متمایز می‌کردند.

در چین، موقعیت‌ها نه از طریق زمین‌داری فئودال، بلکه عکس آن انجام شد. بدین صورت که فردی شایسته با رتبه‌ای خاص از یک عضو خانواده اشرافی، نه یک فرد با موقعیت عادی، برای زمین‌داری انتخاب می‌شد. در طول قرون وسطی در چین موقعیت‌ها، مناصب دولتی و حتی بعضی از سفیران به خانواده‌های خاص محول می‌شد. این خانواده‌های بزرگ، نزدیکان به شاهزاده‌های کاریزما بودند که موقعیتشان اغلب از راه درآمد‌های سیاسی مناصب و سرمایه زمین‌های موروثی به دست می‌آمد. در مقابل در دنیای غرب خویشاوندان فرد، جایگاه مهمی نداشتند. در غرب، طبیعت ارث در حاکمیت فقط نتیجه توسعه تاریخی بود. زمین‌داران در غرب بسیار متفاوت از زمین‌داران در چین بودند و بنا به موقعیت خود، حقوق ویژه حکومتی و قضایی خاصی را دریافت نمی‌کردند. سودبرندگان این مناصب با توجه به نوع خدمت خود در جایگاه حکومتی متفاوت بودند. اما همه منافع در چین از طریق تخصیص زمین و توزیع انواع فرصت‌های سودآور حاصل می‌شد. در چین با توجه به عنصر کاریزمای موروثی، یک عضو نزدیک خانوادگی، نخستین فردی بود که همیشه از افراد تازه به دوران رسیده و آموزش‌دیده، موفق‌تر بود. یک حکم قانونی - سیاسی می‌گوید: یک خانواده در چین به دلیل قدمت تاریخی‌اش محترم شمرده می‌شد و این عنصری ضروری برای حیات است. طبیعت موروثی زمین به عنوان یک منبع مورد سوءاستفاده بود (Weber, 1951: 34).

در این موضوع تردیدی نبود که ادعا نسبت به زمین‌های خاص در چین بر پایه رتبه موروثی افراد مبتنی بود. سلسله‌های پادشاهی چین به طرز افسانه‌ای پنج درجه اشرافیت داشت و توزیع زمین‌ها برحسب رتبه اشرافی انجام می‌شد. پس از فروپاشی سلسله هان

در چین، سلسله ووی^۱ ظهور کرد که پیروی و تابعیت آریستوکراسی را با خود داشت. آریستوکراسی شامل ارث قدیمی خودشان و اعضای نزدیک خانوادگی می‌شد. حتی در آن زمان آریستوکرات‌ها، دارندگان دوایر و مناصب دولتی فئودال و پربیندال بودند و رتبه‌ها را میان خود توزیع می‌کردند و از طریق ویژگی آریستوکرات بودن، مدعی حق ویژه برای خود نسبت به زمین‌ها بودند.

در چین، بالاترین جایگاه‌های دولتی به برادران خاص خانواده سلطنتی با رتبه کاریزماتیک بالای موروثی داده شد. اهدای رتبه‌ها و بخشیدن مناصب اولین بار در آن زمان انجام شد. هر چند نیازهای مالی نیز برای اولین بار به فروش مناصب دولتی به این کارگزاران کمک کرد و انتخاب مأموران دولتی با توجه به ثروت و جایگاه خانوادگی آنان بود. در طول دوران فئودالیت در چین، رتبه کاریزمای موروثی در حکومت سلطنتی با قوانین انطباق داشت. پس از فروپاشی فئودالیت، دستورهای قانونی استفاده از حق ویژه به سمت اداره بوروکراتیک سوق یافت. این حقوق ویژه به زودی و به طور بنیانی در حکومت چین طبقه‌بندی شد. سلسله هان این مسئله را با طبقه‌بندی دستور حقوق ویژه به شانزده طبقه پول و اجاره مناصب به انجام رساند. این موضوع به مثابه لغو کامل فئودالیسم بود. این تغییرات ساختاری با تقسیم مناصب دولتی به دو دسته متفاوت همراه شد:

۱. به معنای حق ویژه از دفاتر و مناصب دولتی^۲

۲. به معنای حق ویژه از زمین^۳

در سیستم فئودالی، زمین‌هایی که فئودالی خوانده می‌شد به معنای بهره‌مندی از حق ویژه از زمین‌های کشاورزان و رعیت‌ها بود. این حق تا زمانی که شاهزادگان بر سر کار آمدند باقی بود و با ظهور آنها به استفاده از حق ویژه از مناصب دولتی تغییر یافت. قدیمی‌ترین نسخه‌های نگهداری شده مربوط به اداره سازمان سیاسی و حقوق سیاسی اموال را به راحتی می‌توان از قانون فئودالیسم استنباط کرد. تخصیص زمین‌ها از سوی امپراتور و از طریق ارث تعیین می‌شد. از سوی دیگر امپراتور به عنوان والاترین مقام، هدایایی را از شاهزادگان و رعیت‌های وابسته به آنها دریافت می‌کرد. این هدایا هر روز

1. wei

2. rent prebends

3. land prebends

بیشتر از دیروز امپراتور را ضعیف کرد و او را به سمت وابستگی جدی روحی و مالی سوق داد. در مقابل این هدایا، امپراتور درجات و مرتبه‌های شاهزادگی و نیز موقعیت‌های حکومتی را به ایشان اختصاص می‌داد. رعایای جامعه هیچ‌گونه ارتباط مستقیمی با او نداشتند که مسئله سیاسی مهمی بود.

هدایایی که از سوی شاهزادگان و رعیت‌ها برای امپراتور ارائه می‌شد، از نظر روحی-سیاسی، امپراتور را وامی‌داشت تا به نحوی آنها را جبران کند. زمین‌هایی که از طریق این روابط برای شاهزادگان به دست می‌آمد، بیانگر همان حقوق ویژه زمین‌داری در نظام فئودالیت است. اینها زمین‌هایی بودند که از سوی امپراتور و از طریق ارث تعیین می‌شد. چنین تخصیص‌هایی توسط امپراتور موجب تضاد در قلمرو وی می‌شد. باید اشاره کرد که امپراتور به عنوان یک عضو برتر شورای عالی مذهبی کشیشان، امتیازهای ویژه تشریفات مذهبی را نیز برعهده داشت و این امتیازهای ویژه را از حوزه شورای عالی به درون فضای حاکمیت خود نیز گسترش می‌داد.

از دولت پربیندال تا دولت بوروکراتیک متحد

و بر در ادامه بحث خود درباره گذار از فئودالیت به نظام پادشاهی متمرکز و ویژگی‌های بوروکراسی آن نوشت: درگیری‌های سیاسی، دولت‌های پراکنده را به تشکیل دولتی متحد با اداره عقلانی بوروکراتیک سوق داد. طبق نسخه‌های خطی موجود می‌توان گفت که هدف از این کار، تثبیت اموال شخصی حاکم در اداره بوروکراتیک خود بود. بدین ترتیب حکومتی اشرافی جایگزین سیستم فئودالی شد و ساختار بوروکراتیک در سیستم سیاسی چین گسترش یافت. البته با توجه به سود و منفعت پادشاه و مقامات آن، عنصر مالی نیز به طور مؤثر در امتداد کل سیستم سیاسی عمل می‌کرد. در نسخه‌های خطی، اولین فروش موقعیت‌های دولتی و برقراری حقوق ویژه توسط شخص پادشاه انجام شد. هر نوع انتقال اقتدار سیاسی ممنوع بود. بدین ترتیب نوعی فایده‌گرایی سلطانیسم خالصانه شرقی با ترکیب برتری در موقعیت اجتماعی و نوعی مطلق‌گرایی کامل در چین اتفاق افتاد. بدین ترتیب افزایش نیروی کار برای ساختارهای پادشاهی و کنترل بی‌رحمانه و نامحدود نیروی کار و منابع مالیاتی زمین حادث شد.

از قول یکی از پادشاهان نقل شده است که می‌گفت اکنون زمان آن است که شمشیر حکومت کند، نه رفتارهای خوب. این دیدگاه به خوبی با پاتریمونیالیسم یا

پدرمیراثی شرقی سازگاری دارد. پادشاه می‌کوشید با دیدگاه‌های مذهبی که می‌خواستند مانع افزایش قدرت او شوند، مبارزه کند و این به معنای قرار دادن کامل قدرت دولت در دستان مأموران دولتی بود. بدین ترتیب او حاکمیت مطلق خود را حفظ کرد. پاتریمونالیسم آشکارا دلالت می‌کند که منافع و سود شخصی باید معیار کامل و کافی باشد تا فرد در دفتر دولتی کار کند و همچنین سود حاکم را در نظر گیرد. این ویژگی، راه‌های پیشرفت را کند کرد و بدین ترتیب عناصر فئودالیسم در جامعه به تدریج عقب نشست و پاتریمونالیسم به عنوان ساختاری بنیادی در جامعه تثبیت شد. بدین ترتیب اقتدار رسمی پادشاهی به طور انحصاری در دستان مأموران مرکزی و محلی سطح بالا قرار گرفت. پس از متحد شدن نظام پادشاهی و افزایش اقتدار شخصی، پادشاهان هوشمندانه ابزار پاتریمونالیستی را به کار گرفتند (ویر، ۱۹۵۱: ۴۲).

ماکس وبر در ادامه به دو شیوه درآمد در نظام دولتی چین اشاره می‌کند که با ویژگی پربیندالی دولت ارتباط دارد، به طوری که می‌توان گفت با دو نوع دولت در ارتباط با شیوه تأمین مالی خود مواجه هستیم:

۱. دولتی که از مردم بیگاری می‌کشد^۱

۲. دولت مالیات‌گیر^۲

«روح بوروکراسی چینی با درآمدهای عمومی رابطه داشت و اقتصاد پولی را رشد می‌داد و به استفاده بوروکرات‌ها درون سیستم یاری می‌رساند. سیستم مالیاتی در آن زمان بخشی از راه هدایای مردم به مأموران دولتی و مذهبی، بخشی از طریق خراج‌ها و مالیات‌های اجباری و تاحدودی از سهم‌بری از این مالیات تأمین می‌شد. زمین عمومی، مالیات اجباری و نیروی کار اجباری البته با نسبتی متفاوت همیشه با هم وجود داشتند. پادشاه، جریان درآمد را کنترل می‌کرد و قوانینی را برای کنترل آن به نفع خود و نخبگان حکومتی وضع می‌کرد که در ظاهر برای بازسازی ساختارهای حکومتی و در اصل برای منافع خود بود.

نسخه‌های خطی، ریشه بوروکراسی پاتریمونالی را در کنترل جریان درآمد و ساختارهای کنترل آنها دانسته‌اند. قدرت پادشاه از خدمت اجباری و بردگی رعیت‌های

1. Corvee state

2. Tax state

آن گرفته می‌شد که عنصری ضروری برای کنترل جریان شناور درآمدها بود. این نسخه‌ها نشان می‌دهند که چگونه نهاد پادشاهی از طریق رشد منافع اعضای حکومت در کنترل و متحد کردن جریان درآمد از مناطق گسترده دولت، توسعه پیدا کرد. آنها معتقد بودند که سیستم دولتی که از مردمش بیگاری می‌کشد، در قیاس با سیستم مالیات‌گیری، روشی ایده‌آل برای رفع نیازهای عمومی و درآمدی دولت است.

در چین، این روش کسب درآمد با تلاش‌های دولت برای سازمان‌دهی ساختار بوروکراتیک امور عمومی دولتی نیز همراه شد. روش کسب درآمد از طریق بیگاری کشیدن از مردم، روشی کلاسیک برای تأمین نیازهای دولت بود. البته در کنار آن، سیستم مالیات‌گیری نیز وجود داشت. به طور کلی نیازهای دولت از طریق مالیات‌گیری و توزیع آن در میان نواحی و مأموران دولتی و افراد برخوردار از موقعیت سیاسی سیستم نیز تأمین می‌شد. سیستم مالیات‌گیری با تأسیس ارتش پاتریمونیال و سیستم اداری همراه بود و هر دو اینها از طریق خزانه‌های پادشاه و درآمدها از حقوق ویژه ایجاد شدند. تغییر به سمت سیاست مالیات‌گیری، به ویژه مالیات‌گیری از زمین، مهم‌ترین نوع مالیات بود. لازم به گفتن است که سیستم مالیات‌گیری در چین، بسیار متفاوت بود و روز به روز به یک مالیات یکپارچه‌شده مانند دولت‌های پاتریمونیال در غرب متمایل بود. این امر از طریق تغییر انواع مالیات‌ها به سمت دریافت اضافه مالیات از زمین انجام شد.

دو گرایش در چین درباره مالیات از زمین که بر دولت‌های پاتریمونیال اثر گذاشتند عبارتند از: نخست گرایش به تبدیل مالیات از زمین به مالیات پولی به عنوان روشی که کاملاً بر تمامی دیگر منابع درآمدی برتری دارد. دوم، گرایش به تغییر مالیات بر زمین به مالیات‌گیری اضافی و اجباری و در نهایت به سوی یک درآمد ثابت که از ایالات جمع‌آوری می‌شد. بدین ترتیب مالیات بر زمین از ایالت‌ها به مالیات‌های ثابت تبدیل شد و این امر هسته اصلی درآمد دولت بوروکراتیک را تشکیل می‌داد» (Weber, 1951: 50).

مأموران عالی‌رتبه و جمع‌آوری مالیات‌ها: تثبیت دولت پربیندال

وبر در ادامه تشریح ساختار پربیندالیستی دولت به سیستم مالیات‌گیری به عنوان یکی از ابزارهایی اساسی کارگزاران دولت برای تأمین ثروت و موقعیت سیاسی خود و حق ویژه مالیاتی آن اشاره می‌کند:

سیستم اداری چین اساساً به پربیندها و امتیازهای ویژه از خزانه‌های پادشاهی

وابسته بود. تثبیت سیستم مالیاتی از طریق وضع مالیات اضافی بر زمین بیانگر تسلیم سیستم سیاسی - مالی پادشاه در برابر دوایر دولتی بود که با مالیات‌گیری سود سرشاری کسب می‌کردند. در واقع سود از زمین به هزینه ثابت تبدیل شد. همچنین در ارتباط با اداره نواحی نیز این موضوع با طبیعت پاتریمونیالیسم کاملاً مرتبط بود که به کسب درآمد مأموران دولت از طریق اداره ناحیه‌ها به عنوان امتیازی ویژه توجه داشت. درآمد ویژه دوایر دولتی، موجب انباشت بیشترین میزان ثروت و افزایش مالیات زمین یا هر نوع مالیات دیگر به درآمدهای انبوه منجر شد. گفتنی است که اداره‌های دولتی مایل بودند این روش مالیات‌گیری و افزایش امتیاز برای خود را ثابت نگاه دارند، چون استانداردهای پاتریمونیال در آن دولت و عمل کارگزاران از طریق اعطای هدایا و امتیازهای دولتی داده می‌شد و هیچ برنامه قانونی مدونی برای آن هزینه‌ها وجود نداشت.

این سیستم با غرب تفاوت‌هایی داشت. نخست اینکه در چین مانند تمامی دولت‌های پاتریمونیال خاص، حقوق و امتیازهای ویژه در خطر بودند. این امتیازها و دریافت‌ها به صورت پول هم از هزینه‌های زمین و هم از مالیات برحق ویژه مناصب حکومتی تأمین می‌شد که خدمات کارگزاران دولتی به شدت به آن وابسته بود. تفاوت مهم‌تر آن بود که در غرب، پربیندها یا حقوق ویژه، هم از زمین‌ها و هم از مالیات‌ها و از امتیازهای ویژه دوایر دولتی شناخته‌شده بودند و تاحدودی برای مردم و جامعه عادی و قابل قبول بود. ابتدا این امر مربوط به قلمرو کلیسا بود، اما بعدها به درون ساختار سیاسی نفوذ کرده و دولت پاتریمونیال به طور مشابه در آن جذب شده، طبق آن عمل می‌کرد. زمین‌های قابل ارث و مالیات‌های ناشی از این حقوق ویژه، از طریق امتیازها تثبیت می‌شد. در چین، مأموران عالی‌رتبه دولت به طور کامل از طریق درآمدهای بسیار زیاد از طریق پربیندها (امتیازها ویژه دفاتر دولتی) حمایت می‌شدند و نتیجه آن این بود که مأموران دولتی به راحتی می‌توانستند درون سیستم سیاسی تحرک داشته باشند، ولی تحرک سیاسی از لایه‌های پایین را مانع شوند. این مسئله اقتدار بیشتر دولت مرکزی را موجب می‌شد.

نتیجه مهم‌تر ساختار پربیندالی، گسترش سنت‌گرایی پاتریمونیالیستی اداری، سیاسی و اقتصادی دولت بود. هرگونه دخالت در اقتصاد و اداره سنتی دولت به معنای تجاوز به منافع غیر قابل شمارش گروه‌های مسلط بر دستمزدها و امتیازهای ویژه بود. از

آنجا که هیچ‌یک از کارگزاران دولت به موقعیتی با سود کمتر تنزل نمی‌کرد، مأموران عالی‌رتبه با هم به صورت یک گروه می‌ماندند و مانع تلاش مردم برای تغییر سیستم مالیات‌دهی شدند.

بدین ترتیب در ساختار حکومتی، گروه‌های ذی‌نفع مشخص این فرصت را داشتند که منافع خود را سازمان‌دهی کنند و موانع فرارو را از طریق ارتباطات به هر وسیله‌ای اعم از اجبار یا توافق یا امتیاز از سر راه خود بردارند. فرصت‌های سودآور به طور فردی و مناسب فقط توسط بالاترین رده نخبگان مسلط سیاسی تخصیص داده نمی‌شد، بلکه توسط کل سیستم دولتی تخصیص داده می‌شد. این عامل، مانع عقلانی کردن اداره مرکزی پادشاهی به عنوان یک سیاست اقتصادی متحد بود. نکته برجسته در شرق آن است که به جای تلاش برای تضعیف سنت‌گرایی پاتریمونیالیسم، نظام اقتصاد پولی شرق، بیشتر این نوع سیستم سیاسی را تقویت کرد. به این علت که اقتصاد در پیوند با پربیندها و فرصت‌های سودآور خاص برای طبقات مسلط قرار داشت. به طور کلی این عامل، آنها را از لحاظ ذهنی به سوی درآمدهای رانتی و بدون زحمت تقویت کرد و منافع آنها را در حفاظت از آن شرایط اقتصادی سودآور قرار داد. از این‌رو هر افزایشی در اقتصاد پولی، افزایش سودآوری درآمد موقعیت‌های دولتی^۱ را به همراه داشت. به طور کلی این پدیده را می‌توان مرحله استخوان‌بندی ایجاد سیستم دولتی در شرق دانست. در نگاهی کلی، پاتریمونیالیسم در شرق با پربیندهای پولی و مالی‌اش، فقط از طریق غلبه نظامیان یا انقلاب‌های نظامی و مذهبی موفق می‌توانست ساختار سخت منافع پربیندال را بشکند و توزیع جدیدی از موقعیت‌های اقتصادی-سیاسی را ایجاد کند. پس می‌توان گفت در چین، طبقه و لایه‌های اجتماعی دریافت‌کننده مزایای ویژه دولتی، به عنوان کسانی که مانع عقلانی کردن اداره سیستم پادشاهی بودند، سودبرندگان قدرتمند سیستم سیاسی بودند (Weber, 1951: 62). بدین ترتیب وبر با رویکردی جامعه‌شناسانه و تاریخی به خوبی توانست شرایط سیاسی-اقتصادی موجد پربیندالیسم در چین را تشریح و آن را با اروپا مقایسه کند و از این راه، نوعی چارچوب تحلیلی برای درک تفاوت‌های نظام‌های سیاسی شرق و غرب ارائه دهد.

1. Prebendalization

پایه‌های دولت پربیندال از نظر ریچارد ژوزف^۱

پس از توضیح دیدگاه‌های وبر درباره چگونگی تکوین دولت پربیندال در شرق، در این قسمت آرای ریچارد ژوزف به عنوان مبرزترین نظریه‌پرداز پربیندالیسم در دوره معاصر مرور می‌شود. ژوزف بحث دولت پربیندال را درباره موانع دموکراسی در نیجریه در اثرش با عنوان «دموکراسی و سیاست پربیندال در نیجریه» صورت‌بندی کرده است. در این راستا ژوزف، نوعی چارچوب تئوریک درباره بنیان‌های نظری پربیندالیسم را در دوره معاصر ارائه می‌کند.

ژوزف برای نخستین بار در سال ۱۹۸۷ م، مفهوم پربیندالیسم و دولت پربیندال را در قالب یک فرمول‌بندی تئوریک ارائه کرد. وی نوشت: «بحث من درباره پربیندالیسم بر اساس مشاهدات کاملاً قاطع از ویژگی‌های قدرت دولتی به عنوان منبعی است که مورد رقابت قرار می‌گیرد، تخصیص می‌یابد و سپس برای منافع افراد حاکم و گروه‌های حامی‌شان اداره می‌شود. با اندکی دقت در این تعریف می‌توان کلاینتالیسم یا حامی‌پروری را از پربیندالیسم تمییز داد؛ زیرا کلاینتالیسم، ماهیت روابط فرد و گروه را درون فضای سیاسی-اجتماعی بزرگ‌تر نشان می‌دهد، در حالی که پربیندالیسم عملکرد رقابت و تخصیص دوایر دولتی است. هر چند فهم من از این پدیده ملهم از نوشته‌های وبر است، ماکس وبر دقیقاً به فرمول مورد استفاده من نرسید؛ زیرا در برداشت من، طبقه‌بندی کاملاً متمایزی از اقتدار سیاسی مدنظر است که بخشی از عناصر دولت پاتریمونیال مدنظر وبر را شامل می‌شود» (Joseph, 1987: 63).

برای توضیح این نکته، ژوزف ابتدا به تقسیم‌بندی وبر از اقتدار سیاسی یعنی اقتدار سنتی پاتریمونیال و اقتدار بوروکراتیک غربی توجه می‌کند. ویژگی‌های این دو سیستم به شرح زیر است:

الف) سیستم اقتدار بوروکراتیک غربی:

۱. سیستم قاعده‌مند انتصاب و افزایش پایه بر مبنای قرارداد آزاد
۲. فضاهای رقابت با توجه به قوانین غیر شخصی به وضوح تعریف شده است.
۳. نظم عقلایی از روابط فرادستی و فرودستی

1. Joseph

۴. تربیت حرفه‌ای به عنوان یک نیاز منظم

۵. حقوق ثابت معمولاً به صورت نقدی و پول

ب) سیستم اقتدار اداره سنتی پاتریمونیال:

۱. ماهیت سنتی روابط برای ورود به درون سیستم سیاسی

۲. هیچ فضای رقابتی برای قدرت و کارها تعریف نشده است.

۳. اقتدار ارثی بر مبنای هنجارهای سنتی

۴. تربیت کارگزاران بر پایه عدم شایستگی سیاسی

۵. فقدان حقوق ثابت و در عوض مکانیسم پرداخت از بالا و از طریق تولید منافع

در سیستم‌های سنتی، استخدام سیاسی بر پایه پاتریمونیالیسم بود. مهم‌ترین نکته در سیستم‌های اقتداری پاتریمونیال غیر متمرکز آن است که افراد، دریافت‌کننده سود و یا پربند می‌شوند. برعکس سیستم پاتریمونیال خالص که در آن جدایی کامل عملکرد از ابزار انجام عملکرد وجود دارد، در مورد غیر متمرکز آن، هم قدرت‌های حکومتگر و هم مزایای اقتصادی منطبق با آن به خوبی تخصیص داده شده‌اند. از نتایج چنین سیستمی، امکان افزایش بر پایه برتری یا دستاوردهای تعیین‌شده خاص افراد است (Joseph, 1987: 63-64). به نظر می‌رسد که ژوزف به دنبال چارچوبی است که ضمن برخورداری از برخی خصایص پاتریمونیالیسم، مبین ویژگی‌هایی باشد که مستقیماً با منابع قدرت سیستم در ارتباط است.

ژوزف در ادامه ضمن مخالفت با گونه‌شناسی سیستم اداره پاتریمونیال غیر متمرکز و بر می‌کوشد درک خود از سیستم پربیندال را فرمول‌بندی کند. وی مدعی است که فراتر از دیدگاه‌های و بر به فرمول مشخص‌تری رسیده است که نه فقط در کشورهای در حال توسعه، بلکه برای بخش‌هایی از نظام سیاسی ملل صنعتی‌شده غربی نیز قابلیت تبیین‌کنندگی دارد. وی سیستم پربیندال را نظامی می‌داند که در آن اقتدار قانونی-عقلایی و دیگر اشکال اجتماعی اقتدار با هم ترکیب شده و سیستمی چندگانه را تولید کرده‌اند که زیرمجموعه هیچ طبقه‌بندی خاصی قرار نمی‌گیرد. در یکسو، روش‌های قانونی اداره مناصب سیستم سیاسی که چگونه باید بوروکرات‌ها و کارگزاران خود را جذب کند، نوع تعلیمات سیاسی تکنیکی مورد نیاز و حقوق مادی برای دارندگان آن

مناصب وجود دارد. اما از سوی دیگر، وفاداری‌های شخصی و هویت‌های مشترک، تخصیص خصوصی ابزار اداری و در نهایت تغییر مناصب از هدف اداری وجود دارد. او سپس طبقه‌بندی متفاوتی از دو سیستم اداری پاتریمونیا ل غیر متمرکز و سیستم پربیندال ارائه می‌کند. ویژگی‌های سیستم اداری پاتریمونیا ل غیر متمرکز عبارتند از:

۱. نظام اقتدار سیاسی ارثی همراه با وفاداری
 ۲. اداره‌های دولتی به عنوان منابع منافی هستند که از سوی رئیس بخشش می‌شود.
 ۳. تخصیص امتیازهای اقتصادی ادارات دولت
 ۴. انتقال ایدئولوژی پاتریمونیا ل ملی به واحدهای غیر متمرکز
 ۵. یکپارچه کردن سیستم دولتی با گرایش‌های گریز از مرکز
- اما ویژگی‌های سیستم پربیندال عبارت است از:
۱. ترکیب متفاوتی از سیستم‌های اقتدار شامل شخصی، قانونی - عقلایی، کورپوراتیست - نظامی و اقتدارهای سنتی با زیرشاخه‌های دیگر
 ۲. اداره‌های دولتی به عنوان پربیند (یا ملک خصوصی شخصی) هستند که از طریق انتصاب از سوی مقامات بالاتر و یا پیروزی از طریق انتخابات عمومی به دست آمده‌اند.
 ۳. بهره‌برداری از امتیازهای اقتصادی مناصب و دوایر دولتی، در حالی که وانمود می‌کنند در حال تقویت وظایف عمومی تصریح شده هستند.
 ۴. مسئولیت‌های حامی پرورانه برای تصدیق استفاده قانونی بیشتر از مناصب سیستم سیاسی استفاده می‌شوند.
 ۵. دولت دچار شکاف و اغلب با بی‌ثباتی ناشی از تضادهای درونی همراه است (Joseph, 1987: 64-65).

چنان‌که پیداست، ژوزف ویژگی‌های دولت پربیندال را با مسئله بی‌ثباتی سیاسی پیوند می‌زند. به نظر او، هر چند در سیستم پربیندال، بی‌ثباتی ناشی از قدرت اجبارکننده اقتدارآمیز مستمر و فقدان یک ایدئولوژی مشروع است، دیگر دلیل آن، مناصب حکومتی است که توسط حاکمان ناراضی یا نظامیان مخالف مورد رقابت، تصاحب یا دزدی و سوءاستفاده واقع می‌شود. کارگزاران دولت پربیندال، این ایده را ابراز می‌کنند که اگر شما رأی بدهید یا نه، ما حکومت خواهیم کرد. در سیستم پربیندال، افراد با فقدان قدرت جامع برای تداوم و حفظ خواسته‌های خود مواجه‌اند (Joseph, 1987: 65).

ژوزف مدعی است که مفهوم‌سازی مبدعانه وی از پربیندالیسم و تمییز آن از پاتریمونالیسم، ضرورتی درست برای کاربست این مفهوم در تحلیل دولت معاصر در کشورهای توسعه‌نیافته است. در هر جا که اعتماد بر سر تبادل منافع و منابع به طور استراتژیک بین افراد حاضر در مناصب وجود داشته باشد و یا در جایی که بخشیدن زمین‌ها و منافع به نخبگان توسط یک حاکم برای تکمیل اقتدارش رخ دهد، پربیندالیسم محقق شده است. به عبارت دیگر سیستم پربیندال فقط نظامی نیست که در آن مناصب حکومتی تخصیص داده شده و سپس منافع و سود توسط دارندگان آن بهره‌برداری می‌شوند، بلکه در هر جا که چنین عملی با مجموعه‌ای از هنجارهای سیاسی، نه فقط به خاطر حرص یا آمال فردی، بلکه به خاطر رضایت از مسائل کوتاه‌مدت از ناحیه مجموعه‌ای بزرگ از جمعیت مشروعیت می‌یابد، پربیندالیسم شکل می‌گیرد (Joseph, 1987: 66).

از نظر ژوزف، یکی دیگر از ویژگی‌های پربیندالیسم، عدم امنیت است. یعنی تضمین قانونی امنیت فیزیکی، امنیت موقعیت سیاسی و امنیت سرمایه در چنین سیستم‌هایی بسیار ضعیف است و یا وجود ندارد. در نتیجه افراد به دنبال ارتباطاتی با کارگزاران و بوروکرات‌ها در بالاترین رده‌های سیستم سیاسی می‌روند که برای حفظ و پیشرفت سیستم سیاسی، توانایی لازم را دارند.

از نظر ژوزف، در راستای جست‌وجوی ارتباطات درون سیستم سیاسی، پربیندالیسم ما را به کلاینتالیسم یا حامی‌پروری رهنمون می‌شود؛ یعنی در جهت روابطی از قدرت و ارتباطات که از طریق آن پربیندالیسم برای حفظ خود به منابع مادی نیاز دارد. بدیهی است که نتایج چنین فشارهایی متوجه دولت است. در یک نگاه کلی، موقعیت و جایگاه عمومی، منبع سازنده و مولد حامی است. از دیگر نکات مورد توجه در پربیندالیسم آن است که این سیستم با دستکاری قدرت دولتی در حقیقت به دستکاری هویت فرهنگی بوروکرات‌های سیستم می‌پردازد (Joseph, 1987: 68).

ژوزف درباره ارتباط پربیندالیسم با حامی‌پروری، سه پایه مهم از سیستم‌های پربیندال را به تصویر می‌کشد:

۱. تخصیص بسیار گسترده از منابع عمومی برای دستیابی شخصی یا بخشی از آن

وجود دارد.

۲. چنین تخصیص‌هایی توسط شبکه‌های حامی پروری ترسیم شده‌اند.
۳. در توزیع این منابع به طور گسترده‌ای تمرکززدایی شده و روابط حامی-پیرو پراکنده شده است.

به علاوه پربیندالیسم از طریق گروه نخبه مدنی- نظامی تحکیم می‌شود که ضرورتاً حاوی نابرابری‌های عمیق اجتماعی است (Lewis, 1996: 100). از نظر ویژگی‌های نخبگان حکومتی، در چنین نظامی نخبگان پربیندال، سودبرندگان و کلاه‌بردارانی هستند که در بخش‌های مختلف سیستم به دنبال رشوه هستند. آنها کشور را در حالت تقسیم دائمی بین خود نگاه می‌دارند تا بتوانند در مناصب خود باقی بمانند. آنها به عنوان قبیله‌گرایان و خویش‌پرستانی هستند که کشور را در وضعیت فساد نگاه می‌دارند و هیچ‌گونه تعهدی برای پاسخگویی در برابر شهروندان ندارند. آنها از انحصار استفاده مشروع از اجباری که سیستم سیاسی در اختیار آنها قرار داده است، برای خاموش کردن هرگونه اعتراض به روش‌هایی که مناسب می‌بینند و یا به آنها اجازه می‌دهد که از اموال دولت سوءاستفاده کنند، برخوردارند (Joseph, 1987: 71-72).

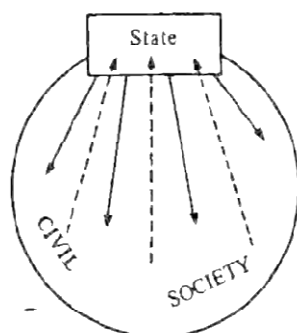
با توجه به این ملاحظات، ویژگی‌های کلی نظام‌های پربیندال عبارتند از:

۱. ضعف رهبری
۲. ورود گسترده سرمایه‌های بزرگ به درون دولت از طریق فروش و صادرات منابع نفتی
۳. پیش بردن پروژه‌های زیربنایی دولت که نیاز به بخشش و اعطای قراردادها به سرمایه‌گذاران محلی و خارجی دارد.
۴. قدرت پاسخگویی محدود سیستم دولتی به‌ویژه در بخش نظامی آن
۵. اجبار بسیار ناچیز برای نخبگان قدرت سیاسی به منظور پایبندی به قانون
۶. توزیع دل‌خواهی منابع و درآمدها برای ادامه چنین رفتار و الگوی پربیندالی در غیاب یک رهبر برتر پاتریمونیا
۷. فقدان یک ایدئولوژی مناسب دولتی (Joseph, 1987: 72-73).

چنین ویژگی‌هایی نشان می‌دهد که حکومت به خاطر منافع سرمایه‌ای و تجاری خصوصی صاحب‌منصبان دولتی منحرف شده و هرگونه تمایز بین حوزه‌های عمومی و خصوصی محو شده است. پایه‌های پربیندالیسم با افزایش درآمدها تحکیم می‌شود و

مناصب عمومی، تحت تسلط منافع شخصی و مشترک دستکاری شده توسط دارندگان آن قرار می‌گیرد. زمانی که دولت خودش در غیاب یک ایدئولوژی سیاسی-اقتصادی قوی، توزیع‌کننده کلیدی منابع مالی می‌شود، تمامی پروژه‌های دولتی در معرض فشارهای شدید برای تبدیل شدن به ابزار تخصیص فردی و گروهی واقع می‌شوند. ترکیب این عوامل یعنی سرمایه‌های بزرگ نامحدود از منابع درآمدی، فقدان هرگونه حد و مرز برای دخالت دولت و کارگزاران آن و عدم پاسخگویی در رژیم، در پایداری سیستم‌های پربیندالی بسیار تأثیرگذار است. بدین ترتیب سیاست پربیندال به مثابه مداخله مداوم و بدون محدودیت برای دستیابی به مناصب و دفاتر دولتی با هدف به دست آوردن سودهای مالی مستقیم برای خود و نزدیکان و یا دیگر گروه‌های مرتبط با آنهاست (Joseph, 1987: 73-75).

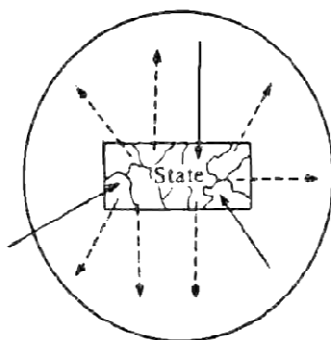
برای فهم بهتر سیستم پربیندال، می‌توان سه مدل از رابطه بین دولت و جامعه مدنی را به تصویر کشید.



شکل ۱- دیاگرام اول

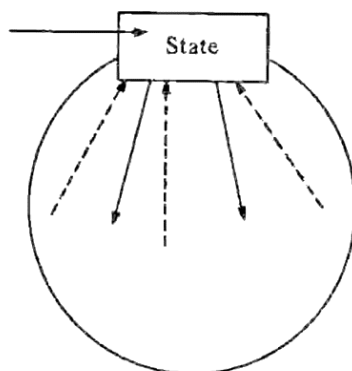
در این دیاگرام، دولت در جایگاه بالای جامعه قرار دارد که در آن افراد و گروه‌ها برای به دست آوردن راه ورود به مشاغل دولتی و مشارکت مستقیم در قدرت دارای فرصت‌هایی هستند. پیکان‌های پررنگ نشان می‌دهد که دولت در کنار مشارکت مدنی از سطوح پایین و همچنین انتشار تقاضاها و تخصیص‌ها و کنترل کالاهای اجتماعی-سیاسی با اقتدار عمل می‌کند.

شکل دوم، آثار پربندالیسم را نشان می‌دهد. پیکان‌های پررنگ شده، ورود منابع به دواير و مناصب دولتی و هدایت انرژی‌ها و توجهات سیاسی به آنها را نشان می‌دهد که این امر برای دستیابی به کنترل بخش‌هایی از دولت به شکل پربند به عنوان منابع مورد استفاده افراد و گروه‌های خاص است. چنین سیستم‌هایی در تئوری منسجم و اقتدارگرایانه هستند، اما در عمل به طور گریزناپذیری پربندالیزه هستند و ظرفیت آنها برای عمل و رفتار منسجم و واحد همیشه با نوعی سوءظن به وابستگی به دیدگاه یا مرام خاصی است.



شکل ۲- دیاگرام دوم

شکل سوم، مدلی از رابطه میان دولت و جامعه مدنی نخبگان است که به طور غیر ضمنی، افراد کلیدی خاصی را نشان می‌دهد که در اقتدار دولتی سهمی عمده دارند. در این مدل، دولت به مثابه دریافت‌کننده اصلی منابع درآمدی، در مقام یکپارچه‌سازی درآمد ملی به‌ویژه درآمدهای ناشی از صادرات نفتی است. در موقع نیاز، دولت این ظرفیت را دارد که از تقاضاهای اجتماعی-سیاسی خاص، مشارکت‌کنندگان بخش‌های مختلف و تقاضاهای مشترک طبقات معین حمایت کند. در این الگو تاحدودی حضور نظامیان در بخش‌های دولتی چشمگیرتر است. حضور نظامیان به این معناست که دولت ظرفیت آن را دارد که تقاضاهای اقتدارگرایانه در تخصیص منابع اجتماعی ایجاد کند. این مدل بیانگر خواسته‌های نظامیان و نخبگان مدنی بالاتر است (Joseph, 1987: 80-81).



شکل ۳- دیاگرام سوم

ژوزف در ادامه چنین نوشت: «در چارچوب مباحث پربیندالیسم و برای تحلیل این دینامیسم‌ها و روابط، من به چارچوب وبری نزدیک‌تر شده‌ام؛ زیرا طبق دیدگاه وبر، منافع مادی و آرمان‌های افراد، گروه‌ها و ساختارهای سازمانی توسط افرادی که این علایق را توسعه می‌دهند، گسترش می‌یابد. دولت، ابزار و دستگاهی برای غلبه و سلطه است و نیز میدانی است که در آن فرد یا گروه برای تحمیل خود یا خواسته‌هایش بر افراد دیگر در چنین موقعیتی (دولت) قرار می‌گیرد. هر حزبی پس از کسب قدرت تمایل دارد به عنوان ابزاری برای تسهیل تسلط بر ساختار دولت درک شود و این نگاه به دولت معمولاً با سوءاستفاده از قدرت دولت تقویت می‌شود. در غیاب یک سیستم چندحزبی، دوایر و مناصب دولتی اغلب توسط افراد و گروه‌های حامی‌شان چپاول می‌شوند و با بهره‌برداری از علایقشان درون فضای بازار جامعه مدنی به خوبی به تخصیص منابع دولتی می‌پردازند.

چنین دیدگاهی، چشم‌انداز دیگری را در تحلیل سیاست معاصر به روی ما می‌گشاید که آن هم توسط وبر انجام شده است. آلفرد استفان و تدا اسکاچپول، مفهوم وبری دولت به عنوان موجودی دارای توانایی در موقعیت‌های خاص برای ساختارسازی روابط بین اقتدار عمومی و جامعه مدنی را بسط داده‌اند. در جوامعی با زمینه‌های نگاه مالکیت به دولت، آنچنان که در دیدگاه وبر وجود دارد (نگاه پربیندالیستی)، جریان‌یابی دموکراتیک مبادلات میان دولت و کارگزاران جامعه مدنی خطرناک و مشکل‌ساز است؛ زیرا با باز کردن اقتدار عمومی به روی افراد و گروه‌ها در جامعه مدنی از طریق فرآیندهای

دموکراتیک، زمینه تحلیل رفتن منابع دولتی فراهم می‌شود. بنابراین به گروه‌های همکاری‌کننده برای حفظ مرزهای میان دولت و جامعه مدنی و افزایش فاصله بین افراد و گروه‌های رانت‌جو و کارگزارانی که کنترل مستقیم هزینه‌های عمومی را درون ساختار دولتی بر عهده دارند، نیاز است. بنابراین فشارهای واردآمده بر آن دسته از کارگزاران حکومتی که از قدرت برای منافع و اهداف شخصی استفاده می‌کنند، بسیار زیاد می‌شود، به گونه‌ای که مرزهای دولت و جامعه مدنی تضعیف می‌شود (Joseph, 1987: 186-187).

چشم‌انداز ژوزف درباره پربیندالیسم مبین آن است که در سیستم‌های سیاسی، برخی ساختارها نقشی تسهیل‌کننده برای بازیگران سیاسی دارند. ژوزف معتقد است که نقطه عزیمت پربیندالیسم، پیوند یک ساختار و منابع قدرت چندگانه و افراد است. بدین ترتیب او برخلاف متفکران دیگر در دیدگاه خود از ساختارها شروع نمی‌کند؛ بلکه پیوند منابع قدرت را با افراد که در برگیرنده کنش‌های سیاسی بازیگران است، برای یک سیستم پربیندال ارجح می‌داند.

عناصر پایه‌ای دولت پربیندال

دولت به عنوان یک بازار^۱

نکته کلیدی در آرای ژوزف، تلقی دولت به عنوان یک بازار است. به باور او، یکی از ویژگی‌های بیانگر پربیندالیسم، نقش خاص اقتصادی دولت است که به عنوان مرکز بازار شناخته می‌شود. به عبارتی یکی از عواملی که ویژگی خاص اقتصاد سیاسی اینگونه جوامع است، نقش مرکزی دولت در تعیین و توزیع منابع مالی است که شامل وام‌ها یا قراردادهای نمایندگی‌های دولت و یا نقش دروازه‌بانی دولت در متعادل کردن روابط با سرمایه خارجی است. در نتیجه قدرت و امکان دستیابی به افرادی که چنین تصمیم‌هایی را اتخاذ می‌کنند، موضوعی محوری است.

از آنجا که در مقایسه با تاجران و سرمایه‌گذاران، نخبگان حکومتی نقش مهم‌تری در سیستم سیاسی دارند، رقابت برای ترجیح منافع شدید می‌شود و به آسانی به سود رساندن به صاحبان منافی که به بهره‌برداری از این موقعیت‌ها تمایل دارند، تمایل پیدا می‌کند. در اینجا دولت در نقش یک بازار اصلی ظاهر می‌شود که اصطلاح دولت

1. Entrepot state

بازارگونه برای آن به کار می‌رود. این واژه به مراکز تجاری بازمی‌گردد که ویژگی‌های یک بازار محلی را با انواعی از مبادلات برای یک دوره تجارت طولانی داراست. در اینجا مهم‌ترین منبع ذخیره‌سازی و سرمایه‌گذاری، سرمایه‌گذاری، سرمایه است که البته خطراتی نیز برای سرمایه‌گذاران به همراه دارد. سرمایه خارجی، مؤثرترین سرمایه قابل ذخیره و قابل استفاده در اقتصاد است.

در چنین دولتی، مدیریت دستیابی به سرمایه خارجی به دولت ارتباط می‌یابد و انتصابات با همکاری دوایر دولتی صورت می‌گیرد. صاحب‌منصبان حکومتی به صورت روزافزون سودبرندگان اصلی سیستمی هستند که در آن متعهد به کارگزاری و سرمایه‌گذاری هستند. در چنین نظامی، دستکاری سیاسی طبقه‌بندی قراردادهای واجد شرایط، تغییر و انحراف به سمت قراردادهای قابل مذاکره خاص، اثر زبان‌آور تأکید بر قراردادهای مالی، سوق دادن قراردادها به سوی مناطق خاص از عوامل اقتصادی هستند که به خصوصی کردن سرمایه‌های عمومی کمک می‌کنند. از آنجا که دولت، قدرت مداخله دارد و از منافع و منابع مالی بهره می‌برد، در نتیجه موجب وقوع درگیری واقعی درونی می‌شود. شرایط مالی در دولت بازارگونه، به طور واضح مبادلات مالی بیشتر با بسیاری از مأموران دولتی را نشان می‌دهد.

به طور کلی تر می‌توان دو نوع پربیندالیسم را که مبین استفاده فاسد از اداره دولتی است، مشاهده کرد: از طریق رشوه‌ها و یا درآمدها به عنوان باج مالی و دیگری استفاده از جایگاه سیاسی و قدرت دولتی از سوی کارگزاران دولت برای تملک و تصاحب اموال (Joseph, 1987: 83-86).

حامی‌پروری^۱

ژوزف در فرمول‌بندی تئوری پربیندالیسم به مفهوم حامی‌پروری نیز اشاره می‌کند که مهم‌ترین عامل پایداری آن به شمار می‌رود. به باور وی، برای بررسی پربیندالیسم به مفهوم دیگری در کنار آن یعنی کلاینتالیسم یا حامی‌پروری نیاز است؛ زیرا روابط حامی‌پروری، چارچوبی پایدار برای سیاست پربیندال فراهم می‌کند. به نظر او، حامی‌پروری سه ویژگی دارد:

۱. ماهیت دولت به عنوان تأمین‌کننده و حافظ اصلی منابع مالی

۲. وجود شبکه‌های حامی (حمایتی) که با روش‌های فاسد دوام آورده‌اند.
۳. بی‌کفایتی‌های گسترده حکومت که از عدم نهادینگی ساختار سیاسی آن سرچشمه می‌گیرد.
- روابط حامی‌پروری، مکانیزمی است که به موجب آن، شبکه گسترده‌ای از افراد با دستکاری کردن سیستم سیاسی و کسب میزانی از منابع و امنیت، خواسته‌هایی از دولت دارند و از راه وابستگی شخصی به حامیان در سطوح بالاتر سیستم قرار می‌گیرند. کافمن معتقد است که مجموعه فرایندهای پیچیده‌ای از رقابت برای منابع و امنیت در میان حامیان، رشوه‌گیران و افراد وجود دارد که با همدیگر یک طبقه ممتاز را تشکیل می‌دهند. این افراد نه تنها تقاضاهایی از دولت دارند و بازی سیاسی را دستکاری می‌کنند، بلکه به بخش‌های مناسب و مهم ساختار دولتی نیز راه می‌یابند؛ بخش‌هایی که برای فراهم کردن منابع برای مصرف خود و حامیانشان بهره‌برداری می‌شود.
- یکی از نکات مهم در روابط کلاینتالیستی، کنترل منابع مهم توسط یک گروه خاص است. آنها مدعی‌اند که عدم کنترل منابع از سوی آنها، موجب آسیب‌پذیری و ناامنی سیستم سیاسی می‌شود. به بیان دیگر، دو عنصر اصلی سیاسی - اجتماعی که بر هم اثر می‌گذارند و اغلب تخصیص کالاهای عمومی را معین می‌کنند، کلاینتالیسم و پربندالیسم هستند. کلاینتالیسم، عنصری ضروری برای تحلیل سیاست و جامعه است و در مسائل مختلفی مانند قومیت و طبقه اثرگذار است. کلاینتالیسم اغلب به روابط حامی - مشتری بازمی‌گردد که یک رشته مشترک از هویت‌ها را ترسیم می‌کند؛ زیرا حامی از نظر اجتماعی و مادی ترقی می‌کند. چنین افرادی، رشته‌های همبستگی را از مشتریانانشان می‌پذیرند و به آنان به عنوان عنصر اساسی امنیت و پیشرفت مستمر می‌نگرند. پس کلاینتالیسم، کانالی است که از طریق آن، فرد به طبقه مسلط متصل می‌شود.
- البته ناگفته نماند که شرایط سیاسی - اقتصادی خاص جهان پس از استعمار در تقویت این شکل از سازمان سیاسی و تفکر بهره‌کشی از دوایر و مناصب دولت تأثیرگذار بوده است. در این شکل از سامان سیاسی توسعه‌نیافته، اشکال قانونی - عقلایی اداره سیستم سیاسی، از طریق سیاست‌های پربندالی پنهان می‌شود. در این راستا کلاینتالیسم و پربندالیسم، دو روی یک سکه در سازمان و رفتار سیاسی هستند؛ زیرا افراد به دنبال حمایت از یک فرد بزرگ درون سیستم سیاسی هستند. روابط حامی -

مشتری در تأمین نیازهای مادی، تقریباً بخشی از فرآیندهای درون دولت است. این بحث به راحتی می‌تواند درباره مناصب وزارت و موقعیت‌های حکومتی انجام شود. همچنین یک راه تعقیب فساد سیاسی گسترده، مسئله اطمینان اقتصادی از اداره دوایر سیستم سیاسی است که همان‌گونه که وبر اشاره داشت، جزء بنیادین سیستم پربیندال است. وجود دولت پربیندال و تطبیق آسان روابط حامی‌پروری و حامی مشتری سنتی به جهت جست‌وجوی کالاهای مادی مدرن، به این معناست که پربیندالیسم و کلاینتالیسم به طور متقابل مقوم یکدیگر هستند. برای کسب و حفظ مشتریان، فرد باید یک دفتر پربیندال را به دست آورد و مطمئن باشد که از طریق توزیع دفاتر پربیندالی، فرد یا خویشاوندانش برای به دست آوردن سهمی شانس دارند. متقاضیان یا مشتریان باید با هم جمع شوند و به خوبی خواسته‌هایشان را سروسامان بخشند. مشهود است که فرد دارنده بالقوه آن دفاتر پربیندالی، فردی است که همکاری با او پاداش به همراه دارد. پس تکرار سیاست انتخاباتی، روابط حامی‌پروری را تحکیم می‌کند. علاقه زیاد به اداره دفاتر پربیندالی نیز محرکی برای حفظ آن یا بازگشت به سیاست انتخاباتی دستکاری شده می‌شود. مناصب اداری زیر نظر یک سیستم نظامی نیز شامل توزیع مناصب پربیندال می‌شود؛ چون تغییر سیاسی واقعی به ندرت در سیستم اقتصادی-اجتماعی به دلیل دخالت نظامیان رخ می‌دهد.

از این رو می‌توان نتیجه گرفت که سیستم انتخاباتی رقابتی، با آرایش گسترده‌ای از مناصب وزارتی و زیرشاخه‌های آنها، با دفاتر قانونی و موقعیت‌های کارمندان خصوصی‌شان، آلترناتیوی واقعی برای یک سیاست پربیندال است. در این سیستم رقابتی چون احزاب سیاسی برای کسب آرا رقابت می‌کنند، فرصت‌ها متعدد هستند و استفاده از قدرت نفوذ جدید برای به دست آوردن مزایای مادی بیشتر کاهش می‌یابد. در این سیستم‌ها، کسب رأی است که موفقیت را تعیین می‌کند و تنها راه برای رسیدن به چنین آرای، به کارگیری واسطه‌های تأثیرگذار فرضی رقابتی است (Joseph, 1987: 55-57).

روابط حامی‌پرورانه، افراد را در سطوح مختلف نهادهای خصوصی و عمومی با یکدیگر مرتبط می‌کند. تمرکز این روابط بر مبادله انواع متفاوت حمایت برای کمک و وفاداری است. ماهیت مزدورانه و پولی این روابط، هیچ تضادی با هویت فرد حامی و مشتری ندارد (Sandbrook, 1972: 111).

پاتریمونیالیسم^۱: بستر مناسب شکل‌گیری پربندالیسم

ژوزف در ادامه بحث خود به طور ضمنی به نوع رژیم سیاسی تقویت‌کننده روح پربندالیسم در دولت نیز پرداخته است. از دیدگاه او در توضیح پربندالیسم، تقسیم‌بندی نظام‌های پاتریمونیال متمرکز و غیر متمرکز و توجه او به انواع اقتدار از منظر وبر و طبقه‌بندی انواع اقتدار سنتی می‌توان به وجود پاتریمونیالیسم و ارتباط آن با پربندالیسم پی برد.

در توضیح کامل‌تر پاتریمونیالیسم باید گفت که وبر در بررسی انواع سلطه، سلطه سنتی را موشکافی کرده و وجوه متفاوت آن را بیان می‌کند. یکی از انواع سلطه سنتی مدنظر وبر، دولت پاتریمونیال است. دولت پاتریمونیال، دولتی است که در آن چیزی به نام دولت موجودیت نیافته است. این دولت در واقع شکلی از اقتدار سیاسی سنتی است که به وسیله یک خاندان سلطنتی اعمال می‌شود. پاتریمونیالیسم، سرداران و حاکمان خود را مطیع می‌سازد و این موفقیت نه تنها توسط نیروهای نظامی، بلکه با استفاده از یک دیوان‌سالاری نسبتاً قوی صورت می‌گیرد.

وبر، پاتریمونیالیسم را از ویژگی‌های اقتدار سنتی شرق می‌داند. در نظام پاتریمونیال، میان دو حوزه خصوصی و عمومی تمایز وجود ندارد و در آن حاکم، اعضای شبکه دیوان‌سالاری و نظامی خود را از میان نزدیکان و نوکران خود برمی‌گزینند. ماهیت شخصی نظام پاتریمونیال، امکان تغییر ماهیت آنها به نهادهای عقلایی مانند بوروکراسی‌های غربی را نمی‌دهد. نظام‌های پاتریمونیال در مقایسه با فئودالیسم در زمینه تحرک اجتماعی و کسب ثروت، انعطاف بیشتری دارند. حاکمان نظام‌های پاتریمونیال، از قدرت بی‌چون و چرایی در صحنه‌های اقتصادی و اجتماعی برخوردارند. یکی از وجوه برجسته پاتریمونیالیسم آن است که در آن صاحب‌منصبان معمولاً منصب و موقعیت سیاسی خود را از سلطان می‌خرند و بدین ترتیب مالک منصب خود می‌شوند. پاتریمونیالیسم به عنوان رایج‌ترین نوع سلطه سنتی فاقد عقلانیت است و در آن شخص رهبر، عامل وحدت جامعه و نظام سیاسی است. نظام‌های پاتریمونیال در دوران معاصر به منظور انطباق با شرایط جدید، برخی از جنبه‌های دولت مدرن را پذیرا شدند. اما چون پذیرش کامل اقتضانات جدید، باعث استحاله به ماهیت سیاسی آنها می‌شد،

1. Patrimonialism

تنها به اخذ اشکال ظاهری آن بسنده کردند. از ترکیب پاتریمونیالیسم با برخی از وجوه مدرن، نظام نئوپاتریمونیالیسم پدید آمد.

نئوپاتریمونیالیسم^۱

«نئوپاتریمونیالیسم، شکل نوین پاتریمونیالیسم در نظام‌های سنتی است. و بر پاتریمونیالیسم را نوعی حاکمیت سیاسی سنتی می‌داند که در آن یک خاندان پادشاهی، قدرت را از طریق دستگاه عریض و طویل اداری و به شکل اجبارآمیز اعمال می‌کند. و بر پاتریمونیالیسم یا سلطه موروثی را عمدتاً مختص دنیای شرق می‌داند و معتقد است که ابتدایی‌ترین ساخت سیاسی سنتی با اقتدار یک رئیس بر قبیله شکل می‌گیرد و دستگاه اداری-اجرایی این اقتدار به صورت مستقیم از اعضای گسترده خانواده پدرسالار به وجود آمده است. توسعه و گسترش اعضای این بوروکراسی عظیم و تغییر ترکیب آن از اعضای خانواده به مأموران حکومتی، ساخت پدرسالارانه را به ساخت پاتریمونیالیسم مبدل می‌سازد. این الگو با نظام‌های پاتریمونیال، تفاوت اساسی و ماهوی ندارد، اما در دو ویژگی متفاوت از آن است. نخست، تلاش آن برای انتساب خود به منبع یا منابع جدید مشروعیت و دوم، تلاش برای تأمین منبع یا منابع پشتیبانی و حفظ قدرت. در نظام‌های نئوپاتریمونیال به علت محرومیت از مشروعیت یا اعتقاد قلبی مردم به آنها، کوشش‌هایی برای تحصیل منابع مشروعیت‌ساز به طور جدی صورت می‌گیرد. از جمله اقداماتی که در این زمینه صورت می‌گیرد، ایجاد رابطه کلاینتالیستی یا حامی‌پروری است. در این مناسبات، حامی از جنبه‌های گوناگون از پیرو خود پشتیبانی می‌کند و در مقابل، منافع اقتصادی و سیاسی به دست می‌آورد. در شبکه کلاینتالیسم، شبکه وسیعی از گروه‌ها، احزاب، اتحادیه‌ها و گروه‌های قبیله‌ای وجود دارد» (ویر، ۱۳۷۴: ۳۴۹).

ساموئل هانتینگتون، ویژگی‌های اصلی نئوپاتریمونیالیسم را تمرکز قدرت در شخص رهبر می‌داند و معتقد است که اعمال قدرت در اینگونه نظام‌ها بستگی به نزدیکی به رهبر، دسترسی به او و اتکا به حمایت او دارد. وی برخی از ویژگی‌های اینگونه نظام‌ها را سرپرستی، خویشاوندگرایی، رفیق‌بازی و فساد می‌داند. هانتینگتون، ویژگی اصلی این نظام را در متمرکز بودن قدرت در دست پادشاه می‌داند. قدرت و ثروت بسیاری از افراد در این نظام، به رهبر و یا مجموعه رهبری وابسته است. به اعتقاد خوان لینز، نظام‌های

1. Neopatrimonialism

نئوپاتریمونیال که از دل مناسبات مدرن برآمده‌اند، در شکل افراطی‌تر و شخصی‌تر ظاهر می‌شوند. علاوه بر این در اکثر نظام‌های نئوپاتریمونیال، عناوین رسمی و نهادهای به ظاهر دموکراتیک برقرار هستند، ولی قدرت اصلی مانند گذشته در اختیار حاکم باقی است. نظام اقتصادی این نوع کشورها و دولت‌ها نامشخص و پایگاه اجتماعی آنان نیز محدود است. نظام نئوپاتریمونیال همچنین آمیزه‌ای از خویشاوندپروری، رفیق‌بازی، اعطای پاداش و امتیازها برای جلب وفاداری، اتکا به نیروهای خارجی و آسیب‌پذیر بودن دولت از نیروهای اجتماعی است. در مجموع ویژگی‌های اینگونه نظام‌ها عبارتند از: ۱- شخصی بودن قدرت ۲- سطح پایین نهادمندی سیاسی ۳- انحصار سیاسی ۴- غیر رسمی بودن ۵- شبکه خاص کلانتالیستی ۶- اتکا به ارتش و نیروهای امنیتی ۷- دیوان‌سالاری ۸- ترویج سیاست تفرقه‌اندازی و ایجاد تنش میان طرفداران و مخالفان (هانتینگتون، ۱۳۷۰: ۹۰).

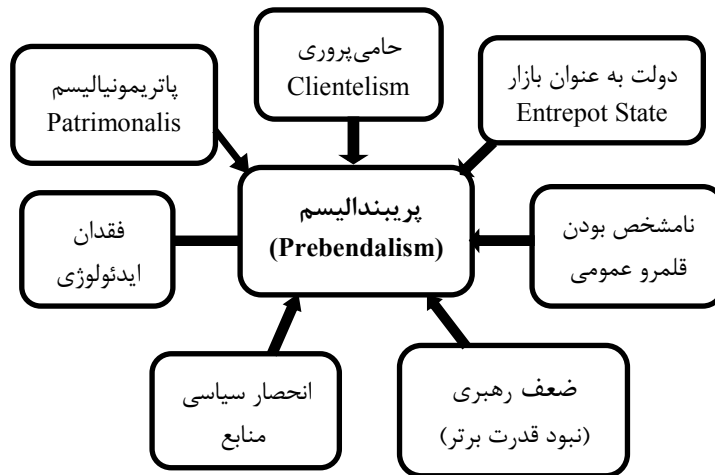
همان‌گونه که در بخش‌های مختلف این چارچوب نظری ذکر شد، نظام پاتریمونیالیسم و شکل جدید آن نئوپاتریمونیالیسم، رژیم‌های سیاسی اصلی هستند که بستر اصلی و زمینه‌های بنیادین شکل‌گیری پربیندالیسم را در یک سیستم سیاسی به وجود می‌آورند. پاتریمونیالیسم، نوع خاصی از سلطه سنتی دولتی است که با خود پیامدهای نامساعدی را به همراه می‌آورد. یکی از این پیامدها، پدیده پربیندالیسم است. ما به پربیندالیسم به عنوان نوعی شیوه عملکرد درون یک سیستم سیاسی به‌ویژه در سیستم‌های پاتریمونیال می‌نگریم که از طریق سایر عوامل می‌تواند تحکیم یابد و تقویت شود.

در نهایت از منظر ژوزف، آنچه تئوری سیاست پربیندال با خود به همراه می‌آورد و در دیگر کشورها هم دیده خواهد شد و کاربرد خواهد داشت، ایجاد یک چارچوب برای درک تقویت متقابل طبیعت چندین بعد از رفتار سیاسی، اجتماعی و اقتصادی که اغلب به تنهایی درباره آن بحث می‌شود و یا زیرمجموعه‌هایی است، اما به ندرت به عنوان بخش‌هایی از یک سیستم جدید قدرت در یک موقعیت وابسته به سرمایه‌داری پیرامونی. هر چند چنین سیستمی - سیستم دولت پربیندال - می‌تواند در نهایت به عنوان یک سیستم خودتخریب‌گر دیده شود (Joseph, 1987: 15).

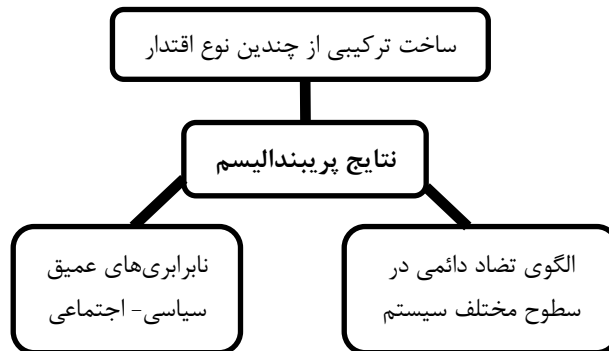
با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان مدل تحلیلی زیر را برای فهم بهتر پربیندالیسم ارائه کرد.

مدلی تحلیلی برای فهم دولت پربیندال

در انتهای مباحث نظری مربوط به پربیندالیسم در این مقاله، به نظر می‌رسد ارائه یک مدل تحلیلی برای روشن‌گری بیشتر مفاهیم ارائه‌شده در این مبحث مناسب باشد. این مدل به عبارتی عصاره عناصر کلیدی و محوری تشکیل‌دهنده پربیندالیسم و آثار و نتایج آن است. این مدل تحلیلی شامل دو قسمت است. اولین مدل بیانگر علل شکل‌گیری دولت پربیندال و دومین مدل بیانگر پیامدهای آن است.



شکل ۱- علل شکل‌گیری پربیندالیسم



شکل ۲- مدل تحلیلی نتایج پربیندالیسم

پس از ارائه دیدگاه‌های ژوزف، آرای وی بازتاب‌هایی در نگرش و بینش برخی از محققان داشت. برای مثال برخی از اندیشه‌ورزان به تعریف فساد و نظریه‌پردازی درباره آن همت گماشته‌اند. به عنوان نمونه یکی از تعاریف نزدیک به آرای ژوزف، به نای تعلق دارد. او فساد سیاسی را سوءاستفاده از اموال عمومی که برای اهداف شخصی یا به عنوان نوعی عملکرد از جایگاه رسمی در یک نقش عمومی برای ملاحظات خصوصی (مانند شخصی، نزدیکی خانوادگی و...) انجام می‌شود، تعریف می‌کند (Nye, 1967: 417-419) یا دیدگاهی دیگر، فساد سیاسی را یک نوع خشونت و تخلف از منافع عمومی معرفی می‌کند (Rogow & Lasswell, 1963: 132-133).

متفکری دیگر با مطالعه آرای ژوزف درباره پربیندالیسم آن را تأیید کرد و نوشت: «از نظر عملی آنچه درباره فرمول تئوریک برانگیزاننده است آن است که سیستم پربیندال که برای جلب رضایت یک مجموعه کوچک از یک جمعیت بزرگ عمل می‌کند، به واسطه یک مجموعه ای از هنجارهای سیاسی که توسط آن بی قانونی را قانون می‌کنند مشروعیت دارد هرچند متضمن نتایج مخرب برای توسعه اقتصادی و تحکیم دموکراتیک باشد» (Suberu, 2013: 83).

همچنین دو متفکر دیگر نیز درباره نتایج پربیندالیسم مذاقه کردند و یادآور شدند که بحران روزافزون عملکرد نادرست حکومت، عملکردهای خیره‌کننده غیر دموکراتیک، افزایش تقلب‌های انتخاباتی، شواهد بارز نمایندگی سیاسی ضعیف و نشانه‌های توسعه‌نیافتگی در مقیاس کلی، همگی از پیامدهای آن هستند. اینها به طور گسترده نتایج فراگیر و بومی در کشوری مثل نیجریه هستند. نتایج مطالعات آنها نشان می‌دهد که تمایلات پربیندال که فعالیت‌های انتخاباتی متقلبانه و استفاده عملی از دوایر عمومی را موجب می‌شود، نتایجی مانند تباهی و زوال شرم‌آور منابع ملی، پنهان‌سازی ارتباطات در انتخابات دموکراتیک، پیش‌دستی کردن در نمایندگی‌های اثرگذار و به طور کلی ممانعت از توسعه ملی را در بردارند. از این‌رو با توجه به اینکه فرهنگ پربیندال تمایل به فساد و عملکردها و گرایش‌های غیر دموکراتیک را می‌پروراند و تقویت می‌کند، پس به شدت نیاز دارد که کنترل شود (Ugwuani & Nwokedi, 2015: 18).

یکی دیگر از تئوری‌ها در حوزه فساد سیاسی که قرابت زیادی با نظریه پربیندالیسم ژوزف دارد، تئوری پیتر ایکه است که در سال ۱۹۷۵ م. مانند تئوری ژوزف درباره

کشورهای آفریقایی به کار برده شد. از نظر اینکه، تمامی شهروندان، شهروندان دو قلمرو عمومی و یک قلمرو خصوصی هستند. دو قلمرو عمومی به عنوان قلمرو مدنی غیر اخلاقی و قلمرو عمومی اساسی و بسیار کهن شناسایی می‌شوند. قلمرو عمومی مدنی، وجود دولت را توصیف می‌کند، در حالی که قلمرو کهن به گروه‌های غیر دولتی توجه دارد که هیچ‌گاه به منافع عمومی تجاوز نمی‌کنند (Ekeh, 1975: 92).

در یک سمت شهروندان منافع را از قلمرو مدنی انتظار دارند، اما از روی لجاجت و بی‌میلی آن را به آن برمی‌گردانند. در سوی دیگر از شهروندان انتظار می‌رود به قلمرو اساسی و کهن نفع برسانند و آنها این کار را بدون هیچ دریافت مادی در عوض انجام می‌دهند. آنچه دینامیسم‌های سیاست را پیچیده می‌کند، نرم‌های اجتماعی و پذیرش رابطه دیالکتیکی گرفتن بیشتر منافع از قلمرو مدنی برای حمایت از قلمرو کهن است. با توجه به دیدگاه اینکه، یک شهروند خوب در قلمرو اساسی منافع می‌رساند، اما در عوض چیزی را دریافت نمی‌کند. و یک شهروند خوش‌شانس از قلمرو مدنی منفعی را به دست می‌آورد، اما در عوض از دادن منافع فرار کرده و از این کار لذت می‌برد. اما یک چنین فردی با تمامی خوش‌شانسی‌اش برای به دست آوردن منافع برای مقاصد شخصی‌اش، فرد خوبی نخواهد بود. او در صورتی فرد خوبی خواهد بود که بخشی از منافع زیادش از قلمرو مدنی را به قلمرو اساسی ارتباط دهد. این منطق دیالکتیک است (Ekeh, 1975: 108).

نگاهی به دیگر نظریه‌های فساد در مقایسه با دولت پربیندال

از آنجا که پربیندالیسم، گونه‌ای از شیوه حکمرانی و الگویی از فساد سیاسی را به اذهان متبادر می‌کند، از این‌رو لازم است پس از بررسی رویکرد پربیندالیسم و دیدگاه ریچارد ژوزف، برای بررسی بهتر رویکرد فساد سیاسی و درک این پدیده می‌توانیم به نظریه‌های دیگری نیز اشاره کنیم.

رهیافت نوع آرمانی وبری

«این رهیافت، فساد را به مثابه فقدان عقلانیت خدمات عمومی در نظر می‌گیرد. از منظر طرفداران این رهیافت، فساد مرحله‌ای است در مسیر پدرسالاری به سوی اقتدار قانونی - عقلایی. در نظام بوروکراتیک کاملاً توسعه‌نیافته، روزهایی برای انجام اعمال فساد وجود دارد. در این رهیافت وبر می‌گوید بهتر است که فساد را امری تکاملی بدانیم.

اندیشه وبر درباره فساد باید با تمایز بین سه نوع آرمانی سلطه سنتی - قانونی و کاریزماتیک آغاز شود که اساس تحلیل روابط حاکمان و محکومان است.

چشم‌انداز وبر درباره فساد، دو محصول عمده را ارائه می‌کند:

۱. چشم‌اندازی برای تحلیل اشکال نظام‌مند فساد که دارای ویژگی شبکه‌تعاملات متقابل است و جایی است که فساد و علل آن در زمینه وسیع‌تری از شکل خاصی از سلطه و حکومت شخصی واقع می‌شود.

۲. مفهوم نظم قانونی - عقلایی که پایه و اساس درک صریح و روشن از فساد را شکل می‌دهد و سوءاستفاده از قدرت عمومی برای نفع شخصی و انحراف از نظم مشروع در قلب مفهومی آن واقع شده است.

از نظر وبر، فساد یک امر تکاملی و به دلیل فقدان عقلانیت است و نشانه مرحله بسیار ابتدایی جامعه است و در نهایت با غلبه بوروکراسی حرفه‌ای از بین خواهد رفت. از نظر وبر در سیستم موروثی، پارتی‌بازی، اعتقاد به فرمانروایی شخصی میراث فرهنگی و آداب و رسوم مبنای سلطه موروثی را تشکیل می‌دهد که زمینه‌ساز فساد است. فساد از منظر وبری باید به عنوان سازوکاری برای اعمال قدرت و نفوذ در مردم از طریق ارتباطات و پارتی‌بازی ملاحظه شود. در این دیدگاه، تعریف پارتی‌بازی محور فساد یک بخش مهم سازوکار حاکمیت حکومت موروثی را تشکیل می‌دهد تا وفاداری‌های شخصی را با توزیع پاداش‌های مادی کسب کند که این امر عموماً با عنوان خویشاوندگرایی و حمایت شناخته می‌شود. دیدگاه پارتی‌بازی محور فساد در این زمینه چشم‌اندازی را برای تحلیل شکل نظام‌مند فساد فراهم می‌سازد که دارای ویژگی شبکه‌تعاملات متقابل است که می‌گوید فساد و علل آن در زمینه وسیع شکل خاصی از سلطه و حاکمیت شخصی واقع شده‌اند که ریشه آن نیز در عدم عقلانیت موجود در جامعه است» (دوگراف و دیگران، ۱۳۹۴: ۶۵ و ۸۵-۱۰۰).

نظریه نظام رهیافت نیکلاس لومان به فساد

«از نظر او، جامعه به ارزش‌های مجزا، خودمرجع و خودترمیم‌کننده تقسیم می‌شود. وی می‌گوید که فساد در نتیجه همپوشانی نظام‌ها اتفاق می‌افتد. برای مثال زمانی که ارزش‌هایی از نظام اقتصادی در نظام قانونی یا سیاسی رخنه می‌کند، به سوءاستفاده از

منطق نظام دیگر منجر می‌شود. لومان می‌گوید که تمایز کارکردی یعنی ارتباطات در سطح نظام‌های کارکردی جامعه، عنصری محوری در جامعه است. نظام‌های کارکردی کدهای معنایی هستند که هر یک از آنها به طور انحصاری عمل می‌کنند. تمایز زمینه‌های کارکردی این نظام‌ها در درک پدیده فساد بسیار بااهمیت است.

بنا بر نظریه نظام‌های نیکولاس لومان، ارتباطات اجتماعی میان نظام‌ها مطابق با کارکردهایی خاص شکل می‌گیرد. وی بر دیدگاه تمایز تأکید دارد و می‌گوید که در یک جامعه و در سطح نظام‌ها به عنوان مثال نظام سیاسی، تصمیم‌های سیاسی در سطح کارکردی تنها از نظر سیاسی قابل توجیه است و تصمیم‌های اقتصادی نیز در سطح نظام اقتصادی و به لحاظ اقتصادی. نظام حقوقی نیز به هر چیزی مربوط است که بتوان برای آن تمایز قانونی و غیر قانونی قائل شد. از نظر او در تمایز کارکردی، سازوکاری وجود دارد که از سردرگمی میان نظام‌های مختلف جلوگیری می‌کند. وی می‌گوید که مشاهده ارتباط میان افق‌های معنایی کارکردهای نظام‌های مختلف، ما را به سمت ارزش‌های این نظام‌ها و نسبت‌های ساختاری میان فساد و شبکه‌ها پیوند می‌دهد. لومان می‌گوید که فساد زمانی اتفاق می‌افتد که افق‌های معنایی ارتباطات در شبکه‌های کارکردی مختلف نظام‌های جامعه به هم پیوند بخورند و در نتیجه این پیوند، فساد شکل می‌گیرد. لومان فساد را از نظر سازمانی و اجتماعی بررسی کرده و امکان درک فساد را به مثابه عامل ارتباط افق‌های معنایی مختلف در ارتباطات اجتماعی کارکردهای نظام‌های مختلف فراهم می‌سازد» (دوگراف و دیگران، ۱۳۹۴: ۶۷ و ۱۵۳-۱۸۵).

رهیافت طراحی نهادی نظام‌های سیاسی

پیروان این رهیافت بر این باورند که نهادها باعث شکل‌گیری فساد می‌شوند و در نتیجه برخی از نظام‌های سیاسی مستعد فساد هستند. مطالعه رابطه میان نهادهای سیاسی و تنظیمات حاکمیت و فساد بر تأثیرات متفاوت انواع نظام‌های سیاسی تأکید دارد. مفهوم مرکزی نظریه در فرض رقابت سیاسی واقع شده است که بر انتخابات ایده‌آل به عنوان ابزار کافی برای کنترل و پاسخگویی تأکید دارد. چنین چشم‌انداز تحلیلی، در پی کشف سازوکارهای علی ناهمخوان همچون باز بودن و شفافیت، رقابت حزبی، قواعد تصمیم‌سازی یا مسائل کنش جمعی است. این چشم‌انداز اغلب تلاش دارد

تا فساد سیاسی را با کمبود رقابت تبیین کند. این رهیافت همچنین به مسئله حاکمیت و حکمرانی خوب نظر داشته، با توجه به عامل رقابت و دسترسی به فرصت‌های سیاسی این پرسش را نیز مطرح می‌کند که آیا دموکراسی‌های پارلمانی بیش از دموکراسی‌های ریاستی مستعد فساد هستند یا نظام‌های متمرکز نسبت به نظام‌های فدرال به سطوح پایین‌تری از فساد منجر می‌شوند؟ (دوگراف و دیگران، ۱۳۹۴: ۶۷-۶۹).

بدین ترتیب همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، نظریه‌های متأخر فساد اغلب آن را چندعلتی و چندبعدی می‌دانند و علل و عوامل متفاوتی از ژوزف برای گرایش به فساد در نظام‌های سیاسی برمی‌شمارند. به عنوان نمونه در دیدگاه وبری، بر عنصر عقلانیت تأکید فراوانی شده است. در رویکرد نظریه نظام‌های لومان، به مسئله تمایز کارکردی و تداخل کارکردی در بروز فساد تأکید شده است. در رویکرد نهادی، به مسئله نهادها و فقدان حاکمیت خوب و نبود عنصر اساسی رقابت در ایجاد فساد تأکید شده است. به نظر می‌رسد نقطه تمایز رویکرد دولت پربیندال در مقایسه با این دیدگاه‌ها، عامل پیوند ساختارها و سیستم‌هاست. از این‌رو فقط به عامل سیاسی بسنده نمی‌کند و عامل اقتصادی و نیز نقش کارگزاران در آن برجستگی خاصی دارد؛ زیرا عرصه دولت را به عنوان بازاری رقابتی برای به دست آوردن سود بیشتر برای کارگزاران خود می‌داند. از سوی دیگر باید خاطرنشان ساخت که وجه ضمنی پربیندالیسم آن است که دولت پربیندال بیانگر نوعی روحیه ویژه‌خواهی یا امتیازطلبی خاصی است که از سوی نخبگان قدرت دنبال می‌شود. عنصری که آن را از سایر رویکردهای فساد تاحدودی متمایز می‌کند.

نتیجه‌گیری

نظریه دولت پربیندال، نظریه‌ای درباره مقوله فساد سیاسی به مثابه نوعی کژکارکردی نهاد دولت است که ریچارد ژوزف آن را برای توضیح مظاهر و ابعاد فساد در نیجریه ارائه کرده است. هر چند نظریه‌های فساد سیاسی متنوع هستند، دیدگاه ژوزف در مقایسه با دیگر نظریه‌پردازان فساد سیاسی، بر تلاش بوروکرات‌ها و نخبگان برای بهره‌برداری از منابع سیاسی و اقتصادی با استفاده از ساختارهای تسهیل‌کننده آن تأکید ویژه‌ای دارد. دلالت دیدگاه ژوزف این است که یک دولت پربیندال جز در سایه ساختارهای مستعد شکل نخواهد گرفت.

این مقاله با اتکا به آرای ژوزف کوشید تا نشان دهد که این ساختارها چگونه در فرایند فساد عمل می‌کنند تا رویکردی تحلیلی برای درک نحوه عملکرد یکی از گونه‌های رایج نظام سیاسی فاسد در قالب مفهوم دولت پربیندال را معرفی کند. مفهوم دولت پربیندال به طور مستقیم با رأس هرم سیستم سیاسی و نخبگان و بوروکرات‌های سیاسی سروکار دارد. پربیندالیسم با عناصری همچون منابع مالی از حوزه اقتصاد و همچنین ساختار سیستم سیاسی و قدرت نخبگان پیوند دارد. با این حال دولت پربیندال، یکی از پایه‌ای‌ترین عناصر در تعریف از دولت و سیستم سیاسی را با خود ندارد و آن فقدان یک ایدئولوژی مناسب است. دولت‌های پربیندال نیازمند زمینه‌های مساعدی برای ظهور هستند که کشورهای توسعه‌نیافته از این نظر برای رویش نهال فساد استعداد بیشتری دارند. یکی از نقاط مثبت مدل دولت پربیندال، ترکیبی بودن این نظریه در فهم فساد سیاسی است. در پربیندالیسم برخلاف رویکردهای تک‌عاملیتی، به ترکیبی از عوامل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی توجه می‌شود.

منابع

- دوگراف، خیالت و دیگران (۱۳۹۴) چشم‌اندازهای نظری فساد، ترجمه هانیه هژیرالساداتی و دیگران، تهران، آگه.
- وبر، ماکس (۱۳۷۴) اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران، مولی.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۰) سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علم.
- هیوود، پل (۱۳۸۱) فساد سیاسی، ترجمه قاسم بنی‌هاشمی و محمد طاهری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

- Alam, M.S.(1989) Anatomy of Corruption: An Approach of the Political Economy of Underdevelopment. The American Journal of Economics and Society, Vol.48.No.4.pp 441-456.
- Ekeh, P.P (1975) Colonialism and the Two Publics, A Theoretical Statement. Comparative Studies in Society and History, 17 (1) , pp 91-112.
- Joseph, A, R (1987) Democracy and Prebendal Politics in Nigeria, The Rise and Fall of The Second Republic, Cambridge University Press, New York.
- Lewis, P (1996) From Prebendalism to Predation, The Political Economy of Decline in Nigeria. The Journal of Modern African Studies, 34 (1), pp 79-103.
- Myrdal, G., (1970) The 'Soft State' in Undeveloped Countries. In Unfashionable Economics: Essays in Honour of Lord Balogh, edited by Paul Streeten. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Nye, J, S (1967) Corruption and Political Development, A Cost- Benefit Analysis. American Political Science Review, , pp 417 -427.
- Rogow A, Lassewell H (1963) Power, Corruption and Rectitude. Englewood, Cliffs, pp.132-133.
- Sandbrook, Richard (1972) "Patrons, clients and Factions, New Dimensions of Conflict Analysis in Africa," Canadian Journal of Political Science, 5, 111.
- Suberu, R.T (2013) Politics and Federal Government in Nigeria in Obadare, E.and Adebani, W. (2013) ed Democracy and Prebendalism in Nigeria, Critical Interpretations. New York. Palgrave Macmillan.
- Turner, Brian (1981) "Feudalism and Prebendalism" in For Weber, Essays on the Sociology of Fate (Boston, London, and Henley, 208.
- Ugwuani, I. B and Nwokedi. C, R (2015) Prebendalism as the Albatross to Democratic Practice and National Development in Nigeria, A Critical Discourse. Journal of Policy and Development Studies, Vol (9), No 4, pp 18-31.
- Weber, M. (1951) The Religion of China, Confucianism and Taoism, Macmillan Press, New York.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۹: ۵۹-۸۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۵

نوع مقاله: پژوهشی

مفهوم شهروندی در دوران میانه اروپا:

فردگرایی یا جمع‌گرایی؟

سید علی‌رضا حسینی بهشتی*

چکیده

با ورود اروپا به دوران میانه و نگرش اساساً آن‌جهانی مسیحیت همراه با خصلت‌های ذاتی آن مانند فردگرایی و جهان‌شمول‌گرایی، نگاه به انسان و جایگاهش، چه در رابطه با جامعه و چه در رابطه با حکومت، متحول شد. این تحول در مفهوم شهروندی که فرهنگ سیاسی مغرب‌زمین از دوران باستان به ارث برده بود نیز اثر گذاشت. دیدگاه رایج بر تاریخ‌نگاری تحولات و تفکر اجتماعی، تصویری ارائه می‌کند که در آن گسترش فرهنگ مسیحیت به ذوب شدن فردیت انسانی در جامعه منتهی شده است. در این مقاله تلاش شده است تا با استفاده از روش تحلیلی-تاریخی، تکیه بر دستاوردهای پژوهش‌های علمی و غیر جانب‌دارانه تاریخ‌نگاری متأخر دوران میانه نشان داده شود که برخلاف تصور رایجی که دوران میانه اروپا را مصادف با محو فردگرایی به نفع جمع‌گرایی حاصل آموزه‌های دینی مسیحیت می‌داند، منشأ همگن‌سازی فرهنگ سیاسی جوامع مغرب‌زمین، نه فرهنگ مسیحی دوران میانه، بلکه تفکر دوران نوزایی و سپس روشنگری است.

واژه‌های کلیدی: شهروندی، دوران میانه، فردگرایی، جمع‌گرایی و نظام حق و تکلیف.

a.hosseini beheshti@modares.ac.ir

* استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران



مقدمه

مفهوم شهروندی، تاریخی به قدمت زندگی جمعی و به‌ویژه حیات سیاسی بشر دارد و درک ما از ظرفیت و ماهیت آن، بدون دانستن تاریخچه آن و اینکه برای پیشینیان چه معنایی داشته، ممکن نیست. هدف این نوشتار، نگاهی است به تحول آن در دوران میانه غرب. در وهله نخست به نظر می‌رسد که کانون تعریف شهروندی در هر جامعه سیاسی در تعیین اینکه چه کسی عضو جامعه سیاسی است و چه کسی عضو نیست، نهفته است. اما همان‌طور که کیث فالکس به درستی خاطرنشان می‌کند، آنچه آن را از مفهومی مشابه یعنی تابعیت متمایز می‌سازد، وجود یک اخلاق مشارکت است: «شهروندی نه یک موقعیت منفعلانه، بلکه یک موقعیت فعالانه است» (فالکس، ۱۳۹۰: ۱۳).

