

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

دوره جدید، شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۶

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی
مدیر مسئول: دکتر ایرج فیضی
مدیر نشریات علمی: سیدابوالفضل موسویان
ویراستار ادبی: وحید تقی نژاد
حروفچینی و صفحه‌آرایی: مریم بایه
سر دبیر: دکتر عباس منوچهری
دستیار علمی: دکتر محمد کمالی زاده
مترجم: دکتر حسن آب‌نیک
کارشناس: سید امید میررفیع

هیئت تحریریه

دکتر حمید احمدی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر محمود کنایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان - دکتر الهه کولایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر محمدرضا تاجیک، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر حسین سلیمی، دانشیار روابط بین‌الملل دانشگاه علامه طباطبائی - دکتر محمدباقر حشمت‌زاده، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر ابراهیم متقی، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر حمیرا مشیرزاده، دانشیار روابط بین‌الملل دانشگاه تهران - دکتر عباس منوچهری، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر سیدعلیرضا حسینی بهشتی، استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر جهانگیر کرمی، استادیار روابط بین‌الملل دانشگاه تهران - دکتر مسعود غفاری، استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

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

مطالب مندرج در مقالات، نمایانگر آراء نویسندگان است.

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

❖ نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان دانشگاه، خیابان شهید وحید نظری، شماره ۴۷
صندوق پستی ۱۳۱۶ - ۱۳۱۴۵، اداره نشریات علمی، تلفن: ۲ - ۶۶۴۹۷۵۶۱ - ۶۶۴۹۲۱۲۹

سامانه نشریه: 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 دوفصلنامه ارسال گردد.
- دوفصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

نحوه ارائه مقاله

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

فهرست

- ۱..... **که** پویس اندیشی و شرایط امکان زایش فلسفه سیاسی یونانی.....
شروین مقیمی زنجانی
- ۳۱..... **که** مسئله روش در خوانش آثار افلاطون.....
عبدالرسول حسینی فر
- ۵۷..... **که** بررسی مشارکت سیاسی در طبقه متوسط جامعه ایران.....
حسن آبنیکی
- ۸۵..... **که** گذار به دموکراسی و فراز و فرود منازعه قومی.....
حمید علی پور/احمد رضایی/علی کریمی مله
- ۱۱۷..... **که** دورگین و مسائل عدالت بین نسلی: در آمدی بر نظریه برابری در منابع بین نسلی.....
مرتضی مرتضوی کاخکی/محمدحسین مهدوی عادل/علی اکبر ناجی میدانی/محمدحسین حسین زاده
بحرینی
- که** نقش فناوری اطلاعات بر شاخص های جامعه پذیری سیاسی (با تأکید بر جمهوری اسلامی ایران)
۱۴۷.....
گارینه کشیشیان/محمدجواد موسی نژاد
- ۱۷۳..... **که** تحلیل و ارزیابی تنوع و تساهل در اندیشه سیاسی جان رالز.....
حمید نساج/علی علی حسینی/ابوالفضل باقری اژیبه
- ۲۰۱..... **که** قدرت و امر مشترک: تقدم قدرت بر حق در فلسفه سیاسی اسپینوزا.....
رضا نجف زاده

داوران این شماره

- دکتر حمید احمدی / استاد دانشگاه تهران
- دکتر بیژن عبدالکریمی / دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال
- دکتر محمدتقی قزلسفلی / دانشیار دانشگاه مازندران
- دکتر حسن آبنیکی / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب
- دکتر ابوالفضل پاسبانی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی
- دکتر محمد علی توانا / استادیار دانشگاه یزد
- دکتر سید علیرضا حسینی بهشتی / استادیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر سیدرضا شاکری / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی
- دکتر سید محسن علوی پور / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- دکتر محمد کمالی زاده / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی
- دکتر سیدخدایار مرتضوی اصل / استادیار دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب
- دکتر مصطفی یونسی / استادیار دانشگاه تربیت مدرس
- خسرو قبادی / پژوهشگر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی
- دکتر سعید بینای مطلق / دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان
- دکتر محمدتقی دلفروز / پژوهشگر و دکتری دانشگاه تهران

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۶: ۱-۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۳/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

پولیس‌اندیشی و شرایط امکان زایش فلسفه سیاسی یونانی

شروین مقیمی زنجانی*

چکیده

آنچه در فهم زایش اندیشه سیاسی یونانی و بسط و شکوفایی آن در سده چهارم پیش از میلاد ضروری است، تأمل در مقوله «پولیس» و جایگاه آن در حیات انضمامی یونانیان باستان است. ما کوشش افلاطون و ارسطو را به عنوان نمونه‌های اصلی فلسفه سیاسی کلاسیک، در دل بحث از پولیس و مناسبات مرتبط با آن مورد ملاحظه قرار خواهیم داد و درصدد برخواهیم آمد تا استدلالی به سود این مدعا اقامه کنیم که فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو هر چند اختلافاتی از حیث برخی مفردات در اندیشه سیاسی با یکدیگر دارند - اختلافاتی که به تمایزهای مهم میان متافیزیک افلاطونی و ارسطویی بازمی‌گردد - در تحلیل نهایی در ذیل اصل محوری پولیس‌اندیشی قابل بررسی محسوب می‌شود. به عبارت دیگر تأمل در این وجه از اندیشه سیاسی یونانی که به نوعی نظر کردن در آن از منظری کلی‌تر است، پرتویی بر آن می‌افکند که گاه در شرح و تفصیل‌های جزئی و خط به خط از دست می‌رود. شاید بتوان از این عبارت استفاده کرد که جمع رأی بین دو حکیم یونانی بیشتر از آنکه از حیث مابعدالطبیعی موضوعیت داشته باشد، از منظر مفردات اندیشه سیاسی یونانی قابل طرح است. ما در این مقاله با بسط این مطالعه به آثار فیلسوفان دوره موسوم به یونانی‌مآبی، تلاش خواهیم کرد تا نشان دهیم که پولیس‌اندیشی به عنوان الگوی مسلط بر تأمل در باب «امر سیاسی» حتی با از میان رفتن زمینه و بستر عینی زایش اولیه آن در پولیس‌های یونانی، به حیات خود در جهان ذهنی فیلسوفان یونانی ادامه داده و مبنای تأمل آنها در باب سیاست است.

واژه‌های کلیدی: پولیس، افلاطون، ارسطو، امر سیاسی و دوره یونانی‌مآبی.

* استادیار پژوهشکده نظییه‌پردازی سیاسی و روابط بین‌الملل، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
moghimima@gmail.com

مقدمه

فهم اندیشه سیاسی کلاسیک در یونان، منوط به فهم مقولهٔ پولیس به عنوان جایگاه تقرر و تحقق مناسبات سیاسی در آن حوزهٔ تمدنی است. مراد ما در اینجا پرداختن به تحولات تاریخی و ظهور و افول پولیس‌های یونانی از حیث تاریخی نیست؛ بلکه ایضاً اندیشهٔ سیاسی کلاسیک در یونان از منظر فهم مقوله پولیس و اهمیت آن نزد فیلسوفان سیاسی یونان است. ارنست بارکر بر آن است که «اندیشه سیاسی با یونانیان آغاز می‌گردد» (Barker, 1960: 1). او این امر را با عقل‌گرایی مندرج در ذهن و زبان یونانی مرتبط می‌سازد و اظهار می‌دارد که یونانیان از این طریق خود را از دیگر اقوام که مشغول به حوزه دین و مذهب باقی ماندند، جدا ساخته و مبنای تأملاتشان را حیرت فلسفی قرار دادند (همان). مبنای این اظهارنظر، گذشته از آثار و متون برجای‌مانده از فیلسوفان و اندیشمندان سیاسی یونان، پژوهش‌های گسترده‌ای است که دربارهٔ مناسبات سیاسی در میان یونانیان، به‌ویژه حیات مدنی آنان در قالب پولیس صورت گرفته است. به نظر می‌رسد فهم تمایزی که باعث می‌شود آثار امثال افلاطون و ارسطو را آغازگاه اندیشه سیاسی به معنای دقیق کلمه بدانیم، ریشه در فهم همین مناسبات داشته باشد؛ مناسباتی که در دل کلیتی سیاسی، مکانی، فرهنگی و هویتی به نام پولیس صورت می‌پذیرفت.

با این وصف باید گفت یونانیان به یک معنا مبدع خود «سیاست» بودند^(۱). «سیاست» در این معنا، پرداختن به امور سیاسی به شکلی «مستقل» از دیگر مقولات است. این استقلال دوسویه دارد: نخست استقلال از امور فردی و خانوادگی؛ دوم استقلال از امور غیر انسانی اعم از طبیعی و ماوراءطبیعی. نزد یونانیان قابلیت آدمی برای سامان‌بخشی به مناسبات سیاسی، نه تنها متفاوت از پیوندهای طبیعی و خانوادگی است، بلکه در تقابل با آن قرار می‌گیرد (Arendt, 1958: 24).

ارسطو در آغاز رسالهٔ «سیاست» بر این نکته اساسی تأکید می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۶: ۱)، نکته‌ای که به نظر می‌رسد به نوعی شرایط امکان بحث از «سیاست» را به نحوی مستقل فراهم می‌آورد. تمایز قاطع میان الگوی روابط درون خانه و مناسبات جاری در پولیس، تاحدی بیانگر گسست یونانیان از شیوه‌های فرمانروایی در شرق و فراهم شدن زمینه

لازم برای بروز و ظهور نوع خاصی از سیاست‌ورزی است.

موزس فاینلی اظهار می‌دارد که در دوره‌ای که وی آن را «عصر تاریکی» می‌نامد، آن دسته از پولیس‌های یونانی که در حوزه یونان بزرگ قرار داشتند، به واسطه عوامل گوناگون اقتصادی، محیطی و سیاسی، از پولیس‌های شرقی جدا شدند و تحولات پس از این دوره بود که زمینه را برای بروز سیاست‌ورزی به معنای دقیق کلمه فراهم آورد (Finley, 1984: 10). از این پس بود که در بسیاری از پولیس‌های یونانی، مناسباتی برقرار شد که آن را «سیاسی» خوانده‌اند.

استقلال امر «سیاسی» که در ادامه توضیحی تفصیلی‌تر در باب آن خواهیم آورد، وجه دیگری هم داشت. «سیاست» نوظهور یونانی، به نوعی خود را از مناسبات اسطوره‌ای و دینی مستقل ساخته بود. این به‌هیچ‌وجه به معنای انفکاک تام و تمام نیست، زیرا بسیاری از آیین‌های مذهبی و اسطوره‌ای یونانیان با مناسبات شهروندی آنان درهم آمیخته بود. اما نکته اساسی اینجاست که نزد یونانیان، این «سیاست» نبود که تابع اسطوره‌ها قرار می‌گرفت، بلکه این اسطوره‌ها و آیین‌های دینی و مذهبی بود که سرشتی سیاسی پیدا کرده بود. تغییر جایگاه دیونیزوس به عنوان خدایی دموکرات (Seaford, 2006: 37) و حامی برابری^۱ در سده پنجم پیش از میلاد در آتن که اوج مناسبات دموکراتیک بود، معنایی جز این نداشت که الهیات یونانی نیز الهیاتی مدنی و به عبارتی دقیق‌تر، شهری بود. دیونیزوس به واسطه سرشت ابهام‌آلودش، نه تنها محملی مناسب برای برگزاری نمایش‌های دراماتیک بود، بلکه از سوی دیگر قادر بود تا ابهامات ناشی از گسست از جهان آریستوکراتیک و ظهور و بروز مناسبات دموکراتیک را نیز نمایندگی کند (Goldhill, 1986: 78). در واقع دیونیزوس، جای آپولونی را می‌گرفت که دسترسی به وی نیازمند میانجی‌های روحانی بود (Zelenak, 1998: 7). ریان بلوت می‌نویسد:

«... مذهب یونانی و رومی، تابع اقتدار و مرجعیت حوزه سیاست بود.

چندخدایی یونانی و رومی فاقد هرگونه راست‌کیشی یا باور نظام‌مند بود؛

در زندگی سیاسی یونانیان و رومیان، خبری از مناقشات مذهبی - شبیه

آنچه در آغاز حیات سیاسی مدرن می‌بینیم - نبود» (Balot, 2009: 7).

نسبت یونانیان با خدایانشان، نسبت قاطع میان موجودات فانی و فناپذیر، آنچنان که بعدها در الهیات مسیحی مورد تأکید قرار گرفت، نبود. در الهیات یونانی، جهان یا کاسموس در کلیتش فناپذیر بود، زیرا انگارهٔ یهودی - مسیحی و بعدها اسلامی «خلق از عدم^۱»، جایی در الهیات یونانی نداشت. انسان از آن حیث که بخشی از این کاسموس قلمداد می‌شد، فناپذیر بود؛ اما از حیث اینکه «انسان» بود و تجربه انسانی داشت، هم از حیوانات و هم از خدایان متمایز می‌گشت و همین امر بود که موجب درک و فهم مقولهٔ فناپذیری نزد وی می‌شد. انسان در مواجهه با این معنا از فناپذیری، دست به ابداع می‌یازید و آنگونه که آرنت عنوان می‌دارد، کنش سیاسی یا پراکسیس شهروند آتنی را نیز می‌باید در راستای همین تمایز مورد ملاحظه قرار داد (Arendt, 1958: 17-20).

استقلال به معنایی که از آن سخن گفتیم، به نوعی شرایط امکان بحث از «سیاست» است. افلاطون در مقام بنیادگذار فلسفه سیاسی، در آغاز دفتر نخست هم‌پرسه «جمهور» تلاش می‌کند تا این استقلال را به نوعی نشان دهد. خروج زود هنگام شخصیتی مثل کفالوس از هم‌پرسه «جمهور»، که افلاطون وی را به بهانه سرکشی به قربانی کنار می‌گذارد، نه فقط آرایشی دراماتیک، بلکه واجد معنایی اساسی است و آن اینکه برای فراهم شدن امکان طرح بحث فلسفی از عدالت، نیازمند استقلال نسبی مناسبات مدنی و سیاسی هستیم (Plato, 1991: 7).

روش پژوهش

در این مقاله با استفاده از منابع و مآخذ موجود در میان متون قدمایی فلسفهٔ سیاسی در دوره یونان کلاسیک و دوره موسوم به یونانی‌مآبی تلاش خواهیم کرد تا تفسیری از درون‌ماندگار از آنها با التفات به هدفی که در این نوشته بر آن تأکید شده است، به دست دهیم. تردیدی نیست که رویکرد کلی ما در این مقاله از حیث آنچه می‌توان آن را متدولوژی تحقیق تلقی کرد، رویکردی تفسیری و کوشش در جهت فهم

1. Ex nihilo

معنایی است که مؤلف این آثار در ذهن داشته است. اما به لحاظ ابزار مورد استفاده در این مقاله، می‌توان به کتاب‌ها، رساله‌ها و مقالات مرتبطی اشاره کرد که دست‌ماپه ارائه تفسیری از متون اندیشه سیاسی کلاسیک در جهت نشان دادن یک خط سیر معین با مؤلفه‌های گوناگون مشابه است که حتی علی‌رغم از میان رفتن زمینه و بستر اولیه زایش آنها، همچنان به عنوان الگوی مختار تأمل در باب امر سیاسی به حیات خود در جهان ذهنی فیلسوفان و نویسندگان یونانی ادامه می‌دهد.

امر سیاسی

محمل این نوع خاص از سیاست‌ورزی، پولیس بود؛ جایی که در آن امر «سیاسی» در تمایزش از امر خانوادگی و امر اسطوره‌ای، با خیر یا «مصلحت عمومی»^۱ پیوند می‌یافت. تقرر «امر سیاسی» در اجتماع سیاسی دموکراتیک یونان باستان، «در وسط» یعنی en mesoi بود؛ یعنی «در میان» همه شهروندانی که درصدد مشارکت کامل در تصمیمات سیاسی بودند (Cartledge, 2007: 66-161).

پریکلس در خطابه مشهور خود برای آتنیان که توسیدیدس به روایت خود آن را نقل کرده است، اظهار می‌دارد که قانون شهروندی^۲ آتنیان، قانونی دموکراتیک است، زیرا مبتنی بر علائق عامه شهروندان است، نه عده قلیلی از آنان (توسیدیدس، ۱۳۷۷: ۱۱۴). امر «سیاسی» مقوله‌ای نبود که بتوان با برقراری تمایز میان امر خصوصی یا عمومی، آن را به امر عمومی نسبت داد. تمایز خصوصی/عمومی، بیشتر متعلق به اندیشه رومی است که در آن امور مربوط به مردم، از امور شخصی متمایز می‌گردد و همین تمایز بعدها با ظهور دولت‌های مدرن، به اندیشه سیاسی جدید ورود می‌یابد. اما در یونان باستان، به سبب نبود «دولت» و بوروکراسی غیر فردی و نیز به سبب آنکه پولیس و نه فرد، محمل اصلی اقتدار سیاسی بود، چنین تمایزی محلی از اعراب نداشت (Rowe, 2008: 13).

امر «سیاسی» ناظر بر مصلحت پولیس در مقام شهروندان بود و از این‌روست که ما در

1. To koinon
2. politeia

یونانی، واژه‌ای نداریم که بتوان آن را معادل فرد در مقابل جامعه در نظر گرفت (Rowe, 2008: 14). از آنجا که سیاسی بودن به معنای قرار داشتن در راستای مصلحت عمومی و مشترک شهروندان بود، یونانیان شیوه‌های حکومت در شرق را «ضد سیاسی»^۱ قلمداد می‌کردند. حکومت «ضد سیاسی» در این معنا حکومتی است که ارزش «آزادی» در آن نادیده گرفته می‌شود. «آزادی» در اینجا به هیچ‌وجه به معنای مدرن آن نیست، بلکه همان‌گونه که بنژامین کنستان اظهار می‌دارد، خصلتی سیاسی، مدنی و عمومی دارد؛ آزادی‌ای که فرد را به کلی به اقتدار و مرجعیت پولیس مقید می‌سازد (Constant, 2010: 10-11). بلاموضوع بودن حقوق و آزادی‌های فردی، تاحد زیادی ناظر بر این واقعیت است که پولیس یونانی، یک اجتماع سیاسی فاقد دولت بود و از این‌رو هنوز امکان طرح مقوله «آزادی از» فراهم نشده بود.

پولیس

ظهور پولیس و تمایزش از جهان پیشاپولیس در یونان باستان، خود حاصل تحولات گسترده‌ای بود که در عرصه فکر یونانی صورت پذیرفت، تحولاتی که در نهایت به برجسته شدن مقوله «انسان» و زایش چیزی منجر شد که ما از آن به «خواست انسانی» در تمایزش از «خواست الهی/ اسطوره‌ای» تعبیر می‌کنیم (یونسی، ۱۳۸۷: ۸-۶۷). بررسی‌های جدید باستان‌شناختی نیز این نکته را تأیید می‌کند که پولیس زمانی در یونان پدیدار شد که پرستش‌گاه‌های خدایان یونانی از کانون مراکز تجمع انسانی به حاشیه این مرکز رانده شد (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۲۸). این بدین معنا نیست که «خواست و اراده انسانی» در تمایزی تام و تمام با «امر الهی» قرار گرفته است، بلکه به معنای فراهم آمدن شرایطی برای طرح بحث از امور «انسانی»، فارغ از امور «الهی» است. بسط حوزه «خواست انسانی»، روندی پیچیده و به غایت ابهام‌آلود بود، روندی که در سده پنجم پیش از میلاد در یونان، به‌ویژه در پولیس آتن به اوج خود رسید.

1. anti-political

خواست و اراده انسانی بدین معنا، به دو نحو بروز می‌یافت: یکی در عرصه «سخن»^۱ و دیگر در عرصه «عمل»^۲. برای تحقق حوزه «خواست انسانی»، تحول در این دو حوزه ضروری بود؛ تحولی که بعدها خود به مبنا و شالوده مناسبات مدنی در پولیس تبدیل شد. لوگوس در این معنا، به بارزترین ابزار دستیابی به قدرت تبدیل شد؛ زیرا لوگوس دیگر صرفاً واژه‌ای مربوط به آیین‌ها و مناسک مذهبی به شمار نمی‌رفت. لوگوس به معنای مورد نظر، ضرورتاً سرشتی غیر/انحصاری داشت و این با دریافت یونانیان از عقل که برای آن نیز از واژه لوگوس سود می‌جستند، سازگار بود. این سرشت غیر/انحصاری و مشترک، بعدها زمینه را برای زایش فلسفه به معنای مشخص آن فراهم آورد. در واقع دریافت غیر/انحصاری از لوگوس، که ابتدا در عرصه مناسبات مدنی بروز یافت، شرط لازم برای ظهور فلسفه و تأمل عقلانی به طور عام و فلسفه‌ورزی سیاسی به معنای خاص بود. همین‌جا می‌توان به طرح این بحث نیز مبادرت ورزید که فلسفه و فلسفه سیاسی یونانی، فرزند و فرآورده پولیس و مناسبات مدنی بود (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۳۰).

فلسفه سیاسی کلاسیک با حیات انضمامی سیاسی، پیوندی بلاواسطه داشت و به نوعی محصول همان حیات انضمامی بود. به بیان اشتراوس، حتی روش فلسفه سیاسی نیز توسط زندگی سیاسی مشخص می‌شد (همان، ۱۳۸۱: ۷۵ و ۷۸). از این‌رو پرسش‌های آغازین فلسفه سیاسی، خصلتی فلسفی و علمی ندارند، بلکه با توجه به دشواری‌های عمومی پولیس مطرح می‌شود. حیات سیاسی انضمامی در پولیس یونانی، که لوگوس در کانون آن قرار دارد، عرصه تقابل شهروندانی است که هر یک مدعی است که آنچه او می‌گوید، ناظر بر خیر و مصلحت مشترک پولیس است (Strauss, 1989: 53). بنابراین در این عرصه، سخن بر عمل برتری دارد؛ زیرا هر کنشی در پولیس، محصول گفت‌وگو و مذاکره است (همان: ۵۴).

از دیگر مقومات پولیس یونانی، تعیین دقیق حدود و ثغور آن، چه به لحاظ فیزیکی و چه از حیث سیاسی بود. آنچه مرزهای پولیس را به لحاظ سیاسی مشخص می‌کرد، مقوله «نوموس» بود که اغلب به «قانون» ترجمه می‌شود. نوموس در پایان سده ششم و

1. logos
2. Praxis

آغاز سده پنجم رواجی گسترده یافت و هر چند پیشتر متضمن معانی دینی و اسطوره‌ای بود، با طرد واژه کهن thesmos به معنای قانون وضعی پولیس به کار رفت (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۳۱-۳۰).

بسط نوموس به این معنا با بسط حوزه «خواست انسانی» مرتبط بود؛ زیرا این نوموس بود که تعیین می‌کرد کدام خدایان، خدایان شهر هستند و باید پرستش شوند، نه بالعکس. این نکته به خوبی در *آپولوژی بازتاب یافته* است، آنجا که سقراط متهم می‌شود که خدایان مورد قبول و پذیرش پولیس را زیر سؤال برده است (Rowe, 2008: 15). نوموس، دیواری است که باعث ایجاد پولیس، یعنی اجتماع سیاسی می‌گردد و از این‌رو نمی‌توان آن را به سیاهه‌ای از امر و نهی‌ها فروکاست (یونسی، ۱۳۸۷: ۶۸-۶۹).

نوموس هر پولیس بدین معنا، بیانگر هویت هر پولیس و نوموس در کلیتش، وجهی از هویت هلنی در تمایزشان از غیر یونانیان بود. نوموس در لغت به معنای توزیع کردن است. آنچه در عرصه پولیس توزیع می‌شود، شأن، جایگاه و از همه مهم‌تر مناصب سیاسی^۱ است. همین دریافت از نوموس بود که در سده پنجم به آرمان برابری یا isonomia تبدیل شد. برابری یونانی، نه برابری جبری همه مردمان با یکدیگر، بلکه برابری از نوع هندسی بود، یعنی برابری همگان در برابر قانون (Rowe, 2008: 15). از این‌رو «پولیس در وجه آرمانی‌اش، اجتماعی از افراد برابر یعنی politai بود که از مجرای بحثی باز و سازمان‌یافته، به تعیین سیاست‌ها مبادرت می‌ورزیدند» (Winton & Gamsey, 1984: 37).

بحث سیاسی مشترک در جهت حل معضلات سیاسی، بیشتر سرشتی وظیفه‌محور داشت تا حق‌محور و از اصول اساسی مندرج در قانون وضعی پولیس یا همان نوموس به شمار می‌رفت. برابری در برابر قانون یا *یزونومی*، در تقابل با تیرانی مورد ملاحظه قرار می‌گرفت. تیرانی، تخطی و تجاوز از قانون از سوی شهروند منفردی تلقی می‌شد که توفیق می‌یافت تا بر دیگر شهروندان غلبه یابد (همان: ۴۱).

1. timai

پولیس‌اندیشی فیلسوفان سیاسی کلاسیک

چنان‌که گفتیم، فهم فلسفه سیاسی کلاسیک منوط به فهم مقوله پولیس و مساهمت آن در قوام نوع خاصی از اندیشه‌ورزی در باب سیاست است. از این منظر «نظریه سیاسی در یونان، اساساً ناظر بر تأمل در باب سرشت و ماهیت پولیس بود؛ تأملی که به عنوان فعالیت فکری و خودآگاهانه هدایت می‌شد و به سطحی کلی‌تر از بحث درباره مسائل سیاسی محدود و مشخص نیل می‌کرد» (Winton & Gamsey, 1984: 37). به عبارت دیگر پولیس و مناسبات آن، محملی را برای بحث در باب مسائلی فراهم کرد که هر چند در آغاز خصلتی محلی و ناظر بر معضلات مشخص داشت، به تدریج از این سطح فراتر رفت و زمینه ظهور چارچوبی را پدید آورد که بعدها «فلسفه سیاسی» نام گرفت. این تلقی به تدریج گسترش یافت که کسی که از «علم سیاست» آگاه است، قادر است تا نه فقط تدبیر اجتماع خود، بلکه هر اجتماع دیگری را نیز به دست گیرد (Strauss, 1989: 52).

«علم سیاست» به معنای یادشده، یعنی به معنای علمی واجد اصول عام، برای نخستین بار توسط سوفیست‌ها و با تدوین صناعت «بلاغت» یا «رتوریک» پا به عرصه نهاد. آموزگاران رتوریک به پولیس‌های گوناگون تعلق داشتند، اما مدعی تعلیم اصولی عام و کلی بودند (همان: ۵۳). سوفیست‌ها، توضیح مفاهیم مندرج در زندگی انضمامی در پولیس را وجهه همت خود قرار دادند و پروتاگوراس به صورت خاص، تأمل در باب پولیس به عنوان یک کل را آغاز کرد (Winton & Gamsey, 1984: 39). اهمیت سوفیست‌ها و بررسی مناقشات آنان بر سر مفاهیم سیاسی از آن رو واجد اهمیت است که فلسفه سیاسی، آنچنان که اشتراوس اظهار می‌دارد، در پاسخ به مدعیات سوفیست‌ها امکان بروز و ظهور پیدا کرد. اشتراوس در این باره می‌نویسد:

«فلسفه سیاسی کلاسیک، این‌همانی علم سیاست با رتوریک را رد کرد و رتوریک را در بهترین حالت، تنها یکی از ابزار علم سیاست قلمداد نمود» (Strauss, 1989: 53).

بنابراین اشاره اجمالی به مناقشات سوفیست‌ها، ضروری است. از مهم‌ترین نکاتی که

سوفیست‌ها درباره آن به بحث و بررسی می‌پرداختند، مقایسه میان قوانین پولیس‌های گوناگون بود؛ مقایسه‌ای که هر چند به یک معنا ناظر بر یافتن وجه مشترک همه این پولیس‌های یونانی بود (Winton and Gamsey, 1984: 40)، در نهایت به این رأی منتج شد که اختلافات ناظر بر قوانین انسانی، به معنای اعتبار یکسان همه آنها و فقدان معیاری برای برتری یکی بر دیگری است. طرح مقوله/استدلال دوگانه^۱ نیز بر همین اساس پدیدار شد. بدین ترتیب اختلاف در ارزش داوری‌ها می‌توانست به ابزاری عالی و سودمند برای نسبی‌گرایان بدل شود (De Romilly, 2002: 112). طرح استدلال دوگانه نه برای حصول تساهل و تسامح، بلکه برای نشان دادن این امر بود که نمی‌توان از زیبایی یا زشتی عینی و یا از عدالت و بی‌عدالتی عینی سخن گفت (همان: ۱۱۳).

به دنبال مناقشاتی از این دست بود که طرح تقابل بنیادین میان عرفه‌ها و قوانین انسانی از یکسو و طبیعت از سوی دیگر مطرح شد؛ تقابلی که سوفیست‌ها از آن به تقابل نوموس و فوزیس تعبیر می‌کردند (Dillon, 2003: xv). به دنبال چنین تمایزی بود که رابطه میان لوگوس (سخن) و فوزیس (طبیعت) از هم گسسته شد و سخن در قلمرویی عام، بدون پیوند با فوزیس قرار گرفت که هر که بر منطق آن تسلط می‌یافت، می‌توانست هر چیزی را قابل ستایش یا به عکس درخور نکوهش جلوه دهد. در واقع استدلال علیه این مفروضات را می‌توان از مهم‌ترین انگیزه‌های زایش فلسفه سیاسی یونان قلمداد کرد که در آثار افلاطون و ارسطو به بهترین نحو بازتاب یافته است. پیش از پرداختن به این بحث لازم است اشاره کنیم که برخی از سوفیست‌های متأخر، با تأکید بر خصلت عام و جهان‌شمول فوزیس در مقابل نوموس، آن را مبنای نوعی جهان‌وطن‌گرایی قرار دادند که بعدها نقشی تعیین‌کننده در اندیشه‌های دوره یونانی‌مآبی، به‌ویژه فلسفه رواقی ایفا نمود. ما در بخش آتی، توضیحاتی اجمالی از این دوره به دست خواهیم داد.

نگاه ما به افلاطون و ارسطو در اینجا، نگاهی نسبتاً کلی و از منظر اشتراکات میان آن دو است نه تفاوت‌هایشان. ما افلاطون و ارسطو را به عنوان نمونه‌های اصلی فلسفه سیاسی کلاسیک، از منظر آن چیزی مورد ملاحظه قرار می‌دهیم که آن را

«پولیس‌اندیشی» نام نهاده‌ایم. به عبارت دیگر افلاطون و ارسطو از حیث اینکه فلسفه‌ای مبتنی بر مناسبات مدنی دارند، با یکدیگر مشترکند.

پولیس‌اندیشی افلاطون را با توجه به دو مقوله می‌توان مورد ملاحظه قرار داد. نخست تلقی وی از شهر آرمانی و دوم محوریت مقولۀ «مصلحت عمومی». تأملات افلاطون در مقام بنیادگذار فلسفه سیاسی، چنان‌که به نقل از اشتراوس بیان کردیم، در واقع پاسخی به راه و رسم سوفیست‌هایی بود که موجبات بحرانی را در مفاهیم بنیادین سیاسی فراهم آورده بودند. اما آنچه در اینجا اهمیت بسیار کلیدی دارد، این نکته است که هر چند افلاطون، اندیشۀ فلسفی خویش را در تقابل با اندیشه‌های سوفیستی و در قالب سازگار نمودن دوباره فوزیس و نوموس تدوین کرد، در عین حال شالوده‌ای را که از سده‌ای پیش و در گسست از جهان اسطوره‌ای پدیدار شده بود، این‌بار در قالب تفکر فلسفی تقویت نمود. به عبارت دیگر افلاطون و زایش فلسفه سیاسی را نمی‌توان رجعت به وضعیت ماقبل سوفیستی تلقی کرد، حتی اگر افلاطون کوشیده باشد که بار دیگر میان فوزیس و نوموس سازگاری ایجاد کند.

ترسیم شهر آرمانی در واقع بخشی از پاسخ وی به بحران یادشده بود. طراحی چنین الگویی از سوی افلاطون، ناظر بر شرایط بغرنج پولیس آتن در دورۀ افول آن است و بنابراین نمی‌تواند از خصلتی «واقع‌گرایانه» برخوردار نباشد. فیلسوف سیاسی با تدوین الگوی شهر آرمانی به آموزگار قانون‌گذاران تبدیل می‌شود، تا با در نظر گرفتن افق مزبور، بهترین قوانین را با توجه به محدودیت‌ها و مقتضیات آن شهر خاص وضع نمایند (Strauss, 1989: 56).

شهر آرمانی در فلسفه سیاسی افلاطون ناظر بر فهم کامل تضمینات بصیرت‌های پیشافلسفی یا دلالت‌های انضمامی زندگی در پولیس است که به سطحی عام برکشیده می‌شود. افلاطون، بنیادهای «هنجاری» علم سیاست خود را بر ساختاری «واقع‌گرایانه» مبتنی می‌کند و از همین‌رو مراد وی از بهترین سامان سیاسی یا شهر آرمانی، که در واقع بهترین سامان سیاسی در هر وقت و هر جاست، مناسبت ضروری با هر اجتماع و مدینه‌ای نیست، بلکه افق یا الگویی است که خوب بودن هر سامان سیاسی در هر وقت

و هر کجا، تنها با توجه به آن قابل سنجش و داوری است. از این رو تلاش افلاطون در تدوین مختصات شهر آرمانی، تلاشی است که به معنای دقیق کلمه در زمره فلسفه «عملی» قرار می‌گیرد، زیرا در پیوندی بلاواسطه با حیات انضمامی در پولیس آتن است. افلاطون در فقره‌ای کلیدی از «هم‌پرسه جمهور» به سرشت الگویی شهر آرمانی خود به عنوان مبنایی برای سامان‌بخشی به مناسبات مدنی انضمامی اشاره می‌کند:

«گفت: دریافتم. مراد تو این است که وی [فیلسوف] مایل است تا تدبیر امور شهری را برعهده گیرد که ما در حال بنیادگذاری و توصیفش هستیم؛ شهری که نظراً موجود است، زیرا من فکر نمی‌کنم در هیچ کجای جهان بتوان چنین شهری را یافت.

گفتم: اما شاید الگویی از این شهر برای کسی که بخواهد در آن نظر کند و خود را تا آنجا که به دریافت آن نائل می‌آید، به شهروند آن شهر بدل نماید، در آسمان موجود باشد. فرقی نمی‌کند که چنین شهری وجود داشته باشد یا در آینده در جایی پدیدار گردد، زیرا فیلسوف تنها در چنین شهری است که امور عملی را برعهده خواهد گرفت» (Plato, 1991: 274-75).

بنابراین تدوین شهری «در عالم نظر»، برخلاف دریافت برخی از شارحان، به معنای تدوین شهری خیالی در ناکجاآباد نیست؛ بلکه به عکس با توجه به اقتضائات عالم محسوس و مناسبات مدنی، الگویی است برای بهبود وضعیت در اینجا و اکنون^(۲). اما ضابطه دوم، محوریت مقوله «مصلحت عمومی» است. افلاطون اندکی پس از بخشی که در بالا نقل کردیم، اظهار می‌دارد که فیلسوف پس از مشاهده مثال خیر و بیرون شدن از غار، تمایلی ندارد که به درون غار بازگردد و به عبارتی مایل نیست که تدبیر امور عملی را برعهده داشته باشد. در واقع «رضایت فیلسوف - که دیگران را غرق در بی‌قانونی می‌بیند - در این است که زندگی روزمره‌اش را تا حد امکان از اعمال ناعادلانه و شیرانه دور نگه دارد» (همان: ۱۷۶). اما بلافاصله آشکار می‌شود که چنین امری امکان‌پذیر نیست، زیرا برای برخورداری از زندگی فلسفی یا به تعبیری حیات

متأملانه، نیازمند «قانون شهروندی»^۱ مناسب هستیم و در غیر این صورت فیلسوف نمی‌تواند به نحو تام و تمام پرورش یابد (Plato, 1991: 176).

به عبارت دیگر سرنوشت فیلسوف و فلسفه با سرنوشت همه شهروندان و شهر گره خورده است و این مبنای طرح مقوله «مصلحت عمومی» است. معیار تمایز و برتری یک شیوه حکومت بر شیوه دیگر، انطباق آن با مصلحت مشترک شهروندان است و این مصلحت در نظر افلاطون، تقرر هر کس از اعضای پولیس در جایگاهی است که با سرشت و ماهیت وی سازگار است. آنچه از منظر بحث ما در اینجا مهم است، پیوند محکم و استوار فلسفه سیاسی افلاطون با پولیس و مقتضیات آن، به‌ویژه مصالح مشترک و عمومی شهر است.

ارسطو نیز مقوله مصلحت عمومی یا مشترک را در کانون ملاحظات فلسفی خود در باب سیاست جای می‌دهد. اما پیش از پرداختن به این بحث بهتر است دیدگاه ارسطو را در باب پولیس به نحوی کاملاً اجمالی بررسی کنیم. به زعم ارسطو، پولیس برای انسان، خصلتی هستی‌شناختی دارد؛ بدین معنا که هستی آدمی در زندگی در پولیس است که معنا می‌یابد و از منظر انسان‌شناسی فلسفی، زندگی در پولیس، مرز تمایز میان آدمی از موجودات فاقد لوگوس از یکسو و خدایان از سوی دیگر است. ارسطو در رساله «سیاست» اینگونه می‌نویسد:

«از این‌رو آشکار می‌گردد که پولیس پدیداری منطبق با طبیعت امور است و انسان بنا به سرشت و طبیعتش، موجودی شهری [پولیسی] است؛ و انسانی که بنا به طبیعتش و نه فقط از سر اتفاق، بی‌شهر [بی‌پولیس] باشد، یا فروتر از نوع بشر است یا فراتر از آن» (Aristototele, 1944: 9).

اینکه انسان بنا به طبیعت امور، موجودی شهری است، یعنی غایت او که همانا حصول سعادت از طریق عمل به فضیلت است، در پولیس محقق می‌گردد. بنابراین پولیس به لحاظ طبیعی مقدم بر فرد است و هر چند خیر پولیس همان خیر فرد است، از آنجا که سعادت فرد، تنها منوط به خیر پولیس است، پس پولیس بر فرد، تقدم شرفی

1. politeia

و منطقی دارد (ارسطو، ۱۳۸۱: ۴۷). تأکید بر این تقدم با بحث افلاطون که حاکی از درهم‌تنیدگی سرنوشت فیلسوف و دیگر اعضای پولیس بود، قابل مقایسه است و بیانگر اینکه نزد افلاطون و ارسطو، علی‌رغم همه اختلافات بنیانی، در این امر اتفاق نظر وجود دارد که آدمی موجودی است مدنی که سعادت و شقاوتش، موکول به نحوه‌ی مناسباتی است که در شهر او جریان دارد.

ضابطه‌ی اصلی و اساسی ارسطو در تمایز میان حکومت‌های مختلف، انطباق آنها با «مصلحت عمومی و مشترک» شهروندان و شهر است. «بنابراین آشکار است که قوانین شهروندی^۱ معطوف به مصالح عمومی و مشترک^۲ است که به درستی مطابق با عدالت مطلق شکل گرفته است و آن قوانین شهروندی که ناظر بر منافع و مصالح حاکمان است، قوانینی نادرست و منحرف از قوانین درست شهروندی به حساب می‌آیند» (Aristotle, 1944: 205).

پولیس‌اندیشی در دوره‌ی یونانی مآبی

(زوال پولیس عینی در عین تداوم استلزامات آن در حوزه‌ی سیاست)

گذار از جهان یونانی پولیس‌های مستقل و آزاد، به دولت‌های بسیار بزرگ با حکومت‌های مرکزی، ملازم با گذار از فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک به تفکر مسلط بر دوره یونانی مآبی بود. این تغییر و تحول بسیار سریع اتفاق افتاد. در کمتر از چهار دهه، که با به قدرت رسیدن فیلیپ دوم مقدونی در ۳۵۹ پیش از میلاد آغاز شد، پولیس‌های یونانی آزادی‌شان را از دست دادند، امپراتوری بزرگ ایران شکست خورد (۳۲۷-۳۳۴ ق.م) و دموکراسی در آتن از میان رفت (۳۱۹ ق.م). در این میان فقط دموکراسی نبود که از میان می‌رفت، بلکه استقلال پولیس‌ها از یکدیگر هم موضوعیتش را از دست داد (ویل دورانت، ۱۳۷۸: ۱۰۲۰-۱۰۲۱).

پس از مرگ اسکندر در ۳۲۳ ق.م، امپراتوری واحد مقدونی به سرعت به پادشاهی‌های موفق عصر یونانی، یعنی پادشاهی‌های مقدونیه، سوریه و مصر تجزیه شد؛

1. politeia

2. to koine sompheron

پادشاهی‌هایی که در نهایت به امپراتوری روم ملحق شدند. پادشاهی‌های مزبور برخلاف پادشاهی‌های منطبق با سنت پیشاکلاسیک در یونان، خصلتی مطلقه داشتند نه مشروطه. شاه از طریق نمایندگانی که برای پولیس‌ها معین می‌کرد، اقتدارش را به نحوی بلامنزاع اعمال می‌نمود و این برای یونانیان، تجربه‌ای تلخ به حساب می‌آمد (Gransey, 2008: 402).

با این حال شاهان مقتدری چون اسکندر مقدونی با آنکه برخاسته از سرزمینی فاقد فکر و فرهنگی شکوفا بودند، می‌کوشیدند تا بر فکر و فرهنگ و تربیت یونانی تأکید کنند. از مهم‌ترین این شهرها می‌توان به خود اسکندریه اشاره کرد. ساکنان یونانی این شهرهای تازه‌تأسیس، بر تربیت یا پایداری یونانی تأکید فراوان داشتند و آشکارا خود را برتر از ساکنان بومی آن مناطق تلقی می‌کردند. با این حال فلسفه سیاسی، چنان‌که در بخش پیشین به اجمال بررسی کردیم، در دوران اوج و شکوفایی‌اش، محصول بلاواسطه مناسبات فعال سیاسی و شهروندی بود و رشد و ترقی آن در زمانی که بحث آزاد درباره مسائل سیاسی متوقف شده بود، چندان محلی از اعراب نداشت. با وجود این فلسفه سیاسی از میان نرفت. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد برخی از مشایبان اوایل این دوره مثل تئوفراستوس، دیکائیارخوس و دمتریوس، به تدوین نظریه قانون شهروندی آنچنان که در سنت فکری یونان وجود داشت، اقدام کردند. در واقع تلاش در عرصه فلسفه‌ورزی سیاسی، به احتمال بسیار زیاد تا سده نخست پیش از میلاد یعنی آنگاه که امثال چیچرو و پولیبیوس به تدوین فلسفه سیاسی رومی مبادرت ورزیدند، وجود داشته است.

اما دوره یونانی‌مآبی، دوره‌ای بود برای خلاقیت در عرصه فلسفه اخلاق، نه فلسفه سیاسی و این خود حاکی از تحول در فلسفه سیاسی کلاسیک در یونان است. در تفکر کلاسیک، وجه اخلاقی از وجه سیاسی قابل تفکیک نبود. به عبارت دیگر انسان نیک، همان شهروند نیک محسوب می‌شد (همان: ۴۰۳). به عبارت دیگر فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق نزد فیلسوفان کلاسیک یونان، دو روی یک سکه به شمار می‌رفت. اما در دوره یونانی‌مآبی بین این دو جدایی افتاد. اپیکوریان و رواقیون هر دو بر فرد متمرکز شدند. غایات فرد که برای اپیکوریان، لذت و برای رواقیون نیک‌سرشتی بود، دیگر نه در عرصه

شهر، بلکه در دایره کل عالم محقق می‌شد. ضرورت و مسئولیت هر فرد در فلسفه رواقی، هماهنگ شدن با قوانین الهی طبیعت بود که بر کل جهان حکم می‌راند. در واقع ایده شهر کیهانی، ملهم از همین تصور بود.

اما آنچه برای بحث ما در این مقاله اهمیت دارد، این نکته است که «پولیس‌اندیشی به عنوان مبنا و شالوده فلسفه کلاسیک، نمی‌توانست به تمامی از صحنه کنار رود و اینک خود را در قالب شهر کیهانی بازتولید می‌کرد». به عبارت دیگر مفاهیم سیاسی متعارف و متداول مثل شهروندی، آزادی و بردگی از میان نرفتند، بلکه به عنوان مفاهیمی اخلاقی بازتعریف شدند و در «اجتماع کیهانی» جای خود را پیدا کردند. مهم‌تر از همه اینکه این مفاهیم هر چند با عصر یونانی‌مآبی مناسب داشتند، ابداع آن عصر به شمار نمی‌رفتند. آنها ابداع همان اجتماعی بودند که خالق آثار بزرگ فلسفه سیاسی کلاسیک بود. این نشان می‌دهد که زایش تأمل عقلانی و فلسفی در باب سیاست و اخلاق در یونان، در مقام *شریط/امکان* هر آن بحثی از این دست، محوریتش را حفظ نمود.

سنت جهان‌وطن‌گرایی^۱

چنان‌که گفتیم، یکی از تمایزات اصلی و اساسی میان اندیشه سیاسی در دوره یونانی‌مآبی و اندیشه سیاسی کلاسیک در یونان، گذر از پولیس‌اندیشی به گرایش‌های جهان‌وطنی بود. خاستگاه اصلی و اساسی گرایش‌های مزبور را باید در خود تفکر دوره کلاسیک به‌ویژه نزد برخی از سوفیست‌ها جست‌وجو کرد. برجسته‌ترین سوفیست از این حیث، آنتیفون است که با رد و نفی تمایز بنیادین میان بربر و یونانی، بر سرشت برابر همه آدمیان در بدو تولد تأکید می‌ورزید (Gagarin & Woodruff, 1995: 244).

هیپپاس نیز در هم‌پرسه «پروتاگوراس» اظهار می‌دارد که «خویشی آدمیان با یکدیگر، به اقتضای طبیعت است نه قانون» (یگر، ۱۳۷۶: ۴۳۵). چنین دریافتی بود که راه را برای بسط گرایش‌های جهان‌وطنی در دوره هلنیستی هموار ساخت. بنابراین مناقشات سوفیست‌ها در باب تلازم طبیعت با قانون را می‌توان آغازگاه زوال ایده پولیس، پیش از

1. cosmopolitanism

آنکه اسکندر در عمل آن را به محاق نابودی بکشاند، در نظر گرفت. لائرتیوس از دیوژن، بنیان‌گذار مکتب کلبی، نقل می‌کند که گفت: «من یک کاسموپولیتن هستم؛ یعنی شهروند کل عالم» (Laertius, 1925: 65). هر چند ایده جهان به مثابه یک کشور واحد را می‌توان در ادبیات کلاسیک سده پنجم پیش از میلاد نیز ملاحظه کرد، باید توجه داشت که پولیس یونانی در آن زمان چه به لحاظ عملی و چه به لحاظ نظری، شکل مسلط سازمان اجتماعی به حساب می‌آمد و از این‌رو تا این سبک و سیاق در عمل متحول نمی‌شد، ایده‌هایی از این‌دست به مثابه استثنائاتی بر قاعده باقی می‌ماند. اما با افول تاریخی - تمدنی پولیس‌های یونانی، شاهد بسط و گسترش این آموزه‌ها، به‌ویژه آموزه جهان‌وطن‌گرایی و قطع تعلقات هویتی نسبت به یک پولیس مشخص هستیم^(۳).

جهان‌وطن‌گرایی مکتب کلبی، بی‌تردید به نفی مناسبات مدنی به معنای متداول آن می‌پرداخت. دیوژن یک بی‌پولیس، بی‌خانمان، بی‌موطن و دوره‌گرد بود (همان: ۶۵). این همان چیزی بود که اپیکوروس نیز با استدلالی متفاوت بر آن تأکید می‌کرد. اپیکوروس با طرح این مدعا که خیر انسان، خیری شخصی است نه مشترک و عمومی، به مقابله با سنت فکر یونانی برخاست و اظهار داشت که خیر هر کس در لذت خود آن شخص نهفته است. بنابراین هر آنچه خارج از دایره لذت خود شخص باشد، فقط تا جایی موضوعیت دارد که در خدمت لذت شخص مزبور درآید (Brown, 2009: 493). نفی پولیس به عنوان محمل تحقق کنش شهروندی در قاموس کلاسیک، نه ضرورتاً، بلکه امکاناً می‌توانست به نفی خود کنش شهروندی یا سیاسی منجر شود.

اما نمی‌توان از وجوه ایجابی آموزه جهان‌وطن‌گرایی غفلت کرد. بسیاری از هواداران این آموزه هر چند بر عدم مداخله در امور سیاسی تأکید داشتند، نوع خاصی از سیاست را نیز به طور ضمنی تصدیق می‌کردند و این نکته در فهم اندیشه سیاسی فلوطین بسیار مهم و کلیدی است. نفی مداخله در امور سیاسی بدین معنا می‌توانست به مثابه چالشی با سیاست‌ورزی متداول تلقی گردد؛ چالشی که البته به انحای گوناگون نزد سقراط، افلاطون و ارسطو نیز قابل مشاهده بود. از سوی دیگر باید در نظر داشت که برخی از برجسته‌ترین رواقیون مانند چیچرو و تاحدودی سنکا، در زمره مهم‌ترین اندیشمندان

سیاسی قرار دارند و این بدین معناست که ضرورت سیاسی بودن به عنوان یکی از اساسی‌ترین مؤلفه‌های تفکر یونانی، نمی‌توانست به سادگی از میان برود. بنابراین نمی‌توان نفی مناسبات سیاسی را به همه نحله‌های فکری این دوره نسبت داد. پرسش اصلی این بود: آیا مرد حکیم یا فرزانه خردمند باید در امور سیاسی مداخله کند؟ اپیکوریان پاسخ می‌گفتند: خیر، مگر اضطرار او را وادار به مداخله کند. اما رواقیون پاسخ می‌گفتند: آری، مگر اضطرار او را از مداخله بازدارد (Schofield, 2008: 435-6). بسیاری از رواقیون در عین آنکه بر ممکن نبودن تحقق مدینه فاضله مبتنی بر قوانین جهان‌شمول الهی تأکید داشتند، در باب شرایط ایجاد شهری که حدی از عادلانه و برحق بودن را داشته باشد، به جد به تأمل می‌پرداختند (Schofield, 1999: 62).

فیلسوف رواقی با تأکید بر آموزه جهان‌وطن‌گرایی، بر ضرورت زیستن مطابق با سامان کیهانی یا به عبارتی عقل الهی^۱ مندرج در طبیعت صحه می‌نهاد و این ضرورتاً با فعالیت سیاسی منافات نداشت (Brown, 2009: 474). چیچرو در مقام نظریه‌پرداز برجسته جمهوری روم، در عین قبول آموزه جهان‌وطن‌گرایی، بر تمام مؤلفه‌های سنت فکر یونانی از حیث کنش شهروندی تأکید مجدد کرد. او با توجه به واقعیت امپراتوری روم باستان و از موضوعیت افتادن زندگی شهروندی در قالب پولیس، کوشید تا آموزه مزبور را در خدمت توضیح وضعیت جدید قرار دهد. به زعم وی، آدمیان به واسطه بهره‌ای که از عقل دارند، قادرند واجد قانون و عدالت باشند و از این‌رو همه آنان را باید شهروند یک شهر واحد به حساب آورد (Cicero, 1999: 113, 127).

برخورداری مشترک از عقل، انگاره‌ای است که در سنت فلسفه کلاسیک یونانی پرورده شد و در دوره یونانی‌مآبی و حتی پس از آن نیز به عنوان مؤلفه کلیدی فلسفه یونانی و حتی نفس امکان فلسفیدن، به قوت خود باقی ماند. از میان نرفتن تأمل در باب مناسبات سیاسی و در عین حال فراهم نبودن زمینه برای عمل به سیاست به شکل کلاسیک آن، موجبات طرح نظریه‌هایی را فراهم آورد که بعدها الهی‌دانان مسیحی از آن استفاده کردند. سنکا با طرح نظریه دوجمهور، راه را برای تدوین نظریه شهر خدا و شهر زمینی آگوستین هموار ساخت. نکته‌ای که به‌ویژه می‌تواند پرتویی بر مباحث ما بیفکند،

1. divine nous

مقایسه بسیار اجمالی میان دریافت این دو از تمایز مزبور است. تمایز سنکا در مقام یک فیلسوف رواقی که در بستر فکر یونانی تأمل می‌کند، به هیچ‌وجه نافی مناسبات مدنی در مقام امری *بالطبع* نیست. سنکا می‌نویسد:

«باید متوجه بود که در اینجا دو حوزه عمومی یا به عبارتی دو جمهوری وجود دارد؛ یکی از آنها بزرگ‌تر و حقیقتاً میان همگان مشترک است و آن جمهوری است که آدمیان و خدایان، هر دو را در برمی‌گیرد... و دیگر جایی که ما به حسب رویداد تولد به عضویت آن درمی‌آییم مثل آتن یا کارتاژ... برخی خود را همزمان وقف دو جمهور می‌کنند؛ برخی تنها به یکی از آن دو اشتغال دارند. ما می‌توانیم به جمهور دوم بعد از فراغت از خدمت به جمهور اول، خدمت کنیم و به نظر من این شیوه بهتر و درست‌تر است»
(Seneca, 1995: 175).

سنکا با تأکید بر اینکه «خیر برین، زیستن مطابق با طبیعت» است و «طبیعت ما را برای دو چیز - یعنی تأمل عقلانی در باب واقعیت و عمل کردن - پدید آورده است» (همان)، به اقتضای مبانی یونانی تفکر خود، بر ضرورت *بالطبع* عمل سیاسی در جمهور کوچک تأکید می‌ورزد. شهر راستین سنکا، شهری در ناکجا نیست و این در حالی است که آگوستین با طرح الگویی مشابه الگوی سنکا، به تدوین «شهر خدا» در ناکجا دست می‌یازد (Brown, 2009: 476) و این تدوین وی را بر آن می‌دارد که به نفی اصالت مناسبات مدنی و سیاسی در شهر زمینی حکم کند. نزد آگوستین، انسان در بهترین حالت، موجودی *بالطبع* «اجتماعی» است نه سیاسی (Augustine, 1998: xvii) و این وجه «اجتماعی» تنها در شهر خدا به معنای دقیق کلمه محقق می‌گردد، نه در شهر زمینی.

تأملات چیچرو و سنکا در بستر فکر یونانی صورت می‌پذیرد و این تاحدی البته درباره فلوطین، فیلسوف نوافلاطونی نیز صادق است. در سوی دیگر آگوستینی قرار دارد که چونان برخی متکلمان تمدن اسلامی در سده‌ها پس از آن، نه با توجه به مقدمات مشترک عقلی، بلکه با توجه به گزاره‌های دینی و مفروضات کلامی استدلال می‌کند. عدم ابتدای بر مقدمات مشترک عقلی نزد این دسته دوم سبب می‌شود که طرح بحث از

مناسبات مدنی نیز به عنوان یکی از نتایج پذیرش لوگوس مشترک، به شکلی «معنادار» ممکن نباشد؛ ویژگی‌ای که پرداختن به آن می‌تواند موضوع مقاله‌ای دیگر قرار گیرد.

نظریه پادشاهی و نظریه قانون شهروندی

از مهم‌ترین پیامدهای تغییر شرایط سیاسی در دوره هلنیستی، ظهور پادشاهی‌هایی به سبک و سیاق پادشاهی‌های ایرانی و مصری در حوزه تمدنی یونان بود. در این دوره، رساله‌هایی فراوانی با عنوان «در باب پادشاهی» به رشته تحریر درآمد که در آن کوشش می‌شد تا ویژگی‌های پادشاه مطلوب بررسی شود. از سوی دیگر سنت نظریه قانون شهروندی با ابتنای بر آثار افلاطون و ارسطو، همچنان ادامه یافت. با تغییر و تحول در حوزه مناسبات سیاسی، تأمل در نهادهای سیاسی اهمیت زیادی یافت و مشایبان و رواقیون با بسط نظریه قانون شهروندی و تأکید بر تعادل میان قوا، می‌کوشیدند تا از بروز پادشاهی‌های سرکوبگر و استبدادی جلوگیری کنند (Hahm, 2008: 458).

سنت سیاست‌نامه‌نویسی در این دوره که چنان‌که گفتیم متأثر از سنت‌های ایرانی و مصری بود، با هدف تربیت^۱ پادشاهان و تدوین طرحی از شاهی آرمانی شکل گرفت. یکی از مهم‌ترین متون این دوره، «نامه به اسکندر کبیر» است که به ارسطو نسبت داده شده و در مجموعه آثار ارسطو طبقه‌بندی می‌شد. صحت و سقم این انتساب چندان محل بحث ما نیست، زیرا مراد ما فهم نظریه پادشاهی متداول در دوره یونانی‌مآبی است. با این حال باید گفت که برخی این اثر را از جمله رساله‌های آغازین خود ارسطو می‌دانند که در دوره‌های بعد، جای خود را به آثاری جدی‌تر و فلسفی‌تر درباره این موضوع داده است. اما رأی غالب این است که اثر مزبور در سده سوم پیش از میلاد و زمانی پس از مرگ ارسطو به رشته تحریر درآمده است (Aristotle, 1957: 258).

در آغاز این رساله کوچک، بحث از تمایز میان حکومت‌های دموکراتیک و پادشاهی مطرح می‌شود. در حکومت‌های دموکراتیک، مرجعیت با قانون است، اما در حکومت‌های پادشاهی، این عقل یا لوگوس است که مصدر امور قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر در حکومت دموکراتیک، مبنای تصمیم‌گیری و عمل، قانون مشترک و در حکومت

1. Paideia

پادشاهی، تدبیر عقلانی پادشاه است (Aristotle, 1957: 267-269).

نکته کلیدی در اینجا مبنای عقلی بحثی است که در این رساله مطرح شده و دال بر تفسیر مضامین سیاستنامه‌ای با توجه به بستر فلسفه‌ورزی در باب سیاست، در حوزه فکر یونانی است. پادشاه دست‌کم در عالم نظر، فعال مایشاء نیست، بلکه به جای تقید به قانون مشترک، به مبانی عقلی التزام دارد؛ مبانی‌ای که خود به نوعی خصلتی عام و جهان‌شمول دارد. پادشاه آرمانی مورد نظر، نه با پادشاه مطلق‌العنان سنن حکومتگری شرقی، بلکه با حاکم آرمانی افلاطونی که با توجه به مثال خیر در مرتبه‌ای ورای قانون قرار می‌گیرد، قابل قیاس است (Hahm, 2008: 459). محوریت لوگوس یا گفتار عقلانی در اینجا همان مؤلفه‌ای است که مقوم اصلی فلسفه فلوپین و در نهایت تضمینات سیاسی فلسفه اوست.

درباره نظریه قانون شهروندی و تحولات آن، بهترین منبع موجود، «تواریخ پولیبیوس» است. از مهم‌ترین نکاتی که در بحث پولیبیوس مطرح می‌شود، ضرورت رضایت و توافق شهروندان است و او صراحتاً اشاره می‌کند که تبعیت شهروندان از حاکم یا حاکمان به هیچ‌روی نباید مبتنی بر ترس باشد (Polybius, 1979: 281). پولیبیوس با تدوین الگویی برای فهم تغییر و تحول در نظام‌های حکومتی، می‌کوشد تا تحولات صورت‌گرفته در دوره یونانی‌مآبی را با توجه به معیارهای نیکی و بدی حکومت‌ها توضیح دهد که پیشتر از سوی افلاطون و ارسطو مورد ملاحظه قرار گرفته بود. بهترین قانون شهروندی از نظر وی، قانونی است که از خیرات انواع نظام‌های حکومتی یعنی پادشاهی، آریستوکراسی و دموکراسی، در آن نشانی باشد. او قوانین اسپارت را که به دست لیکورگوس بنیاد نهاده شد، نمونه‌ای بارز از چنین قوانینی قلمداد می‌کند (همان: ۲۸۹). تأکید بر قوانین اسپارت از آن‌رو اهمیت فراوانی دارد که به زعم بسیاری از شارحان، افلاطون در هم‌پرسه *قوانین*، به قوانین شهروندی اسپارت نظر دارد و از سوی دیگر چنان‌که خواهیم دید، بخش مهمی از تضمینات سیاسی فلسفه فلوپین ناظر بر هم‌پرسه *قوانین* افلاطون است. بنابراین در ردیابی سنتی که از فلسفه سیاسی کلاسیک یونان به دوره هلنیستی و سپس به فلوپین می‌رسد، همواره باید نقش هم‌پرسه *قوانین* را در نظر داشت.

فلسفه افلاطونی و فیثاغوری

از میان همه نحله‌هایی که به نوعی در فلسفه‌پردازی فلوطین مدخلیت داشتند، یکی از مهم‌ترین و نزدیک‌ترین آنها، فلسفه افلاطونی و فیثاغوری بود. معمول این است که نویسندگان افلاطونی را از ایودوروس (۲۵ ق.م) تا زمان ظهور فلسفه نوافلاطونی به دست فلوطین، پیروی «فلسفه افلاطونی میانه» نام‌گذاری می‌کنند. این نکته البته یک طبقه‌بندی تاریخ‌نگارانه است که نمی‌توان آن را خالی از اشکال دانست (Centrone, 2008: 558).

اصطلاح فلسفه «نوافلاطونی» نیز دچار همین معضل است. این تقسیم‌بندی‌ها از سوی مورخان دوره جدید برای توضیح رویدادهای گذشته جعل شده است. فیلسوفان موسوم به افلاطونیان میانه یا نوافلاطونی خود را نه با این عناوین، بلکه صرفاً پیرو فلسفه افلاطونی قلمداد می‌کردند (Emilsson, 1999: 359). افلاطونیان این دوره عموماً نشان می‌دهند که چه در اصطلاحاتی که به کار می‌گیرند و چه از حیث دیدگاه‌ها و نظریه‌ها کاملاً متأثر از نحله‌هایی چون مشاییان و رواقیون هستند. به موازات مکتب افلاطونی میانه، نحله فیثاغوری شکل گرفت که به آسانی قابل تمایز از نحله افلاطونی نیست (همان: ۳۵۸). همه این گرایش‌ها به نوعی بر فلسفه فلوطین و تضمینات سیاسی آن اثربخش بود.

نقطه اشتراک همه گرایش‌های افلاطونی، سرسپردگی‌شان به کانون مواضع «راست‌کیشانه» افلاطونی بود که به زعم آنان در بسیاری از موارد به دست ارسطوییان و دیدگاه‌های رواقی آلوده شده بود (Centrone, 2008: 558). آنچه گفتیم به معنای آن نیست که افلاطونیان بهره‌ای از مکاتب معارض خود نداشتند، بلکه دال بر وجود مرزبندی‌هایی است که زمینه را برای برقراری تمایز میان نحله‌های مزبور فراهم می‌سازد. التقاطی شدن فلسفه در این دوره به بهترین نحو در مقایسه فیلون اسکندرانی و پلوتارک آشکار می‌گردد؛ دو نویسنده‌ای که علی‌رغم داشتن وجوه مشترک بسیار و تعلق به فلسفه افلاطونی، در برخی مواضع فاصله فراوانی از یکدیگر می‌گیرند. ما در ادامه به توضیح کاملاً اجمالی مفروضات سیاسی فیلون اسکندرانی، به عنوان نمونه‌ای برجسته

از فلسفه‌ورزی سیاسی اصحاب فکر افلاطونی در آن دوره دست خواهیم یازید. تثبیت غلبه و برتری روم بر بخشی از جهان در سده‌های نخست میلادی، شرایط مناسبی را برای شکوفایی اندیشه سیاسی رقم زد. به عبارت دیگر اجتناب‌ناپذیر بودن ظاهری سلطه امپراتوری روم، حوزه تأمل سیاسی را به شدت محدود ساخت. همین امر باعث شد تا اندیشه سیاسی در این دوره مابین عمل‌گرایی محتاطانه و ایدئالیسم تماماً نظری در نوسان باشد. فیلون و پلوتارک، هر دو فعالیت سیاسی پررنگی داشتند؛ فعالیتی که لاجرم ملاحظات عمل‌گرایانه را اجتناب‌ناپذیر می‌ساخت. اما از سوی دیگر آنان به واسطه خصلت افلاطونی فلسفه نظری‌شان، مفرداتی را پذیرفته بودند که هر چند نظامی تام و تمام از اندیشه سیاسی به شمار نمی‌رفت، چارچوبی بود که می‌توانست حامل یک اندیشه سیاسی تماماً نظری و بی‌التفات به شرایط انضمامی سیاست در امپراتوری روم به نظر برسد (Centrone, 2008: 559).

تمایز اساسی افلاطون میان دو سامان واقعیت، یعنی حوزه معقولات یا حوزه الهی صورت لایتغیر از یکسو و حوزه محسوسات یا عالم شدن از سوی دیگر، الگوی اساسی فلسفه‌ورزی افلاطونیان و فیثاغوریان در باب سیاست بود. بر اساس تمایز مزبور، جهان محسوسات که سیاست عملی نیز بخشی از آن به شمار می‌رفت، می‌بایست تا سرحد امکان با الگوی جهان معقول مطابق گردد. بهترین انگاره برای تدوین چنین طرحی از حیث بحث در اندیشه سیاسی، انگاره فیلسوف - شاه افلاطون بود که اقبال به آن حتی نزد بسیاری از فیلسوفان غیر افلاطونی آن دوره، مشهود و آشکار است. پادشاه از این حیث نماینده خداوند (زئوس) روی زمین و مظهر لوگوس الهی است. این ایده هر چند می‌توانست واجد خاستگاهی غیر یونانی باشد، در بستر فکر و فلسفه یونانی بسط یافت و این از منظر بحث ما در این رساله اهمیت فراوانی دارد. ایده مزبور در دل سنت فکری یونانی، صورت‌بندی «فلسفی» شد. بر اساس صورت‌بندی یادشده، پادشاه موظف بود نظم الهی را در این جهان محقق سازد.

هر چند فیلون در برخی از آثار خود و برای جلوگیری از تعقیب و آزار یهودیان، ملاحظات عمل‌گرایانه سیاسی را الگوی خود قرار می‌دهد، به محض بازگشت به آثار تأویلی وی مشاهده می‌کنیم که او به ارائه دریافتی نظری یا به عبارتی کیهان‌شناختی از

مناسبات سیاسی مبادرت می‌ورزد. به زعم وی کیهان، کامل‌ترین اثر پدر، یعنی خداوند است. به بیان رواقی فیلون، کیهان شهر بزرگی است که بر اساس قانون بنا شده است و تدبیر آن بر عهده پادشاه بزرگ عالمیان است که به عدالت بر آن حکم می‌راند (Philon, 2002: 29). فیلون در رساله «در باب فرشتگان» از شهودی سخن می‌گوید که از اعماق نفس وی برآمده است و حاکی از آن است که:

« درون خداوند حی و راستین، دو قدرت برتر و بنیادین وجود دارد: نیکی و مرجعیت/ اقتدار. او با نیکی خود همه‌چیز را خلق کرد و با مرجعیت/ اقتدار خویش بر هر آنچه خلق کرده بود، پادشاه (باسیلیوس) شد. و آنچه میان این دو قدرت جای داشت و آن دو را به یکدیگر می‌پیوست، عقل (لوگوس) بود و اینکه خداوند در عین حاکم بودن، نیک هم به شمار می‌آید، مرهون همین عقل است» (همان: ۲۷).

به زعم فیلون، خالق و حاکم جهان، واضع قانون آن نیز هست و قانون وی، لوگوس طبیعت است. جهان از این منظر که آشکارا منطری شبه‌رواقی است، یک سیاست و یک قانون بیشتر ندارد و از این‌روی آدمی در وهله نخست، شهروند جهان است و سپس شهروند دیگر شهرها (همان: II۴۸).

از این منظر فعالیت سیاسی در مقایسه با پرداختن به امور الهی، اهمیت ثانوی دارد. خود فیلون هوادار زندگی متاملانه فارغ از مناقشات سیاسی است، اما به این نکته نیز اشاره می‌کند که بهترین شکل زندگی تنها زمانی حاصل می‌آید که شخص ابتدا دریافتی نیک از عرصه‌ی مناسبات سیاسی به دست آورده باشد. این نکته اهمیت فوق‌العاده زیادی دارد، زیرا فلوپتین نیز بعدها در عین فروکاستن از اهمیت مناسبات مدنی، آن را به عنوان مرحله‌ی نخست الهی شدن به نوعی ضروری قلمداد می‌کند (Centrone, 2008: 564).

با این حال سیاست مزبور می‌توانست و در وجه آرمانی‌اش می‌بایست با التفات به مرتبه‌ای والاتر، یعنی تقلید از حکومت شاهانه خداوند بر کیهان محقق گردد. در واقع الگوی مزبور به راحتی راه را برای طرح نظریه‌ی پادشاه واضع قانون هموار می‌کرد؛ نظریه‌ای که با توجه به آیین یهودی فیلون می‌توانست با جایگاه موسی به عنوان

پادشاهی که قوانین الهی را برای تدبیر امور اجتماع وضع می‌کند، سازگار باشد. او با صورت‌بندی فلسفی نبوت موسی و با عنایت به نظریه فیلسوف‌شاه افلاطون می‌نویسد:

«از این‌رو برخی می‌گویند... تنها راهی که شهرها با قدم نهادن در آن می‌توانند انتظار داشته باشند که سعادت‌مند می‌گردند، این است که یا شاهان فلسفه بیاموزند، یا فیلسوفان قدرت اجرایی را در دست گیرند»

(Philon, 2002: II 2).

نکته کلیدی در اندیشه سیاسی فیلون که به زعم ما توضیح‌دهنده تمایز میان تفکر فلسفی و کلامی نیز هست، نفی رابطه مبتنی بر زور و اجبار و تأکید بر فضایل پادشاه است که علی‌الاصول از جمله موارد اندیشه سیاسی یونانی است که چنان‌که گفتیم، مصلحت عامه را همواره در کانون توجهاتش قرار می‌داد. فیلون در رساله «در باب زندگی موسی» چنین می‌نویسد:

«از میان همه این مردمان، موسی برگزیده شد و اقتدار و حکومت بر دیگران را به دست گرفت، اما نه مانند برخی حاکمان که از طریق زور و اجبار و سپاه یا نیرنگ و دسیسه به قدرت می‌رسند... بلکه وی به خاطر فضایل و برتری‌هایش بود که برای این منظور برگزیده شد... وقتی او به قدرت دست یافت، برخلاف دیگران، قدرت خانواده خود یا پسرانش را زیاد نکرد... زیرا وی تغییرناپذیرترین مسئله پیش رویش را همواره در ذهن داشت و آن منفعت اتباعش بود» (همان: II 48).

در واقع نزد فیلون نیز مانند اسلاف یونانی‌اش، کسب فضایل فکری و اخلاقی و رعایت مصلحت عامه، از جمله پیش‌شرط‌های زمامداری به حساب می‌آمد. در واقع ظرافت بحث در اینجا است که هر چند فیلون در مقام یک فیلسوف یهودی به نبوت راستین موسی و نیابت وی از سوی خداوند برای حکومت بر مردمان باور دارد، می‌کوشد تا این باور را به سیاق تلاشی که بعدها از سوی فیلسوفان اسلامی سرزد، توجیه و تبیین فلسفی کند. استدلال‌های فلسفی فیلون برای صورت‌بندی پدیدار نبوت، استدلال‌هایی صرفاً ابزاری نیست که به درون باور دینی وی راه نیابد و تنها سر و شکلی عقلی به آن

بدهد، بلکه استدلال‌هایی است که او تلاش می‌کند اساس باور دینی خود را بر شالوده‌های آن استوار سازد. هر چند نمی‌توان از خصلت شبه‌کلامی برخی از استدلال‌های وی به آسانی غفلت کرد، تأثیر وی بر فیلسوفان بی‌اعتقاد به ادیان ابراهیمی از جمله خود فلوطین، البته در مقام یک فیلسوف و نه باورمند به دینی خاص، انکارناپذیر است.

چنان‌که در ادامه خواهیم دید، خصلت مهم پادشاه راستین که همان قانون‌گذاری بر اساس لوگوس الهی است، از جمله آموزه‌های فیلون برای صورت‌بندی فلسفی نبوت موسی بود^(۴) که کسانی چون فلوطین بعدها آن را نه در پرتوی شریعت یهودی یا مسیحی، بلکه با توجه به هم‌پرسه‌قوانین افلاطون به کار گرفتند، تا طرح مطلوب خود را در باب سامان سیاسی تدوین کنند.

نتیجه‌گیری

بنابراین روشن است که اندیشهٔ سیاسی یونانی به طور عام و فلسفه سیاسی کلاسیک یونان به طور خاص که با افلاطون و ارسطو به اوج شکوفایی نائل آمد، اندیشه و فلسفه‌ای پولیس‌محور است که فارغ از مناسبات و مقتضیات مدنی قابل فهم نیست. این نکته از آن‌رو واجد اهمیت است که حتی خوانش‌های کاملاً مغایر با یکدیگر از فلسفه سیاسی یونان، در نهایت پولیس و مناسبات آن را به عنوان اصلی‌ترین مبنای فهم ساختار خاص تأملات سیاسی در آن دوره برجسته می‌سازد. از این منظر تحلیل زمینه‌محور شارحانی چون کوئینتن اسکینر و مکتب موسوم به کمبریج تلاش می‌کند تا ربط و نسبتی میان گزاره‌های افلاطون و ارسطو با مصادیق زمینه‌ای آن در شرایط سیاسی آن روزهای آتن برقرار سازد؛ نسبتی که قرار است پرده از حقیقتی سیاسی در متون این نخستین فیلسوفان تاریخ بردارد.

در مقابل شارحان دیگری چون لئو اشتراوس و شاگردانش در مکتب شیکاگو، وقتی می‌خواهند از تفسیر خلاف‌آمد خود از فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو سخن بگویند، راهی نمی‌یابند جز آنکه با برقراری تقابل میان فیلسوف و شهر، آن را به مبنای تحلیل‌های پر پیچ و خم خود از آثار فلسفه سیاسی در آن دوره تبدیل سازند.

نکته مهمی که درک فلسفه سیاسی یونانی به طور خاص و فلسفه سیاسی قدمایی به معنای اعم، بدون آن امکان‌پذیر نخواهد بود این است که تأمل قُدمای در باب «امر سیاسی» به نوعی از تأمل آنها در باب شهر یا پولیس قابل تفکیک نبوده است. شهر یا پولیس از این منظر می‌تواند نمودگار و نماد بسیاری از ویژگی‌های حتی متعارض در تفسیرهای مختلف باشد. یک بار می‌توان با ابتدای بر رویکردی زمینه‌گرایانه^۱، شهر یا پولیس را در معنای عینی و ملموس آن مورد ملاحظه قرار داد و اصالت تأملات فلسفی فیلسوفان قدمایی در تمدن‌های مختلف را با توجه به نسبت آنها با واقعیات ملموس و عینی پولیس سنجد (یعنی رویکردی که اصحاب مکتب کمبریج تلاش می‌کنند تا با تکیه بر آن، تفسیری از سرشت و ماهیت فلسفه سیاسی کلاسیک در تمایزش از فلسفه سیاسی مدرن به دست دهند) و یک بار می‌توان پولیس‌اندیشی نزد فیلسوفان سیاسی کلاسیک را از منظر متن‌گرایانه^۲، تلاش و تمهیدی در اساس سیاسی از سوی فیلسوفان قدمایی برای برقراری نسبتی مطمئن میان آموزه‌های براندازانه آنها از یکسو و معتقدات و دیدگاه‌های شهر یا پولیس از سوی دیگر در نظر آورد. آنچه مدعای اصلی این مقاله بوده است، از هر دو حیث، مدعایی است قابل دفاع؛ زیرا در هر دوی این رویکردها، فلسفه سیاسی قدمایی بدون التفات به مقوله پولیس، غیر قابل فهم باقی خواهد ماند.

