

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

دوره جدید، شماره هشتم، تابستان و پاییز ۱۳۸۹

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

مدیر مسئول: دکتر حسینعلی قبادی
مدیر نشریات علمی: سیدابوالفضل موسویان
ویراستار ادبی: زینب صابرپور
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 کتابی، 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 طباطبائی - 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 کریمی، 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) و برخی پایگاه‌های دیگر نمایه می‌شود.

❖ نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان دانشگاه، خیابان شهید وحید نظری، شماره ۴۷
صندوق پستی ۱۳۱۶ - ۱۳۱۴۵، اداره نشریات علمی، تلفن: ۲-۶۶۴۹۷۵۶۱-۶۶۴۹۲۱۲۹
پایگاه الکترونیکی: www.ihss.ac.ir/journals/ - نشانی اینترنتی: j.Political@ihss.ac.ir
فرآیند 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 کسایز مناسب در اندازه ۱۵×۱۰ سانتی‌متر تهیه گردد.
- مقاله حروف‌چینی 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.
کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار) عنوان کتاب، نام مترجم، مصحح، یا سایر افراد، شماره مجلد، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر.

فهرست

- کتاب تاریخ‌نگاری، ایدئولوژی‌پردازی و ضرورت تولید اندیشه بومی: آینده اندیشه سیاسی غرب در ایران ۱
علی‌اشرف نظری
- کتاب اثرگذاری تکنولوژی بر دموکراسی: دموکراسی تکنولوژیکی ۲۳
سید هدایت سجادی
- کتاب جامعه‌هماهنگ و همگن چین؛ نگرشی تحلیلی انتقادی ۵۱
حسین جمالی
- کتاب نظریه استیلا در اندیشه سیاسی ابویعلی بن فرّاء ۷۵
مهدی فدایی مهربانی
- کتاب نظریه عدالت سیاسی جان رالز: راه حلی برای معمای دووجهی آزادی و برابری ۹۹
محمدعلی توانا
- کتاب بررسی آراء فلسفی-سیاسی عادل ظاهر ۱۲۷
فریبرز محرم‌خانی
- کتاب ابعاد سیاسی جهانی شدن و قومیت در ایران (بر اساس مطالعه میدانی دانشجویان منتخب از چهار قوم ایرانی کرد، بلوچ، عرب و آذری) ۱۴۱
علی امید، فاطمه رضایی

داوران این شماره

- دکتر محمود سریع القلم / استاد دانشگاه شهید بهشتی
- دکتر علی پایا / دانشیار مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور
- دکتر اصغر افتخاری / دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)
- دکتر محمدرضا تاجیک / دانشیار دانشگاه شهید بهشتی
- دکتر حسین سلیمی / دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی
- دکتر داود فیروزی / دانشیار دانشگاه تهران
- دکتر مرتضی بحرانی / استادیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
- دکتر احمد بستانی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- دکتر فاطمه جواهری / استادیار دانشگاه تربیت معلم
- دکتر ابراهیم حاجبانی / 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 غلامرضا خسروی / استادیار پژوهشکده مطالعات راهبردی
- دکتر سیدرضا شاکری / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- دکتر ابوالفضل شکوری / استادیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر داود غرایق زندی / استادیار پژوهشکده مطالعات راهبردی
- دکتر مسعود غفاری / استادیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر عبدالامیر نبوی / استادیار مرکز مطالعات خاورمیانه

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره هشتم، تابستان و پاییز ۱۳۸۹: ۱-۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۶/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۹/۲۰

تاریخ‌نگاری، ایدئولوژی‌پردازی و ضرورت تولید اندیشه بومی:

آینده اندیشه سیاسی غرب در ایران

علی‌اشرف نظری*

چکیده

غالب آثاری که در حوزه اندیشه سیاسی غرب در ایران نگاشته شده‌اند، در میانه دو رویکرد تاریخ‌نگارانه و ایدئولوژی‌پردازانه قرار می‌گیرند. منظور از رویکرد تاریخ‌نگارانه، رویکردی است که با محور قرار دادن و شرح و بسط مقومات تاریخی شکل‌گیری یک اندیشه و حواشی وقایع‌نگارانه آن، از پرداختن به بعد ماهوی بحث یعنی تحلیل، نقد و ارزیابی اندیشه سیاسی غرب باز می‌ماند. در این راستا، تاریخ‌نگار اندیشه سیاسی راوی سخنان و نقل‌قول‌هایی است که با محور قرار دادن بیوگرافی اندیشمندان، تقویم روزشمار حوادث زندگی وی و تمرکز بر گردآوری داده‌ها، کم‌تر از منطق تحلیلی و نقادانه در نوشتار خود بهره می‌گیرد.

سنخ دوم نوشتارهای موجود در حوزه اندیشه سیاسی غرب، واجد خصائصی است که بیش‌تر آنها را در زمره آثار ایدئولوژی‌پردازانه قرار می‌دهد. این دسته از آثار با محور قرار دادن اندیشه‌ای خاص به ارائه رویکردی بسیط، جهت‌دار و تجهیززی از آن می‌پردازند. نویسندگان این قسم آثار در حوزه اندیشه سیاسی، بدون توجه به ضرورت‌های تبیینی و تحلیلی بحث در صدد القای ایدئولوژی خاصی بر می‌آیند. در این مقاله ضمن بررسی مبانی، مؤلفه‌ها و پیامدهای این دو دیدگاه در آثار موجود پیرامون اندیشه سیاسی غرب در ایران، تلاش می‌شود ضرورت پرداختن به اندیشه سیاسی از چشم‌انداز جامعه‌شناسی اندیشه مورد توجه قرار گیرد. جامعه‌شناسی اندیشه با نگاهی عمیق و همه‌جانبه در صدد فهم دقیق ابعاد تاریخی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک اندیشه سیاسی و مهم‌تر از همه نگرش بازتابی از آن برمی‌آید. از آن جایی که در نگرش بازتابی به فهم و نقادی برآمده از اقتضائات زمینه‌ای، ماهیت سوژکتیو شناخت، و برساخته‌های فرهنگی- هویتی جایگاه والایی داده می‌شود، می‌تواند بیش از هر الگوی دیگری ما را در رهایی از چرخه تقلید و تکرار، و تولید اندیشه بومی یاری دهد.

واژه‌های کلیدی: اندیشه سیاسی، ایدئولوژی‌پردازی، تاریخ‌نگاری، بومی‌گرایی، جامعه‌شناسی اندیشه.

مقدمه

حوزه اندیشه سیاسی در کشور ما حوزه‌ای نسبتاً قدیمی و دیرپا می‌باشد که مباحث آن همواره محل بحث و مناقشه فکری صاحب‌نظران بوده است. در این میان، اندیشه سیاسی غرب در ایران داستانی جداگانه و متفاوت دارد و به رغم تلاش‌های عالمانه برخی اساتید و پژوهشگران ایرانی، ادبیات تألیفی موجود در این زمینه در کشور ما چندان عمیق و روشمند نیست. غالب آثاری که تاکنون در زمینه اندیشه سیاسی غرب توسط اساتید و نویسندگان داخلی به رشته تحریر در آمده‌اند، دارای ماهیتی تاریخ‌نگارانه، غیر روشمند و مبتنی بر وقایع‌نگاری‌ها و موضع‌گیری‌های ایدئولوژیک هستند که کمتر به تقویت قوه تحلیل و تبیین و مهم‌تر از همه اندیشه‌ورزی کمک می‌کنند. این نوع آثار به واسطه روش‌های غیر نظام‌مند بیش‌تر به تحلیل رویدادهای سیاسی، فارغ از متن اجتماعی آنها می‌پردازند و اغلب در توصیف و یا مدح و ذم اندیشه‌ای خاص به تحریر در آمده‌اند. این سخن به معنای نادیده گرفتن تلاش عالمانه برخی اساتید و پژوهشگران این حوزه نیست. ضمن وقوف بر اهمیت درج مصادیق عینی هر یک از روش‌های تاریخ‌نگارانه و ایدئولوژی‌پردازانه در ایران، در ادامه به بررسی مجمل آنها نیز خواهیم پرداخت.

پرسش اصلی این مقاله این است که چه عواملی موجب سطحی‌نگری و فقدان تحلیل انتقادی در ارزیابی اندیشه سیاسی غرب در ایران شده است؟ مفروض اصلی نگارنده این است که در آثار موجود، غالب نویسندگان تلاش نموده‌اند یا اندیشه‌های سیاسی غرب را با محوریت تاریخ روایت کنند و یا با پرداختن به زوایای ایدئولوژیک آن، به انعکاس مطالبی پرداخته‌اند که کمتر در ارتباط با جوهره نقادانه اندیشه سیاسی قرار می‌گیرد. فرضیه مقاله حاضر این است که «فقدان ارزیابی نقادانه اندیشه سیاسی غرب در ایران، تابعی از استیلای دو رویکرد تاریخ‌نگارانه و ایدئولوژیک است».

در این مقاله ضمن بررسی مبانی، مؤلفه‌ها و پیامدهای حضور دو دیدگاه تاریخ‌نگارانه و ایدئولوژیک در تبیین اندیشه سیاسی غرب در ایران، تلاش می‌شود ضرورت پرداختن به اندیشه سیاسی از چشم‌انداز جامعه‌شناسی اندیشه مورد توجه قرار گیرد. جامعه‌شناسی اندیشه با نگاهی عمیق و همه‌جانبه در صدد فهم دقیق ابعاد تاریخی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک اندیشه سیاسی و مهم‌تر از همه نگرش بازتابی از آن برمی‌آید. نگرشی که با گذر از چهار مرحله شناخت^۱، تفسیر^۲، خود انتقادگرایی^۳ و بازسازی/واسازی^۴ اندیشه سیاسی، در صدد زایش تأملات و تفکرآتی جدید است. از آن جا که در نگرش بازتابی به فهم و نقادی برآمده از اقتضائات

1. Cognition

2. Interpretation

3. Self-Criticism

4. Reconstruction/ Deconstruction

زمینه‌ای، ماهیت سوپژکتیو شناخت، و برساخته‌های فرهنگی - هویتی جایگاه والایی داده می‌شود، می‌تواند بیش از هر الگوی دیگری ما را در رهایی از چرخه تقلید و تکرار، و تولید اندیشه بومی یاری دهد.

هدف اصلی مقاله حاضر این است که با اتخاذ دیدگاهی نقادانه و تحلیلی، به بحث پیرامون ماهیت آثار به نگارش درآمده در حوزه اندیشه سیاسی غرب در ایران بپردازد. تمرکز اصلی بحث ما بررسی امکانات و محذورات تبیین و تحلیل اندیشه سیاسی از چشم‌انداز جامعه‌شناسی اندیشه می‌باشد. در این راستا با بهره‌گیری از «نظریه بازاندیشانه یا بازتابی»^۱ امید است بتوان به تحلیلی منتقدانه از وضعیت اندیشه سیاسی در ایران دست یافت. این نظریه با اولویت دادن به درک و تحلیل کنش‌های سیاسی - اجتماعی در چارچوب اندیشه سیاسی، ضرورت فهم نیت عاملان و کارگزاران اجتماعی و توجه به اقتضانات موقعیتی را با محوریت نفی کل‌گرایی تجویزی و اندیشه‌پردازی سیاسی خاص‌گرا (متناسب با شرایط زمانی و مکانی و هویت خاص فکری هر جامعه) در دستور کار خود قرار می‌دهد. نگارنده امید دارد در پرتو نقد و بازبینی شیوه‌های موجود تحلیل اندیشه سیاسی غرب در ایران، به گسترش مطالعات کاربردی و بومی‌نگر در حوزه علوم سیاسی یاری رساند.

رویکرد تاریخ‌گرایانه به اندیشه سیاسی: مبانی و چشم‌اندازها

«ملاحظه می‌کنید که بیش‌تر افراد، تنها به منظور نقل مطلب سخن می‌گویند». توماس کارلایل تاریخ‌گرایی را چگونه می‌توان تعریف نمود؟ وقتی که از واژه تاریخ‌گرایی در اندیشه سیاسی سخن به میان می‌آید، چه معنایی مد نظر است؟ رویکرد تاریخ‌گرایی چه آثار و پیامدهایی در حوزه اندیشه سیاسی دارد؟ این پرسش‌ها، مطالب این بخش را شکل می‌دهند. آن چه در این بخش مد نظر است بررسی رویکرد تاریخ‌گرایی در اندیشه سیاسی است، نه تاریخ‌نگاری اندیشه. زیرا تاریخ‌نگاری اندیشه و مبانی روش‌شناختی آن، خود یکی از زمینه‌های اصلی شناخت اندیشه سیاسی به حساب می‌آید. رویکردی که در پیوند با تلقی ایدئولوژیک از اندیشه سیاسی در صدد القای نوعی نگاه عام و کلی‌گرا به اندیشه سیاسی فارغ از هرگونه ارزیابی انتقادی می‌باشد. ابتدا ضروری به نظر می‌رسد مراد و مقصود خود را از مفهوم تاریخ‌گرایی توضیح دهیم و در ادامه پیامدهای غلبه یافتن رویکرد تاریخ‌گرایی را در اندیشه سیاسی بررسی کنیم.

تاریخ در معنای معمول و متداول، به حاصل کار مورّخانی اطلاق می‌شود که در صددند با اتکا بر آثار مکتوب اصیل، جریان وقایع و رویدادها را در قالب گزارش‌های روایی بازسازی کنند.

موضوع اصلی مورد مطالعه تاریخ، گذشته‌ای است که دارای اهمیت باشد، در این معنا می‌توان افعال و اعمال افراد و نهادهایی که بر تجربه بشر و سیر تحول تمام جوامع تأثیر گذاشته‌اند را واجد اهمیت تلقی کرد. به عبارت دقیق‌تر، تاریخ در حکم حافظه‌ای است که حوادث و تجارب گذشته بشر تا حد زیادی به واسطه آثار مکتوب در آن، حفظ شده است. در یک‌صدسال گذشته، حوزه و دامنه علایق این علم گسترش یافته و تاریخ صرفاً در مفهوم سنتی آن یعنی معطوف به اقدامات حکومت‌ها، فرمانروایان و جنگ و ستیز میان آنها دیگر چندان محوریت ندارد؛ بلکه افکار و عقاید و الگوها و تمایلات موجود در حیات اجتماعی و اقتصادی که به طور کامل بر جامعه تأثیر می‌گذارند را نیز شامل شده است. از این نظر تاریخ دارای سه مشخصه بارز است: تأکید بر بعد کرونولوژیک حوادث، وجود رابطه متقابل میان جنبه‌های مختلف تجارب اجتماعی، البته با تأکید بر تبیین‌های چند عاملی و توجه و اعتنای ویژه به حوادث و رویدادهای خاص و واحد؛ یعنی تک تک افراد و نهادهایی که دارای اهمیت اجتماعی بوده‌اند (ادینس و دیگران، ۱۳۸۰).

کارل پوپر در کتاب «فقر تاریخی‌گری»^۱ واژه تاریخ‌گرایی را به کار برد. به گمان پوپر، تاریخ‌گرایی رویکردی است در علوم اجتماعی که فرض می‌کند پیش‌گویی تاریخ هدف اصلی این علوم است و این هدف با کشف آهنگ، مسیر، قوانین و تکامل تاریخ به دست خواهد داد. به بیان دیگر، تاریخ‌گرا کسی است که ادعا کند با اطلاع از علت رویدادهای تاریخی و دقت در نتایج رویدادها، می‌توان مسیر اصلی تاریخ را کشف کرد. معنایی که پوپر از تاریخ‌گرایی به کار برد به معنای قائل شدن به علیت و پیش‌بینی‌پذیری تاریخ بود (ر.ک: پوپر، ۱۳۷۳).

البته، تاریخ‌گرایی فی‌نفسه مذموم نیست، زیرا هدف آن تأکید بر این نکته است که پدیده‌های اجتماعی خواه‌ناخواه تاریخی هستند و بر خلاف پدیده‌های طبیعی پدیده‌های اجتماعی متصل به گذشته خویش‌اند. آن چه در این زمینه قابل نقد است افراط در تاریخ‌گرایی و فرو غلتیدن در تاریخ‌زدگی و قائل شدن به روایتی کل‌نگر از تاریخ است. در تاریخ‌گرایی، رویدادها در چارچوب زمان و مکان معنا می‌یابند و هر رویداد با توجه به ویژگی‌های تکوینی و تاریخی آن هویتی خاص، ممتاز و منحصر به فرد دارد. امتداد تاریخی پدیده‌ها پذیرفتنی است و شناخت آن لازمه شناخت تام هر واقعیت است. تاریخ‌گرا می‌گوید که چیستی پدیده‌ها و اعمال اجتماعی در تاریخ آنها نهفته است، به نحوی که برای فهم آنها باید تکوین و تحول تاریخی آنها را درک کرد. تاریخ‌گرا توصیه می‌کند توجه دقیق و جدی به فرآیند خاصی داشته باشیم که یک واقعه یا موجودیت خاص را به وجود می‌آورد و به این ترتیب بر وجوه منحصر به فرد آن واقعه یا موجودیت تأکید می‌کند. در واقع تاریخ‌گرا، به خاص بودن پدیده‌ها در برابر عام بودن آنها و به

پدیده‌های منحصر به فرد در برابر انواع پدیده‌ها و به تازگی در برابر تکرار پدیده‌ها و به زمان‌بندی (در یک برهه خاصی) در برابر بی‌زمانی و به تفاوت در برابر یکسانی پدیده‌ها توجه دارد. در نگرش‌های موجود، تاریخ‌گرایی به ورطه تاریخ‌زدگی افتاده است و رویکردی غلبه یافته است که با فرض نوعی غایت و هدف تاریخی، در صدد فهم الگوها، قوانین و جریان‌هایی است که در کُنه تاریخ (در روایت غربی آن) قرار دارند. در این چارچوب، «تاریخ‌گرایی عبارت است از این فهم است که همه پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی به نحوی تاریخی تعیین یافته‌اند» (استنفورد، ۱۳۸۶: ۳۹۲). فیلسوف نئوکانتی، هاینرش ریکرت^۱ معتقد بود که شناخت تاریخی، ضمن آن که ضرورتاً امر اختیاری ذهنی نیست، همواره نوعی ساخت ذهن (ذهنیت‌پردازی‌های ما نسبت به گذشته) است، نه بازسازی عملی گذشته. تاریخ در این معنا را می‌توان به مثابه باز آفرینی تجربه گذشته در ذهن مورخ توصیف کرد. مورخ و فیلسوف انگلیسی، رابین جورج کالینگوود^۲ حتی فراتر از این رفت و چنین استدلال کرد که هدف خاص مورخ آن است که افکار عاملان تاریخ را در ذهن خود مجسم و زنده کند (ادینس و دیگران، ۱۳۸۰).

پشتوانه فکری تاریخ‌گرایی، اعتقاد به این امر است که الگو و «قانون» تاریخی واحدی وجود دارد که به وقایع و رخداد‌های اجتماعی وحدت می‌بخشد و شکلی از پیش‌بینی تاریخی را امکان پذیر می‌سازد. غایت فلسفه تاریخ، عرضه کردن تاریخی کلی است که از وحدت بخشیدن به تاریخ‌های خاص و عام جوامع انسانی در گذشته و حال، و نیز توضیح معنای تاریخ به دست می‌آید. از این رو، اندیشه تاریخ‌نگاری، علاوه بر تمایلی که برای ثبت تحولات تاریخی و فهم وقایع بروز یافته دارد، حاوی اندیشه «مراحل تاریخی» است که با تفسیر تاریخ در یک سیر متکامل، دیالکتیکی یا پر نوسان، وعده زاینده‌گی و استمرار و تداومی لایتناهی را بر اساس فرجام محتوم تاریخی می‌دهد (گلنر^۳، ۱۹۶۴: ۱۴۸-۱۴۴).

تاریخ‌گرایی بروز یافته در این قالب، معتقد است که کارکرد درونی یک جامعه به وسیله حرکتی تبیین می‌شود که آن جامعه را به سوی هدف محتوم و مقدر تاریخی پیش می‌راند. هر مسئله اجتماعی در تحلیل نهایی، جدالی میان گذشته و آینده است؛ راه و رسم تاریخ هم مسیر آن است و هم معنای آن، زیرا تاریخ به سوی بسط یابندگی در حرکت است و در تاریخ‌گاییتی وجود دارد که حرکت تاریخ به سوی آن صورت می‌گیرد. بین نظریه تاریخی هگل، سوسیالیسم فرانسوی یا سوسیالیسم مارکسی، اصول عام تکامل در نظریه پارسونز، و یا بوروکراتیزه شدن

1. Heinrich Rickert
2. Robin G. Collingwood
3. Gellner

جهان از دیدگاه وبر نسبت‌هایی در ارتباط با فرجام‌شناسی تاریخی وجود دارد که در پرتو ایده «پیشرفت پایان‌ناپذیر بر روی زمین»^۱ عینیت می‌یابد.

به طور کلی، در نظریات کسانی چون «جیوانی باتیستا ویکو»^۲، «ژاک تورگو»^۳، «گیبون»^۴، ولتر، بوسوئه^۴، هگل و کندورسه، مردمان و فرهنگ‌های جهان بر اساس جایگاهی که در طرح جهانشمول تاریخی نصیب آنان می‌شود، دارای اعتبار و ارزش می‌شوند. البته این طرح، نه بر اساس تصادف یا شانس، بلکه در مسیری تغییرناپذیر حرکت می‌کند که الهه سرنوشت برای آن مقدر کرده است. در فلسفه تاریخ هگل، روح «تاریخی» با سه خصوصیت توقف‌ناپذیری، پیشرفت و برگشت‌ناپذیری، در یک فرایند دیالکتیکی، از تمدن‌های مختلف عبور می‌کند و تاریخ جهان را در قالب این تعبیر معنا می‌بخشد؛ «انضباط بخشیدن به اراده طبیعی کنترل نشده، این اراده را به انقیاد اصول اخلاقی جهان‌شمول در آوردن، و تحقق آزادی ذهنی» (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۶۶). ترقی به معنای هگلی آن، فهم تعینی نهفته در سیر تاریخ است که باید به تدریج به وقوع بپیوندد. تاریخ جهانی، بازنمای فراگرد مطلق روح به معنای تحقق دانایی و آگاهی از امر عقلی در والاترین صورت آن است که روح با آن، ذات راستینش را باز می‌یابد و خودآگاه می‌شود (هگل، ۱۳۵۶: ۸۳ و ۱۶۶).

در برابر چنین شیوه تحلیلی، باید به نظریه کسانی چون «مارک بلوخ»، «لوسین فور» و «فرنان برودل» در چارچوب «مکتب آنال» استناد جست (ر.ک: کینزر^۵، ۱۹۸۱) که برای درکی تام و جامع از ابعاد واقعیت‌های انسانی، در تحلیل‌های خود به ذهنیت و آگاهی انتقادی محوریت می‌بخشند. در این حالت، مقصود از امر تاریخی بار سنگین حوادث، یادبودها، و وقایع سلسله حکومت‌های گذشته نیست، بلکه فراهم آورنده زمینه نوع خوداندیشی و آگاهی به هویت تاریخی و تمهید زمینه‌های تأمل سیاسی است. بنابراین، ما تاریخ را به شرطی بهتر می‌فهمیم که آن را نه به عنوان کتاب سر بسته‌ای از گذشته، بلکه به عنوان سلسله‌ای از لحظات حال بنگریم که هر لحظه آن همان‌طور باز و آکنده از فرصت است که زمان حال چنین به نظر می‌رسد (استنفورد، ۱۳۸۶: ۴۵).

بنابراین، منظور از رویکرد تاریخ‌نگارانه، رویکردی است که با محور قرار دادن شرح و بسط مقومات تاریخی شکل‌گیری یک اندیشه و حواشی وقایع‌نگارانه آن، از پرداختن به بعد ماهوی بحث یعنی تحلیل، نقد و ارزیابی اندیشه سیاسی غرب باز می‌ماند. به تعبیر ساده‌تر، چنان که مایکل استنفورد می‌نویسد، واژه تاریخ‌نگاری به معنای «نگارش تاریخ» است که سه جنبه

-
1. Unending human progress on earth
 2. Giovanni Battisto Vico
 3. Jacque Turgot
 4. J.B Bossuet
 5. Kinser

توصیفی، تاریخی و تحلیلی دارد. تاریخ‌نگاری توصیفی که با پذیرش آنچه معمولاً مورخان انجام می‌دهند، روش‌ها و شیوه‌های متعارف آنان را توصیف می‌کند. تاریخ‌نگاری تاریخی، شیوه‌های نگارش تاریخ را در ۲۵۰۰ سال گذشته از زمان هروودت به این سو دنبال می‌کند. تاریخ‌نگاری تاریخی، مانند خود تاریخ غالباً بر حسب دوره‌ها یا مباحث به زیربخش‌هایی تقسیم می‌شود و هر بخش موضوعی برای کتاب‌های بسیاری از این نوع فراهم می‌آورد. تاریخ‌نگاری تحلیلی یا نقدی از مفاهیم و مسائلی فلسفی بحث می‌کند که از نگارش تاریخ پدید می‌آیند. این نوع تاریخ‌نگاری در عمل، با فلسفه تحلیلی یا نقادانه تاریخ همپوشانی دارد؛ شاید تنها تفاوت این است که اولی از دید فیلسوف به موضوع نزدیک می‌شود و دومی از دید مورخ.

غالب آثاری که در حوزه اندیشه سیاسی غرب رویکردی تاریخ‌نگارانه دارند، بیش‌تر به دسته اول و دوم تعلق دارند و کمتر وارد تاریخ‌نگاری تحلیلی یا انتقادی می‌شوند. به تعبیر «مایکل اوکشات»، آن چه در این آثار محور بحث است گذشته تاریخی است تا گذشته عملی. او می‌نویسد: «هر کجا که گذشته صرفاً چیزی است که بر حال تقدم داشته و از دل آن حال پدید آمده است، هر کجا که اهمیت گذشته در این واقعیت نهفته است که بر تعیین بخت و اقبال‌های حال و آینده انسان تأثیر داشته باشد، گذشته مورد نظر گذشته‌ای عملی است نه تاریخی» (همان: ۱۴۲). در این راستا، تاریخ‌نگار اندیشه سیاسی راوی سخنان و نقل‌قول‌هایی است که با محور قرار دادن بیوگرافی اندیشمندان، تقویم روزشمار حوادث زندگی وی و تمرکز بر گردآوری داده‌ها، کم‌تر از منطق تحلیلی و نقادانه در نوشتار خود بهره می‌گیرد. در این وضعیت، فهم تحولات و رخدادها بیش‌تر موجب آگاهی از زمان گذشته می‌شود تا آگاهی نسبت به ابعاد و جوانب اندیشه سیاسی.

البته برخی از نویسندگان ایرانی کوشیده‌اند در آثار خود با اتخاذ رویکردی اندیشه‌ای-انتقادی، زمینه‌های لازم را برای رهایی از قیود تاریخ‌گرایانه و ارزیابی‌های علمی فراهم نمایند. از جمله این آثار می‌توان به بیدارگران اقلیم قبله (حکیمی، بی‌تا)، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب (عنایت، ۱۳۵۱)، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب (حائری، ۱۳۷۸)، تاریخ اندیشه سیاسی در اروپا: جدال قدیم و جدید (طباطبایی، ۱۳۸۲)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (که در دو مجلد نوشته شده است و جلد اول به اندیشه‌های سیاسی مارکسیستی و جلد دوم به محافظه‌کاری و لیبرالیسم اختصاص دارد) (بشیریه، ۱۳۷۶) اشاره نمود.

رویکرد ایدئولوژیک به اندیشه سیاسی: در جست‌وجوی پندارها

«ایدئولوژی آن چیزی نیست که درباره آن فکر می‌کنیم، بلکه آن چیزی است که در درون

آن فکر می‌کنیم» (ریکور، ۱۹۸۶: ۱۲۰).

اندیشه و تفکر سیاسی، در ساختار خود دارای وجوهی از ابعاد ایدئولوژیک است که می‌تواند به عنوان مجموعه‌ای از رمزگان، ساختار، نظام یا «صورت‌بندی روابط معنایی» مشخص که هنجارمند و مقید به تاریخ خاصی هستند، مبنای عمل قرار گیرد. این سخن واجد دو نکته بنیادین است: نخست آن که، ایدئولوژی همواره مؤانست و قرابتی درونی با اندیشه سیاسی داشته و دارد؛ دوم آن که، به رغم این مسئله پرداختن به اندیشه سیاسی لزوماً و تنها به معنای پرداختن به ابعاد ایدئولوژیک اندیشه سیاسی و فروکاستن اندیشه سیاسی به ایدئولوژی سیاسی نیست؛ بلکه سطح تحلیل ایدئولوژیک یکی از سطوح تحلیل و شاید بسط‌ترین سطحی است که می‌توان برای فهم اندیشه سیاسی به کار گرفت.

ریمون آرون، اندیشه سیاسی را عبارت می‌داند از «کوشش برای تعیین اهدافی که به اندازه معقول احتمال تحقق دارد و نیز تعیین ابزارهایی که به اندازه معقول می‌توان انتظار داشت موجب دستیابی به اهداف بشود» (بشیریه، ۱۳۷۶: ۱۶). اندیشه سیاسی بر خلاف مقولات مشابه مانند ایدئولوژی، فلسفه و یا نظریه سیاسی، به ترتیب عقلانی‌تر و استدلالی‌تر و منظم‌تر، عملگراتر و انضمامی‌تر و سرانجام متمایل به شناخت کلیت واقعیت اجتماعی و سیاسی و هنجاری‌تر و نقادتر است (همان: ۱۸). لئو اشتراوس نیز با بیان این که اندیشه سیاسی، به هر گونه تأمل در باب مسائل اساسی سیاسی گفته می‌شود؛ بیان می‌کند که اندیشه سیاسی لزوماً به دنبال آن نیست که با بهره‌گیری از روش‌های خاص به معرفت درست برسد و معرفت حقیقی را جانشین گمان سیاسی کند. از این جهت اندیشه سیاسی درست بر خلاف رویه فلسفه سیاسی است که داعیه حرکت از گمان سیاسی به سوی معرفت را دارد (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۰-۸).

برای فهم پیامدهای فرو غلتیدن اندیشه سیاسی به حوزه ایدئولوژی سیاسی، ضروری به نظر می‌رسد ضمن تبیین مفهوم ایدئولوژی و کارکردهای آن، بازتاب‌های ایدئولوژیک شدن اندیشه سیاسی را مورد کندوکاو قرار دهیم. آنتونیو گرامشی، ایدئولوژی را شیوه‌ای از تفکر در دسترس توده‌ها می‌داند که به عنوان محرک انگیزه‌بخش سیاسی عمل می‌کند (گرامشی، ۱۹۹۵: ۵۸-۵۵). به زعم وی، ایدئولوژی به مثابه ملاط و متحدکننده کل «بلوک اجتماعی»^۱ عمل می‌کند تا بدین وسیله وحدت ایدئولوژیک آن را حفظ کند. تالکوت پارسونز، ایدئولوژی را یک نظام اعتقادی که اعضای یک جمع در آن اشتراک دارند و نیز طرح و تفسیری در نظر می‌گرفت که گروه‌های اجتماعی از آن استفاده می‌کنند تا جهان را برای خود فهم‌پذیر سازند (ر.ک: له‌من^۲، ۱۹۹۲). «ایدئولوژی به معنای عام خصلت پایه‌ای ادغام نظام‌های نمادی در چارچوب جامعه تلقی می‌شود

که این صورت ادعای مشروعیت، متکی بر توسل آشکار یا ضمنی به منافع عام است» (گیدنز، ۱۳۸۴: ۱۸۵).

«پل ریکور» معتقد است ایدئولوژی دارای سه سطح تحریف واقعیت، مشروعیت‌بخشی سیاسی و انحراف اجتماعی است. ریکور در چارچوب رهیافت هرمنوتیک انتقادی^۱ نشان می‌دهد، که واژه ایدئولوژی دارای سه سطح معنایی است و سه کاربرد مجاز از مفهوم ایدئولوژی را که هر یک دارای میزانی از ژرفا هستند، مورد ارزیابی قرار می‌دهد (ریکور، ۱۳۸۱: ۸۷-۸۳): اولین کاربرد آن ایدئولوژی به مثابه فرایند تحریف‌گر و پنهان‌کننده واقعیت است. ریکور کار خود را با کاربرد این واژه در آثار مارکس جوان که با نگارش «دست‌نوشته‌های اقتصادی-سیاسی ۱۸۴۴-۱۸۴۳» و به ویژه «ایدئولوژی آلمانی»^۲ این مفهوم را رواج داد آغاز می‌کند. نکته قابل توجه این است که مارکس جوان از طریق استعاره‌های کوشید، منظور خود از واژه ایدئولوژی را بیان کند. او از استعاره وارونه شدن تصویر، که نخستین مرحله ظهور عکس در اتاق تاریک است، استفاده نمود. پس نخستین کارکردی که به ایدئولوژی نسبت داده می‌شود، ایجاد تصویری وارونه از واقعیت است. این استعاره به چه معناست؟ پل ریکور در توضیح این سطح از ایدئولوژی، آن را به سان یکی از کارکردهای ایدئولوژی بر می‌شمارد و این استدلال را مطرح می‌کند که «هر گونه آرمان‌سازی ضرورتاً به تحریف و پنهان‌سازی واقعیت بدل می‌شود» (همان: ۸۹). به زعم او، کاربردی خاص و استعمالی فراگیر از آن نزد مارکس قابل مشاهده است. مارکس در این وارونگی، الگویی را برای تمام وارونگی‌های از سنخ ایدئولوژیک مشاهده کرد. بدین معنا نقد مذهب نزد فویرباخ الگوی مثالی و پارادایمی برای تفسیر استعاره تصویر وارونه در اتاق تاریک است. آنچه که مارکس به طور خاص به این مطلب فویرباخ افزود، پیوندی است که او بین بازنمودها و واقعیت زندگی - یا به قول خود او پراکسیس - برقرار می‌سازد. به این ترتیب، گذار از معنای محدود واژه ایدئولوژی به معنای موسع آن صورت می‌گیرد. بر طبق این معنا، در بدو امر، زندگی واقعی انسان‌ها وجود دارد که همان پراکسیس آنهاست، و سپس بازتابی از این زندگی در تخیل آنها به وجود می‌آید که همان ایدئولوژی است. بدین ترتیب ایدئولوژی روندی عام است که طی آن، فرایند زندگی واقعی - پراکسیس - توسط تصویری خیالی، که انسان‌ها از آن می‌سازند، تحریف می‌شود. بدین ترتیب، به مرتبه معنایی دیگری می‌رسیم، که در آن انگلی بودن و تحریف‌کنندگی ایدئولوژی کم‌تر از توجیه‌کنندگی آن است. خود مارکس، وقتی بیان می‌کند که افکار طبقه مسلط، با ادعای جهان‌شمولی به افکار غالب تبدیل می‌گردد، به این معنا از واژه نزدیک می‌شود. به این ترتیب

1. Hermeneutique critique

2. l'Idéologie Allemande

منافع خاص یک طبقه خاص، خود به منافع عام بدل می‌گردند. مارکس، در این جا، به پدیده‌ای اشاره دارد، که از مفهوم ساده وارونگی و پنهان‌سازی واقعیت، جالب توجه‌تر است و این پدیده همانا تلاش برای توجیه کردن است که با خود پدیده تسلط، در پیوند می‌باشد. این مسئله تا حد زیادی از مسئله طبقات اجتماعی فراتر می‌رود.

سطح دوم پدیده ایدئولوژی در پیوند با مفهوم مشروعیت‌بخشی، قرار می‌گیرد، که با سطح پیشین که پنهان‌سازی واقعیت است، تفاوت دارد. هر نظام سیاسی به نحوی اجتناب‌ناپذیر به میزانی از مشروعیت نیازمند است که فراتر از باور واقعی اعضای جامعه به آن باشد. ایدئولوژی، زبان زندگی واقعی است که قبل از تحریف و خدشه زبانی وجود داشته است، ساختاری نمادین از کنش که اساساً پیشینی و گریزناپذیر است. وی نتیجه می‌گیرد که «ایدئولوژی آن چیزی نیست که ما درباره آن فکر می‌کنیم، بلکه آن چیزی است که ما در درون آن فکر می‌کنیم» (ریکور، ۱۹۸۶: ۸، ۷۷، ۱۲۰). در این خصوص بحث از نظریه‌های قرارداد اجتماعی از هابز تا روسو، جالب توجه خواهد بود. هر یک از این نظریه‌ها، مستلزم زمان خاصی در تاریخ - اگرچه زمانی خیالی - هستند، که در آن جهشی صورت گیرد و به واسطه یک واگذاری اختیارات، از وضعیت جنگ به صلح گذر شود. لازمه این جهش - که هیچ یک از نظریه‌های قرارداد قدرت توضیح آن را ندارند - تولد یک اقتدار و سرآغاز یک فرایند مشروعیت‌بخشی است.

سومین سطح، که نشانگر عمیق‌ترین پدیده ایدئولوژیک است، یکپارچه‌سازی است، که از کارکرد پیشین، یعنی مشروعیت‌بخشی - و به طریق اولی از کارکرد نخست، یعنی پنهان‌سازی واقعیت - بنیادی‌تر است. ریکور برای بیان منظور خود، مطلب را با کاربردی خاص از مفهوم ایدئولوژی آغاز می‌کند، که کارکرد یکپارچه‌سازی، به خوبی در آن هویدا و عبارت است از: شعائر و مراسم یادبودی که هر جماعتی به وسیله آنها وقایعی که بنیادگذار هویت خود می‌داند را یاد خویش زنده می‌کند. بنابراین ایدئولوژی در این جا ساختاری نمادین از حافظه اجتماع است. شاید جامعه‌ای نتوان یافت که با وقایع آغازینی که بعدها مبدأ پیدایش آن جامعه محسوب می‌گردند، نسبتی برقرار نساخته باشد. نقش ایدئولوژی در این مورد چیست؟ اشاعه این باور است، که این وقایع بنیادگذار، حافظه اجتماع و از طریق آن حتی هویت یک اجتماع بشری را شکل می‌دهند. همان گونه که هر یک از ما، در سرگذشتی که مربوط به خودش است، هویت خویش را باز می‌یابد، به همان ترتیب در مورد جامعه هم، همین رأی صادق است، با این تفاوت که ما، در جامعه با وقایعی به خود، هویت می‌بخشیم که تجربه و خاطره شخصی ما نیستند؛ بلکه مربوط به معدود افرادی‌اند که در بنیادگذاری این خاطرات، نقش داشته‌اند. پس این همان کارکرد ایدئولوژی است، که در خدمت تقویت خاطره جمعی قرار می‌گیرد، تا ارزش آغازین وقایع بنیادگذار، به باور تمام اعضای گروه تبدیل شود. بنابراین عملی که باعث بنیادگذاری هویت

اجتماع شده، نمی‌تواند به طور مداوم تکرار و تجدید شود و در یادها زنده بماند، مگر با تفسیری که از آن به گونه‌ای مستمر انجام شده و آن را بازسازی کند، تا آن واقعه بنیادگذار، به صورت ایدئولوژی در وجدان گروه منعکس شود. هر گروه اجتماعی، برای این که پابرجا بماند و دوام و قوام خویش را حفظ نماید، باید، تصویری ثابت و ماندگار از خویش ارائه دهد. این تصویر بیانگر عمیق‌ترین سطح پدیده ایدئولوژی است.

اندیشه سیاسی در این معنا، با غوطه ور شدن در مفاهیم ایدئولوژیک طرحی را پی می‌ریزد که برای ایجاد یک بنیان سیاسی جدید، دستور کار سیاسی جدید و کنش سیاسی جدید به کار گرفته شود. این وضعیت، جنبه‌ای از یک طرح و برنامه سیاسی برای در انداختن هژمونی غالب از طریق ارائه روایتی ایدئولوژیک از اندیشه سیاسی است. اندیشه‌های ایدئولوژیک با تعریف دستگاه مفهومی جدیدی در صدد بر می‌آیند دستور کار و عمل سیاسی ویژه‌ای را پی‌گیری نمایند و هویت سیاسی متمایزی را مفصل‌بندی نمایند. هژمونی در این معنا، پروژه‌ای است که بنیان زندگی اجتماعی را بازسازی می‌کند و جملگی صورت‌بندی‌های سوبژکتیویته و هویت سیاسی را متحول می‌نماید (بارت^۱، ۱۹۹۱: ۶۱). مفهوم هژمونی حول و حوش این مطلب است که چه کسی برتر خواهد بود، یعنی این که کدام نیروی سیاسی درباره شکل مسلط رفتار و معنا در یک زمینه خاص اجتماعی تصمیم خواهد گرفت. فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران و فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت (آدمیت، ۱۳۴۰ و ۱۳۵۵)، دو اثری هستند که با اتخاذ چنین رویکردی در اندیشه سیاسی، می‌توان آنها را در زمره آثار متقدم دانست که اغلب نویسندگان بعدی هم در نوشتارهای خود به آنها استناد کرده‌اند. در یکی دیگر از آثار موجود که در دفاع از سیاست و لیبرال دموکراسی مقتدر نگارش یافته است، چنین آمده است: «لیبرالیسم به رغم فشارهای سهمگینی که از سوی دشمنانی قدرتمند، چون کنسرواتیسیم در ابتدا و کمونیسم و فاشیسم و بنیادگرایی در ادامه به آن وارد شد، پایدار باقی ماند و اینک چشم‌انداز جهانی و تاریخی شدن، یعنی فتح زمان و مکان، را پیش چشم گذاشته است...» (مردیها، ۱۳۸۶: ۴۱).

بنابراین، نوشتارهایی که در حوزه اندیشه سیاسی غرب واجد خصائص ایدئولوژی‌پردازانه است، با محور قرار دادن اندیشه‌ای خاص و ارائه رویکردی بسیط، جهت‌دار و تجهیززی از آن در صدد برانگیختن ایقان بر می‌آیند. نویسندگان این قسم آثار در حوزه اندیشه سیاسی، بدون توجه به ضرورت‌های تبیینی و تحلیلی بحث در صدد القای ایدئولوژی خاصی هستند. در واقع، این طیف با محور قرار دادن وجه ایدئولوژیک اندیشه سیاسی غرب، بیش‌تر به فرمول‌بندی وجوه قاطع آن اقدام می‌کنند تا بررسی، ارزیابی و تفسیر آنها. فرو غلتیدن اندیشه‌های سیاسی به دامان

ایدئولوژی، محتوای آن را به صورت گزاره‌هایی در می‌آورد که باید بدون هیچ چون و چرایی و در پیوند با یک کلیت از پیش ساخته و نظام‌یافته پذیرفته شوند. در چنین شرایطی دیگر هر اندیشه‌ای به خودی خود هویت و استقلال ندارد؛ بلکه از آن جهت که در راستای تصویری خاص عمل می‌کند، معنا می‌یابد.

جنبه دیگری که ایدئولوژی‌پردازان اندیشه سیاسی به آن دامن می‌زنند، این است که اندیشه‌ای خاص را برای مدعیان آن همچون یک بت فکری در می‌آورند و آن را خارج از هرگونه نقد و ارزیابی تلقی می‌نمایند. تبدل اندیشه‌های سیاسی به ایدئولوژی آنها را همچون عضوی از یک پیکر مقدس در می‌آورد که گویی حقیقت محض‌اند و جایی برای بحث و بررسی آنها وجود ندارد. از طرفی دیگر، چنین امری به معنای انسداد باب گفت‌وگو و نقد در اندیشه سیاسی و ایجاد ماهیتی بی چون و چرا و جزمی برای آن است. نمونه بارز چنین رویکردی را می‌توان در میان ایدئولوژی‌پردازان ناسیونالیسم، سوسیالیسم، لیبرالیسم، دموکراسی، مدرنیسم و ... ملاحظه نمود. در این شرایط، انتقال معانی و مفاهیم کاری صعب و پرمشقت خواهد بود که از عهده رویکردهای ایدئولوژیک به اندیشه غرب خارج است. به تعبیر بهتر، آشنایی با مفاهیم و مقولات اندیشه‌ای از ابتدا با یک «روند کژتابی»^۱ یا «تقلیل‌گرایی»^۲ سهوی یا عامدانه همراه می‌شود. کژتابی در این وضعیت نتیجه استیلای وجوه بلاغی و استعارای اندیشه و فاصله گرفتن از ابعاد معرفت‌شناختی آن است و ادراک جز از راه تقلیل و فروکاستن مفاهیم به سطحی ایدئولوژیک، نمی‌تواند شکل بگیرد. به طور کلی، ایدئولوژیک شدن افکار و اندیشه‌های سیاسی، هرچند می‌تواند آن را واجد اوصافی نظیر «قاطعیت»، «دقت»، «وضوح و صراحت»، «گزینشی بودن»، «تمایزبخشی و غیریت‌سازی» و «حرکت‌سازی» نماید، اما «خطای سیستماتیک ذهنی» بروز یافته در متن آنها موجب نوعی عشق‌ورزی افراطی از یک سو و تصلب فکری از سوی دیگر می‌شود که پیامد آن مطلق‌اندیشی و فقدان ارزیابی انتقادی است.

بنابراین، به واسطه انحنا و یا کژتابی‌ای که ناشی از عدم فهم جدی و ناهم‌زمانی اندیشه‌های سیاسی غرب با اندیشه سیاسی بومی، مصلحت‌جویی‌های سیاسی (در قالب مفاهیمی نظیر عدالت، آزادی، دموکراسی) چهره می‌نمایند و این اندیشه‌ها در قالبی ایدئولوژیک و در ارتباط با مسائلی نظیر «اقتدارمندی» فرمول یا دکتترین مورد نظر، فراهم نمودن میزانی از اجماع حامیان، تجویز رفتارهایی متناسب با عقاید و خواسته‌ها، تعمیق احساسات و عواطف و تقویت تعهد اجتماعی در میان حاملان ایدئولوژی مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در چشم‌اندازی کلی، می‌توان پیامدهای ایدئولوژیک شدن اندیشه سیاسی را چنین خلاصه نمود: ایدئولوژی به تبیین تمام

1 . Distortion

2 . Reductionism

واقعیت‌های گذشته و حال می‌پردازد و حتی آینده را پیش‌بینی می‌کنند؛ ایدئولوژی‌ها به اندیشه و تجربه جدید نیاز ندارند، زیرا برای همه امور از قبل راه حل دارند؛ ایدئولوژی برخی وجوه واقعیت را برجسته‌تر می‌سازد و برخی دیگر را مورد غفلت قرار می‌دهد و در نهایت این که ایدئولوژی واقعیت را به صورت یک نظم منطقی در می‌آورد و همه امور را از قضایای بدیهی خود استنتاج می‌کند (نصری، ۱۳۷۷: ۱۲۰).

در این وضعیت، اندیشه سیاسی غرب، در «دستور کار سیاسی»^۱ متفاوت و کنش‌های سیاسی متمایز به کار گرفته می‌شود و به عنوان جنبه‌ای از یک طرح و برنامه سیاسی در می‌آید. بنابراین، خصلت بارز جوامعی که در آنها اندیشه سیاسی غرب در چارچوب مرزهای ایدئولوژیک ترسیم می‌شود، این است که کمتر امکان آشنایی عمیق با فرهنگ، تاریخ و اندیشه‌های خود و حتی دیگری را می‌یابند. در خوش‌بینانه‌ترین حالت اگر جد و جهدی برای آشنایی عمیق و خلاقانه صورت گیرد، به واسطه فضای غالب فکری و آن چه مُد فکری است، به سمت ابعاد سطحی، مغشوش و ابزاری جهت می‌یابد و حاصلی جز چند پاره‌گی در شناخت به بار نمی‌آورد. در چنین وضعیتی فکر و اندیشه محمل و موضوعی ندارد، زیرا به واسطه فقدان تفکر انتقادی، چارچوب‌های فکری ارائه شده نه قرابتی با میراث هویتی خویشان خود دارند و نه آن قدر توانا هستند که بتوانند بر اساس تفکری تحلیلی، هویت غیر (غرب) را بشناسند. این امر موجب بحرانی مضاعف در قالب بن‌بست شناخت خود (خود آگاهی) و ناتوانی در شناخت دیگری (دگر آگاهی) می‌گردد.

جامعه‌شناسی اندیشه: ضرورت بازاندیشی در رویکردها

خواسته یا ناخواسته حیات فکری ما ایرانیان در ارتباط با فضاهای فکری متمایزی قرار گرفته است که شرط برون‌رفت از پیامدهای آن، تلاش در این جهت است که میان ذهنیت و هویت خودمان و اندیشه‌ها و گفتمان‌های هویتی دیگر نوعی تناسب و تعادل روحی و فرهنگی برقرار کنیم. این امر در بر گیرنده فرایندی سهل و ممتنع است که مستلزم اتخاذ نگرشی انتقادی به اندیشه‌های دیگران و تلاش برای سامان دادن مجدد شیوه تفکر و مشخص نمودن نحوه حضور و تفکر ما در ارتباط با پدیدارهای پیرامونی است. حضور زنده و زاینده در عرصه فکر و اندیشه نیازمند پشتوانه‌ای از آئین و اندیشه نو و تأملی جدی در مبانی معرفت‌شناختی است. معرفتی که بتواند با فراگذشتن از مرزهای شناخت سطحی پشتوانه فکری استواری را بر پایه اندیشه عقلی و فلسفه سیاسی با هدف تأسیس خودآگاهی و باز خود اندیشی فراهم آورد.

در این وضعیت با مددگیری از نوعی بازتابندگی در اندیشه و رفتار، ذهن با مراجعه دائم به واقعیت و بازسازی مداوم رابطه‌اش با جهان به درک جدیدی دست پیدا می‌کند و با گذار از موقعیت انفعالی به عنوان فاعل شناسا نحوه رابطه خود را با موضوع شناسایی تغییر داده و در موقعیت جدیدی قرار می‌گیرد. بازاندیشی به معنای تأمل فرد در دانسته‌های خویش و مسیر تحقیق او در دستیابی به دانش است و منظور از بازاندیشی در مطالعه سیاست تأمل درباره چگونگی تولید نظریه و روش تحقیق و شناسایی پدیده‌های سیاسی است. اندیشمند یا پژوهشگر بازاندیش، رویکرد تفسیری و انتقادی به جهان دارد، دائم در یافته‌های خود شک می‌کند، و به نوعی عدم قطعیت در شناخت اعتقاد دارد. تلاش برای فهم، تأمل در قدرت، ایدئولوژی و گفتمان، و تلاش برای فرو شکستن متنی که خود در ساختن آن نقش داشته است، بازتاب اتخاذ نظریه بازاندیشی در مطالعات سیاسی است (معینی، ۱۳۸۵: ۶۵-۶۲).

در این شرایط ضرورت پرداختن به اندیشه سیاسی از چشم‌انداز جامعه‌شناسی اندیشه احساس می‌شود. جامعه‌شناسی اندیشه با نگاهی عمیق و همه‌جانبه در صدد فهم دقیق ابعاد تاریخی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک اندیشه سیاسی و مهم‌تر از همه نگرش بازتابی^۱ به آن است. نظریه بازتابی، پیامد و برآیند فلسفه پساپوزیتیویستی^۲ و گشوده شدن چشم‌اندازهای جدید نظری در حوزه اندیشه سیاسی معاصر است. به طور سنتی به واسطه استیلاهای رهیافت پوزیتیویستی، نظریه بازتابی در حوزه علوم اجتماعی نظریه‌ای مغفول بود. نظریه پوزیتیویسم با طرح انگاره نظریه به مثابه تناظر واقعیت^۳ و تأکید بر جدایی سوژه (مشاهده‌گر) و ابژه (موضوع مشاهده) در مطالعه جامعه، مانعی نظری بر سر راه تفکر بازتابی بود. در چارچوب رهیافت پوزیتیویستی تصور بر این بود که با کاربست مناسب تکنیک‌ها و طرح پژوهش، پژوهشگران می‌توانند جهان را همان گونه که واقعاً هست^۴، توصیف کنند. به طور کلی، انگاره تناظری واقعیت، دستیابی به دانش معتبر^۵ را فرایندی بدون سوژه^۶ توصیف می‌کرد (نیوفلد^۷، ۱۹۹۱: ۲-۳). بازاندیشی در برگزیده این واقعیت است که اندیشه‌ها و عملکردهای اجتماعی پیوسته بازسنجی و در پرتو اطلاعات تازه اصلاح می‌شوند و بدین‌سان خصلتشان را به گونه‌ای اساسی دگرگون می‌سازند (گیدنز، ۱۳۸۰: ۴۷). از آن‌جا که در نگرش بازتابی به فهم و نقادی برآمده از اقتضائات زمینه‌ای، ماهیت سوژکتیو شناخت، و برساخته‌های فرهنگی - هویتی جایگاه والایی

-
1. Reflexive
 2. Post-positivist philosophy
 3. Truth as correspondence
 4. as it truly is
 5. Reliable knowledge
 6. Process without a subject
 7. Neufeld

داده می‌شود، می‌تواند بیش از هر الگوی دیگری ما را در رهایی از چرخه تقلید و تکرار، و تولید اندیشه بومی یاری دهد. بنابراین، نظریه بازتابی می‌تواند تمهید کننده خودآگاهی معرفت‌شناختی و سیاسی^۱ باشد که برای توسعه صورت‌بندی نظریه‌های بومی حیاتی و بنیادین است. نگرش بازتابی با گذر از چهار مرحله شناخت درک موضوع مطالعه، تفسیر (فهم معنای امور، مشهود نپنداشتن موضوع مطالعه و شک در یافته‌های خویش)، خود انتقادگری (کنکاش درباره امکان درستی و نادرستی رویه‌ها و قواعد) و واسازی/ بازسازی (مراجعه دائم به واقعیت و بازسازی مداوم ارتباط خود با جهان و دست یافتن به درکی جدید) در صدد زایش تأملات و تفکراتی جدید در حوزه اندیشه سیاسی بر می‌آید. در این چارچوب با در نظر گرفتن تأثیر متقابل محقق بر پژوهش و عکس آن، امکان تأمل فرد در دانسته‌های خویش و تحول مسیر پژوهش فراهم می‌شود (معینی، ۱۳۸۵: ۶۱).

پیامد	مؤلفه‌های تأمل بازانديشانه
درک موضوع مطالعه	شناخت
فهم معنا و شک در یافته‌های خویش	تفسیر
کنکاش درباره امکان درستی و نادرستی رویه‌ها و قواعد	خود انتقادگری
مراجعه دائم به واقعیت و بازسازی مداوم ارتباط خود با جهان و دست یافتن به درکی جدید	واسازی/ بازسازی

پیامدهای بهره‌گیری از نگرش بازتابی در حوزه اندیشه سیاسی را می‌توان چنین برشمرد:
 الف. اتخاذ نگاهی زمینه‌ای و موقعیت‌مند: یکی از برآیندهای تحلیل جامعه‌شناختی اندیشه، اتخاذ نگاهی زمینه‌ای و موقعیت‌مند در رابطه با چگونگی شکل‌گیری اندیشه و نحوه تحول و تغییر آنها است. تفکر به طور کلی و اندیشه سیاسی، در زمان و مکان خاص واقعیت می‌یابد و هرگونه تعیین فکری به واسطه «موقعیت‌مندی»^۲، در درون افق‌هایی صورت می‌پذیرد که به نوبه خود بر موقعیت زمانی و مکانی مشخصی دلالت می‌کند. در این چارچوب، وجوه مختلف تفکر و کنش، برآمده از زیست‌جهان اجتماعی - فرهنگی و تاریخی مشخصی به شمار می‌روند که لازمه فهم ابعاد و ماهیت آن و رهایی از کلی‌نگری تجویزی، توجه به همین بستر اجتماعی است. اندیشه‌ها به واسطه محتوای ارزشی^۳ خود، باید در ارتباط با ویژگی‌های خاص هر فرهنگ مورد توجه قرار گیرند و «پارادایم‌های فرهنگی» را که با ترسیم «نظام‌های دلالت‌های» خود به شکل‌بندی

1. political and epistemological self-consciousness
 2. Situational
 3. Normative Connotations

اندیشه‌ای خاص یاری می‌رسانند، شناخت (گراسبرگ، به نقل از هال و دو گی^۱، ۱۹۹۶: ۹۰). از این منظر می‌توان به تحلیلی ماهیت‌کاوانه، همه‌جانبه‌نگر، فارغ از برچسب‌زنی‌ها و قطبی‌سازی رایج با هدف تأمل و ارزیابی انتقادی در شیوه‌های تفکر دست یافت. مقصود فراستخواه از جمله نویسندگانی است که با محور قرار دادن چنین رویکردی در کتاب *سرآغاز نواندیشی معاصر: دینی و غیر دینی* (۱۳۷۷)، می‌کوشد زمینه‌های فکری شکل‌گیری نواندیشی دینی و غیر دینی را در مواجهه با اندیشه‌های سیاسی غرب مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد.

ب. نگاه هویت‌محور و هدفمند به اندیشه سیاسی: نکته مهمی که در ارتباط با نگرش بازتابی وجود دارد، اتخاذ راهبردی است که مبین چرخش از نگرش صرفاً تاریخ‌گرا-ایدئولوژیک به سمت علایق و دغدغه‌های هویت‌محور است. از این منظر می‌توان با نقد تقلیل‌گرایی، عام‌گرایی، انتزاعی‌گری و کلیت‌نگری در تحلیل اندیشه‌ها، به طرح نوعی استراتژی چند وجهی در راستای فهم اندیشه‌های سیاسی جدید بر پایه مبانی فرهنگی- هویتی خاص آنها بر آمد. در این چارچوب، تلاش می‌شود تا هویت‌های ساخته شده از طریق فهم نحوه هویت‌یابی آنها در بستری خاص مورد توجه قرار گیرد. در نتیجه اندیشه‌ای محور قرار می‌گیرد که بتواند بر پایه استلزامات معنایی، اشتراکات و تمایزهای هویتی زمینه بروز کنش جمعی را برای دستیابی به اهداف مورد نظر فراهم سازد.

این فرایند به خودی خود، به معنای نوعی تعلق و انصاف است که ضرورت آگاهی‌یافتن از موقعیت‌های بومی را مفروض می‌گیرد. هویت‌یابی و هدفمندی در این چارچوب، ناظر بر فرایندی است که می‌تواند در راستای خاص‌گرایی هویتی، بومی‌نگری، نقد و تحلیل، و تمایزبخشی به کار گرفته شود. بنابراین، رویکرد بازاندیشانه به اندیشه سیاسی موجب می‌شود تا بتوان به نحوی هدفمند و از چشم‌انداز نیازها و نگرش‌های بومی به مسائل و دغدغه‌های موجود نگرست. یکی از نویسندگانی که تا حدودی این خط سیر را دنبال می‌کند، رضا داوری اردکانی می‌باشد که در برخی آثار خود نظیر *غرب و بحران هویت در ایران معاصر* (۱۳۷۵) تلاش می‌نماید زمینه‌های نظری لازم را برای بحث و بررسی هویت‌محور اندیشه سیاسی فراهم نماید. همچنین، فرهنگ‌رجایی در کتاب *معرکه جهان بینی‌ها: در خردورزی سیاسی و هویت ما* (۱۳۷۶) تلاش کرده است تا با پی‌ریزی نوعی نگاه هویت‌محور به اندیشه سیاسی، زمینه بحث و بررسی انتقادی اندیشه ایرانی- اسلامی با اندیشه سیاسی غرب را فراهم نماید.

ج. فهم کنش‌های معنادار در اندیشه سیاسی: بهره‌گیری از روش تحلیل بازاندیشی، زمینه‌ای فراهم می‌آورد تا با درک الگوها و انگاره‌های معنابخشی که در متن کنش‌های اجتماعی وجود دارد، بتوان «ساختارهای معنایی نهفته» را مورد شناسایی قرار داد و دریافت که چگونه نحوه خاصی از اندیشه و عمل سیاسی محوریت می‌یابد. متفکر بازاندیش، به نقش معنی‌دار اعمال اجتماعی و اندیشه‌ها در زندگی سیاسی توجه دارد و به تحلیل شیوه‌ای می‌پردازد که طی آن نظام‌های معنایی، فهم انسان از نقش خود در جامعه را شکل می‌دهند و بر فعالیت‌های سیاسی آنان در مقطعی خاص تأثیر می‌گذارد (تورفینگ، ۱۹۹۹: ۸۴).

اندیشه سیاسی در بردارنده مجموعه‌ای از معانی، نگرش‌ها، ارزش‌ها و اشکال نمادین (عملکردها و ساختارها) است. فرهنگ، به عنوان چارچوب اصلی ایجاد اندیشه‌ها و نگرش‌ها، منشوری است که انسان‌ها از طریق آن با محیط مادی و معنوی خود ارتباط برقرار می‌کنند و از سه بعد اساسی واقعیت‌ها، ارزش‌ها، و عواطف (پارسونز، ۱۹۶۷: ۹-۸) تشکیل می‌شود. هر اندیشه‌ای با نشان دادن نوعی ادراک از یک هنجار فرهنگی، این قابلیت را دارد که نوعی شالوده را در عرصه کنش‌های سیاسی-اجتماعی بر پایه مواد و مصالح فرهنگی قابل دسترس، ساختارهای معنابخش و سنت‌های ویژه خود بنا نهد. در مقابل، «فردی که قادر به یافتن ارزش‌های مثبت و پایدار در فرهنگ، مذهب یا ایدئولوژی خود نباشد، ایده‌آل‌هایش به هم می‌ریزد. چنین فردی که از در هم ریختگی هویتی رنج می‌برد، نه می‌تواند ارزش‌های گذشته خود را بازیابی نماید و نه صاحب ارزش‌هایی شود که به کمک آنها بتواند آزادانه برای آینده طرح‌ریزی نماید» (هورنای، ۱۳۶۴: ۱۳۴).

برخلاف نظریه‌های پوزیتیویستی که با ترسیم دیدگاه‌های عینی‌گرا و تجربه‌گرایانه قادر به فهم عناصر و مؤلفه‌های فرهنگی-معنوی در جنبش‌های اجتماعی نیستند، نگرش بازتابی ما را راهنمایی می‌کند تا حضور فرهنگ، نمادها و کنش‌های معنادار را در متن زندگی و کردارهای سیاسی نادیده نگیریم. از این‌رو، اندیشه سیاسی را باید در ارتباط با سازوکارهای خاطرات جمعی، سیاست‌های نمادی، نظام نشانه‌ها و رمزها و نمادها، و زمینه‌های اجتماعی-سیاسی هر جامعه تحلیل نمود. اندیشه سیاسی چشم‌اندازها و موقعیت‌هایی را فراهم می‌آورد که افراد از طریق آن سخن می‌گویند و جامعه و زندگی روزمره را بر اساس زبان، نشانه‌ها، تصورات، نمادها و نظام‌های مدلولی آن سامان می‌بخشند (هادرینگ، ۲۰۰۵: ۲۵۵). اندیشه‌ها، معانی اجتماعی و برساخته‌هایی برآمده از موقعیت‌هایی خاص هستند که روش‌هایی از درک و تفاهم جمعی را پیش روی افراد می‌گذارند. اندیشه را باید به عنوان پدیده‌ای با خصلت فرهنگی و معناساز دانست که از طریق نمادها و قواعد هنجاری خاصی، ساخت یافته است و می‌بایست الگوی زبانی و معنایی آنها را

مورد توجه قرار داد. از این منظر، اندیشه سیاسی برساخته‌ای اجتماعی است که واجد نشانه‌ها، رمزگان و کنش‌های نمادین است (پشو، ۱۹۸۲: ۲۵-۱۸). سید علی میر موسوی در کتاب **اسلام، سنت و دولت مدرن** (۱۳۸۴) تا حدودی به چنین رویکردی نزدیک شده است. مع‌هذا، اندیشه‌ها نیز تاریخی دارند و همانند هر پدیده فرهنگی- زبان شناختی و اجتماعی دیگری در معرض تحولات بنیادین هستند. بنابراین، اندیشه سیاسی مبتنی بر نوعی نگرش فرهنگی (گود و ولودی، ۱۹۹۸: ۸) است که بر اساس آن، امکان تحلیل ساختارهای ژرف سیاسی امکان‌پذیر می‌شود و به آدمی مدد می‌رساند تا از این رهگذر بتواند دگرذیسی‌ها و تحولات آن را مورد کندوکاو قرار دهد. نمادها و نشانه‌های فرهنگی، به تولید مفاهیم جدید، اشکال جدید زندگی اجتماعی، روش‌های جدید تفکر و کنش، و فهم نگرش‌ها و واقعیت‌های اندیشه سیاسی یاری می‌رساند (ر.ک: کانز، ۱۹۹۷: ۲۵۷).

توجه به سیاست‌های تمایز و تفاوت

احساس تمایز بودن از دیگران، نیازمند وجود مرزهای کم و بیش پایدار است. ما هویت فکری خود را از طریق تمایز مرزهای هویتی خود با دیگران ترسیم می‌کنیم و فضایی دوگانه (هم‌گرایانه/ تقابلی) نظیر خودی/ غیر خودی، بومی/ غیر بومی، و... ایجاد می‌نمائیم که اغلب با ارزش‌گذاری و سلسله مراتب بخشیدن به ماهیت آنها همراه است. اگر این تفاوت‌ها وجود نداشت، ما نمی‌توانستیم به طور متمایز و هم‌بسته موجودیت فکری - هویتی خود را بازیابیم. هویت برای تبیین و استقرار الگوهای رفتاری خود نیازمند تفاوت است و هر گفتمان فکری، تفاوت‌ها را به یک «دیگری» یا «غیر خودی» تبدیل می‌کند تا بتواند از قطعیات و مسلمات خود دفاع کند (کانلی^۱، ۲۰۰۲: ۲).

طرح سیاست‌های تمایز و تفاوت، به ترسیم نوعی بینش و چشم‌انداز خاص یاری می‌رساند که بر اساس آن می‌توان از «موضعی معرفت‌شناختی»، ابعاد و زوایای اندیشه بومی را در ارتباط و تمایز با اندیشه «دیگری» (غیر بومی) شکل داد. در واقع، هویت‌بخشی به اندیشه‌ها و کردارها، به ضرورت جزو بلافصل نظام «مناسبات تفاوت» است. اهمیت تفاوت و تمایز در طرح و نقشه اندیشه سیاسی در این است که هر فرد یا جامعه به دنبال آن خواهد بود تا با توضیح و تفسیر پارادایم‌های موثق در توضیح و تفسیر کیستی خود، ارزش‌هایش را در تمایز با دیگران بنیان نهد و دیگران را بر پایه نقشه شناختی خود تعریف و شناسایی کند. این سخن بیانگر این واقعیت است که همواره باید اهمیت تفاوت‌ها را در شکل‌گیری مرزبندی‌های هویتی- فکری در نظر

داشت. به عنوان نمونه، فرزین وحدت در کتاب *رویارویی فکری ایران با مدرنیته* (۱۳۸۳) کوشیده است تا با بررسی نظام فکری مدرنیته و اندیشه سیاسی متفکران ایرانی نوعی رویکرد مبتنی بر تمایز و تفاوت را پی‌ریزی نماید.

از این رو، اندیشه‌های هویت‌بخش از طریق ایجاد مرزهای سیاسی و ضدیت میان «خودی» و «غیرخودی» شکل می‌گیرند. «تفاوت و تمایز در طرح نقشه و هویت سیاسی به این معنا است که هر «خود» یا «جامعه» به دنبال این خواهد بود تا ارزش‌هایش را در تمایز با دیگران بنیان نهد» (گیببیز و بومر، ۱۳۸۱: ۱۳). در واقع، هر دستگاه فکری- هویتی با ترسیم نوعی «نقشه شناختی»^۱، به نحوه ارتباط و تعامل با دیگران معنا می‌بخشد و افراد این راه بهتر می‌توانند نحوه ارتباط خود را با جهان پیرامون دریابند. از این منظر، اندیشه‌ها برای ما چشم‌اندازهای خاصی را در جهان اجتماعی مشترک ایجاد می‌نمایند که از طریق آن به مفهوم‌سازی جهان و شناخت دیگران نائل می‌شویم.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد با ارائه مقدمات نظری لازم، ضرورت عطف نظر به زمینه‌های جامعه‌شناسی اندیشه سیاسی در پرتو بهره‌گیری از روش بازتابی مورد توجه قرار دهیم. روش بازتابی، روشی است که با تبارشناسی عناصر و مؤلفه‌های درونی هر تفکر در صدد بر می‌آید تا از چشم‌انداز اجتماعی همان تفکر به بررسی مرزهای هویتی آن مبادرت ورزد؛ نه آن که با نگاهی عام و کل‌گرایانه، همه اندیشه‌ها را صرفاً بر اساس مفروض‌هایی تاریخ‌نگارانه و یا ایدئولوژیک ارزیابی و تحلیل نماید. طرفداران این دیدگاه با نقد تقلیل‌گرایی، عام‌گرایی، انتزاعی‌گری و کلیت‌نگری، به طرح نوعی استراتژی چند وجهی (با توجه به مبانی اجتماعی، فرهنگی، تاریخی، سیاسی)، در جهت فهم پیچیدگی‌های اندیشه‌های سیاسی بر می‌آیند. از این رو تلاش می‌شود تا نحوه هویت‌یابی اندیشه‌های سیاسی در بستری خاص مورد توجه قرار گیرد. به تعبیر بهتر، کاربست این روش، ما را یاری می‌دهد تا چگونگی پیدایش، بسط و تحول اندیشه‌ها را به عنوان سازنده معانی و کنش‌های هویتی، درک نماییم.