با این همه درباره ماهیت این مشارکت، اختلاف نظر بسیاری وجود دارد. به تعبیر هرمان ون گانشترن، «شهروندی نه یک هستی همیشگی، بلکه پدیده فرهنگی است. چیزی است ساخته دست مردمان. مانند زبان، به شیوه بهره‌برداری از آن وابسته و متغیر است: تغییر در نظام‌ها و برنامه‌های سیاسی معمولاً تغییر در استفاده و معنای شهروندی را لازم می‌کند» (Gunsteren, 1998: 11). این اختلاف‌نظرها به دو تفسیر عمده انجامیده است که ریچارد بلامی از آنها به مفهوم جمهوری‌گرایانه و مفهوم لیبرال از شهروندی تعبیر می‌کند (Bellamy, 2015: 1). نقطه اشتراک این دو مفهوم در این است که شهروندی از یکسو متضمن پیروی و از سوی دیگر بهره‌مندی از حمایت است. بنابراین می‌توان گفت صرف نظر از اینکه چه تفسیری از شهروندی را قبول داشته باشیم، هنگام مواجهه با موضوع شهروندی، با یک نظام حق و تکلیف سروکار داریم. اما این نظام حق و تکلیف می‌تواند با برداشت‌هایی متفاوت همراه باشد. چنان‌که خواهیم دید، از دو مفهوم شهروندی که به آنها اشاره شد، یکی اصالتاً جمع‌گراست، در حالی که دیگری ماهیتاً فردگراست. پیامدهای این تفاوت بنیادین، شکل‌گیری تفاسیری متفاوت از نظام حق و تکلیف شهروندی با عنایت به معیار، محتوا و ژرفای آن است (فالکس، ۱۳۹۰: ۱۷).

به تعبیری گسترده‌تر، مفاهیم مختلف، دیدگاه‌های مختلفی درباره اینکه معیارهای شهروندی چه باید باشد، ماهیت نهادهای سیاسی و قانونی که یک شهروند بدان تعلق

دارد، محتوای حقوق و تکالیفشان و خصلت هنجارها و رفتارهای مورد نیاز شهروندان برای اعمال و تحقق این برخورداری‌ها و تعهدات ارائه می‌کنند (Bellamy, 2015: 2).

همان‌طور که می‌دانیم، سرآغاز پیدایش مفهوم شهروندی در مغرب‌زمین، یونان و سپس روم باستان است. دولت‌شهرهای یونانی به‌ویژه آتن، زادگاه مفهومی جمع‌گرایانه از شهروندی است. برای آنکه یک نفر شهروند آتنی به شمار بیاید، باید مرد دارای حداقل بیست سال سن، از خاندانی آتنی، بزرگ‌خاندان، جنگاور و ارباب بنده می‌بود (Finley, 1983). بنابراین جنسیت، نژاد و طبقه، ملاک شهروندی بود و بخش بزرگی از افراد از جمله زنان، کودکان، مهاجران و بردگان، یعنی بیش از دو سوم ساکنان، شهروند به شمار نمی‌آمدند. ارسطو شهروندان را کسانی می‌دانست که فرمان می‌رانند و فرمان می‌برند (ارسطو، ۱۳۶۴: ۳۳). شهروندان باید یکدیگر را بشناسند و ارزش‌ها و منافع مشترکی داشته باشند. آنها باید برداشتی از عدالت، خویش‌داری و پرهیز از افراط، توانایی داوری دوراندیشانه و احساس میهن‌پرستی داشته باشند. به طور خلاصه، شهروند نباید صرفاً به خود، بلکه به جامعه سیاسی خود تعلق خاطر داشته باشد. به بیان بلامی، ارسطو، رابطه بین آزادی و مشارکت شهروندی را در پرتو تفسیر خود از رشد و تعالی انسان تبیین می‌کند و مشارکت مدنی را ابزاری برای خودشکوفایی انسان برمی‌شمرد که خودمختاری فردی و جمعی می‌تواند با قرار دادن منافع فردی ذیل منافع جمعی بر یکدیگر منطبق شود (Bellamy, 2015: 5-6).

داستان در روم متفاوت می‌شود. به ساکنان سرزمین‌های فتح‌شده، نوعی شهروندی اعطا می‌شد، هرچند نوعی خودمختاری هم برایشان در نظر گرفته می‌شد. بلامی به درستی خاطر نشان می‌کند که «گونه‌ای از شهروندی رومی که اعطا می‌شد، بیشتر حقوقی بود تا سیاسی» (همان: ۶) که می‌شود به آن عنوان شهروندی بدون حق رأی اطلاق کرد. بنابراین امپراتوری روم، شهروندی دوگانه اعطا می‌کرد. این به تنزل مفهوم شهروندی به منزلتی حقوقی منجر شد و در نتیجه آن، جامعه حقوقی و جامعه سیاسی از یکدیگر جدا شد. در حالی که در یونان باستان، شهروندی سیاسی به رها بودن از زحمات و مشکلات زندگی اقتصادی و اجتماعی متکی بود (این بار بر دوش زنان و بردگان بود)، علایق و منافع فردی و حفاظت از آن در قلب مفهوم شهروندی حقوقی قرار داشت.

با فروپاشی امپراتوری روم، دورانی به طول ده یا یازده سده (بسته به معیارهای مختلف تاریخ‌نگاری) آغاز شد که با ورود مسیحیت به فرهنگ و تمدن غربی، اثرات بسیار گسترده‌ای بر زندگی مادی و معنوی مغرب‌زمینیان گذاشت. برخلاف روایت تاریخی رایج، این دوران با محوریت انسان در جامعه همراه نیست. برعکس، نگرش اساساً آن‌جهانی مسیحیت، همراه با خصلت‌های ذاتی آن مانند فردگرایی و جهان‌شمول‌گرایی، در تغییر نگاه به انسان و جایگاهش، چه در رابطه با جامعه و چه در رابطه با حکومت، تأثیری شگرف داشت و برخی از اثرات آن بر دوران مدرن همچنان پایدار مانده است. تعریف متفاوتی که از رابطه فرد و جامعه ارائه شد، به تداوم و حتی گسترش نگاه فردگرایانه رومی به جامعه مدنی و حقوق و تکالیف شهروندی انجامید.

این برخلاف دیدگاه غالب بر تاریخ‌نگاری تحولات و تفکر اجتماعی است که تصویری ارائه می‌کند که در آن گسترش فرهنگ مسیحیت به ذوب شدن فردیت انسانی در جامعه منتهی شده است. در آن تصویر، جامعه قرون وسطایی، جامعه‌ای است که در آن همه چیز تحت تأثیر خیر مشترکی است که بر مبنای آموزه‌های کلیسای شکل گرفته است. در مقابل این دیدگاه، طی دهه‌های اخیر و در نتیجه پژوهش‌های علمی، همه‌جانبه و غیر جانب‌دارانه تاریخ‌نگاری درباره دوران میانه، آن تصویر غالب به چالش کشیده شده است، تا آنجا که این دیدگاه متأخر، منشأ همگن‌سازی فرهنگ سیاسی جوامع مغرب‌زمین را نه فرهنگ مسیحی دوران میانه، بلکه تفکر دوران نوزایی و سپس روشنگری می‌داند.

در بخش نخست نوشتار حاضر، پس از تبیین دو دیدگاه غالب درباره شهروندی و حقوق مترتب بر آن یعنی دیدگاه لیبرالی و دیدگاه جمهوری‌گرا، بحثی کوتاه درباره دوران میانه و تصویری که غالباً از آن ارائه می‌شود خواهد آمد. سومین بخش به تحول تاریخ‌نگاری اجتماعی در حوزه تاریخ دوران میانه می‌پردازد. بحث درباره تغییر جایگاه انسان از طریق جهان‌بینی‌ای که مسیحیت ارائه کرد، موضوع بخش چهارم نوشتار حاضر است. در بخش پنجم به توصیف کلی از حقوق شهروندی در اروپای دوران میانه خواهیم پرداخت و بخش پایانی، به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری مباحث مطرح‌شده در این نوشتار اختصاص دارد.

دو دیدگاه غالب درباره مفهوم شهروندی

می‌توان گفت که موضوع بحث شهروندی با تلاش برای یافتن پاسخ به این پرسش سروکار دارد که چه کسانی عضو جامعه سیاسی هستند و چه کسانی عضو آن نیستند. به بیان کلاسیک باربالت، «می‌توان شهروندی را به عنوان مشارکت یا عضویت در یک جامعه توصیف کرد» (Barbalet, 1988: 2). مفهوم شهروندی و تفسیر آن دارای سه بُعد اساسی است: دامنه (قواعد و هنجارهای شمول یا عدم شمول)، محتوا (حقوق و تکالیف) و عمق (غلظت و رقت) (Isin and Turner, 2002: 2). مباحث مطرح‌شده درباره این سه بُعد بسیار گسترده و متنوع است، اما چنان‌که پیش از این هم آمد، می‌توان گفت در زمان ما، دو دیدگاه کلی غالب بر ادبیات شهروندی عبارتند از دیدگاه لیبرال و دیدگاه جمهوری‌گرا.

مفهوم لیبرال اساساً بر مفهوم انسان به مثابه جانوری اقتصادی^۱ استوار است و شهروندی بر عقلانی بودن پیگیری رفع نیازهای اقتصادی و برآورده ساختن منافع شخصی فرد بنا شده است. بر این اساس شهروندان، موجوداتی خودمختار هستند که وظائفی مانند پرداخت مالیات، اطاعت از قانون و دفاع از کشور در صورت تجاوز به آن را برعهده دارند. با این همه از شهروندان انتظار مشارکت فعال در سیاست نمی‌رود. در شهروندی لیبرال، حقوق شهروندی، عام و جهان‌شمول است؛ یعنی حقوقی که به انسان، مجرد از ویژگی‌های فرهنگی و زمان و مکان، تعلق دارد. به بیان دیگر، شهروندی لیبرال، همه ویژگی‌های لیبرالیسم به عنوان یک مکتب سیاسی را دارد: فردگراست (به تقدم فرد بر هرگونه جمع‌گرایی و نیز منزلت اخلاقی یکسان برای همه انسان‌ها قائل است)؛ جهان‌شمول‌گراست (به اصول عام و جهان‌شمول اخلاقی متکی است) و اصلاح‌گراست (به اصلاح‌پذیری و قابلیت بهبود همه نهادهای اجتماعی و نظامات سیاسی باور دارد) (جان‌گری، ۱۳۹۵: ۱۷-۱۶).

در مقابل، مفهوم شهروندی جمهوری‌گرا بر ماهیت انسان به مثابه جانوری اجتماعی تکیه دارد. شهروندی در رابطه با مشارکت دموکراتیک در مسائل و علائق مشترک معنا می‌یابد. جمهوری‌گرایی، شهروندی را در عرصه عمومی دنبال می‌کند و شهروندی فعال،

1. homo economicus

لازمه برخورداری از حقوق مترتبه آن به شمار می‌رود. مشارکت در اداره و نظارت بر شکل‌گیری فرایندهای تصمیم‌گیری، بستری را فراهم می‌سازد که شهروندان، توانمندی‌ها و قابلیت‌های مدنی خود را در آن تمرین کرده و شکوفا سازند. در شهروندی جمهوری‌گرا، حقوق شهروندی به تنوع و تعدد فرهنگی و تأثیر آن بر محتوا و حدود و ثغور نظام حق و تکلیف، توجه بسیار دارد. به بیان دیگر، شهروندی جمهوری‌گرا به مفروضاتی تکیه دارد که زمینه‌گرا (بافتارگرا) است (به تأثیر ویژگی‌های فرهنگی و هویت‌های موقعیت‌مند بر حقوق و تکالیف اعتقاد دارد)، جامعه‌گراست (به اصالت آمیخته فرد و جمع باور دارد) و مشارکت‌گراست (سیاست‌ورزی نخبه‌گرایانه و مشارکت حداقلی اعضای جامعه سیاسی را برای قوام و دوام حاکمیت روندهای دموکراتیک کافی نمی‌داند).

در مجموعه حقوقی که به عنوان حقوق شهروندی برشمرده شده، هر کدام به یکی از ابعاد و جهت‌گیری‌هایی که یاد شد نظر دارد. حقوق شهروندی بر «تضمین حمایت و حفاظت قانونی و سیاسی در برابر اعمال قدرت زورمدارانه» استوار بوده، عبارت است «از عضویت فعال و غیر فعال افراد در دولت-ملت همراه با حقوق و تکالیف عام و برابر» (Janoski & Gran, 2002:13). عضویت غیر فعال به وجه فرمانبرداری شهروندان از قوانین و مقررات و عضویت فعال آن به مشارکت و تأثیرگذاری در سیاست مربوط می‌شود. حقوق و تکالیف شهروندی در سه سطح شکل می‌گیرد: فردی، سازمانی و اجتماعی. حقوق شهروندی ناشی از این سه سطح، در چهار گروه جای می‌گیرد. اول، حقوق قانونی مثل امنیت شخصی، دسترسی به دادرسی عادلانه و آزادی‌ها (مانند آزادی بیان، انتخاب دین و انتخاب شغل). دوم، حقوق سیاسی مثل حقوق سیاسی شخصی (حق رأی، تلاش برای تصاحب مناصب، آزادی اطلاعات و آزادی تجمعات اعتراضی)، حقوق سازمانی (تشکیل احزاب سیاسی، تشکیل اتحادیه‌های تجاری و اقتصادی، جنبش‌های اجتماعی و حقوق اقلیت‌های فرهنگی) و حقوق عضویت (حق مهاجرت، حقوق فرهنگی و حق پناهندگی). سوم، حقوق اجتماعی مثل حق توانمندسازی (مانند حق سلامت، حقوق بازنشستگی)، حق فرصت (آموزش و پرورش پیش‌دبستانی، دبستانی، دبیرستانی، دانشگاهی) و حقوق بازتوزیعی و جبرانی (مانند استفاده از مزایای جراحی در جنگ، جراحی در حین کار، حقوق بیکاری). چهارم، حقوق مشارکتی مثل حقوق بازار کار (اطلاعات بازار کار، کاریابی، کارآفرینی)، حقوق تعیینی (مانند حق شورای کار، حق

چانه‌زنی جمعی) و حقوق نظارت سرمایه (مانند نظارت‌های بانک مرکزی، قانون ضد قیومیت برای پاسداشت رقابت آزاد و فرار سرمایه) (Janoski & Gran, 2002:15). حال، پرسش این است که حقوق شهروندی در دوران میانه با توجه به ابعاد سه‌گانه آن یعنی دامنه (قواعد و معیارهای شمول و عدم شمول)، محتوا (فهرست حقوق و تکالیف) و عمق (غلظت یا رقت)، به کدام یک از دو دیدگاه نام‌برده نزدیک‌تر بوده است؟ پاسخ این پرسش را در ادامه این نوشتار جست‌وجو می‌کنیم.

دوران میانه: رکود فرهنگی تاریخی مغرب‌زمین؟

پیش از ادامه سخن، طرح چند نکته درباره خود مفهوم «دوران میانه» را لازم می‌دانم. نخست اینکه در نام‌گذاری این دوران، مبنا این بوده که تاریخ غرب با دوران طلایی باستان آغاز می‌شود که شامل تاریخ فرهنگ و تمدن یونان و روم باستان است. پس از آن به دوران بیش از هزارساله‌ای می‌رسیم که با گسترش فرهنگی مسیحیت و رکود تمدنی در غرب همراه است. سپس نوبت به دوران مدرن می‌رسد که با نوزایی آغاز و با نهضت روشنگری به قله تمدنی خود دست می‌یابد و دوره معاصر نیز تداوم شکوفایی فرهنگی و پیشرفت تمدنی آن به شمار می‌رود. در این نگاه، دوران میانه به مثابه دوران رکود پیشرفت بشر تلقی می‌شود که در آن، روند رو به رشد فرهنگ و تمدن انسانی دچار یک وقفه شده است. البته درباره اینکه دوران میانه در اروپا دقیقاً از چه زمانی آغاز شد و چه وقت پایان پذیرفت، در میان مورخان اجماع نظر وجود ندارد. مثلاً برخی سال ۳۵۰ میلادی را سرآغاز و سال ۱۴۵۰ میلادی را پایان آن می‌دانند، در حالی که برخی دیگر، حیات اروپا در ده سده میان ۴۵۰ تا ۱۴۵۰ میلادی را شایسته این نام می‌دانند. اما دوره زمانی آن هرچه باشد، پیدایش دوران میانه با پایان یافتن دوران باستان، افول امپراتوری روم و گسترش آیین مسیح در آن بخش از کره زمین همراه است. به دلایل مختلف، فهم تاریخ آن دوران برای ما اهمیت بسیاری دارد^(۱). در حال حاضر، اهمیت تبارشناسانه مفهوم شهروندی است که توجه ما را به این مقطع از تاریخ جلب می‌کند. در دوران میانه مغرب‌زمین و دوران معاصر آن در تمدن اسلامی، حوادثی رخ داد که در ترسیم روند کلی تاریخ این دو حوزه تمدنی، نقشی بسزا ایفا کرد. تقسیم‌بندی‌هایی نیز برای دوران میانه قائل شده‌اند که توجه به برخی از این

تقسیم‌بندی‌ها در رابطه با موضوع مورد نظر این نوشتار حائز اهمیت است. از جمله، تقسیم تاریخ سیاسی آن به دوران آغازین (۷۵۰-۳۵۰)، تکوین (۱۱۵۰-۷۵۰) و توسعه (۱۴۵۰-۱۱۵۰) (ر.ک: Burns, 1988)، یا تقسیم سیر تفکر فلسفی آن به دوره پیشامدرسی یعنی دوره‌ای که با امپراتوری کارولنژی و اندیشمندانی همچون آبلارد و آنسلم آغاز و با اندیشمندانی همچون بوئتیوس و آگوستین شناخته می‌شود؛ دوره مدرسی یعنی قرن دوازدهم که مدارس علمیه در پاریس، بولونیا و دیگر مناطق اروپای غربی گسترش پیدا کرد و قرن سیزدهم که دانشگاه‌ها شکل گرفت و دوره مدرسی متأخر که از قرن چهاردهم آغاز و تا ظهور دوران مدرن ادامه یافت.

نکته دومی که لازم می‌دانم مطرح کنم، از موضوع مورد اشاره در نکته اول یادشده در بالا سرچشمه می‌گیرد. بیشتر تاریخ‌نگاران مدرن این دوره زمانی هزارساله، در یک ارزش‌گذاری مقایسه‌ای، آن را «دوران تاریک» خوانده‌اند. نخستین بار پترارک، این توصیف را در مقابل دوران روشن باستان به کار برد (Mommsen, 1942: 227-228). بعدها ولتر و جاکوب بورکهارت نیز همین تعبیر را به کار بردند. فروپاشی نظام سیاسی فراگیر و زوال شهرنشینی به‌ویژه در سده‌های نخستین، رکود علم و فناوری و رواج خرافات و موهومات به جای آن، رواج اختناق و تفتیش عقاید، بخشی از پدیده‌هایی است که با استناد به آن، دوران میانه را عصر تاریکی و ظلمت توصیف کرده‌اند که در تقابل با دوران درخشان یونان و روم باستان از یکسو و دوران نوزایی، روشنگری و تجدد از سوی دیگر قرار دارد. قصد ندارم تیره‌بختی‌ها و فجایعی را که در گوشه و کنار اروپای دوران میانه رخ داده انکار کنم، اما ضروری است به تحولی که بیش از سه دهه است در نگرش به این دوران رخ داده آگاه باشیم. در نتیجه پژوهش‌های غیر جانب‌دارانه چند دهه اخیر، اینک بسیاری از مورخان اذعان می‌کنند که این دوران چندان هم تاریک نبوده است. نوزایی سده دوازدهم میلادی، بنیان‌گذاری و توسعه دانشگاه‌ها، اختراعات و اکتشافات علمی، ظهور روشن‌فکرانی که با جهل و خرافات مبارزه می‌کردند، شکل‌گیری برخی نهادهای مدنی مثل انجمن‌های حرف و فنون و مانند آن، شواهدی است بر وجود تردیدهای جدی در تعمیم آن به همه مکان‌ها و زمان‌های آن^(۳).

سوم اینکه درک تحولات پدیدآمده در اروپای دوران میانه بدون توجه به تحول سه بُعد گفتمانی آن مقدور نیست: بُعد انسان‌شناختی، بُعد معرفت‌شناختی و بُعد

علم‌الاخلاقی. بر این اساس توجه به تحول مفهوم انسان، جایگاه او در جهان و ارتباط او با پیرامونش، تحول مفهوم عقل و عقلانیت به‌ویژه در رابطه با وحی و توجه به تحول در سلسله‌مراتب ارزش‌های اخلاقی و شکل‌گیری منظومه‌های اخلاقی متفاوت با دوران باستان، ضروری است. بحث مبسوط در این زمینه، هرچند با موضوع مورد نظر ما مرتبط است، از حوصله این نوشتار خارج است^(۳). با این همه در بخش‌های بعدی این نوشته و در بررسی دوران میانه، به طور ضمنی با سه بُعد یادشده سروکار خواهیم داشت.

تحول تاریخ‌نگاری اجتماعی دوران میانه

بسیاری از تاریخ‌نگاران مدرن اروپای دوران میانه، جامعه سیاسی آن را به گونه‌ای توصیف کرده‌اند که افراد در زندگی اجتماعی منحل شده‌اند. آثار تأثیرگذار اتو گیرکه، والتر اولمان و ژرژ لاگارد از این جمله‌اند. بر این اساس ظهور فردگرایی در مغرب‌زمین با دوره نوزایی آغاز می‌شود و در عصر روشنگری به بالاترین قله‌های خود می‌رسد. جامعه‌شناسانی همچون ماکس وبر نیز در بررسی‌های تاریخی خود همین دیدگاه را ترویج کرده‌اند. نمونه متأخرتر چنین تحلیل‌های جامعه‌شناختی از تاریخ دوران میانه را می‌توان در کتاب «تاریخ اندیشه اجتماعی» بارنز و بکر یافت که بر ارگانیک بودن جامعه و حاکمیت نگرش پدرسالارانه بر اروپای آن زمان تأکید می‌کند (بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۲۹۲-۲۹۶).

با این همه، گیرکه در کتاب نظریه‌های سیاسی دوران میانه که در سال ۱۸۸۱ منتشر شد، در عین تأکید بر اینکه جامعه سیاسی به عنوان مجموعه‌ای از افراد در نظر گرفته می‌شود، نشان می‌دهد که حقوق مترتب بر جامعه، چیزی بیشتر از مجموعه حقوق اعضای تشکیل‌دهنده آن فهمیده نمی‌شده است (Gierke, 1996: 72). دغدغه شناخت دقیق‌تر رابطه میان فرد و جامعه توسط تاریخ‌نگاران متأخرتر اندیشه سیاسی دوران میانه پی گرفته شده است. آثار متعدد و متنوع آنتونی بلک را می‌توان در زمره اثرگذارترین مکتوبات این دسته از پژوهش‌های متأخر دانست.

بلک بحث خود را با طرح این نکته که برخی واژگان رایج در ادبیات سیاسی دوران میانه (regnum, civitatis, dominium, corpus, provincia, ducatus, commune) به واحدهای مختلف سیاسی اطلاق می‌شده، آغاز می‌کند که از آن میان یونیورسیتاز، کامیونیتاز، کورپوس و سیویتاز به حکومت اشاره داشته است. البته سیویتاز به شهر یا

دولت-شهر هم اطلاق می‌شده است. این واژگان به هر جامعه سیاسی، فارغ از شکل حکمرانی آن، اشاره داشت. مفهوم کورپوس (پیکره سیاسی) از دو منبع الهام می‌گرفت: فرهنگ باستان و الهیات مسیحی. در این منبع دوم، کلیسا هم به معنی «انجمن مؤمنان» و هم به معنی «پیکره مسیح» به کار می‌رفت (Black, 1992: 14-15). نکته قابل توجه درباره این تشبیه اندام‌واره، بیان این موضوع بود که خیر هر عضو (فرد) با خیر مجموعه افراد (جامعه) یکسان است. «بنابراین به نفع هر کس و عادلانه بود که خیر خود را در پرتو خیر مجموعه افراد ببیند. این به وجود نابرابری‌ها، از جمله نابرابری‌های موروثی و اعتبارات خاص برای هر حرفه، مشروعیت می‌بخشید و در واقع بخشی از مفهوم اصطلاح «جمع‌گرایی قرون وسطایی» است» (Black, 1992: 16).

چنین درکی از پیکره سیاسی، دو منشأ داشت: اندیشه‌های افلاطونی و تعالیم پولس حواری که «همزمان بر مشروعیت تقسیم کار (مثلاً میان آنها که تدریس می‌کنند، معالجه می‌کنند و...) و مشارکت برابر همه افراد در پیکر مسیح و ذوب در روح‌القدس از طریق آن. پیام دیگر کاربرد این اصطلاح، تأکید بر هماهنگی اجتماعی بود و اینکه شورش و قیام و استبداد، همه بیانگر گناه، طمع و غرور است. همه اعضای جامعه باید از کشمکش با یکدیگر بپرهیزند و با یکدیگر دوست باشند» (Black, 1992: 17-18).

پس معنای جمع‌گرایانه اصطلاحاتی که نام برده شد، چیست؟ این واژگان تنها به این معنا جمع‌گرایانه هستند که معمولاً به حقوق و تکالیفی که همه افراد به لحاظ عضویتشان در جامعه دارند، اشاره می‌کنند. باید توجه داشت که اندیشه سیاسی دوران میانه به ویژه در نیمه اول آن، سخت تحت تأثیر اندیشه سیاسی یونان و روم است. به تعبیر بلک، آنجا که جان، اهل ویترو، به دیدگاه سیسرون استناد می‌کند و می‌نویسد «شهرها برپا شدند... تا هر کس بتواند دارایی‌های خود را داشته باشد و هیچ‌کس نگران امنیت کالاهای خود نباشد»، می‌توان یکی از نخستین نمونه‌های گفتمان اروپایی درباره حکومت را مشاهده کرد که هدفش، حاکمیت قانون است و «اگر به زمینه اقتصادی آن بنگریم، یافتن ارتباط راهبردی بین آزادی و تجارت از ظاهر آن چندان سخت نیست» (Black, 1992: 20)؛ چیزی مانند مفهوم نولیبرال حکومت به مثابه انجمن حمایتی. تأثیر

این نگرش این بود که خصلت حکومت و روابط اجتماعی و سیاسی انسان به شیوه‌ای طبیعت‌گرایانه و از طریق تجزیه و تحلیل ماهیت انسان، نیازها و امیال او فهمیده شود. چنان‌که به طور دقیق‌تر مشاهده خواهیم کرد، هرچه از مسیحیت اولیه به عنوان دستگاه فکری متمایز از اندیشه یونانی- رومی دور می‌شویم و به مسیحیت به عنوان آیین رسمی حکومت و از سنت فکری آگوستینی دور و به سنت فکری توماسی نزدیک می‌شویم، گرایش فردگرایانه مفهوم شهروندی کم‌رنگ‌تر می‌شود، تا جایی که با آمدن نهضت نوزایی و عصر جدید، راه برای استقرار حکومت مدرن و تحقق جمع‌گرایی آن در سازوکارهای حکمرانی‌اش هموار می‌گردد. تفسیر تاریخی- اجتماعی مایکل آکشات از این تحول، بسیار روشنگرانه است. وی بحث خود را با تعریف سیاست جمع‌گرایی آغاز می‌کند که عبارت است از «درکی از حکومت که کارکرد مناسب آن، تحمیل الگوی خاص رفتاری به شهروندان است که همه فعالیت‌های آنان را به شیوه‌ای سازمان‌بخشند که با آن الگو تطبیق کند» (Oakeshott, 1993: 89). سیاست جمع‌گرایی، سیاست را به معنی فعالیت برای آفرینش «جامعه» از طریق تعیین «خیر مشترک» و ایجاد تطابق با آن می‌فهمد؛ خیر مشترکی که مانند آنچه به عنوان مثال در زندگی اجتماعی یک روستای قرون وسطایی به طور خودبه‌خود پدید آمده بود نیست، بلکه باید انتخاب شود و شکل بگیرد (Oakeshott, 1993: 90).

آکشات تصریح می‌کند که: «فکر می‌کنم به طور کلی زمان آن فرارسیده که گفته شود دستیابی گسترده به قدرت که در چهار سده گذشته برای دولت‌های اروپایی اتفاق افتاده، پاسخی است نه به نیازهای فردیت، بلکه به نیازهای کسانی که به هر دلیلی قادر نبوده‌اند از هر درجه‌ای از فردیت بهره‌مند باشند» (Oakeshott, 1993: 92).

هدف حکمرانی جدید، ایجاد زندگی انسانی ایده‌آلی است که فرض می‌شود خیر مشترک جامعه است و در سه شکل تبلور یافته است: در شکل «دینی» که کمال در آن به معنی «درستی» و «فضیلت اخلاقی» فهمیده می‌شود. در شکل «تولیدگرایی» که کمال در آن به معنی «آسایش»، «وفور» و «ثروت» درک می‌شود. و شکل «توزیعی» که کمال در آن به معنی «امنیت» و «رفاه» است. به نظر آکشات، «در زمان ما، سیاست جمع‌گرایی را می‌توان تشکیل‌شده از آمیخته‌ای دید که هر یک از این سه شکل در آن جایی دارد»

(Oakeshott, 1993: 92). بر این اساس، آنچه در ژنو تحت حکومت کالوینیسیم مشاهده می‌شود، یک جامعه قرون وسطایی نیست که بر مبنای پیوندهای اجتماعی سازمان‌یافته باشد، بلکه «نمونه‌ای از یک جامعه مدرن است که اعضایش افرادی بودند که در مشاغل گوناگونی درگیر بودند و شایسته برخورداری از انواع مختلف باورها. جامعه ژنو، جامعه‌ای بود که درجه بالایی از فردگرایی در آن شکل گرفته بود» (همان: ۹۴). بنابراین تحول مفهوم شهروندی در دوران میانه، برخلاف آنچه تاریخ‌نگاران و جامعه‌شناسان عصر روشنگری تا سده بیستم میلادی بیان می‌کردند، حرکتی نه از جمع‌گرایی به فردگرایی، بلکه از فردگرایی تجمیع‌یافته در روابط انجمنی جامعه‌محور به فردگرایی تشکلیافته در حاکمیت متمرکز دولت‌محور بوده است. برای درک چگونگی این تحول، لازم است با سیر تحول و تطور جهان‌بینی مغرب‌زمین پس از ظهور مسیحیت آشنا شویم که موضوع بخش بعد است.

تغییر جایگاه انسان، عقلانیت و ارزش‌های اخلاقی در جهان‌بینی جدید

فروپاشی امپراتوری روم، تنها انهدام یک نظام سیاسی-اجتماعی با سابقه‌ای چندصدساله نبود. زوال روم و علل آن، چه در زمان وقوع حادثه و چه در زمان‌های بعد، موضوع مناقشات گسترده در میان تاریخ‌نگاران بوده است. در یک طرف، کسانی بر این اعتقاد بودند که مسیحیت باعث زوال ارزش‌هایی بود که روم بر آنها استوار شده بود و در نتیجه، آن را عامل سقوط روم دانسته‌اند. نظرهای ادوارد گیبون، مورخ انگلیسی سده هجدهم و نویسنده کتاب اثرگذار «تاریخ زوال و سقوط امپراتوری روم»، نمونه مدرن چنین موضعی است. به باور وی، این مذهب جدید، کیش قدیم را که خصلت معنوی به روح رومی و ثبات دولت روم بخشیده بود، از میان برد. مسیحیت، عرفان شرقی و صلح‌دوستی را جایگزین واقع‌بینی نسبت به زندگی و روح سلحشوری رومی کرد. در مقابل، بسیاری نیز نظر داده‌اند که روم نه به وسیله مسیحیت و نه به علت هجوم بربرها از میان رفت، بلکه علل اضمحلال آن را باید بیش از هر چیز در تحولات داخلی آن جست‌وجو کرد.

به تعبیر ویل دورانت، «هنگامی که مسیحیت نفوذ یافت و هجوم بربرها فرا رسید، روم به جز پوستی میان‌تهی چیزی نبود» (دورانت، ۱۳۴۱: ۳۵۹). وی می‌افزاید: «یک تمدن

بزرگ تا از درون منهدم نشده باشد، از بیرون مغلوب نمی‌گردد. علل اصلی انحطاط امپراتوری روم در وجود مردم آن، در اخلاقیاتشان، در مبارزه طبقاتی، در افول تجارت، خودکامگی، بوروکراسی، در مالیات گزاف و نرمش‌ناپذیر و در جنگ‌های توان‌فرسایش بوده است» (دورانت، ۱۳۴۱: ۳۵۴) و در نتیجه، «رشد مسیحیت بیش از آنکه علت باشد، معلول انحطاط روم بوده است. از هم گسیختگی کیش دیرین، خیلی پیش از ظهور مسیح آغاز شده بود» (همان: ۲۵۸). ظهور آیین‌های جدید مانند آیین مهرپرستی و آیین مانی در شمال آفریقا در پرتو فهم همین موضوع، درک‌پذیر می‌شود. بخش‌های مهمی از نوشته‌های آباء کلیسا نیز به توضیح همین مسئله اختصاص یافته است که برجسته‌ترین آن، دفاعیات آگوستین در کتاب «شهر خدا» از مسیحیت در مقابل چنین اتهاماتی است^(۴).

اما مسیحیت چه ویژگی‌هایی داشت که توانست خلأهای به وجود آمده در فرهنگ رومی را پر کند؟ می‌دانیم که روش رومیان این بود که ادیان ملل مغلوب را در باورهای دینی مشترک رومی هضم و به تعبیر دیگر، خدایانشان را «رومی» کند. چرا این اتفاق برای مسیحیت نیفتاد؟ پاسخ این پرسش را باید در ماهیت و روند گسترش آیین مسیح و شکل‌گیری کمون‌های مسیحی اولیه جست‌وجو کرد. باورهای دینی مسیحیت اولیه، بیانگر دعوتی عام و جهانشمول بود. برخلاف آیین یهود، مسیحیت دین یک قوم خاص نبود. رسالت عیسی ناصری از نجات یک قوم (بنی‌اسرائیل) به نجات بشریت گسترده شد. به همین دلیل امپراتوری روم با وجود بدبینی‌ای که نسبت به یهودیت داشت، تا آنجا که یهودیان دعوی گسترش دین خود در میان رومیان یا ملل تحت سلطه آنان نداشتند، آنها را در اداره امور داخلی‌شان آزاد می‌گذاشت و از همین‌رو بود که آزار و اذیت عیسی و در نهایت محاکمه‌اش توسط خاخام‌های یهودی، مسئله درونی جامعه یهودی تلقی می‌شد. اما پیروان و مبلغان سخت‌کوش آیین مسیحیت، سخن از برابری خدایگان و برده، زن و مرد، رومی و غیر رومی و فقیر و غنی بر زبان می‌آوردند و این به معنی مخالفت آشکار با نظام طبقاتی روم بود. مسیحیان اولیه، حکومت‌های دنیوی را نامشروع می‌شمردند و اعتقاد داشتند حکومت، برج بابلی است برافراشته در دریایی از خون انسان‌ها و از پرداخت مالیات به آن خودداری می‌کردند. آن دسته از سربازان لژیون‌های رومی که به مسیحیت گرویده بودند، از جنگ و کشتار کنار می‌کشیدند تا

دستشان به خون انسان‌های دیگر، که همگی «رمه خدا» محسوب می‌شدند، آلوده نشود. چنین شد که امپراتوری روم به تعقیب، دستگیری، زندان و شکنجه‌های هولناک گروندگان به آیین مسیح روی آورد و آنان را فتنه‌گرانی که به دنبال آشوب و براندازی نظام هستند به شمار می‌آورد.

اما با گذشت زمان و ضعف رورافزون نظام سیاسی، اقتصادی و اجتماعی روم از یکسو و افزایش شمار مسیحیان از سوی دیگر، تمایل برای به رسمیت شناختن آیین جدید از سوی امپراتوران بیشتر شد و تا آنجا پیش رفت که کنستانتین، با تکیه بر تیزبینی و آینده‌نگری خویش، پیشگام شد و خود به مسیحیت گروید. تا پایان امپراتوری تئودوسیوس، یعنی سال ۳۹۵ میلادی، مسیحیت به آیین رسمی امپراتوری تبدیل شد تا بار دیگر، انسجام اجتماعی حاصل از همبستگی دینی را سرمایه‌بازسازی اقتدار و شکوه از دست رفته سازد. همزمان، در میان آبای کلیسا و عالمان مسیحی نیز با تجدیدنظر و اصلاح برخی باورهای مسیحیت با توجه به مصلحت‌اندیشی‌هایی که با هدف حفاظت و گسترش مسیحیان انجام شد، راه برای هم‌زیستی شهر زمینی و شهر آسمانی هموار شد. حالا دیگر پرداخت مالیات به حکومت، منع شرعی نداشت («مال قیصر را به قیصر و مال خدا به خدا»، انجیل متی ۲۲: ۲۱). شرکت در جنگ با یادآوری اینکه مسیحیان به هر حال تحت حمایت امپراتوری هستند، توجیه می‌شد و مخالفت با بردگی به سطح توصیه‌های اخلاقی به برده‌داران در خوش‌رفتاری با برده‌هایشان تنزل یافت. حالا دیگر مردم باید از فرمانروایانشان فرمانبرداری می‌کردند. حتی فرمانروایان پلید و شورش‌علیه حاکمان، به‌ویژه هرگونه حمله به شخص حاکم، خطایی نابخشودنی محسوب می‌شد («من به شما می‌گویم با شریر مقاومت مکنید»، انجیل متی ۴۴-۳۹: ۵)؛ هرچند اطاعت از حاکم همیشه به اطاعت از فرامین الهی محدود بود. همچنین نهاد مالکیت شخصی، امری معمول و درست و مالکیت خصوصی محترم شمرده می‌شد.

با وجود سازگاری مسیحیت (که اساساً آیینی آخرت‌گراست و از همین‌رو شریعت فربه‌ی ندارد) با مقتضیات زمانی و مکانی، تحولی که در فهم جایگاه و نقش انسان در جهان‌بینی جدید پدید آمده بود، فراتر از آن بود که نظامات اجتماعی و سیاسی پس از پیدایش آن را دچار تغییرات اساسی نسازد. رابطه‌ی انسان با خدا، ماهیتاً رابطه‌ای انفرادی

و دستیابی به رستگاری، بیشتر ناشی از اعمال فردی او بود تا کردارهای جمعی. جمع، «بستر ساز» زندگی منتهی به رستگاری و نه «علت» آن به شمار می‌رفت. از همین‌رو است که برخی از تحلیلگران تاریخ تفکر، پیدایش مفهوم «امر شخصی» را مرهون تفسیر مسیحی از انسان می‌دانند^(۵).

حقوق شهروندی در اروپای دوران میانه

مفهوم جامعه سیاسی از دوران باستان به دوران میانه چه تغییری کرده بود؟ برای پاسخ به این پرسش باید به یاد داشته باشیم که در رابطه فرد با شهر یا جامعه سیاسی در یونان و روم باستان، هم ایمان مذهبی در راستای شهروندی و نیایش خدایانی بود که هدفی جز اعتلای دولت-شهر یونانی یا جمهوری و سپس امپراتوری روم نداشتند و هم فرد به مثابه شهروند ارزشمند شمرده می‌شد و چنان‌که دیدیم، ناشهروندان از جمله بیگانگان، زنان و بردگان، از فردیت دارای کرامت و احترام برخوردار نبودند. قوانین نیز در همین رابطه شکل می‌گرفت، چه آنهایی که با حیات سیاسی و اجتماعی افراد سروکار داشت و چه آنها که حقوق اقتصادی فرد را معین می‌کرد. با آمدن مسیحیت اما این رابطه نمی‌توانست به همان شکل تداوم یابد. حالا از افراد، وفاداری‌ای از نوع دیگر انتظار می‌رفت. به تعبیر لایلاس، «به جای وفاداری به جامعه یا خدمت به حکومت، مسیحیت بر وفاداری به خویشتن خصوصی هر فرد و جامعه کلیسا تأکید می‌کرد» (Lailas, 1998: 87). باید توجه داشت که در ادبیات مسیحی، کلیسا نه صرفاً یک مکان برای نیایش و نه صرفاً یک ارگان سازمان‌یافته و دارای سلسله‌مراتب دینی، بلکه به عنوان جامعه‌ای به هم پیوسته از مؤمنان مطرح است؛ چیزی شبیه مفهوم «امت» در ادبیات دینی مسلمانان. از دیدگاه مسیحیان اولیه اما عضویت در جامعه ایمانی پیروان مسیح، ضرورتاً با عضویت در جامعه سیاسی، تطابق و سازگاری نداشت. آگوستین صریحاً سخن از دو شهر می‌راند؛ «شهر خدا» و «شهر زمین»:

«پس این شهر آسمانی در حالی که زائری روی زمین است، شهروندان

خود را از همه ملت‌ها فرامی‌خواند و از همه زبان‌ها، جامعه زائرانی را گرد

می‌آورد که به اختلاف روش‌ها و قوانین و نهادهای تأمین‌کننده آرامش زمینی کاری ندارند؛ بلکه آنها را حفظ و از آنها پیروی می‌کنند... مشروط به اینکه امور مذکور در برابر دینی که لزوم پرستش خدای واحد متعال و حقیقی را تعلیم می‌دهد، مانعی ایجاد نکند» (آگوستین، ۱۳۹۲: ۸۹۵).

این دوگانگی موجب پیدایش دو نوع قانون، یعنی قانون شرعی و قانون غیر دینی و در پی آن، دو نظام حقوقی یعنی دادگاه‌های شرع و دادگاه‌های رومی شد. قانون شرع علی‌الاصول متکی به عقلانیت انسانی نبود. همان‌گونه که تفاوت قانون رومی با قوانین شرعی یهود در این بود که اولی به عقل جمعی آدمیان و دومی به فرامین الهی متکی بود، در آیین مسیحیت نیز این دوگانگی پابرجا ماند. هرچند الهیات سده دوازدهمی آکوئیناس با رویکردی ارسطویی (در مقابل رویکرد افلاطونی یا به بیانی دقیق‌تر، فلوطینی آگوستین) در زندگی مسیحیان جایی برای عقلانیت انسانی باز کرد، حتی در آنجا نیز این دوگانگی مشهود بود و تلاش شد تعارضی بین عقل آدمی و تعالیم منبعث از وحی دیده نشود و قلمروی این دو جدا شود. به تعبیر بلک، آکوئیناس «سعی کرد عقلایی بودن مسیحیت و سرشت الهی خرد آدمی را نشان دهد؛ هماهنگی ایمان و دانش» (Black, 1992: 21-22). این موضعی بود هم در مقابل تفسیرهای بنیادگرایانه‌تر از مسیحیت که سنت آگوستینی آن را نمایندگی می‌کرد و هم در مقابل کسانی که در تفکیک کامل حقیقت الهیات از حقیقت فلسفه، پیرو تعالیم ابن‌رشد بودند.

اما این تحول مفهوم شهروند در نوع رابطه اجتماعی انسان‌ها نیز تغییر ایجاد کرد. لری سیندتاپ به نکته مهمی در این زمینه اشاره می‌کند و آن اینکه نهاد خانواده از دوران باستان، کانون ایمان دینی و حیات ابدی بود. درگذشتگان به حیات خود ادامه می‌دادند، هرچند در جهان زیرزمین و به همین دلیل، احترام به نیاکان و حفاظت از شعله آتشی که به عنوان سمبل حیات و تداوم آن در هر خانه صورت می‌گرفت، به نوعی مناسک مذهبی تبدیل شده بود. با ظهور دولت-شهرها، این رابطه به مسئله عضویت در جامعه سیاسی پیوند خورد. در دوره حاکمیت امپراتوری روم، هرچند از جامعه سیاسی به مفهوم دولت-شهری آن اثر اندکی باقی مانده بود و «فرامین» امپراتور، جای عقلانیت جمعی شهروندان را گرفته بود، خانواده همچنان محل اتصال درک رابطه شهروندی با

فرد به شمار می‌رفت. در دوران میانه اما با جایگزینی فرد به جای خانواده به عنوان موجودی فناپذیر، مفهوم جمعی این پیوندها جای خود را به مفهومی فردی داد (Siedentop, 2014:59). آیا این مفهوم مسیحی شده شهروندی با آنچه امروزه در سنت غالب لیبرال فهمیده می‌شود، سراسر در تضاد است؟ اگر وجه بارز شهروندی لیبرال، فردگرایانه بودن آن است، با توجه به آنچه آمد، پاسخ این پرسش باید منفی باشد. به نظر می‌رسد تفاوت را باید در جایی دیگر جست‌وجو کرد: رابطه بین حق و خیر. این موضوعی است که در بخش بعدی این نوشتار بدان خواهم پرداخت. اما پیش از پرداختن به آن، بد نیست به بحث جالب توجه بوداوا این بوکارت دربارهٔ اجتماع اروپا در سده‌های نهم و دهم به بعد اشاره کنم. یافته‌های پژوهش او نشان می‌دهد که دست‌کم در این دو سده، کلیسا و حکومت به عنوان دو نهاد مستقل از یکدیگر شناخته نمی‌شدند. افزون بر این، کلیسا یک ارگان منسجم سازمان‌یافته تلقی نمی‌شد، بلکه به عنوان مجموعه گسترده‌ای از مردم مسیحی فهمیده می‌شد (Bouckaret, 2007:150). دو عامل مهم وجود داشت که به‌ویژه پس از سده دوازدهم میلادی، راه برای شکل‌گیری جامعه مدنی هموار شد: فئودالیسم و جهان‌شمول‌گرایی مسیحی. ترکیب این دو به همراه عوامل دیگری همچون انقلاب پاپی، گسترش روزافزون زندگی انجمنی و رشد حاکمیت قانون، زمینه‌ساز تقویت جامعه مدنی شدند (Bouckaret, 2007: 151).

از آنجا که پیش از این درباره عامل دوم بحث شد، اجازه بدهید به توضیح بحث بوکارت دربارهٔ عامل نخست بپردازم. فئودالیسم منجر به تمرکززدایی از قدرت سیاسی شد که یکی از پیامدهای آن، امکان‌گریز سرفها (دهقانان وابسته به زمین) به شهرها و شکل‌گیری طبقه‌ای جدید بود. آزادی‌هایی که به شهرها اعطا می‌شد، گذشته از آنکه حاصل بی‌ثباتی سیاسی ناشی از رقابت‌ها و مناقشات بین فئودال‌ها بود، به این امید صورت می‌گرفت که امکان رشد اقتصادی شهرها و در نتیجه، اخذ مالیات‌های بیشتر فراهم آید. افزون بر آن، روابط فئودالی با تأکید بر اصل معامله به مثل، به استحکام حاکمیت قانون انجامید؛ زیرا اگر ارباب به تعهدات خویش عمل نمی‌کرد، رعیت خود را از قید قرارداد دوجانبه رها می‌یافت. رعایا حتی حق مقاومت در مقابل اعمال اربابان خود را داشتند. ویژگی «معامله به مثلی» قوانین فئودالی، پایه‌گذار قوانین اساسی همچون

«مگناکارتا» در انگلستان شد (Bouckaret, 2007: 153-154). اروپای سده دوازدهم میلادی «نمایشگاه توسعه واقعی انجمن‌ها بود، نه تنها در کمیت، بلکه همچنین در کیفیت. در رابطه با پژوهش و آموزش علمی، دانشگاه‌ها در شرق و غرب و شمال و جنوب به سرعت گسترش یافت. در رابطه با تجارت، انجمن‌های صنفی پیشه‌وران در شهرها شکل گرفت و نمایشگاه‌های کالا را سازمان دادند و نظام داوری مؤثری پدید آوردند» (Bouckaret, 2007: 163).

فرد و اجتماع، خیر و حق

تا اینجا دیدیم که رشد فردیت در مغرب‌زمین، از بستر تحول جایگاه انسان در جهان پیرامونش که محصول ظهور مسیحیت بود نشأت گرفت. تبیین پیامدهای این تحول در اندیشه سیاسی و زندگی اجتماعی اروپای دوران میانه، نیازمند تتبعی وسیع در متون اندیشه سیاسی و نیز رساله‌های حقوقی آن دوران است که آشکارا از محدوده این نوشتار و چه بسا از محدوده توانایی یک فرد، خارج است. اما شاید نگاهی گذرا به تفسیر توماس آکوئیناس از رابطه فرد و اجتماع و خیر فردی و خیر جمعی، بیانگر تفکری باشد که بر اذهان و افکار اندیشمندان آن زمان حاکم بوده است؛ به‌ویژه که آکوئیناس از تأثیرگذارترین متفکران آن دوران به شمار می‌رود. آکوئیناس، دو دیدگاه درباره واحدهای اجتماعی بیان کرد. اول، بیانی که اساساً ارسطویی و کل‌نگر بود و در آن جامعه سیاسی، زمینه مناسب فعالیت‌های انسانی آدمی به شمار می‌رود. انسان نمی‌تواند جز در تعاملات اجتماعی‌اش در جامعه، به حد اعلائی خردورزی‌اش دست یابد. با این همه، مفهوم مشارکت سیاسی شهروندان از آن فهمیده نمی‌شد. علت این است که «اجزای این «کل» در اندیشه آکوئیناس، متفاوت از آن چیزی فهمیده می‌شود که در اندیشه سیاسی ارسطو درک می‌شد. به بیان دقیق‌تر، «نزد آکوئیناس، «اجزای اجتماع، مناصب و گروه‌های ناظر به نقش اجتماعی نیست، بلکه افراد است» (Black, 1988: 599). با این همه وظیفه این جزء یعنی فرد، انطباق خود با خیر آن «کل» است. باید به یاد داشته باشیم که آن «کل»، پس از ظهور مسیحیت، از «جامعه سیاسی» شهر به تمامی «جامعه بشریت» تعمیم یافته است. از همین‌روست که اعلام می‌کند که «فرد به

جامعه سیاسی به عنوان کل خود در همه چیز خود مرتبط نیست و در نتیجه، ضرورت ندارد ارزش همه اعمالش به تحسین آمیز یا ملامت آمیز بودن در رابطه با جامعه سیاسی منحصر شود» (Black, 1988: 600).

بنابراین از دیدگاه آکوئیناس، اجتماع به معنی یک کل جهان شمول نیست. بلکه نتیجه می‌گیرد که: «ایده اجتماع قرون وسطایی اروپا به مثابه اجتماعی جمع‌گرا یا تمامیت‌گرا، یک افسانه است. تنها شاهد قطعی آن، تبلیغات حمایت‌شده از سوی پاپ در اواخر دوران میانه است که زمانی نوشته شده که دستگاه پاپی در حال اضمحلال بود. از طرف دیگر، یک حس قوی از جامعه وجود داشت، به‌ویژه در سطوح محلی. فردگرایی حقوقی و اقتصادی در میان بیشتر طبقات اجتماع رایج بود و طبقات تحصیل کرده باعث رشد مفهومی نیرومند از شخصیت فردگرایانه شدند. توازن بین عواطف اجتماعی (مرتبط با شهر، روستا و صنف) و عواطف فردی بیشتر از امروز به سوی جامعه متمایل بود، اما از طرف دیگر، از ملی‌گرایی هم اثر چندانی نبود» (Black, 1988: 606).

تنش بین مفهوم خیر عمومی و مفهوم خیر فردی یا به تعبیری دیگر، سعادت جمعی و سعادت فردی، در فرهنگ سیاسی مغرب‌زمین که پیامد ظهور فردگرایی مسیحی است، در جای‌جای ادبیات سیاسی برجای مانده از آن زمان، آشکار است. با تغییر جهت رجحان‌های فردی انسان دوران میانه، چرخش از مفهومی از سعادت که از طریق انجام وظایف او به عنوان یک مسیحی مؤمن به دست می‌آمد و ماهیتاً آخرت‌گرایانه است، به مفهومی از سعادت که به رفاه در زندگی دنیوی معطوف است، به تدریج شکل گرفت. پیامد آن، تحول مفهوم حق از چیزی که در رابطه به خیر تعریف می‌شد، به قواعدی که می‌بایست منافع و رجحان‌های تعریف‌شده در این مفهوم جدید از سعادت و زندگی سعادت‌بار را حفظ کند، پدیدار شد. رشد مباحث مربوط به «قانون طبیعی» نشان از همین تحول دارد؛ قانونی که به تعبیر بوکارت بیانگر آن بود که «هرچند ایمان برای رستگاری ضروری است، برای داشتن یک اجتماع نظام‌مند ضرورت ندارد» (Boukaert, 2007:168).

این تحول را می‌توان در برخی از قوانین اساسی که در اواخر دوران میانه و اوایل دوران جدید شکل گرفت و مبنای تعاملات اجتماعی قرار گرفت، مشاهده کرد. همان‌طور

که آمد، اصل فئودالی مقابله به مثل، روابط بین حاکمان و اتباعشان را سامانمند کرد و به ظهور قوانین اساسی و بنیادین در حقوق شهروندی انجامید. فرمان طلایی اندروی دوم، پادشاه مجارستان که در سال ۱۲۲۲ صادر شد و در آن برخی حقوق، از جمله حق نخبگان برای نافرمانی از پادشاه مقرر شده بود و فرمان «ژویوس» که در سال ۱۳۵۶ برای به رسمیت شناختن حقوق امرای زیردست در اروپا صادر شد، از این جمله‌اند.

اما شاید قانون «مگناکارتا» (منشور بزرگ آزادی‌ها) را که جان، پادشاه انگلستان در سال ۱۲۱۵ میلادی وضع کرد و هنوز هم به عنوان زیربنای تاریخی نظام حقوقی بریتانیا مورد احترام است، بتوان جالب توجه‌ترین نمونه از این دست از قوانین به شمار آورد. در ماده اول، حقوق ذکرشده در این قانون را شامل همه انسان‌های آزاد قلمروی پادشاهی خویش می‌خواند. برای نمونه در ماده ۲ حق مالکیت و وراثت برای وراثتی که به سن قانونی رسیده‌اند، در ماده ۸ ممنوعیت ازدواج اجباری بیوه زنان، در ماده ۹ ممنوعیت مصادره زمین به خاطر بدهی مالی به حکومت، مادام که فرد بدهکار اموالی داشته باشد که بتواند بدهی‌اش را بپردازد، در ماده ۲۳ عدم اجبار شهرها به ساختن پل روی رودخانه‌ها، در ماده ۳۱ ممنوعیت قطع درختان بدون رضایت صاحبان آن، در ماده ۳۸ حق محاکمه عادلانه متکی به شواهد و مدارک، در ماده ۴۰ ممنوعیت نادیده گرفتن یا درنگ در اجرای عدالت، در ماده ۴۱ حق جابه‌جایی و مسافرت و در ماده ۵۲ عدالت جبرانی تضمین شده است.

چنان‌که آشکار است، این حقوق با برخی از عناوین حقوقی که امروزه در حقوق شهروندی ذکر می‌شود تطابق دارد. همچنین مطالعه متن قوانین یادشده نشان می‌دهد که تعداد قوانین حمایت‌کننده از نخبگان، اشراف، صاحبان املاک بزرگ، شاهزادگان، صاحب‌منصبان و ارباب کلیسا به مراتب بیشتر از اقشار دیگر اجتماعی است، اما برای شناخت ریشه مفاهیم و موضوعات مطرح در نظام‌های حقوقی مغرب‌زمین، بسیار روشن‌گرند. در عین حال از مدارای دینی و مذهبی و احترام به آزادی فرد در انتخاب دین یا مذهب، نشانه‌های مثبتی یافت نمی‌شود. برعکس، گزارش‌های مستند موجود درباره رفتارهای تبعیض‌آمیز با یهودیان و اجبار آنها به تغییر دین یا مهاجرت، نشان می‌دهد که شهروندان، آزادی ایمان دینی ندارند. افزون بر این نباید از یاد برد که تعمیم شهروندی کامل و تمام‌عیار به همه شهروندان تنها پس از انقلاب فرانسه در سده

هجدهم صورت پذیرفت که به نوبه خود راه را برای طرح فهرست بلندبالای حقوق شهروندی که تحقق آن امروزه از مطالبات جدی جوامع دموکراتیک است، هموار ساخت.

نتیجه‌گیری

تحولات ناشی از ظهور مسیحیت در زمانی که تاریخ شاهد افول امپراتوری روم بود، دامنه‌ اثرگذاری بس گسترده‌ای بر باورها و در نتیجه شیوه زندگی فردی و اجتماعی اروپاییان دوران میانه داشت. ظهور فردیت انسان در کنار تبدیل حکومت به ابزاری که انسان‌ها صرفاً به لحاظ نیازهای دنیوی‌شان بدان احتیاج داشتند، در مقابل نیازهای اخروی‌شان که منبع تأمین آن تعالیم مسیحیت بود، جامعه سیاسی را از بالاترین امکان و مکان اجتماعی انسان‌ها برای دستیابی به مراحل متعالی انسانیتشان به زیر کشید و راه را برای احیای قوانین طبیعی که منشأ عقلانی و بشری داشتند، باز کرد. حقوق شهروندی در دوران میانه در پرتو چنین تحولی در جهان‌بینی جدید، حقوقی دانسته می‌شد که بیش از هر چیز، با هدف تأمین نیازهای افراد در زندگی اجتماعی وضع می‌شد. این تحول در نگاه به انسان، مفهوم شهروندی را از تفسیر جمع‌گرایانه آن دور و به تفسیر فردگرایانه‌ای که در سده‌های هفدهم به بعد در قالب نگرش لیبرالی ظهور کرد، نزدیک ساخت؛ درکی از مفهوم حقوق شهروندی در دوران میانه اروپا که از تفسیر رایج در میان اندیشمندان مدرن تمایزی آشکار دارد. برای شکل‌گیری دولت به عنوان دستگاه هدایت‌کننده انسان‌ها به زندگی «خوب»، اروپا باید تا ظهور نوزایی و پس از آن نهضت روشنگری صبر می‌کرد؛ نهادی که با ظهورش، سیاست حکومت‌محور را جایگزین سیاست جامعه‌محور ساخت و عرصه را چنان بر جامعه مدنی متشکل از افراد انسانی دارای پیوندهای اجتماعی تنگ کرد که امروزه شهروندان معاصر را برای خلاصی یافتن از آن به تکاپو بیندازد.

پی‌نوشت

۱. درباره دلایل اهمیت مطالعه این بخش از تاریخ تمدن غرب ر.ک: حسینی بهشتی، سید علیرضا (۱۳۷۹) «اروپای دوران میانه: تأملاتی در اهمیت، ویژگی‌ها و مطالعه اندیشه

- سیاسی - اجتماعی آن»، فصلنامه تاریخ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال اول، شماره ۱، صص ۲۸۷-۲۹۷.
۲. در این باره مقاله‌ها و کتاب‌های متعددی نوشته و منتشر شده است. برای نمونه‌های فارسی ر.ک: گمیل، ژان (۱۳۷۴) انقلاب صنعتی قرون وسطا، ترجمه مهدی سبحانی، تهران، مرکز. لوگوف، ژاک (۱۳۷۶) روشن‌فکران در قرون وسطا، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.
۳. درباره بُعد نخست یعنی تحول مفهوم انسان ر.ک: حسینی بهشتی، سید علیرضا (۱۳۸۷) «تحول مفهوم فرد در اندیشه سیاسی دوران میانه در مغرب‌زمین»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۸۵، صص ۶۱-۸۰.
- از میان منابع انگلیسی‌زبان، اثر زیر شایان توجه بسیار است:
Charles, Taylor (1989) Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Cambridge University Press).
۴. برای نمونه ر.ک: فصل دوم از کتاب دوم که آگوستین در آن، علت نگارش کتاب را اثبات نادرستی ادعای مخالفان در این زمینه عنوان می‌کند.
۵. برای نمونه ر.ک:
Larry, Peterman (1993) 'Privacy's Background', The Review of Politics, Vol. 55, Spring, No.

منابع

- آگوستین قدیس (۱۳۹۲) شهر خدا، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
ارسطو (۱۳۶۴) سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، جیبی.
بارنز، اچ. ای و بکر اچ (۱۳۵۸) تاریخ اندیشه اجتماعی، ترجمه جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، تهران، جیبی.
دورانت، ویل (۱۳۴۱) تاریخ تمدن، ترجمه علی اصغر سروش، ج ۳، تهران، اقبال.
فالكس، کیت (۱۳۹۰) شهروندی، محمدتقی دلفروز، تهران، کویر.
کتاب مقدس (۱۳۵۴) تهران، انجمن پخش کتب مقدسه.
گری، جان (۱۳۹۵) لیبرالیسم، ترجمه سید علیرضا حسینی بهشتی، تهران، ناهید.

Barbalet, J.M. (1988) *Citizenship*, Milton Keynes, Open University Press.

Bellamy, Richard (2015) 'Citizenship, Historical Development of', in James Wright (ed.) *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, 2nd ed., Elsevier.

Black, Antony (1988) 'The Individual and Society', in J. H. Burns (ed.) *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.588-606.

----- (1992) *Political Thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bouckaert, Boudewijn R. A. (2007) 'The Roots of our Liberties, On the Rise of Civil Society in the Medieval West', *New Perspectives on Political Economy*, Vol. 3, No. 2, pp. 139-184.

Burns, J. H. (ed.) (1988) *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

Finley, M. I. (1983) *Politics in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gierke, Otto (1996) *Political Theories of the Middle Age*, trans. F. W. Maitland, Bristol, Thoemmes Press.

Gunsteren, Herman R. (1998) *A Theory of Citizenship, Organizing Plurality in Contemporary Democracies*, Oxford, Westview Press.

Isin, Engin F. & Turner, Brayan S. (eds.) (2002) *Handbook of Citizenship Studies*, London, Sage.

Janoski, Thomas and Gran, Brian (2002) 'Political Citizenship, Foundations of Rights', in Engin F. Isin & Brayan S. Turner (eds.) *Handbook of Citizenship Studies*, London, Sage.

- Lailas, E. A. (1998) John Dewey's Theory of Citizenship and Community, thesis.lib.vt, edu.lib.
- Mommsen, Theodor Ernst (1942) Petrarch's Conception of the 'Dark Ages', Mediaeval Academy of America Press.
- Oakeshott, Michael (1993) Morality and Politics in Modern Europe, New Haven, Yale University Press.
- Siedentop, Larry (2014) Inventing the Individual, The Origins of Western Liberalism Massachusetts, Harvard University Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۹: ۱۱۱-۸۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۵

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی مناسبات دولت و بازار

در دهه نخست جمهوری اسلامی ایران (۱۳۵۷-۱۳۶۸)

* وحید سینائی

** سارا اکبری

چکیده

پس از انقلاب اسلامی، روابط دولت و بازار سنتی به عنوان یک نهاد اجتماعی-اقتصادی دگرگون شد. در ابتدای انقلاب، اعضای برجسته جامعه بازار، بخش‌های بزرگی از اقتصاد ایران را از طریق مدیریت بنیادهای انقلابی و نهادهای دولتی در دست گرفته، روابط نزدیکی با رهبران جمهوری اسلامی برقرار نمودند. اما در سال‌های بعد، تغییراتی در این روابط به وجود آمد. در بررسی این دگرگونی و برای تبیین روابط دولت و بازار در دهه نخست جمهوری اسلامی، این فرضیه قابل طرح است که در دهه یادشده، سیاست‌های یکسان و مشابهی در قبال بازار وجود نداشت. دولت موقت به سیاست‌های لیبرالی در حوزه اقتصاد باور داشت، اما تحت تأثیر مصوبات شورای انقلاب، فضای انقلابی و نابسامانی‌های پس از انقلاب، در عمل به اجرای مصوبات شورای انقلاب پرداخت. با سقوط دولت موقت و روی کار آمدن دولت‌های چپ‌گرا، قدرت بازار سنتی به‌ویژه در عرصه‌های سیاسی و اقتصادی به چالش گرفته شد. در مقابل، بازار هم تلاش کرد تا مانع تسلط و استیلای کامل دولت بر اقتصاد و بخش خصوصی گردد. روش پژوهش، تبیینی و گردآوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای و اسنادی بوده است.

واژه‌های کلیدی: ایران، دولت، بازار، اقتصاد سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی.

* نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران Sinaee@um.ac.ir

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران sa_ak195@mail.um.ac.ir



مقدمه

بورژوازی سنتی ایران که فعالیتی پیوسته و مؤثر، اما متفاوت و نه همواره پیشرو در تحولات اجتماعی و سیاسی ایران از دوران قاجار و انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی داشته، در مناسبات خود با دولت، روابط متغیری را تجربه کرده است. از منظر تاریخی، بازاریان که از لایه‌های اجتماعی قدیمی ایران محسوب می‌شوند، در دوره معاصر در بسیاری از حرکت‌ها و جنبش‌های سیاسی اجتماعی شرکت داشته‌اند و سرانجام در فرایند انقلاب ۱۳۵۷ نیز توانستند به گونه‌ای مؤثر نقش‌آفرینی کنند. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، نخست به نظر می‌رسید که بازاریان و روحانیون، وارث اصلی این پیروزی باشند، اما نفوذ بازاریان در سال‌های بعد با چالش‌هایی روبه‌رو شد. با این حال بازاریان به‌طور غیر مستقیم به دو شیوه در ساختار قدرت اعمال نفوذ کردند: نخست از طریق نسل جوان‌تر آنها که به متخصصان و روشن‌فکران جوان پیوسته بودند و دیگری از طریق ائتلاف با نمایندگان محافظه‌کار و سنتی که برای حمایت از منافع بازار و بخش خصوصی در مقابل دولت و بخش عمومی شکل گرفته بود.

در واقع با پیروز شدن انقلاب در سال ۱۳۵۷، بازاریان به یکی از عناصر اصلی برای سازمان‌دهی نظام جدید تبدیل شدند. آنها و فرزندان ذکورشان، نخستین کسانی بودند که در کسوت‌های مختلف، از کارمندان عادی و نظامی گرفته تا مدیران بنگاه‌ها و مؤسسات دولتی و بنیادها، مقامات رده بالای نظامی، وزارت، اعضای مجلس، مناصب و مراتب مختلف را در دستگاه دولت برعهده گرفتند. اما ورود بازار به ساخت قدرت در این دوره به معنای نبود تنش میان بازار و انقلابیون نیست. در این دوره، عناصر چپ‌گرا و مدرن درون ساخت قدرت تلاش کردند تا فعالیت‌های بازار را بیشتر تحت قیود مقررات دولت درآورند و مقامات حکومتی، حضور بیشتری در بازار داشته باشند. از این‌رو به دنبال پیروزی انقلاب و همزمان با قدرت‌یابی «خرده بورژوازی سنتی»، شعارها و نشانه‌های ضد سرمایه‌داری نیز ظاهر شد که در مجموع بخش خصوصی و به‌ویژه حجره‌های بازار را تهدید می‌کرد. اقداماتی چون مصادره اموال بسیاری از سرمایه‌داران بزرگ و در نتیجه خروج برخی از آنها از کشور، تلاش گسترده برای ملی کردن صنایع و بانک‌ها که از سوی شورای انقلاب آغاز شده بود و در دولت «میرحسین موسوی» با

مطرح شدن طرح ملی کردن تجارت خارجی و توسعه تعاونی‌های مصرف، شدت بیشتری یافته بود، زمینه‌های تنش و مخالفت بازار و ساخت قدرت را برانگیخت. در این مقاله، مناسبات دولت و بازار در دهه نخست انقلاب اسلامی بررسی می‌شود.

پیشینه پژوهش

در ادبیات گسترده‌ای که درباره چرایی و نتایج انقلاب اسلامی پدید آمده، گاه با نگاه عام‌گرایانه، اقتصاد سیاسی و روابط دولت با نیروهای اجتماعی-اقتصادی و گاه نیز با نگاه خاص‌گرایانه به بررسی چگونگی این مسئله پرداخته شده است. کاتوزیان (۱۹۸۱)، پسران (۱۹۸۲)، رضوی و وکیلی (۱۹۸۲)، امیراحمدی (۱۹۹۰)، آموزگار (۱۹۹۳)، علی‌زاده (۲۰۰۰)، کشاورزبان (۲۰۰۷)^(۱) و رزاقی (۱۳۷۵) در زمینه مورد بحث مقاله و اقتصاد سیاسی دهه نخست انقلاب، نوشتارهای موشکافانه‌ای دارند.

اما پژوهش حاضر، دو وجه تمایز دارد: ۱- تمرکز نوشتارهای مورد اشاره بر مباحث کلان اقتصادی و بررسی تحقق یافتن یا نیافتن اهداف اقتصادی دولت‌های مورد بحث و در نتیجه فاصله گرفتن از تمرکز بر مناسبات میان دولت و بازار به عنوان یک نیروی سیاسی اقتصادی بوده است. ۲- تمرکز نویسندگان این پژوهش به طور ویژه بر مناسبات دولت و بازار سنتی در یک دوره زمانی خاص است و تلاش شده تا از پراکندگی زمانی و قلم‌فرسایی فراتر از دوره مورد بحث پرهیز شود. چهارچوب مفهومی مقاله برگرفته از رویکردهای جامعه‌شناسی سیاسی و اقتصاد سیاسی است.

مبانی نظری

در بررسی روابط میان دولت و جامعه (نیروهای اجتماعی) با توجه به اینکه دولت و ساختارهای اجتماعی اقتصادی به یکدیگر شکل می‌دهند، شناخت پویایی‌های روابط دولت-جامعه، مسئله‌ای مهم است. پیچیدگی مفاهیم دولت و جامعه و درآمیختگی مناسبات و تعاملات آنها، ضرورت توجه به تحلیل‌های نهادی و نظریه‌های مربوط به آن را ضروری می‌کند. در چنین بستری برای بررسی مناسبات میان دولت و نیروهای اجتماعی (دولت و بازار) نمی‌توان تنها به یک الگو و مبانی نظری خاص وفادار ماند؛ زیرا

از یک طرف باید به دولت به عنوان یک نهاد سیاسی و چگونگی تعامل آن با جامعه و در نتیجه مبانی نظری سیاسی مرتبط با آن توجه داشت و از طرفی به ماهیت بازار که نهادی اجتماعی و در عین حال اقتصادی است نیز نگاهی ویژه داشت. بنابراین بررسی مسئله پژوهش حاضر در مسیری پویا و حصول به نتایج قابل قبول، مستلزم به کارگیری الگویی ترکیبی، جامعه‌شناسی سیاسی و اقتصاد سیاسی است؛ زیرا الگوهای ترکیبی، بستر مناسب‌تری برای شناخت تأثیر متقابل دولت و جامعه فراهم می‌کنند.

از آنجا که در اقتصاد سیاسی به رابطه دولت و بازار پرداخته می‌شود و بازار در ماهیت خود پدیده‌ای اجتماعی است، مطالعه روابط میان بازار و دولت، بخشی از جامعه‌شناسی سیاسی است. جامعه‌شناسی، آموزه‌های مناسبی برای اقتصاد سیاسی فراهم می‌کند و بر موضوع‌هایی درباره سازوکار اجتماعی که منافع اقتصادی را هدایت می‌کند و رفتارهای اقتصادی را شکل می‌دهد، تمرکز می‌کند. این سازوکار در هنجارها و شبکه‌های اجتماعی پنهان شده است (نی و سوئدبرگ، ۱۳۸۷: ۱۷۵). در واقع جامعه‌شناسی سیاسی، نخست تلاش برای شناخت روابط دولت و نیروهای اجتماعی است و سپس روابط این دو را در محدوده دولت ملی بررسی می‌کند. البته این ارتباط متقابل است؛ بدین معنا که هم دگرگونی‌ها، پدیده‌ها و ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بر سیاست تأثیر می‌گذارند و هم متقابلاً از نظام سیاسی تأثیر می‌پذیرند. بر اساس نگرش یادشده، نیروهای اجتماعی که حول شکاف‌های مختلف اجتماعی و مهم‌تر از آن، شکاف‌های اقتصادی شکل گرفته‌اند، وارد روابط گوناگونی با دولت می‌شوند. اگر نفوذ کافی و یا سیطره بر دولت دارند، این نفوذ و تسلط را حفظ و توجیه می‌کنند و اگر فاقد نفوذ و محروم‌اند، سیطره و منافع گروه‌های رقیب را به چالش طلبیده، مورد اعتراض قرار می‌دهند (بشیریه، ۱۳۷۹: ۱۱۲-۱۱۳).

اقتصاد سیاسی نیز بازتابی از روابط نیروها، طبقات و گروه‌ها در جامعه است که شکل‌گیری نهادها و تحول آنها را به عنوان قواعد بازی سیاسی از طریق تحلیل روابط اقتصادی و اجتماعی تبیین (نورث، ۱۳۷۷: ۱۷۶) می‌کند و به پدیده‌هایی اشاره می‌نماید که در کانون توجه رشته‌های اقتصاد و سیاست قرار دارد و سعی می‌کند توضیح دهد که چگونه قدرت سیاسی بر پیامدهای اقتصادی تأثیر می‌گذارد و چگونه نیروهای اقتصادی بر رفتار سیاسی مؤثر واقع می‌شود. در رویکرد اقتصاد سیاسی دو گزاره بسیار مهم است:

نخست آنکه این بیان واقع‌بینانه نیست که اقتصاد، راه خودش را بدون تعامل با سیاست می‌رود. گزارهٔ دیگر این است که تحولات اقتصادی، مستلزم تحولات سیاسی است. از آنجا که ساخت سیاسی بر تصمیم‌ها، انتخاب‌ها، استراتژی‌ها و نتایج اقتصادی تأثیر می‌گذارد، ساخت اقتصادی دولت نیز تأثیرات قاطعی بر پویای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دارد و این همان چیزی است که اقتصاد سیاسی از آن بحث می‌کند. در واقع حوزهٔ اقتصاد سیاسی تلاشی است برای حصول یک درک جامع‌نگر درباره فرایند تحولات اجتماعی از طریق بررسی تعاملات اقتصادی و سیاسی. از یکسو دولت می‌کوشد تا طبق اصول حاکمیت و تمامیت ارضی، تمام نیروهای فعال در حوزهٔ انحصاری سرزمینی خود، از جمله اقتصاد (بازار) را تحت کنترل خود درآورد و از سوی دیگر بازار که مبتنی بر سازوکار قیمت‌ها، رقابت و مزیت نسبی است، می‌کوشد تا موانع و محدودیت‌های عملکرد خودکار بازار، تجارت و مبادلهٔ آزاد را حذف کند (Piech, 2016: 91-100).

به عبارت دیگر در هر جامعه‌ای، رگه‌هایی مشخص از افراد و گروه‌ها وجود دارد که نحوهٔ ارتباط آنها، ساختار کلی جامعه را ایجاد می‌کند. رده‌بندی اجتماعی، نظامی از نابرابری و سلطه به وجود می‌آورد که بر گونه‌ای تنظیم آمرانه بین انسان، ثروت، قدرت و نمادها استوار است. بنابراین نظم اجتماعی و هویت جمعی تابعی از ساختار اجتماعی و سازمان‌های اجتماعی از آن شکل می‌گیرد (نقیب‌زاده، ۱۳۷۹: ۸۲). روابط دولت و بازار نیز به پیچیدگی روابط دولت و نیروهای اجتماعی مربوط می‌شود. هرگونه تغییر در ساختار سیاسی، به طور مرتب تغییر در ساختار اجتماعی و اقتصادی را موجب می‌شود. این دو سطح با هم در ارتباط متقابل هستند. بنابراین نیروها و نهادهای اجتماعی و اقتصادی ساختار قدرت سیاسی تحت تأثیر یکدیگر هستند. در این پژوهش از چنین چشم‌اندازی به تحلیل و بررسی روابط ساختار قدرت سیاسی (دولت) و نیروهای اجتماعی - در اینجا به طور مشخص بازار - پرداخته می‌شود.

مناسبات بازار و دولت در ایران در دوره جمهوری اسلامی

دوره نخست: حاکمیت دوگانه؛ تلاش بازار برای هژمونی سیاسی و اقتصادی

با پیروزی انقلاب اسلامی، ایران به عرصهٔ مبارزهٔ قدرت میان گروه‌هایی تبدیل شد که افکار بسیار متنوع و متضادی را به نمایش می‌گذاشتند. این جریان‌ها به احزاب

مذهبی، احزاب و گروه‌های سکولار و لیبرال، گروه‌های اسلام‌گرای رادیکال و سرانجام احزاب هوادار گفتمان چپ و سوسیالیسم تقسیم می‌شدند (بشیریه، ۱۳۸۱: ۲۷). سرانجام بلوک قدرت و دستگاه‌های دولتی توسط احزاب لیبرال طبقه متوسط جدید و گروه‌های اسلام‌گرا و روحانیون، که به‌ویژه متکی به حمایت توده‌ها و طبقات بازاری بودند، تصرف شد. بازرگانان، سرمایه‌داران، حقوق‌دانان، کارمندان عالی‌رتبه، قضات، صاحبان حرفه‌های آزاد و دیگر اجزای طبقات متوسط جدید از احزاب و گروه‌های لیبرال و میانه‌پشتیبانی می‌کردند. از سوی دیگر بازاریان، کسبه و اصناف و بخش عمده توده‌های شهری و طبقات تهیدست از ایدئولوژی اسلام‌گرایی و روحانیون حمایت می‌کردند (pesaran, 502: 1982). گروه دوم از قدرت و پایگاه اجتماعی گسترده‌تری برخوردار بودند و بنابراین قدرت سیاسی و اقتصادی بیش از پیش در دست روحانیت پیرو آیت‌الله خمینی و بورژوازی بازار متمرکز شد (کدی، ۱۳۸۳: ۴۰). با پیروزی ائتلاف روحانیت-بازار، هر دو گروه تلاش‌های گسترده‌ای را برای ایجاد و تحکیم هژمونی خود بر بخش‌های مختلف جامعه آغاز کردند. روحانیت در رأس امور سیاسی قرار گرفت و بازار به عنوان یگانه نماینده بخش خصوصی پس از انقلاب شناخته شد و تأثیر بسزایی در چرخش سیاست‌های اقتصادی کشور به جای گذاشت.

ائتلاف نیروهای یادشده، با تشکیل دولت موقت و تعیین مهدی بازرگان به عنوان نخست‌وزیر، صورتی رسمی و قانونی پیدا کرد. دولت موقت در واقع ائتلافی از ملی‌گرایان سکولار و اسلامی بود؛ ملی‌گرایان سکولار با گرایش‌های راست و لیبرالی و برخاسته از طبقه متوسط جدید و مستقل و طرفدار دموکراسی پارلمانی، بازار آزاد و بخش خصوصی و مخالف تئوکراسی و نیروهای هوادار گفتمان حکومت اسلامی نیز با رویکردی ایدئولوژیک و گرایش‌های چپ. اما این ائتلاف دیری نپایید. خط‌مشی اعتدال‌گرا و میانه‌روی بازرگان و کابینه‌اش با کنش‌های رادیکال و توأم با هیجان ناشی از انقلابیون همخوانی نداشت. حاکمیت میان دولت و لیبرال‌ها از یکسو و شورای انقلاب با محوریت افرادی همچون آیت‌الله مطهری، بهشتی، هاشمی رفسنجانی و دیگر روحانیون و پیروان رهبری از سوی دیگر تقسیم شده بود (بحرانی، ۱۳۸۸: ۲۹۲).

در کنار جدال‌های سیاسی، از همان ابتدا، عدم اجماع بر سر مسائل اقتصادی آشکار بود. در حالی که رژیم جدید خود را متعهد به بازسازی و اصلاح اقتصادی می‌دانست،

هیچ فکر روشنی درباره نظام اقتصادی مورد نظر خود نداشت و تنها می‌دانست که این نظام اقتصادی باید اسلامی باشد. دیدگاه‌های ایدئولوگ‌های انقلاب مانند بهشتی، بنی‌صدر و طالقانی درباره اقتصاد اسلامی نیز به همان اندازه مبهم بود (pesaran, 1982: 512). از این رو کشمکش زیادی بر سر ارائه تعریف از نظام جدید اقتصادی در بستر فقه اسلامی در گرفت. به تعبیر سهراب بهداد، ایده‌آل‌های اقتصاد اسلامی، طیفی را تشکیل می‌دادند که از چپ به نظرهای پرودون^۱ و از راست به نظرهای فریدمن^۲ نزدیک بود و آنها همگی در پی رسیدن به اتوپیای اسلامی بودند (بهداد و نعمانی، ۱۳۸۶: ۷۸).

در چنین شرایطی، دو گرایش عمده حول محور اقتصاد در جمهوری اسلامی شکل گرفت. گرایش نخست موسوم به میانه‌روها که خواهان تحولاتی محدود در نظام اقتصادی بودند. آنها از حقوق مالکیت خصوصی جانب‌داری می‌کردند. از نظر آنان، ملی کردن تنها به مواردی محدود می‌شد که با «منافع ملی» سروکار داشت یا مواردی که صاحبان اولیه آنها، کشور را ترک کرده بودند. کنترل دولتی بر بخش اقتصاد به طور موقت تا زمانی لازم بود که فضای مناسبی برای فعالیت بخش خصوصی فراهم آید (بازرگان، ۱۳۶۳: ۹۱-۹۲). این گرایش از حمایت طبقه مالک مانند بازاریان، صاحبان صنایع و زمین‌داران برخوردار بود. بازرگان و تعدادی از اعضای دولت موقت، از طرفداران این گرایش بودند و بخش قابل ملاحظه‌ای از طبقه متوسط شهری نیز از آن حمایت می‌کردند. گرایش دوم که از سوی شورای انقلاب حمایت می‌شد، بیشتر مبتنی بر کنترل دولت بود. اینان از محدود کردن حقوق مالکیت خصوصی حمایت می‌کردند. دیدگاه‌های آنان مشوق مصادره‌های انجام‌شده در این دوره بود. افزون بر این، این جناح طرفدار ایجاد بنیادهای انقلابی برای حمایت از رژیم اسلامی بود (امیراحمدی و پروین، ۱۳۸۱: ۱۲۵).

به‌رغم این شرایط دوگانه، شورای انقلاب توانست تا حد زیادی دیدگاه‌های اقتصادی خود را تصویب و اجرا نماید. به گونه‌ای که تا پیش از شکل‌گیری دولت موسوی، شورای انقلاب، تصمیم‌های عمده اقتصادی را اتخاذ و جهت‌گیری‌های اصلی اقتصاد کشور را تعیین کرده بود. از این رو نقش شورای انقلاب در جهت‌گیری اقتصادی کشور در

1. Pierre-Joseph Proudhon
2. Milton Friedman

سال‌های نخست بسیار برجسته است. شورای انقلاب در فاصله ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ تا آذرماه ۱۳۵۸ و تصویب قانون اساسی با تصویب بیش از شصت مصوبه، انقلاب اقتصادی‌ای را رقم زد که صدها واحد صنعتی، بازرگانی و کشاورزی و تمام بانک‌های خصوصی و شرکت‌های بیمه را به دولت یا انواع گوناگونی از بنیادها واگذار کرد. این مصوبات که بیشتر جهت‌گیری آنها به سمت «سیاست‌های بازتوزیعی» بود، در عمل دولت را در رأس تصمیم‌گیری‌های اقتصادی قرار داد (Mazarei, 1996: 97).

مهم‌ترین اقدامات اقتصادی شورای انقلاب عبارت بود از:

۱. مصادره دارایی‌های خاندان پهلوی و عوامل و نزدیکان آن، مصادره دارایی افرادی که کشور را ترک کرده و شرکت‌هایی که میزان دیون آن‌ها بیش از نصف دارایی بود.

۲. ملی کردن ۲۷ بانک خصوصی در سال ۱۳۵۸.

۳. ملی کردن صنایع در سال ۱۳۵۸ که با تصویب قانون مدیریت صنایع دولت موظف شد برای کارخانه‌هایی که مالکان آنها غایب بودند، یک یا دو مدیر از جانب خود منصوب کند (Rahnema & Nomani, 1990: 20; Ehteshami, 1995: 84).

دیگر سیاست‌های بازتوزیعی شورای انقلاب، بیشتر در قالب طرح‌ها و لوایحی صورت گرفت که ملی کردن اراضی شهری، اصلاحات ارضی، تأمین و توزیع کالا، لایحه اسلامی کار، ملی کردن معادن و طرح دولتی کردن تجارت خارجی از مهم‌ترین آنها بود (Pesaran, 1982: 513). این اقدامات شورای انقلاب در حالی صورت گرفت که دولت موقت و در رأس آن مهندس بازرگان از اقتصاد سرمایه‌داری و بازار آزاد حمایت می‌کردند^(۲). بدین ترتیب در دوره دولت موقت به‌رغم مخالفت‌های بازرگان، اقدامات شورای انقلاب به منظور رفع مشکلات اقتصادی کشور و تلاش برای کاهش نابرابری‌های اقتصادی و تعدیل ثروت تا سال ۱۳۵۸، حدود ۷۰ درصد از کل منابع بخش خصوصی را به مالکیت بخش عمومی درآورد (رفیع‌پور، ۱۳۷۶: ۱۷۶). در نتیجه سهم دولت در صنایع از ۳۵/۵ درصد به ۷۰/۷ درصد سرمایه افزایش یافت، در حالی که سهم بخش خصوصی از ۴۴/۶ درصد به ۱۳/۴ درصد سقوط کرد و قلمرو تعاونی و صنایع دستی همچنان در ۱۴ درصد ثابت ماند (دیگار و دیگران، ۱۳۷۷: ۲۳۴).