پی‌نوشت

۱. سیاست را در اینجا به معنای موسعش که دال بر هرگونه روابط میان حاکم و محکوم، یا روابط میان دولت‌ها و حکومت‌های مختلف باشد، به کار نمی‌بندیم. مراد ما از سیاست در اینجا معنای خاص و محدودی است که در ادامه به توضیح آن مبادرت خواهیم کرد. از این‌رو هرگاه همین معنای خاص و محدود را از سیاست مد نظر داشته باشیم، آن را داخل گیومه قرار می‌دهیم. برای بحثی دربارهٔ ابداع «سیاست» از سوی یونانیان ر.ک:

Finley, 1983: 53; Cartledge, 2007: 161-166

۲. فهم این نکته با توجه به فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی و فقدان مبنایی برای

1. contextual
2. textual

پولیس‌اندیشی، آسان‌تر می‌شود. تا آنجا که برخی از شارحان اندیشه سیاسی در اسلام، به بزرگ‌ترین فیلسوف سیاسی در اسلام یعنی فارابی، لقب «افلاطون بدون پولیس» داده‌اند (Black, 2005: 57).

۳. آریستیپوس، خود را به هیچ قانون شهروندی مشخصی مقید نمی‌دانست. او اظهار می‌کرد که من یک بیگانه‌ام (Konstant, 2008: 473).

۴. فیلون در رساله در باب یوسف با برقراری تمایزی مهم میان «سیاست‌مدار» و «پادشاه قانون‌گذار»، اظهار می‌دارد که یوسف نبی را می‌باید یک سیاست‌مدار دانست که ویژگی اصلی آن وساطت میان شهروند منفرد و پادشاه است. اما به زعم فیلون، شاه آرمانی قانون‌گذار، کسی چون موسی است که هر چند در بسیاری از موارد با دیگر آدمیان یکسان است، از آن حیث که پادشاه مردمان است، تصویری از الوهیت خداوندی است. بنگرید به: Philon. On Joseph³⁵, 148.

منابع

- ارسطو (۱۳۸۱) اخلاق نیکوماخوسی، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، دانشگاه تهران.
----- (۱۳۸۶) سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، علمی و فرهنگی.
اشتراوس، لئو (۱۳۷۳) حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگه.
----- (۱۳۸۱) فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
توسیدیدس (۱۳۷۷) تاریخ جنگ‌های پلوپونزی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
طباطبایی، جواد (۱۳۸۳) زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.
ویل دورانت (۱۳۷۸) تاریخ تمدن (یونان باستان)، گروهی از مترجمان، تهران، علمی و فرهنگی.
یگر، ورنر (۱۳۷۶) پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، تهران، خوارزمی.
یونسی، مصطفی (۱۳۸۷) نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه زبان افلاطون، تهران، فرهنگ صبا.

- Arendt, H. (1958) *Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press.
Aristotle, (1944) *Politics*. With An English Translation By H. Rackham. Harvard University Press.
Aristotle. (1957) *Rhetorica Ad Alexandrum*. With an English Translation by H. Rackham. The Loeb Classical Library.
Augustine. (1998) *The city of God*. Translated by R. W. Dyson. Cambridge University Press.
Balot, Ryan K. (2009) "Rethinking the History of Greek and Roman Political Thought" in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Edited by Ryan K. Balot. Wiley-Blackwell.
Barker, Ernest. (1960) *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*. University Paperbake.
Black, Antony. (2005) *The History of Islamic Political Thought (From the Prophet to the Present)*. Edinburgh University Press.
Brown, Eric. (2009) "False Idles: The Politics of the "Quiet Life"" in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Edited by Ryan K. Balot. Wiley-Blackwell.
Centrone, Bruno, (2008) "Platonism and Pythagoreanism in the Early Empire". in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Edited by Christopher Rowe. Cambridge University Press.
Constant, B. (2010) "The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns", Copyright ©2010–2015 All rights reserved. Jonathan Bennett.
Cartledge, Paul. "Democracy, Origin of: Contribution to Debate" in *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Kurt A. Raaflaub, Josiah Ober, and Robert W. Wallace. University of California Press. 2007. p161-166.
Cicero, Marcus Tullius (1999) *On the Commonwealth and On the Laws*. Edited by

- James E. G. Zetzel. Cambridge University Press.
- De Romilly, J.(2002) *The Great Sophists in Periclean Athens*. Translated by Janet Lloyd. Clarendon Press. Oxford.
- Dillon, J and Gergel T. (2003) *The Greek Sophists*. Penguin Books.
- Emilsson, K. (1999) "neo-platonism" in *Routledge History of Philosophy Volume II From Aristotle to Augustine* Edited By David Furley. Routledge.
- Finley, M. (1983) *Politics in the Ancient World*. Cambridge University Press.
- (1984) *The legacy of Greece*, Oxford University Press.
- Gagarin, M and Woodruff, P. (1995) *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge University Press.
- Goldhill, Simon.(1986) *Reading Greek Tragedy*. Cambridge University Press.
- Gransley, Peter. (2008) "Introduction: the Hellenistic and Roman periods" in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Edited by Christopher Rowe. Cambridge University Press.
- Hahn, David. E. (2008) "Kings and constitutions: Hellenistic theories" in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Edited by Christopher Rowe. Cambridge University Press.
- Konstan, David. (2009) "Cosmopolitan Traditions" in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Edited by Ryan K. Balot. Wiley-Blackwell.
- Laertius, Diogenes (1925) *Lives of Eminent Philosophers*, Loeb Library.
- Philon. (2002) *The Works of Philon: complete and unabridged*. Translated by C. D. Yonge, Hendrickson Publishers Marketing.
- Plato, (1991). *The Republic of Plato*, Translated with notes and an interpretive Essay by Allan Bloom, Basic Books.
- Polybius. (1979) *The Histories*. Vol III. Book iv. Loeb Classical Library.
- Rowe, Christopher. (2008) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge University Press.
- Schofield, Malcolm. (1999) *The Stoic Idea of the City*. With a New Forward by Martha C. Nussbaum. The University of Chicago Press.
- (2008) "Epicurean and Stoic political thought " in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Edited by Christopher Rowe. Cambridge University Press.
- Seaford Richard, (2006) *Dionysos: Gods and Heroes of the ancient world*, Rutledge.
- Seneca, (1995) *Moral and Political Essays*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge University Press.
- Strauss, Leo. (1989) "On Classical Political Philosophy". In *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Selected and Introduced by Thomas L. Pangle. The University Of Chicago Press.
- Winton R. I. and Garnsey , P. (1984) "Political Theory" in *Greek Legacy*. Edited by M. Finley. Oxford University Press.
- Zelenak, M. (1998) *Gender and Politics in Greek Tragedy*. Peter Lang.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۶: ۳۱-۵۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۵/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

مسئله روش در خوانش آثار افلاطون

عبدالرسول حسنی فر*

چکیده

برخلاف سقراط که در طول عمرش هیچ نوشتی و به تعالیم شفاهی بسنده کرد، افلاطون با نگارش مجموعه آثاری با موضوعات مختلف، جزء بزرگ‌ترین نویسندگان و ادیبان به شمار می‌رود. افلاطون در طول حیات خود پیوسته در حال نوشتن بود و تنها مرگ، قلم از دست او گرفت. حاصل این دوران دراز نویسندگی، مجموعه آثاری است با موضوعات و عناوین مختلف از تعریف فضایل اخلاقی چون دین‌داری و شجاعت و خویشتن‌داری گرفته تا بحث‌های فلسفی دربارهٔ عالم و نفس و ایده و دیدگاه‌های سیاسی دربارهٔ شهر، قانون و حکومت. دربارهٔ هر یک از این موضوعات نیز افلاطون در طول حیات خود چندین اثر را با عناوین مختلف نوشته است که زمان نگارش و ترتیب آنها نیز به طور دقیق مشخص نیست. به طور نمونه او دربارهٔ سیاست و ادارهٔ شهر هم «جمهور» و هم «سیاست‌مدار» و «قوانین» را نوشته است.

مجموعه این آثار متنوع با موضوعات مختلف، خوانش و فهم آنها را از جهاتی با مشکلات و دشواری‌هایی روبه‌رو ساخته است که همین دشواری منجر به سوءبرداشت‌هایی از تفکر افلاطون شده است. راه پرهیز از چنین سوءفهم‌هایی در گرو دانستن چگونگی مواجهه با این متون کلاسیک و ملزومات خوانش آن است. با توجه به تفاوتی که در روش خوانش و مواجهه با متن و موضوع در دوره کلاسیک با موضوعات و مسائل امروزی وجود دارد، این مقاله تلاش می‌نماید تا پیش از بحث در اندیشه و تفکر افلاطون، مسئلهٔ چگونگی مواجهه و خوانش آثار او را مورد توجه قرار دهد، تا از این دریچه با بررسی سبک و شیوهٔ نویسندگی افلاطون، پیچیدگی و چندسویگی متن او، فضای نمایشی شهرهای یونان، کاربرد

اسطوره و تمثیل و تأثیر فضای سیاسی - اجتماعی، راهی بر خوانش آثار او ارائه نماید. ملزومات چنین خوانشی نشان می‌دهد که در فهم آثار افلاطون بیش از آنکه پنهان‌نگاری اشتراوس قابل استفاده باشد، می‌تواند مواجهه پرسشگرانه و هرمنوتیکی با متن به کار آید.

واژه‌های کلیدی: افلاطون، پولیس‌محوری، تمثیل، مواجهه هرمنوتیکی و گادامر.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائلی که هر محقق در پژوهش و تحقیق در اندیشه دوره کلاسیک با آن روبه‌رو است، چگونگی مواجهه محقق با موضوع مورد پژوهش است. به سخن دیگر در پژوهش‌هایی از این دست که مواجهه محقق با متن و متفکری است سال‌ها دور از او، چه رویکرد و روشی باید اتخاذ گردد تا هم اعتبار خود متن و بستر فکری و اجتماعی اندیشمند مورد توجه قرار گیرد و هم معنایی معتبر باشد برای محقق که در زمان کنونی با چنین متنی روبه‌رو است.

بدون تردید این روش خوانش و مواجهه با متن و موضوع در دوره کلاسیک، تفاوت‌های عمده‌ای با پژوهش در موضوعات و مسائل امروزی دارد. این تفاوت در خوانش هم‌پرسه‌های افلاطون دوچندان به نظر می‌آید، هم از لحاظ مواجهه با خود نویسنده‌ای ادیب که در دوره حیات خود حجم عظیمی از آثار در موضوعات مختلف را به جای گذاشته است و هم شیوه و شکل خاص این آثار در قالب گفت‌وگو در پولیس یونانی. به عبارت دیگر هم مایه‌های ادبی و فکری افلاطون، آثار او را متمایز از دیگران می‌ساخت و هم زندگی در فضای نمایشی شهرهای یونان، چنین اقتضایی را طلب می‌کرد.

حاصل این دو به متون و آثاری انجامید توأم با پیچیدگی‌ها و لایه‌های مختلف، چنان‌که از نظر «توماس زلزاک»، افلاطون را در ردیف معدود متفکرانی قرار می‌دهد که هم به شکل و صورت توجه کرده است و هم موضوع و محتوا. به زعم او برای افلاطون، شکل ارائه موضوع و محتوا به طور مستقیم دارای ارتباط متقابل هستند، به طوری که فهم درست شکل گفت‌وگو منوط و در ارتباط با فهم درست مفهوم افلاطونی از فلسفه است (Szlezak, 1999: 4).

خوانش هر یک از آثار افلاطون منوط به در نظر گرفتن این ارتباط متقابل و ویژگی‌های این آثار است که در روش خوانش باید مورد توجه قرار گیرد. با توجه به اهمیت و جایگاه اندیشه افلاطون، از این جهت دست یافتن به روشی که بتوان با بهره‌گیری از آن به فهم درستی از اندیشه او دست یافت، اهمیت بسیاری دارد و مسئله‌ای است که پیش از هر پژوهشی در اندیشه او باید به آن پاسخ داده شود. موضوعی که به زبان فارسی کمتر به آن پرداخته شده است، به طوری که اکنون اثر مستقلی درباره چگونگی خوانش آثار افلاطون وجود ندارد و اکثر پژوهشگران این حوزه

مستقیماً به خود اندیشه افلاطون و موضوعات مرتبط با او مانند عدالت، حکومت، فضیلت و... پرداخته‌اند و بررسی روش خوانش آثار او و چگونگی مواجهه با متن او مغفول واقع شده است.

بر این اساس این مقاله تلاش دارد خود آثار افلاطون و روش خوانش آنها را بررسی کند، تا از دریچه این بررسی، روشی متناسب با این آثار در جهت فهم درست آنها ارائه گردد. به عبارت دیگر با توجه به تفسیرها و برداشت‌های مختلف از آثار افلاطون و موضوعات مورد بررسی در آنها، این مقاله یک گام به عقب نهاده است و سعی دارد روش مواجهه با این آثار و ملزومات خوانش درست آنها را بررسی کند. با توجه به این هدف در مقاله پس از اشاره مختصر به آثار افلاطون، ملزومات چنین خوانشی به صورت مجزا بررسی شده و در نهایت با جمع‌بندی از موارد ارائه‌شده، روشی جهت خوانش آثار افلاطون ارائه شده است.

روش خود مقاله از همین جهت تحلیلی - توصیفی است که با در نظر گرفتن آثار افلاطون به لحاظ شکلی و در نظر گرفتن شرایط اجتماعی - سیاسی یونان، ملزومات خوانشی هرمنوتیکی در تفسیر آثار افلاطون ارائه شده است. در واقع خود به دنبال روشی در مواجهه با متون کلاسیک در جهت فهم درست آنهاست.

آثار افلاطون

افلاطون، نویسنده پرکاری بوده است که حاصل آن، نگارش آثار متعدد در زمینه‌های مختلف از سیاست و فلسفه گرفته تا روان‌شناسی، اخلاق، کیهان‌شناسی و زبان‌شناسی است. هگل در تعبیری، اهمیت آثار افلاطون را چنین تصویر می‌کند: محفوظ ماندن آثار افلاطون از گزندهای زمان، یکی از زیباترین شاهکارها و ارمغان‌های تاریخ و سرنوشت است. این آثار هم از لحاظ محتوا و هم از نظر شیوه بیان، اهمیت فراوان دارد. افلاطون یکی از اساسی‌ترین شخصیت‌های تاریخ تفکر و فلسفه او، یکی از مبانی تاریخ فرهنگ بشری است. آثار او از هنگام نشر تاکنون در تکوین و توسعه فکر انسانی، اثر بسیار گذارده است (کویره، ۱۳۶۰: ۶).

پس از مرگ افلاطون، آثار او در دسته‌ها و مجموعه‌های مختلفی تنظیم و دسته‌بندی شده است؛ برخی به تاریخ و ترتیب زمانی نگارش توجه شده است و در

برخی دیگر آثار به لحاظ موضوعی و محتوا دسته‌بندی شده است. برخی دسته‌بندی‌ها سه‌تایی است و برخی چهارتایی. در برخی از دسته‌بندی‌ها، نامه‌ها و آثار منحول هم لحاظ شده است و در برخی دیگر فقط آثاری که دربارهٔ اصالت آنها اجماع وجود دارد، دسته‌بندی صورت گرفته است. در این میان مسائلی چون اشارهٔ افلاطون به رخدادهای تاریخی در متن محاوره، وعدهٔ خود افلاطون به پیگیری مسئله‌ای در یک هم‌پرسه، طرح مختصر یک مسئله در یک اثر و بسط آن در آثار دیگر، اشارهٔ ارسطو یا دیگر متفکران به ترتیب آثار افلاطون و معیارهای سبک‌شناختی، زبان‌شناختی و نقد ادبی، ملاک برخی از این گروه‌بندی‌ها قرار گرفته است^(۱).

دسته‌بندی‌ها و گروه‌بندی‌هایی که به طور کلی به زعم «کان»، بیش از آنکه بر مبنای اسناد تاریخی استوار باشد، وجه هرمنوتیکی دارد و بنابراین هر مفسری با لحاظ برخی محدودیت‌های که در خود آثار افلاطون آشکار است، در ترتیب دادن گفت‌وگوها بر پایه نظم اکتشافی خود آزاد است (Kahn, 1995: 50-51).

در اینجا برای معرفی آثار افلاطون و نشان دادن تنوع این آثار به چند تقسیم‌بندی معروف اشاره می‌کنیم.

تقسیم‌بندی آثار افلاطون به سه گروه عمدهٔ دورهٔ سقراطی یا دورهٔ اولیه، دورهٔ میانی و دورهٔ متأخر، شایع‌ترین و رایج‌ترین تقسیم‌بندی است. در این تقسیم‌بندی که ولستوس هم به آن اشاره دارد، آثار افلاطون بر اساس برخی ویژگی‌های کلی دسته‌بندی شده است. در دورهٔ اولیه یا سقراطی، آثاری چون آپولوژی، کریتو، خارمیدس، ایون، لاکس، لیزس و... قرار گرفته و برخی بر ویژگی‌های مشترک آنها مانند تمرکز بر تعریف فضایل اخلاقی، متوسل نشدن به دیدگاه متافیزیکی و حفظ صورت گفت‌وگو و در برخی ناتمام رها شدن گفت‌وگو تأکید شده است. دورهٔ میانی شامل آثاری چون فایدون، جمهور، مهمانی، فایدروس و کراتیلوس و... مجموعه‌ای از دیدگاه‌های متافیزیکی، فلسفی، سیاسی را شکل می‌دهد. در آثار دورهٔ متأخر که شاهد برخی از دیدگاه‌های انتقادی و تغییر در شیوهٔ گفت‌وگو و تغییر سخنگو هستیم، گفت‌وگوهایی چون سوفیست، سیاست‌مدار، کریتیاس، تیمائوس، فیلبوس، قوانین و... قرار می‌گیرد^(۲). این تقسیم‌بندی هر چند جایگاه دقیق آثار مختلف افلاطون را به ما نشان نمی‌دهد، تا حدود بسیاری ترتیب نگارش آثار و برخی آثار همزمان یا نزدیک به هم را روشن می‌سازد.

یکی دیگر از قدیمی‌ترین گروه‌بندی آثار افلاطون، تقسیم به نه گروه چهارتایی منسوب به تراسیلیوس^۱ است. در این تقسیم‌بندی علاوه بر عنوان اصلی هر اثر، عنوان فرعی هم آمده است که نشان‌دهنده موضوع اثر است. نمودار ذیل این تقسیم‌بندی را نشان می‌دهد^(۳):

<p>کراتولوس (درباره درستی نامها) ته‌تنوس (درباره معرفت) سوفسطایی (درباره هستی) سیاستمدار (درباره پادشاهی)</p>	<p>چهار گانه دوم</p>	<p>اوتیفرون (درباره فضیلت) آپولوژی (دفاعیه سقراط) کریتون (درباره آنچه باید انجام داد.) فایدون (درباره نفس)</p>	<p>چهار گانه اول</p>
<p>آلکیبیادس اول (طبیعت آدمی) آلکیبیادس دوم (درباره عبارت) هیپارخوس (درباره آزمون‌انداز) رقیبان (درباره فلسفه)</p>	<p>چهار گانه چهارم</p>	<p>پارمنیدس (درباره ایده) فیلبوس (درباره لذت) ضیافت (درباره خیر) فایدروس (درباره عشق) تئاگنس (درباره فلسفه)</p>	<p>چهار گانه سوم</p>
<p>اوتودموس (درباره سخنوران) پروتاگوراس (درباره سوفیست) گرگیاس (درباره سخنوری) منون (درباره فضیلت)</p>	<p>چهار گانه ششم</p>	<p>خارمیدس (درباره اعتدال) لاخس (درباره شجاعت) لی‌سیس (درباره دوستی)</p>	<p>چهار گانه پنجم</p>
<p>کلیتوفون (مقدمه) جمهور (درباره عدالت) تیمائوس (درباره طبیعت) کریتیاس (داستان آتلانتیس)</p>	<p>چهار گانه هشتم</p>	<p>هیپپاس اول (درباره زیبایی) هیپپاس دوم (درباره خطا) ایون (درباره شعر - ایلید) منکسنوس (خطابه خاکسپاری)</p>	<p>چهار گانه هفتم</p>
		<p>مینوس (درباره قانون) قوانین (درباره قانون‌گذاری) اپینموس (درباره شورای شبانه) نامه‌ها (سیزده‌نامه که محتوای اخلاقی دارند.)</p>	<p>چهار گانه نهم</p>

1. Thrasyllus

در این میان گروه‌بندی منسوب به آریستوفانس هم که برخی آن را اولین دسته‌بندی آثار افلاطون به شمار می‌آورند نیز قابل ذکر است. آریستوفانس آثار افلاطون را به پنج گروه سه‌تایی تقسیم کرده است (Chroust, 1998: 3). لائرتیوس هم در کتاب خود، آثار افلاطون خود را اینگونه دسته‌بندی کرده و به نوعی موضوع هر یک را برمی‌شمارد (لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۱۳۸-۱۳۹):



ویژگی‌های آثار افلاطون و ملزومات خوانش آن

نگاهی به این آثار و تقسیم‌بندی آن نشان می‌دهد که آنچه از افلاطون به جای مانده است، انبوه گفت‌وگوهایی است دربارهٔ موضوعات مختلف در زمان و مکانی که برخی مشخص‌اند و برخی نامشخص. این گفت‌وگوها میان دو یا چند شخصیتی است که اغلب حضور واقعی به لحاظ تاریخی نیز داشته‌اند (Szlezak, 1999: 18)^(۹)، هر چند در همه آنها چنین نیست. در همه آثار، صورت گفت‌وگو حفظ شده است، هر چند این امر هم شیوه یکسانی ندارد و در برخی واقعاً گفت‌وگو به صورت دوطرفه و دیالوگ پیش رفته است و در برخی دیگر به صورت یک‌طرفه و تک‌گویی. با توجه به این شباهت‌ها و

تفاوت‌ها، نکات ذیل نشان‌دهنده ویژگی‌های آثار افلاطون است که در خوانش آنها قابل توجه است.

۱- تنوع سبک در دیالوگ که از سؤال و جواب تا مباحثه و تک‌گویی و شبه تک‌گویی را شامل می‌شود، در کنار صورت نمایشنامه‌ای این آثار، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آثار افلاطون در تفاوت با دیگر آثار حتی آثار دوره کلاسیک است که به زعم برخی شارحان می‌تواند نشان‌دهنده نوع مخاطب و دلیل کلی نگارش این آثار باشد. این صورت گفت‌وگویی و به تعبیری نمایشی، بر محتوای آثار او هم تأثیر گذاشته است، به طوری که بی‌توجهی به این امر می‌تواند موجب سوء فهم از اندیشه افلاطون گردد. در واقع باید توجه داشت که افلاطون چنان می‌نویسد که بتواند بر شهرها و مردم آن تأثیرگذار بوده، بر بحران‌های شهر غالب شده و راه نوری را در اداره آنها نشان دهد. به طور نمونه، نگاهی به چگونگی آغاز هم‌پرسه «جمهور»، این وجه نمایشی و تنوع سبک را در آثار افلاطون به خوبی نشان می‌دهد. در هم‌پرسه «جمهور»، سقراط ماجرای گفت‌وگویی را که چندی پیش در خانه کفالوس^۱ داشته، برای کسی که نامش در اثر نیامده است، در چند پرده روایت می‌کند. در واقع این هم‌پرسه با تصویری که بیشتر نشان از آغاز نوعی نمایش دارد، آغاز می‌گردد.

صحنه این نمایش، خانه پیرمردی است به نام کفالوس. سقراط همراه با گلاوکن (برادر افلاطون) در بازگشت از جشن بزرگداشت بندیس^۲، الهه تراکیایی به اصرار پولمارخوس^۳، آدئیمانوس^۴ برادر دیگر افلاطون و عده‌ای دیگر به جای بازگشت به شهر خود، به خانه کفالوس می‌روند تا بتوانند در جشنی هم که شب برگزار خواهد شد حضور یابند. در خانه کفالوس، تراسیماخوس - که بعداً در بحث وارد می‌شود - و چندین تن دیگر حضور دارند (گاتری، ۱۳۷۷: ۱۵).

پس از این صحنه‌پردازی، پرده اول نمایش به صحنه می‌رود. در این پرده، سقراط با کفالوس سالخورده گفت‌وگو می‌کند. محور گفت‌وگوی سقراط و کفالوس، چیستی

1. Cephalus
2. Bendis
3. Polemarchus
4. Adeimantus

عدالت است و اینکه عدالت عبارت است از راست‌گویی، پس دادن امانت دیگران و قربانی برای خدایان (Republic, 331b-c).

تعریف کفالوس با مخالفت سقراط مورد تردید واقع می‌شود، زیرا اعمال آن در تمام موقعیت‌ها ممکن نبود. به نظر سقراط، پس دادن امانت گاهی ممکن است عادلانه باشد و گاهی نه. این تردیدها موجب می‌شود، کفالوسی که در گروه افراد سنتی و دینی، به بحث فلسفی علاقه چندانی ندارد، از گفت‌وگو با سقراط به نیت پرداختن به قربانی و مناسک مذهبی خارج شود (Republic, 331c-d).

در پردهٔ دیگر نمایش، پولیمارخوس بحث پدرش کفالوس را با سقراط دربارهٔ چیستی عدالت ادامه می‌دهد و عدالت را «سود رساندن به نیکان و ضرر رساندن و ظلم کردن به بدان» تعریف می‌کند. تعریف پولیمارخوس هم به سبب تشخیص ندادن درست دوست و دشمن در برخی مواقع و همچنین عدم اطلاق تعریف پولیمارخوس در تمام شرایط و اینکه دشمنی و ظلم اساساً با عدالت منافات دارد، با چالش‌های سقراط مواجه می‌شود (Republic, 331d-336a).

با ورود تراسیماخوس به گفت‌وگو، شاهد پردهٔ دیگری از نمایش هستیم. تراسیماخوس که در حین گفت‌وگوی سقراط با پولیمارخوس بارها قصد ورود به بحث و قطع سخنان آنان را داشته، ولی با ممانعت دیگران از این امر باز داشته شده است، همین که سکوتی میان گفت‌وگوی پولیمارخوس و سقراط برقرار می‌گردد، دیگر آرام نمی‌گیرد و به تعبیر سقراط، همانند جانوری درنده وارد گفت‌وگو شده، با حمله بر سقراط، بحث آنها را بی‌فایده، کودکانه و خوش‌بینانه می‌خواند و صریحاً اعلام می‌دارد که «عدالت چیزی جز منفعت و سود اقویا نیست» (Republic, 338c).

این مطالب آغازین جمهور نشان از روایتگری افلاطون در نمایشی از چندین پرده با توجه به سبک‌های مختلف دارد. هم چهره‌پردازی افراد و هم شیوهٔ گفت‌وگوی افلاطون با این افراد متفاوت است؛ افرادی که هر یک نماینده فکری بخشی از مردم شهر هستند و افلاطون آگاهانه به ترتیب آنها را وارد نمایش می‌کند. تصویری که در این بخش از جمهور از تراسیماخوس ارائه شده است، بسیار تیره و

خشن است. هر چند ما از واقعیت تاریخی شخصیت تراسیماخوس اطلاع چندانی نداریم، گمپرتس به ما می‌گوید که از جریان گفت‌وگو مشخص است که افلاطون در چهره واقعی تراسیماخوس دست برده است. از نظر او ممکن نیست خطیبی که در جامعه دموکرات به سخنوری می‌پرداخته و وابسته به افکار عمومی بوده است، درباره استبداد و قانون‌شکنی چنان سخنان حمایت‌گرانه بگوید (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۰۰۱). به نظر می‌رسد آنچه افلاطون را به سمت تصویر چنین چهره‌ای از تراسیماخوس سوق می‌دهد، برجسته کردن و نشان دادن دیدگاه‌ها و نگاه‌های مختلف درباره عدالت است؛ دیدگاه‌هایی که در فرهنگ و اسطوره‌های آن روز به طور زنده وجود داشت.

به عبارت دیگر افلاطون پیش از بیان دیدگاه مطلوب خود در باب عدالت، می‌کوشد دیدگاه‌های جریان‌ها و مکاتب دیگر را درباره عدالت در قالب شخصیت کفالوس، پولیمارخوس و تراسیماخوس بررسی و ارائه کند. عدالت سنتی و مبتنی بر اصول دینی کفالوس، عدالت در چارچوب روابط و مناسبات اجتماعی پولمارخوس و عدالت واقع‌گرایانه به معنای حفظ منافع تراسیماخوس، اندیشه‌های فردی و شخصی نیستند، بلکه اندیشه‌ها و دیدگاه‌های جریان‌های آن روز آتن را نمایندگی می‌کنند.

این شیوه نشان می‌دهد آنچه افلاطون می‌نوشت، بیش از آنکه نوشتاری علمی برای محفلی خاص باشد، سوبیه‌های عملی و ناظر به امور شهر داشت. گادامر نیز بر این نکته تأکید کرده، آن را یکی از وجوه تمایز افلاطون با ارسطو برشمرده است. به زعم او، نوشته‌های افلاطون به کلی غیر از چیزی است که ارسطو در مابعدالطبیعه و سماع طبیعی و درباره نفس به ما عرضه می‌کند. متون افلاطون به شیوه آن روزگار انتشار می‌یافت و غرض این بود که خوانده شود و در سخنرانی‌ها در آتن به گوش شنوندگان برسد، در حالی که آثار ارسطو یادداشت‌هایی بود که استاد به جهت تدریس به شاگردان خاص خود، فلسفه تصنیف کرده بود (گادامر، ۱۳۸۷: ۶۳).

در چنین شرایطی بیش از آنکه انسجام و وجه تخصصی آن مدنظر باشد، شیوه تأثیرگذاری و نوع مخاطب و شخصیت آنها اهمیت داشت. چون در شهر یک گروه و شخصیت نبود، بلکه گروه‌ها و اقشار مختلفی با گرایش‌های فکری گوناگون حضور داشتند، افلاطون هم در آثار خود به شخصیت‌های مختلفی پرداخته است؛

شخصیت‌هایی که هر یک می‌توانند نماینده یک جریان فکری آن روز باشند. همچنین برای افلاطون مهم است که مخاطبان او در چه سطحی از دانایی قرار دارند؛ آیا افرادی متخصص هستند یا شهروندانی تربیت‌یافته و آموزش‌دیده، یا اینکه گروهی از شاگردان در آکادمی (Szllezak, 1999: 26).

۲- یکی دیگر از ویژگی‌های آثار افلاطون که در خوانش آنها باید مورد توجه قرار گیرد، تأثیرپذیری آنها از بستر و فضای سیاسی - اجتماعی پولیس یونانی است. اگر بتوان زندگی یونانی دوره کلاسیک را به عنوان یک سبک خاص در عرصه تمدنی آن دوره برشمرد، این شیوه زندگی بدون تردید ارتباط مستقیمی با شهر یا پولیس^۱ یونانی داشت. به عبارت دیگر پولیس در یونان کلاسیک صرفاً یک امر فیزیکی و محل سکونت عده‌ای خاص نبود، بلکه به زعم کیتو فراتر از نمایندگی دولت یا حکومت، مجموعه‌ای از زندگی سیاسی، فرهنگی و اخلاقی را شامل می‌شد (کیتو، ۱۳۷۰: ۱۱۷). پولیس در تعیین شکل و نوع هرگونه فعالیت ذهنی و اجتماعی تأثیرگذار بود و اساساً در ذهن یونانی، زندگی خارج از پولیس چندان معنایی نداشت. زندگی در هر شهری با ویژگی‌ها و ساختارهای خاص خود آن معنا می‌یافت و به همین دلیل به انسان، سرشتی اجتماعی و سیاسی داده می‌شد.

به نظر یگر، اصولاً واژه سیاست^۲ و سیاسی از همین اصطلاح یونانی polis مشتق شده است که یادآور این واقعیت است که پولیس یونانی، نخستین نمونه آن سازمانی است که امروزه به نام دولت خوانده می‌شود (یگر، ۱۳۷۶: ۱۳۱). شهر جهت برآوردن نیازها و مسائل مختلف شهروندان باید اداره و رهبری شود و از این جهت نیاز به افرادی دارد که با دانش سیاسی خود بتوانند از عهده این امور برآیند. در واقع پولیس و سیاست همیشه در پیوند با یکدیگر هستند و در شهر زیستن به تعبیری همان سیاسی بودن است (یونسی، ۱۳۸۷: ۱۱۰).

این معنا آشکارا در کلیدی‌ترین بخش «جمهور» که تعریف عدالت است اظهار می‌شود، جایی که افلاطون با نفی همه تعاریف عدالت، عدالت را فقط منحصر در پولیس

1. πολις/polis
2. politics

می‌داند و بیان می‌کند:

«من فکر می‌کنم، آنچه ما در آغاز بحث به عنوان اصل کلی برای ایجاد پولیس بنا گذاشتیم، عدالت^۱ است. آنچه ما وضع کردیم، اگر به خاطرآوری این بود که هر کس باید کاری را در پولیس انجام دهد که طبیعتش با آن بیشترین سازگاری را دارد...
چنین گفتیم و بارها شنیده‌ایم و تکرار کرده‌ایم که عدالت این است که هر کس کار خود را انجام دهد و از کارهای دیگر بپرهیزد. بنابراین دوست عزیز عدالت همین اصل «پرداختن هر کس به وظیفه خود در شهر است»
(Republic, 433a-b).

این معنا از عدالت یعنی عدالت پولیسی (عدالت معطوف به دولت‌شهر) باعث کاهش اهمیت themis به معنای نظم درست و قانون نهفته در طبیعت و به عبارتی حل آن در عدالت^۲ شد. بیشتر قبل از شکل‌گیری پولیس در دوران اسطوره‌ای شعری، «دیکه» نتیجه و مولود تمیس و اساساً به معنای فرمان و رایزنی خوب و درست است و به رأی و داوری قاضی نیز دلالت دارد. حال با شکل‌گیری پولیس، دیکه به یک بایستی و راه درست یا راهی که پولیس باید به عنوان هنجار طی کند تبدیل می‌شود (یونسی، ۱۳۸۵: ۵۳). در واقع در اینجا عدالت به عنوان کلیدی‌ترین مفهوم افلاطون، ریشه در پولیس دارد و فهم آن منوط به درک شرایط پولیس است. اندیشه افلاطون در چنین بستری شکل گرفت و از همین‌رو به خوبی وجوه مختلف چنین وضعیتی را منعکس می‌کند.
پولیس یونانی در دوره افلاطون دستخوش تحول و تغییر بود. با بی‌اعتباری و تزلزل در آموزه‌ها و فرهنگ دوران اسطوره‌ای، شهرها که اکنون شکل واقعی‌تری می‌یافت، شاهد گذار به اندیشه مرکزیت انسان و معطوف شدن همه مسائل از شعر و تربیت گرفته تا نقاشی و مجسمه‌سازی به انسان و ارزش‌های خاص او بود (یگر، ۱۳۷۶: ۳۷۵). چیزی که بارکر آن را تحول و نوعی دور شدن از تأملات طبیعت‌گرایانه و پرداختن به امور انسانی می‌داند (Barker, 1964: 60).

1. dikaiosyne
2. δικη/dike

در این وضعیت که سوفسطاییان نقش بسزایی در آن داشتند، مبانی اسطوره‌ای و دینی که در ابتدا در نهاده شدن شهر و امور سیاسی نقش اساسی داشت و به تعبیر فریلندر، این زئوس و تمیس بودند که قدرت فرمانروایی شاهان را اعطا و به نوعی تضمین می‌کردند (Friedlender, 1969: 10)، به تدریج کنار می‌رود.

شاید پیشگام این نوع تفکر در درجه اول همین سوفسطاییان بودند که با اشاعه نوعی نگرش خاص به انسان، در ازای دریافت دستمزد به تربیت ساکنان شهر می‌پرداختند. این سوفسطاییان با دفاع از نوعی تفکر مبتنی بر واقعیت بیرونی، پیروزی بر حریف و به دست آوردن قدرت بیشتر در امور شهر را هدف تربیتی خود نهادند.

استقبال جوانان از تعالیم سوفسطایی، روزبه‌روز ارزش‌های پیشین شهر را متزلزل می‌ساخت. یکی از فنونی که در این دوره بسیار به کار گرفته می‌شود، فن بلاغت یا سخنوری^۱ بود، به طوری که می‌توان گفت تمرکز آموزش سوفسطاییان بر همین فن جهت دلیل‌آوری و غلبه بر حریف در هرگونه درگیری بی‌آنکه با موضوع صحبت پیوند مستقیم داشته باشد بود (پاتوچکا، ۱۳۸۷: ۲۵). البته این سخن به معنای سویه کاملاً منفی جنبش سوفسطایی نیست، بلکه این جنبش پدیده‌ای پیچیده در آن روز یونان بود که هم منعکس‌کننده وضعیت سیاسی، فرهنگی و حتی اقتصادی یونان و به‌ویژه آتن بود و هم تأثیرگذار و تشدیدکننده این وضعیت. آنچه بیش از همه این جنبش را در آن دوره مطرح و عمق می‌بخشید، سویه انتقادی آن و پیامدهای اخلاقی و دینی نگرش فردگرایانه آنها بود که در مجموع به از بین رفتن داعیه مرکزی مذهب و نوعی آزاداندیشی در دین (همان: ۲۶) و در مجموع بی‌اعتباری ارزش‌های استوار پیشین شهر می‌انجامید.

در چنین وضعیتی که ارزش‌ها و رفتار شهروندان در چارچوب محوریت قدرت و منفعت آنان تعریف می‌گردد است که نزاع و چالش سقراط و افلاطون با این جنبش سوفسطایی در بستر پولیس معنا می‌یابد.

دغدغه هر دو گروه یکی بود: پولیس و مسائل مرتبط با آن مانند فضیلت، طبیعت، عدالت، شجاعت، قانون و... اما پاسخی که هر یک به این مسئله مشترک می‌دادند، متفاوت بود. یکی با نوعی واقع‌گرایی، قدرت‌طلبی و سائقه‌های مادی انسان را در رتبه

1. ρητορικη/rhetoric

نخست می‌نهاد و دیگری با برتری نهادن وجه غیر مادی انسان، فضیلت را ارج می‌نهاد. اعدام سقراط در چنین شرایطی می‌تواند به عنوان یکی از نشانه‌های تزلزل در اصول و پایه چنین پولیسی باشد؛ بحران و آشفتگی‌ای که به تعبیر اسپریگنز با محاکمه و مرگ سقراط در زندگی واقعی برای افلاطون وجه عینی و حقیقی یافت، در حالی که این بحران از سال‌ها پیش در آتن وجود داشت. محاکمه سقراط در واقع محاکمه جامعه آتن و تصمیم‌گیری شهر درباره چگونگی عملکرد خود بود، به نوعی که با اعلام محکومیت سقراط در واقع ورشکستگی اخلاقی خود شهر اعلام گردید (اسپریگنز، ۱۳۷۰: ۷۲ و ۷۵).

عوامل دیگری چون بحران‌های سیاسی پس از جنگ‌های پلوپونزی که در نهایت به شکست آتن از اسپارت انجامید، انحطاط دموکراسی نوظهور پس از حکومت سی تن جبار و مشکلات عمده اقتصادی (ویلامویتس، بی‌تا: ۷-۹)، دامنه این تزلزل اخلاقی و معرفتی را بیش از پیش تشدید می‌کرد.

در چنین شرایطی است که افلاطون به عنوان یک یونانی که تنها پولیس را شکل مناسب زندگی می‌داند، تلاش دارد در آثار خود راهی برای غالب آمدن بر این تزلزل و بحران و استواری شهر بر مبنایی استوار فراهم آورد. به عبارت دیگر افلاطون در مجموعه آثار خود در پاسخ به این بحران‌ها و مشکلاتی که پولیس با آن مواجه بود، به تفکر و تفلسف پرداخته است. بنابراین هر خوانشی از آثار و تفکر افلاطون باید با ملاحظه این بستر و فضای سیاسی - اجتماعی آن صورت پذیرد، وگرنه موجب سوءفهم‌هایی خواهد شد که در طول تاریخ تفکر با برخی از آنها مواجهیم. نتیجه اینکه هر خوانشی از تفکر افلاطون باید با ملاحظه این بستر و فضای سیاسی - اجتماعی آن صورت پذیرد.

در ارتباط با همین تأثیرگذاری پولیس و بحران‌های آن بر اندیشه افلاطون می‌توان بر نقش تراژدی هم اشاره‌ای کرد. رفتار تراژیک و زندگی در تراژدی که همیشه درگیر درد و رنج است، در فضای پولیس محور آتن به زعم پاتوچکا این معنا را دارد که ممکن نیست فرد از کنار منافع همگانی‌تر از خود رد شود و دستخوش درد و رنج نگردد (پاتوچکا، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۳).

در آنتیگون سوفکلس نیز به خوبی وضعیت فکری و دینی آن دوران و بحران‌ها و تضادهای شکل‌گرفته، نمود یافته است. تضادهایی میان تفکر معطوف به پولیس و منافع

آن که مورد تأیید خدایان نیز هست، در برابر توجه به منفعت شخص و تحمل درد و رنج ناشی از تصمیم و انتخاب (ر.ک: سوفکلس، ۱۳۳۴).

۳- یکی از ویژگی‌های گفت‌وگوهای افلاطون که در تمایز آشکار با شیوه نگارش جدید نیز قرار دارد، درهم‌آمیختگی و تنوع موضوعات مختلف در یک اثر است، به طوری که در یک اثر می‌توان چندین موضوع را پیدا کرد. از میان این موضوعات مختلف، یافتن محور اصلی بحث و کنار گذاشتن مباحث فرعی دیگر، یکی از مهم‌ترین نکات مورد توجه هر خوانش است. تنها با پیدا کردن این محور اصلی و سامان بخش گفت‌وگو است که می‌توان معنای کلی اثر را دریافت؛ وگرنه با مجموعه متشتتی از عبارات و گفتارها روبه‌رو هستیم که هر یک می‌تواند معنا و منظور متفاوتی داشته باشد.

این ویژگی به نوعی حتی موجب تمایز آثار ارسطو و افلاطون از یکدیگر می‌شود؛ زیرا در آثار ارسطو تقریباً تمام بخش‌های یک اثر درباره موضوع اصلی شکل گرفته است. ارسطو به عنوان کسی که از منطق بهره فراوان برده است، در آثار خود شکل منطقی طرح موضوع و یکسانی واژگان را تاحدودی رعایت کرده است، ولی در افلاطون چنین منطق و انسجامی ملاحظه نمی‌شود؛ به طوری که لائرتیوس می‌گوید در آثار افلاطون در مواردی یک واژه برای چند معنا به کار می‌رود، یا اینکه اصطلاحات متفاوتی برای توصیف امری واحد استفاده می‌شود. همچنین تفکیک اینکه این گفته‌ها برای بیان آموزه‌های خود اوست، یا رد گفته طرف مقابل هم باید مورد توجه قرار گیرد (لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۱۴۲-۱۴۳).

در برخورد با چنین متونی، این وظیفه خوانشگر و محقق است تا با تمایز موضوع اصلی از مباحث فرعی، به معنا و محتوای اصلی اثر پی ببرد. به عبارت دیگر در اینجا خوانشگر با کنار هم قرار دادن قسمت‌های مختلف یک اثر و تفسیر آنها بر اساس محور اصلی، به معنای کلی آن پی می‌برد. چنین معنایی بدون تردید به صورت صریح بیان نشده و نیازمند خوانش بین خطوط و آشکار کردن برخی ناگفته‌های متن است.

۴- یکی دیگر از مهم‌ترین شاخصه‌های نوشتار افلاطون که به خوبی حکایتگر

پیچیدگی و چندسویگی متن افلاطون است و در آثار مختلف او نیز بازتاب یافته است، توسل به تمثیل^۱ و تشابه^۲ است.

این تمثیل‌ها و تشابهات که در جای‌جای گفت‌وگوهای افلاطون، چه در مباحث فلسفی و چه سیاسی به چشم می‌خورد، ویژگی منحصر به فرد متن افلاطونی است که در نوشتار کمتر متفکری در آن دوران می‌توان چنین حجمی را پیدا کرد. مقایسه‌ای میان گفت‌وگوهای افلاطون و آثار ارسطو به خوبی می‌تواند این تفاوت را آشکار سازد. عمده مباحث هم‌پرسه «جمهور» از همان آغاز بر تمثیل‌ها و تشابه‌هایی استوار می‌گردد: تشابه گروه‌های مختلف شهر به اجزای سه‌گانه نفس در مقیاس بزرگ‌تر، تمثیل مراحل مختلف معرفت در وجه عمودی یک خط، مراحل تربیتی فیلسوف و رسیدن به مقام زمام‌داری شهر در تمثیل غار، شرح و تجسم ایده خیر در تشابه خورشید و بسیاری از تمثیل‌های کوچک و بزرگ دیگر.

به طور کلی می‌توان گفت افلاطون با کاربرد وسیع چنین تمثیل‌ها و تشابه‌هایی در گفت‌وگوهای خود، دو هدف را مدنظر دارد؛ یا به عبارتی تمثیل‌ها و تشابه‌ها برای او، دو نقش را توأمان برعهده دارند. هدف و نقش اولیه تمثیل، وجه تربیتی و آموزشی آن از نگاه افلاطون است. همان‌طور که پیشتر گفته شده، افلاطون در بستر پولیس یونانی و برای تأثیرگذاری عملی در آن می‌نوشت و از این‌رو مخاطبان متفاوتی را در سطوح مختلف شامل می‌شد.

در چنین وضعیتی، بیان تمثیل‌ها و تشابه‌هایی که بتواند درک صحیحی از جنبه‌های مختلف موضوع در ذهن مخاطبان ایجاد کند معنا می‌یابد. این امر به‌ویژه برای افلاطون که همیشه دغدغه تربیت و آموزش شهروندان خود را دارد، اهمیت دوچندان می‌یابد. این تمثیل‌های گوناگون به افلاطون این امکان را می‌دهد که درباره بحث‌های پیچیده فلسفی جهت فهم و اقناع بیشتر مخاطبان از راه‌های مختلفی بهره‌گیرد. به طور مثال با استفاده از تشابه خورشید، به بیان ویژگی‌ها و نقش ایده خیر در عالم بپردازد. این تمثیل‌ها و تشابه‌ها در فضای نمایشنامه‌ای یونان باستان و در محیطی که فن سخنوری

1. Allegory
2. Analogy

و کارکردهای اقناعی مخاطب، نقش و کاربرد بسیاری داشت، از اهمیت مضاعف برخوردار است.

علاوه بر جنبه‌های آموزشی و تربیتی، تمثیل و تشابه برای افلاطون، نوعی وجه نمایندگی دوران انتقال و گذار را نیز دارد. اساساً تمثیل به لحاظ روشی بیشتر در جایی به کار می‌رود که امکان ارائه استدلال منطقی و برهان وجود ندارد و به همین دلیل هم به لحاظ معرفتی در درجه پایین‌تر از استدلال قرار دارد. اندیشه افلاطون هم که به زعم بارکر به نوعی در دوران انتقال از فلسفه طبیعت قدیم به فلسفه انسانی جدید است، ناگزیر از بهره‌گیری از تمثیل‌هایی است که به کمک آن بتوان جهان جدید را به تصویر کشید (Barker, 1964: 138).

به دیگر سخن در فضای غیر پایدار و ژله‌ای دوران گذار که کمتر می‌توان استدلال منطقی ارائه کرد، تمثیل می‌تواند جایگزینی برای این نقیصه باشد؛ تمثیل‌هایی که کاربرد آنها در اندیشه افلاطون، چه به لحاظ قرار گرفتن در فضای پرتلاطم پولیس در دوره جدید و چه به لحاظ نمایندگی کردن نوعی تحول و گذار در تفکر خود، ضروری می‌نماید. چنان‌که گویی افلاطون در عین دانستن نقص معرفتی آنها، گریزی از کاربرد این تمثیل‌ها در مباحث خود نداشته است. افلاطون در «جمهور»، سخن گفتن از امور غیر محسوس و متعالی چون خیر و زیبایی را که خود علت هر شناخت و هستی و حقیقتی است، بسیار مشکل و بیان نشدنی می‌داند و معتقد است که فقط از چنین اموری می‌توان در قالب تمثیل و تشابه سخن گفت. به طور مثال به نظر او از خود خیر نمی‌توان توضیحی ارائه کرد، بلکه می‌توان از خورشید سخن گفت که به آن شبیه است و در برخی صفات آن را در عالم محسوس نمایندگی می‌کند (Republic, 506e-508d-e). در واقع برای افلاطون، کاربرد تمثیل نه یک امر انتخابی، بلکه ضرورتی در فلسفه‌اش است؛ زیرا یک تمثیل در فضای نمایشی یونان، بیش از استدلال در مباحث پیچیده‌ای چون ایده خیر کاربرد دارد. بنابراین افلاطون به جای توصیف ایده خیر، با بیان اینکه ایده خیر از چنان تعالی برخوردار است که در قالب گفتار و عبارات در نمی‌آید و صرفاً به صورت اشاره و تمثیل می‌توان آن را باز نمود، می‌گوید:

«خورشید به وجود آورنده فصل‌ها و دوره‌های سال و اداره‌کننده همه

امور در جهان دیدنی‌هاست. همچنین علت همه چیزهایی که آنها تا به حال دیده و شناخته‌اند، هم اوست... بنابراین این واقعیتی را که هم به متعلقات شناخت حقیقت می‌بخشد و هم نیروی شناسایی شناسنده از آن است، باید ایده خیر به شمار آوری و تصور کنی همین ایده خیر هم علت شناخت است و هم حقیقت آنچه شناخته می‌شود» (Republic, 508e-516b).

فریلندر با پرداختن به این موضوع در بحث اسطوره بر این نکته اشاره کرده است که هر چند از نظر افلاطون، اسطوره همواره عناصری در سطح متعارف و عموم دارد و نوعی آمیختگی وهم و خیال با حقیقت است، این به معنای دل‌خواهی بودن آن نیست؛ بلکه آن به نحو عمیق در طبیعت هستی و معرفت انسان جا دارد (Friedlander, 1969: 209) و از این حیث می‌توان برای آن نوعی شأن معرفتی در نظر گرفت.

از این وجه، تمثیل و تشابه بستری است برای مباحثی که چندان درباره آنها استدلال عقلانی نمی‌توان کرد، به گونه‌ای که با مقایسه آن با وضعیت بدیل، نوعی اقناع در مخاطب برانگیخته می‌شود، در حالی که هنوز درباره نتیجه و اعتبار آن، ابهاماتی وجود دارد.

بر این اساس کاربرد تمثیل در آثار مختلف افلاطون به یک اندازه نیست. با توجه به نوع بحث افلاطون در هم‌پرسه «جمهور»، شاهد تمثیل‌های بسیاری هستیم، در حالی که در رساله «قوانین»، این کاربرد بسیار محدود شده است.

نتیجه اینکه متنی که از افلاطون بر اساس این موارد به دست ما رسیده است، یکدست نیست، بلکه به تناسب تمام این موارد از تفاوت مخاطب، شخصیت و موضوع گرفته تا کاربرد انواع تمثیل در بحث، متن او پیچیده و توأم با شکاف‌هایی است. پیچیدگی و شکاف‌هایی که در عین حال منعکس‌کننده فضای متغیر و پیچیده پولیس یونانی در کنار تفکر متلاطم افلاطون است. افلاطون در پولیس و برای اصلاح پولیس می‌نوشت؛ پولیسی که درگیر مسائل و چالش‌های هم معرفت‌شناسانه و فلسفی بود و هم سیاسی و اخلاقی و از این جهت پاسخ افلاطون هم در این کشاکش یکدست و منسجم نبود.

گفت‌وگوهای افلاطونی چنان‌که زل‌زاک می‌گوید، حتی در یک اثر به صورت پیوسته و در امتداد مشخص نیست، بلکه همیشه با تکان‌هایی به صورت کیفی روبه‌رو می‌شود. گفت‌وگوها دارای نتایج مشخص نیستند، بلکه در هر گفت‌وگو از چندین موضوع سخن گفته می‌شود (Szlezak, 1999: 19). بین خود گفت‌وگوها و موضوعات آنها هم شکاف‌هایی وجود دارد که بر پیچیدگی‌های متن می‌افزاید. در حالی که در یک اثر، امری کاملاً پذیرفته می‌شود و بر اثبات آن، استدلال‌های مختلف اقامه می‌شود، در اثری دیگر همان موضوع به نقد گرفته شده، مورد تردید و رد قرار می‌گیرد.

اثری مانند «جمهور»، دارای زیبایی و جذابیت فریبنده است و اثری چون «قوانین»، فاقد زیبایی ادبی و به میزان زیاد دارای اطناب و آشفتگی (فیل من، ۱۳۸۳: ۶۶) است. در حالی که در برخی از آثار، سقراط سخنگوی اصلی است و تمام نظریه‌ها از زبان او بیان می‌شود، در آثاری دیگر سقراط یا حضور ندارد، یا اگر حضور دارد، در مقام شنونده و متعلمی است که بیش از آنکه سخن بگوید، باید یاد بگیرد.

روش مورد استفاده در گفت‌وگوها هم با تغییراتی همراه است؛ در حالی که بیشتر آثار بر روش دیالکتیکی صعود از جزء به کل و نوعی کشف عقلانی استوار است، در آثار دوره متأخر، روش منطقی و تجربی تقسیم کل به اجزا و رسیدن به جزئی که دیگر قابل تقسیم نیست، مورد توجه قرار گرفته است.

نتیجه‌گیری

با توجه به این مقدمات، هر خوانشی که از آثار افلاطون صورت پذیرد، نیازمند دقت نظر و برخورد تخصصی با آن است، زیرا همان‌طور که گفته شده، با متنی پیچیده در بستر تاریخی خاص روبه‌رو هستیم که بدون تردید با دوره کنونی متمایز است. در چنین بستری نمی‌توان انتظار یک مجموعه منظم و ویرایش‌شده از متن‌هایی داشت که در آن همه چرخش‌ها، گذارها و سویه‌های مختلف متن تحلیل شده باشد.

افلاطون در فضای پولیس‌محور یونان و در دوره‌ای آمیخته با تحول و تغییر، مجموعه گفت‌وگوهای خود را می‌نویسد. توجه به این بستر و چگونگی شکل‌گیری مفاهیم او در دوره گذار از پیشاپولیس به دوره پولیس در هر مواجهه‌ای با متن افلاطون ضروری

می‌نماید. همین امر خود موجب می‌شود حدود انتظار ما از چنین متن‌هایی مشخص شده، جلو بسیاری از بدفهمی‌هایی گرفته شود که به زعم پانگل، ناشی از فاصله بین نگاه افلاطون و نقطه شروع ماست که شکل گرفته از نوشته‌ها و تفکر دوره مدرن است (Pangle, 1980: 376).

بر این اساس با توجه به اینکه روش هر پژوهشی بر اساس ویژگی‌ها و ماهیت موضوع تعیین می‌گردد و با توجه به نکاتی که درباره آثار افلاطون و ویژگی‌های آن اشاره شد، آنچه می‌تواند ما را در خوانش درست آثار افلاطون یاری رساند و به عنوان روش خوانش آثار افلاطون ارائه گردد، مواجهه هرمنوتیکی و به نحو خاص، تأملات هرمنوتیکی گادامر است. با وجود تأکید گادامر بر ناکارآمدی روش در فهم حقیقت و مخالفت او با به کارگیری روش‌های پوزیتیویستی در علوم انسانی، در اندیشه او با نوعی تجربه هرمنوتیکی و هم‌سخنی با متن می‌توان معنای آن را فهمید؛ فهم هرمنوتیکی که نه مانند علم مدرن محصول اعمال روش، بلکه ناشی از پرسش و پاسخ و گفت‌وگو با متن است (Gadamer, 1994: 367-370, 495).

در بستر چنین گفت‌وگویی، تصور مبتنی بر دوگانه‌نگاری دکارتی که حقیقت مبتنی و مربوط به ذهنیت فاعل شناساست و صرفاً این فاعل شناسا با به کارگیری روش دقیق می‌تواند به حقیقت دست یابد از بین می‌رود و معنای هر چیزی در چرخه‌ای دیالوگی میان مفسر و متن در چارچوب جریان تاریخی و به نحو خاص بر اساس پیش‌دانسته‌های هر مفسری آشکار می‌شود. در واقع عمل فهم یا تفسیر به طور کلی یا فهم متن به نحو خاص نوعی مشارکت یافتن در موضوعی است که متن آن را منتقل می‌کند (پالمر، ۱۳۸۷: ۲۰۵).

بر این اساس است که گفته می‌شود تفسیر ضرورتاً یک فرایند تاریخی است که طی آن، معنای نهفته در فهم و معنای این فهم برای خودش، پیوسته دقیق و روشن‌تر می‌گردد و از این لحاظ تفسیر صرف تکرار گذشته نیست، بلکه در معنای حاضر و موجود مشارکت می‌کند (هوی، ۱۳۷۱: ۱۴۲).

در واقع تأکید در اینجا بر خود متن و موضوعی است که از آن سخن می‌رود، زیرا اگر متن را صرفاً ساخته و پرداخته خود مفسر یا چیزی کاملاً آشنا بپنداریم، در این صورت دیگر متن حرف تازه‌ای نداشته و اساساً مفسری به آن نزدیک و جذب آن نمی‌شد. بر این

اساس در خواندن متون، توجه مفسر به موضوع یا آنچه گفته می‌شود است. این تأکید بر موضوع، یکی از وجوه اساسی فهم هرمنوتیکی است و گادامر در نسبت دادن اهمیت مرکزی بدان از هایدگر پیروی می‌کند (هوی، ۱۳۷۱: ۱۶۹).

هر چند هرمنوتیک فلسفی گادامر به این تعبیر، انتقادات گسترده‌ای به روش وارد می‌کند و اساساً موجب خارج کردن هرمنوتیک از یک جریان روشی می‌شود، افق و نگاهی را در تأمل هرمنوتیکی به متن و فهم آن گشود که می‌تواند فارغ از هر نظریه تفسیری که پذیرفته شود، راهگشای خوانش متن و موجب شکل گرفتن نگاه عمیق‌تر و همه‌جانبه‌تری به متن گردد.

در واقع در اینجا هرمنوتیک به معنای عام مدنظر است که هم می‌تواند روش تفکر و اندیشه باشد و هم روش فهم اندیشه دیگران. در بستر این نوع مواجهه هرمنوتیکی، گفت‌وگویی صورت می‌پذیرد که در بستر آن می‌توان یک اندیشه را شناخت. توجه به هرمنوتیک گادامر در این پژوهش از همین سویه دیالکتیکی و مواجهه پرسشی است؛ سویه‌ای که به زعم پالمر موجب نزدیک شدن رویکرد گادامر به دیالکتیک سقراط می‌شود، تا تفکر دستکارانه و فن‌آورانه دوره جدید. به این تعبیر حقیقت از راه روش به دست نمی‌آید، بلکه از راه دیالوگ و دیالکتیک به دست می‌آید؛ یعنی از طریق پاسخ‌گویی پرسشگرانه به موضوع مورد مواجهه (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۸۲).

اهمیت این پرسشگری در مواجهه با متون کلاسیک و به‌ویژه افلاطون با توجه به ویژگی‌هایش دوچندان است، به طوری که به زعم واینسهایمر اساساً روند کامل تأویل اثر کلاسیک عبارت است از پرسشگری و هم‌پرسی متقابل، مکالمه‌ای که به موجب آن تأویل‌گذار نیز تأویل می‌شود (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۱۹۵).

در بستر چنین پرسشگری و گفت‌وگو با متن است که معنای اثر آشکار می‌شود و دقیقاً از همین جهت است که گادامر خود معتقد است که دیالوگ‌های افلاطون را باید به عنوان نمونه‌ای از آشکارکنندگی معنا و جست‌وجوی حقیقت دانست (Gadamer, 1994: 367-368). گفت‌وگوهای افلاطونی‌ای که هر چند گاهی همراه با بهره‌گیری از شیوه‌های تخطی از منطق - از قبیل استنتاج غلط، از قلم انداختن مراحل ضروری، دوپهلویی و یا عوض کردن یک مفهوم با مفهوم دیگر - است، مبتنی بر این فرض هرمنوتیکی است که

یک گفت‌وگو حتی گفت‌وگوهای خودمان در چارچوب‌بندی دقیق برگزار نمی‌شود، بلکه همیشه با بازی جالب احکام مخاطره‌آمیز، پذیرش نادرستی آنچه گفته‌ایم و بازی حدس و ابطال پیش می‌رود و در همان حال به پیگیری مسیرمان برای فهم ادامه می‌دهیم (Gadamer, 1980: 5).

در چنین مواجهه پرسشگرانه با متن است که معنای آن آشکار می‌شود. چنین روش برخوردی با متن گفت‌وگوهای افلاطون یعنی درک معنای آن در کشاکش خود متن و نه موقعیت ممتاز فاعل شناسا به تعبیر یونانی *methodos* که به معنای کار کردن با حوزه معینی از پرسش‌ها و پاسخ‌ها و نوعی باهم‌روی است ارتباط دارد (گادامر، ۱۳۸۷: ۳۴). در این مواجهه هرمنوتیکی با متن افلاطون، به بستر و زمینه‌ای که این متن در آن به نگارش درآمده نیز توجه می‌شود. این توجه به بستر و زمینه در واقع همان عامل اصلی است که تفسیر هرمنوتیکی را متمایز از نگاه تجربی و اثبات‌گرایی می‌کند که درصدد تفسیر متن و پدیده‌های انسانی به دور از بستری است که این تأملات فلسفی - سیاسی شکل گرفته است. در واقع در اینجا توجه به متن و پیامی است که البته در موقعیت و بستر خاصی شکل گرفته است؛ بستری که به زعم بارکر در خوانش اندیشه دوره کلاسیک و به نحو خاص افلاطون اهمیت مضاعف دارد؛ زیرا در تفکر او، سویه‌های انتقادی و اصلاحی بسیاری برای یونان در آن دوران وجود دارد (Barker, 1964: 16).

چنین مواجهه‌ای با متن افلاطون نه صرفاً منتزع از بستر و زمینه شکل‌گیری آن، بلکه باید به مثابه پاسخی نگریسته شود که منعکس‌کننده نوع نگاه متفکر به مسائل مختلفی است که در پیرامون او حادث شده است، تا بدین وسیله هم به زمینه و بستر شکل‌گیری اندیشه و واقعیت‌های اجتماعی دوره‌ای که متن به نگارش درآمده است توجه شود و هم خود متن و گفت‌وگو و ایجاد ارتباط با آن.

در اینجا شاید بتوان به فهمی از متن رسید که به نحو صریح در آن بیان نشده است و به نوعی بین خطوط را مورد خوانش قرار داد، ولی این امر با شیوه‌ای که اشتراوس آن را پنهان‌نگاری^۱ می‌داند و معتقد است فیلسوف سیاسی به دلایلی و تعمداً ایده‌ها و افکار خود را از فهم همگان پنهان می‌کند، متفاوت است.

1. esotericism

به نظر می‌رسد چنین تصویری دربارهٔ متن افلاطون چندان روشن نباشد. به عبارتی خوانش متن افلاطون حتماً منوط به پنهان‌نگاری نیست، بلکه مهم فهم معنای متن و درک مسئله‌ای است که او در یک دوره طولانی در پی آن بوده است. نفی این پنهان‌نگاری در فهم اندیشهٔ سیاسی افلاطون دقیقاً ربط مستقیمی با همان پولیس‌محوری اندیشهٔ سیاسی کلاسیک و عدم لزوم پنهان کردن چیزی است که به طور زنده در حیات سیاسی جاری است.

پی‌نوشت

۱. به نظر آندره کرسون، مهم‌ترین نسخه‌های آثار افلاطون مربوط به قرن میانه است. در قرن نهم میلادی، نسخه‌های دقیق‌تری از روی نسخه‌های قدیمی برداشته شد که یکی در کتابخانه ملی پاریس و دیگری در کتابخانه آکسفورد وجود دارد (کرسون، بی‌تا: ۴۳).
۲. در مجموعه مقالات Plato critical assessment به این تقسیم‌بندی اشاره شده و در چندین مقاله، دیدگاه‌ها و دلایل مختلف دربارهٔ آن بررسی شده است (Smith, 1998, v 1: 1-73).
۳. این تقسیم‌بندی از کتاب زندگی فیلسوفان نامی دیوگنس لائرتیوس که به فارسی قسمت اول آن با عنوان فیلسوفان یونان ترجمه شده است، با اندکی تصرف بیان شده است (لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۱۴۱-۱۴۲).

منابع

- اسپریگنز، توماس (۱۳۷۰) فهم نظریه سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگه.
- پاتوچکا، یان (۱۳۸۷) سقراط، آگاهی از جهل، ترجمه محمود عبادیان، تهران، هرمس.
- پالمر، ریچارد (۱۳۸۷) علم هرمنوتیک؛ نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، ديلتای، هایدگر، گادامر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ چهارم، تهران، هرمس.
- سوفکلس (۱۳۳۴) آنتیگون، ترجمه شاهرخ مسکوب، تهران، نیل.
- فیبل من (۱۳۸۳) افلاطون و ارسطو از نگاهی دیگر، ترجمه محمد بقایی (ماکان) تهران، اقبال.
- کرسون، آندره (بی تا) فلاسفه بزرگ، افلاطون، ترجمه کاظم عمادی، چاپ دوم، تهران، بنگاه مطبوعاتی صفی علیشاه.
- کویره، الکساندر (۱۳۶۰) سیاست از نظر افلاطون، ترجمه امیرحسین جهاننگلو، تهران، خوارزمی.
- کیتو، اچ. ادی. اف (۱۳۷۰) یونانیان، ترجمه سیامک عاقلی، تهران، گفتار.
- گاتری، دلبلیو. کی. سی (۱۳۷۷) تاریخ فلسفه یونان، افلاطون، جمهور، جلد ۱۵، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز.
- گادامر، هانس - گئورگ (۱۳۸۷) آغاز فلسفه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، هرمس.
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵) متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- لائرتیوس، دیوگنس (۱۳۸۷) فیلسوفان یونان، ترجمه بهراد رحمانی، تهران، مرکز.
- واینسهایمر، جونل (۱۳۸۱) هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، مروری بر آرای گادامر در گستره هرمنوتیک، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- ویلامویتس (بی تا) زندگی افلاطون و آثار او، ترجمه حسن لطفی، تهران، بنگاه مطبوعاتی صفی علیشاه.
- هوی، دیوید کوزنز (۱۳۷۱) حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، گیل با همکاری روشنگران.
- یگر، ورنر (۱۳۷۶) پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- یونسی، مصطفی (۱۳۸۷) نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه زبان افلاطون، تهران، فرهنگ صبا.
- (۱۳۸۵) «طرح برشی از عدالت در افلاطون و راولز»، پژوهش علوم سیاسی، شماره ۲، صص ۴۷-۶۸.

Barker, Ernest (1964) Greek Political Theory, Plato and His Predecessors; New York and London, Paperbacks.

Chroust A.H (1998) The Organization of the corpus platonicum in antiquity, Plato critical assessment, vol 1, London and New York, Routledge.

Friedlander, Paul (1969) Plato 1, An Introduction, Translated from German by Hans Meyerhoff, Princeton, Princeton university press, second edition.

- Gadamer, Hans Georg (1980) *dialogue and dialectic, eight hermeneutical studies in Plato*, translated and with an introduction by P. Christopher Smith, New Haven and London, Yale university press.
- (1994) *Truth and Method*, second revised edition, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York, The continuum publishing.
- Kahn, Charles H (1995) *The Place of statesman in Plato's later work*, Reading the statesman, proceeding of III symposium Platonicum, edited by Christopher J. Row, Academia verlag and sankt.
- Pangle, Thomas (1980) *The Laws of Plato*, Thomas Pangle, Chicago, University Chicago press.
- Plato (1961) *The Collected Dialogues of Plato*, Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton, Princeton university press.
- Smith, Nicholas D (1998) (ed), *Plato critical assessments*, vol 1, London and New York, Routledge.
- Szlezak, Thomas. A (1999) *Reading Plato*, translated by G. Zanker, Routledge.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۶: ۵۷-۸۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۵/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

بررسی مشارکت سیاسی در طبقه متوسط جامعه ایران^۱

حسن آب‌نیک‌ی *

چکیده

بررسی‌ها نشان می‌دهد که میان مشارکت سیاسی افراد و طبقه اجتماعی که بدان تعلق دارند، ارتباط معناداری وجود دارد. به عبارت دیگر در میان افراد متعلق به یک طبقه اجتماعی خاص می‌توان الگوهای رفتاری مشابهی را در زمینه مشارکت سیاسی جست‌وجو کرد که قابل تعمیم به کل آن طبقه است. در این میان طبقه متوسط شهری، از جمله طبقاتی است که شناخت رفتار سیاسی و نوع مشارکت سیاسی آن به واسطه اهمیت این طبقه در نظام‌های دموکراتیک مدرن، اهمیتی دوچندان دارد. طبقه متوسط شهری در ایران نیز در فواصل مهم تاریخی و در رویدادهای مهم سیاسی و اجتماعی کشور به‌ویژه در دوران پس از مشروطه، نقش مهمی ایفا کرده است. در این مقاله با بررسی مشارکت سیاسی طبقه متوسط شهری در ایران مشخص می‌شود که آگاهی سیاسی بالا در میان اعضای طبقه متوسط در کنار تحصیلات بالا و پایگاه شغلی بالای آنان به کاهش مشارکت سیاسی و شکل‌گیری نارضایتی سیاسی در میان اعضای طبقه متوسط انجامیده است. در نتایج این تحقیق ملاحظه می‌شود که در مواجهه با دولت، مسئله اصلی طبقه متوسط، مسئله سیاسی است. در واقع طبقه متوسط جدید در ایران با توجه به وضع اقتصادی نسبتاً مناسبی که دارد، بیشترین بی‌قدرتی را در حوزه سیاست احساس می‌کند.

واژه‌های کلیدی: مشارکت سیاسی، تقسیمات اجتماعی، طبقه اجتماعی، طبقه متوسط و ایران.

۱. این مقاله برگرفته از طرح «نسبت تقسیمات اجتماعی و مشارکت سیاسی در ایران» است که به همت معاونت

پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب انجام گرفته است.

* استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب

habniki@yahoo.com

مقدمه

تمامی جوامع بشری دارای سلسله‌مراتب، پایگاه‌ها و طبقات مختلف اجتماعی‌اند که متناسب با سرگذشت تاریخی و مبانی و معیارهای ارزشی، قومی، هویتی، جنسیتی، اقتصادی و... اشکال و صورت‌های گوناگونی به خود می‌گیرند. از نظر کوئن، پایگاه به موقعیت اجتماعی فرد در یک گروه یا به مرتبه اجتماعی او در یک گروه، در مقایسه با گروه دیگر اطلاق می‌شود. به عبارتی جایگاهی که جامعه به فرد می‌بخشد، بیانگر پایگاه اجتماعی آن فرد است (کوئن، ۱۳۸۶: ۸۳).

برحسب اینکه طبقات اجتماعی هر جامعه‌ای بر مبنای چه اصول و ارزش‌هایی متمایز می‌شود، این پایگاه‌های اجتماعی در جوامع گوناگون، متفاوت از هم می‌گردند. اما وجه مشترک تمامی جوامع این است که طبقات اجتماعی، ارزش یکسان و مساوی ندارند که این مسئله به نابرابری و فواصل طبقاتی منجر می‌شود. به عبارتی ساده مفهوم پایگاه اجتماعی، زائیده ارزش و اعتباری است که جامعه به یک نقش اجتماعی می‌بخشد.

پایگاه اجتماعی خود به دو دسته پایگاه اجتماعی مکتسب و منتسب تقسیم می‌شود. در پایگاه اجتماعی مکتسب، استعداد و تلاش فرد در تعیین پایگاه اجتماعی وی نقش اساسی دارد. ولی در پایگاه اجتماعی منتسب، پایگاه اجتماعی به فرد تفویض و واگذار می‌گردد، بی‌آنکه به تلاش و استعداد فرد توجهی گردد. به همین دلیل پایگاه از برنامه تربیت کودک، الگوهای زندگی خانوادگی، رفتارهای مصرف‌کنندگی، سلامت جسمی و روحی فرد گرفته، تا حتی گرایش‌ها و فعالیت‌های سیاسی و میزان و نحوه مشارکت در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی وی را کم و بیش تحت تأثیر خود قرار می‌دهد.

می‌توان گفت جایگاه فرد، شرایط مهمی را برای ابراز وجود او بنیان نهاده و اغلب شیوه‌ای را برای شکل‌گیری گستره افق شخصی‌اش فراهم می‌آورد. کنش متقابل، تجربیات و احساسات فرد، همه و همه به مقیاس وسیعی از طریق پایگاه اجتماعی شکل می‌گیرد. کشمکش‌های اجتماعی ناشی از پایگاه، خصیصه دایمی و جهان‌شمول جامعه بوده، تمامی نهادهای اجتماعی و روابط بین افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد. فرد و جامعه، هیچ‌کدام از فشار آن رهایی ندارند.

بدین ترتیب پایگاه یک قالب اجتماعی فراگیر ایجاد می‌کند که فرد به ندرت از آن رهایی می‌یابد. در چنین شرایطی است که بیشتر تلاش‌های فرد به منظور آزادی از آثار پایگاه با شکست مواجه می‌شود. از سوی دیگر، اجتماعی شدن و مشارکت سیاسی در نظام سیاسی، لازم و ملزوم یکدیگر در امر حاکمیت و حکومت در دنیای نوین دانسته شده‌اند. مطابق با دیدگاه‌های موجود، مشارکت سیاسی، دخالت هر چه بیشتر مردم و گروه‌های اجتماعی در مسائل سیاسی به صورت مستقیم یا غیر مستقیم دانسته می‌شود. مشارکت سیاسی در این معنا نوعی اختیار و آزادی عمل فردی است که به وسیله آن نوعی اعمال اراده و قدرت تصمیم‌گیری جمعی که مشروعیت حکومت را تضمین می‌کند، دیده می‌شود.

