

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ژوئش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

دوره جدید، شماره هفتم، زمستان ۱۳۸۸ و بهار ۱۳۸۹

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
مدیر مسئول: دکتر حسینعلی قبادی
مدیر داخلی: سیدابوالفضل موسویان
ویراستار ادبی: اسداله معظمی گودرزی
سر دبیر: دکتر عباس منوچهری
دستیار علمی: دکتر سیدرضا شاکری
حروفچینی و صفحه‌آرایی: مریم بایه

هیئت تحریریه

دکتر حمید احمدی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر محمود کنایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان - دکتر الهه کولایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر محمدرضا تاجیک، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر حسین سلیمی، دانشیار روابط بین‌الملل دانشگاه علامه طباطبایی - دکتر محمدباقر حشمت‌زاده، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر ابراهیم متقی، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر حمیرا مشیرزاده، دانشیار روابط بین‌الملل دانشگاه تهران - دکتر عباس منوچهری، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر علیرضا حسینی بهشتی، استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر جهانگیر کرمی، استادیار روابط بین‌الملل دانشگاه تهران - دکتر مسعود غفاری، 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) و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (www.sid.ir) نمایه می‌شود.

❖ نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان دانشگاه، خیابان شهید وحید نظری، شماره ۴۷
صندوق پستی ۱۳۱۶ - ۱۳۱۴۵، اداره نشریات علمی، تلفن: ۲ - ۶۶۴۹۷۵۶۱۱، نمابر: ۶۶۴۹۲۱۲۹
پایگاه الکترونیکی: www.ihss.ac.ir/journals/ - نشانی اینترنتی: j.Political@ihss.ac.ir
فرایند چاپ: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
قیمت: ۳۰۰۰۰ 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 ۱۰×۱۵ سانتی‌متر تهیه گردد.
- مقاله حروف چینی شود و به وسیله نسخه نرم‌افزاری یا پست الکترونیکی به همراه دو نسخه پرینت، به دفتر دو فصلنامه ارسال گردد.
- دو فصلنامه 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 (زرین کوب، 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، شماره کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار) عنوان کتاب، نام مترجم، مصحح، یا سایر افراد، شماره مجلد، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر.

فهرست

- سخن سردبیر الف
- که مبانی وجودی آرمان‌گرایی سیاسی در فلسفه اسلامی ۱
احمد بستانی
- که وضع معرفتی فلسفه سیاسی ۲۷
مرتضی بحرانی / سید یاسم گورابی
- که «مطلق خاص» در اندیشه رورتنی ۵۱
محمد رضا تاجیک
- که آنتی‌گونه سوفوکلس و دموکراسی آتنی ۷۱
مصطفی یونسی / شروین مقیمی زنجانی
- که دولت مدرن، ارتش ملی و نظام وظیفه ۹۵
وحید سینائی
- که باز‌نمایی ابعاد تاریخی و سیاسی هویت ملی در تلویزیون جمهوری اسلامی ایران ۱۱۳
منصور ساعی
- که سیکل تجاری سیاسی: استدلال‌هایی سیاسی برای بی‌ثباتی‌های اقتصادی ۱۴۳
عباس حاتمی

داوران این شماره

- دکتر الهه کولایی / استاد دانشگاه تهران
- دکتر اصغر افتخاری / دانشیار دانشگاه امام صادق^(ع)
- دکتر علی پایا / دانشیار مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور
- دکتر محمدرضا تاجیک / دانشیار دانشگاه شهید بهشتی
- دکتر جلال درخشه / دانشیار دانشگاه امام صادق^(ع)
- دکتر محسن رنانی / دانشیار دانشگاه اصفهان
- دکتر عباس منوچهری / دانشیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر امیرمحمد حاجی یوسفی / دانشیار دانشگاه شهید بهشتی
- دکتر حسن آبنیکی / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی و پژوهشگر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- دکتر سید رحیم ابوالحسنی / استادیار دانشگاه تهران
- دکتر مرتضی بحرانی / استادیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
- دکتر احمد بستانی / پژوهشگر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- دکتر فروزنده جعفرزاده پور / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- دکتر ابراهیم حاجیانی / استادیار مرکز تحقیقات استراتژیک
- دکتر سیدعلیرضا حسینی بهشتی / استادیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر جعفر حق پناه / استادیار پژوهشکده مطالعات راهبردی
- دکتر احمد خالقی دامغانی / استادیار دانشگاه تهران
- دکتر محمد خضری / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران جنوب
- دکتر وحید سینایی / استادیار دانشگاه فردوسی مشهد
- دکتر سیدرضا شاکری / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- دکتر مسعود غفاری / استادیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر علی اصغر قاسمی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- دکتر جهانگیر کرمی / استادیار دانشگاه تهران
- دکتر علی مرشدی زاد / استادیار دانشگاه شاهد
- دکتر حسین نوذری / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج
- دکتر مصطفی یونسی / استادیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر سیدجواد طباطبایی / عضو هیئت علمی مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی
- حسن سلامی / دانشجوی دکتری دانشگاه سنت ژوزف لبنان و پژوهشگر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

«دانش سیاسی» معرفتی است معطوف به مصلحت عمومی؛ لذا، «سیاست» معرفتی است برای عمل در عرصه عمومی. عمل سیاسی اصالتاً در سیاستگذاری اجتماعی محقق می‌شود. بدین معنا، در دانش سیاسی (سیاست)، نظر (معرفت) با عمل عجین است. بدین معنا، هر نظرورزی در قلمرو سیاست معطوف به عمل است و هر عملی (سیاستگذاری) منوط به نظرورزی. این نسبت و رابطه می‌تواند با وساطت‌های نظری و عملی در سطوح و ابعاد گوناگون برقرار شود. نظرورزی در سیاست می‌تواند ابتدا با اخلاق آغاز شود، یا می‌تواند با نظر در باب مسئله یا مشکلی یا پدیده ناآشنائی یا... آغاز شود و از نظریه‌ها و نظرورزی‌ها در ابعاد دیگر امر سیاسی مدد گیرد.

دوفصلنامه سیاست نظری با ابتناء به این مسلمات و با دغدغه مساهمت برای خیر عمومی کار خود را آغاز کرده است و اکنون در ابتدای مسیر خویش با همت و همدلی صاحبان معرفت و دغدغه رو به سوی آنچه می‌تواند باشد دارد. در طی مدت زمانی که از آغاز کار مجله پژوهشی سیاست نظری گذشته است، همکاران ارجمند حوزه علوم سیاسی با تألیف مقالات ارزشمند و نیز با ارزیابی محققانه مقالات دیگر همکاران در تلاش برای انجام وظیفه مفروض این مجله را یاری داده‌اند. حمایت‌های جهاد دانشگاهی نیز در این میان تاکنون حصول هدف را با حسن نیت بسیار آسان‌تر ساخته است.

در شماره‌های پیشین مقالات نظری در حوزه‌های مطالعاتی گوناگون علوم سیاسی به چاپ رسید که هر یک می‌تواند به‌نحوی در خدمت پژوهشگران، دانشجویان و سیاستگذاران قرار گیرد. خوشبختانه این شماره نیز همچنان از همکاری دوستان و همکاران عرصه سیاست نصیب بسیار برده است. ترکیب این شماره نیز به گونه‌ای است که مطالعات نظری در قلمرو اندیشه سیاسی و نیز جامعه‌شناسی سیاسی در اختیار

مخاطبان ارجمند قرار گرفته است. اما آنچه در کار این تلاش‌ها می‌تواند مجله را در انجام کار خود یاری دهد، نقد کارکرد مجله توسط مخاطبان و همکاران عزیز در حوزه سیاست است. باشد تا با همدلی بتوان به ضرورت‌ها و نیازهای نظری در جهت اهداف عملی برای مصلحت عمومی، که خود رضای خالق متعال را در پی دارد، پاسخ در خور داد.

أَنْشَاءُ اللَّهِ

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره هفتم، زمستان ۱۳۸۸ و بهار ۱۳۸۹: ۱-۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۱/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۴/۲۴

مبانی وجودی آرمان‌گرایی سیاسی در فلسفه اسلامی (با تأکید بر حکمت‌الاشراق سهروردی)

احمد بستانی*

چکیده

این مقاله به بحث از نسبت وجودشناسی و اندیشه سیاسی در نگرش فلاسفه و حکمای مسلمان، به‌ویژه در ایران، اختصاص دارد. در نظام‌های فلسفی قدیم وجودشناسی از اهمیت کانونی برخوردار بود و تمامی مباحث فکری، از جمله اندیشه سیاسی را از خود متأثر می‌ساخت. فلسفه سیاسی اسلامی نگرشی است آرمان‌گرا که واقعیت سیاسی موجود را نفی می‌کند و افقی نوین می‌گشاید. این سیاست آرمانی اما پشتوانه در وجودشناسی حکمای اسلامی دارد و از همین روی فهم مبانی فلسفه سیاسی اسلامی بدون مطالعه موشکافانه مبانی وجودشناسانه و کیهان‌شناسانه فلسفه اسلامی میسر نخواهد شد. در بحث حاضر این نکته به‌ویژه از این جهت اهمیت اساسی دارد که فلاسفه مسلمان معتقد بودند نظام سیاسی مطلوب باید از نظم کیهانی حاکم بر عالم هستی دقیقاً الگوبرداری شود. بدین‌سان هرگونه انسجام یا خلل در نگرش وجودی و کیهانی می‌تواند تأثیری مثبت یا منفی بر آرمان‌گرایی سیاسی داشته باشد. در این میان شهاب‌الدین سهروردی با طرح «حکمت نوری» و تدوین نظام نوینی در کیهان‌شناسی توانست افق‌های جدیدی در فلسفه سیاسی آرمانی بگشاید. این مقاله علاوه بر بحث از مبانی آرمان‌گرایی در فلسفه اسلامی به‌طور خاص مورد حکمت‌الاشراق را نیز بررسی خواهد کرد.

واژه‌های کلیدی: فلسفه اسلامی، وجودشناسی، آرمان‌گرایی، حکمت اشراق، عالم خیال.

* دکتری علوم سیاسی و پژوهشگر گروه پژوهشی علوم سیاسی- پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
Ahmad.bostani@gmail.com

مقدمه

اندیشه آرمان‌گرا دانش سیاسی را مبتنی بر طرحی آرمانی از نظام سیاسی می‌داند و هدف سیاست را گام برداشتن در جهت چنین طرحی و یا عملی کردن آن معرفی می‌کند. فلسفه سیاسی در یونان باستان با تدوین مفهوم «طبیعت» و در نظر آوردن آن به‌عنوان معیاری برای سنجش نظام‌های سیاسی موجود پدید آمد (اشتراوس، ۱۳۷۲: ۱۱۲). نخستین اثر آرمان‌گرایانه در تاریخ فلسفه سیاسی جمهوری افلاطون است که در آن سقراط به تفصیل ویژگی‌های نظام سیاسی آرمانی را با مشاهده عالم حقایق برای مخاطبان شرح می‌دهد. فلسفه سیاسی قدیم به‌ضرورت اندیشه‌ای است آرمان‌گرا و شالوده‌امر سیاسی را آرمان می‌داند. نزد فیلسوفان سیاسی قدیم آرمان سیاسی ناظر بر سرشت سیاست و در نتیجه حقیقت مناسبات سیاسی محسوب می‌گردد. در اندیشه سیاسی جدید این تلقی از سیاست به حاشیه رانده شد و اندیشمندان سیاسی جدید از ماکیاولی تا هگل و مارکس به نقادی و جوه مختلف آرمان‌گرایی سیاسی پرداختند. از دید ماکیاولی سرشت سیاست را نباید در آرمان‌های سیاسی - که آنها را حاصل خیال‌پردازی می‌دانست - جستجو کرد بلکه وجهی از واقعیت را که «حقیقت مؤثر» نامیده می‌شود و فراتر از محدوده «صرف واقعیت خارجی» است باید حقیقت و شالوده‌امر سیاسی دانست و همین وجه از واقعیت است که موضوع دانش سیاست محسوب می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۴۸۸-۴۸۹). بدین‌سان اندیشه واقع‌گرای جدید سرشت امر سیاسی را نه در آرمان بلکه در وجهی از واقعیت جستجو می‌کند که تابع اقتضائات عملی است نه سیر در عوالم مجرد. هدف از این مقاله بررسی و جوهی از آرمان‌گرایی سیاسی قدما با تکیه بر آراء فلاسفه سیاسی مسلمان است. تأکید این نوشته بیشتر بر مبانی و شالوده‌های وجودشناختی است که متضمن دریافتی آرمانی از اندیشه سیاسی هستند.

پژوهش حاضر از حیث نظری و روشی بر رویکرد هانری کربن به فلسفه و حکمت اسلامی متکی است. کربن با بهره‌گیری از اسلوب مارتین هایدگر (هرمنوتیک وجودی) برای نخستین بار به طرح مباحث مهم وجودشناسی در حکمت اسلامی پرداخت. کربن نشان داد که حکمای ایرانی علاوه بر اعتقاد به عوالم معقول و محسوس که ریشه در فلسفه یونانی داشت، به عالم سومی هم اعتقاد داشتند که عالم خیال نام دارد و واسطه‌ای است میان دو عالم پیشین. این عالم که به‌طور خاص در حکمت‌الاشراق

سهروردی جایگاه ویژه‌ای دارد، از نظر کرین مبنایی است برای درک تمامی تاریخ حکمت اسلامی ایرانی. کرین برخی از نتایج اعتقاد به این عالم را در نوشته‌های خویش شرح داده و نشان داده است که باطن‌گرایی حکمای ایرانی در اعتقاد به این ساحت وجودی ریشه دارد. هم‌چنین در اسلوب تأویلی کرین که علاوه بر هرمنوتیک آلمانی تحت تأثیر نگرش باطنی ایرانی هم بود عالم خیال جایگاه ویژه‌ای دارد^(۱). باید گفت که کرین اندیشمند سیاسی نبود و به اندیشه سیاسی حکمای ایرانی هم عنایتی نداشت. اما اسلوب وی الهام‌بخش ما در این پژوهش بوده است و با بهره‌گیری از مقدمات بحث وی کوشیده‌ایم ضمن توضیح نگرش وجودشناسانه حکمای ایرانی، نتایج و ثمرات آن را در حوزه اندیشه سیاسی برجسته کنیم. در این مقاله علاوه بر بحث در باب کلیت فلسفه اسلامی، به‌طور خاص به حکمت‌الاشراق سهروردی و مقام سیاست در آن خواهیم پرداخت که در آن به‌بهترین وجهی میان وجودشناسی و اندیشه سیاسی پیوند برقرار می‌گردد.

در این مقاله ابتدا به مبانی فلسفه سیاسی آرمانی نزد حکمای قدیم خواهیم پرداخت. سپس به بررسی نسبت آرمان‌اندیشی سیاسی و الگوی کیهانی در فلسفه و حکمت اسلامی می‌پردازیم و در نهایت مورد خاص آرمان‌گرایی حکمت‌الاشراق سهروردی را بررسی خواهیم کرد.

مبانی فلسفی آرمان‌گرایی سیاسی در فلسفه قدیم

پیوند میان وجودشناسی و اندیشه سیاسی از مباحث بنیادین اندیشه سیاسی به‌شمار می‌آید. در فلسفه سیاسی قدیم آرمان‌گرایی سیاسی مبنایی وجودشناختی دارد و برخلاف بخش مهمی از اندیشه سیاسی جدید میان مابعدالطبیعه و فلسفه سیاسی قدما پیوندی ژرف وجود دارد. به‌عنوان نمونه‌ای بارز، طرح مدینه فاضله افلاطونی بر نظریه صور مثالی مبتنی است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۶). مدینه فاضله افلاطونی سرمشق و الگویی است برای سلوک سیاسی و هم‌چنین مبین نگرشی در باب ماهیت امر سیاسی است. هرآنچه که در این عالم تحقق می‌یابد الگویی راستین در عالم معقول دارد و این الگوی مثالی سرشت و غایت آن موجود است. حقایق موجود در عالم مُثُل، ازلی و تغییرناپذیرند و برخلاف محسوسات مشمول کون و فساد نیستند. از آنجا که علم واقعی نمی‌تواند به امور متغیر تعلق گیرد بنابراین موضوع دانش سیاست ضرورتاً صور ثابت عالم مُثُل است.

از این جهت عالم معقولات را باید مبنای وجودشناختی مدینه فاضله افلاطونی بدانیم. این تعبیر بدین معناست که حقایق مربوط به سیاست در درون این عالم «تحقق» پیدا می‌کنند. به بیان دقیق‌تر مدینه فاضله بیانگر مرتبه‌ای از وجود است که فراتر از عالم محسوسات قرار می‌گیرد و به‌همین دلیل تحقق آن در عالم خارج براساس مبانی فلسفی قدیم ممکن نیست^(۲). آرمانشهرهای فلسفی قدما در عالم مجردات پی‌ریزی می‌گشت و برخلاف یوتوپیاها عصر جدید به هدف تحقق در عالم خارج عرضه نمی‌شد. هرچند فلاسفه سیاسی قدیم اندیشه سیاسی خویش را بر شالوده آرمان بنا می‌نهادند، اما این بدین معنا نیست که توجهی به واقعیت خارجی نداشته و الزامات عملی و خارجی را در نظر نمی‌گرفتند. فلاسفه یونانی همواره به واقعیت‌های سیاسی زمان خود و توانایی‌ها و محدودیت‌های ذاتی بشر التفات داشتند و آن را در اندیشه سیاسی خویش وارد می‌کردند. با این وصف آرمان‌اندیشی حکمای قدیم بر تمایزی اساسی استوار است که در منظومه فلسفی / افلاطون میان دو حیثیت وجودی یعنی عوالم معقول و محسوس ایجاد می‌گردد. محل تحقق آرمانشهرهای قدیم همانا عالم مجردات و معقولات است و فیلسوف به دلیل انس و ارتباطی که به این عالم دارد صلاحیت حکومت بر همگان را پیدا می‌کند. کسی که به حقایق این عالم و الگوهای مثالی دسترسی داشته باشد شایستگی سامان بخشیدن به امور عالم محسوس نیز با او خواهد بود. بدین‌سان پشتوانه وجودشناختی آرمان سیاسی نزد حکمای قدیم را باید در دوگانه‌سازی مابعدالطبیعی میان عوالم محسوس و معقول جستجو کرد. در تاریخ فلسفه غربی به این تمایز اصطلاحاً *دوالیسم* وجودی اطلاق می‌گردد. این دوگانه‌انگاری به اشکال مختلف در عمده نظام‌های فلسفی و حتی اسطوره‌ای وجود دارد. براساس *دوالیسم* فلسفی عالم محسوسات محل کون و فساد است، برخلاف عالم مجردات که بری از هرگونه شأن مادی و مشتمل بر صور ازلی و ثابت است. به‌جهت ارتباط وثیقی که میان وجودشناسی و فلسفه سیاسی حکمای قدیم وجود دارد هر شأن و مرتبه‌ای در سیاست باید پشتوانه‌ای وجودی داشته باشد. به‌عبارت دیگر باید مشخص شود که آرمان سیاسی مبتنی بر کدام مرتبه وجودی است.

آرمان‌اندیشی فلاسفه قدیم بر دو فرض فلسفی مهم استوار است. نخستین فرض، پذیرش عوالم و مراتبی فراتر از عالم محسوسات است. آرمان سیاسی الزاماً باید پشتوانه‌ای وجودی داشته باشد و این پشتوانه نمی‌تواند عالم محسوسات باشد زیرا

آرمان، افق و غایتی است که سیاست‌های موجود در عالم باید در جهت آن حرکت کنند و این آرمان لاجرم باید خارج از این عالم باشد. از سوی دیگر آرمان سیاسی امری فراتر از مناسبات زمانی و مکانی است و نه تنها وابسته به واقعیت خارجی نیست بلکه از نظر حکمای قدیم تعیین‌کننده آن نیز محسوب می‌گردد. این نکته البته به معنای این نیست که هیچ‌گونه پیوند و ارتباطی میان آرمان و واقعیت قابل تصور نیست بلکه همان‌گونه که پیشتر اشاره شد در فلسفه یونانی آرمان و واقعیت سیاسی دو روی یک سکه‌اند و با هم پیوند دارند. به بیان دیگر مهم‌ترین کارکرد آرمان طبق نظر افلاطون یاری ما در فهم «واقعیت» و سرشت آن است (بیکر، ۱۹۵۹: ۱۷۲). براساس این نکته اخیر است که دومین فرض فلسفی آرمان‌اندیشی خود را نشان می‌دهد. دومین فرض مهم برای آرمان‌گرایی سیاسی این است که میان عوالم و مراتب وجودی نوعی پیوستگی وجود داشته باشد. در این میان آنچه ایجاد اشکال می‌کند همان دوالیسم یا دوگانه‌انگاری وجودی است که غالب نظام‌های متافیزیکی کهن و به‌ویژه نظام فلسفی افلاطونی با آن دست به گریبان‌اند. مهم‌ترین اشکالی که این دوالیسم ایجاد می‌کند این است که در تمام این نظام‌های فلسفی بین دو عالم معقول و محسوس شکافی پرناسدنی وجود دارد که به سادگی قابل رفع نیست. عالم مُثُل افلاطونی شامل صور مجردی است که هیچ‌گونه شأن مادی ندارند و از تمام جهات با عالم محسوسات در تمایز کامل قرار دارند. همان‌گونه که مورخان فلسفه خاطر نشان کرده‌اند مهم‌ترین دغدغه افلاطون همین تمایز متافیزیکی بین دو اقلیم وجودی (معقول و محسوس) است که برای نخستین بار در تاریخ اندیشه غربی طرح می‌گردد (رئاله، ۱۹۹۰: ۵۱-۴۹). به گمان برخی پژوهشگران و فلاسفه معاصر تاریخ فلسفه غربی همواره این دوگانه‌انگاری را به انحاء مختلف بازتولید کرده است و اندیشه غربی از بدو تأسیس خود تفکری دوالیستی بوده است^(۳). دوگانه‌انگاری وجودی که مشتمل بر تمایز میان دو عالم معقول و محسوس است، کمابیش در سراسر نظام‌های کهن متافیزیکی و دینی به چشم می‌خورد. در فلسفه جدید نیز رنه دکارت با ایجاد تمایزی نوین بین ذهن بشری و عالم خارج که بعدها به تمایز سوژه و ابژه مشهور شد، فلسفه جدید غربی را بر شالوده دوگانه‌انگاری دیگری مبتنی ساخت. برخی از فلاسفه معاصر (از جمله هایدگر و دریدا) تاریخ فلسفه و متافیزیک غربی را به خاطر سلطه

اشکال مختلف دوالیسم مورد نقد ریشه‌ای قرار داده و از لزوم تخریب یا درهم شکستن این دوگانه‌های متافیزیکی سخن گفته‌اند.

در دوالیسم وجودی هیچ‌گونه سنخیت و نسبتی میان دو حیثیت وجودی تعریف نمی‌شود و به‌همین دلیل نحوه ارتباط میان آنها مبهم باقی می‌ماند. به‌عبارت دیگر در نظام‌های کهن متافیزیکی شکافی ژرف میان دو عالم به‌وجود می‌آید که عالم را دویاره می‌کند. این عدم سنخیت خود مشکلات متعددی به‌همراه دارد و برای حل آن باید به واسطه‌ای اندیشید که میان این دو عالم قرار گرفته و ایجاد ارتباط میان آنها را تضمین کند. افلاطون در رساله مهمانی از موجوداتی سخن می‌گوید که میانگین خدایان و آدمیان هستند و وظیفه آنها وساطت بین این دو است زیرا «خدایان هرگز با آدمیان رابطه مستقیم ندارند و هر رابطه‌ای میان خدا و آدمی چه در بیداری و چه در خواب به یاری دمون‌ها برقرار می‌گردد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۲۶-۴۲۷). اما آنچه در فلسفه افلاطونی هم‌چنان بی‌پاسخ می‌ماند تبیین پیوند میان دو عالم از منظر وجودشناسی است و توضیح این که سیر صعودی و نزولی فیلسوف از عالم ماده به عالم مُثُل و برعکس، بر کدام پشتوانه وجودی استوار است. به‌عبارت دقیق‌تر فیلسوف افلاطونی چگونه می‌تواند در قوس صعودی و نزولی خود این شکاف عمیق بین دو عالم را پشت سر بگذارد؟ این پرسش‌ها در کنار ابهامات دیگری که نظریه مثل با آن مواجه است، آرمان‌اندیشی سیاسی حکمای قدیم را که عمدتاً بر دوالیسم افلاطونی استوار بودند با مشکلاتی مواجه ساخته است.

آرمان‌گرایی در فلسفه سیاسی اسلامی

در اندیشه سیاسی اسلامی همان‌گونه که پژوهشگران این حوزه نشان داده‌اند، دو جریان واقع‌گرا و آرمان‌گرا را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد^(۴). در یک ارزیابی کلی می‌توان گفت که اندیشه سیاسی عمده فلاسفه مسلمان اندیشه‌ای است آرمان‌گرا. فلسفه سیاسی فارابی، پایه گذار فلسفه اسلامی، به‌ویژه در دو رساله *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله* و *سیاست مدنی* مبتنی است بر تصویری که معلم ثانی از مراتب وجود ارائه می‌دهد. این سلسله مراتب از خداوند که مخدوم محض است آغاز می‌گردد و به موجوداتی که خادم محض‌اند ختم می‌گردد. به‌همین دلیل است که *فارابی* بخش عمده کتاب *آراء* را به بحث درباره نظام خلقت و مراتب آن اختصاص داده است. با این که فلسفه سیاسی *فارابی*

دارای شالوده‌ای افلاطونی است، همان‌گونه که پژوهشگران نشان داده‌اند در نوشته‌های *فارابی* اشاره صریحی به آموزه مثل افلاطونی دیده نمی‌شود و به نظر می‌رسد که وی با این آموزه آشنایی مستقیم نداشته است (*اشتراوس*، ۱۹۸۳: ۲). *فارابی* در مباحث مابعدالطبیعه و الهیات، همانند دیگر مشایبان، عنایتی ویژه به اندیشه‌های نوافلاطونی و به‌ویژه *فلوطین* - که مسلمانان با بخشی از کتاب *تاسوعات* او آشنایی کامل داشتند و آن را از *ارسطو* می‌دانستند - داشته است. ولی در مابعدالطبیعه مبتنی بر "صدور" *فارابی* هم‌چنان تقابل میان دو عالم مادی و مجرد حفظ می‌شود و می‌توان دوالیسم افلاطونی را به‌خوبی در آن بازجست. *فارابی* هم‌چون دیگر فلاسفه مسلمان میان عالم فلک تحت قمر که محل کون و فساد است و عالم مجردات عقلی که با فرشته‌شناسی اسلامی منطبق است، تمایز برقرار می‌سازد. او اما توضیح نمی‌دهد که این دو عالم چگونه از حیث وجودشناختی با یکدیگر مرتبط می‌گردند و به‌عبارت دیگر با وجود شکاف میان عالم مجردات و عالم ماده چگونه می‌توان از پیوستگی درجات و در نتیجه از نظام سلسله مراتبی وجود سخن گفت. تنها پیوند میان این دو عالم نوعی پیوند «معرفت‌شناختی» است: همان‌گونه که *افلاطون* فیلسوف را متکفل ایجاد پیوند بین دو عالم می‌داند در فلسفه *فارابی* فیلسوف و نبی با بهره‌گیری از قوای ناطقه و متخیله با عقل فعال، که پایین‌ترین مرتبه در عالم مجردات است، متصل گشته و تاحدی مانع از شکاف در سلسله مراتب عالم می‌گردند. اما مشکل اصلی در این‌جا پیوستگی و اتصال عالم از دیدگاه وجودشناسی است. باید به این نکته پراهمیت توجه داشت که طبق مبانی فلسفی قدیم هرگونه فرایند معرفتی باید پشتوانه‌ای در وجودشناسی داشته باشد. پرسش مهم این است که فرایند اتصال فیلسوف و نبی به عقل فعال در «کجا» صورت می‌پذیرد؟ تعیین جایگاه و مکان این رخداد معنوی - و رخدادهایی از این دست - از مهم‌ترین دغدغه‌های حکمای باطنی ایران محسوب می‌گردد. بر مبنای نظام‌های دوالیستی وجودی که دو عالم معقول و محسوس در آنها به ترتیب با عوالم غیب و شهادت در متون اسلامی تطبیق داده می‌شد، نمی‌توان تبیین وجودشناختی قانع‌کننده‌ای برای بسیاری از پدیده‌ها عرضه کرد. در بحث فلاسفه سیاسی این پرسش مهم مطرح می‌گردد که محل تحقق و پشتوانه وجودی آرمان سیاسی کجاست؟ پاسخ *فارابی* به این پرسش مشابه پاسخ *افلاطون* است. همان‌گونه که *افلاطون* عالم مُثُل را

مرجع و محل تحقق حقایق سیاسی می‌داند، *فارابی* هم مدینه فاضله خویش را در عالم مجردات عقلی پی‌ریزی می‌کند (*د/وری اردکانی*، ۱۳۶۳: ۴۵). آرمان‌اندیشی حکمای مسلمان بدین ترتیب، بر تلقی آنها از وجود و عوالم آن مبتنی است. همان‌گونه که اشاره شد آرمان‌اندیشی سیاسی لاجرم باید به عوالمی فراتر از عالم محسوسات اتکا کند به‌همین دلیل فلاسفه مسلمان که جملگی آرمان‌گرا بودند به وجود عوالم معنوی و پیوستگی آنها با عالم مادی و تأثیرپذیری آن بر این اعتقاد داشتند. در این میان حکمای ایرانی نقش ویژه‌ای را ایفا کرده‌اند و دریافتی ویژه از عوالم برتر و نسبت آن با عالم محسوسات داشتند. این دیدگاه که دریافت «باطنی» خوانده شده است به سلسله مراتبی طولی از عوالم می‌اندیشد که هر یک از آنها پشتوانه و جایگاه مرتبه‌ای از حقایق‌اند و دسترسی به هر یک براساس نوعی مراتب معنوی میسر می‌گردد. این عوالم دارای پیوستگی و انسجام‌اند و تدبیر هر مرتبه از آن بر عهده مراتب عالی‌تر است. برای بحث در این باب لازم است به برخی وجوه کلی این دیدگاه اشاره‌ای داشته باشیم.

هانری کربن فلسفه ایرانی را به‌درستی «حکمت نبوی» نامیده است و معتقد است دغدغه و پرسش اساسی حکمت نبوی این است که پس از پایان نبوت تاریخ دینی و قدسی بشریت چه سرنوشتی پیدا می‌کند؟ (*کوربن*، ۱۳۷۴: ۱۵) اهل سنت و جماعت به گسسته شدن پیوند زمین و آسمان اعتقاد دارند و تداوم تاریخ «جماعت» را در عمل به ظاهر شریعت و نهاد خلافت را متضمن این تداوم می‌دانند. اما معنویون و اهل باطن برای این پرسش پاسخی متفاوت دارند. به گمان اهل باطن با ختم نبوت تاریخ قدسی به مرحله‌ای نوین وارد شده و ارتباط میان جهان مادی با عوالم برتر به هیچ‌وجه گسسته نمی‌شود و از همین روی وظیفه حکمت نبوی تداوم و حفظ معنای معنوی وحی الهی یعنی باطن است (*همان*). تأکید فلاسفه و حکمای ایرانی بر لزوم عبور از ظواهر و دستیابی به باطن به مخالفت با اصالت بخشیدن به شریعت می‌انجامد. برخلاف ظاهرگرایان سنی که به کاربست شریعت و اصالت ظاهر می‌اندیشند، باطنیان تمام ظواهر شرعی و متون دینی را دارای رموز و وجوهی باطنی می‌دانند (*عزالی*، ۱۹۶۴: ۵۵). بدین ترتیب واقعیت‌های مادی دارای حقیقتی هستند که در عوالم باطنی جای دارد و اهل باطن پیوند با این عوالم را موجب شناخت بهتری از عالم محسوسات می‌دانند. براساس این نگرش است که در حوزه اندیشه سیاسی نیز توجه به باطن اهمیت ویژه‌ای

پیدا می‌کند. سیاست در عالم محسوسات تحقق می‌یابد و اجرا می‌شود اما اهل باطن اعتقاد دارند که تدبیر سیاسی باید براساس امر معنوی صورت پذیرد و به‌همین دلیل سرشت و حقیقت سیاست را باید در عوالم برتر جستجو کرد. بدین‌سان همان‌گونه که نزد اهل سنت و جماعت ظاهرگرایی و شریعت‌محوری لاجرم به واقع‌گرایی سیاسی می‌انجامد، در اندیشه فلاسفه مسلمان، باطنی‌گری و عنایت به عوالم برتر و اعتقاد به پیوستگی تمام این مراتب عالم با یکدیگر به آرمان‌گرایی سیاسی منتهی می‌گردد. جایگاه وجودشناختی آرمان سیاسی در همین عوالم برتر است و به‌همین دلیل است که تدبیر سیاسی جوامع از نظر حکما باید از بالا به پایین و براساس سلسله مراتب معنوی و وجودی حاکم بر عالم صورت پذیرد. نکته مهم در این‌جا البته توضیح پیوستگی میان عالم محسوس با عوالم برتر است. همان‌گونه که اشاره شد حکمای باطنی به تداوم معنوی و فلسفی نبوت اعتقاد دارند و با ختم نبوت به انقطاع تدبیر الهی و معنوی برای انسان‌ها اعتقاد ندارند. براساس حکمت نبوی فلاسفه و معنویون ایرانی، از حیث دریافت حقایق از عقل فعال - روح القدس - تفاوت خاصی میان حکیم باطنی و نبی وجود ندارد و این دو تنها از این جهت متمایز می‌گردند که نبی مأمور به ابلاغ حقایق است اما حکیم مجاز به چنین کاری نیست. در ادبیات شیعیان و عرفا این مقام را «ولایت» می‌خوانند که حتی به عقیده بسیاری از عرفا مرتبه‌ای بالاتر از نبوت محسوب می‌گردد^(۵). بدین‌سان حفظ ارتباط و پیوستگی بین زمین و آسمان نزد حکمای باطنی همواره از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

الگوی کیهانی و آرمان‌اندیشی سیاسی

کیهان‌شناسی قدیم به عالمی متناهی، دوری، غایتمند و سلسله مراتبی قائل بود. در این تلقی جهان متشکل از دو عالم تحت قمر که محل کون و فساد است و عالم عقول و افلاک بود و بر آن سلسله مراتبی نظام‌مند از مدارج وجود که با نظام ارزشی خاصی سامان یافته‌اند حاکم بود (کویره، ۱۹۷۳: ۱۱). این نظم حاکم بر کائنات «طبیعت» یا «فوزیس» نامیده می‌شد که جایگاه طبیعی و مقدر هر چیزی را مشخص و سلسله مراتبی را ترسیم می‌کرد که تمامی موجودات براساس طبیعت‌شان دارای جایگاهی خاص در آن باشند. بر این اساس، هر حرکتی که در عالم صورت می‌گیرد باید در جهت پیوستن

جسم به جایگاه طبیعی‌اش و در نتیجه کامل گشتن طبیعت آن باشد^(۶). آرمان‌اندیشی سیاسی فلاسفه یونانی نیز ریشه در همین تلقی از عالم و طبیعت داشت. این جهان‌نگری که بر هماهنگی میان واقع و ارزش استوار بود، فلسفه یونانی را قادر می‌ساخت که میان آرمان و واقعیت سیاسی توازن و هماهنگی ایجاد کند. به‌همین دلیل، به‌رغم این‌که مابعدالطبیعه یونانی خالی از خلل نبود و به‌ویژه با مشکلات مربوط به دوالیسم مواجه بود، اندیشه سیاسی فلاسفه واقعیت و آرمان را به‌عنوان دو روی یک سکه معرفی می‌کرد. این هماهنگی اما در اندیشه سیاسی اسلامی وجود نداشت و تقابلی آشتی‌ناپذیر بین دو جریان واقع‌گرا و آرمان‌گرای تمدن اسلامی وجود داشت که حکایت از شکافی عمیق و پرنشدنی بین آرمان و واقعیت دارد. در تاریخ تمدن اسلامی هرچه از *فارابی*، بنیانگذار فلسفه سیاسی، دور می‌شویم، این شکاف عمیق‌تر و پیوند فلسفه اسلامی با واقعیت‌های خارجی و مادی گسسته‌تر می‌گردد. بخشی از این شکاف را باید در شرایط ویژه سیاسی تمدن اسلامی جستجو کرد و بخشی دیگر به بنیادهای فلسفی و ویژگی‌های خاص اندیشه سیاسی فلاسفه مسلمان بازمی‌گردد.

آنچه درباره کیهان‌شناسی یونانی آمد در اندیشه حکمای اسلامی هم کمابیش تداوم داشت. درک سلسله مراتبی و غایت‌مند از عالم مبنای مشترک تمام جریان‌های فلسفی در تمدن اسلامی محسوب می‌شد. *فارابی* مؤسس فلسفه اسلامی بخش عمده‌ای از کتاب *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله* را به بحث درباب مراتب وجود از نظر کیهان‌شناسی و مابعدالطبیعه اختصاص داده و تنها در واپسین فصول کتاب به مباحث مدنی و سیاسی می‌پردازد. این امر به‌خوبی نشان می‌دهد که برای وی کیهان‌شناسی و بحث از مراتب وجود به مثابه دیباچه‌ای بر اندیشه سیاسی، از اهمیت خاصی برخوردار بوده است (*الفارابی*، ۲۰۰۳: ۴۸).

بر اساس درک حکمای مسلمان عالم وجود مشتمل بر مراتبی متعدد است که در رأس آن خداوند قرار دارد و پس از او نخستین مخلوق که ناقص‌تر است قرار می‌گیرد و این سلسله مراتب تا پایین‌تر مرتبه هستی را در برمی‌گیرد و تمام موجودات اعم از مادی و مجرد را شامل می‌شود. این تلقی البته با نظام افلاطونی و ارسطویی تفاوت‌هایی دارد که مهم‌ترین آنها وجود خداوند در رأس هرم عالم محسوب می‌گردد. از این حیث کیهان‌شناسی حکمای اسلامی بیشتر از فلسفه فلوطین متأثر است. جهان‌شناسی فلوطین بر مفهوم اساسی «صدر» استوار بود و برخلاف *افلاطون* به سلسله‌ای طولی باور

داشت و براساس آن نظام خلقت عالم و به تبع آن ارتباط مراتب وجودی با یکدیگر را توضیح می‌داد. در رأس این نظام طولی «واحد» قرار دارد که مبدأ و مصدر همه چیز است و در عین حال هیچ یک از آنها نیست (فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۸۰). اولین نشأتی که از واحد صادر می‌شود عقل کلی است و پس از آن به ترتیب تمام موجودات در سلسله‌ای طولی از علل در پی هم می‌آیند و مراتب وجود را تشکیل می‌دهند. بدین ترتیب عالم از واحد پدید می‌آید اما تمام موجودات چیزی جز خود واحد یا به عبارت دقیق‌تر تجلیات آن نیستند. بنابر تلقی فلوطینی نظام عالم در عین وحدت دارای کثرت است و کثرات عالم ظاهری بیش نیست چرا که تمام این تکثرات ناشی از پری و لبریزی واحدهند.

فلسفه فلوطین بدان علت برای مسلمانان جذابیت داشت که نظام عالم را حول محور موجودی واحد- که با ویژگی‌های خداوند در تلقی اسلامی منطبق می‌گشت- به گونه‌ای فلسفی توضیح می‌داد. خلقت در تلقی فلوطینی در زمان اتفاق نمی‌افتد زیرا واحد فراتر از هر تعین زمانی است و این خود فلاسفه را در برابر متکلمانی که براساس ظاهر آیات و متون دینی به خلق از عدم باور داشتند مجهز می‌ساخت. فلاسفه مسلمان دو اصل مهم فلسفی را از فلوطین فرا گرفتند: نخست قاعده «الواحد لایصدر عنه الاالواحد» و دیگر قاعده مشهور به «بسیط الحقیقه کل الاشیاء». براساس قاعده نخست از واحد جز واحد صادر نمی‌شود. این اصل فلسفی نحوه صدور موجودات متکثر از واحد که از هر جهت واحد است- را تبیین می‌کند^(۷). قاعده دوم اشعار می‌دارد که وجود حقیقتی است بسیط که کل اشیا است، در عین این که هیچ‌یک از آنها نیست^(۸) براساس این دو قاعده فلسفی که با تعبیر متفاوت مورد قبول فلاسفه و عرفا واقع شد، نظام خلقت به عنوان تجلی واحد درک می‌شد که وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت بر آن حاکم است.

همان‌گونه که اشاره شد یکی از ویژگی‌های اساسی فلسفه سیاسی قدیم پیوند وثیق بین کیهان‌شناسی و وجودشناسی با اندیشه سیاسی آرمانی بود. در تلقی قدما نظم سیاسی باید تابع نظم کیهانی و طبیعی حاکم بر عالم وجود باشد و این طبیعت - در معنای یونانی کلمه - بود که معیار سنجش و سرشت امر سیاسی را معین می‌ساخت. این پیوند اما نزد فلاسفه اسلامی به‌ویژه در ایران شکل ویژه‌ای به خود گرفت که از منظر پژوهش حاضر از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است: در فلسفه سیاسی اسلامی نظم سیاسی عیناً منطبق با الگوی نظم کیهانی است. به‌عنوان نمونه *فارابی* معتقد بود که

ارتباط میان اجزای مدینه مانند نظام عالم است (الفارابی، ۲۰۰۳: ۹۴-۹۵). از نظر فارابی «نسبت سبب اول به سایر موجودات مانند نسبت پادشاه مدینه فاضله است به افراد آن» (الفارابی، ۲۰۰۳: ۱۱۷) و همان‌گونه که موجود اول موجب پیدایش عالم گشته است، وجود رئیس اول برای ایجاد و بقای مدینه فاضله ضروری است^(۹). این تلقی با دریافت فلسفه یونانی از نسبت شهر و عالم منطبق نیست و می‌توان آن را یکی از ویژگی‌های اساسی فلسفه سیاسی اسلامی دانست. افلاطون در کتاب دوم جمهوری به تناظر میان طبقات مدینه و مراتب نفس انسان اشاره کرده و معتقد است که برای پی بردن به ماهیت عدالت می‌توان به بررسی هریک پرداخت و نتایج آن را به دیگری تعمیم داد. اما فلاسفه یونانی از الگوبرداری نظم سیاسی از نظم طبیعی سخن نگفته‌اند. این تحول در فلسفه اسلامی با تحولی دیگر که در نگرش فلاسفه مسلمان به «شهر» یونانی رخ داد ارتباط تام دارد. فلاسفه مسلمان به تدریج پس از فارابی از تحلیل مدینه - که ترجمه عربی واژه یونانی *polis* بود - فاصله گرفتند و با نفی استقلال مدینه و علم مدنی - به تعبیر فارابی - نظم عالم را مبنا و الگوی نظم آرمانی سیاسی قرار دادند. بدین‌سان در فلسفه اسلامی مراتب وجودی و پیوند و ارتباط آنها با یکدیگر دقیقاً قابل تطبیق بر مراتب حاکم بر نظام سیاسی آرمانی است و هر حکمی در باب این نظام کیهانی - وجودی می‌تواند بر الگوی سیاست آرمانی اثر مستقیم داشته باشد. همان‌گونه که پژوهشگری به‌درستی اشاره کرده است، نزد فلاسفه اسلامی، آرمان سیاست تدبیر نظام سیاسی بر مبنای «واحد» است و حکمای اسلامی همان نسبتی که در عالم میان واحد و کثیر برقرار است میان مراتب مدینه آرمانی برقرار می‌دانسته‌اند (ژامبه، ۲۰۰۰: ۳۳). همان‌گونه که مراتب نظام عالم در عین کثرت دارای وحدت‌اند، به‌همین ترتیب مراتب نظام سیاسی آرمانی هم به‌رغم کثرت ظاهری، همگی در وجود حاکم آرمانی که متناظر با واحد و خلیفه او در عالم محسوسات است وحدت می‌یابند. بر مبنای این تلقی که نزد تمام حکمای اسلامی مشترک است، می‌توان با دقت بیشتری در اندیشه سیاسی فلاسفه اسلامی تأمل کرد و به پرسش از ماهیت آن پرداخت.

از آن‌چه گفتیم می‌توان این نتیجه را اخذ کرد که تناظری کامل میان نظام وجودی و کیهانی از یک‌سو و نظام سیاسی آرمانی از سوی دیگر وجود دارد و به‌همین دلیل حکمی که فیلسوف در باب نظام عالم صادر کند بر نظام سیاسی او هم منطبق خواهد

بود. افزون بر این، اگر در طرح وجودی عالم نقص و خللی راه یابد و نظام فلسفی نتواند آن مشکل را حل کند، طبیعی است که پایه‌های سیاست آرمانی هم دچار نقص خواهد شد. بنابراین در صورتی که یک نظام فلسفی بتواند اختلاف مراتب وجود، اتصال عوالم و نسبت میان واحد و کثیر را به‌خوبی توضیح دهد، در آن نظام سیاست آرمانی نیز الگویی منسجم و بی‌نقص خواهد بود. از سوی دیگر تناظر کامل میان دو نظام حاکم بر عالم و سیاست، پژوهشگر را در بررسی اندیشه سیاسی فلاسفه مسلمان و پرتو افکندن بر زوایای تاریک آن یاری خواهد رساند و به‌ویژه، حتی در مواردی که یک فیلسوف یا دستگاه فلسفی به سیاست بی‌اعتنا باشد، نتایج و لوازم سیاسی آن را آشکار خواهد ساخت و ما را در «خوانش بین‌سطور» آن یاری خواهد داد.

مبانی آرمان سیاسی در حکمت اشراق

حکمت اشراقی سهروردی برخلاف فلسفه مشایی علاوه بر قول به سلسله طولی انوار، به انوار عرضی یا مثل افلاطونی نیز باور داشت و این هر دو را در علم‌الانوار خاص خود جای داد. بر این اساس حکمت اشراقی شبکه‌ای پیچیده از انوار را ترسیم می‌کرد که دارای سلسله مراتب ویژه‌ای بود و در رأس آن «نورالانوار»- معادل اشراقی «واحد» فلوطینی و «واجب الوجود» مشایی- قرار می‌گرفت. ساختار کلی حکمت اشراقی، از برخی جهات بسیار متأثر از نظام فلوطینی بوده است و سهروردی همانند دیگر فلاسفه مسلمان برای توضیح نظام وجودی خود و حل معضلاتی از قبیل نحوه خلقت عالم و نسبت واحد و کثیر، استخوان‌بندی نظریه صدور را مبنا قرار داده است (آشتیانی، ۱۳۵۵: ۱۲-۱۳).

شیخ اشراق با مبنا قرار دادن قاعده مشهور «الواحد» نحوه صدور عالم از نورالانوار را توضیح می‌دهد: از نورالانوار که از هر جهت واحد است تنها یک معلول صادر می‌شود که نوری است مجرد (نور اقرب) و پس از آن به‌ترتیب سلسله‌ای طولی از انوار صادر می‌گردند که هر مرتبه علت مرتبه پایین‌تر است.^(۱۰) هرچند که شیخ اشراق شاکله و کلیت نظام صدور را می‌پذیرد، اما بازسازی آن براساس مفهوم «نور» و همچنین اعتقاد به عالم خیال که از ویژگی‌های مهم حکمت اشراقی است، او را قادر می‌سازد که بر پاره‌ای از مشکلات نظریه صدور- به‌ویژه در شکل مشایی‌اش- فائق آید و روایت منسجم‌تر و مدون‌تری از آن عرضه کند. در حقیقت، نور در حکمت اشراقی صرفاً تمثیل ساده‌ای

برای مجردات نیست بلکه جایگزین ساختن آن نتایج مهمی به همراه دارد، به‌عنوان نمونه نزد سهروردی نور هم‌زمان دارای حیثیت وجودی و معرفتی است و بدین‌سان هر دو مفهوم وجود و عقل مشایی را دربر می‌گیرد. همان‌گونه که پژوهشگری اشاره کرده است سهروردی «با معرفت‌شناسی اشراقی - فلسفی پیرامون نور و مناسبات نوری، ابواب جدیدی را در قاعده الواحد به‌عنوان هسته مرکزی نظریه صدور ابن‌سینا می‌گشاید و در نتیجه به کشف ابعاد جدیدی از عالم ملکوت نائل می‌آید؛ ابعادی که از دید تیزبینی همچون شیخ/الرئیس مخفی مانده بود» (مامی جمعه، ۱۳۷۹: ۶۹). به گمان سهروردی نظریه مشایی صدور که تنها به سلسله طولی عقول باور دارد و آن را در ده عقل محصور می‌کند، الگویی مناسب برای توضیح نظام عالم و پیچیدگی‌هایش نیست. تصور سهروردی از عالم وجود پیچیده‌تر از تلقی مشاییان است و معتقد است که اگر بپذیریم عالم مجردات مشتمل بر علل محسوسات‌اند به اقتضای اصل سنخیت علت و معلول، پیچیدگی و تنوع عالم ماده که سایه عالم انوار و مجردات است قطعاً باید مابه‌ازا و «صنمی» در آن عالم داشته باشد و این با فرض تنها ده عقل طولی سازگار نیست (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۵۵).

بدین‌سان انوار عرضی برای سهروردی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و بخش مهمی از مابعدالطبیعه اشراقی را شامل می‌گردد. این انوار عرضی خود مشتمل بر دو مرتبه‌اند: عالم جبروت که جایگاه انوار مجرد تام است و عالم ملکوت که مرتبه‌ای پایین‌تر بوده و همان عالم خیال یا مثال است و دارای تجرد مثالی و برزخی (همان: ۱۵۶-۱۵۷). عالم جبروت معادلی است برای عالم مُثُل افلاطونی که مشتمل بر مجردات محض است اما عالم ملکوت یا خیال منفصل از ابتکارات سهروردی است و پیش از او در تاریخ فلسفه سابقه‌ای ندارد. سهروردی از این عالم برای توضیح مشکلاتی که هم در نظام دوگانه افلاطونی و هم در نظریه صدور فلوپینی- مشایی وجود دارد، بهره می‌جوید.

اساسی‌ترین مشکلی را که نظام‌های فلسفی پیش از سهروردی با آن مواجه بودند می‌توان در مفهوم «گسست» یا انفصال خلاصه کرد. در فلسفه افلاطونی همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، دوالیسم میان دو اقلیم معقول و محسوس موجب شکافی عمیق در عالم وجود می‌گردد و نظام‌های افلاطونی و در وجهی گسترده‌تر تمام متافیزیک کهن با این مشکل اساسی- یعنی ارتباط و پیوند میان دو عالمی که طبق تعریف سنخیتی با یکدیگر ندارند- مواجه بودند. این اشکال به‌ویژه در ادیان توحیدی که در صدد توضیح

نظام عالم براساس مبدأ واحدی بودند، جلوه بیشتری پیدا می‌کرد. وجه دیگری از گسست که در فلسفه مشایی به چشم می‌خورد، گسست میان مراتب مختلف وجود است و به‌همین دلیل تلقی نظام سلسله مراتبی در حکمت مشایی با مشکلی جدی مواجه می‌گردد. به عقیده/بن‌سینا و دیگر حکمای مشایی از آنجا که "وجود" حقیقتی واحد و مشترک معنوی است، باید احکام آن به یکسان بر تمام افرادش ساری باشد؛ پس نمی‌توان افراد حقیقت واحد را در مراتب و درجات گوناگون در نظر گرفت به‌گونه‌ای که برخی مجرد باشند و برخی مادی، برخی علت و برخی دیگر معلول و الی آخر^(۱۱). «عقول» مشایی نیز ذوات مجردی هستند دارای رابطه طولی با یکدیگر و بین آنها انفصال وجود دارد. به این ترتیب حکمای مشایی نتوانستند پیوستگی عالم و وحدت سلسله مراتب حاکم بر آن را به‌درستی تبیین کنند. از آنجا که یکی از مهم‌ترین اهداف حکمت اسلامی (اعم از طبیعیات و مابعدالطبیعه) نمایان ساختن پیوستگی موجودات (نصر، ۱۳۵۹: ۱۷) و در نتیجه تبیین فلسفی نگرش توحیدی بود، این اشکال در نظام فلسفی مشایی می‌توانست به مشکلات دیگری منجر گردد زیرا لازمه نظام توحیدی، پذیرش پیوستگی میان تمام اجزای عالم است.

در نظام فکری سهروردی مفهوم «انفصال» جایی ندارد زیرا تمام هستی مراتب تجلی ذات الهی است (نصر، ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۰۱). او به‌صراحت در برابر متکلمان که به اجزای لایتجزا باور داشته و عالم را متشکل از عناصر مجزا تصور می‌کردند و هم‌چنین برخلاف اشاعره که به انفصال کامل میان خداوند و طبیعت قائل بودند^(۱۲) و حتی برخلاف مشاییان، نظام عالم را کاملاً یکپارچه و پیوسته تصور می‌کرد (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۱۵). به عقیده شیخ/شراق هیچ‌گونه انفصالی میان نورالانوار و عالم هستی وجود ندارد و همان‌گونه که نور خورشید بلاانقطاع بر اجسام پرتوافشانی می‌کند، نورالانوار نیز منشأ تمام انوار است (همان: ۱۳۷-۱۳۸). بدین‌سان وی قادر می‌گردد که با وارد کردن مفهوم نور و بهره‌گیری از سنت عرفانی، نظریه مشایی صدور را اصلاح و بازسازی کرده و نتایج پراهمیتی از آن اخذ نماید. «انوار» در حکمت اشراقی برخلاف «عقول» مشایی کاملاً به‌هم پیوسته هستند زیرا دارای منبعی واحدند و تنها در شدت و ضعف دارای اختلاف مرتبه‌اند (همان: ۱۲۷-۱۲۸). این تلقی که در اصطلاح فلسفی «تشکیک» خوانده می‌شود از ابتکارات سهروردی محسوب می‌گردد. تشکیک همانا اعتقاد به مراتب مختلف در

حقیقتی واحد است مثل حقیقت نور که بر انوار شدید و ضعیف اطلاق می‌گردد و به تعبیر فلسفی تمایزی است که در آن مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز است^(۱۳). نظریه تشکیک که به گفته ملاهادی سبزواری^(۱۴) و البته پیش از آن به اذعان شیخ/شراقی، از حکمت خسروانی ایران قدیم اخذ شده است، جایگاه مهمی در تاریخ فلسفه اسلامی دارد و به دست ملاصدرا که تفسیری اصالت وجودی از آن ارائه داد تکمیل گشت^(۱۵).

تلقی تشکیکی حکمای اشراقی راه را بر پذیرش هرگونه گسستی در نظام عالم می‌بندد و اجزای عالم را در پیوستگی کامل با یکدیگر در نظر می‌گیرد و بدین‌سان قادر به تبیین وحدت در عین کثرت و اتصال تام مراتب وجود می‌گردد. نتیجه مهمی که این تلقی به همراه دارد نوعی نظریه کامل و از حیث فلسفی معتبر برای نظام سلسله مراتبی حاکم بر عالم است. این نظام سلسله مراتبی به واسطه‌ای نیاز دارد که متکفل ایجاد پیوستگی میان عالم مجردات و عالم مادی باشد و در این‌جاست که نقش اساسی عالم خیال در مراتب وجود مشخص‌تر می‌گردد. خیال همواره نقشی «واسطه» و میانجی دارد. بدون این واسطه نسبتی بین عقل و حس، مجرد و مادی، قدسی و زمینی، عالم کبیر و عالم صغیر و در نهایت واحد و کثیر قابل تصور نیست. به همین دلیل است که نزد حکمای معنوی ایران لازمه نگرش توحیدی اعتقاد به عالم خیال و خلاقیت آن است. پاره‌ای از فلاسفه ارسطویی، و به‌ویژه مشاییان غرب عالم اسلامی، به اقتضای ارسطو قوه متخیله را قوه‌ای پست و حیوانی می‌دانند. به‌عنوان نمونه/بن‌میمون با تخیل مخالف بود و توضیح پدیده‌های دینی و نبوی براساس تخیل را با نگرش توحیدی و تنزیه الهی ناسازگار می‌دانست و همانند معتزله مسلمان معتقد بود که تخیل مستلزم قبول تشبیه است (بن‌میمون، بی‌تا: ۴۰۴). اما نزد حکمای اشراقی و معنوی نگرش توحیدی جز با قبول عالم خیال ممکن نمی‌گردد (کرین، ۱۳۸۶: ۲۹۲) و حتی/بن‌عربی قدمی فراتر نهاده و کل عالم را محصول خیال خداوند می‌داند. به این معنا خیال واسطه‌ای وجودی و معرفتی میان خداوند واحد و کل هستی از جمله انسان‌هاست. خیال در مراتب نازل‌تر نقش‌های دیگری چون وساطت بین عالم غیب و شهادت و میان روح و بدن را نیز ایفا می‌کند (چیتیک، ۱۳۸۴: ۴۰-۴۲). بدین‌ترتیب خیال نسبتی با توحید فلسفی دارد و به‌همین دلیل است که معتقدان به وحدت وجود (که تلقی ویژه‌ای از توحید است)

نسبت به خیال و کارکردهای آن عنایت ویژه‌ای دارند. به‌عنوان دو نمونه برجسته در جهان اسلام و غرب می‌توان به *ابن عربی و اسپینوزا* اشاره کرد^(۱۶).

همان‌گونه که اشاره شد غایت اصلی فلسفه سیاسی اسلامی تدبیر سیاست دنیوی در ذیل «واحد» است. این تدبیر مستلزم پیوندی بین این دو است که در عالم خیال ممکن می‌گردد. *هانری کربن* در مقام مقایسه با مسیحیت به‌درستی اشاره می‌کند که مسیحیت رسمی کلیسایی نسبت خداوند با عالم ماده را با مفهوم «تجسد» توضیح می‌دهد که مشتمل است بر حلول امر قدسی در جسم مادی. در مسیحیت کلیسایی پیوند زمین و آسمان تجسدی مادی است که در زمان تاریخی مشخصی رخ داده و پس از آن فیض الهی منقطع گشته است و رستگاری جز از مجرای مراتب کلیسایی میسر نخواهد گشت. اما حکمای اسلامی به «تجلی الهی» قائل‌اند که براساس آن حضور خداوند، به مدد عالم خیال، در عالم مادی تداوم پیدا می‌کند و هیچ گسستی میان زمین و آسمان وجود ندارد. به‌همین دلیل است که *هانری کربن* عالم مثال را، با بهره‌گیری از عبارتی که از پدیدارشناسی *هوسرل* وام گرفته است، موجب «نجات» پدیده‌های معنوی می‌داند. نتیجه ضروری این نگرش امکان حضور همیشگی امر قدسی و تدبیر الهی در سیاست خواهد بود.

از سوی دیگر عالم خیال برای تلقی سلسله مراتبی از عالم و تضمین پیوستگی مراتب هستی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و از این جهت نیز تأثیر ویژه‌ای در نگرش اشراقی به سیاست دارد. همان‌گونه که به تفصیل برنمودیم، در فلسفه سیاسی اسلامی و به‌طور خاص در نظام حکمت اشراق، سیاست آرمانی از نظام عالم الگو می‌گیرد و بنابر این سلسله مراتب حاکم بر عالم قابل تطبیق کامل بر سلسله مراتب هستی است. به‌همین جهت است که پژوهشگران نظام سلسله مراتبی را از مهم‌ترین ویژگی‌های فلسفه سیاسی اسلامی دانسته‌اند (کارد، ۱۹۵۴: ۳۱). در *علم‌الانوار* سهروردی از مراتب مختلف نور که نسبت به یکدیگر دارای شدت و ضعف تشکیکی هستند بحث می‌شود. در این سلسله مراتب نوری که اساس حکمت اشراقی را تشکیل می‌دهد، هر مرتبه نوری علت مرتبه پایین‌تر و معلول مرتبه بالاتر از خود است (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۴۸). نکته بسیار مهم این است که از نظر شیخ *اشراق* میان این مراتب نوری دو رابطه «قهر» و «عشق» یا «محبت» برقرار است. انوار ناقص‌تر نسبت به انوار عالی‌تر عشق و انوار عالی

نسبت به سافل قهر و غلبه دارند و بنابر این تمام وجود بر مبنای دو رابطه محبت و قهر انتظام می‌یابد^(۱۷). شیخ اشراق در *هیاكل النور* این نسبت دوگانه را نخستین نسبت در عالم وجود می‌داند و می‌نویسد: «این نسبت مشتمل است بر محبت و قهر. یک طرف شریفست و آن محبت است و دیگر خسیس است. و این نسبت سرایت کرد به هر نسبت که در جمله عالمست» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۰۳-۱۰۴). بدین‌سان تمامی مناسبات وجودی عالم از جمله مناسبات سیاسی و مراتب اجتماعی انسان‌ها از این الگو تبعیت می‌کنند. این الگوی وجودی دارای نتایج بسیار مهمی در فلسفه سیاسی است^(۱۸). آیین سیاسی اشراقی مبتنی بر دو مفهوم غلبه و عشق است. در سلسله مراتب آرمانی سیاست، نور منشأ حاکمیت و سلطه و بلکه عین آن است (کرین، ۱۹۷۲: ۱۰۶) اما رابطه سیاسی علاوه بر قهر و غلبه بر محبت نیز استوار است و به‌همین دلیل است که شیخ اشراق در مقدمه *حکمه‌الاشراق* تصریح دارد که مقصود وی از حکومت حکیم متأله «تغلب» و چیره‌گری نیست (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۲). چون سیاست آرمانی از سلسله مراتب طبیعی عالم الگو می‌گیرد پس نسبت میان افراد مدینه فاضله برآیندی از دو نسبت قهر و محبت است. از سوی دیگر این تلقی مستلزم پذیرش این نکته است که مناسبات هر عالم که خود متشکل از مراتب متعددی است، باید بر مبنای عالم برتر سامان یابد^(۱۹). در نتیجه عالم مثال که دارای مرتبه‌ای بالاتر از عالم ماده است بر آن برتری و غلبه دارد و نظم سیاسی موجود باید خود را با حقایق موجود در این عالم تطبیق دهد^(۲۰). به این ترتیب، الگوی نظام سلسله مراتبی سیاسی در حکمت اشراقی کامل می‌گردد.

تأکید بر مفهوم سلسله مراتب و جایگاه اساسی آن در اندیشه سیاسی اشراقی ممکن است این پرسش را برانگیزد که آیا پذیرش نظام سیاسی سلسله مراتبی به معنای تأیید تبعیض و نظام سیاسی- اجتماعی «کاستی» و همچنین نفی جایگاه «فرد» و نهایتاً پذیرش استبداد سیاسی نیست؟ این پرسش هرچند از منظری «مدرن» و با عنایت به ارزش‌های سیاسی جدیدی چون برابری میان انسان‌ها و فردگرایی طرح گشته است، اما مانع از این نمی‌گردد که به نسبت‌سنجی میان نظام سلسله مراتبی اشراقی و برخی مفاهیم سیاسی جدید بپردازیم. این بحث البته به بحثی اساسی‌تر درباره نسبت اندیشه سیاسی جدید و قدیم مربوط می‌گردد که از مهم‌ترین مباحث در تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی محسوب می‌شود.