در این شرایط، اتاق‌های بازرگانی که تا پیش از این فعالیت چندانی نداشتند، اهمیت واقعی یافتند. آنها تبدیل به واسطه‌ای خدمتگذار میان بازار و دولت شدند که تجارت

خارجی را ملی کرده بود. این سازمان‌ها که مراکز جدید خرید را تحت نظر داشتند و مأمور صدور پروانه واردات و ارزهای خارجی با نرخ‌های ترجیحی بودند، به بازرگانان نزدیک به مراجع قدرت سپرده شد. تجار و سرمایه‌دارانی که روابط حسنه‌ای با دولت داشتند، با استفاده از این پروانه‌ها، سودهای کلانی به جیب زدند (دیگار و دیگران، ۱۳۷۷: ۲۳۴).

بورژوازی تجاری و نیروهای بازار از طریق جمعیت مؤتلفه اسلامی و جامعه انجمن‌های اسلامی اصناف و بازار تهران، اهداف و منافع خود را در نظام انقلابی جدید پیگیری نمودند. روابط پردوام میان جمعیت مؤتلفه اسلامی، جامعه انجمن‌های اسلامی اصناف و بازار تهران با رهبران انقلاب باعث شد تا پیوندی ساختاری میان دولت و بازار شکل بگیرد. بدین ترتیب اعضای مؤتلفه اسلامی به دلیل سابقه مبارزاتی، مشارکت در مراحل انقلاب اسلامی و وفاداری به رهبر انقلاب و در نتیجه حمایت‌های وی توانستند منافع سیاسی و اقتصادی بازار را درون دولت دنبال نمایند. ورود برخی از بازاریان برجسته از جمله حبیب‌الله عسگر اولادی، اسدالله عسگر اولادی، علی‌نقی خاموشی، تقی خاموشی، اسدالله بادامچیان و محسن رفیق‌دوست به ساخت قدرت، تأسیس صندوق‌های قرض‌الحسنه، شرکت در دوره‌های مختلف انتخابات از جمله انتخابات مجلس و ریاست‌جمهوری، اعتصاب و بستن بازار از جمله ابرزاری بود که بازاریان در این دوره توانستند با به کارگیری آنها، علاوه بر تأمین منافع خود در صورت ضرورت به تحدید قدرت دولت نیز بپردازند. افزون بر این در این دوره، بازار توانست تا حد زیادی منافع اقتصادی خویش را به طرق مختلف تأمین نماید که در ادامه به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره شده است.

۱- دسترسی به اتاق بازرگانی: در این سال‌ها دسترسی بازار به اتاق بازرگانی و اتاق اصناف از مهم‌ترین تحولات بود. بازاریان از طریق ارتباط با روحانیون به‌ویژه آیت‌الله بهشتی و امام خمینی توانستند مجوز ورود به اتاق بازرگانی را دریافت کنند. «علی‌نقی خاموشی» از اعضای برجسته بازار در اولین انتخابات اتاق بازرگانی به عنوان رئیس اتاق بازرگانی تهران و ایران انتخاب شد و فعالیت‌هایش را در جهت تسهیل امور تجاری و بازرگانی و توسعه فعالیت‌های بخش خصوصی متمرکز کرد. اسدالله عسگر اولادی در

اهمیت ورود به اتاق بازرگانی چنین می‌گوید: «... می‌دانستیم که اتاق بازوی مشورتی دولت است و حتماً می‌تواند مهم باشد» (عسگر اولادی در مصاحبه با مهرجو، ۱۳۹۲: ۶۰).

۲- دولت موقت در راستای تأمین منافع بخش خصوصی و بازار، پیشنهاد تأسیس مرکزی برای تهیه و توزیع کالاهای اساسی با مشارکت مستقیم بخش خصوصی به‌ویژه بازرگانان را مطرح کرد که با موافقت بازاریان روبه‌رو شد (اطلاعات، ۱۳۵۹/۰۱/۰۷: ۹). در نتیجه شرکت‌های تعاونی که از قبل شکل گرفته بودند و اغلب در مساجد فعال بودند و کالاهای ضروری را تهیه می‌کردند، «به بخش خصوصی و بازار که بیشتر توسط سرمایه‌داران و مغازه‌داران متوسط اداره می‌شد، سپرده شد» (Moaddel, 1991: 325). این تعاونی‌ها در سرتاسر کشور دارای ۶/۵ میلیون عضو و ۵۳ میلیارد سرمایه بودند (اطلاعات، ۱۳۵۹/۰۱/۳۱: ۶).

۳- پس از انقلاب، فعالیت اصناف نیز تحت نظارت بازار قرار گرفت. در اسفندماه سال ۱۳۵۷، کمیته انقلاب اسلامی به فرمان امام خمینی، حکمی به «آیت‌الله انواری» که از روحانیون نزدیک به جمعیت مؤتلفه اسلامی بود، تفویض کرد تا تشکیلات جدیدی را برای سازمان‌دهی اصناف ایجاد کنند. آنها نهادی با عنوان کمیته نایب امام در امور صنفی را تشکیل دادند که تا زمان تشکیل مجامع امور صنفی، اصناف را تحت نظارت داشت. اعضای کمیته اصناف که از سوی انواری تعیین شد، عبارت بودند از: «سید تقی خاموشی، مجتبی قائم‌مقامی، علی‌اکبر رخ‌صفت، حبیب‌الله شفیق و سعید امانی» که همگی از بازاریان معروف بودند. این گروه به مدت سه ماه، امور اصناف را بدون دخالت دولت در اختیار داشتند. در این دوره اتاق اصناف از ادبیات سیاسی و اقتصادی ایران حذف شد. دولت موقت بعد از سه ماه در اردیبهشت ۱۳۵۸، هیئت جدیدی را برای سرپرستی اداره امور اصناف تعیین کرد. در این هیئت، بازاریان نفوذ زیادی داشتند. این هیئت تا شکل‌گیری مجلس و کابینه، امور صنفی را در اختیار داشتند (حاضری و حسین‌زاده فرمی، ۱۳۹۰: ۷۶).

۴- در دوران حاکمیت دولت موقت و شورای انقلاب، اعضای درجه یک مؤتلفه و بازاریان برجسته توانستند تا حد زیادی در ساختار قدرت نفوذ کنند. بدین ترتیب بازاریان نه تنها کنترل بازار و توزیع را در اختیار گرفتند بلکه نمایندگان دولت در اصناف نیز

جملگی از افرادی بودند که توسط جامعه اصناف و بازار معرفی شدند. در این دوره، تجارت خارجی نیز به بازاریان واگذار شد. همچنین قانون ملی شدن صنایع و نفت، وزارت بازرگانی را تحریک کرد تا قدرت سیاسی بازار را افزایش دهد. در دوره وزارت عسگر اولادی که یک چهره بازاری بود، با سهیم نمودن اصناف در واردات، در کمتر از یک سال، سهم واردات اصناف از ۵ درصد به ۲۰ درصد رسید (هیرو، ۱۳۸۶: ۳۵۰). بازاریان تشویق به تأسیس تعاونی‌های توزیع در بازار شدند. بازرگانان، تعاونی‌های توزیع را تشکیل و تقویت نمودند. قرار گرفتن تعاونی‌ها در دست بخش خصوصی تا جایی قدرت بازار را افزایش داد که موجب نگرانی برخی از دولتیان شد. روزنامه اطلاعات، آنها را به عنوان تعاونی‌های توزیع یا شرکت‌های سهامی عام بازرگانی مورد نقد قرار داد (ر.ک: اطلاعات، ۱۳۶۰/۰۲/۲۲).

در این دوره بخش خصوصی بازرگانی توانست سود زیادی ببرد. در حالی که سرمایه‌داران صنعتی، کشور را ترک کرده بودند و یا اموال آنها به خاطر وابستگی به رژیم سابق مصادره شده بود، سرمایه‌داران تجاری غیر تولیدی که چه به صورت عمده و یا خرده‌پا در تصمیم‌های هیئت حاکمه مشارکت داشتند، موفق شدند که در چهارچوب واردات کالا، بخش عظیمی از رانت نفتی کشور را به خود اختصاص دهند؛ به طوری که واردات کالاهای مصرفی در سال ۱۳۵۹ به میزان ۲۵ درصد نسبت به سال ۱۳۵۶ افزایش داشت. هفتاد درصد ارزش واردات (۱۰/۵ میلیارد از ۱۵ میلیارد) در این دوره در دست بخش خصوصی و بازاریان بود. این در حالی بود که در سال ۱۳۵۶، ۴۷ درصد ارزش واردات (۷/۵ میلیارد از ۱۵ میلیارد) در دست بخش خصوصی بود (اطلاعات، ۱۳۵۹/۸/۱۰: ۵). همزمان با دستیابی سرمایه‌داری تجاری به سودهای کلان، قیمت کالاها نیز به صورت روزافزون بالا رفت تا جایی که بسیاری از روزنامه‌ها هر روز درباره گران‌فروشی می‌نوشتند و خواهان رسیدگی به این وضعیت بودند.

افزایش تورم به بروز اختلافاتی بین شورای انقلاب و بازار منجر شد. شورای انقلاب برای مقابله با این تورم و گرانی، قانون نظام صنفی را در تیرماه ۱۳۵۹ تصویب کرد. اما به دلیل ناموفق بودن قانون نظام صنفی، دولت به ناچار ستادهایی را به نام ستاد مبارزه با گران‌فروشی تشکیل داد. همچنین دولت برای کنترل قیمت‌ها، اقدام به تأسیس دادگاه ویژه صنفی و عملیات ضد گران‌فروشی کرد (اطلاعات، ۱۳۵۹/۰۴/۰۸).

سرانجام مبارزه قدرت میان دولت موقت به عنوان ائتلاف احزاب میانه‌رو و لیبرال با نهادهای انقلاب که تحت تسلط روحانیون قرار داشت، به زوال و اضمحلال آن دولت انجامید. از منظر اقتصادی، اقدامات شورای انقلاب با استراتژی‌های اقتصادی دولت موقت که ضمن مخالفت با دخالت دولت در امور اقتصادی، از بخش خصوصی حمایت می‌کرد، در تضاد بود. در واقع تلاش بازرگان و یارانش برای به دست آوردن هژمونی در درون بلوک قدرت با شکست روبه‌رو شد. به طور کلی وضعیت حاکمیت دوگانه به زبان احزاب و گروه‌های لیبرال و میانه‌رو و به سود گروه‌ها و سازمان‌های تندرو تمام شد و در نهایت نیز به استعفای دولت موقت منجر گردید.

جدال‌های سیاسی درون‌ساختاری؛ تمرکزگرایی اقتصادی

چنان‌که اشاره شد، دخالت نهادهای انقلابی در کار دولت موقت و تعدد مراکز تصمیم‌گیری و خارج شدن کنترل اوضاع از دست آن، این دولت را به استعفا و ادار ساخت. با انتخاب بنی‌صدر به عنوان اولین رئیس‌جمهور در سال ۱۳۵۸ که همزمان با گشایش نخستین دوره مجلس شورای اسلامی بود، همه زمینه‌ها برای تشکیل نخستین دولت غیر موقت مورد نظر قانون اساسی مهیا شد و با تشکیل دولت محمدعلی رجایی، نظام جمهوری اسلامی به لحاظ ساختاری کامل شد. از منظر سیاست‌های اقتصادی، هیچ‌کدام از این دولت‌ها، فرصت چندانی برای ارائه و اجرایی‌سازی برنامه‌های خود پیدا نکردند. بنی‌صدر به اقتصاد توحیدی اعتقاد داشت و می‌گفت: «ما اگر بخواهیم راهی بین دو سیستم سرمایه‌داری و کمونیستی پیدا کنیم، موفق نخواهیم شد... بلکه باید یک تجربه مستقل از این دو انجام دهیم و آن همان تجربه نظام اسلامی است...» (ر.ک: بنی‌صدر، ۱۳۵۷). در مجموع بنی‌صدر با اقتصاد توحیدی خود، معتقد به تهیه یک استراتژی اقتصادی و مدل رشد و توسعه مبتنی بر اصول اقتصاد اسلامی بود که بر اساس آن نخست دولت باید نقش رهبر و نیروی محرکه را ایفا کند و با ایجاد صنایع اصلی، بنای یک صنعت مستقل را بگذارد؛ دوم اینکه تولید داخلی را به حداکثر برساند و سوم اینکه ابتکار عمل از بخش خصوصی گرفته شود و به دولت سپرده شود. هدف در این اقتصاد، توزیع قبل از رشد بود (Amuzegar, 2004: 2-3). عسگر اولادی درباره تغییر شرایط بازار پس از دولت موقت و بروز اختلاف با دولت بنی‌صدر می‌گوید: «اولین درگیری را ما با همین بنی‌صدر

داشتیم... ما در اتاق بازرگانی حضور داشتیم... یک روز وقتی وارد ساختمان شدیم، دیدیم گروهی آمده‌اند و با حکم بنی‌صدر قصد دارند ساختمان اتاق بازرگانی را اشغال کنند... دعوا کردیم و مجبور شدیم با آنها به تندی رفتار کنیم...» (عسگر اولادی در مصاحبه با مهرجو، ۱۳۹۲: ۵۱).

با عزل بنی‌صدر و پایان منازعه قدرت به نفع گروه‌های اسلامی، دولت رجایی بر سر کار آمد. کابینه وی دارای گرایش چپ سنتی بود که به طور کلی از نوعی اقتصاد دولتی مبتنی بر مداخله گسترده دولت در اقتصاد، محدودیت مالکیت خصوصی، اصلاح ارضی، ملی کردن صنایع، معادن، بانک‌ها و تجارت خارجی، قانون کار و اصولاً جهت‌گیری‌های اقتصادی به نفع طبقات پایین حمایت می‌کرد (مصلی‌نژاد، ۱۳۸۴: ۱۸۳). یکی از تدابیری که این دولت برای فائق آمدن بر مشکلات به کار گرفت، تشکیل «ستاد بسیج اقتصادی» بود. این ستاد با هدف از بین بردن اختلافات طبقاتی و اجرای توزیع عادلانه امکانات تشکیل شد و با اجرای طرح سهمیه‌بندی کالاها مانند قند و شکر و دو نرخی کردن بعضی کالاها مانند بنزین، اقدامات مفیدی برای تأمین مایحتاج مردم به عمل آورد (کیهان، ۱۳۵۹/۱۱/۱۶).

دوره دوم: بازار و دولت در دولت موسوی: تقابل دولت با سرمایه‌داری تجاری

به دنبال تشکیل کابینه نخست موسوی که معرف یک دولت فراگیر متشکل از اعضای برجسته هر دو جناح راست و چپ بود، اختلافات به سرعت آشکار شد. بیشتر اختلافات در این دوره به حوزه اقتصاد و به‌ویژه میزان دخالت دولت در اقتصاد مربوط می‌شد. در این دوره بین انقلابیون چپ معروف به «خط امام» که معتقد به دخالت دولت در اقتصاد، حمایت از اقشار محروم و عدالت اجتماعی، اصلاحات ارضی، دولتی کردن تولید، توزیع و تجارت خارجی و منع ثروت‌اندوزی بودند و نخبگان محافظه‌کار و سنت‌گرا که خواهان اقتصاد بازار از نوع تجاری آن، تبادل تجاری با جهان و دخالت کمتر دولت در اقتصاد بودند، اختلافات جدی به وجود آمد که برآیند آن، صف‌آرایی این دو جناح در مقابل یکدیگر بود (دلفروز، ۱۳۹۵: ۲۹۰-۲۹۲). ذیل گرایش اول باید از مواضع برخی اعضای کابینه، مواضع اکثریت سومین دوره مجلس شورای اسلامی و نگرش‌های گروه‌هایی مانند سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، مجمع روحانیون مبارز، دفتر تحکیم

وحدت و خانه کارگر نام برد. ذیل گرایش دوم، مواضع جامعه روحانیت مبارز، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم و جامعه تجار و اصناف قابل ذکر است. در سال‌های ۱۳۶۰ تا ۱۳۶۸ میان این دو گرایش اصلی، منازعاتی بر سر سیاست‌های اجتماعی و اقتصادی پدید آمد. گرایش اول در مجلس و قوه مجریه و گرایش دوم در شورای نگهبان غلبه داشت. رهبر انقلاب با آنکه بر فراز مناقشات گروهی قرار داشت، در عمل از گرایش اول حمایت می‌کرد (بشیریه، ۱۳۸۱: ۸۰-۸۲).

در خود دولت نیز اتفاق نظر کامل درباره سیاست‌های اقتصادی وجود نداشت. از همان ابتدای تشکیل دولت، تفاوت دیدگاه وزرای اقتصادی راست‌گرای دولت، یعنی حبیب‌الله عسگر اولادی، احمد توکلی و حسن غفوری فرد با موسوی (نخست‌وزیر)، بهزاد نبوی (مشاور نخست‌وزیر در امور اجرایی)، حسین نمازی (وزیر امور دارایی و اقتصادی) و مصطفی عالی‌نسب (مشاور ارشد اقتصادی نخست‌وزیر) آشکار بود. در واقع دولت موسوی از همان آغاز کار، «به واسطه ترکیبی نامتجانس از ژنرال‌های اقتصادی و رویکرد اقتصاد دولتی چپ‌گرایانه، کوهی از اختلاف و دودستگی در کابینه داشت» (ر.ک: بارسقیان، ۱۳۸۶)؛ به طوری که در سال ۱۳۶۲، هفت وزیر راست‌گرای کابینه از جمله عسگر اولادی، توکلی و غفوری فرد در نامه‌ای به امام در انتقاد از سیاست‌های موسوی خواستار استعفا شدند و از این بین، عسگر اولادی و توکلی از دولت جدا شدند (عسگر اولادی در مصاحبه با مهرجو، ۱۳۹۲: ۸۸).

عسگر اولادی درباره شدت اختلافات وزرای راست‌گرا با سیاست‌های دولت موسوی و به‌ویژه دیدگاه‌های عالی‌نسب (مشاور اقتصادی دولت) اینگونه می‌گوید: «...یک روز جریان‌ی رخ داد که من در حضور نمایندگان با عالی‌نسب درگیری کلامی پیدا کردم... عالی‌نسب علیه بخش خصوصی حرف می‌زد... گفتم والله اینها که ایشان می‌گویند، غلط است. آقای عالی‌نسب سنش زیاد شده و حرف‌های بی‌مورد می‌زند. ایشان از حرف من خیلی عصبانی شد و گفت: تو همان کشمش و پستهات را بفروش. چه کار به این کارها داری. من هم عصبانی شدم و گفتم یک حلبی‌ساز که حق ندارد راجع به اقتصاد کشور حرف بزند...» (عسگر اولادی در مصاحبه با مهرجو، ۱۳۹۲: ۸۰).

اختلافات جناحی در دولت اول موسوی سبب شد که موسوی در دولت دوم خود، کابینه‌ای نسبتاً یکدست انتخاب نماید که عمدتاً از طیف چپ بودند. در این دولت دیگر از چهره‌های راست‌گرایمانند غفوری‌فرد، عسگر اولادی، اکبر پرورش و سید مرتضی نبوی‌نشانی نبود. آنها به علت حمایت از اقتصاد بازار و اعتراض به دخالت دولت در امور اقتصادی در دولت دوم موسوی کنار گذاشته شدند. در نتیجه کابینه دوم موسوی در اختیار چپ‌های اقتصادی قرار گرفت و رویکرد فکری اعضای کابینه بیش از پیش هماهنگ شد. نظریه‌پرداز اقتصادی کابینه، «میر مصطفی عالی‌نسب» بود که نفوذ و تأثیرگذاری زیادی بر تصمیم‌گیری‌های نخست‌وزیر موسوی داشت. روغنی زنجانی، وزیر برنامه و بودجه دولت موسوی در این باره می‌گوید: «نخست‌وزیر بدون اینکه حرف عالی‌نسب را بشنود، سیاست اقتصادی در پیش نمی‌گرفت و اگر عالی‌نسب در مورد مصوبه‌ای کارشناسی نظر منفی می‌داد، آن مصوبه بایگانی می‌شد» (احمدی امویی، ۱۳۸۵: ۱۵۲). بنابراین تیم اقتصادی دولت موسوی با یک جهت‌گیری رادیکال، تاحدودی سوسیالیستی و نوگرایانه دینی، مخالف سرمایه‌داری تجاری و لیبرالیسم اقتصادی و با تأکید بر گفتمان عدالت توزیعی به تهیه و تدوین سیاست‌های اقتصادی کشور با توجه به شرایط جنگی آن دوران پرداخت. دخالت دولت در اقتصاد در این دوره بیشتر از طریق اجرای سیاست‌های بازتوزیعی صورت می‌پذیرفت.

مهم‌ترین لوايح بازتوزیعی که در دولت موسوی مطرح شد، عبارت بود از: الف) لایحه انحصار تجارت خارجی که در سال ۱۳۵۹ به تصویب رسید و بر اساس آن دولت ظرف مدت چهار سال، تجارت خارجی را تحت کنترل خود می‌گرفت. اقتصاد جنگ و کاهش درآمدهای نفتی، نظارت دولت بر تجارت خارجی را ناگزیر می‌ساخت (Moaddel, 1991: 32). اساس این لایحه در مواد ۴ و ۶ آن خلاصه می‌شد. بر اساس ماده ۴، دولت انحصار واردات کالاهای خارجی و بر اساس ماده ۶، انحصار صادرات کالاهای صادراتی را برعهده می‌گرفت. این لایحه همچنین توزیع کالاهای وارداتی را به وزارت بازرگانی محول می‌کرد. به این ترتیب دولت به یک بنگاه اقتصادی انحصاری و بزرگ تبدیل می‌شد که سایر بنگاه‌ها می‌بایست کلیه صادرات خود را به آن می‌فروختند و کلیه کالاهای مورد نیاز خود را از آن می‌خریدند. قیمت کالاهای صادراتی و وارداتی را نیز

دولت مشخص می‌ساخت. علاوه بر این دولت خود کار توزیع کالاهای وارداتی را نیز برعهده می‌گرفت (ر.ک: جمهوری اسلامی، ۱۳۶۰/۰۲/۱۶).

ب) لایحه تأمین و توزیع کالا: هدف از ارائه این لایحه، سامان دادن به امر توزیع کالا در جامعه بود که از مدت‌ها قبل در اثر الزامات اقتصاد جنگی آغاز شده بود. بر اساس این لایحه، نقش توزیعی دولت عملاً قانونمند و تاحدودی گسترده می‌شد. این لایحه را دومین دوره مجلس شورای اسلامی در فروردین ۱۳۶۴ به تصویب رساند، یعنی زمانی که تأثیرات اقتصاد جنگی در کشور آشکار شده بود. احتکار کالاهای اساسی از سوی برخی از تجار بازار، خشم مقامات سیاسی را برانگیخت. در چنین شرایطی بود که نقش عوامل توزیعی خارج از مکانیزم بازار که در ماه‌های قبل از انقلاب از طریق مساجد انجام می‌شد و تداوم کار آنها در قالب تعاونی‌های مصرف اسلامی، در جلب توده‌ها مؤثر افتاد. چنان‌که بر اساس یک بررسی، پس از انقلاب در تهران، ۴۶۰ مورد تعاونی‌هایی از این دست ایجاد شد و تعداد آنها تا سال ۱۳۶۱ در کل کشور به ۱۲۳۸۷ تعاونی رسید. این تعاونی‌های مصرف، تا سال ۱۳۶۱ حدود ۶/۵ میلیون عضو داشت (Moaddel, 1991: 325). بر اساس بندهای این لایحه، دولت نقش تعیین‌کننده در طبقه‌بندی کالاها می‌یافت؛ انحصار توزیع برخی از کالاها را به دست می‌آورد؛ دستگاه‌های مسئول توزیع را تعیین می‌کرد؛ ذخیره‌سازی و قیمت‌گذاری کالا نیز برعهده دولت قرار می‌گرفت و برای جلوگیری از سودجویی واسطه‌ها حداکثر دو واسط را میان تولید و توزیع و آن هم در مورد کالاهایی که نیاز به چنین واسطه‌هایی داشتند، مجاز می‌دانست (جمهوری اسلامی، ۱۳۶۴/۰۱/۱۵). عسگر اولادی در این ارتباط می‌گوید: «... موسوی اعتقاد داشت که ما به بخش خصوصی نیازی نداریم و باید بخش تعاونی را تقویت کنیم» (عسگر اولادی در مصاحبه با مهرجو، ۱۳۹۲: ۹۸).

به طور کلی روح حاکم بر این تبصره‌ها، افزایش اختیارات بازتوزیعی دولت و امکان توزیع کالا و خدمات از طریق مجاری غیر سنتی بود. قرار گرفتن کشور در فضای جنگی، زمینه را برای بسط و گسترش برنامه‌های انقلابی و ایدئولوژیک و کنترل کامل دولت بر همه امور و دولتی شدن اقتصاد و تضعیف بخش خصوصی و رشد بورژوازی دولتی و به دست گرفتن تولید و توزیع کالاها و خدمات توسط دولت... فراهم کرد (کدی، ۱۳۸۳: ۴۱؛ موثقی، ۱۳۸۵: ۳۲۰).

از سال ۱۳۶۴ به بعد، تخریب زیرساخت‌ها و کاهش شدید قیمت نفت، کاهش تولید ناخالص داخلی، بیکاری چهارده درصدی نیروی کار، سیستم نامناسب قیمت‌گذاری کالاها و توزیع، رشد سریع کسری بودجه دولت، افزایش شدید نقدینگی و تورم به همراه رشد شتابان جمعیت، دولت را با مشکلات فراوانی روبه‌رو ساخت. یکی از دلایل اصلی تمرکزگرایی دولت موسوی، نگرانی وی از افزایش تورم بود که این امر باعث می‌شد از فرصت‌های توسعه اقتصادی با ریسک تورمی، شدیداً گریزان باشد. بنابراین دولت موسوی به عنوان یک دولت چپ‌گرای هوادار سیاست‌های اقتصادی متکی بر مرکزیت دولت شهرت یافت که جیره‌بندی بخش مهمی از کالاهای مصرفی، مدیریت متمرکز قیمت‌ها و دستمزدها، کنترل شدید بازرگانی خارجی و هدایت ارز بر پایه نرخ‌های چندگانه، ویژگی‌های اصلی آن بود.

بدین ترتیب در دولت موسوی «در حالی که جناح راست در انزوا قرار گرفت، جناح چپ بیش از پیش با توجه به همگام بودن نخست‌وزیر با آنان بر اعتبار سیاسی خویش افزود. در این دوره هرچند سران جمعیت مؤتلفه اسلامی هیچ‌گاه از صحنه سیاسی کنار گذاشته نشدند و به مخالفت با سیاست‌ها و تصمیم‌های اقتصادی دولت، از جمله رد اصلاحات ارضی و قانون کار و نظارت و کنترل دولت بر تجارت خارجی، با توجیه مقدس بودن مالکیت در اسلام پرداختند، بستر مناسبی نیز برای فعالیت آنها وجود نداشت و همواره اختلافاتی جدی میان آنان وجود داشت» (دیگار و دیگران، ۱۳۷۷: ۲۳۴). مهم‌ترین محورهای بروز اختلاف میان دولت و جناح بازار در این دوره عبارت بود از: ایجاد تحول در اتاق بازرگانی و تهیه سیستم سهمیه‌بندی و توزیع کالا.

تحول در اتاق بازرگانی: با تشکیل دولت نخست موسوی، عسگر اولادی که پیش از این در کابینه‌های رجایی و مهدوی کنی نیز وزارت بازرگانی را در اختیار داشت، بار دیگر به عنوان نماینده جناح بازار، وزارت بازرگانی را در اختیار گرفت. اما به دلیل اختلاف نظر با سیاست‌های اقتصادی دولت موسوی در سال ۱۳۶۲ از وزارت بازرگانی استعفا داد. با استعفای او، «حسن عابد جعفری» برای وزارت بازرگانی انتخاب شد. عابد جعفری در بدو ورود به وزارت بازرگانی، تغییرات گسترده‌ای را اعمال نمود. وی هشتاد درصد مقامات وزارت بازرگانی را که اغلب از اعضای بازار و جمعیت مؤتلفه بودند، تغییر

داد. وزیر جدید برای کنترل بازار، «مجمع امور صنفی» را جایگزین «کمیته امور صنفی» کرد و سپس کمیته امور صنفی را غیر قانونی اعلام کرد. وزارت بازرگانی، توزیع کالاها را از کمیته امور صنفی گرفت و فعالیت آنها را محدود کرد؛ اما کمیته امور صنفی تسلیم عابد جعفری نشد. عابد جعفری، نمایندگان را برای کمیته انتخاب کرد که مورد موافقت کمیته قرار نگرفت. کمیته امور صنفی که نماینده بازاریان بود، در سال ۱۳۶۴، نهاد تازه «شورای مرکزی اصناف» را تشکیل داد که دولت آن را به رسمیت نشناخت. دولت، تمام فعالیت‌های اقتصادی را به مجمع امور صنفی واگذار کرد و برای تحدید قدرت بازار، «دفتر امور اصناف و بازرگانان» را در وزارت بازرگانی تشکیل داد. در سال ۱۳۶۶، موسوی درصدد محدود ساختن قدرت شورای مرکزی اصناف برآمد. وی در این راستا با حمایت‌های آیت‌الله خمینی، توانست مسئولیت‌های شورای مرکزی اصناف را به مجمع امور صنفی واگذار کند. در نتیجه دولت توانست اصناف را تحت نظارت و کنترل خود درآورد (غفاریان، ۱۳۸۸: ۶۳-۷۲).

تهیه سیستم سهمیه‌بندی و توزیع کالا: فزونی مشکلات سیاسی-اقتصادی اوایل انقلاب، تغییر سیاست از اتکا به واردات به تولید داخلی، رشد سریع جمعیت، کاهش صادرات نفت و قیمت آن، خروج سرمایه‌داران بزرگ از کشور و کاهش تولید و وقوع جنگ، عواملی بود که توزیع کالا را با دشواری مواجه ساخت. کمبود کالا از یک طرف سبب افزایش قیمت‌ها و از طرف دیگر باعث احتکار و گران‌فروشی شد. در چنین شرایطی، دولت مجبور شد تا برای حمایت از مردم و به‌ویژه اقشار فرودست، اقدام به اجرای نظام سهمیه‌بندی کالاهای اساسی نماید که پیش از این توسط دولت رجایی پیش‌بینی و در مورد چند قلم از کالاهای اساسی به اجرا درآمده بود (اکرمی، ۱۳۷۹: ۵۱-۵۴). توزیع کوپنی کالاهای اساسی و تخصیص منابع کلان برای یارانه این کالاها، به عنوان یک عامل کلیدی در مهار قیمت بازار و رضایت‌مندی مصرف‌کنندگان از اقدامات ستاد بسیج اقتصادی بود که به ریاست نخست‌وزیر وقت و عضویت تمامی وزرا و دست‌اندرکاران امور اقتصادی کشور صورت می‌پذیرفت. تداوم سیاست‌های توزیع کالا از طریق سهمیه‌بندی، به همراه خرید و فروش کالاهای سهمیه‌بندی شده در بازار سیاه، عملاً دوگانگی شدیدی در سیستم توزیع فراهم آورد که روند گسترش واسطه‌گری را

تشدید نمود. این سیاست‌ها مورد مخالفت جناح راست و بازار قرار گرفت. بهزاد نبوی در این مورد می‌گوید: «جریان راست مخالف این سیستم بود... آنها سیستم کوپنی کردن را معادل کمونیسم می‌دانستند...». «بازاریان می‌گفتند که مشکلات کشور باید از طریق مکانیسم عرضه و تقاضا و واردات بر طرف شود». این در حالی بود که دولت برای طرح سیستم سهمیه‌بندی توجیهات خاص خود را داشت. عابد جعفری، «شرایط جنگی، ذخایر ارزی محدود، احتکار کالاهای اساسی و کمیاب توسط برخی از بازاریان، کاهش تولید و افزایش قیمت‌ها» (مهرجو و غفاریان، ۱۳۸۸: ۳۹) را از عوامل اصلی به کارگیری نظام سهمیه‌بندی توسط دولت در دهه ۱۳۶۰ می‌داند.

از رهگذر این شرایط، یعنی «یک نظام اقتصادی نامتعادل با قیمت‌های غیر واقعی و افزایش مداوم فاصله میان نرخ رسمی و آزاد ارز (در بازار سیاه)، گروهی بهره‌فراوانی بردند. شبکه توزیع جدیدی توسط عوامل محتکر علاوه بر واسطه‌های بزرگ و عمده‌فروش‌ها به وجود آمد. بخش بزرگی از افراد جامعه به واسطه کسب سودهای فراوان به بخش تجاری (غیر مولد) کشیده شدند» (پسران، ۱۳۷۳: ۷۶)؛ به نحوی که در سال ۱۳۶۱، تنها در تهران حدود ۱۸۰ هزار مغازه وجود داشت. بدیهی است که در زمان حضور واسطه‌های متعدد در بازار، فاصله میان قیمت تولیدکننده و قیمت مصرف‌کننده بسیار زیاد می‌شود (اکرمی، ۱۳۷۹: ۵۳). در نتیجه احتکار کالا، افزایش قیمت‌ها، گران‌فروشی، تورم و... در بازار به گونه‌ای گسترش یافت که سرانجام دولت در مقابل بازار قرار گرفت و برای پایان بخشیدن به تخلفات اقتصادی بازار، از شیوه‌های مختلفی مدد جست که مهم‌ترین آنها عبارت بود از:

- واگذاری صلاحیت رسیدگی به تخلفات اقتصادی بازار به دادگاه‌های انقلاب و دادسراها: از اردیبهشت ماه سال ۱۳۶۲ و همزمان با پیدایش نوسانات و مشکلات اقتصادی، دادگاه‌ها و دادسراهای انقلاب متولی مبارزه با تخلفات صنفی شدند و با مصوبه شورای عالی قضایی، مجازات گران‌فروشان تا ده برابر افزایش یافت. حدود ۷۰۰۰ پرونده شکایت تشکیل شد و محکومان و گران‌فروشان، ۱۲ میلیارد ریال جریمه شدند (اطلاعات، ۱۳۶۲/۰۱/۳۱: ۲).

- تأسیس دادسراهای ویژه امور صنفی: از اوایل سال ۱۳۶۶، مبارزه با گران‌فروشان در تهران وارد مرحله تازه‌ای شد و به دادسراهای انقلاب اسلامی اختیاراتی داده شد. با تشکیل کمیسیون نظارت بر امور اصناف و تخصیص شعبه دادیاری به موضوع احتکار و گران‌فروشی، مبارزه گسترده‌ای را با گران‌فروشی، احتکار و سایر تخلفات صنفی در تهران آغاز نمود (اشرف، ۱۳۷۵: ۴۲؛ قدیری، ۱۳۸۵: ۱۴۷). در جست‌وجوی راهکار برای حل تعیین بهای عادلانه برای هزاران کالای توقیف‌شده، طرح تعزیراتی حکومتی مطرح شد و حق تعزیر محتکران و گران‌فروشان در آخر تیر ماه ۱۳۶۶ به دولت واگذار شد. نخست‌وزیر نیز در مرداد ۱۳۶۶، اجازه اعمال تعزیرات حکومتی را به استانداران داد. بر اثر این اجازه، ژاندارمری، شهربانی و کمیته‌ها و... دست به کار شدند. برگه‌های شکایت در اختیار شهروندان قرار گرفت تا شکایت خود از مغازه‌ها را به «کمیسیون نظارت بر اصناف تهران» بفرستند. در سه ماه آخر سال ۱۳۶۶، نزدیک به ۳۵۲,۳۲۷ واحد صنفی در تهران بازرسی شد و از این میان ۹۹,۶۷۲ واحد صنفی مختلف تعزیر شد (قدیری، ۱۳۸۵: ۱۴۸).

- تصویب قانون تعزیرات حکومتی در سال ۱۳۶۷: در سال ۱۳۶۷، مجمع تشخیص مصلحت نظام، «قانون تعزیرات حکومتی» را تصویب و دادسراهای ویژه را منحل کرد. در این دوره با توجه به ضعیف بودن قانون مصوب و جامع نبودن آن از یکسو و بی‌توجهی به مراجع قضایی انقلاب از سوی دیگر باعث شد تا تخلفات بر بازار حاکم باشد. در سال ۱۳۶۷، در چهارچوب تعزیرات حکومتی، کنترل تورم و تثبیت بهای ۹۱ قلم کالا اعلام شد و ۶۰۰۰ بازرس در شهرها مأمور کنترل قیمت‌ها شدند (قانون تعزیرات حکومتی، ۱۳۶۷: ۸۱۰). بازاریان در مواجهه با چنین شرایطی، به گسترش صندوق‌های قرض‌الحسنه روی آوردند. بازار که بیش از این با توسل به توصیه‌ها و قوانین مذهبی، صندوق‌های قرض‌الحسنه را برای تحدید قدرت دولت، فشار بر دولت و نیز تأمین و حفظ قدرت و منافع بازار ایجاد کرده بود، این‌بار نیز از این طریق توانست بر دولت تأثیر بگذارد.

- تأسیس صندوق‌های قرض‌الحسنه: نخستین صندوق‌های قرض‌الحسنه را در سال ۱۳۴۶، عده‌ای از بازاریان در «مسجد لرزاده» تهران بنا نهادند. از اواسط سال ۱۳۵۷، با نزدیک شدن پیروزی انقلاب اسلامی و بروز رکود در فعالیت بانک‌ها به دلیل اعتصابات،

قرض الحسنه به عنوان یک نهاد مالی اسلامی خارج از سیستم پولی و بانکی رسمی کشور، بیش از پیش مورد توجه و استقبال مردم قرار گرفت. با پیروزی انقلاب، جمعیت مؤتلفه اسلامی از حکومت جدید خواستار تأسیس بانک اقتصاد اسلامی شد (کميجانی و عسگری، ۱۳۷۰: ۳).

در روزهای اولیه سال ۱۳۵۸، هیئت‌مدیره تشکیل شد و با بسیج همه صندوق‌های قرض الحسنه، مقدمات تأسیس یک بانک اسلامی را فراهم آورد (ر.ک: اطلاعات، ۱۳۵۸/۰۲/۲۰). اما با تصمیم دولت مبنی بر ملی‌سازی بانک‌ها و صنایع، بانک اسلامی تشکیل نشد؛ ولی دولت قول داد که شرایط ویژه‌ای را برای سازمان اقتصاد اسلامی ایجاد کند. بنابراین مقرر شد که سازمان اقتصاد اسلامی، وظیفه خدمت‌رسانی و اعطای وام به صندوق‌های قرض الحسنه را برعهده گیرد. نتیجه این کشمکش‌ها سبب شد که بانک اقتصاد اسلامی از قانون ملی شدن مستثنی شود و نام آن به «سازمان اقتصاد اسلامی» تغییر کرد (عادلخواه، ۱۳۷۶: ۱۹).

بدین ترتیب سازمان اقتصاد اسلامی که در سال ۱۳۵۸، توسط عده‌ای از بازاریان متنفذ از جمله علا میرمحمدصادقی ایجاد شد، بسیاری از صندوق‌های قرض الحسنه را زیر پوشش خود قرار داد. در فاصله سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۶۵، تعداد صندوق‌های قرض الحسنه از ۲۰۰ واحد به ۲۲۵۰ واحد رسید (گزارش رئیس گروه بازرسی بانک‌ها و صندوق‌های قرض الحسنه بانک مرکزی، ۱۳۸۱). گسترش چشمگیر صندوق‌های قرض الحسنه با مخالفت‌هایی روبه‌رو شد. روند رو به گسترش صندوق‌ها سبب شد تا وزارت کشور، صندوق‌ها را موظف به دریافت پروانه تأسیس نماید (کميجانی و عسگری، ۱۳۷۰: ۳).

فشار دولت بر صندوق‌های قرض الحسنه از اوایل دهه ۱۳۶۰ آغاز شد. در این سال‌ها، فعالیت صندوق‌ها در نبود بانک‌های خصوصی گسترش یافته بود. در پاییز ۱۳۶۲، «علی‌اکبر ناطق نوری»، وزیر کشور دولت وقت تصمیم گرفت تا صندوق‌های قرض الحسنه‌ای را که مجوز نداشتند، ببندد (عادلخواه، ۱۳۷۶: ۱۹). تخلفات برخی صندوق‌ها در سال ۱۳۶۲ نیز سبب شد تا صندوق‌های بدون مجوز را تعطیل کنند. هیئت وزیران در تاریخ ۲۰ بهمن ۱۳۶۳، قانونی را تصویب کرد که بر اساس آن، صندوق‌های قرض الحسنه موظف شدند تا زیر نظارت وزارت کشور و بانک مرکزی عمل

کنند (موسویان، ۱۳۸۳: ۳۸). نگرانی اصلی آن بود که اقتدار اقتصادی این صندوق‌ها، ابزار دخالت در صحنه سیاسی را در اختیارشان قرار دهد (ر.ک: کیهان، ۱۳۶۶/۱۱/۲۵)؛ زیرا این سازمان با دریافت سه تا پنج درصد از سپرده‌های مردم در هر صندوق، از همان ابتدا دارای توان مالی بسیار بزرگی بود که با به کار انداختن آن، به راحتی می‌توانست در برابر سیاست‌های مالی و اقتصادی دولت، آن را به کار گیرد و عمل کند و این موضوع همواره و به‌ویژه از نیمه دوم دهه ۶۰، محل مناقشه گروه‌های سیاسی و اقتصادی جمهوری اسلامی بود (احمدی امویی، ۱۳۹۶: ۳۷).

مجلس نیز درباره اینگونه فعالیت‌ها نگران بود. البته مجلس در این زمینه دارای یک نظر نبود. مثلاً عزت‌الله سحابی در مجلس دوم علیه سازمان اقتصاد اسلامی سخنرانی می‌کرد و از سوی دیگر عباس شیبانی، نماینده تهران به دفاع از آن پرداخته، چنین گفت: «...آیا جز این است که صندوق‌های قرض‌الحسنه بدون تحمیل هرگونه هزینه و هرگونه چشم‌داشت فعالانه در کنار دولت و در خط ولایت فقیه حرکت می‌کند...» (مشروح مذاکرات مجلس دوم شورای اسلامی، جلسه ۴۰۴).

در سال ۱۳۶۷، «شورای پول و اعتبار» با صدور اعلامیه‌ای، صندوق‌های قرض‌الحسنه را جزء مؤسسه‌های اعتباری غیر بانکی اعلام کرد و آنها را به رعایت مقررات موجود ملزم ساخت و مجوز تأسیس صندوق‌های قرض‌الحسنه را برعهده بانک مرکزی گذاشت (عسگری، ۱۳۶۹: ۲۳۲). بعد از تصویب شورای پول و اعتبار، مجوز فعالیت آنها قانونی شد. همچنین در زمینه فعالیت صندوق‌های قرض‌الحسنه که از دوره قبل آغاز شده بود، تغییرات و سیاست‌های جدیدی اعمال شد (موسویان، ۱۳۸۳: ۳۹). در مجموع در این دهه، یکی از مهم‌ترین درگیری‌های دولت موسوی، با اتاق بازرگانی و سازمان اقتصاد اسلامی بود؛ جایی که قدرت جمعیت مؤتلفه در آن به شدت چشمگیر بود. براینده این اختلافات این بود که بازاری‌ها و جناح راست که بیشترین اقتدار و کنترل را بر صندوق‌های قرض‌الحسنه داشتند، به منتقدان دولت پیوستند و ساخت اقتصادی و بخش خصوصی در مقابل دولت قرار گرفت.

وضعیت مناسبات دولت و بازار در دهه نخست جمهوری اسلامی به تفکیک دولت‌های مورد بحث در جدول زیر آمده است.

جدول ۱- مناسبات دولت و بازار در دهه نخست جمهوری اسلامی

دولت و نهادهای حاکم	رویکرد اقتصادی	سیاست‌های دولت	مناسبات دولت و بازار
دولت موقت	راست و لیبرالی	تأکید بر تمرکززدایی، بازار آزاد، تقویت بخش خصوصی و بورژوازی ملی	حمایت از سرمایه‌داری ملی، تعامل و همکاری میان دولت و بازار
شورای انقلاب	چپ سنتی	حمایت از دولت متصدی و مداخله‌جو، سیاست‌های بازتوزیعی و محدودیت بخش خصوصی	تقلیل نقش بازار به یک بخش فرعی و بروز اختلاف و تنش میان دولت و بازار
ریاست جمهوری بنی‌صدر	اقتصاد توحیدی	تقویت بخش دولتی، تحدید بخش خصوصی	اختلاف با بازار سنتی
ریاست جمهوری رجایی	چپ سنتی	تقویت بخش دولتی، سیاست‌های بازتوزیعی، تحدید بخش خصوصی	اختلاف و تقابل
نخست‌وزیری میرحسین موسوی	شبه‌سوسیالیسم با تأکید بر نهادگرایی	تقویت بخش تعاونی و دولتی، تأکید بر سیاست‌های بازتوزیعی، افزایش کنترل دولت بر بازار، محدودسازی بخش خصوصی	اختلاف و تقابل

نتیجه‌گیری

با وقوع انقلاب اسلامی و با تغییر در ساختار قدرت در کشور، مناسبات تاریخی میان دولت و بازار نیز دگرگون شد. بازاریان به عنوان یکی از نیروهای اجتماعی اصلی در فرایند انقلاب به همراه روحانیت در متن حاکمیت قرار گرفتند و روابط نزدیکی با رهبران جمهوری اسلامی برقرار نمودند. آنها در اوایل انقلاب توانستند از طریق نفوذ در جامعه سیاسی و تصاحب مناصب اقتصادی مهم، منافع کلانی به دست آورند. اما به تدریج و متأثر از شرایط سیاسی و اقتصادی حاکم بر فضای کشور، زمینه‌های اختلاف میان دولت و نهاد بازار آشکار شد.

این مقاله نشان می‌دهد که پس از پیروزی انقلاب، دولت موقت به عنوان نخستین دولت جمهوری اسلامی با باور به کاهش نقش دولت در اقتصاد، تمرکززدایی، تقویت

بخش خصوصی و بورژوازی ملی سعی داشت نوعی نظام اقتصادی مبتنی بر بازار آزاد را سامان‌دهی نماید. اما به دلایل متعدد از جمله وجود نگرش‌های غیر همسو و بروز اختلاف بر سر مسائل سیاسی و اقتصادی میان دولت و شورای انقلاب، ناگزیری دولت از اجرای مصوبات شورای انقلاب و شرایط بحرانی پس از انقلاب، نظارت بر فعالیت‌های بخش خصوصی و تحدید آن در دستور کار دولت موقت قرار گرفت.

هرچند بازرگان قصد داشت ساختار و قدرت دولت را محدود کند، در این برنامه شکست خورد. فشارهای سیاسی و ایدئولوژیکی شورای انقلاب و جناح چپ اسلامی درون بلوک قدرت برای دولتی کردن مراکز انباشت ثروت، کاهش اختیارات و نفوذ دولت و اتخاذ یک سیاست خارجی رادیکال، سرانجام دولت موقت را ناچار به کناره‌گیری کرد. با کناره‌گیری دولت موقت و روی کار آمدن دولت‌های پس از آن و حاکمیت جناح چپ، موج گسترده ملی‌سازی‌ها و مبارزه با سرمایه‌داری تداوم یافت و منافع بازاریان را به مخاطره انداخت و موجبات تنش میان دولت و بازار را فراهم نمود.

در چنین شرایطی بازاری‌ها برای تعقیب منافع خویش درصدد در اختیار گرفتن اتاق بازرگانی، ورود و نفوذ در وزارت بازرگانی و مقابله با سیاست‌های تمرکزجویانه برآمدند. آنها صندوق‌های قرض‌الحسنه را برای تحدید قدرت دولت در زمینه اقتصاد اسلامی تأسیس کردند. این صندوق‌ها از سویی با انباشت سرمایه، منابع مالی لازم را برای بازار فراهم می‌آوردند و از سوی دیگر با حمایت از اقشار کم‌درآمد و بازاری‌های ورشکسته، از وابستگی آنها به حکومت (گرفتن وام دولتی) کاسته، روحیه اعتراضی آنها را نسبت به حکومت تقویت می‌کردند. دولت نیز با تصویب لوایح و قوانین متعدد از جمله لایحه انحصار تجارت خارجی، قانون تعزیرات و اقدامات خود توانست فعالیت‌های بازار را محدود کند. نتیجه این مقابله‌جویی‌ها و محدودیت‌ها، خروج بازاری‌ها از بدنه دولت و تشدید زمینه‌های تنش و اختلاف میان دولت و بازار تا پایان دوره نخست‌وزیری میرحسین موسوی بود.

پی‌نوشت

۱. کتاب «بازار و دولت در ایران: سیاست‌های بازار تهران»، بازار را به مثابه جهان کوچکی از روابط دولت-جامعه، در هر دو نظام سلطنتی پهلوی و جمهوری اسلامی مطالعه کرده

است. نویسنده کتاب، ارنگ کشاورزبان، با استفاده از روش‌های مصاحبه، مشاهده توأم با مشارکت، اسناد و داده‌های درجه دوم به تحقیقات میدانی در بازار تهران پرداخته و در نهایت نشان داده است که بسیاری از کارکردهای بازار تغییر کرده است.

۲. از منظر اقتصادی، بازرگان، بهشتی و مطهری بر حق مالکیت شخصی بر پایه حق آزادی فردی و اقتصادی تأکید دارند، اما می‌گویند که با هر نوع استثمار هم مخالفند. این سه با به رسمیت شناختن حق مالکیت خصوصی، در عین حال با بهره‌کشی اقتصادی مخالفت کرده‌اند... در این میان برخی از اعضای نهضت آزادی با دیدگاه‌های سوسیالیستی اقتصادی مانند مهندس سبحانی یا آقای رجایی در همان ابتدای انقلاب [سال ۱۳۵۸] از نهضت آزادی ایران جدا شدند (ر.ک: یزدی، ۱۳۸۷؛ قلی طایفه و کیانی، ۱۳۹۵).

منابع

- احمدی امویی، بهمن (۱۳۸۵) اقتصاد سیاسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، گام نو.
- (۱۳۹۶) اقتصاد سیاسی صندوق‌های قرض‌الحسنه و مؤسسات اعتباری، تهران، پارسه.
- اشرف، احمد (۱۳۷۵) «نظام صنفی، جامعه مدنی و دموکراسی در ایران»، گفت‌وگو، شماره ۱۷، صص ۱۷-۴۷.
- اکرمی، ابوالفضل (۱۳۷۹) «بازرگانی و مبادلات غیر نفتی: شبکه توزیع کالاهای اساسی و ضروری مصرفی در کشور»، تازه‌های اقتصاد، شماره ۸۹، صص ۵۱-۵۴.
- امیراحمدی، هوشنگ و منوچهر پروین (۱۳۸۱) ایران پس از انقلاب، ترجمه علی فرشیدزاده، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- بارسقیان، سرگه (۱۳۸۶) «میرحسین موسوی و ماجرای اختلاف‌ها در حزب جمهوری اسلامی»، شهروند، شماره ۷۷.
- بازرگان، مهدی (۱۳۶۳) انقلاب ایران در دو حرکت، چاپ پنجم، تهران، نهضت آزادی ایران.
- بحرانی، محمدحسین (۱۳۸۸) طبقه متوسط و تحولات سیاسی در ایران معاصر (۱۳۲۰-۱۳۸۰) تهران، آگاه.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۹) جامعه‌شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی، تهران، نشر نی.
- (۱۳۸۱) دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران در دوره جمهوری اسلامی، تهران، نگاه معاصر.
- بنی‌صدر، ابوالحسن (۱۳۵۷) اقتصاد توحیدی، بی‌جا، بی‌نا.
- بهداد، سهراب و فرهاد نعمانی (۱۳۸۶) طبقه و کار در ایران، ترجمه محمود متحد، تهران، آگاه.
- پسران، محمدهاشم (۱۳۷۳) «برنامه‌ریزی و تثبیت اقتصادی»، ایران‌نامه، شماره ۴۹، صص ۷۵-۹۶.
- حاضری محمدعلی و مهدی حسین‌زاده فرمی (۱۳۹۰) «نقش سیاسی بازار: تحلیل تحولات دهه اول پس از انقلاب اسلامی»، دانش سیاسی، شماره ۱، صص ۶۱-۸۶.
- دربیگی، بابک (۱۳۷۵) «فروشگاه‌های زنجیره‌ای رفاه: ضرورت اجتماعی یا اقتدار سیاسی»، گفت‌وگو، شماره ۱۳، صص ۱۹-۲۸.
- دلفروز، محمدتقی (۱۳۹۳) دولت و توسعه اقتصادی، اقتصاد سیاسی توسعه در ایران و دولت‌های توسعه‌گرا، تهران، آگاه.
- دیگار، ژان پیر و دیگران (۱۳۷۷) ایران در قرن بیستم (بررسی اوضاع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در یک‌صد سال اخیر)، ترجمه هوشنگ مهدوی، تهران، البرز.

- رزاقی، ابراهیم (۱۳۷۵) گزیده اقتصاد ایران، تهران، امیرکبیر.
- رفیع پور، فرامرز (۱۳۷۶) توسعه و تضاد: کوششی در جهت تحلیل انقلاب اسلامی و مسائل اجتماعی ایران، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- روزنامه اطلاعات، ۱۳۵۹/۰۱/۰۷.
- ۱۳۵۹/۰۱/۳۱، -----
- ۱۳۵۹/۰۴/۰۸، -----
- ۱۳۵۹/۰۸/۱۰، -----
- ۱۳۶۰/۰۲/۲۲، -----
- ۱۳۶۲/۰۱/۳۱، -----
- روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۶۰/۰۲/۱۶.
- ۱۳۶۴/۰۱/۱۵، -----
- ۱۳۶۴/۰۱/۲۰، -----
- روزنامه کیهان، ۱۳۵۹/۱۱/۱۶.
- ۱۳۶۶/۱۱/۲۵، -----
- عادلخواه، فریبا (۱۳۷۶) «شرکت‌های مضاربه‌ای و صندوق‌های قرض‌الحسنه»، گفتگو، شماره ۱۵، صص ۱۱-۳۰.
- عسگری، علی (۱۳۶۹) بررسی نقش و اثرات صندوق‌های قرض‌الحسنه و سیستم پولی و بانکی کشور، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، دانشگاه تهران، دانشکده اقتصاد.
- غفاریان، متین (۱۳۸۸) بازار و دولت: بررسی دوره ۱۳۶۷-۱۳۵۷، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
- قانون تعزیرات حکومتی (۱۳۶۷) مصوبات مجمع تشخیص مصلحت نظام، دوره اول، شماره ۱، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
- قدیری اصلی، باقر (۱۳۸۵) «نگاهی به سیاست‌های اقتصادی دولت»، اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۲۱ (۴۳)، صص ۱۴۴-۱۵۳.
- قلی طایفه، عباسعلی و احسان کیانی (۱۳۹۵) نهضت آزادی ایران از تأسیس تا انشعاب، تهران، صمدیه.
- کدی، نیکی (۱۳۸۳) نتایج انقلاب ایران، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، قومس.
- کمیجانی، اکبر و علی عسگری (۱۳۷۰) «تشکیلات و عملکرد صندوق‌های قرض‌الحسنه و جایگاه آنها در سیستم پولی و بانکی کشور»، تحقیقات اقتصادی، شماره ۴۴، صص ۱-۳۵.
- گزارش رئیس گروه بازرسی بانک‌ها و صندوق‌های قرض‌الحسنه بانک مرکزی (۱۳۸۱) مجله و بانک اقتصاد، شماره ۲۳، صص ۱۲-۱۳.

- مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره دوم، تهران، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی. مصلی‌نژاد، غلامعباس (۱۳۸۴) دولت و توسعه اقتصادی در ایران، تهران، قومس.
- موثقی، سید احمد (۱۳۸۵) «اقتصاد سیاسی ایران در دوره جمهوری اسلامی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)، شماره ۷۱، صص ۳۱۱-۳۵۴.
- موسویان، سید عباس (۱۳۸۳) «طرحی برای سامان‌دهی صندوق‌های قرض الحسنه»، گفتگو، شماره ۱۵، صص ۳۵-۵۵.
- مهرجو، بهراد (۱۳۹۲) فرجام بازار؛ خاطرات اسدالله عسگر اولادی، تهران، کارآفرین.
- مهرجو، بهراد و متین غفاریان (۱۳۸۸) «اقتصاد دهه ۶۰ ویژه دوران جنگ بود»، ماهنامه صنعت و توسعه، شماره ۲۷، صص ۳۹.
- نقیب‌زاده، احمد (۱۳۷۹) درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، سمت.
- نورث، داگلاس سی (۱۳۷۷) نهادها و تغییرات نهادی عملکرد اقتصادی، ترجمه حمیدرضا معینی، تهران، سازمان برنامه و بودجه.
- نی، ویکتور و ریچارد سوئدبرگ (۱۳۸۷) اقتصاد سیاسی، ترجمه رضا مجیدزاده و آصفه توکلی، مجله اقتصاد سیاسی، شماره ۸، صص ۷۵-۱۱۴.
- هیرو، دیلیپ (۱۳۸۶) ایران در حکومت روحانیون، ترجمه محمدجواد یعقوبی دارابی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، باز.
- یزدی، ابراهیم (۱۳۸۷) «هم بازرگان لیبرال سیاسی بود، هم بهشتی و مطهری»، شهروند، شماره ۶۵، صص ۱۷.

- Alizadeh, P (2000) ed, *The Economy of Iran: The Dilemmas of an Islamic State*, London: I, B, Tauris.
- Amirahmadi, H (1990) *Revolution and Economic Transition: The Iranian Experience*, Albany: State University of New York Press.
- Amuzegar, J (1993) *Iran's Economy under the Islamic Republic*, London: I, B Tauris.
- (2004) "Iran's Economy: Status, Problems and Prospects", Prepared for Conference Iran After 25 Years of Revolution: A Retrospective and a Look Ahead, Wilson International Center for Scholars, 16-17 November.
- Ehteshami, A, (1995) *After Khomeinism*, London and New York: Rut ledge press.
- Katouzian, H (1981) *The Political Economy of Modern Iran 1926-1979*, New York: University Press. 501-522.
- Keshavarzian, A, (2007) *Bazar and State in Iran: the Politics of the Tehran Bazaarplace*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mazarei, A, (1996) *The Iranian Economy under the Islamic Republic: Institutional Change and Macroeconomic Performance (1979-1990)*, Cambridge Journal of Economics, , vol, 20, issue 3, 289-314.

- Moaddel, M (1991) Class struggle in post revolutionary Iran, Middle East studies V.23.
- Pesaran, M, H. (1982) “The System of Dependent Capitalism in Pre- and Post-Revolutionary Iran, International Journal of Middle East Studies Vol, 14, No, 4.
- Piech, K (2016) Political Economy, An Introduction to the Theory of Economic Policy, See discussions,stats,and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/308530946>
- Rahnema, A, & Nomani, F (1990) The Secular miracle: religion, Politics and economic policy in iran, London: Zed book press.
- Razavi, H, and Vaki,F, (1982) The Political Environment of Economic Revolutionary Iran, International Journal of Middle East Studies 14.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۹: ۱۴۰-۱۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۵

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین جریان شناختی ادبیات سیاسی در ایران معاصر

(مطالعه موردی: ادبیات داستانی سیاسی در مهاجرت)

مهدی سعیدی*

چکیده

بخشی از ادبیات داستانی معاصر در خارج از ایران منتشر شده است. هم اسباب مهاجرت بسیاری از نویسندگان در خارج از کشور نسبت مستقیمی با مسئله سیاست دارد و هم نحوه حضور آنها و موضوع، مضمون، زمینه و منشأ پیدایش بخش مهمی از آثاری که پدید آورده‌اند، سیاسی است. داستان‌نویسی سیاسی در مهاجرت، با حمایت و پشتیبانی گروه‌های سیاسی پیدا می‌شود و نخستین نمونه‌های آن در نشریه‌های سیاسی منتشر می‌شود و بعدها نویسندگان با استقلال نسبی از گروه‌های سیاسی به خلق اثر می‌پردازند. آنها به گونه‌ای روایت داستانی تاریخ معاصر ایران را نوشته‌اند. انقلاب مشروطه و آرمان‌های آزادی‌خواهانه‌اش، کودتای ۲۸ مرداد و یأس‌ها و ناامیدی‌های بی‌پایانش و نیز انقلاب اسلامی و مسائل متفاوت پیرامون آن، از جمله مبارزه‌های پیش از انقلاب و روند پیروزی و تثبیت انقلاب و برآمدن جمهوری اسلامی و پیدایش جنگ تحمیلی از جمله این مسائل و مباحث است. مسئله اصلی این پژوهش این است که ادبیات داستانی سیاسی در مهاجرت، چه جریان‌ها و سیر تحولی داشته است. برای رسیدن به پاسخ از جریان‌شناسی ادبی به مثابه الگویی روش‌شناختی استفاده خواهد شد. این الگو با بررسی زمینه سیاسی و اجتماعی پیدایش اثر، کانون‌های حامی، نقطه شروع و چگونگی گسترش و استمرار جریان را نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد داستان‌نویسی سیاسی با نوشته‌های استنادی و افشاگرانه درباره حوادث و مسائل پیرامون انقلاب و حوادث دهه ۶۰ شروع می‌شود و به روایت‌های تحلیلی - انتقادی از تاریخ معاصر، به‌ویژه انقلاب و جمهوری اسلامی می‌رسد.

واژه‌های کلیدی: مهاجرت، تبعید، ادبیات سیاسی، ادبیات مهاجرت، جریان‌شناسی.

*استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی، تهران، ایران



مقدمه^(۱)

پس از انقلاب اسلامی، ادبیات برون مرزی رشد چشمگیری داشته و شاخه تنومندی از ادبیات فارسی به حساب می آید و در کنار آثار منتشرشده در داخل، قابل ذکر، توجه و تحلیل است و آثار متعددی را در خود جای داده است؛ تا جایی که به نظر می رسد تاریخ ادبیات معاصر ایران را نمی توان با چشم پوشیدن از این بخش از آثار ادبی به رشته تحریر درآورد. این ادبیات را از چند جهت و با چند معیار می توان دسته بندی کرد و جریان ها و رویکردهای عمده آن را نشان داد. از جمله معیارها، زمان مهاجرت، نسبت مهاجران با مسئله ایران و موضوع و درون مایه آثار است.

در تقسیم بندی و جریان شناسی ادبیات داستانی برون مرزی، توجه به مسئله اسباب دفع و اسباب جذب مهاجرت ضروری است. اینکه مهاجر در پی چه، وطن را ترک کرده یا چه چیزی، او را به مهاجرت ترغیب کرده، در چگونگی نوشتن و از چه نوشتن او مهم است. آیا او بدانچه خواسته، رسیده است؟ یا آنچه او را از وطن دور کرده، هنوز پابرجاست؟ از این رو نتیجه جست و جویهای مهاجران و نویسندگان برون مرزی در مقصد مهاجرت یا تبعید، متفاوت است و همواره با آنچه دلخواهشان بوده، همانند نیست. برای بسیاری، یکی از نخستین پیامدهای حضور در خارج از وطن، حس جدایی و پدید آمدن دوقطبی های هویتی گسترده است. بنابراین، مسئله بخشی از آثار ادبی مهاجران، همین تعارضات هویتی است. بخش دیگری از آثار، سمت و سوی سیاسی یافته، برخی از آثار نیز منبر و پایگاه یا صدای بخشی از جامعه ایرانی، به ویژه زنان است.

بنابراین، عمده ترین جریان های داستان نویسی مهاجرت را می توان در سه دسته داستان نویسی سیاسی، داستان نویسی هویت اندیش و داستان نویسی زنانه نشان داد. این مقاله بر پایه الگویی جریان شناسانه به تبیین چگونگی حضور سیاست و مسائل آن در ادبیات داستانی مهاجرت و تبیین جریان داستان نویسی سیاسی می پردازد.

پیشینه پژوهش

درباره جریان داستان نویسی سیاسی و نیز نقد و تحلیل برخی از آثار آن، مقالات و گفتارها و تکراری هایی موجود است که اغلب آنها را منتقدان خارج از کشور نوشته اند.

و در داخل ایران جز نقد برخی از رمان‌ها، کار پژوهشی که به معرفی جریان‌شناختی این موضوع بپردازد، دیده نمی‌شود.

حورا یآوری (۱۳۹۱) در مقاله «ادبیات داستانی پس از انقلاب اسلامی در خارج از کشور» که در دسامبر ۱۹۹۹ در جلد نهم ایرانیکا منتشر شده، با اشاره به مفهوم «ادبیات پساانقلابی» در خارج از کشور بر آن است که اساساً پس از انقلاب سال ۱۳۵۷، بسیاری از نویسندگان نامدار یا کسانی که در خارج شهرت نویسندگی یافتند، آثارشان را بر پایه تقابل دوقطبی میهن و تبعید، بر زمینه جنگ و انقلاب نوشتند. از نظر او، نخستین گروه نویسندگان ایرانی در تبعید که بیشترشان از فعالان سیاسی بوده‌اند، در نوشته‌هایشان از کشور میزبان، سخنی به میان نمی‌آورند. موضوع داستان‌های آنها، انقلاب و محل وقوع داستان‌ها، ایران است. این آثار که معمولاً زندگی‌نامه و یا خاطره‌نویسی از تجربه‌های شخصی نویسندگانشان از زندان، شکنجه و جنگ و مبارزه است، به دست خود نویسندگان ویراستاری شده و در تیراژ پایین انتشار یافته‌اند.

دیگرانی نیز در مقالات یا گفتارهایی به وجود داستان‌نویسی سیاسی اشاره کرده‌اند. از جمله مهرداد درویش‌پور (۱۳۸۶) در مقاله «آشیانه نو و افق‌های تبعید؛ نگاهی کوتاه به جامعه‌شناسی ادبیات فارسی در تبعید و مهاجرت» از منظر موضوع و درون‌مایه، ادبیات مهاجرت را به دوره‌هایی تقسیم کرده که ادبیاتی را که «به ستیزهای اجتماعی و سیاسی در ایران معطوف است» هم در برمی‌گیرد.

کتاب «مقدمه‌ای بر ادبیات فارسی در تبعید (۱۳۵۷-۱۳۷۵)» از ملیحه تیره‌گل (۱۳۷۷)، روایتی از هیجده سال آفرینش ادبی نویسندگان ایرانی است که پس از انقلاب از ایران رفته‌اند. نویسنده، تولد و گسترش انواع گوناگون ادبی در ادبیات فارسی در خارج از کشور از جمله شعر، داستان بلند و رمان، داستان کوتاه و نقد را شرح داده است و درباره مفاهیمی مثل قهرمان، عشق و جنسیت، من‌دیگر و سنت بحث شده است. روایت مبارزه و زندان و نموده‌های گوناگون بحران انسان ایرانی در تبعید از جمله مهم‌ترین بخش‌های این کتاب است.

بهروز شیدا در کتاب «رد روزگاران؛ تصویر انقلاب اسلامی، قهرمان و شهادت در رمان

فارسی در ایران و تبعید» (2016)، ده رمان از نویسندگان مهاجر و ده رمان از نویسندگان داخلی را تحلیل و مقایسه کرده است. این مقایسه در سه زمینه است: تصویر انقلاب اسلامی، نقش قهرمان و مفهوم شهادت. شیدا برای تحلیل و بررسی این رمان‌ها از نظریه ساختارگرایانه رولان بارت و نظریه گفتمان میشل فوکو بهره می‌برد. به شکل پراکنده کارهای متعدد دیگری نیز درباره برخی آثار در دسترس است. نویسنده این مقاله، پیشتر در مقاله «جریان شناسی ادبیات داستانی مهاجرت» (۱۳۹۷) به صورتی کلی جریان‌های مختلف ادبیات مهاجرت را معرفی کرده است. مقاله یادشده در حکم مقدمه‌ای برای متن حاضر است که سیمای نسبتاً جامع‌تری از جریان داستان‌نویسی سیاسی ارائه خواهد داد.

چارچوب نظری جریان‌شناسی

جریان‌شناسی ادبی دانشی است که در آن الگوهای یک جریان به دست می‌آید و مبانی نظری آن از میان آثار تئوریک منتقدان جریان و نیز نویسندگان آن استنباط می‌شود. درباره توفیق یا افول یک جریان و نیز زمینه‌های اجتماعی یا سیاسی پیدایش و شکل‌گیری و نیز رشد و تکوین آن نیز در جریان‌شناسی بحث می‌شود. بنابراین جریان‌شناسی می‌تواند دانشی بینارشته‌ای باشد که از علوم اجتماعی و سیاسی برای تحلیل ادبی بهره می‌گیرد. در پیدایش یک جریان، کانون‌های پشتیبان، نقطه شروع، و نحوه گسترش و نیز کوشش منتقدان برای تثبیت و تأیید آن اهمیت دارد. الگوی نظری - روش‌شناختی» این مقاله برای ترسیم جریان داستان‌نویسی سیاسی، شناخت و نشان دادن چهار مؤلفه زیر است:

۱. زمینه سیاسی و اجتماعی جریان
۲. کانون‌ها و محافل پشتیبان و حامی جریان
۳. قاعده‌سازی و نظریه‌پردازی و کوشش برای تثبیت جریان
۴. نقطه شروع، استمرار و چگونگی گسترش جریان^(۲)

زمینه سیاسی - اجتماعی جریان داستان‌نویسی سیاسی

پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، نظام سیاسی را در ایران زیر و رو کرد و جمهوری اسلامی، جانشین حکومت سلطنتی غیر دینی شد. از ماه‌های منتهی به پیروزی انقلاب و نیز از ابتدای پیروزی و در سال‌های بعد و به‌ویژه تا سال ۱۳۶۰، تعداد زیادی از ایرانیان از کشور مهاجرت کردند. بخشی از مهاجران، وابستگان به رژیم پهلوی بودند و تقریباً از یک سال مانده به شروع انقلاب، مهاجرت را شروع کردند. برخی نیز صاحبان صنایع و سرمایه‌دارانی بودند که فضای پیش‌آمده را برای حفظ سرمایه خود مناسب نمی‌دیدند. بخش دیگری از مهاجرت‌ها، سیاسی بود و مهاجران از وابستگان گروه‌های سیاسی، روشنفکران، دانشگاهیان و زنان و مردانی بودند که از قضا در مبارزه برای سرنگونی رژیم پهلوی نیز مشارکت فعال داشتند، اما سرانجام و به مرور پس از پیروزی انقلاب، با نظام جدید نیز مشکل پیدا کردند و مجبور به مهاجرت یا گریز از وطن شدند. برخی از مهاجران نیز از جنگ گریزان بودند.

برای پی‌جویی دلیل مهاجرت‌ها و پیدایش جریان داستان‌نویسی سیاسی در میان مهاجران، بررسی زمینه سیاسی و اجتماعی سال‌های نخست پس از انقلاب هم ضروری است. در پیروزی انقلاب و سرنگونی رژیم پهلوی، سازمان‌ها و گروه‌های سیاسی بسیاری شرکت داشتند. چهار گروه عمده‌ای که حول منافع سیاسی - اقتصادی و اجتماعی‌شان مبارزه و فعالیت سیاسی می‌کردند، عبارت بودند از: احزاب غیر لیبرال و بنیادگرای متعلق به روحانیت، احزاب و گروه‌های سکولار و لیبرال متعلق به طبقه متوسط، گروه‌های اسلام‌گرای رادیکال متعلق به بخشی از طبقه روشن‌فکر و تحصیل‌کردگان و احزاب هوادار سوسیالیسم (بشیریه، ۱۳۸۱: ۲۷). اما غلبه وجه دینی مبارزه و رهبری آیت‌الله خمینی، سبب پیدایش نظامی با گفتمان اسلامی شد که در آن روحانیت و احزاب وابسته به آن نقش عمده‌ای داشتند. این گفتمان برای تسلط بر فضای جامعه به تقابل با فعالیت‌های سیاسی رقیب نظیر فعالیت‌های مارکسیستی و چپ‌گرایانه پرداخت. «حاکمان جدید با این استدلال که تنها خودشان در تکوین و پیروزی انقلاب نقش داشته‌اند، کوشیدند راه را برای مقابله با خطرات چپ‌گرایان و مخالفان سکولار - که بر مبنای نقششان در پیشبرد و پیروزی انقلاب، سهمشان را از قدرت طلب می‌کردند - هموار کنند» (تلطف، ۱۳۹۴: ۲۰۶).

در نخستین ماه‌های پس از پیروزی انقلاب، گروه‌هایی مثل سازمان چریک‌های فدایی خلق، سازمان مجاهدین خلق ایران، سازمان پیکار، اتحادیه کمونیست‌ها، اتحادیه کارگران سوسیالیست، حزب دموکرات و حزب کومله کردستان و بسیاری دیگر، فعالانه در شهرهای مختلف، عضوگیری و تظاهرات داشتند. در سال‌های نخست انقلاب، فضای سیاسی و اجتماعی کشور عرصه تبلیغات و درگیری‌های سیاسی میان همین سازمان‌ها و گروه‌های متعدّد سیاسی دیگر بود. همزمان با همه این تحولات سیاسی، با شروع جنگ تحمیلی در سال ۱۳۵۹، فضای سیاسی و اجتماعی کشور آشفته‌تر شد. نظام سیاسی حاکم برای اینکه فضای جامعه را به آرامش برساند، بسیاری از گروه‌های سیاسی را محدود کرد. در پی محدودیت‌ها و برخوردهای جدید، برخی از اعضای وابسته به گروه‌های سیاسی یا راهی زندان شدند یا کشور را ترک کردند.

از دیگر سو، در حوزه فرهنگی و ادبی نیز گفتمان اسلامی پدید آمد و بخشی از مجامع ادبی کم‌کم به عنوان رقیب گفتمان اسلامی مطرح شدند. چنان‌که جریان «ادبیات متعهد» که پیش از انقلاب پا گرفته و نویسندگان و آثار بسیاری را در خود جای داده بود، پس از انقلاب دگرگون شد. در ادبیات متعهد پیش از انقلاب، اغلب تعهد به اجتماع و سیاست مطرح بود. نویسندگان متعهد پیش از انقلاب به گونه‌ای از مرام فکری چپ الگو می‌گرفتند (ر.ک: قانون‌پرور، ۱۳۹۵: ۹۳-۱۲۳؛ تلطف، ۱۳۹۴: ۱۳۵-۲۰۴).

انقلاب، تعهد ادبی را بازتعریف کرد. در ادبیات متعهد پس از انقلاب، ارزش‌های اسلامی و انقلابی نمود بیشتری پیدا کرد. بنابراین بخشی از جریان داستان‌نویسی از سلطه جریان چپ و تعهدی که تعریف می‌کرد خارج شد و شروع به تعریف نوعی رئالیسم بومی همراه با آرمان‌های دینی کرد. این نگاه جدید مدعی بود که به آرمان‌های عمیق و باطنی دین ناظر است. در واقع پس از پیروزی انقلاب اسلامی تحت تأثیر اندیشه‌های رهبران انقلاب و روشن‌فکران دینی، دین به شکلی نهادینه شد که از حیطة ارزش‌های فردی به درآمد و به دایره ارزش‌های اجتماعی وارد شد. این جریان را نهادهای فرهنگی نظیر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و حوزه اندیشه و هنر اسلامی حمایت و اقتصاد نشر آن را تقویت می‌کردند. زمینه سیاسی و فرهنگی جدید، نویسندگان خود را داشت و برای دیگرانی که در این مسیر قرار نگرفتند، فضای کار

سخت و محدود شد. از این‌رو نویسندگان بسیاری که از پیش از انقلاب در قالب ادبیات متعهد، فعالیت سیاسی می‌کردند، در ادامه راه دچار مشکل و پرسش درباره وضعیت پدیدآمده شدند. برخی از آنها، نوشتن سیاسی را رها کردند و «به سوی نوشتن و خلق ادبیات به مدد استعاره‌ها رفتند». بسیاری از داستان‌هایی که در داخل ایران نوشته می‌شد، شرح درون‌گرایانه‌ای از آشفتگی وضعیت جدید بود (ر.ک: میرعابدینی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۹۳۱ به بعد). برخی از نویسندگان نیز گرفتار برخوردها، منع کار، زندان یا مشکلات محدودیت‌های متعدد شدند و به اجبار راه مهاجرت را در پیش گرفتند و کار ادبی را در خارج از کشور ادامه دادند.

در آغاز آنچه در پدید آمدن مهاجرت‌ها اثرگذار بوده، رویارویی دو دیدگاه در سال‌های پس از انقلاب و به‌ویژه در دو دهه نخست است. یک‌سوی این رویارویی، نویسنده و متن ادبی است و سوی دیگر، قدرتی است که مقابل نویسنده و پیدایش متن ایستاده است. نتیجه رویارویی این است که نویسنده و هنرمند از زادگاه و موقعیت اجتماعی‌اش به جایی دور رانده (تبعید) می‌شود تا از حوزه نفوذ معنوی‌اش کاسته شود و قدرت تأثیرگذاری‌اش تقلیل یابد. از این‌رو نویسنده از حق طبیعی‌اش که زیستن در زادگاه و مشارکت در جامعه خویش است، به کلی محروم می‌شود. در چنین وضعیتی، اثر او سمت‌وسوی سیاسی پیدا می‌کند و مشخصه‌ای اعتراضی، افشاگرانه و تندخوانانه می‌یابد. بنا بر این مقدمه، پس از انقلاب، سه‌گانه مهاجرت، سیاست و روایت ادبی آن پیوند یافتند.

کانون‌ها و محافل پشتیبان و حامی جریان

«در میان مهاجران پس از انقلاب، از حیث فکر و اندیشه سیاسی و نسبت با مسئله ادبیات، دو گروه عمده هستند: گروه نخست، نزدیک به سلطنت یا راست‌گرا هستند و اغلب در همان سال‌های اولیه مهاجرت در دهه ۶۰، در آمریکا و پاره‌ای نیز در کشورهای اروپایی و کانادا که گرایش سیاسی عموماً راست و سلطنت‌طلبانه بوده، انجمن‌ها و تشکل‌هایی را بر محور برخی از شخصیت‌های سیاسی یا فرهنگی تشکیل داده و به فعالیت ادبی نیز پرداخته‌اند. بنیاد کیان، بنیاد دانشنامه ایرانیکا، بنیاد مطالعات ایران و

بنیاد کورش کبیر از این جمله‌اند. مجلات ایران‌شناسی و ایران‌نامه از مهم‌ترین مراکز گردهم‌آیی نویسندگان این گروه است. آنها عموماً دربارهٔ ادبیات کلاسیک نوشته‌اند. گروه دوم که اغلب در اروپا و گاهی برخی از شهرهای آمریکا و کانادا حضور داشته‌اند، گرایش سیاسی غالبشان، چپ‌گرایانه بوده، تشکلهایشان نیز عموماً چپ‌گراست. کانون نویسندگان ایران در تبعید، شورای نویسندگان و هنرمندان ایران، انجمن قلم ایران در تبعید از این دست هستند.

در موضوع ادبیات داستانی، گروه دوم اثرگذارتر هستند. در سال‌های نخست بعد از انقلاب، هم‌زمانی مهاجرت فعالان سیاسی و نویسندگان سبب شد تا ادبیات داستانی سیاسی و در کل ادبیات برون‌مرزی ایرانی، ابتدا در کنار و سایهٔ نشریه‌های سیاسی گروه‌های مبارز چپ و برای تکمیل فعالیت‌های آنها شکل بگیرد. گروه‌های سیاسی برای انتشار آثار نویسندگان از امکاناتی بهره‌مند بودند که نویسندگان دور از وطن از آن سهمی نداشت. همچنین در سال‌های نخست، مخاطبان آثار نویسنده نیز اغلب در میان همین فعالان سیاسی و نیز هوادارانشان بودند. در میان نشریه‌های سیاسی سال‌های نخست دههٔ ۶۰، نشریهٔ جهان که خود را ارگان «سازمان چریک‌های فدایی خلق» معرفی می‌کرد، از همان شماره‌های نخست به شعر و داستان و مباحث نظری ادبی هم اهمیت می‌داد. همچنین نشریهٔ اندیشهٔ رهایی، ارگان «سازمان وحدت کمونیستی» نیز اینگونه بود. مهاجران سیاسی - روشنفکر بعدها و به‌ویژه در نیمه‌های دههٔ ۷۰، نشریه‌هایی را پدید آوردند که بیشتر به ادبیات می‌پرداخت. زمان‌نو، جمعه‌ها، مهاجر، هنر و ادبیات، اندیشه انقلاب، دبیره، پر، پویش، مکث، افسانه و کبود از این دست‌اند» (مافان، ۱۳۸۶: ۳۲۶).

یکی از مهم‌ترین نشریه‌ها و نیز از مبادی پیدایش جریان سیاسی، نشریهٔ «الغبا»ست که به همت غلامحسین ساعدی منتشر شد. جریانی که الغبا ایجاد کرد، در اواخر دههٔ ۶۰ با انتشار نشریهٔ نامهٔ کانون نویسندگان ایران در تبعید و فصلنامه‌ها و گاهنامه‌های سیاسی و ادبی متنوعی نظیر آرش، افسانه، مکث، کبود، کاکتوس، فصل کتاب، سنگ، باران و آوای تبعید در اروپا و آمریکای شمالی ادامه یافت. «قلم زدن در الغبا، برخی از همکاران را خودبه‌خود از جرگهٔ سیاسی کاران و هواداران این یا آن سازمان بیرون کشید» (ناطق، ۱۹۸۵: ۳۴۰).

قاعده‌سازی، نظریه‌پردازی یا کوشش برای تثبیت جریان

نویسندگانی که دربارهٔ سیاست نوشته‌اند، عموماً به اجبار از ایران خارج شده‌اند. آنها اغلب سابقهٔ زندان دارند یا به گونه‌ای به دلیل فعالیت سیاسی تحت تعقیب قرار گرفته یا در مظان اتهام بوده‌اند. آنها خود را ذیل عنوان «نویسندهٔ تبعیدی» تعریف می‌کنند. اندیشه و عمل آنها، مبارزه برای شکست دادن گفتمان مسلط و مستقر در ایران است. از این رو انتخاب عنوان «ادبیات تبعید» و اظهارنظر دربارهٔ آن در میان نویسندگان و منتقدان ایرانی که گرایش سیاسی داشته‌اند، رایج بوده است. در ادبیات تبعید یا گفتمان تبعید، مسائلی مثل مبارزه و اعتراض سیاسی، افشای سیاست‌ها یا گفتمان حاکم بر نظام حکومتی مستقر در وطن فرد تبعیدی مطرح می‌شود (بزدانی، ۱۳۸۷: ۱۵-۱۸).

در ادبیات معاصر دنیا، کاربرد اصطلاح ادبیات تبعید، تابع تحولات سیاسی است و از دیگر سو جنبه‌ای تاریخی دارد. جنگ‌های جهانی، پدید آمدن تغییرات پس از آنها و به‌ویژه پیدایش دو بلوک شرق و غرب و آغاز و استمرار جنگ سرد، بر عرصه ادبیات و به‌ویژه بحث مدتظر ما نیز اثر گذار بوده است. از جنگ اول تا سقوط آلمان، در ادبیات از هر سه شناسهٔ «تبعیدی»، «مهاجر» و «آواره» استفاده شده است. در اوج جنگ سرد، شناسهٔ «تبعید» غلبه یافته است. در سال‌های جنگ سرد، دانشگاه‌ها و نهادهای فرهنگی آمریکا و اروپای غربی (بلوک غرب) با دعوت از نویسندگان تبعیدی و عمدتاً تبعیدیان جهان کمونیستی (بلوک شرق)، سمینارها و کنفرانس‌هایی تشکیل می‌دادند که به بررسی آزار و شکنجه و سانسور در کشور مادر و ویژگی‌های زندگی تبعیدیان در کشور میزبان می‌پرداخت. نتایج این گردهم‌آیی‌ها، از محدودهٔ ادبیات محض فراتر می‌رفت و در نهایت به افشای عملکرد رژیم‌های خودکامه در سطح جهان می‌رسید. در حوزهٔ ادبیات جهانی، با دگرگونی‌های سیاسی و فرهنگی جهان، مثل فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و برچیده شدن دیوار برلین، یعنی در پایان جنگ سرد، ورق این نوع مطالعات برمی‌گردد و به کم‌رنگ شدن و حتی بی‌رنگ شدن مرز «تبعید» و «مهاجرت» در ذهنیت فعالان سیاسی و فرهنگی و آفرینشگران ادبی می‌انجامد (تیره‌گل، ۱۳۸۶: ۱۰).