مشارکت سیاسی دو نوع است: مشارکت مستقیم و مشارکت غیر مستقیم. دخالت در تعیین سرنوشت و انتخاب و نظارت بر نظام سیاسی حاکم بر خود به صورت رأی دادن در چارچوب احزاب فراگیر را می‌توان مشارکت سیاسی مستقیم نامید، همچون انتخابات مجلس و ریاست‌جمهوری در ایران. اما مشارکت سیاسی غیر مستقیم، راه‌کاری برای دخالت مردم در امور سیاسی است، به طوری که در این سیستم سیاسی، فعالیت‌های حزبی اولویت اول را دارد. در این سیستم، نظام سیاسی و دولت حاکم بر آن، برآمده از رأی مستقیم و انتخاب رهبر سیاسی کشور به وسیله مجلس است، مانند انتخاب رییس‌جمهور در آمریکا و چین.

در نظام جمهوری اسلامی ایران، مشارکت سیاسی به معنای حق دخالت مردم در تعیین سرنوشت خود با توجه به آموزه‌های سیاسی - دینی است. بر همین اساس دخالت مردم در امر تصمیم‌گیری‌های سیاسی و نظارت بر آنها با توجه به اصل اول قانون اساسی به رسمیت شناخته شده است. این مشارکت مبتنی بر اصول قانونی، مذهبی و عرفی حاکم بر روابط اجتماعی مردم ایران، لازمه حفظ و انسجام نظام جمهوری اسلامی ایران است.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که میان مشارکت سیاسی افراد و طبقه اجتماعی که بدان تعلق دارند، ارتباط معناداری وجود دارد. به عبارت دیگر در میان افراد متعلق به یک طبقه اجتماعی خاص می‌توان الگوهای رفتاری مشابهی را در زمینه مشارکت سیاسی

جست‌وجو کرد که قابل تعمیم به کل آن طبقه است. در این میان طبقه متوسط شهری، از جمله طبقاتی است که شناخت رفتار سیاسی و نوع مشارکت سیاسی آن به واسطه اهمیت این طبقه در نظام‌های دموکراتیک مدرن، اهمیتی دوچندان دارد. طبقه متوسط شهری در ایران نیز در فواصل مهم تاریخی و در رویدادهای مهم سیاسی و اجتماعی کشور به‌ویژه در دوران پس از مشروطه، نقش مهمی ایفا کرده است. در این مقاله به دنبال بررسی مشارکت سیاسی طبقه متوسط شهری در ایران خواهیم بود.

چارچوب نظری

طبقات و تقسیمات اجتماعی

به نظر مارکس، پایه تحولات اجتماعی بر مبنای پیشرفت‌ها و تغییراتی است که در شیوه تولید پدید می‌آید. وقتی شیوه تولید جدیدی جایگزین نحوه قدیمی تولید شود، این امر سبب دگرگونی زندگی اجتماعی می‌گردد. نیروهای تولیدی و روابط تولید در هر جامعه به منزله مبنایی است که ساخت اجتماعی آن جامعه را تعیین می‌کند. نیروهای تولیدی شامل انسان و تجربیاتش، ابزار تولید، مواد اولیه، ساختمان زمین، ماشین و روابط تولیدی شامل نحوه مالکیت و روابط انسانی ناشی از آن است که می‌تواند به صورت طبقه اجتماعی تجلی کند. مارکس بدون آنکه نقش عواملی چون قدرت یا شیوه زندگی را نفی کند، واقعیت اساسی جامعه را مالکیت می‌داند و آن را زیربنا می‌نامد. مراحل این زیربنا نهادهای اجتماعی - فرهنگی قرار دارند که آنها را روبنا می‌نامند، از جمله قدرت شیوه‌های فرهنگی، صورت‌های زندگی خانوادگی فرایندهای آموزش و پرورش و عواملی از این قبیل (تأمین، ۱۳۷۳: ۶).

اما به نظر وبر باید بین «موقعیت طبقاتی» و «طبقه» تفاوت قائل شد. «موقعیت طبقاتی» عبارت است از شانس ویژه افراد برای تملک انحصاری مثبت یا منفی در موارد توزیع اموال درجات و یا نصیبات. «طبقه» نیز عبارت است از هر نوع گروه متشکل از اشخاص دارای موقعیت طبقاتی همانند. به نظر وبر تشکیل طبقه نه موکول است به سازمان یافتن و نه موکول به ساخت یا وحدت یافتن. برای تشکیل طبقه کافی است که

تعدادی از افراد پراکنده یا مجموعه‌ای از افراد، که تعلق آنان را نمی‌توان به دقت تعیین کرد، در موقعیت طبقاتی واحد قرار گیرند (گورویچ، ۱۳۵۷: ۱۴۳). بدین ترتیب وبر طبقه را نوع خاصی از قشر بندی بر اساس مالکیت اقتصادی وضعیت ظاهری زندگی و حالت ذهنی تعریف کرده است.

کوزر معتقد است که وبر در تعریف طبقه چندان از مارکس فاصله نگرفته است. به نظر او، «طبقه یک دسته از انسان‌ها را در برمی‌گیرد» که در ترکیب بخش‌های زندگی‌شان، یک عنصر علی مشترک داشته باشند. عنصری که منحصراً با منافع اقتصادی در تصاحب کالاها و فرصت‌های کسب درآمد بازنموده می‌شود و تحت شرایط تولید کالایی یا بازار کار متجلی می‌شود (کوزر، ۱۳۸۰: ۳۱۳).

نکته اساسی‌ای که گورویچ به آن اشاره دارد این است که در نظر وبر، طبقات، جماعات (واقعی) نیستند؛ بلکه معرف بنیان ممکن برای رفتارهای مشترکند. در اینجا وبر برای پرهیز از اختلاط طبقه و جماعات ملاحظه می‌کند که طبقه می‌تواند جزء جماعت باشد، ولی جماعت به هیچ‌وجه خاص طبقات نیست. برعکس، جماعات زمینه مشترکی هستند که اعضای طبقات متفاوت در آنجا به هم برمی‌خورند (گورویچ، ۱۳۵۷: ۱۴۴). به نظر وبر، هر جامعه‌ای به طبقات و قشرهایی تقسیم می‌شود که هر یک سبک زندگی و جهان‌بینی ویژه‌ای داد. وبر سه نوع طبقه را از هم تفکیک می‌کند:

۱. طبقاتی که بنیاد تعریف آنها تملک ثروت است و موقعیت طبقاتی آنها پیش از هر چیز از نظر مالکیت مشخص می‌گردد، مانند بانکداران، کارخانه‌داران و ...
۲. طبقاتی که بنیاد تعریف آنها دسترسی و شانس‌های افراد برای استفاده از اموال و کالاهای موجود در بازار، پیش از هر چیز موقعیت طبقاتی آنها را تعیین می‌کند، مانند کارفرمایان.
۳. طبقات اجتماعی که بر مجموعه موقعیت‌های طبقاتی مبتنی هستند و بین آنها مبادلات آسان است و در عمل نیز مبادلات چه از نظر اشخاص و چه از نظر جانشینی نسل‌ها انجام می‌پذیرد. وبر هر نوع مهارت، پرورش فنی و آموزش را معرف نوعی «موقعیت طبقاتی» می‌داند (همان: ۱۴۵).

وبر بین طبقات و گروه‌های منزلت، تمایز قائل است؛ چنان‌که طبقات را به عنوان دسته‌های از افراد که از لحاظ اقتصادی، قدرت فروش کالا و مهارت در نظام اقتصادی دارند، مشخص می‌کند. ولی منزلت را به طور معمول جزء لاینفک گروه‌های حقیقی می‌داند. این امر خود نشان‌دهنده اهمیت مذهبی عضویت مشترک و آگاهی گروهی در تعریف وبر است. از نظر وبر، گروه‌های منزلت اغلب «سبک زندگی» یا شیوه رفتاری دارند که آنها را از بقیه افراد جامعه متمایز می‌سازد. همچنین عضویت طبقاتی به میزان قدرت شخص در نظام اقتصادی دلالت می‌کند، در حالی که گروه‌های منزلتی برحسب قدرتی ترسیم می‌شوند که از «آبروی اجتماعی» یا «حیثیت» توزیع شده در نظام منزلتی بهره‌مندند (گرب، ۱۳۷۳: ۷۸).

با مقایسه مارکس و وبر درمی‌یابیم که نتیجه‌گیری‌های مارکس درباره طبقات اساساً بر مبنای تحلیل از روابط اجتماعی موجود تحت نظام سرمایه‌داری قرار داشته است. این تحلیل، نظامی اجتماعی را مفروض می‌گرفت که در آن محصولات تولیدی ناکافی بودند و کنترل بر ابزار تولید به نحوی ناعادلانه توزیع شده بود. در حالی که وبر با استفاده از مقولات عمومی‌تر می‌کوشد تا بر مسائلی که کل نظام‌های اجتماعی پیچیده را مسئله‌دار کرده است فائق آید. از این‌رو او هر نظام پیچیده را بر اساس چگونگی توزیع فرصت‌های اقتصادی و زندگی توأم با احترام در آن مشخص می‌سازد. در حالی که مارکس اصرار داشت که قشربندی اجتماعی، یکی از پیامدهای کمیابی منابع اقتصادی است، وبر تأکید می‌کرد که احترام و حیثیت آن، مواردی هستند که کمیاب و نادرند، چون کالاهای اقتصادی می‌توانند افزایش یابند و هر کس می‌تواند به مفهومی مطلق، آنها را به دست آورد، در حالی که اگر کسی در بالای این رده‌بندی قرار گیرد، دیگری باید در پایین آن جای گیرد. این وضعیت موجب تنش‌های دائمی در هر جامعه‌ای با تحرک بدون محدودیت می‌گردد (همان: ۵۲).

برخلاف مارکس، وبر ایدئولوژی را باعث انگیزه و حرکت افراد می‌داند. ایدئولوژی است که می‌تواند با ایجاد انگیزه‌های درونی، افراد را به کار ریاضت‌کشی، اندوختن سرمایه و در نهایت تجمع ثروت هدایت کند و افراد به دلیل آگاهی‌ای که از موفقیت و

منزلت خودشان در جامعه پیدا می‌کنند، با انتخاب سبک زندگی‌شان، منزلت خود را استحکام می‌بخشند.

الگوی مناسب در توضیح طبقه متوسط جدید در ایران

در جامعه‌شناسی سیاسی ایران، مطالعه نیروهای اجتماعی و صف‌بندی‌های سیاسی، مطابق الگو و نظریه مارکسیستی - که هر نیروی اجتماعی و سیاسی را به پایگاه اجتماعی‌شان تقلیل می‌دهد - کارساز نیست؛ از آن جمله، طبقه متوسط جدید که نمی‌توان آن را بر پایه خاستگاه اقتصادی تعریف و تبیین کرد. اعضای این طبقه دارای منزلت و موقعیت‌های اجتماعی متعددی هستند که صرفاً بر شرایط اقتصادی آنها دلالت ندارد، بلکه موقعیت شغلی، فرهنگی و اداری در کنار موقعیت اقتصادی، وجه مشخصه طبقه متوسط جدید است. از این رو به نظر می‌رسد الگوی قشربندی اجتماعی ماکس وبر در عرصه جامعه‌شناسی سیاسی ایران، از بسیاری جهات کارسازتر است. اما جهت انسجام هر چه بیشتر مفهوم طبقه در جامعه ایران لازم است از الگوی آبراهامیان و تقسیم‌بندی وی از طبقات اجتماعی در ایران - که بر پایه تلفیق آرای وبر و مارکس با شرایط بومی ایران تهیه شده است - استفاده شود.

آبراهامیان در مقدمه کتاب «جامعه‌شناسی سیاسی در ایران»، دو نوع نیروی اجتماعی را معرفی می‌کند: گروه‌های قومی و طبقات اجتماعی. گروه‌های قومی به گروه‌هایی اطلاق می‌شود که دارای پیوندهای زبانی، اجداد و قبیله‌ای و مذهب مشترک هستند. طبقه اجتماعی نیز لایه اجتماعی وسیع‌تری است که افراد را با ارتباطات مشترک و ابزار تولید، اثرات متقابل مشترک با روش اجرایی در یک محیط توسعه‌یافته و نیز نظریه‌هایی مشترک درباره توسعه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در بردارد.

آبراهامیان، گروه‌های اجتماعی را بر اساس موقعیت‌های اقتصادی، فرهنگی و منزلت‌های اجتماعی، به شکل منسجم و متمرکز تقسیم‌بندی کرده است. طبقه‌بندی وی درباره طبقه متوسط جدید به شرح ذیل است: حرفه‌مندان، کارمندان دولت، کارکنان اداری، دانشجویان دانشگاهی، هنرمندان، نویسندگان و سایر روشن‌فکران (Abrahamian, 1984: 97).

طبقه متوسط در ایران

تحولاتی که از حدود ۱۵۰ سال پیش در اثر برخورد ایران و ایرانیان با غرب، در ساختار اجتماعی ایران به وجود آمد، از جنگ‌های ایران و روس و تأسیس آموزشگاه‌هایی چون دارالفنون و اعزام دانشجویان به خارج گرفته، تا انقلاب مشروطه و وقایع و رخداد‌های پس از آن، زمینه‌ساز ایجاد دگرگونی‌هایی در ساخت طبقاتی جامعه نیز شد. نتیجه چنین تغییراتی، افزایش پیچیدگی و تنوع در ساختار طبقاتی کشور، به دنبال زایش گروه‌های اجتماعی نوینی بود که در گذشته، حال و آینده ایران، نقشی بسیار مهم و قاطع را ایفا کرده و خواهند کرد.

در دوران پس از صفوی تا دوره قاجار، طبقات اجتماعی ایران عبارت از طبقاتی سنتی شامل درباریان، زمین‌داران، نظامیان، عمال دیوانی، بازرگانان، پیشه‌وران و دهقانان بوده‌اند. در چنین وضعیتی، در دوران قاجار به دلیل قرار گرفتن کشور در شرایط نیمه‌استعماری، دو طبقه نوظهور دیگر نیز به ساخت طبقاتی پیشین افزوده می‌شود: بورژوازی تجاری - صنعتی و کارگر صنعتی (انصاری، ۱۳۷۴: ۶۵). همچنین از ویژگی‌های عمده ساخت اجتماعی ایران دوره قاجار، برخورداری از سه بخش عمده جمعیت عشایری، روستایی و شهری بوده است.

اما مبدأ تحولات صورت گرفته در قشر بندی اجتماعی ایران را باید کودتای رضاخان دانست، که سبب‌ساز گشوده شدن فصلی جدید در تاریخ ایران شد. در زمان رضاخان (که در سال ۱۳۰۵ هجری شمسی بر تخت نشست و خود را شاه نامید و به این ترتیب سلسله پهلوی را بنیاد نهاد)، جامعه ایران دستخوش تغییراتی شد که شاید بتوان زایش، رشد و تحکیم طبقات متوسط قدیمی و جدید را به عنوان یکی از این تغییرات بررسی کرد.

سیاست‌های نوگرایانه و دست‌آوردهای اقدامات وی، مانند پیشرفت‌های اقتصادی و متمرکز ساختن قدرت، موجب تغییر قشر بندی اجتماعی در ایران و به وجود آمدن ساخت اجتماعی جدیدی شد. همچنین در این دوره به تدریج از جمعیت عشایری کشور کاسته شده، به جمعیت روستایی و شهری افزوده می‌شود و تغییراتی نیز در ماهیت فعالیت‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و روابط طبقاتی ایجاد می‌گردد (همان).

می‌توان گفت تا پیش از سده چهاردهم (سال ۱۳۰۰ هجری شمسی)، نوعی طبقه متوسط در کنار طبقات دیگر در ایران وجود داشته است که اعضای آن را دیوانسالاران (بوروکرات‌ها)، بازاریان و روحانیان متوسط تشکیل می‌داده‌اند. این طبقه، طبقه متوسط قدیمی ایران نام دارد.

با روی کار آمدن رضاشاه و انجام تغییرات و اصلاحاتی از قبیل ایجاد ارتش جدید، پی‌ریزی نظام آموزشی جدید و غیر مذهبی، رشد سرمایه‌داری دولتی و تأسیس یک دستگاه اداری متمرکز، هم از نقش بازاری‌ها و روحانیان (تشکیل‌دهندگان اصلی طبقه متوسط (قدیمی) در آن زمان) کاسته می‌شود و هم خدمت در دستگاه‌های اداری، اقتصادی و صنعتی توسعه می‌یابد.

در فاصله سال‌های ۱۳۰۰ تا ۱۳۲۰ هجری شمسی، تعداد مدارس ابتدایی از ۴۳۲ به ۲۴۰۷ مدرسه می‌رسد و دبیرستان‌ها نیز از ۳۳ دبیرستان به ۲۹۹ دبیرستان افزایش می‌یابد.

در سال ۱۳۱۳ هجری شمسی دانشگاه تهران با ۸۸۶ دانشجو آغاز به کار می‌کند و این در حالی است که بین سال‌های ۱۳۳۹ تا ۱۳۵۵، دانشگاه تهران حدود ۱۵۰۰۰۰ دانشجو داشته است.

بدین ترتیب طبقه متوسط دیگری در کنار طبقه متوسط قدیمی، از بیشتر طبقات متوسط سنتی از جمله زمین‌داران، افسران ارتش، عمال دیوانی، روحانیان و کسبه نشأت می‌گیرد که به فعالیت‌های حرفه‌ای، فنی، فکری، اداری و مدیریتی می‌پردازد و با واژه‌هایی چون بوروکرات، حرفه‌ای و تحصیل‌کرده مترادف است. مفهوم حرفه‌ای دلالت بر داشتن اطلاعات وسیع و پیچیده و مهارت‌های سطح مطلوب دارد و مفهوم تحصیل‌کرده نیز به تحصیلات عالی و جدید اعضای این طبقه اشاره می‌کند. این طبقه نو پای متوسط، طبقه متوسط جدید نام دارد.

تغییرات بنیادی پیش‌آمده در ترکیب طبقات اجتماعی، در دوره پهلوی دوم گسترش می‌یابد. همایون کاتوزیان، مهم‌ترین عامل تسری روزافزون چنین دگرگونی‌هایی را افزایش عواید نفت می‌داند. در واقع کاتوزیان، نفت را به عنوان یک متغیر مستقل بر ساخت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی این دوره تأثیرگذار فرض می‌کند.

وی معتقد است که در این زمان، منطق اجتماعی - اقتصادی مشی دولت درباره اقتصاد سیاسی این بوده است که در راه ایجاد طبقه‌ای متوسط، به عنوان پایگاه اجتماعی رژیم بکوشد. این مشی از آنجا که به پیدایش عوامل فرضی توسعه اقتصادی و دموکراسی لیبرالی می‌انجامید، با نسخه لیبرالی غربی هماهنگی داشت. اما هدف اصلی شاه از چنین برنامه‌ای، تأمین رضایت جامعه شهری تحصیل کرده، برای جلوگیری از پیدایش اپوزیسیون جدی سیاسی بود؛ یعنی ایجاد پایگاه قدرتی دیگر در برابر قدرت بزرگ مالکان. زیرا با اینکه آنها متحدان شاه بودند، از نظر اقتصادی بیش از آن مستقل و از نظر سیاسی بیش از آن قدرتمند بودند که ذات ملوکانه تاب تحملش را داشته باشد (همایون کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۱۲۱-۱۳۲).

نتیجه چنین سیاست‌هایی، نابودی تقریبی کشاورزی و جامعه روستایی ایران، افزایش سریع تحرک اجتماعی و جغرافیایی و بروز مشکلات شهری، منطقه‌ای و محیط‌زیستی در ابعادی غیر قابل تصور بود. از اینجا بود که قشرهای سنتی و پایین اجتماعی، به شبه‌مدرنیست‌هایی صرفاً مصرف‌کننده، با انتظارات مادی و اجتماعی بالا تبدیل شدند؛ انتظاراتی که چه بسا برآورده هم نمی‌شد (همان).

برای ارائه تحلیلی منسجم‌تر، می‌توان دوران حکومت خاندان پهلوی را از نظر تغییر و تحول در ساخت اقتصادی - اجتماعی ایران، به شش دوره تقسیم کرد:

الف) از سال ۱۲۹۹ تا سال ۱۳۱۲ هجری شمسی: در این مرحله شاهد ایجاد حاکمیت قوی و آغاز تغییر ساخت اقتصادی - اجتماعی سنتی (ارباب - رعیتی) به ساخت اقتصادی - اجتماعی جدید (سرمایه‌داری) هستیم.

با تأسیس حکومت رضاشاهی و طرح اهداف و برنامه‌هایی چون ایجاد ارتش قوی، برقراری امنیت، اصلاح تشکیلات و قوانین قضایی و از همه مهم‌تر، پایه‌گذاری نظام تعلیم و تربیت نوین (که با مشروطیت آغاز شده بود، اما در سال‌های ۱۳۰۴ تا ۱۳۰۹ شروع به رشد کرد)، نطفه‌های طبقه متوسط جدید بسته می‌شود. برنامه‌های درسی نظام نوین آموزشی از الگوهای فرانسوی اخذ شد و هر ساله صد نفر از فارغ‌التحصیلان مدارس متوسطه، برای ادامه تحصیل به خارج از کشور اعزام می‌شدند. گسترش

دیوان‌سالاری (نظام اداری نسبتاً تازه تأسیس) و در نتیجه افزایش استخدام کارمندان نیز از جمله تغییرات مهم این دوران بوده است.

بدین ترتیب شاهد آغاز شکل‌گیری طبقه متوسط جدید هستیم. در این دوره، طبقه تحصیل‌کرده و بوروکرات‌های حرفه‌ای، خدمت اداری را بهترین مفرّ خود دانسته، از این‌رو به حکومت روی خوش نشان می‌دهند و در مقابل، طبقه متوسط سنتی از قبیل طبقات بازاری و روحانیت، از شیوه زندگی سنتی که در تعارض با حکومت قرار می‌گیرد، دفاع می‌کنند.

ب) از سال ۱۳۱۲ تا سال ۱۳۲۰ هجری شمسی: در این دوران به علت تخته‌قاچاق کردن عشایر، جمعیت آنها از حدود ۲۵ درصد کل جمعیت در سال ۱۳۰۰، به کمتر از ۱۰ درصد در اوایل سال ۱۳۲۰ می‌رسد. قابل توجه است که به عنوان یکی از نتایج این کاهش جمعیت می‌توان به تضعیف قدرت خوانین عشایری نیز اشاره کرد. از سوی دیگر، اصلاحات اقتصادی و اجتماعی این دوره، منجر به قدرت یافتن طبقات متوسط جدید و طبقه کارگران صنعتی شد و دهقانان نیز از نظر اجتماعی، بی‌تحرک و از نظر سیاسی، غیر فعال ماندند.

به عنوان جمع‌بندی سال‌های حکومت رضاشاه می‌توان گفت که اصلاحات دوره پهلوی اول، تأثیر زیادی بر اقتصاد ایران داشت و نظام سنتی ارباب - رعیتی را به یک سرمایه‌داری وابسته ابتدایی، با ترکیب سنتی تبدیل کرد. در این دوره، هر چند هنوز کشاورزی نقش اصلی را در اقتصاد ایفا می‌کرد، سهم آن از نود درصد از تولید ناخالص ملی در سال ۱۳۰۰، به حدود پنجاه درصد در سال ۱۳۲۰ رسید و جنبه تجاری پیدا کرد. به جای آن، تولید کالاهای صنعتی و خدماتی رشد زیادی یافت و طبقه زمین‌دار نیز در اثر کاهش کشاورزی تضعیف شد (همایون کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۲۳۴-۲۳۸).

ج) از سال ۱۳۲۰ تا سال ۱۳۳۲ هجری شمسی: با آغاز سلطنت پهلوی دوم، ارائه خدمات دولتی افزایش و تشکیلات دولتی نیز گسترش می‌یابد. به علاوه نیروی انسانی لازم هم جذب این فعالیت‌ها می‌شود و در اثر چنین روندی، شهرنشینی گسترش یافته و قطب‌های صنعتی ایجاد شده، امکانات آموزشی نیز گسترشی چشمگیر می‌یابد.

د) از سال ۱۳۳۲ تا سال ۱۳۴۱ هجری شمسی: در این دوره با توجه به گسترش و بسط

مناسبات و روابط اقتصادی سرمایه‌داری، مصرف به شکل ناگهانی شکل گرفته، گسترش می‌یابد و متناسب با این روند، الگوی مصرف نیز پدیدار می‌شود.

با رونق کار واردات و صادرات و (در ارتباط با آن) ایجاد موج مصرف کالاهای جدید، تقریباً یک‌شبه و به طور هم‌زمان، نشانه‌های مراحل سنتی، گذر و مصرف انبوه در بخش‌های مختلف و برای طبقات اجتماعی مختلف کشور پدیدار می‌گردد و این در حالی است که هیچ نشانه‌ای از جهش و بلوغ صنعتی به چشم نمی‌خورد (ر.ک: انصاری، ۱۳۷۴).

در نتیجه تمرکز جمعیت در پایتخت، به علت مهاجرت اهالی شهرها و شهرستان‌های دیگر (و حتی روستاییان) که در پی دورنمای اقتصادی و اجتماعی بهتر، تمرکز بوروکراسی در تهران و جاذبه‌های تازه‌ای مانند سینما بودند، بر شمار طبقه متوسط شهری افزوده می‌شود و درآمد و مصرف آن، افزایش چشمگیر می‌یابد. شاهد این ادعا، افزایش سرسام‌آور خرید اقساطی وسایلی مانند یخچال، تلویزیون و... است که همگی از خارج وارد کشور می‌شدند (ر.ک: همایون کاتوزیان، ۱۳۸۳).

ه) از سال ۱۳۴۱ تا سال ۱۳۵۱ هجری شمسی: با انجام اصلاحات ارضی، نظام ارباب - رعیتی به کل ملغی می‌شود و نتیجه این امر، گسترش سریع بورژوازی بزرگ ارضی، تقویت بورژوازی مالی و صنعتی، از میان رفتن بزرگ‌مالکان و گسترش طبقه کارگر روستایی و شهری است. در این دوره، روابط سرمایه‌داری با اتکای روزافزون بر درآمد نفت، رشد بی‌رویه پیدا می‌کند.

و) از سال ۱۳۵۲ تا سال ۱۳۵۶ هجری شمسی: در اثر انفجار قیمت نفت، طبقات متوسط جدید و بالا به سرعت رشد می‌کنند؛ اما در همین زمان، درآمد طبقه پایین شهری بسیار کند افزایش می‌یابد. برای نمونه در حالی که در سال ۱۳۳۵، ۲۴۰۰۰۰ کارمند اداری، دفتری و فنی به کار مشغول بودند، این رقم در سال ۱۳۵۵ به ۱۰۰۰۰۰۰ نفر می‌رسد.

بدین ترتیب تناقضی شدید میان سطح زندگی طبقات بالا و پایین جامعه حاکم می‌گردد و نتیجه این امر نیز پیدایش ارزش‌ها و کردارهای متناقض میان طبقات بالا و متوسط جدید، با طبقات متوسط قدیمی و پایین است؛ یعنی در حالی که طبقات متوسط قدیمی و پایین با الگوهای ذهنی و رفتاری اسلامی - ایرانی (سنتی) خود، فاصله

چندانی نداشتند، طبقات متوسط جدید و بالا سعی در شناخت و پیروی از الگوهای ذهنی و عملی غربی داشتند (ر.ک: انصاری، ۱۳۷۴).

به عنوان جمع‌بندی سال‌های حکومت محمدرضا پهلوی، می‌توان گفت چنین روندهایی (که ناشی از اقدامات شاه در جهت مدرنیزاسیون بودند) از یک طرف موجب گسترش طبقه متوسط جدید و از طرف دیگر موجب بالا رفتن سطح درآمد طبقات دیگر شد، اما در عین حال فاصله بین اقشار متفاوت را افزایش داد. با بالا رفتن سطح اطلاعات مردم در پی مدرنیزاسیون، احساس محرومیت نسبی و از این‌رو نارضایتی از وضع موجود در سطح جامعه و در حدی غیر قابل تحمل گسترش یافت. گسترش نارضایتی به طور آشکار نیز در نهایت شرایط انفجار و انقلاب را تسهیل نمود (ر.ک: رفیع‌پور، ۱۳۸۰).

انواع طبقه متوسط در ایران

طبقه متوسط قدیمی

عمده‌ترین گروه‌های تشکیل‌دهنده طبقه متوسط قدیمی، بازاری‌ها و روحانیان معمولی و سطح میانه هستند. طبقه بازاری که قشرهای بازرگانان، تاجران و مغازه‌داران را در برمی‌گیرد، تبدیل به یکی از بانفوذترین طبقه‌ها در شهرها شده است. هر چند هر یک از قشرهای بازاری از نظر ویژگی با یکدیگر تفاوت‌های اندکی دارند، به سبب در اختیار داشتن نبض اقتصادی بازار و شریان اقتصادی داخلی، از جمله منسجم‌ترین طبقه‌ها در ساخت طبقاتی کشور به شمار می‌آید.

می‌توان گفت طبقه متوسط قدیمی، طبقه‌ای است مالک دارایی که عمدتاً بخش اقتصادی جامعه را در سطح کلان در کنترل خود دارد. این طبقه از معدود طبقاتی است که برخلاف سایر طبقات، در سال‌های پس از انقلاب اسلامی دست‌نخورده باقی مانده است و با عنوان طبقه متوسط سنتی نیز نامیده می‌شود (سازگارا، ۱۳۸۲: ۷۸).

یکی از ویژگی‌هایی که به طبقه بازاری نسبت داده می‌شود، سنتی و مذهبی بودن این طبقه است. این طبقه از یکسو پایبند و تحت تأثیر سنن (به‌ویژه) مذهبی است و از سوی دیگر با تأکید بر اجرای مناسک مذهبی، بخش‌هایی از سنت را پاسداری و بازتولید

می‌کند (سازگارا، ۱۳۸۲: ۷۸). برای مثال در برخورد با فرایند مدرنیزاسیون در دوران پهلوی، شیوه زندگی بسیاری از افراد تحت تأثیر فرهنگ غربی، دچار دگرگونی‌هایی شد؛ در حالی که این امر، چندان در میان بازاری‌ها دیده نمی‌شد. طبقه بازاری به سبب گرایش‌های مذهبی، تمایل بسیاری به ائتلاف با دیگر طبقه متوسط سنتی یعنی روحانیان دارند. بستن بازار و شرکت در اعتصابات دوران انقلاب اسلامی در سال‌های ۱۳۵۶-۱۳۵۷ خود نمونه بارزی از اینگونه تمایلات در طبقه بازاری است.

جدول ۱- میزان تحصیلات اعضای طبقه متوسط قدیمی

پایین‌تر از دیپلم	دیپلم و کاردانی	کارشناسی و بالاتر
۸۳,۸	۱۵,۲	۱

همان‌گونه که ملاحظه می‌کنید، این طبقه از نظر سطح تحصیلات در رده بالایی قرار ندارد و اکثر اعضای آن را افرادی با تحصیلات پایین‌تر از دیپلم تشکیل می‌دهد.

جدول ۲- میزان تحصیلات همسران اعضای طبقه متوسط قدیمی

پایین‌تر از دیپلم	دیپلم و کاردانی	کارشناسی و بالاتر
۸۱	۱۹	---

همسران اعضای طبقه متوسط قدیمی نیز از لحاظ تحصیلات در وضعیت مناسبی قرار ندارند و در حالی که حتی یک نفر از آنها دارای تحصیلات کارشناسی و بالاتر نیست، بیشتر آنها تحصیلاتی پایین‌تر از دیپلم دارند.

جدول ۳- شغل همسران اعضای طبقه متوسط قدیمی

خانه‌دار	کارمند ساده و معلم	کارمند عالی‌رتبه	سایر
۸۳	۴	۱	۱۲

طبق داده‌های جدول بالا، بیشتر همسران اعضای طبقه متوسط سنتی، خانه‌دار بوده‌اند که این نکته نیز فرضیه وجود رفتارهای سنتی در طبقات متوسط قدیمی را تأیید می‌کند (سازگارا، ۱۳۸۲: ۸۱).

طبقه متوسط جدید

اندیشمندان علوم اجتماعی برای طبقه متوسط و به ویژه طبقه متوسط جدید، اهمیت خاصی قایل اند. آنها مدعی اند که طبقه متوسط جدید، رهبران جامعه را تربیت می کند، دارای مهارت سازمانی است، مورد اعتماد است و خلاصه اینکه انسان جدیدی را پرورش می دهد و در نهایت وسیله تغییر و دگرگونی است.

برای مثال در انقلاب اسلامی، طبقه متوسط در میان نیروهای متعارض، مهیاترین نیرو برای رهبری انقلاب ایران بود. این طبقه نه تنها دارای برتری کمی بود، بلکه کیفیت ممتازی نیز در مقایسه با طبقات بالا و پایین جامعه داشت. اکثریت مطلق از روشن فکران ایرانی منتقد به سیاست های شاه، در میان طبقه متوسط بودند (امیراحمدی و پروین، ۱۳۸۵: ۹۸).

در کشورهای در حال توسعه، چنین تصور شده است که طبقه متوسط جدید می تواند و باید تمامی وظیفه و مسئولیت را برای همه مراحل توسعه اقتصادی، اجتماعی و سیاسی برعهده گیرد (انصاری، ۱۳۷۴: ۷۶). هالپرن، طبقه متوسط جدید در خاورمیانه را به مثابه نیروی انقلابی و باثباتی می بیند که به تدریج رهبری تمام مناطق خاورمیانه را به طور روزافزون به دست می گیرد. او معتقد است که خاورمیانه، پیش از آنکه وارد دوره ماشین شود، به دوره جدیدی به نام دوره اداری منتقل شده است. طبقه متوسط جدید، نخستین طبقه ای است که نتیجه این انتقال به عصر جدید است (همان).

طبقه متوسط جدید از نظر آماری معمولاً بزرگترین گروه در سطح جامعه است و بیشترین و از لحاظ سیاسی، فعال ترین اجزای تشکیل دهنده آن را تحصیل کردگان تشکیل می دهند. این قشر به دلیل آگاهی هایی که دارند، به طور اجتنابناپذیری ضعف و نامناسب بودن برخی عقاید رایج سنتی را افشا می کنند و از همین رو است که این طبقه در برخی اوقات با دیگر طبقات و به ویژه طبقه متوسط قدیمی، دچار تعارض می شود. طبقه متوسط جدید از یکسو دارای قدرت و خودآگاهی کافی برای تقبل امور در جامعه است و از سوی دیگر به نظر می رسد که قادر به جلب حمایت توده ای نیز باشد. همان طور که پیش از این اشاره شد، طبقه متوسط جدید از بدو پیدایش، رشد مداوم کمی و کیفی داشته است و به تدریج به طبقه ای نیرومند تبدیل شده است. طبقه

متوسط جدید، بیشتر از آنکه بر سرمایه مادی مالکیت داشته باشد، بر سرمایه‌های فرهنگی و نمادین مالکیت دارد (سازگارا، ۱۳۸۲: ۵۴).

در حالی که تعداد افراد تشکیل‌دهنده طبقه متوسط جدید در سال ۱۳۵۶، یک میلیون و هشتصد هزار نفر بوده است، این تعداد در سال ۱۳۶۵ به دو میلیون و هفتصد هزار نفر و در سال ۱۳۷۰ به حدود چهار میلیون نفر می‌رسد (انصاری، ۱۳۷۴: ۵۵). این تعداد شامل دو بخش خصوصی و دولتی می‌شود که به طور عمده شامل کارمندان، کارگزاران اداری، تکنیسین‌ها، متخصصان، مسئولان فرهنگی، مدیران و... است. تفاوتی که دو دسته خصوصی و دولتی با هم دارند این است که افراد شاغل در بخش دولتی، عموماً سرمایه‌ای از خود نداشته، حقوق‌بگیر هستند (همان). در سال ۱۳۷۲، توزیع این مشاغل در طبقه متوسط بدین شکل بوده است:

جدول ۴- توزیع مشاغل طبقه متوسط در سال ۱۳۷۲

ردیف	گروه شغلی	درصد
۱	مدیران و کارکنان عالی‌رتبه اداری	۰,۶۵
۲	کارکنان امور دفتری و اداری	۵,۰۱
۳	کارکنان امور خدماتی	۵,۰۰
۴	مشاغل علمی، فنی، و تخصصی	۱۰,۷۸

می‌توان گفت بیشترین تمرکز طبقات جدید دولتی در وزارتخانه‌های آموزش و پرورش، فرهنگ و ارشاد اسلامی، اقتصاد و دارایی، بهداشت و درمان، نفت و... است.

جدول ۵- میزان تحصیلات اعضای طبقه متوسط جدید

پایین‌تر از کارشناسی	کارشناسی	کارشناسی ارشد و دکترا
۰	۱	۹۸

جدول بالا نشان‌دهنده میزان تحصیلات صد تن از اساتید دانشگاه است که با صد نفر از بازاریان تهران (به عنوان اعضای طبقه متوسط جدید در مقابل اعضای طبقه

متوسط قدیمی) مقایسه شده‌اند. همان‌گونه که از جدول یادشده برمی‌آید، میزان تحصیلات اعضای طبقه متوسط جدید، به دلیل در برداشتن مشاغلی چون استادی دانشگاه‌ها، بسیار بالاست. این مسئله سبب تأثیرگذاری شدید بر ذهنیت اعضای این طبقه می‌شود که در بخش‌های بعدی درباره آن صحبت خواهد شد.

جدول ۶- میزان تحصیلات همسران اعضای طبقه متوسط جدید

پایین‌تر از دیپلم	دیپلم و کاردانی	کارشناسی و بالاتر
۲۸	۳۶	۲۸

جدول بالا، بیشتر بودن قابل ملاحظه میزان تحصیلات در همسران اعضای طبقه متوسط جدید، نسبت به اعضای طبقه متوسط قدیمی را نشان می‌دهد.

جدول ۷- شغل همسران اعضای طبقه متوسط جدید

خانه‌دار	کارمند و معلم	کارمند عالی‌رتبه
۳۸	۱۲	۳۲

همان‌طور که ملاحظه می‌گردد، همسران اعضای طبقه متوسط جدید کمتر خانه‌دار بوده، در مقابل بیشتر به مشاغلی چون کارمندی و معلمی و به‌ویژه کارمندی عالی‌رتبه مشغول هستند.

در تعریف ویژگی‌های طبقه متوسط اجتماعی لاجرم به سبک زندگی مصرفی این طبقه باید توجه شود. به عنوان مثال می‌توان شیوه گذران وقت و اوقات فراغت را بررسی کرد. برخی اساساً پیدایش مقوله مدرن فراغت را برآمده از آغاز زیست تاریخی طبقه متوسط جدید می‌دانند. رفتن به کلاس‌های زبان برای پیشرفت درسی و کاری و یا رفتن به باشگاه ورزشی برای حفظ سلامت، شادابی و تناسب اندام، تنها گرایش‌های رفتاری طبقه متوسط اجتماعی است (ر.ک: رفعت‌جاه، ۱۳۸۷).

علاوه بر توصیف یادشده از طبقه متوسط جدید، به‌طور مشترک بسیاری از جامعه‌شناسان، عناصر مشابهی را برای شناسایی این طبقه به کار می‌برند. «علاوه بر جایگاه و موقعیت اقتصادی مشابه که زمینه شکل‌گیری طبقاتی طبقه متوسط جدید را رقم می‌-

زند، به اجمال می‌توان تحصیل‌کردگی و علاقه به تحصیلات عالی، نرمش و کاهش تعصب دینی و نوگرایی به مفهوم مدرن را می‌توان از مهم‌ترین شاخصه‌های این طبقه ارزیابی کرد. این مسئله گاهی به نوعی تفریط در دین‌داری یا به اصطلاح تساهل و تسامح در دین می‌انجامد، تا آنجا که برخی از تئوریسین‌های غربی معتقدند که با افزایش جمعیت طبقه متوسط جدید که کمتر در بند سنن و آیین‌های قدیمی خود است، از سطح افراطی‌گری در جهان کاسته خواهد شد و تنش‌ها و درگیری‌های اجتماعی، نه سیاسی کاهش می‌یابد» (ر.ک: بورژوازی بالنده و بازارهای نوظهور، ایران اکونومیست، ۱۳۸۷).

مشارکت سیاسی در طبقه متوسط

علی‌رغم تفاوت‌های فراوان در میان طبقه متوسط قدیم و جدید، بخش عمده سرمایه طبقات متوسط جدید را سرمایه فرهنگی تشکیل می‌داد. در طبقات متوسط جدید، سرمایه فرهنگی، قابلیت تبدیل به سرمایه مادی را داشت. بخش اعظم سرمایه طبقات متوسط قدیمی از سرمایه مادی و سپس اجتماعی‌شان به دست می‌آید و به دلیل نزدیکی تاریخی اقشار تشکیل‌دهنده این دو طبقه به یکدیگر (بازار و روحانیت)، این طبقه قابلیت افزایش سریع قدرت سازمانی (سرمایه سیاسی) خود را نیز دارد. توجه به این نکته و نیز توجه به برخورداری اعضای طبقه متوسط قدیمی از سطح پایین تحصیلات، این نتیجه را آشکار می‌سازد که در میان اقشار و طبقات گوناگون کشور، بیشترین میزان رضایت سیاسی، متعلق به طبقه متوسط قدیمی است و نیز با توجه به نکات گفته‌شده، می‌توان این مسئله را تبیین نمود که طبق نتایج نظرسنجی‌های انجام‌شده، دانشجویان و افراد دارای مدرک تحصیلی کارشناسی و بالاتر از آن، بیشترین تمایل را به ریاست‌جمهوری سید محمد خاتمی و افراد دارای تحصیلات حوزوی، کم‌ترین تمایل را نسبت به وی داشته‌اند (ر.ک: کندوکاوهایی در باورها و نگرش‌های جامعه ایرانی، ۱۳۸۵).

در تاریخ معاصر ایران، مرجعیت فکری این دو طبقه، اهمیت بسیار دارد. قشر روحانیت (با همکاری بازار) از یکسو و قشر روشن‌فکر طبقات متوسط جدید از سوی

دیگر، در ایران معاصر به تولید فکر سازمان یافته پرداخته‌اند که گاه نیز در این مسیر، دچار اختلاف شده و با هم درگیر شده‌اند.

همان‌طور که در بخش‌های پیشین اشاره شد، در مقطع زمانی حکومت پهلوی، طبقه متوسط در حال گسترش بود. پس از انقلاب، ناگهان تحولی در این روند به وجود آمد؛ در اوایل انقلاب بسیاری از مالکیت‌ها زیر سؤال رفت، کارخانه‌ها و اموال بسیاری مصادره شد و تغییراتی در رأس طبقه ثروتمند جامعه اتفاق افتاد. وقوع انقلاب، دولتی شدن فعالیت‌ها، مصادره‌ها، تحمیل جنگ و... همه و همه سبب کاهش بازدهی اقتصاد و تولید شد. از طرف دیگر، رشد جمعیت زیادتر شد و به این ترتیب درآمد سرانه واقعی به شدت کاهش یافت. به همین دلیل، طبقه متوسط جدید از لحاظ اقتصادی، ضربه شدیدی خورد.

البته با این ضربه‌ها، طبقه متوسط جدید نابود نشد. ویژگی‌های دیگری که از طبقه متوسط ذکر کردیم، همچنان وجود داشت و گسترش نیز یافت. به این معنا که شهرنشینی افزایش یافت؛ تعداد کارمندان دولت افزایش یافت، یعنی با دو برابر شدن جمعیت در ۲۵ سال پس از انقلاب، تعداد کارمندان دولت نیز چهار برابر شد که این مسئله هم نشان‌دهنده ناکارآمدی سیستم است و هم بزرگ شدن طبقه متوسط جدید را می‌رساند، زیرا این افراد، تحصیل کرده هستند. سطح تحصیلات این طبقه به شدت بالا رفته است. در حال حاضر میانگین باسوادی و تحصیلات دانشگاهی قابل مقایسه با قبل از انقلاب نیست. نه تنها به لحاظ رقم مطلق، بلکه به صورت نسبی هم بسیار بالاست. در حال حاضر در کوچک‌ترین شهرهای ایران نیز دانشگاه وجود دارد و هر کسی که بخواهد فرزندش را به دانشگاه بفرستد، می‌تواند و اغلب هم این کار را انجام می‌دهند. پس طبقه متوسط ضعیف شد، اما از بین نرفت. ضربه وارد به این طبقه، ضربه اقتصادی بود، اما به لحاظ اجتماعی و پایگاه جمعیتی، بزرگ‌تر شد و در چشم‌انداز آینده پیش‌بینی می‌شود که این طبقه گسترش بیشتری نیز پیدا کند.

اگر طبقه متوسط جدید به لحاظ اقتصادی تقویت شود و اصلاحات اقتصادی تداوم یابد، خواه‌ناخواه مطالبات سیاسی و مشارکت در زندگی اجتماعی و دموکراسی خواهی این طبقه نیز بیشتر می‌شود. بنابراین یکی از مطمئن‌ترین راه‌های دستیابی به توسعه سیاسی پایدار، رشد اقتصادی و رشد طبقه متوسط جدید است.

بر اساس نتایج حاصل از یک نظرسنجی، مهم‌ترین اولویت‌های مورد انتظار دانشجویان در حوزه اقتصادی، به ترتیب عبارتند از: اشتغال و رفع بیکاری جوانان، توسعه صادرات غیر نفتی، مبارزه با تورم و گرانی، افزایش قدرت خرید مردم و ارتقای امنیت سرمایه‌گذاری در کشور.

همچنین مهم‌ترین اولویت‌های مورد انتظار در بخش اجتماعی به ترتیب عبارتند از: مبارزه با فساد مالی، اداری و رانت‌خواری، مقابله با ناامنی‌های اجتماعی، گسترش تأمین اجتماعی و رسیدگی به مسئله فرار مغزها.

در حوزه سیاسی نیز به ترتیب ترغیب مسئولین به پاسخگویی در قبال عملکردها، اشاعه قانون‌گذاری و تلاش برای اجرای قانون اساسی، پیگیری سیاست تنش‌زدایی بین‌المللی و تقویت اعتبار ایران در عرصه جهانی، مهم‌ترین انتظارات دانشجویان از رئیس‌جمهور است.

مهم‌ترین انتظارات دانشجویان از رئیس‌جمهور در حوزه فرهنگی بر اساس اولویت به ترتیب عبارتند از: توسعه فناوری‌های جدید اطلاع‌رسانی و ارتباطات، تقویت موقعیت دانشگاه و دانشگاهیان در جامعه، تثبیت و گسترش فرهنگ گفت‌وگو و پرهیز از خشونت و توسعه فضای باز مطبوعاتی و فکری.

به‌علاوه اکثر دانشجویان بر این باور هستند که رئیس‌جمهور در بین چهار حوزه اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، باید بیشترین فعالیت خود را متوجه بخش اقتصادی نماید (ر.ک: کندوکاوهایی در باورها و نگرش‌های جامعه ایرانی، ۱۳۸۵).

هر چه طبقه متوسط بزرگ‌تر باشد، مشارکت مردم در امور سیاسی نیز بیشتر می‌شود؛ چون این طبقه متوسط، بیشترین آمادگی و توانایی را برای مشارکت سیاسی دارد، باسواد و متمدن است و از خصلت‌های شهری برخوردار است. از طرف دیگر رشد طبقه متوسط سبب می‌شود تنش‌های اجتماعی از حالت خشونت‌آمیزی به رقابت سیاسی تبدیل شود. بدین معنا که اگر در گذشته شورش‌های شهری و کارگری خونین صورت می‌گرفت، در جوامع صنعتی مدرن معمولاً چنین اتفاقی نمی‌افتد و طبقه متوسط و کارگر یقه‌سفید، روش بازی مسالمت‌آمیزی را اتخاذ کرده‌اند و تظاهرات مسالمت‌آمیز صورت می‌گیرد.

نکته‌ای که قابل ذکر است، احساس سرخوردگی‌ای است که در این چندساله، گریبانگیر طبقه متوسط جدید جامعه ما بوده است. در حالی که این طبقه باید با امید و انرژی، موتور حرکت جامعه در مسیر توسعه را روشن کند، به نظر می‌رسد که دچار خمودگی و یأس شده است.

بخش زیادی از این سرخوردگی به مسایل اقتصادی و این مسئله که جوانان چشم‌انداز اقتصادی روشنی ندارند، بازمی‌گردد. اکثریت جوانان ما تحصیل کرده هستند، اما چشم‌انداز حرفه‌ای و درآمدی مناسب ندارند. پدر و مادرها هم وقتی به آینده فرزندان می‌اندیشند، همین نگرانی‌ها را دارند. از سوی دیگر اینکه در پیشبرد توسعه سیاسی هم به موفقیت چندانی نرسیده‌ایم، یکی از دلایل دیگر سرخوردگی طبقه متوسط جدید است. به عنوان مثال در پیمایشی که میان دانشجویان به منظور ارزیابی میزان امید آنان به آینده انجام شده است، میزان امیدواری اکثر دانشجویان در چهار حوزه اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، به ترتیب ۱۱، ۱۷، ۱۸ و ۲۴،۷ درصد بوده است که این عدد، سطح پایینی از امید به آینده را نشان می‌دهد.

بر اساس نتایج کلی این پژوهش، در بخش اقتصادی، بیشترین میزان امیدواری به توسعه صنعتی و پیشرفت فناوری کشور است و کمترین میزان امیدواری، نسبت به کاهش تورم و گرانی وجود دارد. در بخش سیاسی، بیشترین میزان امیدواری نسبت به بهبود وضعیت روابط ایران با کشورهای جهان و کمترین میزان امیدواری، نسبت به کنترل فعالیت‌های خشونت‌آمیز و کاهش آنها وجود دارد. در بخش اجتماعی، بیشترین میزان امید دانشجویان به امکان تسهیل بیشتر در امر ازدواج و کمترین میزان امیدواری، به پایبندی جوانان به دین برمی‌گردد. در حوزه فرهنگی نیز بیشترین میزان امید دانشجویان نسبت به توسعه وسایل ارتباط جمعی و کمترین میزان امید درباره امکان گذراندن مناسب اوقات فراغت وجود دارد (ر.ک: کندوکاوهایی در باورها و نگرش‌های جامعه ایرانی، ۱۳۸۵).

طبقات متوسط در کشورهای صنعتی، ابزار بروز و مشارکت خود را در اختیار دارند، اما در کشور ما، این طبقه چنین ابزاری را ندارند. ما نتوانسته‌ایم ابزاری را که نماینده طبقه متوسط باشد و مشکلات این طبقه را حل کند، در اختیارشان قرار دهیم. این ابزار

همان احزاب، صنف‌ها، اتحادیه‌ها و تشکل‌های غیر دولتی هستند. چنین نقصانی سبب شده است که ما در مقاطعی مانند پدیده دوم خرداد، با واقعیات غیر مترقبه سیاسی روبه‌رو شویم. این همان نمایندگی طبقه متوسط جدید ناراضی است که یکبار در صحنه جامعه ظاهر می‌شود و تنش را ایجاد می‌کند. نکته مهم دیگر، مسئله فرار مغزهاست. همان‌طور که اشاره شد، در توسعه پایدار هر کشوری، منابع انسانی هستند که نقش محوری را ایفا می‌کنند. این در حالی است که نیروی انسانی ماهر کشورهای توسعه‌نیافته و در حال توسعه (که عمدتاً متعلق به طبقه متوسط جدید هستند)، ماحصل اندوخته‌های علمی‌شان را در اختیار کشورهای توسعه‌یافته قرار می‌دهند. بر اساس برآوردهای موجود، اکنون بیش از دو و نیم میلیون ایرانی، که بیشتر دارای تحصیلات عالی در رشته‌های کامپیوتر، مخابرات و الکترونیک هستند و یا به امور مدیریتی و تخصصی اشتغال داشته‌اند، به دلیل کسب موقعیت‌های بهتر اقتصادی و دسترسی به فضای بازتر اجتماعی، در کشورهای امریکا، کانادا، استرالیا، و برخی کشورهای اروپایی زندگی می‌کنند (چلی، ۱۳۸۵: ۶۷). این شرایط موجب ضعف کیفی طبقه متوسط جدید در مقابل طبقه سنتی می‌شود. یعنی در عین حال که طبقه متوسط جدید در ایران از نظر کمی گسترش می‌یابد، از نظر کیفی عرصه را کم‌رنگ می‌گذارد و در این وضعیت، طبقه متوسط سنتی قابلیت بازتولید خود، فراتر از سطح مورد نیاز کشور را پیدا می‌کند که این مسئله می‌تواند حرکت کشور در مسیر توسعه پایدار را با کندی و خلل مواجه سازد.

نتیجه‌گیری

از ویژگی‌های عمده طبقه متوسط سنتی در ایران، پایبندی به سنت، بالا بودن گرایش‌های مذهبی و پایین بودن تحصیلات است. در واقع طبقه متوسط سنتی بیشتر به واسطه پایگاه اقتصادی و سیاسی به عنوان طبقه متوسط شناخته شده و فاقد سرمایه فرهنگی‌ای است که در طبقه متوسط یافت می‌شود. با این حال علی‌رغم پایین بودن سرمایه فرهنگی این طبقه به واسطه سنت‌گرایی و پایبندی به الزامات ایدئولوژیک، از قدرت سیاسی بالایی برخوردار است. در واقع نابرابری در دسترسی به قدرت سیاسی در

ایران به شکل قدرت سیاسی بسیار بالا در نزد طبقه متوسط قدیم و بی‌قدرتی طبقه متوسط جدید متجلی شده است.

از سوی دیگر طبقه متوسط جدید با ویژگی‌هایی مثل نوگرایی، تحصیلات بالا و پایگاه شغلی نسبتاً بالا مشخص می‌شود. برخورداری اقتصادی طبقه متوسط جدید هر چند به اندازه طبقه متوسط قدیم نیست، با این حال اعضای این طبقه به واسطه تحصیلات بالاتر معمولاً از پایگاه شغلی مناسب‌تری نسبت به طبقه پایین برخوردارند و از این‌رو از نظر اقتصادی، فاصله زیادی با طبقات پایین دارند.

به واسطه تحصیلات و مشاغلی که اعضای این طبقه برعهده دارند، روحیه نوگرایی و تحول‌خواهی در میان این قشر بسیار بالاست. اعضای این طبقه، نگاهی انتقادی نسبت به سنت داشته، رفتارهای فرهنگی آنها حاکی از تمایل آنها به مصرف و شیوه‌های نوین زندگی است.

مهم‌ترین اولویت‌های هزینه‌ای که از سوی افراد طبقه متوسط ضروری تلقی می‌شود، به ترتیب اولویت عبارتند از: امکان پرداختن به گردش و تفریح، برخورداری از پوشاک مناسب، داشتن حساب پس‌انداز، برخورداری از وسیله نقلیه شخصی، امکان رسیدگی ظواهر شخصی، کتاب، ورزش، موسیقی و داشتن سرگرمی. همان‌طور که ملاحظه شد، رفتن به سفر و سینما و تئاتر و استفاده از اماکن ورزشی در طبقه متوسط، بیشتر از سایر طبقات است.

از سوی دیگر برای طبقه متوسط جامعه، مهم‌ترین عناصر زندگی به ترتیب اولویت بدین قرار بوده است: مناسبات خانوادگی، رابطه با دوستان، رضایت از کار و تحصیل، آزادی و استقلال، رابطه با جنس مخالف، گردش و خوش‌گذرانی، ورزش و سرگرمی و توانایی خرج کردن برای خود.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، گرایش‌های مدرن در سبک زندگی طبقه متوسط کاملاً آشکار است. افزایش سطح تحصیلات منجر به شکل‌گیری فردگرایی در اعضای این طبقه شده و اعضای آن شدیداً نسبت به کیفیت زندگی و علائق شخصی خود حساس‌اند. روحیه نوگرایی در میان اعضای طبقه متوسط آشکار است. روحیه تکثرگرایی، نوخواهی، فردگرایی و تمایل به پیشرفت، از جمله ویژگی‌های طبقه متوسط

در ایران است.

از نظر آگاهی سیاسی نیز طبقه متوسط نسبت به سایر طبقات، وضع بهتری دارد. بیشترین میزان استفاده از رادیو، در طبقه متوسط جامعه دیده می‌شود. همچنین این طبقه از نظر زمان استفاده از تلویزیون در شبانه‌روز، پس از طبقه بالا در رتبه دوم قرار دارد. اما این نکته قابل توجه است که طبقه متوسط، بیشترین توجه (حدوداً دو برابر طبقه بالا) را به کسب اخبار و گزارش‌های خبری از رسانه‌ها اختصاص داده است. از سوی دیگر طبقه متوسط به همراه طبقه بالا نسبتاً بیشتر به مطالعه مطبوعات می‌پردازند. همچنین مشارکت اجتماعی آنان در تمام بخش‌ها به غیر از بسیج، از سایر طبقات بیشتر است.

آگاهی سیاسی بالا در میان اعضای طبقه متوسط در کنار تحصیلات بالا و پایگاه شغلی بالای آنان به کاهش مشارکت سیاسی و شکل‌گیری نارضایتی سیاسی در میان اعضای طبقه متوسط انجامیده است. یکی از مؤلفه‌های مشارکت سیاسی در جامعه، اعتماد است. رابطه میان متغیر تعلق به طبقه اجتماعی - اقتصادی خاص با میزان اعتماد اجتماعی در ایران، رابطه‌ای معکوس است؛ یعنی هرچه میزان تحصیلات و درآمد ماهیانه خانواده پاسخگویان افزایش می‌یابد، میزان اعتماد اجتماعی آنان کاهش می‌یابد. بدین ترتیب می‌توان ادعا کرد که طبقه متوسط کشور، از نظر اعتماد اجتماعی در جایگاه میانی قرار دارد.

یکی از علل شکل‌گیری بی‌اعتمادی در میان افراد طبقه متوسط، احساس سرخوردگی‌ای است که در این چندساله گریبانگیر طبقه متوسط جدید جامعه ما بوده است. در حالی که این طبقه باید با امید و انرژی، موتور حرکت جامعه در مسیر توسعه را روشن کند، به نظر می‌رسد که دچار خمودگی و یأس شده است. بخش زیادی از این سرخوردگی به مسایل اقتصادی و این مسئله که جوانان چشم‌انداز اقتصادی روشنی ندارند، بازمی‌گردد. بیشتر جوانان ما تحصیل کرده هستند، اما چشم‌انداز حرفه‌ای و درآمدی مناسب ندارند. پدر و مادرها هم وقتی به آینده فرزندان‌شان می‌اندیشند، همین نگرانی‌ها را دارند. از سوی دیگر، ناکامی در پیشبرد توسعه سیاسی هم یکی از دلایل دیگر سرخوردگی طبقه متوسط جدید است.

سرخوردگی و یأس اجتماعی، فقدان اعتماد به دولت به شکل نارضایتی سیاسی در میان طبقه متوسط ایران متبلور شده است. پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان نشان می‌دهد که با افزایش سطح تحصیلات، میزان رضایت سیاسی کاهش می‌یابد، به طوری که بیشترین نارضایتی سیاسی در میان دارندگان تحصیلات عالی دیده می‌شود. این در حالی است که بین نارضایتی اقتصادی و تحصیلات، رابطه معکوس وجود دارد. به این ترتیب ملاحظه می‌شود که در مواجهه با دولت، مسئله اصلی طبقه متوسط، مسئله سیاسی است. در واقع طبقه متوسط جدید در ایران با توجه به وضع اقتصادی نسبتاً مناسبی که دارد، بیشترین بی‌قدرتی را در حوزه سیاست احساس می‌کند.

منابع

- امیراحمدی، هوشنگ و منوچهر پروین (۱۳۸۵) ایران پس از انقلاب، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- انصاری، ا (۱۳۷۴) نظریه‌های قشربندی اجتماعی و ساختار تاریخی آن در ایران، اصفهان، غزل. ایران اکونومیست، بورژوازی بالنده و بازارهای نوظهور، سال ۱۳۸۷.
- تامین، ملوین (۱۳۷۳) جامعه‌شناسی قشربندی و نابرابری‌های اجتماعی نظری و کاربردی، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، توتیا.
- رفعت‌جاه، مریم (۱۳۸۷) «فرار از آزادی (فراغت و فرهنگ عامه)»، خردنامه همشهری، شماره ۲۸.
- سازگارا، پروین (۱۳۸۲) بررسی سبک زندگی قشر دانشگاهی و بازاریان سنتی: طبقه متوسط جدید و قدیمی، پایان‌نامه برای اخذ مدرک دکتری جامعه‌شناسی، استاد راهنما: رحمت‌الله صدیق سروسستانی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران.
- سنجش اعتماد اجتماعی شهروندان تهرانی (۱۳۸۶) مرکز ملی مطالعات و سنجش افکار عمومی. چلبی، مسعود (۱۳۸۵) تحلیل اجتماعی در فضای کنش، تهران، نشر نی.
- عباسی، صفورا (۱۳۸۲) بررسی وضعیت نیروی کار فارغ‌التحصیل دوره‌های آموزش عالی طی سال‌های ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۱، مرکز آمار ایران.
- غفاری، غلامرضا (۱۳۸۵) جامعه‌شناسی مشارکت، تهران، نزدیک.
- کندوکاوهایی در باورها و نگرش‌های جامعه ایرانی (چکیده گزارش‌ها و نگرش‌های جامعه ایرانی) (۱۳۸۵) مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران.
- کوزر، لوئیس (۱۳۸۰) زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثالثی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کوئن، بروس (۱۳۸۶) مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه غلام‌عباس توسلی، تهران، سمت.
- گرب، ادوارد (۱۳۷۳) دیدگاه اجتماعی نابرابری نظریه‌های و کلاسیک‌پردازان معاصر، مترجمان غروی احمدرضا و سیاهپوش محمدزاد، تهران، معاصر.
- گورویچ، ژرژ (۱۳۵۷) مطالعاتی درباره طبقات اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران، شرکت سهامی انتشارات کتاب جیبی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۶) جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی.
- لهسای‌زاده، علی (۱۳۸۰) «نابرابری‌ها و قشربندی اجتماعی در ایران»، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، شماره ۳۲.
- لیپست، سیمور مارتین و دیگران (۱۳۷۳) جامعه‌شناسی قشرها و نابرابری‌های اجتماعی، ترجمه جواد افشار کهن، مشهد، نیکا.

محمدی، جمال (۱۳۸۰) بررسی ارتباط پایگاه اقتصادی - اجتماعی، زمینه‌های خانوادگی و ساخت شخصیتی افراد با میزان مشارکت سیاسی آنان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران.

مقدس، علی‌اصغر (۱۳۸۰) تغییر ساختار طبقاتی اجتماعی در دوران پهلوی و بعد از انقلاب اسلامی، فرهنگ اندیشه، شماره ۲.

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دفتر طرح‌های ملی (۱۳۸۲) یافته‌های پیمایش در ۲۸ [ببست و هشت] مرکز استان کشور: ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان موج دوم. تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دفتر طرح‌های ملی.

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (۱۳۷۹) هویت قومی و باورهای اجتماعی؛ کارگاه تحلیل یافته‌های پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۳) اقتصاد سیاسی ایران: از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران، مرکز.

Abrahamian, Ervand (1984) Radical Islam: The Iranian Mojahedin. I.B. Tauris.

Barth, F. (1969) Ethnic Groups and Boundaries. Boston: Little, Brown.

Isajiw, W. W. (1993) Definition and dimensions of ethnicity: a theoretical framework. In Joint Canada-United States Conference on the Measurement of Ethnicity pp(407-427) Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office: Statistics Canada and U.S. Bureau of the Census.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۶: ۱۱۶-۸۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

گذار به دموکراسی و فراز و فرود منازعه قومی

* حمید علی پور
** احمد رضایی
*** علی کریمی مله

چکیده

منازعه قومی و عوامل مرتبط با آن، یکی از پرسمان‌های عمده نخله‌های مختلف علوم اجتماعی، به‌ویژه در چندین دهه اخیر بوده است. هم‌زمانی تحولات منازعه قومی و فرآیند گذار به دموکراسی، به‌ویژه پس از نیمه دوم قرن بیستم، مطالعات جامعه‌شناسی سیاسی منازعه قومی را به این مسئله متمرکز ساخته است که گذار به دموکراسی، چه شرایط و بستری را برای تحولات منازعه قومی فراهم می‌کند. مهم‌تر اینکه گذار به دموکراسی الزاماً با منازعه قومی توأمان است، یا اینکه فرآیند گذار می‌تواند به‌واسطه ترویج مذاکره سیاسی در حکومت‌های دموکراتیک نوین، فرصتی برای پیشگیری از منازعات قومی مهیا کند؟ با توجه به نبود پژوهش‌های تئوریک در این زمینه، ما در این مقاله با بهره‌گیری از تحلیل کیفی، به مطالعه شرایطی پرداخته‌ایم که طی آن، گذار به دموکراسی هم بستری برای تعدیل منازعات قومی مهیا می‌کند و هم منجر به تشدید آن می‌شود. راهبردهای نهادی ممانعت از منازعه قومی، منازعه قومی و نشوونمای رویه‌های دموکراتیک و رفتارشناسی رژیم‌های اقتدارگرا در باب تنوع قومی از دیگر موضوعات مورد مذاقه ما در این پژوهش بوده است.

واژه‌های کلیدی: رژیم‌های اقتدارگرا، گذار به دموکراسی، منازعه قومی، تخفیف منازعه قومی و تشدید منازعه قومی.

h.alipur@yahoo.com
arezaiim@yahoo.com
akm102000@yahoo.com

* نویسنده مسئول: کارشناس ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه مازندران
** دانشیار گروه علوم اجتماعی، دانشگاه مازندران
*** استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه مازندران

مقدمه

قومیت^۱ و گروه‌بندی‌های قومی به مثابه یکی از شاخص‌های اساسی حیات مدرن انسان‌ها، نقشی نسبتاً تعیین‌کننده در سرنوشت افراد، گروه‌ها و نظام‌های سیاسی دارد؛ زیرا گروه‌بندی‌های قومی به‌ویژه پس از پایان جنگ عالم‌گیر دوم، از مهم‌ترین منابع هویت‌یابی^۲ اجتماعی، سیاسی و فرهنگی اجتماعات انسانی بوده، در سطح کلان بر ساخت نظام‌های سیاسی تأثیر گذارده و در مقابل تحت تأثیر سرشت نظام‌های سیاسی بوده است. این خصیصه قومیت با آغاز دور جدیدی از تاریخ بشر و به‌ویژه پس از نیمه دوم قرن بیستم، اهمیت دوچندان یافته و بیش‌ازپیش مبنای تکوین کنش جمعی اعتراضی گشته است. به این ترتیب تاریخ اجتماعات انسانی نشان می‌دهد که یکی از پربسامدترین صورت‌های منازعه در عصر مدرن، منازعه قومی^۳ بوده است.

اهمیت یافتن امر قومی پس از جنگ عالم‌گیر دوم که بیشترین تحولات ساختاری و سیاسی دنیای مدرن را رقم زده و در تحولات سیاسی عمده، کم و بیش کارکرد طبقه را ایفا می‌کند، ضرورت مطالعه علمی آن را دوچندان ساخته است. گروه‌بندی‌های قومی دیگر پسمانده دوران گذشته نیستند که در اثر فرآیند نوسازی ناپدید گردند، بلکه مقوله قومی امروزه یکی از معیارهای دستیابی به منابع و منافع مادی و سیاسی است. به همین نسبت می‌توان گفت که منازعات مبتنی بر هویت قومی، جای منازعات مبتنی بر هویت طبقاتی را گرفته است (ر.ک: Malesevic, 2004).

هر چند قومیت مبنای شکل‌گیری منازعه در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی به شمار می‌رود، منازعات قومی تحت شرایطی خاص و در مقاطع تاریخی و بسترهای اجتماعی - سیاسی ویژه‌ای به وقوع می‌پیوندند. به عبارتی «پویش‌ها و منازعات قومی زمینه‌مندند و به دلیل وجود و آماده شدن بسترها و شرایط خاص رخ می‌دهند» (کریمی، ۱۳۹۰: ۸۳). بر این مبنای، تکوین و بروز منازعه قومی از لحاظ داشتن پیش‌شرط‌های اجتماعی مستلزم جامعه‌ای دارای ساختار قومی ناهمگون است. از منظر سیاسی نیز بر اساس شواهد

1. Ethnicity
2. identification
3. Ethnic Conflict

تاریخی تحولات سیاسی جوامع، گذار به دموکراسی^۱ و متعاقب آن تجربه دموکراسی، دست کم در مراحل آغازین، اغلب توأمان با منازعات قومی خشونت‌آمیز بوده است (De Nevers, 1993: 31; Musau, 2008: 1). بر این اساس می‌توان گفت که قومیت در جوامع ناهمگون قومی، بیش از هر واقعیت اجتماعی دیگری، منازعه و گذار به دموکراسی را به همدیگر پیوند داده و بدین ترتیب مثلی متشکل از «قومیت»، گذار به دموکراسی و منازعه را به وجود آورده است. هم‌زمانی بین دموکراتیزاسیون و بروز منازعات قومی به اندازه‌ای چشمگیر بوده است که مایکل مان^۲ (۲۰۰۵) از آن به مثابه «سویه تاریک دموکراسی» یاد می‌کند.

مسئله بروز منازعات قومی از حیث تاریخی با آغاز موج سوم گذار به دموکراسی پس از سال ۱۹۷۴ در کشورهای آفریقایی، آسیای جنوب شرقی، اروپای شرقی و دیگر نقاط جهان نیز هم‌پیوند است. با فراگیر شدن موج سوم گذار به دموکراسی که در مدت پانزده سال بعد اروپای جنوبی، آمریکای لاتین و آسیا را نیز فراگرفت، منازعات بین‌دولتی کاهش یافت و در مقابل بر تعداد و شدت منازعات درون‌دولتی که در طول خطوط و خصایص قومی سامان یافته بودند، افزوده شد. بدین ترتیب بازخیزش جنگ‌ها و منازعات درون‌دولتی در بخش‌های مختلفی از جهان، به‌ویژه اتحاد جماهیر شوروی سابق، اروپای شرقی و آفریقا در طول دهه ۱۹۹۰، به طور متناقضی با فرآیند گذار به دموکراسی توأمان بوده است (Lake & Rothchild, 1996: 21).

افزایش شمار منازعات قومی در بستر فرآیند گذار به دموکراسی به این برداشت منتهی شده است که منازعه قومی ممکن است یکی از پی‌آمدهای اجتناب‌ناپذیر فروپاشی رژیم‌های اقتدارگرا باشد. از سوی دیگر، مسائل لاینفک تخفیف منازعات قومی ممکن است این استدلال را در پی داشته باشد که خصومت‌های قومی همواره تلاش برای برپایی حکومت‌های دموکراتیک نوین را در هم خواهد شکست (De Nevers, 1993: 31).

انگاره فوق درباره تحولات سیاسی - قومی قرین با حرکت‌های دموکراسی‌خواهانه در ایران معاصر نیز قابل بحث است. ایران در جرگه کشورهای دارای ساختار قومی

1. Democratization
2. Michael Mann

ناهمگون قرار دارد، به طوری که حداقل شش گروه اصلی قومی - زبانی و چندین گروه فرعی که برخی تعداد آنها را تا ۲۹ گروه ذکر کرده‌اند، در ایران قابل تشخیص‌اند (داوودی، ۱۳۹۱: ۱۳۴). این خصیصه ساختاری کشور ایران در دوره‌های گذار به دموکراسی موجب بروز منازعات قومی شده است (ر.ک: احمدی، ۱۳۷۸؛ حاجیانی، ۱۳۸۰؛ مقصودی، ۱۳۸۰؛ آبراهمیان، ۱۳۸۹).

پژوهشگران تحولات سیاسی ایران عمدتاً از سه دوره گذار به دموکراسی در ایران بحث می‌کنند: ایران در دهه ۱۲۸۵ش با انقلاب مشروطه، گذار دموکراتیک را تجربه کرد. پس از آن کودتای ۱۲۹۹ش که به سلطنت قاجاریان خاتمه داد و منجر به روی کار آمدن رضاشاه پهلوی شد، به این تجربه دموکراسی پایان داد (فاضلی، ۱۳۸۹: ۱۳). موج دوم گذار به دموکراسی که با گونه‌شناسی هانتینگتون (۱۳۸۸) از امواج گذار به دموکراسی در جهان نیز منطبق است، از اواخر حکومت رضاشاه پهلوی شروع شد و با اشغال ایران توسط متفقین، دوره‌ای سیزده‌ساله از تلاش برای تحکیم دموکراتیک را موجب شد. کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به این موج گذار به دموکراسی نیز خاتمه داد (همان: ۱۳) و دیکتاتوری ۲۵ ساله محمدرضاشاه از پس آن سر برآورد. پایان حاکمیت سیاسی پهلوی دوم، وقوع انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ را به دنبال داشت که موج سوم گذار به دموکراسی محسوب می‌شود.

صورت‌بندی تاریخی منازعات قومی در ایران حاکی از آن است که منازعات قومیت‌بنیاد در سه مقطع تاریخی مشخص یعنی از مشروطیت تا استقرار دولت رضاشاه، از شهریور ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۵ و دهه اول پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ امکان بروز یافته‌اند (ر.ک: احمدی، ۱۳۷۸؛ حاجیانی، ۱۳۸۰؛ مقصودی، ۱۳۸۰؛ آبراهمیان، ۱۳۸۹). مسئله اساسی مطالعه حاضر نیز از کنار هم گذاردن دو متغیر «گذار به دموکراسی» و «منازعه قومی» زاده می‌شود. هم‌زمانی قاعده‌مند فرآیند گذار به دموکراسی و بروز منازعه قومی، مطالعات جامعه‌شناسی سیاسی منازعه قومی را به این مسئله متمرکز ساخته است که گذار به دموکراسی، چه شرایط و زمینه‌هایی را برای تحولات منازعه قومی فراهم می‌کند.

هر چند پژوهش درباره علت‌کاوی منازعات قومی، موضوع مطالعات چندی در ایران بوده است (ر.ک: احمدی، ۱۳۷۸؛ مقصودی، ۱۳۸۰؛ صالحی امیری، ۱۳۸۵)، در باب رابطه تئوریک

فرآیند گذار به دموکراسی و منازعه قومی، مطالعه سامانمند و منسجمی صورت نگرفته است و این یک خلأ پژوهشی جدی در ادبیات جامعه‌شناسی قومیت در ایران محسوب می‌شود. هر چند این مقاله قصد بررسی این مهم را به صورت تاریخی مد نظر ندارد، با توجه به فقدان پژوهش‌های تئوریک در این زمینه، مطالعه حاضر می‌تواند سرآغاز پژوهش‌هایی باشد که از منظر جامعه‌شناسی تاریخی به تحلیل فرآیند گذار به دموکراسی و تحولات منازعه قومی در ایران بپردازند.