سلسله مراتب اشراقی برخلاف نظام‌های کاستی بر الگویی ارزشی- وجودی استوار است که با مبانی فلسفی قدیم قابل توضیح است و قابل مقایسه با الگوهای کاستی و استبدادی نیست. از نظر حکمای اشراقی هرکسی می‌تواند این سلسله مراتب را طی کرده و به مرتبه وجودی و معنوی والاتری دست یابد. شیخ اشراق البته برخلاف معتزله و مشاییانی چون میرداماد و هم‌چنین برخلاف عمده فلاسفه جدید و بر مبنای اندیشه تشکیکی به یکسان بودن جوهر انسانیت و نیروی ادراکی تمامی انسان‌ها اعتقاد ندارد (براهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۲۷۰-۲۷۱) اما بر آن است که هرکسی بالقوه می‌تواند در مقام حکیم متأله در رأس هرم سیاست قرار گیرد. از سوی دیگر توجه به این نکته ضروری است که الگوی سیاست آرمانی نزد سهروردی و دیگر حکمای آرمان‌اندیش مسلمان، به منظور تحقق طراحی نشده و به این معنا نباید از آن قرائتی «ایدئولوژیک» ارائه کرد. سیاست آرمانی حکمای اشراقی تنها افقی دست‌نیافتنی است که سلوک به سوی آن برای اصلاح هرچه بیشتر امور و «نورانی» شدن زمانه ضروری است و هرگونه تلاش خشونت‌آمیز و متغلبانه برای تأسیس و اداره چنین نظامی از نظر حکمت اشراقی به کلی مردود است.

وجودشناسی مبتنی بر انوار در حکمت اشراقی و الزامات آن چون نظام سلسله مراتبی و عالم خیال به نتایجی سیاسی می‌انجامد که از هر جهت در برابر الگوی فکری اهل سنت و جماعت قرار می‌گیرد. به دلیل همین تعارضات سیاسی است که اهل سنت و جماعت همواره حکما و صوفیه را مهم‌ترین مخالفان خود می‌دانسته‌اند. ابن‌تیمیه قائلان به تخیل (اهل التخیل) را در زمره خارج‌شدگان از طریقت سلف می‌داند (بن‌تیمیه، ۱۳۷۰: ۵۶). این مخالفت‌ها نشان می‌دهد که اهل سنت و جماعت درکی از نتایج سیاسی تخیل داشته‌اند. مهم‌ترین دلیل این امر، همان‌گونه که هانری کربن به‌درستی اشاره کرده است، تعارض بین نگرش مبتنی بر عالم "خیال" و "جزم‌اندیشی دینی" است. عالم خیال از آنجا که محل تحقق رخدادها و پدیدارهای معنوی است، تجلی امر قدسی را به‌گونه‌ای زنده و پویا نشان می‌دهد و بدین‌سان با توقف در شریعت که وجوه باطنی و معنوی را نادیده می‌گیرد، مخالف است. شریعت مستلزم ظاهرگرایی است و همان‌گونه که نشان دادیم لاجرم به واقع‌گرایی سیاسی و نفی آرمان‌اندیشی می‌انجامد. اما باطن‌گرایی حکمای اشراقی همواره با تخیل مراتب والاتر و سیر در عالم خیال گونه‌ای از آرمان‌گرایی سیاسی را نمایندگی می‌کند.

اما نسبت این آرمان‌گرایی با واقعیت سیاسی چیست؟ اشاره شد که در تمدن اسلامی برخلاف فلسفه یونانی، آرمان‌گرایی سیاسی حکما در تقابل کامل با واقع‌گرایی قرار می‌گیرد. این تقابل در حکمت اشراقی به اوج خود می‌رسد و هرگونه ارتباط و پیوند میان آرمان معنوی با واقعیت‌های خارجی گسسته می‌گردد. طبیعی است که بخشی از علل این تحول را که به‌ویژه در دوران متأخر اندیشه سیاسی در ایران رخ می‌دهد، باید در ویژگی‌های خاص تمدن اسلامی و تأثیرپذیری فلسفه سیاسی از این ویژگی‌ها جستجو کرد. اما عوامل خارجی و تمدنی این گسست از واقعیت مادی موضوع اصلی پژوهش حاضر نیست هرچند که تاکنون پژوهش منسجم و روشمندی در این خصوص انجام نشده است. با وجود این، با عطف نظر به عناصر درونی تحول تاریخ فلسفه اسلامی می‌توان توضیح داد که چرا در حکمت اشراقی «واقع‌گرایی» سیاسی جایی ندارد. در تلقی اشراقی واقعیتی جز نور وجود ندارد و از آنجا که تمام انوار مراتب تجلی نورالانوارند، می‌توان گفت که در حکمت اشراق واحد عین واقعیت است (ژامبه، ۱۹۸۳: ۴۸). براساس این نگرش، بدیهی است که حتی استقلال نسبی واقعیت سیاسی که به هر حال در عالم محسوسات جای دارد نیز غیر ممکن می‌گردد. همان‌گونه که اشاره شد چون آرمان سیاسی از نظم کیهانی الگو می‌گیرد، حوزه‌ای مستقل به عنوان «شهر» و واقعیت سیاسی در آن جایی ندارد. به عبارت دیگر عالم خیال شالوده عالم محسوسات است و تمامی مناسبات این عالم بر مبنای حقیقت وجودی‌ای که در مراتب بالاتر قرار دارد سامان می‌یابند. هانری کربن این تلقی را «واقع‌گرایی امر مثالی» نامیده و آن را از عناصر اساسی پدیدارشناسی حکمای معنوی ایران معرفی می‌کند (کربن، ۱۹۷۲، ج ۲: ۳۲۹). این رویکرد از نگرش اهل سنت و جماعت که با اصالت بخشیدن به شریعت، به تحقق جماعت و تداوم سنت در تاریخ مادی می‌اندیشند و بدین ترتیب خلافت و سیاست موجود به‌عنوان نگهبان شریعت و مدبر امور دنیوی برای آنها اهمیت دارد، و هم از نگرش واقع‌گرای اندیشمندان سیاسی جدید که واقعیت مؤثر سیاسی را در درون مناسبات قدرت جستجو می‌کنند، به یکسان فاصله دارد. در اندیشه سیاسی *ماکیاولی* هرچند موضوع تأمل سیاسی «صرف واقعیت خارجی» نیست، با وجود این او مخالف هرگونه آرمان‌گرایی بوده و آن را تحت عنوان خیال‌اندیشی مورد نقد قرار می‌داد. اعراض از خیال برای بازگشت به واقعیت در اندیشه سیاسی *ماکیاولی* و دیگر اندیشمندان سیاسی جدید، پرداختن به

«حقیقت مؤثری» را ایجاب می‌کند که مضمونی گسترده‌تر از واقعیت صرف دارد و همه عوامل و علیت‌های سیاسی مؤثر در عمل سیاسی را شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۴۸۸). در مقام مقایسه می‌توان گفت در نگرش اشراقی حقیقت مؤثر بر سیاست نه از درون مناسبات واقعی، بلکه از عالم خیال برمی‌خیزد و همین امر مبین عدم استقلال واقعیت سیاسی و مناسبات حاکم بر آن است^(۲۱).

نتیجه‌گیری

نزد حکمای مسلمان آرمان‌اندیشی سیاسی در نظام وجودشناختی و کیهان‌شناختی آنها ریشه دارد. در فلسفه سیاسی اسلامی سیاست آرمانی با نگرش باطنی مناسبت دارد که براساس آن پدیده‌های عالم محسوس همگس ماهیت راستین خویش را در ساحت‌هایی باطنی و برتر می‌جویند. فلاسفه اسلامی به نظامی سلسله مراتبی قائل بودند که در رأس آن واحد قرار داشت و با طی مراتب متعدد طولی از مخدوم محض تا خادم محض را شامل می‌گشت. این الگوی وجودی و کیهانی برای اندیشه سیاسی مبنای نظام سیاسی آرمانی محسوب می‌گشت. در این میان مهم‌ترین وظیفه سیاست آرمانی ایجاد وساطت میان دو مرتبه معقول و محسوس و به عبارت دیگر تدبیر محسوسات براساس الزامات عالم معقول بود. در اندیشه حکمای ایرانی «شهر» یا «مدینه» جایی نداشت و به همین دلیل برخلاف فلسفه سیاسی یونان، حکمای ایرانی واقعیت‌های موجود را چندان به رسمیت نمی‌شناختند و در پی آن بودند تا آن را با نظام معقول که مشتمل بر نظامی لایتغیر و کیهانی است سازگار سازند. در این میان حکمت اشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و مقام مهمی را در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران به خود اختصاص داده است. سهروردی با بهره‌گیری از عالم خیال نظامی تشکیکی از سلسله انوار پایه‌ریزی می‌کند که هیچ‌گونه شکاف و خللی در آن راه ندارد؛ همین نظام که بر دو مفهوم اساسی «محبت» و «سلطه» پایه‌گذاری شده است شالوده‌ای است برای حکمت سیاسی اشراقی و مناسبات بشری را نیز در درون چنین نظام سلسله مراتبی توضیح می‌دهد.

پی‌نوشت

۱. ر.ک. کرین، ۱۹۷۲: ۱۹۵-۱۹۴؛ در این کتاب نیز نکات سودمندی در باب روش تأویلی کرین از زبان خود وی مطرح شده است: هانری کرین، از هایدگر تا سهروردی. همچنین بنگرید به: هانری کرین، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی.
۲. تفصیل این بحث را در نوشتار ذیل مطرح کرده‌ایم: بستانی، ۱۳۸۵: ۱۵۷-۱۸۴؛ همچنین بنگرید به: بروکز، ۲۰۰۶: ۷۷-۵۱.
۳. به‌عنوان نمونه /رتست کاسیرر می‌نویسد: «آنچه عموماً بر سر آن اتفاق نظر وجود دارد و وجه مشترک همه شکل‌های پیشین ایده‌الیسم فلسفی بود این است که وجه تمایز وجود دارد که جهان محسوس را از جهان معقول جدا می‌کند. این دو بنی شالوده اساسی اندیشه مابعدالطبیعی است» کاسیرر، ۱۳۷۹: ۳۷۶.
۴. ر.ک. عنایت، ۱۳۷۲: ۳۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۱۲-۱۶۰.
۵. به‌عنوان نمونه ر.ک. به: عین‌القضاه همدانی، ۱۳۷۳: ۴۵.
۶. ر.ک. رناوت، ۱۹۹۹: ۳۲؛ برخی از نتایج سیاسی و اجتماعی این نگرش به‌ویژه درک آن از انسان و جایگاهش در نظام سلسله مراتبی از منظر جامعه‌شناختی در اثر ذیل بررسی گردیده است: لوئیس، ۱۹۶۶: ۲۳.
۷. ر.ک. غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ص ۶۱۰-۶۴۳.
۸. ر.ک. همان، ج. اول: ۱۰۸-۱۱۴.
۹. سید جواد طباطبایی پس از ذکر این نکته می‌نویسد: «فارابی با اقتدا به افلاطون ساختار نفس انسانی و عالم و مدینه را به‌عنوان سه مرتبه از عالم وجود عین یکدیگر می‌داند و برآن است که احکام واحدی بر آنها فرمان می‌راند. کانون تحلیل در توضیح ساختار عالم، مبدأ موجودات و سبب اول و کانون تحلیل در توضیح وجود انسان، قلب و کانون تحلیل مدینه، رأس هرم حیات سیاسی یعنی رئیس اول مدینه است». سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، صص. ۱۶۱-۱۶۲. به گمان ما در اندیشه یونانی و از جمله در فلسفه افلاطون الگوی شهر «عین» الگوی عالم نیست. شهر یونانی هرچند جزئی از عالم و دارای نظم طبیعی است اما افزون بر آن و برخلاف فلسفه سیاسی اسلامی، حوزه سیاست نزد حکمای یونانی از استقلال نسبی برخوردار است و کاملاً از نظم حاکم بر عالم «الگوبرداری» نشده است، همان‌گونه که فیلسوف افلاطون هم علت مدینه فاضله نیست. توجه به این نکته ضروری است که طرح سیاست مدنی در افق وجود (که میان فلاسفه یونانی و اسلامی مشترک است)، الزاماً به معنای الگوبرداری نظام سیاسی از نظم کیهانی نیست. در میان پژوهشگران تا جایی که نگارنده مطلع است، تنها رضا داوری اشاره‌ای مبهم به این نکته دارد. او پس از اشاره به این‌که «طبقات و مراتب مدینه فاضله با مراتب نظام عالم مطابقت دارد»، می‌افزاید: «کسانی که به فلسفه افلاطون آشنایی دارند با مطالعه این مسودات می‌توانند اعتراض کنند که میان نظام جمهوری و نظام تن و قوای نفس و همچنین

نظام عالم تناسب وجود دارد و از این حیث نباید میان افلاطون و فارابی فرقی قائل شد. اختلاف آنها در اصل تناسب میان مدینه و عالم نیست بلکه در اصل و منشأ این تناسب است. در فلسفه افلاطون نظام عالم و نظام مدینه هردو یکباره به فیلسوف نسبت داده شده است و تناسب آنها از آن جهت نیست که یکی از دیگری استنباط شده باشد. به این جهت مدینه فاضله او واجد همه شئون یک مدینه کامل است. اما در مدینه فاضله فارابی شئونی را که نتوان با تعقل از نظام عالم استنباط کرد، مذکور نیست» د/وری، ۱۳۶۳: ۴۴.

۱۰. ر.ک. شهاب‌الدین سهروردی، «کتاب حکمت‌الاشراق»، مجموعه مصنفات، ص ۱۲۵ و بعد.

۱۱. این استدلال را ابن‌سینا در رد مثل افلاطونی آورده است. ابن‌سینا، بی‌تا: ۳۱۷-۳۱۸.

۱۲. ر.ک. سید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ص ۲۴؛ هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۶۳.

۱۳. ر.ک. همان: ۱۲۲؛ آشتیانی، بی‌تا: ۵۰.

۱۴. ملاهادی سبزواری: الفهلیون الوجود عندهم/ حقیقه ذات تشکک تعیم/ مراتب غنا و فقرأ تختلف/ کالتور حیثما تقوی و ضعف.

۱۵. در اثر ذیل نظریه تشکیک انوار نزد سهروردی به تفصیل طرح شده و به‌ویژه با تشکیک وجود صدایی مقایسه شده است: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۱۹۹-۲۶۱.

۱۶. اثر ذیل به‌خوبی مقام تخیل در منظومه فلسفی اسپینوزا را شرح داده است:

Michèle Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*.

۱۷. ر.ک. همان: ۱۳۶-۱۳۷. هانری کربن به تفصیل این دو نسبت را توضیح داده است:

کربن، ۱۹۷۲: ۱۰۷.

۸. به‌عنوان نمونه کریستیان ژامبه از متخصصان حکمت اشراقی احتمال می‌دهد که بحث خواجه نصیر در باب مفهوم «محبت» در کتاب اخلاق ناصری، علاوه بر کتاب نهم اخلاق نیکوماخوس که به «دوستی» در شهر اختصاص دارد، متأثر از نظریه شیخ اشراق درباره جایگاه عشق در سلسله مراتب انوار باشد (ژامبت، ۲۰۰۰: ۳۶).

طوسی، ۱۳۸۷: ۲۲۵ و بعد. برای بحث ارسطو بنگرید به: ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۲۹ و بعد (کتاب نهم درباره دوستی).

۱۹. احسان طبری در این باره چنین می‌نویسد: «سهروردی به اصالت و قاهریت مبدأ انوار معنوی معتقد بوده و غلبه آنها را بر غواصق برزخی مسلم می‌گرفته لذا فلسفه نور خود را به فلسفه نبرد، به فلسفه امید مبدل می‌کرده است.» احسان طبری، برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی ایران، ص ۲۳۶. البته با توجه به دریافت مارکسیستی طبری از تاریخ اندیشه ایرانی، این اظهار نظر را باید با احتیاط پذیرفت.

۲۰. در پژوهش‌هایی که درباره اندیشه سیاسی سهروردی انجام گرفته است، تا جایی که نگارنده مطلع است، این جنبه مهم که شالوده وجودشناختی و معرفت‌شناختی آرمان‌اندیشی اشراقی است، چندان مورد عنایت نبوده است. به‌عنوان نمونه حسین ضیائی در مقاله مهم خود که هم‌چنان

معتبرترین نوشته در باب آیین سیاسی اشراقی محسوب می‌گردد، عمدتاً به حکیم حاکم و ویژگی‌های او پرداخته است (صیایی، ۱۹۹۲: ۳۴۴-۳۰۴).

۲۱. کریستیان ژامبه برای توضیح این بحث از اصطلاح «واقعیت مؤثر» یا *réalité effective* بهره گرفته است که طنینی ماکیاولی-هگلی دارد و برای خواننده اروپایی ممکن است این توهم را ایجاد کند که عالم مثال نزد حکمای اشراقی نقشی مشابه واقعیت در تداول اندیشه سیاسی جدید ایفا می‌کند. بی‌توجهی به «سیاست مدنی» نزد حکمای اشراقی اساساً امکان چنین قیاسی را منتفی می‌کند و به نظر می‌رسد که ژامبه با تکرار اصطلاح مدینه (*Cité*) و تأکید تلویحی بر جایگاه آن نزد اشراقیان به این اشتباه دچار شده است، هرچند که نوشته او عاری از نکات ارزنده و بدیع نیست (ژامبت، ۲۰۰۰: ۳۹).

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۵۵) «اثولوجیا با تعلیقات قاضی سعید قمی»، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، مشهد.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (بی تا) *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، تهران، نهضت زنان مسلمان.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴) *شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی*، تهران، حکمت.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶) *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ج. دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن تیمیه (۱۳۷۰) *نقض المنطق*، حقه و صححه الشیخ محمد بن عبدالرزاق حمزه، قاهره، مطبعه السنه المحمدیه.
- ابن سینا (بی تا) *الالهیات من کتاب الشفا*، تحقیق ابراهیم مدکور، قاهره.
- ابن میمون، موسی (بی تا) *دلاله الحائزین*، تحقیق حسین آتای، مکتبه اثقافه الدینییه.
- ارسطو (۱۳۷۸) *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۲) *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگه.
- افلاطون (۱۳۸۰) *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۹۶) *کتاب السیاسه‌المدنیه*، قدم له علی بوملحم، بیروت، دارالهلال.
- الفارابی، ابونصر (۲۰۰۳) *آراء اهل المدینه‌الفاضله*، تحقیق علی بوملحم، بیروت، دارالهلال.
- امامی جمعه، سید مهدی (۱۳۷۹) «ابتکارات سهروردی در نظریه صدور»، خردنامه صدرا، شماره ۲۲.
- بستانی، احمد (۱۳۸۵) «تحقق مدینه فاضله در فلسفه سیاسی افلاطون»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج، شماره چهارم، ۱۳۸۵، ص ۱۵۷-۱۸۴.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴) *عواالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، هرمس.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۳) *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳) *مجموعه مصنفات*، ج. ۲، به کوشش سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طبری، احسان (۱۳۴۸) *برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی ایران*، تهران.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۲) *جدال قدیم و جدید*، تهران، نگاه معاصر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۳) *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، کویر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۵) *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۷) *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی، تهران خوارزمی.
- عنایت، حمید (۱۳۷۲) *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی.
- عین‌القضاة همدانی (۱۳۷۳) *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح و تحشیه عقیف عسیران، تهران، منوچهری.
- غزالی، ابوحماد (۱۹۶۴) *فضایح الباطنیه*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، القاهره، دارالقومیه.
- فلوطین (۱۳۶۶) *تاسوعات*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج. ۲، تهران، خوارزمی.

- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۹) *اسطوره دولت*، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس.
- کربن، هانری (۱۳۸۳) از هایدگر تا سهروردی، ترجمه حامد فولادوند، تهران، سازمان چاپ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کربن، هانری (۱۳۸۶) *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی.
- کورین، هانری (۱۳۶۹) *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، توس.
- کورین، هانری (۱۳۷۴) *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر.
- نصر، سید حسین (۱۳۵۹) *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران، خوارزمی.
- نصر، سید حسین و الیور لیمن (۱۳۸۶) *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، حکمت، جلد دوم.

- Barker, E (1959) *The Political Philosophy of Plato and Aristotle*, New York, Dover Publication.
- Bertrand, Michèle (1983) *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, P.U.F.
- Brooks, Thom (2006) "Knowledge and Power in Plato's Political Thought", *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 14 (1), Taylor & Francis, 2006, pp. 51-77.
- Corbin, Henry (1972) *En islam iranien*, Paris, Gallimard.
- Dumont, Louis (1966) *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard.
- Gardet, Louis (1954) *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris, Vrin.
- Jambet, Christian (1983) *La logique des orientaux*, Paris, Seuil.
- Jambet, Christian (2000) «Idéal du politique et politique idéale selon Nasir al-Din Tusi», N.Pourjavadi (ed.), *Nasir al-din Tusi, Philosophe et savant du XIII siècle*, Téhéran, Presse Universitaire d'Iran.
- Koyré, Alexandre (1973) *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard.
- Reale, Giovanni (1990) *A History of Ancient Philosophy, II. Plato and Aristotle*, New York, State University of New York Press.
- Renaut, Alain (1999) *Histoire de la philosophie politique*, tom 1, La liberté des anciens, Paris, Calman-Lévy.
- Strauss, Leo (1983) *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Ziai, Hossein (1992) «The Source and Nature of Authority: A Study of al-Suhrawardi's Illuminationist Political Doctrine», *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Harvard University Press, pp. 304-344.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
دوره جدید، شماره هفتم، زمستان ۱۳۸۸ و بهار ۱۳۸۹: ۴۹-۲۷
تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۰۹/۰۱
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۱۱/۰۱

وضع معرفتی فلسفه سیاسی

* مرتضی بحرانی

** سید یاسم گورابی

چکیده

می‌توان در پاسخ به این پرسش که جایگاه دانشی به نام فلسفه سیاسی در میان سایر دانش‌های انسانی کجاست، دوره‌های مختلفی را شناسایی کرد: در اندیشه سنتی که نگاهی هنجاری و فضیلت‌محور به انسان و جامعه دارد، فلسفه سیاسی که پیوند عمیقی با اخلاق دارد ذیل حکمت عملی قرار می‌گیرد و از سوی دیگر، گزاره‌های معرفتی خود را جهان‌شمول معرفی می‌کند. در دوران مدرن از یک‌سو هنجاری بودن فلسفه سیاسی مورد تشکیک قرار گرفت و از سوی دیگر موضوع فلسفه سیاسی تا حد زیادی به امور ممکن و در دسترس از جمله قدرت و امنیت تقلیل یافت. در دوران معاصر، و به دنبال تجزیه «علمی» دانش‌ها، تلاش‌های زیادی شد تا از موجودیت این معرفت در مقابل حملات پوزیتیویستی دفاع به عمل آید؛ در نتیجه فلسفه سیاسی دست از بسیاری از مدعیات هنجاری و جهان‌شمول خود برداشت در دوران معاصر فلسفه سیاسی برای ادامه حیات و اثبات موجودیت و فایده‌مندی خود، بطور جدی به تأمل در باب خاستگاه و جایگاه خود پرداخته است، درست به همان سان که طی چرخش زبانی، زبان هم‌زمان، ابژه و سوژه واقع شد؛ این امر توانست فلسفه سیاسی را اعتباری دیگر ببخشد. در نهایت این که «امر سیاسی» به مثابه مقوله‌ای بس مهم می‌تواند در تبیین جایگاه کنونی فلسفه سیاسی و تفسیر معنا و مقصود آن کارگر و حائز اهمیت باشد.

واژه‌های کلیدی: فلسفه سیاسی، طبقه‌بندی دانش، معرفت هنجاری، اخلاقی، امر سیاسی.

* استادیار گروه علوم سیاسی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی mortezabahrani@gmail.com
** مربی گروه علوم سیاسی دانشگاه پیام نور همدان s.ygoorabi@yahoo.com

مقدمه

فلسفه سیاسی «همیشه در حال گذار است» (اسولویان، ۱۳۸۸: ۹)، اما در این گذار، جایگاه فلسفه سیاسی تا آن جا که به مثابه یک معرفت تلقی می‌شود، در میان سایر اقسام معرفت بشری کجاست؟ روند پژوهش در باب این سؤال در نگاه اول حاکی از آن است که تاکنون در باب فلسفه سیاسی تعریفی که تمایزها و تفاوت‌ها معطوف به‌روش، موضوع و مسائل باشد ارائه نشده است. از دوران باستان تاکنون تعابیر و تعاریف متفاوتی درباره فلسفه سیاسی و چیستی آن ارائه شده است که میان آنها وفاقی دیده نمی‌شود؛ بلکه هر یک، روایتی خاص از چیستی، چرایی و غایت فلسفه سیاسی عرضه می‌کنند. در تلقی فضیلت‌محور که انسان موجودی مدنی‌الطبع است، سیاست مهم‌ترین و تأثیرگذارترین عامل دستیابی به غایت است؛ اما در نگاه آزادی‌محور که انسان موجودی عاقل و متأثر از شرایط محیطی است، سیاست و به تبع آن دولت غایتی جز تسهیل دستیابی به سایر غایات انسانی ندارد. از همین رو نوع تلقی عالمان فلسفه سیاسی در باب کارکرد این قسم از دانش، نگاه آنان به جایگاه آن در میان اقسام علوم را نیز تعیین می‌کند.

با این حال نمی‌توان تعریف دقیقی از این دانش که معرف تام جایگاه آن باشد، ارائه داد. انبوه کتاب‌ها و مقالاتی که از دهه ۱۹۶۰ میلادی به بعد درخصوص فلسفه سیاسی نوشته شده، به‌جای اینکه آن را بر تخته‌بندی محکم و استوار نگه دارند، تکه چوبی را به نمایش می‌گذارند که در دریای دانش و معرفت سرگردان است. به‌عنوان مثال، آدام سوئیفت در اولین جمله کتاب خود می‌گوید «سیاست، مشغله‌ای گیج‌کننده است» (سوئیفت، ۱۳۸۵: ۱۵). نه فیلسوفان سیاسی خود در باب آنچه می‌کنند و آنچه پیشینیانشان می‌کردند- اجماع دارند و نه معرفت‌شناسان نسبت به جغرافیا و جای‌گاه این معرفت- اگر به‌وجه معرفتی آن اذعان داشته باشند- توافق دارند. «خلاصه اینکه روشن نیست که فلسفه [سیاسی] با آن پرسش‌های مربوط به مخصصه انسانی که خاطر همه ما را پریشان می‌دارند چه نسبتی دارد» (بونتیمو و/ودل، ۱۳۸۵: ۱۲) و مهم‌تر اینکه به گفته مک/ینتایر اجماع در خصوص فلسفه سیاسی به این نکته محدود می‌شود که فیلسوفان سیاست در پاسخ به پرسش‌هایی که خود مطرح کرده‌اند قرین توفیق نبوده‌اند (مک/ینتایر، ۱۳۷۹: ۹) یا به گفته برایان مگی (و در اظهارنظری درباب، نظریه فلسفی مدرن) «واژگان سیاسی آن منسوخ» شده است (مگی، ۱۹۸۶).

پژوهش حاضر با بررسی برخی از آثار مهم در این زمینه این فرض را پیش می‌کشد که این دانش در ادوار مختلف تاریخی، جایگاه‌های علمی متفاوتی را از آن خود کرده است. بر این اساس فلسفه سیاسی از آغازین لحظه تولد خود به دست سقراط و افلاطون و پرورش و بالندگی توسط /رسطو تا دوران مدرن، در ضمن حکمت عملی جای گرفته بود. کانون آنچه فلسفه سیاسی و نظریه سیاسی خوانده می‌شود، بُعد هنجاری آن است؛ و در درجه بعد جهان‌شمول‌نگری گزاره‌ها و احکام آن که هر دو وجه (و به‌ویژه بُعد هنجاری آن) لاجرم با اخلاق نیز پیوند برقرار می‌کند. ورود به دوران مدرن و به‌طور مشخص وقوع دو جنگ جهانی و غیبت یا ناتوانی این رشته در بازدارندگی فکری و نظری جنگ و از سوی دیگر بروز و سلطه نسبی پوزیتیویسم باعث تحقیر، نفی و نهایتاً تحدید آن در ضمن حکمت نظری شد.

در واکنش به این امر، بسیاری از دانشمندان عرصه علوم سیاسی، به‌ویژه در آمریکا، تمام دانش فوق را به رفتارگرایی تقلیل دادند. عدم موفقیت این تقلیل و از سوی دیگر تنگ‌آمدگی عرصه بر هواداران همچنان پابرجای فلسفه سیاسی باعث شد تا تلاش‌هایی در بازگرداندن فلسفه سیاسی به محمل حکمت عملی خود به‌نحو جدی صورت گیرد؛ اگرچه با جرح و تعدیلاتی که البته طبیعی و ضروری می‌نمود و مهم‌تر از همه اینکه این تلاش‌ها نام «نظریه» را به جای «فلسفه» بر خود ترجیح داد. مسئله مهم‌تری که با این تحولات آشکار می‌شود، چرخشی است که در فلسفه سیاسی روی داده است: موضوع پژوهش بیشتر فیلسوفان سیاسی، خود فلسفه سیاسی بوده است تا سیاست؛ یا حداقل اینکه «فلسفه سیاسی پژوهی» مقدم بر «سیاست پژوهی فلسفی» شد. این پژوهش در پی آن است تا با رهیافتی هنجاری به سیر فلسفه سیاسی در ادوار سه‌گانه باستان، مدرن و معاصر بپردازد و بدین شیوه، نقبی به آینده آن بزند.

فلسفه سیاسی ذیل حکمت عملی

تا قبل از ورود به دوران مدرن تأمل در موضوعات سیاسی زیر یک مقوله جای می‌گرفت و آن حکمت عملی بود. در آن نگاه میان علم سیاست، نظریه سیاسی، فلسفه سیاسی، مکتب سیاسی و ... تفکیکی وجود نداشت. همه این تفکیک‌ها محصول دوران مدرن

است که براساس آن کوشش شد تا ضمن تعریف رقبای علم سیاست و تحدید موضوعی آن، به آن وجه و اعتباری معین بخشیده شود.

۱. تقسیم‌بندی سنتی علوم و جایگاه فلسفه سیاسی

اولین تقسیم‌بندی معرفت بشری به‌نحو مشخص و دسته‌بندی‌شده بر اساس تقسیم‌بندی علوم، منسوب به *ارسطو*، صورت گرفت. براساس رأی او و با توسل به دو معیار استقلال و تحول در موضوع علم، دانش سه قسم است: دانش از برای خود دانش (نظری، شامل الهیات، طبیعیات و ریاضیات)، دانش از برای هدایت رفتار (عملی) و دانش برای ساختن چیزهای سودمند و زیبا (تولیدی). برترین دانش عملی که دیگر دانش‌ها فروعات و کارگزاران آن هستند، سیاست یا دانش اجتماع است. *ارسطو* در سیاست با دو مسئله مواجه است: یکی ضرورت دولت و دیگری ماهیت دولت (*ارسطو*، ۱۳۶۴: کتاب اول و دوم).

۲. فضیلت و هنجار

طبق تقسیم‌بندی فوق، حکمت عملی به فضائی نظر دارد که تحقق آن‌ها در قالب بحث هنجاری ممکن است. *ارسطو* بحثش را با این مقدمه آغاز می‌کند که چون هر جماعتی از برای خیر برپا می‌شود هدف دولت که اجتماع برتر است باید خیر برین باشد. نظرگاه غایت‌انگاره‌ای که او در اینجا می‌پذیرد ویژگی کل نظام فکری اوست. معنی و ماهیت هر چیزی در جهان باید در غایت آن جستجو شود. غایت دولت یا شهر یا اجتماع برتر، بهزیستی است و بهزیستی شامل دو چیز است: فعالیت اخلاقی و فعالیت عقلانی؛ و این هردو در شهر محقق می‌شوند «کسی که قادر به زیستن در جامعه نباشد یا آن کس که به‌دلیل خودکفا بودن نیازی به حضور در شهر ندارد یا باید چهارپا باشد یا خدا» (*راس*، ۱۳۷۷: ۱۰۷ و ۲۸۷ و ۳۵۸ و ۳۶۰).

رابرت تلیس با تفکیک فلسفه سیاسی قدیم از مدرن، اولی را (متأثر از *ارسطو*) طبیعت‌گرایی غایت‌باورانه می‌داند. او رأی *ارسطو* را این‌گونه به تفسیر می‌گذارد که موجود طبیعی دارای غایتی است. این غایت بُعدی اخلاقی هم دارد: غایت هر چیز همانا «خیر» و کمال آن چیز است و در نتیجه هر موجودی در خودش ناکامل و نامحقق است. در سیاست هم به‌همین وضع، انسان موجودی طبیعی و غایتش سعادت است و سعادت پرورش و

به‌کارگیری قوای عقلانی است. این درک از سعادت برگرفته از نوع و نحوه زندگی و پرورش افراد است. پس هیچ‌کس نمی‌تواند در خود خوب باشد. پرورش ناشی از خانواده، محله و دولت است. دولت نخستین وجه گردهمایی اجتماعی است و وجودش هم طبیعی است و لذا دارای غایتی طبیعی و اخلاقی هم هست. این غایت همان کمال اخلاقی شهروندان از راه وضع قوانین است: غایت دولت، بهزیستی شهروندان است. سعادت تنها در نوع درستی از دولت به‌دست می‌آید. نوع درست دولت آنی است که بداند اخلاقاً چه چیز خوب است و در نتیجه دموکراسی نوع تباه و فاسدی از دولت است (تلیس، ۱۳۸۵: ۱۸).

این رأی به‌نحو غیرشفاف در آرای سوفسطاییان نیز وجود دارد. آنها سیاست را پرورش افرادی می‌دانستند که با گفتار و کردار خود در کارهای مملکتی نفوذ شگرف داشته باشند؛ در اینجا نیز رگه‌هایی از هنجار مبتنی بر باید و نباید وجود دارد. به‌نحو مشخص‌تر، سقراط و افلاطون با ابتدای سیاست بر اخلاقیات، وظیفه دانش سیاسی را قبل از هر چیز آشنا کردن مردم با وظایف اخلاقی‌شان می‌دانستند. اما این ارسطو بود که در سیاست با کنار نهادن منطق و مابعدالطبیعه - که چاشنی مباحث حکومت نزد پیشینیان بود - از مباحث حکومت، سیاست را از آسمان به زمین آورد و در سیاست به‌جای آنکه از مدینه فاضله داستان بسراید، سازمان حکومت‌های موجود را وصف کرد (ارسطو، همان: ۲۱، مقدمه مترجم). او پدیده‌های سیاسی در جوامع انسانی را آفریده تغییرات اجتماعی می‌دانست، اما همچنان که گفته شد غایت‌نگری او مستلزم نگاه هنجاری به مسائل سیاسی شهر بود.

۳. همبستگی سیاست و اخلاق در حکمت عملی

در این تلقی از سیاست پرسش‌های سیاست با اخلاق عجین است؛ هر دو به‌نحو آشکار بر بایسته‌ها و نبایسته‌های زیستن جمعی آدمی تأکید دارند. سقراط در تعریف اخلاق می‌گوید ما پیرامون موضوع حقیری بحث نمی‌کنیم بلکه اینکه چگونه باید زندگی کنیم را بررسی می‌نماییم (راچلز، مک‌گرو، ۱۹۹۹: مقدمه). طبق تعریف فرانکن، اخلاق شاخه‌ای از فلسفه است. این دانش عبارت است از فلسفه اخلاق یا تفکر درباره اخلاق، مسائل اخلاقی احکام اخلاقی و ظهور فلسفه اخلاق زمانی است که انسان از مرحله هدایت به واسطه قواعد سنتی در گذشته و به مرحله‌ای وارد شده باشد که در آن مرحله برای خود به‌طریق

انتقادی و کلی بیندیشد و نوعی استقلال به عنوان فاعل اخلاقی حاصل کند. اخلاق همانند زبان امری اجتماعی است، نه صرفاً کشف و ابداعی که فرد برای هدایت خود کرده باشد. بخش مهمی از این دانش، هنجاری است (فرانکنا، ۱۳۸۰: ۱۷-۱۸).

ارسطو نیز اخلاق و سیاست را در پیوند با هم می‌دید. نزد او، اخلاق بخشی از حکمت عملی، و بخش دیگر سیاست است (علم، ۱۳۷۸: ۹۳-۹۴). بی‌شک اخلاق/ارسطو سیاسی و سیاست او اخلاقی است. او در اخلاق فراموش نمی‌کند که فرد انسانی اساساً عضوی از جامعه است و در سیاست نیز فراموش نمی‌کند که زندگی خوب دولت فقط حاصل زندگی خوب شهروندان است. اخلاق/ارسطو غایت‌انگارانه است (راس، ۱۳۷۷). علمی که آن غایات را دنبال کند سیاست است که مقرر می‌دارد چه دانش‌هایی، و به‌وسیله چه کسانی باید مطالعه شوند. پس این علم سیاست است که خیر انسان را مطالعه می‌کند. در اخلاق با چیزهایی سرو کار داریم که «مستعد دیگرگونه بودن هستند» (ارسطو، ۱۳۶۴).

در هر حال، بسیاری از پژوهشگران فلسفه سیاسی با پایبندی به آن نگاه سنتی، فلسفه سیاسی را در ارتباط با اخلاق و به‌نحو هنجاری تعریف می‌کنند. البته تمام فلسفه سیاسی را نمی‌توان به اخلاق و اخلاق را به «باید و نباید» فروکاست؛ زیرا به گفته کوپینتن «اخلاق در معنای دقیق خود هیچ‌گونه سلطه معقولی بر کلمه «باید» ندارد. «باید» را می‌توان به عقلاً، منطقی، قانوناً و احتیاطاً هم تأویل کرد» (کوپینتن، ۱۳۷۷: ۲۸). اما فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاقی ارتباطی نزدیک با هم دارند، چون هر دو درگیر کشف ماهیت قضاوت‌ها درباره ارزش‌های انسان هستند. هنگامی که براساس زمینه‌های معرفت‌شناسانه گمان زده شد که کشف این موضوعات هنجاری کار فلسفه نیست، مرگ فلسفه سیاسی اعلام شد؛ (ماجرایی که برای فلسفه اخلاق رخ نداد). اکنون فلسفه سیاسی معاصر به این دلیل رو به شکوفایی می‌گذارد که استدلال معرفت‌شناسانه‌ای که زمانی برای آن مرگ‌بار تلقی می‌شد مورد انکار قرار گرفته است. فلسفه سیاسی سعی دارد تا به آنچه انجام می‌دهیم معنی ببخشد. جان گری وضع این هر دو را به‌نحو تراژیک بیان می‌کند. او می‌گوید زندگی سیاسی نیز مانند زندگی اخلاقی پر از انتخاب‌های اساسی میان خیر و شرهای رقیب است و عقل ما را در این مورد بی‌یار و یاور می‌گذارد و هرچه کنیم نتیجه‌ای جز خسران و بعضاً تراژدی نخواهد داشت (گری، ۱۳۷۹: ۹).

باری، به‌رغم پیوستگی میان اخلاق و سیاست در ذیل حکمت عملی، عده‌ای این مسئله را مورد تشکیک و انکار قرار داده‌اند. تأکیدی که فلاسفه سیاسی متأخر بر پیوند این رشته با اخلاق می‌نهند، به‌نحوی آشکار گویای تردیدی تاریخی درباره‌ی این نسبت است. در بسیاری از آثاری که در دفاع از وضع معرفتی فلسفه سیاسی در نیمه دوم قرن بیستم نوشته شدند تأکید شده که فیلسوف سیاسی می‌خواهد به ما بگوید «چه باید بکنیم. این قسم اقوال، تجویزی هستند» (بوتیمپو و/ودل، ۱۳۸۵: ۵۴). این درحالی است که به گفته هیوم نمی‌توان از آن اقوال توصیفی، نتایج تجویزی یا هنجاری گرفت؛ چرا که نمی‌توان قولی ناظر به «باید» را از قول ناظر به «است» استنتاج کرد.

از نظر هوک اگرچه فلسفه شامل مسائل و خط مشی اخلاقی می‌شود، اما باید حدود این ارتباط را مشخص کرد. جامع‌ترین دریافت از فلسفه که از تاریخ فلسفه برمی‌خیزد این است که فلسفه بررسی هنجاری ارزش‌های انسانی است. این دریافت حتی آن کسانی را هم دربر می‌گیرد که براساس دلایلی شکاکانه یا فرااخلاقی به این نتیجه رسیده‌اند که فلسفه درباره ارزش‌های انسانی حرفی ندارد که از حیث شناختی معنادار باشد. با این حال این پرسش باقی است که چگونه می‌توان سروکار فیلسوف با سیاست عمومی را، هر قدر هم که نشود دفاعی از آن تدارک دید، توجیه کرد؟ جواب حداقلی این است که پرداختن فیلسوف به مسائل سیاست عمومی نه به‌عنوان یگانه کار فیلسوف، بلکه یکی از کارهای او توجیه شود. در این حد هم دخالت فیلسوف در سیاست عمومی دارای حدودی است که باید رعایت شود. «وقتی به سابقه تاریخی دخالت فلاسفه در امور عمومی از روزگار/فلاطون تا حال نظر می‌کنیم ما را به فروتنی فکری می‌کشاند ... چون فلاسفه ممکن است همان قدر به بی‌راهه بروند که همکاران غیرفیلسوفشان». اما باید به این نکته هم توجه داشت که پیام فلسفه به‌جز دخالت درست یا نادرست در سیاست عمومی، این است که امور عمومی و سیاست تمام حوزه ارزش‌های هنجاری را دربر نمی‌گیرد. پیام آنها در بصیرت یا بینشی اخلاقی است که از رخدادهای روزگار آنها فراتر می‌رود ... آنها اگرچه در روزگار خود به‌سر می‌برند اما تنها به روزگار خود تعلق ندارند (هوک، ۱۳۸۵: ۱۱۷ و ۱۳۵-۳۷).

دو بُعد چالشی: وضع فلسفه سیاسی در دوران مدرن و معاصر

فلسفه سیاسی در دوران مدرن چالش‌های زیادی را پشت سر گذاشته است. در این گذر، هر دو بُعد هنجاری و جهان‌شمولی گزاره‌های فلسفه سیاسی با چالش جدی مواجه شدند. البته آنچه مورد حمله قرار گرفت، کلیت معرفت سیاسی و سودمندی آن بود که عموماً از ناحیه پوزیتیویسم اعمال می‌شد. به دنبال آن چاره‌اندیشان حوزه مطالعات سیاسی، با کنار نهادن فلسفه سیاسی، به تاسیس رفتارگرایی دست یازیدند. رفتار سیاسی (شناسی) محملی بود که جامعه‌شناسان، محققان و سایر تجربه‌گرایان دهه ۱۹۵۰ زیر لوای آن جمع شدند تا خود را از کسانی که به مطالعه قوانین اساسی، فلسفه یا تاریخ می‌پرداختند، متمایز کنند. بسیاری از بهترین آثار علم سیاست به مطالعه رفتار سیاسی و رهیافت‌های مربوط به آن می‌پردازند (مک‌لین، ۱۳۸۱: ۶۲۰).

۱. عدول از فضیلت در بحث از سیاست

تردیدها در خصوص فلسفه سیاسی به‌عنوان یک شاخه معرفتی، پیش از هرچیز در این مسئله بروز کرد که «فضیلت»، طبق تعریفی که فلسفه سیاسی از آن ارائه می‌دهد، نمی‌تواند غایتی برای زندگی سیاسی باشد. نزد مخالفان، فلسفه سیاسی باید دست از دعاوی بلندپروازانه خود بردارد و با نظر به تاریخ تحولات این حوزه باید متفطن شده باشد که دیگر نمی‌توان هر ارزشی را که دوست داریم وارد سیاست و زندگی سیاسی بکنیم، زیرا نمی‌توان هم‌زمان همه ارزش‌ها را به کمک نهادهای موجود محقق کرد، چه بسا دست کشیدن از نظام فکری همه‌ارزشی ما را به ارزشی جدید رهنمون کند (گودین و پتی، ۱۹۹۳: ۱۵۷). در فلسفه سیاسی مدرن به‌جای تمرکز دقیق بر پرسش چه باید‌ها (یی) که توسط عموم تعقیب می‌شود (پرسش «چگونه می‌توان و باید ارزش‌ها را به‌نحو نهادی دنبال و محقق کرد» موضوعیت می‌یابد (سینگر، ۱۹۹۱: ۱۴۷-۱۵۷).

بنابراین - به‌عنوان مثال از نظر گودین - سیاست، هنر ممکنات است: مطالعه نحوه تعقیب مشروط و معین ایده‌ال‌های اخلاقی در حوزه عمومی. این شرط‌ها که می‌توانند اشکال مختلفی داشته باشند، انتخاب‌های اجتماعی - سیاسی - اقتصادی عملی ما را به‌شدت محدود می‌کنند به‌نحوی که دیگر جایی برای ایده‌ال‌های بلندپروازانه ما باقی نمی‌گذارند. اما مهم‌ترین محدودیت در تحصیل ایده‌ال‌های سیاسی به امکان و در

دسترس بودن خود ایده‌ال‌های سیاسی برمی‌گردد: تکنیک‌ها، مکانیسم‌ها و راه‌حل‌های موجود برای حل معادله‌های دشوار. ما از طریق مطالعه سیاستگذاری عمومی است که به محدودیت راه‌حل‌ها پی می‌بریم. گودین با این ملاحظات پیشنهاد می‌دهد که اولاً تئوری‌های هنجاری باید جهت توجه خود را از ارزش‌ها به مکانیسم‌های عملی کردن آنها تغییر دهند؛ دوم اینکه در جستجوی گزینه‌های سیاسی تجربی- با چشم هنجاری- نباید به رئالیسم محدود شود، بلکه به الگوها توجه داشته باشیم. البته او تصریح می‌کند که قصدش لکه‌دار کردن تئوری سیاسی هنجاری نیست. تئوری هنجاری در ذیل علوم سیاسی زیررشته‌ای پیشرفت‌کننده و کامیاب خواهد ماند و نقشش این خواهد بود که پژوهش‌های تجربی آشکارا به واسطه آموزه‌های هنجاری هدایت خواهد شد (گودین و پتی، ۱۹۹۳: ۱۵۷). گودین بُعد هنجاری فلسفه سیاسی را انکار نمی‌کند اما دایره آن را آن‌قدر محدود می‌کند که دیگر هنجاری در ذیل آن نمی‌گنجد.

طی این تلقی، و در تضاد با نگرش ارسطویی که دولت وجودش هم طبیعی است و لذا دارای غایتی طبیعی و اخلاقی هم هست، دولت دیگر پدیده‌ای طبیعی نیست (تیس، ۱۳۸۵: ۱۵). نگرش مدرن به فلسفه سیاسی مبتنی بر مفروضات لیبرالیسم است. اینکه انسان‌ها برابر، آزاد و دارای حقوق خلق شده‌اند و بر خلاف / رسطو آنها غیرمدنی‌الطبع و ذاتاً غیرسیاسی هستند و لذا وجود دولت طبیعی نیست، بلکه دولت مصنوع بشر است و در نتیجه نقش اولیه دولت‌ها امنیتی است نه پرورشی و به کمال رساندن اخلاقی شهروندان. آنها در امر دنبال کردن خیر خود- تا آنجا که مانع دیگری نباشند- آزاداند. در اینجا هم هنوز بحث هنجار وجود دارد؛ اما این هنجار در خصوص حقوق و آزادی‌ها دنبال می‌شود نه خیر. خیر فرع بر آزادی و منتزع از آن است؛ و دموکراسی به‌عنوان شیوه‌ای برای تحقق برابری افراد نوع مطلوبی از حکومت است. مسئله اساسی در فلسفه کلاسیک، ضرورت دولت بود ولی در فلسفه مدرن امکان وجود دولت است (همان) و بنابراین امر ممکن با هنجار فاصله دارد.

موفه نیز با ذکر اینکه در تفکر سیاسی مدرن دو سبک زبان سیاسی یافت می‌شود یکی زبان فضیلت که مربوط به جمهوری‌خواهی کلاسیک است و یکی زبان حقوق که معرف پارادایم حق طبیعی است، مهم‌ترین وظیفه فلسفه سیاسی مدرن را تبیین دقیق آزادی فردی و آزادی سیاسی می‌داند زیرا به گفته وی شهروندی دموکراتیک کثرت‌گرا

از همین جا ریشه می‌گیرد. فلسفه سیاسی در جامعه دموکراتیک مدرن نباید به دنبال مبانی باشد بلکه باید زبانی را فراهم آورد که بتوان آزادی و برابری را محقق کرد (موفه، ۱۹۹۳: ۳۶ و ۵۷). تلیس و لیبرال‌ها بر بی‌طرفی اخلاقی و عدم تأثیر ارزش اخلاق در سیاستگذاری سخن می‌گویند، چون در این نگرش اخلاق از سیاست جداست. سندل می‌گوید براساس نظریه لیبرالی «دولت نباید شیوه مرجحی از زندگی را تحمیل کند، بلکه باید شهروندان را به حال خودشان بگذارد تا هرچه آزادانه‌تر ارزش‌ها و هدف‌های خود را انتخاب کنند» (سندل (ویرایش)، ۱۹۸۴: ۱). اما آشکار است که این جدایی در حوزه عمل و سیاستگذاری است، نه در مبانی نظری، و اولویت حق بر خیر نیز خود یک مسئله اخلاقی و بر بنیان یک هنجار استوار گشته است.

جامعه‌گرایان در مقابل بُعد جهان‌شمولی گزاره‌های فلسفه سیاسی را به چالش کشیده‌اند. پل کلی این پرسش را طرح می‌کند که سامان فلسفه یا تئوری هنجاری سیاسی در هزاره جدید چگونه خواهد بود؟ آیا دارای منابع تئوریک است تا به کمک آنها بتواند با چالش‌های پیش‌رو درافتد. آیا اگر چنان‌که منتقدان مدعی‌اند تئوری سیاسی تاریخ گذشته است و بر پیش‌فرض‌های جهان‌شمول و غیر تاریخی قابل اعتراض متکی است، باید آن را به زبالدان تاریخ سپرد؟ پیامدهای فرو نهادن تئوری سیاسی هنجاری چه خواهد بود؟ او حمله به بُعد جهان‌شمول تئوری سیاسی را از دهه ۱۹۶۰ به بعد می‌داند که توسط کسانی چون مک‌این‌تایر (۱۹۸۱)، چارلز تیلور (۱۹۸۵)، مالکل سندل (۱۹۹۹)، مایکل والزر (۱۹۸۳)، مایکل اوکشات (۱۹۶۲) صورت گرفت. این نقد ضدبنیانی در نوشته‌های روش‌شناختی تاریخ‌نگاران اندیشه سیاسی نیز یافت می‌شود. جی پوکک (۱۹۶۲) و کوپینتن/اسکینر (۱۹۶۲) از این دسته‌اند (وسالیوان، همان: ۲۲۵).

۲. برخی دلایل تغییر نگرش به فلسفه سیاسی

در آسیب‌شناسی مدرن فلسفه سیاسی دلایلی نیز برای سست شدن ویژگی‌های اولیه فلسفه سیاسی و خروج آن از زمره حکمت عملی، بیان شده است. پارتریج با این توضیح که نظریه سیاسی قدیم یا کلاسیک آمیزه‌ای از پژوهش و اندیشه‌ورزی با سه نوع انگیزه فلسفی، جامعه‌شناختی و ایدئولوژیک بود، دلایل تغییر نگرش به فلسفه سیاسی قدیم را در موارد زیر بیان می‌کند. اول اینکه امروزه دیگر نوع استدلال عقلانی و متافیزیکی زیاد

معمول نیست. انگیزه جامعه‌شناختی بر به‌کارگیری تعمیم‌های علی در باب پدیده‌های اجتماعی تأکید دارد که می‌توان آن را افول توجه اخلاقی به سیاست دانست که به‌جای آن ژرف‌نگری‌های روان‌شناختی، انسان‌شناختی و ملاحظات سیاسی موضوعیت پیدا کردند. یکی دیگر از دلایل افول، توفیقات دموکراسی در رسیدن جوامع دموکراتیک به تساهل و وفاق سیاسی بوده است. از دیگر دلایل نقصان نظریه سیاسی در وضع موجود، احساس بی‌بدیل بودن روش‌ها و سنت‌های جاافتاده دموکراسی‌های انگلیسی‌امریکایی است (کوینتن، ۱۳۷۷: ۸۷-۹۲ و ۱۰۴). چارلز بوتمیو و جک اودل نیز دو دلیل مشابه را در این امر دخیل می‌دانند؛ یکی تکاپو و جنب و جوش دموکراسی مشارکتی است که از فیلسوف می‌خواهد تا درباره خویش و نقشش توضیح دهد و دیگری تفاوت تصور فلاسفه عهد ماضی و فلاسفه کنونی از خودشان است و این‌که اختلاف نظرها در عصر حاضر بسیار زیاد گشته است (بوتمیو و جک اودل، همان). برایان مگی ناکارایی واژگان را از دلایل فروگذاری فلسفه سیاسی در جهان مدرن می‌داند؛ «جهان به‌سرعت در حال تغییر و تحول است و لذا استفاده از واژگان سیاسی موجود دیگر نادرست است، واژگانی مربوط به نسل‌های گذشته و جامعه‌ای کاملاً متفاوت از جامعه ما که امروزه در آن زیست می‌کنیم (مگی، ۱۹۸۶: ۲۰).

۳. فلسفه سیاسی به مثابه فرهنگ سوم

سلطه نسبی دانش اثباتی مباحث دامنه‌داری را در خصوص وضعیت علوم انسانی و اجتماعی و به‌ویژه آنچه موضوعش سیاست و اداره جامعه بود، دامن زد و تردیدهایی را باعث شد که در نتیجه آن، کسانی چون اسنو، سیاست را فرهنگ سومی معرفی کرد (اسنو، ۱۹۶۷) که نه به علوم طبیعی و نه به علوم نظری شباهت دارد. اما دالمایر با بررسی رأی اسنو و مباحث پیرامونی آن می‌گوید «من چون اسنو برآنم که مسئله جدی است و منازعه کاهش پیدا نکرده است؛ مسئله مربوط به وحدت دانش و تجربه بشری است. مسئله این است که رابطه میان این دو فرهنگ را چگونه می‌توان منطقاً و از روی اندیشه فهم کرد؟ علوم سیاسی را چگونه باید به مثابه عملکرد فرهنگ سوم تعبیر کرد» (دالمایر، ۱۹۸۱: ۲۱).

دالمایر تأکید می‌کند که تقسیم و طبقه‌بندی دانش همواره در تاریخ مطرح بوده است. او در جمع‌بندی خود سه شاخه را در سیاست‌شناسی از هم متمایز می‌کند. الف)

علوم سیاسی رفتاری یا تحلیلی؛ ب) سیاست‌شناسی عملی-هرمنیوتیکی و ج) تحلیل سیاسی و فلسفه انتقادی-دیالکتیکی. اولی پژوهشی است که هماهنگ با اصول عمومی تبیین گردیده و بر مشاهده و تحلیل پدیده سیاسی تجربی تمرکز دارد. عمده عالمان سیاسی امروزی به این شاخه تعلق دارند. اما در حالی که پژوهش هرمنیوتیکی-عملی مطالعه سیاست را با انسانیت پیوند می‌دهد، شاخه سوم وجه معمارانه‌ای (آرکه تکتونیک) از سیاست را آشکار می‌کند که /رسطو آن را توصیف کرده است. پژوهش کریتیکال-دیالکتیکال در پی ربط تبیین تجربی فرایندهای حقوقی-اجتماعی یا رفتاری با کشف و توضیح تمنیات قصدی انسان است؛ پیوند میان حوزه نیازهای شبه‌طبیعی یا طبیعی با بُعد آزادی انسان. پژوهش انتقادی جهت مصون بودن از ایدئولوژیک شدن باید به واسطه تأملات فلسفی خنثی و بی‌طرف شود؛ تأملاتی که نه تنها اصول موضوعه تفکر بلکه فرض‌های منطقی شناخت را هم شامل می‌شود. این شیوه پژوهش بر خلاف دو شیوه دیگر، دانش یا داده اثباتی را به‌دنبال ندارد، بلکه چشم‌انداز یا تفسیری غیرمستقیم از آن داده را به‌دست می‌دهد. پس مطالعه سیاست را نه به‌طور کامل می‌توان با علوم طبیعی و نه با انسانیت تعریف کرد و نیز نه می‌توان آن را به مثابه فرهنگ سوم دانست، بلکه جریانی آزاد از ایده‌ها میان آن همه شاخه‌های دانش است (د/المایر، ۱۹۸۱: ۴۰-۴۲). تلاش /سنو و د/المایر معطوف به‌این است که ضمن حفظ وجه نظری فلسفه سیاسی، بر عملی و سیاست‌گذارانه آن در بستر فعالیت‌های انسانی نیز تأکید کنند.

چرخش فلسفه سیاسی: بازگشت به خویش در هیأت نظریه

به‌رغم همه حملات و جرح و تعدیلاتی که درخصوص کلیت دانش سیاسی روی داد و نهایتاً در نگاه کسانی چون د/المایر به‌صورت چندشاخگی مطرح شد، فلسفه سیاسی همچنان خود را پابرجا و پیش‌رونده می‌بیند. برای عده زیادی فلسفه سیاسی جدید (معاصر) در جهان انگلیسی‌زبان از سال ۱۹۷۱، یعنی سال انتشار کتاب نظریه در باب عدالت رالز، آغاز می‌شود (ستاکز (ویرایش‌ها)، ۱۹۹۸: ۱۱۸). فیلسوفان سیاسی معاصر و نیز هواداران فلسفه سیاسی در تلاش برای بیان و تبیین سرزندگی فلسفه سیاسی، هنوز بر سودمندی و ضرورت گزاره‌های هنجاری فلسفه سیاسی تأکید دارند و آن را در ضمن حکمت عملی شرح می‌دهند. از همین‌رو فلسفه سیاسی هنوز هم با بُعد هنجاری آن

تعریف می‌شود و اساساً هنجاری بودن را ذاتی آن می‌دانند. ضمن این‌که تلاش می‌شود در خصوص جهان‌شمولی گزاره‌های آن نیز تبیینی جدید ارائه شود. ویلهم هنیس در کتاب *سیاست و فلسفه عملی*، بر آن است تا روابط میان مطالعات معاصر در خصوص سیاست را با سنت فلسفه عملی در معنای ارسطویی آن بررسی کند. او در چالش با گرایش جداسازی سیاست از حکمت عملی و با تلاش برای بازسازی (ریکانستراکشن)، بر سه مؤلفه سیاست به مثابه دانش عملی تأکید می‌کند: مبانی آن در فعالیت انسانی، جهت‌گیری آن به سوی یک هدف هنجاری یا غایت، و اعتماد و تکیه آن بر تحقیق موضوعی (توپیکال). به گفته او برخلاف علوم طبیعی که بر تبیین و تحلیل نظری تأکید دارند، مطالعه سیاست بر مشاهده مستقیم استوار نیست، چرا که بر عمل و تعامل انسانی مبتنی بر ارزش‌ها و آرزوها استوار است. کشف و توضیح فعالیت انسانی مستلزم رهیافت خاصی است که می‌توان آن را *توپیکال* یا *گفتمان هرمنیوتیکی* - عملی نامید که هدفش توضیح و شفاف‌سازی مسائل اجتماعی یا مربوط به جامعه در شرایط تاریخی و مشخص است. بنابراین، سیاست یک علم عملی است، میراثی گرانبها از گذشته. و نظریه‌پردازی سیاسی در فقدان اصول هنجاری نمی‌تواند بنیان اساسی برای هدایت رفتار انسانی را فراهم آورد و تحلیل سیاسی بدون هنجار ملالت‌آور است.

۱. تمرکز اصطلاحی بر «نظریه سیاسی»

اولین ملاحظه همراه با زیرکی که در این شکل جدید طرح مسئله فلسفه سیاسی (به مثابه یک معرفت عملی) وجود دارد آن است که به آن استقلال بیشتری - به نسبت خود فلسفه - می‌دهد؛ لذا عموماً به جای کاربرد فلسفه سیاسی از واژه «نظریه» سیاسی استفاده می‌شود. به گفته نورمن بری این شاخه از پژوهش سیاسی دائرمدار گزاره‌های هنجاری و نسبتاً جهان‌شمول درباره مطلوبیت گونه‌های خاصی از حقوق و نهادها است؛ این گزاره‌ها مستظهر به استدلال عقلانی هستند. موضوع کلاسیک فلسفه سیاسی شامل حقائق و بصیرت‌هایی می‌شد که به‌نحو دائمی دغدغه هرکسی است که در باب انسان و جامعه به‌نحو فلسفی فکر می‌کند. با این حال یک موضوع فلسفی وسیع‌گسترش یافته که نظریه سیاسی نامیده می‌شود و به سبک تحلیلی است و با متدولوژی مرتبط است (شفاف‌سازی و روشن‌سازی مفاهیم) در مقابل پوزیتیویسم. البته قدمت آن به پیش از

این و به زمانی برمی‌گردد که علاقه اندکی به تئوری سیاسی تحلیلی در حوزه سیاسی وجود داشت. البته، بری در پی آن است که بار دیگر فلسفه سیاسی را با کلیت فلسفه پیوند زند به نحوی که نتوان قلمرو سیاسی آن را محدود کرد. او با ملاحظه دو گرایش قراردادگرایی و جامعه‌گرایی تأکید می‌کند که نظریه سیاسی موضوع گلچینی است که بر تنوعی از رشته‌ها مبتنی است و بنابراین بدنه‌ای از معرفت یا شیوه‌ای از تحلیل وجود ندارد که انحصاراً به نظریه سیاسی بپردازد (بری، ۱۹۸۱: ۱-۲).

در مقابل، دیوید میلر نظریه سیاسی را تأمل سیستماتیک بر ماهیت و اهداف حکومت می‌داند که دارای دو ویژگی است: یکی فهم نهادهای سیاسی و دیگری داشتن دیدگاهی درباره این که چگونه آنها باید تغییر یابند (اگر قرار باشد تغییر یابند). این بُعد دوم به نظریه سیاسی، بُعد هنجاری می‌بخشد (میلر، ۱۹۸۷: ۳۸۳). از سویی دیگر کویینتن با اشاره به محدود شدن قلمرو فلسفه سیاسی در وضع جدید خود (به دنبال تحول در خودآگاهی روش‌شناسانه فلاسفه متأخر) رابطه فلسفه با دیگر شیوه‌های اندیشه را بدین صورت می‌داند که همه روش‌های فکری دیگر قائم به ذات و ناظر به وجه یا محدوده‌ای از جهان هستند در حالی که فلسفه مشغله‌ای ذهنی و نقادانه است که به خود آن روش‌ها می‌پردازد و اصطلاحات، احکام و براهین نظامات فکری دست اول را طبقه‌بندی و تحلیل می‌کند. «از این منظر اثری که تماماً فلسفی باشد وجود ندارد چون علاوه بر استدلالات فلسفی، دو نوع عنصر غیر فلسفی نیز در آنها وجود دارد: یکی گزارش‌های واقعی یا توصیفی از نهادها و فعالیت‌های سیاسی (علم سیاست)، و دیگری توصیه‌هایی درباره اهداف آرمانی فعالیت سیاسی و طریقه تمهید نهادهای سیاسی برای وصول به آن اهداف (ایدئولوژی سیاسی) و گاهی مسائل مربوط به جامعه‌شناسی سیاسی نیز در این آثار دیده می‌شود» (کویینتن، همان: ۱۱).