در میان نویسندگان و منتقدان ایرانی نیز که پس از انقلاب، ایران را ترک کردند، به دلایل سیاسی، کاربرد اصطلاح «ادبیات تبعید» در دو دههٔ نخست پس از انقلاب غلبه تامّ

و تمام دارد؛ زیرا خاستگاه و نیز اسباب پیدایش و رواج ادبیات برون‌مرزی عموماً سیاسی است و نویسندگان، خود را در مقابل گفتمان سیاسی درون‌مرزی می‌بینند و از جایگاه کسی که به اجبار از وطن رانده (تبعید) شده، سخن می‌گویند و برای تأکید بر وجه سیاسی موضوع بر کاربرد اصطلاح تبعید اصرار می‌ورزند. بعد از سال‌ها فاصله از اوایل انقلاب و دگرگونی‌ها در سطح سیاسی و اجتماعی در ایران و جهان، هنوز هم بسیاری از منتقدان و نویسندگان ایرانی خارج از کشور با عنوان نویسنده تبعیدی فعالیت دارند و کتاب و نوشته‌هایشان را با عنوان نویسنده تبعیدی منتشر می‌کنند.

در میان منتقدان و نویسندگان دیگر نیز بحث درباره ادبیات تبعید و اصرار بر ارائه نظر درباره آن، ریشه در نگرش سیاسی آنها و نسبتشان با وطن (که به اجبار از آن رانده شده یا ترکش کرده‌اند) و حضور در سرزمین دیگری که تعلق بدن احساس نمی‌کنند، دارد. به عبارت دیگر واژه تبعید برآمده از نگرش سیاسی است و در مرکز گفتمانی قرار دارد که از ادبیات به مثابه یک ابزار یا سلاح برای مبارزه سیاسی بهره می‌برد. گزینش اصطلاح «تبعیدی» نیز برای شرح موقعیت و وضعیت نویسنده در خارج از کشور، در شبکه‌ای از مفاهیم که همه سیاسی‌اند، معنای ویژه‌ای دارد و گفتمان خاصی را شکل می‌دهد که با دیگر گفتمان‌های سیاسی مرزبندی دارد. از این‌رو عموم نویسندگان سیاسی از واژه تبعید برای شرح موقعیت خود و نیز ادبیات و آثارشان استفاده می‌کنند. آنها عموماً با اصرار بر تبعید و ادبیات تبعید، به جریان نوشتن سیاسی هویت می‌بخشند. برای مثال در میان منتقدان فارسی‌زبان، ملیحه تیره‌گل، محقق و صاحب‌نظر سرشناس موضوع که خود نیز مقیم آمریکا است، در کتابی با نام «مقدمه‌ای بر ادبیات فارسی در تبعید» (۱۳۷۷) به دسته‌بندی و معرفی آثار نویسندگان متعدد و متنوع می‌پردازد و همه آنچه را در خارج از کشور پدید آمده، زیر چتر گسترده «ادبیات فارسی در تبعید» گرد هم می‌آورد.

نویسندگان مرتبط با گروه‌های سیاسی و به‌ویژه آنهایی که در دهه ۶۰ مهاجرت کردند و فعالیت ادبی را در سایه کار سیاسی ادامه دادند هم شناسه ادبیات تبعید را به کار می‌برند. آثار آنها نیز در آغاز در مجلات و گاهنامه‌های گروه‌های سیاسی منتشر شده است. نویسندگان و منتقدان صاحب‌سبک و سرشناس دیگری نظیر بهروز شیدا، اسد سیف،

نسیم خاکسار و تقریباً عموم آنهایی که گرد نشریه‌هایی مثل الفبا، آرش، شهروند، باران، آوای تبعید، نامه کانون نویسندگان ایران در تبعید، نیمه‌دیگر، مکث، کاکتوس و... جمع آمده‌اند هم تعبیر اصطلاح «ادبیات تبعید» را به کار می‌برند و درباره آن اظهار نظر می‌کنند.

نقطه شروع، استمرار و چگونگی گسترش جریان

گفتمیم که داستان‌نویسی سیاسی ذیل گروه‌های سیاسی و نشریات آنها پدید آمد. گسترش داستان‌نویسی سیاسی را می‌توان در سه موضوع «روایت‌های زندان»، «روایت‌های انقلاب و ایران معاصر» و «روایت‌های سیاسی اجتماعی» پی گرفت.

روایت‌های زندان

یکی از موضوعات پربسامد در داستان‌های جریان سیاسی، پرداختن به مسئله زندان و شرح راست یا ناراست وقایع آن است. در اصطلاح منتقدان، آنچه درباره زندان نوشته می‌شود، ذیل «ادبیات زندان» تعریف می‌شود. در ادبیات داستانی معاصر، این گونه ادبی از سال ۱۳۲۱ شروع می‌شود؛ زمانی که بزرگ علوی کارهایی نظیر «ورق‌پاره‌های زندان» و «پنجاه‌وسه نفر» را منتشر کرد. چنین آثاری بر ادبیات داستانی و سیاست ایران اثر گذاشت. در ادبیات مهاجرت ایران، نوشتن درباره زندان پربسامد بوده است^(۳). نویسندگان بسیاری پیش و پس از انقلاب، زندان را تجربه کرده‌اند و پس از مهاجرت از کشور، روایت‌های داستانی‌ای در باب آنچه در زندان بر آنها گذشته، نوشته‌اند و خاطره‌نویسی‌های زندان، از عناوین مهمی است که در خارج از ایران منتشر شده است. هرچند بسیاری از این خاطره و داستان‌ها درباره مسائل دهه ۶۰ است، تعدادی هم به دهه‌های ۱۳۱۰، ۲۰، ۳۰ و برخی هم به سال‌های متلاطم ۴۰ و ۵۰ پرداخته‌اند. اغلب این آثار را چاپ‌گرایان نوشته‌اند؛ اما نویسندگانی از طیف سلطنت‌طلبان، ملی‌گراها و اسلام‌گرایان هم کارهایی در این حوزه دارند. اما نویسنده چه سالخورده یا جوان، مرد یا زن، چاپ‌گرا یا غیر چاپ‌گرا باشد، جملگی - آشکار یا پنهان - تحت تأثیر بزرگ علوی بوده‌اند. هرچند بیشتر اوقات این آثار فاقد زیرکی و استعداد ادبی بزرگ علوی هستند، با وجود این دریایی از اطلاعات را درباره زندگی زندان به دست می‌دهند (آبراهامیان، ۲۰۰۳: ۳۶). در اکثر این روایت‌ها، زندان و زندانی، پرسوناژ اصلی است و برای تقریب به واقعیت، برخی شخصیت‌ها و کارگزاران

سازمان زندان‌ها نیز با نام حقیقی حضور دارند. روایت این کتاب‌ها اغلب با زندان شروع می‌شود و در همان زندان یا با آزادی ختم می‌شود. برخی از ناشران خارج از کشور نیز بخش مهمی از فعالیت‌هایشان را به همین موضوع اختصاص داده‌اند؛ چنان‌که نشر باران در کارنامه نشرش، کتاب‌های متعددی در این زمینه منتشر کرده که شامل داستان، خاطره و حتی موضوعات مربوطی نظیر فرهنگ اصطلاحات زندانیان سیاسی است.

در جریان داستان‌نویسی سیاسی، روایت‌های زندان سعی می‌کند با تحلیل وضعیت زندانیان، رویارویی آنها با گفتمان غالب را بیان کند. غایت این روایت‌ها، به چالش کشیدن ماهیت نظام سیاسی است. بسیاری از این داستان‌ها گرد تلاشی می‌گردد تا نشان دهد چگونه در زندان، آدم‌ها وادار به دگردیسی و تغییر می‌شده‌اند. مطابق روایت آنها، در زندان، هدف آنچه خشونت خوانده شده، تنها گرفتن اطلاعات یا آزار صرف نیست، بلکه عوض کردن آدم‌ها، مقصد نهایی است. برای رسیدن به این مقصد، راهبرد «توآب‌سازی» انتخاب می‌شود. در این راهبرد، اعتراف و توبه و درهم شکستن فرد، نقش مهمی دارد. زندانی مطابق این راهبرد باید همه آنچه را بدان اعتقاد دارد، به کناری بگذارد و از آن بی‌زاری جوید تا آدم دیگری شود. در پروژ و راهبرد توآب‌سازی، رنج زندانی تنها جسمانی نیست، بلکه بیش از آن، اثرگذاری این راهبرد بر روح و روان اوست. «تاراج تن با جراحت جان» همراه است. یادگار و اثر ماندگار زندان، روح و روان رنجور کسی است که از پوستین آدمی به در آمده و در پوستین و قبای دیگری فرو رفته که تحملش طاقت‌فرساست^(۴).

مطابق این روایت‌ها، گفتمان غالب و مسلط که نمایندگان خاص خود (مهم‌ترینشان در شمایل بازجوست) را دارد، در پی ساخت «انسان جدید اسلامی» و پیشبرد طرز تفکری است که می‌خواهد به آدم‌های دریند بگوید: تو ناپاک و ناسالم هستی و باید عوض شوی. این گفتمان با زبان و واژگان ویژه‌ای مسلط می‌شود و زندانی را با واژگان و شبکه معنایی‌ای تسخیر و جادو می‌کند که اغلب شمایل مذهبی دارند، مثل: توبه، ندامت، ریا، مرائی، عبرت، دعا، نماز، آدم شدن، رجعت و شبیه آن. گویی این واژه‌ها به کار می‌رود تا به خشونت‌ها بار دینی داده شود.

داستان کوتاه «مرائی کافر است» (۲۰۰۵) از نسیم خاکسار از این نوع است و شرحی

است از: «آدم شدن»^(۵) و توبه کردن و درآمدن به جرگه توابی. «توآب»، واژه‌ای دینی است و در رابطه با گناه معنا می‌یابد. در گفتمان غالب، ایستادن در مقابل حکومت اسلامی، بی‌ایمانی تعبیر می‌شود. آن کسی که مخالف است، گناهکار و «فاسد» است و وظیفه حکومت، ارشاد گناهکاران است با روشی که در داستان ذکر می‌شود. خاکسار در این داستان، دو نیرو را رویاروی هم قرار می‌دهد؛ چند زندانی تواب در مقابل حاج‌آقا که در پی ساخت انسان‌هایی طراز نظام اسلامی است^(۶).

از دیگر آثار قابل اعتنا از حیث هنر داستان‌نویسی بازنویسی روایت شفق (۱۹۹۳/۱۳۷۱) است. این داستان، روایتی از بخشی از زندگی «شفق‌الله‌وردی» از هواداران تشکیلات پیکار است که در اوایل سال‌های ۶۰ به زندان می‌افتد. بعد با شرایطی آزاد می‌شود، به عراق می‌رود و از آنجا به آلمان پناهنده می‌شود. خاطرات او را اکبر سردوزامی بازنویسی کرده است.

نوشتن از زندان در دهه‌های بعد هم ادامه می‌یابد و در همه سال‌های پس از دهه ۶۰، این دهه و وقایعش در رمان و داستان‌های بسیار دیگری هم روایت می‌شود. اما اینگونه نوشتن، ژانر غالب نیست و ادبیات سیاسی به شکلی که در دهه ۶۰ رواج داشته، دیگر جذابیت و رواج ندارد. از جمله می‌توان به داستان‌هایی از بهرام حیدری اشاره کرد. او که از نویسندگان شناخته‌شده در حوزه ادبی اقلیم جنوب ایران است، پس از مهاجرت در داستان‌هایی نظیر ۱۳۶۷ (۲۰۰۵)، موضوع اعدام زندانیان سیاسی در سال ۱۳۶۷ را در زمینه‌ای اقلیمی روایت می‌کند. مطابق روایت این داستان، پیروز نشدن در جنگ و حمله مجاهدین، بهانه‌هایی برای وقایع سال ۶۷ دانسته شده است. بهرام حیدری که خود نیز مدتی را در زندان شهر مسجدسلیمان گذرانده، در داستان «عقرب‌ها، آهوها، عقاب‌ها» (۱۳۷۵) و نیز در داستان‌های دیگری که در مجموعه «کوه ساکن اجساد، رود جاری انسان» (۱۳۷۵) گرد آمده‌اند، روایت‌های مستندی از ایام زندان آورده است. در این داستان‌ها با زندانیانی آشنا می‌شویم که هر کدام یک‌چند دل در گرو آرمانی داشته‌اند و در جست‌وجوی راه‌رهایی از روزگار تلخ‌تر از زهر، اکنون در زندان، روزها و شب‌ها را می‌گذرانند.

رمان «بی‌نام» (۲۰۰۳) از رسول نژادمهر، روایت دهه ۶۰ و زندان است. هیچ‌کدام از

شخصیت‌های داستان، نامی ندارند و تنها از طریق موقعیتی که در آن قرار گرفته‌اند، شناخته می‌شود. بنابراین چنان‌که داستان می‌گوید: تقدیر این سرزمین خاص است که یکی بازجو، یکی زندانی، یکی عروس، یکی داماد و یکی نقال است. مسعود نقره‌کار هم در رمان «پنجره کوچک سلول من» (۱۳۷۷)، ضمن روایت زندگی زن و شوهری که از اعضای گروهی سیاسی هستند، در پی بیان خشونت قدرت در مقابل مخالفان خود است. مراد و آزاده در سال‌های نخست دهه ۶۰ ازدواج می‌کنند. در حالی که بخش بزرگی از هواداران سازمان‌های سیاسی کشته شده یا به زندان افتاده یا از ایران گریخته‌اند، مراد هم به سوئد پناهنده می‌شود. آزاده که قرار بوده به مراد بپیوندد، در فرودگاه دستگیر و زندانی می‌شود. داستان با نقل وقایع زندان ادامه می‌یابد. در زندان یکسو ستم است و دیگر سو ستم‌دیده. در زندان، دوگانه‌های ندامت و مقاومت، تردید و خودکشی، توبه و پشیمانی و تسلیم و ایستادگی درهم آمیخته‌اند. آزاده، پس از شش سال آزاد می‌شود. عباس معروفی در رمان «ذوب‌شده» (۱۳۸۸)^(۷)، ضمن روایت ماجرای نویسنده‌ای که در دهه ۶۰ زندانی شده، به بی‌رحمی صاحبان قدرت و میل آنها نسبت به شکست‌خوردگان و باور زندانی و دست‌آموز کردن تام و تمام او می‌پردازد. «ذوب‌شده» نشان می‌دهد که چطور آنکه شکنجه می‌کند و آنکه شکنجه را تاب می‌آورد، هر دو با گذشت زمان در کوره ستم و بی‌قانونی ذوب می‌شوند و شگفت آن است که نه شکنجه‌گر، عذاب وجدانی دارد و نه نشان پشیمانی و شکست در سخن و پیشانی دختر جوانی هست که خامی و ناآگاهی او را به گرداب سیاست کشانده و در آن اسارت، به فساد هم آلوده است.

روایت‌های انقلاب و ایران معاصر

در دهه ۶۰ و به‌ویژه پس از آن، روایت‌های تحلیلی انقلاب هم فراوان است. «سوره‌الغراب» (۱۳۶۷/۱۹۸۸) محمود مسعودی از مهم‌ترین نمونه‌های این دست آثار، روایت سوررئالیستیک و تراژیک و نومیدانه انسان مدرن و تقریر امروزی جست‌وجوی حقیقت در زمینه سیاسی است. این رمان، برداشت تازه‌ای از منطق الطیر عطار است، اما در روایتی بینامتنی، قصه پرواز مرغان دیگری را بیان می‌کند. آنچه سرانجام نصیب

راهیان و جویندگان حقیقت می‌شود، چیزی نیست جز مرگ و پراکندگی، زخم و رنج و نومی‌ای برای همیشه.

جمع مرغان در «سوره‌الغراب»، مجمع پریشانی است؛ مجموعه‌ای از فردیت‌های از دست رفته و مخدوش مرغانی است که نه زبان یکدیگر را می‌فهمند و نه رفتار یکدیگر را باور دارند. در «سوره‌الغراب» با مراحل هفت‌گانه‌ای که عطار روایت کرده، مواجه نیستیم. اگر در روایت عطار، عشق نیروی حرکت است، در روایت مسعودی، نیروی محرک، نفرت است. مرغان، پیش از شروع سفر ظاهراً به شکلی اتفاقی گرد هم جمع می‌شوند. هیچ هدف یا مقصد از پیش مشخصی هم وجود ندارد. کسی به فکر یافتن پادشاه یا رسیدن به حقیقت نیست. مرغان به سمت مقصدی نامعلوم حرکت می‌کنند. در میانه راه اتفاقاتی می‌افتد؛ از جمله شانه‌به‌سر از رازی خبر می‌دهد که دیگران از جمله رخمه و عقاب و خیل پرندگان از شنیدن و افشا و گسترش خبر آن خشنود نیستند. راز شانه‌به‌سر این است: سیمرغی در کار نیست. او سرانجام جانش را بر سر افشای راز و پایبندی به آن از دست می‌دهد و پرندگان او را می‌کشند.

در ماجرای این سفر، خشونت، جای اقناع را گرفته است و مرغان روایت مسعودی، چنان در کاربرد خشونت زیاده‌روی می‌کنند که کسی جز غراب باقی نمی‌ماند. راوی (کلاغ) که در این میان، نقش محوری و در ترغیب مرغان به حرکت، نقش خدعه‌آمیزی دارد، همه‌جا هست. در همه ماجراها شرکت می‌کند و تنها اوست که می‌ماند. پس از تحمل رنج‌های فراوان، به تلخی دریافتش را از این مسیر خشونت‌بار عرضه می‌کند؛ دریافتی که با آنچه بدان وعده داده شده، هماهنگ نیست.

«سوره‌الغراب» با زبانی استعاری و بیانی نمادین، انقلاب ایران را در نظر دارد و در آن چگونگی شکل‌گیری حرکت‌های سیاسی و نیز راهی که گروه‌های سیاسی طی کردند و سرانجام حرکتشان که منجر به پیدایش انقلاب و حوادث بعدی آن شد، نقد می‌شود. راوی، انقلاب را چیرگی سیاهی و خشونت بر جامعه و آدم‌هایی می‌داند که در حرکت به سوی حقیقت و یافتن سیمرغ اشتباه کردند و به‌جای اینکه عشق مبنای حرکتشان باشد، نفرت را مینا قرار دادند و سرانجام راهی جز مرگ و تباهی برایشان باقی نماند. این رمان، در ادبیات داستانی معاصر دارای جایگاهی در میان آثاری معروف و مشابه

است که آنها را ذیل گفتمان «تسلیم یا شکست» معرفی می‌کنند (محمودلی، ۱۳۹۲: ۷۵-۹۷). در این گفتمان، کارهایی از غلامحسین ساعدی، بهرام صادقی و هوشنگ گلشیری را می‌توان نشان داد. تسلیم در این معنا، بار منفی ندارد. ویژگی کسی یا گروهی است که در مبارزه تلاش کرده، اما به جایی نرسیده و از عهده کار برنیامده است. در تاریخ معاصر، پس از شکست‌های سیاسی (مشروطه، کودتای ۳۲ و...)، گفتمان‌هایی در شعر و داستان شروع شده و نضج گرفته که نشانه‌هایش در فضای اسکیزوفرنیک آثار ساعدی و فضای ایرونیکی آثار بهرام صادقی نمایان است. در این آثار، تسلیم به معنای پذیرش شکست، نوعی خودآگاهی می‌تواند تلقی شود.

«در حضر» (۱۳۶۶/۱۹۸۷) از مهشید امیرشاهی، روزهای انقلاب اسلامی را از منظر زنی روایت می‌کند که در ستیز با فضایی است که همه ذهن‌ها و میدان‌ها و خیابان‌ها را تسخیر کرده است (شیدا، ۱۳۸۲: ۲۱۷). او از پاریس به تهران آمده تا وقایع انقلاب را ببیند. رمان «در حضر»، حکایت‌های به هم پیوسته‌ای از حسرت است که در فروریختن‌ها، مرگ‌ها و آتش‌سوزی‌ها زبانه می‌کشد. راوی در سراسر رمان با اضطراب و بدبینی و بیزاری از همه کس و همه چیز، دیده‌ها و شنیده‌هایش را بازمی‌گوید. حسرت و بیزاری از جمله نخست کتاب شروع می‌شود و تا پایان روایت، در تمام وقایع خودنمایی می‌کند: «من این مردم را نمی‌شناسم. مردمی که در چشم‌هایشان به جای حیای آشنا، بی‌شرمی بیگانه جا دارد. زبانشان را نمی‌فهمم. زبانی که در عوض سخن شیرین، بار تلخ شعار گرفته است» (امیرشاهی، ۱۳۶۶: ۱).

راوی، آنچه پیش آمده را حاصل جهل و فریب و فرصت‌طلبی تلقی می‌کند. رمان که از حادثه ۱۷ شهریور ۱۳۵۷ شروع شده با گروگان‌گیری کارمندان سفارت آمریکا و تصویری از ترک ایران پایان می‌پذیرد. زمینه رمان «در سفر» (۱۳۷۵/۱۹۹۶) امیرشاهی نیز جنگ، انقلاب و تبعید است و تقابل سرزمین مادری و سرزمین ناآشنای تازه و دیگری را نیز نشان می‌دهد. رمان از منظر زنی روایت می‌شود که بخشی از زندگی خود را در مبارزه سیاسی گذرانده است. اینک که فضا روشن‌تر شده و گذشته از ابعاد تازه‌ای دیده می‌شود، راوی، روایت‌های استنادی و افشاگرانه‌ای را از یاران دیروز بیان می‌کند.

در میان داستان‌های دههٔ ۶۰، داستان بلند و گزارش‌گونه‌ای با نام «سنگ روی سنگ» (۱۳۶۸) از غلامحسین ساعدی - پس از مرگ او - در شمارهٔ نخست نامهٔ کانون نویسندگان ایران در تبعید منتشر شده است. این گزارش روایی ظاهراً طرح ناتمام یک فیلمنامه بوده که شش بخش آن نوشته شده و در بخش هفتم ناتمام رها شده است. داستان دربارهٔ روزها یا ماه‌های نخست پس از پیروزی انقلاب است. شهر تهران در بلبشو و آشفتگی ناشی از جابه‌جایی قدرت درگیر است و در این میان، دگرگونی‌های زمانه در سیمای یک خانواده و فامیل روایت می‌شود. محور و مرکز داستان، شخصیت نویسنده، هنرمند و روزنامه‌نگاری است که پیش از انقلاب، زندانی سیاسی بوده و حالا پس از انقلاب نیز با نابسامانی ایام مواجه است. او در گوشه و کنار، کسانی را می‌بیند که تغییر چهره داده‌اند. گدایی که بر مسندی نابجا نشسته و آدم‌ها را دستگیر و بازجویی می‌کند. ساواکی‌ای که سبچه بر کف و توبه بر لب، ایدئولوگ انقلاب شده و کوچه و خیابان‌هایی که مملو از آدم‌هایی است که دیروزشان با امروز متفاوت است. چیزی فرق نکرده، «انگار ظرف عوض شده، مظروف همان هست که بوده» (سعدی، ۱۳۶۸: ۹۹).

متن ساعدی به اقتضای طرح‌نامه‌ای بودن، ریتم تندی دارد و از نظر روایی نیز خیلی مستحکم نیست. اما اهمیتش در آن است که بعدها در جریان داستان‌نویسی سیاسی، الگوی داستان‌ها و رمان‌های دیگری قرار می‌گیرد که فروپاشی جامعه را در سیمای خانواده‌ها ترسیم می‌کنند.

رضا دانشور در رمان «خسرو خوبان» (۱۳۷۳/۱۹۹۴) با در نظر داشتن نامیرایی و سیالیت اسطوره‌ها به بازتولید و حضور سیال باور و اسطورهٔ ظهور منجی در ادوار مختلف تاریخ ایران می‌پردازد تا دگردیسی‌ها یا سفر این اسطوره از یک زمینه به زمینهٔ دیگر (برای مثال سفر این اسطوره از تاریخ پیشااسلامی به تاریخ اسلامی یا حضور در زمینهٔ آیین زرتشتی و سفر به زمینهٔ فرهنگ اسلامی و به‌ویژه آیین شیعی) را نشان دهد. چنین است که اسطوره، تاریخ، واقعیت، تمثیل و رؤیا را درهم می‌آمیزد تا رؤیا کلید گشایش حوادث تمثیلی شود. «خسرو خوبان»، صحنهٔ نبرد پایان‌ناپذیر واقعیت و رؤیاست (ر.ک: شیدا، ۱۳۷۸). به دست دادن روایتی خطی از رمان سخت است. وقایع داستان دربارهٔ زندگی سراسر شگفت و پُرماجرایی بهرام راستین (شخصیت اصلی رمان) است؛ نامی که

هم خود اسطوره‌ای است و هم در روایتِ رمان، محل تجلّی و بروز اسطوره‌های دیگر است. رمان از منظر سوم شخص روایت می‌شود و روایتی پرارجاع به تاریخ و اسطوره‌های ایرانی دارد. از سویی با صورتِ ظاهری داستان بهرام راستین روبه‌رویییم و از دیگر سو به همراه بهرام، گذری پرحادثه از تاریخ ایران روایت می‌شود. در رمان هم تاریخ باستانی ایران حضور دارد و هم تاریخ پس از اسلام؛ هم فرهنگ و باورهای زرتشتی هست و هم فرهنگ اسلامی و به‌ویژه شیعی. همهٔ اینها هستند تا نبرد خیر و شر و امید به ظهور مُنجی را در پیشینهٔ تاریخی مردم ایران به نمایش بگذارد و نشان دهد که تا چه حد این امید رهایی‌بخش است. از منظر همین نبرد خیر و شر، انقلاب ایران تحلیل می‌شود. بهرام، در عین معاصر بودن، تمثالِ تاریخی انسان ایرانی و حامل سویه‌های متفاوت و گوناگون هویت اوست که از پس هر شکستی باز متولد می‌شود، جریان می‌یابد، شکست می‌خورد و باز می‌میرد، تا کی دوباره به دنیا آید.

داستان‌های سیاسی نویسندگان مهاجر از اواسط دههٔ ۷۰ به بعد، کم‌کم از شکل و شمایل افشاگرانه و مبارزه‌طلبانهٔ صرف خارج شده، به سمت نوعی روایت تحلیلی دربارهٔ تاریخ معاصر و به‌ویژه دههٔ ۶۰ می‌رسد. رضا علامه‌زاده در رمان «تابستان تلخ» (۱۳۷۶)، روایتی از دورهٔ محمدرضا شاه پهلوی در اواخر دههٔ ۳۰ و اوایل دههٔ ۴۰ ارائه می‌دهد. «تابستان تلخ»، تباهی را در سرزمین ایران گسترده می‌بیند و فرهنگ آن را عشق‌کش، تفاوت‌کش و زندان‌ساز و قدرت را سرکوبگر و درنده‌خو معرفی می‌کند (شیدا، ۱۳۹۴: ۱۹۲). شهرام رحیمیان در رمان «دکتر نون، زنش را بیشتر از مصدق دوست داشت» (۱۳۸۰)، گفتمان‌های زمانهٔ برآمدن و سقوط دولت مصدق را بیان می‌کند. «دکتر نون...»، رمانی سیاسی است که بر زمینهٔ یک داستان عاشقانه نوشته شده است. اما از این مهم‌تر، یکی از مهم‌ترین وقایع دوران معاصر ایران، یعنی کودتای ۲۸ مرداد را از منظر و نگاه تلخ و نوستالژیک جامعهٔ روشن‌فکری روایت می‌کند. رحیمیان در این رمان، فضای ذهنی و عینی جامعه را در یک دورهٔ تاریخی ترسیم می‌کند و سایهٔ سنگین کودتا و مرعوب و منفعل شدن روشنفکران را نشان می‌دهد.

رمان «فریدون سه پسر داشت» (۱۳۸۰) از عباس معروفی، روایتِ جدیدی از برادرکشی است. این رمان، مبتنی بر اسطورهٔ فریدون و پسرانش (سلم و ایرج و تور) در

شاهنامه است و نشان از آن دارد که خواننده به گفت‌وگویی بینامتنی با متون (متن اجتماعی، متن ادبی، متن تاریخی و اسطوره‌ای) یا حوادث گذشته دعوت می‌شود و از این طریق، پرسش‌هایی در ذهنش ایجاد می‌شود. رمان در چهار فصل، دور حوادث زندگی خانواده فریدون امانی و پسرانش، در قبل و بعد از انقلاب می‌چرخد. فریدون امانی و هر کدام از پسرانش، نماینده طیفی از مبارزان و فعالان سیاسی پیش و پس از انقلاب هستند. بعضی‌شان در انقلاب به نحوی مشارکت داشته‌اند، اما سرانجام راهشان از هم جدا شده است. رمان، اختلاف‌هایی را روایت می‌کند که پس از انقلاب پیش آمده است. انقلاب که با یاری نیروها و گروه‌های مختلف به پیروزی رسیده، حالا بخشی از فعالانش را از میان برداشته. از منظر روایت رمان، در پایان کار آنچه به چشم می‌آید، فروپاشی‌ای است که در عرصه سیاسی و ملی روی می‌دهد. همه آدم‌های رمان رو به شکست و سقوط و فروپاشی اند. سقوط، پیش از آنکه در سرنوشت پدران و پسران ظاهر شود، در باطن اتفاق افتاده است. آنچه به مناسبت نام رمان و ارتباط بینامتنی‌اش با قصه شاهنامه اهمیت دارد، در این است که فردوسی، ایرج را انسانی صلح‌دوست و مهربان و اهل مدارا و دارای گوهر برتر معرفی کرده است. در اینجا هم ایرج سعی می‌کند برادران و خانواده و در مرتبه‌ای وسیع‌تر جامعه را به مرتبه‌ای از رشد و آگاهی برساند تا خود را گرفتار بیراهه‌ها یا امواج ناشناخته نسازند. ایرج می‌خواند و می‌فهمد که چه بخواند. برادران نیز هر کدام دعوی آگاهی دارند، اما موج حوادث آنها را با خود می‌برد. آنها لحظه‌ای درباره راهی که انتخاب کرده‌اند، نمی‌اندیشند تا دریابند که گم‌گشته‌اند. انقلاب برای آنها جز پراکندگی حاصل دیگری نداشته است. همه آنهايي که در سرنوشت شاه متحد بوده‌اند، پس از انقلاب پراکنده شده‌اند. آنچه این رمان را متفاوت کرده این است که در آن ایدئولوژی‌های مقابل نظام مستقر، هم‌سرشت همان نظام هستند. آنها که به مجاهدین خلق پیوسته‌اند، آنها که به چریک‌های فدایی خلق گرویده‌اند و آنها که به قدرت رسیده‌اند، همه فرزندان یک پدرند و ساخت آرمانی‌شان یکسان است (شیدا، ۱۳۹۰: ۵۰). در این میان، تنها ایرج از تبار دیگران نیست. او سرشتی هنرمندانه و انسان‌دوستانه دارد. راه‌رهایی و جواب‌نهایی روایت نیز ایرج است. هرچند کشته شده، راهش نجات‌بخش است.

ایرج رحمانی در رمان «فرار به سامراء» (۱۳۹۲)، روایتی تاریخی-تحلیلی از کودتای

۲۸ مرداد تا انقلاب ۵۷ و جمهوری اسلامی را می‌نویسد. در رمان رحمانی نیز با زندگی خانواده‌ای همراه هستیم که در پنجاه سال اخیر از دور و نزدیک ناظر حوادث مهم تاریخی هستند. سال‌های منتهی به کودتای ۲۸ مرداد تا مبارزات سیاسی زمان پهلوی، پیروزی انقلاب، درگیری‌های پس از انقلاب، جنگ و آنچه پس از جنگ بر ایران گذشته است در این رمان روایت می‌شود. کاوه (راوی بخشی از داستان) در دهه ۶۰ از ایران گریخته و ساکن کانادا است. عیسی خلیلی، پدر کاوه، افسر ارتش و عضو وفادار حزب توده بوده است و پس از کودتا به حبس ابد محکوم می‌شود و پس از تحمل دوازده سال حبس، رنجور و بیمار با اظهار ندامت آزاد می‌شود. زرّین، خواهر کاوه و مهدی و یوسف برادران او هستند. مریم نیز دختردایی آنهاست که با یوسف ازدواج می‌کند. اسفندیاری هم که از هواداران جنبش چریکی است، با زرین ازدواج می‌کند. یوسف در جریان انقلاب کشته می‌شود و مریم هم به زندان می‌افتد. مهدی هم در جنگ کشته می‌شود. رمان «فرار به سامراء»، قصه تباهی است. همه خانواده را سیاست نابود می‌کند. یوسف و مهدی و کاوه تنها نامشان اسطوره‌ای و نمادین است؛ بی‌آنکه نشان و نمادی از آنچه به نام بدان منتسب‌اند، در آنها باشد. چنان‌که یوسف در رمان، نماد پاکدامنی نیست. منفور پدر است؛ برادران را قربانی می‌کند و در راه انقلابی شهید می‌شود که از نظر راوی، «ما» را به چاه برادر درافکنده است. مطابق همین قاعده عکس، کاوه نیز که باید بر ظلم بشورد و در راه عدالت بجنگد، سلاحی جز روایت رنج‌هایش ندارد. در این میان تنها عیسی خلیلی است که می‌داند چه اتفاقی می‌افتد و به راز این تباهی آگاه است: «باید فرهنگ مردم را از ریشه تغییر داد، باید عشق و برابری جای حقد و حسد و کینه بنشیند، باید بیشتر شاعر و فیلسوف تربیت کرد...» (رحمانی، ۱۳۹۲: ۱۷۶).

رمان سه جلدی «زندان سکندر» (۲۰۱۴) از حسین دولت‌آبادی نیز از روایت‌هایی است که در آن زندگی یک خانواده در محدوده زمانی میان انقلاب مشروطه تا سال‌ها بعد از انقلاب ۵۷، محور داستان قرار می‌گیرد و ضمن روایت وقایع زندگی آنها، تحلیلی تاریخی عرضه می‌شود. ماجراهای این خانواده و وقایع تاریخی همزمان با آن از زبان راوی‌های اول شخص مختلف حکایت می‌شود و هر کدام از آنها از نگاه خود، گوشه‌هایی از گذشته را روایت می‌کنند و خواننده را با آنچه بر آنها گذشته، آشنا می‌کنند. اینگونه

است که شرح زندگی این خاندان، «از دربار تا ادبار» در مسیری روایت می‌شود که ابتدایش حوادث بعد از مشروطه است. رمان بعد به محدوده زمانی میان کودتای رضاشاه تا برکناری او می‌رسد. سپس اتفاقات برآمدن محمدرضاشاه تا کودتای ۲۸ مرداد و سال‌های خفقان پس از آن را نقل می‌کند تا به انقلاب ۵۷ برسد. وقایع فرجامین رمان، مهاجرت اجباری سهند (قهرمان داستان) به همراه عده‌ای از روشنفکران از ایران است. سهند، همچون زمانی که در ایران بود، سال‌های زندگی خود را با یاد و خاطره و عشق عارفانه به «مهتاب» طی می‌کند.

روایت‌های اجتماعی - سیاسی

آثار مسعودی، دانشور و امیرشاهی، معروفی و رحمانی، سویه سیاسی و تحلیلی دارند. در داستان‌نویسی سیاسی با آثاری هم مواجهیم که سویه‌های اجتماعی پررنگی دارند و سیمای جامعه و نیز تحول در مناسبات اجتماعی را نشان می‌دهند. گفتمانی غالب شده و همه شئون جامعه در سیطره و سلطه آن قرار گرفته و تغییر می‌کند. آ- رحمانی در داستان کوتاه «داستان کوه رفتن» (۱۳۶۳)، ضمن روایت قصه یک کوه‌پیمایی که در آن راوی زن داستان به همراه همسر، مادر و یکی از دوستانش شرکت دارند، تغییر سیمای جامعه و نیز دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی ناشی از انقلاب را در نوع نگاه به زن و مسئله حجاب نشان می‌دهد. زن داستان به دلیل نوع پوششی که دارد، مؤاخذه می‌شود. در این داستان کوتاه، روند اثرگذاری ایدئولوژی بر کودکان جامعه و نیز مقایسه فضای سیاسی پیش و پس از انقلاب از مضامین اصلی روایت است. داستان، ضمن روایت این دگرگونی‌ها نشان می‌دهد که از همان آغاز انقلاب، چه تضاد عمیقی در میان مشارکت‌کنندگان در گفتمان غالب سیاسی وجود دارد.

«پرسه در دیار غریب» (۱۳۷۱) از الف. پایا (پرویز اوصیا)، متنی جامعه‌شناختی- سیاسی است و صبغه‌ای پژوهشی دارد. اما شیوه بیان، روایی است و روایت در قالب گفت‌وگوی میان نویسنده با «من خود» پدید آمده است. راوی در این گفت‌وگوها با دلی پردرد، اوضاع زمانه را روایت می‌کند. از سویی، سیاه‌اندیشی و فضای خشونت و اسارت‌های فکری تاریخی و دیرینه سرزمین ایران را بیان می‌کند و از دیگر سو از قصه مردمی می‌

گوید که تا دیروز در اسارت استبداد آمرانه تجدّد بودند و امروز با حکومت مذهبی، در بند و دام ارتجاع افتاده‌اند. رمان الف. پایا، جامعه کهن‌سالی را روایت می‌کند که با مدنیت خود بیگانه است و برای کشف هویت به هر دری می‌زند؛ یکی زرتشت و کوروش و فردوسی را شاخص هویت ملی می‌داند و آن دیگری، اسلام شیعی و امام علی را.

مسعود نقره‌کار در رمان «بچه‌های اعماق» (۱۳۹۲)، تجربه‌های چند نسل به‌ویژه از مردمان جنوب تهران را موضوع روایت قرار داده است. نسل‌هایی که چند رویداد بزرگ تاریخی را دیده‌اند، اما از هیچ‌کدام درسی نیاموخته‌اند و گذشته برایشان چراغی فراروی آینده نگذاشته است. پزشکی تبعیدی به نام مراد که خود شاهد ماجراهای این نسل‌هاست و در میان آنها بالیده و زیسته، اما بخت‌یاری‌اش سبب شده چونان همگان خود نشود، اکنون راوی این نسل‌هاست. در رمان نقره‌کار، نقش جاهلان یا بچه‌های اعماق در تعیین سرنوشت تاریخی ایران معاصر برجسته می‌شود. گزارش رمان از زمانه برآمدن و سقوط دولت مصدق تا پیروزی انقلاب اسلامی، نشان می‌دهد که چگونه بچه‌های اعماق در ناکامی نهضت ملی، پیدایش قیام ۴۲ و برآمدن و تثبیت جمهوری اسلامی نقش داشته‌اند. رمان، وجهی جامعه‌شناختی نیز دارد و در آن نقد آداب و رسوم جامعه سنتی ایران و به‌ویژه چهره فرهنگی و مکانی تهران در محله‌های جنوب شهر نیز بیان می‌شود.

حسین دولت‌آبادی در رمان «در آنکارا باران می‌بارد» (۱۳۷۱) در کنار بیان ستیزهای سیاسی شخصیت‌ها، به مسئله اجتماعی مهاجرت اجباری آنها و مسائل و مصائب دوران مهاجرت هم می‌پردازد. برجسته کردن نقش زنان مبارز از ویژگی‌های این رمان است. در داستان‌های مشابه دیگری هم به آوارگی و درماندگی مهاجرانی اشاره می‌شود که از راه‌های طولانی، کشور به کشور می‌گذرند تا مگر جایی جاگیر شوند. در این روایت‌ها، آنها انبوه اندوه و اصناف مصیبت‌ها را می‌بینند و می‌کشند، تا وطنی را که در چمدان دارند، بر زمین بگذارند. روند کننده شدن از وطن و رسیدن به مقصد برای این مهاجران، مسیر مستقیمی ندارد و پیچ‌درپیچ و تودرتو و تماماً لابیرنتی است و غم‌انگیز آنکه پیامد گریز ناگزیرشان گاهی از چاله به درآمدن و به چاه درافتادن است.

از نمونه‌های دیگر داستان‌های این‌چنینی مجموعه «عروس دریایی» (۱۹۹۶) از داریوش کارگر است. نبض داستان‌های این مجموعه با حیرانی و ویلانی و کلافگی و

بلا تکلیفی و انتظار می‌زند. مهاجر، سر به هر دری می‌زند تا روزنه‌ای برای عبور از مرزهایی بیابد که مثل دیوار در مقابلش ایستاده است.

نتیجه‌گیری

ادبیات داستانی مهاجرت، پیشینه‌های اندک و انگشت‌شماری در سال‌های پیش از انقلاب دارد و اساساً ادبیاتی پساانقلابی است. بدین معنی که هرچند میان سال‌های پس از مشروطه تا پیروزی انقلاب، نویسندگان مهاجر بسیار بوده‌اند، جریان داستان‌نویسی در معنای خاص آن، شکل نگرفته است. از جمله مهم‌ترین جریان‌های داستان‌نویسی مهاجرت، داستان‌نویسی سیاسی است.

جریان داستان‌نویسی سیاسی با داستان‌های اعتراضی و افشاگرانه شروع می‌شود. در دههٔ نخست پس از انقلاب، برخی از نویسندگان عمدتاً روایت‌های استنادی یا افشاگرانه‌ای را بر پایه مشاهدات شخصی می‌نویسند که در آنها از ستم رفته بر آدم‌هایی حکایت دارد که در مقابل قدرت مستقر ایستاده‌اند. بسیاری از این آثار، روایت‌هایی از زندان‌ها ارائه می‌کنند؛ چنان‌که می‌شود در دل جریان داستان‌نویسی سیاسی به نوعی حبسیه‌نویسی روایی قائل شد که هرچند پیشینه‌ای در ادبیات معاصر دارد، هیچ‌گاه در وسعت کمی و کیفی دههٔ ۶۰ دیده نشده است. این روایت‌ها متمایل به خودسرگذشت‌نامه یا اتوبیوگرافی است و زبانی عریان و بی‌محذور دارد و از این‌رو چیزی است که در ادبیات داستانی درون‌مرزی امکان بروز و حضور ندارد.

در میان این روایت‌ها که در کنار بیان زخم‌های جسمی و روحی، زمانی به اقسام و اصناف دشنام‌ها و توهین‌ها و گاه تهمت‌های راست یا ناراست نیز آغشته است، آثار ماندگار روایی بسیار کم است. اغلب آنها متأثر از ایدئولوژی خاص یا گفتمان متضاد و مبارز با حاکمیت مستقر در ایران هستند. در این متن‌ها، شتاب در شرح آنچه بر زندانی یا فعال سیاسی گذشته، بر ساختار روایی رجحان داشته است. از این‌رو به مرور زمان بسیاری از این داستان‌ها فراموش شده، در یادها نمانده‌اند. این داستان‌ها عمدتاً در کنار و زیر سایهٔ گروه‌های سیاسی پدید آمده‌اند. گروه‌های سیاسی و به‌ویژه گروه‌های چپ، معمولاً از همان ابتدای دههٔ ۶۰، جمع‌های منسجمی داشتند و در کنار فعالیت سیاسی

به انتشار گاهنامه‌ها یا مجلات و کتاب‌های سیاسی هم می‌پرداختند. از این‌رو تا پیدایش مجلات ادبی مستقل، نخستین داستان‌های سیاسی به عنوان ضمیمه ادبی در منشورات سیاسی این گروه‌ها منتشر شد و بعدها کم‌کم مجلات ادبی که پاگرفت، داستان سیاسی نیز در آنها منتشر شد.

جز کارهای افشاگرانه و استنادی، در جریان داستان‌نویسی سیاسی، دو دسته کار دیگر نیز پدید آمده که در آنها در کنار اشارات و شواهد سیاسی که به مسائل سیاسی ایران معاصر هست، با روایت‌هایی هم مواجه هستیم که وجه ادبی آنها نیز آشکارا در نظر منتقدان ادبی قابل توجه بوده است. از جمله از همان دهه ۶۰ و به‌ویژه پس از آن، روایت‌های تحلیلی درباب انقلاب و تاریخ معاصر ایران نیز بسیار است. هرچه از دهه ۶۰ فاصله بیشتر می‌شود، بر سوبه تحلیلی روایت‌های سیاسی افزوده می‌شود و جنبه‌های استنادی یا افشاگرانه آنها کم می‌شود. روایت‌های تحلیلی عمدتاً سیمای مسائل سیاسی و فعالیت‌های گروه‌های مختلف را در شمایل خانواده‌ها بازنمایی می‌کنند. بخشی از این روایت‌ها تحلیل‌هایی از موضوع انقلاب اسلامی و چگونگی پیدایش و پیروزی آن به دست داده‌اند و عمدتاً گفتمان و جریان مسلطی را که انقلاب را به سمت‌وسوی جمهوری اسلامی برده، تحلیل و نقد می‌کنند. بخش دیگری از روایت‌ها نیز تحلیل‌هایی از تاریخ معاصر ایران به دست می‌دهند و موضوع و محور روایت آنها ماجراهای سیاسی و تاریخی ایران معاصر است. به‌ویژه در این میان، انقلاب مشروطه و پیامدهای آن و نیز کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ از مهم‌ترین موضوعات داستان‌های سیاسی است.

پی‌نوشت

۱. بخشی از این متن از نتایج رساله دوره دکتری نویسنده با عنوان «گونه‌شناسی و جریان پژوهی ادبیات داستانی برونمرزی ایرانی» است که در سال ۱۳۹۷ در دانشگاه کاشان و با راهنمایی آقای دکتر حسین قربان‌پورآرانی از آن دفاع شده است.
۲. درباره مبانی نظری جریان‌شناسی در دو جای دیگر به تفصیل نوشته‌ام، برای پرهیز از تکرار بحث، خواننده را به این دو مآخذ راهنمایی می‌کنم: ر.ک: سعیدی، ۱۳۹۹: ۱۴۰-۱۴۱؛ سعیدی، ۱۳۹۷: ۱۰۲-۱۰۵.

۳. در شماره ۱۰۰ مجله آرش، مقاله‌ای با نام «خاطرات خانه زندگان» از نویسنده‌ای با نام همنشین بهار منتشر شده که ۸۵۰ کتاب و مقاله و سند را درباره زندان نام برده است. بخش مهمی از این آثار مربوط به پس از انقلاب است (همنشین بهار، ۱۳۸۶: ۷۹-۹۹).
۴. درباره نادمان و توابع در منابع بسیار بحث شده است. از جمله: آبراهامیان، ۲۰۰۳: ۲۸۷-۳۲۷ و نیز مهاجر، ۱۳۷۷: ۲۴۶-۲۷۰.
۵. آدم شدن در اصطلاح زندانیان سیاسی به معنی توبه کردن است (کیاکجوری، ۲۰۰۵: ذیل واژه).
۶. نویسنده مقاله تنها به توصیف روایت این داستان‌ها پرداخته است. آنچه در این داستان‌ها گفته شده مورد تأیید نویسنده نیست و در باب راست یا ناراست بودن آنها قضاوتی ندارد.
۷. پشت جلد کتاب آمده که در سال ۱۳۶۲ نوشته شده، ولی در ایران امکان نشر نیافته است.

منابع

- آبراهامیان، پرواند (۲۰۰۳) اعترافات شکنجه‌شدگان؛ زندان‌ها و ابراز ندامت‌های علنی در ایران نوین، ترجمه رضا شریف‌ها، استکهلم، باران.
- امیرشاهی، مهشید (۱۹۸۷) در حضر، کالیفرنیا، شرکت کتاب.
- (۱۹۹۶) در سفر، کالیفرنیا، شرکت کتاب
- اوصیا، پرویز (۱۳۶۸) خاطرات زندان توحیدی (قصر در بهار آزادی)، زاربروکن، بازتاب.
- برادران، منیره (۱۹۹۴-۱۹۹۲) حقیقت ساده؛ خاطراتی از زندان زنان جمهوری اسلامی، ۳ جلد، هانوفر آلمان.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۱) دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران؛ دوره جمهوری اسلامی، تهران، نگاه معاصر.
- پایا، الف (۱۳۷۱) پرسه در دیار غریب، سوئد، عصر جدید.
- تلطف، کامران (۱۳۹۴) سیاست نوشتار، ترجمه مهرک کمالی، تهران، نامک.
- تیره‌گل، ملیحه (۱۳۷۷) مقدمه‌ای بر ادبیات فارسی در تبعید (۱۳۷۵-۱۳۵۷)، تگزاس.
- (۱۳۸۶) «پیرامون شناسنامه ما»، آرش، شماره ۱۰۰، صص ۵-۱۴.
- حیدری، بهرام (۲۰۰۵) ۱۳۶۷؛ داستان بلند، سوئد، کتاب ارزان.
- (۱۳۷۵) الف) عقرب‌ها، آهوها، عقاب‌ها، سوئد (اپسالا)، افسانه.
- (۱۳۷۵) ب) کوه ساکن اجساد، رود جاری انسان، سوئد (اپسالا)، افسانه.
- خاکسار، نسیم (۲۰۰۵) مرائی کافر است، هلند، بنیاد فرهنگی پازند.
- دانشور، رضا (۱۳۸۲) خسرو خوبان، چاپ دوم، پاریس، خاوران.
- درویش‌پور، مهرداد (۱۳۸۶) «آشیانه نو و افق‌های تبعید؛ نگاهی کوتاه به جامعه‌شناسی ادبیات فارسی در تبعید و مهاجرت»، آرش، شماره ۱۰۰، مهر، صص ۲۱۰-۲۱۵.
- دولت‌آبادی، حسین (۱۹۹۱) در آنکارا باران می‌بارد، استکهلم، عصر جدید.
- (۲۰۱۴) زندان سکندر، پاریس، تنفس.
- رحمانی، آ. (۱۳۶۳) «داستان کوه رفتن»، نیمه دیگر، دوره اول، شماره اول.
- رحمانی، ایرج (۲۰۱۳) فرار به سامراء، بی‌جا، بی‌نا.
- رحیمیان، شهرام (۱۳۸۳) دکتر نون، زنش را بیشتر از مصدق دوست داشت، تهران، نیلوفر.
- ساعدی، غلامحسین (۱۳۶۸) «سنگ روی سنگ؛ طرحی منتشر نشده برای یک فیلم»، نامه کانون نویسندگان ایران در تبعید، شماره اول، صص ۶۹-۱۰۴.
- سردوزامی، اکبر (۱۹۹۳) بازنویسی روایت شفق، استکهلم، آرش.
- شیدا، بهروز (۱۳۷۸) «تاریخ از منظر اسطوره‌ها: حاشیه‌ای بر خسرو خوبان رضا دانشور»، در سوگ آبی

- آبی‌ها، استکهلم، باران.
- (۱۳۸۰) از تلخی فراق تا تقدس تکلیف؛ نگاهی به جاپای عناصر فرهنگ ایرانی بر چهارده رمان پس از انقلاب، استکهلم، باران.
- (۱۳۸۰) پنجره‌ای به بیشه اشاره، استکهلم، باران.
- (۱۳۸۲) گم شده در فاصله دو اندوه، استکهلم، باران.
- (۱۳۹۴) «یک بار دیگر آمده است نقال که بپرسد؛ تصویرهایی از زندان در ده رمان» در: این خروس از کیست که سر ندارد، استکهلم، باران، صص ۲۱۲-۱۷۷.
- (۲۰۰۲) «تاراج تن جراحات جان؛ حاشیه‌ای بر سه قصه زندان‌های جمهوری اسلامی»، در: نامه کانون نویسندگان ایران در تبعید، دفتر پانزدهم، صص ۱۳۲-۱۱۵.
- (۲۰۱۲) زنبور مست آنجا است، استکهلم، باران.
- (۲۰۱۴) باران برهوت بوف کورها، استکهلم، باران.
- علامه‌زاده، رضا (۱۳۷۶) تابستان تلخ، لندن، اچ اند اس.
- قانون‌پرور، محمدرضا (۱۳۹۵) منادیان قیامت؛ نقش اجتماعی - سیاسی ادبیات در ایران معاصر، ترجمه مریم طرزی، تهران، آگه.
- کارگر، داریوش (۱۹۹۶) عروس دریایی، استکهلم، افسانه.
- کیاکجوری، اعظم (۲۰۰۵) فرهنگ اصطلاحات زندانیان سیاسی، استکهلم، باران.
- ماfan، مسعود (۱۳۸۶) «ریشه‌های ادبیات داستانی و نقد و پژوهش و نشریات ادبی خارج از کشور»، آرش، شماره ۱۰۰، صص ۳۲۵-۳۳۶.
- محمودلی، علی (۱۳۹۲) گفتمان‌های هویت در رمان معاصر فارسی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- مسعودی، محمود (۲۰۰۹) سوره‌الغراب، نشر سی و دو حرف.
- معروفی، عباس (۱۳۸۰) فریدون سه پسر داشت، آلمان، چاپخانه مرتضوی.
- (۱۳۸۸) ذوب‌شده، برلین، گردون.
- مهاجر، ناصر (۱۳۷۷) کتاب زندان (۱)، آمریکا و آلمان، نقطه.
- میرعابدینی، حسن (۱۳۷۷) صد سال داستان‌نویسی ایران، جلد سوم، تهران، چشمه.
- ناطق، هما (۱۹۸۵) «قصه الفبا» زمان نو، شماره ۱۱.
- نژادمهر، رسول (۲۰۰۳) بی‌نام، سوئد، کتاب ارزان.
- نقره‌کار، مسعود (۱۳۷۷) پنجره کوچک سلول من، استکهلم، باران.
- (۱۳۹۲) بچه‌های اعماق، آلمان، فروغ.
- همنشین بهار (۱۳۸۶) «خاطرات خانه زندگان (۸۵۰ کتاب و مقاله در مورد زندان)»، آرش، شماره ۱۰۰، مهر، صص ۷۹-۹۹.

یاوری، حورا (۱۳۹۱) «ادبیات داستانی پس از انقلاب اسلامی در خارج از کشور»، در: ادبیات داستانی در ایران زمین، ترجمهٔ پیمان متین، تهران، امیرکبیر.
یزدانی، کیقباد (۱۳۸۷) درآمدی بر ادبیات مهاجرت و تبعید، تهران، چشمه.

Sheyda, Behrooz (2016) Trace of Time: the image of the Islamic revolution the Hero and Martyrdom in Persian Novels Written in Iran and Exile, Uppsala.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۹: ۱۶۹-۱۴۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۵

نوع مقاله: پژوهشی

اندیشه‌شناسی سیاسی نظریه توسعه انسانی و استخراج دلالت‌های سیاستی آن در حوزه آموزش عالی

* الهام حبیبی

** عباس منوچهری

*** طاهره میرعمادی

**** رضا مهدی

چکیده

چیرگی انگاره توسعه به مثابه رشد اقتصادی، مهم‌ترین کارکرد نهاد آموزش عالی را تشکیل سرمایه انسانی برای دستیابی به غایت رشد اقتصادی در نظر گرفته است. اما شکست تجربی این ایده و ظهور نظریه‌های انتقادی و جایگزین، ضرورت بازتعریف نقش نهادهای کلیدی -از جمله نهاد آموزش عالی- در روند توسعه را بیش از پیش برجسته و نمایان ساخته‌اند. هدف از این مقاله، اندیشه‌شناسی سیاسی نظریه توسعه انسانی و استخراج دلالت‌های سیاستی آن در سامان‌بخشی حوزه آموزش عالی است. بر این اساس از نظریه روایت دلالتی به عنوان چارچوب مفهومی و روش‌شناسی دلالت‌پژوهی استفاده شده است. یافته‌های این مقاله حاکی از آن است که نظریه توسعه انسانی به پشتوانه اندیشه سیاسی حاکم بر رویکرد قابلیت‌ها، با فراتر رفتن از دوگانه فرد و اجتماع، ساختار و عاملیت، ارزش

* نویسنده مسئول: دانش‌آموخته دکتری اندیشه سیاسی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران
ehabibi@iscs.ac.ir

** استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران
Manoocha@modares.ac.ir

*** دانشیار سیاست‌گذاری علم، فناوری و نوآوری، سازمان پژوهش‌های علمی و صنعتی ایران، تهران، ایران
miremadi@irost.org

**** استادیار برنامه‌ریزی توسعه آموزش عالی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران
mahdi@iscs.ac.ir



و حقیقت، خیر خصوصی و خیر عمومی و یا دولت و بازار، بر نقش مکملی و تکمیلی این عوامل در طراحی و ارزیابی جامعه خوب متمرکز بوده است. در نهایت کاربست این اندیشه جامع و فراگیر در سامان بخشی جامعه آموزش عالی، علاوه بر مشارکت نهاد آموزش عالی در رشد اقتصادی، بر دیگر کارکردهای کلیدی و مغفول مانده این نهاد همچون تقویت آزادی، دموکراسی و عدالت اجتماعی در روند توسعه تأکید و توجه کرده است.

واژه های کلیدی: توسعه، رویکرد قابلیت ها، آموزش عالی، روایت دلالتی و روش شناسی دلالت پژوهی.

مقدمه

اثرگذاری نهاد آموزش عالی در تشکیل سرمایه انسانی برای مشارکت در رشد اقتصادی به تقویت نقش و جایگاه آن در توسعه انجامیده است؛ زیرا در بدو توسعه، جریان غالب اقتصادی عموماً مفهوم و غایت توسعه را مترادف و معادل با رشد اقتصادی می‌پنداشت. اما گذشت زمان و شکست تجربی سیاست‌ها و تئوری‌های اقتصادی رشد-محور توسعه در مقابله با مشکلات و بحران‌های توسعه‌ای، ناکارآمدی ایده ساده‌انگارانه و تقلیل‌گرایانه توسعه به مثابه دستیابی به رشد اقتصادی را در حوزه تفکر توسعه آشکار ساخته و منجر به ظهور تئوری‌های جایگزین انتقادی نظیر توسعه پایدار، جنسیت و توسعه و یا تئوری توسعه انسانی شده است. اما علی‌رغم افزایش پیچیدگی و غنای فکری و معرفتی در حوزه تفکر توسعه، در مرحله عملی و از دیدگاه کاربردی‌محور، همچنان توسعه بیشتر بر رشد اقتصادی متکی مانده است (Knutsson, 2009: 4; Croker, 2008: 113).

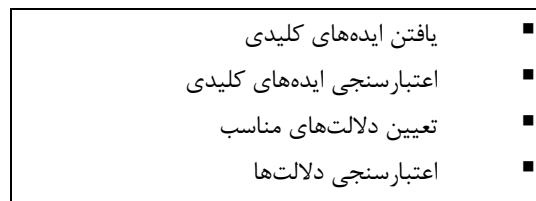
مارتا نوسبام نیز هنوز مدل توسعه‌ای مبتنی بر رشد اقتصادی را در بسیاری از حوزه‌های سیاست‌گذاری، از جمله آموزش چیره می‌داند و بر این باور است که در حوزه سیاست‌گذاری و کاربردی، ایده‌ها و تئوری‌های جایگزین توسعه‌ای به طور بایسته‌ای مورد بازاندیشی قرار نگرفته‌اند (Nussbaum, 2010: 14-15).

بررسی پیشینه پژوهش درباره برنامه‌ها و سیاست‌های توسعه‌ای ایران نیز حاکی از حاکمیت رویکردهای اقتصادی رشد-محور است. نکته جالب توجه آن است که هیچ‌کدام از برنامه‌های توسعه‌ای ایران بر اساس الگوی توسعه انسانی تدوین و یا سیاست مشخصی در این زمینه مطرح نشده است (ر.ک: مظفری‌نیا، ۱۳۹۵؛ مومنی و امینی میلانی، ۱۳۹۰). بنابراین در این مقاله به منظور افزایش همگرایی میان حوزه تفکر و حوزه کاربردی توسعه از چارچوب نظری - مفهومی روایت دلالتی (ر.ک: منوچهری، ۱۳۹۵) برای شناخت و فهم بهتر ایده‌های نظریه توسعه انسانی و از روش‌شناسی دلالت‌پژوهی (ر.ک: دانایی‌فرد، ۱۳۹۵) برای بازیابی و استخراج دلالت‌های سیاستی این نظریه در حوزه نظام آموزش عالی استفاده شده است.

برای بررسی و استخراج دلالت‌ها، آثار، تبعات، کاربردهای یک فلسفه، یک چارچوب، یک نظریه، یک مدل، یا یک ایده برای رشته یا موضوعی مشخص می‌توان از

«روش‌شناسی دلالت‌پژوهی» استفاده کرد. پژوهشگر در مطالعات دلالت‌پژوهی، به دنبال استقراض و وام‌گیری دانش عاریه‌ای و به دست آوردن ایده‌های کلیدی سایر رشته‌ها برای استفاده در رشته تخصصی خود است. از این‌رو انجام روش‌شناسی دلالت‌پژوهی نظام‌مند برای این پژوهش مناسب است، زیرا امکان برکشیدن سهم‌یاری (ایده‌های کلیدی) از چارچوب مفهومی روایت دلالتی (به عنوان مأخذ صادرکننده یا قرض‌دهنده ایده) و احصا و بازیابی رهنمودها و دلالت‌های سیاستی متناظر در حوزه آموزش عالی (به عنوان مأخذ واردکننده یا قرض‌گیرنده ایده) را فراهم می‌آورد.

پژوهشگر باید در روش‌شناسی دلالت‌پژوهی، چندین مرحله به گردآوری اطلاعات بپردازد. تکرار مراجعه به مأخذ داده‌ای، اطلاعات او را موثق‌تر می‌کند. محقق این روش را تا زمانی که اطلاعاتی کامل، شفاف، منطقی و منطبق با معیارهای علمی گردآوری کند، ادامه می‌دهد. در این پژوهش از روش نمونه‌گیری کیفی هدفمند برای گردآوری داده‌های مرتبط استفاده شده است.



شکل ۱- مراحل روش‌شناسی دلالت‌پژوهی

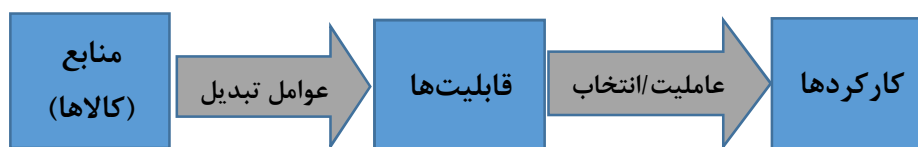
(دانایی‌فرد، ۱۳۹۵: ۵۵)

در روش‌شناسی دلالت‌پژوهی، این مراحل به صورت خطی برگشت‌ناپذیر انجام نمی‌شود؛ بلکه بین گام‌ها، رفت‌وآمدهای متعددی شکل می‌گیرد تا نتیجه حاصله معتبر و قابل اتکاتر باشد. اعتبارسنجی ایده‌های کلیدی و دلالت‌های احصایی را می‌توان بر اساس میزان تکرار آنها در متون مختلف (استنادات داده‌شده) و از طریق داوری همتا^۱ تعیین کرد. تلاش شده تا علاوه بر استفاده از منابع مختلف، با مراجعه چندباره و مطالعه دقیق‌تر، غنای دلالتی این مطالعه تقویت شود.

نظریه توسعه انسانی

بعد فلسفی و مفهومی نظریه توسعه انسانی در رویکرد قابلیت‌ها مطرح می‌شود که در وهله نخست آمارتیا سن و سپس مارتا نوسبام آن را بسط و گسترش دادند. به عبارت دیگر رویکرد قابلیت‌ها، بنیان نظری، امکان مفهوم‌سازی و اجرای روش تحقیق کیفی در نظریه توسعه انسانی را فراهم می‌آورد.

رویکرد قابلیت‌ها از پنج بخش مفهومی تشکیل شده است که عبارتند از: ۱- منابع (کالاهای اساسی) ۲- عوامل تبدیل ۳- قابلیت‌ها ۴- عاملیت ۵- کارکردها



شکل ۲- مفاهیم کلیدی در رویکرد قابلیت‌ها

(Georne, 2010: 7)

رویکرد قابلیت‌ها در ارزیابی بهزیستی فردی به جای توجه به منابع/ کالاهای، بر قابلیت‌ها تمرکز دارد (Sen, 1992: 81). اذعان به تنوع انسانی در رویکرد قابلیت‌ها، نقش مهمی را در تبیین این موضوع دارد که چرا به جای منابع و ابزار، باید بر اهداف (قابلیت‌ها) تمرکز داشته باشیم (Robeyns, 2012: 7). در واقع رویکرد قابلیت‌ها با پذیرش وجود تنوع انسانی، به تفاوت‌های میان افراد و تأثیر عوامل تبدیل (در سطح فردی، اجتماعی و محیطی) توجه نشان می‌دهد و میزان برخورداری از منابع را برای بالفعل کردن قابلیت (فرصت)‌های بالقوه در میان افراد مختلف، متفاوت می‌داند.

مفهوم کلیدی قابلیت، به فرصت (آزادی)‌های واقعی در دسترس برای انجام کاری یا بودن در وضعیتی که فرد دلیلی برای ارزشمند دانستن آن در زندگی دارد، اطلاق می‌شود. بنا به گفته آمارتیا سن، قابلیت همان آزادی است. در حالی که قابلیت را می‌توان به عنوان فرصت‌های بالقوه در زندگی تعریف کرد (Sen, 1999a: 75)، کارکردها، نتایج یا دستاوردهای تحقق‌یافته این آزادی‌های واقعی هستند و بر بهزیستی فردی اشاره دارند (Sen, 1985: 197-198).

برخی از قابلیت‌ها - از جمله آموزش، بهداشت و یا قابلیت مشارکت در زندگی اجتماعی - که با عنوان قابلیت‌های اساسی یاد می‌شوند، علاوه بر اینکه فی‌نفسه قابلیت‌های اساسی و ارزشمند محسوب می‌شوند، نقشی مهم و ابزاری در بسط و گسترش دیگر قابلیت (آزادی)‌های فردی در زندگی برعهده دارند. از این‌رو نیازمند توجه و اهتمام بیشتر در سیاست‌گذاری عمومی‌اند. محدوده تعیین قابلیت‌های اساسی بسیار گسترده است و ارزشمندی آن در میان افراد، بسترهای فرهنگی و اجتماعی مختلف، متفاوت است. این بدان معناست که رویکرد قابلیت‌ها به تنوع انسانی و ساختار اجتماعی، فرهنگی و تاریخی اهمیت می‌دهد. از این‌رو آمارتیا سن عمده‌ترین عاملی در فهرستی مشخص از قابلیت‌های اساسی خودداری کرده است و تهیه آن را با توجه به هدف و شرایط حاکم، نه جزء وظایف نظریه پرداز، بلکه مبتنی بر به کارگیری عاملیت، بحث و خردورزی عمومی، تفکر انتقادی و روندی دموکراتیک در هر جامعه می‌داند. اما مارتا نوسبام درباره ضرورت ارائه چنین فهرستی، نظری مخالف با آمارتیا سن دارد و فهرستی از ده قابلیت اساسی جهان‌شمول انسانی برای داشتن زندگی خوب و جامعه‌ای عادل ارائه می‌دهد^(۱).

در رویکرد قابلیت‌ها، اگر قابلیت را آزادی فرصت (جنبه فرصت‌آفرین آزادی) بدانیم، مفهوم عاملیت بر وجه فرآیندی آزادی تأکید دارد و آمارتیا سن، مفهوم عاملیت را برای توصیف قابلیت کنشگری فرد به کار برده است (ر.ک: Sen, 1987). عاملیت یعنی تصمیم و توانایی فرد برای تحقق اهداف؛ اهدافی که فرد، دلیلی برای ارزشمند دانستن و دنبال کردن آنها در زندگی خود دارد. در رویکرد قابلیت‌ها، آمارتیا سن، عاملیت و بهزیستی^۱ را دو وجه متمایز اما به هم مرتبط از زندگی انسانی می‌داند (Crocker, 2008: 151). در این رویکرد، مفهوم بهزیستی را می‌توان به استاندارد زندگی^(۲) تقلیل داد. عاملیت می‌تواند همسو یا مغایر با بهزیستی فردی باشد؛ زیرا عاملیت فرد در پیگیری هدفی ارزشمند، می‌تواند به از دست دادن استاندارد زندگی، دوستان و یا حتی زندگی خود فرد منجر شود. بنابراین مفهوم عاملیت در رویکرد قابلیت‌ها برخلاف مفهوم بهزیستی، نه تنها عقلانیت اقتصادی و پیگیری انگیزه‌های نفع شخصی، بلکه انگیزه‌ها و ارزش‌های دیگرخواهی، غیر مادی و اخلاقی معقول انسان را مورد تأکید و توجه قرار می‌دهد. در

1. Well-being

مفهوم عاملیت، انسان‌ها درباره بهزیستی افراد دیگر احساس دغدغه‌مندی داشته، متعهد به تقویت آن هستند.

همان‌طور که گفته شد، در رویکرد قابلیت‌ها، مفهوم عاملیت از پیگیری انگیزه‌های صرفاً مبتنی بر نفع شخصی فراتر می‌رود و اهداف و انگیزه‌های دیگرخواهی را نیز در برمی‌گیرد. در این رویکرد، عامل از خودمختاری، آزادی فردی و قدرت تصمیم‌گیری (انتخاب) برخوردار است. به‌واقع تا زمانی که خود سوژه برای کنشی که آن را برگزیده، تصمیم نگرفته باشد، عاملیتش را به کار نگرفته است. همچنین عاملیت فرد باید مبتنی بر قدرت عقل و استدلال، اندیشه‌ورزی و بازاندیشی باشد؛ زیرا عاملیت زمانی رخ می‌دهد که فرد بنا به هدف یا دلیلی به کنش می‌پردازد. دیگر مؤلفه مهم در عاملیت، کنش و به انجام رساندن فعالیت است. تحقق عاملیت، امری فراتر از در اختیار داشتن آزادی، قدرت تصمیم‌گیری و بررسی و بازبینی دقیق و موشکافانه گزینه‌های انتخابی را می‌طلبد^(۳) و نیازمند اقدام (فردی یا جمعی) و یا (مستقیم یا غیر مستقیم) فرد است. لازم به ذکر است که هر اندازه فعالیت‌ها و کنش‌ها از قدرت تأثیرگذاری و تحول‌آفرینی در جهان برخوردار باشند، عامل به‌طور کامل‌تری عاملیتش را به کار گرفته است (Crocker & Robeyns, 2010: 80-82).



شکل ۳- مؤلفه‌های عاملیت ایده‌آل در رویکرد قابلیت‌ها

بر اساس استدلال سن، قابلیت نوعی قدرت است و در نظر گرفتن قابلیت تنها به عنوان مفهومی دال بر مزیت فردی و نه به عنوان مفهومی مبتنی بر تعهد انسانی، امری بس اشتباه است (Sen, 2008: 336). همانند قابلیت، مفهوم عاملیت، مسئولیت‌پذیری و تعهد انسانی در قبال دیگران و همچنین مشارکت و توانمندسازی را در برمی‌گیرد. در حالی که عاملیت ضعیف به توسعه قابلیت‌ها و اهداف فردی می‌پردازد، عاملیت قوی به مسئولیت‌پذیری فرد برای تقویت قابلیت‌های دیگران در جامعه اشاره دارد (Bonini & Walker, 2013: 21).

در ادامه از زاویه اندیشه‌شناسی سیاسی، به شناخت بهتر ایده‌های حاکم بر رویکرد قابلیت‌ها خواهیم پرداخت.

اندیشه‌شناسی سیاسی نظریه توسعه انسانی

از روایت دلالتی به عنوان چارچوب نظری یا مفهومی این مقاله بهره گرفته شده است که نسبت میان اندیشه سیاسی و نظریه توسعه را توضیح می‌دهد (رک: منوچهری، ۱۳۹۵). با مطالعه انواع مکاتب و آرای سیاسی در تاریخ فکر، می‌توان اندیشه سیاسی را آنگونه اندیشه‌ای دانست که مشتمل بر پنج نوع دلالت است. این دلالت‌ها به ترتیب عبارتند از: ۱- دلالت تاریخی - وضعیتی ۲- دلالت بنیادین ۳- دلالت هنجاری ۴- دلالت راهبردی ۵- دلالت کاربردی.

نظریه توسعه از دلالت‌های کاربردی اندیشه سیاسی محسوب می‌شود و چهار گونه دلالت تاریخی - وضعیتی، بنیادین، هنجاری و راهبردی در آن مندرج است (همان). بنابراین اندیشه‌شناسی سیاسی نظریه توسعه انسانی یا به عبارتی دقیق‌تر، رویکرد قابلیت‌ها، از طریق چارچوب مفهومی - نظری روایت دلالتی می‌تواند به شناخت و فهم بهتر نظریه توسعه انسانی و ایده‌های ضمنی آن درباره هستی و انسان‌شناسی و فن حکمرانی مطلوب منجر شود.

دلالت تاریخی - وضعیتی

اندیشه‌ورزی سیاسی ابتدا در مواجهه متفکر با معضلات و یا بحران‌های موجود در زمینه و زمانه خود آغاز می‌شود و متفکر، معضل عمده جامعه را به صورت اجتماعی - تاریخی تبیین می‌کند؛ یعنی به چرایی و چگونگی ایجاد شدن وضع موجود پاسخ می‌دهد.

در دهه ۱۹۸۰، فعالیت‌های توسعه‌ای رشد محور با شکست مواجه شد. علی‌رغم گسترش روزافزون تولید اقتصادی و تأکید بر رشد اقتصادی به عنوان تنها شاخص مؤثر در توسعه، بسیاری از مشکلات و بحران‌های توسعه همانند فقر، نابرابری‌های شدید اجتماعی، بیکاری و گستردگی عدم دسترسی به آموزش و بهداشت برطرف نشد و رشد اقتصادی بالا به طور خودکار به رفاه اجتماعی نینجامید.

محبوب‌الحق، نظریه توسعه انسانی را در دهه ۱۹۹۰ به عنوان بدیلی در برابر نظریه‌های غالب رشد محور توسعه ارائه کرد. سپس آمارتیا سن و دیگر نظریه پردازان توسعه انسانی به تبع محبوب‌الحق، به عوامل نابرابری اقتصادی جهانی، گرسنگی و عقب‌ماندگی اشاره کردند و با توجه به این مسائل، مفهومی از توسعه را که غیر انسانی و اخلاقی و صرفاً از بُعد اقتصادی تدوین شده بود، به چالش کشیدند. در طراحی نظریه توسعه انسانی، تفاوتی مهم، ظریف و زیرکانه رخ داد: رشد اقتصادی به عنوان راهی برای نیل به غایت توسعه انسانی مطرح شد، به جای آنکه به خودی خود غایت و هدف نهایی توسعه در نظر گرفته شود (Little, 1999: 18). به تعبیر آمارتیا سن، توسعه را نباید با رشد اقتصادی، صنعتی شدن و مدرنیزاسیون که در بهترین حالت وسیله هستند و آن هم وسائل خوبی، یکی دانست.

در نظریه توسعه انسانی، مفهوم توسعه به مثابه آزادی و گسترش دامنه انتخاب (قابلیت)‌های مؤثر افراد در زندگی تعریف می‌شود. آمارتیا سن، علت اصلی نابسامانی‌های دنیای موجود را در ناآزادی‌هایی می‌داند که فرصتی اندک و انتخابی ناچیز برای نقش‌آفرینی و مختار بودن مردم بر جای می‌نهد (سن، ۱۳۸۳: ۱۱۰). نظریه پردازان رویکرد قابلیت‌ها و توسعه انسانی درباره ناکارآمدی متغیر درآمد به عنوان تنها شاخص رفاه به بحث پرداختند و چنین استدلال کردند که عوامل اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اخلاقی و انسانی در کنار عوامل اقتصادی در توسعه مورد توجه قرار گیرند و سیاست‌های توسعه‌ای در فضای قابلیت (قلمرو آزادی) مورد ارزیابی واقع شوند. استدلالی که قرن‌ها پیش ارسطو مطرح کرده بود، در حالی که بسیاری از اقتصاددانان توسعه به خاطر جدایی علم اقتصاد از فلسفه اخلاقی از این استدلال مطرح‌شده، آگاهی کافی در اختیار نداشتند. ارسطو در کتاب «اخلاق نیکوماخوس»، درآمد و ثروت را تنها به خاطر نیل به غایات دیگر، خوب و مفید توصیف کرده است که اشاره‌ای مستقیم به دستاورد است، نه درآمد.

رویکرد قابلیت‌ها در ترسیم وضع مطلوب و توسعه‌یافته، ایده‌تازه و اصیلی ارائه نداده، بلکه ایده‌های مطرح‌شده در این رویکرد در واقع ارجاع و خوانشی آگاهانه و هوشیارانه و در نهایت احیا، بازاندیشی و گاه تطبیق یا تصحیح این ایده‌ها در میراث ماندگار اندیشه‌ی سیاسی برای مواجهه با مسائل و مشکلات جوامع عصر حاضر بوده است. بنیاد اندیشگانی رویکرد قابلیت‌ها تا حد بسیاری از اندیشه‌های سیاسی ارسطو، کارل مارکس، آدام اسمیت، کانت، هابرماس و یا لیبرالیسم سیاسی جان رالز بهره گرفته است. در واقع رویکرد قابلیت‌ها عاقدانه اندیشه‌ای پلورالیستی، کلی‌نگر، باز و ناتمام ارائه می‌دهد که همواره امکان بسط و توسعه‌ی مفاهیم کلیدی آن از طریق دیگر اندیشه‌های سیاسی همسو وجود دارد.

دلالت بنیادین

مکاتب مختلف اندیشه‌ی سیاسی، با تعبیر مختلفی که از انسان و هویت فردی و جمعی داشته‌اند، سعادت و مصلحت را به انحای خاصی تعریف کرده‌اند و وظیفه‌ی علم سیاست را تأمین آنها می‌دانند. در دلالت بنیادین این نکته بررسی می‌شود که نظریه‌ی توسعه‌ی انسانی، به پشتوانه‌ی فلسفی و اندیشه‌ای رویکرد قابلیت‌ها، چه تصویری از سرشت آدمی و سعادت وی ارائه می‌دهد. در ادامه نیز ماهیت دولت و ارتباط مفاهیم خیر خصوصی و خیر عمومی از منظر رویکرد قابلیت‌ها بررسی خواهد شد.

۱- فردگرایی اخلاقی

رویکرد قابلیت‌ها مبتنی بر فردگرایی اخلاقی است (Robeyns, 2005: 16). در فردگرایی اخلاقی^۱، فرد و شکوفایی فردی^۲ نقطه‌ی مرجع ارزیابی ترتیبات اجتماعی، سیاسی و اخلاقی^۴ است و هر فرد به عنوان غایت نهایی^۵، از ارزش و شأن و کرامت برابر انسانی برخوردار است. از این‌رو در رویکرد قابلیت‌ها، هر فرد به طور مجزا و منحصر به فرد مورد توجه قرار می‌گیرد. همچنین از آنجا که رویکرد قابلیت‌ها فردگراست، در نهایت نه جامعه یا دولت یا عامل دیگر، بلکه باید خود فرد تعیین‌کننده‌ی نهایی آنچه آن را زندگی خوب می‌داند باشد.

1. Ethical Individualism
2. Individual flourishing

اما فردگرایی اخلاقی، افراد را موجوداتی منفرد (اتمستی) نمی‌داند تا فارغ از خاستگاه ژنتیکی، فیزیکی، روان‌شناختی، خانوادگی، تحصیلی یا محیط فرهنگی و اجتماعی، خویشتن خود را به عنوان موجوداتی کاملاً مستقل در خلأ و صرفاً بر اساس قدرت استدلالشان خلق کنند؛ بلکه به اهمیت روابط اجتماعی میان مردم و قرارگیری و تأثیرپذیری افراد و ادراک آنها از امر خیر در بستر اجتماعی و فرهنگی‌ای که در آن قرار گرفته‌اند اذعان دارد. از این‌رو در فردگرایی اخلاقی، فرد نه در تقابل با جامعه، بلکه در پیوند با جامعه و در متن جامعه معنا دار است. اندیشه سیاسی حاکم بر رویکرد قابلیت‌ها از دوگانه فرد و جامعه فراتر می‌رود و آزادی فردی^(۶) را محصول و برساخته اجتماعی می‌داند^(۷) (Sen, 1999a: 31) و به فرد به عنوان شهروند سیاسی و اجتماعی می‌نگرد.

۲- دولت

رویکرد قابلیت‌ها با نقد نظریه قرارداد اجتماعی و بیشتر در همگرایی با تئوری ارگانیک دولت، انسان را موجودی ارتباطی، سیاسی و مدنی‌الطبع می‌داند و قائل به رابطه دوسویه میان فرد و اجتماع در نیل به شکوفایی فردی است. کمال و تحقق طبیعت فرد در آن است که جزء جامعه باشد، زیرا زندگی اجتماعی، بستری برای توسعه بسیاری از قابلیت‌های انسانی فراهم می‌آورد. در رویکرد قابلیت‌ها همانند تئوری ارگانیک دولت، آنچه مردان و زنان را در جامعه گرد هم می‌آورد، نه تنها پیگیری نفع شخصی، بلکه جامعه‌پذیری ذاتی آنها یا کشش طبیعی به سمت همبستگی (پیوند) مدنی و تلاش برای پاسخ به انگیزه‌ها و احساسات متعدد انسانی همچون حس تعهد، دلسوزی، خیرخواهی، همکاری و یا احساس دوستی و یگانگی (همبستگی) برای بودن در کنار یکدیگر است (Alexander, 2016: 52). در این رویکرد، نقش ابزاری دولت و جامعه، بسط و توسعه قابلیت‌های فردی شهروندان است.

در رویکرد قابلیت‌ها، مسئولیت‌پذیری فردی در چارچوب مسئولیت‌پذیری اجتماعی جای گرفته و رشد می‌یابد (همان: ۱۰۶). در حالی که ایده عاملیت و مسئولیت‌پذیری فردی در تحقق کارکردهای ارزشمند بسیار مهم تلقی می‌شود، به همان اندازه رویکرد قابلیت‌ها به تکلیف جامعه در برقراری نوعی از دموکراسی و دولت رفاه در ایجاد شرایط و نهادهای مناسب، محافظت از حقوق انسانی، توزیع عادلانه کالاهای اساسی و تقویت

قابلیت‌های اساسی شهروندان جامعه تأکید دارد (دولت و جامعه موظف به تسهیل و نه تحدید قابلیت‌های اساسی شهروندان هستند).

هر نوع مسئولیت اجتماعی که جایگزین مسئولیت فردی شود، حتماً تا حدودی زیان‌آور خواهد بود (سن، ۱۳۸۳: ۴۲۷). رویکرد قابلیت‌ها، آزادی عمل بیشتری را برای مسئولیت‌پذیری اجتماعی در روند توسعه فراهم می‌آورد، بی‌آنکه حوزه مسئولیت‌پذیری فردی را کاهش دهد یا جایگزینی برای آن بیابد. به هر حال تاکنون رویکرد قابلیت‌ها از تعریف سطح آستانه تمایز میان مسئولیت‌پذیری فردی و اجتماعی در سطح عملیاتی بازمانده است. در این باره آمارتیا سن بر این عقیده است که قبل از آنکه فرد را مسئول در برابر کم‌داشت قابلیت‌های آنها در زندگی بدانیم، باید درباره اینکه آیا همان فرد از فرصت‌های کافی برای انتخاب کردن برخوردار بوده و اینکه انتخاب‌هایش واقعی بوده یا نه، مطلع شویم (Alexander, 2016: 115).

۳- خیر خصوصی و خیر عمومی

رویکرد قابلیت‌ها، خیر خصوصی (نفع شخصی) را ارجح بر خیر عمومی^(۸) (نفع جمعی) می‌داند، اما به جای قرار دادن این دو مفهوم در رابطه‌ای مبتنی بر مجموع صفر (یا برد و باخت)^۱، قائل به رابطه‌ای با مجموع غیر صفر (برد-برد)^۲ میان این دو مفهوم است که نه به رقابت، بلکه به همکاری میان آنها می‌انجامد. یعنی در رویکرد قابلیت‌ها، نفع خصوصی نه در مقابل، بلکه در دایره وسیع‌تر خیر عمومی جای می‌گیرد و هرچند این دو مفهوم یکی نیستند، به جای تقابل، در هماهنگی با یکدیگر عمل می‌کنند.

۴- سعادت

آمارتیا سن با طرح رویکرد قابلیت‌ها، توجه سیاست‌گذاران و برنامه‌ریزان توسعه را در ارزیابی بهزیستی فردی از «درآمد» به «قابلیت» جلب کرد. این نگرش تا حد زیادی ملهم از اندیشه ارسطویی است. ارسطو در «اخلاق نیکوماخوس» برای تعریف سعادت (اودایمونیا)^۳ به دنبال شناسایی کارکرد ممیزه انسان در مقام انسان است و سعادت را طیف مختلفی از کنش‌های (فعالیت‌ها) نظری یا کاربردی منطبق بر فضیلت می‌داند که قرابت معنایی بسیاری با مفهوم بهزیستی پلورالیستی در رویکرد قابلیت‌ها دارد.

