

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

دوره جدید، شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۸

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاددانشگاهی

مدیر مسئول: دکتر ایرج فیضی  
ویراستار ادبی: وحید تقی نژاد  
کارشناس و صفحه آرا: مریم بایه

سر دبیر: دکتر عباس منوچهری  
دستیار علمی: دکتر محمد کمالی زاده  
مترجم: دکتر حسن آبنیکی

### هیئت تحریریه

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

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 استادی علوم جهان اسلام ([www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir))، پایگاه اطلاعات علمی جهاددانشگاهی ([www.sid.ir](http://www.sid.ir))، بانک اطلاعات نشریات کشور ([www.magiran.com](http://www.magiran.com))، بانک اطلاعات نشریات سیولیکا ([www.civilica.com](http://www.civilica.com)) و برخی پایگاه‌های دیگر نمایه می‌شود.

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

قیمت: ۹۰۰۰۰ ریال

## راهنمای تدوین و ارسال مقاله‌های علمی - پژوهشی

### شرایط ارسال مقاله

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

### نحوه ارائه مقاله

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

## فهرست

- کتاب تحلیل تداوم سازه‌ها و ساختارهای سیاست ایران شهری در اندرزنامه‌های ایرانی و اسلامی (مطالعه موردی: عهد اردشیر و سیاستنامه خواجه نظام‌الملک طوسی) ..... ۱  
محدثه جزائی / روح‌الله اسلامی
- کتاب مدینه فاضله افلاطونی در روایتی پارادایمی (بر پایه همپرسه جمهوری) ..... ۲۹  
حجت زمانی‌راد / محمد کمالی گوکی / ابوالفضل شکوری
- کتاب «لیبرال دموکراسی رادیکال»: جایگزین فوکو برای «مدرنیته سیاسی» ..... ۶۱  
علی صالحی فارسانی
- کتاب اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی «ابوعلی احمد بن مسکویه رازی» ..... ۸۹  
ایرج رنجبر / سمیرا غلامی
- کتاب سیاست‌نامه‌نویسی و چرخش گفتمانی اندیشه سیاسی ایران؛ تحلیل کنش گفتار «سیر الملوک» ..... ۱۲۵  
حمدهاله اکوانی
- کتاب تأثیر جهانی شدن بر نهادهای مدنی در ایران ..... ۱۵۷  
عباس منوچهری / فیروز جعفری / آزاده شعبانی
- کتاب نسبت جهانی شدن و عدالت در اندیشه سیاسی «آنتونی گیدنز» و «امانوئل والرشتاین» ..... ۱۸۱  
حسن آب‌نیکی
- کتاب تعیین و اولویت‌بندی شاخص‌های نقش نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت ..... ۲۰۵  
خسرو قبادی
- کتاب شهر مطلوب «غزالی»: آرمان شهری بر مدار اصلاح ..... ۲۲۵  
طیبه محمدی‌کیا
- کتاب امکان‌سنجی انطباق ویژگی‌های دولت مطلوب «هگل» با آموزه‌های دولت‌های توتالیتر نوین ..... ۲۴۹  
محمد عابدی اردکانی / سید اصغر باقری‌نژاد
- کتاب تحلیل انتقادی مبانی عدالت سیاسی «رالز» در نسبت با وضعیت آغازین ..... ۲۸۵  
عبدالرسول حسینی‌فر / حمزه عالمی چراغعلی
- کتاب تبیین موانع سیاسی و حاکمیتی سرمایه‌گذاری مولد بخش خصوصی در اقتصاد ایران با استفاده از رویکرد نهادی «هاجسن» ..... ۳۱۵  
علی رنجبرکی

## داوران این شماره

دکتر مرتضی بحرانی / دانشیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی

دکتر محمد علی توانا / دانشیار دانشگاه یزد

دکتر عبدالرسول حسینی فر / دانشیار دانشگاه سیستان و بلوچستان

دکتر سید علیرضا حسینی بهشتی / دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

دکتر بهاره سازمند / دانشیار دانشگاه تهران

دکتر وحید سینائی / دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر تهمینه شاوردی / دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

دکتر نجف لک زائی / دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

دکتر سید علی میرموسوی / دانشیار دانشگاه مفید

دکتر قدیر نصری / دانشیار دانشگاه خوارزمی

دکتر احمد بستانی / استادیار دانشگاه خوارزمی

دکتر ایرج رنجبر / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه

دکتر سیدابراهیم سرپرست سادات / استادیار دانشگاه علامه طباطبائی

دکتر سعید عطار / استادیار دانشگاه یزد

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

دکتر خسرو قبادی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

دکتر حجت کاظمی / استادیار دانشگاه تهران

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

دکتر سیدخدایار مرتضوی اصل / استادیار دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب

دکتر شروین مقیمی زنجانی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۸: ۱-۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

## تحلیل تداوم سازه‌ها و ساختارهای سیاست ایران شهری

### در اندرزنامه‌های ایرانی و اسلامی

(مطالعه موردی: عهد اردشیر و سیاستنامه خواجه نظام‌الملک طوسی)

محدثه جزائی \*

روح‌الله اسلامی \*\*

#### چکیده

سنت اندرزنامه‌نویسی از سنت‌های دیرپای ایرانی است که درباره تداوم این سنت در ایران اسلامی نمی‌توان تردید نمود. در این نوشتار به منظور کشف سازه‌ها و ساختارهای تداوم سیاست ایران شهری، «عهد اردشیر» به عنوان نماینده اندرزنامه‌های ایران باستان و «سیر الملوک» یا «سیاستنامه» خواجه نظام‌الملک به عنوان اندرزنامه شاخص ایرانی - اسلامی با استفاده از روش بینامتنیت مورد بازخوانی قرار گرفته است. بینامتنیت مدعی است که هر متنی از گذشته و اکنون جدا نیست و نمی‌توان به متن به عنوان یک نظام بسته و خودبسنده نگریست. هر نوشته حامل مفاهیمی از گذشته و تحت تأثیر فهم اکنون خواننده است. بر این اساس گفته‌ها همگی مکالمه بنیاد بوده، معنا و منطقتشان وابسته به آنچه پیشتر گفته شده و نیز نحوه دریافت آتی آنها از سوی دیگران خواهد بود. در حقیقت متون بازتاب‌دهنده واقعیت‌های سیاسی - اجتماعی دوران خود هستند که به گونه‌ای گفت‌وگومند یا خودگومند در نوشته‌ها منعکس می‌شوند. نویسندگان پس از توضیح نظریه بینامتنیت و با استفاده از این روش می‌کوشند تا نشان دهند که سازه‌هایی همچون کیفیت حکمرانی و تأکید بر جنبه فره‌مند

---

\* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری علوم سیاسی (اندیشه سیاسی)، دانشگاه فردوسی مشهد

jazae1366@gmail.com

eslami.r@ferdowsi.um.ac.ir

\*\* استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد

شاه، پیوستگی دین و سیاست، اهمیت نهاد وزارت، گماشتن جاسوس و همچنین ساختارهایی چون سیاست متافیزیکی، ساخت استبدادی و پدرسالار حکومت از یکسو بر وجود رابطه بینامتنی بین این دو متن تأکید می‌کند و از سوی دیگر امکان تداوم اندرزنامه‌نویسی را توجیه‌پذیر می‌سازد.

**واژه‌های کلیدی:** اندرزنامه‌نویسی، بینامتنیت، میخائیل باختین، عهد اردشیر و سیاستنامه.

## مقدمه

سنت اندرزنامه‌نویسی، یکی از مهم‌ترین سنت‌های ایرانی است که انتقال آن از خردِ مزدایی به خردِ اسلامی شیعی تردیدناپذیر است. در میان اندرزنامه‌های به‌جای‌مانده از اعصار پیشین، دو شاه‌اندرزنامه ایرانی «عهد اردشیر» و «سیاستنامه» خواجه نظام‌الملک جایگاه برجسته‌ای دارند. عهد اردشیر، نوشته‌ای متعلق به اردشیر ساسانی است که در آن، شاه به منظور جاودانه کردن اندیشه‌های خود، آن را در اختیار نسل‌های بعدی قرار می‌دهد. سیاستنامه خواجه نظام نیز از مهم‌ترین نوشته‌های سیاسی ایرانیان پس از اسلام محسوب می‌شود که در آن وزیر ایرانی سلاجقه می‌کوشد شاه را نسبت به امور ملک‌داری آگاه کند و زمینه‌های بهبود حکمرانی و تداوم آن را فراهم سازد.

این دو اندرزنامه هر چند از جهت مؤلف با یکدیگر متفاوتند، هر دوی آنها رأس هرم نظام سیاسی را مخاطب قرار می‌دهند. در این دو اندرزنامه می‌توان رگه‌هایی قوی از تداوم سنت ایرانی در اسلام را مشاهده کرد. در سنت ایرانی، نوشته‌ها معمولاً در سه سبک مکتوب می‌شدند: شاهنامه‌ها و خدای‌نامه‌ها (خوتای‌نامه) مثل شاهنامه فردوسی، آیین‌نامه‌های اجتماعی همانند مینوی خرد و بوستان سعدی و اندرزنامه‌ها. این هر سه، هر کدام با سبک و محتوای مخصوص به خود توانسته‌اند به تداوم برخی از اندیشه‌ها و سازه‌های مفهومی اندیشه ایران شهری همت گمارند. در این نوشتار با تمرکز بر اندرزنامه‌ها به بررسی رابطه بینامتنی میان دو نوشته متعلق به دوران باستان و عصر اسلامی پرداخته می‌شود.

## چارچوب نظری؛ نظریه و روش بینامتنیت

بینامتنیت به عنوان یک رهیافت پسامدرن، یکی از نمودهای صوری میل خواننده به از میان برداشتن فاصله بین گذشته و حال و نیز میل به بازنویسی گذشته در زمینه‌ای جدید است. نویسندگان فرانوگرا، بینامتنیت را تلاش برای بی‌اعتبار کردن تاریخ یا اجتناب از آن نمی‌دانند، بلکه با استفاده از آن مستقیماً با گذشته ادبیات رویارو می‌گردند. بینامتنیت، بر سرشت رابطه بنیاد سخن تکیه می‌زند. توجه به رابطه با «دیگری» و به عبارت بهتر «متون دیگر»، هسته اصلی روش و نظریه بینامتنیت است. دیگربودگی نهفته

در بینامتنیت را ابتدا کریستوا در بازخوانی آثار باختین کشف کرد. در حقیقت «واژه بینامتنیت ابتدا از ارجاع کریستوا به جنبه‌های مکالمه‌گون زبان که توسط باختین ابداع شده بود، رایج گشت. باختین بنیاد کار خود را بر مفهوم دیگری در زبان قرار داده بود» (Haberer, 2007: 57). به باور باختین، زبان در جریان بی‌وقفه صیوروت است. زبان با توجه به بعد اجتماعی‌اش، پیوسته در کار بازتاب دادن و دگرگون ساختن علایق طبقاتی، نهادی، علمی و گروهی است. از این منظر، هیچ گفته‌ای هرگز خنثی نیست (الن، ۱۳۸۵ الف: ۳) و در رابطه‌ای مکالمه‌گون با متون دیگر قرار دارد. اساسی‌ترین جنبه زبان از نظر باختین این است که همه زبان‌ها به گفته‌های پیشین و به الگوهای معنایی و ارزش‌های از پیش موجود پاسخ داده، اما در همان حال پاسخ‌های دیگری را نیز برانگیخته و درصدد برانگیزش آنها هستند (همان: ۳۶).

در حقیقت متون با یکدیگر در رابطه‌ای مکالمه‌گون تولید و بازتولید، خوانش و بازخوانش می‌شوند. خطاب‌وارگی کلام نیز به این معناست که هر کلام حامل نشان‌های به‌جامانده از نوشته‌های دیگران است. از این منظر رابطه مکالمه‌گون متون با یکدیگر نقطه مرکزی الگوی باختین است. در نظریه بینامتنیت، متون جزیره‌وار و مستقل نیستند و در رابطه متقابل با متون دیگر اهمیت می‌یابند. متون، موجودیت‌های خودبسنده و کامل نیستند. باختین با نقد تک‌طنینی بودن کلام و توجه افراطی فرمالیست‌ها به متن به عنوان موجودیتی مستقل، بیش از هر کس دیگری زمینه را برای خلق ایده بینامتنیت فراهم می‌سازد. آنچه برای باختین اهمیت دارد، منطبق حاکم بر گفت‌وگوهای درون متن است. زبان با توجه به بعد اجتماعی‌اش، پیوسته در کار بازتاب دادن و دگرگون ساختن علایق طبقاتی، نهادی، علمی و گروهی است.

تأکید باختین بر دیگربودگی، همانند تأکیدات او بر چندآوایی، گفتمان، مکالمه‌گرایی و مجموعه‌ای دیگر از مفاهیمی که در منظومه نظریه‌پردازی او ساخته و پرداخته شده‌اند، همگی ناشی از این دریافتند «که زبان هرگز از آن ما نبوده، که هیچ سوژه انسانی واحدی وجود ندارد، که اصلاً بتواند ابژه پژوهش روان‌شناختی باشد، که هیچ تأویلی هرگز کامل نیست، چون هر کلام پاسخی به کلام‌های پیشین بوده و پاسخ‌های بعدی را در پی می‌آورد» (همان: ۴۷).



نظریه بینامتنیت به آثار باختین منحصر نیست و پس از او به انحای مختلف ادامه می‌یابد. کریستوا، مهم‌ترین متفکری است که ایده بینامتنیت باختین را تداوم بخشید. از دید کریستوا، بینامتنیت اصطلاحی حاکی از سرشت مکالمه‌ای زبان است. متن ادبی دیگر نه یک موجود یکتا و خودآیین، بلکه حاصل مجموعه‌ای از رمزگان‌ها، سخن‌ها و متن‌های از پیش موجود انگاشته می‌شود. از این‌رو هر کلامی در یک متن، منشی بینامتن دارد. به همین دلیل یک متن نه تنها برحسب معنایی که گمان می‌شود در خود آن وجود دارد، بلکه همچنین برحسب مناسبات معناداری خوانده شود که از خودش فراتر رفته و به عرصه مجموعه‌ای از گفتمان‌های فرهنگی وارد می‌شود، باید مورد توجه قرار گیرد. در واقع بینامتنیت از این نظر، برداشت‌های مرسوم و متعارف از درون و برون متن را به پرسش کشیده، معنا را چیزی می‌انگارد که هرگز نمی‌تواند در چارچوب خود متن گنجیده و به آن محدود شود (آلن، ۱۳۸۵: ب: ۱۲۹). بر همین اساس کریستوا می‌گوید: «هر متن ساختار به‌هم‌پیوسته‌ای از نقل‌قول‌هاست. هر متن مجموعه‌ای از زده‌بستان‌ها و جذب و انتقال‌هایی است که با دیگر متون دارد» (Kristeva, 1986: 60). در نتیجه گشودگی و درهم آمیختگی متون به اندازه‌ای است که می‌توان گفت هیچ متنی منحصر و محدود به یک متن نیست.

در حالی که پیشگامان نظریه بینامتنیت - کسانی چون باختین، کریستوا و بارت - به گشودگی متون باور داشتند، نسل بعدی نظریه‌پردازان این نحله، به کاربرد روش‌گون بینامتنیت اهتمام ورزیدند. در این میان «ژنی»، دارای جایگاه رفیعی است. وی درباره تفاوت بینامتنیت خود و کریستوا می‌نویسد:

«پیشنهاد من این است که از بینامتنیت زمانی سخن گفته شود که در وضعیتی قرار داشته باشیم که بتوانیم در یک متن، عناصر از پیش ساختارمند شده نسبت به آن متن را بازیابی نماییم. ما پدیده حضور در یک متن را از یک اشاره ساده یا ضمنی متمایز می‌کنیم. یعنی هر بار عاریتی از یک واحد متنی منتزع از بافتش وجود دارد و چنان در یک نحو نوین متنی وارد می‌شود که عنصری جانشین محسوب می‌گردد» (Jenny, 1979: 66).

بر این اساس پیوندهای کلاژگونه متون با یکدیگر که سرهم بستنی از دیگر متون پیشین است، با روش بینامتنیت ژنی قابل کشف و دریافت است. اما ژنی خاطر نشان می‌سازد که هر هم‌حضور و واژگانی و ساختاری نمی‌تواند بینامتنیت تلقی گردد. بر همین اساس از دو اصطلاح «بینامتنیت قوی و ضعیف» در روش خود بهره می‌برد. در حقیقت به باور ژنی، بینامتنیت هنگامی ابعاد گسترده خود را می‌یابد که متن در جنبه‌های گوناگون با یکدیگر ارتباط برقرار کرده باشد، نه اینکه تنها نقل‌قولی از مؤلف پیشین در متن وجود داشته باشد. این هم‌حضور «می‌تواند دست‌کم به دو دسته صورت و مضمون تقسیم شود. از این‌رو چنان که ارتباط بینامتنی در دو متن، در دو سطح صورت و مضمون انجام گیرد، بینامتنیت قوی است؛ اما اگر این روابط در یک سطح متوقف شود، بینامتنیت ضعیف تلقی می‌شود» (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ۲۳۷). در واقع اگر رابطه متون تا عمق مضامین گسترش یافته باشد و به جز واژگان، دو متن در ژانر و ساختار با یکدیگر مرتبط باشند، می‌توان از روش بینامتنیت سخن گفت. به طور خلاصه، نظریه و روش بینامتنیت بر این باور است که هیچ متنی بدون تأثیرپذیری از سایر متون نیست؛ آثار به وسیله متون خلق می‌شوند، متن‌ها به وسیله متن‌ها و همه نگاه‌ها مستقل از توجه نویسندگانشان با یکدیگر سخن می‌گویند. بنابراین هیچ متنی به تنهایی وجود ندارد و همیشه ارتباطی بین متون هست.

بر این اساس و با استفاده از روش بینامتنیت، می‌توان اظهار کرد که متون دوره اسلامی و به‌ویژه اندرزنامه‌های دوران اسلامی نمی‌توانند بدون ارتباط با اندرزنامه‌های پیشین باشند. در این نوشتار، نویسندگان کوشیده‌اند با بازنمایی بخشی از ارتباط بینامتنی «عهد اردشیر» و «سیر الملوک» خواجه نظام‌الملک طوسی، تداوم سازه‌ها و ساختارهای اندیشه ایران‌شهری را نشان دهند. به نظر می‌رسد که این دو اندرزنامه نه تنها در واژگان و تعبیر، بلکه در انتقال مضامین نیز رابطه بینامتنی قوی با یکدیگر دارند. در جدول زیر به طور خلاصه به این سازه‌ها و ساختارها اشاره شده است:

جدول ۱- کاربرد بینامتنیت در تحلیل اندیشه سیاسی ایران شهری

تئوری	متفکر	شیوه کاربرد
نظریه بینامتنیت	باختین و کریستوا	باختین بر کاربرد روش گون بینامتنیت تأکیدی ندارد و بیشتر نظریه پرداز بینامتنیت به شمار می‌رود. کریستوا نیز به روشی به نام بینامتنیت به دلیل گشودگی متون باور ندارد.
روش بینامتنیت	ژنی	ارتباط متون به دو صورت است: ۱- به صورت نقل قول مستقیم و صوری است که به آن بینامتنیت ضعیف می‌گویند. ۲- علاوه بر ارتباط صوری دو متن با یکدیگر، ارتباط محتوایی دارند که به آن بینامتنیت قوی می‌گویند.
بومی‌سازی تئوری	سازه‌های تداوم اندیشه ایران شهری: ۱- سیاست به‌مثابه اندرز ۲- کیفیت حکمرانی ۳- جایگاه نهاد وزارت ۴- پیوستگی دین و سیاست ۵- جایگاه نهاد اطلاعات ۶- سیاست به‌مثابه قدرت نظامی ۷- جایگاه مردم و اصلاح حکومت	ساختارهای تداوم اندیشه ایران شهری: ۱- ساختار سیاست متافیزیکی ۲- ساختار استبدادی طبقه حاکمه ۳- ساختار پدرسالار در خانواده و جامعه

#### رابطه بینامتنی «عهد ارشیر» و «سیاستنامه»

بینامتنیت به مثابه یک پیکره بی‌پایان است که از هرگونه ثبوت، رکود، ایستایی و محدودسازی به یک متن اجتناب می‌کند. بر این اساس عهدنامه اردشیر و سیاستنامه خواجه نظام‌الملک به عنوان دو متن گشوده با یکدیگر دارای ارتباط بینامتنی و تأثیرپذیری یکی بر دیگری هستند. عهد اردشیر، یکی از متون پهلوی بازمانده از عصر ساسانی است. در این نوشته، اردشیرشاه تجارب و آموخته‌های خود در ملک‌داری را در قالب اندرزنامه برای آیندگان به یادگار گذاشته است. به گفته خود او، «من چون تن خود را نتوانستم در میانتان جاویدان کنم، اندیشه‌هایم را برایتان بازگذاشته‌ام. به شما همان

چیزی را بخشیده‌ام که به خود بخشیده بودم و با این اندرزگویی، تکلیفی را که به گردن داشتم به جا آوردم. شما نیز در پایبندی به اندرز، تکلیف خود را به جا آورید. من این اندرز را که مصلحت شهریان و مردمتان در به کار بستن آن است، برایتان به یادگار گذاشته‌ام» (عهد اردشیر<sup>(۱)</sup>، ۱۳۴۸: ۱۰۰).

سیر الملوک، اولین سیاستنامه دوره اسلامی و بدون شک یکی از مهم‌ترین آنهاست. خواجه نظام‌الملک به اشارت ملک‌شاه سلجوقی به نگاشتن این اثر کلاسیک پارسی همت گماشت تا فنون و آداب ملک‌داری را که از نظر شاهان سلجوقی پنهان مانده بود، برای آنان عیان سازد. سیر الملوک به عنوان یکی از متون احیاگر اندیشه ایران‌شهری شناخته می‌شود و مؤلفه‌های مشترک میان اندیشه‌های ایران‌شهری و سیاستنامه تاکنون دست‌مایه نگارش پژوهش‌های متعددی شده است. در اغلب این نوشتارها، سیاستنامه با همه متون برجای مانده از عهد باستان به‌ویژه «نامه تنسر به گشتاسب» و یا با تمامیت اندیشه ایران باستان مقایسه شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۴؛ پهنادایان، ۱۳۸۹؛ خلعتبری و دلیر، ۱۳۸۸ و اکبری، ۱۳۸۹).

بر اساس دانش نویسندگان تاکنون نوشته‌ای مستقل درصدد کشف رابطه بینامتنی سیر الملوک با عهد اردشیر برنیامده است. این دو اندرزنامه هر چند از جهت راوی با یکدیگر متفاوتند (در عهد اردشیر، شاه راوی است و در سیاستنامه، وزیر)، از نظر محتوا و مخاطب، هم‌پوشانی‌های زیادی می‌توان میان آنها یافت که نشان از رابطه بینامتنی میان این دو نوشته دارد.

