

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

دوره جدید، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی  
مدیر مسئول: خسرو قبادی  
مدیر نشریات علمی: محسن جمالیان  
ویراستار ادبی: وحید تقی نژاد  
حروفچینی و صفحه آرایی: مریم بایه

هیئت تحریریه

دکتر حمید احمدی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر محمود کنایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان - دکتر الهه کولایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر محمدرضا تاجیک، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر حسین سلیمی، دانشیار روابط بین الملل دانشگاه علامه طباطبایی - دکتر محمدباقر حشمت زاده، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر ابراهیم متقی، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر حمیرا مشیرزاده، دانشیار روابط بین الملل دانشگاه تهران - دکتر عباس منوچهری، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر سیدعلیرضا حسینی بهشتی، استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر جهانگیر کریمی، استادیار روابط بین الملل 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](http://www.isc.gov.ir))، پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی ([www.sid.ir](http://www.sid.ir))، بانک اطلاعات نشریات کشور ([www.magiran.com](http://www.magiran.com))، بانک اطلاعات نشریات سیویلیکا ([www.civilica.com](http://www.civilica.com)) و برخی پایگاه‌های دیگر نمایه می‌شود.

نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان دانشگاه، خیابان شهید وحید نظری، شماره ۴۷  
صندوق پستی ۱۳۱۶ - ۱۳۱۴۵، اداره نشریات علمی، تلفن: ۲ - ۶۶۴۹۷۵۶۱ - ۶۶۴۹۲۱۲۹  
سامانه الکترونیکی: [www.j.ihss.ac.ir](http://www.j.ihss.ac.ir) - نشانی اینترنتی: [j.Political@ihss.ac.ir](mailto:j.Political@ihss.ac.ir)  
فرایند چاپ: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

قیمت: ۶۰۰۰۰ ریال

## راهنمای تدوین و ارسال مقاله‌های علمی - پژوهشی

### شرایط ارسال مقاله

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

- ۱..... امکان‌سنجی تحلیل پارادایمی در فلسفه سیاسی فارابی  
منصور میراحمدی / میثم قهرمان
- ۲۹..... سودمندگرایی سیاسی و مردم‌سالاری دینی  
عبدالمجید مبلغی
- ۵۵..... امکان‌های تکنولوژی اطلاعات در عرصه سیاست  
روح‌الله اسلامی
- ۸۹..... تفکر روشن‌فکران عصر قاجار و امکان‌گذار از نظریه حکومت به دولت  
مهدی کاظمی زمهریر
- ۱۲۱..... اندیشه سیاسی ایران شهری در دوره اسلامی  
احمد بستانی
- نقدی بر تحلیل‌های طبقاتی مبتنی بر رفتار انتخاباتی طبقه متوسط جدید در انتخابات (با تأکید  
بر انتخابات ریاست جمهوری دوره‌های هفتم (۱۳۷۶) و نهم (۱۳۸۴))..... ۱۵۷  
سعید میرترابی / سید مهدی میرعباسی
- ۱۹۳..... جنگ ایران و عراق از منظر تحلیل گفتمان  
حیدر شهریاری
- ۲۲۳..... تبیین الزامات سیاسی - عقلانی وحدت ملی در اندیشه امام خمینی (ره)  
محمدحسین جمشیدی
- ۲۵۵..... رابطه حقیقت و سیاست در اندیشه فردید  
حاتم قادری / مسعود غفاری / محرم طاهرخانی

## داوران این شماره

دکتر امیر محمد حاجی یوسفی / دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

دکتر سید صادق حقیقت / دانشیار دانشگاه مفید قم

دکتر عباس منوچهری / دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

دکتر منصور میراحمدی / دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

دکتر منصور انصاری / استادیار پژوهشکده امام خمینی

دکتر مرتضی بحرانی / استادیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی

دکتر احمد بستانی / استادیار دانشگاه خوارزمی

دکتر محمدرضا تاجیک / استادیار دانشگاه شهید بهشتی

دکتر سید علیرضا حسینی بهشتی / استادیار دانشگاه تربیت مدرس

دکتر جعفر حق‌پناه / استادیار پژوهشکده مطالعات راهبردی

دکتر سیدرضا شاکری / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

دکتر محمود شفیعی / استادیار دانشگاه امام صادق (ع)

دکتر ابوالفضل شکوری / استادیار دانشگاه تربیت مدرس

دکتر سعید عطار / استادیار دانشگاه یزد

دکتر مسعود غفاری / استادیار دانشگاه تربیت مدرس

دکتر گارینه کشیشیان / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب

دکتر نجف لک‌زایی / استادیار دانشگاه باقرالعلوم

دکتر قدیر نصری / استادیار دانشگاه خوارزمی

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳: ۱-۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۰۳/۱۹

## امکان‌سنجی تحلیل پارادایمی در فلسفه سیاسی فارابی

منصور میراحمدی\*

میثم قهرمان\*\*

### چکیده

تاکنون مطالعات گوناگونی درباره فلسفه سیاسی «فارابی» صورت گرفته است، اما یکی از رهیافت‌هایی که می‌تواند چشم‌انداز تازه‌ای را برای فهم فلسفه سیاسی فارابی باز نماید، تحلیل پارادایمی است. در این نوشتار، به امکان‌سنجی تحلیل پارادایمی در فلسفه سیاسی فارابی خواهیم پرداخت. به عبارت دیگر، بررسی خواهیم کرد که آیا با استخراج مبانی و پیش‌فرض‌های پنج‌گانه فلسفه سیاسی فارابی می‌توان تحلیل پارادایمی از آن ارائه نمود؟ فرضیه نوشتار حاضر بدین قرار است که با استخراج چنین مبانی و پیش‌فرض‌هایی می‌توان تحلیلی پارادایمی از فلسفه سیاسی فارابی ارائه کرد؛ تحلیلی که در آن، علاوه بر تفکیک مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، اجتماع‌شناسی و فرجام‌شناسی، می‌توان خط سیر منطقی و پیوستگی معناداری میان این مبانی برقرار کرد.

**واژه‌های کلیدی:** فلسفه سیاسی، فلسفه سیاسی فارابی، تحلیل پارادایمی، مبانی نظری، مؤلفه‌های فلسفه سیاسی.

---

\* نویسنده مسئول: استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی

mirahmadi\_mansoor@yahoo.com

Meisam.ghahreman@gmail.com

\*\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تهران

### مقدمه

اگر افلاطون نخستین فیلسوفی است که نظامی مرتبط و منظم از تعقل سیاسی به جهان اندیشه تقدیم داشت، فارابی را می‌توان بنیان‌گذار تفکر سیاسی با ساختاری مستحکم از مبادی و اصول سازگار فلسفی، در جهان اسلام دانست. اگر افلاطون مسائل همیشگی در حوزه تعقل مدنی را در یک منظومه فلسفی ساخت و پرداخت، فارابی کوشید تا با بهره‌گیری از میراث یونانی و با برخورداری از آموزه‌های دین اسلام، پاسخی بر این سؤال‌ها بیابد. اگر ارسطو بنیان‌گذار تفکر منطقی در جهان اسلام است، فارابی نیز با شرح و تفسیر و توصیف و تحشیه آثار او و مضموم ساختن آنها با مثال‌های روشن و دقیق و قابل فهم، مسئول شریان علم منطق یونانی به درون کالبد عالم اسلامی است. اگر ارسطو اولین اندیشمندی است که علوم را بر اساس موضوع و غایت تقسیم و طبقه‌بندی کرد، فارابی نیز دایره‌المعارفی از دانسته‌های زمان خویش را تصنیف و تقدیم مسلمانان نمود (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۲-۳).

از نظر *داوری/اردکانی*، فارابی برای نخستین بار علوم را در جهان اسلام طبقه‌بندی کرد و به هر یک از آنها با دلیل و برهان پرداخت (داوری اردکانی، ۱۳۵۶: ۸۴). به بیان دیگر، فارابی با پذیرفتن برخی از آرای فلاسفه پیشین، آنها را به صورتی که با محیط فرهنگی خاص او مطابق باشد، بازسازی نموده و چنان پیوند نزدیکی میان آنها برقرار کرده است که فلسفه حاصل از آن، منظم‌ترین و مرتبط‌ترین و هماهنگ‌ترین فلسفه‌هاست (شریف، ۱۳۶۲: ۶۴۴).

در باب وسعت نظری و اهمیت فارابی، *عبدالله نعمه* بیان می‌دارد که: «هیچ فکری در فلسفه اسلامی نیست، مگر آنکه ریشه‌اش در فلسفه فارابی باشد» (نعمه، ۱۳۶۷: ۳۹۷). *دوگلاس مورتون دانلوب*، فارابی را اولین و شاید آخرین نظام‌ساز در اسلام می‌شناسد (dunlob, 1961: 8). بدین ترتیب اهمیت فارابی بر نظام اندیشگی و فلسفی مسلمانان تا جایی است که او به تعبیر ت. ج. دبور، «ارسطوی مشرق زمین و یا معلم ثانی است» (دبور، ۱۳۶۲: ۱۵۳).

با توجه به نقش تأسیسی<sup>(۱)</sup> و تأثیرگذار فارابی بر فلسفه سیاسی جهان اسلام، در این نوشتار به بررسی مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، اجتماع‌شناسی و

فرجام‌شناسی در فلسفه سیاسی فارابی خواهیم پرداخت تا بدین‌وسیله دریچه‌ای برای فهم فلسفه سیاسی فارابی و به تبع آن فلسفه مشایی در جهان اسلام گشوده شود. بر اساس چنین دغدغه‌ای، سؤال اصلی که در این مقاله در پی پاسخ به آن هستیم، امکان‌سنجی تحلیل پارادایمی در فلسفه سیاسی فارابی به عنوان نقطه آغاز تأسیس پارادایم حکمت عقلانی مشایی است. برای پاسخ به چنین سؤالی، فرضیه‌ای که تنظیم شده است بدین شرح می‌باشد که با استخراج مبانی و پیش‌فرض‌های پنج‌گانه فلسفه سیاسی فارابی می‌توان تحلیل پارادایمی از آن ارائه کرد؛ تحلیلی که در آن ضمن تفکیک مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، اجتماع‌شناسی و فرجام‌شناسی، می‌توان خط سیر منطقی و پیوستگی معناداری میان این مبانی برقرار کرد.

چارچوب نظری این نوشتار، تحلیل پارادایمی مبتنی بر پنج دسته مبانی است، که شامل مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، اجتماع‌شناسی و فرجام‌شناسی است. آنچه از تفسیر پارادایمی فلسفه سیاسی قابل حصول است اینکه در مقاطع مختلف سیر اندیشه سیاسی، الگوهای متفاوتی برای فهم و درک شکل گرفته‌اند. الگوهای مشتمل بر مفروضات بنیادینی که متضمن پاسخ‌های معینی به پرسش بوده‌اند (منوچهری، ۱۳۷۸: ۵۰). بدین ترتیب، آنچه این نوشتار را متمایز از سایر کتب و مقالاتی که در باب فلسفه سیاسی فارابی به چاپ رسیده است می‌نماید، پرداختن به فلسفه سیاسی فارابی با بهره‌گیری از الگوی پارادایمی است که در کارهای پیشین چنین مدعایی بررسی نشده است. این کار تحقیقی بر اساس روش توصیفی - تحلیلی تنظیم شده است و روش جمع‌آوری داده‌ها کتابخانه‌ای است.

### شرحی بر زندگانی فارابی

«ابونصر محمد بن طرخان بن اوزلوع»، مشهور به فارابی، در سال ۲۵۷ هجری مصادف با ۸۷۰ میلادی در شهر «فاراب» متولد و به همان‌جا منسوب گشت و فارابی نامیده شد. در اینکه آیا شهر فاراب نام یکی از شهرهای ایالت خراسان قدیمی است یا نام یکی از شهرهای بلاد ترک، بین مورخین اختلاف نظر وجود دارد (هاشمی، ۱۳۵۱: ۲۱). به تبع چنین اختلافی، درباره نسب فارابی نیز اختلاف نظر وجود دارد؛ چنان‌که *والنزر و ابن‌بسی*

اصیبه، فارابی را ترک‌نژاد می‌دانند و کوربن، دیور و نعمه او را از نژاد پارسیان می‌دانند. والتزر بیان می‌دارد که: پدر فارابی از جمله افسران ترک بود که از یک‌صد سال قبل از تولد فارابی، به استخدام دستگاه خلافت درآمد (Walzer, 1985: 2). از طرفی کوربن، فارابی را از خانواده سرشناسی می‌داند که پدرش در دربار سامانیان، فرماندهی لشکر را به عهده داشته است (کوربن، ۱۳۶۱: ۲۱۴).

مدکور، زندگانی فارابی را به دو دوره: ۱- از تولد تا پنجاه سالگی و ۲- از پنجاه سالگی تا وفات تقسیم می‌کند (مدکور، ۱۳۶۲: ۶۴). درباره چگونگی دوره اول زندگانی فارابی، خبر موثقی در دست نیست و به درستی نمی‌دانیم که وی در کجا به سر برده و در چه محیط اقتصادی و فرهنگی رشد کرده است. گفته می‌شود که وی برای کسب علوم و معارف، در دوران جوانی و در زمان خلافت عباسیان، به بغداد که در عصر او «مدینه السلام» خوانده می‌شد رفته و زیر نظر استادان «مکتب بغداد» به تحصیل منطق، صرف و نحو، فلسفه، موسیقی، ریاضیات و سایر علوم عصر خویش پرداخته است. بدین ترتیب فارابی مدتی در رشته‌های مختلف و فنون گوناگون علوم در بغداد سرگرم تحصیل بود و سپس به شهر حران، نزد «ابوحیان بن جیلان»، حکیم نصرانی کوچ کرد و قسمتی دیگر از منطق را از او فراگرفت و آنگاه به بغداد مراجعت کرد (ابن خلکان، ۱۲۷۵ق: ۱۰۰). همچنین تاریخ‌نویسان کهن گزارش می‌کنند که فارابی در اواخر عمر و در حدود سال ۳۳۰ هجری قمری، بغداد را به قصد سوریه ترک گفته و در دربار «سیف‌الدوله حمدانی» رحل اقامت می‌افکند. وی در سال ۳۳۷ هجری قمری، سفری نیز به مصر داشته است. فارابی در سن هشتاد سالگی در دمشق وفات کرده و در همان جا نیز به خاک سپرده می‌شود.

به طور کلی دو واقعه زندگانی فارابی به دلیل تأثیر آنها بر پارادایم تأسیسی‌اش، حائز اهمیت بیشتری بوده و در خور تأمل و تحقیق افزون‌تری است: نخستین واقعه، عزیمتش به مدینه‌السلام و تعلیم و تعلم او در حوزه فلسفی مکتب بغداد است. مخصوصاً شناختی درباره استادان این حوزه که در آشنایی و به دنبال آن تسلط وی بر فلسفه یونانی (افلاطونی، مشایی و نوافلاطونی)، نقش کلیدی ایفا نموده‌اند، ضروری است. دومین حادثه زندگانی او، قبول دعوت سیف‌الدوله حمدانی حاکم شیعی مذهب حلب، در اواخر عمر است. مطالعه درباره این واقعه، هم از لحاظ تاریخی دارای اهمیت است و هم به



دلیل نظری. فارابی نیز همچون هر متفکر دیگری، در بیان اندیشه‌اش به وقایع و مستلزمات تاریخی عصر خویش نظر داشته و بسیاری از اصول و زیرساخت‌های نظریهٔ مدینهٔ فاضلهٔ خود را بر اساس تأمل در مشاهدات خویش پدید آورده است. از لحاظ نظری نیز شناخت شخصیت سیف‌الدوله و رابطهٔ او با فارابی به این دلیل اهمیت دارد که به ادعای برخی از محققین، فارابی در ارائهٔ نظریهٔ «رئیس مدینه» به او نظر داشته است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۶-۷).

### مبانی هستی‌شناسی

مبانی هستی‌شناسی، آن دسته از دیدگاه‌های کلان و بنیادینی است که اساس اندیشهٔ سیاسی فیلسوف را تشکیل می‌دهد. فارابی، هستی را سلسله‌مراتبی می‌بیند و به یک نظام سلسله‌مراتبی باور دارد. هستی از نگاه فارابی دو سیر دارد:

۱. **سیر نزولی:** که از موجودات کامل شروع می‌شود و به ناقص ختم می‌گردد و مختص نظام ملکوتی (آسمانی) است.
۲. **سیر صعودی:** که از موجودات ناقص شروع می‌شود و به کامل ختم می‌گردد و مختص نظام ناسوتی (زمینی) است.

از تقسیم‌بندی فوق درمی‌یابیم که فارابی بین دو نظام ملکوتی و ناسوتی، تفاوت قائل است. فارابی در کتاب «مبادی آرای اهل مدینهٔ فاضله»، بالاترین موجود نظام ملکوتی را سبب اول یا مبدأ موجودات که همان خداوند است، می‌نامد و بیان می‌دارد که:

«موجود اول عبارت از سبب اول سایر موجودات بود. و او از همهٔ نقایص بری بود و هر چه جز او است، از نقصی از نقایص خالی نیست؛ حال در او یک جهت از جهات نقص بود و یا بیش از یک جهت. و در عالم هستی وجودی دیگر مثل وجود او اصلاً ممکن نبود و نیز در مرتبت وجود او، وجودی مثل وجود او نبود تا ممکن بود برای او باشد و یا او را فزونی دهد. و او موجودی است که ممکن نبود که وجود او را سببی بود، آن نوع سببی که وجودش پایدار به او بود<sup>(۱)</sup> و یا صادر از او بود<sup>(۲)</sup> و یا به خاطر او بود<sup>(۳)</sup>» (فارابی، ۱۳۶۱: ۷۳-۷۵).

بنابراین در اندیشه فارابی، سبب اول به عنوان مبدأ موجودات که همانا خداوند است، در نظر گرفته می‌شود؛ اما برای شناخت خدا در اندیشه فارابی، راهی جز شناخت موجوداتی که از او صادر می‌شوند، وجود ندارد. به بیان دیگر، شناخت ما نسبت به موجودات صادره از او، استوارتر از شناختی است که نسبت به ذات واجب داریم. همه چیز از خدا صادر می‌شود و علم او عبارت از قدرت عظیم اوست و چون او درباره ذات خویش تعقل می‌کند، عالم از او صادر می‌گردد (حلبی، ۱۳۵۱: ۱۵۹). اما آنچه فلسفه فارابی را اعتبارمند می‌کند، پیروی از قاعده فلسفی صدور واحد از واحد است. فارابی بیان می‌دارد که فلاسفه می‌گویند:

«خدا واحد و یگانه و بی‌همتا است و از طرفی بسیط و غیر مرکب بوده،

یعنی از ماده و ترکیبات آن منزه است و فارق و جدا از ماده می‌باشد. پس

بنا بر اقتضا ذات معلول او نیز باید واحد و فارق از ماده باشد زیرا مادی از

مجرد صادر نگردد و چون که لازم مبدأ اول (خدا) یگانگی در ذات است و

نیز لازمه یگانگی ذاتی یگانگی از تمام جهات است» (فارابی، ۱۳۴۵ق: ۴-۵).

به بیان دیگر، فارابی ضمن حفظ این قاعده فلسفی باید نشان دهد چگونه در هستی‌شناسی وی از خداوند که امری واحد و بسیط است، موجودات متکثر به وجود آمده است؟

بدین ترتیب فارابی می‌باید در نظام فلسفی خویش، از قاعده «الواحد لایصدر منه الا

الواحد» پیروی کند. همان‌گونه که گفته شد، بدین معنا که از امر یگانه به جز یک چیز

به وجود نمی‌آید و یک چیز واحد نمی‌تواند به وجود آورنده کثرت باشد. از این‌رو از

سبب اول نیز باید موجودی واحد به وجود آید. فارابی درباره کیفیت صدور موجودات از

سبب اول بیان می‌دارد که:

«وجود او به خاطر ذاتش بود و از ملحقات جوهر او و وجود او و از توابع

او این بود که موجودات دیگر از او صادر شوند. و از این جهت است که

وجود او یعنی آن وجودی که به واسطه آن به غیر او وجود فایض شده

است، در جوهر او بود و وجودی که فی‌ذاته تجوهر او به آن بود نیز بعینه

همان وجود او یعنی وجودی بود که به واسطه آن وجود غیرش از او تحصیل

یافته است<sup>(۵)</sup> و چنین نیست که منقسم به دو وجود و دو چیز شود [و منقسم به دو چیز نمی‌شود] که به یکی از آن دو تجوهر ذاتش بود و به واسطه آن دیگر، موجودات دیگر از او صادر گردد، چنان‌که ما را دو چیز بود که به واسطه یکی از آن دو تجوهر ما بود<sup>(۶)</sup> که آن عبارت از نطق بود<sup>(۷)</sup> و به واسطه دیگر کتابت کنیم که عبارت از صناعت کتابت بود<sup>(۸)</sup> و بلکه او ذات و جوهری واحد و یکتا بود که هم تجوهر او به آن بود و هم بعینه به واسطه او موجودات دیگر از او صادر شود» (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۱۵-۱۱۷).

به دیگر سخن، سبب اول که همان خداوند است، عقل اول یا آسمان اول را آفرید. عقل اول با دو تصویری که می‌نماید، باعث ایجاد عقل دوم می‌شود و این روال تا عقل دهم که همان عقل فعال است، ادامه می‌یابد. این دو تصور عبارت است از یک، تصور علتش که همان تصور سبب اول یا خداوند است. دومین تصور، تصور خودش به عنوان معلول علت اول است. از این دو تصور، یک رابطه و نسبت علت و معلولی خلق می‌شود و از این رابطه علت و معلول، عقل اول می‌تواند معلولش را تصور نماید و از این تصور، معلول به نام عقل دوم صادر می‌شود و به این ترتیب معلول‌ها به وجود می‌آیند. فارابی مراتب موجودات در عالم ملکوتی از سبب اول تا عقل دهم را به شرح زیر بیان می‌دارد:

«نخست از موجود اول، دومین موجود فایض می‌شود. دومین موجود نیز

خود جوهری بود که نه متجسم بود و نه در ماده. پس هم ذات خود را تعقل کند و هم ذات موجود اول را. و آنچه از ذات خود تعقل کند، چیزی جز ذاتش نبود. پس به واسطه تعقلی که از ذات اول کند، وجود سومین موجود لازم آید و به واسطه اینکه متجوهر به ذات ویژه خود بود، وجود آسمان اول لازم آید... و از جهت تعقلی که از ذات اول دارد، وجود دهمین موجود [عقلی] لازم آید. وجود این نیز در ماده نبود، هم ذات خود را تعقل کند و هم ذات اول را، از جهت متجوهر بودنش به ذات خود، وجود کره قمر لازم آید و به واسطه تعقلی که از ذات اول دارد، وجود یازدهمین [عقلی] موجود لازم آید. وجود این یازدهمین موجود نیز در ماده نبود و او هم ذات خود را تعقل کند و هم ذات اول را؛ ولکن در اینجا آن وجودی که

[سلسله وجود] آنچه را موجود می‌کند [و از او حاصل می‌شود] محتاج به ماده و موضوع نبود، پایان می‌یابد و این موجودات مترتبه همان موجودات مفارقة می‌باشند که در جواهر ذات خود عقول و معقولاتند و به نزد کره قمر، وجود اجسام سماوی پایان می‌یابد و اجسام سماوی، اجماوی هستند که به طبیعت خود متحرک به حرکت دورانی می‌باشند» (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۲۷-۱۳۱).

بنابراین از نظر فارابی، عقل فعال آخرین سلسله مراتب عقل و آخرین موجود مجرد در عالم آسمانی است. این عقل را فارابی به عنوان اداره‌کننده عالم زمینی و ناسوتی معرفی می‌کند.

همان‌گونه که گفته شد، از نگاه فارابی در عالم ملکوتی، سیری نزولی در جریان است. فارابی معتقد است که در عالم زمینی، سیر نزولی به سیر صعودی تغییر جهت می‌دهد. فارابی در هستی‌شناسی خود، این عالم را بر مبنای سه عقل شرح می‌دهد که عبارتند از: عقل بالقوه، بالفعل و مستفاد.

مقصود از «عقل بالقوه»، صرف استعداد و در ادبیات فلسفی، هیولا است. و این استعداد در سیر تحول و تطور خود به موجودات مختلف تبدیل می‌شود. از نظر فارابی، انسان موجودی است که عقل بالقوه‌اش کامل شده است.

«اینگونه موجودات عبارت از اسطقسات‌اند، یعنی آتش، هوا، آب و زمین و آنچه مجانس آنها بود، از قبیل بخار، لهب و جز آنها و اجسام معدنیه، مانند سنگ و اجناس آن و معدنیات و سپس حیوان غیر ناطق و بالاخره حیوان ناطق<sup>(۹)</sup>» (همان: ۱۳۳).

در مرحله بعدی که فارابی آن را «عقل بالفعل» می‌نامد، استعداد به مرحله فعلیت رسیده و می‌تواند بیندیشد. به دیگر سخن، هر انسانی، عقل بالقوه دارد و می‌تواند آن را به فعلیت رساند، یعنی می‌تواند بیندیشد. اما در این مرحله، انسان هنوز توانایی ارتباط با عالم آسمانی را ندارد. فارابی، عقلی را که از چنین توانایی برخوردار است، عقل مستفاد می‌نامد. به عبارت دیگر از نظر فارابی، عقل مستفاد، توانایی استفاده از عقل فعال و معارفی را که از آن صادر می‌شود، دارد. فارابی این عقل را مختص به فیلسوف و

پیامبران می‌داند.

«و آنگاه عقل بالفعل شود که معقولات در او حاصل شود. و معقولات بالقوه آنگاه معقولات بالفعل گردند که بالفعل معقول عقل گردند و این کار محتاج به چیزی دیگر بود که آنها را از قوت به مرحله بالفعل منتقل کند و آن فاعلی که آنها را از قوت به فعل آرد، ذاتی بود که جوهر او عقل بالفعل بود و مفارق از ماده بود؛ زیرا این جوهر مفارق همان عقلی بود که به عقل هیولانی یعنی آن عقل هیولانی که بالقوه عقل بود، چیزی اعطا کند که به منزله صورتی بود که آفتاب به بصر اعطا می‌کند»<sup>(۱۰)</sup> (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۱۹-۲۲۰).

### مبانی معرفت‌شناسی

فارابی برای تعیین ابزار معرفت صحیح، سراغ قوای نفس می‌رود. از نظر وی، نفس انسان توانایی آن را دارد که به معرفت راه یابد. فارابی برای نیل به معرفت، به دو دسته از قوای نفس آدمی به نام‌های عاقله و متخیله اشاره می‌کند. کار قوه عاقله و یا ناطقه، شناخت و درک است. فارابی متأثر از ارسطو، قوه ناطقه‌ای را که به شناخت صحیح منجر می‌شود، بر پایه‌های علم منطق استوار می‌کند. از نظر فارابی، منطق فنی است که به کارگیری قوانین و قواعد آن، باعث توانایی بخشی به عقل می‌گردد و بدین ترتیب انسان را به درک صحیح و به جانب حق در هر موردی که امکان و احتمال اشتباه و مغالطه در معقولات باشد، رهنمون می‌سازد (فارابی، ۱۹۳۱: ۱۱).

«نیروی ناطقه، نیرویی است که انسان، دانش‌ها و پیشه‌ها را بدان درمی‌یابد و به سبب آن، کارها و اخلاق نیکو و پسندیده را از کارها و اخلاق زشت و ناپسند، جدا می‌سازد و به واسطه آن می‌اندیشد و درمی‌یابد که چه چیز شایسته و سزاوار انجام دادن است و انجام دادن چه چیز، ناشایست و ناسزا است و به واسطه همین نیرو، کارهای سودمند و زیان‌آور و لذت‌بخش و آزاررسان را درخواهد یافت» (فارابی، ۱۳۴۶: ق: ۳۳).

چنین شناخت و درکی که محصول علم منطق است، از نظر فارابی به شناخت و درک جزییات و کلیات قابل تقسیم است. فارابی شناخت جزییات را کار قوه ناطقه عملی

و شناخت کلیات را کار قوه ناطقه نظری می‌داند. به عبارت دیگر، از طریق قوه ناطقه عملی، می‌توان به شناخت مصادیق رسید. برای مثال می‌توان مسائلی مثل خوبی و بدی را در زندگی تشخیص داد. از نظر فارابی هر انسانی می‌تواند از قوه ناطقه عملی‌اش به خوبی استفاده کند و مسائلی مثل خوبی و بدی را درک نماید. اما به واسطه قوه ناطقه نظری است که می‌توان از عقل بالفعل خارج شد و به مرحله عقل مستفاد رسید. به بیان دیگر، از طریق این قوه است که می‌توان به شناخت حقایق و کلیات دست یافت. فارابی معتقد است این سیر تحول، نیاز به تحصیل فلسفه دارد. فارابی در این خصوص بیان می‌دارد که:

«قوت ناطقه دو قسم بود: قوت ناطقه عملی و قوت ناطقه نظری. قوت ناطقه عملی بدان جهت آفریده شده است که خادم قوه ناطقه نظری بود و قوه ناطقه نظری برای آن آفریده نشده است که خادم چیزی دیگر بود بلکه برای این آفریده شده است که انسان به واسطه آن به سعادت رسد» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۲۸).

علاوه بر قوه ناطقه، فارابی از قوه متخیله نیز برای دستیابی به معرفت نام می‌برد. قوه متخیله، عبارت است از احساس شدید درک حقایق که این احساس قابل شناساندن به دیگران نیست. به عبارت دیگر، هر انسانی ممکن است شدیداً احساس درک حقیقت نماید. این احساس به واسطه قوه متخیله اوست. فارابی اذعان می‌دارد که این احساس هم از طریق خواب و رؤیا و هم در بیداری به سراغ فرد می‌آید، اما حالت بیداری مخصوص پیامبران است و این پیامبران هستند که قوه متخیله شدیدی دارند.

«هر گاه قوت متخیله در انسانی سخت نیرومند و کامل بود و آن‌سان بود که اموری شگفت‌آوری بیند که ممکن نبود چیزی از آنها مطلقاً و اصلاً در موجودات دیگر وجود داشته باشد و البته مانعی نیست که هرگاه قوت متخیله انسانی به نهایت کمال خود برسد در حال بیداری از ناحیه عقل فعال، جزییات حاضر و یا آینده را و یا محسوساتی که محاکمی آنها است قبول کند<sup>(۱۱)</sup> و همچنین محاکمات معقولات مفارقه و سایر موجودات شریفه را در حال بیداری بپذیرد و ببیند پس او را به سبب معقولاتی که از

ناحیه عقل فعال پذیرفته است، نبوتی حاصل شود به امور الهی و این مرتبت، کامل‌ترین مراتبی بود که قوت متخیله بدان می‌رسد و کامل‌ترین مراتبی بود که انسان می‌تواند به واسطه قوه متخیله خود بدان برسد» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۴۵-۲۴۸).

در نتیجه فارابی رسیدن به معرفت صحیح را برای همگان امکان‌پذیر نمی‌داند. از نظر وی، تنها فیلسوفان و پیامبران هستند که توانایی ارتباط با عقل فعال را دارند. فیلسوف از طریق قوه ناطقه نظری و مستفاد شدن عقلش، و پیامبر از طریق قوه متخیله می‌توانند به معرفت صحیح دست یابند.

«او [رئیس مدینه] باز هم ارتقا می‌یابد تا سیر او به خدای جل ثنائه منتهی شود و بر او معلوم گردد که چگونه مراتب وحی به رییس اول نازل می‌شود و او به مدد این وحی به تدبیر امور مدینه یا امت و امم می‌پردازد» (فارابی، ۱۹۶۸: ۶۴).

به بیان دیگر، فارابی چنین قوه متخیله مخصوص پیامبر را مترادف وحی می‌داند و بیان می‌دارد که:

«وحی، لوحی از آیینۀ فرشته برای روح انسانی است که انسان آن را بدون واسطه ادراک می‌کند و آن سخن حقیقی است» (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۲۶۰).

در نتیجه، نکته مهم از نظر فارابی این است که در پیامبر، مستفاد شدن عقل نیازمند مراحل تعلیم و تربیت - که فیلسوف طی می‌نماید - نیست، بلکه مستفاد شدن پیامبر ناشی از اراده خداوند است. بنابراین پیامبر علاوه بر اینکه فیلسوف است، از طریق قوه متخیله (وحی) نیز می‌تواند حقایق را درک کند. تالی منطقی این بحث این است که فارابی، مرتبه پیامبر را از فیلسوف بالاتر می‌داند و کامل‌ترین درک حقایق را از آن پیامبر می‌داند. بدین ترتیب اگر در جامعه‌ای پیامبر بود، باید سراغ پیامبر رفت. اما سؤال اصلی که قابل طرح می‌باشد این است که: اگر در جامعه‌ای پیامبر نبود، آیا معرفت فلسفی بر معرفت فقهی برتری خواهد داشت یا خیر؟

فارابی برای پاسخ به این سؤال تلاش می‌کند میان عقل و وحی توازن برقرار کند. استدلال فارابی چنین است که او بین دو دسته از نیازها تفکیک قائل می‌شود.

۱۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
الف) نیازهایی که ناشی از شناخت کلیات زندگی است؛ مانند ضرورت زندگی  
جمعی.

ب) نیازهایی که ناشی از شناخت جزئیات زندگی است؛ مانند فرمول‌ها، قواعد و  
قوانین زندگی جمعی.

فارابی بیان می‌دارد که باید سراغ دانش‌هایی رفت که این آگاهی و معرفت‌ها را به ما  
می‌دهند. از نظر فارابی، دانش کلیات از طریق فلسفه و دانش جزئیات از طریق فقه مهیا  
می‌شود. به دیگر سخن، عقل ما را به کلیات زندگی می‌رساند و وحی ما را به جزئیات  
می‌رساند. از نگاه فارابی، انسان‌ها هم به فلسفه و هم به فقه نیاز دارند. بنابراین فارابی  
هیچ کدام را مقدم بر دیگری نمی‌داند و سعی در توازن بین عقل و وحی دارد. عقل ما را  
لزوماً به حقایق می‌رساند که در نهایت، همان حقایق از طریق وحی نیز قابل دسترسی  
است. به بیان دیگر، حقیقت امری نسبی نیست و این حقیقت مطلق و واحد، از نظر  
فارابی دو چهره دارد، یک چهره کلیات و یک چهره جزئیات و این موضوع در سرشت  
یگانه حقیقت تغییری ایجاد نمی‌کند. به طور کلی، این دیدگاه برتری را نه به فلسفه و نه  
به شریعت می‌دهد.

### مبانی انسان‌شناسی

مهم‌ترین اصل انسان‌شناسانه فارابی، اصل نابرابری انسان‌ها در درک معقولات است.  
فارابی به سه دسته از انسان‌ها اشاره می‌کند که هر یک از آن سه دسته، به وجود آورنده  
مدینه‌ای مخصوص به خود هستند. دسته اول، تولیدکننده مدینه جاهله، دسته دوم  
تولیدکننده مدینه فاسقه و دسته سوم به وجود آورنده مدینه فاضله هستند. فارابی  
معتقد است که انسان‌هایی که توانایی درک معقولات یا کلیات زندگی را ندارند، به  
عبارت دیگر، عقل بالفعل به عقل مستفاد در آنها تبدیل نمی‌شود و در نتیجه توانایی  
اتصال به عقل فعال را ندارند، به وجود آورنده مدینه جاهله هستند.

«نفوس مردم مدینه‌های جاهلیه [جاهله] همچنان در نقصان بمانند و

راه کمال را نگذرانند و چون چیزی از رسوم حقیقی معقولات جز رسوم



معقولات اول مطلقاً در نفوس آنان مرتسم نشده است، به ناچار در بقا و دوام و قوام وجودی محتاج به ماده بوند» (فارابی، ۱۳۶۱: ۳۰۰ - ۳۰۱).

از طرفی، کسانی که توانایی درک معقولات زندگی و به تبع آن اتصال به عقل فعال را دارند و برخلاف درک خود عمل می‌کنند، از نظر فارابی، به وجود آورندهٔ مدینهٔ فاسقه هستند. مدینهٔ فاسقه‌ای که نتیجهٔ منطقی آن، چیزی جز شر نیست. به دیگر سخن، زمانی که قوهٔ عاقله، سعادت را به خوبی درک کند، ولی آن را هدف زندگی قرار ندهد و به جای سعادت حقیقی، هدف دیگری را در زندگی پیش گیرد و از قوای دیگر خویش برای رسیدن به آن سود ببرد، در این صورت آنچه حاصل شود، جز شر نیست (عمید زنجانی، ۱۳۷۴: ۱۷۱). فارابی در این باره بیان می‌دارد که:

«اما مردم مدینهٔ فاسقه در وضعی دیگرند؛ زیرا آن هیئت و ملکات نفسانی که از راه اعتقاد به آرا و عقاید فاضله کسب کرده‌اند، نفوس آنان را از قید ماده و هیئت نفسانی پستی که از راه افعال ناپسند و پست کسب کرده‌اند، رهایی بخشد. پس اینگونه هیئت، مقترن به هیئت و ملکات نوع اول شود و در این صورت هیئت نوع اول مکدر و آلوده گردد و با آنها تضاد کند و در نتیجه از تضاد این هیئت با آن ملکات، آزار و رنجی بزرگ به نفس پیوندد و برعکس از تضاد آن هیئت با این ملکات رنج بزرگ دیگری بر نفس عارض گردد. پس از ناحیه این دو امر [دو تضاد] دو اذیت و رنج بزرگ بر نفس وارد شود» (فارابی، ۱۳۶۱: ۳۰۲ - ۳۰۳).

در نهایت انسان‌هایی که می‌توانند معقولات را به واسطه ارتباط با عقل فعال درک کنند و هم از درک خود استفاده نمایند، ایجادکنندهٔ مدینهٔ فاضله هستند. فارابی دربارهٔ انسان‌های مدینهٔ فاضله بیان می‌دارد که:

«و اما امور مشترکی که لازم است همهٔ مردم مدینهٔ فاضله بدانند عبارت

از اموری چند است بدین ترتیب:

- ۱- نخستین چیز، شناخت سبب اول موجودات و جملهٔ اوصاف او بود.
- ۲- پس از آن، شناخت موجوداتی بود که مفارق از ماده‌اند و اوصاف اختصاصی هر یک از آنها و آن صفات و مراتبی که ویژهٔ هر یک بود تا

منتهی شود به عقل فعال که پایان سلسله مفارقات بود و شناخت فعل و تأثیر هر یک از آنها.

۳- پس از مفارقات، شناخت جواهر آسمانی و صفات ویژه هر یک از آنها بود.

۴- پس از آن، شناخت چگونگی تکون و فساد اجسام طبیعی بود که واقع در تحت سماویات است و شناخت این معنی است که آنچه در اجسام جریان یابد [و جریان نظام آفرینش] بر ضوابط و سنتی محکم و متقن و عنایت و عدل و حکمت بود و شناخت این امر که در نظام وجود به هیچ وجهی از وجوه نه اهمالی رفته است و نه نقصی و نه جور و ستمی.

۵- پس از آن، شناخت وجود و آفرینش انسان و شناخت چگونگی حدوث قوای نفسانی او و نحوه فیض وضویی که از ناحیه عقل فعال بر آن افاضه شود تا آنگاه که معقولات اول و اراده و اختیار حاصل شود.

۶- پس از آن، شناخت رییس اول و چگونگی وحی او بود.

۷- پس از آن، شناخت رؤسای بود که هر گاه در وقتی از اوقات رییس اول نبود، جانشین او شوند.

۸- پس از آن، شناخت مدینه فاضله و مردم آن و شناخت سعادت که نفوس آنان باید متوجه به آن شده، به سوی آن سوق داده شوند و شناخت مدینه‌های مصاد مدینه فاضله و شناخت منزلتی که بازگشت نفوس آنان پس از مرگ به آن بود. و اینکه بازگشت بعضی به شقاوت ابدی و بعضی به عالم عدم و نیستی بود.

۹- پس از آن، شناخت امت‌های فاضله و امت‌هایی که مصاد فاضله‌اند»

(فارابی، ۱۳۶۱: ۳۰۷ - ۳۰۸).

### مبانی اجتماع‌شناسی

مبانی اجتماع‌شناسی، عبارت است از دیدگاه‌های کلانی که فارابی نسبت به جامعه دارد. فارابی درباره جامعه مطلوب، چند بحث را مطرح می‌کند. اولین مبحث، بحث از

ضرورت جامعه و مدینه مطلوب است. به دیگر سخن، به دلیل اینکه بحث فارابی فلسفی است و در فلسفه باید ضرورت‌ها ثابت شود تا اصالت فلسفی بحث حفظ گردد، از این‌رو فارابی ابتدا از ضرورت جامعه مطلوب سخن به میان می‌آورد. ضرورت جامعه مطلوب، به دلیل نگاه انسان‌شناختی فارابی است که در بخش قبلی توضیح داده شد. همان‌گونه که بیان شد، انسان‌ها در نزد فارابی به سه دسته تقسیم می‌شوند که هر دسته ایجادکننده مدینه‌ای خاص هستند. از نظر فارابی، وجود دو دسته اول که به وجود آورنده مدینه‌های غیرفاضله هستند، ضرورت تشکیل جامعه مطلوب را اثبات می‌نماید. اگر همه انسان‌ها در دسته سوم بودند، دیگر چیزی به نام جامعه مطلوب، ضرورت و معنایی نداشت. فارابی ضرورت فلسفه اجتماعی یا مدنی خویش را که محصول آن، جامعه مطلوبش است، اینگونه بیان می‌دارد:

«اطلاع و آگاهی بر افعال و کردار نیک و عادات و اخلاقی که از انجام افعال و کردار نیک ناشی می‌شود و نیز توانایی بر آماده نمودن و مهیا ساختن وسائل و موجباتی که افراد اجتماع را از کردار بد بازداشته و ایشان را حفظ و حراست نماید» (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۱).

وجود چنین آگاهی‌ها و توانایی‌هایی که درون مدینه‌های غیر فاضله اثری از آن‌ها دیده نمی‌شود، از نظر فارابی ضرورت شکل‌گیری جامعه مطلوب را اثبات می‌کند. دومین مبحث فارابی، بحث از شاخص‌های مدینه فاضله است. فارابی در این بخش ابتدا از واحد تحلیل جامعه مطلوب صحبت می‌کند. در اندیشه فارابی، مدینه کوچک‌ترین واحد سیاسی است که می‌تواند نیازهای حیاتی انسان‌ها را تأمین کند. «اجتماعات، بعضی کامل و بعضی غیر کامل‌اند. اجتماعات کامله، سه‌اند: عظمی، وسطی و صغری. اجتماع عظمی، عبارت از اجتماعات همه جماعات بود که در قسمت معموره زمین بوند و اجتماع وسطی عبارت از اجتماع امتی بود در جزیی از قسمت معموره زمین و اجتماع صغری عبارت از اجتماع مردم یک مدینه بود که واقع در جزیی از محل سکونت یک امت است. و اجتماع غیر کامل، اهل ده و اجتماع مردم محله و پس از آن اجتماع در یک کوی بود و سپس اجتماع در منزل. کوچک‌تر از همه اجتماع در

یک منزل بود. محله و ده هر دو به خاطر مردم مدینه‌اند، جز آنکه وضع ده نسبت به شهر بدین حال است که ده، خادم شهر است و وضع محله نسبت به شهر بدین حال است که محله، جزیی از اجزای مدینه است و کوی، جزیی از محله است و منزل، جزیی از کوی است و مدینه، جزیی از مسکن یک امت است و امت، جزیی از جمله اهل قسمت معموره زمین بود. پس خیر افضل و کمال نهایی، نخست به وسیله اجتماع مدنی حاصل آید و نه اجتماعی که کمتر و ناقص‌تر از آن بود» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۳).

در ادامه فارابی به سه شاخص اصلی چنین مدینه‌ای اشاره می‌کند.

اولین شاخص مدینه فاضله فارابی عبارت است از اینکه هدف این جامعه، وصول سعادت حقیقی است. فارابی معتقد است که رسیدن به این سعادت در این دنیا امکان‌پذیر نیست؛ اما مقدمات و زمینه‌هایش در این دنیا و درون مدینه فاضله قابل تحقق است.

دومین شاخص مدینه فاضله فارابی، شرط تعاون تمام اعضای مدینه فاضله برای رسیدن به سعادت حقیقی است. بنابراین در فلسفه فارابی، نوعی مشارکت در مفهوم تعاون وجود دارد و همه افراد در آن هم خادمند و هم مخدوم، هم خدمت می‌رسانند و هم خدمت می‌گیرند.

سومین شاخص مدینه فاضله فارابی، کسی است که در رأس آن باید قرار گیرد. در اندیشه فارابی تنها کسی که در جامعه مخدوم است و خادم نیست، رییس اول است. فارابی معتقد است که از طریق عقل فعال، معرفت به سعادت بر رییس اول افاضه می‌شود. به بیان دیگر اگر در نگاه فارابی، رییس اول مهم‌ترین نقش و جایگاه را در مدینه دارد و وجود او در جامعه به منزله وجود قلب در بدن انسان است، به این دلیل است که او با عقل فعال اتصال یافته است و از او افاضه می‌گیرد و تبدیل به انسان عادل یا انسان کامل شده است. چنین انسانی بر مسند ریاست جامعه فاضله، به سبب شایستگی، تکیه می‌زند تا مردمان به کمک چنین پیشوایی عادل و عدالت‌گستر به فضیلت و عدالت دست یابند و بدین‌سان، جامعه فاضله یا مدینه فاضله به وجود می‌آید؛ زیرا کسانی که تحت تدبیر و سیاست چنین پیشوایی انجام وظیفه می‌کنند، فاضل و

نیک و سعید هستند و چنین امتی، امت فاضله است و شهر و مجتمع آنها نیز مدینه فاضله (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۲۷۲-۲۷۳). از نظر فارابی، از میان فیلسوفان جامعه، فیلسوفی باید به عنوان رییس اول قرار گیرد که در میان مردم شهرت و مقبولیت داشته باشد. در مجموع، مدینه فاضله فارابی، یک آرمان دینی-سیاسی است که به علت علم و فضیلت ساکنان آن به وجود می‌آید و انسان‌هایی که تحت ریاست این حاکم قرار دارند، انسان‌هایی فاضل، خوب و سعادتمندند (بلک، ۱۳۸۵: ۱۱۳). فارابی درباره این سه شاخص بیان می‌دارد که:

«هر مدینه ممکن است وسیله نیل و وصول به سعادت بود<sup>(۱۲)</sup>. پس آن مدینه که مقصود حقیقی از اجتماع در آن، تعاون بر اموری بود که موجب حصول و وصول به سعادت آدمی است، مدینه فاضله بود و اجتماعی که به واسطه آن برای رسیدن به سعادت، تعاون حاصل شود، اجتماع فاضل بود و امتی که همه مدینه‌های آن برای رسیدن به سعادت تعاون کنند، امت فاضله بود و همین‌طور معموره فاضله آن هنگام تحقق پذیرد که همه امت‌هایی که در آن زندگی می‌کنند، برای رسیدن به سعادت، تعاون کنند. و مدینه فاضله بمانند بدنی بود تام‌الاعضا [و تندرست] و بمانند آن گونه بدنی بود که همه اعضای آن در راه تمامیت و ادامه زندگی حیوانی و حفظ آن تعاون کنند.

و همان‌طور که اعضای تن از لحاظ فطرت و قوت‌های طبیعی، متفاوت و مختلف‌اند و در بین آنها یک عضو بود که رییس اول همه اعضای تن بود که قلب است و اعضایی بود که مراتب آنها نزدیک بدان رییس بود و در هر یک از آنها قوتی طبیعی نهاده شده است که به واسطه آن، کار و فعل خود را بر وفق خواست و غرض بالطبع آن عضوی که رییس است انجام می‌دهد» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۵ - ۲۵۶).

مبحث بعدی مبانی اجتماع‌شناسی نزد فارابی، ساختار مدینه فاضله است. از نظر فارابی، ساختار مدینه فاضله، سلسله‌مراتبی و هرمی‌شکل است. در این ساختار هرمی‌شکل، گروه‌های متعددی وجود دارند که عبارتند از: گروه اول، بزرگان و فیلسوفان

جامعه، گروه دوم، سخنوران، ادیبان، شاعران، موسیقی‌دانان و غیره، گروه سوم، گوشه‌نشینان که شامل دانشمندان، طبیعی‌دانان و غیره که نقش سیاسی و اجتماعی ندارند. گروه چهارم نزد فارابی جنگاوران هستند که نقش اصلی حفاظت از مدینه فاضله را بر عهده دارند. گروه پنجم، توده مردم که شامل بازرگانان و کسانی هستند که مایحتاج جامعه را تأمین می‌کنند و گروه ششم، نوابت که شامل کسانی هستند که نمی‌خواهند با مردم مدینه هماهنگ شوند و رییس مدینه باید مانند بیماران به علاج این نوابت پردازد و چنانچه درمان نشدند، رییس مدینه حق اخراج این نوابت را دارد. فارابی در این باره بیان می‌دارد که:

«بدین ترتیب که در آن انسانی بود که او رییس اول بود و اعضا و افراد دیگری بود که مراتب آنها نزدیک بدان رییس بود و در هر یک از آنان هیئت و ملکه خاصی بود که به وسیله آن، فعلی که بر وفق خواست و مقتضای مقصود آن رئیس بود، انجام می‌دهد»<sup>(۱۳)</sup> و اینها صاحبان مراتب اولند<sup>(۱۴)</sup> و فرودتر از اینان کسانی هستند که افعال و کارهای خود را بر وفق اغراض اینان انجام می‌دهند و اینان صاحبان درجه و رتبت دومند و فرودتر از اینان نیز کسانی هستند که کارهای خود را بر وفق اغراض رؤسای درجه دوم انجام می‌دهند و بدین سان اجزای مدینه مترتب می‌شوند تا آنجا که به طبقه و دسته‌ای پایان یابد که کارهای خود را بر حسب اغراض خود انجام می‌دهند و گروه دیگری یافت نشوند که آنان کارهای خود را بر وفق اغراض اینان [دسته اخیر] انجام دهند. پس اینان کسانی هستند که تنها خدمت کنند و خادم بوند، نه مخدوم و در فرودترین مراتب قرار دارند که طبقه فرودترین اجتماعات مدینه، اینانند» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۷ - ۲۵۸).

آخرین مبحث مبانی اجتماع‌شناختی فارابی، گفتار خصلت‌های رییس مدینه فاضله است. فارابی، دوازده خصلت را برای رییس مدینه فاضله بیان می‌دارد که به شرح زیر است:

«۱. یکی آنکه تمام‌الاعضا باشد و قوت‌های آن در انجام کارهایی که مربوط

- به اعضا است، با نهان امکان داده یاوری نمایند. و هر گاه از عضوی از اعضای خود، کاری که در وظیفه آن است بخواهد، به آسانی انجام دهد.
۲. در ادراک و فهم هر آنچه به او گفته می‌شود، بالطبع خوش‌فهم و سریع‌التصور بود و هم مقصود گوینده را و هم آن‌طور که هست و بر حسب واقع و نفس‌الامر بود، اندر یابد.
۳. آنچه را که فهم کند یا ببیند و یا بشنود و یا درک کند، به خوبی حفظ نماید و در قوت حافظه خود نگاه دارد و فی‌الجمله فراموشی به آسانی بدو راه نیابد.
۴. فطن و هوشمند بود؛ هر گاه بر چیزی به اندک دلیل توجه کند، بر آن جهتی که آن دلیل رهنمون آن شده است، به خوبی واقف و متفطن شود.
۵. خوش‌بیان بود، به طوری که زبانش به طور تمام و کمال بر اظهار اندیشه‌های درونی‌اش با وی همراهی کرده، به او امکان دهد.
۶. دوستدار تعلیم و استفادت و منقاد آن بود؛ سهل‌القبول بود و سختی تعلیم او را آزرده نکند و نیز زحمت و مرارتی که در این راه متحمل می‌شود، او را رنج ندهد.
۷. بر خوردن و نوشیدن و منکوحات، آزمند نبود. بالطبع از لهو و لعب دوری کند و خوشی‌هایی که از این راه‌ها به دست می‌آید، به نزد او ناپسند بود.
۸. دوستدار راستی و راست‌گویان بود و دشمن دروغ و دروغ‌گویان.
۹. نفس او، بزرگ و دوستدار کرامت بود و از همه امور ناپسند و پست، نفس خود را بالاتر و برتر بداند و نفس او بالطبع در مرتبتی فوق همه اینها بود و خود را بالاتر داند.
۱۰. درهم و دینار و سایر متاع این جهان به نزد او خوار و ناچیز بود [بی‌ارزش بود].
۱۱. بالطبع دوستدار دادگری و دادگران بود و دشمن ستم و ستمگران. از خود و از اهل خود انصاف گیرد [انصاف دیگران را] و مردم را بر عدالت و انصاف برانگیزاند. و کسی را که بر او ستم رفته است، به هر طور که

مصلحت می‌داند و از هر طریق که نیکو و زیبا می‌داند، بنوازد و پاداش دهد. سپس هرگاه به دادگری و عدل خوانده شد، دادگر بود و لکن نه سخت رام بود و نه سرکش و نه لجوج و بلکه هر گاه به سوی ستمگری و کار ناپسند خوانده شود، باید سخت رام بود.<sup>(۱۵)</sup>

۱۲. بر هر کاری که انجام آن را لازم می‌داند، قوی‌العزم [و صاحب اراده] راسخ بود؛ و در انجام آن با جرأت و جسور بود، و بدون ترس و ضعف نفس بر آن اقدام نماید» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۷۲-۲۷۴).

### مبانی فرجام‌شناسی

فلسفه در نظر فارابی عملی است که ما را به سعادت برساند و سعادت در مدینه حاصل می‌شود (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۷۶). به بیان دیگر، فلسفه سیاسی فارابی، غایت‌گرا است و در آن، مفهوم سعادت به عنوان فرجام نهایی مطرح شده است. فارابی در تعریف سعادت از مفهوم خیر استفاده می‌کند و آن را، آن چیزی می‌داند که مقدمه کمال قرار می‌گیرد.

«و سعادت عبارت از چیزی است که خود لذاته خیر و مطلوب بود و از اموری نیست که به طور مطلق یا در وقتی از اوقات مطلوب بالغیر و وسیله وصول به چیزی دیگر بود و اصولاً و رای آن چیز دیگر بزرگ‌تر و مطلوب‌تر از او نبود تا ممکن باشد که انسان به واسطه آن بدان رسد، و آن افعال ارادی که آدمی را در وصول به سعادت سود رساند، عبارت از افعال زیبا بود و هیئت و ملکاتی که اینگونه افعال<sup>(۱۶)</sup> از آنها صادر می‌شود، فضائل بوند<sup>(۱۷)</sup> و اینگونه هیئت و افعال و ملکات نیز خیراتند و لکن نه بالذات و به خاطر خود و بلکه از آن جهت خیراتند که وسیله وصول به سعادتند» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۲۷).

از نظر فارابی، در زندگی انسان‌ها می‌توان خیراتی را مشاهده کرد که این امور، سلسله‌مراتب دارند. به همین دلیل، خیرات را به دو شاخه خیرات مادی و معنوی تقسیم می‌کند که برای رسیدن به کمال، هم به مقدمات مادی و هم معنوی نیازمندیم. فارابی



معتقد است که خیرات مادی، خیراتی هستند که به دلیل استفاده برخی انسان‌ها، برخی دیگر محدود و محروم می‌شوند. قدرت، ثروت و دارایی از این قبیل خیرات محدودند. این دسته از خیرات نمی‌توانند به خیراتی تعبیر شوند که انسان را به سعادت برسانند. در اندیشه فارابی، این خیرات انسان را به سعادت موهوم می‌رساند. اما دسته دوم، خیراتی هستند که باعث محدود شدن دیگران نمی‌شوند که وجود این دسته از خیرات است که ما را به سعادت حقیقی می‌رساند، مانند اخلاق، علم و غیره. به دیگر سخن، خیر معنوی آن خیری است که مقدمه خیر دیگر قرار نمی‌گیرد، بلکه خودش ذاتاً خیر است. برای مثال، علم خودش ذاتاً خیر است، اما ثروت ابزاری است برای خیر دیگر. فارابی در کتاب «الملة» می‌گوید که:

«سعادت بر دو قسم است، یکی سعادت حقیقی که مطلوب لذاته است و وسیله نیل به هیچ غرضی از اغراض نیست و همه امور و خیرات نسبت به آن در حکم وسیله است و این سعادت که سعادت قصوی است در آخرت متحقق می‌شود. قسم دیگر، آن است که جمهور، آن را سعادت می‌دانند و حال آنکه در حقیقت سعادت نیست، مانند ثروت و لذت و سایر اموری که مردمان آنها را خیرات می‌انگارند» (داوری اردکانی، ۱۳۵۴: ۱۰۱ - ۱۰۲).

فارابی، سعادت حقیقی را در فضائل چهارگانه نظری، فکری، عملی و اخلاقی می‌بیند و بیان می‌دارد که:

«اموری که اگر انجام آنها در میان اجتماعات و امم رایج گشت، موجب سعادت و خوشبختی دنیوی در زندگی این جهان و همچنین کامیابی نهایی در جهان دیگر می‌گردد، چهار نوع هستند: فضائل نظری، فضائل فکری، فضائل خلقی و فضائل عملی» (فارابی، ۱۴۰۳ق: ۲).

منظور از فضائل نظری، آن چیزی است که با تأمل و به کارگیری عقل نظری به دست می‌آید. به عبارت دیگر، به کارگیری عقل استنتاجی برای رسیدن به آگاهی، منجر به یافتن فضائل نظری می‌گردد که این کار تنها توسط فیلسوف انجام‌پذیر است.

«پارهای از فضائل، آن دسته از آگاهی‌هایی است که از طریق تأمل و

دقت و از روی تفحص و استنباط عقلی و خلاصه از طریق تعلیم و تعلم

برای انسان به دست می‌آید» (همان).

منظور از فضائل فکری، آن دسته از فضائلی است که از طریق عقل عملی به دست می‌آید. همان‌گونه که گفته شد، این عقل را همگان دارند و به واسطهٔ به کارگیری آن، توانایی درک خوبی و بدی برای همگان فراهم می‌آید.

«اما فضائل فکری عبارت است از آنچه به سبب آنها، اموری که

سودمندتر و در نهایت فضیلت و برتری است، استنباط شود و نتیجهٔ

استنباط و استکشاف چیزی باشد که از آن، جمع کثیری و یا امم و اقوام

بسیاری بهره‌مند شوند و اثر فکری آنها مدت مدیدی مورد بهره‌برداری

قرار گرفته و به طول انجامد و کمتر تغییری در آثار آن به وجود آید، مگر

در اعقاب و نسل‌های بعد» (هاشمی، ۱۳۵۱: ۳۰۰ - ۳۰۱).

مقصود از فضائل اخلاقی، آن استعدادهایی است که بر اثر تکرار افعال نیک (خیر) به ملکهٔ ذهن انسان‌ها تبدیل می‌گردد. به عبارت دیگر، تکرار مداوم کار خوب و دوری از کار زشت باعث می‌گردد از انسان‌ها انتظاری جز انجام کار خیر و دوری از کار زشت نرود. طبعاً فضائل اخلاقی با فضائل فکری قبل از آنها، مقارن خواهد بود.

«درجهٔ استحکام و درستی فضیلت اخلاقی بستگی به صحت و درستی

فضیلت فکری دارد. بنابراین هر اندازه استحکام و یقین در صحت فضیلت

فکری بیشتر باشد، به همان اندازه ارزش درستی فضیلت اخلاقی مقارن

با آن، ریشه‌دارتر و مستحکم‌تر و بزرگ‌تر از لحاظ ارزش خواهد بود»

(هاشمی، ۱۳۵۱: ۳۰۱ - ۳۰۲).

آخرین قسم فضائل، فضائل عملی است که عبارت است از عمل کردن به اموری که منفعت‌آور و سودآور برای اقشار گروه‌های مختلف است. اموری که فارابی از آن به صناعات عملی یاد می‌کند و از نظر تعدد صنایع و حرف، متعدد و بسیارند (همان: ۳۰۲). برای مثال فردی که کارش برطرف کردن نیازهای انسان نظیر مسکن، خوراک و... است، این فضیلت را دارد.

فارابی پس از تشریح فضائل چهارگانه، بیان می‌دارد که سعادت حقیقی فقط در آخرت تحقق می‌یابد. کسب فضائل در این دنیا، مقدمه‌ای برای رسیدن به سعادت در آخرت است. در نهایت، فارابی معتقد است که مدینه فاضله زمانی به سعادت می‌رسد که افرادش، فضائل چهارگانه فوق را داشته باشند. منتها سعادت‌های مردم مدینه به حسب کیفیت، کمیت و کمالاتی که ناشی از افعال مدینه است، متفاضل بوده و به واسطه همین تفاضل در سعادت است که لذاتی که مردم آن حاصل می‌کنند، متفاوت و متفاضل است. فارابی معتقد است که انسان‌ها، استعداد‌های فطری و خداداد گوناگون و متفاوتی دارند و همین استعداد‌های متفاوت سبب می‌شود تا هر کس به دنبال انجام یک کار معین رود. از این‌رو اگر کسی به دنبال پرورش استعداد خدادادی که در درون خود کشف می‌کند، برود و آن را شکوفا کند، به خاطر تخصص در انجام یک کار مورد نیاز جامعه که به دست آورده است، مزیت و احترام خاص دارد (توانایان فرد، ۱۳۶۱: ۴۴).  
فارابی در این باره بیان می‌دارد که:

«و سعادت‌های مردم مدینه‌ها به یکی از سه نحو متفاضل بود: به نوع، به کمیت و کیفیت. و تفاضل سعادت‌ها در اینجا بمانند تفاضل صناعت‌ها بود. پس تفاضل صنایع به نوع به این معنی است که صناعات بالنوع مختلف بود و هر نوعی غیر از نوع دیگر است و یکی برتر از آن دیگر؛ مانند صناعت بافندگی و بزازی و عطاری و کناسی، رقص، فقه و مانند حکمت و خطابه که به واسطه این وجود و جهات صنایع مختلفه بالنوع متفاضل بودند.»

و تفاضل کمی اهل صنعت‌هایی که از یک نوع بود، به این است که مثلاً دو نویسنده باشند که علم یکی از آنها به افعال و اجزای صناعت کتابت، بیش از آن دگر بود و آن دیگر به افعال و اجزای کتابت کمتر واقف بود و علم و اطلاع او کمتر بود. مثل اینکه سازواری و تحقق این صناعت [کتابت] به واسطه اجتماع چند امر بود و آن عبارت از علم به بعضی از واژه‌ها و فن خطابه و خوبی خط و مقداری از علم حساب می‌باشد و مثلاً بعضی نویسندگان از این امور نام‌برده مثلاً تنها خط خوب

و تا اندازه‌ای هم به علم حساب آشنایی دارند و بعضی دیگر تنها به زبان و مقداری از فن خطابه واقف بوده و خطی خوب دارند و بعضی دیگر به هر چهار امر مزبور آگاهی کامل دارند.

و تفاضل در کیفیت به این است که مثلاً دو نویسنده باشند که هر دو به افعال و اجزا و شرایط کتابت به اندازه هم واقف بوند و لکن یکی از آن دو در آنچه می‌داند، قوی‌تر و واقف‌تر بود و درایت او در امور مربوط به کتابت زیادتر بود. پس تفاضل در کیفیت عبارت از این امور بود و سعادت‌های مردم مدینه نیز به این وجوه متفاضل بود» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۹۶ - ۲۹۷).

به بیان دیگر، فارابی در کسب سعادت نیز قائل به سلسله‌مراتب است. اما آنچه اهمیت دارد این است که سعادت در فلسفه فارابی، هم بعد فردی و هم بعد جمعی دارد. فارابی ضمن آنکه فردیت را از طریق کسب فضایل چهارگانه و تفاضلات و تفاوت‌های آنها حفظ کرده است، قائل به روح جمعی برای دستیابی به سعادت است. به دیگر سخن، فارابی سعادت را فرجام جامعه می‌داند.

### نتیجه‌گیری

در این مطالعه در قالب تحلیلی پارادایمی به بررسی مبانی پنج‌گانه فلسفه سیاسی فارابی پرداختیم. این تحلیل پارادایمی به ما مبانی پنج‌گانه متفاوتی را از فلسفه یونان باستان، درون فلسفه سیاسی فارابی نشان داد که تغییر و تحول از فلسفه یونان به فلسفه اسلامی را امکان‌پذیر می‌نماید. چنانچه اخلاف وی، زیر سایه این مبانی پنج‌گانه شروع به فلسفیدن نموده‌اند. «حسین نصر» در این‌باره بیان می‌دارد که فلسفه سیاسی اسلام در زیر شهپر اندیشه فارابی قرار گرفته است. به عبارت دیگر در این نوشتار، مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، اجتماع‌شناسی و فرجام‌شناسی را درون فلسفه سیاسی فارابی بررسی کردیم. آنچه حائز اهمیت است، نگاه سلسله‌مراتبی فارابی در تمامی این مباحث و ارتباط منطقی این مباحث پنج‌گانه با یکدیگر است که باعث شکل‌گیری ماهیت اجتماعی مدنی فاضل شده است. به بیان دیگر، شهری که در آن

تعقل سیاسی و اخلاق عملی به دست حاکمی فیلسوف پیوند خورده است، تالی منطقی مباحث پنج‌گانه فارابی است.

در تحلیل نهایی، شکل‌گیری عقل فعال در عالم ملکوتی و عقل مستفاد در عالم ناسوتی، به عنوان نقطه عزیمت مباحث هستی‌شناسی فارابی؛ ارتباط قوه ناطقه نظری و عقل مستفاد با عقل فعال از یکسو، و قوه متخیله که نقطه متعالی آن به صورت وحی در پیامبران تجلی می‌یابد، با عقل فعال از سوی دیگر، در مباحث معرفت‌شناسی فارابی؛ تقسیم‌بندی سلسله‌مراتبی انسان‌ها بر اساس توانایی درک معقولات و عمل به آنها در مباحث انسان‌شناسی فارابی؛ ضرورت شکل‌گیری جامعه مطلوب بر اساس چنین دسته‌بندی از انسان و ساختار هرمی شکل جامعه مطلوب که در رأس آن فیلسوف قرار دارد، به همراه تعاون و همکاری اعضای آن در جهت رسیدن به سعادت در مباحث اجتماع‌شناسی فارابی و در نهایت، دسته‌بندی فضایل فکری، نظری، عملی و اخلاقی که وجود آنها در عین حال که تضمین‌کننده سعادت جامعه است، نوعی سلسله‌مراتب سعادت فردی را نیز به همراه دارد، در مباحث فرجام‌شناسی فارابی، همه و همه نشان‌دهنده سیر منطقی فلسفه فارابی و نقطه عطفی در فلسفه اسلامی است. چرا که شکل‌گیری یک پارادایم مسلط در فلسفه اسلامی به نام حکمت مشایی را امکان‌پذیر نمود.

### پی‌نوشت

- ۱- نویسندگان برخلاف آرای اندیشمندانی مانند دکتر سید جواد طباطبایی که برای فلسفه سیاسی اسلام، شأن و جایگاهی تأسیسی قائل نبوده و آن را حاشیه‌ای بر فلسفه یونان باستان می‌دانند، جایگاهی تأسیسی برای فلسفه سیاسی فارابی قائل هستند.
- ۲- منظور علت مادی و صوری است.
- ۳- منظور علت فاعلی است.
- ۴- منظور علت غایی است. پس هیچ‌یک از علل اربعه برای او مقصود نیست.
- ۵- یعنی عکس قضیه هم درست است: وجودی که به واسطه آن به غیر خودش وجود فائض شده است و یا شود، همان وجودی است که تجوهر او به آن بود و برعکس وجودی که تجوهر آن به او بود، عیناً همان وجودی است که موجودات دیگر از او حاصل می‌شود.
- ۶- تجوهر ذات ما بدان بود.

- ۷- مبدأ نطق که نفس ناطقه است.
- ۸- اولی، ذاتی است و دومی، عرضی. جوهر ذات ما متوقف بر امر اول است و حصول عوارض و افعالی مانند کتابت، متوقف بر امر دوم است.
- ۹- موجودات طبیعی هم بر دو دسته‌اند؛ عناصر و مرکبات از عناصر و سپس نوبه به حیوانات و انسان می‌رسد.
- ۱۰- منظور فیض است که از جوهر مفارق به ماده انسانی جریان یابد.
- ۱۱- هیچ مانع عقلی وجود ندارد که این عمل در حال بیداری انجام شود.
- ۱۲- یعنی چون سعادت و شقاوت اختیاری است، هر مدینه ممکن است به سعادت برسد، نه واجب و حتمی.
- ۱۳- رییس اول.
- ۱۴- بعد از رییس اول.
- ۱۵- تمکین نکند و لجوج و سرکش بود. دسته‌ای طالب عدالتند، دسته‌اند طالب ظلم، باید با دسته اول رام باشد.
- ۱۶- افعال جمیله.
- ۱۷- این افعال جمیله و ملکات و هیئت که منشأ آنها می‌باشند و همه وسیله نیل به سعادتند.

## منابع

- ابن خلکان (۱۲۷۵ه.ق) وفيات الاعیان، بیروت، بلاق.
- بلک، آنتونی (۱۳۸۵) تاریخ اندیشه سیاسی اسلام از عصر پیامبر تا امروز، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات.
- توانایان فرد، حسن (۱۳۶۱) تاریخ اندیشه‌های اقتصادی در جهان اسلام، تهران، بی‌نا.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۰) نظریه عدالت از دیدگاه فارابی - امام خمینی - شهید صدر، تهران، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۵۱) تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز، تهران، زوآر.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۴) فلسفه مدنی فارابی، تهران، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی شورای عالی فرهنگ و هنر.
- (۱۳۵۶) فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، چاپ دوم، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- (۱۳۷۴) «مقام سیاست نزد فارابی و اهمیت تفکر سیاسی او در عصر حاضر»، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، مجموعه مقالات، به اهتمام موسی نجفی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۱.
- دبور، ت.ج (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، چاپ سوم، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
- شریف، میرمحمد (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۴) مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۹۳۱م) احصاء العلوم لابی نصر فارابی، تصحیح و تعلیق عثمان محمدامین، القاهرة، السعاده.
- (۱۹۶۸م) الملله و نصوص اخری، محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.
- (۱۳۴۵ه.ق) فی اثبات المفارقات، حیدرآباد دکن، مجلس دائره المعارف العثمانیه.
- (۱۳۴۶ه.ق) السياسات المدنيه، حیدرآباد دکن، مجلس دائره المعارف العثمانیه.
- (۱۴۰۳ه.ق) تحصیل السعاده، به کوشش جعفر آل یاسین، بیروت، دارالاندلس.
- (۱۳۶۱) اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، گلشن.
- (۱۳۷۱ه.ش) التنبيه على سبيل السعاده، التعليقات رسالتان فلسفیان، به کوشش جعفر آل یاسین، تهران، حکمت.
- کوربن، هانری (۱۳۶۱) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر.

۲۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
مدکور، ابراهیم (۱۳۶۲) فارابی: تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه علی محمد کاردان، ج ۱، تهران، مرکز  
دانشگاهی.  
منوچهری، عباس (۱۳۷۸) «فلسفه سیاسی در روایتی پارادایمی»، فصلنامه نامه فرهنگ، شماره ۳۲،  
بهار.  
ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶) اصول و مبادی: فلسفه سیاسی فارابی (شرح نظریه مدینه فاضله با  
تطبیق بر آرای افلاطون و ارسطو)، تهران، دانشگاه الزهراء (س).  
نعمه، عبدالله (۱۳۶۷) فلاسفه شیعه، ترجمه سیدجعفر غضبان، ۱۳۴۷، ویراسته جدید، تهران، سازمان  
انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.  
هاشمی، ابوالقاسم (۱۳۵۱) زندگی و شرح حال علمی و فکری ابونصر فارابی معلم ثانی یا مصلح بزرگ  
بشریت، یزد، مؤلف.

Dunlop, D.M (1961) *Al – Farabi; Fusul Al – Madani (Aphorisms of the  
Stateman)*, Cambridge, Cambridge University Press.  
Walzer, R (1985) *Al – Farabi on the Perfect State: Abu Nasr Al Farabi Mabadi’  
Ara’ Ahl Al - Madina Al - Fadila*, Oxford, Clarendon Press.



دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳: ۲۹-۵۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳

## سودمندگرایی سیاسی و مردم‌سالاری دینی

عبدالمجید مبلغی\*

### چکیده

«سودمندگرایی سیاسی» در عداد گرایش‌های کلیدی در رویکرد به مردم‌سالاری شناسایی شده است. این اصل به یک معنا، نقشی محوری و تاریخی در تعیین‌بخشی به نظریه‌های جدید مردم‌سالار بر عهده داشته است. مردم‌سالاری دینی، نظریه‌ای مردم‌سالار به حساب می‌آید؛ با این حال و به رغم اهمیت و نقش سودمندگرایی در اندیشه مردم‌سالاری، به نظر می‌رسد بحث محصل و مؤثری در باب نسبت سودمندگرایی و مردم‌سالاری دینی ارائه نشده است. با لحاظ این مسئله، این نوشتار به امکان تطبیق سودمندگرایی سیاسی بر مردم‌سالاری دینی می‌پردازد. بنا بر ادعای نوشتار سودمندگرایی سیاسی، به‌ویژه آنگونه که در شناخته‌شده‌ترین تقاریر آن توسط جان استوارت میل توضیح یافته است، بر بنیاد نظام‌های اخلاقی بنا نهاده می‌شود؛ نظام‌هایی که از جمله می‌توانند دینی باشد. این دیدگاه در مقابل رویکرد شناخته شده، اما کمتر مورد پژوهش واقع شده‌ای در جامعه علمی ما قرار می‌گیرد که سودمندگرایی را در تضاد با دین و نظام اخلاقی برآمده از آن معرفی می‌کند. تذکر این نکته ضروری است که این نوشتار در پی توضیح نسبت معرفتی میان سودمندگرایی سیاسی میلی و مردم‌سالاری دینی است. طبعاً برای اثبات نحوه سازگاری یا توافق یک نظام ویژه اخلاق دینی با سودمندگرایی، به حسب موضوع باید تلاش و بررسی تازه‌ای انجام گیرد و از جمله، دلالت‌های مردم‌سالاری دینی به صورت تطبیقی با دلالت‌های سودمندگرایی مورد تأمل و موضع تحقیق قرار گیرد.

**واژه‌های کلیدی:** استوارت میل، جرمی بنتام، سودمندگرایی سیاسی، مردم‌سالاری دینی و مردم‌سالاری.

---

\* استادیار گروه علوم سیاسی، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی اسلام وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
mobaleghi@gmail.com

## مقدمه

«سودمندگرایی سیاسی»<sup>۱</sup> از جمله اندیشه‌هایی است که به رغم اهمیت و کارکرد جدی، درک دقیقی از آن میان ما حاصل نیامده است. از جمله دلایل این ضعف در شناخت، رویکرد معمولاً ساده‌سازانه، بسیط و فارغ از تفکیک‌گذاری مجموعه نظریه‌های سودمندگرایانه، بدون توجه به تنوع حاکم بر آنها، برای ارجاع گروهی از مشکلات تمدن معاصر غرب به آن، به مثابه ایده‌ای صرفاً لذت‌مدار بوده است. تحت تأثیر چنین گرایشی، اصلی‌ترین ضعف‌ها در فهم اندیشه سودمندگرایی سیاسی در حوزه‌های خطیری نظیر توضیح ارتباط این اصل با نظریه لیبرال دموکراسی، نسبت آن با فضیلت<sup>۲</sup> و متعاقب آن، کارکرد این اصل در اخلاق سیاسی رخ نموده است.

این بی‌اعتنایی به سودمندگرایی در شناسایی کارکردهای آن در مسیر توضیح نظریه‌های رایج مردم‌سالاری نیز انعکاس یافته است؛ نظریه‌هایی که - همچنان که خواهد آمد - دست کم در برخی از سطوح در ارتباط با اندیشه سودمندگرایی سیاسی گسترش یافته‌اند. در فراغ تأمل در چنین حوزه‌هایی، سودمندگرایی سیاسی، چه بسا در قالب ایده‌ای تک‌خطی فهم شده است که اولویت و فراگیری سوداندیشی مبتنی بر لذت‌گرایی پیوسته را در میدان سیاست، فارغ از تأملات نظری اخلاق پایه<sup>۳</sup> مینا قرار داده است؛ ایده‌ای که کارکرد آن جزیره‌ای است و در دل مناسبات اندیشه معاصر، کارکردهای مؤثری ندارد.

چنین فهم بسیطی از سودمندگرایی سیاسی نه به شناخت ظرایف نظری و دقایق مفهومی این ایده پرترفدار در جهان معاصر تن داده است و نه قادر به توضیح دین این اصل مهم و مرکزی بر گردن گروه مؤثری از مهم‌ترین اندیشه‌های جاری و ساری در جهان معاصر، به‌ویژه در عرصه پر بحث و نظر «مطالعات مردم‌سالاری»<sup>۴</sup> شده است؛ اما چه بسا خسارت‌بارتر از همه، آنکه چنین درکی، به جد راه را بر بهره‌گیری از امکانات نظری‌ای گرفته است که به احتمال فراوان در پی توجه عالمانه و تفصیلی به چند و

- 
1. Political utilitarianism
  2. Virtue
  3. Ethic based
  4. Democracy studies

چون این اصل بر ما در حوزه‌های نظری مختلف از جمله عرصه‌ی خطیر مطالعه‌ی مردم‌سالاری و نظریات منشعب از آن، نظیر مردم‌سالاری دینی گشوده می‌شود. در نوشتار پیش روی، بر آنیم تا ضمن توضیح برخی از زوایای کمتر گشوده و مطرح‌شده‌ی سودمندگرایی و سودمندگرایی سیاسی، به مشکل اخیر تا حدی بپردازیم و گروهی از این امکان‌ها و احتمالات<sup>۱</sup> نظری را در بهره‌گیری از اندیشه‌ی سودمندگرایی سیاسی در بستر مردم‌سالاری دینی توضیح دهیم. به این ترتیب فرضیه‌ی نوشتار حاضر را اینگونه می‌توان توضیح داد: امکان معرفتی توضیح سودمندگرایی مردم‌سالاری دینی، ذیل قیوداتی که در متن خواهد آمد، وجود دارد.

تلاشی از این دست کمتر رخ داده است و در ادبیات موجود، سراغ چندانی از آن نمی‌توان گرفت. در واقع در ادبیات موجود، چه بسا بتوان گفت به دلیل یک پیش‌داوری فراگیر، از همان ابتدا میان این دو، حکم به مباینیت داده شده است. در متن نوشتار، دلایل شکل‌گیری این پیش‌داوری را تا حدی گشوده‌ایم و از آن سخن به میان آورده‌ایم. روش پژوهش در این مطالعه، کتابخانه‌ای است و رویکرد آن، تمهید درکی معرفتی در باب صحت و سقم فرضیه‌ی مورد بحث در آن است. مفاهیم اصلی و کلیدی پژوهش نیز مردم‌سالاری دینی و سودمندگرایی سیاسی است. منظور از مردم‌سالاری دینی، حکومتی است که بر پایه‌ی دو عنصر الهی بودن ذاتی حاکمیت و واگذاری نسبی آن به آدمی سامان یافته است. منظور از سودمندگرایی سیاسی نیز سیستمی است که در آن فرایند تصمیم‌سازی سیاسی متوجه ایجاد رضایت از طریق تعقیب منافع عمومی افراد حاضر در آن است. درباره‌ی این دو اصطلاح به تفصیل در متن مقاله، بحث خواهد شد.

ذیل چنین هدفی، مباحث نوشتار را به چند بخش اصلی تقسیم می‌کنیم. بخش نخست به توضیح سریع «تطور تاریخی سودمندگرایی سیاسی» اختصاص دارد. در این بخش می‌کوشیم تا درکی از رابطه‌ی سودمندگرایی و حوزه‌ی عمومی به دست دهیم و میل جدی آن را به میدان سیاست مشخص نماییم. پس از آن در دو بخش بعدی، تمرکز نوشتار را بر «بررسی رابطه‌ی سودمندگرایی سیاسی و مردم‌سالاری» می‌گذاریم. برای انجام این مهم، پس از ارائه‌ی مقدمه‌ای نظری در باب چند و چون ارتباط این دو مقوله مهم و

خطیر، به تعقیب زمینه‌های مرتبط گردیدن سودمندگرایی سیاسی و مردم‌سالاری در نظریات دو اندیشمند بزرگ این حوزه، بنتهام و میل می‌پردازیم و ذیل دو عنوان «سودمندگرایی سیاسی کمی (جرمی بنتهام) و مردم‌سالاری» و «سودمندگرایی سیاسی کیفی (جان استوارت میل) و مردم‌سالاری»، به توضیح امکان‌های نظری سودمندگرایی سیاسی در توجه به مردم‌سالاری در دو سطح کمی‌اندیشی بنتهام و کیفی‌اندیشی میل می‌پردازیم.

در ادامه به بررسی «رابطه مردم‌سالاری دینی و سودمندگرایی» و «نسبت مردم‌سالاری دینی و سودمندگرایی» می‌پردازیم. مباحث این دو بخش مبتنی بر درکی است که از نگاه به سودمندگرایی سیاسی در توضیح اندیشه بنتهام و میل در بخش پیشین حاصل کرده‌ایم. همچنین مباحث آنها بیانگر استعدادی در این اندیشه است که نشان‌دهنده امکان همنشینی آن با دین در عرصه عمومی است. در واقع طی مباحث این دو بخش، گامی به پیش می‌نهیم و امکان رویکرد اجتماعی و سیاسی به دین از منظر سودمندگرایی سیاسی را بررسی می‌کنیم. در واپسین بخش نیز، که به مرور نتایج اختصاص دارد، مسیر طی شده در نوشتار را توضیح می‌دهیم و نتایج را بررسی می‌کنیم.

### تطور تاریخی سودمندگرایی سیاسی

در توضیحی سریع از تبارهای اندیشه سودمندگرایی سیاسی باید گفت که «جرمی بنتهام»<sup>۱</sup> و «جان استوارت میل»<sup>۲</sup>، دو نظریه‌پرداز هستند که اصلی‌ترین سهم را در توسعه ادبیات آن بر عهده داشته‌اند. اولی به «سودمندگرایی عمل‌نگر»<sup>۳</sup> باور داشت و دومی به «سودمندگرایی قاعده‌نگر»<sup>۴</sup>. مطابق سودمندگرایی عمل‌نگر، درست‌<sup>۵</sup> و اشتباه بودن<sup>۶</sup> یک عمل باید با پیامدها<sup>۷</sup> یا خوب و بد خود آن عمل سنجیده شود؛ در حالی که

1. Bentham, Jeremy
2. Mill, John Stuart
3. Act utilitarianism
4. Rule utilitarianism
5. Rightness
6. Wrongness
7. Consequences

بر اساس سودمندگرایی قاعده‌نگر، درستی یا اشتباه بودن یک عمل باید با خوبی<sup>۱</sup> یا بدی<sup>۲</sup> پیامدهای التزام به قاعده‌ای سنجیده شود که دیگران در شرایط مشابه به آن ملتزم هستند (Smart and Williams, 1973: 9). اگر روح سودمندگرایی اولیه، در اندیشه بنتهام در آن بود که نهادهای اجتماعی و سیاسی باید به گونه‌ای طراحی شوند که بیشترین سود یا رفاه ممکن را در یک جامعه فراهم کنند (جیکوبز، ۱۳۸۶: ۹۱)، در ملاحظات بعدی بر این نکته مهم نیز توجهی جدی شد که کارکرد چنین رویکردی در توجه به سود انسان‌ها، باید گسترش سود همگانی در حوزه عمومی و متعاقب آن، گسترش توجه به مقوله انسان‌گرایی در فلسفه و اصالت فرد در علوم اجتماعی باشد (بخشایشی اردستانی، ۱۳۸۶: ۱۵۷-۱۷۵).

به این ترتیب از جمله نکات افتراق میان جان استوارت میل و بنیان‌گذاران اولیه سودگرایی مانند بنتهام، توجه جدی‌تر میل به عرصه عمومی و سیاسی در فهم سودگرایی است. جان استوارت میل خود می‌گفت که سودگرایان اولیه، تمایل به سوق دادن علل پدیده‌ها به موقعیتی واحد، یعنی عامل روان‌شناسی دارند. آنها علت وقوع همه پدیده‌ها را در نفع‌پرستی و انگیزه مادی خلاصه می‌کردند؛ در حالی که اعمال انسان به عوامل مختلف، از جمله انگیزه‌های مادی و عواطف و احساسات و عوامل تاریخی و توارثی بستگی دارد (همان).

هر چند نگاهی به تاریخ تحول و مسیر تطور سودمندگرایی سیاسی نشان می‌دهد که چگونه جریان جدی آن از بنتهام تا میل توسعه یافته است و به یک معنا، در اطرار مختلف خود ابعاد تازه‌ای را در نوردیده است، همین‌جا باید یادآور شد که رویکرد به اصل سودمندگرایی با بنتهام آغاز نمی‌شود و تلاش‌های مهم وی در مسیر مطالعه سودمندگرایی در ادامه زنجیره‌ای از مطالعات دیگر قرار می‌گیرد که وجهه همت آنها، دستیابی به مبنایی اخلاقی جهت سودمندگرایی است؛ مطالعاتی که ریشه‌های آن را حتی تا قرن هفدهم میلادی می‌توان پی جست (مشکی، ۱۳۸۳: ۲۹-۳۴).

در واقع نظریه‌پردازان مختلف پیش از بنتهام کوشیده بودند تا از این ایده به مثابه مبنایی برای توجیه انواع رویکردهای نظری در حوزه‌های مختلف بهره گیرند. به عنوان

---

1. goodness  
2. badness

نمونه، هابز - اندیشمند شهیر انگلستان - مشخصاً ایده مهم خود را مبنی بر تشکیل جامعه بر پایه توجه به سود بیشتر برای آدمی قرار داده بود. وی بر این باور پای می‌فشرد که مبنای رفتار متعادل و دادگرانه، سود است. این رویکرد هابزی در منطقی که وی از قرارداد اجتماعی به دست داده بود، انعکاس می‌یافت.

همچنین دیوید هیوم، فیلسوف سده هجدهم کوشیده بود تا سودمندگرایی را در ارتباط با مقوله وظیفه سیاسی مطرح و ارائه کند. توجه به وظایف عمومی و تأمل در ضرورت‌های ناشی از لحاظ آن در جامعه، در طول رشد مکتب سودباوری در زمان وی به فراموشی سپرده شده بود. هیوم بر آن بود تا دریچه‌ای را بر مطالعه اموری از این دست از منظری سودمندگرایی بگشاید. به باور وی، «وظیفه عمومی‌ای که ما را در برابر حکومت ملزم می‌سازد، عبارت است از سودمندی و ضرورت‌های جامعه» (مشکی، ۱۳۸۳: ۲۹-۳۴). بر مبنای چنین اعتقادی، وی این نتیجه را استحصال کرده بود که به حداکثر رساندن سود یا رفاه عمومی مستلزم وجود جامعه است و بدون تبعیت شهروندان از اقتدار دولت، جامعه تداوم نخواهد یافت. همچنین می‌توان مدعی شد که در کنار نظریه‌های دیگر، در زنجیره نظریه‌های لیبرال نیز رویکرد سودباورانه معطوف بر لحاظ نفع فردی در جامعه مورد تأکید جدی بوده است. در واقع و به طور خلاصه می‌توان گفت منفعت‌گرایی آدمی و توجه به سود فردی، ذیل پیچیدگی‌های ناشی از لحاظ ضروریات جامعه انسانی، در قالب رویکردهایی نظیر تعادل‌گرایی یا عدالت‌خواهی مورد توجه نظریه‌های مختلف قرار گرفته بوده است (اقبال، ۱۳۸۷: ۱۶۹).

### رابطه سودمندگرایی سیاسی و مردم‌سالاری

نگاه تاریخی به سودمندگرایی سیاسی نشان می‌دهد که میان این جریان و مردم‌سالاری ارتباطی تاریخی برقرار بوده است. ارتباطی که در توضیح سودمندگرایانه مردم‌سالاری نمود یافته است<sup>(۱)</sup>. ماحصل این مشارکت سودمندگرایانه در فهم مردم‌سالاری تا آنجا بوده است که می‌توان مدعی شد شناخت سازوکارهای حوزه عمومی ذیل درکی مردم‌سالار، در شناخته‌شده‌ترین تقاریر این اندیشه، فارغ از تأمل سودمندگرایانه در این حوزه ناتمام است و سودمندگرایی به شیوه‌ای فعالانه در تصویری

که ما از تحقق نظام مردم سالاری در عرصه عمومی حاصل کرده ایم، حاضر شده است. در توضیح این مسئله به عنوان یک نمونه مهم، رویکرد «الکسیس دو توکویل»<sup>۱</sup>، سیاست شناس و تاریخ دان شهیر فرانسوی، در کتاب مشهور و تاریخ ساز خود، «مردم سالاری در آمریکا»، هنگام توضیح معنای مردم سالاری این مسئله را نشان داده است (Tocqueville, 2003: 218). این مسئله نیاز به تبیینی دقیق تر دارد که در ذیل به آن می پردازیم.

نظریه مردم سالاری از منظری اندیشه ای، به موقعیتی پیچیده اشاره می کند: «عطف توجه به رأی اکثریت به مثابه مکانیزم حل و فصل رقابت بر سر قدرت» و «فهم انسان به مثابه موجودی آزاد و برخوردار از حق انتخاب ناشی از فردانیت وی». اندیشمندان متعدد و متفاوتی از مشارب و جریان های فکری مختلف، به این موقعیت پیچیده در اندیشه دموکراسی اشاره کرده اند (Deutsch Walter, 1987: 224-245). همچنان که تلاش های مهم و دامنه داری نیز برای رفع این پیچیدگی (توجه به فردانیت از یکسوی و توجه به اکثریت از سوی دیگر) توسط ایشان صورت گرفته است (همان: ۲۴۷).

حاصل بخش زیادی از این تلاش ها، توجه به سودمندگرایی سیاسی بوده است. نکته آنجا است که سودمندگرایی سیاسی<sup>۲</sup>، به رغم تفاوت های نظری در توضیح آن، به این هر دو وجه اندیشه جدید متوجه است و ذیل درکی که از رفتار آدمی در جامعه فراچنگ می آورد، به یک معنا، امکانات عملی فهمی فردگرایانه اما سازگار با مکانیزم های حل و رفع تخاصم را در حوزه عمومی و بر اساس پذیرش اقتدار سیاسی مشروع اکثریت توسعه می دهد. در واقع سودمندگرایان، درکی را از منطق جریان سود در فرد و اجتماع پیش کشیده اند که امکان تعقیب منافع عمومی<sup>۳</sup> را برای «انبوهی از فردها»<sup>۴</sup> در ساختاری مردم سالار فراهم می آورد. به زبان دیگر، انضمام درکی سودمندگرایانه از نسبت فرد و اکثریت در حوزه عمومی به اندیشه مردم سالاری، آن را قادر به آن ساخته است که به مثابه نظریه دستگاه سیاسی ای مطرح شود که وجهه همت آن، تضمین رضایت

- 
1. Alexis de Tocqueville
  2. Utilitarianism
  3. National interest
  4. Mass of individuals

حکومت‌گردیدگان<sup>۱</sup> از حکومت‌گران<sup>۲</sup> است. از منظری دیگر، مردم‌سالاری مطابق آنچه از سودمندگرایی سیاسی به آن ضمیمه شده است، فرایند تولید تصمیم‌سازی سیاسی را متوجه ایجاد رضایت از طریق تعقیب منافع عمومی افراد شناسایی کرده است (Held, 2006: 75)

به این ترتیب در بررسی رابطه سودمندگرایی سیاسی و مردم‌سالاری می‌توان گفت که فرایند رأی‌گیری مبتنی بر مردم‌سالاری، بیانگر مکانیزم ابراز «ترجیح‌های تجمیع شده»<sup>۳</sup> مردم با هدف تضمین «سود اکثریت» جامعه است (Cunningham, 2002: 157) چنین ارتباطی میان مردم‌سالاری و سودمندگرایی سیاسی به حل مشکل پیش‌گفته در ارتباط با مردم‌سالاری مدد رسانده است.