1. Zero- sum relation
2. Positive-sum relation
3. Eudaimonia

به عقیده ارسطو، فضیلت امری اکتسابی، مبتنی بر انتخاب، آزادی و در نهایت فعالیتی منطبق با حکمت عملی^۱ است. به نظر می‌رسد که رویکرد قابلیت‌ها به طور ضمنی قابلیت را در معنا و مفهوم ارته^۲ (فضیلت) فلسفه ارسطویی در نظر می‌گیرد (Deneulin, 2006: 29). از این رو حکمت عملی، یکی از قابلیت‌های اساسی در رویکرد قابلیت‌ها به شمار می‌رود (ر.ک: Sen, 1999a; Nussbaum, 2000) که برای توسعه و تکامل درک فرد از امر خیر در شرایط مخصوص، نقشی کلیدی دارد. هرچند در فلسفه ارسطویی و رویکرد قابلیت‌ها، انسان‌ها برای دستیابی به اودایمونیا (شکوفایی و سعادت انسانی) تلاش می‌کنند، هر کدام به شیوه‌هایی خاص که از فردی به فرد دیگر متفاوت است، سعی در تحقق این غایت دارند.

رویکرد قابلیت‌ها همانند دیدگاه ارسطویی، سعادت را نه تنها در ساحت افعال فردی (شکوفایی قابلیت‌های درون فردی)، بلکه در حوزه افعال اجتماعی (شکوفایی قابلیت‌های میان فردی) ممکن می‌داند. در این رویکرد، فرد برای توسعه و شکوفایی به جامعه نیاز دارد. از این رو بر قابلیت‌هایی اجتماعی و محیطی نظیر وابستگی^۳ (قابلیت زندگی با دیگران و مشارکت در انواع مختلف تعاملات اجتماعی) و قابلیت کنترل بر محیط پیرامون در نیل به شکوفایی فردی تأکید و توجه دارد. در رویکرد قابلیت‌ها، شکوفایی انسانی، روندی در حال پیشرفت و چندوجهی است که هرگز به طور قطعی قابل تعریف نیست.

دلالت هنجاری

هر اندیشه سیاسی با دلالت‌های هنجاری خود برای مناسبات مطلوب اجتماعی، معیار و ملاک می‌دهد، تا به مدد آنها یک «وضعیت مطلوب» یا آن مناسباتی برقرار شود که برای زندگی مطلوب، بهتر است. این دلالت معطوف به چیزی است که نیست و باید یا بهتر است و یا می‌تواند باشد. از جمله هنجارهای شاخص در تاریخ تفکر سیاسی می‌توان از عدالت و برابری، آزادی، حق، دوستی مدنی، همبستگی یا هم‌اندیشی نام برد.

۱- عدالت و برابری

در رویکرد قابلیت‌ها، عدالت در برابری قابلیت‌های اساسی تعریف می‌شود (Alexander, 2016: 143). مبانی اندیشه‌ای چنین تلقی از عدالت نیز به اندیشه سیاسی

1. Practical reason

2. arete

3. Affiliation

ارسطو بازمی‌گردد. ارسطو موافق ایده مطرح در عدالت توزیعی است؛ به طوری که افراد باید به تناسب نیازها و قابلیت‌های خود از منابع و کالاهای اولیه برخوردار باشند. هدف رویکرد قابلیت‌ها، بیان ماهیت عدالت کامل نیست، بلکه تقویت عدالت و کاهش نابرابری‌هاست. آمارتیا سن به جای رویکرد نهادباوری استعلایی^۱ و صرفاً شناسایی راه‌حلی استعلایی در ایجاد جامعه و نهادهایی کاملاً عادل، رویکرد قیاس واقع - کانون را برمی‌گزیند و در مبارزه با بی‌عدالتی، متمرکز بر زندگی‌های واقعی افراد و همچنین واقعیات اجتماعی است.

اندیشه عدالت در رویکرد قابلیت‌ها مبتنی بر خردورزی عمومی و عینیت^(۹) است. این بدان معناست که همه افراد ذی‌نفع که به نحوی از انحاء زندگی آنها متأثر از تصمیم‌گیری باشد و همچنین افرادی که می‌توانند مشارکت‌های روشنگرانه درباره قضاوت‌ها و داوری‌های صورت‌گرفته ارائه دهند، باید فرصت حضور در عقل‌ورزی عمومی را بیابند، که در غیر این صورت، امکان طرح و بروز دیدگاه‌های مختلف از دست خواهد رفت و با خطر خرداندیشی حاکم بر فرهنگ یا قلمرو مشخص روبه‌رو خواهیم بود. از این‌رو در حوزه عدالت رویکرد قابلیت‌ها، آمارتیا سن ارتقای عدالت در جامعه را منوط بر تمرین دموکراسی فراگیر می‌داند و بدین ترتیب بر آموزش و پرورش قابلیت‌های دموکراتیک شهروندان تأکید دارد.

۲- آزادی

آمارتیا سن بر این ادعاست که بنیادی‌ترین هدف رویکرد قابلیت‌ها نه تنها تضمین آزادی منفی، بلکه تقویت آزادی مثبت نیز هست. وی قابلیت‌ها را بهترین کاندیدا برای بازنمایی مفهوم آزادی مثبت می‌داند. ارجاع آمارتیا سن به مفهوم آزادی مثبت می‌تواند در مفهوم آزادی مؤثر^۲ تفسیر شود. آزادی مؤثر صرفاً نه با گسترش ظرفیت‌های درونی افراد، بلکه به طور گسترده‌تری به فرصت‌هایی اشاره دارد که نتیجه مشارکت دیگر عاملان نظیر خانواده، اجتماع یا دولت است. بنابراین رویکرد قابلیت‌ها با مفهوم آزادی فقط به مثابه عدم دخالت (آزادی منفی) حاکم بر دیدگاه لیبرال و نئولیبرال موافق نیست و از برخی اقدامات مداخله‌جویانه دولت یا جامعه مدنی برای تقویت قابلیت‌های

1. Transcendental Institutionalism
2. Effective freedom

اساسی شهروندان وابسته و قشر محروم جامعه حمایت می‌کند. همچنین در مفهوم توسعه به مثابه گسترش قابلیت (آزادی)ها، آمارتیا سن به فهرستی از پنج آزادی ابزاری، یعنی آزادی سیاسی، آزادی اجتماعی، آزادی اقتصادی، تضمین وضوح و شفافیت و امنیت حمایتی اشاره دارد. وی هرچند این فهرست را به‌هیچ‌وجه فهرستی کامل از آزادی نمی‌داند، آن را در پرداختن عمیق‌تر به سیاست‌گذاری‌های خاصی که توجه به این آزادی‌ها ضروری است، مؤثر می‌داند. ویژگی مشترک این آزادی‌های ابزاری آن است که توانمندی‌های عام افراد را در جهت زندگی آزادتر تقویت می‌کنند و در عین حال نسبت به یکدیگر حالت تکمیلی و متمم دارند (سن، ۱۳۸۳: ۱۵۰).

۳- اخلاق و حقوق

رویکرد قابلیت‌ها با نقد نظریه انتخاب عقلانی، تنها عقلانیت اقتصادی - بیشینه‌سازی نفع فردی - را مبنای رفتار انسانی نمی‌داند و بر پیچیدگی انگیزشی انسان در انتخاب‌هایش تأکید دارد (Sen, 1977: 323-324). در واقع بازگرداندن نظریه سیاسی و اقتصاد توسعه به ریشه‌های هنجاری و اخلاقی، یکی از نکات برجسته رویکرد قابلیت‌ها محسوب می‌شود. از این‌رو ارزش‌های اخلاقی، جایگاهی ویژه در اندیشه حاکم بر رویکرد قابلیت‌ها دارند؛ زیرا همان‌طور که اشاره شد، قابلیت‌ها، کارکردها و عاملیت بر اساس اولویت‌بندی ارزشی فرد انتخاب و دنبال می‌شوند. هرچند آزادی، ارزش مرکزی و خیر اعلی در رویکرد قابلیت‌ها محسوب می‌شود، ارزش‌های اخلاقی و دیگرخواهی مهمی نظیر عدالت، دوستی، مسئولیت‌پذیری یا احساس دغدغه‌مندی و از خود گذشتگی برای دیگری نیز در این رویکرد مورد تأکید و توجه قرار گرفته‌اند.

اساساً رویکرد قابلیت‌ها، حامی اخلاق غایت‌گرایی پلورالیستی^۱ است که ارزیابی نتایج را در چارچوب گسترده‌تری از آزادی‌ها (قابلیت‌های اساسی)، حقوق انسانی و تکالیف فردی مدنظر قرار داده و بر این استدلال استوار است که منشأ اقدامات نادرست دقیقاً به خاطر نقض قانون، حقوق یا آزادی‌های فردی است (Alexander, 2016: 21).

مفهوم حقوق، معادل قابلیت‌ها نیست، اما بدون در اختیار داشتن برخی از قابلیت‌های اساسی، امکان به کارگیری مؤثر حقوق شناخته‌شده در جامعه سیاسی وجود

1. Pluralistic consequentialism

ندارد. همچنین برخی از قابلیت‌ها، چنان‌که نقش اساسی و حیاتی در زندگی بشر برعهده دارند که می‌توان از آنها در گفتمان حقوق سخن گفت. از این‌رو نوسبام، ده قابلیت جهان‌شمول مطرح در فهرست خود را به عنوان حقوق بنیادین در جامعه‌ای عادل تعریف می‌کند.

رویکرد قابلیت‌ها به ارزش ذاتی حقوق از جمله حق مالکیت اذعان دارد، اما باور به نتیجه‌گرایی پلورالیستی، اهمیت مداخلات دولت در حقوق مالکیت را هنگامی که به نتایج کلی بهتری منجر شود، ارزشمند می‌داند و آن را تأیید می‌کند (ر.ک: Sen, 1982)؛ زیرا در اخلاق نتیجه‌گرا، نه تنها احترام گذاشتن به ارزش‌ها و حقوق، بلکه تقویت آنها، امری بس مهم است. سن ادعا می‌کند که هرگونه تلقی از حقوق بدون توجه به نتایج آن اساساً ناقص و معیوب است (Sen, 1984: 311). وی از نظامی که در آن حقوق مورد احترام است، ولی تعهدی برای افزایش اثرمندی و یا کاهش تجاوز به آنها وجود ندارد، انتقاد می‌کند.

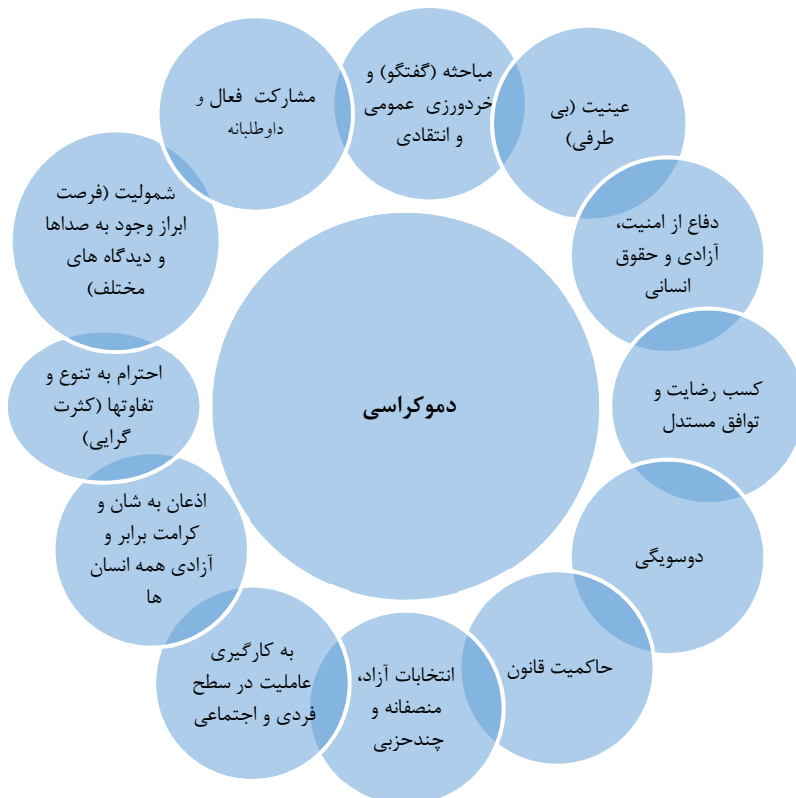
دلالت راهبردی

از طریق دلالت راهبردی، متفکر سیاسی، الگوی مطلوب یا مناسب برای اقتدار در جامعه را ترسیم می‌کند. بنابراین چگونگی توسعه (نحوه دخالت دولت، نسبت بازار و دولت و جامعه مدنی) و نحوه انتقال به وضعیت توسعه‌یافتگی در این محور بحث می‌شود.

۱- دموکراسی

سن، حامی ایده بحث آزاد، نقد و ضرورت اختلاف نظر و عقیده به مثابه مؤلفه‌های اساسی در فرآیند تولید انتخاب‌های آگاهانه و بازاندیشانه در روندی دموکراتیک است. به عقیده آمارتیا سن، دموکراسی فقط ایجاد شرایط مکانیکی که به تنهایی مورد توجه قرار گیرد، نیست؛ بلکه نظامی چالش‌برانگیز و سنتی مبتنی بر گفت‌ووشنود باز و همگانی است (Sen, 1999b: 9-10). از این‌رو دموکراسی مطرح در رویکرد قابلیت‌ها ناگزیر گفتمانی و مبتنی بر خردورزی عمومی و استدلال جمعی است که امکان برقراری آزادی و عاملیت فرد در حوزه اجتماعی و تمرین حقوق مدنی و سیاسی از طریق ابزار دموکراتیک نظیر مشارکت، انتخابات آزاد یا آزادی بیان را فراهم می‌آورد. در مجموع رویکرد قابلیت‌ها،

مشروعیت خود را از نقش مهم و اساسی خردورزی و استدلال جمعی^۱ در مفهوم‌پردازی، تعیین و اولویت‌بخشی قابلیت‌ها (Alexander, 2016: 156) و یا به عبارتی کلی‌تر از گسترش فرصت و توانایی مردم برای مشارکت در زندگی اجتماعی و تصمیم‌هایی که زندگی آنها را تحت تأثیر قرار خواهد داد، به دست می‌آورد (Deneulin, 2006: 10).



شکل ۴- مؤلفه‌های دموکراسی کامل در رویکرد قابلیت‌ها

۲- بازار و دولت

بازار، یکی از ساختارهای اساسی جامعه است که می‌تواند نقشی مهم در محافظت و تقویت قابلیت‌های شهروندان برعهده داشته باشد. اگر کارکرد بازار، مسئول عرضه ناکافی کالاهای عمومی و نابرابری‌های شدید اقتصادی یا اجتماعی باشد، باید به گونه‌ای کنترل و تنظیم شود تا آنکه عدل در چارچوب فراهم‌سازی قابلیت‌های اساسی برای شهروندان

1 Public reasoning

محقق گردد. رویکرد قابلیت‌ها به دنبال کم اهمیت نشان دادن نقش و جایگاه نهاد بازار در جامعه نیست؛ بلکه نقدش برای تقویت کارکرد مؤثر بازار در جامعه است. دولت موظف است تا شرایط تحقق قابلیت‌های اساسی شهروندان را فراهم آورد. در این رویکرد، تکمیل کم‌وکاست بازار نیازمند نقش تعادلی میان دولت و بازار است که باید در سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌های توسعه‌محور نیز لحاظ گردد. در واقع می‌توان تمایزی میان دو نوع مداخله توسط دولت بر مکانیسم بازار قائل بود: ۱- مداخله حذف بازار^۱ و ۲- مداخلات تکمیلی بازار^۲ که بیشتر همان مداخله‌ای است که آمارتیا سن از آن حمایت می‌کند (Alexander, 2016: 98).

به طور کلی رویکرد قابلیت‌ها به همبستگی میان جامعه باز دموکراتیک، اقتصاد بازار و دولت اذعان دارد. دولت لازم است تا حامی کارآمدی بازار باشد و جامعه باز دموکرات لازم است تا حامی شکست دولت باشد. این نهادهای اساسی در رویکرد قابلیت‌ها اهمیت سلسه‌مراتبی ندارند، بلکه عمیقاً تکمیلی هستند.

استخراج دلالت‌های سیاستی نظریه توسعه انسانی در حوزه آموزش عالی

بر اساس ایده‌های کلیدی حاصل از چارچوب مفهومی - نظری روایت دلالتی و به کارگیری روش‌شناسی دلالت‌پژوهی نظام‌مند، تلاش می‌شود به این پرسش پاسخ داده شود که نظریه توسعه انسانی به پشتوانه اندیشه سیاسی حاکم بر رویکرد قابلیت‌ها، چه رهنمودها و دلالت‌های سیاستی در سامان‌بخشی حوزه نظام آموزش عالی به همراه دارد؟

ناکافی بودن رویکرد سرمایه انسانی

طبق گفته آمارتیا سن، پس از شناخت و اذعان به اهمیت و دسترسی سرمایه انسانی، باید از آن فراتر رفت. توسعه و گسترشی که مورد نیاز است، به جای آنکه جایگزینی برای رویکرد سرمایه انسانی باشد، وجهی اضافی و انباشتی دارد (سن، ۱۳۸۳: ۴۴۰). سن، اهمیت منابع مادی و اشتغال را در رفاه و بهزیستی انسان انکار نمی‌کند، اما علاوه بر آزادی‌ها و فرصت‌های اقتصادی، لزوم توجه به دیگر منابع آزادی - یعنی ضرورت برقراری آزادی‌های سیاسی، فرصت‌های اجتماعی، تضمین وضوح و شفافیت و

1. Market-excluding interventions
2. Market-Complementary Interventions

امنیت حمایتی- را در چارچوب فراگیر و گسترده‌تر رویکرد قابلیت‌ها مورد ملاحظه قرار می‌دهد؛ زیرا برخورداری از فرصت‌های اقتصادی تنها وجهی از شکوفایی انسانی است. نظریه سرمایه انسانی، مهم‌ترین کارکرد نظام آموزش عالی را اشتغال‌زایی و مشارکت آن در رشد اقتصادی می‌داند. اما در رویکرد قابلیت‌ها، دستیابی به درآمد و رشد اقتصادی، تنها ابزاری برای نیل به شکوفایی انسانی (گسترش قابلیت‌های فردی) است و نه غایت و هدف نهایی؛ یعنی رویکرد قابلیت‌ها و توسعه انسانی به جای ارائه تئوری رقیب، سعی در تکمیل نظریه سرمایه انسانی دارد. در نتیجه آماده‌سازی فرد برای شغل آتی، فقط یکی از کارکردهای ابزاری نظام آموزش عالی مبتنی بر رویکرد توسعه انسانی و قابلیت‌هاست و نه کلیت حاکم بر آن. در نظام آموزش عالی مبتنی بر رویکرد قابلیت‌ها، کارکرد اقتصادی مورد انتظار نظریه سرمایه انسانی دنبال شده، اما به تنها هدف و غایت آموزش عالی تبدیل نخواهد شد؛ زیرا هرچند رکود اقتصادی و کمبود فرصت‌های شغلی، مسائل جدی‌اند، علاوه بر اینها، بی‌تفاوتی مدنی و سیاسی، بی‌توجهی به استانداردهای اخلاقی و بی‌اعتنایی به آموزش‌های آزادمنشانه، هنر، موسیقی و ادبیات در فضای آکادمیک نیز باید به همان اندازه جدی گرفته شوند.

تمرکز بر اهداف و قابلیت‌ها

یکی از مشکلات و بحران‌های حاکم بر نظام آموزش عالی در سطح جهانی این است که اهداف و کارکردها با توجه به تغییر و تحولات در منابع، از جمله کاهش منابع مالی دولتی و تأثیر فشارهای بیرونی نظیر نظام رتبه‌بندی و سیاست‌های اقتصادمحور جهانی برای دانشگاه، تعریف و تحمیل شده‌اند. به عبارت دیگر در شرایط حاضر، مشکل این است که این اهداف برای دانشگاه تعریف شده‌اند، نه اینکه خود دانشگاه اهداف یادشده را تعریف کند. در نتیجه منابع دانشگاه به طور کامل به کار گرفته نمی‌شوند (دلانتی، ۱۳۸۶: ۱۸۷-۱۸۸).

رویکرد قابلیت‌ها به جای منابع و ابزار، بر تحقق اهداف (قابلیت‌ها) و کارکردهای ارزشمند توجه دارد. یکی از مأموریت‌های نظام آموزش عالی مبتنی بر رویکرد توسعه انسانی، باید تمرکز بر غایت نهایی یعنی شکوفایی فردی و گسترش فرصت‌های واقعی افراد به شیوه‌ای پایدار، برابر، مشارکتی (به وسیله مردم و برای مردم) اما نه به زیان سایر موجودات عالم یا محیط‌زیست باشد.

همچنین از آنجا که شکوفایی فردی وابسته به بستر تاریخی و اجتماعی است که فرد در آن قرار گرفته است، در تئوری آزادی محور توسعه انسانی، باید تفاوت‌ها و پیشینه‌های تاریخی- اجتماعی (شرایط زندگی واقعی) دانشجویان مورد توجه قرار گیرد. از این‌رو رویکرد توسعه انسانی و قابلیت‌ها از ضرورت برخورداری از پایگاه اطلاعاتی جامع، اقدامات حمایتی مثبت و به کارگیری سیاست‌ها و برنامه‌های مرتبط با تورهای ایمنی اقتصادی - اجتماعی به منظور تقویت قابلیت‌های اساسی و رفع نآزادی‌های دانشجویان معلول یا قشر محروم و آسیب‌پذیر جامعه دفاع می‌کند.

تأکید بر قدرت آزادی‌بخش آموزش عالی

در رویکرد قابلیت‌ها، بسط و گسترش قابلیت (آزادی) فردی، مهم‌ترین هدف است. به همین خاطر، ارزیابی و تحلیل مکانیسم‌ها و نهادهای اجتماعی را می‌توان در پرتو کمک‌هایشان به تقویت آزادی‌های فردی بررسی کرد. یعنی اولویت نخست در ارزیابی این است که نهاد آموزش عالی و فرآیند حاکم بر آن تا چه میزان به توسعه یا تحدید قابلیت‌ها و فرصت‌های انتخاب فردی انجامیده است. همچنین مفهوم آزادی مثبت که آمارتیا سن به آن تأکید دارد، به طور بالقوه حساس به نابرابری‌های جنسیتی، طبقاتی یا نژادی در هنجارها، ساختارهای اجتماعی و نهادهای اقتصادی است.

در حالی که اتکای صرف و مطلق نظام آموزش عالی به بودجه دولتی می‌تواند این نهاد را در انحصار دولت قرار داده، استقلال و آزادی علمی و نقد و روشنگری اجتماعی‌اش را در معرض تهدید قرار دهد، به همان اندازه وابستگی نهاد آموزش عالی به بخش خصوصی، فشارهای بازارمحور و سلطه اقتصادی و تجاری بنگاه‌های کسب‌وکار انتفاعی نیز می‌تواند مشکل‌آفرین باشد و به تهدیدی جدی برای استقلال و آزادی تحقیق و پژوهش فکری در فضای آکادمیک تبدیل شود. از این‌رو رویکرد قابلیت‌ها از ایجاد فضاهای امن برای تبادل آزادانه ایده‌ها، ضرورت حضور کمپین‌های آگاهی‌بخش و آزادی‌های ابزاری - آزادی سیاسی، آزادی اقتصادی، آزادی اجتماعی، تضمین وضوح و شفافیت و امنیت حمایتی - و به طور کلی حفظ روح استقلال و خودمختاری دانشگاه حمایت می‌کند.

تقویت عدالت اجتماعی و ایده خیر عمومی

نظریه توسعه انسانی از دسترسی و کیفیت برابر در دانشگاه‌ها و محصولات دانشگاهی حمایت می‌کند، زیرا هر فعالیتی که به افزایش نابرابری‌ها، رده‌بندی و ترتیبات آموزشی

سوگیرانه و تبعیض‌آمیز در میان مؤسسات نظام آموزش عالی یا فضای آکادمیک (دپارتمان‌ها یا رشته‌های دانشگاهی) منجر شود، با مفروض بنیادین رویکرد قابلیت‌ها یعنی اذعان و احترام به شأن و کرامت برابر انسانی در تضاد قرار دارد. اندیشه سیاسی حاکم بر رویکرد قابلیت‌ها، با هدف گسترش قابلیت‌ها و عاملیت فردی، به جای تأکید بر استراتژی‌های رقابتی، بر گسترش شمولیت، مشارکت و همکاری و کثرت‌گرایی (احترام به تفاوت‌ها) در سامان‌بخشی جامعه مطلوب آموزش عالی تأکید دارد.

نهاد آموزش عالی مبتنی بر رویکرد قابلیت‌ها، به جای بازآفرینی چرخه نابرابری‌ها در جامعه، دغدغه و دل‌نگرانی‌های عمیقی برای مواجهه با تبعیض‌ها، نابرابری‌ها و تقویت عدالت اجتماعی دارد. در این رویکرد، نهاد آموزش عالی به عنوان نهادی اجتماعی و فضایی برای دموکراتیزه کردن زندگی عمومی معرفی می‌شود و باید نقشی فعال و یا نوعی قرارداد اخلاقی و اجتماعی با جامعه انسانی داشته باشد. رویکرد قابلیت‌ها خاطر نشان می‌سازد که یادگیری عمیقاً اجتماعی و مستلزم شناخت، اشتغال و مشارکت است.

تأکید رویکرد قابلیت‌ها بر نقش اجتماعی و دموکراتیک آموزش عالی به تقویت ایده خیر عمومی^(۱۰) در این حوزه می‌انجامد. ایده آموزش عالی به مثابه خیر عمومی حاکی از آن است که این نهاد نباید صرفاً مختص پیگیری نفع شخصی افراد باشد و از مشکلات عظیمی نظیر چالش‌های زیست‌محیطی، بی‌عدالتی و نابرابری‌های شدید اجتماعی، یا نقض صریح حقوق بشر که جهان فعلی با آنها روبه‌روست، فاصله گیرد. ایده آموزش عالی به مثابه خیر عمومی بر نظامی مردم‌سالار و در دسترس اشاره دارد که معطوف به یافتن راه‌حل و مشارکت در رفع مشکلات دنیای واقعی است و باید نقشی پویا و فعال در سطوح محلی و جهانی برای تقویت و حمایت از جامعه‌ای عادل و پایدار برعهده داشته باشد. بنابراین ایده نظام آموزش عالی به مثابه خیر عمومی نیازمند مشارکت فعال دانشجویان در جامعه و همچنین به کارگیری عاملیت جمعی و تعهد مؤسسات آموزش عالی به عنوان مجموعه‌ای واحد و تعریف اهدافی مشترک در سطح ملی و بین‌المللی است. در نهایت کاربست ایده خیر عمومی در حوزه آموزش عالی به افزایش انسجام و برابری اجتماعی منجر می‌شود (Marginson, 2016: 58).

در رویکرد قابلیت‌ها، آموزش و نهاد آموزشی نه تنها مروج ارزش‌های سیاسی و اخلاقی همانند آزادی، عدالت، برابری، دموکراسی، مسئولیت‌پذیری، دوستی یا ایده خیر عمومی

است، بلکه به طور اجتناب‌ناپذیری از این ارزش‌ها تغذیه می‌شود (ر.ک: Mc Cowen & Untehulter, 2013) و این ارزش‌ها را خلق می‌کند (Bobi & Walker, 2016: 72).

تأکید بر آموزش عالی آزادمنشانه^۱

نظام آموزش عالی مبتنی بر رویکرد قابلیت‌ها، ترکیبی از آموزش تخصصی و آموزش آزادمنشانه^(۱) است. نوسبام بر احیای ایده آموزش عالی آزادمنشانه برای پرورش قابلیت تفکر انتقادی (خودشناسی انتقادی)، پرورش شهروند جهانی و قابلیت تخیل روایی تأکید دارد (Nussbaum, 2003: 23-25).

پرورش قابلیت تفکر انتقادی، دانش‌آموختگان را به شهروندانی آزاد، مسئول در برابر فکر و اندیشه خود و بازاندیشی انتقادی هنجارها و سنن جامعه تبدیل می‌سازد (Nussbaum, 2003: 30) که همان زندگی آزموده مورد نظر سقراط است. تقویت این قابلیت نیازمند توسعه قدرت خردورزی استدلالی و منطقی، رهایی از مرجعیت محض سنت و قدرت حاکمه، جست‌وجوی بی‌غرضانه و بی‌طرفانه حقیقت است که بهترین نمود آن را در روش سقراطی می‌توان یافت. سقراط با این استدلال که به کارگیری این روش استدلالی دیالکتیک برای تقویت دموکراسی امری ضروری است، تمام عمر خود را به دفاع و اشاعه این روش اختصاص داد. بر این اساس بنا به گفته مارتا نوسبام، «آموزش آزادمنشانه در دانشکده‌ها و دانشگاه‌های ما باید مبتنی بر روش سقراطی باشد... ما می‌توانیم و باید به شیوه‌ای سقراطی به خردورزی جمعی با یکدیگر بپردازیم و فضای دانشگاهی باید ما را برای انجام چنین کاری آماده سازد» (Nussbaum, 2003: 35).

ایده شهروند جهانی نیز به شهروندی قابل اطلاق است که از وفاداری به مرزهای ایدئولوژیک، ملی، محلی و گروهی خود فراتر رود و با همه مردم جهان احساس همبستگی و همدلی داشته باشد. آموزش شهروند جهانی با آموزش مبتنی بر روش سقراطی بسیار مرتبط است؛ زیرا تبدیل شدن به شهروندی جهانی مستلزم تردید در درستی شیوه‌های معمول زندگی و فرهنگی، آگاهی درباره تفاوت‌ها و وارد شدن به عرصه خردورزی عمومی و انتقادی درباره انتخاب‌های سیاسی و اخلاقی و در نهایت پرورش مهارت‌های شهروندی دموکراتیک است.

اما صرفاً کسب دانش و آگاهی نمی‌تواند ما را به شهروندی جهانی تبدیل سازد. برای

تحقق این منظور نیازمند پرورشی قابلیت‌ی با عنوان تخیل روایی هستیم. یعنی توانایی تصور خود در وضعیت متفاوت دیگری، تا آنکه قادر به ابراز علاقه‌مندی، همدلی یا دلسوزی و مشارکت فعال در مباحث مرتبط با این زندگی‌ها و به طور کلی آینده بشریت باشیم. در اینجا هنر و به‌ویژه ادبیات، نقشی اساسی در پرورش قدرت تخیل و افزایش فهم ما از مردمان و رنج آنها که امری ضروری برای تبدیل شدن به شهروندی جهانی است، بر عهده دارد. چنین نگرشی درباره آموزش، نوسبام را به مدافعی سرسخت درباره اهمیت هنر و علوم انسانی (به‌ویژه فلسفه و ادبیات) و توجه به پرورش عواطف انسانی نظیر همدلی در تحصیلات آکادمیک مبدل ساخته است (ر.ک: Nussbaum, 2003, 2010).

تأکید بر پداگوژی کیفی

همان‌طور که اشاره شد، نظام آموزش عالی مبتنی بر رویکرد قابلیت‌ها، ترکیبی از آموزش تخصصی و آموزش آزادمنشانه است و در کنار پداگوژی ابزاری، بر پداگوژی کیفی نیز تأکید دارد (ر.ک: Ransome, 2011). همچنین پداگوژی مبتنی بر رویکرد قابلیت‌ها باید هم انتقادی و هم انسانی باشد (Walker, 2009: 264). بنابراین ارتباط محکمی با ایده‌های آموزشی تاگور، روسو، دیویی، فریره و یا هابرماس دارد.

از آنجا که نهاد آموزش عالی مبتنی بر رویکرد قابلیت‌ها معطوف به ایجاد جامعه‌ای عادلانه‌تر است و در آن، دانشجو به عنوان شهروندی دموکرات، جهان‌وطنی و مسئول در نظر گرفته می‌شود، برای زنده نگاه داشتن دموکراسی، پرورش و تقویت قابلیت‌های شناختی، انتقادی، تحلیلی و همچنین ارتباطی مورد نیاز نظیر تفکر انتقادی و بازاندیشانه، روحیه پرسشگری، کشف شیوه‌های جدید تفکر، استدلال دیالکتیک، فعالیت‌های آموزشی و یادگیری مبتنی بر مباحثه آزاد، توانایی گفت‌ووشنود، حق ابراز وجود، مشارکت و همکاری، تقویت هم‌زیستی و احترام بین‌فرهنگی بسیار مهم و اساسی‌اند.

دانشگاه دوستدار توسعه انسانی برای تقویت عدالت اجتماعی، به دنبال گسترش قابلیت‌ها در بین دانشجویان و افراد جامعه پیرامونی است. در این نظام آموزشی نه تنها توسعه قابلیت‌های درون‌فردی (نظیر حکمت عملی) و پیگیری نفع شخصی، بلکه انگیزه‌های دیگرخواهی و تقویت حس دغدغه‌مندی دوسویه افراد نسبت به یکدیگر از طریق پرورش قابلیت‌های میان‌فردی نظیر وابستگی^۱، خیال‌پردازی و احساسات باید

مورد توجه قرار گیرد.

همچنین نظام آموزش عالی مبتنی بر رویکرد توسعه انسانی و قابلیت‌ها بر پداگوژی آموزشی نوآورانه، خلاق و مسئله‌محور تعاملی تأکید دارد و مخالف با شیوه آموزش بانکی است، زیرا در این شیوه، قدرت پرسشگری و نوآوری فرد تقویت نمی‌شود. رویکرد قابلیت‌ها بر فعالیت‌های حل مسئله گروهی مبتنی بر فرایندهای دموکراتیک تأکید دارد که به تقویت عدالت اجتماعی منجر می‌شود (Boni & Walker, 2013: 147). از این‌رو پژوهش جامعه‌محور و اقدام‌پژوهی مشارکتی با ایده‌های حاکم بر این رویکرد مطابقت دارد. نظام آموزش عالی مبتنی بر رویکرد قابلیت‌ها، با اذعان به تنوع انسانی و تفاوت‌های میان افراد، از سیاست و نگرش تمرکزگرایی در تدوین برنامه‌های درسی و فعالیت‌های پداگوژیک فاصله می‌گیرد و متمایل به اشاعه و ایجاد کثرت‌گرایی و رویکرد چندفرهنگی در فعالیت‌ها و ترتیبات آموزشی است.

نتیجه‌گیری

با شروع دوران توسعه پس از جنگ جهانی دوم، جریان غالب اقتصادی، مفهوم و غایت توسعه را مترادف و معادل با رشد اقتصادی می‌پنداشت. چیرگی انگاره توسعه به مثابه رشد اقتصادی، مهم‌ترین کارکرد نظام آموزش عالی را مشارکت آن در ایجاد سرمایه انسانی برای دستیابی به غایت رشد اقتصادی در نظر گرفت که به حاکمیت و برتری عقلانیت اقتصادی در ساختارها، اهداف، سیاست‌ها، برنامه‌ها، رشته‌های دانشگاهی و فرآیندهای علمی، آموزشی و پژوهشی منجر شد.

اما علی‌رغم اذعان به ناکارآمدی و شکست تجربی انگاره تقلیل‌گرایانه و ساده‌انگارانه توسعه به مثابه رشد اقتصادی در حوزه تفکر توسعه، هنوز شاهد استیلای این ایده در حوزه کاربردی و سیاست‌گذاری نهادها از جمله نهاد آموزش عالی هستیم. از این‌رو بازبینی در نظریه‌های جایگزین انتقادی و استخراج و کاربست دلالت‌های سیاستی آنها در حوزه کاربردی، امری مهم و ضروری به نظر می‌رسد. این مقاله در میان نظریه‌های جایگزین و انتقادی توسعه‌ای به اندیشه‌شناسی سیاسی نظریه توسعه انسانی و استخراج دلالت‌های سیاستی آن در سامان‌بخشی مطلوب جامعه آموزش عالی می‌پردازد. بدین منظور از روایت دلالتی به عنوان چارچوب مفهومی برای اندیشه‌شناسی سیاسی رویکرد

قابلیت‌ها و از روش‌شناسی دلالت‌پژوهی برای سازمان‌دهی و استخراج دلالت‌های سیاستی متناظر با ایده‌های کلیدی این چارچوب مفهومی در سامان‌بخشی حوزه آموزش عالی استفاده شده است.

بنیاد اندیشگانی رویکرد قابلیت‌ها مبتنی بر فردگرایی اخلاقی است. اما فردگرایی اخلاقی، برخلاف فردگرایی روش‌شناختی یا هستی‌شناختی، از دوگانه فرد و اجتماع فراتر می‌رود و با برقراری ارتباط میان آزادی فردی و ترتیبات اجتماعی، به اهمیت روابط میان افراد، شرایط، هنجارها و ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و تاریخی در بهزیستی و شکوفایی فردی توجه دارد. در واقع فردگرایی اخلاقی، جایگاهی مهم برای ارزشمندی جامعه، ماهیت اجتماعی انسان و ارزش‌های اجتماعی قائل است. همچنین رویکرد قابلیت‌ها، با اذعان به تنوع انسانی، توجه اصلی را از برابری منابع (کالاها) یا درآمد به برابری در قابلیت (آزادی)‌های فردی معطوف کرده است. تمرکز بر قابلیت‌های فردی، چارچوب هنجاری متفاوتی برای ارزیابی بهزیستی فردی و تنظیم ترتیبات اجتماعی فراهم می‌آورد که در آن، ضرورت برخورداری از پایگاه اطلاعاتی جامع، توجه به تفاوت‌های میان افراد و به کارگیری استراتژی‌های بازتوزیعی مناسب در برقراری آزادی و عدالت اجتماعی، اهمیت بسیاری دارند. در واقع اندیشه سیاسی حاکم بر رویکرد قابلیت‌ها، دغدغه‌ای جدی برای تقویت عدالت اجتماعی دارد و بدین منظور، علاوه بر شکوفایی قابلیت‌های درون‌فردی، کیفیت روابط میان‌فردی در نظامی دموکراتیک را مورد توجه قرار می‌دهد.

نهاد آموزش عالی مبتنی بر رویکرد قابلیت‌ها، با تمرکز بر توسعه قابلیت (آزادی)‌های فردی دانشجویان، علاوه بر مشارکت این نهاد در فراهم آوردن آزادی (فرصت)‌های اقتصادی، فرصت‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، ارزش‌آفرین و تحول‌گرای نهاد آموزش عالی را در توسعه آزادی و عدالت اجتماعی مورد تأکید و توجه قرار داده است. همچنین کاربست اندیشه هنجاری رویکرد قابلیت‌ها در تنظیم ترتیبات آموزشی، نه تنها عقلانیت اقتصادی یعنی انگیزه پیگیری نفع شخصی و خیر خصوصی، بلکه انگیزه‌های غیر مادی و دیگرخواهی انسانی را که در نهایت به تقویت ایده خیر عمومی در حوزه آموزش عالی می‌انجامد، مدنظر قرار داده است. در مجموع فعالیت‌ها و ترتیبات آموزشی مبتنی بر رویکرد قابلیت‌ها، علاوه بر توسعه قابلیت‌های تخصصی و درون‌فردی با هدف ارتقای

عدالت اجتماعی، به دنبال توسعه قابلیت‌های میان‌فردی و جامعه‌پذیری دانشجویان در تحقق جامعه‌ای مردم‌سالار و عادل است.

همان‌طور که اشاره شد، رویکرد قابلیت‌ها، اندیشه‌ای پلورالیستی و ناتمام ارائه می‌دهد که همواره امکان بسط و تقویت مفاهیم کلیدی آن از طریق اندیشه‌های همسو وجود دارد. از این‌رو رویکرد قابلیت‌ها هرچند با تأکید بر مفهوم توسعه به مثابه آزادی، به تقویت نقش و جایگاه چندوجهی نظام آموزش عالی در روند توسعه انجامیده است، امکان بسط و توسعه بنیاد اندیشگانی حاکم بر رویکرد قابلیت‌ها از طریق دیگر اندیشه‌ها و تئوری‌های همسو در پژوهش‌های آتی می‌تواند به استخراج دلالت‌های سیاستی تکمیلی‌تر در سامان‌بخشی جامعه مطلوب آموزش عالی بینجامد.

پی‌نوشت

۱. مارتا نوسبام نیز بر باز بودن و امکان تجدیدنظر در محتوای این فهرست تأکید دارد (Nussbaum, 2000: 77).
۲. استاندارد زندگی بر بهزیستی و دستاوردهای خود فرد اشاره دارد (Robeyns, 2005: 102).
۳. عاملیت نه صرفاً قصد انجام کاری، بلکه در واقع کنش و به انجام رساندن آن را در برمی‌گیرد.
۴. در فردگرایی اخلاقی، مهم‌ترین دغدغه اخلاقیات، ترتیبات اجتماعی و سیاسی معطوف به شکوفایی فردی است (Sandefur, 2008: 241).
۵. انسان به عنوان غایت نهایی و نه به عنوان ابزار توسعه، انگاره مرکزی مطرح‌شده در تئوری توسعه انسانی است.
۶. آزادی، خواه در وجه فرصتی (قابلیت) یا وجه فرآیندی آن (عاملیت).
۷. یعنی آزادی فرد به نوعی با آزادی دیگران درهم تنیده شده است (ر.ک: De Herdt & Deneulin, 2007).
۸. خیر عمومی فراتر از بهزیستی فردی قرار می‌گیرد.
۹. اشاره به مفهوم ناظر بی‌طرف آدام اسمیت دارد.
۱۰. خیر عمومی، خیری است که با انگاره مفهوم بهزیستی انسان فراتر از سطح فردی و بهزیستی مادی (اقتصادی) مرتبط است.
۱۱. مجموعه مطالعات مشترکی که برای تحقق زندگی خوب هر فردی، لازم و ضروری است.

منابع

- دانایی فرد، حسن (۱۳۹۵) «روش‌شناسی مطالعات دلالت‌پژوهی در علوم اجتماعی و انسانی: بنیان‌ها، تعاریف، اهمیت، رویکردها و مراحل اجرا»، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، دوره بیست و دوم، شماره ۸۶، صص ۳۹-۷۱.
- دلانتی، جرارد (۱۳۸۶) دانش در چالش: دانشگاه در جامعه دانایی، ترجمه علی بختیاری‌زاده، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- سن، آمارتیا (۱۳۸۳) توسعه یعنی آزادی، ترجمه محمدسعید نوری نائینی، تهران، نشرنی.
- مظفری‌نیا، مهدی (۱۳۹۵) اندیشه‌شناسی برنامه‌های توسعه در ایران: برنامه اول تا پنجم بعد از انقلاب (رساله دوره دکتری رشته علوم سیاسی، گرایش اندیشه‌های سیاسی، با راهنمایی دکتر عباس منوچهری)، دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۵) فراسوی رنج و رؤیا: روایتی دلالتی - پارادایمی از تفکر سیاسی، جلد ۱، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام با همکاری مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- مؤمنی، فرشاد و مینو امینی میلانی (۱۳۹۰) «توانمندی و توسعه پایدار در برنامه سوم و چهارم توسعه ایران با رویکرد آمارتیا سن»، فصلنامه رفاه اجتماعی، دوره یازدهم، شماره ۴۲، صص ۳۷-۶۶.

- Alexander, John (2016) *Capabilities and Social Justice: The Political Philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*, New York, Routledge.
- Boni, Aljendra & Walker, Melani (2013) *Universities and Human Development: A New Imaginary for the University of the XXI Century*. Abingdon: Routledge.
- (2016) *Universities and Global Human Development: Theoretical and empirical insights for social change*, New York, Routledge.
- Crocker, David (2008) *Ethics of Global Development: Agency, Capability & Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Crocker, David and Robeyns, Ingrid (2010) *Capability and Agency*. In Morris CW (ed.) Amartya Sen. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 60-90.
- Deneulin, Severine (2006) *The Capability Approach and the Praxis of Development*, New York, Palgrave Macmilian.
- Deneulin, Severine & De Herdt, Tom (2007) Individual freedoms as relational experiences - Guest editors' introduction, *Journal of Human Development and Capabilities*, volume 8, No.2, pp.179-184. doi: 10.1080/14649880701370960
- Goerne, Alexander (2010) *The Capability Approach in Social Policy Analysis: Yet Another Concept? REC-WP Working Papers on the Reconciliation of Work and Welfare in Europe*, Available at: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1616210.
- Knutsson, Beniamin (2009) *The Intellectual History of Development: Towards Widening Repertoire*, Perspectives, No.13, School of Global Studies, Göteborg

- University, Retrieved from:
http://www.globalstudies.gu.se/digitalAssets/1272/1272997_Perspectives_13.pdf.
- Little, Angela (1999) Development and Education: Cultural and economic analysis. In F.E Leach & A.W. Little. Education, Cultures, and Economics (pp.3-32). New York: Falmer Press.
- Marginson, Simon (2016) Higher education and the common good, Australia, Melbourne University Publishing.
- McCowan, Tristan & Elaine Unterhalter (2013) Education, citizenship and deliberative democracy: Sen's Capability Perspective. In: Zimenkova, Tatjana and Hedtke, Reinhold, (eds.) Education for civic and political participation. New York, Routledge, pp. 135-154.
- Nussbaum, Marta (2000) Women and Human Development: The Capabilities approach, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2003) Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education, Seventh printing, United States of America, Harvard University Press.
- (2010) Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities, United States of America, Princeton University Press.
- Ransome, Paul (2011) Qualitative pedagogy versus Instrumentalism: The antinomies of Higher Education Teaching and Learning in the UK, Higher Education Quarterly, volume 65, No. 2, pp. 206-223. doi: 10.1111/j.1468-2273.2010.00478.x
- Robeyns, Ingrid (2005) The Capability Approach: a theoretical survey, Journal of Human Development, Volume 6, No.1, pp. 93-117.
- (2012) Capability ethics. In H. LaFollette & I. Persson (eds.), The Blackwell Guide to Ethical Theory, (second edition), New York, Blackwells.
- Sandefur, Timothy (2008) Individualism, political and ethical. In R. Hamowy (Ed.), The encyclopedia of libertarianism, Thousand Oaks, CA, Sage Publications, pp. 242-243.
- Sen, Amartya (1977) Rational fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory, Journal of Philosophy and Public Affairs, Volume 6, No. 4, pp.317-344
- (1982) The Right not to be Hungry. In Contemporary Philosophy: A new Survey, Volume 2, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, pp. 343-360.
- (1984) Resources, Values and Development, Cambridge, Harvard University Press.
- (1985) "Well-being, agency and freedom: The Dewey lectures 1984", The Journal of Philosophy, Volume 82, No.4, pp.169-22.
- (1987) On Ethics and Economics, Blackwell, Oxford.
- (1992) Inequality reexamined, Cambridge, Harvard university press.
- (1999a) Development as Freedom, Oxford, Oxford University Press.
- (1999b) "Democracy as a Universal Value", Journal of Democracy, Volume10, No.3, pp 3-17.
- (2008) "The idea of justice", Journal of Human Development, Volume 9, No.3, pp 331-42.

Walker, Melani (2009) Appendix 1: Teaching the human development and capability approach: some pedagogical implications. In an Introduction to the Human Development and Capability Approach, edited by S. Deneulin and L. Shahani, London, Earthscan, pp. 240-43.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۹: ۱۹۸-۱۷۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۵

نوع مقاله: پژوهشی

امکانات روش‌شناسی ساختارگرایی تکوینی در تحلیل چگونگی ساخته شدن اندیشه‌ها

علی خداوردی*

علی‌علی حسینی**

چکیده

مفروض اساسی این پژوهش این است که ایده‌ها، اندیشه‌ها و طرز تلقی اندیشمندان به مثابه کنش آنها، جملگی برساخته‌اند. پرسش بنیادین ما نیز این است که کدام چشم‌انداز و الگوی روش‌شناختی، بهتر می‌تواند به تبیین و توضیح مسئله چگونگی برساخته شدن اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها نزد اندیشمندان کمک کند. به عقیده ما، رویکرد و الگوی روش‌شناختی تعاملی یا رابطه‌ای «پی‌یر بوردیو»، فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی که به ساختارگرایی تکوینی موسوم است، می‌تواند پاسخ بهتر و کامل‌تری به پرسش بنیادین چگونگی برساخته شدن اندیشه‌ها به مثابه کنش‌های ذهنی نزد اندیشمندان پاسخ دهد. بدیهی است که به کارگیری این رویکرد در تحلیل چگونگی برساخته شدن اندیشه‌ها نزد اندیشمندان، متوقف بر تلقی اندیشه‌ها به مثابه «کنش» صاحب آنهاست.

واژه‌های کلیدی: بوردیو، کنش، ساختارگرایی تکوینی، عادت‌واره و میدان و سرمایه.

ah.khodaverdi@gmail.com

a.alihosseini@ase.ui.ac.ir

* دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان، ایران

** نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان، ایران



مقدمه

در این مقاله می‌خواهیم نشان دهیم که روش‌شناسی و چشم‌انداز رابطه‌ای بوردیو، چه الزامات، امکانات و توانایی‌های تحلیلی را برای یافتن پاسخ مسئله چگونگی برساخته شدن اندیشه‌ها در اختیار ما قرار می‌دهد. بر مبنای این چشم‌انداز، «چگونه» واجد اهمیت است و نه «چه». یعنی با استفاده از این الگوی روش‌شناختی، وجهی که در میان وجوه مختلف اندیشه‌های یک اندیشمند بدان پرداخته می‌شود، «چگونگی» برساختگی این اندیشه‌هاست و نه آنچه در پیوند با «چیستی» می‌گذرد.

در این راستا نخست به بازخوانی پرسش چگونگی برساخته شدن اندیشه‌ها بر مبنای دو رویکرد اصلی، ریشه‌دار، یکجانبه‌نگر و تقلیل‌گرایانه در بررسی کنش‌های اندیشه‌ای بشر، یعنی عینیت‌گرایی^۱ و ذهنیت‌گرایی^۲ و نیز فردگرایی روش‌شناختی^۳ و کل‌گرایی روش‌شناختی^۴ منتج از این دو رویکرد نظری خواهیم پرداخت. هدف ما از طرح این رویکردهای نظری و روش‌شناختی، در واقع نشان دادن ناکافی بودن و ناکارآمدی هر یک از آنها به تنهایی برای توضیح چگونگی برساخته شدن اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها نزد اندیشمندان است. تنها از خلال چنین مباحثی است که نیاز ما به یک چارچوب نظری و روش‌شناختی کامل‌تر برای توضیح مسئله اصلی این مقاله مشخص خواهد شد. پس از آن نیز چارچوب نظری و روش‌شناختی تعاملی یا رابطه‌ای، برای توضیح چگونگی برساخته شدن اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها نزد اندیشمندان، به طور مشروح و مفصل توضیح داده می‌شود.

پیشینه موضوع: بازخوانی مسئله در پرتو ذهن و عین یا اندیشه و واقعیت

مسئله رابطه ذهن و عین و یا اندیشه و واقعیت، قدمتی به اندازه تاریخ تفکر بشر دارد و معمولاً در میان رویکردهای موجود در این بحث، پرسش‌ها به صورت «این یا آن» گزینه پرسیده می‌شود و آنگاه از یکی از آنها به عنوان گزینه صحیح دفاع می‌شود (فی، ۱۳۸۹: ۳۸۷). چنان‌که گروهی اصالت را به ذهن (سوژه یا فاعل‌شناسا) و گروهی دیگر

1. Objectivism
2. Subjectivism
3. Individualism Methodological
4. Holism Methodological

اصالت را به عین (ابژه یا واقعیت) می‌دهند. البته در این میان مفروض بنیادین هر دو گروه، تفکیک میان ذهن و عین و تقسیم وجود به ذهنی و عینی است. مفروض دوگانگی ذهن و عین همواره مورد پذیرش فلاسفه یونانی و اسلامی بوده است (میرموسوی، ۱۳۸۱: ۵۷).

در نگرش آن عده که اصالت و تقدم را به ذهن می‌دهند، اندیشه بازتاب واقعیت عینی در ذهن آدمی تلقی می‌شود (همان: ۵۶). بر این اساس وجود ذهنی، یکی از مراتب وجود است که در ظرف ذهن انسان تحقق یافته و هیچ‌یک از آثار و وجود خارجی بر آن مترتب نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۳۴). بر مبنای این رویکرد، ذهن انسان‌ها قادر به تحصیل معرفت و شناخت حقیقی و تمییز آن از شناخت نادرست می‌باشد (همان، ۱۳۹۱: ۱۲۱). ذهن انسان تنها نیروی منفعل و تماشاگر نیست که صرفاً نظاره‌گر جهان خارج باشد، بلکه با استفاده از توانایی‌های خود، مانند تجربه و انتزاع و با کمک قضایای فطری و بدیهی به تولید فکر و اندیشه می‌پردازد (همان: ۲۲۴). بنابراین در زمینه تولید اندیشه، حق تقدم با ذهن است و نظر مقدم بر عمل و اندیشه مقدم بر واقع است. بنابراین جهان خارج زاینده تفکرات نبوده، بلکه منبع اصلی تولید اندیشه، ذهن آدمی است (میرموسوی، ۱۳۸۱: ۵۸).

بر مبنای این رویکرد، تحلیل هر اندیشه نیز باید به منظور تعیین میزان بازنمایی حقیقت در قالب آن اندیشه باشد و این امر نیازی به رجوع به بستر اجتماعی-تاریخی شکل‌گیری اندیشه ندارد (گوپتا، ۱۳۷۹: ۶۴۸). به بیان دیگر در رویکرد ذهن‌گرا، نقش و بستر شرایط اجتماعی در تکوین اندیشه نزد اندیشمندان نادیده انگاشته می‌شود. رویکرد ذهن‌گرا، آنچه را در آگاهی سوژه آشکار می‌شود، تنها واقعیت قابل شناسایی می‌داند (بون ویتز، ۱۳۹۰: ۱۳). بدیهی است که این رویکرد به دلیل بی‌توجهی به زمینه و سیاق و بستر اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و تاریخی در شکل‌گیری اندیشه‌ها نزد اندیشمندان دچار نقصان است.

بر مبنای رویکرد اصالت ذهن در فلسفه، فردگرایی روش‌شناختی حاصل آمده، که شکل خاصی از توضیح در علوم اجتماعی است و در عین حال به برنامه‌ای مهم در علوم اجتماعی تبدیل شده است. بر مبنای فردگرایی روش‌شناختی، افراد (سوژه‌ها) عاملان خودراهر هستند و از این‌رو صفات و فعالیت‌های افراد (از جمله تمنیات، انگیزه‌ها و

انتخاب‌های آنان) را در کانون توجه قرار می‌دهند تا از آن راه بتوانند کنش انسانی را توضیح دهند. همان‌گونه که کارل پوپر می‌نویسد: «همه پدیده‌های اجتماعی و به‌ویژه کارکرد همه نهادهای اجتماعی را باید همیشه ناشی از تصمیم‌ها، اعمال و نگرش‌های افراد بشری دانست» (پوپر، ۱۳۷۸: ۹۸). برخی نگرش‌ها و رویکردها در علوم اجتماعی مانند نظریه انتخاب عقلانی در جامعه‌شناسی و علوم سیاسی متضمن این نوع فردگرایی روش‌شناختی هستند. یعنی کنش‌ها را نهایتاً و صرفاً برحسب اعمال و انتخاب‌های فردی توضیح می‌دهد (فی، ۱۳۸۹: ۶۰). بر مبنای فردگرایی روش‌شناختی، افراد در نهایت مستقل از روابطشان با دیگران هستند. «توماس هابز گمان می‌کرد که همه رفتارهای انسانی (اعم از فیزیکی و ذهنی) از عملکرد مجموعه‌ای بنیادین از میل‌ها و بی‌میلی‌هایی سرچشمه می‌گیرند که هر کس فارغ از محیط اجتماعی‌اش دارد» (همان: ۶۱).

به بیان دیگر، از منظر فردگرایی روش‌شناختی، واحد بنیادین زندگی اجتماعی، فرد است و فرد، موجودیتی مستقل و جدا و خاص است. بر مبنای فردگرایی روش‌شناختی، افراد صرفاً عروسک یا هر چیز دیگر منفعل نیستند که نیروهای اجتماعی که مستقل از آنها عمل می‌کنند، آنها را به این سو یا آن سو برانند. همچنین تأکید و تصریح دارد که موجودیت‌های اجتماعی نظیر دولتی خاص یا خانواده‌ای خاص یا جریان فکری خاص به دلیل فعالیت‌های اعضای آنهاست که چنانند که هستند. بر مبنای فردگرایی روش‌شناختی، کنش انسان‌ها دلیل دارد و آن را باید در درون و ذهن آدم‌ها جست‌وجو نمود. از رویکردهای عمده که مبتنی بر اصالت ذهن و فردگرایی روش‌شناختی هستند می‌توان از اگزیستانسیالیسم سارتر، پدیدارشناسی هوسرل، مکتب تفهیمی ماکس وبر و کنش متقابل گرایان نام برد (پرستش، ۱۳۸۶: ۳).

نقطهٔ مقابل رویکرد ذهنیت‌گرا، رویکردی است که اصالت را به عین یا واقعیت یا ابژه می‌دهد. مفروض اساسی این رویکرد نیز مبتنی بر جدایی و دوگانگی ذهن و عین است. اینها ذهن را همانند لوح سفید و خالی تلقی می‌کنند که بازتاب‌دهنده جهان خارج است. بنابراین اندیشه، چیزی جز بازتاب واقعیات عینی در ذهن انسان نیست که در قالب زبان بیان می‌شود (بشیریه، ۱۳۷۸: ۱۳). به عنوان مثال می‌توان از رویکرد زیرساختی/روساختی مارکس و رویکرد بافت‌گرایانه^۱ امثال ساباین و اسپریگنز یاد کرد (برگر و

1. Structuralism

لوکمان، ۱۳۸۷: ۱۳). رویکرد عین‌گرایی در جامعه‌شناسی به معنای جست‌وجوی قوانین عینی حاکم بر تمامی کنش‌های بشر، مستقل از سوژه‌ها و بازنمایی آنهاست. از این‌رو این رویکرد بر تعیین‌ها و علت‌هایی که از بیرون بر سوژه‌ها اعمال می‌شود، تأکید می‌کند. به طور کلی این رویکرد در تحلیل خود از اندیشه‌ها، اصالت را به بستر اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و تاریخی تکوین اندیشه داده، با این روش به فهم و تفسیر اندیشه می‌پردازد. به بیان دیگر، رویکرد عین‌گرا، نقش سوژه را در تکوین و شکل‌گیری اندیشه نادیده می‌انگارد. بدیهی است که این رویکرد نیز به دلیل بی‌توجهی به سوژه یا ذهن انسان در شکل‌گیری اندیشه‌ها دچار نقصان است.

همان‌گونه که ذهن‌گرایی تحت‌لوی شکل خاصی از توضیح در علوم اجتماعی یعنی فردگرایی روش‌شناختی قرار دارد، بر همین وجه نیز عین‌گرایی تحت‌لوی شکل خاص دیگری از درک و توضیح در علوم اجتماعی، یعنی کل‌گرایی روش‌شناختی قرار دارد. به بیان دیگر، رویکرد عین‌گرا در علوم اجتماعی مستلزم کل‌گرایی روش‌شناختی است. کل‌گرایی، آموزه‌ای است که می‌گوید صفات و مشخصات افراد صرفاً کارکردی از جایگاه آنان در جامعه یا نظام گسترده‌ای از معناست. به‌ویژه بر مبنای این رویکرد، هویت اشخاص را عضویتشان در گروهی خاص معین می‌کند، چون هویت محصول نیروهای اجتماعی و فرهنگی است. بر این مبنای می‌توان همه کنش‌های انسانی (اعم از فیزیکی و ذهنی) را برحسب ساختارهایی که پیش از آن در تاریخ و جامعه موجودیت داشته و در نهایت در ذهن آدمی ریشه کرده‌اند، تحلیل کرد (تاجیک، ۱۳۹۰: ۱۰۵).

بر مبنای کل‌گرایی روش‌شناختی، انسان‌ها اساساً حاملانی هستند که جامعه و فرهنگ از طریق آنها خودشان را بیان می‌کنند (فی، ۱۳۸۹: ۹۳). کل‌گرایان مدعی هستند که افراد از آن‌رو چنانند که هستند که به یک کل اجتماعی خاص تعلق دارند. پس به عقیده آنها، فرد را فقط با قرار دادنش در بستر و سیاق اجتماعی معینش می‌توان درک کرد و نه بالعکس. آنها، آنگاه نتیجه می‌گیرند که کل‌های اجتماعی و نه افراد انسانی عضو این کل‌ها، باید پایه و مایه هر نظریه اجتماعی علمی درست باشد (همان: ۹۴). امیل دورکیم نماینده برجسته این رویکرد تحقیقاتی در جامعه‌شناسی است و تعریف او از واقعیت اجتماعی به منزله شیء و شیوه عملی که وجود مستقل دارد و از خارج بر فرد

نیرو وارد می‌کند و او را مجبور می‌سازد، مانیفیست عین‌گرایی و کل‌گرایی روش‌شناختی در تاریخ جامعه‌شناسی به حساب می‌آید (دورکیم، ۱۳۶۸: ۳۶).

روایت مدرن‌تری از رویکرد عین‌گرایی و کل‌گرایی روش‌شناختی، «ساختارگرایی^۱» است. ساختارگرایی، دیدگاهی عینی‌گراست؛ به این معنا که ساختارها، واقعیت‌هایی هستند که به طور عینی وجود دارند و منطق بیرونی خود را بر عاملان اجتماعی تحمیل می‌کنند. «ساختار یعنی نظام. در هر نظام، همه اجزا به هم ربط دارند، به نحوی که کارکرد هر جزء، وابسته به کل نظام است و کل نظام به بر مدار اجزا می‌چرخد، عین ساعت». بر همین مبناست که به عقیده لوسین گلدمن^۱، کل نظام بدون درک کارکرد اجزا، قابل درک نیست (گلدمن، ۱۳۶۹: ۹).

ساختارگرایی تصریح و تأکید می‌کند که عاملان آگاه، آفریننده آن نظام یا سیستم معنایی نیستند که در آن زندگی می‌کنند. به عکس در مقام سوژه‌های اجتماعی، آنان آفریده این نظام یا سیستم هستند و درون آن زندگی می‌کنند. در واقع یکی از استلزام‌های فلسفی ساختارگرایی، زیر سؤال بردن مفهوم سوژه استعلایی است. سوژه استعلایی بر این پیش‌فرض مبتنی است که انسان، فاعلی آزاد و عاقل است و فرایندهای اندیشه نیز از جبر شرایط تاریخی و فرهنگی رها هستند (تاجیک، ۱۳۹۰: ۱۰۷). آنچه در میان همه ساختارگرایان مشترک است، تأکید بیش از حد بر ساختارهای بنیادی و ناچیز شمردن سوژه کنشگر، یا حتی کنار گذاشتن شدیدتر اهمیت سوژه کنشگر بود. «مردم به وسیله کتاب‌ها خوانده می‌شوند یا به وسیله زبان به سخن می‌آیند و نه بر عکس» (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶: ۲۹۸). در این رویکرد، افراد به بازپچه‌های ساختارها تبدیل می‌شوند (بون ویتز، ۱۳۹۰: ۵۱).

بنابراین برای فهم کنش‌های فردی (اعم از فیزیکی و ذهنی)، پژوهشگران علوم اجتماعی باید به آن منطق درونی توجه کنند که عناصر مختلفی را که شکل‌دهنده سیستم اجتماعی در کل هستند، سامان می‌بخشد (فی، ۱۳۸۹: ۹۵). به بیان دیگر، کنش‌ها پیش از آنکه محصول انتخاب آگاهانه و اراده عقلانی فرد باشند، محصول مکان و زمان و شرایط و موقعیت‌هایی هستند که فرد در آنها قرار دارد. بر این اساس هرگونه تحلیل از

1. Lucien Goldmann

چگونگی برساخته شدن اندیشه‌ها، نیازمند تحلیل از زمینه اجتماعی و تاریخی است که در آن پدیدار می‌شود.

از منظر رویکرد عین‌گرایی و کل‌گرایی روش‌شناختی، برای فهم کنش افراد باید به ساختارهای عینی به مثابه علت توسل جست و این درست در نقطه مقابل رویکرد ذهن‌گرایی و فردگرایی روش‌شناختی قرار دارد که کنش افراد را حاصل معنای ذهنی به مثابه دلیل می‌داند. کل‌گرایی روش‌شناختی، قدرت فرهنگ یا جامعه را در شکل دادن به اعضایش به عرش اعلی می‌رساند. اما این چشم‌انداز به دو دلیل مشکل‌زاست: نخست اینکه این دیدگاه نمی‌تواند ماهیت فرایندی فرهنگ و جامعه را به‌جا بیاورد و دوم اینکه این نگاه نمی‌تواند اهمیت عاملیت را در زندگی اجتماعی و فرهنگی درک کند (فی، ۱۳۸۹: ۱۰۱).

در مجموع به نظر ما، هیچ‌یک از این دو شق به تنهایی برای توضیح چگونگی برساخته شدن اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها نزد اندیشمندان کفایت نمی‌کند، زیرا هر دو یک‌سویه‌اند. اگر بخواهیم صرفاً در چارچوب رویکردهای ذهن‌گرا و بر مبنای آن فردگرایی روش‌شناختی به تحلیل چگونگی برساخته شدن اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها نزد اندیشمندان پردازیم، می‌باید بر نقش برجسته عامل و فاعل شناسا تأکید کنیم. به بیان دیگر باید دیدگاه‌های اندیشمندان را تولید بلاواسطه ذهن و آگاهی فردی آنها فرض کنیم و هرگونه ارتباط بین این دیدگاه‌ها با زمینه اجتماعی، ساختارها، محیط فکری و فرهنگی و هرگونه عامل بیرونی دیگری را قطع نماییم و دیدگاه‌ها و طرز تلقی‌های اندیشمندان را محصول خلاقیت فردی آنها دانسته، آن را برحسب انگیزه‌ها، اهداف، علائق، سلیق و محاسبات عقلانی آنها تحلیل نماییم. بدیهی است که چنین تحلیلی برای توضیح چگونگی شکل‌گیری اندیشه‌ها نزد اندیشمندان ناکافی باشد، در عین حال که به طور کلی نمی‌توان آن را نادیده انگاشت (علی‌حسینی، ۱۳۸۹: ۲۲).

از سوی دیگر، اگر بخواهیم صرفاً در چارچوب رویکردهای عین‌گرا و بر مبنای آن کل‌گرایی روش‌شناختی به تحلیل چگونگی برساخته شدن اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها نزد اندیشمندان پردازیم، می‌باید بر واقعیت‌های نظم‌یافته‌ای که از پیش در الگوهایی تنظیم‌شده و مستقل از ادراک آنهاست و خود را بر درک آنها تحمیل می‌کند، تأکید کنیم. این واقعیت‌ها قبل از ظهور فاعل شناسایی در صحنه زندگی به عنوان اعیان

خارجی معرفی و معین شده‌اند (برگر و لوکمان، ۱۳۸۷: ۳۶). بنابراین اندیشه‌ها و دیدگاه‌های یک اندیشمند به مثابه کنش او، پیش از آنکه محصول انتخاب آگاهانه و اراده عقلانی او باشد، محصول مکان و زمان و شرایط و سیاق و موقعیت‌هایی است که او در آنها قرار داشته است. بر این اساس هرگونه تحلیل از اندیشه‌های یک اندیشمند، یک زمینه تحلیلی از زمینه اجتماعی و تاریخی‌ای است که در او پدیدار می‌شوند. بنابراین آنچه اولویت و اصالت پیدا می‌کند، نه خود اندیشه‌ها و متفکران، بلکه زمینه‌ها و شرایط عینی تاریخی - اجتماعی‌ای است که منجر به شکل‌گیری این اندیشه‌ها شده است. بدیهی است که اینگونه تحلیل‌ها نیز ناکافی باشد، در عین حال که نمی‌توان آن را همچون رویکرد نقطه مقابلش به طور کلی کنار گذاشت (علی‌حسینی، ۱۳۸۹: ۲۴).

بازخوانی مسئله در پرتو نظریه کنش پی‌یر بوردیو

با عنایت به مفروض اساسی این پژوهش که بر مبنای آن ایده‌ها، اندیشه‌ها و طرز تلقی اندیشمندان به مثابه کنش آنها، جملگی برساخته‌اند و با توجه به بازخوانی مسئله که در پرتو این مفروض و بر مبنای رویکردهای نظری عین‌گرا و ذهن‌گرا و چشم‌اندازهای روش‌شناختی فردگرا و کل‌گرا صورت گرفت، اکنون می‌توان این پرسش را مطرح کرد که کدام چشم‌انداز و چه نظریه‌ای بهتر می‌تواند به تبیین و توضیح مسئله بنیادین این پژوهش کمک کند. به بیان دیگر، هرچند بحث‌های پیرامون چگونگی شکل‌گیری اندیشه‌ها و طرز تلقی‌ها از حیث نظری و فلسفی عمیق و دامنه‌دار هستند، نکته اساسی در اینجا، به کار گرفتن آن نظریه و روش‌شناسی‌ای است که هم از دوگانه‌انگاری^۱‌های رایج و در عین حال زیان‌بار و تقلیل‌گرایانه موجود در نظریه‌های اجتماعی فراتر رود و هم از توانمندی توضیحی و تبیینی بیشتری برخوردار باشد.

اتخاذ چنین رویکردی طبعاً می‌باید حاصل تلفیق و تعامل و رابطه‌ای دوسویه بین عوامل ذهنی و درونی مبتنی بر دلیل از یکسو و عوامل عینی و بیرونی مبتنی بر علت از سوی دیگر باشد. به بیان دیگر می‌باید چارچوب نظری و روش‌شناختی‌ای گزینش شود که از دوگانه‌های عین‌گرایی / ذهن‌گرایی و نیز فردگرایی / کل‌گرایی، بصیرت‌های اصلی‌شان را اخذ کرده و آنها را به شیوه‌ای با هم تلفیق کرده باشد. علاوه بر این می‌باید

1. Dualism

بسته به موضوع پژوهش خود، چارچوب نظری و رویکرد روش‌شناختی‌ای را بیابیم که به ما بگوید «چگونه» یک کنش (اعم از فیزیکی و ذهنی) صورت می‌پذیرد. بدیهی است چنین رویکردی برای این مقاله دارای قدرت تفسیری بیشتری خواهد بود و این درست همان کاری است که از میان نظریه‌های فراوان جامعه‌شناسی با محوریت کنش، نظریه کنش پی‌یر بوردیو^۱، فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی انجام داده است.

رویکرد تعاملی پی‌یر بوردیو که از سوی این مقاله برای توضیح چگونگی برساخته شدن اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها نزد اندیشمندان اتخاذ شده است، از اشکالات و یک‌سویه‌نگری‌ها و نابسندگی‌های دو رویکرد عین‌گرا و ذهن‌گرا مصون است و از سوی دیگر دارای امکانات روزافزونی است که در تحلیل فرایندها و محصولات فکری در جوامع مختلف کاربرد دارد. نخستین مزیت این نگرش این است که از منظری بیرونی به تحلیل فرایند ساخته شدن اندیشه می‌پردازد. بنابراین امکان نگاه درجه دوم و بیرونی و بدون داوری درباره صدق و کذب اندیشه‌ها را فراهم می‌آورد. تلقی اندیشه‌ها به مثابه یک برساخته، نوعی نگاه بیرونی به موضوع است و در گرو تعلیق دعاوی اندیشه‌ها درباره حقیقت است. این نگرش به همه اندیشه‌ها به طور یکسان می‌نگرد و داوری درباره حقیقت داشتن را کنار می‌گذارد (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۶: ۱۰۰).

این البته به معنای ممکن نبودن داوری درباره درستی و نادرستی دعاوی موجود و نسبت‌گرایی^۲ مطلق نیست. امتیاز دوم این است که اندیشه را به طور برهنه و عاری از هرگونه واسطه تلقی نکرده، بلکه آن را به میانجی‌گری واسطه‌هایی توجیه می‌کند. سومین امتیاز مهم این نگرش این است که از تحلیل تک‌عاملی اندیشه‌ها پرهیز دارد. نگرش تعاملی، ما را قادر می‌سازد تا به رابطه دوسویه ذهن و عین در توضیح چگونگی ساخته شدن اندیشه‌ها توجه نماییم و از فروافتادن به دام تحلیل‌های یک‌سویه‌نگر مصون بمانیم. این نگرش همچنین تاریخت اندیشه و زمانمند و مکانمند و شرايطمند بودن آنها را از نظر دور نداشته است (میرموسوی، ۱۳۸۱: ۷۲). همین امتیازهاست که گزینش رویکرد و الگوی روش‌شناختی رابطه‌ای را برای یافتن پاسخ پرسش چگونگی برساخته شدن اندیشه‌ها نزد اندیشمندان توجیه می‌نماید.

1. Pierre Bourdieu
2. Relativism

در ادامه مقاله، چارچوب نظریه‌گنش بوردیو و مفاهیم بدیع مندرج در آن و نیز مبنای روش‌شناسی ساختارگرایی تکوینی و اهمیت نظری و عملی مباحث بوردیو و همچنین امکانات و مقدراتی را که این چشم‌انداز در اختیار ما می‌گذارد، بررسی خواهیم کرد.

از حدود ربع آخر قرن بیستم میلادی، جامعه‌شناسانی با رویکرد تلفیق و تعامل این وجوه دوگانه سر برآوردند که برای کنش‌های انسانی و پدیده‌های اجتماعی، سرشتی عینی و ذهنی قائل بودند (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵: ۲۹). برخلاف دوگانه‌نگاری‌های قبلی، از منظر رویکرد اخیر، عین و ذهن با هم تناقضی نداشته، لازم و ملزوم یکدیگرند؛ چنان‌که این وجوه قائم به ذات نبوده، بلکه وجودشان وابسته به یکدیگر است. از این‌رو مسئله علوم اجتماعی در این رویکرد، دیگر وجود یا نبود رابطه متقابل بین عین و ذهن نیست، زیرا وجود «رابطه» از مفروضات بنیادین این رویکرد به شمار می‌آید (Parker, 2000: 10).

پی‌یر بوردیو، فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی، از نظریه‌پردازان برجسته رویکرد رابطه‌ای یا تعاملی به شمار می‌رود. بوردیو در یکی از آثار خود به تقابل ذهنیت‌گرایی و عینیت‌گرایی به عنوان «بنیادی‌ترین و مخرب‌ترین» عامل دودستگی در علوم اجتماعی اشاره دارد (Bourdieu, 1990: 25). او با اشاره به این دو امر به عنوان دو «شیوه فهم» و بیان معتقد است که با حفظ ویژگی‌های مثبت هر دو شیوه باید سطحی فراتر از هر دو را در نظر گرفت. بوردیو معتقد بود که هر دو رویکرد دارای اهمیت هستند. به نظر بوردیو، روابط موجود در جهان را نمی‌توان به پدیدارشناسی یا فیزیک اجتماعی تقلیل داد، بلکه برای دستیابی به یک «نظریه گنش» موفق باید هر دو روش به کار گرفته شود (گرنفل، ۱۳۹۳: ۹۷). بوردیو با انتقاد از دوگانه‌نگاری‌های عینی و ذهنی، تلاش می‌کند تا بنیان نظریه‌ای را فراتر از ذهن‌گرایی و عین‌گرایی پایه‌ریزی کند (Jenkins, 2002: 66).

از نظر بوردیو، رابطه اساس همه‌چیز است و بر این مبنا وی معتقد است که گنش را نه علت‌های بیرونی (ساختارها) تعیین می‌کنند و نه صرفاً به دلایل درونی (سوژه) وابسته است؛ بلکه تعامل و رابطه دلیل و علت است که گنش را توضیح می‌دهد (Fowler, 1998: 29). بوردیو فراتر از ذهنیت و عینیت، مفاهیم نوینی همچون

«عادت‌واره»^۱، «میدان»^۲ و «سرمایه»^۳ را به عنوان «ابزار تفکر»^۴ رابطه‌گرایانه خود وارد ادبیات جامعه‌شناسی می‌کند. این مفاهیم ناظر بر واقعیت‌های متقابل نیستند، بلکه بازتاب ابعاد یک واقعیت اجتماعی واحد به حساب می‌آیند (جمشیدیها و پرستش، ۱۳۸۶: ۳). اساس معرفت او، درک ساده‌تطابق بین دو امر است: ارتباط فرد با جهان مادی و جهان اجتماعی. همه‌چیز در این ارتباط نهفته است. به بیان دیگر، نظریه‌گنش بوردیو متضمن فهم دنیای اجتماع در قالب روابط است (بوردیو، ۱۳۸۰: ۷۲).

گنش به زعم بوردیو، نه پیامد ساختارهای متعین است که بنا بر علل به وجود آمده باشد و نه نتیجه منطقی انتخاب عقلانی که بر دلایل خود استوار است، بلکه رابطه دوسویه علت و دلیل است که گنش را سبب می‌شود. بوردیو در کتاب «تمایز»^۵، فرمول ذیل را به عنوان نظریه گنش ارائه می‌کند (Bourdieu, 1984: 101):

عادت‌واره × سرمایه + میدان = گنش

این معادله را می‌توان با این عبارات توضیح داد: گنش نتیجه رابطه بین تمایلات شخص (عادت‌واره) و جایگاه او در میدان (سرمایه) است؛ به گونه‌ای که امکان بروز آن در شرایطی خاص فراهم می‌گردد. این معادله نشان‌دهنده اجزایی اساسی است که برای درک نگرش رابطه‌ای بوردیو اهمیت زیادی دارد. در واقع سه ابزار اصلی تفکر او: عادت‌واره، میدان و سرمایه کاملاً در ارتباط با یکدیگرند (Bourdieu & Wacquant, 2002: 50). بدین ترتیب گنش‌ها (اعم از فیزیکی و ذهنی) صرفاً نتیجه عادت‌واره فرد نیست، بلکه نتیجه رابطه بین عادت‌واره شخص با وضعیت فعلی او است. میدان به عنوان عرصه‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم، عادت‌واره را می‌سازد، در حالی که همزمان عادت‌واره اساس درک عاملان اجتماعی از زندگی خود و از جمله میدان است. بنابراین برای درک گنش‌ها لازم است هم میدان‌های پویایی را که عاملان اجتماعی در آنها قرار دارند و هم عادت‌واره‌های پویایی را که عاملان اجتماعی را وادار به انجام کنش‌های خود می‌سازند، به خوبی درک کنیم (Bourdieu, 1990b: 52-65).

1. Habitus
2. Field
3. Capital
4. Thinking Tools
5. Distinction

ویژگی نوآورانه رویکرد رابطه‌ای و روش‌شناختی بوردیو عمدتاً به عزم وی برای فراتر رفتن از تضادهای سنتی در جامعه‌شناسی بازمی‌گردد که در قالب دوگانه‌های ذهنیت‌گرایی / عینیت‌گرایی، نمادی / مادی، نظریه / تجربه، کل‌گرایی / فردگرایی نمادپردازی می‌شوند و از این طریق بنیان‌های روش‌شناختی‌ای را پایه‌ریزی می‌کند که آن را «ساختارگرایی تکوینی^۱» یا «برساخت‌گرا^۲» می‌نامند (بون ویتز، ۱۳۹۰: ۱۲). بوردیو معتقد بود روشی که او پیشنهاد می‌کند، اندیشمندان حوزه علوم اجتماعی را با شیوه‌ای جدید در زمینه نگرش و درک جهان آشنا می‌سازد.

بوردیو، ساختارگرایی تکوینی را اینگونه تعریف می‌کند: «اگر به بازی برچسب‌ها علاقه داشتیم... می‌گفتم که می‌خواهم نوعی ساختارگرایی تکوینی را طراحی کنم: تحلیل ساختارهای عینی (ساختارهای میدان‌های گوناگون) که از تحلیل چگونگی ساختارهای ذهنی افراد زنده جدایی‌ناپذیر است. نحوه تکوین این ساختارهای ذهنی از سویی حاصل درونی‌سازی ساختارهای اجتماعی و از سوی دیگر نتیجه تحلیل نحوه تکوین خود این ساختارهای اجتماعی است (Bourdieu, 1987: 16-17).

در جای دیگری، بوردیو چنین می‌گوید: «اگر بخواهم کارم را در دو کلمه شرح دهم، می‌گویم ساختارگرایی برساخت‌گرا یا برساخت‌گرایی ساختارگرا، البته در اینجا واژه ساختارگرایی، تفاوت زیادی با معنای آن در سنت سوسور یا لوی استروس دارد. منظور من از ساختارگرایی این است که در نظام‌های نمادین، زبان، اسطوره و غیره و نیز در جهان اجتماعی، ساختارهای عینی مستقل از آگاهی و اراده‌عاملان وجود دارد که می‌تواند به کنش‌ها و بازنمایی‌های آنها جهت دهد یا آنها را مقید کند. منظورم از برساخت‌گرایی این است که ما از سویی با تکوین اجتماعی طرح‌واره‌های ادراک، اندیشه و کنش روبه‌رویم و از سوی دیگر با ساختارهای اجتماعی» (Bourdieu, 1987: 24).

برساخت‌گرایی مربوط به بازتولید پویایی از فعالیت انسان در زمینه‌های دائم‌التغییر است؛ ساختارگرایی نیز به این روابط نظر دارد (Bourdieu, 1989: 14). این‌طوری می‌توان گفت که یکی از کشفیات عمده ساختارگرایی تکوینی، ویژگی برساخته بودن هر نوع کنشی اعم از فیزیکی یا ذهنی است (گلدمن، ۱۳۶۹: ۸۱). «هیچ بازیگری بدون بازی

1. Genetic Structuralism
2. Constructivist

وجود ندارد و البته هیچ بازی‌ای نیز بدون بازیگر وجود ندارد» (Rey, 2014: 40). بنابراین از آنجا که این مفاهیم یکدیگر را می‌سازند، فهمشان در گرو هم قرار می‌گیرد و واپسین نقطه در فرایند فهم‌پذیری آنها همیشه نقطه‌ای فرضی خواهد بود، زیرا مهم‌ترین ویژگی میدان و عادت‌واره، ساخت‌یافتگی در عین ساخت‌دهندگی است. بدین ترتیب فهم ساختاری این مفاهیم، فهمی تکوینی است که بر چگونگی شکل‌گیری آنها ناظر است و فرایند تاریخی ساخت‌یابی و ساخت‌دهی را در برمی‌گیرد. ساختارگرایی تکوینی بوردیو ناظر بر شکل‌گیری تاریخی عادت‌واره و میدان است. ساختارگرایی تکوینی، روشی است که به واسطه آن می‌توان چگونگی شکل‌گیری همزمان ساختارهای عادت‌واره و میدان و ربط‌های میان آنها را تعقیب و مشخص نمود.

عادت‌واره و امکانات آن برای توضیح چگونگی برساخته شدن اندیشه‌ها و دیدگاه‌های اندیشمندان

عادت‌واره، مفهومی محوری در جامعه‌شناسی بوردیو است. عادت‌واره، نوعی آمادگی عملی، نوعی آموختگی ضمنی، نوعی فراست، نوعی تربیت‌یافتگی اجتماعی از نوع ذوق و سلیقه است که به عامل اجتماعی این امکان را می‌دهد که روح قواعد، آداب، جهت‌ها، روندها، ارزش‌ها و روش‌های درگیر امور حوزه خاص خود را دریابد، درون آن پذیرفته شود، جا بیفتد و منشأ اثر شود (بوردیو، ۱۳۸۰: ۱۶). رایج‌ترین معادل فارسی *habitus*، عادت‌واره است که البته پسوند «واره»، این کلمه را از عادت در معنای کلی آن جدا می‌کند. خود بوردیو هم در جایی می‌گوید: «من گفتم *habitus* تا نگفته باشم *habit*». به عقیده بوردیو، *habitus* معنای گسترده‌تری نسبت به *habit* دارد و علت استفاده از این واژه نیز همین مسئله است (گرنفل، ۱۳۹۳: ۳۰).

عادت‌واره همراه با وضعیت گذشته و حال فرد، مانند خاستگاه خانوادگی و تجربه‌های تحصیلی «ساختارمند» است. از طرفی از آنجا که این ساختار به شکل گرفتن کنش‌های حال و آینده فرد کمک می‌کند، «سازنده» است. «سازه‌ای» است که نه به طور اتفاقی و بدون طرح، بلکه به گونه‌ای نظام‌مند شکل گرفته است. این «ساختار» در برگیرنده نظامی از تمایلات است که اصول، باورها، ارزیابی‌ها و قضاوت‌ها و کنش‌های فرد را شکل

می‌دهد (Bourdieu, 1990a: 53). بنابراین عادت‌واره هم با وضعیت بودن ساخته شده و هم مولد کنش‌ها، باورها، تمایلات و احساسات در تطابق با ساختار حاکم بر خود است. به بیان دیگر، عادت‌واره از آن حیث که به وسیله نیروهای اجتماعی تولید می‌شود و حاصل درونی کردن ساختارهای بیرونی است، «ساخت‌یافته» است و از جهت اینکه در قالب اعمال مختلف به بازتولید ساختارهای بیرونی می‌پردازد، «ساخت‌دهنده» است. البته به عقیده بوردیو، عادت‌واره به تنهایی عمل نمی‌کند. بوردیو معتقد است که ما آدم‌های ماشینی از پیش برنامه‌ریزی شده نیستیم که بتوانیم پیامدهای کنش‌های خود را پیش‌بینی نماییم، بلکه کنش‌های ما محصول چیزی هستند که او آن را «رابطه‌ای گنگ و دوپهلو»^۱ یا «رابطه‌ای ناخودآگاه»^۲ بین عادت‌واره و میدان می‌نامد (Bourdieu, 1993: 76).