در مقدمه سیاستنامه، مصحح سیر الملوک هرگونه رابطه بینامتنی این کتاب با متون ایرانی را منکر شده و بر استقلال فکری خواجه نظام‌الملک تأکید کرده است: «این نوشته‌های پندآمیز که منظور آنها راهنمایی یکی از سلاطین سلجوقی است، ظاهراً چکیده فکر نظام‌الملک است و تقریباً هیچ مطلبی از آن مأخوذ از پندنامه‌های باستان و کتب شایست و ناشایست نیست» (نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۶).

به نظر می‌رسد که با رواج فنون پست‌مدرن مطالعه متون، چنین پنداشت‌هایی منسوخ شده و اینک متون به عنوان جهانی بسته، دیگر پذیرفتنی نمی‌نماید. این نوشتار در تقابل با گفته مصحح این متن، به سازه‌ها و اندیشه‌هایی که بیانگر تداوم اندیشه ایران‌شهری در سیاستنامه‌های اسلامی هستند و با استفاده از روش بینامتنیت استخراج

شده‌اند، اشاره می‌کند. لازم به ذکر است که استفاده از روش بینامتنیت در نشان دادن تداوم برخی از سازه‌ها و ساختارهای ایرانی در اندیشه اسلامی به معنای این‌همانی سنت اندرنامه‌نویسی و اندیشه ایران شهری نیست، بلکه اندرزگویی خود به مثابه فنی است که توانسته است برخی از ویژگی‌های اندیشه ایرانی را در قالبی دیگر جلوه‌گر سازد.

#### الف) هم‌حضور و سازه‌های تداومی اندیشه ایران شهری در عهد اردشیر و سیاستنامه سیاست به مثابه اندرزهای فنی

هر دو متن در ابتدای امر به لزوم چرایی نگاشتن اندرزنامه پرداخته‌اند. هر دو سیاستنامه‌نویس از اهمیت کار سترگ خود آگاه بوده و به خواننده، دلایل چرایی نگاشتن اندرزنامه و ناگزیر بودن از پذیرفتن حقایق این نوشته را یادآوری نموده‌اند. این مطلب در هر دو متن به وضوح قابل مشاهده است، که می‌توان به آن به مثابه سنتی در نگاشتن اندرزنامه نگریست. در این میان، انگیزه هر دو مؤلف از نوشتن اندرزنامه، به مثابه یکی از جلوه‌گاه‌های ظهور و بروز اندیشه ایران شهری بی‌شباهت به یکدیگر نیست. اردشیر با هدف متمرکز ساختن ممالک محروسه ایران و احیای سلطنت باشکوه هخامنشیان به تأسیس شاهنشاهی ساسانی همت گماشت. ساسانیان برای توجیه سلطنت خویش، نیازمند مبانی مشروعیت‌بخش بود. سنت‌های ایرانی و آیین‌های زردشتی، اساس سلطنت ساسانیان را تشکیل می‌داد. خواجه نظام‌الملک نیز که در زمان سلاجقه به وزارت رسید، توانست با احیای اندیشه حکمرانی ایرانی از یکسو به نظم و نسق‌دهی حکومت‌داری سلاجقه بپردازد و از سوی دیگر به تداوم اندیشه ایران شهری از گذرگاه اندرزنامه‌نویسی همت گمارد.

در هر دو متن مورد بررسی می‌توان چنین روندی را پیگیری نمود که بر اساس آن، سیاست به‌مثابه فنی است که در یک فراشد تاریخی با اندرزگویی مورد توجه قرار گرفته است. اردشیر تکرار تاریخ و شباهت رویدادهای تاریخی را دلیل بر نگاشتن اندرزنامه می‌داند و می‌نویسد:

«بدانید پیشامدهایی که پس از من با آنها روبه‌رو خواهید بود،

همان‌هاست که من با آنها روبه‌رو بوده‌ام و بر شما همان روی خواهد داد که

بر من روی داده است. در کشورداری، آسودگی و رنج از همان راهی که  
برایم پیش آمده است، برای شما پیش خواهد آمد» (عهد اردشیر، ۱۳۴۸: ۶۳).

نظام‌الملک نیز در مقدمه کتاب خود به توصیه ملک‌شاه و ابراز بی‌اطلاعی خاندان  
سلجوقی از آداب حکومت‌داری اشاره می‌کند و کتاب خود را به عنوان یک متن  
فراتاریخی مورد نیاز همه حکمرانان می‌داند:

«و هیچ پادشاهی و خداوند فرمانی را از داشتن و دانستن این کتاب  
چاره نیست؛ خاصه در این روزگار که هر چند بیشتر خوانند، ایشان را در  
کارهای دینی و دنیاوی بیداری بیشتری افزایشند و در احوال دوست و  
دشمن دیدارشان بهتر درافتد» (نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۲).

در حقیقت می‌توان ادعان نمود که در انگاره شاه و وزیر ایرانی در دوران پیش و  
پسااسلامی، سیاست به مثابه اندرزه‌های تکنیکی است که به واسطه آن تحقق حکمرانی  
مطلوب مقدور می‌شود.

**کیفیت حکمرانی به مثابه شاهنشاه فرهمند**

کانون مشترک نوشته‌های باستانی ایرانیان، جایگاه بی‌بدیل شاه و ذکر صفات  
شاهنشاهی است. شاه آرمانی، محور سیاست ایران‌شهری است (قادی، ۱۳۸۸: ۱۶۱) و  
ویژگی‌های چنین شاهی بیشتر مورد نقد و نظر پژوهشگران واقع شده است. اما این  
ویژگی محدود به نوشته‌های ایران باستانی نیست و در نوشته‌های ایران اسلامی نیز  
می‌توان صفات فرمانروا، حاکم و یا خلیفه را یافت.

صفات که اردشیر برای شاه برمی‌شمارد، نه تنها وجه آرمانی اندیشه سیاسی  
ایران‌شهری را پوشش می‌دهد، بلکه بر واقعیت سیاسی زمانه ساسانیان نیز اشاره می‌کند.  
او از یک طرف شاه را به نرم‌خویی و ملاحظت با رعیت دعوت می‌کند و از طرف دیگر  
استفاده از زور عریان را برای شاه مجاز می‌داند. در حقیقت شاه کسی است که در  
مواقعی صلح و آرامش می‌بخشد و در شرایط ویژه از کاربرد زور ابا ندارد. اردشیر،  
شایسته‌ها و ناشایسته‌های پادشاهی را چنین برمی‌شمرد: «بر شاه است که هرچه  
نرم‌خوتر باشد، شکوهمندتر باشد. و نیکو رفتاری او با زیردستان بیم او را از دل ایشان

نزداید» (عهد اردشیر، ۱۳۴۸: ۸۸) و یا در جایی دیگر می‌گوید: «خوشی راستین رعیت در ستودن شاهان است و خوشی راستین شاهان در مهرورزی به رعیت» (همان: ۸۲).  
به طور خلاصه، شاه واقع‌گرای عهدنامه کسی است که فنی برای جاننشینی خود در نظر می‌گیرد و جانشینانش را به سرنوشت و اقبال و طلوع ستاره فره ایزدی واگذار نمی‌کند. اردشیر بیشتر از صفات آرمانی شاه به ناشایست‌های شهرداری می‌پردازد. «نسزاست که شه‌ریار بخل ورزد، چه بخل مایه حرص است. نسزاست دروغ گوید، چه هیچ کس نتواند او را به کاری که نمی‌خواهد وادار کند. نسزاست خشم گیرد، چه خشم و ستیزه‌کاری، مایه بدکاری و پشیمانی است. نسزاست شوخی و ریشخند کند، چه شوخی کردن و ریشخند کردن کار بیکارگان است. نسزاست که بیکار ماند، که بیکارگی کار فرومایگان است. نسزاست که رشک برد، مگر بر شاهان، آن هم در نیکوراهبری و نسزاست که بترسد، چه ترس مایه ننگ‌آوری است» (همان: ۸۵-۸۶).

شاه مطلوب اردشیر کسی است که هر چند نژاد شاهی دارد، این نژادداری باید با خردمندی و همبازی شاه در خوراک و پوشاک با مردم عجین شود. یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم اندیشه ایران‌شهری، حفظ نظم و عدالت است که سراسر عهدنامه اردشیر، ارائه راه‌کار برای حفظ‌اشه در یک جامعه اشون توسط شاه به عنوان ستون نظام سیاسی است. خواجه نظام‌الملک نیز در اندرزنامه خود بر صفات فرمانروا تأکید کرده است. اولین ویژگی حاکم از نظر او، برخورداری از عنایت الهی است. او بیشتر از هر چیز بر انتخاب حاکم از سوی خدا اشاره کرده، او را یک هبه الهی برای آسایش مردم معرفی می‌کند. اما فقط لطف و عنایت خداوند کافی نیست و باید شاه از عقل و خرد، عدل و دلیری و دین‌داری و مردم‌داری نیز بهره‌مند باشد.

«پس از بندگان، یکی را که تقدیر ایزدی سعادت و دولتی حاصل

شود، او را حق تعالی بر اندازه او اقبالی ارزانی دارد و عقلی و دانشی دهد... . پس آنچه بدان حاجت باشد، ملوک را از دیدار خوب و خوی نیکو و عدل و مردانگی و دلیری و سواری و دانش و به کار بستن انواع سلاح و راه بردن بهترها... وفا کردن به نذرها و وعده‌ها و دین درست و اعتقاد

نیکو و دوست داشتن طاعت ایزد تعالی و به جای آوردن فضایل... و با  
زیردستان و خدمتکاران به خلق خوش زیستن» (نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۲).

افزون بر این، خردورزی یکی از مهم‌ترین صفات شاه در منابع ایرانی است. اردشیر در جای‌جای عهدنامه بر اهمیت خردمندی برای شاه تأکید می‌کند: «خردمندی فرمانروا برای مردم از باروری زمانه نیکوتر است» (عهد اردشیر، ۱۳۴۸: ۶۶). این اهمیت به اندازه‌ای است که حتی نژاد و تبار شاهی نمی‌تواند شاه را بی‌نیاز از خرد گرداند. بنا به گفته اردشیر، «هر زمان اندیشه کسی تباه شد و نابارور گردید، دیگر والایی نژاد سودی به او نتواند داد» (همان: ۷۰).

نظام‌الملک نیز بر همین سیاق بر اهمیت خرد برای شاه معترف است. او معتقد است که دانش برای فرمانروا «چون شمعی باشد که بسیار روشنی‌ها از آن شمع افروخته باشند و مردمان بدان روشنایی راه یابند و از تاریک برون آیند» (نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۴). او نیز همچون اردشیر، داشتن فره را برای زمامداری کافی ندانسته، جهل را از آفات شهریاران می‌داند.

«اما چون پادشاه را فریاد الهی باشد و مملکت باشد و علم با آن یار  
باشد، سعادت دو جهانی بیاید، از بهر آنکه هیچ کاری بی علم نکند و به  
جهل رضا ندهد... و پادشاهانی که دانا بودند بنگر که نام ایشان چگونه در  
جهان بزرگ است» (همان: ۸۱).

با در نظر گرفتن این نکته که صفات شاه آرمانی خواجه نظام‌الملک صبغه اسلامی دارد، برخی بر این باورند که خواجه نظام‌الملک از اندیشه ایران‌شهری آگاه نبوده (خلعتبری و دلیر، ۱۳۸۸: ۳۷)، اما بینش ژرف خواجه و اطلاع او نسبت به عدم رهایی از تسلط سیاسی غیر ایرانیان را می‌توان دلیل موجهی برای این مسئله در نظر گرفت. در نتیجه به نظر می‌رسد که تأکید بر جنبه «فره شاهی» که در سیاستنامه لغزان، سیال و مبهم‌تر از عهد اردشیر است، نقطه مشترکی است که وجود رابطه بینامتنی میان این دو نوشته را میسر می‌سازد.



### اصالت نهاد وزارت در سیاستنامه‌نویسی

وزارت از جمله نهادهای ایرانی است که اندیشه اسلامی از آن متأثر بوده است. در این دو متن به اهمیت نهاد وزارت و شخص وزیر تأکید شده است. اردشیر در عهدنامه، شاه را از نصب وزیر مقتدر بر حذر می‌داند. اردشیر به شاه این اندرز را می‌دهد که برای آگاهی یافتن از جزئیات امور فقط به وزرا بسنده نکند و همواره برای وزیران نیز مراقبینی در نظر گیرد. به نظر اردشیر، وزیری که شاه را مطیع نباشد، از اطاعت نکردن توده، خطر بیشتری برای شهریاری دارد.

«بدانید گوش فرادادن فرمانروا به سخن کسانی که از بستگان

نیستند و نزدیک گرفتن کسانی جز وزیران خود را، راهی است برای

آگاهی او از خبرهایی که از شاه پوشیده مانده... نترسیدن وزیران از شاه

بیمناک‌تر است از نترسیدن توده از او» (عهد اردشیر، ۱۳۴۸: ۷۲).

این در حالی است که خواجه نیز بر اهمیت وزیر آگاه بوده، اما بین وزیر نیک‌روش و بدروش تفاوت قائل شده و صلاح و فساد شهریاری را به وزیر وابسته می‌داند.

«صلاح و فساد پادشاه و مملکت بدو باز بسته باشد که چون وزیر

نیک‌روش باشد، مملکت آبادان بود و لشگر و رعایا خشنود و آسوده و

بابرگ باشند و پادشاه فارغ‌دل و چون بدروش باشد، در مملکت آن خلل

تولد کند که در نتوان یافت و همیشه پادشاه سرگردان و رنجور دل بود و

ولایت مضطرب» (نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۳۱).

شاید بتوان این تفاوت در برداشت از نهاد وزارت را به جایگاه متفاوت دو اندرزنامه‌نویس منتسب ساخت. اردشیر در جایگاه شاهنشاه ایران، با توجه به عظمت و اهمیت جایگاه وزارت، شاه را از اتکای بیش از اندازه به وزیر بر حذر می‌دارد. خواجه نظام‌الملک نیز با تأکید بر اهمیت وزیر، با تفکیک میان دو گونه وزیر، شاه را از انتصاب وزیر بدروش به دلیل اصالت و اهمیت این نهاد بر حذر می‌دارد.

### هم‌زادی دین و سیاست

پیوستگی دین و سیاست، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های اندیشه ایران شهری است و شاهان باستانی همواره قدرت خود را مأخوذ از خدایان می‌دانستند. این فرایند در دولت

ساسانی و با رسمیت یافتن زردشتی‌گری به نهایت خود رسید که این امر در متون به جای مانده از آن دوران مشهود است. اما در عهد اردشیر، هر چند به این پیوستگی اذغان شده است، به نظر می‌رسد که هدف اردشیر از بیان این رابطه، انذار به پادشاه برای حفظ قدرت خود است. جمله معروف اردشیر که همیشه نمود پیوستگی دین و سیاست در ایران باستان است، معمولاً کامل بیان نمی‌شود و فقط بر قسم دوم این بند به عنوان گواهی بر پیوند دیانت و سیاست تأکید می‌گردد.

«بدانید در یک کشور هیچ‌گاه یک سردار دینی نهانی با یک شهرداری آشکار، هرگز با هم نسازد، جز آنکه سرانجام آنچه را که در دست سررشته‌دار شاهی بوده، سردار دینی از او گرفته است؛ زیرا دین بنیاد است و شاهی ستون و کسی که بنیان را در دست دارد، بهتر تواند بر کسی که ستون را دارد چیره شود و همه بنا را در دست گیرد» (عهد اردشیر، ۱۳۴۸: ۶۷).

به نظر می‌رسد که اردشیر از قدرت‌یابی بیش از اندازه سرداران دینی در هراس است و می‌کوشد به شاه هشدار دهد که مبدا سرداران دینی نهانی را نادیده بگیرد، زیرا آنان بیش از هر گروه و طبقه‌ای می‌توانند قدرت را قبضه نمایند. فقره زیر به وضوح چنین فرضی را تقویت می‌کند:

«شاه نباید پرگ دهد که زاهدان و نیایشکاران و گوشه‌گیران بیش از او هواخواه دین نموده شوند و نگهدار آن جلوه کنند. نباید بگذارد سررشته‌داران دین و جز ایشان از راه پرداختن به دین و نیایش‌کاری، از فرمان بیرون باشند» (همان: ۷۰-۷۱).

به عبارت دیگر اردشیر از شاه می‌خواهد که دین‌دار باشد، اما نه در فقط در باطن، بلکه به گونه‌ای که به عنوان دین‌دارترین فرد شهره بوده و بهانه‌ای برای عدم اطاعت سرداران دینی (یا متهم کردن شاه به بددینی) وجود نداشته باشد.

خواجه نیز همانند اردشیر، پادشاه را به دین‌داری دعوت می‌کند. آنچه اردشیر به صراحت تمام بیان می‌دارد، خواجه در لفافه به شاه گوشزد می‌نماید. خواجه از شاه می‌خواهد در کار دین پژوهش کند و علمای دین را بزرگ داشته و به استماع مسائل

دینی بپردازد، تا جایی خود به عالمان دین مشتبه شود و دیگران مطمئن شوند در دین او خللی نمی‌یابد (نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۸۰). او به شاه انذار می‌دهد که بزرگان دینی را محترم شمارد تا او را به دین‌درستی به رسمیت شناسند. او معتقد است: «نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین درست است، زیرا که پادشاهی و دین همچون دو برادر همزادند. هر گاه در مملکت اضطرابی پدید آید، در دین نیز خلل آید و بددینان و مفسدان پدید آیند» (نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۸۰).

از نوشته نظام‌الملک و اولویتی که بر سیاست می‌دهد می‌توان برداشتی مشابه عهد اردشیر را استنباط نمود. او دغدغه راست‌دینی شاه را در باطن و زندگی شخصی ندارد، بلکه می‌داند اگر در مملکت خللی وارد شود، یعنی شاه اقتدار لازم برای حمایت از یک مذهب را از دست دهد و جلوه تام و تمام مذهب رسمی نباشد، مفسدان سر به شورش و اخلاص خواهند گذاشت و آنگاه مملکت رو به تباهی خواهد رفت.

جایگاه نهادهای جاسوسی به عنوان چشم و گوش‌های شاه

در هر دو متن بر اهمیت آگاهی از اطراف و اکناف مملکت تأکید شده است. برای این آگاهی، گماشتن جاسوسانی که در گفتار خود صادق‌اند، لازم و ضروری است. اردشیر، علت گماشتن جاسوس را نه تنها کسب اطلاع از رفتار نزدیکان و بستگان شاه می‌داند، بلکه افزون بر آن چنین کاری را برای آگاهی از تأثیر سیاست‌ها بر مردم واجب می‌داند. در حقیقت جاسوسان، کسانی هستند که می‌توانند عیوب شاه را به او پیشتر از دیگران گوشزد نمایند.

«بدانید هر کسی از شما بخواهد رفتاری دارا شود که مردم او را

بستایند، تواند. چنین کسی باید بر خویشتن جاسوسانی گمارد تا بتواند

منش خود را پاکیزه کند. چنین کسی بر زشتی‌های خود پیشتر از مردم

آگاه خواهد شد» (عهد اردشیر، ۱۳۴۸: ۸۲).

نظام‌الملک نیز بر همین سیاق، یکی از فصول سیاستنامه را در باب اهمیت جاسوسان نگاشته است: «واجب است بر پادشاهان از احوال رعیت و لشگر و دور و نزدیک خویش بر رسیدن و اندک و بسیار آنچه رود دانستن» (نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۸۵). به

ظر او آگاهی یافتن از وضعیت لشگریان و سایر دستیاران شهریار جز از طریق گماشتن جاسوس امکان پذیر نیست.

سیاست به مثابه تدبیر امور جنگ

هر دو سیاستنامه به گونه‌ای واقع‌گرایانه استفاده از زور به‌هنگام را لازمه شهرپاری می‌دانند. او معتقد است در زمانی که دشمن آماده نبرد است، جز با جنگ نمی‌توان بر او چیره شد.

«بدانید اهریمن در زمان‌هایی امید می‌بندد بر شما چیره گردد. در زمان

خشم گرفتن، حرص ورزیدن و برتری جستن. در این زمان نباید با چیزی

جز او به نبرد برخیزید، تا او را دور سازید» (عهد اردشیر، ۱۳۴۸: ۹۰-۹۱).

به باور اردشیر، شهریار نباید به بهانه واهی از کاربست زور امتناع ورزد و یا حتی از پیامد چنین امری هراسناک باشد.

«او (شهریار) نباید بگوید از به کار بردن زور بیم دارم. کسی از به کار

بردن زور بیم دارد که از به کار رفتن زور به زیان خودش همی ترسد. به

کار بردن زور درباره دسته‌ای از مردم در چنین حالی به مصلحت بازمانده

ایشان است و کسانی که با او مانده‌اند، از دغلی و زیان‌کاری باز خواهد

داشت. پس در چنین حالی جز به زور به چیز دیگری نباید روی آورد»

(همان: ۸۰).

اما فقط دشمن خارجی، آماج حمله اردشیر نیست. اردشیر بر کاربست قدرت علیه دشمن داخلی تأکید فراوان دارد و معتقد است که اگر فرمانروا از چنین ابزاری بهره نجوید، حکومت را زودتر از یک پیراهن شپش‌دار از تن به در خواهد کرد.

«اگر یکی در هنگام فرمانروا شدن با مردمی دشمن روبه‌رو شد و

نیرویی که ایشان را به صلاح آورد در خویشتن ندید، شاهی را زودتر از

یک پیراهن شپش‌دار از تن خواهد کند» (همان: ۸۲).

نظام‌الملک در اندرز به استفاده از زور از عهد اردشیر متساهل‌تر است. می‌توان برای این تفاوت به دو نکته اشاره کرد: اولین تفاوت به اختلاف در جایگاه راویان اشاره دارد و دلیل دیگر به بستر متفاوت سیاسی و اجتماعی ارجاع می‌یابد. در حالی که اردشیر

می‌خواهد پایه‌های سلطنت ساسانی را مستحکم کند، بر کاربرد زور تأکید دارد، اما خواجه که از تثبیت حکومت سلاجقه مطمئن است، شهریار را به فروخوردن خشم در برابر مردم دعوت می‌کند. اردشیر پادشاه را در استفاده از زور علیه دشمنان خارجی و نیروهای برانداز داخلی ترغیب می‌کند، در حالی که نظام‌الملک شاه را در استفاده از خشم بی‌موقع علیه مردم انذار می‌دهد و از او می‌خواهد که تا می‌تواند خشم خود را فروبرده و شتابزده تصمیم نگیرد.

«کسانی را که برکشند و بزرگ گردانند اندر آن روزگاری و رنجی باید برد و چون سهوی و خطایی که ایشان را افتد، اگر با ایشان آشکارا عتاب رود، آبروی‌ریختگی حاصل آید و بسیار نواخت و نیکویی آن حال باز جای خویش رود... اولیتر این باشد که چون کسی خطایی کند، پوشیده او را بخواند... پس از این خویشان نگاه دارد و نیز چنین دلیری نکند، پس اگر جز این کند، از پایگاه و حشم ما بیفتد و آنگاه آن کرده او بود و نه ما» (نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۶۶).