در چارچوب روش بازتابی، تصور بر این است که اندیشه‌های سیاسی از درون فرایندهای شناختی که اغلب در موقعیت‌های اجتماعی، فرهنگی سیاسی ریشه دارند، سر بر می‌آورند. نظر به ماهیت فرهنگی هویت و اهمیت یافتن معنا در متن کنش‌ها و کردارهای سیاسی، لازمه ارائه فهمی دقیق و همه‌جانبه از اندیشه بهره‌گیری از روش‌هایی است که بتوانند با اتخاذ رویکردی تفسیری/ انتقادی به‌گانه معانی و کنش‌های اجتماعی بروز یافته دست یابند. در واقع، از آن جایی

که در روش بازتابی، هر اندیشه‌ای در ارتباط با مؤلفه‌های تاریخی، فرهنگی، و اجتماعی خاص خود مورد فهم و ارزیابی قرار می‌گیرد، این فرصت فراهم می‌شود تا بتوان فارغ از هر نوع پیش‌داوری به واکاوی هویت‌های برآمده از آن در متن کردارهای سیاسی پرداخت. از این رو، روش بازتابی این قابلیت را دارد که اندیشه‌های سیاسی را در ارتباط با سازوکارهای خاطرات جمعی، نمادها، نظام نشانه‌ها و رمزها و عادت‌واره‌ها، و در ارتباط با زمینه‌های اجتماعی - سیاسی هر جامعه تحلیل کند.

به رغم کاربست این نظریه، بن‌بست‌ها و چالش‌هایی نظیر بحران متون (ناتوانی در ارائه بنیان‌های تئوریک بومی در حوزه اندیشه)، بحران مفاهیم (ناتوانی در تبیین و تدقیق مفاهیم)، بحران عمل (ناتوانی در ترسیم چشم‌اندازهای راهبردی منطبق با اهداف) پیش روی ما خواهد بود و باید در پژوهش‌های بعدی برای عبور از این بحران‌ها نیز چاره‌جویی‌هایی نمود.

نویسنده مقاله حاضر، با تأکید ضرورت فهم افق‌های فکری متفاوت، بر این نکته تأکید دارد که اندیشه‌های غرب برآمده از موقعیت و زمینه‌های تاریخی متفاوت و خواسته‌ها و نیازهای برآمده در جوامع دیگر است. مشکلی که غالباً به واسطه طرح نظریه‌های مختلف در کشور ما پدید آمده است، بیش‌تر به ادعاهای جهان‌شمول طرفداران این اندیشه‌ها بازمی‌گردد که بدون توجه به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی جامعه ما، در صدد کاربست آنها بر می‌آیند. به این معنا که حاملان این اندیشه‌ها، بدون نظر گرفتن مقدمات و زمینه‌های اجتماعی - سیاسی ظهور اندیشه‌های سیاسی در جوامع پسا صنعتی غرب، تلاش می‌نمایند تا این اندیشه‌ها را فارغ از محدودیت‌های مبتنی بر روش‌های جامعه‌شناختی - تاریخی، به‌صورت تجویزی کار گیرند. در حالی که جامعه ما دارای هویتی متمایز و خصیصه‌های منتزعی است که اندیشه‌های مندرج در متن کردارهای آن کمتر تناسب و سنخیتی با اندیشه‌های سیاسی در غرب دارد.

منابع

- اسپریگنز، توماس (۱۳۸۷) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگه.
- استنفورد، مایکل (۱۳۸۶) درآمدی بر تاریخ‌پژوهی، ترجمه مسعود صادقی، سوم، تهران، سمت.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳) فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- اکلشال، رابرت و دیگران (۱۳۸۵) مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه محمد قائد، تهران، مرکز.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۰) فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، سخن.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۵) فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام.
- برکلی ادینس و دیگران، تاریخ و فلسفه تاریخ (۱)، ترجمه نصر الله صالحی، ماهنامه تاریخ اسلام، شماره ۷، در <http://www.hawzah.net/Hawzah/Articles/Articles.aspx?id=84249&LanguageID=1>
- بشیریه، حسین (۱۳۷۶) تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، اندیشه‌های مارکسیستی، تهران، نی.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۶) تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، اندیشه‌های لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران، نی.
- پوپر، کارل (۱۳۷۳) فقر تاریخیگری، ترجمه احمد آرام، تهران، خوارزمی.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۷۸) نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب، سوم، تهران، امیرکبیر.
- حکیمی، محمدرضا (بی‌تا) بیدارگران اقلیم قبله، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۵) غرب و بحران هویت در ایران معاصر (گفتگو)، در رویارویی فرهنگی ایران و غرب در دوره معاصر، تهران، سروش.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۶) معرکه جهان بینی‌ها، در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان، تهران، شرکت احیاء کتاب.
- ریکور، پل (۱۳۸۱) «ایدئولوژی و اتوپیا»، ترجمه احمد بستانی، نامه مفید، شماره ۳۲، آذر و دی، صص ۸۹-۸۰.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۴) دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط، تهران، نگاه معاصر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۲) تاریخ اندیشه سیاسی در اروپا: جدال قدیم و جدید، تهران، نگاه معاصر.
- عنایت، حمید (۱۳۵۱) بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- گیببیز، جان. آر. و بوریمر (۱۳۸۱) سیاست پست مدرنیته، ترجمه منصور انصاری، تهران، گام نو.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۰) پیامدهای مدرنیته، ترجمه محسن ثلاثی، دوم، تهران، مرکز.
- مردیها، مرتضی (۱۳۸۶) در دفاع از سیاست: لیبرال دموکراسی مقتدر، تهران، نی.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۵) روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست، تهران، دانشگاه تهران.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۴) تأملی در مدرنیته ایرانی، ترجمه جلال توکلیان، تهران، طرح نو.
- میر موسوی، سید علی (۱۳۸۴) اسلام، سنت و دولت مدرن، تهران، نی.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۷) «نسبت دین با ایدئولوژی»، قبسات، شماره ۷، بهار، صص ۱۲۰.
- وحدت، فرزین (۱۳۸۳) رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.
- وینسنت، اندرو (۱۳۷۸) ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۵۶) عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
- هورنای، کارن (۱۳۶۴) تضادهای درونی ما، ترجمه محمدجعفر مصفا، پنجم، تهران، بهجت.

هیوود، اندرو (۱۳۸۳) درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، از لیبرالیسم تا بنیادگرایی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.

- Barrett, Michele (1991) *The Politics of Truth, from Marx to Foucault*, Stanford, Stanford University press.
- Conner, Steven (1997) *Postmodern Culture*. Second Edition. Blackwell Publishers.
- Gellner, Ernest (1964) *Thought and Change*, London, Weidenfell & Nicolson.
- Good, James and Irving Velody (1998) *The Politics of Postmodernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gramsci, A (1995) *Future Selections from the Prison Notebooks*, Ed tr, Boothman, London, Lawrence and Wishart.
- Hall, Stuart and Paul Dugay (1996) *Question of Cultural Identity*, London, Sage Publication.
- Harding, Sandra (2005) "Transformation VS. Resistance", in: *Identity Politics Reconsidered*. Edited by Linda Martin Alcoff and Others. Macmillan. Palgrave.
- Kinser (1981) "Annalist paradigm? The Geohistorical Structure of Fernand Braudel", *The American Historical Review*, 86, February.
- Lehman, Jennifer M (1993) *Deconstructing Durkheim*, London, Routledge
- Neufeld, Mark (1991) *The Reflexive Turn and International Relations Theory*, York University, Centre for International and Strategic Studies, January.
- Parsons, Talcott (1967) *Structure of Social Action*. New York: Free Press
- Pecheux, Michel (1982) *Languages, Semantics and Ideology*, New York, St Martin Press.
- Reson, Barry M. (ed) (1985) *Iran: since the Revolution*, New York, Social Science Monographs, Boulder.
- Ricoeur, P (1986) *From text to Action*, Ed, G.H. Taylor, New York, Columbia University Press.
- Schwartz, David (1971) *A theory Revolutionary Behavior*, In *When Men Revolt and Why*, Ed by J.C. Davis, New York, Free press.
- Torring, Jacob (1999) *New Theories of Discourse*, London, Oxford Publication.
- Zizek, Slavoj (1994) "Introduction: The Spectre of Ideology" in *Mapping Ideology*, ed, Slavoj Zizek, London, Verso.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره هشتم، تابستان و پاییز ۱۳۸۹: ۴۹-۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۰۸/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۹/۲۰

اثرگذاری تکنولوژی بر دموکراسی: دموکراسی تکنولوژیکی

سیده‌هدایت سجادی*

چکیده

دو دیدگاه کلی در باب اثر گذاری تکنولوژی بر دموکراسی وجود دارد: دیدگاه نخست، تکنولوژی و یا مصادیقی از آن را برای دموکراسی تهدیدآمیز می‌داند و دیدگاه دوم، آن را زمینه و بستر مناسب‌تری برای دموکراسی تلقی می‌کند. هدف از این نوشتار، بررسی پیامدهای اثر تکنولوژی بر دموکراسی است. در این نوشتار، اثرگذاری تکنولوژی، با نگرشی تکنولوژیستی و فرهنگی، بر چهار مؤلفه مقوم مفهوم دموکراسی به مثابه روش حکومت یعنی رویه تصمیم‌گیری، آد میان به مثابه عناصر تصمیم‌گیرنده، جامعه دربردارنده افراد، و مفهوم تعین سرنوشت بررسی شده و استدلال می‌شود که در عصر تکنولوژیکی نوین، تکنولوژی به بخش جدایی‌ناپذیری از قوام مفهوم دموکراسی بدل شده است؛ به گونه‌ای که طرح برساخته «دموکراسی تکنولوژیکی» را ایجاب می‌نماید. این مفهوم، پرسش از تهدیدآمیز یا سودمندبودن تکنولوژی برای دموکراسی را تحت الشعاع قرار می‌دهد؛ بر این مینا، طرح پرسش فوق‌هنگامی ارزشمند است که در جهت سازگار نمودن بیش‌تر تکنولوژی با دموکراسی باشد.

واژه‌های کلیدی: تکنولوژی، دموکراسی، دموکراسی تکنولوژیکی، رویکرد تکنولوژیستی، تصمیم‌گیری.

مقدمه

دموکراسی و تکنولوژی، از مهم‌ترین دستاوردهای دنیای نو محسوب می‌شوند. اگر چه ریشه واژه دموکراسی، به دولت‌شهرهای یونان باستان و فلاسفه آن دوران برمی‌گردد، در کاربرد امروزی خود، مفهومی مدرن است که از قرون هجده و نوزده به بعد مورد توجه واقع شده است. این مفهوم به خصوص در قرن بیستم تعاریف، تعبیر، صورت‌بندی‌ها و مصادیق فراوانی یافته؛ به گونه‌ای که ارجاع به این کلمه را تا اندازه‌ای دچار مشکل نموده است، تا آنجا که برخی نظام‌های استبدادی نیز خود را زیر لوای آن جای می‌دهند. ریچارد رورتی، فیلسوف پراگماتیست آمریکایی، در ارائه‌ای تحت عنوان «دموکراسی و فلسفه»^(۱)، دموکراسی را در دو مفهوم توصیف نموده است: مفهوم قانون‌گرایانه و مفهوم برابری خواهانه؛ اولی تعبیری رایج‌تر، اما با دامنه کاربرد محدودتر است، و دومی که بیش‌تر یک ایده‌آل اجتماعی محسوب می‌شود، دامنه کاربرد وسیع‌تری دارد. رورتی می‌گوید: «کلمه دموکراسی به تدریج، در دو مفهوم متمایز آمده است. در مفهوم محدودتر، معنی حداقلی، به سیستمی از حکومت برمی‌گردد که در آن قدرت در دست کارگزارانی است که آزادانه انتخاب شده‌اند. من دموکراسی بدین مفهوم را دموکراسی قانون‌گرایانه^۱ می‌نامم. مفهوم گسترده‌تر آن، به یک ایده‌آل اجتماعی برمی‌گردد، که برابری فرصت است. در این مفهوم دوم، دموکراسی جامعه‌ای است که در آن همه کودکان فرصت‌های یکسان در زندگی دارند و در آن هیچ شخصی در رنج نباشد از این‌که فقیر متولد شده باشد یا از نسل بردگان باشد یا زن باشد یا... من دموکراسی در این مفهوم را «برابری خواهانه»^۲ خواهم نامید (رورتی، ۲۰۰۷: ۱).

مفهوم قانون‌گرایانه دموکراسی، بیش‌تر به ساختار و سازوکار حکومت برمی‌گردد، اما مفهوم برابری خواه آن، هم ساختار و شیوه حکومت و هم جامعه و شیوه زیست دموکراتیک را در بر می‌گیرد. در این نوشتار عمدتاً بر دموکراسی به مثابه روش و سازوکار حکومت تمرکز خواهد شد. تکنولوژی نیز از جمله مفاهیمی است که تعاریف و تعبیر متفاوتی از آن ارائه شده است. می‌توان با رویکردهای فلسفی، تکنولوژیستی و فرهنگی به تکنولوژی نگریست. تمرکز این نوشتار بیش‌تر معطوف به رویکرد تکنولوژیستی و فرهنگی خواهد بود. با توجه به تغییر و تحولات روز افزون در تکنولوژی و نیز گسترش دموکراسی به مثابه یک روش کارآمد حکومتی و حتی یک شیوه خاص زندگی، بررسی نسبت میان این دو، جایگاه ویژه‌ای یافته است. اگرچه به نظر می‌رسد اثر گذاری متقابلی میان تکنولوژی و دموکراسی وجود دارد، اما در این مقاله صرفاً به اثر گذاری تکنولوژی بر دموکراسی خواهیم پرداخت^(۲). در این زمینه حداقل دو دیدگاه کلی وجود دارد: دیدگاه نخست اثر تکنولوژی بر دموکراسی را زیان‌بار و تهدیدآمیز تلقی می‌کند و دیدگاه دوم، به تکنولوژی به

1. Constitutionalism
2. Egalitarianism

مثابه یک فرصت و زمینه مناسب برای رشد و تحقق دموکراسی می‌نگرد. این دو دیدگاه کلی ضمن اشاره به دو نگرش نسبتاً متفاوت در باب اثرگذاری تکنولوژی بر دموکراسی (دیدگاه جوزف پیت و دیدگاه بنیامین باربر) منعکس شده است. در این مقاله، پس از بررسی مفاهیم دموکراسی و تکنولوژی سعی می‌شود به این پرسش پاسخ داده شود که پیامد اثر تکنولوژی بر دموکراسی چیست و در عصر نوین تکنولوژیکی، آیا تکنولوژی برای دموکراسی تهدید محسوب می‌شود یا فرصت. در پایان، با توجه به دگرگونی عصر نوین، به مفهوم دموکراسی تکنولوژیکی پرداخته می‌شود و در پرتو آن، پرسش مقاله مورد بازبینی قرار می‌گیرد.

گذری بر دو دیدگاه در باب اثرگذاری تکنولوژی بر دموکراسی

در این بخش از مقاله به دو دیدگاه نسبتاً متفاوت در باب اثرگذاری تکنولوژی بر دموکراسی اشاره می‌گردد. دیدگاه اول دیدگاه جوزف پیت است که بیش‌تر جانب تکنولوژی را می‌گیرد، و دیدگاه دوم، دیدگاه بنیامین باربر است که همدلی بیش‌تری با دموکراسی دارد. در خلال اشاره به این دو دیدگاه، پرسش مقاله نیز بررسی می‌گردد.

دیدگاه جوزف پیت

جوزف پیت از جمله فیلسوفان تکنولوژی است که عقیده دارند نه تنها تکنولوژی برای دموکراسی تهدید محسوب نمی‌شود، بلکه این چارچوب‌های دموکراسی هستند که می‌توانند مورد سوء استفاده قرار گیرند و بر ضد روند رشد تکنولوژی عمل نمایند؛ همانند تصمیمات کنگره آمریکا که جلو رشد و توسعه برخی تکنولوژی‌ها، مثلاً تکنولوژی شبیه سازی انسانی را می‌گیرد. پیت، بیش‌تر در پی رد اتهام زیان‌باری تکنولوژی برای دموکراسی است. به نظر پیت این ادعا که، تکنولوژی خطری برای دموکراسی محسوب می‌شود، چندان موخه نیست. وی عمده دلایل قائلین به تهدید دموکراسی از جانب تکنولوژی را قابل تقلیل به این نکته اساسی می‌داند که «اندازه و وسعت انتشار زیرساخت تکنولوژیکی ما و پیچیدگی تکنولوژی‌های در حال توسعه نوشونده، حتی قطع نظر از توسعه بیش‌تر تکنولوژی، به گونه‌ای است که دیگر جایی برای کنترل معقول افراد بر رخدادهای جامعه‌شان، باقی نگذاشته است (پیت، ۲۰۰۰: ۱۰۰). به نظر آنان با گسترش این ساختار پیچیده، سلب حقوق^۱ از شهروندان نیز بیش‌تر می‌شود؛ زیرا افزایش این پیچیدگی، سبب «تکیه روزافزون بر متخصصان برای آگاهی دادن به ما درباره مزیت‌ها یا مضرات دنبال نمودن این یا آن توسعه، و رشد طبقه‌ای از مدیران حرفه‌ای (تکنوکرات‌ها) است» (همان: ۱۰۱). به نظر پیت این استدلال از چند جهت مغشوش است؛ یکی از دلایل وی این است کنترل افراد بشر بر تکنولوژی

هنوز وجود دارد؛ ادعای وی مبتنی بر مواردی از کنترل تکنولوژی‌ها حتی در مقیاس بالا، همچون تعطیلی و برچیدن برخی رآکتورهای هسته‌ای است. بر اساس دلیل دوم وی، فرض مذکور، یعنی اتکاء بیش‌تر بر کارشناسان و خبره‌ها، منتج به در خطر قرار گرفتن دموکراسی و حقوق شهروندی نمی‌شود.

پیت اذعان می‌کند که برخی جنبه‌های دموکراسی با تکنولوژی تغییرمی‌کند، اما همه این تغییرات نمی‌توانند خطر آفرین باشند. برخی از آنها همچون دستگاه‌های مکانیکی شمارش آراء، اساساً تهدید محسوب نمی‌شوند، اما برخی دیگر از تکنولوژی‌ها همچون «اسناد دولتی مضبوط در سیستم‌های کامپیوتری متمرکز» به زعم وی ممکن است به مثابه تهدید تلقی شوند. اساس این تهدید بر این فرض استوار است که تکنولوژی «ارزش‌هایی را که بخش وسیعی از مردم، ارزش‌های اساسی یک زندگی خوب تلقی می‌کنند، به چالش می‌کشد» (همان). برای نمونه، ادعا شده پیامدهای ثبت اسناد دولتی سیستم‌های کامپیوتری متمرکز، که اطلاعات خصوصی افراد در آن مندرج است و دولت به آن دسترسی دارد، تهدیدی برای عرصه خصوصی افراد محسوب می‌شود. اما به نظر پیت این تهدید «ذاتاً تهدیدی برای دموکراسی نیست؛ تنها ممکن است تهدید برای مفهوم خاصی از محیط اجتماعی ایده‌آل باشد» (همان: ۱۰۲). به نظر پیت اگر عرصه خصوصی افراد و مجموعه‌ای از ارزش‌های دیگر تهدید شوند، مستلزم این نتیجه نیست که دموکراسی هم تهدید شده است. در واقع، راه درازی است میان «این باور که «ارزش عرصه خصوصی افراد در معرض خطر واقع شده است» به این مدعا که «دموکراسی در معرض خطر است». حتی مسلم نیست که عرصه خصوصی افراد ارزشی برای دموکراسی باشد... یک تهدید شخصی، ذاتاً تهدیدی برای دموکراسی نیست» (همان). به نظر پیت، اساس نزاع، به نزاع ارزش‌های دوطرفه منازعه بر می‌گردد. «این وضعیت ... در واقع به بهترین نحو نزاع ارزش‌ها^۱ را بازمی‌نمایاند. از یک طرف، دارای ارزش‌هایی هستیم که آنها را ارزش‌های تکنولوژی، به مفهوم انسانیت در مقام کار، خواهیم نامید و در طرف دیگر، با ارزش‌های گروه‌های سیاسی اجتماعی ویژه‌ای مواجه‌ایم که به واسطه وابستگی به یک سبک زندگی خاصی شکل گرفته‌اند... آنچه این ارزش‌ها را تهدید می‌کند، تغییر است» (همان). لازم به ذکر است از منظر هستی‌شناختی، تکنولوژی خود دارای ارزش نیست بلکه عوامل انسانی در مواجهه با تکنولوژی، وارد عرصه تصمیم‌گیری و ارزش‌گذاری خواهند شد، که البته این ارزش‌ها، صرفاً ارزش‌های اخلاقی نیستند. آنجا که تکنولوژی به مثابه فعالیتی معرفت‌بخش پنداشته می‌شود، پیت، ارزش‌های تکنولوژی را ارزش‌هایی «معرفتی^۲ یا

1. Conflict of values
2. Epistemic

شناختی^۱ بر می‌شمارد؛ اینها ارزش‌هایی هستند که فرآیند اکتساب، آزمون و به‌کارگیری دانش را به هدف تغییر دادن محیط طبیعی و اجتماعی پیرامون در جهت بهتر شدن، هدایت می‌کنند» (همان: ۱۰۳). از طرف دیگر، با توجه به تعریفی که پیت از دموکراسی دارد صرفاً حق رأی دادن را به مثابه یک ارزش متعلق به دموکراسی می‌پذیرد. وی توصیف خود را از دموکراسی این‌گونه بیان می‌کند: «هنگامی که در باب دموکراسی صحبت می‌کنیم، چیزی شبیه این ایده را در نظر داریم که در هر واحد سیاسی مفروض (دولت، دانشکده، یا خانواده) افراد به وسیله رأی دادن به یک فرآیند تصمیم‌گیری دسترسی می‌یابند که محصول نهایی آن، بر بهبود وضع آنها اثر می‌گذارد... مسلم نیست که حکومت اکثریت عنصری کلیدی در دموکراسی باشد. آنچه در این میان اساسی است مجاز بودن هر شهروند، هر عضو و غیره، در بیان نظر خود به وسیله رأی دادن است و تصمیم‌نهایی نیز در هر وضعیتی باید تابعی از آن آراء باشد» (همان: ۱۰۴). به نظر پیت، «تنها تهدید برای دموکراسی، کنشی است که افراد را از حق رأی دادن محروم می‌کند» (همان: ۱۰۵). هر چند ادعا می‌شود که وسعت، پیچیدگی و گسترش روز افزون تکنولوژی، و اتکا بر کارشناسان، سبب شده افراد از رأی دادن واقعی محروم شوند، اما پیت بر آن است که این امر را موجه جلوه دهد. در همین راستا او به وجود نمایندگی در دموکراسی اشاره می‌کند؛ در این نوع از دموکراسی همواره افرادی هستند که اداره امور شهروندان به آنها محول می‌شود، بدون این که الزاماً هم‌رأی با موکلین خود باشند. در ادامه بحث نزاع ارزش‌ها، پیت، با اکران حق رأی دادن را ارزشی برای دموکراسی تلقی می‌کند؛ در حالی که مایل است دموکراسی را اساساً فاقد هر گونه ارزش بداند. سلب حق رأی از مجرمان در برخی ایالت‌های آمریکا و یا محدودیت‌های سنی برای رأی دادن، مواردی هستند که به گونه‌ای حق رأی را از برخی افراد سلب می‌کنند، با این حال دموکراسی هنوز پابرجا است. به نظر وی دموکراسی از نظر ارزشی نسبتاً امری خنثی است و تنها عنصری که وی با تسامح در باب هسته اصلی دموکراسی می‌پذیرد مرجعیت نهایی مردم در تصمیم‌گیری‌هاست. «اگر موردی وجود داشته باشد، این است که مردم، هر چند [مردم هم خود] تفسیر بردار است، باید مرجع نهایی پنداشته شوند، هر چند [مرجع بودن آنها] هم تفسیر بردار است» (همان: ۱۰۷). در نظر پیت نزاع ارزشی میان تکنولوژی و دموکراسی مفهوم خود را از دست می‌دهد و «وضعیت واقعی، نزاع ارزشی بین ارزش‌های تکنولوژی و ارزش‌های برخی گروه‌های دست‌اندرکار درون یک چارچوب دموکراتیک است» (همان: ۱۰۸). از این رو تکنولوژی نمی‌تواند تهدیدی برای دموکراسی باشد؛ بنابراین، پیت آشکارا از این تز حمایت می‌کند که تکنولوژی اساساً تهدیدی برای دموکراسی محسوب نمی‌شود، بلکه حتی چارچوب دموکراسی بر علیه تکنولوژی نیز به کار گرفته می‌شود. در نظر پیت، دموکراسی و چارچوب‌های دموکراتیک باید در خدمت تکنولوژی باشند.

دیدگاه بنیامین باربر

بنیامین باربر، در باب نسبت تکنولوژی و دموکراسی، با رویکرد دیگری به مسئله می‌نگرد. وی می‌پرسد: «کدام تکنولوژی؟ کدام دموکراسی؟» (باربر، ۱۹۹۸^(۳)) اتخاذ این رویکرد، بدین سبب است که برای هر کدام از این اصطلاحات مصادیق و تعاریف فراوانی موجودند. به نظر وی، بسته به این که کدام مصداق از مفهوم را فرض بگیریم، نسبت و اثرگذاری آنها بر هم متفاوت می‌شود. باربر از سه گونه دموکراسی یاد می‌کند: «دموکراسی ضعیف^۱ یا نمایندگی^۲، دموکراسی وابسته به آراء عموم^۳ و دموکراسی قوی^۴» (همان). در دموکراسی نوع ضعیف، «نهادهای نمایندگی مسلط و شهروندان نسبتاً منفعل‌اند» (همان). در این نوع از دموکراسی، شهروندان عمدتاً نظارت می‌کنند و نمایندگانی را برمی‌گزینند که کارهای مربوط به شهروندان را انجام می‌دهند و هیچ الزامی وجود ندارد که نظراتشان، همانند نظرات شهروندانی باشد که به آنها رأی داده‌اند. گونه دوم دموکراسی مبتنی بر آراء عموم، که در نظر باربر شبیه همه‌پرسی و گونه‌ای دموکراسی مستقیم است، از شور و بررسی و بحث پیرامون موضوعات اجتناب می‌شود. نسخه سوم دموکراسی موسوم به دموکراسی قوی «در حالی که لزوماً همواره مستقیم نیست، اما عناصر مشارکت قوی و تأملات مبتنی بر رایزنی را با هم می‌آمیزد» (همان). باربر تحلیل خود را بر تکنولوژی‌های نوین رسانه‌ای و رسانه‌های دیجیتالی مبتنی بر کامپیوتر که اثر بیش‌تری بر دموکراسی دارند متمرکز می‌کند. مشخصه بارز این تکنولوژی‌های نوین، «سرعت» است. باربر بدون تأملات فلسفی عمیق در مورد تکنولوژی، به پیامدهای آن چیزهایی می‌پردازد که همگان آنها را مصادیق تکنولوژی می‌پندارند. وی برخی از پیامدهای خصوصیات کلیدی این نوع رسانه‌ها را این‌گونه بر می‌شمارد: «سرعت، سادگی، تقلیل‌دهنده^۵ و گرایش به قطب‌بندی (دیجیتالی)^۶، انزوای رابط-کاربر، گرایش بیش‌تر به تصویر نسبت به متن، ارتباط مستقیم، بی‌واسطگی جانبی^۷، ممانعت از واسطه‌گری سلسله‌مراتبی آنها، سوگیری به داده‌های خام تا دانش آگاهی‌دهنده، و گرایش آنها به بخش‌بخش نمودن مخاطبانشان به جای شکل‌دهی یک اجتماع واحد و یک دست از کاربران/بیننده‌ها» (همان). باربر چگونگی اثرگذاری هر مورد از این پیامدهای تکنولوژی نوین رسانه‌ای را بر هر یک از سه نوع دموکراسی مورد اشاره بررسی می‌کند. هر یک از این پیامدهای تکنولوژی رسانه‌های دیجیتالی،

1. Thin
2. Representative
3. Plebiscitary
4. Strong
5. Reductive simplicity
6. Tendency to (digital) polarization
7. lateral immediacy

بسته به نوع دموکراسی، ممکن است برای نوعی از انواع دموکراسی مفید و یا زیان‌بار باشد. در بحث از اثرگذاری «سرعت» بر انواع دموکراسی (نمایندگی، مبتنی بر آراء عموم، و قوی) در واقع می‌توان گفت، بسته به این که انواع دموکراسی چه اندازه نیاز به تأمل و رایزنی دارند، سرعت برای آنها می‌تواند زیان‌بار یا سودمند باشد؛ زیرا کارهایی که بر اساس رایزنی و مشاوره پیش می‌روند، اموری زمان‌بر هستند. به طور کلی از نظر باربر «سرعت برای دموکراسی مبتنی بر آراء عموم مطلوب است... اما برای دموکراسی مبتنی بر رایزنی و تأمل خطرناک است» (باربر، ۲۰۰۰: ۴) و برای دموکراسی نمایندگی به طرز تلقی از آن، بستگی دارد. «اگر دموکراسی چیزی فراتر از تصمیم لحظه‌ای افراد برای انتخاب نماینده یا رهبر نباشد، در این صورت سرعت برای آن مطلوب است. اگر شما بیندیشید که دموکراسی نمایندگی، ناگزیر است شهروندان را در برخی مباحث و چاره‌جویی‌ها شرکت دهد، آنگاه ممکن است ... سرعت برای آن یک نقص باشد» (همان). به همین ترتیب، سایر پیامدهای تکنولوژی رسانه‌ای دیجیتال، می‌توانند چنین نسبتی با دموکراسی و انواع آن برقرار سازند. به عنوان مثال ویژگی ارتباط مستقیم رسانه‌ای، به مفهوم حذف هر چه بیش‌تر واسطه‌گری سلسله‌مراتبی و مرجعیت است، که در این صورت برای دموکراسی نمایندگی تهدید تلقی می‌شود. با این وصف، باربر در این حوزه، به صورت پیش‌فرض، دموکراسی را ارزش و عنصری مفید و کارآمد تلقی نموده است؛ به گونه‌ای که به زعم وی «تکنولوژی باید در خدمت دموکراسی باشد» (باربر، ۱۹۹۸) و در جهت تقویت دموکراسی به کار گرفته شود.

دموکراسی

تحلیل پیت و باربر از نسبت دموکراسی و تکنولوژی، هر یک مبتنی بر تعبیر خاصی از دموکراسی بود. بسته به رهیافتی که نسبت به دموکراسی اتخاذ می‌شود، تعاریف و مدل‌های متفاوتی برای آن ارائه می‌گردد که می‌توانند در دو دسته جای گیرند: دموکراسی به مثابه «شیوه زندگی» و دموکراسی به مثابه «سازوکار تصمیم‌گیری در مفهوم کلی و شیوه حکومت در حالت خاص». در تلقی اول، دموکراسی فراتر از نوعی نظام سیاسی است و کل ساختار جامعه را در بر می‌گیرد. اگرچه نظریه‌پردازان میان حکومت دموکراتیک و جامعه دموکراتیک تمایز قائل هستند، به نظر می‌رسد وجود یک جامعه دموکراتیک پیش‌شرط اساسی یک حکومت دموکراتیک باشد. «حکومت دموکراتیک به خصوص به نهادهای سیاسی جامعه خاصی دلالت دارد؛ اما غالباً خاطر نشان شده است که موفقیت حکومت‌های دموکراتیک بسته به وجود برخی نهادهای اجتماعی زمینه‌ای مانند اقتصاد بازار، تلویزیون و مطبوعات آزاد است. جامعه دموکراتیک به آن دسته از نهادهای اجتماعی اطلاق می‌شود که پیش‌شرط حکومت دموکراتیک‌اند. نکته مهم این است که

دموکراسی تنها مربوط به نهادهای سیاسی نیست بلکه در عین حال مربوط به شکل خاصی از تمدن است که گاه آن را «تمدن دموکراتیک» می‌خوانند (جیکوبز، ۱۳۸۶: ۳۰-۳۱). چگونگی توصیف دموکراسی و رهیافت اتخاذ شده نسبت به آن اعم از هستی‌شناختی، روش‌شناختی و غیره روش‌های متفاوت طبقه‌بندی نظیر توصیفی، تجویزی، تاریخی و ... و اصول و مفروضات خاص، همگی عواملی هستند که در ارائه مدل‌های متعددی از دموکراسی نقش داشته‌اند^(۴). در این نوشتار، دیدگاه لزلزلی جیکوبز در تحلیل دموکراسی انتخاب شده است. جیکوبز ضمن تقسیم‌بندی دموکراسی به دو گونه دموکراسی مستقیم و غیرمستقیم، مدل‌هایی برای دموکراسی غیرمستقیم ارائه می‌کند و بیش‌تر روی آنها متمرکز می‌شود. دموکراسی مستقیم^۱ به نوعی از حکومت اطلاق می‌شود که در آن مردم به صورت مستقیم تمام تصمیم‌های سیاسی مربوط به خودشان را اتخاذ می‌کنند؛ اما در دموکراسی غیرمستقیم^۲ مردم نمایندگانی را انتخاب می‌کنند تا از طرف آنها، در امور سیاسی تصمیم‌گیری نمایند. ملاک این تقسیم‌بندی میزان مشارکت شهروندان است. جیکوبز دموکراسی را یک «رویه» تلقی می‌کند، و با دو رویکرد «رویه‌ای همگرا^۳» و «رویه‌ای منصفانه^۴» به دموکراسی غیرمستقیم، می‌نگرد؛ به نظر وی «هر دو رویکرد معطوف به این واقعیت‌اند که حکومت دموکراتیک رویه سیاسی خاصی است برای اتخاذ، عملی ساختن و اجرای تصمیم‌های جمعی که برای تمام شهروندان الزام‌آورند» (همان: ۳۹). این دو رویکرد، در مورد این که چه چیزی رویه‌های تصمیم‌گیری جمعی خاص را دموکراتیک می‌سازد، اختلاف دارند. اندیشه اصلی رویکرد دموکراسی رویه‌ای همگرا آن است که «حکومت دموکراتیک، حکومتی است که بر طبق منافع مردم یا عامه یا آنچه غالباً منفعت همگانی یا خیر همگان نامیده می‌شود، حکم می‌راند» (همان). اما بر طبق رویکرد دوم، یعنی رویکرد دموکراسی رویه‌ای منصفانه «شاخصه حکومت دموکراتیک عمدتاً دل‌مشغولی برای تحقق یک نتیجه یا هدف خاص نظیر منافع و علائق مردم نیست؛ بلکه دل‌مشغولی برای اتخاذ تصمیم‌های جمعی است به شیوه‌ای که با تمام شهروندان منصفانه رفتار شود. جوهر دموکراسی رویه‌ای منصفانه اندیشه برابری سیاسی است نه منفعت همگانی یا خیر همگان» (همان). اما تعاریف و مصادیق منفعت همگانی و خیر همگان می‌توانند متفاوت باشند. جیکوبز که برای دموکراسی رویه‌ای همگرا، چهار مدل قائل است (مدل کلاسیک، مدل نخبگان، مدل بازار و مدل مشارکتی) ادعا می‌کند «آنچه میان این چهار مدل رقیب مورد مناقشه است، غالباً چگونگی تعریف منفعت همگانی یا خیر همگان نیست بلکه

-
1. Direct Democracy
 2. Indirect Democracy
 3. Convergent Procedural Democracy
 4. Fair Procedural Democracy

بیش تر چگونگی طرح‌ریزی رویه‌هایی برای تصمیم‌گیری جمعی دموکراتیک است که به منفعت همگانی یا خیر همگان، به هر نحوی که تعریف شده باشد، بگراید (همان: ۴۵). در مدل کلاسیک، پیش‌فرض اصلی آن است که مردم خود می‌دانند چه چیزی خیر همگان محسوب می‌شود در حالی که مدل نخبگان از شک عمیق نسبت به این پیش‌فرض سرچشمه می‌گیرد، به همین دلیل در این مدل، نقش اصلی در انتخاب نمایندگان برای اتخاذ تصمیمات سیاسی به منظور برآوردن منفعت همگانی یا خیر همگان بر عهده نخبگان است. تفاوتی که مدل نخبگان با مدل کلاسیک دارد این است که گرچه در مدل کلاسیک همچون مدل نخبگان مردم نمایندگان انتخاب می‌کنند، اما در مدل نخبگان برخلاف مدل کلاسیک، نمایندگان، نمایندگان محض مردم در تشخیص منفعت همگانی یا خیر همگان نیستند. در مدل سوم، مدل بازار، اندیشه اصلی آن است که سیاست دموکراتیک همچون یک بازار تجاری، باید عرصه رقابت میان افراد و گروه‌هایی باشد، که هر یک در عرصه رقابت منفعت شخصی یا گروهی خود را، بدون توجه به منفعت دیگری در همان روند، دنبال می‌کند. اما در نهایت چیزی مثل یک «دست نامرئی»، امورات را در جهت خیر همگان به پیش می‌برد. در مدل مشارکتی نیز، مسئله اصلی طراحی دموکراسی غیرمستقیمی است که امکان مشارکت بیش‌تر شهروندان عادی را در اتخاذ تصمیمات جمعی فراهم سازد. در این مدل، برخورداری از نگرشی در باب خیر همگان، دست‌آوردی اجتماعی و سیاسی است که برای پدید آوردن آن باید شهروندان پرورش داده شوند، نه این‌که چیزی در ذات و جوهر افراد باشد. از این رو در این مدل، مشارکت در نهادهای سیاسی نوعی آموزش مدنی است برای شناخت خیر همگان و چگونگی تحقق بخشیدن به آن. این تلقی رویه تصمیم‌گیری را به شکل هرمی سازمان‌دهی می‌کند که در پایه آن تشکلهای محلی قرار دارند و فرآیند تا نوک هرم ادامه پیدا می‌کند.

جیکوبز همچنین دو مدل برای رویکرد رویه‌ای منصفانه به دموکراسی غیرمستقیم قائل است: مدل بی‌طرفی و مدل برابری خواه. در مدل بی‌طرفی مسئله این است که چه کسی داور منافع یک شهروند است؟ مدل برابری خواه، مبتنی بر این فرض اساسی نظریه دموکراسی نوین، که افراد عموماً بهترین داور برترین منافع خودشان هستند، نتیجه می‌گیرد که در یک روند سیاسی دموکراتیک منافع تمام شهروندان از توجه یکسانی برخوردارند. در این مدل، بر اهمیت مشارکت هر شهروند منفرد در روند تصمیم‌گیری تأکید شده است. در این مدل، هر شهروند خود می‌داند که برترین منفعت چیست؛ بنابراین کارگزاران منتخب، اگر چه در تعیین خط مشی‌های برآورده‌سازی آن منافع، نقش مهمی دارند، اما قدرت تعیین این منافع در دستان عامه است. اما شیوه منصفانه توجه به منافع هر شهروند خاص، با توجه به آنچه آن شهروند در باب منفعتش حکم می‌کند، مستلزم آن است که در اتخاذ هر تصمیم جزئی‌ای اهمیت برابر به آن منافع داده

شود. در اینجا تصمیم‌گیری سیاسی، عبارت است از مسئله سنجیدن تمام این منافع (غالباً متعارض) و رسیدن به نتیجه‌ای که برآیند و بازتاب دهنده سازش میان آنها باشد. این امر کار را سخت می‌کند و مدل بی‌طرفی را به شکست می‌کشاند. از این رو، مدل دیگری که مدل برابری خواه است، جایگزین آن می‌شود. «از چشم انداز مدل برابری خواه، آن چه مدل بی‌طرفی از آن چشم می‌پوشد، این واقعیت است که دموکراسی رویه‌ای منصفانه خواهان رویه تصمیم‌گیری جمعی است که تمام شهروندان را برابر به شمار آورد. تعهد به توجه کردن یکسان به منافع تمام شهروندان از این خواست عام‌تر سرچشمه می‌گیرد» (همان: ۶۷). در واقع در جامعه، گروه‌های متضادی همچون گروه‌های نژاد پرست و افراد متعلق به گروه‌های نژادی وجود دارند که منافع و رویکردهای متضادی نسبت به برخی امور دارند، که توجه به یکی به مفهوم نادیده گرفتن دیگری است؛ اما مدل بی‌طرفی ادعا می‌کند که باید به منافع همه افراد توجه شود که ناممکن است. در این حالت باید ترجیحی میان منافع متضاد افراد قائل شد، که مدل بی‌طرفی، آزمونی برای این ترجیح پیش نمی‌نهد. «مدل برابری خواه دقیقاً به این دلیل با مدل بی‌طرفی متفاوت است که چنین آزمونی را عرضه می‌کند» (همان: ۶۸). این آزمون مستلزم آن است که در رویه تصمیم‌گیری دموکراتیک، تنها آن دسته از منافع مورد توجه قرار گیرند که ارزش برابر همه و هیچ یک از شهروندان را تهدید نکنند. «قطعاً گوهر این آزمون مبتنی بر آن چیزی است که ما آن را تهدیدی برای ارزش برابر یک شهروند تفسیر می‌کنیم» (همان: ۶۹).

به نظر می‌رسد در مدل‌های ارائه شده توسط جیکوبز، بیش‌تر بر عناصری محدود از نظریه دموکراسی، همچون چگونگی مشارکت شهروندان (در تفکیک دموکراسی مستقیم و غیرمستقیم)، دموکراتیک نمودن تصمیم‌گیری‌های جمعی (در تفکیک رویه‌ای همگرا و رویه‌ای منصفانه)، چگونگی طرح‌ریزی رویه‌های تصمیم‌گیری (در تفکیک مدل کلاسیک، نخبگان، بازار، مشارکتی) و شیوه توجه به منافع شهروندان (در تفکیک مدل بی‌طرفی و برابری خواه) تأکید شده است و موارد مهم دیگر- از جمله توجه دقیق به مصادیق خیر همگان یا منفعت همگانی و مفهوم برابری سیاسی- مورد غفلت واقع شده‌اند. با توجه به تعابیر رایج از دموکراسی و نیز مدل‌های آن، می‌توان به یک تعریف حداقلی از دموکراسی اکتفا نمود که قدر مشترک تعابیر متعدد آن، و از جمله تعبیر جیکوبز باشد. در یک برداشت حداقلی، می‌توان دموکراسی را به مثابه شیوه حکومت و سازوکار تصمیم‌گیری، این‌گونه تعریف کرد: سازوکاری که به وسیله آن همه افراد جامعه، نهاد و یا گروهی خاص، بتوانند تصمیم‌گیری‌های جمعی مربوط به خود، اعم از سرنوشت سیاسی و نهادی خود در حوزه حکومت را تعیین نمایند. در این تعریف، با تمرکز بر شیوه حکومت، لاقلاً چهار

عنصر اساسی شامل: رویه و سازوکار تصمیم‌گیری، افراد تصمیم‌گیرنده، جامعه دربردارنده افراد، و تعیین سرنوشت سیاسی حائز اهمیت‌اند.

تکنولوژی

تکنولوژی دارای مفهوم و مصداق است. در کنار پیامدهایی همچون سرعت و پیچیدگی که برخی مصداق تکنولوژی مانند اینترنت، رسانه‌های دیجیتال و ... دربردارند^(۵) با رویکردهای متعددی از جمله: فلسفی، تکنولوژیستی و فرهنگی می‌توان به تکنولوژی و مفهوم آن نگریست. هایدگر از بنیانگذاران نگرش فلسفی به تکنولوژی است و ماهیت تکنولوژی جدید را «گشتل» می‌نامد. «گشتل به معنای آن امر گردآورندهٔ تعرض‌آمیزی است که انسان را مخاطب قرار می‌دهد، و به معارضا می‌خواند، تا امر واقع را به نحوی منضبط به منزلهٔ منبع لایزال منکشف کند. گشتل عبارت است از نحوی انکشاف که بر ماهیت تکنولوژی جدید استیلا دارد و خود به هیچ وجه امری تکنولوژیک نیست» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۳). این توصیف هایدگر مبتنی بر باور به وجود ذات و ماهیت برای تکنولوژی است؛ اما بسیاری از فیلسوفان بر این باورند که تکنولوژی «در مقام یک برساخته که برای رفع نیازها بوجود آمده، فاقد ذات و ماهیت و تنها دارای کارکرد (انواع کارکردها) است» (پایا، ۱۳۸۹ [۱۳۸۶]: ۱۴۸) جوزف پیت هم یکی از فیلسوفان تکنولوژی متأثر از هایدگر است که با توجه به بعد اجتماعی تکنولوژی و ارتباط این مفهوم با دیگر وجوه حیات بشری، در پی بازتعریف تکنولوژی است. در یک نگاه کلی به تکنولوژی که آن را به عنوان ابزار تلقی می‌کند، وی می‌خواهد از مفهوم معمول تکنولوژی، «ابزار به مثابه مکانیسم مکانیکی^۱»، فراتر رود و اذعان می‌کند که نظریه خود را باید «از دیدگاه ابزار به مثابه مکانیسم مکانیکی معمول‌تر، به «ابزار به مثابه مکانیسم در مفهوم کلی^۲»، بسط دهیم» (پیت، ۲۰۰۰: ۹). وی همچنین به تعریف قابل نقدی از امانوئل مستین اشاره می‌کند که تکنولوژی را به مثابه «سازماندهی دانش برای دستیابی به اهداف عملی» (مستین، ۱۹۷۰: ۲۵) توصیف کرده است. اما میان دانش به مفهوم علم تجربی و تکنولوژی چند تمایز اساسی وجود دارد: تمایز در اهداف، تمایز در معیارهای ارزیابی، تمایز در وجود یا فقدان ذات و ماهیت، و تمایز در حوزهٔ ارزش‌ها (پایا، ۱۳۸۹ [۱۳۸۶]: ۱۵۵-۱۴۴). پایا هدف تکنولوژی را رفع نیازهای عمدتاً غیرمعرفتی انسان‌ها و ابزارهایی برای رفع حاجات عملی آدمیان می‌داند و همچنین معیارهای ارزیابی تکنولوژی را پراگماتیستی (عمل‌گرایانه) تلقی می‌کند. پیت با توجه به دو جزء اساسی در تکنولوژی، «یکی فعالیت انسان‌هایی که هدف این گیرودارند و نیز

1. Tool as mechanical mechanism

2. Tool as mechanism in general

استفاده هدفمند و سنجیده آنها از ابزارها» (پیت، ۲۰۰۰: ۱) تکنولوژی را «انسانیت در مقام کار» (همان) تعریف می‌کند.

نگرش دوم، نگاهی است که خود تکنولوژیست‌ها^(۶) (دست اندرکاران امور تکنولوژی) به آن دارند. در این رویکرد، بر برداشتی که تکنولوژیست‌ها در مواجهه با تکنولوژی مد نظر دارند، تأکید می‌شود؛ دیدگاهی به فرآیندهایی همچون تولید، انتقال، انتشار و مدیریت تکنولوژی می‌پردازد و بر اساس آن تکنولوژیست‌ها به تصمیم‌گیری، سیاست‌گذاری و تدوین استراتژی برای اقدام می‌نمایند. در میان تکنولوژیست‌ها هم رویکردها و تعاریف نسبتاً متفاوتی از تکنولوژی ارائه شده است؛ با این وصف از خلال این تعاریف متعدد، می‌توان برخی مشخصه‌های اصلی تکنولوژی را استخراج کرد. در تلقی عمده تکنولوژیست‌ها، تکنولوژی نوعی دانش خاص است، که ممکن است در قالب یک مصنوع فیزیکی تجسم یافته باشد؛ با این وصف، «ویژگی اصلی تکنولوژی که آن را از انواع کلی‌تر دانش متمایز می‌گرداند، کاربردی بودن آن با تمرکز بر دانستن مهارت‌ها یا شگردهای مربوط به [استفاده از] سازمان است» (فال و دیگران، ۲۰۰۱: ۴). تمایز سودمند دیگری که در رویکرد به تکنولوژی می‌توان یافت، توجه به دو جنبه نرم و سخت تکنولوژی است. در واقع می‌توان از دو رویکرد سخت‌افزارانه و نرم‌افزارانه به تکنولوژی سخن گفت که در میان تکنولوژیست‌ها رایج است. دید عامه به تکنولوژی، عمدتاً دیدی سخت‌افزارانه است و در نگاه اول، این نگرش موجه جلوه می‌کند. اما نگاه نرم‌افزارانه به تکنولوژی که در بردارنده فرآیندها، برنامه‌ریزی‌ها، تصمیم‌گیری‌ها، عناصرسازمانی و ... نیز هست امروزه بیش از پیش اهمیت پیدا کرده است. «در حالی که تکنولوژی اغلب با علم و مهندسی (تکنولوژی سخت) مرتبط است، فرآیندهایی هم که کاربرد مؤثر آن را مقدور می‌سازند مهم‌اند؛ از آن میان می‌توان به فرآیندهای نوآوری و تولید جدید، همراه با ساختارهای سازمانی و شبکه‌های دانش و ارتباطات پشتیبانی (جنبه‌های نرم تکنولوژی) اشاره کرد» (همان). این تلقی از تکنولوژی به مثابه نوعی از دانش ناظر به مهارت‌ها، آگاهی از کارکردها و فرآیندها، تلقی مفید و کارآمدی است و بسیاری از مفاهیم متعلق به حوزه‌های مرتبط با تکنولوژی، همچون مدیریت تکنولوژی، با این تلقی قابل فهم می‌شوند. اگر چه در این توصیف، از تکنولوژی به عنوان نوعی از دانش یاد شده است، اما دانش نظری و دانش تکنولوژیک با یکدیگر تفاوت دارند. این دو گونه دانش (معرفت)، نه تنها از دو سنخ و نوع متفاوت هستند، بلکه از لحاظ هدف و روش نیز با هم تفاوت دارند. یکی از تفاوت‌های میان دانش (معرفت) نظری و دانش (معرفت) تکنولوژیک، به فرآیند رشد و همچنین انتقال آن دانش‌ها برمی‌گردد. «معرفت نظری از خاصیت انباشتی بودن و ازدیاد تدریجی برخوردار است. دانش نظری نسل‌های گذشته که در کتاب‌ها و اسناد برجای مانده مضبوط است قابل احیا و فراگیری است ... در عوض معرفت‌های

تکنولوژیک و مهندسی ... بیش تر از ماهیت نوعی شمّ و قابلیت و شگرد و تکنیک برخوردارند که در نوعی ارتباط استادی و شاگردی انتقال می‌یابد و با از بین رفتن یک حلقه ارتباط، یا سپری شدن دوران نوعی تکنولوژی خاص، آن نوع شگرد و دانش فنی نیز از یاد می‌رود و منسوخ می‌گردد و اعاده آن غیر ممکن می‌شود» (پایا، ۱۳۷۸: ۵۵-۵۴). هر چند برخی فیلسوفان عقل‌گرای نقّاد، عینیت این‌گونه دانش ضمنی را به چالش می‌کشند، با این وصف، کم و بیش، قابلیت عرضه عینی و دسترسی‌پذیری همگانی برای آن قائل‌اند، که این عرضه عمومی در قالب کتابچه‌های راهنمای به کارگیری وسایل و ابزارها نمایان می‌شود. تکنولوژیست‌ها دانش تکنولوژیکی را شامل دانش ضمنی و دانش صریح می‌دانند. یکی از تمایزات اساسی این دو گونه دانش، انحصاری و شخصی بودن دانش ضمنی و دسترسی‌پذیری همگانی دانش صریح است. «دانش تکنولوژیکی صریح آن است که قابل بیان است (برای مثال، یک گزارش، رویه یا راهنمای کاربر)، همراه با نمودهای فیزیکی تکنولوژی (برای مثال، تجهیزات)؛ دانش تکنولوژیکی ضمنی آن است که به آسانی قابل بیان نیست و بر تمرین و تجربه مبتنی است (برای مثال جوشکاری یا مهارت‌های طراحی)» (فال^۱ و دیگران، ۲۰۰۱: ۴). در واقع تکنولوژیست‌ها قائل به بخشی عینی و قابل انتقال و بخشی شخصی و نسبتاً غیرقابل انتقال برای دانش تکنولوژیک هستند، که بخش عینی‌شده آن می‌تواند در زمره مصادیق دانشی باشد که متکی به قوانین پدیدارشناسانه است^(۷).

همچنین با رویکردی فرهنگی می‌توان به تکنولوژی نگریست. تکنولوژی با توجه به تعاملی که با انسان دارد، می‌تواند حوزه معنا و نیز حوزه ارزش‌های انسان را تحت تأثیر قرار دهد، به تعبیری دیگر می‌توان گفت، در تعامل تکنولوژی با انسان، هم فرهنگی ویژه خلق می‌شود، و هم ارزش‌هایی خاص شکل می‌گیرند که بر ساختار فرد، جامعه، ارزش‌ها و حوزه معنایی اثرگذار است؛ این فرهنگ ویژه را با تسامح، می‌توان «فرهنگ تکنولوژیکی» و این ارزش‌ها را «ارزش‌های تکنولوژیکی» نامید. «هر نوع برساخته آدمی که به نیت رفع نیازی ابداع و یا به کار گرفته شود خواه ناخواه حامل ارزش‌هایی است که سازنده و ابداع‌کننده و یا بهره‌گیرنده هوشمند با خود به همراه دارد» (پایا، ۱۳۸۹ [۱۳۸۶]: ۱۵۲). از اینجاست که سپهرهای معنایی و ارزشی نه تنها میان تکنولوژی و فرهنگ بلکه بین تکنولوژی و هنر و اخلاق و سایر حوزه‌های دیگر ارتباط وثیق برقرار می‌کند و بر ساختار جوامع اثر می‌گذارد.

با نگاهی به آنچه که در باب تکنولوژی گفته شد، صرف نظر از باور به وجود ذات و ماهیت تکنولوژی، می‌توان این نکات را در باب تکنولوژی استنباط نمود: ۱. تکنولوژی دربردارنده دو تلقی کلی «ابزاری» و «فرا ابزاری» است. تکنولوژی به مثابه ابزار شامل مصادیق تکنولوژی

(کامپیوتر، اینترنت، ...) است. تلقی فرا ابزاری از آن، روش‌ها و مکانیسم‌ها را در بر می‌گیرد. این دو تلقی را با رویکردی تکنولوژیستی می‌توان دوجنبه «سخت‌افزاری» و «نرم‌افزاری» تکنولوژی هم نام نهاد. ۲. تکنولوژی حاوی گونه‌ای دانش است. دانش تکنولوژیک به مثابه گونه‌ای دانش کاربردی در باب مهارت‌ها، کارکردها، و فرآیندها تلقی می‌شود که بخشی از آن صریح و بخشی ضمنی است؛ و به مثابه نوع خاصی از دانش متفاوت با دانش نظری، در سنخ، روش و هدف است که لاقلاً در جهت مقاصد عملی و رفع نیازهای بشری سازماندهی می‌شود. همچنین بخشی از آن در حوزه دانش عینی قرار می‌گیرد. ۳. تکنولوژی حاوی تعامل دو جزء اساسی «انسان» و «ابزار» است. در این تعامل، هم فرهنگ خاصی شکل می‌گیرد و هم ارزش‌ها و سپهر معنایی ویژه‌ای ایجاد می‌شود. ۴. برخی ویژگی‌های تکنولوژی‌های نوین، از جمله اینترنت و رسانه‌های دیجیتال، سرعت بیش‌تر، اطلاعات گسترده‌تر، و امکان برقراری ارتباط هرچه وسیع‌تر است. ۵. اثرگذاری تکنولوژی بر سایر حوزه‌ها و شئون بشری دیگر لاقلاً از این چند جهت است: از خلال امکانات ایجادشده توسط مصادیق تکنولوژی، از خلال پیامدهای مصادیق تکنولوژی بر دنیای پیرامون بشر (همچون افزایش سرعت و پیچیدگی) و از خلال فرهنگ تکنولوژیکی و ارزش‌های تکنولوژیکی که در تعامل انسان و تکنولوژی ایجاد شده است.

تکنولوژی و اثرگذاری آن بر دموکراسی

همان‌گونه که در بخش‌های پیشین اشاره گردید، از یک طرف، پیت با توجه ویژگی‌های تکنولوژی و تحلیل مفهوم دموکراسی، در پی نشان دادن این است که تکنولوژی برای دموکراسی اساساً تهدید محسوب نمی‌شود؛ از طرف دیگر باربر، که با دیدی کارکردی به تکنولوژی می‌پردازد و دیدگاهی نزدیک به نگرش تکنولوژیستی دارد، با دیدی هنجارین، مایل است که تکنولوژی برای دموکراسی مفید باشد و در آن جهت سوق داده شود؛ اگر چه مصادیقی از تکنولوژی برای انواعی از دموکراسی ممکن است زیان‌بار و یا سودمند تلقی شوند. با توجه به تعریف حداقلی ارائه‌شده از دموکراسی، که در بردارنده لاقلاً چهار مؤلفه سازنده رویه و سازوکار تصمیم‌گیری، افراد انسانی تصمیم‌گیرنده، جامعه دربردارنده افراد و تعیین سرنوشت سیاسی است، و توصیفاتی که از تکنولوژی (نرم‌افزار و سخت‌افزار) و فرهنگ و ارزش‌های تکنولوژیکی پیرامون آن ارائه گردید، پیامدهای تکنولوژی بر دموکراسی، از خلال مصادیق تکنولوژی و فرهنگ پیرامون آن، بر هریک از مؤلفه‌های چهارگانه تعریف دموکراسی، پرداخته می‌شود و در قالب سه بخش زیر مورد بررسی قرار می‌گیرند.

تکنولوژی و اثر آن بر ساختار جامعه و فرد تصمیم‌گیرنده

فرآیند تصمیم‌گیری دربردارنده سه عنصر: رویه تصمیم‌گیری، افراد تصمیم‌گیرنده و جامعه دربردارنده آنها است. اثرگذاری تکنولوژی بر روند تصمیم‌گیری دموکراتیک می‌تواند هم از خلال تغییر و تحول ساختار جامعه^(۸) و هم از خلال تأثیر بر ماهیت افراد تصمیم‌گیرنده باشد. به طور کلی ورود انواع تکنولوژی‌ها به جامعه باعث ایجاد تغییراتی گسترده در ساختار نهادها و کل ساختار جامعه خواهد شد. تأثیر انقلاب‌های صنعتی بر تغییر و تحول در ساختار اجتماعی بر کسی پوشیده نیست. به طور کلی از چهار انقلاب بزرگ صنعتی، الکترونیکی، بیوتکنولوژی و نانوتکنولوژی در حوزه تکنولوژی نام برده شده است که هر کدام تغییر و تحول‌های بنیادینی در ساختار جامعه ایجاد نموده‌اند. «انقلاب صنعتی صرفاً داستان مهار کردن نیروی بخار برای توانمندسازی تولید کارخانجات نیست، بلکه داستان انقلابات تکنولوژیکی در عرصه حمل و نقل، ارتباطات، ساخت‌وساز، کشاورزی، استخراج منابع و البته، توسعه سلاح و تجهیزات نظامی نیز هست. سیستم‌های تکنولوژیکی در درونی‌ترین بخش‌های جامعه-خانه و خانواده، محل کار، اجتماعات-نفوذ و آنها را وادار به تغییر کرده‌اند. آنها همچنین پدیده‌های اجتماعی جدیدی پدید آوردند و محرک ایجاد نهادهای کاملاً نو شدند» (کرو و سارویتز^۱، ۲۰۰۰: ۲). نانوتکنولوژی هم، بشارت‌دهنده تغییرات و تحولات بی‌شماری است. نانوتکنولوژی در حال حرکت به سمت «دگرگونی اساسی در ساخت و تولید، مراقبت‌های بهداشتی، مسافرت، منابع انرژی، منابع غذایی، و جنگ است. به همان صورت، در حال تغییر محل‌های کار و آزمایشگاه‌ها، سیستم سلامت، زیرساخت‌های نیرو و حمل و نقل، امور کشاورزی و نظامی است» (همان: ۶). اگر چه تکنولوژی بر ساختار جامعه اثرگذار است، در واکنش به آن، جامعه نیز با خلق نهادها و سازوکارهایی مشخص، خود را با آن همگام خواهد کرد. «همانگونه که نوآوری‌های تکنولوژیکی در جهت خلق پدیده‌های جدید همچون بیکاری با جامعه در تعامل است، جامعه هم با خلق و توسعه گونه‌هایی جدید از نهادها و مکانیسم‌های پاسخگو، واکنش نشان می‌دهد» (همان: ۳). تکنولوژی نه تنها در تغییر و تحول جوامع، بلکه در ساخت جوامع نو هم نقش دارد. نمونه اول، شکل‌گیری جوامع مجازی به سبب اینترنت و دیگر وسایل ارتباط جمعی است و نمونه دوم، شکل‌گیری جوامعی متشکل از افراد شبیه‌سازی شده است که ممکن است در اثر پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیکی در عرصه شبیه‌سازی انسانی به وجود آید و یا پدید آمدن احتمالی جوامع روباتیک به سبب تحول در عرصه هوش مصنوعی. از میان این جوامع نوپدید، لاقط جوامع مجازی شکل گرفته‌اند و در حال گسترش هستند. هم در جوامع نوپدید، و هم جوامع متأثر از تکنولوژی، ارزش‌ها، اندیشه‌ها و

احساسات افراد بشر دچار دگرگونی شده است. در این گونه جوامع، همسایه فرد، دیگر ساکن خانه کناری او نیست، بلکه کسی است که در یک گپ‌خانه^۱ او صحبت می‌کند و سرنوشت وی با سرنوشت ساکنان این دنیای مجازی گره خورده است؛ در این شرایط، فرد شاید تنها هنگامی به فکر سرنوشت سیاسی دیگر هم‌نوعانش در دنیای اولیه (واقعی؟) اش بیفتد که زیست‌گاه وی در جامعه مجازی به مخاطره افتاده باشد. در جوامع نوین، مفهوم مرزهای سیاسی، دولت قانونی، حزب، نهاد، سرنوشت سیاسی و بسیاری مفاهیم دیگر دچار تغییر شده‌اند؛ «حتی خیزش بی‌سابقه نزاع‌های مدنی و قومی در سراسر دنیا در دهه گذشته به صورت معقولی می‌تواند با تغییر تکنولوژیکی مرتبط باشد. در بررسی به این پدیده از جهات مختلف، دانشمندان علوم سیاسی ساموئل هانتینگتون و بنیامین باربر هرکدام نتیجه گرفته‌اند که جوامع پیشرفته و تکنولوژی‌های اطلاعاتی محفل‌های^۲ جدیدی برای ابراز هویت قومی و پیگیری و تقویت همبستگی‌های^۳ فرهنگی ایجاد نموده‌اند. جوامع مجازی، برای مثال، می‌توانند برای بقای هویت از فواصل خیلی دور عمل کنند» (همان: ۵). این تغییر در جوامع، متأثر است از شکل‌گیری ابزارهای نوین و نیز فرهنگ تکنولوژیکی نوینی که حاصل تعامل افراد جامعه با تکنولوژی است. به طور کلی می‌توان گفت، جوامع نوین و دنیای پیرامون افراد بشر، گسترده‌تر، پیچیده‌تر، و به تعبیر دیگر تکنولوژیکی شده است. تغییر در این جوامع و فرهنگ‌ها، به منزله تغییر در بستر و زمینه تصمیم‌گیری‌هاست. با توجه به آن که فرآیند تصمیم‌گیری بخش لاینفکی از دموکراسی است، تغییر در زمینه تصمیم‌گیری، به مفهوم تغییر در مفهوم دموکراسی و تحقق آن است. بسته به این که، این زمینه چه اندازه به مشارکت همگانی و تصمیم‌گیری مستقل افراد کمک کند، می‌تواند برای دموکراسی مفید و یا چالش‌برانگیز تلقی شود. تکنولوژی اطلاعات و ارتباطات، و شکل‌گیری جوامع مجازی و شبکه‌های اجتماعی، از یک طرف سبب گسترش و دست‌رسی هر چه بیش‌تر افراد به اطلاعات می‌شود، که به نوبه خود باعث تمرکززدایی از سیطره دولتی و حکومتی خواهد شد و از طرف دیگر ممکن است سبب دوگانگی در حوزه سیاسی شود، به گونه‌ای که جامعه سیاسی واقعی و جامعه سیاسی مجازی افراد از هم تفکیک شوند. شکاف میان این دو گونه جامعه، ممکن است سبب بی‌تفاوتی نسبت به جامعه سیاسی واقعی گردد و سبب مشارکت کمتر شود.

با توجه به نقش افراد در تحقق مفهوم دموکراسی، پرسشی که می‌توان مطرح نمود این است که تأثیر تکنولوژی بر دموکراسی، از خلال اثرگذاری بر ماهیت آدمیان به مثابه عناصر تصمیم‌گیرنده، چگونه است؟ تصمیمات بشری متأثر از عناصری همچون اطلاعات و دانش فرد و

1. chatroom
2. Fora
3. Solidarity

نیز احساسات و تمایلات بشری وی هستند که هر دو با تکنولوژی تغییر می‌کنند. غالب تکنولوژیست‌ها، فیلسوفان و جامعه‌شناسان تکنولوژی بر این باورند که تعامل با تکنولوژی، می‌تواند فرهنگی را ایجاد کند (فرهنگ تکنولوژیکی) که بر هویت بشر، ارزش‌ها و نگرش‌ها و نیز تصمیم‌گیری‌های وی اثر بگذارد. تکنولوژی نه تنها اندیشه، ارزش‌ها و روان آدمیان را متأثر نموده است، بلکه جنبه‌های فیزیولوژیکی و بیولوژیکی آنها را نیز تحت تأثیر خود قرار داده است. در واقع، بخشی از اثرگذاری تکنولوژی بر افراد، به تکنولوژی‌هایی برمی‌گردد که مستقیماً با وجود زیستی فرد مرتبطند؛ همچون تکنولوژی‌های پزشکی و ژنتیکی که توانایی آنها در دست‌کاری گونه انسانی، مبانی اخلاقی و حقوقی انسان را نیز مستلزم بازخوانی نموده است. هابرماس در کتاب مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان نگرانی خود را از تهدید انسان توسط تکنولوژی این‌گونه بیان می‌کند: «مسئله نگران‌کننده، این واقعیت است که مرز بین طبیعتی که ما هستیم و وسایل ارگانیکی که ما به خودمان می‌دهیم، مغشوش شده است. بنابراین چشم‌انداز من در بررسی بحث‌های جاری درباره لزوم تنظیم مهندسی ژنتیک، برای آینده زندگی خودمان و برای خود-فهمی خودمان به عنوان موجودات اخلاقی، با پرسش از معنای این گزاره هدایت می‌شود که پایه‌های ژنتیکی وجود ما نباید دست‌کاری شود» (هابرماس، ۱۳۸۴: ۳۷). به نظر هابرماس «دست‌کاری ژنتیکی مبتنی بر مسائلی است که هویت گونه را تحت تأثیر قرار می‌دهد در حالی که چنان خود-فهمی انسان‌شناختی زمینه‌ای را فراهم می‌کند که در آن تصورات ما از قانون و اخلاق جای گرفته‌اند» (همان). بخش دیگری از اثرگذاری تکنولوژی بر افراد، به تکنولوژی‌هایی بر می‌گردد که با جنبه‌های روانی، احساسی، ذهنی و فکری فرد انسانی در ارتباط است. تجهیز آدمیان به ابزارهای تکنولوژی همچون تکنولوژی‌های ارتباطات یعنی تلفن همراه، اینترنت و ... بیش از هر چیز جنبه‌های روانی و فکری آدمیان را تغییر خواهد داد. کسی که هر روز با اینترنت کار می‌کند، دنیای وی به سمت مجازی شدن سیر می‌کند و واقعیت‌های پیرامون وی از جنس عناصر مجازی این شبکه‌ها می‌شوند. گویی فراواقعیتی^۱ (مجازی) برای وی ساخته می‌شود، که احساسات و افکار وی با آن گره می‌خورد. از جنبه دیگر، فرهنگ تکنولوژیکی که در بردارنده ارزش‌ها، اصول، معیارها و معانی خاصی است، می‌تواند بر سپهر معنایی و ارزشی آدمیان تأثیر بگذارد. این اثرگذاری‌ها، رابطه‌ای دو طرفه است؛ یعنی همزمان که فرد می‌تواند ارزش‌ها و فرهنگ خاصی را در تکنولوژی مندرج کند، تکنولوژی نیز می‌تواند اثر خود را بر فرهنگ آدمیان بگذارد. به نظر می‌رسد ماهیت فرد انسانی هم از خلال تکنولوژی (سخت‌افزار و نرم‌افزار) هم از خلال فرهنگ تکنولوژیکی تحت تأثیر قرار می‌گیرد. شخص مجهز به تکنولوژی و متأثر از

تکنولوژی و شخص فاقد آن ابزارها و اثرها، با هم متفاوت‌اند و این امر بر تصمیم‌ها و فرآیند تصمیم‌گیری آنها اثر می‌گذارد. در واقع «تأثیر واقعی تکنولوژی را بدون در نظر گرفتن کادر فرهنگی آن نمی‌توان ملاحظه نمود زیرا تکنولوژی بر خلاف آنچه که مارکس می‌گوید، تنها مبتنی بر عوامل زیربنایی نیست، بلکه در عین حال در ارتباط با عوامل معنوی همانند تفکرات، ایستارها و ارزش‌هاست» (گی‌روشه، ۱۳۸۳: ۶۰). حال اگر نگاه ما به افراد انسانی به مثابه عناصر تصمیم‌گیرنده باشد، سیستم و سازوکار تصمیم‌گیری انسان، نیازمند اطلاعات و دانش، پردازش اطلاعات، ارزش‌دآوری و ... است. تکنولوژی‌های رسانه‌ای و ارتباطی هم اطلاعات و دانش و هم نحوه مواجهه با آنها را تغییر داده‌اند؛ حجم گسترده اطلاعات دریافتی از اینترنت و دیگر ابزارهای ارتباط جمعی، انسان را وادار به مقایسه و گزینش اطلاعات نموده است و پردازش آن را نیز متأثر نموده است. از طرف دیگر فرآیند ارزش‌دآوری در تصمیم‌گیری‌ها، که با سپهر ارزشی آدمیان در گيرودار است، بر اثر تکنولوژی تغییر می‌یابد.