بنا به تعریف بوردیو، عادت‌واره نوعی «بیرونی‌سازی بیرونیت درونی‌شده» یا «بیرونی‌سازی درونی‌سازی بیرونیت» است. بدین ترتیب عادت‌واره به افراد احساس «در جای خود بودن» می‌دهد (بون ویتز، ۱۳۹۰: ۱۰۷). عادت‌واره بر چگونگی کنش، احساس، تفکر و بودن انسان تمرکز دارد. عادت‌واره مشخص می‌کند چگونه انسان سرگذشت خود را رقم می‌زند، چگونه این سرگذشت را با شرایط فعلی خود تطبیق می‌دهد و چگونه تصمیم می‌گیرد به گونه‌ای خاص و نه به هر شکل دیگری کنش داشته باشد. عادت‌واره، محصول کردارهای معنادار گذشته و مولد کردارهای معنادار آینده است؛ یعنی با ایجاد مخزنی از تجربه‌های گذشته، کنش‌های معنادار آینده را تولید می‌کند. از این‌رو عادت‌واره محصول تاریخی است که خود با ایجاد کنش‌های فردی و جمعی تاریخ‌ساز است.

انسان‌ها، ویژگی‌های مرتبط با موقعیت والدینشان در فضای اجتماعی را درونی می‌کنند. سوژه‌هایی که در شرایط متفاوت اجتماعی قرار دارند، خصلت‌های متفاوتی را کسب می‌کنند (بون ویتز، ۱۳۹۰: ۹۳). از آنجایی که عادت‌واره اولیه عامل طی زندگی‌اش به عادت‌واره‌های ثانویه‌اش^۳ پیوند می‌خورند، باید به اهمیت بسیار زیاد عادت‌واره تحصیلی اشاره کرد که در قاعده کلی جایگزین عادت‌واره خانوادگی می‌شود و از آن پیشی می‌گیرد.

-
1. An obscure and duble relation
 2. An unconscious relationship
 3. Secondaries Habitus

عادت‌واره، نوعی ساختار درونی است که همواره در حال بازسازی شدن است؛ حاصل تجربه گذشته و حال انسان است و از این‌رو به‌هیچ‌وجه منجمد و ایستا نیست. این امر به این معناست که کنش‌ها صددرصد تعیین‌شده (عاملان انتخاب می‌کنند) یا صددرصد آزاد (انتخاب‌ها را عادت‌واره‌ها سمت و سو می‌دهند) نیستند (بون ویتز، ۱۳۹۰: ۹۴). عادت‌واره‌ها محصول وضعیت‌هایند و مانند آنها هم تفکیک‌شده و هم تفکیک‌کننده‌اند. بنابراین عادت‌واره‌ها متمایز، متمایزکننده و عامل تمایزند. عادت‌واره‌ها اصول مولد کردارهای متمایز و متمایزکننده‌اند (Bourdieu, 1994: 23).

عادت‌واره می‌تواند برای تحلیل مسائل و موضوعات بسیار گوناگونی در زمینه‌های متعددی به کار رود، که به کار نیز می‌رود؛ زیرا عادت‌واره، قدرت تطبیق‌پذیری دارد. فرد به‌طور تجربی عادت‌واره‌ای را مشاهده نمی‌کند، بلکه آثار عادت‌واره را در کنش‌ها و باورها و اندیشه‌هایی خواهد دید که عادت‌واره را برمی‌انگیزد (گرنفل، ۱۳۹۳: ۱۲۱).

عادت‌واره، طرحی مولد است که شیوه‌اندیشیدن، کنش و حتی زندگی را تولید می‌کند. عادت‌واره در تمام عرصه‌های زندگی انسان بازتاب دارد (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۳۲۸). عادت‌واره بر چگونگی کنش، احساس، تفکر و بودن انسان تمرکز دارد. عادت‌واره مشخص می‌کند که چگونه انسان، سرگذشت خود را با خود به دوش می‌کشد، چگونه این سرگذشت را با شرایط فعلی خود تطبیق می‌دهد و چگونه تصمیم می‌گیرد به گونه‌ای خاص و نه به هر شکل دیگری کنش داشته باشد. این روند پویا و سیال است. انسان درگیر روندی مدام از ساختن سرگذشت خود است، اما در وضعیتی نیست که همه‌چیز مطابق میل‌اش باشد. زمانی از زندگی که هر لحظه در آن قرار داریم، نتیجه اتفاقات بی‌شماری از گذشته است که مجموعه آنها مسیر زندگی ما را شکل می‌دهد.

عادت‌واره، یکی از عوامل نیرومند بازتولید اجتماعی است. عاملانی که عادت‌واره‌های مشابه دارند، نیازی ندارند تا برای عمل کردن به شیوه‌ای مشابه با هم مشورت کنند، از انتخاب همسر گرفته تا انتخاب شغل، انتخاب نماینده مجلس یا انتخاب خانه. آنها با پیروی از ذائقه شخصی خود و تحقق بخشیدن به پروژه فردی‌شان، به‌طور خودبه‌خودی و ناآگاهانه با هزاران نفر دیگری که همانند آنها می‌اندیشند، احساس و انتخاب می‌کنند و همراه می‌شوند. از این‌رو عادت‌واره اصل ایجادکننده هماهنگی کنش‌ها بدون رهبر

ارکستر (یا با یک رهبر ارکستر نامریی) است. افراد تنها عادت‌واره‌ای را که به آنها الگو می‌دهد، به کار می‌گیرند (بون ویتز، ۱۳۹۰: ۱۰۲).

همچنین عادت‌واره بر اساس خط سیر اجتماعی که عامل اجتماعی طی کرده، یعنی بر اساس تجربه زیسته و درونی‌شده ارتقا، نزول یا افول اجتماعی عامل، دوباره‌سازی می‌شود. سرانجام اینکه بسته به اینکه عادت‌واره در چه روندی ساخته شود، یعنی در تکامل رو به بالا یا رو به پایین یا در جریان تغییر یا تثبیت شرایط زندگی شکل بگیرد، به طور متفاوتی ساختار می‌یابد. بنابراین ما نه تنها باید موقعیت عاملان را مورد مطالعه قرار دهیم، بلکه باید خط سیر یا مسیر زندگی^۱ را که موجب شده آنها این موقعیت‌ها را اشغال کنند نیز بررسی کنیم (همان: ۱۰۵). از منظر عادت‌واره، اندیشه فرد نیز به تدریج بخشی از عادت‌واره او خواهد شد (گرنفل، ۱۳۹۳: ۱۲۴).

امکانات تحلیلی مفهوم عادت‌واره از این جهت برای ما اهمیت دارد که نشان می‌دهد اندیشمندان، عادت‌واره‌های خود را از فعالیت مستمر فکری و علمی در زمینه‌ای خاص و تحت تأثیر نظریه‌ها و نظریه‌پردازان خاصی می‌کنند. در مجموع استفاده‌ای که از امکانات مفهوم عادت‌واره در تحلیل چگونگی شکل‌گیری دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها نزد اندیشمندان می‌توان برد، به شرح زیر است:

۱. از منظر عادت‌واره، آنچه کنش‌های ذهنی اندیشمندان یا به عبارت بهتر دیدگاه‌های اندیشمندان را شکل می‌دهد، تمایلاتی است که آنها از فرهنگ یا از نظریه‌های دیگر پذیرفته‌اند و در واقع بدون آنکه اجباری در کار باشد، آنها بر مبنای عادت‌واره‌هایی که کسب کرده‌اند، دیدگاه‌های خود را صورت‌بندی می‌کنند.

۲. با عطف توجه به اینکه عادت‌واره، ساختار ساخت‌یافته و ساختار ساخت‌دهنده است، می‌توان گفت اندیشمندان که دیدگاه‌هایشان تحت تأثیر نظریه‌ها یا فرهنگ ساخته شده و شکل گرفته، نه تنها بر محیط خود تأثیر می‌گذارند، بلکه این دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها در ساخت دادن به تحلیل‌ها و صورت‌بندی اندیشه‌های پیرامون خود نیز به کار گرفته می‌شوند. در نتیجه اندیشه یا دیدگاهی که تحت تأثیر اندیشه‌های دیگر شکل گرفته، الگو و مدلی برای تحلیل اندیشه‌های پیرامون می‌شود.

1. Terajjectory

۳. عادت‌واره (در ارتباط با میدان) به مثابه عینکی است که اندیشمند از پشت آن دنیا را می‌بیند و مقدورات و محدودیت‌های این عینک، بر نوع صورت‌بندی آن اندیشمند از مفاهیم و پدیده‌ها تأثیر می‌گذارد. اندیشمندی که در محیط اجتماعی، فرهنگی و فکری خاصی پرورش یافته و تحت تأثیر نظریه‌ها و اندیشه‌های معینی تربیت شده، به صورت ناخودآگاه دنیا را بر اساس مفروضات همان نظریه‌ها و اندیشه‌ها و مطابق با همان محیط فکری و فرهنگی صورت‌بندی خواهد کرد.
۴. گُنش، محصول رابطه بین عادت‌واره و میدان است. بنابراین در توضیح، تحلیل، درک و صورت‌بندی اندیشه‌ها نزد اندیشمندان، باید این ادراک را محصول عادت‌واره‌ها و موقعیت آنها در میدانی که در آن قرار دارند بدانیم.
۵. عادت‌واره‌های اندیشمندان به دو دلیل خلق‌الساعه نیستند: دلیل اول اینکه نظریه‌ها، اندیشه‌ها و فرهنگی که عادت‌واره‌های اندیشمندان را می‌سازند، دارای پیشینه‌ای طولانی‌اند و دلیل دوم این است که هر متفکر در دوره‌ای طولانی از تفکر و زیستن در میان اندیشه‌ها، عادت‌واره‌ای را کسب می‌کند و از آن پس، دنیا را از خلال عادت‌واره خود و هماهنگ با آن و مطابق با مقدورات و محدودیت‌های عادت‌واره خود می‌بیند. بنابراین بدون آنکه اجباری در کار باشد و نیز بی‌آنکه با قصد و اراده آگاهانه تصمیم بگیرد، به صورت ناخودآگاه دنیا را مطابق با عادت‌واره‌ای که در درونش ساخت یافته است، می‌بیند.
۶. از دیدگاه بوردیو، آموزش و تربیت در شکل‌گیری عادت‌واره‌ها تأثیر بسیار زیادی دارد. آموزش و تربیت ابتدا از خانواده آغاز می‌شود و سپس در نظام آموزشی پیگیری می‌شود و در ارتباطات اجتماعی تکمیل می‌گردد (روند جامعه‌پذیری یا همان فرایند درونی کردن بیرونیت). در واقع حداقل سه فضا یا محیط مؤثر بر شکل‌گیری عادت‌واره وجود دارد. خانواده، مدرسه و اجتماع. بنابراین در جست‌وجوی چگونگی ساخته شدن یک دیدگاه یا یک اندیشه از کانال عادت‌واره صاحب آن دیدگاه، بررسی سیستم تربیتی و آموزشی آن اندیشمند اهمیت اساسی می‌یابد. آنچه افراد به مثابه اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها عرضه می‌کنند، بازتابی از نوع تربیت‌یافتگی و آموزش‌هایی است که طبیعت ثانوی آنها یعنی

عادت‌واره‌هایشان را ساخته است. اما چنان‌که گفته شد، عادت‌واره به تنهایی در ساخته شدن کُنش‌ها و شکل‌گیری اندیشه‌ها مؤثر نیست، بلکه عاملان بر اساس عادت‌واره خود و متناسب با میدانی که عادت‌واره در آن شکل گرفته، گزینشی را عقلانی یا غیر عقلانی معرفی می‌کنند (علی‌حسینی، ۱۳۸۹: ۴۰).

میدان و امکانات آن برای توضیح چگونگی برساخته شدن اندیشه‌ها و دیدگاه‌های اندیشمندان

میدان، یکی از ابزار سه‌گانه نظری بوردیو است. در تفکر رابطه‌گرای بوردیو، میدان و عادت‌واره، دو روی سکه واقعیتهایی به نام کُنش انسان هستند. این دو در رابطه با هم معنا پیدا می‌کنند. به عقیده بوردیو برای فهم و تبیین کُنش، کافی نیست به چیزی که گفته شده یا اتفاق افتاده، توجه داشته باشیم. بلکه لازم است فضای اجتماعی را که کُنش در آن رخ داده، بررسی کنیم (Bourdieu & Wacquant, 2002: 148).

فضای اجتماعی که برای بوردیو همان جامعه است، از میدان‌های متعددی تشکیل شده که در ارتباط با هم هستند و هر یک از این میدان‌ها بر اساس نوع سرمایه و یا ترکیبی از سرمایه دارای دو قطب متعارض است که برای مسلط شدن با هم نزاع می‌کنند. بنابراین هر میدان اعم از میدان هنری، دانشگاهی و نظامی یا سیاسی خودش میدان قدرت است. در همه میدان‌ها، منازعه قدرت ساری و جاری است.

میدان عبارت است از زیر اجتماعی که یک عادت‌واره خاص در آن حاکمیت دارد. فضای روابط میان هنرمندان یا ورزشکاران یا دانشمندان و... یک رشته اصول و آداب دارد که تطبیق با آن برای هر کسی که عضو آن مجموعه‌هاست، ضروری است. اما این تطبیق از نوع محاسبه آگاهانه و طراحی و هدفمندی نیست؛ از جنس نوعی فراست است؛ فراستی که به کمک آن، آنچه باید کرد و آنچه نباید کرد، ضمن تجربه عملی فراگرفته می‌شود (بوردیو، ۱۳۸۰: ۱۶).

مفهوم میدان در نظریه کُنش بوردیو نشان‌دهنده فضای روابط عینی میان کُنشگران و عاملینی است که موقعیت‌های گوناگونی در این فضا دارند (گرنفل، ۱۳۹۳: ۳۱). میدان مجموعه‌ای از موقعیت‌هایی است که باید به شکلی فضایی فهم گردد (Maton, 2003: 29). به بیان دیگر، میدان مشتمل بر موقعیت‌هایی است که در نسبت با هم تعریف

می‌شوند، زیرا تفکر میدانی مستلزم تفکر رابطه‌ای است (Swartz, 1997: 119). این نوع برداشت از میدان، امکان پرده‌برداری از روابطی را فراهم می‌آورد که گُنش را تبیین می‌کنند. فضیلت ایده میدان در این نکته نهفته است که از نگرش معمول به جهان اجتماعی فاصله می‌گیرد و به جای توجه به امور متعین و مشهود بر روابط نامتعیین و نامشهود تکیه می‌کند.

در نظریهٔ بوردیو، میدان نوعی ساختار مرده به حساب نمی‌آید، بلکه فضای بازی کُنشگرانی است که با پذیرش قواعد بازی تحت تأثیر نیروی آن عمل می‌کنند (Bourdieu & Wacquant, 2002: 19). بنابراین میدان یک موجود زنده است که اعمال نیرو، همانا مهم‌ترین نشانهٔ حیات آن شمرده می‌شود.

همه کُنشگرانی که ذیل یک میدان فعالیت می‌کنند، از نوعی سرمایه برخوردارند که بنا به مورد کیفیت و کمیت آن متفاوت است. اما آنچه حق‌الورود میدان شمرده می‌شود، همانا پذیرش قواعد خاص آن میدان است (بوردیو، ۱۳۸۰: ۲۰۴).

موقعیت کُنشگران در میدان وابسته به سرمایه در تملک آنهاست و بنا بر مقدار و نوع سرمایه‌ای که کُنشگران در اختیار دارند، جایگاه آنها در فضای میدان تعیین می‌گردد. کُنشگران متعاقب تعیین جایگاه خود در میدان به منازعه می‌پردازند؛ منازعه بر سر تعریف قواعد میدان که در نهایت به اکتساب سرمایه بیشتر می‌انجامد. بنابراین منازعه در میدان، جنبه درونی دارد و برسانندهٔ میدان است.

موقعیت، حلقه واسط میان عادت‌واره و میدان است و با توسل به به آن، این مفاهیم شکل می‌گیرد، زیرا عادت‌واره موقعیت‌مند است و خصوصیت اکتسابی دارد. از این‌رو فرایند جامعه‌پذیری به تنوع آن می‌انجامد. میدان نیز با توجه به موقعیت تعریف می‌شود و شبکه موقعیت‌های متفاوت آن را می‌سازند. با این توصیف، موقعیت‌ها وابسته به سرمایه‌هایی هستند که در میدان‌های مختلف از اهمیت متفاوت برخوردارند. اینگونه است که میدان نیز تکثر می‌یابد و میدان‌های اجتماعی مختلف از جمله میدان طبقات اجتماعی، میدان قدرت، میدان روشن‌فکری و میدان تولید فرهنگی شکل می‌گیرد. بدین ترتیب تمایز به عنوان مهم‌ترین ویژگی مدرنیته هم در عادت‌واره تجلی می‌یابد و هم در میدان.

میدان ساختار ساخت‌یافته و ساخت‌دهنده‌ای است که شبکهٔ روابط بین موقعیت‌ها به لحاظ فضایی آن را شکل می‌دهد. این روابط، تابع قواعدی است که استقلال میدان

قائم به آن است. به این معنی حدود و ثغور میدان تا جایی است که بتوان اعمال نیروی آن را مشاهده نمود. البته این مرزها و به تبع قواعد حاکم بر میدان، همواره محل منازعه هستند؛ منازعه‌ای که معطوف به تثبیت یا تغییر موقعیت‌ها در میدان با توجه به بازتعریف نظام توزیع سرمایه است.

مفهوم میدان به این سبب برای ما اهمیت دارد که نشان می‌دهد عادت‌واره‌های یک اندیشمند بر اساس کدام میدان‌ها ساخت یافته‌اند و خود این عادت‌واره‌ها چگونه آن میدان‌ها را ساخت داده‌اند. امکانات تحلیلی که مفهوم میدان برای توضیح چگونگی برساخته شدن اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها نزد اندیشمندان در اختیار این محقق قرار می‌دهد، به شرح ذیل است:

۱. در تعریف بوردیو، میدان عرصه‌ای اجتماعی و محل منازعه برای جست‌وجو و دسترسی به منافع است. بر این مبنا، در بررسی چگونگی برساخته شدن دیدگاه‌های اندیشمندان، نباید از منافی که ممکن است آنها به طور ضمنی و پنهان پیگیری می‌کنند، غافل شد. در این صورت منازعه میدان اندیشه را نباید صرفاً منازعه فکری - فرهنگی و علمی دانست، بلکه قدرت و سلطه نیز از جمله اهداف آنها باید تلقی شود. به اعتقاد بوردیو، کسی که درون یک میدان از جایگاه مسلط برخوردار است، منافع خاصی را برمی‌سازد و آن را مشروع جلوه می‌دهد (علی حسینی، ۱۳۸۹: ۴۳).

۲. بوردیو می‌گوید ورود به یک میدان مستلزم پذیرش الزامات و قواعد حاکم بر آن میدان است. هرچند ممکن است انسان میدان‌های متعددی برای ورود، پیش رو داشته باشد، هنگامی که در حوزه اثر یک میدان قرار گرفت، قواعد و الزامات آن میدان به او نیرو وارد خواهد کرد. بنابراین اندیشمندی که برخی از نظریه‌ها را بر برخی دیگر ترجیح می‌دهد و ممارست و زیست بیشتری با آن نظریه‌ها و اندیشه‌ها دارد، این نظریه‌ها به صورت ضمنی، ذهن او را جهت می‌دهد و می‌سازد و الزامات خود را بر آن متفکر تحمیل خواهد کرد و از این به بعد، هر متفکر با مفروضات اخذشده از میدانی که در آن قرار گرفته، پدیده‌ها را تفسیر خواهد کرد.

۳. شبکه موضوع‌گیری‌ها در تناظر با شبکه موضوع‌هایی است که اندیشمندان به عنوان جایگاه اجتماعی اشغال کرده‌اند و برای تأیید و تقویت نقطه و موضعی که

اشغال کرده‌اند، موضع فکری متناظر با آن و تفاوت آن با مواضع فکری دیگر را مورد تأکید قرار می‌دهند (بوردیو، ۱۳۸۰: ۹۶).

۴. به عقیده بوردیو، عادت‌واره‌های مختلف، محصول میدان‌های متفاوت هستند. از سوی دیگر، این تنوع و تفاوت عادت‌واره‌ها و میدان‌ها، زمینه‌ساز شکل‌گیری اندیشه‌های متنوع و متفاوت می‌شود. بنابراین برای بررسی عادت‌واره‌های اندیشمندان باید این عادت‌واره‌ها را بر اساس میدان‌هایی که این عادت‌واره‌ها از آنها به دست آمده‌اند، تحلیل کرد (علی‌حسینی، ۱۳۸۹: ۴۴).

سرمایه و امکانات آن برای توضیح چگونگی برساخته شدن اندیشه‌ها و دیدگاه‌های اندیشمندان

موقعیت عاملان در میدان منوط به سرمایه آنهاست. در تحلیل نخست، انگاره سرمایه از رویکرد اقتصادی سرچشمه می‌گیرد. بازشناسی ویژگی‌های سرمایه، این تشابه را به خوبی نشان می‌دهد. سرمایه از طریق عملیات سرمایه‌گذاری انباشته می‌شود، به شکل میراث انتقال می‌یابد و فرصت‌هایی که دارنده سرمایه با انجام سودمندترین جابه‌جایی‌ها فراهم می‌کند، بهره‌مندی بیشتر از آن را امکان‌پذیر می‌سازد.

سرمایه در چارچوب نظری بوردیو، معنایی فراتر از معنای این مفهوم نزد کارل مارکس دارد و هرچند به استقراض آن از مارکس اشاره می‌کند، در سطح سرمایه اقتصادی متوقف نمی‌شود، بلکه به سطوح دیگری توسعه می‌یابد. به بیان دیگر، بوردیو با بسط مفهوم سرمایه، وجوه اجتماعی، فرهنگی و نمادین آن را نشان می‌دهد. پس چارچوب نظری بوردیو ناظر بر میدان‌هایی است که هر کدام حیات نسبتاً مستقلی دارند و انعکاس این استقلال را می‌توان در نوع سرمایه‌ای که برای آن میدان خاص اهمیت دارد، مشاهده نمود. در حقیقت به موازات تنوع یافتن سرمایه، میدان نیز تنوع می‌یابد (Swartz, 1997: 122). این تنوع یافتن یا به تعبیر بوردیو تمایز، از ویژگی‌های جهان جدید و فرایند مدرنیته است. به هر ترتیب تکوین میدان‌های اجتماعی مختلف با تمایز سرمایه‌های متفاوت همراه بوده است، چنان‌که از چهار نوع سرمایه به طور عمده می‌توان نام برد:

۱. سرمایه اقتصادی: که از عوامل گوناگون تولید (املاک، کارخانجات و کار) و مجموعه دارایی‌های اقتصادی (پول، درآمد، میراث و کالاهای مادی) تشکیل شده است.
 ۲. سرمایه فرهنگی: که با مجموعه‌ای از داشته‌های فکری منطبق است و توسط نظام آموزشی تولید می‌شود یا از طریق خانواده انتقال می‌یابد. این سرمایه می‌تواند به سه شکل وجود داشته باشد: وضعیتی که شکل یک استعداد پایدار جسمی را به خود گرفته است (خصوصیات فکری و تربیتی، خصوصیات آموزشی، سلیقه زیبایی، میزان آشنایی با فرهنگ والا، ترجیحات فرهنگی و مهارت‌های فرهنگی مثل قدرت بیان در برابر مردم)، وضعیتی عینی به شکل کالای فرهنگی (مانند مالکیت تابلوها، آثار هنری و میزان استفاده از محصولات فرهنگی مانند موسیقی، تئاتر و ادبیات، شهرت ادبی و خانوادگی)، وضعیتی نهادینه‌شده، یعنی وضعیتی که به لحاظ اجتماعی از سوی نهادهای اجتماعی پذیرفته شده است (معلومات علمی، مانند عناوین و مدارک تحصیلی).
 ۳. سرمایه اجتماعی: که اساساً مجموعه‌ای از روابط اجتماعی است که فرد یا گروهی در اختیار دارد. داشتن این نوع سرمایه به معنای برقراری و حفظ روابط، یا به معنای اجتماعی بودن است: دعوت‌های متقابل، گذراندن اوقات فراغت با دیگران و نظایر آن.
 ۴. سرمایه نمادین: سرمایه نمادین که با مجموعه‌ای از مناسک (مانند برجسب و تشریفات) مطابقت دارد و با افتخار و بازشناسی مرتبط است. چیزهایی که نماینده همه اشکال سرمایه به صورت قابل تبادل در میدان‌های دیگر هستند، مانند مدارک تحصیلی و هنری (بون ویتز، ۱۳۹۰: ۶۸).
- سرمایه قابلیت تبدیل دارد؛ به این معنی که فی‌المثل سرمایه نمادین به سرمایه اقتصادی منجر می‌گردد، زیرا به محض شهرت یافتن یک هنرمند، آثار وی به لحاظ مالی ارزش فوق‌العاده پیدا می‌کنند (Webb, 2002: 161). یا اینکه انواع سرمایه‌های اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی به هنگام تعریف و تمییز اعضای جامعه به سرمایه‌های نمادین تبدیل می‌شوند. چیزی که اهمیت دارد این است که سرمایه‌های اجتماعی، فرهنگی و نمادین همانند سرمایه اقتصادی به تمایز و تفاوت‌گذاری اجتماعی

می‌انجامند. همچنین ذات اکتسابی سرمایه مانع از آن می‌شود که آن را نوعی ویژگی طبیعی قلمداد نمود (Webb, 2002: 152). همین برداشت از سرمایه است که به بورديو اجازه می‌دهد تا فراز و نشیب موقعیت‌گنشگران را با توجه به کم و کیف سرمایه آنها در مراحل مختلف حیاتشان در میدان‌های خاص تعقیب کند و جست‌وجوی مسیر زندگی را به عنوان یک اصل روش‌شناختی قلمداد نماید (پرستش، ۱۳۸۶: ۲۳).

قدرت یا به تعبیری روابط قدرت در اندیشه بورديو به نحو قابل ملاحظه‌ای با مفهوم سرمایه در ارتباط است. میزان این ارتباط به نحوی است که تقریباً می‌توان گفت بورديو مفهوم قدرت و سرمایه را به صورت مترادف به کار گرفته است (Defilippis, 2001: 783). سرمایه به قدرت خرید موقعیت‌های درون میدان کمک می‌کند. سرمایه از این منظر دارای ارزش است که از میدان ناشی می‌شود؛ زیرا میدان، سرمایه را شناسایی، تضمین و برای رواج و مبادله در میدان‌ها مهیا می‌کند، به طوری که قادر است خود را سامان داده و جایگاه افراد داخل میدان را بر اساس اصول تعریف‌شده خودش تغییر دهد. اصول تولیدشده در هر میدان پیرو منطق عمل آن میدان است و ارزش آن به واسطه نقش میانجی‌گری آن با سرمایه است (گرنفل، ۱۳۹۳: ۳۲۱). وزن نسبی سرمایه اقتصادی و سرمایه فرهنگی، درون نظامی از ترجیحات ترجمه می‌شود و آدم‌ها را به سمت ترجیح هنر بر پول، گزینش امور فرهنگی به ضرر مسائل مربوط به قدرت و یا برعکس این سوق می‌دهد. این ساختار سرمایه از طریق نظام ترجیحاتی که تولید می‌کند، آنان را تشویق می‌کند تا در انتخاب‌های تحصیلی و پس از آن اجتماعی‌شان، به سوی این یا آن قطب حوزه قدرت، قطب روشن‌فکری یا قطب مدیریتی سمت‌گیری کنند و اعمال و افکار متناسب با آن را در پیش گیرند (بورديو، ۱۳۸۰: ۶۵).

عاملان در فضای اجتماعی در بُعد اول بر اساس حجم کلی سرمایه در اختیار و در بُعد دوم بر اساس ترکیب سرمایه‌شان توزیع می‌شوند (بون ویتز، ۱۳۹۰: ۶۷). به بیان دیگر، موقعیت عاملان در فضای اجتماعی به حجم و ساختار سرمایه آنها بستگی دارد. اشکال گوناگون سرمایه موجب ساختارمند شدن فضای اجتماعی می‌شود.

امکانات تحلیلی که مفهوم سرمایه برای توضیح چگونگی برساخته شدن اندیشه‌ها و دیدگاه‌های اندیشمندان در اختیار پژوهشگر قرار می‌دهد، به قرار ذیل است:

۱. بورديو، نقش خانواده را در انتقال سرمايه‌ها مهم مي‌داند. از سوي ديگر معتقد است كه اين سرمايه‌ها بر شكل‌گيري كُنش‌ها و اندیشه‌ها مؤثرند. بنا بر اين در بررسي چگونگي ساخته شدن اندیشه‌ها و ديده‌گاه‌هاي اندشمندان، بررسي انواع سرمايه‌هايي كه آنها در اختيار دارند و نيز نقشي كه موقعيت خانوادگي آنها در اين زمينه ايفا كرده است و جملگي بر مواضع و اندیشه‌هاي اندشمندان تأثير گذاشته‌اند، اهميت و کاربرد پيدا مي‌كند.
۲. در الگوي بورديو، نقش كتاب‌ها، آثار هنري و ساير ابزار علمي در كنار نظام آموزشي در شكل‌گيري سرمايه فرهنگي مورد تأكيد قرار گرفته است. از سوي ديگر در ميدان فرهنگي، افراد بر اساس سرمايه فرهنگي‌اي كه دارند، اندیشه‌هايي را توليد مي‌كنند. بنا بر اين در بررسي چگونگي برساخته شدن اندیشه‌ها و ديده‌گاه‌هاي اندشمندان، منابع، آثار، كتاب‌ها و آموزش‌هايي كه آنها تجربه كرده و با آنها مأنوس بوده‌اند و به طور كلي سرمايه فرهنگي‌اي كه از آن برخوردار بوده‌اند، اهميت و کاربرد پيدا مي‌كند (علي حسيني، ۱۳۸۹: ۴۶).

نتيجه‌گيري

نظريه كُنش‌پي‌ر بورديو كه كانون آن مبتني بر تفكر رابطه‌اي است، به سبب امكانات توضيحي فراوان آن، به پژوهشگر كمك مي‌كند تا چگونگي برساختگي اندیشه‌ها، ديده‌گاه‌ها و طرز تلقی‌ها نزد اندشمندان را به عنوان كُنش آنها كشف كند و از منظري جامعه‌شناسانه تبیین نماید. مفاهيم كليدي بورديو همچون ميدان، عادت‌واره و سرمايه به مثابه عناصری مرتبط با يكديگر به ما كمك مي‌كند تا رابطه میان دو بُعد عاملیت و ساختار در شكل‌گيري كُنش را از نو بررسي كنيم. اين دقت و توجه بورديو به مسئله چگونگي ساخته شدن كُنش، به پژوهشگر اين امكان را مي‌دهد تا مسئله خود را در پرتو مفاهيم تازه‌اي صورت‌بندی كند كه جنبه تبیین‌كننده زيادي دارند. علاوه بر اين با استفاده از نظريه بورديو مي‌توان كُنش‌هاي اندشمندان را از خلال بررسي عادت‌واره‌ها و موقعيت آنها در ميدان يا ميدان‌هايي كه در آن قرار دارند و با توجه به حجم كلي و ساختار سرمايه هر کدام از آنها، در آینده نيز پيش‌بینی كرد.

روش‌شناسی ساختارگرایی تکوینی بوردیو، راه را بر نوعی از تبیین هموار می‌سازد که به تبیین رابطه‌ای موسوم است. تبیین رابطه‌ای در توجیه‌گنش صرفاً به علت‌های بیرونی و دلایل درونی توسل نمی‌جوید، بلکه علت و دلیل را دو لحظه متفاوت از تبیین می‌داند که باید با هم ترکیب گردند. زیربنای این تبیین در گنشی نهفته است که در سایه‌روشن آگاهی و ناآگاهی تحقق می‌یابد و منطق موقعیت^۱ بر آن حاکم است.

بین موضع و موقعیت اندیشمند در میدان اندیشه و موضع‌گیری‌های طرح‌شده در اندیشه‌های وی، نوعی رابطه تناظری برقرار است. مجموعه اندیشه‌های اندیشمند همچون فضا یا میدانی عمل می‌کند که با میدان اندیشه به منزله فضای اجتماعی رابطه همسانی دارد. نظریه‌گنش بوردیو، مکانیسم این انطباق را توضیح می‌دهد. اندیشمندان همانند همه کنشگران اجتماعی دیگر عمل می‌کنند و منطق عمل آنها حاصل تعامل عادت‌واره آنها با میدان اندیشه است.

اگر پژوهشگری بخواهد در چارچوب نظریه‌گنش بوردیو و بر مبنای روش ساختارگرایی تکوینی و بر اساس مؤلفه‌های عادت‌واره، سرمایه و میدان چگونگی برساخته شدن دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها نزد اندیشمندان را بازنمایی کند، نیازمند جمع‌آوری داده‌ها از زندگی‌نامه‌های نوشته‌شده یا خودنگاری اندیشمند مورد نظر خود بوده و با توجه به مؤلفه‌های هر کدام از سه مفهوم محوری عادت‌واره، سرمایه و میدان و نیز توجه به بُعد تاریخی روش‌شناسی بوردیو و قرار دادن این اطلاعات در بستر تاریخی میدان اندیشه، چگونگی گنش آن اندیشمند و برساخته شدن اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها نزد وی را آشکار نماید.

یکی از مهم‌ترین نتایج حاصل از این پژوهش این است که مطابق الگوی نظری بوردیو، آنچه یک اندیشمند در حوزه تفکر به آن می‌رسد، برساخته‌ای از عادت‌واره، میدان و سرمایه‌های متفکر است. بنابراین مفاهیم و تعاریف مفاهیم نزد اندیشمندان، معانی و تعاریف نهایی نیست و صرفاً برآیندی از امکانات درونی و پیرامونی آن متفکر است. از این‌رو توجه به چنین رویکردی در جامعه‌روشن‌فکری می‌تواند سطح رواداری و تحمل و پذیرش دیگری را افزایش دهد و جامعه‌فکری را از مطلق‌انگاری دور نماید.

علاوه بر این با رواج و گسترش دیدگاه تعاملی بوردیو، جامعه روشن‌فکران و اندیشمندان از تحلیل‌های یک‌طرفه و تقلیل‌گرایی‌های تحلیلی پرهیز خواهد کرد؛ زیرا رویکردهای قبل از بوردیو یا صرفاً بر نقش سوژه در شکل‌گیری کنش تأکید داشتند و یا ابژه را عامل مستقیم در شکل‌گیری کنش قلمداد می‌کردند.

چنین به نظر می‌رسد که ترویج و اشاعهٔ چنین رویکردی در سطح جامعه به طور عام و در سطح نخبگان به طور خاص، کمک شایانی به گسترش مدارا و پذیرش دیگری از یکسو و حل بسیاری از معضلات در حوزه تفکر و نیز افزایش همبستگی اجتماعی در جامعه ایران نماید.

منابع

- برگر، پیتر و توماس لوکمان (۱۳۸۷) ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، علمی و فرهنگی.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۸) دولت و جامعه مدنی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- بنتون، تد و یان کرایب (۱۳۸۶) فلسفه علوم اجتماعی؛ بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، تهران، آگه.
- بورديو، پی‌یر (۱۳۸۰) نظریه کنش؛ دلایل عملی و انتخاب عقلانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، نقش و نگار.
- بون ویتز، پاتریس (۱۳۹۰) درس‌هایی از جامعه‌شناسی پی‌یر بورديو، ترجمه جهانگیر جهانگیری و حسن پورسفر، تهران، آگه.
- پرستش، شهرام (۱۳۸۶) صورت‌بندی میدان تولید ادبی در ایران، دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۸) جامعه باز و دشمنانش: خردمند در خدمت خودکامگان، ترجمه علی اصغر مهاجر، تهران، انتشار.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۹۰) پاساسیاست؛ نظریه و روش، تهران، نی.
- جمشیدیها، غلامرضا و شهرام پرستش (۱۳۸۶) «دیالکتیک منش و میدان در نظریه عمل پی‌یر بورديو»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۳۰، صص ۱-۳۲.
- دریفوس هیوبرت و پل رابینو (۱۳۷۶) میشل فوکو؛ فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- دورکیم، امیل (۱۳۶۸) قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۱) نهایه الحکمه، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- (۱۳۹۱) اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- علی‌حسینی، علی (۱۳۸۹) روشن‌فکران و مفهوم سنت در ایران معاصر، رساله دکتری، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
- فی، برایان (۱۳۸۹) فلسفه امروزی علوم اجتماعی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- کنوبلاخ، هوبرت (۱۳۹۰) مبانی جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه کرامت‌الله راسخ، تهران، نی.
- گرنفل، مایکل (۱۳۹۳) مفاهیم کلیدی پی‌یر بورديو، ترجمه محمدمهدی لبیبی، تهران، افکار.
- گلدمن، لوسین (۱۳۶۹) نقد تکوینی، ترجمه محمدتقی غیائی، تهران، بزرگمهر.
- گوپتا، دامیانتی (۱۳۷۹) اندیشه سیاسی و تغییر: معضل پیچیده تغییر، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، نقش جهان.
- میرموسوی، سید علی (۱۳۸۱) اسلام، سنت، دولت مدرن: نوسازی دولت و تحول در اندیشه سیاسی

معاصر شیعه، رساله دکتری، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی.

- Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press.
- (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Translated by Matthew Adamson, Stanford: Stanford University Press.
- (1987) *Choses Dietes*, Paris: Les Editions de Minuit.
- (1989) "Social Space and Symbolic Power", *Sociological Theory*, No 7, PP 14-25.
- (1990a) *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, Translated by Matthew Adamson, Stanford: Stanford University Press.
- (1990b) *The Logic of Practice*, Polity Press.
- (1993) *The Field of Cultural Production*, Polity Press.
- (1994) *Raisons Poétiques, Sur la Théorie de l'action*, Paris, Le seuil.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Lodvic (2002) *An Invitation to Reflexive Sociology*, Polity Press.
- Defilippis, James (2001) "The Myth of Social Capital in Community Development", *Housing Policy Debate*, No 4, Vol 12.
- Fowler, Bridget (1998) *Reading Bourdieu on Society & Culture*, Blackwell: Publishers.
- Griller, Robin (1966) "The Return of the Subject? The Methodology of Pierre Bourdieu", *Critical Sociology*, Vol 22, No 1.
- Jenkins, Richard (2002) *Pierre Bourdieu*, London & New York: Routledge.
- Maton, Karl (2003) "Pierre Bourdieu and the Epistemic Conditions of Social Scientific Knowledge", *Space and Culture*, No 1, Vol 16.
- Parker, John (2000) *Structuration*, Buckingham: Philadelphia Open University Press.
- Rey, Terry (2014) *Bourdieu in Religion*, New York: Routledge.
- Swartz, David (1997) *Culture & Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, The University of Chicago Press.
- Webb, Jen (2002) *Understanding Bourdieu*, Sage Publications.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۹: ۲۲۲-۱۹۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۵

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل و بررسی اندیشه حکومت اسلامی در «کشف اسرار»

امیرحسین حاتمی*

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل مورد مناقشه درباره اندیشه و فکر سیاسی بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، تفاوت فکر سیاسی وی در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ با دهه ۴۰ به بعد است. به‌ویژه آنجا که به نظر می‌رسد در کتاب «کشف اسرار» به نوعی نظارت فقیه بر ساختار سیاسی باور دارد و در کتاب «ولایت فقیه»، لزوم حکومت اسلامی به زعامت فقیه را اثبات می‌نماید. بر این مبنا، پرسش مهمی مطرح می‌شود. آیا در کتاب «کشف اسرار» نباید به دنبال اندیشه حکومت اسلامی به آن معنا که در کتاب «ولایت فقیه» تبیین شده، باشیم؟ بسیاری از پژوهشگران از منظرهای مختلفی به این پرسش پاسخ مثبت داده‌اند. اما یافته‌های پژوهش حاضر که عمدتاً مبتنی بر بررسی زمینه‌های نظری است، نشان می‌دهد که در واقع تحول اساسی در فکر سیاسی آیت‌الله خمینی رخ نداده و اندیشه حکومت اسلامی را که در کتاب «ولایت فقیه» توضیح داده شده، می‌توان در کتاب «کشف اسرار» نیز جست‌وجو نمود؛ البته نه بدان صراحت. این عدم صراحت نیز عمدتاً به دلایل تاریخی، سیاسی و مذهبی بوده است.

واژه‌های کلیدی: آیت‌الله خمینی، کشف اسرار، حکومت اسلامی، ولایت فقیه و سیاست.



مقدمه

انقلاب اسلامی از جنبه نظری، بی‌تردید تا اندازه زیادی بر آن فکر سیاسی استوار بود که در اواخر دهه ۴۰ در چارچوب درس‌گفتارهای فقهی بنیان‌گذار جمهوری اسلامی تبیین و بعدها در قالب کتاب «ولایت فقیه» تدوین شد. در بررسی این فکر سیاسی، بسیاری از محققان، نوعی تحول اساسی را مفروض و اعلام نموده‌اند. بر مبنای این تحول مفروض، آیت‌الله خمینی در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ به نوعی گفتمان اصلاح‌طلبی در چارچوب سلطنت مشروطه - البته با دیدی انتقادی - باور داشت. اما تحولات سیاسی و اجتماعی دهه ۴۰ باعث شد که این باور کاملاً متحول و در نهایت به نظریه ولایت فقیه تغییر ماهیت دهد. این محققان دلیل این تحول اساسی را نیز عمدتاً تغییر در زمینه‌ها و شرایط سیاسی و اجتماعی جامعه ایران و رفتارهای سیاسی حکومت پهلوی می‌دانند (ر.ک: لکزایی، ۱۳۷۷ و ۱۳۷۸؛ قادری، ۱۳۷۴؛ قاضی‌زاده، ۱۳۷۷؛ نبوی، ۱۳۷۷؛ گنجی، ۱۳۷۷). اما در واقع به نظر می‌رسد که این محققان عمدتاً نگاهی سیاسی یا فقهی به مسئله داشته و از زمینه‌های مهم نظری موضوع غافل بوده‌اند.

بررسی و تعمق در این زمینه‌ها، محقق را به نتیجه دیگری می‌رساند. این زمینه‌های نظری عمدتاً به تحولات اندیشه و عمل سیاسی علمای شیعه در دوره قاجار مربوط می‌شود. در حقیقت در دوره قاجار و در مکتب اصولی که به سرعت بر سازمان روحانیت شیعه مسلط شد، فقهای شیعه بسته به شرایط متفاوت سیاسی و مذهبی، در باب حکومت در عصر غیبت کبری، نظریه‌های متفاوتی ابراز می‌کردند. برخی فقها از جنبه نظری بر این اعتقاد بودند که در عصر غیبت کبری، حکومت بر عهده فقهای جامع‌الشرایط است و در عمل نیز تا جایی که امکان داشت در عرصه‌های سیاسی حضور فعال داشتند. اما گروه دیگری از فقها، از جنبه نظری جانب احتیاط نگاه داشتند و در عمل نیز خود را از عرصه‌های عرفی و سیاسی به کلی کنار کشیدند. نماد و چهره برجسته فقهیان اخیر، شیخ مرتضی انصاری صاحب «مکاسب» و چهره بسیار مؤثر فقهای نخست، ملا احمد نراقی صاحب «عوائد الایام» بود. اگر فکر سیاسی آیت‌الله خمینی را از این منظر مورد مذاقه و امعان نظر قرار دهیم، آنگاه دشوار نخواهد بود که بدانیم وی از

لحاظ نظری، در زمره روحانیونی قرار دارد که از دل گرایش نخست برخاستند و در همان چارچوب نیز قابل بررسی خواهد بود.

با وصف آنچه گفته شد، هدف اصلی این پژوهش که با روشی مقایسه‌ای و توصیفی-تحلیلی فراهم آمده، پاسخ‌گویی به این پرسش است که آیا اندیشه سیاسی آیت‌الله خمینی در طول زندگی سیاسی‌اش دچار تحولی اساسی شده است؟ و اینکه آیا اندیشه سیاسی وی در «کشف اسرار» با آنچه بعداً در کتاب «ولایت فقیه» نظریه‌پردازی کرد، تفاوت اساسی دارد؟ بر این مبنا، فرضیه اصلی این مقاله آن است که چارچوبی که اندیشه سیاسی آیت‌الله خمینی در آن تکوین و تکامل یافت، هیچ‌گاه دچار تحول اساسی نشد و صرفاً در برخی مقاطع، بنا بر دلایل مذهبی و اجتماعی، برخی جنبه‌های آن برجسته و برخی جنبه‌های آن کمتر مورد توجه قرار گرفت. این درست همان چیزی است که بسیاری از پژوهشگران از آن به یک تحول اساسی یاد نموده‌اند. در حالی که اساساً چنین تحولی رخ نداده است. همچنین بر این اساس مشخص می‌گردد که اندیشه حکومت اسلامی در کتاب «ولایت فقیه»، اندیشه‌ای ابتکاری نبوده، بلکه زمینه‌های نظری تدوین آن دست‌کم به دو قرن پیش از آن برمی‌گردد.

درباره موضوع مورد بررسی، جدای از آثار محققانی که در بالا ذکر شد، تحقیقات مستقلی نیز منتشر شده است؛ نظیر علی‌زاده و خاتمی (۱۳۹۴)، علی‌زاده (۱۳۹۳)^(۱) و جمال‌زاده و آقاداتی (۱۳۸۸). اما تقریباً همه این تحقیقات، نوعی تحول اساسی در اندیشه سیاسی امام خمینی (از گفتمان اصلاحی به گفتمان انقلابی) را مفروض گرفته‌اند. در حالی که بر مبنای فرضیه اصلی این مقاله، اندیشه سیاسی امام هیچ‌گاه دچار تحولی اساسی نبوده و در «کشف اسرار» نیز می‌توان باور وی به برقراری حکومت اسلامی را جست‌وجو نمود.

زمینه‌های نظری بحث

در اوایل عصر قاجاریه، عوامل متعددی باعث شد که دخالت نظری و عملی روحانیت در سیاست، جدی‌تر و قابل تأمل‌تر از گذشته مطرح شد. اولین و تأثیرگذارترین عامل، تفوق مکتب فقهی اصولی بود که وحید بهبهانی^(۲) جایگزین اخباری‌گری نمود. استیلای

تفکر اصولی بر حوزه‌های علمی شیعی موجب چرخش رویکرد فقها و مجتهدان شیعه نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی روز (مستحدثه) شد. در واقع «تعلیم عمده مکتب اصولی، حجیت عقل است (پس از ارشاد قرآن و سنت و اجماع) در تمیز دادن قواعد و احکام شریعت، این ایمان به عقل تعالیم دیگر را پیش کشید، ضرورت اجتهاد و...» (عنایت، ۱۳۷۲: ۲۸۷). بدین ترتیب فضا برای پویایی و آزادی عمل و اندیشه مجتهدان بزرگ شیعه در روبه‌رو شدن با مسائل مستحدثه سیاسی و اجتماعی معاصرشان بدون سردرگم ماندن در میان انبوهی از احادیث و روایاتی که صراحتاً چیزی درباره اینگونه مسائل نداشت، فراهم شد. تعالیم اصولی با قول به حجیت عقل و حق اجتهاد، لامحاله ذهن شیعی را پذیرای تحولات اجتماعی کرد و نسبت به توانایی انسان در تنظیم امور اجتماعی ایجاد اطمینان می‌نمود.

دومین عاملی که موجب تحول نظری اندیشه و رویکرد علمای شیعه به مسائل سیاسی در این عصر شد، جنگ‌های ایران و روس و بحث تقابل کفر و اسلام بود. جنگ‌های ایران و روس عملاً این فرصت تاریخی را به روحانیان داد تا در سرنوشت سیاسی کشور مداخله فعال داشته باشند. تجربه این جنگ‌ها به شاهان قاجار و هم به خود روحانیان فهماند که مجتهدان شیعه در عمل تا چه اندازه قدرت دارند و می‌توانستند داشته باشند. از یکسو دستگاه حکومت، پیوندهای نزدیکی با علما برقرار ساخت (مفتون دنبلی، ۱۳۸۳: ۲۱۵). همچنین در آستانه جنگ‌های ایران و روس، جهت جلب قلوب علما، «واعظ و پیش‌نماز تعیین گشته که در بلاد و قبایل، مسائل جهاد آموزشند و سپاه و سرباز و پیاده و سوار و مجاهدین هر دیار را به حدود و رسوم شرعیه آگاه سازند و نماز را در پنج وقت به جماعت گزارند و حفظ حدود شرع را مرعی دارند» (همان: ۲۱۶).

از سوی دیگر علما نیز در جریان جنگ‌های ایران و روسیه، فتحعلی‌شاه را به حمایت‌های کامل خود دلگرم ساختند. میرزای قمی، صاحب «قوانین»، علی‌رغم باورهایی که نسبت به عدم مشروعیت ذاتی سلطان و واجب‌الاطاعه بودن وی داشت، با اعلام اینکه در صورت عدم بسط ید فقها ناچار باید شیوه «المماشاه مع الخلفاء الجور» را برگزید (قمی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۴۰۴)، راه حمایت از حکومت قاجار را هموار ساخت و شیخ جعفر

نجفی کاشف الغطاء هم بر همین مبنا، چنین به سلطان وقت اذن جهاد می‌دهد: «فقد اذنتُ لِّلسلطان ابن السلطان و الخاقان ابن الخاقان، المحروس بعین عنایه المَلک المَنان، فتحعلی شاه آدام الله ظلّاله علی رؤوس الأنام فی أخذ ما یَتوقَّف علیه تدبیر العساکر و الجنود و ردّ اهل الکفر و الطغیان و الجحود، من خراج أرض مفتوحه بغلبه الاسلام...» (نجفی کاشف الغطاء، ۱۳۸۰، ج: ۴: ۳۳۳).

نزدیکی به حکومت و تقویت حاکمیت سیاسی در زمان فتحعلی شاه در جهت حفظ «بیضه اسلام»^(۳) و مقابله با کفار تفسیر می‌شد؛ زیرا دفاع از یک دولت شیعی در مقابل کفار بر هر چیز دیگر مقدم بود. اما از سوی دیگر، یکی از ارکان اساسی و ذوات مذهب تشیع امامی یعنی اصل غاصبیت حکومت در هر شکل آن در عصر غیبت امام معصوم و عدم مشروعیت حاکمان در این زمان، موجب می‌شد تا علما علی‌رغم پیوندهای نزدیکشان با حکومت فتحعلی شاه نتوانند به آن مشروعیت ذاتی ببخشند.

وجود همین مسئله غاصبیت در کنار شرایط متفاوت سیاسی - تاریخی، سبب شد که روحانیون برجسته شیعه، نظرهای مشابه و یکسانی در باب مسئله حکومت و امور عرفی نداشته باشند. گروهی از فقها و روحانیون با غاصب انگاشتن حکومت غیر معصوم و غیر فقیه در عصر غیبت، باور داشتند که در این زمان، تنها حکومت شرعی و عادل، حکومت یک فقیه است. اما در همان حال، فقهای دیگری نیز بودند که ضمن آنکه بر این غاصبیت تأکید داشتند، در باب اینکه در این عصر چه کسی و با چه حدود و اختیاراتی باید حاکم جامعه اسلامی باشد، با آنان هم‌رأی نبودند. ملا احمد نراقی و شیخ مرتضی انصاری، نماینده مشخص این دو گروه از فقها هستند.

ملا احمد نراقی (۱۱۸۵-۱۲۴۴هـ)

ملا احمد نراقی همانند میرزای قمی و کاشف الغطاء از فقهای پرآوازه و متنفذ سده سیزدهم هجری است. نراقی در سال ۱۱۸۵هـ متولد شد و در سال ۱۲۴۴هـ، سه سال پس از شکست ایران از روسیه در دور دوم جنگ‌ها درگذشت (خوانساری، ۱۳۵۶، ج: ۱: ۱۴۴). وی هرچند استاد کم دیده بود، در زمان خودش ریاست تامه داشت. اهمیت نراقی در این است که وی، اولین فقیهی است که ولایت فقیه را به تفصیل مورد بحث قرار داد و آن را

به صورت یک مسئله فقهی درآورد و دلیل عقلی و ادله متعدد نقلی بر آن گردآوری نمود. آرای وی در این زمینه در کتاب مشهورش، «عوائد الایام» بیان شده است.^(۴)

در «عوائد الایام»، نراقی تنها حکومت مشروع در عصر غیبت را حکومت فقیهان دانسته است. وی می نویسد: «باید دانست که ولایت خدایی بر بندگان برای پیامبر و اوصیای معصومش که سلاطین و شاهان حقیقی اند... امری قطعی و ثابت است. اما نسبت به دیگر کسان، قانون و قاعده بر عدم ولایت و کسی را بر دیگری حق تعرض و دخالت نداشتن است، مگر اینکه خداوند یا پیامبر او یا یکی از اوصیای او، چنین حقی را به شخص معینی تفویض کنند» (نراقی، ۱۳۷۵: ۵۲۹). از دیدگاه نراقی این منصب تنها به فقها که «الحکام فی زمان الغیبه و النواب عن الائمة» هستند، تفویض شده است. نراقی سپس از نوزده حدیثی یاد می کند که از نظر او طبق آنها، فقیهان تنها حاکمان شایسته جامعه اسلامی هستند. احادیثی که وی به آنها استناد می کند، مانند حدیث «مجارى امور»، «العلماء ورثة الانبياء»، «مقبوله عمر بن حنظله» و حدیث «الحوادث الواقعة» (همان: ۵۳۱)، دقیقاً همان هایی است که دو قرن بعد آیت الله خمینی برای اثبات ولایت مطلقه فقیه به آنها استناد کرد (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۵۹ به بعد).

نراقی پس از ذکر این احادیث، بحث خود را چنین پی می گیرد که «حوزه ولایت فقها به گستردگی حوزه ولایت پیامبر و امام است. مگر آنکه دلیل روشنی، موردی را از اختیار فقیه مستثنی کند» (نراقی، ۱۳۷۵: ۵۳۶). نراقی در آرای خود برای نخستین بار در حوزه ولایت فقها به مواردی اشاره می کند که می تواند اولین طلایع های اندیشه سیاسی باشد. نراقی انتظام امور دنیای مردم را از وظایف فقها می شمارد. این اولین تصریح به وظیفه سیاسی فقیهان است. بر این اساس می توان او را قائل به نظریه «ولایت انتصابی عامه فقیهان» دانست.^(۵)

شیخ مرتضی انصاری (۱۲۱۴-۱۲۸۱ه)

شیخ محمدحسن صاحب «جواهر»، چندی قبل از فوتش، شیخ مرتضی انصاری را جانشین خود ساخت (اعتماد السلطنه، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۸۵). وی نه تنها در اصول، بلکه در دیگر

زمینه‌های فقهی و شرعی نیز بر دیگران برتری مشخص داشت. به همین دلیل است که «در قلمرو سلطنت تشیع، مدار تدریس به مصنفات آن بزرگوار است و اسلوب استدلال در احکام و اجتهاد در فروع به طریقه دقیقه وی» (اعتماد السلطنه، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۸۶). انصاری در سال ۱۲۱۴ هـ متولد شده بود (خوانساری، ۱۳۵۶، ج ۱: ۱۴۷). بنابراین وی سی ساله بود که دور دوم جنگ‌های ایران و روس پایان یافت. وی که احتمالاً ناکامی علما را در جریان این جنگ‌ها مشاهده کرده بود، به کلی از ورود به عالم سیاست اجتناب کرد. به همین دلیل از ایران رخت بربست و به عتبات رفت.

گذشته از اینکه شیخ انصاری در عمل خود را از امور عرفی به کلی جدا نگه داشته بود، در مقام نظر نیز در کتاب مشهور خود «المکاسب»، تصریحی بر نظریه «نیابت عامه فقیهان» - که فقهایی چون نراقی و صاحب جواهر بدان معتقد بودند - نکرد و بدین طریق راهی متفاوت برگزید. شیخ انصاری در تقسیم‌بندی ولایت فقها، سه منصب و حق را مشخص کرده است. یکی «الافتاء» و فتوا دادن که مربوط به مسائل شرعی است که مردم بدان نیاز دارند. وی این مقام را برای فقیه ثابت و مستمر دانسته است (انصاری، ۱۴۱۰ هـ، ج ۹: ۳۰۴).

منصب دوم «الحکومه فی المرافعات» و قضاوت است که در دعاوی اعمال می‌شود و به نظر شیخ به حیث وجود نص برای فقیه ثابت است (همان: ۳۰۵). سوم، «ولایه التصرف فی الانفس و الاموال» است. شیخ در این باره به صراحت متذکر می‌شود که «مقتضی الاصل، عدم ثبوت الولاية لاحد بشئ من الامور المذكوره» (همان: ۳۱۵) و اصل اولیه را این می‌داند که هیچ کس ولایت در تصرف اموال و انفس دیگری را ندارد. مگر پیامبر و امام معصوم که به موجب ادله اربعه (نص، سنت، عقل و اجماع) از جانب خدا، حق تصرف مطلق در کلیه امور شرعی، عرفیه و جان و مال مردم را دارند (همان: ۳۱۸-۳۱۹). ولی این نوع ولایت را که از آن به ولایت غیر مستقله نام می‌برد، برای فقها بر انفس و اموال مردم به طور عموم و گسترده ثابت نمی‌داند (همان: ۳۲۳).

شیخ مرتضی انصاری با محدود کردن اختیارات فقیه به افتا و احکام شرعی، با اشاره به روایاتی که در شأن علما و فقها آمده است و قائلین به نظریه نیابت عامه فقیهان

کوشیده‌اند با استناد به آنها ولایت در تصرف اموال و انفس مردم را برای فقها ثابت کنند و تصریح نموده‌اند که «بعد از ملاحظه سیاق و صدر و ذیل روایات درمی‌یابیم که این روایات در مقام بیان وظایف فقها از جهت احکام شرعیه‌اند، نه به این معنا که ایشان مانند حضرت رسول و ائمه صلوات الله علیهم باشند و در اموال مردم بر مردم سزاوارتر باشند... [زیرا] فقیه بر اموال مردم و بر نفوس آنان تسلط ندارد» (انصاری، ۱۴۱۰ه، ج ۹: ۳۲۷-۳۲۸). در نهایت وی پس از بحث‌های یادشده به این نتیجه می‌رسد: «و بالجمله باقامه دلیل علی وجوب الإطاعه الفقیه کالامام الا ما خرج بالدلیل دونه خَرَطُ الْقَتَادَه» (همان: ۳۳۰) که اقامه دلیل بر وجوب اطاعت از فقیه همچون امام به غیر از مواردی که دلیل بر آن وجود دارد، «خَرَطُ الْقَتَادَه»^(۶) است. بدین ترتیب بزرگ‌ترین فقیه و اصولی عصر قاجاریه در عمل و نظر، خود را از گردونه سیاست بیرون کشید و از نظر فقهی، بزرگ‌ترین آبخور علمای بعد از خود شد.

اندیشه حکومت اسلامی در «کشف اسرار»

همان‌گونه که در سطور بالا توضیح داده شد، از یک چشم‌انداز کلی در عصر قاجار در حوزه اندیشه سیاسی فقهای شیعه می‌توان دو گونه برداشت متفاوت نسبت به مباحث مربوط به حوزه سیاست مشاهده نمود. این دو برداشت با فراز و فرودهایی در سال‌های بعد استمرار یافت. بررسی فکر سیاسی آیت‌الله خمینی بیانگر این مسئله است که وی در همه مقاطع حیات علمی و سیاسی خود، همان برداشتی از حکومت داشت که نراقی توضیح داده بود. این مسئله بدان معناست که بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، مبتکر نظریه ولایت فقیه نبود و تدوین این نظریه دست کم به دو قرن پیش از او بازمی‌گشت. اما مسئله اینجاست که برخی بخش‌ها در کتاب «کشف اسرار» وی که در دهه ۲۰ نوشته شده، وجود دارد که بر مبنای آنها گویا بنیان‌گذار جمهوری اسلامی در این مقطع صرفاً به نوعی نظارت فقیه بر ساختار سیاسی معتقد است. محققان پیش‌گفته بر همین اساس است که معتقدند آیت‌الله خمینی دست کم در این مقطع تاریخی به ولایت فقیه آن‌گونه که در دهه ۴۰ توضیح داد، باور نداشته است.

دو قسمت از مهم‌ترین این بخش‌ها عبارتند از:

«هیچ فقیهی تاکنون نگفته و در کتابی هم ننوشته که ما شاه هستیم یا سلطنت حق ماست. آری آن طور که ما بیان کردیم، اگر سلطنتی و حکومتی تشکیل شود، هر خردمندی تصدیق می کند که آن خوب است و مطابق مصالح کشور و مردم است. البته تشکیلاتی که بر اساس احکام خدا و عدل الهی تأسیس شود، بهترین تشکیلات است. لکن اکنون که آن را از آنها نمی پذیرند، اینها هم با این نیمه تشکیلات، هیچ گاه مخالفت نکرده و اساس حکومت را نخواستند به هم بزنند و اگر گاهی هم با شخص سلطانی مخالفت کردند، مخالفت با همان شخص بوده، از باب آنکه بودن او را مخالف صلاح کشور تشخیص دادند، وگرنه با اصل اساس سلطنت تاکنون از این طبقه مخالفتی ابراز نشده؛ بلکه بسیاری از علما بزرگ عالی مقام در تشکیلات مملکتی با سلاطین همراهی ها کردند»

(موسوی خمینی، بی تا: ۱۸۶-۱۸۷).

آیت الله خمینی در بخش دیگر، با اشاره به تشکیل مجلس مؤسسان با زور و سرنیزه رضاخان هنگام تغییر سلطنت از قاجار به پهلوی، به نکته جالب و مهمی اشاره می کند که حد نظارت فقها را از نگاه ایشان روشن می سازد. وی می نویسد:

«ما که می گوییم حکومت و ولایت در این زمان با فقهاست، نمی خواهیم بگوییم فقیه هم شاه و هم وزیر و هم نظامی و هم سناتور است؛ بلکه می گوییم همان طور که یک مجلس مؤسسان تشکیل می شود از افراد یک مملکت و همان مجلس تشکیل یک حکومت و تغییر یک سلطنت می دهد و یکی را به سلطنت انتخاب می کند و همان طور که یک مجلس شورا تشکیل می شود از یک عده اشخاص معلوم الحال... و همه شماها کور کورانه آن را مقدس می شمردید و سلطان را با قرارداد مجلس مؤسسان، سلطان می دانید و به هیچ جای عالم و نظام مملکت بر نمی خورد، اگر یک همچو مجلسی از مجتهدین دین دار که هم احکام خدا را بدانند و هم عادل باشند و از هواهای نفسانیه عاری باشند و آلوده به دنیا و ریاست آن نباشند و جز نفع مردم و اجرای حکم خدا غرضی

نداشته باشند، تشکیل شود و انتخاب یک نفر سلطان عادل کنند که از قانون‌های خدایی تخلف نکند و از ظلم و جور احتراز داشته باشد و به مال و جان و ناموس آنها تجاوز نکند، به کجای نظام مملکت برخورد می‌کند؟ و همین‌طور اگر مجلس شورای این مملکت از فقهای دین‌دار تشکیل شود یا به نظارت آنها باشد، چنانچه قانون (اساسی) هم همین را می‌گوید، به کجای عالم برخورد می‌کند؟» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۱۸۵).

او در جای دیگر مجدداً نظارت فقها را مطرح می‌کند و آن را علاوه بر قوه مقننه به قوه مجریه هم تسری می‌دهد و نیز پیشنهاد تشکیل مجلس مؤسسانی مرکب از فقها برای انتخاب پادشاه می‌کند. وی می‌نویسد:

«اینکه می‌گویند حکومت باید به دست فقیه باشد نه آن است که فقیه باید شاه و وزیر و سرلشکر و سپاهی و سپور باشد، بلکه فقیه باید نظارت در قوه تقنینیه و در قوه مجریه مملکت اسلامی داشته باشد... ما می‌گوییم مجلس مؤسسانی که تشکیل می‌شود، برای تشکیل یک حکومت یا تغییر یک رژیم باید از فقها و ملاهای خردمند عالی‌مقام که به عدالت و توحید و تقوا و بی‌غرضی و ترک هوی و شهوت موصوف باشند، تشکیل شود تا در انتخاب سلطان، مصالح کشور و توده را سنجیده و شاه عدالت‌خواه مطیع قوانین کشوری که همان قانون‌های خدایی است انتخاب کنند» (همان: ۲۳۳-۲۳۴).

واقعیت آن است که مشابه این بخش‌ها در موارد دیگر نیز در «کشف اسرار» مشاهده می‌شود.^(۷) اما به سه دلیل اصلی نمی‌توان محتوای این بخش‌ها را نشانه عدم باور آیت‌الله خمینی به حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت عامه فقیه در این مقطع دانست:

نخستین و مهم‌ترین دلیل اینکه محققانی که چنین برداشتی دارند، عموماً بخش‌های مهم دیگر کتاب «کشف اسرار» را که نشان‌دهنده باور وی به ولایت عامه فقهاست، به هر دلیلی نادیده گرفته‌اند. این بخش‌های نادیده انگاشته شده، به تصریح یا تلویح باور نویسندۀ کتاب به ولایت عامه فقیه را نشان می‌دهد. او این مباحث را در گفتار سوم و چهارم «کشف اسرار» تبیین نموده است. از آنجا که آیت‌الله خمینی به

جامعیت دین اسلام باور داشت، از این رو معتقد بود که اسلام درباره حکومت، طرح و برنامه دارد و آیات قرآن و سیره پیامبر^(ص) و علی^(ع) مؤید آن است. از این رو می نویسد:

«شما از کجا می گوید دین تکلیف حکومت را تعیین نکرده؟ اگر تعیین نکرده بود، پیغمبر اسلام چطور تشکیل حکومت کرد و به قول شما در نیم قرن، نیمی از جهان را گرفت؟ آن تشکیلات برخلاف دین بود یا با دستور دین؟ اگر برخلاف بود، چطور پیغمبر اسلام و علی بن ابیطالب خود برخلاف دین رفتار می کردند... این همه آیاتی که برای قتال با کفار و جنگ برای استقلال کشور اسلامی و برای کشورگیری در قرآن است، بدون حکومت و تشکیلات صورت می گیرد؟... اساس حکومت بر قوه تقنینیه و قوه قضائیه و قوه مجریه و بودجه بیت المال است و برای بسط سلطنت و کشورگیری بر جهاد و برای حفظ استقلال کشور و دفع از هجوم اجانب بر دفاع است. همه اینها در قرآن و حدیث اسلام موجود است» (موسوی خمینی، بی تا: ۲۳۷).

آیت الله خمینی با تأکید بر رعایت قوانین اسلام در امر حکومت می نویسد:

«اگر قوانین اسلام در همین مملکت کوچک ما جریان پیدا کند، روزی بر او می آید که پیش قدم در تمام جهان باشد. فسوساً که شهوت رانی و خیانت کاری های زمام داران و اغفال و حيله گری های اجانب، احکام اسلام را نگذاشت از میانه ورق ها بیرون بیاید تا همه ببینند خدای محمد^(ص)، تشکیلات حکومتی را چگونه و بر چه اساس بنا نهاده» (همان: ۲۳۸).

او در ادامه بحث درباره حکومت، اشاره هایی به فساد و ظلم دوران رضاشاه می کند و سپس قوانین حکومتی اسلام از جمله امور مالی دولت اسلامی را توضیح می دهد و می نویسد:

«اگر زندگی همین زندگی ننگین سراسر کدورت است و کشور همین کشور درهم و برهم زیر دست همه جهانیان است، بگذار به هر دو فاتحه بخوانند، شاید پشت سر این مرگ حیاتی و این فاتحه فتوحی باشد. ما می گوئیم اگر دستورات دینی از میان اوراق به پای عمل بیاید، فاتحه این

زندگی کنونی و کشور امروزی را می‌خوانیم. لکن یک زندگی و کشوری به جهان نمایش می‌دهیم که دستور کلی همه آنها باشد. شما که نمی‌دانید خدای عالم با چه دستور جامع خلل‌ناپذیری، ختم نبوت را اعلان کرده است» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۲۶۳).

به این ترتیب او با بیان دیدگاه اسلام در باب حکومت و تشریح قوانین و مقررات آن، چاره کار را تحول در تمامی شئون مملکتی می‌داند؛ کما اینکه در چند بخش از کتاب «کشف اسرار» به این تحول و تغییرات اساسی صریحاً اشاره کرده است. از جمله می‌نویسد: «این زمامداران خائن یا بی‌خرد، این اجزای بزرگ و کوچک شهوت‌پرست قاچاق باید عوض شود تا کشور عوض شود» (همان: ۲۵۵). و در جای دیگر می‌نویسد: «باید این کشور همه چیزش عوض شود تا روی اصلاح به خودش ببیند، وگرنه فاتحه آن را باید خواند» (همان: ۲۸۶-۲۸۷). در جای دیگر نیز تأکید می‌کند: «ما هم می‌گوییم برای کشور، مدیر و قانون لازم است. لکن مدیر باید کی باشد و قانون باید چه باشد و قانون‌گذار باید چه کسی باشد؟ در اینجا حرف داریم» (همان: ۳۰۳).

منظور آیت‌الله خمینی از «در اینجا حرف داریم» چیست؟ به کمک قطعات دیگر «کشف اسرار»، چندان دشوار نیست که منظور وی را دریابیم. وی در جایی که از آیه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر... (نسا/۶۲)» صحبت می‌کند، جمله‌های صریح در این زمینه دارد. او تصریح می‌کند: «خدای تعالی به تمام مؤمنین واجب نموده اطاعت خود و اطاعت پیغمبر خود و اطاعت صاحبان امر را. خدای تعالی در این آیه، تشکیل حکومت اسلام را داده است تا روز قیامت. و پر روشن است که فرمان‌برداری کسی جز این سه واجب نکرده بر تمام امت» (همان: ۱۰۹).

واضح است عبارت «تا روز قیامت»، اشاره بر وجوب اطاعت از اولی‌الامر در عصر غیبت دارد. بر همین اساس وی تلاش دارد تا توضیح دهد که منظور از اولی‌الامر در عصر حاضر چه کسی است؟ آیت‌الله خمینی ابتدا توضیح می‌دهد که «عقل خداداد» به ما می‌گوید که مصداق اولی‌الامر نه پادشاه است، نه سلطان، نه خلیفه و نه حتی رؤسای جمهور؛ زیرا قطعاً اولی‌الامر، کسی که «در تمام احکام از اول امارتش تا آخر کارهایش

یک کلمه برخلاف دستورات خدا و پیغمبر نگوید و عمل نکنند» و تاریخ نشان می‌دهد اینان اشخاصی «جاهل بی‌خرد چپاولچی ستمگر» هستند که «لایق امامت و اولوالامری نیستند» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۱۱۱-۱۱۲).

مشخص شد اولی‌الامر چه کسانی نیستند. اما آیا در قطعات دیگر «کشف اسرار» تصریح یا تلویحی هست مبنی بر اینکه اولی‌الامر چه کسی است؟ در واقع بله. در صفحات جلوتر وی به چهار حدیث بسیار مهم اشاره می‌کند. حدیث الحوادث الواقعه، حدیث اللهم ارحم خلفائی، مقبوله عمر بن حنظله و حدیث مجاری امور. نکته بسیار مهم اینکه این احادیث دقیقاً همان روایاتی هستند که دو دهه پس از انتشار «کشف اسرار»، مبنای استدلال‌های آیت‌الله خمینی در کتاب «ولایت فقیه» قرار گرفته است. در کتاب «کشف اسرار»، وی حدیث الحوادث واقع را اینگونه معنا می‌کند: «هر حادثه که برای شما اتفاق افتاد باید رجوع کنید در آن به راویان احادیث ما، زیرا که آنها حجت‌مند بر شما و من حجت خدا هستم بر آنها. پس معلوم شد که تکلیف مردم در زمان غیبت امام آن است که در تمام امورشان رجوع کنند به راویان حدیث و اطاعت از آنها کنند و امام آنها را حجت خود کرده و جانشین خود قرار داد». وی بر مبنای حدیث مجاری امور توضیح می‌دهد: «از این روایت ظاهر شود اجرای همه امور به دست علمای شریعت است». همچنین روایت مقبوله «مجتهد را حاکم قرار داده و رد او را رد امام و رد امام را رد خدا، در حد شرک به خدا دانسته» است (همان: ۱۸۸).

این احادیث و استنباط آیت‌الله خمینی به علاوه سایر مقدمات که وی در «کشف اسرار» قبل از این روایات آورده، به روشنی باور او را به لزوم برقراری حکومت اسلامی به زعامت فقیه نشان می‌دهد؛ باوری که دو دهه بعد با صراحت و جسارت بیشتری بیان شد. بر اساس این گفته‌هاست که می‌توان باور داشت در اینکه آیت‌الله خمینی خواستار تحولی بسیار اساسی در نظام حکومتی ایران بوده و در این تردیدی وجود ندارد. وی به عنوان یک فقیه سیاسی، نه تنها خواستار تحول نظام سیاسی در ایران، بلکه خواستار تحول در نظام‌های سیاسی در تمام دنیا بود؛ چنان که می‌نویسد:

«تشکیل حکومت‌های امروزی در جهان از روی سرنیزه و زور است. سلطنت‌ها و دولت‌هایی که امروز در کشورهای عالم سراغ داریم، هیچ‌یک از روی یک اساس عدالت و پایه صحیحی که خرد آن را بپذیرد، نیست. این اساس‌ها، همه پوشالی و در عین حال اجباری و از روی فشار و سرنیزه است و خرد هیچ‌گاه با این همراه نیست که یک بشری که در همه فضایل صوری و معنوی با دیگران یا فرق ندارد یا پست‌تر است، به مجرد آنکه با چند نفر دسته‌بندی کرده و با قتل و غارت یک مملکتی را مسخر کرده، حکم‌های او را حق و از روی عدالت بداند و حکومت او را حکومت حق تشخیص دهد» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۲۲۱).

او در ادامه سخنان خود با تقبیح آتش‌افروزی هیتلر، به خردمندان و اندیشمندان توصیه می‌کند: «خردمندانی که در فکر جهانند، باید ریشه امثال این پندارها را از جهان براندازند تا جهان به آرامش خود برگردد» (همان: ۲۲۲). در جای دیگر مجدداً تأکید می‌کند: «آری ما و همه دانشمندان جهان می‌گوییم که باید حکومت‌های ظالمانه و دیکتاتوری از جهان برداشته شود و به جای آن، حکومت عادلانه خردمندانه نهاده شود» (همان: ۲۳۱). در جای جای «کشف اسرار»، آیت‌الله خمینی تصریحاً یا تلویحاً اشاره می‌کند که تنها فقها می‌توانند چنین حکومت عادلانه‌ای برقرار سازند.

دلیل دوم، فهم نادرست از بخش‌هایی است که ظاهراً بیانگر عدم باور آیت‌الله خمینی به وجوب حکومت فقیه است. وقتی بنیان‌گذار جمهوری اسلامی از این صحبت می‌کند که «هیچ فقیهی تاکنون نگفته و در کتابی هم ننوشته که ما شاه هستیم یا سلطنت حق ماست»، در واقع این سخن وی ناظر بر بُعد عملی سیره علما و فقهای شیعه بوده، نه فکر سیاسی و بعد نظری مسئله. به دیگر سخن او در اینجا نحوه سلوک علمای شیعه را بیان می‌کند، نه نظر و رأی سیاسی آنها را. وی خود در جای دیگر این مسئله را به روشنی توضیح می‌دهد. در حقیقت از نظر آیت‌الله خمینی، دلایل مخالفت نکردن فقهای پیشین با اصل سلطنت، پرهیز از آشوب و هرج‌ومرج بوده و اگر آنان قدرت داشتند و مردم از آنان استقبال می‌کردند، حکومت مورد نظر خود را تشکیل می‌دادند. به باور وی:

«مجتهدین هیچ وقت با نظام مملکت و با استقلال ممالک اسلامی مخالفت نکردند. فرضاً که این قوانین را برخلاف دستورات خدایی بدانند و حکومت را جائزانه تشخیص دهند، باز مخالفت با آن نکرده و نمی کنند، زیرا که این نظام پوسیده را باز بهتر می دانند از نبودنش و لهذا حدود ولایت و حکومت را که تعیین می کنند، بیشتر از چند امر نیست... و در بین آنها هیچ اسمی از حکومت نیست و ابداً از سلطنت اسمی نمی برند. با آنکه جز سلطنت خدایی، همه سلطنتها برخلاف مصلحت مردم و جور است و جز قانون خدایی، همه قوانین باطل و بیهوده است، ولی آنها همین بیهوده را هم تا نظام بهتری نشود تأسیس کرد، محترم می شمارند و لغو نمی کنند» (موسوی خمینی، بی تا: ۱۸۶).

از دقت در اینگونه نظرهای آیت الله خمینی مشخص می گردد که نخست، وی خواستار تحول اساسی در شئون حکومت است؛ دوم اینکه به لحاظ تئوری و نظری قائل به حکومت فقهاست و سوم اینکه با وجود غیر مشروع دانستن نظام سلطنتی پهلوی، اقدام به براندازی آن را به مصلحت نمی دانستند و دلیل این امر بیم از آشوب بود، زیرا به هر حال وجود حکومت ضروری است؛ «از احکام روشن عقل که هیچ کس انکار آن را نمی تواند بکند آن است که در میانه بشر، قانون و حکومت لازم است» (همان: ۱۸۱).

دلیل سوم، انتقادهای شدیدی است که در سراسر «کشف اسرار» از حکومت پهلوی صورت گرفته است. ظاهر و باطن این انتقادهای، ساختار سیاسی حاکم را به گونه ای برای مخاطب به تصویر می کشد که تنها راه بهبود اوضاع را نه اصلاح، بلکه از میان برداشتن حکومت تداعی نماید. در یک نمونه می نویسد:

«مقصود شما از زندگی که دین با آن بسازد چیست؟ همین زندگی است که الان دارید می کنید که دست به سوی هر یک دراز می کنیم، می بینیم خلاف مصالح کشور و توده است؟ همین زندگی که باز یک دسته از عمال زمان دیکتاتوری به رنگ دیگر و گفتار دیگر مانند تعزیه گردانها به جان مردم افتادند و آنها را می مکنند؟ همین زندگانی که وضع وزارت و وکالت و همه چیز او را می بینید و می دانید؟ همین زندگانی

که مجالس تأثر و سینماها و مجالس رقص و بال (باله) و مانند اینها در آن است؟ همین زندگانی که لخت کردن زن‌های زیبا سینه‌ها و بازوها و ران‌های خود را در میان خیابان‌ها و اختلاط با جوان‌های شهوتران، اصول آن است و بسیاری از روزنامه‌نویسان بی‌خرد از آن ستایش‌ها می‌کنند و با وجدان و شرف مبارزه می‌نمایند؟ همین زندگانی که کلاه لگنی اجانب و عادات و اخلاق ناستوده آنان پایه شرف و افتخار آن است؟ همین زندگانی که استعمال مشروبات و مسکرات، اساس بزرگ آن است؟ همین زندگانی که مالیات از زن‌های فواحش و مسکرات تشکیل آن را می‌دهد؟ همین زندگانی که رشوه‌خوری و کیسه‌بری، بزرگ‌ترین اساس آن است؟» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۲۳۴-۲۳۵).

فسادهای اجتماعی که آیت‌الله خمینی در چند جا اشاره کردند، به اعتقاد وی ناشی از فساد زمامداران و نظام سیاسی بود. از این‌رو معتقد بود: «جمله کلام آنکه این زمامداران خائن یا بی‌خرد، این اجزای بزرگ و کوچک شهوت‌پرست قاچاق باید عوض شود تا کشور عوض شود، وگرنه خواهید از این روزگارهای بدتری دید که اینکه تاکنون دارید پیش آن بهشت است» (همان: ۲۲۵).

در جای دیگر اینگونه در پرده، لزوم تغییر ساختار سیاسی را گوشزد می‌کند: «نظارت ملاهای وارسته فقط می‌تواند قانون کشور را به جریان اندازد و دست چپاولچی‌ها را کوتاه کند، وگرنه شما همه تجربه کردید غالباً این وکلا و وزرای قلبی جز پر کردن کیسه و پرکردن بانک‌های خارجه و پس از کناره‌گیری به سر وقت آنها رفتن، کاری برای کشور نمی‌کنند... تنها چیزی که می‌تواند انسان را از خیانت و جنایتکاری بازدارد، دین است. آن هم در زمامداران ما هیچ نیست و یا اگر هست، به معنی خودش نیست. این سخنان زر و زیوردار عوام‌فریب که این زمامداران همیشه ورد زبان خود کردند و برای وطن و کشور سنگ به سینه می‌زنند، برای اغفال توده است و پرکردن کیسه خود... تا چند میلیون از کرسی وکالت استفاده توقع نباشد، چندصد هزار تومان خرج آن نمی‌شود و یک رأی به صد

تومان و دویست تومان خریداری نمی‌شود. اینان که برای کشور و خدمت به میهن عزیز زیر بار گران وزارت رفتند، قبل از وزارت و بعد از دو سال وزارت آنها را بسنجید و سندهای مالکیت آنها را ببینید تا بهتر از این مطلب را دریابید. برای اشغال یک کرسی و کالت، یک منتظرالوکاله پارک چندین صدهزار تومانی برای فلان وزیر در مرکز درست می‌کند. اینها برای خدمت به میهن است؟» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۲۳۳-۲۳۴).

گفته شد بر مبنای سه دلیل یادشده، آیت‌الله خمینی در مقطع زمانی که «کشف اسرار» را می‌نوشت هم به حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت عامه فقیه باور داشت. اما واقعاً چرا در «کشف اسرار» برخلاف کتاب «ولایت فقیه»، به صراحت این نظریه را تبیین نکرد و همان‌گونه که گفته شد، صرفاً بر برخی از جنبه‌های آن تأکید ورزید. اگر در «کشف اسرار» به شکلی غیر منسجم و حتی گاهی غیر صریح به لزوم تشکیل حکومت اشاره شده، در کتاب «ولایت فقیه» به شکلی کاملاً صریح و بی‌پرده و منسجم بر آن تأکید ورزیده است:

«از غیبت صغرا تاکنون بیش از هزار سال می‌گذرد و ممکن است صدهزار سال دیگر بگذرد و مصلحت اقتضا نکند که حضرت شریف بیاورد. در طول این مدت مدید، احکام اسلام باید زمین بماند و اجرا نشود و هر که هر کاری خواست بکند؟ هرج و مرج است؟ قوانینی که پیغمبر اسلام در راه تبلیغ و بیان و نشر و اجرای آن ۲۳ سال زحمت طاقت‌فرسا کشید، فقط برای مدت محدودی بود؟... اعتقاد به چنین مطالبی یا اظهار آنها بدتر از اعتقاد و اظهار منسوخ شدن اسلام است... ما چاره‌ای نداریم جز اینکه دستگاه‌های حکومتی فاسد و فاسدکننده را از بین ببریم و هیئت‌های حاکمه خائن و فاسد و ظالم و جائز را سرنگون کنیم. این وظیفه‌ای است که همه مسلمانان در یکایک کشورهای اسلامی باید انجام دهند و انقلاب اسلامی را به پیروزی برسانند» (همان، ۱۳۷۷: ۲۸).

سرانجام آیت‌الله خمینی در خاتمه این دروس، پس از ترسیم جایگزین حکومت‌های نامشروع در عصر غیبت، از علما دعوت کرد تا جهت برپایی حکومت اسلامی تلاش کنند:

«ما موظفیم برای تشکیل حکومت اسلامی جدیت کنیم... برنامه و

روش تبلیغات خود را تکمیل کنید و در معرفی اسلام جدیت به خرج

دهید و تصمیم به تشکیل حکومت اسلام بگیرید و در این راه پیش‌قدم

شوید و دست به دست مردم مبارز و آزادی‌خواه بدهید. حکومت اسلامی

قطعاً برقرار خواهد شد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۷: ۱۱۵-۱۲۲).