#### جایگاه مردم در حفظ نظام شاهنشاهی و اصلاح آن

مفهوم مردم، حلقه مفقوده ارجاعات به متون پیشامدرن ایرانی است. اینکه مردم چه جایگاهی در نظام سیاسی داشته‌اند و چه نقشی در بقا و یا زوال حکومت‌ها ایفا کرده‌اند، یکی از چالش‌های اندیشه سیاسی است. نگاهی به این دو اندرزنامه نشان می‌دهد که مردم در جایگاه تأییدکننده نظام سیاسی قرار دارند و هرگونه اصلاح و بهبود وضعیت موجود در دست پادشاه مقتدر و اطرافیان او منحصر است. در هر دوی این اندرزنامه‌ها می‌توان به اهمیت اشتغال مردم اشاره کرد. اردشیر به شدت بیکارگی مردم را نکوهش می‌کند و بیکارگی را سبب سقوط حکومت می‌داند.

«بدانید که برافتادن حکومت‌ها نخست از بیکار رها کردن مردم و سرگرم نساختن ایشان به کارهای سودمند آغاز شده است. اگر بیکاری در مردمی رواج یافت، از بیکار ماندن در نگرستن به کارها و باریک در کار فرمانروایی برخیزد» (عهد اردشیر، ۱۳۴۸: ۷۶).

به اعتقاد اردشیر که بر تثبیت جایگاه طبقاتی و برهم نخوردن کاست طبقاتی تأکید

فراوان دارد، بیکار ماندن مردم و دقیق شدن آنها در کار سیاست، زمینه را برای جابه‌جایی طبقات و در نتیجه شورش مهیا می‌کند. این در حالی است که خواجه نظام‌الملک بیشتر بر اهمیت اقتصادی و اداری این امر اشاره کرده، معتقد است:

«پادشاهان بیدار و وزیران هوشیار، به همه روزگار هرگز دو شغل یک

مرد را نفرمودند و یک شغل دو مرد را، تا کارهای ایشان به نظام و با

رونق بودی از بهر آنکه چون دو شغل یک مرد را فرمایند، همیشه از این

دو شغل یکی بر خلل باشد» (نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۱۳).

او نه چند شغله بودن را می‌پذیرد و نه بیکار و معطل ماندن مردم را و این هر دو را سبب اختلال در کار نظام می‌داند.

هر دوی متفکران اندر ز نامه‌نویس ایرانی معتقدند که هرگونه اصلاحات باید از شاه و نزدیکان او آغاز شود. اردشیر چنین می‌نویسد:

«بدانید هر شاهی پیرامونیانی دارد و هر یک از پیرامونیان او

پیرامونیانی و باز هر کدام از پیرامونیان پیرامونیان او پیرامونیانی و این

رشته تا همه مردم کشور کشیده است. پس اگر شاه پیرامونیان خود را به

راه راست بدارد، آنان نیز پیرامونیان خود را بدارند و از این راه همه مردم

کشور به راه راست در آیند» (عهد اردشیر، ۱۳۴۸: ۸۸-۸۹).

نظام‌الملک در این باره با ارجاع مستقیم به اردشیر، جمله او را در کتاب خود ذکر می‌کند. در حقیقت اگر بخواهیم با روش بینامتنیت ژنی بسنجیم، در این قسمت می‌توان از وجود بینامتنیت قوی سخن گفت.

«اردشیر می‌گوید: هر سلطانی که توانایی آن ندارد که خاصگان

خویش به صلاح بازآورد، باید دانست که هرگز او عامه و رعیت را به صلاح

نتوان آورد و در این معنی حق تعالی فرمود و اندر عشیرتک الاقریین»

(نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۸۰).

در جدول زیر، خلاصه‌ای از رابطه بینامتنی موجود در این دو اندرزنامه آمده است. شایان ذکر است که رابطه بینامتنی این دو متن در همه موارد مستقیم و قوی نبوده و در پاره‌ای موارد به اشارت‌های غیر مستقیم اکتفا شده است. اما در کل رابطه بینامتنی

این دو نوشته را بر اساس روش بینامتنیت ژنی می‌توان از نوع مستقیم و قوی دانست، که در آن شاهد انتقال مضامین و محتوای اندیشه ایران شهری در سیاستنامه خواجه نظام‌الملک هستیم. پر واضح است که این متون با تأثیرپذیری از بافتار سیاسی-تاریخی زمانه خود در پاره‌ای موارد انتقال مضامینی متناسب با زمانه خود را عهده‌دار بوده‌اند.

#### جدول ۲- بینامتنیت بررسی تداوم سازه‌های سیاست ایران شهری

شبهات‌های دو اندرزنامه	رابطه بینامتنی	تفاوت‌های دو اندرزنامه
سیاست به مثابه اندرز	مستقیم- قوی	تفاوتی ندارد.
کیفیت حکمرانی	مستقیم- قوی	تفاوتی ندارد.
جایگاه نهاد وزارت	غیر مستقیم- ضعیف	هر دو در اهمیت نهاد وزارت هم‌داستانند، اما اردشیر، بیمناک از قدرت‌یابی وزیر و نظام‌الملک، بیمناک از قهر شاه علیه وزیر خوب
پیوستگی دین و سیاست	مستقیم- قوی	تفاوت در انگیزه بیان این پیوستگی وجود دارد.
جایگاه نهاد اطلاعات	مستقیم- قوی	تفاوتی ندارد.
سیاست به مثابه تدبیر امور جنگ	غیر مستقیم- ضعیف	عهد اردشیر: رگه‌های قوی واقع‌گرایی و زور علیه همه دشمنان سیاستنامه: واقع‌گرا در عین حال مدارا با مردم، سخت و خشن علیه دشمن سیاسی- مذهبی
جایگاه مردم و اصلاح حکومت	مستقیم- قوی	جایگاه اندک مردم در سیاست؛ تأییدکننده قدرت حاکم و اصلاحات از بالا

#### ب) هم‌حضور و ساختارهای تداومی اندیشه ایران شهری در عهد اردشیر و سیاستنامه

سیاستنامه‌نویسی یکی از سنت‌های دیرپای ایرانی است که همواره در کانون مباحث اندیشه سیاسی در ایران قرار داشته است. دکتر طباطبایی، سیاستنامه‌ها را ادامه اندیشه ایران شهری در باب سیاست می‌داند و به نوعی آن را بیانگر تلاش فکری ایرانیان برای کسب استقلال فکری به دنبال رسیدن به استقلال سیاسی تحلیل می‌کند. از نظر او، موضوع تأمل در سیاستنامه‌ها، قدرت سیاسی است و هر بحثی با توجه به منطق قدرت و الزامات آن صورت می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۴۵). اما داوود فیرحی، سیاستنامه را نه یک

جریان مستقلى در برابر فقه و فلسفه سياسى مسلمانان، بلکه جزئى از قلمرو فراخ فقه و فلسفه عملى و منضم به آن حوزه مى‌بيند (فیرحى، ۱۳۷۸: ۲۷).

سياستنامه‌ها به عنوان یک متن مى‌توانند نه تنها «آینه شاهی» که بازتاباننده ویژگی‌های عصر و دوران خود باشند. در پاسخ به چرایی تداوم سنت اندرزنامه‌نویسی، تحلیل‌های متفاوتی ارائه شده است که علی‌رغم تفاوت، اغلب آنها در ادغان به بی‌بهرگی نظام سياسى از آداب حکومت‌داری هم‌داستانند. سینا فروزش (۱۳۹۱) در کتاب خود با عنوان «بررسی تحلیلی سنت اندرزنامه‌نویسی سياسى در تاریخ میانه ایران» کوشیده است تا برای پرسش از چرایی تداوم این سنت پاسخی درخور یابد. فرضیه اصلی کتاب این است که تداوم حضور بداوت (بیابان‌گردان عرب، ترک، مغول و ایلخانی) در ایران عصر میانه موجب استمرار جریان فکری اندرزنامه‌نویسی سياسى در دوره مورد نظر شد.

اما همان‌طور که سید جواد طباطبایی نیز بر این رأى است، این تداوم به معنای همسانی اندرزنامه‌ها در دو سنت متفاوت نیست و در دوران اسلامی این جریان از حیث محتوا دچار نقصان و زوال شد و مسیر قهقرا را پیمود؛ زیرا اندرزنامه‌نویسان به جای تولید فکر و ایده‌های جدید، در زمینه ملک‌داری ناچار بودند همان دستاوردهای نظری و عملی پیشین را هر بار برای بدویان تازه از راه رسیده، از نو تکرار کنند. طباطبایی نیز بر این باور است که در سیاستنامه‌ها هر چند مؤلفه‌های اندیشه ایران‌شهری همچون شاه آرمانی، عدالت و خویشکاری یافت می‌شود، این سنت در دوران اسلامی، آرمان‌گرایی ایران‌شهر را به نفع واقع‌گرایی سياسى به کناری نهاده و سیاستنامه‌نویسان با یادآوری سنت و رسم ملکان عالم عجم به جلب نظر سلطان وقت همت گمارده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۸۸). ادامه چنین تحلیلی به تخفیف سیاستنامه‌ها به ابزار مشروعیت‌بخش حاکمان می‌انجامد که در پاره‌ای تحلیل‌ها حتی به انتقال شاهنشاهی ساسانی به دوران اسلامی منجر می‌گردد (زرگری‌نژاد و علیزاده، ۱۳۹۰: ۱۲۳).

بر اساس این سنت تحلیل، «یکی از دغدغه‌ها و مبانی فکری مشترک میان اندرزنامه‌نویسان سياسى از عهد ساسانی تا برپایی نظام مشروطیت در ایران، توجیه و تبیین ساخت قدرت در قالب نظام حکومتی سلطنت مطلقه است» (همان: ۱۲۳). به عبارت دیگر همواره اندرزنامه‌ها تداوم خرد ایرانی دانسته شده است، اما در هنگامه پرسش از



چرایی این تداوم در سنت تحلیلی ایرانی بر انتقال استبداد ایرانی و به طور کلی توجه به رأس نظام سیاسی بیش از پیش پرداخته شده است. بر همین اساس پرسش دوم این نوشتار این است که وجود چه خصیصه‌هایی در جامعه ایرانی به تداوم سنت اندرنامه‌نویسی منجر شده است؟

نویسندگان مخالف نقد سنت و بازنمایی نکات منفی و حفره‌های نظری در اندیشه سیاسی ایرانی نیستند، اما به نظر می‌رسد تکیه بیش از اندازه بر نقاط ضعف اندیشه سیاسی و بررسی انحصاری نظام سیاسی بدون در نظر گرفتن سهم و نقش جامعه نه تنها مروج رویکردی طردگرایانه است بلکه فقط به نیست‌ها و بایدها می‌پردازد، بی‌آنکه توان بالقوه اندیشگانی و هست‌ها را دریابد. بر این اساس به نظر می‌رسد نوعی پیرنگ مشترک در میان این دو نوشته وجود دارد که بر اساس آن هرگونه اشتراکات در صورت و ظاهر متون را توجیه می‌کند. این پیرنگ مشترک، ساخته ذهن و اندیشه اندرنامه‌نویس نیست، بلکه بازتابی از بافتار سیاسی اجتماعی است که بخشی از آن در این متون انعکاس یافته است. بر همین اساس می‌توان ویژگی ذیل را به عنوان نوعی هم‌حضور ساختاری که به نوعی بیانگر تداوم اندیشه ایران شهری در سیاستنامه‌های اسلامی است، مورد اشاره قرار داد:

#### ساختار متافیزیکی در سیاست

منظور از ساختار متافیزیکی در سیاست، اشاره به احاله امور سیاسی و اجتماعی به قدرت‌های ماورایی همچون اسطوره و خرافه است. اندیشه سیاسی در وجه متافیزیکی در قالب سامان‌دهی امر سیاسی، جلوه‌هایی کیفی و ماورایی به خود می‌گیرد. اندرنامه‌های سیاسی نیز در این ساختار سیاسی با تحویل و فروکاستن علت امور به پدیده‌های متافیزیکی سبب می‌شوند عرف‌ها، عادت‌ها، نیایش‌های مذهبی و مراسم معنوی به عنوان واقعیت انکارناپذیر شناسایی شوند. بزرگ‌ترین هدف چنین ساختاری، «اندرز دادن به سلطان بر اساس مبانی عقلی و نقلی است تا او را بترساند و راه و سلوک کشورداری را به او بیاموزاند» (اسلامی، ۱۳۹۴: ۲۱).

اعمال قدرت در چنین ساختی درصدد توجیه مبانی مشروعیت است که بر اساس آن شاه به مثابه چوپان و مردم در جایگاه رمه او هستند که از یک طرف نیازمند نگاهبانی و

حمایت او هستند و از سوی دیگر قدرت تنبیه و تنزیه برای سلطان از سوی مردم پذیرفته شده است. در حقیقت سلطان در این ساختار متافیزیکی دارای قدرتی فزون‌تر و کیفی‌تر از رعیت خود است و منش شاهی و اراده‌های غیر انسانی بر سیاست در این دوران سایه افکنده است. چنان‌که اردشیر نیز در اولین بند عهدنامه به آن اشاره می‌کند:

«منش شاهان، جز منش رعیت است. در مزاج شاهی، بزرگی و ایمنی

و شادی و نیرومندی و برتری جویی و بی‌باکی و خودپسندی و خرده‌گیری

از دیگران نهفته است» (عهد اردشیر، ۱۳۴۸: ۶۲).

در سیاستنامه خواجه نظام‌الملک می‌توان چنین ساختار متافیزیکی را مشاهده نمود.

«و چون تقدیر ایزد تعالی چنان بود که این روزگار تاریخ

روزگارهای دیگر گردد و طراز کردارهای ملکان پیشین شود... خداوند

عالم شاهنشاه اعظم را از دو اصل بزرگوار که پادشاهی و پیش‌روی

همیشه در خاندان ایشان باشد، پدید آورد» (نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۳).

سخن گفتن از پدیده‌های هنجاری و کیفی در ساختار سیاسی‌ای که خواجه ترسیم می‌کند، در سرتاسر کتاب به روشنی هویداست؛ اما این ساختار سیاسی صرفاً به قدرت مطلقه و پذیرش قدرت‌های ماورایی در این دو اندرزنامه نمی‌انجامد. الگوهایی از خرد سیاسی که در برخی موارد میانه‌رو و اعتدال‌گراست و در بخش‌های پیشین به بخشی از آنها اشاره شد. اما هدف اغلب گزاره‌های مندرج در این دو اندرزنامه، توجیه وضعیت موجود بر اساس ساختار متافیزیکی سیاست است.

#### ساختار استبدادی طبقه حاکمه

بر اساس ساختار سیاست متافیزیکی در عهد اردشیر و سیاستنامه، حکومت برخاسته از مردم تلقی نمی‌شود. در حقیقت منبع مشروعیت بخش رضایت مردم نیست. هر چند بهتر است که شه‌ریار با رعیت خوش‌رفتار و نرم‌خو باشد، مردم شرط اصلی شکل‌گیری نظام سیاسی تلقی نمی‌شوند.

عهد اردشیر با جدایی منش شه‌ریار از مردم می‌آغازد و بر جدایی جامعه از حکومت اصرار می‌ورزد. اردشیر معتقد است که مردم همواره در کار دشمنی با حکومت هستند و در هر فرصتی این «توده بدخواه رشک‌بر کینه‌توز» از براندازی شه‌ریار استقبال می‌کنند.

در حقیقت «دشمنی با فرمانروا در خوی بیشتر مردم نهفته است» (عهد اردشیر، ۱۳۴۸: ۷۶). بر همین اساس اهتمام شهریار باید در سرگرم نمودن مردم به پیشه و مهارت باشد و مانع علم‌آموزی و تغییر جایگاه طبقاتی آنان شود؛ زیرا «جابه‌جا شدن پایگاه مردم در دررفتن شاهی او زود سرایت کند» (همان: ۷۹). هر زمان مردم از پایگاهی که دارند جابه‌جا شدند، هر کدام از ایشان پیوسته به پایگاهی بالاتر از آنچه دارد چشم دوزد و با دیگران از در رشکبری درآید (همان) و در نتیجه هرگونه تلاش برای ابراز وجود جامعه در برابر دولت از نظر اردشیر نکوهش شده و شاه را از آن برحذر می‌دارد. سیاستنامه نیز بر همین سبک، ابتدا منشأ مشروعیت را لطف و فرّ الهی می‌داند که سراسر متمایز با خواست مردم است. او ویژگی جامعه خوب را نجابت و مستوری می‌داند که هرگز نباید بالادست شاه قرار گیرند.

«خدای عزوجل پادشاه را زبردست همه مردمان آفریده است و جهانیان زبردست او باشند و نان‌پاره و بزرگی از او دارند. باید که ایشان را چنان دارند که همیشه خویش‌شناس باشند و حلقه بندگی از گوش بیرون نکنند و کمر طاعت از میان نکشایند. و هر وقت ایشان را با ایشان می‌نمایند به زشتی و نیکویی تا خویش‌شناسی را فراموش نکنند و رسن فراخ نگذارند، تا هرچه خواهند کنند. اندازه و محل هر یکی می‌دانند و از احوال هر یکی بررسیده می‌دارند تا پای از خط فرمان نتوانند بردن» (نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۵۲).

افزون بر این خواجه همانند اردشیر، بر منکوب صداهای مختلف اجتماعی اصرار ورزیده و با ناقص‌العقل خواندن زنان و اشاره به سخنان پیامبر و بزرگان، زنان را از هرگونه نقش‌آفرینی سیاسی و اجتماعی بازمی‌دارد.

«نباید که زبردستان پادشاه زبردست گردند که از آن خلل‌های بزرگ تولد کند و پادشاه بی‌فر و شکوه شود، خاصه زنان که اهل سترند و کامل عقل نباشند» (همان: ۲۴۳).

اردشیر و نظام‌الملک، حکومت را هبه‌ای می‌دانند که مردم در آن بسان رمله‌ای محتاج هدایت و عنایت به شبان کارآموده‌ای چون شاه نیازمندند. به نظر می‌رسد

جدایی و مفارقت جامعه از دولت، امکان هرگونه بازتابش صداهای مختلف جامعه در متون مطروحه را ممتنع می‌سازد. این ساختار استبدادی که انعکاسی از ساختار سیاسی متافیزیکی است، قدرت طبقه حاکم را تثبیت و قابل قبول می‌سازد.

#### ساختار پدرسالار حکومت و عدم رواداری سیاسی

اردشیر با نگاه بدبینانه‌ای که نسبت به مردم دارد، هرگونه رواداری در میان آنان را به ضرر نظام پادشاهی می‌داند. حتی تفکر و اندیشه آزاد در بین اتباع ممکن است در جهت مخالف مصلحت پادشاهی باشد.

«بدانید که فرمانروایی آنان بر تنهای مردم است و شهریاران بر دل مردم حکومت نتوانند داشت. بدانید اگر بر آنچه مردم در دست دارند چیره شوید، بر آنچه در سر دارند نتوانید چیره شدن» (عهد اردشیر، ۱۳۴۸: ۶۹).

به نظر اردشیر، بدترین نوع نیرنگ، نیرنگ دینی است.

«بدانید بیمناک‌ترین گزندها که از زبان به شما رسد، نیرنگ دینی است. و چون زبانی به نام دین و برای دین دلیل‌آوری کند و چنین وانماید که برای دین تفته شده و بر دین می‌گرید و به سوی آن می‌خواند، چنین کسی پیروان و به راست دارندگان نیکخواه و یاران دلسوز فراوان به دست آورد... از اینجا بود که برخی از شاهان پیشین ما برای تباه ساختن اندیشه اینگونه کسان که از ایشان بیم داشتند، نیرنگ‌هایی به کار می‌بردند... ایشان کسانی را که به دشمنی شاه برمی‌خاستند، بدعت‌گذار دینی می‌نامیدند و مرگ ایشان در این بدنامی بود که شاه را از آسیب ایشان آسوده می‌کرد» (همان: ۷۰).

خواجه نظام‌الملک بیش از اردشیر به تعصب‌ورزی و عدم تساهل و رواداری شه‌ره است. او بیشترین بخش کتاب خود را به بدعت‌گذاران دینی اختصاص داده و با بدترین الفاظ آنان را مورد طعن و لعن قرار داده است. جنبش‌های مزدک، سنباد، خرم‌دینان، باطنیان و قرمطیان از جمله مواردی است که خواجه با ذکر تاریخ وقوع آنان به نقد و رد آنها پرداخته است.

«هیچ گروهی شوم‌تر و نگونسارتر و بدفعل‌تر از این قوم نیند که از پس دیوارها بد این مملکت می‌سگالند و فساد دین می‌جویند و گوش به آوازه نهاده‌اند و چشم بر چشم‌زدگی. اکنون اگر نعوذ بالله هیچ‌گونه این دولت قاهره را آسمانی آسیب رسد، این سگان از نهفت‌ها بیرون آیند و بر این دولت خروج کنند و دعوی شیعت کنند» (نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۵۴).

بررسی اجمالی این ابواب نشان می‌دهد که در هر کدام از دو جامعه ساسانی و سلجوقی تنها بر یک قرائت رسمی از دین تأکید می‌شده است، که در نتیجه آن صدای اقلیت‌های دینی به خاموشی و سکوت گراییده است. این تعصب سیاسی و مذهبی غلیظ در این دو متن در کنار مردم‌ستیزی آنان، به نظر بستر مناسبی برای خلق یک جامعه خودگومند است که در آن تنها صدای برتر و بلامنازع، صدای کسی است که دارای قدرت است. با توجه به سازه‌ها و ساختارهای مندرج در این اندرزنامه‌ها می‌توان مدعی شد که جامعه ایران و ساخت ویژه آن بیش از هر عاملی زمینه را برای تداوم سنت اندرزنامه‌نویسی فراهم نموده است. جامعه‌ای که از دولت جداست و در آن هیچ نقشی ندارد و افزون بر آن از کمترین و حداقلی‌ترین رواداری‌ها برخوردار نیست. جامعه ایران از نظر اردشیر و خواجه نظام‌الملک، جامعه‌ای است که در آن تنها یک فرد صاحب جلال و شوکت به صورت مونولوگ به بیان حقایق و تجربیات می‌پردازد و مخاطب آن که اتفاقاً آن هم فردی ذی-نفوذ است، به کار بست آن اهتمام می‌ورزد. در این گفت‌وگوی محدود میان بالاترین نقطه هرم سیاسی به نظر مردم و جامعه بزرگ‌ترین غایبان آن به شمار می‌روند.