هم‌بنتهام و هم‌جان استوارت میل در قانونی کردن چنین درکی از سودمندگرایی و رابطه آن با مردم‌سالاری نقش داشته‌اند. در واقع این هر دو نظریه‌پرداز اصلی سودمندگرایی<sup>(۴)</sup> در توجه به مسئله سودمندی در روابط اجتماعی و نقش آن در رویکرد به مردم‌سالاری، در بخش مهمی از مسیر هم‌راه هستند؛ با این حال تفاوت‌هایی جدی را در رویکرد ایشان به این حوزه می‌توان در ادامه مسیر مشاهده کرد. درک بنتهام از سود و تحصیل آن در جامعه، عمدتاً کمی و فهم میل از همین مسئله، بیشتر کیفی است. حاصل آنکه می‌توان از دو نوع سودمندگرایی کمی و کیفی در دو سوی طیف اندیشه سودمندگرایی سیاسی یاد کرد.

ذیلاً با توجه به اهمیت نگاه این دو نظریه‌پرداز اصلی سودمندگرایی به مقوله مردم‌سالاری، به بررسی نسبت سودمندگرایی کمی در اندیشه بنتهام و سودمندگرایی کیفی در تفکر میل با نظریه مردم‌سالاری می‌پردازیم. در نگاه به این دو نظریه سودمندگرا خواهیم کوشید تا فرایند سیاسی شدن رویکرد به سودمندگرایی را توضیح دهیم و بسط و گسترش قابلیت‌های آن را در موافقت با مردم‌سالاری، تا حدی مشخص کنیم.

- 
1. Governed
  2. Governors
  3. Aggregated preferences



### سودمندگرایی سیاسی کمی (جرمی بنتهام) و مردم‌سالاری

بنتهام در زندگی علمی خود به پژوهش و نوشتن در دانش «حقوق» می‌پرداخت. بسط اصل سودمندگرایی نیز ذیل تأملات حقوقی وی اتفاق افتاد. این نکته حایز توجه است که وی در بحث از حقوق و قانون‌گذاری است که به این اصل نائل می‌آید. این رویکرد بیانگر تحولی نسبی در دیسپلین مطالعه سودمندگرایی است. در واقع نکته مهم و تعیین‌کننده در کار بنتهام، آن است که وی روش‌شناسی مطالعه‌ای حقوقی را برای بررسی چند و چون سودمندگرایی پیش کشید و به این ترتیب نه تنها افق نسبتاً تازه‌ای از بررسی را در باب این موضوع مهم گشود؛ بلکه متعاقب آن، به نتایج متفاوتی در پیوند دادن سودمندگرایی و نفع عمومی دست یافت. این ماهیت کمابیش حقوقی اصل سودمندی را نه تنها از حوزه تخصصی و گرایش علمی بنتهام، بلکه از صورت‌بندی پیشنهادی وی برای این اصل نیز می‌توان دریافت. به باور وی، از میان امکانات مختلف در دسترس برای آدمی، باید آن امکان را برگزید که «بیشترین سعادت یا لذت را برای بیشترین تعداد از افراد» مهیا می‌سازد؛ زیرا «غایت و هدف یک قانون‌گذار باید سعادت مردم باشد». به این ترتیب سودمندی همگان باید به مثابه اصلی راهنما در امور قانون‌گذارانه مورد توجه قرار گیرد.

بنتهام توضیح می‌دهد که در مسیر اجرای این اصل به شیوه‌ای کارآمد و کارا، لحاظ سه شرط ضرورت می‌یابد: نخست آنکه باید مفهوم مشخص و دقیقی برای واژه سودمندی قائل شویم. دوم آنکه باید حاکمیت عالی و تقسیم‌ناپذیر این اصل را با نفی هر اصل دیگر اعلام کنیم و در اجرای این اصل نیز استثنایی را در هیچ مورد قائل نشویم؛ و نهایتاً آنکه باید نوعی روش محاسبه یا «حساب اخلاقی» را کشف کنیم که به وسیله آن بتوانیم به نتایجی یکسان برسیم. بدین ترتیب بنتهام در توصیف «اصل سودمندی» توضیح می‌دهد که اساس کار باید بر محاسبه و مقایسه دردها و لذت‌ها استوار شود و هیچ اندیشه دیگری نباید این اصل مرکزی را حاشیه‌ای سازد و در فراغ توجه به آن، مبنا گردد.

در اندیشه بنتهام، رنج و خوشی قابل سنجش است. این سنجش‌پذیری، مبنایی اخلاقی را برای شناسایی جامعه بهتر فرادست می‌آورد؛ مبنایی مهم که رویکرد بنتهام را

به دموکراسی میسر می‌سازد. این منطق ارزیابی سودمندگرایی در اندیشه بنتهام، هم مشعر به فردگرایی آدمی است و هم مشرف بر فهم مکانیزم‌های شناسایی خیر عمومی در اجتماع. این منطق به یک معنا، بیانگر پیوندی درون‌زا میان دینامیسم‌های سودگرایی حاکم بر فرد و اجتماع است؛ پیوندی که ارتباط میان جمع‌گرایی و فردگرایی را در نظریه مردم‌سالاری، به شیوه‌ای کمابیش بدیع میسر می‌سازد و می‌کوشد تا تعارض میان این دو را در پی شناسایی دینامیسم سودگرایی در هر دو عرصه، به تفاهم بدل سازد. واقعیت آن است که برای بنتهام، خیر افراد و جامعه در افزایش ثروت و کالاهای مادی دانسته می‌شود. وی بر این باور است که «اولاً در برابر هر بخشی از ثروت در جامعه، بخشی از شادی تکون می‌یابد و ثانیاً از دو فردی که ثروت نامساوی دارند، آنکه ثروت بیشتری دارد، شادتر است» (بشیریه، ۱۳۸۰: ۱۸ - ۱۹). ذیل چنین توضیحی است که می‌توان دانست چرا به باور بنتهام، «بیشترین خوشبختی برای بیشترین تعداد افراد»، معیار برای خیر و صلاح عمومی است (اسکینر و دیگران، ۱۳۸۲: ۲۵۵). در نگاه او، «برترین سعادت، بزرگ‌ترین سودمندی است»<sup>(۳)</sup> و این بزرگ‌ترین سعادت در خلال تدارک «بیش‌ترین امکان برای بیش‌ترین افراد جامعه» در حوزه عمومی مهیا می‌گردد.

به این ترتیب بنتهام ذیل چنین رویکردی، مبنای حقوقی خود در رویکرد به سودمندگرایی سیاسی را زمینه‌ساز درکی اخلاقی از این اصل قرار می‌دهد. به باور وی، توجه به سود، امری طبیعی و انسانی است. وی باور دارد که آدمی بنا بر فطرت خویش، در پی خوشی و دوری از رنج است. حاصل آنکه مفاهیمی مانند نیکی، اخلاق و عدالت نیز با بازگشت به رنج و خرسندی تعریف می‌شوند. عمل نیکو، ذیل نگاهی اخلاقی، عملی است که مجموعاً حجم و اندازه سودمندی را بیشتر می‌کند. با چنین باوری است که جرمی بنتهام از بیشترین میزان خوشی برای بهره‌اکثریت افراد جامعه سخن می‌گوید (ر.ک: Pojman & Westmoreland, 1997)؛ باوری که راه به مردم‌سالاری می‌برد.

این رویکرد بیانگر آموزه‌ای است که ایده مرکزی در حوزه‌های اخلاق، سیاست و اقتصاد را در خرسندی و سودمندی می‌داند. بر این اساس سودمند آن چیزی است که در مقیاسی بالا ایجاد خوشبختی می‌کند<sup>(۴)</sup>. همین مسئله استعداد سیاسی رویکرد بنتهام به سودمندگرایی را نیز مشخص می‌سازد. نگاهی به زمینه اجتماعی تولید نظریه

بنتهام نیز این مسئله را مشخص می‌سازد. وی در مواجهه با حکومت مستقر انگلستان در زمانه خود، خواستار اصلاحی اساسی بود؛ اصلاحی که مطابق آن شکل حکومت دموکراتیک مبتنی بر اکثریت می‌گردد. چنین حکومتی، آنگونه که بنتهام می‌اندیشید، می‌توانست بزرگ‌ترین لذت‌ها را برای بیشترین افراد فراهم آورد.

به رغم اهمیت میراث بنتهام در بسط اندیشه سودمندگرایی باید اذعان کرد که وی در نهایت، درکی نه چندان پیچیده از رابطه سودمندگرایی و مردم‌سالاری فراهم آورد. نگاه‌های وی ابتدا توسط شاگردش، جیمز میل تعقیب شد و نسبت آنها با نظریه حکومت و دولت تا حدی عمق یافت و گسترش پیدا کرد (Roper, 1989: 133). با این حال اصلی‌ترین تحول در این زمینه نه به دست میل پدر، بلکه به دست میل پسر، جان استوارت، جامعه‌تحقق به تن پوشید. ذیلاً به بررسی ایده‌های وی در این زمینه می‌پردازیم.

### سودمندگرایی سیاسی کیفی (جان استوارت میل) و مردم‌سالاری

رویکرد به مردم‌سالاری از منظر سودمندگرایی، با بنتهام در ابتدای راه خود قرار گرفت. استعداد این اصل مهم، در ادامه توسط یکی از نام‌آورترین نظریه‌پردازان علوم سیاسی معنایی تازه به خود گرفت. جان استوارت میل، تحولی تازه را در رویکرد به سودمندگرایی رقم زد. این تحول، به‌ویژه در کارکرد مؤثری تبلور یافت که اصل سودمندگرایی در پی ملاحظات میلی، در توضیح مردم‌سالاری پیدا نمود. توضیح سودمندگرایی از مردم‌سالاری از جانب میل، ادبیات این حوزه را درگیر زنجیره‌ای از تأملات تازه در باب آزادی و عدالت نمود. اصطلاح شناخته شده «مردم‌سالاری میلی»<sup>۱</sup> به این تحول اشاره دارد.

میل کوشید تا نظریه خود را بر پایه ارتباطی بنا نهد که میان سودمندباوری و مفاهیم کانونی عدالت و آزادی از یکسوی و نسبت چنین فهمی از سودمندگرایی با مردم‌سالاری از سوی دیگر برقرار می‌دید. برای انجام این مهم، وی به بازتعریف مفهوم سودمندگرایی دست زد و آن را به شیوه‌ای بدیع فهم و طرح کرد. این گروه از مباحث بدیع را نه در کتاب مشهور وی یعنی «درباره آزادی» (۱۸۵۹)، که به رغم اهمیت برای

---

1. Million democracy

۴۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
خوانندگانی عام تألیف شده است (سويفت، ۱۳۸۵: ۱۸۳)، بلکه در کتاب کمتر شناخته شده‌اش در مقایسه با کتاب نخست، با عنوان «سودمندگرایی» دنبال کرد.

در این کتاب، میل در گام نخست، خوشبختی هر انسان را بیانگر سعادت او معرفی کرده است؛ به صورتی که در نگاهی به حوزه عمومی، سعادت همگانی در گرو افزایش خوشی و سود دانسته شده است. این استدلال میل، در ارجاع سود به سعادت و تعقیب آن در حوزه عمومی به مثابه امری عمومی، با بنتهام تفاوت چندانی ندارد و بیانگر نگاه بدیع وی نیست. آنچه رویکرد جدی‌تر به مکانیزم‌های تعیین خیر در حوزه عمومی را در اندیشه میل به سطحی فراتر از تأملات بنتهام می‌رساند، توضیحی است که وی، پس از پذیرش ایده مرکزی پیش‌گفته در باب رابطه سود و حوزه عمومی از کیفیت خوشی‌ها ارائه می‌دهد. وی می‌نویسد:

«به رسمیت شناختن این واقعیت با اصل سودمندی کاملاً سازگار است که برخی از لذت‌ها، خواستنی‌تر و گران‌بهاتر از دیگر موارد هستند. این بی‌معنا خواهد بود، در حالی که در تخمین زدن دیگر چیزها، کیفیت به خوبی کمیت لحاظ می‌گردد، لازم باشد که تخمین لذت به تنهایی بر کمیت وابسته گردد» (Mill, 1864: 11-12).

در واقع میل، سودمندگرایی را در قامت یک «تئوری اخلاقی»<sup>۱</sup> مطرح می‌کند. برای وی خوشبختی، ذیل درکی کیفی از سودمندگرایی، به مثابه بنیاد عدالت<sup>۲</sup> طرح می‌شود. توضیح وی از این وضعیت کیفی، توجه به چند و چون خوشی‌های عمومی را جایگاهی جدی و حیاتی در اندیشه میل می‌بخشد (بوستی، ۱۳۷۹: ۱۲۶-۱۲۸).

وی در تعقیب این ایده، تحقق سودمندگرایی کیفی را در مسیر برخورداری از آزادی و برابری میسر می‌داند. او همچنین در توضیحی که از نسبت سودمندی اجتماعی و فردی با خواست فطری و وضعیت حقوقی آدمی می‌دهد، می‌کوشد تا پرده از رابطه این دو (سودمندگرایی و وضعیت حقوقی آدمی) برکشد. به این ترتیب به یک معنا، میل، درکی پیچیده‌تر از مفهوم لذت به دست می‌دهد؛ لذت (ناشی از سود) برای وی در

---

1. Moral theory  
2. Foundation of justice

سطوح مختلف مطرح می‌شود و بیانگر موقعیتی مشکک می‌شود. سود «سطح بالاتر» در بسیاری از مواقع به مصالح عمومی و امر اجتماعی مربوط است و بیانگر سطح بالاتری از تحقق ایده سودمندگرایی در جامعه است؛ همان طوری که در کنار این سود سطح بالاتر، ما با سود «سطح پایین‌تر» نیز مواجه هستیم (Warburton, 2001: 169).

تفکیک نهادن میان لذت و سود بالاتر و پایین‌تر به وی این امکان را می‌دهد تا به نقد بنتهام پردازد و درک وی را از مفهوم سود مبتنی بر نگاهی معرفی کند که گاهی قادر به درک پیچیدگی‌های جامعه نیست و هم از این‌رو چه بسا پی‌جوی لذت «حیوان مانند»<sup>۱</sup> است.

در واقع نکته مهم و مرکزی آن است که به باور میل، سود سطح بالاتر با توجه به ماهیت پیچیده جامعه و طرح مفهوم مصالح عمومی ذیل آن، باید بر سود سطح پایین‌تر ترجیح یابد. این رویکرد میلی، راه را بر اخلاق که موضوع توافق‌های متفاوت اجتماعی در جوامع متفاوت است، می‌گشاید و امکان زیادی را برای ایجاد ارتباط میان آن و الگوهای حاوی نگرش‌های اخلاقی پیشنهاد می‌دهد.

استعداد نظری سودمندگرایی در اندیشه میل، در پیوند دادن این اصل با نیازهای حوزه عمومی و مقوله مردم‌سالاری، که خود را در ادبیات شکل‌گرفته ذیل اصطلاح علمی دموکراسی میلی نیز نشان می‌دهد، بسی مؤثرتر و جدی‌تر از تقاریری است که بنتهام از همین مسئله فراچنگ می‌آورد. نگاهی تاریخی نیز از این ارجحیت حکایت می‌کند؛ زیرا جان استوارت میل با مددگیری از میراث سودمندگرایانه جرمی بنتهام و جیمز میل، به مثابه اسلاف نظری خود، توانست با دقتی تر کردن تعریف سودمندگرایان از چند و چون شکل‌گیری سود در عرصه اجتماع و نیز توضیح نقش این اندیشه در دل مناسبات عمومی، استعدادهای نهفته آن را هر چه بیشتر نشان دهد.

از جمله اشتباهات مفسران اندیشه‌های سودگرا در ادبیات ترجمه‌ای شکل‌گرفته میان ما، بی‌توجهی به این دینامیسم مهم در اندیشه سودمندگرایی است؛ دینامیسمی که ناآگاهی از آن، فهم و قضاوت ساده‌گیرانه نسبت به سودمندگرایی را سبب می‌شود. به دیگر سخن، مسئله مهم آن است که در فراغ چنین اشعار و توجهی به معنا و کارکرد

سودمندگرایی در اندیشه میل، درکی سطحی از آن شکل می‌گیرد. در مقابل، توجه به این دینامیسم تعیین‌کننده سبب می‌شود که رابطه سودمندگرایی و استعداد آن برای عطف توجه جدی به اجتماع از یکسوی و نسبت آن با نظریه‌های اخلاقی از سوی دیگر، مشخص شود.

البته علاوه بر نقدهای میل به بنتهام، کل جریان سودمندگرایی نیز مورد انتقاد قرار گرفته است. در اینجا در پایان بحث مفهوم‌شناسانه در باب سودمندگرایی سیاسی و پیش از ورود به بخش بعدی که به رابطه مردم‌سالاری دینی و سودمندگرایی می‌پردازد، اشاره‌ای گذرا به برخی از این نقدها می‌کنیم. هدف از این کار، یادآوری حوزه‌های بحث‌انگیزی است که دیگر اندیشمندان در مواجهه با سودمندگرایی گشوده‌اند و بر اساس آن به نقد این ایده پرداخته‌اند<sup>(۵)</sup>. از جمله این نقدها، انتقاد از نقش‌یابی روزافزون اندیشه سودباوری در راه گسترش نظام بازار آزاد است. بنا به گفته ریکاردو و مالتوس، فرآورده‌های اقتصاد بازار سرمایه‌داری، محصول تلاش جامعه در سه مقوله است: سود، اجاره و مزد. چنین نگرشی، دولت و سیاست را درگیر سود بازار می‌کند؛ زیرا بر این اساس، دولت یک مؤسسه خواهان گسترش بی‌پایان سودمندی شناسایی می‌شود؛ مؤسسه‌ای که ضایعات ناشی از محدودیت‌های بازار آزاد را جبران کند (بشیریه، ۱۳۸۰: ۱۸-۱۹ و ۳۳-۳۴).

همچنین در نقد به نادادگری در اندیشه سودباوری، اندیشمندان بسیاری آرای خود را ارائه کرده‌اند. در این میان، اندیشه‌های کارل مارکس اهمیت بسیاری دارد. آنچه مارکس به آن حمله می‌برد، انعکاس منطق سودمندگرایی در نظریه‌های اقتصاددانان کلاسیک است. زنجیره‌ای از نظریات که مطابق آنها، سودمندی پشتیبان بی‌عدالتی در جامعه انسانی می‌شود (تیلور، ۱۳۸۲: ۲۶۷).

### نسبت مردم‌سالاری دینی و سودمندگرایی

در بخش‌های پیشین این نوشتار، پس از تقریر معنای سودمندگرایی سیاسی، رابطه آن را با مردم‌سالاری، ذیل درکی تاریخی از جریان توسعه این ایده نشان دادیم و پیوستگی این اندیشه را با مردم‌سالاری، به‌ویژه در آخرین نسخه تکامل‌یافته آن در نگرش‌های میل بررسی کردیم. در این بخش و بخش پس از آن، گامی به پیش می‌نهیم

و به نسبت سودمندگرایی با مردم سالاری دینی می پردازیم. برای انجام این مهم، ابتدا بحثی را در باب عدم تعارض ذاتی میان گرایش به دین در حوزه اجتماع و سودمندگرایی می گشاییم و سپس امکان یا بخت معرفتی مشعر بر امکان توافق میان مردم سالاری دینی و سودمندگرایی را توضیح می دهیم. اما پیش از آن لازم است تا معنای مختار خود از مردم سالاری دینی را در این بخش بازگوییم. آنچه در اینجا در باب مفهوم مردم سالاری دینی عرضه می شود، قدر مشترکی از تعاریفی است که به باور نویسنده، در تقاریر مختلف علمی معتبر از این مفهوم لحاظ گردیده و پذیرفته شده است.

مفهوم «تئودموکراسی»<sup>۱</sup> با مردم سالاری دینی، آنگونه که توضیح خواهیم داد، متفاوت است. با این حال از آنجا که طرح این ایده در اندیشه غربی بیانگر تلاشی برای ایجاد ارتباط میان الهیات و حکومت دموکراسی بود، توجه به آن در مطالعه مقوله مردم سالاری دینی مهم و ارزشمند است. طرح مؤثر ایده تئودموکراسی به مثابه امکانی در حوزه سیاست، به قرن نوزدهم بازمی گردد؛ هنگامی که «جوزف اسمیت»<sup>۲</sup> مؤسس فرقه مذهبی مورمون ها،<sup>۳</sup> از این اصطلاح که آن را در ارتباط با مفهوم مسیحی از پیشتر موجود «پادشاهی خدا»<sup>۴</sup> می دید، در توضیح وضعیت مطلب برای آینده کمک گرفت. منظور وی از تئودموکراسی، وضعیت سیاسی دین مدارانه ای بود که شامل برخی از عناصر مردم سالاری می شد. او در مقام تعریف، تئودموکراسی آن را نظامی شناسایی کرد که در آن «خدا و مردم، قدرت را بر پایه درست کاری»<sup>۵</sup> بر عهده دارند» (Haynes, 2008: 305).

این اصطلاح، پس از جوزف اسمیت و پیش از آنکه در فضای اندیشگی ما پس از انقلاب اسلامی مطرح شود و در دو دهه اخیر برجسته گردد، در فضای عمومی جهان اسلام و میان مسلمانان طرح شد. مشخصاً از «ابوالاعلی مودودی» به عنوان یکی از پیشگامان نظریه های تئودموکراسی یاد شده است. وی، دولت اسلامی را «نموکراسی»<sup>۶</sup> یا حکومت قانون و نیز تئودموکراسی نامیده بود. مودودی در تعریف تئودموکراسی، آن را

1. Theo-democracy
2. Joseph Smith
3. Mormons
4. Kingdom of God
5. Righteousness
6. Nomocracy

۴۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
حکومتی می‌دانست که گماشتگان آن به واسطه اراده آزاد مردم برگزیده و منصوب شده‌اند و سیاست‌گذاری‌هایش بر پایه اصول اسلامی برآمده از کتاب و سنت انجام می‌گیرد (Martin & Appleby, 1994: 489).

طرح اصطلاح «مردم‌سالاری دینی» در میان ما نیز با آنچه ارائه‌دهندگان اولیه تئودموکراسی در جهان مسیحی و نیز پیشگامان طرح آن در جهان اسلام، مبنی بر تأکید بر ایده مرکزی «حاکمیت الهی خداوند»<sup>۱</sup> و واگذاری مشروط آن به آدمی داشتند، مشابهت فراوانی داشت. هر چند این مفهوم به‌ویژه در دو دهه اخیر، بسط و شرح گسترده‌ای در میان ما یافت و موضوع دقت‌ها و تأمل‌های تفصیلی جدید و تازه‌ای قرار گرفت.

در ادامه، به برخی از مهم‌ترین این تلاش‌ها برای توضیح و فهم مردم‌سالاری دینی می‌پردازیم؛ تلاش‌هایی که حاصل آن شکل‌گیری چشم‌اندازهای مختلف در مطالعه و دسته‌بندی مردم‌سالاری دینی بوده است.

**یکم - مرکب یا بسیط:** برخی، رویکرد به مردم‌سالاری دینی را از چشم‌انداز فلسفه تحلیلی، به دو گونه مرکب و بسیط تقسیم کرده‌اند. نظریه‌های مرکب مردم‌سالاری دینی، آن را ترکیبی از مردم‌سالاری و دین می‌شمارند؛ در حالی که نظریه‌های بسیط، آن را نه ترکیبی از این دو که برگرفته از سرشتی واحد و فی حد ذاته دینی شناسایی می‌کنند (میراحمدی، ۱۳۹۰: ۲۴).

**دوم - حقانیت و مقبولیت:** برخی دیگر در فهم مردم‌سالاری دینی به تجزیه عناصر سازنده آن پرداخته‌اند. از باب نمونه، آن را جامع میان دو عنصر حقانیت و مقبولیت معرفی کرده‌اند (رک: افروغ، ۱۳۸۰).

**سوم - شورای اسلامی زمینه مردم‌سالاری:** برخی زمینه فکری منجر به مردم‌سالاری سازگار با دین را در دیدگاه‌های معتقد به امکان هم‌زیستی اسلام با دموکراسی جست‌وجو کرده‌اند؛ جست‌وجویی که از نظریه‌های شورا گرفته تا تلاش‌های مرحوم نائینی (ره) را شامل می‌شود (اخوان کاظمی، ۱۳۸۲: ۳۲).

**چهارم - نتیجه حق/تکلیف‌گرایی فقهی:** دیدگاهی نیز وجود دارد که از امکان نسبی تطبیق درک خاصی از دموکراسی مشورتی بر فقه حق/تکلیف‌گرا، که ذیل تلاش‌های



فقیهانه مرحوم نائینی (ره) بسط یافت و پس از آن مورد اهتمام عالمان قرار گرفت، دفاع می‌کند و در اولین گام، تلاش خود را معطوف بر آن ساخته است تا عدم امتناع معرفتی چنین تطبیقی را تشریح نماید<sup>(۴)</sup>.

به هر حال به نظر می‌رسد که به رغم تفاوت‌ها و تمایزها در توضیح مردم‌سالاری دینی، بتوان تعریفی جامع و فراگیر از این اصطلاح به دست داد که مجموع تنوع مورد بحث در این حوزه را پوشش می‌دهد.

دستیابی به چنین تعریف عامی برای هدف این نوشتار ارزشمند است؛ زیرا به ما امکان می‌دهد تا میان مردم‌سالاری دینی و سودمندگرایی سیاسی ارتباط برقرار کنیم. ذیل چنین هدفی می‌توان گفت که بررسی مجموعه نظریه‌های مردم‌سالاری دینی و نیز تئودموکراسی به مثابه عدل نظری آن در اندیشه مسیحی و میان برخی از اعراب مسلمان، نشان می‌دهد که برخورداری از دو عنصر الهی بودن ذاتی حاکمیت و واگذاری نسبی آن به آدمی، ویژگی‌های تعریف عام مردم‌سالاری دینی هستند؛ تعریفی که به یک معنا، قدر مشترک میان همه تعاریف را بازمی‌نماید. این قدر مشترک، ایجاد ارتباط میان مردم‌سالاری دینی و مایه‌های شکل‌دهنده به آن در ادبیات دینی است.

در میان اسناد معاصر حقوقی، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در عداد رسمیت‌یافته‌ترین اسناد ملی و قانونی قرار دارد که به نوعی، از درکی از مردم‌سالاری دینی حمایت می‌کند که با این تعریف سازگاری دارد. در واقع هر چند واژه مردم‌سالاری دینی در این قانون به چشم نمی‌خورد، در برخی از اصول آن بر دو خصلت پیش‌گفته تأکید شده است؛ زیرا مطابق این قانون، «حاکمیت از آن خداوند است و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است» (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۹: اصل ۵۶).

بررسی نسبت مردم‌سالاری متکی بر نظریه سودمندگرایی و دین، به خودی خود دچار تعدادی دشواری و ناگشودگی نظری است. با این حال در طرح بحثی از این دست، حتی پیش از پرداختن به مشکلاتی اینگونه، لازم است تا به نسبت برقرار میان دین و نظریه‌های سودمندگرایانه به اختصار بپردازیم. این بررسی، به‌ویژه از آنجا اهمیت دارد که برخی از منتقدان توجه به سودمندگرایی در مطالعه دین، به تصریح یا به تلویح،

۴۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
رویکرد به این اصل را در تعارض با نقش‌آفرینی فردی و اجتماعی دین در عرصه عمومی و سیاسی دانسته‌اند (Rafiee, 2004: 136-137).

ذیلاً بر اساس چنین درک کلان‌نگرانه‌ای از مقوله مردم‌سالاری دینی به امکان بهره‌گیری از سودمندگرایی سیاسی در توضیح آن می‌پردازیم. برای انجام این مهم، ابتدا لازم است تا به توضیح نسبت دین و سودمندگرایی نایل آییم. برای این کار نیز باید در گام نخست، به تقریر فهم سودمندگرایی از دین و کارکردهای اجتماعی آن بپردازیم.

### نسبت دین‌گرایی اجتماعی (مردم‌سالاری دینی) و سودمندگرایی

سودمندگرایی بنا بر طبع خود، بیش از آنکه درگیر تقریر چند و چون حقیقت و حقانیت دین باشد، همچنان که به اعتقاد میل، تاریخ مطالعه ادیان عمدتاً دل‌مشغول چنین دغدغه‌ای بوده است (Mill, 2004: 69)، به «کارکرد دین»<sup>۱</sup> می‌پردازد. میل در توضیح این کارکرد، مشخصاً از دین به مثابه مهم‌ترین عنصر «ساختمان حس اخلاقی»<sup>۲</sup> در جامعه انسانی یاد می‌کند؛ هر چند در ادامه یادآور می‌شود که این عنصر تقریباً همیشه با دو گرایش «سلسله مرتبه‌گرایی دینی» و «روحیه پاک دینی»<sup>۳</sup> هدایت شده است (Mill, 1863: 30). در واقع وی برخلاف پدرش، جیمز میل که نهایتاً با نگرش‌های دینی سر‌ناسازگاری پیدا کرد (Rayan, 1974: 23)، بر آن است تا نشان دهد که سودمندگرایی نه تنها ذاتاً با دین‌باوری ناسازگار نیست، بلکه چه بسا از استعدادی برخوردار باشد که آن را فراتر از هر باور دیگری، اساساً با دین مرتبط سازد. میل در توضیح این ایده مرکزی خود در کتاب «سودمندگرایی» می‌نویسد:

«اگر این اعتقادی صحیح باشد که خداوند، فراتر از هر چیز دیگر، خواهان شادکامی مخلوقات خویش است و این هدف وی در خلق ایشان وجود دارد، سودمندگرایی نه تنها آموزه‌ای خدانشناسانه نیست، بلکه به صورتی اساسی‌تر، بیش از هر آموزه دیگری، دینی است» (Mill, 1864: 31).

1. The utility of religion
2. The formation of moral feeling
3. The spirit of Puritanism

ذیل چنین ملاحظه‌ای است که می‌توان دانست چگونه سودمندگرایی میان اخلاق و امر اخلاقی، با سود به مثابه مبنای سعادت، ارتباط برقرار می‌کند. چنین ملاحظه‌ای همچنین نشان می‌دهد که برخلاف درک نادقیق از این اصل، بسیاری از سودمندگرایان نه تنها بی‌توجه به اخلاق نیستند، بلکه به جد درگیر استدلالی اخلاقی هستند و نقطه عزیمت نخستین تأملات ایشان، طرح ایده‌ای اخلاقی است. این نکته اهمیتی فراوان دارد و لازم است در نگاه به سودمندگرایی سیاسی توجه جدی به آن شود. چنین رویکردی به سودمندگرایی سیاسی، راه را بر لحاظ نظامات اخلاقی به مثابه سرچشمه شناسایی سود در جریان زندگی می‌گشاید.

همین ویژگی (تقدم منطقی نظام اخلاقی بر فهم و شناسایی سود) بیانگر استعدادی است که توجه به آن، پرده از نسبت برقرار میان سودمندگرایی و مردم‌سالاری دینی برمی‌کشد. در واقع چنین درکی از سودمندگرایی، راه را بر مطالعه رابطه دین و سودمندگرایی می‌گشاید.

مطابق این، دریافت تشخیص سودها، که سودمندگرایان برجسته‌ای همچون بنتهام و میل، آن را در جذب لذت و دفع درد می‌یافتند، بر منطقی استوار می‌شود که خود در نهایت، ریشه در نگرش یا فهم پیشینی دارد و از آن اشراب می‌شود. به زبان دیگر، کسب سعادت می‌تواند در دل روابطی تحقق یابد که ریشه در نگرشی ویژه به جهان دارد و از منطقی مشرف بر آن سیراب شده است. نکته آنجا است که این نگرش ویژه، از جمله مستعد برخورداری از ماهیتی دینی است؛ ماهیتی که زنجیره‌ای از برداشت‌های همگن مبتنی بر یک جهان‌بینی ویژه را گرد خود جمع می‌آورد. در چنین شرایطی، درک همدلانه ما از دین در مرحله شناخت جهان بیرون، درک ویژه‌ای از شناخت سود را ممکن می‌سازد. نگاهی از این دست به سودمندگرایی، ماهیت اخلاقی این اصل را نیز بیش از پیش مشخص می‌کند؛ ماهیتی که به یک معنا، ابتدای گرایش‌های سودمندگرایانه را بر زنجیره ویژه‌ای از مبانی ارزش‌گذارانه پیشینی توضیح می‌دهد. طرح نظریه سودمندگرایی توسط بنتهام در دل گفتمانی حقوقی، خود از ماهیتی اینگونه خبر می‌داد.

به این ترتیب نسبت منطقی برقرار میان پایبندی به گروهی از اصول دینی، به مثابه قوانین جاری در نظام مردم‌سالار دینی و رویکرد به ایده سودمندگرایی سیاسی مشخص می‌گردد. سود دانستن عمل به این گروه از قوانین، آنگونه که در بررسی مفهوم‌شناسانه

مردم‌سالاری دینی توضیح دادیم، مقارن با درک همدلانه شهروندان نسبت به اهمیت و کارکرد سازنده این گروه از قوانین اتفاق می‌افتد. همچنین از دیگر سوی، اعتقاد به ایده مرکزی تعلق حاکمیت به خداوند در اندیشه مردم‌سالاری دینی و واگذاری بخشی از آن به آدمی برای اعمال این حاکمیت، مطابق آنچه خداوند راضی است، سبب‌ساز آن می‌شود که انسان، درکی از سود اجتماعی حاصل نماید که مطابق با چنین وضعیتی است و از چنین مناسباتی اِشْراب شده است.

پرسشی مهم دامن‌گیر بحثی از این دست می‌گردد؛ پرسشی که فارغ از تأمل در آن، نمی‌توان به طرح نسبت مردم‌سالاری دینی و سودمندگرایی خطر نمود. اگر تحقق اصل سودمندگرایی، به‌ویژه در دیدگاه میل، در دل «روابط پیشینی ارزشی» تحقق می‌یابد و به زبان دیگر، اگر سودمندگرایی در هر موقعیت ویژه (اینجا مردم‌سالاری دینی)، تابعی از نظام حقوقی پیشینی آدمی در فهم سودمند بودن یا نبودن آن است، آنگاه نقش لذت و درد در شناسایی سودمندی‌ها چیست؟ و تأکید جدی میل بر کارکرد مرکزی لذت و درد در شناسایی سودمند بودن یا نبودن آن وضعیت مشخص از کجا ناشی می‌شود؟ به زبان دیگر، لذت‌طلبی‌گرایی<sup>۱</sup> در اندیشه میل، چگونه با مبادی و مبانی نظام اخلاقی فرد حس‌کننده یا فهم‌کننده لذت و درد سازگاری می‌یابد؟ (Brink, 1997: 151) همچنین باز به زبانی فنی‌تر، «تئوری اخلاقی نتیجه‌گرا»<sup>۲</sup> که مورد حمایت میل است، چگونه قادر به شناخت خوب یا بد، که مبنای شناخت آنها لذت و درد است، می‌گردد (Braswell & etall, 2010: 13).

در پاسخ باید به فهم ویژه سودمندگرایان از مفهوم سود اشاره کرد. سود در تقریر میل، تابعی از ذهنیت فهمنده و برآمده از درک وی از جهان بیرونی است. به این ترتیب وضعیتی ویژه می‌تواند برای فردی با ذهنیت مشخص، منتهی به شناخت سود گردد؛ در حالی که چنین کارکردی برای فردی دیگر در قبال همان وضعیت رخ ندهد. به عنوان نمونه، نوع خاصی از رفتار ممکن است برای یک مسیحی، به دلیل درک ویژه مسیحی وی از جهان، حاوی لذت و شناسایی سود باشد و از این‌روی گویای رویکردی مطابق با سودمندگرایی گردد؛ در حالی که همان وضعیت برای باورمند به نظام ارزشی غیر

- 
1. hedonism
  2. Consequentialist ethical theory

مسیحی، از جمله یک مسلمان، چنین نتایجی را سبب نگردد. به این ترتیب باید از تقدم معرفتی دستگاه‌های ارزشی آدمی بر مکانیزم‌های شناخت منجر به تشخیص سود یاد کرد. طبعاً هنگامی که از سودهای اجتماعی در جامعه، یا آنگونه که میل توضیح می‌دهد، سودهای سطح بالا سخن می‌گوییم، این وضعیت به طریق اولی مصداق دارد؛ زیرا برآیند شناخت یک جامعه مشخص از سود می‌تواند با برآیند شناخت جامعه‌ای دیگر از وضعیتی مشابه متفاوت باشد.

نکته مهم آنجا است که نباید میان پذیرش این مسئله و استدلال معروف میل در حمایت از کارکرد لذت و درد در تشخیص سودمندگرایی خلط نمود و دومی را مانع اولی دانست. میل در استدلالی مشهور، پذیرش جایگاه لذت و درد را برای آدمی مانند پذیرش امور حسی معرفی می‌کند؛ بدین‌سان که صحت رویکرد به لذت، مطابق این استدلال از آن جهت تأیید می‌شود که آدمی میل به لذت و دوری از درد را به مثابه اموری «خواستنی»<sup>۱</sup> و جدائاً درمی‌یابد<sup>(۷)</sup> و به سمت چنین قضاوتی میل و رغبت پیدا می‌کند. نکته‌ای که اگر در فهم آن غفلت کنیم راهی به اندیشه میل در باب سودمندگرایی نمی‌بریم، آن است که اقامه این استدلال نه در توضیح چند و چون شکل‌گیری لذت، بلکه در توضیح اعتبار آن ارائه شده است. به زبان دیگر، خطا است اگر گمان بریم میل به توضیح گروه ویژه‌ای از لذایذ در حوزه فردی و اجتماعی دست زده است. وجهه همت و غایت قصوای اندیشه وی، نه تعیین لذایذ و آلام در حوزه اجتماع، بلکه تأکید بر اهمیت این لذایذ در مسیر شناسایی سود اجتماعی است. لذایذی که مکانیزم شکل‌گیری آنها در سطح جامعه، تابعی از مناسبات در جریان در آن جامعه است. ذیل چنین توضیحی می‌توان دانست که اندیشه سودمندگرایی سیاسی، به‌ویژه در تقریر میل، سر ناسازگاری معرفتی با مردم‌سالاری دینی و دین‌گرایی اجتماعی و سیاسی ندارد.

کوتاه سخن آنکه استعداد سودمندگرایی سیاسی در توجه به نظام ارزشی ویژه متقدم بر آن از منظری معرفت‌شناختی، از آنجا ناشی می‌شود که سودمندگرایی سیاسی بر پایه درکی معطوف به صلاح عمومی و «ناخودخواهی»<sup>۲</sup> عرضه شده است و هم از این‌روی نه به

---

1. Desirable  
2. Unselfish

شیوه‌ای مستقیم، بلکه در قالب رویکردی «نوع‌دوستانه»<sup>۱</sup> پی‌جوی گسترش لذت و دفع درد در جامعه می‌گردد. بر این اساس، جان استوارت میل در طرح ایده سودمندگرایی سیاسی، پی‌جوی برآیند لذتی در جامعه است که آحاد تشکیل‌دهنده آن را منتفع می‌گرداند. چنین رویکردی مشخصاً با «اخلاقیات دینی»<sup>۲</sup> و نظام مردم‌سالاری دینی، به مثابه یکی از نتایج اعمال این نظام در جامعه، ناسازگاری معرفتی ندارد (Vardy, 2012: 95) و یادآور توجه دین به خیر اجتماع است.

با لحاظ آنچه آمد، می‌توان گفت که در فرض وجود درکی از سودمندی اجتماعی میان مسلمانان که سبک زندگی ویژه‌ای را سبب شود و لذت اجتماعی متناسب با آن را نتیجه دهد، اندیشه سودمندگرایی با پذیرش این نوع خاص از لذت، به لحاظ معرفتی و منطقی، ناسازگار نیست؛ بلکه از این قابلیت نظری برخوردار است که آن را بستر شناخت سودهای سیاسی قرار دهد و از این منظر، فرایند جریان سود در اجتماع را، آنگونه که اصل سودمندگرایانه در ارتباط با نظریه مردم‌سالاری عمل می‌کند، در نظر بگیرد.

### نتیجه‌گیری

در این نوشتار به بررسی امکان نظری رویکرد به مردم‌سالاری دینی از منظری سودمندگرایانه (عدم وجود تعارض معرفتی فی‌مابین این دو) پرداختیم. برای انجام این مهم ابتدا کوشیدیم ماهیت حقوق‌گرایانه اندیشه سودمندگرایی سیاسی از یکسوی و انعطاف و گشودگی نظری آن را در قبال ایده مرکزی مردم‌سالاری از منظری تاریخی (با توجه به تطوریابی آن از بن‌تهام به میل) از سوی دیگر توضیح دهیم. چنین رویکردی از آن جهت اهمیت داشت که راه را بر شناخت بسیط و ساده‌سازانه سودمندگرایی می‌گرفت و پرده از بخشی از دقایق نظری این ایده مهم برمی‌کشید.

مبتنی بر این دیدگاه کوشیدیم تا در گامی دیگر، قابلیت‌های ناشی از چنین درکی از سودمندگرایی سیاسی را به کار فهمی ببندیم که قایل به نبود تعارض نظری و معرفتی میان مردم‌سالاری و دین است. به زبان دیگر، تلاش خود را معطوف به توضیح این

---

1. Altruism  
2. Religious ethics

مسئله نمودیم که فهم سودمندگرایانه از مردم‌سالاری، برخلاف آنچه در نگاه بسیط به این ایده منطقی می‌نماید، نه تنها راه را بر امکان نظری تطبیق مردم‌سالاری و دین نمی‌بندد، که برعکس، در میان بخت‌های نظری ما در تطبیق این دو، یا تلاش‌های منطقیاً معتبر و در معرض نتیجه‌بخش واقع شدن در تطبیق این دو، جایگاهی در خور توجه و تأمل می‌یابد.

با لحاظ آنچه آمد، در فرازهای پایانی نوشتار، از امکان معرفتی فرضی سخن گفتیم که مدافع شکل‌گیری و ایجاد درکی ویژه از سودمندی اجتماعی (در اینجا مردم‌سالاری دینی) میان مسلمانان است؛ درکی که سبک زندگی ویژه‌ای را در حوزه زندگی اجتماعی و سیاسی سبب شود و لذت اجتماعی متناسب با آن را نتیجه دهد. به باور این نوشتار، اندیشه سودمندگرایی از پذیرش این نوع خاص از سوداندیشی اجتماعی (و لذت حاصل از پذیرش آن در جامعه) سرباز نمی‌زند؛ بلکه برعکس آن را مبنای سودمندگرایی سیاسی قرار می‌دهد و به آن توجه می‌نماید.

بر این اساس می‌توان به رابطه سودمندگرایی اجتماعی در اندیشه میل و نسبت آن با مردم‌سالاری دینی نگریست. سودمندگرایی سیاسی راه را بر دین‌داری اجتماعی و سیاسی نمی‌بندد و با آن ناسازگار نمی‌گردد؛ زیرا اگر جامعه مؤمنان، درک خاصی از سبک زندگی را سودمند تشخیص دهد که مطابق آن، حاکمیت از آن خدا است و نمایندگان مردم با مراعات گروهی از اصول دینی، فرایندهای مردم‌سالارانه را پی می‌گیرند، آنگاه مردم‌سالاری، از جمله به اتکای استدلال‌های سودمندگرایانه پشتیبان آن، می‌تواند محمل عملی شدن آن در جامعه (تحقق مردم‌سالاری دینی) گردد.

همین‌جا و در پایان مباحث، یادآوری این نکته مناسب به نظر می‌رسد که توضیح چند و چون چنین رابطه‌ای (درک ویژه‌ای از سودمندی که حاصل پذیرش مردم‌سالاری دینی است) به مجال دیگری نیاز دارد و تأملی تازه را می‌طلبد. آنچه در این نوشتار مورد اهتمام قرار گرفت، گام نخستین بود که بدون تأمل در آن، حرکت به سمت چنین رویکردی ممکن نبود. آن گام نخستین، توضیح نسبت برقرار میان این دو (سودمندگرایی سیاسی و مردم‌سالاری دینی) بود.

### پی‌نوشت

- ۱- همچنین برخی از نویسندگان اندیشهٔ سیاسی، خاستگاه مشابهی برای این دو اندیشه در مخالفت با ساختارهای اقتدارگرایانه بیان داشته‌اند. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: (Wilens, 1995: 86).
- ۲- همچنان که پیشتر آمد، جریان اصلی توجه به نسبت مردم‌سالاری و سودمندگرایی نیز با بنتهام آغاز می‌شود. در واقع بنتهام را باید مؤسس اصل سودمندگرایی در قامت جدید آن دانست؛ کما اینکه میل را باید توسعه‌دهندهٔ ظرفیت‌ها و ظرافت‌های نظری این ایده معرفی کرد.
- ۳- بنتهام معتقد است که هر لذتی را باید از هفت جهت مورد محاسبه و ارزیابی قرار داد:  
۱- شدت<sup>۱</sup> ۲- پایداری<sup>۲</sup> ۳- مطمئن‌الوصول بودن یا نبودن<sup>۳</sup> ۴- نزدیکی یا دوری<sup>۴</sup> ۵- باروری<sup>۵</sup> ۶- خلوص<sup>۶</sup> ۷- شمولیت و گستردگی<sup>۷</sup>.
- ۴- در اندیشه‌های اندیشمندان سودمندگرا، نظیر جرمی بنتهام و جیمز میل (پدر جان استیوارت میل)، امر نیک و سودمند یکی است.
- ۵- طبعاً پرداختن تفصیلی به نقدهایی از این دست و ارائهٔ پاسخ برای آنها با هدف این نوشتار سازگاری ندارد و مجال دیگری را می‌طلبد.
- ۶- پایان‌نامهٔ دکتری نویسنده به این مهم یعنی اثبات عدم امتناع معرفتی (امکان معرفتی) تطبیق فقه حق/ تکلیف‌گرای مشروطه بر مردم‌سالاری مشورتی (در معنای ویژه‌ای که پس از مراجعه به گروهی از منابع از آن عرضه شده است) اختصاص یافته است. (برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به پایان‌نامه فقه و دموکراسی نوشته عبدالمجید مبلغی برای دفاع در مقطع دکتری در تاریخ ۲۹ شهریور ۱۳۹۱، در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران).
- ۷- برای مطالعهٔ بیشتر در این مورد مراجعه کنید به بخش‌های مشخص شده در مقدمهٔ کتاب: (Troyer, 2003: xvi-xxvi).

- 
1. Intensity
  2. Duration
  3. Certainty or uncertainty
  4. Proximity or remoteness
  5. Fecundity
  6. Purity
  7. Extent



## منابع

- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۲) «رویکردی به مردم‌سالاری دینی از زاویه نقد دموکراسی لیبرال»، دانشگاه اسلامی، شماره ۲۰، زمستان.
- اسکینر، کوئینتن و دیگران (۱۳۸۲) فلسفه سیاسی معاصر، ترجمه موسی اکرمی، ج اول، تهران، وزارت امور خارجه.
- افروغ، عماد (۱۳۸۰) چالش‌های کنونی ایران، تهران، سوره مهر.
- اقبال، فرشید (۱۳۸۷) مکتب‌های سیاسی، ج سوم، تهران، سبکباران.
- بخشایشی اردستانی، احمد (۱۳۸۶) سیر تاریخی اندیشه‌های سیاسی در غرب، ج سوم، تهران، آوای نور.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۰) تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم، ج دوم و سوم، تهران، نی.
- بوستی، جیانکارلو (۱۳۷۹) درس‌های قرن بیستم، هرمز همایون‌پور، تهران، فرزانه.
- تیلور، مایکل (۱۳۸۲) هگل و جامعه مدرن، ترجمه منوچهر حقیقی، ج اول، تهران، مرکز.
- جیکوبز، لزلی (۱۳۸۶) درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین، ترجمه مرتضی جیریایی، ج اول، تهران، نی.
- سويفت، آدام (۱۳۸۵) فلسفه سیاسی، ترجمه پویا موحد، ج اول، تهران، ققنوس.
- مشکی، مهدی (۱۳۸۳) «تاریخ شکل‌گیری لیبرالیسم»، رواق اندیشه، شماره ۳۲.
- میراحمدی، منصور (۱۳۹۰) «مردم‌سالاری دینی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی»، اسراء، شماره ۷، بهار.

- Braswell, Michael C. and McCarthy, Belinda R. and McCarthy, Bernard J.: Justice (2010) Crime and Ethics, Kidlington, Oxford: Elsevier.
- Brink, David (1997) Mill's Deliberative Utilitarianism, in MILL'S UTILITARIANISM: Critical Essays on the Classics Series, Ed: David Lyons, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Cunningham, Frank. (2002) Theories of Democracy: A Critical Introduction. London: Routledge.
- Deutsch, Kenneth L. and Walter Soffer, Eds. (1987) The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective, Albany: State University of New York Press.
- Haynes, Jeffrey (2008) Routledge Handbook of Religion and Politics, London: Routledge.
- Held, David (2006) Models of Democracy, 3rd ed. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Martin, E. and Appleby, R. Scott (1994) The Fundamentalism Project (Volume 1 of Fundamentalism Project). Reprint, Chicago: University of Chicago Press.
- Mill, John Stuart (1863) On Liberty, Boston: Ticknor and Fields.
- (1864) Utilitarianism, Reprinted from 'Fraser's Magazine', London: Longman, Green, Longman, Roberts, and Green.
- (2004) Nature, the Utility of Religion and Theism. Whitefish, Montana: Kessinger Publishing.

- Pojman, L.P. and Westmoreland, R. Eds. (1997) *Equality: selected readings*, Oxford: Oxford University Press.
- Rafiee, Behruz (2004) *Ethics in Islam*, UK: Alhoda.
- Roper, Jon (1989) *Democracy and Its Critics: Anglo-American Democratic Thought in the Nineteenth Century*, London: Unwin Hyman.
- Ryan, Alan (1974) *John Stuart Mill*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Smart, J. J. C. and Williams, Bernard (1973), *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tocqueville, Alexis de. (2003) *Democracy in America*, trans. Henry Reeve, Clark, New Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd.
- Troyer, John (2003) *The Classical Utilitarians: Bentham and Mill*, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Vardy, Charlotte (2012) *Ethics Matters*. London: SCM Press (an imprint of Hymns Ancient and Modern Ltd).
- Warburton, Nigel (2001) *Philosophy: The Classics, Recent research in psychology*. London: Routledge Chapman & Hall.
- Wilkens, Steve (1995) *Beyond Bumper Sticker Ethics: An Introduction to Theories of Right & Wrong* U.S.A.: InterVarsity Press.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳: ۵۵-۸۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳

## امکان‌های تکنولوژی اطلاعات در عرصه سیاست<sup>۱</sup>

روح‌الله اسلامی\*

### چکیده

انقلاب تکنولوژی اطلاعات، عرصه اندیشه و عمل زندگی انسان‌ها را در همه ابعاد دگرگون می‌کند و عرصه زندگی سیاسی نیز از این دگرگونی کنار نیست. مقاله حاضر، مبانی این تحول را از منظر فلسفه، جامعه‌شناسی و ارتباطات می‌کاود و در بستر خاص علوم سیاسی به رابطه کارآمد تکنولوژی اطلاعات و عرصه سیاست توجه دارد. این نوشته در قالب رویکردهای خوش‌بینانه و همدلانه، موضوع را بررسی می‌کند. مقاله ابتدا مبنا و پایه فلسفه و تکنولوژی اطلاعات را ترسیم می‌کند و پس از شرح آن، جنبه‌های چهارگانه پیوند آن با تکنولوژی اطلاعات و سیاست را در قالب جنگ اطلاعاتی، دیپلماسی دیجیتال، دولت الکترونیکی و جامعه مدنی مجازی مورد کاوش قرار می‌دهد.

**واژه‌های کلیدی:** تکنولوژی اطلاعات، سیاست، جنگ اطلاعاتی، دیپلماسی دیجیتال، دولت الکترونیک و جامعه مدنی مجازی.

---

۱. این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی با عنوان جریان‌های سیاسی سایبری و امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران است که در دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده علوم اداری تصویب و توسط نویسنده اجرا شده است.

Eslami.r@um.ac.ir

\* استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد

## مقدمه

پس از انقلاب تکنولوژی اطلاعات در پایان قرن بیستم که به صورت پیدایش ماهواره‌ها، رسانه‌ها، کامپیوترهای پیشرفته، اینترنت و علوم و فنون جدید اطلاعاتی نمایان شد، روابط انسانی دستخوش تغییرات بنیادی شد. به اعتقاد فرانک وبستر<sup>۱</sup>، «جهان امروز به لحاظ تجربه کردن اطلاعات بی‌سابقه است و ما در دوره‌ای انتقالی به سر می‌بریم که در آینده به تغییرات عمیقی در زندگی مان ختم خواهد شد» (Webster, 2001: 1).

روند تکامل کمی و کیفی رادیو و تلویزیون، ماهواره، اینترنت و... سبب شده تا به عصر جدید اعداد و ارقام کامپیوتری قدم بگذاریم که از عصر صنعت‌گرایی و سرمایه‌داری دولت - ملت محور متمایز است (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۹۸). در این تکامل جهشی که «انقلاب اطلاعات» نام دارد، شاهد مهندسی خرد و کلان تحولات به وسیله سیستم‌های الکترونیک و اطلاعاتی هستیم. نقطه عطف این تحولات در دهه ۱۹۷۰ روی داد که با تکنولوژی حیات نیز پیوند دارد. اولین موج این اثرگذاری، روندی را شکل داد که به رواج بهره‌وری متکی به دانش و سرمایه‌داری اطلاعات محور انجامید. این روند در طی تکامل اطلاعاتی خویش، تبدیل به نهادها و سازمان‌هایی می‌شود که روی هم‌رفته فرهنگ جامعه شبکه‌ای را شکل می‌دهند. کاستلز از این تحول به مثابه حرکت از جهان گوتنبرگ به دنیای مک‌لوهان یاد می‌کند. در این تحول فرهنگ رسانه‌های جمعی، یعنی رسانه‌هایی با تنوع مخاطبان انبوه و ارتباطات کامپیوتری، به جهت سوق‌دهی جوامع مجازی و منظومه‌های اینترنتی به سمت فضاهای تعاملی و شکل‌گیری محیط‌های نمادین و مجازی پیش می‌رود. در این عصر، آنچه بشر فکر می‌کند، امکان می‌یابد تا در فضایی غیر مادی تبدیل به واقعیتی خارق‌العاده گردد. این اثرگذاری نه در منطق مکانیک سه بعدی، بلکه در نمادهای مجازی و دال‌های موجود در ذهن آدمی شکل می‌گیرد.

امکان‌های تکنولوژی اطلاعات در قالب محیط‌های سایبر و شکل‌گیری جوامع شبکه‌ای، سیاست را نیز دستخوش تغییرات بنیادین می‌کند. تأثیر این تغییرات به گونه‌ای است که می‌توان عرصه تحلیل سیاست را به قبل و بعد از پیدایش تکنولوژی اطلاعات تقسیم کرد. تحلیل بسترهای علوم سیاسی در پیش از پیدایش تکنولوژی

---

1. Frank Webster

اطلاعات، حالت توصیفی و هنجاری مبتنی بر اخلاق‌واره‌های انسانی دارد (مثل افلاطون و راولز). پس از انقلاب تکنولوژی اطلاعات، علوم سیاسی حالتی ساختاری پیدا کرد؛ یعنی دیگر برای بحث آزادی، عدالت و بسیاری از فضیلت‌های سیاسی، تنها تکیه بر سوژه‌های انسانی، کارآمد نیست و وجوه ساختاری اطلاعاتی جدید نیز باید در تحلیل سیاست مورد توجه قرار گیرد؛ به گونه‌ای که نادیده گرفتن آن، قلمرو سیاست را بسیار تخیلی و غیر واقع‌بینانه می‌کند (Emil-Bailey, 2002: 26).

در مقاله حاضر سعی بر این است که با در نظر گرفتن پیامدهای تکنولوژی اطلاعات در عرصه سیاست، به بررسی امکان‌ها و فرصت‌هایی بپردازیم که تحت تأثیر این فضا به وجود می‌آید. محتوای این مقاله در بستری خوش‌بینانه با امکان تکنولوژی اطلاعات برای عرصه سیاست، از قبیل دموکراسی دیجیتال، دولت الکترونیک، جنگ اطلاعاتی و... شکل گرفته و بر آن است که قرار گرفتن سیاست در فضای سایبر باعث شکل‌گیری و تقویت بیشتر استانداردها و عقلانیت سیاسی مورد اجماع می‌گردد (Stevenson, 2001: 71). استانداردهایی از قبیل دولت کارآمد در قالب حکمرانی خوب، تله دموکراسی و افزایش پتانسیل‌های جامعه مدنی و حوزه عمومی، اطلاعاتی و هویتی شدن جنگ و مباحث مربوط به دیپلماسی دیجیتال در این مقاله بررسی می‌شود.

اهمیت پژوهش در این است که با داشتن منطق خوش‌بین و همدلانه، همه آنچه را که امکان دارد تکنولوژی اطلاعات برای جوامع سیاسی به همراه داشته باشد، تحلیل کرده است. دیدگاه انسان‌ها به تکنولوژی اطلاعات باعث سمت‌دهی و هدایت جوامع انسانی می‌شود. تقریباً اغلب کشورهای توسعه‌یافته در عصر اطلاعات، رویکردی راهبردی و استراتژیک به تکنولوژی اطلاعات داشته‌اند و خواسته‌اند از بسترهای مکانیکی و سنتی سامان‌دهی قدرت‌کننده شده و به سمت منطق کوانتومی قدرت حرکت کنند.

## تکنولوژی اطلاعات

تکنیک، عرصه عملی، فنی و توانایی دم دست بشر، متفاوت از عقلانیت نظری است (خالقی، ۱۳۸۲: ۲۱۸). «هزیود»، شاعر یونانی در حدود هشتصد سال قبل از میلاد، رساله‌ای نوشت به نام «کارها و روزها» که در آن بر وجه فنی و مهارتی اینگونه از

عقلانیت تأکید کرد (بل، ۱۳۸۲: ۱۳). این عقلانیت در قالب ساختن چیزها برای به کارگیری و با نگاه فایده‌گراانه و ابزاری، همواره زندگی روزمره انسان‌ها را سامان داده است (همان: ۱۴). تکنولوژی به عنوان دانش این تکنیک، به بررسی این حوزه از توانایی آدمی می‌پردازد. تکنولوژی در جامعه پیشاصنعتی در قالب ابزار ساده دستی، اهرم‌ها، چرخ‌ها و... نمود پیدا کرد. اختراعات و اکتشافات دوره مدرن در قالب تکنولوژی بخار و برق، نیرو را از عضلات آدمی به درون خود ماشین و ابزار انتقال داد. تکنولوژی مدام پیشرفت داد تا جایی که انسان‌ها در انتهای قرن بیستم با استفاده از سامانه‌های مخابراتی و الکترونیکی، وارد عصر اطلاعات و پیدایش تکنولوژی اطلاعات شدند. تکنولوژی اطلاعات خود را به صورت فضای سایبر در قالب ماهواره، کامپیوتر و رسانه‌های دانش‌محور رمزی و نمادین دیجیتالی نشان داد.

«دانیل بل»، ویژگی‌های این عصر را در قالب یازده اصل اینگونه معرفی می‌کند: «مرکزیت یافتن دانش نظری، آفرینش نوعی فن‌آوری جدید فکری، گسترش طبقه علمی، تغییر از کالاها به خدمات، تغییر در خصلت کار به صورت انسانی شدن کار، تبدیل شدن علم به آرمان ذهنی، پایگاه‌های علمی فن‌آورانه، اداری، فرهنگی، نهادی و ارتش به مثابه واحدهای سیاسی، شایسته‌سالاری بر اساس تعلیم و تربیت مهارت، پایان کم‌یابی به جز کم‌یابی مربوط به اطلاعات و زمان و اقتصاد اطلاعاتی» (همان، ۱۳۸۵: ۴۴۷). تکنولوژی اطلاعات توان آدمی را در غلبه کردن بر محدودیت‌های مکانی و زمانی بالا می‌برد. در تحلیل مکان، کاستلز اعتقاد دارد که ما از فضاهای قدیمی ایستای یکنواخت با هویت ثابت و کارویژه تک‌بعدی خارج شده و به فضای جریان‌ها وارد شده‌ایم (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۷۵-۴۸۳) که در آن با بیرون آمدن از نقش‌های معماری ریاضی هندسی خسته‌کننده مدرن، نوعی نوسان، هویت سیال، بی‌قراری، چندبعدی بودن و... را که ارتباط بسیاری با منطق کوانتوم و عقلانیت پسامدرن دارد، شکل داده‌ایم. در این مورد او مثالی از دهه ۱۹۶۰ و از کوچه‌های تنگ شهرهای فرانسه می‌گوید که جو آرمان‌های آخرالزمانی مارکسیستی آلتوسری داشتند، اما اکنون پوچ‌گرایی سیالی بر آنها حاکم است که نوعی فضا‌مندی بی‌آرمان به شمار می‌رود (همان: ۴۸۹-۴۹۴).

در مورد زمان نیز کاستلز با فرا رفتن از زمان علمی مکانیکی نیوتنی، بحث‌های جذاب و پیچیده «اسپینوزا» و «هایدگر» را که زمان را انعطاف‌پذیر و فشرده می‌دانند، مطرح می‌کند و می‌گوید: افق این عصر به سمتی می‌رود که نوعی بی‌نظمی اجتماعی را شکل می‌دهد؛ بی‌نظمی‌ای که در آن نوعی انکار مرگ را نشانه می‌رود. نمود این مرز بی‌نهایت باورناپذیر در تک‌گویی فلسفی کاستلز چنین آمده است که «ما و جامعه‌مان، زمان مجسمیم و ساخته تاریخ» (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۹۸). این وضعیت به مسلط شدن متن‌های متکثری انجامیده که آشفتگی و نظم را در ابهامی رفت و برگشتی قرار می‌دهد. «زمان‌بندی مسلط وقتی ایجاد می‌شود که ویژگی‌های یک متن بخصوص، یعنی پارادایم اطلاعاتی و جامعه شبکه‌ای به ایجاد آشفتگی در توالی پدیده‌هایی بینجامد که در آن متن اجرا می‌شود (همان: ۵۳).

«روزنا» نیز در این مورد می‌گوید: «فن‌آوری الکترونیکی جدید منجر به بزرگ‌ترین مباران مطالب دیداری و شنیداری شده است که بشر در طول تاریخ خود تجربه کرده است. این فن‌آوری، رویدادهای کل جهان را به سرعت در معرض توجه هر مخاطبی قرار داده است» (روزنا، ۱۳۸۳: ۴۵۴). مرحله اول این تکنولوژی، الکترونیکی، رسانه‌ای، تصویری و اطلاعاتی بود. ویژگی این مرحله، ملی‌گرایی، خاص‌گرایی، هزینه بالا و شیوع بسیار محدود، آن هم به صورت تک‌صدایی در اشکال ساده بود. مرحله دوم که بیشتر مد نظر این نوشتار است، پس از تکامل مرحله اول، با آغاز دهه ۱۹۷۰ و شبکه‌های ماهواره‌ای جهانی اینتل‌ست<sup>۱</sup> است که از یک شبکه نو پا به شبکه‌ای تبدیل شد که در اکثر کشورها قابل دسترسی بود. در ابتدای این دهه، ۲۴ کشور دارای ایستگاه زمینی بودند، اما در پایان آن، ۱۳۵ کشور از این خدمات بهره گرفتند (همان: ۴۵۴).

تکنولوژی اطلاعات با وارد شدن کامپیوتر، انقلاب جهانی ارتباطات و پیدایش و گسترش بی‌سابقه اینترنت در دهه ۱۹۹۰ به اوج خود رسید. تکنولوژی اطلاعات با امکانات مدام در حال پیشرفت خود، جهان دورافتاده، ناآگاه و مرزدار انسان‌ها در تمام کره زمین را تبدیل به دهکده‌ای جهانی نمود. این انقلاب تکنولوژیک اطلاعاتی به سایر حوزه‌ها نیز کشیده شد. به عنوان مثال می‌توان به جهش خارق‌العاده و عجیب علوم

1. Intelsat

زیستی و ژنتیکی اشاره کرد که تکامل آن در کنار تکنولوژی اطلاعات و یاری رساندنشان به یکدیگر، هم از جهت ارائه توانایی پوزیتیویستی به بشر برای تحلیل وقایع انسانی و طبیعی در تحلیل‌های سیستمی پیشرفته و هم از جهت استفاده از هوش مصنوعی (که جای انسان را نمی‌گیرد بلکه توانایی او را تکمیل می‌کند) مورد استفاده قرار می‌گیرد (روزنا، ۱۳۸۳: ۴۴۱).

از این جهت است که اکنون افق‌های جدید ابزاری و امکاناتی، از حد فرصت و توانایی بالقوه فراتر رفته‌اند و خود زندگی، جهان زیست و تمام عرصه و دغدغه انسان‌ها را در بر گرفته‌اند. اهمیت تکنولوژی اطلاعات، زمانی برجسته می‌شود که بدانیم قبل از تکنولوژی اطلاعات در قرن هجدهم هر پنجاه سال، اختراعات به دو برابر می‌رسید. این فرایند در ۱۹۵۰ به هر ده سال رسید، اما از ۱۹۷۰ به هر پنج سال رسید (بیات، ۱۳۸۵: ۷). مدرنیته در اواخر قرن بیستم، روبه‌ای انفجاری به خود گرفت، به نحوی که نود درصد از اختراعات بشر در نیم قرن گذشته صورت گرفته است.

هینز در این زمینه می‌گوید: «تکنولوژی، نیرویی است باعث تغییر». او در آغاز هزاره سوم، تکنولوژی‌هایی را که تعریف جدیدی از روابط اجتماعی و اقتصادی انسان‌ها ارائه می‌دهند، چنین دسته‌بندی می‌کند:

- برنامه‌های جدید کامپیوتری که فرصت طلایی و تصورناپذیری برای شرکت‌ها، نهادها و دولت‌ها به همراه می‌آورد؛
- سیستم‌های ماهواره‌ای مانند ناباستار (مجموعه ۲۴ ماهواره که موقیت‌های مکانی جهان را نشان می‌دهد)، تیروس (علم شناخت فضاها‌های ناشناخته)، اسکای‌نت برای ارتباطات زیردریایی‌ها، شبکه ایریدیم با ۶۶ ماهواره و شبکه ماهواره‌ای تله‌دسک با ۸۴۰ ماهواره که تماماً برای پیش‌بینی‌های ماهواره‌ای به کار می‌رود؛
- اینترنت و مخابرات فضایی به همراه افزایش کاربری از طریق فیبر نوری، اطلاعات سلولی دیجیتالی شبکه‌های برتر کامپیوتری، سیستم‌های ارتباط شخصی کامپیوتری، تابلوهای شبکه‌ای اینترنت و اینترنت، همین‌طور تلفن‌های همراه، پست الکترونیک و ویدئو کنفرانس در این مسیر قرار دارند؛



- در آخر تکنولوژی‌های بیوتکنولوژی و دستیابی به بخش زن‌ها که می‌تواند تغییرات گسترده‌ای را در دانش، سلامت انسان‌ها و تولیدات گوناگون نوید دهد (هینز، ۱۳۸۷: ۷-۸).

### سیاست

تولد علم سیاست همراه با مطالعه دولت و رفتار سیاسی آن بود (عالم، ۱۳۷۳: ۲۲-۳۱) و موضوعاتی همچون مشروعیت دولت‌ها و حاکمیت ملی آنها در قالب قرارداد اجتماعی، خلق قدرت جدید لویاتانی را محور قرار داد (های، ۱۳۸۶: ۲۷۷). با عبور از رنسانس، انقلاب صنعتی، جنگ‌های جهانی و شکل‌گیری افکار فراملی و رسیدن به حد انفجاری آن یعنی انقلاب تکنولوژی اطلاعات، مطالعه قدرت و سیاست نیز دیگر تنها در بند دولت و رفتار آن نیست. «در مباحث قدیم هنگامی که از قدرت صحبت می‌شود، شنونده بی‌درنگ ساختار سیاسی یا حکومت یا طبقه حاکم در مقابل برده و شبیه به این موارد را به ذهن می‌آورد، اما این به هیچ‌وجه تنها شکل قدرت نیست؛ قدرت در تمام روابط انسانی وجود دارد. خواه این رابطه با زبان برقرار شود، خواه رابطه عاشقانه باشد و خواه رابطه اقتصادی. در همه این روابط، یک طرف می‌کوشد طرف دیگر را مهار کند و زیر فرمان بگیرد» (حقیقی، ۱۳۸۰: ۲۲۸-۲۲۹).

با تردید در بسیاری از مبانی تجدد و زیر سؤال رفتن استانداردها و توافق‌های عقلانیت سیاسی، تعریف اینکه چه چیزی در حیطه امر سیاسی قرار می‌گیرد، کار دشواری است. امروزه با مخدوش شدن حوزه‌های علوم سیاسی و فلسفه، روان‌شناسی، زبان‌شناسی و... قلمرو سیاست از زبان تا جنسیت و حتی اخلاق و حکمرانی بر خود را نیز در برمی‌گیرد.

«کیت نش» در مقاله‌ای با عنوان «مباحثه‌ای در مورد قدرت - جامعه‌شناسی سیاسی در عصر اطلاعات» می‌نویسد: «کاستلز در تحلیل عصر اطلاعات با برگرفتن اندیشه‌های آلن تورن و دانیل بل نتوانسته است بحث قدرت را به طور کامل تحت پوشش قرار دهد. او برای این منظور یعنی طرح جانشین‌سازی دولت - ملت، از مدل تحلیل فوکو یعنی نوعی سیاست فرهنگی بهره می‌گیرد» (Nash, 2001: 81).

اما این مقاله همچنان به اصول کلاسیک پایبند است و بیشتر چهره ملموس و واقعی امر سیاسی را مد نظر دارد و با این رویکرد به تفسیر مفهوم قدرت در داخل و خارج از مرزهای دولت - ملت‌ها می‌پردازد. برای این منظور لازم است چهار وجه سیاست را که در این نوشته مدنظر است، مشخص کنیم:

الف) تکیه بر وجه قدرت و منافع ملی در سطح دولت‌ها برای صیانت دولت‌های سرزمینی. این حوزه خشک و کاملاً عریان عرصه سیاست، خود را در قالب جنگ معنی می‌کند. جنگ رابطه رودرروی واحدهای سیاسی است که در آن عقلانیت به محاسبه‌گرایانه‌ترین وجه به صحنه می‌آید. دفاع و حفظ بقای دولت - ملت‌ها به عنوان غالب‌ترین بازیگران عرصه بین‌المللی، مؤلفه اساسی در امر سیاسی محسوب می‌شود. حال پرسش این است که جنگ در پی ورود تکنولوژی اطلاعات به چه صورتی در خواهد آمد؟

ب) امرار معاش ساکنان داخل مرزها و مدیریت مطلوب منابع و توزیع قدرت و ثروت و ارزش، بحث دولت را به میان می‌کشد. سیاست در وجه داخلی، گونه‌ای از اداره امور شهروندان است که به واسطه وزارت‌خانه‌ها، اداره‌ها و در کل نهادهای بروکراتیک اعمال می‌شود. در مقاله حاضر به پیامدها و وجوه کارآمد و مطلوب تکنولوژی اطلاعات بر ساختار دولت در قالب دولت الکترونیک و حکمرانی خوب پرداخته می‌شود.

ج) فضای آرمانی انتقادی و وجه نظارت‌گری که در فضای عمومی (در شکل پیشرفته آن یعنی جامعه مدنی) وجود دارد، وجه دیگر تحلیل ما را در بر خواهد داشت. کنترل و پاسخ‌گو کردن فضای رسمی قدرت، نظارت و محدود کردن آن بر عهده احزاب، رسانه‌ها، مطبوعات و نهادهای مدنی است. آنچه به عنوان دموکراسی و جامعه مدنی و همچنین جنبش‌های جدید شناخته می‌شود، در این قسمت بررسی می‌شود و تأثیر تکنولوژی اطلاعات بر آنها سنجیده خواهد شد.

د) رابطه رسمی و غیر رسمی میان دولت - ملت‌ها، وجه آخر نمود سیاست را در این مقاله در بر خواهد گرفت. روابط رسمی همچون گونه‌های اشرافی و آدابی به همراه آداب دیپلماتیک و رویه‌های بروکراتیک نوشته شده در قالب حقوق بین‌الملل، غیر رسمی و نانوشته در قالب عرف بین‌الملل، وجهی اساسی و انکارناشدنی از نمودهای

سیاست است. در این مورد تأثیرگذاری تکنولوژی اطلاعات بر دیپلماسی و گونه‌های قدرت نرم و دیپلماسی مجازی را بررسی خواهیم کرد.

### پیشینه پژوهش

در مورد ارتباط تکنولوژی اطلاعات سیاست، متفکران و اندیشمندان زیادی اثر خلق کرده‌اند. به طور خلاصه می‌توان رویکردهای آنها را به سه دسته همدلانه، انتقادی و رادیکال تقسیم کرد. رویکرد همدلانه اعتقاد دارد که تکنولوژی اطلاعات باعث ایجاد فضایی شده است که قدرت را شفاف می‌کند و با توجه به کاهش انحصار دولت، شهروندان را توانا تر ساخته است. رویکرد انتقادی سعی می‌کند تا مضرات و فواید تکنولوژی برای عرصه سیاست را بازگو کند و نشان دهد که عصر اطلاعات، هم دموکراسی و دیپلماسی سایبر را به ارمغان آورده است و هم باعث ایجاد شکاف‌ها و فاصله‌های دیجیتالی شده است. رویکرد بدبین نیز کاملاً به شیوه انتقادی و رادیکال، دست‌آوردهای فضای سایبر برای عرصه سیاست را شالوده‌شکنی می‌کند و بر این اعتقاد است که بشر با سرعتی باورناپذیر در حال حرکت به سمت جامعه کنترلی و انضباطی است.

رویکرد این مقاله، تکمیل ادبیات منطق همدلانه و خوش‌بین است که سعی دارد نشان دهد که بدون تکنولوژی اطلاعات و فهم منطق همدلانه، امکان توسعه و قرار گرفتن در بستر عصر اطلاعات امکان‌پذیر نیست.

جدول ۱- سه رویکرد پژوهش‌های صورت گرفته در مورد تکنولوژی اطلاعات و سیاست

نام رویکرد	رویکرد همدلانه	رویکرد انتقادی	رویکرد بنیادگرایانه
شاخه‌های درونی	لیبرال‌ها و نئولیبرال‌ها	انتقادی‌ها و محافظه‌کاران	پدیدارشناسان و پسامدرن‌ها
متفکران اصلی	بل، هلد، گیدنز، تافلر	هابرماس، فوکویاما، کاستلز	نگری، هارت، آگامبن، بودریار
شیوه استدلال	جامعه شبکه‌ای جهانی، مدرنیته تکامل‌یافته جهان‌وطنی	قدرتمندی روزافزون غرب، تغییر جایگاه جنوب شرقی آسیا، بدبختی و جهان چهارم شدن آفریقا	دولت سراسربین دولت انضباطی دولت کنترلی
آینده سیاست در عصر اطلاعات	تکنولوژی اطلاعات با فراهم آوردن ابزار تسریع‌کننده جهانی شدن لیبرالیسم سیاسی و آرمان‌های جهانی، آن را محقق می‌کند	دوگانگی بسیار پیچیده شکوفایی، رفاه، مقاومت، قدرت، مثل هر متن دیگر دوگانه است	عصر؛ انضباط، کنترل و نابودی کشورهای جهان سوم

مبانی نظری کارآمدی تکنولوژی اطلاعات

بنیان فلسفی تکنولوژی اطلاعات، ریشه در مدرنیته دارد. مدرنیته نگاهی انسان‌گرا و سوژه‌محور در جهت استیلا بر طبیعت و کل وجوه ناخودآگاه زندگی بشر دارد. تبار این تفکر خوش‌بینانه و اختیارگرا را شاید بتوان به دکارت رساند. او دل‌بسته یقین ریاضیات بود و می‌خواست با استدلال‌های شبیه هندسه تحلیلی، بر شک دستوری که مبنای تفکر خویش قرار داده بود فائق آید (دکارت، ۱۳۸۱: ۱۸۲). او اساس مدرنیته فلسفی را در دو سویگی سوژه‌گرایی آگوستینی و ابژه‌گرایی گالیله‌ای قرار داد (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۱۴)؛ تا این نوسان شکاک، انقلابی، انسان‌گرا با وجهی یقینی و با محوریت استاندارد عقلانیت ریاضی‌گونه پایه‌گذاری شود (مجتهدی، ۱۳۸۵: ۱۹۴).

این بنای بی‌سابقه در تاریخ بشری با سمت و سو دادن به بعد تجربی خویش، به نفی بت‌های خرافی رسید (فروغی، ۱۳۸۱: ۱۲۳-۱۲۵) که فرانسویس بیکن آن را شرح می‌داد. بیکن کتابخانه خویش را نه علوم تلنبار شده تلنبار شده جزم‌گرای، تکراری مدرسی، که اجساد عریان قابل مشاهده‌ای قرار می‌داد که می‌بایست به روش استقرایی و تجربی،

معرفتی را شکل دهد که بی‌طرف، علمی و غیر شخصی است و دست هیچ پادشاه و دزد و کشیشی به آن نمی‌رسد (هورکهایمر و آدورنو، ۱۳۸۳: ۲۹-۳۱). در واقع الگوی حاکم بر ذهنیت بیکن، ایجاد قدرتمندی انسان بر تجربه‌ای بود که می‌بایست با شناخت قوانین طبیعت و حتی رفتار آدمی، همه چیز را تحت کنترل و سیطره خود درآورد. از همین جا بود که آرمان شهرهای زمینی، جاودانگی و خدایی شدن انسان شکل گرفت. یکی دیگر از اثرگذاران مدرنیته، «کندرسه» است که در دایره‌المعارف فهم بشری خود سعی کرد به دور از مذهب، فلسفه و خرافات، طرحی از توانایی و دانایی انسان بریزد که بتواند جهان بیرون خود را بشناسد و این همان کارگزار شدن انسان و شورش علیه تاریخی بود که خود را در انقلاب فرانسه نشان داد. میراث کانت که روشنگری را بلوغ آدمی و روی پای ایستادن او قلمداد می‌کرد، اینجا معنی پیدا کرد. با ارجاع به همین نقطه است که لیوتار مشروعیت بازی زبانی دانش جدید را در دو بعد سیاسی ناپلئون و فلسفی هگل می‌داند (لیوتار، ۱۳۸۰: ۱۱۵).

در یک نگاه کلی و خلاصه می‌توان اصول مدرنیته را چنین بیان کرد:

- حاکم کردن عقلانیت سراسری بنتهامی بر کل زندگی و هستی (سلدون و ویدسون، ۱۳۸۴: ۲۴).

- تحت سلطه و سیطره درآوردن نیروهای شر و کنترل آنچه خارج از اراده آدمی است.

- افزایش شادی و ایجاد بهشت زمینی، انسانی جاودان و بدون مرگ.

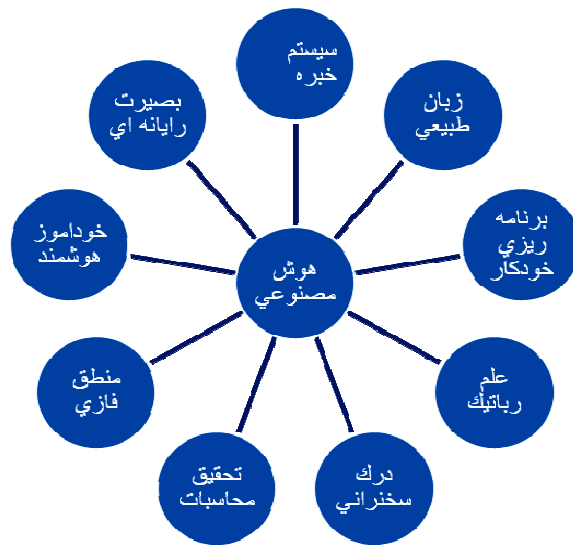
تکنولوژی اطلاعات با این رویکرد در آغاز به صورت ابزار یاری‌دهنده مدرنیته درآمد. در پرتو مباحث منطقی ریاضی‌گونه و دستگاه‌های یاری‌دهنده قدرت محاسباتی و برنامه‌ریزی، که تصمیم‌گیری انسان‌ها را با یارانه و داده‌های تحلیل‌شده اطلاعاتی و آزمایش‌شده با درصد ناچیز خطای احتمالی همراهی می‌کند، مباحث سیستم‌های مبتنی بر دانش<sup>۱</sup> و هوش مصنوعی<sup>۲</sup> شکل گرفت. هوش مصنوعی، حوزه مطالعاتی ایجاد سیستم‌هایی است که تنها افراد هوشمند از عهده آن برمی‌آیند (همان: ۲۷). منطق هوش مصنوعی، نوعی الگوریتم مرحله به مرحله برای رسیدن به جواب است که سیستم خبره

---

1. Knowledge-Based-System  
2. Artificial Intelligence

۶۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
 به عنوان تقلیدی از افراد خبره و کمک گرفتن از یارانه و علوم ارتباطات به عنوان شاخه‌ای از آن محسوب می‌شود.

طرح‌های آمایشی مبتنی بر سودمحوری محض در جست‌وجوی فضای وضعیت<sup>۱</sup> علاوه بر محاسبات ریاضی، از سال ۱۹۶۵ به سمت تشخیص بیماری‌های عفونی، کشف و شناسایی منابع طبیعی و معدنی و برنامه‌ریزی‌های جغرافیایی حرکت کرد (الهی و رجب‌زاده، ۱۳۸۲: ۵). آغاز پاگیری این سیستم‌های هوشمند در فعالیتهای تجاری نیز به سال ۱۹۷۰ برمی‌گردد که در همین زمان از مصرف انرژی گرفته تا جنگ، سفرهای فضایی و... را در برمی‌گرفت (همان: ۱۱۳). آمریکا، انگلیس و ژاپن در این تکنولوژی سرآمد بودند.



شکل ۱- ایجاد شدن هوش مصنوعی و کمک رایانه به انسان‌ها در پروژه‌های مختلف

- به طور کلی فرایند هوش مصنوعی اولیه، خود را در شاخص‌های زیر تعریف می‌کند:
- افزایش دائم دانش، تجربه و بهره‌وری به صورت کمی و کیفی
  - ایجاد الگوهایی بر اساس کاهش احتمالات خطا و ایجاد نوع آرمانی به صورت حل مشکل کمبود متخصص

1. State Space Search

- ورود به محیط‌های خطرناک به صورت تصمیم‌گیری‌های سریع و استراتژیک
  - شناخت و برآورد تجهیزات، امکان‌ها، برنامه‌ریزی و آمایش درست سرزمین
  - برآورد هزینه‌ها، بازخوردها و ارائه الگوهای جایگزین
  - بر تمام این فرایندها آموزش، رقابت و انتقال تجربه وجود دارد.
- این سامانه مدیریتی اطلاعاتی هر چه به پایان قرن بیست نزدیک می‌شد، از حالت ابزاری خارج و به جزء جدایی‌ناپذیر زندگی روزمره تبدیل شد. در حالی که آغاز عصر اطلاعات یعنی اواخر قرن بیستم به شکل‌گیری عرصه‌ای انجامید که بسیاری از نظریات فلسفی، توانایی تحلیل آن را از دست دادند. مباحث فلسفه علم در بهترین حالت به وسیله کارل پوپر پیش می‌رفت که اصل ابطال‌پذیری‌اش را به راحتی در برابر اثبات‌گرایی قرار می‌داد (پوپر، ۱۳۸۴: ۳۴۷) و افتخار می‌کرد که حلقه وین را کشته است (خرمشاهی، ۱۳۸۲: ۱۰۳). او در حالی که با سوار شدن بر میراث فرانسیس بیکن پیش می‌رفت، حتی جرأت نگاه کردن به تلویزیون را هم نداشت، چرا که وسایل ارتباطی جدید، دنیای فلسفی امنیت‌وار او را آشفته می‌کرد.
- از طرف دیگر «یورگن هابرماس»، مباحث عقلانیت را مطرح می‌کرد که به تعبیر کاستلز، نظریه کنش وی برای خروج از بن‌بست‌های قفس آهنین وبری، بدون توجه به امکانات جدید عصر اطلاعات، امری ناممکن است (مهدی‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۱۳). هابرماس با زبانی توهمی به جنگ پسامدرن‌ها می‌رفت. در حالی که بازی‌های زبانی آنان را می‌پذیرفت، اندرزگویانه و هنجاری تنها بر عقلانیتی که خود آن را تضعیف کرده بود، به وجهی شهودی پا می‌فشرد.
- بنیاد مشروعیت تکنولوژی اطلاعات در وضعیت جدید با سرعتی شگفت‌انگیز خود را در حوزه عملی به صورتی بدیهي نشان می‌داد. به عنوان مثال تکنولوژی اطلاعات، بحث مهندسی ژنتیک در کشف جرم را از راه شناخت مجرم به وسیله سامانه‌های دقیق نمونه‌برداری علمی از بدن، خون، آب دهان، ته سیگار و... انجام می‌داد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۳: ۱۴۸). به گونه‌ای که جایی برای کشف و شهود قاضی باقی نمی‌گذاشت (همان: ۱۵۱). چه برسد به دغدغه‌های هابرماس همچون تعامل نمادین و کنش ارتباطی و عقلانیت انتقادی بین‌الذهانی. دستاوردهای علمی به صورت عملی، نظریه‌های وجودی،

پدیداری، هرمنوتیک و پساساخت‌گرایی را زیر سؤال برد و به گفته کارناپ نشان داد که متافیزیک‌های غیر علمی چیزی جز چرندیات و وراچی‌های غیر زبانی نیست (کارناپ، ۱۳۸۲: ۳۹). به اعتقاد اینان، هر کس از هستن، بودن، شدن و گزاره‌های گنگ، نامفهوم و پر ابهام در کلامش استفاده کند، قصدیت‌اش در همان ابتدا در حوزه متافیزیک مهمل جای خواهد گرفت (همان: ۴۰)؛ چرا که عرصه کیفی تحلیل‌های زبان بدون منطق تجربی و روش علمی مثل هگل، هایدگر، برگسون، نیچه و... چیزی جز نام‌گذاری کودکانه، اساطیری و شاعرانه نیست که نوعی واکنش طبیعی عاطفی بشر به محیطش است و حوزه‌های ادب و شعر و علم و فلسفه را به هم ریخته‌اند (همان: ۴۸).

در اینجا مناسب است در بسط این فضا، گفته «مایکل لسناف» را بیاوریم که در اندیشه سیاسی قرن بیستم با محوریت لیبرالیسم از کسانی چون سارتر، مرلوپنتی، آلتوسر، فوکو، رورتی، دریدا و... بحث نمی‌کند و می‌گوید اینان یا سخن پر مغزی در مورد سیاست نگفته‌اند و یا اگر گفته‌اند، قابل فهم نیست (لسناف، ۱۳۷۸: ۱۲).

بازگشت علم و فراگیر شدن آن در این عصر، دیگر فقط در قالب کتاب، کاغذ و ماشین چاپ یعنی عصر گوتنبرگ نبود که با صنعتی شدن و ملی‌گرایی پیوند خورد، بلکه عصر بیوتکنولوژی همان‌طور که مک لوهان می‌گوید: «با عبور از جامعه صنعتی و کاهش دخالت دولت - ملت‌ها، امکان گسترش نظام عصبی را در جهان فراهم می‌کند» (ریفگین، ۱۳۸۲: ۳۰۵). اکنون واژگان الکترونیکی برخلاف حروف چاپی، فضایی اشغال نمی‌کنند و برعکس برای خود فضایی بی‌حدومرز، بی‌پایان و منسجم را شکل داده‌اند. عصر اطلاعات، عصر تحقق آرمان‌ها و دستیابی به قدرت خارق‌العاده است که بلافاصله زبان را تبدیل به واقعیت می‌کند. در سال ۱۹۵۳، تنها هفت سال پس از آنکه مهندسين در دانشگاه پنسیلوانیا واقع در فیلادلفیا از کامپیوتر برای تحلیل داده‌هایشان استفاده کردند، جیمز واتسن و فرانسیس کریک اعلام کردند که مارپیچ دوگانه DNA را کشف کرده‌اند و رموز دنیای زیست‌شناسی را گشوده‌اند (همان: ۳۰۸).

با روی آوردن به تکنولوژی اطلاعات، تحلیل‌های سیستمی، ماهیتی سیبرنتیک به خود گرفت. سیبرنتیک از واژه یونانی<sup>۱</sup> به معنای سکان‌دار گرفته شده است. سیبرنتیک،



نظریه‌ای عمومی است که تلاش می‌کند از شیوه‌ای که پدیده‌ها برای حفظ خود به کار می‌گیرند، استفاده کند. برای این منظور، فعالیت را به دو جزء اصلی سازنده یعنی اطلاعات و بازخورد تقسیم می‌کند و مدعی است که همه فرایندها را می‌توان به عنوان ترکیبی از این دو درک کرد. واینر در این مورد می‌گوید: روند دریافت اطلاعات و استفاده از اطلاعات در واقع روند تطبیق یافتن ما با امکانات محیط خارجی و تطبیق حیات ما به نحوی مؤثر در چارچوب محیط‌زیست است (ریفگین، ۱۳۸۲: ۳۰۹).

این فرایند فوق‌العاده علمی و ریاضی‌گونه، به ترموستات خودتنظیم‌گر با بازخوردهای خاص نیز تشبیه شده است. همین نگرش باعث شده است که عملاً هر فعالیت مهمی در جامعه امروز، تحت کنترل اصول سبیرنتیک صورت گیرد و این روش نه تنها یک ابزار، بلکه نگاهی است که فرهنگ تکنولوژیکی را شکل داده و حلقه فرایندهای کنترل‌پذیر را گسترش داده است. اعتماد روزافزون به کامپیوترها، تفسیر نهادینه کردن اصول سبیرنتیک به عنوان الگوی مرکزی سازمان‌دهی آینده را شکل داده است. سیستم‌های خبره با دست یافتن به این امکانات جدید از روش پدیدارشناسی و بازنمایی دانش بهره گرفتند. شفافیت اطلاعات محاسباتی و کاربردی بودن آن یعنی استفاده از منطق مهندسی دانش، تفکری اثبات‌گراست (اللهی و رجب‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۰۰)، اما در این اثبات‌گرایی نوعی عدم قطعیت دیده می‌شود. این نوع تحلیل سعی می‌کند عامل انسانی را نیز پراهمیت جلوه دهد و در برخورد ایستایی درون داده‌های سیستم، زبان انسانی و متن‌محوری او را نیز جای دهد، تا در طرح‌های آمایشی از حالت برنامه‌های بسته دو گزینه‌ای خارج شده و با افزایش کیفیت و امکان احتمالات فراوان‌تر یعنی عدم توافق اغتشاش<sup>۱</sup> و نامشخص بودن<sup>۲</sup> در تحلیل عمیق‌تر، خروجی‌ها و بازخوردها را مورد توجه قرار دهد.

بازتاب این فضا در عرصه سیاست به مفهومی که مطرح شد، به شکل‌گیری مؤلفه‌های زیر می‌انجامد:

- 
1. Essionance-Confusion
  2. Non Specificity

الف) جنگ اطلاعاتی<sup>۱</sup>

جنگ به عنوان یکی از چهره‌های اصلی آشکارشدگی سیاست در روابط قدرت انسان‌ها در نظر گرفته می‌شود. در مورد پیوند شدید جنگ با تکنولوژی اطلاعات، پدیده جنگ در سکوت مطرح می‌شود (محمدی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۰۹). اولین بار در سال ۱۹۷۶ سخن از جنگ اطلاعات به میان آمد، که منظور از آن جنگی است که سلاح اصلی آن دانش است. برای نخستین بار در سال ۱۹۸۰، آمریکا به دیجیتالی کردن سامانه جنگ و سامان‌دهی و کنترل سیستم فرماندهی خود پرداخت (همان: ۱۵۷). البته پیشینه جنگ اطلاعاتی به زمانی دیرتر برمی‌گردد، از جمله اقدامات آمریکا در دوران جنگ سرد در قالب جنگ ستارگان به صورت دفاع فضایی قبل از وقوع حمله در آسمان و طرح شوروی به نام جوهر مغناطیسی یعنی هدایت موشک‌های کروز (همان: ۲۲۸-۲۳۰).