فرآیند گذار به دموکراسی

نظریه‌پردازی در باب گذار به دموکراسی، پیشینه‌ای به درازای پیدایش مفهوم دموکراسی در معنای فلسفی و هستی‌شناسانه آن دارد. اما مراد ما در این مقاله، کاویدن ابعاد نظری و مفهومی آن در ارتباط با منازعه قومی است. گذار به دموکراسی فرآیندی است که با گسست رژیم اقتدارگرا شروع می‌شود و به تحکیم دموکراسی می‌انجامد. گسست رژیم اقتدارگرا به طرق مختلف امکان‌پذیر است و هر یک از این طرق نیز پی‌آمدهایی برای سرنوشت آینده دموکراسی دارد (فاضلی، ۱۳۸۹: ۲۴).

گذار به دموکراسی در برداشت ساده از سه مرحله تشکیل می‌یابد که ممکن است با هم همپوشانی داشته باشند:

۱. پایان یافتن رژیم اقتدارگرا

۲. استقرار رژیم دموکراتیک

۳. تحکیم رژیم دموکراتیک (هانتینگتون، ۱۳۸۸: ۴۲).

هانتینگتون ضمن اینکه معتقد است که هیچ عامل واحدی برای تبیین و تشریح تحولات دموکراسی در تمام کشورها و یا در یک کشور واحد، کافی نیست و گذار به دموکراسی در هر کشور حاصل ترکیب علت‌هاست و ترکیب علت‌های گذار به دموکراسی در هر کشور متفاوت است^(۵) (همان: ۴۶)، پیدایش دموکراسی را فرآورده سازش و توافق درون نخبگان حاکم و بین آنها و نیروهای اجتماعی جدید می‌داند (بشیریه، ۱۳۸۶: ۸۳).

با وجود این فرآیندهای گذار به دموکراسی کم و بیش از الگوهای نسبتاً مشابهی تبعیت می‌کنند. گذار به دموکراسی عمدتاً زمانی اتفاق می‌افتد که رژیم‌های اقتدارگرا بنا

به دلایل مختلفی از ظرفیت اجبارگر خویش بکاهند و در مقابل، شهروندان نیز بدیل‌های دیگری برای حکومت غیر دموکراتیک متصور شوند و این باور در آنها ایجاد شود که می‌توان رژیم غیر دموکراتیک موجود را با دیگر انواع کارآمد حاکمیت سیاسی جایگزین کرد. هم‌زمانی این دو مؤلفه یعنی کاهش ظرفیت اجبارگر رژیم اقتدارگرا و بدیل‌سازی از سوی مخالفان و شهروندان، عمده‌تاً سازش برای بازتعریف قواعد حکمرانی جدید بین نیروهای سیاسی در حکومت و مخالفان بیرون از ساختار رژیم و در نهایت رخ نمودن گذار به دموکراسی را ممکن می‌سازد.

پرزورسکی^۱ معتقد است که اقدام برخی از گروه‌های درون بلوک حاکم برای به دست آوردن پشتیبانی نیروهای خارج از بلوک قدرت، دقیقاً اولین آستانه حساس گذار به دموکراسی است (پرزورسکی، ۱۳۸۶: ۱۳۹-۱۴۹). تحت چنین شرایطی، فرآیند آزادسازی^۲ رخ می‌دهد^(۶). طی فرآیند آزادسازی، رژیم‌های اقتدارگرا تشخیص می‌دهند که نمی‌توان بدون در نظر گرفتن نیروهای مخالف، به حکومت ادامه داد و این امر به شروع مذاکرات درباره ساختار سیاسی جدید بین رژیم‌های اقتدارگرا و گروه‌های مخالف منجر می‌شود. آخرین مرحله در فرآیند گذار به دموکراسی، انتخابات است. از این منظر، هدف گذار به دموکراسی و ابزار دستیابی به آن مشابه‌اند: توسعه اشتراک سیاسی و خلق حکومت‌های دموکراتیک باثباتی که از طریق انتخابات رقابتی بنیان نهاده می‌شوند (De Nevers, 1993: 35).

تعریف منازعه قومی

منظور از تضاد یا منازعه، رابطه مخالفت‌آمیز میان بازیگرانی است که درصدد کنترل یک چیز مشابه هستند. رخ دادن منازعه مستلزم این است که حوزه منازعه به عنوان حوزه‌ای مشترک و برخوردار از بازیگرانی تعریف شود که یکدیگر را به صورت «غیر» و متفاوت درک می‌کنند، اما در همان حال به وسیله منافع و ارزش‌هایی که برای هر دو طرف مهم هستند، به هم پیوند می‌خورند (دیانی و دلاپورتا، ۱۳۹۰: ۳۱-۳۲).

1. Przeworski
2. liberalization

اساساً منازعات قومی همچون اغلب پدیده‌های اجتماعی محصول عوامل مختلفی از قبیل عوامل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، عقلایی و احساسی است. این خصیصه علاوه بر اینکه بر پیچیدگی‌های منازعه قومی دلالت می‌کند، منجر به پیدایی دستگاه‌های مفهومی و نظری مختلف و گاه متعارضی شده است (ر.ک: کریمی، ۱۳۹۰؛ پاک‌سرشت، ۱۳۸۷؛ Malesevic, 2004). با وجود این منازعات قومی در سطح کلان، مشابهت‌هایی از منظر علت‌کاوانه را نشان می‌دهد که می‌توان به قاعده‌مند کردن عوامل مؤثر بر بروز آن دست یازید. منازعه قومی به برخوردهای خشونت‌آمیز میان گروه‌هایی اطلاق می‌شود که از لحاظ فرهنگی، مذهبی، خصایص فیزیکی و یا زبانی از همدیگر متفاوتند (Levinson, 1994: 62).

طبق تعریف هاوارد^۱، منازعه قومی به واسطه خشونت و غایت منازعه بر اساس در اختیار گرفتن قدرت سیاسی مشخص می‌شود. او جنگ یا منازعه قومی را مواجهه خشونت‌آمیز، گسترده و سازمان‌یافته بین گروه‌های قومی‌ای تعریف می‌کند که در آن دست‌کم یکی از طرفین درگیر در منازعه، امتیاز دولت‌بودگی^۲ یا دستگاه دولت را در اختیار ندارد (Angstrom, 2000: 25). به عبارتی منازعه قومی، کنش جمعی تهاجمی یا تدافعی اعضای یک گروه قومی علیه گروه قومی دیگر است که یکی از آنها، دستگاه دولت را در اختیار دارد و هدف آن، تحقق اهداف سیاسی، اقتصادی و فرهنگی قومی است. بر پایه چنین تعریفی، درگیری بین گروه‌های قومی‌ای که دولت نقشی در آنها ندارد و منازعه میان دولت‌ها که دارای مبانی قومی است، در زمره تضادهای قومی محسوب نمی‌شود (پاک‌سرشت، ۱۳۸۷: ۴۴).

منازعه قومی دارای پیش‌نیازهای نسبتاً شناخته‌شده‌ای است. نخست، منازعه مستلزم حضور یک اجتماع قومی ترکیب‌شده درون کشوری واحد است؛ زیرا منازعه قومی بر کشمکش میان گروه‌های مختلف برای قدرت یا پایگاه سیاسی مبتنی است. این مسئله اساساً با موجودیت کشورها و دولت‌ها هم‌پیوند است. بنابراین پتانسیل برای منازعه قومی تقریباً جهانی است، زیرا عملاً تعداد خیلی کمی از کشورها تنها مقرر یک گروه

1. Howard
2. Statehood

قومی‌اند. دوم، منازعه قومی مستلزم موقعیتی است که در آن یکی از گروه‌های قومی، احساس محرومیت و ستم‌دیدگی کند. این نارضایتی می‌تواند ناشی از نظام و شیوه موجود توزیع قدرت در بین گروه‌های قومی ساکن در کشور و یا تبعیض‌های اعمال شده علیه گروه‌های قومی باشد. فقدان مجراهای قانونی یا سیاسی برای تغییر وضعیت ناعدالتی و محرومیت، ممکن است به منازعه خشونت‌آمیز منجر شود (De Nevers, 1993: 32).

قومیت و رژیم‌های اقتدارگرا

به موجب تعریف هرمت^۱، «اقتدارگرایی بیان رابطه‌ای میان حکومت‌گر و حکومت‌شونده است که به‌طریقی کم‌وبیش پایدار بر استفاده از زور مبتنی است تا بر متقاعد کردن» (دورماگن و موشار، ۱۳۸۹: ۹۷). طبعاً تأمین ثبات سیاسی و تمرکز قدرت که نقطه کانونی دوام حیات رژیم‌های اقتدارگرا محسوب می‌شود، عمدتاً به واسطه دستگاه‌های کنترل خشونت‌آمیز حاصل می‌شود، نه از طرق غیر خشونت‌آمیز. در کشورهای اقتدارگرای چندقومی صرف، وجود گروه‌های قومی متنوع، یکی از منابع بالقوه بی‌ثباتی سیاسی است. از این‌رو کنترل گروه‌های قومی منفرد به شیوه‌های غالباً خشونت‌آمیز از سوی رژیم‌های اقتدارگرا^۲، از این لحاظ که این گروه‌ها در بزنگاه‌های سیاسی خاصی دارای پتانسیل بسیج سیاسی و در نتیجه ثبات‌زدایی‌اند، امری حیاتی است. بر این اساس شیوه‌های تأمین ثبات در نظام‌های سیاسی اقتدارگرا، الگوهای خاصی دارد و با حصول سامان سیاسی در رژیم‌های دموکراتیک تفاوت می‌پذیرد. پرازاسکاس معتقد است که در یک دولت چندقومی دموکراتیک، ثبات عموماً از طریق مذاکره و چانه‌زنی سیاسی و سازش و مصالحه بین گروه‌های قومی برقرار می‌شود. اما در نظام‌های اقتدارگرا (مانند رژیم‌های سیاسی استعماری، نظامی، سوسیالیستی، تک‌حزبی یا فاقد حزب)، ثبات به واسطه حذف امکان بسیج سیاسی گروه‌ها از طریق اجبار و تهدید، تمایل رژیم به مسائل و سیاست‌های فراقومی مانند تهدید خارجی، پیش‌نیازهای توسعه اقتصادی و تحمیل مذهب یا ایدئولوژی چترگونه‌ای تأمین می‌شود. گذار از اقتدارگرایی

1. Hermet

2. Authoritarian regimes

به دموکراسی در دولت‌های چندقومی در مرتبه اول به معنی فروپاشی نظام اجباری کنترل است. این امر به طور اجتناب‌ناپذیری منجر به منازعه قومی می‌شود. چون اجتماعات قومی شروع به سازمان‌دهی، بسیج اعضای خود و بیان نارضایتی‌ها و تقاضای خود در برابر دولت و سایر گروه‌ها می‌کنند (Prazauskas, 1991: 581-82).

چگونگی مدیریت این تضادها بر سرنوشت گذار به دموکراسی تأثیر بسزایی دارد. در حالی که برخی کشورها به واسطه پذیرش و کاربست رویه‌های دموکراتیک بر بحران‌های قومی فائق آمده و به طور موفقیت‌آمیزی به مثابه دولت‌های دموکراتیک باثبات تحول می‌یابند، برخی دیگر از کشورها در حین گذار به دموکراسی، به سرکوب خواسته‌ها و منافع قومی به نام وحدت ملی و دیگر اصول متعالی ایدئولوژیک متوسل شده و بازگشت به اقتدارگرایی را تجربه می‌کنند (همان: ۵۸۳).

به هر حال تحلیل اثر فرآیند گذار به دموکراسی بر تحولات منازعه قومی، مستلزم بررسی شرایطی است که یک کشور از حیث خصایص قومی در آغاز فرآیند دموکراتیزاسیون دستخوش آن است. دی نیورز، چهار مؤلفه ساخت قومی^۱ رژیم اقتدارگرای پیشین، توزیع قومی جمعیت در مناطق جغرافیایی، ساخت قومی نیروهای نظامی و سطح تنش قومی در رژیم اقتدارگرای پیشین را بر کیفیت بروز منازعات قومی مؤثر می‌داند.

ساخت قومی رژیم اقتدارگرای پیشین می‌تواند منشأ و منبع بروز نارضایتی‌های قومی^۲ باشد. اعضای رژیم ممکن است عضو گروه قومی عمده در کشوری با گروه قومی غالب باشد. از طرف دیگر رژیم می‌تواند از یک گروه قومی در اقلیت تشکیل شده باشد و به واسطه اتخاذ سیاست‌های خاص‌گرایانه از منافع گروه قومی در اقلیت حمایت کند. سرانجام اینکه رژیم ممکن است از لحاظ ساخت قومی، تمایز قومی خاصی را نشان ندهد و در مقابل، انعکاس‌دهنده منافع گروه‌های قومی مختلف و ترکیب مشابهی از گروه‌های قومی را نسبت به تعداد جمعیت آنها در خود جای دهد. این تفاوت در ساخت قومی رژیم می‌تواند نتایج مهمی بر سطح تنش‌های بین‌قومی در فرآیند گذار به

1. Ethnic composition
2. Ethnic Grievances

دموکراسی داشته باشد.

گروه‌های قومی‌ای که تحت حاکمیت یک رژیم اقتدارگرا هستند، ممکن است از لحاظ ترکیب جغرافیایی همگون و یا ناهمگون باشند. آنچه در حین فرآیند گذار به دموکراسی حائز اهمیت محسوب می‌شود این است که رژیم اقتدارگرا جهت مدیریت توزیع جغرافیایی گروه‌های قومی، تدبیری از پیش اندیشیده شده دارد یا نه. رژیم‌های اقتدارگرا برای ایجاد همگونی جمعیتی ممکن است سیاست‌های مبتنی بر اخراج و براندازی را اتخاذ کنند. از سوی دیگر ممکن است اینگونه رژیم‌ها با هدف ممانعت از ایجاد مناطق همگون قومی، گروه‌های قومی را به اجبار به دیگر بخش‌های کشور کوچ دهند. هر دوی این سیاست‌ها مبین هدف رژیم جهت حفظ کنترل خود بر گروه‌های قومی تحت سلطه خود است^(۱).

ترکیب قومی نیروهای نظامی تحت کنترل رژیم اقتدارگرا نیز واجد اثرات مهمی بر فرآیند گذار به دموکراسی است. از آنجایی که رژیم‌های اقتدارگرا اساساً وابسته به نظامیان هستند، تا در سرکوب و فرونشاندن تنش‌های قومی و دیگر تنش‌های سیاسی از آنها بهره جویند، عمده این رژیم‌ها در کشورهای چندقومی، ترکیب قومی نیروهای نظامی، آرایش ارتش و قشون سربازان قومی را به نحوی برنامه‌ریزی شده دستکاری می‌کنند، تا از موقعیت محتمل بسیج نیروهای نظامی با مردم محلی، علیه رژیم جلوگیری کنند. دستکاری ایدئولوژیک در آرایش نیروهای نظامی کشور ممکن است واجد اثراتی بر رفتار نظامیان نسبت به گذار به دموکراسی و تمایل آنها برای لزوم درگیر شدن در سیاست هم داشته باشد^(۲) (De Nevers, 1993: 37).

بر این اساس یکی از دشوارترین وظایف دولت‌ها، تشکیل دادن نیروهای مسلح از واحدهایی است که وفاداری اصلی آنها معطوف به گروه‌های قومی جداگانه است. در این شرایط اگر گروه قومی مسلط به نام دولت‌سازی در پی کامل کردن کنترل بر نیروهای نظامی باشد، سرکوبگر قلمداد خواهد شد. سیاست دولت در ایجاد وحدت نظامی از جمله سیاست‌هایی است که می‌تواند آتش پنهان جنگ قومی را خاموش یا شعله‌ور سازد (بینگر، ۱۹۸۵، به نقل از پاک‌سرشت، ۱۳۸۷: ۹۱).

سطح منازعه قومی در رژیم گذشته بر نقشی که قومیت در فرآیند گذار به

دموکراسی بازی می‌کند، تأثیر دارد؛ زیرا می‌تواند میزان توجه به مسائل قومی در مذاکرات بر سر ترتیبات سیاسی نوین را تعیین کند. دی نیورز دربارهٔ سطح تنش قومی در رژیم اقتدارگرای پیشین، سه وضعیت را محتمل می‌داند: اول، تنش بین گروه‌های قومی می‌تواند هویدا باشد، اما این تنش‌ها سرکوب و موقوف شده و بر سر آن به مثابه موضوعی اساسی در مذاکره، سرپوش گذاشته شود. پس محتمل است که گروه‌های قومی، هیچ نقشی در فروپاشی و انتقال رژیم بازی نکنند، اما شکاف‌های اجتماعی - قومی در حین گذار کاملاً واضح خواهند بود^(۳). دوم، تنش‌های قومی ممکن است بالقوه و نهفته باشد. به عبارتی به دلیل سرکوب یا پیشینهٔ محدود مسائل قومی، نشانه‌ها و شاخص‌های معدودی از تضادهای بالقوه بین گروه‌های قومی موجود باشد. سوم، تضادهای قومی ممکن است عاملی برای سقوط رژیم‌های اقتدارگرا باشد. این امر هم می‌تواند نتیجهٔ فشار مستقیم قومی برای تغییر باشد و هم نتیجهٔ منازعات قومی‌ای که حکومت در حل و فصل مسائل مترتب بر آن ناتوان است^(۴) (De Nevers, 1993: 38).

گذار به دموکراسی و تخفیف منازعه قومی

بسیاری از مطالعات منازعه قومی، دموکراتیزاسیون را از این لحاظ که فضای سیاسی بازی برای کنشگری گروه‌ها و سوژه‌های قومی مهیا می‌کند، بستری مناسب برای بروز و تشدید^۱ منازعات قومی محسوب می‌دارند. اما بر اساس تجربهٔ تاریخی کشورهای چندقومی دموکراتیک، دموکراتیزاسیون می‌تواند نقش زیادی در حل و فصل مسالمت‌آمیز منازعات قومی ایفا کند؛ منازعاتی که در کشورهایی مانند سوئیس، بلژیک، کانادا، فیلیپین و اندونزی به واسطهٔ کاربست رویه‌های نهادین دموکراتیک تخفیف یافته و حل و فصل شده‌اند، مؤید این مدعاست. با وجود این اگر منازعه قومی و دموکراتیزاسیون را در دو سر یک پیوستار متصور شویم، می‌توان تحت شرایط خاصی برای هر دو سر پیوستار در ارتباط با یکدیگر شأن علی قائل شد.

1. Exacerbation

تأثیر منازعه قومی بر فرآیند گذار به دموکراسی

تحلیل اثر منازعه قومی بر فرآیند دموکراتیزاسیون وقتی اهمیت بیشتری می‌یابد که منازعات و جنبش‌های قومی را ذیل جنبش‌های اجتماعی تعریف کنیم. جنبش‌های اجتماعی می‌توانند از طریق مشارکت و اعمال فشار از پایین به خلق فضایی برای طرح خواسته‌های دموکراتیک و احتمالاً انتقال قدرت از دولت‌های غیر دموکراتیک به دولت‌های پایبند بر رویه‌های دموکراتیک منجر شود. همان‌گونه که چارلز تیلی^۱ اشاره می‌کند، جنبش‌های اجتماعی تحت شرایط خاصی به فرآیند گذار به دموکراسی یاری می‌رسانند. به‌ویژه آن دسته از جنبش‌ها که به صراحت خواستار افزایش برابری و حمایت از گروه‌های قومی و اقلیت‌های گروهی محروم از منافع و حقوق مدنی هستند، توسعه دموکراتیک را به پیش می‌برند. در حقیقت با نگاه به فرآیند گذار به دموکراسی می‌توان مشاهده نمود که بسیج جمعی بارها به واسطه پرداختن به موضوعات دموکراتیک، شرایطی را برای بی‌ثبات نمودن رژیم‌های اقتدارگرا خلق نموده است (دیانی و دلاپورتا، ۱۳۹۰: ۳۴۶).

فروپاشی نظام کمونیستی اتحاد جماهیر شوروی در اوایل دهه ۱۹۹۰ که به نوعی از منازعه قومیت‌ها و ملل محصور در آن متأثر بود، موجی از گذار به دموکراسی را در کشورهای نواستقلال‌یافته ایجاد کرد که هم‌اکنون تعدادی از این کشورها به جرگه رژیم‌های دموکراتیک جهان درآمده‌اند (تیلی، ۱۳۹۱: ۶۸).

به زعم جانسون^۲، جنبش‌های منطقه‌گرا عمدتاً از این حیث که اصلاح دولت‌های تمرکزگرا را در جهت تمرکززدایی تقویت می‌کنند، پیش‌تازان فرآیند گذار به دموکراسی تلقی می‌شوند. از سوی دیگر دولت‌های تمرکزگرا در دوره‌های تسلط بر مناطق قومی، سعی بر آن دارند که یک محیط سیاسی بسته را به وجود آورند. در چنین شرایطی، نه تنها فعالیت‌های سیاسی، بلکه حتی استفاده از زبان‌های محلی و رسوم فرهنگی خاص نیز ممنوع می‌شود؛ زیرا رژیم سیاسی مصمم می‌شود هرگونه منبع بالقوه تمایز از دولت مرکزی و بنابراین هرگونه امکان احتمالی ایجاد هویت‌های بالقوه را ریشه‌کن کند (دیانی و

1. Charls Tilly
2. Johnson

دلاپورتا، ۱۳۹۰: ۱۶۳-۱۶۴). بدین ترتیب شکل‌گیری جنبش‌های قومی‌ای که بر خواسته‌های دموکراتیک، بدون تهدید برای از هم گسیختن مرزهای سیاسی انگشت نهند، می‌تواند به از سرگیری فرآیند گذار به دموکراسی و بسط قواعد دموکراتیک حاکمیت سیاسی یاری رساند.

در مرحله بعد، فرایند گذار به دموکراسی فرصتی منحصر به فرد برای حل و فصل منازعات قومی مهیا می‌کند. خلق چنین فرصتی عموماً نیازمند توافقات مبتنی بر مذاکره و گفت‌وگو میان همه گروه‌های قومی یک کشور است. از آنجایی که در اغلب موارد، فرآیند گذار به دموکراسی دارای منظری مذاکره‌مدار و گفت‌وگومحور است، فرصتی دست‌نیافتنی برای پرداختن به مسائلی فراهم می‌آورد که در نتیجه افزایش تنش‌های قومی به وجود آمده است؛ به‌ویژه زمانی که صورت‌بندی مجدد قانون اساسی بخشی از این فرآیند باشد. با وجود این تنها وجود چنین فرصتی، تضمینی برای حل و فصل موفقیت‌آمیز تنش‌های قومی محسوب نمی‌شود. برای آنکه فرآیند گذار به دموکراسی به تخفیف تنش‌های قومی بینجامد، حضور همه گروه‌های قومی در فرآیند مذاکره الزامی است. به علاوه همه گروه‌ها باید برای برطرف شدن این تنش‌ها و ایجاد ترتیبات کارآمد نوین که منافع همه طرف‌های مذاکره را ملحوظ دارد، تمایل داشته باشند (De Nevers, 1993: 35).

راهبردهای پیش‌زمینه‌ای تخفیف منازعه قومی

متفکران جامعه‌شناسی سیاسی گذار به دموکراسی بر این انگاره اتفاق نظر دارند که یکی از غایات اصلی دموکراسی، حل و فصل منازعات خشونت‌آمیز و متعاقب آن ایجاد ثبات سیاسی است. بر این مبنا در وهله اول باید بر این موضوع اذعان نمود که گذار به دموکراسی می‌تواند از بروز منازعات قومی جلوگیری کرده و یا آن را تعدیل کند. این مهم تحت شرایط خاصی تحقق می‌یابد؛ اگر نیروهای حامی گذار به دموکراسی در گام نخست، تفاوت‌های قومی موجود در کشور را به رسمیت بشناسند و در مرحله بعد بتوانند بین منافع گروه‌های قومی سازشی ایجاد کنند که تا اندازه‌ای منصفانه باشد (همان: ۳۱).

طبق مدلی که روستو برای پویایی‌شناسی فرآیند گذار به دموکراسی ارائه می‌کند، یکی از پیش‌شرط‌های گذار به دموکراسی موفقیت‌آمیز، یکپارچگی ملی است. یکپارچگی ملی اساساً عبارت است از اینکه مسائل قومی بالقوه باید موقتاً در قالب تلاش برای مغلوب ساختن رژیم اقتدارگرا در درجهٔ دوم اهمیت قرار گیرند. به عبارتی به‌رغم اختلاف‌نظر گروه‌های قومی دربارهٔ مسائل قومی، قومیت‌ها در کنار زدن رژیم اقتدارگرا و برانداختن آن عملاً باید متحد باشند (Rustow, 1970: 350-51).

روستو، یکپارچگی ملی را از این نظر شرط پیش‌زمینه‌ای برای گذار به دموکراسی می‌داند که باید مقدم بر دیگر مراحل گذار به دموکراسی موفق باشد. مقصود از یکپارچگی ملی، هیچ‌گونه مفهوم رازآلود یا رمانتیک نیست، بلکه مراد از آن این است که اکثریت غالب شهروندان نباید دربارهٔ اجتماع سیاسی‌ای که در آینده به آن تعلق خواهند داشت، تردید داشته باشند. بنابراین در طول فرآیند گذار به دموکراسی نباید هیچ‌گونه تردید یا خواستی برای تغییر مرزها وجود داشته باشد. به علاوه یکپارچگی ملی از این حیث که از شکل‌گیری اپوزیسیون ناهمگون جلوگیری کرده، موجب می‌شود که نزاع از طریق قطبی شدن جامعه حول مرزهای منطقه‌ای به فروپاشی منجر نشود، به نفع فرآیند گذار است. در صورت نبود یکپارچگی ملی، فروپاشی مرزهای ملی و تجزیه‌طلبی محتمل‌تر است تا پیدایش دموکراسی (کدیور، ۱۳۸۶: ۵۱-۵۲). ضعف هویت و وحدت ملی همچنین از این حیث که مرزهای سیاسی عمدتاً صورتی تصنعی و تحمیلی پیدا می‌کند، یکی از موانع گذارهای موفق محسوب می‌شود.

تجربهٔ تاریخی چندین دههٔ اخیر نشان می‌دهد که منازعات قومی عمدتاً با برخوردهای خشونت‌آمیز میان گروه‌های قومی و دولت‌ها و با اخراج اجباری و نسل‌کشی خاتمه یافته‌اند. اینگونه راهبردهای حل‌وفصل منازعهٔ قومی، جدای از اینکه ناقض اخلاق‌اند، پتانسیل منازعه را بین گروه‌های قومی‌ای که در یک واحد سیاسی ساکن هستند، حل‌ناشده باقی می‌گذارد. بدین ترتیب چگونگی جلوگیری از درگرفتن و ملتهب شدن تنش‌های قومی نهان و چگونگی تخفیف دادن اینگونه تنش‌ها پس از بروز و تشدید آنها، از مهم‌ترین پرسش‌های پیش روی مطالعات منازعات قومی است. دی‌نیورز معتقد است که کلید پاسخ به هر دو پرسش یادشده در به وجود آوردن

فضایی است که اعتدال سیاسی^۱ بر آن حاکم باشد. نخبگان و پیشروان هر یک از گروه‌های قومی باید دریابند که اجتناب از اتخاذ هرگونه سیاست افراطی برای حل و فصل مسائل بالقوه یا بالفعل به نفعشان است. توسعه میانه‌روی سیاسی، بهترین راه کار برای ممانعت از گسترش تنش‌های جدی و اجتناب از موقعیت‌هایی است که یک تضاد بالقوه به یک منازعه واقعی مبدل می‌شود. یکی از راه‌های دستیابی به اعتدال سیاسی و افزایش آن، پی‌ریزی نظام انتخاباتی کشور به گونه‌ای است که احزاب سیاسی و سیاستمداران گروه‌های قومی مسلط نتوانند اتخاذ مواضع افراطی روی موضوعات قومی را مزیتی سیاسی به شمار آورند. به علاوه رهبران منطقه‌ای و ملی باید از دیگر گروه‌های قومی برای کسب موفقیت سیاسی حمایت کنند. این امر می‌تواند به واسطه ایجاد یک نظام انتخاباتی که قوت نسبی گروه‌های قومی داخل کشور را ملحوظ دارد ممکن شود. به علاوه این مهم، نیاز به نامزدهایی شناخته شده برای حوزه‌های منطقه‌ای و ملی دارد که بتوانند درصد بیشتری از آرای را که صرفاً با حمایت یک گروه قومی می‌توان به دست آورد اخذ کنند. چنین فرصت‌هایی در صورتی به وجود می‌آید که احزاب اصلی در یک منازعه به طور هم‌زمان تضعیف شده و یا هر دو توأمان به این نتیجه برسند که منازعه در آینده می‌تواند بدترین پیامدها را برای هر دو طرف داشته باشد. اگر وضعیت یادشده رخ نماید، شاید مذاکره برای حصول یک توافق سیاسی که بتواند موافقت همه گروه‌های قومی را به دست آورد، ممکن باشد. حصول این وضعیت به بسط فضای سیاسی مداراگرایانه و میانه‌روانه می‌انجامد (De Nevers, 1993: 33-34).

آرند لیپهارت^۲ نیز از مدافعان تقلیل تنش‌های قومی به واسطه فرآیندهای انتخاباتی است. هر چند انتخابات فقط یکی از عوامل متعددی است که به فرآیندهای سیاسی شکل می‌دهد، کارآمدی آن در باب حل و فصل منازعات قومی، بسته به خصایص گونه‌گون جوامع چندقومی قابل تأمل است. لیپهارت، نوعی مهندسی سیاسی موسوم به دموکراسی انجمنی^۳ را برای جوامع ناهمگون قومی مدنظر دارد که برای تضمین نمایندگی منصفانه هر گروه قومی، الگوی انجمنی نظام انتخاباتی، یعنی نمایندگی

1. Political Moderation
2. Arend Iijphart
3. Consociational democracy

سهمیهای^(۷) در آن تعبیه شده است و برابری و هم‌پایگی نزدیک بین سهم رأیی که هر حزب کسب کرده است و نمایندگی پارلمانی آن را تضمین می‌کند و در آن هر یک از بخش‌های مهم جمعیت، نمایندگان در پارلمان خواهند داشت. مهم‌ترین مزیت این مدل دموکراسی، حل تفاوت‌های قومی از طریق تشکیل ائتلاف‌های بزرگ بین گروه‌های قومی و تعهد به همکاری بین نخبگان گروه‌های قومی مختلف است. به همین اندازه، امکان تشکیل حکومت یکپارچه که سلطه یکی از گروه‌های قومی بر دیگر گروه‌ها را موجب شود، در دموکراسی انجمنی محدود می‌شود. به علاوه به واسطه چنین راهبردی است که می‌توان بین ناهمگونی قومی از یکسو و وحدت و انسجام ملی و ثبات و سامان سیاسی دموکراتیک از سوی دیگر پیوند ایجاد کرد (کریمی، ۱۳۹۰: ۳۱۳-۳۱۴).

طبق الگوی پیشنهادی لیپهارت، یک نظام انتخاباتی برای اجتناب از تنش‌های قومی و یا تخفیف آن، باید به‌گونه‌ای طراحی شود که تسهیم قدرت را در بین گروه‌های قومی تضمین کند. کارآمدی راهبرد انتخاباتی در جوامع چندقومی در گرو تطبیق این راهبرد با شرایط آن جامعه است. لیپهارت معتقد است که برای مؤثر و کارآمد واقع شدن تسهیم قدرت از طریق دموکراسی انجمنی، این شرایط باید فراهم گردد: تشکیل دولت و قوه مجریه از طریق یک ائتلاف بزرگ متشکل از رهبران و نمایندگان همه گروه‌های قومی، برخورداری گروه‌های قومی از حق و تو برای پاسداری از منافع حیاتی‌شان، بهره‌مندی مشترک و زنجیروار از قدرت توسط گروه‌های قومی مختلف، وجود میزانی از خودمختاری گروهی - قومی برای مدیریت موضوعات و مسائلی که خاص هر یک از گروه‌های قومی است و نمایندگی سهمیه‌ای (کریمی، ۱۳۹۰: ۳۱۰-۳۱۲؛ Lijphart, 1969: 96-107; 2004: 207-225).

الگوی دموکراسی انجمنی همچنین می‌تواند به واسطه نمایندگی سهمیه‌ای در فیصله دادن به روابط نابرابر قومی در یک کشور، تأثیر زیادی داشته باشد. سهم‌بری نخبگان گروه‌های قومی غیر مسلط از قدرت سیاسی می‌تواند از طریق ائتلاف و هم‌گرایی گروه‌های قومی غیر چیره و با به دست آوردن اکثریت چشمگیری از آرای گروه‌های قومی غیر مسلط در مقابل گروه قومی چیره، تأمین و بازتولید شود. در چنین وضعیتی، پیروزی پی‌درپی ائتلاف مزبور ممکن است گروه قومی مسلط پیشین را متقاعد سازد که

لازمه پرهیز از محرومیت درازمدت از قدرت اجرایی، تعدیل مواضع افراطی و ایدئولوژیک و رقابت در چارچوب رویه‌های دموکراتیک تعیین شده توسط همه گروه‌های قومی است. به عبارت دیگر انتخابات، شرایطی به وجود می‌آورد که مصالحه و رقابت مسالمت‌آمیز بین همه گروه‌های قومی ساکن در یک کشور، گریزناپذیر شده و نابرابری شدید به تدریج زوال یابد.

همان‌طور که از تعریف منازعه قومی برمی‌آید، سنگ بنای فیصله مسالمت‌آمیز این نوع منازعه، تسهیم و توزیع عملی قدرت بین گروه‌های قومی ساکن در یک واحد سیاسی است. طبعاً تحقق این امر از طریق سامان‌دهی مذاکره و گفت‌وگو میان گروه‌های قومی درگیر در فرآیند گذار به دموکراسی ممکن می‌شود. اما خود فرآیند گذار به دموکراسی و شرایطی که گذار در آن رخ می‌دهد از یکسو و ترکیب نیروهای اجتماعی - قومی از سوی دیگر، تحولات منازعه قومی و کاهش بخت بروز آن را رقم می‌زند.

شرایط مشوق تخفیف منازعه قومی پس از گذار به دموکراسی

نخست باید نیروهای درگیر در فرآیند گذار و به‌ویژه نخبگان قومی، ظرفیت فرآیند گذار به دموکراسی را برای حل و فصل مسائل قومی و احتمال اینکه گذار به دموکراسی تنش‌های قومی را تشدید نخواهد کرد، بشناسند. اگر مسائل قومی از همان ابتدای فرآیند گذار مورد توجه قرار گیرد، موفقیت فرآیند گذار به دموکراسی در تخفیف^۱ تنش‌های قومی محتمل‌تر است^(۸). اگر نارضایتی‌های قومی بالقوه، از قبل پیش‌بینی شده و در حین تعیین قانون اساسی جدید از دامن زدن به اینگونه نارضایتی‌ها پرهیز شود، احتمال ممانعت از منازعه قومی و یا تخفیف آن در طول فرآیند گذار و پس از شکل‌گیری دموکراسی اولیه بیشتر است (De Nevers, 1993: 39).

«دوم، اگر تنش‌های قومی ضعیف باشد، کمتر محتمل است که فرآیند گذار به دموکراسی منجر به منازعه قومی شود^(۹). اینکه تنش‌های قومی متعاقباً رخ دهد یا نه، بستگی به این دارد که مسائل قومی در مبارزات سیاسی - انتخاباتی پس از گذار به

1. Mitigation

دموکراسی، تا چه اندازه و چگونه کنترل و مدیریت می‌شود. حتی در کشورهای دارای مناقشات قومی ضعیف، موضوعات قومی می‌تواند تحقق ترتیبات مبتنی بر قانون اساسی را مانع شده و به تأخیر اندازد. فقط زمانی که مسائل قومی به دقت بررسی شده باشند، احتمال اینکه فرآیند گذار به دموکراسی منجر به منازعه قومی شود، کاهش می‌یابد.

سوم، گذار به دموکراسی در صورتی که گروه‌های قومی از نظر تعداد جمعیت و قدرت نسبتاً با هم برابر باشند، بخت مضاعفی برای جلوگیری و یا کاهش تنش‌ها دارد؛ زیرا برابری گروه‌های قومی در شمار جمعیت و قدرت، غالب آمدن یک گروه قومی بر دیگر گروه‌ها و محروم ساختن آنها از فرآیندهای سیاسی را نامحتمل می‌سازد. در چنین مواردی، پرهیز از تنش قومی مبتنی بر ایجاد یک نظام انتخاباتی است که رأی‌گیری درون‌قومی را ترغیب می‌کند. برابری نسبی در قدرت به این معناست که گروه‌های قومی سود کمتری در اتخاذ مواضع افراطی خواهند دید. البته در شرایطی که دو گروه قومی از نظر جمعیتی نسبتاً برابر هستند، اگر قومیت عامل سیاسی عمده و مهمی برای کنش سیاسی باشد، انتخابات می‌تواند بیش از آنکه به مثابه ابزار رقابت سیاسی واقعی عمل کند، صرفاً به عرصه طرح و پیگیری خواست‌های گروه قومی بزرگ‌تر بدل شود.

چهارم، دموکراتیزاسیون در صورتی بخت بروز و تشدید منازعه قومی را کاهش می‌دهد که رژیم اقتدارگرا تحت تسلط یک اقلیت قومی نباشد. اگر ساخت قدرت در رژیم، ترکیبی از نمایندگان گروه‌های قومی مختلف باشد و یا تحت سلطه یک گروه قومی اکثریتی باشد، احتمال کمی وجود دارد که نارضایتی‌های قومی گسترش یابد. به علاوه در چنین شرایطی، چون کمتر تقاضایی برای مجازات گروه قومی رژیم اقتدارگرای پیشین طرح و پیگیری می‌شود، احتمال اینکه تنش‌های قومی با آغاز فرآیند گذار به دموکراسی تشدید شود، پایین است.

پنجم، گذار به دموکراسی در صورتی فرصتی برای جلوگیری از تنش‌های قومی و یا تخفیف آن محسوب می‌گردد که همه گروه‌های قومی ساکن در یک کشور، خواه به صورت یک جنبش و خواه به شکل یک ائتلاف، در مخالفت با رژیم اقتدارگرای پیشین متحد شده باشند. این مهم زمانی دست می‌دهد که همه اعضای گروه‌های قومی، رهبری مخالفت با رژیم اقتدارگرا را برعهده گیرند. علاوه بر این ائتلاف فراگیر قومی، مبنایی

مشارکتی برای گروه‌های قومی مهیا می‌کند که با آن می‌توانند یک نظام سیاسی جدید ایجاد کنند. همچنین به اعضای گروه‌های مختلف این اطمینان خاطر را می‌دهد که آنها در فرآیند مذاکره برای ساختار سیاسی جدید مشارکت خواهند کرد.

ششم، در صورتی که پس از وقوع گذار به دموکراسی، رهبران گروه‌های قومی عمده بیشتر از بین اعتدال‌گرایان باشند، احتمال اینکه گذار بتواند مسائل قومی را حل و فصل کند بیشتر است. میانه‌روی در این بستر حاوی دو معناست: در بستر فرآیند گذار، میانه‌روی به مثابه حمایت از توافقات مبتنی بر مذاکره، نه انقلاب، برای تغییر معادلات قدرت است. به علاوه میانه‌روی به معنای احتراز از افراط‌گرایی و فقدان دشمنی با دیگر گروه‌های قومی است. اگر بیشتر رهبران مخالف واجد خصیصه میانه‌روی به هر دو معنای آن باشند، گذار به دموکراسی بخت بیشتری برای جلوگیری از بروز منازعات قومی دارد.

هفتم، اگر گروه‌های قومی ساکن در یک کشور در حین گذار به دموکراسی دارای متحدان قومی خارجی نباشند، کمتر محتمل است که گذار تنش‌های قومی را تشدید کند. البته فقدان پیوند قومی در خارج از کشور، احتمال وجود متحدان خارجی را کاملاً از بین نمی‌برد؛ زیرا همواره کشورها و رهبرانی خواهند بود که در بی‌ثبات کردن کشورهای همسایه، منافی برای خود متصور شوند. با وجود این خویشاوندی و زمینه قومی مشترک، عاملی مؤثر است که نبود آن، احتمال موفقیت فرآیند گذار به دموکراسی را در تخفیف تنش‌های قومی افزایش می‌دهد.

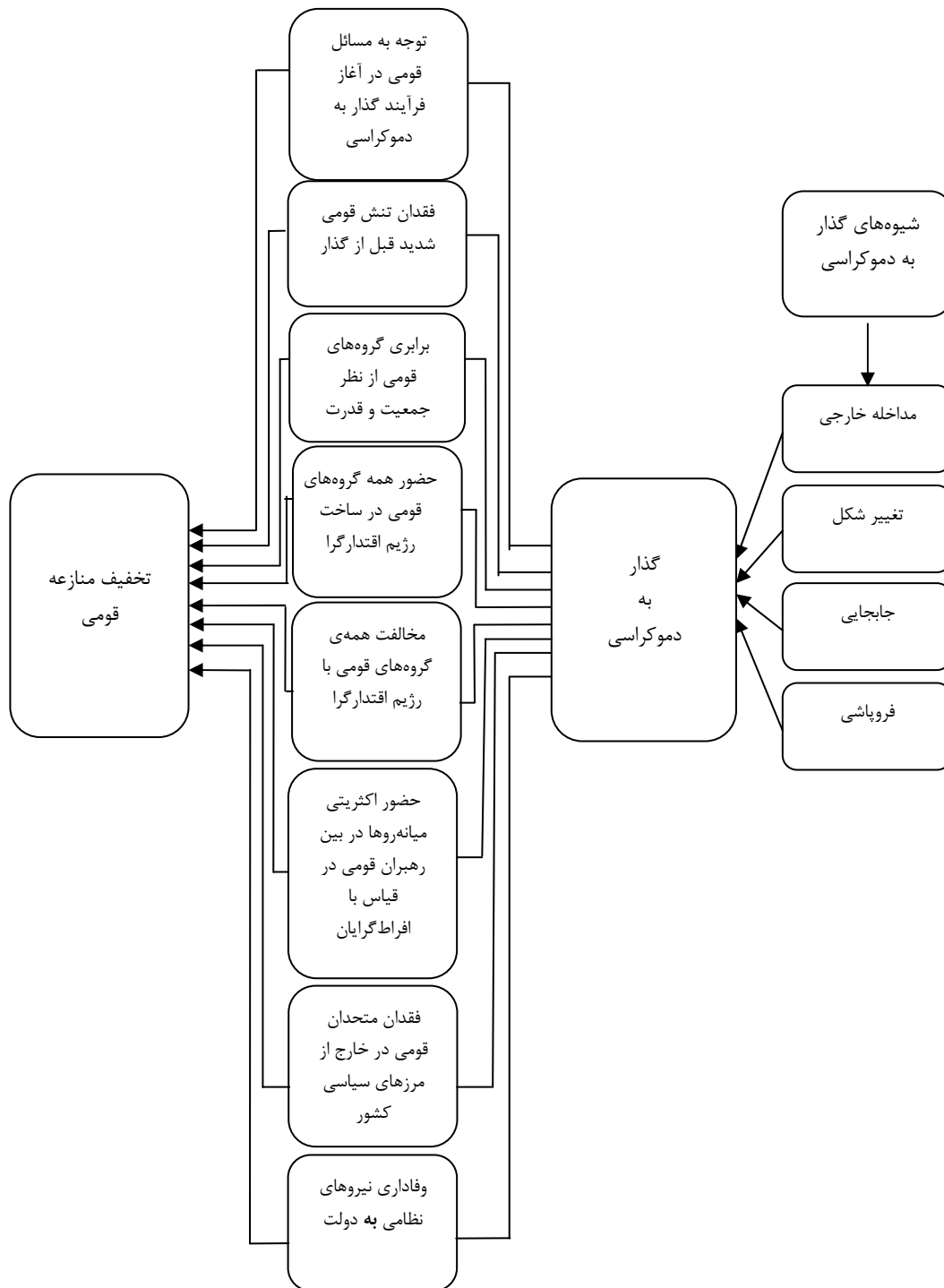
هشتم، اگر نیروهای نظامی به دولت وفادارتر از یک گروه قومی خاص باشند، کمتر محتمل است که فرآیند گذار منجر به تشدید منازعه قومی شود» (De Nevers, 1993: 39-41).

به‌زعم انلو^۱، نظامیان و نیروهای پلیس به ندرت کنشگران خنثی در تضادهای قومی هستند. آنها در نتیجه توزیع نامناسب اقتصادی - اجتماعی و تاریخی فرصت‌ها و استراتژی‌های آگاهانه عضوگیری نخبگان حکومت مرکزی، نوعاً از حیث قومی نامتعادل

هستند. او بر این باور است که نوسازی و حرفه‌ای شدن نیروهای امنیتی، تضمین‌کننده خنثی بودن سیاسی آنها نیست (بینگر، ۱۹۸۵؛ به نقل از پاک‌سرشت، ۱۳۸۷: ۹۱). از طرف دیگر، گذارهایی که در آن نظامیان در فرآیندها و تصمیمات سیاسی نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشند، همواره می‌تواند از ظرفیت سرکوبگری خود برای سرکوب خواسته‌های دیگر گروه‌های قومی به نفع گروه قومی مسلط استفاده نماید. به عبارتی روند دموکراتیک‌سازی که توأم با کاهش ظرفیت سرکوبگری نهادهای تحمیل‌کننده اجبار خشونت‌آمیز در جامعه نباشد، علاوه بر اینکه دارای پتانسیل بالایی در جهت بازگشت به اقتدارگرایی دوباره است، تشدید منازعات قومی را تسهیل می‌کند.

البته حضور عوامل تشریح‌شده تضمین نمی‌کند که فرآیند گذار به دموکراسی، مسائل قومی را حل و فصل کند. کلید ممانعت از بروز منازعات قومی و تخفیف نارضایتی‌های قومی، مذاکرات آینده‌نگرانه، توازن و برابری منصفانه میان گروه‌های قومی ساکن در یک کشور است. با وجود این حضور این شرایط، بخت فرآیند گذار به دموکراسی را برای مواجهه موفقیت‌آمیز با مسائل قومی بالقوه افزایش می‌دهد.

نمودار (۱): گذار به دموکراسی و تخفیف منازعه قومی



گذار به دموکراسی و تشدید منازعه قومی

همان‌طور که متغیرهای معینی، تخفیف منازعه قومی را در اثر وقوع فرآیند گذار به دموکراسی تسهیل می‌کنند، شرایط دیگری نیز وجود دارد که نشان می‌دهد منازعه قومی می‌تواند هم به عنوان پی‌آمد گذار و هم توأمان با آن بروز یابد. البته این بدین معنا نیست که تلاش‌ها برای حل و فصل و کنترل منازعات قومی باید رها شود. گذار به دموکراسی فرصتی مهیا می‌کند تا نیروهای اجتماعی - قومی از طریق توسعه اشتراک سیاسی در حل و فصل مسائل خاص خود به صورت عینی مشارکت کنند.

رژیم‌های اقتدارگرا بنا به خصایص ساختاری‌ای که دارند، در دوران حاکمیت خود به سرکوب علایق، منافع و خواسته‌های ناهمخوان گروه‌های قومی مختلف با آرمان‌های ایدئولوژیک رژیم می‌پردازند. دوام این وضعیت در دوران ماقبل گذار موجب انباشت سطحی از نارضایتی‌ها و دادخواهی‌ها در میان گروه‌های قومی غیر چیره و نیز شکل‌گیری تصورات قالبی و دیدگاه‌های متعصبانه درباره گروه‌های قومی مختلف محصور در یک کشور می‌شود.

طبق نظر ورشنی، حکومت‌های اقتدارگرا برای حفظ و برقراری نظم و ثبات سیاسی، از بروز نارضایتی‌های قومی جلوگیری کرده، دوره‌هایی از سرکوب قومی را تحمیل می‌کنند؛ اما اجبار غیر قانونی و قهرآلود غالباً احتمال بروز اعتراض‌ها و نارضایتی‌های انباشته شده قومی را زمانی که نظام‌های اقتدارگرا شروع به آزادسازی فضای سیاسی کرده، یا مشروعیت خود را از دست می‌دهند، افزایش می‌دهد. وجود دادخواهی‌ها و نارضایتی‌های تاریخی^۱ و حضور کلیشه‌ها^۲ و تصورات قالبی قومی ممکن است مستقیماً منازعات قومی را تشدید نکند، اما وجود آنها بی‌تردید فرآیند مذاکره و چانه‌زنی میان گروه‌های قومی مختلف را بسیار مشکل خواهد ساخت. این وضعیت از این لحاظ که بلافاصله نارضایتی‌ها و دادخواهی‌های قومی بالقوه را نشان می‌دهد، اهمیت ویژه‌ای دارد (Varshney, 2007: 278).

علاوه بر انباشت نارضایتی‌های تاریخی در دوران اقتدارگرایی، شرایط ذیل به تشدید

-
1. Historical grievances
 2. Stereotypes

تنش‌های قومی در بستر فرآیند گذار به دموکراسی و مبدل شدن آن به منازعه قومی بالفعل منجر می‌شود (De Nevers, 1993: 41-43):

نخست اینکه هویت‌یابی رژیم سیاسی اقتدارگرای پیشین با یک گروه قومی خاص، به‌ویژه گروه قومی‌ای که در اقلیت باشد، به احتمال زیاد تلاش‌ها برای جلوگیری از منازعات قومی را مختل ساخته و مانع از حل‌وفصل مسالمت‌آمیز آن خواهد شد. این مسئله تقاضا برای مجازات رهبران رژیم اقتدارگرای پیشین را افزایش داده، جلوه‌ای قومی و خشونت‌آمیز به آن می‌دهد.

دوم، اگر رژیم سیاسی پیشین، ترکیب قومی را در بخش‌هایی از کشور تغییر داده و دستکاری کرده باشد، احتمال بیشتری وجود دارد که گذار به دموکراسی موجب بروز تنش‌ها و منازعات قومی شود. به علاوه این امر منجر به پیدایی خشم و نفرت نسبت به گروه قومی هم‌قوم با رژیم سابق و تقاضا برای انتقام از آنها و اسکان قومی مجدد می‌شود. به همان نسبت که مسائل برخاسته از چنین انتقام‌جویی‌هایی ایجاد می‌شود، فرآیند دستیابی به توزیع برابر قدرت بین گروه‌های ملی و منطقه‌ای بیش‌ازپیش بغرنج‌تر و پیچیده‌تر می‌شود. از این‌رو اگر رژیم پیشین، تعادل و توازن قومی را دستخوش تغییر کرده باشد، احتمال وقوع منازعه قومی بیشتر است.

سوم، اگر مخالفت با رژیم اقتدارگرا تنها تحت تسلط یک گروه قومی باشد و یا در طول خطوط قومی چندپاره شده باشد، فرآیند مذاکره بر سر ساختار سیاسی جدید مشکل‌تر خواهد شد. اگر تنها یک گروه قومی در یک کشور چندقومی در مذاکرات برای ایجاد ساختار سیاسی شرکت نماید، احتمال کمتری وجود دارد که نتیجه پایانی مذاکرات، رضایت همه گروه‌های قومی عمده را فراهم آورد. مذاکراتی که تحت استیلای یک گروه قومی جریان یابد، بعید است که در فرآیند مذاکره برای برابری حقوق قومی یا نمایندگی مساوی همه گروه‌های قومی در زمان تکوین قانون اساسی جدید چانه‌زنی جدی وجود داشته باشد. به علاوه مسئله یادشده هنگامی که توازن قومی در فرآیند مذاکره شدیداً به سمت گروه قومی مسلط میل کند، اجتناب‌ناپذیر می‌شود. در مقابل، دیگر گروه‌های قومی ممکن است به اعتراض خشونت‌آمیز علیه سلطه اکثریت دست بزنند.

چهارم، اگر برخی رهبران قومی در قبال حقوق قومی، مواضع رادیکال و افراطی در

پیش گیرند، ظرفیت فرآیند گذار به دموکراسی برای کاهش تنش‌های قومی تضعیف خواهد شد. همه گروه‌های قومی باید خواهان همکاری با یکدیگر برای دستیابی به راهبردهایی برای رفع منازعات قومی باشند. اگر یک طرف و یا رهبری یکی از طرفین، منافعی را در تداوم منازعات برای خود متصور شود، منازعه ادامه خواهد یافت. در واقع تا زمانی که رهبران احزاب و گروه‌های مختلف ادامه درگیری‌ها را به صلاح خود و منافعی بدانند، آنها تمایلی به توافقات مبتنی بر مذاکره نشان نخواهند داد.

یکی دیگر از مؤلفه‌هایی که بر تشدید تنش‌های قومی پس از رخ دادن گذار به دموکراسی اثر می‌گذارد، توازن جمعیت‌شناختی گروه‌ها قومی ساکن در یک واحد سیاسی است. اگر گروه‌های قومی از نظر تعداد جمعیت و جغرافیا، توازن اندکی داشته باشند، تخفیف تضاد قومی در فرآیند گذار به دموکراسی بسیار مشکل تر خواهد شد. در این وضعیت، سلطه گروه قومی اکثریت بر دیگر گروه‌ها محتمل خواهد بود. این مسئله، ترس گروه‌های قومی در اقلیت را از نادیده گرفته شدن منافعی و در نتیجه وخامت اوضاع را در پی خواهد داشت. از سوی دیگر اگر اجتماعات قومی همگونی وجود داشته باشد، رأی‌گیری منطقه‌ای ممکن است کارآمد باشد. اما در جامعه ناهمگون، تضمین نمایندگی برای گروه‌های قومی غیر اکثریتی دشوار خواهد بود.

ششم، اگر یک و یا چند گروه قومی در یک کشور، عضو گروه قومی‌ای باشند که بر کشور همسایه حکومت می‌کند، فرآیند گذار به دموکراسی با چالش‌های مضاعفی برای حل و فصل منازعات قومی مواجه خواهد شد. این مسئله می‌تواند منجر به پیدایی وفاداری به کشور دیگر یا اتهام به وفاداری شود. در واقع برخی از گروه‌ها ممکن است از متحدان خارجی بالقوه خود به مثابه ابزار نفوذ در فرآیند چانه‌زنی داخلی بهره‌گیری کنند. تضمین این امر که مذاکرات روی ترتیبات سیاسی جدید محدود به فضای داخل بماند، بهتر از وضعیتی است که مذاکرات داخلی دارای حاشیه‌های برون‌مرزی گردد؛ زیرا این امر از پیچیده و بغرنج شدن منازعات داخلی جلوگیری کرده، تعداد کنشگران درگیر در آن را کاهش می‌دهد.

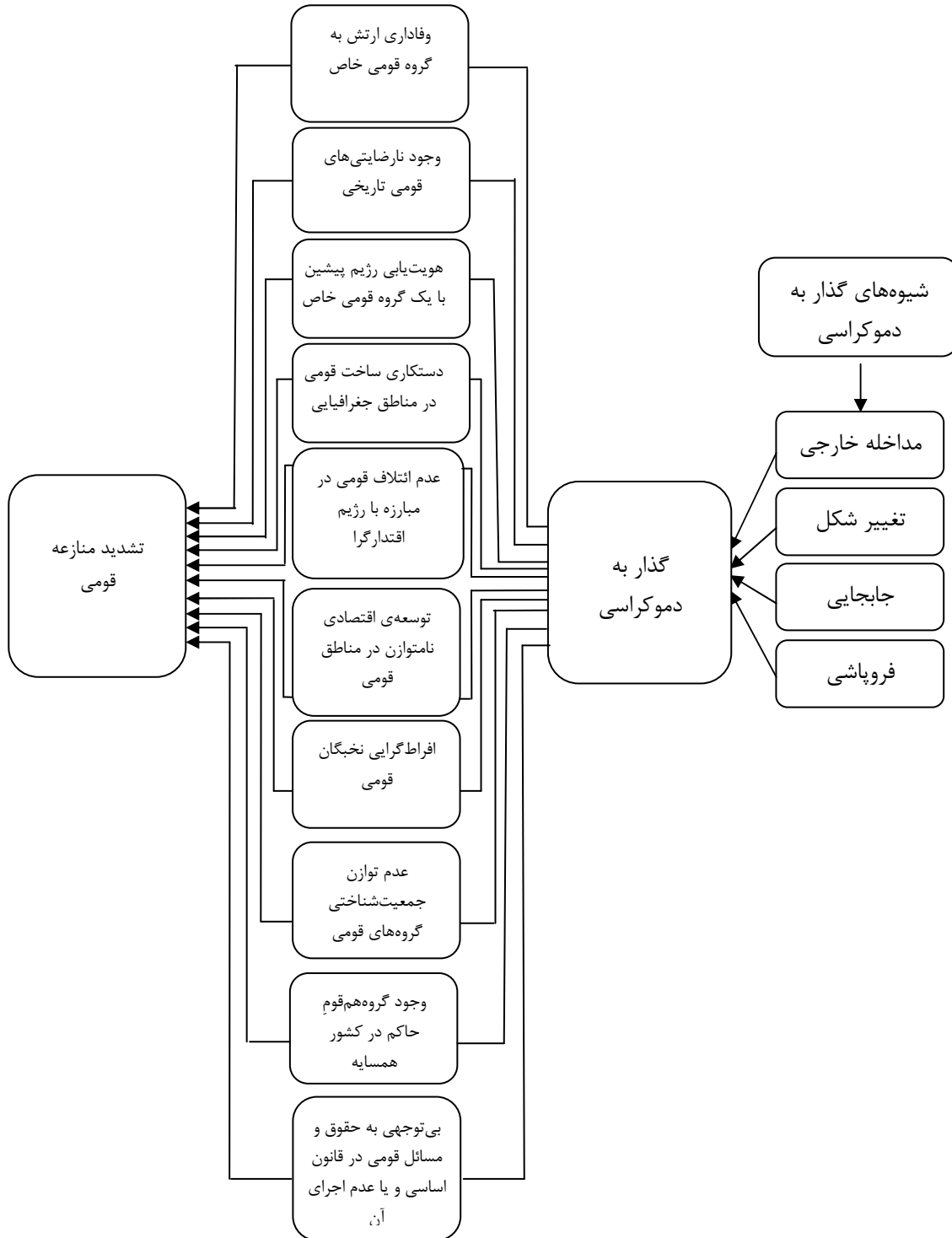
هفتم، وفادار بودن ارتش به گروه قومی خاص در یک کشور می‌تواند واجد مسائل شدیدی برای فرآیند گذار به دموکراسی و پیچیدگی دستیابی به راهبردهایی برای

تخفیف منازعات قومی شود. در صورتی که ارتش، بخشی از گروه قومی اکثریت باشد، ممکن است خیلی پی‌آمدهای وخیمی نداشته باشد، مگر اینکه تنش‌های قومی از پیش وجود داشته باشد. اگر هم ارتش و هم رژیم پیشین را اعضای یک گروه اقلیت اداره کنند و در حین فرآیند گذار از اینکه مجازات خواهند شد احساس تهدید کنند، ارتش ممکن است تلاش کند فرآیند گذار را متوقف سازد و یا از نگرش‌ها و مواضع گروه قومی در اقلیت که خود منسوب به آن است، با زور و اجبار دفاع کند.

هشتم، اگر موضوعات و مسائل قومی در همان مراحل اولیه تشکیل قانون اساسی^۱ نادیده گرفته شود، فرآیند گذار به دموکراسی ممکن است باعث تشدید تنش‌های قومی شود تا تخفیف آن. اهمیت دیگر موضوعیت یافتن مسائل قومی پس از وقوع گذار این است که از ایجاد فرصت برای استیلای نگرش‌های قومی افراطی ممانعت می‌کند. حتی در کشورهای فاقد مسائل قومی آشکار، راهبردهای امنیتی مواجهه با تنش‌های قومی باید در نظام سیاسی پی‌ریزی و پیش‌بینی شود.

علاوه بر هشت عامل یادشده، بخش زیادی از مدعاهای شورشگران قومی در امر توسعه اقتصادی خود را نمایان می‌سازد. توسعه‌نیافتگی مناطق قومی تحت کنترل رژیم اقتدارگرا، فرصت و دستاویز مناسبی برای طرح خواسته‌های اساساً قومی مناقشه‌آمیز و خاص‌گرایانه در دوره‌های گذار به دموکراسی برای گروه‌های قومی غیر مسلط و ناراضی فراهم می‌آورد. رژیم‌های اقتدارگرای چندقومی که تحت سلطه یکی از گروه‌های قومی ساکن در یک کشورند، ماهیتاً به پیگیری سیاست‌های توسعه اقتصادی نامتوازن دست می‌یازند و بعید است که اینگونه رژیم‌ها که همواره سطحی از نابرابری را حفظ و بازتولید می‌کنند، به توسعه هم‌زمان مناطق قومی تحت حاکمیت خود بپردازند. بر جای گذاشتن چنین میراثی از سوی رژیم‌های اقتدارگرای چندقومی پس از فروپاشی آنها، تأثیر مهمی بر تحولات منازعه قومی پس از وقوع گذار به دموکراسی دارد؛ به طوری که اگر رژیم اقتدارگرای پیشین در مناطق قومی دست به توسعه نامتوازن بزند، احتمال اینکه دموکراتیزاسیون منجر به تشدید تضادهای قومی شود، بیشتر است^(۱۰).

نمودار (۲): گذار به دموکراسی و تشدید منازعه قومی



نتیجه‌گیری

گذار به دموکراسی، یکی از پیچیده‌ترین فرآیندهای سیاسی است که عمده نظام‌های سیاسی در برهه‌ای از حیات خویش به تجربه آن می‌نشینند. از آنجایی که فرآیندهای گذار به دموکراسی به دلیل ارتباطشان با تسهیم منافع، منابع و به‌ویژه قدرت سیاسی همواره سطحی از منازعه را برمی‌انگیزند، وجود نیروهای اجتماعی گوناگون همواره پتانسیل منازعه در دوران گذار به دموکراسی را بالا می‌برد. از این لحاظ، کشورهای چندقومی که تحت کنترل رژیم‌های اقتدارگرا هستند، به هنگام فروپاشی اینگونه رژیم‌ها، اغلب در خطر شورش گروه‌های قومی قرار دارند. گذار به دموکراسی در اینگونه جوامع که از حیث ساختاری ناهمگون هستند، دامنگیر مسائل عدیده‌ای است که عنصر قومیت در خلق آن نقش عمده‌ای ایفا می‌کند. از این‌رو شگفتی‌آور نیست که تجربه دموکراسی در این جوامع دست‌کم در مراحل آغازین خود به طور متناقضی توأم با مشتعل شدن شورش‌های قومی و بالا گرفتن خشونت سیاسی میان گروه‌های قومی‌ای باشد که خود را دارای خصایص فرهنگی و در نتیجه منافی مجزا از دیگر گروه‌های جامعه محسوب می‌دارند.

تجربه تاریخی گذارهای دموکراتیک نیز که به صورت امواج گذار به دموکراسی مطالعه شده‌اند، به‌ویژه پس از جنگ عالم‌گیر دوم، همراه با ملتهب شدن جنگ‌های قومی بوده‌اند. از این‌رو صرف وجود گروه‌های قومی مختلف در یک واحد سیاسی، سطحی از تنش‌زایی را دارد که امکان بروز و تشدید این نوع تنش‌ها بنا به ویژگی‌هایی که ذاتی گذار به دموکراسی است، بیش از دیگر برهه‌های زمانی ممکن می‌شود. به عبارتی از آنجایی که رژیم‌های اقتدارگرای چندقومی همواره سطحی از نابرابری را با خود دارند و نابرابری قومی را بیشتر، گروه‌های قومی تحت سلطه دیر یا زود به طرح سهم متناسب از منابع و ثروت جامعه و تقاضاهایی در راستای حقوق اعطاننده و یا تغییر الگوی موجود نظام قشربندی موجود مبادرت خواهند ورزید. ضعف دستگاه‌های کنترل و سرکوب و آشفتگی در سامان سیاسی رژیم‌های اقتدارگرا در دوره‌های گذار به دموکراسی، بیش از هر زمان دیگری این امکان را برای گروه‌های قومی ناراضی مهیا می‌کند. طبعاً هر اندازه که شرایط تسهیل‌کننده تشدید تنش قومی در حین فرآیند گذار

به دموکراسی بیشتر باشد، به همان اندازه تشدید منازعه قومی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. با وجود این بنا به شواهد تاریخی تحولات سیاسی جهان، فرآیندهای گذار به دموکراسی در ارتباط با تحولات منازعه قومی، کارکرد دوگانه‌ای داشته است. گروه‌های قومی که امروزه در کشورهای چندقومی به صورت دموکراتیک و مسالمت‌آمیز همزیستی دارند، بیانگر پتانسیل گذار به دموکراسی در راستای حل‌وفصل تنش‌های قومی به واسطه کاربست رویه‌ها و ترتیبات سیاسی و نهادی دموکراتیک است. از آنجایی که فرآیندهای گذار به دموکراسی اغلب دارای منظره مذاکره‌ای است، فرصت بی‌نظیری برای پرداختن به مسائل قومی خلق می‌کنند که پیش از آن شرایط و بسترهای مذاکره درباره این نوع مسائل اساساً مهیا نبود. دست دادن چنین فرصتی مستلزم این است که همه گروه‌های قومی ساکن در یک واحد سیاسی در یک فضای سیاسی معتدل که نخبگان قومی در به وجود آوردن آن نقشی اساسی دارند، به صورت فعالانه در فرآیند مذاکره شرکت کرده، با رعایت قواعد بازی سیاسی به تدوین ترتیبات سیاسی نوین که منافع همه گروه‌های قومی را دربرگیرد بپردازند. تهدید نشدن مرزهای ملی شناخته‌شده برای یک کشور از سوی گروه‌های قومی در تضاد، در خلق فضایی که بتوان به حل‌وفصل غیر خشونت‌آمیز مسائل قومی اقدام نمود، امری حیاتی است.

تخفیف و یا تشدید منازعات قومی بر ترکیب خاصی از مسائل در هر مورد خاص، تعداد و نفوذ رهبران سیاسی اعتدال‌گرا، عملکرد گروه‌های قومی در راستای سازش با یکدیگر و چشم‌پوشی آنها از پیگیری صرف اهداف خودشان باز بسته است. به علاوه مسائل قومی تنها یکی از پیچیدگی‌هایی است که ممکن است در فرآیند گذار به دموکراسی وجود داشته باشد. مسائل بی‌شمار دیگری که خصیصه لاینفک گذار دموکراتیک است، عطف توجه کافی و به‌هنگام بر مسائل قومی را بیش از پیش دشوار می‌سازد.

به هر حال درک اینکه چگونه تفاوت‌های قومی که دارای ماهیت دوسویه و پتانسیل دموکراسی‌زایی و دموکراسی‌زدایی‌اند، در فرآیندهای گذار به دموکراسی مدیریت شده و به امر دموکراتیک شدن یاری می‌رساند، به نوعی از پیش شرط‌های گذار به دموکراسی موفق و تحکیم دموکراتیک تلقی می‌شود. درک و به کارگیری این مهم در جهان سوم و به‌ویژه در خاورمیانه که فرآیندهای گذار به دموکراسی عمدتاً توأم با جان‌گرفتن

منازعات قومی است، اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. پژوهش حاضر شاید بتواند از منظر تئوریک درباره تنوع قومی و پتانسیل آن برای دموکراتیک شدن، زمینه‌هایی گره‌گشا فراهم آورد و زمینه‌ساز پژوهش‌هایی باشد که به صورت موردی به کاوش دوره‌های تاریخی گذار به دموکراسی و تحولات منازعه قومی در تاریخ معاصر ایران بپردازند.

پی‌نوشت

۱. کوچ دادن گروه‌های قومی از مناطق مرزی ایران به نقاط داخلی کشور و به‌ویژه شهرهای مرکزی در دوره رضاشاه، مبین اعمال چنین سیاستی جهت کنترل دولت مرکزی بر گروه‌های قومی غیر مسلط بر نهاد دولت بود، به طوری که بیشترین درصد کارگران مهاجر در شهرهای شمالی ایران و به‌ویژه تهران از آذربایجانی‌ها تشکیل می‌شد (آبراهامیان، ۱۳۹۰: ۱۸۳).
۲. رفتار نظامیان ترک در موج دوم گذار به دموکراسی در دهه ۱۳۲۰ در ایران که توأم با جنبش فرقه دموکرات آذربایجان بود، تاحدودی از دستکاری دولت مرکزی در آرایش نیروهای نظامی متأثر بوده است. در خلال این تحولات، عده‌ای از افسران ترک ارتش، به نهضت آذربایجان پیوستند و حتی تعدادی از هواپیماهای ارتش دولت مرکزی را با خود به تبریز آوردند (جامی، ۱۳۶۲: ۳۸۴-۳۸۵).
۳. منازعات قومی - سیاسی دهه ۱۳۲۰ ایران، پس از وقوع گذار به دموکراسی مؤید چنین راهبردی درباره مدیریت غیر مسالمت‌آمیز گروه‌های قومی است. هر چند گذار به دموکراسی به واسطه مداخله خارجی صورت گرفت، بلافاصله پس از وقوع گذار، شورش‌های قومی مشتعل شد.
۴. از جمله نمونه‌های مورد اول آفریقای جنوبی است که در آن فشار قومی، رژیم را به سمت گذار به دموکراسی سوق داد و همچنین اضمحلال اتحاد جماهیر شوروی به دلیل ناتوانی‌اش در تخفیف تضادهای قومی و تمایلات جدایی‌طلبانه از نمونه‌های مورد دوم به شمار می‌آید.
۵. هانتینگتون در نوع‌شناسی‌ای که در کتاب موج سوم گذار به دموکراسی در پایان سده بیستم (۱۳۸۸) ارائه می‌کند، گذارها را در چهار شیوه مداخله خارجی، تغییر شکل، جابه‌جایی و فروپاشی دسته‌بندی می‌کند. وقوع گذار به دموکراسی به هر کدام از این چهار شیوه، کیفیت خاصی به تحولات منازعه قومی در فرآیند گذار به دموکراسی می‌بخشد که ارزیابی آن بنا به محدودیت‌های یک مقاله پژوهشی، فراتر از محدوده این

پژوهش قرار دارد.

۶. منظور از آزادسازی تخفیف سرکوب‌ها و بازگرداندن آزادی‌های مدنی (شیر، ۱۳۸۶: ۷۰) و ایجاد حقوق مؤثری است که از افراد و گروه‌ها در برابر اعمال مستبدانه و غیر قانونی دولت و یا هر شخص ثالث دیگری حفاظت می‌کند (کدیور، ۱۳۸۶: ۶۰).
۷. نمایندگی تناسبی یا سهمیه‌ای^۱ نظامی انتخاباتی است که در آن هر حزب، قومی و یا غیر قومی، به تناسب تعداد آرای کسب‌کرده خود در پارلمان حضور می‌یابد.
۸. یک مقایسه از مواردی که در آن تنش‌های قومی در ابتدای مذاکرات، هم مورد بررسی قرار گرفتند و هم نادیده گرفته شدند، اهمیت بررسی تنش‌های قومی را حتی در شرایطی که هیچ تنش آشکاری هم وجود ندارد، نشان می‌دهد. نبود چنین بینش و تدبیری در سریلانکا، نتایج انتخابات را به واسطه افراط‌گرایی قومی در رقابت انتخاباتی به هم زد. اما در مالزی، معرفی یک نظام توزیع قدرت بین گروه‌های قومی، منجر به بنیان نهاده شدن یک فضای سیاسی متعادل و مدارامحور شد (De Nevers, 1993: 39).
۹. مقایسه دو موج اول و دوم گذار به دموکراسی یعنی عصر مشروطه و دهه ۱۳۲۰ در ارتباط با درگرفتن منازعات قومی، اهمیت نقش سطح تنش قومی بر تخفیف و تشدید آن در بستر فرآیند گذار به دموکراسی را به خوبی نشان می‌دهد. در حالی که گذار به دموکراسی در عصر مشروطه به دلیل ضعف تنش قومی و غیر سیاسی بودن امر قومی منجر به تشدید منازعه قومی نشد، در دهه ۱۳۲۰، وجود تنش‌های قومی قوی پیش از وقوع گذار به دموکراسی به تشدید منازعه قومی در حین گذار به دموکراسی انجامید.
۱۰. پیگیری سیاست توسعه نامتوازن منطقه‌ای در دوره رضاشاه در مناطق قومی ایران، یکی از عوامل مؤثر بر تشدید منازعه قومی در موج دوم گذار به دموکراسی در دهه ۱۳۲۰ بوده است. ارتباط این امر با جنبش قومی آذربایجانی‌های ایران در این دوره، شفاف‌تر است. آذربایجان که خود تا پیش از دوره رضاشاه، ثروتمندترین منطقه ایران محسوب می‌شد، در عصر رضاشاه به اندازه‌ای دچار توسعه نامتوازن کننده شده بود که ریچارد کاتم می‌نویسد: «کاری که فرقه دموکرات آذربایجان در یک سال در تبریز کرد، بیش از کارهایی بود که رضاشاه در بیست سال کرد» (کاتم، ۱۳۸۵: ۱۵۱). بدین ترتیب اقدامات توسعه‌ای که فرقه در آذربایجان به عمل آورد، از مشروعیت دولت مرکزی و امکان بازگشت آن به صورت مسالمت‌آمیز به آذربایجان می‌کاست و در مقابل بر مشروعیت فرقه دموکرات آذربایجان و احتمال ادامه منازعه می‌افزود.

1. Proportional representation

منابع

- آبراهامیان، پرواند (۱۳۸۹) ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، چاپ هفدهم، تهران، نی.
- احمدی، حمید (۱۳۷۸) قومیت و قوم‌گرایی در ایران، از افسانه تا واقعیت، چاپ چهارم، تهران، نی.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۶) گذار به مردم‌سالاری، تهران، نگاه معاصر.
- پاک‌سرشت، سلیمان (۱۳۸۷) بررسی تطبیقی - کمی عوامل مؤثر بر بروز تضادهای قومی در جوامع چندقومی جهان بین سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۹، پایان‌نامه دکترای جامعه‌شناسی سیاسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تربیت مدرس.
- پرزورسکی، آدام (۱۳۸۶) «مسائلی چند در مطالعه گذار به دموکراسی»، در: گذار به دموکراسی، ملاحظات نظری و مفهومی، به کوشش محمدعلی کدیور، تهران، گام نو.
- تیلی، چارلز (۱۳۹۱) دموکراسی، جامعه‌شناسی تاریخی تحولات دموکراتیک، ترجمه یعقوب احمدی، تهران، جامعه‌شناسان.
- جامی (۱۳۶۲) گذشته چراغ راه آینده است، چاپ دوم، تهران، نیلوفر.
- حاجیان، ابراهیم (۱۳۸۰) «الگوی سیاست قومی در ایران»، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱۱ و ۱۲، صص ۱۱۹-۱۳۸.
- داوودی، علی‌اصغر (۱۳۹۱) «نقش حافظه جمعی در بروز منازعات قومی»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره سیزدهم، شماره ۱ و ۲، صص ۱۳۰-۱۵۲.
- دلپورتا، دوناتلا و ماریو دیانی (۱۳۹۰) مقدمه‌ای بر جنبش‌های اجتماعی، ترجمه محمدتقی دلفروز، چاپ سوم، تهران، کویر.
- دومارگن، ژان-ایو و دانیل موشار (۱۳۸۹) مبانی جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، آگه.
- شر، دونالد (۱۳۸۶) «گذار به دموکراسی و گذار از طریق مراوده»، در: گذار به دموکراسی، ملاحظات نظری و مفهومی، به کوشش محمدعلی کدیور، تهران، گام نو.
- صالحی امیری، سید رضا (۱۳۸۵) مدیریت منازعات قومی در ایران، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک.
- فاضلی، محمد (۱۳۸۹) بنیان‌های ساختاری تحکیم دموکراسی، تجربه دموکراسی در ایران، ترکیه و کره جنوبی، تهران، کندوکاو.
- کاتم، ریچارد (۱۳۸۵) ناسیونالیسم در ایران، ترجمه احمد تدین، چاپ چهارم، تهران، کویر.
- کدیور، محمدعلی (۱۳۸۶) گذار به دموکراسی، ملاحظات نظری و مفهومی، تهران، گام نو.
- کریمی، علی (۱۳۹۰) درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی تنوع قومی، مسائل و نظریه‌ها، تهران، سمت.
- مقصودی، مجتبی (۱۳۸۰) تحولات قومی در ایران، علل و زمینه‌ها، تهران، مؤسسه مطالعات ملی.

هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۸) موج سوم دموکراسی در پایان قرن بیستم، ترجمه احمد شهسا، چاپ چهارم، تهران، روزنه.

- Angstrom, Jan (2000) the sociology of studies of ethnic conflict, Explaining the causal status of development, Civil Wars, 3,3, pp. 23-44.
- De Nevers, Renee (1993) Democratization and Ethnic Conflict, Survival, vol. 35, pp. 31-48.
- Lake, David A. and Rothchild, Donald (1996). Containing Fear, The Origins and Management of Conflict. International Studies, 21, (2) pp. 41-75.
- Levinson, David (1994) Ethnic Relations; a Cross-Cultural Encyclopedia, ABC-CLIO, Inc.
- Lijphart, Arend (1969) Consociational Democracy World Politics, vol. 21, No.2, pp. 207-225.
- (2004) Constitutional design for divided societies, Journal of Democracy, Volume 15, pp. 96-109.
- Malesevic, sinisa (2004) the Sociology of Ethnicity, London, SAGE Publication.
- Mann, Michael (2005) the Dark Side of Democracy, Cambridge, Cambridge University Press.
- Musau, Berita (2008) Ethnic Conflicts and Transition to Democracy in Africa, Recurrence of Ethnic Conflicts in Kenya (1991-2008) Academic degreeaspired Master (M.A) Advisor, Prof. Dr. Walter Schicho, Wien University.
- Prazauskas, Algis (1991) Ethnic Conflicts in the Context of Democratizing Political Systems, Theory and Society, Vol. 20, No. 5, pp.581-602.
- Rustow, Dankwart (1970) transitions to democracy, towards a dynamic model, Comparative politics, vol. 2, No.3, pp. 337-363.
- Varshney, Ashutosh (2007) Ethnicity and Ethnic Conflict, Oxford Handbook of Comparative Politics, New York, Oxford University Press, pp. 274-294.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۶: ۱۴۶-۱۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

دورکین و مسائل عدالت بین‌نسلی: درآمدی بر نظریه برابری در منابع بین‌نسلی

* مرتضی مرتضوی کاخکی

** محمدحسین مهدوی عادل

*** علی‌اکبر ناجی میدانی

**** محمدحسین حسین‌زاده بحرینی

چکیده

نظریه‌های عدالت به هنگام ترسیم مقتضیات عدالت، ناگزیر نگاهشان به آینده است. دغدغه‌های بین‌نسلی که در پی معضلات زیست‌محیطی و تخلیه منابع طبیعی روزافزون شده است، مسائل جدیدی را طرح کرده که شامل قلمرو، الگو و معیار عدالت بین‌نسلی است. هر چند «دورکین» مستقلاً از عدالت بین‌نسلی بحث نکرده، نظریه برابری در منابع که تصویری واحد از ارزش‌های جوامع انسانی از جمله عدالت ارائه می‌دهد، این قابلیت را دارد تا به این مسائل پاسخ دهد. اصول استقلال و تعبیرپذیری ارزش‌ها در کنار برداشت خاص از حقوق باعث می‌شود تا بتوان با استفاده از روش‌سازی، نظریه برابری در منابع بین‌نسلی را ارائه نمود. این نظریه، فردمحور با نگاه به تمامی نسل‌های آینده است که در آن حفظ کرامت انسانی همگان مدنظر است. این هدف با رعایت دو اصل اهمیت برابر به سرنوشت انسان‌ها در تمام اعصار و نیز احترام یکسان به مسئولیت‌های شخصی‌شان در قبال زندگی‌هایشان محقق می‌شود.

واژه‌های کلیدی: دورکین، عدالت، برابری در منابع، آزمون رشک و واسازی.

Mortazavi.k@gmail.com

* دانشجوی دکتری علوم اقتصادی، دانشگاه فردوسی مشهد

mh-mahdavi@um.ac.ir

** نویسنده مسئول: استاد گروه علوم اداری و اقتصادی، دانشگاه فردوسی مشهد

naji@um.ac.ir

*** استادیار گروه علوم اداری و اقتصادی، دانشگاه فردوسی مشهد

bahreini@um.ac.ir

**** استادیار گروه علوم اداری و اقتصادی، دانشگاه فردوسی مشهد

مقدمه

هرچند مباحث مربوط به عدالت، پیشینه‌ای به وسعت تاریخ اندیشه دارد، مباحث مربوط به عدالت میان نسل‌ها و به‌ویژه حقوق نسل‌های آتی، سابقه اندکی دارد. به گزارش پارتریج حتی در اوج مباحث عدالت، پس از انتشار اثر راولز در دهه هفتاد و هشتاد میلادی، تنها یک رساله دکتری در ایالات متحده است که دغدغه آیندگان جزء مسائل آن باشد (Partridge, 1980: 62). با وجود این امروزه این مباحث نه تنها در مباحثات دانشگاهی، بلکه در مباحث روزمره سیاستمداران و تشکل‌های مردم‌نهاد و جوانان نیز به وفور مشاهده می‌شود و استفاده از آن در بررسی سیاست‌های گوناگون به امری معمول تبدیل شده است.

البته نظریه‌های عدالتی که صرفاً دربارهٔ وضعیت کنونی شهروندان یک جامعه ملی یا جهانی اظهارنظر می‌نمایند نیز هنگامی که خواهان تغییرات در وضعیت کنونی باشند، عملاً نگاهی به آینده دارند؛ زیرا وضعیت عادلانه‌ای را که توصیف می‌کنند، در آینده محقق خواهد شد. از این رو بهره اساسی آن برای آیندگان است (Tremmel, 2006: 2). این امری است که کانت نیز به آن اشاره می‌کند و می‌گوید: «البته عجیب است که به نظر می‌رسد نسل‌های کهن‌سال‌تر همواره به خاطر نسل‌های جوان‌تر، دل‌مشغولی ایجاد سازوکاری را دارند که آنها در مسیر طبیعت یک گام به پیش بنهند و تنها آخرین نسل است که می‌تواند از بخت زندگی در چنان محیطی بهره‌مند گردد؛ منزلگاهی که سلسله‌ای از پیشینیان آن را ساخته‌اند، با اینکه قادر به مشارکت در لذت آن نبوده‌اند» (Kant, 1758: 53 به نقل از Partridge, 1980: 3).

بدین ترتیب به نظر می‌رسد که تمایز مرسوم بین عدالت درون‌نسلی و بین‌نسلی چندان دقیق نباشد و در حقیقت نظریه‌های عدالت باید دربارهٔ رفتار نهادهای عادلانه بین‌نسلی نیز اظهارنظر نمایند. ولی با توجه به موضوعات خاصی که در فلسفه سیاسی و اقتصادی با این کلیدواژه‌ها گره خورده است، می‌توان گفت که عدالت درون‌نسلی به موضوعاتی مانند عدالت میان اغنیا و فقرای یک کشور (عدالت اجتماعی)، عدالت بین کشورهای فقیر و غنی در یک دوره زمانی (عدالت بین‌المللی)، عدالت بین زنان و مردان (عدالت جنسیتی) و عدالت بین‌نژادی تمرکز می‌کند، در حالی که موضوعات عدالت

بین‌نسلی بیشتر بر جنبه‌های جهانی، قاره‌ای، ملی و منطقه‌ای بر نسل‌های مختلف بشر متمرکز است (Tremmel, 2006: 6).

مکاتب فکری مختلف درباره آنچه به نسل‌های آتی مدیونیم، نظریه‌های متفاوتی را ارائه داده‌اند و بر اساس آن سیاست‌های مختلفی را در حوزه‌های متنوعی مانند محیط‌زیست، پایداری اقتصاد و نیز بهره‌برداری از منابع طبیعی توصیه می‌کنند. بنابراین شناخت دقیق سیاست‌های ناظر به آینده در گروهی تبیین دقیق نظری مسائل عدالت بین‌نسلی است. به همین منظور و با توجه به جایگاه ویژه دورکین در میان اندیشمندان لیبرال که ناشی از رویکرد برابری‌گرایانه اوست، مناسب است تا به تدقیق نظریه وی و توسعه آن در این حوزه بپردازیم؛ زیرا دورکین علاوه بر ارائه نظریه عدالت، دلالت‌هایی برای آن برشمرده است (رک: دورکین، ۱۳۹۲) که می‌تواند مبانی‌ای برای ارائه نظریه بین‌نسلی باشد، امری که تاکنون تلاش جامعی نیز برای آن مشاهده نشده و در حوزه مطالعات نظری، موضوعی بدیع خواهد بود. با توجه به این موارد در این مقاله به دنبال تبیین و واسازی نظریه عدالت دورکین برای پاسخگویی به این پرسش‌ها هستیم.

باید تذکر داد که عدالت بین‌نسلی با معنای نوین آن، حاصل اندیشه‌ورزی‌های دهه‌های اخیر است و زائیده شرایط دنیای مدرن و اقتضات آن است. از این‌رو برای یافتن مفهوم و مصداق آن، چاره‌ای جز رویکردی روشمند با توجه به ماهیت تحقیق نیست. از آنجایی که تحقیق حاضر در زمره پژوهش‌های تحلیلی قرار می‌گیرد (پاکتچی، ۱۳۸۹: ۱۳۱) و در پژوهش‌های تحلیلی به دنبال شناخت مؤلفه‌ها و ماهیت موضوع مورد مطالعه هستیم (همان: ۲۳)، بنابراین سعی می‌شود با شناخت رویکرد دورکین در نظریه عدالت و مقتضیات آن به پرسش‌های اساسی مطرح در نظریه‌های عدالت بین‌نسلی در پاسخگویی به مسائل عدالت بین‌نسلی را درک نموده، پاسخ‌های وی را استخراج نمود.

یک رهیافت مناسب برای تحقق این هدف، واسازی^۱ است. در توضیح باید گفت که واسازی یا شالوده‌شکنی، اشاره به روشی از بررسی انتقادی دارد که مدعی است خواننده باید هنگام مواجهه با متن، تمام فرضیه‌های فلسفی و غیر فلسفی آن را ریشه‌شناسی نماید (Thomassen, 2010: 45). به عبارت دیگر واسازی رهیافتی برای خوانش متون و

1. Deconstruction

نظریه‌هاست که ناگفته‌های آن را مشخص می‌نماید و در این مسیر تمام پیش‌فرض‌های متافیزیکی سنتی و الگوهای پیشینی را به چالش می‌کشد (نوریس، ۱۳۸۵: ۵۳).

این امر به‌ویژه هنگام استخراج بعدی جدید در یک نظریه اهمیتی مضاعف می‌یابد؛ زیرا علاوه بر شناخت مبادی فلسفی و غیر فلسفی نظریه، باید مؤلفه‌های مسئله جدید نیز به خوبی تبیین گردد تا ابعاد موضوع به درستی فهم گردد. از این‌رو برای اطمینان از روش تحقیق از ابزار تحلیل فرهنگی^۱ و از متد تحلیل‌های انتقادی^۲ استفاده خواهد شد. از سوی دیگر از آنجایی که در مفاهیم مدرن تعریف^۳ و صورت‌بندی^۴ نقش غالب دارند، بنابراین از تحلیل‌های صورت‌بندی^۵ نیز استفاده خواهد شد. به همین منظور ابتدا بررسی می‌کنیم که عدالت بین‌نسلی در مفهوم مدرن خود به چه معناست و مؤلفه‌های آن چیست. سپس با استفاده از این تحلیل، پرسش‌های اساسی آن استخراج می‌گردد. از سوی دیگر نظریه برابری در منابع دورکین واسازی شده و مبنای، روش و رویکرد وی تبیین خواهد شد و با این رویکرد، جایگاه مؤلفه‌های عدالت بین‌نسلی در اندیشه دورکین جست‌وجو شده، نظریه دورکین درباره حقوق و عدالت بین‌نسلی استخراج و ارائه خواهد شد.

طرح مسئله

توجه به عدالت بین‌نسلی به‌ویژه معطوف به نسل‌های آینده در پی تغییرات عمده آب و هوایی و نیز مخاطرات زیست‌محیطی ناشی از فعالیت‌های صنعتی در دوره‌های اخیر، رشد روزافزونی را تجربه کرده است (فراهانی فرد، ۱۳۸۶: ۱۲۷). این دغدغه‌ها موجب توجه بیشتر به حقوق محیط‌زیست و حقوق آیندگان شده است و مفاهیم جدیدی در سپهر سیاست، اقتصاد و حقوق متولد شده که از جمله این مفاهیم، توسعه پایدار و مسائل عدالت بین‌نسلی است. بنابراین لازم است برای صورت‌بندی یک نظریه بین‌نسلی ابتدا مؤلفه‌های این مفهوم و پرسش‌های اساسی آن مشخص شود.

-
1. Cultural Analysis
 2. Critical analysis
 3. Definition
 4. Formulation
 5. Formula analysis

تعریف عدالت بین‌نسلی

با وجود نوظهور بودن مفهوم عدالت بین‌نسلی، تاکنون تعاریف متفاوت بسیاری برای آن ارائه شده است، به گونه‌ای که تا هفده تعریف و بیان مختلف درباره عدالت بین‌نسلی گزارش شده است (Tremmel, 2006: 5). مطابق نظر راولز، عدالت بین‌نسل‌ها عبارت است از وظایفی که شهروندان به جانشینان خود (در قبال آن) مدیون‌اند (Rawls, 1999: 251). بسیاری از فلاسفه معاصر نیز با این نظر موافقت و معتقدند که عدالت بین‌نسلی درباره تکالیفی است که شهروندان به جوانان و نسل‌های متولد نشده مدیون‌اند (Thompson, 2009: 2). به همین مناسبت برخی از افراد، عدالت بین‌نسلی را عدالت معطوف به نسل‌های آینده می‌دانند (فایر، ۱۳۹۰: ۷۳)، زیرا از نظر ایشان، نسل حاضر که نمی‌توانسته است حقی از گذشتگان را در زمان حیاتشان نقض نموده باشد، تا نسبت به آنها بر اساس عدالت ناگزیر به جبران باشد و علی‌رغم این حتی اگر وظیفه‌ای در قبال گذشتگان نیز وجود داشته باشد، به واسطه ممکن نبودن جبران نسل‌های گذشته عملاً بررسی این ارتباط‌ها بی‌معنا خواهد بود (Meyer, 2015).

به نظر می‌رسد که تعریف یادشده هر چند مدنظر بسیاری از اندیشمندان است، با کاستی‌هایی روبه‌روست؛ زیرا انسان به واسطه مدنی بالطبع بودن، در جامعه‌ای زندگی می‌کند که به غیر از اولین نسل، جامعه‌ای بین‌نسلی است. به این معنا که تمام روابط، نهادها و سیاست‌هایی که با آنها مواجه بوده، بر اساس آنها عمل می‌نماید، خصلت بین‌نسلی دارند و یا از جانب گذشتگان بر وی تحمیل شده و یا بر آیندگان تحمیل خواهد شد. بنابراین ارتباط وی هم با گذشتگان و اعقاب وی، ناگسستگی است و هم با آیندگان و اخلافش. هر چند رابطه وی با آیندگان به واسطه تأثیرگذاری مستقیم بر سرنوشت آنها روشن است و بنابراین وجود وظیفه در قبال آنها تا حد زیادی مورد اجماع است، درباره گذشتگان نیز وظایفی را حتی با نگاهی مادی و غیر دینی می‌توان در نظر داشت.

می‌توان به عنوان شاهد، مثال‌های بسیاری در وظایف نسبت به گذشتگان فهرست نمود. تکریم و احترام درگذشتگان یا حداقل بزرگداشت افرادی که جان خود را در راه اهداف ملی یا بشری فدا نموده‌اند، از جمله این مثال‌هاست (Thompson, 2009: 3). لزوم پرداخت دیون مردگان، چه به صورت فردی یا جمعی، مثال دیگری است. برای مثال آن

زمان که درباره منصفانه بودن ایجاد بدهی‌های ملی برای رفاه نسل حاضر بحث می‌شود، به نوعی درباره بایستگی تعهد نسل فعلی در مورد بدهی گذشتگان نیز بحث می‌شود. با توجه به این موارد ضروری است که نظریه عدالت بین‌نسلی درباره این روابط، استحقاقات، وظایف و مسئولیت‌ها درباره گذشتگان و آیندگان و نیز نسل‌های مختلف سنی در معاصران اظهار نظر نماید. مطابق تعریف تامپسون^۱ (۲۰۰۹)، نظریه عدالت بین‌نسلی درباره استحقاقات و تعهداتی که روابط بین‌نسلی در یک جامعه مدنی ایجاد می‌نماید، بحث می‌کند. البته تأکید تامپسون بر جامعه مدنی ناظر به این است که تنها می‌توان چنین حقوق و تعهداتی را در جامعه‌ای با نظام لیبرال دموکراسی مشاهده کرد که می‌توان به این تعریف نیز به واسطه جامع نبودن آن و برتری دادن نظام‌های دموکراتیک بر سایر نظام‌ها خرده گرفت.

در تعریفی دیگر که عدالت را چگونگی تقسیم منافع و هزینه‌ها و مسئولیت‌ها و استحقاقات در میان یک جامعه می‌داند، جامعه‌ای از نظر بین‌نسلی عادلانه خواهد بود که در آن هر نسل، سهم منصفانه‌ای از منابع را برای پیگیری اهداف و ارزش‌های خود و ارضای نیازها داشته باشد و بتواند خود را از مخاطرات حفظ نموده، فرصت بهره‌مندی از مواهب زندگی را داشته باشد (Thompson, 2010: 1-2). البته این تعریف به واسطه ابهاماتی که در تعریف نیاز و همراهی فرصت و منابع در آن وجود دارد، در معرض انتقاد است.

پیچ^۲ (۲۰۰۸) با توجه به حوزه‌های مورد بررسی در نظریه‌های عدالت بین‌نسلی معتقد است که هر نظریه‌ای که مشخص نماید چه افرادی در هر نسل می‌بایست دریافت‌کننده چه سطحی از منافع بر اساس یک مفهوم قابل اندازه‌گیری از منفعت باشند، یک نظریه کامل عدالت بین‌نسلی است. از این‌رو تعیین مستحقان دریافت، نحوه دریافت و معیار دریافت در یک فضای بین‌نسلی، شاکله اصلی این دسته از نظریه‌ها خواهد بود.

نکته مشترک میان این تعاریف، مسئولیت‌های بین‌نسلی و دین نسل‌ها نسبت به یکدیگر است. به علاوه اگر وظیفه عمومی نظریه‌های عدالت، مشخص نمودن این باشد

1. Thompson

2. Page

که چه کسی، چه چیزی را به چه کسی مدیون است و به عبارت دیگر هر فرد استحقاق چه چیزی را از جانب دیگران دارد (فابر، ۱۳۹۰: ۲۶)، آنگاه می‌توان عدالت بین‌نسلی را گسترده دانست که نشان می‌دهد افراد به نسل‌های پیشین و پسین خود چه چیزی مدیون هستند و به واسطه مفهوم عدالت، چه وظایفی در قبال سایر نسل‌ها برعهده دارند.

مسائل نظریه‌های عدالت بین‌نسلی

نظریه‌ای که داعیه‌دار پاسخگویی به روابط و دیون و تعهدات بین‌نسل‌هاست، باید به مسائل بسیار متنوعی پاسخ دهد؛ ولی در عین حال مسائلی وجود دارد که هر نظریه بین‌نسلی الزاماً باید درباره آنها، موضع مشخصی را اتخاذ نماید. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان این مسائل را در قالب سه موضوع برجسته دسته‌بندی کرد (Page, 2006: 50-52). اولین مسئله، قلمروی^۱ عدالت بین‌نسلی است؛ یعنی چه کسانی مستحق دریافت منافع و یا ملزم به تحمل بار هزینه‌ها هستند. دوم، الگوی^۲ عدالت یا مقدار شایستگی هر فرد برای دریافت و نحوه آن است و سومین مسئله، واحد سنجش منافع و مزایایی^۳ است که باید بر اساس قیود عدالت بین‌نسلی بازتوزیع گردد (Page, 2008: 2).

قلمروی عدالت بین‌نسلی

هر نظریه عدالت بین‌نسلی باید مشخص کند که هر کس یا نسل نسبت به چه کسانی دارای مسئولیت بوده و به آنها مدیون است. برای این منظور در گام اول باید منظور از نسل مشخص شود، تا سپس دیون نسل‌ها به یکدیگر مشخص گردد. به علاوه باید مشخص شود که نسل به صورت یک کل دارای معناست، یا به صورت فرد اشخاص. پس از آن مشخص شود که آیا نسل‌های گذشته نیز دارای حق هستند، یا فقط نسل‌های آینده چنین حقی را دارند. به همین جهت تلاش می‌شود تا تبیینی از این مسائل ارائه شود.

-
1. Scope
 2. Pattern
 3. currency of advantage

ترمل (۲۰۰۶) در پژوهش خود نشان می‌دهد که در ادبیات انگلیسی، اصطلاح «generation» حداقل سه معنای زیر را می‌تواند داشته باشد: نسل به معنای پیوندهای خانوادگی^۱ که در حقیقت اعضای یک دودمان و از یک تبار هستند (Tremmel, 2006: 19). دوم، نسل به معنای پیوندهای اجتماعی^۲ که به گروهی از مردم اشاره دارد که باورها، رویکردها و مشکلاتشان از یک نوع است (همان: ۲۰). سوم، نسل به معنای سلسله‌مراتب تاریخی و مرتبط با زمان^۳ که خود می‌تواند به دو معنا به کار رود؛ اول به معنای یک گروه سنی خاص مثلاً نسل جوان، میان‌سال یا پیر در یک جامعه؛ یا دوم به معنای افراد همسال یعنی همه افرادی که در یک لحظه از زمان یا در یک دوره خاص زندگی می‌کنند و یک واقعه خاص را هم‌زمان تجربه می‌کنند.

نظریه‌های عدالت بین‌نسلی بیشتر بر دو معنای اخیر تمرکز دارد، اما انتخاب هر کدام از این معانی می‌تواند پرسش‌های کاملاً متفاوتی را در مقابل نظریه قرار دهد. برای مثال، اگر نسل به معنای افراد همسال درک شود، نظریه عدالت می‌بایست بررسی کند که آیا یک نسل الزام دارد که کیفیت محیط‌زیست خود را به همان گونه‌ای که دریافت نموده است، به همسالان بعد از خود تحویل دهد یا خیر؟ در حالی که اگر منظور از نسل، گروه سنی باشد، نظریه عدالت بین‌نسلی باید نشان دهد که در یک زمان خاص، هر گروه سنی نسبت به سایر گروه‌های سنی، چه وظایفی دارد. برای مثال وظایف پیران در قبال جوانان و بالعکس چگونه است. پیچیدگی این مسئله زمانی که سایر معانی نسل نیز در نظر گرفته شود، بیشتر نیز خواهد شد. ولی نکته‌ای که بیشتر ملاحظه می‌شود این است که معنای همسالان در حالت پایه نظریه‌های بین‌نسلی، بیشترین موضوعیت را داشته است و نظریه‌پردازان در این حوزه، قلمروی بحث خود را محدود به این معنا نموده‌اند (فایر، ۱۳۹۰: ۷۴).

همچنین باید مشخص شود که منظورمان از عبارت «نسل الف، فلان را به نسل ب مدیون است» چیست؟ برداشت اول این است که نسل الف، به عنوان یک کل و به شکل

-
1. Family generations
 2. Societal generations
 3. Chronological generations

یک گروه، فلان امر را به نسل ب، به عنوان یک کل و یک گروه مدیون است و یا اینکه تک تک اعضای نسل الف، هر کدام به صورت جداگانه و فردی، فلان امر را به تک تک اعضای نسل ب مدیون هستند (فابر، ۱۳۹۰: ۷۵). ظاهراً اقتضای نظریه‌های لیبرال، برداشت فردگرایانه است؛ زیرا لیبرالیسم، فردگرایی را به عنوان یکی از اصول بنیادین خود ترویج می‌نماید. ولی نگاهی به نظریه‌های معاصر از جمله راولز نشان می‌دهد که برداشت جمع‌گرایانه نیز متعارف است. شاید علت آن، مشکلات نظری متعدد و مهمی است که نظریه‌هایی که افراد و نه گروه‌ها را واحدهای اخلاقی بنیادین می‌دانند، با آن مواجه‌اند.

به علاوه باید مشخص شود که گستره دیون بین‌نسلی تا کجا ادامه دارد. بیشتر نظریه‌ها، رابطه بین نسل‌ها را تنها معطوف به آینده می‌دانند، ولی رابطه با گذشتگان نیز امری است محتاج تأمل. همچنین باید مشخص شود که منظور از نسل‌های آینده و گذشته دقیقاً چند نسل است. آیا نسل حاضر به نسل‌های در طول تاریخ مدیون است و به آیندگان تا انتهای دنیا دین دارد، یا صرفاً به نسل‌هایی که بلاواسطه با وی مرتبط هستند؟ هر چقدر گستره نسل‌ها به‌ویژه نسل‌های آینده بزرگ‌تر باشد، به واسطه بروز نااطمینانی‌های بزرگ‌تر درباره شرایط محیط‌زیست ایشان، مسائل بیشتری در برابر نظریه عدالت و دیون بین‌نسلی قرار خواهد گرفت (Llavador, et al., 2010: 5).

الگوی عدالت

موضوع دیگر پیش روی نظریه‌های عدالت بین‌نسلی، مشخص کردن سطح وظایف و دیون در قبال سایر نسل‌ها و نحوه بازتوزیع این سطح از منافع است (Page, 2008: 2). برای این منظور باید میان سه نوع سیاست بین‌نسلی تمایز قائل شد: اول پس‌انداز نمودن که مطابق آن نسل حاضر باید برای آیندگان، منابع و فرصت‌های بیشتری را در مقایسه با آنچه به ارث برده است، به‌جا بگذارد. دوم خرج کردن پس‌انداز که متناسب با سطحی که عدالت بین‌نسلی ایجاب می‌کند، نسل حاضر منابع و منافع کمتری نسبت به آنچه به وی رسیده است، بر جای می‌گذارد و یا حالت طبیعی که نسل حاضر همان که به خودش رسیده است، به آیندگان منتقل می‌کند (فابر، ۱۳۹۰: ۷۶).

با این تمایز، نظریه عدالت بین‌نسلی باید درباره مجاز بودن، الزامی بودن و یا ممنوع بودن

این سیاست‌ها و سطح آن اظهار نظر نماید و مشخص کند که کدام حالت مجاز، ممنوع و یا الزامی است. این نظریه‌ها باید مشخص کنند که سطحی که ما در قبال دیگر نسل‌ها متعهد به آن هستیم، سطحی کلی است، یا باید به صورت سرانه آن را در نظر گرفت.

واحد سنجش

مسئله دیگر این است که واحد سنجش سطح دیون ما نسبت به دیگر نسل‌ها چیست؟ به عبارت دیگر ما چه چیزی را به دیگر نسل‌ها مدیونیم و متعهد به آن هستیم و از سوی دیگر معیار سنجش چه خواهد بود (Lippert-Rasmussen, 2012: 501). برای مثال اگر نظریه عدالت را معیار شناخت برابری‌های موجه از ناموجه بدانیم، نظریه عدالت بین‌نسلی باید معین کند که بین نسل‌های مختلف باید چه چیزی برابر شود و آیا برابری در رفاه مدنظر است، یا برابری در منابع یا قابلیت (Gutwald, et al., 2011: 3). پس از مشخص شدن معیار، باید واحد سنجش مفهوم مدنظر مشخص گردد و معلوم شود که منابع بازتوزیع شده باید بر اساس چه واحدی اندازه‌گیری شوند (Page, 2008: 3). توجه به این مسئله بسیار حائز اهمیت است، زیرا بسیاری از نظریه‌های لیبرال بر همین اساس از یکدیگر بازشناسی می‌شوند و به همین دلیل نیز در ارائه نظریه‌های بین‌نسلی، یکی از موارد مدنظر برای تقسیم‌بندی، بحث واحد سنجش و معیار بازتوزیع است.

واسازی نظریه برابری در منابع دورکین

لیبرالیسم یک جریان فکری، فلسفی و سیاسی گسترده و پردامنه است که مکاتب گوناگونی با آن پیوند خورده‌اند. این جریان از همان آغاز، منادی ایجاد نهادهایی بوده است که به لحاظ سیاسی مبتنی بر نظام دموکراسی و به لحاظ اقتصادی مبتنی بر نظام سرمایه‌داری و بازار آزاد باشند. ولی همواره این سؤال مطرح بوده است که آیا اساساً صرف آزاد گذاشتن مردمان در فعالیت‌های اقتصادی، می‌تواند منجر به شکل‌گیری جامعه‌ای مطابق با معیارهای عدالت شود، یا برای برقراری عدالت باید از آزادی‌های سیاسی و اقتصادی مردمان صرف‌نظر کرد؟ در پاسخ به این سؤال، اندیشمندان لیبرال به گروه‌های متعددی تقسیم می‌شوند که در مقام تعارض این دو آرمان سیاسی، برخی آزادی

را به برابری ترجیح می‌دهند و یا برابری را مرجح می‌دانند (مرتضوی کاخکی، ۱۳۸۸: ۱۹). بنابراین اگر برای اندیشمندان لیبرال، طیفی را در نظر بگیریم که در یکسوی آن لیبرال‌های آزادی‌گرا^۱ باشند و در سوی دیگر، طیف لیبرال‌های برابری‌گرا^۲ باشند، می‌توان جریان‌های مختلف نظریه‌های عدالت را در قالب این طیف جای داد. برای مثال راولز و سن^۳ را می‌توان نماینده برابری‌گرایان و نازیک^۴ و هایک^۵ را نماینده آزادی‌گرایان دانست.

ولی در دهه‌های اخیر، اندیشه دیگری ظهور کرده است که از اساس، تعارض میان آزادی و برابری را می‌داند و سعی دارد تا نشان دهد این دو ارزش بنیادی بدون یکدیگر تبدیل به مفاهیمی پوچ و بی‌مایه می‌شوند. نماینده اصلی این جریان، «رونالد دورکین» است که در درجه اول، یک حقوقدان است و هدف اولیه او این بوده است که فلسفه حقوق را بر مبنای استواری پایه‌گذاری کند. دورکین در مقالات و کتب خود^(۱) به مکتب سودنگری و حقوق تحصلی - که در آن زمان، جریان رسمی بودند - می‌تازد. وی معتقد است که هر فردی، حقوقی معنوی دارد که مقدم بر قانون مکتوب است و می‌تواند از آنها علیه دولت و قانون کتبی نیز استفاده کند (Dworkin, 1977: 17).

دورکین در آثار خود به این نتیجه می‌رسد که برخلاف اعتقاد مدافعان سنتی لیبرالیسم، ارزش اساسی لیبرالیسم برابری است و نه آزادی و این دو ارزش بدون هم تهی و پوچ خواهند بود (دلاکامپانی، ۱۳۸۲: ۲۰۶). همین نظریه اساسی در نهایت خود را در بحث عدالت توزیعی نشان می‌دهد و در قالب دو مقاله پیاپی در سال ۱۹۸۱ عرضه می‌شود و «نظریه برابری در منابع» را در مقابل «برابری در رفاه» به عنوان راهی اساسی برای حل مشکل نظری موجود در عرصه عدالت توزیعی ارائه می‌دهد که راهی نو در تبیین نظریه‌های عدالت است (نعمتی و دیگران، ۱۳۹۲: ۲۵).

هر چند دورکین حتی در آخرین کتاب خود نیز به تصریح نظریه‌ای درباره عدالت بین‌نسلی اقدام نکرد، تلاش او برای اثبات وحدت ارزش‌های مختلف و نیز فضایی که

1. Libertarians
2. Egalitarianism
3. Sen
4. Nozick
5. Hayek

اندیشه وی در برابر پژوهشگران بازنموده است، امکان گسترده‌تر عدالت را فراهم می‌آورد. کما اینکه با استفاده از مصالح نظریه‌ی وی، نظریه‌هایی برای عدالت توزیعی جهانی (ر.ک: Brown, 2009)، مسائل مربوط به چندفرهنگی و حتی تقریرهای کوتاهی از عدالت بین‌نسلی (ر.ک: فابر، ۱۳۹۰) ارائه شده است، ولی نظریه‌ای جامع در این‌باره گزارش نشده است.

به همین منظور در ادامه به واسازی نظریه‌ی دورکین خواهیم پرداخت و بر اساس آن، نظریه عدالت بین‌نسلی وی را ارائه خواهیم نمود. این نظریه هر چند بیان مستقیم دورکین نیست، با توجه به پایبندی به اصول، روش و چارچوب مفهومی ارائه‌شده توسط وی می‌تواند به درستی به دورکین انتساب داشته باشد. کما اینکه براون نیز در بحث‌های خود در توسعه نظریه برابری در منابع در حوزه‌های داخلی و بین‌المللی با روشی دیگر از همین اصول استفاده کرده و آن را به دورکین نسبت داده است (Brown, 2009: 171).

البته در مقاله حاضر از آنجایی که دورکین از تفسیرپذیری مفاهیم و ارزش‌ها صحبت می‌کند (Dworkin, 2011: 8)، رویکرد تحقیق بن‌فکنانه خواهد بود؛ زیرا با استفاده از تعابیر مختلفی که قابل حمل بر مفاهیم است، نظریه‌ای را مجدداً بنا خواهد نمود که اشکال‌های نظریه و تناقضات و ضعف‌های درونی استدلال دورکین را نشان می‌دهد.

حدود عدالت از منظر دورکین

دورکین برخلاف جریان آزادی‌گرای لیبرال و جریان متعارف اقتصاد که دخالت دولت در اقتصاد به بهانه عدالت را مانعی برای عملکرد بهینه کارگزاران اقتصادی می‌دانند و بر خنثایی دولت در توزیع منابع در اقتصاد تأکید دارند، معتقد است که هیچ توزیعی از منظر سیاسی خنثی نیست؛ زیرا توزیع منابع، نتیجه سیاست‌های دولتی و قوانینی است که حکومت از آنها حراست می‌نماید. از این‌رو برای روشن شدن حدود و ثغور عدالت توزیعی، باید دولتی مشروع اقدام به اتخاذ سیاست و اجرای قانون نماید. بنابراین مشروعیت دولت، امری است که می‌تواند بر توزیع اثر بگذارد و به آن خصلت عدالت بدهد. ولی پرسشی که پیش می‌آید این است که دولت مشروع چیست؟

دورکین به دنبال ارائه بنیانی واحد برای نظریه سیاسی خود، مبتنی بر ارزش‌هاست.

از این‌رو عدالت و مشروعیت دولت را نیز بر همین اساس ارائه می‌نماید. از نظر وی، هیچ دولتی مشروع نیست، مگر اینکه به کرامت انسانی که منشأ تمامی ارزش‌هاست، احترام بگذارد و این امر محقق نمی‌شود مگر دو اصل را رعایت نماید: اول اینکه دولت باید اهمیت یکسانی به سرنوشت هر فردی که در دایره قدرت اوست، نشان دهد و دوم اینکه باید به مسئولیت و حق افراد در تصمیم‌گیری برای نحوه ارزشمند نمودن زندگی‌های شخصی‌شان، احترام کامل و یکسانی بگذارد^۱ (Dworkin, 2011: 2).

از منظر دورکین، برقراری هم‌زمان این اصل در نظام‌های توزیعی نیز باید مدنظر بوده و بر اساس آن می‌توان درباره مشروعیت نظام‌ها، معیارها و سیاست‌های اقتصادی اظهار نظر نمود. برای مثال، برابری در ثروت از آنجایی که اصل دوم را نقض می‌کند، نمی‌تواند به عنوان آرمان برابری مطرح شود؛ زیرا افراد باید نتیجه تصمیم‌های خود درباره سبک زندگی‌شان (مثلاً کار نکردن یا تجمیل‌گرایی) را تحمل کنند (همان: ۳) و مسئولیت انتخاب نوع زندگی خود را بپذیرند. سیاست «بگذار بشود»^۲ نیز با همین استدلال، سیاستی نامناسب است؛ زیرا افراد باید مسئول انتخاب‌های خود باشند و مسئولیت شرایط اجتماعی، ژنتیک و بداقبالی با آنها نیست و از این‌رو دولت باید به اقتضای اصل دوم عدالت در نتایج بازار دخالت نماید (همان: ۳۵۲).

برای برقراری هم‌زمان این دو اصل لازم است راه‌حلی از سنخ معادلات هم‌زمان ارائه شود. راه‌حل پیشنهادی دورکین، تقریر خاصی از برابری در منابع است. در این تقریر، توزیع بدون رشک منابع از طریق حراجی قابل تکرار ایجاد می‌شود که در آن افراد می‌توانند خود را در قبال ریسک‌های مختلف بیمه کنند (دورکین، ۱۳۹۲: ۲۵۶). البته دورکین نشان می‌دهد که لازمه رعایت این دو اصل علاوه بر تقریر خاصی که از برابری ارائه نموده است، توجه به معنایی خاص از آزادی^۳ نیز هست (Dworkin, 2011: 364).

این دو اصل، به طریق اولی در عدالت بین‌نسلی در سطح ملی نیز برقرارند؛ زیرا مفهوم ملیت، امری است که در گذر زمان معنا یافته است و چارچوب‌های عدالتی که

1. Equal concern and respect
2. Laissez- faire
3. Liberty

دورکین در فضای مدرن دولت - ملت ترسیم می‌کند، به واسطه پیوستگی معنای آن از گذشته تا آینده، باید درباره روابط بین نسل‌های مختلف یک ملت نیز معنا یابد. به علاوه تلاش دورکین برای ارائه پاسخی واحد به مسائل اخلاق شخصی و جمعی نیز این اقتضا را دارد که عدالت بین‌نسلی و مسئولیت‌ها و دیون نسل‌های مختلف در قبال یکدیگر نیز در همین چارچوب معنا یابند. از این‌رو در این حالت هیچ دولتی مشروع نخواهد بود، مگر اینکه به سرنوشت افراد در همه نسل‌ها اهمیت یکسانی بدهد و به مسئولیت‌های ایشان در قبال نوع زندگی منتخبشان احترام بگذارد.

دورکین این وظایف را به خوبی در هنگامه نقد سیاست آزادی اقتصادی روشن می‌نماید؛ زیرا از نظر وی، علاوه بر تأثیرپذیری نتایج اقتصادی از عواملی که در اختیار کارگزاران اقتصادی نیست، شکست بازار آزاد در تخصیص منابع، هنگامی که قیمت‌ها هزینه فرصت اجتماعی را به درستی منعکس نمی‌کنند، لزوم دخالت دولت را اثبات می‌نماید. مثال دورکین در این زمینه، آلودگی‌های محیط‌زیستی است که سرنوشت نسل‌های فعلی و آتی را به خطر انداخته و باعث می‌شود تا برخورد برابر با سرنوشت افراد رخ ندهد (Dworkin, 2011: 366)، که این امر مخالف اصول عدالت خواهد بود.

مبانی فکری نظریه برابری در منابع دورکین

برای اینکه بتوانیم نظریه عدالت بین‌نسلی دورکین را استخراج کنیم، ابتدا باید اثبات کرد که مبانی فکری وی، قابلیت استخراج نظریه‌ای درباره حقوق و عدالت بین‌نسلی را دارد. بدین جهت می‌باید ابتدا درباره امکان تعریف حقوق برای نسل‌ها و نیز نظر وی درباره بایستگی‌های بین‌نسلی اظهار نظر نموده، سپس با ارائه سایر مبانی فکری مکتب وی، زمینه را برای استخراج نظریه عدالت بین‌نسلی فراهم آوریم.

امکان تعریف حق بین نسلی

نظر دورکین درباره تعریف حق و معنا و ماهیت و قدرت آن، این قابلیت را برای نظریه وی ایجاد می‌کند تا دلالت‌های بین‌نسلی داشته باشد؛ زیرا دورکین معتقد است

که حق، دارای تعبیر مختلفی است و به معانی مختلفی استفاده می‌شود. ولی معنایی که دورکین می‌پسندد این ادعاست که حق در جایی مورد ارجاع است که منافع خاصی برای یک فرد، آن قدر مهم باشد که دیگران و یا دولت نیز باید از آن حمایت کند. با این معنا، حق توجیهی برای انجام و یا جلوگیری از یک فعل است (Dworkin, 2011: 328). برای مثال هر چند می‌توان برای حفظ امنیت، تعداد پلیس را افزایش داده، برای تأمین هزینه‌های آن، مالیات وضع نمود، نمی‌توان به بهانه حفظ امنیت جامعه، افراد را بدون طی روال قانونی و منصفانه بازداشت کرد. دورکین معتقد است که برخی از این منافع آن قدر اهمیت دارند که حتی می‌توانند در مقابل یک تصمیم جمعی نیز به عنوان برگ برنده فرد مطرح شوند و جامعه نیز باید به آنها توجه نماید.

اگر چنین حقوقی برای گذشتگان و آیندگان نیز اثبات شود، ارائه نظریه‌ای بین‌نسلی معنادار خواهد بود. برخی از مثال‌های دورکین مانند بحث انتخاب‌های زیست‌محیطی مؤید این حقوق حداقل درباره نسل‌های آتی است (همان: ۳۷۶). با این تعبیر، دورکین در زمره افرادی قرار می‌گیرد که ماهیت حقوق را محافظت از منافع افراد می‌دانند^(۳) و بحث از عدالت بین‌نسلی در این سامانه، حقوقی معنادار است. بنابراین می‌توان نظریه عدالت بین‌نسلی را مبتنی بر این فرض حقوقی دانست و آن را استخراج نمود.

دورکین در ماهیت حقوق تنها به حفاظت از منافع اکتفا نمی‌کند و معتقد است که موجوداتی که ظاهراً داری منافی نیستند نیز دارای حق هستند (همان: ۳۷۷). برای مثال یک نقاشی بی‌روح یا یک درخت، منافی قابل تصور ندارند که بخواهند از آن حمایت کنند. بنابراین ظاهراً دارای حق نیستند، ولی به واسطه ارزش ذاتی‌شان دارای حقوقی هستند که مانع اتلاف بیهوده آنها می‌شود. بدین ترتیب حتی اگر منافع آیندگان نیز محل سؤال باشد، به واسطه ارزش ذاتی بالقوه‌ای که دارند، باید از آنها مراقبت نمود، چه برسد به اینکه برخی از آیندگان نزدیک، مثل جنین‌های به دنیا نیامده، دارای منافی حیاتی هستند که هر چند قدرت منافع نسل حاضر را ندارد، ولی به دلیل برخی منافع و یا حتی به واسطه کرامت انسانی بالقوه، دارای حقوقی هستند که می‌توانند حق والدین در سقط جنین را رد نموده، به عنوان برگ برنده‌ای در مقابل منافع دیگران عمل نمایند (همان: ۳۷۶). این مثال را می‌توان درباره حقوق بین‌نسلی و مبنای آن نیز تعمیم داد؛

یعنی نسل‌های آینده به واسطه ارزش و منافع بالقوه‌ای که دارند، دارای حق هستند و باید به مقتضای اصول عدالت، از این حقوق حمایت کرد.

عینیت اخلاق و وحدت ارزش‌ها

دورکین برخلاف بسیاری از فلاسفه غرب، معتقد است که ارزش‌ها دارای حقیقتی عینی و آفاقی^۱ هستند که در سپهر سیاست وجود آن دارای اهمیت است. از نظر او نمی‌توان عدالت را به دریافت شخصی افراد، سنت‌های ملی و یا خواسته‌های بشری حواله داد، بلکه باید به این پرسش اساسی که کدام‌یک از قضاوت‌های ارزشی درست هستند پاسخ گفت؟ پاسخ به این سؤال از نظر دورکین مستلزم تأیید عینی بودن اخلاق است و در این صورت برخی نهادها ناعادلانه‌اند و برخی از اعمال غلط‌اند، هرچند عده‌ای بگویند که اینگونه نیست (Dworkin, 2011: 7).

دورکین با نقد دو جریان مسلط در حوزه فلسفه اخلاق مدرن و جدا نمودن اندیشه‌های کانت از این دو جریان به اصلاح اندیشه‌های کانت می‌پردازد و از آن مسیر آفاقی بودن اخلاق را متذکر می‌شود. جریان اول از نظر وی، جریانی است که بیشتر در آمریکا رایج است و به پیروی از بنتام^۲ و میل^۳، اخلاق و نفع شخصی را رقیب دانسته و معتقدند که اخلاق مادون نفع شخصی است و نفع شخصی بر همه چیز ترجیح دارد. جریان دوم که در اروپای قاره‌ای رایج است، به پیروی از سارتر، برداشتی انسان‌گرایانه‌تر و ظاهراً اخلاقی از نفع شخصی دارد و سعی می‌کند تا آزادی ذاتی انسان را در این فضا معنا کند. در این میان کانت وجود دارد که احترام به انسانیت فردی را فقط در پرتوی احترام به انسانیت دیگران معنا می‌کند و می‌گوید: نمی‌توان به انسانیت خود احترام گذاشت، مگر اینکه به انسانیت دیگران احترام گذاشت (همان: ۱۳).

در این نگاه، دیگر نفع شخصی و در نتیجه آن، برداشت‌های شخصی و ذهنی از اخلاق معنی ندارند، بلکه انسانیت امری است آفاقی و عینی که می‌تواند مرجع ارزش‌ها باشد.

1. Objective
2. Bentham
3. John Stuart Mill

البته دورکین معتقد است که تلاش کانت برای اثبات این امر از طریق متافیزیک باعث تزلزل پایه‌های استدلال وی می‌شود و می‌توان با استفاده از اصول کرامت انسانی که همان اصول عدالت هستند، بدون توجه به استدلال‌های اعتلایی، آفاقی بودن و عینی بودن ارزش‌ها را اثبات کرد (Dworkin, 2011: 19). دورکین با این کار نه تنها حقیقت ارزشی در خارج از ذهن را اثبات می‌کند، بلکه نشان می‌دهد که می‌توان با این اصول اخلاقی که دارای حقیقتی عینی نیز هستند، تمامی ارزش‌ها را معنا کرد. در این نگاه نه تنها ارزش دارای حقیقت است، بلکه این ارزش‌ها تقسیم‌نشده هستند و در حقیقت تنها یک ارزش است که وجود دارد و آن نیز کرامت بشر است (همان: ۱۵).

نکته دیگر این است که وی در تحلیل ارزش‌هایی مانند حقوق بشر، برابری و آزادی به اختلافات اساسی میان مکاتب مختلف فکری و حتی ادیان در تعریف این مفاهیم اشاره می‌کند^(۳) و معتقد است که برخی از این مفاهیم با تعابیر آشنا از این مفاهیم اساساً جذابیتهای برای پیگیری ندارند و الزام به آنها باعث می‌شود تا بین این ارزش‌ها تعارض پیدا شود (همان: ۳۴۷).

دورکین معتقد است که اگر خود را مقید به تعبیری خاص نکنیم و از سوی دیگر آنها را مبتنی بر یک اصل اساسی بنیان نهمیم، می‌توانیم بر این مشکلات غلبه نماییم. تعبیرپذیری از نظر دورکین به این دو سو توجه دارد: یعنی اولاً این مفاهیم قابلیت تعابیر مختلف را دارند و در عین حال همگی تعبیری از یک ارزش واحد در حوزه‌های مختلف هستند (همان: ۳۴۹). به عبارت دیگر دورکین، بسیاری از اختلاف‌های موجود در تعریف مفاهیم مختلف را دعاوی لفظی می‌داند تا واقعی و معتقد است که به دلیل اینکه می‌خواهیم از این مفاهیم به طور جداگانه دفاع نموده، آنها را تعریف کنیم، به تعارض برمی‌خوریم؛ در حالی که دفاع و تعریف درست این مفاهیم، زمانی اتفاق می‌افتد که آنها را در مجموع دید و با توجه به یکدیگر از آنها دفاع کرد، که این خود شاهدهی دیگر بر اتحاد ارزش‌هاست (همان: ۷).

دین، قدرت اخلاقی خدا و رابطه آن با ارزش

از نظر دورکین، دین دو بخش دارد؛ بخش جهان‌بینانه که به چیستی و چرایی و

چگونگی هستی و آینده آن می‌پردازد و بخش ارزش‌گذارانه که به اینکه جهان باید چگونه باشد و چرا امور درست یا غلطاند و یا مهم و غیر مهم هستند، می‌پردازد و همین بخش است که مدنظر دورکین است؛ زیرا دورکین می‌خواهد وحدت ارزش‌ها را اثبات کند (Dworkin, 2011: 341). او با واکاوی منشأ قدرت اخلاقی خداوند در مکاتب مختلف بشری و نیز ادیان ابراهیمی، امکان ابتدای حقوق و ارزش‌های اساسی بشر بر آموزه‌های دینی و الهی را رد نمی‌کند؛ ولی معتقد است که نیازی به این امر نیست. او معتقد است که خداوند، قادر مطلق است، ولی این قدرت مطلق و خالق جهان بودن، منشأ قدرت اخلاقی او نیست، بلکه ریشه در امری دارد که ماورای ادیان است و آن نیز اصول کرامت و عدالت است. به عبارت دیگر اوامر الهی، مشروعیت و قدرت اخلاقی دارند، زیرا همگان نزد خداوند برابرند و هر کسی مسئول زندگی خود است. عقیده‌ای که در بسیاری از ادیان ابراهیمی نیز مورد تأیید و تأکید است (همان: ۳۴۴).

نظریه عمومی تفسیر

دورکین معتقد است که برای اینکه تعبیری صحیح از ارزش‌ها ارائه شود، باید آنها را در کنار یکدیگر معنا نمود. وی برای ارائه روشی مناسب برای این موضوع به رویه‌های معمول تفسیرگرایی در سایر علوم نیز مراجعه کرده، بیان می‌دارد که نظریه عمومی تفسیر تلاش می‌کند تا قصد و مراد نویسنده و خالق اثر را بازیابی نماید (همان: ۷)؛ ادعایی که البته از نظر بن‌فکنانی مانند دریدا^۱ که از روش او در استخراج و نقد نظریه عدالت بین‌نسلی دورکین نیز استفاده خواهیم نمود، به هیچ عنوان عملی و قابل حصول نخواهد بود. دورکین نیز در این باره با دریدا هم‌آواست و می‌گوید این نظریه در همه‌جا مناسب و کاربردی نیست. از نظر دورکین، مفسران علاوه بر یافتن کنه نظریه‌های افراد، مسئولیت‌های نقادانه‌ای دارند و بنابراین بهترین تفسیر، تفسیری خواهد بود که به این مسئولیت‌ها توجه کند. وی معتقد است که مسئولیت اصلی مفسر، توجه به ارزش‌ها در تفسیر است؛ یعنی نشان دهد که چگونه می‌توان برداشتی از مفهوم و نوشتار را عیان نمود که مبتنی بر ارزش‌های ذاتی و حقیقی باشد و بتواند ارزشی بودن متن را منعکس

1. Derrida

کند. به عبارت دیگر بهترین تفسیر، تفسیری خواهد بود که هماهنگی بیشتری با ارزش‌ها داشته باشد و بتواند بهتر آنها را منعکس کند (Dworkin, 2011: 8).

چارچوب مفهومی نظریه برابری در منابع دورکین

برای ارائه نظریه عدالت بین‌نسلی دورکین علاوه بر واسازی مبانی فکری، می‌بایست با واژگان خاص و چارچوب مفهومی نظریه برابری در منابع نیز آشنا بود، تا با استفاده از آن بتوانیم نظریه بین‌نسلی وی را نیز استخراج کنیم. به همین منظور برخی از مفاهیم و اصطلاحاتی را که دورکین استفاده نموده، مرور خواهیم نمود.

مثال کشتی شکستگان

دورکین برای ارائه نظریه خود از مثال کشتی شکستگان استفاده می‌کند؛ افرادی که کشتی شکسته‌اند و به جزیره‌ای خالی از سکنه وارد می‌شوند (ندری، ۱۳۸۷: ۱۲). این مثال به دورکین اجازه می‌دهد تا استحقاق یکسان افراد نسبت به منابع را اثبات کند (Dworkin, 2000: 67) و از این طریق پروژه‌های را اثبات کند که در آن از طریق خاص، برابری در منابع به عنوان آرمان عدالت توزیعی مطرح شود. هر چند این مثال به واسطه غیر واقعی بودن مورد اعتراض برخی از اندیشمندان قرار گرفته است (ر.ک: Burley, 2004)، استفاده از آن برای تبیین الزامات بین‌نسلی مفید فایده است.

بازار محوری

دورکین معتقد است که توزیع منابع در اقتصاد باید نسبت به علایق و خواسته‌های افراد حساس باشد. به عبارت دیگر بر اساس اصل احترام به مسئولیت اخلاقی افراد درباره زندگی‌های شخصی خود، توزیع منابع باید به نحوی باشد که میزان اهمیت منبع برای فرد و جامعه را نشان دهد. از این‌رو برای رعایت این اصول، بازار در محور نظریه عدالت قرار می‌گیرد (ندری، ۱۳۸۷: ۵)؛ زیرا بازار حراج، ثروت فرد را در عین اینکه تابعی از خواست خود اوست، تابعی از خواست همگانی قرار می‌دهد و از این طریق اهمیت یکسانی به سرنوشت همگان داده می‌شود. به علاوه اصل دوم عدالت نیز رعایت می‌شود، زیرا هر فرد در بازار حراج، پیشنهادهایش را بر اساس ارزش‌ها و خواسته‌های خود از

زندگی ارائه می‌دهد و مسئولیت انتخاب خود را می‌پذیرد (Dworkin, 2011: 356). از نظر دورکین، بازار نسبت به راه‌های سوسیالیستی و جمع‌گرایانه اولویت دارد؛ زیرا این راه‌حل‌ها ناظر به انتخاب‌ها و ارزش‌های جمعی است و کرامت انسانی را نقض می‌کند و از این‌رو یک اقتصاد برابری‌گرا اساساً اقتصادی سرمایه‌داری خواهد بود (همان: ۳۵۷).

البته دورکین به محدودیت‌های این مثال تاحدی آگاه است و اصلاحاتی را برای کارآمد شدن آن اعمال می‌کند؛ زیرا هدف از ورود بازار به نظریه عدالت، توجه دادن به هزینه‌های فرصت واقعی کالا برای استفاده از آن بوده است؛ در حالی که بازار سرمایه‌داری فعلی با قیمت‌های دارای اختلال مواجه است. از این‌رو باید دولت، نقشی تعیین‌کننده برای درست‌نمایی قیمت‌ها داشته باشد و جلوی انحصار و اثرات جانبی را بگیرد که این امور در بحث‌های بین‌نسلی بسیار تعیین‌کننده نیز خواهد بود؛ زیرا برای مثال تغییرات آب‌وهوایی ناشی از افعال حاضران، هزینه‌هایی بر دوش آینده می‌گذارد که در بازار قابل مهار نیست و باید در این‌باره حتی به مالکیت‌های دولتی نیز فکر کرد (همان). این موارد می‌تواند به عنوان تخطی دورکین از اصول فردگرایانه لحاظ گردد.

آزمون رشک^۱

از نظر دورکین، آزمون رشک تضمین می‌کند که توزیع عادلانه است؛ زیرا وقتی آزمون برقرار باشد، هیچ‌کس سبد دیگران را به سبد خود ترجیح نمی‌دهد. به عبارت دیگر توزیع، زمانی عادلانه است که هر کس از سهم خود در مقایسه با دیگران راضی باشد و به سهم دیگری حسادت نکند. البته این آزمون همان‌گونه که دورکین می‌گوید، نباید در یک لحظه مدنظر باشد، بلکه باید آن را به طول عمر فرد گسترش داد؛ زیرا اگر یک لحظه را در نظر بگیریم، افراد با تلاش و یا با مهارت ممکن است دارایی‌های رشک‌برانگیزی داشته باشند، ولی اگر آزمون رشک را به گونه‌ای دیگر، نه در یک لحظه بلکه نسبت به طول عمر فرد، با در نظر گرفتن نوع فعالیت و اشتغالی که به آن پرداخته و زحمت و مشقتی که تحمل کرده است اجرا کنیم، متوجه خواهیم شد که جامعه نسبت به داشته‌های وی رشک ندارد.

1. Envy test

تمایز بین بخت‌گزینش‌شده و سرکش^۱

لازمه برابری در منابع این است که منابع شخصی و غیر شخصی در اختیار افراد برابر باشد. همچنین لازمه برخورد برابر با سرنوشت افراد و نیز احترام به مسئولیت‌پذیری شخصی افراد این است که ایشان هزینه‌های انتخاب‌های خود را پرداخت نمایند. ولی برخی از محرومیت‌ها وجود دارد که ربطی به انتخاب نوع زندگی توسط افراد نداشته، منابع در اختیار ایشان را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد.

از نظر دورکین لازمه عدالت، ترمیم و جبران پسینی این موارد است. به عبارت دیگر توزیع منابع در اقتصاد نباید تحت تأثیر بخت و اقبال افراد قرار گیرد و هر کس صرفاً باید مسئولیت انتخاب‌های خود را برعهده داشته باشد. ولی در عمل تفکیک انتخاب‌های آگاهانه و غیر آگاهانه و نیز بخت سرکش و گزینش‌شده بسیار سخت است و راه مستقیمی برای تمایز بخشیدن به این مسائل وجود ندارد (Dworkin, 2000: 93). به همین منظور دورکین از بازار فرضی بیمه برای ایجاد پلی میان بخت‌گزینش‌شده و سرکش استفاده می‌کند (ندری، ۱۳۸۷) و معتقد است که این بازار علاوه بر جبران این تفاوت، بنا بر اصل اهمیت یکسان به تمام شهروندان می‌تواند مقتضیات اصل مسئولیت فردی را نیز برقرار نماید (Dworkin, 2011: 360) و به همین دلیل می‌تواند مبنایی مناسب برای الگوهای مالیاتی باشد.

نظام مالیاتی تصاعدی

دورکین معتقد است که نظام مالیاتی کنونی کشورهای توسعه‌یافته، ناعادلانه است. البته برخلاف اکثر لیبرال‌ها که مالیات را دزدی از اغنیا می‌دانند و میزان آن را بالا، معتقد است که مالیات‌ها در این کشورها ناعادلانه‌اند، زیرا کمتر از حد هستند (همان: ۴). دلیل وی، پاسخ بازار فرضی بیمه برای مسئله عدالت است. از نظر او، حق بیمه‌هایی که برای تضمین درآمدهای گوناگون معقول است، پایه مناسبی برای طراحی نظام‌های مالیاتی است و از آنجایی که افراد در حراجی که در آن امکان خرید بیمه در مقابل

1. Option and brute luck

ریسک‌های گوناگون وجود دارد شرکت می‌کنند و می‌توانند بخت سرکش را به بخت گزینش شده تبدیل کنند، از این رو می‌توانند معیاری ارزش پایه برای نظام‌های مالیاتی باشند و با تقلید از نتایج آن می‌توان نظام مالیاتی عادلانه‌ای طراحی کرد (مرتضوی کاخکی، ۱۳۸۸: ۱۰۵).

این روش نشان می‌دهد که نرخ‌های مالیات، تصاعدی بوده، در سطوح بالاتر درآمدی به شدت افزایش می‌یابند. بنابراین نسبت به نرخ‌های امروزی بالاترند و به همین دلیل است که نرخ‌های امروزی ناعادلانه هستند (Dworkin, 2011: 4). همچنین پوشش‌های بیمه جامعی درباره مراقبت‌های بهداشتی و درمانی وجود خواهد داشت که با توجه به گستردگی سطح پوشش و بر اساس قانون اعداد بزرگ علی‌رغم جامعیت، هزینه سنگینی را به افراد وارد نخواهد کرد.

ارائه نظریه برابری در منابع بین نسلی

همان‌گونه که آمد، نظریه‌های عدالت بین‌نسلی باید به سه مسئله اصلی یعنی قلمروی عدالت بین‌نسلی، الگوی عدالت و در نهایت واحد سنجش منافع و برخی چالش‌های نظری پاسخ گوید. در این بخش به پاسخ‌های دورکین به این پرسش‌ها و چالش‌ها خواهیم پرداخت، تا از این طریق نظریه عدالت بین‌نسلی دورکین را ارائه نماییم.

قلمروی عدالت

مطابق برداشت دورکین از حقوق، عدالت بین‌نسلی و حقوق بین‌نسلی، فردگرایانه خواهد بود؛ زیرا از نظر او، برخی از حقوق‌ها به عنوان برگ برنده در برابر جامعه و دولت نیز عمل می‌کند. این حقوق آن قدر قوی هستند که نمی‌توان حتی به بهانه منافع جمعی نیز آن را زیر سؤال برد. بنابراین اگر بتوان نظریه عدالت بین‌نسلی برای دورکین متصور بود، لازم است که این نظریه را بر محور فرد بنا نهاد. با این نگاه تک‌تک افراد نسل حاضر، به نسل‌های دیگر مدیون هستند و مسئولیت‌های فردی در قبال ایشان خواهند داشت. به علاوه دولت نیز به واسطه اصول عدالت و برای حفظ مشروعیت خود نسبت به نسل‌های دیگر، مسئولیت‌هایی دارد؛ زیرا دولت تنها در صورتی مشروع است که اهمیت یکسانی به افراد تحت حاکمیت

خود بدهد و مسئولیت فردی ایشان را محترم بشمارد. بنابراین دولت و حاکمیت نیز در قبال تک‌تک افراد نسل‌های دیگر مسئول است. بنابراین می‌توان گفت که برداشت دورکینی از عدالت بین‌نسلی، برداشتی فردگرایانه است، ولی به واسطه اتحاد ارزش‌ها و نیز وظایف دولت، حاکمیت نیز وظایفی را در قبال افراد سایر نسل‌ها خواهد داشت.

به علاوه باید مشخص شود که دیون بین‌نسلی تنها نسبت به آیندگان برقرار است، یا درباره‌ی گذشتگان نیز صادق است. اثبات دیون بین‌نسلی معطوف به نسل‌های آتی در نظر دورکین چندان سخت نیست. وی مثال‌های متعددی را درباره‌ی حقوق آیندگان در کتب خود ارائه کرده است. برای مثال حق جنین در زمان شکل‌گیری نطفه که ناشی از منافع متصور برای وی است و یا نقدهایی که درباره‌ی سیاست «بگذار بشود» که با مثال تغییرات آب‌وهوایی و تأثیرات آن بر منافع و زندگی نسل‌های آتی نشان‌دهنده این نکته است که حقوقی برای آیندگان وجود دارد که مسئولیت نسل فعلی، مراعات آن حقوق است.

اما درباره‌ی گذشتگان باید به مبنای حقوق از نظر دورکین نگاهی مجدد داشت. همان‌گونه که آمد، دورکین مفهوم حفاظت از منافع را به عنوان مبنا و معنای حقوق به حفاظت از انتخاب ترجیح می‌دهد و حقوق آیندگان را نیز بر همین اساس اثبات می‌نماید. از این‌رو اگر بتوان منافی را برای نسل‌های قبلی تصور نمود، آنگاه می‌توان قلمروی عدالت بین‌نسلی را به گذشتگان نیز تسری داد. دورکین در فصول یازدهم و چهاردهم آخرین کتاب خود، برخی از تعهدات ما نسبت به گذشتگان را برمی‌شمرد. برای مثال وظیفه اخلاقی افراد برای گرامیداشت بزرگان ملی و یا کسانی که جان خود را در راه اهداف انسانی و یا ملت خود فدا نموده‌اند، یکی از این وظایف اخلاقی است. مسلماً این گرامیداشت تنها با یاد و خاطره و بدون صرف منابع حاصل نمی‌شود. بنابراین تخصیص منابع حداقل برای برخی از افراد نسل‌های قبل، امری است که از نظر دورکین لازم است. البته دورکین هنگامی که درباره‌ی استقلال اصول اخلاقی بحث می‌کند نیز گریزی به مباحث بین‌نسلی می‌زند؛ جایی که درباره‌ی برده‌داری استدلال نموده، آن را حتی در نظام گذشته نیز امری مذموم می‌داند و وظیفه بشر را دوری جستن از آن و جلوگیری از تکرار چنین وضعیت‌های غیر اخلاقی می‌داند (Dworkin, 2011: 87). بنابراین وظیفه دیگر نسل‌های بعدی، جبران اشتباهات نسل‌های گذشته است.

با توجه به این موارد می‌توان گفت گستره عدالت در نظر دورکین، گذشته و آینده را در برمی‌گیرد، هر چند منافع آیندگان بیشتر مورد توجه است. به علاوه لازمه اصول عدالت که احترام و اهمیت یکسان افراد است، این است که منافع تمامی نسل‌ها را باید در سیاست‌ها مدنظر قرار داد و منافع نسل‌های بسیار دور نیز مبنایی برای حقوق ایشان خواهد بود. بنابراین گستره عدالت بین‌نسلی از ابتدا تا انتهای تاریخ است، ولی با توجه به استدلال‌هایی که در مسئله منافع جنین وجود دارد و مطابق آن، در مقایسه با منافع زندگان، کوچک‌تر است و هر چقدر جنین از زندگی دورتر می‌بود، این منافع کوچک‌تر تصور می‌شد، به نظر می‌رسد منافع نسل‌های بسیار دور در نظر دورکین کوچک‌ترند. البته این به معنای وجود نرخ تنزیل برای منافع افراد نیست، بلکه نشان‌دهنده میزان قوت برگ برنده افراد است؛ زیرا در نظر دورکین، حقوق به عنوان برگ برنده‌ای در اختیار صاحب حق است و در این صحبت از قدرت، این برگ برنده است که با نزدیک شدن وی به حیات، اهمیت بالاتری خواهد داشت.

الگوی عدالت

برای معرفی الگوی عدالت بین‌نسلی، مثال دورکین را در فضایی بین‌نسلی باز اجرا می‌نماییم. دورکین برای تشریح نظریه خود از مثال کشتی شکستگان استفاده می‌کند. در این مثال، هیچ‌کسی مدعی مالکیت منابع نیست و از این رو همگان بر اصول توزیعی منصفانه توافق خواهند نمود. اگر اجرای این مثال در یک نسل با انتقاد غیر واقعی بودن نیز مواجه باشد (Burley, 2004: 71)، برای استخراج نظریه‌های عدالت بین‌نسلی احتمالاً رویکردی مناسب‌تر است، زیرا زمانی که درباره دیون بین‌نسلی صحبت می‌کنیم، باید بشر را در حالت عمومی تصور کنیم.

سکونت بشر در زمین و تصمیم‌گیری درباره تخصیص منابع زمین به نسل بشر، شباهت بسیار زیادی به مثال دورکین دارد؛ زیرا اگر تمام نسل بشر بخواهند در یک لحظه برای نحوه تخصیص عادلانه منابع یا استفاده از آن در طول حیات بشر، اصولی را تنظیم کنند، به واسطه یکسان بودن جایگاهشان، بدون شک هیچ‌کسی به اولین نفری که بر زمین پای نهاده است حق نمی‌دهد که تمام منابع را به خود اختصاص داده، آنها

را به هر نحوی که می‌خواهد استفاده کند. به عبارت دیگر ورود یک نفر پیش از دیگران این امتیاز را به وی نمی‌دهد که خود را مالک تمام زمین و منابع آن بداند. افراد این حق را دارند که حتی اگر فردی نیز چنین ادعایی نمود، با وی مقابله کنند و عمل وی را نامشروع بدانند.

بنابراین الگوی تخصیص منابع بین نسل‌ها نیز برابر نمودن سبدهای منابع ایشان است و معیاری که می‌تواند برابری را نشان دهد، آزمون رشک است. یعنی هیچ نسلی، سبد منابع نسل دیگر را به خود ترجیح ندهد. سیاستی که در نگاه اول می‌تواند این اصول را به صورت توأمان ارضا کند، الزامی بودن حالت طبیعی است. یعنی نسل فعلی، نه می‌تواند از پس‌انداز خرج نماید و نه می‌تواند پس‌انداز نماید. اما از نظر دورکین علاوه بر موفقیت در آزمون رشک، هر توزیعی از منابع باید منعکس‌کننده اهمیت یکسان ابنای بشر و احترام به مسئولیت‌های فردی ایشان نیز باشد. از این‌رو هر چند ممنوعیت استفاده از پس‌انداز به قوت خود باقی است، اگر نسلی خواهان حیاتی بود که در آن برای آیندگان پس‌انداز نماید و یا از منابع خود به نفع گذشتگان استفاده کند، این امر مجاز است. بنابراین سیاست ممنوعیت خرج کردن پس‌انداز و مجاز بودن پس‌انداز، با اصول دورکین هم‌خوانی بیشتری خواهد داشت.

همچنین از آنجایی که واحد اصلی تحلیل در نظر دورکین فرد است، بنابراین برابری، بین همه افراد باید رخ دهد و معیار برابری سرانه خواهد بود. یعنی منابع شخصی و غیر شخصی در اختیار افراد، می‌باید به صورت سرانه برابر باشد. نکته دیگری که باید مورد توجه قرار داد این است که برای ایجاد برابری بین نسلی، دولت مطابق نظر دورکین، دو ابزار مالیات‌های تصاعدی و نیز مالکیت دولتی درباره منابع طبیعی را در اختیار دارد که می‌تواند برای تضمین برابری منابع از آنها استفاده کند.

واحد و معیار سنجش

برای اینکه دورکین، نظریه جامعی درباره عدالت داشته باشد، معیار برابری بین نسلی نیز باید برابری در منابع باشد؛ زیرا در فضای بین‌نسلی نیز انتقادهایی که دورکین از معیار برابری در رفاه می‌کند، همچنان برقرار و حتی با قوت بیشتری مطرح است. برای

مثال علاوه بر مشکلاتی که درباره تعریف رفاه وجود دارد، مسئله تغییر و تحولات این مفهوم در طول زمان نیز به وجود می‌آید که باعث می‌شود معیار ثابتی برای برابری بین نسلی وجود نداشته باشد. همچنین مسئله سلیقه‌های گران‌قیمت و یا ذائقه‌های پرورش‌یافته نیز مشکلات برابری در رفاه را بیشتر می‌کند. بنابراین در این فضا نیز منابع، معیاری بهتری برای آرمان عدالت خواهد بود. البته باید توجه داشت که برابری در منابع در این فضا، باید آزمون رشک بین‌نسلی را ارضا کند؛ یعنی هیچ نسلی، سبد منابع نسلی دیگر را به سبد خود ترجیح ندهد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نظریه‌های عدالت بین‌نسلی درباره آنچه ما به نسل‌های آینده مدیونیم، بحث می‌کند و وظایف و مسئولیت‌های ما را در قبال ایشان تذکر می‌دهد. در این میان نظریه‌های لیبرال نیز با توجه به مبانی متنوع و متکثری که دارند، حقوق متفاوتی را برمی‌شمرد. در یک تقسیم‌بندی کلی، نظریه‌های لیبرال را می‌توان به دو دسته آزادی‌گرا و برابری‌گرا تقسیم کرد، که هر کدام از آنها نقش متفاوتی را برای دولت در نظر دارد. آزادی‌گرایان همچنان که برای دفاع از آزادی در مسائل درون‌نسلی قائل به محدود کردن نقش دولت در توزیع منابع هستند و هرگونه دخالت دولت را هتک آزادی می‌دانند، در روابط بین‌نسلی نیز از دخالت دولت رضایتی ندارند و دلیلی برای آن تصور نمی‌کنند. در مقابل، برابری‌گرایان که نابرابری‌های بزرگ حاصل از سیاست «بگذار بشود» را در سطوح ملی و بین‌المللی نمی‌پسندد، دخالت دولت در اقتصاد را موجه می‌دانند. ایشان در مسائل بین‌نسلی نیز دخالت دولت را لازم و ضروری می‌دانند و وظایف بیشتری را برای دولت‌ها در قبال نسل‌های آینده برمی‌شمرند. دورکین هر چند این تمایز را قبول ندارد، در سیاست‌های بین‌نسلی به برابری‌گرایان، نزدیکی بیشتری دارد و معتقد است که به دلایل مختلف، نسل حاضر نسبت به دیگر نسل‌ها مدیون است.

در این میان هر چند دورکین خود به تصریح نظریه‌ای درباره عدالت بین‌نسلی اقدام نکرده است، نظریه برابری در منابع با تقریری که وی ارائه می‌کند، قابلیت ارائه نظریه‌ای درباره عدالت بین‌نسلی را نیز دارد؛ زیرا دورکین قائل به مفهومی از حقوق است که

محافظت از منافع را پایه حق می‌داند و اشاره‌های زیادی درباره منافع نسل‌های آتی و حقوق ایشان در آثار وی موجود است که راه را برای ارائه این نظریه هموار می‌کند. مطابق اصول دورکین می‌توان حقوق نسل‌های آتی را به راحتی اثبات کرد و این حقوق هر چند با فاصله گرفتن بین نسل‌ها، قدرت کمتری دارند، نسل حاضر به تمام ابنای بشر دین دارد. از سوی دیگر دلالت‌هایی درباره وجود برخی دیون به نسل‌های گذشته در آثار وی موجود است که وی را از این نظر نیز با سایر اندیشمندان لیبرال متمایز می‌نماید. لازم به ذکر است که در روابط بین‌نسلی باید به تک‌تک افراد هر نسل توجه نمود. به عبارت دیگر تک‌تک افراد نسل حاضر نسبت به تک‌تک افراد نسل‌های دیگر مسئولیت دارد و به اقتضای اصول عدالت دولت مشروع نیز به تک‌تک افراد نسل‌های دیگر، برخورد برابر و احترام یکسان به مسئولیت ایشان در زندگی‌شان را مدیون است.

سیاستی که لازمه چنین برخورد یکسان با تمام ابنای بشر باشد، سیاستی است که به موجب آن، از بین بردن منابع طبیعی و پس‌اندازهای نسل‌های قبل ممنوع بوده، پس‌انداز نمودن برای نسل‌های بعد مجاز است. با استفاده از مثال کشتی شکستگان نیز می‌توان گفت که هیچ نسلی نمی‌تواند ادعای برتری در برداشت از منابع را داشته باشد. در این صورت نه تنها باید منابع برای نسل‌های بعد حفظ شود، بلکه باید هر نسلی هزینه استفاده از این منابع را پرداخت کند و با نظام مالیاتی متناسب با نرخ‌های بازار فرضی بیمه درباره مخاطراتی که حاصل از مصرف منابع و اثرات جانبی درون‌نسلی و بین‌نسلی آن است، باید منافع استفاده از این منابع بازتوزیع شده و برای نسل‌های بعدی پس‌انداز شود.