### نتیجه‌گیری

اندیشه سیاسی ایران شهری، واجد مختصات و مؤلفه‌هایی که می‌توان آنها را در انواع نوشته‌های به جای مانده از دوران باستان یافت. یکی از این منابع، اندرزنامه‌ها هستند که درباره انتقال آنها به دوران بعد کمتر می‌توان تردید نمود. اندرزنامه‌های ایرانی-باستانی و سیاستنامه‌های ایرانی-اسلامی دارای فرم و مضمون‌هایی مشابه به یکدیگرند، هر چند طبیعتاً نمی‌توان آنها را رونوشتی از یکدیگر دانست. در این نوشتار با استفاده از روش بینامتنیت که برای اولین بار در آثار باختین به وسیله ژولیا کریستوا ابداع شد، بر

شباهت دو شاه‌اندرزنامه ایرانی و وجود رابطه بینامتنی میان آن دو تأکید شد. مضامینی همچون کیفیت حکمرانی و تأکید بر جنبه فرهمند شاه، پیوستگی دین و سیاست، اهمیت نهاد وزارت، گماشتن جاسوس از جمله سازه‌های تداومی است که وجود رابطه بینامتنی بین این دو متن را اثبات می‌کند.

از طرف دیگر نویسندگان بر این باور هستند که این رابطه بینامتنی محدود به آنچه در متن دیده می‌شود نیست و بالاتر از آن، پیرنگ هر دو متن بر سه ویژگی ساختاری مشترک چون سیاست متافیزیکی، ساخت استبدادی و پدرسالار حکومت استوار است، که به نظر تداوم سیاستنامه‌نویسی را توجیه می‌کند. به عبارت بهتر جامعه ایرانی به واسطه تجربه طولانی حکومت‌های استبدادی، از یکسو از دسترسی به دولت و نظام سیاسی ممنوع شده است و از سوی دیگر، عرصه سیاست متافیزیکی همواره قدرت حاکم در ایران را به عنوان شبان جامعه به رسمیت پذیرفته است.

#### پی‌نوشت

۱. در این نوشته از کتاب عهد اردشیر ترجمه محمدعلی امام شوشتری، انتشارات انجمن آثار ملی استفاده شده است.

## منابع

- آلن، گراهام (۱۳۸۵ الف) بینامتنیت، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز.
- (۱۳۸۵ ب) رولان بارت، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۹۱) ساختار و تأویل متن، چاپ چهاردهم، تهران، مرکز.
- اسلامی، روح‌الله (۱۳۹۴) حکومت‌مندی ایران شهری، تداوم تکنولوژی‌های قدرت، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد.
- اکبری، امیر (۱۳۸۹) «تأثیر نگرش‌های باستانی بر اندیشه‌های سیاسی عصر خواجه نظام‌الملک طوسی»، فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ، سال دوم، شماره هفتم، صص ۹-۳۴.
- پهنادایان، شاهین (۱۳۸۹) «تأثیرپذیری سیاستنامه خواجه نظام‌الملک از نامه تنسر و کارنامه اردشیر بابکان»، فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی، شماره سوم، صص ۸۵-۹۷.
- خلعتبری، الهیار و نیره دلیر (۱۳۸۸) «اندیشه ایران شهری و خواجه نظام‌الملک»، پژوهشنامه انجمن ایرانی تاریخ، سال اول، شماره دوم، صص ۲۷-۶۲.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین و افسانه علیزاده کلخوران (۱۳۹۰) «تداوم سلطنت مطلقه در اندرزنامه‌های سیاسی دو سده نخست هجری»، مسکویه، سال پنجم، شماره چهاردهم، صص ۱۲۳-۱۴۲.
- فروزش، سینا (۱۳۹۱) بررسی تحلیلی سنت اندرزنامه‌نویسی سیاسی در تاریخ میانه ایران، تهران، جهاد دانشگاهی.
- فیرحی، داوود (۱۳۷۸) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نی.
- قادری، حاتم (۱۳۸۸) ایران و یونان، فلسفه در لابه‌لای سیاست و در بستر تاریخ، تهران، نگاه معاصر.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۴) درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.
- عهد اردشیر (۱۳۴۸) تصحیح احسان عباس، ترجمه محمدعلی امام شوشتری، تهران، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
- نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۰) درآمدی بر بینامتنیت؛ نظریه و کاربردها، تهران، سخن.
- نظام‌الملک طوسی، ابوعلی حسن بن علی بن اسحاق (۱۳۴۷) سیر الملوک، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

Jenny, Laurent (1979) Variation at Mimesis, In the Romantic Review Volume 93.No.1-2.

Haberer, Adolph (2007) Intertextuality in theory and practice, university of Lyon2, Literatur.49 (5).

Kristeva, Julia (1986) Ed by Toril Moi, New York University Press.





دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۸: ۲۹-۵۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

## مدینه فاضله افلاطونی در روایتی پارادایمی (بر پایه همپرسه جمهوری)

\* حجت زمانی‌راد

\*\* محمّد کمالی گوکی

\*\*\* ابوالفضل شکوری

### چکیده

وجودشناسی و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی، اساس هر نوع نظریه‌پردازی در علوم انسانی است. هیچ نظریه‌ای نیست که چه آشکارا و چه ضمنی، مبتنی بر این مبانی بنیادین متافیزیکی نباشد. همچنین اندیشه سیاسی به عنوان اندیشه‌ای هنجاری، همواره در نسبت با زمینه و زمانه و بحران‌های معاصرش شکل می‌گیرد، این بحران‌ها را مورد تأمل قرار می‌دهد و بر اساس مبانی بنیادین فلسفی خود، شرایط مطلوب خود را مبتنی بر هنجاری که مناسبات معیار را تعیین می‌کند، ترسیم می‌نماید و بر اساس آن، صورت‌بندی خاص خود از الگوهای اقتدار را ارائه می‌دهد. مقایسه نظرورزی‌ها در اندیشه سیاسی با یکدیگر نشان می‌دهد که می‌توان بر اساس مبانی متافیزیکی آنها و نیز هنجار پیشنهادی و راهبرد اقتدارشان، به یک دسته‌بندی در اندیشه سیاسی رسید. تحلیل اندیشه سیاسی بر اساس چنین فرایندی، روایتی پارادایمی از اندیشه سیاسی نام دارد. این مقاله سعی دارد که از اندیشه سیاسی افلاطون مبتنی بر همپرسه جمهوری، روایتی پارادایمی به دست دهد؛ به این معنی که با نشان دادن مبانی بنیادین متافیزیکی افلاطون و بحران‌های معاصرش، نسبت ایجابی و سلبی مدینه فاضله افلاطونی را با آن مبانی و بحران‌ها تحلیل کند. بحران اخلاقی و روند رو به انحطاط پولیس آتن در اثر جنگ‌های پلوپونزی و ظهور سوفیسم، بحران مرکزی

hzzrad68@gmail.com

\* دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

\*\* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

Shakoori1392@chmail.ir

\*\*\* دانشیار اندیشه سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

افلاطون است. عالم مُثُل نیز در مرکز معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی افلاطون قرار دارد. مدینه فاضله افلاطونی مبتنی بر حاکمیت فیلسوف-شاه که ذیل پارادایم ریاستی قرار می‌گیرد، تنها در نسبت با همین بحران‌های معاصر افلاطون و نیز بنیادهای متافیزیکی او فهم خواهد شد و ابعاد و وجوه و اوصاف خود را نشان خواهد داد.

**واژه‌های کلیدی:** افلاطون، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، مدینه فاضله، پارادایم.

## مقدمه

اگر فرض را بر این بگذاریم که وظیفه اندیشمندان سیاسی در هر عصری، تفکر درباره مسائل و بحران‌های همان عصر و تلاش برای فهم ماهیت آنها و ارائه راه‌حل برای آنهاست، آنگاه این سؤال رخ می‌نماید که مطالعه آثار کلاسیک فلسفه و اندیشه سیاسی نظیر افلاطون چه اهمیت و جایگاهی دارد؟ آیا ما باید برای فهم و تحلیل مسائل معاصر خود به سراغ این قبیل آثار برویم؟ به‌ویژه اینکه مسائل و چالش‌های امروزی ما، حاصل گذار از مسائل گذشته و مواجهه شدن با اوضاع و پرسش‌های جدید است. با این تفصیل، آیا گذشته به گذشته تعلق ندارد؟

نظریه‌های معاصر در زمینه فلسفه سیاسی، خودآگاه یا ناخودآگاه، بر پیش‌فرض‌های فلسفی، اخلاقی و معرفتی خاصی بنا شده‌اند که این پیش‌فرض‌ها اغلب در آثار فیلسوفان برجسته کلاسیک بحث شده است. اصولاً فلسفه غرب، سیری تاریخی را طی کرده و مقاطع مختلف در آن، در عین تمایزات گاه بنیادین، به هر حال در ارتباط با یکدیگر فهم می‌شوند. تا زمانی که فضای فکری و افق اندیشه یک نویسنده فهم نشود، نمی‌توان انتظار داشت که متن او به گونه‌ای معتبر درک گردد. حقیقت این است که در فضا و افق فکری اندیشمندان معاصر، فیلسوفانی نظیر افلاطون و ارسطو تأثیری ژرف داشته‌اند و باید ردپای فکر آنان در اندیشه‌های معاصر را دید و شناخت. ضمن اینکه در آثار فلاسفه کلاسیک، مباحث و موضوعاتی طرح و بررسی شده که گاه در اندیشمندان بعدی مورد غفلت واقع شده است. همچنین افلاطون، اولین فیلسوف در تاریخ فلسفه است که از خود آثار جاودانه‌ای در بیشتر مسائل فلسفی به یادگار گذاشته که از جمله آنها فلسفه سیاسی است. وی در اکثر مباحث اساسی فلسفه سیاست، مطالبی نگاشته و نظراتش در طول قرون متمادی مورد توجه فلاسفه و اندیشمندان سیاسی بوده است. بنابراین از زمانی که افلاطون آثار خود را نگاشت تا زمان حاضر، همواره مطالعه او و تفکر درباره او اهمیت و تأثیری بی‌مثال داشته است (Mayer, 1966: 165).

افلاطون به عنوان یکی از جذاب‌ترین موضوعات پژوهشی در عرصه اندیشه‌شناسی سیاسی، تاکنون با رویکردها و روش‌های مختلفی مورد تحقیق و پژوهش قرار گرفته است که هر کدام از این رویکردها توانسته‌اند به نوبه خود پرتویی بر گوشه‌ای از بنای

عظیم فلسفه سیاسی او بیفکنند. در این میان می‌توان مدعی شد که نگاه و تحلیل پارادایمی به مثابه رهیافتی برای پژوهش در اندیشه سیاسی کمتر مورد توجه محققان بوده است. این امر به‌ویژه در منابع فارسی موجود و به طور خاص در مقاله‌های علمی پژوهشی بیشتر مشهود است.

نویسندگان برآنند که تحلیل پارادایمی با توجه به جامعیتی که در دل خود دارد، رویکردی مناسب برای تحقیق در اندیشه سیاسی است. علاوه بر این به دلیل ماهیت خاص فلسفه کلاسیک به طور عام و فلسفه افلاطون به طور ویژه، می‌توان مدعی شد که هر تحلیلی از این قبیل فلسفه‌ها اگر تحلیل پارادایمی را از نظر دور بدارد، ناقص است؛ زیرا فلسفه سیاسی کلاسیک - در اینجا افلاطون - به گونه‌ای آشکار مبتنی بر مبانی بنیادین فلسفه اولی و در واقع نتیجه آن است. بنابراین مقاله پیش رو سعی می‌کند با نگاه پارادایمی به فلسفه سیاسی افلاطون بپردازد و از این رهگذر، تحلیلی نظام‌مند و پیوسته و برخوردار از وصف انسجام<sup>۱</sup> از مدینه فاضله تأثیرگذارترین فیلسوف تاریخ<sup>(۱)</sup> ارائه کند و گامی کوچک در این مسیر تازه بردارد.

### چارچوب نظری

چارچوب نظری این نوشتار برای بررسی و تحلیل نظام سیاسی افلاطون، تحلیل پارادایمی است. پارادایم در واقع الگوی تفحص، سنجش و هر الگویی است که مشتمل بر مفروضات بنیادینی است که راهنمای تفحص محسوب می‌شود (قرلسفلی، ۱۳۹۰: ۳۷). به تعبیری بهتر، پارادایم آن مجموعه قضایایی است که به عنوان مبانی بنیادین در نزد یک اندیشمند، چگونگی فهم و تبیین و تفسیر جهان در اندیشه وی را توضیح می‌دهد (خیری، ۱۳۸۹: ۸). نگاه پارادایمی به اندیشه سیاسی به این معناست که در مقاطع مختلف سیر اندیشه سیاسی، الگوهای متفاوت و گوناگونی برای فهم و درک شکل گرفته‌اند. این الگوها، مفروضات بنیادینی را شامل می‌شوند که پاسخ‌های اندیشمند در ذیل آنها معنا می‌یابند (میراحمدی و قهرمان، ۱۳۹۳: ۳). در واقع این مبانی بنیادین، شرط تحقق اندیشه سیاسی هستند. با یک استقرای ناقص می‌توان این مبانی بنیادین را اینگونه برشمرد:

---

1. Coherence

معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، ارزش‌شناسی و فرجام‌شناسی. البته این فهرست تنها یک نمونه است که با استدلال می‌توان از آن کاست یا به آن افزود. علاوه بر این چنان که در این مقاله نیز نشان داده خواهد شد، اهمیت رویکرد پارادایمی در این است که رابطه نظریه‌ها را با زمینه عینی، شرایط ذهنی زمانه و همچنین با راه‌حل‌ها به خوبی نشان می‌دهد. در واقع همان‌طور که مارش و فورلونگ در ویراست جدید کتاب «روش و نظریه در علوم سیاسی» مطرح می‌کنند، هر اندیشمندی در ارائه هر نظری از برخی مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی خاصی بهره می‌برد. هر چند ممکن است خود به طور آشکار به آنها اشاره نکرده باشد، این مفروضات بنیادین، ولو ناخودآگاه در ارائه نظریه‌های فلسفی آنها تأثیر می‌گذارد. به تعبیر مارش، این مبانی بنیادین برای اندیشمند مانند پوست هستند نه پوستین. همان‌طور که پوست به هیچ عنوان از هیچ انسانی جدا نیست، مبانی بنیادین نیز نمی‌تواند از هیچ اندیشمندی جدا باشد (Furlong & Marsh, 2002: 18).

موضع هستی‌شناختی، نگرش پژوهشگر را درباره سرشت جهان بازتاب می‌دهد و موضع معرفت‌شناختی نیز نگرش وی درباره آنچه ما می‌توانیم از این جهان بدانیم و چگونه می‌توانیم بدانیم را باز می‌تابد (همان: ۲۰). از نظر آنها، دغدغه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را نمی‌توان و نباید نادیده انگاشت؛ زیرا اندیشمندان نمی‌توانند گاهی برای یک موضوع یک موضع و در موقعیت دیگر و برای موضوع دیگری، موضعی متفاوت بگیرند (همان: ۲۸). به عبارت دیگر از نگاه تحلیل پارادایمی، اندیشه سیاسی یک متفکر نتیجه منطقی مبانی بنیادین اوست.

به بیانی دیگر و با عنایت به قرائت عباس منوچهری از چیستی اندیشه سیاسی و روش فهم آن، با توجه به مختصات مشترک مکاتب و آرای سیاسی و نیز تضمّنات عملی آنها، می‌توان به شیوه‌ای وبری، قائل به یک الگوی نظری از اندیشه سیاسی بود که بتواند تاریخ این نحوه از اندیشه را به صورتی پارادایمی روایت کند. بر این اساس هر اندیشه سیاسی یک منظومه دلالتی است که هر یک از آنها، وجهی از امر سیاسی را آشکار می‌کنند و در نهایت یک چارچوب مفهومی - نظری را شکل می‌دهند که معطوف به تحقق زندگی نیک و سعادت‌مندان است (منوچهری، ۱۳۹۵، ج ۱: ۴۴).

بر اساس این فهم از اندیشه سیاسی، پنج دلالت اندیشه سیاسی عبارتند از: (۱) - دلالت تاریخی - وضعیتی که در آن معضلات و بحران‌های موجود در زمینه و زمانه متفکر تبیین می‌شود. (۲) - دلالت بنیادین که مقوله‌های اصلی در زیربنای متافیزیکی اندیشه سیاسی هستند. (۳) - دلالت هنجاری که مناسبات معیار و بهترین وضع را از دید متفکر سیاسی روشن می‌کند. (۴) - دلالت راهبردی که صورت‌بندی متفکر از الگوهای اقتدار است. (۵) - دلالت کاربردی - عملی که نتایج یک اندیشه سیاسی به صورت انضمامی را تبیین می‌کند (منوچهری، ۱۳۹۵، ج ۱: ۴۴). از این میان، مقاله حاضر به گونه‌ای مختصر به دلالت‌های تاریخی و بنیادین و هنجاری و راهبردی در اندیشه افلاطون، بر اساس همپرسه جمهوری می‌پردازد.

بنابراین آنچه این نوشتار را متمایز از سایر پژوهش‌ها در باب فلسفه سیاسی افلاطون می‌کند، بهره‌گیری از الگوی پارادایمی در توضیح نظام سیاسی مطلوب افلاطون است. بر این اساس به دلیل رعایت اختصار، تنها معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی افلاطون تشریح می‌شود و پس از آن در پرتوی این مبانی بنیادین، نظام سیاسی مطلوب وی با محوریت همپرسه «جمهوری» تبیین می‌شود و در نهایت چگونگی نسبت و پیوند میان معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی افلاطون با مدینه فاضله وی تحلیل می‌شود.

### معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی همواره یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی به شمار رفته است. توجه فیلسوفان از آغاز تدوین فلسفه تاکنون به معرفت‌شناسی متفاوت بوده است. در این میان افلاطون، یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌هایی است که معرفت‌شناسی، یکی از دغدغه‌های اصلی و اساسی او بوده و اندیشه‌های بدیع و ژرفی را از طریق «دیالکتیک» درباره چیستی معرفت و ویژگی‌ها و واقع‌نمایی آن ارائه نموده است (Gail fine, 1978: 39). اما با توجه به اینکه افلاطون مباحث گوناگونی را در معرفت‌شناسی مطرح نموده، ابتدا باید عناصر و سازه‌های مختلف تفکر افلاطونی را در هر یک از مباحث فلسفی به دست آورد و سپس با ترکیب آنها، ساختمان فکری او را در آن خصوص نشان داد. بر اساس این روش، سازه‌های معرفت‌شناسی افلاطون به ترتیب عبارتند از:

۱- ادراک حسی و نقد آن ۲- عقیده و پندار ۳- ریاضیات ۴- عالم مُثُل ۵- یادآوری  
۶- دیالکتیک<sup>(۲)</sup>.

نظریه افلاطون را در باب معرفت در هیچ‌یک از محاورات او، با بیان منظم و کاملاً ساخته و پرداخته نمی‌توان یافت. همپرسه «ثئی‌توس» در واقع به بررسی مسائل شناسایی اختصاص دارد، لیکن نتیجه آن منفی و سلبی است؛ زیرا در آنجا افلاطون به ردّ نظریه‌های نادرست معرفت، مخصوصاً این نظریه که معرفت همان ادراک حسی است، می‌پردازد و نظریه مثبت و ایجابی شناخت‌شناسی وی در جمهوری آمده است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۷۱). بنابراین این مقاله نیز برای تبیین معرفت‌شناسی افلاطون، بنا را بر محاوره جمهوری افلاطون می‌گذارد و از دیگر آثار او برای تکمیل بحث استفاده می‌کند.

### ۱- ادراک حسی و نقد آن<sup>(۳)</sup>

در زمان افلاطون، یکی از پاسخ‌های رایج به پرسش «معرفت چیست؟»، معرفت حسی بود که اغلب سوفسطائیان ارائه می‌کردند. به این معنی که حقیقت معرفت را همان ادراک حسی می‌دانستند. بر همین اساس گام نخست افلاطون برای پی افکندن نظام معرفت‌شناختی خاص خود، تحلیل معرفت حسی و بررسی این پرسش است که آیا حقیقت معرفت می‌تواند ادراک حسی باشد؟ افلاطون در همپرسه ثئی‌توس به بررسی این پرسش می‌نشیند. افلاطون برای سنجش این ادعا ابتدا اصل نسبی بودن حقیقت را مدنظر قرار می‌دهد و پس از آن اظهار می‌دارد که ادراک حسی تمام معرفت نیست و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که ادراک حسی، نمود حاصل از تأثیر و تأثر است و بنابراین اصولاً نمی‌تواند معرفت باشد تا چه رسد به اینکه حقیقت معرفت باشد. این سیر را می‌توان بر اساس هم‌پرسه ثئی‌توس و در این قالب منطقی بیان کرد ( , theaetetus 142b-146c):

الف) نقض نسبی بودن حقیقت: افلاطون در این زمینه استدلال می‌کند که اگر حقیقت نسبی است و هر کس هر چیز را که می‌یابد همان برای او حقیقت است، پس چگونه است که انسان‌ها از دیرباز و همیشه به دنبال تعلیم و تعلم بوده‌اند؟ و کسانی را بر کرسی استادی می‌نشانند و کسان دیگری به درس‌آموزی نزد آن استادان مشغول

می‌شوند؟ بنابراین اینگونه نیست که انسان و خواست او تنها معیار حقیقت باشد، وگرنه اصل و اساس تعلیم و تعلّم عبث و بیهوده می‌بود و آدمیان نباید هرگز به دنبال آن می‌رفتند (Campbell, 1883: 12).

ب) نقض انحصار معرفت در ادراک حسّی: از نظر افلاطون این مسلّم است که انسان چیزهایی را می‌بیند و می‌شنود و بو می‌کند؛ اما به محض اینکه رابطه حسّ بینایی یا شنوایی و بویایی با آنها قطع می‌شود، دیگر حسّ انسان با آنها رابطه‌ای ندارد. اما انسان می‌تواند همچنان آن امور را به یاد آورد و درباره آنها صحبت کند. در حالی که این یادآوری بدون بهره بردن از حواس است. پس معرفت به ادراک حسّی منحصر نمی‌شود (Campbell, 1883: 15).

ج) از نظر افلاطون، هستی هر چیزی همان است که روح بی‌واسطه آن را می‌فهمد و درک می‌کند. از طرفی تا زمانی که هستی یک چیز را درنیابیم، در واقع ماهیت آن را درنیافته‌ایم و تا زمانی که ماهیت یک چیز را درک نکنیم، در واقع شناختی نسبت به آن چیز به دست نیآورده‌ایم. بنابراین از آنجا که ادراک حسّی توان فهم بی‌واسطه امور را ندارد، «معرفت» و «ادراک حسّی» به هیچ عنوان نمی‌توانند یکی باشند و بلکه معرفت حسّی اصولاً معرفت نیست.

## ۲- پندار و عقیده<sup>۱</sup>

گام بعدی در ترسیم منطقی معرفت‌شناسی افلاطون، بررسی این پرسش است که آیا عقیده را می‌توان معرفت نامید؟ آیا عقیده، معرفت است؟ از دید افلاطون، عقیده آن نوع شناسایی است که متعلّق آن موجودات محسوس هستند. عقیده و پندار از حوزه ادراکات حسّی و مفاهیمی که از این ادراکات به دست می‌آید فراتر نمی‌رود و در واقع قلمروی متعلّقات پندار، جهان محسوسات است (507b-508d / جمهوری: ۱۰۴۶-۱۰۴۹).