بیخو پارخ^۱ با پذیرش نظریه سیاسی به مثابه یک رشته و دیسسیپلین به دلیل عدم اجماع بر سر ماهیت و اهدافش، آن را در وضعی آشفته می‌بیند؛ اما در نظر او آشفتگی به معنای مرگ آن نیست: «قائلان به مرگ فلسفه سیاسی نمی‌دانند از چه صحبت می‌کنند». پارخ با اشاره به این کوتاه‌آمدگی در تأملات فلاسفه سیاسی معاصر، می‌گوید که بسیاری از نظریه‌پردازان فلسفه سیاسی معاصر از هر دو واژه نظریه و فلسفه سیاسی

1. Bhikhu Parekh

استفاده برده‌اند و البته ترجیح آنها نظریه سیاسی بوده است. در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ واژه فلسفه سیاسی با بی‌مهری‌ها و خصومت مواجه شد. در تبیین این دو مفهوم عده‌ای فلسفه سیاسی را تحلیل مفهومی و یا کاوش هستی‌شناختی در باب سیاست در یک گستره وسیع دانستند. نظریه سیاسی را یک تحقیق هنجاری یا هنجاری تجربی دانستند که وجهه‌ای ترکیبی و در نتیجه غیر خالص، مادون و نهایتاً نامشروع دانستند. «به‌نظر من فلسفه سیاسی نه دقیقاً مترادف با نظریه سیاسی و مخالف با آن است. البته اصطلاح نظریه در آمریکا و فلسفه در اروپا بیشتر کاربرد دارد و در بریتانیا هر دو واژه استفاده می‌شود، اما اولویت با نظریه است» (پارخ، ۱۹۹۳). اوسولیوان نیز با اشاره به اینکه آنچه زمانی فلسفه سیاسی خوانده می‌شد امروزه نظریه سیاسی نامیده می‌شود، نظریه سیاسی را همیشه در حال تحول توصیف می‌کند (اوسولیوان، همان: ۲۴۲-۲۵۹).

جان پلامناتس با رد این ادعا که نظریه یا فلسفه سیاسی دیگر مرده است (و با رد اینکه از نظر پوزیتیویست‌ها اگر حشو و زواید این نظامات فکری به کمک حلال تحلیل زبانی پیراسته شود دیگر چیز قابل اعتنایی از مسائل مطرح‌شده توسط متفکران سیاسی بزرگ برجای نخواهند ماند)، بر آن است که پیشرفت علم و فلسفه تحلیلی نمی‌تواند نافی دیگر وجوه اندیشه باشد: «درست است که نظریه سیاسی یا فلسفه سیاسی، آنگاه که خواسته است نقش علوم سیاسی را ایفا کند، معرفتی از آن نوع که علم سیاست ارائه می‌کند به بار نمی‌آورد، اما این به معنی نفی آن نیست بلکه تنها می‌توان ضرورت تفکیک فلسفه سیاسی را از مشغله‌های فکری نوع دیگر نتیجه گرفت». به گفته او نظریه سیاسی در گذشته متضمن دو مشغله بود: یکی چپستی حکومت و چرایی اطاعت از آنها و دومی اهداف حکومت و سازمان آن برای دستیابی به آن اهداف، و عدم تفکیک این دو در وضع کنونی باعث شده تا عده‌ای فلسفه را تمام‌شده بدانند. او تصریح می‌کند که مرادش از نظریه سیاسی توضیح نحوه عملکرد حکومتها نیست بلکه تفکر منظم درباره غرض و غایت حکومت است. نظریه سیاسی موكداً غیرتحلیل زبانی و در واقع صورتی از فلسفه عملی است. این فلسفه از آن رو عملی است که به حکومت مربوط است. امروزه این نیاز نه تنها کمتر نشده بلکه برآوردن آن دشوارتر هم شده است. مقصود نظریه سیاسی توضیح دادن نحوه وقوع پدیده‌ها در جهان- در ذهن ما یا در خارج- نیست؛ بلکه آن است که ما را در تصمیم‌گیری درباره این که چه باید بکنیم و آنچه را که باید بکنیم

چگونه انجام دهیم یاری می‌کند. این کار اساساً از رهگذر تأمل در انواع فلسفه‌های عملی میسر است. اگر چه ممکن است که هیچ نظریه سیاسی مقبولیت عام نداشته باشد اما نیاز به آن در هر جامعه پیچیده و پیشرفته‌ای وجود دارد. از نظر او نظریه سیاسی یک ضرورت است (پلامناتس، ۱۳۷۳: ۴۴-۴۷). در همین حال او هشدار می‌دهد که فهم نظریات سیاسی بالاتر از مطالعه صرف کتب فلسفه سیاسی است.

مورد آشکارتر/سپریگنز و اثر مهم او (فهم نظریه‌های سیاسی) است. او بیان می‌دارد که آن دسته از نظریات سیاسی که هنجاری هستند از نظر عده‌ای، فلسفه سیاسی تلقی می‌شوند. نظریات سیاسی مطالبی هستند که در آثار کلاسیکی مانند جمهور، لویاتان و قرارداد/اجتماعی یافت می‌شوند و هدف آنها جستجوی ارائه تصویری جامع و نسبتاً منسجم از زندگی سیاسی است. این متفکران نحوه نگرشی را به انسان می‌آموزند که به‌طور کلی معنی‌اش تصویر نمادین از یک کلیت نظم‌یافته است. پس نظریه سیاسی یک بینش یا روش درک همه‌جانبه از زندگی و جامعه سیاسی است. یک بینش گسترده که هم توصیفی است و هم هنجاری. در بُعد توصیف، نظریه هنجاری بازیگران، کارگزاران و چارچوب‌های زندگی سیاسی و روابط میان آنها را شناسایی می‌کند. در بُعد هنجاری، نظریه سیاسی با فراهم آوردن زمینه قضاوت در مورد بخردانه بودن اعمال و ترتیبات سیاسی، دورنمایی از عوامل موفقیت یا شکست جامعه سیاسی را پیش می‌کشد. تمام نظریه‌پردازان سیاسی به‌روشنی باور دارند که عمل به رهنمودهای آنها یا مانع بدتر شدن اوضاع می‌شود (بدبینان به سرشت انسان) و یا اوضاع را بهتر می‌کند (خوش‌بینان به سرشت انسان). اسپریگنز در نظریه سیاسی علاوه بر بُعد هنجاری، وجه جهان‌شمولی احکام نظریه سیاسی را هم گوشزد می‌کند: نظریه‌پردازان سیاسی به‌رغم اختلافات چشمگیر در سبک و مفاهیم (چون محصول فرهنگ‌ها و شرایط اجتماعی مختلف هستند) با مسائل اساسی یکسانی سروکار داشته و روشی نسبتاً همگون اتخاذ کرده‌اند (اما نتیجه نظریات آنها یکسان نیست). لذا با روش واحد درک منطق درونی نظریات می‌توان آنها را فهم کرد (سپریگنز، ۱۳۶۵: ۱۶-۲۳).

۲. فلسفه سیاسی پژوهی به‌جای سیاست پژوهی فلسفی

ملاحظه دومی که در بررسی تأملات اخیر در باب احیای فلسفی سیاسی و بازگرداندن آن به محمل حکمت عملی آشکار می‌شود اینکه، پژوهش در خصوص موضوع فلسفه سیاسی بر

پژوهش در مورد موضوعات سیاسی مقدم شد. بیشتر فیلسوفان و به‌ویژه شارحان فلسفه سیاسی قبل از هر چیز لازم می‌دیدند تا به دفاع از خود فلسفه سیاسی بپردازند. زیرا از نظر آنان، به گفته کویینتن «امروزه نظر قریب به اجماع فلاسفه سیاسی این است که موضوعی به‌عنوان فلسفه سیاسی وجود ندارد. بسیاری از استادان فلسفه سیاسی در واقع دانشجویان و پژوهندگان تاریخ اندیشه‌های بسیار کلی سیاسی هستند. و این امر همان‌قدر به فیلسوف سیاسی شدن آنها کمک می‌کند که تماشای مسابقه گاو‌بازی به تماشاچیان». با این حال کویینتن فلسفه سیاسی را همچنان دارای ارج می‌داند و بر خلاف نظر عده‌ای که قائلند فلسفه سیاسی‌ای که تنقیح و توضیح اصطلاحات سیاسی را مهم‌ترین وظیفه خود تلقی کند حاصلی جز اتلاف وقت و انرژی نخواهد داشت، نخستین وظیفه فیلسوف سیاسی توضیح مفاهیم اهداف سیاسی است. چون در پرتو آن توضیحات است که او می‌تواند درخصوص استدلال‌هایی که در دفاع از انتخاب هر یک از اهداف سیاسی ارائه می‌شود، ارزیابی انتقادی داشته باشد (کویینتن، همان: ۳۸ و ۱۸).

اِستِراوس نیز بخش عظیمی از کتاب خود را با همین عنوان به دفاع از فلسفه سیاسی و تبیین مفهومی آن اختصاص داده است. او اگرچه در آغاز تصریح می‌کند که «معنی فلسفه سیاسی و هویت آن» همچون زمان ظهور آن روشن است، اما دو فصل از مباحث کتاب را به ایضاح این مفهوم اختصاص می‌دهد. در تمام این مراحل تلاش او این است که بار دیگر فلسفه سیاسی را به مثابه یک معرفت عملی معرفی کند: «هر عمل انسانی یا به قصد تغییر وضع موجود است یا با هدف حفظ آن. یعنی یا بدتر نشدن یا بهتر شدن، و در نتیجه فلسفه سیاسی با مفهوم هنجاری خیر ارتباط پیدا می‌کند». *اِستِراوس* دو مرحله را در تاریخ فلسفه سیاسی از هم متمایز می‌کند: «کلاسیک» که با امور خوب و بد و عدالت سر و کار دارد و «مدرن» که با قطع ارتباط با حقوق طبیعی به حقوق انسانی می‌پردازد. *ماکیاولی* و *هابز* و *سپس روسو* مسئله صیانت نفس و آزادی و شهروندی و اراده عمومی را مطرح کردند. در مرحله بعد *نیچه* میل به قدرت را عامل تعیین‌کننده در حیات تاریخی و سیاسی انسان اعلام کرد. اما به نظر می‌رسد تمام این مراحل ماهیتاً با اخلاق و هنجار و جهان‌شمولی مرتبط است و به بیان دیگر تمام این مراحل مؤید عملی بودن این دانش است (*اِستِراوس*، ۱۳۸۱: ۳-۴).

فلسفه سیاسی و «امر سیاسی»

پرسش مهمی که در پی این تغییر و تحولات رخ می‌نماید این است که منشا و زمینه بروز این تحولات در حوزه فلسفه سیاسی چه بوده است؟ یکی از پاسخ‌های قابل تأمل، بر «موضوع» دانش و معرفت سیاسی متمرکز است. از این منظر پیمایش راه‌های مختلف و بعضاً متضاد ناشی از آن بوده که برای پژوهشگر و دانشمند حوزه سیاست، موضوع تأمل و پژوهش محدود، مقید و معین نیست. بنابراین قبل از هر چیز باید معلوم کرد که آیا این حوزه دارای موضوع مستقل است و اگر آری، سرشت آن که با نام «امر سیاسی» شناخته می‌شود کدام است؟ پیش‌فرض این است که حوزه سیاست دارای موضوع مشخصی است که مستقل از سایر دانش‌ها است. در واقع، بحث بر سر «امر سیاسی»، ادامه همان روند فلسفه‌سیاسی پژوهی است.

پاسخ‌هایی چند به آن پرسش ارائه شده است. عده‌ای امر سیاسی را مترادف با اعمال زور دانسته‌اند. «هر جا قدرت وجود داشته باشد، سیاست رخ می‌دهد». سخن در دفاع از چنین دیدگاهی فراوان است. موضع سنتی‌تر، امر سیاسی را مرتبط با حکومت می‌داند. طی این تلقی، فلسفه سیاسی استلزام‌های عملی دارد. در نظر فیلسوفان سیاسی، حکومت چیزی جدا از کسانی که قوانینش در مورد آنها اعمال می‌شود و یا زعمایش نیست. حکومت کارگزار جمعی شهروندانی است که قوانین آن را تعیین می‌کنند. پس این سؤال که حکومت چگونه باید با شهروندان خود رفتار کند، معادل است با این سؤال که ما به‌عنوان شهروندان چگونه باید با یکدیگر رفتار کنیم (سویفت، ۱۳۸۵: ۲۲-۲۱).

نزد کارل/شمیت نیز ندرت می‌توان تعریفی روشن از امر سیاسی ارائه کرد. این واژه معمولاً- برخلاف ایده‌های متنوع دیگر، عموماً به‌نحو سلبی به‌کار می‌رود؛ یعنی امر سیاسی در مقابل اخلاق، در مقابل قانون، در مقابل اقتصاد. از سوی دیگر امر سیاسی در کنار دولت ذکر می‌شود یا حداقل در ارتباط با آن آورده می‌شود؛ به‌عبارت دیگر امر سیاسی با دولت و دولت با امر سیاسی تعریف می‌شود. تردیف امر سیاسی و دولت در لحظه‌ای که دولت و جامعه به‌هم می‌رسند مشکل خود را نمایان می‌سازد. چرا که امر مربوط به دولت امر اجتماعی نیز هست و به عکس، به‌ویژه در واحدهایی که به‌نحو دموکراتیک سامان یافته‌اند. در نتیجه در چنین جوامعی هر چیزی بالقوه امر سیاسی است (شمیت، ۱۹۷۹: ۱۸-۱۹).

از نظر اشمیت تعریف امر سیاسی تنها می‌تواند از طریق کشف و تعریف مقولات دقیق سیاسی ممکن شود. برخلاف بسیاری از کوشش‌های نسبتاً مستقل تفکر و عمل انسانی (و به‌طور خاص اخلاق، زیبایی‌شناختی و اقتصاد)، امر سیاسی معیارهای خاص خود را دارد. بنابراین امر سیاسی باید بر تمایزات نهایی خود متکی باشد تا بتوان هر عملی را که به‌نحو دقیق معنای سیاسی دارد دنبال کرد. می‌توان تصور کرد که در قلمرو اخلاقیات، تمایزات نهایی میان خوب و بد و در قلمرو زیبایی‌شناختی میان زشت و زیبا و در اقتصاد سودآوری و ناسودآوری. او این پرسش را مطرح می‌کند که آیا در خصوص امر سیاسی هم می‌توان به چنین معیار تمایزگذاری قائل شد تا بدانیم امر سیاسی شامل چه می‌شود؟ معیار پیشنهادی او برای تمییز «امر سیاسی» از سایر «امور»، دوستی و دشمنی است: «تا جایی که این معیار از دیگر معیارها مشتق نشده است، برابر نهادی دوستی و دشمنی با معیارهای نسبتاً مستقل خوب و بد یا زشت و زیبا در اخلاق و زیبایی‌شناختی تناظر پیدا می‌کند. بر این اساس تمایز میان دوستی و دشمنی معرف اتحاد و جدایی و پیوستن و ناپیوستن است. دشمن سیاسی نیازمند این است که به‌لحاظ اخلاقی بد و به‌لحاظ زیبایی‌شناختی زشت و به‌لحاظ اقتصادی رقیب باشد. اما در کنار همه اینها دشمن سیاسی یک دیگر و غریبه است و همین کافی است که او طبیعتاً یک دشمن باشد تا میان آنها منازعه احتمالی صورت گیرد». طی این تلقی، امر سیاسی بیشترین و بالاترین نمود خصومت است و هر خصومت شدید نشانی از «سیاسی» بر جبین دارد. دولت به مثابه واحد سیاسی خود را در وضع دوستی-دشمنی می‌یابد. البته سوژه دوستی و دشمنی برای همیشه ثابت نیست. امر سیاسی چه بسا انرژی و نیروی خود را از سایر وجوه انسانی-از قبیل دین، اقتصاد و اخلاق-بگیرد، اما ذات خود را با آنها تعریف نمی‌کند. «اگر تمایز دوستی-دشمنی قرار است نادیده گرفته شود و از بین برود، در آن صورت زندگی سیاسی هم با آن از بین خواهد رفت» (همان). اخطاری به این بزرگی و اهمیت، دلالت بر دغدغه هواداران فلسفه‌سیاسی، از وضع معرفتی آن دارد.

نتیجه‌گیری

فلسفه سیاسی از آغازین لحظه تولد خود به دست سقراط و افلاطون و پرورش و بالندگی توسط/ارسطو تا دوران مدرن، در ضمن حکمت عملی جای گرفته بود و کانون

آن بُعد هنجاری گزاره‌های جهان‌شمولش بود به‌نحوی که با اخلاق نیز پیوند برقرار می‌کرد. با ورود به دوران مدرن و سپس، دوران معاصر، این وضع متحول گشت. آنچه در مطالعه حاضر در باب آن تحولات حائز اهمیت است، اتفاق میمونی است که از آن به‌عنوان «چرخش معرفتی» یاد شد. به‌عبارت روشن، همچنان که در حوزه زبان‌شناسی طی چرخشی معرفتی خود زبان موضوع مذاقه قرار گرفت، در اینجا نیز فلسفه سیاسی خود موضوع فلسفیدن سیاسی واقع شد؛ همه این تلاش‌ها معطوف به‌این بوده که فلسفه سیاسی بتواند انسان و جامعه‌ای ایده‌آل در روی زمین محقق کند. از همین روست که، به‌رغم همه حملات و جرح و تعدیلاتی که درخصوص کلیت دانش سیاسی روی داد، فلسفه سیاسی همچنان خود را پابرجا و پیش‌رونده می‌بیند. فیلسوفان سیاسی معاصر و نیز هواداران فلسفه سیاسی در تلاش برای بیان و تبیین سرزندگی فلسفه سیاسی، هنوز بر سودمندی و ضرورت گزاره‌های هنجاری فلسفه سیاسی تأکید دارند و تأکید دارند تا آن را در قالب‌های معرفتی جدید ارائه دهند.

به گفته پیتون رسالت فلسفه [سیاسی] این است تا آینده را متفاوت از گذشته سازد؛ فلسفه رسالتی سیاسی دارد. این رسالت با تلقی عمل‌گرایانه ارزش مفاهیم فلسفی گره خورده است. فلسفه باید هدفش رسیدن به شکل‌های جدید و خلاقانه ضد ایجابی کردن زمان حال باشد (پیتون، ۱۳۸۳: ۲۴۶). به‌نظر می‌رسد آینده فلسفه سیاسی، پیوندی از دانش نظری و عملی باشد که طی آن هم‌چنان به سیاستگذاری اجتماعی چشم دوخته باشد: از یک سو، به مطالعه مسائل عام، جاودانه و ثابت، و از سوی دیگر، به مطالعه امور تغییرپذیر، خاص و ارادی؛ اولی ناظر به آنچه که هست و دومی به آنچه که باید باشد. حکمت نظری به عالم تکوین و حکمت عملی به دنیای بایدها و نبایدهای تشریح توجه دارد؛ نگرستن و جویدن آن چه که می‌بایست باشد و اکنون نیست.

اما دو نگرانی در این جا آشکار می‌شود؛ یکی امکان تقلیل فلسفه سیاسی به یک ایدئولوژی (فی‌المثل، لیبرالیسم یا حتی بنیادگرایی) است. پارخ با واشکافی چنین خطری، چشم‌انداز چندفرهنگ‌گرایی را پیشنهاد می‌کند: در این صورت «فیلسوف سیاسی هیچ نقطه ارشمیدسی ندارد... بلکه می‌توند گفت و گویی میان چشم‌اندازهای مختلف فرهنگی برقرار کند» (پارخ، ۱۳۸۸).

نگرانی دوم این است که تلاش برای موثرساختن فلسفه سیاسی، به یک دغدغه آکادمیک تقلیل یابد که بیشتر روایتگر دلخوشی‌ها و آرزوهای فیلسوفان سیاسی است؛ این امر این بدبینی را ممکن است به‌دنبال داشته باشد که «چرخش فلسفی سیاسی» و تمرکز بر «نظریه سیاسی» و به‌دنبال آن تأکید بر «امر سیاسی» اگرچه حکایت از تلاشی دارد که دوست‌داران فلسفه سیاسی برای احیا، تقویت و بسط آن، و نیز استمرارش به قلمرو عرصه سیاست‌گذاری اجتماعی، دارند؛ اما فلسفه سیاسی حتی اگر توانسته باشد خود را از چنبره دعاوی مفهومی برهاند، بازهم نتوانسته و نمی‌تواند در میدان عمل موثر و مفید باشد. این بدبینی نسبت به فلسفه سیاسی به‌ویژه در قلمروهایی که انواع ایدئولوژی‌ها بر سامان سیاسی آن حاکم‌اند، حاد و آشکار می‌باشد. از این منظر، گویی فلسفه سیاسی تفننی برای فلسفه‌دوستان شده است. شاید این بدبینی بوده که عده‌ای را به بیان این سخن رهنمون کرده که: «اگر کسی در جایی درختی یا شاخه گلی بکارد به‌مراتب بیشتر از جماعت سیاسی به بشریت و به کشورش خدمت خواهد رساند».

منابع

- ارسطو (۱۳۸۶) *سیاست*، حمید عنایت، چاپ چهارم، تهران، علمی فرهنگی.
- اسپرینگز، توماس (۱۳۷۰) *فهم نظریه‌های سیاسی*، فرهنگ رجایی، چاپ دوم، تهران، آگاه.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۱) *فلسفه سیاسی چیست؟ فرهنگ رجایی*، چاپ دوم، تهران، علمی فرهنگی.
- آسولیوان، نوئل (۱۳۸۸) *نظریه سیاسی در گذار؛ بررسی انتقادی (ویراسته)*، ترجمه حسن آبنیکی، تهران، کویر.
- اعلم، امیرجلال‌الدین (مترجم)، *دانشنامه ملخص فلسفه و فیلسوفان غرب*، (فیلسوفان یونان و روم)، تهران، بوستان توحید.
- ایان مک‌لین (۱۳۸۱) *فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد*، حمید احمدی، تهران، میزان.
- بونتیمو، چارلز و جک اودل (۱۳۸۵) *جغد مینروا، مسعود علیا*، تهران، ققنوس.
- پارخ، بیکو، (۱۳۸۳)، *فلسفه فلسفه سیاسی*، منصور انصاری، در: اندیشه سیاسی، سال شماره ۱، زمستان ۱۳۸۳، صص ۹۷-۱۲۲.
- پارخ، بیخو، (۱۳۸۸)، «نظریه‌پردازی در مورد نظریه سیاسی»، در: آسولیوان، نوئل، *نظریه سیاسی در گذار؛ بررسی انتقادی (ویراسته)*، ترجمه حسن آبنیکی، تهران، کویر.
- پیتون، پال (۱۳۸۳) *دلوز و امر سیاسی*، محمود رافع، تهران، گام نو.
- تلیس، رابرت بی (۱۳۸۵) *فلسفه راولز، خشایار دیهیمی*، تهران، طرح نو.
- راس، دیوید، (۱۳۷۷) *ارسطو، مهدی قوام صفری*، تهران، فکر روز.
- سويفت، آدام (۱۳۸۵) *فلسفه سیاسی*، پویا موحد، تهران، ققنوس.
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۰) *فلسفه اخلاق، انشاءالله حیدری*، تهران، حکمت.
- کریستیان دلاکامپانی (۱۳۸۲) *فلسفه سیاست در جهان معاصر*، بزرگ نادرزاد، تهران، هرمس.
- کویینتن، آنتونی (۱۳۷۳) *فلسفه سیاسی (ویرایش)*، مرتضی اسعدی، تهران، آگه.
- گری، جان (۱۳۷۹) *فلسفه سیاسی آیزیا برلین، خشایار دیهیمی*، تهران، طرح نو.
- مک‌این‌تایر، السدر (۱۳۷۹) *تاریخچه فلسفه اخلاق*، انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت.
- هوک، سیدنی (۱۳۸۵) *فلسفه و سیاست عمومی*، در: چارلز بونتیمو و جک اودل، *جغد مینروا*، مسعود علیا، تهران، ققنوس.

- Barry, Norman (1981) *An introduction to modern political theory*, Macmillan Press (forth edition, 2000).
- Carel, Havi and David Games, (ed) (2004) *What Philosophy Is*, Continuum.
- Chantal Mouffe (1993) *The return of the political*, London, Verso.
- Dallmayr, Fred (1981) *Beyond Dogma and Despair*, NotreDame (political science and the tow cultures).
- Goodin, Robert E. and Philip Pettit, (1993) *The Contribution of Political Science*, in: *A companion to contemporary political philosophy*, Blackwell.
- Magee, Brayan, (1986), "Who (or What) Killed the Language of Politics", *Encounter*, May 1986, No.3.
- Miller, David (1987) *The Blackwell encyclopedia of Political thought*, Blackwell.
- O,Solivan, Noel (eds) (2000) *Political Theory in Transition*, Rutledge.
- Parekh, Bhikhu (1993) *Theorizing political theory*, in: O,Sullivan.

- Rachels, James (1999), *The Elements of Moral Philosophy*, McGraw- Hill College.
- Sandel, Michel (ed) (1984) *Liberalism and its critics*, NewYork University press.
- Schmitt, Carl (1979), *The Concept of the Political*, translated by George Schwab, Rutgers University Press.
- Schneewind. J. B (1991) *Modern Moral Philosophy*, in: *A companion to ethics*, edited by P. Singer, Blackwell.
- Snow, C.P., (1979), *The Tow Culture*, Cambridge University Press.
- Wolf, Jonathan (1998) "John Rowls; liberal Democracy Restated", in: April Carter Geoffrey Stokes (eds), *Liberal Democracy and its Critics*, Cambridge, Polity Press.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
دوره جدید، شماره هفتم، زمستان ۱۳۸۸ و بهار ۱۳۸۹: ۵۱-۶۹
تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۰۷/۲۵
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۱۱/۰۱

«مطلق خاص» در اندیشه رورتی

محمد رضا تاجیک*

چکیده

آماج رویکرد انتقادی رورتی عمدتاً معرفت‌شناسی غربی و در متن و بطن آن، نظریه معرفتی بازنمایی است. رورتی با منظر و نظری پراگماتیستی در پی یافتن توجیه و توضیحی برای نگرش اخلاقی و سیاسی غرب امروز است. این منظر و نظر رورتی، سخت‌و‌ام‌دار آموزه‌های زبان‌شناختی و رویکردهای توصیفی در شکل‌گیری درک آدمی از امور است. اما، آیا رورتی می‌تواند در این فضای نظری از آفات فراتثوری‌ها، از یک سو، و نگاه‌های هنجاری در عرصه علوم، از سوی دیگر، پرهیز کند؟

واژه‌های کلیدی: مطلق خاص (Particular Absolute)، واژه‌های نهایی (غائی)، رند، رند، لیبرال، پراگماتیسم، نام‌انگاری، همبستگی، بازنمایی.

مقدمه

وقت آن رسیده که لیبرالیسم روشنگری
را از عقل‌گرایی روشنگری جدا کنیم.
ریچارد رورتی

ریچارد رورتی، فیلسوف پسامدرنی است که اندیشه او متأثر از فلسفه پراگماتیستی
جیمز دیویی و کواین و دیویدسون است. رورتی از منظری پراگماتیستی- پسامدرنیستی
مفاهیم استعلایی فلسفه سنتی، همچون «طبیعت انسان» و «حقیقت مطلق» را به چالش
می‌کشد و تأکید می‌کند که سنت فلسفی‌ای که از افلاطون تا کانت ادامه داشته است،
امروزه نفوذ خود را از دست داده و شناخت حقیقت از حوزه فلسفی و معرفت‌شناختی جدا
شده و به حوزه نقد ادبی انتقال یافته است. ژبژک در توضیح این رویکرد رورتی می‌نویسد:
«به نظر رورتی امروزه ما شاهد شکست نهایی تلاش‌های تفکر روشنگری هستیم در
راه ابتدای آزادی‌ها و حقوق بشر بر مبنای پشتوانه‌ای متعالی یا استعلایی، مبرا از
خصلت اساساً امکانی فرایند تاریخی (چیزهایی نظیر «حقوق طبیعی»، عقل کلی و
جهان‌شمول) یا بر مبنای یک آرمان- نوعی ایده تنظیمی کانتی- که فرایند تاریخ را
هدایت کند (مثلاً، آرمان هابرماسی ارتباط بی‌قید و شرط). دیگر حتی نمی‌توان
سیر تاریخی رخدادها را به مدد روایتی هادی به صورت فرایندی یکپارچه درک
کرد (روایتی چون مارکسیسم که تاریخ را تاریخ نبرد طبقاتی تفسیر می‌کند)، دیگر
اعتباری ندارد» (ژبژک، ۱۳۸۴: ۲۹۰).

مشرب و مکتب پسامدرن- پراگماتیسم رورتی قرار دادن وی در حریم یک نحله
فکری را با مشکل مواجه کرده است. از این رو شارحین و منتقدین وی گاه او را یک
روشنفکر نسبی‌گرا، خردستیز و شالوده‌شکن معرفی می‌کنند و گاه وی را کلی‌مسلك،
نیست‌انگار، ضد مابعدطبیعه‌گرا، ضد بنیادگرا و ضد مبنی‌گرا معرفی می‌کنند و گاه نیز او را
یک قوم‌گرای ارتجاعی و یا یک سست‌کننده مبانی فلسفی مدرنیته می‌نامند. لذا شاید
شایسته‌ترین روش شناخت و تعریف رورتی، نگاهی درون- گفتمانی و یا به بیان دیگر،
بهره گرفتن از واژگان نهایی (دقایق گفتمانی) خود وی باشد؛ اما منظور رورتی از واژگان
نهایی (یا غائی) چیست؟ رورتی اعتقاد دارد که همه انسانها برای توضیح باورها، کنشها و

شیوه زندگیشان از شماری مقولات زبانی بهره می‌گیرند. این مقولات شامل واژگانی هستند که در ستایش از دوستان یا در اظهار تنفر از دشمنان به کار می‌رود و به مدد آنها اهداف درازمدت زندگی بیان می‌شود. واژگانی که به ژرف‌ترین تردیدها و بلندپروازانه‌ترین امیدهای آدمیان معنا می‌بخشند. واژگانی که با آنها قصه زندگی روایت می‌شود. رورتی این مقولات زبانی را واژگان نهایی (غائی)^۱ می‌نامد. واژگان نهایی براساس قوانین علمی یا منطق فلسفی جعل نمی‌شوند. این واژگان به این معنا «نهایی» هستند که اگر سایه تردیدی بر ارزش آنها افتد، استعمال‌کننده آنها به هیچ‌گونه استدلال نادر خودبسته‌ای توسل نمی‌جوید. این واژه‌ها مادام که شخص قادر به بهره‌برداری از زبان باشد به حیات خود ادامه خواهند داد؛ و رای آنها تنها شاهد انفعالی نومیدانه یا توسل به زور خواهیم بود. بخش کمی از واژگان نهایی را تعبیری مختصر، منعطف و فراگیر نظیر «درست»، «خوب»، «راست»، «زیبا» تشکیل می‌دهد و بخش بزرگ‌تر این واژگان تعبیر مشروح‌تر، دقیق‌تر، و محدودتری را شامل می‌شود؛ نظیر «مسیح»، «انگلستان»، استانداردهای حرفه‌ای، «برازندگی»، «مهربانی»، «انقلاب»، «کلیسا»، «مترقی»، «دقیق»، «خلاق». همین تعبیر محدودتر هستند که کارکرد عمده را بر عهده می‌گیرند (رورتی، ۱۳۸۵: ۱۵۱-۱۵۲).

اما چگونه می‌توان رورتی را در قالب و چارچوب واژگان نهایی خاص تحدید و تعریف کرد در حالی که او خود را یک «رند^۲»، یعنی انسانی که «شهامت رومیایی با حالت امکانی و عدم ضرورت عقاید و امیال خویش را دارد» معرفی می‌کند که دارای ویژگی‌هایی زیر است: تردید همواره به واژگان نهایی خویش و حساس و باز بودن نسبت به واژگان نهایی دیگران؛ آگاهی نسبت به این مهم که استدلال‌های زبانی و گفتارهایی که به کار می‌برد هیچ‌گاه به طور مطلق باعث نخواهد شد که دیگر شک و شبهه نکند؛ آگاهی نسبت به این امر که هر زمان که نظریه‌ای و فلسفه‌ای را ارائه کند، این نظریه‌ها و گفتارهای فلسفی قدرتی و رای او و مستقل از او ندارند و باور به آن نظریه و فلسفه او را لزوماً به حقیقت نزدیک‌تر نمی‌کند، بلکه این اوست که چنین باوری دارد و اگر در این میانه جدالی درگیرد، جدال میان کهنه و نواست، نه جدال میان حقیقت و خطا.

1. final vocabulary
2. Ironist

از نظر رورتنی در مقایسه با اهالی مابعدالطبیعه (که برای دیگر آدمیان از آن روی به لحاظ اخلاقی محلی از اعراب قائل می‌شوند که با یک قدرت مشترک بزرگ‌تر رابطه داشته باشند)، انسان‌های دیگری نیز وجود دارند که بدون آنکه خود لزوماً آگاه باشند، هر پدیده‌ای را با توسل به عقل سلیم، یعنی هنجارها و ارزش‌های رایج جامعه و باورهای مورد احترام عامه، تعریف می‌کنند و توضیح می‌دهند. از نظر انسان‌های عقل سلیمی، واژگان نهایی مرسوم، مطلق و انعطاف‌ناپذیر هستند. برای این افراد شک کردن درباره واژگان نهایی تصویری خطرناک و کاری غیر ممکن است. در نزد این انسان‌ها:

... هر یک از افراد بشر، هر سوژه اخلاقی، از آن روی به لحاظ اخلاقی موضوعیت می‌یابد که «تحقیر او امکان‌پذیر است». احساس همبستگی انبای بشر بر حس خطری مشترک^(۱) استوار است و نه بر مالکیت اشتراکی یا قدرتی مشترک... . اهل مابعدالطبیعه خیال می‌کنند رسالت روشن‌فکر آن است که به مدد تعدادی قضیه صادق راجع به موضوعات کلان از لیبرالیسم دفاع و حمایت کنند، لیکن رند فکر می‌کند این رسالت عبارت است از افزایش مهارت ما در تشخیص و تشریح انواع مختلف امور جزئی کوچکی که افراد یا جماعات بر حول آنها خیال و حیات خویش را متمرکز می‌سازند (ژیرک، ۱۳۸۴: ۲۹۱).

با این وصف، واقعاً چگونه می‌توان رورتنی را در پرتو واژگان نهایی خودش تعریف کرد؟ بی‌تردید، آنچه به رورتنی شأن و منزلت یک متفکر صاحب‌مکتب را می‌بخشد، اگرچه هیچ ویژگی و شناسه جهان‌شمولی نیست؛ دقیقاً آن چیزی است که «مختص» اوست. به بیان دیگر، اندیشه رورتنی را جز در پرتو زنجیره‌ای از «مطلق‌های خاص» که مایه تشخیص، تمایز، قوام و دوام آن هستند، نمی‌توان درک کرد. این «مطلق‌های خاص» هستند که ما را به «خیال بنیادین» که چونان چارچوبی دقیق اندیشگی او را واجد معنا می‌کنند، رهنمون می‌سازند. بنابراین تلاش می‌شود با برجسته کردن این «مطلق‌های خاص» در ساحت اندیشه رورتنی، تصویری کلی از نظام اندیشگی وی ارائه گردد.

مطلق‌های خاص اندیشه رورتنی

اندیشه رورتنی با زیر سایه پاک‌کن قرار دادن این پرسش که «آیا باورها باز نمود دقیق واقعیت‌های ذهنی و مادی هستند؟» و جایگزینی آن با این پرسش که «اختیار کردن این باورها برای کدامین مقاصد سودمند هستند؟» آغاز می‌شود. به بیان دیگر، «مفتاح اندیشه رورتنی در یک کلام این است که هر پژوهشی باید جست‌وجوی عینیت را در محراب خودآفرینی شخصی و متقابلاً در مسلخ مصالح عمومی و بهبود همبستگی جامعه قربانی کند» (دریدا، ۱۳۸۴: ۲۲). به عقیده وی کل سنت فلسفی در قرن بیستم، حالتی «تدافعی» به خود گرفته است. ... اکثر فلاسفه جهان انگلیسی‌زبان را همان چیزی به فلاسفه زبان بدل کرده که پیش‌تر فلاسفه اروپایی «قاره‌ای» را به پدیدارشناسی کشانده است، یعنی نوعی حس نومیدی و سرخوردگی از فلاسفه سنتی در استناد به شواهد و قرائنی که «حقیقت» و «اعتبار» دیدگاه‌هایشان را تصدیق یا تکذیب کند» (دریدا، ۱۳۸۴: ۲۱-۲۲). از این‌رو، رورتنی گامی فراسوی مرزهای سنتی فلسفه (و یا فلسفه سنتی) گذاشته و تلاش خود را مصروف متافیزیک‌زدایی از چهره آن می‌کند.

از عهد افلاطون و ارسطو فلاسفه در جامه نظاره‌گران جهان به گزارش معرفت و دانش بشری مشغول بوده‌اند و این نگاهی است که به زعم رورتنی، دیگر زمانه‌اش سرآمده است، اینک باید به «بازاندیشی تمام و کمال» در کل سنت متافیزیک غربی همت نهاد» (نجفی، ۱۳۸۴: ۲۲). او همچنین می‌کوشد:

از انواع تفاخرها و تظاهرهای فیلسوفان به «پایه‌گذاری» بنیادهای معرفت و دانش بشری پرده بردارد، فیلسوفانی که هریک به طریقی خود را متولی و صاحب اختیار مطلق پهنه «معرفت» می‌پندارند.... [به اعتقاد او] این طرز تلقی استوار بر توهمی فریب‌آمیز راجع به طبیعت است که به موجب آن طبیعت وجودی بالکل مستقل از مقولاتی که آدمی از طریق آنها به فهم جهان دست می‌یازند، دارد و در برابر آن ذهن آدمی در مقام سوژه یا دیدگاهی عاری از هر گونه نقص و کاستی است. آینه انگاشتن ذهن آدمی و کلی مستقل پنداشتن طبیعت یا جهانی که باید خود را در این آینه بازتاباند، ره یافتن به شناخت طبیعت و وقوف به این رهیابی را موقوف به بهره‌مندی از باز نمودهایی قاطع و الزام‌آور می‌کند که در صحتشان جای هیچ شک

و شبهه نباشد. یعنی تمیز باورهای موجه از ناموجه در گرو رهیابی به شیوه‌ای متقن و محرز به «واقعیت» امور و اشیاء عالم است. این تلقی در ساحت فرهنگ، فلسفه را بر مسند قضاوت می‌نشانند و حرفش را حجت قاطع می‌نمایاند (دریبا، ۱۳۸۴: ۲۲-۲۳).

رورتی استدلال می‌کند تصویری که این طرز تلقی از جهان بر آن متکی است، از بنیاد معیوب و خدشه‌دار است. هیچ راه و روش واحدی برای باز نمودن جهان در آینه ذهن، آن هم به طرز کاملاً متقن، در کار نیست. راست اینکه آنچه به یک باور قدرت توجیه دیگر باورها را می‌بخشد، جایگاه آن باور در بستر و بافت اجتماعی‌ای است که به نوبه خود از مجموع هنجارها و آرزوها و دیگر باورها تشکیل شده است. برای طبیعت، ذات و گوهر واحدی متصور نیست که بتوان دل به کشفش بست. نباید باورها و «گفتار» (یا گفتمان) خویش را کوشش‌هایی در راه بازتابانیدن بی‌کم و کاست جهان چونان آینه انگاریم؛ باورها و گفتارهای ما تلاش‌هایی برای یافتن و جور کردن افزارهای لازم به منظور کارکردن با جهان هستند. این باورها یا هر گفتار ویژه ممکن است برای گروه‌های به‌خصوص در مقاطع زمانی خاص جواب دهند و قرین موفقیت گردند، اما نمی‌توان هیچ دعوی کرد که سرشت جهان را آن‌گونه که هست باز می‌نمایانند (دریبا، ۱۳۸۴: ۲۳).

از دید رورتی، توجیه باورها موضوعی است که باید از منظر جامعه‌شناسی در آن بازنگری کرد: از منظر مبادی عقلی هیچ رابطه ممتاز یا مرجحی بین ذهن و طبیعت نمی‌توان یافت. هرچند منطقی می‌نماید که اعتقاد به پاره‌ای باورهای جزئی که در «بازی زبانی» یا «واژگان» ویژه خویش جا افتاده‌اند با برخی ویژگی‌های جهان «تطبیق کند»، این امکان تنها از آن روی منطقی است که معیارهای داوری درباره تطبیق یا عدم تطبیق یک باور با واقعیت به وسیله بازی زبانی فراهم آمده است. واژگان خود با جهان تطابق بی‌چون و چرا ندارند و هیچ علت یا برهانی خارج از همه بازی‌های زبانی یا واژگان ممکن به دست نیست که بر برتری یک واژگان خاص گواهی دهد. رورتی می‌نویسد:

اغلب می‌گذاریم جهان تکلیف رقابت بین جمله‌ها یا حکم‌های بدیل را روشن کند (مثلاً بین «قرمز برنده می‌شود» و «سیاه برنده می‌شود» یا بین «خدمتکار مخصوص این کار را کرد» و «پزشک این کار را کرد») ... اما این رویه زمانی به مشکل می‌افتد که از جمله‌های منفرد به کلیت واژگان خویش روی می‌آوریم. وقتی نمونه‌های

بازی‌های زبانی بدیل را در نظر می‌آوریم. سیاست آتینیان باستان در قیاس با سیاست جفرسن، واژگان اخلاقی *پولس رسول* در مقابل واژگان فروید، زبان خاص نیوتن در قیاس با زبان ویژه *ارسطو*، گویش سیاهان در قیاس با گویش شاعر انگلیسی قرن هجدهمی چون *دریدن* - مشکل بتوان تصور کرد که جهان قادر باشد یکی را برتر از دیگری بنهد یا تکلیف رقابت بین آنها را روشن کند. وقتی مفهوم کلی «تصویر» یا «توصیف» جهان از طراز جمله‌های پیرو معیارهای درونی بازی‌های زبانی به کلیت بازی‌های زبانی انتقال یابد، بازی‌هایی که با استناد به معیارها نمی‌توان در بینشان دست به گزینش زد، این عقیده که جهان توصیف‌های درست و نادرست را تعیین می‌کند معنای محصلی نخواهد داشت (دریبا، ۱۳۸۴: ۲۴).

هیچ نظرگاه منطبق بر جهان پشت پرده نموده‌ها یا نهفته زیر لایه عالم ظاهر در کار نیست که سرمدی و برکنار از هرگونه دگرگونی باشد تا بتوان روایت‌های گونه‌گونه بشر را درخصوص آن «واقعیت» به محک آن نظرگاه زد و سنجید. این نظر چه پیامدهایی برای نظریه اجتماعی و سیاسی دارد؟ رورتنی در پاسخ این پرسش می‌گوید: فیلسوفان و نظریه‌پردازان از هر قماش و صنفی، از هیچ منظر ممتازی بهره‌مند نیستند که بر آن تکیه زنند و درباره کم و کیف پیشرفت جوامع داوری کنند، از منافع یا مصالح «حقیقی» ما داد سخن دهند یا بر طبل «پایان تاریخ» کوبند. نظریه‌های به‌ظاهر «سطح بالا» یا «طراز اول» نه فقط حجیت و اقتداری را که از آن دم می‌زنند، ندارند، بلکه از ارزش تلاش‌های عملی برای بهبود وضع جوامع می‌کاهند (دریبا، ۱۳۸۴: ۲۴-۲۵).

تفسیرهایی که درصدد هستند رویه‌های سیاسی و باورها و روال‌های خاص مربوط به هر یک را با استناد به معیار(ها)ی کلی یا جهان‌روا، یعنی همیشه و همه‌جا معتبر، توجیه کنند، مرتکب همان خطاهایی می‌شوند که در نظریه شناخت یا معرفت‌شناسی سنتی مرسوم بود. به عقیده رورتنی اینک زمان آن رسیده که از اسطوره چنین معیاری به کلی دست شوئیم. اعتقاد فرد به آزادی بیان محصول پیشینه خاص او باید تلقی گردد و نه بر مبنای بصیرتی راجع به حقیقتی زیربنایی درباره همه ابنای بشر. باری، رورتنی مصر است که اگر کسی به این اعتقاد پای‌بندی نباشد به بی‌راهه می‌رود و در اینجا حساب خود را از نسبی‌گرانی جدا می‌کند که ممکن است بگویند «آدم بی‌اعتقاد به آزادی بیان چه بسا در بستر فرهنگ خویش یا در چارچوب نظام باورهای خویش بر حق است». هیچ منظر

بی‌طرفی برون از شاکله‌های ارزش‌گذاری یا جهان‌بینی‌های خاص در کار نیست که از آن بتوان به سنجش و تعیین ارزش شاکله‌های مجزا دست زد.

بنابراین، رورتنی به وجود هیچ‌گونه ذات یا «ماهیتی» در انسان قائل نیست. از نظر وی ویژگی‌های فرهنگی و اخلاقی انسان محصول وضعیت‌های تاریخی و اجتماعی است. پدیده‌هایی مانند نوع‌دوستی، آزادی، همبستگی، خردمندی و... ویژگی‌های ذاتی بشری یا پدیده‌هایی طبیعی نیستند. هر نوع تأکیدی بر عقل و علم و اخلاق به عنوان بنیادی برای ایجاد جامعه‌ای مدرن یا دموکراتیک، از نظر رورتنی فریبی فلسفی است و اعتقاد به چنین بنیادهایی پیامدهای عملی خطرناکی خواهد داشت. انسان پدیده‌هایی همچون دموکراسی، پرهیز از خشونت، خردمندی و تحمل عقاید دیگران را در فرایند آموزش و زندگی در نهادهای مدنی و دموکراتیک خلق کرده است.

در همین فضای نظری است که رورتنی یکی از اهداف خود را مطرح کردن امکان ایجاد یک اوتوپای لیبرالی می‌داند: اوتوپایی که در آن رندی، حالتی همگانی خواهد یافت. رند افزون بر آنچه در سطور بالا در وصفش آمد، کسی است که پیشامدی^۱ بودن عمده‌ترین اعتقادات و امیال خود را می‌پذیرد. کسی که آن قدر تاریخ‌نگر^۲ و نام‌انگار^۳ هست که از این ایده دست شسته باشد که آن اعتقادات و امیال به چیزی ورای محدوده زمان و حیطة تصادف رجوع می‌کنند. رندان لیبرال کسانی هستند که به این آمال بی‌بنیاد امید دارند تا رنج آدمی تخفیف یافته و شاید بساط تحقیر انسان به دست انسان برچیده شود (رورتنی، ۱۳۸۵: ۲۵-۲۶).

رند لیبرال رورتنی در واقع همان بورژوازی لیبرال‌مشرقی است که تلاش دارد جامعه‌ای از جنس پسامدرنیسم به تن کند و در مسیری پراگماتیستی گام زند. بنابراین، رند او هویتی پیوندی و موزائیکی می‌یابد که هم عبور از سرزمین تمامیت‌ها، کلیت‌ها، عامیت‌ها، حقیقت‌ها و... را شعار خود ساخته و هم انسان‌ها را به طریقت عمل‌گرایی، مدارا، تساهل، تحمل، تعلق جمعی و همبستگی فرا می‌خواند. چنین انسانی درصدد خلق حقیقت است نه کشف آن. هدف او آن است که نشان دهد کپی فرد دیگری نیست، بلکه می‌خواهد خویشتن را بیافریند و با اتکا به وضعیت اتفافی‌ای که در آن قرار

1. contingent
2. historicist
3. nominalist

گرفته، خود را به گونه‌ای یگانه باز- توصیف کند. رند لیبرال می‌کوشد تا با باز- توصیف خویشتن و زبان و فرهنگ خویش- که به صورت اتفاقی در اختیار او قرار گرفته‌اند- بهترین خویشتن را برای خود بیافریند.

برای رورتنی لیبرال کسی است که معتقد است بی‌رحمی بدترین چیزی است که وجود دارد. از این‌رو، جامعه لیبرال باید ارزش مدارا را به مثابه شیوه‌ای برای به حداقل رساندن درد و رنج ترغیب کند. رند کسی است که با امکانی و غیر ضروری بودن اساسی‌ترین عقاید و امیال رو به‌رو می‌شود- اعتقاداتی درباره ماهیت زبان، خود و جامعه و امیالی چون میل به خودمختاری و کمال. زنِ قهرمان (رورتنی همیشه برای توصیف موضعی که از آن دفاع می‌کند از جنس مونث استفاده می‌کند، در حالی که متافیزیسیان لیبرال- همانند هابرماس و رولز متقدم- در نوشته‌های او همواره مذکر است) در احتمال، ریشخند و همبستگی یک رند طنزپرداز لیبرال است، کسی که به عدالت اجتماعی متعهد و از بی‌رحمی بیزار است، ولی تشخیص می‌دهد که دغدغه و علاقه‌اش به عدالت بر هیچ بنیان متافیزیکی استوار نیست (کریچلی، ۱۳۸۴: ۶۸-۶۹).

اما به نظر رورتنی انسان‌های رند نسبی‌گرا نیستند. ارزش‌ها و فرهنگ‌ها در خلأ شکل نمی‌گیرند و مصون از نقد نیستند. اگر نسبی‌گرایی فرهنگی به معنی باور به فقدان مفاهیمی کلی باشد، انسان کتابی چنین باوری ندارد. معیار نقد در نظر متفکران کتابی، جدال شماری از «واژگان نهایی» با واژگان نهایی دیگر است. زیرا ورای این مقولات زبانی چیزی وجود ندارد که با توسل به آن واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی را تعریف کنیم و توضیح دهیم. نقد کردن، با سنجیدن واژگان نهایی متفاوت است و هر آنچه هست، همین سنجش واژگان نهایی و نقد و مقایسه آنهاست. آدمی باید بداند که پی‌جویی برای یافتن تصور یا نسخه اولیه یا اصلی^۱ کاری بیهوده است. نقد فقط در مقایسه با نقد یا نقدهای دیگر معنی دارد. نقد یک فرهنگ نیز فقط در مقایسه آن فرهنگ با فرهنگ یا فرهنگ‌های دیگر امکان‌پذیر است. آنان که اسیر این اندیشه‌اند که انسانی متعالی یا فرهنگی بی‌نقص را باید یافت و معیار نقد قرار داد، بعید است که آزاداندیش شوند. به نظر رورتنی نقد ما از فرهنگ خود و در عین حال، سنجش آن با فرهنگ‌ها و ارزش‌های

1. original

دیگر، فقط با روشن کردن حوزه ارزشی و فکری که در آن جای داریم و به آن خو گرفته‌ایم ممکن می‌شود.

به همین علت است که انسان نقاد و پرسشگر از آشنایی با انسان‌های «غریبه» هراس ندارد. پیوسته به مطالعه افراد و فرهنگ‌های غیر خودی می‌پردازد. ترقی، پیشرفت و سعادت‌مندی مفاهیم مطلق نیستند که باید به مصادیق عینی آنها دست یابیم. از نظر انسان رند در جامعه انسانی و آزاد، واژگان نهایی هستند که از یک سو به زندگی مشترک معنا می‌دهند و امیدواری را به مردمان ارزانی می‌کنند و از سوی دیگر، امکان تعبیر و تفسیر مجدد از مقولاتی همچون «نیکی» و «زیبایی» و «حقیقت»، «فرد» و «جامعه» را فراهم می‌آورند و بدین ترتیب، ذهنیت مردمان را گسترش می‌دهند و آنان را به جامعه و فرهنگ آن امیدوارتر می‌سازند.

وی می‌افزاید: ما باید از آغاز، «خیال دست‌یابی به نظریه‌ای را که در سایه آن حوزه عمومی^(۲) و خصوصی^(۳) وحدت می‌یابند از سر بیرون کنیم» و رضا دهیم به این که خواهش خودآفرینی و خواهش همبستگی در آدمیان از اعتبار یکسان برخوردارند، اگرچه تا همیشه قیاس‌ناپذیر و فاقد قدر مشترک خواهند ماند» (رورتی، ۱۹۸۹: XV). بدین قرار، جامعه آرمانی در مدینه فاضله لیبرال، جامعه‌ای خواهد بود که در آن قلمروهای «عمومی» و «خصوصی» به دقت از یکدیگر متمایز شده باشند، جامعه‌ای که به هر فرد یا جماعتی امکان می‌دهد تا آزادانه به دنبال «انواع مختلف امور جزئی و کوچکی» بگردد که «بر حول آنها بتواند خیال و حیات خویش را متمرکز سازد»، جامعه‌ای که کارکرد قوانین اجتماعی در آن به مجموعه‌ای از قوانین بی‌طرف و خنثی تأویل می‌گردد که آزادی خودآفرینی افراد را با پشتیبانی از یک‌یک آنان در برابر دست‌درازیهای خشونت‌آمیز به قلمرو خصوصی‌شان تضمین کند (ژیرک، ۱۳۸۴: ۲۹۳-۲۹۴).

در متن و بطن همین مباحث است که با نقطه کانونی و یا نقطه گره‌ای (به تعبیر لاکان، *دال/عظم*) گفتمان رورتی یعنی همبستگی، مواجه می‌شویم. در نظام اندیشگی وی همبستگی همان عقلانیت است و یا به دیگر سخن، عقلانیت چیزی نیست مگر همبستگی با جامعه‌ای که ما نسبت به آن تعلق خاطر داریم. اما در اوتوپای او همبستگی انسانی واقعی نیست که باید با برجیدن بساط «تعصبات» و پیش‌داوری‌ها یا

نقب زدن به اعماق پیش از این پنهان به وجود آن پی برد، همبستگی انسانی هدفی است که باید به آن دست یافت. و این هدفی است که نه با تحقیق که با تخیل می‌توان به آن دست یافت، به یاری قوه مخیله‌ای که بیگانگان را همدرد ما نشان دهد. همبستگی چیزی نیست که از راه تامل کشف شود، چیزی است که خلق می‌شود. همبستگی به یمن افزایش حساسیت ما در قبال اشکال خاص رنج‌کشی و احساس حقارت دیگر مردمان ناآشنا با ما خلق خواهد شد (رورتی، ۱۳۸۵: ۲۷).

رورتی در کتاب *پیشامد، بازی و همبستگی* چنین ادامه می‌دهد:

«این روند رسیدن به چشم‌انداز در نظر گرفتن دیگر انسان‌ها به عنوان یکی از ما و نه آنها، موضوعی است منوط به ارائه شرح مبسوطی از این که مردم ناآشنا با ما چگونه مردمی هستند و نیز ارائه شرح تازه‌ای از این که ما خود چگونه مردمی هستیم. این وظیفه‌ای نه بر عهده نظریه، بلکه بر عهده انواع نوشتاری چون متون مردم‌شناختی، گزارش‌های روزنامه‌نگاران، داستان‌های مصور، نمایش‌های مستند و به‌ویژه، رمان‌ها است... . از همین رو است که رمان‌ها، فیلم‌ها و برنامه‌های تلویزیونی به تدریج، اما به طور مستمر جایگزین موعظه‌گری‌ها و رساله‌نویسی‌ها به عنوان محمل‌های تحول و ترقی اخلاقی شده‌اند. در اوتوپای لیبرالی، این جایگزینی از آن‌گونه رسمیت و مشروعیتی برخوردار می‌شود که هنوز فاقد آن است. این رسمیت و مشروعیت بخشی از یک روگردانی کلی از نظریه و روی‌آوری کلی به روایت خواهد بود. چنین چرخشی، نشان آشکار دست شستن ما از تلاش برای نگرستن به تمام جوانب زندگی خود از منظری واحد و توصیف آنها با واژگانی واحد خواهد بود. این چرخش به معنی اذعان به آن چیزی است که من آن را «پیشامد زبان» می‌خوانم. این واقعیت که به هیچ‌رو نمی‌توان پا را از دایره واژگان گوناگون که به کار می‌بریم بیرون گذاشت و فراواژگانی یافت که به نوعی جامع همه واژگان ممکن، همه راه‌های ممکن برای ارزیابی و احساس باشد. فرهنگ تاریخ‌نگر و نام‌نگاری از آن دست که من روی‌آش را در سر دارم، در عوض، پذیرای روایت‌هایی می‌شود که حال را از یک سو، به گذشته و از سوی دیگر، به آینده‌های اوتوپایی پیوند می‌دهد. مهم‌تر این که، این فرهنگ به واقعیت پیوستن اوتوپیاها، و باز در سر داشتن رؤیای اوتوپیاها دیگر را روندی بی‌پایان

می‌بیند. روند واقعیت‌یابی دائم و در حال تکثیر آزادی، نه همگرایی به سوی یک حقیقت از پیش موجود» (رورتی، ۱۳۸۵: ۲۷-۲۸).

بی‌تردید این مواضع نظری رورتی ریشه در نوع نگرش او به «زبان» دارد. وی معتقد است بیرون کشیدن یک فلسفه اخلاقی و جهان‌روا از فلسفه زبان ممکن نیست. نزد رورتی در طبیعت زبان هیچ چیزی نیست که بتواند برای تمام انسان‌ها به مثابه پایه‌ای برای توجیه برتری نظام اندیشگی خاص به کار آید. از این منظر، رورتی به رد نظریه بازنمایی می‌پردازد و خط بطلانی بر این نظریه که عقلانیت و عینیت بازتاب واقعیات هستند، می‌کشد. او تصریح می‌کند که مفهوم بازنمایی «واقعیت امر» هیچ‌گونه نقش مفیدی در فلسفه بازی نمی‌کند، و نظریه تناظری حقیقت (عقلانیت را به معنای تطبیق با طبیعت انسان، جهان و خیر پنداشتن)، توضیح مفیدی از فرایند شناخت ارائه نمی‌دهد. از این رو، رورتی معتقد است که یک پراگماتیست باید ایده «حقیقت به مثابه انطباق با واقعیت» را فراموش کند و دریابد که علم جدید صرفاً او را در سازگاری با محیط پیرامونش یاری می‌رساند (رورتی، ۱۹۸۲: xvii). یک پراگماتیست همچنین باید دریابد که نمی‌توان میان سهم جهان و سهم فاعل شناسا در فرایند شناخت تمایز قائل شد. زیرا، درک و فهم آدمی از واقعیت‌ها با واسطه ذهن او صورت می‌گیرد. بنابراین، او نمی‌تواند واقعیت‌ها را بدون حجاب تفسیر انسانی درک کند، چون برای شناخت ناگزیر از مفهوم‌سازی است تا بتواند پدیده‌ای را از سایر پدیده‌ها تفکیک و متمایز کند، مفاهیم نیز با توجه به نیازهای خاص از مردم شکل می‌گیرند (رورتی، ۱۹۸۲: ۳۶). در یک کلام، یک پراگماتیست باید باور کند که حقیقت درون او و محصول تصورات اوست، و جهانی که جامه‌ای از جنس گزاره (جمله) به تن کرده و از این‌رو قابلیت صدق و کذب را یافته، برون از او و مستقل از ذهن او نیست. زیرا این گزاره‌ها بخشی از زبان او که مخلوق خود اوست، هستند و صدق و کذب آنان نیز صرفاً باید در پرتو درست بودن استفاده از آنان (با معیاری که خود او تعیین می‌کند) درباره موقعیتی که درصدد توصیفش هستند، فهمیده شود.

مهم‌ترین مفهوم در عقلانیت مبتنی بر همبستگی «قوم‌محوری» است. یعنی توجیه‌پذیری برای جامعه‌ای که ما به آن احساس تعلق می‌کنیم. بدین منظور، ما برای کشف صحت و سقم قضایا در جست‌وجوی آن برمی‌آییم که آیا این قضایا با اعتقادات دیگران همسانی دارند یا خیر. قضیه‌ای صحیح است که در مورد آن بتوان به اجماع

وسیع‌تری دست یافت. به این ترتیب، «صحت» یا «توجیه‌پذیری» نیز مفهوم اخلاقی است: یعنی هرچه گسترده‌تر کردن اجماع در مورد قضیه‌ای. همبستگی معیار صحت و سقم است، همبستگی با جامعه‌ای که ما خود را به آن متعلق می‌دانیم (رورتی، ۱۹۸۲: ۱۱۷).

در جست‌وجوی حقیقت، هدف تحقیق در مورد اشیاء بما هو اشیاء نیست، بلکه هدف بیان قضیه‌ای اخلاقی یا علمی است که برای جامعه ما قابل توجیه باشد. عقلانیت به معنی داشتن روش تحقیقی نیست که بر معیار پیشینی مستقل از دنیای انسان‌ها مبتنی باشد، بلکه به معنای «عقلانی» بودن یا عاقلانه رفتار کردن است. بنابراین رفتار عاقلانه یعنی رفتار سازگاری‌جویانه یا رفتار همسو با رفتار سایر اعضای جامعه، عدم عقلانیت هم، چه در حوزه علم فیزیک و چه در حوزه اخلاق، نوعی رفتار است که سبب می‌شود فرد عضویت در جامعه را رها کند یا از عضویت در آن جامعه محروم یا اخراج شود؛ و این قوم‌محوری یعنی معیار برای پذیرش قضیه‌ای که مجموعه باورهای جامعه «ما» است. عقلانیت محصول جامعه است و از آنجا که در جهان جوامع متفاوتی وجود دارند، نیت‌های متفاوت یا معیارهای متفاوتی برای عقلانیت وجود دارند. عقلانیت هر جامعه در بستر تاریخی، اقتصادی و اجتماعی متفاوتی شکل گرفته است و این همه نیست مگر محصول «اتفاق»^۱. اما این بدان معنی نیست که برداشته‌های اخلاقی ما چون اتفاق‌اند، فاقد ارزش هستند یا ارزش دنبال کردن ندارند. بلکه پافشاری و تأکید بر این برداشته‌ها به معنی پافشاری و تأکید بر هویت اتفاقی ما به عنوان عضوی از جامعه‌ای مشخص است.

سازماندهی حیات جمعی انسان‌ها باید اساساً حول احساس خطر مشترک صورت گیرد. در پیروی از سنت فکری هابز و لاک، رند لیبرال رورتی در گریز از شر مشترک، تن به تشکیل جامعه سیاسی می‌دهد. همان‌گونه که جامعه هابزی اساساً برای مقابله با تهدید تشکیل شده است، یعنی تهدید مرگ، در رورتی هم احساس خطر اساس سازماندهی اجتماعی است: خطر ستم و به‌خصوص خطری که خاص انسان‌هاست: خطر تحقیر.