تکنولوژی و اثر آن بر رویه در دموکراسی

رویه یا سازوکار در دموکراسی در مفهوم محدود آن، می‌تواند به شیوه‌هایی اطلاق شود که مبتنی بر آنها، اراده مردم در تعیین سرنوشت سیاسی خود تحقق پیدا می‌کند. این رویه می‌تواند بر سازوکار تصمیم‌گیری و نحوه مشارکت در تصمیمات، کنترل و نظارت بر فرآیند اجرا، و ... در قلمرو حکومت و دولت، دلالت داشته باشد. رویه و سازوکار انتخاب نمایندگان، جابه‌جایی قدرت و تحقق اراده سیاسی مردم، فرآیندی چند مرحله‌ای است که هر کدام از مراحل آن، ویژگی‌های خاص خود را دارد: مرحله اول، روش انتخاب نماینده و یا دولت‌مرد و تفویض قدرت از مردم به نماینده؛ مرحله دوم، روش کنترل و نظارت بر دولت‌مرد حاکم و یا نماینده از جانب مردم؛ و مرحله سوم، روش سلب قدرت از دولت‌مرد و یا نماینده توسط مردم. در هر کدام از این سه مرحله - رویه انتخاب، رویه نظارت، و رویه سلب قدرت - چند ویژگی اساسی وجود دارد: بهره‌گیری از ابزارهای مناسب در فرآیند انتخابات، نیاز به اطلاعات و آگاهی در فرآیند تصمیم‌گیری و انتخاب، پیچیدگی و گسترش اطلاعات و نیاز به کارشناسان و نیز گزینش اطلاعات، امکان برقراری بیش‌تر و سریع‌تر ارتباطات و مواردی دیگر از این قبیل. همه این موارد متأثر از تکنولوژی هستند، به گونه‌ای که بدون توجه به زبان‌بار بودن و یا مفید بودن تکنولوژی برای آنها، بدون بهره‌گیری از تکنولوژی، فرآیندهای این حوزه در دنیای نوین مختل می‌شوند.

در مرحله اول، یعنی در عرصه انتخاب، مواردی همچون: کمیت و کیفیت مشارکت مردم (در دموکراسی مستقیم یا غیرمستقیم)، معیارهای انتخاب و تصمیم‌گیری و نقش کارشناسان، و نیز سازوکار مکانیکی انتخاب، مهم تلقی می‌شوند. در حوزه مشارکت مردم، گرچه تحقق دموکراسی مستقیم در عمده تصمیم‌گیری‌ها، می‌تواند در قالب همه‌پرسی‌های عمومی خود را نمایان سازد،

در جوامع بزرگ تا اندازه زیادی مشکل است، اما رشد تکنولوژی‌های نو، همچون اینترنت و ... امکان اجرایی شدن آن را افزایش داده است؛ از جهت دیگر، در فرآیند تصمیم‌گیری مردم، رشد تکنولوژی‌های نو، افزایش حجم، گستردگی و پیچیدگی روز افزون تکنولوژی، بر ملاک‌ها، و اصول و مبانی تصمیم‌گیری تأثیرگذار است؛ ضمن این‌که اتکا به کارشناسان و خبره‌ها را در فرآیند تصمیم‌گیری افزایش داده است. سطح پایین اطلاعات رأی‌دهندگان و احیاناً بی‌تفاوتی آنها و از طرف دیگر پیچیدگی و گستردگی تکنولوژی، به عنوان عناصری تأثیرگذار، فرآیند تصمیم‌گیری و انتخاب را از حوزه تصمیمات شخصی افراد به سمت نیازمندی به اتکا بر کارشناسان سوق داده است. در واقع، دامنه انتخاب افراد، به گزینش اطلاعات اخذ شده از کارشناسان و حتی انتخاب خود کارشناسان تقلیل یافته است. پرسشی که می‌تواند مطرح شود این است که آیا اتکا به کارشناسان، بنیان‌های دموکراسی را به چالش نمی‌کشد؟ پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش داده شده است؛ برخی بر این باورند که اتکا به خبرگان به مفهوم تهدید برای دموکراسی است و برخی دیگر، آن را مجاز و اجتناب‌ناپذیر می‌شمارند؛ اما با توجه به این‌که فرد تصمیم‌گیرنده، نه با اطلاعات خود، بلکه بر اساس اطلاعات دیگران تصمیم می‌گیرد مشارکت فرد به مفهوم واقعی آن ممکن است در معرض تهدید باشد. هر چند ممکن است اتکا بر کارشناسان، بیش‌تر منفعت فرد و جامعه را تأمین کند، اما تأمین منفعت الزاماً به مفهوم دموکراتیک شدن فرآیند نیست، بلکه اساس دموکراسی مشارکت واقعی افراد است؛ ضمن این‌که استفاده از اطلاعات دیگران، اعم از کارشناسان، در فرآیند تصمیم‌گیری، امری اجتناب‌ناپذیر است. در سازوکار مکانیکی انتخابات، که بخشی از آن می‌تواند بر ساختار فیزیکی و مکانیکی انتخاب، اخذ و شمارش آراء اطلاق شود، وسایل تکنولوژیکی می‌توانند اثر مفیدی داشته باشند. رشد و توسعه این دستگاه‌ها و ابزارهای مکانیکی می‌تواند در دقت و سلامت بیش‌تر تجلی اراده مردم، سودمند واقع شود؛ اگرچه این ابزارها از کنترل افراد و تمایلات آنها خارج نیستند.

در مرحله دوم، که مرحله کنترل و نظارت مردم بر دولت‌مردان و نمایندگان است، تکنولوژی اطلاعات و ارتباطات (ICT) می‌تواند تأثیری کارا داشته باشد. آگاهی یافتن مدام و پرسرعت از تصمیمات دولت‌مردان و نمایندگان، قابلیت ارتباط و انتقاد مستقیم، اظهارنظرهای اینترنتی، همگی پیامد وجود اینترنت، رسانه‌های دیجیتال، و شبکه‌های اجتماعی - همچون فیس‌بوک^۱ - است که فرآیند اطلاع‌رسانی، نظارت و کنترل را تسهیل نموده‌اند. در اینجا سودمند بودن و یا زیان‌بار بودن آنها اهمیتی ندارد، بلکه مهم این است که مردم می‌توانند در فرآیند تصمیم‌گیری‌ها دخیل باشند؛ در واقع، در این مورد، رشد و گسترش تکنولوژی می‌تواند به نظارت و در نتیجه

مشارکت حداکثری مردم منجر شود که در جهت کمک به دموکراسی است. مرحله سوم فرآیند، سازوکار سلب قدرت هم، مرحله مهمی محسوب می‌گردد؛ تا آنجا که پوپر در تطابق با روش‌شناسی علمی خود، دموکراسی را به «شیوه جابه‌جایی قدرت» محدود می‌نماید. به زعم پوپر «حکومت در واقع دو گونه است: حکومت‌هایی که جابه‌جایی قدرت بدون خون‌ریزی را برمی‌تابند و حکومت‌هایی که چنین نیستند. این همان مسئله‌ای است که اهمیت دارد، نه این که شکل حکومت چه نامیده می‌شود. معمولاً شکل اول «دموکراسی» و شکل دوم «دیکتاتوری» یا «استبداد» خوانده می‌شود ... آنچه به حساب می‌آید این است که دولت را می‌توان بدون خونریزی برکنار کرد یا نه... بنابراین خطاست اگر مثل بسیاری از روشنفکران، از افلاطون تا مارکس و حتی اندیشمندان متأخر، بر این پافشاری کنیم که چه کسی باید حکومت کند» (پوپر، ۱۳۸۷: ۹-۱۵۸). در این بستر فکری می‌توان پرسید، تکنولوژی چه تأثیری بر جابه‌جایی قدرت و یا سلب قدرت از یک حاکم و یا نماینده می‌تواند داشته باشد؟ این مرحله می‌تواند نتیجه کنترل و نظارت بهتر بر نمایندگان منتخب و حاکمان باشد که شفافیت عملکرد آنان را بیش‌تر می‌سازد. در این حوزه، گام اول اطلاعات‌یابی در باب عملکرد منتخبان است، گام دوم، نقادی عملکرد آنان و گام سوم، اقداماتی در جهت سلب (و یا ابقای) قدرت آنان است. ارزیابی تأثیرگذاری تکنولوژی بر هر کدام از این مراحل، کار دشواری است؛ زیرا در بخش اطلاعات‌یابی، پیچیدگی و گستردگی منابع اطلاعات‌رسانی به گونه‌ای است که ضریب اعتماد به اطلاعات را دچار مشکل کرده است. در گام دوم، تکنولوژی می‌تواند یاری‌گر فرآیند نقادی حاکمان باشد، اگرچه می‌تواند مانع این نقادی هم بشود. در گام سوم، توجه به این نکته حائز اهمیت است که تکنولوژی همواره شیوه‌های مسالمت‌آمیز را به ارمغان نمی‌آورد؛ چه بسا توسل به تجهیزات نظامی که خود دست‌آوردی تکنولوژیکی است، فرآیند انتقال قدرت را خونین نماید و یا ممکن است توسل به فرآیندهای رسانه‌ای و ارتباطاتی این جابه‌جایی را مسالمت‌آمیز نماید؛ مثلاً در اثر پیامدهای ناشی از یک رسوایی اخلاقی و یا فساد سیاسی و مالی افشا شده توسط رسانه‌ها، استعفا و در نتیجه یک سلب قدرت صورت گیرد.

تکنولوژی و اثرگذاری بر مفهوم تعین بخشی سرنوشت

واژه تعین بخشی^۱ سرنوشت، بار فلسفی بیش‌تری از واژه تعیین سرنوشت دارد^(۹). به نظر می‌رسد در حوزه دموکراسی به کاربردن اصطلاح «تعین» سرنوشت، از واژه «تعیین» سرنوشت مناسب‌تر باشد. اگر در علم تجربی تعین سرنوشت نظریه با مشاهده و آزمایش است، در حوزه عمل فرآیند دموکراسی، تعین سرنوشت توسط مردم صورت می‌گیرد. در دموکراسی هدف صرفاً

تعیین حاکم سیاسی نیست، بلکه تعیین حاکم و یا نماینده، صرفاً ابزاری برای تحقق اراده و خواست افراد جامعه در تعیین سرنوشت خود است. مفهوم سرنوشت سیاسی افراد چیست؟ هدف و انتظاری که مردم از منتخب خود دارند شکل دهنده سرنوشت سیاسی افراد است که می‌تواند از جامعه‌ای به جامعه دیگر و از زمانی به زمان دیگر متفاوت باشد. در برخی از مدل‌های دموکراسی، رسیدن به «خیر همگان» و یا «منفعت همگانی» به مثابه هدف تلقی می‌شود که منجر به انتخاب رویه‌ای خاص برای دموکراسی در تعیین منتخبان و رسیدن به اهداف مطلوب می‌شود. در برخی دیگر از مدل‌ها، این هدف ممکن است تحقق «برابری منصفانه» باشد. با ادبیات جیکوبز، اگر مفهوم «خیر همگان» مورد ملاحظه قرار گیرد، مواردی همچون حق حیات، امنیت، سلامت، رفاه، آزادی، آزادی عقیده و بیان، عدالت، حفظ شأن و کرامت افراد و بسیاری موارد دیگر می‌توانند مصادیقی از خیر همگان باشند. چه بسا غایت «برابری منصفانه» که جیکوبز آن را از «خیر همگان» و یا «منفعت همگانی» متمایز می‌سازد، خود مصداقی از خیر همگان و یا منفعت همگانی تلقی شود؛ از این رو به نظر می‌رسد، جیکوبز تمایز مورد نظر خود را به روشنی بیان نکرده است.

سرنوشت سیاسی تابع عوامل گوناگونی است؛ از این میان، تکنولوژی از چند جهت می‌تواند اثرگذار باشد: نخست، تکنولوژی بر مفهوم سرنوشت سیاسی و مصادیق آن اثر می‌گذارد و آنها را دست‌خوش دگرگونی خواهد کرد؛ زیرا از یک طرف انتظارات افراد و اهداف آنان در زندگی با تکنولوژی تغییر می‌یابند و از طرف دیگر، مصادیق سرنوشت سیاسی از جمله رفاه، آسایش، امنیت، برابری و ... از تکنولوژی متأثر می‌شوند. در کنار این پیامدهای مثبت، از چشم‌اندازی دیگر، تکنولوژی می‌تواند سبب جنگ، ناامنی، خشونت، فاصله طبقاتی، فقر، تخریب محیط زیست و ... شود. دو دیگر، تکنولوژی نه تنها بر رویه‌های رسیدن به خیر همگان یا منفعت همگانی و سازوکار تحقق آن اثرگذار است، بلکه دسترسی به تکنولوژی نیز خود می‌تواند مصداقی از «خیر همگان» تلقی شود. امروزه تکنولوژی به مثابه اساسی‌ترین عنصر و نیز مزیت رقابتی بزرگ در مناسبات سیاسی و اقتصادی، در سطح ملی و بین‌المللی جایگاه ویژه‌ای دارد و از منابع قدرت محسوب می‌شود.

در ادبیات جیکوبز، مفهوم «برابری منصفانه» غایت رویه‌های برخی دیگر از مدل‌های دموکراسی تلقی شده است. اگرچه تحقق برابری کامل، یک ایده‌آل دست‌نیافتنی است، اما تلاش در جهت تحقق برابری امری مطلوب به شمار می‌آید. دسترسی به تکنولوژی، هم می‌تواند عامل برابری‌ها باشد، هم می‌تواند مسبب نابرابری‌ها و فاصله‌های طبقاتی شود. دستیابی بیش‌تر به تکنولوژی، به منزله به دست آوردن قدرت بیش‌تر و در نتیجه توزیع نابرابر قدرت است. در مقابل، در برخی از حوزه‌های دیگر، دستیابی به تکنولوژی می‌تواند فرصت‌های برابری را برای همگان

فراهم نماید. گسترش گیرنده‌های ماهواره‌های در تمام نقاط شهرها و روستاها می‌تواند فرصت‌های برابری برای دریافت به اطلاعات و اخبار در اختیار همه شهروندان قرار دهد. در دستیابی به اطلاعات، اینترنت می‌تواند فرصت‌های برابری برای کاربران، فراهم نماید؛ لاقلاً برخی افراد جامعه، می‌توانند خود را در دنیای مجازی با دیگران همسان ببینند؛ اما دسترسی آزاد و برابر به تکنولوژی در یک نظام نابرابر اقتصادی و سیاسی به چالش کشیده می‌شود. با این وصف، شاید بتوان با سیاست‌گذاری در عرصه علم و تکنولوژی در جهت تحقق به اهداف دموکراتیک تلاش کرد.

نتیجه‌گیری

از بررسی مباحث پیشین این نکات قابل استنباط است: ۱. عناصر مقوم مفهوم دموکراسی یعنی رویه و سازوکار تصمیم‌گیری، ماهیت آدمیان به مثابه عناصر تصمیم‌گیرنده، جامعه، فرهنگ و محیط پیرامون آدمیان، و مفهوم تعیین‌بخشی سرنوشت، از تکنولوژی تأثیر پذیرفته‌اند؛ اگر چه هسته اصلی مفهوم دموکراسی تغییر نیافته، اما تحقق همه این مؤلفه‌ها تابعی از تکنولوژی شده است. ۲. یکی از عناصر اساسی دموکراسی، فرآیند تصمیم‌گیری، انتخاب، و تعیین سرنوشت است. در هر فرآیند تصمیم‌گیری، انتخابی مبتنی بر ملاک‌ها و معیارهایی وجود دارد که از ارزش‌ها، احساسات و اصول فکری آدمیان سرچشمه می‌گیرد. لاقلاً بخشی از آن ارزش‌ها، احساسات و اصول از تکنولوژی، فرهنگ و ارزش‌های تکنولوژیکی متأثر شده‌اند؛ از این رو مفهوم دموکراسی می‌تواند هم از تکنولوژی (نرم‌افزار و سخت‌افزار) و هم از فرهنگ پیرامون آن تأثیر پذیرد. ۳. تکنولوژی، به خصوص تکنولوژی‌های نو همچون اینترنت و رسانه‌های دیجیتال، اگر چه نظم و چارچوب خاصی با خود به همراه می‌آورند که آدمیان را در کنترل نسبی خود قرار می‌دهند، اما فضایی هر چند اندک، برای کنترل آدمیان به مثابه مبدع و یا به کارگیرنده، در آنها وجود دارد، که جایی برای سیاست‌گذاری علم و تکنولوژی، و جهت‌دادن به آنها در مسیر تحقق نسبی برابری‌های اجتماعی، آرمان‌های دموکراتیک و بسیاری از ارزش‌های دیگر باقی می‌گذارد. ۴. تکنولوژی به مفهوم عام آن، برای دموکراسی و تحقق آن، نه تهدید و نه فرصت است. به تعبیر دیگر تکنولوژی‌های نو و از جمله «ارتباطات راه دور مدرن، نه شیطان دموکراسی است و نه مسیح موعود آن» (آبرامسون و دیگران، ۱۹۸۸: xiii). بلکه به تعبیر «باربر»، بسته به مصادیق آن، ممکن است برای دموکراسی و یا مدل‌ها و تعابیری از آن مفید و یا زیان‌بار باشد. ۵. یکی از ویژگی‌های بارز تکنولوژی‌های نوین افزایش سرعت و پیچیدگی است. تکنولوژی در دنیای نوین، جامعه، فرهنگ و زیست‌گاه آدمیان را به گونه‌ای متحول نموده است، که هم گسترده‌تر و پیچیده‌تر شده‌اند، و هم استفاده از تکنولوژی در زندگی جمعی آدمیان امری گریزناپذیر شده است. این عصر نوین با عناوینی

همچون عصر دیجیتال، عصر ارتباطات و ... نام‌گذاری شده که بیانگر تکنولوژیکی شدن عصر نوین و دنیای جدید است.

با توجه به اجتناب‌ناپذیری استفاده از تکنولوژی در زندگی جمعی دنیای نوین، و تأثیرگذاری مستقیم آن بر تحقق مؤلفه‌های سازنده و برساخته دموکراسی از جمله فرآیند تصمیم‌گیری و تعیین سرنوشت، تکنولوژی و مصادیقی از آن بخشی از فرآیند دموکراسی شده‌اند، به گونه‌ای که برساخته نوینی به نام «دموکراسی تکنولوژیکی» شکل می‌گیرد. این مفهوم اگر چه هسته اصلی مفهوم دموکراسی را با خود دارد، اما بیانگر آن است که بدون بهره‌گیری از تکنولوژی‌های نوین، تحقق دموکراسی در عصر تکنولوژیکی نوین، لاقلاً در جوامع بزرگ، نسبتاً ناممکن است؛ زیرا تکنولوژی، از یک طرف پیچیدگی و گستردگی را در عرصه زندگی جمعی ایجاد نموده، و از طرف دیگر برای غلبه بر این امر، بهره گرفتن از تکنولوژی را ضروری ساخته است. برساخته دموکراسی تکنولوژیکی، در واقع بدیلی برای دموکراسی به مفهوم معمول آن نیست، بلکه تغییری در سازوکار تحقق دموکراسی است. این مفهوم مشمول همان تنوع در تعبیرات و مدل‌های گوناگون خواهد شد که اندیشمندانی همچون جیکوبز ارائه نموده‌اند. به تعبیر دقیق‌تر «ما باید از این گفتمان دوطرفه‌ای^۱ که بر اساس آن مجبوریم میان دموکراسی با تلقی معمول و دموکراسی الکترونیکی مستقیم یکی را انتخاب کنیم فراتر رویم» (آنتیرویکو،^۲ ۲۰۰۳: ۱۲۱). امروزه اصطلاحاتی همچون دموکراسی الکترونیکی و یا دموکراسی دیجیتال وضع شده‌اند که بیانگر کاربرد تکنولوژی‌های نوین ارتباطات در حوزه دموکراسی و حیات مدنی در عصر نوین هستند. این کاربرد هم به معنای ورود تکنولوژی در عرصه عمل دموکراتیک است و هم یادآور اثرگذاری تکنولوژی بر مؤلفه‌های کلیدی مفهوم دموکراسی آنتیرویکو. در مقاله‌ای با عنوان «ساختن دموکراسی الکترونیکی قوی- نقش تکنولوژی در توسعه دموکراسی در عصر اطلاعات» (در پی وضوح بخشی به پیش شرط‌های کلی برای تجدید حیات دموکراسی است، و نشان می‌دهد که چگونه چارچوبی جامع برای طرح نهادی چندبعدی بنیاد نهد که در آن قابلیت‌های ICT در جهت خدمت به اهداف دموکراتیک مربوطه به کار گرفته شوند» (همان). به نظر می‌رسد وضعیت عصر نوین ارتباطات، شرایط لازم را برای بازخوانی دموکراسی و ضرورت به کارگیری تکنولوژی در حوزه مفهوم و عمل دموکراتیک پدید آورده است. دیوید وینستون (۱۹۹۸) این تغییر در عصر نوین و تأثیر بر دموکراسی را به تصویر می‌کشد و بر این باور است که با تکنولوژی دیجیتال ما به چهار C^۳ در دنیای دیجیتال گذر کرده‌ایم: «ارتباطات، محتوی، همکاری، و اجتماع، و هیچ حوزه‌ای از

1. Dichotomous Discourse

2. Anttiroiko

3. Communications, Content, Collaboration, Community

حیات ما به اندازه گفت‌وگوی سیاسی از این تغییر متأثر نشده است». به زعم وی با ورود اینترنت، کارکرد کامپیوترها از محاسبات به ارتباطات تغییر کرد. این قابلیت، امکان بهتر و غنی‌تر شدن محتوی را که از جنس نوشته، صدا و تصویر است، برای افراد فراهم می‌کند. افزایش سرعت عمل و سهولت در انتقال داده‌های اطلاعاتی در محتوی، سبب همکاری کارآمدتر میان افراد و در نتیجه خلق اجتماعات متفاوت می‌شود و از این طریق بر دموکراسی اثر می‌گذارد؛ زیرا به زعم وی دموکراسی «در نتیجه گفت‌وگوی سیاسی و قدرت ایده‌ها» (همان) متولد شده است. همچنین در مقاله‌ای دیگر تحت عنوان «دموکراسی الکترونیکی: تأملی در باب اثر تکنولوژی بر حیات مدنی» پس از بررسی اثرگذاری تکنولوژی «ارتباطات راه دور» بر سه حوزه: «کمپین‌ها و انتخابات‌ها، دولت‌داری، و حیات مدنی»، نتیجه گرفته می‌شود که «اگر ما افق دید خود را گسترش و ایده‌های خود را در مورد حق شهروندی بسط دهیم، می‌توان روند افزوده شدن تکنولوژی ارتباطات راه دور نوین به دموکراسی را تسهیل کنیم» (کاوانا، ۲۰۰۰: ۲۳۳). در این مورد از ورود تکنولوژی‌های ارتباطات به حوزه دموکراسی سخن به میان آمده است. دموکراسی الکترونیکی، دموکراسی دیجیتال و واژه‌هایی از این قبیل، به صورت روزافزون در حال رایج شدن هستند و عمده تمرکز آنها بر اثرگذاری رسانه‌های دیجیتال و تکنولوژی‌های اطلاعات و ارتباطات بر دموکراسی است. به نظر می‌رسد اگر چه این نوع از تکنولوژی‌ها بر حوزه عمل سیاسی اثرگذاری بیش‌تری دارند، اما تکنولوژی‌های دیگری همچون نانو تکنولوژی نیز، نه تنها بر انواع دیگر تکنولوژی همچون تکنولوژی‌های ارتباطات، بلکه بر هویت فرد، ساختار جامعه، فرهنگ، و به طور کلی زیست‌گاه آدمیان اثر می‌گذارند و فرآیند تصمیم‌گیری افراد به طور کلی، از جمله در حوزه عمل دموکراسی دگرگون می‌سازند. از این رو به نظر می‌رسد اصطلاح دموکراسی تکنولوژیکی شمول بیش‌تری در حوزه اثرگذاری بر مفهوم دموکراسی و تحقق آن داشته باشد. با شکل‌گیری و طرح این مفهوم، پرسش از تهدید و یا فرصت بودن تکنولوژی برای دموکراسی، تحت الشعاع قرار می‌گیرد. اینک اهمیت پاسخ این پرسش برای حذف یکی از این دو برساخته نیست، بلکه برای کاهش اثرات زیان‌بار و استفاده کارآتر از آن در جهت تحقق دموکراسی است؛ چرا که استفاده از تکنولوژی در دموکراسی گریز ناپذیر است. دیگر نباید مانند «پیت» نگران اتهام تهدید دموکراسی از جانب تکنولوژی با کاهش کنترل معقول بر تکنولوژی، و به کارگیری کارشناسان و خبره‌ها بود، بلکه همدل با «باربر» که تمایل داشت تکنولوژی در خدمت دموکراسی باشد، باید با رویکردی هنجارین در جهت سازگاری کارآمدتر این دو برساخته ارزشمند بشر گام برداشت.

پی‌نوشت

۱. رورتی، فیلسوف معروف آمریکایی، در آوریل ۲۰۰۴، این سخنرانی را در تهران ارائه نموده و متن انگلیسی آن در سایت مذکور در منابع، در ۲۰۰۷ منتشر شده است.
۲. با توصیف نرم‌افزاری از تکنولوژی، دموکراسی همچون سازوکاری برای تصمیم‌گیری، خود ممکن است در حوزه تکنولوژی قرار گیرد؛ در این صورت نسبت دموکراسی و تکنولوژی می‌تواند نسبت جزء و کل باشد.
۳. این عنوان سخنرانی بنیامین باربر در کنفرانس «دموکراسی و رسانه های دیجیتال» است که در روزهای ۸-۹ ماه مه ۱۹۹۸ در دانشگاه MIT آمریکا ارائه نموده است. متن این سخنرانی به صورت فایل html در سایت مذکور در منابع قابل دسترسی است.
۴. از این میان، از مدل دیوید هلد، مدل رونالد جی. ترچک و توماس سی. کنت، کرافورد برو مکفرسون می‌توان نام برد. مدل دیوید هلد، تحت دو عنوان کلی مدل‌های کلاسیک و مدل‌های معاصر تقسیم‌بندی شده است. مدل‌های کلاسیک شامل این موارد است: «اندیشه‌های کلاسیک دموکراسی در آتن باستان (پریکلس)، دموکراسی لیبرال حمایتی (لاک، منتسکیو، جیمز میل و...)، دموکراسی لیبرال تکاملی (روسو، جان استوارت میل) دموکراسی مارکسیستی (مارکس و انگلس)» (انصاری، ۱۳۸۴: ۵۶). هلد مدل‌های معاصر را نیز در چهار دسته فرعی دموکراسی رقابتی نخبه‌گرا (ووبر، شومپیتر)، دموکراسی کثرت‌گرا (رابرت دال)، دموکراسی قانونی (هایک و نوزیک)، دموکراسی مشارکتی (دیوید هلد و مکفرسون) تفکیک نموده است (همان). مدل ترچک و کنت هم در سه طبقه‌بندی کلی: «لیبرالیسم، سنت جمهوری خواهی، نظریه‌های معاصر دموکراسی (حمایتی، کثرت‌گرا، [رقابتی]، مشارکتی) ارائه گردیده است. مدل مکفرسون هم شامل دموکراسی لیبرال (حمایتی، توسعه بخش، تعادلی)» است (همان: ۵۷).
۵. در بخش ۲ این مقاله در ضمن اشاره به دیدگاه پیت و دیدگاه باربر به برخی مصادیق تکنولوژی، و برخی ویژگی‌ها و پیامدهای آنها پرداخته شده است.
۶. در این رویکرد تکنولوژیستی، اگر چه ممکن است خلطی بین نگاه مرتبه اول و مرتبه دوم به تکنولوژی صورت گیرد و حتی برداشت‌های تکنولوژیست به مثابه تکنولوژیست، خود در نگاه مرتبه دوم به تکنولوژی جای گیرند، که در این صورت ضرورت تفکیک رویکرد تکنولوژیستی و فلسفی به تکنولوژی، که در مقاله آمده است، از بین می‌رود، با این وصف، هنوز می‌توان تمایزاتی میان ادبیات رایج، در دو رویکرد مورد اشاره یافت.
۷. فیلسوفان علم از دو گونه قوانین نام می‌برند: قوانین بنیادین و قوانین پدیدارشناسانه. قوانین بنیادین دربردارنده ویژگی‌های کلیت، فراگیری، و واقع‌نمایی هستند. از سوی دیگر، قوانین پدیدارشناسانه موضعی و محلی هستند. به نظر می‌رسد قوانین پدیدارشناسانه، به نحوی بر قوانین بنیادین اتکا دارند، و این امری رایج در همه حوزه‌های علمی است. همچنین در عرصه مهندسی و تکنولوژی عموماً از قوانینی پدیدارشناسانه استفاده می‌شود که با تقریبی از قوانین بنیادین استنتاج شده‌اند.

(در خصوص این دسته از قوانین و تفاوت آنها با قوانین بنیادی بنگرید: علی پایا «آیا قوانین بنیادین علم واقع نما هستند؟»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۵۲).

۸. به طور کلی، جوامع همواره در حال تغییر و تحول هستند، به گونه‌ای که مطالعه بر روی جوامع به دو حوزه جامعه‌شناسی استاتیک و دینامیک تفکیک شده است؛ جامعه‌شناسی دینامیک به مطالعه تغییر و تحول جامعه می‌پردازد. جامعه‌شناسان میان دو مفهوم تحول و تغییر تمایز قائل شده‌اند و این تفکیک را مهم تلقی می‌کنند. «معمولاً تحول اجتماعی را مجموعه‌ای از تغییرات می‌دانند که در طول یک دوره طولانی، طی یک و شاید چند نسل در یک جامعه رخ می‌دهد. بنابراین تحول اجتماعی بر اساس تعریف فوق مجموعه فرآیندهایی است که در یک مدت زمان کوتاه نمی‌توان آن را ملاحظه نمود» (گی‌روشه، ۱۳۸۳: ۲۶). اما در مقابل، تغییر اجتماعی عبارت است از «پدیده‌های قابل رؤیت و قابل بررسی در مدت زمانی کوتاه به صورتی که هر شخص معمولی نیز در طول زندگی خود یا در طول دوره کوتاهی از زندگی‌اش می‌تواند یک تغییر را شخصاً تعقیب نماید، نتیجه قطعی‌اش را ببیند و یا نتیجه موقتی آن را دریابد» (گی‌روشه، ۱۳۸۳: ۲۶).

۹. در فلسفه علم اگر نظریه‌ای به کمک مشاهدات، آزمایش‌ها و یا سایر عوامل سرنوشت‌ساز نظریه‌ها، از میان چندین نظریه رقیب، انتخاب شود، اصطلاحاً می‌گویند نظریه تعیین یافته است.

منابع

- انصاری، منصور (۱۳۸۴) دموکراسی گفتگویی، امکانات دموکراتیک اندیشه‌های میخائیل باختین و یورگن هابرماس، تهران، مرکز.
- پایا، علی (۱۳۷۸) «آیا قوانین بنیادین علم واقع نما هستند؟» مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، زمستان ۷۸.
- پایا، علی (۱۳۸۹) [۱۳۸۶] «ملاحظات نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی»، مندرج در سایت شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی، سال اندراج ۱۳۸۹، صفحات فایل: ۱۹۱-۱۲۵ دست‌رسی به فایل: <http://shmotoun.iics.ac.ir/article4.aspx> [همچنین در: فصلنامه حکمت و فلسفه، سال سوم شماره ۳ و ۲ (پیاپی ۱۱)، سال انتشار ۱۳۸۶: ۷۶-۳۹].
- پوپر، کارل (۱۳۸۷) زندگی سراسر حل مسئله است، ترجمه شهریار خواجهیان، پنجم، تهران، مرکز.
- جیکوبز، لزی (۱۳۸۶) درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین، نگرشی دموکراتیک به سیاست، ترجمه م. جیریایی، تهران، نی.
- گی روشه (۱۳۸۳) تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، شانزدهم، تهران، نی.
- هابرماس (۱۳۸۴) مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان، ترجمه یحیی امامی، تهران، نقش و نگار.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶) «پرسش از تکنولوژی» فلسفه تکنولوژی، ترجمه و گردآوری شاپور اعتماد، سوم، تهران، مرکز.

- Abramson, J. B. , Arterton, C. , and Orren, G. B. (1988) *The Electronic Commonwealth, The Impact of New Media Technologies on Democratic Politics*. New York, Basic Books.
- Anttiroiko, Ari_ Veikko (2003) "Building Strong E_ Democracy—The Role of Technology in Developing Democracy for the Information Age", *Communications of The ACM* September 2003/Vol. 46, No. 9ve
- Barber, Benjamin R. (1998) "Which Technology and Which Democracy?", [Barber's talk at the Democracy and Digital Media Conference held at MIT on May 8-9, 1998.], Available at: <http://web.mit.edu/m-i-t/articles/barber.html>.
- Barber, Benjamin R (2000_ 2001) "Which Technology for Which Democracy? Which Democracy for Which Technology?", *International Journal of Communications Law and Policy*, Issue 6. www.ijclp.org
- Cavanaugh, John W. (2000) "E_ Democracy, Thinking About the Impact of Technology on Civic Life", *National Civic Review*, Vol. 89, no. 3, Fall 2000
- Crow, Michael M. & Sarewitz, Daniel (2000) *Nanotechnology and Societal Transformation*, Columbia University, September 21, 2000 draft
- Mesthene E. (1970) *Technological Change*. New York, Mentor.
- Phaal R. , Farrukh CJP. & Probert DR. (2001) *A Framework for Supporting the Management of Technological Innovation*, at the Conference of the Future of Innovation Studies , Eindhoven University of Technology, the Netherlands 20_ 23 September 2001
- Pitt, Joseph C. (2000) *Thinking About Technology*, Foundation of Philosophy of Technology, seven bridges press, New York. London.
- Rorty, Richard (2007) *Democracy and Philosophy*, Available at: www.eurozine.com
- Winston, David (1998) *Digital Democracy and the New Age of Reason*, complete transcript of Winston's talk at the Democracy and Digital Media Conference held at MIT on May 8_ 9, 1998.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره هشتم، تابستان و پاییز ۱۳۸۹: ۷۳-۵۱

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۴/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۹/۲۰

جامعه هم‌هنگ و هم‌گن چین؛ نگرشی تحلیلی انتقادی

حسین جمالی*

چکیده

چین کنونی چنان در مسیر تحول و دگرگونی قرار دارد که توجه ناظران و پژوهشگران بسیاری را به خود جلب کرده است. یکی از تحولات دهه اخیر چین، جهت‌گیری رهبران و نظام این کشور برای ساختن جامعه هم‌هنگ و هم‌گن است؛ جامعه‌ای که در بردارنده انسجام و همبستگی بیش‌تر اعضای جامعه انسانی و متضمن هم‌هنگی بیش‌تر با طبیعت است. تحلیل چنین جامعه‌ای، بر اساس اهداف توسعه، نظریه‌های گذار به دموکراسی، سازش مدرنیسم، سوسیالیسم و سنت، روند اتوپیا گرایی و ایدئولوژی‌پردازی و کارکردهای نظام سیاسی، می‌تواند تا حدود زیادی، وجوه پیچیده آن را بازنمایاند. ایده اصلی مقاله این است که رویه پراگماتیستی رهبران چین امروز، بیش از سایر عوامل، در طرح و پیش‌برد جامعه هم‌هنگ و هم‌گن نقش داشته و چگونگی تأثیر دیگر عوامل، اتفاقاً در کنش و واکنش با آن، قابل ارزیابی است.

واژه‌های کلیدی: جامعه هم‌هنگ و هم‌گن، پراگماتیسم، دموکراسی، سوسیالیسم، توسعه، اتوپیا، چین.

مقدمه

چین بعد از اصلاحات ۱۹۷۸، هم چنان در مسیر تحوّل و دگرگونی همه جانبه قرار دارد. به نظر می‌رسد جامعه و نظام چین، به مثابه نمادِ مدرن شدن، یعنی نو شدن در همه‌ی آن‌ها و لحظات، به معنای نخستین این مفهوم در عصر رنسانس باشد (باربیه، ۱۳۸۳؛ نوذری، ۱۳۷۹). این دگرگونی، نه تنها در زندگی و حیات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، قابل رؤیت است، بلکه در زبان و سخن رهبران و مقامات رسمی هم قابل مشاهده و درک است. واژه‌ها و مفاهیم، به لحاظ زبان‌گفتاری و نوشتاری، چنان دچار دگرگونی شده‌اند که به آسانی نمی‌توان این سخن‌ویتنگشتانین را بر آن صادق دانست که همه‌ی این‌ها بازی زبانی برای متقاعد کردن دیگران به حقایق خود است (ویتنگشتانین، ۱۳۸۰). شاید مهم‌ترین نمادِ این تغییر و تحوّل زبانی، در این اواخر، طرح «جامعه‌سوسیالیستی هماهنگ و همگن»^۱ چینی است که از نظر محتوا و مفاد، کاملاً متفاوت از دوره‌های پیشین، حتی عصر دنگ شیائو پینگ (۱۹۷۸-۱۹۹۲) و جیانگ زمین (۱۹۹۲-۲۰۰۱) می‌باشد؛ گرچه برخی‌ها آن را ادامه‌ی روندهای پیشین می‌دانند (ماهونی^۲، ۲۰۰۹: ۱۳۶). هو جین‌تائو که از ۲۰۰۱ تاکنون (۲۰۱۱) رهبری و ریاست جمهوری چین را بر عهده دارد، به همراه ون جیابائو، نخست وزیرش، آموزه‌ها و مضامین کاملاً متفاوت در طراحی نظم سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در چین کنونی و آینده را به تصویر کشیده است. گویی این سخن‌کانت، فیلسوف مشهور آلمانی عصر روشنگری، به درستی، در چین معاصر، مصداق پیدا کرده که خیر، ضرورتاً از نهاد و منبع ذاتاً خیر، ناشی و تولید نمی‌شود؛ شاید شر، گاهی، مهم‌ترین منبع نیل به خیر باشد؛ چنان که جنگ، صلح به بار می‌آورد و استبداد، به دموکراسی منجر می‌شود^(۱) (ر.ک. جمالی و یعقوبی، ۱۳۸۹).

از آنجا که زمان زیادی از طرح «جامعه‌سوسیالیستی هماهنگ و همگن» چین (از این پس، به اختصار، جامعه‌ی هماهنگ و همگن و یا جامعه‌ی هماهنگ آورده می‌شود) نمی‌گذرد و هنوز تغییرات محسوس در سیاست‌ها و برنامه‌های نظام چین، قابل ارزیابی دقیق نیست، تحلیل نظری این نوع از جامعه، در این برهه‌ی تاریخی، از اولویت برخوردار است. بررسی و تحلیل مفهوم «جامعه‌ی هماهنگ و همگن»، بیان سازه‌ها و ناسازه‌های آن و چند و چون درون‌مایه‌های آن، در دستور کار این مقاله است.

ایده‌ی اصلی مقاله حاضر این است که رویه‌ی پراگماتیستی حاکم بر رفتار بازیگران سیاسی و نخبگان اصلاح‌طلب و توسعه‌گرای چین، عامل و زمینه‌ساز طرح این مفهوم بوده و درون‌مایه‌های آن را باید از حیث رگه‌ها و لایه‌های درونی این عمل‌گرایی جست. پراگماتیسم، به مثابه چارچوب

1. Socialist Harmonious Society

2. Mahoney

روند طرح ایده «جامعه هماهنگ و همگن» چین

ایده ساختن جامعه هماهنگ و همگن، تاریخ خاص خود را دارد؛ بخشی از آن، خیلی متأخر است و بخشی دیگر هم تاریخ طولانی هزاران ساله دارد. سرآغاز طرح جدی و همه جانبه این آموزه، در دوره اخیر، همزمان با روی کار آمدن هو جین تائو به مسند قدرت و رهبری است که به تعبیری، نسل چهارم رهبران در چین بعد از انقلاب ۱۹۴۹ قلمداد می‌شود (تیان، ۲۰۰۳: ۲۷). یک سال بعد از قدرت‌یابی هو جین تائو، یعنی در سال ۲۰۰۲، نخستین بار در قطعنامه شانزدهمین کنگره حزب کمونیست چین، از این مفهوم، سخن به میان آمد. با گذشت زمان، رهبری، کمیته مرکزی و کنگره خلق حزب کمونیست چین، به تدریج، ابعاد و وجوه بیش‌تری از موضوع را بازشناسی و بازسازی کرده و ساختن آن را در شانزدهمین پلنوم کمیته مرکزی حزب کمونیست چین در سال ۲۰۰۶، جزء اهداف اصلی توسعه چین در حال و آینده، اعلام کرده و در هفدهمین کنگره حزب در اکتبر ۲۰۰۷، این مفهوم، به همراه واژه نوظهور دیگری با عنوان «توسعه علمی^۱»، به مثابه‌ی مسیر و راه آینده‌نوسازی چین، مشخص گردید (سی^۲، ۲۰۰۹: ۴-۲). این گونه است که هو جین تائو از زمان آغاز رهبری‌اش تاکنون، این واژگان را به مثابه مفهوم وفاق‌بخش و متحدکننده حکومتش درآورد (دلوری، ۲۰۰۸: ۳۹). البته، طرح اولیه ایده هماهنگی و همگنی، ظاهراً، در دهه ۱۹۸۰، به‌ویژه بعد از واقعه «تیان آن من» در سال ۱۹۸۹، مورد توجه قرار گرفت؛ چنان که از همین دوران، ما شاهد بازگشت نسبتاً قابل ملاحظه‌ای به آموزه‌های کنفوسیوس از سوی حزب و رهبران چین نیز می‌باشیم (همان: ۳۹-۳۸).

مفاد و محتوای «جامعه هماهنگ و همگن»

بررسی سخنرانی‌های رهبران، قطعنامه‌های کمیته‌ی مرکزی و کنگره‌ی خلق و «کتاب سفید» دولت چین می‌تواند برخی از ارکان و عناصر این نوع جامعه را نمایان و آشکار کند. رئیس‌جمهور، هو جین تائو، در ۱۵ سپتامبر ۲۰۰۶، جامعه هماهنگ را به عنوان جامعه‌ای تعریف کرد که در آن: «اندیشه‌های مدرن مانند دموکراسی، حکومت قانون، انصاف، عدالت، سرزندگی، ثبات، نظم و هم‌زیستی هماهنگ بین انسان و طبیعت، فرصت حضور و بازی می‌یابند» (سی، ۲۰۰۹: ۲). نخست وزیر، ون جیابائو، نیز در تبیین این جامعه، توضیح داد که: «چین باید مسیر و راه خودش را در تقویت و تحکیم دموکراسی اتخاذ کند. ما هرگز بر این نظر نیستیم که سوسیالیسم و دموکراسی، به مثابه چیزهای هستند که قابل جمع با هم نیستند. ما باید بر تلاش‌ها و کوشش‌ها

1. Scientific Development

2. See

برای رشد توسعه اقتصادی، حمایت از حقوق مشروع و قانونی و منافع مردم، مبارزه با فساد، افزایش اعتماد عمومی به حکومت، تقویت عملکرد حکومت و تقویت هماهنگی اجتماعی، تمرکز کنیم. ما باید اصلاحات در نظام سیاسی را با توسعه و گسترش دموکراسی و بهبود نظام قانونی مداوم بخشیم. این امور، دیگر اعضای جامعه بین‌المللی را متقاعد می‌سازد که به نحو مناسب‌تر، مسیر و راه توسعه‌ای را که ملت چین برگزیده، بپذیرد» (تایلور و کالویلو^۱، ۲۰۱۰: ۱۳۶). در هفدهمین کنگره حزبی در اکتبر ۲۰۰۷، نیز بر اهمیت ارتقای خدمات عمومی و بهبود مدیریت حکومتی با ساختن جامعه سوسیالیستی هماهنگ و همگرا تأکید شد. گزارش این کنگره حزبی تأکید کرد که در ساختن چنین جامعه‌ای بر اساس توسعه اقتصادی، باید به تضمین و بهبود معاش مردم و پیشرفت اصلاحات اجتماعی، گسترش خدمات عمومی، بهبود مدیریت اجتماعی و پیشرفت برابری اجتماعی و عدالت، توجه بیش‌تری شود (همان: ۱۴۰).

در «کتاب سفید» چین که از سوی حکومت این کشور به سال ۲۰۰۸ منتشر شد، ضمن اشاره به موارد هشت‌گانه سیر تاریخی که شامل ساختن جامعه سوسیالیستی تحت حکومت قانون؛ قانون‌گذاری و نظام قانونی به روایت و سبک چینی؛ نظام‌های قانونی مرتبط با احترام به حقوق بشر و حفظ و حراست از آن؛ نظام‌های قانونی مرتبط با تنظیم و سامان بخشیدن به نظم اقتصاد بازار؛ اداره کشور در چهارچوب قانون و ساختن دولتی تحت حکومت قانون؛ نظام قضایی و اجرای منصفانه عدالت؛ عمومی کردن قانون و آموزش آن؛ تبادل و همکاری بین‌المللی در وضع قانون می‌باشد، به نکات مهمی توجه شده که در واقع، تفسیر رسمی از جامعه هماهنگ و همگن را به دست می‌دهد: مردم چین که مبارزه‌ای طولانی و مستمر برای دموکراسی، آزادی، برابری و ساخت کشوری تحت حکومت قانون داشته‌اند، به درستی، ثمرات و دستاوردهای آن را ارج می‌نهند (تلاش‌ها و دستاوردهای چین در ارتقاء نقش قانون^۲، ۲۰۰۸: ۵۱۴).

به علاوه، حزب کمونیست چین، به صورتی موفقیت‌آمیز، مردم این کشور را در مسیر سوسیالیسم با قرائت چینی هدایت کرد. در این مسیر، چین بر اساس مطالبات عینی برآمده از رشد اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی مداوم، موارد زیر را حفظ کرده و می‌کند: وحدت ارگانیک رهبری حزب کمونیست چین؛ جایگاه و مقام مردم به مثابه سرور کشور و حکومت مبتنی بر قانون؛ رفتن به سمت اصل تقدّم و برتری مردم؛ دفاع از روح حکومت قانون؛ پرورش ایده دموکراسی و حکومت قانون، آزادی، برابری، انصاف و عدالت؛ توسعه و بهبود نظام قانونی سوسیالیستی با روایت و سبک چینی؛ بهبود اجرای کارکردهای مدیریت بر اساس قانون در تمامی ابعاد و وجوه آن؛ تعمیق اصلاحات در نظام قضایی؛ تکمیل مکانیزم کنترل و نظارت بر کاربرد و اعمال قدرت؛

1. Calvillo

2. China's Efforts and Achievements in Promoting the Rule of Law

تضمین حقوق و منافع مشروع و برحق شهروندان؛ حفظ هماهنگی و همگنی اجتماعی و ثبات، و بهبود مستمر نهادینه کردن همه امور (همان).
 با توجه به متون مورد اشاره، اکنون می‌توان دریافت که هماهنگی و همگنی مورد نظر رهبران چین به چه معناست. این امر عمدتاً به موضوع یکپارچگی و انسجام اعضای جامعه انسانی (معطوف به برگردان «همگنی» در ترجمه فارسی) و هماهنگی بیش‌تر با طبیعت و زیست‌بوم انسانی (معطوف به برگردان «هماهنگ» در ترجمه فارسی) مرتبط می‌باشد. با این همه، آیا آنهایی که این مفهوم را به کار می‌برند و آنهایی که آن را می‌شنوند، معنای واحد و یکسانی را از آن مراد می‌کنند؟ تلاش برای بازشکافی این مفهوم، به شرح زیر، می‌تواند به مثابه پاسخی تحلیلی به این پرسش تلقی شود. در اینجا، برای پی بردن به درون‌مایه‌های ایده جامعه هماهنگ، این موضوع، از پنج منظر ارزش‌های سه‌گانه موجود، روند اتوپیاگرایی و ایدئولوژی‌پردازی، کارکردهای نظام سیاسی، اهداف توسعه و نظریه‌های گذار به دموکراسی، تجزیه و تحلیل می‌شود. گزینش این بنیان‌های تحلیلی، به دلیل تناسب و تناظر جدی و همه‌جانبه آنها با جامعه هماهنگ است. این موارد، به ما امکان می‌دهند تا ابعاد و وجوه نسبتاً پیچیده جامعه مورد بررسی، تا حدودی بازنمایی و بازشناسی شود.

بازشکافی برخی از وجوه پیچیده جامعه هماهنگ چین

۱. **جامعه هماهنگ و سه راهی مدرنیسم، سوسیالیسم و سنت:** محتوای طرح و پروژه جامعه مورد نظر بیانگر آن است که چین بر سر سه راهی مدرنیسم، سوسیالیسم و سنت، ایستاده و درصدد است این ارزش‌های سه‌گانه را توأمان حفظ کرده و به پیش برد. ظاهراً، نظام چین می‌خواهد در روند مدرنیزاسیون، از رقبای خود در دنیای مدرن عقب نماند و از این رو، نوسازی را در تمامی وجوه آن پی‌گیری می‌کند. نیم‌نگاهی به وضعیت چین کنونی و تلاش‌ها و تکاپوهایش، ما را بی‌نیاز از ارائه شواهد می‌کند. سوسیالیسم، بن‌مایه اندیشه‌ورزی رهبران چین معاصر، حتی مابعد مائو است. با نظر به تمامی گفتارها، بیانیه‌ها و قطعنامه‌ها، این موضوع، محرز می‌شود که ظاهراً اصلاح‌گران چین، هرگز از سوسیالیسم، البته، با قرائتی چینی دست‌بردار نیستند. تأکید در همه امور با تکیه کلام «سوسیالیسم به روایت و سبک چینی»^۱، خود شاهدهی بر این مدعاست. سنت‌گرایی اخیر چین، هم با بررسی محتوای برخی سخنان رهبران و هم با تدقیق در مجموعه کنفرانس‌ها و نوشتارها در سطح گسترده در سال‌های اخیر (دلوری، ۲۰۰۸: ۳۹؛ چن، ۱۹۹۷: ۹۹؛ یی‌جی^۲، ۲۰۰۸: ۴۷۷؛ یو و فن، ۲۰۰۷: ۱۷۲-۱۷۱؛ سان، ۲۰۱۰: ۳۴۰-۳۳۹)، قابل بیان و توضیح است.

1. With Chinese Characteristics

2. Yijie

البته، در بحث تقدّم و تأخّر این سه بنیان سازنده جامعه امروزین چین، این نکته قابل ذکر است که ظاهراً شالوده این نوسازی، بر مدرنیسم گذاشته شده و نظام و رهبران چین، بر این بنیاد می‌خواهند سوسیالیسم و سنت را تا حدودی حفظ کنند. از زمان آغاز اصلاحات از ۱۹۷۸ تاکنون، هیچ چیزی مانع و بازدارنده روند مدرن‌سازی تمامی ابعاد و وجوه جامعه چین نشده است. هیچ‌گاه، سوسیالیسم و سنت نتوانسته‌اند روند مدرنیزاسیون را در چین مختل سازند. چین، طی سی سال اخیر، هرگز یک گام از نوسازی و مدرنیزاسیون، عقب ننشسته است (لی، ۲۰۰۹: ۲۱۷). البته، این امر می‌تواند نشان دهنده آن باشد که چین، متفاوت از رقیب و هم‌تای خود؛ یعنی غرب که شالوده نخستین و اولیه ساختن جامعه نو را «مدرنیته»، به معنای گفتمان نوگرایی بورژوامدار و لیبرالی که بعداً با دموکراسی هم‌بسته شد قرار داد، این کشور بنیادش را عمدتاً بر «مدرنیسم»، به معنای صنعتی شدن و شهری شدن گذاشته، اما با این وجود، درصدد و خواهان آن است که سوسیالیسم و سنت هم قابلیت حضور و تداوم داشته باشند. اتفاقاً، این امر خود می‌تواند حکایت از رویه پراگماتیستی رهبران اصلاح طلب چینی نیز داشته باشد؛ چرا که اگر دو عنصر سودمندی و منطق موقعیت را از اصول اساسی پراگماتیسم بدانیم، این اجزا و عناصر، اقتضا می‌کند تا هم روند پویای مدرن شدن را پی گیرند و هم به شالوده‌های جامعه مورد نظر توجه داشته باشند. جامعه چین، به یک تعبیر، همان است که بود و به تعبیر دیگر، به همان میزان که سوسیالیستی است، چینی هم هست (چن، ۱۹۹۷: ۹۸-۹۷). پس، حکمرانی بر چنین جامعه‌ای بنا بر منطق پراگماتیسم، ایجاب می‌کند که حداقل، مثلث سازنده بنیان‌های فرهنگی چین جامعه‌ای، مد نظر قرار گیرد؛ بنیان‌هایی که از آنها تحت عنوان ارزش‌های سنتی، غربی و وارداتی، و سوسیالیستی موجود، نام برده می‌شود؛ اموری که با هم در جامعه کنونی چین در حال رقابت بوده و هیچ یک، حالت سلطه و غلبه بر یکدیگر ندارند (همان: ۱۰۰-۹۹). به دیگر سخن، ساختن چین نو، بر بنیاد مدرن قرار دارد و اتفاقاً سنت و سوسیالیسم باید به گونه‌ای تفسیر و بازسازی شوند که در خدمت مدرنیزاسیون بوده و عامل پیش برنده‌ی آن باشند (چان، ۱۳۸۳: ۲۱۸-۲۲۰؛ مؤتمنی طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۷۱-۱۷۲؛ گو، ۲۰۰۳: ۶؛ ازامل^۱ و دیگران، ۲۰۰۷: ۶۸۸؛ بو، ۲۰۰۴: ۳۴). در استراتژی توسعه چین، هدف مدرنیزاسیون همه جانبه و صنعتی شدن تا سال ۲۰۵۰ نیز طرح شده است (لی و اوبرهایتمان، ۲۰۰۹: ۱۴۱۴). البته، سازش یا ناسازگاری میان این ارزش‌های سه‌گانه، مهم‌ترین چالش بر سر راه آینده چین قلمداد می‌شود. سازش میان این ارزش‌ها، مستلزم تأویل و تفسیرهایی است که شاید برخی از اجزا و عناصر آنها را به گونه‌ای تهی سازد که به چالش‌های فکری باورمندان به آنها و در نتیجه، به بی‌ثباتی‌های اجتماعی و سیاسی هم بیانجامد. معلوم نیست مدرنیسم در چین، در پایان کار، چه

1. Ezzamel

2. Bo

بر سر سوسیالیسم و سنت آورد. از این رو، سرنوشت سازگاری یا ناسازگاری ارزش‌هایی که بعضاً متضمن تضادهای ذاتی‌اند، در جامعه هم‌هنگ و هم‌گن، مناقشه‌برانگیز و نامشخص و یکی از دشواری‌های مسیر جامعه هم‌هنگ است.

۲. روند اتوپیاگرایی (یا ایدئولوژی‌پردازی) و جامعه هم‌هنگ: شاید ساختن «جامعه سوسیالیستی هم‌هنگ و هم‌گن»، به یک تعبیر، تداوم روند اتوپیاگرایی در چین معاصر، تفسیر شود. هنگامی که انقلاب دهقانی ۱۹۴۹، به رهبری مائو تسه‌دونگ، به پیروزی رسید، ساختن جامعه‌ای آرمانی و اتوپیایی در دستور کار قرار گرفت؛ جامعه‌ای که قرار بود تمامی آمال و آرزوهای تاریخی آدمی را یک جا تحقق بخشد (چی، ۱۳۸۱؛ چنگ و هالیدی، ۱۳۸۷). به هنگام روی کار آمدن نسل اصلاح‌طلب، و با به قدرت رسیدن دنگ شیائوپینگ، ساختن اتوپیایی دیگر، طنین‌انداز شد. این بار دنگ با طرح «جامعه‌ای نسبتاً آسوده»، تلاش کرد تا اجتماع چین را حول آن، بسیج کند. چون نوبت به جیانگ زمین رسید، او به منزله رهبری نسبتاً کاریزماتیک، طرحی نو بر افکند و ایده جامعه «نسبتاً با رونق و شکوفا» و نظریه «سه نمایندگی» را برجسته ساخت. هو جین‌تائو نیز در تداوم این اتوپیاگرایی به طراحی «جامعه سوسیالیستی هم‌هنگ و هم‌گن» و زوج همبسته اخیرش «توسعه علمی» دست زد. وجه اتوپیایی این جامعه، بیش از همه، بر این آرزو و امید وابسته است که در چنین جامعه‌ای، در فرجام کار، موقعیت‌ها و فرصت‌ها به گونه‌ای است که هر کس هر آن چه را دوست دارد انجام می‌دهد و افراد به مقام و شأن واقعی خودشان دست می‌یابند (هان، ۲۰۰۸: ۱۴۸؛ ماهونی، ۲۰۰۹: ۱۵۷-۱۵۶). این، یعنی همان اتوپیای مارکسیستی که هر کس به اندازه توانش، کار می‌کند و به اندازه نیازش بر می‌دارد. شمایی از این روند، به صورت یک‌جا، در جدول زیر ارائه شده است.

اتوپای چهارگانه چینی؛ بعد از انقلاب ۱۹۴۹

ردیف	بنیانگذار و سال‌های طرح	الگوی آرمانی	معادل‌های لاتین و چینی	غایات و جهت‌گیری‌ها
۱	مانو تسه دونگ؛ ۱۹۴۹-۱۹۷۶	دموکراسی نوین؛ خلق انسان نوین سوسیالیستی	New Democracy; socialist new man	مبارزه و جدال طبقاتی و حاکمیت طبقه پرولتاریا
۲	دنگ شیائوپینگ؛ ۱۹۷۸-۱۹۹۲	جامعه‌ای با آرامش و آسایش کوچک	“small tranquility” society (Xiaokang)	با هدف درآمد سرانه ۸۰۰ دلار؛ نوسازی چین
۳	جیانگ زمین؛ ۱۹۹۲-۲۰۰۱	جامعه‌ای با رونق مناسب؛ وحدت و یگانگی بزرگ؛ جامعه نسبتاً ثروتمند؛ سه نمایندگی	Society of Moderate prosperity (Xiaokang Shehui); grand Union / great nity (Datong); Modestly Well-off Society (sange daibiao lilun); Three Represents	
۴	هو جین تائو؛ ۲۰۰۱-۲۰۱۱	جامعه سوسیالیستی هماهنگ و همگن؛ توسعه علمی	Socialist Harmonious society (Shehui Zhuyi Hexie Shehui); Scientific Development (Kexue Fazhanguan)	چین مدرن و صنعتی (با هدف درآمد سرانه ۳۰۰۰ دلار تا سال ۲۰۲۰) توسعه پایدار؛ متضمن دموکراسی، حاکمیت قانون، برابری، عدالت، دوستی، صداقت، شور و نشاط و سرزندگی

(ماهونی، ۲۰۰۹؛ تایلو و کالویلو، ۲۰۱۰؛ ژانگ، ۲۰۰۶؛ نورت ویت، ۲۰۰۹؛ لی و اوبرهایمان، ۲۰۰۹؛ دلوری، ۲۰۰۸؛ تای و یوان، ۲۰۰۹).

شاید این روند را بتوان با الگوی تحلیلی کارل مانهایم پیوند زد که تمامی جوامع، ظاهراً در نوسان بین ایدئولوژی و اتوپیا قرار دارند. آنها با یک آرمان‌شهر اتوپیایی، درصدد جامعه‌ای نو برمی‌آیند؛ در عین حال که با تحقق آن، اتوپیا به ایدئولوژی تبدیل می‌شود. این روند تکراری جوامع در همهٔ زمان‌هاست (مانهایم، ۱۳۸۰). برخی از تحلیل‌گران، مصرانه تأکید دارند که یک سنت ایدئولوژی‌پردازی، بر اساس آموزه‌های سوسیالیسم و کمونیسم، در سراسر دوره‌ی مابعد انقلاب چین، حضور دارد که جامعهٔ هماهنگ هم در درون آن قرار می‌گیرد (ماهونی، ۲۰۰۹: ۱۳۶-).

۱۳۵). شاید بتوان جامعه هم‌هنگ و همگن را ناشی از خصلت منحصراً به فرد جامعه و رهبران انقلابی و مابعد انقلابی چین در طراحی نظمی نوین و ایدئولوژی پردازی پیرامون آن دانست؛ اما به نظر می‌رسد، پراگماتیسم و عمل‌گرایی، در مقایسه با ایدئولوژی پردازی، وجه توضیحی مناسب‌تری دارد. اگر ایدئولوژی را به معنای آن نظام فکری لحاظ کنیم که درصدد است راهنمای عمل سیاسی و اجتماعی مردم و نظام سیاسی قرار گیرد (بال و دگر، ۱۳۸۲: ۷-۶؛ هی وود، ۱۳۷۹: ۴۱)، این تعریف، هیچ معیار اولیه متمایز کننده‌ای برای تفکیک نظام‌های فکری متضاد به دست نمی‌دهد. در نقطه مقابل، تعریف و معنای پوپری از ایدئولوژی، یعنی نظام فکری متصلب و بسته – مانند فاشیسم و کمونیسم – که حامی و هم‌بسته با نظام‌های توتالیتری است (هی وود، ۱۳۷۹: ۳۸-۳۹)، می‌تواند معیاری متمایزبخش برای نظام‌های فکری متضاد، به دست دهد. به نظر می‌رسد، تعریف اخیر از ایدئولوژی، مبنای تحلیل بالا توسط ماهونی بوده است. با توجه به این تفکیک، رجحان ایده پراگماتیسم بر ایدئولوژی و اتویپا برای تحلیل جامعه هم‌هنگ، از این رو است که نظام و رهبران چین، به ویژه در آستانه دهه پایانی ورود به قرن بیست و یکم و نیز در دهه نخست این قرن، تا حدود زیادی از نظم توتالیتری که کنترل و دست‌اندازی به تمام شئون جامعه را در بردارد، دوری جسته و بنا بر منطق موقعیت و خرد پراگماتیستی، اداره عقلانی اجتماع را در دستور کار قرار دادند. این امر تا بدانجا برجسته شده و نمود یافته که برخی از پژوهش‌گران از «دولت چین به مثابه انحصارگر خردگرا» و جامعه و نظام «پسا توتالیتریسم» (لی^۱، ۲۰۰۶: ۵۷-۵۶) و از اصلاحات سیاسی به معنای «عقلانی کردن سیاست، برای تسهیل در روند توسعه اقتصادی» (ژانگ، ۲۰۰۶: ۱۵۴) سخن به میان آورده‌اند. به نظر می‌رسد بین عمل و سخن رهبران چین کنونی، شکاف پُر ناشدنی وجود دارد. آنها در برخی اوقات و در سطح سخن، بسیار سوسیالیست‌اند (چنان که ماهونی، به درستی با بررسی متون رسمی رهبران به این ایده رسیده است)؛ اما نباید فراموش کرد که در مرتبه عمل، به شدت پراگماتیست‌اند؛ به گونه‌ای که به نظر می‌رسد این سخنان برای اقناع درونی خود و مخاطبان داخلی باشد. بررسی و تحلیل عملکرد نظام و رهبران این کشور، نشان می‌دهد که علی‌رغم لفاظی‌های ایدئولوژیکی، چندان تابع آن نبوده و اتفاقاً در بسیاری موارد، از جمله پذیرش اقتصاد بازار محور و هم‌سویی با قدرت‌های مسلط جهانی برای پیش‌برد اهداف توسعه اقتصادی، کاملاً برخلاف آن عمل کرده‌اند.

1. The Chinese State as a Rational Monoplist
 2. post-totalitarianism
 3. Lai

۳. جامعه‌ هماهنگ و کارکردهای نظام سیاسی: وجه مشهود و بارز متون رسمی چین در خصوص جامعه‌ سوسیالیستی هماهنگ و همگن، عمدتاً جهت‌گیری کارکردگرایانه دارد. هم در سخنرانی‌های مقامات حکومتی و هم در قطعنامه‌های رسمی، ابتدا به مشکلات برآمده از توسعه‌ سریع اقتصادی اشاره می‌شود، آنگاه برنامه‌ها و سیاست‌های مناسب برای حل آنها مورد توجه قرار می‌گیرد. بر این اساس، نظام‌های سیاسی برای حل مشکلات و معضلات اجتماعی و سیاسی، راه حلی اصلاح‌گرانه و رفرمیستی، در پیش می‌گیرند که جامعه‌ هماهنگ نیز می‌تواند از جمله آنها قلمداد شود. مطابق نظریه کارکردگرایی، همه نظام‌های سیاسی دارای کارویژه‌های تبدیل و استحاله (شامل طرح علائق، تجمیع منافع، تمهید قوانین، اجرای قوانین و عملکرد قضایی)، کارویژه‌های تطبیق (شامل عضوگیری سیاسی و اجتماعی کردن سیاسی یا همان تربیت سیاسی) و کارآیی‌های کارکردی نظام سیاسی (شامل توان استحصال، توان تنظیم، کارآیی توزیع، توان سمبلیک و توان پاسخ‌گویی) هستند. درجه استقلال و تخصص‌گرایی که به اختصار تمایزگذاری ساختاری نامیده می‌شود، به همراه دنیایی شدن فرهنگ، حکایت از توسعه و کارکرد مناسب نظام سیاسی دارد (بدیع، ۱۳۷۹: ۶۰-۵۷). تحلیل جامعه‌ هماهنگ، از این منظر، عمدتاً معطوف به کارآیی‌های کارکردی نظام سیاسی چین، در قبال مشکلات نوظهور است. در این صورت، طرح و پی‌گیری جامعه‌ سوسیالیستی هماهنگ و همگن، بنابر اقتضائات و نیازهای عینی جامعه چین، بوده و از این زاویه، قابل تجزیه و تحلیل است. مهم‌ترین مشکلات و معضلات جامعه چین را مسائلی چون آلودگی‌های زیست محیطی (رن و همکاران، ۲۰۰۷؛ کان مین و همکاران، ۲۰۰۷؛ یه و همکاران، ۲۰۰۷)، فساد نسبتاً شایع (ژو، ۲۰۰۸)، شکاف‌های طبقاتی و اجتماعی (هان، ۲۰۰۸)، تضعیف نظام ارزشی (همان)، بی‌ثباتی‌های اجتماعی (سی، ۲۰۰۹؛ لی، ۲۰۱۰)، نابرابری بین مناطق روستایی و شهری (گائو و اسمیت، ۲۰۰۴؛ اسمیت و همکاران، ۲۰۱۰)، تضعیف همبستگی‌ها و پیوندهای اجتماعی (لیو، ۲۰۰۶)، نارسایی در خدمات‌رسانی عمومی و ناکارآمد بودن برخی نهادهای حکومتی در قبال بحران‌های غیرمترقبه (ویکرز، ۲۰۰۹) تشکیل می‌دهد. بنابر تحلیل هان، در مجموع، فقدان مکانیزم‌ها و زیرساخت‌های مؤثر، نظام قضایی و حقوقی مردم‌سالارانه ناقص، افول معیارها و استانداردهای اخلاقی، [از جمله] اعتماد، و صداقت در میان برخی از اعضای جامعه، و ناسازگاری در شخصیت، صلاحیت و شایستگی، و شیوه کار برخی از مدیران برجسته، مشکلات و مسائل اجتماعی چین را تشدید کرده و این امور، به منزله تهدیدی محسوب می‌شوند که شادی تازه حاصل شده از توسعه اقتصادی را می‌توانند از بین ببرند. از این رو، بسیاری از مردم، نیاز ضروری به ساخت جامعه هماهنگ‌تر و همگن‌تر را احساس کردند (هان، ۲۰۰۸: ۱۴۸). البته، عملکرد نظام و نهادهای چینی در امور فوق‌الذکر برای اصلاح و بهبود، تا حدودی، مثبت ارزیابی شده است (مول، ۲۰۰۹؛ تانگ و لو، ۲۰۰۹) و این امر، مؤید فرضیه مقاله است.

۴. تحلیل جامعه هماهنگ و همگن از منظر اهداف توسعه: جامعه هماهنگ و همگن، اساساً با روند توسعه‌گرایی و پیامدهای آن در دوره اصلاحات پیوند داشته و به منزله تبعات بلافصل این روند، قابل بحث و ارزیابی است. بی‌تردید، تحلیل و بازشناسی موضوع مورد بررسی، بر اساس مباحث توسعه، می‌تواند برخی از وجوه آشکار و پنهان آن را بنمایاند. شاید، سنجش جامعه هماهنگ با اهداف توسعه، نقطه آغاز و عزیمت مناسبی، در این زمینه باشد. ساموئل هانتینگتون، پنج هدف را به منزله اهداف توسعه، شامل رشد اقتصادی؛ توزیع و عدالت؛ دموکراسی؛ ثبات؛ استقلال، برمی‌شمرد (واینر و هانتینگتون، ۱۳۷۹: ۳۹-۳۵). در نسبت سنجی این اهداف هم سه گرایش وجود دارد: ۱- فرض هماهنگی ذاتی میان اهداف ۲- تئوری‌های تعارض ۳- سیاست‌های سازشی. در گرایش ذاتی میان اهداف پنج‌گانه توسعه، فرض بر این است که می‌توان به طور همزمان، به این اهداف دست یافت. در حالی که تئوری‌های تعارض بر این باورند که همه چیز-های خوب در آن واحد، دست‌یافتنی نیستند و انسان‌ها، غالباً، با تعارضی آشکار در انتخاب آنها مواجه می‌شوند. سیاست‌های سازشی، نظر به سازش میان این اهداف داشته و برای آنها مسئله این است که جوامع در حال توسعه، با استفاده از کدام خط مشی، می‌توانند انتظار پیشرفت به سوی دو یا چند هدف توسعه را داشته باشند (واینر و هانتینگتون، ۱۳۷۹: ۳۹-۵۴). حال، سؤال قابل طرح در اینجا این است که ایجاد جامعه مد نظر رهبران و نظام چین، با کدام یک از گرایش‌های مطرح شده بالا، مطابقت دارد. به نظر می‌رسد با خارج شدن تئوری‌های تعارض که به نحوی آشکار، با مفاد ایده جامعه هماهنگ چینی‌ها ناسازگار است، بحث بر سر گزینش هماهنگی ذاتی و سیاست‌های سازشی است. از آنجا که وصف جامعه نوبنیاد با جهت‌گیری هماهنگی و همگرایی، به گونه‌ای است که عمدتاً بر هماهنگی ذاتی آنها تکیه دارد، به نظر می‌رسد، سازواری ذاتی میان اهداف توسعه، مناسب‌تری نسبت به سیاست‌های سازشی داشته باشد. مطابق قطعنامه کمیته مرکزی حزب کمونیست و نیز مناظرات پژوهشگران بسیاری که بر بحث و بررسی در خصوص شالوده‌های اجتماعی جامعه هماهنگ تمرکز کرده‌اند، هم اکنون، چینی‌ها درصددند جامعه‌ای بسازند که در آن واحد، ارزش‌های بنیادین و اساسی مورد نیاز آن را اموری چون دموکراسی، قانون، انصاف، عدالت، صداقت و درست‌کاری، اعتماد، ترحم و دلسوزی، سرزندگی و شور و نشاط، ثبات و نظم، تشکیل می‌دهد (لی و اوبرهایتمان، ۲۰۰۹: ۱۴۱۴). به علاوه، بنابر اشاره هو جین تائو در سخنرانی‌اش در سازمان ملل متحد در سال ۲۰۰۵، جهان، از جمله چین، باید اهداف توسعه هزاره سازمان ملل متحد^۱ را که بر توسعه مردم‌مدار تکیه دارد، الگوی خود قرار دهند (بلانشار، ۲۰۰۸: ۱۶۶). حتی، مفهوم توسعه پایدار^۲ با سه ستون رشد دانش پایه و نوآوری بنیاد،

1. Millennium Development Goals (MDGS)

2. Sustainable Development

تمرکز بر کیفیت زندگی (به جای عملکرد اقتصادی صرف)، و تعیین سرنوشت فرد به دست خودش (نورت ویت^۱، ۲۰۰۹: ۱۶۰)، جزء استراتژی توسعه چین درآمده و از «اجماع پکن» در مقابل «اجماع واشنگتن»، با همه چالش‌ها و بایدها و نبایدهایش، سخن به میان می‌آید (همان: ۱۶۱-۱۶۰). این موارد می‌تواند مؤید این باشد که در جامعه همهانگ و همگن، همه اهداف توسعه می‌خواهند با هم وجود داشته باشند.