عقیده چیزی نیست جز حکم و داوری ذهن انسان درباره محسوسات که می‌تواند درست - یعنی مطابق با واقع - یا غلط - یعنی غیر مطابق با واقع - باشد. افلاطون استدلال می‌کند که حتی اگر یک عقیده مطابق با واقع هم باشد، باز هم نمی‌توان به آن

---

1. Opinion (Doxa)



معرفت گفت. به عنوان مثال وکلا در دادگاه با سخنوری به قضات ثابت می‌کنند که یک واقعه به چه صورت اتفاق افتاده است. حتی اگر وکلا واقعه را درست و همان‌طور که بوده توضیح دهند و قضات نیز نسبت به آن واقعه، عقیده پیدا کنند، باز هم نسبت به آن معرفت ندارند؛ زیرا آن را ندیده‌اند و نمی‌توانند درباره آن توضیحی بدهند (144c-146b/ ثنای تتوس: ۱۲۸۲-۱۲۸۶).

متعلق عقیده و پندار، موجودات محسوس، مادی، متغیر و زوال‌پذیر هستند. این نوع موجودات همواره در حال دگرگونی‌اند. پس به اینگونه از موجودات نه می‌توان گفت «هست» و نه می‌توان گفت «نیست». بنابراین به دانشی که به این از گونه موجودات تعلق می‌گیرد، نه می‌توان گفت «دانایی» و نه می‌توان گفت «نادانی» (511b-e/ جمهوری: ۱۰۵۲-۱۰۵۴). عقیده و پندار از قلمرو محسوسات فراتر نمی‌رود و نسبت به اسباب و مبادی و علل این موجودات هیچ معرفتی به دست نمی‌دهد. از طرفی، کسی که اعتقاد درستی داشته باشد ولی از توضیح و تبیین علل و دلایل آن عاجز باشد، نمی‌توان گفت چنین شخصی از دانایی نسبت به آن امر برخوردار است.

### ۳- ریاضیات

تا اینجا روشن شد که از نظر افلاطون، دانشی که متعلق آن امور تغییرپذیر و دگرگون شونده -یعنی محسوسات- باشد، دانش حقیقی نیست. پس یکی از معیارهای اصلی معرفت در فلسفه افلاطون این است که متعلق آن ثابت و زوال‌ناپذیر باشد. به همین جهت است که وی روی ریاضیات تأکید بسیار دارد، زیرا موضوع ریاضیات، ثابت و تغییرناپذیر است. دلیل دیگر اهمیت ریاضیات در نزد افلاطون این است که ریاضیات باعث می‌شود که روح انسان به عالم بالا توجه کند؛ زیرا انسان هنگامی که در ریاضیات پژوهش می‌کند، در واقع با اعداد سروکار دارد. اعداد نیز به انسان اجازه نمی‌دهند که آدمی آنها را نماینده اجسام و اشیای مرئی بداند. اعداد را فقط می‌توان با نیروی تفکر دریافت، زیرا اعداد به چنگ و تور حس در نمی‌آیند. ریاضیات قدرت تفکر انتزاعی را در انسان افزایش می‌دهد و به انسان کمک می‌کند تا انسان از سطح محسوسات به سطح مجردات بالا رود. ریاضیات، تمرین تفکر درباره مجردات است (511c-d/ جمهوری: ۱۰۵۳-۱۰۵۴).

با این وصف آیا ریاضیات همان معرفت حقیقی است؟ پاسخ افلاطون به این پرسش نیز منفی است؛ زیرا از نظر وی، دانش حقیقی علاوه بر آنکه باید به امور ثابت تعلق گیرد و نه متغیر، باید بدون هیچ پیش‌فرض ثابت‌نشده‌ای نیز شروع شود و به مبادی و علل برسد. این در حالی است که پژوهشگران عرصه ریاضیات، مفروضاتی مانند مفاهیم زوج و فرد و شکل‌های هندسی و غیر آن را پایه کار خود قرار می‌دهند و آنها را راست و درست و مسلم می‌انگارند و نیازی نمی‌بینند که در آن پژوهشی کنند و یا به دیگران درباره آنها توضیحی دهند (525e/جمهوری: ۱۰۷۰). در نتیجه ریاضیات مبتنی بر اصول موضوعه و فرضیه‌های ثابت‌نشده پیشینی است که حقیقت آن بر ریاضی‌دانان و مخاطبان‌شان آشکار نیست. نکته دیگر اینکه ریاضی‌دان هنگام تحقیق، اشیای نادیدنی را به یاری می‌گیرد؛ در حالی که موضوع پژوهش وی، در واقع اشیای نادیدنی است. به عنوان مثال ریاضی‌دان روی خود دایره و خود مثلث تحقیق می‌کند، نه شکل دایره و شکل مثلث که روی لوح ترسیم می‌شود. همین مشغول شدن به شکل‌های ترسیم‌شده حسی، در نهایت ریاضی‌دان را از دانش حقیقی بازمی‌دارد (527b-c/جمهوری: ۱۰۷۲).

در نتیجه از نظر افلاطون، ریاضیات مقدمه خوبی در مسیر تفکر حقیقی است و بالاتر از ادراک حسی و عقیده قرار دارد، اما آن را نمی‌توان معرفت و تفکر حقیقی نامید. شاید به همین لحاظ بود که - بنا بر سخنی مشهور - بر فراز آکادمی افلاطون نوشته شده بود: «هر کس ریاضیات نمی‌داند، وارد نشود». این جمله بر دو معنا دلالت می‌کند: اول اینکه ریاضیات شرط لازم تفکر و فلسفه‌ورزی است و بدون آن نمی‌توان گام در مسیر تفکر گذاشت. دوم اینکه ریاضیات عین معرفت حقیقی نیست، زیرا اگر چنین بود، آنگاه کسی که ریاضیات می‌دانست نیازی به حضور در آکادمی افلاطون و آموختن فلسفه نداشت!

#### ۴- عالم مُثُل

عالم مُثُل و مسائل مربوط به آن جایگاهی بی‌بدیل در کلیت فلسفه افلاطون دارد تا آنجا که می‌توان گفت فلسفه افلاطون در اساس فلسفه مُثُل است. از این‌رو این نظریه را نمی‌توان تنها جزئی از معرفت‌شناسی افلاطون محسوب کرد؛ بلکه عالم مُثُل به

مثابه شالوده و بنیادی است که افلاطون، کاخ شکوه‌مند فلسفه خویش را بر پایه آن بنا می‌نهد. به همین جهت، هستی‌شناسی افلاطون نیز روی دیگری از سگه «مُثل» است. بنابراین در این بخش از مقاله به جایگاه مُثل در معرفت‌شناسی افلاطون پرداخته می‌شود و در بخش بعد، ابعاد هستی‌شناختی مُثل تحلیل خواهد شد.

از نظر افلاطون، ادراکات حسی و عقیده و پندار، معرفت نیستند و ریاضیات نیز تنها مقدمه‌ای برای دانش حقیقی است؛ زیرا متعلق دانش حقیقی باید امور فرامحسوس و مجرد و ثابت و لایتغیر باشد. این امور چه هستند و در کجای عالم هستی قرار دارند؟ افلاطون در رساله تیمائوس عالم مُثل را اینگونه اثبات می‌کند:

«جهان محسوس، عین صیوروت و شدن است. پس نیازمند علت و صانع است.

هر صانعی برای ساختن چیزی، نیازمند الگو و سرمشق است. صانع جهان محسوس نیز از این قاعده مستثنی نیست.

الگو و سرمشق‌های صانع جهان محسوس برای ساختن جهان محسوس یا اموری متغیر و در حال شدن هستند یا ثابت.

جهان زیباست و سازنده آن خوب و کامل است. چنین صانعی برای ساختن چنین جهانی بی‌شک الگوهای کامل و ابدی و در نهایت زیبایی را سرمشق قرار داده است.

همچنین آنچه خود عین صیوروت و شدن است، نمی‌تواند الگو قرار بگیرد؛ زیرا حادث است نه ابدی.

نتیجه: اگر الگو و ایده‌ها وجود نمی‌داشت، جهان محسوس نیز نمی‌توانست به وجود بیاید. پس اکنون که جهان محسوس وجود دارد، لاجرم آن ایده‌ها نیز هستند. ایده‌ها (مُثل)، الگوهای کامل و ابدی و مجرد و ناب و در نهایت زیبایی‌اند» (28b-c/ تیمائوس: ۱۷۲۳ و انتظام، ۱۳۷۹: ۲۰).

مُثل همان مفاهیم کلی - مانند: زیبایی، شجاعت، خیر، انسان، درخت، تخت و... - هستند که در برابر مصادیق محسوس این جهانی - مانند: این درخت زیبا، این انسان شجاع، این تخت - قرار می‌گیرند. همچنین مُثل یا ایده‌ها از نظر افلاطون، تنها مفاهیم

کلی حاضر در ذهن نیست؛ بلکه وجودی خارجی، واقعی و عینی دارند. این ایده‌ها کاملاً مجرد هستند و از هرگونه خصوصیات وجودی مشابه با محسوسات به‌دورند. بنابراین فراتر از زمان و مکان قرار دارند. عالم مُثُل، عالمی یکپارچه و به دور از هرگونه تناقض و تعارض است و هیچ نزاع و چندگانگی و افتراقی در آن دیده نمی‌شود. بنابراین جهانی است دارای ثبات؛ برخلاف جهان محسوسات که جهان صیوروت و شدن است. مُثُل، مطلق، ناب و خالص‌اند و تنها با نیروی عقل و از راه دیالکتیک درک می‌شوند (Cornford, 1997:13).

## ۵- یادآوری

معرفت حقیقی به معنای شناخت مُثُل است. مُثُل نیز در جهانی غیر محسوس و در ورای وجود آدمی قرار دارد. بنابراین انسان چگونه می‌تواند راهی به مُثُل بیابد؟ پاسخ این پرسش، دیالکتیک است. انسان از طریق دیالکتیک است که می‌تواند به عالم مُثُل و شناخت آن نائل آید. اما پیش از آنکه به دیالکتیک پرداخته شود، باید به مسئله مهم «یادآوری» در معرفت‌شناسی افلاطون اشاره شود. در واقع یادآوری توجیه کارآمدی دیالکتیک است. به این معنا که: چرا انسان از راه دیالکتیک می‌تواند مُثُل را بشناسد؟ چون قبلاً در جهان دیگر و پیش از این، مُثُل را دیده است و اکنون با دیالکتیک، علم پیشین خود را به یاد می‌آورد. بنابراین یادآوری زمینه و بستر توجیه دیالکتیک است و شایسته است که پیش از دیالکتیک به آن پرداخته شود.

در واقع افلاطون به وسیله نظریه یادآوری، توانایی ما در اندیشیدن درباره مفاهیم کلی و حقایق کلی و کسب معرفت درباره آنها را تبیین می‌کند. بر اساس این نظریه، انسان در این جهان فقط به این دلیل می‌تواند درباره مُثُل بیندیشد و به آن علم پیدا کند که آنها را پیش از آنکه به این دنیا بیاید دیده است. این معرفت فعال به مُثُل، هنگام تولد انسان از بین می‌رود، اما به گونه‌ای پنهان در نفس باقی می‌ماند. ادراک اشیای محسوس که مانند و شبیه مُثُل هستند و یا تعلیم دیگران و یا تحقیق در عالم مُثُل از طریق دیالکتیک، باعث می‌شوند که این معرفت فطری و پنهانی دوباره در ذهن و نفس انسان به فعلیت برسد (Klein, 1965: 22). نفس آدمی پیش از آنکه به قالب آدمی در آید، با حقایق - یعنی مُثُل - آشنا بوده است. آنچه در این عالم، کسب دانش

می‌خوانیم، در حقیقت پرده برداشتن از دانشی است که پیشتر در نفس بوده است و از این‌رو دانش چیزی جز یادآوری نیست (c-82b/ منون: ۳۶۵).

اینجا پرسش بسیار مهمی پیش می‌آید که در فلسفه سیاسی افلاطون تأثیری ویژه دارد. این پرسش در واقع فقط معرفت‌شناسی نیست، بلکه با انسان‌شناسی نیز پیوندی وثیق و محکم دارد: حال که ارواح آدمیان پیش از این جهان، مُثُل را دیده‌اند و دانش معنایی جز یادآوری مُثُل ندارد، آیا ارواح انسان‌ها در جهان پیش از این جهان، مُثُل را به صورت یکسان دیده‌اند؟ یا تفاوتی میان ارواح هست؟ افلاطون چنین پاسخ می‌دهد:

«ارواح در مشاهده حقیقت یکسان نبوده‌اند. ارواحی که بیش از دیگران

توفیق تماشای حقیقت را یافته‌اند، در تن دوست‌داران دانش و جویندگان

زیبایی جای می‌گیرند. ارواحی که در مرتبه دوم قرار می‌گیرند، در تن

پهلوانان جنگی و یا پادشاهانی که موافق قانون حکومت می‌کنند جای

می‌گیرند. ارواحی که در مرتبه سوم هستند، در تن سیاستمداران و یا

بازرگانان و یا کسانی که به نحوی از انحا با پول سروکار دارند قرار

می‌گیرند و آنان که در مرتبه چهارم‌اند، در تن ورزشکاران و پزشکان و

آنان که در مرتبه پنجم‌اند، در تن کاهنان و غیب‌گویان و آنان که در

مرتبه ششم‌اند، در تن شاعران و مقلدان و آنان که در مرتبه هفتم‌اند، در

تن پیشه‌وران و کشاورزان و آنان که در مرتبه هشتم‌اند، در تن

سوفیست‌ها و مردم‌فریبان و آنان که در مرتبه نهم قرار دارند، در تن

فرمانروایان مستبد جای می‌گیرند» (c-278b/ فایدورس: ۱۲۳۷).

## ۶- دیالکتیک

به اعتقاد افلاطون تنها راه برای یادآوری مُثُل و شناخت آنها و دستیابی به دانش حقیقی، دیالکتیک است. دیالکتیک، سیر فکر و خرد انسان در مفاهیم محض و کلی عقلی است، با هدف دستیابی به هستی راستین، تا با گذار از آنها به چیزهایی که برتر از موجودات و مبدأ همه خوبی‌ها و زیبایی‌ها و هستی‌هاست نائل شود. این سیر فکری با نوعی گفت‌وگو همراه است؛ به این معنا که فکر انسان چیزی را از خود و یا دیگری

می پرسد و وقتی پاسخ آن را از خود و یا دیگری دریافت کرد، دوباره پرسش دیگری را مطرح می کند و این پرسش و پاسخ تا رسیدن به نتیجه مطلوب ادامه می یابد (انتظام، ۱۳۷۹: ۳۲). این روش در واقع نتیجه بسط و تکامل النخوس<sup>۱</sup> منفی و تخریبی سقراط است. به عنوان جمع بندی معرفت شناسی افلاطون می توان گفت که از نظر وی معرفت حقیقی، معرفتی است که خطاناپذیر است؛ بدون پیش فرض های اندیشیده نشده باشد؛ علم به علل و مبادی باشد؛ علم به هستی های واقعی که ثابت و سرمدی هستند باشد، نه به محسوسات متغیر و همواره در حال صیوررت که نه می توان گفت هستند و نه می توان گفت نیستند؛ این فقط و فقط نیروی عقل و خرد انسان است که می تواند از راه دیالکتیک با بالاتر بردن مرتبه وجودی انسان، در وجود او تحوّل ایجاد نماید و به معرفت حقیقی دست یابد.

### هستی شناسی

گفته شد که فلسفه افلاطون، فلسفه مُثُل است و عالم مُثُل و مسائل آن حضوری پررنگ در رگ های فلسفه افلاطون دارد. علاوه بر معرفت شناسی، هستی شناسی افلاطون نیز صورتی دیگر از عالم مُثُل است. در واقع هسته مرکزی و پایه اساسی هستی شناسی افلاطون، تبیین نسبت و رابطه عالم مُثُل و جهان محسوسات است که در این قسمت از مقاله باید به آن پرداخته شود. برای متمرکز شدن و دقیق تر کردن بحث در این مجال اندک باید زاویه ای خاص را مطرح کرد و به بحث درباره آن نشست. به نظر می رسد مسئله «کثرت و وحدت» منظری مناسب برای بحث باشد؛ زیرا مسئله «کثرت جهان و یافتن وحدتی در پس آن»، همواره یکی از دغدغه های مهم فلسفه های کلاسیک بوده است. از طرفی دیگر در فلسفه افلاطون، جهان محسوس، جهان کثرت هاست و جهان مُثُل، جهان وحدت است. بنابراین بحث از رابطه عالم مُثُل و محسوسات در فلسفه افلاطون به معنای بحث از وحدت و کثرت در فلسفه اوست. علاوه بر این چنین منظری برای تبیین هستی شناسی افلاطون می تواند نسبت میان این هستی شناسی و فلسفه سیاسی افلاطون را به نحو بارزتری توضیح دهد.

---

1. Elenchus

به گفته برخی از صاحب‌نظران، طرح نظریه مُثُل توسط افلاطون در هستی‌شناسی در واقع تحت تأثیر نظرهای وجودشناسانهٔ پیش از او بوده است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۷۰). به این معنی که قبل از افلاطون، دو تبیین مهم از جهان وجود داشته است: یکی تبیین هراکلیتوس و دیگری تحلیل پارمنیدس. هراکلیتوس معتقد بود که هستی در تغییر و حرکت دائم است و ثبات و سکون، راهی در هستی ندارد. افلاطون با هراکلیتوس موافق است، اما نه با تمام نظر او، بلکه وی این نظر هراکلیتوس را تنها در حوزه جهان محسوسات می‌پذیرد (Cornford, 1979: 40). در مقابل، پارمنیدس نیز استدلال می‌کرد که وجود واحد، تنها چیزی است که می‌توان به آن فکر کرد. این هستی واحد، نه پدید آمده است و نه از بین می‌رود؛ پیوسته و همگن است؛ نمی‌تواند حرکت یا تغییر کند؛ این وجود واحد کاملاً واقعی است (Kahn, 1969: 715). نظریه هستی‌شناسی افلاطون در واقع جمع میان نظرهای هراکلیتوس و پارمنیدس است. به این صورت که افلاطون، کثرت و تغییر و سیلان را به جهان محسوسات و ثبات و وحدت را به عالم مُثُل نسبت می‌دهد و رابطه میان این دو جهان را توضیح می‌دهد و تبیین می‌کند (بختیاری، ۱۳۹۴: ۱۰۶ و ۱۱۰).

با طرح نظریه عالم مُثُل، جهان محسوس با همهٔ کثرت‌های آن به مثابه سایه‌ها و رونوشت‌های عالم مُثُل درآمد و وجود حقیقی و واقعی از آنها سلب گشت و در عوض ایده‌ها و مثال‌ها - که دارای مابه‌ازای عینی و وجودی واقعی و خارج از ذهن انسان هستند - صاحبان وجود حقیقی تلقی می‌شوند که علت‌های پدیده‌های محسوس و مادی جهان هستند. در واقع مثال‌ها وجودهای حقیقی هستند، نه کثرات عالم محسوس. مثال‌ها سرمشق‌هایی‌اند که در عالم هستی وجود دارند و چیزهای دیگر به آنها شبیه هستند. در واقع آنچه در جهان محسوسات مشاهده می‌کنیم، تصویرهای مُثُل هستند (155b-156c/ پارمنیدس: ۱۵۹۶-۱۵۹۹).

این مثال‌ها و ایده‌ها - نظیر مثال زیبایی، مثال عدالت، مثال شجاعت - هیچ تناقض و تضادی با هم ندارند و در تلائم با یکدیگر به سر می‌برند. همچنین این مثال‌ها خود معلول مثالی دیگر به نام مثال خیر هستند که در واقع علت‌العلل و مسبب‌الاسباب عالم مثال و بنابراین جهان محسوسات است. به این ترتیب افلاطون در پس این کثرات، وحدتی متعالی را تبیین می‌کند. مثال‌ها در برابر کثرت جهان محسوسات قرار دارد و در

مقابل هر چیزی که ما در این جهان مشاهده می‌کنیم، وجودی مجرد وجود دارد (520b-524c/ جمهوری: ۱۰۶۲-۱۰۶۸).

افلاطون با برگرداندن کثرات جهان محسوس به عالم مُثُل، کثرت این جهان را حل می‌کند، اما همچنان با کثرت در عالم مثال مواجه است. کثرت در عالم مثال‌ها نیز با برگرداندن مثال‌ها به مثال خیر مرتفع می‌شود. افلاطون برای شرح و حل این مسئله، از سه تمثیل خورشید، خط و غار در همپرسه جمهوری بهره می‌برد. در تمثیل غار، سایه‌های حقایق - یعنی امور محسوس و جسمانی - پایین‌ترین مرتبه هستی هستند. در مرحله میانی هستی، مثال‌ها قرار دارند که بر اساس این تمثیل و در سیر صعودی نفس، انسان آزاد شده از زنجیر محسوسات در میانه راه با آنها مواجه می‌شود. در نهایت خورشید نیز در خارج از غار قرار دارد که استعاره‌ای از بالاترین سطح هستی - یعنی مثال خیر - است (514b-516d/ جمهوری: ۱۰۵۵-۱۰۵۸). مشاهده می‌شود که در این تمثیل، مراتب مورد نظر افلاطون برای وجود به خوبی تبیین شده است و مثال خیر نیز به عنوان یک مرتبه وجودی متمایز از سایر مثال‌ها مطرح می‌گردد، به گونه‌ای که هیچ چیزی نمی‌تواند در روشنایی و عظمت، هم‌عرض با مثال خیر باشد (محمدی و جوار شکیان، ۱۳۹۲: ۱۰۵-۱۰۶).

در تمثیل خورشید نیز مثال خیر منشأ حقیقت و وجود است و سایر مثال‌ها نیز در واقع متعلقات آن هستند. مثال‌ها، روشنایی خود و بنابراین تمام هستی خود را از مثال خیر می‌گیرند. مثال‌ها بدون مثال خیر نه به وجود می‌آیند و نه می‌توانند متعلق علم حقیقی انسان قرار بگیرند. مثال‌ها وابسته به مثال خیر هستند و بدون او ظلمتی بیش نخواهند بود و اصلاً محقق نمی‌شوند و به وجود نمی‌آیند. همان‌گونه که در جهان محسوسات، خورشید عامل رشد و مرئی بودن محسوسات است، در عالم مُثُل نیز مثال خیر، علت وجودی مثال‌هاست (محمدی و جوار شکیان، ۱۳۹۲: ۱۱۰-۱۱۱).

بنابراین رابطه بین مثال‌ها، رابطه‌ای صرفاً و تماماً عرضی نیست. افلاطون استدلال می‌کند که در میان ایده‌ها، ایده خیر بالاترین و برترین است و بلکه این ایده خیر است که سرمنشأ تمام ایده‌هاست: «من بر آنم که آنچه آدمی در عالم شناخت‌ها در پایان کار و پس از تحمل رنج‌های بیکران درمی‌یابد، ایده خوب است؛ ولی همین که آدمی به



دیدار آنها نایل شد، ناچار یقین حاصل می‌کند که در همهٔ جهان هر خوبی و زیبایی ناشی از اوست. در عالم دیدنی‌ها، روشنایی و خدای روشنایی را او آفریده است و در عالم شناختنی‌ها خود او اصل نخستین و حکمران مطلق است و حقیقت و خرد هر دو از آثار او هستند» (517b-c / جمهوری: ۱۰۵۸).