به گفته ریچارد پاسنر: از دیدگاه رورتی وظیفه اصلی سیاست، ایجاد محیطی اجتماعی است که از طریق ترویج مدارا و حمایت حقوقی از تنوع و مباحثه، نوابغی همچون کپرنیک و بنتام، مسیح و مارکس، نیچه و... را تشویق می‌کند و اینان کسانی هستند که از طریق باز-توصیف آفرینش استعاره‌های جدید، جزمیت‌های اندیشه ما را

درهم می‌شکنند (و البته احتمالاً جزمیت‌های جدیدی به‌جای آنها به وجود می‌آورند) و زندگی انسان را هرچه بیشتر مستغنی می‌سازند، کنترل ما را بر محیط طبیعی و اجتماعی خود بیشتر می‌کنند و احساس همدردی ما را با دیگران دایره‌ای وسیع‌تر می‌بخشند (پوسنر، ۱۹۹۳: ۳۸).

او تأکید می‌کند که در نظر آوردن پیشرفت‌های دموکراتیک به‌گونه‌ای که گویی این پیشرفت‌ها در پیوند با پیشرفت‌های عقلانیت هستند، بی‌فایده است و نباید نهادهای جوامع لیبرال غرب را جوری نشان دهیم که راه‌حل عقلانی مسئله همزیستی انسان‌ها همین است و بس؛ راه‌حلی که دیگر مردمان هرگاه دست از عقاید «غیرعقلانی» خود بردارند، بی‌بروگرد آن را خواهند پذیرفت. به نظر او آنچه در اینجا مطرح نظر است ربطی به عقلانیت ندارد، بلکه موضوعی است با باورهای مشترک. نامعقول نامیدن کسی در این بافت، به گفته رورتی «به این معنا نیست که او از قوای ذهنی‌اش به طرز شایسته بهره نمی‌جوید. تنها به این معنی است که ظاهراً بین ما و او عقاید و امیال مشترک به حدی نرسیده که بتوانیم گفت و شنودی مثمرتر بر سر این بحث با هم ترتیب دهیم. پس در اینجا باید به زور متوسل شد و تلاش برای اقتناع کاری از پیش نمی‌برد» (دریلا، ۱۳۸۴: ۴۱-۴۲).

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد (و افزون بر آن) می‌توان «مطلق‌های خاص» اندیشه رورتی را در قالب گزاره‌های زیر آشکار و برجسته ساخت:

- هرگز گریزی از زبان و استعاره‌ها نیست.
- آداب و رسوم اجتماعی و اخلاقی ممکن است پیش‌فرض‌های تجربی داشته باشند، اما پیش‌فرض‌های فلسفی ندارند. نظریه‌های مربوط به طبیعت انسان مبنای رشته خاصی از آداب و رسوم اجتماعی و اخلاقی نیستند، بلکه بیشتر لفاضی‌هایی هستند که می‌توان آنها را پذیرفت یا نپذیرفت.
- حقیقتی در کار نیست، چیزی به نام طبیعت آدمی وجود ندارد و از نظم اخلاقی در جهان خارج نمی‌توان سخن گفت^(۴).

- ما برای اثبات دانسته‌های خود راهی جز «توجیه برای جامعه‌ای خاص» نداریم. ارتباطی میان دو حوزه عمومی و خصوصی و ارزش‌ها و نگرش‌های حاکم بر آنها وجود ندارد و نباید وجود داشته باشد.
- آنچه همبستگی اجتماعی میان مردم جامعه را فراهم می‌آورد «گفتاری» مشترک و «امیدی» جمعی است. گفتاری که همبستگی مردمان را در جامعه فراهم می‌آورد و امیدی که زندگی سعادت‌مندان‌ای را نوید می‌دهد.
- این نهادها و مؤسسات دموکراتیک لیبرال هستند که جامعه را از قید اسارت قدرت نجات داده‌اند، نه «فرهنگ» و «ایده» و «کنش» دموکراتیک. به بیان دیگر، دموکراسی نیازی به بنیان‌های فلسفی ندارد و تضمین بقای نهادهای دموکراسی از طریق پایه‌ریزی مبانی منطقی و عقلانی میسر نمی‌شود. به دیگر سخن، انتخاب دموکراسی بر مبنای تجربه، منافع فردی و جمعی و به طور کلی بر مبنای تشخیص و انتخاب شهروندان جامعه صورت می‌گیرد و در شرایط اجتماعی مساعد به وجود می‌آید. ریشه دموکراسی در تجربه‌ها و فراز و فرودهای زندگی مدرن قرار دارد. دموکراسی نشانه جامعه نیک است. جامعه نیک، جامعه‌ای اتوپیایی نیست، بلکه جامعه‌ای است که ممکن‌ترین شیوه زندگی را مهیا می‌سازد و نهادها و مؤسسات دموکراتیک امکان شرکت هرچه بیشتر مردم را در امور اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جامعه فراهم می‌کنند. دموکراسی مقوله‌ای متعالی یا ساختاری بیرون‌آمده از حقیقتی فلسفی یا اخلاقی نیست. چنین تعاریفی از دموکراسی آن را پدیده‌ای غیر تاریخی و از نظر اجتماعی غیر عملی جلوه خواهد داد.
- فضائل و سنی چون آزادی‌های آکادمیک، صداقت، درستی و دلوپس دیگران بودن، از آن جهت خوبند که همزیستی موفقیت‌آمیز انسان‌ها را در پی می‌آورند و علتی بیش از این برای اثبات آنها ضرورت ندارد.
- سیاست مرتبط است با «اصلاحات و مصالحات کوتاه‌مدت و مبتنی بر مصالح عملی. تامل در باب سیاست به موازینی پیش‌پافتاده و آشنا نیاز دارد.
- هرگونه کاوش نظری برای رهیابی به ماهیت قلمرو سیاسی نافرجام است.
- میان عام‌باوری، عقل‌گرایی و دموکراسی مدرن پیوندی ضروری نیست.

- هیچ نقطه ارضمیدسی- نظیر عقل- در دسترس نیست که بتواند امکان شیوه‌ای استدلال و احتجاج را تضمین کند که فراتر از شرایط خاصی که در آن اظهار می‌گردد جای گیرد.
- هر کوششی برای بنیاد نهادن عقل بر پایه‌ای پایدار و پایا که لاجرم کوشنده را به ورطه متافیزیک می‌کشاند، کوششی «موهوم» است.
- هر فلسفه‌ای که مدعی تبیین عقلانیت و عینیت به زبان تصورات یا بازنمایی‌های مطابق با امر واقع باشد، منسوخ است.
- نه «داده»‌ای در کار است و نه «امر واقع»ی، آنچه هست زبان است و بس. امر واقع برون از شیوه‌ای که ما آن را به یاری واژه‌ها ادراک می‌کنیم و مستقل از این شیوه وجود خارجی ندارد.
- هر چیز به واسطه روابطش با دیگر چیزها ساخته می‌شود و قوام می‌یابد و هیچ ماهیت محتوم و ذاتی ندارد. هر چیزی قائم است به آنچه با آن مرتبط (یا، اگر می‌خواهید، متفاوت) است.
- این پندار که جایی شیئی وجود دارد (تصویری که کوه/ین آن را اسطوره موزه می‌نامد) در ذهن ما معنا هست و پهلوی آن، برجسب آن هست که همان کلمه است، پنداری موهوم است.
- آزادی سیاسی صرفاً «به حال خود واگذاشته شدن» است. ... مقاصد خصوصی من... ربطی به شما ندارد».
- هرچه می‌تواند هرچه باشد اگر آن را در بافت و بستر درست قرار بدهید، و بافت «درست» یعنی بافتی که به بهترین وجه به اهداف کسی در زمان مشخص و مکان مشخص خدمت کند.
- امید به آینده‌ای سعادت‌مندانه سبب همبستگی عمومی دموکراتیک میان شهروندان جامعه می‌شود.
- آشنایی با فرهنگ‌های «غیرخودی» یگانه راهی است که انسان می‌تواند از طریق آن به ارزیابی فرهنگ «خودی» دست یابد و از «خود» شناخت و آگاهی وسیع‌تر و عمیق‌تر پیدا کند.

- باید تلاش مذبوحانه برای یافتن مفروضات از لحاظ سیاسی بی‌طرف را رها کنیم، مفروضاتی که برای همه قابل توجه باشند و از آنها بتوان لزوم پیگیری سیاست دموکراتیک را استنباط کرد. مجبوریم تصدیق کنیم که اصول لیبرال و دموکراتیک ما (غرب) تنها معرف یکی از بازی‌های زبانی ممکن است. از این‌رو، جستن دلایلی به نفع آنها که «وابسته به بافت» نباشند تا آنها را در برابر دیگر بازی‌های زبانی سیاسی مصون بدانند بیهوده است (دریدا، ۱۳۸۴: ۴۱).

- از طریق احساسات و همدردی، نه از طریق عقلانیت و گفتمان اخلاقی عام‌باورانه، است که پیشرفت‌های دموکراتیک حادث می‌شوند (دریدا، ۱۳۸۴: ۴۲).

- خواهش خودآفرینی و خواهش همبستگی در آدمیان از اعتبار یکسان برخوردارند، اگرچه تا همیشه قیاس‌ناپذیر و فاقد قدر مشترک خواهند ماند (رورتنی، ۱۹۸۹: XV).

- جامعه آرمانی در مدینه فاضله لیبرال، جامعه‌ای است که در آن قلمروهای «عمومی» و «خصوصی» به‌دقت از یکدیگر متمایز شده باشند، جامعه‌ای که به هر فرد یا جماعت امکان می‌دهد تا آزادانه به دنبال «انواع مختلف امور جزئی و کوچک» بگردد که «بر حول آنها بتواند خیال و حیات خویش را متمرکز سازد»، جامعه‌ای که کارکرد قوانین اجتماعی در آن به مجموعه‌ای از قوانین بی‌طرف و خنثی تأویل می‌گردد که آزادی خودآفرینی افراد را با پشتیبانی از یک‌یک آنان در برابر دست‌درازی‌های خشونت‌آمیز به قلمرو خصوصی‌شان تضمین کند (ژریک، ۱۳۸۴: ۲۹۳-۲۹۴).

در مجموع، همان‌گونه که صالح نجفی می‌گوید: «رورتنی در بیان مواضعش یک جور لاقیدی و بی‌پروایی دارد که منتقدانش را از کوره درمی‌کند، برخی منتقدانش او را نمونه سبک‌سری پسامدرن می‌دانند. گروهی شرح او را از سنت فلسفی و کاستی‌های آن، مشکوک و قرائت‌های وی از متفکران محبوبش چون هگل و دیوئی و هایدگر، آمیخته با انواع مصادره به مطلوب و بعضاً نادرست قلمداد کرده‌اند. گروهی ایرادهای او را بر سنت فلسفی غرب اصلاً وارد نمی‌دانند. تأکید او بر «رندی» در حوزه خصوصی و پرهیز از بی‌رحمی در حوزه عمومی بر مبنای تفکیک سفت و سخت دو حوزه عمومی و خصوصی زندگی آدمیان استوار است که از دید بسیاری فلاسفه و نظریه‌پردازان اجتماعی به

هیچ‌رو پذیرفته نیست و با این همه، رورتی همچنان در زمره نافذترین فیلسوفان غرب است» (دریدا، ۱۳۸۴: ۲۹-۳۰).

پی‌نوشت

۱. به نظر رورتی، شالوده همبستگی آدمیان، نه داشتن پاره‌ای ویژگی‌ها، ارزش‌ها، باورها و آرمان‌های مشترک، و نه به رسمیت شناختن دیگری از آن حیث که به همان چیزهایی باور و گرایش دارد که ما باور و گرایش داریم، بلکه تصدیق این واقعیت است که دیگری نیز چون ما کسی است که ممکن است به محنت افتد و رنج بکشد (در اسلاوی ژیژک، همان: ۲۹۲).
۲. حوزه یا عرصه عمومی از نظر رورتی آن عرصه‌ای است که انسان در آن دل‌مشغول فعالیت‌هایی می‌شود که «با رنج دیگر انسان‌ها» سروکار دارند، با کوشش برای به حداقل رساندن بی‌رحمی و تلاش در راه عدالت اجتماعی.
۳. حوزه خصوصی از نظر رورتی حوزه‌ای است که در آن انسان دل‌مشغول «پروژه‌های فردی غلبه بر خویشتن»، خودآفرینی و جست‌وجوی خودمختاری است.
۴. عمل‌گرایی به‌واسازی تصور معرفت‌شناسانه از حقیقت می‌پردازد که حقیقت را به معنای تطابقی روشن یا بازنمایی واضح و مشخص میان ذهن و واقعیت بیرونی می‌گیرد و به‌جای آن این دعوی را می‌نشانند که حقیقت آنی است که باورش خوب است (جیمز) یا هر آنچه دفاع از آن موجه باشد (دیوئی). به بیان دیگر، حقیقت به مجموعه گزاره‌هایی اطلاق می‌شود که از نظر سلطه بر امر واقع و بهتر زیستن ما برتریشان معلوم می‌گردد.

منابع

دریدا، ژاک و دیگران (۱۳۸۴) *دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، ویراستار شانتال موفه، ترجمه شیوا رویگریان، تهران، گام نو.

رورتی، ریچارد (۱۳۸۵) *پیشامد، بازی، و همبستگی*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز. ژیک، اسلاوی (۱۳۸۴) «برگزیده مقالات: نظریه، سیاست، دین»، ترجمه مراد فرهادپور و دیگران، تهران، گام نو.

- Posner, Richard A. (1993) "Richard Rorty's Politics," *Critical Review*, vol. 7. No. 1, p. 38.
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*, (New York: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1982) *Consequences of Pragmatism*, (Brighton: The Harvest Press.
- Rorty, Richard, (1998) "Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright", *Truth and Progress: Philosophical Papers*, vol. 3.
- Rorty, Richard, (1990) "The Priority of Democracy to Philosophy", *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, vol. 1.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره هفتم، زمستان ۱۳۸۸ و بهار ۱۳۸۹: ۷۱-۹۴

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۱/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۴/۲۴

آنتیگونه سوفوکلس و دموکراسی آتنی

* مصطفی یونسی

** شروین مقیمی زنجانی

چکیده

موضوع این مقاله یافتن نسبت دلالت‌های سیاسی تراژدی آنتیگونه با دموکراسی آتنی است. رهیافتی که در رسیدن به این مقصود مورد نظر است، رهیافت ساختاری است. یکی از مؤلفه‌های اصلی در رهیافت ساختاری، کشف تقابل‌های دوتایی در درون اثر است تا از این رهگذر به کشف تقابل‌ها در حیاتی سیاسی- اجتماعی رهنمون شویم که به یک معنا بستر خلق اثر را تشکیل می‌دهد. تقابلی که از حیث اندیشه سیاسی در محور تراژدی آنتیگونه برجسته می‌شود، و شبکه‌ای از تقابل‌ها، گرد آن شکل می‌گیرند، تقابل میان «خانواده» و ارزش‌های آن، و «سامان سیاسی» و مناسبات شهروندی است. کریستیان مایر، ژان پیر ورنان، چارلزسگال، و حتی مایکل زلناک همگی بر اهمیت اساسی این تقابل، در کانون تراژدی آنتیگونه، صحنه نهاده‌اند. تقابل خانواده/پولیس از منظر اندیشه سیاسی واجد کمال اهمیت است، چرا که از حیث خاستگاه تاریخی بسط و تحول مقوله پولیس در یونان باستان، چنین تقابلی نشانگر گسست از جهان «موکینایی» و گذار به عصر مناسبات شهروندی است. همین تقابل است که زمینه را برای برخورد «قوانین نانوشته الهی» و «قوانین مدون انسانی» آماده می‌کند. تقابلی که شالوده اساسی این مقاله را تشکیل می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: تراژدی، سیاست، دموکراسی آتنی، پولیس، تقابل، خانواده، قانون، امر الهی، امر انسانی.

Younesie@modares.ac.ir

Moghimima@gmail.com

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

** دانشجوی دوره دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

«نوموس»^۱ در مقام قوانین انسان‌ساخته برای تمهید امور پولیس در تمایزش از «تسموس»^۲ که خاستگاهی اساساً الهی و مرتبط با پیوندهای آریستوکراتیک داشت، یکی از مؤلفه‌های اصلی در قوام مناسبات شهروندی به شکلی استقلال یافته بود. اوج این مناسبات در قرن پنجم و در پولیس دموکراتیک آتن تجربه شد. دموکراسی آتنی در این قرن به «امر سیاسی»^۳ به عنوان مقوله‌ای مستقل از دیگر حوزه‌ها به‌ویژه حوزه «آنجهانی» اسطوره و مذهب تَشَخُّصْ بخشید. خطابه پریکلس به نقل از توسیدیدس^۴ مصداق بارز و عالی این امر است (توسیدیدس، ۱۳۷۷: ۱۱۳-۱۹). استقلال حوزه سیاست با آگاهی تراژیک شهروندان آتنی در پیوند بود و اساساً نمی‌توانست بدون گسستی جدی از جهان آریستوکراتیک و تحمل هزینه‌های آن متصور باشد. تقابل خانواده/ پولیس یکی از تنش‌های اصلی در جریان این گسست را بازنمایی می‌کند که در پرتوی آن می‌توان تقابل‌ها و تعارضاتی را ملاحظه کرد، که کل حیات شهروندان آتنی را در آن مقطع دستخوش دگرگونی و تغییر ساخته بود.

بنابراین ما کار را با ایضاح این تقابل محوری در تراژدی آنتیگونه و نسبت آن با اقتضائات انضمامی آن روز آتن آغاز می‌کنیم و سپس به بررسی تقابل‌هایی می‌پردازیم که در پرتوی تقابل مزبور دیگر سویه‌های تنش‌زا و تعارض‌آمیز سامان نوین سیاسی در آتن دموکراتیک را، در فاصله‌اش از جهان کهن آریستوکراتیک نشان می‌دهد. بی‌شک مهم‌ترین تقابل در این میان و از حیث اندیشه سیاسی، تقابل میان قوانین «الهی» و «انسانی» خواهد بود.

پیش از ورود به بحث لازم است «هشدار ژن پیر ورنان را نیز یادآوری کنیم که تراژدی بازتاب صرف واقعیت نیست بلکه خود محملی است برای مسئله‌دار کردن واقعیت. این بدان معناست که نمایش‌های دراماتیک در آتن قرن پنجم با واقعیت‌های سیاسی-اجتماعی آن دوره تعاملی دوسویه و فعال داشت و بازتاب صرف و منفعلانه آن واقعیت‌ها نبود. این نکته به‌ویژه درباره تراژدی‌های سوفوکلس اهمیت بیشتری دارد» (ورنانت، ۱۹۹۶: ۳۰۴). با آنکه در تراژدی آنتیگونه اشاره مستقیمی به مناسبات سیاسی در

-
1. Nomos
 2. Thesmos
 3. The Political
 4. Thucydides

آتن دیده نمی‌شود، اما با تأمل در دلالت‌های ضمنی این اثر سوبیه‌های تماماً سیاسی آن آشکار خواهد شد. این از طرفی می‌تواند بیانگر شیوه خاص سوفوکلس در نمایش‌نامه‌نویسی باشد؛ شیوه‌ای که او را از دو تراژدی‌پرداز بزرگ دیگر در قرن پنجم-آیسخولوس و اریپیدس - جدا می‌کند. خصلت اساسی آثار سوفوکلس، آن‌گونه که پیر ویدال ناکونه عنوان می‌دارد، «درون‌ماندگار»^۱ بودن آن است.

«درون‌ماندگار» بودن به این معناست که نمایش‌نامه‌های سوفوکلس به‌خلاف بسیاری دیگر از نمایش‌نامه‌های سده پنجم، حدیث نفس مؤلف نبود، بلکه هر یک به نحوی در کلیت‌اش، و منتزها از مؤلف، سخنگوی خود به‌شمار می‌رفت (همان: ۳۰۴-۳۰۵). بنابراین میان تراژدی سوفوکلسی و سیاست آتنی، پیوندی متفاوت از این نوع رابطه، در نزد دیگر آثار دراماتیک قرن پنجم، برقرار بود. پیوندی که فهم آن نیازمند دقت نظر و تأملی ژرف‌تر در تراژدی‌های سوفوکلس است (همان: ۳۰۵). از سویی به زعم موریس بورا^۲، تراژدی‌ای چون آنتیگونه جذابیت خود را از امور کم‌دوام و زودگذر نمی‌گیرد، بلکه مبین بروز مشکله‌هایی در سطح عام و گسترده، از قبیل تقابل خانواده با پولیس یا قوانین انسانی و الهی است (بورا، ۱۹۶۵: ۶۳). مشکله‌هایی که گرچه با توجه به مقدمات نظری این رساله مختص برهه‌ای خاص از حیث زمانی و مکانی است، لیکن در چارچوب دریافت سوفوکلس از این معضلات به فراسوی امور جزئی میل می‌کند و کلیت حیات انسانی را در هستی مورد پرسش قرار می‌دهد.

تقابل خانواده/پولیس

تقابل خانواده/پولیس در اغلب تراژدی‌های یونانی دیده می‌شود. ابداع پولیس دموکراتیک در آتن به قیمت اضمحلال قدرت‌های قبیله‌ای و علقه‌های خانوادگی صورت پذیرفت. محور اصلاحات کلاسیستنس (۵۰۸-۵۰۳ پ.م) در مقام بنیادگذار دموکراسی آتنی، سازماندهی مجدد قبایل حوزه «آتیکا» بود. او قبایل را به صورت موجودیت‌های سیاسی صرف درآورد؛ چراکه آنها را فارغ از پیوندهای سنتی مبتنی بر «نسب»^۳ و همین‌طور

1. Immanent
2. M. Bowra
3. Gene

پیوندهای «پدرسالار»^۱ براساس پراکندگی جمعیت در بخش‌های مختلف جغرافیایی سازماندهی کرد (زنناک، ۱۹۹۸: ۷۳). این نکته از حیث اندیشه سیاسی واجد اهمیتی به‌سزا است، چرا که به یک معنا توانست به قوام مقوله «دموس»^۲ به عنوان یکی از مبانی سامان دموکراتیک آتنی نیز مدد رساند.

آریستوکراسی و الیگارشی هر دو بر بنیاد پیوندهای گسترده خانوادگی استوار شده بودند و قدرت سیاسی در اختیار تعداد محدودی از خانواده‌های سرشناس بود. دموکراسی آتنی این انحصار سیاسی را شکست؛ اهمیت ساختار خانواده سنتی را تقلیل داد و به بسط پایگاه قدرت سیاسی در درون اجتماع مدد رساند. واحد سیاسی اصلی در دموکراسی شهروند منفردی بود که در کنار اهل خانه‌اش، یعنی همسر و فرزندان و احتمالاً بردگانش، به سر می‌برد، نه یک خانواده بزرگ و گسترده. این به استحاله حوزه خانه و خانواده^۳ منتهی شد. از طرفی پولیس دموکراتیک وظایفی را بر عهده گرفت که پیش از آن در حوزه صلاحیت خانواده بود. زنناک به صراحت اشاره می‌کند که تراژدی *آنتیگونه* تقابل دیالکتیکی میان دو نهاد محوری در آتن، یعنی خانواده و پولیس، را به نمایش می‌گذارد (همان: ۷۴).

هگل نیز در تأملات خود در باب تراژدی یونانی تقابل میان «قانون عمومی» و پولیس، و عشق و وظیفه غریزی نسبت به خانواده را در کانون نمایش‌نامه *آنتیگونه* قرار می‌دهد. (مگل، ۱۹۶۲: ۱۸۷) آنتیگونه در اولین سطر نمایش‌نامه سویه‌های اعتقادی شدیداش را مبنی بر هواداری از پیوندهای نسبی آشکار می‌کند. او خطاب به خواهرش / ایسمن^۴ چنین می‌گوید: «ای از گوشت و خون من، خواهر عزیزم، ایسمن عزیزم...» (*آنتیگونه*، ۱۹۸۰: ۵-۱). او اندکی بعد شکوه آغاز می‌کند که چرا نباید برادرانمان هردو به خاک سپرده شوند؟ (همان: ۲۵-۲۶). از منظری که *آنتیگونه* به مسائل می‌نگرد، پیوندهای خونی و نسبی کافی است تا در حق هر دوی آنان به یکسان رفتار شود. اما کرتون^۵ نیز در اولین حضورش اعلام می‌کند که «خیر پولیس» برای او در صدر دغدغه‌هایش قرار

-
1. Phratre
 2. Demos
 3. Oikos
 4. Ismene
 5. Creon

دارد و هیچ‌گونه فساد و تخریب و آسیب نسبت بدان را، حتی اگر از جانب نزدیکانش باشد، تحمل نخواهد کرد. او اظهار می‌دارد: «سلامت و امنیت ما، همانا پولیس ماست. ما تنها در صورتی قادریم تا در کنار هم به دوستی به سر بریم که کشتی پولیس به بهترین وجه راه پیماید؛ این دوستی از خون حقیقی‌تر است. اینها معیارهای ماست. اینها پولیس را به عظمت میرساند» (همان: ۲۱۰-۲۱۵)^(۱).

در واقع حکم کرئون مبنی بر جلوگیری از به خاک‌سپاری خواهرزاده خود و برادر خونی/تئوکلس، یعنی پولی نیسس، بر بنیاد مفروضات فوق استوار است. کرئون در این جا بر ارجحیت یا تقدم مقوله «مصلحت یا خیر عمومی»^۱ به عنوان یکی از مقومات پولیس و مناسبات شهروندی، بر ارزش‌های کهن خانوادگی که مبتنی بر پیوندهای خونی و نسبی بود، تأکید می‌کند. از منظر مناسبات نوظهور شهروندی اقدامات پولی نیسس، وی را در جایگاه یک خائن به پولیس می‌نشانند؛ اما با تمام این احوال هیچ چیز نمی‌تواند آنتیگونه را متقاعد کند که برادرش یک خائن است (همان: ۵۵-۶۰).

آنتیگونه و کرئون در اولین رویارویی لفظی خود، وجوه دیگری از این تقابل را آشکار می‌کنند. کرئون پس از آنکه از قصد آنتیگونه در جهت به خاک‌سپاری برادرش، علی‌رغم حکم وی، آگاه می‌شود، دستور می‌دهد تا او را دستگیر کرده و نزد وی بیاورند و خطاب به آنتیگونه می‌گوید: «و تو، آیا شرم نمی‌کنی از اینکه این چنین پیمان‌شکنانه از مردمان گسسته‌ای؟». آنتیگونه نیز در پاسخ می‌گوید: «نه، حتی برای یک لحظه از اینکه حرمت خون برادرم، پاره تنم را نگاه داشته‌ام، شرم نمی‌کنم». کرئون در جواب می‌گوید که: «آیا تئوکلس برادر تو نیست؟ و آیا میان آن دو که یکی بر ضد پولیس و دیگری برای پولیس جنگیده است، تفاوتی نمی‌بینی؟». آنتیگونه به صراحت پاسخ می‌دهد: «اکنون هر دو مرده‌اند. اکنون با هم برادرنند. قانون مرگ برای همگان یکسان است» (همان: ۵۷۰-۵۸۵).

برنارد ناکس^۲ در مقدمه‌اش بر ترجمه انگلیسی نمایش‌نامه آنتیگونه بر آن است که کرئون در برخی از قطعات می‌توانست محبوب مخاطبان آتنی به نظر آید، چرا که وی فردی مدافع پولیس بود. بیانیه وی در باب اصول اعتقادی‌اش نسبت به پولیس

1. To Koine Sumpheron

2. Bernard Knox

قربانتهای فراوانی با خطابه مشهور پریکلس دارد. به زعم وی حتی بعدها دموستنس^۱ به نحوی مستقیم از آن بیانیه برای اقناع شهروندان آتنی بهره برد (همان: ۳۵).

خیانتی که کرئون از آن دم می‌زند خاطره جنگ‌های با ایران و تخریب آتن توسط دشمن را در ذهن مخاطبان بیدار می‌کرد. ناکس در ادامه می‌افزاید، جلوگیری از دفن خائنین به وطن برای یونانیان امری تماماً دور از ذهن نبود. به عنوان مثال، تمیستوکلس^۲، قهرمان جنگ سالامیس^۳، بعدها به وسیله دشمنان سیاسی‌اش از آتن رانده شد و به اردوی ایرانیان پیوست و بر ضد یونان به فتنه‌جویی پرداخت. پس از مرگش بستگان وی خواستند تا جسد او را به آتن بیاورند و در آنجا به خاک بسپارند. اما این درخواست بلافاصله رد شد. بنابراین حکم کرئون چندان نیز برای مخاطبان آتنی نامتعارف نبود (همان: ۴۰). اما دیالکتیک سوفوکلسی آنجا شکل می‌گیرد که کرئون درست برخلاف دعاوی آغازینش، خیر پولیس را با خیر خود در مقام سرور پولیس، اینهمان می‌انگارد (همان، سطور ۸۲۵ تا ۸۳). او با نقض همان اصولی که بر آنها تکیه می‌کرد به یک حاکم خودکامه مبدل می‌شود و خشم و انزجار آتنیان را برمی‌انگیزد.

کریستیان مایر نیز معتقد است که اصولی که کرئون براساس آن سخن می‌گفت و اندکی بعد پسرش هیمون^۴ بر آنها تأکید نمود، علی‌القاعده با حوزه وسیع آن اصولی که به واسطه دموکراسی آتنی قوام یافته بود، مطابقت داشت (مایر، ۱۹۸۸: ۱۹۵). به زعم وی، خطای کرئون در آنجایی به امری غیر قابل بازگشت بدل شد که او با رد توصیه‌های تیرسیاس^۵ غیبگو، خود را از وجود هر آن کس که بتواند تصمیم‌هایش را به پسرش بگیرد، محروم کرد. مایر از طرف دیگر، گفتگوی میان کرئون و هیمون را یکی از پراهمیت‌ترین نمونه‌های اندیشه سیاسی در آتن قرن پنجم می‌داند (همان: ۱۹۶). هیمون که البته عشق آنتیگونه را نیز در سر می‌پرورد، به تدریج به نیرویی مخالف خودکامگی تبدیل می‌شود. هیمون در عباراتی بسیار کلیدی و پرمعنا و در نفی اقدامات پدرش، شیوه حکمرانی او را «تنها در سرزمینی خالی از مردم، یعنی در بیابان درخور و مناسب» می‌یابد (آنتیگونه، ۱۹۸۴: ۸۲۵-۸۲۶). هیمون خاطرنشان می‌سازد که در یک شهر نظم و اطاعت

1. Demostenes
2. Themistocles
3. Salamis
4. Heamon
5. Tirsias

کافی نیست، بلکه گوش دادن هم ضرورت دارد، همین‌طور یاد گرفتن و عطف توجه نسبت به نظرات دیگران (مایر، ۱۹۸۸: ۱۹۶).^۱ با این حال هیمون نیز واجد «هامارتیا»^۲ ی خاص خویش است. همان‌گونه که موریس بورا در تفسیر تراژدی آنتیگونه اظهار می‌دارد، گفتگوی هیمون با پدرش متضمن نوعی بی‌حرمتی نسبت به بزرگ‌تر خانواده است. احترامی که جزئی از حرمتی کلی است که در چارچوب قوانین الهی در خصوص خانواده و پیوندهای نسبی مورد تأکید قرار می‌گیرد، و به نحوی دیالکتیکی، همان‌گونه که هیمون در مواجهه با پدرش آن را نقض می‌کند، کرئون نیز در برخورد با آنتیگونه و جسد پولی نیسس، که از خویشان وی محسوب می‌شوند، آن را زیر پا می‌نهد (بورا، ۱۹۶۵: ۱۰۳).

از سویی برای آنتیگونه نیز واحدی جز واحد «خانواده» از اهمیت برخوردار نیست. این موضع به همان اندازه موضع کرئون افراطی و یک‌سویه است. او شیفته و پرستنده هادس^۳، خدای جهان زیرین، یعنی جهان مرگ و مردگان، است (آنتیگونه، ۱۹۸۴: ۸۷۰-۸۷۵). خدایان کرئون، یعنی حامیان و مدافعان پولیس، هیچ علاقه‌ای را در وی بر نمی‌انگیزند. حتی به قول ناکس، اشاره او به زئوس، اشاره به «زئوس جهان زیرین»^۴ است (همان: ۴۵). با این حال اگرچه لجاجت و سرسختی وجه بارز شخصیت دراماتیکی چون آنتیگونه است، مایر معتقد است که وی برخلاف دیگر قهرمانان تراژیک موقعیتی به غایت ضعیف‌تر را داراست. او به جنایت یا انتقام نمی‌اندیشد و حتی حاضر به تبعیت از اقتدار مسلط در اکثر حوزه‌هاست. او صرفاً در یک‌جا و در یک نقطه از اطاعت کرئون سر می‌پیچد و آن به خاک‌سپاری برادرش، پولی نیسس، است. او از همان آغاز آگاه است که بیش از آدمیان، مرهون خدایان است. از همین روست که وی قواعد و عهود باستان-اصطلاحی که

۱. این می‌تواند یادآور ضابطه‌ای باشد که ارسطو بعدها در رساله سیاست آن را به عنوان یکی از مشخصه‌های مناسبات شهروندی وارد کرد. به زعم ارسطو «رابطه سیاسی» در تمایزش از «رابطه خدایگانی و بندگی»، رابطه میان افراد آزاد است؛ او بر این اساس نتیجه می‌گیرد که دانستن چگونگی فرمان راندن شخص آزاد بر شخص آزاد دیگر، تنها از این طریق ممکن است که چنین کسی جدای از شیوه فرمان راندن طریق فرمانبری را نیز آموخته باشد. ارسطو سیاست، ترجمه حمید عنایت، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۸۶، ص ۳-۱۴۲.

۲. هامارتیا اصطلاحی است که ارسطو آن را در فن شعر خود برای توضیح «خطای تراژیک» شخصیت‌ها در تراژدی‌ها وضع کرد.

3. Hades

4. Underworld Zeus

آنتیگونه در مقابل نوموس^۱ به کار می‌برد. را که «نانوشته» و لایتغیرند و به وسیله خدایان سامان یافته‌اند، ارج می‌نهد و بر صدر می‌نشانند. قواعدی که بر همه قوانین بر ساخته فانیان (نوموس) مرجح است (مایر، ۱۹۸۸: ۱۹۸).

اما آنتیگونه و کرئون هر دو به سبب تصلب و عدم انعطافی که از خود بروز می‌دهند، مصداق بارز همان افرادی هستند که چارلز سگال از آنها با عنوان «نافرهیخته»^۲ یاد می‌کند. به زعم سگال و در همین راستا، آموختن یا آموزش دیده بودن، امری ساری و جاری در کل این نمایش نامه است. از آنجا که فناپذیری در انسان‌شناسی سوفوکلس امری محوری است، آدمی باید بیاموزد که در مقام یک موجود فانی چگونه تغییر کند و انعطاف به خرج دهد. نکته اساسی دیگر از این منظر این است که یادگیری محصول زمان است. آموزش دیدن و فرهیختگی، نه صرف کارکرد «قوه خرد»، بلکه کارکرد «انعطاف‌پذیری» و «گشودگی» تجربه نیز هست (سگال، ۱۹۹۹: ۱۵۶). آموختن در این معنا درست همان چیزی است که کرئون قادر به محقق ساختن آن نیست (همان: ۱۵۷). از طرفی مایر بر آن است که کرئون در برخی از وجوه می‌تواند نمودگار پریکلس^۳ باشد. پریکلس پولیس خود را به مرکز بی‌سابقه همه فعالیت‌ها تبدیل کرد و هم‌چون کرئون خدمت به شهر را امری ورای روابط دوستانه فردی قلمداد می‌نمود. هر دو ی آنان مناسبات شهروندی را به لحاظ اهمیت در صدر دیگر روابط از جمله پیوندهای نسبی می‌نشانند. از همه اینها مهم‌تر، این نکته است که پریکلس نیز در زمان خودش از برخی «قواعد نانوشته» به نحوی آشکار تخطی کرد و باعث شد تا وی را در کمدهای همان عصر، در مقام یک حاکم خودکامه ریشخند کنند (مایر، ۱۹۸۸: ۱۹۷). زیگفرید ملشینگر^۴، در کتاب تاریخ تأثر سیاسی عنوان می‌دارد که وقتی آنتیگونه، کرئون را با عنوان «فرمانده» مورد خطاب قرار می‌دهد، دقیقاً عنوانی را به کار می‌برد که پریکلس نیز آن را با نام خود یدک می‌کشید (ملشینگر، ۱۳۷۷: ۵۷). ویکتور/هرنبرگ^۵ نیز در بسیاری از مثال‌ها نشان می‌دهد که سوفوکلس به بازیگری که نقش کرئون را ایفا می‌کرد،

1. Nomos
2. Uneducated

۳. فرمانروای بزرگ آتن در سده ۵ پیش از میلاد و دوست و معاصر سوفوکلس.

4. Siegfried Melchinger
5. V. Ehrenberg

می‌آموخت که بیان او را تقلید کند. اگرچه کرئون با پریکلس این همان نیست، اما سوفوکلس «پریکلسی» را نشان می‌دهد که اگر تمام آرزوهایش برآورده شود، می‌تواند به موجودی هراسناک بدل گردد (همان: ۵۷).

تراژدی *آنتیگونه* بیش از دیگر نمایش‌نامه‌های یونان باستان تراژدی دموکراسی است. در این تراژدی فرد اساساً اهمیت ایده «نوموس» را در اندیشه یونانی درک می‌کند؛ «نوموس» نه فقط در مقام قانون صرف، بلکه هم‌چنین به مثابه قانون انسانی در کلیت آن؛ قانون وضع شده به دست موجود انسانی. کاستوریادس «نوموس» را در ذیل مقوله‌ای مورد بررسی قرار می‌دهد که از آن به «خودنهادمندی»^۱ یاد می‌کند. وی تأکید دارد که چکامه مشهور «همسرایان» در این تراژدی (*آنتیگونه*، ۱۹۸۴: ۳۷۵-۴۱۵) مبین این نکته است که انسان در شرایط خاص قرن پنجم در پولیس دموکراتیک آتنی، به واسطه گسست از جهان کهن آریستوکراتیک به مرحله‌ای رسیده است که خودش موجبات پرورش خودش را فراهم می‌آورد و زبان او و تفکر او و میل و اشتیاقش نسبت به قانون پولیس، به مثابه یک واقعیت ظهور می‌کند. در واقع موجودات انسانی به عنوان موجوداتی توصیف می‌شوند که خود را در راستای اعتلای پولیس «پرورش» داده‌اند. بر این اساس دموکراسی می‌تواند مبین قوام انسانیت انسان نیز تلقی گردد (ویدال-ناکوئنت، ۱۹۹۷: ۱۲۵).

تقابل قوانین الهی / قوانین انسانی

تقابل ارزش‌های خانوادگی و مناسبات شهروندی در پولیس از همان آغاز به شکل تقابل میان «نوموس» یا قانون انسان‌ساخته پولیس از یک‌سو و فرمان خدایان مبنی بر به خاک‌سپاری مردگان از سوی دیگر نمایان می‌شود. ایسمن در پاسخ به درخواست خواهرش آنتیگونه که همان تلاش برای به خاک‌سپاری پولی نیسس علی‌رغم حکم کرئون بود، درهم شکستن حدود قانون را دیوانگی محض قلمداد می‌کند. از طرف دیگر آنتیگونه امتناع خواهرش را به منزله خوارداشت «قوانین الهی» تقبیح می‌نماید (*آنتیگونه*، ۱۹۸۴: ۷۰-۹۰).

تقابل آنتیگونه و کرئون بیش از هرچیز نمایانگر تقابل میان دو اصل تمدنی است، تقابلی که در قالب مواجهه «فوزیس» با «نوموس» و مناقشات مرتبط با آن در قرن پنجم،

به اوج خود رسید (سگال، ۱۹۹۹: ۱۵۵). ایضاح عبارت مشهور «همسرایان» در این نمایش‌نامه می‌تواند در فهم این وضعیت تراژیک مؤثر باشد. چکامه «همسرایان» این‌گونه آغاز می‌شود: «امور شگرف هراسناک در جهان فراوان است، اما هیچ‌کدامشان از این حیث به پای انسان نمی‌رسد» (آنتیگونه، ۱۹۸۴: ۳۷۵-۶). «امر شگرف هراسناک»، معادل مناسب‌تری برای اصطلاح یونانی *deina*^۱ است که بر شگفتی و هراس هر دو دلالت دارد (کافمن، ۱۹۹۲: ۲۳۶). انسان در این معنا، واجد سرشتی تراژیک و در تعلیق است. تجلیل از دستاوردهای تمدنی بشر در عبارات «همسرایان»، که «نوموس» را نیز در مقام قواعدی انسان‌ساخته در راستای تمهید امور پولیس دربرمی‌گیرد، اگرچه به یک معنا حمایت از موقعیت کرئون و عقلانیت شبه‌سوفیستی اوست، اما تصویری درخشان و در عین حال یأس‌آور از وضعیت بشر در جهان نیز هست. کرئون که خود را به عنوان حافظ اصول پولیس معرفی می‌کند، پس از چندی سرشتی چونان پولی‌نیسس پیدا می‌کند. اصطلاح *deina* در واکنش «همسرایان» نسبت به هشدارهای تلخ تیرسیاس غیبگو به نحوی غیرتلویحی بر مصیبت و فاجعه دلالت دارد و فاستور در ترجمه انگلیسی از معادل *woe* برای آن استفاده کرده است که به معنای بلا و مصیبت و بدبختی است (آنتیگونه، ۱۹۷۷: ۱۰۹۱). *deionon* مبین مگاک هراسناک و حیرت‌آوری است که سرنوشت تراژیک بشر در هستی را آشکار می‌کند (سگال، ۱۹۹۹: ۱۵۲). به خاک‌سپاری در کنار قربانی کردن دو آیینی هستند که مرزهای میان انسان‌ها و خدایان از یک‌سو و انسان‌ها و جانوران را از دیگر سو تعیین می‌کنند. عمل کرئون در جلوگیری از به خاک‌سپاری پولی‌نیسس این مرزها را مخدوش کرد (همان: ۱۵۹). «همسرایان» این احتمال را طرح کردند که شاید پوشیده شدن جسد پولی‌نیسس کار خدایان باشد، اما کرئون فریاد برآورد که «خدایان هرگز یک خائن را به خاک نخواهند سپرد». سوفوکلس در اینجا بُعدی را می‌گشاید که به فراسوی عقل‌گرایی گستاخانه و امیدوارانه کرئون نیل می‌کند. به عبارت دیگر کرئون عدم دخالت خدایان را در این قضایا از منظر مناسبات شهروندی و مقوله نوموس مورد ملاحظه قرار می‌دهد و همین امر به محدودیت دریافت وی و عدم درک واقعیتی فراتر از سامان سیاسی-مدنی از سوی او منتهی می‌شود (همان: ۱۶۰). ممنوعیت به خاک‌سپاری

1. Δείνα

پولی نیسس را برخی از مفسران معاصر تراژدی آنتیگونه و از منظری که می‌توان آن را منظری ایدئولوژیک به معنای قرن بیستمی آن دانست، تجاوز آشکار سیاست و سیاستمداران به حریم انسانیت خوانده‌اند (ملشینگر، همان: ۵۵). به زعم ملشینگر تئاتر آنتیگونه به نام قوانین نانوشته سخنگوی وجدان انسانی است. او حتی در صحبت از مردمان مخالف با حکم کرئون از لفظ «افکار عمومی» استفاده می‌کند (همان: ۵۵). منظر ملشینگر به تراژدی، منظری اساساً ایدئولوژیک و تماماً بیگانه با آن چیزی است که در آتن قرن پنجم و در عرصه سیاسی پولیس دموکراتیک در جریان بود. بار کردن مقولات برآمده از علوم اجتماعی مدرن بر نمایش‌نامه‌ای کلاسیک و ارائه تحلیلی مبتنی بر «اومانیسمی» تقلیل‌یافته به «فردگرایی» مدرن، آفت اساسی و عمده‌ترین ضعف این‌گونه تحلیل‌ها است. «اومانیسیم» عصر کلاسیک به هیچ روی با «فردگرایی» به معنای مدرن آن نسبتی نداشت و بیشتر از آنکه با مقوله سراپا انتزاعی «انسانیت»^۱ ملازم باشد، با «انسان برتر»^۲ در قاموس نیچه/ی آن سنخیت داشت (پیرسون، ۱۹۹۴: ۱۰۴-۸). انسان‌گرایی در این معنا بر شخص منفرد در تمایزش از فرد، تأکید می‌کند (همان: ۱۰-۱۱). رهیافت شبه‌مارکسیستی ملشینگر در نگاه به ادبیات کلاسیک، اجازه نمی‌دهد تا او درک کند که نزد یونانیان نظم اخلاقی و سامان سیاسی در پیوندی نزدیک با نظم الهی جهان (کاسموس) قرار داشت و وثوق مطلق به هیچ روی از آن سامان انسانی نبود. قانون‌زدگی افراطی کرئون باعث شد تا هتک حرمت نهفته در حکم وی، بعداً به هتک حرمت سامان کیهانی منجر شود (سگال، ۱۹۹۹: ۱۵۸-۱۶۱). این نکته قابل تأمل است که پدیداری آگاهی تراژیک بدین‌صورت مرهون آغاز همین تعارضات در حیات انضمامی شهروندان آتنی در آن دوره بود؛ تعارضاتی که بعدها به واسطه مناقشات سوفیست‌ها در این حوزه به بحرانی ژرف بدل شد و راه را برای ظهور تفکر عقلانی به معنای متعارف آن هموار کرد. والتر کافمن نیز با ابتدای بر منظری که می‌توان آن را «اومانیسیم فلسفی» نامید و البته به دور از دیدگاه مبتنی بر ایدئولوژی‌های به اصطلاح جامعه‌شناسانه معاصر که امثال ملشینگر را مسحور خود ساخته، تفسیری از آنتیگونه به دست می‌دهد که هرچند در لحظه‌هایی واجد بصیرت‌های ژرفی نیز هست، اما نهایتاً و در بهترین حالت، نوعی قیاس به نفس و

1. Humanity
2. Superman

مصادره به مطلوب اثری کلاسیک به نفع آموزه‌های فلسفی مدرن است. کافمن سوفوکلس را شاعر «یأس قهرمانانه» می‌نامد و بر آن است که برای درک این تراژدی بیش از آنکه لازم باشد تا بر تقابل کرئون و آنتیگونه تمرکز کنیم، ضرورت دارد تا بر یأس همه‌جانبه‌ای تأکید ورزیم که به واسطه شخصیت قهرمانانه آنتیگونه بسط و گسترش می‌یابد (کافمن، ۱۹۹۲: ۲۱۷). کافمن به نحوی دقیق اشاره می‌کند که تصمیم آنتیگونه حاصل تأملی عقلانی یا مبتنی بر استدلالی نظری نبود و از همین روی خوانش این نمایش‌نامه براساس مفروضات آکادمیک و به اصطلاح عالمانه، می‌تواند آفت‌زا باشد (همان: ۲۱۹-۲۲۱). اما او درخصوص عمل آنتیگونه دچار اغراق می‌شود و آن را با کنش قهرمانانه شخصیت‌های *ایلیاد* هومر که مرگ شرافتمندانه را بر زندگی مذلت‌بار ترجیح می‌دهند از یک‌سو و «پرومته» در تراژدی *پرومته در بند اثر آیسخولوس* و «ادیسئوس» در *آژاکس*، اثر خود سوفوکلس، قیاس می‌کند (همان: ۲۲۲-۲۲۳). به نظر می‌رسد که تفسیر مزبور، بدون التفاتی جدی نسبت به واقعیات آن روز اجتماع آن انجام گرفته است. با این حال باید گفت که خود کافمن در جایی از کتابش نسبت به معنایی که از اصطلاح «اومانیسیم» در تفسیر تراژدی‌های سوفوکلس مراد می‌کند، توضیحات روشن‌گری می‌دهد. او اظهار می‌دارد که اگر اومانیسیم را تبرا جستن از هر آنچه از حیث سنتی دیندارانه محسوب می‌شود معنا کنیم، این رأی که سوفوکلس یک اومانیسیت است، نادرست است (همان: ۲۳۶). اما به نظر می‌رسد اومانیسیمی که از کلیت بحث کافمن در باب تراژدی *آنتیگونه* و خود شخصیت آنتیگونه مستفاد می‌شود، هشدار فوق را چندان جدی نمی‌گیرد. به واقع و براساس مفروضات این مقاله و با تأسی به آرای ورنان در خصوص مسئله بسط حوزه خواست انسانی، اگر بتوان سویه‌ای اومانیسیتی را به معنای موسع آن در این نمایش‌نامه تشخیص داد، همانا اقدام کرئون در رویارویی‌اش با قوانین الهی است. «هامارتیای» کرئون که محوری‌ترین «هامارتیای» این تراژدی است، مصداق بارز تنش میان خواست و اراده انسانی و نیروهایی است که از حد درک بشری فراتر می‌روند و سرشت انسانی و به یک معنا «انسان بودن» را به وضعیتی تراژیک مبدل می‌کنند. چنانچه بتوان این تبدیل شدن «انسان به منزله انسان» به «مشکله انسان» را وجهی از اومانیسیم به معنای وسیع کلمه خواند، تراژدی *آنتیگونه* را می‌توان متضمن سویه‌ای اومانیسیتی خواند. کرئون می‌کوشد تا با اولویت بخشیدن به حکم خود در مقام قانون پولیس یا همان

نوموس، و به منزله قانونی انسان ساخته، به حوزه «خواست انسانی» به نوعی تشخیص ببخشد. همان گونه که *ورنان* می گوید این تنش و تعارض به واسطه گسستی که در قرن پنجم نسبت به جهان کهن و اسطوره‌ای در حال انجام بود، تنش و تعارضی واقعی و انضمامی در میان یونانیان، خاصه آتنیان به شمار می‌رفت (*ورنان*، ۱۹۹۶: ۶۹).

با تمام این اوصاف و با توجه به دیالکتیک طنزآلود سوفوکلس حکم کرئون را به هیچ روی نمی‌توان «نوموس» به معنای دقیق کلمه دانست. این امر پیچیدگی اثر سوفوکلس و ژرفای نمایش نامه مزبور را به منزله بستری برای نمایاندن وضعیتی حقیقتاً تراژیک، آشکار می‌سازد. به واقع اگرچه عدم اطاعت آنتیگونه می‌تواند «قوانین نانوشته» یا «الهی» را به مثابه قرینه حکم کرئون در مقام نوموس یا قانونی انسان ساخته جهت تمهید امور پولیس جلوه‌گر سازد، در عین حال می‌تواند معطوف به این دریافت نیز باشد که حکم کرئون اساساً از آن رو که در تقابل با قوانین نانوشته الهی است و از همه مهم‌تر نه در جهت خیر پولیس، که برآمده از «تفرعن» اوست، «نوموس» به حساب نمی‌آید. آنتیگونه در مجادلاتش با کرئون فرمان او را صرفاً یک «کریگما»^۱ به معنای اعلامیه یا پیغام می‌خواند. اگرچه کرئون خود مایل است تا بدان عنوان «نوموس» را اطلاق کند. عدالت منبعث از *nomoi* رفته‌رفته پس از قرن ششم پیش از میلاد به حوزه‌ای خارج از عدالت ناشی از قوانین نانوشته انتقال یافت (*مایر*، ۱۹۸۸: ۱۹۸). «همسرایان» در تراژدی آنتیگونه برای سخن گفتن از «عدالت الهی» و پیوند عمیق آن با «قانون نانوشته» از لفظ *تسمون*^۲ استفاده می‌کنند (*آنتیگونه*، ۱۹۷۷: ۸۰۰). *تسمون* در تمایزش از نوموس مبین پیوندش با *ثمیس*^۳ بود، که معادل کهن‌تر عدالت و واجد سوییتهایی الهی محسوب می‌شد، و با دیکه تفاوت داشت (*طباطبایی*، ۱۳۸۳: ۳۱). دیکه^۴ یا عدالت نوین یاد چالشی بود با سنت اشرافی و آریستوکراتیک؛ اما شالوده‌های عدالت مزبور هنوز کاملاً استقرار نیافته بود و به آموزه‌ای متصلب تبدیل نشده بود. ابهام‌های موجود در معنای عدالت و قانون در قرن پنجم پیش از میلاد به صراحت در گفتگوهای آنتیگونه و کرئون و هم‌چنین *همیمون* با

-
1. Krigma
 2. Thesmon
 3. Themis
 4. Dike

پدرش مشهود است (ورزان، ۱۹۹۶: ۳۰۶). رگه‌های قدرتمندی از عهود و قوانین باستانی هنوز در جان نوموس نوین‌یاد قابل ردیابی بود، اگرچه سودای گسست از جهان آریستوکراتیک و سنت اسطوره‌ای نیز به آن اندازه قوت داشت تا قطبیت حاصل از این وضعیت، اساسی را برای زایش تراژدی فراهم آورد. این نکته به‌ویژه در جایی که همسرایان از «قانون ابدی- ازلی زئوس» سخن می‌گویند، آشکار است (آنتیگونه، ۱۹۷۷: ۶۱۲-۱۴). «همسرایان» در اینجا از لفظ «نوموس» استفاده می‌کنند. ف. /ستور از معادل «حکم»^۱ و رابرت فاگلس از همان «قانون»^۲ برای ترجمه این واژه در این بستر خاص استفاده کرده‌اند. اینکه در متن اصلی واژه نوموس به کار رفته است، خود بر ابهام‌آلود بودن معنای این واژه در آن دوره صحنه می‌نهد. با این وجود باید دانست که «اعلامیه» قلمداد کردن حکم کرئون از سوی آنتیگونه به معنای ارجحیت یا برتری نوموس در مقام قانونی انسان‌ساخته نزد وی نیست. معیار برتری برای آنتیگونه بر این اصل مبتنی است که آیا قانون یا حکم یا اعلامیه مزبور با عدالت خدایان سازگار است یا خیر. برای آنتیگونه میان کریگما و نوموس، چنانچه هر دو از سوی انسان صادر شده باشد، تفاوت ماهوی دیده نمی‌شود، چنان‌که او در جایی از نمایش‌نامه این دو واژه را به یک معنا و در ارتباط با حکم کرئون به کار می‌بندد (آنتیگونه، ۱۹۷۷: ۴۵۰-۴۵۵). از همین روست که می‌بینیم آنتیگونه نیز هم چون «همسرایان» از اصطلاح «ثئون نومیما»^۳ که به معنای «قانون الهی یا آنجهانی» است، سود می‌جوید تا نشان دهد که «حکم» کرئون مبنی بر ممانعت از به خاک‌سپاری جسد پولی نیسس امری مغایر با این قانون یا نوموس الهی است (ف. /ستور، ۱۹۷۷: ۴۵۴-۵). بنابراین آنتیگونه حتی می‌توانست در این‌جا از لفظ «کریگمای الهی» نیز استفاده کند، چرا که اساس برای او منشاء و خاستگاهی است که این حکم یا قانون از آنجا صادر شده است. نکته‌ای اساسی که از سویی می‌تواند قدرت دراماتیک سوفوکلس را در ایجاد فضایی مبهم و در عین حال آمیخته با طنز آشکار کند این است که کرئون نیز در جایی از حکم خود با عنوان کریگما یاد می‌کند (آنتیگونه، ۱۹۷۷: ۱۹۲). کرئون در واقع قصد دارد تا این‌گونه القا کند که حتی یک اعلامیه از سوی

1. Dcree

2. Law

3. Theon Nomima

او، در مقام رهبر پولیس، می‌تواند مساوی با نوموس باشد، در حالی که آنتیگونه این کار را برای تخفیف حکم کرئون انجام می‌دهد.

عدالت کرئون که همچون قوانین اینجهانی‌اش در بدو امر منصفانه و موجب تحکیم مبانی پولیس به نظر می‌رسد، به تدریج و البته فزاینده، شخصی و احساسی می‌شود و از عدالت خدایان که مورد ستایش همسرایان بود (همان: ۴۱)، دور می‌شود. سوفوکلس با طنز دیالکتیکی درخشان خویش نشان می‌دهد که به چه ترتیب دعای کرئون به خصم خود وی بدل می‌شوند. کرئون در آغاز حضورش در نمایش‌نامه و در گفتگو با بزرگان شهر «تب» (همسرایان) عنوان می‌دارد که «سرشت مرد، خواست و خرد او را نمی‌توان سنجید، مگر [وقتی که] بر اریکه قدرت تکیه زند» (همان: ۱۷۵-۷). طنز دیالکتیکی سوفوکلس آنجا شکل می‌گیرد که در ادامه نمایش‌نامه سرشت خود کرئون، به عنوان موجودی مستبد و ضعیف، آشکار می‌گردد (بور، ۱۹۶۵: ۱۱۴). هرچه نمایش‌نامه به پیش می‌رود کرئون خود را به عنوان نمونه بارز فردی نشان می‌دهد که پند یا فرمان «معبد دلفی»، مبنی بر اینکه «خودت را بشناس»، را نیاموخته است (همان).

در سوی مقابل، برای آنتیگونه نیز عدالت امری شخصی و خاص است؛ عدالت آن چیزی است که اکنون باید در خصوص جسد پولی نیسس رعایت شود و این خواست خدایان است. اما این به یک معنا می‌تواند همارتییای آنتیگونه نیز تلقی شود چرا که وی به هرحال خود را در تقابل با خاستگاه عدالت سیاسی، یعنی «خدایان المپ»، قرار می‌دهد. او شیفته «هادس»، خدای جهان مردگان، است. بنابراین دریافت هیچ‌یک از دو طرف، فضیلت اعتدال و میانه‌روی^۱ را دارا نیست. فضیلتی که آرمان «همسرایان» است: «هرگاه [آدمی] قوانین اینجهانی را با عدالت خدایان تألیف کند، خود به همراه پولیس‌اش اعتلا می‌یابد» (آنتیگونه، ۱۹۸۴: ۴۱۰-۴۱۳). بنابراین هیچ‌یک از دو طرف قانون یا عدالتی را که تجسم واقعی امور به منزله اصول تمدن‌ساز و قانع‌کننده باشد، مطرح نمی‌کنند (سگال، ۱۹۹۹: ۱۷۰). با این حال باید آگاه بود که نمی‌توان جایگاه «همسرایان» را، جایگاهی بری از نقص در نظر گرفت. میانه‌روی «همسرایان» به‌خصوص در اوایل نمایش‌نامه، بدل به نوعی از محافظه‌کاری و هراس از آشوب و تنش می‌شود، به حدی

1. Suphrosone

که حتی تفرعن فزاینده کرئون را تشخیص نمی‌دهند. این هراس در جایی که کرئون اقدام آنتیگونه را در مقام مصداق بارز اقدامی آشوب‌گرانه نفی می‌کند و با حمایت همه‌جانبه «همسرایان» مواجه می‌شود، آشکار است. کرئون در این بخش از سخنانش از اصطلاح تماماً سیاسی آنارشی استفاده می‌کند که اساساً نیز اصطلاحی یونانی است (آنتیگونه، ۱۹۷۷: ۶۷۱). همسرایان در واکنش به این سخنان آن را تأیید کرده و مصداق بارز خرد یا به بیانی بهتر «فرونسیس» کرئون محسوب می‌کنند (همان: ۶۸۲).

با این وصف ما در تراژدی آنتیگونه با یک مذهب ناب از سوی یک دوشیزه و یک لادینی تام و تمام از سوی مردی حکمران، روبه‌رو نیستیم. حتی تقابل به‌سادگی میان روح مذهبی و امر سیاسی شکل نمی‌گیرد، بلکه به قول ورنان، در اینجا با دو احساس مذهبی متفاوت سروکار داریم که به واسطه گسست از جهان آریستوکراتیک و در بستر آگاهی پدیدآمده به دنبال آن، ژرفا یافته و تشدید شده است. مذهب آنتیگونه مذهب خانواده است؛ مذهب امر ناب شخصی و منحصر به حلقه تنگ روابط خانوادگی. او مرید مهر و دوستی^۱ است که حول شور و اشتیاق ناشی از پیوندهای نسبی شکل می‌گیرد. اما مذهب کرئون مذهبی در آغاز کار مرتبط با امر عمومی است. مذهبی که در آن خدایان، حامیان پولیس هستند و دست آخر در ارزش‌های غایی و والای آن ادغام می‌شوند (ورنان، ۱۹۹۶: ۴۰). هیچ‌یک از این دو تلقی فی‌نفسه نمی‌تواند صحیح باشد، مگر با تصدیق دیگری به نحوی دیالکتیکی. در واقع «اروس» یا عشق و دیونیزوس - خدای عشق و شراب و زایایی - اگرچه بر کرئون در مقام سرور پولیسی که امر الهی را به ابعاد شعور ناچیز خویش فروکاسته است، می‌تازند، اما بر آنتیگونه نیز خرده می‌گیرند که چرا در درون عشق خانوادگی‌اش محصور مانده و خواست و اراده‌اش، قسم بر سر هادس، خدای جهان زیرین، می‌خورد. با وجود پیوند این خدایان با اموری «غریب و بیگانه» آنها موجد زندگی و حیات هم هستند (همان: ۴۱-۲). همین تأکید بر ابهام در حوزه «خواست انسانی» است که مقوم ژانر تراژدی به مثابه محملی برای نشان دادن وضعیت تراژیک بشر است.

در زبان تراژیک اصطلاحی واحد بر تعداد کثیری از حوزه‌های معنایی - مذهبی، حقوقی و سیاسی - بار می‌شود. این نکته مبین ژرفایی استثنایی و غیر متعارف در متن است و امکان خوانشی در سطوح متفاوت را فراهم می‌آورد. براساس این دریافت واژه

نوموس آن چنان که در بیان آنتیگونه به کار می‌رود، درست در مقابل آن چیزی است که کرئون از آن مراد می‌کند. بر همین اساس می‌توان ابهام و دوپهلویی مشابهی را در دیگر اصطلاحات به کاررفته در این نمایش‌نامه، که جایگاهشان در بافتار اثر از اهمیت بسیاری برخوردار است، کشف کرد. از این منظر تقابل دولت و خانواده می‌تواند به قطبی شدن زبان بیانجامد. ابهام در «لوگوس عمومی»^۱ که در حکم کرئون به منزله وجهی از نوموس پدیدار می‌شود، تقابل میان «لوگوس شخصی»^۲ آنتیگونه و «لوگوس عمومی» مورد ادعای کرئون را تعمیق می‌کند (سگال، ۱۹۹۶: ۱۶۱). یکی از وجوه مشخصه پولیس، به عنوان بستر مناسبات شهروندی، مقوله لوگوس بود. پیوندهای نوآیین میان شهروندان که شالوده‌های ظهور «امر سیاسی» را به معنای دقیق کلمه استوار ساخت، باعث تقویت حوزه‌ای از «سخن» شد که می‌توان از آن به «لوگوس عمومی» تعبیر کرد. «لوگوس عمومی» که در آگورا^۳ تعیین می‌یافت، مقوم مقوله «مصلحت عمومی» بود که در برابر نفع شخصی قرار می‌گرفت. نوموس در تمایزش از تسموس، محصول «لوگوس عمومی» بود و سوبه‌های انسان‌شکل^۴ امر سیاسی در پولیس دموکراتیک را در مقابل قواعد الهی تشخیص می‌بخشید. اما آگاهی تراژیک همواره متضمن ابعاد تیره و تاریک امور انسان‌شکل نیز بود. دعوی کرئون در خصوص قانون خواندن حکم خود مبنی بر ممانعت از به خاک سپاری پولی نیسس و رد این دعوی از سوی آنتیگونه، همگی مؤید ابهام در این حوزه‌اند. نوموس حامل معانی وسیعی از جمله نهاد، عرف، هنجار و قانون حکومت است (همان: ۱۶۸). نوموس برای آنتیگونه در پیوند تنگاتنگ با تسموس موضوعیت دارد. نوموس آنتیگونه شخصی، خانوادگی و منبعث از خدایان است. اما نوموس کرئون اینجهانی، مدنی و سیاسی است. با این حال زبان تراژدی ایجاب می‌کند که کرئون با عمل خویش به نوعی نقض غرض دچار شود. او این نوموس را که به منزله محصول «لوگوس عمومی» در تقابل با دریافت شخصی آنتیگونه قرار دارد، با حکم خود اینهمان

1. Public Logos

2. Private Logos

۳. میدانی در آتن باستان که شهروندان در آن گرد می‌آمدند و درباره امور شهر به نحوی مستقیم مشارکت کرده و رأی خود را اعلام می‌نمودند.