البته این رویکرد با انتقادهایی نیز روبه‌روست. وجود دوگانه‌هایی مانند بخت سرکش و گزینش‌شده و برابری در رفاه در مقابل برابری در منابع، زمینه‌ای مناسب برای انتقاد علیه این نظریه فراهم می‌کند. همچنین دلالت‌های گوناگونی که می‌توانست بسیاری از این مفاهیم را داشته باشد، نشان می‌دهد که نظریه دورکین با مشکلات جدی روبه‌روست و در نهایت نمی‌تواند نظریه جامع و مانع برای عدالت بین‌نسلی باشد. بخشی از این جامع نبودن ناشی از نوع نگاه فردگرا و دنیایی دورکین است که خود را در نظریه

نیز نشان داده است و شاید بتوان با تغییر نگرش و مکتب فکری به این پرسش‌ها، پاسخ‌هایی درخور و مناسب داد.

پی‌نوشت

۱. مهم‌ترین کتاب دورکین در این زمینه در سال ۱۹۷۷ با عنوان *Taking rights seriously* چاپ شده و نظریه‌های تکامل‌یافته وی درباره حقوق و رویه‌های حقوقی در کشورهای دمکراتیک در کتاب *Justice in Robes* (۲۰۰۶) منعکس شده است.
۲. در جریان‌های لیبرال، دو نظر عمده درباره ماهیت حقوق وجود دارد: اول جریان‌ی که حقوق را محافظ انتخاب افراد می‌داند و از این‌رو افرادی واجد حق‌اند که قابلیت انتخاب داشته باشند. دوم محافظ منافع که طبق آن هر موجودی که دارای منافع باشد، واجد حق خواهد بود. بحث‌های عدالت بین‌نسلی در سامانه محافظت از منافع، توجیه بهتری می‌یابد. برای مطالعه بیشتر ر.ک: Steiner, et al., 2009.
۳. برای مثال وی به تعاریف و مبانی مختلف حقوق بشر از منظر لیبرال‌ها و نیز ادیان ابراهیمی می‌پردازد و یا تلقی‌های متفاوت از دمکراسی را نقد و بررسی می‌کند.

منابع

- پاکتچی، احمد (۱۳۸۹) روش تحقیق عمومی، تهران، دانشگاه امام صادق^(ع).
- دلکامپانی، کریستیان (۱۳۸۲) فلسفه سیاست در جهان معاصر، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، هرمس.
- دورکین، رونالد (۱۳۹۲) «برابری در چه؟» بخش اول برابری در رفاه، ترجمه محمد نعمتی، مجموعه مقالات عدالت اقتصادی، تهران، دانشگاه امام صادق^(ع) و مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، صص ۱۴۷-۲۳۸.
- فابر، سسیل (۱۳۹۰) عدالت در جهان متحول، ترجمه رستم فلاح، تهران، دانشگاه امام صادق^(ع).
- فراهانی فرد، سعید (۱۳۸۶) «عدالت بین‌نسلی و بهره‌برداری از منابع طبیعی»، سال هفتم، اقتصاد اسلامی، شماره ۲۵، صص ۱۲۵-۱۵۸.
- مرتضوی کاخکی، مرتضی (۱۳۸۸) مبانی فلسفی و دلالت‌های اقتصادی نظریه برابری در منابع دورکین، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده معارف اسلامی و اقتصاد، تهران، دانشگاه امام صادق^(ع).
- ندری، کامران (۱۳۸۷) عدالت و بازار، تقریری از نظریه برابری منابع، تهران، مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق^(ع).
- نعمتی، محمد (۱۳۹۱) تحلیل عدالت بین‌نسلی رالز و تبیین آن از منظر اقتصاد اسلامی، رساله دکتری، دانشکده اقتصاد، دانشگاه تهران.
- نعمتی، محمد و دیگران (۱۳۹۲) مجموعه مقالات عدالت اقتصادی، تهران، دانشگاه امام صادق^(ع) و مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
- نوریس، کریستوفر (۱۳۸۵) شالوده‌شکنی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز.

- Brown, Alexander (2009) Ronald Dworkin's Theory of Equality Domestic and Global Perspectives. New York, Palgrave Macmillan.
- Burley, Justin (2004) Dworkin and His Critics With Replies by Dworkin. Malden, Blackwell.
- Dworkin, Ronald (2011) Justice for Hedgehogs. Cambridge, the belknap press of harvard university.
- (2006) Justice in Robes. Cambridge, Harvard University Press.
- (2000) Soverian Virtue, The Theory and Practice of Equality. London, Harvard University Press,.
- (1977) Taking Rights Seriously . London, Duckworth.
- Gutwald, Rebecca, et al (2011) The capability approach to intergenerational justice, A survey. Leipzig, UFZ, 2011. Diskussionspaper.
- Llavador, Humberto, Roemer, John and Silvestre, Joaquim (2010) Intergenerational Justice when Future Worlds are Uncertain. Barcelona, Barcelona GSE.

- Lippert-Rasmussen, Kasper (2012) "Equality of What" and Intergenerational Justice.. 19, Ethical Perspectives, Vol. 3, pp. 501-526.
- Meyer, Lukas (2015) Intergenerational Justice. Stanford Encyclopedia of Philosophy. [Online] August 10, 2015. [Cited, August 20, 2015.] [http, //plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational/](http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational/).
- Page, Edward (2006) Climate Change, Justice and Future Generations. Cheltenham, Edward Elgar.
- (2008) Intergenerational Justice of What, Welfare, Resources or Capabilities? Coventry, University of Warwick institutional repository.
- Partridge, Ernest (1980) Responsibilities to Future Generations. New York, Buffalo.
- Rawls, John (1999) A Theory of Justice. Revised Edition. Cambridge, Harvard University Press.
- Steiner, Hillel and Vallentyne, Peter (2009) Libertarian Theories of Intergenerational Justice. [book auth.] Axel Gosseries and Lukas Meyer. Justice Between Generations. Oxford, Oxford University Press, pp. 50-76.
- Tremmel, Joerg Chet (2006) Handbook of Intergenerational Justice. Cheltenham, Edward Elgar Publishing, Inc.
- Thomassen, Lasse (2010) Deconstruction as Method in Political Theory.. 39, Germany, OZP, 2010, Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, Vol. 1, pp. 41-53.
- Thompson, Janna (2009) Intergenerational Justice, Rights and Responsibilities in An Intergenerational Polity. New York, Routledge.
- (2010) What is Intergenerational Justice? Sidney, Future Leader.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۶: ۱۷۲-۱۴۷
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۰۹
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

نقش فناوری اطلاعات بر شاخص‌های جامعه‌پذیری سیاسی (با تأکید بر جمهوری اسلامی ایران)

گارینه کشیشیان*
محمدجواد موسی‌نژاد**

چکیده

مناسبات متقابل میان مردم و نظام سیاسی و همچنین عوامل، آثار و کارکردهای این کنش متقابل، یکی از عمده‌ترین مباحث در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی و مشخصاً جامعه‌پذیری سیاسی است. ورود فناوری اطلاعات به دنیای جدید، تمامی ساختارها و جنبه‌های زندگی بشر را تحت تأثیر خود قرار داد. به دنبال این تأثیرات، جریان شکل‌گیری جامعه‌پذیری سیاسی و عوامل آن نیز دستخوش تغییراتی شد که به عنوان کانون توجه در مقاله حاضر بررسی شده است. چگونگی عملکرد نهادهایی چون خانواده، گروه همسالان، رسانه‌های همگانی، آموزش و پرورش و دولت که نقش بازتولیدکنندگی سیاسی را برعهده دارند از یکسو و نحوه تأثیرگذاری فناوری اطلاعات بر الگوی جامعه‌پذیری سیاسی و تثبیت ارزش‌ها در رفتارهای سیاسی مردم و پیامدهای آن از سوی دیگر، هدف موضوعی این نوشتار است. یافته‌های این پژوهش که به واسطه روش اسنادی در قالب مدلی تحلیلی ارائه شده است، نشان می‌دهد که فناوری اطلاعات از طریق دو مکانیسم افزایش آگاهی سیاسی افراد و درگیرسازی مدنی، آثار سیاسی خود را بر فرایند جامعه‌پذیری سیاسی و در نهایت چارچوب فرهنگ سیاسی جامعه اعمال می‌کند.

واژه‌های کلیدی: فناوری اطلاعات، جامعه‌پذیری سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی، آگاهی سیاسی و فرهنگ سیاسی.

* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب

g.keshishyan71@gmail.com
mjmmjm2006@yahoo.com

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی

مقدمه

مناسبات متقابل مردم با نظام سیاسی و کنش‌های کارگزاران سیاسی با مردم به عنوان یکی از عناصر اساسی جامعه‌پذیری سیاسی و همچنین عوامل، آثار و کارکردهای این کنش متقابل، یکی از عمده‌ترین مباحث در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی است. به طور کلی کنش متقابل مردم و نظام سیاسی را می‌توان از دو جهت بررسی کرد:

اول رابطه نظام سیاسی با مردم؛ به این معنا که کارگزاران سیاسی اعم از دولت‌مردان، نهادها و سازمان‌های حکومتی، چگونه و بر اساس چه شیوه‌ها و قواعدی به تثبیت و تداوم نظام سیاسی و در نهایت به اعمال حاکمیت سیاسی می‌پردازند؟ در این سطح، جهت ارتباط از نظام سیاسی به سمت کنشگران و عامه مردم است و آنچه معمولاً مورد توجه قرار می‌گیرد، ارزیابی میزان موفقیت نظام سیاسی در ترویج، اشاعه، اعمال و در نهایت اجرای هنجارها و قواعد سیاسی در کنش‌های توده مردم است.

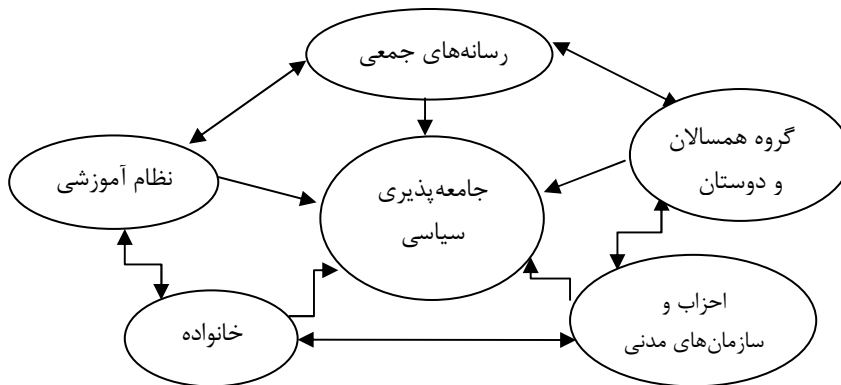
دوم، رابطه مردم با نظام سیاسی که در این مورد، میزان و نوع مشارکت مردم در نظام سیاسی تحلیل و تبیین می‌شود. به عبارتی رفتار سیاسی مردم و نیز پیامدهای آن بررسی می‌شود. در واقع در این سطح میزان عمل مبتنی بر هنجارها و قاعده‌های سیاسی در میان مردم و نیز میزان و درجه سیاسی شدن آنها مورد توجه قرار می‌گیرد. جامعه‌پذیری سیاسی را باید برآیند تعامل این دو سطح دانست. به عبارت دیگر در جامعه‌پذیری سیاسی، مناسبات نظام سیاسی از لحاظ نحوه توزیع، ترویج و اعمال قواعد و هنجارهای سیاسی و همچنین میزان و نحوه عمل مردم درباره به کارگیری این قواعد و هنجارها قابل بررسی است.

اگر جامعه‌پذیری را نوعی فرایند کنش متقابل اجتماعی تعریف کنیم که در خلال آن فرد هنجارها، ارزش‌ها و دیگر عناصر اجتماعی، فرهنگی و سیاسی موجود در گروه یا محیط پیرامون خود را فراگرفته، درونی کرده و آن را با شخصیت خود یگانه می‌سازد (سلیمی و داوری، ۱۳۸۵: ۱۴۴)، بنابراین جامعه‌پذیری سیاسی یک جریان آموزشی است که به استمرار و انتقال بین‌نسلی فرهنگ سیاسی کمک می‌کند و امری ضروری برای تداوم حیات، ثبات و مشروعیت نظام سیاسی در هر جامعه‌ای است.

در این میان عوامل مختلف تأثیرگذار بر جریان شکل‌گیری جامعه‌پذیری سیاسی را

نیز می‌توان از دو جهت بررسی کرد: از یکسو چگونگی عملکرد نهادها و ابزار مهم همچون خانواده، گروه همسالان، رسانه‌های همگانی، آموزش و پرورش، دولت و نیز فناوری اطلاعات که نقش بازتولیدکنندگی سیاسی را برعهده دارد. به این معنا که هر یک از این عوامل به واسطه چه سیاست‌هایی افراد را جامعه‌پذیر می‌کنند و از سوی دیگر تأثیر عملکرد این نهادها و ابزار در تثبیت ارزش‌ها و نیز رفتارهای سیاسی مردم و پیامدهای آن، یا به عبارت واضح‌تر نحوه عملکرد هر کدام از این کارگزاران در حوزه جامعه‌پذیری افراد، چه پیامدهایی را به دنبال دارد؟

نکته قابل توجه و غیر قابل اغماض در بررسی کارگزاران جامعه‌پذیری، لزوم اتخاذ رویکرد سیستماتیک در تحلیل و تبیین مناسبات و چرخه تأثیر و تأثراتی است که میان فرایند جامعه‌پذیری و این عوامل برقرار است. نمی‌توان بدون در نظر گرفتن تأثیری که خانواده بر فرایند جامعه‌پذیر کردن فرد دارد، ادامه این روند در نظام آموزشی را تحلیل کرد و یا اینکه بدون توجه به تأثیرات ناشی از ورود ابزار فناوری اطلاعات به حوزه جامعه‌پذیری بر سایر عوامل از جمله خانواده، آموزش، دوستان و همسالان ... نمی‌توان تبیین جامع و درستی از فرایند جامعه‌پذیری در جامعه معاصر ارائه داد. بنابراین باید گفت عملکردها و تأثیرات عوامل و شاخص‌های جامعه‌پذیری را می‌باید به صورت نظام‌مند در مجموعه‌ای از روابط و تعاملات متقابل بررسی کرد. در مدل ذیل نیز چرخه تعاملی عوامل جامعه‌پذیری سیاسی نشان داده شده است:



شکل ۱ - چرخه تعاملات متقابل عوامل جامعه‌پذیری سیاسی

در این میان دانش فناوری اطلاعات به عنوان یک جریان جهانی با گسترش روزافزون ابزار و امکانات منحصربه‌فرد خود، زمینه جدید و مؤثرتری را برای جامعه‌پذیری سیاسی مردم در سطوح مختلف فراهم آورده است. به عبارت دیگر از آنجا که در عصر جدید، ساختار سنتی جامعه‌پذیری با عوامل اساسی خود یعنی خانواده، رسانه‌های گروهی، گروه همسالان و آموزش و پرورش به دلیل محدودیت‌های ذاتی و سلطه نخبگان سیاسی و اقتصادی بر آن، نتوانست امکان جامعه‌پذیری سیاسی را در حد مطلوب فراهم کند، حوزه فناوری اطلاعات با خصوصیات منحصربه‌فرد خود از جمله سانسورگریزی (ر.ک: عبداللهیان، ۱۳۸۴)، هم‌زمانی ارتباطات (ر.ک: عاملی، ۱۳۸۴)، تعاملی بودن (ر.ک: مهدی‌زاده، ۱۳۸۳)، فراگیری و عدم تمرکز (ر.ک: دهقان، ۱۳۸۴)، باعث دسترسی آزاد و برابر به اطلاعات عمومی برای همگان، تسهیل انجام گفت‌وگوی عقلانی - انتقادی در فضای مجازی و شکل‌گیری افکار عمومی و در نهایت کنش سیاسی جمعی شده است و بدین ترتیب با امکانات گوناگون و متنوعی که در اختیار کاربران قرار داده، توانسته است علایق متفاوتی را پشتیبانی کند.

در نظام سیاسی ایران، وقوع انقلاب اسلامی، نقطه عطفی در فرایند جامعه‌پذیری سیاسی بود؛ زیرا سرآغاز نوعی دگرگونی در فرهنگ سیاسی کشور محسوب می‌شد. همچنین تحولات پرشتاب اجتماعی و فرهنگی در طول سال‌های پس از انقلاب، دهه دوم و به‌ویژه دهه سوم انقلاب را در معرض تجربه فضای جدیدی از جامعه‌پذیری و هویت‌یابی سیاسی قرار داد. با تقسیم‌بندی تاریخ پس از انقلاب ایران به چهار دهه، بر اساس روند گذار و ورود اجتناب‌ناپذیر به جریان ارتباطات و اطلاعات جهانی به دو مرحله، شاهد دو فضا و الگوی متفاوت در فرایند و ابعاد جامعه‌پذیری هستیم.

همان‌طور که بیان شد، جامعه‌پذیری سیاسی از طریق کارگزاران متفاوتی صورت می‌گیرد. از دیرباز و در تمامی جوامع انسانی، خانواده، نهاد مذهبی، آموزش، گروه همسالان و رسانه جمعی، مهم‌ترین پارامترهای جامعه‌شناختی فعال در فرایند جامعه‌پذیری بودند که به صورت مستقیم و یا غیر مستقیم نقش خود را ایفا می‌کردند. نکته مهم در این الگوی دیرپای جامعه‌پذیری سیاسی، غلبه یکسویگی رابطه نظام سیاسی با مردم است. اما در مرحله دوم، هم‌زمان با پیدایش شکل نوینی از اجتماع،

تحولات فناوری و جامعه اطلاعاتی، جامعه‌ای بدون مرز و فارغ از نژاد، هویت، ملیت، مذهب و...، فضایی فراملیتی و بین‌المللی ایجاد شد.

اینترنت به عنوان یکی از بانفوذترین فناوری‌های جدید اطلاعاتی، همه ابعاد زندگی بشر از جمله عرصه سیاسی را تحت تأثیر قرار داد و با عمومیت یافتن در میان کاربران و گستره وسیع جغرافیایی درون مرزهای ملی و بین‌المللی به ابزاری بی‌بدیل در عرصه ارتباطات تبدیل شد. در این شکل نوین اجتماعی، نه تنها رویکردهای ارتباطی میان فردی، بلکه سازمان‌ها و نهادها نیز تغییر یافتند. نمونه بارز این تغییرات سازمانی را می‌توان در ایجاد شبکه‌های مجازی، چک‌های الکترونیکی، ایجاد و توسعه کارت‌های اعتباری و شهرهای الکترونیکی و... مشاهده کرد. در این فضا، شهروندان با دسترسی به مجموعه‌ای بی‌نهایت از اطلاعات از طریق اینترنت می‌توانند گزینش فعالانه‌ای در حوزه سیاست داشته باشند و با گسترش مجاری دریافت اطلاعات، به اطلاعات وسایل ارتباطی سنتی بسنده نکنند. در واقع به ندرت رفتار انسان‌ها از طریق وراثت انتقال می‌یابد. آنها با گزینش و انتخاب اطلاعات، به مخاطبی فعال تبدیل شدند.

در جامعه‌ای چون کشور ما، نظام جامعه‌پذیرکننده تحت تأثیر شرایط جهانی، ملی، مذهبی و قومی - محلی است. اگر نهادهای متولی جامعه‌پذیری دچار نوعی روزمرگی و فعالیت‌های متعارض شوند، ارزش‌ها، الگوها و رفتارهای ناشی از این کانون‌های متعدد می‌تواند به بحران‌های هویتی و رفتاری بینجامد. همان‌طور که بیان شد، از طریق جامعه‌پذیری، هویت ملی یک کشور به نسل‌های بعدی آن منتقل می‌شود، تا این هویت دچار تغییر و تحولی غیر از آنچه در روند طبیعی حاصل می‌شود نگردد. در جامعه امروز ایران، بحث جامعه‌پذیری با توجه به درصد بالای جمعیت جوان نسبت به کل جمعیت شهروندان، مسئله‌ای مهم است.

به نظر می‌رسد این لزوم توجه زمانی اهمیت دوچندان می‌یابد که پدیده‌های نوین و جدیدی چون جهانی شدن، ماهواره و گسترش ارتباطات جامعه را سخت تحت تأثیر خود قرار داده است. بر این اساس مدیریت فرهنگی - اجتماعی جامعه می‌باید توجه لازم را به ماهیت و جایگاه نظام جامعه‌پذیری در توسعه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی داشته باشد. همان‌طور که در ابتدای بحث مطرح شد، به طور کلی فرایند جامعه‌پذیری در همه

ابعاد آن (سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و...)، موضوعی نیست که بتوان با رویکرد تبیینی یکه‌انگارانه و ایدئوگرافیک آن را بررسی کرد. با گسترش فناوری‌های نوین، نقش خانواده، مدرسه و سایر عوامل اساسی در این فرایند در چارچوب و فضایی متفاوت، اشکال مختلف و متنوعی به خود می‌گیرد که این مهم نیز خود موضوعی قابل تأمل و ضروری جهت بررسی است. در رابطه با «نقش فناوری اطلاعات در شاخص‌های جامعه‌پذیری سیاسی» که به عنوان موضوع مشخص در این نوشتار مورد مذاقه و مطالعه قرار می‌گیرد، دو جنبه از بررسی قابل تفکیک است:

الف) نقش فناوری اطلاعات بر کارگزاران جامعه‌پذیری سیاسی در ایران
ب) پیامدهای نقش فناوری اطلاعات بر شاخص‌های جامعه‌پذیری سیاسی در ایران
پیش از ورود به بحث اصلی درباره جنبه‌های مورد مطالعه نقش فناوری اطلاعات در جامعه‌پذیری سیاسی، لازم است مروری بر مبانی نظری در این زمینه داشته باشیم.

مبانی نظری

نظریه جامعه‌پذیری سیاسی

از نظر «راش»، جامعه‌پذیری سیاسی به عنوان زیرمجموعه‌ای از جامعه‌پذیری انسان‌ها، فرایندی است که در آن فرد با نظام سیاسی آشنا می‌شود و تا اندازه‌ای ادراکش از سیاست و مسائل سیاسی و واکنش‌هایش نسبت به پدیده‌های سیاسی مشخص می‌شود. در این فرایند، دو سیستم سیاست و اجتماع به هم پیوند می‌خورند و افراد به درجات مختلف نسبت به نظام سیاسی و مشارکت در آن مقید می‌گردند.

«کلمن»، سه عنصر مهم این فرایند را به این ترتیب بیان می‌کند:

۱. شناخت: فرد درباره نظام سیاسی و چگونگی آن، چه می‌داند؟
۲. احساس: احساس فرد نسبت به نظام سیاسی چگونه است؟ آیا فرد نسبت به نظام سیاسی، احساس تعهد و وفاداری و تبعیت دارد؟
۳. حس اثربخشی سیاسی: اینکه فرد این احساس را دارد که می‌تواند بر نظام سیاسی اثر بگذارد و نقش خود را ایفا کند (علاقه‌بند، ۱۳۷۹: ۷۵).

خانواده به عنوان اولین نهادی که کودک با آن آشنا می‌شود و تا مدت‌های زیادی عامل انحصاری خواهد بود، اهمیت کلیدی می‌یابد. ولی انحصار خانواده بر کودک در مراحل بعدی زندگی تضعیف می‌شود و نهادهای مدرسه و گروه‌های هم‌سن جای خانواده را می‌گیرند. در فراگرد جامعه‌پذیری سیاسی در مدرسه و گروه‌های هم‌سن، کودک با واقعیت بیشتری از جهان سیاست آشنا می‌شود و بسیاری از ساخت‌ها و عوامل سیاسی و روابط بین آنها را تشخیص می‌دهد. با افزایش اطلاعات و کسب دانش و معلومات در این مرحله، گرایش‌های شناختی کودک گسترش می‌یابد (مهرداد، ۱۳۷۶: ۱۲). بالاخره پس از طی مراحل جامعه‌پذیری سیاسی در نهادهای خانواده، گروه‌های هم‌سن و مدرسه و نهادهای جامعه‌پذیری دیگری وارد محیط سیاسی شخص می‌گردد که دیدگاه‌های او را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ مانند احزاب سیاسی، انجمن‌ها و گروه‌های شغلی، رسانه‌های همگانی و تجربیات سیاسی شخص، همگی بر دیدگاه‌ها و گرایش‌های کسب‌شده پیشین او اثر می‌گذارد. در این مرحله، گرایش‌های ارزیابی در شخص حاصل می‌شود، بدین معنا که علاوه بر کسب گرایش‌های شناختی، شخص به تحلیل وقایع و ارزیابی تصمیمات و سیاست‌ها نیز می‌پردازد. اما در هر حال نقش خانواده در جامعه‌پذیری سیاسی، نقش اساسی است، زیرا گرایش‌های سیاسی و اساسی، از جمله پیوندهای عاطفی به نظام، احساس وفاداری‌ها و وابستگی‌ها به نمادهای نظام و اجزای مختلف آن، همگی در خانواده از والدین به کودکان منتقل می‌شود (همان: ۱۳).

نظریه کاشت

نظریه کاشت بر آثار تدریجی و درازمدت اینترنت و رسانه‌های جمعی بر شکل‌گیری تصویر ذهنی مخاطبان از دنیای رسانه‌های مدرن تأکید دارد. طبق این نظریه، این رسانه‌ها چنان جایگاه محوری در زندگی روزمره ما پیدا کرده است که منجر به غلبه آن بر محیط نمادین شده و پیام‌هایش درباره واقعیت، جای تجربه شخصی و سایر وسایل شناخت انسان را گرفته است (مک کوایل، ۱۳۸۵: ۲۸). مهدی‌زاده به نقل از مک کوایل اشاره می‌کند که تأثیرگذاری این رسانه‌ها بر محیط اطراف ما و مفهوم‌سازی آنان از واقعیت اجتماعی بسیار حائز اهمیت است (مهدی‌زاده، ۱۳۹۱: ۳۵). جرج گرینر، واضع

نظریه کاشت، عقیده دارد که فناوری اطلاعات به لحاظ عمق و نفوذ قابل ملاحظه‌اش، نیروی فرهنگی قدرتمندی است و آن را ابزاری در دست نظم تثبیت‌شده صنعتی اجتماعی می‌داند که به جای تهدید و تضعیف نظام سنتی باورها، ارزش‌ها و رفتارها، در خدمت حفظ یا تثبیت و یا تقویت آنهاست (بری، ۱۳۸۴، به نقل از طلوعی، ۱۳۹۰: ۶۳). از دیدگاه نظریه کاشت می‌توان گفت که فناوری اطلاعات، اینترنت، رسانه‌های جمعی با تأثیر بر نگرش‌ها و باور داشت‌ها سعی دارند تا شرایطی ایجاد کنند تا به بقا کمک کنند و باعث استمرار وضع موجود شوند.

تئوری تقویت

تئوری تقویت معتقد است که فناوری‌های جدید به‌ویژه اینترنت از توزیع قدرت سیاسی موجود حمایت می‌کند، به این دلیل که افراد و سازمان‌های پرنفوذی را که هم‌اکنون در سیاست فعال هستند، قادر می‌سازد تا فناوری‌های جدید را برای حفظ منافع خود کنترل کنند (Wing, 2008: 63).

شبکه‌های اجتماعی اینترنتی و در کل شبکه‌های اجتماعی مجازی، کارکردی دوگانه دارند. این شبکه‌ها از طرفی می‌توانند راه را برای بسیج افراد در کنش‌های مشارکت‌گونه حتی کنش‌های اعتراضی هموار سازند و از طرف دیگر ممکن است نخبگان سیاسی و صاحبان قدرت نیز در بخش‌ها و مواردی برای حفظ و حتی تقویت جایگاه سیاسی‌شان و در نگاهی کلان نظام‌های سیاسی با هدف حفظ موقعیتشان از آنها بهره‌برداری کنند. سپهر مجازی می‌تواند آمیزه‌ای از فرصت‌ها و تهدیدها باشد و نباید نگاهی محدود و تنگ‌نظرانه به تأثیرگذاری مثبت یا منفی آن داشت.

کلنر (۲۰۰۵) معتقد است که فناوری‌های نوین ارتباطی به‌ویژه اینترنت، حوزه عمومی جدیدی از بحث و گفت‌وگوهای سیاسی و اطلاعات مباحثه و مشارکت ایجاد کرده‌اند که هم در برگیرنده پتانسیل رشد و تقویت دموکراسی است و هم ایده‌های انتقادی و مهم‌تری را اشاعه می‌دهند (دهقان، ۱۳۸۴: ۴۷). اینترنت باعث افزایش صداهای سیاسی (پلورالیسم) شیوه‌های جدید مشارکت سیاسی و نفوذ تعاریف جدید در سیاست‌گذاری‌ها شده است (دادگران، ۱۳۸۴: ۱۵۲).

مارک پاستر معتقد است که در دوره جدید که اینترنت و ارتباطات الکترونیک در جامعه سیطره دارد، داده‌ها و اطلاعات یا به عبارت دقیق‌تر، اجتماعات مجازی هستند که هویت افراد را می‌سازند. هویت در اجتماعات مجازی در مسیر فراملیتی شدن حرکت می‌کند. جامعه اطلاعاتی مبین هویت بی‌ثبات، تغییرپذیر و منعطف انسان جدید است. هویت افراد در اجتماعات مجازی، هویتی دیجیتال است و سرزمین، زبان بومی و محلی، کشور، فرهنگ ملی و نژاد، هویت افراد را دور هم جمع می‌کند و هویت آنها را می‌سازد (نورمحمدی و دهشیر، ۱۳۸۸: ۱۷۸).

حدود سی سال پیش، مارشال مک‌لوهان، واژه دهکده جهانی را ابداع کرد. مک‌لوهان، شتاب و سرعت را از ویژگی‌های اصلی در عصر رسانه‌های الکترونیکی می‌داند. به اعتقاد وی، شتاب و سرعت به سوی بی‌نهایت و هدف اصلی آن، حذف فضاست و نتیجه سرعت، تغییرپذیری ارزش‌هاست (مک‌لوهان، ۱۳۷۷: ۱۱۰).

آنچنان که ساروخانی اشاره کرده، مهم‌ترین ویژگی فناوری‌های ارتباطی از نظر مک‌لوهان عبارتند از:

۱. سرعت بالای این فناوری‌ها؛ به طوری که الکترونیسته، یک شبکه جهانی شبیه سیستم اعصاب مرکزی انسان به وجود آورده که به ما امکان می‌دهد جهان را همچون کل واحد درک کنیم و هر حادثه محلی، انعکاس جهانی داشته باشد.
۲. سیاسی شدن و تشدید آگاهی‌های سیاسی و اجتماعی انسان‌ها
۳. رمززدایی از انسان و جامعه؛ بدین معنی که عصر جدید، عصر ابهام‌زدایی از انسان، جامعه و تاریخ است و دیگر خرافه‌ها به عنوان واقعیت تجلی نمی‌کند (ساروخانی، ۱۳۷۳: ۳۲).

در عصر حاضر، جهان به صورت جامعه شبکه‌ای عنکبوتی مبدل شده و اطلاعات، تاروپود آن را تشکیل می‌دهد. شبکه‌های اطلاعاتی و ارتباطی، ریخت اجتماعی جدید جوامع را تشکیل می‌دهد.

پیشرفت‌های فناوری در عرصه ارتباطات در ربع آخر سده بیستم، آن اندازه مهم بوده که برخی از جایگزینی جنگ‌های اطلاعاتی به جای جنگ‌های نظامی یاد کرده‌اند. در عصر حاضر شاهد آن هستیم که «نظام‌های باز» شکل گرفته و جریان آزاد اطلاعات و

اخبار، با کمترین موانع صورت می‌گیرد. اطلاعات در داخل شبکه جهانی و بین مرزها در جریان است. جریان بین‌المللی عقاید، اخبار و نمادهای سیاسی، اقتدار سیاسی دولت‌ها را به چالش می‌طلبد. در حال حاضر دولت‌ها نمی‌توانند وظایف ویژه پیشین خود - مبتنی بر کنترل مرزهای فضایی - را مانند گذشته ایفا کنند.

به گفته مایکل اونیل، فناوری نوین، فروپاشی نظام‌های کهن را تشدید کرده، سرعت دگرگونی اجتماعی و سیاسی را دو چندان ساخته، توده‌ها را فعال‌تر و آگاه‌تر ساخته و به تبع آن، آگاهی و بیداری سیاسی مردم منجر به برخوردها و ستیزهای میان دولت‌ها و مردم شده است (اسلامی، ۱۳۹۱: ۷۵). آگاهی‌های سیاسی روزافزون مردم، زمینه را برای تغییر حکومت‌های آمرانه و اقتدارگرا، به شکل دموکراتیک‌تر و مدنی فراهم کرده است. در عصر ارتباطات پیشرفته، به سوی تکثیر پیام‌ها و تکثیر معنایی حرکت می‌کنیم و بهره‌مندی از رسانه‌های جهانی، عامل تعیین‌کننده در تغییر نگرش‌ها و ارزش‌ها شده است. فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی (اینترنت و تلویزیون‌های ماهواره‌ای) از یکسو اطلاعات و آگاهی سیاسی و اجتماعی افراد را افزایش می‌دهد و از سوی دیگر افراد و گروه‌ها را در مسایل سیاسی و مدنی درگیر می‌سازد. گروه‌های سیاسی و فعالان سیاسی، از طریق این فناوری‌ها، فساد سیاسی و اقتصادی، تبعیض‌ها، سرکوب‌های سیاسی، ناکارآمدی‌های حکومت و موارد دیگر را آشکار می‌سازند و با برجسته‌سازی این ضعف‌ها، چالش‌های جدی برای این نوع حکومت‌ها ایجاد می‌کنند. سازمان‌های بین‌المللی غیر دولتی نیز می‌توانند از طریق این فناوری‌ها، اعتراض‌های گسترده را علیه حکومت‌های اقتدارگرا بسیج کنند. نوریس، با اشاره به یکی از مطالعات انجام‌شده، بین مردم‌گرایی و پیام‌های سیاسی از طریق ایمیل - یا پست الکترونیکی - رابطه مثبت می‌بیند.

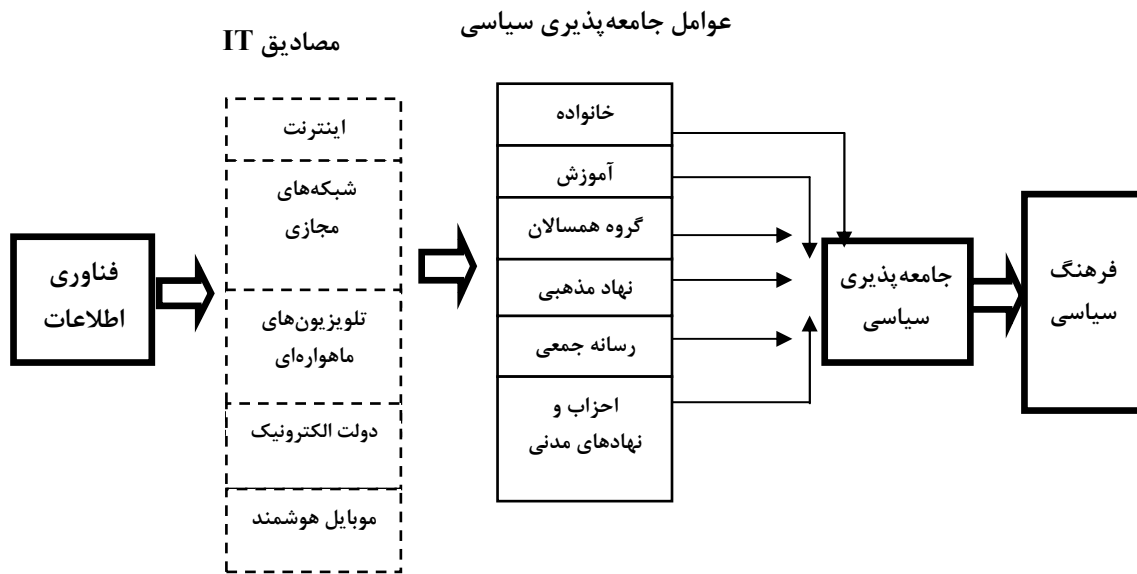
فناوری‌های نوین ارتباطی می‌تواند بسترهای مساعدی را برای مشارکت افراد و گروه‌های سیاسی و اجتماعی فراهم سازد. مطالعات بیمبر نشان می‌دهد که در حال حاضر اینترنت بر مشارکت سیاسی و درگیری‌سازی افراد آگاه‌تر و خیلی علاقه‌مند، بیشتر تأثیرگذار بوده است، تا افراد عادی و کمتر آگاه. واقعیت آن است که دسترسی به اینترنت، مشروط به آن است که فرد، مهارت‌های رایانه‌ای، آگاهی سیاسی پیشین، درآمد کافی و آشنایی لازم با زبان انگلیسی داشته باشد. در حالت خاص می‌توان گفت که

اینترنت بر افراد تحصیل کرده‌تر و مرفه‌تر تأثیرگذار بوده است. در آینده با افزایش مهارت‌های کامپیوتری، کاهش هزینه‌های تجهیزات کامپیوتری و هزینه استفاده از اینترنت و گسترش اینترنت در مناطق عقب‌مانده جهان، مشارکت و درگیری مدنی در جهان باز هم افزایش خواهد یافت.

اینترنت می‌تواند یک تریبون عمومی بی‌طرف برای تبادل نظر دموکراتیک و مستقل از کنترل دولت باشد و به لحاظ تفوریک، این تریبون می‌تواند با شرایط گفت‌وگوی مطلوب و ایده‌آل مورد نظر هابرماس در حوزه عمومی سازگار باشد. رسانه‌های سنتی به دلیل محدودیت‌های ذاتی خود و سلطه نخبگان سیاسی و اقتصادی بر آن، امکان مشارکت سیاسی را در حد مطلوب فراهم نمی‌کند و این تسلط نخبگان سیاسی و اقتصادی بر رسانه‌های سنتی مثل رادیو و تلویزیون، امید به احیای نقش از دست رفته آنها در فرایند دموکراسی را تضعیف کرده است. در چنین شرایطی، ظهور اینترنت باعث دسترسی آزاد به اطلاعات عمومی برای همگان شده و انجام گفت‌وگوهای عقلانی - انتقادی را در فضای مجازی تحمیل کرده، به شکل‌گیری افکار عمومی و در نهایت کنش سیاسی جمعی کمک می‌کند. از آنجا که مشارکت در برابر همه عرصه‌های سیاسی و آزادی بیان همه افراد جامعه، شرط لازم وجود دموکراسی است، اینترنت با ویژگی‌های منحصربه‌فرد خود می‌تواند زمینه‌ساز و بستر ساز دموکراسی باشد.

نقش فناوری اطلاعات بر کارگزاران جامعه‌پذیری سیاسی در ایران

پس از این بررسی اجمالی درباره نظریه‌های حوزه فناوری اطلاعاتی و جامعه‌پذیری سیاسی که رویکرد و ذهنیتی جامع را برای تبیین بهتر مسئله ارائه می‌دهد، درباره نقش فناوری اطلاعات بر کارگزاران جامعه‌پذیری سیاسی در ایران، مدل ساده و اولیه ذیل قابل ترسیم است:



شکل ۲- مدل نقش فناوری اطلاعات بر جامعه‌پذیری سیاسی

فناوری اطلاعات، خانواده و جامعه‌پذیری سیاسی

ورود فناوری اطلاعات در زوایای مختلف زندگی خصوصی و اجتماعی افراد، تأثیرات و تغییرات زیادی ایجاد کرده است. در اکثر خانواده‌های امروزی حداقل یک کاربر وجود دارد و در جوامع پیشرفته‌تر، تمام اعضای خانواده، استفاده از مصادیق فناوری اطلاعات را امری اجتناب‌ناپذیر می‌دانند. ارتباط سریع با افراد و مؤسسات، سازمان‌ها، ارگان‌های خصوصی و دولتی، تسریع در امور مالی، رشد اقتصادی و در نهایت رشد اجتماعی افراد و ارتقای سطح آگاهی مردم، از مهم‌ترین دستاوردهای فناوری اطلاعات به شمار می‌آید. این فضا، ذهن جامعه را با استراتژی خاص خود دارای جذابیتی مقاوم‌ناپذیر می‌سازد و به معرفی خود به عنوان معیار سنجش معلومات در دنیای امروز می‌پردازد. همچنین سیل اطلاعات مرزناپذیری که حتی اگر آنها را متناقض و متعارض ببینیم، زمینه ذهنی ما را برای بازاندیشی آماده می‌سازد. فناوری اطلاعات حتی اگر هدف و کارکرد اولیه‌اش هم دگرگونی روابط، حقوق، نقش‌ها و کارکردها در خانواده نباشد،

کارکردهای پنهان آن مشخصاً ایجاد همین تغییرات است. تغییرات محسوس در نقش‌ها و تکالیف و انتظارات افراد در خانواده‌ها بیانگر این است که ورود رسانه‌ها بر فرهنگ، ارزش‌ها و هنجارهای موجود تأثیر گذاشته است. باید گفت فضای ایجادشده در سایه فناوری‌های اطلاعاتی، نوعی غربت عینی و در مقابل قرابت مجازی و انتزاعی را به ارمغان آورد؛ به نحوی که در خانواده، ارتباطاتِ موجد همبستگی، هویت‌یابی و به طور کل جامعه‌پذیرکننده مانند ارتباطاتِ چهره‌به‌چهره و کلامی به حداقل ممکن رسید. بنابراین این ادعا که فناوری اطلاعات موجب محو فواصل شده و نوعی وحدت و یگانگی جهانی را ایجاد می‌کند، تنها یک روی این سکه است. روی دیگر آن است که چنین فضایی در بطن خود، فواصل بی‌انتهایی را در عینیت و واقعیت روابط افراد ایجاد کرده است.

حال آنچه قابل تأمل است، پیامدهای این تحولات در عرصه جامعه‌پذیری سیاسی است. از جمله این پیامدها می‌توان به نوعی وابستگی شدید یا به عبارت دیگر اعتیاد به دنیای فناوری اطلاعات اشاره کرد. کاربران فناوری اطلاعات مادامی که در این فضا بوده و از ابزار مختلف آن استفاده می‌کنند، نسبت به احساسات و تجربیات دریافت شده، وابستگی روانی پیدا می‌کنند. بهتر است هر خانواده‌ای این سؤال را در ذهن خود داشته باشد که چگونه استفاده از فناوری اطلاعات تبدیل به اعتیاد شده و این امر چگونه بر ابعاد زندگی خانوادگی، کارکردهای خانواده و اعضای آن اثر می‌گذارد؟

در این میان جامعه‌پذیری به عنوان یکی از کارکردهای اصلی و اولیه خانواده تحت تأثیر پدیده شکاف نسلی و فاصله‌ای که میان والدین و فرزندانشان ایجاد می‌شود، می‌تواند دچار چالش‌های جدی شود و در برابر موج فناوری و فضاهای آن قرار گیرد. در چنین شرایطی دیگر فضای فکری خانواده در زمینه امور و تصمیم‌گیری‌های سیاسی، یگانه مرجع انتخاب و اندیشه سیاسی فرزندان آن خانواده نخواهد بود؛ بلکه بخش عمده‌ای از تصمیم‌ها و گرایش‌های سیاسی در فرزندان تحت تأثیر دریافت‌هایی است که از قرابت‌های انتزاعی مجازی می‌گیرد؛ حتی اگر در تقابل و یا تضاد کامل با مسیر فکری - سیاسی والدین و یا خانواده خویش باشد. البته ایجاد چنین فرصت و زمینه‌ای برای تحقیق، انتخاب و تفکر سیاسی به میزانی می‌تواند آگاهی و شعور سیاسی فرزندان را در بدو ورود به جامعه افزایش دهد، اما کارکرد پنهان آن، دریافت موجی از آگاهی‌هایی

است که لزوماً جامعه‌پذیری مشروع و مقبول را نمی‌آفریند. در نظام جمهوری اسلامی ایران نیز همین شرایط حاکم است.

فناوری اطلاعات، آموزش و جامعه‌پذیری سیاسی

در جامعه حال حاضر ایران، نظام آموزش در قالب فرآیند پرورش سیاسی، هدف آشکارش شکل دادن به رفتارهای کودکان و نوجوانان به اقتضای قالب‌های اجتماعی و سیاسی است. در واقع نظام اسلامی ایران، پرورش سیاسی را از طریق ارزش‌های اجتماعی و سیاسی و جذب درونی کردن هنجارهای سیاسی به افراد جامعه آموزش می‌دهد. این مسئله از کارکردهای عمده آموزش و پرورش در هر نظام سیاسی محسوب می‌شود. در جامعه ایران یادگیری ارزش‌های سیاسی از طریق ساخت مکانیسم سه‌گانه تقلید، آموزش و یادگیری در جهت ارتباط فرایند جامعه‌پذیری سیاسی و پرورش سیاسی جهت‌گیری‌های ارزشی از طریق آموزش و پرورش، رسانه‌های همگانی، تبلیغات سیاسی، سخنرانی‌ها، برنامه‌های سیاسی و اجتماعی، مشارکت همه‌جانبه و... را در بین افراد جامعه به وجود آورده است.

پیدایش فناوری اطلاعات، شتاب بیشتری به تحولات جهان در عصر اطلاعات و دانایی داده است. هر چند این پدیده ابتدا از محیط‌های نظامی آغاز و سپس به مراکز دانشگاهی کشیده شد، امروزه عرصه‌های مختلف زندگی جوامع را تحت تأثیر قرار داده است. اینک قریب به دو دهه است که فناوری اطلاعات در عرصه تعلیم و تربیت پا نهاده و نظام‌های آموزشی و محیط‌های تحصیلی را نیز به چالش کشیده است. نظام آموزشی کشور ما نیز از این قاعده مستثنی نیست.

فناوری اطلاعات، گروه همسالان و جامعه‌پذیری سیاسی

یکی دیگر از عوامل جامعه‌پذیری، گروه همسالان است. این گروه متشکل از افرادی است که درون یک مجموعه سنی خاص قرار می‌گیرند و معمولاً در سراسر زندگی‌شان، ارتباطات نزدیک و دوستانه برقرار می‌کنند که نمونه یک مجموعه طبقات سنی به عنوان مثال دانش‌آموزان یک مدرسه یا دانشجویان یک دانشگاه هستند. افراد، حجم عظیمی از

اطلاعات و نگرش‌ها را از همسالان و دوستان خود به صورت غیر رسمی فرامی‌گیرند. همین گروه همسالان و دوستان در جامعه فعلی ما به علت گسترش بی‌رویه شهرنشینی و تبعات آن از جمله کاهش نفوذ و اقتدار والدین و نهادهای سنتی و همچنین طولانی شدن دوره جوانی در اثر گسترش آموزش از یکسو و بیکاری و بالا رفتن سن ازدواج از سوی دیگر افزایش یافته است. گروه همسالان و دوستان ممکن است بر مبنای محلّه، مدرسه، دانشگاه، سن یا یک فعالیت مشترک و یا آمیزه‌ای از این عوامل تشکیل گردد. نبود نهادهای سازمان‌یافته کافی برای اوقات فراغت جوانان باعث شده است که اهمیت گروه همسالان و دوستان در شرایط فعلی جامعه افزایش یابد.

این دسته از عوامل جامعه‌پذیری سیاسی همانند خانواده، اثر بسیاری بر نگرش سیاسی افراد جامعه می‌گذارد. در واقع تأثیر این عامل را می‌توان در مراکز آموزشی و دانشگاهی بین جوانان و نوجوانان در طی این سه دهه در شرایط مختلف سیاسی جامعه، در نظام جمهوری اسلامی ایران از نظر رفتار سیاسی بررسی و تجزیه و تحلیل کرد. تعاملاتی که دانشجویان و دانش‌آموزان طی دوران تحصیل دارند، توانسته در میان نگرش‌های مختلف دانشجویی، گروه‌های سیاسی را به وجود آورد. به طور کلی شکل‌گیری ایستارهای سیاسی در گروه‌های همسالان، مکمل عملکرد خانواده، مدرسه، نهادهای مذهبی و رسانه‌هاست (سپهر، ۱۳۸۹: ۶۷-۶۸).

فناوری اطلاعات، گروه‌های مذهبی و جامعه‌پذیری سیاسی

مذاهب مختلف از اصلی‌ترین حاملان ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی بوده، کم و بیش دارای داعیه سیاسی هستند. طی دو دهه اخیر «محیط اطلاعاتی» به شدت تغییر کرده است. منظور از «محیط اطلاعاتی» در اینجا نخست، روش انتشار اطلاعات سخت‌افزاری و فناوری آن، دوم، دسترسی یا گسترش جغرافیایی و اجتماعی تکثیر اطلاعات و سوم محتوای اطلاعاتی است که منتشر می‌شود. با در نظر گرفتن این سه نکته، «عصر اطلاعات» به وضوح به تفاوت‌های کیفیتی این دوره با دوره‌های قبلی اشاره دارد و پرواضح است که ظهور و بروز شیوه‌های نوین ارتباط، از پیشرفت فناوری‌های نوین

سرچشمه می‌گیرد و این شیوه‌ها، تأثیرات سرنوشت‌سازی بر فرهنگ و مذهب جوامع بشری بر جای می‌نهد که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم.

۱. **تغییر روش‌های تبلیغی:** گسترش جغرافیایی و اجتماعی دسترسی به اطلاعات، ویژگی قابل توجه دیگری از عصر اطلاعات است که گروه‌های مذهبی را به تغییر روش‌های تبلیغی سوق داده است؛ چنان‌که امروزه اطلاعاتی که پیشتر به متخصصان و کاربران حرفه‌ای محدود می‌شد، در دسترس همگان قرار گرفته است. به این معنا باید گفت که مرزهای جغرافیایی و اجتماعی در حال فرو ریختن است.

۲. **تحول در محتوای اطلاعات دینی:** تحول دیگر، تغییر در محتوای اطلاعات و ارتباطات دینی است. با پیشرفت در وسایل تبادل اطلاعات و تأسیس شبکه‌هایی متفاوت از شبکه‌های اجتماعی سنتی، اطلاعات مبادله‌شده تمایل دارند به ماهیت متفاوت‌تری تبدیل شوند. از این‌رو ممکن است حتی کسانی که به عنوان متخصصان مذهبی تربیت نشده‌اند، اطلاعات دینی بیشتری از کشیشان، راهبان و یا مبلغان مذهبی داشته باشند. این پدیده را می‌توان «تغییر جایگاه‌های فکری» نامید که احتمال دارد این روند در آینده افزایش یابد.

۳. **ظهور ادیان چندملیتی:** در فرایند جهانی شدن مذهب همچنین می‌توان شاهد تغییر دایمی و پایدار در شکل مرسوم مذهب نیز بود که به تاریخ‌ها و فرهنگ‌های خاص ملت‌ها و گروه‌های قومی - نژادی مربوط می‌شود. ضمن اینکه این امکان نیز وجود دارد که شاهد تغییرات شگرفی در ساختار سنتی ادیان تاریخی باشیم. از این‌رو احتمال می‌رود با شکل‌های متفاوتی از مذاهب مواجه شویم. یک نوع از این اشکال که به تازگی پدید آمده است، «دین چندملیتی» است که می‌توان آن را به عنوان گروهی که درباره روش‌های نوین تبلیغ سازمان یافته است، تعریف کرد.

فناوری اطلاعات، رسانه‌های جمعی و جامعه‌پذیری سیاسی

عامل دیگری که در فرآیند جامعه‌پذیری باید به آن توجه کرد، وسایل ارتباط جمعی

است. نظام کنترل‌شده رسانه‌های جمعی، نقش مؤثری در جامعه‌پذیری ایفا می‌کند. با افزایش هرچه بیشتر تفکیک حوزه خانه از محل کار و رسمی شدن آموزش، نظارت اولیا بر جوانان محدودتر شده و رسانه، جای خالی اولیا را هرچه بیشتر پر کرده، ارزشمندتر می‌شود. هر چند شاید بیننده خود آگاه نباشد، اطلاعات و دانش‌ها به درون ضمیر ناخودآگاه او جاری شده، بی‌آنکه خود بداند این ارزش‌های تلقینی در آنها دیده می‌شود. این دانش‌ها که به صورت تصاویر و به حالت متمرکز تولید می‌شود، به وسیله رسانه‌های جمعی به داخل ذهن توده‌ای تزریق شده و به همسان کردن رفتار که مورد نیاز نظام تولید صنعتی است کمک می‌کند. در ایران نیز رسانه، جایگاه ویژه‌ای دارد که در تحقیقی جداگانه باید تأثیر آن ارزیابی شود.

فناوری اطلاعات، احزاب، نهادهای مدنی و جامعه‌پذیری سیاسی

گروه‌های نفوذ در قالب انجمن‌ها، اتحادیه‌ها و سازمان‌های مختلف مدنی نیز به طور غیر مستقیم نقشی مشابه احزاب بازی می‌کنند. اتحادیه‌های صنفی به دلیل ارتباط با مشاغل خاص معمولاً مروج ارزش‌های حرفه‌ای و ارزش‌های سیاسی طبقات خاص هستند. انجمن‌های قومی و اقلیت‌های مذهبی و انجمن‌های مدنی مانند طرفداران محیط‌زیست و امثال اینها، با استفاده از رسانه‌های مکتوب و تشکیل محافل و جلسات با القای حجم وسیعی از نگرش‌ها و اطلاعات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، نقش برجسته‌ای در جامعه‌پذیری سیاسی مخاطبان خود بازی می‌کنند. نقش احزاب، گروه‌ها و نهادهای مدنی در جامعه‌پذیری سیاسی در ج.ا.ا. نیز به پژوهش‌های متعددی نیازمند است.

جامعه‌پذیری سیاسی و فرهنگ سیاسی

فرآیند جامعه‌پذیری سیاسی در نهایت منجر به ترسیم چارچوب فرهنگ سیاسی جامعه می‌شود. هر فرهنگ سیاسی، توزیع خاصی از نگرش‌ها، ارزش‌ها، احساسات، اطلاعات، رفتارها و مهارت‌های سیاسی است. ترسیم نقشه‌ای از فرهنگ سیاسی جامعه که در آن بیشترین تراکم در خرده‌فرهنگ‌ها و نسبت و رابطه آنها با یکدیگر مشخص شود، برای فهم رفتارها و تمایلات سیاسی در حال و آینده سودمند است. وقوع انقلاب

اسلامی مسلماً تغییر فرهنگ سیاسی جامعه را هدف خود قرار داد. همه گروه‌های درگیر در منازعه انقلابی در ضرورت تغییر فرهنگ شاهنشاهی، متفق‌القول بودند. اما پس از پیروزی انقلاب اسلامی برای جایگزینی فرهنگ شاهنشاهی، بدیل واحدی وجود نداشت و بقایای آن فرهنگ نیز در اشکال تازه بازتولید شد (سپهر، ۱۳۸۹: ۷۰).

در ارائه تحلیل نهایی بر اساس مدل ترسیم‌شده (شکل ۲) باید گفت با نگاهی کلی به شرایط اجتماعی پس از انقلاب اسلامی می‌توان فرضیه‌های قابل دفاعی برای کاهش یا افزایش نقش هر یک از عوامل جامعه‌پذیری سیاسی مطرح کرد. درباره خانواده به نظر می‌رسد که شاهد تضعیف نقش آن در جامعه‌پذیری سیاسی نسل جدید بوده‌ایم که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. انقلاب اسلامی شکاف بین نسل جدید و قدیم را افزون کرد. در بسیاری از خانواده‌ها، اختلاف‌نظرهای سیاسی که بین بزرگ‌ترها رخ داد، تا حدودی آنان را در چشم فرزندان بی‌اعتبار ساخت. شرایط متغیر، ثبات سیاسی ایستارهای والدین را مخدوش ساخت و بنابراین فرزندان به الگوهای دیگر روی آوردند.
۲. پس از انقلاب اسلامی و بر اساس دوران گذار از سنت به سمت مدرنیسم، مهاجرت افزون شد و شهرهای بزرگ به طرز چشمگیری گسترش یافت. توسعه شهرنشینی و مهاجرت به معنی گسترش خانواده هسته‌ای به زیان ساختار خانواده گسترده است و طبعاً در خانواده هسته‌ای، نقش جامعه‌پذیری نهاد خانواده کاهش می‌یابد.
۳. کار زنان در بیرون از خانه و کوچک شدن ابعاد خانواده، عامل دیگری در تضعیف عملکرد جامعه‌پذیری نهاد خانواده است. این دو عامل که نماد آن شاخص‌های سطح اشتغال زنان در سال‌های اخیر است، حکایت از کاهش نقش خانواده (۳۰ درصد) و کاهش رشد جمعیت تا (۱/۷ درصد) دارد (مرکز آمار ایران، ۱۳۷۶: ۲۰-۲۸).
۴. جنگ و تبعات آن مانند مهاجرت اجباری، شهادت والدین و یا نزدیکان، آسیب‌های مختلف که بخش بزرگی از جامعه را در بر گرفت، موجب گسیختگی خانواده‌ها و فعال شدن نهادها و عوامل دیگر در جامعه‌پذیری چنین

خانواده‌هایی شد.

نقش نهادهای مذهبی نیز در امر جامعه‌پذیری سیاسی کاهش یافته است. از دلایل کاهش نقش نهادهای مذهبی در جامعه‌پذیری سیاسی افراد، کاهش نفوذ کلام روحانیت به دلیل حضور مستمر در صحنه سیاسی و خروج از نقش منتقد نظام و قرار گرفتن در نقش عملی سیاست است. حضور روحانیت در رسانه‌ها و صحنه عملی سیاست، هاله تقدس آنان را زدوده و همین به کاهش نفوذ نهادهای مذهبی منجر شده است.

البته در گروه‌های اجتماعی خاص که رابطه سازمانی با مساجد از طریق گروه‌های مقاومت و فعالیت‌های مذهبی برقرار شده است، نقش نهادهای مذهبی در جامعه‌پذیری سیاسی آنان انکارشدنی نیست. درباره این قشر و میزان جذب آنان، مطالعات تجربی می‌تواند تا حدودی نسبت‌های خرده‌فرهنگ‌ها را نشان دهد.

نقش مدرسه هم به عنوان بازوی اصلی یک انقلاب در تربیت نسل جدید و هم به عنوان مهم‌ترین مکان برای شکل‌گیری گروه‌های همسان، در غیاب بسیاری دیگر از تشکلهای ممکن نوجوانان، به دلیل کمبود امکانات و محدودیت فضای جامعه مدنی در ایران، به عنوان مجموعه‌ای که امکان مطالعه آن بیشتر است، توجه ویژه‌ای را در فرآیند جامعه‌پذیری سیاسی نسل جدید می‌طلبد.

رسانه‌های گروهی و درباره ایران به‌ویژه رادیو و تلویزیون، نقشی قابل ملاحظه دارند. به دلیل دوران سریع گذار از جامعه ماقبل صنعتی به جامعه فراصنعتی، در کشورهای چون ایران، فرصت نهادینه شدن فرهنگ رسانه‌ای مکتوب وجود نداشته است. در این کشورها، مردم به یکباره از فرهنگ شفاهی به فرهنگ رسانه‌های دیداری - شنیداری وارد شدند و مطالعه کتاب و مطبوعات، آن جایگاهی را که در کشورهای صنعتی دارد پیدا نکرد. پس از انقلاب اسلامی، صدا و سیما با دو رویکرد تبلیغ مستقیم و عملکرد انفعالی نسبت به رسانه‌های خارجی، علی‌رغم موقعیت برتر مسلط خود در نظام رسانه‌ای، نقش عمیق و پایدار در شکل‌گیری شخصیت سیاسی نوجوانان نداشته است.

شکل (۲)، یک الگوی کلی فرایند جامعه‌پذیری سیاسی است. بدیهی است که اهمیت اجزای مختلف این الگو یکسان نیست و هر یک در جوامع مختلف اهمیت متفاوتی می‌یابد. همچنین در میان افراد و گروه‌های مختلف، زمان‌های مختلف و

مکان‌های گوناگون، درجات اهمیت عوامل یادشده فرق می‌کند. این الگو می‌خواهد نشان دهد که جامعه‌پذیری سیاسی، فرآیندی پویا، مستمر و شکل‌دهنده تغییرات اجتماعی است که بر نگرش‌ها و ارزش‌ها تأثیر می‌گذارد و زیربنای مشارکت سیاسی است (سپهر، ۱۳۸۹: ۶۹-۷۱).

پیامدهای نقش فناوری اطلاعات بر شاخص‌های جامعه‌پذیری سیاسی در ایران

تا بدین‌جا عوامل جامعه‌پذیری سیاسی در ایران و نحوه اثرگذاری فناوری اطلاعات بر این عوامل را به اجمال بررسی کردیم. حال در این قسمت و در ارائه تحلیل نهایی، به بررسی الگویی از جامعه‌پذیری سیاسی خواهیم پرداخت که در نتیجه ورود فناوری اطلاعات به جامعه ایجاد شده است، تا بدین ترتیب دریابیم که فناوری اطلاعات با چه مکانیسم‌ها و سازوکارهایی الگوی خویش را در این راستا عملی ساخته است.

آثار سیاسی فناوری‌های ارتباطی

فناوری‌های ارتباطی - اطلاعاتی و گسترش اطلاعات سیاسی

ماهواره‌ها و اینترنت، با ویژگی‌هایی از قبیل انتقال حجم بالای اطلاعات سیاسی-اجتماعی، تنوع موضوعی و انتقال و مخابره سریع اطلاعات و گزارش‌ها و رویدادها، می‌توانند منبع مهم اطلاعات رسانه‌ای در عصر جدید باشند. کاهش هزینه‌های خرید آنتن‌های ماهواره‌ای و اتصال به اینترنت، باعث خواهد شد که در آینده کاربران اینترنت و دریافت‌کنندگان اخبار و برنامه‌های سیاسی و اجتماعی ماهواره‌ها به سرعت افزایش یابند. از این جهت است که می‌توان گفت این فناوری‌ها در آینده بتوانند در افزایش اطلاعات سیاسی تأثیر بسزایی داشته باشند؛ همچنان که در حال حاضر برای اقشار مرفه و تحصیل کرده در کشورهای پیشرفته و حتی در کشورهای در حال توسعه، از منابع مهم به دست آوردن اطلاعات سیاسی هستند.

به گفته «پیپا نوریس»، با پیدایش فناوری‌های ارتباطی، حوزه عمومی جدیدی شکل گرفته است که در آن، احزاب و گروه‌های سیاسی و سازمان‌های بین‌المللی غیر دولتی در زمینه حقوق بشر، محیط‌زیست، دفاع از حقوق نویسندگان و آزادی بیان، زنان،

فعالان سیاسی، گروه‌های خبری^۱، اتاق‌های گفت‌وگو^۲، کنفرانس‌های از راه دور^۳ و... حضور الکترونیکی (مجازی) دارند.

یکی از ویژگی‌های جامعه مدنی و حوزه عمومی، گردش آزاد نهادها، عقاید و اطلاعات سیاسی است. هم‌اکنون حوزه عمومی جدیدی شکل گرفته که در مقیاس جهانی، منبعی بسیار چشمگیر در زمینه اطلاعات سیاسی، عقاید و نمادهای ارزشی و سیاسی گروه‌ها، سازمان‌ها و افرادی است که در این حوزه عمومی، حضور مجازی و الکترونیک دارند. به این فضاها، «سایبرسپیس» یا سپهر الکترونیک یا مجازی گفته می‌شود. هر یک از این گروه‌ها و فعالان سیاسی در سطح جهانی و ملی، از راه رسانه‌های نو به تبلیغ عقاید، اندیشه‌ها و آرمان‌های سیاسی و اجتماعی خود می‌پردازند.

یکی از ابعاد اطلاع‌رسانی سیاسی رسانه‌های نوین (اینترنت و ماهواره‌ها)، معرفی احزاب سیاسی است. احزاب سیاسی، از طریق E-mail با اعضا در ارتباط هستند و خلاصه جلسات و تصمیمات حزبی را به اطلاع آنان می‌رسانند. احزاب سیاسی علاوه بر اینترنت، از طریق ماهواره‌ها و رسانه‌های دیگر، جلسات و همایش‌های حزبی را در سطح وسیع پوشش می‌دهند.

فناوری‌های ارتباطی و درگیرسازی مدنی^۴

فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی (اینترنت و تلویزیون‌های ماهواره‌ای)، از یکسو اطلاعات و آگاهی سیاسی و اجتماعی افراد را افزایش می‌دهند و از سوی دیگر افراد و گروه‌ها را در مسایل سیاسی و مدنی درگیر می‌سازند. خانم پینا نوریس، دربارهٔ اثرات این فناوری‌ها بر درگیرسازی مدنی، چند فرض عمده را مطرح می‌کند که عبارت است از:

۱. اینترنت ممکن است به آگاه‌سازی، سازمان‌دهی، بسیج و درگیرسازی مدنی افراد و گروه‌های به حاشیه رانده شده، جوان‌ترها و اقلیت‌های سیاسی منجر گردد.
۲. اینترنت با تأمین فرصت‌های سیاسی از قبیل کسب اطلاعات دربارهٔ احزاب و گروه‌های سیاسی، دسترسی به کنفرانس‌های اینترنتی، گروه‌های سیاسی

1. News groups
2. Chat room
3. Remote conference
4. Civic Engagement

- مجازی، اتاق‌های گفت‌وگو، ارتباط سیاسی دوسویه با مقامات حکومتی و فعالان سیاسی و... می‌تواند در بسیج و درگیرسازی مدنی تأثیرگذار باشد.
۳. اینترنت به مثابه تربیونی برای احزاب و گروه‌های سیاسی معترض و اقلیت، می‌تواند به تضعیف حکومت‌های اقتدارگرا و گسترش دموکراسی کمک کند. گروه‌های سیاسی و فعالان سیاسی از طریق این فناوری‌ها، فساد سیاسی و اقتصادی، تبعیض‌ها، سرکوب‌های سیاسی، ناکارآمدی‌های حکومت و موارد دیگر را آشکار می‌سازند و با برجسته‌سازی این ضعف‌ها، چالش‌های جدی برای این نوع حکومت‌ها ایجاد می‌کنند. سازمان‌های بین‌المللی غیر دولتی نیز می‌توانند از طریق این فناوری‌ها، اعتراض‌های گسترده را علیه حکومت‌های اقتدارگرا بسیج کنند. نوریس با اشاره به یکی از مطالعات انجام‌شده، بین مردم‌گرایی و پیام‌های سیاسی از طریق ایمیل - یا پست الکترونیکی - رابطه مثبت می‌بیند.
۴. اینترنت می‌تواند در اشاعه ارزش‌های سیاسی دموکراتیک از قبیل مشارکت، آزادی بیان، تساهل، عدالت و... تأثیرگذار باشد. گسترش این ارزش‌ها می‌تواند بستر و محیط هم‌دلانه برای جنبش‌های اجتماعی و شبکه‌های حمایتی بین‌المللی ایجاد کند و مشارکت سیاسی را در سطح جهانی گسترش دهد. شواهد نشان می‌دهد که کاربران اینترنت در ایالات متحده و اروپا، گرایش بیشتری به ارزش‌های فوق‌مادی^۱ و دموکراتیک داشته‌اند.
۵. فناوری‌های نوین ارتباطی می‌تواند بسترهای مساعدی را برای مشارکت افراد و گروه‌های سیاسی و اجتماعی فراهم سازد. مطالعات بیمبر نشان می‌دهد که در حال حاضر اینترنت بر مشارکت سیاسی و درگیرسازی افراد آگاه‌تر و خیلی علاقه‌مند، بیشتر تأثیرگذار بوده است تا افراد عادی و کمتر آگاه. واقعیت آن است که دسترسی به اینترنت، مشروط به آن است که فرد از مهارت‌های رایانه‌ای، آگاهی سیاسی پیشین، درآمد کافی و آشنایی لازم با زبان انگلیسی برخوردار باشد. در حالت خاص می‌توان گفت که اینترنت بر افراد تحصیل‌کرده‌تر و مرفه‌تر تأثیرگذار بوده است. در آینده با افزایش مهارت‌های کامپیوتری،

1. Post material values

کاهش هزینه‌های تجهیزات کامپیوتری و هزینه استفاده از اینترنت و گسترش اینترنت در مناطق عقب‌مانده جهان، مشارکت و درگیری مدنی در جهان باز هم افزایش خواهد یافت.

نتیجه‌گیری

در مجموع باید گفت امروزه نقش فناوری‌های اطلاعاتی در گسترش نمادها و ارزش‌های سیاسی، بسیار قابل توجه است. قدرت رسانه‌ها عموماً نمادین و اقناعی است؛ یعنی این قابلیت را دارد که با استدلال‌های عقلانی و منطقی، ذهن مخاطب را تحت تأثیر قرار دهد. قدرت نمادین یا فرهنگی در ارتباط با تولید، انتقال و اشاعه اشکال نمادین به کار می‌رود. نمادها در تنظیم روابط اجتماعی و سیاسی تأثیرگذارند و با تغییر نمادها، ساخت اجتماعی و روابط اجتماعی نیز متحول می‌شود. فناوری‌های جدید ارتباطی، بیشتر از همه به تغییرات ارزشی و مشارکت جوان‌ترین افراد تحصیل‌کرده منجر خواهد شد. فناوری‌های ارتباطی می‌تواند در سیاسی شدن یا بیدارسازی هویت‌های خفته، دسترسی انسان‌ها به منابع مختلف هویتی (زبان، نژاد، مذهب، شغل، فرهنگ و...)، تردید در منابع هویتی سابق و شکل‌گیری هویت‌های جدید تأثیرگذار باشد. فناوری‌های اطلاعاتی، پتانسیل‌های مساعدی برای برقراری ارتباط بین فعالان سیاسی، گروه‌های مخالف حکومت و اشاعه دیدگاه‌های آنها و افشای اسناد محرمانه، فسادهای حکومتی، جمع‌آوری شکایت‌های اینترنتی و سازمان‌دهی اعتراض‌ها علیه حکومت‌ها و گسترش اطلاعات سیاسی در سطح جهانی دارند.

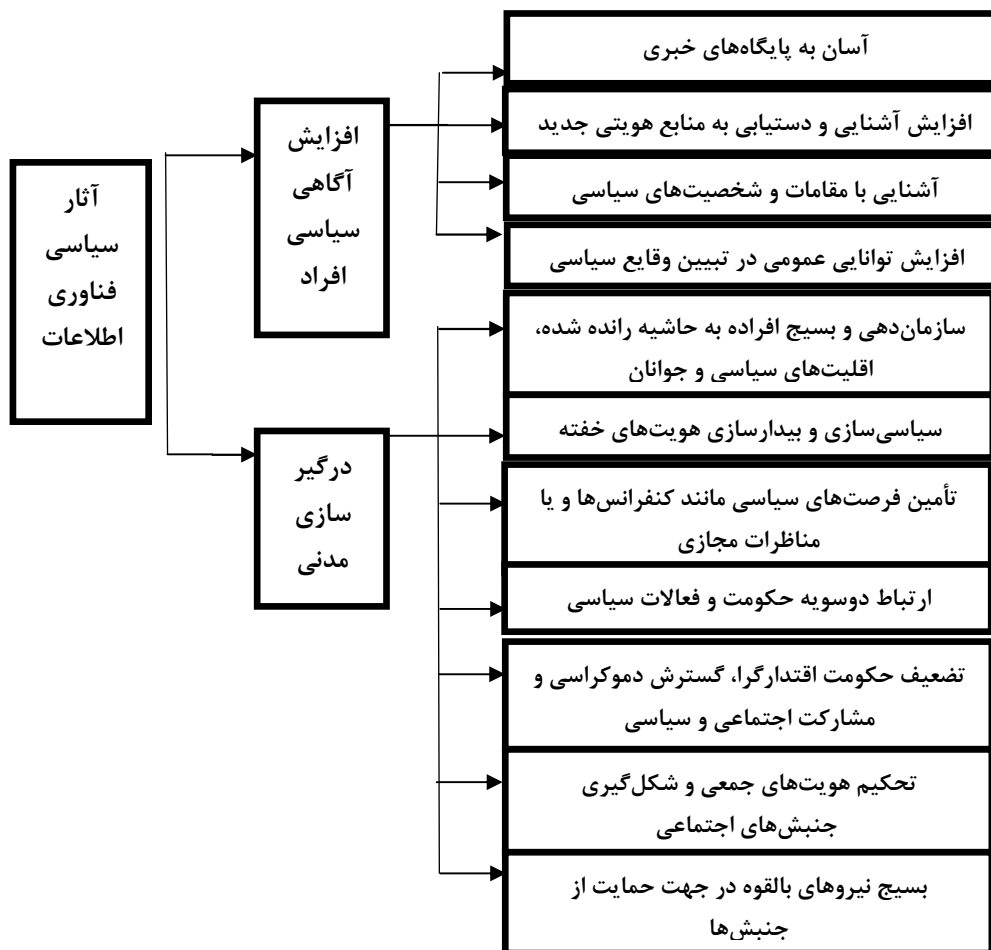
یکی دیگر از ابعاد اطلاع‌رسانی ماهواره و اینترنت، معرفی حکومت‌ها، تشکیلات و نهادهای سیاسی است. دپارتمان‌ها و نهادهای حکومتی در محیط آن‌لاین حضور دارند. برای مثال نهادهای حکومتی می‌توانند از طریق اینترنت، ضمن معرفی خود، از مردم درباره عملکرد خود نظرخواهی کنند. شهروندان، ضمن آشنایی و کسب اطلاعات درباره تصمیم‌ها و عملکردهای آن نهاد، می‌توانند نظرهای پیشنهادی یا اعتراض خود را اعلام نمایند. همچنین می‌توانند برای کسب اطلاعات بیشتر درباره نهادهای حاضر به نشانی‌های اینترنتی مراجعه کنند.

علاوه بر آن، ماهواره‌ها و اینترنت، پتانسیل آموزشی بالایی دارند. این رسانه‌ها،

شهروندان را در ارتباط با احزاب و تشکلات مدنی، وقایع سیاسی، حقوق و وظایف شهروندی و مسئولیت‌های حکومت در برابر مردم آموزش می‌دهند و مطلع می‌سازند. همچنین رسانه‌های نوین با برگزاری گردهمایی‌ها و بحث‌های سیاسی و اجتماعی به صورت الکترونیکی با اینترنت یا از طریق ماهواره‌ها، می‌توانند شهروندان را با عمق مسایل سیاسی و اجتماعی آگاه سازند. مخاطبان با مشاهده مناظرات تلویزیونی و اینترنتی و تبادل عقاید سیاسی و اجتماعی، دربارهٔ موضوعات مختلف آگاه می‌شوند.