از دید افلاطون دقیقاً همین ایده خوب است که موضوع اصلی‌ترین دانش‌ها - یعنی دیالکتیک و فلسفه - است و سودمندی فضایل انسانی را متوقف بر شناخت ایده خوب می‌داند و بر این باور است که هر انسانی به طور فطری در جست‌وجوی خوب است و به نحو ابهام‌آمیزی احساس می‌کند که خوب، برترین چیزهاست و می‌خواهد آنچه را که واقعاً خوب است به دست آورد و به جلوه‌های آن قناعت نمی‌ورزد (مشکات و بینای مطلق، ۱۳۸۹: ۶۸).

### نظام سیاسی مطلوب افلاطون در روایتی پارادایمی

مسئله نظام سیاسی در اندیشه افلاطون در برخی از همپرسه‌ها مانند «جمهوری» و «قوانین» به صورت خاص پرداخته شده است. از آن‌رو که در این مقاله توجه اصلی معطوف به نظام سیاسی مطلوب افلاطون یعنی «فیلسوف-شاه» است و این شکل از نظام در همپرسه جمهوری مورد تشریح قرار گرفته است، بنابراین مبنای نوشتار حاضر نیز همپرسه جمهوری است. شبکه مفهومی‌ای که زیربنای همپرسه جمهوری افلاطون را تشکیل می‌دهد، سرشار از مفاهیم اخلاقی - مانند فضیلت - و مفاهیم سیاسی - مانند عدالت - است. بنابراین این دیالوگ را در یک نگاه منطقی می‌توان به دو گونه تحلیل کرد. اول می‌توان گفت که جمهوری همپرسه‌ای است اساساً اخلاقی که سیاست در ذیل آن قرار می‌گیرد. دوم می‌توان ادعا کرد که دغدغه و مسئله بنیادین افلاطون در جمهوری سیاست بوده است و اخلاق در ذیل آن موضوعیت می‌یابد. حال سؤال این است که کدام‌یک از این دو تحلیل منطقی باید مبنای مقاله حاضر در تشریح جمهوری قرار گیرد؟

برای پاسخ به این پرسش، ذکر این نکته ضروری است که اساساً در فلسفه سیاسی یونان باستان، مرز متصلب و کاملاً روشنی میان اخلاق و سیاست نیست و این دو حوزه

در نسبتی وثیق و پیوندی ناگسستنی با یکدیگر قرار دارند. در نظام فلسفی افلاطون و نیز شاگرد نامدارش ارسطو، اخلاق آن دانشی است که در سعادت و فضیلت و معنای آنها پژوهش می‌کند و سیاست آن شاخه از علوم است که وظیفه آن، شناخت چگونگی تحصیل سعادت و فضیلت در دولت - شهر<sup>۱</sup> است. همپرسه جمهوری نیز در چنین فضایی است که باید فهم شود. اما آنچه به نظر نویسندگان می‌آید این است که جمهوری بیشتر همپرسه‌ای است در سیاست تا اخلاق. به این معنا که در این دیالوگ، هم افلاطون بیشتر بر توضیح و تشریح و تبیین آن نظام سیاسی‌ای قرار گرفته است که شهروندان در آن می‌توانند به فضیلت و سعادت دست یابند. نگاه دقیق به این دیالوگ آشکار می‌سازد که بحث از فضیلت و سعادت و چیستی و انواع آنها به صورت استطرادی و تطفلی و بیشتر برای زمینه‌سازی جهت توضیح نظام سیاسی مطلوب آمده است.

بنابراین از دید نوشتار حاضر، جمهوری گفتاری است که در اساس خود بیشتر سیاسی است تا اخلاقی. افلاطون در جمهوری با تأکید بر مفهوم عدالت و تلاش برای صورت‌بندی و تشریح و تبیین معنای آن سعی می‌کند نظام سیاسی مطلوب خود را با محوریت عدالت ترسیم کند. همان‌طور که در چارچوب نظری بیان شد، لاجرم هر اندیشمندی دارای مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است که مانند پوست نه پوستین با نظریه‌های آنها پیوند دارد. تشریح ساختار نظام سیاسی مطلوب افلاطون این‌نحوه مواجهه با اندیشه سیاسی را بهتر بیان می‌کند. اما پیش از این کار، لازم است به زمینه و زمانه وی اشاره‌ای مختصر شود تا با درک این مطلب که «افلاطون چه پیش‌فرض‌هایی داشته و با چه مسئله‌ای مواجه بوده است؟» بهتر بتوان اندیشه‌ورزی او و حاصل آن اندیشه‌ورزی - یعنی مدینه فاضله مطرح در جمهوری - را فهم کرد؛ زیرا همان‌گونه که توماس اسپریگنز در کتاب «فهم نظریه سیاسی» استدلال کرده و نشان داده است، اندیشه سیاسی، اندیشه‌ای انتزاعی و شکل گرفته در خلأ نیست و حاصل برخورد اندیشمند با مسائل و بحران‌های عصر خود است.

### ۱- زمینه و زمانه افلاطون

اولین سخن قابل ذکر درباره مختصات کلی اندیشه سیاسی در یونان باستان، به‌ویژه

افلاطون، پولیس‌محوری آنان است. در واقع اندیشه سیاسی یونان، روح تمیز خیر و شر در کالبد پولیس است. ذهنیت یونانی و عمق اعتقاد او به تقدس و جامعیت شهر، اساس اندیشه سیاسی یونان را شکل می‌دهد. اساساً تفکر مدنی یونانی، با هدف شعله‌ور نگه‌داشتن هاله قداست بر گرد شهر جان گرفت. دولت - شهر برای یونانیان به مثابه اجتماع مستقر و منتظم و فضایی به شمار می‌رفت که انسان یونانی زندگی خود را در پناه حصار و برج و باروی آن بامعنی می‌یافت و بدون آن نمی‌توانست انسان تلقی شود. در فرهنگ یونانی، دولت - شهر دارای منشأیی طبیعی است، نه اعتباری. در نظر یونانیان، انسان نه تنها برای بقا و ادامه حیات، بلکه اساساً برای انسان بودن، به زندگی در پولیس نیازمند است. پولیس قداست و اهمیت خود را از پیوندش با موجودیت انسانی و بقای نوع انسان دریافت می‌کرد؛ زیرا هستی انسان در گروهی هستی پولیس بود (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۷۷). به گفته یکی از اندیشمندان، «خاستگاه اصلی فلسفه یونانیان در عالم نظر و اخلاق فردی آنان، همانا عمل در فضای هندسی شهر و مدینه یونانی است. تأسیس علم اخلاق فردی و حکمت نظری یونانیان، جز در شهر و مدینه و در بطن و متن آن امکان‌پذیر نبوده است» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۲۹).

حوادث اجتماعی عصر افلاطون به گونه‌ای بود که وی را به چاره‌اندیشی برای نجات پولیس از بی‌اخلاقی و فساد واداشت. جنگ ۲۷ ساله پلوپونزی، فقر و پریشانی و رکود را بر آتن مستولی کرد. این جنگ باعث شد که طبقه متوسط رو به رشدی که در قرن پنجم قبل از میلاد ظهور کرده بود و می‌رفت تا به قدرتی اقتصادی و سیاسی تبدیل شود، به فاصله‌ای کمتر از صد سال، به طبقه فرودست جامعه تنزل یابد (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۸۱). افلاطون با توجه به شرایط فکری و حوادث اجتماعی عصر خود که بر بنیادهای نظری و عینی پولیس خلل و خدشه وارد کرده بود، تلاش کرد تا با ارائه یک فلسفه سیاسی منسجم و متقن و بر محور یک پولیس آرمانی، قداست و نجابت را به پولیس برگرداند. همچنین از جنبه نظری نیز مطالعه جامعه و زمانه افلاطون به ما می‌گوید که پیش‌زمینه فکری وی، سوفیسم است. از متن آثار خود افلاطون نیز می‌توان به این نکته پی برد. سراسر آثار افلاطون مشحون است از نام‌های سوفسطائیان بزرگی مثل: پروتاگوراس، گرگیاس، کالیکس، ترازیماخوس و... که افلاطون از زبان سقراط با آنها گفت‌وگو می‌کند و سعی در بطلان دعاوی آنها دارد. سوفسطائیان معتقد بودند که

می‌توانند آرته<sup>۱</sup> یا فضیلت را تعلیم دهند و مبلّغ و مروج نوعی پوچ‌گرایی اخلاقی (نییهیلیسم اخلاقی) نیز بوده‌اند (واعظی، ۱۳۸۸: ۷۰).

## ۲) تحلیل نسبت ساختار نظام سیاسی افلاطون بر مبنای همپرسه جمهوری با مبانی بنیادین آن

درباره روح کلی حاکم بر فلسفه سیاسی افلاطون نیز بین محققان تقریباً اجماعی وجود دارد مبنی بر اینکه فلسفه افلاطون، فلسفه‌ای فضیلت‌محور است و مهم‌ترین دغدغه وی، هدایت و راهنمایی انسان به سوی فضیلت است. در فلسفه سیاسی نیز مبنای آرمان‌شهر افلاطونی بر فضیلت استوار است (مکین تیر، ۱۳۷۶: ۲۹۰). مدینه فاضله بر اساس فضیلت شکل می‌گیرد و هدف از تکوین آن نیز پیگیری و تحقق فضیلت است. افلاطون به دنبال ایجاد جامعه با فضیلت است (کدیور و حسنی‌فر، ۱۳۸۵: ۶۴-۶۸). بنابراین تمام فلسفه سیاسی افلاطون را می‌توان تعلیم و تربیت فضیلت به عنوان شالوده اقتدار سیاسی و شرط انتخاب حاکم جامعه دانست و هرگونه توضیح و تبیینی از فلسفه سیاسی او باید این نکته را مدنظر داشته باشد.

ترسیم نظام سیاسی مطلوب افلاطون -آنگونه که در همپرسه جمهوری متبلور شده است- به خلاصه‌ترین شکل ممکن می‌تواند چنین بیان شود: پولیس آرمانی افلاطونی، شهری است که بر اساس فضیلت عدالت بنا شده است. عدالت برای افلاطون، بزرگ‌ترین و برترین فضیلت سیاسی و شالوده و مبنای نظام سیاسی اوست (Gadamer, 1980: 80). در این شهر هر کس بر اساس قابلیت‌های ذاتی خود، جایگاه خاصی دارد. به این معنا شهر افلاطونی، شهری طبقاتی است. البته طبقه نه در معنای اقتصادی آن - که اساساً مفهومی مدرن است- بلکه طبقه مدنظر افلاطون به معنای هم‌ردیف و هم‌عرض بودن انسان‌های دارای قابلیت یکسان و تمایز آنها از انسان‌های با قابلیت‌های متفاوت است.

اما چرا فضیلت عدالت، مهم‌ترین فضیلت و در واقع مبنا و اساس مدینه فاضله افلاطون است؟ پاسخ این سؤال را باید در هستی‌شناسی افلاطون جست. با توجه به مطالبی که در آن بخش گفته شد، هستی‌شناسی افلاطون یک هستی‌شناسی سلسله‌مراتبی است. در این سلسله‌مراتب، جهان محسوس در پایین‌ترین درجه قرار دارد

---

1. arête

و در مراتب میانی، عالم مُثُل جای می‌گیرد و در نهایت مثال خیر که در رأس هرم هستی و علت‌العلل آن است. از آنجا که نظام سیاسی مطلوب باید الگو گرفته از کیهان و نظم کیهانی و در واقع تبلور و تجلی آن باشد و نیز از آنجا که هستی، سلسله‌مراتبی است، پس فضیلت عدالت باید اساس جامعه مطلوب افلاطون باشد؛ زیرا عدالت به معنای «پرداختن هر کس به کار خود» است و می‌تواند توجیه‌کننده سلسله‌مراتب حاکم بر مدینه فاضله افلاطون باشد.

سؤال بعدی این است که اگر قرار باشد در شهر افلاطون انسان‌ها بر اساس قابلیت‌های ذاتی خود جایگاه خاصی داشته باشند، ملاک و معیار این قابلیت‌ها چیست؟ پاسخ این پرسش نیز به مُثُل برمی‌گردد. همان‌طور که در بخش معرفت‌شناسی گفته شد، یکی از اصول شناخت در نزد افلاطون یادآوری است. به این معنا که انسان پیش از دنیا با مُثُل آشنا بوده است و در این دنیا تنها نیازمند به تذکر و یادآوری است. اما شناختِ مُثُل در پیش از این دنیا برای همه انسان‌ها یکسان نیست و قابلیت و بنابراین جایگاه انسان‌ها در این دنیا بستگی مستقیم و تمام به میزان آشنایی آنها با مُثُل در پیش از این دنیا دارد. بر همین اساس است که قابلیت برخی مردمان مانند طلاست و باید زمام‌دار باشند؛ برخی دیگر نظیر نقره‌اند که سپاهیان هستند و مابقی که از آهن‌اند و توده مردم را تشکیل می‌دهند (415b / جمهوری: ۹۳۰).

مسئله بعدی، نظر افلاطون نسبت به نظام‌های سیاسی رایج در زمان خود است. افلاطون در کتاب هشتم و اوایل کتاب نهم جمهوری به این مهم می‌پردازد و نظام‌های تیموکراسی، الیگارشی، دموکراسی و تیرانی را بررسی می‌کند و نظر خود را درباره هر یک به تفصیل بیان می‌دارد. افلاطون، منتقد جدی هر چهار نظام است که در اینجا به جهت رعایت اختصار تنها به ذکر نظر وی درباره دموکراسی اکتفا می‌شود. افلاطون نمی‌تواند دل به دموکراسی ببندد؛ زیرا روح فلسفه و سیاست افلاطون، فضیلت است؛ در حالی که دموکراسی مبتنی بر فضیلت نیست. همچنین دموکراسی موجب تغییر و بی‌ثباتی است؛ حال آنکه ثبات یکی از خصیصه‌های شهر مطلوب افلاطون است. همچنین دموکراسی مستلزم مشارکت فعال جمیع مردم در حکمرانی است و این یعنی عدم رعایت قابلیت‌ها و مغشوش شدن مرزهای متصلب و روشنی که افلاطون میان

انسان‌های شهر خویش می‌کشد. همچنین افلاطون در همان کتاب هشتم استدلال می‌کند که دموکراسی دچار سستی و عدم قطعیت در تفکر و استدلال است و بنابراین شکاکیتِ سوفیسم‌گونه‌ای در مبانی آن راه دارد و همین رسوخ شکاکیت در آن باعث دگرگونی و تشتت است.

مسئله بعدی که شاید مهم‌ترین مسئله نیز باشد، جایگاه حاکم در نظام سیاسی افلاطونی است. حاکم علی‌الطلاق شهر افلاطون، فیلسوف است. اما چرا اینگونه است؟ چرا فیلسوف باید حاکم شهر افلاطون باشد و این امر چه نسبتی با مبانی بنیادین فلسفه او دارد؟ تمام مناسبات این جهان - که جهان محسوسات است - باید مبتنی و بر اساس عالم مُثُل باشد. عالم مُثُل نیز عالم وجودشناختی مجردات عقلی است که راه درک و فهم و دیدن آنها، دیالکتیک است. این تنها و تنها فیلسوف است که می‌تواند اهل دیالکتیک و لذا بصیر به مُثُل باشد. پس تنها و تنها فیلسوف است که حق حکمرانی دارد. همچنین با توجه به فضیلت‌محور بودن فلسفه افلاطون و مدینه فاضله افلاطونی و نیز با توجه به «وحدت فضیلت و معرفت» در اندیشه وی، هدف شهر افلاطونی، فضیلت‌مندی شهروندان است و کسی از پس این کار بر می‌آید که اهل فضیلت - یعنی اهل معرفت باشد - این شخص کسی نیست جز فیلسوف. علت اینکه فیلسوف در مقام زمامداری شهر قرار می‌گیرد، همان معرفتی است که او به عالم مُثُل دارد.

البته باید توجه داشت که معرفت مدنظر افلاطون به‌هیچ‌وجه معرفت نظری صرف نیست، بلکه معرفت باطنی و وجودی است. فیلسوف با صیرورتی که در درون خود داشته، به «دیدار» مُثُل نائل شده و چنین دیداری، لاجرم با عمل یکی است. در این صورت‌بندی است که معرفت و فضیلت یکی می‌شود. در واقع فیلسوف، مواجهه‌ای بنیادین با نفس هستی دارد و معرفت باطنی و وجودی او به مثال خیر، منجر به ضرورت حاکمیت او در پولیس (دولت - شهر) می‌شود. این امر به او این امکان را می‌دهد که بتواند خطوط کلی و لوازم دستیابی به سعادت و فضیلت را چه در فرد و چه در شهر فراهم آورد. افلاطون با برجسته کردن همین نقش فیلسوف است که می‌گوید: «کسی که به نیک (مثال خیر) دست یافت و به سعادت کامل رسید، نباید بگذاریم در گوشه‌ای بماند. باید او را حاکم شهر کنیم، تا سعادت کل جامعه را فراهم کند» (519c/ جمهوری: ۱۰۶۱).

همچنین تمایل افلاطون به نفی دموکراسی و دفاع او از حکمرانی فیلسوف-شاه بی‌ارتباط به وجه «جست‌وجوی وحدت در پس کثرت» در هستی‌شناسی او نیست. گفته شد که او در پس کثرت جهان محسوسات، در پی وحدتی متعالی است که آن را در عالم مُثُل می‌جوید. بنابراین در مدینه فاضله او نیز دموکراسی - که روح آن تکثر است - جایی و ارزشی ندارد و وحدت متعالی عالم مُثُل در حکمرانی فیلسوف-شاه متجلی و متبلور است.

مسئله قابل تأمل دیگری که وجود دارد، توجّه به این مطلب است که در اندیشه افلاطون، معرفت و فضیلت در وحدت و این‌همانی‌شان درک می‌شود. فضیلت برای افلاطون به معنای معرفتِ باطنی به خیر است. رذیلت نیز - که نقطه مقابل فضیلت است - جهل و نادانی به خیر و خوبی است. از طرفی فضیلت در نزد افلاطون امری آموختنی محسوب می‌شود. بنابراین تربیت در اندیشه او اهمیتی ویژه می‌یابد. البته چون معرفت افلاطونی، وصف و وجهی باطنی و وجودی دارد، بنابراین تربیت افلاطونی نیز نمی‌تواند تربیتی صرفاً فکری و نظری داشته باشد؛ بلکه با صیوروت درونی مرتبط است. شاید بتوان با استمداد از مفاهیم موجود در سنت نظری خودمان، تربیت در نظر افلاطون را دارای پیوند با مفهوم «ریاضت» دانست. به عبارت دیگر معرفت و فضیلت و تربیت، ارتباط وثیقی با هم دارند. همچنین گفته شد که روح مدینه فاضله وی، فضیلت است. نتیجه این مقدمات این است که افلاطون در کتاب هفتم، بحثی مبسوط و مفصل در تربیت فیلسوف-شاه دارد. در جامعه آرمانی افلاطون، برای تربیت طبقه فضیلت‌مند و حکیم حاکم، از همان کودکی آموزش حساب و هندسه و علوم مقدمه دیالکتیک آغاز می‌شود. تعلیم و تربیت جوانان صاحب استعداد به این صورت است که تا هجده سالگی آشنایی مقدماتی با ادبیات و موسیقی و ریاضیات پیدا می‌کنند؛ بعد تا بیست سالگی، تعلیمات بدنی و نظامی به آنها داده می‌شود، آنگاه مدت ده سال یعنی تا سی سالگی به تحصیل علوم ریاضی مشغول می‌شوند. آن وقت نخبگان آنها به مدت پنج سال یعنی تا ۳۵ سالگی به فراگرفتن دیالکتیک و اصول اخلاق همّت می‌گمارند. آنگاه پانزده سال باید وقت صرف کسب تجربیات عملی شود و در پنجاه سالگی که این افراد برگزیده به لقای مثال خیر» نائل آمده‌اند، باید به تفکر، مطالعه و اداره امور کشور پردازند. در آن صورت است که اگر زمام امور به دست آنان سپرده شود، شهری که کمال مطلوب است به وجود

خواهد آمد (525b-541c/ جمهوری: ۱۰۷۰-۱۰۹۱).

نکته دیگر اینکه نظام سیاسی مطلوب افلاطون از جمیع تغییرات و دگرگونی‌ها مبراست. افلاطون در ترسیم مدینه فاضله خود از هر نوع تغییری، انتقاد شدید کرده و سعی بلیغ نموده است تا تمام عوامل تغییر در شهر مطلوبش را از آن بیرون کند. ثبات و دوام از جمله ویژگی‌های مورد علاقه افلاطون برای شهر آرمانی اوست. روشن است که دلیل این امر، نگاه افلاطون به عالم مُثُل است. الگوی افلاطون در طرح‌ریزی مدینه فاضله خود، مثال دولت است و از آنجا که عالم مُثُل، عالم ثبات است، پس مثال دولت نیز ثابت و لایتغیر خواهد بود. بنابراین شهر آرمانی افلاطون نیز که چشم به مثال دولت دارد، شهری ثابت و به دور از تغییر است. همچنین تلاش افلاطون برای تثبیت و دوام شهرش علاوه بر الگوی مثال دولت، به نگاه افلاطون به جهان محسوسات نیز برمی‌گردد. در معرفت‌شناسی افلاطون گفته شد که جهان محسوس برای افلاطون، جهان تغییر و زوال و دنیای موجودات میان «وجود» و «عدم» است و در حکم سایه‌ای برای عالم مُثُل است.