بسیاری از استراتژیست‌های نظامی اعتقاد دارند که فروپاشی شوروی به خاطر برتری اطلاعاتی آمریکا بود، زیرا در شوروی تنها پنجاه هزار کامپیوتر وجود داشت (محمدی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۳۰). نبود جریان شفاف‌سازی یعنی اطلاعات‌مداری و در نتیجه به صورت بهبود روابط داخلی و خارجی و ایجاد فضای تعاملی، همین‌طور پیشی گرفتن دیگر کشورها و در این زمینه تغییر جوهره قدرت، این امپراطوری بزرگ در دوران صنعتی را زمین‌گیر کرد و به فرایند فروپاشی آن به لحاظ عملی و خصوصاً روانی انجامید.

تکنولوژی اطلاعات در اواخر قرن بیستم بر فرایند تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی و عملیاتی شدن جنگ، تأثیر خارق‌العاده‌ای داشته است. این فرایند، پایه‌ای است که شکل‌گیری مناسبات جدید ارتباطات و اطلاعات در امور نظامی را ضرورت بخشید. انقلاب اطلاعاتی در امور نظامی باعث شد تمام فرایند جنگی در قالب اطلاعات فضایی، تخمین امکانات محیطی ابزاری و انسانی، درجه موفقیت حمله‌ها، انجام رزمایش‌ها و پیروز شدن در جنگ، منوط به داشتن این تکنولوژی شود؛ زیرا در نبردهای جدید، اصل نشانه رفتن به مرکز ثقل حیاتی است که به نحو فلج کردن طرف مقابل، سوار شدن بر اراده او و حتی پیروز شدن در جنگ بدون جنگ مستقیم انجام می‌شود. به عنوان مثال، در جنگ جدید اطلاعات محور خلیج فارس، دو سامانه اطلاعاتی ماهواره‌ای آواکس

---

1. Information War

(سامانه هشدار و کنترل هواپیماهای در حال پرواز) و جی استار (سامانه مشترک راداری برای تجسس و هدف‌گیری)، جنگ را نقشه‌برداری، برنامه‌ریزی و کنترل می‌کردند. کارگزاران اطلاعاتی با ۳۰۰۰ کامپیوتر، جنگ را کنترل می‌کردند، به صورتی که در ۴۱ پرواز، یک هزار هدف حساس زده شد و ۷۵۰ فروند هواپیمای جنگنده تماماً در کنترل این سیستم بود که باعث شد عراق در همان لحظه اول فلج شود و سامانه عصبی فرماندهی عراق، به خاطر حمله اطلاعاتی دچار اختلال شد. در این جنگ، تنها ۲۰۰۰ نفر از نیروهای ائتلاف شرکت داشتند که تلفات آنان تنها ۳۴۰ تن بود (محمدی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۹).

جنگ اطلاعاتی، فریب، افشا، رسواسازی، بزرگ‌نمایی، ابهام‌افکنی، تردید اطلاعاتی، به‌هم‌ریزی و دست‌کاری اطلاعاتی را در نظر دارد (همان: ۶۱) که در اثر آن اقتصاد، سلاح و قدرت نظامی، جای خود را به جابه‌جایی صفر و یک‌ها می‌دهد (همان: ۱۰۷). جنگ‌های اطلاعاتی از یکسو با سامانه‌های غیر متمرکز همکاری و غیر سلسله‌مراتبی جدید و از سوی دیگر با ساختار سرمایه اجتماعی، اعتماد و حتی مباحث حقوق بشر پیوند خورده است (همان: ۱۱۶).

«جان تاملینسون» در مقاله «مجاورت سیاست» می‌نویسد: «در جنگ‌های قدیم که دولت - ملت‌ها علیه یکدیگر وارد نبرد می‌شدند، فرهنگ تجاوز، ترور و زیر پا گذاشتن حقوق بشر اجتناب‌ناپذیر بود. اما بر اساس نظریه کالدور، در جنگ‌های جدید شاهد بازگشت اخلاق و عقلانی‌تر شدن محیط نبرد هستیم. چرا که پیشرفت و دقت تکنولوژی‌های اطلاعاتی جدید جنگی از یکسو و الزام پاسخ‌گویی بازیگران سیاسی به افکار عمومی از سوی دیگر، به انسانی‌تر شدن بیشتر جنگ‌ها منجر می‌شود» (Tomlinson, 2001: 57).

شبکه‌ای شدن سازمان نظامی و حرکت به سمت روش‌های سیرنیتیکی، قصدیت جنگ را از نابودی کامل طرف مقابل به اصل آگاهی‌محور و پیچیده غافل‌گیری بازگردانده است. مغز متحرک تحلیل‌گر به صورت ارائه و عملیاتی شدن سیستم‌های عصبی در فرمان‌دهی نیروی نظامی، کنترل ارتباطات اطلاعاتی را به دست می‌گیرد. این فرایند مهم را که تحول اطلاعاتی جنگ محسوب می‌شود، فرماندهی کنترل رایانه‌ای ارتباطات و اطلاعات می‌نامند. از این‌رو سازمان‌دهی، برآورد نیرو، تحلیل، تفسیر و

برنامه‌ریزی رزمایش، دفاع، جنگ و... به صورت فلج کردن، ترساندن، فتح کردن و نابود کردن، بدون انقلاب جدید تکنولوژی اطلاعات در عرصه جنگ قابل طرح نیست.

جنگ اطلاعاتی در عصر بیوتکنولوژی، تسلیحات ژنتیکی نیز دارد. در ماه می ۱۹۸۶ بر اساس گزارشی که وزارت دفاع امریکا به کمیته تدارکات مجلس نمایندگان این کشور فرستاده است، به این نکته اشاره شد که فن آوری DNA نو ترکیب و دیگر فن‌آوری‌های موجود در عرصه ژنتیک، نهایتاً جنگ میکروبی را به یک گزینه مؤثر نظامی تبدیل می‌کند. سموم قوی که پیش از این تنها به مقدار اندکی موجود بود و تنها به کمک جداسازی از مقادیر عظیم مواد بیوتکنولوژی قابل دستیابی بود، اکنون در اثر پیشرفت‌های اطلاعاتی ژنتیکی در مقادیر عظیم صنعتی تولید می‌شود (ریفکین، ۱۳۸۲: ۱۷۴).

مهندسی ژنتیک می‌تواند برای از میان برداشتن گونه‌ها یا نژادهای خاصی از گیاهان کشاورزی و حیوانات اهلی - در صورتی که هدف، فلج کردن اقتصاد یک کشور باشد - به کار رود (همان: ۱۷۵). حال این نکته را در نظر آورید که سلاح‌های ژنتیکی، ارزان‌تر و قابل دسترس‌تر از سلاح‌های هسته‌ای‌اند و بر همین اساس بود که وزارت دفاع امریکا در زمان ریگان، با این بیان که شوروی در حال تهیه تهجم میکروبی است، به سمت پر کردن شکاف ژنی حرکت کرد تا دفاع میکروبی مناسبی را تدارک بیند. در سال ۱۹۸۱، بودجه پنتاگون برای این کار، ده میلیون دلار بود که در سال ۱۹۸۶ به نود میلیون دلار رسید. هر دو حمله به عراق نیز یکی از بهانه‌هایش همین سلاح‌ها بود که به عنوان مثال گفته می‌شد: هر موشک اسکاد عراق می‌تواند ۴۲۰ پوند از هاگ‌های بیماری سیاه‌زخم را منتشر کند که برای کشتن شش میلیون نفر کافی است. بعد از این بود که نام هفده کشور از جمله عراق، سوریه، کره شمالی، لیبی، تایوان، ایران، مصر، اسرائیل، لائوس، کوبا، بلغارستان، هند، کره جنوبی، چین، روسیه، آفریقای جنوبی و ویتنام، در فهرست کشورهای جای گرفت که در حال تحقیقات تسلیحات ژنتیکی میکروبی هستند (همان: ۱۷۹).

آنتونی گیدنز بر این باور است که در طرح نظریه دولت، نظارت گسترده و خشونت در نظر گرفته نشده است. به عقیده وی دولت‌ها از همان ابتدا اطلاعات محور بوده‌اند و با دنبال کردن تاریخ می‌توان اشکال جدید کنترل اطلاعاتی دولت را در عصر جهانی شدن نیز دنبال کرد (وبستر، ۱۳۸۰: ۱۲۶). دولت - ملت‌ها به دنبال جنگ شکل می‌گیرند و در این میان، تکنولوژی اطلاعات با جنگ ارتباط بسیار نزدیکی دارد (کسل، ۱۳۸۳: ۳۷۸).

اقداماتی که همه دولت - ملت‌ها در قالب نظارت درونی و کنترل سراسری بین جامعه (همچون مباحث زندان فوکو) انجام می‌دهند (وبستر، ۱۳۸۰: ۱۴۵) و ماهواره‌های نظامی، جغرافیایی و اطلاعاتی در آرام‌سازی داخلی و اثرگذاری خارجی، امکانات کنترلی را در منطق ریاضیات کاربردی شکل داده‌اند. این اطلاعاتی شدن سوداگرانه و شرکتی شدن جامعه بر بنیادهای ماشینی به سمت توجیه‌سازی اطلاعاتی جامعه در حرکت است و به نحو گسترده و پیچیده در حال انجام است. رسانه‌ها با داشتن قابلیت‌های جدید اطلاعاتی می‌توانند در این حوزه به خدمت گرفته شوند. یکی از موضوعات مطرح در این حوزه، جنگ روانی است. جنگ روانی نوعی قدرت نرم است که در قالب رسانه‌ها، سایت‌ها، بازی‌های کامپیوتری و فضاهای چندرسانه‌ای ایجاد می‌شود و عموماً از تکنیک‌های زیر استفاده می‌کند:

سانسور<sup>۱</sup>، تحریف<sup>۲</sup>، ساختن یک یا چند دشمن فرضی<sup>۳</sup>، پاره حقیقت‌گویی<sup>۴</sup>، محک زدن<sup>۵</sup>، ادعا به جای حقیقت<sup>۶</sup>، اغراق<sup>۷</sup>، تفرقه<sup>۸</sup>، ترور شخصیت<sup>۹</sup>، شایعه<sup>۱۰</sup> (داوری، ۱۳۸۶: ۱۴۰-۱۵۰).

## ب) دولت الکترونیک<sup>۱۱</sup>

«هرگاه خدمات و اطلاعات دولتی از طریق اینترنت یا سایر رسانه‌های الکترونیکی به صورت ساختاری، غیر سلسله‌مراتبی، غیر خطی و دوطرفه به صورت بیست و چهار ساعته و در هفت روز هفته ارائه گردد، دولت الکترونیک ایجاد شده است. دولت الکترونیک به معنای استفاده دولتی از شبکه گسترده جهانی، با هدف ارائه خدمات به شهروندان و برقراری امکان تعادل الکترونیکی شهروندان با سازمان‌ها در سطوح مختلف

1. Censorship
2. Distortion
3. To Make A Supposed Enemy
4. To Resale Apart Of Truth
5. To Test For Confirm
6. Pretense Instead Of Truth
7. Hyperbole
8. Division
9. Terror
10. Rumor
11. E Government

۷۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
 دولت از طریق اینترنت، پست الکترونیکی، ویدئو کنفرانس و سایر روش‌های دیجیتالی  
 به کار رفته است» (یعقوبی، ۱۳۸۶: ۱۶). در مورد مقایسه دو الگوی سنتی بوروکراتیک و  
 الگوی دولت الکترونیک می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

جدول ۲- مقایسه دو الگوی سنتی و جدید دولت

الگوی سنتی بروکراتیک	الگوی دولت الکترونیک	
کارایی هزینه تولید	رضایت کاربر، کنترل و انعطاف‌پذیری	جهت‌گیری
عقلانیت وظیفه‌ای، بخش‌بندی، سلسله‌مراتب عمودی کنترل	سلسله‌مراتب افقی، سازمان شبکه‌ای، تسهیم اطلاعات	سازمان‌دهی فرایند تولید
مدیریت بر مبنای قانون و بخش‌نامه	مدیریت منعطف کار تیمی بین واحدی با هماهنگی مرکزی	اصول مدیریت
دستوری و تأکید بر کنترل	آسان‌گیر، تسهیل‌کننده و هماهنگ‌کننده کارآفرینی خلاق	سیک رهبری
بالا و پایین، سلسله‌مراتبی	شبکه چندجهته با هماهنگی مرکزی، ارتباطات مستقیم	ارتباطات درونی
متمرکز، رسمی، کانال‌های محدود	رسمی و غیر رسمی، بازخورد مستقیم و سریع، کانال‌های چندجانبه	ارتباطات بیرونی
ارائه مستند خدمات، تعامل میان فردی	ارتباط الکترونیکی، عدم تعامل چهره به چهره	نحوه ارائه خدمات
اصول و ارائه خدمات	کاربر پسند	اصول و ارائه خدمات

(منبع: یعقوبی، ۱۳۸۶: ۳۴)

دولت الکترونیک، گونه‌ای منسجم و کارآمد از ارتباط شهروندان با سیاست‌مداران در ارتباط ارائه خدمات و پیگیری مطالبات به نحوی بسیار شفاف است. در این سیستم، ارتباطات چهره به چهره و مبتنی بر محدودیت‌های مکانی و زمانی حذف می‌شود. شکل‌گیری دولت الکترونیک، زیرساخت‌های زیادی می‌طلبد که خود را در جامعه اطلاعاتی بروز می‌دهد. سیستم مخابراتی پیشرفته و دامنه وسیع دسترسی شهروندان به کامپیوتر و اینترنت و از همه مهم‌تر کاربران اطلاعاتی، می‌توانند زمینه‌ساز تحقق دولت

الکترونیک باشند. ویژگی تکنولوژی‌های اطلاعاتی از جمله تعاملی بودن، جمع‌زدایی، ناهمزمانی، تمرکززدایی، ظرفیت بیشتر و انعطاف‌پذیری، بستری را به وجود می‌آورد که مدیریت بخش عمومی را به استفاده از این ویژگی‌ها در عرصه‌های مختلف به‌ویژه در اداره عمومی وامی‌دارد (یعقوبی، ۱۳۸۶: ۷۳).

دولت الکترونیک سبب می‌شود کارآیی عملیاتی دولت در چهار مورد یعنی افزایش بهره‌وری، کاهش نیروی کار، کنترل مدیریت فرایندها و کارکنان و صرفه‌جویی در زمان مورد توجه قرار گیرد. در مورد اثربخشی مدیریت دولت الکترونیک می‌توان به سه شاخص بهبود فرایند تصمیم، بهبود برنامه‌ریزی و بهبود کالاهای و خدمات اشاره کرد (همان: ۵۸).

مدل قدیم سیاست‌گذاری در قالب مباحث مدیریت دولتی و سامانه‌های نوع آرمانی بروکراتیک تعریف می‌شد. اما با به وجود آمدن فضای جدید، متکثر و پاسخ‌گویی قدرت سیاسی در عصر اطلاعات، می‌توان میان مدیریت عمومی و خطومشی‌گذاری از یکسو و سیاست‌گذاری و حکمرانی از سوی دیگر، تمایز ایجاد کرد. حکمرانی خوب در پیوند با ساختار آگاهی‌محور و تمرکززدایانه مبتنی بر شهروندان اطلاعاتی و سیاست‌مداران خبره معنی پیدا می‌کند. تصمیمات اتخاذ شده برای عرصه عمومی، مورد نقد و بررسی و بازخورد قرار می‌گیرد و شهروندان در امر سیاسی، دقت و مشارکت مستقیم دارند. از سوی دیگر بروکرات‌ها از حالت سنتی، قانونی و خشک بیرون آمده و با افزایش حیطه فضاهای مجازی و سایبر، خلاقیت و حتی اخلاق را مبتنی بر ویژگی‌های محلی هر منطقه پیاده می‌کنند. سیاست‌گذار تنها مدیر اجرایی نیست، بلکه علاوه بر اجراء، در فرایند خطومشی‌گذاری برای عموم نیز مشارکت دارد. این شیوه مدیریت عمومی جامعه بعد از مفاهیم دولت رفاهی و سیاست خودجوش محافظه‌کار، اخیراً به مفهوم حکمرانی خوب مطرح شده است (همان: ۳۸).

۷۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
 در نمودار زیر، شکل پیشرفته دولت الکترونیک به همراه پیش فرض‌های آن آمده است:



شکل ۲- دولت الکترونیک با سامانه جامع اطلاعات سایبری

- همه این مراکز ارائه‌دهنده خدمات و برنامه‌ریزی سیاسی و عمومی با یکدیگر ارتباط دارند.
- فرد با داشتن یک کد اطلاعاتی ژنتیکی ثابت در مرکز این دولت رفاهی بسیار منضبط قرار می‌گیرد.
- زبان قابل فهم و مناسب برنامه‌ریزی و کاربردی همه خرده‌نظام‌ها، ریاضیات است.
- دایره کم و بیشی از اعداد با کمی کردن همه روابط انسانی مبتنی بر یک نوسان کنترلی بر استانداردهای عددی، فرد را در همه زمینه‌ها هدایت و فایده‌مند می‌کند.
- تمام این سامانه‌ها که دارای یک زبان مشترک و کدهای اطلاعاتی قابل فهم و تحلیل برای یکدیگر هستند، یک ساختار را شکل داده‌اند (heeks, 1999: 49-74).



### پ) جامعه مدنی اطلاعاتی<sup>۱</sup>

جامعه مدنی به تعریف «پیتر دالگرن» از لحاظ نهادین، مرکب از عناصر زیر است:

- گستره خصوصی (به‌ویژه نهاد خانواده)
- گستره تشکلیها (به‌ویژه تشکلهای داوطلبانه)
- جنبش اجتماعی (با تأکید بر اهمیت سیاسی آنها)
- شکل‌های متعدد ارتباطات عمومی (دالگرن، ۱۳۸۵: ۲۱۰).

در سیاست عصر اطلاعات، امکانات لازم برای سیاست‌ورزی عمل‌گرایانه مستقیم شهروندی، بر مبنای احساس تعهد سیاسی نسبت به موضوعات قدرت‌سازنده ایجابی (هابز) و قدرت سلبی مقاومتی (لاک) شکل گرفته است. رسانه، ماهواره و اینترنت، فضای سایبری را به وجود آورده است که در آن، پتانسیل‌های مثبت دموکراسی از قالب سنتی خود خارج شده است (8: mazarr, 2002). این فرایند به ایجاد فضای دموکراسی دیجیتال به صورت شهروندان توانمند و مشارکت مستقیم در امر سیاست کمک کرده است (کوهن، ۱۳۸۳: ۵۹؛ کین، ۱۳۸۳: ۱۶۸ و مور، ۱۳۸۳: ۹۰).

میشل مازار می‌گوید: «با وقوع انقلاب اطلاعات گروه‌های ریز ملی فعال شده و فرایند دموکرات شدن شتاب می‌یابد و گسترش اینترنت را به تشدید روند جهانی شدن پیوند می‌زند» (3-5: Mazarr, 2002). تکنولوژی اطلاعات، امکانات وسیعی را برای دموکراسی، جامعه مدنی و مشارکت مستقیم شهروندان در جهت ایجاد کنش ارتباطی برای خلق الگوهای تعاملی گفتمانی فراهم کرد (کین، ۱۳۸۳: ۱۹۰)؛ امکان‌هایی که در مباحث دفاع از تجدد هابرماس و دموکراسی مستقیم عمل‌گرای آرنست فراهم نبود و آنها را غیر عملی می‌کرد (هابرماس، ۱۳۸۶: ۴۰-۵۰).

اندیشه‌های عمل‌گرایانه لیبرال آرنست، اکنون کارایی آن را دارد تا در پرتو شرایط به وجود آمده، از قبیل شبکه‌های جهانی طرفداران حقوق زنان، وبسایت‌های سیاسی گوناگون فرومی، ملی و فراملی، اقتصاد سیاسی بین‌الملل الکترونیکی، دموکراسی‌های شبکه‌ای و مستقیم، دولت‌ها، سازمان‌ها، گروه‌های الکترونیکی و مجازی و... که سیاست را عمومی، آزاد، دم‌دستی و شفاف کرده‌اند، نگاهی خوش‌بین و کارا به این عرصه

---

1. Information Civil Society

بیندازد و با آن بتواند یک تحلیل فلسفی و عمیق از غایت، مشروعیت، سرشت قدرت و... در منطق تکنولوژی اطلاعات و سیاست ارائه کند. به عنوان مثال، «رینگولد» در کتاب مشهورش «اجتماع مجازی»، به ارتباطات کامپیوتری به عنوان گفت‌وگوهایی اشاره می‌کند که در مکان اجتماعی و شناختی صورت می‌گیرد تا مکان جغرافیایی. گفت‌وگوی اینترنتی، فرصتی برابر و متساوی به همه کنشگران عرصه سیاسی می‌دهد و با توجه به نبود فیزیکی‌شان، آنچه اهمیت دارد صدا و اندیشه است و دموکراسی که در این فضای تفهیمی و مشارکتی فعال شکل می‌گیرد، ماهیت نرم، مستقیم و حداکثری را دارد. نظرها و صداها، امکان دستیابی به حقیقت را هموارتر می‌کنند (انصاری، ۱۳۸۴: ۳۳۳). پس مشارکتی بودن، باز بودن و عمومی بودن اینترنت می‌تواند فضاهای عمومی بی‌شماری را احیا کند.

برخی نیز رابطه آثار آرنست با تکنولوژی اطلاعات و دموکراسی مشورتی مستقیم را دریافته‌اند و می‌گویند: هانا آرنست در کتاب «میان گذشته و آینده»، به بررسی قرابت و خویشاوندی هنرهای نمایشی با سیاست می‌پردازد. به نظر وی، هنرهای نمایشی خویشاوندی نزدیکی با سیاست دارد؛ در هنرهای اجرایی، رقاصان، بازیگران و نوازندگان به پیام‌گیرانی نیاز دارند تا هنروری‌شان را بنمایانند. به همین سان، عمل‌کنندگان نیز به حضور دیگران نیاز دارند، قبل از اینکه اصلاً بتوانند ظاهر شوند. هر دو، یعنی سیاست و هنر به فضای سازمان‌یافته‌ای برای کارشان نیاز دارند (همان: ۳۳۴).

بحث دیگر آرنست، فضای جریان تداومی بازخورد اندیشه‌ها از راه گفت‌وگو در یک فرایند هویت‌یابی آزادانه و عمل‌گرایانه در عرصه برابر سیاسی است. او در نوشتار حقیقت و سیاست می‌گوید: «اندیشه سیاسی باز نمودی است... هر چه در هنگام تفکر درباره امر معین، دیدگاه‌های افراد بیشتری در ذهن من حاضر باشد و من بهتر بتوانم تصور کنم که اگر جای آنان بودم چگونه احساس و فکر می‌کردم، ظرفیت من برای اندیشیدن، برای نمایندگی قوی‌تر خواهد بود و نتیجه‌گیری نهایی و عقیده من معتبرتر خواهد بود» (همان: ۳۳۴).

«نیک استیونسون» با اشاره به دیدگاه مک لوهان، دموکراسی عصر آینده را با توجه به پیاده شدن تکنولوژی اطلاعات گونه‌ای از دموکراسی مستقیم به سبک آتنی می‌داند

که در آن شهروندان تنها محصور در دولت‌های ملی نیستند و می‌توانند دموکراسی مستقیم جهانی را تجربه کنند (Stevenson, 2001: 67).

برخی از نحل‌های سنت تحلیلی انگلوساکسونی، خطر پسامدرن‌ها را جدی گرفتند و با تواضع و خویش‌داری سعی کردند محتاط، آرام و محافظه‌کارانه به آنان نزدیک شوند، اندیشه‌شان را رام کنند و در خدمت عقلانیت خویش قرار دهند. آنها می‌گویند شاید این غوغا و گرد و غبار بلند شده از تفکر پسامدرن، فواید، امکانات و فرصت‌هایی را به لحاظ عملی و اندیشگانی در خدمت مدرنیته و عقلانیت غربی قرار دهد. با این پیش‌فرض، آنان هرج و مرج، آشوب، نسبیت، پوچ‌گرایی و... روایت آنان را جدی می‌گیرند، اما از خاکستری چنین هولناک، مفاهیم فردگرایی، تکثر، مدارا، تساهل و عمل‌گرایی بیرون می‌کشند؛ مگر نه اینکه کانت، پیامبر روشنگری مدرنیته از خاکستر شکاکیت ویرانگر هیوم علیه تجربه‌گرایی، توانست منطق جدید تفکر انسان‌محور را بیرون بکشد؛ در اینجا در قرن اطلاعات نیز ما شاهد چنین تلاشی با مقتضیات خود هستیم.

«گیبینز» و «ریمر» در کتاب «سیاست پست‌مدرنیته»، به ابعاد فرایند رسانه‌ای شدن در جهان اطراف ما پرداخته‌اند. از نظر آنها در امریکا، دیگر مردم علاقه‌ای به خواندن روزنامه‌ها ندارند و به جای آن عمدتاً از رسانه‌های الکترونیکی استفاده می‌کنند. دسترسی آسان و همچنین شباهت به واقعیت، از دلایل استفاده از این رسانه‌هاست. به قول «مایرو ویتز»: تلویزیون تنها رسانه‌ای است که کدها و رمزهای آن را هر کسی حتی کودکان می‌توانند به راحتی بفهمند. تکنولوژی اطلاعات و فرهنگ رسانه‌ای، مردم را با تحولات و دغدغه‌های فراملی آشنا می‌کند (گیبینز و ریمر، ۱۳۸۱: ۷۰-۷۳). پس فرهنگ تکنولوژی اطلاعات، رسانه‌ها و اینترنت، بسیار به دموکراسی نزدیک است و امروزه با توجه به بحران‌های شدید دموکراسی، به سختی می‌توان از دموکراسی و حوزه عمومی بدون تکنولوژی اطلاعات نام برد.

«ریچارد رورتی» نیز همین تحول اندیشگانی را درک و جذب نمود. او می‌گوید که دموکراسی‌های مدرن بر اساس فهم‌های سنتی از مشروعیت، دیگر قابل توجیه نیست (رورتی، ۱۳۸۵: ۵۹۹). متافیزیک غرب با نیچه و فهم‌های جدید ضد علیت، طرفدار همبستگی کم‌رنگ شده است (همان: ۶۰۳). از سوی دیگر، همین نقادی‌ها، امکان جدیدی

را جهت تداوم دموکراسی و اندیشهٔ مردمی فراهم کرده است. نسبی‌گرایی، منفی‌نیست، بلکه می‌خواهد به عکس، جهت پوچ خود را در جهت نوعی همبستگی ضد قومی - نژادی مبتنی بر گفت‌وگو به کار برد (رورتی، ۱۳۸۵: ۶۰۰).

مردم حاکم می‌شوند و فیلسوفان و اندیشمندان ساکت، تا خود فردانیت‌ها بر بستری از آگاهی و شعور جدید خلق شده و اخلاق جهانی متکثر در فضای مملو از مفاهیمی برای حاکم کردن ناخودآگاهی که دارای منطق خودجوش است، وارد عمل شود. دموکراسی‌های شبکه‌ای و مجازی و ارتباطات سیاسی ملی، نهادی و مقاومتی، آن‌قدر شیوع پیدا کرده است که دیگر دموکراسی نیاز به فلسفه نداشته باشد. فلسفه حتی اگر آخرین توان خویش را نیز بگذارد، دیگر جایگاه سابقش را نخواهد یافت.

جان کین در کتاب «حیات عمومی و سرمایه‌داری متأخر»، به نقد هابرماس می‌پردازد و می‌گوید: «دموکراسی را نباید شکلی از زندگی دانست که از اصول هنجاری بنیادین تأثیر می‌پذیرد. منش سقراط‌گرایی و فلسفهٔ زبانی جهان‌شمول که همه چیز را می‌داند، همه مخالفان خود را از میدان به در می‌کند. دموکراسی بیش از فلسفه، به پلورالیسمی نیاز دارد که رسانه‌ها و عرصه باز عمومی برای آن فراهم می‌کند» (کین، ۱۳۸۳: ۹۷).

اکنون به جامعهٔ مدنی جهانی و جنبش‌های جدید در عصر اطلاعات می‌پردازیم. بنا بر تحلیل «آیرمن» و «جیمسون»، ساختار نامنسجم اینترنت، این امکان را برای جنبش‌های نوین اجتماعی فراهم می‌سازد تا به فرایندهایی در حال شکل‌گیری که محصول یک رشته برخوردهای اجتماعی است، تبدیل شوند. خدمات خبری و اطلاعاتی سنتی برای اهداف آنها مناسب نیستند (سالتر، ۱۳۸۳: ۱۴۲). «جوزف لیک‌کیدر» می‌نویسد: رایانه به عنوان یک وسیلهٔ ارتباطی، اهمیت همکاری در توسعه را افزایش داده است؛ زیرا اجتماع انسان‌ها نسبت به مدل‌سازی، یک ذهن واحد بی‌اعتماد است (همان: ۱۴۳).

علاوه بر این، در این زمینه می‌توان به نظرات کاستلز اشاره کرد. کاستلز، تقویت و گسترش جنبش‌های جدید و بهره‌مندی از امکانات تکنولوژی اطلاعات در جهت عضوگیری و مشارکت در امر سیاسی به نحو انتقادی را (همانند جنبش زنان، سبزه‌ها، همجنس‌گرایان و گروه‌های قومی، نژادی، زبانی، مذهبی) چنین ترسیم می‌کند: تکنولوژی اطلاعات در عصر جدید به شکل‌گیری نوعی مقاومت سیاسی در مخالفت با

سراسری بودن هویت‌های یکنواخت و آرمان‌شهرها و استانداردهای یکدست، کمک کرده است. مقاومت هویت‌های طالب معنا در جامعه شبکه‌ای، اینگونه اهداف را دنبال می‌کند. آنها از یکسو با تمسخر و تردید یا به حاشیه رفته‌اند و یا نمایشگاه خارق‌العاده‌های جهانی شدند. اما از سوی دیگر با امکانات تکنولوژی اطلاعات و قدرت درونی خویش، برای به رسمیت شناخته شدن تلاش می‌کنند. کاستلز از حرکت‌های قومی، مذهبی، منطقه‌ای و ملی نام می‌برد که طرفداران نوعی بهشت مشترک در مرزهای گوناگون مغایر با وضع فعلی‌اند (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۲-۲۹).

او سپس به گروه‌هایی اشاره می‌کند که علیه نظم نوین جهانی اعتراض دارند، اما به نحو کاملی از امکانات آن بهره می‌گیرند. گروه اول، زاپاتیستاها، مکزیک هستند که کاستلز از آنان جانب‌داری شدیدی می‌کند. او می‌گوید: زاپاتیستاها، اولین گروه چریکی عصر اطلاعات‌اند که بر علیه نفتا و شرکت‌های بزرگ خریدار نفت امریکای لاتین قیام کردند. آنها از پیوند سه اندیشه عدالت‌رهایی‌بخش کاتولیک، چپ مائویست دهقانی و سرخ‌پوستان ضد امپریالیسم شکل گرفتند و با استفاده از درگیری‌ها و فرارها و همزمان پوشش مناسب و سریع خبری به همراه تهدید، گروگان‌گیری و... توانستند افکار عمومی داخلی، محافل جهانی و افکار جهانی را با خود همراه کنند و خواسته‌هایشان را بر دولت خویش تحمیل نمایند، ظلم و ستم وارده بر کشاورزان و دهقانان مکزیک را با کامپیوترها و اینترنت خبررسانی کنند. آنها با تعویض جا و مکان خویش از کمترین نیرو و هزینه با پشتوانه تفکر و دانش استراتژی اطلاعاتی خویش بهره‌مند شدند (همان: ۱۰۱-۱۱۱ و O'Neil, 2002: 48).

گروه دوم، میلیشیای وطن‌پرست امریکا هستند که علیه فدرالیسم، جهانی شدن، فمینیست‌ها و سرمایه‌داران فعالیت می‌کنند و انجمن بنیادگرایان ملی‌گرای سنتی از آنها حمایت می‌کنند. کاستلز می‌گوید: این ملی‌گرایان امریکایی متعصب حتی از طرفداران محیط‌زیست و جنبش صلح نیز نفرت دارند و با امکانات تکنولوژی اطلاعاتی، آنها را تهدید می‌کنند (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۱۷-۱۲۶).

نهضت آخر، راهبان ائوم شیزوکوی ژاپنی هستند که اندیشه‌های عرفان التقاطی علیه نظم تکراری و پدرسالارانه، مذهب ژاپن و نظم نوین جهانی دارند و با تبلیغات، شرکت در انتخابات، عضوگیری و حتی بمب‌گذاری در متروها، اهداف خود را دنبال می‌کنند

۸۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

(کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۳۰-۱۳۷). مقاومت سوم مربوط به نهضت سبزهاست که کاستلز همان اطلاعات قدیمی و کلاسیک را به طور خلاصه ارائه می‌کند و پیوند آنها با صلح‌گرایان در عصر جدید و شیوه‌های اعتراض مجازی و آگاهی‌دادن‌های گسترده حیات‌باورانه‌شان را می‌توان نام برد (همان: ۱۴۸-۱۷۲).

اما شورانگیزترین بخش آثار کاستلز در مورد قیام‌کنندگان علیه پدرسالاری است. تکنولوژی اطلاعات و عصر جدید، امکانات خارق‌العاده‌ای در اختیار زنان گذارده است. تکنولوژی‌های تولید مثل، تکنولوژی اطلاعات و نهضت فمینیستی با درهم‌تنیدگی زیاد و تغییر نگاه‌ها و کارکردهای نابرابرانه و ظالمانه‌ی برخورداران از پدرسالاری، خانواده و جنسیت چنان پیش می‌روند که ما شاهد پایان پدرسالاری در هزاره‌ی جدید هستیم. البته کاستلز در تمام نوشته‌هایش، دغدغه‌ی این بحث را دارد؛ خصوصاً در جنوب شرقی آسیا که زمانی جنبش همجنس‌گرایان آنها را در مقابل همجنس‌گرایان آمریکا قرار می‌دهد و یکی از دلایل نقادی او از ژاپن این است که سنت‌گرایی و پدرسالاری آن، مانع رشد این نهضت‌هاست (همان: ۱۷۹-۲۸۸).

### ت) دیپلماسی دیجیتالی<sup>۱</sup>

دیپلماسی سنتی، نوعی نظام مکانیکی و روابط نیوتونی سخت قدرت بود که بازیگران اصلی آن یعنی دولت - ملت‌ها با مقامات رسمی محدود و قوانین سخت به همراه روابط چهره به چهره از طریق سفارت‌خانه‌ها مبادرت به انجام آن می‌کردند. سیاست‌مداران از ابزار نظامی اقتصادی و سخت‌افزاری قدرت برای رسیدن به اهداف مشخص اقدام می‌ورزیدند (بیات، ۱۳۸۵: ۲۱-۲۲). با به وجود آمدن انقلاب اطلاعاتی به گفته‌ی جوزف نای، عرصه‌ی روابط بین‌المللی، شکل قدرت نرم به خود گرفت (همان: ۲۳). فن و هنر اثرگذاری نهادهای ملی، فراملی و فروملی به سبک ایده و سازه‌های هویتی بر یکدیگر، در دموکراسی دیجیتالی اهمیت فوق‌العاده‌ای یافت (همان: ۳۷).

تیموتی لاک می‌گوید: در دیپلماسی دیجیتالی، نقش قدرت‌ها کم‌رنگ‌تر شده و روابط بین‌الملل در محیطی کوانتومی و فضایی پویا و پیچیده با اغواگری‌های اخلاقی قرار می‌گیرند. «کنیچی اوهمای» (۱۹۹۰) در کتاب معروف خود به نام «جهان بدون

---

1. Digital Diplomacy

مرز<sup>۱</sup> از پایان دولت - ملت‌ها می‌نویسد. او که به گونه‌ای افراطی طرفدار جهانی شدن است (سلیمی، ۱۳۸۴: ۷۹)، با اشاره به کشورهای مثل امریکا، ژاپن، اروپا، تایوان، سنگاپور و هنگ‌کنگ استدلال می‌کند که نقش بروکرات‌ها، سیاست‌مداران و نظامیان کم شده است (همان: ۸۱). از نظر وی اکنون به مشروعیت و جایگاه جدیدی از شهروندی دست خواهیم یافت که در آن، سیاست حکومت‌ها و دستیابی به جریان آزاد اطلاعات، پول، کالا، محصولات و... خواهد بود، همانند: مهاجرت آزاد مردم و جابه‌جایی آزاد شرکت‌ها و مؤسسات اقتصادی به سوی درک ملزومات و شرایط جدید اقتصاد جهانی (Ohmae, 1990: x11.x111).

مرزهای جدید در جریان فعالیت‌های صنعتی، کم‌رنگ و حذف می‌شوند و قدرت از حالت جنگ‌افزاری به اطلاعاتی تبدیل می‌شود (Ohmae, 2002: 193). دولت - ملت‌ها برای سازمان‌دهی فعالیت انسانی و اداره تلاش‌های اقتصادی در یک جهان بدون مرز به واحدهای غیرطبیعی، معلول و ناکارآمد تبدیل می‌شوند (Ohmae, 1990: 3). البته اوهمای با این دیدگاه، خود به نقد دموکراسی‌های امریکا و ژاپن، خصوصاً نظامی‌گری امریکا می‌پردازد (Ohmae, 2002: 9-16).

کاستلز با شور و شوق از کم‌رنگ شدن دولت - ملت‌ها و گسترش زوال آنها می‌گوید: «در پایان این هزاره، شاه و ملکه یعنی دولت و جامعه مدنی، هر دو بی‌تخت و کلاه‌اند و فرزندان شهروندان آنها آواره یتیم‌خانه‌ها شده‌اند» (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴۲۶). او سپس این بحث را پیش می‌کشد که اساس مدرنیته سیاسی بر مبنای دولت و تعلق خاطر به سرزمینی بود که در شکل لویاتانی ضعیف یا قوی، کوچک یا بزرگ به تأمین رفاه و سعادت شهروندان خود می‌پرداخت؛ اما اکنون «دولت‌ها باید چشم‌بسته، تیری در تاریکی رها کنند و این احتمال را بپذیرند که شاید به خود شلیک کرده باشند» (همان: ۳۱).

«ژان ماری گنو» در مورد این جغرافیای جدید جهانی به اهمیت تکنولوژی اطلاعات اشاره می‌کند. او می‌گوید اختراع ماشین چاپ توسط گوتنبرگ باعث شد علوم و فنون از انحصار کلیسا و طبقات قدرتمند بیرون آید. اما انقلاب تکنولوژی اطلاعات، به در هم شکستن مرزهای جغرافیا و قلمروهای اقتدار کمک بسیاری کرد (بیات، ۱۳۸۵: ۶۰). اکنون

دیپلمات‌ها از طریق اینترنت به تعاملات شبکه‌ای و مدیریت تصاویر روی آورده‌اند. تله دیپلماسی منجر به توانایی پاسخ‌گویی سریع به جریان شتابندهٔ اتفاقات است. ابتکار این نوع دیپلماسی توسط مؤسسه صلح آمریکا در سال ۱۹۹۵ آغاز شد که دو هدف عمده را مد نظر قرار داشت؛ اول ایجاد توانمندی در شکل دادن به سفارت‌خانه‌های مجازی که چیزی بیشتر از یک رایانه، یک مودم و یک تلفن ماهواره‌ای در اتاق هتل نیست. دوم، ایجاد نوعی نمایندگی مجازی از طریق گسترش تکنولوژی اطلاعات و ارتباطات در بین وزارت‌خانهٔ کشور و نمایندگی‌های مستقر در خارج (بیات، ۱۳۸۵: ۴۷).

با افزایش ارتباطات رسانه‌ای، تصویری، فردی، سازمانی و از همه مهم‌تر سیاسی، مذاکره، آشنایی و تفهم بین‌المللی افزایش می‌یابد و جهان، صورت‌های روابط بین‌الملل بدون جنگ را بیشتر تجربه می‌کند. به گفتهٔ جیمز روزنا، عصر اطلاعات، جامعهٔ پسا صنعتی، انقلاب میکروالکترونیک‌ها و در یک کلام تکنولوژی اطلاعات، جوامع محلی، ملی و بین‌المللی را چنان به هم نزدیک و وابسته کرده است که در گذشته اصلاً سابقه نداشته است (روزنا، ۱۳۸۳: ۳۹). این فرایند سبب شده که در سطوح گوناگون سیاسی خصوصاً عرصهٔ حساس و استراتژی روابط کشورها، با نوعی کنترل ستیزها مواجه باشیم. به عنوان مثال، روزنا از افزایش چشمگیر کنفرانس‌های رایانه‌ای<sup>۱</sup> در سطح بین‌الملل (همان: ۴۳۷-۴۳۸) و دیپلماسی‌های دیجیتالی نام می‌برد که باعث افزایش صلح شده است. پس می‌توان گفت دیپلماسی دیجیتالی عبارت است از اثرگذاری، اقناع و انگیزش بازیگران با جمع‌آوری، تجزیه و تحلیل، پردازش و توزیع اطلاعات در زمان مناسب، بدون محدودیت مکانی از طریق تکنولوژی اطلاعات در جهت منافع ملی (بیات، ۱۳۸۵: ۵۲).

«مک کورمیک» می‌گوید: «شبکه‌ای شدن جامعهٔ بین‌الملل باعث می‌شود هویت‌های به حاشیه رفته که زمانی برای پاسداشت هویت خود سرکوب می‌شدند و یا منطق خشونت را دنبال می‌کردند، اکنون فرصت می‌یابند که از آرمان‌های خود با محوریت گفت‌وگو و اندیشه دفاع کنند، که این خود نوعی پیشرفت برای صلح بین‌الملل و جلوگیری از نسل‌کشی‌ها محسوب می‌شود» (McCormick, 2002: 22).

با توجه به همین امر است که تحلیل‌گران عرصهٔ اطلاعات، گسترش تلویزیون را با

---

1. Computer conferencing



مدرنیته و ملی‌گرایی همراه می‌دانند. اما همه‌گیر شدن ماهواره و اینترنت را تمکن بسیار قوی برای عصر پسامدرن، فرایند جهانی شدن و گسترش حقوق بشر در عرصه روابط بین‌الملل تحلیل می‌کنند (سلیمی، ۱۳۷۹: ۳۷۹ - ۳۹۵).

### نتیجه‌گیری

بسیاری از حوزه‌های عملی و اندیشه‌ای روابط انسانی در آستانه قرن بیست و یکم، تحت تأثیر انقلاب تکنولوژی، چندبعدی و دچار پیچیدگی شده است. این تغییرات در زمینه فلسفه، علم و تمدن، به مطرح شدن بسیاری از پساها انجامیده است. سیاست نیز از دگردیسی‌ها به دور نمانده است.

هر چه نگاه تحلیل سیاسی، نهادینه‌تر و واقع‌گراتر باشد، بیشتر به سمت توزیع ارزش‌ها و اقتصاد معاش‌محور و تأمین نظم و امنیت از زاویه‌ای کاملاً محاسبه‌ای و عددی گرایش می‌یابد. این زاویه‌دید، نمود سیاست را در دولت، جنگ، دیپلماسی و جامعه مدنی ترسیم می‌کند. تکنولوژی اطلاعات خود شکل نرم و پیچیده چندبعدی پیشرفت تاریخ فکر و عمل انسان‌ها است که از آن به عنوان انقلاب اطلاعاتی نام می‌برند. در این مقاله سعی شد رابطه کارآمد این دو از زاویه‌ای کاملاً مبنادار و فلسفی و سپس درون‌متنی بررسی شود و از زاویه‌ای خوش‌بینانه، امکان‌های تکنولوژی اطلاعات برای زندگی مطلوب سیاسی تحلیل گردد.

در این مقاله با بررسی مفاهیم تکنولوژی اطلاعات و سیاست، به کاوش در مبانی فلسفی تکنولوژی اطلاعات پرداخته، تحولاتی تکنولوژیک را که به کارآمدی در عرصه سیاسی انجامیده، بازنمایی کردیم. با تعریفی که از سیاست مطرح شد، این نتایج کارآمد این تحولات را در چهار حوزه دنبال کردیم. جنگ به عنوان یکی از چهره‌های اصلی سیاست، امروزه در پیوند شدید تکنولوژی اطلاعات گرفته و به شکل قابل توجهی دیگرگون شده است. دولت الکترونیک به معنای استفاده دولتی از شبکه گسترده جهانی با هدف کارایی بیشتر، کمک‌های فراوانی به دولت‌ها در قسمت خدمت‌رسانی کرده است. جامعه مدنی در عصر اطلاعات با دستیابی به فضای سایبری دموکراتیک، بسیاری از آرمان‌های تحقق‌نیافتنی در گذشته را تحقق داده است و در حوزه روابط بین دولت‌ها، تکنولوژی اطلاعات نیز با ایجاد دستاوردهای بسیاری همچون تله دیپلماسی، پیشروی چشمگیری در جهت تحقق منافع ملی شکل داده است.

## منابع

- اللهی، شعبان و علی رجبزاده (۱۳۸۲) سیستم‌های خبره، الگوی هوشمند تصمیم‌گیری، تهران، شرکت چاپ و نشر بازرگانی.
- انصاری، منصور (۱۳۸۴) «چالش‌ها و فرصت‌های فراروی گذار به دموکراسی»، در گذار به دموکراسی، حسین بشیریه، تهران، نگاه معاصر.
- بل، دانیل (۱۳۸۲) آینده تکنولوژی، ترجمه احد علی‌قلیان، تهران، وزارت امور خارجه.
- (۱۳۸۵) «فرارسیدن جامعه‌پاسا صنعتی»، ترجمه محمد شکری، در: لارنس کهون، متن‌های برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرن، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.
- بیات، محمود (۱۳۸۵) دیپلماسی دیجیتال، تهران، وزارت امور خارجه.
- پوپر، کارل (۱۳۸۴) اسطوره چارچوب، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۳) اخلاق زیستی (بیواتیک) از منظر حقوقی، فلسفی و علمی، مجموعه مقالات، سمت، دانشگاه علامه.
- حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۰) گذار به مدرنیته، تهران، آگه.
- خالقی، احمد (۱۳۸۲) قدرت، زبان، زندگی روزمره، تهران، گام نو.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۲) پوزیتیویسم منطقی، تهران، علمی و فرهنگی.
- دالگرن، پیتر (۱۳۸۵) تلویزیون و گستره عمومی، ترجمه مهدی شفقتی، تهران، سروش.
- داوری، علیرضا (۱۳۸۶) در میان دو انقلاب، تهران، پلیکان.
- دکارت، رنه (۱۳۸۱) «گفتار در روش به کار بردن صحیح عقل»، در: سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، تهران، زوار.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۵) «همبستگی یا عینیت»، ترجمه محمدرضا عضدانلو، در: از مدرنیته تا پست‌مدرنیسم، لارنس کهون، تهران، نی.
- روزنا، جیمز (۱۳۸۳) آشوب در جهان سیاست، ترجمه علیرضا طیب، تهران، روزنه.
- ریفکین، جرمی (۱۳۸۲) قرن بیوتکنولوژی، ترجمه حسین داوری، تهران، کتاب صبح.
- سالتر، لی (۱۳۸۳) «دموکراسی، جنبش‌های نوین اجتماعی و اینترنت»، ترجمه پیروز ایزدی، در: فصلنامه رسانه، شماره ۳، شماره پیاپی ۵۹.
- سلدون، رمان و پیتر ویدسون (۱۳۸۴) راهنمای نظریه ادبی جدید، ترجمه عباس مخبر، تهران، طرح نو.
- سلیمی، حسین (۱۳۷۹) جهانی شدن و حقوق بشر، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
- (۱۳۸۴) نظریه‌های گوناگون درباره جهانی شدن، تهران، سمت.
- عالم، عبدالرحمان (۱۳۷۳) بنیادهای علم سیاست، تهران، نی.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۱) سیر حکمت در اروپا، جلد ۳، تهران، زوار.

- کارناپ، رودولف (۱۳۸۲) غلبه بر متافیزیک از طریق تحلیل منطقی زبان، در: پوزیتیویسم منطقی، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاستلز، ایمانوئل (۱۳۸۰) عصر اطلاعات، ترجمه علی‌قلیان، جلد ۱ و ۲، تهران، طرح نو.
- کسل، فیلیپ (۱۳۸۳) چکیده آثار آنتونی گیدنز، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، ققنوس.
- کوهن، جین (۱۳۸۳) «حوزه عمومی، رسانه‌ها و جامعه مدنی»، ترجمه لیدا کاووسی، فصلنامه رسانه، شماره ۳، شماره پیاپی ۵۹.
- کین، جان (۱۳۸۳) «دگرگونی ساختاری حوزه عمومی»، ترجمه اسماعیل یزدان پور در فصلنامه رسانه شماره ۳، شماره پیاپی ۵۹.
- گیبینز، جان آر بوریمر (۱۳۸۱) سیاست پست‌مدرنیته، ترجمه منصور انصاری، تهران، گام نو.
- لسناف، مایکل ایچ (۱۳۷۸) فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، کوچک.
- لیوتار، فرانسوا (۱۳۸۰) وضعیت پست‌مدرن، ترجمه حسینعلی نودری، تهران، گام نو.
- ماتیوز، اریک (۱۳۷۸) فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه محسن حکیمی، تهران، ققنوس.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۵) دکارت و فلسفه او، تهران، امیرکبیر.
- محمدی، محمود (۱۳۸۵) نقش فن‌آوری اطلاعات در جنگ‌های آینده، جلد ۱، تهران، صنایع دفاع، مؤسسه عرفان.
- مور، ریچارد کی (۱۳۸۳) «دموکراسی و فضای سایبر»، ترجمه عبدالرضا زکوت روشن‌دل، فصلنامه رسانه، شماره ۳، شماره پیاپی ۵۹.
- مهدی‌زاده، سید محمد (۱۳۸۳) «اینترنت و حوزه عمومی»، فصلنامه رسانه، شماره ۳، شماره پیاپی ۵۹.
- وبستر، فرانک (۱۳۸۰) نظریه‌های جامعه اطلاعاتی، ترجمه اسماعیل قدیمی، تهران، قصیده‌سرا.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۴) کنش ارتباطی، ترجمه کمال پولادی، جلد ۱، تهران، روزنامه ایران.
- (۱۳۸۶) دگرگونی ساختاری حوزه عمومی، ترجمه جمال محمدی، تهران، افکار
- های، کالین (۱۳۸۶) درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی، ترجمه احمد گل‌محمدی، تهران، نی.
- هورکهایمر، ماکس و تئودور آدورنو (۱۳۸۳) دیالکتیک روشن‌گری، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران، گام نو.
- هینز، استیون (۱۳۸۷) رویکرد تفکر سیستمی به برنامه‌ریزی و مدیریت استراتژیک، ترجمه رشید اصلانی، تهران، نی.
- یعقوبی، نورمحمد (۱۳۸۵) دولت الکترونیک، رویکرد مدیریتی، تهران، افکار.

Emil, T. Jr Bailey (2002) (Come Together? Debunking the Myth of the Internet and the global Village) in Michael Mazarr, Information Technology and World Politics, New York, Palgravi Macmillan.

Heeks, Richard (1999) Reinvent Government in the Information Age, London, R

- Mazarr , Michael. (2002) Information Technology and World Politics, New York, Palgravi Macmillan.
- McCormick, Glenn (2002) (Stateless Nations, I pledge Allegiance to ...?) in Michael Mazarr, Information Technology and World Politics, New York, Palgravi Macmillan.
- Nash, Kate (2001) (Contested Power, Political sociology in the Information Age) in Frank Webster, culture and Politics in the Information Age, London, Rutledge.
- Ohmae, K. (1990) the Borderless World, New York, Harpr, Collins,  
----- (2002) Globalization Region and the Economic conference for Globalization and Policy Reserch UCIA January.
- O'Neil, Tania Stanley (2002) ( Sub national Groups and the Internet, A Irritant to Globalization, Not a threat ) IN Michael Mazarr, Information Technology and World Politics, New York, Palgravi Macmillan.
- Stevenson, nick (2001) (The Future of public media cultures) in Frank Webster, culture and Politics in the Information Age, London, Rutledge.
- Tomlinson, john (2001) (Proximity politics) in Frank Webster, culture and Politics in the Information Age, London, Rutledge.
- Webster, Frank (2001) culture and Politics in the Information Age, London, Rutledge.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳: ۸۹-۱۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳

## تفکر روشن‌فکران عصر قاجار و امکان گذار از نظریه حکومت به دولت

مهدی کاظمی زمهریر\*

### چکیده

در عالم قدیم، با توجه به مفروض بودن ماهیت دینی اجتماع سیاسی و نظم مطلوب، حکومت در کانون نظریه‌پردازی قرار داشت. با ورود اندیشه‌های متجددانه به عالم ایرانی در عصر قاجار، شاهد فروپاشی بداهت این باورها و ضرورت بازاندیشی در آنها هستیم. روشن‌فکران در عصر قاجار متصدی چنین امری بودند. آنها چه میزان در بازاندیشی این باورها موفق شدند؟ روشن‌فکران برای بازاندیشی در باورهای به میراث رسیده از عالم قدیم، با موانع عملی مواجه بودند. از این رو آنها به جای پرداختن به بنیان‌های اجتماع سیاسی و دولت، استعمال درست اختیار سیاسی را - همانند متفکران عالم قدیم - موضوع اصلی نظریه‌پردازی خود قرار دادند. ولی بازاندیشی درباره ترتیبات سیاسی و نحوه کاربست اختیار سیاسی توسط حکومت، بدون دریافتی از ماهیت اجتماع سیاسی ممکن نبود. از این رو روشن‌فکران با پذیرش نظریه‌ای ضمنی درباره اجتماع سیاسی و با بهره‌گیری از دو شاخص «خیر عمومی» و «حقوق عامه»، به بازاندیشی در نظریه سلطنت و رابطه شریعت و نظم سیاسی پرداخته، نظریه جدیدی درباره حکومت عرضه کردند. اما نتیجه این رویکرد، خلق تنش تدریجی میان باورهای قدیم و جدید از نظم سیاسی و پدیدار شدن نظریه‌های سیاسی نوسازی شده فقهی بود. این نظریات با وجود تلاش برای مقاومت در برابر تصورات جدید از نظم سیاسی، برای اولین بار ناچار شدند که ماهیت اجتماع سیاسی و نه خصوصیات حکمران مطلوب را موضوع دقت نظر خود قرار دهند. در نتیجه، پدیدار شدن تفکر روشن‌فکری توانست پرسش از ماهیت دولت و اجتماع سیاسی را در کانون

۹۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

نظریه‌پردازی سیاسی متفکران ایرانی قرار دهد و راه را برای گذار تدریجی از «الگوی حکومت‌محور» به «الگوی دولت‌محور» نظریه‌پردازی سیاسی بگشاید.

**واژه‌های کلیدی:** دولت، روشن‌فکران، خیر عمومی، حقوق عامه و شریعت.

## مقدمه

پدیدار شدن روشن‌فکران در عصر قاجار، ریشه در بحران‌های روزافزون در نظم سیاسی داشت. پس از فروپاشی حکومت صفویه؛ ناتوانی سلسله‌های زند و افشار در تأسیس الگویی پایدار و کارآمد برای سامان دادن به نظم سیاسی، ویژگی برجسته جامعه ایران بود. در عصر قاجار نیز حکمرانی «ملوک‌الطوایفی متمایل به تمرکز»، با شیوه اعمال قدرت «خودکامه»، منابع قدرت «متکثر و پراکنده» و متکی به مشروعیت «سنتی و محدود به سنت‌های اخلاقی و مذهبی» استمرار یافت (افضلی، ۱۳۸۶: ۲۰۰). از این‌رو نظام سیاسی قاجار، «بدون امنیت و توان نظامی و ثبات اداری و با مشروعیت ایدئولوژیک ناچیز» به حیات خود ادامه می‌داد (همان: ۲۰۱).

همچنین آشنایی با تجدد و بسط آن در حوزه‌های پیرامونی ایران، ناتوانی سلسله قاجار را در تأسیس حکومتی کارآمد تشدید نمود. ورود برداشت‌های نوین از نظم سیاسی، بنیان‌های سازنده الگوهای پیشین را با بحران مواجه ساخت. در این وضعیت، امکان ادامه حیات نظم سیاسی به شیوه پیشین ناممکن می‌نمود. میرزا ملکم خان، حضور بحران‌آفرین تجدد و ضرورت بازسازی نظم سیاسی را به خوبی توصیف کرده است:

«نقشه آسیا را در پیش خود بگذارید، تاریخ این صد سال گذشته را باز

نمایید و روش این دو سیل هایل را که از کلکته و پطرزبوغ رو به ایران راه

افتاده، درست تحقیق نمایید و ببینید این دو سیل که در اول محسوس

نبوده‌اند، در اندک مدت چه قدر بزرگ شده‌اند؟ چه شهرها خراب کرده‌اند

و چه دولت‌ها را غرق نموده‌اند؟» (ملکم، ۱۳۸۱: ۲۶)

در این وضعیت، دیگر امکان پذیرش مفروضات گذشته درباره ماهیت نظم سیاسی و نظریه‌پردازی درباره حکومت بر مبنای آن وجود نداشت و طرح پرسش از بنیادها و خاستگاه نظم سیاسی به امری ضروری تبدیل شد. از این‌رو هرگونه تلاش برای سازمان‌دهی «حکومت<sup>۱</sup>» نیازمند تدوین نظریه جدیدی درباره «دولت<sup>۲</sup>» و «اجتماع

---

1. Government  
2. State

سیاسی<sup>۱</sup> داشت. روشن‌فکران در عصر قاجار متصدی چنین امری بودند. اما آنها چه تحولی در برداشت از نظم سیاسی (اجتماع سیاسی، دولت و حکومت) ایجاد کردند؟ به علت ابتدای تفکر سیاسی در عالم قدیم بر دریافت‌های دینی از اجتماع، شاهد کم توجهی به عرضه نظریه‌ای درباره دولت و اجتماع سیاسی و محوریت مفهوم حکومت در نظریه‌پردازی سیاسی هستیم. ولی با ریزش برداشت‌های دینی از اجتماع سیاسی در عصر قاجار، نیاز به تدوین نظریه‌ای منسجم از دولت احساس شد. اما جایگاه محدودکننده ذهنی و عینی نظم سیاسی قدیم، مانع عرضه نظریه صریحی درباره دولت و اجتماع سیاسی و گذار از نظم سیاسی قدیم بود. این رخداد به معنای شکست پروژه فکری روشن‌فکران عصر قاجار نیست؛ بلکه آنها با بهره‌گیری از نظریه‌های ضمنی درباره دولت و اجتماع سیاسی و خلق پرابلماتیک شریعت و قانون، جایگاه «شریعت» را به مثابه الگوی درست نظم در اجتماع سیاسی بازاندیشی کرده و با گذار به مفهوم «قانون»، زمینه دریافتی جدید از مناسبات و روابط حاکم میان اعضای اجتماع سیاسی را فراهم ساختند.

### تحول در تصورات سیاسی: گسست یا تحول تدریجی

از حیث روش‌شناختی، مفهوم تحول در اندیشه سیاسی با دو رویکرد قابل طرح است: انقلابی و تدریجی. در نگرش انقلابی به تحول، شاهد گذار از یک الگو یا پارادایم نظری به الگوی دیگر هستیم؛ یک صورت‌بندی فکری و زبانی فرومی‌ریزد و صورت‌بندی جدیدی پدیدار می‌گردد. نمونه این شیوه تحلیل را می‌توان در روش‌شناسی تحلیل گفتمان فوکو یا رویکرد پارادایمی کوهن مشاهده کرد. در مقابل، در رویکرد تدریجی تحول و ثبات، دو لحظه متفاوت از هستی یک پدیدار هستند؛ از درون الگوهای از پیش موجود، شاهد زایش و پدیدار شدن تدریجی تحولاتی هستیم که در فرآیندی تاریخی به ایجاد تحولات کلی می‌انجامد.

قاعده اساسی زبان‌شناسی تاریخی، اصل تحول است. بر اساس این قاعده «زبان در طول زمان دچار دگرگونی می‌شود». هر چند محصول این تحول، «تفاوت‌های جزئی» میان گذشته و حال است (آرلاتور، ۱۳۷۳: ۱۹). به تعبیر فردینان دوسوسور، «زبان همیشه

1. Political community



مانند میراثی از دوره پیشین نمودار می‌شود» (دوسوسور، ۱۳۸۲: ۱۰۴). خصلت میراثی زبان بدان معناست که همیشه گذشته و حال در پیوند با هم در زبان حاضرند و «نشانه‌های زبانی بر بنیاد سنت قرار گرفته‌اند» (همان: ۱۰۷). اتکای زبان بر بنیاد سنت، به معنای تحول‌ناپذیری آن نیست. بلکه حاکی از آن است که «اصل دگرگونی بر بنیاد اصل تداوم قرار گرفته است» (همان: ۱۰۸). وابستگی اصل دگرگونی بر اصل تداوم، به معنای نفی «دگرگونی کلی زبان» است. از این منظر، «انقلاب زبانی» ناممکن است (همان: ۱۰۵-۱۰۶). حضور همزمان تداوم و دگرگونی در پدیدارهای تاریخی، در آثار متفکرانی که گسست را به کانون تحلیل پدیدارهای تاریخی تبدیل کرده‌اند نیز نمود یافته است. مثلاً فوکو در دیرینه‌شناسی خود، با وجود تأکید بر فهم سامانه‌های زبانی به مثابه امری جدید، به نفی گسست ریشه‌ای و خلق از عدم می‌پردازد:

«اگر بخواهیم تاریخی دیرینه‌شناختی ارائه دهیم، باید دست از دو الگو بشوییم که بی‌شک مدت زمانی طولانی بر اندیشه ما حکم راندند: الگویی از پی‌آیندگی خطی گفتار که بر مبنای آن، رویدادها به طور منظم پشت سرهم ردیف می‌شوند و الگوی باور به احساس جوشانی که مانع از آن می‌گردد تا اکنون بر یک حال باقی بماند و سبب می‌شود تا همواره بی‌آنکه از گذشته یادی بکند یا از آن بگسلد، تنها رو به سوی آینده گام بردارد. گفتمان از این دید، کاربستی است با اشکالی از تسلسل و پی‌آیندگی» (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۴۵).

از این منظر، معنای پدیدار شدن یک گفتمان جدید چیست؟ چه نسبتی میان این امر جدید و قدیم وجود دارد؟ فوکو تفاوت را نه در بداعت کلیه عناصر امر جدید، بلکه ریشه در پدیدار شدن صورت‌بندی جدید می‌داند.

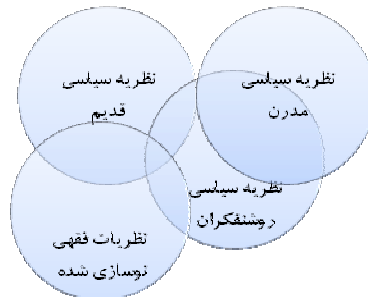
آنگاه که می‌گوییم یک صورت‌بندی گفتمانی، جای صورت‌بندی دیگر می‌نشیند، بدان معنا نیست که یک حوزه کامل از موضوعات و گزاره‌ها و مفاهیم و گزینش‌های تئوریک کاملاً نو، به یک‌باره و کاملاً سامان‌یافته و مرتب و شسته و رفته در درون متنی رخ نموده است که پایه‌های آن را به شکل پایانی بنیان می‌نهد؛ بلکه بدان معناست که یک تحول عام و فراگیر در روابط رخ داده است، بی‌آنکه این تحول، ضرورتاً دامن همه عناصر را بگیرد. نیز قائل شدن به اینکه گزاره‌ها از قواعد شکل‌گیری جدید پیروی

۹۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
می‌کنند، اصلاً بدان معنا نیست که سایر موضوعات و مفاهیم و گزینش‌های تئوریک  
[پیشین] پنهان گشته و فروخته‌اند (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۵۰).

### کاربست نگرش تدریجی برای فهم نظریه سیاسی روشن‌فکران

تأکید بر تداوم و دگرگونی در فهم اندیشه، واجد چند نکته روش‌شناختی برای  
تحلیل اندیشه روشن‌فکری است:

۱. اندیشه روشن‌فکری همزمان متأثر از نظریه‌های سیاسی جدید و قدیم است.
  ۲. خصلت تدریجی تحول بدان معناست که تفکر روشن‌فکری، توانایی طرد  
سامانه‌های زبانی به میراث رسیده از عالم قدیم را به طور کامل ندارد.
  ۳. اندیشه روشن‌فکری با وجود ایجاد تحول در اندیشه سیاسی قدیم، تحت تأثیر  
عوامل ذهنی و عینی، وجوهی از آن را بازتولید کرده است.
  ۴. در مقابل، اندیشه قدیم نیز برای استمرار حیات خود نیازمند بازبینی در مبانی  
خود است. از این‌رو شاهد پدیدار شدن سامانه‌های فکری و زبانی بازسازی شده  
به میراث رسیده از عالم قدیم خواهیم بود.
- با توجه به نکات روش‌شناختی یادشده، می‌توان مدعی شد که اندیشه سیاسی در عصر  
قاجار تحت تأثیر چهار حلقه متمایز است. این چهار حلقه عبارتند از: تفکر قدیم، تفکر  
مدرن، تفکر روشن‌فکری و تفکر فقهی نوسازی شده. در این میان، دو الگوی عالم قدیم و  
مدرن نظریه سیاسی، دو الگوی ایده‌آلی<sup>۱</sup> هستند، که دو حلقه دیگر سازنده تفکر سیاسی  
در عصر قاجار را سازمان می‌دهند و در این تحقیق در تقابل با هم برجسته‌سازی می‌شوند.



شکل ۱- مواجهه الگوهای جدید و قدیم تفکر سیاسی در عصر قاجار

1. Ideal type

### نظریه سیاسی مدرن به مثابه نظریه دولت

از حیث تاریخی، نظریه سیاسی مدرن، «عمدتاً درباره دولت» بوده است (وینسنت، ۱۳۷۶: ۲۸). منظور از دولت، «روابط کم و بیش دائمی میان افراد از حیث حکم و اطاعت است» (بشیریه، ۱۳۶۹: ۲۰۲). با توجه به این برداشت، نظریه‌ی مدرن دولت، چه الگویی از با هم بودن انسان‌ها را در اجتماع سیاسی عرضه می‌کند؟ در نظریه‌ی سیاسی مدرن، دولت تشکلی سیاسی است که «قدرت برتر را در داخل مرزهای تعریف شده سرزمین ایجاد کرده و اقتدار را از طریق مجموعه‌ای از نهادهای دائمی اعمال می‌کند» و «تمام نهادهای حوزه عمومی و تمام اعضای جامعه و شهروندان را در برمی‌گیرد» (هیوود، ۱۳۸۷: ۴۹). از این‌رو ویژگی دولت مدرن در مناسبات درونی و بیرونی، داشتن حاکمیت<sup>۱</sup> است.

حاکمیت، حاکی از «استقلال» و «برتری» دولت نسبت به روابط درونی و بیرونی خود است. دولت مدرن در روابط با سایر اجتماعات سیاسی، از استقلال برخوردار است. همچنین از حیث درونی، از «قدرت و اقتدار متمرکز و نامحدود (یعنی سلطه)» در درون اجتماع سیاسی برخوردار است (مک کالوم، ۱۳۸۳: ۳۲۸). استقلال و برتری دولت باعث تبدیل آن به نهادی انحصارگر شده است. از این‌رو دولت «حقی غیر قابل تردید برای درخواست اطاعت بر طبق قانون» دارد و «مبتنی بر قواعدی است که تا اندازه‌ای مورد شناسایی عامه جمعیت در درون قلمرو دولت» قرار گرفته است؛ از این‌رو به تعبیر هابزی، دولت، مرجع نهایی حل اختلافات است (همان: ۳۳۴) و طبق مکتب اثبات‌گرایی حقوقی، «دولت به عنوان تنها منبع قواعد الزام‌آور شناخته می‌شود» (وینسنت، ۱۳۷۶: ۴۱-۴۲ و هیوود، ۱۳۸۷: ۴۶). تبلور حاکمیت دولت مدرن، ایجاد «انحصار وضع مقررات»، «انحصار اخذ مالیات»، «انحصار اقتصادی (مانند انحصار نشر پول)»، «انحصار قضایی»، «انحصار نمایندگی ملت» و «انحصار قوه قهریه» است (دورماگن، ۱۳۸۹: ۳۹).

وجه اصلی حاکمیت، انحصار وضع قانون و کاربرد زور در مناسبات میان شهروندان توسط دولت به مثابه یک نهاد است. اما چگونه دولت به مثابه نهاد انحصاری وضع قانون

---

1. Sovereignty

و اعمال زور در مناسبات میان اعضای اجتماع سیاسی توجیه شد؟ برای پاسخ به این پرسش، نیازمند بازخوانی فلسفه سیاسی هابز به عنوان برجسته‌ترین الگوی توجیه دولت مطلقه هستیم. هابز با بهره‌گیری از دو سازه مفهومی «وضعیت طبیعی» و «قرارداد اجتماعی»، به تحلیل چرایی پدیدار شدن دولت مطلقه می‌پردازد. از نظر هابز، انسان‌ها قبل از ورود به اجتماع سیاسی در وضع طبیعی قرار دارند. در وضع طبیعی، انسان از هر گونه تعهد جمعی آزاد بوده، تنها در جست‌وجوی بهره‌گیری از «حقوق» و «آزادی‌های» خود است. اما این وضعیت نه تنها به کامیابی بشر نمی‌انجامد، بلکه باعث ایجاد احساس ناامنی فراگیر می‌گردد. در نتیجه انسان برای تحقق اساسی‌ترین نیاز خود یعنی صیانت نفس، تن به محدودسازی حقوق و آزادی‌های خود می‌دهد و با تأسیس دولت به مثابه یک نهاد عام و بی‌طرف از طریق رضایت و قرارداد با دیگر هم‌نوعان، از وضعیت طبیعی به وضع سیاسی منتقل می‌گردد.

الگوی هابزی، چند ویژگی دارد: اولاً وی انسان را به صورت پدیداری با هویت مستقل و غیر اجتماعی ترسیم می‌کند. از این‌رو الگوهای جماعت‌گرایانه فلسفه کلاسیک را نفی می‌کند. ثانیاً چنین انسانی، حقوق و آزادی‌های بنیادین دارد. به تعبیر هابز از «حق طبیعی» برخوردار است تا «به میل و اراده خودش، قدرت خود را برای حفظ طبیعت یعنی زندگی خویش به کار برد» (هابز، ۱۳۸۰: ۱۶۰). ثالثاً با رضایت و قرارداد، تن به تأسیس اقتدار سیاسی برای وضع قانون و اعمال آن می‌دهد، تا از خویشتن حفظ و حراست کند (همان: ۱۸۹). رابعاً دولت به مثابه نماینده مردم، وظیفه پیگیری مصلحت عمومی و تأمین صلح و امنیت را بر عهده دارد (همان: ۱۹۲). در نهایت، تعارض مستمری میان اقتدار سیاسی مطلقه دولت و حقوق بنیادینی وجود دارد که فرد حامل آن است. تعارض اقتدار مطلقه و حق، سبب می‌شود که با وجود اطلاق قدرت سیاسی، حق به مثابه معیار پیشینی برای نقد و محدودسازی اقتدار سیاسی به کار رود.

### نظریه سیاسی در عالم قدیم به مثابه نظریه حکومت

نظریه مدرن دولت، دو سطح دارد: در سطح اول، تصویری از اقتدار سیاسی به مثابه نهاد واجد حاکمیت و دارای انحصار وضع قانون و اعمال زور در اجتماع سیاسی ترسیم

می‌کند. در سطح دوم، بر تصویری از انسان به مثابه پدیداری واجد حق و آزادی‌های بنیادین استوار است که اقتدار سیاسی از آن برمی‌خیزد. اما آیا در عالم اسلامی و ایرانی نیز چنین الگویی از نظریه‌پردازی موجود بوده است؟ داوود فیرحی در کتاب «نظام سیاسی و دولت در اسلام» معتقد است که دولت‌های اسلامی و غیر اسلامی از وجوه صوری مشترکی برخوردارند که عبارتند از: «اقتدار عام و فراگیر»، «مقررات آمرانه»، «حاکمیت؛ انحصار مشروع قدرت» و «استمرار دولت و عضویت غیر ارادی افراد» (فیرحی، ۱۳۸۵: ۸).

اما تعمیم ویژگی‌های دولت مدرن به نظام سیاسی در تاریخ اسلام، باعث نادیده‌انگاری تمایزات اساسی آنها می‌شود. به تعبیر برتران بدیع، دولت مدرن محصول «تاریخ اروپای غربی و محصول یک عصر یعنی رنسانس است» (بدیع، ۱۳۸۷: ۱۰۶). بنابراین داوود فیرحی در اثر دیگرش بر این تمایز انگشت می‌نهد. از نظر وی، در نظریه سیاسی اسلام، «منبع نهایی اقتدار، خداوند» است. بنابراین قانون «الهی» - یعنی احکام اولیه و ثانویه شریعت بر دولت مقدم بوده، و علی‌الاصول در بیشتر شرایط غیر قابل تغییر است. سرپیچی از قانون، علاوه بر مجازات دولتی، «گناه شرعی» به شمار آمده و مجازات معنوی و آخرتی نیز دارد. همچنین «برخلاف اندیشه معاصر غرب، دولت اسلامی وجودی ابزاری و متأخر دارد که تحققش برای اجرای قانون الهی است و رهبری دین‌شناس و خردمند بر آن حکومت یا دست کم، اشراف دارد». در فقره دیگری، مفهوم «امامت» یعنی «رهبری مؤمنان» را آغاز «اندیشه مصالح عمومی جامعه اسلامی» می‌داند و نه مفهوم «دولت» (فیرحی، ۱۳۸۶: ۲۲). دیدگاه متأخر فیرحی در افق پژوهش‌هایی است، که پیش از این درباره دولت در اسلام صورت گرفته است. به طور مثال، «آن.کی.اس.لمتون» معتقد است که در اسلام:

۱. بحث از «موجودیت دولت و شکل آن» مورد بحث نبود، زیرا که دولت به مثابه

اداره‌کننده «حیات دنیایی جامعه»، مفروض بود (لمتون، ۱۳۸۰: ۴۸۲).

۲. شرع با داشتن اقتدار مطلق، مقدم بر دولت بود و وظایف آن را معین می‌کرد.

۳. وفاداری فرد، به شریعت بود نه به زمامدار، و حکم خلاف شرع، قابل اطاعت نبود (لمتون، ۱۳۸۰: ۶۱)

۴. مهم‌ترین هدف حکومت، دفاع از عقیده و حفظ آن بود، نه دفاع از دولت.

۵. مرزهای آن را نه جغرافیا بلکه مذهب تعیین می‌کرد: دارالسلام و دارالحرب (همان: ۵۳).

با توجه به موارد یادشده می‌توان مدعی شد که برداشت متفکران مسلمان از اجتماع بیش از آنکه سیاسی باشد، دینی است. در این برداشت، اجتماع نه تجمع آزادانه انسان‌های آزاد، بلکه به مثابه پدیداری تصویر می‌شود که مرزهای آن با سایر جماعت‌ها و آزادی‌ها و تکالیف افراد در درون آن بر مبنای دین تعیین می‌شود. به تعبیر برتران بدیع، امپراتوری اسلامی با وجود «تمرکزگرایی» به علت داشتن «رمزگان فرهنگی متفاوت»، الگویی متفاوت از دولت عرضه کرده است (بدیع، ۱۳۸۷: ۷۷). ریشه این تفاوت در «تمایزگذاری ضعیف ساختارهای سیاسی و مذهبی» است که «به خلط اجتماع سیاسی و اجتماع باورمندان (امت) در یک مجموعه منجر می‌شود. در نتیجه اساس تفکیک قدرت دنیوی و قدرت معنوی منتفی می‌شود. این امر اندیشه دولتی مجزا از جامعه مدنی را غیرممکن می‌سازد» (همان: ۷۸)

با توجه به خصلت هژمونیک اندیشه دینی تا دوره معاصر، این دریافت از اجتماع، پیش‌فرض متفکران مسلمان در اندیشیدن به دولت و حکومت بوده است. از این‌رو آنها بیش از آنکه دغدغه پرسش از ماهیت مناسبات اجتماعی و هنجارهای مطلوب زندگی عمومی را داشته باشند، دلواپس نحوه اجرای هنجارهای شرعی و دینی به مثابه نظم مطلوب در اجتماع بودند. این وضعیت، باعث پدیدار شدن الگویی از نظریه‌پردازی می‌شود که مهم‌ترین موضوع اصلی آن، حکومت و ترسیم ترتیبات نهادی است. از این‌رو شاهد اهمیت‌یابی مفاهیمی در اندیشه سیاسی اسلامی هستیم که بازنمایی‌کننده وجود ابزاری اقتدار سیاسی است. به طور مثال، واژه حکومت مستخرج از «حکم» به معنای «داوری و قضاوت» است و «حاکم» کسی است که «حکم را به اجرا درمی‌آورد» (الغرش، ۱۳۶۹: ۱۹۰). عبارت «خلافت» نیز «وادار کردن تمامی مردم بر مقتضای نظری شرعی در

مصالح اخروی و دنیوی... [و] جانشین شدن از طرف صاحب شریعت برای حراست و پاسداری از دین و سیاست دنیا» است (الغرشى، ۱۳۶۹: ۲۳۹).

در نهایت واژه «ولایت» از نظر فقهی به معنای «تصدی، تصرف و قیام به شئون غیر» از جانب شرع است (کدیور، ۱۳۸۰: ۴۵) و دو عنصر اصلی آن «ولی» و «مولی علیه» است. با نگاهی به واژگان حکومت، خلافت و ولایت می‌توان مشاهده کرد که در این سه اصطلاح سیاسی، ما با حاکم، خلیفه و ولی روبه‌رو هستیم، نه نهادهای حقوقی و انتزاعی؛ که کارویژه اصلی آنها، اجرای احکام شریعت است.

جدول ۱- شاخص‌های نظریه سیاسی قدیم و مدرن

شاخص‌ها	قدیم	مدرن
مفروضات از اجتماع سیاسی و دولت	تأسیس اجتماع و دولت، مفروض است.	تأسیس اجتماع سیاسی و دولت، امری صناعی است.
	اقتدار سیاسی بر تصویری از اجتماع به مثابه پدیدار دینی استوار است.	اقتدار سیاسی بر تصویری از فرد به مثابه پدیدار طبیعی و صاحب حق استوار است.
	هویت دینی افراد، حقوق و تکالیف آنها را می‌سازد.	هویت سیاسی شهروندان، مبنای حقوق و تکالیف آنهاست.
	مناسبات حاکم بر روابط افراد بر نوعی نابرابری استوار است؛ رعیت مفهوم کلیدی برای بازنمایی اعضای اجتماع سیاسی است.	مناسبات حاکم بر روابط افراد حقوقی است؛ شهروند، مفهوم کلیدی برای بازنمایی هویت اعضای اجتماع سیاسی است.
برداشت از حکومت	موضوع اصلی نظریه‌پردازی سیاسی، حکومت است.	موضوع اصلی نظریه‌پردازی سیاسی، اجتماع سیاسی و دولت است.
	نظام سیاسی فاقد حاکمیت حقوقی است.	دولت واجد حاکمیت حقوقی است.
	حکومت فاقد حق قانون‌گذاری و تنها ابزار اجرای شریعت است.	حق قانون‌گذاری و اجرای آن در انحصار حکومت است.
	شخص محور است.	نهادمحور است.

### روشن‌فکران و چالش‌گذار به نظریه‌مدرن دولت

برداشت حاکم بر نظریه‌سیاسی در عالم قدیم، دو ویژگی داشت؛ شاهد دریافت دینی از اجتماع سیاسی هستیم؛ تکالیف و حقوق، از درون این هویت دینی برخاسته است و هویت دینی، مرزهای هنجارین جامعه را پیشاپیش تأسیس و حراست می‌کند. نظم هنجارین برخلاف الگوی مدرن، امری پیشینی و داده شده بوده، فاقد خصلت صناعی است. دستاورد این وضعیت در نظریه‌حکومت، خصلت ابزاری آن است. از این‌رو حکومت فاقد هرگونه حاکمیت حقوقی و قدرت انحصاری وضع و اجرای قانون است.

در مقابل، نظریه‌مدرن تصور از اجتماع سیاسی و دولت، ریشه در حق طبیعی افراد دارد و محصول توافق آزادانه آنهاست. از درون چنین توافقی، حکومت مدرن پدیدار می‌شود که بهره‌مند از انحصار وضع قانون و اعمال زور در اجتماع سیاسی است. برای گذار از دریافت دینی از اجتماع سیاسی به برداشت مدرن از آن، نیازمند بازاندیشی در دریافت از اجتماع سیاسی و خاستگاه اقتدار سیاسی هستیم. اما تا چه میزان برداشت روشن‌فکران عصر قاجار از اجتماع سیاسی، امکان تحول در تصور قدیم از نظم سیاسی را فراهم می‌ساخت؟

### برداشت از اجتماع سیاسی و دولت

در اندیشه‌سیاسی روشن‌فکران عصر بیداری، مفهوم «نظم» کانونی است. «ملکم» در سرآغاز بحث خود در رساله «دفتر تنظیمات (کتابچه غیبی)»، ضمن بیان این نکته که «دولت ایران بلاشک ناخوش خطرناک است» (ملکم، ۱۳۸۱: ۲۳)، به نظر مخالفان اصلاحات اشاره می‌کند که معتقدند «ایران نظم بر نمی‌دارد». اما تصور ملکم این است که «ایران، نظم‌پذیر هست» (همان: ۲۴). مستشارالدوله نیز «با دیدن انتظام و اقتدار لشکر و آسایش و آبادی» کشور خارجی، می‌گوید: «همواره آرزو می‌کردم چه می‌شد که در مملکت ایران نیز این نظم و اقتدار و آسایش و آبادی حاصل می‌گردید» (مستشارالدوله، بی‌تا: ۳).

اما آیا تأکید بر نظم باعث شده است که روشن‌فکران ایرانی، توانایی تحلیل خاستگاه اقتدار سیاسی و پرسش از ماهیت اجتماع سیاسی را داشته باشند؟ ملکم در گفتاری،



بنیان اقتدار مطلقه موجود در جامعه ایران را به پرسش می‌کشد، اما با ادعای اینکه «از درک بنیان این اختیار قاصر است»، به سوی تصویری از نظریه سیاسی جهش می‌کند که دغدغه اصلی آن، تأسیس دستگاه دیوان کارآمد به مثابه پدیداری بروکراتیک است. در این تصور، «بنیان اختیار»، موضوع مذاقه و تفکر نیست، بلکه نحوه «استعمال این اختیار»، موضوع تحلیل است:

«الآن اختیار جمیع این نفوس و جمیع این اشیا در دست یک وجود واحد ضبط است و این وجود به واسطه ضبط چنین اختیار عظیم، خود را کاملاً مختار می‌داند که مال و جان بیست کرور خلق و حاصل کل این زمین را به هر قسمی که میل دارد استعمال نماید. عقل من از درک بنیان این اختیار قاصر است. چیزی که مسلم می‌بینم این است که در تمام ایران، خیر و شر و ترقی و تنزل فخر دولت، کلاً بسته است به طرز استعمال اختیار مزبور... استعمال این اختیار، خواه خوب، خواه بد، ممکن نیست مگر به واسطه ترتیب یک دستگاه مخصوص که به زبان فارسی گاهی دیوان، گاهی دولت و گاهی سلطنت می‌گویند» (ملکم، ۱۳۸۱: ۱۲۴).

اعراض ملکم از پرداختن به خاستگاه اقتدار سیاسی باعث شده است که بنیان‌های سازنده اقتدار سیاسی از نقادی و تحلیل انتقادی در امان بماند. این بدان معناست که دریافت دینی از اجتماع و ماهیت هنجارهای سازنده نظم و ریشه‌های نابرابری در مناسبات اجتماعی و سیاسی مورد نقادی قرار نگرفت. از این‌رو نظریه سیاسی روشنفکران عصر قاجار بیش از هر چیز، تلاشی برای عرضه دریافتی نو از ترتیبات نهادی و فرآیندهای سیاسی است که مفهوم حکومت، بازنمایی‌کننده آن است. از این‌رو: (۱) رشته قواعد علم تنظیم پیشنهادی ملکم، چیزی جز انتظام ترتیبات سیاسی و اداری در قالب دستگاه بروکراسی نیست. (۲) با توجه به اینکه تجربه مدرنیته سیاسی و حکومت‌داری مدرن در عصر ملکم در تحقق خیر، بالاترین میزان موفقیت را کسب کرده است، بنابراین قاعده تنظیم، چیزی جز اقتباس الگوی حکومت‌داری مدرن نیست (همان: ۷۰-۷۱).

اما عدم تمرکز بر مفهوم اجتماع سیاسی، دولت و منشأ اقتدار سیاسی، چه نتیجه‌ای برای تفکر روشن‌فکری دارد؟ پرداختن به تحلیل چرایی تأسیس اجتماع سیاسی و

ماهیت رابطه حکم و اطاعت به مثابه هسته اصلی نظریه دولت، باعث می‌شود که حتی توجیه شکل مطلوب «نحوه استعمال اختیار» سیاسی ناممکن گردد. از این رو روشن‌فکران عصر قاجار برای خروج از این بحران، به طور ضمنی رویکرد غایت‌گرایانه را برای توجیه نظم سیاسی دلخواه خود به کار بستند. در این شیوه، مطلوبیت و درستی نحوه استعمال اقتدار سیاسی، منوط به کسب خیر برای اجتماع سیاسی است. در نتیجه از نظر آنها باید «آبادسازی ایران»، «بالاترین لذت و خیر برای وزیران» باشد (ملکم، ۱۳۸۱: ۶۶). بنابراین بخش عمده‌ای از استدلال‌های به کار رفته برای توجیه اصلاحات سیاسی، معطوف به دستاوردها و نتایج آن برای حکومت و مردم است.

«وقتی طرق ولایات ساخته شد، گویی که تمامی [ملک] ایران را به حکم ساحری، مبدل به گلستان کردند... خاطر دارم که در یک سال، بیست و پنج کرور پشم به خارج فروخته شد. مالیات مازندران به هفت کرور رسید... به واسطه استقرار دیوان‌خانه و مواظبت دستگاه ضبطیه امنیت به جایی رسید که همیشه پنجاه هزار غربا در ممالک محروسه در کمال آسودگی سیاحت می‌کردند. ترتیب مجالس اداره‌ها و استقرار مالیات شهری کل آن مقبره‌های ذلت و کثافت که در ایران شهر می‌گفتند، مبدل گردید به شهرهای عالی و بهشت‌آیین» (همان: ۵۹).

### بازسازی نظریه سلطنت بر مبنای خیر عمومی

از نظر ملکم، امکان پرداختن به خاستگاه اقتدار سیاسی و پرسش از سرشت نظم هنجارین حاکم بر اجتماع سیاسی وجود ندارد. دشواری این وضعیت، ریشه در ماهیت اقتدارآمیز و دینی نظم هنجارین عصر قاجار داشت که هرگونه تلاش برای به پرسش کشیدن آن، همزمان با مخالفت حاکمان و صاحبان شریعت مواجه می‌شد. از این رو ملکم بدون پرداختن به خاستگاه اقتدار سیاسی، به طور ضمنی برداشتی از خیر را مبنای تحلیل کاربست اقتدار سیاسی قرار می‌دهد.

ملکم، ریشه بی‌نظمی در اجتماع ایرانی و ناتوانی حکومت ایران در تأسیس نظم را، در «دل‌بخواهی بودن اجرای اراده شاهی» و فقدان «قواعد معین» می‌داند. از این‌روست

که گمان می‌کند «به جهت انقطاع این امور، باید قوانین صریحه وضع شود» (ملکم، ۱۳۸۱: ۳۴). در نتیجه درمان درد در خروج از «اداره اختیاری» حکمرانی ایران و ورود به «اداره قانونی است» (همان: ۷۹). ملکم برای تحقق این هدف، با رویکردی خیرگرایانه، نظریه سلطنت و نحوه استعمال اقتدار سیاسی را بازسازی می‌کند. در این بازسازی نه تنها وی استعمال اقتدار سیاسی را تابع خیر عمومی می‌نماید، بلکه مبنای الهی اقتدار سیاسی را به طور ضمنی رد می‌کند.

در نظریه سلطنت، مشروعیت با مفهوم ظل الهی پادشاه در پیوند است. اما ملکم، پیوستگی نظریه سلطنت را با نظریه حاکمیت الهی گسست و سنت و میراث را جانشین آن ساخت. ملکم در توضیح قوانین تنظیمات ایران، در قانون اول خود این جدایی را میان نظریه سلطنت و نظریه حاکمیت الهی ایجاد می‌کند. او می‌گوید: «ترکیب [حکومت] دولت ایران بر سلطنت مطلق است» و «منصب شاهنشاهی بالارث، به خط مستقیم در اولاد ذکور شاهنشاه اعظم ناصرالدین مقرر است». در ادامه، وی هر دو «اختیار وضع و اختیار اجرای قانون» را «حق شاهنشاهی» می‌داند. از این‌رو «ریاست مطلق این دو مجلس، حق مخصوص شاهنشاهی است» (همان: ۳۸).

در این گفتار، ملکم با نادیده گرفتن نظریه عطیه الهی بودن سلطنت، میراث را به مثابه منبع اصلی اقتدار سیاسی شاهان قاجار تأیید می‌کند. حتی می‌توان ادعا کرد که مبنای مشروعیت شاهان نه میراث پدران، بلکه قانون است. زیرا برای اولین بار حق سلطنت از طریق تنظیم سند قانون اساسی به رسمیت شناخته شده است. این رخداد از حیث عینی، پس از انقلاب مشروطیت محقق شد و عزل آخرین شاه قاجار و برآمدن شاهی جدید - که در تاریخ سیاسی گذشته ایران امری ناممکن بود - هویداکننده این مفهوم است. بنابراین ملکم از یکسو رابطه اقتدار سیاسی را با امر قدسی گسست و از سوی دیگر، امکان تبدیل آن را به پدیداری قانونی فراهم ساخت. در این میان، نظریه وراثت واسطی برای این رخداد بود.

اما وجه اصلی نظریه سلطنت ملکم، محدودسازی سلطنت مطلقه با قانون است. ملکم در «قانون دوم - بر شرایط وضع قانون»، در فقرة اول خود، هفت شرط لازم برای «وضع

۱۰۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

قانون و اعتبار قانون» برمی‌شمارد. شرط اول، اصلی‌ترین گزارهٔ ملکم است. ملکم، «قانون را بیان ارادهٔ شاهنشاهی» می‌نامد، اما در ادامه با طرح اینکه «و متضمن صلاح عامه خلق» باشد، ارادهٔ شاهنشاهی را تنها در صورتی که معطوف به خیر عمومی باشد، به عنوان قانون به رسمیت می‌شناسد. در حالی که در فقرة پنجم از قانون اول «اختیار وضع قانون و اختیار اجرای قانون، هر دو حق شاهنشاهی» دانسته شده است. او در نهایت، پس از بیان هفت شرط خود می‌گوید که «هر حکمی خارج از این هفت شرط باشد، قانون نیست» (ملکم، ۱۳۸۱: ۳۸). بنابراین «حق شاهنشاهی» برای وضع و اجرای قانون، امری مطلق نیست بلکه باید با رعایت خیر عمومی به کار گرفته شود. با توجه به این نگرش است که ملکم در رسالهٔ «دفتر قانون»، تعریف غلط از قانون را رد می‌کند. از نظر او، قانون آن حکمی نیست که «از دستگاه حکمرانی صادر شود و امتثال آن بر عامه رعیت بالمساوی واجب باشد»، بلکه:

«هر حکمی که موافق قرار معین از دستگاه قانون صادر شود، آن حکم را قانون می‌گوییم و لازمهٔ قانون این است که حکما از دستگاه قانون صادر شود. بنابراین آن قرار که پادشاه یا فلان وزیر یا فلان حکیم بنویسد، آن قانون نخواهد بود» (همان: ۱۱۵).

از نظر ملکم برای تنظیم قواعد حقوقی جدید، نیازمند طی دو مرحله هستیم. در مرحله اول باید تمامی احکام شرعی و دولتی صادره در گذشته گردآوری شود. در مرحلهٔ دوم، برای اینکه بتوانیم احکام جمع‌آوری شده را به قانون تبدیل کنیم، باید شروط قانونیت بر آنها اعمال شود.

«در مجلس تنظیمات در مدت یک سال، کل احکام شرعی و دولتی که متعلق به امور مملکت‌داری است جمع خواهد کرد و به واسطهٔ اجرای شروط قانونیت، جزء قوانین دولت خواهد ساخت» (همان: ۴۲).