4. Anthropomorphic

می‌انگارد و به یک معنا به واسطه «آوای شخصی»^۱ خود بدان تشخص می‌بخشد (همان: ۱۶۹). از طرف دیگر آنتیگونه با تکیه بر «لوگوس ناب شخصی»، «لوگوس مدنی/سیاسی» یا همان «لوگوس عمومی» را به چالش می‌گیرد (همان: ۱۶۲). اما نکته اینجاست که آیا لوگوس کرئون با لوگوس عمومی که خیر و مصلحت پولیس در آن مندرج است مطابقت دارد یا نه؟ اینجا محل دیالکتیک سوفوکلسی است. لوگوس کرئون ابزاری برای حکومت کردن است. برای او ارتباط یک‌سویه است؛ او سخن می‌گوید و دیگران گوش می‌دهند و اطاعت می‌کنند. لوگوس کرئون هرچه به پایان نمایش‌نامه نزدیک می‌شویم، بیشتر از صفت «عمومی» تهی می‌گردد. این در حالی است که در پولیس، خاصه پولیس دموکراتیک، آرچه یا فرمانده، که امری متمایز از شاه یا باسیلیئوس است، «در وسط» قرار دارد و این بدان معناست که در آگورا و به واسطه بحث و مشاوره چندسویه تعیین می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۲۹-۳۰).

اقدام آنتیگونه نیز در تلاش برای به خاکسپاری پولی نیسس، می‌تواند به مثابه بی‌اعتنایی به خواست شهروندان تلقی شود. واکاوی تقابل کرئون و آنتیگونه به نوعی افشای مسئله‌هایی در حوزه سیاست و قانون‌گذاری در آتن قرن پنجم پیش از میلاد است. این معضلات با رقابت پریکلس و پسر ملسیادس یعنی توسیدیدس بر سر قدرت مرتبط است. ملسیادس حامیان آریستوکراتیک‌اش را در مجمع عمومی (اکلزییا) بر ضد تأثیر و نفوذ پریکلس بسیج کرد و پریکلس نیز با استفاده از رای همان مجمع، توسیدیدس را مغلوب ساخت و او را وادار به ترک آتن نمود (مایر، ۱۹۸۸: ۱۹۸). به بیان روشن‌تر، می‌توان تراژدی آنتیگونه را به عنوان بستری برای آشکار کردن و به صحنه آوردن معضلات دموکراسی آتنی معرفی کرد که البته به نحوی تلویحی، نوعی راه برون‌رفت را نیز در دل خود جای داده است. تراژدی آنتیگونه از این منظر می‌تواند بیان دراماتیک نفی افراط و تفریط قلمداد شود، یعنی همان مؤلفه‌هایی که برساننده تفرعن قهرمانان تراژیک و سقوط آنها است. بنابراین هیچ‌یک از دو سوی تقابل واجد لوگوس عمومی نیستند و این امر منحصر به آنتیگونه نیست.

این نکته درخصوص کرئون و با تأمل در گفتگوی او با هیمون، بیش از پیش آشکار می‌شود. تلقی سیاسی کرئون با ضمیر «من» آغاز می‌شود و با ضمیر «من» نیز پایان می‌یابد. تلقی سیاسی مد نظر او، سامان الهی را جزیی از تلقی «خود» می‌کند و این در حالی است که آگاهی تراژیک دقیقاً مبین هشدار در جهت احتراز از این وضعیت است. بنابراین مخدوش شدن مرزهای او با خدایان و دعوی‌های او که سرشتی «فراپولیسی» پیدا کرده بود، نهایتاً وی را به حضيض «بی‌پولیسی» سوق داد. واژگونی در عرصه سخن یا لوگوس و درافتادن به دام تفرعن، باعث می‌شود تا قداست خانواده نیز به چالش کشیده شود و نه تنها آنتیگونه که خواهرزاده کرئون محسوب می‌شود، به واسطه اقدامات دایی خود و البته هامارتیای ناگزیر خود به دامان مرگ می‌شتابد، بلکه بحران تا خانه خود کرئون و همسر و فرزند او نیز کشیده می‌شود (سگال، ۱۹۹۹: ۱۶۵). از طرفی نفی اقدامات کرئون از سوی هیمون، اگرچه به نوعی می‌تواند هیمون را در مقام مدافع ارزش‌های پولیس دموکراتیک به معنای حقیقی آن بنشانند، اما با توجه به آنچه گفته شد، در دل خود متضمن تفرعن هیمون نیز هست. یکی از وجوه این تفرعن چنان که پیشتر هم ذکر آن رفت، پرخاش و بی‌حرمتی او نسبت به پدرش کرئون است. امری که به نحوی بسیار روشن، دیالکتیک و طنز تراژیک سوفوکلس را به نمایش می‌گذارد (بور، ۱۹۶۵: ۱۰۳).

شهر آتن در آن مقطع به خاطر شتابزدگی‌اش، شهره عام و خاص بود. دلایلی در دست است که اعتقاد داشته باشیم عباراتی که در تراژدی آنتیگونه مبین توفیق انسان به واسطه تخطی‌اش از اقتدار زئوس است، به یک معنا کنایه‌ای است از قدرت و توان و در عین حال سرکشی پولیس دموکراتیک آتن. قدرت آتن می‌تواند مبین توان بالقوه و وسیع انسانی باشد (مایر، ۱۹۸۸: ۱۹۹). بنابراین فروپاشی پولیس در نمایش‌نامه آنتیگونه که به واسطه هامارتیای قهرمانان آن در آستانه تحقق است، به یک معنا با سرشت تراژیک آن قهرمانان در مقام انسان و همین‌طور پایان غم‌بار حوزه روابط خانوادگی، در پیوندی تنگاتنگ قرار می‌گیرد. هیچ نمایش‌نامه دیگری بدین‌سان واجد گواهی شکوهمند در آگاهی از چنین قوایی در انسان نیست. این آگاهی چنانچه به خودبزرگ‌بینی بدل شود، می‌تواند ویرانگر باشد. این درست همان خطری بود که پریکلس را در مقام فرمانده پولیس آتن تهدید می‌کرد. بنابراین چالش پیش روی

مخاطبان آتنی این نمایش دراماتیک، به یک معنا می‌تواند وجهی از این پرسش اساسی باشد که چه کسی قادر است عقلانی بودن تصمیماتی را که به دست افراد ذی‌صلاح گرفته می‌شود، تضمین کند؟ (همان: ۱۹۹)

این یکی از معضلات اساسی دوران جدیدی بود که در آتن آغاز گشته بود. در حقیقت، عدم قطعیت مستتر در آگاهی تراژیک شهروندان آتنی در آن مقطع، به نحوی پیچیده در شیوه حکومت‌گری آنان، یعنی در تار و پود دموکراسی مستقیم‌شان از یک سو و از سوی دیگر در آثار زیبایی‌شناختی‌شان از قبیل همین تراژدی *آنتیگونه* متجلی بود. این نشان می‌دهد که چرا در این نمایش‌نامه هیچ جایی برای تفوق و برتری یکی از دو سوی تقابل وجود ندارد. تراژدی *آنتیگونه* در خصوص رویارویی قوانین الهی و انسانی یک پاسخ بیشتر ندارد و آن این است که «فرد می‌باید قوانین پولیس و عدالت خدایان، هر دو را، تصدیق کند» (همان: ۲۰۰). این تراژدی با به صحنه آوردن هامارتیای کرئون، *آنتیگونه* و حتی *همیمون* در صدد است تا نشان دهد که چندپهلویی‌ها و ابهامات پدیدار شده در مقطع جدید، نباید ما را از این حقیقت دور سازد که شالوده قوانین نوشته یا نوموس را قواعد نانوشته الهی تشکیل می‌دهد و تنها تفرعن تماماً انسانی است که به نحوی بالقوه قادر است به فروپاشی این سامان هماهنگ منتهی شود. تفرعنی که البته وجه دیگری از همان اعتلای انسانی در قالب مناسبات شهروندی است.

کرئون برخلاف «ادیسئوس» در تراژدی *آژاکس* نمی‌تواند دریابد که همواره بیش از یک نقطه نظر وجود دارد و تصمیم نیک و درست تنها پس از بحث و مشاوره پدید می‌آید. گنجینه سرشاری از تجربه آتن آن روز در پس خرده‌گیری‌های *همیمون* از پدرش نهفته است. سوفوکلس باید از نشان و رایحه دموکراسی دم می‌زد و البته معضلات درونی آن را نیز آشکار می‌ساخت، خصوصاً زمانی که وی ایده‌ای را پروراند مبنی بر اینکه «هر آنکس که [صرفاً] بر یک انگاره پافشاری کند، موجودی میان‌تهی است» (همان: ۲۰۰). از سویی *آنتیگونه* نیز با سرسختی و گستاخی بیش از اندازه‌اش، جایگاه پولیس را به عنوان میانجی جهان‌های زیرین و زیرین خدشه‌دار می‌کند. او به سوی محو و ویرانی آن دسته از قوانینی شتافت که مکمل همان قوانین نانوشته‌ای بود که او در بیان فاخر خود آن را در ذیل نظارت خدایان جای داده بود (سگال، ۱۹۹۹: ۱۷۷). اما بی‌حرمتی کرئون به جسد پولی نیسس شکستی دوسویه را برای وی رقم زد. نخست

اینکه کرئون آن چنان که برای قوانین حکمرانی و سیاسی اهمیت قائل بود، وقتی به قوانین مربوط به روابط خانوادگی که وجهی الهی داشت نمی‌نهاد؛ قواعدی که به نحوی طنزآلود موجبات تکیه زدن وی بر اریکه قدرت را نیز فراهم آورده بود. طرح ازدواج هیمون با آنتیگونه که برای مخاطب آتنی در آن روزگار امری متعارف و آشنا بود، می‌تواند معنادار باشد. کرئون به جای آنکه آنتیگونه را به حجله هیمون بفرستد، او را به دست «هادس» سپرد. دوم آنکه درهم آمیختن مراسم و آیین‌های ازدواج و مرگ به خلق ترکیبی ویرانگر از هر دو منجر شد. این در واقع بخشی از عدالت یا «دیکی» الهی است که کرئون آن را اندکی بعد در مورد شخص خود (یعنی مرگ همسرش یوریدیس و پسرش هیمون) تجربه خواهد کرد (همان: ۱۷۸).

نتیجه‌گیری

گسست از جهان کهن آریستوکراتیک در آتن و ورود به عصر سیاست دموکراتیک که به یک معنا ورود به عرصه سیاست‌ورزی به معنای دقیق کلمه، و در استقلالش نسبت به دیگر حوزه‌ها بود، نمی‌توانست بدون چالش، ابهام و درگیری به انجام رسد. تحقق دموکراسی به معنای آتنی آن مبین لحظه‌ای بود که ژانر تراژدی نیز مولود همان لحظه است. این هر دو متعلق به فضایی هستند که در آن قطعیت‌های جهان پیشین از میان نمی‌روند، اما به تعلیق درمی‌آیند و مورد پرسش واقع می‌شوند و البته هنوز پاسخی درخور نمی‌یابند. این وضعیت مقوم نوعی آگاهی است که می‌توان آن را «آگاهی تراژیک» خواند. آگاهی تراژیک مقوله‌ای دوسویه بود چرا که از یک‌سو باعث بسط و تقویت حوزه‌ای می‌شد که می‌توان آن را حوزه خواست و اراده انسانی نامید و از سوی دیگر حامل نوعی هراس یا بدبینی نسبت به خلاء یا مفاکی بود که به واسطه دور افتادن از سامان الهی پیشین، بر هستی شهروندان آتنی تاثیر می‌نهاد. هراسی که شاید به بیان ارسطویی می‌توانست به مدد نمایش‌های دراماتیک، پالایش^۱ شود. از این‌رو تراژدی یونانی که در قرن پنجم به اوج شکوفایی خود رسید و زوال یافت، نمی‌توانست از ارائه ابهامات و چندپهلویی‌های عصر خویش بری باشد؛ به بیان دیگر، اساساً امکان شکوفایی این ژانر ادبی منوط به پدید آمدن چنین فضای ابهام‌آلودی بود.

یکی از نکاتی که در این تراژدی می‌توان با توجه به آن اهمیت فضیلت اعتدال را نزد سوفوکلس سنجید، قرابت هشدارهای هیمون و تیرسیاس غیبگو به کرئون از حیث نتیجه عمل اوست. هیمون با تأکید بر رای و نظر شهروندان در مخالفت با حکم پدرش، به کرئون در خصوص تصمیم خود مبنی بر نابود کردن آنتیگونه هشدار می‌دهد. از طرفی تیرسیاس با ابتنای بر عدالت و قوانین الهی، حکم کرئون را در تخالف آشکار با آن قوانین تلقی می‌کند و او را نسبت به عواقب تصمیم خویش آگاه ساخته و برحذر می‌دارد. نزدیک شدن رأی و نظر شهروندان که به یک معنا می‌توانست به «نوموس» به مفهومی که در قرن پنجم از آن مراد می‌شد منتهی شود، به خواست الهی که در چارچوب قوانین و عدالت خدایان تجلی می‌یافت، به نوعی همان آرمانی است که سوفوکلس در این تراژدی آن را دنبال می‌کند. در واقع می‌توان بحث اساسی / رسطو در باب «گره‌گشایی»^۱ در تراژدی را، از این منظر نیز مورد مذاقه قرار داد. / رسطو بر آن است که در تراژدی ابتدا نوعی «گره‌افکنی»^۲ که وقایع پیش از داستان را نیز در بر می‌گیرد ایجاد می‌شود، سپس ما با نقطه «اوج»^۳ داستان روبه‌رو می‌شویم و در نهایت گره‌گشایی اتفاق می‌افتد؛ یعنی همان مقوله‌ای که منجر به پالایش نفس شهروند آتنی مخاطب درام می‌گردد (رسطو: ۱۳۳۷: ۱۲۸). این فراز و فرود را به معنایی، می‌توان با بحث فضیلت اعتدال نزد سوفوکلس مرتبط کرد. وقوع کاتارسیس در نفس مخاطب آتنی درام در قرن پنجم پیش از میلاد، آشکارا وجهی سیاسی می‌یافت و آن همانا تأکید بر اصول اساسی پولیس دموکراتیک از یک‌سو و پافشاری بر فضیلت اعتدال و میانه‌روی، هم در خصوص زمامداران و هم حکومت‌شوندگان، از سوی دیگر بود.

پی‌نوشت

۱. لازم به ذکر است که مترجم انگلیسی از معادل country یا city برای واژه یونانی πολις و مشتقات آن استفاده کرده است. مترجم دیگری به نام «ف. استور» (F. Storr) که متن یونانی اثر را نیز به چاپ رسانده است، در همه موارد به جز شش مورد از لفظ State استفاده کرده

-
1. Lysis
 2. Desis
 3. Climax

است. او در جایی «پولیس» را مترادف با «ملاء عام» (in public) (سطر ۱۲۴۴) و در جایی معادل با «مردم» (people) (سطر ۶۹۳) به کار برده است. فاکلس نیز بیشتر از واژه «کشور» (country) و «شهر» (city)، و گه‌گاه از لفظ «دولت» (state) استفاده کرده است. به نظر می‌رسد به همین علت مترجمان انگلیسی با رویکرد اندیشه سیاسی به ترجمه این نمایش‌نامه پرداخته‌اند، دغدغه تفکیک و تمایز معنایی میان این واژگان و اهمیت این تمایزات از حیث اندیشه سیاسی برای آنان چندان مطرح نبوده است. بنابراین ما همواره از واژه «پولیس» (πολις) استفاده خواهیم کرد، زیرا در مطابقت با متن یونانی، به جز دو مورد، که از واژه «آستو» (αστυ) و مشتقات آن استفاده شده است، در همه جا واژه «پولیس» و هم‌ریشه‌های آن به کار رفته است.

منابع

- ارسطو (۱۳۳۷) فن شعر، ترجمه فتح‌الله مجتبیایی، تهران، بنگاه نشر اندیشه.
ارسطو (۱۳۸۶) سیاست، ترجمه حمید عنایت، علمی و فرهنگی.
توسیدیدس (۱۳۳۷) تاریخ جنگ پلوپونزی، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی.
سوفوکلس (۱۳۳۴) آنتیگن، ترجمه م. بهیار، تهران، کانون نیل.
سوفوکلس (۱۳۵۲) افسانه‌های تبا، شاهرخ مسکوب، تهران، خوارزمی.
طباطبایی، جواد (۱۳۸۳) زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.
ملشینگر، زیگفرید (۱۳۷۷) تاریخ تاتر سیاسی، ترجمه سعید فرهودی، تهران، صدا و سیما.

- Bowra, C. M (1965) Sophoclean Tragedy. Oxford at the Clarendon Press.
Hegel, G. W (1978) Hegel On Tragedy. Edited by Anne and Henry Paolucci.
Greenwood Press.
Kaufmann, W (1992) Tragedy and Philosophy. Princeton University Press.
Meier, C (1988) The Political Art of Greek Tragedy. Translated by Andrew
Webber. Polity Press.
Pearson, K. A (1994) An Introduction to Nietzsche As a Political Thinker.
Cambridge University Press.
Segal, C (1999) Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles.
Oklahoma Press.
Sophocles (1984) Three Theban Plays. Translated by Robert Fagles. Penguin Books.
Sophocles. Antigone (1977) Translated by F. Storr.
Vernant and Naquet (1996) Myth and Tragedy in Ancient Greece. New York: Zone Books.
Zelenak, Michael (1969) Gender and Politics in Greek Tragedy. Peter Lang.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره هفتم، زمستان ۱۳۸۸ و بهار ۱۳۸۹: ۹۵-۱۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۸/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۹/۲۰

دولت مدرن، ارتش ملی و نظام وظیفه^۱

وحید سینائی*

چکیده

ارتش‌های ملی و نظام وظیفه از جمله نهادهایی هستند که به دنبال ایجاد دولت-ملت شکل گرفتند. زیرا دعوی سلطه انحصاری دولت بر قوه قهریه و انحصار کاربرد مشروع زور در چارچوب یک قلمرو مشخص مستلزم تشکیل نهادهای نظامی مدرن یعنی ارتش ملی و نظام وظیفه بود. این پیوند از طریق بنیادهای حقوقی- نظری این دولت؛ حاکمیت ملی و ناسیونالیسم برقرار شد. در این چارچوب ملت به حوزه تأمین منابع انسانی پیرامونی سازمان‌های نظامی دولت تبدیل و با برقراری نظام وظیفه عمومی ارتش‌های ملی تشکیل شدند. این ارتش‌ها به نوبه خود به تحکیم و تثبیت دولت مدرن کمک کردند.

واژه‌های کلیدی: دولت مدرن، ارتش ملی، نظام وظیفه، حاکمیت ملی، ناسیونالیسم.

۱. این مقاله از طرح پژوهشی مؤلف با عنوان «بررسی نسبت دولت مدرن، ارتش ملی و نظام وظیفه» که در دانشکده علوم اداری و اقتصادی دانشگاه فردوسی مشهد تصویب و اجرا شده، برگرفته شده است.
* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد
Sinaee@um.ac.ir

مقدمه

حکومت‌ها و سازمان نظامی آنها در طول تاریخ برای تأمین منابع انسانی خود روش‌های مختلفی به کار بسته‌اند. در واقع می‌توان گفت هسته مرکزی نیروهای نظامی حکومت‌ها به طور معمول حرفه‌ای و دائمی است اما پیرامون آنها که پر تعدادتر بوده به اشکال متفاوتی تأمین شده است. با ایجاد دولت-ملت^۱، برقراری حاکمیت ملی^۲ و رواج ناسیونالیسم خدمت سربازی اجباری یا نظام وظیفه عمومی^۳ به روش تأمین منابع انسانی پیرامونی ارتش‌های نوین تبدیل شد. در این دولت‌ها براساس قوانین کلیه اتباع یا شهروندان ذکور موظف شدند دوره‌ای از جوانی خود را در خدمت نیروهای مسلح بگذرانند. آنها در صورت سرپیچی از این وظیفه با مجازات‌های قانونی روبه‌رو می‌شوند. این روشی نوین، عام و مساوات‌گرایانه برای تأمین بخش بزرگی از نیروهای نظامی زیر پرچم محسوب می‌شد. بدین ترتیب کل ملت حوزه و منبع تأمین نیروی انسانی مورد نیاز سازمان‌های نظامی دولت شد.

به ارتش‌های دولت‌های مدرن «ارتش ملی» اطلاق شد زیرا نظام وظیفه‌ها آنها را به ملت پیوند می‌زند. از این‌رو می‌توان پرسید با وجود این‌که به دنبال تشکیل حکومت در جوامع انسانی نیاز به در اختیار داشتن منابع انسانی برای سازمان‌های نظامی وجود داشت چرا تنها در دوران جدید ارتش‌های ملی و نظام وظیفه اجباری و عمومی به وجود آمدند. چرا «ملت» به عنوان منبع لایزال تأمین نیروی انسانی قشون و واحدهای نظامی آن هم به شکلی اجباری و قانونی تنها در دوره جدید مورد بهره‌برداری قرار گرفت. در پاسخ به نظر می‌رسد برقراری نظام وظیفه عمومی و اجباری و ایجاد ارتش‌های ملی با شکل‌گیری دولت-ملت و بنیان‌های نظری آن یعنی حاکمیت ملی و ناسیونالیسم پیوند تنگاتنگی داشته باشد. به عبارت دیگر فراخوان و واداشتن همگان به انجام خدمت سربازی مستلزم تحولی در سرشت و ساخت حکومت‌های سنتی، شکل‌گیری دولت مدرن و رواج آموزه‌هایی بود که سربازی اجباری را به تکلیفی برای آحاد شهروندان و حقی برای دولت ملی تبدیل می‌کرد.

-
1. nation_ state
 2. national sovereignty
 3. conscription

درباره شکل‌گیری دولت مدرن سه رویکرد اقتصادی، مدیریتی و نظامی وجود دارد. رویکرد اقتصادی دولت را حاصل انقسام جوامع به طبقات و مبارزه طبقاتی می‌داند. در این دیدگاه دولت مدرن با شیوه تولیدی سرمایه‌داری پیوند دارد. رویکرد مدیریتی بر یک سیر مداوم توسعه اداری کارآمد متمرکز است. اما در رویکرد نظامی که بر تعریف مشهور ماکس وبر^۱ از دولت استوار است، دولت نهادی است سیاسی که با خشونت رابطه‌ای ذاتی دارد. دولت از ابتدا با طبعی متمایل به جنگ‌افروزی شکل گرفته و پیش از هر چیز دل‌مشغولی تأمین و تقویت قدرت نظامی خود را داشته است. در این رویکرد دو نکته مهم وجود دارد. اول تأکید بر ترتیبات و تدارکات مالی است و دوم برقراری پیوند بین مطالعه ترتیبات سیاسی، اقتصادی و فن‌آوری. «دیدگاه نظامی در تبیین شیوه تشکیل و توسعه دولت مدعی است که بین ورود توده انبوهی از مردم به سلک نظامیان، که در اواخر قرن هجده و اوایل قرن نوزده و پس از آن صورت گرفت و ورود توده انبوهی از مردم به حوزه سیاست که مشخصه نیمه دوم قرن نوزده و کل قرن بیستم است، ربط وثیقی وجود دارد» (پوچی، ۱۳۸۸: ۱۲۷-۱۴۴). این مقاله در چارچوب رویکرد نظامی به شکل‌گیری دولت مدرن نگاشته شده است. با این وجود مدافع موجیبت نظامی^۲ که تنها منشأ تغییر در نظام‌های دولتی را جنگ و عوامل نظامی می‌داند، نیست. هرچند در شکل‌گیری دولت مدرن و تحولات بعدی آن بر اهمیت محوری ایجاد و تکامل یک قوه قهریه و در این‌جا بر نقش منابع انسانی و روش تأمین توده‌های انبوه برای نیروهای نظامی تأکید دارد.

برای بررسی پرسش و آزمون فرضیه، نخست به توضیح نظام وظیفه و ویژگی‌هایی پرداخته شده است که آن را از سایر اشکال تأمین منابع انسانی نیروهای مسلح متمایز می‌کند. سپس دولت مدرن و نقش ارتش‌ها در فرایند شکل‌گیری آنها توضیح داده شده است. آن‌گاه پیوند دولت مدرن، ارتش ملی و نظام وظیفه و نقش حاکمیت ملی و ناسیونالیسم در ایجاد این پیوند و سامان یافتن آنها بررسی شده است.

1. Max Weber

2. military determination

پیشینه تحقیق

درباره دولت مدرن و ارتش جدید پژوهش‌هایی در جامعه‌شناسی سیاسی و علم سیاست انجام شده است. در گذشته این پژوهش‌ها بیشتر بر یکی از این دو موضوع تمرکز داشتند اما در سال‌های اخیر به پیوند دولت و ارتش جدید دست‌کم در اوان تشکیل آنها بیشتر توجه شده است. در این مقاله از یافته‌ها و نتایج پژوهش‌های پیشین و جدید بهره‌جسته‌ایم اما در بیشتر آنها از چگونگی تأمین منابع انسانی ارتش‌های جدید و بنیادهای نظری آن غفلت شده است. زیرا در وهله نخست چنین به نظر رسیده که تأمین نیروی انسانی امری اداری، سلیقه‌ای و سازمانی است. حال آن‌که برگزیدن روشی برای تأمین منابع انسانی همیشه با سرشت دولت و ارتش مرتبط بوده است. در دوره جدید برقراری نظام وظیفه عمومی و تکلیف آحاد شهروندان ذکور به خدمت اجباری با ماهیت دولت و ارتش جدید پیوند دارد. بنیادهای این پیوند به مبانی نظری دولت مدرن یعنی حاکمیت ملی و ناسیونالیسم مربوط می‌شود. توجه به روش تأمین منابع انسانی و پیوند روش با مبانی نظری نقطه تمایز این مقاله با دیگر آثار منتشر شده در این زمینه است.

ارتش ملی و نظام وظیفه

با انقسام جوامع به گروه‌های فرمانروا و فرمانبر و تأسیس حکومت، تشکیل سازمان‌های نظامی ضرورت یافت. وظیفه اصلی این سازمان‌ها تأمین امنیت و منافع فرمانروایان بود که در مواردی با امنیت و نفع فرمانبران نیز همسویی داشت. در این دوران به دلیل پراکندگی قدرت و نبود ابزارهای لازم برای تمرکز منابع، انحصار نهادهای زور مقدور نبود. از این‌رو سازمان‌ها و واحدهای نظامی متعدد بیشتر کوچک و پراکنده بودند.

با تشکیل سازمان‌ها و واحدهای نظامی اعم از حکومتی و غیر حکومتی، منظم و نامنظم و کوچک و بزرگ چگونگی تأمین منابع انسانی آنها به دغدغه‌ای مهم تبدیل شد. در طول تاریخ سازمان‌ها و واحدهای نظامی روش‌های متنوعی برای تأمین منابع انسانی خود ابداع کرده یا به کار گرفته‌اند که در مجموع می‌توان آنها را به دو دسته داوطلبانه و اجباری تقسیم کرد. در خدمت داوطلبانه انگیزه‌های درونی، امیال و کشش‌های فردی غلبه دارد، هرچند که این انگیزه‌ها متفاوت و گاه بسیار نامتجانس هستند. یکی از نخستین انگیزه‌های داوطلبانه پیوستن به دستجات نظامی غارت و کسب غنایم بود که

هم موجب پیوستن به و همراهی با لشکریان حکومت و هم تشکیل گروه‌های راهزن و غارتگر می‌شد. در مواردی وظایف، فتاوی و انگیزه‌های مذهبی مانند جهاد در اشکال ابتدایی یا تدافعی، شکست دادن کفار و فتح سرزمین‌های آنها نیروی انسانی برای «لشکریان خدا» و «سپاه دین» را تأمین می‌کرد. گاه انگیزه‌های ملی و میهنی مانند دفاع از خاک، سرزمین و وطن یا مبارزه با ارتش‌های بیگانه و استعمارگر سبب روی آوردن به خدمت نظامی و تشکیل ارتش‌های آزادی‌بخش شده است. هم‌چنان‌که در مواردی نیز انگیزه انسانی یا انقلابی مانند نجات هم‌نوعان، محرومین و خلق‌های تحت ستم از یوغ حکومت‌های خودکامه، استثمارگر و امپریالیستی سبب تشکیل دسته‌های نظامی، گروه‌های چریکی، پارتیزانی، میلشیا و ... شده است. البته استفاده هم‌زمان و ترکیبی این انگیزه‌ها و روش‌ها نیز شایع بوده چه از این طریق بر عده و عده لشکریان افزوده می‌شده است. برخلاف خدمت داوطلبانه در خدمت نظامی اجباری تمایل و کشش درونی انگیزه اصلی پیوستن به نیروهای نظامی نیست. در این‌جا جبر خارجی که منشأ آن می‌تواند زور یا قانون باشد نقش اصلی را در پیوستن به نیروهای نظامی بازی می‌کند. هرچند انگیزه‌های مادی، مذهبی و ملی را نیز می‌توان در آن سراغ گرفت یا به روش‌هایی آنها را برانگیخت.

خدمت نظامی اجباری و اشکال متفاوت آن با تشکیل حکومت در جوامع بشری پیوند دارد. در جوامع اولیه با وجود کشمکش و برخورد میان گروه‌های رقیب جنگ و نبرد طولانی وجود نداشت. همه مردان هر روز به کار گردآوری خوراک یا شکار که ذخیره کردن آنها به میزان زیاد و برای بیش از چند روز ممکن نبود اشتغال داشتند. در این جوامع هرچند غارت و چپاول بود اما گروه‌هایی از مردان آزاد که همیشه جنگ کنند یا حرفه آنان جنگیدن باشد و نیز فناوری‌های جنگی که حتی در اشکال ساده و اولیه هم وجود نداشت (کینزر، ۱۳۷۴: ۳۶۶). اما با تشکیل اشکال اولیه سازمان‌های سیاسی و شکل‌گیری واحدهای نظامی، چگونگی تأمین قابل اتکا و مستمر منابع انسانی به یکی از مشغله‌های ذهنی و عملی حکومت‌ها تبدیل شد.

حکومت‌ها همواره برای تأمین نیروی انسانی واحدهای نظامی ترکیبی از روش‌های داوطلبانه و اجباری را استفاده کرده‌اند. اما برخورداری از منابع اجباری و زور و موقعیت

آنها به عنوان حافظ منابع و منافع عمومی و امنیت این امکان را به آنها بخشیده که به روش‌های اجباری تأمین نیروی انسانی نیز متوسل و در برهه‌هایی اتکا نمایند. پیش از شکل‌گیری دولت مدرن در دوره‌هایی سربازگیری اجباری توسط رهبران محلی و زمین‌داران از میان برخی از مردان روستایی و ایلیاتی صورت گرفته اما انتظام، عمومیت و استمرار نداشته است. سربازگیری عمومی و اجباری از میان کلیه مردان صرف‌نظر از وابستگی‌ها و تعلقات مذهبی، قومی و نژادی آنان، تنها با ایجاد دولت‌های مدرن و تشکیل ارتش‌های ملی رواج یافت. بنابراین ایجاد نظام وظیفه عمومی با نوع خاصی از دولت و ارتش پیوند دارد. این‌که در دوره‌هایی انواعی از حکومت و ارتش وجود داشته بدون این‌که خدمت وظیفه اجباری و عمومی برقرار شده باشد ریشه در این پیوند و ارتباط ذاتی دارد.

نظام وظیفه روش تأمین منابع انسانی پیرامون در سازمان‌های نظامی دولت‌های مدرن است. این روش در انقلاب فرانسه ابداع شد. اصل نظام وظیفه عمومی موجب برقراری ارتباط میان ارتش و ملت و تشکیل ارتش ملی شد. ارتش ملی نیز نخستین بار در فرانسه و توسط لازار کارنو^۱ ابداع شد (بشیریه، ۱۳۷۳: ۲۶۳). نظام وظیفه اجباری و عمومی و ارتش ملی به تدریج در کشورهای اروپایی و سپس غیر اروپایی نیز رواج یافت. با ایجاد نظام وظیفه، خدمت سربازی از شکل داوطلبانه و حرفه‌ای به وظیفه‌ای ملی، عمومی و اجباری تبدیل شد. از این پس امتناع از خدمت سربازی یا ترک خدمت از سوی مشمولین جرم و مستحق مجازات دانسته شد.

آنچه نظام وظیفه را از دیگر روش‌های تأمین منابع انسانی برای نیروهای مسلح متفاوت ساخت ویژگی‌های آن است. نخستین این ویژگی‌ها «اجباری بودن» است. یعنی جوانان ذکور با رسیدن به سن مشخصی؛ معمولاً بین ۱۸ تا ۲۱ سال، برای مدت معینی در حدود یک تا دو سال اجباراً به خدمت اعزام می‌شوند. البته این تکلیف قانونی مادامی‌که اتباع ذکور یک کشور در حال حیات هستند از آنها ساقط نمی‌شود اما به‌ویژه در دوران جوانی و میان سالی متوجه آنان است. از این‌رو نظام وظیفه را معمولاً به مدت طولانی مثلاً ۲۵ تا ۳۰ سال تعیین می‌کنند. حدود دو سال نخست آن را به دوره ضرورت و بقیه را به دوره‌های احتیاط و ذخیره اختصاص می‌دهند. دومین ویژگی «عام

1. Lazar Carnot

بودن» نظام وظیفه است. به عبارت دیگر در نظام وظیفه اجباری شرایط اجتماعی و طبقاتی یا تفاوت‌های قومی و مذهبی موجب اعزام به خدمت یا معافیت از آن نمی‌شود. البته در قوانین نظام وظیفه معافیت‌هایی پیش‌بینی می‌شود اما این معافیت‌ها معمولاً بر ملاک‌های عام و غیر شخصی مانند کاستی‌های جسمی و ذهنی مشمولان، کفالت و ادامه تحصیل استوار بوده یا باید باشد.

در ایجاد نظام وظیفه و توسعه آن عوامل متعددی مؤثر بودند. از نظر کمی افزایش جمعیت منبع انسانی لازم را برای سربازگیری در ابعاد بزرگ فراهم آورد. از نظر سازمانی گسترش ظرفیت دولت در امر نظارت بر اتباع خود از طریق ایجاد نظام‌ها و روش‌های بوروکراتیک امکان جمع‌آوری و ذخیره‌سازی اطلاعات درباره اعضای جامعه، شناسایی و فراخوان جوانان و قرار دادن آنها تحت انضباط و آموزش‌های منظم را ایجاد کرد. اما چنان‌که گفته آمد مهم‌ترین عامل در شکل‌گیری نظام وظیفه و ارتش ملی بنیادهای نظری و نهادی مرتبط با شکل‌گیری دولت ملی و فرایند دولت-ملت‌سازی بود.

دولت مدرن

دولت به مثابه پدیده‌ای تاریخی در شرایط مشخصی ایجاد شده است. فقدان دولت در بیشتر دوران تاریخ البته به معنای نبود سازوکارهای تنظیم و اداره امور جوامع بشری در این ادوار نیست. تا پیش از شکل‌گیری دولت طیفی از سازوکارهای خانوادگی و خویشاوندی، قواعد و هنجارهای سنتی و قهر و غلبه برای اداره امور جوامع وجود داشت. در آن دوران سیاست، حکومت و فرمانروایی بود اما دولت به مثابه قدرت سیاسی برتر و دارای نظم قانونی و نهادی غیر شخصی وجود نداشت (وینسنت، ۱۳۷۱: ۲۷-۳۶). دولت مدرن که پیشینه ایجاد آن به قرن‌های دوازده تا شانزدهم میلادی می‌رسد بر نوعی نظم قانونی یا نهادی غیر شخصی و ممتاز دلالت می‌کند که توانایی اداره یک قلمرو معین و سلطه بر آن را دارد. این دولت صورت متمایزی از قدرت عمومی است که از فرمانبر و فرمانروا جداست و در محدوده مرزهای معین، قدرت سیاسی عالی را تشکیل می‌دهد (هلد، ۱۳۸۶: ۳۳ و ۳۴). از این قرار دولت‌های مدرن همگی دولت-ملت هستند با دعوی سلطه انحصاری بر قوی قهریه، در تکاپوی کسب حمایت و وفاداری شهروندان یا دست کم ادعای آن.

در فرایند شکل‌گیری دولت-ملت، قدرت دولت نقش اساسی بازی کرده است. بیشتر با اتکا به این قدرت است که سرزمین‌ها از طریق زور و با سرکوب نیروهای معارض الحاق یا تصرف و یکپارچه شده‌اند. بدین ترتیب تعریف دولت مدرن بر مبنای مرزهای مشخص و نیز توانایی آن برای حفظ مرزها با انحصار خشونت توسط آن مرتبط و ضروری است. البته هدف از انحصار خشونت به دولت جلوگیری از تعدد و مراکز اعمال آن و در نهایت کاهش و قانونمند ساختن اعمال خشونت بوده است. این خشونت نه تنها درون مرزهای دولت-ملت اعمال می‌شود بلکه همچنین ابزاری برای دفاع از منافع دولت-ملت در مقابل سایر دولت-ملتهاست. بر این اساس توانایی دولت‌ها در تأمین و تحکیم مبانی قدرت خود و از رهگذر آن سامان دادن به امور داخلی و خارجی خود در کانون فرایند تکوین دولت-ملت قرار دارد. به عبارت دیگر فرایند دولت‌سازی و تشکیل نظام‌های دولتی مدرن از تلاش‌های مجدانه فرمانروایان برای حفظ و گسترش مبانی قدرت خود در برابر طرف‌های داخلی منازعه و نیز دیگر دولت-ملتها سرچشمه گرفته است (پوچی، ۱۹۹۰: ۱۰۱). موفقیت این تلاش‌ها به توانایی دولت‌ها در سازمان‌دهی قوه قهریه (ارتش، نیروی دریایی و سایر صورت‌های توانایی نظامی) و به‌کارگیری آنها به هنگام نیاز منوط بود. توانایی راه‌اندازی و اداره جنگ به نوبه خود به فرایند کسب منابع وابسته بود؛ یعنی توانایی دولت به در اختیار گرفتن منابع، اعم از نیروی انسانی، منابع مالی، سلاح، مواد غذایی و... اما فقط شمار اندکی از اتباع حاضر بودند بدون به دست آوردن منافع یا اخذ امتیازات معوض، منابع یا زندگی خود را فدا کنند. در پاسخ به این وضعیت فرمانروایان دولتی ساختارهای دولت-اداری، دیوانی و قهریه-را تشکیل دادند تا با استفاده از آنها اتباع خود را هماهنگ و کنترل کنند. به طور خلاصه می‌توان میان افزایش نیاز به ابزار راه‌اندازی جنگ، گسترش فرایند تأمین مالی و تشکیل دستگاه‌های اجرایی و اداری به منظور کنترل این تغییرات، پیوندهای مستقیمی مشاهده کرد. بر این اساس می‌توان گفت شماری از سازمان‌های کلیدی دولت مدرن در تلاقی‌گاه تأمین ملزومات جنگی و منابع مالی لازم برای پرداخت بهای آن تکوین یافته است. جنگ و هزینه‌های مالی آن «یکپارچگی ارضی، تمرکزگرایی و تفکیک ابزار حکومت کردن و انحصار ابزار اعمال قهر را در پی داشت (تیلی، ۱۹۷۵: ۴۲). همه این‌ها بیانگر این است که کارکردهای دولت مدرن (دست‌کم در اروپای غربی و امریکا) بیشتر نظامی و ژئوپلیتیک

بوده است تا اقتصادی و داخلی. از این رو بیشتر منابع مالی صرف هزینه‌های نظامی در سطح فراملی و تا حدی ملی شده است. این کارکردها موجب بزرگ‌تر شدن حجم کلی آن دولت و اندازه در مقایسه با جامعه مدنی شد (هلد، ۱۳۸۶: ۶۶). دیوان‌سالاری نظامی در دولت‌های ملی سهم قابل توجهی از این حجم را به خود اختصاص داده است.

دولت مدرن یا مدل وستفالی دولت^۱ پاسخی به نیازهای جوامع اروپایی بود (بدیع، ۱۳۷۹: ۱۵۹-۱۵۱) که به دلیل کارآمدی و کسب موفقیت‌های اقتصادی و نظامی چیرگی جهانی یافت. این سیطره جهانی تنها محصول پویایی‌های درونی دولت مدرن نبود. نخبگان غیر اروپایی نیز که مشتاقانه خواهان سازمانی با کارکردهای مشابه دولت مدرن اروپایی در سرزمین خود بودند در جهانی شدن این مدل نقش به‌سزایی داشتند. با جهانی شدن دولت-ملت ارکان عمده آن از جمله تمرکز سیاسی، حاکمیت اداری و ارتش‌های عظیم دائمی به ویژگی غالب دولت‌های موجود در نظام جهانی تبدیل شد. این‌چنین شد که تشکیل ارتش‌های ملی و برقراری نظام وظیفه به تبع برپایی دولت مدرن به سرزمین‌های غیر اروپایی راه یافت.

پیوند دولت مدرن، ارتش ملی و نظام وظیفه

در تاریخ نظام‌های دولتی انواعی از ارتش‌های دائم وجود داشته اما تنها در مدل وستفالی دولت امکان شکل‌گیری ارتش دائمی در پیوند با ملت فراهم شد. مدل وستفالی نوعی از جامعه جهانی را تصویر می‌کند متشکل از دولت‌های حاکمی که هرچند روابط دیپلماتیک و همکاری با یکدیگر دارند اما از آن‌جا که قدرت حق ایجاد می‌کند حل اختلافات با استفاده از زور یک اصل بوده و در نهایت غالباً بدان توسل جسته می‌شود. در نتیجه هر یک از دولت‌های منفردی که امنیت خود را جست و جو می‌کنند باید آماده جنگ باشند. این وضعیت باعث عدم امنیت دولت‌های دیگری می‌شود که باید خود را برای واکنش مشابهی آماده سازند. بنابراین دولت‌ها تا اندازه‌ای برای تأمین امنیت خود مسلح و نظامی می‌شوند اما با انجام این کار باعث عدم امنیت دیگران می‌شوند و آنها را به سمت مسلح شدن سوق می‌دهند. این وضعیت باعث عدم امنیت برای همه دولت‌ها می‌شود (هلد، ۱۳۸۶: ۷۲). از این رو وجود یک ارتش دائمی در مدل وستفالی

1. Westphalian model

دولت نه فقط لازم بلکه در ماهیت این دولت نهفته است. تفاوت ارتش دائمی در این مدل از دولت با انواع ارتش‌های دائمی که در نظام‌های امپراتوری و دولت‌های مطلقه وجود داشته‌اند در پیوند بودن آن با تمام ملت از طریق نظام وظیفه اجباری و عمومی است. این همان ویژگی است که ارتش دائمی دولت وستفالی را ارتش ملی می‌سازد. افزون بر این ارتش‌های دائمی پیشین دارای هسته کوچکی از نیروهای حرفه‌ای و پیرامونی از نیروهای موقت بودند. این پیرامون که همان نیروی نظام وظیفه است با وجود سیال بودن همیشه برقرار و در قیاس با جمعیت کشور قابل توجه، سازمان‌یافته، یکپارچه و منظم است.

دولت مدرن آن‌چنان که نظریه‌پردازان آن به صورت ضمنی اشاره داشته‌اند با شکل‌گیری ارتش‌های ملی که نظام وظیفه جزء ناگسستنی آن محسوب می‌شود قرابت و هم‌پیوندی دارد. هنریک فون تریشکه^۱ نخستین نظریه‌پرداز بود که بر حق انحصاری دولت بر داشتن تسلیحات و اعمال خشونت تأکید ورزید. او دولت را این‌گونه تعریف کرد: مردمی که به مثابه یک قدرت مستقل به طور قانونی متحد شده‌اند. از دیدگاه او دولت قدرت است و این قدرت را به دو شیوه اصلی اعمال می‌کند. نخست این که دولت «کارگزار عالی ایجاد انسانیت و اخلاق» است. دوم، دولت قدرت خود را از طریق جنگ اعمال می‌کند. او با نوشتن این مطلب که «حق تسلیحات دولت را از تمام تشکیلات دیگر زندگی جمعی متمایز می‌سازد» دولت را تنها موجودیتی می‌داند که شایستگی حفظ انحصاری ابزارهای خشونت و اعمال آن را دارد. به نظر وی دولت برای این که قادر به اعمال قدرت گردد باید دارای منابع مادی کافی برای دفاع از خود و حاکمیت مطلق خویش باشد (گیبیرنا، مونتسرات، ۱۳۷۸: ۱۳-۱۵). این ایده در بطن خود حق انحصاری دولت برای داشتن نیروی نظامی و نیز فراخوان انحصاری و عمومی برای تأمین منابع انسانی مورد نیاز آن را دربردارد. همین ایده بود که بعدها در تعریف کلاسیک و ماندگار ماکس وبر درباره دولت با صراحت بیشتری مورد تأکید قرار گرفت. به نظر وبر دولت مدرن آن سازمان سیاسی است که استفاده از نیروی فیزیکی (زور) را به صورت موفقیت‌آمیز در یک قلمرو معین در اختیار دارد (وبر، ۱۳۸۴: ۹۲). راندال کالینز با اشاره به تعریف وبر می‌نویسد: منظور از دولت شیوه‌ای است که خشونت در آن سازمان می‌یابد. دولت مرکب از افرادی است که اراده استفاده از سلاح‌های آتشین و سایر ابزارهای اجبار را دارند. در

1. H. Von Treitschke

سازمان‌های سیاسی دولت مدرن این افراد مدعی استفاده انحصاری از زور هستند. دولت بیش از هرچیز ارتش و پلیس است (کالینز، ۱۹۷۵: ۱۸۱).

انحصار کاربرد مشروع زور البته فراتر از بهره‌مندی و سودجویی دولت از نیروهای نظامی و پلیس و ابزارهای آن متنوع است اما انحصار در اختیار داشتن تسلیحات، نیروهای نظامی و صلاحیت فراخوانی اجباری شهروندان به خدمت زیر پرچم یکی از مهم‌ترین آنها محسوب می‌شود. به‌ویژه آن‌که می‌دانیم تا زمانی که نیروهای نظامی و انتظامی از یکدیگر منفک و متمایز نشده بودند ارتش‌ها در تضمین اجرای حقوق و تکالیف شهروندان و در هر حال اجرای فرامین دولت و نیز کنترل آنها نقش اصلی را داشتند. هم‌چنان‌که پس از جدایی نیز به هنگام ناتوانی پلیس، کماکان برای برقراری ثبات و آرامش و سرکوب ناآرامی‌ها فراخوانده می‌شوند. بنابر این ارتش‌ها افزون بر وظایف ملی، در داخل مرزها نیز در اعمال قدرت دولت نقش دارند.

قدرت دولت به طرق گوناگون اعمال می‌شود؛ وضع کردن قانون و تعیین حقوق و تکالیف، کنترل شهروندان و برقراری امنیت، تخصیص منابع ملی، برقراری نظام آموزش و پرورش و ایجاد نهادهای جامعه‌پذیری و بازجامعه‌پذیری و ایجاد قابلیت لازم برای جنگیدن (گیرنا، مونتسرات، ۱۳۷۸: ۹۷) ارتش‌های ملی در جوامع و برهه‌های مختلف در اعمال این طرق یا دست‌کم تضمین موفقیت اعمال آنها نقش داشته‌اند.

حاکمیت ملی

تعریف دولت به‌عنوان سازمانی که انحصار مشروع استفاده از زور را در اختیار دارد و صلاحیت آن به فراخوانی شهروندان به خدمت اجباری ریشه در اصل حاکمیت دارد. حاکمیت آن قدرت برتری است که بر کشور و اتباع آن اقتدار بلامنازع دارد و همگان در داخل کشور از آن اطاعت می‌کنند. در سیاست و روابط خارجی نشانه حاکمیت شناسایی و به رسمیت شناختن دیگر کشورها و مراجع صلاحیت‌دار بین‌المللی است. در ادوار باستان و میانه به برخی از خصوصیات و صفات حاکمیت اشاره شده است. اما نخستین بار ژان بَدِن^۱ آن را آگاهانه و منظم به کار برد. به نظر وی حاکمیت به حکم ماهیت آن مطلق، دائمی، تجزیه‌ناپذیر و غیر قابل تفویض و انتقال است (جونز، ۱۳۵۸: ۶۵).

1. Jean Bodin

وینسنت، ۱۳۷۱: ۶۲). حاکمیت در اندیشه بدن اقتدار برتر شخص حاکم یا پادشاه است و از این رو مبنای فکری نظریه پردازان حامی قدرت مطلقه پادشاهان شد. حاکمیت و خصوصیات آن در اندیشه *توماس هابز*^۱ به دولت نسبت داده شد اما در نظریه او نیز تفاوت مشهودی میان شخص حاکم و دولت وجود نداشت (هابز، ۱۳۸۰). با این وجود دیدگاه‌های بدن و *هابز* در قرون شانزدهم و هفدهم میلادی مبنای نظری «دولت مطلقه» را فراهم آورد (سینائی، ۱۳۸۰: ۲۵-۲۸). نظریه دولت مطلقه تنها نظریه‌ای بود که به نحو کامل مفهوم حاکمیت را که متضمن تفوق و تسلط است، می‌پذیرد. شخص حاکم منبع قانون و بنابراین فراتر و برتر از همه قوانین و تنها در نزد خداوند مسئول تلقی می‌شود (وینسنت، ۱۳۷۱: ۸۴).

پس از *هابز* این پرسش که اقتدار حاکمیت در دستان چه کسی قرار دارد نظریه پردازان حاکمیت را به حقوق رومی که همه قدرت‌ها را از مردم می‌دانست رهنمون شد. البته امپراتوران روم به تدریج خصوصیتی را که متعلق به مردم بود از جمله حاکمیت را از آن خود کرده و در قرون وسطی کلیسا و پاپ کوشیده بودند در این حاکمیت با امپراتوران شریک شوند یا بر آن تسلط یابند. اما در عصر روشنگری تلاش شد منشا اقتدار بار دیگر به صاحبان اصلی آن یعنی مردم باز گردانده شود. *ژان ژاک روسو*^۲ سرچشمه حاکمیت را مردم دانست و اراده جمعی آنها را جایگزین حاکمیت پادشاه یا دولت کرد. *جان لاک*^۳ نیز در تلاش نظری برای تحقق حاکمیت مردم بود. به نظر او مردم با تشکیل دولت همه حقوق خود را واگذار نمی‌کنند. آنها حق قانون‌گذاری و اجرا را واگذار و حق مقاومت در برابر جباریت را حفظ می‌کنند تا در صورت لزوم حقوقی را که به صورت امانی واگذار کرده‌اند بازپس گیرند (شوالیه، ۱۳۷۳: ۱۰۴).

به رسمیت شناختن حاکمیت مردم و واگذاری دائم یا موقت آن به دولت صلاحیت و حق دولت به استفاده انحصاری از قوه قهریه و فراخواندن شهروندان به خدمت نظامی و تکلیف مردم به تبعیت از آن را موجه ساخت. چرا که حاکمیت دولت در مدل وستفالی مترادف قدرت برتر بودن آن در محدوده سرزمینی خود و قدرت برتر بودن منوط به در اختیار داشتن انحصار استفاده مشروع از زور است. قانون‌گذاری و اجبار به اجرای آن و نیز ایجاد سازمان‌های مسلح و انحصار تسلیحات به دولت در دولت ملی که مدعی

-
1. Thomas Hobbes
 2. Jean Jacques Rousseau
 3. John Locke

حاکمیت مطلق، دائمی و تقسیم‌ناپذیر به نمایندگی از مردم است، مقدور شد. در این دولت هیچ سازمان و گروه دیگری جز آن نمی‌تواند قانون وضع کند یا سازمان نظامی و تسلیحات در اختیار داشته باشد. با انحصار سازمان نظامی به دولت، خدمت نظامی از جمله سربازی نیز تنها در آن امکان‌پذیر شد.

ناسیونالیسم

دولت و ناسیونالیسم همزاد نیازمند و دست‌اندرکار اعتلای یکدیگرند. در جایی که دولت وجود ندارد از ناسیونالیسم هم خبری نیست. ناسیونالیسم در دنیایی طرح می‌شود که دولت ضروری آن است (گلنر، ۱۳۸۸: ۱۰-۱۱). ناسیونالیسم جنبشی مدرن برای دستیابی به استقلال، وحدت و هویت مردمانی است که به تشکیل یک ملت باور دارند. ناسیونالیسم ملت را در مرکز علایق خود قرار می‌دهد و به دنبال افزایش به‌زیستی آن از طریق استقلال یا خودمختاری ملی، وحدت و هویت ملی است (اسمیت، ۱۳۸۴: ۱۹-۲۰). دولت مدرن با اتکا به ناسیونالیسم از سویی خود را از قیود مذهبی و حاکمیت کلیسا رها کرد و از سوی دیگر در محدوده سرزمینی خود به خلق یک ملت همگون و حاکمیت بر آن دست زد.

از آن‌جا که اتباع یک دولت ضرورتاً دارای «هویت مشترک زبانی، دینی و نمادین» نیستند دولت ملی در صدد متحد ساختن مردمی است که تحت حکمرانی‌اش قرار دارند. دولت در شکل دادن به این اتحاد از ابزارهای همگن‌سازی، ایجاد یک فرهنگ، نمادها، ارزش‌ها، احیای سنت‌ها و اسطوره‌ها استفاده می‌کند. ارتش‌های ملی یکی از ابزارهای همگن‌سازی هستند که هم در درون خود و هم در سطح جامعه دست‌اندرکار ایجاد یک فرهنگ واحد، نمادها، ارزش‌ها و تاریخ مشترک می‌شوند.

ارتش ملی و نظام وظیفه با کاربردهای ناسیونالیسم پیوند و در آنها اثر دارد. مهم‌ترین کاربردهای واژه ناسیونالیسم عبارتند از: فرایند شکل‌گیری یا رشد ملت‌ها، احساس یا آگاهی از تعلق به ملت، زبان و نماد ملت، جنبش‌های اجتماعی و سیاسی در حمایت از ملت و آموزه یا ایدئولوژی ملت به طور عام یا خاص (اسمیت، ۱۳۸۲: ۱۵-۱۶). در بسیاری از کشورها ارتش ملی در فرایند دستیابی به استقلال یا حفظ آن و نیز در رشد ملت‌ها نقش داشته است. این ارتش‌ها از احساس و آگاهی قدرتمندی در تعلق خود

به ملت و در مواردی تعلق ملت به خود برخوردار بوده‌اند. آنها برای تعمیق ریشه‌های ملت فعالانه در جنبش‌های اجتماعی و سیاسی ملی و به‌ویژه در شناخت «پیشینه غرورآفرین و مشحون از ایثار و فداکاری‌های آنها» مشارکت جستند. نگارش تاریخ جنگ‌ها و انجام تحقیقات تاریخی برای بازنمایی «رشادت‌ها و رویدادهای افتخارآفرین» در همه جا از مشغله‌های اصلی نظامیان و نهادهای پژوهشی تبلیغاتی آنها بوده است. مدارس، دانشکده‌های نظامی و پادگانها به همراه دیوان‌سالاری گسترده ارتش‌های ملی زبان ملی معیار و استاندارد را ترویج و تثبیت کرده‌اند. آنها مرکزی برای بازجامعه‌پذیری ناسیونالیستی و انتقال و ترویج مفاهیمی مانند وفاداری به دولت و تبعیت از نهادها و احترام به نمادهای آن بوده‌اند. در هیچ‌یک از نهادهای دولت ملی به‌اندازه ارتش برای تقدس نمادهای ملی مانند پرچم و سرود و ترویج ایثار و جان‌سپاری برای خاک تبلیغ نشده است. زندگی شبانه‌روزی در چارچوب قواعد و مقرراتی انتزاعی و یکسان، آموزش‌های مدرن واحد و به زبان ملی، الگوی زیست واحد، لباس‌های متحدالشکل، تبعیت محض و بی‌چون و چرا از قوانین و مقرراتی که مشروعیت خود را از وضع آنها از سوی دولت کسب کرده‌اند، احترام به ارزش‌ها و هنجارهای ملی، تقدس خدمت زیر پرچم ملی و احترام به سرود ملی، ارج‌گذاری یاد و خاطره جان‌فشانی‌ها، حماسه‌ها و تکریم قهرمانان و اسطوره‌های ملی تا پیش از آن‌که آموزش و پرورش در رسانه‌های جمعی گسترش یابند ارتش و نظام وظیفه را برای مدتی طولانی به مهم‌ترین نهاد همگن‌ساز ملت تبدیل کرد.

ناسیونالیسم با ایجاد ملت و قرار دادن آن در مرکز علایق خود نه فقط حاکمیت و منشأ مشروعیت را به آن بازگرداند بلکه آنچه را که تاکنون در خدمت پادشاهان و حاکمان غیر ملی بوده و به سرنوشت آنها مربوط می‌شد، به ملت پیوند زد. بر این اساس ارتش و جنگ که در گذشته از آن شاهان و اشراف بود به مردم و ملت مربوط شد. انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ با طرح مفاهیمی مانند آزادی، برابری و حق حاکمیت ملی امکان بسیج عمومی و شکل‌گیری نظام وظیفه را فراهم کرد. قانون اساسی سال ۱۷۹۳ فرانسه، حق رأی همگانی مردان و تشکیل ارتش مبتنی بر بسیج ملی را تضمین کرد. براساس این قانون هر فرانسوی سرباز ملی محسوب می‌شد. ناپلئون در سال ۱۸۱۳ با اتکا به بسیج ملی و سربازگیری عمومی توانست یک ارتش یک میلیون و سیصد هزار

نفری را احضار کند (گیدنز، ۱۳۷۴: ۳۷۵). با ایجاد نظام وظیفه و طرح مفاهیمی چون ناسیونالیسم و حاکمیت ملی عصر «جنگ‌های توده‌ای» آغاز شد. ارتش انقلابی فرانسه با اتکا بر همگانی بودن خدمت سربازی و «بسیج افراد ملت» توانست نقشه سیاسی اروپا را تغییر دهد (می‌یر، ۱۳۷۵: ۲۷). موفقیت نظامی ارتش توده‌ای با انگیزه سیاسی، آگاهی ملت و درک وابستگی آن ملت به نیروی مسلح به مراتب بیش از پیام انقلابی اولیه آزادی، برابری و برادری در ایجاد پیوند بین جنگ و دموکراسی دخیل بود. به دنبال «انقلاب فرانسه» ملت‌ها پدید آمدند؛ اکنون مردم می‌فهمیدند که جنگ دیگر نه سرنوشت شاهان بلکه سرنوشت ملت‌ها را تعیین می‌کند. پیروزی در جنگ نه به قدرت شاه و فرماندهان وی بلکه به اراده ملت وابسته شد. اینک برای پیروزی در جنگ باید مردم قدرتمند می‌شدند. از این رو برای پیروزی در جنگ لاجرم باید روحیه، آموزش، بهداشت و سطح زندگی مردم به عنوان یک تدبیر باید افزایش می‌یافت (ربرون، ۱۳۸۳: ۵۶۹).

نتیجه‌گیری

انواع متفاوتی از نظام‌های دولتی در طول تاریخ وجود داشته است. ایجاد دولت-ملت پایان عصر حاکمیت فردی و دولت شخصی قرن شانزدهم و سرآغاز شکل‌گیری دولت مدرن بود. تشکیل و رشد دولت ملی فرایندی نهادمند و چندبعدی بود که روابط قدرت را در جامعه تغییر داد. در این فرایند نهاد ارتش ملی و نظام وظیفه ایجاد و به نوبه خود به تحکیم و تثبیت دولت ملی کمک کرد. مهم‌ترین ویژگی ارتش ملی که آن را از سازمان‌های نظامی پیشین متمایز کرد پیوند آن با ملت از طریق برقراری نظام وظیفه عمومی و اجباری بود.

بین شکل‌گیری ارتش ملی و نظام وظیفه با دولت مدرن، حاکمیت ملی و ناسیونالیسم پیوند و ملازمتی ذاتی و تاریخی برقرار است. دولت ملی، دولتی است که سرچشمه حاکمیت آن مردم است و به واسطه اصول ناسیونالیسم مشروعیت می‌یابد. پیوند نیرومندی نیز میان ناسیونالیسم و نظریه حاکمیت وجود دارد. در ناسیونالیسم نیز منظور از حاکمیت، حاکمیت مردم است. بر این اساس با ایجاد دولت-ملت ناسیونالیسم به مثابه ایدئولوژی این دولت حاکمیت را در ارتباط با مردم (volk) تعریف کرد. بدین ترتیب مردم یا ملت از لحاظ قانونگذاری، استقلال و حکومت بر خود در درون

مرزهای خویش حاکم دانسته شدند. آنها به نوبه خود این حق را به نمایندگان خویش که همان دولت منتخب‌شان است، واگذار می‌کنند. برخورداری دولت از صلاحیت استفاده انحصاری از زور مشروع و به تبع آن انحصار قانون‌گذاری، در اختیار داشتن نیروهای نظامی و تسلیحات در این مبانی ریشه دارد.