افلاطون در کتاب پنجم جمهوری، بحث حذف مالکیت خصوصی و نظریه اشتراکی زنان و فرزندان را پیش می‌کشد و می‌نویسد: «اگر کشوری بخواهد آموزش به بهترین وجه اداره شود، باید اصل اشتراک را در مورد زن و فرزند بپذیرد... خانه‌هایی که سربازان در آن به سر می‌برند، باید بین همه آنها مشترک باشد. آنها نباید مایملک شخصی داشته باشند» (464b-c/ جمهوری: ۹۹۱-۹۹۲). ریشه نظریه اشتراکی زنان و مردان و حذف مالکیت خصوصی در اندیشه افلاطون چیست؟ چرا افلاطون برای طبقه حاکمان شهر زیبای خود، چنین تجویز مناقشه‌برانگیزی می‌کند؟ آیا این مطلب دلیلی جز تمایل بی‌بدیل افلاطون به وحدت و یگانگی و انزجار او از کثرت و تشتت دارد؟ آیا این تمایل شدید، جز با ارجاع به معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی افلاطون و تلاش وی برای سیر از کثرت (جهان محسوسات) به وحدت (عالم مُثُل) توجیه‌شدنی است؟

یکی از آخرین مباحثی که افلاطون در جمهوری و در کتاب دهم آن مطرح می‌کند، بحث شاعران است. شاعران، جایی در شهر زیبای افلاطون ندارند و او آنها را مدینه فاضله خود بیرون می‌کند. دلیل این امر چیست؟ گفته شد که در فلسفه افلاطون، معرفت راستین به امور ثابت و کلی و پایدار و اصیل - یعنی مُثُل - تعلق می‌گیرد، در



حالی که «دوکسا» با امور متغیر محسوس جزئی سروکار دارد. افلاطون توضیح می‌دهد که شاعران در میان مردمان به دانایی مشهورند، تا آنجا که مردم تصور می‌کنند که شاعران به تمامی مسائل علم دارند و می‌توان در امور مختلف به آنها رجوع نمود، از آنها پرسش کرد و از ایشان پاسخ دریافت داشت. اکنون سؤال این است که آیا شاعران شایسته چنین مرجعیتی هستند؟ شاعران بیشتر اهل معرفت راستین و علم به عالم مُثُل هستند یا اصحاب عقیده و باور (دوکسا)؟

افلاطون با تمسک به مثال «تخت و نقاش» استدلال می‌کند که می‌توان سه نوع تخت را تصور کرد. اول، مثال تخت که در عالم مُثُل است و همان تخت حقیقی است و فیلسوف به آن علم دارد. دوم، تختی که نجّار آن را می‌سازد که در واقع از آن تخت مثالی و حقیقی نمونه‌برداری شده است. سوم، تختی که نقاش آن را نقاشی می‌کند. کار نقاش را نمی‌توان ساختن نامید؛ زیرا او برای کشیدن تصویر تخت از تختی که نجّار ساخته پیروی کرده است و بنابراین دو مرحله از حقیقت تخت (مثال تخت) که فیلسوف آن را می‌بیند، دور است. با این وصف، نقاشی تقلید است و نقاش، مقلّدی بیش نیست. افلاطون، شاعران را با نقّاشان قیاس می‌کند و معتقد است که شاعران در همه‌چیز اظهارنظر می‌کنند، زیرا آنها فقط از ظاهر و نمود هر چیزی تقلید می‌کنند و به حقیقتش راهی ندارند. به همین دلیل، پیوسته از شاخه‌ای به شاخه دیگر می‌پرند و در مسائل گوناگون اظهارنظر می‌کنند بدون اینکه به راستی معرفتی از آنها داشته باشند. افلاطون به لطافت و ظرافت موجود در اشعار معترف است، اما برای او «معرفت راستین» جایگاهی بی‌بدیل دارد و حاضر نیست حقیقتی را که با دیالکتیک یافته است، با لطافت و ظرافت شعر عوض کند. به این ترتیب افلاطون با استناد به مبانی معرفت‌شناختی خود، شاعران را از شهر آرمانی‌اش می‌راند و تنها برای شاعرانی مجوز ورود به مدینه فاضله فیلسوف - شاه را صادر می‌کند که «مضمون اشعارشان، ستایش خدایان و تحسین مردان شریف باشد».

### نتیجه‌گیری

افلاطون یکی از بزرگ‌ترین متفکران تاریخ بشر و مؤسس و پایه‌گذار فلسفه غرب است؛ فلسفه‌ای که در تاریخ بسط خود، تمدن از آن خودکننده‌ای را پدید آورده است

که اکنون هیچ نقطه‌ای خارج از آن وجود ندارد. امروز غرب‌شناسی در واقع بخش مهمی از خودشناسی است. بنابراین پرداختن به افلاطون و آشنا شدن با عمق و ابعاد فلسفه او صرفاً یک دغدغه دانشگاهی نیست، بلکه مسئله‌ای است که مستقیماً به وضعیت امروز جهان و از جمله کشور ما مرتبط است. تحلیل و نگاه پارادایمی به اندیشه سیاسی، با این استدلال که تفکر در خلأ شکل نمی‌گیرد و مبتنی بر مبانی بعید و قریب بسیاری است، سعی در ارائه رویکردی نسبتاً جامع به اندیشه سیاسی دارد. در این تحلیل، مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی یک متفکر یا مکتب فکری مورد بررسی و تحقیق قرار می‌گیرد و اندیشه سیاسی حاصل از این مبانی در نسبت با آنها شناخته می‌شود. در این مقاله سعی شد تا فلسفه سیاسی افلاطون که پررنگ‌ترین بخش تفکر اوست، بر اساس همپرسه «جمهوری» که از جمله عظیم‌ترین کارهای افلاطون و اساساً اثری در حوزه اندیشه سیاسی است، مورد پژوهش قرار گیرد. که البته به جهت رعایت اختصار تنها به معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی پرداخته شد. تحلیل نسبت میان مبانی انسان‌شناسی و فلسفه سیاسی افلاطون نیز بحث بسیار مهمی است که به عنوان پیشنهادی برای تحقیقات بعدی مطرح می‌شود.

با این هدف، در بخش اول به معرفت‌شناسی افلاطون با محوریت این سؤال پرداخته شد که معرفت راستین و حقیقی در نزد افلاطون چیست؟ با تحلیل آثار افلاطون در این زمینه به‌ویژه دیالوگ جمهوری و ثنای تتوس نتیجه چنین شد که افلاطون برای شناخت محسوسات، ارزش معرفت‌شناختی قائل نیست و اصولاً چنین مواردی را شناخت و معرفت نمی‌داند. برای افلاطون، شناخت حقیقی عبارت است از شناخت مجردات عقلی که در عالمی غیر از این عالم - یعنی عالم مُثُل - وجود دارند که جهان محسوسات در حکم سایه‌ای برای آن جهان است. افلاطون، راه رسیدن و شناخت مُثُل را دیالکتیک که سیر عقلانی و نیز وجودی مبتنی بر دیالوگ است می‌داند. ضمن آنکه با طرح نظریه یادآوری، استدلال می‌کند که انسان‌ها پیش از دنیا در مراتب مختلف با مُثُل آشنا هستند و همین تفاوتِ مراتبِ آشنایی با مُثُل در پیش از این دنیا، دلیل اصلی تفاوت قابلیت انسان‌ها در این دنیا است. گام بعدی، تشریح هستی‌شناسی افلاطون بود که در واقع روی دیگر سکه مُثُل است. هستی‌شناسی افلاطون نیز بر اساس سلسله‌مراتبی و

هرمی بودن و همچنین سیر از کثرت به وحدت تبیین شد. همچنین در دوران کلاسیک، میان کیهان<sup>۱</sup> و فضیلت<sup>۲</sup> ارتباطی وجودشناختی برقرار بود، به گونه‌ای که فضیلت انسانی به عنوان نمونه‌ای از کیهان یا دست‌کم در تطابق با آن ممکن دانسته می‌شد و طبیعت انسانی، به شرط تعلیم یافتن و تربیت شدن، می‌توانست سعادت‌مند شود. انسان از نظر افلاطون، موجودی سه بخشی است که از عقل و روح و غریزه تشکیل می‌شود و انسان حقیقی و سعادت‌مند کسی است که بتواند میان این بخش‌ها هماهنگی ایجاد کند و این همان عدالت است. عدالت که بر هماهنگی میان اجزای یک کل دلالت می‌کند، فضیلتی است که هم به فرد و هم به اجتماع انسانی اطلاق می‌شود؛ زیرا ساخت جامعه نیز شبیه ساخت فرد است.

در بخش‌هایی با ترسیم برخی نکات کلیدی مدینه فاضله افلاطون، سعی شد که به تحلیل نسبت میان معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی و فلسفه سیاسی وی پرداخته شود. بر همین اساس استدلال شد که مهم‌ترین فضیلت در شهر افلاطون، فضیلت عدالت است؛ زیرا عدالت هر چیزی را در جایگاه خود قرار می‌دهد. این امر با هستی‌شناسی سلسله‌مراتبی و هرمی افلاطون مرتبط است. طبقه‌بندی مدینه افلاطون نیز بر اساس نظریه یادآوری و درجه‌آشنایی انسان‌ها با مُثُل در پیش از دنیاست. تمایل افلاطون به ثبات و نفی تشتت در شهر آرمانی‌اش بر مبنای ثبات عالم مُثُل و تکثر جهان محسوسات و جایگاه هر یک در هستی‌شناسی اوست. افلاطون در جمهوری به نقد و نفی نظام‌های سیاسی رایج در زمان خویش نیز می‌پردازد. در این میان، نقد او به دموکراسی برجسته شده است. افلاطون از موضع دفاع از وحدت و ثبات و نفی شکاکیت و تکثر و تشتت به نقد دموکراسی می‌نشیند. بحث پُرمناقشه اشتراکی بودن زنان و اموال و کودکان و نیز نقد شعر و طرد شاعران از شهر، نتیجه مستقیم دفاع افلاطون از ثبات و برائت او از تکثر و نیز توجیه ارزشمندی معرفت عقلی و بی‌ارزشی تخیل و تقلید است.

بی‌شک مهم‌ترین فراز مدینه فاضله افلاطونی، نظریه‌پردازی وی برای حکومت حکیم و فیلسوف - شاه است. توجه تام و تمام به عالم مُثُل و وابسته کردن وجود و معرفت حقیقی به آن، شناخت و معرفی مُثُل به عنوان مجردات عقلانی که تنها از راه دیالکتیک

---

1. kosmos  
2. arete

و شهود عقلانی فهم و بلکه «رؤیت» می‌شوند، نفی جهان محسوسات به عنوانی جهانی بهره‌مند از معنای حقیقی وجود، بیزاری از کثرت و علاقه و تمایل به وحدت و یگانگی، بنا کردن شهر مطلوب بر اساس فضیلت و نه هیچ‌چیز دیگری، فضیلت و معرفت را در وحدت و این‌همانی‌شان درک کردن، جایگاه بالای تربیت به جهت آموختنی دانستن فضیلت، همه اینها که جملگی از مبانی متافیزیکی و بنیادین فلسفه افلاطون هستند و در نهایت حکم به حکمرانی حکیم می‌دهند، نشان‌دهنده عمق و ابعاد پیوند وثیق مبانی بنیادین افلاطون و فلسفه سیاسی و مدینه فاضله او هستند. با این اوصاف می‌توان از نظر دلالت راهبردی (صورت‌بندی اقتدار)، افلاطون را یک ریاست‌گرا محسوب کرد؛ زیرا وی بهترین و مناسب‌ترین مناسبات سیاسی را ترکیبی از دانش و اقتدار می‌دانست. به این صورت که برترین اقتدار لزوماً باید در دست داناترین فرد باشد، یعنی کسی که به دیدار مُثُل نائل شده است. اگر اقتدار در دست فیلسوف نباشد، مدینه نمی‌تواند به سعادت برسد؛ زیرا کسی که نابیناست و خود در غار تاریک، اسیر سایه‌هاست، نمی‌تواند اسیرانی مانند خود را به سوی خورشید حقیقت و سعادت رهنمون شود. در دید افلاطون، دانایی شرط لازم و قطعی و اغماض‌ناپذیر حکمرانی است.

به‌طور خلاصه، دلالت تاریخی - وضعیتی افلاطون، پولیس‌محوری یونان باستان و نیز به مخاطره افتادن موجودیت اخلاقی آتن و ظهور شک‌گرایی مطلق سوفیسم و تلاش برای رهایی از این بحران است. دلالت بنیادین افلاطون مبتنی بر ثنویت‌اندیشی جهان محسوسات و عالم مُثُل، وحدت فضیلت (و در نتیجه سعادت) با معرفت و لذا منحصر دانستن سعادت در دیدار مثال خیر، سه وجهی دانستن وجود انسانی و عدم یکسان‌انگاری قابلیت‌های آدمیان است. دلالت هنجاری افلاطون نیز همانا عدالت و هماهنگی میان اجزای انسان با یکدیگر و نیز هماهنگی میان انسان از یکسو و کیهان از سوی دیگر است. بر همین اساس دلالت راهبردی و صورت‌بندی افلاطون از اقتدار، حاکمیت فیلسوف و ریاست‌گرایانه است.

### پی‌نوشت

۱. به گفته فیلسوف معاصر انگلیسی، آلفرد نورث وایتهد، «کل تاریخ فلسفه غرب، حاشیه‌ای بر

فلسفه افلاطون است» (مگی، ۱۳۸۹: ۱۵).

۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک: انتظام، ۱۳۷۹: ۱۰-۲۵.

۳. نکته‌ای که در سراسر این مقاله باید در نظر داشت این است که نوشته‌هایی از این دست به جهت محدودیت‌های مختلفی که با آن مواجه‌اند، تنها می‌توانند به بخشی از مسائل بپردازند و اغلب حق مطالب نیز ادا نمی‌شود. افلاطون برای ادعاهای خود ادله گوناگون و متنوعی آورده است. در این مقاله در ذیل هر بحث تنها می‌توان به توصیف مختصر ادعا و ذکر خلاصه‌ای از یکی از ادله‌های افلاطون پرداخت. طبیعتاً برای دیدن تفصیل و بسط مطلب باید به نوشته‌های خود افلاطون و یا شرح‌های جامع او مراجعه کرد.

## منابع

- افلاطون (۱۳۸۰) مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- انتظام، سید محمد (۱۳۷۹) «ساختار منطقی معرفت شناسی افلاطون»، نامه مفید، شماره ۲۴، زمستان، صص ۵-۳۴.
- بختیاری، فاطمه (۱۳۹۴) «تأثیر مفهوم وجود ثابت پارمندس و سیلان هراکلیتوس در وجودشناسی افلاطون»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، شماره ۷، بهار و تابستان، صص ۱۰۵-۱۲۱.
- خیری، حسن (۱۳۸۹) «مقایسه پارادایم دینی (اسلامی) با پارادایم‌های اثباتی، تفسیری و انتقادی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۲، بهار، صص ۷-۳۲.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۰) درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی، تهران، کویر.
- قرلسفلی، محمدتقی (۱۳۹۰) فلسفه فلسفه سیاسی، مناقشه‌های نظری در عصر جهانی شدن، تهران، رشد آموزش.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸) تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه مجتبی، چاپ دوم، تهران، سروش.
- کدیور، محسن و عبدالرسول حسینی‌فر (۱۳۸۵) «فضیلت به‌مثابه شالوده نظام سیاسی مطلوب افلاطون»، نامه مفید، شماره ۵۳، اردیبهشت، صص ۶۳-۷۴.
- (۱۳۸۶) «نسبت نظریه مثل افلاطون با فلسفه سیاسی او»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه اصفهان)، شماره ۵۱، زمستان، صص ۸۵-۱۰۲.
- محمدی محمدیه، زهرا و عباس جوار شکیان (۱۳۹۲) «بررسی تطبیقی سیر از کثرت به وحدت در هستی‌شناسی افلاطون و ملاصدرا»، حکمت معاصر، سال چهارم، شماره ۴، زمستان، صص ۹۹-۱۱۹.
- مشکات، محمد و سعید بینای مطلق (۱۳۸۹) «معانی وجود از دیدگاه افلاطون بر مبنای جمهوری، پارمنیدس و سوفیست»، خردنامه صدرا، شماره ۶۲، زمستان، صص ۶۴-۷۷.
- مکین تایر، السدیر (۱۳۷۶) «اخلاق فضیلت‌مدار»، ترجمه حمید شهریاری، نقد و نظر، سال چهارم، شماره اول و دوم، صص ۴۵-۵۳.
- مگی، برایان (۱۳۸۹) فلاسفه بزرگ، آشنایی با فلسفه غرب، عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- منوچهری، عباس (۱۳۷۸) «فلسفه سیاسی در روایتی پارادایمی»، نامه فرهنگ، شماره ۳۲، بهار، صص ۲۲-۱.
- (۱۳۸۵) «آزادی در روایتی پارادایمی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، دوره اول، شماره ۲، خرداد، صص ۷-۲۷.
- (۱۳۸۸) «دوستی در اندیشه سیاسی، روایتی پارادایمی»، تحقیقات سیاسی و بین‌المللی، سال اول، شماره ۳، پاییز، صص ۷۴-۵۵.

- (۱۳۸۸) «نظریه سیاسی پارادایمی»، پژوهش سیاست نظری، سال اول، شماره ۶، تابستان و پاییز، صص ۷۷-۹۳.
- (۱۳۹۴) «اندیشه سیاسی به مثابه دانشی میان‌رشته‌ای، روایتی دلالتی - پارادایمی»، فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، دوره هفتم، شماره ۲، بهار، صص ۱-۲۲.
- (۱۳۹۵) فراسوی رنج و رؤیا، روایتی دلالتی - پارادایمی از تفکر سیاسی، جلد ۱، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- میراحمدی، منصور و میثم قهرمان (۱۳۹۳) «امکان‌سنجی تحلیل پارادایمی در فلسفه سیاسی فارابی»، سیاست نظری، شماره ۱۰، صص ۱-۲۸.
- ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶) «نگاهی به تاریخ تکوین پولیس یونان و جایگاه و اهمیت آن در فلسفه سیاسی افلاطون»، نامه فلسفه، شماره ۲، صص ۷۵-۸۶.
- واعظی، احمد (۱۳۸۸) نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Campbell, L. ( 1883) *The Theaetetus of Plato*. Oxford University Press.

Cornford, F. M (1979) *Plato's Theory of knowledge*, London, Routledge & Kegan Paul.

----- (1997) *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato*, Hackett Publishing Company.

Furlong and Marsh (2002) *A skin not a sweater: ontology and epistemology in political science*. In: Marsh, David and Stoker, Gerry eds. *Theory and Methods in Political Science*, Palgrave Macmillan.

Gadamer, Hans George (1980) *Dialogue and Dialectic: Eight hermeneutical studies on Plato*; Translated and with an introduction by P.christopher smith; New Haven and London; Yale university press.

Gail, Fine (1978) *Knowledge and Belief in Republic V*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60 (2): 39-121.

Kahn, Charles H, (1969) *The Thesis of Parmenides*, *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, No 4.

Klein, Jacob (1965) *A Commentary on Plato's Meno*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Mayer, F (1966) *A history of ancient and medieval philosophy*; New York: American book.





دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۸: ۸۸-۶۱  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۲۸  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

## «لیبرال دموکراسی رادیکال»: جایگزین فوکو برای «مدرنیت سیاسی»

علی صالحی فارسانی\*

### چکیده

هدف این مقاله، ارزیابی برآیندهای عملی انضمامی نقدهای بنیادی و تبارشناختی فوکو از مدرنیت است و دلالتی است که انگاره‌های فوکویی می‌تواند برای نظام سیاسی و کنشگری سیاسی داشته باشد. فوکو بر آن است که در دوران مدرن از قدرت و دانش استعلازدایی می‌شود. مسئله این است که پذیرش «استعلازدایی قدرت» چه پیامدی در نگاه ما به کنشگری سیاسی، دولت و حکومت‌مندی<sup>۱</sup> خواهد داشت. نگاه استعلازدایانه فوکو موجب می‌شود که وی امر سیاسی را چونان امری حاکمیتی ننگرد و با جای دادن آن در چارچوبی نامتعین که همزمان هم فرهنگی و هم سیاسی است، آن را حکومت‌مندی بنامد. آنگونه که در این چارچوب استعلازدایی شده، امر سیاسی حاکمیتی همراه نیست که شخص فرودست را به انجام آنچه خود در سر دارد، وادار کند. در برابر، حکومت‌مندی بر شیوه کردار حکومت‌شوندگان تأثیر می‌گذارد، به گونه‌ای که زمینه خودتغییردهی و خودسامان‌دهی در رفتار روزانه آنان فراهم می‌شود و آنان به کاری واداشته نمی‌شوند که نخواهند، بلکه آزادانه و از رهگذر همان فرایند سوژه‌شدگی یا عینیت یافتن سوژه<sup>۲</sup>، سلطه بر آنان اعمال می‌شود. در پاسخ به این مسئله، از نظریه «مدرنیت سیاسی» موریس باربیه به عنوان یک ابزار رهنمونی برای تعریف امر سیاسی استفاده شده است و روش کاربست آن نیز

ali\_salehi62@ut.ac.ir

\* استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی سمنان

1. Governmentality
2. Objectification of the subject

«تاریخ ایده‌های» آرتور لاجوی است. در نظریه «مدرنیته سیاسی»، دوگانه آزادی-سلطه در دو سطح دولت و جامعه مدنی طرح می‌شود، آنگونه که با برتری حق و آزادی بر سلطه با نظام سیاسی لیبرال دموکرات همخوانی می‌شود. فرضیه مقاله این است که باور فوکو به «برتری چیرگی» در «مدرنیته سیاسی» و لیبرال دموکراسی (به عنوان نظام سیاسی همخوان با آن) به زمینه‌سازی برای طرح لیبرال دموکراسی رادیکال می‌انجامد.

**واژه‌های کلیدی:** جایگزین مدرنیته سیاسی، سوژه‌شدگی، لیبرال دموکراسی رادیکال، فوکو، آگونیسم.

## مقدمه

هدف این پژوهش این است که نه تنها «رادیکال دموکراسی» را همچون پیامد منطقی و برآیند عملی اندیشه فوکو در حوزه سیاسی و به عنوان نظام سیاسی مطلوب در نگاه وی برشمرد، بلکه فوکو را پیش از پسامارکسیست‌هایی چون لاکلاو و موفه به عنوان پیش‌تاز طرح «دموکراسی لیبرال» مطرح کند.

این هدف پژوهش با توجه به کمبودهایی گزینش شده است که در پیشینه پژوهش وجود دارد؛ زیرا از یکسو کارهایی که در شرح اندیشه فوکو وجود دارد، در بیشتر کارهای انجام‌شده بر سرشت مفهوم قدرت در اندیشه وی با توجه با مرزبندی‌های مفهومی آن تأکید شده است مانند «گفتارهای قدرت، از هابز تا فوکو» اثر هیدنس (۱۳۹۰).

حتی نوشته‌ای چون «نقدی بر خرد سیاسی، بررسی تحلیل فوکو از طرز تفکر دولت مدرن» نوشته لمکه (۱۳۹۲) نیز اینگونه بوده است. در فصل دوم این کتاب که می‌تواند به موضوع شکل نظام سیاسی مطلوب فوکو بپردازد، تنها به نقل گفته‌ها و موضع‌گیری‌های وی در دامنه مفهوم‌هایی چون جنگ، دولت، جامعه و حکومت افراد بسنده کرده است. در فصل سوم نیز از طرح مسائلی چون پیوند شرایط امکان سوژه و قدرت فراتر نمی‌رود.

در کتابی متفاوت با نام «فوکو و گفت‌وگوی اجتماعی» اثر فلزن (۱۳۹۲) نیز به خوانش فوکو بر پایه رویکرد گفت‌وگویی می‌پردازد و بر آن است که فوکو با به پرسش کشیدن سوژه استعلایی موجب شده است که رویکردی گفت‌وگویی در پیش گیرد. وی خوانش خود را در برابر خوانش‌هایی از فوکو قرار می‌دهد که به این نتیجه می‌رسند که نقد سوژه استعلایی در فوکو به انقیاد در یک کلیت ساختاری غیر شخصی می‌انجامد.