در ارزیابی چنین روندی، می‌توان به تجارب توسعه‌گرایی در کشورهای در حال توسعه، اشاره کرد که بر اساس این تجارب و بنابر نظر لفت و بیچ، رسیدن به تمامی اهداف توسعه، به ندرت، دست‌یافتنی است و کشورها و جوامع هم عمدتاً به یکی یا دو تا از آنها اکتفا می‌کنند (لفت و بیچ، ۱۳۸۴؛ ۱۳۸۲). حال، یا باید منتظر آینده توسعه چین ماند که رویه پراگماتیستی حاکم، چگونه به حل و فصل این مسئله می‌پردازد و یا این که با نگاه تا حدودی بدبینانه، پیش‌بینی کرد که علی‌رغم کامیابی‌های سالیان اخیر، چینی‌ها چندان توفیقی در تحقق جامعه همهانگ و همگن، با این اهداف بلند پروازانه، نخواهند داشت. با این وجود، سناریوی محتمل در این زمینه، بنابر ایده اصلی حاکم بر مقاله و نیز با نظر به پویایی‌های نظام و رهبران چینی، شکل‌گیری نوع خاصی از توسعه‌گرایی است که اهداف اصلی مورد نظر را، تا حدودی، تحقق‌پذیر می‌نمایاند. بر این اساس، شاید، وجود دولت توسعه‌گرا^۲ در چین، بنابر تحلیل آدریان لفت و بیچ، بتواند عامل تسهیل‌کننده تحقق این اهداف تلقی شود. چنین دولتی واجد ویژگی‌های نخبگان مصمم برای تحقق اهداف توسعه‌ای، استقلال نسبی دولت، بوروکراسی اقتصادی قوی و رقابتی، جامعه مدنی ضعیف، توانمندی لازم برای مدیریت مؤثر منافع بخش خصوصی و بهره‌گیری از ابزار سرکوب در پیشبرد توسعه همراه با توجه به رفاه عمومی و حفظ مشروعیت قانونی است (لفت و بیچ، ۲۰۱۰: ۲۱۵-۲۲۰). در ضمن، نخبگان توسعه‌گرا خود دارای ویژگی‌هایی چون تصمیم‌قاطع برای توسعه، تعهد به رشد اقتصادی و توانمندی در تحقق آن، فاسد نبودن، ملی‌گرا بودن و حساسیت در برابر تهدیدات امنیت داخلی هستند (لفت و بیچ، ۱۳۸۴: ۲۱۶-۲۱۵). چنان که ارتباط نزدیک بین نخبگان و رهبران نیز از دیگر ویژگی‌های نخبگان توسعه‌گرا می‌باشد (لفت و بیچ، ۱۳۸۲: ۳۹۹-۳۹۸). با این وجود، روند توسعه‌گرایی چین با چالش‌هایی رو به رو است که برطرف کردن آنها و نیل به همه‌ی اهداف توسعه، با روندهای موجود دشوار است. سخت‌گیری بر ناراضیان، مسئله تبّات، مشکل ایغورها، خاطره‌ی ناگوار میدان تیان آن من، تن ندادن به الزامات دموکراسی و تقدّم ثبات بر آن، اصرار بر حفظ رشد اقتصادی پایدار – که ضرورتاً با برابری خواهی، هم‌خوانی ندارد- و ... از جمله آنهاست.

۵. **نظریه‌های گذار به دموکراسی و جامعه هم‌هنگ:** این سؤال که چگونه یک نظام، بدون اصلاحات سیاسی، می‌تواند این گونه معجزه اقتصادی بیافریند، پرسش اساسی و قابل توجه در مورد چین و سنجش جامعه هم‌هنگ می‌باشد. در پاسخ، برخی پیشنهاد کرده‌اند به جای «اصلاحات اقتصادی، بدون اصلاحات سیاسی»، از «اصلاحات اقتصادی بزرگ با اصلاحات سیاسی کم‌تر» استفاده شود؛ چرا که حداقل، نه مورد از اصلاحات سیاسی کم‌تر، به شرح زیر در چین قابل درک است: کنار گذاشتن مبارزات ایدئولوژیکی و جدال‌های طبقاتی و اعاده حیثیت از قربانیان سیاسی دوره مائو، الغای نظام اشتراکی مزارع به مثابه نظام متصلب کنترل سیاسی و اقتصادی و اداری، انتخابات در مناطق روستایی، پیشرفت مناسب قانون‌گرایی و حکومت قانون در پرتو افزایش حقوق دانان متخصص، رشد گروه‌های اتاق فکر^۱، توسعه و گسترش سازمان‌های غیردولتی و شکل‌گیری نوعی از جامعه مدنی به سبک چینی، اصلاحات و تغییرات در بوروکراسی با نظام استخدامی نوین و جایگزینی تکنوکرات‌های جوان و تحصیل‌کرده به جای کادرهای کهنه‌کار، نظام چرخشی کادرها و ایده و اعمال «حکومت کوچک و جامعه بزرگ» در دو استان تازه تأسیس، و تلاش برای ساختن دولت پاک و شفاف و کارآمد با ورود به سازمان تجارت جهانی (ژانگ، ۲۰۰۶: ۱۵۳-۱۵۲). به علاوه، تحوّل نظام سیاسی چین در دوره اصلاحات، موضوع مناقشه‌آمیز و بحث‌برانگیزی است که از آن به دگردیسی از سانترالیزم دموکراتیک مطلقه به شکلی از دموکراسی به صورت پله‌ای^۲ در قالب «تغییر تدریجی» و «ثبات سیاسی» (تایلور و کالویلو، ۲۰۱۰: ۱۳۸)، نظام اقتدارگرایی چین (کندی، ۲۰۱۰: ۱۶۹؛ لی، ۲۰۱۰: ۲)، روند خود-انتقالی دولت از یک نهاد توتالیتری ضد بازار به نهاد اقتدارگرایی تجارت‌پیشه (ژانگ، ۲۰۰۹: ۱۵۴)، و دولت پسا-توتالیترایسم (لی، ۲۰۱۰: ۵۷-۵۵) نام برده می‌شود. البته، نشانه‌هایی از این تحوّل را با استناد به پیشرفت علوم سیاسی در چین (تایلور، ۲۰۰۹؛ ریگر، ۲۰۰۹؛ آلپرمان، ۲۰۰۹؛ ژنگ لی، ۲۰۰۹؛ مودی، ۲۰۰۹؛ وایت، ۲۰۰۹؛ یانگ و لی، ۲۰۰۹؛ ژانگ، ۲۰۰۹؛ گو و بلانشار، ۲۰۰۹) هم می‌توان درک کرد؛ چرا که بنابر استدلال هانتینگتون، وجود پیشرفت و توسعه علوم سیاسی در هر جامعه‌ای، اساساً به وجود ساختارها و روندهای تا حدودی دموکراتیک وابسته است و این دانش در جوامع و نظام‌های توتالیتر و استبدادی، جایگاه و نموّی ندارد (هانتینگتون و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۹-۱۹).

حال، با توجه به نشانه‌های آشکار جهت‌گیری به سوی دموکراسی در جامعه هم‌هنگ چینی، شاید بتوان در پرتو نظریه‌های گذار به دموکراسی، تحلیل مناسب‌تری از آن به دست داد. نظام اقتدارگرایی نوین چین، علی‌الظاهر، در آستانه سخن، به دموکراسی روی خوش نشان داده است.

هنگامی که رئیس‌جمهور، هو جین‌تائو، در گفتار، به صراحت، از دموکراسی و حکومت توسط مردم و برای مردم^۱ سخن می‌گوید (تابلور و کالویلو، ۲۰۱۰: ۱۴۰)؛ یا زمانی که ون جیابائو، نخست‌وزیر، به زبان متداول و رایج دموکراتیک و با مضامینی چون انتخابات، استقلال قضایی و نظام کنترل‌ها و تعادل‌ها، سخن می‌راند (همان: ۱۳۷)، آیا نمی‌توان انتظار داشت که چین، «آهسته و پیوسته» (هانتینگتون و دیگران، ۱۳۸۶: ۳۵-۱۹)، به سوی دموکراسی گام برمی‌دارد و این نظر هانتینگتون در جامعه چین، در حال تحقق است که اگر می‌باید جهان نجات یابد و نهادهای دموکراتیک در آن ایجاد شوند، باید از مجرای اصلاحات سیاسی تدریجی و فزاینده توسط مردان و زنان واقع‌نگر، میانه‌رو و با حالت «آهسته و پیوسته» صورت پذیرد (همان: ۳۲-۳۳). این که جامعه‌هماهنگ و همگن چین، چگونه مرحله گذار را طی می‌کند و به الزامات دموکراسی، تن می‌دهد، شاید، مهم‌ترین نکته در مسئله مورد بررسی باشد. اگر با این نظر فلیپ اشمیتز و تری کارل، موافق باشیم که دوران گذار، خود دورانی است پُر از ابهام، احتمالات گوناگون و فرایندهای پیش‌بینی‌ناپذیر که نقش ساختارها و فشارهای ناشی از آنها موقتاً متوقف می‌شود و بازیگران سیاسی، دست به گزینش‌های شتاب‌زده و ابهام‌آمیزی می‌زنند و در ائتلاف‌هایی گذرا و موقتی و گاه ناخواسته وارد می‌شوند؛ اما همین «لحظه سازنده» که نامتعیین و پُر از احتمال و ابهام است، نقش تعیین‌کننده‌ای در فرایند گذار به دموکراسی و آشکال دموکراسی برخاسته از آن باقی می‌گذارد و گزینش‌های گذرا و کوچک می‌توانند پیامدهای بزرگی به بار آورند و نظام‌های سیاسی را به سوی جهت‌ها و مسیرهای تاریخی کاملاً متفاوتی بکشانند (بشیریه، ۱۳۸۴: ۲۰)، به نظر می‌رسد، جامعه و نظام چین، در مسیر لحظه‌های سازنده و تعیین‌کننده‌ای قرار دارد که بازیگران سیاسی پراگماتیست این کشور، در این مسیر، در حال ورود به بازی‌های نامتعیین، گاه ناخواسته و پُر از ابهامات و احتمالاتی هستند که سرنوشت نظام سیاسی آن کشور را رقم می‌زند. گرچه با این توضیح، هیچ چیزی، قابل تضمین نیست، اما می‌توان امید داشت که این جامعه نوید داده شده، کورسویی به راه دشوار دموکراسی باشد.

البته، اگر با این دیدگاه «فرید زکریا» که ممکن است میزان کم‌تری از دموکراسی، به همراه درجات بالای تحقق حاکمیت قانون، نتیجه بهتری در کشورهای در حال توسعه داشته باشد (زکریا، ۱۳۸۴؛ زکریا، ۱۳۸۸؛ دیاموند، در بشیریه، ۱۳۸۴: ۱۲۰)، جامعه‌هماهنگ و همگن، مورد ارزیابی قرار گیرد، شانس این جامعه در نیل به دموکراسی دوچندان است؛ چرا که اساساً دموکراسی به روایت و سبک چینی، بنابر متن‌های رسمی که برخی از آنها در بالا آمده، به همین معنای حکومت قانون، تفسیر می‌شود. در هر صورت، اگر بخواهیم فهم معقولی از امکان‌پذیری تحوّل

دموکراتیک (پرزورسکی، در هانتینگتون و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۳۵) در چین کنونی و آینده داشته باشیم، می‌توان با احتیاط به این نکته اشاره کرد که از آنجا که شرایط عینی، امکان‌های ذاتی یک موقعیت تاریخی را محدود و مشخص می‌کند (همان: ۱۳۵)، حتی جامعه هماهنگ و همگن چین، ظاهراً، با محدودیت‌های جدی در گذر به دموکراسی رو به رو است؛ چرا که اگر، از یک سو، دموکراسی را ثمره «انتخاب» و «تصمیم آگاهانه» از جانب نخبگان سیاسی (برمیو، در هانتینگتون و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۹۹) بدانیم و از سوی دیگر، این رأی «نانسی برمیو» را بپذیریم که بسیج توده‌ای بیش از حد و نیز فشار از پایین بیش از اندازه می‌توانند بخت‌های دموکراسی را از بین ببرند (همان: ۲۰۰)، محدودیت‌های گذار در چین، روشن‌تر می‌شود. با این همه، چون نمی‌شود به سادگی از تجارب توسعه در کشوری دیگر تقلید کرد و انتخاب‌ها و استراتژی‌های کنش‌گران سیاسی را به ندرت می‌توان برای کسب نتایج مشابه در شرایط متفاوت اعمال کرد (کارل، در هانتینگتون و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۲۹)، هم چنان بر این رأی پای می‌فشاریم که خصلت عمل‌گرایانه رهبران و نظام چینی، ما را متقاعد می‌سازد که روند دموکراتیزاسیون تدریجی و پله‌ای، امکان محتمل‌تری نسبت به سایر سناریوها و گزینه‌هاست. ناگفته پیداست که روند دموکراتیزاسیون در چین کنونی و آینده به همبستگی‌ها و پیوندهای موضوعاتی چون تداوم و تسری انتخابات در مناطق روستایی به سایر مناطق (شن، ۲۰۱۰؛ تان، ۲۰۱۰؛ یوزینگ، ۲۰۰۶؛ کندی، ۲۰۱۰)، نقش طبقه متوسطِ نوظهور و رو به گسترش در چین (چن و لو، ۲۰۰۶؛ تنگ و همکاران، ۲۰۰۹)، تقاضا و طلب دموکراسی از سوی مردم این کشور و حمایت از آن (کندی، ۲۰۱۰)، تداوم توسعه انعطاف‌پذیری حزب حاکم (لی، ۲۰۱۰؛ ۳؛ تایلور و کالویلو، ۲۰۱۰: ۱۳۷)، چگونگی وجود و گسترش جامعه مدنی به روایت و سبک چینی (لی، ۲۰۰۶)، توازن قدرت به نفع جوانان در جناح‌بندی‌های داخلی گروه‌های حاکم در قدرت (بو، ۲۰۰۸) و میزان فشار روند جهانی شدن دموکراسی (گنو، ۱۳۸۰؛ توحیدفام، ۱۳۸۱؛ پلاتنر، ۱۳۸۳؛ هابرماس، ۱۳۸۰؛ مان، ۱۳۶۹) وابسته است. هر چند، این که اکنون حزب کمونیست چین، علی‌الظاهر، تنها نهاد حافظ یکپارچگی و وحدت این کشور بزرگ و پهناور شده، مورد توافق ضمنی بسیاری از پژوهشگران است (دلوری، ۲۰۰۸: ۴۴-۴۳؛ تایلور و کالویلو، ۲۰۱۰: ۱۴۲-۱۴۱)؛ با این وجود، شاید به همین میزان، توافق نظر آشکار در میان محققان وجود داشته باشد که آموزه حزب در خصوص جامعه هماهنگ، از انگیزه‌ها و عوامل تحکیم و تثبیت قدرت ناشی می‌شود (دلوری، ۲۰۰۸: ۴۰؛ سی، ۲۰۰۹: ۴-۳). از این رو، شاید در این میان، انعطاف‌پذیری حزب، رهبران و نخبگان چین، بنابر خرد پراگماتیستی آنها، نقش اصلی و عامل تعیین‌کننده را ایفا کند؛ چرا که چند و چون تأثیرگذاری سایر عوامل، تا حدود زیادی، به چگونگی عملکرد این عامل اخیر بستگی دارد؛ هر چند خود این عامل هم به شدت تحت تأثیر منطق موقعیت است و به نظر

می‌رسد که منطق موقعیت، آنها را، در فرجام کار، وادار به پذیرش بسیاری از امور خواسته و ناخواسته، از جمله دموکراسی می‌کند.

شاید نقد جدی و بنیادین در این زمینه، مسئله ناهمخوانی «هم‌هنگی و هم‌گنی» با دموکراسی و کثرت‌گرایی باشد. حداقل، با نظر به فلسفه آیزایا برلین (برلین، ۱۳۶۸؛ گری، ۱۳۷۹)، نگرش چندفرهنگ‌گرایی (براتعلی‌پور، ۱۳۸۴)، سنت‌گرایی انتقادی مایکل اوکشات (بشیریه، ۱۳۸۴)، و نگرش‌های پسامدرنی (قره‌باغی، ۱۳۸؛ مالپس، ۱۳۸۸؛ باومان، ۱۳۸۴)، هم‌هنگی و هم‌گنی مورد انتظار رهبران چین، بی‌معنا و فاقد شالوده است. بنیان دموکراسی بر اموری چون آزادی، مدرن، تنوع و تکثر و حق انتخاب فردی (دال، ۱۳۸۹؛ کوهن، ۱۳۷۳؛ بناوا، ۱۳۷۸) استوار است که اساساً با هم‌گونی یکسان‌انگاری سازگاری ندارد. جامعه، رهبران و نظام چین باید تکلیف خود را با دموکراسی مشخص نمایند که نوع مورد نظر آنها، کدام یک از «دموکراسی لیبرالی»، «دموکراسی سوسیالیستی» و «دموکراسی خلق» است (بال و دگر، ۱۳۸۲: ۶۰-۵۸) تا به الزامات درونی و ذاتی آن تن در دهند.

نتیجه‌گیری

سنجش جامعه هم‌هنگ چین با پنج بنیان تحلیلی «ارزش‌های سه گانه»، «روند اتوپیاگرایی»، «کارکردهای نظام سیاسی»، «اهداف توسعه» و «نظریه‌های گذار به دموکراسی» نشان داد که ایده جامعه هم‌هنگ، در معرض تردیدهای جدی، چالش‌های خطیر و لغزش‌گاه‌های محتمل قرار دارد. تحلیل «ارزش‌های سه گانه» نشان داد که چگونه رهبران چین معاصر در مواجهه با مدرنیسم، سوسیالیسم موجود و ارزش‌های سنتی کهن، درصددند با اصل تقدّم مدرنیسم، ارزش‌های سنتی و سوسیالیستی را حفظ کنند. دیدگاه «اتوپیاگرایی و ایدئولوژی‌پردازی» نشان داد که یک روند آرمان‌شهرگرایی، حتی در طول دوران اصلاحات وجود داشته است. نگرش «کارکردگرایی»، چگونگی مواجهه نظام چین را با انبوه مشکلات و مسائل ناشی از توسعه سریع اقتصادی توضیح داده است. چارچوب «اهداف توسعه» نیز نشان داد که چگونه رهبران و نظام چین، مشروعیت خود را با توسعه پیوند زده و آن را به شرط بقای خود تبدیل کرده‌اند. بر اساس «نظریه‌های گذار به دموکراسی»، دموکراسی خواهی رهبران پراگماتیست چین، در صورت تن ندادن به الزامات آن، در معرض تردید و چالش جدی قرار داشته و آن را به مردم‌فریبی نزدیک می‌سازد. در مقام مقایسه‌ی این موارد پنج‌گانه، می‌توان گفت که دو مورد اخیر نسبت به سه مورد نخست، وجه توضیحی و تبیینی مناسب‌تری دارند.

با وجود تحلیل‌های بالا، مهم این نیست که جامعه هماهنگ و همگن، عنوان سوسیالیستی دارد یا ندارد؛ بلکه آن چه اهمیت دارد این است که جهت‌گیری نسبتاً قابل قبولی از اصلاح در همه امور در چین نو آغاز شده است. چین در این تجدید حیات، به مسیر نسبتاً درست پیشرفت و توسعه گام نهاده، جزم‌گرایی ایدئولوژیک در همه امور را که تصلب و ناهمخوانی با شرایط تاریخی موجود و در نتیجه، ناکارآمدی را در پی دارد، رها کرده و روند مثبت و قابل قبولی برای جلب رضایت‌مندی و مشروعیت شهروندانش را در عرصه‌های مختلف به کار گرفته است. به نظر می‌رسد چین کنونی، نقطه تلاقی نظام‌ها و ساختارهای متفاوت و حتی پارادوکسیکال، شامل سرمایه‌داری، سوسیالیسم، دموکراسی و اقتدارگرایی است؛ همان طوری که محل پیوند نظام‌های فکری متعارض نام برده می‌باشد؛ در عین حال، این جامعه، نقطه تلاقی و پیوند سنت، مدرنیسم و پست مدرنیسم نیز می‌باشد (ماهونی، ۲۰۰۹: ۱۶۴-۱۶۳؛ نینگ، ۲۰۰۷: ۳۸-۳۶). روندها و حالت‌ها در چین نو به گونه‌ای است که حتی، به یک تعبیر، «روایت و سبک چینی» هم با سوسیالیسم و هم با سرمایه‌داری سازگار است (لی، ۲۰۰۹: ۲۱۶). حتی، برخی‌ها از مدل آلترناتیو و جایگزین چینی در مقابل الگوی غربی بحث کرده‌اند (نورت ویت، ۲۰۰۹: ۱۶۰-۱۵۷؛ لی، ۲۰۰۹: ۲۱۸؛ بین، ۲۰۰۸: ۱۱۹؛ دلوری، ۲۰۰۸: ۳۹-۳۸؛ تیلور و کالویلو، ۲۰۱۰: ۱۳۶). حال، در چنین وضعیتی، این که اساساً جامعه هماهنگ و همگنی را بتوان بر اساس پروژه و طرح (بی‌جی، ۲۰۰۸: ۴۷۷) ایجاد کرد، خود، به صورت جدی، در معرض تردید قرار دارد. شاید بتوان رشد اقتصادی، تولید ناخالص ملی، میزان ذخیره ارزی را با پروژه، تعریف کرد و تلاش کرد تا بدان رسید؛ اما نیل به جامعه هماهنگ و همگن، جز از طریق مشارکت داوطلبانه و آگاهانه مردم و گروه‌های اجتماعی، امکان‌پذیر نیست. به دیگر سخن، تردید روا داشتن در این امر، به نگرش «فردریش هایک» باز می‌گردد که مطابق نظریه او، جامعه طبیعی و خودجوش در مقابل جامعه مصنوعی با برنامه‌ریزی همه جانبه، نشان از چگونگی شکل‌گیری تمدن بشری و ساختن جامعه انسانی دارد که آیا در مسیر آزادگی قرار دارد یا بردگی (هایک، ۱۳۸۹؛ هایک، ۱۳۸۷). البته، شاید تأکید نسبتاً زیاد رهبران چین بر مشارکت عمومی، نشان از آن داشته باشد که آنها بنابر عقل تکنولوژیک و رویه پراگماتیستی، دریافته‌اند که مؤلفه‌ها و اجزای جامعه هماهنگ به گونه‌ای است که تنها در بستر دموکراتیک، امکان وجود و بالندگی می‌یابد. حال، این که توسعه اقتصادی، در فرجام کار، توسعه سیاسی، یعنی نهادینه شدن دموکراسی را در چین به بار می‌آورد، در جای خود، پرسشی اساسی، به نظر می‌رسد. چنان که برخی در پاسخ، بر این باورند که محتمل‌ترین سناریو برای چین طی دو دهه پیش رو این است که رهیافت و برداشت خود از اصلاحات سیاسی را ادامه دهد و تجربه نسبتاً موفق اصلاحات اقتصادی چین، به احتمال قوی، الگویی برای اصلاحات سیاسی چین در سال‌های آینده خواهد شد (ژانگ، ۲۰۰۶: ۱۵۲). حداقل این که جامعه و نظام چین، در یک روند خود-انتقالی قرار داشته

و نشان داده است که در دو لبه چسبیدن دولت- حزب به قدرت محض و جامعه مشرف به شورش نمی‌باشد (همان: ۱۵۴). با این تحلیل، به نظر می‌رسد که تن دادن به الزامات، شالوده‌ها و شرایط چنین جامعه‌ای، تنها راه کامیابی آن باشد. با این وجود، حضور رگه‌هایی از آموزه‌های پروژه‌محورانه، نخبه‌گرایانه و دولت‌ خیرخواه، در ساختن جامعه هم‌هانگ و هم‌گان، امکان لغزش به رادیکالیسم، مسیرها و سرنوشت مائوئیسم در چین و استالینیسم در شوروی را به ذهن تداعی می‌کند؛ همان طوری که دموکراسی‌خواهی رهبران جامعه هم‌هانگ، امکان لغزش از مردم سالاری واقعی به پوپولیسم و مردم فریبی را به ذهن متبادر می‌سازد. در واقع، اینها همان چشم‌اندازهای تیره و تاری است که رهبران کنونی چین باید با دقایق و ظرایف، برای آنها چاره‌جویی کنند؛ هرچند معلوم نیست که تا چه اندازه می‌توانند تمام آن چه را می‌خواهند، عملی کنند و تا چه اندازه می‌توانند از نتایج ناخواسته‌ی چنین سیاست‌ها و خط‌مشی‌هایی دوری گزینند. هم چنین، آرمان جامعه هم‌هانگ، آزمونی برای ارزش‌های سنتی است که تجدید حیات آنها به چه میزان می‌تواند بر آینده‌ی سیاست چین تأثیر گذارد و جهت‌گیری این سیاست را شکل دهد. نسبت آینده‌ی سیاست چین با اقتدارگرایی، سوسیالیسم، دموکراسی و لیبرالیسم، تا حدودی، می‌تواند میزان و چگونگی این تأثیر گذاری را نشان دهد. البته، علی‌الظاهر، این که به کاربران این مفهوم چه بخشی از این سنت را به متن آورده و چه بخشی را به حاشیه برانند، در این تأثیرگذاری نقش به‌سزایی دارد.

در ضمن، دستاوردهای پژوهش حاضر، به اختصار، چنین است: شناخت چین امروز، با توجه به روندها و نتایج توسعه‌ای این کشور، طی سی سال اخیر، برای جامعه و نظام ایران، بس مهم و آموزنده است. اگر روند توسعه‌گرایی در ایران بخواید به نتایج قابل قبول و به سطح استandarهای جهانی برسد، شناختن اصول، خط مشی‌ها و جهت‌گیری‌های توسعه‌ای چین، بنابر تحلیلی که از آنها در این مقاله ارائه شد، می‌تواند درس‌هایی مناسب برای ایران داشته باشد. به علاوه، مهم‌ترین نوآوری این مقاله، در مقایسه با دیگر تجزیه و تحلیل‌های موجود در خصوص جامعه هم‌هانگ و هم‌گان، توجه به برخی از وجوه ناگفته‌ی این طرح و پروژه است؛ به گونه‌ای که با تحلیل آن در یک ساخت‌بندی نوین، فهم و درک نسبتاً نو، دقیق و جامعی از آن به دست می‌دهد.

پی‌نوشت

۱. شاید طنز تاریخ باشد که حزب واحد اقتدارگرای سوسیالیست چین، منادی دموکراسی در این کشور می‌شود؛ هم چنان که منشأ سرمایه‌داری در این جامعه شد (زو و جونز، ۲۰۰۴؛ لو و جیانگ، ۲۰۰۵؛ هونگ، ۲۰۰۴).

منابع

- اسکفلر، اسراییل (۱۳۸۱) چهار پراگماتیسم: درآمدی انتقادی بر فلسفه پیرس، جیمز، مید و دیوئی، ترجمه محسن حکیمی، تهران، مرکز.
- باربیه، موريس (۱۳۸۳) مدرنیته سیاسی، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، آگه.
- بال، ترنس؛ دگر، ریچارد (۱۳۸۲) ایدئولوژی‌های سیاسی و آرمان‌های دموکراتیک، ترجمه احمد صبوری، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- باومان، زیگومنت (۱۳۸۴) اشارت‌های پست مدرنیته، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، ققنوس.
- براتعلی‌پور، مهدی (۱۳۸۴) شهروندی و سیاست نو فضیلت‌گرا، تهران، موسسه مطالعات ملی.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۸) تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم؛ لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران، نی.
- بشیریه، حسین [زیر نظر] (۱۳۸۴) گذار به دموکراسی (مباحث نظری)، دفتر نخست، تهران، نگاه معاصر.
- بنوا، آلن دو (۱۳۷۸) تأمل در مبانی دموکراسی، ترجمه نادر بزرگ‌زاد، تهران، چشمه.
- پلاتنر، مارک (۱۳۸۳) جهانی شدن، قدرت و دموکراسی، ترجمه سیروس فیضی و احمد رشیدی، تهران، کویر.
- توحید، فام (۱۳۸۱) دولت و دموکراسی در عصر جهانی شدن، تهران، روزنه.
- جمالی، حسین؛ یعقوبی، باقر (۱۳۸۹) کانت و سیاست (مجموعه مقالات)، بابلسر، دانشگاه مازندران.
- جمیز، ویلیام (۱۳۷۰) پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- چان، آدریان (۱۳۸۳) مارکسیسم چینی، ترجمه بهرام نودری، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- چنگ، جانگ؛ هالیدی، جان (۱۳۸۷) مائو: داستان ناشناخته، ترجمه بیژن اشتری، تهران، ثالث.
- چی، ون شون (۱۳۸۱) مائو و مائوئیسم، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، خجسته.
- دال، رابرت آلن (۱۳۸۹) در باره دموکراسی: سیر تحول و شرایط تحقق آن، ترجمه فیروز سالاریان، تهران، چشمه.
- زکریا، فرید (۱۳۸۴) آینده آزادی: اولویت لیبرالیسم بر دموکراسی، ترجمه امیرحسین نوروزی، تهران، طرح نو.
- زکریا، فرید (۱۳۸۸) جهان پسا-آمریکایی، ترجمه احمد عزیزی، تهران، هرمس.
- قره‌باغی، علی اصغر (۱۳۸۰) تبارشناسی پست‌مدرنیسم، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- کوهن، کارل (۱۳۷۳) دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، خوارزمی.
- گنو، ژان ماری (۱۳۸۰) آینده آزادی: چالش‌های جهانی شدن و دموکراسی، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- لفت ویچ، آدریان (۱۳۸۲) توسعه و دموکراسی، ترجمه احد علیقلیان و احمد خاکباز، تهران، طرح نو.
- لفت ویچ، آدریان (۱۳۸۴) سیاست و توسعه در جهان سوم، ترجمه علیرضا خسروی و مهدی میرمحمدی، تهران، ابرار معاصر.
- مالپس، سایمون (۱۳۸۸) پسامدرن، ترجمه بهرام بهین، تهران، ققنوس.
- مان، توماس (۱۳۶۹) پیروزی آینده دموکراسی، ترجمه محمدعلی اسلامی ندوشن، تهران، جامی.
- مانهایم، کارل (۱۳۸۰) ایدئولوژی و اتوپیا؛ مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، سمت.

مؤتمنی طباطبائی، منوچهر (۱۳۸۴) "نگاهی به حقوق اساسی جمهوری خلق چین"، نشریه حقوق اساسی، ش ۵، صص ۱۶۷-۱۷۵.

نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹) صورت‌بندی مدرنیته و پست‌مدرنیته: بسترهای تکوین تاریخی و زمینه‌های تکامل اجتماعی، تهران، نقش جهان.

نوذری، حسینعلی [گردآورنده و مترجم]، مدرنیته و مدرنیسم: مجموعه مقالاتی در سیاست، فرهنگ و نظریه‌های اجتماعی، تهران، نقش جهان.

واینر، مایرون؛ هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۹) درک توسعه سیاسی، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۰) پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز.

ویلیام، جمیز (۱۳۷۰) پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

هابرماس، یورگن (۱۳۸۰) جهانی شدن و آینده دموکراسی: منظومه پسا ملی، ترجمه کمال پولادی، تهران، مرکز.

هانتینگتون، ساموئل و دیگران (۱۳۸۶) گذار به دموکراسی؛ ملاحظات نظری و مفهومی، ترجمه و تألیف محمد علی کدیور، تهران، گام نو.

هایک، فون فریدریش (۱۳۸۷) قانون، قانون‌گذاری و آزادی: گزارش جدیدی از اصول آزادی‌خواهانه عدالت و اقتصاد سیاسی، ترجمه موسی غنی نژاد و مهشید معیری، تهران، ماهی.

هایک، فون فریدریش (۱۳۸۹) در سنگر آزادی، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، ماهی.

هی وود، اندرو (۱۳۷۹) درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی: از لیبرالیسم تا بنیادگرایی دینی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.

- Alpermann, Bjorn (2009) "Political Science Research on China: Making the Most of Diversity ". Journal of Chinese Political Science, vol. 14, no. 4, pp. 343- 356.
- Bin, Yu (2008) "China's Harmonious World: Beyond Cultural Interpretations". Journal of Chinese Political Science, vol. 13, no. 2, pp. 119-141.
- Blanchard, Jean-Marc F. (2008) "Harmonious World and China's Foreign Economic Policy: Features, Implications, and Challenges ". Journal of Chinese Political Science, vol. 13, no. 2, pp. 166-192.
- Bo, Zhiyue (2004,) "Hu Jintao and the CCP's Ideology: A Historical Perspective". Journal of Chinese Political Science, vol. 9, no. 2, pp.27-45.
- Bo, Zhiyue. (2008) "Balance of Factional Power in China: The Seventeenth Central Committee of the Chinese Communist Party". East Asia, vol. 25, no. 4, pp. 333- 364.
- Chen, Jie & Lu, Chunlong. (2006) "Does China's Middle Class Think and Act Democratically? Attitudinal and Behavioral Orientations toward Urban Self-Government ". Journal of Chinese Political Science, vol. 11, no. 2, pp. 1- 20.
- Chen, Xun Wu. (1997) "Conflict and constellation: The new trend of value development in China ". The Journal of Value Inquiry, vol. 31, no. 1, pp. 97-108.
- Delury, John. (2008) ""Harmonious" In China". policy review, vol. 148, pp. 35-44.
- Ding, Sheng (2008) "To Build A "Harmonious World": China's Soft Power Wielding in the Global South". Journal of Chinese Political Science, vol. 13, no. 2, pp. 194-213.
- Ezzamel, Mahmoud. Xiao, Jason Zezhong. Pan, Aixiang (2007) "Political ideology and accounting regulation in China" Accounting, Organizations and Society, vol. 32, no. 7-8, pp. 669-700.
- Fallman, Fredrik (2010) "Useful Opium? 'Adapted religion' and 'harmony' in contemporary China ". JOURNAL OF CONTEMPORARY CHINA, Vol. 19, No. 67, Pp. 949-969.

- Gao, Wenshu & Smyth, Russell (2010) "Job satisfaction and relative income in economic transition: Status or signal? The case of urban China". *China Economic Review*, vol. 21, no. 3, pp. 442-455.
- Guo, Baogang (2003, , fall) "Political Legitimacy and China's Transition" *Journal of Chinese Political Science*, vol. 8, nos. 1 & 2, pp.1-25.
- Guo, Sujian & Blanchard, Jean-Marc F. (2009) "The State of the Field: Political Science and Chinese Political Studies". *Journal of Chinese Political Science*, vol. 14, no. 3, pp. 225- 227.
- Han, Al Guo. (2008) "Building a Harmonious Society and Achieving Individual Harmony". *Journal of Chinese Political Science*, vol. 13, no. 2, pp. 144- 164.
- Hong, Zhaohui (2004) "Mapping the Evolution and Transformation of the New Private Entrepreneurs in China". *Journal of Chinese Political Science*, vol. 9, no. 1, pp. 24- 42.
- Kennedy, John James. (2010) "Supply and Support for Grassroots Political Reform in Rural China ". *Journal of Chinese Political Science*, vol. 15, no. ?, pp. 169- 190.
- Kunmi, Zhang ; Zongguo, Wen & Liying, Peng. (2007) "Environmental Policies in China: Evolvement, Features and Evaluation". *China Population, Resources and Environmen*, vol. 17, no. 1, pp. 1- 7.
- Lai, H. H. (2006) "Religious Policies in Post-Totalitarian China: Maintaining Political Monopoly over a Reviving Society ". *Journal of Chinese Political Science*, vol. 11, no. 1, pp. 55- 77.
- Li, He. (2010) "Debating China's Economic Reform: New Leftists vs. Liberals ". *Journal of Chinese Political Science*, vol. 15, no. 1, pp. 1- 23.
- Li, Minqi (2009) "A Harmony of Capitalism and Socialism?". *Science & Society*, Vol. 73, No. 2, pp. 216-221.
- Li, Yong & Oberheitmann, Andreas. (2009) "Challenges of rapid economic growth in China: Reconciling sustainable energy use, environmental stewardship and social development ". *Energy Policy*, vol. 37, no.4, pp. 1412-1422.
- Liu, Li (2006) "Quality of Life as a Social Representation in China: A Qualitative Study". *Social Indicators Research*, vol.75, no. 2, pp. 217-240.
- Luo, Robin Hngg & Jiang, Chun (2005) "Currency Convertibility, Cost of Capital Control and Capital Account Liberalization in China". *Journal of Chinese Political Science*, vol. 10, no. 1, pp. 65- 79.
- Mahoney, Josef Gregory (2009) "Ideology, Telos, and the "Communist Vanguard"from Mao Zedong to Hu Jintao ". *Journal of Chinese Political Science*, vol. 14, no. 2, pp. 135-166.
- Mol, Arthur PJ (2009) "Urban environmental governance innovations in China ". *Current Opinion in Environmental Sustainability*, vol, 1, no.1 , pp. 96-100.
- Moody Jr, Peter R. (2009) "Political Culture and the Study of Chinese Politics ". *Journal of Chinese Political Science*, vol. 14, no. 3, pp. 253- 274.
- Ning, Wang. (2007) "Toward "Glocalized" Orientaions: Current Literary and Cultural Studies in China". *Neohelicon*, vol. 34, no2, pp. 35- 48.
- Nordtveit, Bjorn Harald. (2009) "Western and Chinese development discourses: Education, growth and sustainability ". *International Journal of Educational Development*. Vol. 29, no.2 , pp. 157-165.
- Ren, Hai; Shen, Wei-Jun; Lu, Hong-Fang; Wen, Xiang-Ying & Jian, Shu-Guang. (2007) "Degraded ecosystems in China: status, causes, and restoration efforts". *Landscape and Ecological Engineering*, vol. 3, no. 1, pp. 1- 13.
- Rigger, Shelley. (2009) "The Perestroika Movement in American Political Science and its Lessons for Chinese Political Studies ". *Journal of Chinese Political Science*, vol. 14, no. 4, pp. 369- 382.
- See, Geoffrey (Kok Heng) (2009) "Harmonious Society and Chinese CSR: Is There Really a Link? ". *Journal of Business Ethics*, vol.89, no.1, pp. 1-22.
- Shen, Simon. (2010) "Disharmony at the Grassroots Level: Possible Alienation Caused by Town-Level Direct Elections in China". *Journal of Chinese Political Science*, vol. 15, no. 2, pp. 191- 203.
- Smyth, Russell, Nielsen, Ingrid & Zhai, Qingguo (2010) "Personal Well-being in Urban

- China ". Soc Indic Res, vol. 95, no.2, pp.231–251.
- Sun, Yan. (2010) Book Review. Daniel A. Bell, China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008) Journal of Chinese Political Science, vol. 15, no. 2, pp. 339-340.
- Tai, Chi Guo & Yuan, Yang Zhong. (2009) "Evaluation Model of Scientific Development based on Circulating Revision". Systems Engineering — Theory & Practice, Vol. 29, no. 11, pp. 31-45.
- Tan, Qingshan. (2010) "Why Village Election Has Not Much Improved Village Governance ". Journal of Chinese Political Science, vol. 15, no. 2, pp. 153- 167.
- Tang, Min & Woods, Dwayne & Zhao, Jujun. (2009) "The Attitudes of the Chinese Middle Class Towards Democracy". Journal of Chinese Political Science, vol. 14, no. 1, pp. 81- 95.
- Tang, Shui-Yan & Lo, Carlos Wing-Hung (2009) "The Political Economy of Service Organization Reform in China: An Institutional Choice Analysis". The Journal of Public Administration Research and Theory, vol.19, no.4 , pp.731-767.
- Taylor, Jon R. & Calvillo, Carolina E. (2010) "Crossing the River by Feeling the Stones: Grassroots Democracy with Chinese Characteristics ". Journal of Chinese Political Science, vol. 15, no. 2, pp. 135-151.
- Taylor, Jon R. (2009) "Choices for Chinese Political Science: Methodological Positivism or Methodological Pluralism? ". Journal of Chinese Political Science, vol. 14, no. 4, pp. 357- 367.
- The State Council Information Office, China. (2008) "China's Efforts and Achievements in Promoting the Rule of Law ". Chinese Journal of International Law, Vol. 7, No. 2, 513–555.
- Tian, Chenshan (2003) "Max Weber and China's Transition Under the New Leadership ". Journal of Chinese Political Science, vol. 8, nos. 1 & 2, pp. 27-46.
- Vickers, Edward. (2009) "Selling 'Socialism with Chinese Characteristics' 'Thought and Politics' and the legitimisation of China's developmental strategy ". International Journal of Educational Development, vol. 29, no5, pp. 523- 531.
- White III, Lynn T. (2009) "Chinese Political Studies: Overview of the State of the Field". Journal of Chinese Political Science, vol. 14, no. 3, pp. 229- 251.
- Xu, Qingwen & Jones, John F (2004) "Community Welfare Services in Urban China: A Public- Private Experiment ". Journal of Chinese Political Science, vol. 9, no, 2, pp. 48- 62.
- Yang, Guangbin & Li, Miao. (2009) "Western Political Science Theories and the Development of Political Theories in China ". Journal of Chinese Political Science, vol. 14, no. 3, pp. 275- 297.
- Ye, Qi, Lan, Xue & Lingyun, Zhang. (2008) "Governance approach to China's environmental challenges: Towards a theoretical synthesis ". Front. Environ. Sci. Engin. China, vol. 1, no. 4, pp. 385- 400.
- Yijie, TANG. (2008) "The Contemporary Significance of Confucianism ". Front. Philos. China, vol. 3, no. 4, pp. 477–501.
- Youxing, Lang. (2006) "Crafting Village Democracy in China: The Roles, Networking, and Strategies of Provincial Elites". Journal of Chinese Political Science, vol. 11, no. 2, pp. 61- 82.
- Yu, Erika & Fan, Ruiping. (2007) "A Confucian View of Personhood and Bioethics ". Bioethical Inquiry, vol. 4, no. 3, pp. 171-179.
- Zhang, Wei-Wei. (2006) "Long-term outlook for China's political Reform ". Asia Europe Journal. Vol. 4, no.2 pp.151–175.
- Zhenglai, Deng. (2009) "The State of the Field: Political Science and Chinese Political Studies ". Journal of Chinese Political Science, vol. 14, no. 4, pp. 331- 334.
- Zhong, Yang. (2009) "The Logic of Comparative Politics and the Development of Political Science in China ". Journal of Chinese Political Science, vol. 14, no. 4, pp. 335- 342.
- Zhu, Qianwei. (2008) "Reorientation and prospect of China's combat against corruption ". Crime, Law & Social Change, vol. 49, no. 2, pp. 81- 95.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
دوره جدید، شماره هشتم، تابستان و پاییز ۱۳۸۹: ۷۵-۹۸
تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۴/۲۶
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۹/۲۰

نظریه استیلا در اندیشه سیاسی ابو یعلی بن فراء^۱

مهدی فدایی مهربانی*

چکیده

ابن فراء حنبلی از فقهای بزرگ اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری است که نقش مهمی در گسترش مکتب فقهی حنبلی داشته است. آنچه از او به جای مانده او را یک متشرع سنی مذهب متعصب نشان می‌دهد. ابن فراء در الاحکام السلطانیة که کتابی فقهی- سیاسی به شمار می‌رود، می‌کوشد تا به توجیه فقهی نظریه استیلاء در سیاست بپردازد و در این راه از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کند. به راستی او را می‌توان یکی از مهم‌ترین اندیشمندان نظریه تغلب و استیلا در میان اهل سنت دانست. با این حال هیچ نگاشته‌ای از وی به فارسی ترجمه نشده و کار مستقلی نیز در مورد او وجود ندارد. مقاله حاضر می‌کوشد با بررسی وجوه مختلف تفکرات ابن فراء، تصویری اجمالی از اندیشه سیاسی وی ارائه دهد.

واژه‌های کلیدی: فقه سیاسی، ابن فراء، سلطان، امیر، امارت استکفاء، امارت استیلاء، ولایت.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری مهدی فدایی مهربانی در دانشگاه تهران است.

مقدمه

اندیشه سیاسی در اسلام اهل سنت دارای مختصات و ویژگی‌های خاصی است. شاید بتوان گفت بحث اساسی در هر نظام اندیشگانی سیاسی در این است که آیا معرفت بر سیاست مقدم است، یا سیاست بر معرفت. نظام‌های معرفتی‌ای که تلاش می‌کنند طرحی برای سیاست دراندازند، بیش‌تر به سمت تحقق آرمان‌ها و ایجاد مدینه فاضله گرایش دارند. در قالب این نظام‌های معرفتی، الگو و طرحی اخلاقی برای نظام سیاسی در نظر گرفته می‌شود که نظام سیاسی می‌باید خود را به آن برساند. نمونه کلاسیک این گونه نظام معرفتی را می‌توان در اندیشه افلاطون دید. برعکس، نظام‌های معرفتی‌ای که نسبت به نظام سیاسی وجه ثانوی می‌یابند، غالباً سعی دارند توجه‌کننده قدرت باشند و از توجه به معیارهای اخلاقی دور می‌شوند. در این گونه نظریات، اندیشه سیاسی تبدیل به ابزاری می‌شود که دنباله‌روی قدرت است.

از سوی دیگر نظام‌های معرفتی طرح‌انداز، که همواره نسبت به نظام سیاسی تقدم دارند، تلاش می‌کنند نقشی پیش‌رو ایفا کنند و به همین جهت بیش از این که ابزاری برای توجیه قدرت باشند، ابزاری در جهت نقد قدرت هستند. خصیصه اصلی این‌گونه از اندیشه‌ها نقادی قدرت و وضع موجود است، زیرا همواره الگویی آرمانی در نظر دارند.

در طول تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، می‌توان دو گرایش فوق را در اندیشه سیاسی تشیع (که نظام معرفتی را مقدم بر نظام سیاسی می‌دانند)، و اندیشه سیاسی اهل سنت (قائل به وجه ثانوی نظام معرفتی) مشاهده نمود. غالب اندیشه‌های سیاسی اهل سنت، خاصه در دوره میانه، قدرت را در کانون مباحث خود قرار می‌دهند، و این در حالی است که نظام‌های معرفتی شیعه، با در نظر داشتن نظام سیاسی آرمانی - که همان حکومت آخرالزمانی امام غایب است - به منتقد اصلی قدرت تبدیل می‌شوند.

ابن فراء حنبلی، به مثابه یک فقیه اهل سنت، به گونه‌ای نظام معرفتی خود را سامان می‌دهد که، قدرت در کانون آن قرار داشته باشد. چنان‌که در این مقاله خواهد آمد، ابن فراء هرگز در صدد در انداختن طرحی زیبا برای نظام سیاسی نیست، بلکه هر جا وارد بخش نظری می‌گردد، بیش‌تر موضوع را از زاویه توجیه بحث خود دنبال می‌کند؛ به همین جهت همواره سعی دارد با ارجاع به نص، بر اساس نظامی قیاسی، نظریات خود را موجه سازد.

زندگی و سرگذشت

ابو یعلی محمد بن الحسین بن محمد بن خلف بن احمد، معروف به ابن فراء (۳۸۰-۴۵۸ ق/ ۹۹۰-۱۰۶۶ م)، فقیه، قاضی و مفتی بزرگ بغداد در زمان خلافت قادر (۳۸۱-۴۲۲ ق) و خلافت قائم (۴۲۲-۴۶۷ ق) بود و مذهب حنبلی داشت. پدرش ابو عبدالله از بزرگان و فقیهان حنفی مذهب بود.

ابن ابو یعلی در طبقات الحنابله می‌آورد: در زمان خلافت الطائع لله (۳۶۳-۳۸۱ ق) ابو عبدالله از شهود قانونی بوده است (ابن ابو یعلی، ۱۳۲۲: ۱۹۴).

ابن فراء از سال ۳۸۵ ق به فراگرفتن حدیث مشغول شد و ۱۰ ساله بود که پدرش درگذشت و تربیت او را مردی به نام حربی که وصی پدر بود بر عهده گرفت. پس از آن نزد ابن مفرحه مقری عباراتی از مختصر خرقی را خواند و از این راه علاقه‌ای به فقه پیدا نمود. سپس برای تکمیل معلومات به مجلس درس ابن حامد رفت. بدین ترتیب در حلقه شاگردان ابو عبدالله حامد (ف ۴۰۳ ق/ ۱۰۱۲ م) که از بزرگان حنبلی بود در آمد و مدتی بعد از شاگردان ممتاز او شد. چنان‌که در ۴۰۳ ق که ابن حامد عزم حج نمود، ابو یعلی را به عنوان جانشین خود به شاگردانش معرفی کرد (همان) وی پس از مرگ استادش ابن حامد به تألیف و تدریس روی آورد. در ۴۱۴ ق به زیارت حج رفت و پس از مراجعت، همچنان به تصنیف و تدریس پرداخت؛ چنان‌که تا بازپسین سال‌های زندگی در جامع منصور در جایگاه عبدالله بن احمد بن حنبل املاء حدیث می‌کرد. عاملان نشر و املاء تعالیم وی در میان جمع، سه تن بودند: ابو محمد ابن جابر، ابو منصور ابن انباری و ابو علی بردانی (دهخدا، ابو یعلی).

در ۴۲۱ یا ۴۲۲ ق قاضی شریف ابو علی ابن موسی هاشمی (ف ۴۲۸ ق) پیشنهاد کرد تا منصب «شهادت» را نزد قاضی القضاة ابو عبدالله ابن ماکولا (ف ۴۴۷ ق) بپذیرد، ولی ابو یعلی از قبول آن سر باز زد، تا این‌که بعد از مرگ قاضی ابو علی، به وساطت ابو منصور ابن یوسف و ابو علی ابن جراده که با او دوستی و اشتراک عقیده داشتند، بر خلاف میل خود این سمت را پذیرفت (ابن ابو یعلی، ۱۳۲۲: ۱۹۶).

در ۴۳۲ یا بنا به روایتی در ۴۳۳ ق، در زمان خلافت قائم، به همراه جمعی از اهل علم از جمله زاهد مشهور ابوالحسن قزوینی (ف ۴۴۲ ق) در قصر خلیفه که در آنجا کتاب قادریه با تشریفات خاصی خوانده می‌شد، حضور داشت. در این جلسه نظر مخالفان درباره کتاب *ابطال التأویلات* مورد بحث بوده است. جریان این مجلس مباحثه را یکی از یاران ابو یعلی که در جلسه حاضر بوده، نقل کرده است (همان: ۱۹۴).

در ۴۷۷ ق بعد از مرگ قاضی القضاة ابن ماکولا که خلیفه در پی آن بود تا کسی را به قضای حریم (قصر و اطراف آن) بگمارد، ابن مسلمه به وسیله ابومنصور ابن یوسف، این وظیفه را به ابو یعلی پیشنهاد کرد. وی ابتدا از قبول آن امتناع می‌کرد، ولی بر اثر اصرار فراوان با شرایطی از جمله شرکت نکردن در استقبال اشخاص و عدم حضور در قصر خلیفه آن را پذیرفت. بعدها قضای حران و حلوان نیز به او واگذار شد (همان: ۱۹۸). ابو یعلی چنان‌که در جای جای المعتمد

آشکار است، از افکار حنبلی در برابر سایر مذاهب و مکاتب زمان خود مانند معتزله، اشاعره، کرامیه، امامیه، باطنیه و سالمیه دفاع کرده و به ردّ مواضع آنان پرداخته است (دهخدا، ابو یعلی). وی با این که به کار سیاسی اشتغال نداشت، کتابی در این زمینه تألیف کرد. ابو یعلی کتابی با نام *فرستادگان ملوک و کسی که صلاحیت سفارت دارد* نگاشت که در زمینه روابط میان دول و امور دیپلماسی بوده و در آن به شرایط و اوصاف هیئت‌های رسمی و نمایندگان سیاسی و نیز آداب و رسومی که برای سفیران و همراهان آنان لازم و ضروری است می‌پردازد (عبدالرزاق، ۱۳۸۰: ۶). متأسفانه متن کتاب فوق در دست نیست.

همچنین وی کتاب دیگری به نام *تبرئه معاویه* نگاشت که در آن از سیاست‌های معاویه بن ابی سفیان و موضع‌گیری وی در مقابل مخالفانش دفاع می‌کند. البته تألیف و انتشار این کتاب دلیل بر آزادی فکری و سیاسی است که محافل علمی در سایه حکومت شیعی مذهب آل بویه بدان دست یافته بودند (همان). اما از سوی دیگر این نکته را نیز نشان می‌دهد که در نظر ابن فراء آرمان نقشی ندارد و هر آنچه هست زور و غلبه است. انگیزه ابو یعلی حنبلی از تألیف کتاب *الاحکام السلطانیه*، طرح مباحث نظری است؛ چرا که وی به علم فقه و کلام اشتغال داشته و لذا در مقدمه کتابش می‌نویسد:

من بحث امامت و خلافت را در خلال کتاب المعتمد آورده بودم و در آن کتاب مذاهب متکلمین و ادله هر یک از آنان و پاسخ‌های مربوط به آن را آوردم. ولی تصمیم گرفتم کتاب جداگانه‌ای در مسأله امامت بنگارم و آنچه در کتاب المعتمد در باب اختلافات و ادله خلافت آورده بودم، در این کتاب حذف می‌کنم و در عوض، فصول دیگری در باب آنچه که بر خلیفه در زمینه‌های مختلف جائز است بیان می‌کنم (همان).

ابو یعلی همچنین کتابی با نام *الصفات* نوشت که مشتمل بر انواع مطالب شگفت‌انگیز بود و باب‌های آن نوعی ترتیب یافته بود که دلالت بر تجسیم محض می‌کرد و از این رو مورد حمله و اعتراض گروهی از اشاعره قرار گرفت. ابن تمیمی حنبلی در این باره گفته بود که ابو یعلی حنبلی‌ها را چنان آلوده ساخت که آب آن را پاک نمی‌کند (ابن اثیر، ۱۳۹۹، ج ۲: ۵۲). با این همه ابو یعلی مقام ویژه‌ای نزد قادر و قائم عباسی و پیروان احمد حنبل داشت و فقیهان مذاهب مختلف در مجلس او حاضر می‌شدند و از سخنانش بهره می‌جستند (دهخدا، ابو یعلی).

ابو یعلی از بسیاری علمای زمان خود مانند ابوالحسین سکری، ابوالقاسم بن حبابه، ابوالقاسم عیسی بن علی وزیر، علی بن عمر حربی و عبدالله بن احمد بن مالک حدیث شنید. او از علمای مکه، دمشق و حلب نیز حدیث شنیده و استفاده علمی کرده بود. جمعی علما همچون خطیب بغدادی، ابو الغنائم ابن نرسی، اسحاق بن عبد الوهاب ابن منده، ابو الفاء بن عقیل، ابو علی اهوازی و نیز فرزندش ابو الحسین محمد بن ابی یعلی از او حدیث شنیده‌اند (همان).

در مراسم خاک‌سپاری او جمع کثیری از طبقات مختلف از جمله بزرگان علم و علما همچون قاضی ابو عبدالله دامغانی، ابو منصور ابن یوسف و ابو عبدالله ابن جریده شرکت داشتند. جنازه وی در باب حرب بغداد در مقبره احمد بن حنبل به خاک سپرده شد (ابن ابو یعلی، ۱۳۲۲: ۲۱۶). خاندان وی نیز همگی اهل علم بودند؛ برادرش ابو حازم محدث بود، از سه فرزندش نیز ابو القاسم در ۴۶۹ ق/ ۱۰۷۷ م به جوانی در جریان فتنه ابن قشیری- که از طرفداران اشاعره بود- به قتل رسید؛ دومی که مشهورترین آنان بود، ابو الحسین صاحب کتاب طبقات الحنابله و سومی، ابو حازم، فقیه و مفتی بود (ابن اثیر، ۱۳۹۹، ج ۲: ۹۵).

به رغم این که اندیشه‌های ابن فراء پیرامون سیاست، وجهی درون‌سیستمی نسبت به دستگاه فقاقت دارد، با این حال در بررسی زمانه ابن فراء می‌توانیم زمینه‌های اجتماعی شکل‌گیری چنین اندیشه‌ای را دریابیم. چنان که می‌دانیم ابن فراء در دوره‌ای می‌زیست که آل بویه قدرت بسیاری یافته بودند. با تصرف بغداد در سال ۳۳۴ ق، به دست آل بویه (۳۳۴-۴۴۷ ق)، دستگاه خلافت عباسی (۱۳۲-۶۵۶ ق)، موقعیت سیاسی متزلزلی داشت. با این حال بعد از مرگ بهاء‌الدوله (۳۷۱-۴۰۳ ق)، و آغاز درگیری‌های خاندانی قدرت آل بویه تا حدودی کاهش یافت. اتفاقاً در دوره‌ای که ابن فراء می‌زیست، یعنی در دوره خلافت القادر و القائم بالله، قدرت مرکزی بغداد سامان بیش‌تری یافت. اگر از خطر دولت فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ ق) و شورش ارسلان بساسیری از فرماندهان ترک و شیعی آل بویه نیز بگذریم، معاصر با اواخر آل بویه، در شرق جهان اسلام، شاهد ظهور قدرت دیگری به نام سلجوقیان (۴۳۱-۵۹۰ ق) هستیم که البته برخلاف آل بویه سنی مذهب بودند. با این حال ابن فراء شوکت خلافت را در گرو ضعف سلطان نمی‌دانست، چه او بر آن بود که قدرت سلاطین، باعث اتحاد قلمرو خلافت است. به همین جهت است که ابن فراء حنبلی در الاحکام السلطانیه تصویری قدرتمند از سلطان ارائه می‌دهد. خلیفه زمانی قدرت خواهد داشت که سلطانی قدرتمند داشته باشد.

دوره‌ای که ابن فراء در آن می‌زیست با خلع و نصبی قدرت‌طلبانه از جانب سلطان بهاء‌الدوله بویهی (منسوب به آل بویه) آغاز می‌شود. سلطان، خلیفه الطایع (۳۶۳-۳۸۱ ق) را از خلافت خلع و به جای او خلیفه القادر را منصوب کرد (ابن اثیر، ۱۳۹۹، ج ۹: ۷۹). نحوه روی کار آمدن قادر، حاکی از ضعف دستگاه خلافت در برابر قدرت سلطان بود. بدیهی است که این امر نقش به‌سزایی در جهت‌دهی به اندیشه‌های ابن فراء داشته است. در واقع تا زمان مرگ بهاء‌الدوله در ۴۰۳ ق، (همان: ۲۴۱) دستگاه خلافت در سایه اقتدار سلطان بویهی بود. اما با آغاز درگیری‌های خاندانی آل بویه- مشخصاً از ۴۰۳ ق به بعد (همان: ۲۹۳-۳۱۸) - فرصتی برای تجدید حیات سیاسی خلافت فراهم شد. گسترده‌گی قلمرو خلافت اسلامی، تکثر مذهبی و تنوع قومی، محیط این دوران را بیش از آنکه برای قدرت‌گیری دستگاه خلافت مناسب سازد، جهت ظهور سلاطین آماده و البته حفظ

صوری دستگاه خلافت را لازم می‌نمود. چه خلافت تنها در سایه سلطان ذی شوکت و اقتدار پایدار می‌ماند. بنابراین ابن فراء به این نکته به خوبی پی برده بود که مهم‌ترین منبع قدرت حتی در دوران ضعف آن (۴۰۳ تا ۴۴۷ ق)، سلطان بود. وقتی نهاد سلطنت ثبات پیدا می‌کرد سایر گروه‌ها و منابع قدرت محدود می‌شدند و با ضعف آن، سایر گروه‌ها مجال قدرت‌نمایی می‌یافتند. با این وجود نهاد سلطنت حتی در اوج قدرت (۴۴۷ تا ۴۶۷ ق) نتوانست سایر منابع از جمله دستگاه خلافت را به‌طور کامل حذف کند (قنبری و رضایی، ۱۳۸۹: ۲). بدیهی است که این نوعی توازن قدرت را ایجاد می‌نمود و به بقای قدرت متمرکز در بغداد کمک می‌کرد؛ یعنی همان چیزی که مورد نظر ابن فراء بود.

بنابراین سلطان که از سوی خلیفه منصوب می‌گردد، باید در جهت اقتدار قدرت مرکزی و خلیفه عمل کند. البته سلطان اگر به زور شمشیر نیز به قدرت رسیده باشد از مشروعیت برخوردار است و خلیفه باید او را به رسمیت بشناسد؛ زیرا او با قدرت خود نشان داده است که همان فردی است که می‌تواند امنیت را بر منطقه تحت نفوذ خود حاکم کند. در ترجمه تاریخ یمینی آمده است خلیفه برای تأیید سلطان به او خلعت، لوا و القاب می‌داد «امیرالمؤمنین القادر بالله خلعتی نفیس و تشریفی گران‌مایه به سلطان فرستاد که در هیچ عهد کس را از ملوک و سلاطین به مثل آن کرامت از سرای امامت مشرف نگردانیده بودند و او را یمین‌الدوله و امین‌المله لقب دادند» (جرفاذقانی، ۱۳۸۲: ۱۸۲).

خلافت القادر و القائم هشتاد و شش سال طول کشید؛ در این مدت با شش سلطان بویهی حاکم بر عراق روبرو هستیم: ۱. بهاء‌الدوله ۲. سلطان‌الدوله (۴۰۳-۴۱۲ ق) ۳. مشرف‌الدوله (۴۱۲-۴۱۶ ق)، ۴. جلال‌الدوله (۴۱۶-۴۳۵ ق)، ۵. ابوکالیجار (۴۳۵-۴۴۰ ق)، ۶. ملک‌الرحیم (۴۴۰-۴۴۷ ق). می‌توان تصور نمود که مطلوب ابن فراء قدرت و شوکت تمامی این سلاطین بوده است. او اندیشه‌ها و آثار خود را در جهت صورت‌بندی نظامی نظری برای توجیه قدرت عملی سلاطین به کار گرفت و در این میان کتاب مهم وی، *الاحکام السلطانیة* از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

آثار قاضی ابو یعلی

آثاری که به ابن فراء نسبت داده‌اند به ۴۰ عدد می‌رسد، که البته اکثر آنها از میان رفته است. با این حال، لغت‌نامه دهخدا به نقل از ابن ابو یعلی، فهرست خوبی از آثار چاپی و خطی به جای مانده از وی در کتابخانه‌های جهان را آورده است:

الف) آثار چاپی

۱. *الاحکام السلطانیة*؛ لغت‌نامه این کتاب را در زمره کتب حقوق عمومی آورده است که چندان بی‌راه نیست، با این حال باید گفت این کتاب حقوق عمومی را در قالب

سیاست نشان می‌دهد و در واقع نوعی آداب مملکت‌داری است. در باب شباهت‌های این کتاب با *الاحکام السلطانیه* ماوردی نیز در ادامه سخن خواهیم گفت. کتاب ابو یعلی در ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م به کوشش محمد حامد فقی در قاهره و در ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م در بیروت به چاپ رسیده است. ۲. *العهده فی اصول الفقه*؛ که در ۱۹۸۰ م از سوی احمد مبارکی در سه جلد در بیروت منتشر شد. ۳. *المعتمد فی اصول الدین*؛ این کتاب را معروف‌ترین کتاب ابو یعلی دانسته‌اند که گویا پیش از ۴۲۸ ق / ۱۰۳۷ م به تألیف آن پرداخته و آن ملخص کتاب حجیمی است از همین مؤلف با همین عنوان. باب اول آن مشتمل بر چند فصل درباره نظریه معرفت است که بر روش کتاب‌های علم کلام نوشته شده، قسمتی نیز مشتمل بر ردیه‌هایی است که درباره دیگر مذاهب و مکاتب نوشته شده و در همین مقاله نام آنها آمده است. این کتاب به کوشش ودیع زیدان حداد در ۱۹۷۴ م در بیروت به چاپ رسید. گفتنی است که این اثر از منابع نخستین حنبلی در عقاید است که به شیوه متکلمان تألیف شده و از این حیث اهمیت بسیار دارد.

(ب) آثار خطی

۱. *الامالی* ۲. *الایمان* ۳. *الفوائد الصحاح العوالی و الافراد و الحکایات* ۴. کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر که نسخه‌ای از آنها در کتابخانه ظاهریه موجود است. ۵. *التعلیقہ الکبری فی مسائل الخلاف علی مذهب احمد بن حنبل*، که نسخه‌ای از جزء چهارم آن در کتابخانه فیض الله افندی ترکیه نگهداری می‌شود. ۶. *تفضیل الفقر علی الغنی*؛ رساله‌ای است در شانزده برگ که ضمن مجموعه شماره ۹۵۵ در ظاهره ضبط شده است. ۷. *التوکل*؛ رساله‌ای است در هشت برگ که در ظاهره موجود است. ۸. *الروایتین و الوجیهین*؛ در فقه حنبلی، نسخه متعلق به کتابخانه احمد ثالث است. ۹. شرح مختصر *الخرقی*؛ این اثر شرحی است بر کتاب مختصر ابو القاسم عمر بن حسین خرقی (ف ۳۳۴ ق) در فقه حنبلی. نسخه‌ای از آن در کتابخانه ازهریه و نسخه‌ای دیگر نیز در ظاهره موجود است. ۱۰. *الکفایه* در فقه، که نسخه قسمت چهارم آن در دارالکتب مصر نگهداری می‌شود. ۱۱. *المفردات*، که نسخه‌ای از آن در ظاهره است (دهخدا، ابو یعلی)^(۱).
با این حال در میان آثار قاضی ابو یعلی آنچه که برای ما از اهمیت برخوردار است کتاب *الاحکام السلطانیه* است؛ زیرا در این کتاب ابن فراء با رویکردی نظری به مباحث فقه سیاسی می‌پردازد.

(ج) الاحکام السلطانیه

رویارویی مسلمانان با مقتضیات زمان و طرح مباحث جدید در زمانه‌ای که پیامبر (ص) و صحابی بزرگ صدر اسلام از دنیا رفته‌اند، آنان را بیش از پیش به مباحث نظری نیازمند می‌نمود.

بر همین اساس به تدریج در میان مسلمانان شاهد شکل‌گیری جریان‌های مختلفی در حوزه فقه و اندیشه هستیم که سعی دارند به مقتضیات زمانه پاسخ گویند. بالطبع سیاست که از مهم‌ترین حوزه‌های زندگی بشری است اهمیت بسیار داشت. در همین دوره ظهور کتاب‌های مختلف سیاست‌نامه، فقه سیاسی و اندیشه سیاسی از سوی مسلمانان، با عنوان الخراج، الحسبه و الاحکام السلطانیه، در واقع پاسخ به نیازهای فقهی حکومت با مقتضیات سیاسی زمان و مکان بود (صدرا، ۱۳۸۱: ۹۵).

کتاب *الاحکام السلطانیه* که در واقع مهم‌ترین کتاب ابن فراء در حوزه سیاست به شمار می‌رود، کتابی است که نام آن ما را بیش‌تر به یاد ابوالحسن ماوردی، فقیه و اندیشمند سیاسی معروف می‌اندازد. با این حال باید دانست ابن فراء نیز کتابی دقیقاً با همین نام نگاشته است. شگفت این که ماوردی و ابن فراء هر دو در یک روزگار و در یک شهر می‌زیسته‌اند و چنان‌که محمد حامد الفقی در مقدمه کتاب ابو یعلی اظهار می‌دارد: «نمی‌دانیم کدام یک از آنها نخست کتاب خود را تألیف کرده و کدام به تقلید از دیگری پرداخته و گام بر جای گام‌های او نهاده است. اما همین اندازه می‌دانیم که بسیار دور می‌نماید، با همه همانندی‌های موجود میان دو کتاب هریک از آن دو تن بی‌آن‌که با دیگری ارتباطی داشته باشند جداگانه به تألیف کتاب دست یازیده باشند» (ابن فراء، ۱۴۰۳: ۱۴).

محمد قادر ابوفارس در رساله دکترای خود با عنوان «القاضی ابو یعلی و کتابه *الاحکام السلطانیه*» به مقایسه این دو کتاب پرداخته و مواردی را در این باب متذکر شده است. از جمله:

۱. هر دو کتاب علاوه بر داشتن نامی مشابه، ساختاری همانند و کاملاً منطبق بر یکدیگر دارند و چینش فصول و بندها و گاه حتی جمله‌ها در هر دو کتاب بسیار همانند و در مواردی عیناً یکی است.