پاسخ به پرسش مهم یادشده را می‌باید با بازگشتی مجدد به زمینه‌های نظری پیش‌گفته در دوره قاجار و تداوم آنها در دوره‌های بعد جست‌وجو کرد. واقعیت آن است که هرچند برداشت‌های متفاوت از چگونگی حکومت در عصر غیبت تا دوره پهلوی و پس از آن استمرار داشت، بسته به شرایط تاریخی و سیاسی در دوره‌های زمانی مختلف، گاهی یکی بر دیگری برتری می‌یافت و بر اندیشه اکثریت علما حاکم می‌شد. برای نمونه هرج و مرج و ویرانگری که پس از ناکامی مشروطه‌خواهان در استقرار یک نظام مقتدر مشروطه - رویدادی که علما در آن نقش بسیار فعالی داشتند - گریبان ایران و ایرانیان را گرفت، سبب دل‌سردی و ناامیدی قاطبه علما و فقها و در نهایت دوری آنان از حوزه‌های عرفی و سیاسی در آستانه تشکیل دولت پهلوی شد. بدین‌سان روحانیون معتقد به «نیابت عامه فقیهان» به حاشیه رفتند و فقیهانی سر برآوردند که نه در عمل و نه در عالم نظر، تمایلی به دخالت در امور عرفی و سیاسی نداشتند؛ فقیهانی نظیر سید ابوالحسن اصفهانی، شیخ عبدالکریم حائری و پس از آنها آیت‌الله بروجردی. این سه فقیه و مرجع بزرگ شیعه به گرایش تعلق داشتند که چهره برجسته آن، شیخ مرتضی انصاری بود.

برای روشن‌تر شدن بحث می‌توان به برخی از آرای آیت‌الله بروجردی در این زمینه اشاره کرد. آیت‌الله بروجردی درباره دخالت روحانیت در سیاست معتقد بود: «چون ما درست وارد اوضاع نیستیم. می‌ترسم ما را فریب دهند... و احیاناً لطمه به دین و حیثیت اسلام وارد شود» (گرامی، ۱۳۸۱: ۳۵۲). آیت‌الله بروجردی همواره مواظب بود مبدا «مقام شامخ روحانیت و مرجعیت... دستخوش هوا و هوس سیاست‌مداران گردد» (منظور الاجداد،

۱۳۷۹: ۴۶۹-۴۶۸). به همین دلیل بود که هرچند با شروع مبارزه برای ملی شدن صنعت نفت مصدق و کاشانی انتظار داشتند آیت‌الله بروجردی از این جریان حمایت کند، تأکید داشت که «من در قضایایی که وارد نباشم و آغاز و پایان آن را ندانم و نتوانم پیش‌بینی کنم، وارد نمی‌شوم. این قضیه ملی شدن صنعت نفت را نمی‌دانم چیست، چه خواهد شد و آینده در دست چه کسی خواهد بود» (منظور الاجداد، ۱۳۷۹: ۴۲۲). حتی درباره فراندوم مصدق و درخواست دربار برای تحریم این انتخابات گفته بود: «گرچه با این جریان موافقتی ندارد، ولی فراندوم امری سیاسی است و انحلال مجلس، ربطی به شرع و اصول دین ندارد. به همین دلیل نمی‌تواند مشارکت در آن را تحریم کند» (همان: ۴۲۳).

مرجعیت شیعه در این دوره به رهبری آیت‌الله بروجردی در جریان کودتای ۲۸ مرداد هم بی‌تفاوت ماند و سیاست بی‌طرفی در پیش گرفت و حتی در برابر بازگشت شاه به قدرت که آن را مانعی بر سر راه بی‌دینی کمونیست‌ها و حکومت وحشت آنان می‌دید، سکوت کرد. بعد از آن هم روابط مرجعیت با شاه در حد تذکر دادن و توصیه بود (جعفریان، ۱۳۸۱: ۱۲۲). وی کوشید به تقیه روی آورد و سکوت پیشه کند. او حوزویان را از ورود به مسائل سیاسی منع نمود و حتی از اعلام نظر درباره زاهدی - دولت کودتا - خودداری کرد (موحد، ۱۳۷۸، ج ۲: ۷۲۰). از همه اینها گذشته او حتی نظر مناسبی نسبت به فداییان اسلام نداشت و برخی روش‌های فداییان را هم نمی‌پسندید و گاهی با آنان برخوردی صریح داشت (جعفریان، ۱۳۸۱: ۱۱۳-۱۱۴).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، گزارش‌های فوق به روشنی عمل و نظر آیت‌الله بروجردی را - که کاملاً مشابه آرای اصفهانی و حائری بود - در دوری از اموری عرفی و سیاسی نشان می‌دهد. با این وصف، به توضیح نیاز ندارد که بدانیم آیت‌الله خمینی در چنین فضایی و با گستردگی و فراگیری روحیه و اندیشه کناره‌گیری از حوزه‌های عرفی و عمومی، چرا اندیشه حکومت اسلامی را در «کشف اسرار» به روشنی و وضوح درس گفتارهای اواخر دهه ۴۰ تبیین ننموده است. بی‌شک تسلط و سیطره اندیشه‌ای که شیخ مرتضی انصاری چهره برجسته آن بود، در دهه‌های ۲۰ و ۳۰، مجال برای بسط و گسترش نظریه نیابت عامه فقیهان نمی‌داد.

همین مسئله محدودیت‌های زمانی را خود آیت‌الله خمینی به روشنی در «کشف اسرار» تصریح کرده است:

«البته تشکیلاتی که بر اساس احکام خدا و عدل الهی تأسیس شود، بهترین تشکیلات است. لکن اکنون که آن را از آنها (علما) نمی‌پذیرند، اینها هم با این نیمه تشکیلات هیچگاه مخالفت نکرده...» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۱۸۶).

نتیجه‌گیری

مطالعه و بررسی زمینه‌های نظری اندیشه حکومت اسلامی بیانگر این مسئله اساسی است که تدوین و تنسيق این اندیشه دست کم به دو سده پیش برمی‌گردد؛ یعنی زمانی که نراقی، «عوائد الایام» را می‌نوشت. درست در همین زمان، گرایش دیگری در میان فقهای شیعه پدید آمد که تمایلی به طرح این مسئله نداشتند و در عمل و نظر، خود را از عالم سیاست کنار کشیدند. بنابراین نمی‌توان پذیرفت که نظریه ولایت فقیه یا همان حکومت اسلامی مبتنی بر زعامت فقیه، که در درس‌گفتارهای بنیان‌گذار جمهوری اسلامی در اواخر دهه ۴۰ تبیین شد، نظریه‌ای ابتکاری و نوپدید بود. این اندیشه در آثار نراقی و صاحب‌جواهر و دیگر فقهای همفکر آنان تکوین و بسط یافت و در اندیشه آیت‌الله خمینی به مرحله نهایی خود رسید.

اما در میان آثار آیت‌الله خمینی، کتاب «کشف اسرار» وی مشتمل بر بخش‌هایی است که گویا وی در مقطع زمانی دهه ۲۰ که این کتاب نگاشته شده، باوری به ولایت عامه فقیه و حکومت اسلامی به آن معنا که در دهه ۴۰ طرح‌ریزی نمود، نداشته است. نتیجه این مسئله آن است که آیت‌الله خمینی در اواخر دهه ۴۰ و به دنبال برخی تحولات سیاسی و اجتماعی، اندیشه ولایت فقیه را به مثابه جایگزینی برای نظام سلطنتی ابداع نمود. این مسئله از دو منظر نمی‌تواند مورد قبول واقع شود. نخست آنکه بررسی زمینه‌های بحث نشان می‌دهد که ملا احمد نراقی در کتاب «عوائد الایام» و بعد از او صاحب‌جواهر به گونه‌ای روشن نخستین گام‌های تدوین نظریه ولایت عامه فقها را برداشته‌اند و این نظریه در طول دو سده بعد بسط یافت.

دلیل دوم، متن کتاب «کشف اسرار» است. اینکه به هر دلیل برخی پژوهشگران صرفاً بر بخش‌های خاص تأکید نموده، برخی از قسمت‌های مهم دیگر را نادیده انگاشته‌اند. مطالعه این بخش‌های نادیده انگاشته شده، به روشنی گویای باور آیت‌الله خمینی به اندیشه‌ای است که نراقی و صاحب جواهر بدان باور داشتند؛ نظریه ولایت عامه فقیه. بدیهی است بنا بر دلایل مهم مذهبی و اجتماعی، بیان آیت‌الله خمینی در تبیین اندیشه حکومت اسلامی در کشف اسرار به صراحت بیان وی در کتاب «ولایت فقیه» نیست. از قراین متعدد می‌توان استنباط نمود که حضور و سیطره تفکری که چندان تمایلی به حضور در حوزه‌های عرفی و عمومی نداشت بر مرجعیت شیعه، مهم‌ترین دلیلی بود که بر مبنای آن، بنیان‌گذار جمهوری اسلامی تمایل نداشت آنچه را به نظر او درست می‌آمد، به صراحت بیان کند، تا چنین به نظر نرسد که وی در تقابل با مرجعیت تام جهان تشیع قرار دارد.

نمی‌توان در این تردید داشت که فقیهانی نظیر اصفهانی، حائری و بروجردی از دیدگاه نظری بیش از آنکه به مبانی فقه و فکر سیاسی نراقی نزدیک باشند، به مبانی فقه و فکر غیر سیاسی شیخ مرتضی انصاری نزدیک بودند. همین مانعی بر سر راه فقها و علمایی بود که آبخور فکری‌شان اندیشه حکومت اسلامی نراقی بود. در رأس این فقها، آیت‌الله خمینی قرار داشت. اما پس از رحلت آیت‌الله بروجردی، فضا و زمینه مذهبی و اجتماعی لازم برای بروز و ظهور نظریه ولایت فقیه فراهم شد، به گونه‌ای که چند سال بعد و در سال ۱۳۴۸، آیت‌الله خمینی درس‌گفتارهای ولایت فقیه خویش را تبیین و منتشر نمودند. بدین‌سان در چرخشی مذهبی، بعد از سال‌ها گرایش معطوف به قدرت سیاسی، گرایش رقیب را به حاشیه راند و خود در متن رویدادها قرار گرفت.

پی‌نوشت

۱. لازم به ذکر است که دو مقاله علی‌زاده در واقع یک مقاله است که در دو مجله متفاوت

منتشر شده است!

۲. برای شرح جزئیات زندگی او ر.ک: خوانساری، ۱۳۵۶، ج ۲: ۲۸۳ به بعد.

۳. میرزای قمی بحث جالبی درباره این واژه و چرایی اطلاق آن دارد. ر.ک: قمی، ۱۳۷۱، ج ۱:

۳۷۶.

۴. برای بخش مربوط به ولایت فقیه عواید الایام که به فارسی ترجمه شده است، ر.ک: نراقی، بی تا.

۵. برای بحث بیشتر درباره این نظریه ر.ک: کدیور، ۱۳۷۸: ۸۰ به بعد.

۶. «خرط القتاده» در لغت به معنای کندن تیغ‌های بوته خار با دست است. شیخ انصاری این

تعبیر را برای نشان دادن دشواری اثبات ولایت سیاسی فقیهان به کار برده است.

۷. برای تحلیل این بخش‌ها ر.ک: بهشتی سرشت، ۱۳۹۱: ۹۴ به بعد.

منابع

- اعتماد السلطنه، محمدحسن (۱۳۷۴) المآثر و الآثار، به کوشش ایرج افشار، تهران، اساطیر.
- انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۰هـ) المکاسب، تحقیق سید محمد کلانتر، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات.
- بهشتی سرشت، محسن (۱۳۹۱) زمانه و زندگی امام خمینی، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۱) جریان‌ها و جنبش‌های مذهبی - سیاسی ایران، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جمال‌زاده، ناصر و میثم آقاداتی (۱۳۸۸) «جایگاه و تأثیر کتاب کشف اسرار امام خمینی در تحولات سیاسی تاریخ معاصر ایران»، رهیافت انقلاب اسلامی، شماره ۹، صص ۸۱-۹۸.
- خوانساری، سید محمدباقر (۱۳۵۶) روضات الجنات، ترجمه محمدباقر ساعدی، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیة.
- علی‌زاده، محمدحسین (۱۳۹۳) «بررسی دیدگاه‌های امام خمینی در کتاب کشف‌الاسرار»، تاریخ پژوهی، شماره ۶۰، صص ۱۱۳-۱۳۰.
- علی‌زاده، محمدحسین و مسعود خاتمی (۱۳۹۴) «بررسی دیدگاه‌های امام خمینی در دو کتاب کشف اسرار و تحریر الوسیله»، رهیافت تاریخی، شماره ۱۱، صص ۲۹۱-۳۰۵.
- عنایت، حمید (۱۳۷۲) اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی.
- قادری، سید علی (۱۳۷۴) «امام خمینی در پنج حوزه معرفت سیاسی»، مجموعه مقالات انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
- قاضی‌زاده، کاظم (۱۳۷۷) اندیشه‌های فقهی - سیاسی امام خمینی، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.
- قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۷۱) جامع الشتات، به کوشش مرتضی رضوی، تهران، کیهان.
- کدیور، محسن (۱۳۷۸) نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران، نی.
- گرامی، محمدعلی (۱۳۸۱) خاطرات آیت‌الله محمدعلی گرامی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- گنجی، اکبر (۱۳۷۷) «دو قرائت امام خمینی از نظریه ولایت فقیه: دولت دینی و دین دولتی»، مجله کیان، شماره ۴۱، صص ۱۸-۲۶.
- لکزایی، نجف (۱۳۷۷) «منطق تحول در اندیشه و عمل سیاسی امام خمینی»، در: جرعه جاری: مجموعه سی مقاله پژوهشی پیرامون انقلاب اسلامی ایران، به اهتمام علی ذوعلم، پژوهشگاه

فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.

----- (۱۳۷۸) «ثبات و تحول در اندیشه سیاسی امام خمینی»، مجله علوم سیاسی، سال دوم،

شماره ۵، صص ۷۷-۹۸.

مفتون دنبلی (۱۳۸۳) مآثر سلطانیه، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، مؤسسه انتشاراتی روزنامه ایران.

منظور الاجداد، حسین (۱۳۷۹) مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست، تهران، شیرازه.

موحد، محمدعلی (۱۳۷۸) خواب آشفته نفت، تهران، کارنامه.

موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۷) ولایت فقیه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

----- (بی تا) کشف اسرار، بی جا.

نبوی، سید عبدالامیر (۱۳۷۷) «تطور اندیشه امام خمینی»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق،

شماره ۶ و ۷، صص ۱۰۷-۱۳۴.

نجفی کاشف الغطا، شیخ جعفر (۱۳۸۰) کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء، قم، بوستان کتاب.

نراقی، ملا احمد (۱۳۷۵) عوائد الایام، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه

قم.

----- (بی تا) شئون فقیه، ترجمه سید جمال موسوی، تهران، واحد تحقیقات اسلامی بنیاد

بعثت.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۹: ۲۵۴-۲۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۵

نوع مقاله: پژوهشی

مبانی و کاربرست «دیگری» برای نظم سیاسی - اجتماعی از منظر «ریچارد رورتی»

خلیل‌اله سردارنیا*

حسین محسنی**

چکیده

تساهل و پذیرش دیگری، لازمهٔ حیات و پویایی نظم سیاسی- اجتماعی مدرن است. «ریچارد رورتی» از مهم‌ترین اندیشمندان و فیلسوفان پست‌مدرن است که توجه خاصی به مفهوم دیگری از منظر فکری- اندیشه‌ای و نیز پرگماتیستی ناظر بر سودمندی اجتماعی داشته است. هدف از انجام این پژوهش، بررسی مبانی فکری و اندیشه‌ای مفهوم دیگری و کاربرست یا سودمندی‌های عملی آن در در قلمرو سیاست و اجتماع است. در این پژوهش، پرسش اصلی آن است که اساساً چه ارتباط یا نسبتی بین مفهوم دیگری و نظم یا سامان اجتماعی و سیاسی در اندیشهٔ رورتی هست؟ یافتهٔ کلی این پژوهش آن است که رورتی با نقد روایت‌های کلان و نفی حقیقت عام و کلی انتزاعی، قائل به نظامی تکثرگراست که حضور دیگری هم لازمه و هم سودمند برای پویایی نظم سیاسی و اجتماعی مدرن است که در حال حاضر در لیبرال دموکراسی‌های کنونی، تاحدی تحقق یافته است، اما دارای کاستی‌های جدی نیز هستند. بر همین اساس وی با نقد اندیشه‌های مدرنیته و کلان روایت‌های این گفتمان و رد اصل کوژیتوی دکارتی

sardarnia@shirazu.ac.ir

Hoseinmohseni52@gmail.com

*نویسنده مسئول: استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، ایران

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، ایران



تحت تأثیر امانوئل لویناس، توجه به ضرورت دیگری و روامداری و مسئولیت‌پذیری در قبال آن را مهم‌تر از توجه به مفهوم خود می‌پندارد. در نظام اندیشه ریچارد رورتی، مفهوم دیگری از زمینه‌های فلسفی خود فراتر رفته، در حوزه اخلاق به همبستگی و همدردی و در حوزه سیاست به دموکراسی نوپراگماتیسم گسترش می‌یابد.

واژه‌های کلیدی: ریچارد رورتی، دیگری، نظم سیاسی-اجتماعی، دموکراسی، نوپراگماتیسم، همبستگی و عدالت.

مقدمه

با ظهور مکتب پست‌مدرنیسم و گسترش جنبش‌های اجتماعی با مشارکت اقشار و گروه‌های پردشده سیاسی و اجتماعی، مفهوم «دیگری» یا غیریت‌ها و تفاوت‌ها به طور جدی و روزافزون در ساحت‌های اندیشه‌ای و تفکر اجتماعی-سیاسی مورد توجه واقع شد. جنبش‌های اجتماعی در بستر انقلاب ارتباطات و اطلاعات جهانی، گسترش آگاهی‌های سیاسی و اجتماعی و استفاده از ظرفیت‌های بسیج‌گری و هویت‌سازی شبکه‌های اجتماعی سایبری و ماهواره‌ای، در بسیج و مشارکت دادن «غیریت‌ها» یا دگرهای پردشده، هدایت کردن آنها به سمت پویش‌های سیاسی و پیشبرد مطالبات سیاسی و اجتماعی آنان عمل کرده‌اند. در چنین بستر پرتحول و چالشگر فکری و نگرشی ناشی از ظهور و خیزش دگرها یا غیریت‌های پردشده سیاسی بود که کثرت‌گرایی و مشارکت در قالب رادیکال و فراگیر، چه در ساحت فکری و چه در ساحت عملی، مورد توجه جدی واقع شده است.

پست‌مدرنیسم، نحله‌ای است که با مخالفت با روایت‌های کلان^۱ و نظریه‌های عمومی شناخته می‌شود. اندیشمندان در این نحله بر این باور هستند که هرگز نمی‌توان به سیاق مدرنیته، برای اعصار گوناگون و حتی یک عصر خاص، نظریه‌های عمومی و یا به تعبیر لیوتار^۲، یک روایت بزرگ قائل شد. آنها جهان‌گستری و روایت‌های کلان را به معنای نابودی جلوه‌های متفاوت زندگی و صداها و رنگ‌های گوناگون است که هیچ قاعده لیوتار، جامعه مجموعه‌ای از فعالیت‌ها و صداها و رنگ‌های گوناگون است که هیچ قاعده و قانون کلی را بر نمی‌تابد. به گمان او، ویژگی اصلی جامعه پست‌مدرن، همین تکثرها و پیچیدگی و ناهمگنی فعالیت‌های اجتماعی است. اندیشمندانی همچون دریدا^۳، فوکو^۴، نیچه^۵ و لویناس^۶ با طرح مفاهیمی مانند واسازی (ساختارشکنی)^۷، رژیم‌های حقیقت^۸،

1. Grand Narratives
2. Lyotard
3. Derrida
4. Foucault
5. Niche
6. Levinas
7. Deconstruction
8. Regimes of truth

چشم‌انداز باوری^۱ و دیگری^۲ الهام‌بخش توجه به دیگری بوده‌اند. چنان‌که لویناس، مسئولیت را تنها راه نجات می‌داند که در نهایت هویت فردی را شکل می‌دهد و زندگی اخلاقی را معنا می‌بخشد. به واقع لویناس، نخستین متفکر پست‌مدرن است که بر مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگران توجه کرده، اخلاق را از منظر ارتباط با «دیگری» و سودمندی‌های ناشی از آن می‌داند. او توجه به دیگری را شرط توانمندی و رستگاری می‌داند. جامعه‌ای که توجیه اجتماعی خود را بر مقتضیات اختفای ذاتی زندگی دیگران بنا کرده باشد، جامعه‌ای اخلاقی است و همواره باید بتوان با شروع از امر اخلاقی، سیاست را بررسی، نظارت و نقد کرد.

از دیگر اندیشمندانی که به مفهوم دیگری و همبستگی در جامعه تأکید دارد، ریچارد رورتی^۳ است. رورتی بر این باور است که ما چیزی با عنوان حقیقت مطلق نداریم، بلکه حقیقت امری نسبی و معطوف به اجتماع و سودمندی یا کاربست‌های اجتماعی آن است. اطلاق مطلق برای حقیقت منجر به نفی دیگری و ایستایی اجتماعی - سیاسی و استفاده نکردن از ظرفیت‌های تفاوت‌ها یا دیگری برای بهبود و پویایی نظام اجتماعی و سیاسی می‌شود. رورتی معتقد است که هیچ مجموعه‌ای از اصول کلان و مشترک جهانی اخلاقی که به درستی ما را هدایت کند، وجود ندارد. از دید رورتی، هر چیز به واسطه روابطش با دیگر چیزها ساخته می‌شود و قوام می‌یابد و هیچ ماهیت محتوم و ذاتی وجود ندارد. بنابراین گفت‌وگو درباره مسئولیت‌مان در برابر هم‌نوعان یا دیگری باید جایگزین گفت‌وگو درباره مسئولیت ما در قبال حقیقت یا در قبال خرد شود. رورتی مدعی است که ما هرچه حس همبستگی را گسترش دهیم، فضای دیگرفهمی و رنج دیگران را گسترش داده‌ایم. بنابراین حصار تنگ روایت خاص از حقوق بشر آن هم تنها با روایت انسان سفید غربی، کم‌رنگ شده، از مستمسک قرار گرفتن آن برای تحلیل برخی خواسته‌ها و سیاست‌ها جلوگیری می‌کند.

هدف از انجام این پژوهش، بررسی مبانی فکری و اندیشه‌ای مفهوم دیگری و کاربرد یا سودمندی‌های عملی آن در قلمرو سیاست و اجتماع است. در این پژوهش،

1. Perspectivism
2. Other
3. Richard Rorty

پرسش اصلی آن است که اساساً چه ارتباط یا نسبتی بین مفهوم دیگری و نظم یا سامان اجتماعی و سیاسی در اندیشه رورتی هست؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که رورتی مطابق آموزه‌های همبستگی، عدالت و دیگری، انتخاب واژگان فلسفی و نهایی دموکراسی را به چالش طلبیده، دگرگونی مستمر واژگانی دموکراسی را با توجه به موقعیت زمانی و مکانی دموکراسی تجویز می‌کند که این خود باعث برآمدن اندیشه نوپراگماتیستی دموکراسی و عطف توجهی خاص به دیگرهای طردشده برای بهبود نظم سیاسی اجتماعی می‌گردد.

پیشینه پژوهش

عبدالحسین آذرنگ (۱۳۹۰) در کتابی با عنوان «در باب آشنایی با ریچارد رورتی»، زندگی ریچارد رورتی و تحول در اندیشه‌اش را توضیح داده است. در ضمن به صورت اولیه و نه عمیق، رابطه اخلاق و سیاست را بررسی کرده است. ادوارد گریپ (۲۰۰۷) در کتاب «ریچارد رورتی، زندگی و آثار» به بررسی زندگی و شرایط محیطی تأثیرگذار بر اندیشه رورتی و نیز ریشه‌های تفکر وی پرداخته است.

محمد اصغری (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «جایگاه هایدگر در اندیشه نوپراگماتیستی ریچارد رورتی» به دنبال بررسی جایگاه هایدگر و تأثیر اندیشه اگزیستانسیالیستی او در فلسفه ریچارد رورتی است. محمد اصغری (۱۳۸۷) در مقاله دیگری با عنوان «تلاقی پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم در فلسفه ریچارد رورتی»، ضمن برشمردن مبانی پراگماتیسم کلاسیک همچون اصالت طبیعت، داروینیسم و ابزارانگاری و نیز معرفی شخصیت‌های بارز، هر کدام از این مفاهیم را در بررسی ریشه‌های اندیشه نوپراگماتیستی رورتی استفاده کرده است.

احمد محمدپور و کاوان محمدپور (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «ریچارد رورتی و بحران در فلسفه کلاسیک غرب» به این یافته می‌رسند که رورتی با رد واقع‌گرایی و ضد واقع‌گرایی از کلیه ایده‌های ذات‌گرا دور شده است و در نزد او، هیچ امکانی برای یافتن بنیان متافیزیکی حقیقت وجود ندارد. از این‌رو هیچ نتیجه ثابت و هیچ واژه نهایی وجود نخواهد داشت.

اشاره اجمالی به مقالات و آثار نگاشته شده نشان می‌دهد که مفهوم «دیگری» و سودمندی‌های اجتماعی آن برای نظم و پویایی نظم سیاسی و اجتماعی، به طور خاص مورد توجه واقع نشده است. بنابراین نبود آثار و تألیفات مستقیم درباره این موضوع و اهمیت پذیرش دیگری در نظم سیاسی و اجتماعی در جوامع امروز و اهمیت سودمندی‌های آن برای تحقق بخشیدن به دموکراسی فراگیر و کثرت‌گرایی، انجام این پژوهش را ضروری ساخت.

نوپراگماتیسم به مثابه رویکرد نظری

پراگماتیسم (عملگرایی) به عنوان آلترناتیوی برای طرفداران پوزیتیویسم و ضد پوزیتیویسم دیده می‌شود. پراگماتیسم به تأکید بیش از حد تفاسیر ذهنی واکنش نشان می‌دهد (Goldkuhl, 2004: 1). ریچارد رورتی، دیدگاه نوع‌عمل‌گرایی دارد و در طیف پسانوگرایان جای می‌گیرد. وی بر عامل انسانی اصرار می‌ورزد و به طور مستمر از اصول‌گرایی و آرمان‌های متافیزیکی در فلسفه انتقاد نموده و به همین جهت بر محافل فلسفی تأثیرات زیادی گذاشته است (باقری و خوش‌خویی، ۱۳۸۱: ۱۴). رورتی که خود را یک «سکولاریست نخراشیده»^۱ می‌نامد، تلاش فیلسوفان معاصر برای ارائه بینشی واحد از عدالت و واقعیت را مردود می‌داند و معتقد است که این تلاش‌ها پس‌مانده همان چیزی است که هایدگر سنت هستی - خداشناسی می‌نامید (گریپ، ۱۳۹۲: ۸۵).

در نوپراگماتیسم رورتی، پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم با هم جمع می‌شوند. البته نباید چنین تصور کرد که عناصر دیگری در شکل‌گیری فلسفه رورتی تأثیر نداشتند (اصغری و سلیمانی، ۱۳۹۳: ۲۸). طبق نظر رورتی ما باید بر وسوسه جست‌وجوی هرگونه بنیان یا اصول نخستین فایق آییم. فیلسوفان باید این ایده را کنار بگذارند که می‌توانند به خارج از اجتماع و بستر تاریخی زندگی خود قدم گذاشته، جست‌وجوی عمومیت‌ها را در حوزه معرفت و ارزش رها کنند (محمدپور و محمدپور، ۱۳۹۳: ۲۸).

از دیدگاه رورتی، تفاوت‌هایی بین عمل‌گرایی کلاسیک و نوع‌عمل‌گرایی وجود دارد که از نظر او، یکی از این تفاوت‌ها این است که ما نوع‌عمل‌گراها به جای تجربه یا ذهن یا

1. Secularists rough

وجدان درباره زبان صحبت می‌کنیم و دوم اینکه همه ما آثار کوهن، تولمین و فایربرند را خوانده و از این‌رو به اصطلاح روش علمی بدگمان شده‌ایم (رورتی، ۱۳۸۴: ۱۵۲). در نگاه رورتی، هم زبان و هم ماهیت افراد از خصوصیت امکانی برخوردار است؛ بدین معنا که هویت فرد ثابت و از پیش موجود نیست، بلکه در جریان ساخته شدن است. پس چیزی به عنوان ماهیت آدمی وجود ندارد و خودآفرینی مهم است. با توجه به این مسائل، اجتماع نیز دارای قوانین ثابتی برای حرکت یا پیشرفت ندارد، بلکه تحولات آینده آن در گرو احتمال است و قابل پیش‌بینی نیست. از این‌رو مفهوم «تاریخی‌گری»^۱ مطرح می‌شود که برعکس دیدگاه پوپر، یعنی فرآیندهای تاریخی تحت حاکمیت قوانین قاطع نیستند. پس تاریخی بودن یعنی موقعیت‌های خاص. از نظر رورتی، یک سخن و یک عمل نه از آن نظر قابل دفاع است که با واقعیت منطبق است، بلکه بر این اساس قابل دفاع است که افراد آن جامعه بتوانند درباره آن به اجماع برسند. پس ارتباط علم با واقعیت قطع می‌شود و توافق مهم خواهد بود و نه بازنمایی. و چون اصل بر توافق و اجماع است، برای اخلاق نیز مبنایی عینی یا حقیقی وجود ندارد، بلکه هنجارهای اجتماعی تعیین‌کننده هستند. طبق این دیدگاه، مرز میان اخلاق و مصلحت از بین می‌رود و اخلاق به مصلحت کاهش می‌یابد. با وجود این آنچه قابل گفت‌وگو و بحث (توافق و اجماع) با دیگران نیست، حوزه خصوصی است (همانند استقلال)، در حالی که واژگان عرصه عمومی (همانند عدالت) ناظر به روابط با دیگران است (باقری، ۱۳۸۶: ۳۲-۵۰).

از نظر رورتی هر چه هست، آرمان‌ها، آرزوها و خواست‌های بشری است که مبتنی بر توافق و اجماع در طول تاریخ خلق شده‌اند و پدیده‌هایی چون لیبرالیسم و دموکراسی نیز مبنای فلسفی ندارند و پدیده‌هایی تاریخی‌اند که در فرآیندهای زمانی و مکانی ممکن و موجه شده‌اند. بنابراین به عقیده رورتی، فلسفه نردبانی است که غرب از آن بالا رفته و سپس کنارش گذاشته است.

رورتی بر این اعتقاد است که اکنون مسئله این است که آیا فلان طرح و برنامه سیاسی، کارایی دارد یا نه و نه اینکه با فرامین عقل انطباق دارد یا خیر. پس عقلانیت محصول بستر تاریخی، اجتماعی جامعه است. رورتی تحت تأثیر اندیشه

1. Historicism.

اگزیستانسیالیستی^۱ کیرکگارد که معتقد بود ما اسیر مفاهیم کلی، انتزاعی و ایده‌ها شده‌ایم و آن قدر دربند ایده‌ها بوده‌ایم که در این میان یک چیز را فراموش کرده‌ایم و آن «وجود»^۲ هر شخص است، به این نتیجه می‌رسد که اصل همه‌پسند بودن اصول که مدنظر کانت بود، قابل قبول نیست و معتقد است که از کجا معلوم که دلخواه من، دلخواه دیگری نیز باشد؟ یعنی فردیت من، غیر از فردیت و وجود شخص دیگری است. از نظر رورتی، موضوع سیاست، رسیدن به امری بهتر است و نه خیر فی‌نفسه و رسیدن به حقیقت؛ در حالی که موضوع فلسفه، رسیدن به حقیقت است. پس فلسفه در سیاست، حرفی برای گفتن ندارد. رورتی به دنبال دموکراسی مساوات‌طلبانه به مثابه ایده‌ی جهان‌وطنی است، اما تفسیر از آن بر پایه سنت‌های فکری، فرهنگی و تاریخی است. از این‌رو ما شاهد شکل‌های گوناگون از این الگو خواهیم بود که البته هیچ‌کدام بر دیگری برتری ندارد (نوذری و ایزدی‌فر، ۱۳۹۲: ۱۶-۴۲).

مدینه فاضله رورتی، مدینه‌ای است که در آن آزادی فردی به حداکثر می‌رسد و خشونت بین فردی به حداقل. نتیجه منطقی‌ای که رورتی از این عبارات استعاره‌ای می‌گیرد این است که هویت فرد ثابت و از پیش موجود نیست و بلکه در جریان ساخته شدن است. پس چیزی به عنوان ماهیت آدمی وجود ندارد و «خودآفرینی» مهم است. بدین ترتیب بنیان سوم نظریه رورتی مبتنی بر پرهیز از هر نوع جزم‌گرایی معرفت‌شناسانه‌ای است که جلوی گفت‌وگوی سازنده انسانی را در دل جامعه مسدود می‌نماید.

نگاه اجمالی به مفهوم «دیگری» و اهمیت آن در نحله پست‌مدرنیسم

به طور کلی در نزد اندیشمندان پست‌مدرن، توجه به ساختارشکنی‌ها و صداهای در حاشیه، اهمیت بسزایی دارد، به گونه‌ای که می‌توان اندیشه پست‌مدرن را نحله غیریت‌ها^۳ دانست؛ بدین معنا که در نزد اینان، غیر و کسانی که در سایه یا حاشیه اجتماع بودند، به مرکزیت جامعه رانده می‌شوند. در واقع در تفکر پست‌مدرن، تأکید بر وجه محلی یا بومی بر تفکر مدرنیستی کلان‌نگر پیشی می‌گیرد. کنش متقابل یا تعامل محلی و شبکه‌های جماعتی، نقطه عزیمت محسوب می‌شود؛ قوانین جهانی و همه‌شمول و

1. Existentialist
2. Existence
3. Otherness

خودهای فردی یگانه و منحصر به فرد به مثابه تجریدات و انتزاع‌هایی از هستی انسان در جهان تلقی می‌شوند (نوذری، ۱۳۸۰: ۶۵). بنابراین پست‌مدرنیسم، مفهوم شخص‌بودگی را - که یادآور اندیشه‌های مدرنیته به‌ویژه اصل کوژی‌تو از رنه دکارت^۱ است- زیر سؤال می‌برد و به نوعی به خود اجتماعی شده و در ارتباط با دیگران معتقد است، نه منقطع از اجتماع.

یکی از ویژگی‌های نظریهٔ دموکراتیک پست‌مدرن، ظرفیت‌ها و پتانسیل آن برای «خودانتقادی^۲» و نقدپذیری از ناحیهٔ «دیگری» است. ویلیام کنلی، خودانتقادی را وظیفهٔ محوری نظریهٔ سیاسی دموکراتیک و بستر ساز مهم برای اخلاق کثرت‌گرای انتقادی تلقی می‌کند. این برداشت ساختار شکنانهٔ پست‌مدرن در تعارض با کل‌گرایی بی‌توجه به تفاوت‌ها و دیگرها در نزد بنیادگرایان یا مدرنیست‌هاست. پست‌مدرن‌ها برخلاف مدرنیست‌ها، رویکرد منفی و سلبی به «دیگرها» یا تفاوت‌ها ندارند، بلکه با یک رویکرد ایجابی «دیگرها» را نه سبب تهدید و بی‌ثبات‌سازی جامعه، بلکه موجب پویایی و تقویت نظم سیاسی و اجتماعی می‌داند (Mara, 2003: 439).

لیوتار به جای روایت واحد درباره آشکار ساختن انسانیت جوهری، انواع زیادی از تاریخ‌های مختلف و روایت‌های محلی را پیشنهاد می‌کند که امکان جمع‌بندی و یا خلاصه کردن و یکی کردن آنها در یک داستان جامع و فراگیر وجود ندارد (نوذری، ۱۳۸۰: ۵۵). او یادآور می‌شود که تحقق توافق در جهان کنونی حتی در حد یک آرمان نیز در نظر گرفته نخواهد شد (Lyotard, 1984: 66). لیوتار در کتاب «نظریهٔ پست‌مدرن»، رویکرد اجتماعی هابرماس و سایر اجماع‌گرایان در نادیده گرفتن تفاوت‌ها و «دیگرها» در توافقات را نقد می‌کند و در عوض معتقد است که توجه به دیگری و تفاوت‌ها منجر به ابداع و پویایی می‌شود. حاصل این بینش، شناخت و درک جامعه به مثابه محیط مجادله‌ای با ویژگی‌هایی همچون فقدان کلان روایت‌های مسلط، تنوع و کشمکش با حضور تفاوت‌ها و دیگرها با منطق بازی‌های زبانی متعدد است. از دید لیوتار، کثرت‌گرایی پست‌مدرن بر مبنای مؤلفه‌هایی همچون بازشناسی تفاوت‌ها یا دیگرها، احیای گفتمان‌های دیگر و توجه انتقادی به نظم سیاسی و اجتماعی است که رئوس سیاست رادیکال و عدالت‌طلبانه را ترسیم می‌کند (عباس‌زاده، ۱۳۹۵: ۳۳۲).

1. Rene Descartes
2. Self- Criticism.

دریدا بر این باور است که اگر بخواهیم که مفهوم «من» را بشناسیم، باید به مفهوم «دیگری» نیز توجه داشته باشیم. دریدا، مفهوم مسئولیت را مطرح می‌کند که بیانگر مسئولیتی خاص و ویژه نسبت به «دیگری» است که آن دیگری نیز خاص و ویژه است. (Attridge, 2007: 57). لویناس نیز نقش تعیین‌کننده‌ای برای مفهوم دیگری قائل است. این امر موجب می‌شود که لاجرم تفکر لویناس در حیطه‌هایی سوای زمینه مورد علاقه خودش بازتاب یابد که عبارتند از فمینیسم، مردم‌شناسی، مطالعات پسااستعماری یا نظریهٔ همجنس‌گرایی (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۰-۱۱). به همین خاطر است که پست‌مدرن‌ها تمامی توان ذهنی، فکری و فیزیکی خود را در خدمت به جنبش‌های فمینیستی، همجنس‌بازان، جنبش‌های طرفدار محیط‌زیست، جنبش سبزها و جنبش‌های طرفدار صلح و خلع سلاح هسته‌ای به کار گرفته‌اند. کارهایی که پست‌مدرن‌ها با تأکید ویژه بر عدالت و مسئولیت اجتماعی در قبال دیگران انجام داده‌اند، کاملاً جاذبه و بار اخلاقی و سیاسی به خود می‌گیرد. امروزه یکی از عواملی که در افزایش مطالعات درباره تفاوت‌ها و دیگرها تأثیرگذار بوده است، ظهور و گسترش احزاب پوپولیستی و راست رادیکال و افراطی در جهان غرب و مواضع بیگانه‌ستیز، نژادگرایانه، ملی‌گرایانه، ضد مهاجرتی و ناشکیبایی در مقابل دیگرها یعنی مهاجران خارجی است (Leiviska, 2019: 2).

شانتهال موفه از مهم‌ترین اندیشمندان پست‌مدرن است که کشمکش و تعارض را به عنوان جوهرهٔ سیاست و فرایندهای سیاسی می‌داند و رویکرد اجماع‌محور هابرماس و جان رالز به سیاست و گفت‌وگوها را نقد می‌کند. او تعارض را به عنوان چهره اصلی سیاست وارد عرصه عمومی و گفتمانی می‌کند و ماهیت تخاصمی و تعارضی سیاست را دلیلی بر تأیید وجود «دیگرها» یا تفاوت‌ها و شناسایی آنها و به عنوان یک پیش‌شرط برای وجود هویت و خط تمایز بین «ما» و «دیگری» می‌داند. نظم سیاسی و اجتماعی موجود بر مبنای همین تقابل‌ها و طرد دیگرها بوده است که به عنوان چالش مهم برای لیبرال دموکراسی‌های امروز است. هرچند موفه از کارل اشمیت، ایده کشمکش و دشمنی در سیاست را اتخاذ می‌کند، با طرح ضرورت رسیدن به یک نظم سیاسی و اجتماعی با تلقی رادیکال، کثرت‌گرا، فراگیر و عدالت‌طلبانه از دموکراسی و تبدیل

«تخاصم»^۱ به «مجادله»^۲ و «رقابت» راه خود را از او جدا می‌کند. موفه، حضور و وجود تفاوت‌ها یا دیگرها را تهدیدکننده نظم سیاسی و اجتماعی دموکراتیک نمی‌داند و معتقد است که با ایجاد وفاداری و تأیید جمعی نسبت به اصول محوری سیاسی و اخلاقی لیبرال دموکراسی همچون آزادی، برابری و عدالت می‌توان تخصص‌ها را به رقابت و مجادله دموکراتیک و ایجاد نظم پویا تبدیل کرد (Leiviska, 2019: 6-7).

موفه با مفروضات پست‌مدرنی بر این اعتقاد است که امکان اجماع عقلانی عام و جهان‌شمول و بی‌توجه به تفاوت‌ها و دیگرها، تفکر دموکراتیک را به مسیر غلطی کشانده است. وظیفه نظریه‌پرداز و سیاست‌مداران دموکراتیک آن است که رویه‌ها و نهادهای عادلانه و بی‌طرفانه را طراحی کنند که میان همه منافع آشتی ایجاد کنند (موفه، ۱۳۹۶: ۱۱). در دموکراسی مدرن، تمایز ما و آنها به گونه‌ای ایجاد شود که با شناسایی تکثرگرایی سازگار باشد. در واقع به رسمیت شناختن تکثرهای رقیب و ایجاد سازواری بین آنها، عنصر قوام‌بخش دموکراسی مدرن و نظم سیاسی-اجتماعی است (همان: ۲۱).

موفه می‌گوید ما ضمن پذیرش آنتاگونیسم یا تخصص‌ها و استمرار آن در سیاست می‌خواهیم نشان دهیم که چگونه می‌توان این تخصص‌ها را با سیاست دموکراتیک و سازواری بین گروه‌های متضاد آشتی داد. بدون پذیرش مشروعیت دیگرها یا مخالفان و بدون اتکای به اصول و باورهای اخلاقی و دموکراتیک نمی‌توان نظم سیاسی و اجتماعی دموکراتیک را قوام بخشید و اساساً وجود مخالف برای سیاست دموکراتیک گریزناپذیر است (همان: ۲۷).

در نزد لاکلاو و موفه، ترکیب پست‌مدرنیسم و سوسیالیسم و تلقی رادیکال از لیبرال دموکراسی منجر به تلقی کثرت‌گرا از جامعه با حضور تفاوت‌ها می‌شود. چنین برداشت از دموکراسی در نزد پست‌مدرن‌ها از جمله لاکلاو و موفه، یک برداشت هستی‌شناسانه و هنجاری از دموکراسی در نقطه مقابل برداشت تقلیل‌گرایانه نهادی و روشی است که مبتنی بر برقراری عدالت و برابری بین «ما» و «دیگرها» و تأکید بر سازگارسازی دموکراسی با انواع مطالبات غیریت‌ها یا دیگرها و حفظ تفاوت‌هاست. موفه معتقد است که کثرت‌گرایی صرفاً یک حقیقت و روش نیست، بلکه جوهره اصلی دموکراسی برای

1. Antagonism.
2. Agonism

احترام و به رسمیت شناختن دیگرهاست (عباس‌زاده، ۱۳۹۵: ۳۳۲-۳۳۵). در برداشت کثرت‌گرا و رادیکال پست‌مدرن از دموکراسی، سیاست و کنش سیاسی صرفاً در حیطهٔ نخبگان نیست، بلکه دیگرها از جمله گروه‌ها، اقشار و افراد عادی را شامل می‌شود.

تحلیل مفهومی و نوپراگماتیستی رورتی از دیگری نسبت و ارتباط مفهوم همبستگی^۱ با «دیگری» یا غیریت‌ها

یکی از الزامات بسیار مهم برای برقراری سامان یا نظم سیاسی و اجتماعی مدرن، ایجاد انسجام یا همبستگی در جامعه‌های چندپاره قومی-زبانی و مذهبی یا جامعه با تعدد شکاف‌های اجتماعی، فکری، فرهنگی، طبقاتی و سیاسی است. همبستگی مفهومی کلیدی در دیدگاه فلسفی و اخلاقی رورتی است. از دیدگاه وی، عقلانیت چیزی نیست مگر بیان همبستگی با جامعه‌ای که ما خود را متعلق به آن می‌دانیم. البته ما به جوامع بسیاری احساس تعلق می‌کنیم و بن‌بست‌ها یا معماهای اخلاقی^۲ هم محصول تعارض میان همین جامعه‌هاست. صحت یا توجیه‌پذیری درباره تعلق به جامعه نیز مفهومی اخلاقی بر اساس گسترده‌تر کردن میزان اجماع برای همبستگی است (تقوی، ۱۳۸۵: ۱۰۰-۱۰۳).

علم از نظر رورتی، الگوی همبستگی انسانی، بحث‌ها و جدال‌های باز و آزاد محسوب می‌شود، نه نمونه‌ای از یک واقعیت عینی (Rorty, 1991: 39). او در مقام یک عمل‌گرای اجتماعی، پراگماتیسم را در قالب جست‌وجو برای تحقق و نهادینه‌سازی همبستگی و انسجام برای تشکیل مای فراگیر با حضور دیگرها تلقی می‌کند (Rorty, 1998: 22). از این منظر، عقلانیت به معنی همبستگی و رفتاری همسو با جامعه‌ای که در آن زیست می‌کند تلقی می‌شود و رفتار خلاف با همبستگی نیز غیر عقلانی است (Rorty, 1991: 199).

از آنجا که جامعهٔ مدرن امروزی به خاطر وجود غیریت‌ها و دیگرهای متفاوت فکری، سیاسی، قومی، مذهبی و فرهنگی، پتانسیل تعارض و تنازع سیاسی و اجتماعی را دارد، بنابراین تحقق همبستگی نیازمند بسترسازی‌های مختلف نهادی، انگیزشی، تعاملی، سیاسی و ارتباطی است. بر همین اساس است که رورتی برای گفت‌وگو، نقش مهم و کلیدی در عرصهٔ شناخت و مدارای متقابل بین ما و دیگران برای همبستگی قائل است.

1. Solidarity

2. Moral dilemmas.

او به دنبال این است که گفت‌وگو را جایگزین مفهوم عقلانیت و حقیقت‌انتزاعی کند (محمودی، ۱۳۹۳: ۱۰۳).

در دیدگاه او، گفت‌وگو به الزام و امری حیاتی در زندگی افراد جامعه تبدیل می‌شود. در نزد رورتی، نهادها، کاربست‌ها و رویه‌های یک دموکراسی مساوات‌طلب بر اساس رایزنی، چانه‌زنی و دیالوگ مبتنی بر اصل تساوی و مدارای متقابل بین خود و «دیگران» از اهمیت و الزام اساسی برخوردار است. به دیگر سخن، این نهادها، مؤسسات و سازمان‌های دموکراتیک مبتنی بر مبانی فلسفی، استعلایی و انتزاعی شکل نیافته‌اند، بلکه در قالب اصل کاربست‌پذیری و سودمندی اجتماعی برای تحقق همبستگی و زیست صلح‌آمیز سیاسی و اجتماعی بین ما و دیگران معنا می‌یابند و تلقی می‌شوند. در نتیجه ما با کنشگرانی مواجه خواهیم بود که خود، روندهای سیاسی، اخلاقی و فرهنگی را خلق، تجربه و آزمون می‌کنند. به این اعتبار می‌توان گفت آنچه را رورتی پیشرفت و تکامل می‌نامد، از این مسیر عبور خواهد کرد (نوذری و ایزدی‌فر، ۱۳۹۲: ۳۰). بنابراین اخلاق ریشه در گفت‌وگوی میان افراد جامعه و حاصل آن همبستگی است و هنجارهای اجتماعی تنها محمل و دادگاهی هستند که برحسب آن می‌توان از درستی اعتقاد سخن گفت، که فرد متناسب با آنها در جامعه معین زندگی می‌کند (باقری، ۱۳۸۶: ۴۳-۴۴).

به زعم رورتی، همبستگی اجتماعی انسان‌ها با یکدیگر، تنها راهی است که آنها می‌توانند با توسل به آن، داعیه‌های خود را توجیه کنند. به عبارت دیگر یک سخن، نه از آن نظر قابل دفاع و موجه است که حقیقت دارد و با واقعیت‌ها منطبق است، بلکه بر این اساس قابل دفاع است که افراد جامعه بتوانند درباره آن به اجماع^۱ برسند و این دایره اجماع باید تا جایی که ممکن است گسترش یابد. به این ترتیب ما خواهیم توانست داعیه‌های خود را هرچه بیشتر و گسترده‌تر موجه و قابل دفاع سازیم (باقری، ۱۳۸۶: ۴۲).

اما رورتی، همبستگی و مسئولیت‌پذیری در قبال «دیگری» یا غیریت‌ها را در قالب محلی و اجتماعی می‌نگرد، نه جهان‌شمول. حس همبستگی اخلاقی، زمانی شدیدتر است که کسانی که ما نسبت به آنها احساس همبستگی می‌کنیم، یکی از «ما» دانسته شود. منظور از «ما»، جمعی کوچک‌تر و محلی‌تر از آن چیزی است که در فلسفه اخلاقی

1. Consensus.

کانتی نوع بشر نامیده می‌شد. بزرگ‌ترین گروهی که ما خود را متعلق به آن می‌دانیم، بشریت یا همه موجودات نیستند و هیچ‌کس نمی‌تواند چنین ادعایی داشته باشد (قرلسفلی، ۱۳۹۳: ۸۳). به باور او، خواست همبستگی برخلاف خواست عینیت، ذاتاً یک نوع خواست سیاسی-اجتماعی و از همه مهم‌تر اخلاقی است و باید بدانیم که همبستگی در طول تاریخ ساخته می‌شود، نه اینکه به عنوان یک حقیقت غیر تاریخی و فرامکانی-فرازمانی یافته شود. این ساخته شدن همبستگی، خصلت تاریخی و زمانی و مکانی بودن آن را نشان می‌دهد (سلیمانی، ۱۳۹۲: ۱۳۱-۱۳۲).

در دیدگاه وی، درد، رنج، تحقیر و بی‌عدالتی، نیرومندترین انگیزه جامعه بشری در ایجاد همبستگی است. این همبستگی بر تک‌ستون شناخت فلسفی استوار نیست، بلکه بر امید اجتماعی استوار است. همبستگی با گفت‌وگوها و تفاهم‌های سرشار از تساهل و تسامح با «دیگرها» در ظرف اجتماعی به دست می‌آید، نه با بحث و جدل‌هایی که به جدا شدن ضعف‌ها و رد کردن استدلال دیگری یا گروه مقابل و به کرسی نشاندن استدلال خود بینجامد (آذرنگ، ۱۳۹۰: ۲۸).

به صورت کلی در کاوش مبتنی بر همبستگی، تلاش برای تفکیک گزاره‌ها به غلط و درست، اساساً فرایندی هنجاری است که طی آن فرد، وفاداری به جامعه خویش و شیوه‌های کاوش در آن را به نمایش می‌گذارد. شیوه کاوش در جامعه‌ای که رورتنی بدان احساس تعلق می‌کند، یک ویژگی هنجاری مضاعف بر مبنای گسترش هرچه بیشتر مرزهای مشترک پیرامون «ما» خوانده می‌شود. بنابراین گزاره‌هایی که مورد پذیرش تعداد هرچه بیشتری از افراد و «دیگرها» قرار گیرند، قابل قبول‌تر به شمار می‌آیند. جامعه‌ای که رورتنی آن را مرجع کاوش برای شخص خود تلقی می‌کند، جامعه فراگیری است که افراد بیشتری را در برمی‌گیرد، جامعه‌ای که گام‌به‌گام می‌کوشد تا طردشدگان را در خود جای دهد. این نگرش اخلاقی، همزیستی میان انسان‌های بیشتری را میسر می‌سازد (تقوی، ۱۳۸۷: ۱۰۳).

با عنایت به رویکرد روشی اجتماع‌گرا یا زمینه‌بنیاد، نوع نگاه رورتنی به عقلانیت نه در قالب «انتخاب عقلانی»^۱ فردگرایانه یا خودمحوری گروهی، بلکه در قالب رویکرد «انتخاب

عمومی^۱ بر محوریت اجتماعی و «ما» با حضور «دیگرها» و مسئولیت متقابل ما و دیگرها در قبال یکدیگر است. نگاه رورتی به همبستگی در جامعه با حضور «دیگرها» بر مبنای الزام عقلانیت اجتماع‌بنیاد و سودمندی یا فایده‌نگرانه اجتماعی است، تا معیارهای عاطفی. از این‌رو دامنه دلبستگی عاطفی هرچه تنگ‌تر، شدت همبستگی نیرومندتر می‌شود. مسئولیت اخلاقی و سیاسی در قبال دیگرها، لازمه نظم سیاسی و اجتماعی است. بنابراین تشکیل جامعه و مای فراگیر، امری پسینی است و نمی‌تواند بر ورای دیگرها، طرد، حاشیه راندن و تحقیر آنها باشد. از دید رورتی، این مسئله یک دستاورد بر ساخته و اراده‌مند اجتماعی و دموکراتیک در سایه همکاری ما و دیگرهاست، نه به صورت یک پیش‌فرض ایده‌آل و مطلوب پیشینی (فستن استین، ۱۳۸۶: ۹۷-۹۸).

از دید ریچارد رورتی، مسئولیت ما در قبال «دیگران»، سوئیۀ عمومی نظم و حیات اجتماعی- سیاسی ما را می‌سازد. ما می‌توانیم به اتکای حس همبستگی خود با هر گروه دیگر، مسئولیت و تکالیفی برای خود تعیین کنیم. راه صحیح آن است که سرلوحه ما این باشد که «ما وظایفی در قبال دیگر انسان‌ها به معنای ساده کلمه داریم» و آن را تذکری برای خود بینگاریم. باید همچنان نگران حال افراد حاشیه‌نشین باشیم؛ افرادی که به طور غریزی نه «ما»، بلکه «آنها» انگاشته می‌شوند. باید بکوشیم شباهت‌های خود را با آنها مورد توجه قرار دهیم (رورتی، ۱۳۸۵: ۳۷۱-۳۷۴).

از آنجا که رورتی بر همبستگی اجتماعی یا محلی‌بنیاد و هم‌زیستی بین «ما و دیگرها» بر مبنای عقلانیت فایده‌مندانه و پراگماتیستی یا اثربخشانه عملی تأکید می‌کند، قرائت و تلقی او از کثرت‌گرایی و دموکراسی نیز سمت و سوی پراگماتیستی محلی و اجتماعی و وضعیت‌مند^۲ اجتماعی می‌یابد. بنابراین هنجارها و ارزش‌های دموکراتیک، نه جنبه جهانی، بلکه جنبه محلی و اجتماعی می‌یابد. پیشرفت‌های دموکراتیک به صورت پسینی از طریق احساسات، همدردی و مسئولیت‌پذیری محلی و اجتماعی ما و دیگران روی می‌دهد که تشکیل‌دهنده «مای فراگیر» هستند، نه به شکل پیشینی و مفروض از طریق عقلانیت اخلاقی عام و جهانی یا فراملی- فرااجتماعی. به‌واقع موضوع اصلی، یافتن

1. Public Choice
2. Contextualized.

استدلال‌هایی برای توجیه عقلانیت یا شمولیت عام دموکراسی لیبرال نیست که مقبول طبع هر شخص منطقی یا معقولی باشد. از اصول دموکراتیک لیبرال تنها می‌توان در بافت یک وضعیت خاص که سازنده شکل زندگی ماست دفاع کرد. از این‌رو ما نباید بکوشیم تعهدمان نسبت به این اصول را بر پایه چیزی برحسب ظاهر ایمن‌تر قرار دهیم. برای تضمین طرفداری و هواخواهی از این اصول، آنچه نیاز داریم همانا خلق یک خلق و خوی دموکراتیک وضعیتمند است و این بستگی به بسیج عواطف و احساسات و گسترش آن دسته از رویه‌ها، نهادها و بازی‌های زبانی دارد که شرایط را برای آفریدن سوژه‌هایی دموکرات و خواست‌هایی دموکراتیک‌تر اجتماع‌بنیاد مهیا کنند (دریدا و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۲-۴۳).

از دید رورتی، لیبرالیسم سیاسی تنها شالوده اجتماعی محکم برای اجتناب از بن‌بست اجتماعی است. جامعه لیبرال آرمانی، جهانی است که در آن خشونت کاهش یابد و همبستگی اجتماعی رو به افزایش باشد و همگان با هر ایده تفکری، دیگری را درک کند و بتوانند در کنار یکدیگر زندگی کنند. رورتی در باب گفت‌وگوی میان ادیان بر این نظر است که هم‌زیستی و کاری به یکدیگر نداشتن، یک اصل است. او معتقد است که تمام آن چیزی را که می‌توان انتظار داشت، تمایل برای تحمل یکدیگر است (رورتی، ۱۳۸۳: ۱۶۱ و ۱۶۵).

از دید رورتی، در بین اعتقادات و تمایلات مشترک مردم، جایی می‌تواند باشد که در آنجا، ظرفیت کافی برای اجازه دادن به توافق بین «ما» و «دیگرها» جهت هم‌زیستی بدون خشونت فراهم باشد. باید تلاش برای گسترش هویت اخلاقی فرد را رها کنیم و به امر تحمل دیگری و زیستن در کنار یکدیگر و به نقاط اشتراک توجه کنیم (همان، ۱۳۹۰: ۱۵۶). او بر این باور است که رشد و توسعه فردیت انسان، مهم‌ترین اصلی است که از طریق نقادی مداوم فرد از جامعه محقق می‌شود. اجتماعی شدن و همبستگی یا انسجام با جامعه، اصل مهمی است که در سایه تعامل فعال فرد با محیط ایجاد می‌شود. رشد فردیت و توسعه شناخت و شخصیت فرد در جریان ارتباطات اجتماعی، باعث خلق وحدت اجتماعی می‌شود. به‌واقع فرد به تدریج وحدت خود را با دیگر افراد بشر توسعه می‌دهد. این وحدت حاصل توسعه مستمر در درک فرد از «ما» یا «یکی از ما» است. این

فرایند که رورتنی طی آن به انسان‌های دیگر به عنوان «یکی از ما» و نه به عنوان «آنها» می‌نگرد، موضوع توصیف مبسوطی است از مردم ناآشنا که مانند هم هستند و به علاوه تأکیدی است بر اینکه ما خودمان نیز همانند هم هستیم (باقری و خوشخویی، ۱۳۸۱: ۲۷).

نسبت و ارتباط مفهوم عدالت و برابری اجتماعی با «دیگری»

یکی دیگر از مهم‌ترین الزامات برای استمرار سامان سیاسی و اجتماعی مشروع و دموکراتیک در هر جامعه‌ای، نهادینه‌سازی و گسترش عدالت، فرصت‌های برابر در زمینه‌های گوناگون اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، عدالت توزیعی و مقوله‌هایی از این دست است. عدالت از مفاهیم مهم اجتماعی است که بسته به مکاتب یا ایدئولوژی‌ها و پارادایم‌های گوناگون، برداشت‌های متفاوت از این مفهوم همانند بسیاری دیگر از مفاهیم علوم اجتماعی صورت می‌گیرد. رورتنی نیز از اندیشمندان بسیار تأثیرگذار در زمینه برون‌رفت از بحران‌های اجتماعی و برقراری نظم سیاسی و اجتماعی در جوامع چندپاره با حضور دیگرها با محوریت عدالت اجتماعی است. به نظر رورتنی، عدالت آرمانی است که تاکنون تحقق نیافته است. کوشش‌های بشر در سراسر تاریخ از آغاز تاکنون، به هر نتیجه‌ای رسیده باشد، نتوانسته است ریشه رنج‌هایی را بخشکاند که امروز در سراسر جهان شاهد آن هستیم. به گمان او، صلح و آرامش، زمانی به زندگی انسان بازمی‌گردد که عدالت اجتماعی برقرار و موازنه میان دو قلمرو خصوصی و عمومی ایجاد شده باشد (آذرنگ، ۱۳۹۰: ۳۱-۳۳).

در بستر یک جامعه چندپاره اجتماعی، یکی از موانع برقراری همبستگی و عدالت، وفاداری انعطاف‌ناپذیر به «خود یا مای محدود» و بی‌توجهی به پیشبرد و رعایت عدالت و تظلم‌خواهی «دیگرها» است. رورتنی بحث درباره عدالت را با مفهوم وفاداری آغاز می‌کند: «هر کدام از ما اگر تحت تعقیب پلیس باشیم و از خانواده خود بخواهیم ما را مخفی کند، خیلی از ما، چنان کمکی را حتی به زمان‌هایی که می‌دانیم فرزندان یا والدین ما جرم کثیفی [در قبال دیگرها] را مرتکب شده‌اند، نیز بسط می‌دهیم. خیلی از ما علاقه‌مند هستیم تا سوگند دروغ هم بخوریم تا چنان فرزندان و والدینی را هنگام فراری شدن، حمایت کنیم. اگر فرد بی‌گناهی در نتیجه سوگند دروغ ما محکوم شود، بیشتر ما با تزاحم بین عدالت و وفاداری گرفتار خواهیم شد» (رورتنی، ۱۳۹۰: ۱۷۲). در حقیقت ما با

تزام وفاداری‌ها روبه‌رو هستیم. از این‌رو ما بین وفاداری به یک گروه کوچک و وفاداری به گروه بزرگ‌تر مانده‌ایم و مجبوریم یکی را به خاطر دیگری فدا کنیم. بنابراین در اینجا رورتی، کانت و کانتی‌ها را نقد می‌کند؛ زیرا این گروه بر این باورند که وفاداری از عاطفه و عدالت از عقل سرچشمه می‌گیرد. چنان‌که خود رورتی نیز می‌گوید، بن‌مایه عدالت، اخلاقی است و نه عقلانی مدنظر کانت و کانتی‌ها (Rorty, 2007: 45).

از دیدگاه ریچارد رورتی، مهم‌ترین مفهوم در سیاست و نظم سیاسی و اجتماعی، همانا عدالت اجتماعی است. از دید او، عدالت اجتماعی، آرمان سیاسی چپ‌گرایان است و این آرمان با امید اجتماعی پیش می‌رود. امید اجتماعی باید در همه سطوح جامعه گسترش یابد و محفل‌های دانشگاهی، پژوهشگاهی، روشن‌فکری، ادبی و هنری را به تجمع‌های کارگری و دیگر تشکل‌های مردمی در بخش‌های دیگر جامعه پیوند زند، تا «امید» به «تغییر» بینجامد و «تغییر» به برقراری عدالت یا عدالت بیشتر منتهی شود (آذرنگ، ۱۳۹۰: ۴۸-۵۱). رورتی، فلسفه را در آنجایی سودمند می‌داند که به کمک تحکیم اخلاقی بیاید و با توانایی‌هایش به تقویت برابری اجتماعی یاری برساند و از ادبیات الهام بگیرد که چگونه بی‌عدالتی اجتماعی را در دادگاه وجدان بشر برملا و رسوا کرده است (همان، ۱۳۸۶: ۵۸).

رورتی می‌کوشد جریان عملی عدالت‌خواهی را از طریق اتحادیه‌ها و جنبش‌های کارگری دنبال نماید کند. به زعم وی، جنبش اتحادیه کارگری، به الهام‌بخش‌ترین تجسم فضایل مسیحی ایثارگری و مهرورزی برادرانه و عدالت‌طلبانه تبدیل شده است. پیدایش اتحادیه‌های کارگری، نویدبخش‌ترین پیشرفت در دوران جدید است که شاهد ناب‌ترین و از خودگذشته‌ترین قهرمانی‌ها بوده است. هرچند شمار بسیاری از اتحادیه‌ها، فاسد و بسیاری دیگر متحجر شده‌اند، منزلت معنوی اتحادیه‌ها، برتر از کلیساها و صنف‌ها، حکومت‌ها و دانشگاه‌هاست؛ زیرا اتحادیه‌ها را مردان و زنانی پایه‌ریزی کردند که باید بسیاری از چیزها را از دست می‌دادند. آنها خطر از دست دادن کار را به طور کلی و خطری که امکان نان‌آوری برای خانواده‌شان را تهدید می‌کرد، به جان خریدند. آنها این خطر را برای آینده بهتر بشر به جان خریدند. ما عمیقاً وام‌دار آنها هستیم. سازمان‌هایی را که آنها بنیان نهادند، با قربانی‌های آنها تقدیس شده است (رورتی، ۱۳۸۴: ۲۸۸). رورتی بر این اعتقاد است که چپ‌گرایانی آمریکایی همچون او تمایل دارند که درباره مارکس،

به عنوان کسی که بهتر از هر کس دیگری بی‌عدالتی ناشی از سرمایه‌داری سده نوزدهم را توصیف کرده است، بیندیشد. اما افسوس می‌خوریم که او تحلیل‌های تیزبینانه اقتصادی و سیاسی را با مقدار زیادی هگل‌گرایی درآمیخته است (رورتی، ۱۳۸۴: ۲۹۲).

رورتی با یک سمپاتی مهرورزانه نسبت به «دیگرهای» آفریقایی و غیر آفریقایی و به طور کلی غیریت‌ها، مسئله عدالت اجتماعی را به عنوان لازمه استمرار سامان سیاسی و اجتماعی و برون‌رفت از بحران‌ها و تعارضات می‌نگرد. او به طور خاص با نگاه به جامعه آمریکا به عنوان تجسم عینی چندپاره اجتماعی و هویتی، معتقد است که درک عدالت اجتماعی در آمریکا بسی بیشتر از ورقه‌های رأی‌گیری، مرهون نافرمانی مدنی است. دانش‌آموزان نیاز دارند که بدانند عمیق‌ترین و رنج‌بارترین بی‌عدالتی، مانند تحقیر پایان‌ناپذیر آمریکاییان آفریقایی‌تبار (به عنوان مهم‌ترین دیگری تشکیل‌دهنده جمعیت آمریکا) و دستمزدهای ناچیزی که به کارگران سازمان‌نیافته پرداخت شده، همیشه از سوی احزاب سیاسی و مطبوعات، ناچیز جلوه داده شده‌اند. آنها باید دریابند که تاریخ صد سال گذشته کشور آمریکا، شاهد نبردی بی‌رحمانه میان شرکت‌ها و کارگران بوده است که این نبرد هنوز در جریان است و اینکه شرکت‌ها در حال پیروز شدن هستند. لازم است بدانند که نامزدهای مقام‌های سیاسی معمولاً ژرف‌ترین مشکلات اجتماعی را نگفته می‌گذارند؛ زیرا معمولاً به نفع ثروتمندان نیست که درباره این مشکلات آشکارا بحث کنند (همان: ۳۴۷-۳۴۸).

رورتی صرفاً از موضع ملی و مرتبط با جامعه آمریکا به عدالت اجتماعی در قبال «دیگرها» نمی‌نگرد، بلکه در سطح گسترده‌تر، در قالب شکاف شمال-جنوب با نقد و چالش جدی استثمار جنوب توسعه‌نیافته یا در حال توسعه «دیگر تحت سلطه» توسط شمال صنعتی و نقد تقسیم کار نابرابر بین‌الملل و مبادله‌های نابرابر و غیر عادلانه به موضوع توجه می‌کند. رورتی بر این باور است که بیمی که دل همه ما مردم آزادی‌خواه شمالی را آزرده می‌کند این است که هیچ ابتکاری برای نجات دادن نیم‌کره جنوبی انجام ندادیم (همان: ۳۱۲).

از دید وی، لازمه صلح و هم‌زیستی و دموکراسی در نظم سیاسی و اجتماعی مدرن آن است که «دیگرها» به «مای فراگیر» بر اساس فرصت‌های برابر و عدالت توزیعی در

قلمروهای گوناگون اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تبدیل شوند و بی‌عدالتی‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی که آنها را از متن جامعه و سیاست به حاشیه رانده یا آنها را به جزیره‌های منزوی بدل کرده است، جلوگیری شود. باید «مای فراگیر با حضور عادلانه و برابر همه غیر یا دیگرها» در سپهر سیاسی، اجتماعی، حکمرانی و تصمیم‌گیری برای تعیین سرنوشت «مای» جمعی شکل گیرد. رورتنی در ارتباط با مصادیق عدالت در عرصه سیاسی و حکمرانی به کلیات می‌پردازد؛ اما طرح پیش‌فرض‌های معقول و منطقی و نیز عمل‌گرایانه در ارتباط با نظم سیاسی و اجتماعی، دست ما را برای بسط دیدگاه ایشان درباره مسئولیت‌ها در قبال «دیگرها» در حوزه‌های سلامت، آموزش، رفاه، اشتغال، حق رأی، تجمعات و تشکل‌های سیاسی، مدنی و صنفی بازمی‌گذارد. تمام این مؤلفه‌ها در ارتباط با نظم سیاسی و اجتماعی طرح می‌شوند، اما نظم و برون‌رفت از تعارض در جامعه با حضور «دیگرها» در سطوح گوناگون قومی-زبانی، مذهبی، سیاسی، هویتی و از این دست، نیازمند عدالت، فرصت‌های برابر، تعهدات اخلاقی و دموکراتیک، نظارت‌پذیری سیاسی و اجتماعی و مسئولیت‌پذیری در قبال غیرها یا دیگرهاست. هرچند او بر این باور است که دموکراسی نسخه واحدی ندارد، اما می‌گوید باید کوشید با گفت‌وگو و تحمل دیگری، راهی را برای کاهش آلام بشری و افزایش برابری میان انسان‌ها پیدا کرد. به زعم او، لیبرالیسم تنها فلسفه سیاسی است که هم‌زیستی تنگاتنگ تمامی افراد اجتماع با نگرش‌های گوناگون را ممکن می‌سازد. لیبرالیسم با این اقدام در پی یافتن توازنی میان آزادی، ثروت، عدالت و صلح است (رورتنی، ۱۳۸۳: ۱۶۱ و ۱۶۵).

نسبت و ارتباط مفهوم آبرونی با دیگری

آبرونی برگرفته از واژه یونانی *eironeia* به معنای تظاهر به نادانی است. گفته شده این اصطلاح نخستین‌بار در جمهور افلاطون آمده است که گویای تلاش پایان‌ناپذیر سقراط، مثالی برای تحقق گفتاری آبرونیک است که بر مبنای آن، نادانی طرف مقابل آشکار گردد. در نگرش سقراطی، آبرونی به انسان هوشمندی اشاره دارد که با تظاهر به نادانی و با بهره‌مندی از شوخ‌طبعی بر افراد و جامعه متظاهر پیروز می‌شود (جعفری رستگار و حسین‌نیا کلور، ۱۳۹۴: ۳۴). در تفکر بزرگانی چون سیسرون، آبرونیا بار منفی واژه

یونانی را ندارد. یعنی یا صنعت بلاغی است، یا تجاهل‌العارف سقراطی که پسندیده است و یک شیوه گفت‌وگوی اقناعی است (کالین موکه، ۱۳۸۹: ۲۵-۲۶).

رورتی نیز از استعاره تجاهل‌الاقناعی سقراط برای تبیین مفهوم آبرونی استفاده می‌کند. او به طور مداوم درباره فرجام مفاهیمی که از آنها استفاده می‌کند، شک می‌کند و می‌داند که با وجود شک‌ها، نمی‌توان کسی را به طور مطلق متقاعد و راضی کرد. او فکر نمی‌کند که دایره لغاتش نسبت به سایرین، نزدیک‌ترین مفاهیم به واقعیت هستند (Murray coombs, 2013: 315-316). بر این اساس رورتی معتقد است که آبرونیست، هنرمند ادیبی است که همچنان که ارسطو از واژه پوئیسس مراد می‌کند، بعد فردی و اجتماعی خود را در منشی شاعرانه وانمود می‌کند و با بهره‌گیری از تخیل، دنیاهای جدید و واژگان مفیدتر را تجربه می‌کند و اینگونه دامنه بیشتری از خود و پیرامونش را می‌شناسد (جعفری رستگار و حسین‌نیا کلور، ۱۳۹۴: ۳۶).

رورتی ذیل مفهوم آبرونی به صورت خواسته یا ناخواسته، صورتی از نظریهٔ دموکراسی را تمهید می‌کند که البته با نظریهٔ عمل‌گرایی (پراگماتیسم) وی تکمیل می‌شود. رورتی برای نیل به این مهم ابتدا صورت‌های مبتنی بر حقیقت محض و مطلق و معرفت بشری را به چالش می‌کشد و اینگونه بیان می‌کند که تلاش فلاسفه برای رسیدن به امر مطلق و یکتا در حوزهٔ حقیقت همواره با دشواری‌های بسیار روبه‌رو بوده است و مسبب منازعات فلسفی بین آنها شده است. این منازعات تا بدانجا پیش رفته که تعریف حقیقت به مثابه یک امر مطلق را غیر ممکن ساخته است (Rorty, 1998: 3).

مهم‌ترین رسالت رورتی برای نهادینه کردن نظریهٔ آبرونی برای دموکراسی آن است که به طور مداوم درباره فرجام مفاهیمی که از آنها در دل اندیشهٔ غرب استفاده شده، شک کند. رورتی برای تحقق این رسالت در وهله اول خود را وام‌دار اندیشهٔ پروتاگوراس سوفسطایی می‌داند که معتقد بود چون انسان معیار همه‌چیز است و چون انسان‌ها با یکدیگر اختلاف نظر دارند، بنابراین یک حقیقت عینی مطلق وجود ندارد که مطابق آن، نظر یکی صحیح و نظر دیگری سقیم باشد. رورتی اشاره می‌کند که پروتاگوراس در مناظرهٔ خود اعلام کرد که هیچ‌گاه نخواسته است «دیگر» را نسبت به حق و باطل چیزی متقاعد کند. به بیان دیگر، او در پی اثبات خوب فی‌نفسه نبوده است، بلکه او می‌خواسته

دیگری را نسبت به امری بهتر و سودمندتر متقاعد کند. بدین ترتیب رورتی، پروتاگوراس و اندیشه وی را نخستین خاستگاه پراگماتیسم در تاریخ فلسفه می‌داند و معتقد است که نمی‌توان دیگران را به حقیقت یا کذب مسئله‌ای معتقد کرد؛ بلکه می‌توان دیگری را به امر یا چیزی که برایش سودمندتر و بهتر است، رهنمون ساخت (نوذری و ایزدی‌فر، ۱۳۹۲: ۳۸-۳۹).

در همین جا پیوند آیرونی با دموکراسی و همبستگی در نظریه رورتی با تأسی از آموزه‌های پروتاگوراسی جلوه‌گر می‌شود؛ زیرا تغافل آیرونیک از حقیقت امر سیاسی و توافق مستمر بر نظریه همبستگی مبتنی بر سودمندی متقابل، خود با نظریه دموکراسی در پیوند قرار می‌گیرد.

اما رورتی به خوبی می‌داند که سنت سقراطی و سنت‌های پس از پروتاگوراس در پی کشف حقیقت امر سیاسی بوده‌اند که با آیرونی رورتی در جهت تحقق دموکراسی همخوانی ندارد. در اینجا است که رورتی به شروط دیگر تحقق آیرونی روی می‌آورد. او درصدد است تا نشان دهد که میزان توافق‌پذیری بر معرفت و حقیقت فلسفی یا سیاسی تا چه حد با چالش‌های بنیادین و اساسی روبه‌رو است. رورتی خود در گام اول، خویشتن را متعهد به این اصول می‌کند تا مفروضات نظریه دموکراسی خود را از آن بیرون بکشد. اولین مفروض دموکراسی وی آن است که از هر نوع جزم‌گرایی فلسفی و معرفتی در دستگاه فکری خود دست بکشد یا اصول ثابت معرفتی شکل‌گرفته درباره بنیان‌های نظری دموکراسی در فلسفه سیاسی غرب را به نقد بکشد. در حقیقت نبود تغافل و روادمداری و جزم‌گرایی به «دیگرها» منجر به قطبی شدن و تخصم‌های سیاسی و اجتماعی می‌شود که نظم سیاسی و اجتماعی را با چالش و بحران مواجه می‌سازد.

شاید با چنین نگرشی بتوان گفت که فلسفه با چنین مبانی اخلاقی و سیاسی-اجتماعی می‌تواند مشوق گسترش نهادهای مردم‌سالار و نظم سیاسی دموکراتیک وضعیت‌مند شود و پشتوانه‌های نظری و فکری آنها را تقویت کند و این نهادها را با پشتوانه‌های همبستگی همراه سازد. تحقق خودآفرینی در قلمرو فردی میسرتر است. پل میان این دو قلمرو و موازنه میان آنها، صلح و آرامش را به زندگی بشر بازمی‌گرداند (آذرنگ، ۱۳۸۶: ۵۸). به عبارت دیگر با چنین نگرشی برای رفتن به سمت صورت دیگری از زندگی می‌توانیم توانایی عملی به دست آوریم. بنابراین می‌توانیم توانایی گسترش

اعمال مردم سالارانه به فرهنگ‌های دیگر را داشته باشیم. البته ممکن است دیگران با اختلاف مدارا نکنند و در این باب پیشرفتی به بار نیاید؛ اما اگر محدوده‌ای از مدارا در جامعه دیگر هست، پس نوعی درک متقابل نیز می‌تواند باشد (کروکشنک، ۱۳۸۵: ۳۵). رورتنی برخلاف دیدگاه مدرن، پیشرفت اخلاقی در جامعه را نه در افزایش عقلانیت اخلاقی، بلکه در افزایش حساسیت‌ها و توان پاسخگویی به نیازهای مجموعه بیشتر و بیشتری از مردم و دیگرهای هویتی، قومی، مذهبی و سیاسی-اجتماعی می‌داند. او پیشرفت اخلاقی را با پیشرفت علمی مقایسه می‌کند و می‌گوید همچنان که پیشرفت علمی به معنای افزایش توانایی ما در پاسخگویی به نیازهای مردم است و نه کشف حقیقت پنهان شده در پس نمادهای ظاهری واقعیت، در پیشرفت اخلاقی نیز وظیفه ما توضیح دادن تکالیف اخلاقی بی‌قید و شرط نیست. به سخن دیگر، در اخلاق دنبال کشف چیزی عمیق و حقیقی نیستیم. بنابراین رورتنی می‌خواهد با نگرش پراگماتیستی خود از شر اخلاق تکلیف‌گرای کانتی که مبتنی بر اصول و قواعد کلی عقلانی و مطلق است، رهایی یابد (اصغری، ۱۳۸۹: ۲).

از نظر رورتنی، آبرونیست^۱ از آن بیم دارند که اگر فقط مردم دور و بر خودشان را بشناسند، گرفتار واژگانی شوند که با آن بار آمده‌اند، پس می‌کوشند با مردم بیگانه، خانواده‌های بیگانه و جامعه‌های بیگانه آشنا شوند (آذرنک، ۱۳۹۰: ۹۹). به نظر رورتنی، برای حذف خشونت لازم است انسان‌ها، مطلق‌نگری و حقیقت‌نگری نسبت به دیدگاه‌های خود را کنار بگذارند. آنچه به نظر وی، خشونت را دامن می‌زند، این تصور است که گروهی از انسان‌ها، قوم‌گرایی اجتناب‌ناپذیر خود را نادیده بگیرند و گمان کنند که اعتقادهای آنها با واقعیت‌های خارجی مطابقت دارد و از صدق کامل برخوردار است. بنابراین دیدگاه‌های دیگر باطل، مسخره و بی‌ارزش است. این امر همراه با تحقیر آنها، طبق تعریف رورتنی، منشأ خشونت است. رورتنی مواجهه با دیدگاه‌های دیگر را بر اساس نگرش عمل‌گرایانه خود اینگونه در نظر می‌گیرد که دیدگاه‌ها در اصل، برحسب صدق و کذب به معنای مطابقت یا عدم مطابقت با واقعیت‌های خارجی، قابل تقسیم نیستند، بلکه همچون راه‌حلهایی عملی برای مواجهه با مشکلات زندگی آدمی است (باقری، ۱۳۸۶: ۴۸-۴۹).

1. Irony

جایگاه مفهوم دیگری در تلقی رورتی از دموکراسی و مشارکت سیاسی-اجتماعی

مهم‌ترین آموزه پست‌مدرنیسم، ساختارشکنی در ارتباط با کلان‌روایت‌ها و تمرکز بر خرده‌روایت‌ها با محوریت توجه به تفاوت‌ها، دیگرها یا غیریت‌هاست. چنین مکتبی، بسترهای اخلاقی و نظری-فلسفی برای طرح ایده «دموکراسی رادیکال» با تمرکز بر مشارکت عام همراه با فرصت‌های برابر و عادلانه برای درگیرسازی یا مشارکت مدنی و سیاسی «دیگرها یا غیریت‌های» سیاسی، اجتماعی، قومی و مذهبی طردشده یا به حاشیه رانده شده پیشین را فراهم کرد. «دیگرها» نباید مانند گذشته محکوم به حاشیه و طردشده‌گی از پویای‌های سیاسی-اجتماعی و تصمیم‌گیری در قرائت‌های محدود و تنگ‌نظرانه دموکراتیک باشند، بلکه باید به متن سیاست و تصمیم‌گیری بیایند و به عنوان عضو واقعی اجتماعی و مای فراگیر، در تعیین سرنوشت خویش سهیم باشند تا از این رهگذر، نظم سیاسی و اجتماعی عادلانه و دموکراتیک حاصل گردد. دفاع از «دیگری» و حق سخن گفتن به دیگری، به معنای حمایت از فضای چندصدایی است. پست‌مدرنیست‌ها، حاکم شدن فقط یک صدا و نادیده گرفتن دیگری را مسبب تمامیت‌خواهی و اقتدارگرایی می‌دانند. کیرنی^۱، واسازی یا ساختارشکنی^۲ را گشایش نسبت به دیگری تعریف کرده است (معینی علمداری، ۱۳۸۵: ۱۴۴-۱۴۵).

رورتی نیز همانند سایر پست‌مدرن‌ها با مبانی فلسفی ضدیت با کلان‌روایت‌ها و مبانی اخلاقی عدالت‌محورانه و اجتماع‌بنیاد به دموکراسی و مشارکت در یک ظرف اجتماعی به نام مای فراگیر با حضور «دیگرها» می‌نگرد. او با مبانی فلسفی-اخلاقی یادشده معتقد است که هیچ مجموعه‌ای از اصول اخلاقی واحد که به درستی ما را در نظم سیاسی و اجتماعی در قالب حکمرانی دموکراتیک جهانی هدایت کند، وجود ندارد. جست‌وجوی مجموعه‌ای از معیارها یا اصول، بر این پیش‌فرض مبتنی است که پاسخ‌های صحیحی به پرسش‌های اخلاقی وجود دارد که همه افراد عاقل در یک اجتماع بر اساس مشترکات مجبورند آنها را بپذیرند.

1. Kearney

2. Deconstruction.

بنابراین اگر بخواهیم گام به ساحت دموکراسی بگذاریم، می‌توان گفت حکمرانی و کنش دموکراتیک به یک نظریهٔ عام و فرااجتماعی دربارهٔ حقیقت نیاز ندارد، بلکه به مجموعه‌ای از رفتارها و اقدامات مبتنی بر مصالح عملی نیازمند است که هدفشان ترغیب مردم به گسترش دامنهٔ تعهدشان در برابر «دیگران» و ساختن جامعه‌ای پذیرا تر به سمت مخالف و غیریت‌ها یا تفاوت‌ها در پویای سیاسی و مبارزاتی در نظم سیاسی و اجتماعی است. در واقع موضوع اصلی، یافتن استدلال‌هایی برای توجیه عقلانیت یا شمول عام دموکراسی لیبرال نیست. از اصول دموکراتیک لیبرال تنها می‌توان در بافت یک وضعیت خاص که سازندهٔ شکل زندگی ماست دفاع کرد. برای تضمین طرفداری و هواخواهی از این اصول آنچه نیاز داریم همانا خلق یک خلق و خو و فرهنگ دموکراتیک است و این بستگی به بسیج عواطف و احساسات و افزایش آن دسته از رویه‌ها، نهادها و بازی‌های زبانی دارد که شرایط را برای آفریدن سوژه‌هایی دموکرات و خواست‌هایی دموکراتیک مهیا کند (دریدا و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۲-۴۳). رورتی به دنبال دموکراسی مساوات‌طلبانه به مثابه ایدهٔ جهان‌وطنی است که تفسیر آن بر پایه سنت‌های فکری، فرهنگی و تاریخی است و البته هیچ‌کدام بر دیگری برتری ندارد (نوذری و ایزدی‌فر، ۱۳۹۲: ۱۶-۴۲) و این همان ترجمان نظریه آبرونی رورتی است.