رویکرد ملکم به وضع قانون، مبتنی بر تفکیک مقام گردآوری<sup>۱</sup> از مقام داوری<sup>۲</sup> (به

---

1. Context of discovery  
2. Context of justification

تعبیر رایسنباخ، فیلسوف علم) است. در مرحله گردآوری، شرع یکی از منابع گردآوری قانون است؛ اما در مقام داوری، تنها معیار نهایی برای تبدیل احکام شرعی و عرفی به قانون، صلاح عمومی است. با وجود اهمیت طرح این معیار، ملکم در رساله‌های خود به تعارض احتمالی میان این معیار با تصور فقها از احکام شرعی نمی‌پردازد.

## ناسازه‌های حکمرانی قانونی

### تعارض میان «صلاح عامه»، «حقوق عامه» و «شریعت»

ملکم برای ترسیم نظم سیاسی آرمانی، حکمرانی را به مثابه اداره قانونی اجتماع سیاسی ترسیم می‌کند. گزینش این تصور از حکمرانی و حکومت کردن، بیش از هر چیز مبتنی بر نگرش سودمندگرایانه و معطوف به خیر است. اما شاهد الگوی رقیب دیگری هستیم که به جای خیر، بر مفهوم حقوق عامه متکی است. «رساله موسومه یک کلمه»، انعکاس‌دهنده این الگوی رقیب است. مستشارالدوله در بخشی از رساله خود می‌گوید، قانون در کشورهایی مانند فرانسه «به قبول دولت و ملت نوشته شده» و اهالی فرانسه، تکالیف خود را به رضایت می‌پذیرند، «چون که خود بر خود حکم کرده‌اند» (مستشارالدوله، بی‌تا: ۱۲). این عبارت، ریشه‌های متمایز نظریه حکومت قانون را در فرانسه پس از انقلاب ۱۷۸۹ و ایران عصر قاجار هویدا می‌سازد.

در الگوی پیشنهادی مستشارالدوله، مفهوم حقوق عامه به مثابه اصول پیشینی به جای مصلحت و خیر عمومی، مبنای اساسی هرگونه قانون‌گذاری است. در این رساله، قانون «جمع شریایط و انتظامات معمول بها که با امور دنیویه تعلق دارد» است؛ قانون فرانسه که «لووا» می‌نامند و مشتمل بر چند کتاب یا «کود» است، «در نزد اهالی فرانسه کتاب شریعت در نزد مسلمانان» است، «گرچه میان اینها فرق زیاد است» (همان: ۸). در «رساله یک کلمه» از میان ویژگی‌های متمایز قانون و شریعت، دو ویژگی اساسی است: اولاً «فقط به مصالح دنیویه را شامل است، چنانکه به حالت هرکس از هر مذهب و ملت که باشد موافقت دارد و امور دینیه را کتاب مخصوص دیگر است. در کتب شرعی مسلمانان، مصالح دنیا و امور اخرویه مخلوط و ممزوج است» که به «ضرر سیاست عامه است»

۱۰۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
(مستشارالدوله، بی تا: ۱۰-۱۱). ثانیاً «به قبول دولت و ملت نوشته شده است» و اهالی فرانسه تکالیف خود را به رضایت می پذیرند، «چون که خود بر خود حکم کرده اند» (همان: ۱۲).

پذیرش الگوی حکومت قانونی مستشارالدوله، نیازمند دریافتی از انسان است که در آثار ملکم کانونی نیست؛ نظریه حکومت قانون مبتنی بر قرارداد، بر دریافتی از فرمانروایی سیاسی استوار است که اقتدار سیاسی را برآمده از رضایت اعضای اجتماع سیاسی می داند. این دریافت ضمن آغاز از مقوله های «حق»، «آزادی» و «برابری»، تأسیس نظم سیاسی را گامی در جهت بهره برداری بیشتر شهروندان از حقوق خود در نظر می گیرد. اما در مدل ملکم، مفهوم صلاح عمومی هیچ گونه تناظری با مفهوم برابری و آزادی ندارد.

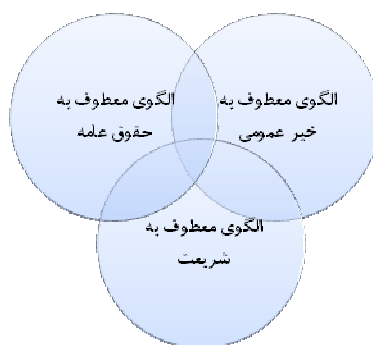
با وجود تعارض میان دو الگوی مبتنی بر خیر عمومی و حقوق عامه، این دو نظریه در برخورد با نظم متشرعانه، رویه یکسانی را اختیار می کنند. مستشارالدوله با تأکید بر حقوق عامه به مثابه روح قوانین، همسو با ملکم، مقام داوری درباره نظم حقوقی را خارج از شریعت و عرف قرار می دهد. هر چند تعیین حقوق عامه به مثابه معیار داوری برخلاف مفهوم صلاح عمومی، چالش بیشتری را میان شریعت و قانون پدیدار می سازد. زیرا سخن گفتن از ضرورت رعایت خیر عمومی در تنظیم قوانین و حتی اجرای احکام شریعت می توانست محملی در سنت فقهی و حقوقی پیشاروشن فکری داشته باشد. اما آنچه به عنوان حقوق عامه کلیه ملل از آن یاد می شود، بر مفروضات اساسی تکیه دارد که امکان هماهنگی آنها با شریعت به سادگی ممکن نیست. مثلاً تصور از آزادی (من جمله آزادی عقیده) و مساوات در حقوق عامه فرانسه، در تعارض با تفکرات فقهی و شریعت مدارانه است و تجربه مشروطه نیز هویداکننده این مسئله است. بنابراین می توان گفت که شروط قانونیت ملکم و مستشارالدوله باعث ایجاد تنش میان قوانین موضوعه و شریعت می شود، هر چند در مدل ملکم این تنش، محدودتر و امکان پشتیبانی سنت از آن وجود دارد.

### مقاومت تفکر فقهی و پدیدار شدن نظریات فقهی نوسازی شده

رویکرد روشن فکران به نظم سیاسی، دو جنبه مهم دارد: از یکسو، ایشان از به پرسش کشیدن ماهیت و خاستگاه نظم سیاسی و عرضه نظریه ای جدید برای توجیه

اقتدار سیاسی سر باز زدند. از سوی دیگر، به طور ضمنی با تأکید بر مفهوم «قانون» و حکمرانی قانونی، برداشت جدیدی از نظم هنجارین حاکم بر اجتماع سیاسی عرضه کردند، که الگوی مناسبات حاکم بر اجتماع سیاسی را نه بر مبنای شریعت، بلکه متکی بر قانون می‌نمود. یعنی آنها به طور ضمنی عنصر هویت‌بخش جامعه را که در عالم قدیم، دین و شریعت تشکیل می‌داد، به قانون به مثابه امری صناعی مبدل کردند. اما همان‌طور که در توصیف اندیشه سیاسی قدیم گفته شد، شریعت عنصر هویت‌بخش اجتماع سیاسی در عالم قدیم بود و تکالیف و حقوق رعایا متناسب با عضویت آنها در اجتماعات دینی تعیین می‌شد. از این‌رو جابه‌جایی قانون با شریعت، سبب شد که نقطه تمایز اندیشه سیاسی قدیم از اندیشه مدرن، با چالش اساسی مواجه شود. این تحول می‌توانست زمینه را برای تحول در برداشت از نظم هنجارین اجتماع، تکالیف و حقوق اعضای اجتماع سیاسی و مناسبات میان آنها فراهم سازد.

تلاش روشنفکران برای تحول در الگوی نظم هنجارین حاکم بر اجتماع سیاسی، باعث هویدا شدن تعارض آن با نظم سیاسی و هنجارین به میراث رسیده از عالم قدیم شد. در واکنش به این وضعیت است که شاهد مقاومت تصور فقهی و شرعی از نظم سیاسی در برابر این الگوی جدید هستیم. در نتیجه مواجهه عالم قدیم و جدید، شاهد تداخل سه الگوی متعارض با یکدیگر هستیم، که باعث پدیدار شدن الگوهای نظری فقهی نوسازی شده از یکسو و صراحت‌بخشی به الگوهای ضمنی موجود در اندیشه روشنفکران است.



شکل ۲- مواجهه سه الگوی نظم سیاسی معطوف به خیر، حقوق عامه و شریعت

۱۰۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

پدیدار شدن الگوی فقهی نوسازی شده که در آرای فقیهانی همانند نائینی و شیخ فضل‌الله نوری منعکس بود، چند معنا داشت:

۱. نظریه سنتی فقهی تحت تأثیر نظریات مدرن از حاشیه به متن نزاع سیاسی برای بازسازی نظم سیاسی وارد شد. این وضعیت، ریشه در تضعیف نظریه سلطنت اسلامی داشت که روشن‌فکران عصر قاجار سعی در بازسازی و تحول آن داشتند. تضعیف نظریه سلطنت که در عالم قدیم خصلت هژمونیک داشت، امکان نقش‌آفرینی نظریه رقیب نظریه سلطنت را در مواجهه با روشن‌فکری ممکن ساخت.
۲. این نظریه، حامل دو عنصر مهم بود؛ دریافت شرعی از نظم در اجتماع سیاسی و ولایت فقیه به مثابه نهاد متولی اجرای شریعت؛ نتیجه مواجهه قدیم و جدید، برجسته شدن این دو عنصر در فضای گفتمانی عصر مشروطه بود. نظریه‌های هر دو فقیه، نائینی و شیخ فضل‌الله، به نحوی حامل این دو عنصر است.
۳. نقش‌آفرینی برداشت فقهی از نظم سیاسی، خصلتی ناب نداشته، شاهد قبض و بسط نظریه کلاسیک فقهی در تفکر فقیهانی همچون نائینی و شیخ فضل‌الله هستیم. به نحوی که آنها برای اثربخشی تفکر فقهی، ناچار از پیوند آن با دو گونه دیگر تفکر یا لحاظ نمودن آن در نظرورزی خود بودند. در نتیجه شاهد پدیدار شدن تفکر فقهی نوسازی شده‌ای هستیم که همزمان از دو الگوی قدیم و روشن‌فکرانه متأثر است.

### شیخ فضل‌الله نوری و بازسازی نظم سیاسی شریعت‌مدارانه

رویکرد شیخ فضل‌الله برای مقابله با تلاش روشن‌فکران برای تأسیس نظم سیاسی یگانه‌گرایانه و ادغام امر شرعی در حوزه عرفی، دفاع از محوریت شریعت در ساخت نظم اجتماعی و سیاسی مسلمانان است. شیخ فضل‌الله در آغاز رساله «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل»، میان نظم و قانون پیوند برقرار می‌سازد. وی می‌گوید: «حفظ نظام عالم محتاج به قانون است و هر ملتی که تحت قانون داخل شدند و بر طبق آن عمل نمودند، امور آنها به استعداد قابلیت قانوننشان منظم شد» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۷۴).



اما این مقدمه، نشانه‌ی چه تحولی است؟ در آخرین اثر فقهی قبل از عصر تجدد، یعنی «عوائدالایام» (ر.ک: نراقی، ۱۳۸۱)، کانون اصلی بحث نه رابطه‌ی نظم و شریعت، بلکه تلاش برای پرداخت نظری به حوزه‌های اقتدار فقیه در عصر غیبت است. هر چند در «عوائدالایام» شاهد بسط ولایت فقیه به کلیه‌ی حوزه‌ها هستیم، نقطه‌ی عزیمت مؤلف، الگوی دیرین یعنی نظریه‌ی امامت و ولایت در عصر غیبت است. اما آنچه در الگوی شیخ جدید است، گسست از این الگو و پیوند مستقیم موضوع نظم با شریعت است. مسئله نه توجیه نحوه‌ی انجام امور حسبیه در عصر غیبت و حدود ولایت فقیه، بلکه طرح الگوی مطلوب سازمان‌دهی نظم سیاسی است.

با گذار از صفات حاکم به بحث از سرشت نظم سیاسی، ماهیت نظم هنجارین حاکم بر مناسبات میان اعضای اجتماع سیاسی، به کانون اصلی بحث در اندیشه‌ی شیخ تبدیل می‌شود. از این‌رو شاهد تقابل شریعت به مثابه‌ی قانون الهی در تقابل با مفهوم وضعی قانون هستیم. از نظر شیخ فضل‌الله، «بهترین قوانین، قانون الهی» هستند (ترکمان، ۱۳۶۲: ۵۶). قوانین الهی صرفاً «محدود به امور شخصی و عبادات نمی‌باشند، بلکه تمام نیازهای ما را پوشش می‌دهد و این خود دلیلی برای عدم نیازمندی به جعل قانون است. از نظر وی، قانون الهی «حکم جمیع مواد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی داراست» و «نظم‌دهنده‌ی دنیا و آخرت است»؛ «ما ابدأ» محتاج به جعل قانون نخواهیم بود» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۷۵).

بنابراین بهترین راه برای انتظام زندگی دنیوی، عمل به قوانین الهی است.

تأکید شیخ بر قانون الهی به عنوان نظم برین اجتماع سیاسی، همزمان سه عنصر مهم در نظریه‌ی روشن‌فکری یعنی تابعیت قانون از مصلحت عمومی، انحصار وضع قانون توسط حکومت و تابعیت نظم هنجارین از حقوق عامه را طرد می‌کند. از نظر وی، قوانین الهی، عام و جهان‌شمول است و تحت تأثیر زمان و مکان نیست. کسی که معتقد باشد «مقتضیات عصر، تغییردهنده‌ی بعض مواد آن قانون الهی است یا مکمل آن است، چنین کس هم از عقاید اسلامی خارج است» (همان: ۱۷۵). در حالی که حقیقت مشروطه جزء قانون‌گذاری مطابق مقتضیات عصر نیست (همان: ۱۸۲). همچنین فقها حق ویژه برای تنظیم قواعد جامعه از طریق استخراج احکام شرعی بر عهده دارند و در اجرای احکام صاحب بسط ید می‌باشند.

«حکم و اجرای هیچ مجازاتی نمی‌شود، مگر به موجب قانون». این حکم مخالف مذهب جعفری<sup>(ع)</sup> است که در زمان غیبت امام<sup>(ع)</sup>، مرجع در حوادث، فقها از شیعه هستند و مجاری امور به ید ایشان است. و بعد از تحقیق موازین، احقاق حقوق و اجرای حدود می‌نمایند و ابدأ منوط به تصویب احدی نخواهد بود (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۶۶).

از نظر شیخ، قبول آزادی و مساوات، چیزی جز پذیرش ضلالت نیست. در حالی که «قوام اسلام به عبودیت است، نه آزادی» (همان: ۱۷۷). از نظر وی، «یکی از مواد آن ضلالت‌نامه این است که افراد مملکت متساوی الحقوقند»؛ اما با توجه به احکام اسلامی، «مملکت اسلامی مشروطه نخواهد شد، زیرا که محال است با اسلام، حکم مساوات» (همان: ۱۵۹-۱۶۰).

تأکید بر شریعت به مثابه نظم هنجارین باعث تحول در شاخص مشروعیت حکومت شده است. در نظریه سنتی طائفه امامیه، تمرکز اصلی نظریه بر صلاحیت‌های مجری شریعت است. اما در الگوی شیخ، با گذار از تأکید بر صفات حکمران، شریعت‌مندی نظم سیاسی، معیار صحت نظم مطلوب است. از این‌رو نظام‌های سیاسی، نه بر اساس ویژگی‌های حاکمان، بلکه بر مبنای میزان تلاش آنها برای تحقق شریعت ارزیابی می‌شوند، زیرا حکومت یا سلطنت «قوة اجراییه احکام اسلام» است (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۱۰).

در نتیجه با توجه به دستاوردهای دولت مشروطه در گسترش آزادی‌ها، مساوات و... که از منظر وی چیزی جز منکر نیست، دفاع از سلطنت مستبده حرمت می‌یابد. از این‌رو در اندیشه شیخ فضل‌الله، چون وظیفه اصلی حکومت «اجرای اوامر و نواهی شرع» است، «ظاهراً شکل حکومت برای این منظور مهم به نظر نمی‌آید»، هر چند خود با «حکومت مطلقه مرکزی» همدل بود (آبادیان، ۱۳۸۸: ۹۱).

### نظریه نائینی و تداخل الگوهای سه‌گانه شریعت، صلاح عامه و حقوق عامه

رویکرد شیخ فضل‌الله در مواجهه با الگوی روشن‌فکرانه، به نفی دو عنصر صلاح عمومی و حقوق عامه منتهی شد؛ اما نظریه نائینی، سعی در کاربست هر سه الگو در قالب یک نظریه دارد. این مسئله باعث خلق تعارض‌هایی می‌شود که در بطن این ترکیب الگوها نهفته است. نائینی از یکسو بر کاربست مفاهیمی همچون آزادی و مساوات برای

توصیف ماهیت نظم سیاسی تأکید دارد؛ از سوی دیگر، چنین تأکیدی با گزاره‌های شریعت‌مدارانه از نظم هنجارین در تعارض است. همچنین به علت تلاش نائینی برای توجیه مداخله مردم در حوزه عمومی، شاهد تعارض مفهوم نظارت به مثابه حق در برابر وکالت ریشه گرفته از رویکرد فقهی نائینی هستیم.

نائینی در کتاب «تنبيه الامه و تنزیه المله»، بیش از هر چیز تبدیل حکومت تملیکیه به ولایتیه را در کانون بحث قرار داده است. اما این هدف، چه اهمیتی دارد؟ دوگانه حکومت تملیکیه و ولایتیه، اشاره به دو برداشت از مناسبات میان اعضای اجتماع دارد. در حکومت تملیکیه، شاهد مناسبات بنده و اربابی یا «مقام مالکیت و قاهریت و فاعلیت مایشاء و حاکمیت مایرید» سلطان بر رعایا هستیم (نائینی، ۱۳۸۲: ۴۱). در چنین وضعیتی، سخن گفتن از حق، آزادی و برابری همه رعایا با سلطان، بی‌معناست. اما نائینی در برابر این‌گونه مناسبات، سخن از حکومت ولایتیه می‌کند که ویژگی آن، آزادی رعایا از اسارت و برابری ایشان با شخص سلطان در امور عمومی است. به تعبیر نائینی، سلطنت ولایتیه بر «اقامه مصالحه نوعیه» و «آزادی رقاب ملت از این اسارت و رقیب منحوسه ملعونه و مشارکت و مساواتشان با همدیگر با شخص سلطان در جمیع نوعیات مملکت، از مالیه و غیرها...» استوار است (همان: ۴۹).

در برداشت نائینی از اجتماع سیاسی و وظایف حکومت، دو عنصر کلیدی موجود است: تأکید وی بر اقامه مصالحه نوعیه به مثابه اساس حکومت ولایتیه، و مساوات و برابری رعایا با سلطان در امور عمومی. عنصر رعایت مصلحت عمومی همسو با گفتارهای سیاسی عالم قدیم است. اما وجه خلاقانه‌تر گفتار نائینی در پذیرش اصل مساوات و برابری همه اقشار جامعه در اجتماع سیاسی است. این رویکرد، که در اندیشه روشن‌فکران به‌ویژه مستشارالدوله برجسته بود، زمینه تأکید بر حقوق عامه را در تأسیس نظم هنجارین حاکم بر اجتماع سیاسی فراهم می‌سازد. اما تأکید بر برابری و آزادی به مثابه شاخص اساسی حکومت ولایتیه در تعارض با اندیشه‌های برگرفته از شریعت است. آزادی و مساوات در تعبیر روشن‌فکرانی همچون مستشارالدوله به مثابه حقوق عامه، مقدم بر احکام شریعت است. در مقابل، شیخ فضل‌الله نوری قبول آزادی و مساوات را

۱۱۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
چیزی جز پذیرش ضلالت نمی‌دانست. در حالی که «قوم اسلام به عبودیت است، نه آزادی» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۷۷).

تعارض میان مساوات و آزادی با شریعت، سبب شده است که نائینی در استدلال‌های بعدی خود، دیدگاه نحیفی از آزادی و مساوات عرضه کند، تا تعارض مورد اشاره را برطرف کند. از نظر او، مقصد آزادی در میان دین‌داران و بی‌دینان، آزادی از «رقیت» و «طرف این تشاجر و تنازع هم فقط حکومت مغتصبه رقابشان است، نه صانع و مالک و پروردگارشان» (نائینی، ۱۳۸۲: ۹۷). همچنین مساوات به معنای برابری در حقوق میان مسلمان و غیر مسلمان نیست، بلکه قاعده مرتبط با عدل در اجرای عملی قوانین است. در این دیدگاه، شرط عدل، «مساوات آحاد ملت با همدیگر و با شخص والی در جمیع نوعیاتست» و نه برابری در حکم شرعی (همان: ۱۰۰).

نائینی در استدلال دیگری با تمایزگذاری میان «عناوین مشترکه بین عموم» از «عناوین خاصه»، درک محدودتری از مساوات و حقوق طبیعی را عرضه می‌کند. از نظر وی، «امنیت بر نفس و عرض و مال و مسکن و عدم تعرض بدون سبب و تجسس نکردن از خفایا و حبس و نفی نکردن بی‌موجب و ممانعت نداشتن از اجتماعات و نحو ذلک از آنچه بین العموم مشترک و به فرقه خاصی اختصاص ندارد، به طور عموم مجری» می‌شود؛ و منظور از مساوات، برابری در این حوزه‌ها است. در عناوین خاصه نیز میان افراد «بعد از دخول در آن عنوان اصلاً امتیاز و تفاوتی در بین» نیست (همان: ۶۹).

این استدلال نائینی نه تنها راه‌گشا نیست، بلکه نشانه حضور دو الگوی متمایز است؛ از یکسو وی مانند مستشارالدوله، برای افراد حقوق مشترکه در نظر می‌گیرد که در مورد همه افراد به طور برابر قابل اجرا است؛ هر چند این حقوق مشترک، از حقوق عامه مستشارالدوله محدودتر است. در مقابل در عناوین خاصه، مساوات نه ریشه در ماهیت قاعده، بلکه در اجرای برابر آن دارد. اما وی مشخص نمی‌سازد در تعارض میان این دو دسته عناوین مشترکه و خاصه، تقدم با کدام است.

تأکید بر مساوات و برابری در مناسبات اجتماعی باعث خلق تعارض دیگری میان این برداشت و برداشت فقهی از حکومت مشروع در عصر غیبت می‌شود. نائینی معتقد است

که «مراقبه و محاسبه» سلطان به دو گونه قابل توجیه است: امری داوطلبانه یا حق. در حالت اول، سلطان خود اساس مراقبه را برپا می‌کند که هم کمیاب است و هم از مقولهٔ تفضل، اما «مشارکت و مساوات ملت با سلطان» از مقوله «استحقاق» است (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۳).

اما این نگرش که برپاداشتن مراقبه و محاسبه باید مبتنی بر مقولهٔ حق باشد نه تفضل، با نظریهٔ وکالت نائینی در تعارض است. در این نظریهٔ نائینی، مشارکت مردم در امور حسبیه با مقولهٔ وکالت از طرف فقیه توجیه می‌شود. در این رویکرد، دخالت غیر فقیه در امور سیاسی حسبیه، «از قبیل مداخله غیر متولی شرعی» در «امر موقوفه» است (همان: ۴۶) و عملاً دخالت غیر تنها از منظر نظارت و با اذن فقیه جایز می‌داند (همان: ۸۷). اما این رویکرد با استدلال نائینی در مورد ضرورت تأسیس نظارت بر مبنای «حق» و نه «تفضل» سازگاری ندارد. آنچه نائینی به عنوان توجیه شرعی مشارکت مردم در حوزهٔ عمومی ترسیم می‌کند، از جنس تفضل (در شرایط اضطرار) از طرف فقیه است و نائینی پاسخ نمی‌دهد که نظارت به مثابه حق را چگونه می‌توان با نیابت و وکالت جمع کرد. در واقع نائینی حق تصرف در امور عمومی را از آن فقیه می‌داند و نظریهٔ وی، راه‌کاری برای شرایط اضطراری است که فقیه، ناتوان از اعمال حق خود است. در نتیجه مشارکت مردم در حوزهٔ سیاست، برآمده از حق حاکمیت فقیه است، نه حق حاکمیت مردم در حوزهٔ عمومی.

در نظریهٔ نائینی مناسبات میان حاکم و مردم بر مبنای مساوات و آزادی است، اما پذیرش حق فقها در امور حسبیه، جایگاه فرادستی را به فقیه در مقابل مردم می‌بخشد. این فرادستی با اصل مساوات و آزادی در مناسبات سیاسی چندان سازگار نیست. نکتهٔ طنزآمیز ماجرا در آنجاست که وی از تأکید بر مساوات و برابری مردم با سلطان برای تضعیف جایگاه سلطان در برابر فقیه بهره می‌گیرد و نمایندگان مردم را به عنوان وکلای فقیه هویت می‌بخشد، نه منتخبان مردم. در نتیجه در مدل نائینی، سلطان نه شریک فقیه در ادارهٔ حکومت، بلکه هم‌سطح و برابر با رعایا و نسبت به آنها پاسخگو است. این وضعیت سبب می‌شود که مشارکت مردم در سیاست نه تنها به تضعیف جایگاه فقیه نینجامید، بلکه وی را به فراسوی حوزهٔ اقتدار عرفی (پارلمان و سلطنت) منتقل کند. اگر در نظریهٔ موجود در عالم قدیم، آنها شرکای سلاطین در ادارهٔ جامعه بودند، اکنون مدعی

۱۱۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

مشروعیت‌بخشی به حوزه اقتدار عرفی شدند. بنابراین هر چند شاهد تضعیف «نگاه از بالا و از منظر حاکم» در نظریه نائینی هستیم (کدیور، ۱۳۷۶: ۱۱۹)، شکل جدیدی از اقتدار در نظریه ایشان پدیدار شد که در آن سلطان و مردم، هر دو تحت اقتدار فقیه قرار گرفته، تنها با اذن و فعل مشروعیت‌بخش او می‌توانستند مدعی مشارکت در حوزه عمومی باشند.

نظریه نائینی، نشانه تحولاتی در نظریه سیاسی است که مهم‌ترین عنصر آن، کثرت‌گرایی در شاخص‌های سنجش مشروعیت نظام‌های سیاسی است. این کثرت‌گرایی باعث شده است که نظریه نائینی دچار تناقض و تعارض شود. در نظریه آرمانی، عصمت معیار مشروعیت است. در نظریه‌های واقع‌گرایانه در پیش‌ارویشن‌فکری، رعایت مصلحت (دین و دنیا) و عدالت مبنای طبقه‌بندی حکومت‌ها است. در دوران جدید شاهد پدیدار شدن شاخص‌های «خیر عمومی»، «حقوق عامه»، «مقتضیات عصر» و «مساوات و آزادی» به عنوان شاخص‌های ارزیابی حکومت‌ها هستیم؛ و نظریه نائینی همزمان این شاخص‌های را برای ترسیم نظم سیاسی مطلوب خود به کار می‌گیرد.

### نتیجه‌گیری

در عالم ایرانی و اسلامی، الگوی حکومت‌محور بر اندیشه سیاسی سلطه دارد. اما آیا تفکر روشن‌فکری امکان تدوین نظریه‌ای درباره دولت را در عصر قاجار فراهم ساخت؟ می‌توان گفت تفکر روشن‌فکری با کانونی کردن پرسش از نظم، زمینه تدوین یک نظریه دولت جدید را فراهم ساخته، اما با اعراض از تحلیل منشأ و خاستگاه نظم سیاسی، عملاً بر وجه پدیداری نظم سیاسی یعنی حکومت تمرکز کرده است. نتیجه این وضعیت، عرضه نظریه‌ای است که دو لایه دارد: لایه آشکار که بر نهادها و نحوه سازمان‌دهی وظایف حکومت استوار است و لایه پنهان که مفروضات اساسی را درباره نظم سیاسی با خود به همراه داشته، زمینه را برای تحول در برداشت از سرشت نظم سیاسی فراهم ساخته است.

با توجه به دو ویژگی یادشده، تفکر روشن‌فکری از حیث الگوی نظرورزی سیاسی نتوانسته است رویکرد کاملاً متمایزی را در مقابل الگوی حکومت‌محور موجود در عالم قدیم تأسیس کند. همچنین شاهد فقدان نگرش انتقادی نسبت به دریافت‌های دینی از

نظم سیاسی و رویکردی همزیستانه نسبت به شریعت هستیم. به نحوی که تمرکز اصلی روشن‌فکران نه نفی برداشت دینی از هنجارهای نظم عمومی، بلکه نقادی نظریه سلطنت و اقتدارگرایی نهفته در آن بوده است. هر چند مفروضات ضمنی روشن‌فکران از نظم سیاسی، در تعارض با دریافت دینی قرار داشت و به تدریج خود را عیان نمود.

مفروضات ضمنی روشن‌فکران از دولت و اجتماع سیاسی باعث خلق نظریه حکومتی متمایز از الگوی قدیم شد. در الگوی قدیم، شاهد خصلت شخصی رهبری جامعه، ویژگی ابزاری حکومت و نبود حاکمیت حقوقی و سیاسی و انحصاری نبودن کاربرد زور هستیم. اما در نظریه روشن‌فکران از حکومت، شاهد تحولات چندگانه‌ای هستیم: (۱) برخلاف الگوی موجود در عالم قدیم که بر خصوصیات رهبر آرمانی و وظایف آن متمرکز است، در نظریه روشن‌فکران، «نهادها» و «قانون» کانون اصلی تحلیل هستند. (۲) دوگانگی (سلطان/ فقیه) ناپدید شد و اقتدار حکومت بر کل جامعه بسط یافت و حوزه‌های فعالیت فقیه (به‌ویژه قضاوت) به جزیی از حیطه‌های اقتدار حکومتی تبدیل شد. (۳) مهم‌ترین مشخصه حکومت در نظریه روشن‌فکران، حق قانون‌گذاری حکومت است. در مدل‌های پیش‌روشن‌فکری، به علت خصلت ابزاری حکومت و تقدم شریعت بر حکومت، امکان تصور قانون‌گذاری به مثابه یک وظیفه حکومتی وجود نداشت. اما با توجه به مفروضات ضمنی که روشن‌فکران از دولت در نظریه سیاسی خود داشتند، قانون‌گذاری به جزء مهم و ضروری از حکومت تبدیل شد. (۴) مشخصه حکومت در روشن‌فکری، محوریت خیر عمومی است. محوریت خیر عمومی و بنیان نهادن مشروعیت حکومت بر مدل وراثتی - قانونی سبب شده است که زمینه برای تضعیف خصلت استبدادی حکومت و طرح ایده‌های مشروطه‌گرایانه فراهم شود. یعنی برای اولین بار نظریه «تغلب» به مثابه مبنای مشروعیت‌بخش به اقتدار سیاسی در ایران به پایان رسید.

نظریه روشن‌فکران درباره حکومت، ریشه در دریافتی از ماهیت اجتماع سیاسی و دولت دارد که با برداشت‌های دینی از اجتماع سیاسی و نظم هنجارین حاکم بر آن در نظریه‌های عالم قدیم (به طور خاص نظریه سلطنت اسلامی آرمانی و ولایت فقیه) سازگار نیست. از این‌رو شاهد فروپاشی بداهت و سلطه این نگرش بر عالم ایرانی هستیم. چالش دریافت روشن‌فکرانه از اجتماع سیاسی در مقابل برداشت دینی از آن، باعث

کشاکش میان فقها و روشن‌فکران در عصر مشروطه شد؛ فقه سیاسی عصر قاجار در مواجهه با این دریافت، مجبور به پذیرش چند تحول اساسی در الگوی نظروزی خود شد که گشاینده راه نظریه‌پردازی درباره اجتماع سیاسی و دولت بود: (۱) دغدغه نظم سیاسی و اجتماعی به مثابه موضوع اصلی نظروزی فقها در حوزه عمومی بدل شد. شیخ فضل‌الله و نائینی، گفتار سیاسی خود را بر برداشتی از اجتماع سیاسی استوار کرده‌اند. این برداشت در مدل شیخ با محوریت شریعت عرضه می‌شود و در نائینی، مساوات و آزادی شاخصه‌های اساسی مناسبات میان افراد در اجتماع سیاسی است. (۲) فقه سیاسی تا عصر قاجار بیش از هر چیز حول مفهوم امامت معصوم و نیابت فقها در عصر غیبت سامان می‌یافت. اما شیوه طرح مباحث و موضوعات مرکزی در آثار فقهایی همانند شیخ فضل‌الله نوری و آیت‌الله نائینی، تفاوت معناداری با آخرین اثر سنت‌گرایانه یعنی «عوائدالایام» دارد؛ به نحوی که نمی‌توان اندیشه این فقیهان را استمرار سنت گذشته نامید. مثلاً نائینی با وجود تأکید بر مدل آرمانی شیعه، در نهایت اجماع فریقین و استدلال‌های آنها را مبنایی برای دفاع از مشروطه قرار می‌دهد. او حداقل شرط مشروعیت حکومت، «بیعت حل و عقد» و «عدم تخطی از کتاب و سنت و سیره مقدسه نبویه» می‌داند که با «اغماض از مرحله اهلیت متصدی و اغماض از آنچه لازمه مقام عصمت و خاصه مذهب ماست، قدر مسلم بین فریقین و متیقن علی‌المذهبین و متفق علیه امت و از ضروریات دین اسلام است» (نائینی، ۱۳۸۲: ۷۳). همچنین در نظریه شیخ فضل‌الله نوری، شاهد کانونی شدن مفهوم شریعت هستیم. اما با کانونی شدن شریعت، تفکر سنتی طائفه امامیه در زمینه این‌همانی حکومت عادلانه با ولایت معصوم به حاشیه می‌رود و برداشت شریعت‌مدارانه از نظم سیاسی، بخش عمده‌ای از تفکر فقهی را اشغال می‌کند. از این‌رو می‌توان مدعی شد که مفهوم حکومت اسلامی، امری جدید است (عنایت، ۱۳۷۲: ۱۴۱).

تحول دوگانه «کانونی شدن پرسش از نظم سیاسی» و «گذار از الگوی سنتی طائفه امامیه درباره نظم سیاسی» سبب شد که مجادله فقها و روشن‌فکران به امکان تدوین نظریه‌های متفاوتی درباره اجتماع سیاسی بینجامد. زیرا با حاشیه‌ای کردن تفکر کلاسیک، مسئله تدوین نظریه‌ای درباره سیاست را به امری ضروری تبدیل کرد. از این‌رو



در پایان جدال روشن‌فکران و فقها در عصر مشروطه، مجادلات نظری گذشته همچون ویژگی حکمران عادل یا مجادله فقیه و سلطان برای تقسیم اقتدار سیاسی، به چالش اساسی‌تری تبدیل شد که عبارت است از: پرسش از ماهیت نظم هنجارین حاکم بر مناسبات شهروندان. دستاورد پاسخ به این پرسش، شفاف شدن سه الگوی متفاوت به مناسبات حاکم بر اجتماع سیاسی (الگوهای معطوف به خیر، حقوق عامه و شریعت) بود.

## منابع

- آبادیان، حسین (۱۳۸۸) مفاهیم قدیم و اندیشه جدید: درآمدی نظری بر مشروطه ایران، تهران، کویر.
- آرلاتور، آنتونی (۱۳۷۳) درآمدی بر زبان‌شناسی تاریخی، ترجمه یحیی مدرس، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- افضلی، رسول (۱۳۸۶) دولت مدرن در ایران، قم، دانشگاه علوم انسانی مفید.
- الغرشى، باقر شریف (۱۳۶۹) نظام حکومتی و اداری در اسلام، ترجمه عباس علی سلطانی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- بدیع، برتران (۱۳۸۷) جامعه‌شناسی دولت، با همکاری پی‌یر بیرن بوم، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، قومس.
- بشیریه، حسین (۱۳۶۹) «مسائل اساسی فلسفه سیاسی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)، دی ۱۳۶۹، شماره ۲۵.
- ترکمان، محمد (۱۳۶۲) مجموعه‌ای از: رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات،... و روزنامه شهید فضل‌الله نوری، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- دو سوسور، فردینان (۱۳۸۲) دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، چاپ دوم، تهران، هرمس.
- دورماگن، ژان-ایو (۱۳۸۹) مبانی جامعه‌شناسی سیاسی، با همکاری دانیل موشار، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، آگه.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۴) رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، تهران، کویر.
- عنايت، حميد (۱۳۷۲) اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران، خوارزمی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۸) دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه عبدالقادر سواری، تهران، گام نو.
- فیرحی، داوود (۱۳۸۵) نظام سیاسی و دولت در اسلام، چاپ چهارم، تهران، سمت.
- (۱۳۸۶) تاریخ تحول دولت در اسلام، قم، دانشگاه علوم انسانی مفید.
- کدیور، محسن (۱۳۷۶) نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران، نی.
- (۱۳۸۰) حکومت ولایی، چاپ چهارم، تهران، نی.
- لمتون، آن.کی.اس (۱۳۸۰) دولت و حکومت در اسلام: سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم، ترجمه و تحقیق عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام و مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- مستشارالدوله (تبریزی)، میرزا یوسف‌خان (بی‌تا) رساله موسومه به یک کلمه، بی‌جا.
- مک کالوم، جerald سی (۱۳۸۳) فلسفه سیاسی، ترجمه بهروز جندقی، قم، کتاب طه.
- ملکم (۱۳۸۱) رساله‌های میرزا ملکم خان ناظم الدوله، گردآورنده حجت‌الله اصیل، تهران، نی.

نائینی، محمدحسین (۱۳۸۲) تنبیه الامه و تنزیه المله، تصحیح و تحقیق سید جواد ورعی، قم، بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

نراقی، ملا احمد (۱۳۸۱) حدود ولایت حاکم اسلامی: ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب «عوائد الایام»، ترجمه حاجعلی فرد و ویرایش محمود ارومیه‌چی‌ها (ویرایش ۲)، تهران، کنگره.

وینسنت، اندرو (۱۳۷۶) نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.

هابز، توماس (۱۳۸۰) لویاتان، ویرایش و مقدمه سی بی مکفرسون، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.

هیوود، اندرو (۱۳۸۷) مفاهیم کلیدی در سیاست، ترجمه عباس کاردان و سعید کلاهی، تهران، علمی و فرهنگی.



دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳: ۱۵۵-۱۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳

## اندیشه سیاسی ایران شهری در دوره اسلامی

احمد بستانی\*

### چکیده

اندیشه سیاسی ایران شهری، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های سنت اندیشه سیاسی در تاریخ ایران محسوب می‌شود. این اندیشه که در سنن و عقاید سیاسی ایرانیان باستان ریشه دارد، تلقی ویژه‌ای از حکمرانی ارائه می‌دهد که با نگرش فلسفی به سیاست، که برگرفته از فلسفه سیاسی یونانی است، تفاوت‌های مهمی دارد. با اینکه ریشه این اندیشه به ایران باستان بازمی‌گردد، می‌توان تداوم آن را در تمدن اسلامی و در قالب‌های مختلفی مورد توجه قرار داد. از این حیث، سنت تفکر ایران شهری موقعیت ویژه‌ای دارد که پژوهش در باب آن، اسلوب ویژه‌ای را می‌طلبد؛ اسلوبی که قادر به توضیح تحول تاریخی چند هزار ساله این سنت فکری و نشان دادن نوعی وحدت در سرتاسر آن باشد. پژوهش حاضر درصدد است تا با نگاهی ویژه به اندیشه سیاسی در دوره اسلامی، به‌ویژه در دوران میانه، روایت‌های مختلف از اندیشه سیاسی ایران شهری را در تمدن اسلامی بازخوانی کند و به عبارت دیگر تجلیات مختلف این اندیشه در دوره اسلامی، توسط اندیشمندان مسلمان ایرانی را بررسی و جنبه‌های تداوم را در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران برجسته نماید. بدین منظور، بررسی نظریه موسوم به «تداوم فرهنگی ایران»، اهمیت خاصی دارد و مبنای نظری مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد. خواهیم کوشید تا در پرتو دستاوردهای این نظریه، جنبه‌های بازپرداخت اندیشه سیاسی ایران شهری و مفهوم کلیدی آن «فرآیندی» را در اندیشه سیاسی اسلامی به بحث گذاشته و به صورت‌بندی آنها بپردازیم. بر اساس فرضیه این مقاله، اندیشه سیاسی ایران شهری در قالب‌های متعددی در دوره اسلامی بازتولید شده و هر یک از این روایت‌ها، دریافت ویژه خود را از مفهوم «فرآیندی» عرضه داشته‌اند. از دید مقاله

۱۲۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

حاضر، پنج روایت فره ایزدی در تمدن اسلامی عبارتند از: روایت حماسی، روایت فلسفی، روایت اندرزنامه‌نویسان، روایت عرفانی و روایت اشراقی.

**واژه‌های کلیدی:** اندیشه سیاسی ایران شهری، فلسفه سیاسی اسلامی، اندیشه سیاسی اشراقی، اندرزنامه‌نویسی، فره ایزدی.

## مقدمه

اصطلاح ایران‌شهر<sup>۱</sup> در پاره‌ای از کتیبه‌ها و متون کهن به حوزه سرزمینی ایران اطلاق شده است (تفضلی، ۱۳۸۵: ۴۶). مرزهای جغرافیایی ایران هر چند در طول تاریخ متغیر بوده است، به نظر می‌رسد که از ایام کهن، درکی فرهنگی نسبت به مفهوم ایران، فراتر از گسست‌های تاریخی، مذهبی و حتی قومی وجود داشته است. به این ترتیب می‌توان از حوزه فرهنگی و سنتی مستقل و پایداری با عنوان سنت ایران‌شهری سخن گفت که وجوه مختلف سیاسی-فکری دارد و مبتنی بر نوعی ویژه از نگرش به جهان و پدیده‌های هستی است. وحدت مفهوم ایران، به‌ویژه در شاهنشاهی ساسانی تثبیت و تحکیم شد و از مجرای آن به دوره اسلامی نیز انتقال یافت (دریایی، ۱۳۸۲: ۱۹).

یکی از پراهمیت‌ترین وجوه این سنت فرهنگی، اندیشه سیاسی ویژه‌ای است که از آن به «اندیشه سیاسی ایران‌شهری» تعبیر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۶۷). در اندیشه سیاسی ایران‌شهری، درک خاصی از سیاست ارائه می‌شود که با سنت فلسفی اندیشه سیاسی که ریشه در تأملات حکمای یونانی دارد، متفاوت است. هر چند منشأ این اندیشه، ایران باستان است، می‌توان مدعی شد این نظام اندیشه سیاسی در دوره اسلامی نیز تداوم یافته است. بدین معنا که در تاریخ ایران از دوران باستان تا دوره اسلامی (و حتی تا دوران معاصر)، این سنت تداوم پیدا کرده و به صور مختلف بازتولید شده است. از این حیث سنت تفکر ایران‌شهری، موقعیت ویژه‌ای دارد که پژوهش در باب آن، اسلوب ویژه‌ای را می‌طلبد؛ اسلوبی که قادر به توضیح تحول تاریخی چند هزار ساله این سنت فکری و نشان دادن نوعی وحدت در سرتاسر آن باشد.

پژوهش حاضر درصدد است تا با نگاهی ویژه به اندیشه سیاسی در دوره اسلامی، به‌ویژه در دوران میانه، روایت‌های مختلف از اندیشه سیاسی ایران‌شهری را در تمدن اسلامی بازخوانی کند و به عبارت دیگر تجلیات مختلف این اندیشه در دوره اسلامی، توسط اندیشمندان مسلمان ایرانی را بررسی و جنبه‌های تداوم را در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران برجسته نماید. بدین منظور، بررسی نظریه موسوم به «تداوم فرهنگی ایران»، اهمیت خاصی دارد و مبنای نظری مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد. این نظریه که

از سوی نویسندگان برجسته‌ای چون هانری کربن، ریچارد فرای، گرار دو نیولی، اینوسترانستس، محمد معین و جواد طباطبایی طرح شده است، تداوم درون‌مایه‌های ایرانی در طول تاریخ پیش و پس از اسلام را موضوع بررسی خود قرار می‌دهد. در این مقاله خواهیم کوشید تا در پرتو دستاوردهای این نظریه، جنبه‌های بازپرداخت اندیشه سیاسی ایران شهری و مفهوم کلیدی آن «فرّ ایزدی» را در اندیشه سیاسی اسلامی به بحث گذاشته و به صورت‌بندی آنها بپردازیم.

از همین روی روش ما در این پژوهش، متأثر از رویکرد پدیدارشناسانه «هانری کربن» است که در آثار متعدد خود کوشیده است نحوه ظهور «امر ایرانی» را در تاریخ ذهنیت و اندیشه ایرانی بررسی کند و تداوم مفاهیم و انگاره‌های بنیادین این اندیشه را از ایران باستان تا دوره اسلامی مورد توجه قرار دهد (ر.ک: کربن، ۱۳۸۳، ۱۳۸۲). بر اساس این روش‌شناسی، تأکید ما نه بر گسست‌ها و شکاف‌های تمدن ایرانی، بلکه بر تداوم درون‌مایه‌های ذهنیت ایرانی و خاطره قومی آن است که شرایط خارجی و بحران‌های تمدنی، تأثیری محدود بر آن دارد و نمی‌تواند مانعی برای تداوم آن تلقی شود. این مقاله در پی نشان دادن این نکته است که اندیشه سیاسی ایران شهری در قالب‌های متعددی در دوره اسلامی بازتولید شده و هر یک از این روایت‌ها، دریافت ویژه خود از مفهوم «فرّ ایزدی» را عرضه داشته‌اند. از دید مقاله حاضر، پنج روایت فرّ ایزدی در تمدن اسلامی عبارتند از: روایت حماسی، روایت اندرزنامه‌نویسان، روایت فلسفی، روایت عرفانی و روایت اشرافی.

### تداوم فرهنگی ایران

از گذشته‌های دور، تصور ایران یکپارچه در میان خود ایرانیان و دیگر اقوام و ملل وجود داشته است و از این حیث، تمدن ایرانی جایگاه ویژه‌ای دارد. «ریچارد فرای»، مورخ برجسته معاصر، در باب پایداری ایران در گذر تاریخ چنین نوشته است:

«تشبیهی که شاید بهتر بتواند این خاصیت پرتناقض و تداوم و نوپذیری

را تعبیر کند، همانا سرو است که در اشعار فارسی بسیار آمده است. این

درخت مانند کاج از طوفان یا بادهای سهمگین نمی‌شکند و قابلیت انعطاف



دارد. چون باد سهمگین بوزد، خم می‌شود و سر بر زمین می‌ساید و سپس با آرامش طوفان، باز راست قد می‌شود» (فرای، ۱۳۷۵: ۱۹).

به نظر می‌رسد که اردشیر بابکان و نخستین موبدانی که در تأسیس سلطنت ساسانی همراه وی بوده‌اند، برای نخستین بار، قلمرو خود را «ایران» نام نهاده‌اند (دریایی، ۱۳۸۲: ۱۹). مشتقات واژه «ایر»، که ایران نیز از آن جمله است، در اوستا و متون پارسی میانه و سنگ‌نوشته‌ها، در گستره مفهومی «نجیب»، «اصیل»، «خوب دین» استعمال می‌شده است. همان‌گونه که یکی از پژوهشگران توضیح داده است، در قرن سوم میلادی، دو تلقی از واژه ایران<sup>۱</sup> دیده می‌شود: یکی در حوزه دین زرتشتی و دیگری در حوزه شاهنشاهی، که در دومی قومیت مهم‌تر از دین تلقی می‌شود (همان: ۲۲).

به نظر می‌رسد که نخستین تلقی از این اصطلاح، دارای جنبه‌های قوی مذهبی بوده و بعدها به عنوان مفهومی فراگیرتر، برای بیان حوزه جغرافیایی و فرهنگی خاصی اطلاق شده است. ساسانیان هر چند در ابتدای تأسیس خود عنایت ویژه‌ای به دیانت زرتشتی داشتند- هر چند بسیاری از شاهانش، زرتشتیان متدینی نبوده‌اند- با این حال بسی پیش از سلسله‌های پیشین در ترویج ایرانی بودن کوشیدند. به گمان «اینوستراتسلف»، همان‌گونه که هخامنشیان به فرهنگ‌های سامی و اشکانیان به تمدن یونانی تمایل داشتند، ساسانیان غالباً عنصر ایران را ترویج می‌دادند (اینوستراتسلف، ۱۳۴۸: ۹).

«گرار دو نیولی»، مستشرق برجسته ایتالیایی، در کتاب پرارزش خود «ایده ایران» که به تحول و تداوم این مفهوم در تاریخ پرداخته است، معتقد است که ساسانیان در تبلیغات و برنامه‌های سیاسی خویش، «ایران» را به گونه‌ای سنجیده به کار می‌بردند و نه «پارس» هخامنشیان. وی در کتاب خویش چنین می‌نویسد:

«مفهوم ایران به عنوان یک تفکر سیاسی و مذهبی عملاً در قرن سوم میلادی پدیدار گشت و در عهد ساسانیان اشاعه یافت و بعد از انقراض امپراطوری آنان نیز جزء اصلی میراثی باستانی گردید که برای قرن‌ها اذهان دانشمندان و شعرا را مجذوب خود کرد و به جز در محدوده کوچکی

از جوامع زردشتی، رنگ مذهبی خود را از دست داد. آنچه در این مفهوم از دست نرفت، نوعی یگانگی گستره فرهنگی و در حقیقت زبانی بود که امپراطوری ساسانی مجذوبش شد، پایدارش کرد و به اخلافش واگذاشت (Gnoli, 1989: 183).

ساسانیان آگاهانه درصدد تدوین روایتی ویژه از ایران و تاریخ آن بوده‌اند و این روایت تا سده‌های پس از اسلام نیز مورد قبول واقع شد. به بیان دیگر، هر چند نوعی خودآگاهی قومی و دینی در میان آریاییان، دیرزمانی پیش از شکل‌گیری نهادهای ویژه شهریاری ایشان رواج داشته است (کویاجی، ۱۳۸۳: ۵۷۰)، تدوین مفهوم ایران به شکلی که بعدها تداوم یافت، محصول دوره ساسانی است. مهم‌ترین ویژگی این تلقی، پیشینه‌یابی آن نه در سیر واقعی تاریخ، بلکه در نوعی تاریخ اسطوره‌ای بود. برخی نویسندگان بر این باورند که اطلاع و آگاهی تاریخی ساسانیان، حتی از دوره اشکانی هم بسیار ناچیز بوده است (ادی، ۱۳۴۷: ۱۴)؛ اما پاره‌ای دیگر از پژوهندگان عهد ساسانی اعتقاد دارند که ساسانیان از دوره‌های پیشین تاریخ ایران بی‌اطلاع نبودند، اما آگاهانه در پی تدوین نوعی تاریخ‌نگاری ویژه بودند که شاهنشاهی ساسانی را در تداوم پادشاهان اسطوره‌ای ایران یعنی پیشدادیان و کیانیان قرار می‌داد و هخامنشیان را به کلی نادیده می‌گرفت. کیانیان به نوشته اوستا، پادشاهانی اسطوره‌ای بودند که بر ایران‌زمین فرمان رانده‌اند و ساسانیان در ادعای پادشاهی بر ایران، تبار خود را به آنان پیوند دادند. در این فرایند، تاریخ ملی به صورت نوعی تاریخ‌نگاری دینی زرتشتی یا کیانی درآمد<sup>(۱)</sup> (دریایی، ۱۳۸۲: ۳۴).

این تلاش ساسانیان برای پیوند با تاریخ اسطوره‌ای ایران برای درک مفهومی از ایران که در طول تاریخ پدید آمد و به‌ویژه وجوه سیاسی آن، اهمیت زیادی دارد. در این تلقی نوین، همه‌چیز بر پایه روایت‌های اسطوره‌ای درک می‌شد. سلسله‌های اوستایی، جای هخامنشیان و اشکانیان را گرفت و به عنوان نمونه، «پرسپولیس» به «تخت جمشید» بدل شد (همان: ۷۳-۷۴). این تلقی از تاریخ ایران هر چند در ابتدا ریشه‌های عمیق زرتشتی داشت، اما به تدریج و بنا به دلایلی که نمی‌توان به آنها در اینجا پرداخت، به مفهومی ملی تبدیل شد و شالوده فهم ایران را در سده‌های بعد تشکیل داد. در همین دوره بود که آثاری چون «آیین‌نامه»ها و «خدای‌نامه»ها و دیگر آثار تاریخی- فرهنگی تدوین شد

که انعکاس آنها در متون عربی و فارسی نخستین قرون اسلامی، از مهم‌ترین منابع ما در بررسی اندیشه ایران شهری و تداوم آن در تمدن اسلامی، به‌ویژه در نیمه نخست خلافت عباسی محسوب می‌شود (تفضلی، ۱۳۶۸: ۲۸۹-۲۹۰).

یکی از پژوهشگران، اینگونه آثار را «حلقه وسطی در زنجیر سیر تکامل تاریخی ایران» دانسته است؛ سیری که از تلقی مبتنی بر مذهب و شریعت زرتشتی آغاز شده و از طریق ثبت و ضبط سنن رسمی، شکلی ملی به خود گرفته است (اینوستراتس، ۱۳۴۸: ۳۶). این تداوم در تاریخ، فرهنگ و سنن ایران مورد عنایت بسیاری از نویسندگان ایرانی و غیر ایرانی دوره اسلامی بوده است. در اندیشه مورخان اسلامی، عهد نخستین انسان - که نخستین شهریار هم بود - سرآغاز تاریخ ایران است و کیومرث، جمشید، فریدون، کی خسرو و دیگر شاهان اسطوره‌ای، متضمن تداوم در تاریخ ایران بودند (ر.ک: کریستن سن، ۱۳۸۶). این شخصیت‌ها، که پژوهش‌های دهه‌های اخیر، غیر تاریخی بودنشان را نشان داده است، در متون مذهبی و اوستایی پشتوانه دارد. داستان‌های مربوط به کیانیان همان‌گونه که مری بويس در پژوهش خویش نشان داده است، نخستین بار ساسانیان گردآوری و تدوین کردند (فرای، ۱۳۷۷: ۵۹).

در تواریخ و نوشته‌های دوره اسلامی (و در رأس همه آنها، شاهنامه)، ذکر هخامنشیان بسی کمتر از پیشدادیان و کیانیان است و در بسیاری موارد، شخصیت‌های تاریخی هم (مانند شاهان هخامنشی) با این پادشاهان کیانی و پیشدادی تطبیق داده می‌شدند (ر.ک: بیرونی، ۱۳۶۳؛ معین، ۱۳۶۷: ۵۷-۸۷). این تلقی کهن، دو ویژگی دارد که بررسی آنها برای درک نگاه ایرانیان به تاریخ و فرهنگشان ضروری به نظر می‌رسد: نخست دریافت اسطوره‌ای از تاریخ ایران و دوم قائل شدن به تداوم در این تاریخ.

#### الف) دریافت اسطوره‌ای از تاریخ ایران

ایرانیان، مردمانی اسطوره‌اندیش‌اند و به اسطوره‌های خود بیش از تاریخ بها می‌دهند. «جان هینلز» معتقد است که «اسطوره و تاریخ در دین زرتشتی کاملاً با هم درمی‌آمیزند. ایرانیان همه تاریخ خود، حال و گذشته و آینده را در پرتو اسطوره‌های خود درک می‌کنند» (هینلز، ۱۳۸۲: ۱۷۰).

به این نکته اساسی باید توجه داشت که اسطوره در اینجا به هیچ‌روی واجد معنایی منفی نیست. در سنت فلسفه غربی، آغاز فلسفه در یونان باستان، در چارچوب جدالی سرنوشت‌ساز میان «لوگوس» و «میتوس» یا عقل و اسطوره درک شده است (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۱۲۵-۱۳۴). بدین‌سان در تفکر غربی از همان ابتدای تأسیس، نگرشی منفی نسبت به اسطوره رواج یافت و این نگرش در علوم انسانی جدید به کامل‌ترین وجهی بازتولید شد، به گونه‌ای که بسیاری از غربیان، اسطوره را ویژگی جوامع بدوی<sup>۱</sup> و پست<sup>۲</sup> معرفی می‌کنند (ر.ک: Lévy-Bruhl, 1910).

اما بر مبنای برخی از رویکردها، آنچه در علوم انسانی مدرن با عنوان اسطوره و خیال‌اندیشی به حاشیه رانده شده و در برابر عقل مطرح شده است، از عناصر ضروری و لاینفک هر فرهنگ و تمدن پویایی است و شالوده شعر، هنر و حتی آگاهی جمعی و خاطره قومی محسوب می‌شود (ر.ک: شایگان، ۱۳۸۴). تخیل، که عنصر اساسی اسطوره است، نزد ایرانیان مقام ارجمندی دارد (ارشاد، ۱۳۸۲: ۸۴) و با ایفای نقشی محوری در ایجاد هویت ملی و تاریخی ایرانیان، آنان را قادر ساخته که فراتر از «واقعیت» در مفهوم مادی‌اش، به درکی آرمانی و مثالی از هویت و تاریخ خویش دست یابند<sup>(۲)</sup>.

### ب) تداوم در تاریخ ایران

تاریخ ایران، به رغم گسست‌های ظاهری، تاریخی است پیوسته. این پیوستگی را البته نباید به معنایی که فیلسوفان تاریخ غربی در نظر دارند، در نظر گرفت، هر چند خالی از نسبت با آن نیست. درک و بررسی این پیوستگی، مستلزم «فلسفه تاریخ» ویژه‌ای است که منطق حاکم بر آن با منطق فلسفه‌های تاریخ غربی متفاوت است و پژوهشگران اندکی تاکنون بدان پرداخته‌اند. بر این اساس نوعی تداوم و استمرار تاریخی، نه تنها در آداب و رسوم، بلکه در عمیق‌ترین لایه‌های جهان‌نگری و اندیشه‌ورزی ایرانیان از زمان کهن تا دوره اسلامی وجود دارد. برخلاف عقیده برخی که این تلقی را امری متأخر و ایدئولوژیک می‌دانند، باید گفت که تداوم ایران، همانند خود مفهوم «ایران» به

---

1. primitive  
2. inferior

مثابه یک کلیت فرهنگی، سابقه‌ای کهن دارد. به عنوان یک نمونه می‌توان به طبری اشاره کرد که در تاریخ خود چنین می‌نویسد:

«غیر از ایرانیان هیچ ملتی دارای تاریخی مستمر و پیوسته نیست. به این دلیل که شاهان ایران از روزگار کیومرث تا زمانی که با آمدن پیامبر، محمد<sup>(ص)</sup> برترین امت از میان رفتند، یکی پس از دیگری تداوم داشتند... در مورد سایر ملل جز در مورد ایرانیان، امکان دسترسی به تاریخ کامل آنها نیست، زیرا این ملل چه در زمان‌های قدیم و چه در ایام جدید، حکومت مستمر نداشتند و حتی در زمان‌هایی که چنان حکومت‌هایی داشتند، نمی‌توانیم توالی وقایع و یا توالی فرمانروایانشان را دریابیم» (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۲۴).

دو عنصر یادشده - نگرش اسطوره‌ای و تداوم تاریخی - که پیوند وثیقی با یکدیگر دارند، در مجموع شالوده نظریه‌ای را تشکیل می‌دهد که «تداوم فرهنگی» ایران نامیده شده است. بسیاری از خاورشناسان غربی چون گلدزبهر، اینوسترانسلف، ریچارد فرای و نیولی، که به نظرات برخی از آنها اشاره‌ای شد، به بحث‌های تاریخی در باب وجوه مختلف این تداوم پرداخته‌اند. اما مهم‌ترین نویسنده‌ای که تاکنون به طرح این بحث به گونه‌ای نظام‌مند و فلسفی پرداخته، همانا هانری کربن، فیلسوف و مستشرق شهیر فرانسوی است که در آثار متعدد خویش، سرفصل جدیدی در حوزه مطالعات ایرانی گشود. اسلوب هانری کربن، مبتنی بر درک ویژه‌ای از پدیدارشناسی بود که از یکسو ریشه در پدیدارشناسی هوسرلی، هایدگری و حتی هگلی داشت و از سوی دیگر از تعالیم ویژه حکمای ایرانی بهره‌مند شده بود (کربن، ۱۳۸۳: ۴۸).

بر مبنای این روش‌شناسی بود که کربن از «امر ایرانی» (که آن را با اصطلاح لاتینی *res iranica* بیان می‌کرد) سخن گفته و تداوم آن را در «فلسفه ایرانی» مورد مطالعه موشکافانه قرار داد (ر.ک: Corbin, 1976). کربن اعتقاد دارد که «جهان ایرانی، در بطن امت اسلامی، از همان آغاز مجموعه‌ای را شکل داد که شاخصه‌های آن را جز با در نظر آوردن سپهر معنوی ایران به مثابه یک کلیت، که پیش و پس از اسلام جریان داشت، نمی‌توان به درستی توضیح داد» (Corbin, 1971, v4: 1). از نظر کربن عامل اساسی و مهم‌ترین وجه این تداوم، اعتقاد ایرانیان به «عالم مثال» یا «عالم خیال» است که

۱۳۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

سهروردی آن را «هورقلیا»، «اقلیم هشتم» و «ناکجاآباد» نامیده است. او در کتاب «ارض ملکوت و کالبد رستاخیز»، که نام فرعی آن از «ایران مزدایی تا ایران اسلامی» بود، به این بحث پرداخته و به همراه ترجمه گزیده‌ای از متون به زبان فرانسه منتشر ساخت (ر.ک: Corbin, 1961).

کربن به درستی توضیح می‌دهد که ایرانیان همواره این عالم خیال را، که واسطه‌ای میان عوالم دوگانه مجرد و مادی است، پشتوانه وجودشناختی هویت خود دانسته و تداوم تاریخ خویش را همواره درون آن درک کرده‌اند. به عنوان نمونه، کربن به شاهان اسطوره‌ای ایرانی اشاره می‌کند که هرچند «تاریخی» نیستند، برای ایرانیان حضوری روشن و تأثیرگذار در عالم خیال دارند و همواره با تأویل‌های نوینی که از شخصیت و کارنامه آنان می‌شود، الهام‌بخش هویت ایرانی و عامل تداوم تاریخی آن بوده‌اند<sup>(۳)</sup>. کربن عنایت خاصی به سهروردی و حکمت اشراق دارد و آن را مرکز ثقل این تداوم تاریخی در دوره اسلامی معرفی می‌کند. ما در ادامه در ذیل بحث از دریافت اشراقی از اندیشه سیاسی ایران شهری، به پاره‌ای از نظرات کربن اشاره‌ای دیگر بار خواهیم داشت.

اسلوب کربن و تأملات گسترده او می‌تواند در حوزه‌های مختلف، الهام‌بخش باشد و نوشتار حاضر نیز عمیقاً متأثر از تلقی وی از تفکر ایرانی و تداوم آن است. افزون بر کربن که بیشتر به جنبه‌های فلسفی و دینی تداوم فرهنگی ایران اشاره کرده است، برخی پژوهشگران ایرانی معاصر نیز به جنبه‌های دیگری از این تداوم پرداخته‌اند. به طور خاص محمد معین در حوزه ادبیات فارسی (ر.ک: معین، ۱۳۶۳)، بابک عالیخانی در زمینه عرفان و حکمت (ر.ک: عالیخانی، ۱۳۷۹) و سید جواد طباطبایی در حوزه اندیشه سیاسی از منظرهای متفاوتی در بسط نظریه تداوم فرهنگی ایران کوشیده‌اند. در این نوشتار ما به طور خاص به بحث در حوزه اندیشه سیاسی می‌پردازیم و خواننده محترم برای مطالعه در دیگر زمینه‌ها باید به نوشته‌های پژوهشگران مزبور مراجعه کند.

### تداوم اندیشه سیاسی ایران شهری در دوره اسلامی

با حمله اعراب به ایران، امپراطوری ساسانی که از درون سست شده بود، فروپاشید و عمده ایرانیان به آیین اسلام گرویدند. برخلاف دیگر تمدن‌هایی که پذیرای اسلام شدند،

گروش به اسلام موجب تحولی اساسی در فرهنگ ایرانی نشد و ایرانیان به رغم پذیرش آیین جدید، فرهنگ عربی را، که به‌ویژه خلفای اموی تمایل داشتند آن را با دین اسلام هم‌بسته و از آن تفکیک‌ناپذیر معرفی کنند، به عنوان فرهنگ مختار نپذیرفتند و بر آداب و آیین‌های خویش تأکید ورزیدند. به همین دلیل، در «دو قرن سکوتی» که برخی پژوهشگران از آن سخن گفته‌اند، ایرانیان در حال هضم آیین جدید و تأسیس تمدنی جدید بودند که در عین تأکید بر سنن و باورهای دیرین خویش، تعالیم اسلامی را چونان منبعی نوین پذیرا باشد. همین نکته، این ادعای برخی را که معتقدند دین اسلام به زور شمشیر و علی‌رغم میل باطنی بر ایرانیان تحمیل شد، مورد تردید جدی قرار می‌دهد؛ چرا که آیین تحمیلی نمی‌تواند منشأ آفرینش و پویایی باشد. همان‌گونه که به عنوان مثال ابن خلدون اشاره کرده است، در میان مسلمانان، ایرانیان بیشترین سهم را در علم و تمدن و فرهنگ اسلامی داشته‌اند (ابن خلدون، ۱۳۷۹: ۱۱۴۸).

پژوهشگران متعددی دربارهٔ وجوه مختلف حضور پر ثمر ایران در جهان اسلام بحث کرده‌اند. اما در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی، این تأثیرگذاری در وهلهٔ نخست و بیش از آنکه جنبه‌های نظری و علمی داشته باشد، از نیازی برآمد که در دوره‌ای از تمدن اسلامی برای اخذ یک الگوی مناسب حکومتی پدید آمد. با گسترش تمدن اسلامی و گذار از صورت نخستین حاکمیت که متأثر از سنن اعراب بود و در عهد پیامبر و خلفای راشدین و حتی امویان اجرا می‌شد، به تدریج نیاز به یک الگوی حکومتی که برای تمدن گستردهٔ اسلامی کارآمد باشد، پدید آمد. در آن هنگام دو الگوی امپراطوری برای مسلمانان وجود داشت: امپراطوری ساسانی و ایرانی و امپراطوری بیزانسی. در عهد خلفای عباسی، برخی از آثار سیاسی مربوط به این دو نوع نظام سلطنتی به دست مترجمان به زبان عربی ترجمه شد و در نهایت بنا به دلایل متعدد، الگوی حکومتی ایرانی که در آثار موسوم به اندرزنامه در اختیار مسلمین قرار گرفته بود، مورد پذیرش واقع شد (بدوی، ۱۹۵۴: ۵-۸).

بدین‌سان سنن سیاسی ایرانی از طریق آثاری که ابن مقفع، اسحاق بن یزید، حسن بن سهل و دیگر مترجمان ایرانی به عربی برگرداندند، به دورهٔ اسلامی منتقل گشته و مورد استفادهٔ دستگاه خلافت عباسی قرار گرفت. از مهم‌ترین اقتباسات عباسیان باید به نهاد اداری «دیوان»، ایجاد طبقهٔ منشیان، گسترش «ادب»، نگارش اندرزنامه‌ها و نهایتاً نهاد

وزارت اشاره کرد. از سوی دیگر در ایران هم به تدریج خاندان‌های ایرانی قوت گرفته و به ایفای نقش‌های مهم در سیاست پرداختند. این تأثیرگذاری تاحدی بود که حتی آنگاه که بیگانگانی چون ترکان و مغولان بر ایران حکم می‌راندند، در حفظ و اشاعه این سنن می‌کوشیدند. ترکان سلجوقی از خوانندگان شاهنامه بودند و بسیاری از آنها نام‌های قهرمانان ایرانی چون کی‌کاووس و کی‌قباد را بر فرزندان خویش می‌نهادند (بازورث، ۱۳۸۱: ۲۹۸). وزرای خردمند و باتدبیری چون برمکیان، خواجه نظام‌الملک طوسی و خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی نیز همواره در نقش مشاورانی برای این حکمرانان بیگانه، متضمن پیوند سلطنت آنها با سنن و افکار پادشاهان ایران باستان بودند.

اما افزون بر این وجوه عملی، عطف نظر به اندیشه سیاسی ایران‌شهری، که پشتوانه نظری این نظام سیاسی محسوب می‌شود، ضروری است و پژوهش حاضر عنایت ویژه‌ای بدان دارد. پژوهشگران، یکی از جریان‌های مهم در تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی را سیاست‌نامه‌هایی دانسته‌اند که متأثر از اندیشه سیاسی ایران‌شهری به نگارش درآمده‌اند (Rosenthal, 1962: 67-83). این نوشته‌ها که بخش عمده آثار مربوط به ادب فارسی را شامل می‌شود، وجوه سیاسی مهمی دارند که مع‌الاسف تاکنون از این دیدگاه مورد توجه قرار نگرفته‌اند. سید جواد طباطبایی، از معدود پژوهشگران جدی این حوزه، در این باب چنین می‌نویسد:

«از نظر تداوم تاریخی و فرهنگی ایران‌زمین، در کنار زبان و اندیشه فلسفی، اندیشه سیاسی ایران‌شهری یکی از عمده‌ترین عوامل تداوم ایران‌زمین باید به شمار آید و تأملی درباره هویت تاریخی و فرهنگی ایرانیان، جز از مجرای تحلیلی از تداوم اندیشه سیاسی ایران‌شهری امکان‌پذیر نیست... اندیشه سیاسی ایران‌شهری همچون رشته ناپیدایی است که دو دوره بزرگ تاریخ دوران قدیم ایران‌زمین را از دوره باستانی آن تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی به یکدیگر پیوند می‌زند» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۷۱).

نکته مهمی که طباطبایی با تکیه بر شماری از متون کهن بدان توجه می‌دهد، این است که عمده نوشته‌هایی که نشان‌دهنده تداوم ایران است، به نوعی با آیین‌های



کشورداری مرتبط است و به این معنا، آنها را باید متونی سیاسی دانست. دقیقاً به همین دلیل است که «اندیشه سیاسی ایران شهری از ورای گسست‌های تاریخ اجتماعی ایران زمین تداوم پیدا کرده و به عنوان شالوده تداوم تاریخی ایران عمل کرده است» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۰۸).

همان‌گونه که اجمالاً اشاره شد، اندیشه سیاسی ایران شهری وجوه متنوعی دارد که در این نوشتار مجال پرداختن به تمام آنها نیست؛ اما مهم‌ترین ویژگی آن را باید تلقی خاصی از سلطنت دانست که می‌توان آن را «شاهی آرمانی مبتنی بر فره ایزدی» نامید (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۹۵). در این تلقی، تمام اندیشه سیاسی، معطوف به پادشاهی آرمانی است که حضور او در رأس هرم قدرت برای انتظام تمام امور ضروری است. این پادشاه، ویژگی‌های متعددی دارد که در نوشته‌های ایران شهری به آنها اشاره شده است. اما مهم‌ترین کارکرد اعتقاد به شاهی آرمانی، وجه مثالی آن است. در حقیقت این نظام، متضمن الگویی است برای سیاست‌ورزی که هر چند تحقق آن چندان ممکن به نظر نمی‌رسد و بیشتر جنبه اسطوره‌ای و مثالی دارد، افق و آرمانی سیاسی را پیش روی حکمران می‌نهد تا به سوی آن گام بردارد و حتی‌الامکان با آن هماهنگ شود. مهم‌ترین وجه شاهی آرمانی در اندیشه سیاسی ایران شهری، اعتقاد به «فر» برای شاهان است. فر را اینگونه تعریف کرده‌اند:

«فروغی است ایزدی؛ به دل هر که بتابد، از همگان برتری یابد. از پرتو این فروغ است که شخصی به پادشاهی رسد، برازنده تاج و تخت گردد، آسایش گسترد و دادگر شود و همواره کامیاب و پیروزمند باشد و نیز از نیروی این نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی کامل گردد و از سوی خداوند از برای راهنمایی مردمان برانگیخته گردد و به مقام پیامبری رسد و شایسته الهام ایزدی شود» (پورداوود، ۱۳۴۷: ۳۱۴-۳۱۵).

فر را می‌توان عصاره‌ای از فضائل دانست که کسب مرتبه‌ای از آن برای همگان ضروری است<sup>(۴)</sup>. در اوستا از دو نوع فر سخن گفته شده است: فر ایرانی و فر کیانی؛ که برخی پژوهشگران این دو را یکی می‌دانند و برخی دیگر به تمایز میان آنها قائل‌اند. در هر صورت فر، در معنای سیاسی آن که مورد بحث ماست، برگرفته از اوستاست. در

۱۳۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

«زامیادیش»، از فرّ به طور کلی سخن به میان آمده و به ویژگی‌های آن اشاره شده است. در متونی چون *کارنامه‌ی اردشیر بابکان*، «خرّ کیان» یا همان فرّ کیانی به اردشیر نسبت داده شده است (فروه‌وشی، ۱۳۵۴: ۴۷). همان‌گونه که سید جواد طباطبایی به درستی اعتقاد دارد که فرّ کیانی «در همه‌ی نوشته‌های مربوط به اندیشه‌ی سیاسی ایران شهری، اعم از دوره‌ی باستان و دوره‌ی اسلامی، بازتاب پیدا کرده است و یکی از رشته‌های نامریی تداوم فرهنگی ایران زمین می‌تواند به شمار آید» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ب: ۱۲۸)، در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی ایران شهری، این مفهوم به صور مختلف بازتولید شده و بیان آن در قالب الفاظ و تصاویر متنوع، مانع حفظ درون‌مایه‌ی آن نگشته است (ر.ک: سودآور، ۱۳۸۴).

از جمله‌ی این مایه‌های مشترک باید به برگزیدگی مستقیم از جانب خداوند، قدرت تصرف یا اثرگذاری بر امور طبیعی و انسانی، تکامل روحی و معنوی و نفوذ کلام و تأیید و عنایت دائمی خداوند اشاره کرد. در آثار مربوط به اندیشه‌ی سیاسی ایران شهری، این مایه‌ها در کنار برخی عناصر فرهنگی مانند ذکر شاهان، وزرا، پهلوانان و پیامبران آرمانی و اسطوره‌ای و تأکید فراوان بر سنن و آداب فرهنگی و سیاسی ایران قدیم در مجموع نوشته‌های ایرانیان را از سایر آثار سیاسی در تمدن اسلامی متمایز می‌کند.

همان‌گونه که اشاره شد، تاکنون طبقه‌بندی دقیقی از منابع مهم اندیشه‌ی سیاسی ایران شهری انجام نشده است. سید جواد طباطبایی پنج گرایش در سیاست‌نامه‌نویسی را از یکدیگر تمیز می‌دهد:

۱. نوشته‌های سیاسی، به معنای دقیق کلمه یا سیاست‌نامه‌ها که سیاست‌نامه‌ی خواجه نظام الملک طوسی بهترین نمونه‌ی آنهاست؛ ۲. تاریخ الوزرا؛ ۳. کتاب‌های تاریخی؛ ۴. دریافت عرفانی اندیشه‌ی سیاسی ایران شهری که در برخی نوشته‌های عرفانی آمده و ۵. مطالب سیاسی و اندرزنامه‌ای که در نوشته‌های ادبی فارسی اعم از نظم و نثر گنجانده شده است» (طباطبایی، ۱۳۸۵ الف: ۸۹).

در این تنها طبقه‌بندی از متون اندیشه‌ی سیاسی ایران شهری، معیار واحدی وجود ندارد. به عنوان مثال نوشته‌های تاریخی و یا تاریخ‌الوزرا، هر دو رویکرد تاریخی دارند و نوشته‌های سیاسی (مورد ۱) و اندرزنامه‌نویسی (مورد ۵) هم از سرشت واحدی

برخوردارند. در حقیقت طباطبایی هم معیار سرشت متون (مورد ۴) و هم معیارهای صوری را ملاک تقسیم‌بندی خود قرار داده است.

در نوشتار حاضر می‌کوشیم طبقه‌بندی جدیدی از متون اندیشه سیاسی ایران شهری در دوره اسلامی عرضه کنیم. در این طبقه‌بندی، نه ویژگی‌های صوری، که سرشت این متون و در واقع روایت ویژه‌ای که از اندیشه سیاسی ایران شهری و مفاهیم کلیدی آن به‌ویژه مفهوم فرّ ارائه می‌شود، ملاک خواهد بود. بدین‌سان به گمان ما می‌توان پنج روایت از اندیشه سیاسی ایران شهری را در تمدن اسلامی از یکدیگر متمایز کرد: ۱. روایت حماسی؛ ۲. روایت اندرزنامه‌نویسان؛ ۳. روایت فلسفی؛ ۴. روایت عرفانی؛ ۵. روایت اشراقی. هر چند این تقسیم‌بندی خالی از اشکالات احتمالی نیست، به گمان ما بخش مهمی از متون اندیشه سیاسی ایران شهری را می‌توان در درون این سنخ‌شناسی قرار داد. البته آثاری که فاقد بازپرداختی ویژه از اندیشه سیاسی ایران شهری باشند، مانند نوشته‌های تاریخی که به نقل تاریخ ایران باستان پرداخته‌اند، در دسته‌بندی حاضر جای نمی‌گیرند. بر این اساس خواهیم کوشید تداوم اندیشه سیاسی ایران شهری را در هر یک از جریان‌های مزبور مطالعه کنیم.

#### ۱- اندیشه سیاسی ایران شهری و حماسه ملی

ورود اسلام به ایران و پیوستن سرزمین کهن‌سال ایران به بخشی از تمدن عظیم اسلامی، همان‌گونه که اشاره شد، برای ایرانیان چالش‌های هویتی و فرهنگی بسیاری به دنبال داشت. در برابر عرب‌گرایی افراطی امویان، ایرانیان نیز بر مفاخر قومی و تاریخی خویش تأکید می‌ورزیدند و به همین دلیل هویت ایرانی برخلاف دیگر سرزمین‌های اسلامی، هیچ‌گاه کاملاً در اسلام حل نشد. بدون شک، این زنده نگاه داشتن فرهنگ، سنن و زبان کهن، که از اجزای هویت ایرانیان محسوب می‌شد، بدون تلاش برخی از ایرانیان فرهیخته میسر نمی‌گشت. در این میان، طبقه‌ای که به «دهقانان» مشهور بود، در نخستین سده‌های تمدن اسلامی، برای حفظ هویت ایرانی تلاش‌های بسیار کرد. اینان ایرانیان اصیلی بودند که با اینکه ظاهراً یا قلباً آیین جدید را پذیرفته بودند، همچنان دغدغه فرهنگ کهن را داشتند و به‌ویژه در عصر زرین تمدن ایرانی، قرون

چهارم و پنجم، خردمندان بسیاری از میان آنها برخاست که بر تداوم ایران تأکید داشتند. در این موقعیت حساس تاریخ ایران، بیش از هر هنگام دیگر، هویت و فرهنگ ایرانی در خطر نابودی بود و بیم این می‌رفت که این تمدن و زبان فارسی که از ارکان آن محسوب می‌شد، به کلی از میان بروند. در آن هنگام شالوده‌های فرهنگی تمدن اسلامی ریخته می‌شد و اگر فرهنگ ایرانی نمی‌توانست سهم فرهنگی شایسته‌ای در این تمدن ایفا کند، همانند تمدن فراعنه به تاریخ کهن جهان می‌پیوست. حماسه‌های ملی ایرانی در چنین موقعیت تاریخی حساسی به عرصه ادبیات فارسی وارد شدند. هر چند مهم‌ترین حماسه ملی ایرانی، همانا کتاب بی‌نظیر «شاهنامه» فردوسی است، می‌توان از سنت حماسی ایرانی به معنای دقیق کلمه سخن گفت؛ زیرا شاهنامه تأثیر کم‌نظیری بر فرهنگ ایرانی و ادب فارسی پس از خود گذاشته است و این تأثیر، خود سنت تناواری را تشکیل می‌دهد (ر.ک: امین ریاحی، ۱۳۷۲).

ظاهراً حماسه‌سرایی در عصر فردوسی و به‌ویژه در خراسان، عملی رایج بوده است. بهترین دلیل بر این مدعا شاهنامه‌هایی است که پیش از فردوسی، شعرایی چون دقیقی و اسدی طوسی سروده‌اند. شاهنامه‌سرایان برای تدوین منظومه‌های خویش، از تمامی منابع بازمانده زمان خویش درباره ایران باستان و همچنین از فرهنگ شفاهی و آموزه‌های موبدان بهره می‌جستند. بسیاری از این منابع امروزه به دست ما نرسیده‌اند و ما صرفاً از طریق شاهنامه از مضامین آنها مطلع هستیم.

آنگونه که از شاهنامه فردوسی برمی‌آید، محفلی از ایران دواستان، پشتیبان او برای سرودن شاهنامه بوده‌اند و از حیث تهیه منابع و معرفی افراد مطلع و یا تأمین مادی به او یاری می‌رساندند. توجه به این نکته ضروری است که هدف فردوسی، یا دست‌کم مهم‌ترین هدف او، جمع‌آوری و تدوین «تاریخ» ایران باستان نبوده است. به گمان ما، فردوسی دو هدف عمده در نظر داشته است: نخست همان‌گونه که خود اشاره کرده است، احیای زبان فارسی یا «زنده کردن عجم». بسیاری از پژوهشگران معتقدند که اگر شاهنامه نبود، شاید امروزه سخن گفتن از ادبیات فارسی بی‌معنا بود. اما دومین هدف فردوسی را، که برای ما اهمیت ویژه‌ای دارد، باید ارائه هویت ایرانی در قالب «حماسه» دانست. هانری ماسه در باب این جنبه از کار فردوسی معتقد است که:

«فردوسی پس از خاموشی طولانی در قلمرو هنر و اندیشه ایرانی، نیروی اعجاب‌انگیز خود را در تجدید حیات ملی ایران آشکار می‌سازد و هر چند که شعر دقیقی که پیشرو فردوسی به شمار می‌رود، حاکی از رسیدن نوع حماسی به حد بلوغ خود است، کمال‌بخشی نوع شعر حماسی در ایران به سراینده شاهنامه تعلق دارد» (ماسه، ۱۳۵۰: ۱۸).

بنابراین شاهنامه را باید مهم‌ترین اثر حماسی ایران دانست که به جنبه‌های تاریخی و فرهنگی کهن ایران جنبه حماسی می‌بخشد:

«شما تمام تاریخ ساسانیان شاهنامه را بخوانید. بیش‌تر از اینکه تاریخ باشد، روایت حماسی است. مثلاً داستان زندگی اردشیر بابکان، خود اثری است حماسی. او، فردوسی، تا آنجا که توانسته روایات عشقی و جنگی رایج میان مردم را در بخش مربوط به عصر ساسانیان گرد آورده تا در شاهنامه بگنجانند. در واقع او توانسته است تاریخ را هم حماسه کند، ضمن اینکه خط کلی تاریخ را هم ادامه می‌دهد. فردوسی به هر حال حماسه‌ساز است و حوصله‌اش سر می‌رود که فقط از تاریخ بگوید» (بهار، ۱۳۸۶: ۴۵۲).

اما چرا فردوسی تمام تاریخ و فرهنگ کهن ایران را به حماسه تبدیل کرده است؟ پاسخ به این پرسش را باید در شرایط تاریخی و سیاسی زمان فردوسی جست‌وجو کرد. اشعار حماسی اغلب در شرایط رویارویی با دشمن (مانند وضعیت جنگی) و برای تشجیع مستمعین و سلب روحیه از دشمنان، کارکرد خود را نشان می‌دهد. در واقع حماسه‌سرایی برای فردوسی مناسب‌ترین شیوه برای تأثیرگذاری بر ایرانیان و یادآوری افتخارات تاریخی و سیاسی باستان به آنهاست. همان‌گونه که ذبیح‌الله صفا به درستی اشاره کرده است، «محرک روح حماسی در اوایل عهد اسلامی، شکست از اعراب و پدید آمدن حس کینه‌جویی و انتقام و اعاده استقلال و نشان دادن عظمت و قدرت نژاد ایرانی در اعصار گذشته بود»<sup>(۵)</sup> (صفا، ۱۳۵۲: ۳۲).

در این میان اندیشه سیاسی ایران شهری، جایگاه مهمی در شاهنامه دارد و حتی برخی پژوهشگران آن را از مهم‌ترین منابع تاریخ اندیشه سیاسی ایران در دوره اسلامی دانسته‌اند. در اثر فردوسی، بازپرداختی حماسی از تمام مؤلفه‌های اندیشه سیاسی

۱۳۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

ایران شهری به چشم می‌خورد که بر اندیشه سیاسی پس از خود تأثیر عمیقی گذاشت. یکی از شاهنامه‌شناسان در باب این تأثیر چنین نوشته است:

«بن‌انگاره شاعر، تأثیری ژرف در دیدگاه رایج جهان اسلام بر جای نهاده است. شاهنامه، شالوده‌ای برای بنیادگذاری «حق شهریاری» در اختیار مسلمانان گذاشت. آنان پیش از نشر شاهنامه ناگزیر بودند که اعتبار شاهی خود را به منزله جانشینان پیامبر عرب و از راه دریافت منشورهای خلیفه بغداد به اثبات برسانند. اما پس از نشر و شهرت یافتن شاهنامه، دیگر نیاز چندانی بدین کار نداشتند و می‌توانستند ادعای بر حق بودن فرمانروایی خویش را با رویکردی سراسر است به آموزه حق‌ایزدین شاه شهریاری و پیشینه دراز آن در حماسه ایران شروع و پذیرفته سازند» (کویاجی، ۱۳۸۳: ۵۹۰).

اما دریافت شاهنامه از اندیشه ایران شهری، کاملاً منطبق با روایت‌های اوستا و ادب پهلوی و دیگر منابع مورد استفاده فردوسی نیست. دلیل این امر را باید در ویژگی‌های حماسه جست‌وجو کرد. فرّ و فروغ پهلوانان و کارنامه شهریاران در شاهنامه فردوسی، شکوه و درخششی حماسی دارد که در روایات کهن نشانی از آن نیست (همان: ۵۲۰-۵۲۱). شاهی آرمانی مبتنی بر فره ایزدی که مهم‌ترین وجه اندیشه سیاسی ایران شهری است، جایگاه خاصی در شاهنامه دارد. فرّ را باید از مفاهیم کلیدی شاهنامه دانست، به گونه‌ای که حتی برخی فردوسی را «شاعر فرّ کیانی» دانسته‌اند (همان: ۳۴۹).

فردوسی، ویژگی‌های شاه آرمانی را بهره‌وری از فرّ، آیین، هنر، نژاد، گوهر و خرد می‌داند و با دقت هرچه تمام‌تر این ویژگی‌ها را به مثابه معیاری برای ارزیابی کارنامه شاهان قدیم در نظر دارد. در این میان، فرّ برای وی اهمیت خاصی دارد<sup>(۶)</sup> و به تفصیل از شرایط کسب، از دست دادن، انتقال و تجسم آن با ذکر مصادیق تاریخی و به‌ویژه اسطوره‌ای سخن می‌گوید و آن را به مثابه عامل تداوم شکوه ایران در دوره‌های مختلف معرفی می‌کند. بازپرداخت حماسی شاهنامه را می‌توان نخستین روایت منسجم از اندیشه سیاسی ایران شهری در دوره اسلامی دانست که منبع الهام تمام روایات بعدی از این اندیشه بود.

## ۲- اندرزنامه نویسی و اندیشه سیاسی ایران شهری

اندرزنامه نویسی، متداول ترین شکل اندیشه سیاسی ایران شهری در تمدن اسلامی است. مهم ترین وجه مشترک این دسته از نوشته‌ها، هدف نویسندگان آنهاست. این آثار، همان گونه که از واژه اندرزنامه برمی آید، خطاب به شاهان و امرا و برای نصیحت و پند آنان به نگارش درمی آمد. سنت اندرزنامه نویسی به دوره ساسانی بازمی گردد که با گسترش نهاد دربار، لاجرم تشریفات و آیین های وابسته به سلطنت نیز توسعه یافته و طبقه ای از فرهیختگان در دربار شکل گرفت که یکی از وظایف آنها، آموزش این آداب به شاهزادگان و نگارش آثاری فرهنگی برای شاهان بود. همان گونه که پیشتر اشاره شد، آثاری چون خدای نامه‌ها، تاج نامه‌ها و آیین نامه‌ها که در واقع نوشته‌هایی درباری بودند، در سده های نخستین اسلامی به عربی ترجمه شد. مهم ترین نقش در حفظ و انتقال میراث سیاسی ساسانی را «ابن مقفع» داشت که آثار مهمی را از پهلوی به عربی برگرداند. ابن ندیم، مؤلف «الفهرست»، ترجمه کتبی چون خدای نامه، آیین نامه، کلیله و دمنه، کتاب مزدک، کتاب تاج در سیرت انوشیروان، الادب الکبیر و الادب الصغیر را به وی نسبت می دهد (ابن ندیم، ۱۳۴۶: ۱۱۸). همچنین ترجمه نامه تنسر نیز بدو منسوب است (اقبال، ۱۳۸۲: ۶۰). اصل برخی از آثار مزبور در همان سده های نخستین از میان رفته است و با اطمینان می توان گفت که مضامین آنها به واسطه ترجمه های مترجمانی چون ابن مقفع حفظ و در سراسر تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی گسترده شده است.

در میان روایت های مختلف اندیشه سیاسی ایران شهری، آثار اندرزنامه ای را که عناوینی چون سیرالملوک، نصیحه الملوک و سیاست نامه بر خود داشتند، می توان «نوشته های سیاسی به معنای دقیق کلمه» دانست، زیرا مستقیماً خطاب به ارکان قدرت و برای تأثیرگذاری بر آنها به نگارش درمی آمدند. این آثار که در نوشته های غربی به «آینه های شاهی»<sup>۱</sup> مشهورند، توسط وزیران (مثل *سیرالملوک* خواجه نظام الملک طوسی)، شاهزادگان (مثل *قابوس نامه*)، دبیران و منشیان (مثل *رساله الصحابه ابن مقفع*) و گاهی هم به قلم دانشمندان (مانند *نصیحه الملوک* غزالی) تحریر می شده اند. وجه مشترک تمام اندرزنامه نویسان، دل بستگی به آیین حکومت در ایران قدیم و تکیه بر

1. Mirror for princes (Fürstenspiegel)

آموزه‌های حکمی باستان به عنوان الگویی برای عرضه به شهریاران زمانه بود. این توجه اندرزننامه‌نویسان به سنن ایران قدیم، نباید موجب این پندار گردد که آنها به آیین اسلام تعلق خاطر نداشته‌اند. برعکس، سیاست‌نامه‌نویسانی چون خواجه نظام‌الملک طوسی و غزالی، سنن بسیار متعصبی بوده‌اند؛ اما تعارضی میان اعتقاد به شریعت اسلامی و آیین کشورداری ایرانی نمی‌دیدند. به عبارت دیگر پاره‌ای از سیاست‌نامه‌نویسان، نوعی منطق خاص برای سیاست قائل بودند و آن را یکسره تابع قواعد دینی نمی‌کردند و وجه تمایز آنها از شریعت‌نامه‌نویسان در همین نکته است. به همین دلیل است که استدلال برخی از نویسندگان مبنی بر اینکه سیاست‌نامه خواجه نظام بر مبنای اندیشه‌های کلامی اهل تسنن و در گسست با شاهی آرمانی طرح شده است، به گمان ما قابل پذیرش نیست (فیرحی، ۱۳۷۸: ۷۹). به طور مثال، دفاع خواجه از سرکوب روافض در برخی فصول کتاب *سیرالملوک*، بیش از آنکه انگیزه دینی و مذهبی داشته باشد، دارای جنبه سیاسی و ناظر به نحوه برخورد نظام سیاسی با مخالفان است (طوسی، ۱۳۷۲: ۲۵۴-۲۷۸).

فره ایزدی همچنان از درون‌مایه‌های اساسی اندرزننامه‌هاست. خواجه نظام در نخستین سطور *سیرالملوک* چنین می‌نویسد:

«ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری، یکی از میان خلق برگزیند و او را به بهترین هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو بازبندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او اندر دل‌ها و چشم خلایق بگستراند، تا مردم اندر عدل او روزگار می‌گذارند و آمن همی باشند و بقای دولت همی خواهند» (همان: ۱۱).