۲. افزون بر این، برخی از فصل‌ها از آغاز تا انجام با یکدیگر همانندی و عیناً مطابقت دارند و کم‌تر فصلی را می‌توان یافت که دو کتاب در آن با یکدیگر تشابه نداشته باشند؛ تا جایی که این تخیل در ذهن برانگیخته می‌شود که گویا با دو نسخه از یک کتاب سروکار دارد.

۳. در هر دو کتاب منابعی که مؤلفان به آنها ارجاع داده‌اند همانندی فراوانی دارند و در هر دو تقریباً از منابعی واحد استفاده کرده‌اند. برای نمونه هر دو اثر از کتاب *الاموال* ابو عبید قاسم بن سلام بهره برده‌اند و هر دو نیز از واقدی، قدامه بن جعفر و یحیی بن آدم قرشی نقل کرده‌اند.

۴. در برخی موارد دقیقاً از جاهایی همانند از منابع نقل شده و گاه عبارت‌هایی که در هر دو اثر از این منابع نقل شده، عیناً یکی است.

۵. با این وجود تفاوت‌هایی نیز در دو اثر به چشم می‌خورد:

۱-۵. ابوالحسن ماوردی در کتاب خود روش فقه مقایسه‌ای را پیش گرفته و همراه با ذکر دیدگاه‌های مذاهب مختلف، در مسائلی که به آنها می‌پردازد نظریه فقه شافعی را نیز مطرح می‌کند و غالباً همان نظر را بر می‌گزیند و به دفاع از آن یا استدلال به سود آن دست می‌بازد. در حالی که ابن فراء در کتاب خود تنها مذهب احمد بن حنبل را مطرح می‌کند و البته در مواردی آنچه را در برابر این دیدگاه و پس از عبارت «گفته شده است» می‌آورد، تقریباً متن نظر ماوردی است.

۲-۵. ویژگی دیگر کتاب ماوردی آن است که او به فراوانی به آیات قرآن کریم، احادیث نبوی، اخبار روایت شده از صحابه و تابعان یا حتی کسانی از خلیفگان و فرمانروایان استناد می‌کند یا آنها را به مناسبتی گواه می‌آورد و در بسیاری موارد هم بیت یا ابیاتی از اشعری می‌آورد، در حالی که ابن فراء در کتاب خویش کم‌تر به آیات و احادیث و اقوال و آثار پرداخته و شعر هم اساساً نیاورده است.

۳-۵. ماوردی بیش از همه مذاهب با مذهب حنفی و آرای امام ابوحنیفه ستیز می‌کند و از سویی در مناسبت‌هایی که می‌بیند یا حتی به صورت هدفمند ایجاد می‌کند، به بیان مناقب امام علی (ع) یا ذکر نکاتی از تاریخ که به مناقب آن امام اشاره دارد می‌پردازد. در حالی که در اثر ابن فراء چنین چیزی مشاهده نمی‌شود (همان).

اما نکته مهم آن است که به هر حال ماوردی چند سالی بر ابن فراء تقدم زمانی دارد و امکان دارد ابن فراء که سنی متعصبی است، کتابی دقیقاً با همان نام کتاب ماوردی نگاشته باشد که هم مناقب علی (ع) و هم انتقادات ماوردی بر احمد بن حنبل را به نوعی محو کند^(۳). چنان‌که در آرای ابن فراء در کتاب نیز مشاهده می‌کنیم، بر مبنای قاعده فقهی «ضرورت» و یا حتی با نگرشی بسیار آسان‌گیرتر، در صورت برخورداری سلطان از قدرت، بسیاری از منهیات را مجاز اعلام می‌کند^(۴). زیرا کاملاً پیداست که ساختار و ادبیات هر دو کتاب به هم شبیه است و نمی‌توان این را انکار نمود که به هر حال یکی مقتبس از دیگری است.

مؤلف طبقات الحنابلة که خود فرزند ابن فراء است یادآور شده که نخستین اثر ابن فراء در سال ۴۰۳ ق انجام یافته و در این زمان ماوردی دوران اوج شکوفایی علمی خویش را می‌گذرانده است^(۴).

الگوی نظری و روش‌شناختی مباحث فقهی

در مورد آراء ابو یعلی پیرامون سیاست چندان نمی‌توان از یک چارچوب تئوریک قطعی سخن گفت، زیرا آنچه وی بیان داشته بیش‌تر در قالب فقه سیاسی می‌گنجد تا فلسفه سیاسی؛ بنابراین ارائه یک چارچوب نظری نمی‌تواند به طور کامل بیان‌کننده آراء وی باشد. ویژگی دستگاه‌های فقهی اهل سنت آن است که هرگونه اندیشیدن، غایتی در نص یا سنت دارد و در واقع اندیشیدن معادل موجه‌سازی^۱ است. بنابراین، این نص است که به مباحث جهت می‌دهد و نه چارچوب تئوریک به مثابه امری که از بیرون به عنوان محمول، بر موضوع بار می‌شود.

با این حال، در چنین دستگاه‌های فقهی که با محوریت نص دینی عمل می‌کنند، ادامه حیات عقل در فقه یک راه دارد و آن قابلیت تفسیرپذیری نص است. بر مبنای تفسیر است که روزه‌ای به عالم اندیشه باز می‌شود. بر همین اساس نظریات جدید در فقه و به طور خاص فقه سیاسی، در واقع نه یک ابتکار و نوآوری، بلکه تفسیری دیگر از نص به شمار می‌رود. در نتیجه در چنین متونی همواره شاهد آنیم که فقها با ارجاعات فراوان به نص دینی و یا حداقل سنت نبوی، ناچارند به هر شکل ممکن اندیشه‌های خود را موجه سازند. به بیان دیگر هر نوع تفسیر از نص، به مثابه یک مابه‌ازای خارجی در بیرون از آن است که لزوماً می‌باید دارای ارجاعی در متن باشد، در غیر این صورت معادل تشریح و فاقد اعتبار خواهد بود.

بنابراین به لحاظ روش‌شناختی، در تفکرات فقهی اهل سنت «قیاس» نقش محوری در موجه‌سازی مباحث مطرح شده دارد^(۵). در فقه تمثیل و قیاس ارتباطی مستحکم دارند و فقها تمثیل منطقی را قیاس می‌نامند؛ فقهای شیعه به این قیاس قائل نیستند و حجیت آن را مردود می‌شمارند ولی بسیاری از فقهای اهل سنت این قیاس را حجت می‌دانند (ر.ک: دینانی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۳۵).

آنچه که فقهای سیاسی معمولاً در اینجا از آن بهره می‌برند، مقوله تمثیل و تحلیل استعاری^۲ است. در واقع تمثیل و استعاره ابزاری هستند که فقیه بر مبنای آن، به روشی قیاسی، پلی میان نص و تفقهات خود برقرار می‌کند. چنین عملی برای فقیه مستلزم به‌کارگیری یک نظام قدرتمند موجه‌سازی است که بتواند همواره مباحث مختلف را به اجزایی از نص ارجاع دهد. زیرا در غیر این صورت روایی مباحث مطروحه محل تردید خواهد بود.

با این حال، در میان مکاتب فقهی نیز برخی به منابعی فراتر از نص تکیه دارند و همچنین از اجتهاد شخصی، همانند نص، برای موجه‌سازی استفاده می‌کنند. اما این فراء در چنین

قالبی نمی‌گنجد؛ ابن فرّاء از شاگردان مکتب حنبلی است و آن‌گونه که می‌دانیم مکتب حنبلی در میان مکاتب فقهی اهل سنت یکی از بدبین‌ترین مکاتب نسبت به اجتهاد و رأی مجتهد است؛ تا آنجا که سلفی‌گرایانی چون ابن تیمیه از شاگردان همین مکتب به شمار می‌روند. از نظر اینان هر حکمی که قرابت زمانی بیش‌تری نسبت به صدر اسلام و به‌خصوص زمانه پیامبر (ص) داشته باشد از اعتبار بیش‌تری برخوردار است. بنابراین هر یافته‌ای از صحابه پیامبر در هر مورد، بر رأی علمای متأخرتر مرجح است. بر همین مبنا حنبلیان معتقدند اهمیت و اعتبار خلفای راشدین بر اساس نوبت خلیفه بودن ایشان است. دوری احمد بن حنبل از اجتهاد تا بدان اندازه بود که ابن خلدون نیز در باب آن لب به سخن گشوده است (ابن خلدون، ۱۳۸۲، ج ۲: ۳۷۶؛ و نیز ر.ک: گرجی، ۱۳۸۵: ۹۲)^(۶).

الگوی تمثیلی ابن فرّاء

به‌کارگیری روش تمثیل و استعاره‌سازی از قدیم‌ترین دوران تفکر بشری سابقه دارد. اگر از فلاسفه پیشاسقراطی که در مباحث آنان شاهد حضور گسترده تمثیل‌های اسطوره‌ای هستیم گذر کنیم، افلاطون یکی از قوی‌ترین نظام‌های تمثیلی را در فلسفه خود ارائه داده است. وی در تمثیل اندام‌واره خود، جامعه را به بدنی تشبیه می‌کند که در آن هر یک از اجزای اجتماع، معادل عضوی از بدن‌اند. افلاطون از این تمثیل نتیجه می‌گیرد که چون در بدن، سر به دیگر بخش‌ها فرمان می‌راند، در اجتماع نیز شاه که مظهر عقلانیت، و در واقع یک فیلسوف‌شاه تمام‌عیار است، می‌باید به دیگر اجزای اجتماع حکم براند.

فلاسفه و اندیشمندان اسلامی از این نوع نظام تمثیلی تأثیر بسیار پذیرفتند. به عنوان مثال بو علی سینا در فلسفه سیاسی خود، حاکم را به طبیبی تشبیه می‌کند که درمان درد مردم در دست اوست؛ زیرا اوست که دانای کل است و بر علوم احاطه دارد. با این حال در چنین نظامی اجبار جایی ندارد؛ زیرا همان‌گونه که مراجعه بیمار به طبیب از روی اختیار است و نه اجبار، مراجعه مردم به دانایی که می‌باید بر مسند قدرت باشد نیز باید از روی اختیار مردم باشد. بنابراین در نظام استعاری ابن سینا هرکجا که سخن از طبیب به میان می‌آید، استعاره از حاکم داناست.

در میان فقها نیز تمثیل‌های فراوانی جهت بسط مباحث ارائه شده است. اما تفاوتی که میان تمثیل‌های فلسفه سیاسی و فقه سیاسی وجود دارد در این است که در فلسفه سیاسی تمثیل‌ها از نوع عقلی و خیالی است؛ همچون تمثیل طبیب ابن سینا. اما در موارد فقهی، تمثیل‌ها لزوماً می‌باید ارجاعی در درون نص بیابند و تمثیل‌های عقلی و خیالی، به مثابه عاملی در نظر گرفته می‌شوند که در بیرون از نص قرار دارد. به بیان دیگر می‌توان تمثیل‌های فلسفی را تمثیل‌های آزاد و تمثیل‌های فقهی را تمثیل‌های مقید نامید.

علامه طباطبایی در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در بحث مهم ادراکات اعتباری، اعتقاد دارد تمثیل‌ها به مثابه علوم اعتباری، می‌باید به علوم حقیقی متصل باشند؛ در غیر این صورت اعتباری نخواهند داشت. هر چند اعتباریات جزء علوم موقت و قراردادی و در واقع نوعی استعاره‌اند، اما این استعاره لزوماً باید به یک حقیقت مسلم و قطعی در عالم خارج ارجاع داشته باشد. مثال علامه تمثیل «شیر» است (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۵۱)^(۷). طبق نظر علامه این استعاره باید در مورد فردی به کار رود که شجاع است و نمی‌تواند در مورد یک فرد ترسو استفاده شود. چرا که در این صورت این استعاره اثری ندارد.

بنابراین در میان فلاسفه‌ای همچون علامه طباطبایی، تمثیل‌های عقلی همچون مورد بالا می‌توانند در استدلالات فلسفی به کار روند، اما تمثیل‌های فقهی کاملاً وابسته به درون نظام فقهی و نص محور هستند. به عنوان مثال تمثیل‌های فقه سیاسی ما عبارت‌اند از تمثیل عبد و مولی، تمثیل وقف، تمثیل قضاوت، تمثیل نماز جماعت، تمثیل مکاسب، تمثیل امر به معروف و نهی از منکر و ... که همگی در درون دستگاه فقهی معنا می‌یابند.

با آن‌که این فراء با ادبیات فقها به بیان آراء خود می‌پردازد، کتاب *الاحکام السلطانیه* او نوعی سیاست‌نامه به شمار می‌رود؛ و این خود مبنای دیگری می‌تواند باشد که وی را از تمثیل‌های آزاد عقلانی دور نگه دارد. فیلسوفان سیاسی اهل تفکرند، در حالی که سیاست‌نامه‌نویسان در بهترین حالت به تأمل در امر سیاسی می‌پردازند. محور اصلی تحلیل سیاست‌نامه (مثل سیاست‌نامه خواجه نظام الملک طوسی) فرمان‌رواست. سیاست‌نامه‌نویس تمام هم خود را مصروف این امر می‌کند که راه و رسم فرمان‌روایی، یا به بیان دقیق‌تر، بهترین شیوه حفظ قدرت سیاسی را نشان دهد و در این راه تمامی شئون و ساحت‌های دیگر حیات اجتماعی را در خدمت قدرت سیاسی قرار می‌دهد (لکزایی، ۱۳۸۷: ۱).

ابن فراء نیز در مقام فقیهی که به سیاست پرداخته است، از نظامی تمثیلی برای بیان آراء خود بهره می‌گیرد. او در مباحث خود همانند ماوردی با استفاده از تمثیل «احیاء موات و استخراج آب‌ها» به بسط نظریه سیاسی خود می‌پردازد. بنا بر این تمثیل، هر کس زمین مواتی^(۸) را احیاء کند، مالک آن خواهد شد؛ خواه به اذن امام باشد و خواه بدون اذن او. در این تمثیل، حکومت همچون ملکی است که حاکم با تصرف و احیاء آن، مالکیت خود را بر آن اعلام می‌دارد. در نتیجه بدیهی است که حاصل چنین اندیشه سیاسی‌ای نوعی اقتدارگرایی سیاسی خواهد بود. حاکم، نه نماینده مردم، بلکه یک مالک بزرگ است که حکومت را به تملک خود درآورده است. این نظریه در فقه سیاسی اهل سنت به نظریه تغلب مشهور است. اوج سیاست تغلبی آنجاست که امیری خروج نماید و بدون اذن امام و به زور و غلبه، بر منطقه‌ای حکمرانی کند و در عین حال از مشروعیت نیز برخوردار گردد.

ماوردی ابتدا نظر ابوحنیفه را بیان می‌دارد که معتقد است احیاء تنها به اذن امام جایز است؛ زیرا پیامبر فرمود: «لیس الاحد الا ما طابت به نفس امامه؛ برای هیچ کس چیزی نیست، جز آنچه امامش بدان خوشنود باشد». طبرانی نیز این حدیث را این چنین آورده است: «انما للمراء ما طابت به نفس امامه» و هیثمی با نقل مجدد آن، روایت را به همین نقل طبرانی مستند ساخته است (طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۷: ۳۳).

ولی ماوردی معتقد است در این سخن که پیامبر (ص) فرمود «من احیا ارض مواتا فهی له»^(۹)؛ هرکس زمین مرده‌ای را زنده کند، همان از آن اوست، دلیلی بر این است که حصول مالکیت بر اراضی موات تنها مشروط به احیاء است و نه اذن امام (ماوردی، ۱۳۸۳: ۳۵۴).

به هر حال در تمثیل احیا، چگونگی احیای چیزی که قصد احیای آن را دارند، به عرف وابسته است؛ چرا که پیامبر (ص) از باب ارجاع به عرف شناخته‌شده روزگار خویش در این باره هیچ قید و وصفی را با احیاء همراه نکرده و آن را مطلق آورده است. ماوردی بر همین مبنا معتقد است اگر هدف از احیای موات، احیای آن برای سکونت گزیدن باشد، این احیاء به برپاساختن دیوار و سقف زدن تحقق می‌یابد؛ زیرا این کار حداقل شکل‌گیری ساختمانی است که سکونت در آن برای انسان امکان‌پذیر باشد. بدین ترتیب وی مالکیت را با توجه به احیاء، مشروط به سه شرط می‌کند که بر اساس آن احیاگر در صورتی مالک موات خواهد شد که آن را آباد کند (همان: ۳۵۵). اما ابن فراء برخلاف ماوردی شروطی در نظر نمی‌آورد و می‌گوید: «چگونگی احیاء در صورتی که هدف از احیاء سکونت است، در اختیار گرفتن زمین به وسیله بنای یک چهار دیواری است و ساختن سقف در آن لازم نیست»^(۱۰) (ابن فراء، ۱۴۰۳: ۲۰۹). وی در پاورقی همان صفحه برای اعتباربخشی به سخن خود، به حدیثی از پیامبر استناد کرده، می‌آورد:

و آن‌گونه که در قول نبی صلی الله علیه و سلم آمده: «من احیی أرضاً مواتاً فهی لهو؛ کسی که زمین مواتی را احیاء کند، آن زمین از آن اوست» (ابن فراء، ۱۴۰۳: ۲۰۹) و در ادامه چنین می‌نویسد: «مشخص است که در اینجا ملک موات تنها با احیاء محقق می‌شود، و نیازی به اذن امام وجود ندارد» (همان: ۲۰۹).

ابن فراء سپس برای متواتر نشان دادن حدیث فوق، به ذکر آن در آثار احمد بن حنبل، نسائی، ابن حبان، بخاری و... می‌پردازد (همان: ۲۰۹). او با طرح این الگوی تمثیلی جدا از طرح مسئله‌ای فقهی، بنیان نظریه سیاسی خود را نیز تبیین می‌کند. در نظر او حاکمیت همچون ملک مایشائی است که حاکم آن مالک آن است و بنابراین فرمان‌نهایی در محدوده چنین ملکی به مالک آن تعلق دارد.

نکته مورد توجه این است که در نظریات فقهی اهل سنت، امیر استکفاء از آنجا که به حکم خلیفه شده، از مشروعیت شرعی هم برخوردار است و لذا می‌تواند در امور شرعی نیز مداخله نماید. اما امیر استیلاء، از آنجا که به زور غلبه و شمشیر به قدرت رسیده و استیلای خود را بر یک منطقه از خلافت اسلامی ثابت کرده است، از مشروعیت دینی برخوردار نیست و خلیفه تنها غلبه و ریاست سیاسی وی بر بخشی از خلافت اسلامی را تأیید می‌کند. بنابراین امیر استیلاء تنها از شأن سیاسی برخوردار است و نه شأن مذهبی.

اما در نظریات ابن فراء، نه تنها حاکمی که با تغلب و استیلاء به قدرت رسیده از مشروعیت شرعی برخوردار است، بلکه می‌تواند مناصب شرعی مهمی چون امارت حج را نیز به افراد مختلف تفویض کند؛ به نظر می‌رسد این نکته یک چرخش پارادایمی مهم در فقه سیاسی اهل سنت به شمار می‌رود (همان: ۲۰). به یک معنا می‌توان شاهد این بود که نظریات سیاسی اهل سنت از محدوده نص فراتر رفته و حوزه عمل را نظر مرجح دانسته‌اند. با این حال از آنجا که ابن فراء مباحث خود را در چارچوب فقه سیاسی بیان می‌دارد و با توجه به این‌که متدولوژی مباحث فقهی متن محور^۱ و ارجاعی^۲ هستند، سؤال اساسی این است که آیا می‌توان مباحث ابن فراء را در چارچوب فقه سیاسی طبقه‌بندی نمود؟ به نظر می‌رسد تنها قاعده فقهی «الضرورات تبیح المحظورات»^(۱۱) است که دست فقها را در تعلیق احکام فقهی باز می‌گذارد، اما باید توجه داشت که فقها هر جا که بدین قاعده اشاره کرده‌اند، بلافاصله پس از آن به قاعده فقهی «ضرورت تنها به مقدار نیاز» اشاره نموده‌اند (حر عاملی، ۱۳۶۷، ج ۱۱: ۴۶۸). توجیه عقلانی قاعده دوم جلوگیری از انحراف احکام فقهی است. با این حال در مباحث قاضی ابو یعلی پیرامون تشکیل حکومت، تنها قاعده ضرورت باعث رأی او به استیلاء نشده است، بلکه در فقه سیاسی ابن فراء حنبلی گویی استیلاء خود به قاعده بدل می‌گردد.

اندیشه سیاسی ابن فراء بر مبنای تمثیل

ابن فراء بر مبنای تمثیلی که ارائه می‌دهد، تئوری سیاسی خود را بنیان می‌نهد. در نظر او سرزمین همانند ملک موات و بایری است که در صورت احیای آن، می‌توان بر آن حکم راند. ابو یعلی بر همین اساس به نظریه تغلب در اندیشه سیاسی خود می‌رسد. نظریه تغلب با یک پیش‌فرض اساسی آغاز می‌شود و آن این‌که: حکومت اساساً لازم و ضروری است. بنابراین وجود هر نوع حکومتی بهتر از نبود آن است.

1. Text Oriented

2. Referential

قاعده ضرورت حکومت را می‌توان هم در اندیشه سیاسی شیعه و هم در میان اهل سنت مشاهده کرد؛ با این تفاوت که این قاعده در میان اهل سنت به قاعده‌ای تبدیل شد که بالاصاله دارای مشروعیت است و بر همین مبنا سر از نظریه تغلب در آورد. طبق این نظریه هر شخصی، ولو به زور و تغلب توانسته باشد بر دیگر افراد غلبه کند و مسلط شود، حکومت وی مشروعیت دارد و بر دیگران واجب است که از حاکم پیروی کنند.

ابن فراء بر مبنای نظام تمثیلی خود، به توجیه تئوریک نظریه تغلب می‌پردازد. از نظر وی حکومت نیز مانند ملک مواتی است که هر کس بتواند بدان برسد و آن را محصور خود کند، حق مالکیت بر آن خواهد داشت. البته چنین امری در صورتی تحقق می‌پذیرد که در ابتدا پیش‌فرض ضرورت حکومت لحاظ گردیده باشد. در نتیجه از آنجا که تشکیل حکومت یک ضرورت است، و وجود آن ولو به استبداد، مرجح بر نبودن آن است، بنابراین نخستین کسی که موفق به تشکیل دولت گردد، حکومت وی مشروع است.

مشخص است که قاضی ابو یعلی در این شرایط شروطی را برای حاکم و یا حکومت در نظر نگرفته است؛ در نتیجه زور و غلبه شمشیر برای وی کفایت می‌کند. ابن فراء حنبلی یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان سیاست غلبه و تغلب به شمار می‌رود. به همین دلیل است که او با بازنویسی *الاحکام السلطانیه* ماوردی، در جایی که ماوردی چهار اصل را به عنوان ویژگی‌های خلیفه برمی‌شمارد، ابن فراء با ذکر این جمله که «در شرایطی که غلبه با شمشیر است، ویژگی‌های عدل، علم و فضل ساقط می‌شود» (قادری، ۱۳۸۴: ۷۵)، نشان می‌دهد که در نظر او زور شمشیر بیش از صلاحیت و عدالت حاکم اعتبار دارد.

امام مورد نظر ابن فراء همچون امام زیدیان «قائم بالسیف» خوانده می‌شود و بر مبنای استیلا به قدرت می‌رسد، با این تفاوت که هدف امام زیدیه غلبه برای استقرار حق است (همان: ۵۳)، اما امام ابن فراء صرفاً در پی کسب قدرت است. بدین ترتیب ابو یعلی با اشاره به روایتی از عبدوس بن مالک قطان، توصیه می‌کند: «کسی که به زور شمشیر بر مسلمانان غلبه کند و خود را خلیفه و امیر المؤمنین بنامد، بر هیچ کس از مسلمانان که به خدا و روز قیامت ایمان دارند جایز نیست که حتی یک شب بدون این که او را امام خود بدانند سر بر بالش بگذارد. چنین کسی، نیک یا فاجر، امیر مؤمنان است» (ابن فراء، ۱۴۰۳: ۲۰).

مشخص است که آنچه در جوامع اهل سنت بر مبنای چنین تفکری شکل می‌گرفت تنها جامعه‌ای بسته و تهی از هر گونه اظهار نظر بود. تأثیرات نظریه تغلب بر اندیشه دوره میانه چنان بود که غالب سلاطین ذی شوکت در التزام به احکام دینی- خصوصی خود اهتمام نداشتند. و از سوی دیگر قدرت و شوکتشان در تدبیر نظم و مصالح عمومی که در اجرای شریعت نهفته بود،

لازم و اجتناب ناپذیر می‌نمود. راه حلی که برای خروج از این تعارض ارائه شده بود این بود که اندیشمندان مسلمان، حضور استیلایی سلطان فاجر را بنا به ضرورت و عموم نفع آن پذیرفتند و دربارهٔ مصالح و اعمال شخصی او، از آن روی که از باب اضرار نفس و عصیان در برابر تکالیف الهی فردی است، داوری را به روز جزا وانهادند (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۱۲). و بدین ترتیب است که شاهد ظهور تفکرات تقدیرگرایانه در اندیشه سیاسی این دوره هستیم.

آنچه که ابن فراء یا کسانی چون ابن تیمیه بیان می‌داشتند، متأثر از فقه حنبلی بود که بر مبنای آرای احمد بن حنبل، مذهبی با گرایشات سلفی پدید آورده بود. ابن تیمیه نیز که چندان به صلاحیت سلطان اعتنایی نداشت، معتقد بود اجتماع قدرت و صلاحیت شخصی در بین مردم بسیار اندک و کم‌سابقه است و به همین لحاظ، حضرت رسول (ص) و خلفای راشدین همواره ناگزیر بودند که امور حساسی چون امارت سیاسی و نظامی را به افراد فاجر واگذار کنند (ابن تیمیه، ۱۹۶۹: ۱۶). وی با نقل سخنی از خلیفه دوم که می‌گفت «خدایا من از چابکی و زیرکی فاجر، و عجز و ناتوانی افراد موثق به تو شکایت می‌کنم»، به طرح دیدگاه خود دربارهٔ تقدم قدرتمندان ذی‌شوکت بر امانت‌پیشگان و صالحان ضعیف در امارت و ولایت می‌پردازد و می‌نویسد:

هرگاه دو نفر برای تصدی ولایت مورد نظر تعیین شود که یکی امانت‌پیشه‌تر و دیگری قدرتمندتر است، سودمندترین و کم‌ضررترین آن دو تقدم خواهد داشت؛ بنابراین در امارت جنگ‌ها [و امور سلطانی که مبتنی بر نیروی نظامی بود]، فرد قدرتمند فاجر بر ضعیف عاجز و امین تقدم دارد. از امام احمد [ابن حنبل، رئیس مذهب حنبلی]، سؤال شد که کدام‌یک از دو امیر، یکی قوی فاجر و دیگری ضعیف صالح، رجحان دارند؟ وی در پاسخ گفت: اما فاجر قوی چنان است که قوت و شوکتش به نفع مسلمانان است، و فسق و فجورش به زیان نفس و خود او. ولی صالح ضعیف کسی است که صلاحش به نفع خود او، و ضعفش به زیان مسلمانان است. پس [نفع مسلمانان را بگیرد و] همراه قوی فاجر باشید و در کنار او بجنگید. پیامبر (ص) فرمود: «ان الله یؤید هذا الدین بالرجل الفاجر» و در روایت دیگری اضافه شده است: «با قوام لاخلق لهم» (همان: ۱۶-۲۲).

آنچه که ابن تیمیه در این باره آورده است در نگاه نخست منطقی به نظر می‌رسد، اما آیا به راستی هرگونه قوت در سیاست با فجور اخلاقی قرینه است؟ به نظر می‌رسد اندیشهٔ سیاسی اهل سنت در دوره میانه چنین چیزی را یک پیش‌فرض مسلم انگاشته و باب هر گونه نظریه‌پردازی پیرامون «حاکم قوی صالح» را مسدود اعلام نموده است. به همین دلیل ابن تیمیه با ارجاع به سخنی از خلیفه دوم که از عجز و ناتوانی افراد موثق به خدا شکایت می‌کند، همچون او این

سخن را مفروض انگاشته و آن را بنیانی برای طرح مباحث خود پیرامون شرایط حاکم قرار می‌دهد. بنابراین در این دوره با پیش کشیدن قاعده «لزوم تقدیم الاکفاء؛ ضرورت تقدم شخص باکفایت» در امارت و سیاست، «کفایت سیاسی» معادل فاجر بودن گرفته شد و در نهایت وجود شرایط فردی را برای وی غیرضروری ساخت.

ابن فراء بر مبنای همین قاعده معتقد است در مورد امیر صاحب شوکت و قدرت، نباید به آنچه وی در امور خصوصی خود به حرام مرتکب شده است توجهی کرد و بر همین اساس ادامه می‌دهد: «هرگاه امیری به شراب‌خواری و بدمستی شناخته شد، امارتش ساقط نمی‌شود و جنگ در رکاب او لازم است. زیرا که استعمال مست‌کننده‌ها و ... امور خصوصی و مربوط به نفس او هستند که از وظایف سلطانی جداست» (ابن فراء، ۱۴۰۳: ۲۰).

بنابراین مشخص است که در دستگاه فقهی ابن فراء قواعد فقهی که اصول ثابت به شمار می‌روند، دچار تغییر گشته و در نتیجه نوع خاصی از فقه سیاسی ارائه شده که به عنصر اساسی اندیشه سیاسی اهل سنت تبدیل می‌شود.

اندیشه‌های سیاسی تغلبی در صدد توجیه وضع موجود هستند. مهم‌ترین شاخص مشترک این اندیشه‌ها، توجیه تغلب، استبداد، حکومت زور و منافع خودکامگان است. بنابراین این اندیشمندان همواره معتقدند که «الحق لمن غلب» (لکزایی، ۱۳۸۷: ۴).

یک موضوع مشترک میان فیلسوفان سیاسی و سیاست‌نامه‌نویسان مفهوم «عدالت» است. البته تفسیر و برداشت هر کدام از این دو نحله با دیگری تفاوت دارد. عدالت نزد فیلسوفان سیاسی قدیم ناظر به نظمی است که در مجموعه آفرینش وجود دارد، در حالی که در سیاست‌نامه‌ها عدالت در درون گفتاری قرار می‌گیرد که توجه به تغلب یا سلطه سیاسی دارد و نه به فضیلت و سعادت در جامعه (همان). ابن فراء حنبلی نیز با همین چشم‌انداز به مباحث خود می‌نگرد.

در نتیجه چنین تفکری، امیر خواه عادل و خواه فاجر از مشروعیت برخوردار است و لذا هیچ یک از مردم حقی برای خروج علیه وی ندارند. پیامد منطقی چنین مدعایی که از سیاست نظری به سیاست عملی تسری می‌یافت این بود که اساساً مردم چیزی به نام «حق» ندارند و تمام امورات مربوط به امور نوعیه و عمومی مسلمانان در قالب «تکلیف» تعریف می‌شود.

در این نظر نیز می‌توان ردّ پای آراء احمد بن حنبل و تأثیر آن بر ابن فراء را مشاهده کرد. او معتقد بود:

کسی که به امامی از ائمه مسلمانان که مردم، به هر جهت، اعم از رضایت یا غلبه، به خلافت او اقرار کرده و گرد او فراهم آمده‌اند، عصیان کند، عصای مسلمانان را شکسته. هرگاه چنین کسی در این حالت بمیرد به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است. جنگ و خروج

علیه سلطان برای احدی از مردم جایز نیست و اگر کسی چنین کند، بدعت‌گری است که بر غیر سنت و طریق مسلمانی گام برداشته است. اطاعت از کسی که به اجتماع و رضایت مردم و یا به غلبه و زور به خلافت نشسته و امیرالمؤمنین نامیده می‌شود، واجب و لازم است (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۵۴).

همان‌گونه که گفتیم چنین نظری به عنصری غالب در اندیشه سیاسی اهل سنت تبدیل شد. و بر این اساس اهل سنت بر مبنای سخنی از عبدالله پسر خلیفه دوم، شعار «نحن مع من غلب؛ ما همواره در کنار شخص غالب هستیم» را سر دادند.

رهبری سیاسی در اندیشه ابن فراء؛ امامت، ولایت و امارت

نظریه سیاسی ابن فراء پیرامون رهبری سیاسی در مقایسه با ماوردی خصلت واقع‌گرایانه‌تری دارد. ماوردی در *الاحکام السلطانیة* خود، ذیل عنوان «شرط شایستگان امامت» هفت شرط را برای امام برمی‌شمارد. نکته جالب توجه این است که ماوردی نخستین شرط را عدالت و دومی را دانش و اجتهاد می‌داند؛ به عبارت دیگر در نظر ماوردی دارا بودن صلاحیت از اهمیت برخوردار است. اما ابن فراء مشروعیت سلطان را در گرو غلبه شمشیر می‌بیند و لذا شروط ماوردی را به ۴ شرط تنزل می‌دهد (ابن فراء، ۱۴۰۳: ۲۸-۳۷).

شروط ابن فراء، برخلاف ماوردی، مؤید و مقوم مناسبات درونی منطق قبیله است (ر.ک: الجابری، ۱۳۸۴: ۱۲۳). یعنی همان مواردی که اصالت را نه به دانش و صلاحیت، بلکه به غلبه و شمشیر می‌دهد. بنابراین شرط نخست برای ابن فراء قریشی بودن است و سپس برخوردار بودن از صفات لازم برای قاضی، توانمند بودن به تدبیر جنگ و صلح و سیاست مردم و برپاداشتن حدود و مقررات کیفری در اسلام و سرانجام برتر بودن بر دیگران از نظر علم و دین (ماوردی، ۱۳۸۳: ۲۳).

وجوب امامت در جامعه

ابن فراء فصل امامت کتاب *الاحکام السلطانیة* خود را با این جمله آغاز می‌کند که «نصب امام واجب است» (ابن فراء، ۱۴۰۳: ۱۹). و سپس با نقل حدیثی از پیامبر (ص)، اجتماعی را که در رأس آن امامی دارای اطاعت مردم قرار دارد به دور از فتنه می‌داند و نتیجه می‌گیرد که لازم است امامی در رأس جماعت وجود داشته باشد و وجود آن، خوب یا بد، از فقدان آن بهتر است. ابن فراء همانند بسیاری از اندیشمندان اهل سنت رهبر سیاسی را با عنوان کلی «امام» مورد خطاب قرار می‌دهد که بر خلاف آنچه نزد اهل تشیع از این اصطلاح افاده می‌شود، دارای بار

ارزشی خاصی نیست و می‌تواند شامل انواع خاصی از رهبری سیاسی باشد. در مقابل، هنگامی که از ولایت و امارت سخن می‌گوید، این اصطلاحات را با تعریف خاصی از رهبری و امامت به کار می‌برد.

انواع ولایات و امارات

ابو یعلی همانند نظریات غالب اهل سنت در باب ولایت خلیفه، چهار نوع ولایت را که برای امام از سوی خلفاء صادر می‌شود برشمرده است: ۱. ولایت عام در اعمال عامه. ۲. ولایت عام در اعمال خاصه. ۳. ولایت خاص در اعمال عامه. ۴. ولایت خاص در اعمال خاصه (همان: ۲۸).

«ولایت عام در اعمال عامه» در واقع نوعی وزارت بوده که از سوی خلیفه در قالب حق دخالت در تمام امور به کسی واگذار می‌شده است. بر همین مبنا چنین کسی را وزیر تفویض نیز می‌خواندند که در ردیف صدر اعظم در نظام‌های سلطانی متأخرتر قرار می‌گیرد.

«ولایت عام در اعمال خاص» نیز در نظر ابن فراء امارتی است که طبق آن امیر از طرف خلیفه نوعی خلافت کوچک در یک منطقه خاص برقرار کند. چنین امارتی خود بر دو قسم است:

الف) امارت استکفاء: امیر استکفاء، به نیابت از خلیفه بر مسند قرار گرفته است و به همین دلیل تمامی کارکردهای خلیفه را در منطقه فوق بر عهده دارد. مشخص است که امیر استکفاء، علاوه بر داشتن ولایت سیاسی، دارای ولایت شرعی نیز هست؛ زیرا مستقیماً از سوی خلیفه منصوب گردیده و از آنجا که خلیفه متولی امور مذهبی نیز هست، ولایت وی به امیر استکفاء منتقل می‌گردد.

ب) امارت استیلاء: امیر استیلاء منصوب خلیفه نبوده و بنا به غلبه شمشیر توانسته است در منطقه‌ای از مناطق تحت نفوذ خلیفه امارتی برای خود ایجاد کند. بنابراین خلیفه از باب اضطرار به وی فرمان می‌دهد و امارت وی را به تأیید حکومت مرکزی می‌رساند (همان: ۳۷).

در نظریات اهل سنت تفاوت دیگر چنین امارتی با نوع نخست در این است که امارت دوم از آنجا که به زور شمشیر و نه نصب خلیفه ایجاد گردیده، ولایت شرعی ندارد. بنابراین از انجام امور شرعی خلیفه همچون خواندن نماز جمعه و نصب قاضی برکنار است.

ولایت سوم که «ولایت خاص در اعمال عامه» است نیز از نظر ابن فراء اموری همچون قضاوت، نقیب لشگریان، حمایت از ثغور، مستوفی خراج و تولیت صدقات را دربرمی‌گیرد. آخرین نوع ولایت، یعنی «ولایت عام در امور عامه» نیز امور عامه همچون حج و جهاد در یک منطقه را شامل می‌شود (همان: ۳۰).

بنابراین آن گونه که مشخص است ولایت در نظر قاضی ابو یعلی، نوعی رهبری سیاسی است که به نمایندگی از سوی خلیفه مرکزی محقق می‌شود. چنین امارتی یا با اراده اولیه خلیفه صورت پذیرفته است و یا تأیید استیلای امیری صاحب شوکت بوده است. از میان این ولایات، ولایت دوم، یعنی ولایت عام در خاص و در مورد آن نیز، امارت استیلاء نقطه عزیمت مباحث ابن فراء قرار گرفته و بر مبنای آن اندیشه سیاسی حاکم محور خود را بنیان می‌نهد.

نتیجه‌گیری

اگر یک بار دیگر به مقدمه مقاله بازگردیم، و متن مقاله را نیز در نظر داشته باشیم، مشخص خواهد شد که ابن فراء حنبلی نظام معرفتی خود را بر مبنای توجیه قدرت سامان می‌دهد. در واقع می‌توان گفت، نظام سیاسی برای ابن فراء، مقدم بر نظام معرفتی است. بر همین اساس، او قدرت همواره در کانون مباحث او قرار دارد. بدیهی است در چنین نظام معرفتی‌ای، اندیشه سیاسی، خصلتی رئالیستی می‌یابد تا خصلتی اخلاقی. مؤلفه‌های اخلاقی برای ابن فراء چندان از اهمیت برخوردار نیستند، و به همین جهت است که از نظر ابن فراء هرگاه امیر صاحب شوکتی به شراب‌خواری و بدمستی شناخته شد، امارتش ساقط نمی‌شود، بلکه رعیت باید در رکاب و فرمان‌بردار او باشند.

از نگاه‌های ابن فراء این گونه می‌توان برداشت نمود که در نظر او رکن اساسی نظام سیاسی در شخص سلطان صاحب شوکت خلاصه می‌شود. بنابراین امارت استیلاء در نظریه سیاسی تغلب از اهمیت زیادی برخوردار است؛ زیرا این نوع امارت، نقطه عزیمت نظریه تغلب است و در واقع سلطنت‌های اسلامی بر مبنای این اصل شکل می‌گیرند.

پیش‌تر گفتیم در نظر ابن فراء حاکمیت همچون ملک مایشائی است که حاکم آن مالک آن است و بنابراین فرمان‌نهایی در محدوده چنین ملکی به مالک آن تعلق دارد. نتیجه اساسی این توجیه نظری، همان اقتدارگرایی موجود در فقه سیاسی اهل سنت است. ابن فراء حنبلی نیز به مثابه بخشی از جریان کلی فقه سیاسی اهل سنت، به شوکت و قدرت سلطان، بیش از عدالت و اخلاق او اهمیت می‌دهد.

در نهایت فقه سیاسی اهل سنت، به جای این که بر «عدل» و «دانش» امام تأکید کند، «کفایت» و «شوکت» امام یعنی قدرت دفاع از دارالاسلام در برابر تهدید خارجی و قدرت بر دفع و منع بروز فتنه و جنگ داخلی و پاره پاره شدن سرزمین اسلام و به عبارت دیگر، حفظ استقلال و وحدت اجتماعی و سیاسی جماعت را محور می‌داند. بنابراین اگر کسی حتی با اعمال زور و غلبه و استیلاء به «سیف»، کفایت و شوکت لازم را تحقق بخشد و به عبارتی تحقق جماعت را هموار

کند، گرچه به طریق «شرعی» زمام قدرت را به دست نیاورده باشد، ولی به دلیل کارکردی که دارد، جماعت او را به رسمیت خواهند شناخت و «اطاعت» از او واجب است، حتی اگر «فاجر» باشد. در این میان عدل و ظلم امام مطرح نیست و ظلم امام زیانی به تحقق جماعت وارد نمی‌کند، چرا که «امام ظالم بهتر است از نبود امام و حاکم در جامعه» (انصاری، ۱۳۸۵: ۴). در نتیجه در مرکز ثقل اندیشه سیاسی سنی، سلطنت و سلطان چه جائز و چه عادل قرار دارد. در واقع، نظم سلطانی مفروض گفتمان اندیشه سیاسی سنی است. پس از ابن فراء اندیشه سیاسی تغلبی در میان اهل سنت چنان گسترده شد که اندیشمندان سیاسی اهل سنت پا را از این فراتر نهادند و معتقد شدند: «من اشدت وطاعه وجبت طاعته»؛ هر کس زور و قدرتش بیش‌تر، اطاعتش واجب‌تر است (الجابری، ۱۳۸۴: ۳۶۲). ابن فراء را می‌توان از تأثیرگذارترین فقهایی دانست که بن‌مایه‌های اساسی نظریه استیلاء در میان اهل سنت را طرح افکند. ابو یعلی با تقدم دادن قدرت و امر واقع، و فرع دانستن دانش، عملاً فقه سیاسی اهل سنت را به دام نوعی اقتدارگرایی کشاند. بدیهی است با وجود معیار دانش و عدالت، به مثابه شرایط حاکم، چنان‌که در فقه سیاسی شیعه شاهد آن هستیم، حاکم در نهایت مقید به اصولی پیشینی نسبت به قدرت خواهد گشت. در حالی که با تقدم زور و استیلاء بر دانش و معرفت، عملاً فقه سیاسی به ابزار توجیه قدرت بدل خواهد شد. از این جهت، ابن فراء با تمام تلاش‌هایی که در جهت تئوریزه کردن قدرت استیلائی در فقه سیاسی اهل سنت انجام می‌دهد، در نهایت دانش را به سیاقی سراسر اعتباری، به زاویه می‌کشاند.

پی‌نوشت

۱. گفتنی است کتاب *ابطال التاویلات الاخبار الصفات* ابن فراء نیز مورد استفاده ابن تیمیه قرار گرفته است.
۲. به نظر می‌رسد شاگردان احمد بن حنبل هر یک به نوعی گوی افراط را از استاد خویش ربوده‌اند. ابن تیمیه سلفی‌گرایی را به اوج رساند، و ابن فراء هم جهد تمام نمود تا آنچه را ابن حنبل در مناقب علی (ع) نگاشته بود محو کند (برای مشاهده نظرات ابن حنبل در باب تشیع و علی (ع)، ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۷: ۳۰ و نیز جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۷۷).
۳. فقها معتقدند طبق آیاتی از قرآن، به هنگام ضرورت می‌توان طبق قاعده فقهی «الضرورات تبیح المحظورات» عمل نمود (ر.ک: بقره، آیه ۱۷۲). البته در مقابل چنین نظری همواره یک تذکر وجود دارد که در مبانی فقهی با عنوان قاعده «ضرورت تنها به مقدار نیاز» شناخته می‌شود و طبق آن نقض حکم به وسیله ضرورت، تنها در حد نیاز مجاز است (ر.ک: حر عاملی، ۱۳۶۷، ج ۱۱: ۴۶۸؛ نیز شریعتی، ۱۳۸۲: ۱۰۱). با این حال به نظر می‌رسد ابن فراء بیش‌تر به قاعده نخست و آن هم با سهل‌انگاری تمام توجه دارد و چشم بر قاعده دوم می‌پوشاند.

۴. مؤید نظر ما سخن فرزند ابن فراء است. ابن ابو یعلی (۴۵۱-۵۲۶ ق) در کتاب خود یاد می‌کند که ابن حامد، استاد ابن فراء در سال ۴۰۳ درگذشت. سپس یادآور می‌شود که «فراء پس از درگذشت استاد خود ابن حامد، تألیف را آغاز کرد» (ر.ک: ابن ابو یعلی، ۱۳۲۲، ج ۲: ۱۹۴).
۵. برای آشنایی با قیاس و ارکان آن، ر.ک: توکلی، ۱۳۸۴: ۲۸۱.
۶. برای آگاهی بیش‌تر در مورد مذهب حنبلی، ر.ک: گرجی، ۱۳۸۵: ۹۲.
۷. لازم به توضیح است در فلسفه و فقه اسلامی، حوزه ادبیات کمک فراوانی به مباحث مطروحه در زمینه تمثیل و استعاره نموده است. به عنوان مثال می‌توان ردپای آرای ادبای مسلمان همچون سکاکی در باب استعاره و مجاز را در نظرات علامه مشاهده نمود (توکل، ۱۳۸۳: ۵۲۹).
۸. ابن حجر در فتح الباری می‌آورد: موات به فتح میم و واو بدون تشدید خوانده می‌شود. قزاز گفته است: موات زمینی را گویند که آباد نشده است. در این نام‌گذاری، آباد ساختن زمین به زندگی و واگذار کردن آن به مرگ تشبیه شده است (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۱۸).
۹. برای مشاهده این حدیث ر.ک: بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین (۳۸۴-۴۵۸ ق)، سنن البیهقی الکبری؛ السنن الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، مکه، مکتبه دار الباز، ۱۴۱۴، ج ۶: ۹۹، ش ۱۱۳۱۸؛ ص ۱۴۲، ش ۱۱۵۵۲؛ ص ۱۴۳، ش ۱۱۵۶۱. همچنین شافعی در مسند الشافعی، ابو داود در سنن ابو داود، نسائی در السنن الکبری و ابن حنبل در مسند احمد بدان اشاره کرده‌اند.
۱۰. حدیث فوق را بخاری این چنین آورده است: «من عمر أرضاً لیست لأحد فهو حق بها» (ر.ک: ابن فراء، ۱۴۰۳: ۲۰۹).
۱۱. ارجاع این قاعده فقهی به آیه ۱۷۳ سوره بقره است که در آن خداوند به مؤمنان اجازه می‌دهد در زمان اضطرار برای حفظ جان خود از گوشت مردار حیوانات و خوردنی‌های حرام همچون گوشت خوک استفاده کنند. این حکم در میان فقها به قاعده فقهی «اکل میته» مشهور است.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن ابو یعلی (۱۳۲۲) طبقات الحنابلہ، تحقیق محمد حامد الفقی، بیروت، دارالمعرفه و النشر.
- ابن اثیر (۱۳۹۹ھ / ۱۹۳۸م) عزالدین ابی الحسن علی ابن ابی الکریم محمد بن محمد بن عبدالکریم بن عبدالواحد الشیبانی، الکامل فی التاریخ، ج ۲، بیروت، دارصادر.
- ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم (۱۹۶۹) السیاسه الشرعیه فی اصلاح الراعی و الرعیه، بیروت، دارالمعرفه.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۷۹) فتح الباری، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی و محب الدین خطیب، بیروت، دارالمعرفه.
- ابن خلدون، عبد الرحمن (۱۳۸۲) مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، دهم، تهران، علمی- فرهنگی.
- ابن فراء، ابی یعلی محمد بن الحسین (۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م) الاحکام السلطانیه، صححه و علق من محمد حامد الفقی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- احمد بن حنبل (۱۹۵۸) المسند، چاپ احمد شاکر، قاهره، دارالمعارف .
- الجابری، محمد عابد (۱۳۸۴) عقل سیاسی در اسلام، ترجمه عبدالرضا سواری، تهران، گام نو.
- انصاری، حسن (۱۳۸۵) اهل سنت و جماعت و قدرت سیاسی، نگاهی دوباره به تاریخ مناسبات دین و دولت، <http://ansari.kateban.com/entry801.html> (دسترسی ۲۵ اسفند ۸۵).
- توکل، محمد (۱۳۸۳) جامعه شناسی معرفت؛ جستاری در تبیین رابطه «ساخت و کنش اجتماعی» و «معرفت‌های بشری»، قم، انتشارات حوزه و دانشگاه.
- توکلی، اسدالله (۱۳۸۴) مصلحت در فقه شیعه و سنی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جرفاذ قانی، ابوالشرف (۱۳۸۲) تاریخ یمینی، ترجمه جعفر شعار، تهران، علمی و فرهنگی.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹) «نقش احمد بن حنبل در تعدیل مذهب اهل سنت»، مجله هفت آسمان، شماره ۵، بهار.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۷) وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی و محمد رازی، تهران، بی‌نا.
- دینانی، غلامحسین (۱۳۸۵) ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، چهارم، تهران، طرح نو.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۵) لغت نامه، تهران، موسسه لغت‌نامه دهخدا.
- شریعتی، روح الله (۱۳۸۲) «چیستی قواعد فقه سیاسی»، فصلنامه علمی- پژوهشی علوم سیاسی، سال ششم، شماره ۲۱، بهار.
- صدرا، علیرضا (۱۳۸۱) «ویژگی‌های فقه سیاسی اهل سنت»، فصلنامه علمی- پژوهشی علوم سیاسی، سال پنجم، شماره ۱۸، تابستان.
- طباطبایی، سید کاظم (۱۳۷۷) «جلوه‌های تشیع در مسند احمد»، نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۳۹ و ۴۰، بهار و تابستان.

- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۳) اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی از مرتضی مطهری، هفتم، تهران، صدرا.
- طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب (۱۴۱۵) المعجم الاوسط، تحقیق طارق بن عوض الله بن محمد و عبدالمحسن بن ابراهیم الحسینی، قاهره، دارالحرمین.
- عبدالرزاق، جعفر (۱۳۸۰) «علمای اسلام؛ فقه سیاسی، عملکرد سیاسی»، ترجمه سید مجتبی سعادت الحسینی، فصلنامه معرفت، ش ۴۳، تیرماه ۸۰.
- فیرحی، داود (۱۳۸۲) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)، سوم، تهران، نی.
- قادری، حاتم (۱۳۸۴) تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، تهران، سمت.
- قنبری، صباح و عابدین رضایی، موقعیت سیاسی دستگاه خلافت عباسی (۳۸۱- ۴۶۷ هـ. ق)، <http://payf.blogfa.com/post.5.aspx> (دسترسی، ۲۰ شهریور/۱۳۸۹).
- گرچی، ابوالقاسم (۱۳۸۵) تاریخ فقه و فقها، هشتم، تهران، سازمان سمت.
- لائوست، هنری (۱۳۸۶) احمد بن حنبل، ترجمه مهدی فرمانیان، از مجموعه مقالات فرق تسنن؛ مأخوذ از دانشنامه ایران و اسلام، قم، ادیان.
- لک‌زایی، نجف (۱۳۸۷) درآمدی بر طبقه‌بندی‌های اندیشه سیاسی اسلامی، <http://www.majlesekhabregan.ir/index.php> (دسترسی: ۲۲ اسفند ۱۳۸۷).
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب ماوردی (۱۳۸۳) الاحکام السلطانیة (أئین حکمرانی)، ترجمه حسین صابری، تهران، علمی و فرهنگی.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۲) «روش‌شناسی فقه سیاسی اهل سنت»، فصلنامه علمی- پژوهشی علوم سیاسی، سال ششم، شماره ۲۱، بهار.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
دوره جدید، شماره هشتم، تابستان و پاییز ۱۳۸۹: ۹۹-۱۲۶
تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۶/۰۸
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۹/۲۰

نظریه عدالت سیاسی جان رالز: راه حلی برای معمای دو وجهی آزادی و برابری

محمدعلی توانا*

چکیده

یافتن راه حلی برای رفع تناقض میان آزادی و برابری، از مسائل اساسی، پیچیده و بغرنج فلسفه سیاسی معاصر است. متفکرین سنت‌های فکری مختلف، از لیبرال تا چندفرهنگ‌گرا، تلاش نموده‌اند به نحوی این معضل را حل نمایند. یکی از برجسته‌ترین راه‌حل‌های مدرن برای مسئله آزادی و برابری، نظریه عدالت سیاسی جان رالز است. رالز تلاش می‌کند درون چارچوب فکری لیبرال این مسئله را حل نماید. مقاله حاضر ضمن بررسی راه حل رالز برای مسئله آزادی و برابری بر آن است که از منظر انتقادی نقاط قوت و کاستی‌های آن را نشان می‌دهد. چارچوب نظری مقاله حاضر، الگوی تحلیلی اصل موضوعی و روش تحقیق نیز تحلیل محتوای کیفی است. بر همین اساس با تحلیل محتوای نوشتارهای اصلی رالز ابتدا تلاش می‌شود مبانی و اصول نظریه رالز آشکار گردد، سپس سازگاری و ناسازگاری این اصول و مبانی با نتایج آن سنجیده می‌شود و در نهایت بسندگی یا نابسندگی این نظریه برای حل مسئله آزادی و برابری بررسی می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: جان رالز، عدالت سیاسی، لیبرالیسم، برابری و آزادی.

مقدمه

معمای دو وجهی آزادی و برابری یکی از مسائل پیچیده عصر حاضر است. بدین معنا که در دنیای امروز، انسان‌ها از یک سو تلاش می‌کنند به موقعیت سیاسی، اجتماعی، حقوقی و فرهنگی برابر دست یابند و از سوی دیگر درصدد کسب آزادی‌های بیش‌تر و حفظ تفاوت‌های خود با دیگران هستند. چنین مسئله‌ای در کانون اندیشه‌ورزی بسیاری از متفکرین معاصر از جمله جان رالز^۱ قرار گرفته است. در واقع، موضوع اصلی نظریه عدالت سیاسی جان رالز حفظ هم‌زمان آزادی و برابری در جوامع لیبرال و حتی غیرلیبرال است. به بیان دیگر، رالز تلاش می‌کند ضمن وفاداری به سنت لیبرال، آزادی و برابری را با هم سازش دهد. بدین منظور، وی مفهومی از عدالت را طرح می‌کند که در آن افراد ضمن حفظ تفاوت‌های مذهبی، فلسفی و اخلاقی، برای مشارکت در جامعه سیاسی فرصت برابر یابند. در واقع، رالز در متون اصلی خود - نظریه عدالت (۱۹۷۱)، یعنی *لیبرالیسم سیاسی* (۱۹۹۳) و *قانون ملل* (۱۹۹۹) می‌خواهد؛ بدین پرسش پاسخ دهد که چگونه می‌توان یک جامعه عادلانه و پایدار تشکیل داد که در آن شهروندان، که دارای آموزه‌های اخلاقی، فلسفی و مذهبی متفاوت و ناسازگار هستند، هم آزاد و هم برابر باشند؟^(۱)

بر همین اساس، مقاله حاضر حول دو پرسش اصلی شکل می‌گیرد؛ ۱. رالز چگونه آزادی و برابری را با هم سازگار می‌نماید؟ ۲. چه انتقاداتی بر صورت‌بندی و محتوای راه حل رالز وجود دارد؟ هدف مقاله حاضر این است که راه حل خاص رالز، برای مسئله آزادی و برابری را بسنجد. تا مزایا و کاستی‌های نظریه رالز، در پاسخ به مسئله آزادی و برابری روشن شود. ساختار مقاله بدین گونه تنظیم شده است که ابتدا چارچوب نظری و روش تحقیق مقاله به طور دقیق روشن می‌شود. سپس بر اساس چارچوب نظری و روش تحقیق ارائه شده، مبانی و مفاهیم اساسی نظریه رالز استخراج می‌گردد. آنگاه نشان داده می‌شود که چگونه نظریه رالز، تلاش می‌کند به مسئله آزادی و برابری پاسخی مناسب ارائه کند و در نهایت راه حل خاص رالز به مسئله آزادی و برابری، یعنی نظریه عدالت سیاسی، به بوته نقد گذارده می‌شود.

چارچوب نظری تحقیق: الگوی تحلیلی اصل موضوعی

مقاله حاضر از چارچوب نظری تحلیل اصل موضوعی بهره می‌برد^(۲). بر این اساس، اطلاعات علمی باید در قالب گزاره‌ها و احکام علمی (تصدیقات) بیان شود. این گزاره‌ها و احکام خود دو نوع هستند: گزاره‌ها و احکامی که بدیهی پنداشته می‌شوند و نیاز به اثبات ندارند و گزاره‌ها و احکامی که می‌بایست با سایر مفاهیم و گزاره‌ها تعریف شوند. به بیان دیگر، در هر رشته علمی

پاره‌ای از گزاره‌ها و احکام بدون تعریف یا اثبات پذیرفته می‌شوند. مفاهیم و گزاره‌های بنیادی تعریف ناشدنی، «حدود» و احکام بنیادی تعریف ناشدنی «اصول» نامیده می‌شوند. اصول نیز خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: اصول متعارف و اصول موضوعه. اصول متعارف، احکام بدیهی و منطقی هستند؛ مانند این که اجتماع دو نقیض محال است یا کل از جزء بزرگ‌تر است. در حالی که اصول موضوعه وضعی، قراردادی و غیربدیهی‌اند؛ مانند آن که از نقطه‌ای خارج یک خط فقط یک خط می‌توان به موازات آن رسم نمود (نبوی، ۱۳۸۴: ۲۱۶). در واقع، اصول متعارف، در میان تمامی علوم مشترک هستند، اما اصول موضوعه خاص یک علم معین هستند. برای مثال، اصول موضوعه فلسفه و ریاضی با هم تفاوت دارند.

دانش و معرفتی که با اسلوب فوق‌پیریزی می‌شود، معرفت قیاسی یا اصل موضوعی نامیده می‌شود. در کاربست الگوی منطقی اصل موضوعی دو نکته حائز اهمیت اساسی است: ۱. هیچ مفهومی را نمی‌توان پذیرفت مگر آن که خود مفهوم بنیادی باشد یا این که بر اساس حدود تعریف شود. ۲. هیچ حکمی را نمی‌توان پذیرفت مگر آن که خود حکمی بنیادی باشد یا این که بر اساس اصول اثبات شود (همان: ۲۱۸).

همچنین دانش اصل موضوعی می‌بایست دارای سه ویژگی اساسی باشد: سازگاری، استقلال و تمامیت. سازگاری بدین معناست که اصول موضوعه و قواعد استنتاجی آن نباید متناقض باشند. به بیان دیگر، اصول یک علم نباید نتایج متناقض به بار بیاورند. استقلال بیانگر آن است که هیچ‌یک از اصول موضوعه یک علم از دیگری استنتاج نمی‌شود. به بیان دیگر، هر کدام از اصول موضوعه یک علم می‌بایست مستقل از دیگر اصول آن علم باشد. در نهایت تمامیت به معنای آن است که تمامی گزاره‌ها و احکام صادق یک علم را بتوان اثبات نمود (همان: ۲۲۰).

در این مقاله، بر اساس چارچوب تحلیل منطقی (اصل موضوعی)، ابتدا مفاهیم و اصول موضوعه فلسفه سیاسی رالز مشخص و سپس سازگاری یا ناسازگاری این مفاهیم و اصول موضوعه با نظریه عدالت سیاسی رالز (یعنی گزاره‌های جدیدی که وی وضع می‌کند) سنجیده می‌شود.

روش تحقیق: تحلیل محتوا

انتخاب روش همواره با یک موضع معرفت‌شناسانه همراه است. چنان که دیواین می‌گوید انتخاب روش باید با این دید صورت گیرد که آیا آن روش برای بررسی یک سؤال پژوهشی خاص مناسب است یا خیر (دیواین، ۱۳۷۸: ۲۳۲). از نظر ون‌دایک^۱ در مطالعه پدیده‌های فلسفی و سیاسی، غالباً روش‌های کیفی بر روش‌های کمی برتری داشته‌اند (ون‌دایک، ۱۹۶۰: ۱۷۸). از این رو،

در مقاله حاضر نیز از روش تحلیل محتوای کیفی استفاده شده است. اساساً تحلیل محتوا موضوع اصلی علمی است که دربارهٔ انسان بحث می‌کنند. به بیان دیگر، استعداد سخن گفتن، برجسته‌ترین ویژگی انسان و زبان جزء جدایی‌ناپذیر تفکر منطقی، احساسات و عنصر مشخصهٔ زندگی درونی اوست. از این رو، تحلیل محتوا مسئلهٔ مرکزی مطالعات انسانی است (هولستی، ۱۳۷۳: ۱۱). هم‌چنان که کریپندروف می‌گوید، تحلیل محتوا، تکنیکی پژوهشی برای استنباط تکرار پذیر و معتبر داده‌ها در مورد متن آنهاست (کریپندورف، ۱۳۷۸: ۲۵). در واقع، مهم‌ترین مرحلهٔ روش تحلیل محتوای کیفی، استنباط است که بر اساس آن رابطهٔ مفاهیم با یکدیگر سنجیده می‌شود (باردن، ۱۳۷۵: ۱۳۳)^(۳). بر این اساس، در مقالهٔ حاضر، ابتدا مفاهیم اساسی نوشتارهای رالز کشف و سپس نسبت این مفاهیم با یکدیگر در درون متن این نوشتارها تحلیل می‌شود، آنگاه نتایج جدیدی از آنها استخراج می‌گردد و در نهایت با آزمون این نتایج معنای متن رالز روشن‌تر خواهد شد.

اصول و مبانی نظریه عدالت سیاسی رالز

بر اساس چارچوب نظری اصل موضوعی، ابتدا می‌بایست اصول و مبانی نظریه رالز آشکار گردد. از این رو، در بخش اول با خوانش نوشتارهای اصلی رالز مفاهیم زیربنایی نظریهٔ وی بازسازی می‌شود.

مفهوم لیبرالیسم سیاسی

نخستین مفهوم اساسی در نظریهٔ عدالت سیاسی رالز، لیبرالیسم سیاسی است. به طور مشخص، رالز دو نوع لیبرالیسم را از هم متمایز می‌سازد؛ یکی لیبرالیسم جامع و دیگری لیبرالیسم سیاسی. رالز معتقد است؛ اکثر فلسفه‌های سیاسی لیبرال، از یک استدلال اخلاقی و متافیزیکی (پایه‌ای یا نظری) دربارهٔ طبیعت انسان آغاز می‌کنند و بر اساس آن، نظریهٔ عدالت خود را برمی‌سازند. به بیان دیگر، رالز می‌گوید نظریه‌های عدالت لیبرالی، اساساً بر نظریه‌های بنیادین فلسفی، استوار هستند. برای مثال لاک در کتاب *دو رساله درباره حکومت*، تصریح می‌کند که انسان‌ها «همگی ساختهٔ یک آفریدگار توانا و خردمند هستند» و او هر شخص را چنان خلق کرده است که «برابر و مستقل» باشد. بنابراین برابری و استقلالی که خداوند به همه افراد اعطا کرده است، منشأ حق طبیعی «حیات، سلامت، آزادی و تملک» آنهاست. پس بهترین دولت، دولتی است که این برابری و استقلال را به گونه‌ای حفظ کند که با برابری و استقلال همگان سازگار باشد. رالز این نوع نظریهٔ لیبرالی را «لیبرالیسم جامع» می‌نامد (رالز، ۱۹۹۶: XV).

وی در مقابل، به جای «لیبرالیسم جامع» چهارچوبی بدیل ارائه می‌کند که آن را «نظریه عدالت سیاسی لیبرال» می‌نامد (همان: xvii). وی می‌گوید نظریه عدالت لیبرالی، نه از ادعاهای اخلاقی یا متافیزیکی (پایه‌ای و نظری) درباره طبیعت انسان، بلکه از سنت تفکر دموکراتیک آغاز می‌شود (همان: ۱۸). بدین معنا «نظریه عدالت سیاسی لیبرال» نباید درصدد اعمال یک آموزه دینی یا فلسفی جامع در قلمرو سیاست باشد، بلکه می‌بایست یک نظریه مستقل و قائم به ذات درباره سامان عادلانه ساختارهای پایه‌ای جامعه ارائه کند (همان: ۱۲). در واقع، این نظریه (عدالت سیاسی لیبرالی) به جای این که عدالت را بر بنیان‌های فلسفی جای دهد، می‌کوشد از مباحث و مجادلات فلسفی و متافیزیکی بپرهیزد و آن را بر مبنایی «سیاسی» قرار می‌دهد. به بیان دیگر، این نظریه برای توجیه خود، به طبیعت انسان یا خدا متوسل نمی‌شود، بلکه به فرهنگ همگانی-اندیشه‌های مشترک و اصول پایه‌ای پذیرفته شده-دموکراسی‌های مدرن روی می‌آورد (همان: ۸).

بر این اساس، به نظر می‌رسد؛ نظریه عدالت لیبرالی به سه معنا سیاسی است: ۱. این نظریه صرفاً در ساختارهای اساسی اجتماع به کار می‌رود ۲. این نظریه مستقل از هر گونه آموزه دینی یا فلسفی جامع عرضه می‌شود ۳. این نظریه بر اساس ایده‌های سیاسی بنیادین مستتر در فرهنگ عمومی یک اجتماع دموکراتیک، ساخته می‌شود (همان: ۲۲۳). بدین معنا، رالز می‌کوشد نظریه‌ای درباره عدالت بنا نهد که ۱. صرفاً نهادهای اساسی اجتماع- و نه تمامی حوزه‌های زندگی شهروندان- را سامان دهد ۲. از هیچ آموزه فراگیر (جامع) دینی یا فلسفی و اخلاقی مشتق نشده باشد. زیرا، هرگز همه شهروندان نمی‌توانند بر سر یک آموزه جامع (فراگیر) توافق نمایند. به بیان دیگر، به این دلیل که آموزه‌های جامع نمی‌توانند مبنای محکمی برای یک جامعه باشند، رالز از آنها صرف‌نظر می‌کند ۳. با اندیشه‌های سیاسی مستتر در فرهنگ عمومی جوامع دموکراتیک همخوانی داشته باشد. به بیان دیگر، «نظریه عدالت سیاسی لیبرالی» بر اعتقادات جاافتاده شهروندان جوامع لیبرال-دموکرات بنا می‌شود (همان: ۸).

همچنین، رالز تأکید دارد که تکثر و تنوع آموزه‌های معقول دینی، فلسفی و اخلاقی در جوامع دموکراتیک صرفاً یک وضع تاریخی نیست که در زمان کوتاهی از بین برود، بلکه حاصل تلاش طولانی مدت خرد بشری تحت نهادهای آزاد پایدار است. نتیجه این که، پلورالیسم معقول، یک وضع ناگوار در زندگی بشری نیست، بلکه ویژگی پایدار جامعه لیبرالی است. به بیان دیگر، پلورالیسم معقول یک واقعیت است. رالز در این باره می‌گوید: «یکی از ویژگی‌های پایه‌ای دموکراسی، واقعیت پلورالیسم معقول است- یعنی این واقعیت که کثرت آموزه‌های جامع دینی، فلسفی و اخلاقی متضاد و در عین حال معقول نتیجه طبیعی فرهنگ دموکراسی و نهادهای آزاد آن است» (همان: ۳۶). البته رالز تأکید دارد که یکی از پیامدهای واقعیت پلورالیسم معقول در طول

تاریخ، «واقعیت سرکوب» است. چون آموزه‌های جامع معقول نتیجه ضروری تعقل بشری تحت نهادهای آزاد است، در نتیجه توافق اجتماعی گسترده بر سر یک آموزه جامع فقط از طریق سرکوب ممکن است. بدین معنا که فقط با استفاده سرکوبگرانه از قدرت دولت است که می‌توان یک درک مشترک پایدار از یک آموزه جامع دینی، فلسفی و اخلاقی را حفظ نمود. بر همین اساس، رالز معتقد است که هیچ آموزه جامعی نیست که بتواند به عنوان بنیان مفهوم عدالت در جامعه آزاد عمل کند (همان: ۳۷). از این رو، تنها راه حل، پذیرش پلورالیسم معقول است تا زمینه برای حفظ تنوع، آزادی و برابری هم‌زمان فراهم شود.

مفهوم پلورالیسم معقول

رالز همچنین میان دو نوع پلورالیسم تمایز قائل می‌شود: پلورالیسم فی نفسه و پلورالیسم معقول. پلورالیسم فی نفسه بر مبنای عقلانیت^۱ شکل می‌گیرد و پلورالیسم معقول بر مبنای معقولیت^۲ بنا می‌شود. در واقع، رالز میان امر معقول^۳ و امر عقلانی^۴ تمایز می‌گذارد. او می‌گوید امر معقول بخشی از ایده اجتماع، یعنی نظام مشارکت منصفانه، است و از این رو بخشی از ایده معامله متقابل محسوب می‌شود. به بیان دیگر، امر معقول با ایده مشارکت منصفانه مرتبط است. در حالی که امر عقلانی، امری فردی است. بدین معنا که یک عامل (یک فرد یا شخص) بر اساس قدرت داوری خویش، آزادانه اهداف و منافع خود را تعقیب می‌کند. بر این اساس، امر عقلانی برای نشان دادن تطابق اهداف و منافع، انتخاب بهترین وسیله برای رسیدن به هدف یا انتخاب محتمل‌ترین متغیر در میان متغیرهای برابر و ایجاد تعادل میان اهداف نهایی به کار می‌رود. یک تفاوت اساسی تر این است که امر معقول، همگانی (عمومی) است، در حالی که امر عقلانی، شخصی و فردی است. بدین معنا امر معقول ما را در دنیای مشترک شهروندان آزاد و برابر وارد می‌کند که آماده‌اند نظرات خود را با دیگران در میان بگذارند و پیشنهادهای دیگران را بپذیرند. این دنیای مشترک، چارچوبی معقول فراهم می‌آورد که انتظار می‌رود هر شخصی آن را تصدیق و بدان عمل کند. مشروط بر این که دیگران نیز چنین کنند (همان: ۴۹). نتیجه این که، اشخاص عقلانی فاقد مسئولیت اخلاقی برای مشارکت منصفانه هستند، در حالی که اشخاص معقول به صورت منصفانه در امور اجتماعی مشارکت می‌کنند (همان: ۵۱). در واقع، اشخاص معقول، توسط خیر عمومی هدایت نمی‌شوند (همان: ۵۰). از این رو، آنان دیدگاه‌های دیگران را می‌شنوند و آماده‌اند تا پیشنهادهای قابل قبول (معقول) به دیگران ارائه کنند. بدین معنا، اجتماع اشخاص معقول، بر اساس ایده معامله متقابل شکل می‌گیرد (همان: ۵۴).