دولت ملی مؤسس ارتش ملی و نظام وظیفه بود. این نهادها در فرایندی متقابل و سامان‌بخش به برپایی و تداوم یکدیگر مدد رساندند. روش تأمین منابع انسانی پیرامون در ارتش ملی، نظام وظیفه عمومی و اجباری بود. برگزیدن این روش در دولت ملی امری اتفاقی و یا حتی به دلیل کارآمدی آن در تأمین انبوه نیروی انسانی نبود. این روش از بنیان‌های نظری دولت جدید یعنی حاکمیت ملی و ناسیونالیسم ناشی شده و همزمان آنها را تحکیم می‌کرد. تکلیف ملت به خدمت نظامی اجباری و دفاع از کشور نخست مستلزم ایجاد یا دست‌کم اعلام وجود ملت و سپس به رسمیت شناختن حاکمیت آن بود. زیرا به طور منطقی و توجیه‌پذیر تنها زمانی می‌توان از کلیه شهروندان خواست که به خدمت سربازی اجباری اعزام شوند که از نظر حقوقی آنها برابر و منشا حاکمیت دانسته شوند. به عبارت دیگر در ازای برخورداری آنان از حق حاکمیت، شهروندی و تابعیت تکلیف دفاع از کشور و میهن بر آنها بار شد. در نتیجه نظام وظیفه عمومی و اجباری به عنوان تکلیفی قانونی، ملی و مقدس در دولت‌های جدید برقرار و به تدریج به الگوی مسلط تأمین نیروی انسانی پیرامونی سازمان‌های نظامی دولت مدرن تبدیل شد. اما چندی است درباره تداوم ارتش‌های ملی و نظام وظیفه تردیدهایی ایجاد شده است. دلایل بروز این تردیدها متفاوت و در مواردی به تحول در فناوری‌های نظامی و استراتژی‌های نوین امنیتی مربوط است (سینائی، ۱۳۸۹). علت بروز دسته دیگری از این تردیدها را باید در زوال یا دست‌کم تحول در مدل وستفالی دولت و آشکار شدن شکل دیگری از نظام دولتی جستجو کرد که از آن به دولت پست‌مدرن یاد می‌شود. در این دولت‌ها ارتش ملی و نظام وظیفه به تدریج جای خود را به ارتش‌های تمام‌حرفه‌ای و سربازی داوطلبانه و حرفه‌ای داده یا می‌دهند. با وجود این، تحول اخیر نیز تأیید دیگری بر پیوند دولت مدرن، ارتش ملی و نظام وظیفه است. این که ارتش‌های ملی و نظام وظیفه با وجود تمام اصلاحات و تغییرات به حیات خود ادامه می‌دهند حاکی از قدرتمندی نهادهای مدرنیته در جهانی است که در آستانه یک تحول دوران‌ساز قرار دارد.

منابع

- اسمیت، آنتونی دی (۱۳۸۳) *ناسیونالیسم، نظریه، ایدئولوژی، تاریخ*، ترجمه منصور انصاری، تهران، مؤسسه مطالعات ملی، تمدن ایرانی.
- بدیع، برتران، بیرن بوم، پی‌یر (۱۳۷۹) *جامعه‌شناسی دولت*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران (باز).
- بشیره، حسین (۱۳۷۳) *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران، نی.
- پوچی، جیان فرانکو (۱۳۸۸) «نظریه‌های تشکیل دولت»، ترجمه قدیر نصری در کیت نش، آلن اسکات، راهنمای جامعه‌شناسی سیاسی (دوجلد)، ترجمه قدیر نصری و محمدعلی قاسمی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ص ۱۲۷-۱۴۴.
- ثربورن، گوران (۱۳۸۳) «جنگ و منازعه داخلی»، ترجمه نسرین طباطبایی در: سیمور مارتین لیپست، دایره‌المعارف دموکراسی (سه جلد)، ترجمه کامران فانی، نورا، مرادی (زیر نظر)، تهران، کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه، جلد دوم.
- جونز، و. ت (۱۳۵۸) *خداوندان اندیشه سیاسی* (جلد دوم، قسمت اول)، ترجمه علی رامین، تهران، امیرکبیر.
- سینائی، وحید (۱۳۸۴) *دولت مطلقه، نظامیان و سیاست*، تهران، کویر.
- سینائی، وحید (۱۳۸۹) «بررسی تاثیر استراتژی‌ها و فناوری‌های نوین در تحول نظام وظیفه به ارتش حرفه‌ای»، فصلنامه سیاست، در نوبت چاپ.
- شوالیه، ژان ژاک (۱۳۷۳) *آثار بزرگ سیاسی از ماکیاولی تا هیتلر*، ترجمه لیلا سازگار، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- گلنر، ارنست (۱۳۸۸) *ناسیونالیسم*، ترجمه سید محمد علی تقوی، تهران، مرکز.
- گیبرنا، ای بردون، مونتسرات، ماریا (۱۳۷۸) *مکاتب ناسیونالیسم: ناسیونالیسم و دولت-ملت در قرن بیستم*، ترجمه امیرمسعود اجتهادی، تهران، وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۴) *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی.
- هابز، توماس (۱۳۸۰) *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- وبر، ماکس (۱۳۸۴) *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد، مصطفی عمارزاده، تهران، سمت.
- وینسنت، اندرو (۱۳۷۱) *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- هلد، دیوید (۱۳۸۶) *شکل‌گیری دولت مدرن*، ترجمه عباس مخبر، تهران، آگه.
- Collins, R. (1975) *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*, New York: Academic press.
- Poggi, Gianfranco (1990) *The State: It's Nature, Development and Prospects*, Cambridge, polity press.
- Tilly, Charls (1975) "Reflections on the History of European State- making", in Tilly, c. (ed) *The formation of National State in Western Europe*, Princeton, Princeton University press.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره هفتم، زمستان ۱۳۸۸ و بهار ۱۳۸۹: ۱۴۲-۱۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۴/۲۴

بازنمایی ابعاد تاریخی و سیاسی هویت ملی در تلویزیون جمهوری اسلامی ایران (مطالعه موردی سریال‌های تلویزیونی تاریخی در سه دهه پس از انقلاب اسلامی ایران)

منصور ساعی*

چکیده

هدف اصلی مقاله حاضر بررسی «میزان و چگونگی بازنمایی ابعاد تاریخی و سیاسی هویت ملی در سریال‌های درجه الف^۱ تاریخی تلویزیون در سه دهه بعد از انقلاب اسلامی (۱۳۸۸-۱۳۵۹)» است. در این مقاله ۱۵ سریال تاریخی الف و پرمخاطب تولید و پخش شده از شبکه یک و دو در سه دهه بعد از انقلاب (از هر دهه ۵ سریال) انتخاب و مورد تحلیل قرار می‌گیرد. نتایج نشان می‌دهد که تحت تأثیر سیاست‌های فرهنگی و رسانه‌ای تلویزیون، بازنمایی هویت ملی ساختی ایدئولوژیک پیدا کرده است. ساخت زبانی و تصویری تلویزیون در روایت و بازنمایی ابعاد تاریخی و سیاسی مبتنی بر انگاره‌سازی منفی از گذشته تاریخی و میراث سیاسی ایرانیان و کم‌توجهی به نمادهای ملی مانند پرچم و سرود ملی و جهت‌گیری و شخصیت‌پردازی مثبت نسبت به شخصیت‌های تاریخی دارای پایگاه مذهبی بوده است.

واژه‌های کلیدی: هویت ملی ایرانیان، تلویزیون، سریال‌های تاریخی، بازنمایی، هویت تاریخی، هویت سیاسی.

* دکتری علوم ارتباطات اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی و پژوهشگر گروه جوانان و مناسبات نسلی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
Msaei58@gmail.com
۱. سریال‌های الف در صدا و سیما آنهایی هستند که برای ساخت هر دقیقه آن حداقل یک میلیون و دویست هزار تومان هزینه می‌شود. این سریال‌ها پُرلوکیشن و پُرستاره (بازیگران شاخص سینما و تلویزیون) هستند.

مقدمه

تلویزیون و هویت ملی در طی سه دهه پس از انقلاب اسلامی ایران موضوع اصلی این مقاله پژوهشی است. پرسش آغازین این است که تلویزیون در پرهزینه‌ترین و پربیننده‌ترین محتوای خود (سریال‌ها) چگونه به هویت ملی پرداخته است و تا چه میزان و چگونه ابعاد اجتماعی، سیاسی و تاریخی هویت ملی ایرانیان را بازنمایی کرده است؟ منظور از این ابعاد هویت ملی، ویژگی‌هایی است که میان اعضای اجتماع دارای تنوع قومی، زبانی و دینی کشور ایران مشترک است و اعضا خود را با آن می‌شناسند و آنان را از دیگر ملت‌ها متمایز می‌کند. اعضای ملت ایران نسبت به این ویژگی‌ها و عناصر احساس دلبستگی عاطفی و تعلق خاطر و همچنین پایبندی دارند.

هویت ملی و عناصر و مؤلفه‌های آن از طرق مختلفی مانند داستان‌ها، ادبیات، تاریخ‌نویسی، زبان، ایدئولوژی و نظایر آن روایت، بازتولید و بازتفسیر و بازنمایی می‌شود و به دوران‌ها و نسل‌های بعدی انتقال پیدا می‌کند. یکی از پدیده‌های مدرن و نوین در ایجاد، بازتولید، روایت و بازنمایی هویت ملی، ارتباطات و رسانه‌های جمعی هستند که با استفاده از ویژگی‌های «همه‌جایی بودن» و «فراگیری» در سطح ملی در ایجاد تصورات و جهان‌بینی ملی نقش بسزایی دارند و به‌صورت مستقیم و غیر مستقیم و فراگیر اطلاعات و آگاهی‌ها، عواطف و احساسات ملی را به مخاطبان منتقل می‌کنند و از این طریق زندگی روزمره آنان را تحت تأثیر قرار می‌دهند. در واقع در دوران کنونی رسانه‌های جمعی همواره از آن دست عوامل و متغیرهایی بوده‌اند که در مطالعات مربوط روایت و بازتولید و بازنمایی هویت و هویت ملی مطرح شده‌اند. تا جایی که بندیکت/ندرسون^۱ در کتاب «اجتماعات تخیلی»^۲ رسانه‌ها را عامل خودآگاهی و ظهور هویت‌های ملی و ناسیونالیسم‌های قرن نوزدهم به‌ویژه در اروپای مدرن می‌داند و ارتباطات رسانه‌ای را ابزاری ضروری برای توسعه و توزیع مجموعه انگاره‌ها و تصاویر ملی ذکر می‌کند (ندرسون، ۱۹۸۳: ۱۱۳-۴). به عبارتی می‌توان استدلال کرد که رسانه‌ها به عنوان یکی از ابزارهای ارتباطی فراگیر، نقش میانجی مهمی در ارتباط بین مردم و محیط اجتماعی و خلق تصورات ملی ایفا می‌کنند. در این میان به نظر می‌رسد شناخت سهم و نقش رسانه

1. Benedict Anderson
2. Imagined Community

تلویزیون در نقل داستان ملیت و روایت عناصر و مؤلفه‌های هویت ملی از اهمیت زیادی برخوردار است. بدین‌سان که رسانه تلویزیون به منزله فراگیرترین و مؤثرترین نهاد تولید، بازتولید و توزیع اطلاعات، پیام‌ها، داستان‌ها و روایت‌ها در مقایسه با سایر نهادهای آگاهی بخش، سازنده محیط نمادینی است که تأثیر عمده‌اش شکل‌گیری تصویر ذهنی مخاطبان از دنیای اطراف است. محتوای برنامه‌های تلویزیون پیام‌های نمادینی هستند که «معنا» را سازماندهی می‌کنند. این معناها ذهنیت افراد را شکل می‌دهند و مردم به واسطه معناهای پیام‌های رسانه‌ای نسبت به رویدادها و تحولات محیط زندگی خود حساس می‌شوند و بدان می‌نگرند. در واقع می‌توان گفت در دوران کنونی ذهنیت رسانه‌ای شده و برداشت‌های ما از محیط اطراف، خود و دیگران مبتنی بر اطلاعات و دریافت‌های ما از رسانه‌هاست. خلق انتشار پیام‌های یک دست منجر به ایجاد ذهنیت مشترک جمعی نسبت به یک موضوع و مقوله و در نتیجه ایجاد هویت جمعی و احساس تعلق و علاقه مشترک جمعی به آن موضوع شده است.

یکی از قالب‌های تلویزیونی مناسب برای بازنمایی و بازتولید و روایت ارزش‌ها و علائق ملی، مجموعه تلویزیونی یا سریال‌های تلویزیونی هستند. نقش فیلم و سریال‌های تلویزیونی در بازنمایی هویت ملی از جانب محققین زیادی در جهان از جمله از سوی *لیلا بولغود* در مصر (۲۰۰۵)، *کاستلو* در اسپانیا (۲۰۰۵)، *دویست* در فلاندرز (۲۰۰۴) و *اودانل* در اسپانیا (۲۰۰۲) مورد تأکید و تایید قرار گرفته است. در ایران فیلم و سریال‌سازی تلویزیونی با رویکرد ملی و فرهنگی بعد از ورود تلویزیون در سال ۱۳۳۷ شروع شد که از جمله می‌توان به سریال «امیر ارسلان نامدار» اشاره کرد. این روند بعد از انقلاب سال ۱۳۵۷ نیز ادامه پیدا کرد. تلویزیون از اول انقلاب اسلامی علاوه بر مستندهای سیاسی تبلیغاتی و اخبار سراسری، مجموعه‌های تلویزیونی ملی مربوط به سرگذشت مردم ایران نیز تولید و پخش می‌کرد. از جمله مجموعه‌های (سریال‌های) نمایشی و داستانی که در آن سال‌ها ساخته شدند، می‌توان «سربداران»، «هزاردستان» و «کوچک جنگلی» را نام برد که به موضوعات ملی ایرانی پرداخته‌اند.

اکنون بیش از سی سال از انقلاب می‌گذرد، لازم است نگاهی علمی به پرمخاطب‌ترین برنامه‌های آن (سریال‌ها) و رویکرد صدا و سیما در جایگاه مهم‌ترین و فراگیرترین دستگاه ایدئولوژیک نظام جمهوری اسلامی ایران و مقوله هویت ملی در آنها

بیندازیم. اهمیت بررسی مقوله هویت ملی به این دلیل است که نظام برآمده از انقلاب سال ۱۳۵۷- بر خلاف نظام سیاسی قبلی که اقدامات و سیاست‌های هویت‌سازی ملی‌اش بر پایه ناسیونالیسم، باستان‌گرایی، تجددگرایی و سکولاریسم استوار بود- با رویکردی مذهبی و شعار امت اسلامی روی کار آمد و اصول و ارزش‌ها و اولویت‌های هویتی نوینی را ارائه داد. در چنین شرایطی تلویزیون نیز به یکی از دستگاه‌های بازتولیدکننده ارزش‌ها و هنجارهای نظام حاکم و مجری سیاست‌های فرهنگی و تبلیغاتی آن تبدیل شد. اهمیت دیگر این موضوع، وجود هویت‌های فرومی، قومی، زبانی، دینی و محلی در حیات اجتماعی جامعه ایرانی است که توجه به آنان در اجتماع نمادین رسانه‌ای موجب تحکیم و تقویت همبستگی ملی و نادیده گرفتن آنان می‌تواند مانعی در راه ایجاد همبستگی، توسعه روح ملی و احساس عضویت همه ایرانیان در یک ساخت ملی متکثر و مشترک شود. بر این اساس، پرسش‌های مقاله حاضر این است:

۱. میزان و نحوه بازنمایی بُعد دولت و میراث سیاسی در سریال‌های تاریخی الف تلویزیون جمهوری اسلامی ایران در سه دهه بعد از انقلاب چگونه بوده است؟
 ۲. میزان و نحوه بازنمایی بُعد تاریخ و میراث تاریخی در سریال‌های تاریخی الف تلویزیون جمهوری اسلامی ایران در سه دهه بعد از انقلاب چگونه بوده است؟
- برای پاسخگویی به این پرسش‌ها سریال‌های تاریخی درجه الف و پرمخاطب تولید و پخش شده از شبکه‌های یک و دو تلویزیون جمهوری اسلامی ایران را تجزیه و تحلیل می‌کنیم.

مبانی نظری پژوهش

هویت ملی و مؤلفه‌های آن

هویت ملی عام‌ترین سطح هویت جمعی در هر کشور و به مفهوم احساس تعلق به اجتماع ملی است. از نظر تامپسون مفهوم اساسی هویت ملی، عضویت در یک ملت، احساس تعلق به یک ملت است. در واقع مردم همواره می‌خواهند بخشی از ملت خودشان باشند و بدان وسیله شناسایی شوند (تامپسون، ۲۰۰۱: ۲۱). ملتی که نمادها، سنت‌ها، مکان‌های مقدس، آداب و رسوم، قهرمانان تاریخی و فرهنگ و سرزمین معین دارد (گل‌محمدی، ۱۳۸۱: ۶۳).

آنتونی اسمیت، اندیشمند انگلیسی و از مطرح‌ترین نظریه‌پردازان حوزه هویت ملی، هویت ملی را مفهومی چندبُعدی و آن را شامل ارزش‌ها، نمادها، خاطرات، اسطوره‌ها و سنت‌هایی می‌داند که میراث متمایز ملت‌ها را تشکیل داده و افراد آن ملت‌ها با آن الگوها و میراث و عناصر فرهنگی تشخیص داده می‌شوند (اسمیت، ۱۳۸۳: ۳۰). بر این اساس اسمیت مؤلفه‌های هویت ملی را شامل وجود سرزمینی تاریخی، اساطیر مشترک و خاطرات تاریخی، توده مردم، فرهنگ عمومی، اقتصاد مشترک و حقوق و تکالیف مشترک برای همه اعضا می‌داند (اسمیت، ۱۹۹۱: ۱۴). اسمیت دو نوع مدل برای هویت ملی ارائه می‌دهد: یکی مدل غربی و دیگری مدل غیر غربی. در مدل غربی بر عناصر سرزمین یا قلمرو تاریخی، اجتماع سیاسی- قانونی، برابری حقوقی- سیاسی اعضای ملت، فرهنگ مدنی مشترک و ایدئولوژی مشترک تأکید می‌شود. در مدل غیر غربی ملت و هویت ملی بر عناصری مانند نیای مشترک، نژاد، نسب محل تولد و فرهنگ بومی، قومیت و پیوندهای خونی تأکید می‌شود. در این دیدگاه ملت «ابرخانواده» افسانه‌ای و تخیلی دیده می‌شود که دودمان‌ها و نسب‌ها را برای اثبات ادعاهایشان به رخ می‌کشند (همان: ۱۲).

حمید احمدی از صاحب نظران ایرانی حوزه هویت ملی نیز با یادآوری اینکه برای هر ملتی در هر دوره‌ای، برخی از عناصر تشکیل‌دهنده هویت ملی اهمیت می‌یابند، عناصری مانند ملیت، نژاد، سرزمین، دولت و تابعیت زبان، سنن مشترک فرهنگی، ریشه‌های تاریخی، دین و اقتصاد را معیارهای هویت ملی در نظر دارد (احمدی، ۱۳۸۶: ۱۳۴). مسعود چلبی، جامعه‌شناس ایرانی در توصیف هویت ملی دو عنصر احساس هویت ملی و احساس تعهد ملی را برشمرده است. از دیدگاه او احساس هویت ملی به معنی احساس وفاداری و تعلق خاطر به اجتماع ملی مثل احساس سربلندی و افتخار نسبت به نمادهایی همچون زبان فارسی، دین اسلام، آداب و مناسک ملی، مفاخر فرهنگی کشور، مردم و دولت ملی تعریف گردیده و احساس تعهد ملی به معنی احساس وظیفه و پاسداری از اجتماع ملی مثل احساس مسئولیت نسبت به سرنوشت کشور و حمایت از تاریخ و فرهنگ ایرانی تلقی شده است (یوسفی، ۱۳۸۳: ۹۹). به نظر وی می‌توان مهم‌ترین مؤلفه‌های هویت ملی در ایران را در سه بُعد تفکیک کرد: بُعد اول: تعلق خاطر مشترک (افتخار به پرچم ملی، تعلق به سرزمین، افتخار به سرود ملی، زبان فارسی و احساس غرور ملی) به بُعد دوم: وفاداری مشترک (علاقه به وطن، علاقه به مردم، علاقه به دولت

ملی، افتخار به دین) به بُعد سوم: میراث مشترک فرهنگی و تاریخی (میراث و مفاخر فرهنگی، اعیاد و مناسک مذهبی) (یوسفی، ۱۳۸۳: ۱۰۸-۱۱۴).

مرور تعاریف و مؤلفه‌های مختلف هویت ملی نشان می‌دهد که در توصیف آن به عناصر، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، تاریخی و فرهنگی یک ملت اشاره شده است. بر مبنای تعاریف صورت گرفته می‌توان به طور کلی هویت ملی را این‌چنین تعریف کرد: هویت ملی به عنوان فراگیرترین هویت جمعی در سطح ملی، به معنای عضویت در یک گروه ملی و آگاهی از عضویت در آن و احساس تعلق عاطفی، تعهد و دلبستگی به آن گروه ملی دارای ویژگی‌های مختلف اجتماعی، نمادهای ملی، فرهنگ و میراث فرهنگی، سرزمین و جغرافیا، دولت و میراث سیاسی و تاریخ و اسطوره‌های خاص و متمایز از دیگر ملت‌ها است. بر این اساس هویت ملی دارای ابعاد مختلف اجتماعی، فرهنگی، تاریخی، جغرافیایی، سیاسی است. در این مقاله به بررسی بازنمایی دو بُعد تاریخی و سیاسی هویت ملی در سریال‌های تاریخی درجه الف پرداخته می‌شود.

بُعد تاریخی: در ارتباط با بُعد تاریخی هویت ملی می‌توان گفت که تحولات و فرآیندهای تاریخی در شکل دادن به احساس عمیق دلبستگی و تعلق به یک کشور مؤثر است. خاطرات، رخدادها و حوادث، شخصیت‌ها و فراز و نشیب‌های تاریخی در شکل دادن به انگاره‌های جمعی تأثیرگذار هستند. بر همین اساس بُعد تاریخی هویت ملی عبارت است از آگاهی مشترک افراد یک جامعه از گذشته تاریخی و احساس دلبستگی به آن و احساس هویت تاریخی و نیز «هم‌تاریخ پنداری» پیونددهنده نسل‌های مختلف به یکدیگر که مانع جدا شدن یک نسل از تاریخش می‌شود. زیرا هر جامعه‌ای با هویت تاریخی خود تعریف و ترسیم می‌شود (معمار، ۱۳۷۸: ۱۷). به طور کلی بُعد تاریخی دارای سه مؤلفه است: نخست دانش تاریخی؛ به معنای آگاهی از مهم‌ترین حوادث و شخصیت‌های تاریخی؛ دوم تعلق خاطر تاریخی؛ به معنای وجود احساسات و عواطف مثبت و منفی به حوادث، وقایع و شخصیت‌های مثبت و منفی و سوم اهتمام تاریخی؛ به مفهوم میزان اهمیت دادن به تاریخ در مقایسه با سایر موارد (نفیسی: ۲۰۲).

بُعد سیاسی: هویت سیاسی مهم‌ترین مؤلفه هویت ملی را تشکیل می‌دهد. هویت ملی در بُعد سیاسی در صورتی شکل می‌گیرد که افرادی که از لحاظ فیزیکی و قانونی عضو یک نظام یا ساختار سیاسی هستند و داخل مرزهای ملی یک کشور زندگی

می‌کنند و موضوع یا مخاطب قوانین آن کشور هستند، از لحاظ روانی هم خود را اعضای آن نظام سیاسی بدانند. بنابراین عشق و علاقه قلبی به یک نظام سیاسی و مبانی ارزشی و مشروعیت آن عامل عمده‌ای در تقویت همبستگی و پیوند ملی خواهد بود. امروزه دولت ملی بزرگ‌ترین و رایج‌ترین نوع شکل‌بندی جامعه بشری محسوب می‌شود، لذا اینکه دولت در یک کشور تا چه اندازه از مقبولیت اعضای آن برخوردار باشد و یا اینکه میزان وفاداری اعضای یک سرزمین جغرافیایی نسبت به نهادها، نظام حکومتی، ارزش‌ها و ایدئولوژی سیاسی و مرزهای کشور چقدر است، بسیار مهم است (بایندر، ۱۳۷۷: ۹۳). به طور کلی هویت ملی سیاسی یعنی تعلق به یک واحد سیاسی به عنوان یک عنصر ملی، مستلزم تعلق به دولت، نظام سیاسی، میراث سیاسی و ارزش‌های مشروعیت‌بخش حکومت در هویت ملی است.

چارچوب نظری

برای تدوین چارچوب نظری در مورد نقش تلویزیون در بازنمایی هویت ملی از دیدگاه‌های استوارت هال، کاستلو، ون دایک، گرامشی و الکساندر استفاده می‌شود. این دیدگاه‌ها قدرت سیاسی و رسانه را عامل مهمی در بازنمایی هویت ملی و هویت‌سازی قلمداد می‌کنند. بازنمایی رسانه‌ای یا نحوه ارائه واقعیت‌ها و رویدادهای پیرامونی حیات اجتماعی بشر از زوایه یک رسانه، موضوع مطالعات رسانه‌ای بسیاری در سال‌های اخیر در جهان و ایران بوده است. می‌توان گفت که تنها وظیفه مطالعات رسانه‌ای سنجش شکاف میان واقعیت و بازنمایی نیست، بلکه تلاش برای شناخت این نکته است که معانی به چه نحوی تولید می‌شوند. از دیدگاه استوارت هال ما جهان را از طریق بازنمایی می‌سازیم و بازسازی می‌کنیم (کالورت و لویس، ۲۰۰۲: ۲۰۰).

استوارت هال بازنمایی را به معنای استفاده از زبان برای بیان نکته معناداری درباره جهان می‌داند، فرآیندی که معنا از طریق آن تولید و بین اعضای یک فرهنگ مبادله و توزیع می‌شود. لذا معنا به واسطه نظام بازنمایی شکل می‌گیرد (مهدی‌زاده، ۱۳۸۷: ۲۲). رسانه‌ها را بخشی از "سیاست معناسازی" تعریف می‌کند و معتقد است که رسانه‌ها به رویدادهایی که در جهان به وقوع می‌پیوندند، معنا می‌دهند. او می‌گوید رسانه‌ها واقعیت را تعریف می‌کنند و به جای آنکه فقط معناهای موجود را منتقل کنند، از خلال گزینش

و عرضه و سپس بازتولید و صورت‌بندی مجدد آن رویداد، برای آنها معنا می‌آفرینند از آنجا که هر واقعیتی معانی گوناگونی دارد، رسانه‌ها با تکیه بر قدرتی که دارند تصمیم می‌گیرند که به هر رویدادی چه معنایی ببخشند (ویلیامز، ۱۳۸۶: ۱۷۶). در واقع می‌توان گفت رسانه‌ها به منظور هویت‌بخشی، معناهایی پی‌می‌ریزند و سپس به این معناها، نمادهایی اختصاص می‌دهند. از آنجا که رسانه‌ها بیش از سایر منابع در ساخت معنا، نمادسازی و گسترش و تفسیر نمادها نقش دارند، نقش هویت‌سازی آنها آشکارتر است. حال معتقد است که بازنمایی تولید معنی از طریق زبان (متن یا روایت) است. به نظر وی سه رویکرد مطرح در بازنمایی وجود دارد که چگونگی عمل بازنمایی معنی از طریق زبان (روایت رسانه‌ای) را تبیین می‌کنند: رویکرد بازتابی، رویکرد ارادی و برساخت‌گرایانه یا برساخت‌گرا. بر اساس رویکرد بازتابی، معنی در شیء، شخص، ایده یا رویداد موجود در جهان خارج نهفته است و زبان مانند آئینه‌ای عمل می‌کند که معنی حقیقی را به همان صورت که در جهان خارج وجود دارد، بازتاب می‌دهد. این نظریه بر این باور است که دوربین در حال نشان دادن واقعیت است. رویکرد دوم به معنی در بازنمایی برعکس این فرآیند است، بدین‌سان که گوینده یا مؤلف، معنی خاص خود را از طریق زبان به جهان تحمیل می‌کند و واژه‌ها آن معنی را که مؤلفه اراده می‌کند، می‌دهند. برعکس رویکرد بازتابی، این رویکرد می‌گوید هیچ عمل بازتابی از جهان بیرونی وجود ندارد و آنچه دوربین نشان می‌دهد اراده و نیت پنهانی است که پشت تصاویر وجود دارد. رویکرد سوم معتقد است که نه چیزها به خودی خود و نه کاربران زبان نمی‌توانند در زبان یک معنی پایدار ایجاد کنند، چیزها معنی نمی‌دهند، بلکه ما با استفاده از نظام نشانه‌ها و مفاهیم، بازنمایانه، معنی را برمی‌سازیم (هال، ۱۳۸۷: ۳۵۶-۳۵۹).

انریک کاستلو^۱، محقق اسپانیایی که تاکنون تحقیقات زیادی را در حوزه نقش رسانه‌ها و هویت ملی منتشر ساخته است، بر آن است که اگر کسی سخن از فرهنگ، هویت و تلویزیون می‌راند، باید به این حقیقت پردازد که هویت‌ها به واسطه بازنمایی شکل می‌گیرند و تلویزیون مهمترین سازوکار ارتباطی برای پخش و انتشار این بازنمایی‌ها است (کاستلو، ۲۰۰۷: ۵۱). وی معتقد است که اکنون در بسیاری از جوامع بازتولید هویت ملی و فرآیند ملت‌سازی مبتنی بر بازنمایی رسانه‌ای به‌ویژه تلویزیون

است. وی اشاره کرده که اهمیت اساسی هر بحثی بر روی فرهنگ، هویت و تلویزیون ناشی از این است که هویت‌ها در درون و از طریق بازنمایی‌ها ساخته می‌شوند و شکل می‌گیرند. کاستلو تأکید کرده است که بازنمایی هویت ملی نه تنها در مورد خود (self) بلکه راجع به تقابل و تضادهای ارائه‌شده در برنامه‌های تلویزیونی بین ما و دیگران از جمله در اخبار، برنامه‌های وقایع روز و برنامه‌های مباحثه‌ای و مناظره‌ای و در سریال‌های افسانه‌ای و سریال‌های درام مورد مطالعه قرار گرفته است. کاستلو معتقد است که ملودرام‌های تلویزیونی محصولات فرهنگی ایدئولوژیکی هستند که نگرشی ایدئولوژیک را درباره جامعه و ملت‌ها از طریق ساخت زبانی و نظام روایتی‌شان ساماندهی می‌کنند (همان: ۵۰). کاستلو همچنین تأکید می‌کند که تلویزیون در حال حاضر یکی از واسطه‌ها و حلقه‌های اصلی بین مردم و محیط اجتماعی آنان بوده و نیرومندترین ابزار در خلق «تصویر ملی» است (همان: ۵۲) و مجموعه‌ها و سریال‌های تلویزیونی بهترین عرصه برای این کار هستند. در اینجا پرسشی که ممکن است مطرح شود این است که چرا پیام‌ها و تصاویر تلویزیونی می‌توانند ابزاری مؤثر در فرآیندهای هویت‌سازی به شمار روند؟ به نظر کاستلو در پاسخ به این پرسش باید دو جنبه اساسی مد نظر قرار گیرد. نخست اینکه، پیام‌ها و تصاویر تلویزیونی محصولاتی فرهنگی هستند که کمتر در معرض چون و چرا قرار می‌گیرند و از جانب مخاطبان به عنوان امری عادی و طبیعی فرض می‌شوند. دوم اینکه، نهادهای رسانه‌ای از چنین فرصتی برخوردارند که بخش‌ها و اجزائی از ملت را همه روزه به عموم مردم عرضه کنند و آنان را به دیدن جهان به نحو مشابهی وادار سازند. از این نقطه نظر «تکرار و عادی‌سازی» شیوه‌ای برای تحکیم تصورات فرهنگی و عقیدتی از واقعیت است. بنابراین تکرار تصاویر و افسانه‌ها در تلویزیون، سازوکاری برای استقرار گفتمان ملی است (کاستلو، ۲۰۰۹: ۳۰۷-۳۰۸).

براساس نظر تئون وان/دیک قدرت سیاسی با به‌کارگیری راهکارهایی همچون اقناع^۱ یا دستکاری^۲ در زبان بر عقاید و افکار دیگران تأثیر می‌گذارد. (وند/یک) ساخت زبانی رسانه‌های گروهی تحت تأثیر فضای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و روابط قدرت در جامعه است. چون زبان رسانه خنثی نیست، رسانه‌ها با گزینش مطالب، ساخت‌های

1. persuasion
2. Manipulation

ایدئولوژیکی را ایجاد می‌کنند و طبقه‌بندی‌هایی را در جامعه میان «ما» و «آنها»، «گروه قومی» و «گروه بیگانه» تولید می‌کنند، به گونه‌ای که این صورت‌بندی‌ها را امری طبیعی، بدیهی و قابل پذیرش جلوه می‌دهند و جزء ناخودآگاه مردم می‌سازند به‌ویژه آنها با هویت‌دهی ارزشی به افراد، موقعیت‌ها و وقایع در چنین حالتی به صورت خوب و یا بد، قابل دوست داشتن یا انزجار برانگیز ارزشیابی می‌شوند. ارزش‌دهی با استفاده از اسامی یا اصطلاحاتی که بر ارزشیابی مثبت یا منفی دلالت می‌کند تجلی می‌یابد؛ مثل ارادل و اوباش، لعنتی، کاکاسیا، ستون پنجم، خائن (حاجیانی، ۱۳۸۸: ۱۵۶-۱۵۸، به نقل از ونیدیک، ۲۰۰۲: ۱۰۴-۱۴۱).

نظریه هژمونی / آنتونیو گرامشی متفکر مارکسیست ایتالیایی بحث مهمی در مطالعات فرهنگی- رسانه‌ای به شمار می‌رود. گرامشی اصطلاح هژمونی را برای اطلاق به نوعی رهبری ایدئولوژیکی به کار می‌برد که براساس آن طبقه‌ای به مدد کنترل باورهای عامه و جهان‌بینی آنها، یعنی کنترل فرهنگ، اقتدار خود را بر سایر طبقات اعمال می‌کند. با این روش طبقه مسلط از خشونت یا اجبار برای حکومت استفاده نمی‌کند، بلکه فلسفه‌ای در باب زندگی می‌سازد که برای عموم پذیرفتنی باشد و با آن توده را قانع می‌کند (گرامشی، ۱۳۸۶: ۷۰). در واقع هژمونی فرآیندی است که در آن طبقه حاکم جامعه را به شیوه‌ای اخلاقی و فکری هدایت و کنترل می‌کند و به این معنی است که این طبقه توانسته است طبقات جامعه را به پذیرفتن ارزش‌های اخلاقی، سیاسی و فرهنگی خود ترغیب کند. اگر طبقه حاکم موفق باشد، این کار مستلزم حداقل خشونت خواهد بود، مانند رژیم‌های لیبرال موفق در قرن نوزدهم (ستریناتی، ۱۳۸۰: ۲۲۲). گرامشی هژمونی را به دو قسمت تقسیم کرد: «هژمونی سیاسی» و «هژمونی مدنی». وی قوای مجریه، مقننه و قضائیه دولت لیبرال را «نهادهای هژمونی سیاسی» و کلیساها، احزاب، اتحادیه‌های کارگری، خانواده، مدارس، دانشگاه‌ها، رسانه‌ها و نهادهای فرهنگی «نهادهای هژمونی مدنی» یاد می‌کند (همان: ۲۲۶). رویکرد گرامشی توجه ما را مستقیماً متوجه فرایندهایی می‌کند که توسط آنها گروه‌های مسلط سلطه خود را توجیه و حفظ می‌کنند و با این حال پیوسته سعی می‌کنند توافق جمعی فعال افراد تحت سلطه را به دست آورند. به نظر گرامشی رهبری سیاسی و فرهنگی که در قلمرو جامعه مدنی اعمال می‌شود یک جزء اصلی کشمکش بر سر قدرت سیاسی در جوامع پیچیده‌تر است. گرامشی با تعریف هژمونی به عنوان فرایندی فعال که دائماً تولید و بازتولید می‌شود، به

ما این امکان را می‌دهد که هویت ملی را به مثابه یک برساخت فرهنگی که قدرت سیاسی سعی می‌کند تا از طریق آن نظام ایده‌ها، ارزشها، باورهای جامعه را در راستای سیاست‌ها و منویات و ایدئولوژی خود هدایت کند، بفهمیم. براساس این مفروضات تصور تلویزیون به مثابه پویاترین «دستگاه هژمونی» در ساخت و انعکاس هویت ملی ممکن خواهد بود. این رویکرد به ما این امکان را می‌دهد که نهاد تلویزیون را دستگاه بازتولید اجتماعی و ایدئولوژیک نظم اجتماعی موجود و ارزشهای مشروعیت‌بخش قدرت سیاسی مسلط بدانیم.

ویکتوریا الکساندر با ارائه رویکرد بازتاب رویکرد برآنست که هنر حاوی اطلاعاتی درباره جامعه است. مثلاً اگر علاقه‌مند به مطالعه وضعیت اقلیت‌های قومی در جامعه باشیم با تماشای فیلم‌های تلویزیونی از نحوه بازنمایی گروه‌های اقلیتی اطلاع خواهیم یافت. رویکرد بازتاب مبتنی بر این فرضیه است که هنر آینه جامعه است را به عنوان مثال «نمایش جنایت در تلویزیون نژادپرستی را بازتاب می‌نماید» (الکساندر، ۲۰۰۳: ۲۱). رویکرد بازتاب ادبیات گسترده‌ای را در برمی‌گیرد که در قالب جامعه‌شناسی هنر می‌گنجد و فرضیه‌ای مشترک دارد مبنی بر اینکه هنر آینه‌ای است که جامعه را بازتاب می‌کند. رویکرد بازتاب برای بررسی میزان انطباق محتوای پیام‌های رسانه‌ای (فیلم و تلویزیون) با آنچه در واقعیت اجتماعی می‌گذرد، رویکردی مناسب به نظر می‌رسد و معتقد است آنچه هنر و دیگر رسانه نمایش می‌دهند بازتابی از شرایط اجتماعی و سیاسی است.

بر مبنای دیدگاه‌های مطرح در چارچوب نظری می‌توان گفت که رسانه و قدرت سیاسی نقش مؤثری در بازنمایی هویت ملی دارند. بر این اساس می‌توان گفت: از آنجا که در ایران سازمان صداوسیما زیر نظر نظام سیاسی فعالیت می‌کند و دارای مالکیت دولتی است، حکومت در سرمایه‌گذاری، تعیین برنامه‌ریزی، خط مشی، سیاست‌گذاری و محتوای برنامه‌ها تأثیر مستقیم دارد. لذا می‌توان گفت که محتوای بازتاب‌یافته از شبکه‌های تلویزیونی ایران برآیند سیاست‌های فرهنگی نظام سیاسی در زمینه هویت ملی است که در قالب منشور صدا و سیما و قوانین و مقررات سازمان صداوسیما و افق رسانه تدوین شده است.

پیشینه تجربی پژوهش

مطالعات ارتباطی در زمینه بازنمایی‌های اجتماعی و سریال‌های افسانه‌ای تلویزیونی قدمتی طولانی دارد و محققان بیشتر بر اپراهای صابونی (soap opera) و درام (drama) و کاربرد آنها در بازنمایی اجتماعی یا تأثیرشان به عنوان تولیدات فرهنگی تمرکز کرده‌اند. در کشور انگلستان سریال‌های پربیننده‌ای مانند خیابان تاجگذاری و ساکنین شرق (۵/یر، ۱۹۸۰) و در استرالیا سریال همسایه‌ها (باکینگهام، ۱۹۸۷) و در آمریکا سریال دالاس (نگ، ۱۹۸۵؛ لیبس و کتزر، ۱۹۹۵) و داینستی (گریپس رود، ۱۹۹۵) از جمله سریال‌های طولانی و پربیننده‌ای بودند که موضوعات هویت جمعی، فرهنگی و ملی این کشورها را بازتاب می‌دادند. اما تعداد کمی از نویسندگان به رابطه بین هویت ملی و سریال‌های افسانه‌های و تاریخی توجه کرده‌اند. محوریت سریال‌های تلویزیونی در تشکیل و بازنمایی هویت ملی از جانب محققین مختلفی مورد تأکید قرار گرفته است (سیلا بولغود، ۲۰۰۵؛ کاستلو، ۲۰۰۴؛ دوايست، ۲۰۰۴؛ اودانل، ۲۰۰۲). مطالعه‌ای بر روی سریال‌های ملودرام در مصر نشان داد که از تلویزیون به عنوان ابزاری برای تقویت فرهنگ ملی، ایجاد یکپارچگی ملی و توسعه اجتماعی مصر کمک گرفته می‌شود (بولغود، ۲۰۰۵). همچنین پژوهش دیگری نشان داد که ویدئو-موسیقی‌های پخش شده از تلویزیون قزاقستان به بازتاب مؤلفه‌های هویت ملی و آداب و رسوم و ارزش‌های بومی پرداخته است (جانسون، ۲۰۰۶). کاستلو نیز در توصیف و تحلیل سریال‌های افسانه‌ای تولید و پخش شده از تلویزیون سراسری کاتالونیا (در کشور اسپانیا) به این نتیجه رسید که هدف اصلی این مجموعه‌های تلویزیونی تقویت فرهنگ و زبان کاتالونی، میهن‌دوستی و ایجاد تعادلی میان فرهنگ ملی و احترام به فرهنگ متکثر جامعه است (کاستلو، ۲۰۰۷: ۶۳) هیوج/اودانل رابطه بین سریال‌های تلویزیونی کاتالونیا و هویت ملی را بررسی کرده است و بر نقش اساسی نیروهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در ملودرام‌های طولانی‌مدت بازنمایی مفاهیم و عناصر ملی تأکید کرده است (اودانل، ۲۰۰۲). الکساندر دوايست در تحقیق خود سریال‌های درام فلاندرزی سالهای ۱۹۵۳ تا ۱۹۸۹ را مورد بررسی قرار داد تا ببیند که چگونه فلاندرزها خود را در تولیداتشان بازتولید می‌کنند. او معتقد است که تعریف فرهنگ فلاندرزی ارائه شده در سریال‌ها متأثر از سیاست‌های سازمانی و سیاسی بودند. او اظهار داشته است که گفتمان اصلی در سریال‌های

تلویزیونی بر تاریخ، فرهنگ، زبان و خصوصیات ملی استوار بود (دوایست، ۲۰۰۴) کاستلو، *بودانل* و *دوایست* بر این باور هستند که تلویزیون همچنین ابزار مناسبی برای نمایش مجدد گذشته و بازگویی تاریخ گذشته است. *آنا روسوال*^۱ معتقد است که در سوئد در برنامه‌ها و سریال‌های تلویزیونی تاریخ سرزمین‌های دیگر را مملو از بلاها، مشکلات و دروغ‌بازنمایی می‌کنند اما درباره ملت خود داستان‌های تاریخی مملو از افتخارات، پیروزی‌ها و موفقیت‌بازنمایی می‌کنند و از این طریق به اعتماد به نفس ملی کمک می‌کنند (کاستلو و دیگران، ۲۰۰۹). در کشور ایران پژوهش‌های بسیار کمی به بررسی رابطه بین رسانه و هویت ملی پرداخته‌اند و همچنین پژوهش‌های اندکی به بازنمایی هویت ملی در تلویزیون و سریال‌ها توجه کرده‌اند. *جعفری کینقن* (۱۳۸۴) با تحلیل محتوای برنامه‌های طنز، اخبار و سریال‌های تلویزیون نتیجه گرفته است که در تمامی این بخش‌ها، پیام‌هایی با محتوای هویت ملی ارائه شده است. پژوهشی نیز با عنوان «بررسی برنامه‌های کودک و نوجوان شبکه‌های یک و دو سیما از منظر پرداختن به هویت و بحران هویت»، توسط *اسماعیل بیابانگرد* و همکاران در سال ۱۳۸۴ انجام گرفته است. نتایج نشان داده است که در ۲۵/۸ درصد از کل برنامه‌هایی که در قالب‌های مختلف به هویت پرداخته‌اند، هویت ملی مطرح شده است و ۷۴/۲ درصد به هویت ملی نپرداخته‌اند. همان‌طور که دیدیم، نتایج تحقیقات خارجی به نقش مثبت و تقویت‌کننده تلویزیون در حوزه هویت ملی تأکید دارند و دولت، سیاستگذاران و عوامل رسانه‌ای از این رسانه برای تحکیم همبستگی ملی، تقویت غرور و اعتماد به نفس ملی و زبان ملی و نظایر آن استفاده می‌کنند. اما نباید نادیده انگاشت که تلویزیون می‌تواند با ایفای نقش منفی در جهت تضعیف، استحاله و کاهش احساس تعلق ملی حرکت کند، تا جایی که برخی صاحب نظرانی نظیر *جمله واکر کانر*، *الیزابت رویینسون* و *رابرت پارک*، *هربرت بلومر* رسانه‌ها را عامل تشدید بحران‌های ملی، یکسان‌سازی و همگون‌سازی^۲ فرهنگی، تحمیل روابط نابرابر فرهنگی، تقویت واگرایی ملی و ایجادکننده شکاف‌ها و بحران‌های ملی و قومی می‌دانند (مقصودی، ۱۳۸۰: ۱۹۶).

1. Anna Roosvall
2. assimilation

روش‌شناسی

در مقاله حاضر به منظور رسیدن به پاسخ سؤال اصلی تحقیق و لزوم سنجش کمی میزان بازتاب مؤلفه‌های هویت ملی در محتوای سریال‌های تاریخی درجه الف بعد از انقلاب، از روش تحلیل محتوا استفاده شده است. علت انتخاب سریال‌های تاریخی این است که اولاً در سریال‌های تاریخی مؤلفه‌های هویت ملی (دفاع از میهن، رسوم و سنن ایرانی، وقایع تاریخی، موضوعات سیاسی و ملی) بیشتر از دیگر سریال‌ها (اجتماعی، خانوادگی، طنز و پلیسی و نظایر آن) بازتاب پیدا می‌کنند. دوم اینکه، دسترسی به سریال‌های اجتماعی، خانوادگی و پلیسی در سه دهه مورد بررسی امکان‌پذیر نبود و معمولاً محتوای این نوع سریال‌ها مملو از موضوع‌ها و سوژه‌های روز است و کمتر بحثی راجع به ملت و عناصر ملی در آنها دیده می‌شود. علت انتخاب سریال‌های شبکه یک و دو این است که: ۱- از اول انقلاب تاکنون در گستره و فضای پخش ملی حضور مداوم داشته‌اند؛ ۲- گرایش عمده این دو شبکه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی است. در طول سه دهه بعد از انقلاب اسلامی بیش از ۵۰ سریال تاریخی دارای تنوع موضوعی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی مرتبط با سرزمین ایران تولید و پخش شده‌اند. به دلیل عدم دسترسی به تمام این سریال‌ها، نمونه‌ای هدفمند- به شیوه نمونه‌گیری غیر احتمالی هدفمند و قضاوتی (مبتنی بر نظر داوران و کارگردانان تلویزیون)- انتخاب و در مجموع ۱۵ سریال برگزیده شد.

سریال‌های انتخاب‌شده عبارتند از: بوعلی سینا، سرداران، هزارستان، امیرکبیر، سردار جنگل، روزی روزگاری، محاکمه، پهلوانان نمی‌میرند، کیف انگلیسی، سرزمین من و نقابداران، شب دهم، در چشم باد، پدرخوانده، شیخ بهایی، نردبام آسمان. واحد تحلیل در این پژوهش «صحنه» است و «واحد ثبت» پرداختن و هرنوع ارجاع و اشاره‌ای به مؤلفه‌های هویت ملی چه به صورت مستقیم یا غیر مستقیم و کلامی و غیرکلامی یا به صورت تصویر، منظره، نقشه و غیره را در صحنه مورد نظر دربر می‌گیرد. مجموع کل صحنه‌ها در ۱۵ سریال منتخب ۶۰۲۶ صحنه بود و بررسی این حجم از صحنه‌ها به لحاظ زمان بر بودن امکان‌پذیر نبود، بر همین پایه بر اساس فرمول نمونه‌گیری کوکران، حجم نمونه به میزان ۸۴۵ صحنه برآورد و مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. جمع‌آوری اطلاعات براساس پرسشنامه معکوس محقق ساخته صورت گرفت. به منظور سنجش اعتبار (روایی)

پرسشنامه معکوس از اعتبار صوری یعنی نظر داوران استفاده شد. برای سنجش پایایی و اعتماد به کدگذاری مقوله‌ها و در نتیجه رعایت اصل عینیت، فرمول ضریب قابلیت اعتماد ویلیام/اسکات استفاده شد. شیوه عملیات بدین ترتیب بود که یک ماه بعد از اتمام کدگذاری سریال‌ها، ۵ درصد از کل نمونه به قید قرعه انتخاب شد و دوباره کدگذاری گردیدند. پس از محاسبه ضریب قابلیت اعتماد مشخص شد که ضریب مشابهت بین دو کدگذاری ۸۱ درصد بود که نشان می‌دهد پژوهش از پایایی بالایی برخوردار است.

متغیرها (مقوله‌ها) در اینجا ابعاد تاریخی و سیاسی هویت ملی هستند که براساس مبانی نظری و تجربی تدوین شده‌اند: هویت قومی ایرانیان، انسجام اجتماعی (ملی)، دوره تاریخی مورد اشاره، مضمون وقایع تاریخی، شخصیت‌های تاریخ‌ساز و اقدامات آنها، مکان‌ها و بناهای تاریخی، روایت میراث سیاسی، بازخورد به نظام سیاسی، نمادهای ملی سیاسی و نوع القا. برای هر کدام از این متغیرها شاخص‌های عینی (زیرمقوله‌هایی) تعریف شده و بر مبنای این شاخص‌ها (زیرمقوله‌ها)، متغیرها اندازه‌گیری می‌شوند.

یافته‌های پژوهش

ابعاد سیاسی و تاریخی هویت ملی شاخص‌های متعددی دارد اما از آنجا که ما در تحلیل محتوا با داده‌های از قبل تهیه شده سر و کار داریم، امکان پرسش از تمامی ابعاد وجود ندارد. به همین دلیل، بر مبنای مبانی نظری و تجربی پژوهش و سپس بازبینی سریال‌ها، برای سنجش این ابعاد، شاخص‌های قابل اندازه‌گیری بر روی تصویر تهیه شد.

سنجش مؤلفه‌های بُعد تاریخی هویت ملی

از آنجا که جامعه آماری مورد بررسی یعنی سریال‌ها، همه تاریخی هستند، در اینجا میزان بازنمایی تاریخ و گذشته ایران مد نظر قرار نمی‌گیرد بلکه شاخص‌هایی مانند، دوره‌های تاریخی مورد اشاره در سریال‌ها به منظور سنجش میزان ایجاد خودآگاهی تاریخی نسبت به دوره‌های مختلف تاریخ و گذشته ایران، مضمون وقایع و تحولات تاریخی مورد اشاره، شخصیت‌های تاریخ‌ساز و قهرمانان تاریخی و اقدامات آنها و مکان‌ها و بناهای تاریخی بررسی می‌گردند.

۱. دوره تاریخی مورد اشاره (خودآگاهی تاریخی در سریال‌ها)

یکی از مؤلفه‌های مهم در بُعد تاریخی هویت ملی، دادن آگاهی تاریخی به مخاطبان نسبت به دوره‌های تاریخی مختلف یک سرزمین و آشناساختن و بالابردن خودآگاهی تاریخی ملت در مورد گذشته‌شان است.

جدول ۳- توزیع فراوانی دوره تاریخی مورد اشاره در سریال‌ها

دوره تاریخی	فراوانی	درصد خالص
دوره باستان	۰	۰
دوره بعد از ورود اسلام تا ظهور صفویه	۱۷۸	۲۱/۱
صفویه تا ظهور قاجاریه	۸۸	۱۰/۴
دوره معاصر	۵۷۹	۶۸/۵
جمع	۸۴۵	۱۰۰

نتایج پژوهش حاضر نشان می‌دهد که سریال‌های مورد بررسی اصلاً به تاریخ ایران باستان نپرداخته‌اند. به عبارتی نقطه شروع هویت تاریخی ایرانیان را از بعد از ورود اسلام به ایران در نظر گرفته‌اند. براساس نتایج به‌دست آمده از کل ۸۴۵ صحنه مورد بررسی، ۶۸/۵ درصد از صحنه‌ها مربوط به دوره تاریخ معاصر ایران (از قاجاریه تا انقلاب ۱۳۵۷) بوده و به تحولات معاصر و حوادث آن رغبت و علاقه بیشتری نشان داده شده است و کمترین درصد صحنه‌ها به دوره تاریخی صفویه تا قاجاریه بوده است (۱۰/۴ درصد).

۲. مضمون وقایع تاریخی

خاطرات، رخدادها و حوادث و فراز و نشیب‌های تاریخی در شکل دادن به انگاره‌های جمعی تأثیرگذار هستند. در اینجا منظور ماهیت و محتوای رویداد تاریخی بازنمایی شده در سریال‌هاست. سه شاخص برای آن در نظر گرفته شد: ۱. وقایع خوشایند: (داستان مبارزات و پایداری ایرانیان در مقابل بیگانگان متجاوز، داستان پیروزی‌های جنگی ایرانیان در برابر بیگانگان، دستاوردهای مثبت تاریخی گذشته ایرانیان: ساخت تقویم جلالی، شیوه‌های آبرسانی، جاده‌های مواصلاتی، عظمت شهرها و تمدن تاریخی ایران و ...) ۲. وقایع ناخوشایند (داستان حمله و اشغالگری و وحشیگری بیگانگان، داستان شکست‌ها و

ناکامی‌های ایرانیان در برابر مهاجمان، خیانت‌ها و آدم‌فروشی‌ها و دسیسه‌ها، اختلافات و درگیری‌های طایفه‌ای، قومی و قبیله‌ای، ظلم‌ها و ستم‌های حاکمان بر مردم) و ۳. خنثی (وقایعی که محتوای آن حوادث تلخ و ناخوشایند نبود و در همان زمان خوشایند نیز نبوده است. بلکه یک جریان روزمره عادی را نشان داده است).

جدول ۴- مضمون وقایع تاریخی

نوع مضمون	فراوانی	درصد خالص
خوشایند	۲۴۳	۲۸/۸
ناخوشایند	۳۹۰	۴۶/۲
خنثی	۲۱۲	۲۵/۱
جمع	۸۴۵	۱۰۰

همچنان که جدول شماره (۴) نشان می‌دهد در ۳۹۰ مورد یعنی معادل ۴۶/۲ درصد کل صحنه‌های بررسی شده، مضمون وقایع تاریخی تلخ و ناخوشایند بوده است. حوادث خوشایند تاریخی در ۲۴۳ مورد یعنی ۲۸/۸ درصد صحنه‌ها بازتاب یافته است و در ۲۱۲ مورد یعنی ۲۵/۱ درصد، صحنه‌ها حاوی حوادث خنثی بوده است.

۳. نوع القا به وقایع تاریخی

منظور از القاء نحوه جهت‌گیری، تصویرسازی و لحن کلام و غیره در پرداختن به وقایع تاریخی است. شاخص‌ها: ۱. القای غرور ملی و حس نوستالوژیک نسبت به گذشته درخشان/ با لحن و زبان مثبت از گذشته یاد کردن، ۲. القای حس تراژیک و غم‌وارانه نسبت به گذشته تلخ/ با لحن و زبانی حاوی تأثر و تأسف از گذشته یاد کردن، ۳. خنثی.

جدول ۵- نوع القا به وقایع تاریخی

نوع القا	فراوانی	درصد خالص
القای مثبت	۲۲۵	۲۶/۶
القای منفی	۴۱۰	۴۸/۵
خنثی	۲۱۰	۲۴/۹
جمع	۸۴۵	۱۰۰

از طرف دیگر همان‌طور که جدول شماره (۵) نشان می‌دهد، در بیشتر صحنه‌ها یعنی در ۴۱۰ صحنه معادل ۴۸/۵ درصد، نوع القا به حوادث تاریخی مورد اشاره، القای منفی و همراه احساس تراژیک و بدبینانه نسبت به گذشته تاریخی بوده است. در ۲۲۵ مورد یعنی ۲۶/۶ درصد صحنه‌ها نیز نوع القا به گذشته تاریخی القای مثبت همراه با احساس نوستالژیک و حسرت به گذشته بوده است. در ۲۱۰ مورد یعنی در ۲۴/۹ صحنه نیز وقایع مورد اشاره خنثی و بدون القا و جهت‌گیری خاصی بوده است. از دو جدول بالا می‌توان نتیجه گرفت که سریال‌های تلویزیونی با پرداختن بیشتر به حوادث ناخوشایند تلخ یعنی داستان شکست‌ها و ناکامی‌ها و ظلم‌های ایرانیان، سعی در ایجاد و القای نوعی احساس تراژیک و غموارانه به مخاطبان نسبت به گذشته دارند تا مردم نسبت به وقایع گذشته تاریخی خود، احساس تعلق، دلبستگی و افتخار کمتری پیدا کنند.

۴. شخصیت‌های تاریخ‌ساز و قهرمانان تاریخی

شخصت‌های تاریخ‌ساز و قهرمانان ملی در تاریخ هر ملتی قابل ستایش هستند و بخشی از هویت تاریخی هر ملت محسوب می‌شوند. در اینجا شخصیت‌های تاریخی افراد تأثیرگذار در روند تحولات سیاسی-اجتماعی و تاریخی جامعه ایران در طول تاریخ مد نظر قرار می‌گیرد. شخصیت‌ها و قهرمانان تاریخی کسانی هستند که در جریان تحولات اجتماعی، انقلاب‌ها، دفاع از کشور، مبارزات و تلاش‌ها برای توسعه و پیشرفت کشور اقدامات و فعالیت‌های چشمگیری را انجام داده‌اند و یا رهبری یک جنبش اجتماعی و سیاسی ملی را بر عهده داشته‌اند. بر مبنای دوره‌های تاریخی برای شخصیت‌های تاریخی نیز چهار دوره در نظر گرفته شد: شاخص ۱. باستان، ۲. دوره بعد از ورود اسلام تا زوال تیموریان، ۳. صفویه تا ظهور قاجاریه، ۴. دوره معاصر (از قاجاریه تا کنون).

جدول ۶- توزیع فراوانی شخصیت‌های تاریخ‌ساز و قهرمانان تاریخی مورد اشاره در سریال‌ها

دوره تاریخی	فراوانی	درصد خالص
دوره باستان	۰	۰
دوره بعد از ورود اسلام تا زوال تیموریان	۳۱	۱۳/۳
صفویه تا ظهور قاجاریه	۲۹	۱۲/۴
دوره معاصر (از قاجاریه تا کنون)	۱۷۳	۷۴/۲
جمع	۲۳۳	۱۰۰

جدول شماره (۶) بیانگر این است که از مجموع ۸۴۵ صحنه بررسی شده، در ۲۳۳ مورد یعنی ۲۷/۶ درصد صحنه‌ها به شخصیت‌ها و قهرمانان تاریخ ایران اشاره شده است. از تعداد ۲۳۳ صحنه‌ای که در آنها شخصیت‌های تاریخی مشاهده شده‌اند، بازتاب شخصیت‌های تاریخی معاصر با ۱۷۳ مورد معادل ۷۴/۲ درصد، بیشتر از دیگران بوده است زیرا به دوره تاریخی معاصر بیش از دیگر دوران تاریخی ایران پرداخته شده است. در هیچ کدام از صحنه‌ها به شخصیت‌های تاریخی دوران باستان اشاره‌ای نشده است و شخصیت‌های تاریخی ایران بعد از اسلام تا ظهور قاجاریه تنها در ۲۵/۷ درصد صحنه‌ها بازتاب پیدا کرده‌اند.

جدول ۷- توزیع فراوانی تیپ شخصیتی شخصیت‌ها و قهرمانان تاریخی

تیپ شخصیتی	فراوانی	درصد خالص
روحانی و مذهبی	۱۴۹	۶۳/۹
غیر روحانی و غیر مذهبی	۸۴	۳۶/۱
جمع	۲۳۳	۱۰۰

جدول شماره (۷) بیانگر این است که از مجموع ۲۳۳ صحنه‌ای که شخصیت‌های تاریخی در آن حضور داشته‌اند و یا از آنها یاد شده است، در ۱۴۹ مورد یعنی ۶۳/۹ درصد، شخصیت تاریخی مورد نظر روحانی بوده و یا دارای پایگاه مذهبی بوده است. در ۸۴ صحنه ۳۶/۱ درصد نیز شخصیت‌های تاریخی غیر روحانی بوده‌اند.

۵. نوع القاب به شخصیت‌های تاریخی

منظور از القاء نحوه جهت‌گیری، تصویرسازی و لحن کلام و غیره در پرداختن به وقایع تاریخی است. شاخص‌ها: ۱. القای تصویر مثبت- چهره‌پردازی ظاهری و اخلاقی نقشی جذاب و محبوب و مثبت با هدف القای احساس تعلق، غرور و افتخار به آنان/ ذکر نام و یاد القاب آنها به طور مناسب و مثبت، ۲. القای تصویر منفی- چهره‌پردازی ظاهری و اخلاقی و نقشی ناپسند و غیر محبوب با هدف القای حس بی‌علاقگی و بی‌توجهی نسبت به آنان/ ذکر نام و یاد و القاب آنها به طور نامناسب و منفی، ۳. خنثی.

جدول ۸- نوع القا به شخصیت‌ها و قهرمانان تاریخی

نوع القا	فراوانی	درصد خالص
القای مثبت	۲۱۱	۹۰/۶
القای منفی	۲۲	۹/۴
خنثی	۰	۰
جمع	۲۳۳	۱۰۰

همان‌طور که جدول شماره (۸) نشان می‌دهد در بیشتر موارد یعنی ۹۰/۶ درصد شخصیت‌پردازی و چهره‌پردازی و لحن کلام و جهت‌گیری در مورد شخصیت‌های تاریخی مثبت بوده است و در ۲۲ مورد یعنی ۹/۴ درصد صحنه‌ها نیز القا به آنها یعنی نام و یادشان و چهره‌پردازی و شخصیت‌پردازی آنها منفی بوده است. پژوهشگر در جریان کدگذاری مشاهده کرد که این القاها منفی بیشتر در شخصیت‌های غیر روحانی مانند مصدق صورت می‌گیرد. می‌توان نتیجه گرفت که تلویزیون با بازنمایی بیشتر شخصیت‌های تاریخی دارای پایگاه مذهبی و القای مثبت به آنها سعی در ایجاد دلبستگی و احساس تعلق نسبت به آنان دارد.

۶. مکان‌ها و بناهای تاریخی

منظور بناها و مکان‌هایی هستند که نماد تمدن و قدمت هویت تاریخی یک ملت و سرزمین محسوب می‌شوند. مانند تخت جمشید و پاسارگاد و یا مکان‌های مذهبی دوره صفویه در ایران که به دو دسته کلی تقسیم‌بندی شده‌اند: ۱. بناهای ایرانی- باستانی ۲. بناهای ایرانی- اسلامی

جدول ۹- توزیع فراوانی مکان‌ها و بناهای تاریخی در سریال‌ها

نوع بنا	فراوانی	درصد خالص
ایرانی- باستانی	۰	۰
ایرانی- اسلامی	۶۷	۵۴/۵
معاصر	۵۶	۴۵/۵
جمع	۱۲۳	۱۰۰

همانطور که جدول شماره (۹) نشان می‌دهد، از مجموع ۸۴۵ صحنه کدگذاری شده تنها در ۱۲۳ صحنه یعنی در ۱۴/۶ درصد به بناهای تاریخی پرداخته شده است. از این تعداد بیشترین بناهای تاریخی بازنمایی شده، بناهای ایرانی-اسلامی بوده که در ۶۷ مورد یعنی ۵۴/۵ درصد صحنه‌ها مشاهده شده است. بناهای تاریخی معاصر مانند کاخ‌های شاهان معاصر نیز در ۵۶ مورد یعنی ۴۵/۵ درصد صحنه‌ها مشاهده شده است. بناهای تاریخی ایران باستان مانند تخت جمشید و غیره در هیچ کدام از صحنه‌ها بازتاب پیدا نکرده‌اند. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که تلویزیون در انتخاب لوکیشن‌ها اولویت را به بناهای اسلامی مانند مساجد تاریخی، امامزاده‌ها، مقبره‌های ائمه زیارتگاه‌ها می‌دهد.