برگزیده بودن شاه از جانب خداوند، یکی از مهم‌ترین درون‌مایه‌های اندیشه سیاسی ایران‌شهری است که به‌ویژه باید در تقابل با نظریه خلافت که حاکم را جانشین پیامبر می‌داند، مورد درک قرار گیرد. در تلقی اندرزننامه‌نویسان، شاه همانند پیامبر، برگزیده خداوند است:

«بدان و آگاه باش که خدای تعالی از بنی آدم، دو گروه را برگزید و این دو گروه را بر دیگران فضل نهاد؛ یکی پیغامبران و دیگر ملوک. اما پیغامبران را بفرستاد به بندگان خویش، تا ایشان را به وی راه نمایند و



پادشاهان را برگزید تا ایشان را از یکدیگر نگاه دارند و مصلحت زندگی ایشان را چنان که در اخبار می‌شنوی که السلطان ظلّ الله فی الارض. سلطان سایه خدای است بر خلق خویش. پس نباید دانستن که کسی را که او پادشاهی و فرّ ایزدی داد، دوست باید داشتن و پادشاهان را متابع باید بودن» (غزالی، ۱۳۶۷: ۸۱).

در این فقره، خلاصه دیدگاه اندرزنانه نویسان به سلطنت دیده می‌شود. تمامی اندرزنانه نویسان بر توأمان بودن دین و سلطنت تأکید می‌ورزند، اما در این میان به نوعی استقلال نسبی برای امر سیاست قائل‌اند و منطق آن را با منطق دیانت یکسان نمی‌شمارند. بنابراین به رغم اینکه بسیاری از این نویسندگان در امور شرعی و مباحث کلامی تابع مذهب اهل سنت و جماعت‌اند، در امر سلطنت به خلافت اعتقادی ندارند و امر حکومت‌داری را طبق اندیشه سیاسی ایران شهری و بر اساس مفاهیم بنیادی آن مانند فرّ ایزدی درک می‌کنند. از جمله این نویسندگان می‌توان به سعدی شیرازی<sup>(۷)</sup>، امام محمد غزالی، خواجه نظام‌الملک طوسی و خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی اشاره کرد که همگی به رغم اعتقاد و التزام راسخ شرعی به مذاهب فقهی و کلامی اهل تسنن، در نوشته‌های سیاسی خود بر آیین سلطنت ایران قدیم تأکید ورزیده و به وفور از حکما، وزرا و شاهان ایرانی، حکایات پندآموز نقل می‌کنند، بی‌آنکه میان التزام شرعی و سیاسی خود احساس تعارض کنند.

اندرزنانه‌ها اغلب با بیان تمثیلی و ذکر حکایات شاهان قدیم می‌کوشند تا فضایی چون خردمندی، دوراندیشی، نظر به مصالح رعایا، کسب مشاوره از حکما و دانشمندان، دوری از خودکامگی و مواردی مانند آن را به شاهان متذکر شوند. اندرزنانه‌ها به جهت اینکه خطاب به شاهان واقعاً موجود و به هدف تأثیرگذاری بر آنها نوشته شده‌اند، دارای وجوه واقع‌گرایانه هستند و به همین دلیل نظریه سلطنت در این آثار، جنبه‌های آرمانی ضعیف‌تری نسبت به دیگر نوشته‌هایی دارند که در اینجا از آنها یاد می‌کنیم.

### ۳- دریافت فلسفی از اندیشه سیاسی ایران شهری

فلسفه سیاسی یکی از شاخه‌های سه‌گانه اندیشه سیاسی در سده‌های میانه اسلامی

است که شالوده آن از مجرای ترجمه‌های آثار یونانیان به عربی ریخته شد. فلاسفه ایرانی، برخلاف همتایان خود در غرب تمدن اسلامی، علاوه بر بهره‌گیری از حکمای یونانی، در تدوین مباحث سیاسی خود همواره گوشه چشمی هم به اندیشه سیاسی ایران‌شهری داشته‌اند و نمی‌توانسته‌اند نسبت به این سنت کهن اندیشه سیاسی بی‌تفاوت بمانند. بدین‌سان آثار فلاسفه ایرانی، رنگ و بوی اندیشه سیاسی ایرانی را به خود گرفته است. به عنوان نمونه مسکویه رازی، کتابی به نام «جاویدان خرد» نوشته است که عنوان آن واژه‌ای است ایرانی و در آن به نقل حکمت‌های «فرس و هند و عرب و روم» پرداخته است (مسکویه رازی، ۱۳۵۸: ۳). این کتاب مملو است از آموزه‌های حکمی منسوب به حکما و شاهان ایران قدیم و مسکویه کوشیده است نشان دهد که حکمت یکی است و میان تمام اقوام و تمدن‌ها به گونه‌های مختلف وجود دارد (همان: ۲۶-۵۷).

از سوی دیگر، بسیاری از فیلسوفان ایرانی در آثار سیاسی خود با عدول از مبانی فلسفه سیاسی خویش، به سیاست‌نامه‌نویسی روی آوردند. سیاست‌نامه‌نویسی این فیلسوفان برای برخی پژوهشگران شگفت‌انگیز بوده و آن را در تعارض با دیگر آثار این حکما دانسته‌اند و گاه حتی در صحت انتساب این نوشته‌ها به فلاسفه تردید کرده‌اند. اما تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، پیچیدگی‌های خاصی دارد و برخی پژوهشگران با عطف نظر به این پیچیدگی‌ها نشان داده‌اند که اندرزنامه‌نویسی فلاسفه ایرانی در تعارض با دیگر نوشته‌های آنان نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۳).

از جمله این اندرزنامه‌ها می‌توان به «ظفرنامه» (منسوب به ابن‌سینا، بخش سیاست کتاب «دره‌التاج» قطب‌الدین شیرازی و برخی نوشته‌های خواجه نصیر اشاره کرد. این آثار را باید در زمره اندرزنامه‌ها دانست که به آنها اشاره شد. اما برخی از فیلسوفان مسلمان از این فراتر رفته و به دنبال ارائه روایتی فلسفی از اندیشه سیاسی ایران‌شهری بوده‌اند. می‌دانیم که اندیشه سیاسی ایران‌شهری شالوده‌ای اسطوره‌ای دارد و در شکل کهن خود چندان با مباحث عقلی فلسفه یونانی سازگار نیست. به همین دلیل، عرضه کردن دریافتی فلسفی از این اندیشه و مفهوم کلیدی آن فرآیندی، برای فهم تاریخ اندیشه سیاسی در ایران بسیار ضروری است و می‌تواند پاره‌ای از ابهام‌ها را در باب این تاریخ رفع کند. ما دو نمونه برجسته از دریافت فلسفی از اندیشه سیاسی ایران‌شهری را مورد

بحث قرار می‌دهیم: نخست دریافت افضل‌الدین کاشانی، فیلسوف قرن ششم و دیگری دریافت اشراقی شهاب‌الدین سهروردی که بنیان‌گذار حکمت اشراق بود. ما دریافت اشراقی اندیشه سیاسی ایران شهری را، به دلایلی که در جای خود به آن اشاره می‌کنیم، قرائتی مستقل می‌دانیم و در بخش‌های بعدی این نوشتار بدان خواهیم پرداخت و در اینجا مختصراً به اندیشه سیاسی بابا افضل، اشاراتی مجمل خواهیم داشت.

افضل‌الدین کاشانی (۵۵۰-۶۱۰) از معدود فیلسوفان دوره اسلامی است که تقریباً تمام آثار خود را به زبان فارسی به نگارش درآورده است و فارسی‌نویسی او برخلاف حکمایی چون ابن‌سینا، بنا بر ترجیح شخصی بوده است و نه به درخواست دیگران و یا به دلیل ملاحظات دیگر. همین توجه ویژه به زبان فارسی و همچنین به کارگیری اصطلاحات کهن در آثار او، مبین عنایت ویژه‌ای است که به ایران داشته است.

بابا افضل تنها یک رساله سیاسی نگاشته است با نام «ساز و پیرایه شاهان پرمایه». این رساله در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، اهمیت خاصی دارد و به گمان ما مشتمل بر دریافتی فلسفی از اندیشه سیاسی ایران شهری یا به عبارت دیگر، پیوندی ویژه میان سیاست‌نامه‌نویسی و فلسفه سیاسی عقل‌گرایانه است. تأکید بابا افضل بر «خرد» است و در نظریه شاهی آرمانی او، پادشاه بیشترین بهره را از خرد دارد: «و چون مردم از خرد مایه‌ور گشت، پادشاه شد ناچار بر هر که در خرد کم‌مایه‌تر از وی بود و خلافت حق بر وی درست گشت» (کاشانی مرقی، ۱۳۶۶: ۱۰۳).

اصطلاح «پرمایه» - که در عنوان رساله هم آمده است، واژه‌ای است فارسی که در شاهنامه نیز به کار رفته<sup>(۸)</sup> و می‌توان آن را تعبیری از فرّ کیانی در اندیشه سیاسی ایران شهری دانست (طباطبایی، ۱۳۸۵: ب: ۱۲۷). از سوی دیگر در نقل قول مزبور بر «مایه‌وری از خرد» سخن رفته است. بدین‌سان بابا افضل می‌کوشد با نزدیک کردن دو مفهوم «فرّ» و «خرد»، از جنبه‌های اسطوره‌ای اندیشه سیاسی ایران شهری فاصله گرفته و دریافتی عقلی - فلسفی از آن به دست دهد. البته باید توجه داشت که خرد از مفاهیم بسیار مهم اندیشه سیاسی ایران شهری و یکی از ویژگی‌های شاه آرمانی بوده است، اما در متون ایرانی بیشتر در معنی کلی و معادل حزم و دوراندیشی به کار رفته است؛ حال

۱۴۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳ —————  
آنکه در نوشته‌های بابا افضل، معنایی دقیق و فلسفی دارد و تمام دیگر خصال لازم برای پادشاه به محک آن می‌خورند و ریشه در آن دارند.

بابا افضل همچون دیگر سیاست‌نامه‌نویسان، شاه آرمانی را خلیفه‌ خداوند بر زمین می‌داند و بر لزوم تأیید و عنایت الهی برای او تأکید می‌ورزد (کاشانی مرقی، ۱۳۶۶: ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۸). به همین دلیل است که برخی «ساز و پیرایه» را در زمره‌ اندرزنامه‌ها آورده‌اند، با این تفاوت که این رساله، علاوه بر شاه کامل به نفس کامل نیز پرداخته است (Chittick, Iranica: 289). بنابراین هر چند بابا افضل در رساله خود اهدافی فراتر از اندرزنامه‌نویسی صرف را دنبال کرده است، در مجموع کار او را می‌توان نمونه‌ای، احتمالاً منحصر به فرد از دریافت فلسفی و عقلی اندیشه سیاسی ایران‌شهری در تمدن اسلامی دانست.

#### ۴- دریافت عرفانی از اندیشه سیاسی ایران‌شهری

عرفان اسلامی را باید از مهم‌ترین تجلیات فرهنگی روح ایرانی در تاریخ این سرزمین دانست. تردیدی نیست که تصوف ایرانی- اسلامی، ریشه‌های عمیقی در ایران باستان دارد و بیش از آنکه بتوان آن را به اسلام نسبت داد، باید ایرانی‌اش خواند. علاوه بر رواج فراوان اصطلاحات مربوط به ایران باستان، بسیاری از مایه‌های اساسی تصوف ایرانی را باید ایران‌شهری دانست. در این میان می‌توان از بایزید بسطامی، حلاج، خرقانی، عین‌القضات همدانی، احمد غزالی و حافظ شیرازی نام برد که در کنار ده‌ها صوفی و عارف دیگر، در تداوم سنت ایران‌شهری و دریافت عرفانی از آن کوشیده‌اند. صوفیان ایرانی، مهم‌ترین کسانی هستند که اندیشه ایرانی را در نوشته‌ها و به‌ویژه در سنت‌های شفاهی خود از ایران باستان برگرفته و به دوره اسلامی انتقال دادند. هر چند اینان به آشکده نمی‌رفتند، اما در دلشان آتشی نامیرا روشن بود<sup>(۹)</sup> و در محافل- احیاناً مخفی- خویش، این سنت را زنده نگاه می‌داشتند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۹۷-۱۰۰؛ معین، ۱۳۶۳: ۲۷۱). مایه‌های ایرانی در عرفان و تصوف دوره اسلامی آن‌قدر فراوان است که حتی نمی‌توان اشاره‌ای گذرا به آنها داشت. همان‌گونه که یکی از پژوهشگران این حوزه معتقد است، تصوف خراسانی به خمیره گاهانی اتصال مستقیم دارد (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۲۴).

آموزه‌های مربوط به نور و ظلمت و نمادشناسی گسترده و وابسته به آن از مهم‌ترین موارد تأثیر حکمت ایران باستان بر تصوف اسلامی است.

پیش از بحث در باب دریافت عرفانی از اندیشه سیاسی ایران شهری، باید در باب نسبت عرفان و سیاست در تمدن اسلامی اشاره‌ای داشته باشیم. تصوف اسلامی- ایرانی، هم به دلیل سرشت خود و هم به علت شرایط تاریخی حاکم بر ایران سده‌های میانه، همواره بر بی‌ثباتی دنیا و هرچه در آن است، تأکید ورزیده و بدین‌سان راه را بر تأسیس اندیشه سیاسی، که به هر حال مستلزم پذیرش درجه‌ای از استقلال و اصالت برای امور دنیوی است، بسته است. سیاست، عرصه «مصلحت‌بینی» است و «رند عالم‌سوز» را با آن کاری نیست<sup>(۱۰)</sup>. البته این قاعده عمومی استثناهایی هم دارد و برخی از عرفای ایرانی کوشیدند با جمع میان اندیشه سیاسی ایران شهری و مفهوم اساسی آن فرآیندی و آموزه‌های عرفانی، تلقی نوینی از سیاست آرمانی خویش عرضه کنند که می‌توان آن را «تفسیر عرفانی اندیشه سیاسی ایران شهری» دانست (طباطبایی، ۱۳۸۵ الف: ۲۲۷-۲۵۰).

یکی از مهم‌ترین چهره‌های این اندیشه، نجم‌الدین رازی نویسنده «مرموزات اسدی» و «مرصاد العباد» است. وی که در دوره‌ای بحرانی از تاریخ ایران، یعنی حمله مغولان می‌زیست، نیاز به تدوین نظریه‌ای آرمانی در باب سیاست را عمیقاً حس می‌کرد و بر آن بود که تفسیری عرفانی از نظریه ظل‌اللهی شاه آرمانی، که بیانی از فرآیندی نزد نویسندگان مسلمان بود (سودآور، ۱۳۸۴: ۶۸) عرضه کند.

نجم‌الدین رازی، پادشاه را نه تنها سایه خدا، بلکه تجلی صفات جمال و جلال خداوندی می‌داند (رازی، ۱۳۶۱: ۱۸۷). وی پادشاهان را به ملوک دین و ملوک دنیا تقسیم می‌کند. ملوک دنیا، مظهر صفات قهر و لطف خداوندی‌اند و چون آینه‌ای آن را باز می‌نمایند، اما این صفات بر خود ایشان آشکار نمی‌گردد. ولی ملوک دین، مظهر کامل این صفت الهی‌اند و خود نیز به حقیقت آن دست یافته‌اند. بر این اساس والاترین مرتبه در سلطنت، جمع میان دین و دنیا است و چنین کسی به درجه خلافت الهی رسیده و به معنای حقیقی، سایه خداوند بر زمین گشته است (همان: ۱۸۲). نجم‌الدین رازی همچنین تفسیری نو از تاریخ باستانی- اسطوره‌ای ایران باستان عرضه کرده و در آن رشته‌های

۱۴۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
پیوند میان ایران باستان تا دوره اسلامی را با ذکر کیانیان و زرتشت و شاهان باستانی  
ایران نشان می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۵ الف: ۲۴۶-۲۴۷).

نوشته‌های نجم‌الدین رازی در اندیشه سیاسی ایرانی بسیار حائز اهمیت و نادر است.  
اثر قابل ذکر دیگر، کتاب «ذخیره الملوک» از میر سید علی همدانی است که می‌توان آن  
را اندرزنامه‌ای عرفانی دانست که متأثر از «کیمیای سعادت» بوده و دارای رنگ و بوی  
عرفانی است (ر.ک: همدانی، ۱۳۵۸). به طور کلی در تفاسیر عرفانی از اندیشه سیاسی  
ایران شهری، پادشاه دارای فرّ ایزدی با انسان کامل عرفانی تطبیق می‌گردد. چنین  
انسانی از قید تعلقات مادی و دنیوی رهاست، بر نفس خویش غالب آمده است، مظهر و  
تجلی‌گاه صفات خداوندی است، بهره‌مند از امدادهای غیبی و قادر به انجام کرامات است  
و تأیید و عنایت الهی را با خود دارد (رزمجو، ۱۳۶۸: ۱۹۳-۱۹۴).

برداشت عرفانی از اندیشه سیاسی ایران شهری، هر چند در اندیشه نجم‌الدین رازی و  
- چنان‌که فروتر توضیح خواهیم داد - شهاب‌الدین سهروردی، جنبه‌های آرمانی داشت،  
در دوره متأخر تمدن ایرانی و با زوال همه‌جانبه آن، که سیطره تصوف منفعل و  
درویش‌گونه بر تمام ساحت‌های تمدنی، یکی از مهم‌ترین پیامدهای آن بود، به تدریج  
جنبه‌های آرمانی خود را از دست داد و جز پوسته‌ای از اصطلاحات عرفانی، که عموماً  
برای تملق شاهان ترک مورد استعمال اندرزنامه‌نویسان قرار می‌گرفت، چیزی از آن به  
جای نماند.

##### ۵- تفسیر اشراقی اندیشه سیاسی ایران شهری

بیشتر، از دو تفسیر فلسفی و عرفانی از اندیشه سیاسی ایران شهری در تمدن اسلامی  
سخن گفتیم. دریافت اشراقی را در ذیل هر یک از دو مقوله مزبور می‌توان جای داد، زیرا  
حکمت اشراق که شیخ شهاب‌الدین سهروردی پایه‌گذار آن بود، در واقع جمع‌ای است  
میان فلسفه عقل‌گرای مشاییان و شهودگرایی عرفای مسلمان. با وجود این، نظر به وجوه  
ممیّزه آن نسبت به فلسفه و عرفان و همچنین اهمیت ویژه این جریان و تداوم آن به  
عنوان سنت فلسفی غالب در طول چند سده، بهتر است آن را مشتمل بر قرائتی مستقل  
از اندیشه سیاسی ایران شهری بدانیم.

بررسی حکمت اشراق سهروردی به دلیل جایگاهی که در تاریخ اندیشه در ایران دارد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. شیخ اشراق خود را احیاگر حکمت خسروانی ایران باستان می‌داند و می‌نویسد:

«در میان ایرانیان باستان، مردمانی بودند که به حق رهبری می‌کردند و حق، آنان را در راه راست رهبری می‌کرد و این حکمای فاضل شباهتی به مجوسان نداشتند. ما حکمت اشراقی این حکما را، که تجربیات معنوی افلاطون و اسلافش گواه آن است، در کتاب خود *حکمه الاشراق* احیا کردیم و کسی در این زمینه بر ما پیشی نجسته است» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۲۸).

شیخ اشراق معتقد است که حکمت، خمیره و جوهری دارد که هرگز منقطع نمی‌گردد و همواره در طول تاریخ تداوم یافته است. این حکمت در شاخه ایرانی خود، در تاریخی که سهروردی ترسیم می‌کند، با گذر از زرتشت، کیومرث، فریدون، کی خسرو، ابویزید بسطامی، منصور حلاج، سهل تستری، ابوالعباس قصاب آملی و ابوالحسن خرقانی از ایران باستان تا دوره اسلامی امتداد یافته و منتقل شده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۰۲-۵۰۳).

بدین‌سان وی نظریه ویژه‌ای برای تداوم اندیشه ایران شهری در دوره اسلامی تدارک می‌بیند که در آن، نمایندگان واقعی این حکمت کهن، برخی از صوفیان و عرفای دوره اسلامی هستند. بر همین اساس است که هانری کربن، اندیشه اشراقی را با اصطلاح «گذار از حماسه پهلوانی ایران باستان به حماسه عرفانی دوره اسلامی» توضیح می‌دهد (Corbin, 1971, v2: 182-199). در تاریخ مثالی سهروردی از ایران، کارنامه شاهان اسطوره‌ای و شرح کردارهای نیک آنها که در شاهنامه با بهره‌گیری از گفتار حماسی بیان شده بود، نزد حکمای مسلمان به نوعی حماسه عرفانی تبدیل می‌شود. به بیان دیگر همان‌گونه که کربن توضیح داده است، تاریخ ایران و تداوم آن به عالم مثال منتقل می‌گردد (کربن، ۱۳۸۲: ۳۵۵-۳۹۷).

در حوزه اندیشه سیاسی، سهروردی حکومت را از آن حکیم اشراقی می‌داند. این حکیم کسی است که هم در حکمت ذوقی (تأله) و هم در حکمت بحثی و استدلالی،

مراتب کمال را پیموده باشد. اما از آنجا که چنین کسی بسیار نادر است، سهروردی در مرحله بعد حکومت حکیم متأله را پیشنهاد می‌کند، هر چند در حکمت استدلالی تبحری نداشته باشد. چنین کسی از نظر سهروردی، مشروعیت لازم را برای ریاست بر ظاهر و باطن انسان‌ها دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۲).

سهروردی نخستین کسی است که در تاریخ اندیشه سیاسی، بحث حکومت عارف یا قطب را مطرح می‌کند و بدین‌سان اندیشه سیاسی را با عرفان اسلامی پیوند می‌دهد. مهم‌ترین تفاوت دیدگاه اشراقی سهروردی با قرائت عرفانی، که پیشتر از آن سخن رانندیم، این است که دریافت عرفانی اندیشه سیاسی ایران‌شهری از لزوم اتصاف شاهان به ویژگی‌های معنوی و عرفانی سخن می‌گوید، اما شیخ اشراق بر لزوم حکومت اقطاب یا عارفان کامل که در هر عصری انگشت‌شمارند تأکید می‌ورزد. بنابراین دریافت شیخ اشراق از اندیشه سیاسی بسیار آرمانی است و دریافت عرفانی را باید واقع‌گراتر دانست. مهم‌ترین ویژگی برای حاکم نزد سهروردی، همانند دیگر روایت‌های اندیشه سیاسی ایران‌شهری، داشتن فرّه ایزدی است که در حکمت اشراق، برداشتی ویژه از آن عرضه می‌گردد. سهروردی در باب فرّ یا همان «خرّه» چنین می‌نویسد:

«و نوری که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی روشن گردد، در لغت پارسیان خرّه گویند، و آنچه ملوک خاصّ باشد، آن را کیان خرّه گویند. و از جمله آن کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند، خداوند نیرنگ ملک افریدون و آنکه حکم کرد بعدل... [کیان خرّه] آن روشنایی است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن گردن‌ها او را خاضع شوند» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۸۶-۱۸۷ و ج ۴: ۹۲).

در برداشت سهروردی از «خرّه کیانی»، متناسب با مبانی حکمت اشراق، بر «نورانی» بودن آن تأکید ویژه‌ای شده است<sup>(۱۱)</sup>. صاحب این نور با عوالم برتر متصل و پذیرنده انوار معنوی است، قادر به خلع روح از بدن است، دارای کرامات و قادر به انجام خوارق عادات است، در حکومت وی زمانه نورانی می‌شود، خیر و برکت فراوان می‌گردد و حتی «نشو نبات و حیوان تمام و کامل» می‌گردد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۸۶). سهروردی به صراحت تأکید دارد که حکومت چنین فردی هیچ نسبتی با سلطه‌جویی و تغلب ندارد و بدین



طریق راه خود را از کسانی که با شیوه‌های خشونت‌بار در پی تأسیس حکومت فاضله هستند، به طور خاص اسماعیلیان نزاری، جدا می‌کند.

در میان حکمای اشراقی، خود شیخ اشراق مؤسس این نظام فکری، بیش از همه به اندیشه سیاسی پرداخته است. اما در آثار پیروان و شارحان وی، رگه‌هایی از دریافت اشراقی از اندیشه سیاسی ایران شهری وجود دارد که البته از شرح نوشته‌های سهروردی فراتر نرفته‌اند<sup>(۱۲)</sup>. از جمله این افراد باید به نظام‌الدین هروی اشاره کرد که همانند شیخ اشراق، حکیم متألّه را واجد حق حکومت و خلیفه خدا بر زمین دانسته و الگوی چنین حاکمی را شاهان ایران باستان چون کیومرث و طهمورث و افریدون و کی‌خسرو معرفی می‌کند (هروی، ۱۳۶۳: ۹ - ۱۴). از دیگر قائلان به این دریافت باید از ملاصدرای شیرازی یاد کرد که انسان کامل را خلیفه خداوند بر زمین، دارای حق پادشاهی و سلطنت ظاهری و سایه خداوند بر زمین می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۱۰۱). دریافت اشراقی از اندیشه سیاسی ایران شهری نیز در کنار دریافت عرفانی، رویکرد غالب در اندیشه سیاسی متأخر تمدن ایرانی بوده است.

### نتیجه‌گیری

تمدن و فرهنگ ایرانی ورای گسست‌های تاریخی، نوعی تداوم در تاریخ داشته است و درون‌مایه‌های ثابت و تکرارشونده آن طی قرون متمادی به گونه‌های مختلف حفظ و بازتولید شده است. ایرانیان پس از گروش به آیین اسلام، رسوم و فرهنگ کهن خویش را ترک نگفتند، بلکه در پی حفظ و ارائه دریافت‌هایی نوین از آن برآمدند. در حوزه اندیشه سیاسی، نویسندگان و حکمای ایرانی همواره نظری به اندیشه و آیین حکومت‌داری ایران قدیم، که اندیشه سیاسی ایران شهری خوانده می‌شود، داشتند و می‌کوشیدند تا قرائت‌های خود از این اندیشه را در برابر نظریه خلافت مطرح سازند. بدین‌سان دریافت‌هایی از اندیشه سیاسی ایران شهری در تمدن اسلامی دیده می‌شود که همگی در صدد آنند تا اندیشه سیاسی ایران شهری را متناسب با شرایط تمدنی و دینی ایران اسلامی بازسازی کنند. این روایت‌ها همگی بر دریافت‌هایی از مفهوم بنیادین «فرّ»

۱۵۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

مبتنی شده‌اند که مهم‌ترین درون‌مایه اندیشه سیاسی ایران‌شهری را در طول تاریخ تحول آن، از ایران باستان تا دوره اسلامی تشکیل می‌دهد.

به بیان دیگر هر روایتی از اندیشه سیاسی ایران‌شهری در پی آن است که درک و تلقی نوینی از این مفهوم اساسی عرضه کند. هر یک از این دریافت‌ها از یکسو مبنایی نظری دارد و از سوی دیگر نسبتی با زمانه خود برقرار می‌سازد. به عنوان نمونه روایت حماسی شاهنامه در دوره‌ای تدوین شده است که جدالی فرهنگی و هویتی میان ایرانیان و بیگانگان در جریان بوده است و روایت عرفانی به دوره‌ای از تاریخ ایران مرتبط می‌گردد که تمدن اسلامی سخت متأثر از حملات نیروهای خارجی در اوج آشفتگی قرار دارد و عرفان به وجه غالب اندیشه‌ورزی ایرانیان بدل گشته است. از همین روی مطالعه دقیق این روایت‌های گوناگون می‌تواند دریچه‌ای باشد برای مطالعه سیر اندیشه و تحول آن در ایران و ما را به سوی تدوین نظریه‌ای جامع در باب تاریخ اندیشه ایرانی رهنمون سازد.

### پی‌نوشت

- ۱- ادموند بازورث برخلاف دریایی، که از تاریخ‌نگاری رسمی ساسانی سخن گفته است، می‌نویسد: «به نظر نمی‌رسد که سلسله شاهان ایرانی پیش از غلبه عرب، رسماً علم تاریخ‌نگاری را پرورانده باشند» (بازورث، ۱۳۸۱: ۲۸۵).
- ۲- بسیاری از فلاسفه معاصر غربی، مبنای هویت را تخیل اجتماعی می‌دانند (Ricoeur, 1986: 417-431).
- ۳- کربن به طور خاص از کی‌خسرو و مقام او در تداوم مثالی ایران در دوره اسلامی، به‌ویژه در سنت اشراقی، به تفصیل سخن گفته است (Corbin, 1971, v2: 168-182; 96-104).
- ۴- در اوستا آمده است: «بر هر یک از شما مردمان است که خواستار به چنگ آوردن فرّ ناگرفتنی باشد» (دوستخواه، ۱۳۸۱: ۴۹۴ و هم‌چنین بنگرید به: Gnoli, 1989: 315).
- ۵- یکی از تاریخ‌پژوهان غربی در باب کارکرد حماسه چنین می‌نویسد: «حماسه در ازمنه پیشین مرزهای حقیقت، حتی مرزهای احتمال را بی‌پروا زیر پا می‌نهد، با این‌همه نوعی تاریخ است، تاریخی که عواطف وفاداری و غرور ملی در آن غلبه دارد» (خیل، ۱۳۷۲: ۶).
- ۶- موارد مختلف استعمال فرّ در شاهنامه در اثر زیر بررسی شده است: ثروتیان، ۱۳۴۶.

۷- سعدی در باب «در سیرت پادشاهان» مکرر از «ملوک عجم» چون کی خسرو، نوشیروان و فریدون به نقل حکایت می‌پردازد (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۳).

۸- فردوسی: چنین گفت پرمایه دهقان پیر سخن هرچه زو بشنوی یاد گیر

۹- حافظ: رند عالم‌سوز را با مصلحت‌بینی چه کار کار ملک است آن‌که تدبیر و تأمل بایندش

۱۰- حافظ: از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست

۱۱- برخی از حکمای اشراقی در نوشته‌های سیاسی خود از اندیشه سیاسی اشراقی عدول کردند و راه سهروردی را ادامه ندادند. قطبالدین شیرازی و شمس‌الدین محمد شهرزوری، دو شارح معروف کتاب حکمه الاشراق، از این دسته‌اند. بخش سیاست مدن درّه التاج کتاب مشهور قطبالدین شیرازی، نوعی اندرزنامه است و شهرزوری هم در شجره‌اللهیه به تکرار اندیشه‌های سیاسی فارابی و دیگر حکمای مشایی پرداخته است (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۹؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۰۶-۵۴۰).

۱۲- در باب اینکه کیان خره با کدام دسته از انوار معنوی مورد نظر سهروردی منطبق است، اتفاق نظری میان پژوهشگران وجود ندارد. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: پورجوادی، ۱۳۸۰: ۳-۳۱ و ۱۳۸۲: ۱۸۱-۲۰۳؛ معین، ۱۳۸۲: ۴۳۵-۴۴۱.

## منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۹) مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، تهران، علمی و فرهنگی  
ابن ندیم، محمداسحاق (۱۳۴۶) الفهرست، ترجمه رضا تجدد، تهران، بانک بازرگانی ایران.  
ادی، ساموئیل ک. (۱۳۴۷) آیین شهریار در شرق، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، بنگاه ترجمه و  
نشر کتاب.  
ارشاد، محمدرضا (۱۳۸۲) «گفت‌وگو با داریوش شایگان»، در: گستره اسطوره، تهران، هرمس.  
اقبال، عباس (۱۳۸۲) شرح حال عبدالله بن المقفع، تهران، اساطیر.  
امین ریاحی، محمد (۱۳۷۲) سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی، مجموعه نوشته‌های کهن درباره  
فردوسی و شاهنامه و نقد آنها، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.  
اینوستراتنسف، کنستانتین (۱۳۴۸) مطالعاتی درباره ساسانیان، ترجمه کاظم کاظم‌زاده، تهران، بنگاه  
ترجمه و نشر کتاب.  
بازورث، سی. ادموند (۱۳۸۱) «نقش ایران در تاریخ‌نگاری اسلامی»، در: احسان یارشاطر و دیگران،  
حضور ایران در جهان اسلام، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، مروارید.  
بدوی، عبدالرحمن (۱۹۵۴) الاصول اليونانیة للنظریات السیاسیة فی الاسلام، حقه عبدالرحمن بدوی،  
قاهره، دار الکتب المصریه.  
بهار، مهرداد (۱۳۸۶) از اسطوره تا تاریخ، تهران، چشمه.  
بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳) آثار الباقیه، ترجمه علی اکبر داناسرشت، تهران، بی‌جا.  
پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۰) اشراق و عرفان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.  
----- (۱۳۸۲) «نور سکینه در فلسفه اشراق سهروردی»، نامه سهروردی، به کوشش حسن  
سیدعرب، تهران، وزارت ارشاد اسلامی. صص ۱۸۱-۲۰۳.  
پورداوود، ابراهیم (۱۳۴۷) یشت‌ها، تهران، دانشگاه تهران.  
تفضلی، احمد (۱۳۶۸) «آیین‌نامه»، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، تهران، انتشارت دایره‌المعارف  
بزرگ اسلامی.  
----- (۱۳۸۵) مینوی خرد، تهران، توس.  
ثروتیان، بهروز (۱۳۴۶) بررسی فرّ در شاهنامه فردوسی، تبریز، دانشگاه تبریز.  
خیل، پیتز (۱۳۷۲) استفاده و سوءاستفاده از تاریخ، ترجمه حسن کامشاد، تهران، علمی و فرهنگی.  
دریایی، تورج (۱۳۸۲ الف) «دیدگاه‌های موبدان و شاهنشاهان ساسانی درباره ایران‌شهر»، نامه ایران  
باستان، سال سوم، شماره دوم.  
----- (۱۳۸۲ ب) تاریخ و فرهنگ ساسانی، ترجمه مهرداد قدرت، تهران، ققنوس.  
دوستخواه، جلیل (۱۳۸۱) اوستا، ج ۱، تهران، مروارید.  
ذبیح‌الله صفا (بی‌تا) حماسه‌سرایی در ایران، بی‌جا.

- رازی، نجم‌الدین (۱۳۶۱) مرصاد العباد، تصحیح محمدمبین ریاحی، تهران، توس.
- رزمجو، حسین (۱۳۶۸) انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی، تهران، امیرکبیر.
- سعدی شیرازی، ابو عبدالله (۱۳۶۳) گلستان، به تصحیح عبدالعظیم قریب، تهران، روزبهان.
- سودآور، ابوالعلاء (۱۳۸۴) فرّه ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان، تهران، نی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات، ج ۱ و ۲، به کوشش هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات، ج ۳، به کوشش سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات، ج ۴، به کوشش نجف‌قلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۴) بت‌های ذهنی و خاطره‌آزلی، تهران، امیرکبیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴) دفتر روشنایی از میراث عرفانی بایزید بسطامی، تهران، سخن.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۳) رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه، المجلد الاول، تصحیح نجف‌قلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹) دره التاج، بخش حکمت عملی و سیر و سلوک، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران، علمی و فرهنگی.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۲) حماسه‌سرایی در ایران، تهران، امیرکبیر.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۳) زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.
- (۱۳۸۵ الف) درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.
- (۱۳۸۵ ب) خواجه نظام‌الملک، تبریز، ستوده.
- طوسی، نظام‌الملک (۱۳۷۲) سیرالملوک، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران، علمی و فرهنگی.
- عالیخانی، بابک (۱۳۷۹) بررسی لطائف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، تهران، هرمس.
- غزالی، امام محمد (۱۳۶۷) نصیحه الملوک، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، هما.
- فرای، ریچارد (۱۳۷۵) عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، سروش.
- (۱۳۷۷) میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، علمی و فرهنگی.
- فروهوشی، بهرام (۱۳۵۴) کارنامه اردشیر بابکان، متن پهلوی، آوانویسی و ترجمه بهرام فروهوشی، تهران، دانشگاه تهران.
- فیرحی، داوود (۱۳۷۸) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نی.
- کاسپرر، ارنست (۱۳۷۷) اسطوره دولت، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس.
- کاشانی مرقی، افضل‌الدین (۱۳۶۶) مصنفات، به کوشش مجتبی مینوی و محمد حیدری، خوارزمی.
- کربن، هانری (۱۳۸۲) «روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان»، ترجمه احمد فرید و عبدالحمید

- ۱۵۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳
- گلشن، در: نامه سهروردی، به کوشش علی اصغر محمدخانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص. ۳۹۷-۳۵۵.
- (۱۳۸۳) از هایدگر تا سهروردی، ترجمه حامد فولادوند، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کریستن سن، آرتور (۱۳۸۶) نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه احمد تفضلی، تهران، چشمه.
- کویاجی، جهانگیر کوورجی (۱۳۸۳) بنیادهای اسطوره و حماسه‌ی ایران، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، تهران، آگه.
- ماسه، هانری (۱۳۵۰) فردوسی و حماسه ملی، ترجمه مهدی روشن ضمیر، تهران، مؤسسه تاریخ و فرهنگ.
- مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۵۲) شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، انجمن فرهنگ ایران باستان.
- مسکویه رازی، ابوعلی احمد بن محمد (۱۳۵۸) الحکمه الخالده، جاویدان خرد، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی.
- معین، محمد (۱۳۶۳) مزدیسنا و ادب فارسی، تهران، دانشگاه تهران.
- (۱۳۶۷) «شاهان کیانی و هخامنشی در آثار الباقیه»، در: مجموعه مقالات، ج ۲، به کوشش مهدخت معین، تهران، معین، صص ۵۷-۸۷.
- (۱۳۸۲) «حکمت نوریه»، در: نامه سهروردی، صص. ۴۴۱-۴۳۵.
- ملاصدرا، صدر المتألهین (۱۳۶۲) تفسیر آیه مبارکه نور، تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران، مولی.
- هروی، نظام‌الدین (۱۳۶۳) انواریه، به کوشش حسین ضیائی، تهران، امیرکبیر.
- همدانی، میر سید علی (۱۳۵۸) ذخیره الملوک، تصحیح و تعلیق دکتر سید محمود انواری، تبریز، مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- هینلز، جان (۱۳۸۲) شناخت اساطیر ایران، ترجمه آموزگار و تفضلی، تهران، چشمه.
- پارشاطر، احسان (۱۳۸۱) حضور ایران در جهان اسلام، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، مروارید.

- Chittick, William "Baba Afzal-al-Din ", Iranica, vol 3.
- Corbin, Henry (1961) Terre céleste et corps de résurrection, Paris, Buchet-Chastel.
- (1971) En islam iranien, Paris, Gallimard, tome 2.
- (1971) En islam iranien, Paris, Gallimard, tome 4.
- (1976) Philosophie iranienne et philosophie comparée, Tehran, Académie iranienne de philosophie.
- Gnoli, Gherardo " Farr (ah)" , Iranica, vol. 9.
- Gnoli, gherardo (1989) The Idea of Iran, An Essay on its Origins, Roma.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1910) Les fonctions mentales dans les société inférieures,

Paris, F. Alcan.

Ricoeur, Paul (1986) *du texte à l'action*, Paris, Gallimard, pp. 417-431.

Rosenthal, Erwin (1962) *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge University Press.





دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳: ۱۵۷-۱۹۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۸/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۰۲/۰۷

## نقدی بر تحلیل‌های طبقاتی مبتنی بر رفتار انتخاباتی طبقه متوسط جدید در انتخابات (با تأکید بر انتخابات ریاست جمهوری دوره‌های هفتم (۱۳۷۶) و نهم (۱۳۸۴))

\* سعید میرترابی

\*\* سید مهدی میرعباسی

### چکیده

در فاصله سال‌های ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۴، بسیاری از عوامل مؤثر در رشد و توسعه طبقه متوسط جدید در ایران همچون رشد اقتصادی، گسترش شهرنشینی، گسترش سطح آموزش و سواد، توسعه نهادهای نظام سیاسی و گسترش دستگاه بوروکراسی دولت، توسعه نشر و انتشارات و... همچنان به رشد خود ادامه دادند و در نتیجه می‌توان انتظار داشت وزن قشر میانی جامعه در این سال‌ها در میان گروه‌بندی‌های اجتماعی رو به افزایش گذاشته باشد. از سوی دیگر در عمده تحلیل‌های طبقاتی مرتبط با نتایج انتخابات در سال‌های ۱۳۷۶ و ۱۳۸۰، بر نقش پیشرو طبقه متوسط تازه گسترش یافته در جامعه، در رقم زدن نتایج جدید و پیروزی شعارهای مرتبط با توسعه سیاسی تأکید شد. با این همه در شرایطی که عوامل مرتبط با گسترش طبقه متوسط جدید در جامعه در فاصله سال‌های ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۴ همچنان به رشد خود ادامه دادند، در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۴ (در دور اول)، نامزد انتخاباتی‌ای که مستقیماً شعارهای مرتبط با توسعه سیاسی را سر داد، از پیروزی بازماند و در دور دوم نیز با وجود حمایت گسترده طیف اصلاح‌طلبان از نامزد رقیب، در نهایت فردی به پیروزی گسترده رسید که در شعارهایش، کمتر اثری از آمال و اهداف منتسب به طبقه

saedmirtorabi@gmail.com

Mehdi\_mirabbasi@ymail.com

\* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه خوارزمی

\*\* کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد چالوس

متوسط جدید در جامعه دیده می‌شد.

مقاله حاضر در توضیح این تحول معماگونه، نشان می‌دهد که «ساختار اقتصادی دولتی - رانتی در کشور، کاربرد تحلیل‌های رایج طبقاتی به‌ویژه تحلیل‌های مبتنی بر رفتار سیاسی و انتخاباتی طبقه متوسط جدید را با محدودیت‌های خاصی روبه‌رو می‌کند و در پیش‌بینی نتایج انتخابات نمی‌توان تنها بر عوامل و متغیرهای مرتبط با گسترش کمی طبقه میانی و نقش هدایت‌گر آن در تعیین علایق انتخاباتی دیگر گروه‌های اجتماعی تکیه کرد». مقاله بر اهمیت عوامل ساختاری مرتبط با اقتصاد سیاسی نفت در شکل دادن به قشر بندی گروه‌های اجتماعی در کشورهای نفت‌خیز تأکید می‌ورزد و نشان می‌دهد این عوامل چگونه به شکل‌گیری طبقه متوسطی کمک می‌کنند که لزوماً از ویژگی‌ها و علایق نسبت داده شده به این طبقه مطابق با نظریه‌های رایج در بحث توسعه سیاسی، برخوردار نیست.

**واژه‌های کلیدی:** طبقه متوسط جدید ایران، گرایش‌های انتخاباتی نیروهای اجتماعی، ساختار اقتصاد دولتی - رانتی، انتخابات ریاست جمهوری و تحلیل‌های طبقاتی.

## مقدمه

انتخابات ریاست جمهوری در ایران در سال‌های پس از پیروزی انقلاب در مواردی به بروز نتایج غیر منتظره و شگفت‌آور منجر شده و چندین بار نامزدی از صندوق‌های رأی پیروز بیرون آمده که عموم ناظران، شانس چندانی برای پیروزی وی در انتخابات در نظر نمی‌گرفتند و یا دست کم تصور نمی‌کردند پیروزی وی با آرای بسیار بالایی همراه باشد. در این باره برای نمونه می‌توان به پیروزی همراه با آرای بالای بنی صدر (۱۳۵۸)، شهید رجایی (۱۳۶۰)، محمد خاتمی (۱۳۷۶) و محمود احمدی‌نژاد (۱۳۸۴) اشاره کرد. زمانی که در انتخابات دوره هفتم ریاست جمهوری، برخلاف پیش‌بینی معمول، نام سید محمد خاتمی در مقابل رقیبش علی‌اکبر ناطق‌نوری، با اکثریت قاطع از صندوق‌های رأی بیرون آمد، یکی از مهم‌ترین و جدی‌ترین عوامل تأثیرگذار در پیروزی و برتری اصلاح‌طلبان که روی میز کاری پژوهشگران و محققان قرار گرفت، نقش‌آفرینی قشرهای طبقه متوسط جدید از قبیل دانشجویان، اساتید و روشن‌فکران، کارمندان، شهرنشینان و کارآفرینان در انتخابات بود.

این نتایج در سال ۱۳۸۰ نیز تکرار شد و رئیس‌جمهور اصلاح‌طلب ایران بار دیگر در این انتخابات، پیروزی گسترده‌ای را نصیب خود ساخت و در این حال بار دیگر در تحلیل‌ها، درباره نتایج انتخابات به نقش‌آفرینی گسترده طبقه متوسط جدید تأکید شد. با این حال نتایج انتخابات در سال ۱۳۸۴، دگرگون شد. در این انتخابات، نامزد یا نامزدهایی که به نوعی شعارها و علایق مرتبط با طبقه متوسط جدید را نمایندگی می‌کردند، به طور مشخص یا به دور دوم انتخابات نرسیدند و یا در دور دوم با وجود حمایت گسترده طیف‌ها و نیروهای منتسب به علایق و منافع طبقه متوسط، از پیروزی در انتخابات بازماندند و در عوض نامزدی به پیروزی گسترده دست یافت که بر شعارها و علایقی متفاوت از آنچه به طور معمول به قشرهای میانی جامعه و به‌ویژه طبقه متوسط جدید نسبت داده می‌شود، تأکید می‌کرد.

پیروزی همراه با آرای بالای محمود احمدی‌نژاد در دور دوم انتخابات سال ۱۳۸۴، به عنوان نامزدی کمتر شناخته شده در برابر رقیبی که از چهره‌ها و وزنه‌های اصلی کشور و نظام در خلال دوره پس از انقلاب به شمار می‌رفت (هاشمی رفسنجانی)، شگفتی‌آفرید و علل متفاوتی برای این پدیده همچون تشنگی در اردوگاه اصلاح‌طلبان، وجود موانع

گسترده در برابر حرکت جبهه دوم خرداد، عملی نشدن شماری از وعده‌های مطرح شده در خلال انتخابات گذشته، ضعف در سازمان‌دهی به عناصر جامعه مدنی و به میدان نیامدن طبقه متوسط و... مطرح شد.

با این حال مقاله حاضر ضمن آنکه می‌پذیرد عوامل مطرح شده در بالا هر یک تا اندازه‌ای بر نتایج انتخابات اثر گذاشته‌اند، از منظری دیگر به موضوع پرداخته و این پرسش را مطرح می‌سازد که با توجه به ساختارهای خاص اقتصادی و سیاسی جامعه ایران، تحلیل‌های طبقاتی مبتنی بر محوریت عملکرد طبقه متوسط جدید در انتخابات تا چه اندازه قابل اتکاست؟

پاسخی که به عنوان فرضیه به این پرسش داده شده، این است که «ساختار اقتصادی دولتی - رانتی در کشور، کاربرد تحلیل‌های رایج طبقاتی به‌ویژه تحلیل‌های مبتنی بر رفتار سیاسی و انتخاباتی طبقه متوسط جدید را با محدودیت‌های خاصی روبه‌رو می‌کند و در پیش‌بینی نتایج انتخابات نمی‌توان تنها بر عوامل و متغیرهای مرتبط با گسترش کمی طبقه میانی جامعه و نقش هدایت‌گر آن در تعیین علایق انتخاباتی دیگر گروه‌های اجتماعی تکیه کرد».

در نتیجه مقاله حاضر قصد دارد که در تحلیل پدیده معماگونه‌ای که به آن اشاره شد، به عوامل دورتر و زیربنایی‌تری بپردازد که قادرند بر شیوه نقش‌آفرینی طبقات اجتماعی در انتخابات تأثیر بگذارند و در نهایت الگویی متفاوت از رفتار انتخاباتی را رقم بزنند که لزوماً با رفتار انتخاباتی نسبت داده شده به طبقه متوسط در الگوهای نظری رایج همخوانی ندارد.

روش پژوهش در مقاله، توصیفی - تحلیلی است که در آن به نوعی از رویکرد متاتئوری که مستلزم استفاده از روش‌های اسنادی و تحلیل محتوا و شیوه‌های تاریخی و مقایسه‌ای است، استفاده می‌شود. برای آزمون فرضیه مطرح شده در مقاله، ابتدا رویکرد نظری مقاله و مدل نظری آن در تفکیک بسترهای اجتماعی شکل‌گیری طبقه متوسط جدید در جوامع دارای اقتصاد مولد و جوامع دارای ساختار اقتصاد دولتی - رانتی تشریح می‌شود، تا نشان داده شود که در جوامع نفت‌خیز متکی به درآمدهای نفتی همچون ایران، تفاوت‌هایی جدی در زمینه عوامل مؤثر در پیدایش و نقش‌آفرینی طبقه متوسط

جدید وجود دارد. سپس تأثیر شماری از مهم‌ترین این عوامل شامل منبع اصلی رشد و توسعه اقتصادی، توسعه نهادهای آموزشی و توسعه شهرنشینی بر شکل‌گیری طبقه متوسط جدید در جامعه ایران بررسی شده است. این عوامل نشان می‌دهند که ساختار اقتصاد دولتی-رانتی به واسطه گرایش به نابرابری در توزیع منابع و تمرکز قدرت و ثروت در جامعه، ساختار انگیزه‌ها و علایق طبقه متوسط جدید را به گونه‌ای متفاوت در مقایسه با یک اقتصاد مولد شکل می‌دهد. در نتیجه با بهره‌گیری از الگوهای نظری رایج نمی‌توان رفتار انتخاباتی طبقه متوسط جدید را در جامعه کاملاً توضیح داد و به‌ویژه توان پیش‌بینی کننده این الگوها درباره نتایج انتخابات قابل اطمینان نیست.

در بسیاری از تحلیل‌های انتخاباتی به‌ویژه درباره نتایج انتخابات ریاست جمهوری سال‌های ۱۳۷۶ و ۱۳۸۰، بر محوریت طبقه متوسط جدید در رقم زدن به نتایج انتخابات و پیروزی گسترده اصلاح‌طلبان تأکید شده است. بر این اساس مقاله حاضر، نگاهی نقادانه به پژوهش‌هایی دارد که تحولات سیاسی-اجتماعی نیمه دوم دهه هفتاد و سال‌های ابتدایی نیمه اول دهه هشتاد را در حیطة تأثیرگذاری طبقه متوسط جدید می‌انگاشتند و معتقد بودند که دموکراتیزاسیون با توسل به متغیر مستقل پیروزی اصلاح‌طلبان در دوم خرداد ۱۳۷۶، و با کارگزاری متغیر وابسته رشد و تأثیرگذاری طبقه متوسط جدید در ایران در حال تحقق یافتن است (ساعی، ۱۳۸۶: ۲۱؛ بشیریه، ۱۳۸۷: ۱۸۷؛ ر.ک: قوچانی، ۱۳۸۹ و بحرانی، ۱۳۸۹).

در این راستا چنین اظهار عقیده شد که «علت اصلی شکل‌گیری جنبش دوم خرداد، عامل نارضایی سیاسی است که خود ناشی از ظهور طبقه اجتماعی متوسط بوده است» (سیف‌زاده و گلپایگانی، ۱۳۸۸: ۲۴۸). یا گفته شد که به واسطه تحرک اجتماعی و طبقاتی همراه با توسعه اقتصادی و سپس رشد طبقه متوسط جدید که در دوره سازندگی پدیدار شد، مطالبات جدیدی به وجود آمد که عمدتاً شامل مشارکت در اداره امور کشور و تعیین سرنوشت سیاسی بود» (زیباکلام و دیگران، ۱۳۸۹: ۱-۲؛ رزاقی، ۱۳۷۸: ۱۷۸). این نوع از تحلیل‌ها با نتایج انتخابات ریاست جمهوری در سال‌های ۱۳۷۶، انتخابات ششم مجلس در سال ۱۳۷۸ و انتخابات هشتم ریاست جمهوری در سال ۱۳۸۰ همخوانی بالایی

۱۶۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
داشت، اما با بهره‌گیری از آنها به سادگی نمی‌توان نتایج انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۴ را توضیح داد.

درباره حجم کمی طبقه متوسط جدید در جامعه، مطالعات چندانی صورت نگرفته و احتمالاً در این باره اتفاق نظر زیادی میان صاحب‌نظران وجود ندارد. در هر حال در یکی از مهم‌ترین مطالعات در این باره، حجم این طبقه ۲۶ درصد کل جامعه در سال ۱۳۷۶ برآورد شده است (بحرانی، ۱۳۸۹: ۱۲-۱۵). به طور طبیعی تحلیل‌هایی که در بالا به آنها اشاره شد، هم بر نقش کمی طبقه متوسط جدید در رقم زدن به نتایج انتخابات تأکید دارد و هم بر نقش کیفی آن یعنی در هدایت علایق انتخاباتی دیگر گروه‌های اجتماعی و نزدیک کردن آنها به علایق سیاسی‌ای همچون آزادی سیاسی، جامعه مدنی، مشارکت سیاسی و...؛ زیرا در هر حال اعضای طبقه متوسط جدید به لحاظ کمی از اکثریت برخوردار نیستند تا بتوانند نتایج دلخواه خود را در انتخابات رقم بزنند.

در واقع در این دسته از تحلیل‌ها، از یکی از عناصر اصلی سازنده طبقه متوسط جدید یعنی عنصر اقتصادی، غفلت شده و عموماً به بعد سیاسی و الگوهای مؤثر در گسترش این طبقه برای تبیین نقش طبقه متوسط جدید در تحولات سیاسی همچون انتخابات تکیه شده است. در حالی که «وقتی به مفهوم واقعی طبقه متوسط جدید می‌اندیشیم، عنصر اصلی که به ذهن می‌آید، عنصر اقتصادی است. اگر به دگرگونی‌ها در سده‌های سیزدهم و چهاردهم در اروپا و برپا شدن شهرهایی به نام بورگ<sup>۱</sup> بنگریم، درمی‌یابیم که یکی از عناصر سازنده طبقه متوسط، مفهوم بورژوازی به معنای انسان شهرنشین غربی است که عنصر تولیدکنندگی را در خود دارد. ولی از پس تجربه دردناک اقتصاد نفتی و دولت رانتیر در ایران، مفهوم طبقه متوسط، تفاوت‌های بنیادی با مفهوم راستین خود پیدا می‌کند (امینی و ستوده، ۱۳۹۰: ۹۶).

## رویکرد نظری مقاله

### الف) پیدایش و پیشینه طبقه متوسط جدید

اصطلاح «طبقه متوسط» را نخستین بار فردی روحانی به نام گیسبورن<sup>۲</sup> در ۱۷۸۵ به

---

1. Bourgh  
2. Gisborne

کار برد. منظور وی از این اصطلاح، طبقه توانگر و نیز کارآفرینانی بود که در مرز میان زمین‌داران و کشاورزان و کارگران شهری جای داشتند (مسعودنیا و محمدی فر، ۱۳۹۰: ۶۲). طبقه متوسط، امروزه به دو گروه اجتماعی نسبتاً وسیع تقسیم می‌گردد: طبقه متوسط قدیم و طبقه متوسط جدید. «بازرگانان و سوداگران صنعتی کوچک، مغازه‌داران، صاحبان بنگاه‌های اقتصادی کوچک و تولیدکنندگان مستقل در طبقه متوسط قدیم جای دارند» (ادیبی، ۱۳۵۶: ۱۴). این طبقه در گذشته با نام طبقه متوسط شناخته می‌شد. اصطلاح طبقه متوسط در سده نوزدهم رایج بود ولی در سده بیستم، رفته‌رفته بخشی از این اصطلاح با عنوان طبقه متوسط جدید، متوجه یقه سفیدان شد که از پزشکان، حساب‌داران، وکیلان، استادان دانشگاه، دانشمندان) و... تا کسانی که با کارهای معمولی‌تر و با مهارت کمتر سر و کار داشتند، همچون کارمندان دفتری، دبیران، آموزگاران، تکنیسین‌ها، دانشجویان، کارمندان و حقوق‌بگیران را در بر می‌گرفت (مسعودنیا و محمدی فر، ۱۳۹۰: ۶۲).

در ایران، طبقه متوسط از نیروهای اجتماعی مختلفی تشکیل شده است و منافع معارض و تاریخ پیدایش دوگانه‌ای دارد. به همین خاطر جامعه‌شناسان این طبقه را به دو گروه سنتی و جدید تقسیم می‌کنند (ازغندی، ۱۳۸۸: ۴۹). طبقه متوسط جدید در ایران در برگیرنده کارمندان ادارات، تحصیل‌کردگان، مدیران، تکنسین‌ها، صاحبان مشاغل آزاد مانند حقوق‌دانان، پزشکان و مهندسان است. اعضای طبقه متوسط جدید اصولاً دارای تحصیلات بوده و برای گذراندن زندگی بر دانش و مهارت خود تکیه دارند و همین امتیاز به آنها امکان می‌دهد که به عنوان حامل اصلی افکار و اندیشه‌های نو در دگرگونی اجتماعی جامعه، نقش اساسی بازی کنند (همان، ۵۰). آنچه مسلم است، در تعیین طبقه متوسط، ملاک‌هایی همچون میزان تحصیل، شیوه زندگی، شغل، شرایط سکونت، آگاهی طبقاتی، ضرورت‌های ناشی از بافت جوامع صنعتی، منزلت و موقعیت اجتماعی لحاظ شده است (عیوضی، ۱۳۸۰: ۱۴۳).

از طبقه متوسط جدید در ایران می‌توان در دوره قاجاریه سراغ گرفت؛ اما به عقیده عده‌ای، این طبقه «محصول نوسازی در ایران دوره رضا شاه پهلوی است. در واقع با

۱۶۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
کوشش‌های رضا شاه در توسعه ارتش مدرن و نظام اداری متمرکز کارآمد، طبقه متوسط جدید در ایران امکان ظهور یافت» (اشرف و بنوعیزی، ۱۳۸۸: ۸۶).

به گفته بسیاری از صاحب‌نظران، این طبقه در وقایع مهمی چون انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی نقشی پررنگ ایفا نموده و در حرکت‌های اصلاح‌طلبانه‌ای همچون دوم خرداد ۱۳۷۶، نقشی اساسی داشته است. این طبقه از زمان پیدایش «همواره تأثیر بسیاری بر تحولات سیاسی- اجتماعی بر جای گذاشته و کانون مخالفت‌های سیاسی در درون جامعه شهری و در کل کشور بوده است» (عیوضی، ۱۳۸۰: ۱۰۷).

#### ب) رابطه میان توسعه اقتصادی، طبقه متوسط و توسعه سیاسی

رابطه میان توسعه اقتصادی از سویی و توسعه سیاسی از دیگر سو، موضوعی پیچیده است و احتمالاً به نسبت زمان و مکان تغییر می‌یابد. در همین زمینه، عده‌ای مطرح می‌کنند که یک سطح و الگوی معین توسعه اقتصادی، به‌خودی‌خود برای ایجاد دموکراسی نه کافی است و نه ضرورت دارد (شه‌ازی، ۱۳۸۹: ۱۵۷).

بر این اساس سطح اقتصادی با تأثیرگذاری بر فضای سیاسی و نیروهای تسهیل‌کننده توسعه سیاسی، روند حرکت به سمت توسعه سیاسی و رشد دموکراسی را کاهش یا افزایش می‌دهد. در این زمینه، لیپست با تأکید بر رشد ثروت اقتصادی به عنوان عاملی برای دستیابی به سطوح بالای سواد و آموزش معتقد است که با بالا رفتن سطح تحصیلات، توسعه صنعتی و در نتیجه پیدایش قشر متوسط، سطح توقع اینان و کارگران بالا رفته و از نظام حکومتی انتظار دموکراسی و توزیع عادلانه‌تر درآمد را خواهند داشت (رفیع‌پور، ۱۳۸۷: ۵۴۴).

لیپست به‌ویژه با ارائه تحلیلی طبقاتی نشان داد که چه رابطه‌ای میان توسعه اقتصادی، گسترش طبقه متوسط در جامعه و گرایش به میانه‌روی و دموکراسی در جوامع پیشرفته به وجود می‌آید (سو، ۱۳۷۸: ۶۹). برینگتون مور نیز در همین راستا این ایده را مطرح کرد که به لحاظ تجربه تاریخی، بدون بورژوازی (طبقه متوسط) دستیابی به دموکراسی امکان‌پذیر نیست (ر.ک: مور، ۱۳۶۹).

«هانتینگتون»، تحلیل تک‌متغیره لیپست درباره رابطه توسعه اقتصادی، طبقه متوسط



و توسعه سیاسی را با طرح ایده «منطقه گذار» تقویت و پیچیده‌تر کرد. او خاطرنشان کرد که افزایش ثروت و رفاه اقتصادی در هر حال شانس کشور برای دستیابی به دموکراسی را افزایش می‌دهد و به اصطلاح آن را آماده گذار می‌سازد. اما در این میان باید به یک رشته عوامل تأثیرگذار دیگر نیز توجه کرد که به نوعی نقش توسعه اقتصادی در دستیابی به توسعه سیاسی را تکمیل می‌کنند (سو، ۱۳۷۸: ۱۰۲-۱۰۵). هانتینگتون به‌ویژه در این باره به شرایط متفاوت کشورهای صادرکننده نفت اشاره دارد. به گفته وی «توسعه اقتصادی گسترده که با صنعتی شدن همراه است، به دموکراسی شدن مدد می‌رساند؛ اما ثروتی که از فروش نفت (یا احتمالاً از دیگر منابع طبیعی) به دست می‌آید، چنین خاصیتی ندارد. درآمدهای نفت عاید دولت می‌شود، در نتیجه بر قدرت بوروکراسی دولت می‌افزاید، زیرا نیاز آن را به گرفتن مالیات از بین می‌برد و یا کاهش می‌دهد. افزون بر آن، دولت احتیاج پیدا نمی‌کند به مایحتاج ضروری مردم کشورش مالیات ببندد. هر قدر سطح مالیات کمتر باشد، اعتراض مردم کمتر خواهد بود» (هانتینگتون، ۱۳۸۸: ۷۵).

البته شماری از صاحب‌نظران، رابطه ضروری و مستقیم میان مالیات‌گیری و دموکراتیک شدن دولت را زیر سؤال برده‌اند. «جان واتربری» خاطرنشان می‌کند که «نه به لحاظ تاریخی و نه در قرن بیست، شواهد زیادی [در خاورمیانه] وجود ندارد که نشان دهد مالیات‌گیری به تحریک تقاضاها از حکومت برای پاسخگویی در ارتباط با استفاده از پول‌های مالیاتی منجر شده باشد». به گفته واتربری، «مالیات‌گیری ظالمانه به‌ویژه در نواحی روستایی، شورش‌هایی را در پی داشته، اما تحمیل بار مالیات از جانب حکومت به مردم، به اعمال فشار برای دموکراتیزه شدن تبدیل نشده است» (Waterbury, 1994: 29). «مایکل هرنبیز» بر این باور است که پیوند ساده و مستقیمی میان این دو برقرار نیست و واقع مالیات‌گیری همواره به دموکراسی منجر نمی‌شود. در طول تاریخ همواره پدیده مالیات‌گیری دولت بیش از خصلت نمایندگی آن بوده است (ر.ک: Herb, 2005). با این همه فراتر از سازوکار مالیات‌گیری، راه‌های دیگری را می‌توان در نظر گرفت که ممکن است در پیوند میان توسعه اقتصادی، طبقه متوسط و توسعه سیاسی در کشورهای نفت‌خیز اختلال ایجاد کند.

### شرایط متفاوت کشورهای نفت خیز

بر پایه رویکرد کلی مطرح شده در نظریه نوسازی، دموکراسی به واسطه مجموعه‌ای از تغییرات اجتماعی و فرهنگی و از جمله تخصصی شدن مشاغل، شهرنشینی و سطوح بالاتر آموزش پدید می‌آید. این تغییرات نیز به نوبه خود به واسطه توسعه اقتصادی رخ می‌دهد. در عین حال کارشناسان مختلف، مجموعه‌ای متفاوت از تغییرات اجتماعی و فرهنگی را در نظر گرفته‌اند. شاید در این میان دقیق‌ترین دیدگاه را «اینگلههارت» مطرح کرده باشد. وی خاطر نشان می‌کند که دو نوع از تغییرات اجتماعی، اثری مستقیم بر احتمال دموکراتیک شدن یک دولت برجای می‌گذارند:

۱. افزایش سطوح آموزش که در پی آن مردم از توان بهتری در بیان مقاصد و اهدافشان برخوردار می‌شوند؛ بدین معنا که توان سازمان‌دهی و برقراری ارتباط آنها با یکدیگر بهبود می‌یابد.

۲. روند روزافزون تخصصی شدن مشاغل که در مرحله نخست، نیروی کار را به بخش دوم [صنعت] و سپس به بخش سوم [خدمات] هدایت می‌کند. این تغییرات سبب می‌شود نیروی کار، استقلال عمل بیشتری به دست آورد و به فکر کردن درباره [منافع] خودش در ارتباط با هر شغل عادت کند. همچنین در اختیار داشتن مهارت‌های تخصصی سبب تقویت توان چانه‌زنی نیروی کار در برابر نخبگان می‌شود (Inglehart, 1996: 163).

رویکرد نوسازی که در نظریه‌های بالا به آن پرداخته شد، مسئله ثروت منابع را به شیوه‌ای مشخص بررسی نکرده، اما نتیجه منطقی این نظریه این است که اگر توسعه اقتصادی، به پیدایش این تغییرات فرهنگی و اجتماعی منجر نشود، دموکراتیزه شدن را نیز به دنبال نخواهد داشت. همان‌طور که اینگلههارت خاطر نشان کرده است: «آیا پیوند میان توسعه و دموکراسی صرفاً به سبب عامل ثروت برقرار می‌شود؟ پاسخ آشکارا منفی است. اگر دموکراسی به طور خودکار از ثروتمند شدن یک کشور پدید آید، کویت و لیبی باید به دموکراسی‌هایی نمونه تبدیل می‌شدند» (Inglehart, 1996: 165). به عبارت دیگر، اگر رشد اقتصادی متکی به فروش منابع، به افزایش سطح آموزش و تخصصی شدن بیشتر مشاغل منجر نگردد، در دستیابی به دموکراسی نیز ناکام خواهد ماند.

در واقع این ایده قابل طرح است که در الگوی مشاهده شده در غرب، میان رشد و توسعه اقتصادی و گسترش و نیرومند شدن طبقه متوسط، پیوندی ارگانیک وجود دارد و این دو یکدیگر را تقویت می‌کنند. همان‌گونه که کوئن بیان می‌کند: این رشد اقتصاد و صنعت و مؤسسات بزرگ بازرگانی در کشورهای صنعتی پیشرفته قرن بیستم بوده که با خود، افزایش نیاز به مدیران و متخصصان گوناگون را همراه نموده است. همین نیاز موجب شده که تعداد اعضای طبقه متوسط در جامعه افزایش یابد (کوئن، ۱۳۸۶: ۱۹۶).

بر این اساس شماری از صاحب‌نظران درباره آثار مثبت ثروت نفت در کشورهای نفت‌خیز بر تحول عمیق سیاسی ابراز تردید کرده‌اند. زیرا اینگونه کشورها، تحولی روشمند از کشاورزی به صنعت و سپس خدمات سطح بالا را آنگونه که در کشورهای پیشرفته صنعتی رخ داده تجربه نکرده‌اند (زکریا، ۱۳۸۵: ۸۱). رشد اقتصادی‌ای که به صورت خودبه‌خودی و بدون تلاش محقق شود، باعث توسعه سیاسی نمی‌شود. رشد اقتصادی یک جزء ضروری توسعه است اما تمام توسعه نیست. این بدان علت است که توسعه صرفاً یک پدیده اقتصادی نیست. بر این اساس توسعه چیزی بیشتر از رشد اقتصادی و از میان بردن موانع اقتصادی و غیر اقتصادی رشد است (حاجی یوسفی، ۱۳۸۸: ۶۷).

هواداران نظریه دولت رانتیر بر این باورند که حتی اگر قواعد بازی دموکراتیک به شکل صوری در کشورهای متکی به صدور منابع به کار گرفته شود، رانت‌جویی شدید نیروهای اجتماعی، مانع از بروز تحولی جدی در سازوکارهای اداره کشور خواهد شد (میرترابی، ۱۳۸۷: ۱۴۵). از جمله راجر میرسون در مطالعات خود در این‌باره نشان داده است که تنها چیزی که رأی‌دهندگان در کشورهای متکی به صدور منابع طبیعی مد نظر قرار می‌دهند، توزیع دوباره منابع است (ر.ک: Myerson, 1993). بر پایه ادبیات دولت رانتیر، تنها نقش معنی‌داری که دولت بازی می‌کند، توزیع درآمدهاست. از این‌رو افرادی همچون «لوسیانی» یا «دلاروس» از تعبیر «دولت توزیع‌کننده»<sup>۱</sup> برای این نوع دولت بهره گرفته‌اند (میرترابی، ۱۳۸۷: ۱۷-۱۸). به گفته وانچکانو لم، یکی از ویژگی‌های مهم رقابت‌های انتخاباتی در این کشورها این است که برنامه‌ها و خط‌مشی‌های احزاب و گروه‌های سیاسی برای اداره کشور، به شدت از توزیع رانت تأثیر می‌پذیرد. اینگونه

---

1. Distributive state

۱۶۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
برنامه‌ها و خط‌مشی‌ها تنها زمانی اهمیت می‌یابد که بر سیاست توزیع منابع تأثیر بگذارد  
(Wantchewanand Lam, 2002: 2).

### آثار ساخت اقتصادی - رانتی بر تحول کمی و کیفی طبقه متوسط

در ادامه به بررسی آثار ساخت اقتصاد دولتی - رانتی بر فضای رشد و گسترش طبقات متوسط جدید در جامعه می‌پردازیم. این بررسی نشان می‌دهد که این شالوده اقتصادی - سیاسی، هم از یکسو به گسترش و رشد کمی طبقات متوسط از راه گسترش شهرنشینی، سطوح آموزش و دستگاه بوروکراسی دولت می‌پردازد و هم می‌تواند به واسطه دامن زدن و برجسته کردن متغیرهایی همچون تضعیف بخش خصوصی و معضل نابرابری‌های اجتماعی در سطوح مختلف، به شکلی کیفی بر طبقه متوسط جامعه و علایق و گرایش‌های آن اثر بگذارد.

#### ۱- ساخت اقتصاد دولتی - رانتی و توسعه سطوح آموزش و بوروکراسی دولت

توسعه آموزشی یکی از ابعاد مدرنیزاسیون است و می‌تواند علت مشارکت انتخاباتی محسوب شود. بر اثر توسعه آموزشی، نیروهای اجتماعی (طبقه متوسط) مانند دانشجویان، روشن‌فکران و استادان ظهور می‌کنند. این قشرهای اجتماعی جدید به عنوان انسان‌های مدرن که عمدتاً محصول آموزش‌های جدیدند، با فرض درخواست مشارکت سیاسی در نظام سیاسی موجود، از طریق مشارکت انتخاباتی بر فرایندهای سیاسی اعمال نفوذ می‌کنند (ساعی، ۱۳۸۸: ۶).

در سال ۱۳۷۵، نسبت باسوادان در جمعیت هفت سال به بالای کشور، ۷۹/۵۱ درصد بود که این میزان در سال ۱۳۸۵ به ۸۴/۶۱ درصد رسید. این میزان رشد، بیانگر تحول چشمگیر در ساختار آموزشی جامعه است. با استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران به تدریج بر تعداد دانشجویان و اعضای هیئت علمی افزوده شد، به طوری که تعداد دانشجویان از ۳۴۹۸۴۸ نفر در پایان دهه اول انقلاب، به ۳۵۸۱۰۷۰ نفر در سال ۱۳۸۷ رسید. تعداد اعضای هیئت علمی نیز از ۵۷۹۴ نفر، به ۱۸۲۱۹ نفر در دوره‌های مشابه رسید (جدول ۱).

جدول ۱- تعداد کل دانشجویان و اعضای هیئت علمی (۱۳۶۳ تا ۱۳۸۷)

سال	تعداد دانشجویان	تعداد کل اعضای هیئت علمی وزارت علوم	تعداد کل اعضای هیئت علمی تمام وقت مؤسسات آموزش عالی
۱۳۶۳	۱۴۵۸۰۹	—	اطلاعاتی در دست نیست
۱۳۶۷	۳۴۹۸۴۸	۵۷۹۴	اطلاعاتی در دست نیست
۱۳۷۱	۶۳۳۸۴۷	۱۰۶۶۰	۱۳۳۵۷
۱۳۷۵	۱۱۹۲۳۲۹	۱۱۵۲۶	۱۹۹۰۶
۱۳۷۹	۱۵۱۶۶۷۳۲	۱۲۴۴۴	۳۳۲۴۴
۱۳۸۳	۲۱۱۷۴۷۱	۱۳۷۵۰	۴۲۶۲۵
۱۳۸۷	۳۵۸۱۰۷۰	۱۸۲۱۹	۶۳۲۸۹

(منبع: مرکز آمار ایران، گزارش‌های وزارت علوم)

همان‌گونه که مشخص است تعداد قشرهای طبقه متوسط جدید (دانشجویان و اساتید) در سال‌های مورد بررسی در این مقاله (۸۴-۱۳۷۶) نسبت به دوره ماقبل خود، رشد بسیار چشمگیری داشته و در نتیجه شمار این افراد به سرعت رو به افزایش گذاشته است. جدول نشان می‌دهد که شمار دانشجویان و اساتید هیئت علمی در این دوره، حدود دو برابر افزایش یافته است. با این همه، این قشر رو به گسترش سریع، نتوانست در مسیر استمرار و تحکیم علایق و آرمان‌هایی که به طور معمول به طبقه متوسط جدید نسبت داده می‌شود، گام مؤثری بردارد و حتی دستاوردهای انتخاباتی دو دوره قبل را استمرار بخشد. اگر در دوم خرداد ۱۳۷۶، رابطه معناداری را در این خصوص در نظر داشته باشیم که افزایش سطح آموزش و سواد باعث گسترش طبقه متوسطی می‌گردد که ظهور رهبران اصلاح‌طلب در درون حاکمیت را دامن می‌زند، می‌باید در دوران منتهی به انتخابات ۱۳۸۴، با تقویت سطح آموزش، تحصیلات و سواد و در نتیجه گسترش طبقه متوسط جدید، شاهد ادامه این روند باشیم. در حالی که «نمی‌توان رابطه معناداری را میان تحصیلات و مشارکت در مرحله دوم انتخابات دوره نهم ریاست جمهوری برقرار کرد» (پرچی، ۱۳۸۶: ۵۷).

در توضیح چرایی تبدیل نشدن سرمایه‌های انسانی آموزش دیده در این دوران به

سرمایه اجتماعی منتسب به طبقه متوسط جدید با ویژگی‌هایی همچون توانایی سازمان‌دهی به خود و چانه‌زنی مؤثر بر سرعلائق و منافع خود و از جمله تأثیرگذاری بر روند و نتیجه انتخابات، به دو علت عمده می‌توان اشاره کرد. نخست اینکه احتمالاً رشد سریع مراکز آموزش عالی و افزایش بی‌سابقه شمار دانشجویان در این دوران، بیشتر بیانگر رشد کمی آموزش و مؤلفه‌های وابسته به آن است و در این میان شاخص‌های کیفی آموزش دست کم از این رشد پرشتاب کمی عقب مانده است. جانسون، به عنوان یکی از نظریه‌پردازان آموزش و فرهنگ، آموزش صحیح را شرط به وجود آمدن «طبقه متوسطی با فرهنگ، آزادمنش، شریف و متحول» می‌داند (خورسندی، ۱۳۸۵: ۱۳).

در سال‌های اخیر، کیفیت آموزش به موازات گسترش پوشش‌های آموزشی و رشد کمی، دچار افول شده است. به عنوان مثال واقعیت این است که رشد کمی دانشجویان و دانشگاه در مقطع زمانی یک ربع قرن انقلاب اسلامی، به طور میانگین پانزده درصد در سال است که در طول تاریخ آموزش عالی مدرن در دنیا بی‌نظیر بوده است. تجربه جهانی نشان می‌دهد که رشد و گسترش کمی آموزش، به‌ویژه در کشورهای در حال توسعه، به دلیل فقدان امکانات مهارتی، مالی و کالبدی لازم، منجر به افت کیفی آموزش می‌شود. نمونه بارز آن، آمار و داده‌های تطبیقی آموزش عالی کشورهای در حال توسعه به‌ویژه ایران در مقایسه با سایر کشورهای دنیا در زمینه رتبه‌بندی سالانه دانشگاه‌های برتر جهان، درصد پایین تولیدات علمی و تکنولوژی، تیراژ تألیفات و انتشار آثار و مقالات علمی و پژوهشی در منابع معتبر بین‌المللی و داشتن یکی از بالاترین درصدها در پدیده فرار مغزها<sup>۱</sup> و اتلاف مغزها<sup>۲</sup> در بین کشورهای در حال توسعه است (همان: ۸-۱۰).

علت دوم که احتمالاً مهم‌تر است، به مؤلفه‌های زیربنایی تر مرتبط با ساخت اقتصاد دولتی - رانتهی بازمی‌گردد. در این ساختار، دولت به عنوان بزرگ‌ترین کارفرما عمل می‌کند و درصد بزرگی از فارغ‌التحصیلان مدارس و دانشگاه‌ها جذب بوروکراسی دولت می‌شوند (ساعی، ۱۳۸۶: ۱۲۲). در سال ۱۳۷۵، تعداد ۱۴/۵۷۱/۵۷۲ نفر در بخش‌های مختلف دولتی و خصوصی و غیره (اظهار نشده) مشغول به کار بودند که از این رقم، ۴/۲۵۷/۹۶۷ نفر در دستگاه‌های مختلف دولتی و بخش عمومی فعالیت می‌کردند (جدول ۲).

1. Brain Drain  
2. Brain Waste

جدول ۲- برآورد شاغلان ده ساله و بیشتر بر حسب وضع شغلی (۱۳۷۵)

اظهار نشده	مزد و حقوق بگیران بخش عمومی	بخش خصوصی					جمع	کل کشور...
		کارکنان فامیلی بدون مزد	مزد و حقوق بگیران	کارکنان مستقل	کارفرمایان	جمع		
۴۶۲۷۲۲	۴۲۵۷۹۶۷	۷۹۷۱۹۵	۳۳۲۷۱۸۷	۵۱۹۸۹۹۱	۵۲۷۵۱۰	۹۸۵۰۸۸۳	۱۴۵۷۱۵۷۲	

(منبع: مرکز آمار ایران - نتایج کلی سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۷۵، تهران، ۱۳۷۶، جلد اول)

اما با مقایسه همین بخش‌ها در سال ۱۳۸۵ درمی‌یابیم که در این سال، با افزایش تعداد شاغلین در بخش‌های مختلف، این میزان به ۲۰/۴۷۶/۳۴۴ نفر می‌رسد که از این تعداد، ۵/۰۲۴/۸۹۳ نفر بخش عمومی و دولتی را تشکیل می‌دهند (جدول ۳). این امر نشان‌دهنده افزایش حجم چشمگیر قشرهای طبقه متوسط جدید است.

جدول ۳- برآورد شاغلان ده‌ساله و بیشتر بر حسب وضع شغلی (۱۳۸۵)

اظهار نشده	مزد و حقوق بگیران بخش عمومی	بخش خصوصی					جمع	کل کشور...
		کارکنان فامیلی بدون مزد	مزد و حقوق بگیران	کارکنان مستقل	کارفرمایان	جمع		
۳۸۷۲	۵۰۳۴۸۹۳	۸۹۲۵۶	۶۸۳۱۱۶	۵۴۹۴۶۷۳	۷۳۶۵۹۴۰	۱۵۳۰۴۶۴	۲۰۴۷۶۳۴۴	

(منبع: مرکز آمار ایران - نتایج کلی سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۸۵: ۱۵۵)

جدول (۳) نشان می‌دهد که شمار این افراد در خلال ده سال بعد، افزایش درخور توجهی پیدا کرده و به بیش از پنج میلیون نفر رسیده است. بنابراین طیف بزرگی از طبقه متوسط جدید که در نتیجه توسعه سطوح آموزشی پدید می‌آیند، در نهایت پیوند

۱۷۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
شغلی و معیشتی نزدیکی با دولت برقرار می‌کنند و در نتیجه توانایی پیگیری مستقل  
علائق و منافع خود را از دست می‌دهند.

## ۲- ساخت اقتصاد دولتی - رانتی و گسترش سریع شهرنشینی

در مباحث مرتبط با عوامل گسترش طبقه متوسط در جامعه، به رشد شهرنشینی و  
گسترش مفاهیم و حقوق شهروندی که زمینه‌ساز طرح خواسته‌های سیاسی و اجتماعی  
جدید است، تأکید فراوانی وجود دارد. از منظر جامعه‌شناختی نیز رشد جمعیت شهری  
غالباً با رشد طبقه متوسط جدید همراه است.

شهرنشینی و اجتماع در شهر غربی، مبتنی بر بازار آزاد است و تبادل اقتصادی، تبادل  
نمادین و تبادل اجتماعی، شکلی جدید از اشتراک و جامعه را ارائه می‌دهد و بنابراین  
شکل همبستگی مشتق از عوامل اقتصادی-اجتماعی است (جنکس، ۱۳۹۰: ۱۹۰-۱۹۱). با  
این حال در کشورهای نفت‌خیز، سرمایه‌گذاری گسترده دولت در زیربنای شهری و  
صنعتی، نقش عمده‌ای در گسترش سریع جمعیت شهرنشین در این کشورها دارد.

از دیگر سو، ساختار نامتناسب هزینه درآمدهای نفت به نفع طبقات بالای  
شهرنشین، هم به توزیع نابرابرتر درآمدها دامن می‌زند (ر.ک: کارشناس، ۱۳۸۲) و هم  
گرایش نیرومندی برای مهاجرت از روستا به شهر و مقابله با ساختارهای ناعادلانه توزیع  
منابع پدید می‌آورد. «در آخر صف اکثریت عظیم روستاییان قرار دارند که بیشتر و  
فقیرتر از آنند که در زمره بهره‌وران درآمد نفت قرار گیرند و در مواردی نظیر ایران، از  
لحاظ سیاسی ضعیف‌تر از آن هستند (به دلایل اقتصادی-اجتماعی و تاریخی گوناگون)  
که قادر به تهدید مستقیم رژیم‌های حاکم باشند. آنها احتمالاً با تغییر مکان تلافی  
خواهند کرد، یعنی با مهاجرت به شهرها و پیوستن به آن دسته از توده‌های شهری که  
دولت می‌خواهد تا اندازه‌ای خشنودشان نگاه دارد» (کاتوزیان، ۱۳۸۴: ۲۹۰).

بر اساس نتایج سرشماری عمومی نفوس و مسکن سال ۱۳۸۵، جمعیت کشور  
۷۰۴۹۵۷۸۲ نفر بوده است. با توجه به جمعیت ۶۰۰۵۵۴۸۸ نفری سال ۱۳۷۵ تا ۱۳۸۵،  
سالانه به طور متوسط حدود ۱/۰۴۴/۰۲۹ میلیون نفر به جمعیت کشور افزوده شده که  
متوسط رشد سالانه آن، برابر با ۱/۶۲ درصد است. با توجه به جمعیت شهری کشور در  
سال ۱۳۸۵، میزان شهرنشینی در این سال برابر با ۶۸/۴۶ درصد به دست می‌آید. مقایسه



میزان شهرنشینی در این سال با سال‌های ۱۳۷۵ و ۱۳۶۵، یک روند افزایشی سریع را نشان می‌دهد (جدول ۴). به طور کلی علاوه بر جاذبه‌های شهرنشینی (رفاه بیشتر، وجود امکانات اقتصادی، آموزشی، ارتباطی و سیاسی)، برنامه‌های توسعه مثل گسترش ارتباطات، سرعت این روند را افزایش داد (فوزی و رضایی، ۱۳۸۸: ۱۵).

جدول ۴- سیر رشد شهرنشینی و روستائینشی (۱۳۴۵ تا ۱۳۸۵)

سال	کل جمعیت	شهرنشین	روستائین	درصد شهرنشین	درصد روستائین
۱۳۴۵	۲۵/۷۸۸/۷۲۲	۹/۷۹۴/۲۴۶	۱۵/۹۴۴/۴۷۶	۳۷/۹	۶۲/۱
۱۳۵۵	۳۳/۷۰۸/۷۴۲	۱۵/۸۵۴/۶۸۰	۱۷/۸۵۴/۰۶۴	۴۷/۰	۳۵
۱۳۶۵	۴۹/۴۵۵/۰۱۰	۲۶/۸۴۴/۵۶۱	۲۲/۳۴۹/۳۵۱	۵۴/۳	۴۵/۷
۱۳۷۵	۶۰/۰۵۵/۴۸۸	۳۶/۸۱۷/۷۸۹	۲۳/۰۲۶/۲۹۳	۶۱/۳	۳۸/۷
۱۳۸۵	۷۰/۴۷۲/۸۶۵	۴۸/۲۴۵/۷۵	۲۲/۲۲۷/۷۷۱	۶۸/۴۶	۳۱/۵۴

(منبع: مرکز آمار ایران)

بنابراین در ایران، افزایش میزان جمعیت در شهرها و گسترده‌تر شدن آن، لزوماً به دلیل وجود اقتصاد مولد که محل اجتماع از طریق مهاجرت یا تربیت قشرهای طبقه متوسط جدید متخصص و با مهارت می‌باشد، نیست، بلکه تا اندازه زیادی تحت تأثیر مهاجرت قشرهای اجتماعی مختلفی است که خواهان جبران عقب ماندن خود از چرخه توزیع درآمدهای نفت در مراکز شهری است. در کشورهای دارای اقتصاد دولتی-رانتی همچون ایران، به دلیل انتقال حجم بالای درآمدهای حاصل از فروش نفت به کلان‌شهرها همچون پایتخت، مهاجرت بیشتری به این شهرها صورت می‌گیرد.

بر این اساس در سال ۱۳۷۵، ۳۶/۵ درصد از مهاجرین در نقاط شهری ساکن بوده‌اند (مرکز آمار ایران، ۱۳۷۵: جدول ۱۳-۲). در حالی که این میزان در سال ۱۳۸۵، به ۷۶/۱۱ درصد افزایش می‌یابد (مرکز آمار ایران، ۱۳۸۵: جدول ۱-۲۰). با افزایش درآمدهای حاصل از فروش نفت و انتقال آن به مرکز شهرها، مهاجرت بیشتری نیز به شهرها صورت پذیرفته است. بنابراین در ایران، افزایش میزان جمعیت در شهرها و گسترده‌تر شدن آن، بیشتر از آنکه به دلیل وجود اقتصاد مولد که محل اجتماع از طریق مهاجرت یا تربیت قشرهای

۱۷۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
طبقه متوسط جدید متخصص و با مهارت باشد، به دلیل مهاجرت قشرهای اجتماعی مختلفی است که به سهم‌خواهی از پول نفت برآمده‌اند.

بر این اساس، جمعیت تهران در گروه سنی ۱۵-۶۴ ساله، که در سال ۱۳۷۵ معادل ۶۱/۴۲ درصد بود، در سال ۱۳۸۵ به بالاترین میزان در برابر دیگر استان‌ها یعنی ۷۳/۶۳ درصد رسید (همان: ۷۰). در تهران در دور اول انتخابات ریاست جمهوری دوره نهم، از هشت میلیون و ۲۳۱ هزار و ۲۳۰ نفر واجدان شرایط، ۶۳/۷ درصد در انتخابات شرکت کردند که به ترتیب نفر اول: محمود احمدی‌نژاد، یک میلیون و ۵۰۰ هزار و ۸۲۹ رأی، دوم: اکبر هاشمی رفسنجانی، یک میلیون و ۲۷۴ هزار و ۲۷۶ رأی، سوم: مصطفی معین ۶۴۸۵۹۸ رأی، چهارم: محمدباقر قالیباف ۶۱۴۳۸۱ رأی، پنجم: مهدی کروبی ۴۱۵۱۸۷ رأی، ششم: محسن مهرعلیزاده ۲۸۱۷۴۸ رأی و هفتم: علی اردشیر لاریجانی ۲۴۶۱۶۷ رأی را به خود اختصاص دادند. در دور دوم نیز از کل آرا (۳۶۵۴۸۰۱ نفر)، محمود احمدی‌نژاد ۲۱۷۴۷۳۴ رأی و اکبر هاشمی رفسنجانی ۱۳۹۰۸۳۹ رأی را در تهران از آن خود کردند (www.Fa.wikipedia.org). پایتختی که تا سال ۱۳۸۵، ۲۵/۴۰ درصد از کل شهرنشینان کشور را در خود جای داده بود (مرکز آمار ایران، ۱۳۸۵: ۶۱).

در واقع اگر افزایش جمعیت شهرنشین تهران را بر اساس الگوهای نظری رایج به عنوان نمونه‌ای از گسترش شهرنشینی‌ای تلقی کنیم که باعث گسترش قشرهای طبقه متوسط جدید شده، این سؤال مطرح می‌شود که چرا اکثر این مردم شهرنشین، در انتخابات سال ۱۳۸۴ به رئیس‌جمهوری رأی اعتماد دادند که شعارها و اهداف اعلام شده‌اش با منافع و تمایلات نسبت داده شده به طبقه متوسط همخوانی نداشت؟ جالب توجه است که آرای نامزد پیروز انتخابات در سال ۱۳۸۴، در شهرهای بزرگ که طبقه متوسط جدید باید ظهور و اثرگذاری چشمگیرتری در آنجا داشته باشد، بیشتر بوده است.

در انتخابات سال ۱۳۸۴، در شهرستان‌های بزرگ کشور به ترتیب احمدی‌نژاد (۲۴/۸ درصد)، هاشمی (۲۲/۷ درصد)، قالیباف (۱۵/۵ درصد)، کروبی (۱۳/۸ درصد) و معین (۱۳/۲ درصد) حائز اکثریت آرا شدند. بررسی آرا در مرحله دوم نشان می‌دهد که تفاوت چندانی در میزان کسب آرای کاندیداها در نقاط شهری و روستایی و همچنین در شهرهای کوچک، متوسط و بزرگ وجود ندارد. در تمام این گروه‌ها، احمدی‌نژاد به طور متوسط آرای بین ۶۱ تا ۶۸ درصد را کسب کرد و آرای هاشمی نیز بین ۳۲ تا ۳۹

درصد متغیر بوده است. ملاحظه می‌شود که احمدی‌نژاد در مرحله دوم موفق شد آرای سایر کاندیداها را به سمت خود جذب کند (ر.ک: [www.fardanews.com](http://www.fardanews.com)؛ [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org)؛ پرچمی، ۱۳۸۶: ۵۸؛ کاویانی راد و ویسی، ۱۳۸۷: ۱۵).

### ۳- ساخت اقتصاد دولتی - رانتی و ضعف بخش خصوصی مستقل

دولت در ایران، قسمت عمده درآمد خود را از منابع خارجی (در قالب درآمد ارزی) و به شکل رانت دریافت می‌کند. بنابراین سیاست‌های کلی و برنامه‌ریزی‌های آن تحت‌الشعاع این درآمدها قرار می‌گیرد. حدود هشتاد درصد فعالیت اقتصادی در سیطره دولت است و اکنون بیش از هفتاد درصد از منابع تراز پرداخت‌ها و حدود هفتاد درصد بودجه عمومی دولت به درآمدهای نفتی وابسته است. چنین دولتی احساس نیاز به بخش خصوصی نمی‌کند و نسبت به آن احساس استقلال بالایی دارد. نهادهای حامی و تشدیدکننده خود را طبق میل و سلیقه خویش تشکیل می‌دهد و در یک کلام، ملت رانتیر می‌سازد. در چنین شرایطی، گروه‌های کارآفرین و بخش خصوصی توان رقابت و رشد چندانی ندارند و محور فعالیت‌ها، دسترسی و کسب هر چه بیشتر رانت در حال چرخش می‌شود (ابراهیم بای سلامی، ۱۳۸۸: ۱۷۸؛ حاجی یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۵۷-۱۶۳).

شواهد فراوانی درباره استمرار وابستگی اقتصاد و منابع درآمدی دولت به درآمدهای نفت وجود دارد. هم در دوره دولت رفسنجانی و هم در دوره دولت خاتمی، درآمدهای نفتی، چهل تا پنجاه درصد از سهم مستقیم درآمد دولت و حدود ۶۵ درصد سهم غیر مستقیم آن را هم شامل می‌شد. در این مقطع نفت، هشتاد درصد درآمد صادراتی را تأمین کرد (کدی، ۱۳۸۳: ۷۰).

به طور کلی عملکرد تجارت خارجی ایران، ضعیف و وابسته به صادرات نفت است. در حالی که ایران، حدود یک درصد جمعیت جهان را دارد، در سال‌های ۹۳ تا ۹۷ و در بهترین وضعیت، تنها ۰/۴۹ درصد صادرات جهان متعلق به ایران بوده است. علاوه بر آن در همین سال‌ها، بیش از ۷۵ درصد کل صادرات ایران را نفت و گاز تشکیل می‌داده است. پس اگر صادرات نفت را جدا کنیم، در همین دوره، ۰/۱ درصد از صادرات جهان متعلق به ایران بوده است. جریان سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی به ایران، در بین

۱۷۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

سال‌های ۹۰-۱۹۸۵ و ۹۳-۱۹۹۲ منفی، یعنی با انتقال سرمایه به خارج از ایران روبه‌رو بوده است. میزان سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی به ایران در سال‌های ۹۹-۱۹۹۴ نیز افزایش یافته، اما رقم آن بسیار اندک بوده است (پورپاشاکاسین، ۱۳۸۶: ۲۱۸-۲۱۹). همین امر حاکی از آن است که ساختار اقتصادی کشور در دوره مورد بحث تنوعی ندارد و همچنان به درآمدهای نفتی وابسته است.