شهروند فعال باید مجهز به مهارت‌های سیاسی و ارتباطی و شناخت سیاسی بالا باشد. در همین راستا با ظهور و گسترش فناوری‌های نوین، بازنگری در فرض‌های ماهیت ارتباط سیاسی و مخاطبان ضرورت یافته است. تنوع رسانه‌ها و کانال‌های ارتباطی و آگاهی روزافزون مردم در عصر جدید، باعث شده که فرض‌های پیشین - مبنی بر نقش انفعالی مخاطبان در مقابل پیام‌های رسانه‌ها و فعالان سیاسی (به‌ویژه مخاطبان آگاه) - بی‌اعتبار گردد. در عصر جدید، اغفال افکار عمومی به‌ویژه افراد تحصیل کرده و آگاه، بسیار دشوار است، افزون بر آن رسانه‌های نوین با حجم وسیع اطلاعات، مجهز به آگاه‌سازی روزافزون مخاطبان می‌گردند. لازم به ذکر است که مخاطب در عصر جدید، حق انتخاب بیشتری دارد و اخبار، کانال‌های تلویزیونی و وبسایت‌های دلخواه خود را انتخاب می‌کند.

در عصر جدید، نخبگان فکری و مستقل از قدرت سیاسی گسترش یافته‌اند و با برخورداری از اطلاعات سیاسی گسترده و آشنایی بیشتر با اهداف و ماهیت واقعی گروه‌ها و نهادهای مدنی داخلی و جهانی و ماهیت واقعی پیام‌های سیاسی می‌توانند نقش عمده‌ای در پالایش و نظارت بر اطلاعات و پیام‌ها ایفا کنند و رهبری افکار و مخاطبان را برعهده گیرند.



شکل ۳ - مدلی تحلیلی از آثار سیاسی فناوری اطلاعات

منابع

- اسلامی، مروارید (۱۳۹۱) بررسی شبکه‌های اجتماعی و تأثیرات آنها بر ابعاد مختلف زندگی، نخستین کنگره ملی فضای مجازی و آسیب‌های اجتماعی نوپدید، تهران، وزارت تعاون، کار و رفاه اجتماعی.
- دادگران، سید محمد (۱۳۸۴) مبانی ارتباط جمعی، چاپ هشتم، تهران، مروارید و فیروزه.
- دهقان، علیرضا (۱۳۸۴) «قماربازی اینترنتی»، فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی (ویژه اینترنت و آسیب‌های اجتماعی)، سال اول، شماره ۲، صص ۴۵-۷۲.
- ساروخانی، باقر (۱۳۷۳) «دنیای ارتباطات و آسیب‌های آن»، ماهنامه جامعه سالم، اسفند ماه، سال چهارم، زمستان ۱۳۷۳.
- سپهر، مسعود (۱۳۸۹) «یک چهارچوب نظری برای جامعه‌پذیری سیاسی نوجوانان ایران»، دوفصلنامه حقوق و سیاست، شماره ۱۳، بهار و تابستان، دوره ۶، صص ۵۵-۷۸.
- سلیمی، علی و محمد داوری (۱۳۸۵) جامعه‌شناسی کجروی، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- طلوعی، علی (۱۳۹۰) «نقش تلویزیون بر جامعه‌پذیری سیاسی دانشجویان دانشگاه مشهد»، فصلنامه پژوهش‌های اجتماعی، سال چهارم، شماره ۱۲، صص ۵۵-۷۴.
- عاملی، سعید (۱۳۸۴) «دوفضایی شدن شهر، شهر مجازی ضرورت بنیادین برای کلان‌شهرهای ایران»، فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات، سال اول، شماره ۲-۳، صص ۱۱۷-۱۳۴.
- عبدالهیان، حمید (۱۳۸۴) «نوع‌شناسی و بازتعریف آسیب‌های اینترنتی و تغییرات هویتی در ایران»، فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات، سال اول، شماره ۲-۳، صص ۱۳۵-۱۵۴.
- علاقه‌بند، علی (۱۳۷۹) جامعه‌شناسی آموزش و پرورش، تهران، روان.
- مرکز آمار ایران (۱۳۷۶) نتایج سرشماری عمومی کشور ایران ۱۳۷۵، تهران.
- مک‌کوایل، دنیس (۱۳۸۵) نظریه ارتباط جمعی، ترجمه پرویز اجلالی، چاپ دوم، تهران، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
- مک‌لوهان، هربرت مارشال (۱۳۷۷) برای درک رسانه‌ها، تهران، مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه‌ای صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.
- مهدی‌زاده، سید محمد (۱۳۸۳) «اینترنت و حوزه عمومی»، فصلنامه رسانه، شماره ۵۹، صص ۱۱۱-۱۳۱.
- (۱۳۹۱) «مصرف فرهنگی و رسانه‌ای و مخاطبان فعال»، مجله رسانه، شماره ۴، صص ۲۵-۴۲.
- مهرداد، هرمز (۱۳۷۶) جامعه‌پذیری سیاسی، تهران، پازنگ.
- نورمحمدی، مرتضی و حسین دهشیار (۱۳۸۸) «قدرت در عرصه اطلاعات»، مجله سیاست دفاعی، زمستان، شماره ۶۹، صص ۱۶۳-۱۹۳.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۶: ۲۰۰-۱۷۳
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۹/۱۶
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

تحلیل و ارزیابی تنوع و تساهل در اندیشه سیاسی جان رالز

* حمید نساج
** علی علی حسینی
** ابوالفضل باقری اژیه

چکیده

این مقاله قصد بررسی این پرسش را دارد که چگونه می‌توان چندفرهنگ‌گرایی را پاس داشت و در عین حال از حقوق فردی افراد در برابر گروه‌های فرهنگی و قومی اقلیت دفاع کرد؟ در پاسخ به این پرسش، راه‌کار «جان رالز» را که در کتاب «لیبرالیسم سیاسی» مطرح کرده، با تأکید بر تفکیک عقلانیت از معقولیت بررسی می‌کنیم. اما در پایان مشخص می‌گردد که تعریف رالز از معقولیت به شدت مضیق و محدودکننده است و هر چند اساس تفکیک عقلانیت و معقولیت می‌تواند مبنای خوبی برای تساهل در جوامع چندفرهنگی باشد، این تعریف به شدت محل این هدف است. پژوهش پیش رو از رویکرد تفسیری، تحلیل مفهومی و ارزیابی انتقادی به مثابه رهیافت نظری بهره می‌برد و بر اساس آن به مسئله تنوع فرهنگی به عنوان زمینه شکل گرفتن طرح موضوع و نیز نظریه عدالت رالز، به عنوان بستری که امر معقول و عقلانی در آن متولد می‌شود و می‌بالد، می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: جان رالز، خرده‌فرهنگ‌ها، تنوع فرهنگی، تساهل و معقولیت و عقلانیت.

Hamid.Nassaj@gmail.com
a.alihosseini@ase.ui.ac.ir
a.ezhieh@gmail.com

* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان
** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان
** دانشجوی کارشناسی‌ارشد علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان

مقدمه

یکی از مسائل امروزی دموکراسی‌های لیبرال، تنوع‌های قومی و فرهنگی است. فرهنگ‌های اقلیت می‌خواهند هویت آنها در حد عمومی‌تری مورد پذیرش رسمی قرار گیرد، از آزادی برخوردار باشند و بتوانند رفتارهای فرهنگی متمایز خود را با آزادی بیشتری انجام دهند. در این میان جوامعی که مبتنی بر لیبرال دموکراسی هستند، دچار نوعی تناقض و دوگانگی شده‌اند. یکی از عمده‌ترین چالش‌های گروه‌های اقلیتی قومی و فرهنگی در این جوامع، زمانی است که تقاضاهای آنها لیبرال نباشد. برای مثال در برخی از فرهنگ‌ها اجازه داده شده که تحت شرایط خاصی، فرد به زندگی خود خاتمه دهد؛ به‌ویژه برخی از باورمندان این فرهنگ‌ها زمانی که در مراحل پایانی عمر خود هستند، نذر می‌کنند که غذا نخورند تا بمیرند؛ یا در برخی فرهنگ‌های آفریقایی، فردی که به عضویت گروه درمی‌آید، باید بر برخی از اعضای خود علامت خاصی را نشان کند که مستلزم ایراد جراحت است (Cohen, 2001: 85)^(۱).

مسئله دولت‌های لیبرال، این مناسک را توصیه نمی‌کنند، زیرا با هنجارهای فردگرای لیبرالیسم در تضاد است. ولی به نظر می‌رسد از آنجایی که این مناسک متعلق به خرده‌فرهنگ‌هایی است که اعضای آن به هنجارها و اعمال سنتی خود اعتقاد قوی دارند، نباید مانع آنها شد. آنها مستقل از دخالت دولت هستند. برخی از گروه‌های مهاجر در آمریکا و به‌ویژه گروه‌های مذهبی اجازه نمی‌دهند که فرزندان آنها - به‌ویژه دختران - از آموزش کافی برخوردار شوند و از تحصیل آنها جلوگیری می‌کنند. ازدواج‌های اجباری از مشهورترین سنت‌های رایج در گروه‌های مهاجر در آمریکا و بسیاری از نقاط دنیاست. اغلب این گروه‌های قومی، شعار چندفرهنگ‌گرایی و تساهل را دستاویزی برای تحمیل مناسک سنتی خود بر اعضا و به‌ویژه زنان و کودکان کرده‌اند (همان: ۸۹-۹۰).

این در حالی است که لیبرال دموکراسی نمی‌تواند هنجارهایی را که احترام و شأن انسان را لحاظ نمی‌کنند و به دیگران آسیب می‌رسانند، به بهانه تساهل و تسامح تحمل کند. دولت‌های لیبرال چگونه می‌توانند تساهل و چندفرهنگ‌گرایی را پاس بدارند و در عین حال از نقض حقوق انسان‌ها توسط سنت‌های فرهنگی جلوگیری کنند؟ آیا این بی‌تساهلی و نام‌درازی نیست که اقلیت‌های مذهبی و قومی را وادار سازیم بر اساس

اصول لیبرالی ما رفتار کنند؟

سؤالاتی از این قبیل، چالش‌های جدی هستند که نه تنها میان مخالفان لیبرالیسم، بلکه در میان خود لیبرال‌ها هم مطرح است؛ زیرا به نظر می‌رسد تساهل و تسامح نسبت به سایر فرهنگ‌ها که ارزش و هنجاری لیبرالی است، در تقابل با آزادی فردی و استقلال فردی که ارزش دیگر لیبرال‌هاست، قرار گرفته است. برای حل این معضل، اندیشمندان راه‌حل‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. یکی از راه‌کارهای حل این معضل را جان رالز در خلال مباحث خود برای تبیین نظریه عدالت شرح داده است. این راه‌کار، تساهل را بر بنیان معقولیت استوار می‌سازد. به این ترتیب تساهل لیبرالی زمانی و در مواردی مجاز است که آن مورد قید معقول را بر خود داشته باشد.

پیشینه تحقیق

نجف‌پور و امام‌جمعه‌زاده (۱۳۹۲) در پژوهش خود با عنوان «بررسی تطبیقی امکانات نظری کاربردی شدن نظریه‌های تنوع فرهنگی (لیبرالیسم، پسا لیبرالیسم، نسبی‌گرایی و باهمادگرایی)» تلاش دارند تا بدین سؤال پاسخ دهند که کدام‌یک از چهار رویکرد عنوان پژوهش آنها، امکانات بیشتری برای کاربردی شدن دارد. ذیل نظریه‌های لیبرال، نظریه رالز بررسی می‌شود. رالز معتقد به برتری حق بر خیر است. بر همین اساس تعاریف مختلف از خیر را که فی‌نفسه ناپسند هم نیستند می‌پذیرد؛ اما درباره حق باید گفت که چنین نیست و هر فرد انسانی از حقوقی تغییرناپذیر برخوردار است که فعالیت در چارچوب آن مجاز است.

طاهری (۱۳۹۲) در مقاله خود با عنوان «عدالت و انصاف در اندیشه رالز» درصدد ارائه اصول کلی نظریه رالز برمی‌آید. طاهری، توجه رالز را به عدالت متفاوت از نحله‌های مارکسیستی می‌داند و معتقد است که رالز با ارائه طرحی در جهت اصلاح عمومی، همچنان فرد را محور تحلیل قرار می‌دهد و دغدغه فرد انسانی را دارد؛ هر چند عدالت را صفت نهادهای اجتماعی می‌داند. همچنین رالز، قرائت کلاسیک از لیبرالیسم و توجه یکجانبه به آزادی را برنمی‌تابد و درصدد بازخوانی متن آن است.

آرمان مهر و توسلی (۱۳۸۹) در پژوهش خود با عنوان «تحلیل فلسفی روش‌شناسی جان رالز در استخراج معیار عدالت اقتصادی» در پی تبیین روش‌شناسی رالز برای ارائه طرحی عادلانه هستند. بر این اساس نویسندگان، ابتکار روشی رالز را در به کارگیری شیوه تحلیل مفهومی او و نیز استفاده از قراردادگرایی لاک، روسو و کانت می‌دانند که در تلاش است به اصول عدالت منصفانه دست یابد و برای این هدف، افراد را در یک موقعیت اولیه فرضی و در پس حجاب جهل تصور می‌کند. در نهایت ایشان اصول روشی رالز را به مهمیز نقد می‌برند و از جمله بر موارد زیر تأکید دارند:

۱. تصور غیر واقع‌بینانه از انسان که او را فارغ از اجتماع تصور می‌کند.

۲. خوش‌بینی بیش از حد در توافق منصفانه که دو طرف قوی و ضعیف دارد.

۳. مشخص نبودن اصول عادلانه پیش از قرارداد.

توانا (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «نظریه عدالت سیاسی جان رالز: راه‌حلی برای معمای دووجهی آزادی و برابری»، به تحلیل و ارزیابی اندیشه عدالت رالز و قابلیت‌های آن برای حل تناقض‌های میان عدالت و آزادی می‌پردازد. توانا در مقاله خود کوشیده تا زوایای مهم و تأثیرگذار اندیشه رالز را واکاود و نقاط قوت و کاستی‌های نظریه عدالت رالز را در حل بحران یادشده ارزیابی نماید.

اسلامی (۱۳۸۶) در مقاله خود با عنوان «جان رالز: از سنت قرارداد اجتماعی تا دو اصل عدالت» می‌کوشد قراردادگرا بودن رالز را برجسته ساخته، سپس به تبیین اصول قراردادگرایانه رالز بپردازد. اسلامی در پژوهش خود مؤلفه‌های قراردادگرایی رالز از جمله موقعیت اولیه و تعادل تأملی را مورد مذاقه قرار می‌دهد و در نهایت به نتایج زیر دست می‌یابد:

۱. پیش‌فرض قراردادگرایی رالز این است که هیچ راهی جز پذیرش موقعیت اولیه

با شرایط رالز برای تشخیص اصول عدالت وجود ندارد.

۲. پرده جهل نشان از منصفانه بودن موقعیت اولیه دارد.

۳. نظریه رالز برخلاف تصورات اولیه اخلاقی است.

۴. رالز بر اساس تعادل تأملی، تعریفی از مفهوم انسان ارائه می‌دهد که بر پذیرش

آزادی تأکید دارد.

۵. نظریه انسان‌شناسانه رالز به انسان‌شناسی لیبرال‌ها شبیه بوده، از هرگونه فشار اجتماعی و سیاسی و نیز سنت و قدرت سیاسی آزاد است. افضلی (۱۳۸۶) در مقاله خود با عنوان «تأملی در روش‌شناسی فلسفه سیاسی رالز» می‌کوشد به تنقیح اصول روش‌شناختی رالز بپردازد. در همین راستا افضلی وجوه مختلف وضعیت نخستین رالز را وامی‌کاود و در نهایت انتقادهای منتقدان رالز از جمله نیگل، فیسک، هیر، سندل و دیگران را در راستای نقد روشی رالز، به اختصار بیان می‌کند. در مقام تمایز این پژوهش و کارهایی که دیگر صاحبان قلم و اندیشه درباره اندیشه جان بوردن رالز انجام داده‌اند، باید گفت که این پژوهش کوشیده تا توان اندیشه رالز را برای پاسخگویی به مسئله چندفرهنگ‌گرایی بسنجد. دیگر پژوهش‌ها یا تنها به ذکر کلیت اندیشه رالز پرداخته‌اند و یا مسائل دیگری را در نظریه رالز برجسته ساخته، پرتوی بر زوایای این نظریه افکنده‌اند؛ حال آنکه این پژوهش، الگوی مقدماتی کتاب لیبرالیسم سیاسی و تفکیک عقلانی و معقول در اندیشه رالز را برجسته می‌کند و از منظر اندیشه سیاسی، توانایی‌های آن را برای پاسخگویی به مسئله تنوع فرهنگی می‌سنجد.

رهیافت نظری

مقاله حاضر از رهیافت نظری ترکیبی یا سه‌گانه بهره می‌برد. بر این اساس چارچوب این تحقیق دارای ارکان «متن» و «زمینه»: فهم تفسیری، «تحلیل مفهومی» و «ارزیابی انتقادی» است. بدین معنی که ابتدا از شناخت زمینه و نسبت میان متن و زمینه آغاز می‌شود. ذیل این رهیافت مسئله تعدد فرهنگی و نظریه عدالت رالز و شرایط پیدایش آن به اختصار و تا آنجا که به موضوع پژوهش مرتبط است، تبیین می‌گردد. سپس مفاهیم متن در پرتو تحلیل مفهومی به ایضاح دست می‌یابد. بر این اساس در بخش بعدی مقاله، مفاهیم «امر معقول^۱» و «امر عقلانی^۲»، نسبت میان آنها و چرایی معقول بررسی می‌شود و سرانجام با ارزیابی انتقادی مفاهیم، آموزه‌ها و کم‌وکاست میان آنها ارزیابی می‌گردد.

1. Reasonable
2. Rational

متن و زمینه: فهم تفسیری

متون فلسفه سیاسی در خلأ آفریده نمی‌شود و از زمینه‌های گوناگون تأثیر می‌پذیرد. روش تفسیری، معانی بی‌شمار متن را می‌پذیرد و از دیگر سو بر این باور است که متون به یک حوزه زمانی و مکانی خاص محدود نمی‌شود و در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت دارای معانی گوناگون‌اند. روش تفسیری با تفکیک میان گزاره‌ها و متن، بر رابطه دوسویه میان آنها اذعان دارد. معنی یک گزاره با رجوع به کل متن فهمیده می‌شود و کلیت متن را با درک تک‌تک گزاره‌ها می‌توان فهمید (محمودی، ۱۳۸۶: ۲۴).

در رهیافت تفهیمی به مؤلفه‌های چهارگانه کنش (متن)، کنشگر (مؤلف)، زمینه و مفسر توجه می‌شود. در نحله‌های گونه‌گون رهیافت تفهیمی، درجات متفاوتی از اهمیت برای این چهار مؤلفه در نظر گرفته می‌شود (منوچهری و دیگران، ۱۳۹۳: ۵۳). افزون بر رابطه متقابل گزاره‌ها و متن‌ها، رابطه مؤلف و متن نیز در این رهیافت دارای اهمیت است (محمودی، ۱۳۸۶: ۲۴). اسپریگنز به درستی می‌گوید: «باید با بینش نظریه‌پرداز، دنیا را دید و نه فقط به «مشاهده» عقاید او نشست» (اسپریگنز، ۱۳۹۲: ۱۹۸).

نسبت میان متن و زمینه باعث شکل‌گیری دو نگرش کلان در رویکرد تفسیری شده است. رویکرد نخست که نقش متن را برجسته می‌کند، بر این نظر است که کلید فهم متن در خود متن است (محمودی، ۱۳۸۶: ۲۵). «اریک دونالد هرش» از مدافعان سرسخت عینی‌گرایی متن است. تأکید وی بر امکان ارائه فهم عینی از متن و لزوم دستیابی به فهم معتبر و وجود معیارهایی برای تشخیص سره از ناسره، او را در تقابل تمایلات نسبی‌گرایانه و شکاکیت تفسیری قرار می‌دهد. در نظریه هرمنوتیکی هرش، قصد مؤلف نقشی اساسی دارد؛ زیرا وی معنای متن و ثبات و تعیین و امکان دستیابی به تفسیر عینی متن را با نیت و قصد مؤلف گره می‌زند (حقیقت، ۱۳۹۱: ۳۹۷-۳۹۸).

در سوی دیگر طیف، رهیافت متن - مفسر محور قرار دارد (همان: ۳۶۷). هرمنوتیک فلسفی گادامر، یک هرمنوتیک موقعیتی است. منظور از این رهیافت، توجه به شرایطی است که مفسر در آن قرار دارد و تأویل در چارچوب آن شکل می‌گیرد. تأویل گادامری به دنبال دستیابی به معنای متن نیست؛ زیرا اعتقاد به معنای شناخت متن ندارد، بلکه

دغدغه‌ی وی، آگاه نمودن مفسر از شرایطی است که در آن به سر می‌برد. بر آن اساس تجربه هرمنوتیکی بیرون از سنت ممکن نیست، زیرا مفسر و متن بیرون از سنت نیستند (معینی علمداری، ۱۳۹۲: ۱۵۳).

اما کسانی مانند کوئینتین اسکینر کوشیدند با رد این دو گرایش، راهی میانه را برگزینند. آنها زمینه‌های زبانی، اجتماعی، سیاسی، دینی و... را در فهم متون لازم می‌دانند، اما فهم متن را از ورای این زمینه‌ها ارزیابی می‌کنند. در هر صورت آنچه مسلم به نظر می‌رسد، تأثیرپذیری متن از زمینه است؛ اما این تأثیرپذیری به معنی پیروی بی‌چون و چرای متن از زمینه نیست (محمودی، ۱۳۸۶: ۲۵).

تحلیل محتوا و مفاهیم

تحلیل مفهومی برای درک مفاهیم از طریق پی بردن به معانی، پیش‌فرض‌ها و چگونگی روابط میان آنهاست. تحلیل مفهومی با عبور از صورت مفاهیم می‌کوشد تا به ژرفای آنها راه یابد تا جوهره اصلی معانی مفاهیم را دریابد. تحلیل مفهومی، تلاش در جهت شناخت شالوده‌ها، پیش‌فرض‌ها و مدلول‌های مفاهیم از یکسو و شناخت نسبت به گوهر مفاهیم و چگونگی سازگاری و ناسازگاری آنها با یکدیگر است (همان: ۲۹-۳۰).

مفاهیم سیاسی در آرای متفکران گوناگون ممکن است معانی متفاوتی داشته باشد. از این‌رو فیلسوف سیاسی با تحلیل مفهومی به درک این تفاوت‌ها نائل شده، با طرح سؤال و چون و چرا در ارتباط با مفاهیم می‌کوشد تا به درک معنای آنها دست یابد (همان، ۱۳۷۶: ۹-۱۰).

مهم‌ترین مرحله روش تحلیل محتوای کیفی، استنباط است که بر این اساس رابطه مفاهیم با یکدیگر سنجیده می‌شود (باردن، ۱۳۷۵: ۱۳۳). تحلیل محتوا می‌تواند تحلیل مضمونی (مدلول) باشد و یا تحلیل واژه‌ها (دال) (همان: ۳۴). مشکل تحلیل محتوا این است که نمی‌تواند متن را در زمینه‌ای که در آن معنا می‌دهد، مطالعه کند (منوچهری، ۱۳۹۲: ۱۹۷). بر همین اساس سعی شده با اتخاذ رهیافت تفسیری، این ضعف روش تحلیل مفاهیم و محتوا برطرف گردد.

ارزیابی انتقادی

پس از بررسی متن‌ها بر زمینه‌ها و تحلیل بررسی و جست‌وجوی مفاهیم، در بخش سوم به ارزیابی و کم‌وکاست مفاهیم می‌رسیم. ارزیابی انتقادی عموماً طی سه مرحله انجام می‌پذیرد:

نخست، سنجش اعتبار پیش‌فرض‌ها و بنیان‌هایی که مفاهیم بر آن استوار است. دوم، مقایسه تجویزها و آموزه‌های فراهم‌آمده در یک فلسفه سیاسی که به تناسب آرای هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی یک منظومه فکری نیز می‌پردازد و در مرحله دیگر به ارزیابی تجویزها و انسجام آن با آموزه‌های آن نظام فکری پرداخته می‌شود. مرحله سوم شامل میزان کلیت و عینیت در آرا و آموزه‌های فلسفه سیاسی است. پرسش کلیدی این خواهد بود که آموزه‌های اندیشمند سیاسی تا چه میزان تحت تأثیر زمانه وی بوده و آیا این آموزه‌ها می‌توانند مفاهیمی عام، شامل و فراتاریخی ارائه دهند یا در چنبره تاریخ و جغرافیایی خاص گرفتار آمده‌اند (محمودی، ۱۳۸۶: ۳۳-۳۴).

بر این اساس پژوهش پیش رو با عنایت به رهیافت نظری اتخاذشده، اشاره‌ای گذرا به مسئله چندفرهنگ‌گرایی و زمینه‌های شکل‌گیری آن خواهد داشت و سپس به نظریه عدالت رالز به عنوان کلیتی که عقلانیت و معقولیت به عنوان اجزای آن، درون آن تکوین یافته خواهد پرداخت. پیرو رهیافت نظری اتخاذشده و بر اساس روش هرمنوتیک، مسئلهٔ تنوع فرهنگی و بستری که نظریهٔ عدالت در آن پروریده شده و نیز نظریهٔ رالز به عنوان محملی که امر عقلانی و معقول بر آن می‌بالد، بررسی می‌شود.

مسئلهٔ آزادی و مسئلهٔ تنوع

فرهنگ را شیوه‌ای دانسته‌اند که گزینش آن برای معنادار کردن زندگی ضروری تلقی می‌شود. بر همین اساس می‌توان مکاتب مختلف فکری، دین، عادات، آداب و رسوم و... را درون فرهنگ قرارداد و شامل آن دانست. بر این اساس می‌توان جوامعی را که انواع مختلفی از فرهنگ‌ها، هویت‌ها، قومیت‌ها، زبان‌ها و سبک‌های متفاوتی را برای زیست دارند، جوامعی دارای تنوع فرهنگی دانست. در این تعریف، فرهنگ معنایی وسیع به خود می‌گیرد و با تعاریف کلاسیک نظریه‌های فرهنگ متفاوت است (حسینی بهشتی، ۱۳۸۳: ۸).

در سال‌های اخیر و با گسترش رسانه‌ها و رشد فناوری‌های اطلاعات و ارتباطات، برخلاف آنچه تصور می‌شد، فرهنگ‌های اقلیت نه تنها در فرهنگ‌های کلان (میزبان) هضم نشده، بلکه فرصت بیشتری برای شناساندن و بروز خود یافته‌اند.

البته باید دانست که موضوع تنوع فرهنگی، موضوعی بکر و جدید نیست و سابقه‌ای به قدمت زندگی بشر دارد (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۰). در کنار چالش مذهب‌گرایی در برابر سکولارسازی اجتماع و سیاست، چالش هویت‌طلبی قومی و فرهنگی در مقابل پروژه همسان‌سازی، از چالش‌های مهم دولت‌سازی در قرن گذشته در جوامع جهان سوم و در حال توسعه بوده است (تقی‌لو، ۱۳۸۶: ۹). همین مسئله گریبان دولت‌های جهان اول و توسعه‌یافته را نیز گرفته است. مسئله حفظ تنوع فرهنگی در کنار انسجام داخلی از مهم‌ترین معضلات دولت‌های سراسر جهان در دنیای کنونی است.

مسئله تعدد فرهنگی، علل و زمینه‌های متفاوتی دارد که می‌توان به مهاجرت پدیده برای یافتن شرایط مناسب‌تری برای زندگی، وجود ظلم و ستم‌های نظام‌یافته به دلیل وجود نظام‌های سیاسی مستبد، اشغال سرزمین مادری، یا به دلیل وجود گروه‌های فرهنگی به دلیل حیاتی‌دیرینه و متمایز در داخل یک کشور مانند سرخ‌پوستان آمریکا و کانادا اشاره کرد (حسینی بهشتی، ۱۳۷۹: ۶۰-۶۱).

حال این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان چندفرهنگ‌گرایی را پاس داشت و در عین حال از حقوق فردی در برابر گروه‌های قومی و اقلیت دفاع کرد؟ برای تبیین بهتر موضوع بهتر است مثال‌های بیشتری ذکر کنیم.

برخی گروه‌های قومی یا فرهنگی با استناد به ضرورت حفظ استحکام و یا خلوص گروه، آزادی اعضای خود را محدود می‌کنند. همچنین می‌توان به اعمال تبعیض علیه زنان اشاره کرد: ستی (سوزاندن زن هندو در کنار همسرش)، ازدواج‌های اجباری، قتل نوزادان دختر، ختنه زنان و...، برخی از این تبعیض‌هاست که شیوع فراوانی هم دارد. در این جوامع، زنان بهای سنگینی برای حفظ مردسالاری و تداوم هنجارهای مردانه می‌دهند. بی‌گمان این سنت‌ها ناعادلانه است. همچنین محتمل است که آزادی گروه‌ها در انجام مناسک، موجب نقض قوانین و برهم خوردن نظم شود. بی‌تردید حق گروه‌ها علیه اعضای آنها مطلق نیست و در برخی موارد دخالت اجتماع موجه بوده، می‌تواند

محدودیت‌هایی را بر برخی مناسک گروه‌ها وضع کند. یکی از راه‌کارهایی حل این معضل را جان رالز در خلال مباحث خود برای تبیین نظریه عدالت شرح داده است. این راه‌کار، تساهل را بر بنیان معقولیت استوار می‌سازد. به این ترتیب تساهل لیبرالی زمانی مجاز است که آن مورد قید معقول را بر خود داشته باشد.

نظریه عدالت رالز

جهان در نیمه دوم قرن بیستم با پرسش‌های تازه‌ای در گستره اخلاق، سیاست و قدرت روبه‌رو شده بود که فلسفه سودگرایی نمی‌توانست به آنها پاسخی درخور و مناسب بدهد. جهان با گذر از تجربه‌های گران و دردناکی چون جنگ جهانی دوم، درباره کارآیی فلسفه سودگرایی به گونه‌ای جدی دچار تردید شده بود. سرمایه‌داری افراطی، موجبات نابرابری نامیمون و افزودن فاصله جهانی میان فرادستان و فرودستان را فراهم آورده بود. در برابر این چالش‌های ژرف فلسفی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، فلسفه سیاسی به ضرورت به سوی جهان پرسشگر و اندیشناک راه می‌گشاید. به‌هیچ‌وجه تصادفی نیست که نظریه عدالت جان رالز در سال ۱۹۷۱ منتشر می‌شود و بر زمینه کانتی فلسفه اخلاق می‌بالد. نظریه عدالت، سرآغاز تجدیدعهد فیلسوفان در حوزه اخلاق و سیاست است که با قلم بطلان کشیدن بر فلسفه سودگرایی، سر آن دارد که میان اخلاق و سیاست و آزادی و عدالت پیوندی میمون و خجسته پدید آورد (محمودی، ۱۳۸۶: ۱۷-۱۸).

نظریه عدالت بسان انصاف، حاصل این پیوند و هم‌بستگی خجسته و مبارک است و رالز می‌کوشد آن را جایگزین آموزه‌های چپ‌گرایانه و راست‌گرایانه نماید. رالز متأثر از جو و محیط فکری‌اش پس از جنگ جهانی دوم و با شکست ایدئولوژی‌های فراگیری چون فاشیسم، لیبرالیسم را پیروز این آوردگاه می‌داند و درصدد بود تا آن را به عنوان نظامی سامانمند در فراسوی چپ و راست عرضه نماید (غریاق زندی، ۱۳۸۱: ۷۸).

رالز از یکسو در سنتی لیبرالی اندیشید و از سوی دیگر در سنت قرارداد اجتماعی قرار داشت. در نظریه‌های قدیم قرارداد اجتماعی، انسان‌ها از آزادی طبیعی برخوردار بودند که حدی بر آن قابل تصور نبود و مهم‌ترین نیروی محرکه آدمیان، خودپایی و صیانت نفس است. بر این اساس انسان‌های برخوردار از شعور و وجدان ترجیح می‌دهند

از آزادی طبیعی دست شویند و به بهای آن به نظم اجتماعی سامان‌دهنده دست یابند. لیبرالیسم، اصلتی برای آزادی فردی قائل است که دست کشیدن از حقوق فردی و تبعیت از خواست همگانی متجلی در حاکمیت را بر نمی‌تابد. از این‌رو رالز ناگزیر است روایت ویژه‌ای از حالت طبیعی را به دست دهد که توافق همگانی آدمیان در چنان حالتی، مطلوب همگان در دستیابی به مناسب‌ترین شرایط سیاسی برای تحقق زندگی اجتماعی قابل تحمل برای همگان باشد (اکرمی، ۱۳۸۶: ۱۴-۱۵).

در وضع آغازین که وضعیتی فرضی است، همه افراد یا نمایندگان که برای تصمیم‌گیری شرکت می‌کنند، باید انسان‌هایی خردورز و عقلانی باشند. نکته دوم و ضروری در وضع اولیه این است که افرادی که در وضع اولیه گرد هم جمع شده‌اند، باید از خیرهای اولیه به عنوان حداقل خیر لازم برای امکان رسیدن به توافق برخوردار باشند (غریاق زندی، ۱۳۸۱: ۷۱-۷۲).

مهم‌ترین نکته درباره وضع آغازین رالز این است که انسان‌های تصمیم‌گیر در این وضع در پس «پرده بی‌خبری» قرار دارند. انسان‌ها درباره جنسیت، توانایی‌ها، موقعیت اجتماعی و هر آنچه باعث ایجاد ویژگی ممتاز در جامعه پیش رو می‌شود، ناآگاه هستند. تمامی این ملاحظات از آن‌روی مطرح می‌شود که افراد اولیه برابر باشند و روال تصمیم‌گیری منصفانه باشد. چون پرده بی‌خبری، شناخت اعتقادات شخصی درباره خیر و مطلوب را نامیسر می‌کند، به نظر می‌آید هیچ انگیزه‌ای درباره هیچ اصل خاصی درباره عدالت بر اصل دیگر ترجیح نخواهد داشت. مفهوم انتخاب تلویحاً به این معناست که انتخاب‌کننده، معیاری دارد. رالز برای مقابله با این مشکل، نظریه حداقلی از خیر را مطرح می‌کند. خواست‌های اولیه، چیزهایی هستند که هر انسان عاقل بنا بر فرض آنها را می‌خواهد. این خواست‌ها عبارتند از: حقوق، آزادی‌ها، فرصت‌ها و درآمد و ثروت و عزت نفس (تلیس، ۱۳۸۵: ۹۴-۹۶).

طرف‌های توافق بر اصل بیشین - کمین، اجماع خواهند کرد؛ بدین معنا که آنها تصور خواهند کرد در جامعه پیش رو، بدترین وضعیت را خواهند داشت و بر اساس این اصل خواهند کوشید تا سهم محروم‌ترین افراد جامعه را به حداکثر ممکن افزایش دهند (همان: ۱۰۱-۱۰۲). به عبارت دیگر رالز به اصل حداکثرسازی حداقل‌ها برای محروم‌ترین افراد جامعه می‌رسد.

بر اساس مقدمات یادشده، رالز اذعان می‌کند طرف‌های توافق به اصول کلی از عدالت خواهند رسید. اصول عدالت از نظر رالز چنین است:
اصل نخست: هر شخص قرار است حق برابری نسبت به گسترده‌ترین آزادی اساسی سازگار با آزادی مشابه دیگران داشته باشد.
اصل دوم: قرار است نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به‌گونه‌ای سازمان‌دهی شوند که:

الف) به نحو معقول انتظار رود به نفع همگان باشد.

ب) وابسته به مشاغل و مناصبی باشند که دسترسی به آنها برای همگان امکان‌پذیر باشد (رالز، ۱۳۹۰: ۱۱۰).

جان رالز در سال ۱۹۹۳، کتاب لیبرالیسم سیاسی را منتشر کرد و در آن، نظریه عدالت به مثابه انصاف را به طور شفاف و مشخص با مباحث لیبرالیسم سیاسی مطرح نمود. لیبرالیسم سیاسی مورد نظر رالز، صرفاً یک کثرت‌گرایی نیست، بلکه لیبرالیسم سیاسی معقول است (غرایاق زندی، ۱۳۸۱: ۷۶). در لیبرالیسم سیاسی معقول، تفاوت‌ها پذیرفته می‌شود و بر این نکته تأکید می‌گردد که توافق اجتماعی بر سر یک آموزه جامع تنها از طریق سرکوب حاصل می‌گردد. اما پلورالیسم معقول بر اساس اجماع همپوش که چیزی بیش از یک توافق مبتنی بر سازش است، اعلام می‌دارد شهروندان اگر قدرت نسبی آموزه‌شان در جامعه بیشتر شود و در نهایت آن آموزه مسلط گردد، دست از این تصور بر نخواهند داشت (تلیس، ۱۳۸۵: ۱۳۳-۱۶۰).

تحلیل مفهومی برای درک مفاهیم از طریق پی بردن به معانی، پیش‌فرض‌ها و چگونگی روابط میان آنهاست. بر این اساس درباره دو مفهوم عقلانی و معقول در اندیشه رالز که در مسئله تنوع فرهنگی در راستای این پژوهش، جایگاه ویژه‌ای دارد، به تفصیل بحث می‌شود و کیفیت رابطه آنها و جایگاهشان در منظومه فکری رالز واکاوی خواهد شد.

تنوع و آزادی در اندیشه رالز

جان رالز در پیگیری مباحث لیبرالیسم سیاسی خود به این پرسش می‌رسد: با توجه

به این فرض که واقعیت پلورالیسم معقول، نتیجه اجتناب‌ناپذیر قدرت‌های عقل انسان است که نهادهای آزاد و بادوام بر اساس آن عمل می‌کند، زمینه‌های تساهل و تسامح را در سطحی کلی چگونه فهم کنیم؟ به عبارت دیگر چگونه ممکن است اجتماعی باثبات و عدالت‌محور از شهروندان آزاد و برابر داشته باشیم که عمیقاً به واسطه آموزه‌های متنوع مذهبی، فلسفی و اخلاقی معقول تقسیم می‌شود؟ (Rawls, 1996: 47)

هدف رالز این است که اولاً به تعریفی از عدالت دست یابد که بر سازش و یا مصالحه موقت استوار نباشد و از سوی دیگر، پلورالیسم جوامع دموکراتیک و لیبرال را هم نقض نکند. راه‌کار نهایی وی دست یافتن به یک اجماع همپوش بین آموزه‌های متنوع مذهبی، فلسفی و اخلاقی است. اما بدیهی است که امکان چنین اجماعی بین تمام آموزه‌های موجود بشری محال است. به‌ویژه آنکه برخی از آموزه‌ها، حذف تمام یا حداقل برخی از آموزه‌های رقیب را دنبال می‌کند. رالز برای حل این معضل، میان امر معقول یا عقلایی و امر عقلانی تفکیک قائل می‌شود و امر معقول را بنیان تساهل در جوامع غربی می‌داند. او شرط ورود آموزه‌های جامع در حیطه اجماع همپوش را معقولیت قرار می‌دهد. رالز، نقش ایده‌های معقول و عقلانی را در پاسخ به پرسش ابتدای این مقاله، کلیدی و مهم می‌داند. از دید وی، نقش ایده معقول مهم‌تر است، به‌ویژه آنکه بیشتر دچار ابهام و گنگی می‌شود (همان: ۴۸). در این مقاله، تأکید ما بر تفاوت امر معقول و عقلانی و نیز تأثیر آن بر تساهل و تسامح خواهد بود.

تفاوت امر معقول و امر عقلانی

رالز، پیشینه تفاوت این دو را به کانت بازمی‌گرداند. کانت میان عقل قطعی و عقل فرضی، تفاوت قائل می‌شد. اولی، عقل عملی محض بود و دومی، عقل عملی تجربی (همان: ۴۹). رالز برای نیل به هدف خود، در تعریف‌های کانت تغییراتی ایجاد می‌کند. هر چند این

تغییرات را به دقت و تفصیل باز نمی‌کند، تفاوت‌های معقول و عقلانی کدام است؟

۱. از دید رالز، انسان‌ها زمانی عقلانی هستند که اهداف خود را هوشمندانه و آگاهانه دنبال می‌کنند و چه‌بسا ما از اهداف آنها اطلاع نداشته باشیم؛ و انسان‌ها

- زمانی معقول هستند که دیگران را هم در نظر بگیرند. آنها تمایل دارند که بر رفتارشان، اصولی حاکم باشد که آن اصول را هم آنها و هم دیگران بتوانند به طور مشترک تعقل کنند. انسان‌های معقول همچنین تأثیر رفتارهایشان بر بهزیستی دیگران را در تصمیماتشان لحاظ می‌کنند (Rawls, 1996: 49).
۲. تفاوت بنیادین دیگر میان این دو در این است که معقول، عمومی است و عقلانی نه. به واسطه معقول است که ما به مثابه برابرها وارد دنیای دیگران می‌شویم و برای پیشنهاد دادن و یا پذیرفتن، خود را آماده می‌سازیم. زمانی که ما معقول هستیم، می‌کوشیم چارچوبی را برای جهان اجتماع عمومی مهیا کنیم؛ چارچوبی که رفتارهای ما بر اساس آن شکل گیرد (همان: ۵۳).
۳. امر معقول برخلاف عقلانی، دل‌نگران خود نیست و در پی آن نیست که تنها غایات و علایق شخصی را دنبال کند. البته باید توجه داشت که معقول نوع‌دوستانه هم نیست که فقط منافع دیگران را در نظر بگیرد و منافع خودش را فدای دیگران کند. در یک اجتماع معقول که متشکل از افرادی است که در امور اساسی برابر هستند، همه غایات عقلانی خویش را دنبال می‌کنند و امید به پیشرفت دارند، اما این آمادگی را هم دارند تا شرایط منصفانه‌ای را که دیگران به نحو معقول انتظارش را دارند بپذیرند. از این‌رو همه می‌توانند بر اساس آنچه هر فردی برای خود انجام می‌دهد، نفع ببرند و پیشرفت کنند. بنابراین اجتماع معقول، نه اجتماع سنت‌ها و کشیشان است و نه اجتماع خودمحوران و خودپرستان (همان: ۵۴).
۴. معقول می‌تواند هم صفت افراد باشد و هم نهادها، آموزه‌ها و اجتماع‌ها.
۵. از دید رالز، معقولیت با ظرفیت ما برای معنای عدالت در ارتباط است؛ اما عقلانیت، ظرفیت ما برای مفهوم خیری است که ما در برنامه زندگی خود آن را دنبال می‌کنیم. تقدم حق بر خیر در نظریه عدالت جان رالز از همین‌جا منشأ می‌گیرد که جان رالز، نظریه خود را بر معقولیت و نه عقلانیت استوار می‌سازد (Taylor, 2003: 246).

نسبت امر معقول و امر عقلانی

اما امر عقلانی و معقول چه رابطه‌ای با هم دارند؟ کدامیک پایه‌ای‌تر و اساسی‌تر است و کدامیک از دیگری ناشی می‌شود؟ وضعیت معقول که با اخلاقی رفتار کردن در ارتباط است (Rawls, 1996: 49)^(۲)، نه از وضع عقلانی نشأت می‌گیرد و نه با آن در تضاد است، بلکه با خودمحوری ناسازگار است. این دو با هم رابطه تکمیلی دارند و بدون هم نمی‌توانند دوام داشته باشند. برخی و از آن جمله «دیوید گوتیر» کوشیده‌اند که معقول را از عقلانی استنباط کنند؛ زیرا گمان کرده‌اند که عقلانی، بنیانی‌تر است. از این‌رو اگر بتوانند معقول را از عقلانی استنباط کنند، آن را بر بنیانی استوار قرار داده‌اند. رالز این استدلال را رد می‌کند و این دو را دو امر متمایز و مکمل هم می‌نامد. او معتقد است از آنجایی که عقلانی، جایگاه برجسته‌ای در اقتصاد و نظریهٔ تصمیم اجتماعی داشته است، این گمان پدید آمده که باید معقول را از عقلانی استخراج کرد (همان: ۵۱-۵۲).

در سال‌های اخیر، مباحثه‌های انگیزه اخلاقی و عدالت اجتماعی، گرد دو مفهوم متمرکز شده است: عقلانیت و معقولیت. عقلانیت را می‌توان با دو جزئی‌تر تعریف کرد:

۱. ابزارمندی^۱: کسب ابزار و وسایل مناسب برای رسیدن به هدفی که هر فرد دارد.
۲. سازواری^۲: ترجیحات هر فرد، نظمی را پدید آورده که هر فرد همواره آنچه را که بیشتر به نفع اوست، می‌داند.

دیوید گوتیر از جمله مهم‌ترین افرادی است که به عقلانیت توجه دارد و آن را با انگیزه‌های اخلاقی خودمحور برابر می‌داند. در مقابل جان رالز قرار دارد که معتقد است معقولیت، مستقل از عقلانیت است و برخلاف عقلانیت، بر پایه اخلاقی استوار است. جان رالز به حلقه نوکانتی‌ها تعلق دارد و گوتیر به نوه‌بزی‌ها. اختلاف این دو در نظریه عدالت خود را اینگونه نشان می‌دهد که اولی بر بنای نظریهٔ عدالت بر مبنای معقولیت تأکید دارد و دیگری بر بنای آن بر عقلانیت. نوه‌بزی‌ها معتقدند که هر نظریه‌ای از عدالت باید مبتنی بر انگیزه‌های روان‌شناختی کارگزاران اجتماعی باشد؛ در حالی که نوکانتی‌ها به انگیزه‌های ایده‌آلی که کارگزاران در فرآیند عدالت‌سازی نیاز دارند، اولویت می‌دهند.

1. Instrumentality
2. formal coherence

«بوفاجی» در مقاله خود به نقد رالز پرداخته و نشان داده است که نظریه عدالت باید هم بر پایه عقلانیت و هم معقولیت بنا شود؛ زیرا مردم در رفتار بر اساس اصل انصاف یا بی طرفی شکست می‌خورند. حتی آنان که از معنای عدالت انگیزه می‌گیرند نیز ناکام می‌مانند. بنابراین نهادهای عدالت باید در پی راهی باشند تا معنای عدالت را در نزد ما تقویت کنند و ما را به گسترش آن تشویق کنند و این مهم به واسطه مشوق عقلانی ممکن می‌شود. از این‌رو در نظریه عدالت باید عقلانیت را هم لحاظ کرد (Bufacchi, 2005: 25).

جرایی تنوع

سؤالی که شاید به ذهن متبادر بشود این است که چرا میان عقلانیت و معقولیت تفاوت است؟ به نظر می‌رسد که اشخاص صادق، همکار و عاقل باید بتوانند سرانجام بر سر مسائل اخلاقی، فلسفی و دینی که میانشان شقاق می‌افکند، به توافق برسند. چرا باید چنین باشد که اختلافات علی‌رغم تلاش آگاهانه ما برای استدلال با یکدیگر همچنان وجود داشته باشد؟ چرا اختلافات ما بر سر مسائل و آموزه‌های فلسفی، دینی و اخلاقی، حل‌نشده هستند؟

رالز برای اینکه دوام کشمکش بر سر دیدگاه‌های جامع را در جامعه‌ای آزاد توضیح دهد، شرحی دربارهٔ مخاطرات بسیار زیاد استفادهٔ درست از قوه عقل و داوری در مسیر عادی زندگی سیاسی ارائه می‌کند. رالز این موانع را که بر سر راه حصول توافق قرار دارد، دشواری‌های رسیدن به حکم می‌نامد (Rawls, 1996: 54-58). این دشواری‌ها شامل عواملی نظیر این موارد است: شواهد برای رسیدن به حکم پیچیده و متضادند. وزن و اعتباری که باید به هر یک از شواهد داد، محل بحث و اختلاف است. مفاهیم ما مبهم هستند و به این آسانی‌ها وضوح نمی‌یابند. تأثیرپذیری داوری‌های ما از کل سیر تجربه‌های اخلاقی و فردی‌مان هم بی‌حدواندازه و هم قاطعانه متفاوت از تجربه‌های اخلاقی فردی همدیگر است (تلیس، ۱۳۸۵: ۱۴۹).

به این ترتیب با توجه به بحث دشواری‌های حکم آشکار می‌شود که هیچ‌گاه نمی‌توان انتظار داشت که یک آموزه جامع بر جامعه بشری حاکم شود. به عبارت بهتر اگر ملاک

و مناظ جامعه عقلانیت باشد، هیچ‌گاه نمی‌رسد که یک آموزه بر جامعه حاکم شود. تنها راه اینکه یک آموزه بر جامعه حاکم شود آن است که استبداد و سرکوب بر جامعه مستولی شود. رالز در این باره می‌نویسد:

«واقعیت کلی این است که یک فهم مشترک و بادوام بر اساس یک آموزه جامع مذهبی، اخلاقی یا فلسفی تنها زمانی محقق می‌شود که از نیروی سرکوبگر قدرت دولتی استفاده شود. اگر ما جامعه را به نحوی در نظر بگیریم که حول یک آموزه جامع مشترک وحدت یافته است، آنگاه استفاده از قدرت دولتی برای آن جامعه سیاسی ضروری است» (Rawls, 1996: 37).

پس اکنون که استفاده صرف از عقلانیت نه تنها ما را به وحدت نمی‌رساند و از سوی دیگر همین عقلانیت مسبب بروز پلورالیسم می‌گردد، ما چگونه اصول جامعه را نظم و نسق دهیم و بر چه مبنایی، خط‌مشی‌های اجتماعی و از آن جمله عدالت را استوار سازیم. از سوی دیگر تنها راه ایجاد وحدت فکری، سرکوب فکری است که در تضاد آشکار با اصل آزادی فکر لیبرالیسم است. در اینجا جان رالز، نظریه پلورالیسم معقول را بیان می‌کند. بر اساس این نظریه، دولت‌مردان و مردمان جامعه باید نسبت به باورهایی که در چارچوب این لیبرالیسم معقول قرار می‌گیرد، تساهل داشته باشند. از دید رالز، پلورالیسم معقول یک واقعیت است. وقتی در جامعه دموکراتیکمان به اطرافمان نگاه می‌کنیم، شمار زیادی از آموزه‌های جامع مختلف و ناسازگار را می‌بینیم که با هم در بین شهروندان وجود دارد و به حیات خود ادامه می‌دهند. همسایه‌ها، همکاران، همکلاسی‌ها، دوستان و شاید حتی بستگان نزدیک ما، تصورات مختلفی از زندگی خوب دارند و اهداف مختلفی را در زندگی دنبال می‌کنند. علاوه بر این می‌بینیم که بسیاری از افرادی که ما با آنها در اعتقادهای اساسی اختلاف نظر داریم، آدم‌هایی بسیار باهوش، صمیمی، صادق و خوش‌نیت، منصف و در یک کلام معقول هستند. می‌بینیم که این اشخاص برای نظراتشان دلایل موجهی دارند. هر چند ممکن است برای ما قانع‌کننده نباشد، زیرا آموزه‌های جامع متفاوتی دارند که بسیار با آموزه جامع ما اختلاف دارد، اما لزوماً کودن و غیر منطقی نیستند. بنابراین برخی از آموزه‌های جامع

متفاوت از آموزه جامع ما هم معقول هستند (تلیس، ۱۳۸۵: ۱۴۵).

تا اینجا چندان مشکلی نیست. ما بر اساس درکی شهودی ممکن است برخی از آموزه‌ها را معقول بپنداریم. اما آیا همه همین تصور را دارند؟ آیا آن آموزه‌ای که من آن را معقول می‌نامم، دیگری هم - که من آموزه او را معقول می‌دانم - معقول می‌نامد؟ اگر او معقول ننماید، چه ملاکی برای تشخیص معقول بودن یا نبودن وجود دارد؟ پس ما نیاز به ملاک و مناطی برای تشخیص معقولیت داریم. به‌ویژه آنکه پرسش آغازین را از یاد نبرده‌ایم. قصد ما این است که بدانیم کدامین سنت‌های فرهنگ‌های مذهبی و اقلیت‌ها مشمول تساهل می‌شود و کدام‌ها نمی‌شود. تاکنون مشخص شده است آن سنت‌هایی که معقول باشند، می‌توانند از تساهل لیبرالی برخوردار شده، آزادانه اعمال شوند. اما ملاک معقولیت چیست؟

الزامات معقولیت

معقولیت در اندیشه جان رالز، الزامات نسبتاً روشنی دارد. هر آموزه‌ای که معقول باشد، می‌تواند در اجماع همپوش حضور داشته باشد و این به معنای آن است که مشمول تساهل جامعه لیبرالی می‌گردد. ملاک‌های عمده رالز برای تشخیص معقولیت و الزاماتی که معقولیت رالزی به دنبال دارد، عبارتند از:

۱. رد نکردن ضروریات یک رژیم دموکراتیک: جان رالز در مقدمه لیبرالیسم سیاسی خود تأکید می‌کند که: «لیبرالیسم سیاسی همچنین مفروض می‌گیرد که آموزه جامع معقول، ضروریات یک رژیم دموکراتیک را رد نمی‌کند»^(۳).
۲. پذیرش واقعیت پلورالیسم معقول: اشخاص معقول می‌دانند که به دلیل دشواری‌های رسیدن به حکم، همشهریان معقولشان آموزه‌های جامعی را تأیید می‌کنند که بسیار متفاوت از آموزه جامع خودشان است. بنابراین آنها واقعیت پلورالیسم معقول را می‌پذیرند. نتیجه این پذیرش این است که حاضرند برای رسیدن به یک شرایط منصفانه همکاری کنند (همان: ۱۵۳).
۳. استفاده نکردن از سرکوب و قدرت: اشخاص معقول، استفاده از قدرت سیاسی خود را برای سرکوب دیدگاه‌های جامعی که نامعقول نیستند، نامعقول می‌دانند.

این به آن دلیل است که پلورالیسم معقول را پذیرفته‌اند (Rawls, 1996: 60). به عبارت دیگر وقتی کثیری از آموزه‌های معقول وجود دارد، استفاده از پشتوانه قدرت دولتی برای اصلاح یا مجازات کسانی که با آنها اختلاف نظر دارند، امری نامعقول و بسیار بد است.

۴. عمومی بودن و در نظر گرفتن دیگران: که پیش از این از آن یاد شد.

تفاوت معقولیت و شکاکیت

یکی از نقدهایی که به رالز شده، این است که معقولیت او و به‌ویژه توجه او به دشواری‌های حکم، او را به ورطه شکاکیت کشانیده است. اما معقولیت رالز با شکاکیت فاصله دارد. مهم‌ترین ادعای شکاکان این است که اختلاف‌ها و عدم توافق‌های دانشمندان نشان می‌دهد که:

۱. هیچ حقیقتی وجود ندارد.

۲. یا لاقط حقیقت و واقعیت قابل شناخت نیست.

رالز هیچ‌یک از این مدعاها را نمی‌پذیرد. بنابراین نمی‌توان او را شکاک نامید. دشواری‌های حکم رالز تنها توضیح می‌دهد که چرا نمی‌توان انتظار داشت که مردمان معقول درباره تمام موضوعات مشمول حکم به توافق برسند. به عبارت ساده‌تر، چرا دانشمندان صادقی که می‌شناسیم، درباره بسیاری از امور به توافق نمی‌رسند (Mckinnon, 2006: 73-74).

از نظر رالز اینکه به فهم عمومی رجوع شود، به‌هیچ‌وجه به معنای ترویج شکاکیت یا بی‌تفاوتی نسبت به تقاضاهای مکاتب فراگیر نیست. بلکه از اینجا ناشی می‌شود که در یک جامعه متکثر، راهی دیگر برای یافتن درکی از عقل آزاد جمعی وجود ندارد. تلاش رالز بدان سو معطوف است که تا آنجا که ممکن است، عقاید مذهبی را نه نفی و نه اثبات نماید. وی امید دارد از آنجا که هر یک از شهروندان از یکی از مکاتب عام و فراگیر پیروی می‌کند، این امکان وجود داشته باشد که هر یک از آنها با رجوع به عقیده فراگیر خود، بتواند تبیینی سیاسی را به منزله معقول یا حاوی حقیقت شناسایی کند (رالز، ۱۳۸۷: ۱۶-۲۱).

رالز بر این باور است که تبیین سیاسی از عدالت نباید نسبت به حقیقت در حوزه اخلاق بی طرف باشد و نیز مفهوم مدارا در درک درست آن، نسبت به حوزه دین بی تفاوت نیست. در همین راستا تلاش می‌شود با پرهیز از رجوع به مکاتب عام و فراگیر که به منزله دور زدن منازعات مذهبی و فلسفی است، بتوان مبنایی برای اجماع همپوش به دست آورد. از نظر رالز می‌توان بر اساس اصل آزادی عقیده از مکتب آزادی مذهبی حمایت کرد، اما در چارچوب یک نظام عادلانه مبتنی بر قانون اساسی نمی‌توان این ادعا را پذیرفت که حفظ صحنه همگانی به هم‌سویی کامل با چنین مکتبی نیاز دارد. با اعمال اصل مدارا، تلاش انفرادی برای حل و فصل مسائل مذهبی، اخلاقی و فلسفی و توجه به عقایدی که آزادانه از آن دفاع می‌کنند، به خود آنان واگذار شده است (رالز، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۴).

تفاوت تساهل لیبرالی و تساهل مذهبی

برخی میان تساهل مذهبی و لیبرالی شباهت ایجاد کرده‌اند؛ اما این شباهت و یکسانی درست نیست. برخی گونه‌های تساهل مذهبی وجود دارد که در آن هر گروه مذهبی می‌تواند آزادانه جامعه خود را سازمان‌دهی کند و مناسک مذهبی خود را به انجام رسانند. به عنوان مثال در سیستم ملت امپراتوری عثمانی، مسلمانان، مسیحیان و یهودیان پیروان خود را داشتند و از آزادی مذهبی برخوردار بودند. اما این مدل از تساهل مذهبی با تساهل لیبرالی متفاوت است. این تساهل، تساهل گروهی است. یعنی گروه‌های مذهبی از تساهل دولت برخوردار هستند، ولی تساهل فردی وجود ندارد؛ یعنی افرادی که عضو این گروه‌ها هستند، از آزادی برخوردار نیستند. در حالی که تساهل مورد نظر لیبرال‌ها، تساهلی است که بر آزادی فردی مبتنی است (Cohen, 2001: 90).

در بخش سوم و نهمی پژوهش با استفاده از روش ارزیابی انتقادی، پیش‌فرض‌ها و بنیان‌هایی که مفاهیم عقلانی و معقول بر آن استوار است و نیز ارزیابی تجویزهای آموزه‌های نظام فکری رالز و در نهایت میزان کلیت، عینیت و کارآمدی راه‌کار رالز در کتاب «لیبرالیسم سیاسی» به مهمیز نقد کشیده خواهد شد.

ارزیابی نظر رالز

جایگاه نظریه عدالت رالز تا بدان حد رسید که «رابرت نوزیک»، یکی از مهم‌ترین منتقدین او اذعان داشت: «فیلسوفان سیاسی یا باید در محدوده نظریه رالز نظریه‌پردازی کنند، یا باید توضیح دهند چرا چنین نمی‌کنند» (تلیس، ۱۳۸۵: ۲۵). همچنین در راستای ارزیابی نظر رالز باید تفکیک عقلانیت و معقولیت را ستود. تا زمانی که تأکید ما تنها بر عقلانیت باشد، هیچ‌گاه به تساهل نمی‌رسیم؛ زیرا زمانی که نظر خود را عقلانی بدانیم، بی‌تردید نظر دیگران را غیر عقلانی خواهیم دانست و کدام عاقل است که تحمل پذیرش نظرهای غیر عقلانی را داشته باشد. اما زمانی که ما دشواری‌های مربوط به حکم و داوری را بپذیریم، به محدودیت‌های ذهن بشر اعتراف کرده‌ایم. بنابراین این احتمال را می‌پذیریم که ای بسا من در اشتباه باشم و رقیب فکری من بر مسیر صواب باشد. اما قیده‌های رالز برای تساهل، بسیار محدودکننده است و معقولیت را از مسیر و غایت خود دور می‌سازد.

از جمله نقاط مثبت نظر رالز، تلاش او در رسیدن به اجماعی سیاسی و نه سازش موقت و نیز برابر دانستن همه انسان‌ها به مثابه موجودات اخلاقی است. رالز همچنین تکثر فرهنگی را پدیده‌ای تلخ قلمداد نمی‌کند، بلکه آن را خیری تلقی می‌کند که نشانی از تکامل و میراث بشریت است (نجف‌پور و امام‌جمعه‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۲۹).

با وجود این و علی‌رغم محسنات انکارنشده‌ی نظریه عدالت که جان رالز را به مهم‌ترین فیلسوف سیاسی قرن بیستم مبدل ساخته است، انتقادهایی بر نظریه عدالت وارد شده است. از آن جمله آنکه تعریف رالز از معقولیت آنقدر محدود است که حتی لیبرال‌ها را هم در برنمی‌گیرد. سودگرایی چون «میل» را در نظر بگیرد. میل معتقد است که رفتار دولت و خطمشی سیاسی آن تنها زمانی عادلانه است که شادی عمومی را بیشینه سازد. بنابراین اگر دولت بر اساسی غیر از اصل بیشترین شادی سیاست‌گذاری کند، از دید سودانگاران ناعادلانه و غیر مشروع رفتار کرده است. در حالی که بر اساس لیبرالیسم سیاسی رالز، این انتظار که دولت آموزه جامع یک نفر را تأیید کند، نامعقول است. بنابراین از آنجایی که سودانگاری انتظار دارد دولت اصل بیشترین شادی را اعمال کند، نامعقول است (Talissee, 2003: 173).

می‌توان نشان داد که بحث رالز، دیدگاه هابز و نوهابزی‌ها را هم در برنمی‌گیرد و آموزه‌های آنان خارج از معقولیت و اجماع همپوشان رالز قرار می‌گیرد (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۲۱۶). به این ترتیب آشکار است هر آموزه جامعی که مفهوم ویژه عدالت رالز را نداشته باشد، نامعقول است.

همچنین نظریه پردازان اجتماع‌گرا (باهمادگرا)^(۴)، انتقادهایی جدی بر صورت‌بندی نظریه رالز وارد کرده‌اند. «سندل»، لیبرالیسم رالز را لیبرالیسمی وظیفه‌گرا می‌نامد و بر این باور است که هر چند رالز در پی گریز از فردگرایی لیبرالیسم و همچنین پرهیز از نوعی فردگرایی عمیق است، در خلال آن، قضاوت‌های محتوایی درباره هویت فرد صورت می‌گیرد و اهدافی خاص به فرد نسبت داده می‌شود. سندل همچنین معتقد است که زبان فردگرایی اخلاقی رالز و اخلاق مبتنی بر رضایت او، به سختی می‌تواند تبیینی از این مفاهیم و تعلق‌ها به دست دهد. رویکرد لیبرال، فضای محدودی برای مسئولیت‌های یک فرد نسبت به جامعه، خانواده و اجتماع‌هایی که فرد عضو آنهاست باقی می‌گذارد و به همین دلیل رویکرد لیبرال، مطلوب نیست (توسلی رکن‌آبادی و شجاعیان، ۱۳۹۲: ۱۶۰-۱۶۳).

رالز با محور قرار دادن آزادی در نظریه‌اش، نوعی خیر را برخلاف ادعایش برای نظریه عدالت و تجویزاتش برای جوامع چندفرهنگی می‌پذیرد. به دیگر سخن وی با پذیرش اصل آزادی، دین و سنت‌ها را از عرصه عمومی خارج می‌کند (نجف‌پور و امام‌جمعه‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۳۰).

یکی از مهم‌ترین شرط‌های معقولیت رالزی، رد نکردن ضروریات جامعه دموکراتیک است. این مفهوم تقریباً تمامی فرهنگ‌های غیر لیبرالی را حذف می‌کند. دو شرط اساسی هر نظام دموکراتیک، برابری و آزادی شهروندان آن جامعه است. اما در فرهنگ‌های دینی مانند اسلام و یهودیت، این برابری بین معتقدان به آن دین و غیر آنها وجود ندارد، هر چند اعضای یک جامعه و حتی یک خانواده باشند. اساساً تعالیم مذهبی بر پایه استعلای باورمندان آن مکتب بر غیر باورمندان که به کفار مشهورند، استوار است. همچنین بسیاری از آزادی‌های فردی از افراد سلب می‌شود.

یکی از چالش‌برانگیزترین آنها را می‌توان ارتداد دانست. بر اساس این اصل، حق تجدیدنظر و بازگشت از دین برای متدینان وجود ندارد. مسلماً هنجارهای لیبرالی و

به‌ویژه تساهل نمی‌تواند این حکم را گردن نهد. به این ترتیب هر دو ارزش یک جامعه دموکرات لیبرال - برابری و آزادی - به معنای دقیق آن وجود ندارد. هم برابری مورد نقض است و هم آزادی ارزشمند نیست و هر دو با قیدهای جدی روبه‌رو شده‌اند.

توجه به همین دو اصل ضروری دموکراسی است که پاسخ پرسش‌های نخستین این نوشتار را نیز معلوم می‌سازد. هیچ‌کدام از مثال‌های گفته‌شده مشمول تساهل رالزی نمی‌شود؛ چون در هر کدام از آنها یا آزادی و یا برابری نقض شده است. بنابراین تساهل رالزی را تساهلی با دایره شمول مضیق می‌بینیم که علی‌رغم عنوان و شروع طوفانی‌اش، نتیجه اندک و نحیفی به دنبال دارد. مثال‌های گفته‌شده این ضعف را دارد که ذهن را ناخواسته به دفاع از نظر رالز می‌کشاند. کدام انسان آزاداندیشی است که از ازدواج اجباری زنان شادمان شود و یا حاضر به پذیرش قتل نوزادان دختر شود؟ اما بد نیست مثال‌های ساده‌تری را طرح کنیم.

زنان مسلمان موظفند که بر اساس اصل حجاب، خود را از چشم نامحرمان بیوشانند. آیا این حکم را که به یکی از موارد چالشی در ترکیه، فرانسه، تاجیکستان و... تبدیل شده، نمی‌توانیم واجد هیچ حدی از معقولیت بدانیم؟ آیا مخالفت اسلام با روابط آزاد دختر و پسر تنها یک محدودیت است، بدون آنکه اثرات مفید اجتماعی و روانی بر آن مترتب باشد؟ آیا هم‌اکنون در غرب، روان‌شناسان و جامعه‌شناسانی نیستند که بر ضرورت تفکیک‌سازی فضاهای آموزشی تأکید کنند؟

این نوشتار در مقام دفاع یا رد حجاب، تفکیک جنسیتی و مانند آن نیست؛ بلکه درصدد نشان دادن این مهم است که این موارد به استناد تاریخ فرهنگ و تمدنی بشری، در حیطه امور معقول قرار می‌گیرد، هر چند غیر لیبرال می‌نماید. این سؤال مطرح است که چرا رالز نمی‌پذیرد که هنجارهای غیر لیبرالی - آن‌هم از نوع لیبرالیسم سیاسی - هم می‌توانند واجد حدی از معقولیت باشند؟

به پرسش نخستین مقاله بازمی‌گردیم. در پی راه‌کار و ملاکی بودیم که بتوان به کمک آن، تساهل و چندفرهنگ‌گرایی را با حفظ حقوق فرد جمع کنیم. فرض اولیه مقاله بر آن استوار بود که نظریه عدالت جان رالز و تفکیک عقلانیت و معقولیت می‌تواند راه‌گشا باشد. ولی اکنون آشکار شد که تعریف رالزی معقولیت، آنقدر محدود است که

تنها لیبرالیسم سیاسی خود وی را در برمی‌گیرد و حتی لیبرال‌هایی چون میل و هابز را به اندرون راه نمی‌دهد، چه رسد به دیگر مکتب‌ها و فرهنگ‌ها. البته تفکیک معقول و عقلانی، تفکیک مهمی است و می‌تواند همچنان مبنای کاوش‌های نظری بیشتر باشد. ما نیاز داریم معقولیت را به نحوی تعریف کنیم که از حقوق اساسی فرد دفاع کند و گروه یا جامعه او را از نقض حقوقش بازدارد؛ اما از سوی دیگر، تنوع قومی و فرهنگی را حفظ کرده و از کاملاً لیبرالی شدن آنها ممانعت کند. شاید بتوان ادعا کرد تفکیک معقولیت و عقلانیت همچنان مهم‌ترین ابزار برای آشتی دادن فرهنگ‌ها و فراهم ساختن بستری برای تساهل در عین تنوع است؛ اما نه به شکل قرائت رالزی آن.

البته مبحث معقولیت با یک چالش جدی دیگر هم مواجه است و آن بحث حقانیت ادیان است. بحث رالز و تفکیک عقلانی و معقول او، حقانیت ادیان را نادیده می‌انگارد. واقعیتی که چنین بحثی نادیده می‌انگارد این است که وقتی شخصی به دینی معتقد است، تا آنجا که به حقانیت مربوط می‌شود، به برتری آن دین بر سایر ادیان اعتقاد دارد. چه در غیر این صورت، وجه رجحانی برای پذیرش آن دین نداشت (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۲۰۰).

برای حل این معضل می‌توان به این نکته مهم توجه کرد که اعتقاد به حقانیت یک دین الزاماً به آن معنا نیست که پیروان آن دین هیچ حقانیتی در دیگر ادیان نبینند. آنها می‌توانند در دیگر ادیان، درجه‌ای از حقیقت را ببینند، هر چند دین خود را در کشف و انقیاد حقیقت، توانا تر بدانند. پذیرش اینکه دیگر ادیان نیز واجد بخشی از حقیقت هستند می‌تواند کارکردی مانند معقولیت داشته باشد و بنیانی برای تساهل در جوامع چنددینی به حساب آید.

نتیجه‌گیری

ایده‌آسی مقاله با این پرسش آغاز شد که چگونه می‌توان چندفرهنگ‌گرایی را پاس داشت و تساهل و تسامح را در جامعه حاکم کرد و در عین حال از حقوق فردی انسان‌ها در برابر گروه‌های قومی و فرهنگی دفاع کرد. چارچوب آغازین رالز در کتاب «لیبرالیسم سیاسی»، راه‌کاری برای این امر در نظر گرفته شد و به‌ویژه بر تفکیک عقلانیت و معقولیت تأکید شد. علی‌رغم تمامی انتقادهای وارد بر نظریه‌ی سیاسی جان

رالز، تفکیک عقلانی و معقول را باید یکی از شاهکارهای فلسفه سیاسی معاصر و از خوش‌ساخت‌ترین ملودی‌های سمفونی اندیشه سیاسی به حساب آورد. همچنین تأکید رالز بر اجماع همپوش و نه صرفاً مصالحه موقت، جایگاه ویژه‌ای را برای معقولیت فراهم می‌آورد؛ زیرا این انسان‌های معقول هستند که به تفاوت‌ها احترام می‌گذارند و حتی در صورتی که آموزه جامعشان، دست بالا را در جامعه پیدا کند، از تحمیل آن به دیگری اجتناب می‌کنند. رالز در نظریه‌اش به هیچ‌وجه در پی ترویج نوعی شکاکیت در عرصه اخلاق نیست، بلکه از این واقعیت ناشی می‌شود که در یک جامعه متکثر، راهی دیگر برای یافتن درکی از عقل آزاد جمعی وجود ندارد. در همین راستاست که او تکثر فرهنگی را پدیده‌ای تلخ قلمداد نمی‌کند، بلکه آن را خیری تلقی می‌کند که نشانی از تکامل و میراث بشریت است.

اما رالز علی‌رغم پذیرش حق بر خیر، با محور قرار دادن آزادی، آن را به‌عنوان خیری عام و فراگیر برای همه جوامع می‌پذیرد. پژوهش پیش رو با عنایت به رهیافت نظری اتخاذ شده و با استفاده از رهیافت هرمنوتیک مسئله چندفرهنگ‌گرایی و زمینه‌های شکل‌گیری آن، نظریه عدالت رالز را به عنوان کلیتی که عقلانیت و معقولیت به عنوان اجزای آن درون آن تکوین یافته، بررسی نمود. سپس درباره دو مفهوم عقلانی و معقول با استفاده از روش تحلیل مفهومی در اندیشه رالز - که در مسئله تنوع فرهنگی در راستای این پژوهش، جایگاه ویژه‌ای دارد - به تفصیل بحث شد و جایگاهشان در نظریه رالز برجسته گردید.

همچنین پس از بررسی تعاریف رالز، بر اساس روش ارزیابی انتقادی دیدیم که تعریف او از معقولیت به شدت مضیق و محدودکننده است و هر چند اساس تفکیک عقلانیت و معقولیت می‌تواند مبنای خوبی برای تساهل در جوامع چندفرهنگی باشد، تعریف رالز به شدت مخل این هدف است.

مقاله با طرح این پرسش برای مطالعات بعدی پایان می‌یابد که ملاک معقولیت چه باید باشد تا بتواند هم از حقوق افراد دفاع کند و هم چندفرهنگ‌گرایی را پاس بدارد؟ بدیهی است که این تعریف از معقولیت نباید لیبرال باشد، تا به مشکل رالز دچار نشویم.

پی‌نوشت

۱. از آنجایی که منابع این مقاله از طریق جست‌وجوی اینترنتی در پایگاه پروکوست^۱ به دست آمده و به صورت پروتجای اینترنتی بوده، بنابراین شماره صفحات آن تقریبی است و ممکن است دقیقاً با صفحات چاپی منطبق نباشد.
۲. رالز، امر معقول را با اصل انگیزه اخلاقی اسکاتلون^۲ پیوند می‌دهد. بر اساس این اصل، درون ما تمایلی بنیادین وجود دارد که رفتارهای خود را با دیگران بر اساس مبنایی که آنها نتوانند رد کنند، توجیه کنیم.
۳. به نظر می‌رسد این بیان جان رالز با نظرهای فقهای مسلمان که هرگونه انکار و رد ضروریات اسلام را بر نمی‌تابند، تفاوت ماهوی ندارد.
۴. برای ترجمه واژه «Communitarians»، برخی از مترجمان مانند خشایار دیهیمی، واژه «باهمادگرایی» را توصیه می‌کنند و بر این باورند که واژگان جامعه و جماعت و اجتماع در فارسی، معانی خاص خود را دارند و نوعی پیش‌فرض را به مخاطب القا می‌کنند (همپتن، ۱۳۸۰: ۱۱-۱۰). در سوی دیگر، برخی واژه «باهماد» را دارای ابهام و کمتر متداول می‌دانند و ترجیح می‌دهند از واژه مأنوس‌تر «جامعه‌گرایی» استفاده کنند (واعظی، ۱۳۹۳: ۳۸۳). به هر روی نویسندگان ترجیح داده‌اند از هر دو واژه در متن استفاده کنند.