جایگاه امر سیاسی در اندیشه رورتی

دربارهٔ رابطهٔ امر سیاسی با مفهوم دیگری، چنان‌که پیشتر نیز گفته شد، موفه و رورتی در این حوزه بسیار به هم نزدیک می‌شوند. به عبارتی نزد رورتی و موفه، رویکرد جهان‌شمول‌گرایانه هابرماسی قابل قبول نیست؛ زیرا این امر مانع بازشناسی شکاف‌های اجتماعی می‌شود و خاص‌بودگی و تفاوت را به امر خصوصی فرو می‌کاهد و فردگرایی لیبرالیستی هم به نفع امر سیاسی می‌انجامد؛ زیرا فردباوری مستلزم آن است که فرد آغاز و پایان همه‌چیز باشد. حذف رابطهٔ ما/ آنها به حذف عنصر تخصیص از امر سیاسی می‌انجامد. به بیان ساده، اگر آنها از عرصهٔ اجتماعی حذف شوند، «مایی» وجود نخواهد داشت. بر این اساس باید رابطهٔ ما/ آنها به گونه‌ای سامان یابد که دشمنی به مجادله بدل

شود. بدین ترتیب هدف سیاست دموکراتیک، تبدیل ستیزه‌گری به مجادله‌گری و به تبع آن، تبدیل شدن دشمن به مخالف و خشونت به رقابت است (توانا و آذرکمند، ۱۳۹۳: ۳۸-۳۹). در یک چنین فضایی است که رورتنی این شکل از القای معرفت یقینی در ساحت اندیشه سیاسی را از آن حیث خطرناک می‌داند که ممکن است شکلی از استبداد و دگماتیسم را در ساحت نظری ایجاد نماید و جلوی پیشرفت و یا ارائه نظریه‌های جدید را بگیرد. پرواضح است که این نگرش خود از موانع دموکراسی است. رورتنی در اینجا به نوعی بر ضرورت پویایی امر سیاسی تأکید می‌کند که خود با آبخورهای نظریه دموکراسی و پذیرش دیگری و پلورالیسم سیاسی در ارتباط است.

از نظر رورتنی، سیاست عرصه برقراری نظم سیاسی-اجتماعی میان دیدگاه‌های معرفتی متفاوت است. بدین معنا امر سیاسی نه تنها مستلزم پذیرش دیگری متفاوت، بلکه مستلزم گفت‌وگوی دائمی و باز بر مبنای تجربه زبانی و وضعیت معرفتی دیدگاه‌های متفاوت است. به تعبیر دیگر این گفت‌وگو میان واژگان نهایی هر کدام از طرف‌های گفت‌وگو است و برخلاف نظر هابرماس نمی‌توان از آن انتظار دستیابی به اجماع اخلاقی-عقلانی بر اساس استدلال برتر و وضعیت آرمانی گفت‌وگو (بر اساس پیش‌شرط‌های صدق، راستی و درستی) را داشت. بر این اساس ساده‌ترین تعریف از امر سیاسی در اندیشه رورتنی را می‌توان چنین بیان نمود: کنش اجتماعی مبتنی بر همبستگی سیاسی-اجتماعی که بیشترین سودمندی را در بردارد یا به تعبیر دیگر بیشترین خواسته‌های اجتماعی شهروندان را مرتفع می‌سازد.

حال پرسش این است که جایگاه دیگری در این تعریف از سیاست و امر سیاسی چیست؟ به تعبیر دقیق‌تر، دیگری چه کمکی به برقراری نظم سیاسی-اجتماعی و کنش همبستگی‌آفرین سودآور می‌نماید؟ به نظر می‌رسد که رورتنی نه تنها تفاوت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را به عنوان واقعیت پایه‌ای جامعه انسانی در نظر می‌گیرد بلکه بر این فرض است که برقراری همبستگی سیاسی-اجتماعی میان بنیان‌های معرفتی متفاوت بیشترین سودمندی را در بردارد. بدین معنا که همراه نمودن دیگری متفاوت، حاوی دو سودمندی برای نظم اجتماعی-سیاسی دموکراتیک است: نخست اینکه شمولیت نظم سیاسی-اجتماعی را افزایش می‌دهد که خود منجر به نزدیکی تجربه زبانی و در نتیجه حرکت به سوی شیوه زیست مشترک (یا لافل با اشتراکات بیشتر) می‌شود؛ دوم اینکه

نظم اجتماعی - سیاسی به جای بنیان یافتن بر یک معرفت یا حقیقت واحد، از چندین دیدگاه معرفتی متفاوت تشکیل می‌شود که نه تنها تحول و پویایی اجتماعی را بیشتر برمی‌تابد، بلکه از پشتوانهٔ حداکثری نیز بهره می‌برد و نهایت اینکه خشونت را کنترل می‌نماید.

به تعبیر دقیق‌تر، تعریف ضد بنیادگرایانه و ضدجوهرگرایانه رورتنی از امر سیاسی، نظم اجتماعی - سیاسی می‌آفریند که برتری یک روایت کلان یا یک تعریف ذاتی از دموکراسی یا هر گونه نظام سیاسی آرمانی را با مجموعه‌ای از خرده‌روایت‌های مختلف جایگزین می‌کند که در عمل همبستگی آنان برای سودمندی بیشتر، شکل و شیوهٔ دموکراسی را تعریف و بازتعریف می‌کند. چنین فرایندی از پیش، شهروندان و گروه‌های متفاوت را مجبور به پذیرش نظم سیاسی - اجتماعی آرمانی (بر مبنای خیر یا آرمان مشترک) نمی‌نماید، بلکه نظم اجتماعی را بر ساخته‌ای تاریخی می‌داند که به تدریج و بر اساس تجربهٔ آزموده‌شدهٔ دیدگاه‌های معرفتی متفاوت شکل می‌گیرد و دوباره بازمفصل‌بندی می‌شود.

مهم‌ترین عناصر انسجام‌بخش این نظم، عمل دموکراتیک (و نه نظریه دموکراتیک) و سودمندی همبستگی در رفع خواست‌های گروه‌های متفاوت است (این خواسته‌ها می‌تواند اجتماعی، فرهنگی - هویتی، یا سیاسی و... باشد). بدین معنا در تعریف رورتنی، نظم سیاسی نه همانند رالز می‌بایست توسط شرایط پیشین قرارداد اجتماعی در پس پردهٔ تغافل شکل بگیرد و نه همانند هابرماس مستلزم شرایط پیشینی وضعیت آرمانی گفت‌وگوست و نه همانند موفه مستلزم مجادله دائمی میان گروه‌های مخالف بر برقراری هژمونی موقت است؛ بلکه مستلزم کنش عملی تاریخی میان گروه‌هایی است که بر مبنای دیدگاه‌های متفاوت خود، شیوهٔ زیست مشترکی می‌یابند (که نه تنها بنیان و جوهر ثابتی ندارد، بلکه حاصل همبستگی عملی تاریخی است که قابل تحول و بازمفصل‌بندی است) و می‌تواند بیشترین سودمندی را برای آنان در برداشته باشد.

نتیجه‌گیری

در چند دهه اخیر به دلایلی همچون وجود کاستی‌ها و تناقضات جدی در دموکراسی‌های امروزی، بی‌توجهی و طرد گروه‌های اقلیت سیاسی - اجتماعی، قومی و

مذهبی، بی‌عدالتی‌ها و تبعیض‌ها، نژادگرایی رادیکال غیریت‌ستیز در غرب و انحراف دموکراسی‌ها از اصول جوهری و اصیل دموکراسی سبب شده‌اند که رویکردهای نهادگرا و روشی به دموکراسی، وجاهت و اهمیت خود را از دست دهد و در عوض، بستر برای تلقی هستی‌شناختی و کثرت‌گرایی رادیکال و عدالت‌طلبانه با ضرورت به رسمیت شناختن تفاوت‌ها، غیریت‌ها و گروه‌های طردشده پیشین در نظم سیاسی و اجتماعی از اهمیت و اعتبار برخوردار شوند.

مکتب پست‌مدرنیسم با نظریه‌پردازان برجسته‌ای همچون لیوتار، دریدا، لاکلاو، موفه و ریچارد رورتی، بستر ساز مهم فکری و فلسفی برای تلقی کثرت‌گرایی رادیکال از دموکراسی، به چالش طلبیدن رویکرد کلان‌نگر مدرنیسم یا بنیادگرایان و ضرورت مشارکت فراگیر با حضور دیگرهای طردشده در فرایندهای سیاسی و تصمیم‌گیری بود. در همین ارتباط می‌توان به جنبش‌های اجتماعی به مثابه مهم‌ترین کارگزار بسیج‌کننده برای غیریت‌ها یا دیگرها در سپهر مبارزات سیاسی و اجتماعی اشاره کرد.

در این نوشتار بر ویژگی‌های مهم و بارز اخلاق پست‌مدرنیستی همچون نفی فراروایت‌ها و توجه به حاشیه‌نشینان تأکید شد. مکتب پست‌مدرنیسم، تفاوت‌ها و دیگرها را لازمه گریزناپذیر نظم سیاسی و اجتماعی و عامل دگرگون‌ساز برای سیاست‌های دموکراتیک و چالشگر مهم مدرنیسم بنیادگرایی بی‌توجه به گروه‌های طردشده و غیریت‌ها می‌داند. انحراف مدرنیسم از اصول عدالت‌طلبانه و جوهری دموکراسی سبب شد که اندیشمندان منتقدی همچون ریچارد رورتی تلاش کنند تا مبانی فکری، فلسفی، اخلاقی و سیاسی برای نقد و اصلاح دموکراسی‌ها و لیبرال دموکراسی‌های امروزی از منظر رسمیت شناختن تفاوت‌ها و دیگرها و سوق دادن دموکراسی‌ها به مشارکت فراگیر و عادلانه بیابند.

ریچارد رورتی با نگاه ساختارشکنانه تلاش می‌کند تا با ترکیب امر اخلاقی و سیاسی، جای پا برای حضور جدی دیگرها، یعنی گروه‌های اجتماعی طردشده در نظم سیاسی و اجتماعی بیابد. رورتی به عنوان یک فیلسوف عمل‌گرا و پراگماتیست، تنها از منظر نظری و فکری به ضرورت حضور دیگری در دموکراسی‌ها نمی‌پردازد، بلکه تلاش می‌کند از منظر عمل‌گرایانه، فایده‌مندی اجتماعی برای مبانی فکری و فلسفی معطوف یا مرتبط با خود آن

اجتماع خاص، بحران‌ها و ویژگی‌های اجتماعی اخلاقی و سیاسی آن بیابد و بین ما و دیگران درون یک اجتماع، یک هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و دموکراتیک برقرار کند. در مجموع رورتی با ترکیب امر اخلاقی و سیاسی بر لزوم ایجاد همبستگی در اجتماع در شکل مای اجتماعی بدون طرد دیگرها، لزوم مسئولیت اخلاقی و سیاسی- اجتماعی اجتماع و حکومت در قبال غیریت‌ها یا دیگرها، لزوم برقراری عدالت و رفع تبعیض‌ها در اشکال گوناگون و برقراری یک دموکراسی لیبرال اخلاق‌گرا، روامدار، فراگیر و عدالت‌طلبانه در قبال گروه‌های طردشده سیاسی- اجتماعی پیشین تأکید می‌کند، که در این نوشتار به تفصیل بیان شد.

نویسندگان بر این باور هستند که افکار ریچارد رورتی و دیگران که ناظر بر ترکیب امر اخلاقی و سیاسی با نگاهی فایده‌مندانه به اجتماع هستند، می‌تواند راهگشای مهمی برای اصلاح سیاست‌ها و پویاها در دموکراسی‌ها و ایجاد نظم سیاسی و اجتماعی پویا با تبدیل خصومت‌ها به فضای هم‌زیستی و گفت‌وگویی بین ما و دیگران شود.

منابع

- آذرنگ، عبدالحسین (۱۳۸۶) «صلح و آرامش رورتنی با پلی میان قلمرو خصوصی و عمومی»، کتاب ماه و فلسفه، شماره ۶، اسفند، صص ۵۳-۵۸.
- (۱۳۹۰) باب آشنایی با ریچارد رورتنی، تهران، جهان کتاب.
- اصغری، محمد (۱۳۸۷) «تلاقی پراگماتیسم و پست مدرنیسم در فلسفه ریچارد رورتنی»، معرفت فلسفی، شماره ۲، زمستان، صص ۱۶۵-۱۹۴.
- (۱۳۸۸) «جایگاه هایدگر در اندیشه نوپراگماتیستی ریچارد رورتنی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۲، زمستان، صص ۲۲۵-۲۴۰.
- (۱۳۸۹) «پیام اخلاقی فلسفه ریچارد رورتنی»، غرب‌شناسی بنیادی، شماره ۲، پاییز و زمستان، صص ۱-۱۴.
- اصغری، محمد و نبی‌الله سلیمانی (۱۳۸۸) «رویکرد نوپراگماتیستی ریچارد رورتنی نسبت به مفهوم حقیقت»، شناخت بهار و تابستان، شماره ۶۰، صص ۲۷-۵۲.
- باقری، خسرو (۱۳۸۶) «تأثیر ریچارد رورتنی بر نوع‌گرایی»، کتاب ماه و فلسفه، شماره ۶۰، صص ۳۵-۵۲.
- باقری، خسرو و منصور خوش‌خویی (۱۳۸۱) «انسان از دیدگاه پراگماتیسم جدید (ریچارد رورتنی)»، مجله علوم انسانی، دانشگاه الزهراء، شماره ۴۲، صص ۱۳-۳۴.
- تقوی، سید محمدعلی (۱۳۸۵) «ریچارد رورتنی و لیبرالیسم بدون بنیان»، پژوهش‌های حقوق عمومی، شماره ۲۰، بهار و تابستان، صص ۹۹-۱۱۶.
- (۱۳۸۷) «ریچارد رورتنی و عقلانیت مبتنی بر همبستگی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۱۳، زمستان، صص ۸۵-۱۰۸.
- توانا، محمدعلی و فرزاد آذرکمند (۱۳۹۳) «مقایسه امر سیاسی و جامعه سیاسی مطلوب در اندیشه هابرماس و موفه»، جستارهای سیاسی معاصر، سال پنجم، شماره ۴، زمستان، صص ۲۷-۵۰.
- جعفری رستگار، سیده اعظم و مجتبی حسین‌نیا کلور (۱۳۹۴) «چارچوبی برای تحلیل آبرونی از نگاه ریچارد رورتنی در اثر نمایشی با نگاهی بر نمایشنامه زمستان ۶۶ محمد یعقوبی»، فصلنامه تئاتر، شماره ۶۱، تابستان، صص ۲۷-۴۸.
- دریدا، ژاک و دیگران (۱۳۸۹) دیکانستراکشن و پراگماتیسم، ترجمه شیوا رویگردان، تهران، گام نو.
- دیویس، کالین (۱۳۸۶) درآمدی بر اندیشه لویناس، ترجمه مسعود علیا، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- رورتنی، ریچارد (۱۳۸۳) «دموکراسی نسخه واحدی ندارد»، ترجمه مسعود خیرخواه، ناقد، خرداد و

مرداد ۱۳۸۳، شماره ۳، ۱۶۶-۱۵۹.

----- (۱۳۸۴) فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران، نی.

----- (۱۳۸۵) اولویت دموکراسی بر فلسفه، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.

----- (۱۳۹۰) «عدالت به مثابه وفاداری وسیع‌تر»، ترجمه مهدی ناظمی قره‌باغ، سوره اندیشه،

شماره ۵۲ و ۵۳، مهر و آبان، صص ۱۷۱-۱۷۹.

سلیمانی، نبی‌الله (۱۳۹۲) «مفهوم همبستگی در اندیشه ریچارد رورتی»، تأملات فلسفی، شماره ۹، بهار، صص ۱۱۹-۱۴۲.

عباس‌زاده، محسن (۱۳۹۵) «پسامدرنیته و بازتعریف دموکراسی کثرت‌گرا»، فصلنامه سیاست، دوره چهل و ششم، شماره ۲، تابستان، صص ۳۲۳-۳۴۲.

فستن استین، ماثیو (۱۳۸۶) «ریچارد رورتی؛ پراگماتیسم، آیرونی و لیبرالیسم»، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، کتاب ماه و فلسفه، شماره ۶، اسفند، صص ۹۰-۱۰۰.

قزلسفلی، محمدتقی (۱۳۹۳) «نسبت اخلاق و حقوق بشر در اندیشه ریچارد رورتی»، حقوق بشر، شماره ۱ و ۲، زمستان، صص ۷۱-۹۰.

کالین موکه، داگلاس (۱۳۸۹) آیرونی، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.

کروکشنگ، جاستین (۱۳۸۵) «نظر ریچارد رورتی درباره پراگماتیسم، لیبرالیسم و خود»، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، زیباشناخت، شماره ۱۴، صص ۳۳-۴۲.

گریپ، ادوارد (۱۳۹۲) «پرونده ریچارد رورتی؛ مروری بر زندگی و آثار»، ترجمه مصطفی امیری، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶۷، فروردین، صص ۸۳-۹۰.

محمدپور، احمد، محمدپور، کاوان (۱۳۹۳) «ریچارد رورتی و بحران در فلسفه کلاسیک غرب»، پژوهش هنر، شماره ۸، پاییز و زمستان، صص ۲۷-۴۲.

محمودی، محسن (۱۳۹۳) «بررسی برخی پیامدهای معرفتی و سیاسی آموزه‌های رورتی و گادامر در باب حقیقت»، نشریه فلسفه، شماره ۲، پاییز و زمستان، صص ۹۱-۱۰۶.

معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۵) روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست؛ اثبات‌گرایی و فرااثبات‌گرایی، تهران، دانشگاه تهران.

موفه، شانتال (۱۳۹۶) درباره امر سیاسی، ترجمه منصور انصاری، تهران، رخداد نو.

نوذری، حسینعلی (۱۳۸۰) پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم، تهران، نقش جهان.

نوذری، حسینعلی و عبدالله ایزدی‌فر (۱۳۹۲) «تأثیر نئوپراگماتیسم ریچارد رورتی بر دموکراسی مساوات‌طلبانه در نظریه سیاسی معاصر»، مجله علوم سیاسی، دانشگاه آزاد کرج، شماره ۲۲، بهار،

صص ۷-۴۶.

- Attridge, Derek. (2007) 'The Art of the Impossible?' In Mcquillan, Martin (ed), The Politics of Deconstruction, Jacques Derrida and the Other of Philosophy. London.
- Gold Khol, Goran. (2004) Meaning of Pragmatism, Ways to conduct information systems research, Linköping University Sweden, pp 1-15.
- Leiviska, Anniina (2019) The Issue of Radical Otherness in Contemporary Theories of Democracy Citizenship Education, Journal of Philosophy of Education, Vol 52.
- Liotard. Jean-Francois (1984) The Postmodern Condition, A Report on Knowledge, University of Minnesota Press.
- Mara, Gerald M. (2003) Democratic Self- Criticism of the other in Classical Political Theory. The Journal of Politics, Vol 65, No 3, 739-758.
- Murray Coombs, Wehan. (2013) Contingency, Irony and Morality, A Critical Review of Rorty's Notion of the Liberal Utopia. Humanities 2013, 2, 313-327.
- Rorty, Richard (1991) Objectivity, relativism and truth, Philosophical papers, volume1, Cambridge University.
- (1998) Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2007) Philosophy as Cultural Politics, Philosophical Papers, Vol 2, Cambridge, Cambridge University Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۹: ۲۸۱-۲۵۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۵

نوع مقاله: پژوهشی

نقش نظریه اعتباریات «علامه طباطبایی» در

تحقق حکمت سیاسی - اجتماعی متعالیه

* حسن اورعی

** طاهره کمالی زاده

*** مریم صانع پور

چکیده

با وجود استقبال عالمان و متفکران جهان اسلام و تألیف شروح و تفاسیر متعدد، بسیاری از کارکردهای نظام حکمت صدرایی هنوز مورد توجه کافی واقع نشده است. ابعاد سیاسی - اجتماعی حکمت متعالیه، مهم ترین زوایای مغفول مانده این مکتب است. سید محمدحسین طباطبایی، یکی از بزرگ ترین پیروان مکتب صدرایی است که با طرح نظریه اعتباریات، امتداد حکمت متعالیه در مسیر اجتماعی - سیاسی را رقم زد. این نوشتار با بررسی نظریه ادراکات اعتباری به نقش آن در تبیین حکمت سیاسی - اجتماعی در چارچوب فلسفه صدرایی پرداخته است. ادراکات اعتباری، واسطه های بین نیازهای انسان و افعال او جهت رفع آن نیازهاست و بر این اساس نظریه اعتباریات را می توان حلقه وصل حکمت نظری و حکمت عملی دانست. طبق این نظریه، جامعه یک واقعیت تقلیل ناپذیر به افراد و منوط به تحقق یک جمع انسانی است که تأثیر و تأثر متقابل داشته،

* نویسنده مسئول: دانش آموخته دکتری حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران
taha134@chmail.ir

** دانشیار گروه کلام و فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران
tkamali85@yahoo.com

*** استادیار گروه تاریخ و تمدن غرب، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران
m.saneapour@gmail.com



تحقق این جمع تابع اصل استخدام است. اصل استخدام متقابل نیازمند تعامل و تفاهم دوطرفه و به تبع نیازمند خلق زبان و در ادامه اعتبار ساختارهای اجتماعی، عدالت، قدرت و درنهایت سیاست است. سپس نظامات اجتماعی بر اساس احکام و اوامر عقلی برخاسته از فطرت در راستای صلاح و تکامل فرد و جامعه سامان می‌یابد. اصالت جامعه از منظر علامه و سرریان اعتباریات پیش از اجتماع در اعتباریات پسینی، تبیین دقیق‌تری از حرکت استکمالی عالم از کثرت به وحدت و جهت‌دهی افراد به سوی کمال در بستر حکمت سیاسی-اجتماعی متعالیه و در چارچوب شریعت ارائه می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: حکمت متعالیه، نظریه اعتباریات، ادراکات اعتباری، سیاست متعالیه و علامه طباطبایی.

مقدمه

متفکران و اندیشمندان حوزه فلسفه اسلامی باید مبانی مستحکم و در عین حال ذهنی و انتزاعی فلسفه را در دل جامعه امتداد بخشند. می‌توان گفت نقص فلسفه اسلامی، نداشتن یک دستگاه اجتماعی سیاسی و در مراحل بعدی اقتصادی است. هنوز اندیشمندان این حوزه برخلاف فیلسوفان غربی، نتوانسته‌اند آن‌طور که شایسته است، پای مبانی فلسفی را به عرصه جامعه بازکنند. البته فلسفه اسلامی به صورت ذاتی در حوزه فردی و با عنوان حکمت عملی این نقش را بر عهده داشته است. هرچند حکمت عملی در فلسفه صدرایی آنچنان که در اندیشه فلاسفه گذشته مانند فارابی شرح داده شده، مورد تدقیق قرار نگرفته است و به عنوان نمونه در آثار ملاصدرا، اثر مستقلی در این ابواب به چشم نمی‌خورد. بنابراین در حال حاضر اولویت کار در حوزه فلسفه اسلامی، علاوه بر استحکام مبانی، گسترش آن در ساحات عینی‌تر زندگی به‌ویژه زندگی اجتماعی است که از آن به امتداد فلسفه در ساحت جامعه، فرهنگ و همچنین سیاست تعبیر می‌شود.

تبیین چگونگی تحقق حکمت سیاسی- اجتماعی در چارچوب نظام صدرایی با استفاده از نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، مهم‌ترین مسئله این تحقیق است. بر این اساس می‌توان پرسش‌های تحقیق را اینگونه بیان کرد:

۱. رویکرد حکمت متعالیه درباره مسائل اجتماعی چیست؟
 ۲. حکمت صدرایی چگونه می‌تواند به ساحات عینی‌تر زندگی مانند سیاست ورود کند؟
 ۳. نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، چه نقشی در تحقق حکمت سیاسی- اجتماعی متعالیه دارد؟
- روش تحقیق در غالب پژوهش‌های علوم انسانی به‌ویژه فلسفه، توصیفی- تحلیلی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای است. در این نوشتار نیز با توجه به چارچوب نظری پژوهش که نظریه اعتباریات علامه طباطبایی است، با تبیین این نظریه، مبانی حکمت سیاسی- اجتماعی متعالیه ارائه می‌شود.

مهم‌ترین پژوهش صورت‌گرفته در حوزه فلسفه سیاسی متعالیه، همایشی است که با عنوان «سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه» برگزار شده است و مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات همایش توسط پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی به چاپ رسیده است. همایش ملاصدرا نیز به فلسفه سیاسی در حکمت متعالیه پرداخته است. بررسی مقالات نشان می‌دهد که غالباً به صورت مستقیم به آثار ملاصدرا مراجعه شده و پژوهش مستقلی در باب نظریه اعتباریات وجود ندارد.

کتاب‌های منتشرشده در باب فلسفه سیاسی متعالیه بیشتر به آثار ملاصدرا پرداخته و در آنها نظریه اعتباریات تبیین و تحلیل نشده است. در کتاب‌های «درآمدی بر فلسفه سیاسی صدرالمتألهین»، «خوانش سیاسی متون حکمت متعالیه»، «فلسفه سیاسی صدرالمتألهین»، «حکمت سیاسی متعالیه» و دیگر آثار در این حوزه که به خوبی به تبیین فلسفه سیاسی متعالیه پرداخته‌اند، از نظریه اعتباریات استفاده نشده است. این مسئله در بسیاری از مقالات با موضوع فلسفه سیاسی متعالیه نیز وجود دارد.

مقالات قابل توجهی نیز به تبیین اصل نظریه اعتباریات پرداخته‌اند. از این میان، مهم‌ترین مقالاتی که به ابعاد سیاسی-اجتماعی نظریه پرداخته‌اند، از این قرار است: «کارکرد نظریه ادراکات اعتباری در اندیشه سیاسی-اجتماعی علامه طباطبایی» اثر عبدالرسول حسنی‌فر، «رویکردهای سه‌گانه روش‌شناختی در مطالعات علوم اجتماعی و مقایسه آن با نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی» نوشته علی امیدی، «ظرفیت فلسفه سیاسی و متعالی و حکمت محض و اجتماعی علامه طباطبایی» نوشته علیرضا صدرا، «حرکت جوهری و ادراکات اعتباری با نگاه به اندیشه فلسفی-سیاسی علامه طباطبایی» نوشته احمدرضا یزدانی مقدم، «از حکمت عملی تا ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و بنیادگذاری فلسفی علوم انسانی اسلامی» اثر مالک شجاعی جشوقانی و پژوهش‌های دیگری که ارتباطشان با مباحث سیاسی و اجتماعی کمتر است.

بررسی مقالاتی که از نظریه اعتباریات در تبیین اندیشه سیاسی-اجتماعی علامه طباطبایی استفاده کرده‌اند، نشان می‌دهد که علی‌رغم پرداختن به موضوع، دو نکته را مدنظر قرار نداده‌اند. اولین و مهم‌ترین نکته، نقش دیدگاه کل‌گرایانه علامه نسبت به

جامعه است. نمی‌توان نگاه علامه به جامعه و سیاست را تبیین کرد و دیدگاه کل‌گرایانه علامه به جامعه (اصالت جامعه) را نادیده گرفت.

نکته دیگری که مقالات و پژوهش‌های انجام‌شده در نظر نگرفته‌اند، سریان اعتباریات پیش از اجتماع در اعتباریات پس از اجتماع است که به تبع اصالت جامعه قابل طرح است. اگر جامعه هویتی مستقل دارد، می‌تواند اعتباراتی داشته باشد که افراد را تحت تأثیر قرار داده و جهت‌دهی کند. حال اگر این جهت‌دهی تحت تدبیر حجت خدا (شریعت) قرار گیرد، با فطرت افراد مرتبط شده، آنان را به سعادت ابدی می‌رساند. پیوند فطرت و شریعت از ویژگی‌های بارز اندیشه سیاسی- اجتماعی علامه طباطبایی است و در نتیجه، نظریه اعتباریات به نسبی‌گرایی منجر نخواهد شد؛ زیرا مبتنی بر فطرت و در چارچوب شریعت است. توضیح این مطلب نیز در ادامه خواهد آمد.

در هر صورت توجه به دو نکته یادشده، از ویژگی‌های این پژوهش است که ضمن اشاره به ابعاد سیاسی و اجتماعی نظریه اعتباریات، تبیین دقیق‌تری از حرکت استکمالی عالم از کثرت به سوی وحدت (در راستای حرکت جوهری) و نقش جامعه در جهت‌دهی افراد به سوی سعادت و کمال در چارچوب حکمت متعالیه ارائه می‌دهد.

چیستی حکمت سیاسی- اجتماعی متعالیه

طرح‌ریزی حکمت سیاسی یا اجتماعی یا نقش یک نظریه در تحقق حکمت سیاسی- اجتماعی، به معنای بیان مسائل علم سیاست یا جامعه‌شناسی نیست؛ بلکه مقصود اتصال مبانی فکری و فلسفی یک نظام حکمی به ابتدای مسائل علم سیاست یا جامعه‌شناسی و مانند آن است. به عبارت بهتر، از آنجایی که فلسفه به کلیات می‌پردازد، شأن فلسفه، ورود به مسائل جزئی علوم نیست.

برای سیاست هم می‌توان معنای عامی در نظر گرفت که شامل مسائل اجتماعی و حتی اقتصادی نیز بشود و هم می‌توان دایره معنایی آن را محدود به امور حکومت و اداره مملکت کرد. سیاست در معنای عام آن هرگونه مشی و تدبیر است که بشر برای برطرف کردن نیازهای خود و تأمین مصالح فردی و اجتماعی خود اختیار می‌کند. این معنا آنچنان وسیع است که می‌تواند شامل سیاست اقتصادی، فرهنگی، مالی، جمعیتی و

مانند آن نیز باشد. از سوی دیگر معنای خاص سیاست را می‌توان آیین‌کشورداری دانست که مجموعه تدابیر کلان حکومت‌ها در ادارهٔ مملکت است و معمولاً به سیاست داخلی و خارجی تقسیم می‌شود (داربکلائی، ۱۳۸۰: ۱۹-۲۱؛ علی‌بابایی، ۱۳۸۲: ۳۵۸). در این نوشتار برای پیشگیری از خلط این دو معنا، ترکیب «سیاسی-اجتماعی» انتخاب شده که بیشتر با معنای عام سیاست تطبیق دارد.

توضیح دربارهٔ اضافه شدن واژه «حکمت» به ترکیب «سیاسی-اجتماعی» و توصیف عبارت حاصل با صفت متعالیه، چپستی این ترکیب را روشن می‌سازد. این نوشتار به دنبال مطالعهٔ سیاست و اجتماع به منظور تحلیل مسائل پیرامونی با نگاهی جزئی‌نگر و روبنایی مانند یک تحلیلگر سیاسی-اجتماعی نیست؛ نگاه عقلانی و کلی‌نگر فلسفه به مسائل در این نوشتار نیز هدف اصلی است. پرداختن به مسائل بنیادین و ارائهٔ پاسخ به نحوهٔ ایجاد مسائل اساسی سیاست و اجتماع، دغدغه اصلی حکمت سیاسی-اجتماعی است و هنگامی که با صفت متعالیه مقید می‌شود، بررسی سؤالات اساسی و بنیادین حیات سیاسی و اجتماعی را در حوزهٔ مبانی حکمت صدرایی تبیین می‌کند. از بین نظریه‌های برخاسته از حکمت متعالیه، نظریه اعتباریات علامه طباطبایی در نوشتار مورد بررسی قرار گرفته است. بنابراین این نوشتار در پی آن است تا نشان دهد که نظریه اعتباریات که در چارچوب حکمت صدرایی قرار دارد، توانسته به سرحدات علم سیاست یا جامعه‌شناسی برسد و ضمن توضیح نقش اعتباریات در تحقق مفاهیم بنیادین آن، می‌تواند مسائل اساسی آن علم را با مبانی فلسفی و به طور خاص با نظریه اعتباریات تبیین کند.

علامه طباطبایی، یکی از مهم‌ترین پیروان حکمت متعالیه است. تسلط علامه بر حکمت متعالیه و مبانی اسلامی از یکسو و اشتیاق علامه برای فهمیدن و شنیدن اندیشه‌های جدید از سوی دیگر، باعث شد که وی دست به ابتکارات مختلفی در چارچوب مبانی حکمت متعالیه بزند که به حل پاره‌ای از مسائل دیگر فلسفه اسلامی انجامید. نظریهٔ ادراکات اعتباری از آن دسته از ابداعات علامه در فلسفه اسلامی است که به نظر بسیاری از اندیشمندان، مقدمه امتداد حکمت متعالیه در زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی است. پیش از ورود به بحث نظریه اعتباریات، لازم است به بعد اجتماعی انسان در اسفار اربعه یا به تعبیر بهتر از منظر ملاصدرا اشاره شود.

بعد اجتماعی انسان در اسفار اربعه

یکی از پرسش‌هایی که در حوزه گسترش حکمت متعالیه در ساحات عینی زندگی مدنظر اندیشمندان بوده، دریافت دیدگاه ملاصدرا در پرداختن به این نوع پژوهش‌هاست. اینکه آیا شخص ملاصدرا در پرداختن به مسائلی اجتماعی و حتی سیاسی در حکمت متعالیه نظری داشته است یا خیر.

ملاصدرا در مقدمه اسفار برای عارف سالک، چهار سفر بیان می‌کند که به عبارتی مراحل استکمالی عارف است. سفر اول، «من الخلق إلى الحق» است؛ سفر دوم، «بالحق فی الحق»؛ سوم در مقابل اول قرار دارد و «من الحق إلى الخلق بالحق» است؛ سفر چهارم از یک حیث در مقابل سفر دوم قرار دارد و «بالحق فی الخلق» عنوان می‌شود. طبق بیان ملاصدرا، تنظیم و ترتیب کتاب اسفار بر اساس همین چهار سفر عرفانی و نام کامل کتاب «الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة» است (صدرالتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۳).

فارغ از همه تحلیل‌ها و تطبیق‌هایی که درباره این چهار سفر ارائه شده، مهم‌ترین نکته در راستای تبیین توجه ملاصدرا به بعد اجتماعی انسان، سفر سوم و چهارم است. اگر کمال نهایی انسان صرفاً رسیدن به حق باشد، سفر سوم و چهارم جایگاهی ندارد. به عبارت دیگر، عارف در دو سفر اول بیشتر از حیث فردی به کمال می‌رسد و سفر سوم آغازی بر استکمال بعد اجتماعی انسان است. با این بیان، نیمی از مسیر کمال انسان حیثیت اجتماعی دارد و مسلماً حکمت متعالیه به عنوان نظام جامع فلسفی، نمی‌تواند نسبت به این مسئله بی‌تفاوت باشد و نبوده است. آنچه بیان شد، ابتدایی‌ترین دلیل بر توجه حکمت متعالیه به ابعاد اجتماعی انسان است.

پیوند شریعت و سیاست در حکمت متعالیه

ملاصدرا به صورت صریح در شاهد اول از اشراق دوم در کتاب شواهد نیز بیان می‌کند که انسان نمی‌تواند به تنهایی مسیر کمال را بپیماید و در وجود و بقا نمی‌تواند از دیگران بی‌نیاز باشد و تنها به خود اکتفا کند. زندگی در دنیا تنها با تمدن، اجتماع و تعاون امکان‌پذیر است (همان، ۱۳۶۰: ۳۵۹). در کتب دیگر نیز مانند المبدأ و المعاد ذیل

مقاله چهارم که درباره نبوت است، مشابه همین مطالب را به عنوان مقدمه بحث بیان کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۴۸۸). در اندیشه صدرا، بهترین و موثق‌ترین ضامن سعادت انسان، شریعت است:

«نسبة النبوة إلى الشريعة كنسبة الروح إلى الجسد الذی فیہ الروح و
السیاسة المجردة عن الشرع كجسد لا روح فیہ... فنهاية السياسة هی
الطاعة للشريعة و هی لها كالعبد للمولی تطیعه مرة و تعصیه أخرى...»
(همان، ۱۳۶۰: ۳۶۵).

در این عبارت، ملاصدرا صریحاً سیاست جدای از شرع را مانند جسد بدون روح تعبیر می‌کند و سیاست را مانند عبد در خدمت و اطاعت مولا می‌داند که تبعیت یا عصیان سیاست از شریعت، هر کدام آثار و تبعاتی خاص به دنبال خواهد داشت. در المظاهر الالهیه، سیاست هم عهده‌دار مدیریت امور دنیاست و هم تعلیم‌دهنده روش آبادسازی منازل و مراحل سلوک به سوی خدای متعالی و راه و روش بندگی است (همان، ۱۳۸۷: ۱۳-۱۵). تبیین حیات اجتماعی و سیاسی از منظر ملاصدرا با مباحث نبوت و شریعت پیوند عمیق دارد، به نحوی که تحقق کمال انسان در ابعاد سیاسی و اجتماعی در چارچوب نبوت و شریعت امکان‌پذیر است. این نکته به طور خاص در جهت‌دهی ادراکات اعتباری نقش اساسی دارد که در ادامه خواهد آمد.

فلسفه سیاست یا اجتماع در حکمت صدرایی را از جست‌وجوی مباحث سیاست مدن در آثار ملاصدرا می‌توان استخراج کرد که سنت غالب حکمای گذشته در تقسیم حکمت به نظری و عملی است و سیاست مدن یکی از اقسام حکمت عملی است. اما این نوشتار در پی تبیین نقش نظریه اعتباریات علامه است. ملاصدرا مباحث فوق را ذیل مبحث نبوت مطرح کرده و همان‌طور که پیشتر اشاره شد، آنچه ملاصدرا بیان کرده، مبانی و کلیات مباحث اجتماعی است. اما اینکه مبانی فلسفی چگونه به عرصه‌های اجتماعی و سیاسی وارد شوند، پرسشی است که همواره مطرح بوده و پیروان حکمت متعالیه عهده‌دار پاسخ به آن شده‌اند و یکی از نظریه‌هایی که سهم مهمی در بسترسازی و تبیین ورود فلسفه به ساحات اجتماعی دارد، نظریه اعتباریات علامه طباطبایی است.

نظریه اعتباریات و امتداد فلسفه در ساحت‌های اجتماعی

ساحت سیاست و اجتماع دارای سرشتی متغیرند و بر این اساس ورود فلسفه اسلامی و به طور خاص حکمت متعالیه به ساحت اجتماعی و سیاسی نیازمند باب جدیدی است تا بتواند به امور متغیر نیز بپردازد و نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، یکی از همین ابواب است.

علامه، نظریه اعتباریات را در مواضع مختلفی از آثار خود مطرح کرده است. یکی از رسایل متقدم علامه به همین نام یعنی رساله اعتباریات است که به زبان عربی تألیف شده و علامه در این رساله به صورت اختصاصی به تبیین نظریه اعتباریات پرداخته است. در رساله «الولایه» نیز علامه با رویکردی عرفانی به فراخور بحث به بحث اعتباریات پرداخته و در آن ارتباط اعتباریات با عالم واقع را ترسیم کرده است. از دیگر آثاری که بحث اعتباریات مطرح شده، رساله «الانسان فی الدنیا» با رویکردی عرفانی قرآنی و نیز موضعی از تفسیر شریف المیزان و به عنوان مثال ذیل آیه ۲۱۳ سوره مبارک بقره، با رویکردی بیشتر تفسیری و کلامی است. یکی از مهم‌ترین آثاری که علامه بحث اعتباریات را تبیین کرده، کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» است.

علامه طباطبایی در مقاله ششم از «اصول فلسفه و روش رئالیسم» برای مقدمه ورود به بحث اعتباریات، دو بیت شعر به کار می‌برد که در آن تشبیه و استعاره به کار رفته است. در استعاره و تشبیه، ذهن انسان معانی خاصی را که تنها در ذهن وجود دارد، ایجاد می‌کند و از آن طریق احساس و ادراک خود را بیان می‌نماید. از این‌رو استفاده از تمثیل، استعاره و تشبیه بیهوده نیست و غرض، تهییج احساسات درونی است که نتایج عملی در پی دارند. این معانی که در تشبیه و استعاره و مانند آن به کار می‌روند، وهمیه هستند؛ یعنی در ظرف توهم و خیال مطابق دارند، نه در ظرف خارج. مثلاً در تشبیه انسان به ماه یا شیر، اینگونه نیست که در خارج حد شیر به انسان داده شود، در حالی که در ظرف ذهن، حد ماه یا شیر به انسان داده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۳-۱۱۵).

این معانی ایجادشده در ذهن از آنجایی که تابع احساسات هستند، با تغییر آن احساس درونی تغییر می‌کنند و چه‌بسا انسانی که تا به امروز به شیر تشبیه می‌شد، با تغییر واسطه بروز احساس شجاعت و تبدیل آن به ترس و بزدلی، به موش تشبیه شود و

در ذهن حد موش به او نسبت داده شود؛ هرچند در عالم خارج، نه قبلاً به او حد شیر داده شده بود و نه در حال حاضر حد موش. اینکه این معانی در ظرف ذهن وجود دارند، به این معنی نیست که ارتباطی با عالم حقیقت نداشته باشند. این معانی وهمی بر یک حقیقت استوار هستند. به عبارت بهتر، ذهن این معانی را از پیش خود وضع و خلق نمی‌کند؛ بلکه این معانی وهمی، یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارند که این معانی از همان راه بر ذهن عارض می‌شوند. به عنوان مثال اگر ما در ذهن، انسانی را به حد شیر محدود می‌کنیم، در عالم خارج یک شیر واقعی وجود دارد که حقیقتاً حد شیر را با تمام آثار واقعی شیر دارد. این معانی وهمیه قابلیت توسعه دارند و ممکن است با اصل قرار دادن آنها، معانی وهمیه دیگری از آنها ساخته شود و با تحلیل یا ترکیب گسترش یابند. این معانی صرفاً برخاسته از احساسات شاعرانه نیستند، بلکه غالباً نیازهای حیاتی نیز منجر به ایجاد احساس نیاز و به تبع ایجاد اینگونه معانی می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۵-۱۱۶).

بنابراین انسان برای اینکه به اهداف و مقاصد عملی خود دست یابد، در ذهن خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض می‌کند که تنها در ذهن انسان، مصداق آن مفهوم است و این عمل که «اعتبار» نام دارد، فرآیندی از ذهن است که با بسط و گسترش روی عوامل احساسی یا نیازهای حیاتی رخ می‌دهد که نوعی تصرف در ادراکات است و به صورت کامل تحت تأثیر احتیاجات زندگی و تمایلات درونی است، خواه به صورت ارادی باشد یا غیر ارادی و با تغییر این تمایلات و نیازها تغییر می‌کنند و طبیعتاً می‌توانند دارای سیر تکاملی و ارتقا باشند. از این‌رو نسبی، موقت و غیر ضروری هستند و این مطلب مهم‌ترین تفاوت ادراکات اعتباری با ادراکات حقیقی است.

علامه نتیجه‌گیری این مقدمات را که اصل نظریه خود درباره اعتباریات است، اینگونه بیان می‌کنند: «با تأمل در اطراف بیان گذشته باید اذعان نمود که ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد، یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نام‌برده را رفع نماید و با بقا و زوال و تبدل عوامل

احساسی و یا نتایج مطلوب، زایل و متبدل شود (و اینها همان علوم و ادراکات اعتباری بالمعنی الاخص می‌باشند که در آخر مقاله ۵ تذکر داده شد)» (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۶). بنا بر آنچه علامه بیان کرده، موجودات زنده و به‌ویژه انسان این توانایی را دارند که بنا بر احساسات درونی که برخاسته از نیازهای درونی است، ادراکاتی ایجاد کنند. توانایی موجودات زنده در ایجاد این احساسات، تابع میزان شعور آنهاست، به این نحو که موجودات دارای شعور بیشتر، توانایی بیشتری در ایجاد این معانی و همیه دارند. این بحث علامه هرچند خاستگاهی معرفت‌شناسانه دارد، در ادامه، قلمروی از ادراکات را شامل می‌شود که قسمت اعظمی از رفتارها و فعالیت‌های روزمره و غیر روزمره به صورت کامل وابسته به آنهاست.

جایگاه ادراکات اعتباری در حرکت استکمالی

نظریه ادراکات اعتباری برخاسته از مبانی صدرایی است. تفصیل این بحث می‌تواند موضوع یکی دیگر از پژوهش‌های این حوزه با عنوان مبانی صدرایی نظریه ادراکات باشد. اما آنچه در نظریه ادراکات به روشنی قابل ملاحظه است، ابتنای آن بر حرکت جوهری صدرایی است. پارادایم فلسفی علامه، حکمت متعالیه است و طبق نظریه اعتباریات، موجود پس از اعتبار و برطرف کردن نیاز، کمال قبلی را از دست نمی‌دهد و شروع به اعتبارات جدید برای کسب کمالات جدیدی می‌کند. این توضیح با مبانی صدرایی قابل تطبیق است که حرکت استکمالی را لبس بعد از لبس می‌داند و منطبق با حرکت جوهری است.

حرکت جوهری را نمی‌توان بدون اصالت وجود و تشکیک در وجود تفسیر کرد. مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی صدرایی نیز پایه‌های نظریه اعتباریات هستند که می‌توانند جداگانه در پژوهش‌های تفصیلی مورد کاوش قرار گیرند. اما در اینجا بیشتر حیث تبیین حرکت استکمالی این نظریه مدنظر بوده است.

در نظریه اعتباریات، علامه برای انسان، دو وجه طبیعی یا تکوینی و وجه پنداری یا اعتباری تبیین می‌کند و در نسبت این دو بیان می‌کند که نظام اندیشه انسان تابع نظام تکوین و طبیعت اوست؛ بدین صورت که طبیعت انسان به اقتضای خود دارای خواص و

آثاری است که بین طبیعت و این آثار و خواص، ادراکاتی نقش واسطه را ایفا می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۹). انسان به واسطه همین ادراکات که اعتباریات هستند، تمایلات طبیعت خود را تأمین می‌کند. به عبارت بهتر، در طبیعت انسان، قوای فعاله‌ای وجود دارد که احساساتی را در او تولید می‌کند. این احساسات و اندیشه‌های پنداری یا همان اعتباریات، واسطه و ابزاری هستند که موجود زنده برای برطرف کردن نیازهای خود آنها را ایجاد کرده است.

بنا بر آنچه بیان شد، مشخص می‌شود که قوه محرکه موجود زنده در ایجاد یک فعل ارادی، برطرف کردن نیاز است. موجود زنده و به طور خاص انسان در تکوین و طبیعت خود احتیاجاتی مشاهده می‌کند و برای رفع این احتیاجات، تمایلاتی در او پدید می‌آید و از آنجایی که احتیاج و نیاز برخاسته از عیب و نقص است، موجود زنده برای برطرف کردن این احتیاجات به تکاپو می‌افتد. تلاش برای برطرف کردن نیاز یا به بیان دیگر تلاش برای برطرف کردن عیب و نقص، همان حرکت استکمالی و به تعبیر دیگر حرکت جوهری است.

نیاز ناشی از عیب و نقص است. اصولاً نیاز در اثر عدم کمال است و عدم کمال یعنی نقص. موجود کامل چون نقص ندارد، نیاز هم ندارد. در مقابل، موجودی که کامل نیست، برای کامل شدن نیاز دارد تا نقص و عیب خود را برطرف کند و کمالات جدید را برای خود حاصل کند. هر موجود زنده بر اساس میزان شعور خود این نیازها را شناسایی و سپس اولویت‌بندی کرده، حرکت استکمالی خود را جهت‌دهی می‌کند. ادراکات اعتباری، ابزار و واسطه‌هایی هستند که موجود زنده برای استکمال خود ایجاد می‌کند. با این بیان، هر نوع حرکت استکمالی معلول ادراکات اعتباری ایجادشده توسط آن موجود زنده است و ادراکات اعتباری خود تابع جنبه تکوینی و طبیعی آن موجود زنده هستند.

علامه، ضابط کلی در اینکه یک مفهوم اعتباری است یا حقیقی را در ارتباط آن با قوای فعاله می‌داند. اگر یک مفهوم یا ادراک به وجهی متعلق قوای فعاله قرار بگیرد، اعتباری خواهد بود (همان: ۱۲۲). این ضابط نشان می‌دهد که اعتباریات در مقاله ششم، اعتباریات بالمعنی الاخص است، نه اعتباریات بالمعنی الاعم که در مقابل ماهیات قرار گرفته و علامه در مقاله پنجم آن را تبیین کرده است. علامه اعتباریات بالمعنی الاخص را اعتباریات عملی نیز نامیده است (همان: ۱۲۳). این اولین تقسیم اعتباریات است. از

آنجایی که موضوع اصلی بحث اعتباریات عملی است و اعتبارات عملی خود تابع احساسات هستند، بسته به انقسام احساسات، ادراکات اعتباری نیز اقسامی دارند.

اقسام اعتباریات

علامه در یک تقسیم‌بندی، احساسات انسان را به دو نوع عمومی ثابت که مربوط به نوعیت نوع هستند، مانند مطلق حب و بغض، مطلق اراده و مانند آن و نیز احساسات خصوصی قابل تغییر که مختص افراد نوع هستند، تقسیم می‌کنند. به تبع این تقسیم‌بندی احساسات، اعتباریات عملی نیز دو قسم هستند: اعتباریات عمومی ثابت و نامتغیر که در تمامی افراد نوع وجود دارد و تغییرناپذیر است و انسان از اعتبار آن ناگزیر است، مانند اعتبار اجتماع، اعتبار حجیت علم و مانند آن. «اعتباریات خصوصی قابل تغییر که بسته به افراد یک نوع قابل تغییر است؛ مانند زشت و زیبایی‌های خصوصی که ممکن است ملاک آن در بین افراد مختلف یک نوع متفاوت بوده و یا حتی پس از مدتی با تغییر ملاک، زشتی و زیبایی نیز تغییر کند» (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۲۳).

مشاهده افکار ساده اجتماعی، ملاکی برای تقسیم‌بندی دیگری از اعتباریات است. دقت در این امر نشان می‌دهد که پاره‌ای از ادراکات اعتباری انسان، بدون در نظر گرفتن افراد دیگر یا به عبارتی بدون در نظر گرفتن اجتماع شکل می‌گیرد، مانند غذا خوردن. در مقابل پاره‌ای از ادراکات اعتباری بدون فرض اجتماع ممکن نیست، مانند ازدواج. بر همین اساس است که علامه در تقسیم‌بندی دیگری، اعتباریات را به دو قسم تقسیم می‌کنند:

- اعتباریات پیش از اجتماع که قائم به هر شخص مستقل از افراد دیگر هستند.
- اعتباریات پس از اجتماع که قائم به نوع مجتمع هستند و نمی‌توانند مستقل از افراد دیگر تحقق یابند، مانند ازدواج (همان: ۱۲۵).

این تقسیم از این جهت که اجتماع و ارتباط با افراد دیگر ملاک و مناط تقسیم است، برای تمامی پژوهش‌هایی که به ابعاد اجتماعی انسان می‌پردازند، مانند جامعه‌شناسی، سیاست، فرهنگ و حتی اخلاق و حقوق اهمیت دارد؛ خواه کسانی که با مبانی این علوم سروکار دارند و خواه کسانی که به خود این علوم ورود می‌کنند. ریشه این تقسیم‌بندی مانند تمامی اعتباریات، نیازهای انسان است. علامه برای هر کدام از این

دو قسم اعتباریات، مثال‌هایی ذکر می‌کند و تأکید دارد که منحصر در این موارد ذکر شده نیست (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۹).

اعتباریات پیش از اجتماع

همان‌طور که اشاره شد، اعتباریات تابع نیازهای انسان است. از آنجایی که پاره‌ای از نیازهای انسان بدون در نظر گرفتن دیگر افراد و مستقل از دیگران تحقق دارند و قابل تأمین هستند، اعتباریات ناظر به این نیازها نیز مستقل از دیگر افراد ایجاد می‌شوند. برخی از اعتباریات پیش از اجتماع که علامه ذکر کرده‌اند از این قرار است: وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، استخدام و اجتماع و متابعت علم.

بنا بر اعتبار وجوب، هیچ فعلی از انسان صادر نمی‌شود، مگر اینکه قوای فعاله نسبت وجوب و ضرورت، یا همان باید را میان خود و صورت‌های احساسی واسطه قرار می‌دهد و تا نسبت وجوب اعتبار نشود، فعلی صادر نخواهد شد (همان: ۱۲۶). این اعتبار را می‌توان تسری قاعده فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» در اعتباریات دانست و قاعده را بدین صورت بیان کرد: «الفعل ما لم یجب لم یصدر». این اعتبار در تمامی افعال فردی و نیز حوزه‌های زندگی اجتماعی و سیاسی وجود داشته و منشأ صدور فعل است.

دوست داشتن خوب و دوست نداشتن بد، دومین اعتباری است که علامه آن را زاییده بلافصل اعتبار وجوب می‌داند. انسان آنچه را ملایم یا موافق طبع خود ادراک کند، خوب می‌داند و آن را دوست دارد و آنچه را با طبع خود ناملایم ببیند، بد می‌داند. با این بیان، هرچه را انسان خوب بداند، انجام می‌دهد و آنچه را بد بداند، ترک می‌کند (همان: ۱۲۸). بیان علامه، اهمیت این اعتبار را به‌ویژه در افعال اجتماعی و سیاسی روشن می‌سازد؛ اینکه کدام کنش اجتماعی و یا سیاسی ملائم طبع انسان است و با اعتبار خوبی صادر می‌شود و کدام کنش سیاسی یا اجتماعی به اعتبار عدم ملایمت ترک می‌شود.

قوه فعاله موجود زنده همواره به سوی کار بی‌رنج، ساده و آسان تمایل دارد و کاری را که رنج، سختی، یا پیچیدگی بیشتری دارد ترک می‌کند. علامه این ادراک اعتباری را به زمینه‌های اجتماعی انسان نیز تسری داده‌اند (همان: ۱۲۹). یکی از قضایای هندسی بیان می‌کند که مجموع دو ضلع مثلث از ضلع سوم بزرگ‌تر است. این قضیه، نامساوی

مثلثی نام دارد و به قضیه حمار مشهور است. به این دلیل که حمار برای طی مسیر همیشه مسیر مستقیم و کوتاه‌تر را انتخاب می‌کند و در زمانی که مسیر مثلثی شکل باشد، حمار به جای اینکه دو ضلع مثلث را طی کند، ضلع سوم را انتخاب می‌کند که کوتاه‌تر است و زودتر و ساده‌تر او را به مقصد می‌رساند. این انتخاب حمار را می‌توان برخاسته از اعتبار اخف و اسهل دانست. این بیان علامه به وضوح قابلیت تسری به حوزه سیاست را نیز دارد. این نکته قابل ذکر است که گاه انتخاب اسهل و اخف به سادگی امکان‌پذیر نیست؛ بلکه مجموع عواملی که در میزان سهولت و یا سختی انتخاب دخیل هستند، باید بررسی شوند و برآیند این عوامل، تعیین‌کننده اسهل و اخف است.

یکی از طبیعی‌ترین افعال هر موجود، استفاده از موجودات دیگر در جهت رفع نیازهای خود است. بسیاری از نیازهای طبیعی انسان نیز زمانی مرتفع می‌شود که از سنگ و چوب یا حیوانات دیگر استفاده کرده، آنان را برای رفع نیاز خود استخدام یا به کارگیری کند. گاهی رفع نیاز او در گرو استفاده متقابل و تعامل دوسویه با دیگر انسان‌هاست. استفاده از ظرفیت دیگر انسان‌ها موجب پیدایش زندگی اجتماعی در انسان‌ها شده است. استفاده نوزاد از شیر مادر را می‌توان ابتدایی‌ترین شکل اینگونه استفاده دانست. این امر در ادامه زندگی، پیچیده‌تر شده و به مرحله ازدواج و نیز عرصه‌های دیگر زندگی اجتماعی انسان توسعه می‌یابد. از این‌رو طبیعت انسان به گونه‌ای است که از همان دوران نوزادی، او را به سوی اجتماعی شدن هدایت می‌کند. بررسی سیر زندگی بشر نیز نشان از استفاده او از سنگ‌های برنده، سپس فلزات، در ادامه بخار و برق و مغناطیس و شکافتن اتم برای رفع نیازهای خود دارد و این سیر همچنان ادامه دارد و هر روز پیچیده‌تر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۰). علامه جمع‌بندی نظر خود را اینگونه بیان کرده‌اند:

«انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد: «اعتبار استخدام» و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد: «اعتبار اجتماع» و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد: «اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم» و در نتیجه فطرت انسان، حکمی که با الهام طبیعت و تکوین می‌نماید، قضاوت عمومی است و هیچ‌گونه کینه

خصوصی با طبقه‌ای ندارد، بلکه حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف قرائح و استعدادات تسلیم داشته است» (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۴).

این عبارت علامه برای دفع این دخل مقدر است که بیان اصل استخدام، تأیید استعمار زیر پوشش ظاهر فریب آزادی و پیشرفت نیست. انسان مدنی بالطبع است و عدل را خوب و ظلم را بد می‌داند و اجتماع تعاونی که احتیاجات همه با همه تأمین شود، منجر به اعتبار عدالت اجتماعی می‌شود، نه استعمار و زورگویی. همان‌گونه که از نظر ایشان آزادی به عنوان موهبتی الهی نیز در حدود هدایت طبیعت و احکام فطری است و از این‌رو اصل استخدام هرگز رفع نیازها را خارج از آن چارچوب و به عنوان مثال رضای تمایل جنسی از غیر طریق ازدواج را تجویز نخواهد کرد (همان: ۱۳۵). طبق نظر علامه، اصل استخدام و اجتماع مربوط به اعتبارات پیش از اجتماع است؛ زیرا این اعتبار زمانی ایجاد می‌شود که هنوز اجتماع تشکیل نشده است. به عبارت بهتر، این اصل مقدمه تشکیل اجتماع است و نیاز انسان به تشکیل اجتماع را روشن می‌سازد و پس از آن است که اجتماع تشکیل می‌شود.

در بین ادراکات اعتباری پیش از اجتماع، این اصل به وضوح ابتدایی‌ترین نیازهای انسان را چه در سیر تاریخی زندگی بشر و چه در سیر طبیعی یک فرد انسانی از نوزادی به زندگی اجتماعی متصل می‌کند. ادامه ادراکات اعتباری پس از برقراری تعاملات دوسویه مربوط به اعتبارات پس از اجتماع است که روابط طولی و عرضی بین انسان‌ها در جهت رفع نیازهایشان را تبیین می‌کند و به بیان مبانی سلسله‌مراتب اجتماعی و سیاسی می‌پردازد.

حضور انسان در بستر زندگی مادی به این امر منجر شده که قوای فعاله با ماهیتی مادی، در ماده فعالیت کنند. بدین معنا که انسان در صحنه فعالیت خود با واقعیت خارجی سروکار دارد و از آن مستغنی نیست. از سوی دیگر، آنچه عالم خارج را برای انسان کشف می‌کند، علم است و همه موجودات زنده و از جمله انسان از علم خود متابعت دارند و همواره چنین است که علم برای انسان حجیت دارد (همان: ۱۳۶). با این بیان، یکی از اعتباریات مهم، حجیت علم است. امتداد این ادراک اعتباری در زندگی اجتماعی و سیاسی انسان و نقش آن در هدایتگری، نقش بسزایی خواهد داشت.

چنان‌که تشکیل سلسله‌مراتب اجتماعی و سیاسی، فرامین و اوامر و چارچوب‌های طراحی شده و مانند آن اگر مطابق با واقعیت خارجی و از روی علم باشد، نیازهای مشترک را به بهترین نحو پاسخ گفته، فرد و جامعه را به کمال مطلوب می‌رساند. همان‌طور که پیشتر نیز بیان شد، علامه اعتباریات را منحصر در موارد احصاشده نمی‌داند و علاوه بر آن، اصول اعتبارات عمومی را پیوسته زنده و پویا معرفی می‌کنند که تنها مصادیق آن با پیشرفت بشر در استخدام از ماده تغییر می‌کند. علامه، تغییر اعتبارات را یکی از اعتبارات عمومی می‌داند و عواملی مانند منطقه جغرافیایی، محیط عمل، تکرار و کثرت ورود یک فکر به ذهن و افزایش پیوسته معلومات را از عوامل تغییر اعتبارات معرفی کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۴۰-۱۴۳).

اعتباریات پس از اجتماع

این دسته از اعتباریات برخاسته از نیازهای اجتماعی انسان است؛ نیازهایی که تنها با دیگر افراد انسان یا به عبارت بهتر در بستر زندگی اجتماعی تأمین می‌شوند. این دسته از اعتباریات به روشنی مبانی حکمت سیاسی اجتماعی را بیان می‌کنند. مواردی که علامه با عنوان اعتباریات پس از اجتماع ذکر کرده، به تعبیر خود ایشان اعتبارات اساسی و به منزله ریشه‌های سایر اعتبارات پس از اجتماع است (همان: ۱۴۵). البته نظریه اعتباریات علامه، ظرفیت ورود به مباحث گسترده‌تری نظیر حقوق، مردم‌شناسی، زبان‌شناسی و حتی اقتصاد را نیز دارد.

اصل ملک

ملکیت، ابتدایی‌ترین مسئله در بستر زندگی اجتماعی است که برخاسته از اعتبار اختصاص پیش از اجتماع است. پس از اجتماع، سخن از یک فرد انسان نیست، بلکه تعامل یک فرد با دیگر هم‌نوعان مطرح است. تعامل با دیگران نیز توابعی نظیر مرزبندی مایملک و حدود و ثغور ملکیت و جوازات تصرف و استفاده از آنها را در پی دارد. اختصاص و میزان جواز تصرفات در آنچه به افراد اختصاص دارد، به اعتبار ملکیت منجر شده است. از آنجایی که ملکیت، ریشه بسیاری از اعتبارات دیگر قرار می‌گیرد، گاه نیاز

است که این ملکیت‌ها به دیگری انتقال یابد. بنابراین به تبع ملکیت، اعتبارات دیگری نظیر حقوق، فایده، تبدیل، مبادلات، قوانین تجارت و بسیاری از اعتبارات دیگر ایجاد شد که برخاسته از اصل ملکیت هستند (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۴۶). این عبارت علامه، باب ورود و گسترش ادراکات اعتباری و به طور خاص، اعتبار ملک به حوزه اقتصاد و دیگر حوزه‌های مهم حکومتی و اداره جامعه و حتی مدیریت خانواده است که جا دارد به صورت مفصل مورد پژوهش قرار گیرد.

کلام، سخن

یکی دیگر از ابتدایی‌ترین نیازهای ضروری پس از اجتماع (تعامل افراد)، انتقال مفاهیم و مقاصد مدنظر به طرف مقابل است. مفاهیم دوطرفه نیازی بود که انسان را برای رفع این نیاز به سوی ایجاد اعتبار دیگری به نام کلام یا سخن سوق داد. تفهیم و تفهم در ساده‌ترین شکل خود از محسوسات آغاز می‌شود. به عنوان مثال، انسان برای انتقال حس دوست داشتن به نوزاد با در آغوش گرفتن، نوازش و بوسیدن این حس را منتقل می‌کند. این امر نه تنها در مورد انسان، بلکه درباره دیگر موجودات زنده نیز وجود دارد و حیوانات هم در طبیعی‌ترین و ابتدایی‌ترین شکل ارتباط‌گیری با یکدیگر از زبان احساسات استفاده می‌کنند و گاه صدایی خاص را برای معنایی خاص وضع می‌کنند. در مورد انسان نیز در ادامه با اعتبار صدهای مختلف برای مقاصد و معانی گوناگون، کلام، سخن یا زبان ایجاد شده و در اعتباری بودن آن همین بس که جوامع مختلف زبان‌های گوناگون دارند و برای معانی واحد صورت گفتاری و نوشتاری مختلفی از الفاظ یا همان زبان را اعتبار کرده‌اند (همان: ۱۴۷). علامه با این عبارات، ادراکات اعتباری را به مرزهای حوزه زبان‌شناسی متصل کرده و پوشیده نیست که حوزه زبان در بحث جامعه‌شناسی و نیز اداره جامعه، حکومت و سیاست، جایگاه بسیار مهم و ویژه‌ای دارد که «نحن معاشر الانبیاء نكلم الناس علی قدر عقولهم». کلام و سخن نیز یکی از ریشه‌ای‌ترین اعتبارات پس از اجتماع است که در پی خود، اعتبارات گوناگونی را در بستر زندگی اجتماعی به دنبال داشته و دارد.

ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها

یکی دیگر از اعتباریات پس از اجتماع که به تعبیر علامه به تقاضای غریزه استخدام ایجاد شده است، ریاست و مرئوسیت است. مطالعه جوامع امروزی و نیز تاریخ زندگانی بشر این چنین بوده که افراد و جوامعی که در مجموع قدرت، ثروت یا اراده قوی تری داشته‌اند، دیگر افراد یا جوامع را به استخدام خود درآورده‌اند؛ همان‌طور که جمادات، گیاهان یا حیوانات دیگر را نیز به تحت اختیار خود داشته‌اند. با این کار، آنها اراده خود را بر زیردستان تحمیل کرده و «در میان افراد پراکنده نسبتی پیدا کرده‌اند که نسبت روان به تن یا به عبارت ساده‌تر و شاید هم باستانی‌تر و کهنه‌تر، نسبت سر به بدن بوده باشد». واژه ریاست برخاسته از همین نسبت سر به دیگر اعضاست. «و در نتیجه این اعتبار لوازم طبیعی، حقیقت این نسبت (نسبت سر به هر یک از اعضای فعاله و به مجموع بدن) از قبیل فرمانروایی جامعه و انقیاد دسته‌جمعی و انقیادهای فردی و یک سلسله مقررات و رسوم و آداب که مقام رئیس را نشان داده و مظاهر احترام و تعظیم او می‌باشد، مانند اقسام تعارفات و کرنش‌ها و پرستش‌های بزرگ و کوچک با وجهی که مناسب کمال فعلی اجتماع می‌باشد، جعل و اعتباری شده است» (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۴۹-۱۵۰).

اعتبار ریاست نیز به دنبال خود، اعتبارات دیگری در پی دارد. تمامی شاخ و برگ‌های نظام ریاست و مرئوسیت برخاسته از اعتبار اولیه آن است. امر و نهی، نکوهش، ذم و لوم و جزا و مزد، از مهم‌ترین لوازم اعتبار ریاست و مرئوسیت است:

«اعتبار تعلق اراده، ارتباط مستقیم به اعتبار ریاست دارد که به معنای

توسعه دادن وجود خود و دیگران را جزء وجود نمودن تفسیر نمودیم و در نتیجه باید گفت که در مورد امر شخص آمر، مأمور را جزء وجود خود و به منزله عضو فعال خود قرار می‌دهد. پس نسبت میان مأمور و میان فعل نسبت وجوب «باید» می‌باشد، چنان‌که نسبت میان عضو فعال مرید و میان فعل مربوط نسبت وجوب «ضرورت تکوینی» است؛ و نظر به اینکه وجوب حقیقی با وجوب اعتباری از جهت قوت و ضعف فرق روشن دارد، استشعار این ضعف در اراده اعتباری و وجوب اعتباری، بشر را مضطر و وادار به اعتبار جزا یعنی اعتبار پاداش در صورت اطاعت و امتثال که

دست پایین و حداقلش ثنا و مدح و ستایش است و اعتبار کیفر در صورت مخالفت و تمرد که کمترین درجه‌اش ذم و لوم و نکوهش است، می‌نماید» (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۵۱).

یکی از مهم‌ترین مسائلی که علامه ذیل این ادراک اعتباری بیان می‌کنند، نقش فطرت در ایجاد این اعتبار و توابع آن است. علامه، اطاعت و وجوب را به موجب فطرت در مورد ریاست و امر می‌داند. وجود امر و لزوم اطاعت را از خواهش‌های نفسانی شروع کرده و به امتثال امر شرایع آسمانی توسعه داده و پس از بیان اطاعت امر از قوانین مدنی، به احکام و اوامر عقلیه اشاره می‌کنند. احکام و اوامر عقلیه، سلسله اموری است که «فطرت به لزوم آنها قضاوت می‌کند و صلاح جامعه که توأم به اصلاح و تکامل فردی است، در آنها می‌باشد» و اطاعت از آنها را اطاعت از وجدان می‌نامیم (همان: ۱۵۲).

این بحث را علامه ذیل لوازم اعتبار ریاست یعنی امر و نهی و جزا و مزد مطرح کرده‌اند. ولی اتصال این ادراک اعتباری و مباحث مربوط به ریاست و مرئوسیت به مبانی فطری از یکسو و اتصال به شرایع آسمانی از سوی دیگر، از جمله مسائل پژوهشی قابل بحث ذیل نظریه ادراکات اعتباری است و می‌تواند سرآغازی بر تبیین ویژگی‌های رئیس و حوزه اختیارات و تکالیف او باشد.

اعتباریات در موارد تساوی طرفین

اقسام مبادلات، ارتباطات و حقوق متساوی و متعادل اجتماعی از جمله اعتباریاتی است که بدون لحاظ ریاست و مرئوسیت و در مواردی ایجاد می‌شود که طرفین در حالت متساوی باشند. علامه، لوازم و توابع اعتبار ریاست و مرئوسیت مانند امر و نهی، جزای خوب و بد را در این مرحله نیز قابل جریان می‌دانند؛ با این تفاوت که در اعتبار قبلی، اوامر و نواهی مولوی بود و در این مرتبه ارشادی است و به فایده فعل یا ضرر احتمالی آن امر یا نهی می‌کند یا به عبارت بهتر ارشاد و هدایت می‌کند (همان: ۱۵۴).

علامه در پایان بحث ادراکات اعتباری، مبحث بسیار مهمی را که پیشتر به اجمال اشاره کرده بودند، با تفصیل بیشتر بررسی کرده‌اند. آن مبحث، ارتباط اعتباریات با حقایق مترتبه و خواص واقعی آن است. اینکه انسان به ناچار تمایلات قوه فعاله را که مظهر نیاز و

استکمال هستند، باید با علم و ادراک ممزوج کند و آنها را با ماده خارجی ارتباط دهد و با تطبیق صورت آنها به ماده خارجی، قوای فعاله را به وسیله حرکت‌های گوناگون در راستای برآورده کردن خواهش خود و رفع نیاز و سیر استکمالی به کار گیرد.

سریان اعتباریات پیش از اجتماع در اعتباریات پس از اجتماع

یکی از مواردی که علامه تصریح نکرده‌اند، سریان اعتباریات پیش از اجتماع در اعتباریات پس از اجتماع است. موضوع این نوشتار به طور مستقیم با اعتباریات پس از اجتماع مرتبط است. اما دلیل اشاره به اعتباریات پیش از اجتماع، یکی به دلیل اصل استخدام و اجتماع بود که زمینه را برای دسته دوم اعتباریات فراهم می‌کند و دیگری به دلیل سریان این اعتباریات پیش از اجتماع در قسم دوم است. توضیح آنکه در بستر اجتماع نیز اعتباریات پیش از اجتماع جریان دارند. هم افراد جامعه و هم جامعه به عنوان یک حقیقت مستقل و اصیل تقلیل‌ناپذیر به افراد، در حکم یک فرد انسانی در راستای رفع نیازهای خود اعتباریات پیش از اجتماع را ایجاد می‌کند. به صورت کلی هیچ حرکت فردی یا اجتماعی بدون اعتبار «وجوب» شکل نمی‌گیرد؛ زیرا «الشیء ما لم یجب لم یوجد». بحث درباره دیگر اعتباریات پیش از اجتماع نیز به همین صورت قابل تعمیم است. این مطلب مبتنی بر حقیقت داشتن جامعه، مستقل از افراد است.

هویت جامعه از منظر علامه طباطبایی

از منظر علامه طباطبایی، جامعه یک هویت مستقل تقلیل‌ناپذیر به افراد است. علامه در المیزان ذیل آیه ۲۰۰ سوره آل عمران، با ذکر مقدماتی به تفصیل به این موضوع پرداخته‌اند. از منظر ایشان، انسان به صورت فطری باید اجتماعی زندگی کند و تحقیقات در زندگی بشر قدیم نیز همین مطلب را ثابت کرده که هر جا انسان بوده، به صورت اجتماعی زندگی کرده است. البته از منظر ایشان، اولین باری که بشر به منافع اجتماع آگاه شده و برای کسب و حفظ مصالح اجتماع به صورت جدی کوشیده است، زمانی بود که خدا برای انسان پیامبری برانگیخت تا او را هدایت و راهنمایی کند و این مقام نبوت بود که انسان را متوجه منافع زندگی اجتماعی کرد. دقت در آموزه‌ها و قوانین اسلام نیز مؤید این مطلب است که بنیان اسلام بر اجتماع بنا نهاده شده و در

هیچ‌یک از شئون زندگی انسان، مسئله زندگی اجتماعی نادیده گرفته نشده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴: ۹۲-۹۴).

مستقل بودن جامعه، نافی استقلال فرد نیست. در جهان خلقت، اشیا که به وجود می‌آیند، آثار و خواص مخصوص به خود دارند و با ترکیب این اشیا با یکدیگر و اثرگذاری و اثرپذیری متقابل، امری جدید حاصل شده و هویتی جدید شکل می‌گیرد که دارای اثری جدید و مخصوص به خود است که لزوماً با خواص و آثار اجزای تشکیل‌دهنده خود متفاوت است. جامعه نیز به همین شکل است و پیش از شکل‌گیری جامعه هرچند افراد دارای آثار مختص به خود هستند، با تشکیل جامعه و شکل‌گیری تعاملات جدید اجتماعی، حقیقت جدیدی به اسم جامعه با آثار و خواص جدید و غیر از آثار و خواص افراد ایجاد می‌شود و در تعارضات بین اراده فرد و جامعه، اقتضائات جامعه بر اراده فرد برتری دارد (همان: ۹۶-۹۷). علامه در کتاب روابط اجتماعی در اسلام نیز مفصل به این مطلب پرداخته‌اند و عبارت دقیق علامه چنین است:

«لازمه رابطه حقیقی شخص و جامعه این است که یک سلسله قوا و خواص اجتماعی نیرومند به وجود می‌آید که وقتی بین فرد و جامعه، تعارض و تضاد درمی‌گیرد، قوای جامعه بر قوای فرد غلبه می‌یابد. حس و تجربه در مورد قوا و خواص «فعال» و «منفعل» جامعه، شاهد همین معناست؛ زیرا اراده و خواست جامعه اگر در کاری به طور قطعی تحقق پذیرد، مثلاً در غوغاها و شورش‌های اجتماعی یا هر مورد دیگری که اراده ملت بر کاری قرار گیرد، اراده‌های فردی و شخصی، قدرت ضدیت و معارضة با آن را ندارد. «جزء»، جز آنکه پیرو «کل» باشد و به راه او برود، گریزگاه دیگری ندارد. قدرت جامعه به اندازه‌ای است که قوه ادراک و فکر را هم از افراد می‌ستاند. همچنین ترس و وحشت‌های عمومی که در مواقع شکست، ناامنی، زلزله، قحط و وبا پدید می‌آید یا در رتبه پایین‌تر و با تأثیر کمتر - مراسم متعارف و «زی/ پوشش»‌هایی که در یک ملت رواج می‌یابد - به اندازه‌ای نیرومند است که قوه ادراک و فکر را از افراد می‌گیرد و آنان را ناچار می‌کند که از جامعه پیروی کنند. این حقیقت

موجب شده که اسلام به جامعه به حدی اهتمام ورزد که نظیر آن را در هیچ دین و قانون هیچ ملت متمدنی نتوانیم یافت» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ب: ۶۰).

نکته مهم در این عبارت این مطلب است که علامه برای جامعه قائل به اراده است. جامعه دارای اراده می‌تواند برای برطرف کردن نیازهای خود دست به اعتبار بزند. با این بیان، مباحثی که درباره اعتباریات پیش از اجتماع بیان شد، حال به عینه درباره جامعه با هویتی مستقل قابل طرح است. طرح مسئله اصالت جامعه با تلفیق نظریه اعتباریات، زمینه را برای توسعه مبانی علوم اجتماعی از منظری جدید فراهم می‌سازد. تأمل در مبانی حرکت جوهری صدرایی و حرکت استکمالی عالم وجود، از کثرت به سوی وحدت، بینه‌ای است که دیدگاه اصالت جامعه علامه را در مقابل قائلان به اصالت فرد تقویت می‌کند. از سوی دیگر، با اضافه کردن نقش شریعت در حکمت صدرایی به مبحث اصالت جامعه، کمال انسان و جامعه زمانی ممکن خواهد شد که شریعت و به طور خاص شخص نبی، محور جامعه تشکیل شده باشد تا فرد و جامعه را در راستای کمال آنها هدایت کند.

جامعه از منظر علامه صرفاً اجتماعی با اهداف مشترک و مجموعه‌ای از تعاملات نیست؛ بلکه هویتی جدید است که فراتر از تعاملات مشترک، آثار جدید دارد. شهید مطهری به تفسیر و توضیح اصالت جامعه پرداخته و با ذکر انواع ترکیب، جامعه را نوع خاصی از ترکیب می‌داند که افراد در این ترکیب، اختیار خود را از دست نمی‌دهند و به نوعی هم فرد اصالت دارد و هم جامعه دارای هویت مستقل است (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۴-۲۶). با پذیرش هویت مستقل جامعه و حفظ استقلال فرد، تراحم و تقدم حقوق فرد و جامعه پیش می‌آید. با توجه به مطالبی که درباره نقش جدی شریعت در سعادت بیان شد، نقش ایجاد تعادل در این تراحمات حقوقی و هدایت به سوی رفع تراحمات و رسیدن به سعادت، بر عهده شریعت (نبی یا جانشینان نبی) است.

اعتبار ادراکات اعتباری

یکی از اشکالاتی که بر نظریه اعتباریات وارد است، منجر شدن آن به نوعی نسبی‌گرایی است. نگاه منسجم به منظومه فکری علامه طباطبایی، واضح‌ترین پاسخ به این اشکال است. نمی‌توان صرف یک نظریه را از منظومه فکری یک متفکر جدا کرد و

مورد اشکال قرار داد. هرچند پرداختن به این اشکال، خود موضوع پژوهشی مستقل و مفصل است، در اینجا لازم است تا به آن اشاره شود. منظور از اعتبار ادراکات اعتباری در اینجا، مطابق بودن این ادراکات در حرکت استکمالی و در راستای غایت و کمال نهایی انسان است. همان طور که ابتدای این نوشتار اشاره شد، در حکمت صدرایی، کمال فردی و اجتماعی انسان در چارچوب شریعت ممکن است. از سوی دیگر علامه طباطبایی، فیلسوف نوصدرایی است و نظریه ادراکات اعتباری در چارچوب حکمت صدرایی بیان شده است.

عبارت صدرا در بیان نسبت شریعت و سیاست که در ابتدای مقاله آمد، نشان از این مطلب است که جهت‌دهی کلی اعتباریات باید توسط نبی یا در راستای آن باشد و تمامی اعتبارات انسان و جامعه تنها در صورتی به کمال و سعادت منجر خواهد شد که در چارچوب شریعت باشد. از سوی دیگر، علامه نیز ذیل آیه ۲۱۳ سوره مبارک بقره، هنگامی که تکون انسان و ترکیب او از نفس و بدن را تبیین می‌کند، به علوم عملی (ادراکات اعتباری) اشاره و انسان را مدنی بالطبع معرفی می‌کند و پس از اشاره به آغاز اختلاف بین افراد انسانی در اثر اعتبارات مختلف، در نهایت بهترین راه‌حل اختلاف را مراجعه به دین می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۱۲-۱۲۰). بنا بر آنچه بیان شد، ادراکات اعتباری زمانی معتبر است که مورد تأیید شریعت باشد.

جمع‌بندی و بیان نسبت اعتباریات با حکمت اجتماعی - سیاسی

بر اساس آنچه بیان شد، برخلاف کسانی که حکمت متعالیه را فاقد ظرفیت ایجاد حکمت سیاسی و اجتماعی می‌دانند، نظریه اعتباریات علامه به روشنی برخاسته از مبانی حکمت متعالیه توانسته فلسفه اسلامی را در ساحات عینی‌تر اجتماعی و سیاسی امتداد دهد.

بر اساس نظریه اعتباریات، انسان به صورت طبیعی در راستای رفع نیازهای خود می‌خواهد از دیگر موجودات استفاده کرده، آنان را به استخدام خود درآورد. این استخدام در ساده‌ترین شکل خود، استفاده از سنگ و چوب است تا گیاهان و چهارپایان. این استخدام هنگامی اتفاق می‌افتد که وجوب را اعتبار می‌کند و در این راستا موردی را به استخدام درمی‌آورد که برای او بهتر باشد و به بهترین نحو و آسان‌ترین شکل، نیاز او

را برطرف سازد. تمامی مراحل انتخاب ناشی از علم به این مطلب است که آن شیء قابلیت برطرف کردن نیاز او را دارد. این مطلب، خلاصه اعتباریات پیش از اجتماع است که بیان شد.

هنگامی که انسان رفع برخی از نیازهای خود را در استفاده از دیگر افراد انسانی می‌بیند، از آنجایی که با آنها هم‌زبان است، در برقراری ارتباط موفق‌تر است. اما استخدام دیگر انسان‌ها نیازمند تعامل است. همان‌طور که او رفع نیاز خود را در استفاده از دیگری می‌داند، طرف مقابل نیز نیازهایی دارد که رفع آنها به دست اوست و چه بسا در استخدام او جری‌تر نیز باشد. این استخدام نه تنها درباره خود او است، بلکه در مایملک او نیز وجود دارد. این مطلب انسان را ناگزیر می‌کند که این تضاد بین منافع را به نوعی برطرف کند. گاهی در برخی جوامع آنهایی که در مجموع علم و قدرت و ثروت و مانند آن توانایی بیشتری دارند، خواسته‌های خود را بر دیگران تحمیل می‌کنند و در یک رابطه طولی، ریاست و مرئوسیت را تشکیل می‌دهند. این مطلب در زمانی که طرفین در یک رتبه قرار دارند، به ریاست و مرئوسیت ختم نمی‌شود، بلکه با رابطه دوسویه به رفع نیازها می‌پردازند. به صورت فطری، انسان درصدد برپایی نظامی برمی‌آید که بتواند به بهترین نحو نیازهای خود و دیگران را در این تعاملات برطرف سازد. از این‌رو می‌خواهد با توزیع مناسب این منافع و رفع تضادها به نحوی مدیریت کند که همه به رضایت نسبی برسند. این نظام همگانی، همان عدالت اجتماعی است.

عدالت اجتماعی را می‌توان یکی از ادراکات اعتباری جامعه در راستای رفع مشکل تضاد منافع دانست. برای برپایی عدالت و مدیریت سلسله‌مراتب اجتماعی، اعتبار دیگری به نام حکومت لازم است تا با به کارگیری زبان مشترک، این نظارت را انجام داده، سلسله‌مراتب اجتماعی را سامان دهد و تعیین کند که چه کسی رئیس باشد و چه کسانی مرئوس باشند. دقت در تقسیم‌بندی حکمت عملی نیز لزوم حکومت را روشن می‌کند. در تقسیم حکمت عملی، سخنی از تدبیر جامعه نیست، بلکه تدبیر جامعه در قالب سیاست مدن تعریف شده است. پس از آنکه مراتب اجتماعی شکل گرفت، قدرت پدید می‌آید و پس از آن سیاست شکل می‌گیرد. با شکل‌گیری نظامات اجتماعی، قدرت، سیاست و اقتدار برخاسته از آن، نظامات اجتماعی سامان می‌یابد. این سامان‌دهی نظامات اجتماعی برخاسته از اعتبارات پیشینی و پسینی، تشکیل اجتماع است و آنچه

در این زمینه جایگاه اساسی دارد، نقش شریعت در اعتبار اموری است که صلاح فرد و جامعه را تأمین می‌کند. بر این اساس، تنها اعتباریاتی از سوی فرد و جامعه، انسان را به کمال حقیقی خود خواهد رساند که مطابق با فطرت و در چارچوب شریعت باشند.

منابع

- قرآن کریم
داربکلائی، اسماعیل (۱۳۸۰) نگرشی بر فلسفه سیاسی اسلام، قم، بوستان کتاب.
صدرالمآلهین، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی (۱۹۸۱) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.

انجمن حکمت و فلسفه ایران. (۱۳۵۴) المبدأ و المعاد، جلد ۱، تهران،

السلوکیة، جلد ۱، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر. (۱۳۶۰) الشواهد الربوبیة فی المناهج

الکمالیة، جلد ۱، تهران، بیناد حکمت صدرا. (۱۳۸۷) الف اصول فلسفه رئالیسم، جلد ۱، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب قم
(دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

قم، بوستان کتاب قم (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم). (۱۳۸۷) روابط اجتماعی در اسلام به ضمیمه چند رساله دیگر، جلد ۱،

مؤسسة الأعلمی للمطبوعات. (۱۳۹۰) المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۲۰، چاپ دوم، بیروت،

علی بابایی، غلامرضا (۱۳۸۲) فرهنگ سیاسی، تهران، آشتیان.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۲) مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی ۵- جامعه و تاریخ، تهران، صدرا.