در چنین شرایطی از یکسو به دلیل سیطره اقتصاد دولتی-رانتی و از سوی دیگر به خاطر تبدیل نشدن سرمایه‌های راکد (ذخایر و منابع طبیعی مانند نفت) به سرمایه مولد، کار و معیشت طبقه متوسط جامعه بیش از پیش به عملکرد و سیاست‌های دولت گره می‌خورد و در نتیجه استقلال عمل طبقه متوسط در پیگیری منافع و علایقش کاهش می‌یابد.

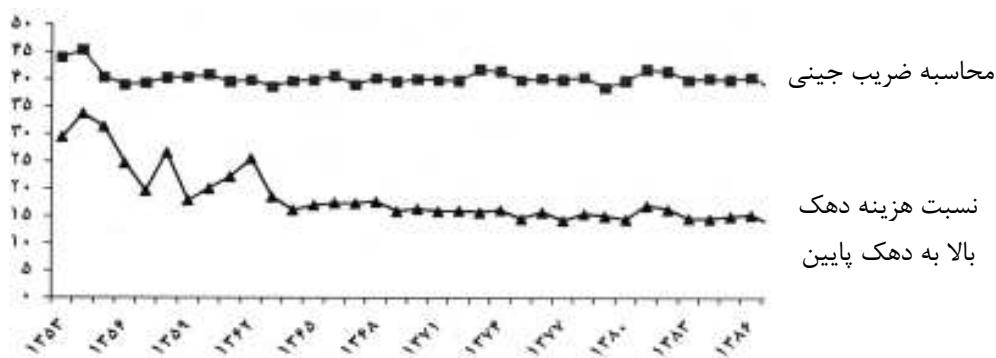
#### ۴. ساخت اقتصاد دولتی-رانتی و معضل نابرابری‌های اجتماعی

در ساخت اقتصاد دولتی-رانتی، افراد و گروه‌های وابسته به قدرت سیاسی از رانت‌های گوناگونی بهره‌مند هستند که موجبات بسط و گسترش نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را در کشور فراهم می‌کند (قریب، ۱۳۷۸: ۱۰۷). در واقع سخن مطرح شده در جهان امروز، یکسان بودن سهم تمامی گروه‌ها از درآمد کشور نیست، بلکه مسئله مهم، توزیع عادلانه بر مبنای توانایی‌های افراد مختلف است که می‌تواند به ایجاد توازن و تعادل بیشتر در جامعه بینجامد. طبق موازین علمی، تقسیم درآمد در یک کشور باید به نحوی باشد که سهم بیشتری از مردم در طبقه متوسط جای گیرند (مرکز آمار ایران، ۱۳۷۶-۱۳۸۶: ۵).

محاسبه نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی، امری پیچیده و دشوار است. یکی از شاخص‌هایی که برای محاسبه نابرابری‌ها به کار می‌رود، ضریب (شاخص) جینی (درباره توزیع عادلانه/ غیرعادلانه درآمد) است (قریب، ۱۳۷۸: ۱۰۷). ضریب جینی، عددی است بین صفر و یک (یا صفر و صد درصد) که در آن صفر به معنی توزیع کاملاً برابر درآمد یا ثروت و یک به معنای نابرابری مطلق در توزیع است. ضریب جینی برای کشورهایی که نابرابری درآمدی شدید دارند، حدود ۵۳ تا ۷۰ است، در حالی که در کشورهایی که

درآمدها بهتر توزیع می‌شوند، ضریب جینی بین ۲۰ تا ۳۵ در نوسان است (پیرس، ۱۳۸۷: ۹۴-۹۵).

نابرابری‌های اجتماعی به بروز انواع ناهنجاری‌ها در سطح جامعه کمک می‌کند. از همین روست که امروز کاهش نابرابری‌ها و توزیع متوازن‌تر درآمدها به عنوان یکی از اهداف عمده توسعه مد نظر قرار گرفته است (ادیسون، ۱۳۸۷: ۲۴۰). نابرابری با دامن زدن به احساس محرومیت گروه‌های به حاشیه رانده‌شده، زمینه تندروی در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی را فراهم می‌کند. البته باید توجه داشت که تنها وجود نابرابری برای ایجاد محرومیت نمی‌تواند شرط کافی باشد، بلکه ادراک این نابرابری است که به عنوان شرط کافی در شکل‌گیری احساس محرومیت در جامعه نقش ایفا می‌کند. ادراک نابرابری در جامعه ممکن است از طریق افزایش آموزش‌های مدرن (سطح سواد)، کاهش رشد درآمد سرانه، افزایش تورم و افزایش بیکاری تقویت گردد (سیف‌زاده و گلپایگانی، ۱۳۸۸: ۲۵۵).



شکل ۱- روند شاخص‌های توزیع درآمد در ایران (۱۳۵۳-۱۳۸۷)

(منبع: نظری و مظاهری، ۱۳۹۰: ۲۱۶)

شکل (۱)، شاخص‌های توزیع درآمد در ایران را در دوره ۱۳۵۳-۱۳۸۷ نشان می‌دهد. این نمودار حاکی از آن است که در طول برنامه اول توسعه (۱۳۶۸-۱۳۷۲)، برنامه دوم (۱۳۷۴-۱۳۷۸)، برنامه سوم (۱۳۷۹-۱۳۸۳) و سال اول از برنامه چهارم پس از انقلاب، تغییری چشمگیر در ضریب جینی رخ نداده و این ضریب همچنان نشان‌دهنده نابرابری درآمدها در اقتصاد ایران است (سیف‌زاده و گلپایگانی، ۱۳۸۸: ۲۱۷). این

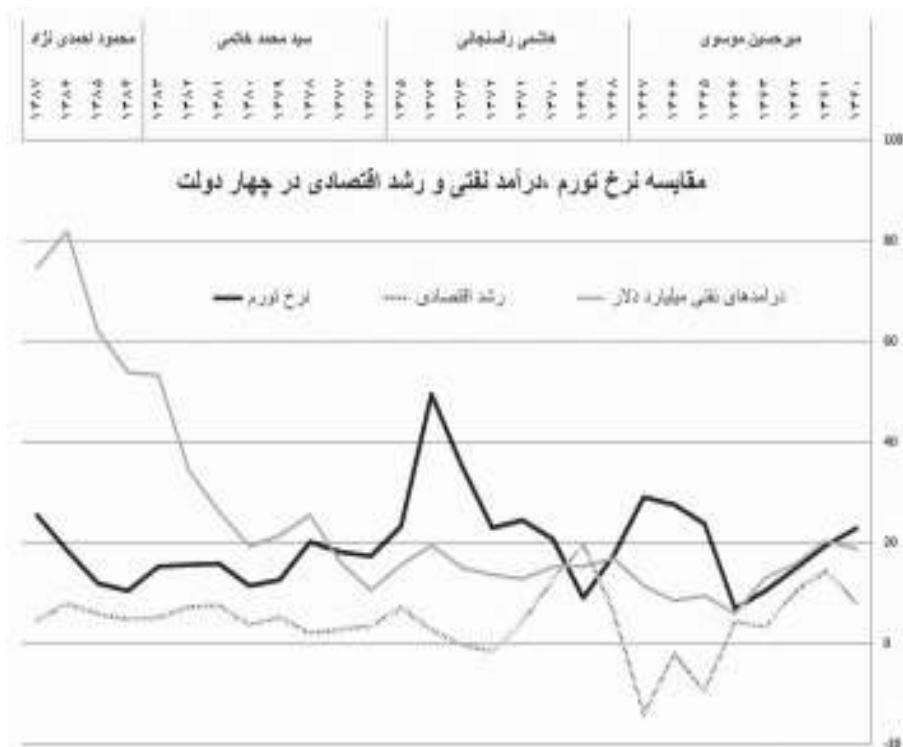
نمودار نشان می‌دهد که ضریب جینی در ایران در چند دهه اخیر جدا از برخی نوسان‌ها، در محدوده‌ای کمابیش ثابت در حدود ۴۰ باقی مانده است که بر اساس معیارهای تعریف شده، بیانگر سطح بالای نابرابری در جامعه ایران است. پدیده‌ای که از گرایش ساختاری اقتصاد دولتی- رانتی به توزیع نابرابر درآمدها در جامعه علی‌رغم تلاش دولت‌مردان، برای کاهش سطح نابرابری‌ها حکایت دارد.

در حالی که در تجارب جوامع غربی و تفکرات اندیشمندان آن، کاهش قشرهای طبقه متوسط جدید در جامعه باعث افزایش نابرابری و بالعکس، کاهش نابرابری در جامعه باعث افزایش نقش آفرینی و تأثیرگذاری این طبقه از طریق توزیع عادلانه‌تر و متعادل شدن درآمدها می‌شود. همان‌طور که هانتینگتون معتقد است، «گسترش طبقه متوسط، نابرابری‌های اجتماعی را کاهش می‌دهد و شکاف میان توده فقرا و الیگارشی ثروتمند، کمتر می‌شود» (بشیریه، ۱۳۸۶: ۸۲). در واقع طبقه متوسط با توجه به توان مقایسه‌ای و آگاهی بالا در تحت تأثیر قرار دادن دیگر طبقات است که در کاهش نابرابری و هدایت سمت‌گیری و تمایلات طبقات دیگر خصوصاً طبقه پایین در جامعه نقش ایفا می‌کند (رفیع‌پور، ۱۳۸۷: ۶۵ و قریب، ۱۳۷۸: ۱۰۵).

بهبود وضع توزیع درآمد و کاهش فقر، همواره یکی از دلایل بارز مداخله دولت در اقتصاد بوده است و از همین رو توزیع درآمد، نقشی برجسته در سیاست‌گذاری دولت بازی کرده است. در بیشتر کشورهای توسعه‌یافته، سیاست‌های توزیعی دولت، از راه سیاست‌های مالیاتی و مشارکت دولت در هزینه‌های سازمان‌های تأمین اجتماعی به اجرا درمی‌آید. دولت برای بهبود بخشیدن به توزیع درآمد، مالیات بیشتری از گروه‌های بالای درآمدی دریافت می‌کند و با افزایش درآمدهای مالیاتی، خدمات بیشتری به صورت تأمین اجتماعی در اختیار گروه‌های تهیدست جامعه می‌گذارد (نظری و مظاهری، ۱۳۹۰: ۲۱۷). این نوع از توزیع درآمد باعث کاهش نابرابری به صورت مستمر می‌گردد و به نقش آفرینی طبقه متوسط یاری می‌رساند.

در حالی که در کشورهای دارای اقتصاد دولتی- رانتی مانند ایران، به لحاظ تاریخی، دولت تکیه چندانی به درآمدهای مالیاتی نداشته است. همین امر سبب می‌شود که دولت به جای گرفتن مالیات از قشر درآمدی بالای جامعه و توزیع آن در بین قشرهای

کم درآمد، درآمدهای حاصل از فروش رانت (نفت) را مستقیماً بین اقشار کم درآمد توزیع کند. با این کار، بر میزان تورم افزوده می‌شود و توازن میان درآمد و هزینه از بین می‌رود. تغییر روند نزولی تورم در ۱۳۸۱ و افزایش نرخ تورم در سال سوم برنامه توسعه، نشان‌دهنده آغاز آثار ناخوشایند رشد درآمدهای ارزی ناشی از افزایش بهای جهانی نفت بر اقتصاد است. شکل (۲) افزایش همزمان درآمدهای نفتی و نرخ تورم را در دوره مورد مطالعه نشان می‌دهد.



شکل ۲- تغییرات نرخ تورم (۱۳۶۰-۱۳۸۷)

(منبع: ماهنامه بین‌المللی اقتصادی، سال هجدهم، خرداد ۱۳۹۰: ۱۷)

در واقع بین تداوم خصلت اقتصادی دولتی-رانتی و افزایش نابرابری، ارتباط نزدیکی وجود دارد. از یکسو دولت که برای هزینه‌های خود به درآمدهای نفت وابسته است با تزریق بیش از حد درآمدهای ارزی به اقتصاد داخلی و افزایش نقدینگی، به افزایش قیمت‌های داخلی (تورم) و کاهش نرخ واقعی ارز و در نتیجه تسهیل واردات و دشواری

۱۸۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
صادرات دامن می‌زند؛ عارضه‌ای که بیماری هلندی نام دارد. از سوی دیگر این پدیده، به بروز شرایط رکود اقتصادی، عقب‌گرد صنعتی و کشاورزی، فضای نامناسب کسب و کار، بیکاری و در نهایت افزایش نابرابری کمک می‌کند (عبادی، ۱۳۹۰: ۳۲).

در ضمن از آنجا که دولت‌های رانتیر (نفتی) در حکم یک گنجینه به حساب می‌آیند، گروه‌های ذی‌نفع نیرومند برای دستیابی به آن تلاش می‌کنند و در چنین شرایطی، زمینه بروز فساد گسترده فراهم می‌شود. در حالی که سرمایه‌گذاری‌های مولدی که شفافیت بیشتری داشته باشند، چنین امکانی را برای فساد و رشوه‌خواری فراهم نمی‌کنند. در کشورهایی که منابع طبیعی چندان ندارند (یا به عبارتی به منابع طبیعی خود وابسته نیستند)، به‌ویژه در بخش تولیدات صنعتی، تقاضای فراوانی برای آموزش نیروی کار ایجاد می‌شود. در چنین شرایطی، مهارت‌های شغلی، سریع‌تر فراگرفته می‌شود و به همین علت، نابرابری شدید در ثروت نیز کمتر رواج می‌یابد (Karl, 2005: 23).

در این بستر اجتماعی که نابرابری‌های اجتماعی و سطوح واقعی و برداشت‌شده فساد به میزان چشمگیری بالاست، گرایش به میانه‌روی و آرمان‌های مرتبط با توسعه سیاسی در میان قشرهای میانی جامعه، تضعیف می‌شود و در عوض ممکن است در شرایط خاصی در زمان انتخابات، شعار مقابله با نابرابری‌ها و فساد، جذابیت بیشتری در مقایسه با شعارهایی همچون گسترش آزادی‌های سیاسی و حقوق شهروندی پیدا کند. باید توجه داشت که شعارهای دسته اول، به شکل ساده‌تری با شرایط عینی جامعه و نیازهای مخاطبان ارتباط برقرار می‌کنند، در حالی که شعارهای دسته دوم، جنبه انتزاعی‌تری دارند و به‌ویژه در بستر اجتماعی یادشده، ممکن است به سادگی مخاطب - حتی در قشر میانی و طبقه متوسط جدید - را به خود جلب نکنند (اوتاوی، ۱۳۸۶: ۲۷۰-۲۷۴).

### گرایش‌های انتخاباتی متفاوت طبقه متوسط

#### در اقتصادهای مولد و دولتی - رانتی

همان‌طور که در مباحث بالا مطرح شد، در کشورهای نفت‌خیز، سازوکارهای متفاوتی بر شکل‌گیری قشرهای میانی جامعه و عملکرد و آثار این گروه اجتماعی



اثرگذار هستند. در اینجا مقصود از اقتصاد دولتی- رانتی، اشاره به اهمیت و نقش فوق‌العاده دولت در رشد و توسعه اقتصادی در کشورهای نفت‌خیز است؛ پدیده‌ای که تقریباً در تمام سال‌های دوره معاصر ایران، ویژگی بارز روند توسعه در کشور بوده است. در این ساختار، دولت بزرگ‌ترین بنگاه اقتصادی است، بیشترین منابع درآمدی جامعه را در اختیار دارد و از طریق سرمایه‌گذاری و هزینه کردن درآمدهایش به رشد و توسعه اقتصادی در کشور کمک می‌کند و نقش پیشران را ایفا می‌کند. در ایران، دولت دست کم از اوایل دهه ۱۳۴۰، به درآمدهای فراوان نفت دسترسی داشته و در اصطلاح متکی به رانت خارجی بوده است (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۸۴؛ میرترابی، ۱۳۸۴؛ حاجی یوسفی، ۱۳۸۸ و نصری، ۱۳۸۱).

بر پایه بحث‌هایی که تاکنون مطرح شد، دو الگوی متفاوت از گرایش‌های انتخاباتی قشرهای میانی در جوامع دارای ساختارهای اقتصادی مولد و ساختار اقتصاد دولتی- رانتی، قابل تفکیک از یکدیگر است. در یک ساختار اقتصاد مولد به گفته هانتینگتون، توسعه اقتصادی در وهله نخست، منابع جدیدی از ثروت و قدرت خارج از چارچوبه دولت به وجود می‌آورد و واگذاری بخشی از تصمیم‌گیری را از جانب دولت ضروری می‌سازد. در مرحله بعد، توسعه اقتصادی، سطوح آموزش را بالا می‌برد، ویژگی‌های فرهنگی افراد آموزش‌یافته، با فرهنگ دموکراتیک مناسبت نزدیک‌تری دارد. در مرحله سوم، توسعه اقتصادی با توزیع گسترده‌تر منابع میان گروه‌های اجتماعی، تضادها را کاهش می‌دهد و بر امکان سازش و همبستگی اجتماعی می‌افزاید. سرانجام اینکه توسعه اقتصادی به گسترش طبقه متوسط (که شامل بازرگانان، صاحبان حرفه‌های آزاد، کارمندان عمومی و دولتی، مدیران، فن‌سالاران و جز آن می‌شود) می‌انجامد (بشیریه، ۱۳۸۶: ۸۲). این طبقه در مدل توسعه دیالکتیکی هانتینگتون، منجر به فشار روزافزون بر رژیم حاکم برای مشارکت سیاسی می‌شود (شهبازی، ۱۳۸۹: ۱۹۹).

در حالی که در یک ساختار اقتصاد دولتی- رانتی رایج در بسیاری از کشورهای نفت‌خیز، به واسطه تمرکز درآمدهای نفت در دست دولت و اختیار بالای زمامداران در چگونگی هزینه کردن درآمدهای نفت، به سادگی بخش مهمی از منابع قدرت اقتصادی از کنترل دولت خارج نمی‌شود. گرایش غالب در کشورهای نفت‌خیز، استمرار کنترل بیشترین منابع اقتصادی کشور در دست دولت است. در ارتباط با گسترش سطح سواد و

۱۸۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

آموزش نیز بر پایه دیدگاه اینگلهارت، می‌توان از عدم توسعه توانایی سازمان‌دهی و چانه‌زنی گروه‌های طبقه متوسط، علی‌رغم رشد کمی اعضای آن سخن گفت. ساختار اقتصادی دولتی - رانتی همچنین به دلایل مختلف به توزیع نامتوازن درآمدها و منابع حاصل از افزایش سطح ثروت گرایش دارد. این وضع به تشدید و یا دست کم استمرار نابرابری‌های اجتماعی منجر می‌شود که به نوبه خود، امکان سازش منافع میان گروه‌های اجتماعی و علاقه‌مندی مستمر آنها به گرایش‌های سیاسی - اجتماعی منتسب به قشرهای میانی جامعه، همچون اعتدال و گرایش‌های دموکراتیک را کاهش می‌دهد. این وضع در عوض مسئله نابرابری‌های اجتماعی و لزوم مقابله با آن را دست کم در شرایطی خاص به خواستی جدی تبدیل می‌کند.

گرایش‌های نیرومند رانت‌جویانه در این ساختار اقتصادی - سیاسی و وجود مظاهر واقعی و برداشت‌شده فساد در سطوح مختلف نیز به شعارهایی که در زمان انتخابات در این باره ارائه شود، جذابیت ویژه‌ای می‌بخشد و در عین حال به سنت معمول گرایش به اعتدال و حرکت‌های اصلاح‌طلبانه در میان قشرهای میانی جامعه آسیب می‌زند. برآیند مجموعه این شرایط را می‌توان در عدم استمرار علایق و گرایش‌های انتخاباتی بخش بزرگی از قشرهای میانی جامعه مشاهده کرد. دو الگوی ارائه شده در بالا را چکیده‌وار می‌توان اینگونه به تصویر کشید:

جدول ۵- پیوند میان افزایش سطح ثروت، گسترش طبقه متوسط و توسعه سیاسی در اقتصاد مولد

متغیر وابسته	متغیر وابسته (میانی)	متغیر مستقل
تقویت بخش خصوصی مستقل از دولت	خارج کردن بخشی از منابع از دست دولت	
تقویت توانایی سازمان یافتن و چانه‌زنی طبقه متوسط (تقویت سازوکارهای حزبی در روند انتخابات)	افزایش سطح آموزش و فرهنگ جامعه	افزایش سطح ثروت و رفاه
تقویت گرایش به میانه‌روی و آرمان‌های دموکراتیک	توزیع گسترده‌تر منابع و تسهیل سازش‌های طبقاتی	ناشی از ساختار اقتصاد مولد
تقویت چرخه پیوند میان افزایش سطح ثروت، گسترش طبقه متوسط و توسعه سیاسی	گسترش شهرنشینی و تقویت بیشتر طبقه متوسط	

جدول ۶- پیوند میان افزایش سطح ثروت، گسترش طبقه متوسط و توسعه سیاسی در اقتصاد دولتی - رانتی

متغیر وابسته	متغیر وابسته (میانی) ←	متغیر مستقل ←
تضعیف بخش خصوصی مستقل از دولت	استمرار کنترل بخش مهمی از منابع اقتصادی کشور در دست دولت	افزایش سطح ثروت و رفاه ناشی از درآمدهای نفت
ضعف توانایی سازمان یافتن و چانه‌زنی طبقه متوسط (اختلال در سازوکارهای حزبی در روند انتخابات)	افزایش سطح آموزش در جامعه به طور عمده به واسطه سرمایه‌گذاری‌های دولت	
تضعیف گرایش به میانه‌روی و آرمان‌های دموکراتیک	تشدید یا استمرار نابرابری‌ها در توزیع منابع و امکانات	
اختلال در چرخه موجود، گسترش کمی طبقه متوسط و اختلال در کارکرد کیفی و انتخاباتی این طبقه	گسترش شهرنشینی و افزایش کمیت طبقه متوسط تحت تأثیر الگوی نابرابر توزیع منابع	

گرایش‌های متفاوت نامزدهای پیروز

در انتخابات ۱۳۷۶ و ۱۳۸۴ و علایق طبقه متوسط

در انتخابات خرداد ۱۳۷۶، نامزد منتخب مردم با اولویت قرار دادن شعار توسعه سیاسی و گسترش آزادی‌های اجتماعی در کنار شعار حاکمیت قانون، عدالت اجتماعی، جامعه مدنی و حفظ حقوق، و باز شدن فضای سیاسی-اجتماعی و به عنوان کسی که معتقد به اصول دموکراسی اسلامی است، بر کرسی ریاست جمهوری تکیه زد (شهبازی، ۱۳۸۹: ۱۹۸؛ زیباکلام و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۸ و سیف‌زاده و گلپایگانی، ۱۳۸۸: ۲۴۸).

در حالی که قشرهای طبقه متوسط جدیدی که این شعارها هم‌مسیر با منافعیشان بود، بر عکس قشر متوسط سنتی در سال ۱۳۷۵، سهمی رو به تصاعد در کل شاغلان کشور داشت و نسبت آن از ۶/۹ درصد در سال ۱۳۳۵، به ۲۶/۴ درصد رسیده و بیش از سه و نیم برابر شده بود (بحرانی، ۱۳۸۹: ۱۲-۱۵).

۱۸۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

در مقابل در انتخابات تیرماه ۱۳۸۴، نامزدی منتخب مردم شد که شعار متفاوتی را سر داده بود؛ اولویت اول شعار وی، عدالت‌محوری و عدالت‌گستری، در کنار دولت کارآمد و عدالت‌گستر، دیده شدن پول نفت بر سر سفره‌های مردم و مبارزه با فساد و نابرابری، تشکیل دولت اسلامی، خدمت‌گذاری، مهرورزی و توجه به مردم و... بود (خاندوزی، ۱۳۹۰: ۲۴ و [www.khedmat.ir](http://www.khedmat.ir)).

چنان‌که توضیح داده شد، در فاصله سال‌های ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۴، عوامل مختلفی به گسترش قشر میانی جامعه به‌ویژه طبقه متوسط جدید یاری رساندند. افزایش رشد شهرنشینی و کاهش روستائینی به میزان ۷/۵ درصد، افزایش سی درصدی (۶ میلیون نفری) نیروهای شاغل در بخش‌های خصوصی و عمومی که بیش از یک میلیون نفر از آنها مستقیماً به طبقه متوسط جدید تعلق داشته‌اند و دو برابر شدن تعداد دانشجویان و اعضای هیئت علمی دانشگاه‌ها و... از آن جمله است. طبق معیارهای یادشده، به نظر می‌رسد اگر بیش از یک چهارم کل جمعیت در سال ۱۳۷۶ را قشر میانی جامعه تشکیل می‌دهد، در سال ۱۳۸۴ این میزان باید به بیش از یک سوم رسیده باشد.

#### جدول ۷- شعار و گرایش نامزدهای انتخابات ریاست جمهوری ۱۳۷۶ و ۱۳۸۴

انتخابات ریاست جمهوری	نامزدهای انتخاباتی <sup>(۱)</sup>	گرایش	شعار انتخاباتی	میزان آرا
دوره هفتم (۱۳۷۶)	سید محمد خاتمی	اصلاح‌طلبی	توسعه سیاسی، گسترش آزادی‌های اجتماعی، حاکمیت قانون، عدالت اجتماعی، جامعه مدنی، حفظ حقوق و باز شدن فضای سیاسی-اجتماعی	نفر اول (۶۹٪ آرا)
	علی اکبر ناطق نوری	راست‌اندیشی (محافظه‌کار)	امنیت، عدالت و رونق اقتصادی	نفر دوم (۲۵/۱۱٪ آرا)
دوره نهم (۱۳۸۴)	محمود احمدی‌نژاد	بدون وابستگی به حزب یا جناح در قبل از انتخابات	عدالت‌محوری و عدالت‌گستری، دیده شدن پول نفت بر سر سفره‌های مردم، مبارزه با فساد و نابرابری، تشکیل دولت اسلامی،	نفر دوم دور اول (۱۹/۵٪ آراء) نفر اول دور دوم (۶۱/۶۹٪ آرا)



همان گونه که از داده‌های جدول (۷) پیداست، نامزدی که شعارهای وی همسوتر با منافع قشرهای طبقه متوسط جدید بود، یعنی آقای معین، در دور اول در مکان پنجم جای گرفت و آیت‌الله هاشمی رفسنجانی نیز به عنوان نامزد دارای گرایش و شعارهای متمایل به منافع طبقه متوسط نیز با اینکه در دور اول توانست اکثریت نسبی آرا را از آن خود کند، در دور دوم با اختلاف نسبتاً بالایی مغلوب رقیبی شد که اثری از منافع و تمایلات معنادار طبقه متوسط جدید همچون احترام به جامعه مدنی و آزادی‌های سیاسی، تحزب، نوگرایی و... در شعارهای وی وجود نداشت و در عین حال تأکید داشت که به هیچ حزب و گروهی وام‌دار (وابسته) نیست.

### نتیجه‌گیری

طبقه متوسط جدید در ایران در سال‌های ۱۳۷۶-۱۳۸۴، با توجه به استمرار نسبی رشد اقتصادی، افزایش درآمد و اشتغال در شهرها، رشد جمعیت، گسترش شهرنشینی و ارتباطات، توسعه نهادهای آموزشی و افزایش شمار دانشجویان و اعضای هیئت علمی و دیگر عوامل مرتبط با رشد این قشر جامعه، رو به گسترش نهاد و دست کم از نظر کمی، به وزنه اجتماعی بزرگ‌تری در مقایسه با دیگر طبقات و اقشار اجتماعی تبدیل شد. با این همه، در انتخابات سال ۱۳۸۴، نامزدی که شعارها و علایق نسبت داده شده به این طبقه را نمایندگی می‌کرد، حتی از راه‌یابی به دور دوم انتخابات بازماند. در حالی که هشت سال قبل، در شرایطی که طبقه متوسط جدید، وزنه اجتماعی کمتری داشت، نامزدی در میان شگفتی همگان به پیروزی گسترده رسید که نماینده آمل و آرزوهای طبقه متوسط جدید خوانده شد و اتفاقاً شعارهای انتخاباتی‌اش نیز در همین راستا قرار داشت.

در توضیح این تحول معماگونه، احتمالاً دلایل فراوانی را می‌توان ذکر کرد و طبیعی است که بر روند گسترده و پیچیده‌ای همچون انتخابات ریاست جمهوری در ایران، عوامل فراوانی تأثیر بگذارند. موانع ایجاد شده در برابر اقدامات نیروها و جناح‌های اصلاح‌طلب در سال‌های پیش از انتخابات سال ۱۳۸۴، تحقق نیافتن شماری از شعارهای وعده داده شده توسط اصلاح‌طلبان، بروز چند دستگی میان گروه‌ها و جناح‌های اصلاح‌طلب که در حضور چند نامزد وابسته به این طیف در انتخابات سال ۱۳۸۴ جلوه‌گر

شده و عوامل دیگری از این دست، در رقم زدن نتایج انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۴ نقش داشتند. با این همه، فراتر از این عوامل نزدیک که اتفاقاً تأثیرگذاری فوری و آنی‌تری بر نتایج انتخابات دارند، می‌توان به عوامل زیربنایی و ساختاری‌تری توجه کرد که بستر و زمینه پیدایش طبقه متوسط جدید در کشورهای نفت‌خیز متکی به درآمدهای نفت را شکل می‌دهند.

مقاله حاضر نشان داد که ساختار اقتصاد دولتی - رانتی، چگونه بر این بستر اجتماعی اثر می‌گذارد و به شکل‌گیری طبقه متوسطی کمک می‌کند که لزوماً ویژگی‌ها و علایق نسبت داده شده به این طبقه را مطابق با نظریه‌های رایج در بحث توسعه سیاسی ندارد. ساخت اقتصاد دولتی - رانتی، قادر است به گسترش کمی طبقه متوسط جدید یاری رساند، اما این ساخت، همزمان می‌تواند پیامدهایی همچون تضعیف بخش خصوصی مستقل و استمرار یا تشدید نابرابری‌های اجتماعی را نیز به همراه داشته باشد. به نظر می‌رسد این پیامدها، بر عملکرد کیفی طبقه متوسط جدید اثری منفی در بردارند و احتمالاً در استمرار انگیزه‌ها و علایق سیاسی منتسب به این گروه و نقش پیشتازی آن در تنظیم علایق دیگر گروه‌های اجتماعی اختلال ایجاد می‌کنند.

توضیح احتمالی دیگری که در ارتباط با آثار ساخت دولتی - رانتی بر عملکرد طبقه متوسط جدید می‌توان مطرح کرد، این است که به واسطه این ساخت، طبقه متوسط جدید را باید عملاً به دو بخش تقسیم کرد؛ یعنی یک هسته مرکزی کوچک و یک دایره بزرگ‌تر که گرداگرد این هسته مرکزی قرار دارد. علایق سیاسی و انتخاباتی هسته مرکزی، همواره مطابق با الگوهای نظری رایج بروز پیدا می‌کند و اعضای آن در انتخابات به شعارهای توسعه سیاسی رأی می‌دهند و نقش هدایت‌گری دیگر گروه‌ها را برای جذب به این شعارها به انجام می‌رسانند. شاید بتوان رأی داده شده به آقای معین در مرحله اول انتخابات را نشانه‌ای برای حجم کمی این هسته در نظر گرفت. اما دایره بزرگ‌تر به دلایل مختلفی همچون وابستگی شغلی و معیشتی به دولت، آسیب‌پذیری از تورم و توزیع نابرابر منابع و امکانات جامعه و مسائل دیگری از این دست، همراهی پایداری با شعارهای مبتنی بر توسعه سیاسی ندارد و نقش هدایت‌گری دیگر گروه‌های اجتماعی را نیز به همین نسبت همواره به انجام نمی‌رساند.

۱۸۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

در نهایت باید خاطر نشان کرد که بهره‌گیری از تعبیر «ساختار» اقتصادی و سیاسی دولتی - رانتی به معنای اتخاذ رویکردی جبرگرایانه در نگرش به قشربندی اجتماعی و سیاسی در جوامع نفت‌خیز و آثار و عملکرد آن نیست. به طور کلی اقتصادها و دولت‌های رانتیر یا نفتی، «گرایش‌های» نیرومندی در مسیرهایی که توضیح داده شد از خود بروز داده‌اند؛ اما این امکان نیز قابل طرح است که در مقاطع زمانی مشخص، نخبگان سیاسی در کشورهای نفت‌خیز، در مسیر تغییر جدی این گرایش‌های نیرومند تلاش کنند (ر.ک: میرترابی، ۱۳۸۸ و اسمیت، ۱۳۸۹). اجرای سیاست‌های اصل ۴۴ قانون اساسی و طرح تحول اقتصادی کشور می‌تواند طلعه‌ای برای این تحول به حساب آید.

### پی‌نوشت

- ۱- گزینش آقایان ناطق نوری به دلیل دوری، و معین و هاشمی رفسنجانی به دلیل نزدیکی گرایش و شعارهایشان نسبت به منافع طبقه متوسط جدید است.
- ۲- در دور اول انتخابات، ۲۲ حزب و تشکل سیاسی از این کاندیدا حمایت کردند؛ اما در دور دوم، تمامی احزاب، گروه‌ها و تشکل‌های دوم‌خردادی، من‌جمله احزابی که دور اول انتخابات را تحریم کرده بودند (مانند حزب تحکیم وحدت)، از وی پشتیبانی کردند (ر.ک: سلیمی، ۱۳۸۹).



## منابع

- ابراهیم بای سلامی، غلامحسین (۱۳۸۸) «بررسی الگوهای نظری، سیاست‌ها و برنامه‌های توسعه ایران»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۲۶۱-۲۶۲، خرداد و تیر.
- ادیبی، حسین (۱۳۵۶) جامعه‌شناسی طبقات اجتماعی، تهران، دانشکده علوم اجتماعی و تعاون دانشگاه تهران.
- ادیسون، تونی (۱۳۸۷) «توسعه» در مسائل جهان سوم، ویراسته پیتیر برنل و ویکی رندال، ترجمه احمد ساعی و سعید میرترابی، تهران، قومس.
- ازغندی، علیرضا (۱۳۸۸) نخبگان سیاسی ایران بین دو انقلاب، تهران، قومس.
- اسمیت، بنیامین (۱۳۸۹) نفت، توسعه دیر هنگام و انقلاب، ترجمه سعید میرترابی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- اشرف، احمد و علی بنو عزیزی (۱۳۸۸) طبقات اجتماعی دولت و انقلاب در ایران، ترجمه سهیلا فارسانی، تهران نیلوفر.
- امینی، علی اکبر و حسین ستوده (۱۳۹۰) " پایگاه طبقاتی برخی از روشنفکران در دوران پهلوی و برخورد آنان با اندیشه‌های مردم سالارانه " اطلاعات سیاسی - اقتصادی، فصل پاییز، شماره ۲۸۵.
- اوتاوی، مارینا (۱۳۸۶) گذار به دموکراسی یا شبه اقتدارگرایی، ترجمه سعید میرترابی، تهران، قومس.
- بحرانی، محمدحسین (۱۳۸۹) طبقه متوسط و تحولات سیاسی در ایران معاصر، تهران، آگاه.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۶) موانع گذار به مردم‌سالاری، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۸۷) دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران، تهران، نگاه معاصر.
- بهشتی، محمدباقر (۱۳۸۹) «توسعه اقتصادی و دموکراسی»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۲۷۹-۲۸۰.
- پرچمی، داوود (۱۳۸۶) «بررسی مشارکت مردم در نهمین انتخابات ریاست جمهوری»، پژوهش‌نامه علوم انسانی، شماره ۵۳.
- پورپاشاکاسین، علی (۱۳۸۶) «ایران در راه جهانی شدن: سودها و زیان‌ها»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۲۴۱-۲۴۲.
- پیرس، جنی (۱۳۸۷) «نابرابری» در مسائل جهان سوم، ویراسته پیتیر برنل و ویکی رندال، ترجمه احمد ساعی و سعید میرترابی، تهران، قومس.
- جنکس، کریس (۱۳۹۰) «فرهنگ شهری»، ترجمه ندا میلانی، فصل‌نامه پل فیروزه، سال هفتم، شماره نوزدهم.
- حاجی یوسفی، امیرمحمد (۱۳۸۸) دولت نفت و توسعه اقتصادی در ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

- ۱۹۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳
- خاندوزی، احسان (۱۳۹۰) «فاصله بین شعار و عمل در دولت احمدی‌نژاد»، هفته‌نامه پنجره، شماره ۹۳.
- خورسندی، علی، (۱۳۸۵) نظام ارتباطی آموزش در ایران، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- رزاقی، سهراب (۱۳۷۸) چشم‌انداز حزب و توسعه سیاسی در ایران، مجموعه مقالات حزب و توسعه سیاسی در ایران، جلد دوم، تهران، همشهری.
- رستگاری، ثمینا (۱۳۸۷) «طبقه متوسط ما، طبقه متوسط آنها»، نشریه صنعت و توسعه، سال دوم، شماره بیستم.
- رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۸۷) توسعه و تضاد، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- زیباکلام، صادق؛ داوود افشاری و عبدالله اصلان‌زاده (۱۳۸۹) «علل روی کار آمدن خاتمی (دولت اصلاحات ۱۳۷۶) بر اساس نظریه توسعه نامتوازن ساموئل هانتینگتون»، فصلنامه تحقیقات سیاسی و بین‌المللی، دانشگاه آزاد واحد شهرضا، شماره سوم.
- زیدآبادی‌نژاد، احمد (۱۳۷۹) جنبش دانشجویی و بارگران مبارزه سیاسی دیروز، امروز و فردای جنبش دانشجویی ایران، به اهتمام مسعود سفیری، تهران، نی.
- زکریا، فرید (۱۳۸۵) آینده آزادی، ترجمه امیرحسین نوروزی، تهران، طرح نو.
- ساعی، علی (۱۳۸۶) دموکراتیزاسیون در ایران، تهران، آگاه.
- (۱۳۸۸) «توسعه آموزشی و مشارکت انتخاباتی»، فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۴۵، تابستان.
- سلیمی، مهدی (۱۳۸۹) «کارنامه سیاسی اکبر هاشمی رفسنجانی»  
www.bultannews.com/fa/news40845. ۱۳۸۹/۱۲/۰۴.
- سو، آلوین (۱۳۸۷) تغییر اجتماعی و توسعه، ترجمه محمود مظاهری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران.
- سیف‌زاده، حسن و حسن گلپایگانی (۱۳۸۸) «محرومیت نسبی و چرخش رأی در انتخابات دوم خرداد ۱۳۷۶»، فصلنامه سیاست، دوره ۳۹، شماره ۳.
- شهبازی، محبوب (۱۳۸۹) تقدیر مردم‌سالاری ایرانی، تهران، روزنه.
- شهریار، بهنام و علی صیادزاده (۱۳۸۷) «عوامل رشد و توسعه اقتصادی مطلوب برآمده از درآمدهای نفتی»، دو ماهنامه اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۲۵۱-۲۵۲.
- طهرانچیان، امیرمنصور (۱۳۸۰) «تأثیر صادرات بر رشد اقتصادی ایران» دو ماهنامه سیاسی اقتصادی، شماره ۱۶۴-۱۶۳.
- (۱۳۸۷) «اثر واردات بر رشد اقتصادی ایران ۱۳۲۵-۱۳۸۵»، دو ماهنامه اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۲۵۷-۲۵۸.

عبادی، مهدی (۱۳۹۰) "شیوع مصرف دخانیات: مطالعه سلامت از دیدگاه مردم ایران"، نشریه پایش، دوره ۱۰، شماره ۳.

عظیمی، حسین (۱۳۸۸) مدارهای توسعه نیافتگی در اقتصاد ایران، تهران، نی.  
عظیمی دولت‌آبادی، امیر (۱۳۸۷) منازعات نخبگان سیاسی و ثبات سیاسی در جمهوری اسلامی ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

عیوضی، محمدرحیم (۱۳۸۰) طبقات اجتماعی و رژیم شاه، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.  
کارشناس، مسعود (۱۳۸۲) نفت، دولت و صنعتی شدن در ایران، ترجمه علی اصغر سیدی، تهران، گام نو.  
کارل، تری لین (۱۳۸۸) معمای فراوانی، ترجمه جعفر خیرخواهان، تهران، نی.  
کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۷۷) «فره ایزدی و حق الهی پادشاهان»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۱۲۹-۱۳۰.

----- (۱۳۸۴) اقتصاد سیاسی ایران، ترجمه نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران، مرکز.  
کاوپانی راد، مراد و هادی ویسی (۱۳۸۷) بررسی تأثیر همسایگی بر انتخابات ایران (مطالعه موردی: دور نخست نهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری ایران)، فصلنامه ژئوپولیتیک، سال چهارم، شماره سوم.

کدی، نیکی آر (۱۳۸۳) نتایج انقلاب ایران، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.  
کوئن، بروس (۱۳۸۶) درآمدی در جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، توتیا.  
فوزی، یحیی و ملیحه رضانی (۱۳۸۸) «طبقه متوسط جدید و تأثیرات آن در تحولات سیاسی بعد از انقلاب اسلامی در ایران»، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، سال پنجم، شماره ۱۷، تابستان.  
قریب، حسین (۱۳۷۸) «تحولات طبقات اجتماعی در ایران و تهدیدات بالقوه آن»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۱۴۳-۱۴۴.

قوچانی، محمد (۱۳۷۹) یقه‌سفیدها، جامعه‌شناسی نهادهای مدنی در ایران امروز، تهران، نقش و نگار.  
مرکز آمار ایران (۱۳۸۵ و ۱۳۷۵) نتایج کلی سرشماری عمومی نفوس و مسکن.  
----- (۱۳۸۶-۱۳۷۶) توزیع درآمد در خانوارهای شهری و روستایی کشور.  
مسعودنیا، حسین و نجات محمدی‌فر (۱۳۹۰) «طبقه متوسط جدید در ایران، تهدید یا فرصت»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، سال ۲۵، شماره ۲۸۳.  
مور، برینگتن (۱۳۶۹) ریشه‌های دیکتاتوری و دموکراسی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، دانشگاه تهران.

میرترابی، سعید (۱۳۸۴) مسائل نفت ایران، تهران، قومس.  
----- (۱۳۸۷) نفت، سیاست و دموکراسی، تهران، قومس.  
----- (۱۳۸۸) «دسته‌بندی نظری و متودولوژیکی مطالعات نفت و سیاست»، پژوهش سیاست نظری، شماره تابستان و پاییز.

- ۱۹۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳
- نظری، روح‌الله و لیلا مظاهری (۱۳۹۰) «ارتباط تورم و توزیع درآمد در ایران»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۲۴۸.
- نصری مشکینی، قدیر (۱۳۸۱) نفت و امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- هانتیگتون، ساموئل (۱۳۸۸) موج سوم دموکراسی، ترجمه احمد شهسا، تهران، روزنه.
- روزنامه همشهری ۱۴ آبان ۱۳۷۵.
- روزنامه رسالت ۱۶ آبان ۱۳۷۵.
- روزنامه آفتاب ۱۱ خرداد ۱۳۸۴.
- روزنامه کیهان ۲ تیر ۱۳۸۴.

Herb, Michael (2005) «No Representation Without Taxation? Rents, Development and Democracy» (Manuscript, Georgia State University, 2004) , Printed at Comparative Politics, April.

Inglehart, Ronald (1996) Modernization and Postmodernization (Princeton: Princeton University Press.

Karl, Terry Lynn (2005) «Understanding the Resource Curse», in Governing Oil, A Reporter's Guide to Energy and Development, Revenue Watch Open Society Institute, New York.

Myerson, Roger, (1993) «Incentives to Cultivate Favored Minorities Under Alternative Electoral Systems», American Political Review, No. 87.

Waterbury, John, (1994) «Democracy Without Democrats? The Renewal of Politics in the Middle East», ed. , Ghassan Salame, Democracy Without Democrats? London: I. B. Tauris.

Wantchekan, Leonard and Ricky Lam, (2002) «Political Dutch Disease», (Manuscript: Department of Politics and Economics), New York University, November.

[www.fardanews.com/fa/news/83120](http://www.fardanews.com/fa/news/83120)

[www.Fa.wikipedia.org](http://www.Fa.wikipedia.org)

[www.khamenei.ir](http://www.khamenei.ir)

[www.hamshahrionline.ir](http://www.hamshahrionline.ir)

سایت روزنامه قدس، ۱۳۸۴/۰۳/۱۱ [www.qudsdaily.com](http://www.qudsdaily.com)

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳: ۲۲۲-۱۹۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۸/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۰۱/۳۱

## جنگ ایران و عراق از منظر تحلیل گفتمان

حیدر شهریاری\*

### چکیده

انقلاب اسلامی که گفتمان جدیدی را در عرصه سیاسی-اجتماعی ایران ایجاد کرده، حامل گفتمان جدیدی نیز در سیاست خارجی بود که مفاهیمی همچون استکبارستیزی، جهاد، حکومت مستضعفین و... را در برداشت. اما چند صباحی از آغاز این مهم نگذشته بود که با جنگی ویرانگر و با تحمیل آسیب‌ها و خسارات فراوان اقتصادی و اجتماعی از سوی رژیم بعثی عراق مواجه گشت که تحلیل، تبیین و تفسیر این مهم از منظر نظریه‌ها و رهیافت‌های گوناگون می‌تواند زوایای مختلف رخداد آن را نشان دهد. در این راستا سؤال مطرح شده در نوشتار حاضر آن است که عوامل وقوع جنگ ایران و عراق از منظر تحلیل گفتمان چیست؟ فرضیه پیش روی بدین صورت است که فضا و بستر تخصص و تقابل میان گفتمان اسلام‌گرایی در سیاست خارجی ایران و گفتمان ژئوپلیتیک در سیاست خارجی عراق از یکسوی و تفسیر حاکمان عراق از گفتمان اسلام‌گرایی و شرایط زیست آن از سوی دیگر، موجب وقوع چنین رخدادی شد. یافته‌های مقاله که در چارچوب روش اسنادی و کتابخانه‌ای صورت گرفته، نشان می‌دهد که ضدیت، خصومت و غیریت‌سازی گفتمان ژئوپلیتیک عراق (با دال‌های مقابله با صدور انقلاب، پان‌عربیسم و امنیت) نسبت به گفتمان اسلام‌گرایی ارزش‌محور انقلاب اسلامی (با دال‌های صدور انقلاب، مبارزه با استکبار و منافع ملی) به وضوح قابل مشاهده بوده و نیز آنکه آنچه عراق را به آغازگر جنگ مبدل ساخت، تصور مقامات آن کشور از شرایط بی‌ثبات سیاسی ایران در آن زمان و تضاد گفتمان مقابل با گفتمان خود بود.

**واژه‌های کلیدی:** تحلیل گفتمان، گفتمان اسلام‌گرایی (یا آرمان‌گرایی ارزش‌محور)، گفتمان ژئوپلیتیک، صدور انقلاب، استکبارستیزی.

## مقدمه

آغاز جنگ ایران و عراق که چند صباحی از پیروزی انقلاب اسلامی ایران نگذشته بود، دو کشور را به ورطه درگیری و کشمکش خانمان‌سوزی کشاند که اثرات و پیامدهای آن تا سال‌های بعد و حتی اکنون بر ابعاد مختلف اجتماعی و سیاسی قابل مشاهده است. عراق که شرایط پس از انقلاب اسلامی ایران را برای آغاز تجاوز به منظور رسیدن به اهداف توسعه‌طلبانه خود مناسب می‌دید، تحمیل‌گر جنگی بود که نه تنها به اهداف مورد نظر نرسید بلکه به دلیل مقاومت و دفاع دلیرانه ایرانیان، متحمل خسارت فراوان نیز شد. از سوی دیگر نیز نظام تازه تأسیس یافته جمهوری اسلامی ایران که هنوز مراحل تثبیت و ثبات خود را می‌گذارند، ناخواسته وارد جنگی شد که مدیریت آن از یکسوی و نیز اثرات و پیامدهای آن از سوی دیگر، هزینه‌ها و آسیب‌های بسیاری را به کشور تحمیل کرده است.

آنچه تاکنون به صورت تحقیقات و مطالعات مدون درباره این مهم صورت گرفته، از یکسوی در چارچوب وقایع و حوادث به صورت توصیفی و از سوی دیگر، تحلیل آن در چارچوب نظریه‌ها و رهیافت‌های واقع‌گرایی و نئواقعی‌گرایی بوده است و کمتر از منظر رهیافت‌ها و نظریه‌های پساساختارگرایی، پست‌مدرنیسم (همچون تحلیل گفتمان) و... مورد تحلیل و مذاقه قرار گرفته است. از این‌روی تحلیل، تفسیر و تبیین این مهم در قالب نظریات و رهیافت‌های دیگر از جمله گفتمان می‌تواند به فهم، درک و یافتن زوایای دیگر رخداد آن یاری رساند. تحلیل گفتمان از زمان پیدایش آن به عنوان یکی از شیوه‌ها و رهیافت‌های مهم در علوم سیاسی و به طور کلی در علوم انسانی سال‌هاست که برای تحلیل مسائل و تعارضات اجتماعی و سیاسی به کار گرفته شده است و نیز می‌تواند راه‌گشا و کلید حل برخی از مسائل درباره این مهم باشد.

در چارچوب روش و تحلیل یادشده، انقلاب اسلامی ایران با گفتمان جدیدی پا به عرصه حیات سیاسی و مناسبات جهانی نهاد؛ گفتمانی که در واقع برخلاف گفتمان شاهنشاهی که در حوزه روابط خارجی بر وابستگی به قدرت‌های بزرگ بود، رویکردی اسلامی و ضد استکباری را در پیش گرفت و اصول سیاست داخلی و خارجی آن از دین مبین اسلام نشأت می‌گرفت. اصولی که در واقع برگرفته از کتاب، سنت، سیره

معصومین<sup>(ع)</sup> و شیوه حکومتی آنان، به‌ویژه حکومت نبوی و علوی است. از سوی دیگر، عراق به دلیل مشکلات جغرافیایی خود در طول تاریخ استقلال و حاکم شدن گفتمان ژئوپلتیک بر سیاست خارجی خود از یکسوی و نیز مشاهده شرایط مقتضی برای آغاز حمله به ایران، تحمیل‌گر جنگی بود که هشت سال، دو کشور را با نبردی بزرگ رویاروی ساخت.

از این‌روی با توجه به مبحث یادشده، سؤالی که در این نوشتار در تلاشیم تا بدان پاسخ دهیم، آن است که با توجه به نظریه گفتمان، دلایل آغاز و تداوم جنگ ایران و عراق چه بوده است؟ به طور مبسوط‌تر در چارچوب این نظریه، گفتمان غالب و حاکم بر سیاست خارجی دو کشور عراق و ایران چه بوده که عملاً آنها را به رویارویی با هم کشاند و نیز آنکه چرا عراق، آغازگر جنگ بود؟

در این راستا فرضیه مطرح شده بدین صورت است که در چارچوب رهیافت تحلیل گفتمان با حاکم شدن گفتمان اسلام‌گرایی بر سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران و نیز با حاکم بودن گفتمان ژئوپلتیک بر سیاست خارجی عراق، فضا و بستر تخصص شدت یافت و آنچه باعث آغاز جنگ از سوی عراق شد، ریشه در تصور و تفسیر حاکمان عراق (یا همان عاملان گفتمان حاکم بر عراق) از گفتمان حاکم بر سیاست خارجی ایران از یکسوی و نیز مشاهده شرایط نظام سیاسی ایران پس از انقلاب از سوی دیگر داشت.

از این‌روی با ملاحظه مباحث فوق و برای تأیید فرضیه حاضر سعی می‌کنیم تا در چارچوب و روش تحلیل گفتمان و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و اسنادی، پس از ارائه چارچوب نظری مناسب، گفتمان حاکم بر سیاست خارجی ایران پس از انقلاب و نیز گفتمان حاکم بر سیاست خارجی عراق را توضیح داده و در پایان به تحلیل جنگ و جمع‌بندی آن بپردازیم.

### چارچوب نظری

تحلیل گفتمان به عنوان یکی از رهیافت‌های مهم در علوم انسانی برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی از زمان شکل‌گیری دوره پست‌مدرنیسم، اهمیت وافری یافته و از زمان پیدایش و به‌کارگیری آن توسط «هریس»، زبان‌شناس آمریکایی

۱۹۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

(در سال ۱۹۵۲ م) تا استفاده از آن در تحلیل پدیده‌های علوم انسانی توسط «میشل فوکو» و نیز ورود آن به مطالعات علوم سیاسی توسط «لاکلائو» و «موفه»، نیم قرن می‌گذرد و در این دوره قادر بوده به عنوان رهیافتی مهم، جای خود را در پهنه تحلیل پدیده‌های اجتماعی و سیاسی باز کند و سیر تکامل خود را بپیماید.

به طور کلی این نظریه به بررسی منطق و ساختارهای مفصل‌بندی‌های گفتمانی و شیوه‌هایی که شکل‌گیری هویت‌ها را در جامعه ممکن می‌سازد، می‌پردازد. برای این کار، این نظریه به فرایندهای سیاسی (به مفهوم کشمکش‌ها و مبارزات میان نیروهای متخاصم بر سر ساختن معنای اجتماعی)، جایگاهی محوری در فهم روابط اجتماعی و نحوه تحول آنها می‌بخشد (مارش و استوکر، ۱۳۸۸: ۲۲۱). این نظریه با رویکرد انتقادی در بررسی پدیده‌های زبانی و اعمال گفتمانی، فرایندهای ایدئولوژیک در گفتمان، روابط بین زبان و قدرت، ایدئولوژی، سلطه و قدرت و نابرابری، پیش‌فرض‌های دارای بار ایدئولوژی در گفتمان و بازتولید اجتماعی ایدئولوژی زور را هدف و موضوع مطالعه خود قرار می‌دهد.

«فرکلاف»، گفتمان را مجموعه‌ای به هم تافته‌ای از سه عمل اجتماعی، عمل گفتمان (تولید و توزیع و مصرف متن) و متن می‌داند و بنابراین تحلیل یک گفتمان خاص، تحلیل هر یک از سه روابط آنها را طلب می‌کند (حقیقت، ۱۳۸۷: ۴۸۲-۴۸۳). اما برخی از مؤلفه‌ها و مفاهیم اساسی تحلیل گفتمان به قرار زیر است (منوچهری، ۱۳۸۷: ۱۰۴-۱۴۲):

- *دال مرکزی*<sup>۱</sup>: دال مرکزی در منظومه گفتمانی، نشانه‌ای است که نیروی جاذبه آن، دیگر نشانه‌های داخل گفتمان را به خود جذب می‌کند و به آنها معنا و هویت می‌بخشد.
- *مفصل‌بندی*<sup>۲</sup>: عملی که میان عناصر پراکنده، در درون یک گفتمان، رابطه برقرار کند به گونه‌ای که هویت و معنای عناصر یاد شده، اصلاح و تعدیل شود.
- *ضدیت، خصومت و غیریت‌سازی*<sup>۳</sup>: خصومت به رابطه یک پدیده با پدیده‌های دیگر اشاره دارد که نقش اساسی در هویت‌بخشی آن پدیده بازی می‌کند.

---

1. Nodal point  
 2. Articulation  
 3. Antagonism



- استیلا<sup>۱</sup>: استیلا به معنای ایجاد یا تثبیت نظام دانایی و شبکه معنایی و صورت‌بندی گفتمان است. هژمونیک شدن یک گفتمان به معنای پیروزی آن در تثبیت معانی مورد نظرش است.
- زنجیره هم/ارزی-تفاوت<sup>۲</sup>: در مفصل‌بندی، دال‌های اصلی (نه مرکزی)، زنجیره هم ارزی - تفاوت را به وجود می‌آورند و بدین صورت، تفاوت‌ها و تکرارها را می‌پوشانند و به آنها هماهنگی می‌بخشند.
- همچنین نظریه گفتمان، ویژگی‌هایی دارد که باید در تحلیل مورد نظر واقع شود. ویژگی‌هایی همچون: از یک نوشتار و گفتار (یا یک گفتمان)، برداشت‌های گوناگون و متفاوت وجود دارد؛ متن‌ها خنثی و بی‌طرف نیستند و همه بار ایدئولوژیک دارند؛ معنا، به همان اندازه که از متن<sup>۳</sup> ناشی می‌شود، از بافت و زمینه اجتماعی-سیاسی<sup>۴</sup> نیز تأثیر می‌پذیرد؛ هر گفتار و نوشتاری در موقعیت ویژه‌ای تولید می‌شود؛ هر متنی به یک منبع قدرت و اقتداری وابسته است و ... .

با توجه به مباحث یادشده، برای بررسی فرضیه نوشتار حاضر، ابتدا باید گفتمان حاکم بر سیاست خارجی دو کشور جمهوری اسلامی ایران و عراق را مشخص کرد و سپس نقاط تعارض و خصومت آنها برای یافتن دلایل شروع و تداوم جنگ بررسی قرار شود. بدین صورت که پس از انقلاب اسلامی ایران، گفتمانی (گفتمان اسلام‌گرایی با دال‌هایی همانند صدور انقلاب، استکبارستیزی، منافع ملی) بر سیاست خارجی ایران حاکم گشت که از یکسوی به تصور حاکمان عراق، درصدد به خطر انداختن امنیت جغرافیایی عراق بود و از سوی دیگر، شرایط نظام سیاسی ایران باعث شد که عاملین گفتمان حاکم بر عراق (گفتمان ژئوپلتیک با دال‌های همانند امنیت، مقابله با صدور انقلاب و پان‌عربیسم) موقعیت موجود را برای شروع جنگ و سرنگونی گفتمان حاکم بر ایران اسلامی مناسب می‌دیدند.

ذکر نکته‌ای که در ابتدای بحث ضروری است، آن است که تحلیل گفتمان به دنبال تبیین (امری که در روش پوزیتویستی حاکم هست و به دنبال علت است) نیست، بلکه

---

1. Hegemony  
2. Equivalence-Difference  
3. text  
4. context

به دنبال تفسیر (دلایل) است؛ بدین معنی که ما به دنبال ترسیم و تفسیر فضای حاکم (یا گفتمان حاکم) بر دو کشور ایران و عراق در زمان قبل و بعد از جنگ هستیم که مسلماً با شناخت چنین فضایی، دلایل و نه علت شروع و تداوم جنگ بر مخاطب آشکار خواهد شد.

### اسلام‌گرایی، گفتمان حاکم بر سیاست خارجی ایران

انقلاب اسلامی، گفتمان جدیدی را در عرصه داخلی و خارجی ایجاد کرد که برخلاف گفتمان شاهنشاهی که در حوزه داخلی بر مبنای پهلویسم و ایران قبل از انقلاب بود و در حوزه خارجی به باور «فرد هالیدی»، تحت تأثیر مناسبات بین‌المللی بود، رویکردی ضد استکباری را با محوریت ضدیت با امریکا در پیش گرفت. ابرگفتمان‌های انقلاب دال‌هایی مانند استقلال، آزادی، استبدادستیزی، مبارزه با استکبار و حق تعیین سرنوشت را درون خویش پرورش داد که در واقع نشأت‌گرفته از کتاب، سنت، سیره معصومین<sup>(ع)</sup> و شیوه حکومتی آنان، به‌ویژه حکومت نبوی و علوی است.

بازتاب سیره و سنت معصومین در بیان و کلام معمار بزرگ انقلاب اسلامی، امام خمینی<sup>(ره)</sup> و حرکت اسلامی و ضد استکباری وی از زمان‌های پیش از وقوع اسلامی تا حیات ایشان مشهود است. در جایی که ایشان می‌فرمایند: «از اصول مهم است که مسلمانان تحت سلطه کفار نباشند. خدای تبارک و تعالی برای هیچ‌یک از کفار، سلطه بر مسلمانان قرار نداده است و نباید مسلمانان این سلطه کفار را قبول کنند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۳۶-۴۰).

از سوی دیگر، خط‌مشی و سیاست جمهوری اسلامی ایران بر مبنای استقلال و آزادی و فراغت از هر گونه ظلم‌پروری و قبول ظلم است. اصل ۱۵۴ قانون اساسی مبین این است که: «جمهوری اسلامی ایران... استقلال و آزادی و حکومت حق و عدل را حق همه مردم جهان می‌شناسد. بنابراین در عین خودداری کامل از هر گونه دخالت در امور داخلی ملت‌های دیگر، از مبارزه حق‌طلبانه مستضعفین در برابر مستکبرین در هر نقطه از جهان حمایت می‌کند» (قانون اساسی ج. ا. ا، اصل ۱۵۴).

بنابراین با رجوع به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، سخنان و بیانات معمار انقلاب اسلامی و بزرگان و سیاستمداران صاحب نفوذ، می‌توان اسلام‌گرایی را گفتمان جدیدی پس از وقوع انقلاب بر عرصه تحولات داخلی و خارجی ایران دانست؛ زیرا انقلاب اسلامی ایران، یک رویداد تاریخی نیست که در ۲۲ بهمن ماه ۱۳۵۷ پایان پذیرفته باشد، بلکه دسته‌ای از ایده‌ها، انگاره‌ها، گزاره‌ها، باورها، مفاهیم، مقولات و معانی است که به حیات سیاسی- اجتماعی جامعه انسانی معنا می‌بخشد و رفتار و رویه‌های اجتماعی- سیاسی را تولید و بازتولید می‌کند (Milliken, 1999: 229-230). بنابراین پس از انقلاب، دسته‌ای از ایده‌ها و انگاره‌ها پدید آمد که اصل و اساس آن را اسلام و ابعاد آن را استکبارستیزی، جهاد و مبارزه در جهت شکستن دیوار ظلم، استکبار و امپریالیسم شکل می‌داد.

از سوی دیگر سیاست خارجی یک نظام، در تداوم سیاست داخلی و یا اصول برگرفته از سیاست کلی آن نظام شکل می‌گیرد. در واقع این اصل، اصلی کلی و تقریباً خدشه‌ناپذیر در سیاست و اصول روابط بین‌الملل است. از این‌رو گفتمان حاکم بر سیاست خارجی ایران که همان گفتمان اسلام‌گرایی (یا به طور کلی گفتمان ارزش‌محور) است، در تداوم سیاست اسلام‌گرایی که بر صحنه و عرصه روابط داخلی ایران قرار داشت بنا نهاده شد که البته با فراز و نشیب‌ها و تفاسیر متعدد از زمان پیروزی انقلاب اسلامی تا تثبیت و استحکام آن در زمان جنگ همراه بود که در ذیل به آن اشاره مختصر می‌کنیم.

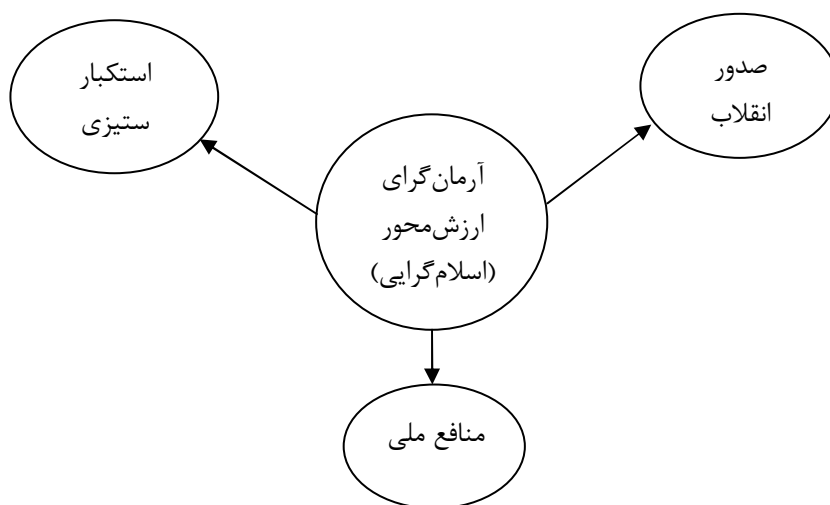
پس از انقلاب اسلامی ایران در حالی که در دوره حاکمیت دولت موقت، سیاست مصلحت‌گرا و یا واقع‌گرا بر سیاست خارجی ایران حاکم بود، پس از اشغال سفارت آمریکا و استعفای مهدی بازرگان، سیاست خارجی مبتنی بر آرمان‌گرایی یا ارزش‌گرایی قرار گرفت. در واقع در دوران حاکمیت دولت موقت، دو نوع سیاست به شکل دو استراتژی بر عرصه سیاست خارجی ایران در تنازع بودند که هسته اصلی اختلاف و دوگانگی آن دقیقاً در این جمله مهندس بازرگان نهفته است؛ او می‌نویسد: «هدف اتخاذی دولت موقت، خدمت به ایران از طریق اسلام بود، در حالی که هدف امام خمینی<sup>(۵)</sup>، خدمت به اسلام از طریق ایران بود» (بازرگان، ۱۳۶۳: ۹۳).

بنابراین سیاست مصلحت‌گرا که مبتنی بر موازنه منفی بود و سیاست‌هایی همچون صدور انقلاب، فرضیه جهاد، استکبارستیزی و... در آن کمرنگ بود و نیز در اولویت دوم (یعنی پس از منافع ملی‌گرایانه) قرار داشت، پس از اشغال سفارت امریکا و سقوط دولت موقت و به خاطر شرایط خاص داخلی و بین‌المللی، به سیاست اسلام‌گرایی (گفتمان آرمان‌گرایی ارزش‌محور) تغییر یافت. به عبارت دیگر گفتمان مصلحت‌گرای اسلامی، جای خود را به گفتمان اسلام‌گرایی (یا آرمان‌گرایی ارزش‌محور) داد. بنابراین گفتمان حاکم بر سیاست خارجی ایران پس از دولت موقت و در دوران جنگ تحمیلی بر مبنای سیاست آرمان‌گرای ارزش‌محور مبتنی گشت که تنظیم‌کننده روابط و دیپلماسی عمومی ایران با دول خارج بود. اما گفتمان مزبور در کل دوران جنگ ثابت نبود و در اواسط جنگ تغییراتی یافت.

به طور کلی گفتمان ایران در دوران جنگ را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: گفتمان اسلام‌گرای امت‌محور و گفتمان اسلام‌گرای مرکز‌محور (یا ام‌القرآ). در حالی که سیاست خارجی ایران در بخش اولیه دوران جنگ تا ۱۳۶۴ عمدتاً بر مبنای گفتمان آرمان‌گرای امت‌محور بود، از اواسط دهه ۶۰، به تدریج و تحت تأثیر مشکلات داخلی و متأثر از فشارهای بین‌المللی به گفتمانی مرکز‌محور با تأکید بر ضرورت دفاع از تمامیت ارضی و حفظ ام‌القرآ شیعه تبدیل شد (ازغندی، ۱۳۸۱: ۱۲-۱۳).

مادامی که دال مرکزی گفتمان حاکم بر سیاست خارجی ایران در اواسط جنگ تغییر یافت، دال‌ها و عناصر پیرامونی نیز دچار تغییر و تحولاتی شدند. به عنوان مثال دال صدور انقلاب در اوایل جنگ که بیشتر مبتنی بر صدور مستمر بود (در گفتمان آرمان‌گرای امت‌محور)، به صدور از طریق انقلاب مستقر (آرمان‌گرای ام‌القرآ) تغییر یافت. همچنین دیگر دال‌های فرعی همانند منافع ملی، جهاد و استکبارستیزی، امنیت و... نیز به لحاظ استراتژی و معنایی دستخوش تغییرات شد. استکبارستیزی در گفتمان آرمان‌گرای امت‌محور عمدتاً در چارچوب مبارزه معنا می‌یافت، اما در گفتمان آرمان‌گرای مرکز‌محور بر مقاومت معنا می‌شد و نیز منافع ملی که در آرمان‌گرای امت‌محور به معنای فراملی‌گرایانه (اینترناسیونالیستی یا ایدئولوژیک) ملاحظه می‌شد، در گفتمان آرمان‌گرای مرکز‌محور، ملی‌گرایانه (ناسیونالیستی) مورد تأکید قرار می‌گرفت.

از این منظر، گفتمان حاکم بر سیاست خارجی ایران از دال مرکزی اسلام‌گرایی و نیز از مفصل‌بندی عناصر استکبارستیزی، صدور انقلاب اسلامی، منافع ملی به عنوان دال‌های اصلی (یا وقته‌ها) شکل می‌گیرد که در ادامه به هر یک از دال‌ها و تغییراتی که در معنا و مدلول آنان در طی جنگ (اواسط جنگ) با تغییر گفتمان ایران از اسلام‌گرایی امت‌محور به اسلام‌گرایی مرکز‌محور (ام‌القرآ) به وجود آمد، همراه با ارتباط و رابطه آنها با جنگ تحمیلی خواهیم پرداخت. مفصل‌بندی گفتمان حاکم آرمان‌گرایی ارزش‌محور به شکل ذیل است:



شکل ۱- مفصل‌بندی گفتمان حاکم آرمان‌گرایی ارزش‌محور

### صدور انقلاب

اصل ۱۵۴ قانون اساسی مبین این است که: «جمهوری اسلامی ایران، سعادت انسان در کل جامعه بشری را آرمان خود می‌داند و استقلال و آزادی حکومت حق و عدل را حق همه مردم جهان می‌شناسد. بنابراین در عین خودداری کامل از هرگونه دخالت در امور داخلی ملت‌های دیگر، از مبارزه حق طلبانه مستضعفین در برابر مستکبرین در هر نقطه از جهان حمایت می‌کند» (قانون اساسی ج. ا. ا، اصل ۱۵۴). همچنین در این مورد امام

۲۰۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
می‌فرمایند که «ما چیزی جز پیاده شدن احکام اسلام در جهان نمی‌خواهیم» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۵: ۳۲۱-۳۲۲).

از ابتدای انقلاب اسلامی ایران، سیاست نه شرقی و نه غربی به عنوان یکی از سیاست‌های محوری در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران درآمد. اما قبل‌تر از آن می‌بایست ریشه اتخاذ چنین سیاستی را هم در تاریخ استعمار ایران توسط قدرت‌های شرق و غرب ملاحظه کرد و هم بدین جهت که با انقلاب اسلامی فضا و بستر ایدئولوژیکی به وجود آمد که طبق مبانی دینی، مسلمانان هر گونه سلطه بیگانگان را بر خود نفی می‌کردند.

در آغاز پیروزی انقلاب اسلامی، سیاست‌های دولت موقت، موانعی را بر سر راه گسترش این سیاست ایجاد کرده بود، ولی با شروع جنگ، این شعار بسیار برجسته شد. این شعار در بستر ایدئولوژی بسیار تجلی یافت و در راستای اصل ولایت، اصل نفی سبیل و اصل توحیدی حرکت نمود (بخشایشی اردستانی، ۱۳۷۵: ۹۷). عزل بنی صدر در ۲۹ خرداد ماه ۱۳۶۰، نقطه عطفی در سیاست صدور انقلاب اسلامی به شمار می‌رود. زیرا از این به بعد و به‌ویژه در دوره وزارت خارجه میر حسین موسوی در تیر ماه ۱۳۶۰ که تا آذرماه ۱۳۶۰ ادامه یافت، سیاست صدور انقلاب اسلامی به صورت رسمی در دستور کار سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران قرار گرفت. پس از پیروزی‌های ایران در عملیات بیت‌المقدس، بر اهمیت و اولویت این هدف افزوده شد، به طوری که بسیاری از تحلیل‌گران، صدور انقلاب را مهم‌ترین هدف سیاست خارجی ایران پس از فتح خرمشهر در سال ۱۳۶۱ دانسته‌اند. با وجود این، پس از حاکمیت گفتمان آرمان‌گرای مرکز‌محور (ام‌القرآ) بر سیاست خارجی ایران و رکود در جبهه‌های جنگ در اواسط جنگ، به تدریج از اهمیت و اولویت این هدف در سیاست خارجی ایران کاسته شد.

بنابراین الگوی صدور انقلاب را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد:

۱- پس از دوران دولت موقت تا ۱۳۶۳: در این دوران معنی و مفهوم صدور انقلاب بر پایه «آگاهی‌بخشی» و «رهایی‌بخشی» تعریف و تعقیب می‌شود. بدین صورت که یکی از مهم‌ترین رسالت‌های جمهوری اسلامی ایران به عنوان نظامی سیاسی برآمده از انقلاب اسلامی، آگاه ساختن توده‌های مسلمان و مستضعف جهان از این وضعیت ناعادلانه،

ظالمانه و استضعاف ناخودآگاه و نیز بسیج آنها است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۸: ۶۰-۶۱). بنابراین بر اساس این معنا و مفهوم صدور (یا انقلاب مستمر) الگوی اشاعه حکومت اسلامی در چارچوب گسترش اسلام سیاسی و بسط ایدئولوژی انقلاب اسلامی اتخاذ شد. ۲- اما طی دوران بعد از سال ۱۳۶۳ تا پایان جنگ، این الگو به دلایل متعدد - همچون تحولات جنگ که به صورت فرسایشی ادامه می‌یافت، تحول گفتمانی در سیاست خارجی از سیاست ارزشی امت‌محور به ارزشی ام‌القرا و محدودیت‌ها و موانع منطقه‌ای و بین‌المللی جنگ از الگوی صدور انقلاب مستمر (۱۳۶۳ تا ۱۳۶۰) - به الگوی صدور مستقر (۱۳۶۳ تا ۱۳۶۷) تغییر یافت. در حالی که در دوران پیشین، تأکید بر انقلاب پیاپی و مستمر به صورت فیزیکی برای تغییر نظام استکبار جهانی و تغییر الگوی حکومت در جهان بالاخص خلیج فارس مطمع نظر بود، در دوره پیش رو، مادامی که ایران با مشکلات جدیدی دست و پنجه نرم می‌کرد، بر عنصر فرهنگی صدور انقلاب و نه فیزیکی آن تأکید می‌کرد.

### استکبارستیزی

ریشه‌های عدالت‌طلبی، مبارزه با ظلم و استکبارستیزی را توأمان می‌توان در فرهنگ ایرانی و ایدئولوژی اسلامی جست‌وجو کرد. عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی از چنان جایگاهی در فرهنگ ایرانی، حتی قبل از اسلام، برخوردار بوده که بسیاری، آن را یکی از عناصر مقوم هویت ملی ایران قلمداد می‌کنند؛ به گونه‌ای که در اساطیر باستان ایران نیز ستمگری به شدت نکوهش می‌شود و عدالت‌ورزی و دادگری مورد تحسین و تأکید قرار می‌گیرد. شاید در نگاه نخست امری بدیهی و طبیعی جلوه کند، چون بر پایه حسن و قبح عقلی، عدالت یک فضیلت و ستم نیز یک رذیلت اخلاقی است. ولی منزلت و اهمیت تحسین دادگری و تقبیح ستمگری در فرهنگ ایرانی، قوام و دوام فوق‌العاده‌ای دارد. فراتر از این، در دوران معاصر در اثر شکل‌گیری استعمار و مداخله استعمارگران در امور ایران، ظلم‌ستیزی ایرانی به صورت استعمارستیزی بروز کرده است.

با وجود این، نقش و تأثیر اصل عدالت‌خواهی و استعمارزدایی یا آنچه پس از انقلاب اسلامی در سیاست خارجی ایران استکبارستیزی نامیده شد، باید ناشی از ایدئولوژی و آموزه‌های اسلامی دانست. عدل یکی از صفات الهی و اصول اعتقادی شیعیان است. در

این راستا وظیفه جمهوری اسلامی در روابط همکاری، معاهدات و قراردادهای خود با کشورهای غیر اسلامی، این نیست که راه هرگونه سلطه و نفوذ آنان را ببندد، بلکه فراتر از آن مکلف به مبارزه با استکبار، نظام سلطه، ظلم و بی‌عدالتی است. زیرا جهان‌شمولی اسلام و ماهیت فراملی گرایانه (اینترناسیونالیستی یا ایدئولوژیکی) انقلاب اسلامی ایران، رعایت این اصل در چارچوب یک سیاست خارجی تهاجمی را ایجاب می‌کند. بنابراین در اصول دوم و سوم قانون اساسی آشکارا بر «نفی هر گونه ستمگری و ستم‌کشی»، «قسط و عدل»، «نفی نظام سلطه» و «طرده کامل استعمار» و استکبار تأکید شده است.

اما طبیعی است که یکی از مؤلفه‌ها و الزامات استکبارستیزی، مبارزه، مقاومت و شهادت‌طلبی است؛ امری که در صحنه جنگ به وضوح قابل مشاهده بوده و بسیاری از تحلیل‌گران، روحیه شهادت‌طلبی و مبارزه‌جویی و مقاومت سربازان ایران در مقابل رژیم عراق را عنصری مهم در ناکام کردن عراق می‌دانند. در این راستا امام خمینی، در پی حضور فراگیر مردم در سال ۶۰ و کسب پیروزی‌های نظامی، به منشأ این تحول اشاره و از آن به عنوان «فتح الفتوح» یاد کردند:

«آنچه برای این جانب غرورانگیز و افتخارآفرین است، روحیه بزرگ و قلوب سرشار از ایمان و اخلاص و روح شهادت‌طلبی این عزیزان، که سربازان حقیقی ولی الله الاعظم ارواحنا فدا هستند، می‌باشد، این است فتح الفتوح» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، جلد ۱۵: ۲۳۵).

اما نکته قابل ذکر آن است که روحیه استکبارستیزی و شهادت‌طلبانه دفاع مقدس از ابتدا تا اواسط جنگ در قالب مبارزه تبلور می‌یافت. بدین معنا که جنگ در راستای جهاد و استکبارستیزی بر اساس مبارزه و پیروزی و به بیان امام خمینی بر نابودی و سرنگونی رژیم کفر (عراق) معطوف بود؛ اما با تغییر گفتمان جنگ از آرمان‌گرایی ارزش‌محور امت‌محور به مرکز‌محور، به عنصر (یا دال) مقاومت تغییر یافت. به عبارت دیگر دال جهاد در گفتمان اوایل جنگ (یعنی گفتمان آرمان‌گرایی امت‌محور) بر مبنای مبارزه است، در حالی که بعد از اواسط جنگ بر مبنای مقاومت است.



### منافع ملی

به وضوح پیداست که منافع ملی یک کشور صرفاً با نگاه به مرزهای جغرافیای درون کشور قابل پیگیری نیست و می‌بایست در ورای مرزهای جغرافیایی نیز به دنبال آن بود. از این‌رو سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در راستای منافع ملی در دوران جنگ، اهداف دوگانه ملی‌گرایانه (ناسیونالیستی) و فراملی‌گرایانه (اینترناسیونالیستی یا ایدئولوژیکی) را پیگیری می‌نمود. تعهدات اسلامی و رسالت انقلابی، تعقیب و تأمین اهداف فراملی‌گرایانه و انقلابی را ایجاب می‌کرد، اما از سوی دیگر اهداف ملی‌گرایانه نیز در دستور کار بود؛ بدین صورت که تعقیب و پیگیری اهداف ملی‌گرایانه به عنوان لازمه و پیش‌نیاز اهداف فراملی‌گرایانه ضرورت می‌یافت. اهداف ملی‌گرایانه ایران که در اثر وقوع جنگ ضرورت می‌یافت، عبارتند بودند از بقا و امنیت ملی، تمامیت ارضی، حفظ استقلال و... . اما از سوی دیگر اهداف فراملی‌گرایانه ایران، دفاع از اسلام و وحدت جهان اسلام بود. در مورد دفاع از اسلام نیز رهبران جمهوری اسلامی ایران، جنگ عراق علیه ایران را نمونه بارز جنگ کفر بر ضد اسلام تلقی می‌کردند. از این‌رو هدف از ادامه جنگ پس از فتح خرمشهر، علاوه بر تأمین امنیت ملی، حفظ موجودیت اسلام و تشیع نیز بود. چون شکست جمهوری اسلامی در جنگ به مثابه شکست اسلام انقلابی به شمار می‌رفت. بر این اساس، امام خمینی<sup>(ع)</sup> تصریح می‌کرد که «انگیزه او (صدام حسین) و دوستانش، سرکوبی اسلام به نفع ابرقدرت‌ها و انگیزه ملت و قوای مسلح اسلامی ایران، دفاع از اسلام و قرآن کریم به نفع ملت‌های اسلامی و مستضعفان جهان است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، جلد ۱۵: ۱۰۵).

یکی دیگر از اهداف فراملی‌گرایانه سیاست خارجی ایران در زمان جنگ، تلاش برای ایجاد اتحاد اسلامی و وحدت ملت‌های مسلمان بود. رسالت فراملی‌گرایانه انقلاب اسلامی و مسئولیت جمهوری اسلامی به عنوان رهبر و مرکز جهان اسلام، ایجاب می‌کرد که اتحاد اسلامی و وحدت مسلمانان در اولویت اهداف سیاست خارجی قرار گیرد. از این‌رو در طول دفاع مقدس، رهبر انقلاب اسلامی و سایر مسئولان جمهوری اسلامی، وحدت سیاسی جهان اسلام را یکی از اهداف مهم سیاست خارجی ایران می‌دانستند. بر این اساس امام خمینی می‌فرماید:

«من به صراحت اعلام می‌کنم که جمهوری اسلامی ایران با تمام وجود برای احیای هویت اسلامی مسلمانان در سراسر جهان سرمایه‌گذاری می‌کند و دلیلی هم ندارد که مسلمانان جهان را به پیروی از اصول تصاحب قدرت در جهان دعوت نکند و جلوی جاه‌طلبی و فزون‌طلبی صاحبان قدرت و پول و ثروت را نگیرد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، جلد ۲۱: ۹۱).

اما در تغییر گفتمانی در اواسط جنگ آیا تعریف و استراتژی منافع ملی تغییر یافته است؟ به عبارت دیگر اولویت در مقاطع مختلف جنگ با کدام یک بوده است؟ منافع ملی‌گرایانه یا فراملی‌گرایانه. در پاسخ باید گفت که این امر بر حسب ارزشی که جمهوری اسلامی برای آن قائل است و نیز هزینه مادی و معنوی‌ای که آماده است برای تأمین و حفظ آن پردازد، تعریف و تبیین می‌شود. به سخن دیگر آستانه خطرپذیری و پرداخت هزینه برای تحقق یک منفعت و ارزش ملی، درجه و اهمیت و اولویت آن را مشخص می‌کند. در نتیجه این قاعده می‌توان گفت در آغاز انقلاب به دلیل عدم ثبات و تثبیت کامل انقلاب، اهداف ملی‌گرایانه اهمیت و اعتبار بیشتری نسبت به اهداف فراملی‌گرایانه داشت. این اهمیت و اولویت با تثبیت انقلاب و گسترش روحیه انقلابی‌گری به نفع اهداف فراملی‌گرایانه رقم خورد؛ اما در اواسط جنگ به دلیل حاکم شدن جو واقع‌بینانه‌تری نسبت به مسائل بین‌المللی و هزینه‌های داخلی، ورقه اهداف فراملی‌گرایانه برگشت و اهداف ملی‌گرایانه ارجحیت یافت.

### گفتمان ژئوپلتیک، گفتمان حاکم بر سیاست خارجی عراق

قبل از پرداختن به گفتمان ژئوپلتیک عراق، مناسب است ابتدا نگاهی گذرا به تعریف و مفهوم ژئوپلتیک و سپس دیدگاه نظریه گفتمان نسبت به ژئوپلتیک بیندازیم. در تعریف و مفهوم‌پردازی کلاسیک از ژئوپلتیک، برخی از تعاریف بدین شکل است: «ژئوپلتیک یعنی توجیه و تفهیم موضوعات مربوط به سیاست، با توجه به داده‌های جغرافیایی» (Gonlubul, 1978: 100) یا «ژئوپلتیک یعنی علم و هنر تعیین، تثبیت و جهت‌دهی سیاست ملی با در نظر گرفتن سرزمین یک کشور به همراه تاریخ ملی آن، شعور ملی شهروندان، قدرت ملی کشور، وضعیت سیاسی دنیا و ارتباطات» (Karabulut,

31: 2005) و نیز آنکه «ژئوپلتیک... به مطالعه نقش آفرینی قدرت سیاسی در محیط جغرافیایی می‌پردازد» (مجتهدزاده، ۱۳۷۹: ۲۳)؛ همچنین «ژئوپلتیک دانشی است که انسانیت را درون روابط متقابل با عامل مکان بررسی می‌کند» (Dugin, 2003: 100).

تعاریف فوق‌یادآور تعاریف دوره کلاسیک از ژئوپلتیک است و به پدیده‌های جغرافیایی به خصوص موقعیت جغرافیایی و تأثیر آن بر قدرت می‌پردازد. در این خصوص می‌توان گفت که این دوره متأثر از اصالت و موقعیت زمانی خود بوده است و به لحاظ فکری تحت تأثیر متفکرانی همچون مکیندر و راتزل و نیز منطق دکارت بود که مسائل جغرافیایی و جهان را به عنوان یک واقعیت خارجی مستقل از ذهن اندیشمند بررسی می‌نماید (Tuathail, 1996: 274-275).

اما با پایان این دوره (پس از جنگ جهانی دوم)، جهان به صورتی که نظریه‌پردازان و مبلغان ژئوپلتیک ترسیم کرده بودند، چهره‌ای جدید به خود گرفت. دست‌آوردها و فرض‌های قطعی پنداشته شده، زیر سؤال رفت و متغیرهای ژئوپلتیک سنتی تحت تأثیر دگرگونی‌های سیاسی، اعتبار مطلق و تمامیت خود را از دست داد. به موازات آن نیز پیشرفت فناوری و ظرفیت روزافزون نیروی انسانی برای رام کردن محیط خود، روابط تاریخی و ریشه‌دار انسان با محیط را دگرگون کرد. در واقع اکنون انسان بود که بر محیط خود اثر می‌گذارد (لورو و توآل، ۱۳۸۱: ۳۰). در نتیجه، عوامل فوق از یکسوی و تولید نظریه‌های پست‌مدرنیستی از جمله گفتمان در عالم فلسفه و سیاست از سوی دیگر، موجب شد تا مطالعه و تحلیل ژئوپلتیک در فضا و بسترهای دیگر از جمله نظریه‌های پست‌مدرنیستی قرار گیرد.

به طور کلی ابژه جغرافیا و سرزمین در نگاه اول بر اساس مادیتش، غیر گفتمانی به نظر می‌رسد؛ نه تنها سرزمین، بلکه سایر ابژه‌های ژئوپلتیکی بر اساس عینیت و مادیت صرفشان غیر گفتمانی هستند. اما از دریچه رهیافت گفتمان، عملکرد و موجودیت سرزمین در یک خلأ غیر گفتمانی صورت نمی‌گیرد و موجودیت و عملکرد این ابژه‌ها در زمینه‌ای گفتمانی اتفاق می‌افتد. به عبارت دیگر در این تفکر، ابژه سرزمین، تولیدی گفتمانی محسوب می‌شود. در نتیجه وقتی ما در مورد سرزمین یا سایر ابژه‌های ژئوپلتیکی به عنوان بازنمایی‌های جغرافیایی برای توجیه و یا مشروعیت پراکتیس (یا

۲۰۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
عمل) ژئوپلتیک استفاده می‌کنیم، بازنمایی، توجه، مشروعیت و پراکتیس عینی و غیر  
جانب‌دار نخواهد بود (میرحیدر و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۰).

البته باید توجه داشت که منظور، انکار امر واقع نیست، بلکه ما تنها به ساختارهای  
گفتمانی که ادراک ما از امر واقع را تعیین می‌کنند، دسترسی داریم. به عبارت دیگر،  
نحوه تفسیر ما از ابژه‌های ژئوپلتیکی، وابسته به ساختارهای گفتمانی است (میرحیدر و  
دیگران، ۱۳۹۰: ۶). از این‌رو به جای آنکه ما ژئوپلتیک را آزمونی عینی و غیر جانب‌دار برای  
ارزیابی فضای جهانی بدانیم، باید از این فرض شروع کنیم که ژئوپلتیک خود شکلی از  
جغرافیا و سیاست است (Otuathal & Dalby, 1998: 2-5) و نیز آنکه جغرافیاهای سیاست  
جهانی از دیدگاه فرهنگی و سیاسی بر اساس گفتمان‌ها و پراکتیس‌های نمایشی  
دولت‌مردان ساخته و تقویت شده است (Dodd & Arikson, 2000: 9). از این‌رو است که  
راتزل معتقد بود که معنای سیاسی در جغرافیای سیاسی، تنها محدود به دولت است و  
دانش جغرافیایی باید در خدمت پروژه‌های سیاسی باشد (agnew, 2002: 64).

بنابراین نقش سیاست و ایدئولوژی برای مشروعیت‌سازی قدرت در مفهوم‌پردازی از  
ژئوپلتیک هویدا می‌شود. بدین معنا که اگر ایدئولوژی را «ایده‌های سیاسی در عمل»  
بدانیم، گفتمان ژئوپلتیکی همواره ماهیتی ایدئولوژیکی داشته است. بنابراین و به طور  
خلاصه، ژئوپلتیک به معنی انکار عوامل جغرافیایی نیست، بلکه فهم آن به نوع عملکرد و  
فعالیت آن در راستای مشروعیت‌بخشی به قدرت حاکم، توسعه‌طلبی ارضی و منافع  
صاحبان قدرت و... قابل وصول است.

از سوی دیگر - مبنی بر وجود سه عامل شرایط اجتماعی، نوشتار و یا گفتار و نیز  
ارتباطات فراکلامی یا همان ساختارهای گفتمانی (منوچهری، ۱۳۸۷: ۱۰۴-۱۴۲) - تولید  
یک گفتمان و تداوم آن نیازمند وجود شرایط و زمینه‌هایی است که ساختارهای  
گفتمانی بتواند آنها را مفصل‌بندی کند. هر چند در چارچوب تحلیل گفتمان، استیلای  
(یا هژمونی) یک گفتمان به حساس‌ترین و مهم‌ترین شرایط اجتماعی، سیاسی و تاریخی  
نیست - بسا که بحران‌ها، شرایط و زمینه‌های مختلف و مهم‌تر دیگری برای تولید  
گفتمان‌های دیگر وجود داشته باشد- وجود آن شرایط برای تولید و استیلا و گسترش  
آن از یکسو و نیز توانایی اقناع‌کنندگی آن برای دیگران از سوی دیگر، لازم است.

از این رو در چارچوب تحلیل گفتمان نمی توان و نباید گفت حتماً، مهم ترین و حساس ترین زمینه ای که به سیاست خارجی عراق معنا بخشیده، عامل جغرافیا بوده است، زیرا عراق در آن زمان گرفتار بحران های مختلف داخلی و خارجی، همچون وجود شکاف های قومیتی داخلی، عدم آزادی های سیاسی، تنش با کشورهای منطقه و... بوده است و اینها هر کدام می توانستند به تولید گفتمانی دیگر کمک کنند. بنابراین آنچه در ذیل درباره گفتمان ژئوپلتیک عراق خواهد آمد، از یکسو درباره برخی مسائل تاریخ عراق و مشکلات جغرافیایی آن (به مثابه وجود شرایط و زمینه برای اقناع فضای داخلی و کشورهای منطقه و جهان) است و از سوی دیگر درباره برخی از نطق ها و بیانات حاکمان عراق (که نشان دهنده ذهنیت، نگرش و برداشت آنان از ژئوپلتیک بودن گفتمان سیاست خارجی در جهت مشروعیت سازی به توسعه طلبی ارضی است) است. ضرورت ترسیم، تفسیر و اثبات این امر از این رو است که با ترسیم فضای حاکم (گفتمان حاکم) بر سیاست خارجی عراق و ملاحظه مباحث مطرح شده در خصوص فضای حاکم (گفتمان حاکم) بر سیاست خارجی ایران پس از انقلاب از یکسو و نیز با مد نظر قرار دادن شرایط حاکم بر فضای سیاسی ایران در زمان شروع جنگ (همانند بی ثباتی های سیاسی در زمان بنی صدر) و تصور و تفکر حاکمان عراق از گفتمان حاکم بر جمهوری اسلامی و شرایط پیش آمده از سوی دیگر، می توان فضای تخاصم از زمان آغاز تا تداوم جنگ را درک کرد.