سنجش مؤلفه‌های بُعد دولت و میراث سیاسی هویت ملی

این موضوع که دولت یا نظام سیاسی در یک کشور تا چه اندازه از مقبولیت اعضای آن برخوردار باشد و یا اینکه میزان علاقه و وفاداری اعضای یک سرزمین جغرافیایی نسبت به نمادها، نهادها، نظام حکومتی، ارزش‌ها و ایدئولوژی سیاسی و مرزهای کشور چقدر است، بسیار مهم است و عامل عمده‌ای در تقویت همبستگی و پیوند ملی خواهد بود. برای سنجش بُعد دولت و میراث سیاسی هویت ملی در سریال‌های تاریخی از چند شاخص استفاده شد: چگونگی روایت میراث سیاسی، بازخورد به نظام سیاسی و نمادهای ملی سیاسی و نوع القا به نمادهای ملی.

۱. روایت میراث سیاسی

میراث سیاسی به معنی نهادها، ارزش‌ها و ایدئولوژی‌ها و اقدامات و عملکرد سیاسی بازمانده از دولت‌ها و نظام‌های سیاسی گذشته یک ملت و کشور است. روایت میراث سیاسی به معنی چگونگی بیان و بازسازی گذشته سیاسی یک ملت و کشور است. شاخص‌های این مقوله عبارتند از: (۱) روایت مثبت: ارائه تصویری مناسب از فعالیت‌ها، اقدامات و رفتارهای نظام سیاسی گذشته مانند: در بین کشورهای جهان جایگاه سیاسی و نظامی معتبر و موثقی دارد و موجب غرور ملی است، پیروزی‌های سیاسی ملی را رقم می‌زند، یا مشروعیت و حاکمیت ملی دارد، استقلال سیاسی دارد، از حقوق و رأی مردم

صیانت می‌کند، به مطالبات و نیازهای اقتصادی و ... مردم رسیدگی می‌کند، از آرمان‌ها و منافع ملی دفاع می‌کند، استعمارستیز است، از سرزمین و ناموس ملی دفاع می‌کند، امنیت و آرامش و نظم اجتماعی را برقرار می‌کند، فضای مناسب آزادی بیان و سیاسی ایجاد کرده است و حکومت مبنای مردمی دارد (۲) روایت منفی: ارائه‌انگاره و تصویری منفی از فعالیت‌ها، اقدامات و رفتارهای نظام سیاسی مانند: در بین کشورهای جهان از لحاظ قدرت سیاسی و نظامی موقعیت ضعیفی دارد و مایه شرمساری است، دست‌نشانده و عامل «دیگری» است، سرسپرده بیگانگان است، مستعمره یا منطقه نفوذ خارجی‌ان است، خائن به آرمان‌های مردم و منافع ملی است، در برابر خارجی‌ان کوتاه می‌آید و سرمایه‌های ملی را به تاراج می‌دهد، سیاسیون بر اثر نفوذ، قانون را دور می‌زنند (پارتی‌بازی)، دولت دستش به خون مردم آلوده است، نخبه‌ها و نخبگان، آزادی‌خواهان زندانی، تبعید و اعدام می‌شوند، ترور و خشونت و وحشت حاکم است، رشوه‌خواری و رشوه‌گیری برای رفع و رجوع کارها وجود دارد و حکومت مبنای استبدادی و دیکتاتوری دارد.

جدول ۱۰- توزیع فراوانی روایت میراث سیاسی ایرانیان در سریال‌ها

نوع روایت	فراوانی	درصد خالص
مثبت	۱۵۲	۲۴/۸
منفی	۴۶۱	۷۵/۲
جمع	۶۱۳	۱۰۰

همچنان که در جدول شماره (۱۰) مشاهده می‌شود، از مجموع ۸۴۵ صحنه کدگذاری‌شده، در ۶۱۳ صحنه یعنی ۷۲/۵ درصد به روایت میراث سیاسی مطرح در آن صحنه پرداخته شده است. از این ۶۱۳ صحنه‌ای که در آن به میراث سیاسی پرداخته شده است، در ۴۶۱ مورد یعنی در ۷۵/۲ درصد، میراث سیاسی گذشته ایرانیان منفی جلوه داده شده است. در همان حال در ۱۵۲ صحنه یعنی در ۲۴/۸ درصد صحنه‌های مشاهده‌شده، میراث سیاسی مثبت جلوه داده شده است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که به عبارتی انگاره‌سازی منفی بسیار بیشتر از انگاره‌سازی مثبت بوده است و در سریال‌ها تعلق‌زدایی از میراث سیاسی گذشته به مراتب بیش از ایجاد تعلق خاطر و دلبستگی به آن بوده است.

۲. بازخورد به دولت و نظام سیاسی

برای سنجش میزان علاقه و وفاداری مردم به نظام سیاسی در صحنه‌های مورد بررسی، نحوه بازخورد و واکنش زبانی و رفتاری مردم به هنجارها و ارزش‌ها، ایدئولوژی نظام حاکم، نهادها، فعالیت‌ها و اقدامات دولت و دولتمردان مورد توجه قرار گرفته است. شاخص‌ها: (۱) مبتنی بر علاقه و وفاداری (حمایت مردم از تصمیم‌ها و سیاست‌ها و رفتارهای دولت ملی/اعتماد به دولت/افتخار به دستاوردها و پیروزی‌های سیاسی/عدم تحمل انتقاد از دولت ملی/دفاع، جهاد و شهادت در راه آرمان‌ها و اهداف نظام سیاسی/طرفداری از ساختار قدرت مستقر مانند سلطنت یا جمهوری/تأکید بر استقلال و حاکمیت ملی، (۲) مبتنی بر عدم علاقه و عدم وفاداری (مخالفت با تصمیم‌ها و سیاست‌ها و رفتارهای دولت ملی و بی‌اعتمادی نسبت به آن/انتقاد از دولت ملی/تظاهرات علیه دولت/زیر سوال بردن ارزش‌های بنیادی نظام سیاسی و ...).

جدول ۱۱- توزیع فراوانی بازخورد به نظام سیاسی در سربال‌های تاریخی

نوع بازخورد	فراوانی	درصد خالص
مبتنی بر وفاداری و حمایت	۱۳۶	۲۳/۷
مبتنی بر عدم وفاداری و مخالفت	۴۳۹	۷۶/۳
جمع	۵۷۵	۱۰۰

نتایج همچنین نشان می‌دهد که بیشترین بازخورد رفتاری و زبانی به نظام سیاسی بازنمایی‌شده در سیال‌های تاریخی مبتنی بر مخالف با ارزش‌های بنیادین و نهادها و تصمیمات آن و عدم وفاداری بوده است (۷۶ درصد) و تنها در ۲۳/۷ درصد همراه با موافقت و حمایت و وفاداری به نظام سیاسی و ارزش‌های بنیادی و قواعد و قوانین مشروعیت‌بخش آن بوده است. بدین سان می‌توان نتیجه گرفت که در صحنه‌های بررسی‌شده، رابطه دولت و مردم بیش از آنکه همگرایانه و متحدانه باشد، حکایت از واگرایی و روابط تضادآمیز دارد. به طور کلی وفاداری و تعلق خاطر به نظام سیاسی پایین بوده است.

۳. نمادهای ملی سیاسی و نوع القای به آنها

یکی از مهمترین مؤلفه‌های بُعد سیاسی هویت ملی، نمادهای ملی سیاسی هستند که حضور و وجود این نمادها نمایانگر یک اجتماع سیاسی واحد با استقلال ملی است. یک ملت در هر جامعه‌ای با قرار گرفتن در زیر یک پرچم واحد، سرود ملی واحد، رهبر سیاسی واحد و قانون اساسی واحد هویت سیاسی واحدی پیدا می‌کند. این نمادها عامل مهمی در همبستگی و پیوند ملی مردمان یک سرزمین هستند.

جدول ۱۲- توزیع فراوانی نمادهای ملی سیاسی

نوع نماد ملی	فراوانی	درصد خالص
پرچم ملی	۵۴	۲۵/۴
سرود ملی	۰	۰
قانون اساسی	۹	۴/۲
رهبر سیاسی کشور	۱۵۰	۷۰/۴
جمع	۲۱۳	۱۰۰

همان‌طور که در جدول شماره (۱۲) مشاهده می‌شود، از مجموع ۸۴۵ صحنه کدگذاری شده در ۳۱۲ صحنه نمادهای ملی سیاسی ایرانیان مشاهده شده است. در این ۲۱۳ صحنه‌ای که در آن نمادهای سیاسی بازتاب یافته‌اند، به رهبر سیاسی کشور در ۱۵۰ صحنه (معادل ۷۰/۴ درصد) اشاره شده است. این در حالی است که به سرود ملی اصلاً پرداخته نشده و به پرچم ملی ایرانیان نیز در ۵۴ مورد یعنی در ۲۵/۴ درصد صحنه‌ها پرداخته شده است. به قانون اساسی یا میثاق ملی ایرانیان نیز تنها در ۹ صحنه (۴/۲ درصد) اشاره شده است.

منظور از القاء نحوه جهت‌گیری، تصویرسازی و لحن کلام و غیره در پرداختن به نمادهای ملی است. شاخص‌ها: (۱) القای احساس احترام و افتخار، با لحن و زبان مثبت از گذشته یاد کردن، (۲) القای حس تنفر و کلیشه‌سازی و تنزل آن نماد به مجموعه‌ای از ویژگی‌های مبالغه آمیز منفی و با لحن و زبانی منفی. ۳- خنثی.

جدول ۱۳- توزیع فراوانی نوع القا به نمادهای سیاسی

نوع القا	فراوانی	درصد خالص
القای مثبت	۱۲۴	۵۸/۲
القای منفی	۸۴	۳۹/۴
خنثی	۵	۲/۳
جمع	۲۱۳	۱۰۰

جدول شماره (۱۳) نوع القا به نمادهای سیاسی را نشان می‌دهد. براساس این جدول در ۲۱۳ صحنه‌ای که نمادهای سیاسی مشاهده شده‌اند، ۱۲۴ مورد یعنی ۵۸/۲ درصد صحنه‌ها، نوع القا یعنی لحن کلام و اشاره و جهت‌گیری همراه با احترام و علاقه بوده است. در ۸۴ مورد یعنی ۳۹/۴ درصد نوع القا یعنی لحن کلام، ایما، اشاره و جهت‌گیری نسبت به نمادهای ملی همراه با بدبینی و انگاره‌سازی منفی بوده است. هنگام کدگذاری پژوهشگر متوجه شد که بیشتر القائات منفی در مورد رهبران سیاسی (رضاخان، ناصرالدین شاه و ...) صورت می‌گرفته است.

نتیجه‌گیری

هدف مقاله حاضر بررسی میزان و نحوه بازتاب مؤلفه‌های تاریخی و سیاسی هویت ملی در سریال‌های درجه الف تاریخی در سه دهه بعد از انقلاب بود. در بُعد تاریخی هویت ملی، نتایج نشان داد که سریال‌های مورد بررسی به وقایع و شخصیت‌های تاریخی دوران باستان ایران هیچ‌گونه توجهی نکرده‌اند. سریال‌ها نقطه شروع هویت تاریخی ایرانیان را از بعد از ورود اسلام به ایران در نظر گرفته‌اند و بیشترین دوره تاریخی مورد اشاره دوره معاصر بوده است. پرداختن به وقایع تاریخی تلخ و ناخوشایند بیش از وقایع خوشایند بوده است. به عبارتی بیشترین مضمون وقایع تاریخی مورد اشاره در سریال‌ها داستان ناکامی‌ها، بحران‌ها، تجاوزها، مظالم و ناخوشی‌ها و گرفتاری‌های مردم ایران بوده است. در واقع می‌توان گفت که در سریال‌های مورد بررسی با پرداختن بیشتر به وقایع تلخ تاریخی ایران، در حال القای نوعی احساس تعلق تراژیک نسبت به گذشته تاریخی ایرانیان است و میراث تاریخی آنها را مملو از جنگ‌های

خونین، تجاوزها، ظلم و نابرابری، بدبختی‌ها و نظایر آن نشان داده است و در همان حال با پرداختن کمتر به وقایع خوشایند و داستان مبارزات و پایداری ایرانیان و یا موفقیت‌های علمی و عظمت شهرها و تمدن تاریخی ایرانیان و نظایر آن درصدد کاستن از القای احساس غرور، افتخار و حسرت به گذشته تاریخی بوده است. این نتیجه درست برعکس نتایج تحقیق *آنا روسوال*، محقق سوئدی است که در سوئد در برنامه‌ها و سریال‌های تلویزیونی تاریخ سرزمین‌های دیگر را مملو از بلاها و مشکلات بازنمایی می‌کند اما درباره ملت خود داستان‌های تاریخی مملو از افتخارات، پیروزی‌ها و موفقیت بازنمایی می‌کند و از این طریق به اعتماد به نفس ملی کمک می‌کند. اگرچه به نظر دیوید میلر پرداختن به پیروزی‌ها و شکست‌های تاریخی مجموعه‌ای از تعهدات و وظیفه‌ها را به دنبال می‌آورد، زیرا نیاکان ما سختی‌های بسیار کشیده‌اند و خونشان را برای دفاع از ملت فدا کرده‌اند و ملیت در امتداد و پیوستگی تاریخی نسل‌ها معنا پیدا می‌کند؛ اما باید اذعان کرد استفاده از سیاست انگاره‌سازی منفی، تکرار و عادی‌سازی (به تعبیر *کاستلو*) تصاویر و روایت‌های ناخوشایند از گذشته تاریخی در ملودرام‌های تاریخی تلویزیونی باعث کاهش احساس تعلق تاریخی مخاطب می‌شود و در نتیجه احساس تداوم و پیوستگی تاریخی ملی از بین می‌رود. در همان حال باید تصریح کرد که مخاطب در عصر کنونی فعال بوده و در برابر پیام‌های رسانه‌ای که با ذهنیت‌ها و خاطرات تاریخی و وجدان جمعی وی سازگاری نداشته باشد، بازخوردهای بومرنگی به تعبیر *جمیز لال* (۱۹۹۱) و *رابرت مرتون* (۱۹۶۸) در پی خواهد داشت. بدین سان که هرگاه پیام‌های رسانه با تجربیات اجتماعی و شخصی و قرائت‌های مخاطبان در تضاد باشد، مخاطب اعتماد خود را به رسانه از دست می‌دهد و با فروپاشی سرمایه اجتماعی رسانه، فاصله بین مخاطب و رسانه افزایش پیدا می‌کند.

همچنین نتایج حاکیست که بیشترین شخصیت‌های تاریخی مورد اشاره شخصیت‌های تاریخ معاصر و اقدامات آنها بوده است که در بیشتر موارد شخصیت‌پردازی و القای مثبتی نسبت به آنها صورت گرفته است. همچنین نتایج نشان می‌دهد که بیشتر شخصیت‌های تاریخی دارای پایگاه مذهبی و یا روحانی (مدرس، *کاشانی*، امام خمینی، *کوچک‌خان*) بوده‌اند و کمتر به شخصیت‌های غیر روحانی (*کریم‌خان زند*، *مصدق* و ...) توجه شده است. در واقع می‌توان گفت که سریال‌ها با القای مثبت (شخصیت‌پردازی و

تعریف نقش‌های مثبت) به شخصیت‌های روحانی و یا مذهبی، سعی در ایجاد احساس تعلق خاطر به آنها داشته‌اند. در تحلیل نهایی می‌توان گفت، احتمالاً توجه و تمرکز بر وقایع تاریخی معاصر از سوی تلویزیون و کم‌توجهی به دیگر دوران تاریخی (اسلام تا ظهور صفویه تا اوایل قاجاریه) به این دلیل بوده است که در دوره معاصر شخصیت‌های روحانی و مذهبی، نقش و حضور پررنگ‌تری در تحولات اجتماعی ایران معاصر داشته‌اند، در حالی که در دیگر دوران تاریخی این چنین نبوده است، تا جایی که توجه اندک به قیام سربداران و ساخت سریال پرهزینه مربوط به آن دوران نیز به دلیل حضور شخصیت روحانی شیخ حسن جویری در صدر جریان سربداران بوده است.

نتایج تحقیق حاکیست که به طور کلی روایت و انگاره‌سازی منفی از میراث سیاسی ایرانیان بیشتر از روایت مثبت بوده است. در واقع در نگاه صداوسیما دولت و نظام‌های سیاسی گذشته ایران در بین کشورهای جهان از لحاظ قدرت سیاسی و نظامی موقعیت ضعیفی داشته و مایه شرمساری بوده است، این دولت‌ها دست‌نشانده و عامل «دیگری» و سرسپرده بیگانگان بوده‌اند. این دولت‌ها خائن به آرمان‌های مردم و منافع ملی بوده و در برابر خارجیان کوتاه آمده و سرمایه‌ها را به آنها بخشیده‌اند. در واقع در سریال‌ها با انگاره‌سازی منفی بیشتر به جای ایجاد احساس تعلق و نگرش مثبت به گذشته سیاسی ملت ایران، تعلق‌زدایی و تنفر از نظام‌های سیاسی گذشته را در اولویت قرار داده‌اند. در واقع می‌توان گفت نوعی عدم تعادل و غیر واقع‌نگری بین روایت مثبت و منفی از میراث سیاسی مشاهده می‌شود، بدین معنا که نوعی رویکرد انکارگرایانه به جای رویکرد انتقادگر منصفانه در روایت میراث سیاسی حاکم بوده است. همچنین نتایج آزمون‌ها حاکیست که میزان حمایت، تعلق خاطر و وفاداری مردم به نظام سیاسی بازنمایی‌شده در سریال‌های تاریخی کمتر از میزان مخالفت و عدم تعلق خاطر بوده است. در واقع می‌توان گفت که میزان واکنش زبانی و رفتاری مردم در صحنه نسبت به نظام سیاسی، بیشتر مبتنی بر مخالفت با سیاست‌ها، ارزش‌ها و نهادهای مشروعیت‌بخش آن نظام سیاسی بوده تا تعلق خاطر و حمایت از آن. می‌توان چنین تحلیل کرد که بازتاب واگرایی دولت و ملت در سریال‌ها بیشتر از همگرایی آنان بوده است. توجه به نمادهای ملی سیاسی از جمله رهبر سیاسی (رضاخان، محمدرضا پهلوی، شاه عباس صفوی، کریم‌خان و ...) و پرچم ملی در سریال‌ها بیشتر از سایر نمادها بوده است که تقریباً در

بیشتر موارد القای منفی (شخصیت‌پردازی و بیان و لحن نامناسب) به رهبران سیاسی صورت گرفته است.

نتایج بُعد سیاسی هویت ملی مؤید دیدگاه آنتونیو گرامشی و ون دایک است. گرامشی با تعریف هژمونی به عنوان فرایندی فعال که دائماً تولید و بازتولید می‌شود، بر آنست که قدرت سیاسی سعی می‌کند تا از طریق ابزارهای رسانه‌ای به‌ویژه تلویزیون، ایده‌ها، ارزشها، باورهای جامعه را در راستای سیاست‌ها و باورها و ایده‌های خود هدایت کند. بر این اساس به نظر می‌رسد که تلویزیون به مثابه پویاترین «دستگاه بازتولیدکننده ارزش‌ها و هنجارها و ایدئولوژی» قدرت سیاسی حاکم در ساخت و انعکاس هویت ملی، مشروعیت خود را در انگاره‌سازی منفی از هویت سیاسی گذشته ایرانیان (میراث سیاسی، عملکرد دولت‌ها و رهبران دولت‌های گذشته ایران) می‌داند. ون دایک نیز بر آنست که ساخت زبانی (ساختار روایت) رسانه‌های گروهی تحت تأثیر فضای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و روابط قدرت در جامعه است. چون زبان رسانه خنثی نیست، رسانه‌ها با گزینش مطالب، به‌کارگیری راهکارهایی همچون اقناع، ساخت‌های ایدئولوژیکی از موضوعات ایجاد می‌کنند به گونه‌ای که این صورت‌بندی‌ها را امری طبیعی، بدیهی و قابل پذیرش جلوه می‌دهند و جزء ناخودآگاه مردم می‌سازند. در این زمینه نیز می‌توان اذعان کرد که بازنمایی یک جانبه و نامتوازن میراث سیاسی و نبود رویکرد منصفانه (با جهت‌گیری انتقادی) در روایت هویت سیاسی ایرانیان، به بازخوردها و واکنش‌های بومرنگی از سوی مخاطبان منجر خواهد شد.

به‌طور کلی می‌توان گفت نتایج بیانگر این است که قدرت سیاسی اصلی‌ترین مرجع هویت‌سازی ملی در رسانه است و نقشی بنیادین در بازنمایی مؤلفه‌های اجتماعی، سیاسی و تاریخی هویت ملی در سریال‌ها داشته است. به عبارتی، تحت تأثیر سیاست‌های فرهنگی و رسانه‌ای تلویزیون بازنمایی هویت ملی ساختی ایدئولوژیک پیدا کرده است. ساخت زبانی و تصویری تلویزیون در روایت و بازنمایی ابعاد سیاسی و تاریخی مبتنی بر انگاره‌سازی منفی از گذشته تاریخی و میراث سیاسی ایرانیان و جهت‌گیری و شخصیت‌پردازی مثبت نسبت به شخصیت‌های تاریخی روحانی یا دارای پایگاه مذهبی بوده است.

منابع

- ابوالحسنی، سید عبدالرحیم (۱۳۸۸) *تعیین و سنجش مؤلفه‌های هویت ایرانی*، تهران، پژوهشکده تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
- احمدی، حمید (۱۳۸۶) «دین و ملیت در ایران همیاری یا کشمکش»، کتاب ایران، هویت، ملیت و قومیت به کوشش حمید احمدی، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- استرینانی، دومینیک (۱۳۸۰) *نظریه‌های فرهنگ عامه*، ثریا پاک نظر، تهران، گام نو.
- اسمیت، آنتونی (۱۳۸۳) *ناسیونالیسم (نظریه، ایدئولوژی، تاریخ)*، منصور انصاری، مؤسسه مطالعات ملی.
- بایندر، لئونارد (۱۳۷۷) «بحران‌های توسعه سیاسی»، غلامرضا خواجه سروی، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱.
- بیابانگرد، اسماعیل (۱۳۸۴) *بررسی برنامه‌های کودک و نوجوان از منظر پرداختن به هویت و بحران هویت*، تهران، مرکز تحقیقات صداوسیما.
- جعفری کیدقان، طاهره (۱۳۸۴) *بررسی تأثیر تلویزیون بر هویت فرهنگی*، تهران، مرکز تحقیقات صداوسیما.
- چلبی، مسعود (۱۳۷۸) *میزگرد وفاق اجتماعی*، ۲، فصلنامه مطالعات ملی، سال نخست.
- حاجیان، ابراهیم (۱۳۸۸) *جامعه‌شناسی هویت ایرانی*، تهران، پژوهشکده تحقیقات استراتژیک، مجمع تشخیص مصلحت نظام.
- رضایی، محمد (۱۳۸۶) *ناسازنده‌های گفتمان مدرسه؛ تحلیلی از زندگی روزمره دانش‌آموزی*، تهران، فرهنگ و جامعه.
- گل محمدی، احمد (۱۳۸۱) *جهانی شدن، فرهنگ و هویت*، تهران، نی.
- معمار، رحمت‌الله (۱۳۷۸) «سنجش گرایش به هویت تاریخی»، تهران، اداره کل مطالعات مرکز تحقیقات و سنجش برنامه‌های سازمان صدا و سیما.
- مقصودی، مجتبی (۱۳۸۰) *تحولات قومی در ایران؛ علل و زمینه‌ها*، تهران، مؤسسه مطالعات ملی.
- مهدی‌زاده، سید محمد (۱۳۸۷) *رسانه‌ها و بازنمایی*، تهران، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نقیسی، رسول (۱۳۷۹) «فرهنگ سیاسی و هویت ملی»، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۵، پاییز ۱۳۷۹.
- ویلیامز، کوین (۱۳۸۶) *درک تئوری رسانه‌ها*، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران، ساقی.
- هال، استورات (۱۳۸۷) *گزیده‌هایی از عمل بازنمایی*، جلد سوم *نظریه‌های ارتباطات*، ویراستار انگلیسی پل کوبلی، سرویراستار فارسی دکتر سعیدرضا عاملی، ترجمه احسان شاقاسمی.
- یوسفی، علی (۱۳۸۳) *آشنایی بین قومی در ایران*، دفتر امور اجتماعی وزارت کشور (مجموعه مجلدات کاوش).

Alexander, Victoria. D (2003) *Sociology of The Arts: exploring fine and popular forms*, London: Blackwell Publishing.

Anderson, benedict (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, first published by Verso.

- Calvert & Levis (eds) (2002) *Television Studies: the key concepts*. Routledge.
- Castelló, Enric, Alexander Dhoest and Hugh O'Donnell (2009) *The Nation on Screen: Discourses of the National on Global Television*. London: Cambridge Scholars Publishing
- Castello, Enric (2007) "The Production of Television Fiction and Nation Building" *The Catalan Case*, *European Journal of Communication*, Vol. 22 (1): 49–68.
- Castello, Enric (2009) *The nation as a Political Stage; A theoretical Approach to Television Fiction and national Identities*. *International Communication gazette*, V.71 (4)
- Dhoest, A., "Negotiating images of the nation: the production of Flemish TV drama, 1953-89". *Media, Culture & Society*, Vol. 26 (3), 2004, pp. 393-480
- Dyer, R. et al. (1981) *Coronation Street*. London: British Film Institute.
- Gripsrud, J. (1995) *The Dynasty years. Hollywood television and critical media studies*. Routledge, New York.
- Hobasbawm, Eric, Ranger, Terence (eds) (1983) *The Invention of Tradition*, Combridge; Combridge University Press.
- Johnson, Danette Ifert (2006) "Music Videos and National Identity in Post-Soviet Kazakhstan", *Qualitative Research Reports in Communication* Vol. 7, No. 1, January 2006, pp. 9–14.
- O'Donnell, H (2002). 'Recounting the nation: the domestic Catalan telenovela' in *Godsland*.
- Smith, A.D. (1991a) *National Identity*, London: Penguin.
- Thomas, Pradip N. (2004) "Communication and national identity: Towards an inclusive vision". *World Association for Christian Communication*, web Address: <http://www.waccglobal.org/lang-en/19972-communication-and-national-identity/936-Communication-and-national-identity-Towards-an-inclusive-vision-.html>
- Thompson, Andrew (2001) *National Identities and Human Agency*, *The Sociological review*, vol 49.No.1.Feb.
- Merton, R. K. (1968 [1949]) *Social Theory and Social Structure*, revised edition, New York: Free Press
- Lull, James (1991) *China Turned on: Television, Reform and Resistance*, London: Routledge.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
دوره جدید، شماره هفتم، زمستان ۱۳۸۸ و بهار ۱۳۸۹: ۱۷۴-۱۴۳
تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۱/۱۸
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۴/۲۴

سیکل تجاری سیاسی: استدلال‌هایی سیاسی برای بی‌ثباتی‌های اقتصادی

عباس حاتمی*

چکیده

مرور ادبیات موجود نشان می‌دهد اقتصاددانان تا قبل از دهه ۱۹۷۰ عموماً بر عوامل اقتصادی به‌عنوان علت وقوع بی‌ثباتی‌های اقتصادی تأکید می‌کردند. اما از دهه ۱۹۷۰ به این سو اقتصاددانان سیاسی سر برآوردند که عامل وقوع این بی‌ثباتی‌های اقتصادی را به عوامل غیراقتصادی نسبت می‌دادند. این دسته از اقتصاددانان سیاسی تلاش کردند با ارائه نظریه‌هایی مانند سیکل تجاری سیاسی، عوامل غیراقتصادی یا به‌عبارتی دقیق‌تر عوامل سیاسی را شناسایی نمایند که عامل بی‌ثباتی در اقتصاد کلان بودند. به همین منظور آنها سیکل‌های تجاری سیاسی فرصت‌طلبانه و سیکل‌های تجاری سیاسی حزبی را ارائه نمودند که اولی انتخابات و دومی جابه‌جایی احزاب در قدرت را عامل بی‌ثباتی‌های اقتصادی می‌دانست. این مقاله در تداوم ادبیات مزبور بر گونه‌های دوگانه سیکل‌های تجاری سیاسی متمرکز شده، تلاش می‌کند اولاً نشان دهد چگونه و براساس چه سازوکاری عوامل سیاسی باعث بی‌ثباتی در اقتصاد کلان می‌شوند. ثانیاً استدلال می‌کند سیکل‌های تجاری سیاسی را باید به علت تأکید بر عوامل سیاسی در توضیح فرایندهای اقتصادی، مصداق بارزی از بازگشت دوباره سیاست به اقتصاد دانست که در حدود دو قرن ایده‌ای منسوخ‌شده در نظر گرفته می‌شد. ثالثاً نشان می‌دهد که این بازگشت از یک‌سو نقدی اساسی بر داعیه اقتصاددانان جریان غالب در اقتصاد است که از دیرباز اصرار بر جدایی اقتصاد از سیاست دارند و از دیگر سو بر اهمیتی تأکید می‌گذارد که مطالعات میان رشته‌ای در دهه‌های اخیر پیدا کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: انتخابات، بی‌ثباتی‌های اقتصادی، سیکل تجاری سیاسی فرصت‌طلبانه، سیکل تجاری سیاسی حزبی، رهیافت میان رشته‌ای.

مقدمه

بحث از بی‌ثباتی در اقتصاد کلان از موضوعات اصلی مورد توجه اقتصاددانان بوده است. به یک معنا می‌توان بی‌ثباتی‌ها در اقتصاد کلان را به «بی‌ثباتی‌های پراکنده و نامنظم» و «بی‌ثباتی‌های تقریباً منظم» تقسیم بندی نمود (پرسنر، ۱۹۲۶: ۹۵). تا آنجا که به بی‌ثباتی‌های گونه دوم یا چیزی که «سیکل‌های تجاری یا اقتصادی» نامیده می‌شود، برمی‌گردد ادبیات مربوط سابقه تاریخی قابل توجهی دارد. با مرور این ادبیات سیکل‌های اقتصادی یا تجاری را می‌توان به سیکل‌های تجاری با منشاء اقتصادی و سیکل‌های تجاری با منشاء غیراقتصادی تقسیم‌بندی نمود. مباحث سیکل‌های تجاری با منشاء اقتصادی را بیشتر اقتصاددانان و مباحث سیکل‌های تجاری با منشاء غیراقتصادی را بیشتر اقتصاددانان سیاسی ارائه نموده‌اند. مطالعات ویکسل (۱۸۹۸)، جاگلر (۱۸۶۰)، سیتد و تدسکو (۲۰۰۱: ۱۱۲)، کندراتیف^۱، سیتد، سالومه (۱۹۹۰)، کینز (۱۹۳۶)، لوکاس (۱۹۴۱: ۱۰۳-۱۲۴)، فریدمن (۱۹۶۳)، متززر (۱۹۴۱)، کیدلند و پرسکات (۱۹۸۲: ۱۳۴۵-۱۳۷۱) همگی بر سیکل‌های تجاری با منشاء اقتصادی تأکید نموده‌اند. مثلاً جاگلر در سال ۱۸۶۰ در مطالعات خود دریافت که انگلستان، فرانسه و آمریکا سیکل‌های رونق و رکود را تجربه کرده‌اند که ۹ تا ۱۰ سال ادامه داشته‌اند. او استدلال نمود در دوره‌های زمانی عرضه بیش از اندازه پول، اقتصاد رونق می‌گرفت و در دوره‌های زمانی عرضه کمتر از حد معمول پول، اقتصاد دچار رکود می‌گردید. کندراتیف علت تکرار این سیکل‌های رونق و رکود را نوسان سرمایه‌گذاری در کالاهای سرمایه‌ای، کینز نوسان در تقاضای کل، لوکاس نتیجه تغییرات غیرقابل انتظار در حجم پول، فریدمن نتیجه تغییرات در حجم پول، متززر برآیندی از تغییرات در «موجودی‌های اقتصادی» و کیدلند و پرسکات تغییرات تکنولوژیک در تولید دیدند. به‌طور کلی ویژگی بارز این دسته از مطالعات این بود که عوامل اقتصادی مانند نوسان‌های طرف تقاضا یا نوسان‌های طرف عرضه را عامل این سیکل‌های رونق و رکود اقتصادی در نظر می‌گرفت. بحث از این نوع سیکل‌ها تقریباً تا دهه ۱۹۶۰ بر ادبیات مربوط تفوق داشت. اما از دهه ۱۹۷۰ به این سو و همزمان با تلاش اقتصاددانان سیاسی مدرن برای بازگرداندن سیاست به اقتصاد، بحث از گونه دوم سیکل‌های تجاری یعنی سیکل‌های تجاری سیاسی در ادبیات مربوط رواج یافت. این

1. Kondratieff

مطالعات که از سوی اقتصاددانان سیاسی رهبری می‌شد دارای یک ویژگی مشترک و یک ویژگی متمایز از مطالعات گونه اول بود. وجهی مشترک داشت چرا که مانند سیکل‌های تجاری گونه اول بحث خود را به پیدایش وضعیت رونق و رکود تقریباً منظم در اقتصاد کلان متمرکز می‌نمود و وجهی متمایز داشت چرا که منشاء پیدایش این سیکل‌های تجاری را نه عوامل اقتصادی بلکه عوامل غیراقتصادی و به عبارتی دقیق‌تر عوامل سیاسی در نظر می‌گرفت. نوردهاوس (۱۹۷۵)، مکرا (۱۹۷۹)، تافت (۱۹۷۷)، داگلاس و هییز (۱۹۷۷) نظریه‌پردازان اولیه این نوع از سیکل‌های تجاری بودند.

این مقاله بر گونه دوم این سیکل‌ها یعنی سیکل تجاری سیاسی تمرکز نموده، آن را بررسی می‌کند. مقاله برای ورود به بحث از این نوع سیکل‌های تجاری به پیروی از شولتز (۱۹۹۵) و درزن (۲۰۰۰) سیکل‌های تجاری سیاسی را درکلی‌ترین شکل آنها به دو گونه «سیکل تجاری سیاسی فرصت‌طلبانه» و «سیکل تجاری سیاسی حزبی» تقسیم‌بندی می‌کند. تا آنجا که به سیکل‌های تجاری سیاسی فرصت‌طلبانه مربوط می‌شود نظریات نوردهاوس و مکرا و تا آنجا که به سیکل تجاری سیاسی حزبی مربوط می‌شود نظریات تافت، داگلاس و هییز مورد تأکید خواهند بود. بر این اساس ابتدا به بررسی سیکل تجاری سیاسی فرصت‌طلبانه خواهیم پرداخت، مفروضات اصلی آن را بررسی خواهیم نمود، نشان خواهیم داد براساس چه سازوکارهایی در این سیکل عوامل سیاسی باعث بی‌ثباتی اقتصادی می‌شوند، سپس انتقادهای وارده بر آن را بررسی می‌کنیم و در نهایت تحولات صورت‌گرفته در این گونه سیکل تجاری سیاسی را بحث خواهیم کرد. سپس وارد بررسی گونه دوم سیکل‌های تجاری سیاسی یعنی سیکل تجاری سیاسی حزبی خواهیم شد. ابتدا نظریه‌پردازان سپس استدلال‌های آنها در مورد سازوکارهای سیاسی، عامل بی‌ثباتی اقتصادی و در نهایت وجوه تمایز این دو نوع سیکل تجاری سیاسی را بررسی خواهیم کرد. این مباحث از آن رو صورت می‌گیرد تا نشان داده شود که علی‌رغم استدلال‌های اقتصاددانان نئوکلاسیک یا جریان غالب در علم اقتصاد و با وجود نوسان در رابطه میان اقتصاد و سیاست، این دو از دهه ۱۹۷۰ و به‌ویژه در قالب نظریه سیکل تجاری سیاسی پیوندهای عمیقی با هم یافته‌اند. به این معنا سیکل‌های تجاری سیاسی باید نوعی الزام‌های آینده‌پژوهی را هم بر علم اقتصاد و هم بر علم

سیاست بار کند که اصلی‌ترین آن یافتن حلقه‌های پیوند میان آن دو در حوزه میان رشته‌ای اقتصاد سیاسی است.

سیکل تجاری سیاسی فرصت‌طلبانه

ادبیات سیکل‌های تجاری سیاسی با بحث از گونه فرصت‌طلبانه آن آغاز شد. چنان‌که در ابتدا اشاره شد تا قبل از دهه ۱۹۶۰ بحث از سیکل‌های تجاری اساساً از منظر علل و عوامل صرفاً اقتصادی بحث می‌شد. اما از دهه ۱۹۷۰ مطالعاتی سر برآوردند که بر منشاء غیراقتصادی و به عبارتی دقیق‌تر بر منشاء سیاسی نوسانات اقتصاد کلان تأکید می‌نمودند. اصلی‌ترین استدلال نظریه‌پردازان این رویکرد جدید این بود که عاملی سیاسی و به عبارتی دقیق‌تر انتخابات عامل وقوع سیکل‌های اقتصادی است. بدین‌سان سیکل‌های تجاری سیاسی به سیکل‌های اقتصادی اشاره داشت که بنا به دلایل انتخاباتی حادث می‌شدند. اساس استدلال در سیکل تجاری سیاسی این بود که سیاستمداران حاکم در زمان‌های نزدیک به انتخابات سیاست‌های اقتصادی را برمی‌گزیدند که با ایجاد رونق اقتصادی شانس آنها را برای انتخاب مجددشان افزایش می‌داد، اما پس از انتخابات آنها با اتخاذ سیاست‌های رکود اقتصادی تلاش می‌کردند ثبات را دوباره بر اقتصاد حاکم سازند. بدین‌سان سیکل تجاری سیاسی فرصت‌طلبانه دو بخش عمده داشت. بخش اول رفتار مقامات سیاسی حاکم و بخش دوم رفتار رأی‌دهندگان بود. به عبارت دیگر سیاستمداران قدرت‌طلب و رأی‌دهندگان منفعت‌طلب دو روی سکه سیکل تجاری سیاسی بودند. تا آنجا که به رفتار مقامات سیاسی حاکم مربوط می‌شد این رفتار بر این سه فرض استوار می‌شد (۱) مقامات سیاسی منتخب تمایل دارند تا بار دیگر انتخاب شوند. (۲) آنها به‌طور موفقیت‌آمیزی قادرند تا در اقتصاد دستکاری کنند. (۳) آنها این دستکاری را بنا به دلایل انتخاباتی یعنی پیروزی در انتخابات انجام می‌دادند (جانستون، ۲۰۰۱: ۱۲۲۳). همچنین تا آنجا که به رفتار رأی‌دهندگان مربوط می‌شود این رفتار بر ۳ فرض مبتنی بود: (۱) رأی‌دهندگان در انتخابات صرفاً منافع اقتصادی‌شان را لحاظ می‌کنند. (۲) آنها با رأی خود مقاماتی را که در راستای منافع آنها قرار گیرند پاداش و مقاماتی که علیه منافع اقتصادی آنها عمل کنند، تنبیه خواهند کرد (همان). (۳) آنها در فرایند ارزیابی و قضاوت

عملکرد اقتصادی مقامات سیاسی، گذشته‌نگر هستند و گذشته‌نگری آنها هم عمق زمانی محدودی در حد یک سال تا دو سال دارد (درزن، ۲۰۰۰: ۸۳).

این فرضیات خود بر چندین نکته کلیدی مبتنی بود. اول اینکه سیاستمداران حاکم از طریق کنترل بر سیاست‌های پولی تلاش می‌کنند تا از حیث اقتصادی نظر رأی‌دهندگان را جلب کنند. نوردهاوس و مکر/ به‌عنوان نخستین نظریه‌پردازان سیکل‌های تجاری سیاسی فرصت‌طلبانه تلاش کردند تا سازوکارهایی را توضیح دهند که از طریق آن سیاستمداران منتخب قادر به جلب نظر رأی‌دهندگان می‌شدند. آنها فرض بنیادین‌شان را بر اساس منحنی فیلیپس^۱ صورت‌بندی نمودند. بر اساس منحنی فیلیپس یک رابطه معکوس میان تورم و بیکاری وجود داشت. به یک معنا و از منظر این منحنی نوعی دوآلیسم یعنی یا تورم بالا و بیکاری پایین یا تورم پایین و بیکاری بالا بر سیاستگذاری کلان اقتصادی حاکم بود. براساس این منحنی، از آنجا که تورم ناشی از تقاضای بالا و بیکاری ناشی از تقاضای پایین بود، جمع دو حالت بیکاری پایین با تورم پایین ناممکن می‌نمود (سایتد موسلا و پرس‌من، ۲۰۰۱: ۱۰۹۹). همین‌طور این که در نظام سرمایه‌داری ثبات دستمزدها و قیمت‌ها نیازمند سطوح نسبتاً بالای بیکاری است در حالی که نرخ‌های پایین بیکاری در هر حال به نرخ‌های نسبتاً بالای تورم می‌انجامید. بدین‌سان ثبات قیمت‌ها یعنی تورم پایین و اشتغال کامل، اهدافی ناسازگار دیده شدند و لاجرم سیاستگذاری اقتصادی وجود نداشت که قادر به تحقق همزمان آن دو باشد. نوردهاوس و مکر/ با تأکید بر منحنی فیلیپس استدلال کردند سیاستمداران برای انتخاب مجدد و از طریق سیاست‌های پولی در این قاعده حاکم بر اقتصاد کلان دستکاری می‌کنند. براساس استدلال‌های نوردهاوس و در فرایند این دستکاری از سوی سیاستمداران منتخب، بیکاری درست نزدیک به انتخابات کاهش می‌یابد اما پس از انتخابات افزایش داده می‌شود و افزایش تورم نیز صرفاً به بعد از انتخابات موکول می‌گردید (سوزوکی، ۱۹۹۲: ۹۸۹). این وضعیت از آن‌رو ممکن می‌شد که سیاستمداران حاکم در زمان‌های نزدیک به انتخابات بر منحنی کوتاه‌مدت تا بلندمدت فیلیپس تکیه می‌کردند که براساس آن یک تغییر مشخص در نرخ بیکاری در کوتاه‌مدت مثلاً در یک سال نسبت به همین تغییر در بلندمدت میزان تورم کمتری را باعث می‌شد (نوردهاوس، ۱۹۷۵: ۱۷۰).

1. Phillips Curve

این تفاوت در میزان تأثیرگذاری حداقل دو علت عمده داشت. علت اول مبتنی بر این فرض معمول بود که بیکاری بر دستمزدهای پولی و در مرحله بعد دستمزدهای پولی بر قیمت‌ها تأثیر می‌گذاشتند. بنابراین از آنجا که میان بیکاری و تورم این تأخیر اثرگذاری وجود داشت، تأثیر کاهش بیکاری بر افزایش تورم در کوتاه‌مدت کمتر از تأثیرگذاری آن در بلندمدت بود (همانجا). به این معنا اتخاذ سیاست‌های پولی انبساطی باعث افزایش موقتی در فعالیتهای اقتصادی یا اشتغال می‌شد، اما با یک فاصله زمانی افزایش در نرخ تورم را به همراه داشت. این فاصله همان زمانی بود که سیاستمداران از آن بهره‌برداری انتخاباتی می‌کردند. علت دوم نیز این بود که تورم بالاتر باعث می‌شد تا کارگزاران اقتصادی تورم بالاتر را در آینده انتظار داشته باشند. این نرخ مورد انتظار بالاتر تورم نیز باعث می‌شد تا کارگران و اتحادیه‌های کارگری تقاضا برای دستمزدهای بیشتر را مطرح نمایند. بنابراین این‌جا هم وضعیتی شکل می‌گرفت که در آن رابطه بلندمدت میان بیکاری و تورم نسبت به رابطه کوتاه‌مدت آن مؤثرتر ظاهر می‌شد (همان). به این معنا قاعده حاکم بر منحنی بلندمدت فیلیپس به قاعده حاکم بر منحنی کوتاه‌مدت فیلیپس تقلیل می‌یافت و برای مقاصد انتخاباتی بهره‌برداری می‌گردید.

نوردهاوس بر این مبنا نشان داد که در یک دوره چهارساله سیاستمداران حاکم از طریق سیاست‌های پولی نرخ بیکاری را تقریباً در دو سال اول زمامداری افزایش و در دو سال بعدی یعنی در زمان نزدیک به انتخابات آن را کاهش می‌دادند. نوردهاوس این فرضیه را در مورد ۹ کشور استرالیا، کانادا، فرانسه، آلمان، ژاپن، نیوزیلند، سوئد، انگلستان و آمریکا به آزمون گذاشت و آن را در مورد ۵ کشور فرانسه، سوئد و تا حدی آلمان، نیوزیلند و به‌ویژه آمریکا اثبات نمود (نوردهاوس، همان: ۱۸۷). در کلی‌ترین شکل آن نوردهاوس نشان داد که سیاستمداران حاکم از طریق سیاست‌های پولی انبساطی قبل از انتخابات در اقتصاد رونق ایجاد می‌کردند و پس از انتخابات با اتخاذ سیاست‌های انقباضی رونق اقتصادی پیشین را کنترل و بیکاری را افزایش می‌دادند. در این‌جا سیکل تجاری ناظر به وضعیت ایجاد رونق و رکود در اقتصاد و صفت سیاسی ناظر بر منشاء پیدایش این سیکل رونق و رکود بود. دیگر نظریه‌پرداز سیکل‌های تجاری سیاسی منفعت‌طلبانه، مکر/ است. مکر/ نیز استدلال نمود که سیکل‌های تجاری وجود دارند که نتیجه تکانه‌های تصادفی در اقتصاد، بی‌ثباتی‌های ساختاری یا اشتباه مقامات دولتی

نیستند، بلکه اساساً حاصل تلاش احزاب در قدرت برای ممانعت از ریزش آراء آنها در زمان‌های نزدیک به انتخابات است. استدلال شد گرچه اهداف یک حزب متعدّدند اما مطمئناً یکی از اصلی‌ترین اهداف هر حزبی ماندن در قدرت است. همچنین از آنجا که در جوامع دموکراتیک ماندن و یا نماندن یک حزب در قدرت را انتخابات تعیین می‌کند، لاجرم ماندن در قدرت نیازمند توجه به خواست‌ها و نیازهای رأی‌دهندگان در انتخابات است. گرچه رأی به نفع یا زیان یک حزب را ممکن است عوامل متعدّدی مشخص سازند، اما از نظر مکر/ متغیرهای اقتصادی و به‌ویژه بیکاری و یا تورم از اصلی‌ترین آنها بودند. مکر/ دریافت که هرچه میزان تورم و بیکاری در زمان‌های نزدیک به انتخابات بیشتر باشد، به همان میزان آراء علیه آن حزب نیز بیشتر خواهد بود (مکر، ۱۹۷۹: ۲۴۰-۴۱). بر همین اساس بود که مکر/ استدلال نمود مقامات سیاسی حاکم برای انتخاب مجدد خود با دستکاری در اقتصاد حالت تورم و بیکاری نسبتاً بالا را در آغاز دوره و وضعیت تورم و بیکاری نسبتاً پایین را در آخر دوره زمامداری یا به عبارتی دقیق‌تر در زمان‌های نزدیک به انتخابات در اقتصاد به وجود می‌آوردند (همان). در ادامه این مطالعات یک بررسی با تکمیل مطالعات نوردهاوس و مکر/ همین‌طور نشان داد هرچه قدر استقلال بانک مرکزی از مقامات سیاسی کمتر باشد استفاده از سیاست‌های پولی برای دستکاری در اقتصاد نیز بیشتر خواهد بود (کوکرم، ۱۹۹۲). بنابراین میان استقلال یا عدم استقلال بانک مرکزی و شدت و ضعف استفاده از سیاست‌های پولی برای اهداف انتخاباتی رابطه‌ای معنادار تعریف شد.

موضوع مورد تأکید بعدی در سیکل‌های تجاری سیاسی، منفعت‌طلبی رأی‌دهندگان بود. در این‌جا اساس بحث این بود که انگیزه‌های اقتصادی موجد رفتارهای سیاسی و انتخاباتی هستند. عموماً جامعه‌شناسان سیاسی بر عوامل متعدّدی مانند موقعیت اجتماعی، مذهبی بودن یا نبودن، سنتی بودن یا نبودن، طبقه اجتماعی، عوامل اقتصادی، حالت‌های روانشناختی، نژاد و عوامل دیگر اشاره می‌کنند که بر رفتار انتخاباتی افراد مؤثر ظاهر می‌شوند (منز/ و سادر، ۲۰۰۵: ۲۱-۲۷). اما نظریه سیکل‌های تجاری سیاسی فرض بنیادین خود را بر این ایده بنا می‌کند که از میان این عوامل متعدّد، صرفاً عامل اقتصادی رفتارهای انتخاباتی را تعیین می‌کند. تا آنجا که به نقش عوامل اقتصادی در رفتار انتخاباتی مربوط می‌شود اولین مطالعات منسجم از این دست را د/ونز انجام داد. او در کتاب «تئوری اقتصادی دموکراسی» استدلال کرد افراد در

انتخابات به گونه‌ای رأی می‌دهند که منفعت اقتصادی آنها به صورت حداکثری تأمین شود (داونز، ۱۹۵۷). به عبارت دیگر رأی‌دهندگان در انتخابات به کاندیدایی رأی می‌دادند که نفع اقتصادی آتی آنها در آن بود. ولادمیر کی این مطالعات را پی گرفت. اما مطالعات او از یک جهت شبیه مطالعات داونز و از یک جهت متمایز بود. شبیه بود چرا که بر مقولات اقتصادی در تعیین رفتار انتخاباتی تأکید می‌نمود و متمایز بود چرا که استدلال می‌کرد رأی‌دهندگان افرادی هستند که گزینه‌های انتخاباتی‌شان را بر مبنای منافع اقتصادی ناشی از عملکرد گذشته و نه آینده مقامات حاکم انتخاب می‌کنند (کی، ۱۹۸۸). بدین سان در حالی که داونز نظریه پرداز «رأی‌دهندگان منفعت طلب آینده‌نگر» بود کی نظریه پرداز «رأی‌دهندگان منفعت طلب گذشته‌نگر» از کار درآمد. با وجود این نوردهاوس و مکر/ بودند که نظریه رأی‌دهندگان فرصت طلب گذشته‌نگر را در قالب نظریه سیکل تجاری سیاسی درآوردند. آنها در این قالب اولاً بر دو متغیر نرخ تورم و بیکاری به عنوان اصلی ترین شاخص‌های اقتصادی متمرکز شدند و ثانیاً عمق زمانی گذشته‌نگری رأی‌دهندگان را کوتاه دیدند. چنان که نوردهاوس، مکر/ و فیر (۱۹۷۸) مقطع زمانی یک تا دو سال را عمق زمانی بازگشت رأی‌دهندگان در ارزیابی عملکرد اقتصادی مقامات حاکم در نظر گرفتند. بر همین اساس بود که نوردهاوس استدلال نمود از آنجا که رأی دادن ارزش اقتصادی کمی دارد و افراد پیش‌بینی‌های قابل اطمینانی از آینده ندارند یا پیش‌بینی هزینه‌بر است، آنها عملکرد اقتصادی نه چندان دور دولتمردان را ملاک قضاوت خود قرار می‌دهند (نوردهاوس، ۱۹۸۹: ۳۹). بدین سان رأی‌دهندگان از منظر نظریه پردازان اولیه سیکل تجاری سیاسی، اولاً منفعت طلب، ثانیاً گذشته‌نگر، ثالثاً کوتاه‌بین یعنی دارای عمق محدود گذشته‌نگری و به همین علت غیرعقلانی دیده شدند. آنها غیرعقلانی محسوب شدند چرا که در شیوه بررسی عملکرد و شایستگی مقامات حکومتی و محاسبه سود و زیان واقعی‌شان ساده‌لوحانه عمل می‌کردند (درزن، ۲۰۰۰: ۸۱). لذا گونه اول سیکل‌های تجاری سیاسی اولاً فرصت طلبانه ثانیاً پولی و ثالثاً غیرعقلانی صورت‌بندی شدند. اینها در واقع ویژگی‌هایی است که سیکل تجاری سیاسی نوردهاوس و مکر/ بر آن مبتنی بود.

اما به تدریج فرضیه‌ها و استدلال‌های نظریه سیکل تجاری سیاسی فرصت طلبانه با انتقاداتی مواجه شد. اولین انتقادات استدلال نظریه پردازان سیکل تجاری سیاسی را

مبنی بر اینکه رئیس‌جمهور دارای کنترلی بلامنازعه بر سیاست‌های پولی دانسته می‌شد به چالش کشید. برعکس منتقدین استدلال نمودند که وجود بانک مرکزی مستقل در بسیاری از کشورها فرض اولیه نظریه پردازان مذکور را با واقعیات نامنتطبق می‌سازد (همان). انتقاد دوم مربوط به اصل غیرعقلانی بودن رأی‌دهندگان در نظریه سیکل تجاری سیاسی فرصت‌طلبانه بود. این انتقاد در قالب نظریه انتظارات عقلانی ارائه گردید که براساس آن بازیگران در صورت‌بندی انتظارات و توقعاتشان آینده نگرهای عقلانی دیده می‌شدند (مورچ، ۱۹۸۹: ۳۵-۳۱۵ و مک، ۱۹۶۱: ۱۷۵-۱۸۸). به بیان دیگر ارزیابی کارگران، مشتری‌ها و شرکت‌ها در مورد شرایط حاکم بر آینده اقتصاد، بخش اصلی این نظریه بود. منتقدین در قالب این نظریه استدلال نمودند که رأی‌دهندگان به تدریج درمی‌یابند که دوره بیکاری پایین و رونق اقتصادی بالا قبل از انتخابات به دنبال خود یک دوره تورم و بیکاری بالا را خواهد داشت (درزن، اپتیک: ۸۱). در نتیجه رأی‌دهندگان ممکن بود در این وضعیت با نگاه به آینده به مقامات منتخب مجری این سیاست‌ها را به جای تشویق، تنبیه نمایند. بدین‌سان در قالب نظریه انتظارات عقلانی اولاً ایده گذشته‌نگری و کوتاه‌نگری رأی‌دهندگان زیر سؤال رفت. ثانیاً توانایی مقامات سیاسی برای تأثیرگذاری بر اقتصاد کلان به شیوه مورد بحث نظریه سیکل‌های تجاری سیاسی نیز مخدوش گردید. انتقاد سوم این بود که در استدلال‌های نظریه سیکل تجاری اولیه سیاست‌های مالی غایب بودند و صرفاً بر سیاست‌های پولی تأکید می‌شد. انتقاد چهارم این بود که سیکل‌های تجاری سیاسی صرفاً در مورد نظام‌های انتخاباتی صدق می‌کرد که دارای تقویم انتخاباتی ثابت و تقریباً مشخص زمانی بودند.

در اثر این انتقادات سیکل‌های تجاری سیاسی فرصت‌طلبانه تحولاتی را تجربه کردند. اولین تحول از این دست پیدایش نظریه سیکل‌های تجاری سیاسی بود که نظام‌های انتخاباتی را بررسی می‌کرد که فاقد تقویم انتخاباتی مشخص و ثابتی بودند؛ یعنی همان وضعیتی که ویژگی بارز رژیم‌های پارلمانی محسوب می‌شد. منتقدین استدلال کردند از آنجا که در الگوی نوردهاوس به صورت ضمنی تقویم انتخاباتی ثابت و مشخص در نظر گرفته شده است، این الگو در مورد اکثر کشورهای OECD که دارای نظام‌های سیاسی پارلمانی بودند نقض خواهد شد. بدین ترتیب بود که چاپل به همراه پیل (۱۹۷۹) و نیز لچه (۱۹۸۲) الگوی نظری جدیدی ارائه کردند که در مورد نظام‌های

پارلمانی صدق می‌کرد. در این‌جا هم رأی‌دهندگان اقتصادی رأی می‌دادند و هم سیاستمداران در پی انتخاب مجددشان بودند، اما فرایندها و چگونگی رسیدن به این اهداف متفاوت می‌شد. استدلال این بود که در این دسته از نظام‌های سیاسی از آنجا که مقامات سیاسی کنترل زمان برگزاری انتخابات را در دست داشتند، از این کنترل برای دوباره انتخاب شدن بهره می‌گرفتند. استدلال شد در این دسته از نظام‌ها مقامات سیاسی زمانی انتخابات برگزار خواهند کرد که شرایط اقتصادی موجود شانس پیروزی مجدد آنها را افزایش دهد (هکل‌من و برومنت، ۱۹۹۸: ۹۸۹). بدین‌سان دستکاری در اقتصاد قبل از انتخابات به منظور جلب نظر رأی‌دهندگان به برگزاری انتخابات در زمان‌هایی تحول یافت که وضعیت اقتصادی مناسب وجود داشت. دیگر کلام، نوعی استراتژی دوگانه برای سیکل‌های تجاری سیاسی متناسب با نظام‌های انتخاباتی صورتبندی شد. استراتژی اول دستکاری در اقتصاد در زمان نزدیک به انتخابات و استراتژی دوم برگزاری انتخابات در شرایط اقتصادی دلخواه بود. اولی در مورد نظام‌های انتخاباتی با تقویم انتخاباتی ثابت و مشخص و دومی در مورد نظام‌های انتخاباتی با تقویم انتخاباتی انعطاف‌پذیر اعمال می‌شد.

تحول بعدی مربوط به تغییر در شیوه‌ها و سازوکارهای دستکاری در اقتصاد قبل از انتخابات بود. چنان که در الگوی اولیه سیکل‌های تجاری سیاسی دیدیم اصلی‌ترین ابزار مقامات سیاسی حاکم برای دستکاری در اقتصاد استفاده از سیاست‌های پولی بود. اما به تدریج این ایده شکل گرفت که سیاستمداران علاوه بر سیاست‌های پولی از سیاست‌های مالی نیز برای دستکاری در اقتصاد استفاده می‌کردند (درزن، همان: ۸۱). این سیاست‌های مالی شامل کاهش مالیات، افزایش هزینه‌های دولت به منظور ایجاد رونق در اقتصاد، ایجاد اشتغال در بخش دولتی، افزایش پرداخت‌های انتقالی، افزایش میزان یارانه‌ها در زمان انتخابات می‌شدند. همه این اقدامات در زمان نزدیک به انتخابات صورت می‌گرفت تا رضایت اقتصادی رأی‌دهندگان به نوعی جلب شود. اما تأکید بر سیاست‌های مالی به جای سیاست‌های پولی برای دستکاری در اقتصاد یک تحول دیگر را نیز در سیکل‌های تجاری سیاسی به وجود آورد. چنان‌که دیدیم مطالعات اولیه سیکل‌های تجاری سیاسی بر کشورهای صنعتی پیشرفته متمرکز بود. اما به تدریج این مطالعات به کشورهای در حال توسعه نیز کشانده شد و نشان داد که استفاده از

سیاست‌های مالی به جای سیاست‌های پولی برای دستکاری در اقتصاد با اهداف انتخاباتی در کشورهای در حال توسعه حتی شدیدتر از کشورهای توسعه‌یافته بوده است؛ مثلاً کروگر و توران نشان دادند که در مقطع زمانی سال‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۸۰ استفاده از سیاست‌های مالی برای دستکاری در اقتصاد ویژگی عمومی اقتصاد ترکیه قبل از انتخابات بوده است (کروگر و توران، ۱۹۹۳).

مطالعات دیگر همین وضعیت را در مورد کشورهای آمریکای لاتین نیز نشان می‌داد. مثلاً یک مطالعه در مورد ۱۷ کشور این منطقه نشان داد که در دوره زمانی بین سال‌های ۱۹۴۷-۱۹۸۲ هزینه‌های دولت در سال انتخابات ۶/۳ درصد افزایش و در سال بعد از انتخابات ۷/۶ درصد کاهش داشته است (آمز، ۱۹۸۷). اما جامع‌ترین مطالعات از این دست را شوکنه^۱ در مورد کشورهای در حال توسعه انجام داد که ۳۵ کشور در حال توسعه را در دوره زمانی ۱۹۷۰-۱۹۹۲ شامل می‌شد. او استدلال کرد که امکان وقوع سیکل‌های تجاری مالی در کشورهای در حال توسعه به علت ضعف نظام نظارت و موازنه (Cheek and Balance) و قدرت بیشتر مقامات سیاسی در کنترل سیاست‌های پولی و مالی حتی بیشتر از کشورهای توسعه‌یافته است (شوکنه، ۱۹۹۶). تأثیر میزان توسعه‌یافتگی بر شدت و ضعف سیکل‌های تجاری سیاسی را مطالعه‌ای دیگر در ابعاد گسترده‌تر نشان داد. این مطالعه که ۱۲۳ کشور را در محدوده زمانی ۱۹۷۵-۱۹۹۵ بررسی می‌کرد نشان داد که سیکل‌های تجاری سیاسی مالی در کشورهای در حال توسعه شدیدتر بوده است (شی و سونسون، ۲۰۰۰). بررسی دیگر، علت شدت سیکل‌های تجاری سیاسی در این دسته از کشورها را به ضعف دموکراسی نسبت می‌داد و استدلال می‌کرد که میان شدت سیکل‌های تجاری سیاسی و میزان دموکراتیک بودن در نمونه آماری متشکل از ۴۳ کشور رابطه معناداری وجود داشته است (گونزالس، ۱۹۹۹). همچنین مطالعه‌ای دیگر نشان داد که در کشورهای در حال توسعه توزیع کالاهای یارانه‌ای یا افزایش در میزان آن و ایجاد اشتغال در بخش دولتی بیش از کاهش مالیات بر رفتار انتخاباتی رأی‌دهندگان مؤثر بوده است (شوکنه، همان، ۱۹۹۶). مطالعه دیگری نیز نشان می‌داد که در مقام مقایسه و از حیث میزان تأثیرگذاری، سیاست‌های مالی بیش از سیاست‌های پولی در جلب نظر اقتصادی رأی‌دهندگان مؤثر بوده است (درزن، همان: ۹۹).

بدین‌سان سیکل‌های تجاری سیاسی حداقل سه تحول عمده را تجربه کردند. اولاً تمرکز از سیکل‌های تجاری سیاسی فرصت‌طلبانه با منشاء پولی به سیکل‌های تجاری سیاسی فرصت‌طلبانه با منشاء مالی تحول یافت. ثانیاً حوزه مطالعه سیکل‌های تجاری سیاسی فرصت‌طلبانه از کشورهای توسعه‌یافته به کشورهای در حال توسعه تسری یافت و حتی بر آن متمرکز گردید. ثالثاً گونه‌ای خاص از سیکل‌های تجاری سیاسی به وجود آمد که به جای تمرکز بر نظام‌های انتخاباتی با تقویم زمانی ثابت و مشخص انتخاباتی، بر نظام‌های انتخاباتی با تقویم زمانی غیرثابت و انعطاف‌پذیر انتخاباتی تأکید می‌کرد. این تحول در نوع نظام انتخاباتی خود موجد تحول در استراتژی حاکم بر فرایند سیکل‌های تجاری سیاسی شد. در استراتژی جدید به‌جای دستکاری در اقتصاد در زمان انتخابات، برگزاری انتخابات در زمان‌های رونق اقتصادی، استراتژی مقامات سیاسی برای افزایش شانس پیروزی آنها در انتخابات گردید.