-
1. Rationality
 2. Reasonablity
 3. Reasonable
 4. Rational

بر این اساس، پلورالیسم فی نفسه، به تکثر دیدگاه‌های افراد صرفاً عقلانی اشاره دارد که نظریات خاص خود را دنبال می‌کنند بدون آن‌که به دیدگاه‌های دیگران التفات داشته باشند، در حالی که پلورالیسم معقول از افرادی معقول تشکیل شده است که نه تنها اهداف فردی خود را دنبال می‌کنند بلکه آماده‌اند تا دیدگاه‌های دیگران را نیز بشنوند، به شرط این‌که دیگران نیز چنین کنند. از این رو، پلورالیسم فی نفسه بر بستر مشترک انسان‌ها تأکید ندارد، در حالی که پلورالیسم معقول بر بستر مشترک انسان‌ها بنا می‌شود.

بر این اساس، رالز پلورالیسم معقول را سنگ بنای لیبرالیسم سیاسی قرار می‌دهد (همان: ۶۳). بدین معنا که در جوامع لیبرال-دموکرات دیدگاه‌های متنوع و متکثری نسبت به مفهوم زندگی خوب وجود دارد که ضرورتاً با هم سازگار نیستند. در واقع، هر کدام از این دیدگاه‌ها دلایل موجهی برای اعتقاداتشان دارند، حتی اگر این دلایل از نظر ما قانع‌کننده نباشد. به هر حال، این دلایل هرچند از نظر ما عقلانی نباشد اما معقول می‌نمایند. بدین معنا که دارای پشتوانه خرد عمومی هستند.

مفهوم آموزه‌های جامع معقول

بر اساس تمایز امر عقلانی و امر معقول، رالز آموزه‌های جامع عقلانی و آموزه‌های جامع معقول را از هم متمایز می‌سازد. منظور رالز از آموزه‌های جامع معقول، آموزه‌های جامع دینی، فلسفی و اخلاقی است که دارای پشتوانه خرد عمومی هستند. بدین معنا که فرهنگ عمومی جامعه دموکراتیک و همچنین اشخاص معقول آنها را تأیید کنند. به بیان دیگر، رالز معتقد است که اشخاص معقول فقط آموزه‌های جامع معقول را تأیید می‌کنند. وی سه ویژگی اصلی برای این آموزه‌ها برمی‌شمرد: ۱. آموزه‌های جامع معقول، تمرین عقل نظری هستند. بدین معنا که این آموزه‌ها ارزش‌های شناخته‌شده را سازمان می‌دهند و چنانچه با دیگر ارزش‌ها تطابق یابند، دیدی روشن‌فکرانه از دنیا ارائه می‌کنند. ۲. آموزه‌های جامع معقول، بین ارزش‌ها تعادل برقرار می‌کنند و اولویت آنها را مشخص می‌سازند. ۳. آموزه‌های جامع معقول، ضرورتاً ثابت نیستند بلکه قابل تغییر هستند. بدین معنا که آنها برای رسیدن به «خیر» تکامل می‌یابند (همان: ۵۹).

مفهوم شخص به عنوان شهروند عقلانی و خودمختار

رالز همان‌گونه که می‌پذیرد شهروندان جامعه لیبرال معقول هستند و دیدگاه‌های دیگران را تأیید می‌کنند، معتقد است این شهروندان دارای عقلانیت نیز هستند. رالز می‌گوید لیبرالیسم سیاسی از تفکرات موجود در سنت فکری لیبرال-دموکراسی آغاز می‌شود. از این رو، این ایده جافتاده در سنت فکری لیبرال-دموکراسی را می‌پذیرد که نظم اجتماعی یک نظم ثابت طبیعی نیست بلکه محصول تصمیم‌ها و همکاری شهروندانی است که اجتماع را شکل می‌دهند. نتیجه این‌که، لیبرالیسم سیاسی اشخاص را به عنوان عاملان آزاد و برابری در نظر می‌گیرد که

توانایی‌های لازم را برای همکاری کامل، در مقام اعضای اجتماع در تمامی زمینه‌های زندگی دارند (همان: ۱۸). در واقع، رالز شهروندان را دارای توانایی اخلاقی (توانایی درک معنای عدالت و توانایی درک مفهوم خیر)، توانایی فکری (توانایی قضاوت، تفکر و استنباط)، توانایی تعیین مفهوم خیر در زمان معین و توانایی عضویت فعال در اجتماع می‌داند (همان: ۸۱).

بر همین اساس، رالز چهار ویژگی خاص برای شهروندان در جوامع لیبرال-دموکراتیک بر می‌شمرد: ۱. مشارکت منصفانه و اطاعت آزادانه از اصول عدالت سیاسی (البته شهروندان به عنوان اشخاص معقول، انتظار دارند که دیگران نیز چنین رفتار کنند) ۲. تشخیص دشواری حکم (بنابراین شهروندان به این نتیجه می‌رسند که اصول محدودی وجود دارد که دیگران نیز می‌توانند آنها را تأیید کنند) ۳. احترام به خود (شهروندان نه تنها در زندگی اجتماعی مشارکت منصفانه دارند بلکه به شناسایی دیگران نیز نیاز دارند) ۴. روان‌شناسی اخلاق معقول (بدین معنا که شهروندان دارای آرزوهایی معقول هستند) (همان: ۸۲). بر اساس آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد شهروندان به دو دلیل خودمختار و عقلانی هستند: نخست این‌که، آنها درون محدوده عدالت سیاسی برای تعقیب مفهوم خیر، آزاد هستند. دیگر این‌که، قدرت اخلاقی لازم برای حفظ منافع برتر خود را دارند (همان: ۷۴).

رابطه پلورالیسم و اشخاص معقول

رالز پلورالیسم را از ویژگی‌های بنیادین اجتماع آزاد می‌داند. البته چنان‌که گفته شد، وی میان پلورالیسم معقول و پلورالیسم محض (فی نفسه) تفاوت قائل می‌شود. رالز می‌گوید؛ در پلورالیسم محض همواره آموزه‌های جامع (معقول و غیرمعقول) بسیاری وجود دارد که همه با خرد عمومی هم‌خوانی ندارند، در حالی که پلورالیسم معقول با خرد عمومی هم‌خوان است. بدین معنا که پلورالیسم معقول همان آموزه‌های جامع متنوع و متکثری است که با فرهنگ عمومی و خرد همگانی شهروندان مطابقت دارد. در واقع، نهادهای آزاد اجتماعی، آموزه‌های جامع بسیاری را در خود پرورش می‌دهند اما همه آنها معقول نیستند بلکه برخی نامعقول، غیرمنطقی و حتی ستیزه‌جویانه هستند (همان: ۶۴). به اعتقاد رالز؛ این آموزه‌های جامع نامعقول می‌بایست مهار شوند تا به وحدت و عدالت اجتماع آسیب نرسانند (همان: ۶۵).

اکنون این پرسش مطرح است که معیار تعیین آموزه جامع معقول چیست؟ رالز می‌گوید آموزه جامع معقول می‌بایست با اصول اساسی نظام دموکراتیک سازگار باشد. به بیان دیگر، آموزه‌های جامع معقول باید بپذیرند که اجتماع نظام منصفانه‌ای از همکاری میان شهروندان آزاد و برابر است. از این رو، هر آموزه جامعی که این ایده را نپذیرد (یعنی با نظام اجتماعی لیبرال-دموکراتیک مخالفت نماید) نامعقول است. برای مثال، آموزه‌های جامعی که معتقدند حقوق

اساسی و قدرت سیاسی می‌بایست بر اساس نژاد، جنس، قومیت یا مذهب توزیع شوند، اندیشه‌ی برابری شهروندان را رد می‌کنند و در نتیجه نامعقول هستند.

رالز، قید معقول را درباره‌ی اشخاص نیز به کار می‌برد. از نظر وی، شخص معقول شخصی است که به یک آموزه‌ی جامع معقول معتقد است (همان: ۵۹). بدین معنا، اشخاص معقول، علی‌رغم اختلافشان در آموزه‌های بنیادین فلسفی، اخلاقی و دینی، اندیشه‌های اساسی جوامع دموکراتیک را می‌پذیرند. آنها بر اساس اصول پذیرفته‌شده‌ی همگانی با دیگران همکاری می‌کنند. بدین معنا، اشخاص معقول اصرار ندارند که نهادهای سیاسی و اجتماعی، دیدگاه‌های جامع آنها را بازتاب دهند، یا به نفع آنها باشند. به بیان دیگر، اشخاص معقول، چون می‌دانند رسیدن به حکم دشوار است، تفاوت دیدگاه‌های همشهروندان را می‌پذیرند. علاوه بر این، اشخاص معقول راه‌های مشارکت اجتماعی و تصمیم‌گیری سیاسی دیگران را مسدود نمی‌کنند. در واقع آنها آماده‌اند شرایط منصفانه‌ای برای مشارکت همه دیدگاه‌ها فراهم کنند و آزادانه از این شرایط پیروی می‌کنند، به شرط آن که دیگران نیز به همین شکل عمل کنند (همان: ۴۹). نتیجه این که شهروندان معقول اگر به قدرت برسند، از آن برای سرکوب آموزه‌های جامع معقول، هر چند مخالف خود، استفاده نمی‌کنند. زیرا استفاده از قدرت سرکوبگر دولتی برای تنبیه یا اصلاح دیگران را نامعقول می‌دانند (همان: ۱۳۸). در واقع، اشخاص معقول میان زندگی شخصی خود، که آموزه جامع فلسفی، اخلاقی و دینی بر آن حاکم است، با عرصه سیاسی، که مفهوم عدالت سیاسی بر آن حاکم است تمایز قائل‌اند (همان: ۳۸).

مفهوم دشواری داوری

مفهوم بعدی که رالز طرح می‌کند مفهوم دشواری داوری^۱ است. مطابق نظر رالز، اگر بپذیریم که شهروندان افرادی معقول، خودمختار و عقلانی هستند که در اجتماع بر اساس انصاف با هم همکاری می‌کنند، پس سرانجام باید بتوانند اختلافات دینی، فلسفی و اخلاقی را کنار گذاشته و با هم به توافق برسند. اما در عمل تلاش‌های شهروندان معقول به توافق معقول منجر نمی‌شود (همان: ۵۵). رالز می‌خواهد نشان دهد که چگونه عدم توافق معقول پدید می‌آید. وی ریشه‌ی عدم توافق معقول در میان اشخاص معقول را در نقص قوه‌ی عقل و داوری بشر، در زندگی روزمره سیاسی جست‌وجو می‌کند. به بیان دیگر، رالز معتقد است مشکلات قوه‌ی تفکر و داوری بشر، مانع توافق معقول میان شهروندان معقول می‌شود. رالز این مسئله را دشواری داوری می‌نامد. وی می‌گوید ما در زندگی روزمره باید میان اهداف متنوع خویش تعادل برقرار کنیم و جای مناسب هر کدام را در زندگی‌مان تعیین نماییم. همچنین، می‌بایست قوت ادعایمان را، نه تنها بر علیه

دیگر ادعاهای خود بلکه بر علیه ادعاهای دیگران ارزیابی کنیم؛ در حالی که عقل بشری برای داوری صحیح میان این ادعاها با مشکل مواجه است. رالز مشکلات قوه تفکر و داوری بشر را چنین برمی‌شمرد: ۱. گاهی شواهد تجربی و علمی در یک مورد، متخالف و پیچیده است. از این رو، قضاوت درباره آن موضوع سخت است ۲. حتی در مواردی که درباره یک موضوع، نظر یکسانی داریم، ممکن است درباره اهمیت موضوع اختلاف نظر داشته باشیم که نتیجه آن تفاوت در داوری‌های ماست ۳. معمولاً مفاهیم سیاسی و اخلاقی ما مبهم هستند و ایضاً آنها کار آسانی نیست. علاوه بر آن، ما اغلب در تبیین و تفسیر نظراتمان از همین مفاهیم مبهم و نامعین بهره می‌بریم، در نتیجه داوری‌های ما متفاوت می‌شود ۴. ارزیابی شواهد و سنجش ارزش‌های سیاسی و اخلاقی ما توسط کل تجارب ما صورت می‌گیرد. در حالی که این تجارب از فردی به فرد دیگر متفاوت است (داوری‌های ما مبتنی بر تجارب فردی ماست که با تجارب دیگران متفاوت است). از این رو، داوری‌های ما نیز متفاوت خواهد بود ۵. هنجارهای متفاوت بر حواشی یک موضوع تأثیر می‌گذارد و ارزیابی همه‌جانبه آن موضوع را مشکل می‌سازد ۶. ارزش‌های اجتماعی متفاوت، به داوری‌های متفاوت می‌انجامد. چون ارزش‌های اجتماعی ما معمولاً با هم متفاوت است، احتمالاً داوری‌های ما نیز متفاوت خواهد بود. رالز همچنین به دلایل دیگری همچون پیش‌داوری، تعصب دو مورد منافع گروه خود و خواهش‌های نفسانی اشاره می‌کند که به عدم توافق معقول در میان اشخاص معقول می‌انجامد. از این رو، برخی از مهم‌ترین داوری‌های ما تحت شرایطی صورت می‌گیرد که در نتیجه آنها نباید انتظار داشت؛ حتی افراد با قدرت عقلی کامل بعد از گفت‌وگوی آزاد به نتیجه یکسان نائل شوند (همان: ۵۷). بر این اساس، رالز نتیجه می‌گیرد که ۱. در یک اجتماع آزاد همواره اختلاف نظر و تفاوت دیدگاه وجود خواهد داشت ۲. دشواری داوری، اهمیت ایده تساهل و پذیرش خرد جمعی در جوامع دموکراتیک را نشان می‌دهد. به بیان دیگر، روی دیگر سکه معقول بودن، تحمل پیامدهای دشواری داوری است. بدین معنا که اشخاص معقول به این نتیجه می‌رسند که دامنه امور معقول مشترک، که اشخاص معقول فکر می‌کنند می‌توانند برای دیگران توجیه کنند محدود است و راه حل آن پذیرش ایده تساهل و خرد جمعی است (همان: ۵۸).

نسبت آزادی و برابری در نظریه عدالت سیاسی رالز

حال بر اساس آنچه گفته شد باید نشان دهیم رالز چگونه آزادی و برابری را با هم سازگار می‌کند. در واقع، رالز با مفصل‌بندی مفاهیم فوق، راه حل خود برای مسئله آزادی و برابری را ارائه می‌دهد. وی وضعی را تصور می‌کند که در آن شهروندان خودمختار و عقلانی بر اساس آموزه‌های جامع دینی، فلسفی و مذهبی معقول خود، با رعایت انصاف و بی‌طرفی با توجه به

واقعیت پلورالیسم معقول و دشواری حکم، دربارهٔ اصول عدالت به توافق دست می‌یابند. این توافق از طریق فرآیند اجماع همپوشان فراهم می‌آید. بدین معنا که شهروندان از درون آموزه‌های جامع معقول خود نقاط مشترکی را که در مورد آنها با دیگر آموزه‌های جامع دینی، فلسفی و اخلاقی معقول توافق دارند می‌یابند. به بیان دیگر، رالز در صورت‌بندی عدالت سیاسی خود، از سنت قرارداد اجتماعی بهره می‌برد، هر چند در آن تغییراتی به عمل می‌آورد^(۴). وی وضع نخستینی^۱ را در نظر می‌گیرد که در آن طرفین (افراد آزاد و عاقل) در پس پرده جهل^۲ دربارهٔ مفهومی از عدالت توافق می‌کنند که حقوق و تکالیف پایه‌ای و نحوهٔ تقسیم مزایای اجتماعی را تعیین می‌نماید (رالز، ۱۹۷۱: ۱۰)^(۵). از نظر رالز، طرفین قرارداد، در نهایت بر سر دو اصل با هم توافق می‌کنند: اصل اول این است که هر فرد باید دارای حق آزادی برابر در وسیع‌ترین معنای آن باشد به شرط آن که با آزادی مشابه همگان، همساز باشد. اصل دوم مبتنی بر آن است که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به دو شرط مجاز هستند؛ نخست این که مناصب و مقام‌های وابسته به آنها بر روی همگان باز باشد، دوم این که نابرابری‌ها می‌بایست برای محروم‌ترین اعضای جامعه بیش‌ترین سود را داشته باشد (رالز، ۱۳۸۵: ۸۴). اصل اول را می‌توان «اصل آزادی»، بخش اول اصل دوم را «اصل فرصت برابر» و بخش دوم اصل دوم را «اصل تفاوت» نامید. در کل، این دو اصل بازگوکنندهٔ یک مفهوم کلی از عدالت هستند که بر اساس آن «همه منافع اجتماعی اولیه یعنی آزادی، فرصت، درآمد، ثروت و عزت نفس باید به تساوی توزیع شود، مگر آن که توزیع نابرابر هر یک از این خواسته‌ها یا همه آنها به نفع کم‌نصیب‌ترین افراد باشد» (همان: ۳۰۳). به بیان دیگر، اصل آزادی می‌گوید همه استحقاقی برابر نسبت به آزادی‌های پایه‌ای دارند. رالز مهم‌ترین این آزادی‌های پایه‌ای را آزادی‌های سیاسی (حق رأی دادن و حق اشتغال در مناصب عمومی)، آزادی بیان و آزادی اجتماعات، آزادی وجدان و آزادی اندیشه و آزادی شخصی (شامل آزادی از سرکوب روانی و تعدی جسمانی)، حق تملک شخصی و آزادی از بازداشت یا دستگیری خودسرانه می‌داند (رالز، ۱۹۷۱: ۵۳). بر اساس اصل آزادی، این آزادی‌های پایه‌ای بایستی به طور برابر میان همهٔ افراد توزیع شوند. بر اساس اصل تفاوت، نهادهای پایه‌ای جامعه می‌بایست چنان سامان یابند که منافع اجتماعی اولیه همانند ثروت، مقام، موقعیت اجتماعی و اقتدار به صورت برابر توزیع شوند، مگر آن که توزیع نابرابر این منافع، موقعیت محروم‌ترین افراد جامعه را بهتر سازد. از این رو، نابرابری هنگامی مجاز است که به نفع محروم‌ترین اقشار جامعه باشد (رالز، ۱۳۸۵: ۱۱۳). در نهایت، بر اساس اصل فرصت برابر، همه افراد، متناسب با شایستگی‌ها و تلاش‌هایشان باید امکان دسترسی

1. Original Position

2. Veli of Ignorance

برابر به آموزش و پرورش و مناصب و مشاغل اقتصادی و اجتماعی داشته باشند (رالز، ۱۹۷۱: ۲۴۵). چنان‌که گفته شد، از نظر رالز در یک اجتماع بسامان، یک آموزهٔ جامع معقول نمی‌تواند بنیان وحدت اجتماعی قرار گیرد و پشتیبانی همگانی را به دست آورد (بر خلاف نظریه‌پردازان لیبرالیسم جامع که معتقدند پایداری جامعه مستلزم توافق گسترده میان شهروندان بر سر یک آموزهٔ جامع همانند آموزهٔ حقوق طبیعی لاک است). از این رو، لیبرالیسم سیاسی اختلاف میان آموزه‌های جامع را به رسمیت می‌شناسد. اکنون این پرسش مطرح است که رالز چگونه بدون برهم‌خوردن نظم و ثبات اجتماعی، آزادی و برابری را با هم سازش می‌دهد.

رالز، راه حل را در اجماع همپوشان^۱ می‌داند (همان: ۶۳). اما اجماع همپوشان چیست؟ رالز برای توضیح مفهوم اجماع همپوشان ابتدا آن را از مفهوم مصالحهٔ موقت^۲ جدا می‌سازد. رالز در این باره می‌گوید جامعه لیبرال می‌تواند از طریق مصالحهٔ موقت دربارهٔ یک مفهوم از عدالت به توافق برسد و بدین گونه پایداری خود را حفظ کند. بدین معنا که اشخاصی را می‌توان تصور نمود که به آموزه‌های جامع معقول و ناسازگار اعتقاد دارند و دربارهٔ نظم سیاسی موجود (دربارهٔ مفهوم عدالت) با هم مصالحه می‌کنند. این مصالحه (سازش) بر سر مفهوم عدالت به دلیل توازن قدرت و از این رو، موقتی است؛ چرا که به محض برهم خوردن موازنه قوا، این مصالحه نیز خود به خود لغو خواهد شد. به بیان دیگر، هر کس در برآیند نیروها چیره گردد، آموزه جامع خود را بر دیگران تحمیل و آزادی دیگران را پایمال خواهد نمود. بر این اساس، این نظم (موجود)، نظم مطلوب و آرمانی نیست که همه اشخاص از سر رضایت کامل، آن را پذیرفته باشند. رالز، سازش کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در قرن شانزدهم میلادی را نمونه‌ای از مصالحهٔ موقت می‌داند. وی در این باره می‌گوید: «در آن زمان، هم کاتولیک‌ها و هم پروتستان‌ها عقیده داشتند که وظیفه حاکم دفاع از دین حقیقی، ممانعت از بدعت و آموزه‌های نادرست است. در این مورد پذیرش اصل رواداری صرفاً یک مصالحهٔ موقت بود. بدین معنا که در صورت تفوق هر یک از این دو مذهب، اصل رواداری دیگر رعایت نمی‌شد. در حالی که آنچه برای اجماع همپوشان اهمیت دارد؛ ثبات با توجه به توزیع قدرت است: این امر مستلزم آن است که شهروندان فارغ از قدرت سیاسی آموزهٔ جامع خود، این برداشت سیاسی را تأیید کنند» (همان: ۱۴۸).

به هر حال، از نظر رالز مصالحه موقت به معنای غلط سیاسی است. زیرا، مصالحهٔ موقت یک سازش عملی میان منافع مشهود و موجود (مبتنی بر توازن فعلی قدرت سیاسی) است و در صورت تفوق یک آموزهٔ جامع، دیگر آموزه‌ها سرکوب خواهند شد. بدین معنا، مصالحهٔ موقت تا

1. Overlapping Consensus

2. Modus vivendi

زمانی پایدار است که توازن قدرت میان آموزه‌های جامع بر هم نخورده باشد. در واقع، به محض بر هم خوردن توازن قدرت، مصالحه موقت می‌شکند (همان: ۴۹۱).

بر این اساس، رالز نوع دیگری از نظم سیاسی- مبتنی بر عدالت سیاسی- را جست‌وجو می‌کند که بر رضایت کامل شهروندان مبتنی باشد. وی آن را اجماع همپوشان می‌نامد. بر اساس اجماع همپوشان، شهروندان از درون آموزه‌های جامع خود مفهوم عدالت را تصدیق می‌کنند (همان: ۱۳۴). بدین معنا که وقتی اجماع همپوشان شکل گرفت، هر شهروند مفهوم عدالت سیاسی را، که ساختارهای پایه‌ای اجتماع بر آن بنا می‌شود، تجلی درست آموزه جامع خود در قلمرو سیاسی می‌داند. از این رو، اجماع همپوشان صرفاً اجماعی برای پذیرش برخی مرجعیت‌ها یا اجماعی برای تبعیت از برخی ترتیب‌های نهادی مبتنی بر همگرایی منافع شخصی یا گروهی نیست؛ بلکه همه کسانی که مفهوم عدالت سیاسی را قبول می‌کنند، از درون آموزه‌های جامع خود آن را می‌پذیرند (همان: ۱۴۷). اکنون این پرسش مطرح است که لیبرالیسم سیاسی، به عنوان بستر اجماع همپوشان، چگونه تحقق می‌یابد.

رالز، پس از مشخص نمودن تفاوت‌های اجماع همپوشان از مصالحه موقت، به این پرسش می‌پردازد که لیبرالیسم سیاسی، که بستر شکل‌گیری اجماع همپوشان است، چگونه ممکن می‌شود؟ به بیان دیگر، چگونه ارزش‌های خاص حوزه سیاسی بر ارزش‌های دیگر حوزه‌ها- که ممکن است با ارزش‌های سیاسی تعارض داشته باشند- برتری می‌یابند؟ پاسخ رالز به این پرسش دو بخش دارد. بخش اول این‌که ارزش‌های سیاسی ارزش‌های اساسی هستند. از همین رو، نمی‌توان به سادگی آنها را نادیده گرفت. به بیان دیگر، این ارزش‌ها بر چارچوب اصلی زندگی اجتماعی حکومت می‌کنند و مفاهیم اساسی مشارکت سیاسی و اجتماعی در عدالت به مثابه انصاف را تعیین می‌کنند. این ارزش‌ها، اصول عدالت در ساختارهای زیرین اجتماع، از جمله آزادی‌های مدنی و سیاسی برابر، برابری منصفانه فرصت‌ها و مبانی احترام متقابل اجتماعی بین شهروندان را مشخص می‌سازند. بخش دوم پاسخ رالز این است که تاریخ، مذهب و فلسفه نشان داده است که همواره برخی راه‌های معقول سیاسی وجود دارد که از طریق آنها می‌توان گستره وسیع ارزش‌های متعارض را با هم سازش داد (همان: ۱۳۹). به بیان دیگر، رالز بر این اعتقاد است که شهروندان دارای دو نوع دیدگاه هستند: یک دیدگاه جامع و یک دیدگاه سیاسی. این دو بخش در عین ارتباط با هم می‌توانند جدا باشند. رالز پیشنهاد می‌کند که در جوامع لیبرال، دیدگاه سیاسی، و نه جامع، باید به عنوان پایه و اساس حقانیت یعنی عدالت سیاسی حاصل از اجماع همپوشان قرار گیرد.

اکنون این پرسش مطرح است که عدالت سیاسی حاصل از اجماع همپوشان چگونه ثبات خود را حفظ می‌کند؟ این پرسش را می‌توان به دو پرسش مرتبط به هم تقسیم نمود: ۱. مردم

چگونه آزادانه مفهوم عدالت سیاسی را انتخاب می‌کنند؟ ۲. آیا مفهوم عدالت سیاسی می‌تواند کانون یک اجماع همپوشان قرار گیرد؟ رالز پاسخ پرسش اول را در روان‌شناسی اخلاق شهروندان، جست‌وجو می‌کند. از نظر وی انگیزه شهروندان برای به دست آوردن نتایج مناسب تحت نهادهای عادلانه بخشی از ثبات را تضمین می‌کند. رالز، پاسخ پرسش دوم را در خود ایده اجماع همپوشان می‌جوید. او می‌گوید ایده ثبات به دو روش متمایز می‌تواند با مفهوم عدالت سیاسی ارتباط برقرار کند: ۱. وقتی ثبات به عنوان یک قضیه عملی صرف دیده شود. در این وضعیت، دو حالت می‌تواند پیش بیاید: الف) آن مفهوم سیاسی که خود را درست و به‌حق می‌داند، دیگر مفاهیم را با خود همراه کند (متقاعد کند) و بدین گونه ثبات حفظ شود. ب) آن مفهوم سیاسی که خود را درست و به‌حق می‌داند، دیگر مفاهیم را شکست دهد. ۲. وقتی ثبات به عنوان یک قضیه سیاسی دیده شود. این همان راه حل لیبرالیسم سیاسی است. در واقع، رالز در لیبرالیسم سیاسی، قدرت سیاسی شهروندان برابر را به مثابه یک هیئت متشکل (همانند بدن انسان) در نظر می‌گیرد. از این رو، ماهیت تمامی آموزه‌های سیاسی معقول را حفظ می‌کند. بدین معنا رالز معتقد است که اگر عدالت به مثابه انصاف (مفهوم عدالت سیاسی) نتواند حمایت شهروندان عقلانی و معقول را به دست آورد، هرگز نمی‌تواند لیبرال باشد. به بیان دیگر، فرهنگ لیبرال خود مشوق آموزه‌های معقول است (همان: ۱۴۲).

خلاصه این که رالز مفهوم عدالت سیاسی حاصل از اجماع همپوشان را به این دلیل پایدار می‌داند که آموزه‌های جامع شهروندان از آن حمایت می‌کند. این عدالت، برای شهروندان دارای ارزش فی نفسه است. بنابراین، با برهم خوردن توازن قدرت در اجتماع، از بین نمی‌رود. بدین معنا که اگر آموزه جامع شهروندان قدرت سیاسی را به دست گیرد، آنها مفهوم عدالت حاصل از اجماع همپوشان را رها نخواهند کرد. نتیجه این که شهروندان آزاد و برابر، نظم اجتماعی حاصل از عدالت سیاسی مبتنی بر اجماع همپوشان را حفظ خواهند کرد (همان: ۱۴۳).

اکنون این پرسش مطرح است که اجماع همپوشان رالز دارای چه ویژگی‌هایی است؟ در واقع، نخستین ویژگی اجماع همپوشان این است که حول پلورالیسم معقول (تعدد آموزه‌های جامع معقول) شکل می‌گیرد. در این باره رالز می‌گوید: «پلورالیسم معقول شرایطی ناخوشایند برای زندگی انسان‌ها نیست بلکه نتیجه اعمال آزادانه خرد انسانی تحت شرایط آزاد است» (همان: ۱۴۴). دومین ویژگی اجماع همپوشان این است که این اجماع پدیده‌ای سیاسی است. بدین معنا که از آموزه‌های اخلاقی، فلسفی و مذهبی شهروندان مستقل است. البته آموزه‌های جامع معقول شهروندان هم ارزش‌های سیاسی و هم ارزش‌های غیرسیاسی دارد؛ اما اجماع همپوشان صرفاً نتیجه منطقی ارزش‌های سیاسی آموزه‌های جامع است (همان: ۱۵۵).

اکنون این پرسش مطرح است که اجماع همپوشان برای شکل‌گیری از چه مرحله‌ای می‌گذرد؟ به نظر می‌رسد اجماع همپوشان دارای دو مرحله است: مرحله مقدماتی (اجماع نهادی) و مرحله نهایی (اجماع همپوشان).

الف) اجماع نهادی: در این مرحله نهادهای قانونی، برای تعدیل رقابت سیاسی درون اجتماع رویه‌های انتخاباتی دموکراتیک ایجاد می‌کنند. البته اجماع نهادی، نه گسترده و نه عمیق (بلکه کاملاً نحیف) است. بدین معنا که اجماع نهادی، ساختارهای اساسی اجتماع را در برنمی‌گیرد و صرفاً رویه‌های سیاسی حکومت دموکراتیک را شامل می‌شود. اکنون این پرسش مطرح است که اجماع نهادی چگونه به وجود می‌آید؟ پاسخ رالز این است که برای شکل‌گیری اجماع نهادی ابتدا شهروندان اصول آزاد عدالت را به عنوان یک مدل مصالحه موقت صرف می‌پذیرند. این اصول، حقوق و آزادی‌های سیاسی اساسی را تضمین و رویه‌های دموکراتیک برای تعدیل رقابت سیاسی و رفتار اجتماعی ایجاد می‌کنند. هنگامی که اصول آزاد عدالت، نهادهای سیاسی اساسی را سامان دادند، سه شرط لازم برای اجماع نهادی، یعنی پلورالیسم معقول، خرد عمومی و مشارکت آزادانه سیاسی حاصل می‌شود (همان: ۱۶۳-۱۵۹).

در واقع، رالز برای توجیه شکل‌گیری اجماع نهادی از روان‌شناسی اخلاق شهروندان بهره می‌برد. او معتقد است که: ۱. شهروندان دارای ظرفیت لازم برای پذیرش اصول عدالت سیاسی معقول هستند؛ از این رو، به این اصول میل پیدا می‌کنند. ۲. هنگامی که شهروندان باور داشته باشند رویه‌ها و نهادهای سیاسی عادلانه هستند از این رویه‌ها و نهادها اطاعت می‌کنند؛ البته به شرط این که مطمئن باشند، دیگران نیز چنین رفتار می‌کنند. ۳. اگر دیگر شهروندان نیز، وظایفشان را انجام دهند، اعتماد میان شهروندان افزایش می‌یابد. ۴. این اعتماد و اطمینان، موفقیت این ترتیبات را تضمین می‌کنند. در واقع اعتماد و اطمینان، هم نهادهای اساسی و هم منافع اساسی را تحکیم می‌کند. ۵. سرانجام این‌که شهروندان با پذیرش آزادانه رویه‌های دموکراتیک و نهادهای سیاسی که حاصل خرد عمومی است آزادانه در آنها مشارکت می‌کنند (همان: ۱۶۳).

خلاصه این‌که، برای ایجاد اجماع نهادی، ابتدا اصول آزاد عدالت با اکراه به عنوان یک مصالحه موقت پذیرفته می‌شوند و سپس این اجماع نهادی نیم‌بند، آموزه‌های جامع شهروندان را چنان تغییر می‌دهد که پایه‌های یک نهاد آزاد را بپذیرند. به بیان دیگر، در این مرحله، اجتماع از پلورالیسم به سوی پلورالیسم معقول حرکت می‌کند و بدین گونه اجماع نهادی شکل می‌گیرد (همان: ۱۶۴).

ب) اجماع همپوشان: برای گذر از اجماع نهادی به سوی اجماع همپوشان باید عمق و گستره اجماع نهادی بیش‌تر گردد. در واقع، یک اجماع نهادی عمیق مستلزم این است که اصول و

آرمان‌های سیاسی آن بر اساس مفهوم عدالت سیاسی شکل گیرد، به نحوی که ایده‌های اساسی اجتماع و اشخاص (شهروندان) را به کار بندد. همچنین یک اجماع نهادی گسترده مستلزم این است که اصول سیاسی تأسیسی، رویه‌های دموکراتیک و ساختارهای زیرین اجتماع را به عنوان یک کل در بر بگیرد؛ یعنی این اصول سیاسی، حقوق اساسی شهروندان همچون آزادی وجدان، آزادی اندیشه، فرصت‌های منصفانه برابر و ضرورت‌های اساسی را تأمین کنند. رالز می‌گوید برای عمیق‌تر شدن اجماع نهادی ۱. گروه‌های سیاسی باید به عرصه مباحث سیاسی وارد شوند. ۲. گروه‌های سیاسی باید از محدوده تنگ‌نظری‌ها خارج شوند و در عوض، مفاهیم سیاسی خود را گسترش دهند و به تبیین و توجیه این مفاهیم بپردازند. ۳. گروه‌های سیاسی رقیب از طریق مباحث عمومی دیدگاه‌های خود را اصلاح کنند. رالز معتقد است این مسیر آنها را به سوی تدوین مفهوم عدالت سیاسی رهنمون می‌شود. به بیان دیگر، بحث و گفت‌وگوی عمومی درباره مفاهیم عدالت سیاسی، یک بنیان عمیق‌تر برای تبیین معنا، اصول و سیاست‌های مورد تأیید هر گروه فراهم می‌آورد. البته برای گسترده‌تر شدن اجماع نهادی، می‌بایست مبانی مشروعیت اصول عدالت تعمیم یابد. به بیان دیگر، حقوق اساسی (آزادی وجدان، آزادی اندیشه، آزادی انجمن و جنبش، فرصت‌های منصفانه برابر و تأمین نیازهای اساسی) می‌بایست همه‌گیر شود، به طوری که همه شهروندان بتوانند در زندگی سیاسی و اجتماعی مشارکت نمایند (همان: ۱۶۶).

اکنون این پرسش مطرح است که با وجود گستره مفاهیم لیبرال، محدوده یک اجماع همپوشان چگونه مشخص می‌شود؟ از نظر رالز برای تعیین محدوده اجماع همپوشان دو راه وجود دارد: یکی سازش میان مفاهیم لیبرال درباره محدوده اجماع همپوشان، یعنی همان مصالحه موقت (که هم ناپایدار است و هم مبتنی بر رضایت کامل نیست) و دیگری تقابل و تضاد میان این مفاهیم و برتری یکی بر دیگران است. رالز، راه حل سومی پیشنهاد می‌کند. او می‌گوید در جوامع لیبرال، مفاهیم گوناگونی از لیبرالیسم وجود دارند اما اگر عدالت سیاسی بر ایده‌های اساسی فرهنگ عمومی دموکراتیک بنیان یابد و مفاهیم گوناگون لیبرالی، عدالت سیاسی را باثبات بیابند، نتیجه این خواهد بود که اختلاف بین این مفاهیم لیبرالی محدودتر می‌شود و از این رو، کانون اجماع همپوشان مشخص‌تر می‌گردد (همان: ۱۶۷).

به طور خلاصه، فرآیند شکل‌گیری اجماع همپوشان رالز را می‌توان چنین بیان نمود: حرکت از مصالحه موقت به شکل اجماع نهادی عمیق‌تر و گسترده‌تر شدن این اجماع نهادی و تبدیل آن به اجماع همپوشان.

همان‌گونه که گفته شد، به باور رالز اجماع همپوشان این امکان را فراهم می‌کند تا شهروندان معقول بتوانند علی‌رغم آموزه‌های فلسفی، دینی و اخلاقی متفاوتشان بر سر مفهومی از عدالت به توافق برسند که بر ساختار پایه‌ای اجتماع حاکم خواهد بود. در پاسخ به این پرسش که آیا صرف

این توافق اولیه (اجماع همپوشان) بر سر اصول عدالت، کافی است یا این که شهروندان می‌بایست در فرآیند پایدار و مداوم تصمیم‌گیری‌های سیاسی مشارکت کنند، رالز چنین پاسخ می‌گوید که در اجتماع دموکراتیک، شهروندان سهمی برابر در قدرت سیاسی نهایی دارند. نتیجه این که شهروندان می‌بایست در فرآیند پایدار و مداوم تصمیم‌گیری‌های سیاسی مشارکت کنند (رالز، ۱۹۹۶: ۲۱۴). پس اگر شهروندان بخواهند پیوسته در فرآیند تصمیم‌گیری‌های سیاسی مشارکت کنند آیا به تدریج آن پس‌زمینه مشترک رنگ نخواهد باخت؟ به بیان دیگر، چه تضمینی برای اعتبار و پایداری اجماع همپوشان وجود دارد؟ پاسخ رالز این است که شهروندان در فرآیند مباحثات و تصمیم‌گیری‌های سیاسی نباید به آموزه‌های فلسفی، اخلاقی یا دینی خویش متوسل شوند بلکه می‌بایست مبنای گفت‌وگوهای خود را بر حقایق ساده‌ای بگذارند که مورد پذیرش همگان است یا برای عموم شهروندان قابل فهم است (همان: ۲۲۴). به بیان ساده، رالز می‌گوید ضمانت عدالت سیاسی مبتنی بر اجماع همپوشان خرد عمومی است. بدین معنا که شهروندان در گفت‌وگو برای تصمیم‌گیری سیاسی در صورتی که میان آموزه‌های جامع خود با اصول پایه‌ای اجتماع تضادی ببینند از آموزه‌های جامع خود پیروی نمی‌کنند بلکه از اعتقادات پذیرفته‌شده همگانی تبعیت می‌کنند (همان: ۱۵۷). خلاصه این که در عرصه سیاسی اگر تضادی میان آموزه جامع شهروندان با خرد عمومی به وجود آید، شهروندان می‌بایست آموزه جامع خویش را به نفع خرد عمومی جرح و تعدیل نمایند (همان: ۲۱۷).

بر اساس راه حل فوق، شهروندان آزاد از طریق اجماع همپوشان در موقعیت اجتماعی برابر با سایرین قرار می‌گیرند و بدین وسیله می‌توانند ضمن حفظ آزادی‌های اساسی خود، فرصت برابر برای مشارکت در زندگی سیاسی و اجتماعی بیابند. به بیان ساده، راه حل رالز برای مسئله آزادی و برابری، ایده اجماع همپوشان است. بر اساس این ایده، شهروندان معقول ابتدا در موقعیت برابر یعنی وضع نخستینی قرار می‌گیرند که نسبت به جایگاه اجتماعی خود جهل دارند، سپس بر اساس این موقعیت برابر به تنظیم اصول عدالت اجتماعی می‌پردازند و در نهایت آزادانه و بر اساس آموزه‌های جامع خود در زندگی سیاسی و اجتماعی مشارکت می‌نمایند و هرگاه میان آموزه‌های جامع آنان با خرد عمومی تناقض رخ دهد در آموزه جامع خویش به نفع خرد عمومی جرح و تعدیل می‌کنند.

حال که راه حل رالز برای مسئله آزادی و برابری مشخص شد، زمان آن رسیده است که این راه حل به بوته نقد گذارده شود تا عیار آن آشکار گردد.

انتقادات وارد بر نظریه عدالت سیاسی

دو دسته نقد بر راه حل رالز وارد شده است؛ یک دسته انتقاداتی که بر ایده اجماع همپوشان رالز به عنوان هسته و مرکز نظریه عدالت سیاسی وارد آمده و دیگر نقدهایی که بر علیه خود نظریه عدالت سیاسی رالز مطرح شده است.

ابتدا نقدهایی مطرح می‌شود که به صورت مستقیم ایده وحدت اجتماعی مبتنی بر اجماع همپوشان را هدف قرار می‌دهند.

انتقاد اول: به نظر می‌رسد اجماع همپوشان صرفاً یک مصالحه موقت است. به بیان دیگر، حتی اگر اجماع همپوشان به اندازه کافی باثبات باشد، باز هم نمی‌تواند یک جامعه سیاسی تشکیل دهد. زیرا به جای این که بر فهم عمومی عمیق، مبتنی باشد بر یک فهم عمومی موقتی مبتنی است. به بیان دیگر، اجماع همپوشان در ظاهر با مصالحه موقت تفاوت دارد، در حالی که در عمل نوعی مصالحه موقت است (گاتمن، ۱۹۸۵: ۳۱۱)^(۶).

انتقاد دوم: اجماع همپوشان بی‌تفاوتی را تقویت می‌کند. بدین معنا که از شهروندان می‌خواهد نسبت به آموزه‌های جامع دینی، فلسفی و اخلاقی خود بی‌اعتنا باشند و در مواردی که میان این آموزه‌ها و فرهنگ عمومی تضادی پیش آمد، این آموزه‌ها را جرح و تعدیل کنند. نتیجه این که چنین نگرشی شهروندان را از مفاهیم هویت‌بخش آنها جدا می‌کند (سندل، ۱۹۹۸: ۶۲).

انتقاد سوم: اجماع همپوشان یک ایده آرمان‌شهری است. بدین معنا که در عرصه واقعی چنین اجتماعی ممکن نیست. به بیان دیگر، اجماع همپوشان قراردادی واقعی نیست (دورکین، ۲۰۰۲: ۱۱۰). به بیان دیگر، رالز در عالم خیال آرمان‌شهری را تصور می‌کند که در آن شهروندان با ویژگی‌های معین و مشخصی زندگی می‌کنند و آن ویژگی‌ها، در نهایت آنها را به اجماع همپوشان رهنمون می‌شود^(۷).

انتقاد چهارم: هیچ تناسبی میان وضع اولیه و اصول عدالت سیاسی رالز وجود ندارد. به بیان دیگر، اصول عدالت سیاسی رالز بدون وضع اولیه نیز قابل حصول است. بدین معنا، وضع اولیه ضرورت خود را از دست می‌دهد (جونز، ۱۹۹۵: ۵۲۳).

علاوه بر انتقاداتی که از ایده اجماع همپوشان شده است، انتقاداتی نیز بر کلیت نظریه عدالت سیاسی رالز وارد شده است.

انتقاد اول: نظریه عدالت سیاسی رالز از سنت فکری لیبرالیسم مشتق شده است و از این رو، ممکن است برای دیگر سنت‌های فکری و فرهنگی پذیرفته نباشد (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۲۱۵). به بیان دیگر، نظریه رالز، ترجیح روایت لیبرالیسم بر روایت‌های دیگر است. بدین معنا که نظریه عدالت سیاسی رالز، علاوه بر اینکه همه جوامع را در بر نمی‌گیرد، همه افراد را نیز شامل نمی‌شود^(۸). نتیجه این که این نظریه برخلاف باور رالز، جهان‌شمول نخواهد بود.

انتقاد دوم: فهم رالز از فرهنگ دارای دو مشکل اساسی است. نخست این که او تفاوت‌های فرهنگی، و در نتیجه اختلاف باورهای برآمده از آن را مختص حوزه غیرسیاسی (شخصی) می‌داند. در نتیجه انتظار دارد با بیرون راندن مسئله حقانیت از عرصه عمومی (از عرصه وظایف سیاسی)، همه شهروندان اصول عدالت سیاسی وی را مقبول بیابند و بر این اساس به اجماع همپوشان او ببینند. در حالی که با نادیده گرفتن ماهیت چنین تفاوت‌هایی و میزان تفاوت‌هایی که ممکن است بین جوامع فرهنگی وجود داشته باشد و رابطه نزدیک (و حتی گاه تمایزناپذیر) بین وجوه سیاسی و غیرسیاسی در برخی فرهنگ‌ها، نه تنها بسیاری از فرهنگ‌ها که به آموزه‌های غیرلیبرال باور دارند بلکه حتی بسیاری از آموزه‌های لیبرال در درون فرهنگ لیبرال (مانند پیروان هابز) نیز بیرون از اجماع پیشنهادی او قرار می‌گیرند. دوم این که، رالز چنین فرض می‌کند که دست کم تا آنجا که به سیاست مربوط می‌شود، دموکراسی‌های لیبرال غربی به لحاظ فرهنگی همگن هستند؛ در نتیجه به طور پیاپی به فهم مشترکی متوسل می‌شود که وجود آن محل تردید است (همان: ۲۱۶).

انتقاد سوم: رالز، پلورالیسم (تعددگرایی) را خاص دموکراسی‌های متجدد و خصلت ارزشمند فرهنگ آنان می‌شمرد. در حالی که برخی شواهد تاریخی مبنی بر وجود اجتماعات تعددگرا در گذشته وجود دارد، هر چند ممکن است نتوان آنها را اجتماعات لیبرال دانست. همچنین مطلوب بودن تعدد ارزشی و فرهنگی محل شک است و دست کم استحکام تصور شده برای این بحث را با چالش مواجه می‌سازد (همان: ۲۱۶).

انتقاد چهارم: نظریه عدالت سیاسی رالز- برخلاف تصور وی- بر یک آموزه جامع دینی، مذهبی و فلسفی بنا شده است. در واقع، رالز معتقد است که نظریه عدالت وی، سیاسی است و بر خلاف لیبرالیسم جامع بر هیچ آموزه جامع دینی، مذهبی و فلسفی مبتنی نیست. در حالی که منتقدین وی (از جمله رونالد دورکین) معتقدند که نظریه سیاسی رالز بر یک نظریه فلسفی عمیق‌تر (یعنی نظریه قرارداد اجتماعی) مبتنی است (دورکین، ۱۹۷۳: ۳۷).

انتقاد پنجم: نظریه عدالت سیاسی رالز کامل نیست^۱. به بیان دیگر، نظریه عدالت سیاسی رالز احتیاج به توضیح بیش‌تر دارد. بدین معنا که رالز می‌بایست مبانی فلسفی عمیق‌تری را توضیح دهد که نظریه عدالت بر آن بنا شده است؛ در حالی که وی این مبانی را پنهان می‌کند. تامس نیگل^۲ در این باره می‌گوید که رالز برای توجیه نظریه‌اش می‌بایست از استدلال‌های اخلاقی‌ای دفاع کند که نظریه‌اش بر آن بنا شده است؛ اگر آن استدلال‌ها، قابل دفاع باشند، می‌توان نظریه عدالت رالز را پذیرفت (نیگل، ۱۹۷۳: ۱۵)^(۹).

۱. این انتقاد ارتباط مستقیم با نقد پیشین دارد.

انتقاد ششم: توصیف رالز از «مفهوم شخص^۱» نادرست است. بدین معنا که رالز شخص را موجودی انتخاب‌گر می‌داند که خود آرزوها، ارزش‌ها و اهدافش را انتخاب می‌کند (سندل، ۱۹۹۸: ۹). به بیان دیگر، همان‌گونه که سندل می‌گوید؛ رالز شخص، را «خودی نامقید^۲» (غیراجتماعی) می‌داند. از نظر سندل چنین توصیفی از شخص، نادرست است. بدین معنا که اگر شخص به طور مستقل (قائم به ذات) اهداف خود را انتخاب می‌کند، پس باید بر اهداف مقدم باشد و در نتیجه بتواند از ارزش‌ها و اهداف اجتماعی فاصله بگیرد (سندل، ۲۰۰۲a: ۱۲۷). در حالی که ۱. تعلقات بسیاری وجود دارند که شخص، خود آنها را انتخاب نکرده است. برای مثال معمولاً شخص خود علایق مذهبی یا خانوادگی خویش را انتخاب نمی‌کند بلکه آنها اجباری هستند. ۲. جدایی میان هویت شخص و علایق وی بسیار مشکل است. بدین معنا که شخص غالباً هویت خود را در ارتباط با علایق و دلبستگی‌هایش تعریف می‌کند. نتیجه این که شخص (خود) اساساً موجودی غیراجتماعی نیست (سندل، ۲۰۰۲b: ۴۶۴).

انتقاد هفتم: جدایی میان آموزه‌های جامع دینی، فلسفی و اخلاقی شخص (خود)، از زندگی سیاسی بسیار مشکل و به یک معنا غیرممکن است. به بیان دیگر، جدایی میان دیدگاه‌های فرد در عرصه خصوصی و عمومی ناممکن است. در حالی که رالز تلاش می‌کند میان آنها جدایی بیفکند. بدین معنا که رالز معتقد است اگر میان اصول عدالت سیاسی با آموزه‌های جامع دینی، فلسفی و اخلاقی شخص تعارضی پیش بیاید، فرد باید آموزه‌های خود را جرح و تعدیل کند و یا این که آنها را کنار بگذارد. در حالی که رالز فراموش می‌کند که آموزه‌های جامع دینی، فلسفی و اخلاقی شخص، مفاهیم هویت‌بخش زندگی هستند. از این رو، شخص بدون آنها تهی از معنا می‌شود (اونیل، ۲۰۰۲: ۴۲۷).

انتقاد هشتم: معلوم نیست که وضع اولیه رالز، بتواند منصفانه و بی‌غرضانه اصول عدالت سیاسی را بنا کند. زیرا شهروندانی که در پس پرده جهل تصمیم‌گیری می‌کنند، نمی‌توانند نمایندگان واقعی شهروندان آزاد و برابر باشند. بدین معنا که آنان فاقد اطلاعات و آگاهی‌های افراد واقعی هستند. از این رو، موقعیت آنان در وضع اولیه با شرایط حاکم بر یک گفتمان عقلانی آزاد متفاوت است. نتیجه این که، نمایندگان در درون یک گفتمان عقلانی آزاد به انتخاب اصول عدالت دست نمی‌زنند (هابرماس، ۱۹۹۵: ۱۱۰).

انتقاد نهم: رالز میان توجیه اصول عدالت سیاسی و پذیرش آن توسط شهروندان تمایز نمی‌گذارد. در واقع، رالز در نظر نمی‌گیرد که توجیه نظریه عدالت سیاسی یک چیز است و

1. Person

2. Unencumbered Self

پذیرش آن توسط شهروندان چیز دیگر (همان: ۱۱۲). هابرماس می‌گوید رالز مشخص نکرده است که شهروندان آزاد و برابر از این رو اجماع همپوشان را می‌پذیرند که همه به شناخت واحد دست یافته‌اند یا این که اجماع همپوشان برای آنان صرفاً وسیله و ابزاری است تا نظم سیاسی و اجتماعی را برقرار نمایند و بدین وسیله در تعقیب منافع خود بکوشند (همان: ۱۱۶)^(۱۰). همچنین هابرماس معتقد است یک گفتمان واقعی می‌تواند امکان پذیرش اجماع همپوشان رالز را آزمون بکند.

انتقاد دهم: علی‌رغم ادعای رالز، مبنی بر این که نظریه عدالت سیاسی وی هیچ‌گونه مبنای متافیزیکی ندارد و قائم به ذات است، همان‌گونه که هابرماس می‌گوید، نظریه رالز بر بستر مفاهیم و مفروضات متافیزیکی- لیبرالی از جمله عقلانیت مدرن و حقیقت عینی بنا شده است. از این رو، هرگز نمی‌تواند بی‌طرف و خنثی باشد. البته به نظر می‌رسد که رالز این نقد را می‌پذیرد و به تناقض میان ادعای سیاسی بودن نظریه عدالت و متافیزیکی بودن مفروضات آن اعتراف می‌کند و برای رفع این تناقض تلاش می‌کند جایگاه و نقش وضع اولیه در نظریه عدالت سیاسی را تنزل دهد. بر این اساس، وضع اولیه را صرفاً وضعی فرضی می‌داند که حدس و گمان‌ها درباره اصول عدالت را سر و سامان می‌دهد.

انتقاد یازدهم: رالز تلاش می‌کند با طرح امر معقول و شخص معقول، مفاهیم عقلانیت و حقیقت را دور بزند. بدین معنا که رالز به دام نسبی‌گرایی‌ای می‌افتد که در نهایت عقلانیت جهان‌شمول و حقیقت عام را نادیده می‌گیرد (پاتریک، ۱۳۸۸: ۱۹۹)^(۱۱).

انتقاد دوازدهم: همان‌طور که آمارتیا کومار سن^۱ می‌گوید، صرف توزیع برابر امکانات اولیه جامعه، برابری واقعی فرصت‌ها را فراهم نمی‌آورد. به بیان دیگر، بر اساس دیدگاه عدالت توزیعی رالز، برابری فرصت‌ها به خط شروع زندگی محدود می‌شود و تحقق برابری در طول (مسیر) زندگی مغفول می‌ماند. از این رو، آمارتیا سن در برابر رویکرد توزیعی رالز، رویکرد قابلیت‌ی را مطرح نمود. به بیان دیگر، درحالی‌که رویکرد توزیعی رالز بر توزیع برابر امکانات اولیه تأکید دارد، رویکرد قابلیت‌ی سن بر توسعه برابر توانایی‌ها و قابلیت‌های انسانی در پی‌گیری ارزش‌هایشان تکیه می‌کند. بدین معنا، سن بر شرایط برابر انسان‌ها در تحقق خواسته‌هایشان تأکید دارد. زیرا همه شهروندان برای توسعه و اعمال قابلیت‌های انسانی‌شان باید فرصت برابر داشته باشند (سن، ۱۳۷۹: دوازده). سن همچنین تلاش نمود کارکردها و قابلیت‌های انسانی زندگی خوب را تعیین کند. این کارکردها شامل طیف وسیعی از کارکردهای ابتدایی همچون تغذیه کافی، گریز از بیماری و مرگ تا کارکردهای پیچیده همچون شادی، عزت نفس، مشارکت در امور اجتماعی می‌شوند (همان:

۵۹). در واقع سن، برابری را بر بنیان آنچه خود «آزادی واقعی» می‌نامد قرار داد. وی در برابر پرسش برابری چه چیز؟ پاسخ آزادی واقعی را قرار می‌دهد. از نظر وی، آزادی واقعی همانا «امکان پی‌گیری اهدافی است که فرد برای خویش وضع نموده است. بر این اساس، برابری به معنای فرصت واقعی برابر برای انجام چیزی است که انسان برایش ارزش قائل است» (همان: ۱۸).

انتقاد سیزدهم: علی‌رغم این که رالز به ویژه در لیبرالیسم سیاسی به جامعه‌گرایی گرایش یافته است و برخی از متفکران از جمله رابرت نوزیک^۱ وی را به خروج از لیبرالیسم متهم نموده‌اند، اما به نظر می‌رسد وی همچنان به دلیل مفروضات فردگرایانه‌اش به مکتب فردگرایی تعلق دارد و نمی‌تواند التزامات روش‌شناسی جامعه‌گرایانه از جمله تقدم نهادها و ساختارهای اجتماعی بر فرد را در نظر بگیرد. بدین معنا رالز همچنان فرد را موجودی آگاه، خودمختار و منفرد فرض می‌کند که خود شخصاً محدوده برابری و آزادی‌اش را تعیین می‌نماید.

انتقاد چهاردهم: هر چند که رالز با طرح تفاوت میان عقلانیت و معقولیت تلاش می‌کند بر مسئله شهروندی غیرارتباطی نهفته در نظریه عدالت سیاسی خود فائق آید اما به نظر می‌رسد در نهایت در این امر توفیق نمی‌یابد. بدین معنا که نظریه عدالت سیاسی رالز همچنان بر مفروضات غیرارتباطی بنا شده است. به بیان دیگر، مفروضات رالز در باب عقلانیت جهان‌شمول و فردگرایی انتزاعی مدرن، سبب می‌شود تا انسان‌ها و گروه‌های فرهنگی لیبرال از فهم انسان‌ها و فرهنگ‌های غیرلیبرال عاجز باشند. در نهایت، رالز برابری را بر آزادی برتری می‌دهد. بدین معنا که رالز تفاوت‌هایی را که با خرد عمومی حاصل اجماع همپوشان هم‌خوانی نداشته باشد، با عنوان غیرمعقول، رد می‌کند. به بیان ساده، رالز گزینشی عمل می‌کند. بدین معنا که تفاوت‌ها را صرفاً در چارچوب فرهنگ لیبرال دموکراتیک جایز می‌شمرد. البته رالز در آخرین اثر خود *قانون ملل* (۱۹۹۹) تلاش می‌کند ایده اجماع همپوشان خود را به فراسوی جوامع لیبرال-دموکراتیک گسترش دهد اما در بهترین حالت این اجماع تنها شامل حال «جوامع غیرلیبرال شریف» می‌شود. ضمن این که نگرش متمیزه^۲ نظریه وی، مانع می‌شود که شهروندان تفاوت‌های همدیگر را شناسایی کنند. به بیان دیگر، مهم‌ترین انتقاد بر ایده اجماع همپوشان رالز این است که شهروندی حاصل از ایده اجماع همپوشان کاملاً فردگرایانه است. از این رو، نمی‌تواند از هویت گروهی افراد در عرصه عمومی پاسداری کند. زیرا، رالز تنها راه ارتباط میان شهروندان، به عنوان سوژه‌های خودخواه و منفرد را یک قرارداد اجتماعی می‌داند که بر اساس آن هر کدام از شهروندان منافع خود را تعقیب نماید. بدین معنا، شهروندی حاصل از ایده اجماع همپوشان

1. Robert Nozick

2. Atomism

توانش ارتباطی انسان را نادیده می‌گیرد.

بالآخره این که نظریه عدالت سیاسی مبتنی بر اجماع همپوشان عملاً امکان گفت‌وگو و مباحثه میان شهروندان آزاد و برابر را از بین می‌برد. زیرا از آنان می‌خواهد که برای دستیابی به اجماع، تفاوت‌های خود را کنار بگذارند. به بیان دیگر، رالز میان حوزه خصوصی (عرصه تفاوت‌ها و آزادی‌های فردی) و حوزه عمومی (عرصه اجماع همپوشان) تفکیکی قطعی برقرار می‌کند. در واقع، رالز معتقد است برای دستیابی به اجماع همپوشان، شهروندان آزاد و برابر در همان ابتدا (وضع نخستین) می‌بایست تفاوت‌های ارزشی خود را کنار بگذارند. این همان انتقادی است که هابرماس از آن تحت عنوان «دموکراسی غیر روبه‌ای» رالز یاد می‌کند (هابرماس، ۱۹۹۵: ۱۳۱). بدین معنا که رالز نمی‌تواند هر دوسویه معمای دو وجهی آزادی و برابری را پوشش دهد. به بیان دیگر، رالز نمی‌تواند میان آزادی و برابری تعادل برقرار نماید.

نتیجه‌گیری

رالز با طرح ایده اجماع همپوشان تلاش می‌کند میان ایده آزادی و برابری سازش برقرار کند. ایده اجماع همپوشان رالز بر این فرض استوار است که ۱. شهروندان علی‌رغم این که آموزه‌های جامع مذهبی، فلسفی و اخلاقی متفاوتی دارند، انسان‌هایی معقول هستند ۲. شهروندان چون انسان‌های معقولی هستند، می‌توانند بر سر اصول عدالت، که مورد پذیرش همه باشد به توافق برسند ۳. در صورت تعارض میان اصول عدالت سیاسی حاصل از اجماع همپوشان با آموزه‌های جامع مذهبی، فلسفی و اخلاقی شهروندان، این آموزه‌های جامع می‌بایست جرح و تعدیل شوند (و نه اصول عدالت سیاسی). به نظر می‌رسد؛ مهم‌ترین انتقادی که بر ایده اجماع همپوشان رالز وارد است این است که توانش ارتباطی انسان را نادیده می‌گیرد.

به هر حال، علی‌رغم تمامی انتقاداتی که بر نظریه عدالت سیاسی مبتنی بر اجماع همپوشان وارد شده است، این نظریه را می‌توان یکی از شاهکارهای فلسفه سیاسی معاصر دانست که تلاش کرده هر دو سوی معمای دو مجهولی آزادی-برابری را مورد توجه قرار دهد. هر چند که به نظر می‌رسد، به دلایل مفروضات فردگرایانه و جهان‌شمول توفیق اندکی در این باب می‌یابد. بدین معنا که نظریه عدالت سیاسی رالز، اشخاص را موجودات انتخاب‌گری می‌داند که بر اساس عقل فردی تصمیم می‌گیرند (و حتی هویت خویش را تعیین می‌کنند). از این رو، اگر آنها در وضعیت بی‌طرفانه (در پس حجاب جهل) به گفت‌وگو بنشینند، همگی به نتیجه یکسان می‌رسند. از این رو، تفاوت‌های خود را تا آنجا حفظ می‌کنند که با خرد عمومی (حاصل از فرهنگ جوامع لیبرال) تعارض نداشته باشد و صرفاً تا آنجا با هم برابر هستند که خرد عمومی (حاصل از فرهنگ جوامع لیبرال) را بپذیرند. نتیجه این که اگر آموزه‌های متفاوت آنها با خرد عمومی تعارض یابد، تصمیمی

کاملاً عاقلانه می‌گیرند و به خرد عمومی که همان عقلانیت پذیرفته شده در جوامع لیبرال-دموکراتیک است (و جهان‌شمول دانسته می‌شود) تسلیم می‌شوند. نتیجه این که افراد همواره با هم برابرند مگر آن که در تقابل با خرد عمومی قرار گیرند. از این رو، به نظر می‌رسد که در مرحله‌نهایی، نظریه عدالت سیاسی رالز آزادی را تا حدودی وامی‌نهد و جانب برابری رسمی را می‌گیرد. به بیان ساده، این نظریه صرفاً مردمان جوامع لیبرال و تا حدودی آن جوامعی که با فرهنگ لیبرال تعارض ندارند (ملت‌های سلسله مراتبی شریف) را با هم برابر می‌داند (آن هم برابری در پیش‌گاه قانون و تا حدودی برابری در فرصت‌ها) و از تسری آن به تمامی ملت‌ها ابا دارد. بدین معنا، نظریه عدالت سیاسی مبتنی بر اجماع همپوشان تفاوت‌ها را صرفاً در درون این جوامع (یعنی جوامع لیبرال و جوامع غیرلیبرال شریف) جایز می‌داند. اما به نظر می‌رسد به دلیل مفروضات غیرارتباطی (فردگرایانه) در حل معمای دوسویه آزادی-برابری در این جوامع نیز ناکام می‌ماند. بدین معنا که فرد صرفاً از نظر عقل فردگرایانه خود وارد فرآیند مباحثه‌ای اجماع همپوشان می‌شود و صرفاً بر اساس دیدگاه (آموزه جامع فلسفی، مذهبی و اخلاقی) خود دیدگاه دیگران را می‌پذیرد. از این رو، از فهم و تأیید تفاوت‌ها و آزادی‌های آنها بر اساس دیدگاه (آموزه جامع فلسفی، مذهبی و اخلاقی) خود آنها باز می‌ماند. به بیان ساده، اجماع همپوشان صرفاً به حلقه‌هایی می‌ماند که بخش‌هایی از آنها بر روی هم قرار می‌گیرد؛ بدون آن که تعاملی میان آنها صورت گیرد. نتیجه این که امکان فهم خود و دیگری را سد می‌کند.

نهایت این که، راه حل رالز برای حل مسئله آزادی و برابری، گسترش معقولیت در درون جامعه است. در واقع، رالز، برخلاف آیزیا برلین، آزادی را با عقل پیوند می‌دهد. بدین معنا که قلمرو آزادی را تا جایی می‌داند که با فرهنگ عمومی جامعه برخورد نداشته باشد و همه انسان‌ها در چنین چارچوبی، فرصت برابر دارند تا آزادانه عمل کنند. در حالی که پیوند میان عقل و آزادی می‌تواند دیگری را تحت عنوان عدم رشد عقلی از عرصه عمومی طرد کند و بدین گونه آزادی وی را سلب نماید. از این رو، به نظر می‌رسد رالز از پیوند آزادی با انسان به ما هو انسان طفره می‌رود و بدین معنا توانش ارتباطی میان انسان‌ها را نادیده می‌گیرد که بر اساس آن انسان‌ها بدون کنار گذاردن تفاوت‌ها و آزادی‌های خود می‌توانند فرصت مشارکت برابر در عرصه عمومی بیابند.

پی‌نوشت

۱. در واقع، رالز در سه گانه خود، یعنی نظریه عدالت (۱۹۷۱)، لیبرالیسم سیاسی (۱۹۹۳) و قانون ملل (۱۹۹۹) این مسئله را در سه سطح مختلف طرح می‌کند. در نظریه عدالت در سطح فلسفی، نظریه عدالت خود را مطرح می‌کند. در لیبرالیسم سیاسی رالز نظریه خود را در سطح اندیشه

- سیاسی (جامعه لیبرال دموکراسی) پی می‌گیرد و در قانون ملل تلاش می‌کند نظریه عدالت خود را به روابط میان ملت‌ها (ملت‌های لیبرال و ملت‌های غیرلیبرال شریف) گسترش دهد.
۲. الگوی تحلیلی اصل موضوعی الگویی مناسب برای بازسازی معرفت قیاسی (فلسفی) است تا بر اساس آن سازگاری و انسجام ریشه‌ها (مبانی) و اصول یک نظریه با نتایج آن سنجیده شود.
۳. البته تحلیل محتوا هم می‌تواند تحلیل مدلول‌ها باشد مثل تحلیل مضمونی و هم می‌تواند تحلیل دال‌ها باشد مثل تحلیل واژگان (باردن، ۱۳۷۵: ۳۴). بر این اساس، در پژوهش حاضر بیش از هر چیز به تحلیل مدلول‌های نوشتارهای رالز توجه می‌شود.
۴. برای مطالعه بیش‌تر ر.ک: فری من، ۲۰۰۷.
۵. وضع نخستین، وضعیتی فرضی است که در آن شهروندان اصول عدالت سیاسی را گزینش می‌کنند. در واقع، شاخص‌ترین ویژگی وضع نخستین، وجود حجاب جهل است. بدین معنا که در وضعیت نخستین، شهروندان هیچ‌گونه اطلاعی درباره خود و موقعیت اجتماعی خود ندارند. در واقع، در وضع نخستین اشخاص (شهروندان)، هیچ اطلاعی از توانایی‌های خویش (شامل توانایی‌های بدنی، هوش، قدرت و مانند اینها) و موقعیت اقتصادی و اجتماعی ندارند. از این رو، نمی‌توانند منافع خود را تشخیص دهند، در نتیجه هیچ رقابت اقتصادی نیز با هم ندارند (رالز، ۱۹۷۱: ۱۱۸). البته در وضع نخستین، شهروندان می‌دانند در وضعیت واقعی چه چیزهایی وجود دارد (همان: ۱۲۷). پرسشی که در اینجا مطرح است این است که رالز به چه دلیل چنین وضعیتی را تصور می‌کند. در واقع، دلیل اصلی رالز برای تصور وضع نخستین - در پس حجاب جهل - این است که شهروندان در گزینش اصول عدالت بی‌طرفی یا به تعبیر دیگر انصاف را رعایت نکنند. بدین معنا که چون شهروندان (اشخاص) در وضع نخستین، اطلاعی از منافع خود و دیگران ندارند، امکان انتخاب جانب‌دارانه اصول عدالت از سوی آنها نیز وجود ندارد. در واقع، رالز معتقد است داشتن اطلاعات در وضع نخستین، بی‌طرفی را نقض می‌کند. بر همین اساس، شهروندان را از داشتن هرگونه اطلاعی درباره موقعیت خود محروم می‌کند. بدین معنا، در وضع نخستین هیچ‌یک از طرف‌های قرارداد، در وضعیتی قرار ندارد که اصول عدالت را به نفع خویش طراحی کند (همان: ۱۲۰). نتیجه این‌که در وضع نخستین، شهروندان، اصول عدالتی را برمی‌گزینند که مورد پذیرش همه شهروندان است. بدین معنا که اصول عدالت برآمده از وضع نخستین - در پس حجاب جهل - نتیجه توافقی منصفانه است (همان: ۱۷).
۶. رالز در پاسخ به این انتقاد می‌گوید: اگر منظور از جامعه سیاسی یک اجتماع وحدت‌یافته حول یک آموزه جامع است، می‌بایست امید به تأسیس چنین جامعه‌ای را رها نمود. وی درباره تمایز میان اجماع همپوشان و مصالحه موقت می‌گوید: مصالحه موقت نوعی قرارداد دوجانبه است که هر دو طرف آن می‌دانند که تخلف از قرارداد هیچ سودی در پی نخواهد داشت، از این رو، به آن احترام می‌گذارند. در حالی که مفهوم عدالت سیاسی حاصل از اجماع همپوشان هم یک مفهوم اخلاقی است و هم بر بسترهای اخلاقی مبتنی است. بدین معنا که بر فضایل انسانی متکی است که همه

- شهروندان آن را ارج می‌گذارند (رالز، ۱۹۹۳: ۱۴۶). همچنین اجماع همپوشان باثبات‌تر از مصالحه موقت است. زیرا مصالحه موقت به اتفاقات یا موازنه نسبی قوا وابسته است درحالی‌که اجماع همپوشان بر رضایت شهروندان مبتنی است. به بیان دیگر، همه شهروندان مفهوم عدالت سیاسی- حاصل از اجماع همپوشان- را از منظر آموزه جامع خویش، معقول می‌یابند (همان: ۱۵۰).
۷. رالز این انتقاد را نمی‌پذیرد و در پاسخ می‌گوید: لیبرالیسم سیاسی امکان واقعی یک اجماع همپوشان در یک اجتماع دموکراتیک را که مشخصه آن واقعیت پلورالیسم معقول است نشان می‌دهد. به بیان دیگر، نظریه وی یک آرمان شهر واقع‌گرایانه است که از محدودیت‌های تاریخی فراتر می‌رود. وی در کتاب *قانون ملل* (۱۹۹۹) دو دلیل برای واقع‌گرایانه بودن نظریه خود ارائه می‌کند: یکی این‌که این نظریه با قوانین طبیعی مطابقت دارد و دیگری این‌که این اصول و قواعد در نظام سیاسی و اجتماعی حاکم، ممکن است (رالز، ۱۹۹۹: ۱۲).
۸. البته رالز در کتاب *قانون ملل* (۱۹۹۹) تلاش می‌کند که نظریه عدالت خود را به روابط میان ملل نیز تسری دهد. البته نه تمامی ملل، بلکه مللی که ۱. دارای نظام سیاسی اجتماعی لیبرال هستند ۲. ملل شریفی که دارای نظام سیاسی اجتماعی سلسله‌مراتبی غیرلیبرال هستند. از این رو، ملل غیرلیبرال قانون شکن و ملل غیرلیبرال مهجور (مشکل دار) راهی در وضعیت اولیه برای پی‌ریزی اصول عدالت سیاسی ندارند (رالز، ۱۹۹۹: ۴-۵).
۹. تامس نیگل معتقد است که فلسفه بنیادینی که نظریه عدالت رالز بر آن مبتنی است، با استدلال‌های اخلاقی مستقیم می‌توان تثبیت نمود. از این رو، تمهیدات قراردادی رالز نابجاست (نیگل، ۱۹۷۳: ۱).
۱۰. البته به نظر می‌رسد رالز به مقوله دوم نظر دارد. زیرا او می‌نویسد: چون صرفاً از طریق عدالت سیاسی مبتنی بر اجماع همپوشان است که نظم و ثبات اجتماعی حفظ می‌شود، بنابراین شهروندان آن را می‌پذیرند (رالز، ۱۹۹۶: ۶۶).
۱۱. در واقع، انتقادهای اصلی هابرماس بر نظریه عدالت سیاسی رالز را می‌توان چنین خلاصه نمود: ۱. برخلاف ادعای رالز نظریه عدالت سیاسی وی در یک دکترین جامع معقول یعنی لیبرالیسم ریشه دارد. به بیان دیگر، نظریه عدالت سیاسی، دارای مفروضات متافیزیکی است. ۲. اعتبار و صحت نظریه رالز را نمی‌تواند به محک آزمون گذارد.