تاریخ هشتاد ساله سیاست خارجی عراق مشحون از ستیزه، منازعه، مناقشه ارضی و مرزی و سرانجام جنگ و نبرد با کشورهای همسایه بوده است؛ به گونه ای که تجاوزگری و توسعه طلبی، یکی از ویژگی های سیاست خارجی این کشور بوده است. تنها در طول یک دهه، عراق تحت رهبری صدام حسین به دو کشور همسایه خود، جمهوری اسلامی ایران و کویت تجاوز کرده و جنگ تمام عیاری را بر آنان تحمیل کرده است. تاریخ روابط خارجی عراق با کشورهای همسایه کویت (ادعا نسبت به جزایر ورهبه و بوبیان)، عربستان (ادعا نسبت به منطقه حساء که شامل بنادر قطیف، رأس التنوره و شهرهای ظهران، خیر و نجمه است)، سوریه (جلب رضایت سوریه در چارچوب طرح «هلال خصیب»)، اردن و ایران به خوبی این مسئله را نشان می دهد. همچنین در نطق های مختلف مقامات عراق

می‌توان وجود چنین واقعیتی را مشاهده کرد. از جمله ادعای سعید الباقی، وزیر خارجهٔ عراق مبنی بر اینکه «اگر کویت حاکمیت عراق بر این جزایر را نپذیرد، عراق دست از دعوای خود نسبت به حاکمیت کویت برنخواهد داشت» (جعفری ولدانی، ۱۳۷۴: ۳۷۵) و دیگر بیان‌ها از ناحیهٔ مقامات عراق.

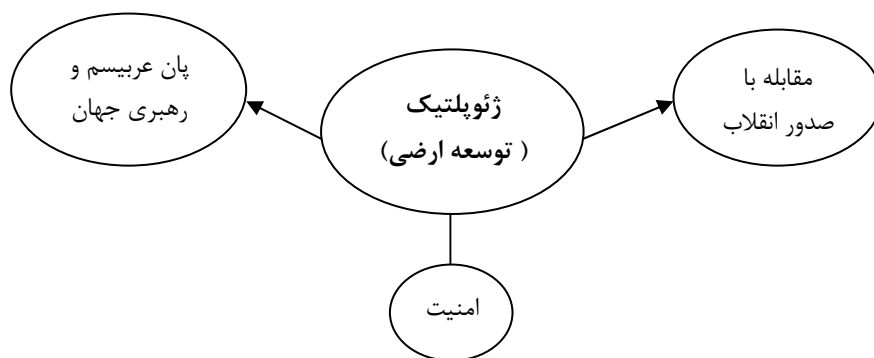
کندوکاوی در تاریخ روابط عراق و ایران نشان می‌دهد که از زمان‌های دور، مشاجراتی بر سر مسائل جغرافیایی وجود داشته است. مثلاً مشاجراتی که منجر به انعقاد قرارداد «ارزروم اول» و «ارزروم دوم» شد؛ و نیز مسئلهٔ ارونرود از زمان شکل‌گیری دولت عراق پس از خاتمهٔ جنگ جهانی اول، تا مناقشات و مذاکرات دو کشور در ژوئن ۱۹۷۵ (انتشار بیانیهٔ الجزایر) و نیز تا لغو یک‌جانبهٔ آن از سوی عراق در ۷ شهریور ۱۳۵۹ نشان‌دهندهٔ وجود برخی مسائل مهمی بود که دربارهٔ سیاست خارجی عراق وجود داشت. در واقع عراق در تاریخ خود به لحاظ جغرافیایی و امنیتی با مشکلاتی روبه‌رو بوده و به تبع آن در زمان صدام حسین نیز دچار محدودیت‌های مختلفی بوده است؛ از جمله محدودیت‌هایی در صادرات نفت. این کشور برای صدور نفت خود یا باید از بنادر خود در جنوب استفاده کند که مطلوبیت کافی ندارد و یا از خطوط لوله انتقال نفت، از طریق خاک سوریه و ترکیه استفاده نماید که بدون حسن نیت این دو کشور ممکن نیست. به عبارتی می‌توان گفت تأمین شرایط اقتصادی این کشور در دست همسایگان آن قرار دارد که ضریب امنیتی آن را کاهش چشمگیری می‌دهد. همچنین کمی طول ساحل عراق در خلیج فارس موجب شده است این کشور، قدرت و نفوذ سیاسی زیادی در این منطقه نداشته باشد. دیگر آنکه پراکندگی و تقسیم داخلی عراق در طول مرزهای قومی-مذهبی، شکل‌گیری هویت ملی عراق را با مشکل روبه‌رو ساخته است. مهم‌تر آنکه همسایگان عراق به‌ویژه ترکیه می‌توانند از مسئلهٔ قومیت‌های کرد بهره‌برداری کنند، به طوری که مناقشهٔ قومی در عراق همیشه ماهیتی بین‌المللی یافته است و حتی دخالت بازیگران فرامنطقه‌ای را برانگیخته است.

با ملاحظهٔ تنگناها و مشکلات عراق، نکتهٔ مهم آن است که به لحاظ تحلیل گفتمان، شرایط اجتماعی-سیاسی و جغرافیایی فوق‌زمانی به استیلای گفتمان مربوط به آن (ژئوپلتیک) کمک می‌کند که حکومت و یا مقامات عراق آن را ایدئولوژیک نمایند و در

جهت توسعه‌طلبی ارضی استفاده کنند. با نگاهی به گفته‌های صدام و مقامات عراق بر توجیه به تجاوزگری به ایران، مفصل‌بندی گفتمان فوق بهتر نمایان می‌شود. با فرا رسیدن سال ۱۳۵۹، روند تحولات داخلی و خارجی وضعیتی جدید به خود گرفت. تشنج در مرز ایران و عراق به طور چشمگیری تشدید شد و در آوریل ۱۹۸۰ (فروردین ۱۳۵۹)، صدام حسین در گفت‌وگویی با خبرگزاری‌ها، شرایط پایان یافتن اوضاع جنگی را چنین اعلام کرد: «۱- خروج بدون قید و شرط ایران از جزایر تنب و ابوموسی ۲- بازگرداندن دنباله شط‌العرب به حالت قبل از سال ۱۹۷۵ ۳- به رسمیت شناختن عربی بودن عربستان (خوزستان)» (درودیان، ۱۳۸۴ الف: ۲۱).

همچنین وی در ۱۷ سپتامبر ۱۹۸۰، چند روز قبل از تهاجم به خاک ایران، اعلام داشت: «وضعیت حقوقی شط‌العرب باید به وضع قبل از مارس ۱۹۷۵ برگردد. این رودخانه با تمام حقوقی که از حاکمیت مطلق عراق بر آن ناشی می‌شود، جزء تمامیت عربی عراق است، همان‌گونه که در طول تاریخ در نام و در واقعیت اینگونه بوده است». همچنین سعدون حمادی نیز در نامه ۲۷ اکتبر ۱۹۸۰ خود، لزوم تصرف ساحل شرقی اروندرود یعنی بندرهای خرمشهر و آبادان را خواستار شد (firzli, 1981: 232).

بنابراین با توجه به شرایط و بستر اجتماعی، تاریخی و سیاسی پیدایش گفتمان ژئوپلیتیکی سیاست خارجی عراق و نیز صحبت‌ها و گفته‌های مقامات عراقی، دال‌های اصلی شکل‌دهنده به گفتمان ژئوپلیتیک عراق از مفصل‌بندی سه عنصر مقابله با صدور انقلاب، امنیت و رهبری جهان عرب و پان‌عربیسیم با دال مرکزی ژئوپلیتیک شکل می‌گیرد.



شکل ۲- دال‌های اصلی شکل‌دهنده به گفتمان ژئوپلیتیک عراق

با توجه به تحلیل گفتمان، نکته قابل تأمل آن است که عناصر یادشده به هم مرتبطاند (همان گونه که می‌بایست دال‌های یک گفتمان، پیوند وثیقی با دال مرکز آن داشته باشند). بدین معنی که عرب‌گرایی (که یکی از مظاهر آن در رابطه با جنگ ایران و عراق، تجزیه ایران با جدا ساختن استان خوزستان از آن و الحاق آن به عراق بود)، امنیت و مقابله با صدور انقلاب همگی گرد گفتمان ژئوپلتیک عراق معنا می‌یابند. به عنوان مثال، مقابله با صدور انقلاب و در نتیجه براندازی نظام جمهوری اسلامی ایران به زعم حاکمان عراق، به خاطر خطرات آن برای جغرافیای عراق است، تا صدام از آن طریق بتواند به اهداف ژئوپلتیک خود که همانا توسعه ارضی و حفظ دستاوردهای جغرافیای خود در رابطه با تنب بزرگ، تنب کوچک، ابوموسی و تسلط بر اروندرود است، نایل آید؛ و یا عرب‌گرایی و تعصبات عربی بدین صورت با گفتمان ژئوپلتیک عراق ارتباط می‌یابد که استان خوزستان از لحاظ ویژگی‌های استراتژیکی خاص خود، می‌توانست بخش مهمی از اهداف عراق در تهاجم به خاک جمهوری اسلامی را تأمین کند. زیرا دشمن در صورت تسلط بر استان خوزستان و تجزیه آن، علاوه بر اینکه می‌توانست در مسیر براندازی نظام گام اساسی بردارد، در صورت موفق نشدن در ساقط کردن حکومت مرکزی، با تجزیه آن قادر بود تسلط خود بر شمال خلیج فارس را اعمال و تثبیت کند. اما پیش از پرداختن به دال‌های اصلی گفتمان ژئوپلتیک عراق باید خاطر نشان کرد که گفتمان عراق در آغاز جنگ و تداوم جنگ با هم یکسان نبوده است. در حالی که در اوایل جنگ در راستای صدور انقلاب به عنوان یک دال اصلی، سرنگونی نظام جمهوری اسلامی ایران مطرح بوده، اما عراق پس از فتح خرمشهر و آشکار شدن شجاعت رزمندگان ایرانی و ناتوانی خود، از موضع و هدف تهاجمی دست کشید و به صورت تدافعی درون مرزهای خود به بازتعریف آن پرداخت. اما همیشه مقابله با صدور انقلاب را به عنوان یک هدف در سرلوحه کار خود قرار داده بود.

همچنین در حالی که پان‌عرب‌بسم در اوایل جنگ از دیگر اهداف عراق بود، در تداوم جنگ از آن دست کشید و یا حداکثر کم‌رنگ شد و نیز آنکه عراق در ابتدای جنگ، حفظ امنیت خود را در سرنگونی نظام جمهوری اسلامی می‌دید، اما پس از فتح خرمشهر به دست ایرانیان، حفظ امنیت خود را درون مرزهای خود بازتعریف کرد. خلاصه آنکه به طور کلی می‌توان اینگونه بیان کرد که گفتمان ژئوپلتیکی عراق در اوایل



که از نوع گفتمان ژئوپلیتیکی تهاجمی بود، پس از فتح خرمشهر به گفتمان ژئوپلیتیکی تدافعی تغییر جهت داد. در ادامه سعی می‌کنیم دال‌های اصلی گفتمان عراق در جنگ با ایران را شرح و تفسیر نماییم.

### مقابله با صدور انقلاب

«فیلیپ رابینز» از جمله محققان صاحب‌نام درباره تحولات عراق، در مقاله‌ای با عنوان «عراق، تهدیدهای انقلابی و واکنش‌های حکومتی»، به بررسی تأثیرات انقلاب اسلامی ایران در عراق پرداخته است. وی در این مقاله با صراحت می‌گوید تنها کشوری که باید از تحولات انقلابی ایران نگران باشد، عراق است زیرا هم مرز مشترک با ایران دارد و هم مردم این کشور در سطح هویت اسلامی، مشترکات زیادی با مردم ایران دارند. رابینز در این مقاله با اشاره به اینکه در صدی از شیعیان عراقی در اصل ایرانی هستند، بر دال هویت اسلامی به عنوان یکی از دقایق خرده‌گفتمان آرمان‌گرای ارزش‌محور، صحنه می‌گذارد (Robin, 1990: 33-39). همچنین سوریه اولین و تقریباً تنها کشوری بود که انقلاب شیعی ایران را پذیرفت و ضمن حمایت از مواضع ایران، در طول جنگ فراهم‌کننده تسلیحات نظامی و امنیتی برای ایران بود (Hiro, 1991: 144) که این هم به ترس صدام از انقلاب ایران مضاف شده بود.

بنابراین شیعه‌محوری موجود در خرده‌گفتمان آرمان‌گرای ارزش‌محور به دلیل تلاش شیعیان در مبارزه با ظلم و جور و حضور علمای سنتی تشیع در این کشور مورد توجه ملت عراق قرار گرفت. در هر حال وجود علقه‌های زیاد میان علمای عراقی و رهبران و شیعیان ایرانی، بهترین دلیل برای تأثیرپذیری عراق از تحولات انقلاب اسلامی و صدور آن به این کشور است (افتخاری، ۱۳۷۷: ۲۲۲). همچنین اقامت امام خمینی<sup>(ره)</sup> در دوران تبعید در نجف، ارتباط عمیقی میان ایشان و علمای عراق پدید آمد که در گسترش آرمان‌های ایشان مؤثر بود. مثلاً نفوذ اندیشه‌های امام بر افکار آیت‌الله صدر به گونه‌ای بود که گویا سخن هر دو عالم تشیع، یکی است. به همین دلیل صدای عربی رادیو ایران از او با نام «خمینی عراق» یاد کرده است (همان: ۲۲۳).

از این‌رو بود که حزب بعث عراق با درک این واقعیت با تاکتیکی دوگانه سعی در کنترل جمعیت تشیع به‌ویژه در شهرهای کربلا و نجف داشت و از سوی دیگر مخالفان و رهبران شیعه را به شدت سرکوب می‌کرد. بدون تردید ترور آقایان بروجردی، تبریزی و فرزند آیت‌الله خویی، از دیگر اقدامات حزب بعث برای مهار صدور انقلاب اسلامی بود (فرزانه‌پور و زنگنه، ۱۳۸۸: ۱۳۹). همچنین صدام حسین برای مهار نفوذ انقلاب اسلامی و صدور آن به عراق، با همکاری امریکا و کشورهای غربی، جنگی هشت‌ساله علیه ایران به راه انداخت. راهبرد سیاست خارجی ایران در این دوره در قالب خرده‌گفتمان آرمان‌گرای ارزش‌محور مبتنی بر ایستادگی و نفی سلطه ابرقدرت‌ها بر ایران، پیرامون شعارهای «جنگ، جنگ تا پیروزی»، «راه قدس از کربلا می‌گذرد»، «جنگ نعمت است» و «اگر بیست سال هم طول بکشد، ما ایستاده‌ایم»، طراحی شده بود (زهیری، ۱۳۷۹: ۱۶۹).

مهم‌ترین علتی که عراق برای حمله به ایران ذکر کرد، اقدام پیشگیرانه از صدور انقلاب اسلامی در چارچوب اصل دفاع از خود بود. اما با توجه به مطالب مطرح شده در این مقاله دیدیم که آنچه باعث آغاز جنگ تحمیلی و توسعه‌طلبانه عراق به ایران شد، به شرایط پیدایش گفتمان حاکم بر آن کشور از یکسو و نیز تصور و تفسیر حاکمان عراق از گفتمان حاکم بر ایران و شرایط حاکم بر نظام سیاسی ایران برمی‌گردد. به عبارت دیگر جنگ پیشگیرانه، بهانه‌ای بیش نبوده است و نمی‌تواند با واقعیت منطبق گردد.

### رهبری جهان عرب و پان‌عربیسم

هدف راهبردی دیگر عراق از حمله به ایران، به دست گرفتن رهبری جهان عرب بود. همواره نوعی رقابت آشکار و نهان بین عراق و مصر برای رهبری جهان عرب وجود داشت. اما مصر در اثر قدرت و منزلت برتر در جهان عرب، اجازه چنین نقشی را به عراق نمی‌داد. شرایط جدید خاورمیانه به‌ویژه امضای پیمان صلح «کمپ دیوید» میان مصر و اسرائیل موجب انزوا و سپس اخراج این کشور از اتحادیه عرب شد. این تحول به معنای فراهم شدن بستر و زمینه سیاسی مناسب منطقه‌ای برای سیادت عراق بود. از این‌رو عراق در صورت پیروزی بر ایران و دستیابی به اهداف استراتژیک می‌توانست مؤلفه‌های

قدرت لازم برای اعمال رهبری جهان عرب و دنبال کردن گفتمان عرب‌گرایی را نیز به دست آورد.

بر این اساس، عراق در طول جنگ با جمهوری اسلامی ایران همواره تأکید می‌ورزید که به نمایندگی از کشورهای عربی می‌جنگد. از نظر ایدئولوژی سیاسی، حزب بعث قائل به امت واحد عربی است. بنابراین علی‌رغم تقسیم امت عربی به ملت‌های مختلف در چارچوب مرزهای ملی، باید در جهت اتحاد مجدد آن تلاش کرد. صدام حسین تلاش می‌کرد با تبدیل کردن جنگ ایران و عراق به نبرد عرب و عجم، جهان عرب را به پشتیبانی از عراق تهییج و بسیج کند (Grummon, 1982: 30-50).

اما ریشهٔ عرب‌گرایی و پان‌عربیسم عراق به مسئلهٔ ژئوپلیتیک آن برمی‌گردد. حزب بعث نیز از همین استراتژی که خاندان هاشمی در وحدت‌بخشی به سوریه بهره جست، استفاده کرد. این حزب در دوران حاکمیت خود بر عراق در پرتو ایدئولوژی پان‌عربیسم که رسالت واحدی برای ملت یکپارچهٔ عرب قائل است، سیاست‌های توسعه‌طلبانهٔ خود در مرزهای عراق را بر اساس وحدت سوریه و عراق دنبال می‌کرد. زیاده‌خواهی عراق دربارهٔ سوریه موجب شد در جریان جنگ عراق با ایران، کشور سوریه به جای اتحاد با عراق به همکاری با ایران بپردازد. پس از پایان جنگ با ایران، مجدداً نیروی تجاوزگری عراق متوجه غرب شد؛ به گونه‌ای که جو ترس و وحشت از امکان رویارویی نظامی عراق و سوریه، فضای جهان عرب را فراگرفت، اما مواجههٔ دو کشور به صورت غیر مستقیم بود و از طریق حمایت عراق از نیروهای فالانژ مسیحی مخالف حضور نیروهای سوریه در لبنان، جامه عمل پوشید (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۲: ۴۹).

#### امنیت

در حوزهٔ تحلیل گفتمان، امنیت توجیه‌گر مناسبی برای سیاست‌ها و اقدامات دولت‌ها بوده است. در این رویکرد، امنیت به معنی رهایی از تهدید (چه داخلی و چه خارجی) است. در واقع امنیت برای دولت در نبود مسئلهٔ دیگری به نام «تهدید» درک می‌شود (میرحیدر و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۳). صدام قبل از آغاز جنگ اظهار داشت: «عراق آماده است با زور، تمام اختلافات خود با ایران را حل کند» (درودیان، ۱۳۸۴ الف: ۲۰-۲۱). این به تنهایی

می‌تواند نشان‌دهنده نگاه امنیتی عراق باشد. به عبارت دیگر احساس و ذهنیت ناامنی از شرایط جغرافیایی و ژئوپلیتیکی یادشده که به آنها پرداخته شد، به وضوح قابل درک بود؛ از جمله محدودیت‌ها در صادرات نفت که می‌بایست از خطوط لوله انتقال نفت از طریق خاک سوریه و ترکیه استفاده کند؛ همچنین کمی طول ساحل عراق در خلیج فارس؛ پراکندگی و تقسیم داخلی عراق در طول مرزهای قومی- مذهبی برای شکل‌گیری هویت یکپارچه؛ مسئله قومیت‌های کرد و بهره‌برداری همسایگان و غیر همسایگان از آن و... را می‌توان از جمله مسائلی دانست که ضریب امنیتی عراق را کاهش داده بود.

بنابراین احساس و ذهنیت ناامنی به خاطر شرایط نامناسب ژئوپلیتیکی، مقامات عراق را واداشت که در پی افزایش و ارتقای امنیت خود برآیند. از این‌رو عراق علاوه بر حاکمیت مطلق بر اروندرود، درصدد تصرف برخی از مناطق مرزی، اشغال جزایر تنب بزرگ و کوچک و ابوموسی و تجزیه خوزستان برآمد. زیرا به تصور آنان تحقق این اهداف، مهم‌ترین محدودیت‌های ژئوپلیتیکی عراق را برطرف می‌ساخت. با اعمال حاکمیت کامل عراق بر اروندرود، دسترسی این کشور به خلیج فارس تسریع و تسهیل می‌گردید. اشغال و تجزیه خوزستان نیز وضعیت عراق را از نظر صادرات نفت و تأسیس بنادر نفتی- تجاری بهبود می‌بخشید و سواحل این کشور را در خلیج فارس گسترش می‌داد، به گونه‌ای که این کشور می‌توانست به صورت یک قدرت منطقه‌ای درآید. اشغال جزایر سه‌گانه ایرانی در خلیج فارس نیز کلیه اهداف ژئوپلیتیکی و ژئواستراتژیک پیش‌گفته عراق را برآورده می‌ساخت. تصرف بخش‌هایی از مناطق مرزی غرب ایران نیز بر عمق استراتژیک عراق می‌افزود (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۸ الف: ۳۳۵). از این‌رو مجموعه اهداف فوق برای اقناع عراق در جهت سیاست توسعه‌طلبی و حمله به ایران می‌توانست امنیت عراق را تقویت کند. به همین خاطر است که صدام می‌گوید عراق حاضر است تمام اختلافات خود را با ایران از طریق زور حل کند.

با توجه به مطالب مطرح شده در این بخش (گفتمان ژئوپلیتیک حاکم بر عراق) دیدیم که دست‌اندازی، توسعه‌طلبی و تجاوزگری کشور عراق به همسایه‌ها در چارچوب این مسئله قابل تحلیل و بررسی است. اما از آنجا که بخشی از تعریف یک گفتمان و نیز ضدیت آن با گفتمان دیگر به نوع گفتمان رقیب برمی‌گردد، با ملاحظه گفتمان حاکم بر جمهوری اسلامی ایران، دال‌های اصلی گفتمان ژئوپلیتیک عراق و نیز مفصل‌بندی آنها

حول محور دال مرکزی مشخص می‌شود و معنا می‌یابد. به عبارت دیگر اینکه دال‌های گفتمان حاکم بر عراق مرکب از سه عنصر عمدهٔ مقابله با صدور انقلاب اسلامی، پان‌عرب‌بسم و امنیت است، علاوه بر مد نظر قرار دادن شرایط تولید و تداوم گفتمان جغرافیایی و نظام توسعه‌طلبی ارضی عراق باید تعریف، شرایط و معنای گفتمان حاکم بر جمهوری اسلامی ایران و دال‌های تشکیل‌دهندهٔ آن را نیز ملاحظه کنیم.

در واقع عراق گفتمان حاکم بر سیاست خارجی ایران را در تضاد با امنیت متزلزل خود متصور می‌کرد. اما همان‌گونه که قبلاً مطرح کردیم، این امر به دلیل شرایط پیدایش گفتمان حاکم بر عراق از یکسو و نیز تفسیر مقامات عراق به‌ویژه صدام حسین از گفتمان اسلام‌گرایی ایران بود. همچنین با ملاحظه موارد یادشده، آنچه عراق را مبدل به آغازگر جنگ نمود، تصور و تفسیر عوامل آن گفتمان در آن زمان از وضعیت اجتماعی و شرایط خاص سیاسی ایران اسلامی بود. در این راستا می‌توان مبنی بر سخنان طارق عزیز در مقاله‌ای در مجلهٔ «الوطن»، مورخ ۱۵ مه ۱۹۸۰ (۲۵ اردیبهشت ۱۳۵۹) اوضاع داخلی ایران را چنین ارزیابی کرد: «علائم برجستهٔ اوضاع ایران که در سایهٔ این حکم‌فرمایان می‌گذرد، چنین است: ۱- تشتت نیروهای نظامی ۲- وجود اختلاف میان رهبران سیاسی و مذهبی ۳- کشمکش‌هایی میان اقلیت‌ها و رهبران حاکم و ناتوانی در حل مشکلات آنها ۴- وجود هرج و مرج و ناامنی ۶- آشفتنی در روابط خود با کشورهای منطقه و جهان» (درودیان، ۱۳۸۴ ج: ۱۹).

بنابراین عراق با هدف برطرف ساختن گفتمان مقابل که از نگاه آنان خطری برای امنیت آنان محسوب می‌شد، سعی در حل معضل ژئوپلتیکی خود می‌نمود. از این‌رو است که دال‌های اصلی (یعنی مقابله با صدور انقلاب، پان‌عرب‌بسم و امنیت) ارتباط وثیقی با دال مرکزی و نیز ارتباط متقابل با هم پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر عرب‌گرایی (که یکی از مظاهر و مصادیق آن، تجزیه ایران با جدا ساختن استان خوزستان و الحاق آن به عراق بود)، امنیت و مقابله با صدور انقلاب همگی گرد منطق ژئوپلتیک عراق معنا می‌یابد. به عنوان مثال مقابله با صدور انقلاب و در نتیجه براندازی نظام جمهوری اسلامی ایران به خاطر خطرات آن برای جغرافیای عراق است، تا صدام از آن طریق بتواند به اهداف ژئوپلتیک خود که همانا توسعهٔ ارضی و حفظ دستاوردهای جغرافیای

خود در رابطه با تنب بزرگ، تنب کوچک، ابوموسی و تسلط بر اروندرود است نایل آید؛ یا عرب‌گرایی و تعصبات عربی بدین صورت با گفتمان ژئوپلیتیک عراق ارتباط می‌یابد که استان خوزستان از لحاظ ویژگی‌های استراتژیکی خاص خود، می‌توانست بخش مهمی از اهداف عراق در تهاجم به خاک جمهوری اسلامی را تأمین کند. زیرا عراق به زعم حاکمان آن، در صورت تسلط بر استان خوزستان و تجزیه آن، علاوه بر اینکه می‌توانست در مسیر براندازی نظام اسلامی گام اساسی بردارد، در صورت عدم موفقیت در ساقط کردن حکومت مرکزی، با تجزیه آن قادر بود تسلط خود بر شمال خلیج فارس را اعمال و تثبیت کند.

همچنین با توجه به مطالب مطرح شده در مقاله حاضر، فتح خرمشهر و نیز اواسط جنگ که دوره‌ای بود با نام جنگ‌های فرسایشی، نقاط عطفی را در تاریخ هشت‌ساله جنگ تحمیلی نشان می‌دهد. زیرا پس از باز پس‌گیری و فتح خرمشهر تا اواسط جنگ، گفتمان آرمان‌گرای امت‌محور بر سیاست خارجی ایران حاکم بود، اما این گفتمان از اواسط جنگ و با مشاهده مشکلات و عدم پیشروی، جای خود را به گفتمان آرمان‌گرای مرکز‌محور داد. در این راستا به اعتقاد محسن رضایی پس از فتح خرمشهر، دو استراتژی شامل استراتژی امام و استراتژی رسمی دولت وجود داشت؛ استراتژی امام، نبرد و سقوط صدام و حزب بعث بود. در کنار سیاست امام، سیاست دیگری پیدا شد که نبرد برای کسب صلح را دنبال می‌کرد (به‌درون، ۱۳۸۱: ۹۷-۹۸).

به باور مسئولان: اگر بغداد را هم بگیریم، فایده‌ای ندارد و بمب اتمی بر سر ما می‌زنند (درودیان، ۱۳۸۴: ب: ۳۵). این سخن بیانگر آرمان‌گرایی در اوایل جنگ و پس از فتح خرمشهر است؛ در حالی که اواسط و حتی پایان جنگ شاهد بازگشت دو کشور به مسیر واقع‌بینی و یا به عبارت دیگر گفتمان‌های واقع‌بین هستیم. در آن سو نیز فتح خرمشهر به دست سربازان مقاوم ایرانی، واقعیت دیگری بود که بر گفتمان و استراتژی عراق تأثیر بسزایی گذاشت. به عبارت دیگر مجموعه گفته‌ها و بیانات مقامات عراق و رفتار این دولت نشان‌دهنده تغییر گفتمان از ژئوپلیتیک تهاجمی به تدافعی است. به عبارت دیگر واقعیت‌های جدید در چشمان صدام، خود را نشان می‌داد.

## نتیجه‌گیری

در این نوشتار سعی شد تا فضای تخاصم میان دو گفتمان حاکم بر نظام جمهوری اسلامی ایران و عراق در زمان شروع جنگ تحمیلی برای تفهیم دلایل جنگ بررسی شود. انقلاب اسلامی ایران حامی و حاوی گفتمانی بود که با اهداف و ضرورت‌های مبارزه با استکبار و ترویج و اشاعه‌الگوی اسلام سیاسی به منطقه و جهان، هم‌راستا و هم‌سرخ بود. به عبارت دیگر انقلاب اسلامی ایران در راستای گفتمان اسلام‌گرایی (یا آرمان‌گرایی ارزش‌محور و با دال‌هایی همانند صدور انقلاب، استکبارستیزی، منافع ملی)، سیاست خارجی خود را بر مبنای استقلال، مبارزه علیه ظلم و جور، استکبار و تلاش برای ترویج الگوی اسلامی به منطقه و جهان پی‌ریزی نمود.

از سوی دیگر با ملاحظه پیشینه روابط عراق با همسایگان و شرایط امنیتی آن کشور، سخنان و نطق‌های مقامات عراقی و کنش سیاست خارجی آن، تسلط و غلبه گفتمانی ژئوپلیتیک بر عرصه روابط و سیاست خارجی آن را به وضوح مشاهده کردیم. بدین خاطر که مقامات عراق، گفتمان حاکم بر سیاست خارجی ایران را در تضاد با امنیت متزلزل خود تصور می‌کردند. به عبارت دیگر، فهم و تصور حاکمان عراق از گفتمان ایران اینچنین به نظر می‌رسید؛ در حالی که ایران قصد هیچ‌گونه تعرض و جنگ با کشوری دیگر نداشت. در واقع عراق با مشاهده شرایط خاص نظام سیاسی ایران با هدف برطرف ساختن گفتمان مقابل که از نگاه آنان خطری برای امنیت عراق محسوب می‌شد، سعی در حل معضل ژئوپلیتیکی خود با توسل به جنگ نمود. از این‌رو است که دال‌های اصلی (یعنی مقابله با صدور انقلاب، پان‌عربیسم و امنیت) حول محور دال مرکزی گفتمان عراق و در ارتباط با گفتمان رقیب خود معنا می‌یابد.

با شروع جنگ و فتح خرمشهر، گفتمان حاکم بر کشورهای متخاصم نیز دچار تغییراتی شد؛ از یکسو عراق با مشاهده شجاعت رزمندگان ایرانی و ناتوانی خود، از موضع و هدف نافرجام خود در چارچوب گفتمان ژئوپلیتیک تهاجمی دست کشید و به صورت تدافعی در مرزهای خود به بازتعریف آن پرداخت و از سوی دیگر نیز در حالی که ایران پس از فتح خرمشهر تا اواسط جنگ با گفتمان آرمان‌گرایی امت‌محور به جنگ و

۲۲۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

مقاومت تداوم داده بود، پس از شروع جنگ فرسایشی با مشاهده برخی از شرایط و مصلحت‌ها، گفتمان حاکم بر جنگ را از آرمان‌گرایی امت‌گرا به مرکزگرا تغییر داد.

نکته پیشنهادی و پایانی مقاله آن است که تحلیل جنگ ایران و عراق از منظر نظریه‌های پست‌مدرنیستی در کنار بسیاری از تحقیقات که به صورت توصیفی و یا بر مبنای نظریه‌های واقع‌گرایی و نئواقعی‌گرایی صورت گرفته، می‌تواند به درک بیشتر ما از جنگ تحمیلی، خواسته‌ها، اهداف و طمع‌ورزی‌های عراق کمک کند و نمایی بهتر از عوامل رخداد آن ترسیم نماید. تحلیل گفتمان نیز به عنوان یکی از رهیافت‌های مهم در علوم انسانی می‌تواند به این مهم کمک شایانی نماید و به تحقیقات، پژوهش‌ها و مطالعات بعدی در این خصوص و حتی موارد دیگر از این قبیل یاری رساند.



## منابع

- ازغندی، علیرضا (۱۳۸۱) سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، تهران، قومس.
- افتخاری، اصغر (۱۳۷۷) «تأثیرات انقلاب اسلامی در گستره جهانی»، نامه پژوهش، سال سوم، شماره ۱۰ و ۱۱.
- بازرگان، مهدی (۱۳۶۳) انقلاب ایران در دو حرکت، چاپ چهارم، تهران، مظاهر.
- بخشایشی اردستانی، احمد (۱۳۷۵) اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، تهران، آوای نور.
- بهداروند، مهدی (۱۳۸۱) ورود به داخل خاک عراق - ضرورت‌ها و دستاوردها، معاونت فرهنگی نیروهای هوایی سپاه.
- جعفری ولدانی، اصغر (۱۳۷۴) تحولات مرزها و نقش ژئوپلتیک آن در خلیج فارس، تهران، قومس.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۷) روش‌شناسی در علوم سیاسی، چاپ دوم، قم، سازمان انتشارات دانشگاه مفید.
- درودیان، محمد (۱۳۸۴ الف) سیری در جنگ ایران و عراق، خونین‌شهر تا خرمشهر، چاپ هشتم، تهران، انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات جنگ.
- (ب) (۱۳۸۴) روند پایان جنگ، تهران، انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات جنگ.
- (ج) (۱۳۸۴) جنگ بازیابی ثبات، تهران، چاپ سوم، انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات جنگ.
- دهقانی فیروزآبادی، سید جلال (۱۳۸۲) «منطق ژئوپلتیک در سیاست خارجی عراق: علل و پیامدها»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، سال دهم، شماره ۲.
- (الف) (۱۳۸۸) سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، تهران، سمت.
- (ب) (۱۳۸۸) «الگوی تحول صدور انقلاب اسلامی در دوره دفاع مقدس»، مجله رهیافت انقلاب اسلامی، سال سوم، شماره ۱۱.
- زهیری، علیرضا (۱۳۷۹) «تأثیرات فرهنگ سیاسی ایرانیان بر سیاست خارجی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۸.
- فرزانه‌پور، حسین و پیمان زنگنه (۱۳۸۸) «مقایسه رفتاری سیاست خارجی ایران: گفتمان آرمان‌گرای ارزش‌محور و گفتمان ایدئولوژیک ارزش‌محور عمل‌گرا»، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، شماره ۱۴.
- قانون اساسی ج.ا. ایران، بکوشش سید عباس حسینی نیک، تهران، چاپ سیزدهم، سال ۱۳۸۴.
- لورو، پاسکال و فرانسوا توآل (۱۳۸۱) کلیدهای ژئوپلتیک، ترجمه حسن صدوق، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، مجد.
- مارش، دیوید و جری استوکر (۱۳۸۸) روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیر محمد حاج یوسفی، چاپ سوم، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

- ۲۲۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳
- مجتهدزاده، پیروز (۱۳۷۹) «دریای خزر، تصویری ژئوپلیتیکی از مانعی در راه همکاری‌های منطقه‌ای»، ترجمه سید مرتضی میرمطهری، ماهنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی. شماره ۱۶۱-۱۶۲.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۷) رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران، سمت.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۶) صحیفه نور، جلد ۲۱، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- (۱۳۷۸) صحیفه نور، جلد چهاردهم، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
- (۱۳۷۸) صحیفه نور، جلد ۱۵ و ۱۶، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- میرحیدر، دره؛ رسول افضل‌ی و اسکندر مرادی (۱۳۹۰) «ژئوپلیتیک از نگاهی دیگر: تمرکززدایی از دانش / قدرت»، مجله پژوهش‌های جغرافیای انسانی، شماره ۷۸.

- Agnew, J (2002) Making Political Geography, Hodder Education.
- Dodds, K. and Atkinson, D (2000) Geopolitical Tradition, Routledge.
- Dugin, Aleksander (2003) [http://f27.Parsimony. Net/forum 67363/messages/1527. Htm](http://f27.Parsimony.Net/forum/67363/messages/1527.Htm).
- Firzli, Nicola (1981) The Iraq and Iran Conflict, Institute of Studies and Research, Editions du Monde arabe.
- GÖNLÜBOL, Mehmet (1978) UluslararasıPolitikaİlkeler – Kavramlar – Kurumalar, A.Ü. Basimevi, Ankara.
- Grummon, S (1982) The Iran Iraq War, Islam Embattled, Washington, D.C: Preager.
- Hiro, Dilip (1991) The Longest War: The Iraq-Iran Military Conflict, Routledge.
- Karabulut, Bilal (2005) StratejiJestratejiJeopolitik, Ankara: Platin.
- Milliken, Jennifer (1999) "The Study of Discourse in International Relations: A Critique of Research and Methods", European Journal of International Relations, 5(2).
- Otuathail, G. and Dalby, S (1998) Political Geography and Geopolitics, Routledge.
- Robin, Philip (1990) Iran Revolutionary Threat and Regime Response; The Iranian Revolution: It's Global Impact, op, cit, p, 33 & 39.
- Tuathail, Gearoid O (1996) Critical Geopolitics, University of Minnesota press.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳: ۲۲۳-۲۵۳

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۰۸/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۲۷

## تبیین الزامات سیاسی - عقلانی وحدت ملی در اندیشه امام خمینی<sup>(ه)</sup>

محمدحسین جمشیدی\*

### چکیده

در اندیشه و نگرش امام خمینی که نشأت گرفته از آیین حنیف و توحیدی اسلام است، مؤمنین هم امتی واحد محسوب می‌شوند و هم بر مبنای اقتضائات با توجه به سرنوشت مشترک خویش در چارچوب مرزهای اعتباری جغرافیایی (ملی) برای تحقق این سرنوشت مشترک، به جهت‌گیری اعتقادی، سیاسی و عملی واحدی نیاز دارند. با وجود چنین جهت‌گیری است که آنان با اعتصام به حیل‌الله می‌توانند به مقام خلافت الهی در زمین نائل شوند. بر این مینا ما در این نوشتار در پی بررسی این مسئله هستیم که نگرش امام خمینی<sup>(ه)</sup> به وحدت ملی از چه بنیادهای سیاسی - عقلانی برخوردار است. با بررسی تحلیلی اندیشه‌های امام خمینی<sup>(ه)</sup> درمی‌یابیم که مسئله وحدت و انسجام ملی نیز چونان سایر گونه‌های وحدت و همبستگی بر مبنای الزامات سیاسی و اقتضائات محیطی، ضرورتی است که هم مبتنی بر شواهد و براهین عقلی است و هم مبتنی بر براهین شرعی است. در نتیجه امام خمینی نگاهی دو بعدی - عقلانی و وحیانی - به امر وحدت دارد. اما آنچه مورد بحث این نوشتار است، دلایل و براهین سیاسی - عقلانی وحدت و انسجام ملی در اندیشه بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران است. در این عرصه امام خمینی<sup>(ه)</sup> بر بداهت عقلی وحدت، اقتضای عقل سیاسی، وجود دشمن مشترک، توسعه فرهنگی، سیاسی و اجتماعی، اصل حفظ و تداوم انقلاب اسلامی و ارزش‌هایش و در نهایت طرح وحدت و انسجام ملی به مثابه یک راهبرد برای دست یافتن به آزادی، رهایی و پیروزی تأکید دارد.

**واژه‌های کلیدی:** وحدت و همبستگی، ملت، وحدت ملی، عقلانیت و عقلانیت سیاسی.

## مقدمه

اتحاد و همبستگی برای رسیدن به اهداف مشترک و عمومی، امری است انسانی و برخاسته از ذات و سرشت نوعی انسان. این امر سپس مورد عنایت اندیشمندان بزرگ بشری نیز واقع شده است. همچنین شرایع آسمانی بر ضرورت و لزوم آن به عنوان امری مهم و تعیین کننده در موفقیت زندگانی انسان‌ها تأکید کرده‌اند؛ ولی اسلام بیش از هر آیین و شریعت دیگری بر آن انگشت گذارده است. بر اساس متن صریح قرآن، یکی از ضروریات اسلام این است که پیروانش، «امتی واحده» یعنی جامعه‌ای منسجم و متحد در همه ابعاد و دارای جهت‌گیری‌های اعتقادی و سیاسی هستند. برای نمونه این موضوع در کتاب خدا با عباراتی چون: «ان هذه امتکم امه واحده و أنا ربکم فاعبدون» (انبیاء: ۹۲) یا: «و أن هذه امتکم امه واحده و أنا ربکم فاتقون» (مؤمنون: ۱۸) آمده است که بر تحقق عینی و خارجی وحدت به عنوان امری وجودی و نه صرفاً امری تشریحی تأکید دارد و این بیانگر دو مطلب اساسی است. یکی اینکه اسلام از واحد سیاسی - معنوی امت اسلامی سخن می‌گوید و امت در اصل جمعیتی است دارای عقاید و اهداف مشترک که در اداره سرنوشت خود از خطی واحد و مشترک پیروی می‌کنند و خود را مسئول این سرنوشت مشترک می‌دانند و بر همین اساس است که از نظر قرآن هر امتی مسئول اندیشه‌ها و عملکرد خود است: «تلك امه قد خلت لها ما کتبت و لکم ما کسبتم و لاتسئلون عمّا کانوا یعملون» (بقره: ۱۳۴). آنها امتی بودند، هر کار نیک و بد که کرده‌اند از بهر خودشان بود و شما نیز هر چه کنید برای خویشتن خواهید کرد و شما مسئول عملکرد آنها نخواهید بود.»

اما این امت یا جامعه می‌تواند در چارچوب مشخص جغرافیایی، به ضرورت مستقر و متمکن باشد. بنابراین امروزه مسئله وحدت و همبستگی اجتماعی و ملی به‌ویژه در تعیین سرنوشت مشترک اجتماعی یک جمعیت در عصر جهانی شدن، نه تنها اهمیت خود را از دست نداده است، بلکه با توجه به نیاز انسان‌ها به با هم بودن و تأمین نیازهای گسترده امروزی بر اهمیت آن افزوده شده است و به‌ویژه در عرصه فرهنگی و سیاسی نقش مهم و تعیین کننده‌ای دارد. به بیانی: فرهنگ مشترک، توانایی لازم را برای ایجاد حس همبستگی دارد که از آگاهی افراد از شکل‌گیری وجود گروهی که عضو آنند، ناشی

می‌شود. (گل محمدی، ۱۳۷۹: ۹۱-۹۲) و در این عرصه، «تفاوت‌های فرهنگی در میان ملت‌ها طبیعی است و... تناقضی با دستیابی و بهره‌برداری از جهانی شدن نخواهد داشت» (سريع القلم، ۱۳۸۷: ۵۲). این است که برخی بر این باورند که: تقویت محلی‌گرایی فرهنگی را باید در عین تکثرپذیری فرهنگی در پروسه‌ی تعمیمی جهانی‌شدن جست‌وجو کرد (دهشیری، ۱۳۷۹: ۷۹). پس وحدت و انسجام و همبستگی سیاسی، خواه برای تأمین امنیت ملی و خواه برای حفظ هویت ملی و خواه برای حضور فعال در عرصه‌ی بین‌الملل و خواه برای بودن و ماندن، امری است اجتناب‌ناپذیر و در عین حال ضروری. این امر به‌ویژه برای جامعه‌ی ما که حاصل یک انقلاب اعتقادی و فرهنگی و نگرشی است، اهمیت بالاتری دارد.

این ضرورت پیش از هر چیز امری انسانی است و به دلیل انسانی بودنش، هم مسئله‌ی نوع انسان است و هم مورد توجه مکاتبی که انسان را محور رسالت خویش قرار داده‌اند. انسانی بودن مسئله‌ی ما را به این سمت و سو سوق می‌دهد که پس باید بی‌ارتباط با عقل و نگرش سیاسی انسان‌ها نیز نباشد و عقلانیت او در آن نقش داشته باشد. بر این مبنا مسئله‌ی اساسی برای ما این است که از سویی به وحدت و اتحاد آدمیان با نگرشی سیاسی-عقلانی بنگریم. زیرا وحدت با سرنوشت مشترک نوع انسانی بستگی تام و تمام دارد و از این‌رو بیش از هر چیز الزامات سیاسی آن را می‌طلبد. و از سوی دیگر این وحدت را در چارچوب واحدهای سیاسی امروزی یعنی وحدت ملی مطرح سازیم.

برای این بررسی، ما اندیشه و نگرش بنیان‌گذار نظام جمهوری اسلامی ایران را، با توجه به اینکه او از سویی رهبر انقلاب اسلامی ایران و بانی نظام جمهوری اسلامی ایران و نیز فقیهی اصولی و اندیشمندی عقل‌گراست و از سوی دیگر باورمند به اسلام و وحی الهی و مؤمن به مبانی نگرشی آن است، انتخاب کرده‌ایم. در نتیجه پرسش این نوشتار این است که امام خمینی<sup>(ع)</sup> در تبیین ضرورت همبستگی و وحدت ملی همراه و هماهنگ با شرع الهی، نقل چه براهین و الزامات سیاسی را به لحاظ عقلانی مطرح می‌سازد؟ البته در تفکر امام، منابع معرفتی دوگانه‌ی عقل و شرع با هم معاضدتی نداشته، بلکه هماهنگ و مؤید یکدیگرند. اما در این نوشتار تمرکز ما بر منبع معرفتی عقلی و برهانی است.

در جهت تحقق این امر، ابتدا به تبیین مفاهیم کلیدی اساسی و در ادامه به بیان چارچوب نظری و سپس به برخی براهین و دلایل سیاسی به لحاظ عقلانی و برهانی آن خواهیم پرداخت. چارچوب نظری مورد بحث در این نوشتار، چارچوب نظریه اختیار عقلا نه یا عقلانیت انگار است (لیتل، ۱۳۷۳: ۶۳ و فی، ۱۳۸۳: ۱۵۰). بر مبنای این چارچوب، کنش‌های انسانی دارای وجوه عقلانی هستند. روش مورد نظر نیز در این نوشتار توصیفی-تحلیلی است.

## تبیین مفاهیم

### الف) ملت

ملت<sup>۱</sup> که امروزه به مفهوم دولت حاکم با خودمختاری سیاسی (Mclean, 1997: 331) و سرزمین مشخص است (Scruton, 2007: 462) که در برگزیده مردمی که خود را یک اجتماع سیاسی طبیعی تلقی می‌کند (امیر ارجمند و مولی‌زاده، ۱۳۸۷: ۳۲۶-۳۲۷)، با زبان، رسوم و سنت‌های مشترک و منافع مشترک و نیاز مشترک برای حکمران واحد (Scruton, 2007: 462) است، در نگاه اندیشمندان مسلمان معاصر و من جمله امام خمینی<sup>(ع)</sup> مورد توجه قرار گرفته است.

مفهوم ملت اسلام<sup>۲</sup> حداقل از سال ۱۹۳۰ میلادی وارد فرهنگ سیاسی شده است (Op.cit: 462-463). امام خمینی<sup>(ع)</sup> بارها واژه‌های امت (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۳۱۶، ۳۴۷ و...) و امت پیامبر اسلام (همان: ۳۱۲، ۳۱۸ و...) یا امت واحد را به کار برده است، اما به مراتب بر واژه‌ها و مفاهیم ملت (همان، ج ۳: ۲۹۷؛ ج ۵، ۱۹۹؛ ج ۱۴: ۶۱ و...)، ملت خدایی (همان، ج ۱۳: ۱۰۷؛ ج ۱۵: ۴۰۳ و...)، ملت صدر اسلام (همان، ج ۶: ۵۰۴ و...)، ملت واحد (همان، ج ۱۱: ۴۵۲ و ج ۱۸: ۱۴۰) و... نیز تأکید داشته است. واژه ملی در «صحیفه امام»، حدود ۸۰۰ بار و در «ولایت فقیه» ۱۰ بار و واژه ملیت در «صحیفه امام»، ۱۵ مورد و واژه ملت در مجموعه آثار امام، ۱۴۶۹۳ بار آمده است (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی با همکاری مرکز تحقیقات علوم کامپیوتری اسلامی نور، بی‌تا: نرم‌افزار مجموعه آثار امام خمینی<sup>(ع)</sup>).

---

1. Nation or Nation - state  
2. Nation of Islam

چرا امام خميني<sup>(۵)</sup> با اينکه يک دانشمند ديني و مرجع تقليد - مقدم بر رهبري سياسي جامعه - است، بيشتري و بلکه بارها و بارها واژه‌هاي مليت، ملت و ملي را مطرح مي‌سازد و آن را با صفات و خصايل ارزشي، اعتقادي و... به کار مي‌برد، چون ملت واحده، ملت نمونه (امام خميني، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۲۴۱)، ملت مؤمن (همان، ج ۱۴: ۴۸۲)، ملت اسلامي (همان، ج ۱: ۲۰۰ و ج ۲: ۳۲۲ و...)، ملت مسلمان (همان، ج ۱: ۱۴۵)، ملت متحد (همان، ج ۱۴: ۸۷) و... (ر.ک: همان، ج ۲۲: ۵۳۵-۵۳۶ و نیز مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني با همکاري مرکز تحقيقات علوم کامپيوتري اسلامي نور، بي تا: نرم افزار مجموعه آثار امام خميني(ره)) و حتي پيروان پيامبر در صدر اسلام را نیز ملت صدر اسلام (همان، ج ۶: ۵۰۴ و...) مي‌نامد؟

اين کاربردها و نمونه‌هاي مشابه ديگر در زبان و بيان امام خميني<sup>(۵)</sup> حاكي از اين است که او بر مبناي مقتضيات زمانه، الزامات سياسي و نياز امروز انسان‌ها سخن مي‌گويد. از اين رو در عرصه سياست، گفتمان مورد نظر او به نوعي گفتمان عقلانيت‌گرا و مبتني بر عقلانيت سياسي است. بنابراين براي او واحد اساسي سياسي در دنياي واقعي امروز، ملت است که متصف به صفات مورد نظر او است. البته ملت در قرآن و در تاريخ اسلام و در زبان عربي معمولاً به معنای دين و آيين آمده است، نه معادل ناسيون و نيشن<sup>۱</sup> در زبان‌هاي غربي. بنابراين چنين کاربردي متضمن توجه امام به عقلانيت در عرصه تشکيل واحدهاي سياسي در جامعه جهاني معاصر است. از سوي ديگر بيانگر مسئله اساسي وحدت و انسجام و سياسي- عقلاني بودن آن و ضرورت تحققش در ظروف زماني گوناگون است.

## ب) امت

واژه امت از فعل «ام يؤم» (ابن منظور، ۱۴۱۴هـ، ج ۱۲: ۲۲) به معنای عازم شدن، رو کردن، هدايت کردن، قصد کردن يعني توجه و رو کردن به مقصدي مشخص يا به جايي (آذرنوش، ۱۳۷۹: ۱۶) است. اين واژه، سه مصدر (ام، امامه و أمومه) دارد که در هر سه، مفهوم رهنمون شدن و قصد کردن نهفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴هـ، ج ۱۲: ۲۲ و آذرنوش، ۱۳۷۹: ۱۶) و از اين رو مفهومي بسيار گسترده دارد و از آن تعاريف متنوعي شده است.

---

1. Nation

برای نمونه شیخ طوسی در تفسیر خود در مورد تعریف امت می‌نویسد:

«و الأمة الاستقامة في الدين و الدنيا... و الامه اهل الملة الواحدة لقولهم

امه موسی و امه عیسی و امه محمد<sup>(ص)</sup>» (طوسی، ۱۴۱۳ هـ، ج ۳: ۲۵-۲۶).

یعنی: «و امت عبارت است از استقامت در دین و دنیا... و امت یعنی پیروان دینی واحد مانند امت موسی و امت عیسی و امت محمد». در این معنا، امت وجود جمعی انسان‌های باورمند و دارای سرنوشت مشترک و مسئول در قبال این سرنوشت است که هم باور دارند و هم در راه مقصد مشترک استقامت دارند، صرف نظر از اینکه در واحد جغرافیایی مشخصی استقرار و تمکن دارند یا نه.

در دوران معاصر شهید سید محمدباقر صدر در تعریف خود از امت به بنیان‌های فرهنگی و اعتقادی مشترک توجه می‌دهد: «گروهی که بین افرادش روابط و پیوندهایی بر اساس مجموعه‌ای از افکار و آرمان‌ها و مبانی وجود دارد و این پیوندهای مشترک آنها را در برخی از نیروها و استعدادها به هم مربوط می‌سازد. این جامعه‌ای است که قرآن از آن تعبیر به امت کرده است» (صدر، بی‌تا: ۲۲).

بر این اساس عقاید، افکار و آرمان‌ها و احساس مسئولیت در برابر سرنوشت مشترک و آرمان‌ها و افکار مشترک است که پدیده‌ای سیاسی به نام امت را می‌سازد. پس عناصر بنیانی در ساختار موجودی به نام امت فرهنگی است، یعنی هم فکری است و هم اعتقادی و هم برخوردار از احساس مسئولیت مشترک با همراهی. به تعبیر شریعتی: «امت جامعه‌ای است از افراد انسانی که هم‌فکر، هم‌عقیده، هم‌مذهب و همراهند، نه تنها در اندیشه مشترکند، که در عمل نیز اشتراک دارند» (شریعتی، ۱۳۵۷: ۷۴). و امت اسلامی یعنی جامعه‌ای که این عناصر فرهنگی آن را مکتب اسلام تشکیل می‌دهد و در این نگاه، همان امت پیامبر اسلام، حضرت محمد<sup>(ص)</sup> است که محور وحدت‌بخش آنان، اصول اعتقادی و اندیشه‌های این آیین و آرمان‌ها و مسئولیت مشترک و همراهی آنان در تعهد به سوی شدن و کمال است.

شاید بر همین اساس است که فخر رازی می‌گوید: مراد از وحدت امت، وحدت در دین است و مراد از دین، اصولی است که مورد قبول همه شرایع است، مثل التزام به وجود ذات خداوند و صفاتش و امثال آن. بنابراین مختلف بودن شریعت‌های پیامبران،



خللی به وحدت امت وارد نمی‌کند، چون به هر حال پیروان همه شرایع به اصول واحدی ملتزم هستند (رازی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲: ۱۰۵). بنابراین امت، یک واحد فرهنگی - سیاسی است با دین مشخص و یا مرز فرهنگی - اعتقادی مشخص و آرمان‌های مشترک و تلاش جمعی برای رسیدن به این آرمان‌ها. چرا سیاسی؟ زیرا هر فردی در این مجموعه، احساس تعهد نسبت به کل مجموعه دارد و ارزش همه احساس‌ها در جهت تعهد جمعی برابر است و این معنای «ان هذه امتکم امة واحدة» (انبیاء: ۹۲) و «ذمة المسلمین واحدة یسعی ادناهم و کلهم ید علی من سواهم» (مجلسی، ۱۳۶۲: ج ۲۷: ۱۰۴، حدیث ۳) است<sup>(۱)</sup>.

### ج) تمایز ملت و امت

امروزه واحدهای سیاسی با عنوان خاص ملت<sup>۱</sup> یا کشور- ملت و به زبان قرآنی شعب<sup>(۳)</sup> (حجرات: ۱۳) مشخص می‌شوند که بیانگر وجودهای جمعی مبتنی بر جغرافیا، زبان، تاریخ و فرهنگ است؛ هر چند عامل شاخص در این واحدهای سیاسی چیزی جز مرزهای اعتباری جغرافیایی یا وجود «یک دستگاه سیاسی در قلمروی ارضی معینی» (گیدنز، ۱۳۸۴: ۳۴۱) نیست. از این‌رو از لحاظ منطقی، رابطه ملت و امت رابطه عموم و خصوص من‌وجه (مظفر، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۱۳) است؛ یعنی گاه ملت، بخشی از یک امت محسوب می‌شود و بالعکس. هر چند ملت - کشور، پدیده‌ای مدرن است که عقلانی شدن ساختارهای گوناگون اداری، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی، آن را از ساختارهای سیاسی پیشین مانند امپراطوری‌ها و حکومت‌های قبیله‌ای متمایز می‌کند (دلیرپور، ۱۳۸۹: ۵). اما نکته مهم این است که هرگاه ملتی، عقاید و آرمان‌های واحد و مسئولیت مشترک عمومی داشته باشد، در عین برخورداری از قلمرو مشخص سرزمینی، به‌ویژه با توجه به مقتضیات امروز جهان، به نوعی امت یا امت در قالب یک ملت محسوب می‌شود. بنابراین ملت دارای عقیده و آرمان، همان امت است که در قالب خاص جغرافیایی یا زبانی و نظایر آن نیز قرار گرفته است. از این منظر، گاه رابطه امت و ملت، رابطه‌ای برابر تلقی می‌شود. هر چند این رابطه گاه به صورت عموم و خصوص مطلق و یا من‌وجه نیز قابل ترسیم است.

---

1. Nation

در نگاه ما، ملت گروهی انسانی است دارای قلمرو معین و برخوردار از راه و جهت واحد و احساس مسئولیت واحد و مشخص در اداره سرنوشت مشترک خویش همراه با حضور فعال خویش در عرصه سیاست و «در قالب و شکل خودآگاهی مدنی» (امیرارجمند و موالی‌زاده، ۱۳۸۷: ۳۲۷). پس معیار ملت بودن، انحصار به قلمرو سرزمینی و مرز ندارد، بلکه بسا مهم‌تر از آن، معیار ملت بودن را برخورداری از سرنوشت مشترک مبتنی بر آرمان واحد و حضور در تحقق آن می‌سازد. بنابراین درمی‌یابیم که «ملت» در مفهوم امروزینش نیز، آنگاه که رنگ دینی و اعتقادی به خود می‌گیرد، همان امت است، چه مجموعه افرادی است که دارای آرمان‌ها و نگرش‌های همسانی بخصوص در عرصه سیاست هستند و در عین حال با مرزهای جغرافیایی محدود می‌شوند. بنابراین برخی محققان از ملی‌گرایی دینی که توسط انقلاب اسلامی به وجود آمده (هی وود، ۱۳۸۷: ۵۲۵)، یاد کرده‌اند.

پس ملت، امتی است مستقر در سرزمین خاص، و به‌ویژه این موضوع در مورد ساکنان سرزمین ایران صدق می‌کند؛ چه ایرانی بودن آنها بیانگر ملیت‌شان و مسلمان بودن آنها بیانگر «امت بودنشان» است و چون با انقلاب خویش، «استقامت بر دین و دنیای خویش» و حضور فعال در سرنوشت مشترک خویشان را تحقق بخشیده‌اند، پس امت به مفهوم واقعی کلمه هستند.

دومین ویژگی این واحد سیاسی-اخلاقی یعنی ملت، «واحد» بودن آن یعنی برخورداری از نوعی وحدت و همبستگی است (Maidment, 1998: 188). برای مثال امام خمینی<sup>(۵)</sup> در بیانی اشاره دارد: «ما همه در تحت لوای مجتمع هستیم. ایران مال همه است و توحید مذهب همه است؛ مبدأ و معاد، ایده همه است و ما این مشترکات را داریم. ملت واحده هستیم و لازم است که در مسائل ایران همه در صحنه باشیم. همه با هم ید واحده باشیم» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۶: ۴).

بر این اساس ملت واحده، ملتی است که بر وحدت و انسجام و همبستگی استوار شده است و تفرقه و اختلاف در آن - نه در جهت و اهداف و راه و مسیر حرکت و نه در پیروان و اعضای تشکیل‌دهنده آن - راه ندارد. زیرا وحدت و اتحاد و انسجام، همه در اصل بیان‌کننده «یکی شدن»، «یکرنگی»، «همبستگی»، «همگرایی»، «یکدلی» و حرکت در یک مسیر

واحد و برخورداری از جهت واحد برای رسیدن به متصدی واحد است. اما در لغت‌نامهٔ دهخدا، «وحدت» به معنای «یگانه شدن»، «یکتایی»، «یگانگی، یکی، عینیت و اتحاد، تنها و یکتا ماندن، یگانه شدن، یکی بودن و یگانگی و... است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۴: ۲۰۴۵۳)

هر چند انسان‌ها در انسان بودن خویش وحدت دارند که به آن وحدت بشری (انسانی) اطلاق می‌گردد، وحدت امت یا ملت، خود موضوعی برتر از وحدت انسانی است. در وحدت ملی یا امتی، تکیه بر وحدت سیاسی، اجتماعی و اخلاقی، فرهنگی، اعتقادی و همچنین عاطفی است. هر چند از وحدت عاطفی نیز گاه با عنوان «اخوت» یاد می‌شود. بر اساس آنچه گذشت، وحدت، اتحاد و همبستگی، یک ضرورت حیاتی است؛ ضرورتی که تنها می‌تواند با تشبث به «حبل‌الله» معنا و مطلوبیت یابد و در جهت رسیدن به خدا و ذوب شدن فرد در جمع و جمع در خدا تحقق یابد. زیرا به تعبیر امام خمینی<sup>(۵)</sup>: «هر اجتماعی مطلوب نیست و اعتصموا بحبل الله مطلوب است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۸: ۳۳۴). این است که در نگاه امام خمینی، ملت نیز آنگاه که رنگ خدایی و اخلاقی به خود می‌گیرد، همان امت خواهد بود، هر چند محدودیت جغرافیایی و نظایر آن را داشته باشد. بر این اساس نگاه او به وحدت و اتحاد بین انسان‌ها برای شدن، مبنای عقلانی و سیاسی می‌یابد.

#### د) عقلانیت سیاسی

عقلانیت، معانی گوناگونی دارد (برای نمونه ر.ک: Habermas, 1984: v.1). اما ما در اینجا آن را به معنای حالت و کیفیت برخورد منطقی و مبتنی بر خرد (Heritage The American Dictionary of the English Language, 2009 & Collins English Dictionary, 2003) در مسائل و موضوعات گوناگون می‌گیریم که بیانگر کنش‌های منطقی و حساب‌شده و مدلل است. پس در عقلانیت، «فاعل کنش، هدفی روشن را در نظر دارد و همهٔ وسائل را برای رسیدن به آن با هم به کار می‌گیرد» (آرون، ۱۳۸۱: ۵۶۶). بر این مبنا کنش هدف‌دار و نیت‌مندی که برای فاعل آن مستدل است، کنش عاقلانه قلمداد می‌شود.

اما عقلانیت سیاسی چیست؟ کاربرد عقل و خرد در سیاست یا بخرداندیشی و بخرد کنشی سیاسی یا برخورداری از عقل و خردمندی سیاسی را عقلانیت سیاسی می‌توان دانست؟ (ر.ک: Janis, 1989 & Pettigrew, 1973).

«جان هید»، اندیشمند علوم سیاسی، عقلانیت سیاسی را مبتنی بر شگردهای «عمل عقلانی» در سیاست تعریف می‌کند (هید، ۱۳۸۲: ۴۹). همچنین «وارنر بیرمن»، متفکر سیاسی دیگر، عنصر عقلانیت در سیاست را دارای سه مؤلفه زیر می‌داند:

۱. خودآگاهی سیاسی
۲. جست‌وجوی شگردهای این خودآگاهی در عرصه سیاست‌گذاری
۳. فراهم‌آوری بستر مناسب برای عملی‌سازی این شگردها با شیوه‌های راهبرد سیاسی (www.khawaran.com).

بر این مبنا، عقلانیت سیاسی یا تشخیص عاقلانه یا کنش هدفمند یا نیت‌مند مبتنی بر دلیل در عرصه سیاست، بیانگر رفتار عاقلانه است. در نتیجه این نظریه، ما را به این امر رهنمون می‌سازد که در این عرصه نیاز به وحدت و همبستگی با دیگران برای رسیدن به اهداف است (ر.ک: Schwenk, 1988); اهدافی روشن و هماهنگ با دلیل و برهان. این موضوع یعنی بررسی کنش‌های سیاسی عاقلانه و مدبرانه، مورد توجه غالب اندیشمندان قرار گرفته است. بر همین اساس، کنش سیاسی در راستای تحقق وحدت و بقای جامعه، کنشی عاقلانه است. امام خمینی<sup>(ع)</sup> نیز از این امر به اقتضای عقل سیاسی یا خرد سیاسی یاد کرده است. بر همین اساس تعبیری که امام خمینی<sup>(ع)</sup> در اینجا در مورد ضرورت وحدت و همبستگی به کار می‌برد، اقتضای «عقل سیاسی» است. او در این مورد در عبارتی چنین می‌فرماید:

«عقل سیاسی اقتضا می‌کند که ما امروز با آن اشخاصی که در روبه هم حتی با ما مخالفت دارند لکن در اصل مقصد موافقند، با ملت موافقند، مسیرشان مسیر ملت است، عقل سیاسی اقتضا می‌کند که ما امروز دست از تمام این اختلافات برداریم، تا این مملکت را آرام کنیم و این مقصد اصلی که ما داریم و آن اینکه اسلام در این مملکت پیاده بشود و جمهوری

اسلامی با محتوای حقیقی خودش در اینجا پیاده بشود، موفق بشویم

ان شاء الله...» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۱۹۲).

پس در نگاه امام خمینی<sup>(۵)</sup>، عقلانیت سیاسی پایه و اساس ایجاد وحدت و اتحاد

برای بقای نوع و جامعه است.

### چارچوب نظری

چارچوب نظری به کار رفته در این نوشتار، نظریهٔ اختیار عاقلانه (لیتل، ۱۳۷۳: ۶۳-۱۰۳) یا عقلانی‌انگاری (فی، ۱۳۸۳: ۱۴۹-۱۷۲) است که بر آن است که «پدیده‌های اجتماعی حاصل افعال آدمیان است... که فعلشان مسبوق به دلیل و سنجش عاقلانه است» (لیتل، ۱۳۷۳: ۶۳). پس کنش‌های بشری در سطحی از سطوح عقلانی است (فی، ۱۳۸۳: ۱۵۰). در این نظریه، یک اصل محوری وجود دارد و آن «این است که رفتار آدمیان هدفدار و سنجیده (سنجش‌گرانه) است. فرض بر این است که آدمیان در چندراهی‌ها، راهی را که با اغراضشان موافق است اختیار می‌کنند، برای رفتن به هر راهی، محاسبهٔ سود و زیان می‌کنند و پس از بررسی ادله موافق و مخالف، به راهی می‌روند» (لیتل، ۱۳۷۳: ۶۴-۶۵). از این‌رو رفتار به مثابهٔ کنش در نظر گرفته می‌شود که رخداد فیزیکی ساده نیست، بلکه محتوای نیت‌مندی دارد که این محتوا مشخص می‌کند که آن عمل چیست، یعنی چه تأثیری می‌گذارد یا در پی انجام چه کاری است (همان: ۱۵۱). پس رفتار دارای دلیل است و دلایل، قدرت تبیین‌گری دارند و رفتار را عقلانی می‌کنند یا فرآیندهای استدلال عملی، اینگونه رفتار را منطقاً اقتضا می‌کند (همان: ۱۶۳-۱۶۶).

از این منظر «کار فاعلانی عاقلانه است که در چارچوب اعتقاداتشان نسبت به شقوق ممکنه و عواقب محتمله شقوق، شقی را برگزینند که برای رسیدن به غایاتشان بهترین راه ممکن باشد» (همان: ۷۰). مفهوم فایده، مبنای مهمی در این نظریه است و در اینجا معنای عام دارد و نیکی‌ها را در برمی‌گیرد و حاصل کاربرد آن در این نظریه این است که «عاقلان همواره پیامدهایی را اختیار می‌کنند که فایدهٔ بیشتر داشته باشد» (همان: ۷۱).

۲۳۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

بر این مبنا مسئله اتحاد و همبستگی میان انسان‌ها نیز در سطوح گوناگون قومی، ملی، امتی و حتی جهانی را می‌توان بر اساس این نظریه تحلیل کرد. در ارتباط با تحلیل وحدت ملی بر مبنای این نظریه باید به گزاره‌ها و استدلال‌های زیر توجه داشت:

### استدلال اول

۱. انسان‌ها موجودات عاقل هستند (مقدمه اول).
۲. تصمیمات و کنش‌های انسانی به دلیل مختار بودن انسان‌ها، اختیاری است (مقدمه دوم).
۳. برآیند عقلانیت و اختیار، توجه به سودمندی و فایده است (مقدمه سوم).
۴. بنابراین انسان‌ها بر مبنای اختیار و فایده، اقدام به تصمیمات و کنش‌های عاقلانه می‌کنند (نتیجه).

### استدلال دوم

۱. فاعلان عاقل همواره پیامدهایی را برمی‌گزینند که بیشترین فایده با کمترین هزینه و دردسر را دارد (مقدمه اول).
۲. مقیاس فایده، مقیاسی پیوسته و مستمر است؛ یعنی قابل افزایش و ادامه است (مقدمه دوم).
۳. بنابراین مبنای رفتار آدمی، قاعده فایده متوقع (لیتل، ۱۳۷۳: ۷۷) بر اساس عقلانیت است که بیانگر مجموع فواید متوقع پیامدهای هر یک از شقوق مورد گزینش است (نتیجه).

### استدلال سوم

۱. مبنای رفتار انسان‌ها، قاعده فایده متوقع بر اساس عقلانیت است (مقدمه اول).
۲. در عرصه سیاسی و اجتماعی نیز مبنای رفتار و کنش جمعی انسان‌ها عقلانیت و عاقلانه بودن (عقلانیت سیاسی و اجتماعی) است (مقدمه دوم).

۳. وحدت و همبستگی در چارچوب تأمین مصالح ملی یا وحدت ملی مبتنی بر قاعده فایده متوقع است (نتیجه).

بر این اساس تلاش در جهت وحدت و همبستگی ملی، کنشی عقلانی و مبتنی بر فایده متوقع در عرصه عمومی است، به گونه‌ای که تحقق آن را از سوی یک جمع عاقل اقتضا می‌کند. از این رو این مسئله به لحاظ عقلانی و سیاسی برای انسان‌ها مستدل و مبتنی بر دلایلی چند است. بنابراین ما در این نوشتار وحدت و همبستگی ملی را در چارچوب کنش‌های جمعی عقلانی نیت‌مند مبتنی بر فایده متوقع و دارای دلایلی که «از منظر روش عقلایی، قدرت تبیین‌گری» (Dray, 1957: 126) می‌تواند داشته باشد، بررسی می‌کنیم.

### دلایل و براهین عقلانی و مبتنی بر فایده متوقع بودن تلاش

#### برای اتحاد و همبستگی ملی

#### الف) اقتضای فطرت یا عقل فطری

انسان موجودی است برخوردار از فطرت یا طبیعت انسانی که به نوعی از غرایز حیوانی متفاوت است. مهم‌ترین بعد فطرت انسانی، عقل اوست که گاه از آن در حالت فطری با عنوان عقل فطری یا بدیهی یاد می‌شود. بر این اساس عقل و خرد موهبتی است ذاتی که خداوند در وجود بشر قرار داده است و بر مبنای وجود آن است که به انسان آزادی و اختیار در انتخاب راه و تعیین سرنوشت خود را داده است. به علاوه فصل تمایز انسان از سایر موجودات نیز همین «خرد» است. تشخیص و انتخاب و اراده در زندگی انسان با دو عامل عقل و اختیار صورت می‌گیرد و انسان نیز به دلیل داشتن عقل و خرد است که آزادی و اختیار یافته و به دلیل داشتن عقل و آزادی است که «مسئول» است.

بنابراین احساس مسئولیت، نتیجه خردمند بودن انسان است. رسیدگی به اعمال بشر و دادن پاداش و جزا نیز بر مبنای عقل است، همان‌گونه که در روایات آمده است. برای مثال حضرت امام محمدباقر<sup>(ع)</sup> فرمود: «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبَرَ ثُمَّ قَالَ وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَ لَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ أَمَّا إِنِّي إِيَّاكَ أَمِرُّ وَ إِيَّاكَ أَنْهِي وَ إِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَ إِيَّاكَ أَتِيبُ (کلینی، بی‌تا، ج: ۱/ ۱۱)» چون خدا عقل را آفرید، از او بازپرسی نموده، به او گفت: پیش آی. پیش آمد. گفت

بازگرد. بازگشت. سپس گفت به عزت و جلال خودم سوگند، آفریده‌ای که او در نزد من محبوب‌تر باشد، نیافریدم و تو را تنها به کسانی که به طور کامل دوستشان دارم، دادم. همانا امر و نهی و کیفر و پاداشم متوجه تو است».

طبیعی است که منظور از «عقل» در این بیان نیز همان نیروی تشخیص و تمیز و ادراک و اندیشه است که بر مبنای آن، انسان کنش عاقلانه یعنی کنش هدفمند و نیت‌مند مبتنی بر دلیل و فایده متوقع را انجام می‌دهد.

بر این اساس عقل نیروی فطری و طبیعی در وجود بشر است که با آن صحیح را از غلط، حق را از باطل و هدایت را از ضلالت تشخیص می‌دهد و بر اساس مختار بودن، اراده می‌کند و تصمیم می‌گیرد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۶ و تکیان، ۱۳۷۶). از این‌رو تشخیص و اراده منطقی و معقول کار عقل سالم، «عقل سلیم» است. ولی این بعد نظری عقل است. اما عقل، بعد عملی نیز دارد. بدین معنا که بعد از تشخیص راه، به انتخاب آنچه عقل‌پسند و مورد رضایت عقل است دست می‌زند. بنابراین عقل این نیروی خداداد بشری، دارای دو بعد عقلانیت نظری (توان تشخیص و استنباط) و عقلانیت عملی به معنای (توان انتخاب، گرایش و تصمیم بر انجام عمل) است.

حال باید دید نظر عقل فطری انسان به این معنا- آنگونه که گذشت- در باب وحدت ملی چیست؟ به اقتضای عقل فطری یا بدیهی، «وحدت» و «اتحاد»، یک ضرورت حیاتی و انسانی است و مفید برای ادامه حیات او. بدین معنا که بقا و پیشرفت سالم بشر، جز با وحدت و همدلی و تعاون و همکاری برای تحقق اهداف جمعی میسر نیست. امام خمینی<sup>(۵)</sup> از این امر به عنوان اقتضای عقل و خرد انسانی یاد کرده و خود به صراحت در بیانات خویش به این مسئله اینگونه اشاره کرده است:

«این را عقل اقتضا می‌کند که وقتی عده‌ای مخالف داریم، خودمان

مخالفتمان را کنار بگذاریم تا با وحدت کلمه، این مملکت برسد به آنجا که

همه دلمان می‌خواهد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸: ۲۰۴).

امام خمینی<sup>(۵)</sup> گاه این ضرورت عقلی را در ارتباط با هدف و مقصد مورد تعقیب

گروهی که متعهد به آن هدف هستند، می‌داند و در این زمینه می‌فرماید:



«و عقل اقتضا می کند که دیگر ما [یعنی] آنهايي که متعهد هستند به اسلام و متعهد هستند به جمهوری اسلامی و می خواهند در زیر بار ابرقدرت ها دیگر نباشند، اینها دیگر با هم باشند. یک همچو عمل بزرگی که بیرون رفتن از زیر تعهد قدرت های بزرگ، یک همچو عمل بزرگی نمی شود الا اینکه یک ملت و دولت و همه با هم باشند. اگر نباشند، ممکن نیست یک همچو مطلبی. تا حالا هم هر چه انجام گرفته، در سایه همین اتحاد بوده است...» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹: ۴۰۸ و ۱۳۶۱، ج ۱۹: ۲۳۸-۲۳۹).

از دیدگاه امام خمینی<sup>(۵)</sup>، مفهوم عقل که در این دو سخن به کار رفته است، همان عقل فطری انسانی است که در همگان کم و بیش وجود دارد. یعنی قدرت تمیز و تشخیص حق از باطل و صحیح از غلط و انتخاب صحیح که عموم مردم آن را دارند و به همین سبب آنها را «عقلا» - جمع عاقل - می نامند، یعنی صاحبان عقل و خرد؛ و مسلم است که عقل در اینجا معنای استدلال یا برهان یا عقل فلسفی را ندارد.

به طور کلی منظور امام خمینی<sup>(۵)</sup> از اقتضای عقل فطری این است که هر انسانی به دلیل برخورداري از نیروی فهم و اندیشه خویش یا همان عقل، عاقلانه و بر مبنای عقلانیت و تشخیص صحیح و منطقی فایده متوقع عمل می کند. انسان، موجودی است عاقل و دارای فهم و هر دارای فهمی، این موضوع را درک می کند و می فهمد که تحقق و انجام امور جمعی و مشترک - به ویژه با وجود دشمن مشترک - جز با وحدت و اتحاد میسر نیست و پیشبرد امور تنهاوتنها در سایه اتحاد و همبستگی و «جماعت» صورت می گیرد. این است که امام علی<sup>(ع)</sup> در بیان نگرانی خود از تفرقه یارانانش در حق و اتحاد دشمنانش بر باطل چنین می فرماید:

«فَيَا عَجَبًا وَ اللَّهُ يُمِيتُ الْقَلْبَ وَ يَجْلِبُ الْهَمَّ مِنْ اجْتِمَاعِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ عَلَى بَاطِلِهِمْ وَ تَفَرُّقِهِمْ عَنْ حَقِّكُمْ فَفُجِحًا لَكُمْ وَ تَرَحُّأً جَبَلْنَا صَوْنَهُمْ غَرَضًا يُرْمَى...» (نهج البلاغه، ۱۳۷۵، خطبه ۲۷: ۲۸). شگفتا! به خدا سوگند که اجتماع و هماهنگی این قوم [شامیان] بر باطل خویش و پراکندگی و تفرقه شما در حق خود، دل را می میراند و اندوه را تازه می گرداند. پس زشت باد بر شما و از اندوه خارج نشوید! که آماج تیر بلا هستید...»<sup>(۳)</sup>.

بنابراین تعبیر عقل در اینجا اولاً عقل سلیم انسانی است که در همه انسان‌ها وجود دارد. ثانیاً این عقل برای انسان، ذاتی و فطری است و از این رو امری است همگانی و غیر اکتسابی؛ یعنی انسان بدون آموزش و تحصیل آن را داراست و ریشه در فطرت او دارد.

### ب) اقتضای عقلانیت سیاسی

همان‌طور که بیان شد، تشخیص و ادراک عاقلانه فواید متوقع در عرصه سیاست، ما را به این امر رهنمون می‌سازد که در دنیای سیاست به تعبیر امیر مومنان علی (ع) «مِنْ كَمَالِ السَّعَادَةِ السَّعْيُ فِي صَاحِاحِ الْجُمُهورِ» (خوانساری، ۱۳۷۳، ج ۶: ۳۰) یعنی: از والاترین خوشبختی‌ها اصلاح امور عموم مردم است. بدین معنا که در تدبیر امور جمعی و اداره سرنوشت عمومی نتیجه‌ای که به نفع همگان باشد، جز با کنش سیاسی خردمندانه میسر نیست. لذا امام خمینی<sup>(۵)</sup> به این دلیل تلاش برای وحدت را اقتضای خرد سیاسی می‌داند: «...عقل سیاسی اقتضا می‌کند که ما امروز دست از تمام این اختلافات

برداریم تا این مملکت را آرام کنیم...» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۱۹۲).

در تبیین این عبارت می‌توان گفت که عقلانیت، امری است انسانی و دارای شئون متعدد و یکی از این شئون مرتبط با سیاست و تدبیر امور جمعی است. بدین معنا که اگر یکی از شئون انسان، «مدنیت» و «سیاست» است که از ذات او جدایی‌پذیر نیست، این ویژگی برخاسته از عقل و خرد و اختیار اوست و ظاهراً به همین دلیل است که فلاسفه بزرگی چون ارسطو یا فارابی، انسان را موجودی «مدنی الطبع» دانسته‌اند. به عنوان مثال ارسطو در مورد او گفته است:

«شهر، پدیده‌ای طبیعی است و انسان به حکم طبیعت، حیوانی اجتماعی (مدنی) است، و آن کس که از روی طبع، و نه بر اثر تصادف، بی‌وطن (شهر) است، موجودی یا فروتر از آدمی است یا برتر از او...» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۵).

بر این اساس، انسان خردمند، تمام اصول و امکانات لازم را برای تحقق شئون خویش دارد و سیاست و تدبیر امور جمعی نیز از این قاعده مستثنا نیست. پس امام خمینی<sup>(۵)</sup> در اینجا از بعدی از عقل که به امر تدبیر امور جمعی یعنی تحقق اقتدار، فرمان‌برداری و

فرمان‌بری تعلق دارد، یاد می‌کند. سیاست جز حضور در سرنوشت مشترک با دیگران نیست و از این‌رو شأنی از شئون آدمی است و بیانگر اصول و قواعدی است که با شأن و طبیعت انسان انطباق یا بیشترین انطباق را دارد. «آلکسی دو توکویل» پس از بیان دو جنبه‌ای بودن سیاست می‌نویسد:

«اولین جنبه [سیاست] بر سرشت انسان استوار است. این جنبه مبتنی بر علائق، استعدادها و نیازهای اوست و فلسفه و تاریخ، تجلی آنند. در ادوار مختلف، هدف انسان تغییر می‌یابد، ولی ماهیت و غرایز وی تا وقتی انسان، انسان است، تغییری نمی‌یابد. این جنبه علم سیاست بیانگر قوانینی است که با شأن کلی و پایدار نوع بشر، بیشترین انطباق را دارد. این جنبه علمی سیاست است.» (فرانکل، ۱۳۷۱: ۲۱).

امام خمینی<sup>(۵)</sup> در تبیین خود از سیاست، نه تنها سیاست را از برداشت‌های رایج که نوعی زنگی و هوشیاری آمیخته با مکر و نیرنگ و افترا و انحرافات محسوب می‌شود، پیراسته دانسته، بلکه از لحاظ نظری و عملی، آن را شأنی انسانی می‌داند:

«سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد، تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و اینها را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاحشان هست، صلاح ملت هست، صلاح افراد هست و این مختص به انبیاست. دیگران، این سیاست را نمی‌توانند اداره کنند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳: ۴۳۲).

بنابراین عقلانیت سیاسی، بعدی از عقلانیت است که به نحوه تدبیر و اداره امور جمعی و مدنی انسان تعلق دارد. از دیدگاه امام خمینی<sup>(۵)</sup>، این بعد از عقل به‌ویژه ضرورت وحدت ملی را در بردارد. هر چند گاه که عقل سیاسی اقتضا می‌کند که آدمی به خاطر حق، انزوا را پیشه گیرد یا از جماعت کناره‌گزیند، برای تحقق امور جمعی، راهی را جز توجه به وحدت و پرهیز اختلاف مورد توجه قرار نمی‌دهد. این امر به‌ویژه زمانی که اصول عقاید و یا تعهدات سیاسی مورد نظر جمع است، اهمیت بیشتری می‌یابد. این است که امام خمینی<sup>(۵)</sup> در طرح این موضوع به دو نکته اساسی اشاره می‌کند:

۱- اینکه به اقتضای عقل سیاسی، تحقق اصول مشترک جمعی و مقاصد اصلی جمعی، تنها در سایه همبستگی و وحدت صورت می‌گیرد:  
«عقل سیاسی اقتضا می‌کند که... این مقصد اصلی که ما داریم و اینکه اسلام در این مملکت پیاده بشود و جمهوری اسلامی با محتوای حقیقی خودش در اینجا پیاده بشود» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۱۹۲).  
اصول و اهداف مشترک جمعی در اینجا تحقق اسلام به عنوان یک مکتب و تحقق جمهوری اسلامی به عنوان نظام سیاسی در ایران است.  
۲- عقل سیاسی حکم می‌کند که برای تحقق اصول مشترک سیاسی ضروری است اختلافات جزئی چون اختلاف رویه‌ها و اختلاف سلیقه‌ها را کنار گذاشت و به وحدت و همبستگی رسید.

«عقل سیاسی اقتضا می‌کند که ما امروز با آن اشخاصی که در رویه همه حتی با ما مخالفت دارند، لکن در اصل معتقد با ما موافقند، با ملت موافقند، مسیرشان مسیر ملت است...» (همان).  
کنش مبتنی بر عقلانیت سیاسی برای درک فایده متوقع عمومی، اینگونه است. برای نمونه در یکی از مقالات «عروه الوثقی» آمده است:

«در اینجا دو عامل مهم وجود دارد که هم ضرورت زندگی، انجام آنها را ایجاب می‌کند و هم دین ما، مردم را به سوی آن دو می‌خواند. پرورش فضائل اخلاقی و ممارست در آداب، آن دو عامل را تقویت می‌کند و هر کدام از آن دو لازم دیگری است، و رشد و عظمت و رفعت مقام هر امت و جامعه‌ای بسته به وجود آن دو است. یکی، تمایل افراد جامعه به وحدت و اتفاق؛ دیگری، تلاش برای به دست آوردن سیادت و آقایی...» (حسینی اسدآبادی و عبده، بی تا: ۵۹).

### ج) وجود دشمن مشترک

یکی از مواردی که از لحاظ سیاسی - عقلانی، ضرورت وحدت و همبستگی را در جامعه ایجاب می‌کند، وجود «دشمن مشترک» است. بدین معنا که هر گاه چند گروه در

یک جامعه یا چند ملت یا چند قوم، دشمن مشترک داشته باشند، عقلانیت و خردمندی ایجاد می‌کند که دست‌به‌دست هم بدهند تا بتوانند در برابر دشمن مشترک ایستادگی کنند. در غیر این صورت یعنی در صورتی که از یکدیگر جدا باشند، دشمن مشترک می‌تواند به راحتی بر یکایک آنها غلبه کند. این امر مورد اتفاق عقلا نیز هست، یعنی علاوه بر عقلانی بودن، موضوعی عقلایی نیز هست. همچنین موضوعی است که حضرت علی<sup>(ع)</sup> نیز برای پایبندی به آن مجبور به ۲۵ سال سکوت شد. امام خمینی<sup>(و)</sup>، این موضوع را بارها مورد عنایت و توجه قرار داده است:

«...یک مسئله عقلایی است که شما وقتی که همه‌تان مسلمان هستید،

همه‌تان بنا دارید که این نهضت ان‌شاءالله اسلامی پیش برود، اکثریت با شماست، یعنی یک اکثریت قاطع با شماست، لکن اختلافات اسباب این نشود که حتی اختلاف با هم داشته باشید. در مقابل آنها، اگر متحد در مقابل آن تپیی که دشمن اصل انقلاب و دشمن اصل اسلام است، در مقابل آنها مجتمع باشید، هیچ کاری از آنها دیگر بر نمی‌آید. ولی مهم این است که با هم اجتماع داشته باشید، خودتان با هم اجتماع داشته باشید» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۹: ۵۴۵).

بر مبنای این سخن امام خمینی<sup>(و)</sup>، نه تنها عقل و عقلانیت، بلکه نگرش عقلایی و سیره عقلا نیز ایجاد می‌کند که هرگاه دشمن مشترک در مقابل طرفداران یک ایده یا یک مکتب یا جامعه و... وجود داشته باشد، اختلافات را کنار نهاده و برای مقابله با دشمن مشترک در کنار هم قرار گیرند. در همین سخنان، امام خمینی<sup>(و)</sup> نمونه‌ای را از شیوه طوایف بختیاری نقل می‌کند که با اینکه دو طایفه بودند و دائماً در حال نزاع و اختلاف بودند، ولی هرگاه دشمنی در مقابل آنها پیدا می‌شد، با هم متحد می‌شدند و دشمن را از سرزمین خود بیرون می‌کردند و بعد از آن به اختلاف خودشان بازمی‌گشتند. امام خمینی<sup>(و)</sup> در زمان معاصر و به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی، دشمن اصلی و مشترک ملت ایران را آمریکا می‌داند و از این‌رو برای مقابله با این دشمن مشترک از تمام گروه‌ها می‌خواهد که با هم متحد شوند و توصیه می‌کند که جدایی ما به نفع دشمن یعنی آمریکا است.

«...الآن در رأس همه مسائل اسلام این قضیه مواجهه با آمریکا است. امروز اگر بخواهید قدرت‌ها را جدا کنیم... از هم منفصل بشود... اینها همه‌اش به نفع آمریکا تمام می‌شود... امروز فقط یک مطلب است و آن اینکه الآن دشمن ما آمریکا است و باید تمام تجهیزات ما به طرف این دشمن باشد. سر و صدای امروز، قضیه‌ای است که مقابله با آمریکا است. امروز هر سر و صدایی بلند بکنید که غیر از این مسیر باشد، بدانید که بردش را آنها دارند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۱: ۱۱۸-۱۱۹).

او در جایی دیگر، ضرورت وحدت برای مقابله با دشمن مشترک را بدین‌سان بیان می‌کند:

«همه باید تمام با هم باشیم و یک دشمن مشترک آمده است و باید اول دشمن مشترک را دفعش کنیم، بعد که دشمن مشترک دفع شد، خوب گله‌ها بعدها امید است که حل بشود، آسان است آن بعدها.» (همان، ج ۱۶: ۲۸۸).

باید دانست که در اندیشه و نگاه امام خمینی<sup>(ع)</sup>، عقلانی آن است که از یکسو هر چه بر تعداد دشمنان و مخالفان جمع مورد نظر افزوده شود و از سوی دیگر هر چه شدت دشمنی و مخالفت دشمن افزایش یابد، توجه به وحدت و یکپارچگی اهمیت بیشتری می‌یابد. زیرا در اینگونه مواقع، دشمنان نیز از سلاح تفرقه و اختلاف استفاده می‌کنند و تنها سلاحی که می‌تواند آن را خنثی کند، سلاح وحدت و یکپارچگی است. بنابراین هر چه تبلیغات دشمن، امکانات و تلاش‌های دشمن بیشتر می‌شود، به همان اندازه بر ضرورت وحدت و اتحاد میان گروه‌ها و اقشار خودی افزوده می‌شود:

«...من در عین حالی که می‌گویم شما با هم هستید، می‌گویم بیشتر باشید... [زیرا] امروز همه با ما مخالفند، ما خودمان را باید حفظ کنیم، وحدتمان را هر آنچه آنها خلاف کنند، ما وحدتمان باید قوی‌تر باشد، هر چه تبلیغات آنها زیاد بشود، ما باید وحدتمان زیادتر بشود. آنها همه تبلیغات را برای این می‌کنند که اختلاف ایجاد کنند...» (همان، ج ۱۹: ۲۵۶).

آری اینکه هر چه شدت مخالفت و دشمنی‌ها و کثرت دشمنان و مخالفان زیادتر می‌گردد، ضرورت وحدت و همبستگی نیز بیشتر حس می‌شود، یک امر عقلی و عقلایی است. بدین معنا که عقل و منطق و نیز هر آدم عاقلی بر این امر صحنه می‌گذارد.

#### د) اصل حفظ و تداوم ارزش‌های مورد نظر

در این مسئله تردیدی نیست که هر حرکتی برای رسیدن به مقصد نهایی و هر ارزشی برای اینکه باقی و پایدار بماند، نیازمند همبستگی و وحدت پیروان و طرفدارانش است. برای مثال تجارب صدساله اخیر ملت ایران، این موضوع را ثابت کرده است که حفظ و تداوم هر حرکتی، نیاز به وحدت بنیان‌گذاران، منادیان و ادامه‌دهندگان راه آن حرکت و آن مکتب دارد. یکی از مهم‌ترین علل شکست انقلاب مشروطه، نهضت ملی نفت ایران و...، تفرقه و جدایی اقشار گوناگونی بود که در تحقق آنها نقش داشتند. اصولاً حرکت‌های انقلابی و فکری به دلیل ویژگی خاص خود که همانا فراگیر بودن و غلبه بر عواطف و احساسات بشری است، کم و بیش تمام اقشار جامعه را در برمی‌گیرند. به همین سبب حفظ و تداوم آنها نیز منوط به وحدت این اقشار است. در واقع ارزش‌ها به مثابه ساختاری هستند که اقشار و گروه‌های گوناگون جامعه در ساخت و بقای آنها نقش دارند. جدا شدن هر قشری از اقشار مهم از این ساختار، باعث ایجاد نوعی ضعف در ارکان ساختار خواهد شد و از این‌رو اصل بقا و تداوم آن دچار مشکل می‌شود. بر همین مبناست که امام خمینی<sup>(ع)</sup> برای حفظ انقلاب اسلامی تأکید می‌کند:

«تمام جناح‌ها با هم بشوند، سازمان واحد باشد که... همه با هم باشید،

همه با هم صحبت کنید، همه با هم قیام کنید، همه با هم قعود کنید، هر

دسته‌ای علی‌حده و آن برای خودش، و آن برای خودش، غلط است

امروز...» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۳۹۵)

پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> در اهمیت حفظ وحدت مردم و یکپارچگی ساختار ارزش‌های اجتماعی و جمعی چنین می‌فرماید: «مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» (تنکابنی، ۱۳۷۶: ۱۷۴). هرکس که از جماعت (ساختار واحد امت اسلامی) جدا گردد [تفرقه پیشه کند]، به مرگ جاهلیت بمیرد».