1. proquest
2. T.M. Scanlon

منابع

- آرمان مهر، محمدرضا و محمود توسلی (۱۳۸۹) «تحلیل فلسفی روش‌شناسی جان رالز در استخراج معیار عدالت اقتصادی»، روش‌شناسی علوم انسانی، سال ۱۶، شماره ۲۲، صص ۳۵-۶۰.
- اسپرینگز، توماس (۱۳۹۲) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ هفتم، تهران، آگه.
- اسلامی، شهلا (۱۳۸۶) «جان رالز: از سنت قرارداد اجتماعی تا دو اصل عدالت»، پژوهش فلسفی، شماره دوازدهم، صص ۱۱-۳۲.
- افضلی، جمعه‌خان (۱۳۸۶) «تأملی در روش‌شناسی فلسفه سیاسی رالز»، معرفت فلسفی، سال چهارم، شماره سوم، صص ۳۷-۷۲.
- اکرمی، موسی (۱۳۸۶) «رالز: از دو اصل عدالت تا برداشتی سیاسی از عدالت»، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۲۱، صص ۱۴-۱۸.
- باردن، لورنس (۱۳۷۵) تحلیل محتوا، ترجمه محمد یمنی و ملیحه آشتیانی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- تقی‌لو، فرامرز (۱۳۸۶) «تنوع قومی، سیاست چندفرهنگی و الگوی شهروندی (بررسی موردی: ایران معاصر)»، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱، صص ۹-۳۱.
- تلیس، بی‌رابت (۱۳۸۵) فلسفه رالز، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- توانا، محمدعلی (۱۳۸۹) «نظریه عدالت سیاسی جان رالز: راه‌حلی برای معمای دوجبه‌ای آزادی و برابری»، دوفصلنامه علمی پژوهشی سیاست نظری، شماره ۸، صص ۹۹-۱۲۶.
- توسلی رکن‌آبادی، مجید و محمد شجاعیان (۱۳۹۲) «نظریه عدالت سندل و چندفرهنگ‌گرایی»، مطالعات فرهنگ-ارتباطات، شماره ۲۲، صص ۱۵۷-۱۸۰.
- حسینی بهشتی، علیرضا (۱۳۸۳) جستارهایی در شناخت اندیشه سیاسی معاصر غرب، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- (۱۳۸۰) بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی، تهران، بقعه.
- (۱۳۷۹) «تعدد فرهنگی و سیاست: صورت مسئله»، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۶، صص ۵۷-۷۲.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۱) روش‌شناسی علوم سیاسی، چاپ سوم، قم، دانشگاه مفید.
- رالز، جان (۱۳۹۰) نظریه عدالت، ترجمه سید محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- (۱۳۸۷) «مقالات ویژه: لیبرالیسم سیاسی»، فصلنامه فرهنگی اجتماعی گفت‌وگو، شماره ۵۲، صص ۷-۳۸.

طاهری، محمد (۱۳۹۲) «عدالت و انصاف در اندیشه رالز»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، سال نهم، شماره ۲۲، صص ۱۶۹-۱۹۲.

غرایق زندی، داوود (۱۳۸۱) «نظریه عدالت جان رالز: نظریه‌ای جهان‌شمول یا لیبرالی»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۸۵ و ۱۸۶، صص ۷۰-۷۹.

محمودی، سید علی (۱۳۸۶) فلسفه سیاسی کانت: اندیشه سیاسی در گستره فلسفه نظری و فلسفه اخلاق، چاپ دوم، تهران، نگاه معاصر.

----- (۱۳۷۶) عدالت و آزادی: گفتارهایی در باب فلسفه عدالت، تهران، اندیشه معاصر.

معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۲) روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست (اثبات‌گرایی و فرااثبات‌گرایی)، چاپ چهارم، تهران، دانشگاه تهران.

منوچهری، عباس و دیگران (۱۳۹۳) رهیافت و روش در علوم سیاسی، چاپ ششم، تهران، سمت.

نجف‌پور، سارا و سید جواد امام‌جمعه‌زاده (۱۳۹۲) «بررسی تطبیقی کاربردی شدن نظریه‌های تنوع فرهنگی (لیبرالیسم، پسا لیبرالیسم، نسبی‌گرایی و باهمادگرایی)»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش سیاست نظری، دوره جدید شماره ۱۳، صص ۱۱۳-۱۳۷.

واعظی، احمد (۱۳۹۳) نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، چاپ دوم، قم، مؤسسه پژوهشی امام خمینی^(۵).

همپتن، جین (۱۳۸۰) فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.

- Bufacchi. Vittorio (2005) "Motivating Justice", Contemporary Political Theory. Avenel: Feb. Vol.4, Iss. 1.
- Cohen-Almagor. Raphael, (2001) " Liberalism and the limits of multiculturalism", Journal of Canadian Studies. Vol. 36, Iss. 1.
- Mckinnon, Catrina (2006) Toleration, A Critical Introduction, routledge.
- Rawls, John (1996) Political Liberalism, New York, Columbia University Press
- Talisse. B. Robert (2003) "Rawls on pluralism and stability" Critical Review. Astoria: Winter. Vol. 15, Iss. 1/2.
- Taylor. S.Robert (2003), " Rawls's defense of the priority of liberty", Philosophy and Public Affairs. Princeton: Summer Vol.31, Iss. 3.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۶: ۲۰۱-۲۲۸
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۲۵
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

قدرت و امر مشترک:

تقدم قدرت بر حق در فلسفه سیاسی اسپینوزا

رضا نجف‌زاده*

چکیده

در منظومه نظری اسپینوزایی، بر پایه نظریه طبیعت، گونه‌ای نظریه حق و قانون نیز تدوین می‌شود که مبنایی برای عقل‌باوری و انسان‌باوری خاص این فلسفه سیاسی جمهوری خواهانه تمهید می‌کند. این فلسفه حق و قانون بر متافیزیک قدرت تکیه دارد و ناظر به «انبوه خلق» و «امر مشترک» است. این فلسفه حق و قانون، یکی از وجوه منحصر به فرد فلسفه عملی او است. نظریه حق «اسپینوزا» که در رساله سیاسی او به روشنی تقریر شده، چنین است: هر چه قدرت افزایش یابد، حق هم افزایش می‌یابد و از آنجا که اجتماع یا امر مشترک موجب قدرت بیشتر است، موجب حق بیشتر هم است. این وجه منحصر به فرد فلسفه عملی اسپینوزا البته از جهاتی بر برخی جنبه‌های نظریه‌های قدیم حق و قانون تکیه دارد. به عبارتی نظریه حق و قانون اسپینوزایی، یکی از پیوندگاه‌های اسپینوزا با سنت‌های قدیمی است. نظریه اسپینوزایی حق و قانون بر «قدرت» تکیه دارد و ناظر به «انبوه خلق» و «امر مشترک» است.

واژه‌های کلیدی: حق، میل، طبیعت، قانون طبیعی و الهیات سیاسی رحمت.

مقدمه

«از منظر تاریخ عقاید و افکار، معمولاً فکر حقوق طبیعی را در مقابل فکر قراردادباوری و تاریخ‌باوری تعریف کرده‌اند. مدافعان فلسفه حقوق طبیعی برآنند که حیات سیاسی لاجرم با گونه‌ای از مسئله حقوق طبیعی روبه‌رو است و آگاهی از این امر با تکوین علم و علم سیاسی مقارن است. از این منظر حقوق طبیعی، قرین حیات سیاسی و جامعه مدنی است و همه اینها قائم بر آگاهی فلسفی است. تا زمانی که مفهوم طبیعت شکل نگرفته است، مفهوم حقوق طبیعی نیز لاجرم غایب است. کشف طبیعت کاری فلسفی و نتیجه فکر فلسفی است. جایی که فلسفه وجود ندارد، به حقوق طبیعی نیز نمی‌توان اندیشید. از این منظر، کشف «طبیعت» بر اندیشه حقوق طبیعی تقدم دارد و دو آفریننده دستگاه دانایی کلاسیک در این کشف سهیم بوده‌اند: یکی فیلومیتوس یا دوستدار اسطوره و دیگری فیلسوفوس یا دوستدار حکمت.

کار هر دو اساساً جست‌وجوی چیزهای نخست یا choses premieres است؛ دوستدار اسطوره در باب خدایان سخن می‌گوید و دوستدار حکمت در باب طبیعت. پس فلسفه در مقابل اسطوره زمانی به وجود آمد که انسان طبیعت را کشف کرد و تاریخ فلسفه چیزی نیست جز تاریخ کوشش‌های پیوسته انسان برای دستیابی به تمامی نتایج کشف طبیعت. معنای این کشف بنیادین را تنها با رجوع به مفهوم معادل آن در پیشاتاریخ فلسفه می‌توان درک کرد. «خوی» و «روش» معادل مفهومی طبیعت در پیشاتاریخ فلسفه است که مفهوم کنستیتوسیون به طور معادل می‌توانست به همان معنا در طب و سیاست به کار رود. در طب به معنی مزاج و بُنیه و در سیاست به معنی قانون اساسی. هر چیز یا مقوله‌ای، خوی و روشی خاص دارد و نوعی خوی و روش در کار است که به‌منزله «خوی اعلا»، مجموع شیوه‌های زیست جمعی انسان در زندگی این‌جهانی را تشکیل می‌دهد. خوی اعلا، راه راست و درست است و قدمت آن ضامن درستی‌اش است. با کشف طبیعت، مفاهیم خوی و روش، اعتبار سراسری خود را از دست می‌دهد و به ناحیه‌ای از نواحی طبیعت بدل می‌شود. در جامعه مدنی که مولود کشف طبیعت و

فکر فلسفی است، مفهوم آغازین خوی و آداب به دو مقوله طبع یا طبیعت و قرارداد تجزیه می‌شود و اینچنین فوزیس (طبیعت یا گیتی) و نوموس (قانون یا ناموس) نیز از هم متمایز می‌شوند» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۰۱-۱۰۳).

پیدایش مدینه یا جامعه مدنی و پیدایش فلسفه، تأثیری عمیق بر نحوه نگاه انسان به سیاست نهاد. فلسفه از سنت نیاکان دست کشید تا به امری کهن‌تر از سنت نیاکان دست یابد. طبیعت بر سنت و آیین‌های نیاکانی تقدم یافت. «سیسرو» گفته بود که طبیعت نه تنها مواد و مصالح، بلکه الگوی تمامی هنرها و فنون را به دست می‌دهد. طبیعت است که بزرگ‌ترین و زیباترین چیزها را می‌سازد، نه صنایع و فنون. فلسفه با ویران‌سازی پایه‌های سنت نیاکانی، طبیعت را بالاترین مرجع قدرت می‌سازد (Ciceron, De Legibus, II, 13 & 40; Ciceron, De Finibus, IV, 72 & V, 17؛ به نقل از: اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۱۲؛ همچنین ر.ک: Cicero, 1993; 1999; 2006). این مرجع قدرت، موجب اعتبار جهان شناخت است و عقل به منزله مفسری بردبار در میدان منافع مشترک، با ایدئولوژی به منزله جزم جمعی هدایت‌شده سازگاری ندارد.

فلسفه سیاسی «باروخ بندیکت دو اسپینوزا»، فیلسوف هلندی سده هفدهم میلادی و برجسته‌ترین متفکر روشنگری رادیکال، بر پایه این میراث رومی، بر چنین فلسفه طبیعتی استوار است و طبیعت جزء اساسی متافیزیک جمهوری خواهی وی است (ر.ک: Israel, 2001; 2010). این فلسفه طبیعت در میدان سیاست در کنار «هابز» و «لاک»، یکی از نظام‌مندترین دستگاه‌های حقوق طبیعی مدرن را صورت‌بندی کرده است. الگوی حقوق طبیعی اسپینوزایی چنان‌که در اخلاق، رساله سیاسی و رساله الهیاتی - سیاسی دیده می‌شود، از لحاظ خاستگاه و نیز دلالت‌ها و دقایقش با نظریه حقوق طبیعی هابز و لاک تمایز عمده‌ای دارد (ر.ک: اسپینوزا، ۱۳۷۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۳؛ Garret, 1934; Wolfson, 1934; Rosen, 1987; Deleuze, 1968; 1981; 1990; 2001).

باروخ اسپینوزا در ۲۴ نوامبر ۱۶۳۲ در محله یهودیان آمستردام به دنیا آمد. میخائیل، پدر اسپینوزا همچون جدش، بازرگانی متمول بود و نسبشان به یهودیان پرتغال بازمی‌گشت. همچون دیگر کودکان خانواده‌های یهودی، تعلیم و تربیت ابتدایی‌اش تنها در چارچوب عرف‌های عبرانی بود. زبان عبری در این آموزش، جنبه

ایدئولوژیک نیز داشت؛ چون کودکان ابتدا باید زبان عبری می‌آموختند، تا بتوانند اسفار موسی، کتب پادشاهان و انبیا را بخوانند و برای فهم تلمود آماده شوند. پس از مرگ پدر در ۱۶۵۴، اسپینوزا یکی دو سالی تجارتخانه وی را اداره می‌کرد. اسپینوزا قصد داشت ربّی یا خاخام شود. در عین حال که با کابالا آشنا شد، آثار فیلسوفان اسکولاستیک را نیز مطالعه می‌کرد. از سوی جامعه یهودیان طرد شد و حتی یکی از مؤمنان راست‌کیش و عامی این دیانت تلاش کرد اسپینوزا را بکشد. وی پیش از تکفیر شدن با محافل مسیحی معاشرت داشت. از جامعه یهودیان که طرد شد، آمستردام را ترک کرد. ابتدا به لیدن رفت و سپس در لاهه مستقر شد. در لاهه، عدسی می‌تراشید و درآمد اندکی داشت. اسپینوزا در ۲۱ فوریه ۱۶۷۷ بر اثر مرض سل در لاهه درگذشت.

در مجموعه آثار پس از مرگ منتشرشده اسپینوزا، به همراه اخلاق، این متون نیز دیده می‌شود: رساله سیاسی، رساله در اصلاح فاهمه، مجموعه نامه‌ها و گرامر زبان عبری. مهم‌ترین رساله متافیزیک و اخلاق اسپینوزا که منبعی برای فلسفه سیاسی او هم است، اخلاق نام دارد. عنوان کامل کتاب، «اخلاق مبرهن‌شده به روش هندسی» یا «Ethica ordine geometrico demonstrata» است. این رساله را عموماً شرحی جامع از دستگاه فلسفی اسپینوزا می‌دانند که برای نخستین بار در سال ۱۶۷۴ منتشر شده و اعتراض سخت اصحاب شریعت رسمی را برانگیخت. اثر اصلی دیگر اسپینوزا که در دوره حیات وی نخستین بار در سال ۱۶۷۰ به زبان لاتین آن هم با تنگنای بسیار منتشر شد، رساله الهیاتی - سیاسی «Tractatus Theologico-Politicus» است (Spinoza, 1846). بخش عمده حیات فکری اسپینوزا در روزگار محنت سپری شد.

در منظومه نظری اسپینوزایی، بر پایه نظریه طبیعت، گونه‌ای نظریه حق و قانون نیز تدوین می‌شود که مبنایی برای عقل‌باوری و انسان‌باوری خاص این فلسفه سیاسی جمهوری خواهانه تمهید می‌کند. این فلسفه حق و قانون بر متافیزیک قدرت تکیه دارد و ناظر به «انبوه خلق» و «امر مشترک» است. این فلسفه حق و قانون، یکی از وجوه منحصربه‌فرد فلسفه عملی او است. نظریه حق اسپینوزا که در رساله سیاسی و رساله الهیاتی - سیاسی او به روشنی تقریر شده، چنین است: هرچه قدرت افزایش یابد، حق

هم افزایش می‌یابد و از آنجا که اجتماع یا امر مشترک موجد قدرت بیشتر است، موجد حق بیشتر هم است.

این وجه منحصر به فرد فلسفه عملی اسپینوزا، البته از جهاتی بر برخی جنبه‌های نظریه‌های قدیم حق و قانون تکیه دارد. به عبارتی نظریه حق و قانون اسپینوزایی، یکی از پیوندگاه‌های اسپینوزا با سنت‌های قدمایی است. اسپینوزا هر چند همچون ماکیاوولی، هابز، دکارت و لاک در پاره‌های عمده‌ای از سنت‌های کلاسیک و قرون میانه گسست ایجاد کرده است، همچنان در میدان جاذبه سنت‌های قدمایی باقی می‌ماند. نظریه اسپینوزایی حق و قانون، چندین آبشخور کلاسیک دارد: حوزه‌های فلسفه رواقی، سنت آبابی نخستین کلیسا به ویژه پولس رسول و قدیس توماس آکویناس. اما نظریه اسپینوزایی حق و قانون، تقریری از آموزه‌های آنها نیست، بلکه چنان که اشاره شد بر «قدرت» تکیه دارد و ناظر به «انبوه خلق» و «امر مشترک» است.

قدرت انسان و قدرت خدا / طبیعت

در فلسفه سیاسی و حقوقی اسپینوزا، قدرت انسان همان قدرت خدا و طبیعت است و حق همان قدرت است. وجود اشیا و دوام وجود اشیا طبیعی وابسته به یک قدرت است. قدرت لازم برای وجود و عمل اشیا، همان قدرت ابدی خداوند یا *Dei aeternam potentiam* است. قدرت غیر ابدی یا قدرت مخلوق نه قادر به حفظ خویش است و نه قادر به حفظ اشیا دیگر. قدرت مخلوق نیازمند قدرتی غیر مخلوق است. فهم حق طبیعی یا *De jure naturali* بر این واقعیت استوار است که «قدرت اشیا طبیعی همان قدرت خداست که به لطف آن وجود دارند و عمل می‌کنند». از سوی دیگر «حق خدا همان قدرت مطلقاً آزاد خداست». بنابراین «هر شیء طبیعی به اندازه‌ای که قدرت وجود و عمل دارد، حق طبیعی هم دارد. چون قدرت هر شیء طبیعی یا قدرت طبیعی^۱ چیزی نیست جز همان قدرت خدا که مطلقاً آزاد است، وجود و عمل شیء قائم بر آن است» (Tractatus Politicus, Caput II-II,III; and Spinoza, 2002: 683).

1. naturalium potentiam

قواعد طبیعت

مقصود اسپینوزا از حق طبیعی، «قوانین یا قواعد طبیعت» است که وجود اشیا مطابق آن تعیین می‌یابد. به عبارتی حق طبیعی، همان قدرت طبیعی است. بنابراین حق طبیعی طبیعت به طور کلی و حق طبیعی اشیا و افراد، با قدرت آنها تلازم دارد. عمل انسان‌ها بر پایه قوانین طبیعت خودشان، مطابق است با حق حاکمه طبیعی^۱. هر اندازه که قدرت افزایش یابد، حق طبیعی یا حقوق انسان بر طبیعت نیز افزایش می‌یابد (Tractatus Politicus, Caput IV; and Spinoza, 2002: 683)^(۱).

میل و عقل

طبق رساله سیاسی، اگر طبیعت بشری چنان ساخته شده بود که انسان‌ها تنها بر پایه تجویز عقل زندگی می‌کردند و فقط مطابق عقل عمل می‌کردند، حق طبیعی تا جایی که به انسان تعلق دارد، منحصراً با قدرت عقل تعیین می‌یافت. اما بیش از عقل، این «میل کور» است که انسان‌ها را هدایت می‌کند. بنابراین قدرت یا حق طبیعی‌شان را نباید بر پایه عقل تعریف کرد، بلکه باید با خواهش‌هایی تعریف کرد که وادار به عملشان می‌کند و باعث می‌شود برای حفظ خودشان بکوشند. درباره آن میل‌هایی که ناشی از عقل نیستند، انسان‌ها بیشتر منفعل‌اند تا فعال. اما از لحاظ «قدرت عام» یا «حق طبیعی»، بین میل‌های ناشی از عقل و میل‌های ناشی از علل غیر عقلانی، تفاوتی وجود ندارد. میل‌های ناشی از عقل و میل‌های غیر عقلانی هر دو آثار طبیعت‌اند و بیانگر نیروی طبیعی لازم برای کوشش انسان برای حفظ خودش هستند. مقصود همان کُناتوس یا رانه صیانت نفس است که ذات واقعی انسان است و منبع عمل و عاطفه بشری است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: فصل سوم: ۱۵۲، قضیه ۷ و بخش پنجم تبصره قضیه ۴: ۲۹۶).

انسان چه عاقل باشد چه بی‌عقل، جزیی از طبیعت است و هر چیزی که آدمی را وادار به عمل می‌کند، ناشی از قدرت طبیعت است. این قدرت از طریق طبیعت افراد مختلف تجلی می‌یابد. انسان خواه تحت هدایت عقل عمل کند و خواه تحت هدایت

1. sovereign right of Nature

میل، لاجرم مطابق قوانین و مقررات طبیعت یا حق طبیعی عمل کرده است (Tractatus Politicus, Caput II-V; and Spinoza, 2002: 683-4).

امر مشترک، جمعیت و قدرت

قدرت جمعیت، بیشتر از قدرت انسان منفرد است. اجتماع انسان‌ها موجب افزایش قدرت آنان می‌شود و افزایش قدرت متعاقباً موجب افزایش حق آنان خواهد شد. هرچه تعداد کسانی که به هم می‌پیوندند بیشتر باشد، قدرت و حق بیشتری نیز خواهند داشت (Tractatus Politicus, Caput II-XIII; and Spinoza, 2002: 686).

حق طبیعی‌ای که بر قدرت فرد استوار باشد، حقی خیالین و وهمی است و خیال و وهم قدرتی نمی‌زاید. به علاوه ترس مُخلِّ حق و مُخلِّ قدرت است. هرچه انسان بیشتر بترسد، حق و قدرت کمتری خواهد داشت. همکاری و اجتماع و نه عزلت و تنهایی، عنصر قوام‌بخش زندگی است. بدون همکاری و تعاطی متقابل، زندگی شکل نخواهد گرفت و نفس پرورش نخواهد یافت. از این‌رو امر مشترک، شکل برتر تجلی حق و قدرت است. امر مشترک حاصل اتصال بدن‌هاست. هرچه شمار انسان‌هایی که به بدن اجتماع می‌پیوندند بیشتر باشد، حق بیشتری تولید خواهد شد و بدن‌های متصل و مشترک، در مقایسه با بدن‌های منفرد و منعزل، قدرت بیشتری خواهند داشت. «حیوان اجتماعی»^۱، حیوانی است ذی‌حق و قدرت، ویژگی اساسی این حیوان ذی‌حق است (Tractatus Politicus, Caput II-XV; and Spinoza, 2002: 687).

مسئله اصلی در تفسیر این فقرات رساله سیاسی، زمانی مطرح می‌شود که اسپینوزا از تمکین فرد از جمع سخن می‌گوید و از انحلال فرد تحت هدایت «یک ذهن واحد» دفاع می‌کند. از دید وی، وقتی انسان‌ها از حقوق خود به طور مشترک برخوردارند و «همه» تحت هدایت ذهنی واحد^۲ هستند، یقیناً هر فرد به میزانی که با کمک دیگران و به صورت جمعی به قدرت دست یافته باشد، به طور منفرد به مراتب قدرت کمتری خواهد داشت. فرد هیچ حقی بر طبیعت نخواهد داشت، مگر حقی را که از رهگذر حق

1. animal sociale
2. una veluti mente

مشترک به او داده شده است. فرد مجبور است هر فرمانی را که «اجماع عمومی» صادر می‌کند، گردن بنهد؛ در غیر این صورت وی به درستی می‌تواند وادار به تمکین شود. (Tractatus Politicus, Caput II-XVI; and Spinoza, 2002: 687).

این حق که با قدرت انبوه خلق^۱ تعیین شده است، عموماً imperium یا حاکمیت خوانده شده است و مطلقاً در اختیار کسی است که مسئول امور دولت است؛ یعنی کسی که قوانین را وضع، تفسیر و لغو می‌کند، شهرها را محصور و مأمون می‌سازد، درباره جنگ و صلح تصمیم می‌گیرد و غیره. اما اگر این مسئولیت متعلق باشد به شورایی مرکب از عموم انبوه خلق، ایمپریوم democratia یا «دموکراسی» خوانده می‌شود؛ اگر شورا متشکل از تعداد محدودی از افراد باشد، ایمپریوم را آریستوکراتیا می‌خوانند؛ و اگر تدبیر امور دولت و در نتیجه حاکمیت در دستان یک تن باشد، آن را مونارشی می‌خوانند (Tractatus Politicus, Caput II-XVII; and Spinoza, 2002: 687).

دولت و گناه

نکته دیگر در فلسفه حق اسپینوزا این است که در وضع طبیعی، گناهی وجود ندارد و هر کس خطایی کند، کارش متوجه خودش است و به کسی مربوط نیست. چنان‌که در اخلاق نیز گفته شده، گناه^۲ عملی است خلاف قانون و قانون طبیعت، فعلی را منع نمی‌کند، مگر اینکه انجامش در توان کسی نباشد. اگر انسان‌ها ملزم بودند که طبق خواست طبیعت تحت هدایت عقل باشند، همه ضرورتاً تحت هدایت عقل قرار می‌گرفتند؛ چون فرامین طبیعت همان فرامین خداست و خدا با همان آزادی‌ای که در وجودش نهفته است و آزادانه وجود دارد، این فرامین را هم از سر آزادی وضع کرده است. این چنین فرامین از ضرورت طبیعت الهی ناشی می‌شود و ابدی و نقض‌ناپذیرند. اما انسان‌ها عمدتاً تحت هدایت اپتیتوس یا میلِ سواى عقل قرار دارند. اما در این صورت نیز از نظم طبیعت تخطی نمی‌کنند، بلکه ضرورتاً از این نظم طبیعت پیروی می‌کنند. به همان اندازه که انسان بیمار لازم است بدنی سالم داشته باشد، انسان نادان یا

1. multitudinis potentiadefinitur

2. peccatum

ضعیف‌النفس نیز ملزم است برای زندگی عاقلانه از قانون طبیعت پیروی کند. (Tractatus Politicus, Caput II-XVIII; and Spinoza, 2002: 688).

بنابراین گناه تنها در imperio یا دولت قابل تصور است؛ یعنی در جایی که خوب و بد را قانون مشترک کل دولت تعیین می‌کند و هیچ‌کس حق ندارد کاری خلاف عقیده و اجماع مشترک^۱ انجام دهد. گناه، فعلی است خلاف قانون؛ فعلی است که قانون منعی کرده است. اما اطاعت^۲ عبارت است از اراده دائمی^۳ برای انجام فعل خیر منطبق با قانون و فعل منطبق با عقیده عمومی^۴ (Tractatus Politicus, Caput II-XIX; and Spinoza, 2002: 687).

فلسفه حقوق/ قانون طبیعی اسپینوزا بر دیالکتیک گناه - اطاعت، میل - عقل، نفس - بدن و آزادی - بندگی بنا شده است. این دوگانه‌ها لازمه طبیعی ساخته شدن اجتماع‌اند. «گناه» اساساً حاکی از mentis impotentia یا ضعف نفس است و فعلی است که با احکام عقل سلیم^۵ مغایرت دارد و «اطاعت» عبارت است از اراده پایدار برای کنترل اپتیتوس یا میل مطابق تجویزات عقل^۶. بر این مبنا اسپینوزا در فقره بسیار کلیدی فلسفه عملی خود، میل را در هم‌زیستی با عقل و بندگی را در تلازم با آزادی تعریف می‌کند، اما در امتداد فلسفه عملی طراحی شده در بخش چهارم و پنجم اخلاق، البته حیات عقلانی را موجد آزادی می‌داند.

در فقره ۲۰ فصل دوم رساله سیاسی خود می‌گوید: «کاملاً با این موافقم که آزادی انسان متضمن حاکمیت آزادانه میل باشد و در عین حال بندگی انسان در قبال حاکمیت عقل باشد»^۷. اما چنان‌که در طلوع فصل چهارم اخلاق نیز گفته بود، هرچه انسان بیشتر تحت هدایت عقل باشد، آزادی‌اش نیز بیشتر می‌شود. بنابراین نمی‌توان حیات عقلانی را «اطاعت» پنداشت و «گناه» را چیزی پنداشت که در واقع ضعف نفس

1. ex communi decreto, vel consensu agit

2. obsequium

3. constans voluntas

4. communi decreto

5. sanae rationis dictamen

6. rationis praescripto

7. si humana libertas in appetitûs licentiâ, et servitus in rationis imperio consisteret.

است، نه جواز نفس برای کارکردن علیه خودش که او را بنده می‌سازد، نه آزاد (Tractatus Politicus, Caput II-XX; and Spinoza, 2002: 683).

بندگی انسان ناشی از ناتوانی در مهار عواطف و میل است و نیروهای «بخت» یا «وضعیت اتفاقی»، نیروهای شرّند که موجب نقصان انسان‌اند. غلبه بر بخت یا فورتونا که در پیشگفتار بخش چهارم اخلاق تصویر شده، راهی است برای وصول به «کمالِ نفس» و مقصود اسپینوزا از کمال، همان «واقعیت» است. کمال و نقص همچون خیر و شر در نسبت با واقعیت/ موقعیت تعریف می‌شوند. از دید اسپینوزا، «کسی که تصمیم گرفته است فعلی را انجام دهد و آن را به پایان برده است، فعلش کامل است». کمال فعل منوط به «تصور نمونه‌ای» همان فعل است.

تصور نمونه‌ای خیر و شرّ

در پیشگفتار بخش چهارم اخلاق نسخه لاتینی، اسپینوزا از دو مفهوم مرتبط سود جسته است که کمتر مورد توجه مفسران واقع شده است: یکی *exemplari* و دیگری *concepto exemplari*. می‌توان این دو را «نمونه» و «تصور نمونه‌ای» ترجمه کرد. *concepto exemplari* در واقع تصور ما از نمونه فعلی است که در نظر داریم. هر فعلی قائم بر طرحی صورت می‌گیرد که از پیش در ذهن فاعل ترسیم شده است. به میزانی که فعل انجام شده با فعل طراحی شده در ذهن مطابقت داشته باشد، فعل ممکن است کامل یا ناقص تلقی شود. نقص یا کمال فعل قائم است بر تصویر ذهنی فعل. این تلقی از فعل کاملاً اقتضایی و اعتباری است و خیر و شر را اموری اعتباری و چشم‌اندازی می‌داند. چنان‌که در ادامه پیشگفتار بخش چهارم اخلاق آمده است، مفاهیم خیر و شرّ ذاتاً به امور مثبت یا منفی دلالت ندارند. خیر و شرّ تنها حالات فکرنند. خیر و شر مفاهیمی هستند که بر اثر مقایسه اشیا با یکدیگر «ساخته می‌شوند» و ممکن است چیزی در آن واحد هم خوب باشد و هم بد و بالعکس. این تلقی ساخت‌باورانه از فعل اخلاقی، البته خود نوعی تصور نمونه‌ای دوسطحی را پیش‌فرض قرار می‌دهد که همان الفاظ فلسفه اخلاق سنتی را برای نامیدن حالات و اشیا به کار می‌گیرد. چون از به کار بردن این

مفاهیم گریزی نیست. سطح نخست تصور نمونه‌ای «طبیعت انسانی» است و سطح دوم تصور نمونه‌ای «خیر و شر» است. اسپینوزا از انسان اخلاقی تصویری دارد که بر «نمونه طبیعت انسانی» استوار است. بر اساس این نمونه، تلقی وی از خیر و شر معنا می‌یابد. تصور اسپینوزا از خیر، هر چیزی است که به واسطه آن می‌توان به نمونه طبیعت انسانی که مد نظر قرار داده‌ایم، نزدیک شویم. شر نیز عبارت است از تمام چیزهایی که مانع وصول به فعل خیر بر اساس نمونه خیر است. بر این پایه، انسان‌ها با توجه به درجه نزدیکی یا دوری از آن نمونه‌ها، کامل‌تر یا ناقص‌تر می‌شوند.

اسپینوزا احتیاط می‌کند تا به حوزه مقوله‌های ذات‌باورانه نغلطد. «کمال بیشتر» یا «کمال کمتر» به معنی تبدیل شدن از ذاتی به ذاتی دیگر یا از صورتی به صورت دیگر نیست. بلکه مقصود این است که قدرت عمل فاعل از این حیث که از طبیعتش برمی‌آید، افزایش یا کاهش می‌یابد. هر چیزی چه از کمال بیشتری برخوردار باشد و چه از کمال کمتر، همواره قادر خواهد بود به وجود خود با همان نیرویی که آن را آغاز کرده است ادامه دهد. (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۲۱۶-۲۲۰).

نکته‌ای که در نقد این دریافت چشم‌انداز باورانه از خیر و شر می‌توان مطرح کرد، سطوح متعدد تفسیر «تصور» است؛ هم سطوح متعدد تفسیر تصور نمونه طبیعت انسانی و هم سطوح متعدد تفسیر تصور نمونه‌ای خیر و شر. این دستگاه درهم‌پیچیده تفسیری طبیعت انسان و خیر و شر، از چندین چشم‌انداز تودرتو تشکیل شده است: تفسیر خود فاعل از تصور طبیعت نمونه انسانی؛ تفسیر خود فاعل از تصور خیر و شر نمونه؛ تفسیر خود فاعل از انطباق فعل خود با تصویری که از خیر و شر نمونه دارد؛ تفسیر خود فاعل از انطباق فعل خود با تصور طبیعت نمونه انسانی؛ تفاسیر بی‌شمار دیگران متکثر از تصور طبیعت نمونه انسانی؛ تفاسیر بی‌شمار دیگران از تصور فاعل از خیر و شر نمونه؛ تفاسیر بی‌شمار دیگران از تصور فاعل از انطباق فعل خود با تصور خیر و شر نمونه و... این زنجیره هرمنوتیکی تا منطقی‌ترین حد ممکن سطوح تفاسیر می‌تواند ادامه یابد. اسپینوزا به سادگی از این زنجیره هرمنوتیکی درمی‌گذرد.

قدرت و ایمان: مبانی الهیات سیاسی اسپینوزا

در نظریه قانون طبیعی اسپینوزا، عقل راهنمای فعل پرهیزکارانه و خلق نیک و لطیف است و تنها میدان امکان راهنمایی خرد imperio یا «دولت» است. عمل multitudo یا انبوه خلق تحت هدایت عقل و قوام دولت مستلزم وجود نفس یا روحی واحد است و این ممکن نیست مگر با قوانینی که تحت هدایت عقل تمهید شده است. بر این اساس است که لفظ «گناه» می‌تواند به اعمال خلاف عقل و قوانین دولت اطلاق شود. پرهیزکاری^۱ و گناه در فلسفه سیاسی اسپینوزا در معنای دینی به کار نمی‌روند، بلکه در میدان فلسفه عملی تعریف می‌شوند. پرهیزکاری یعنی پیروی از قانون دولتی که از انبوه خلق تشکیل شده است. چنان‌که ساموئل شرلی در تفسیر این اصطلاح می‌گوید، در متون کلاسیک سیسرو و ویرژیل، pietas اغلب معادل «میهن‌دوستی» بود و در قاموس اسپینوزا، بالاترین مرتبه وظیفه مدنی تلقی شده است. انسان، توانایی انجام گناه را دارد، اما گناه انسان، کاری است ضد خودش (ر.ک: Tractatus Politicus, Caput II-XXI; and Spinoza, 2002: 688-9).

دولت یا imperio در مقابل وضع طبیعی تعریف می‌شود. در وضع طبیعی، تصور مفاهیم اخلاقی ناممکن است. همان‌طور که گناه و اطاعت تنها در یک دولت قابل تصور است، عدالت و بی‌عدالتی^۲ نیز تنها در وضعیت دولتی یا میدان حضور دولت قابل تصور است. بر این مبنا، در طبیعت چیزی وجود ندارد که به‌راستی بگوییم به یک انسان تعلق دارد و نه به انسانی دیگر. همه‌چیز به «همگان» تعلق دارد^۳؛ همگانی که قدرت دارند؛ همگانی که قدرت تملک چیزها را دارند. در دولت که قوانین مشترک^۴ تعیین می‌کند چه چیزی به چه کسی تعلق دارد، کسی عادل^۵ است که اراده پایداری دارد تا چیزی را که به خودش تعلق دارد، به همگان بدهد و وقتی مال انسان دیگری را تصاحب کند، از عدالت ساقط می‌شود (ر.ک: Tractatus Politicus, Caput II-XXI; and Spinoza, 2002: 689).

1. pietas
2. justitia et injustitia
3. omnia omnium
4. communi jure
5. justus

در این نظریه قانون طبیعی، هرچه انسان خدا را بیشتر دوست داشته باشد و عبادتش خالصانه‌تر باشد، آزادتر خواهد بود و بیشتر مطیع خودش خواهد بود. فقره ۲۲ بخش دوم رساله سیاسی، فشرده چیزی است که چه بسا می‌توانیم آن را «مبانی الهیات سیاسی اسپینوزایی» بنامیم. این الهیات سیاسی البته در تمایز با فلسفه سیاسی‌ای تعریف می‌شود که براهینش، عقلانی محض است. در این فقره، اسپینوزا چنین می‌گوید:

«اگر هم فرمان طبیعت را در نظر نگیریم (چون به آن واقف نیستیم)، بلکه فقط الزامات عقل را تا جایی که به دین^۱ مربوط است در نظر بگیریم، ... می‌توانیم بگوییم کسی که خدا را از صمیم قلب دوست دارد، مطیع خداست و کسی که تابع میل کور است، گناهگار است (و واقفیم که این الزامات عقلی را خدا، گویی که در درون ما با ما سخن می‌گوید، به ما الهام کرده است یا که البته زمانی در قالب شرایع بر پیامبران وحی شده است). و در عین حال همواره باید به یاد داشته باشیم که تابع امر خداوندیم، همچون سفالی در دستان کوزه‌گر که از گلی واحد، ظرفی عزیز و ظرفی ذلیل می‌سازد».

این فقره از منظر تاریخ اندیشه سیاسی، دلالت مهم دیگری هم دارد. اسپینوزا در اینجا مستقیماً از پولس رسول مدد می‌گیرد و آیه‌ای از نامه او را نقل می‌کند. پولس در «نامه به مسیحیان روم» می‌گوید:

«پس مرا می‌گویی دیگر چه ملامت می‌کند؟ زیرا کیست که با اراده او مقاومت نموده باشد؟ نی بلکه تو کیستی از انسان که با خدا معارضه می‌کنی؟ آیا مصنوع به صانع می‌گوید که مرا چنین ساختی؟ یا کوزه‌گر اختیار بر گل ندارد که از یک خمیره ظرفی عزیز و ظرفی ذلیل بسازد؟»

(نامه پولس به مسیحیان روم، بی‌تا، ۹: ۱۹-۲۱).

این فقرات «نامه به مسیحیان روم» از جمله فقراتی است که در مقایسه با پاره‌ای دیگر از همین نامه پولس، دو ویژگی متفاوت دارد و همین ویژگی‌ها برای اسپینوزای از

قوم یهود گسیخته، حاوی بشارت‌های انسانی است. ویژگی نخست این است که برای ایمان دینی، مرجعیت قومی قائل نیست، بلکه شریعت مسیح را آشکارا گسستی در شریعت انبیای بنی‌اسرائیل می‌داند. مؤمنان این دیانت دیگر از تبار قوم بنی‌اسرائیل نیستند، بلکه امتی جهانی‌اند و «همه نجات خواهند یافت». ویژگی دوم تفاوت زبان پولس است که بشارت او را از احکام متشرعانه جدا می‌سازد. پولس، «ایمان» را در مقابل «شریعت» می‌نهد و این بار نه از منظر یک واضع احکام شریعت عیسوی، بلکه از موضع یک دعوتگر نجات، خیل بی‌شمار انبوه خلقی را بشارت می‌دهد که همه به اعتبار قلب خود می‌توانند مؤمن باشند. الهیات سیاسی پولس، عدالت شریعت بنیاد را ناکارآمد می‌داند و عدالتی را راهنما و مؤثر می‌داند که از ایمان ناشی می‌شود. عدالت قائم بر ایمان انبوه خلق، «بخشش» را لازمه تدبیر جمعیت می‌داند. همین تلقی از عدالت بر پایه ایمان است که با قانون جمهوری اسپینوزا هم‌نوایی دارد:

«امت‌هایی که در پی عدالت نرفتند، عدالت را حاصل نمودند، یعنی عدالتی که از ایمان است. لکن اسرائیل که در پی شریعت عدالت می‌رفتند، به شریعت عدالت نرسیدند. از چه سبب؟ از این جهت که نه از راه ایمان بلکه از راه اعمال شریعت آن را طلبیدند، زیرا که به سنگ مصادم لغزش خوردند» (پولس، بی‌تا، ۹: ۳۰-۳۲).

پولس رسولی است که از «ایمان من و ایمان شما» سخن می‌گوید و ارتباط رسول با انبوه خلق را ارتباطی بین «ایمان تا ایمان» می‌داند. به رومیان می‌گوید که اشتیاق دارم همدیگر را ببینیم تا «تسلی یابیم از ایمان یکدیگر، ایمان من و ایمان شما». در این رسالت، پولس که نماینده شریعت نو است و در مقام شارع احکام عملی بیانی هژمونیک و اقتداری نیز به کار می‌بندد، خودش را مدیون «یونانیان و بربریان و حکما و جُهلا» می‌داند:

«که از انجیل مسیح عار ندارم چون که قوت خداست، برای نجات هر کس که ایمان آورد، اول یهود و پس یونانی، که در آن عدالت خدا مکشوف می‌شود، از ایمان تا ایمان، چنان که مکتوب است که عادل به ایمان زیست خواهد نمود» (همان، ۱: ۱۱-۱۷).

این الهیات سیاسی رحمت، بر آموزه «ایمان تا ایمان» استوار است و در کانون این آموزه، نوعی نظریه «امت» نهفته است. همین نظریه امت است که الهیات سیاسی پولس را در گسست از «فقه سیاسی بنی اسرائیل»، جلوه‌ای غیر خشونت‌آمیز می‌بخشد. در این نظریه امت، «دیگری» از ایمانی برخوردار است که می‌توان به آن تقریب جست و از آن مُلتدّ شد. مقصود دعوت، نزدیک شدن به دیگری است، نه مقهور ساختن او. در الهیات سیاسی پولس، امت شبکه مؤمنانی است که «دولت جلال خاص خود» را دارند و ظروف رحمت نه فقط یهود، بلکه همه یونان و روم و دانایان و نادانان را «از قبل برای جلال مستعد نموده» است:

«چنان که در هوش گفته شده است: آنانی را که قوم من نبودند، قوم خود خواهیم خواند و او را که دوست نداشت، محبوبه خود. و جایی که به ایشان گفته شد که شما قوم من نیستید، در آنجا پسران خدای حی خوانده خواهند شد. و اشعیا نیز در حق اسرائیل ندا می‌کند که هر چند عدد بنی اسرائیل مانند ریگ دریا باشد، لکن بقیه نجات خواهند یافت. زیرا خداوند کلام خود را تمام و منقطع ساخته، بر زمین به عمل خواهد آورد» (پولس، بی تا، ۹: ۲۳-۲۸).

آموزه «ایمان من و ایمان دیگری»، راهی است برای اندراج نظریه قانون طبیعی اسپینوزا در منظومه فراتمدنی الهیات رحمت که ابن عربی در سنت اسلامی نماینده اصلی آن است.

به همین سان مبنای نظریه قانون طبیعی پس از فلسفه‌های رواقی را در فلسفه دینی و الهیات ایمانی - شرعی آباء کلیسا به‌ویژه آموزه‌های پولس قدیس می‌توان جست. پولس در «نامه به مسیحیان روم»، قانون یا شریعت را امر طبیعی می‌داند که فراتر از دیانت‌ها و مسلک‌های ایمانی، در حوزه حکمت عملی، احکام واحدی را بر تمامی انسان‌ها جاری می‌سازد. در نظریه قانون طبیعی پولس، رسول «نفس» یا «ضمیر» اهمیت بالایی دارد. ضمیر محل حضور و کشف قانون طبیعی است:

«۱۱. زیرا نزد خدا طرفداری نیست. ۱۲. زیرا آنانی که بدون شریعت گناه کنند، بی‌شریعت نیز هلاک شوند و آنانی که با شریعت گناه کنند، از شریعت بر ایشان حکم خواهد شد. ۱۳. از آن جهت که شنوندگان شریعت در حضور خدا عادل نیستند بلکه کنندگان شریعت عادل شمرده خواهند شد. ۱۴. زیرا هرگاه امت‌هایی که شریعت ندارند، کارهای شریعت را به طبیعت به‌جا آرند، اینان هر چند شریعت ندارند، برای خود شریعت هستند، ۱۵. چون که از ایشان ظاهر می‌شود که عمل شریعت بر دل ایشان مکتوب است و ضمیر ایشان نیز گواهی می‌دهد و افکار ایشان با یکدیگر یا مذمت می‌کنند یا عذر می‌آورند، ۱۶. در روزی که خدا رازهای مردم را داوری خواهد نمود، به وساطت عیسی مسیح برحسب بشارت من» (نامه پولس به مسیحیان روم، بی‌تا، ۲: ۱۱-۱۶).

اندراج قانون طبیعی در ضمیر انسان به منزله یک موجودیت زیستی - اجتماعی و نه ایمانی، قلب انسان را به شریعت و قانون مدینه پیوند می‌دهد. این تقریر قانون طبیعی، نتایج جدی‌ای برای الهیات سیاسی مسیحی به وجود خواهد آورد.

قلب پولس و عقل توماس

اسپینوزا در ادامهٔ فقرة ۲۲ بخش دوم رسالهٔ سیاسی، روی‌گردانی و نافرمانی از قانون جمهوری یا شریعت الهی را که در نفوس ما یا پیامبران نگاشته شده است، عملاً ممکن می‌داند، اما نافرمانی از قانون الهی نگاشته‌شده در طبیعت کلی^۱ را ممکن نمی‌داند. این قانون طبیعی قانونی است نگاشته‌شده در قلب (ر.ک: Tractatus Politicus, Caput II-XXII; and Spinoza, 2002: 689).

اسپینوزا در نظریهٔ قانون طبیعی، قلب را به عقل می‌رساند؛ قلب پولس و عقل توماس؛ یکی رسول و دیگری متأله. برجسته‌ترین نظریهٔ عقلانی قانون طبیعی در قرون میانه از آن قدیس «توماس آکویناس» است. توماس در Summa theologiae IaIIae 90 پیش از تشریح غایت قانون و اقسام آن، ابتدا چهار گزاره^۲ را طرح می‌کند و در ذیل آنها طی فقرات مختلف به ذکر اعتراضات و پاسخ‌ها می‌پردازد. این گزاره‌ها مبنای فلسفه

1. aeternum Dei decretum, quod in universâ naturâ inscriptum est

2. articulus

حقوق توماسی‌اند:

۱. قانون چیزی است متعلق به عقل؛
۲. قانون همواره ناظر به خیر مشترک یا صلاح عمومی است؛
۳. عقل هر کس به نحوی قادر به وضع قانون است؛
۴. شمولیت لازمه قانون است.

مطابق گزاره اول، قاعده و میزان اعمال انسانی، عقل است که اصل راهنمای اعمال است. مطابق گزاره دوم، توماس به معترضان پاسخ می‌دهد که خود عقل باید با چیزی هدایت شود که اصل نخست همه کارهایش است و قانون در جهت همین اصل راهنما است که اساساً باید هدایت شود. نخستین اصل در امور مادی که موضوع حکمت عملی است، غایت نهایی است و غایت نهایی زندگی بشری، سعادت یا خوشبختی است. قانون باید تمهیدگر سعادت باشد. در توضیح گزاره سوم، توماس می‌گوید قانون به معنی دقیق کلمه اولاً و بالذات ناظر به تحقق خیر مشترک است و رسیدن به خیر مشترک جز با کمک کل اجتماع میسر نیست. وضع قانون، کار کل اجتماع است و به شخص عمومی‌ای تعلق دارد که دغدغه کل اجتماع را دارد. مطابق گزاره چهارم، قانون وضع می‌شود تا به کار آید و اجرا شود (Aquinas, 2002: 76-83).

پس از این جدل با معترضان در باب مبانی، توماس در بخش بعدی به تقسیم‌بندی «اقسام مختلف قانون» می‌پردازد. مشهورترین جنبه نوشتارهای سیاسی توماس، همین سنخ‌شناسی قانون است. وی قوانین را به چهار سنخ تقسیم می‌کند: قانون ابدی، قانون طبیعی، قانون بشری و قانون الهی. البته در فقره‌ای نیز از «قانون گناه» یاد می‌کند. توماس برای قانون طبیعی، ویژگی فلسفی خاصی قائل می‌شود که تا پیش از وی نه در سنت مسیحی و نه در سنت پاگانسیم رومی سابقه نداشته است. به باور توماس، قانون «قاعده و میزان» عقل است. قانون، نوعی الگوی عقلانی است؛ چیزی نظیر *concepto exemplari* اسپینوزا. هرگونه رابطه بین فرادست و فرودست متضمن نوعی تصویر در ذهن فرادست از موجودیت فرودست و چیزی که فرودست باید انجام دهد است. برای نمونه، صنعتگر پیش از اینکه چیزی بسازد، ایده یا الگوی آن چیز را در ذهن دارد. در رابطه بین حاکم و اتباع نیز ایده‌ای که حاکم از بایسته‌های رفتار اتباع در ذهن دارد،

چیزی است که قانون خوانده می‌شود. قاعده و میزان است که بر افعالشان حاکم است و وقتی چنان‌که باید عمل کنند، گویی می‌زی که نجار در ذهنش تصور می‌کرده، در عمل ساخته شده است. از آنجا که خدا حاکم مطلق همه امور است، الگوی عقلانی‌ای که او از حکومت عالم در ذهنش دارد، «قانون» است در جامع‌ترین و کلی‌ترین معنای کلمه. توماس، این الگوی عقلانی در ذهن خدا را «قانون ابدی» یا *lex aeterna* می‌خواند که تمامی اشیای عالم تابع آنند. قانون ابدی چیزی نیست جز الگوی عقلانی حکمت الهی که تمامی اعمال و حالات را جهت می‌بخشد (Aquinas, 2002: xxxii).

از آنجا که انسان جزئی از نظم عالم است، باید که قسمی از قانون ابدی وجود داشته باشد تا اختصاصاً رفتار او را شامل شود. این همان *lex naturalis* یا قانون طبیعی یا قانون طبیعت است. به معنی عام کلمه، تمامی حیوانات از قانون طبیعی برخوردارند. تمامی مخلوقات مُدرک، تمایلی خاص دارند به حفظ و بازتولید خودشان. اما قانون طبیعی‌ای که انسان تابعش است، با غریزه صرف بقا و زایش فرق دارد. قانون طبیعی انسان‌ها تجویزی است و ناظر به انجام اعمال خوب و اجتناب از عمل بد. قانون طبیعی حکم می‌کند که با دیگران در صلح زندگی کنیم، دست‌کم تا حدودی و تا جایی که طبیعتاً مخلوق کسی هستیم که تجویزاتش عقلاً بداهت دارد. لازم نیست این قوانین یا تجویزات عقلی را یاد بگیریم یا برایمان وضع شوند. درباره تمامی ابنای بشر از کافرکیش گرفته تا مؤمن، این قوانین طبیعی تنها بر عقل تکیه دارد. ما مخلوقات حسب طبیعت است که درست را از نادرست تمییز می‌دهیم و می‌توانیم الگوی عمل درست را از طبیعت عقلانی عالم بخوانیم.

سخن دیگر قانون از دید توماس، قانون انسانی یا *lex humana* است. از آنجا که گناه، قانون طبیعی را از قلب‌های ما زوده است، به قانون انسانی نیازمندیم تا با ترس و اجبار نیروی ویران‌گری‌مان را مهار کند. قانون طبیعی برای ما واضح است، اما شروط و قیود آن چنان کلی‌اند که نمی‌توان راهنمای عملی از آن به دست آورد. می‌دانیم که باید به خوبی بگرویم و از بدی بپرهیزیم، اما نمی‌دانیم که در چه شرایطی، عملی خوب و عملی دیگر بد است. میزانی برای تشخیص درستکار از بدکار نداریم و نمی‌دانیم چه مجازاتی را برای چه کسی باید در نظر گرفت و چگونه. این شکاف بین آگاهی ما از اصول عام قانون

طبیعی و نیاز ما به قواعد جزئی رفتار، ضرورت ایجاد قانون انسانی را به وجود می‌آورد. قوانین انسانی استنتاج خاصی‌اند که از طریق استنباط عملی بر پایه قانون طبیعی وضع می‌شود. برخی از قوانین انسانی چنان به اصول کلی طبیعت نزدیک‌اند که تمامی افراد درباره آنها اتفاق نظر دارند. در حقوق روم، این قوانین را *ius gentium* می‌خواندند. قوانین انسانی از جمله قوانین مدنی اجتماع سیاسی خاص، ویژگی قانون بودن خود را از این واقعیت می‌گیرند که انعکاسی از اصول کلی قانون طبیعی‌اند. قانون انسانی تابع مقتضیات زمان و مکان است و زمان و مکان در تغییر یا تبدیل آن نقش دارد. اما اصول کلی قانون طبیعی، تغییرناپذیر است. به علاوه در فکر توماس، تنها آن قانون انسانی‌ای لازم‌الاتباع است که مبتنی بر قانون طبیعی باشد. سنجۀ تشخیص عدول قانون انسانی از قانون طبیعی از دید توماس، «خسونت» و «سرکوب» است. خسونت و سرکوب یعنی الزام اتباع به التزام ناعادلانه به امر حاکم و ناتوانی در تأمین صلاح عمومی. عدول از قانون طبیعی بیانگر شکل‌گیری تیرانی است.

اما شکل چهارم قانون در نوشتارهای توماس آکویناس عبارت است از قانون الهی یا *lex divina* که همان «وحی» یا «شریعت» است. برخلاف قانون انسانی، قانون الهی طی فرایند استنباط عقلانی از اصول عام قانون طبیعت استنتاج نشده است و بر عقل نیز مبتنا ندارد. قانون الهی، بخشی از قانون ابدی است، اما قانون وحی است که از رهگذر آموزه‌های نص و کلیسا به دست ما رسیده است. قانون الهی، قلمروی مجزا و مستقل است. قانون انسانی نباید با آن مغایر باشد، اما لزوماً هم نباید از آن گرفته شده باشد. قانون انسانی تنها ناظر به برقراری عدالت در امور مربوط به زندگی عمومی یا اجتماعی است. نجات ابدی مستلزم این است که در اعمال و تمایلات خصوصی‌مان فضیلت‌مند باشیم. قانون الهی، آن جنبه‌هایی از رفتار ما را تنظیم می‌کند که کسی قادر به دیدنش نیست. قانون الهی، ما را به عنوان گناه‌کار عقاب می‌کند، نه به عنوان مجرم، و احکام آن ناظر به تکالیف دینی است نه مدنی (*Summa theologiae IaIIae 91: articulus 1-5, in*) (Aquinas, 2002: 76-93).

زمینه‌های رواقی

اما در میان سنت‌های قدیم غرب، یکی دیگر از برجسته‌ترین نظریه‌های قانون طبیعی که بر متافیزیک طبیعت استوار است و اسپینوزا بیشترین همراهی را با آن دارد، نظریه رواقی طبیعت و قانون طبیعی است. شناخت متافیزیک و فلسفه سیاسی حوزه‌های رواقی از منظر تاریخ اندیشه به علت از دست رفتن بسیاری از متون متفکران اصلی این حوزه‌ها، با دشواری تفسیری مواجه است. این دشواری درباره حوزه‌های رواقی میانه و حوزه رواقی متأخر یا دوره امپراتوری روم کمتر مصداق دارد، اما برای مطالعه حوزه رواقی قدیم با کاستی منابع تاریخی مواجهیم. چنان‌که «امیل بریه» می‌گوید که علم مستقیم به تعالیم زنون و خروسیپوس مقدور نیست^(۲). با وجود پراکندگی منابع شناخت حوزه‌های قدیم و متوسط رواقی، از آثار به جای مانده پیداست که رواقیون، منظومه دقیقی فراهم آورده بودند که از طبیعیات، مابعدالطبیعه، الهیات، منطق، علم‌النفس، اخلاق و حکمت عملی تشکیل شده است. از لحاظ مابعدالطبیعه و الهیات، آنان به طور کلی نگرشی درون‌بودی یا حلولی داشته‌اند، هر چند تعالی‌باوری یا صدورباوری نیز در خلال آثارشان دیده می‌شود (بریه، ۱۳۷۴: ۴۰-۴۱ و ۵۱-۸۷).

نکته دیگر درباره فلسفه رواقی از منظر تاریخ عقاید و افکار، تردید بنیادینی است که برخی از مفسران بزرگ تاریخ فلسفه سیاسی در یکپارچگی مفاهیم و دستگاه نظری متفکران موسوم به رواقی ایجاد کرده‌اند. برای نمونه، لئو اشتراوس اولاً نظریه حقوق طبیعی رواقی را تقریری از نگاه افلاطون به حقوق طبیعی می‌داند. ثانیاً فیلسوفی چون سیسرو را اصلاً رواقی نمی‌داند (ر.ک: اشتراوس، ۱۳۷۳).

جمع‌بندی آرای متعدد متفکران حوزه‌های متعدد رواقی از لحاظ منطقی خالی از اشکال نخواهد بود و ترسیم تصویری یکپارچه از این منظومه چندگانه چه بسا با تقلیل‌گرایی همراه است. اما محققان تلاش کرده‌اند به نقاط اشتراک برسند. در هستی‌شناسی رواقیان، جهان از دو جزء کلی فراهم آمده است: خدای فعال و ماده منفعل. طبیعت، موجودی زنده و دارای نفس عاقله است که در سراسر اجزایش حضور دارد. نفس عاقله همان عقل یا خداست که اراده فائقه جهان است. خدا اداره‌کننده جهان است که گاهی با وجود آتش و طبیعت و گاهی با قضا و قدر متعین می‌شود. خدا

مسئول حفظ نظم جهان است و همواره خود را در این نظم متجلی می‌سازد. علت غایی هستی، زیستن سازگار با این جهان اندام‌وار است.

هستی‌شناسی رواقی دغدغه تدبیر جهان دارد؛ تدبیر جهان یعنی تدبیر امور انسان و به همین اعتبار می‌توان فلسفه رواقی را انسان‌محور یا انسان‌گرایانه دانست. عقل ربّانی جهان را خلق کرده و آن را اداره می‌کند، با این هدف که انسان به خیر و نیکی برسد. انسان باید با طبیعت کلی جهان چنان هماهنگ زندگی کند که به سعادت برسد. چون طبیعت انسان بخشی از طبیعت جهان است، انسان برای رسیدن به توان زندگی هماهنگ با طبیعت باید ذات خویش را به منزله جزیی از طبیعت جهان بشناسد. در قاموس متفکران رواقی‌ای چون «دیوگنس لائرتی»، طبیعت انسان بخشی از کلیت جهان است و زندگی مطلوب، زندگی سازگار با طبیعت انسان و طبیعت کلی هستی است. این سازگاری با طبیعت انسان و جهان، یعنی همنوایی با «قانون مشترک» تمامی اشیا. «قانون مشترک»، عقل سلیمی است که بر همه اشیا و امور غالب است. عقل سلیم این خداوند زئوس فرمانروای جهان است (ر.ک. بریه، ۱۳۷۴؛ Cooper, 2012; Inwood, 2003; Long, 2002; Rist, 1969; Sambursky, 1959; Sharples, 1996; Sellars, 2006; Sandbach, 1994).

بنابراین زندگی مطابق طبیعت یعنی زندگی مطابق احکام عقل. عقل موجد و مبنای «قانون طبیعی» است که قانون برتر جهان است. این این‌همانی عقل با طبیعت و این‌همانی حکم عقل با قانون طبیعی، مبنای استواری می‌شود برای فلسفه عملی اسپینوزا. این فلسفه عملی از سویه‌های ارسطویی فکر رواقی فاصله گرفته است. سویه دیگر پیوند اسپینوزا با رواقیان در این فقره از حکمت عملی آنان نهفته است که انسان را مکلف به «اطاعت» از عقل یا قانون طبیعی می‌داند. پیروی از عواطف مانع اطاعت از عقل است و رذیلت تلقی می‌شود. عواطف ترس، اندوه یا آلم، آرزو و لذت مانع اجرای احکام عقل‌اند. اما اسپینوزا این سویه حکمت عملی و علم‌النفس رواقی را بدون انتقاد نمی‌گذارد و برخلاف رواقیان می‌گوید: «ما بر عواطف سلطه مطلق نداریم». رواقیان معتقد بودند که عواطف مطلقاً تابع اراده ما هستند و ما بر آنها سلطه مطلق داریم. اما به باور اسپینوزا، «تجربه» عقیده آنان را ابطال می‌کند، زیرا برای چیرگی بر عواطف، «تمرین و

سعی بسیار لازم است» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۲۹۱). این تمرین و سعی بسیار، اسپینوزا را لاجرم به همزیستی میل و عقل می‌رساند و این نتیجه استراتژیک را برای فلسفه سیاسی او حاصل می‌آورد که آزادی انسان متضمن حاکمیت آزادانه میل است و بندگی انسان، جوازش را از حاکمیت عقل می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

از منظر فلسفه سیاسی، برجسته‌ترین مسئله در خوانش متافیزیک درون‌بودی اسپینوزا، نحوه ورود آن به حوزه عمومی یا چیزی است که در زبان قدما، «کیویتاس» یا به تعبیر دیگر «رس‌پوبلیکا» گفته می‌شد. وحدت‌باوری کثرت‌گرایانه و درون‌بودی دستگاه متافیزیکی اسپینوزا، به دستگاه اندیشه سیاسی وی، دلالت‌های جمهوری‌خواهانه بخشیده است. این جمهوری‌خواهی از رهگذر اندراج مفاهیم دوستی، عشق، ارتباط، شادی و پذیرش دیگری در کانون فلسفه سیاسی و عمل اجتماعی، اندیشه و عمل را با اخلاق توأم می‌سازد. این دریافت نئورومی اسپینوزا از امر سیاسی، جمهوری‌خواهی وی را از دریافت‌های نئورومی‌های سنت انگلیسی جمهوری‌خواهی متمایز می‌سازد. شاید به همین دلیل است که اصحاب مکتب کمبریج در روزگار ما چندان به برجسته کردن جایگاه اسپینوزا در ساخته شدن مدرنیته سیاسی تمایل ندارند. نظریه اسپینوزایی امر سیاسی چندان دولت‌باورانه نیست که اصحاب مکتب کمبریج در تاریخ‌نگاری مدرنیته برای وی سهمی درخور قائل شوند.

جمهوری‌خواهی اسپینوزا ناظر به شکل حکمرانی سازگار با عناصری چون آزادی تفلسف، ارزش دوستی، نفی خشونت، خواست شادی و لذت، خواست عشق و خواست خیر، بر بنیاد نقد الهیات خرافه در پرتو هدایت عقل است. در این جمهوری‌خواهی، امنیت دولت با آزادی تفلسف ملازمه دارد. اسپینوزا در امتداد سنت جمهوری‌خواهی فلورانس به امر سیاسی می‌اندیشد و زبان او با زبان اقتداری متون هابز و فیلمر در تقابل است. فلسفه سیاسی اسپینوزایی گونه‌ای رئالیسم سیاسی اخلاق‌بنیاد است.

اختیار یا آزادی در عرصه سیاسی عبارت است از تجلی هوشمندانه قدرت انسان. اما

قدرت انسان برحسب برداشتی مشترک یا کلی از قدرت تبیین شده است؛ برداشتی مشترک درباره تمام اشیای موجود که گناتوس خوانده می‌شود. برداشت مشترک یا کلی از قدرت، روش مطالعه‌ای را امکان‌پذیر می‌کند که درباره تمام اشیا مشترک است. ترکیب فهم قدرت و روش مطالعه به نوبه خود متافیزیک شبه‌علمی‌ای را تولید می‌کند که درصدد تبیین قواعد بنیادین واقعیت است؛ قواعدی که درباره تمام ابعاد واقعیت، خواه انسانی و خواه ابدی، مشترک است. سیطره قدرت، خود والاترین قدرت، به شیوه‌ای واحد در هر دو قلمرو انسانی و غیرانسانی پیش می‌رود. این حاصل چیزی است که آن را «رئالیسم سیاسی اخلاق‌بنیاد» می‌خوانیم.

این رئالیسم سیاسی اخلاق‌بنیاد، از متافیزیک طبیعت‌باورانه خاص اسپینوزا تبعیت می‌کند. این متافیزیک طبیعت‌باورانه در امتداد برخی از سنت‌های دینی و فلسفی روم قدیم و قرون میانه مسیحی و یهودی تقریر شده است و البته گسست‌ها و فاصله‌هایی نیز از آنها دارد. این طبیعت‌باوری متافیزیکی و نتایج آن برای میدان فلسفه سیاسی را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. قدرت انسان همان قدرت خدا و طبیعت است و حق همان قدرت است. وجود اشیا و دوام وجود اشیای طبیعی وابسته به یک قدرت یعنی قدرت ابدی خداوند است. قدرت غیر ابدی مخلوقات نیازمند قدرتی ابدی و خالق است.
۲. حق طبیعی عبارت است از «قوانین یا قواعد طبیعت» که وجود اشیا مطابق آن تعیین می‌یابد. به عبارتی حق طبیعی، همان قدرت طبیعی است.
۳. بیش از عقل، این «میل کور» است که انسان‌ها را هدایت می‌کند. بنابراین قدرت یا حق طبیعی‌شان را نباید بر پایه عقل تعریف کرد، بلکه باید با خواهش‌هایی تعریف کرد که وادار به عملشان می‌کند و باعث می‌شود برای حفظ خودشان بکوشند.
۴. انسان عاقل یا بی‌عقل، در هر حال جزئی از طبیعت است و اعمال او ناشی از قدرت طبیعت است. قدرت سراسری طبیعت، در طبیعت افراد مختلف تجلی می‌یابد. بنابراین عمل مطابق عقل یا عمل مطابق میل، در هر دو حال عمل مطابق قوانین و مقررات طبیعت یا حق طبیعی است.

۵. قدرت جمعیت بیشتر از قدرت انسان منفرد است. اجتماع انسان‌ها موجب افزایش قدرت انسان‌ها می‌شود و افزایش قدرت انسان‌ها متعاقباً موجب افزایش حق انسان‌ها می‌شود. امر مشترک، میدان حق‌های مشترکی است که شبکه قدرت انسانی را بارور می‌سازد.
۶. عقل راهنمای فعل پرهیزکارانه و خلق نیک و لطیف است و تنها میدان امکان راهنمایی خرد imperio یا «دولت» است. عمل multitudo یا انبوه خلق تحت هدایت عقل و قوام دولت مستلزم وجود نفس یا روحی واحد است و این ممکن نیست مگر با قوانینی که تحت هدایت عقل تمهید شده است.
۷. لفظ شرعی «گناه» از لحاظ سیاست عملی می‌تواند به اعمال خلاف عقل و قوانین دولت اطلاق شود و مرز بین فلسفه سیاسی و الهیات سیاسی در هم می‌آمیزد.
۸. الهیات سیاسی اسپینوزایی در تمایز با فلسفه سیاسی‌ای تعریف می‌شود که برهینش عقلانی محض است. مبنای نظریه قانون طبیعی پس از فلسفه‌های رواقی را در فلسفه دینی و الهیات ایمانی - شرعی آباء کلیسا به‌ویژه آموزه‌های پولس قدیس می‌توان جست. اسپینوزا به اقتضای پولس، رسول الهیات سیاسی‌ای تمهید می‌کند که برای ایمان دینی، مرجعیت قومی قائل نیست، بلکه شریعت مسیح را آشکارا گسستی در شریعت انبیای بنی‌اسرائیل می‌داند؛ مؤمنان امتی جهانی‌اند و «همه نجات خواهند یافت». «ایمان» در مقابل «شریعت» واحد معنوی‌ای است برای دعوت جمعیت انسانی به نجات. این ایمان‌گرایی، خیل بی‌شمار انبوه خلقی را بشارت می‌دهد که همه به اعتبار قلب خود می‌توانند مؤمن باشند. عدالت قائم بر ایمان انبوه خلق، «بخشش» را لازمه تدبیر جمعیت می‌داند. آموزه «ایمان من و ایمان دیگری»، راهی است برای اندراج نظریه قانون طبیعی اسپینوزا در منظومه فراتمدنی الهیات رحمت که ابن عربی در سنت اسلامی، نماینده اصلی آن است. اسپینوزا در نظریه قانون طبیعی قلب را به عقل می‌رساند؛ قلب پولس و عقل توماس.
۹. در فلسفه اسپینوزا، میل و عقل به هم‌زیستی می‌رسند و این نتیجه استراتژیک

را برای فلسفه سیاسی او حاصل می‌آورد که آزادی انسان متضمن حاکمیت آزادانه میل است و بندگی انسان، جوازش را از حاکمیت عقل می‌گیرد.

پی‌نوشت

۱. به دلیل اهمیت این قسمت از فصل دوم رساله سیاسی در تمهید نظریه حق/قدرت، فقرات سوم و چهارم این فصل را بر اساس نسخه لاتینی «گبهارت» نقل می‌کنیم:

Hinc igitur, quod scilicet rerum naturalium potentia, qua existunt et operantur, ipsissima Dei sit potentia, facile intelligimus, quid ius naturae sit. Nam quoniam Deus ius ad omnia habet et ius Dei nihil aliud est, quam ipsa Dei potentia, quatenus haec absolute libera consideratur, hinc sequitur, unamquamque rem naturalem tantum iuris ex natura habere, quantum potentiae habet ad existendum et operandum; quandoquidem uniuscuiusque rei naturalis potentia, qua existit et operatur, nulla alia est, quam ipsa Dei potentia, quae absolute libera est. Per ius itaque naturae intelligo ipsas naturae leges seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est, ipsam naturae potentiam. Atque adeo totius naturae, et consequenter uniuscuiusque individui naturale ius eo usque se extendit, quo eius potentia; et consequenter quicquid unusquisque homo ex legibus suae naturae agit, id summo naturae iure agit, tantumque in naturam habet iuris, quantum potentia valet.

۲. از تألیفات متعدد زنون و نیز از هفتصد و پنج رساله خروسیپوس، تنها قسمتی از عناوین آنها به دست دیوگنس لارتی رسیده و از طریق او به دوره‌های بعد منتقل شده است. تنها کتاب‌های رواقیون که اینک در دسترس است، آثار سنکا و اپیکتتوس و مارکوس اورلیوس است که در دوره امپراتوری روم یعنی چهار قرن پس از تأسیس حوزه رواقی قدیم زندگی می‌کردند. تاریخ‌های اندیشه فلسفی و سیاسی رواقی بیشتر از خلال آثار این رواقیون متأخر فراهم آمده است. از جمله منابع متأخر رواقی، آثار کسانی چون سیسرو است که در اواسط قرن نخست پیش از میلاد می‌زیسته است و نیز فیلون اسکندرانی که در اوایل دوره مسیحی حیات داشته است. منبع دیگر تدوین اندیشه رواقی، آثار مخالفان آنهاست. برای نمونه، پلوتارک در اواخر قرن نخست میلادی، کتاب‌هایی در رد آنان نوشته است، از جمله بر ضد رواقیون و درباره تناقضات رواقیون. همچنین سکستس امپیریکس و جالینوس طبیب در اواخر قرن دوم میلادی در رد آرای خروسیپوس، رسائلی نگاشته‌اند. آبابی کلیسا نیز به‌ویژه آریگنِس در قرن سوم میلادی

علیه رواقیون، ردیه نوشتند. اما دیوگنس لارتنی گویا کتاب خلاصه فلسفه اثر دیوگلس ماگنس را تقریر و بازنویسی کرده و گزارشی از آن به دست داده است که امیل بریه آن را «ملخص منطق رواقی» و معتبرترین منبع اندیشه رواقی می‌داند (بریه، ۱۳۷۴: ۴۰-۴۱).

منابع

اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶) اخلاق، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

اشتراوس، لئو (۱۳۷۳) حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگه. بریه، امیل (۱۳۷۴) تاریخ فلسفه، جلد دوم، دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

پولس رسول (بی تا) نامه به مسیحیان روم، کتاب مقدس، متن کامل، ترجمه فاضل خان گروسی همدانی.

طباطبایی، جواد (۱۳۹۳) تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، جلد نخست از نوزایش تا انقلاب فرانسه، دفتر سوم: نظام‌های نوآیین در اندیشه سیاسی، تهران، مینوی خرد.

- Aquinas, St Thomas (2002) Political Writings, Edited And Translated By R.W. Dyson, In Cambridge Texts In The History Of Political Thought, Series Editors Raymond Geuss And Quentin Skinner, University Of Cambridge.
- Cicero (1993) The Nature of the Gods, translated with Introduction and Explanatory Notes by P. G. Walsh, Oxford, Clarendon Press.
- (1999) On the Commonwealth and On the Laws, edited by James E. G. Zetzel, Cambridge University Press.
- (2006) Political Speeches, Translated with Introductions and Notes by D. H. Berry, Oxford Worlds Classics.
- Cooper, J. M., (2012) "Stoicism as a Way of Life", in Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy, Princeton, Princeton University Press.
- Deleuze, Gilles (1968) Spinoza et le problème de l'expression, Editions de Minuit.
- (1990) Expressionism in Philosophy: Spinoza, translated by Martin Joughin, Zone Books.
- (1981) Spinoza - Philosophie pratique, Editions de Minuit.
- (2001 a) Spinoza: Practical Philosophy, translated by Robert Hurley, San Francisco, City Lights Books.
- Garret, Don (ed) (1995) The Cambridge Companion to Spinoza, Cambridge University Press.
- Inwood, B., (2003) The Cambridge Companion to the Stoics, Cambridge, Cambridge University Press.
- Israel, Jonathan (2001) Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750, Oxford, Oxford University Press.
- (2010) A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Long, A. A., (1986) Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics, 2nd edition, London: Duckworth.

- (2002) Epictetus: a Stoic and Socratic guide to life, Oxford, Oxford University Press.
- Rist, J. M., (1969) Stoic Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rosen, Stanley (1987) `Spinoza`, in Strauss, Leo and Joseph Cropsey (ed), History of Political Philosophy, The University of Chicago Press.
- Sambursky, S., (1959) The Physics of the Stoics, London, Routledge.
- Sandbach, F. H., (1994) The Stoics, 2nd edition, London, Duckworth.
- Sellars, J., (2006) Stoicism, Berkeley and Durham, University of California Press and Acumen, UK.
- Sharples, R. W., (1996) Stoics, Epicureans and Skeptics, London, Routledge.
- Spinoza, Benedictus de (2002) Political Treatise, in Spinoza: Complete Works, translated by Samuel Shirley, edited with introduction and notes by Michael L. Morgan, Indianapolis I Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc..
- (1846) Opera Quae Supersunt Omnia, Ex Editionibus Principibus Denuo Edidit Et Praeatus Est, Carolus Hermannus Bruder, Vol. Iii., Tractatus Theologico – Politicus Compendium Grammatices Linguae Hebraeae, Editio Stereotypa, Lipsiae, Ex Officina Bernhardi Tauchnitz.
- Wolfson, Harry Austryn (1934) The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.