منابع

- باردن، لورنس (۱۳۷۵) تحلیل محتوا، ترجمه محمد یمنی و ملیحه آشتیانی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- پاتریک، موراگ (۱۳۸۸) «هویت، تنوع و سیاست شناسایی»، در نوئل اسولیوان، نظریه سیاسی در گذار، ترجمه حسن آب‌نیکی، تهران، کویر.
- دیواین، فیونا (۱۳۷۸) «تحلیل کیفی» در دیوید مارش و جری استوکر، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- حسینی بهشتی، علیرضا (۱۳۸۰) بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی، تهران، بقیه.
- رالز، جان (۱۳۸۵) عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.
- سن، آمانیار کومار (۱۳۷۹) آزادی و برابری، ترجمه حسن فشارکی، تهران، شیرازه.
- کریپندورف، کلوس (۱۳۷۸) تحلیل محتوا: مبانی روش‌شناسی، ترجمه هوشنگ ناییبی، تهران، روش.
- هولستی، ف.آل. آر (۱۳۷۳) تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.
- نبوی، لطف اله (۱۳۸۴) مبانی منطق و روش شناسی، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.

- Dworkin, Ronald (1973) "The Original Position", in Reading Rawls, Critical Studies on Rawls, A Theory of Justice, (Ed. Norman Daniels), California, Stanford University Press.
- Dworkin, Ronald (2002) "Justice and Rights", in Liberalism, Critical Concepts in Political Theory, Volume III, Justice and Reason, (Ed. G. W. Smith), London and New York, Routledge.
- Freeman, Samuel (2007) Justice and the Social Contract, Essays on Rawlsian Philosophy, Oxford, University press.
- Gutmann, Amy (1985) "Communitarian Critics of Liberalism", in Philosophy & Public Affairs, Vol. 14, No. 3 (Summer 1985).
- Habermas, Jurgen (1995) "Reconciliation Through the Use of Public Reason, Remarks on John Rawls Political liberalism", transl by Ciaran Cornin, The journal of philosophy, No 92.
- Jones, Peter (1995) "Two Conceptions of Liberalism, Two Conceptions of Justice", British Journal of Political Science, Volume 25.
- Nagel, Thomas (1973) "Rawls On Justice", in Reading Rawls, Critical Studies on Rawls, A Theory of Justice, (Ed. Norman Daniels), California, Stanford University Press.
- O'Neill, Onora (2002) "Political Liberalism and Public Reason, A Critical Notice of John Rawls, Political Liberalism", in Liberalism, Critical Concepts in Political Theory, Volume III, Justice and Reason, (Ed. G. W. Smith), London and New York, Routledge.
- Rawls, John (1971) A Theory of Justice, Oxford, Oxford University Press.
- Rawls, John (1995) "Reply to Habermas", transl by Ciaran Cornin, The journal of philosophy, No 92.
- Rawls, John (1996) Political Liberalism, New York, Columbia University Press.
- Rawls, John (1999) The Law of Peoples, With the Idea of Public Reason Revisited, Cambridge, Harvard University Press.
- Sandel, Micheal (1998) Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge, Cambridge University Press.

-
- Sandel, Micheal (2002a) "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", in Liberalism, Critical Concepts in Political Theory, Volume III, Justice and Reason, (Ed. G. W. Smith), London and New York, Routledge.
- Sandel, Micheal (2002b) "Review of Political Liberalism", in Liberalism, Critical Concepts in Political Theory, Volume III, Justice and Reason, (Ed. G. W. Smith) , London and New York, Routledge.
- Van Dyke, Vemon (1960) Political Science; A Philosophical Analysis, Stanford University Press.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره هشتم، تابستان و پاییز ۱۳۸۹: ۱۴۰-۱۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۰۸/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۹/۲۰

بررسی آراء فلسفی- سیاسی عادل ضاهر

فریبرز محرم‌خانی*

چکیده

عادل ضاهر یکی از متفکران برجسته عرب و از نام‌های ناآشنا در ایران است. او مانند سایر فیلسوفان مدرن عقل را بر هر منبع دیگری مقدم می‌انگارد ضاهر با تقسیم عقل به دو بخش نظری و عملی کار آن را علاوه بر تعیین ابزار، تعیین غایات نیز می‌داند. به عبارت دیگر وی هم به عقلانیت معطوف به هدف و هم به عقلانیت معطوف به ارزش اعتقاد دارد. از ویژگی‌های مهم این اندیشمند آن است که وی تفکر فلسفی را جدا از اجتماع انسانی و به عنوان یک حرفه تلقی نمی‌کند. بلکه برای آن رسالت نقد و تغییر حیات جمعی قائل است. او معتقد است اگر هسته اصلی دین به درستی درک شود، صحت عقیده کسانی که به رابطه ضروری و منطقی میان دین و حیات دنیا باور دارند مشخص می‌گردد. در این مقاله بر اساس روش متاتئوری چارچوب‌های اصلی تفکر این نویسنده لبنانی مورد بررسی قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: عقل، معرفت، اخلاق، سیاست، دین.

مقدمه

جریان نواندیشی در میان اعراب تقریباً هم‌زمان با بیداری ایرانیان در قرن سیزده هجری (نوزده میلادی) آغاز شد. علی‌رغم این هم‌زمانی، در محافل علمی ما تا چندی پیش کمتر اثری از اندیشه‌ها و آثار مکتوب نواندیشان عرب معاصر یافت می‌شد. برخی دلیل این امر را شیفتگی سطحی باسوادان ما به اندیشه‌های غربی و تعصبات مذهبی می‌دانند (عنایت، ۱۳۷۶: ۱۵).

آشنایی با این دسته از آثار از این حیث مهم است که موجب آگاهی ما از آزموده‌های ملت‌هایی که وضعیتی همانند ما داشته و دارند می‌گردد. آشنایی دنیای عرب با تفکرات غرب به سال ۱۲۱۳ هجری قمری (۱۷۹۸ م) و حمله ناپلئون به مصر باز می‌گردد. محمد علی از سوی سلطان سلیم سوم مامور مقابله با نیروهای مهاجم شد و پس از اخراج فرانسویان از مصر خدیو مصر شد و درصدد برآمد دست به اصلاحات بزرگی مشابه غرب بزند. متفکران عرب نیز بعد از آشنایی با پیشرفت‌های غرب چاره رفع عقب‌ماندگی سرزمین‌های خود را تقلید و اقتباس کامل از دنیای مدرن، مقابله با خودسری فرمانروایان، حکومت قانون و زدودن خرافات از اذهان مسلمانان دیدند.

افرادی مثل طهطاوی، یعقوب صنوع، شبلی شمیم و طه حسین نماینده موج نخست نواندیشی عرب هستند. تحولات سیاسی از قبیل اشغال مصر به دست انگلستان و اشغال الجزایر توسط فرانسه در میان مردم و به‌ویژه روشنفکران جهان عرب نوعی نارضایتی از غرب پدید آورد که به تولد نسل جدیدی از متفکرین انجامید (عنایت، ۱۳۷۶: ۳۹). تجدید فکر دینی و ویژگی نسل دوم اندیشمندان عرب است. متفکرانی مانند شیخ محمد عبده، عبدالرحمن کواکبی و رشید رضا نمایندگان این موج هستند. با سقوط حکومت عثمانی در سال ۱۹۲۴ جریان جدید اندیشه بعد دیگری یافت؛ به این ترتیب که متفکران عرب تمام کوشش خود را متوجه اثبات هویت قومی و تمایز اعراب از سایر مسلمانان نمودند. از آنجایی که روزگار سروری اعراب در گذشته با پیشرفت و نیرومندی اسلام هم‌زمان شده بود برخی از نویسندگان عرب، اسلام را دین قومیت عرب و اعراب را رکن مهم بقای اسلام معرفی نمودند (فوده، ۱۹۶۱: ۲۷). به این ترتیب شکاف اسلام و قومیت در میان اعراب پدیدار نشد و آنها تنها به بررسی مقابله اسلام و مدرنیسم پرداختند. مهم‌ترین نماینده این گروه علی عبدالرازق و کتاب *اسلام و اصول الحکم می‌باشد*. همچنین می‌توان از شکل‌گیری موج سوم روشنفکران عرب، تحت تأثیر جریان پسامدرنیسم در غرب یاد کرد که افرادی مانند محمد ارکون، محمدعابد الجابری، نصر حامد ابوزید نمایندگان آن هستند. چنان که پیش‌تر آمد، چون میان اسلام و قومیت عرب شکافی پدیدار نشد، دغدغه اساسی اکثر متفکران معاصر عرب بازتعریف متون دینی به منظور جمع میان آن متون و اندیشه‌های جدید است.

عادل ظاهر یکی از متفکران برجسته عرب است که می‌توان او را حلقه اتصال موج دوم و سوم دانست. وی در سال ۱۹۳۹ میلادی در شهر نبطیه لبنان به دنیا آمد. در دانشگاه آمریکایی بیروت، دانشگاه فرانکفورت و دانشگاه نیویورک به تحصیل پرداخت. در سال ۱۹۶۷ در رشته فلسفه از دانشگاه نیویورک درجه دکتری گرفت و از آن زمان تاکنون در دانشگاه اردن با عنوان استادی به تدریس فلسفه مشغول است. در طی سال‌های تدریس آثار متعددی به چاپ رسانده که از جمله می‌توان به مقالاتی در *مجله المباحث و الموسوعه الفلسفیه العربیه* اشاره کرد. اهم کتاب‌های که به قلم این متفکر به چاپ رسیده عبارت‌اند از: *اخلاق و العقل، الانسان و المجتمع، اسس الفلسفیه للعلمانیه و اولیه العقل*.

چکیده آراء ظاهر اولویت عقل بر نقل می‌باشد. به اعتقاد وی مؤمنانی که خواهان سیاسی کردن دینشان باشند در چهار اصل مشترک‌اند. ۱. اولویت دادن به نقل در برابر عقل ۲. اعتقاد به فراگیر بودن دستورات دین ۳. اعتقاد به تنظیم امور دنیا بر اساس دستورات دین ۴. تسلیم بودن در برابر نص دین. او معتقد است سیاسی کردن دین فقط به عالم اسلامی خلاصه نمی‌شود. حرکت راست دینی در آمریکا، جریان غوش ایمونیم (جمعیت ایمان) در اسرائیل و رامراجا در هند از دیگر نمونه‌های آن هستند. وجه مشترک تمام این مکاتب این است که برای توجیه خود به دین استناد می‌کنند و دین برای آنها مرجع نهایی است.

عادل ظاهر در آثارش ابتدا به اثبات اولویت عقل می‌پردازد و بعد با کمک این اصل سایر اصول فوق‌الذکر را به چالش می‌کشد.

پیشینه تحقیق

علی‌رغم اهمیت زیاد جریان فکری دنیای عرب و حتی تقدّم نواندیشان عرب بر روشنفکران ایران، متأسفانه تاکنون بررسی این جریان فکری در میان ما کمتر مورد توجه قرار گرفته و از این‌رو منابع مهم در این زمینه انگشت‌شمار است. از معدود آثار موجود در این زمینه باید دو کتاب *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر و سیری در اندیشه سیاسی عرب* نوشته دکتر عنایت یاد کرد. دکتر فرهنگ رجائی نیز کتابی با عنوان *اندیشه سیاسی معاصر عرب* تألیف نموده است. همچنین در کتاب *فرهنگ و تمدن اسلامی* اثر دکتر ولایتی می‌توان از برخی اندیشمندان برتر معاصر عرب سراغ گرفت. علاوه بر منابع مذکور مقداری ترجمه که مربوط به جریان‌شناسی نواندیشی عرب می‌باشد در دسترس علاقمندان قرار داد که به عنوان نمونه می‌توان به کتاب *هشام شرابی به نام روشنفکران عرب و غرب* و یا کتاب *گرایش‌های سیاسی در جهان عرب* نوشته حمید فدوری اشاره کرد. آثار اصلی برخی از متفکران عرب از جمله نصر حامد ابوزید، محمد عابد جابری، محمد ارکون و حسن حنفی در سال‌های اخیر به فارسی برگردانده شده که مراجعه به

آنها مخاطبان را با سپهر مدرن اندیشه عرب آشنا می‌سازد. شمار اندک ترجمه‌ها و مقالات مربوط به این بخش موجب شده تا در محافل دانشگاهی، دانشجویان و اساتید کمتر چنین موضوعاتی را دست‌مایه پایان‌نامه‌ها و پژوهش‌های خود قرار دهند. در مورد عادل ضاهر تا زمان تدوین این مقاله کتاب و مقاله‌ای به فارسی نوشته نشده و پژوهش حاضر بر اساس منابع ضاهر و از خلال مقالات و سخنرانی‌های وی تنظیم گردیده است.

روش‌شناسی

این مقاله بر اساس روش فراتئوری به بررسی دیدگاه‌های عادل ضاهر پرداخته است. فراتئوری روشی است که نشان می‌دهد یک نظریه علمی بر چه اساسی بنا گردیده است. این شیوه از مطالعه یک ریاضی‌دان آلمانی به نام دیوید هیلبرت که در صدد اثبات انسجام میان قضایای ریاضی بود سرچشمه می‌گیرد. امروزه از سه نوع فراتئوری یاد می‌شود: ۱. شیوه‌ای برای دستیابی به درک عمیق‌تر از نظریه. این شیوه به مطالعه نظریه‌ها، نظریه‌پردازان و زمینه‌های اجتماعی نظریه‌ها و نظریه‌پردازان اهتمام می‌ورزد. ۲. پیش‌درآمدی برای توسعه نظریه‌ها و جست‌وجوی گسترش نظریه و ایجاد یک نظریه جدید. ۳. فراتئوری به عنوان چشم‌اندازی که نظریه‌هایی را از بالا می‌بیند. به این ترتیب فراتئوری سه کارکرد مهم دارد: ۱. درک بهتر و منظم‌تر، ارزیابی و انتقاد از نظریه ۲. خلق نظریه‌های جدید ۳. ایجاد چشم‌اندازهای فراگیر نظری. خلاصه آن‌که، فراتئوری به عنوان یک روش موجب درک عمیق نظریه می‌گردد (ریترز، ۱۳۷۴: ۵۸۵) برای معرفی آرای ضاهر براساس مدل فراتئوری پژوهش حاضر در دو بخش تنظیم گردیده است. در بخش نخست، نظریات وی در مورد عقل بررسی می‌گردد تا اصول بنیادین حاکم بر آن مشخص شود. بخش دوم بر اساس همین شیوه در مورد آراء سیاسی وی تنظیم شده است. پیش از بررسی عقاید ضاهر در مورد عقل و علم و سپس سیاست، ذکر این مقدمه ضروری است که او برای فلسفه مأموریت مهم نقد مبانی اجتماعی اخلاق را مدنظر دارد و این امر در جای جای آثارش پیداست. او در صدد است روحیه محافظه‌کارانه و غیرعملی را که بر فلسفه در دنیای عرب حاکم شده به نقد بکشد. روحیه‌ای که موجب بی‌تفاوتی فلسفه به مسائل جاری جامعه گردیده و آن‌را تبدیل به یک حرفه آکادمیک کرده است که افرادی خاص به عنوان یک شغل به آن می‌پردازند (ضاهر، ۱۹۸۵ الف: ۸۷) ضاهر یکی از علل رکود را طبیعت محافظه‌کارانه ره‌یافت پوزیتویستی حاکم بر محافل علمی می‌داند که در آن معیار حقیقت، انطباق با واقعیت است. این ره‌یافت فراتر از محسوسات تجربی یا معقولات منطقی هیچ حقیقتی را نمی‌پذیرد. از آنجایی که مفاهیم هنجاری و ارزشی استاندارد، مطابقت با واقع ندارند از حوزه عقل کنار گذاشته می‌شوند. ضاهر برای درافکندن نظمی نوین قبل از هر چیز تعریف جدیدی از عقل ارائه می‌دهد

که بر خلاف روش‌شناسی فردگرا، عنصر اجتماع را در ارزیابی مفاهیم عقلی دخالت می‌دهد. در تعریف ظاهر از عقل، مفاهیم هنجاری در چارچوب آن قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر حقیقت در نظر وی صرفاً مطابقت با واقعیت نیست بلکه هماهنگی معیار صدق و حقانیت می‌باشد. او معتقد است محصور کردن عقل به آنچه «هست» انسان را از دستیابی به آنچه «باید» دور نگه می‌دارد و این با رسالت فلسفه و عقل تعارض دارد.

مبانی نظری

عقل

عادل ظاهر تعریف عقل را با نقد آنچه در غرب رایج است شروع می‌کند. به اعتقاد وی معنای عقل با آنچه پس از دکارت و یا شاید افلاطون متداول شده تفاوت دارد. عصر مدرن، عقل را نوعی قوهٔ حصول مانند بینایی تلقی می‌کند که با کمک آن انسان می‌تواند به صورت مستقیم و بدون نیاز به استدلال برخی از حقایق را درک نماید. ظاهر این تعریف دکارتی از عقل را مبتنی بر مدل ریاضی می‌داند (ظاهر، ۲۰۰۱، ۲۰). همان‌گونه که در ریاضیات با کمک اصول بدیهی نتایج جدید استنباط می‌شود عقل نیز با کمک بدیهیات عقلی، یعنی آنچه به صورت مستقیم شناسایی می‌شود، از طریق استنباط به نتایج جدید می‌رسد. مدل ریاضی به نظر ظاهر هم نزد فیلسوفان عقل‌گرا و هم نزد تجربه‌گرایان تا مدت‌های مدید حاکم بوده است. در واقع این فیلسوف عرب به تحولاتی اشاره می‌کند که طی قرون وسطی در بدو تولد علوم جدید، رخ داد. علوم جدید و تجربی در عصر نوزایی ارتباط خود را با روش‌های علوم قدیم از دست نداد. در واقع علوم طبیعی نتیجهٔ تکامل علمی بود که در اواخر قرون وسطی وجود داشت. در آغاز کار علوم طبیعی جدید، مشاهدهٔ مستقیم طبیعت به خصوص در علمی مثل ستاره‌شناسی و فیزیک نقش مختصری داشت. به عنوان مثال کوپرنیک از دقت در ستارگان به کشف معروف خود نرسید بلکه کشف وی نتیجه قرائت آثار سیسرون بود. حتی نیوتون نیز در علم دینامیک مدیون کشفیات تجربی نبود. تحقیق به شیوهٔ تجربی وقتی آغاز شد که به دنبال احیای علوم قدیم، مردم با میراثی از افکار متناقض آشنا شدند (آرتوربرت، ۱۳۶۹: ۳۰). با پیدایش معارف نو، مسئله مهم این بود که از چه طریق می‌توان روش صالح و خطاناپذیری ابداع کرد که به معرفت یقینی رهنمون گردد. این ضرورت هنگامی بیش‌تر شد که کوپرنیک و نظریه‌اش درباره گردش زمین شک مردم به محسوسات و تجربه را افزایش داد. در این زمان ریاضیات به عنوان تنها راه رسیدن به معرفت تردیدناپذیر، پذیرفته شد (راندا، ۱۳۷۶، ج ۲: ۲۴۶).

ظاهر چنین نتیجه می‌گیرد که علی‌رغم اختلافات فراوان میان مکاتب عقل‌گرا و تجربه‌گرا، عقل نزد هر دو مکتب بر اساس مدل ریاضی تعریف می‌شود. در این رویکرد به عقل، وظیفه آن

عبارت است از فهم حقایق ضروری پیشینی که نیاز به برهان ندارد و استنباط نتایج جدید از آنها (ضاهر، ۲۰۰۱، ۲۱). به نظر وی این تعریف از عقل باعث شده دایره حقیقت محدود و کارکردهای هنجاری از عقل سلب شود. در نظر عادل ضاهر عقل، قوه ادراکی مانند دیدن نیست زیرا هر ادراکی عضو خاصی دارد در حالی که عقل چنین نیست. نکته مهم‌تر این‌که، عقل بر خلاف قوه ادراکی، مبتنی بر امور اجتماعی است در حالی که دیدن یا شنیدن به مسائل اجتماعی وابسته نیستند. هر انسانی که از شرایط رشد اجتماعی محروم باشد از قدرت تعقل محروم می‌گردد. لذا او انسان را عاقل بالقوه می‌داند نه بالفعل (همان: ۳۴). این تعریف از عقل نزد ضاهر موجب می‌شود وی علاوه بر کار ویژه ادراک، شأن هنجاری نیز برای آن در نظر بگیرد. میان این دو بعد عقل ارتباط وجود دارد چرا که ادراک شرط لازم برای کارکرد هنجاری است. یک انسان برای آن‌که موجود عقلانی هنجاری باشد باید قدرت استدلال، تجزیه و تحلیل و توجیه و تبیین را داشته باشد.

ضاهر متأثر از فلسفه کانت عملی عقل را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند. عقل نظری بیانگر حکمت نظری و عقل عملی مشخص‌کننده معرفت علمی است. وظیفه اصلی عقل نظری، ایجاد تغییر در عقاید یا ابقاء آنها با کمک اعتبارات واقعی و منطقی است. وظیفه اصلی عقل عملی تعیین غایات و ابزار دست‌یابی به آنها با کمک اعتبارات واقعی و منطقی است (همان: ۵۷) عقل نظری به اعتقاد این متفکر عرب حول عقاید می‌چرخد. یعنی وقتی از عقل نظری بهره می‌گیریم در محدوده استفاده از منظومه عقاید هستیم. خلاصه آن‌که، هر نوع بحث از هر نوع اعتقادی مربوط به حوزه عقل نظری است. ضاهر چنانچه پیش‌تر در تعریف عقل بیان شد، مدل ریاضی را قبول ندارد و نتایج برگرفته از استقراء را هم در حوزه عقل نظری وارد می‌کند. از نظر وی نباید کل روابط میان عقاید را به رابطه الزام منطقی خلاصه کرد. چرا که بسیاری از اوقات قبول یا عدم قبول یک عقیده تنها منوط به این نیست که این عقیده در ضمن عقیده دیگری باشد که به صدق آن باور داریم بلکه ممکن است عقیده جدید از یک استقراء ناشی شده باشد (همان: ۸۰) عادل ضاهر هر چند یک مبناگرا^۱ است ولی بر خلاف دکارت عقاید پایه و مبنا را تنها به بدیهیات عقلی محدود نمی‌کند. او باورهای مقبول عموم را هم به عنوان عقاید پایه در نظر می‌گیرد. یکی از موارد مهم چنین باورهایی، عقاید شایع میان مردم است (همان: ۸۶) بدین ترتیب کار عقل نظری عبارت است از استعداد قبول تجدید نظر در باورها در صورت نیاز. عقل عملی معطوف به شناسایی غایات و ابزار دست‌یابی به غایات و اهداف می‌باشد. بدین ترتیب، برخلاف نظرات رایج، ضاهر برای عقل عملی علاوه بر شأن ابزاری، شأن هنجاری هم در نظر می‌گیرد. کار عقل عملی تنها تشخیص وسایل و ابزار مناسب جهت رسیدن به غایات نیست بلکه

در تعیین غایات و اهداف نیز سهم مهمی دارد (زاهر، ۱۹۹۰: ۱۲).

نظریات اخلاقی زاهر بسیار مشابه مکتب شهودگرایی فریضه‌شناختی روس^۱ می‌باشد. براساس این مکتب انسان‌ها با بصیرت شهودی به تکالیف اخلاقی پی می‌برند. تکالیفی را که واجب در بادی نظر^۲ می‌باشند نه واجب مطلق (ادواردز، ۱۳۸۲: ۱۳۶). منظور از واجب در بادی نظر این است که در صورت بروز تکلیف دیگری که اهمیت بیش‌تری دارد، واجب اولی از وجوب ساقط می‌شود. مثلاً دروغ گفتن امر ناپسندی است و بر همه واجب است از آن امتناع کنند. اما اگر دروغ گفتن موجب نجات جان انسان بی‌گناهی شود، قبح دروغ از بین می‌رود.

عادل زاهر از قراردادن اخلاق در حوزه عقل عملی علاوه بر اعتبار بخشیدن به آن، مطلق نبودن آن را نیز نتیجه می‌گیرد. به نظر وی اخلاقیات مبانی نسبی دارند نه جوهر ثابت. چرا که انسان خالق ارزش‌های اخلاقی است و بدون انسان خیر و شر، حق و باطل و فضیلت و رذیلت بی‌معنا می‌گردد. ظهور مفاهیم اخلاقی به مسائلی از جمله طبیعت بشر، ماهیت اجتماع و نیازهای انسان مربوط است (زاهر، ۱۹۹۰: ۳۸۰) از آنجا که زاهر وظیفه مهم فلسفه را اصلاح اجتماع می‌داند (زاهر، ۱۹۸۸: ۲۰)، مهم‌ترین نقطه ضعف تمدن مدرن را، که برخاسته از تعریف ریاضی عقل است، رواج لادری‌گری (آگنوستیسیم) می‌داند. مقابله با رواج این تفکر بخش عمده‌ای از آثار این متفکر نواندیش عرب را به خود اختصاص می‌دهد.

لادری‌گری از نظر وی هم شامل مکاتبی است که به حقایق اخلاقی اعتراف می‌کنند ولی آن را قابل شناسایی عقلی نمی‌دانند و هم شامل مکاتبی که اصلاً منکر وجود هر نوع معیار اخلاقی هستند. لادریان اختلافات دامنه‌دار در مورد اخلاق را به عنوان مهم‌ترین حجت خود در نفی ارزش‌های اخلاقی ذکر می‌کنند (بکر، ۱۳۷۸: ۱۴۹).

زاهر در مقام پاسخگویی به این عده چنین استدلال می‌کند علت اختلافات آن نیست که عقل ناتوان از تحلیل هنجارهای اخلاقی است؛ بلکه علت اصلی مربوط به مسائل خارج از حدود اخلاق می‌باشد. مسائلی مانند تربیت، شرایط اجتماعی و مشابه آن (زاهر، ۱۹۹۰: ۶۵) به عنوان مثال اموری از قبیل سقط جنین، تبعیض نژادی و یا تفکیک جنسیتی بیش از آن که مرهون اختلاف در احکام اخلاقی باشد، متأثر از مقدمات فلسفی یا هستی‌شناسانه‌ای است که پایه قضاوت‌های اخلاقی قرار می‌گیرند؛ مسائلی از قبیل این که آیا جنین انسان است؟ آیا زنان مالک بدن خودشان هستند؟ آیا میان سفید پوست و سیاه پوست اختلاف بیولوژیکی وجود دارد؟ و مشابه آن (همان: ۷۰).

1. Roos

2. Prima_Facie

چنان‌که در مثال فوق ملاحظه می‌شود ظاهر ضمن تفکیک عقل نظری از عملی و قراردادن اخلاق در حوزه عقل عملی، میان آن دو ارتباط کاملاً نزدیکی در نظر می‌گیرد. قصد ظاهر از قراردادن اخلاق در حوزه عقل عملی این است که به ورطه واقع‌گرایی اخلاقی نیفتد. وی معتقد است با انکار انتولوژیک اخلاق از ماهیت ارزشی آن دفاع می‌کند. وی با انکار این‌که فلان ارزش اخلاقی در عالم واقع وجود دارد، در صدد است نشان دهد آن ارزش خاص «باید» وجود داشته باشد. مخالفت با عینیت ارزش‌های اخلاقی و کنار گذاشتن آنها از حوزه عقل نظری جلوه دیگری از مخالفت او با متودولوژی ریاضی حاکم بر معرفت عصر مدرن می‌باشد. با تفکیک فوق ظاهر نشان می‌دهد که چگونه می‌توان هم طرفدار اخلاق نسبی بود و هم به ورطه لادری‌گری نیفتاد. به نظر وی اگر اخلاق را مربوط به حوزه عقل نظری بدانیم به نسبی‌گرایی دچار می‌شویم که به نیهیلیسم ختم می‌شود. زیرا عقل مدرن اخلاق را فاقد اصول ثابت تجربی و یا منطقی در نظر می‌گیرد (همان: ۳۸۱). ظاهر ارتباط ارزش‌های اخلاقی با خداوند را هستی‌شناسانه و نه معرفت‌شناسانه می‌داند یعنی خداوند خالق تمام عالم و موجودات آن است و تمام کائنات هستی خود را از خداوند می‌گیرند. اخلاق هم مخلوق خداست. ولی دین و دستورات الهی، ما را در شناسایی هنجارهای اخلاقی یاری نمی‌رساند بلکه عقل تنها ملاک قابل اعتماد است (همان: ۲۱۹) بحث و توضیح بیش‌تر در این خصوص در بخش مربوط به علم خواهد آمد.

علم

همان‌گونه که ظاهر عقل را دارای مبنای اجتماعی می‌داند، علم و معرفت را نیز بین‌الذنهانی و اجتماعی به شمار می‌آورد (ظاهر، ۱۹۹۸: ۱۲۸). به نظر وی، کشف منطق توسط ارسطو یا افکار استوارت میل و راسل، کشف قواعد ازلی و غیر قابل تغییر که از آسمان نازل شده باشد نبوده است؛ بلکه هر کدام از این اکتشافات، آشکار کردن رابطه‌ای است که در فعالیت‌های اجتماعی به صورت نهفته موجود بوده است (ظاهر، ۲۰۰۱: ۳۷). توضیح بیش‌تر این‌که، این نویسنده عرب گزاره‌های علمی را به سه دسته تقسیم‌بندی می‌کند که عبارت‌اند از قضایای وصفی، تفسیری و اخباری. ارتباط این قضایا چنین است که، قضایای وصفی اساس تفسیر، تفسیر اساس قضایای اخباری هستند (ظاهر، ۱۹۷۹: ۵۴).

قضایای وصفی شامل دو دسته، مشاهده مستقیم و مبادی عام علمی است. به اعتقاد وی از آنجا که فهم مشترک میان مردم معیار مهمی برای محک علمی بودن است، مشاهده مستقیم بهترین ابزار برای اتفاق نظر محسوب می‌شود؛ زیرا کم‌ترین میزان جدل در آن راه می‌یابد و نتایج ناشی از مشاهده مستقیم نیز مشهود و مورد اتفاق خواهد بود (ظاهر، ۱۹۹۸: ۱۲۸) البته برای رسیدن به نظریات علمی باید از مشاهده مستقیم به سمت وضع قواعد عام حرکت کرد. قضایای تفسیری، قضایایی است که به تبیین حوادث و فهم رابطه میان آنها می‌پردازد. علم با قضایای

تفسیری میان حوادث ارتباط سیستماتیک برقرار می‌سازد و آنها را عقل‌پذیر می‌گرداند. قضایای اخباری هم بیانگر ویژگی استنباطی علم است که ما قادر به پیش‌بینی می‌کند.

آنچه در گزاره‌های اخباری این امکان را فراهم می‌آورد رابطه ضروری میان آن گزاره و نتایج ناشی از آن است. به عبارت دیگر، اگر میان یک قانون و نتایج آن رابطه اتفاقی یا تصادفی وجود داشته باشد آن را قضیه علمی به حساب نمی‌آورند. نکته مهم این که، ظاهر این ضرورت را ضرورت تجربی می‌داند نه ضرورت منطقی. منظور این است که رابطه‌ای ضروری که قانون طبیعی یا علمی میان متغیرها برقرار می‌سازد برای تمام زمان‌ها و مکان‌ها الزاماً برقرار نیست و اگر حالت نقیض آنچه قانون علمی پیش‌بینی می‌کند را تصور نماییم منطقاً دچار تناقض نشده‌ایم (همان: ۱۴۳). به این ترتیب معرفت در نظر وی عبارت است از باور صادق نقدپذیر. او بر خلاف تعریف رایج از معرفت به باور صادق موجه (هاک، ۱۳۸۲: ۱۴۴)، معتقد است بسیاری از عقاید ما صادق ولی غیرمدلل‌اند. برای مثال، هنگامی که از فرد موثقی خبری را می‌شنویم، این باور هرچند صادق است ولی نمی‌توان برای آن دلیل آورد. لذا ظاهر به جای توجیه‌پذیری صفت نقدپذیری را به باور اضافه می‌کند (ضاهر، ۱۹۹۸: ۸۹).

ضاهر می‌گوید اگر تغییرپذیر بودن علم و قوانین علمی صحیح باشد این وصف در مورد موضوعات علوم اجتماعی و انسانی به طریق اولی صادق است زیرا موضوعات انسانی ثبات کمتری دارند (ضاهر، ۱۹۹۰: ۱۴۸). وی این تغییر در قوانین علمی اعم از تجربی و انسانی را نشانه‌ای دال بر اجتماعی بودن ریشه‌های عقلانیت می‌داند.

ماحصل بخش نخست این مقاله را می‌توان چنین بیان نمود که عادل ضاهر برای عقل نقش هنجاری در نظر می‌گیرد و وظیفه عقل را فراتر از فهم ابزار مناسب جهت رسیدن به غایت می‌داند. علم نزد وی دارای ریشه‌های اجتماعی و عبارت است از باور صادق نقدپذیر. با این اوصاف عقل و محصول آن علم در معرض تغییر هستند. اما این تغییر موجب نمی‌شود که وی حقایق اخلاقی را انکار نموده و به لادری‌گری دچار شود. ضاهر در مقام گردآوری به حس و تجربه و حتی شهود صحه می‌گذارد ولی در مقام داوری تنها عقل مرجع منحصر به فرد داوری معرفی می‌کند. بر اساس این تعریف از عقل و علم، ضاهر درصدد است محافظه‌کاری فلسفه و عاقبت‌طلبی متفکران را از بین ببرد. او برترین وظیفه فلسفه را نقد اخلاقی جامعه و تغییر اجتماع می‌داند (همان: ۱۶). این عقیده سبب شده ضاهر یک فیلسوف حرفه‌ای باقی نماند و دیدگاه‌هایش به حوزه سیاست راه یابد و نقد تفکرات سیاسی را در پی داشته باشد. در بخش دوم با آراء سیاسی این اندیشمند آشنا می‌شویم که مبتنی بر عقاید فلسفی او در بخش نخست است.

سیاست

تقسیم عقل به دو بخش نظری و عملی، قراردادن اخلاق در حوزه عقل عملی و اعتقاد به این که عقل عملی علاوه بر شناسایی ابزارها توانایی شناخت غایات را هم دارد از اصول مهم و اساسی‌ای است که بنیان عقاید عادل ظاهر را تشکیل می‌دهد. دغدغه اصلی او تعیین رابطه سیاست و دین اسلام است. در این بخش به طور اجمال به توضیح اعتقاد وی مبنی بر تاریخی بودن رابطه اسلام و سیاست می‌پردازیم.

از نظر عادل ظاهر در میان مسلمانان گروه‌هایی مانند حرکت «اخوان المسلمین» و «جماعه اسلامیة» پاکستان رابطه میان دین و سیاست را رابطه ضروری و ماهوی قلمداد می‌کنند. به این معنی که این گروه‌ها معتقدند در بطن تعالیم دینی، مفاهیم و دستورهای نهفته است که اقامه دولت را واجب می‌سازد. حتی برخی دیگر از طرفداران اسلام سیاسی پا را فراتر گذاشته و معتقدند که او عطف میان «اسلام و سیاست» تمام معنی را نمی‌رساند، چه بسا دلالت بر مغایرت و جدایی اسلام و دولت نیز می‌کند؛ در حالی که اسلام به حکم ماهیتش همان دولت است. عادل ظاهر در مواجهه با این دیدگاه‌ها معتقد است رابطه میان اسلام و سیاست نه یک رابطه مفهومی و ضروری، بلکه یک رابطه تاریخی و قراردادی است. به عبارت دیگر، شرایط تاریخی که اسلام در آن نضج گرفت موجب شد تا دین به سوی دولت متوجه شود و در صورت تغییر آن شرایط رابطه دین و سیاست هم تغییر می‌پذیرد. عادل ظاهر برای رد ادعاهای فوق مبنی بر رابطه میان اسلام و سیاست دو دلیل ذکر می‌کند: دلیل اول این که، آن دسته از احکام نظیر حدود، دیات و... که برخی به عنوان حلقه وصل میان اسلام و سیاست یاد می‌کنند، متغیر است. طبیعت تغییرپذیر این احکام دلیل بر این است که آنها جزء ثابت و طبیعت دین اسلام نیستند. از این رو رابطه اسلام و سیاست یک رابطه مفهومی و ضروری نیست. دلیل دوم آن که، اگر به واسطه اصول ثابت اخلاقی رابطه اسلام و سیاست را یک رابطه ضروری و مفهومی بدانیم به خطا رفته‌ایم. زیرا این اصول ثابت اخلاقی نه مختص اسلام است و نه مدلول سیاسی دارد (ظاهر، ۱۹۸۵: ب: ۴۳).

ظاهر دلیل دیگری نیز برای نقض مدعای فوق می‌آورد. به اعتقاد وی، هسته اصلی اسلام یعنی اعتقاد به وجود خالق واحد، حکیم و قادر، ازلی و واجب الوجود یک قضیه ضروری است که رد آن موجب تناقض می‌گردد. براساس قاعده وراثت منطقی هر قضیه‌ای که از قضیه ضروری استنتاج شود باید ضروری باشد. اما چنان که در بخش مربوط به علم شرح آن گذشت ظاهر قضایای اخلاقی و سیاسی را، که زیر مجموعه قضایای هنجاری هستند، قضایای جائزه می‌داند (ظاهر، ۱۹۸۱: ۲۵). بدین ترتیب اشکال اینجا پیش می‌آید که بر خلاف اصل وراثت منطقی، از قضایای ضروریه نتایج جائزه استنتاج می‌گردد (ظاهر، ۱۹۹۸: ۶۵).

ظاهر در ادامه به روش برهان خلف احتجاج می‌کند که حتی اگر بپذیریم برخی از قضایای اخلاقی دارای ویژگی‌های ضروری هستند تا اشکال فوق رفع گردد، آنگاه مشکل دیگری پدید می‌آید و آن این‌که عام و ضروری بودن قضایای هنجاری و اخلاقی منجر به استقلال آنها از عقاید دینی می‌شود (ظاهر، ۲۰۰۱: ۲۳۱). استقلال قضایای هنجاری یعنی اجرای آنها دیگر ارتباطی با دین ندارد و نشان اسلامی آنها نیز از میان می‌رود؛ زیرا به موجب ضروری بودن، جنبه عقلانی می‌یابند. به علاوه، به نظر این متفکر، اگر به قضایای اخلاقی و هنجاری وصف ضرورت ببخشیم آنگاه قدرت مطلق خداوند ناقص می‌شود (همان: ۱۴۸).

رکن دوم اعتقاد طرفداران اسلام سیاسی این است که انسان بدون کمک وحی و دین نمی‌تواند غایات مناسب را تشخیص دهد. عادل ظاهر در این رکن یک تناقض می‌بیند. بدین شرح که انسان می‌تواند خداوند به عنوان خیر کل و دستورات او به عنوان دین را مستقلاً بشناسد زیرا اگر دین را بر اخلاق مقدم بدانید نتیجه این می‌شود که ابتدا باید دین و دستورات دین را دریافت؛ آنگاه از طریق دین به احکام و دستورات اخلاقی معرفت حاصل کرد. یعنی این تناقض پیش می‌آید که انسان می‌تواند از طریق عقل، منبع خیر یعنی خداوند و دستورات او را بشناسد و از طرف دیگر انسان نمی‌تواند بدون کمک خداوند احکام اخلاقی لازم برای تنظیم حیات دنیوی خود را بشناسد (همان: ۲۴۴). این متفکر معتقد است مهم‌ترین صفت خداوند که بر سایر اوصاف تقدّم دارد، کلی خیر یا خیر مطلق بودن است. اگر عقل بشر مستقلاً قادر به حصول معرفت به این صفت نباشد سایر دستورات خداوند را نیز درک نخواهد کرد. حال اگر عقل بشر عاجز از درک غایات‌های هنجاری باشد به ناگزیر شناخت درستی هم از خداوند و دستورات او نخواهد داشت.

عادل ظاهر نتیجه می‌گیرد که با اولویت دادن به عقل و معیار قراردادن آن، دین در جامعه ظهور و بروز بیش‌تری می‌یابد. به این معنی که اگر صلاحیت تعیین غایت و هنجارهای ارزشی را از عقل سلب کنیم و انسان هیچ مبنای عقلی برای انتخاب از میان انواع هنجارها نداشته باشد، آنگاه اراده و قدرت این خلاء را پر می‌کند در این حالت دین تجلی کم‌تری خواهد داشت (ظاهر، ۲۰۰۱: ۲۸۴) در واقع به اعتقاد وی حاکمیت و اولویت عقل نه تنها ظهور دین در جامعه را کم‌رنگ نمی‌کند بلکه به آن قدرت بیش‌تری می‌بخشد. رکن سوم طرفداران اسلام سیاسی این بود که اصول ثابت اسلام در گزاره‌هایی به نام نص از جانب خداوند به بشر ابلاغ شده که باید در برابر آنها تسلیم و مطیع بود. یعنی در برابر نص، اجتهاد جایز نیست ظاهر ابتدا در معنای نص به عنوان یک حکم صریح و روشن تشکیک می‌کند. او می‌پرسد چه معیاری نص را از غیر آن تفکیک می‌کند. آیا مثلاً معنای روشن و صحیح معیار نص است؟ اگر چنین است معیار تشخیص این‌که گزاره‌ای معنی صریح و آشکار دارد چیست؟ آیا اتفاق نظر عقلاء در تمام زمان‌های گذشته، حال و آینده است؟ آیا اتفاق نظر خبرگان در زمان حاضر است؟ علاوه بر پرسش‌های مذکور نظر ظاهر

این است که فهم نص نیازمند و وابسته به اطلاعات کلامی و لغوی می‌باشد که این دو زمینه‌ساز اختلاف‌اند (همان: ۳۱۲) در اینجا نیز ظاهر متأثر از شیوه کانت در تفکیک سوژه و ابژه و نقش سوژه در فهم بشر، درک متون از جمله نص را وابسته به عوامل مفهومی و شروط اجتماعی و فرهنگی و ذهنی بشر می‌داند. به نظر وی معنی هیچ متنی مستقیماً به فهم بشر اعطا نمی‌گردد بلکه واسطه‌هایی در کار است. به همین لحاظ، اختلاف امری بدیهی است. بدین ترتیب، وی عقل را در فهم متون دینی بسیار مؤثر می‌داند و بشر را در فهم آن منفعل به شمار نمی‌آورد.

چنان‌که گذشت ظاهر برای اخلاق اهمیت محوری قائل است و آزادی را شرط لازم و ضروری آن می‌داند. انسان در صورت آزاد بودن می‌تواند مسئول اعمال خود باشد. به این سبب ظاهر سعی می‌کند با حاکم کردن عقل بر انسان، او را آزاد و حاکم بر سرنوشت خویش سازد. استقلال و آزادی در زندگی اجتماعی از مهم‌ترین عناصر سازنده یک اجتماع انسانی هستند. ظاهر دموکراسی را برترین نوع حکومت که می‌تواند چنین شرایطی را مهیا کند به شمار می‌آورد (ظاهر، ۱۹۹۸: ۳۶۹) به اعتقاد وی حکومت‌های دینی به دلیل این‌که تنها یک نظر را از میان نظرات گوناگون معتبر می‌انگارند آزادی و استقلال و حس مسئولیت بشر را از بین می‌برند. از نظر وی حکومت‌های غیر دینی شرط لازم آزادی بشر است ولی نه شرط کافی. چرا که حکومت‌های غیردینی مستبدی مثل هیتلر در آلمان و استالین در روسیه نیز به وجود آمده‌اند (همان: ۴۱۰) حکومت ایده‌آل وی یک حکومت تکثرگراست که آزادی افراد را رعایت می‌کند و حق را بر خیر مقدم می‌دارد. چنین شرایطی در حکومت دموکراتیک کثرت‌گرا فراهم می‌گردد. بدین ترتیب، ظاهر با ذکر مقدماتی راجع به عقل و علم و اخلاق چنین نتیجه می‌گیرد که تنها نوع حکومت که دین و اخلاق در آن رعایت می‌شود، حکومت دموکراتیک است. او حاکمیت عقل و عرفی شدن را مقدمه ضروری حکومت دموکراتیک می‌داند. با شیوه خاص خودش ثابت می‌نماید که اصول فوق مغایرتی با دین اسلام ندارد (همان: ۲۷).

نتیجه‌گیری

از بررسی آراء عادل ظاهر می‌توان چنین نتیجه گرفت که وی برای فلسفه، رسالت مهم نقد مبانی اخلاق اجتماع را در نظر دارد. به نظر او مهم‌ترین وظیفه فلسفه ایجاد تغییر در اجتماع است. از این رو فلسفه را حلقه اتصال معرفت واقعیت و تغییر می‌داند. وظیفه‌ای که ظاهر برای فلسفه در نظر می‌گیرد برای مقابله با رکود و رخوتی است که در دنیای عرب به وجود آمده است. روحیه محافظه‌کاری و عافیت‌طلبی که بر دروس و اساتید دانشگاهی حاکم شده از نظر وی مهم‌ترین دلیل عقب‌ماندگی بلاد عربی است.

راه حل این مشکل از نظر وی اولویت بخشیدن به عقل و کشاندن آن به عرصه زندگی اجتماعی است. وی عملیاتی کردن این اولویت را نشان دادن عقل بر مسند حکمرانی اخلاقی می‌داند. به این سبب او عقل را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده و اخلاق را که مهم‌ترین ویژگی انسان و زندگی جمعی است در حوزه عقل عملی قرار می‌دهد. ظاهر معتقد است برای خارج کردن عقل از بن‌بست‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و به منظور نزدیک کردن آن با زندگی مردم، باید علاوه بر وظیفه جست‌وجوی ابزارهای مناسب، وظیفه تعیین غایات مناسب را نیز بر عهده عقل قرار داد. این فیلسوف عرب بعد از آن که مبانی نظری خود را جمع به عقل و اخلاق را بیان می‌کند برای دفاع از دین به عنوان راه نجات و پررنگ کردن حضور آن در میان مردم به مقابله با تفکری برمی‌خیزد که به نام دین از آن استفاده ابزاری می‌نماید و زمینه حضور آن را در میان مردم به تدریج کاهش می‌دهد. ظاهر راه‌کارهایی برای ایجاد مفهوم نوین عقل و حضور در اجتماع ارائه می‌دهد از جمله:

۱. باید نتایج مباحث فلسفی، مرتبط و متصل به حیات بشری و منافع و مصالح آن باشد.
۲. هدف فلسفه باید ایجاد زمینه لازم برای ظهور نظام مناسب اجتماعی باشد.
۳. نقطه شروع هر بحث فلسفی باید مسائل و مصائب بشر باشد، فلسفه باید خادم انسان باشد و حلقه وصل میان آنچه هست با آنچه باید باشد.

منابع

- آرتوربرت، اروین (۱۳۶۹) مبادی مابعدالطبیعه علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی فرهنگی.
- ادواردز، پل (۱۳۸۲) فلسفه اخلاق، ترجمه انشاله رحمتی، تهران، تبیان.
- بکر، مری (۱۳۷۸) دایرة المعارف فلسفه اخلاق، ترجمه حسین شریفی، تهران، تبیان.
- راندل، هرمن (۱۳۷۶) سیر تکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی فرهنگی.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۴) نظریه‌های جامعه‌شناسی، محمدرضا غروی زاد، دوم، تهران، ماجد.
- ضاهر، عادل (۱۹۷۹) النموذج الاستنباطی و التشریح فی العلوم الاجتماعیه، الاردن، افکار.
- ضاهر، عادل (۱۹۸۱) الضروره الانطولوجیه، الاردن، الباحث.
- ضاهر، عادل (۱۹۸۳) الوجود الالهی و الضروره المنطقیه، الاردن، الباحث.
- ضاهر، عادل (۱۹۸۵الف) الفلسفه فی الوطن العربی المعاصر، الاردن، الجامعه الاردنیه.
- ضاهر، عادل (۱۹۸۵ب) الموسوعه الفلسفیه العربیه، بیروت، معهدالانساء العربی.
- ضاهر، عادل (۱۹۸۸) الفلسفیه العربیه المعاصر، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
- ضاهر، عادل (۱۹۹۰) الاخلاق و العقل، امان، الاردن، دار الاشروق للنشر و التوزیع.
- ضاهر، عادل (۱۹۹۸) اسس الفلسفیه للعلمانیه، الطبعة الثانیه، بیروت، دارالساقی.
- ضاهر، عادل (۲۰۰۱) اولیه العقل، بیروت، دارامواج.
- عنایت، حمید (۱۳۷۶) سیری در اندیشه سیاسی عرب، چهارم، تهران، امیرکبیر.
- فوده، عبدالرحیم (۱۹۶۱) الاسلام و القومیه العربیه، قاهره، دار احیاء و الکتب العربیه.
- هاک، سوزان (۱۳۸۲) فلسفه منطق، ترجمه سید محمدعلی حقی، قم، طه.

Flint, Lyle (2010) "Metatheory" in Wikipedia: <http://en.wikipedia.org>.
Overton, Willis, Metatheory and Methodology In Development Psychology,
<http://astro.ocis.temple.edu>

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره هشتم، تابستان و پاییز ۱۳۸۹: ۱۷۰-۱۴۱

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۶/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۹/۲۰

ابعاد سیاسی جهانی شدن و قومیت در ایران^۱ (بر اساس مطالعه میدانی دانشجویان منتخب از چهار قوم ایرانی کرد، بلوچ، عرب و آذری)

علی امیدي*

فاطمه رضایی**

چکیده

یکی از ویژگی‌های دنیای امروز، پدیده جهانی شدن است. از سوی دیگر، قومیت نیز تحت شرایطی یکی از علل تنش‌های سیاسی عصر حاضر محسوب می‌شود. در ارتباط با تأثیر پدیده جهانی شدن بر مسئله قومیت، نظریات مختلفی ارائه شده است. برخی بر این باورند که با توجه به رشد روزافزون این پدیده، هویت‌های خرد قومی ناگزیر در فرهنگ مسلط ملی و این فرهنگ نیز به نوبه خود در فرهنگ مسلط جهانی استحاله خواهند یافت. اما گروهی دیگر معتقدند که جهانی شدن موجبات رشد خودآگاهی قومی را فراهم آورده و منجر به سیاسی شدن این موضوع می‌شود. جمع‌بندی دیدگاه‌های مختلف گواه بر این است که هویت قومی یک برساخته اجتماعی است که سیاسی شدن آن بستگی به عوامل داخلی و بین‌المللی دارد و وضعیت آن، از کشوری به کشور دیگر متفاوت است. در این مقاله با استفاده از پرسش‌نامه و مطالعه میدانی، ابعاد سیاسی و اجتماعی چهار قوم ایرانی کرد، بلوچ، آذری و عرب مورد بررسی قرار گرفته است. نتیجه کلی حاصل از مطالعه میدانی حاضر که صرفاً دیدگاه دانشجویان منتخب اقوام مزبور را نشان می‌دهد، این است که جهانی شدن در ابعاد فرهنگی تا حدودی سبب به حاشیه راندن تعصبات و شاخصه‌های فرهنگی، غیر از زبان، در میان اقوام مورد بررسی گردیده است؛ اما از جهت سیاسی منجر به افزایش آگاهی و افزایش مطالبات آنها از دولت مرکزی شده و از این رو، توجه مقتضی دولت جهت مدیریت این مطالبات را لازم می‌سازد. در این جهت، اشاعه دموکراتیزاسیون، فرصت برابر برای مشارکت سیاسی و اقتصادی، کاهش شکاف مرکز-پیرامون از طریق بودجه‌ریزی منصفانه و جهاد ملی برای محرومیت‌زدایی و اشتغال‌زایی از جمله راه‌کارهای مناسب محسوب می‌شود.

واژه‌های کلیدی: جهانی شدن، قومیت، کرد، عرب، بلوچ، آذری، فرهنگ، سیاست.

۱. این مقاله بر اساس طرح پژوهشی شماره ۸۵۱۱۲۲ دانشگاه اصفهان و با کمک مالی این موسسه تهیه و تدوین شده است.

Al.omidi@gmail.com

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

Fater.rezaei@yahoo.com

** دستیار تحلیل آماری: کارشناس ارشد روابط بین الملل از دانشگاه اصفهان

مقدمه

ژئوپلیتیک ایران ایجاب کرده است که این کشور به جهت قرار گرفتن در گذرگاه مهاجرت‌های تاریخی، با ترکیب قومیت‌های مختلف در بافت جمعیتی خود مواجه گردد که به تناسب پیشینه تاریخی و تحولات سیاسی و اجتماعی در گستره سرزمین توزیع و مستقر شده‌اند. مهاجرت‌های تاریخی بین سه قاره آفریقا، اروپا و آسیا به سکونت اقوام مختلف و در هم آمیختگی نژادی انجامیده است. موقعیت جغرافیایی ایران و مهاجرت اقوام کوچ نشین با زبان‌ها و ادیان مختلف در طول سه هزارسال گذشته، منجر به استقرار سه خانواده زبانی آریایی، سامی (عربی، عبری، آسوری) و اورال-آلتای (ترکی و مغولی) و نیز ادیانی چون زرتشتی، یهودی، مسیحی و اسلام در ایران شده است. این اقوام و گروه‌ها هر چند هر یک شاخص‌های فرهنگی خاص خود را دارند، ولی از جهات بسیاری دارای خصوصیات مشترکی تحت عنوان فرهنگ و هویت ایرانی هستند که در عین کثرت، از وحدت برخوردارند (نساج، ۱۳۸۷: ۱۳۵-۱۳۰).

در یک تقسیم‌بندی که به ویژگی‌های مردم‌شناسی، زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی توجه دارد اقوام و قبایل ایرانی (غیر از فارس‌ها)^۱ بدین گونه دسته‌بندی شده‌اند:

۱- ایلات بلوچ: ساکن نواحی بلوچستان از سواحل دریای عمان تا بلوچستان شمالی و جنوب خراسان.

۲- طوایف براهوئی: ساکن ناحیه بلوچستان شمالی که از نژاد درآویدی هستند و به زبان درآویدی تکلم می‌کنند.

۳- اقوام ترک:

الف- قزلباش‌های ساکن آذربایجان، دشت مغان، کوه‌های سبلان و ارومیه (افشارها).

ب- قزلباش‌های افشار ساکن ناحیه زنجان.

ج- قزلباش‌های اینانلو و بغدادی ساکن نواحی قم و ساوه.

د- سه طایفه اینانلو، بهارلو و نفر از طوایف خمسه فارسی.

ه- قشقائی‌ها در استان فارس و ترکمن‌ها شامل قبایل یموت، تکه و گوکلان ساکن در سراسر دشت گرگان و شمال خراسان.

ز- قزاق‌ها شامل سه گروه ساکن حومه شهرهای گنبد کاووس، گرگان و بندر ترکمن.

۴- کردها:

الف- طوایف کرد ساکن استان کردستان، کرمانشاه و آذربایجان غربی.

ب- طوایف کرد ساکن شهرستان‌های بجنورد، قوچان، شیروان در استان خراسان، کردهای

۱. ساکنان شمال ایران نیز در این نوشتار فارس اطلاق گردیده است.

ساکن نواحی مازندران، جنوب گیلان و تهران.

۵- لرها و لک‌ها:

الف- لرهای مخصوص ساکن نواحی لرستان، قسمت شمالی جلگه خوزستان و کوهپایه

زاگرس.

ب- منطقه چهار محال بختیاری و شمال شرقی خوزستان.

ج- پشت کوه (ایلام).

د- کهگیلویه و بویر احمد و طوایف محسنی.

۶- ایلات عرب:

الف- ایلات مختلف عرب ساکن ناحیه خوزستان.

ب- طایفه عرب فارس (از ایلات خمسه فارس).

ج- ایلات عرب ساکن نواحی خراسان (ایل تیموری)، عرب خانه و عرب میش‌مست که در

نواحی ورامین و سایر نقاط ایران و لرستان ساکن هستند و اکثر خاصیت عربی بودن و

حتی زبان خود را از دست داده‌اند (صالحی، ۱۳۸۵: ۱۹۵-۱۳۵؛ یوسفی، ۱۳۷۴: ۱-۲۰؛ قمری،

۱۳۸۴: ۱۷۶).

از سوی دیگر، یکی از ویژگی‌های دنیای امروز، پدیده جهانی شدن است. اعتقاد بر این

است که جهانی شدن باعث تسریع فرآیند سیاسی شدن قومیت می‌شود. در این پژوهش

با استفاده از پرسش‌نامه و مطالعه میدانی، ابعاد سیاسی و اجتماعی تأثیر جهانی شدن بر

چهار قوم کرد، بلوچ، آذری و عرب به عنوان چهار قوم ایرانی مهم و دارای ابعاد تاریخی

بررسی شده است. فرضیه‌ای که در این پژوهش ارزیابی می‌گردد این است که جهانی

شدن در ابعاد فرهنگی تا حدودی منجر به کاهش تعصبات فرهنگی اقوام مورد بررسی

شده، اما از جهت سیاسی مطالبات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آنها از دولت مرکزی را

افزایش داده است. امروزه سطح توقعات همه مردم، از جمله اقوام، بالا رفته و با افزایش

آگاهی مردم، حکمرانی درست مناطق در ثبات و امنیت دولت‌ها یک ضرورت ملی است. از

این رو، کثرت‌گرایی معطوف به تمامیت ارضی و توجه مقتضی دولت به مطالبات حقه اقوام

باید در کانون استراتژی دولت قرار گیرد. ایران یک جامعه متکثر قومی با تاریخ و

بنیان‌های مشترک فرهنگی است. با توجه به ساختار سیاسی سلطه‌ستیز، سوابق تاریخی و

دغدغه‌های جمهوری اسلامی ایران، توجه به ابعاد سیاسی فرهنگی مسائل قومی یک

ضرورت است.

چارچوب نظری

یکی از مشخصات سده‌های بیستم و بیست و یکم پدیده جهانی شدن است. منظور از جهانی شدن فرآیند فشردگی زمان و فضا است که به واسطه آن مردم دنیا کم‌وبیش به یکدیگر نزدیک شده‌اند، دارای مطالبات مشترک شده‌اند، از وضعیت خود و دیگران آگاهی بیش‌تری یافته‌اند و از انحصار دولت‌ها در عرصه‌های مختلف کاسته شده است (گیدنز، ۱۳۷۷: ۱۵-۳۰). مصادیق این فرآیند عبارت‌اند از:

کاهش هزینه‌هایی که مکان، زمان و فضا بر ارتباطات و حمل‌ونقل تحمیل می‌کنند؛ افزایش وابستگی متقابل انسان‌ها در سطح جهان؛ شکل‌گیری آمال و ارزش‌های مشترک؛ همسانی ساختاری و نهادی جوامع مختلف جهان.

این مصادیق را هم می‌توان به واسطه شاخص‌های زیر سنجید:

افزایش حجم انواع ارتباطات اجتماعی؛ افزایش حجم حمل و نقل؛ افزایش گستره تأثیرپذیری و تأثیرگذاری انسان‌ها؛ شکل‌گیری و افزایش نهادهای فراملی و بین‌المللی؛ جهانگیر شدن نهادهای محوری غرب (اقتصاد سرمایه‌داری مدرن و عقلانیت عملی در شکل فن‌آوری مدرن) (گل محمدی، ۱۳۸۱: ۱۱-۱۲؛ سلیمی، ۱۳۸۴: ۵-۵۰).

هویت قومی یک برساخته اجتماعی است که بر بنیان شناسه‌های فرهنگی نظیر زبان، مذهب، آداب و رسوم و پیشینه تاریخی تعریف می‌شود و به واسطه آن افراد با تمام یا برخی جنبه‌های هویتی یک گروه پیوند می‌یابند. طبق یکی از برآوردها، امروزه در دنیا ۸۰۰۰ قوم با ۶۷۰۰ زبان مختلف زندگی می‌کنند؛ با این حال تنها ۱۹۲ دولت عضو سازمان ملل هستند (خوبروی پاک، ۱۳۸۰: ۱۸).

در مورد رابطه میان جهانی شدن و جنبش‌های قومی دو نظریه کلی وجود دارد:

برابر با نظریه اول که می‌توان آنرا «خاص‌گرایی»^۱ نامید، جهانی شدن جنبش‌های قومی را تقویت می‌کند و طرفداران این نظریه دو مفروض و سه استدلال برای اثبات نظریه خود مطرح می‌کنند:

مفروض اول: همه اقوام در پی رهایی از دولت‌های مستقر هستند، ولی فشار و اقتدار دولت‌ها نمی‌گذارد به این رهایی دست یابند.

مفروض دوم: جهانی شدن باعث سرگشتگی هویتی انسان‌ها می‌شود و آنها در جریان جست‌وجوی هویت به سهل‌الوصول‌ترین آنها که قومیت است روی می‌آورند.

اما استدلال‌های آنها به شرح زیر است:

۱. جهانی شدن باعث تضعیف قدرت دولت‌ها شده و این به بروز جنبش‌های قومی کمک می‌کند. در حالی که تا پیش از رشد فزاینده جهانی شدن، دولت‌ها برای اعمال قدرت قهریه نهادهای منحصر به فرد بودند. این دولت‌ها قادر بودند جنبش‌های قومی و گریز از مرکز را کنترل کنند و بر منابع اقتصادی، اطلاع‌رسانی و ارتباط‌های گروه‌های قومی تسلط داشته باشند. اما رشد فرآیندهای جهانی شدن باعث شده است اولاً افکار عمومی و نهادهای فراملی مانند سازمان ملل و سایر سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی مانع از آن شوند که دولت‌ها هر کاری انجام دهند. ثانیاً رسانه‌هایی مانند تلویزیون، ماهواره و شبکه اینترنت امکان دستیابی به اطلاعات را خارج از کنترل دولت‌ها برای طرفداران جنبش‌های قومی فراهم کرده‌اند و همین تسهیلات امکان جمع‌آوری حمایت‌های انسانی و کمک‌های مالی را نیز برای آنها بیش‌تر می‌کند. طرفداران این دیدگاه می‌گویند که به خاطر این عوامل، سازوکارهای کنترل‌کننده دولت‌های کنونی دیگر به سختی گذشته نیست. ثالثاً، با کم‌رنگ شدن نقش مرزهای سیاسی، فاصله میان گروه‌های قومی درون و بیرون از مرزهای سیاسی نیز کاهش یافته و این امر باعث افزایش نقش این گروه‌ها شده است (جلایی‌پور، ۱۳۸۵: ۲۱۰-۲۳۰).

۲. جهانی شدن بر تعداد افرادی که نیازمند «هویت‌یابی قومی» هستند می‌افزاید. در جامعه مدرن به تدریج با گسترش آموزش و ارتباطات (فردیت) افراد از هویت‌های سنتی رها می‌شوند و در معرض هویت‌های مدنی (شهروندی) و هویت‌های ناشی از ایدئولوژی‌ها (مانند هویت‌های مبتنی بر ایدئولوژی‌های قومی، ناسیونالیستی و لیبرالی، سوسیالیستی) قرار می‌گیرند. جهانی شدن این فرآیند رهاسازی افراد را به دلیل گسترش امکانات اطلاع‌رسانی و وسایل ارتباطی تشدید می‌کند. لذا همان‌طور که قبل از رشد فرآیندهای جهانی شدن، بخشی از افراد رها شده برای هویت‌یابی به هویت قومی روی می‌آوردند، اینک در شرایط تشدید رهاسازی، احتمال رجوع افراد به «هویت‌های قومی» افزایش می‌یابد (همان).

۳. پیشرفت‌های تکنولوژی ارتباطات، آگاهی اقلیت‌ها در مورد تمایزهای خود با سایر گروه‌ها افزایش می‌دهد. هنگامی که دولت مرکزی در صدد بسط نفوذ فرهنگی خویش در مناطق قومی بر می‌آید واکنش خصمانه اقلیت‌ها آغاز می‌شود (نادرپور، ۱۳۸۲: ۲۳۹).

اما طرفداران نظریه دوم که می‌توان آن را «عام‌گرایی»^۱ نیز نامید معتقدند که مطالعات جامعه‌شناختی، نتیجه‌گیری مبتنی بر مفروضات و استدلال‌های مذکور را درباره افزایش جنبش‌های قومی در عصر جهانی شدن تأیید نمی‌کنند:

اول با این که جهانی شدن قدرت انحصاری دولت را در کنترل بر منابع اقتصادی و خبری و... با محدودیت روبه‌رو کرده است اما این محدودیت‌ها باعث زوال دولت‌های ملی نشده بلکه موجبات گسترش نقش‌های جدید جهانی، منطقه‌ای و محلی را برای آنها فراهم می‌کنند. دولت‌ها کماکان دارای انحصار اقتدار بوده و ارزش‌ها را به صورت آمرانه تخصیص می‌دهند (جلایی‌پور، ۱۳۸۵: ۲۱۰-۲۳۰).

دوم، هر چند جهانی شدن ممکن است باعث سرگشتگی هویتی گردد و افراد را به هویت‌های جدیدی ترغیب کند، اما تحقیقات تجربی نشان می‌دهد که انسان‌ها صرفاً به دنبال «هویت‌ها و ایدئولوژی‌های قومی» نیستند. به عنوان نمونه در دوران کنونی، هویت‌های انسانی و مدنی (این که ما قبل از هر چیز انسان هستیم و حقوق و شرایط زیست این انسان باید پاس داشته شود) از جمله روندهای جدی هویت‌یابی است. بنابراین، جهانی شدن موجب افزایش علایق جهان‌وطنی انسان‌ها شده است. با رشد علایق جهان‌وطنی دیگر چندان جایگاهی برای توجه به قوم‌گرایی باقی نمی‌ماند (شولن، ۱۳۸۲: ۲۰۱؛ ترابی‌نژاد، ۱۳۸۴: ۱۲۸). حتی عده‌ای در عصر جهانی شدن در «ایدئولوژی‌های بنیادگرا» هویت خویش را می‌جویند و بیش‌تر به ایدئولوژی‌های بنیادگرای مذهبی و نه قومی می‌پیوندند؛ مانند جنبش بنیادگرایی طالبان و القاعده. داریوش شایگان از هویت چهل‌تکه در عصر جدید سخن می‌گوید. به زعم او انسان امروز دیگر نمی‌تواند وجود خود را در محدوده‌های یک هویت معین حفظ کند. ما هر چه بیش‌تر بر هویت خویش تأکید کنیم، هر چه تعلق خود را به یک گروه، قوم، دین یا ملت با صدای بلندتر فریاد بزنیم، بیش‌تر آسیب‌پذیری هویت خویش را نشان داده‌ایم (شایگان، ۱۳۸۴: ۱۳۳).