نتیجه تفرقه و اختلاف، ضعف و سستی و ناتوانی در برخورد با دشمن است و در اثر چنین وضعی، بازگشت به حالت اول (پیش از انقلاب) وجود دارد. این است که امام خمینی<sup>(ع)</sup> متذکر می‌شود:

«اگر ما سستی بکنیم و اگر چنانچه با هم تشریک مساعی نکنیم و این وحدت کلمه را حفظ نکنیم و این نهضت را حفظ نکنیم، دوباره ما را برمی‌گردانند به حال اول یا بدتر از آن...» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵: ۵۳-۵۴).

حفظ حکومت اسلامی و حفظ قدرت و ثبات نظام و تداوم انقلاب اسلامی و ارزش‌های آن، در سایه وحدت ملت تحقق می‌پذیرد. از نظر امام خمینی<sup>(ع)</sup> با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و یا با فتح مکه و تحقق دعوت پیامبر در صدر اسلام در سرتاسر شبه‌جزیره عربستان، کار مبارزه و قیام در راه حق تمام نشده است. بنابراین پس از پیروزی، وحدت و انسجام ضروری‌تر است و این را هر عقل سلیمی به راحتی تشخیص می‌دهد. هم به پیروزی رساندن حرکت و نهضت، نیاز به وحدت و انسجام دارد و هم حفظ و تداوم آن. ولی آنچه وحدت و انسجام را ضروری‌تر می‌سازد، حفظ و تداوم انقلاب و ادامه و استمرار راه و قیام است که خود فایده‌ای متوقع بر مبنای عقلانیت است:

«پیروزی ما برای این بود که همه رو به خدا کردند و پیروزی‌ای [را] که قدرت اسلام است، حفظ کنیم و وحدت کلمه را...» (همان، ۱۳۶۱، ج ۵: ۲۱۰).

بر اساس بیان تاریخ، امیر مؤمنان علی<sup>(ع)</sup> از همین قاعده عقلی استفاده کرد و برای حفظ نهضت اسلامی پیامبر<sup>(ص)</sup>، سرانجام از حق خود گذشت و گویند او برای حفظ و تداوم انقلاب پیامبر<sup>(ص)</sup> حتی مجبور به بیعت با خلفا شد. «البته بارها، دلیل بیعت خود را حفظ اتحاد امت اسلامی در برابر مشرکین و کفار یاد کرد» (جعفریان، ۱۳۷۳: ۷۸).

حفظ و حراست از ارزش‌های بنیادین اجتماعی و سیاسی در یک جامعه، امری عمومی است. بر همین مبنا از دیدگاه امام خمینی<sup>(ع)</sup>، همت همگانی است که انقلاب و ارزش‌های آن را به وجود می‌آورد و در نتیجه و بالتبع همان همت همگانی و متحد است که می‌تواند انقلاب و ارزش‌های آن را حفظ کند و تداوم بخشد. این است که امام خمینی<sup>(ع)</sup> در ضرورت همبستگی و انسجام برای پیشبرد اهداف انقلاب و تحقق ارزش‌های آن می‌فرماید:



«...همهٔ اقشار وقتی با هم شدند، این سد شکسته شد. از اینجا به بعد هم باید همهٔ اقشار با هم باشند، تا بتوانند این بار را به آخر برسانند و این نهضت را به آخر... بنابراین همه ما موظف هستیم که این نهضت را حفظ کنیم و وحدت کلمه را حفظ کنیم» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷: ۲۵۱).

#### ه) اصل توسعه و رشد

یکی از مهم‌ترین عوامل رشد و توسعهٔ جامعه در همهٔ ابعاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و ترمیم خرابی‌ها و آبادی سرزمین‌ها، که خود فایده‌ای عمومی و متوقع است، همبستگی و یکرنگی و توجه به وحدت جناح‌ها، اقشار و افراد ملت است. بدین معنا که سازندگی، توسعه و رشد همه‌جانبهٔ یک جامعه توسط یک فرد، یک گروه، یک طبقه و یا یک قشر از اقشار جامعه بر اساس تشخیص عقل و خرد انسانی، امری ناممکن و ناشدنی است. امام علی<sup>(ع)</sup> در این مورد می‌فرماید:

«امت‌های پیشین مادامی که باهم اتحاد و وحدت داشتند، در حال پیشرفت و شکوفایی بودند، و به عزت و اقتدار دسته یافتند، خلافت و وراثت در زمین را به دست آوردند و رهبر و زمامدار جهان شدند» (ر.ک: نهج‌البلاغه، ۱۳۶۹، خطبه ۵).

اصولاً در جایی که اختلافات اصولی بین اقشار جامعه وجود دارد، امنیت لازم برای رشد و سازندگی نیست و در نتیجه حرکت به سوی توسعه ناممکن است. زیرا اختلاف و تفرقه و چنددستگی به تقابل بخش‌های گوناگون جامعه و خنثی‌سازی نیروهای سازندهٔ اجتماعی توسط یکدیگر منجر می‌شود. به تعبیر امام خمینی<sup>(ع)</sup>:

«توقع این است که یک همچو خرابه‌ای که در طول پنجاه سال... بوده است... همه باید با هم دست‌به‌دست هم بدهیم و با هم کار بکنیم... با هم صف واحد: بنیان مرصوص<sup>(۴)</sup> همه با هم باشیم تا بتوانیم کار را به انجام برسانیم» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۶: ۲۴۰ و مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸: ۲۳-۲۴).

در جایی دیگر نیز تأکید دارند که ترمیم خرابی‌های یک جامعه از عهده یک قشر ساخته نیست، بلکه باید تمامی اقشار دست در دست هم دهند تا بتوانند خرابی‌ها را ترمیم کنند و تفرقه و پراکندگی و فقدان انسجام در این راه سستی می‌آورد و نه تنها خرابی‌ها ترمیم نمی‌شود، بلکه بیشتر نیز می‌گردد. نه تنها نشانه‌ای از رشد و تحول و توسعه پیدا نمی‌شود، بلکه انحطاط و بازگشت به عقب و ویرانی نمودار می‌گردد. «یک قشر نمی‌تواند این خرابی‌ها را ترمیم کند، همه با هم، تمام اقشار با هم به پیش...» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷: ۲۵۱).

پس رشد و توسعه یک جامعه نه تنها کار یک قشر یا یک طبقه یا گروه در جامعه نیست، بلکه نظام سیاسی حاکم بر جامعه نیز به تنهایی از عهده این کار بر نمی‌آید. پس ضرورت با هم بودن دولت، ملت و تمامی اقشار ملت است که رشد و توسعه را محقق می‌سازد. در دولت مدرن نیز پذیرفته شده است که دولت به تنهایی نمی‌تواند بدون همبستگی با شهروندان به وظایف خویش نائل آید. از این‌رو گویند: از ضروریات دولت مدرن وجود رابطه‌ای ارگانیک میان دولت و ملت و احساس تعلق دوسویه است (ر.ک: آشوری، ۱۳۷۶). این است که به تعبیر امام خمینی<sup>(۵)</sup> باید همه با هم متحد و منسجم شوند، تا حرکت به سوی توسعه و رشد از سوی همه اقشار و هماهنگ با هم صورت گیرد: «نمی‌توان که اتکا به این کنیم که دولت این خرابی‌ها را جبران کند، دولت فقط به تنهایی نمی‌تواند<sup>(۵)</sup>... هیچ‌یک از اقشار تنها نمی‌توانند این ویرانه را بسازند؛ باید باز همه با هم - تمام اقشار با هم - باید این ویرانه را بسازد، منتهی هر کس در هر محلی هست» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۶: ۳۹۴ و مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸: ۲۶).

امام خمینی<sup>(۵)</sup> در اثبات ارتباط بین توسعه و وحدت ملی، به بررسی اوضاع موجود پس از پیروزی انقلاب اسلامی می‌پردازد و به وجود بی‌برنامگی‌ها و آشفتگی‌ها و بحران‌های گوناگون اشاره می‌کند و مطرح می‌سازد که اینها امری طبیعی نیست. بحران، آشفتگی، عقب‌ماندگی و ضعف، همه و همه معلول انسان‌ها و حاصل تلاش ارادی او است. در نتیجه راه‌حل آنها و حرکت به سوی توسعه و تکامل نیز در دست همین انسان‌ها و در اراده آنها قرار دارد. اما نیاز به انسجام و وحدت و همبستگی همه‌جانبه برای تحقق این امر

مهم است. پس باید دانست که در مسیر پیشرفت جامعه، تفرقه و جدایی است که به آشفته‌گی منجر می‌شود و در نتیجه عقب‌ماندگی رخ می‌دهد. بنابراین برای رشد و توسعه یک جامعه مطلقاً نیاز به وحدت و همبستگی تمام اقشار ملت است. بر همین اساس او در بیانی با اشاره به تمثیلی زیبا و عبرت‌آموز می‌فرماید:

«من هم قبول دارم آشفته‌گی هست، اما آشفته‌گی علاجش به این است که همه، کار بکنیم، همه دقت بکنیم در امورمان... یک قطره باران از آن کاری نمی‌آید، اما به اندازه یک قطره [کارا] است، یک قطره کار یک قطره را می‌کند. همین قطره‌های باران است که سیل را راه می‌اندازد و سیل سدها را می‌شکند. همین قطره‌ها، یکی یکی، یکی‌های ما که مثل قطره باران هستیم، بود که با هم وقتی مجتمع می‌شد و در خیابان فریاد می‌زدیم، یک سدی را می‌شکست» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷: ۵۲۳).

#### و) راهبرد رسیدن به پیروزی

پیروزی برای انسان در هر امری از امور انسانی، فایده‌ای است عقلانی و متوقع که بشر خواهان آن است و برای رسیدن به آن نهایت تلاش خویش را به کار می‌گیرد. اما پیروزی نیاز به امکانات و مقتضیات خاص خود دارد و یکی از این مقتضیات، وحدت و همبستگی است و این از امور بدیهی عقلانی محسوب می‌شود و نیاز به استدلال ندارد. یعنی عقل بدهتاً حکم به چنین قضیه‌ای می‌کند که پیروزی در سایه وحدت ممکن است و تفرقه، ره به سوی شکست دارد. برای پیروزی و کامیابی در امور و رسیدن به نجات، رستگاری، رهایی و آزادی نیز عقل سلیم انسانی حکم می‌کند که اتحاد و همبستگی به مثابه یک راهبرد و نه صرفاً یک تاکتیک چاره‌ساز و تعیین‌کننده است. برای حفظ و حراست از مرزها، رهایی از چنگال دشمنان به‌ویژه سلطه بیگانگان باید دست وحدت و یکپارچگی را به دست هم داد، تا به پیروزی و استقلال دست یافت. از این‌رو امام خمینی از دو عامل مهم به عنوان رمز پیروزی یاد می‌کند: ۱- ایمان و باور به هدف و راه ۲- وحدت کلمه و اتفاق نظر در رسیدن به هدف و مقصد: «رمز پیروزی شما اول ایمان شماست و بعد وحدت کلمه. این دو مطلب را حفظ کنید» (همان، ج ۶: ۳۱۰-۳۱۱).

همچنین او برای حل مشکلات و رسیدن به پیروزی در شرایط بحرانی و تنگناها، بیش از سایر موارد بر ضرورت انسجام و همبستگی و وحدت تکیه دارد. این است که در یکی از بیاناتش اعلام می‌کند:

«الآن ما مشکلاتمان زیاد است، لکن همه باید دست به هم بدهیم تا حل مشکل بکنیم. من نمی‌توانم، روحانیت هم نمی‌تواند، دولت هم نمی‌تواند، هیچ قشری از اقشار نمی‌توانند، لکن «یدالله مع الجماعه» خدای تبارک و تعالی با جماعت است...» (بی‌آزارشیرازی، ۱۴۰۴: ۹۸-۹۹).

امام خمینی<sup>(ع)</sup> پس از بیان زیان و ضرر تفرقه و اختلاف در چند ماه اواخر سال ۱۳۵۹ در میان مسئولان کشور و اقشاری چند از مردم، توصیه می‌کند که همه اقشار و افراد ملت، تجربه وحدت و اتحاد در پیروزی انقلاب اسلامی را پیشینه حرکت خود سازند، هر چند با تکلف و سختی همراه باشد. زیرا اگر از اتحاد با یکدیگر به تفرقه و جدایی روی آوردند، دچار زیان و خسران می‌شوند. البته از منظر امام خمینی<sup>(ع)</sup> تنها اتحاد و انسجام مبتنی بر دوستی و محبت و الفت است که موجب نجات و پیروزی است:

«ولی مطمئن باشند که وعده خداوند متعال بر آن است که اخوت ایمانی و دوستی و محبت با یکدیگر موجب نجات است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۲۱۷).

امام خمینی<sup>(ع)</sup> بارها از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و پیروزی ایران در جنگ تحمیلی به‌عنوان دو تجربه بزرگ که حاصل وحدت و اتحاد ملی بوده است، یاد می‌کرد و تأکید داشت که این پیروزی‌ها، نتیجه وحدت و همبستگی مردم بود و هر یک تجربه‌ای بس بزرگ. بنابراین ضرورت دارد در سایر موارد نیز برای موفقیت و کامیابی و حل مشکلات، این پیروزی‌های بزرگ را یادآوری کنید و به وحدت و همبستگی ملی روی آورید، تا در سایر امور نیز کامیاب شوید.

### نتیجه‌گیری

در اندیشه سیاسی امام خمینی<sup>(ع)</sup>، رشد و توسعه ملی به عنوان فرآیندی عقلانی و فایده‌ای عمومی و متوقع از طریق عنصر وحدت و انسجام ملی که مبتنی بر باورهای

معنوی و اصول برخاسته از نگرش و جهان‌بینی فطری باشد، تحقق می‌یابد. پس در نگاه او در جهان معاصر، وحدت در چارچوب ملی یا دولت- ملت، امری سیاسی- عقلانی و رهاورد آن، حداکثر فایده‌ متوقع با هزینه کمتر است و این امر مورد توجه و تأیید شرع نیز می‌باشد و از الزامات مهم سیاست و جامعه سیاسی و زندگانی عمومی و توسعه و تکامل آن است. بر همین اساس اتحاد و همبستگی، مسئله‌ای است که از یکسو با عقل فطری هم‌خوانی و هماهنگی داشته و ریشه در فطرت خداداد انسان دارد و از سوی دیگر، عقلانیت سیاسی به مثابه بعد عقلانی انسان در عرصه تدبیر سرنوشت مشترک جمعی و گروهی یا شأن سیاسی و مدیریتی او بر ضرورت آن صحنه می‌گذارد.

همچنین خرد جمعی انسانی- به عنوان توان ادراکی و ارادی (عقل نظری و عملی) - به‌ویژه هنگام خطر، توجه به امر وحدت را دوچندان می‌یابد و در نتیجه با وجود دشمن مشترک، اهمیت آن مضاعف می‌گردد. حفظ و تداوم ارزش‌ها و دستاوردهای عمومی نیز اهمیت این ضرورت را عقلاً دوچندان می‌کند. بر مبنای الزامات سیاسی- عقلانی، برای رسیدن به توسعه و رشد همه‌جانبه و رهایی از سلطه بیگانگان و رسیدن به آزادی و استقلال، همبستگی و اتحاد به مثابه یک راهبرد همه‌جانبه و تعیین‌کننده و نه یک تاکتیک مورد توجه و تأکید قرار می‌گیرد.

در نهایت بر مبنای آنچه گذشت، وحدت عمومی و ملی برای حفظ و بقا و رشد جامعه، فایده‌ای متوقع و عمومی است که برای فاعلان مختار، امری عقلانی و عقلایی محسوب می‌شود. از این‌رو می‌توان بین عقلانیت بشری، اصل فایده‌مندی و اهداف سیاسی و اجتماعی انسان، نوعی رابطه منطقی برقرار ساخت که این رابطه با توجه و محوریت حد وسطی مشخص صورت می‌گیرد. این حد وسط نیز چیزی جز وحدت و همبستگی ملی نیست. طبیعی است که خلوص و راستی در چنین وحدتی، شرط تحقق این وسط بودن است و در نتیجه تأمین اهداف سیاسی و اجتماعی به عنوان فایده متوقع حداکثری عمومی است.

### پی‌نوشت

- ۱- حدیث از رسول خدا<sup>(ص)</sup> است. بدین معنا که: ذمه مسلمانان، ذمه واحدی است. پایین‌ترین آنها در راستای این ذمه می‌کوشند (یعنی نسبت به آن احساس تعهد دارند) و همه آنان در برابر غیر خود، نیروی واحدی هستند.
- ۲- شَعْب و شِعْب در زبان عربی معادل ملت در زبان فارسی و Nation لاتین و جمع آن شُعوب است. مثلاً گویند: شعب البحرين، شعوب المنطقة، شعوب البلاد العربیه و... .
- ۳- ترجمه از نویسنده مقاله است.
- ۴- سر و ساختمان آهنین، بنیاد محکم و نفوذناپذیر، این تعبیر از قرآن کریم گرفته شده است. در سوره صف در صفات اهل ایمان آمده است: «کانهم بنیان مرصوص» (صف: ۴).
- ۵- به تنهایی و بدون کمک مردم و اقشار و جناح‌ها و اصناف یا جامعه مدنی.

## منابع

- قرآن کریم (با ترجمه آزاد آیات).
- نهج البلاغه (۱۳۶۹) گردآوری سید شریف رضی، تصحیح علی دشتی، ترجمه محمد رضا آشتیانی و محمدجعفر امامی، چاپ دوم، قم، نشر امام علی (ع).
- (۱۳۷۵) گردآوری سید شریف رضی، ترجمه سید جعفر شهیدی، چاپ نهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۷۹) فرهنگ معاصر عربی- فارسی، بر اساس فرهنگ هانس ور، تهران، نی.
- آرون، ریمون (۱۳۸۱) مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۶) ما و مدرنیته، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم بن علی الانصاری (۱۴۱۴هـ) لسان العرب، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ارسطو (۱۳۷۱) سیاست، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- امیر ارجمند اردشیر و سید باسم مولی‌زاده (۱۳۸۷) کلیدواژه‌ها در سیاست و حقوق عمومی، تهران، امیرکبیر.
- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۴۰۴ ق) توحید کلمه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- تکیان، امیرحسین (۱۳۷۶) کاوش‌های عقل فطری، تهران، مؤسسه تحقیقاتی فرهنگی جلیلی.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۳) تاریخ تحول دولت و خلافت، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- حسینی اسدآبادی، جمال‌الدین و محمد عبده (بی‌تا)، عروه الوثقی، بیروت، دارالکتب العربی.
- خوانساری (۱۳۷۳) شرح غررالحکم و دررالکلم آمدی، با مقدمه و تصحیح و تعلیق میر جلال‌الدین حسینی ارموی (محدث)، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- دلیرپور، پرویز (۱۳۸۹) نوسازی و دگرگونی سیاسی، تهران، پیام نور.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳) لغت نامه، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- دهشیری، محمدرضا (۱۳۷۹) «جهانی‌شدن و هویت ملی»، فصلنامه مطالعات ملی، سال دوم، شماره ۵.
- رازی، فخرالدین محمد (۱۴۱۴ق) تفسیر کبیر، ج ۸، بیروت، دارالمعرفه.
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۷) ایران و جهانی شدن، چاپ دوم، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک.
- شریعتی، علی (۱۳۵۷) امت و امامت، تهران، قلم.
- صدر، سید محمدباقر (بی‌تا) المدرسه القرانیه، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۱۳هـ) تفسیر التبیان، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- فرانکل، جوزف (۱۳۷۱) نظریه معاصر روابط بین‌الملل، ترجمه وحید بزرگی، تهران، اطلاعات.
- فرید تنکابنی، مرتضی (۱۳۷۶) راهنمای انسانیت (سیری در نهج‌الفصاحه)، چاپ دوم، تهران، دفتر

نشر فرهنگ اسلامی.

فی، برایان (۱۳۸۳) پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (بی تا) الکافی، با ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، تهران، علمیه اسلامی.

گل محمدی، احمد (۱۳۷۹) «فرهنگ تهاجم، تبادل، تحول»، فصلنامه مطالعات ملی، سال دوم، شماره ۶.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴) جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی.

لیتل، دانیل (۱۳۷۳) تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط.

مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی<sup>(۵)</sup> (۱۳۷۸) وحدت از دیدگاه امام خمینی<sup>(۵)</sup> (تبیان، دفتر ۱۵)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی<sup>(۵)</sup>.

مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی<sup>(۵)</sup> با همکاری مرکز تحقیقات علوم کامپیوتری اسلامی نور، نرم‌افزار مجموعه آثار امام خمینی، تهران.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲) بحارالانوار، ۱۱۰ ج، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

محمدی، سید کاظم و محمد دشتی (۱۳۶۹) المعجم المفهرس الالفاظ نهج البلاغه، چاپ دوم، قم، نشر امام علی<sup>(۴)</sup>.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶) فطرت، قم، صدرا.

مظفر، محمدرضا (۱۳۸۲) منطق، ترجمه و اضافات علی شیروانی، ۲ ج، چاپ دوازدهم، قم، دار العلم.

موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۶۱ [به بعد]) صحیفه نور، مجموعه رهنمودهای امام خمینی، ۲۱ ج، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.

----- (۱۳۷۸) صحیفه امام، ۲۲ ج، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی<sup>(۵)</sup>.

هید، جان (۱۳۸۲) سیاست مُدرن، ترجمه کاظم اعتباری، تهران، معاصر.

هی وود، اندرو (۱۳۸۷) درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

Collins English Dictionary (2003) Collins; Standard Sixth edition edition.

Dray, w. (1957) Laws and Explanation in History, New York.

Giddens, Anthony (2006) Sociology, ed 5th, Cambridge, Polity Press.

Habermas, J. (1984) The Theory of Communicative Action, Volume 1; Reason and the Rationalization of Society, Cambridge, Polity Press.

Janis, I.L (1989) Crucial Decisions; Leadership in policy making and crisis management, New York, The Free Press.

Maidment, Richard; Mackerras, Colin (1998). Culture and Society in the AsiaPacific, London, Routledge.



Mclean, Iain (1997) Politics, london ,Oxford University Press.

Pettigrew, A.M. (1973) The politics o organizational decisionmaking, London ,  
Tavistock.

Schwenk, C (1988) The essence of strategic decisionmaking, Lexington.

Scruton, Roger (2007) The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought,  
London ,Palgrave Macmillan, 3rd ed.

The American Heritage Dictionary of the English Language (2009) Fourth  
Edition, U.S. ,Houghton Mifflin Company.

[www.khawaran.com](http://www.khawaran.com)



دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳: ۲۵۵-۲۸۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۷/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۱۶

## رابطه حقیقت و سیاست در اندیشه فردید

\* حاتم قادری

\*\* مسعود غفاری

\*\*\* محرم طاهرخانی

### چکیده

یکی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی و عرفانی که «احمد فردید» نظریه‌پردازی درباره آن را با عنوان حکمت تاریخ یا «حکمت آنسی» مطرح کرده است، مفهوم «حقیقت» است. اندیشه حقیقت برای فردید آن قدر مهم و اساسی است که کل فضای فکری و اندیشگی او را درباره تمامی موضوعات از هستی‌شناسی تا معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی در برمی‌گیرد. به بیان دیگر، محوری‌ترین موضوع برای ورود در ساحت اندیشه‌ورزی فلسفی، عرفانی و سیاسی در نزد فردید، دستیابی به حقیقت است. از طرف دیگر فردید هر چند به صورت مشخص فیلسوف سیاسی محسوب نمی‌شود، دیدگاه‌های او درباره تاریخ می‌تواند نتایج سیاسی داشته باشد. از این رو مسائل مربوط به اجتماع و سیاست نیز تا آنجایی که بتوانند با حقیقت ارتباط پیدا کنند، ارزشمند و اخلاقی و در خور توجه می‌گردند و چنانچه فلسفه سیاسی یا اندیشه‌ورزی سیاسی نتواند به حقیقت موضوع مورد بررسی نزدیک شود، سزاوار نقد و انتقاد و در برخی موارد، رد و نفی قرار می‌گیرد. فردید در نظریه‌پردازی حکمت تاریخ، ارتباط پیچیده و ناگسستنی میان حقیقت و سیاست برقرار می‌کند و شناخت امر سیاسی را مشروط به درک حقیقت می‌کند. بدین ترتیب او معنای جدیدی از سیاست ارائه می‌کند که در علم سیاست و اندیشه سیاسی، کمتر مورد توجه و تحلیل قرار گرفته است.

Ghaderyh@modares.ac.ir

Ghafari@modares.ac.ir

Moharam1346@yahoo.com

\* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

\*\* استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

\*\*\* دکترای رشته علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

مهم‌ترین تضمن سیاسی حقیقت‌محوری در نظریه حکمت انسی فردید، نادیده گرفتن و بی‌توجهی به مقوله کنش سیاسی است که باعث تغییر ماهیت و مفهوم امر سیاسی و دگرگونی و تبدیل کنش سیاسی به کنش عرفانی و سلوک نفسانی می‌شود. نوشته حاضر ضمن توصیف و تحلیل اندیشه فردید در باب حقیقت، چگونگی ارتباط و تأثیرگذاری این مفهوم کلیدی را در نظریه حکمت انسی و تاریخ معنوی فردید بر امر سیاسی و کنش سیاسی بررسی و تحلیل می‌کند.

**واژه‌های کلیدی:** حقیقت، امر سیاسی، کنش سیاسی، حواله تاریخ و حکمت تاریخ.

## مقدمه

مفهوم حقیقت از گذشته دور تاکنون، موضوع و مورد توجه شاخه‌های گوناگون معرفت انسانی به‌ویژه در رشته‌های فلسفه، حکمت، عرفان و دین بوده است. معنا و تعریف حقیقت همواره در معارف نام‌برده مورد مناقشه و بحث و جدل بوده است. راه‌های متفاوت علوم انسانی برای دستیابی یا شناخت حقیقت از طریق عقل و استدلال منطقی، کشف و شهود ذهنی، اشراق و حضور و بهره‌گیری یا استنباط از وحی انجام پذیرفته است. در این میان، اندیشه‌ورزی یا تفکر سیاسی نیز بی‌ارتباط با انواع گوناگون معرفت انسانی نبوده و به نوعی از آنها تأثیر پذیرفته و یا با بهره‌گیری از مبانی و اصول این معارف در حوزه اجتماع و سیاست، به دنبال تعریف جامعه مطلوب و یا نقد وضع موجود برآمده است. آن نوع از اندیشه سیاسی که مبتنی بر استدلال عقلانی و منطقی است و از روش فلسفه بهره می‌گیرد، فلسفه سیاسی نامیده می‌شود. فلسفه سیاسی، کوششی آگاهانه و منسجم و عقلانی برای دستیابی به معرفت و شناخت نسبت به اصول سیاسی و رفع ابهام و گمان نسبت به اصول آن است (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۵).

الهیات سیاسی، گونه‌ای از اندیشه‌ورزی سیاسی است که از تعلیمات وحی بهره‌گیری نموده، با استنباط از کلام الهی، راه‌های سعادت انسان و جامعه را نشان می‌دهد (منوچهری، ۱۳۸۸: ۷۹). عرفان، حکمت و کلام، رابطه نزدیک و تنگاتنگی با الهیات سیاسی دارند. اندیشه سیاسی هر چند به دلیل قرابت با نظریه سیاسی ممکن است تا اندازه‌ای توصیفی یا تبیینی باشد، اصولاً هنجاری است؛ یعنی با اصول نظری یا اخلاقی ویژه‌ای سروکار دارد که بر اساس آنها، وضعیت مطلوب را برای سامان سیاسی ترسیم می‌کند. دستیابی به حقیقت و تفسیر صحیح امور سیاسی، دل‌مشغولی اصلی فلسفه سیاسی، الهیات سیاسی و اندیشه‌ورزی سیاسی بوده است. فهم و معنای حقیقت با ورود به انواع اندیشه‌ورزی سیاسی باعث تعریف و تفسیر گوناگون مفاهیم و اصطلاحات و واژه‌های سیاسی شده و پیش‌فرض‌ها و نگره‌ها و پارادایم‌ها را از هم مجزا و متمایز کرده است. در پارادایم سنتی، معرفت و اندیشه‌ورزی سیاسی که عرفان و حکمت و کلام و الهیات سیاسی در آن قرار می‌گیرند، اندیشه حقیقت همواره با امر قدسی و متعالی پیوستگی و تقارن دارد (نصر، ۱۳۸۲: ۱۶۲).

فلسفه وجود علوم سنتی تفکر و شهود و کشف حقیقت و امر قدسی است. از این رو اندیشه سیاسی مبتنی بر معرفت سنتی نیز در سامان‌دهی زندگی جمعی، سعادت حقیقی با حقیقت سیاست را مدنظر و توجه قرار می‌دهد و نگاه حقیقت‌یابانه به امور سیاسی از خود نشان می‌دهد. در پارادایم مدرن معرفت اندیشه‌ورزی سیاسی بیشتر مبتنی بر علم سیاست و نظریه سیاسی و هر ارجاعی در تعریف سیاست به غایت انسانی کنار زده می‌شود و «آنچه می‌تواند باشد» به خاطر تبیین «آنچه هست» نادیده گرفته می‌شود (منوچهری و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۹).

علم سیاست و نظریه سیاسی در پارادایم مدرن به واقعیت امر سیاسی و قانونمندی‌ها و الگوهای رفتاری قابل مشاهده و تجربه، علاقه‌مند است و ضمن توجه به کنش سیاسی، واقعیت امر عینی را جایگزین حقیقت متافیزیکی آنها می‌کند. در پارادایم پسامدرن، اندیشه کشف حقیقت واحد به کنار گذاشته شده و به جای آن از تعداد و تکرار حقیقت و شکل‌گیری آن در رویه‌های گفتمانی سخن می‌رود (حقیقت، ۱۳۸۵: ۴۴۸).

احمد فردید، یکی از اندیشمندان معاصر ایران است که با تکیه بر علوم سنتی و پارادایم سنتی معرفت، نگاه عرفانی و دینی خود را با هدف کشف یا دستیابی به حقیقت بیان کرده است. او با بهره‌گیری از عرفان و فلسفه، هر نوع اندیشه‌ورزی سیاسی صحیح را مبتنی بر حقیقت امور می‌داند. او در هستی‌شناسی، بین حقیقت و واقعیت و در معرفت‌شناسی، بین علم حضوری و علم حصولی تمایز قائل است و مطمئن‌ترین راه دستیابی به حقیقت را معرفت حضوری و شهودی می‌داند و در طرح «حکمت/نسی» خود از آنها بهره می‌گیرد.

به نظر فردید، اندیشه سیاسی به‌خودی‌خود اصیل و بنیادین و مستقل نیست و بایستی آن را در فرایند کلی‌تر از تاریخ و حقایق ثابت و ابدی درک کرد. بر همین اساس تفکرات او در باب سیاست در ذیل حکمت معنوی تاریخ قابل بررسی و تدوین و تحقیق است. او به جای اینکه مستقیماً وارد تعریف و تفسیر مفاهیم متداول سیاسی مانند قدرت، دولت، دموکراسی و... شود، به زمینه پیدایش و تاریخ شکل‌گیری مفاهیم و امور سیاسی در قالب ادوار تاریخی بر اساس تجلی و حکومت اسم و هویت غیب می‌پردازد. در نتیجه او سعی دارد مرکز و هستی امر سیاسی را به تاریخ، نه به معنای علم تاریخ،

بلکه «حکمت تاریخ» یا تاریخ قدسی و الهی منتقل کند. بدین ترتیب فردید جای فیلسوف سیاسی را با حکیم سیاسی جابه‌جا می‌کند.

چارچوب پژوهش حاضر بر این ادعا قرار گرفته که دیدگاه فردید درباره تاریخ و شناخت حقیقت می‌تواند تضمینات و نتایج سیاسی داشته باشد و با امر سیاسی مرتبط گردد و پرسش اصلی این است که مهم‌ترین تضمین سیاسی حقیقت‌محوری در نظریه تاریخ فردید چیست و حکمت تاریخ فردید چه رابطه‌ای می‌تواند با مقوله «کنش سیاسی» پیدا کند. فرضیه نوشته بر این مبنا قرار گرفته که مهم‌ترین تضمین سیاسی حقیقت‌محوری در حکمت معنوی تاریخ فردید، پیوند اندیشه سیاسی با امر قدسی و تفسیری تقدیری و جبرگرایانه از امر سیاسی است و متعاقب آن با تقلیل‌پذیری کنش سیاسی به کنش عرفانی، موجب تغییر و تبدیل کنش سیاسی به «سلوک» و طریقت در معنای عرفانی آن می‌شود.

ساختار مقاله بر این اساس است که ابتدا مفاهیم حقیقت و سیاست و چگونگی ارتباط آنها با تاریخ در اندیشه فردید توصیف و تعریف شود. سپس چگونگی مراحل ورود آنها به امر سیاسی مشخص شود و ضمن بررسی امکان نسبت‌سنجی در اندیشه عرفانی فردید با سیاست، تبعات و نتایج و آثار وابستگی امر سیاسی به امر بنیادین حقیقت تحلیل شود. رهیافت پژوهش اندیشه‌شناسی در راستای فهم و تأویل اندیشه سیاسی فردید بر مبنای هرمنوتیک روشی و تفسیر متن است.

### تعریف حقیقت

فردید در شرح و توضیح حقیقت، کل مفاهیم فلسفی و عرفانی خود را چارچوب‌بندی کرده و نوع رابطه آنها را با یکدیگر تئوریزه می‌کند؛ به طوری که هر موضوع، اعتبار خود را از نزدیکی یا دوری با آن مفهوم مرکزی به دست می‌آورد. از نظر او حقیقت یا النثیا یعنی عدم پوشش و عین تجلی اسم است (فردید، ۱۳۸۷: ۱۸). حقیقت به معنی تجلی موجود و حقیقت موجود به معنی تجلی وجود است (دیباچ، ۱۳۷۸: ۱۵۹).

فردید در تعریف حقیقت، متأثر از هستی‌شناسی هایدگر و عرفان ابن عربی است. از نظر هایدگر، حقیقت از نهان خارج شدن هستی است (منوچهری، ۱۳۸۷: ۲۹). از آنجایی

که هایدگر حقیقت را رابطه تجریدی و بی‌زمان میان گزاره و امر واقع نمی‌داند، از این‌رو حقیقت قابل کشف نیست و نمی‌تواند سوپژکتیو باشد. گشودگی به حقیقت، ارادی نیست، بلکه حقیقت است که به ما امکان می‌دهد تا فرض‌هایمان را به پیش ببریم (احمدی، ۱۳۸۸: ۷۰). ابن عربی نیز در هستی‌شناسی خود به وجود اصالت می‌دهد و جهان‌بینی عرفانی او، وجودمحور و خدامحور و وحدت‌محور است. نظریه تجلی‌اسمایی او درباره هستی و چگونگی پیدایی و مراتب آن، گویای این است که اسم‌های خداوند، پل پیوندی میان ذات خدا و جهان هستی است و اسما با جلوه‌گر شدن و ظهور در هر جهان به عالم، هستی بخشیده‌اند. (حامد ابوزید، ۱۳۸۷: ۲۵۶).

فردید بر آن بوده است که در تعریف حقیقت میان دیدگاه ابن عربی و هایدگر اختلاف چندانی وجود نداشته و بر همین اساس در نظریه خود، آن دو را در کنار هم می‌آورد. او می‌گوید:

«حقیقت به یک معنی عینی تجلی اسم است» (دیباج، ۱۳۷۸: ۱۵۶).

«حقیقت به معنای اصیل لفظ تجلی ذات بر صفات و افعال است» (همان:

۱۵۸). «حقیقت به معنای ناپوشیدگی و تجلی و ظهور حقیقت وجود زمان

است» (همان: ۱۵۹).

بدین ترتیب برای فردید نیز مهم‌ترین پرسش فلسفی و عرفانی، پرسش از هستی و حقیقت است. پاسخ فردید برای این پرسش اساسی، بیان حکمت انسی و یا حکمت تاریخ است. مهم‌ترین بحث حکمت انسی، بحث از وجود و احکام و تجلیات آن است. در این نحوه از تفکر، حقیقت را باطن دیانت و شریعت را ظاهر آن و طریقت را راه و رسم وصول به حقیقت می‌دانند (معارف، ۱۳۸۰: ۲۵). بر این اساس است که یکی از شاگردان فردید می‌گوید: «در اصطلاح حکمای اسلام، حقیقت دو معنی دارد: یکی به معنی «هستی» که در عربی به ثبوت و ثبات تعبیر شده است و دیگر آن است که مخصوصاً عرفا از آن مراد کرده‌اند و آن «کشف حجاب» از رخسار اسمی است که انسان مظهر آن است و ظهور و تجلی بی‌واسطه این اسم. در این ادبیات، حقیقت هم به معنی حقیقت‌الحقایق یعنی ذات الهی است و هم تجلی حضرت اوست و با این ظهور و تجلی



است که نور اسم بر جهان افتاده می‌شود و وقوع حاصل می‌کند (مددپور، ۱۳۸۰، کتاب چهارم: ۱۴۰).

بر این اساس است که فردید در نظریه خود در مورد زبان، فرهنگ تاریخ، سیاست، دین و حکمت و فلسفه طریقت یا روش دستیابی به حقیقت را به عنوان الگو و راهنما انتخاب می‌کند. به عنوان نمونه، فردید در زبان‌شناسی با ریشه‌شناسی کلمات، به دنبال حقیقت اصیل کلمات و علم‌الحقایق بود. او حقیقت کلمات را مثل حقیقت اشیا، تجلیات اسمای الهی می‌دانست و معتقد بود که هر کلمه‌ای روزی یک معنای حقیقی داشته و الآن در معنای دیگری به کار می‌رود و اتیمولوژی، راهی است که آن معنای حقیقی را پیدا کنیم؛ زیرا هر کلمه‌ای در طول زمان، اطلاق مجازی پیدا می‌کند (رجبی، ۱۳۷۳: ۲۰).

### تعریف سیاست

فردید، نظریه خود را در باب سیاست در ذیل حکمت معنوی تاریخ مطرح می‌سازد. بنابراین فهم سیاست وابسته به فهم حقیقت و تاریخ و تفکر درباره وجود است. به بیان دیگر، مسئله تاریخ در درجه اول مسئله‌ای هستی‌شناختی است. در هستی‌شناسی فردید تمایز بین وجود و موجود و در معرفت‌شناسی، تمایز بین حضور و حصول، تأثیر خود را بر اندیشه سیاست او نشان می‌دهد. سیاست به خودی خود یک امر بنیادین و اولیه نیست و اعتبار خود را از اصل بنیادین دیگر، یعنی حقیقت و تفکر درباره وجود می‌گیرد (محفوظی، ۱۳۷۹: ۱۲).

پس سیاست با توجه به دوره تاریخی‌ای که در آن به ظهور می‌رسد و دوری و نزدیکی از وجود و حقیقت، به سیاست حقیقی و سیاست واقعی و سیاست حصولی و سیاست حضوری تقسیم می‌شود. سیاست اصیل، نحوه خاصی از تحقق حقیقت حضوری است که رابطه‌اش با تفکر درباره وجود قطع نشده است، زیرا سیاست اگر از مبنای تفکر جدا شود و از مدد روح بی‌بهره بماند، افسارگسیخته و خطرناک می‌شود (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۶۵) و در آن صورت ما با واقعیت سیاست روبه‌رو می‌شویم. علم و فلسفه از آنجائی که حصولی هستند در تحقق سیاست واقعی و خود بنیاد نقش اساسی دارند. از ترکیب تاریخ و ظهور دوره‌ای حقیقت با توجه به اسم غالب پنج نوع از سیاست می‌توان تشخیص داد که در آن سیاست پریروز و پس‌فردا با حقیقت وجود و معرفت حضوری

نسبت و نزدیکی دارد و باطن ولایت و حکومت ولایت به معنای دوستی و محبت است و سیاست، سیاست الهی است (دیباچ، ۱۳۸۶: ۴۴۳). سیاست در دوره‌های تاریخی دیروز و امروز و فردا، با اصل وجود فاصله گرفته و به موجودبینی و تفکر حصولی روی آورده است. در دوره تاریخی دیروز، سیاست تابع متافیزیک و فلسفه شده و با حقیقت و وجود فاصله گرفته است.

متافیزیک تنها امری راجع به حکمت و فلسفه نیست، بلکه حقیقت، آن نسبت جدیدی است که انسان یا آدم و عالم و مبدأ عالم و آدم پیدا می‌کند که گذشته از فلسفه، سیاست و اقتصاد و هنر و آداب اجتماعی نیز در ذیل آن قرار دارد (معارف، ۱۳۸۰: ۶۲).

بنابراین از نگاه فردید، سیاست دوران معاصر جزئی از کل متافیزیک است که با اسم قهر الهی با واقعیت آخرالزمان و طاغوت و سلطه‌جویی و استبداد و حاکمیت نفس اماره پیوند یافته و شروع آن از یونان بوده و در دوره رنسانس خود بنیاد شده است. در نظر کل‌انگاران فردید، علم و هنر و سیاست همگی باطن واحدی دارند و آن غفلت از حقیقت وجود است و هیچ‌یک در سایه نور محمدی و عالم اسلامی، شأنی جز پوشاندن ولایت و حق نخواهند داشت (مددپور، ۱۳۸۰، کتاب سوم: ۱۰۲).

بدین طریق از دید فردید، سیاست و مفهوم آن در سطحی در نظر گرفته می‌شود که می‌توان آن را به منزله یکی از اوصاف و ویژگی‌های ساختار وجودی و هستی‌شناختی آدمی تلقی کرد و از سوی دیگر به اعتبار گستردگی و جامعیت معنای مورد نظر فردید، سیاست با مدنیت، تمدن، تاریخ جهان و حقیقت و الهیات نسبت پیدا می‌کند و زایش اندیشه سیاسی لزوماً نمی‌تواند بر اساس نظریه مصلحت عام شکل گیرد. هر چند در مکتب فردید، گاهی ممکن است در عمل، مصلحت و حقیقت با هم تعارض پیدا کنند، اصل بر این است که در اصول میان آنها، تعارض وجود ندارد و هر جا مصلحت‌بینی لازم باشد، مصلحت را در سایه حقیقت می‌توان یافت (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۲۰۲).

### ظهور حقیقت در تاریخ

از نظر فردید، حقیقت و اسم، تجلی تاریخی دارد و انسان به‌عنوان موجودی تاریخی، حقیقت را در تاریخ درک می‌کند. او می‌گوید:

«تاریخ به عبارتی تاریخ اسم است و به عبارتی در تاریخ، انسان مظهر

اسم است» (فردید، ۱۳۸۷: ۱۹).

هر دوری از ادوار تاریخی، حقیقت و سیاست را بنا به اسم غالب به ما نشان می‌دهد. بنابراین اسم یا همان حقیقت می‌تواند اشکال گوناگون ظهورش را در عصری یا دوره تاریخی یا تغییر و جابه‌جایی اسما بر ما هویدا سازد. از نگاه فردید، انسان مظهر همه اسمای الهی است. در هر دوره‌ای، یکی از اسما، بقیه اسم‌ها را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد و با تجلی خود، حجاب اسمای دیگر می‌شود و آنها را پنهان نموده، در ظلمت و تاریکی قرار می‌دهد (همان: ۲۰).

نگاه تاریخی فردید به حقیقت با آنچه امروز تاریخ‌باوری یا تاریخی‌گری و اصالت تاریخ نامیده می‌شود، تفاوت دارد؛ زیرا در تاریخ‌باوری، هیچ حقیقت مطلق و فراتاریخی وجود ندارد و به هر نوع حقیقت و فراروایت با دیده تردید و نسبی‌نگری برخورد می‌شود (نوذری، ۱۳۸۷: ۵۰۹). در حالی که در اندیشه حقیقت‌محور فردید، عامل فراتاریخ و فرانسائی در ساخت و حرکت تاریخ و روند تحولات اجتماعی، نقشی اساسی دارد. او مدعی است با درک حقیقت اسم، الگویی فراگیر و کلی را در تاریخ شناسایی کرده و اصلی را یافته است به مثابه اصل بدیهی و تاریخ را تفسیر و تبیین می‌کند و بدین صورت معنایی را برای فرایند تاریخی ارائه می‌دهد. فردید، عاملیت اسم یا حقیقت را در روند حرکت تاریخ با ایده «حوالت تاریخ» تفسیر می‌کند:

«هر دوره‌ای از ادوار تاریخی، حوالت چنان است که بشر وضعی دارد غیر

وضع دیگر دوره» (دیباچ، ۱۳۸۶: ۱۱۹).

اندیشیدن فردید به تاریخ در قالب ادوار تاریخی و تقدیر و استفاده از مفاهیمی مانند امت واحده، غرب‌زدگی، انقلاب اسم و آخرالزمان به نحو فلسفی، قلمرو امر سیاسی و تصمیم سیاسی آینده را مهیا می‌کند. حوالت تاریخ، پیوندی است که فردید میان اندیشه تقدیر تاریخی هایدگر و ظهور دوره‌ای اسمای الهی در تفکر ابن عربی برقرار کرده است و به نوعی قطعیت و حتمیت تاریخی منجر می‌شود و حتی می‌توان بر اساس آن، تاریخ را پیش‌گویی کرد. در نتیجه با ورود اندیشه حوالت تاریخ و جابه‌جایی ادوار با انقلاب اسم،

۲۶۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳  
کنش انسانی و نقش انسان در تاریخ با نگاه فردید کم‌رنگ و با ابهام روبه‌رو می‌شود  
(نصری، ۱۳۹۰: ۲۵۲).

### حقیقت / واقعیت

تقسیم‌بندی دو‌گانه حقیقت/واقعیت، مهم‌ترین تمایز هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی فردید برای توضیح کل اندیشه‌های خود در مورد تاریخ و سیاست و فلسفه است. حقیقت از نظر فردید، حالتی از معرفت و تفکر حضوری و قلبی یا غیر مفهومی است که غرضی در آن نیست و صدق و کذب در آن مطرح نمی‌شود و با تقوا و یافت معنوی و در حال هیبت برای انسان حاصل می‌شود. معرفت حضوری فردید، بی‌واسطه و انضمامی است و متعلق آن معناست (فردید، ۱۳۸۷: ۲۷). در صورتی که واقعیت، انعکاسی از معرفت حصولی است، متعلق علم حصولی مفهوم است که انتزاعی و باواسطه است. علم و فلسفه جزء معرفت حصولی و مفهومی منظور می‌گردد. فردید می‌گوید:

«عقل و تفکر مفهومی ما را بی‌واسطه با حق نزدیک نمی‌کند، بلکه

حجاب حقیقت است» (همان: ۴۵۸).

پس معرفت حصولی یا واقعیت از نظر فردید، اعتباری است. به همین سبب می‌تواند ذهنی یا عینی یا دیالکتیک آن دو باشد. ولی حقیقت همانند وجود، ورای ذهن و عین است و ملک انسان محسوب نمی‌شود، بلکه انسان از آن حقیقت و حقیقت، محیط بر اوست. به این معنی، حقیقت به معنای هستی و تجلی است. «به اعتقاد حکمای انسی هیچ‌یک از ماهیات دارای وجود حقیقی نیست و تجلی وجود حق در این ماهیات، موجب موجودیت آنهاست و از همین روی هر ماهیت به جهت معیت وجود حق با آن، حقیقت نامیده می‌شود» (معارف، ۱۳۸۰: ۱۰۵).

بدین ترتیب به نظر فردید و پیروان حکمت انسی، با ظهور متافیزیک و فلسفه در یونان، بزرگ‌ترین خطای معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی در درک حقیقت رخ داده است و آن، یکی انگاشتن حقیقت با موجود به جای وجود و هستی و تفسیر حقیقت به مطابقت خارج با ذهن یا بر عکس ذهن با عین است که با نام غرب‌زدگی معرفی می‌شود؛ چرا که متافیزیک بر آن است که عقل می‌تواند به‌خودی‌خود و بی‌امداد غیبی،

حقیقت و ماهیت اشیا را بشناسد (مددپور، ۱۳۸۰، کتاب سوم: ۱۹). متافیزیک در معرفت‌شناسی، خود دو نحو از موجود یعنی ذهن و عین خارجی را با هم مطابقت می‌دهد تا به حقیقت برسد و در این میان، وجود مطلق و هویت غیب مورد غفلت و فراموشی قرار می‌گیرد. فردید حقیقت فلسفی را همان واقعیت می‌داند که معرفتی اصیل و قابل اعتماد نیست، زیرا مبتنی بر علم حصولی است و از ماهیت اشیا پرسش می‌کند و از توجه به ماهیت خود ماهیت یا سر ماهیت غافل است (فردید، ۱۳۶۰، سایت احمد فردید).

تمایز هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی میان حقیقت و واقعیت را فردید در عالم سیاست نیز به کار می‌گیرد و در نتیجه دو نوع سیاست حقیقی و سیاست واقعی از آن بیرون می‌آید. سیاست حقیقی همراه با ولایت اصالت دارد. ولایت، حکومت انبیا و اولیا است که در ذات خود عشق و محبت و قرب خاصی به حق تعالی باشد (دیباچ، ۱۳۸۶: ۴۴۳). طبق دیدگاه فردید، سیاست اصیل مانند هنر، نحوی از تحقق حقیقت حضوری است. ولی در دوره جدید به جای حقیقت سیاست، واقعیت آن خود را به ما نشان داده است. چون در متافیزیک، فلسفه و هنر و سیاست به هم وابسته بوده و با فیلسوف حقیقت حصولی تحقق می‌یابد. فردید می‌گوید:

«حقایقی که در دوره جدید تحقق می‌یابد، همه حقایق نیست‌انگارانۀ خودبنیادانه است، و پس از طی دوران فسخ به عصر مسموخت می‌رسد و دیگر واقعیت این حقایق باقی می‌ماند و هنر و سیاست و فلسفه اصیل به پایان می‌رسد. در این مرحله حتی سیاست هم کارش تمام است، فلسفه هم کارش تمام است. آنچه باقی مانده است، واقعیت این حقایق است؛ یعنی بشر امروز رفته به علم حصولی» (فردید، ۱۳۸۷: ۳۰۱).

بنابراین تعریف فردید از سیاست، هم متأثر از هستی‌شناسی عرفانی او و هم معرفت‌شناسی دینی او است و بر اساس چگونگی رابطه و نسبت با حقیقت سیاست دسته‌بندی یا تفسیر و ارزش‌گذاری می‌شود. بر این اساس در تاریخ غرب، حقیقت سیاست به پایان رسیده و واقعیت و حقیقت با ظهور اومانسیم یکی شده که همان خودبنیادی بشر است (همان: ۳۱۷).

### حقیقت و امر سیاسی

به نظر فردید، حقیقت، نامستوری و تجلی وجود است. در نتیجه تصور جدایی حقیقت از هستی و وجود غیر ممکن است. حقیقت همانند وجود ورای عین و ذهن است و با تفکر و معرفت حضوری قابل دسترسی است (فردید، ۱۳۸۷: ۳۱۸). حال پرسش این است که حقیقت و هستی چگونه با امر سیاسی مرتبط می‌شود. به عقیده فردید، گوهر امر سیاسی با حقیقت پیوند یافته و اندیشه‌ها و باورهای سیاسی را می‌توان به برداشتی از حقیقت بازگرداند. بنابراین درک امر سیاسی نیز به درک حقیقت و هستی وابسته می‌شود. فردید از چند طریق، پیوستگی را نشان می‌دهد. او به گونه‌ای که تاریخ را تفسیر می‌کند، پیشاپیش دریافت خاصی را از امر سیاسی رقم می‌زند. حقیقت از طریق تاریخ خود را به ما نشان می‌دهد و مهم‌تر اینکه انسان نیز از نظر فردید موجودی تاریخی است (دیباج، ۱۳۸۶: ۱۲۳). در نتیجه انسان تنها موجود تاریخی در جهان، حقیقت را در روند تاریخی درک و فهم می‌کند. امر سیاسی از دیدگاه فردید بر اساس تفسیر تقدیری و جبرگرایانه از تاریخ بروز می‌کند و سیاست همچون همبستگی آزادانه فردیت‌هایی که بر اساس قراردادی مبتنی بر منفعتی مشترک به هم پیوند یافته‌اند، تعبیر و دریافت نمی‌شود. بلکه امر سیاسی در قالب امت واحده یا جماعت دینی دوره تاریخی پریروز و پس‌فردا که بنا به حواله تاریخ و اسم حاکم رخ می‌دهد پدیدار می‌شود (هاشمی، ۱۳۸۶: ۹۸).

صورت تاریخی هر دوره، کل واحدی است که شامل مناسبات و شئون فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسی محسوب می‌شود که در آن انسان نسبت معینی با حق و حقیقت و از آن طریق با خلق پیدا می‌کند (معارف، ۱۳۸۰: ۳۴۰). به گفته فردید، انسان از آنجایی که با ظهور متافیزیک در دوره تاریخی دیروز و امروز، نسبت جدیدی با مبدأ عالم و آدم و حقیقت هستی پیدا کرده است، از حقیقت وجود غفلت نموده و دچار نیست‌انگاری شده است. به این مفهوم، وظیفه تکرار پرسش در باب معنای هستی و حقیقت که به معنی وظیفه ویران‌سازی تاریخ متافیزیک نیز تلقی می‌شود، از همان آغاز می‌توان امر سیاسی و دریافت سیاسی تلقی کرد.

تاریخ مغرب با یونان شروع می‌شود و غلبه اسم تاریخ بر پریروز و پس‌فردا است. تاریخ غرب‌زدگی، تاریخ غیاب امام زمان است. تاریخ غرب‌زدگی، مستور بودن اسمی

است که امامان و پس‌فردا آخرالزمان مظهر آن است. با دوره جدید، حقیقتی پیدا می‌شود که عین حقیقت نفس اماره است. این دوره تاریخ، غیبت حقیقت است (دیباچ، ۱۳۸۶: ۱۲۳).

به تصور فردید، سیاست دوره تاریخی پریروز و پس‌فردا که با حاکمیت امت واحده توأم است، به حقیقت همچون ناپوشیدگی می‌نگرد و سیاست از زمان شکل‌گیری متافیزیک و بخصوص سیاست مدرن به حقیقت همچون هم‌خوانی گزاره با امر واقع مرتبط گشته است. سیاست در پرتو درک متافیزیکی و مدرن از حقیقت شکل گرفته و از منش آشکارگی هستی دور مانده و در غیاب هستی و فراموشی حقیقت و رها شدن پرسش‌گری و تفکر درباره آن به فن و حرفه تبدیل شده است (محفوظی، ۱۳۷۹: ۱۱).

از نظر فردید، همه سازمان‌های سیاسی صرفاً پاسخی به چالش آگاهی مدرن و تکنولوژی هستند. از این‌رو تمامیت‌خواهی امر سیاسی دوران مدرن، نه به اراده اشخاص مستبد و دیکتاتور، بلکه به تقدیر جمعی تاریخ فراموشی هستی برمی‌گردد. بنابراین فردید با درک مدرن از سیاست مخالف بود و دانشی به نام علم سیاست را هم به رسمیت نمی‌شناخت و به تمامی شاخه‌های علوم انسانی جدید به نام حاکمیت نفس اماره و اومانیزم حمله می‌کرد (اخوان، ۱۳۸۸: ۱۰۸). فردید هیچ‌گاه از اینکه سیاست را تابع متافیزیک عرفان و مسئله حقیقت و وجود کند، دست نکشید. به این مفهوم، فردید قلمرو سیاسی را رها نکرده، بلکه به طریقی در آن وارد شده که به اعتقاد خودش اصیل‌تر و به لحاظ تاریخی تعیین‌کننده‌تر و همراه با خودآگاهی تاریخی است. بر همین اساس نگاه او به تاریخ، نه نگاه معرفت‌شناسانه و علمی، بلکه نگاهی حقیقت‌یابانه است. پس تاریخ در درجه اول، مسئله هستی‌شناختی است که وجود انسان نیز به آن گره خورده است. فردید فرهنگ شرق و غرب و تاریخ آنها را بر اساس جوهرهای هستی‌شناختی و دوری و نزدیکی آنها به حقیقت از یکدیگر تفکیک کرد که در آن تاریخ غرب را به عنوان حجاب معنویت و حقیقت شرقی و غرب‌زدگی معرفی کرد (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۵۹).

در نگاه فردید با تصویری نوستالژیک و رمانتیک نسبت به پریروز و یک گذشته طلایی و آرمانی و یک گذشته بزرگ یا آغاز اصیل مواجه می‌شویم که در مقابل وجود رو به زوال دیروز و اکنون بر آینده سیاسی و اجتماعی ادعای مطلق داشته و اندیشه

پس فردا، آینده‌نگرانه و با آرمان‌شهر سیاسی خواهد بود که کیفرخواست خود را بر همه جنبه‌های مدرنیته از جمله مدرنیته سیاسی به عنوان دستاورد تاریخ غرب صادر کرده است که بر اساس آن، غرب هم به مثابه نوعی هستی‌شناسی و هم شیوه‌ای از زندگی و هم نوعی از تفکر و معرفت‌پرد و رد می‌گردد (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۱۷۶). یکی دیگر از ملازمت امر سیاسی و حقیقت در دیدگاه فردید، تعریف او از انسان و جایگاه او در هستی است. فردید انسان را دارای تاریخ و زبان می‌داند، اما تاریخ انسان را روند آشکار شدن اسما و حقیقت می‌داند. انسان، موجودی تاریخی و زبانی است که حقیقت از طریق تاریخ و اسم برای او متجلی می‌شود تا جایی که می‌گوید:

«حقیقت به عقیده من، تاریخ است و حقیقت را به هر دوری ظهوری

است» (دیباچ، ۱۳۸۶: ۳۷).

از نظر او، انسان موجودی بینابینی و متناهی میان فرشته و حیوان، بین دنیا و آخرت، میان حضور و حصول و بین ظاهر و باطن، گاه مظهر اسم جمال و گاه مظهر اسم جلال است (فردید، ۱۳۸۷: ۴۵). بنابراین فردید مابین ماهیت انسان و وجود انسان تفاوت قائل می‌شود. ماهیت انسان همان انسانیت اوست که متعالی از بشریت اوست. ماهیت انسان، ثابت و قدیم است و با حقیقت نسبت دارد. در حالی که بشریت انسان حادث است و وجود انسان که بشریت او را تشکیل می‌دهد، در حال تجدد و تکامل است. او می‌گوید:

«حقیقت انسان، ماهیتش است. واقعیت انسان، وجودش. حقیقت محمدی، ماهیت

انسان و کل مطلق تصوف است. حقیقت انسان همان کل مطلق انسان، یعنی مهدی موعود است» (همان: ۴۳۷).

به نظر فردید، فلاسفه از ظهور متافیزیک تاکنون به وجود بشری اصالت داده‌اند و حقیقتش را که ماهیت او باشند، فراموش کرده‌اند. امروز همه چیز در مدار وجود بشر است و بشر دایر مدار هستی شده و از آنجایی که با ماهیت و حقیقت خود دور افتاده، خود بنیاد و نیست‌انگار شده است. سیاستی که بر پایه اومانیسیم و خودبنیادی انسان شکل گرفته، ارتباط خود را با حقیقت و ماهیت انسان از دست داده است. از این‌رو امر سیاسی در جهان امروز، جدای از نوع دولت‌ها یا شکل رژیم‌های سیاسی، از آنجایی که



رابطه حقیقت و سیاست در اندیشه فردید / ۲۶۹

به سخن و گفتمان سیاسی امکان رویداد و بروز حقیقت را نمی‌دهد، غربزده و واقعیت‌بین و موجودنگر شده است.

### سیاست حقیقی یا حقیقت سیاست

برای فردید، سیاست حقیقی همان حقیقت دیانت است که با واقعیت دیانت نیز تفاوت دارد؛ چون دیانت نیز از لحاظ تاریخی به دو قسم تقسیم می‌شود: دیانت دیروز و امروز و فردا که بالذات و بالعرض با یونانیت و غرب‌زدگی ارتباط دارد و دیانت پریروز و پس‌فردا که همان کلام‌الله و پیام انبیا و عقل قرآنی است (فردید، ۱۳۶۰، سایت فردید). بدین طریق حقیقت سیاست هم با حقیقت دیانت و هم با تاریخ ارتباط دارد و بنا به نظر فردید، تاریخ بشر از آغاز پیدایش بشر تا پایان آن، پنج دوره دارد که در هر دوره آن، حقیقت و سیاست و سایر شئون اجتماعی در آن به‌گونه‌ای به ظهور و نمایش درمی‌آیند. پریروز و دیروز و امروز و فردا و پس‌فردا، هر یک جلوه‌ای از حقیقت یا واقعیت را به کمک اسما به نمایش می‌گذارد. حقیقت به بهترین شکل ممکن فقط خود را در دوره‌های تاریخی پریروز و پس‌فردا به ما آشکار نموده یا خواهد نمود و دوره‌های تاریخی دیروز و امروز و فردا، دوره کسوف حقیقت و حضور و بروز واقعیت و حصول است (رحمانی، ۱۳۸۸: ۱۰۴).

بنابراین سیاست حقیقی نیز متعلق به دوره‌های تاریخی پریروز و پس‌فرداست که در آن، فلسفه و متافیزیک وجود ندارد و معرفت انسان به امور و هستی، حضوری و قلبی و بی‌واسطه و انضمامی است. در پریروز، انسان به صورت امتی واحد و به دور از استکبار و استضعاف و کبریاطلبی و استثمار در عدل و صلح زندگی می‌کرد و تفرقه و هواهای نفسانی در امور اجتماعی و سیاسی مردم، نقشی نداشته است (معارف، ۱۳۸۰: ۴۲۰). پس‌فردا نیز مجدداً حقیقت به سیاست باز خواهد گشت و با پشت سر گذاشتن عالم عسرت‌بار عصر جدید، ساحت دیگری از تفکر و وجود گشوده خواهد شد که امت واحد دوره پریروز با عدل و برابری ظهور خواهد کرد (فنائی اشکوری، ۱۳۸۶: ۲۵).

بدین طریق از آنجایی که سیاست، نمود و جلوه‌ای از حقیقت تاریخی ادوار است و به‌خودی‌خود و مستقل از منشأ حقیقی خود نمی‌تواند واجد اعتبار و ارزش باشد و از

طرف دیگر با ظهور متافیزیک در یونان از آنجایی که حقیقت پیروزی، غروب پیدا کرده است و بشر نسبت جدیدی با عالم و آدم و مبدأ آن پیدا کرده و رابطه‌اش با تفکر حضوری قطع شده است، از این رو سیاست نیز بر مبنای عقل معاش و عقل مشترک شکل گرفته و ارتباط خود را با لاهوت و عقل معاد از دست داده است، مورد انتقاد شدید فردید قرار می‌گیرد و تمام رژیم‌های سیاسی جدای از مبانی نظری آنها و تفاوت‌ها و اختلاف‌ها، از آنجایی که در سوژکتیویته و ابژکتیویته مشترک هستند و بر مبنای خرد سامان‌دهی شده‌اند، ارتباط خود را با حقیقت از دست داده و به نحوی درگیر غرب‌زدگی هستند (دیباچ، ۱۳۸۶: ۲۲۵).

### حقیقت و تقدیس سیاست

مهم‌ترین دستاورد پیوند حقیقت و سیاست در اندیشه فردید، قدسی شدن سیاست و اندیشه سیاسی است. فردید بر آن است که سیاست تا قبل از ظهور فلسفه با عالم قدس ارتباط داشته است و با ظهور متافیزیک است که غفلت از حقیقت وجود آغاز می‌شود (داوری اردکانی، ۱۳۹۰: ۱۵۹). فرهنگ‌ها و تمدن‌ها در ادوار تاریخی، چهار نوع صورت دینی، اساطیری، یونانی، رومی و صورت جدید از خود نشان داده‌اند. صورت نوعی تمدن‌های دینی با اشتراک در اسماء‌الله و اندیشه حقیقت، همه بر مدار اسم حق دایر شده‌اند. تمدن‌های اسلامی و مسیحی با اختلاف اسم به خدا اصالت می‌دهند. تمدن‌های اساطیری با یک‌مرتبه بعد از حقیقت توحیدی ادیان بنا بر اسم قهر متجلی دچار تفرقه شده و با اختلاف در اسم به خدایان باطل اصالت داده‌اند (مددی‌پور، ۱۳۸۰، کتاب اول: ۱۲۴). فرهنگ‌ها و تمدن‌هایی که بر اساس متافیزیک یونانی تأسیس شدند، هر یک بر اسم طاغوت بنیان شده‌اند. در این تمدن‌ها، حقیقت که در آغاز نوعی انکشاف و تجلی بود، مبدل به سیطره ایده و دید و نظر انسان می‌شود. به گفته فردید، سیاست در دوره تاریخی پیروزی، متعالی و مبتنی بر حضور و تجلی حقیقت بوده و در دوره دیروز، تفکر متافیزیک بالذات منشأ تفرقه و جدایی میان نظر و عمل، سوژه و ابژه و علم و وجود و اصالت موجود می‌شود. در نتیجه عالم قدس از سیاست دور می‌شود و سیر نزولی سیاست شروع می‌شود (دیباچ، ۱۳۸۶: ۳۵۷).

بنابراین تمامی تلاش فردید در طرح حکمت معنوی تاریخ و حکمت اُنسی، بازگرداندن دوباره تقدس به تاریخ و سیاست است. بر همین اساس، او سیاست اصیل و متعالی را مربوط به دوره‌های تاریخی پربروز و پس‌فردا می‌داند. پس فردا، مدینه آرمانی است که عالم قدس و حقیقت به تاریخ و سیاست باز خواهد گشت. او می‌گوید:

«جمهوری اسلامی اصیل یعنی همین ولایت پس‌فردای امام زمان

یعنی ولایت بقیه‌الله و ظهور بقیه‌الله فعلاً مستور است... این ولایت است که

پس فردا ظهور پیدا می‌کند» (فردید، ۱۳۸۷: ۳۸۵).

بدین طریق طرح مدینه دینی را عالمان دین و متفکران امت باید با رجوع به حقایق کتاب آسمانی و کلمات قدسی با نظریه ماهیت و جوهر عالم کنونی دراندازند. سیاست اسلام محدود به تدبیر امور هر روزی نمی‌شود، بلکه طرح تأسیس عالمی و رای عالم موجود است. در این وقت است که دین‌دار، تعلق خود را به مبدأ و مظاهر قدس بازمی‌شناسد. زیرا دین‌دار اهل فعل و عمل دینی است و فعل و عمل حقیقی در «وقت» و در «حضور» و نه بر سبیل عادت صورت می‌گیرد (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۲۱۳). آن چنان که فردید و هم‌فکرانشان می‌گویند، وقتی حقیقت، محور و معیار اصلی برای ورود به سیاست می‌شود، آنگاه «نظام ایمانی» یا ایمان شخص به مبدأ عالم، پایه و اساس نظام سیاسی و اجتماعی قرار می‌گیرد. ایمان، سیاست را قدسی و به حقیقت نزدیک می‌کند. طبق تفکر فردیدی، ایمان که باور و ادراک متعالی قلبی است، نمی‌تواند منشأ عمل نگردد. بنابراین ایمان و عمل، دو ساحت و دو جلوه یک حقیقت خواهند بود. در مقام قرب، عمل مؤمن عین تعلق به حقیقت دینی است که برای او متجلی است و نسبتی با حق و حقیقت مبدأ قدسی دارد و اعمال و اقوال و احوال او مظهر این نسبت است (مددیور، ۱۳۸۰، کتاب اول: ۱۴۲).

بدین‌گونه قدسی کردن سیاست، عمل سیاسی را نیز مقدس می‌کند و کنش سیاسی به کنش دینی و عرفانی تبدیل می‌گردد. به بیان دیگر ایمان از نظر فردید، صرفاً مواجهه با امر قدسی نیست، بلکه شامل فعل و عمل و پذیرش انسانی نیز می‌شود و همین مسئله، ایمان را موضوع کنش و عمل سیاسی می‌کند؛ به گونه‌ای که ایمان ربط وثیقی با امر امامت و ولایت دارد و مرحله‌ای بالاتر از اسلام تلقی می‌شود (همان: ۱۳۶).

### تضمینات سیاسی حقیقت‌محوری در اندیشه فردید

همان‌طوری که گفته شد، سیاست برای فردید، امری خودبنیاد و مستقل و بنیادین نیست و کاملاً وابسته به تاریخ و چگونگی ظهور حقیقت و اسم در دوره‌ای معین است. از طرفی دیگر، سیاست را نمی‌توان بدون تفکر حضوری و سلوک نفسانی و عرفان و درک وجود حق در نظر گرفت. سیاست و حقیقت، دو روی امری واحد هستند که یکی اصل و دیگر فرع است. حال مهم‌ترین پرسش این است که تبعات ورود حقیقت به اندیشه سیاسی چیست. در عرصه معرفت‌شناسی، فردید اندیشه‌های خود را درباره حقیقت و سیاست با استفاده از علوم سنتی و عرفانی و معرفت مقدس بیان می‌کند. علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین، سه مرحله شناخت متناظر با آگاهی و خودآگاهی و دل‌آگاهی هستند که شناخت حضوری مربوط به حق‌الیقین یا دل‌آگاهی است (هاشمی، ۱۳۸۶: ۸۸).

بنابراین سیاست اصیل مربوط به مرحله دل‌آگاهی و حق‌الیقین است و در سطح آگاهی و خودآگاهی، ما فقط با سیاست حصولی مواجه هستیم. سیاست حصولی به علم و فلسفه محدود می‌شود و سیاست حضوری با عرفان و تزکیه نفس و حکمت انسی شناخته می‌شود و به عبارت دیگر، کنش سیاسی یا اندیشه سیاسی با عبور از دانش انسانی و سیر مراحل تعالی مقدس و با معرفت ازلی و ابدی و لایتغیر متصل می‌گردد. مهم‌ترین پیامد قدسی شدن دانش سیاسی، نقدناپذیری و ناتوانی علم متعارف در رد و انکار آن است (ادیب‌زاده، ۱۳۸۷: ۳۵).

دانش سیاسی فردید از آنجایی که بر مبنای حضور و تجلی است، صدق و کذب در آن مطرح نمی‌شود. در معرفت حصولی است که به دنبال صدق و کذب مفاهیم و مطابقت با خارج هستیم (دیباچ، ۱۳۸۶: ۲۶۵). از این‌رو معرفت‌شناسی فردید در سیاست، پیشاپیش آن را غیر قابل نقد و تحلیل می‌کند. معرفت سیاسی فردید به واسطه برخورداری از حقیقت، قدسی و مقدس می‌شود. بر این اساس فلسفه سیاسی، کمترین نزدیکی را با حقیقت دارد و عرفان از آنجایی که افق‌های دور را می‌بیند و نشان می‌دهد و راهنمای سیاست می‌شود و طرح حکومتی بر مبنای عدل را پیشنهاد می‌کند، مهم‌ترین پشتوانه سیاست و حقیقت می‌گردد (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۵۰).

فردید با انتقاد از علوم انسانی مدرن برای معرفی سیاست مقدس، به علوم سنتی روی می‌آورد تا امر قدسی را دوباره کشف کند. علوم سنتی در فضایی رخ می‌دهند که در دار دنیا با مراحل فراتر واقعیت مرتبط است. این علوم بر بینش سلسله‌مراتبی نسبت به هستی مبتنی هستند که عالم مادی را فروترین ساحت واقعیت قلمداد می‌کند. تفاوت اصلی میان علوم سنتی و علم جدید در این نکته است که در علوم سنتی، امر نامقدس و امر صرفاً انسانی، همیشه حاشیه‌ای و امر مقدس، کانونی است (نصر، ۱۳۸۸: ۱۷۰). بر همین مبنا، اندیشه سیاسی فردید ذیل حکمت معنوی قرار می‌گیرد و نمی‌تواند بر اساس فلسفه سیاسی شکل گیرد، زیرا:

«فلسفه از این جهت که فلسفه است، ملتزم وحی نیست. اگر هم التزام

به وحی پیدا کرد، وحی، تابع فلسفه است و حقیقتاً التزامش دانسته و ندانسته به همان مابعدالطبیعه یونان است» (فردید، ۱۳۶۰، سایت احمد فردید).

از نظر فردید، فلسفه و سیاست همواره با هم پیوند و ارتباط داشته‌اند. هر چند ظاهراً مطلق‌گرایی فلسفه و مصلحت‌گرایی سیاست، جمع این دو را با مشکل مواجه می‌کند، آن دو در اصالت دادن به حیوان ناطق و عقل شیطانی مشترک هستند. در نتیجه در عصر حاضر تمام سیاست استکباری است. او می‌گوید:

«در تمام رژیم‌های غربی، استبداد و دیکتاتوری نفس اماره اعم از فردی

و جمعی ظهور دارد؛ چه این رژیم‌ها، دموکراتیک یا دیکتاتوری باشد، هر چه هست، دموکراسی نیز دیکتاتوری نفس اماره است» (دیباچ، ۱۳۸۶: ۲۲۶).

بدین‌گونه معرفت‌شناسی فردید که مبتنی بر علوم سنتی است و بر علم حضوری و ایمان قلبی مبتنی است، کل رژیم‌های سیاسی برخاسته از فلسفه و علوم انسانی جدید را جدای از تفاوت‌ها در مبانی و اصول رد و نفی می‌کند. در هستی‌شناسی فردید، پرسش از کل مطلق را موضوع فلسفه و حکمت تاریخ و در ذیل آنها سیاست می‌داند. کل مطلق الله و امر قدسی است که خود را با اسم به ظهور می‌رساند. حقیقت با امر قدسی و کل مطلق پیوند دارد. مهم‌ترین ویژگی امر قدسی، قدرت است. قدرت امر قدسی، کلی و عام، تام و فراگیر است. اگر امر قدسی با قدرت مطلق شناخته می‌شود، هر

۲۷۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳ —————  
آنچه برگزیده اوست یا با آن پیوند دارد، باید از آن قدرت مطلق برخوردار باشد (قاضی  
مرادی، ۱۳۸۹: ۶۳).

فردید هر چند در نظریه ولایت خود، جوهر حکومت و ولایت الهی را عشق و محبت  
و قرب خاص به حق می‌داند، برای نشان دادن برخورد انسان با قدرت مطلق و حقیقت از  
اصطلاحات ترس آگاهی و خوف اجلال و هیبت استفاده می‌کند.

«ترس آگاهی ناشی از نیل به حقیقتی است که آدمی در برابر آن  
احساس ترس و حیرت می‌کند و مانند قدرتی که از وجود او بیگانه  
می‌نماید و بر وی چنگ می‌اندازد، در حالی که وی نمی‌تواند خود را  
برهاند» (فردید، ۱۳۸۷: ۴۳۳).

بنابراین اصطلاح ترس آگاهی فردید، همان حالتی است که در مواجهه با یک قدرت  
مافوق و مطلق بر آدمی پیدا می‌شود و این حالت برای اولیا و برگزیدگان و گردانندگان  
سیاست الهی رخ می‌دهد. در بیان دیگر، حق الهی حکومت و سلطنت، رابطه مستقیمی  
با تقدیس قدرت و صاحبان اقتدار دارد؛ در حالی که در طول تاریخ ایران پیش از اسلام  
و پس از اسلام، تقدیس قدرت پادشاهان و نظریه سلطنت الهی، مهم‌ترین توجیه و  
مشروعیت‌بخشی به استبداد شاهان در ایران بوده است (قاضی مرادی، ۱۳۸۹: ۶۶).

«هانا آرنه» بر آن است که سیاست و حقیقت با هم رابطه ناسازگار دارند، زیرا  
سیاست متعلق به امر واقع و عینی و حقیقت به عالم مثل و در حالت تک بودن فرد  
مربوط می‌شود و در ذات خود غیر سیاسی است. از دیدگاه سیاست، حقیقت ویژگی  
مستبدانه‌ای دارد. همه حقیقت‌ها به شیوه‌ای که مدعی اعتبار می‌شوند، در درون خود  
عنصری از اجبار، نوعی ادعای الزام‌آور اعتبار به همراه دارند. ستیز میان حقیقت و  
سیاست از نظر تاریخی، دو شیوه متضاد زندگی در قالب شیوه زندگی فیلسوفانه و شیوه  
زندگی شهروندی را در رابطه با امور متغیر زندگی و حقایق ابدی که فیلسوف مدعی آن  
بوده است، به ما نشان داده است (آرنه، ۱۳۸۸: ۲۰۴).

فردید نیز به دوگانگی واقعیت سیاست و حقیقت سیاست و اختلاف معرفت‌شناسی و  
هستی‌شناسی آن دو پی برده و به سیاست تحصلی دوران دیروز و امروز انتقاد می‌کرد.  
علوم انسانی و از جمله سیاست که بر اساس معرفت‌شناسی واقعیت‌محور و

هستی‌شناسی موجودمحور شکل گرفته‌اند، از نظر او اساساً اباطیل نفس اماره هستند (فردید، ۱۳۸۷: ۴۱۷). بهره‌گیری فردید از علوم سنتی یا به گفته خود، علوم نقلی و تلاش برای تمایز میان ظاهر و باطن در سیاست و دغدغه دستیابی به جوهر و باطن امور، او را از لحاظ هستی‌شناسی با دو نوع از سیاست روبه‌رو می‌کند: سیاست حقیقی و سیاست واقعی و وجه تمایز آنها را توجه یا بی‌توجهی به وجود می‌داند. او می‌گوید:

« واقعیت نه وجود است و نه موجود. واقعیت تمام چیزهایی است که در برابر ما ظاهر است و همگان کم و بیش آن را یکسان درمی‌یابند و می‌توانند در آن تصرف کنند... واقعیت مورد پژوهش علوم تحصلی است و هر چیزی که نتواند متعلق پژوهش این علوم قرار گیرد، غیر واقعی است... در علم وجود، واقعیت مطرح نیست. اما رئالیست که وجود واقعیت را اثبات می‌کند، واقعیت را نفس وجود یا ظهوری از ظهورات وجود نمی‌داند، بلکه آن را عین وجود می‌انگارد» (همان: ۴۴۷).

حال که سیاست از حقیقت وجود دور گشته و به واقع‌بینی و علم حصولی روی آورده، نیست‌انگار و خودبنیاد گشته و از تعالی بازمانده، دچار بحران شده و به آخر خط رسیده است و نجات انسان و بازگشت دوباره حضور و حقیقت در تئوکراسی و حاکمیت کتاب الهی است.

«تئوکراسی حکومت و ولایت الهی است که به کتاب بازمی‌گردد. در تئوکراسی، طاعت الله و رسول الله و اولی الامر و کتاب است. در تئوکراسی کتاب را نشود حذف کرد» (دیباج، ۱۳۸۶: ۴۴۴).

### حقیقت و کنش سیاسی

در نظریه فردید، کنش معنای سیاسی خود را از دست می‌دهد و به کنش عرفانی و «سلوک» تبدیل می‌شود. فردید بارها از رابطه حقیقت و طریقت سخن گفته است. طریقت همان کنش عرفانی یا سلوک است که ما را به سمت و سوی حقیقت رهنمون می‌شود. «سلوک، سیر طریقی است که سالک را از ظاهر شریعت به باطن آن یعنی حقیقت می‌رساند» (معارف، ۱۳۸۰: ۹۸).

فردید در جست‌وجوی حقیقت سیاست، حکمت علمی را تا سر حد سلوک نفسانی و طریقت عرفانی تنزل می‌دهد و آن را از دنیای پدیدارها و ظواهر و امور عینی دور می‌سازد. بدین‌گونه زندگی تأملی یا نظرورزانه که حقیقت را برای انسان مکشوف می‌کند، جز حیات فعال و کنشگرانه انسان محسوب نمی‌شود و کنش سیاسی در فضای نمود و حوزه عمومی پدیدار نمی‌شود. در حالی که کنش سیاسی و سخن، فضایی میان مشارکت‌کنندگان پدید می‌آورد که جا و مکان مناسبش را تقریباً در هر زمان و مکان می‌تواند پیدا کند. این فضا، فضای نمود به گسترده‌ترین معنای کلمه است (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۰۳).

فردید با تمایز میان بود و نمود در سیاست، کنش سیاسی را از جایگاه پدیدارشناسانه خود به عالم ناپدیدار برای دیگران انتقال می‌دهد، زیرا سلوک نفسانی به فرد در تنهایی و تک بودن تعلق دارد. در صورتی که در نظر داشتن عقاید و آرای دیگران، ویژگی هر گونه تفکر مطلقاً سیاسی است، فردید در نظریه حقیقت خود به دنبال هستی و وجود مطلق است. برای همین «بودن» در سلوک برای وصال به حقیقت بر «شدن» سبقت می‌گیرد. شدن بر عالم صیروت و تغییر و ناپایداری و حرکت مبتنی است، شدن و کنش به تفکر حصولی تعلق دارد و بودن و هستی با تفکر حضوری و قلبی و شهودی و عقل معاد و وارستگی و رستگاری و کشف حقیقت همسویی دارد. کنش عرفانی فردید نه در جست‌وجوی تغییر جهان، بلکه تفسیر هستی است. بر این اساس زبان و ادبیات فردید، واژگان سیاسی را از زمینه اجتماعی و عینی منتزع و به گفتمان دینی و عرفانی وارد می‌کند که بر اساس آن، معنای آنها در دو پارادایم متفاوت، هر چند در لفظی مشابه جلوه می‌کنند. واژگان آزادی، استبداد، انقلاب، حکومت، دموکراسی با نسبت‌سنجی معیار حقیقت از معنای سیاسی، تهی و بار عرفانی و فلسفی به خود می‌گیرند. آقای داوری می‌گوید:

« آزادی با انکشاف حقیقت و تحقق آن همراه است و کسی که با جلوه حقیقت بیگانه باشد، از آزادی هم خبر ندارد. نظر و اندیشه آزاد از طرف کسانی عنوان می‌شود که ناظر و شاهد حقیقت‌اند. آنها قدرت اظهار نظر را از جلوه حقیقت می‌گیرند» (داوری اردکانی، ۱۳۸۶: ۴۹۰).



فردید نیز در مورد آزادی گفته است: «ما مظهر اسم آزادی هستیم و بنابراین مجبور به آن هستیم. رستگاری حقیقی به معنی آزادی از آزادی است. آزادی اکنون آزادی از نفس مطمئن و بندگی نفس اماره است» (دیباچ، ۱۳۸۶: ۶۷).

در هر دو تعریف یادشده، آزادی به معنای تفکر یا آزادی درونی و نفسانی یا شناخت حقیقت آمده است که مهم‌ترین شاخصه این نوع آزادی، قطع ارتباط با کنش سیاسی است و بنا به تعریف، با سیاست نسبتی ندارد، زیرا هدف سیاست، کشف حقیقت و رستگاری شده است. نگاه فردید، معنا را از جهان سیاست به عالم عرفان و تفکر برمی‌گرداند. فردید به دنبال تعریفی از تفکر بود که تن به مقتضیات اجبارکننده حقیقت بدهد و در عین حال بتواند راهنمایی برای کنش انسانی باشد و همین موضوع گرانی‌گاه کنش را از سیاست به عرفان تغییر می‌دهد.

### نتیجه‌گیری

احمد فردید از معدود اندیشمندانی است که در دوران معاصر ایران با تأثیرپذیری از هایدگر به سیاست از دیدگاه حقیقت توجه نشان داده و همین ویژگی، اندیشه سیاسی او را در پارادایم فرهنگی و سیاسی متفاوتی جای داده است. او ضمن انتقاد از پارادایم مدرن و علمی از سیاست، با فراخوانی حقیقت به تاریخ، وارد قلمرو امر سیاسی می‌شود و تعریفی فراتاریخی از سیاست ارائه می‌نماید. مهم‌ترین نتایج و دستاوردهای فردید برای تهیه و تدارک نگاه حقیقت‌یابانه و غیر علمی به سیاست را می‌توان به شرح ذیل برشمرد:

- فردید در هم‌سخنی با هایدگر، حقیقت را به معنای آشکارگی و نامستوری و تجلی هستی معنا کرد و با تاریخی کردن ظهور حقیقت، گوهر امر سیاسی را به حقیقت و تاریخ پیوند زد و بدین ترتیب باورها و اندیشه‌های سیاسی را به برداشتی از حقیقت بازگرداند. مسئله تاریخ برای فردید در درجه اول، مسئله‌ای هستی‌شناسانه است. به همین ترتیب است که او می‌کوشد در ادوار تاریخی خود، چگونگی ظهور اسمای الهی را در رابطه با حقیقت هستی‌شناسایی و معرفی کند. در نتیجه تاریخ نه به مفهوم معرفت به وقایع گذشته، بلکه همچون حوالت، تقدیر، عطا، ارزانی و وقوع یافتن بایسته می‌شود.

سیاست برای فردید، امری خودبنیاد و بنیادین محسوب نمی‌شود، بلکه نوع و چگونگی آن وابسته به تاریخ و ظهور حقیقت در دوره‌های گوناگون متفاوت و تغییرپذیر است.

- امر سیاسی از دیدگاه فردید بر اساس تفسیر تقدیری و ادواری تاریخ، پیشاپیش دریافت خاصی را از سیاست و اندیشه سیاسی رقم می‌زند که در آن اندیشه‌های سیاسی را بایستی بر اساس حقیقت‌یابی و دوری و نزدیکی به وجود و هستی ارزیابی کرد. فردید می‌کوشد تا حقیقتی استعلایی یعنی همان وجود فی‌نفسه را محور تفکر و فهم از جهان و انسان قرار دهد و بر این اساس، تصویری غیر خودمحورانه یا خارج‌محورانه و غیر خودبنیاد از آدمی ارائه کند. در این تلقی، حیث انسانی آدمی بر حسب قرب به وجود و هستی لحاظ می‌شود. از این‌رو اندیشه‌ورزی سیاسی در مورد انسان نه در زمینه اجتماعی، بلکه در رابطه با امکان گشایش هستی و شرط فهم هستی و ارتباط انسان با وجود و حقیقت لحاظ می‌شود.

- مهم‌ترین دستاورد پیوند حقیقت و سیاست در اندیشه فردید، قدسی شدن امر سیاسی و اندیشه سیاسی با ابتدای به حقیقت پیروز و پس‌فردا است. فردید معنای امر سیاسی را از جهان انسانی اجتماعی به هستی تاریخی و حقیقت یگانه و فراتاریخ منتقل می‌کند. از نظر فردید، هر گونه رویکرد به حقیقت و هستی، تعیین‌کننده نحوه خاصی از بودن و حیات آدمی است و این نحوه بودن، خود را در فرهنگ، تمدن و نظام‌های اجتماعی به ظهور می‌رساند. از این‌روست که فرهنگ‌ها و تمدن‌ها با تباین و تعارض ذاتی نسبت به یکدیگر در ادوار تاریخی پیدا می‌شوند. با ظهور متافیزیک در دوره تاریخی دیروز، سیاست در غیاب هستی و فراموشی آن سیاست از منش آشکارگی هستی، دوره مانده و با رها کردن پرسشگری از هستی به فن و حرفه و تکنیک تبدیل شده، درک متافیزیکی و مدرن از سیاست اومانسیسم و نفس‌اماره را در انسان مورد توجه قرار داده است. بنابراین انسان آزادی خود را به مفهوم آشکارگی و ارتباط هستی از دست داده است. فردید برای بازگشت حقیقت و هستی به سیاست، از کنش سیاسی دور و به کنش عرفانی در معانی سلوک و طریقت وارد می‌شود. کنش سیاسی در فضای نمود، عرصه عمومی و پدیدار فقط می‌تواند واقعیت سیاست را به ما نشان دهد، در حالی که سلوک و کنش عرفانی به معنای حضور در زمان باقی است که ما را به حقیقت سیاست نزدیک می‌کند.

- نظریه غرب‌زدگی فردید، بارزترین بیان دور شدن حقیقت از تاریخ و سیاست است که با آن سیاست مدرن و تاریخ غربی مورد انتقاد و چالش و طرد قرار می‌گیرد و طرح فردید برای گذر از آن، حکمت انسی یا حکمت معنوی تاریخ بر پیوند مجدد امر سیاسی با حقیقت است.

## منابع

- آرنت، هانا (۱۳۸۸) میان گذشته و آینده، ترجمه سعید مقدم، تهران، اختران.
- (۱۳۹۰) وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- احمدی، بابک (۱۳۸۸) هایدگر و پرسش بنیادین، چاپ پنجم، تهران، مرکز.
- (۱۳۸۹) هایدگر و تاریخ هستی، چاپ پنجم، تهران، مرکز.
- اخوان، علی (۱۳۸۸) «چند روایت ناهمگون از ماوراءالطبیعه احمد فردید»، هفته نامه پنجره، مرداد ۸۸، سال اول، شماره ۸.
- ادیب‌زاده، مجید (۱۳۸۷) دموکراسی معرفتی، درباره دموکراتیک شدن دانش، تهران، ققنوس.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳) «چند روایت ناهمگون از ماوراء الطبیعه احمد فردید»، مجله پنجره، سال اول، شماره ۸.
- حامد ابوزید، نصر (۱۳۸۷) چنین گفت ابن عربی، ترجمه سید محمود راستگو، چاپ دوم، تهران، نی.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۵) روش‌شناسی علوم سیاسی، قم، دانشگاه مفید.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۶) فلسفه در دام ایدئولوژی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- (۱۳۸۹) فرهنگ، خرد و آزادی، چاپ سوم، تهران، ساقی.
- (۱۳۹۰) فلسفه در دادگاه ایدئولوژی، تهران، سخن.
- دیباچ، موسی (۱۳۸۶) آرا و عقاید سیر احمد فردید، تهران، علم.
- (۱۳۷۸) «فلسفه و زمانه فردید»، مجله نامه فلسفه، پاییز ۷۸، سال سوم، شماره اول.
- رجبی، محمد (۱۳۷۳) «اسم حقیقت هر چیز»، مجله شرق، سال اول، شماره یک.
- رحمانی، احمد (۱۳۸۸) «یک فنجان شطح فردید»، مجله پنجره، سال اول، شماره ۸.
- فردید، احمد (۱۳۶۰) سایت احمد فردید <http://www.ahmadfardid.com>.
- (۱۳۸۷) دیدار فرهی و فتوحات آخر الزمان، چاپ دوم، تهران، نظر.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۸۶) حکمت فردیدی، تحلیل و نقد حکمت انسی و علم الاسماء تاریخی
- سید احمد فردید، مجله معرفت فلسفی، سال پنجم، شماره دوم.
- قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۹) استبداد در ایران، چاپ چهارم، تهران، کتاب آمد.
- محفوظی، محمدصادق (۱۳۷۹) سیاست از منظر تفکر پس‌فردایی عالم، تهران، جامعه پژوهشگران.
- مددپور، محمد (۱۳۸۰) خودآگاهی تاریخی، کتاب اول، مبانی نظری تاریخ و تمدن، تهران، مؤسسه فرهنگی منادی تربیت.
- (۱۳۸۰) خودآگاهی تاریخی، کتاب دوم، تفکر معنوی آماده‌گر در شرق و غرب، تهران، مؤسسه فرهنگی منادی تربیت.
- (۱۳۸۰) خودآگاهی تاریخی، کتاب سوم، تجدد و سنت، تهران، مؤسسه فرهنگی منادی تربیت.

----- (۱۳۸۰) خودآگاهی تاریخی، کتاب چهارم، اسلام و اندیشه مدرن، تهران، مؤسسه فرهنگی منادی تربیت.

معارف، عباس (۱۳۸۰) نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، تهران، رایزن.  
منوچهری، عباس و دیگران (۱۳۸۷) رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران، سمت.  
منوچهری، عباس (۱۳۸۷) مارتین هایدگر، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.  
----- (۱۳۸۸) «نظریه سیاسی پارادایمی، مجله پژوهش سیاست نظری»، دوره جدید، شماره ششم.

میرسپاسی، علی (۱۳۸۷) روشن‌فکران ایران، روایت‌های یأس و امید، ترجمه عباس مخبر، چاپ چهارم، تهران، توسعه.

نصر، سید حسین (۱۳۸۲) نیاز به علم مقدس، چاپ دوم، تهران، کتاب طه.  
----- (۱۳۸۸) معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، چاپ سوم، تهران، فرزاد روز.

نصری، عبدالله (۱۳۹۰) رویارویی با تجدد، جلد دوم، تهران، علم.  
نوذری، حسین‌علی (۱۳۸۷) فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، تهران، طرح نو.  
هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۶) هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید، چاپ سوم، تهران، کویر.