سیکل تجاری سیاسی حزبی

گونه دوم سیکل‌های تجاری سیاسی، سیکل تجاری سیاسی با منشاء حزبی است. اصلی‌ترین نظریه‌پردازان این‌گونه از سیکل‌های تجاری سیاسی *تافت*، *هیبز* و *داگلاس* بودند. این سیکل نیز همانند سیکل اول اساساً بر منحنی فیلیپس یعنی رابطه معکوس میان تورم و بیکاری مبتنی است و بنابراین بر نوعی دوآلیسم در اقتصاد کلان تأکید می‌کند. این دوآلیسم به این معناست که سیاستگذاران باید یکی از این دو آلترناتیو یعنی «تورم بالا و بیکاری پایین» یا «تورم پایین و بیکاری بالا» را برگزینند. اما آنچه مقدمتاً سیکل تجاری سیاسی حزبی را از گونه اول سیکل‌های تجاری سیاسی متمایز می‌سازد عاملی است که باعث می‌شود تا هریک از این آلترناتیوهای اقتصادی انتخاب شوند. بنا به استدلال‌های نظریه‌پردازان این سیکل، عامل‌گزینش هریک از این آلترناتیوها این است که کدام یک از احزاب سیاسی چپ یا راست در کشور قدرت را در دست داشته باشند. بدین‌شکل این دوآلیسم اقتصادی خود متضمن یک دوآلیسم سیاسی دیده می‌شود. به عبارت دیگر اصلی‌ترین استدلال سیکل تجاری سیاسی حزبی این است که احزاب سیاسی در مورد این‌که کدام‌یک از این آلترناتیوهای دوگانه جهت‌گیری اقتصاد کلان را تعیین نمایند با هم اختلاف دیدگاه دارند. مثلاً *تافت*

استدلال می‌کند احزاب راست عموماً از نرخ پایین تورم، مالیات کم، بودجه متوازن و پایین دولت حمایت می‌کنند ولی همزمان با تعدیل شکاف‌های درآمدی مخالفت می‌کنند و در اغلب موارد بیکاری بالا را بر تورم بالا ترجیح می‌دهند. احزاب چپ برعکس از تعدیل شکاف‌های درآمدی، بیکاری پایین، بودجه بالای دولت حمایت می‌کنند و افزایش نرخ تورم را به منظور کاهش بیکاری می‌پذیرند (تافت، ۱۹۷۸: ۵-۷). تاft تا آنجا پیش می‌رود که استدلال می‌کند عامل تعیین‌کننده تفاوت در جهت‌گیری‌های حاکم بر اقتصاد کلان از یک دموکراسی صنعتی به دموکراسی صنعتی دیگر، این است که کدام‌یک از احزاب چپ یا راست قدرت سیاسی را در دست داشته باشند (همان: ۱۰۴).

بدین صورت بود که تاft احزاب سیاسی را قدرتمندترین بازیگری دید که نوع سیاست‌های اقتصادی را تعیین می‌کردند. پیش از تاft دو نظریه‌پرداز سیکل‌های تجاری سیاسی یعنی داگلاس و هیبیز نیز نظریات مشابه‌ای ارائه کرده بودند. استدلال اصلی آنها این بود که اولویت اقتصادی احزاب چپ، بیکاری نسبتاً پایین به بهای تورم نسبتاً بالا و اولویت اقتصادی احزاب راست برعکس، تورم نسبتاً پایین به هزینه بیکاری بالاست (داگلاس و هیبیز، ۱۹۷۷: ۱۴۶۸). آنها برای نشان دادن تأثیر نوع حزب بر نوع جهت‌گیری اقتصاد کلان تلاش کردند تا متوسط نرخ بیکاری و تورم در ۱۲ کشور صنعتی را در فاصله زمانی بین سال‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۹ بررسی کنند. نتایج این بررسی در قالب نمودار شماره یک ترسیم شده است. محور عمودی و افقی به ترتیب میانه نرخ بیکاری و تورم را نشان می‌دهد. چنان که نمودار مشخص می‌سازد از مجموع ۱۲ کشور در ۶ کشور، میانه نرخ بیکاری کمتر از سایر کشورها بوده است. داگلاس و هیبیز استدلال می‌کنند از مجموع ۶ کشور با نرخ بیکاری پایین ۵ کشور، اولاً احزاب سوسیالیستی یا سوسیال دموکرات قوی داشته‌اند و ثانیاً این احزاب در تمام دوره یا بیشتر دوره بعد از جنگ جهانی دوم قدرت را در دست داشته‌اند. مثلاً در سوئد احزاب سوسیالیست یا به‌تنهایی و یا در ائتلاف با دیگر احزاب در تمامی دوره بعد از جنگ در قدرت بوده‌اند. این وضعیت در مورد دانمارک، نروژ، فنلاند و هلند نیز صدق می‌کند؛ یعنی جایی که در آن این احزاب بخش اعظم دوره پس از جنگ قدرت را در دست داشته‌اند (همان: ۱۴۷۱). برعکس دو کشور آمریکا و کانادا که در نمودار بیشترین میزان بیکاری را داشته‌اند دو کشوری بوده‌اند که یا حضور یک حزب سوسیالیستی را به صورت کوتاه‌مدت یا کم‌فروغ

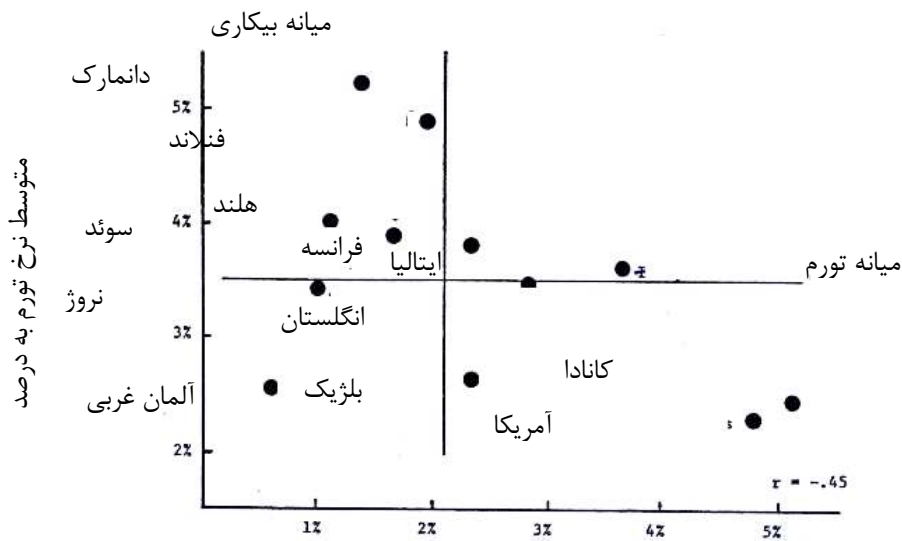
تجربه کرده‌اند یا اساساً فاقد حزب سوسیالیست بوده‌اند. مثلاً تا آنجا که به آمریکا مربوط می‌شود حزب سوسیالیست در سال ۱۹۰۱ در آن کشور تأسیس و وارد رقابت‌های انتخاباتی گردید، اما پس از دوره‌ای کوتاه فعالیت آن عملاً تعطیل گردید. گرچه این حزب در سال ۱۹۱۲ توانست در حدود ۶ درصد از آراء را کسب کند، در دهه ۱۹۳۰ این میزان به چیزی در حدود ۲ درصد رسید و بنابراین حزب سوسیالیست ترجیح داد سرمایه‌گذاری در انتخابات ریاست‌جمهوری را متوقف سازد (بنشتاین و دیگران، ۱۳۷۶: ۳۱۱).

این موضوع در مورد کانادا نیز به نوعی صدق می‌کرد. مثلاً حزب دموکرات جدید این کشور که دارای روابط نزدیکی با اتحادیه‌های کارگری است در دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ همواره در حاشیه قدرت قرار داشته است. همین‌طور درست است که در فرانسه و ایتالیا احزاب سوسیالیستی همواره از آرای قابل توجهی برخوردار بوده‌اند، اما به استثنای دولت اتحادیه ملی که بلافاصله پس از جنگ جهانی دوم در فرانسه و ایتالیا تحت رهبری این احزاب روی کار آمدند و یا حضور حاشیه‌ای در دولت‌های ائتلافی میان‌رو داشتند، اساساً از جایگاه بالایی برخوردار نبوده‌اند (هییز، دگلاس، همان: ۱۴۷۱). با وجود این بلژیک یک استثناء باقی می‌ماند، چرا که سوسیالیست‌ها در آن کشور تقریباً بیش از نیمی از سال‌های پس از جنگ قدرت را در دست داشته‌اند، اما نرخ بیکاری در آن کشور بیش از حد میانه بوده است. در این جا دگلاس و هییز استدلال می‌کنند که در این کشور نیز در زمان‌هایی که ائتلاف سوسیالیست‌ها قدرت را در دست داشته‌اند متوسط نرخ بیکاری کمتر و متوسط نرخ تورم بیش از زمانی بوده است که احزاب میانه‌رو و راست در قدرت بوده‌اند. به همین صورت انگلستان نیز تا حدی نوعی عدم انطباق را نشان می‌داد، چرا که حزب کارگر از احزاب عمده آن کشور محسوب می‌شد. با این حال دگلاس و هییز استدلال می‌کنند که در مقطع زمانی مورد بررسی و حتی بیشتر یعنی بین سال‌های ۱۹۵۱ تا ۱۹۶۴ حزب محافظه‌کار و نه کارگر در آن کشور به صورت دائمی در قدرت بوده است و ثانیاً این که در هر حال میانه نرخ بیکاری در انگلستان کمتر از دو کشور آمریکا و کانادا یعنی دو کشوری بوده که در آن اساساً احزاب کارگری و سوسیالیستی حضور سیاسی نداشته‌اند (همان: ۱۴۷۳). نهایتاً آن دو استدلال می‌کنند که با در نظر گرفتن نتایج کلی نمودار شماره یک، مشخص می‌شود که اولویت اقتصادی کشورهای شمال غرب نمودار کاملاً متفاوت از کشورهای جنوب شرق نمودار بوده است و این

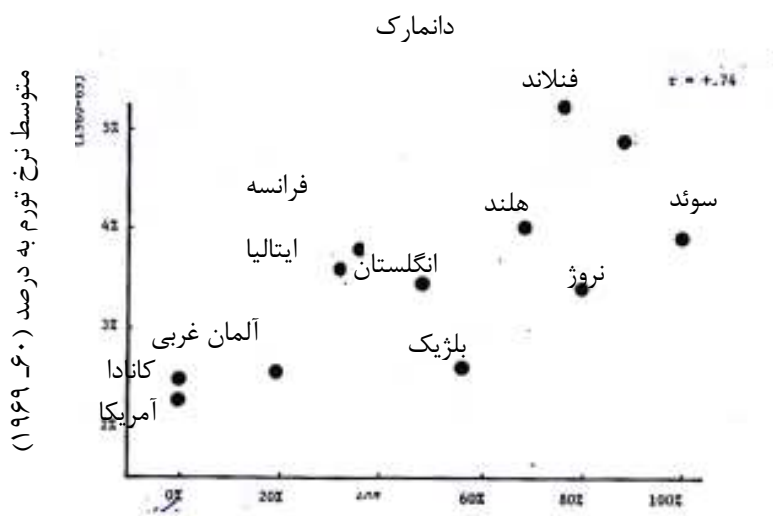
تفاوت بیش از هر چیز به علت قدرت احزاب کارگری و سوسیالیستی چپ در مورد اول و ضعف آنها در مورد دوم بوده است.

با این حال استثناهایی که دِگلاس و هییز با آن مواجه شدند آنها را واداشت تا در نمودارهای ۲ و ۳ داده‌ها و نتایج تحقیقاتشان را به‌گونه‌ای دیگر به آزمون گذارند. چنان‌که می‌بینیم در این دو نمودار به ترتیب نسبت درصد متوسط نرخ تورم و بیکاری به درصد حضور احزاب سوسیالیستی و کارگری در قدرت بین سال‌های ۱۹۴۵ تا ۱۹۶۹ سنجیده شده است. نمودار ۲ به‌خوبی نشان می‌دهد در کشورهای که احزاب سوسیالیستی و کارگری برای کل دوره یا بخش اعظم دوره در قدرت بوده‌اند، نرخ‌های بالای تورم را ثبت نموده‌اند. این به‌ویژه در مورد ۵ کشور سوئد، فنلاند، نروژ، دانمارک و هلند به‌خوبی مشهود است. نمودار ۳ برعکس درصد حضور احزاب سوسیالیستی و کارگری را به درصد بیکاری نشان می‌دهد. چنان‌که نمودار مشخص می‌سازد در ۵ کشوری که احزاب سوسیالیستی و کارگری برای کل دوره یا بخش اعظم دوره در قدرت بوده‌اند نرخ متوسط بیکاری به مراتب پایین‌تر از سایر کشورها بوده است.

نمودار شماره ۱. میانه تورم و بیکاری (۱۹۶۰-۱۹۶۹)

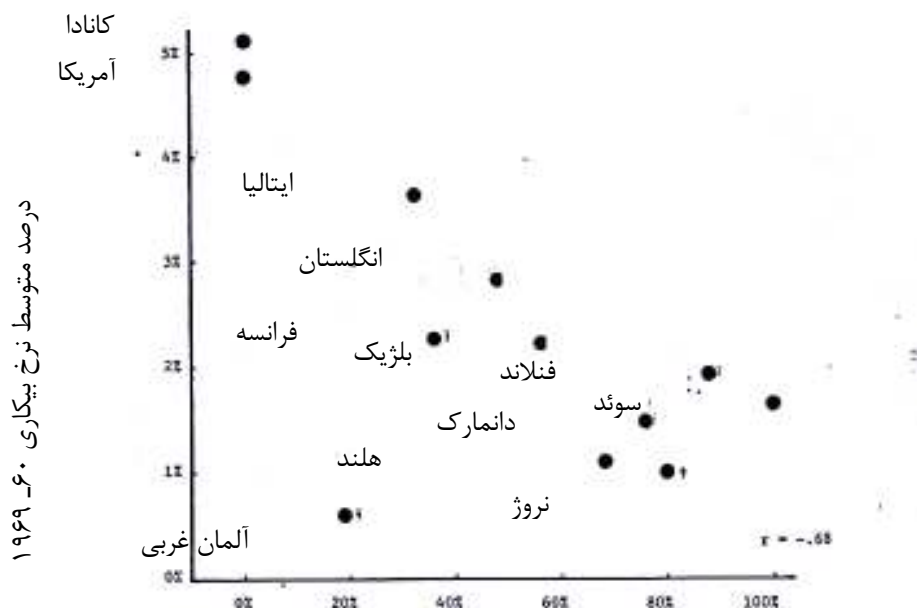


متوسط نرخ بیکاری به درصد منبع: داگلاس، هیبز، همان: ۱۴۷۲.
نمودار شماره ۲. درصد در قدرت بودن احزاب کارگری به متوسط نرخ تورم



درصد سال‌های در قدرت بودن احزاب سوسیالیستی و کارگری (۱۹۴۵-۱۹۶۹) منبع: داگلاس، هیبز، همان: ۱۴۷۳.

نمودار شماره ۳. درصد سال‌های در قدرت بودن احزاب کارگری به میانه بیکاری



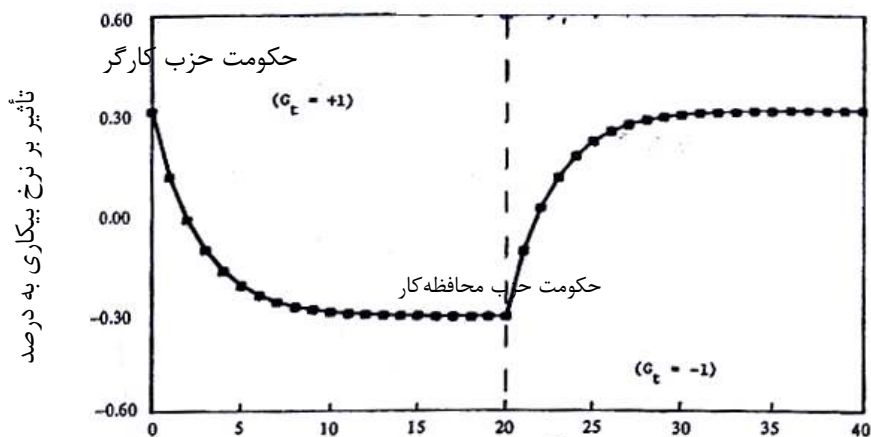
درصد سال‌های در قدرت بودن احزاب سوسیالیستی و کارگری (۱۹۶۹-۴۵)

منبع: داگلاس، هییز، همان: ۱۴۷۴.

داگلاس و هییز سپس تلاش می‌کنند تا تأثیر نوع حزب بر نوع جهت‌گیری در سیاستگذاری اقتصادی را به‌طور خاص در دو کشور انگلستان و آمریکا ارائه و بحث نمایند. نمودار شماره چهار مشخص می‌سازد که اولویت‌های اقتصادی دو حزب کارگر و محافظه‌کار در انگلستان تا حد زیادی متفاوت بوده است. براساس یافته‌های این نمودار، در مقطع زمانی ۵ساله و در قالب ۲۰ کوارتر زمانی تفاوت عملکرد احزاب محافظه‌کار و کارگر در شاخص بیکاری در حدود ۰/۶۲ درصد بوده است. این نمودار نشان می‌دهد در دوره‌ای که حزب کارگر قدرت را در دست داشته است، نرخ بیکاری کاهش و در زمانی که حزب محافظه‌کار قدرت را در دست داشته است، بیکاری افزایش یافته است. این تفاوت عملکردی در آمریکا و در مورد دو حزب جمهوری‌خواه به‌عنوان حزبی تقریباً دست راستی و حزب دمکرات به‌عنوان حزبی تقریباً دست چپی برجسته‌تر است. چنان‌که نمودار شماره پنج نشان می‌دهد در مقاطع زمانی ۸ساله و در قالب ۳۲ کوارتر

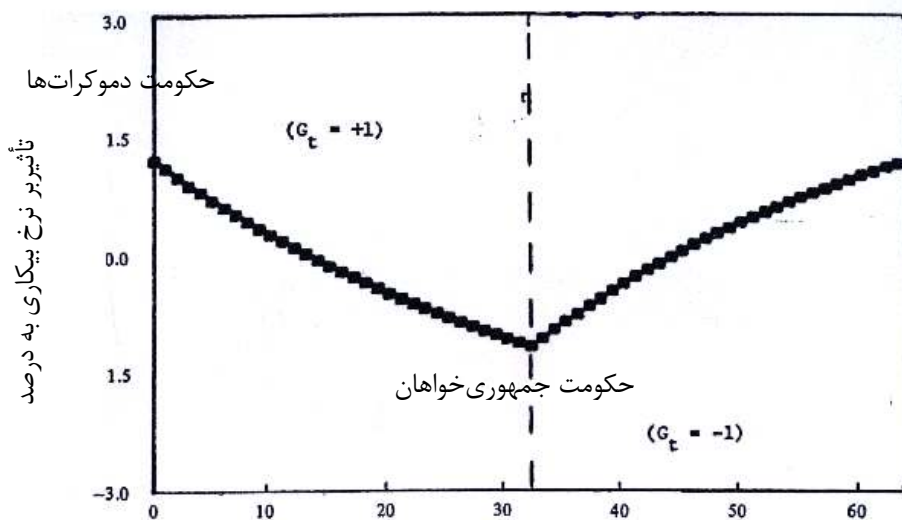
زمانی تفاوت عملکرد احزاب جمهوری خواه و دموکرات در شاخص بیکاری ۲/۳۶ درصد بوده است. این نمودار نیز نشان می دهد در دوره های که حزب دموکرات قدرت را در دست داشته است نرخ بیکاری کاهش و در زمانی که حزب جمهوری خواه قدرت را در دست داشته است بیکاری افزایش یافته است.

نمودار شماره ۴. تأثیرات شبیه سازی شده حکومت حزب کارگر و محافظه کار بر نرخ بیکاری در انگلستان



کوراترهای زمانی

نمودار شماره ۵: تأثیرات شبیه‌سازی شده حکومت دموکرات‌ها و جمهوری خواهان بر نرخ بیکاری در آمریکا



کوارترهای زمانی منبع: داگلاس، هیبز، همان: ۱۴۸۶.

بدین‌سان حداقل تا آنجا که به کشورهای صنعتی پیشرفته مربوط می‌شود مطالعات داگلاس و هیبز به صورت کلی و موردی نشان داد که نوع حزب بر نوع سیاست‌های اقتصادی کشور مؤثر ظاهر می‌شود و این تأثیرگذاری بیش از هر چیز خود را در اولویت‌های اقتصادی متفاوتی نشان می‌دهد که هر یک از احزاب در قدرت برمی‌گزینند. جدول شماره یک این اولویت‌های اقتصادی متفاوت در میان احزاب راست و چپ را به صورت خلاصه نشان می‌دهد.

جدول شماره ۱. ترتیب اولویت اقتصادی احزاب سیاسی

احزاب کارگری و سوسیالیستی چپ	احزاب راست و محافظه‌کار
اشتغال کامل	ثبات قیمت‌ها
توازن در توزیع درآمدها	موازنه بودجه
سیاست‌های انبساطی	سیاست‌های انبساطی
ثبات قیمت‌ها	اشتغال کامل
موازنه بودجه	توازن در توزیع درآمدها

منبع: داگلاس، هیبز، همان: ۱۴۷۱.

اما موضوع مهم بعدی که داگلاس و هیبیز باید به آن پاسخ می‌دادند این بود که چرا اولویت‌های اقتصادی احزاب تا این حد متفاوت است. به دیگر سخن تفاوت‌های میان‌حزبی در مورد سیاست‌های اقتصادی را کدام عامل تبیین می‌نمود. تا آنجا که به استدلال‌های داگلاس و هیبیز برمی‌گردد، آنها عامل این تفاوت‌ها را به پایگاه طبقاتی احزاب مربوط می‌دانستند. استدلال شد که دیدگاه طبقات اجتماعی در مورد تورم و بیکاری متفاوت است و همین تفاوت دیدگاه، منشاء چنین تمایزی است. بدین‌سان این تمایزات در حوزه سیاستگذاری اقتصادی ماهیتی طبقاتی یافت. اما نکته‌ای که داگلاس و هیبیز با آن مواجه شدند این بود که ادبیات اقتصاد سیاسی در مورد ماهیت طبقاتی تورم و بیکاری فاقد اجماع نظر بود. پیش از آنها، خرد عمومی در مورد سیاست‌های اقتصاد کلان این بود که تورم عموماً بر موقعیت اقتصادی حقوق‌بگیران تأثیر منفی داشت و به‌ویژه رفاه اقتصادی طبقه فرودست را نابود می‌کرد (همان: ۱۴۶۷). اما مطالعات تجربی و آماری داگلاس و هیبیز این دیدگاه را تأیید نمی‌کرد. آنها استدلال کردند که مطالعات بلایندر^۱، ایساک^۲، هلیستر^۳، پلامر^۴، ترو^۵، شولتز و آن دو همگی نشان می‌دهند که تورم نسبتاً بالا و بیکاری نسبتاً پایین تأثیر قابل توجهی بر بهبود رفاه فقرا داشته است و باعث توازن درآمدی شده است (نقل از همان: ۱۴۶۸). داگلاس و هیبیز همچنین نشان دادند که واقعیات غیرآماری نیز این استدلال آنها را تأیید می‌کند. این واقعیات نشان می‌دادند که در دوره پس از جنگ جهانی در حالی که سخنگویان اتحادیه‌های کارگری پیوسته بر هدف اشتغال کامل تأکید کرده بودند، نخبگان تجاری ثبات قیمت‌ها را مورد تأکید قرار داده بودند. بر این اساس از حیث طبقاتی و در توازن میان تورم و بیکاری، اولویت‌های اقتصادی طبقات کم‌درآمد و کارگران یقه آبی با طبقات دارای درآمد بالا و کارگران یقه سفید متفاوت می‌شد. گروه اول از بیکاری پایین و تورم بالا و گروه دوم از تورم پایین و بیکاری بالا حمایت می‌کردند (همان: ۱۴۷۰).

بدین ترتیب استدلال اصلی داگلاس و هیبیز بر این نکته متمرکز گردید که دغدغه اصلی احزاب در مورد تورم و بیکاری منشاء طبقاتی دارد (همان). با توجه به اینکه طبقات

-
1. Blinder
 2. Esaki
 3. Hollister
 4. Plamer
 5. Thurow

و گروه‌های دارای درآمد و موقعیت شغلی متوسط و پایین بیشتر از بیکاری تا تورم و طبقات دارای درآمد و موقعیت شغلی بالا برعکس، بیشتر از تورم تا بیکاری نگرانند (همان) و از آنجا که پایگاه اجتماعی احزاب کارگری و سوسیالیستی چپ در میان طبقات دارای درآمد متوسط و پایین و پایگاه اجتماعی احزاب محافظه‌کار بیشتر در میان طبقات بالا قرار دارد، لاجرم سیاست‌های اقتصادی احزاب بازتابی از خواسته‌های اقتصادی طبقاتی بود که پایگاه اجتماعی آنها را تشکیل می‌دادند. بدین‌سان در این نظریه نوعی تقارن میان پایگاه اجتماعی احزاب و سیاست‌های اقتصادی آنها ترسیم شد و احزاب به کارگزاران و حاملان سیاست‌های اقتصادی تقلیل یافتند که پایگاه اجتماعی آنها ایجاب می‌کرد. به این معنا سیاست‌های اقتصادی در هیأت منازعه طبقاتی ظاهر شدند که در ساخت اجتماعی ساری و جاری بودند و واقعیات این منازعه را منعکس می‌ساختند. به بیانی دیگر، حرکت یا عدم حرکت به سمت تورم بالا یا پایین و همین‌طور بیکاری بالا یا پایین، بنا به تعبیر مارکسی اساساً منازعه‌ای میان پرولتاریا و بورژوا تصور شد که در ساخت اجتماعی در جریان بود و در هیأت منازعه‌ای میان حزبی ظاهر می‌گردید. در این‌جا دولت به کارگزار طبقه‌ای تبدیل شد که حزب در قدرت پایگاه اجتماعی‌اش بر آن مبتنی بود. چنین استدلال‌هایی اولاً پیامدهای نظری عمده‌ای برای تحلیل دولت سرمایه‌داری به همراه داشت. اصلی‌ترین پیامد چنین استدلال‌هایی این بود که دولت سرمایه‌داری فاقد خصلت عمومی و واجد خصلت طبقاتی است. از منظر جامعه‌شناسی این بدان معنا بود که دولت سرمایه‌داری، دولتی وابسته و بنابراین فاقد استقلال نسبی از طبقاتی بود که در ساخت اجتماعی حضور داشتند. بدین‌سان سیکل تجاری سیاسی بیان دولت سرمایه‌داری وابسته در قالب اقتصاد سیاسی از کار درآمد. ثانیاً و مهم‌تر این بود که سیکل تجاری سیاسی حزبی نشان داد میان نظام سیاسی، طبقاتی و حزبی با سیاست‌های اقتصادی رابطه‌ای عمیق وجود دارد.

در مقام مقایسه، سیکل‌های تجاری سیاسی فرصت‌طلبانه و حزبی از برخی جهات به هم نزدیک و از برخی جهات از هم متمایز می‌شوند. تا آنجا که آنها بر منشاء غیراقتصادی سیکل‌های تجاری تأکید می‌کنند، آنها وجوه تشابه عمده‌ای می‌یابند. اما وجوه تشابه تقریباً در این‌جا به پایان می‌رسد و تمایزات نمایان می‌شوند. بارزترین وجه تمایز را باید در انگیزه‌هایی دنبال کرد که محرک سیکل‌های تجاری سیاسی هستند.

مثلاً در حالی که فرصت‌طلبی و منفعت‌طلبی مقامات سیاسی در سیکل تجاری سیاسی فرصت‌طلبانه، انگیزه اصلی است در سیکل تجاری سیاسی حزبی، تعلقات و الزامات حزبی محرک اصلی است. به این معنا، وجوه ایدئولوژیک قابل توجهی بر گونه حزبی سیکل‌های تجاری تفوق دارد و ایدئولوژی حزبی در تعیین سیاست‌های اقتصادی مؤثر ظاهر می‌شود. وجه تمایز دیگر این است که در سیکل تجاری سیاسی منفعت‌طلبانه بخشی از تغییر در سیاست‌های کلان اقتصادی قبل از انتخابات صورت می‌گیرد در حالی که در سیکل تجاری سیاسی حزبی این تغییر پس از انتخابات محقق می‌شود. تمایز بعدی در مورد رأی‌دهندگان است. در حالی که رأی‌دهندگان در سیکل تجاری سیاسی فرصت‌طلبانه گذشته‌نگر هستند، در سیکل تجاری سیاسی حزبی آینده‌نگر دیده می‌شوند و بنابراین وجوه عقلانی بیشتری بر رفتار آنها تفوق می‌یابد.

سیکل‌های تجاری سیاسی: بازگرداندن دوباره سیاست به اقتصاد

نظریه سیکل‌های تجاری سیاسی را باید نقطه عطفی در بحث از رابطه میان اقتصاد و سیاست دید. از حیث تاریخی بحث از رابطه میان اقتصاد و سیاست تحولات زیادی را تجربه نموده است. حداقل تا آنجا که به نخستین نظریه‌پردازان اقتصادی یعنی مرکانتیلیست‌ها مربوط می‌شود، نقش دولت در اقتصاد برجسته دیده می‌شد و این به یک معنا ناظر به نقش‌بخشی به سیاست در اقتصاد بود. این دیدگاه از قرن ۱۶ تا اواسط قرن ۱۸ تفوق داشت. اما به تدریج فیزیوکرات‌ها و به‌ویژه اقتصاددانان سیاسی کلاسیک از نیمه دوم قرن ۱۸ تلاش کردند تا نقش دولت در اقتصاد را کاهش دهند و بدین ترتیب نقش سیاست در اقتصاد کم‌رنگ شد. چنان‌که می‌توان اصول کلی اقتصاد سیاسی کلاسیک را قابلیت بازارها برای اداره خودشان از طریق دست‌های نامرئی بازار، جدایی اقتصاد از سیاست و این ادعا دانست که اقتصاد نیازی به سیاست ندارد و سرمایه‌داری در نهایت اقتصاد را سیاست‌زدایی خواهد کرد (بی، ۲۰۰۱: ۱۲۲۷).

این روند از دهه ۱۸۶۰ به این سو شدت یافت. این بیش از هرچیز به علت تفوق مباحث تجربه‌گرایی در علوم اجتماعی و تأکید بر وحدت روش در علوم بود. در این شرایط نوعی رقابت میان اندیشمندان علوم اجتماعی بالا گرفت تا نشان دهند رشته مورد بررسی آنها قابلیت بیشتری در پیروی از علوم طبیعی دارد. در این رقابت

اقتصاددانان بیش از دیگران تلاش کردند تا دست بالا پیدا کنند و در این میان بیش از هر چیز ماهیت رشته مطالعاتی‌شان به آنها کمک کرد. از آنجا که اقتصاد کمابیش بر موضوعات قابل سنجش تکیه می‌کرد حرکت به سمت شیوه علوم طبیعی آسان‌تر از دیگر شاخه‌های علوم اجتماعی از کار درآمد. پیش‌تازان این حرکت بیشتر اقتصاددانان نئوکلاسیک بودند که در اواخر قرن ۱۹ از سوی *استنلی جونز*^۱ انگلیسی، *کارل منگر*^۲ اطریشی و *لئون والراس*^۳ سوئدی رهبری می‌شدند. مثلاً *جونز* استدلال کرد تلفیق اقتصاد با سایر علوم اجتماعی به نوعی هرج و مرج علمی می‌انجامد و به همین علت او پیشن‌ها را برای پرهیز از چنین وضعیتی با تقسیم بندی در علوم اجتماعی «علم خالص اقتصاد» ایجاد شود (نقل از همان، *شونیکس*، ۲۰۰۱: ۶۱۱). *کارل منگر* نیز همین موضع را داشت. او تلاش خود را صرف تضعیف مکتب تاریخی آلمان کرد که بر فهم پدیده‌های اقتصادی در قالب فرایندهای تاریخی، اجتماعی و سیاسی تأکید می‌کرد. او خطاب به نظریه‌پردازان مکتب آلمانی که باور داشتند پدیده‌های اقتصادی را باید در پیوند لاینفکی با تحولات اجتماعی و سیاسی فهم کرد گفت، حتی در حوزه نظری نیز نمی‌توان تئوری را یافت که فهم نظری جامعی از جهان پدیده‌ها ارائه کند (منگر، ۱۸۸۳: ۷۷). بدین‌سان بود که او پیشن‌ها را کرد جامعه به بخش‌های متمایزی تقسیم شود و هریک از علوم عهده‌دار فهم این بخش‌های متمایز گردند (همان: ۱۳۵). پاره تو نیز از همین دیدگاه حمایت می‌کرد. به باور او انسان آمیزه‌ای از وجوه اقتصادی، اخلاقی، مذهبی و غیره بود. به زعم وی از آنجا که نمی‌شد تمامی این وجوه را یک‌جا فهم کرد بهتر آن بود که هر یک از ابعاد وجودی انسان جداگانه و از سوی علوم متمایز بررسی می‌شد. بنابراین به باور پاره تو متهم ساختن اقتصاددانان به نادیده گرفتن یا کم‌اهمیت جلوه دادن وجوه اخلاقی و مذهبی انسان‌ها اشتباه بود (شونیکس، نقل از همان: ۶۱۲). مارشال نیز بعدها استدلال کرد فعالیت‌ها و اقدامات انسان در جامعه آن قدر زیاد و گسترده است که یک رشته آکادمیک به تنهایی نمی‌توانست کل آن را بررسی و تحلیل کند (همان).

در اثر این تقسیم کار، بررسی رفتار عقلانی و منفعت‌طلبانه انسان، حوزه علم اقتصاد دیده شد و بررسی ابعاد سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و روان‌شناختی آن به سایر رشته‌ها

-
1. S. Jevons
 2. K. Menger
 3. L. Walras

واگذار گردید. بدین سان علم اقتصاد در هیأت اقتصاد خرد ظاهر شد که به مطالعه آن دسته از رفتارهای کارگزاران اقتصادی و نه محیطی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی می پرداخت که بیشترین قابلیت را برای مشاهده، سنجش و پیش بینی داشتند. در این جا بود که روش کمی ریاضیاتی به عنوان ابزار تحقق این قابلیت نیز نقش مقوم را یافت. بدین صورت تمایل شدید به امور انتزاعی و استدلال های قیاسی در اقتصاد رواج یافت، تکنیک بر محتوی، امور انتزاعی بر واقعیات مادی و استنتاج های ریاضی بر عملی بودن یا نبودن آن غلبه پیدا کرد. آن گونه که اکثر نظریه پردازان نئوکلاسیک می گفتند هدف تمامی این اقدامات تحقق علمی محض به نام اقتصاد بود. این وضعیت به ویژه از دهه ۱۹۳۰ تشدید گردید. در دهه های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ گسترش نظام های فاشیستی و کمونیستی اقتصاددانان نئوکلاسیک را ترغیب کرد تا تعهدشان به شیوه های علمی در اقتصاد را تقویت نمایند. فجایع گسترده های که این دسته از نظام های توتالیتری موجد آن بودند، بدبینی و انزجار گسترده های را در مورد تمامی برنامه های اشتراکی و کاربرد ایدئولوژی در اقتصاد نمایان تر ساخت. در این فضا بود که شمار فزاینده های از اقتصاددانان استفاده از علم اقتصاد به عنوان ابزاری ایدئولوژیک برای شکل دادن به سیاست های عمومی نظام های سیاسی رادیکال برای بهبود وضع جامعه را رد کردند (کلارک، ۱۳۸۹: ۴۵۴).

این نوع تعهد سفت و سخت به شیوه علوم طبیعی در اقتصاد را می توان به خوبی در بیان روبرت هال^۱ استاد اقتصاد در دانشگاه استنفورد دید. او در یکی از مصاحبه هایش زمانی گفته بود خواندن مقالاتی را که در آنها به هر ترتیبی از واژه علوم اجتماعی استفاده شده باشد، بلافاصله متوقف خواهد کرد، چرا که از پیش می داند این مقاله غیر علمی است (به نقل از کلارک، پیشین، ۴۶۶). یکی از گیراترین مصادیق چنین دگماتیسمی را می توان در بیان چالرز شولتسه دید. او استدلال می کرد اقتصاددانان از این که جامعه شناس خطاب شوند پاک وحشت زده می شوند (شولتسه، ۱۹۹۷: ۴۱). آنها برای خود این تعهد آکادمیک را قائل بودند تا به عنوان نگهبان علم اقتصاد از این علم در برابر جوش و خروش غیر عقلانی، تعلقات ایدئولوژیک و دسیسه های سیاستمداران دفاع کنند. این روند تا دهه ۱۹۶۰ بر علم اقتصاد تفوق داشت و جریان غالب در اقتصاد محسوب می شد. اما از دهه ۱۹۷۰ به این سو مطالعاتی سر بر آوردند که نشان می دادند کمی سازی،

1.R.Hall

ریاضیاتی نمودن و پذیرش شیوه‌های علوم طبیعی در اقتصاد موجب شده است تا تمایل به امور انتزاعی و استدلال‌های قیاسی در اقتصاد رونق گیرد. به باور آنها این وضعیت باعث شده است تا تئوری‌های اقتصادی براساس انسجام منطقی و جذابیت تئوریک تا عملی بودن یا نبودن مورد قضاوت قرار گیرند (نقل از همان، شونیکس: ۶۲۵). آنها هشدار دادند تداوم این روند در اقتصاد ممکن است تعداد بسیار زیادی ابله دانا و ماهر در تکنیک‌های اقتصادی تربیت کرده باشد، اما آنها نسلی هستند که چیزی از موضوعات واقعی اقتصادی نمی‌دانند (کروگر، ۱۹۹۱: ۱۰۴۴-۴۵). آنها در عوض نقش‌دهی به آموزه‌های ایدئولوژیک، سیاسی و اجتماعی در اقتصاد را مورد تأکید قرار دادند. این مطالعات از سوی افرادی صورت می‌گرفت که اقتصاددانان سیاسی مدرن نامیده می‌شدند. آنها تئوری‌های اقتصادی فردگرا را مورد چالش قرار دادند و بر تحلیل‌های فراگیرتر از پدیده‌های اقتصادی تأکید نمودند (وینچ، ۱۹۷۷: ۵۴۷). این دسته از اقتصاددانان سیاسی کلیت تئوری‌های اقتصادی را نفی نمی‌کردند، بلکه با آن دسته از تئوری‌های اقتصادی مخالف بودند که تحلیل‌های غیرتاریخی، غیرسیاسی و غیراجتماعی از فرایندهای اقتصادی ارائه می‌کردند.

در قالب این تلاش‌ها بود که نظریه انتخاب عقلانی، نظریه انتخاب عمومی، نظریه وابستگی، اقتصاد سیاسی گذار، اقتصاد سیاسی پسامدرن، اقتصاد سیاسی پسا عقلانیت‌گرا، اقتصاد سیاسی بین‌الملل و در نهایت نظریه سیکل تجاری سیاسی مطرح شدند. این‌ها نظریاتی بودند که اقتصاددانان سیاسی مدرن از طریق آنها تلاش کردند میان اقتصاد و دیگر شاخه‌های علوم اجتماعی پیوند برقرار کنند. به‌ویژه در این میان نظریه سیکل‌های تجاری سیاسی نشان داد که نقدی اساسی بر داعیه اقتصاد نئوکلاسیک و جریان غالب در اقتصاد تا دهه ۱۹۶۰ مبنی بر جدایی اقتصاد از دیگر شاخه‌های علوم اجتماعی و به‌ویژه علوم سیاسی است. براساس آموزه‌های این سیکل، نه تنها میان اقتصاد و سیاست ارتباط وجود داشت، بلکه این ارتباط نوعی تأثیرگذاری متقابل تا تعیین‌کنندگی یک‌جانبه را نشان می‌داد. مثلاً تا آنجا که به گونه فرصت‌طلبانه سیکل‌های تجاری سیاسی مربوط می‌شود، چنان که بحث شد، این سیکل نوعی تأثیرگذاری متقابل میان اقتصاد و سیاست را نمایش می‌داد؛ چرا که از یک‌سو دلایل سیاسی یا انتخاباتی که عامل وقوع سیکل‌های تجاری بودند مشخص می‌ساخت که سیاست بر اقتصاد تأثیر

می‌گذارد و از دیگر سو، استفاده از اقتصاد برای پیروزی در انتخابات نیز ناظر به تأثیرگذاری اقتصاد بر سیاست بود. همچنین تا آنجا که به گونه حزبی سیکل‌های تجاری سیاسی مربوط می‌شود همین وضعیت وجود داشت. این سیکل تجاری سیاسی نیز نشان می‌داد که میان ساخت سیاسی، ساخت اقتصادی و ساخت طبقات اجتماعی ارتباط تنگاتنگی وجود دارد، چرا که اولاً احزاب سیاسی به‌عنوان نهادهای سیاسی اولویت‌های اقتصادی متفاوتی داشتند. ثانیاً اولویت‌های متفاوت اقتصادی آنها به علت پایگاه اجتماعی متفاوتی بود که این احزاب بر آن مبتنی بودند. به این معنا موضوعات اقتصادی همان قدر که اقتصادی بودند سیاسی و اجتماعی نیز محسوب می‌شدند. بدین‌سان سیکل‌های تجاری سیاسی را باید اولاً از مصادیق بارز استدلالی دید که جدایی میان اقتصاد و سیاست را توسل به دلایلی بد برای یک جدایی (شونیکس، همان: ۶۰۸-۳۲) می‌داند. ثانیاً باید آن را از نشانه‌های صحت استدلال ویلیام کیچ مبنی بر بازگشت دوباره سیاست به اقتصاد از دهه ۱۹۷۰ به این سو (کیچ، ۱۹۹۱: ۵۹۷-۶۱۱) و نیز استحکام استدلال هیرشمن^۱ مبنی بر کمرنگ شدن مرز میان اقتصاد و سایر علوم اجتماعی در دوره معاصر جدایی (شونیکس، همان: ۶۲۷) دید. ثالثاً سیکل‌های تجاری سیاسی نشان داد، استدلال کنت گالبرایت^۲ مبنی بر اینکه امروزه بسیاری از موضوعات اقتصادی، سیاسی و بسیاری از موضوعات سیاسی، اقتصادی‌اند (به نقل از کلارک، پیشین، ۳۷) استدلالی درست است. رابعاً و نهایتاً این که سیکل‌های تجاری سیاسی را باید از مصادیق ناقض جریان فکری غالب در اقتصاد مبنی بر جدایی اقتصاد از اجتماع و به‌ویژه سیاست دید که از زمان جان باتیست سی^۳ در قرن ۱۸ تا نظریات روبرت هال در دوره معاصر یعنی در حدود دو قرن بر علم اقتصاد تفوق دارد.

نتیجه‌گیری

سیکل‌های تجاری سیاسی چه از نوع فرصت‌طلبانه و چه از نوع حزبی را باید علاوه بر چالشی بر آموزه‌های نئوکلاسیک، نقدی اساسی دانست که از منظر سیاسی بر نظام اقتصادی حاکم بر دموکراسی لیبرال در غرب و دموکراسی انتخاباتی در کشورهای در

1. Hirschman

2. K. Galbraith

3. J.B. Say

حال توسعه (دیاموند، ۱۹۹۹) وارد می‌شود. سابقه انتقاداتی از این دست را حداقل می‌توان از شومپتر پی گرفت. شومپتر با توجه به منافع خاصی که سیاستمداران در رقابت برای کسب قدرت داشتند استدلال کرد سیاستمدارانی که تلاش می‌کنند دوباره انتخاب شوند به‌طور روزافزونی به سمت ارضاء منافع کوتاه‌بینانه خواهند رفت. به همین علت بود که او از نوعی دموکراسی نخبه‌گرایانه حمایت کرد که ویژگی بارز آن فارغ ساختن مقامات سیاسی حاکم از اعمال فشار و خواست مستقیم توده‌ها بود (شومپتر، ۱۹۳۹). همچنین کالسکی نیز در دهه ۱۹۴۰ بر دلایل سیاسی سیکل‌های تجاری تأکید نموده بود. اساس استدلال او این بود که مدیران شرکت‌ها و سرمایه‌داران کنترل نامتوازی بر سازوکارهای سیاسی دارند و از این کنترلشان برای هدف اقتصادی عدم تحقق اشتغال کامل پایدار استفاده می‌کنند. به زعم وی از آنجا که رونق اقتصادی به اشتغال بیشتر و اشتغال بیشتر به کاهش بیکاری و کاهش بیکاری به درخواست کارگران برای افزایش دستمزد بیشتر و پرداخت دستمزد بیشتر به کاهش سود شرکت‌ها می‌انجامد، در این حالت مدیران شرکت‌ها و سرمایه‌داران به دولت فشار می‌آوردند تا از طریق سیاست‌های پولی و مالی در اقتصاد کشور رکود ایجاد کند (کالسکی، ۱۹۴۳: ۳۱-۳۲). به این معنا از نظر کالسکی ماهیت غیردموکراتیک نظام سیاسی موجد سیکل تجاری با منشاء سیاسی دیده شد و عکس شومپتر اهمیت دادن بیشتر به وجوه نمایندگی دموکراسی، راه مقابله با این وضعیت تعریف گردید.

اگر شومپتر و کالسکی را استثناء در نظر بگیریم، اساساً تا قبل از دهه ۱۹۷۰ بحث از علل سیکل‌های رونق و رکود اقتصادی صرفاً اقتصادی دانسته می‌شدند. اما از دهه ۱۹۷۰ نظریاتی سر برآوردند که علت وقوع سیکل‌های اقتصادی یا تجاری را سیاسی می‌دانستند. به همین علت آنها به سیکل‌های تجاری سیاسی معروف شدند که خود در کلی‌ترین شکل به دو گونه فرصت‌طلبانه و حزبی تقسیم‌بندی می‌شدند. تا آنجا که به سیکل تجاری سیاسی فرصت‌طلبانه یعنی گونه عمده و کلاسیک سیکل‌های تجاری سیاسی مربوط می‌شود، استدلال اصلی این بود که مقامات سیاسی قبل از انتخابات با ایجاد رونق اقتصادی کاذب یا اعطای مزایای اقتصادی تلاش می‌کردند با جلب نظر رأی‌دهندگان، شانس انتخاب مجددشان را افزایش دهند اما بعد از انتخابات سیاست‌های رکود اقتصادی را درپیش می‌گرفتند و فرایند اعطای مزایای اقتصادی را متوقف

می‌کردند. به این معنا ایجاد رونق و رکود در اقتصاد بنا به دلایل انتخاباتی محتوا و قالب اصلی سیکل تجاری سیاسی را شکل می‌داد. همین‌طور تا آنجا که به نظریه سیکل‌های تجاری سیاسی حزبی مربوط می‌شود، اساس استدلال این بود که احزاب در مورد سیاست‌های کلان اقتصادی به صورت سنتی اولویت‌های متفاوتی را دنبال می‌کردند. استدلال شد عموماً احزاب چپ سیاست کاهش بیکاری و احزاب راست کاهش تورم را اولویت خود انتخاب می‌کنند. از منظر نظریه‌پردازان این‌گونه از سیکل‌های تجاری سیاسی علت اولویت‌های متفاوت این احزاب نیز پایگاه‌های اجتماعی و طبقاتی متفاوت آنها بود. بدین‌سان در سیکل‌های تجاری سیاسی فرصت‌طلبانه دستکاری در اقتصاد کلان بنا به دلایل انتخاباتی و در سیکل تجاری سیاسی حزبی جا به‌جایی احزاب در قدرت، عوامل و سازوکارهای سیاسی بی‌ثبات‌کننده اقتصاد کلان دیده شدند.

موضوع بعدی، تأثیرات نظری و عملی است که نظریه سیکل‌های تجاری سیاسی به علت تأکید بر عوامل سیاسی بی‌ثبات‌کننده اقتصاد کلان از خود بر جا گذاشته‌اند. تا آنجا که به تأثیرات نظری مربوط است مقاله با تمرکز بر استدلال‌های گونه‌های دوگانه سیکل‌های تجاری سیاسی نشان داد که این استدلال‌ها بیش از هر چیز بیان وضعیتی است که باید آن را بازگشت سیاست به اقتصاد یا به‌طور خاص کمک علم سیاست به مطالعات اقتصاد کلان دانست. به این معنا نظریه سیکل‌های تجاری سیاسی را باید نقطه عطفی در ایجاد پیوند میان سیاست و اقتصاد دید. بنابراین سیکل‌های تجاری سیاسی چه از نوع فرصت‌طلبانه و چه از نوع حزبی، چشم‌اندازی برای آینده‌پژوهی در علوم اجتماعی ترسیم می‌کند که اساس آن اهمیت یافتن مطالعات میان‌رشته‌ای است. این سیکل به‌طور خاص مشخص ساخت که میان اقتصاد، اجتماع و به‌ویژه سیاست رابطه‌ای متقابل وجود دارد و اقتصاد در شبکه‌ای از روابط اجتماعی، طبقاتی، سیاسی و حزبی تنیده شده و در متن آن ساری و جاری است. این بیش از هر چیز بدان معناست که فهم موضوعات اقتصادی مستلزم عبور از آموزه‌های علم رایج اقتصاد مبنی بر جدایی علم اقتصاد از موضوعات اجتماعی و سیاسی و در عوض توجه به رهیافت میان‌رشته‌ای اقتصاد سیاسی مبنی بر پیوند متقابل میان آنهاست.

همچنین امروزه و پس از گذشت بیش از سه دهه از صورت‌بندی اولیه نظریه سیکل‌های تجاری سیاسی، می‌توان از تأثیرات عملی صحبت کرد که این تئوری از خود

برجا گذاشته است. تا آنجا که به این تأثیرات برمی‌گردد بحث اصلی، تداوم بهره‌گیری سیاستمداران از مکانیزم‌های اقتصادی برای اهداف سیاسی است. گرچه در دهه‌های اخیر منتقدانی سر بر آورده‌اند که استدلال می‌کنند بنا به انواع دلایل حکومت دیگر قادر نیست تا در راستای اهداف سیاسی خود در اقتصاد دستکاری کند، آن‌گونه که شولتز^۱ نیز باور دارد حتی ناظران غیرآکادمیک می‌بینند که حکومت‌ها عملاً در برخی موارد این‌گونه رفتار می‌کنند. به همین علت امروزه باید از شیوه‌های عملی بحث کرد که در آن امکان استفاده از سیکل‌های تجاری سیاسی توسط سیاستمداران دشوارتر شود. یکی از این شیوه‌ها، آگاه‌سازی رأی‌دهندگان از چگونگی دستکاری اقتصاد از سوی مقامات سیاسی است. در این‌جا رأی‌دهندگان عقلانی و آگاه به‌عنوان خاکی‌هایی عمل می‌کنند که مانع استفاده سیاستمداران از اقتصاد برای اهداف سیاسی می‌شوند. بی‌تردید هر چقدر آگاهی شهروندان بیشتر باشد این بدان معناست که سیاستمداران خاکی‌های بلندتری پیش رو خواهند داشت. شیوه دوم تفهیم این پند/براهام/لینکن به سیاستمداران است که زمانی گفته بود گرچه می‌توان برخی از مردم را برای همیشه و همه مردم را برای مدتی فریب داد، نمی‌توان همه را برای همیشه فریفت. شیوه دیگر اعطای استقلال به نهادهای مالی و پولی و خارج ساختن آنها از کنترل مقامات سیاسی است. این شیوه در حالی که مؤثر به نظر می‌رسد، اما در هر حال چالش پاسخگو ساختن دموکراتیک این نهادها را پیش رو می‌نهد. بدین‌سان یافتن شیوه‌ای برای اعطای استقلال به نهادهای پولی و مالی به همراه اعمال درجه‌ای از نظارت دموکراتیک باید یکی از موضوعات مورد تأکید نظریه‌پردازان سیکل تجاری سیاسی در مطالعات آتی باشد. این به‌ویژه در مورد کشورهایی که از حیث اقتصادی، متمرکز و از حیث سیاسی دارای وجوه انتخاباتی‌اند، اهمیت بیشتری می‌یابد.

1. Schultz

منابع

- ابنشتاین. ویلیام و دیگران (۱۳۷۶) *مکاتب سیاسی معاصر*، ترجمه حسینعلی نودری، تهران، نقش جهان.
- کلارک. باری (۱۳۸۹) *اقتصاد سیاسی تطبیقی*، ترجمه عباس حاتمی، تهران، کویر.
- کینز. جان مینارد (۱۳۸۷) *نظریه عمومی اشتغال، بهره و پول*، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران، نی.
- Ames (1987) *Political Survival*, Berkeley: University of California Press.
- Chappel, D. & Peel, A. (1979) «On the Political Theory of Business Cycle», *Economics Letters*. N.2.
- Cukierman, A. (1992) *Central Bank Strategy, Credibility and Independence*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Drazen, A. (2000) «The Political Business Cycle after 25 Years», *NBER Macroeconomics Annual*, Vol. 15.
- Diamond, L. (1999) *Developing Democracy: Toward Consolidation*, Maryland: Johns Hopkins University Press.
- Douglas, A. & Hibbs, JR. (1977) «Political Parties and Macroeconomic Policy» *The American Political Science Review*, Vol.1, No. 4.
- Downs, A. (1957) *An Economic Theory of Democracy*, New York: Harper.
- Fair, R. (1978) «The Effect of Economic Event on Voter for President», *Review of Economics and Statics*, 64.
- Gonzalez, M. (1999) «Political Budget Cycle and Democracy: A Multi-Country Analysis», Department of Economics, Princeton University. Working Paper.
- Heckelman, C. & Berument, H. (1998) «Political Business Cycle and Endogenous Elections», *Southern Economic Journal*, Vol. 64.
- Johnston, R. (2001) *Political Business Cycle*: in Barry Jones (eds) *Routledge Encyclopedia of International Political Economy*.vol. 2. London & New York: Rout ledge press.
- Jugler (1860) quoted Tedesco, L. *Business Cycle*, in Barry Jones (eds) *Routledge Encyclopedia of International Political Economy*.vol. 2. London & New York: Rout ledge press, 2001.
- Kalecki, M. (1943) «Political Aspect of Full Employment», *Political Quarterly*, 14.
- Keech, W (Aug, 1991) «Politics, Economics and Politics Again», *The Journal of Politics*, vol. 53, No. 3.
- Key, v. (1968) *the Responsible Electorate: Rationality in Presidential Voting 1936- 1960*, New York: Vintage Books.
- Krueger, A. & I. Turan, (1993) *The Politics and Economics of Turkish Policy Reform in the 1980*, In *Political and Economic policy Reform*, R. Bates & A. Krueger (eds.), Oxford: Basil Blackwell.

- Krueger, A., et al (1991) «Report of the Commission on Graduate Education in Economics», *Journal of Economic Literature*, 29: 3.
- Kydland, F. and E. Prescott (1982) «Time to build and aggregate fluctuations», *Econometrica*, 50.
- Lachler, U. (1982) «On Political Business Cycle with Endogenous Election Dates», *Journal of Public Economics*, N. 17.
- Lee, S. (2001) *Political Economy*, in Barry Jones, (eds) *Rutledge Encyclopedia of International Political Economy*. vol. 3, London & New York: Rutledge press.
- Lucas, Robert (1972) «Expectations and the Neutrality of Money», *Journal of Economic Theory*, Vol. 4.
- MacRae, C.D. (1977) «A political Model of the Business cycle», *The Journal of Political Economy*, Vol. 85, No 2.
- Manza, J. Brooks, C & Sauder. (2005) *Money, Participation, and Vote*, in Janoski and et.al, *The Handbook of Political Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Menger, C. (1883) *Investigation in to the Method of the Social Science*, New York: New York University Press.
- Metzeler, L. (August 1941), *the Nature and Stability of Inventory cycle*, *Review of economic Statistics*.
- Mevorach, Baruch (1989) «The Political Monetary Business Cycle: Political Reality and Economic Theory», *Political Behavior*, Vol.11, No. 2.
- Musella, M. & Pressman, S. (2001) *Stagflation*, in O, Hara Ph. (eds.) *Encyclopedia of Political Economy*, London and New York: Routledge Press.
- Muth, J.F. (1961) «Rational Expectations and the Theory of Price Movement», *Econometrica* 29.
- Nordhaus, W.D. (1975) «The Political Business Cycle», *Review of Economic Studies*, 62.
- Persons, Waaer.M (Nov, 1926) *Theories of Business Fluctuations*, *The Quarterly Journal of Economics*. Vol. 4, No. 1.
- Schultze, Ch. (1997) quoted in Robert Kutner, *Everything for Sale: The Virtues and Limits of Market*, New York: Knopf.
- Schultz, K. (1955) «The Politics of Political Business Cycle» *British Journal of Political Science*, Vol. 25. N1.
- Shi, M. & J. Sevansson, (2000) «Political Business Cycle in Developed and Developing Countries». *The World Bank. Working Paper*. 17. 4.
- Schumpeter, J. (1939) *Business Cycle: Historical and Statistical Analyses of the Capital Process*, New York: McGraw Hill.
- Solomou, S (1990) *Phase of Economic Growth: Kondratieff Waves and Kuznets Swings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Suzuki, M. (1992) «Political Business Cycle in the Public Mind», *American Political Science Review*, Vol. 8.N. 4.

- Schuknecht, L. (1996) «*Political Business Cycle in Developing Countries*», *Keklos*, 49.
- Tufte, E.R. (1978) *Political Control of the Economy*, Princeton, NJ: Princeton University.
- Winch, D.M. (1977) «Political Economy and the Economic Polity», the *Canadian Journal of Economics*, Vol. 10, No. 4.

فراخوان مقاله

فصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

این مجله در نظر دارد ویژه‌نامه‌هایی با مضامین و موضوعات کلی زیر منتشر کند:

از صاحب‌نظران و متخصصان دعوت می‌شود مقالات علمی خود را مطابق شیوه‌نامه مجله ارسال فرمایند.

موضوعات:

- تأثیر قرآن کریم بر ادبیات منظوم و منثور فارسی
- سیمای حضرت علی (ع) در ادبیات فارسی
- حماسه‌های دینی و تأثیر آنها بر ادبیات فارسی
- هویت و روایت در ادبیات فارسی
- سازگاری عناصر و مؤلفه‌های ملی و دینی در ادبیات فارسی
- نقش آموزه‌های دینی و عرفانی در جهانی‌شدن ادب فارسی
- زیبایی‌شناسی دینی و ادب فارسی

فراخوان مقاله

«فصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

اول: نظریه دولت در ایران معاصر

۱. نظریه‌های دولت در علوم سیاسی
۲. جایگاه دولت در اندیشه سیاسی ایرانی
۳. رابطه ملت، هویت ملی و دولت در ایران
۴. صورت‌بندی‌های گفتمانی دولت در ایران معاصر
۵. نظریه‌های دولت در فقه شیعه
۶. اقتصاد سیاسی و نظریه دولت
۷. جهانی شدن و دولت در ایران

۵. تکثرگرایی فرهنگی و نظریه سیاسی

۶. محیط‌زیست‌گرایی و نظریه سیاسی

سوم: سیاست و توسعه در ایران

۱. چالش‌های توسعه سیاسی
۲. بومی‌سازی نظریه‌های توسعه
۳. جهانی‌شدن نظریه‌های توسعه
۴. مطالعات مقایسه‌ای توسعه (ایران و کشورهای دیگر)

دوم: تکاپوی نظریه سیاسی در ایران معاصر

۱. نظریه سیاسی در ایران
۲. تفکر دینی و نظریه سیاسی
۳. سکولاریسم و نظریه سیاسی
۴. جامعه مدنی، حوزه عمومی و نظریه سیاسی

چهارم: اخلاق و سیاست در ادبیات ایرانی

۱. اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی
۲. اخلاق و سیاست در ادبیات سیاسی کلاسیک ایرانی
۳. اخلاق و سیاست در ادبیات سیاسی معاصر ایرانی
۴. ادبیات انتقادی و رابطه آن با ادبیات اخلاقی
۵. بحران‌های انسان معاصر در ادبیات معاصر ایران

فراخوان مقاله

دوفصلنامه تخصصی "اسلام پژوهی"

پژوهش انسان‌شناسی اسلامی

از صاحب‌نظران و متخصصان دعوت می‌شود مقالات علمی - پژوهشی خود را مطابق شیوه‌نامه (درج‌شده در ابتدای مجله) به نشانی الکترونیکی: j.islamic@ihss.ac.ir ارسال فرمایند.

مضامین و موضوعات کلی زیر برای آرایه مقاله
پیشنهاد می‌شود:

- ساختار تبار و سرشت انسان
- ارزش‌های انسانی
- معنای زندگی
- روابط انسان
- مطلوب‌های روان‌شناختی انسان
- مطلوب‌های اخلاقی انسان
- تکالیف انسان
- انسان‌شناسی تطبیقی

فراخوان مقاله

دوفصلنامه تخصصی «پژوهش جوانان، فرهنگ و جامعه»

این مجله از همه صاحب نظران و اصحاب قلم در حوزه تخصصی مرتبط، به ویژه جوانان، روابط بین نسلی، مسائل فرهنگی و جامعه مقاله می پذیرد.

از محققان، صاحب نظران، پژوهشگران و سایر علاقه مندان و دوستدارانی که مایل به چاپ مقاله های علمی خود در این مجله هستند، درخواست می شود مقاله های خود را به نشانی پستی یا الکترونیکی نشریه ارسال کنند. این مقالات در صورت دارا بودن روش علمی و نکته های تازه تحقیقی پس از تأیید داوران منتشر خواهد شد.

فراخوان مقاله

دوفصلنامه تخصصی «تحقیقات توسعه شهری»

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی برای پرداختن به مسائل اساسی جامعه در نظر دارد **دوفصلنامه پژوهش توسعه شهری** را با رویکرد علمی - پژوهشی منتشر نماید. محتوای مجله را چالش‌های مهم توسعه در حوزه مطالعات شهر و منطقه تشکیل خواهد داد و محورهای زیر برای عرضه مقاله معرفی می‌شود. از اساتید، صاحب‌نظران و علاقه‌مندان درخواست می‌شود مقالات خود را به نشانی اداره نشریات علمی پژوهشگاه ارسال کنند:

- بنیان‌های نظری شهر و توسعه شهری
- چالش‌های شهر و توسعه شهری
- نظام‌های اقتصادی و توسعه شهری
- نظام‌های اجتماعی، فرهنگی و رفتاری توسعه شهری
- نظام‌های زیست محیطی توسعه منظر شهری
- نظام‌های کالبدی و توسعه شهری
- نظام‌های سکونتی با تأکید بر بافت‌های فرسوده و اسکان غیر رسمی
- ابزار، روش و منابع توسعه پایدار شهر و منطقه
- هویت‌شناسی شهرهای ایرانی اسلامی و توسعه شهری
- آمایش مناطق شهری