سوم، بررسی جنبش‌های قومی در تاریخ معاصر ایران نشان می‌دهد که رشد و گسترش این جنبش‌ها بیش از آن که از جهانی شدن متأثر باشد از سیاست دولت‌هایی که بر سریر قدرت بوده‌اند، شرایط سیاسی و اجتماعی جامعه و فضای فکری و گفتمانی جامعه تأثیر پذیرفته است. همچنین، بسیاری از جنبش‌های قومی در جهان سوم به واسطه مداخله بیگانگان و کمک‌های آنان رشد و گسترش می‌یابند. برخی دولت‌ها به نام حفظ حقوق اقلیت‌ها و با سوء استفاده از احساسات قومی، فرهنگی و دینی آنها زمینه‌های تقویت گرایش‌های گریز به مرکز یا قوم‌گرایی افراطی را در کشورهای چندملیتی جهان سوم پدید آورده‌اند (نادرپور، ۱۳۸۲: ۲۴۴).

بنابراین در خصوص اثرات فرهنگی-سیاسی جهانی شدن اجماع نظری وجود ندارد، ولی هر دو نظریه عام‌گرایی و خاص‌گرایی در این نکته توافق دارند که جهانی شدن منجر به افزایش آگاهی و بالا رفتن سطح انتظارات از زندگی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی گردیده است. این که چگونه نخبگان با تکیه بر عنصر قومیت مردم را بسیج می‌کنند و جامعه سیاسی دچار تلاطم می‌شود ضرورتاً مربوط به جهانی شدن نیست. نگارنده قبلاً طی مقاله‌ای عوامل بروز مناقشات قومی را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که عوامل مختلفی در بروز بسیج سیاسی

قومیت تأثیر گذارند و جهانی شدن تنها نقش تسریع کننده یا کاتالیزور را دارد (امیدی، ۱۳۸۶: ۵۹-۹۴). با این وصف، در این واقعیت تردیدی نیست که اقوام در ممالک مختلف از جمله ایران تحت تأثیر جهانی شدن قرار گرفته‌اند و باید تبعات این تأثیرپذیری را به صورت موردی ارزیابی کرد. اما نمی‌توان حکم کلی صادر کرد که جهانی شدن ناگزیر منجر به تنش بین قومی یا یکسان‌سازی تنوع فرهنگی می‌شود. همان‌گونه که روزنا می‌گوید، جهانی شدن گرایش نیرومندی است، اما محلی‌شدن هم نیرومند است، یا دست کم، نیروهای موجد محلی شدن به چنان تفاوت‌های تکان‌دهنده‌ای راه می‌برند که قطعاً از آهنگ دگرگونی‌های موجد جهانی شدن می‌کاهند یا مسیر آنها را وارونه می‌سازند؛ تقریباً گویی این دو پویا یکدیگر را خنثی می‌کنند (روزنا، ۱۳۸۲: ۴۳).

بررسی داده‌های آماری برای کل نمونه (شامل تمام اقوام مورد بررسی)

نمونه پژوهش حاضر بر اساس روش نمونه‌گیری طبقه‌ای^۱ به دست آمده است. هرگاه جامعه مورد مطالعه از نظر خصوصیات مورد تحقیق هم‌گون نباشد جامعه را حتی الامکان به طبقات هم‌گون تقسیم می‌کنیم، به طوری که در هر طبقه اعضای مشابه از نظر خصوصیت مورد مطالعه قرار گرفته باشند. در نمونه‌گیری طبقه‌ای هدف این است که از هر طبقه نماینده‌ای وجود داشته باشد. در تحلیل‌های آماری هرگاه قرار باشد مقایسه‌ای بین طبقات یا گروه‌های مختلف صورت بگیرد از این روش استفاده می‌شود.

تعیین حجم نمونه

جامعه مورد بررسی ما دانشجویان بومی دانشگاه‌های دولتی و آزاد در استان‌های مرزی بوده و پرسش‌نامه به صورت تصادفی در اختیار دانشجویان قرار گرفته است. به دلیل در دست نبودن آمار دقیق کل اقوام از یک سو و نامشخص بودن تعداد افراد (جامعه هر طبقه) از سوی دیگر، سعی شده است نمونه هر طبقه با دقت بالا انتخاب گردد:

$$n = \text{حجم نمونه} \quad N = \text{حجم جامعه}$$

$$D = \text{میزان خطا}$$

p نسبت وجود خصوصیت مورد نظر در عنصر i - ام می‌باشد که در بدترین حالت بیش‌ترین مقدار آن یعنی $\frac{1}{2}$ را در نظر می‌گیریم.

$$p = \frac{1}{2} \Rightarrow n = \frac{\frac{1}{4}N}{ND + \frac{1}{4}}$$

$$\Rightarrow n = \frac{N}{4ND+1}$$

به دلیل نامعلوم بودن و مقدار زیاد N ، آن را در نظر نمی‌گیریم و برای هر طبقه داریم:

$$n = \frac{1}{4 * (0.001)} = 250$$

بر اساس حاصل بالا، تعداد نمونه هر طبقه ۲۵۰ در نظر گرفته شده است؛ بر این اساس حجم کل نمونه برای هر چهار قوم ۱۰۰۰ خواهد بود. البته در ابتدا یک نمونه اولیه تهیه شد تا اعتبار و روایی پرسش‌نامه را افزایش دهد.

طبقات مورد نظر شامل: اقوام کرد، اقوام بلوچ، اقوام عرب، اقوام آذری زبان می‌شود. متغیرهای زمینه‌ای سن، جنس و تحصیلات پاسخ‌دهندگان در جدول زیر سامان‌دهی شده است:

جدول ۱- اطلاعات آماری مرتبط با متغیرهای زمینه‌ای سن، جنس و تحصیلات

تعداد کل	سن	جنس	تحصیلات
۳۸۹	۸۸۰	۷۳۴	
عدم پاسخ دهی	۴۷	۵۹	۲۰۵
میانگین	۰,۷۲	۲۳	۱,۰۷
انحراف استاندارد	۰,۴۴۹	۴,۲۰۲	۰,۴۳۹
واریانس	۰,۲۰۱	۱۷,۶۵۶	۰,۱۹۳
چولگی	-۰,۹۸۶	۳,۳۰۴	۱,۳۲۹
مینیمم	۰	۱۷	۰
ماکزیمم	۱	۶۵	۳

شاخص‌های جهانی شدن

برای هدایت پژوهش حاضر در ابتدا، شاخص‌های جهانی شدن بررسی و پرسش‌های پژوهش بر اساس این شاخص‌ها طراحی گردید. متناسب با پژوهش حاضر، شاخص‌های جهانی شدن را می‌توان ذیل دو مجموعه فرهنگی و سیاسی بررسی نمود. جدول شماره ۲ این شاخص‌ها را دسته‌بندی کرده است:

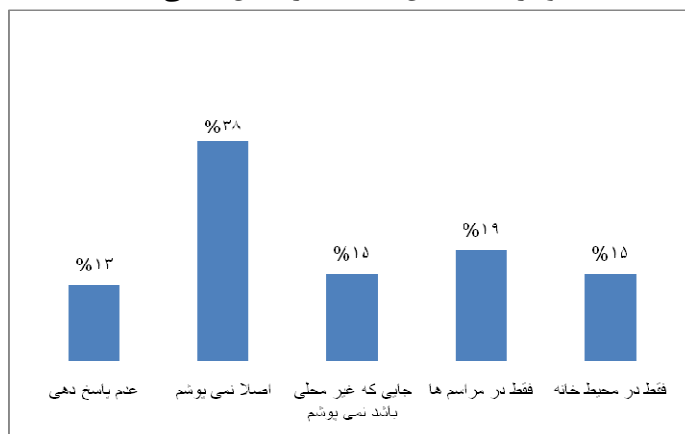
جدول ۲- شاخص‌های فرهنگی و سیاسی جهانی شدن

ردیف	شاخص‌های فرهنگی جهانی شدن		شاخص‌های سیاسی جهانی شدن
۱	افزایش پوشش لباس محلی	دیدگاه خاص‌گرایی	آگاهی و حساسیت نسبت به شکاف مرکز- پیرامون (سیاسی)
	کاهش پوشش لباس محلی	دیدگاه عام‌گرایی	
۲	افزایش تکلم به زبان محلی	دیدگاه خاص‌گرایی	افزایش آگاهی‌های سیاسی
	کاهش تکلم به زبان محلی	دیدگاه عام‌گرایی	
۳	دست‌رسی به انواع رسانه‌های محلی، ملی و جهانی		افزایش توقع نسبت به کارآمدی دولت و مطالبات مختلف
۴	کاهش شکاف مرکز- پیرامون (فرهنگی)		فشرده‌گی زمان و مکان
۵	کاهش تعصب به تعاملات درون گروهی		کثرت تبلیغات فرامرزی نسبت به امور داخلی کشورها
۶	ماجرای شغلی و کسب درآمد صرف نظر از مکان		گسترش لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی
۷	قرار گرفتن در معرض تبلیغات		
۸	افزایش علائق به فرهنگ و رسوم محلی	دیدگاه خاص‌گرایی	گسترش و تفوق ایده دموکراسی
	کاهش علائق به فرهنگ و رسوم محلی	دیدگاه عام‌گرایی	
۹	بی‌اهمیت شدن و رنگ باختن جغرافیا و زمان در رفتارهای فردی و گروهی		حضور مؤثر سازمان‌های بین‌المللی در زندگی مردم
۱۰	غربی شدن فرهنگ‌ها		فراگیری و نهادینه شدن حقوق شهروندی

نتایج پژوهش

نمودارهایی که در پی می‌آیند، به تفکیک نشان‌دهنده نتایج ارزیابی شاخص‌های جهانی شدن در نمونه مورد بررسی هستند (کل نمونه‌ها در جداول تمام اقوام را شامل می‌شود).

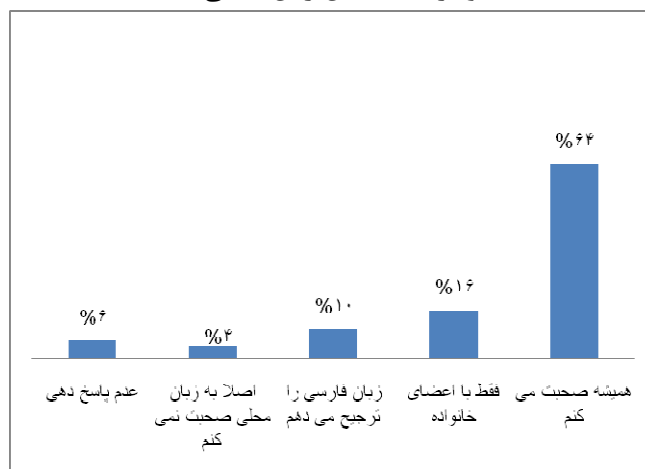
نمودار ۱- شاخص استفاده از لباس محلی



پوشیدن و نپوشیدن لباس محلی می تواند از نشانه های جهانی شدن باشد. اگر به دیدگاه خاص گرایی اعتقاد داشته باشیم، جهانی شدن می بایست منجر به افزایش پوشش لباس های قومی گردد. اگر به دیدگاه عام گرایی اعتقاد داشته باشیم، جهانی شدن منجر به کاهش پوشش لباس های محلی خواهد شد.

همان گونه که ملاحظه می شود این پاسخ نشان می دهد که لباس محلی در بین اقوام ایرانی کم تر مورد استفاده قرار می گیرد. البته در این رابطه باید توجه داشت که پاسخ دهندگان از بین دانشجویان بومی دانشگاه ها انتخاب شده اند. نسبت این موضوع در اقوام مختلف فرق دارد. آذری ها و اعراب خوزستان، به ویژه آذری ها، کم تر به پوشش لباس محلی تمایل نشان می دهند، ولی اکراد و بلوچ ها به طور کلی بیش تر به پوشش لباس های محلی گرایش دارند. این امر نشان می دهد گرایش قومی از این جهت در میان اقوام بلوچ و کرد بیش تر است.

نمودار ۲- شاخص زبان محلی



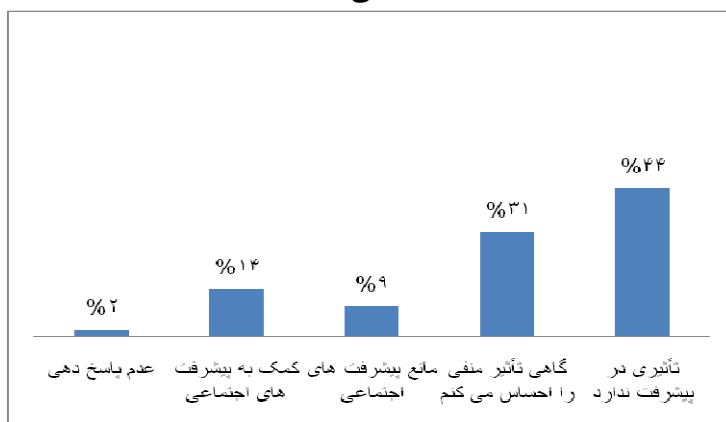
تکلم و عدم تکلم زبان‌های محلی می‌تواند از نشانه‌های جهانی شدن باشد. اگر به دیدگاه خاص‌گرایی اعتقاد داشته باشیم، جهانی شدن می‌بایست منجر به افزایش تکلم زبان‌های قومی گردد. بر اساس دیدگاه عام‌گرایی، جهانی شدن منجر به کاهش تکلم زبان‌های محلی خواهد شد. در این رابطه اکثر پاسخ‌دهندگان گزینه اول را انتخاب کرده‌اند یعنی دوست دارند که به زبان محلی صحبت کنند. سه قوم آذری، کرد و بلوچ بین ۷۰ تا ۸۰ درصد گزینه اول را انتخاب کردند و این امر از اهمیت زبان محلی-قومی به عنوان نماد هویتی و عامل ارتباطی حکایت دارد. بررسی این پرسش در کنار پرسش اول که گویای استفاده کم‌تر از لباس محلی است نشان می‌دهد که زبان با زندگی مردم بیش‌تر عجین شده است. از این‌رو، جهانی شدن، زبان‌های محلی را در ایران به حاشیه نرانده است.

نمودار ۳- شاخص نشریه محلی



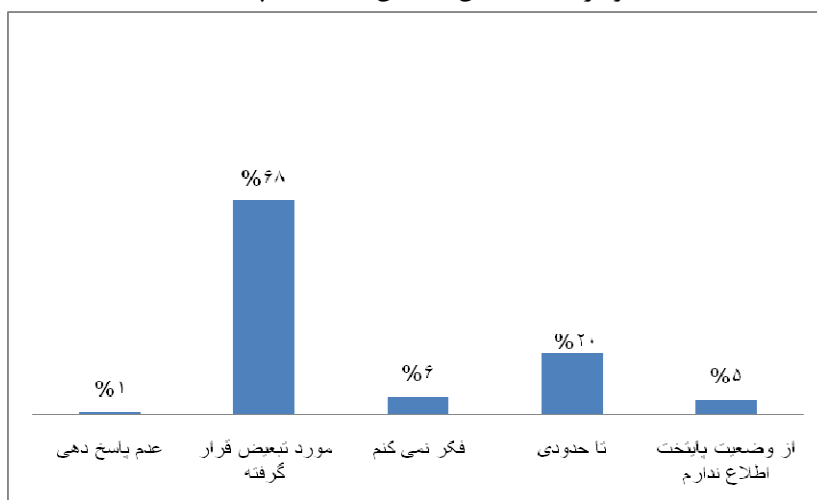
در این پرسش، انتخاب گزینه اول قابل تأمل است؛ زیرا پاسخ‌دهندگان اعلام کرده‌اند که به نشریات به زبان محلی دسترسی ندارند و دسته دوم که گزینه دوم را انتخاب کرده‌اند، نشریات محلی را گاهی مطالعه می‌کنند. در این میان، دانشجویان کرد بیش از دیگران به عدم دسترسی به نشریات محلی تأکید داشتند. در مجموع، نمودار فوق تقریباً نمایانگر دیدگاه‌های جامعه آماری مورد بررسی است و تفاوت فاحشی بین اقوام مختلف وجود ندارد. گزینه عدم دسترسی به صورت غیرمستقیم این پیام را می‌دهد که توجه کم‌تری به بسط نشریات محلی می‌شود.

نمودار ۴- شاخص شکاف مرکز- پیرامون (تأثیر تکلم به زبان و لهجه‌های محلی بر پیشرفت اجتماعی)



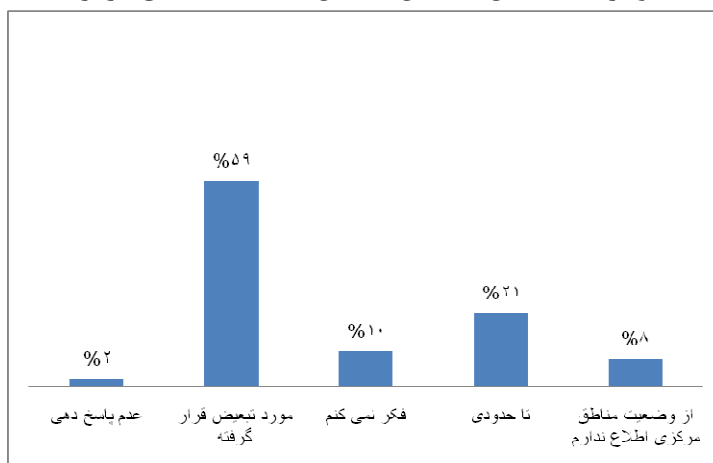
بیش از ۴۰ درصد پاسخ‌دهندگان اعلام کرده‌اند که لهجه داشتن و شهرستانی بودن هیچ تأثیری در پیشرفت اجتماعی ندارد. اما بخشی از آنها به صورت غیرمستقیم به وجود تبعیض بین زبان‌های محلی و متکلمین آنها با زبان رسمی و متکلمین آن اشاره داشته‌اند. از جهت آماری، دانشجویان کرد بیش از دیگران، متمایل به انتخاب گزینه اول بودند. ولی به طور میانگین، پاسخ چهار گروه مورد بررسی تفاوت فاحشی با یکدیگر نداشته است. در اینجا به خوبی شاهد تأثیرگذاری تبلیغات منفی رسانه‌ها و برخی از نخبگان سیاسی (در ایام انتخابات و موقعیت‌های دیگر) هستیم. طی ۳۰ سال اخیر بی‌تردید بسیاری از سمت‌های کلیدی کشور در دست آذری‌زبانان بوده است، ولی با این حال آنها احساس می‌کنند به دلیل انتساب‌های قومی کم‌تر مورد توجه قرار گرفته‌اند.

نمودار ۵- احساس تبعیض نسبت به پایتخت



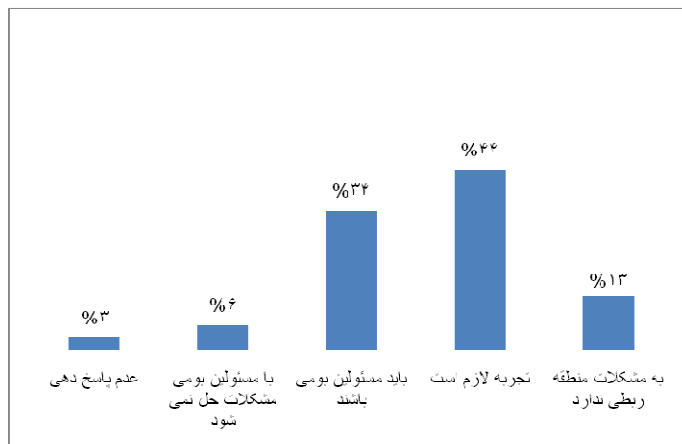
در این سؤال نزدیک ۷۰ درصد از پاسخ‌دهندگان اعلام کرده‌اند که منطقه آنها نسبت به پایتخت مورد تبعیض قرار گرفته است. البته دانشجویان کرد بیش از دیگران متمایل به انتخاب گزینه ۴ (تأیید تبعیض) بوده‌اند. از این رو، نوعی تلقی مرکز-پیرامون بین اقوام ایرانی وجود دارد. در مجموع نمودار فوق بیانگر میانگین دیدگاه دانشجویان مورد بررسی است و تفاوت فاحش بین پاسخ‌ها مشاهده نمی‌شود.

نمودار ۶- شاخص احساس تبعیض نسبت به مناطق مرکزی



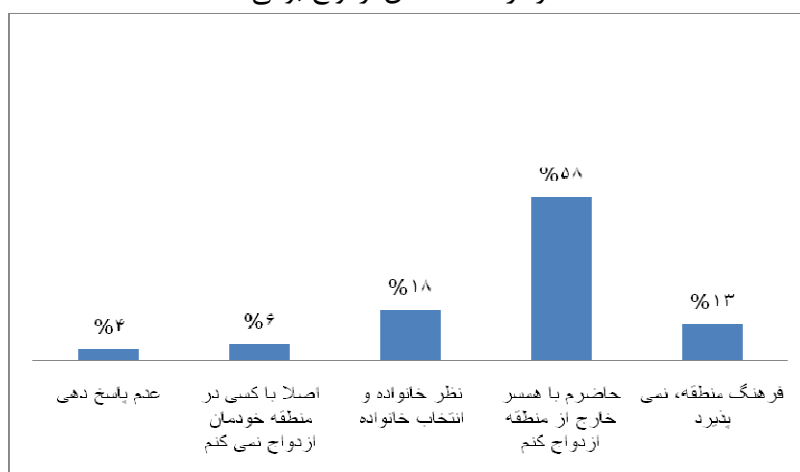
در این سؤال حدود ۶۰ درصد از پاسخ‌دهندگان اعلام کرده‌اند که منطقه آنها نسبت به مناطق مرکزی مورد تبعیض واقع شده است. از این رو، نوعی تلقی مرکز-پیرامون بین اقوام ایرانی از این جهت نیز وجود دارد. البته دانشجویان بلوچ و کرد ۱۰ درصد بیش از دیگران به گزینه ۴ متمایل بودند. در مجموع نمودار فوق بیانگر میانگین دیدگاه دانشجویان مورد بررسی است و تفاوت فاحش بین پاسخ‌ها مشاهده نمی‌شود.

نمودار ۷- شاخص بومی بودن مدیران



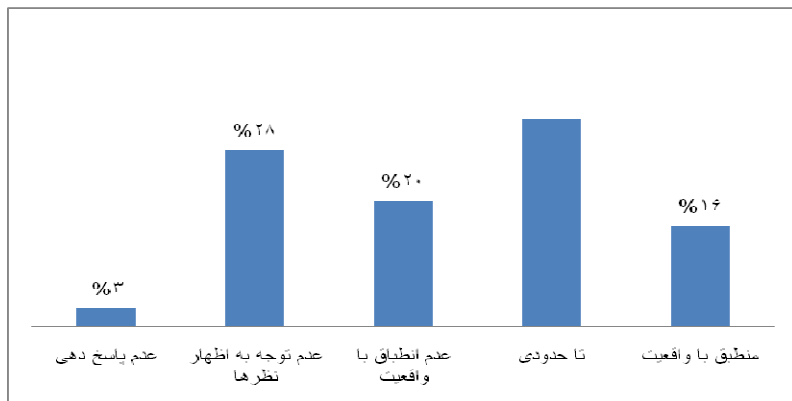
افزایش آگاهی، توقع کارآمدی دولت و مطالبات مختلف یکی از شاخص‌های جهانی شدن است. در این سؤال پاسخ‌دهندگان حل مشکلات منطقه را نیازمند یک مسئول باتجربه می‌دانند و بومی بودن را برای این امر لازم نمی‌بینند. با این وصف، به نظر بسیاری از پاسخ‌دهندگان نیز مسئول محلی بهتر مشکلات آنها را درک می‌کند. اکثر پاسخ‌دهندگان گزینه‌های ۲ و ۳ را انتخاب کردند. دانشجویان کرد و بلوچ ۱۰ درصد بیش از دیگران متمایل به گزینه ۳ (بومی بودن مسئولین) بوده‌اند. پاسخ فوق نشان می‌دهد که دانشجویان مورد نظر فقدان مدیران با تجربه و بومی را مشکل اصلی منطقه خود می‌دانند. در مجموع نمودار فوق بیانگر میانگین دیدگاه دانشجویان مورد بررسی است و تفاوت فاحش بین پاسخ‌ها مشاهده نمی‌شود.

نمودار ۸- شاخص ازدواج بومی



ازدواج یکی از مهم‌ترین نهادهای اجتماعی است. بالاتر بودن میزان ازدواج درون‌گروهی به معنی اثر نپذیرفتن از مدرنیته و جهانی شدن است. در این سؤال نزدیک به ۶۰ درصد پاسخ‌دهندگان اعلام کرده‌اند که حاضرند با همسر مناسب خارج از منطقه ازدواج نمایند. البته آذری زبانان و اعراب بیش از دیگران متمایل به گزینه دوم بوده‌اند. از این‌رو کاهش تعصبات قومی در این مورد در همه اقوام مورد بررسی مشاهده می‌شود.

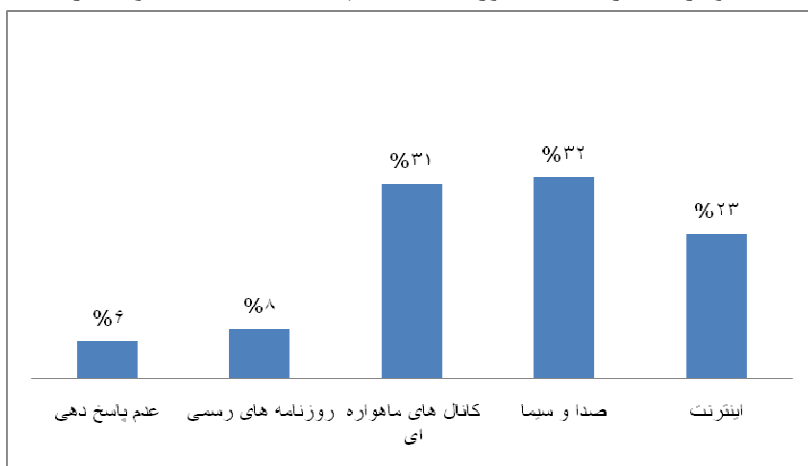
نمودار ۹- نظر دیگر کشورها درباره منطقه بومی



فشرده‌گی زمان و مکان و اظهار نظر دیگران درباره امور داخلی دولت‌ها از شاخص‌های جهانی شدن محسوب می‌شود.

بیش از ۳۰ درصد پاسخ‌دهندگان معتقدند که اظهار نظر کشورهای دیگر در مورد منطقه آنها تا حدودی با واقعیت منطبق است و نزدیک به ۳۰ درصد (۲۸ درصد) هم اعلام کرده‌اند که اصلاً به اظهار نظرهای کشورهای دیگر توجه نمی‌کنند و در نهایت ۲۰ درصد از پاسخ‌دهندگان هم اظهار نظرها را با واقعیت‌های منطقه قابل انطباق نمی‌دانند. اما اکراد در این سوال قدری استثناء هستند و آنها تا حدودی ادعاهای بیگانگان نسبت به خود را منطبق با واقعیت می‌دانند. این امر تأثیرپذیری بیش‌تر اکراد از تبلیغات بیگانگان و سوابق سیاسی این منطقه را نشان می‌دهد.

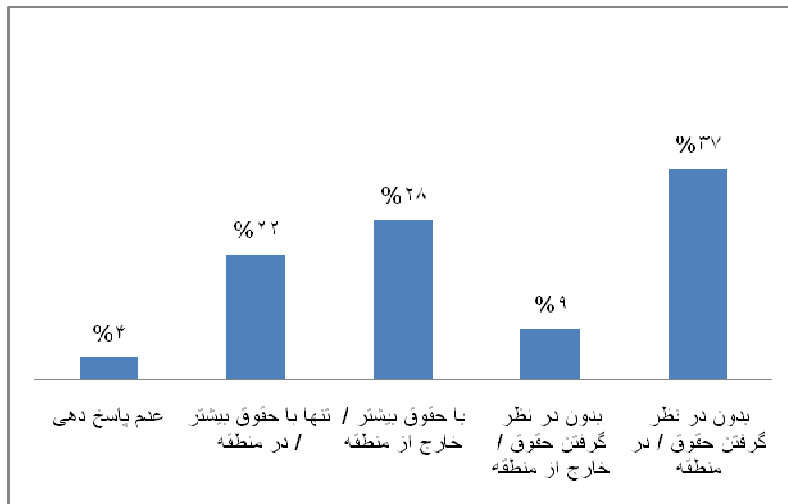
نمودار ۱۰- رسانه‌های مورد استفاده جهت کسب اطلاعات و اخبار



رسانه از شاخص‌های اصلی جهانی شدن است. این سؤال نحوه خبرگیری اطلاعات و اخبار را بررسی نموده است. به طور میانگین، بیش از ۳۰ درصد از پاسخ‌دهندگان صدا و سیما را منبع

تهیه خبر خود اعلام کرده‌اند و حدود ۳۰ درصد دیگر هم از کانال‌های ماهواره‌ای برای خبرگیری استفاده می‌نمایند. اینترنت هم در بین ۲۰ درصد از پاسخ‌دهندگان منبع تهیه خبر و اطلاعات بوده است. کردها حدود ۲۰ درصد بیش‌تر به ماهواره جهت اخبار روی آورده‌اند. این نمودار، به خوبی تأثیر جهانی شدن بر ایجاد تنوع منابع اطلاعاتی و افزایش آگاهی مردم و اقوام مشاهده می‌شود. در مجموع نمودار فوق بیانگر میانگین دیدگاه دانشجویان مورد بررسی است و تفاوت فاحش بین پاسخ‌ها مشاهده نمی‌شود.

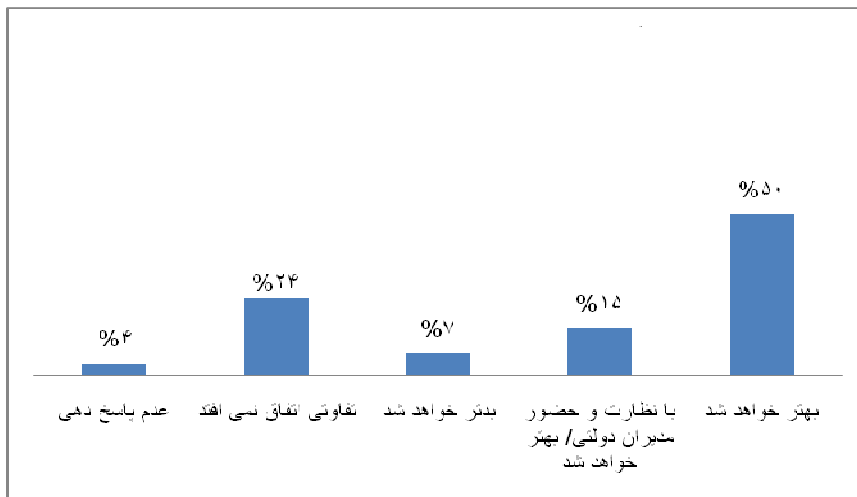
نمودار ۱۱- رابطه شغل و منطقه بومی



کسب درآمد و ماجراجویی شغلی، صرف‌نظر از مکان و مسافت از شاخص‌های اجتماعی جهانی شدن است.

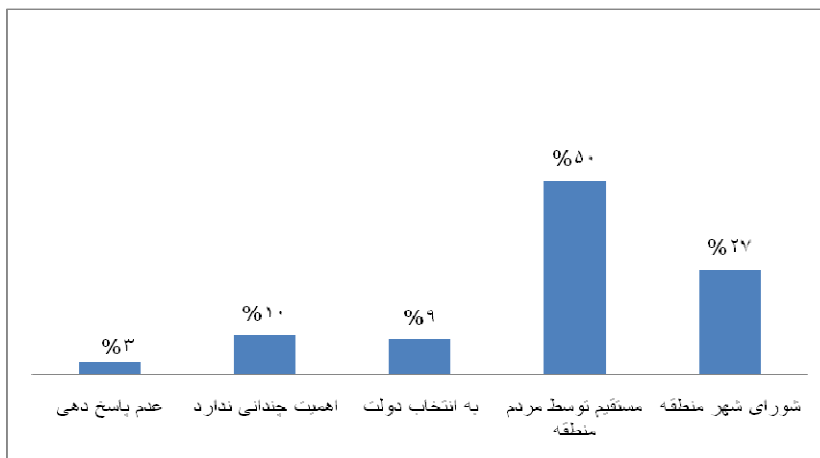
به طور میانگین، نزدیک به ۴۰ درصد از پاسخ‌دهندگان بدون در نظر گرفتن میزان حقوق می‌خواهند در منطقه خود کار کنند و نزدیک به ۳۰ درصد هم دلیل خود را برای کار کردن در خارج از منطقه حقوق بیش‌تر اعلام کرده‌اند. البته حدود ۴۰ درصد پاسخ‌دهندگان کرد و بلوچ متمایل به گزینه (تمایل به کار کردن در منطقه بومی بدون در نظر گرفتن حقوق) بودند. در اینجا تا حدی فشردگی مکان در میان اقوام ایرانی به چشم می‌خورد. شاید پاسخ‌دهندگان به این نتیجه رسیده‌اند زندگی در شهرهای بزرگ پرهزینه است و زندگی با درآمد کم‌تر در منطقه خود بیش‌تر مطلوب است. در این پرسش هم اقوام بلوچ و کرد ۱۰ درصد بیش‌تر از دیگران گزینه ۱ را انتخاب کرده‌اند.

نمودار ۱۲- نقش دولت در منطقه



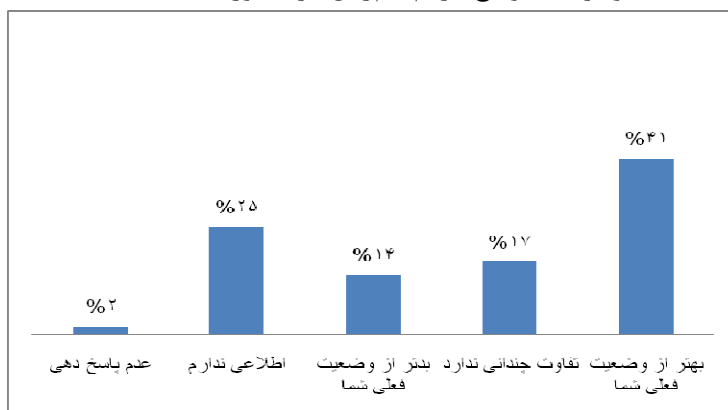
یکی از شاخص‌های جهانی شدن گسترش لیبرالیسم سیاسی و کوچک شدن دولت‌هاست. به طور میانگین، ۵۰ درصد از پاسخ‌دهندگان معتقدند که اگر دولت فقط سیاست کلی و امنیتی منطقه را تدوین و حمایت کند و مدیران بومی به اداره و حل مشکلات منطقه مبادرت کنند، وضعیت منطقه بهتر خواهد شد. بنابراین، نوعی تمرکززدایی و بومی‌گرایی مدیران مطرح نظر اقوام مورد بررسی است. در مجموع نمودار فوق بیانگر میانگین دیدگاه دانشجویان مورد بررسی است و تفاوت فاحش بین پاسخ‌ها مشاهده نمی‌شود. ولی انتخاب ۲۴ درصدی گزینه ۴ معنی‌دار است و حاکی از نوعی بدبینی نسبت به عدم تغییر اوضاع دارد. در مجموع نمودار فوق بیانگر میانگین دیدگاه دانشجویان مورد بررسی است و تفاوت فاحش بین پاسخ‌ها مشاهده نمی‌شود.

نمودار ۱۳- نحوه انتخاب شهردار



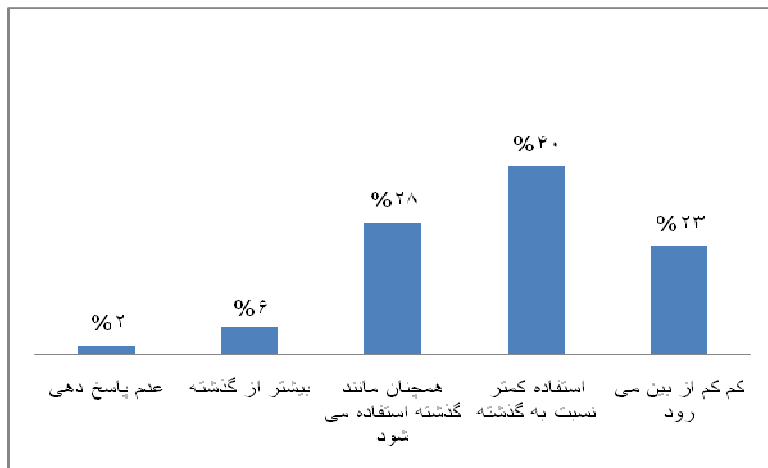
یکی از شاخص‌های جهانی شدن، گسترش ایده دموکراسی و افزایش توقع از مسئولین است. ۵۰ درصد از پاسخ‌دهندگان انتخاب شهردار را به انتخاب مستقیم مردم هر منطقه می‌دانند. بنابراین، از نظر اقوام، هر چه دموکراسی مستقیم‌تر باشد وضع آنها بهتر خواهد شد. در مجموع نمودار فوق بیانگر میانگین دیدگاه دانشجویان مورد بررسی است و تفاوت فاحش بین پاسخ‌ها مشاهده نمی‌شود، غیر از این که حدود ۱۰ درصد دانشجویان بلوچ بیش از دیگران به گزینه ۱ رأی دادند.

نمودار ۱۴- وضع مردم هم‌زبان در کشورهای همسایه



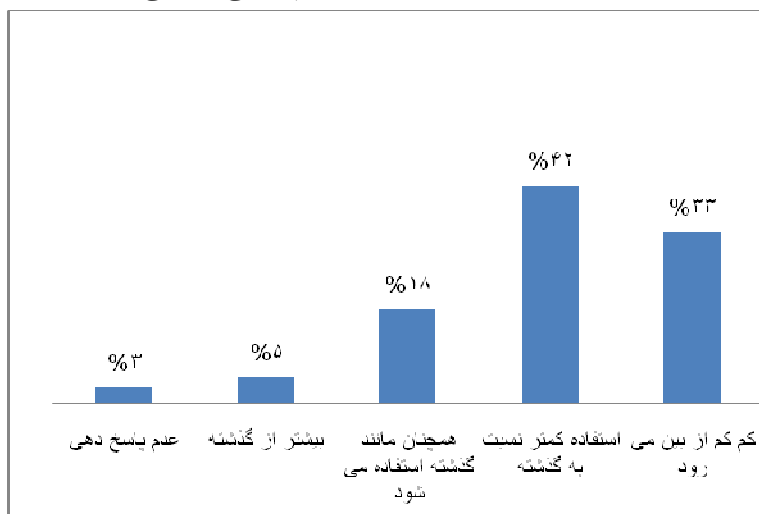
یکی از شاخص‌های جهانی شدن در معرض امواج تبلیغات مثبت و منفی قرار گرفتن مردم است. ۴۰ درصد از پاسخ‌دهندگان وضع اقتصادی و فرهنگی مردم هم‌زبان در کشورهای همسایه را بهتر از وضعیت فعلی خود می‌دانند و بیش از ۲۰ درصد هم اعلام کرده‌اند از وضعیت آنها اطلاع ندارند. این امر نشانه تأثیر دنیای ارتباطات بر توقعات مردم و همچنین انتقاد از سیاست‌های عمرانی دولت دارد. البته دانشجویان بلوچ به پرسش فوق پاسخ متوازن داده‌اند؛ یعنی این که حد متوسطی از چهار گزینه را انتخاب کرده‌اند. اما دانشجویان کرد بیش از دیگران (حدود ۱۰ درصد) گزینه ۱ را انتخاب کردند. اگر مقایسه‌ای از شاخص‌های زندگی در مناطق کردنشین در کشورهای همسایه ایران صورت گیرد به خوبی از وضعیت بهتر منطقه کردنشین ایران حکایت دارد. اما دانشجویان بلوچ واقع‌بینانه‌تر برخورد کردند و فقط ۲۹ درصد به گزینه ۱ رأی دادند. هر چند میانگین چهار قوم مورد بررسی بیش‌تر متمایل به گزینه ۱ هستند و پراکندگی پاسخ‌ها در این پرسش میان اقوام بسیار بالا است.

نمودار ۱۵- وضعیت و آینده زبان قومی



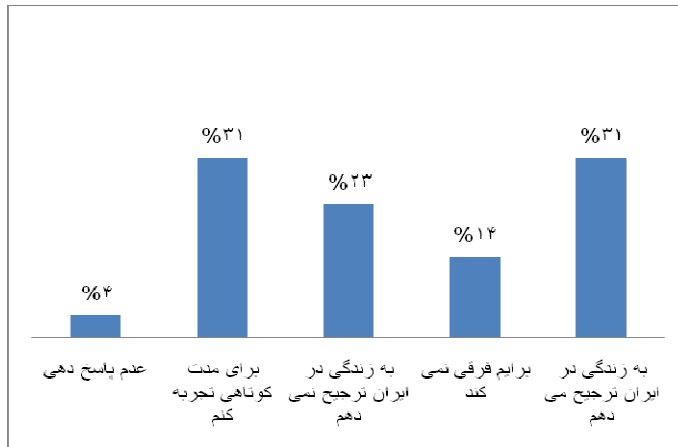
یکی از شاخص‌های فرهنگی جهانی شدن، کم‌رنگ شدن فرهنگ‌های محلی است. به طور میانگین، ۴۰ درصد از پاسخ‌دهندگان فکر می‌کنند که استفاده از زبان محلی آنها نسبت به گذشته کم‌تر شده است و نزدیک ۳۰ درصد هم معتقدند که زبان محلی آنها مانند گذشته مورد استفاده قرار می‌گیرد. در مجموع، اکثر پاسخ‌دهندگان معتقدند زبان محلی آنها به حاشیه رانده شده است. در این پرسش، آذری‌ها، کردها و بلوچ‌ها بترتیب حدود ۱۰ درصد بیش‌تر از دانشجویان عرب گزینه «الف» را انتخاب کردند. ولی میانگین گزینه «ب» برای همه آنها صدق می‌کند.

نمودار ۱۶- آینده و آداب و رسوم محلی و قومی



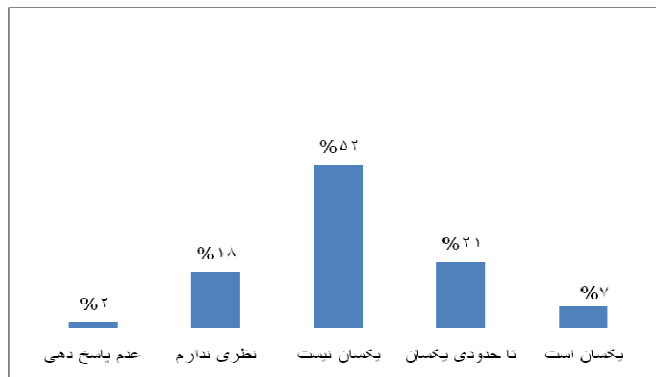
یکی از شاخص‌های فرهنگی جهانی شدن، محو فرهنگ‌های محلی است. بیش از ۴۰ درصد از پاسخ‌دهندگان فکر می‌کنند که استفاده از آداب و رسوم محلی آنها نسبت به گذشته کم‌تر شده است و بیش از ۳۰ درصد هم معتقدند که آداب و رسوم محلی آنها کم‌کم دارد از بین می‌رود. در اینجا به خوبی شاهد به حاشیه رانده شدن آداب و رسوم محلی در میان اقوام ایرانی هستیم. البته آذری زبانان مورد بررسی ۱۵ درصد بیش‌تر از دیگران به گزینه ۱ رأی دادند.

نمودار ۱۷- تمایل به زندگی در کشورهای دیگر



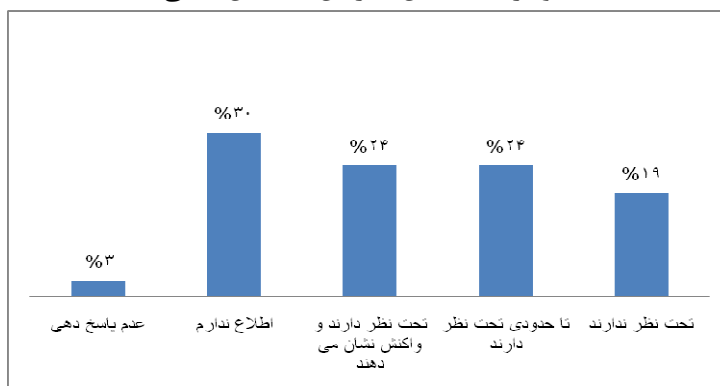
بی‌اهمیت شدن جغرافیا و فشرده‌گی زمان و مکان یکی از شاخص‌های اصلی جهانی شدن است. در این سؤال به طور متوسط ۳۰ درصد از افراد زندگی در کشور دیگر را به زندگی ترجیح می‌دهند و ۳۰ درصد دیگر می‌خواهند زندگی در کشور دیگر را برای مدت کوتاهی تجربه کنند. در اینجا نیز تأثیر فشرده‌گی زمان و مکان را شاهد هستیم. ولی نکته قابل توجه، عطش سفر به خارج از کشور است که بنا به دلایل مالی برای همه ایرانیان مقدور نیست. در پرسش فوق، دانشجویان عرب به گزینه ۲ (بی‌اهمیت بودن کشور محل زندگی) رأی بیش‌تری دادند. اما مجموع پاسخ‌ها دلالت بر ترجیح گزینه‌های ۱ و ۴ است.

نمودار ۱۸- مقایسه سطح توسعه‌یافتگی استان محل زندگی با سایر استان‌ها



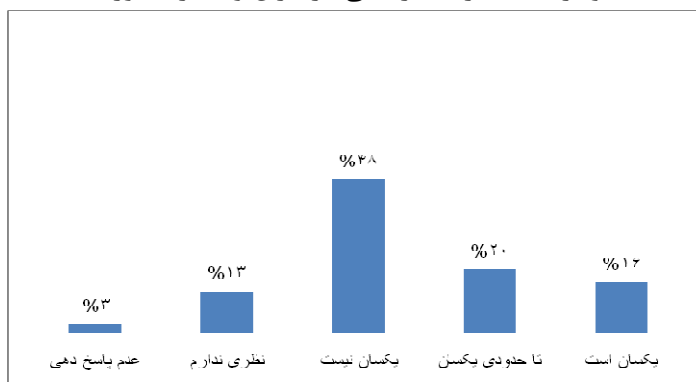
افزایش توقعات از دولت از شاخص‌های جهانی شدن است. در این پرسش به طور متوسط بیش از ۵۰ درصد پاسخ‌دهندگان معتقدند که سطح توسعه استان زندگی‌شان با دیگر استان‌های مرزی یکسان نیست. این امر به معنی نارضایتی نسبی آنها از روند توسعه در منطقه‌شان حکایت دارد. در مجموع نمودار فوق بیانگر میانگین دیدگاه دانشجویان مورد بررسی است و تفاوت فاحش بین پاسخ‌ها مشاهده نمی‌شود.

نمودار ۱۹- نقش سازمان‌های بین‌المللی



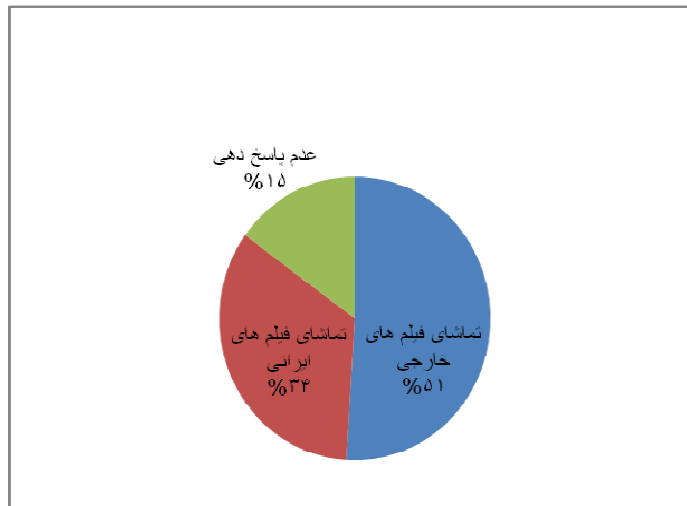
حضور مؤثر سازمان‌های بین‌المللی در زندگی مردم از شاخص‌های جهانی شدن محسوب می‌شود. به طور متوسط ۳۰ درصد پاسخ‌دهندگان اعلام کرده‌اند که از اظهار نظر سازمان‌های بین‌المللی درباره منطقه زندگی‌شان اطلاعی ندارند و بیش از ۲۰ درصد هم معتقدند که این سازمان‌ها تا حدودی تحولات منطقه آنها را تحت نظر دارند و بیش از ۲۰ درصد دیگر اعلام کرده‌اند که سازمان‌های بین‌المللی تحولات منطقه آنها را تحت نظر دارند و واکنش نشان می‌دهند. در مجموع متوسط مردم به نقش‌آفرینی سازمان‌های بین‌المللی در زندگی روزمره‌شان باور دارند. نمودار فوق بیانگر میانگین دیدگاه دانشجویان مورد بررسی است و تفاوت فاحش بین پاسخ‌ها مشاهده نمی‌شود.

نمودار ۲۰- نیازهای زندگی در ایران و سایر کشورها



با توجه به نظریه عام‌گرایی، یکسان شدن فرهنگی از شاخص‌های جهانی شدن است. به طور متوسط نزدیک به ۵۰ درصد از پاسخ‌دهندگان نیازهای زندگی‌شان را با نیازهای افراد کشورهای دیگر یکسان نمی‌دانند. اما کم‌تر از نیمی هم قائل به همسان‌انگاری هستند. این به معنی کاهش فاصله‌های فرهنگی بین مردم در جهان امروز است. در مجموع نمودار فوق بیانگر میانگین دیدگاه دانشجویان مورد بررسی است و تفاوت فاحش بین پاسخ‌ها مشاهده نمی‌شود.

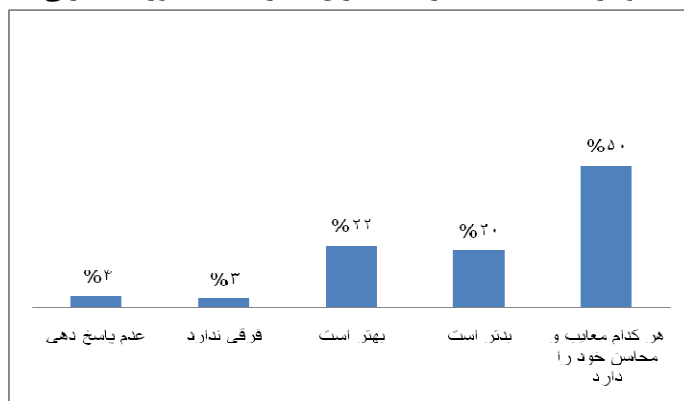
نمودار ۲۱- گذران اوقات فراغت



نفوذ هالیوود در بینش و زندگی مردم از شاخص‌های فرهنگی جهانی شدن است. نظر به این‌که بیش از ۷۰ درصد سینمای جهان در اختیار هالیوود است این نکته در تأثیرگذاری فرهنگی آمریکا بر سطح جهان بیش‌تر قابل توجه است.

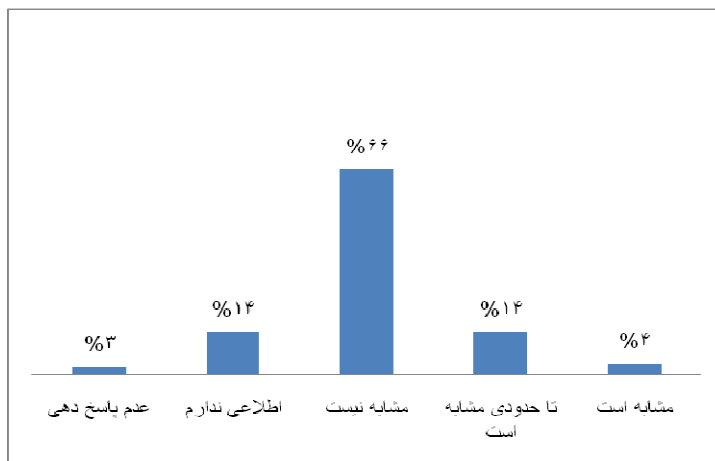
به طور متوسط بیش از ۵۰ درصد از پاسخ‌دهندگان در اوقات فراغت خود فیلم‌های خارجی را تماشا می‌کنند. این امر تأثیر رسانه فرهنگی، خصوصاً هالیوود را نشان می‌دهد. بالطبع، تماشای فیلم هالیوودی تبعات فرهنگی خاص خود، خصوصاً آمریکایی شدن را در پی دارد. در مجموع نمودار فوق بیانگر میانگین دیدگاه دانشجویان مورد بررسی است و تفاوت فاحش بین پاسخ‌ها در اقوام مختلف مشاهده نمی‌شود.

نمودار ۲۲- مقایسه فرهنگ ایران با فرهنگ کشورهای غربی



غربی شدن فرهنگ‌ها از شاخص‌های جهانی شدن است. به طور متوسط ۵۰ درصد از افراد پاسخ‌دهنده معتقدند که هر کدام از فرهنگ‌های غربی و فرهنگ کشور ما، محاسن و معایب خود را دارد و بیش از ۲۰ درصد از افراد نیز فرهنگ کشورمان را بهتر می‌دانند. در مجموع نمودار فوق بیانگر میانگین دیدگاه دانشجویان مورد بررسی است و تفاوت فاحش بین پاسخ‌ها مشاهده نمی‌شود. انتخاب گزینه ۱ توسط پاسخ‌دهندگان نشان می‌دهد که جمعیت مورد بررسی دچار الیناسون نشده‌اند.

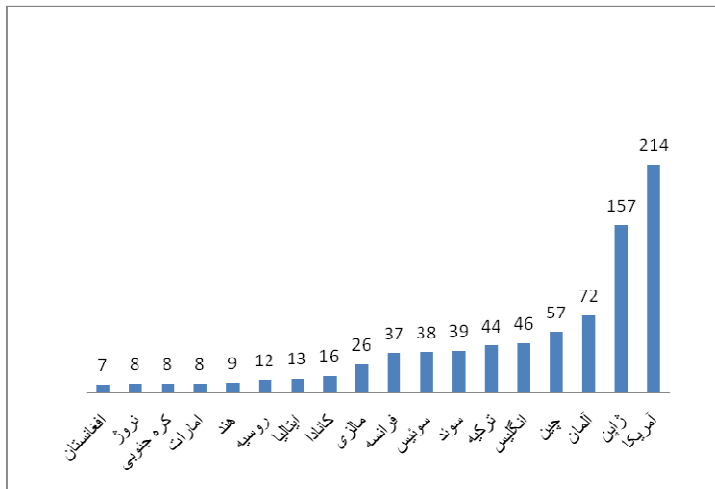
نمودار ۲۳- مقایسه حقوق شهروندی در ایران با فرهنگ استانداردهای جهانی



نهادینه شدن حقوق شهروندی از شاخص‌های سیاسی جهانی شدن محسوب می‌شود. به طور متوسط بیش از ۶۰ درصد (۶۶ درصد) از پاسخ‌دهندگان حقوق شهروندی در منطقه زندگی‌شان را با استانداردهای جهانی مشابه نمی‌دانند. این امر حکایت از نارضایتی نسبی آنها از جهت حقوق شهروندی در منطقه خود دارد. شاید تأثیر منفی رسانه‌های بیگانه نیز در این مورد

قابل تبیین باشد. در مجموع نمودار فوق بیانگر میانگین دیدگاه دانشجویان مورد بررسی است و تفاوت فاحش بین پاسخ‌ها مشاهده نمی‌شود، جز این‌که دانشجویان کرد ۱۰ درصد بیش‌تر به گزینه ۳ رأی دادند.

نمودار ۲۴- الگوی توسعه‌یافتگی



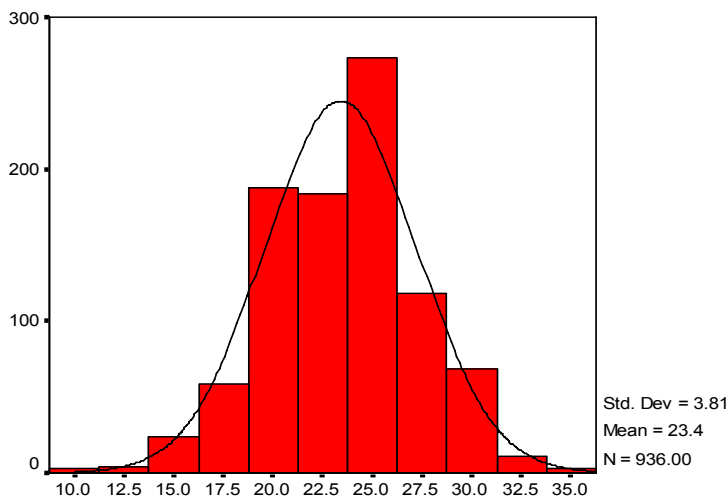
از نظر پاسخ‌دهندگان، آمریکا انتخاب اول از جهت توسعه‌یافتگی است. پس از آن ژاپن در رده دوم قرار گرفته است. پاسخ به این سؤال بخوبی تأثیر جهانی شدن و سلطه تبلیغاتی آمریکا را نشان می‌دهد. در مجموع نمودار فوق بیانگر میانگین دیدگاه دانشجویان مورد بررسی است و تفاوت فاحش بین پاسخ‌ها مشاهده نمی‌شود، فقط این‌که دانشجویان بلوچ رأی متوازی به آمریکا و ژاپن دادند.

جمع‌بندی آماری

سؤالات پرسش‌نامه بر اساس موضوع به دو گروه تقسیم گردید. گروه اول میزان گرایش به تعلقات قومی و گروه دوم تأثیر جهانی شدن بر وجوه فرهنگی و سیاسی اقوام مورد نظر را زمینه‌یابی نموده است.

بر اساس آزمون‌های انجام شده نتایج زیر حاصل گردیده است:

نمودار ۲۵- بررسی میزان گرایش به تعلقات قومی دانشجویان مورد بررسی



SUM1

One-Sample Statistics

Std. Error Mean	Std. Deviation	Mean	N	
.124	3.807	23.40	936	SUM1

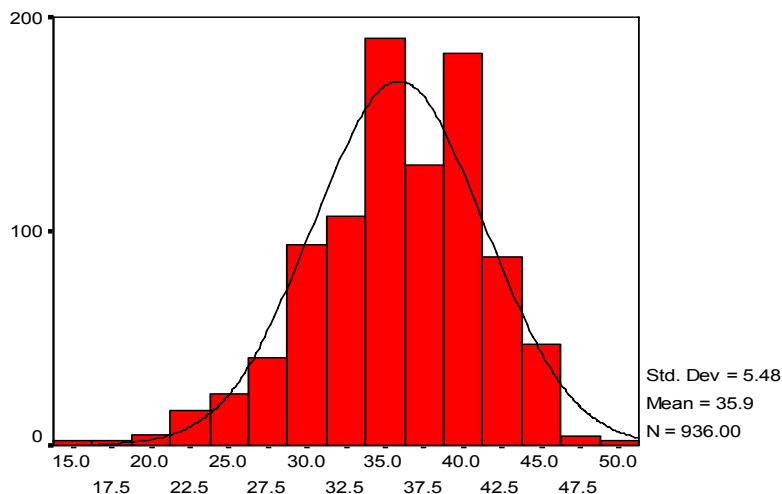
One-Sample Test

Test Value = 0						
95% Confidence Interval of the Difference		Mean Difference	Sig. (2-tailed)	df	t	
Upper	Lower					
23.64	23.16	23.40	.000	935	188.071	SUM1

بر اساس پرسش‌های مربوط به پایبندی به قومیت باید میانگین نمره هر فرد برای موضوع $\mu = 19$ باشد ولی میانگین به دست آمده در کل داده‌ها عدد 23.40 می‌باشد. یعنی فرض برابری میانگین‌ها رد می‌شود. میانگین کل از این مقدار بیش تر است و نشان می‌دهد که اقوام ایرانی هنوز به آداب رسوم محلی خود پایبند هستند.

نمودار ۲۶- نمودار بررسی میزان تأثیرات سیاسی-فرهنگی جهانی شدن بر دانشجویان

مورد بررسی



SUM2

One-Sample Statistics

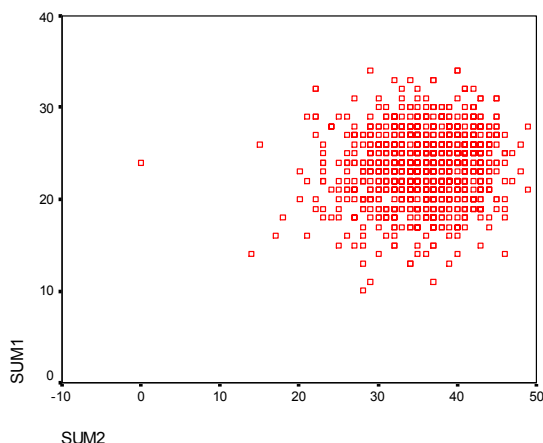
Std. Error Mean	Std. Deviation	Mean	N	
.179	5.478	35.88	936	SUM2

One-Sample Test

Test Value = 0						SUM 2
95% Confidence Interval of the Difference		Mean Difference	Sig. (2-tailed)	df	t	
Upper	Lower					
36.23	35.53	35.88	.000	935	200.372	

براساس پرسش‌های مربوط به جهانی شدن باید میانگین نمره هر فرد برای جهانی شدن $\mu = 32$ باشد ولی میانگین به دست آمده در کل داده‌ها عدد **35.88** می‌باشد. یعنی فرض برابری میانگین‌ها رد می‌شود. میانگین به دست آمده از میزان میانگین مفروض بیشتر شده است، یعنی اقوام ایرانی تحت تأثیر ابعاد فرهنگی و سیاسی جهانی شدن قرار گرفته‌اند.

نمودار ۲۷- بررسی آزمون رگرسیون برای بررسی میزان همبستگی داده‌های حاصل از ضریب همبستگی بین جهانی شدن و افزایش تعلقات قومی، خصوصاً در ابعاد سیاسی به شرح زیر است.



Variables Entered/Removed (b)

Method	Variables Removed	Variables Entered	Model
Enter	.	SUM2 (a)	1

a All requested variables entered.
b Dependent Variable: SUM1

Model Summary

Std. Error of the Estimate	Adjusted R Square	R Square	R	Model
3.787	.010	.011	.107 (a)	1

a Predictors: (Constant), SUM2

ANOVA (b)

Sig.	F	Mean Square	df	Sum of Squares	Model
.001 (a)	10.749	154.151	1	154.151	Regression on Residual Total 1
		14.341	934	13394.609	
			935	13548.760	

a Predictors: (Constant), SUM2
b Dependent Variable: SUM1

Coefficients (a)

Sig.	t	Standardized Coefficients	Unstandardized Coefficients		Model
		Beta	Std. Error	B	
.000	25.279		.821	20.741	(Constant) 1
.001	3.279	.107	.023	.074	SUM2

a Dependent Variable: SUM1

آزمون رگرسیون نشان می‌دهد که این دو متغیر با یکدیگر همبسته هستند و حتی می‌توان گفت با هم رابطه خطی هم دارند.

نمودار ۲۸- ضریب همبستگی میان جهانی شدن و پایبندی به قومیت در دانشجویان مورد بررسی

Descriptive Statistics

N	Std. Deviation	Mean	
936	3.807	23.40	SUM1
936	5.602	35.84	SUM2

Correlations

SUM2	SUM1		
.103 (**)	1	Pearson Correlation	
.002	.	Sig. (2-tailed)	SUM1
936	936	N	
1	.103 (**)	Pearson Correlation	
.	.002	Sig. (2-tailed)	SUM2
936	936	N	

** Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

ضریب هم بستگی بین این دو متغیر **0.103** می‌باشد که یک ضریب همبستگی مثبت است و نشان می‌دهد که جهانی شدن باعث حذف علایق قومی گروه‌های مورد بررسی نگردیده است.

نتیجه‌گیری

بی‌تردید امواج جهانی شدن سپهر سیاسی و فرهنگی ایران را تحت تأثیر قرار داده است. قرائت‌ها و نظریات مختلف جهانی شدن اعم از خاص‌گرایی و عام‌گرایی به صورت مختلف در میان اقوام ایرانی نیز تأثیر گذاشته است. جمعیت آماری مورد بررسی در این مقاله در برخی از شاخص‌های فرهنگی مانند زبان کماکان تأکید بر پاسداری از فرهنگ قومی دارند. اما در برخی زمینه‌ها مانند نوع پوشش، ازدواج و مناسبات اجتماعی با الگوهای غالب جامعه ایرانی و حتی جامعه جهانی همسو می‌گردند. اما جهانی شدن در گرایش اقوام ایرانی به سمت دموکراتیزاسیون، حکمرانی خوب، مساوات و انقلاب مطالبات سیاسی - اجتماعی تأثیر مثبت گذاشته است. مشاهده نگارنده در اثنای پژوهش و همچنین یافته‌های برخی از گویه‌ها نشان می‌دهد که قومیت در ایران هنوز شکل بسیج سیاسی تهدیدآمیز نگرفته است و مطالبات اقوام ایرانی مشروع، قانونی و در راستای قانون اساسی است و حس میهن‌پرستی در اکثریت افراد مورد مصاحبه مشهود بود. هر چند طی سال‌های اخیر اقدامات چشم‌گیری در جهت محرومیت‌زدایی مناطق پیرامونی ایران برداشته شده است؛ اما دهه‌ها محرومیت و بعضاً تبعیض ایجاب می‌کند که دولت با در پیش گرفتن رویکرد توسعه مضاعف مناطق پیرامونی، مانع از تبدیل فرصت‌های متکثر فرهنگی به تهدید گردد. مهم‌ترین خواسته‌های قومی موجود را می‌توان طبق یافته‌های حاصل از این پژوهش در مطالبه توزیع عادلانه منزلت، قدرت و ثروت خلاصه کرد:

۱. مشارکت سیاسی و اجتماعی فعالانه.
 ۲. مساوات قانونی و عملی و امکان پیشرفت در تمامی سطوح اداری و دولتی فارغ از تعلقات قومی.
 ۳. تمرکززدایی به دو صورت: تقاضای استفاده بیشتر از نخبگان محلی. و لزوم تجدید نظر در نظام اداری حاکم و اعطای مسئولیت بیشتر به مناطق مطرح می‌شود.
 ۴. کاهش شکاف مرکز-پیرامون و توسعه متوازن و توجه به پتانسیل‌ها و استعدادهاى منطقه.
 ۵. گسترش و تعمیق مردم‌سالاری و توجه ویژه به حقوق خاص فرهنگی گروه‌های پیرامونی.
- این خواسته‌ها نه تنها بر خلاف قانون اساسی نیست بلکه وظیفه‌ای بوده که دولت بر دوش داشته که به واسطه عوامل تاریخی-سیاسی مورد کم‌توجهی قرار گرفته است.
- در مجموع، جهانی شدن از یک‌سو منجر به افزایش آگاهی اقوام ایرانی به شاخصه‌های قومیت و همچنین سرنوشت سیاسی-اجتماعی آنها شده است؛ از سوی دیگر باعث به حاشیه رانده شدن برخی تعلقات قومی گشته است. بنابراین مطالبات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی اقوام پیرامونی در پی جهانی شدن افزایش یافته و این امر تلاش مضاعف دولت جهت تقویت فرآیند دموکراتیزاسیون، تمرکززدایی، مساوات قانونی و عملی و همچنین کاهش شکاف توسعه در سطح کشور را می‌طلبد.

منابع

- امیدی، علی (۱۳۸۶) نظریه بسیج سیاسی قومیت و راهکارهای مهار و پیشگیری مناقشات قومی: مطالعه موردی کردستان ایران، مجله دانشکده علوم اداری و اقتصاد، شماره ۴۷.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۸۲) فرهنگ‌شناسی، تهران، قطره.
- ترابی‌نژاد، مهرداد (۱۳۸۴) جهانی شدن و فرهنگ ملی، مجموعه مقالات هویت ملی و جهانی شدن، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- جلایی‌پور، حمیدرضا (۱۳۸۵) فراز و فرود جنبش کردی ۶۷-۱۳۵۷، پیوست یک: جهانی شدن و جنبش قومی، تهران، لوح فکر.
- خوبروی پاک، محمدرضا (۱۳۸۰) اقلیت‌ها، تهران، شیرازه.
- رضایی و احمدلو (۱۳۸۴) نقش سرمایه اجتماعی در روابط بین قومی و هویت ملی، فصلنامه مطالعات ملی، سال ششم، شماره ۲۴.
- روزنا، جیمز (۱۳۸۲) جهان آشوب زده، ترجمه علیرضا طیب، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- سلیمی، حسین (۱۳۸۴) نظریه‌های گوناگون در باره جهانی شدن، تهران، سمت.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۴) افسون زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار، مترجم فاطمه ولیایی، چهارم، تهران، فرزانه.
- شولن، یان آرت (۱۳۸۲) نگاهی موشکافانه به پدیده جهانی شدن، مسعود کرباسیان، تهران، علمی فرهنگی.
- صالحی امیری، سیدرضا (۱۳۸۵) مدیریت منازعات قومی در ایران، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک.
- قمری، داریوش (۱۳۸۴) همبستگی ملی در ایران، تهران، تمدن ایرانی.
- گل محمدی، احمد (۱۳۸۱) جهانی شدن، فرهنگ، هویت، تهران، نی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷) پیامدهای مدرنیت، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، مرکز.
- نادرپور، بابک (۱۳۸۲) تأثیر جهانی شدن بر هویت‌های ملی و قومی، مجموعه مقالات همایش جهانی شدن (بیم‌ها و امیدها)، تهران، حدیث امروز.
- نساج، حمید (۱۳۸۷) جهانی شدن و هویت اقوام ایرانی با تأکید بر مؤلفه‌های زبان و آداب و رسوم، دو فصلنامه سیاست نظری، ش ۵.
- یوسفی، علی (۱۳۸۱) «طبقه‌بندی اجتماعی اقوام در ایران»، فصلنامه مطالعات ملی، ش ۹، برگرفته از سایت فصلنامه: <http://www.rjnsq.org/Archive/Quarterly12/P-9-8-A-F.pdf>

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 دو 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. جهانی شدن 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 دو فصلنامه 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 دو فصلنامه 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.