از سویی دیگر پژوهش‌هایی نیز که به مفهوم «دموکراسی رادیکال» پرداخته‌اند نیز این نظریه مربوط بدان را به لاکلاو و موفه نسبت داده‌اند، بدون آنکه فوکو را همچون پیش‌تاز طرح چنین مفهومی در نظر گیرند. این امر به‌ویژه در نوشته‌هایی که به زبان فارسی نوشته شده، دیده می‌شود مانند «گفتمان، پادگفتمان و سیاست» نوشته تاجیک (۱۳۸۳).

در دیگر موارد تنها به این امر اشاره کرده‌اند که لاکلاو و موفه، شالوده فکری خود در طرح این نظریه را در اثرپذیری از فوکو (به‌ویژه تأکید وی بر «عینیت یافتن سوژه» یا

سوژه‌شدگی) ساخته‌اند مانند مقاله «کارگزار سیاسی و دموکراسی رادیکال» اثر پارچو (۲۰۰۸).

بر پایه این دو دسته کمبود در پژوهش‌های گذشته است که سنجش نسبت فوکو با مفهوم «دموکراسی رادیکال»، هدف این مقاله بوده است و برای دستیابی به آن نیز چارچوب مفهومی زیر به عنوان شالوده‌ای برای آزمون فرضیه انتخاب شده است.

### «مدرنیته سیاسی» به عنوان یک چارچوب مفهومی

در نتیجه افسون‌زدایی از همان بنیادها و پدید آمدن فردباوری (Taylor, 1991: 1-10) و تمایزیابی روی داده میان بخش‌های مختلف جامعه (وبر، ۱۳۸۲: ۳۷۸)، دولت از جامعه مدنی جدا می‌شود. در این دگرگونی بنیادی و نوپدید، قلمروی عمومی از پهنه خصوصی جدا می‌شود با این پنداشت که جامعه مدنی برکنار از چیرگی آفرینی دولت خواهد بود و تنها حوزه‌ای برشمرده می‌شود که خودآیینی<sup>۱</sup> انسان را تضمین می‌کند. انسان رهیده از تنگناها و بندهای سیاسی پیشامدرن نیز در این چارچوب، دو چهره متفاوت به خود می‌گیرد؛ آنگونه که هم شهروند یا عضو دولت است و حقوق شهروندی دارد و هم فردی است که عضو جامعه مدنی است که حقوقی تضمین شده دارد و می‌تواند به خودآیینی برسد. البته این امر با این پنداشت نیز همراه می‌شود که حقوق شهروندی، زمینه مشارکت شهروند در سازوکارهای چیرگی آفرین و آزادی سیاسی وی را فراهم می‌کند. بنابراین زمانی می‌توانیم دریافتی فراگیر از سویه‌های نهادی - شکلی «مدرنیته سیاسی» به دست دهیم که بر جدایی دولت و جامعه مدنی یا میان حوزه عمومی و خصوصی انگشت گذاریم. این انگاره جدایی که بن‌مایه اندیشه باورمندان به «مدرنیته سیاسی» و پنداشت‌های همراه با آن را تشکیل می‌دهد، در درازای چندین سده در اندیشه سیاسی غرب پدید آمده است (باربیه، ۱۳۸۳: ۱۹). هر چند باورمندان به «مدرنیته سیاسی» این جدایی را عینی - تاریخی برمی‌شمردند و بر آن هستند که این جدایی برای نخستین بار در پایان سده هجدهم و از رهگذرهای گوناگون در دو کشور آمریکا و فرانسه

---

1. Autonomy

پدید آمده است و موجب جایگزینی «مدرنیته سیاسی» با سامان سیاسی پیشامدرنی شده است که در آن جامعه مدنی مستقل از دولت و حقوق شهروندی به میان نبود. از این رو باورمندان به «مدرنیته سیاسی» آن را چونان برتری حق و خودآیینی بر چیرگی می‌پندارند و در برابر خط سیر رویکرد انتقادی جای می‌گیرند که با میانجی و بر و اندیشمندان فرانکفورت به پسامدرنان می‌رسد و بر آن هستند که «مدرنیته سیاسی» به «برتری چیرگی»<sup>۱</sup> بر حق و خودآیینی می‌رسد.

این «برتری چیرگی» بر پایه اقتضاهای روش‌شناسی تاریخ ایده‌ها، چونان یک واحد-انگاره<sup>۲</sup> خواهد بود که با واحد-انگاره‌هایی چون «ابزارگرایی»، «ظاهری بودن دموکراسی» و «نگاه انتقادی به لیبرالیسم» پیوند خواهد داشت. در ادامه نوشتار به جایگاه آن در نوشته‌های سیاسی فوکو خواهیم پرداخت.

### روش کار بست چارچوب مفهومی

روش این نوشتار، روش «تاریخ ایده‌ها» است. تاریخ ایده‌ها به عنوان یک روش، از دو سویه «درزمانی»<sup>۳</sup> و «همزمانی»<sup>۴</sup> با دیگر روش‌هایی که به خوانش متن‌ها و واکاوی اندیشه‌ها دست می‌زنند، مرزبندی دارد. به لحاظ «درزمانی»، این نگرش به پیوستار زمانی تاریخ اندیشه باور دارد. این روش متن‌گرا آشکارا با روش‌هایی از خوانش متن مانند روش اسکینری، مرزبندی پیدا می‌کند که خوانش خود را بر پایه آمیزه‌ای از سنجش متن و زمینه استوار می‌کند؛ زیرا کسی چون اسکینر بر این باور است که مفهوم‌هایی بی‌زمان و ایستا همچون طبیعت، دادگری یا دولت به میان نیست (بوشه، ۱۳۸۷: ۲۷).

به لحاظ نگاه «همزمانی» نیز این روش نسبت به رویکردهایی که در تاریخ اندیشه به سراغ اندیشمندان و مکتب‌ها می‌روند، مرزبندی دارد. رویکرد نخست در تاریخ اندیشه بر این باور است که برای درک نیروهای پویا باید به سراغ یافته‌های نمودیافته در نوشته‌های اندیشمند دست زد. این رویکرد، کمبودهایی دارد؛ زیرا به جای اینکه به پنداشت‌ها چونان

1. Primacy of domination

2. Unit-idea

3. Diachrony

4. Synchrony

ساختارهای متمایز معنایی بنگرد که چشم‌اندازی برای اندیشه پدید می‌آورند، به آنان تنها به عنوان دنباله‌ای از اندیشمند نگاه می‌کند، بدون آنکه برای پنداشت‌ها و باورها، پیوندهایی مستقل و پیوسته در زمان در نظر آورد. به لحاظ نگاه هم‌زمانی این روش همچنین با رویکردی مرزبندی دارد که اندیشمندان را به کناری می‌نهد و آغازگاه واکاوی خود در تاریخ اندیشه را مکتب‌ها با ایسم‌ها می‌داند (نیست، ۱۳۹۴: ۱).

این رویکرد نیز کمبودهایی دارد که تاریخ ایده‌ها می‌کوشد از آن فرارود؛ زیرا این رویکرد با تأکید افزون بر کلیت، واحدهایی را نادیده می‌گیرد که سازنده نظام‌های فکری هستند. اما در روش «تاریخ ایده‌ها»، هم اندیشه‌ها چونان نظام در نظر گرفته و هم در بررسی آنان، عنصرهای سازنده‌اش برجسته می‌شود. این عنصرهای بر سازنده در این روش، واحد - انگاره نام دارد که چونان اتم‌های گنجانده شده در جدول تناوبی شیمی، بخش‌های تجزیه‌ناپذیر اندیشه را می‌سازند، به گونه‌ای که در این روش، پژوهش در تاریخ اندیشه، تنها هنگامی کامیاب می‌شود که اندیشه به بخش‌های تجزیه‌ناپذیرش بازگردانده شود (Lovejoy, 1939: 3-6).

### جایگاه «برتری چیرگی» نسبت به حق و «خودآیینی» در ارزیابی فوکو از «مدرنیته سیاسی»

همان‌گونه که گفته شد، فوکو برآن است که در دوران مدرن از قدرت و دانش استعلازدایی می‌شود. در این چارچوب، امر سیاسی یا «مدرنیته سیاسی» (به عنوان یک واحد - انگاره، با توجه به ابزار روش‌شناختی برگزیده شده) با حاکمیتی همراه نیست که شخص فرودست را به انجام آنچه خود در سر دارد، وادار کند. در برابر، حکومت‌مندی بر شیوه کردار حکومت‌شوندگان تأثیر می‌گذارد، به گونه‌ای که زمینه خودتغییردهی و خودسامان‌دهی در رفتار روزانه آنان فراهم می‌شود و آنان به کاری واداشته نمی‌شوند که نخواهند، بلکه آزادانه و از رهگذر همان فرایند سوژه‌شدگی یا عینیت یافتن سوژه<sup>۱</sup>، سلطه بر آنان اعمال می‌شود. بنابراین در این برداشت فوکو از امر سیاسی، «برتری چیرگی» در مدرنیته، هم سرشتی استعلازدایی‌شده پیدا می‌کند و هم از رهگذر

---

1. Objectification of the subject

سوژه‌شدگی در حکومت‌شوندگان پدید می‌آید و حکومت دیگر چونان اقتداری برتر نخواهد بود (هیندس، ۱۳۹۰: ۵۹)؛ آنگونه که می‌توان اثرگذاری غیر مستقیم مورد نظر فوکو در چارچوب حکومت‌مندی را با برداشت فراگیر وی از قدرت در یک چارچوب دانست. چون وی بن‌مایه قدرت را چونان رابطه‌های بسیار پیچیده‌ای در نظر می‌گیرد که انسان را در برمی‌گیرد و از رهگذر فرایند موضوع‌سازی یا عینی شدن سوژه، سرشت آن را برمی‌سازد (فوکو، ۱۳۷۹: ۳۴۴).

به نظر فوکو، «برتری چیرگی» در «مدرنیت‌سیاسی» نیز همراه با قدرت در دوران مدرن، استعلازدایی و با حکومت‌مندی همراه می‌شود که در پی اثرگذاری و کنترل غیر مستقیم بر همه افراد جمعیت از رهگذر اراده آزاد آنان خواهد بود. از این‌رو «برتری چیرگی» در پوشش اثرگذاری غیر مستقیم پنهان می‌شود و یا آزادی کنش شخصی درمی‌آمیزد؛ زیرا حکومت‌مندی مورد نظر فوکو، چونان مؤلفه بنیادی «مدرنیت‌سیاسی»، به گونه‌ای از هم‌داستانی میان فناوری‌های «چیرگی» بر دیگران و «چیرگی» بر خویشتن اشاره دارد (همان: ۸۱).

این همسان‌پنداری امر سیاسی با حکومت‌مندی، مستلزم باور به «برتری چیرگی» است؛ زیرا حکومت کردن در نگاه وی - چه در چارچوب دولت مدرن انجام شود و چه در رابطه میان نهادها و نقش‌های مختلف انجام شود - دارای این مخرج مشترک خواهد بود که در آن به تأثیر در کردار و شیوه کنش حکومت‌شوندگان توجه می‌شود. حتی اگر این اثرگذاری مستقیم نباشد و از رهگذر نفوذ بر کانون خودسامان‌بخشی انسان‌ها (که ذهنیت آنان را برمی‌سازد) انجام شود. بنابراین این اثرگذاری غیر مستقیم، سوبیه‌ای سنجش‌گرانه برای حکومت‌مندی و «مدرنیت‌سیاسی» پدید می‌آورد که با منطق «ابزارگرایی» هم‌ارزی دارد و فوکو آن را عقل سیاسی می‌نامد. این سوبیه به ضرورت در هر کاربست قدرتی آشکار نمی‌شود (قدرت استعلایی و پیشامدرن در بردارنده عقل سیاسی نیست)، ولی هر حکومت‌کردنی (قدرت پاداستعلایی «مدرنیت‌سیاسی» در سطح تحلیل ماکروفیزیک) با عقل سیاسی همراه خواهد بود و همین سوبیه است که امر سیاسی و به‌ویژه «مدرنیت‌سیاسی» را که همان حکومت کردن است، از دیگر شکل‌های استعلایی

قدرت جدا می‌کند که در چارچوب آن فرودستان آشکارا به پیروی از جایگاهی فرادست واداشته می‌شوند.

این خوانش فوکو به روشنی با خوانشِ باورمندانِ به «مدرنیتهٔ سیاسی» در ستیز است؛ چون آنها می‌پندارند که در چارچوب «مدرنیتهٔ سیاسی» می‌توان نه تنها میانِ حق و «خودآیینی» از یکسو و «چیرگی» و اقتدار از دگرسو مرزگذاری کرد، بلکه می‌توان با تنگناآفرینی برای قدرت و «چیرگی»، به «برتریِ حق» و «خودآیینی» برای انسان در فضای سیاسی رسید. ولی فوکو در برابر اینگونه می‌اندیشد که تنگناآفرینی حقوقیِ موردِ نظرِ باورمندان به «مدرنیتهٔ سیاسی» که سرشتی از جنسِ حق - قانون داشته باشد و از بیرونِ قلمروِ سررشته‌داریِ امورِ عمومی، اقدامِ حکومت را محدود کند، تنها در سده‌های شانزدهم و هفدهم به میان بوده است و پس از آن با استعلازدایی از بافتِ قدرت از میان رفته است. می‌توان در بافتِ استدلالیِ اندیشهٔ سیاسیِ فوکو، «برتریِ چیرگی» و اقتدار بر حق و «خودآیینی» را برجسته برشمرد. از شمارِ دلیل‌هایی که نشان از این برجستگی دارد، نخست می‌توان به باور فوکو به دوفاکتو بودنِ خودسامانی در خردِ حکومتیِ مدرن یا «مدرنیتهٔ سیاسی» اشاره کرد. قاعده‌ها و شاخص‌های حکومت کردن، دیگر همچون رژیمِ حقیقتِ حقوقی در پی سنجشِ مشروع یا نامشروع بودنِ امرِ سیاسی نیست و اگر در سررشته‌داریِ امورِ عمومی به شاخص‌های برآمده از رژیمِ حقیقتِ اقتصادی توجه نشود، حکومت ناکارآمد و ناتوان از سررشته‌داری خواهد شد. همچنین به باور فوکو، قاعده‌های خودسامانیِ «مدرنیتهٔ سیاسی» در چارچوب رژیمِ حقیقتِ اقتصادی، برآمده از هدف‌های سررشته‌داریِ چیرگی‌آور و ابزار دستیابی بدان است و در چارچوب آن محدودیت‌زاییِ درونیِ سررشته‌داری، تنها در چارچوبِ سنجش‌گریِ منطقِ «ابزارگرایی» انجام می‌شود. بنابراین فوکو به همراهی دو واحد- انگاره «برتریِ چیرگی» و منطق «ابزارگرایی» در «مدرنیتهٔ سیاسی» باور دارد.

دلیل دومی که باور فوکو به برجستگیِ «برتریِ چیرگی» و اقتدار بر حق و خودآیینی نشان می‌دهد، این است که وی بر آن است که چیزها در زندگی حکومت‌شوندگان را نمی‌توان بر پایه شاخص حقوقی- قانونی به دو حوزه تقسیم کرد که حوزهٔ نخست رها از



حکومت‌مندی باشد و حوزه دوم در «چیرگی» حکومت‌مندی جای گیرد؛ بلکه درون این رژیم حقیقت اقتصادی میان کردارهای حکومتی است که بخش‌بندی صورت می‌گیرد، آنگونه که میان آنچه باید برای دستیابی به کامیابی انجام و در برنامه کاری جای داد و کردارهایی که پیامدهای ناخواسته به بار می‌آورد و از برنامه بیرون می‌رود، مرزگذاری می‌شود و مرزی که میان حق‌ها و آزادی‌های بنیادی از یکسو و حکومت‌مندی از دگرسو از میان می‌رود. در نتیجه به باور فوکو، در «مدرنیته سیاسی» با تبدیل رژیم حقیقت حقوقی به رژیم حقیقت اقتصادی، «برتری چیرگی» بر حق و «خودآیینی» یکسره مطلق می‌شود (فوکو، ۱۳۸۹ الف: ۲۱-۲۵).

با این تبدیل قاعده محدودکننده به درون خود کردار حکومتی راه می‌یابد و در پی آن حکومت‌شوندگان از سوژه‌های حقوقی<sup>۱</sup> که حاکمیت سیاسی بر آنان اعمال می‌شود، دگردیسی می‌یابند و به جمعیتی تبدیل می‌شوند که حکومت باید استوار بر رژیم حقیقت برآمده از اقتصادی سیاسی به سررشته‌داری امور عمومی زندگی افراد جمعیت دست بزند تا درازای عمر، تندرستی و رفاه آنان را تضمین کند. به نظر فوکو با این دگرگونی و مسئله‌مندی جمعیت، که سیاست زیست‌بنیاد<sup>۲</sup> پدید می‌آید و با کنار رفتن سوژه‌های حقوقی و از میان رفتن مرزبندی میان حق و قدرت، گرایش در دولت پدید می‌آید تا امر زیستی یا انسان‌چونان موجودی زنده را کنترل کند (همان: ۳۸). این سامان‌دهی برآمده از این قدرت زیست‌بنیاد در برابر قدرت در دوران پیشامدرن جای می‌گیرد؛ زیرا این قدرت زیست‌بنیاد تنها تنگناآفرین نیست و زاینده نیز هست و از رهگذر سررشته‌داری عقلانی امور عمومی و بهینه‌سازی زندگی، یک بدن اجتماعی نیرومند و تندرست پدید می‌آورد (سایمونز، ۱۳۹۰: ۷۵).

### گسترش عقلانی شدن و منطق «ابزارگرایی» در دولت مدرن

همان‌گونه که گفته شد، فوکو امر سیاسی و به‌ویژه «مدرنیته سیاسی» را با حکومت‌مندی همراه می‌داند که از رهگذر سوژه‌سنجش‌گرانه منطق «ابزارگرایی» (عقل سیاسی در زبان فوکو) در پی اثرگذاری غیر مستقیم بر حکومت‌شوندگان برمی‌آید.

1. Subjects of right  
2. Bio-politics

پرسشی که هم‌اکنون برانگیخته می‌شود این است که نگاه فوکو به طور ویژه نسبت به دولت مدرن چیست. به نظر فوکو، حکومت‌مندی در «مدرنیته سیاسی» چه در چارچوب فراملی و فروملی باشد و چه در چارچوب دولت مدرن، در پی اثرگذاری غیر مستقیم بر حکومت‌شوندگان است تا مگر زمینه تحقق هدف و غایتی<sup>۱</sup> فراهم شود. از این رو هر حکومت کردنی در پی تحقق هدف یا غایتی است و بر این پایه است که به تأثیرگذاری غیر مستقیم بر افراد جمعیت اقدام می‌شود.

فوکو افزون بر این مخرج مشترک حکومت‌مندی در سطح‌های مختلف، میان حکومت‌مندی در دولت مدرن با دیگر نهادها مرزگذاری می‌کند و هم‌داستان با ارسطو بر آن است که دولت، سود همگانی افراد جمعیت را در سر می‌پروراند و برای این کار باید امر حکومت کردن را بر بنیادی عقلانی استوار کند که گوهر دولت و حکومت کردنی است که در چارچوب آن انجام می‌شود. این بنیادهای عقلانی را فوکو، هنر حکومت کردن در دولت مدرن می‌نامد که به نظر وی با بنیادهای ارزشی مشروعیت‌زای معنوی و بنیادهای سکیولار (که با معضل شه‌ریار که به پیگیری هدفی غیر از سود همگانی پیوند دارد) مرزبندی پیدا می‌کند (هیندس، ۱۳۹۰: ۶۰).

فوکو در چارچوب ارزیابی تبارشناختی هنر سررشته‌داری، برآمدن دولت مدرن را توضیح می‌دهد. وی بر آن است که در دوران مدرن، کردار حکومت عقلانی شده است و از این رو وی در روش خود به کردار واقعی حکومت کردن توجهی نمی‌کند، بلکه به گونه سنجش‌گری، ابزار فکری و عقلانیتی توجه می‌کند که بیانگر منطق «ابزارگرایی» در دولت مدرن است. به نظر وی، این شیوه مفهوم‌پردازی، گونه‌ای از تأمل و آگاهی حکومت از خود است و شیوه عقلانی حکومت کردن، در واقع بهترین شیوه ممکن حکومت کردن را پدید می‌آورد. بنابراین موضوع پژوهش فوکو در رویارویی با دولت مدرن، کردار یکسره عینی حکومت کردن نیست، بلکه بازاندیشی از کردار حکومت کردن را ارزیابی می‌کند که با عقلانی شدن سررشته‌داری امور عمومی پدید می‌آید. در تکامل چنین عقلانیتی چندین فرایند پویا<sup>۲</sup> در کار است. از شمار این فرایندها می‌توان بر کردارهای قدرتی انگشت گذاشت که چونان راه‌کارهای موضعی برای رسیدگی به

---

1. Telos  
2. Dynamics

مشکلات حکومت در زمینه‌های خاصی چون خانواده، ارتش و یا مدرسه پدیدار می‌شوند، ولی می‌توان آنها را در یک گستره کلی به کار بست. این فرایندی است که فوکو آن را گسترش زندان‌گونگی و گسترش قدرت به‌هنجارسازی می‌نامد و مفصل‌بندی برنامه‌های پرشمار و فناوری‌های راهبردی در این زمینه‌های خاص، خرد حکومتی کلان یا ماکروفیزیک قدرت را پدید می‌آورد (سایمونز، ۱۳۹۰: ۸۳).

فوکو کار خود را با این پیش‌انگاره می‌آغازد که چنین انگاره‌هایی وجود ندارد و بررسی رخدادهای و کردارهای انضمامی نیازمند آن است که چنین انگاره‌هایی برساخته شوند. استوار بر این پافشاری روش‌شناختی است که وی بر آن می‌شود که دولت مدرن یا عقلانی شدن سررشته‌داری امور عمومی، چونان گونه‌ای مفهوم‌بندی و عقلانیت در خصوص سررشته‌داری، هم‌زمان با برساخته شدن انگاره منافع ملی<sup>۱</sup> در سده شانزدهم پدید آمده است. بنابراین با پدید آمدن انگاره منافع ملی، تأملی عقلانی از کردار سررشته‌داری، در برابر کردار واقعی آن و در واقع چونان چراغ راهنمای آن جای گرفت. بر پایه این تحول تاریخی بود که در نگاه فوکو، دولت مدرن به واقعیتی جداگانه و متمایز با اخلاق و دین تبدیل شد و این الزام به میان آمد که دولت باید جدا از قاعده‌های دینی و اخلاقی، از قانون‌ها و اقتضاهایی پیروی کند که از سرشت متمایز دولت مدرن برآمده است و تنها در چارچوب پیروی از اقتضاهای ویژه دولت مدرن است که سررشته‌داری امور عمومی می‌تواند با تأثیرگذاری مستقیم و «برتری چیرگی»، سود همگانی افراد جمعیت را تأمین می‌کند.

به نظر فوکو، دولت مدرن در برابر پادشاهی‌های پیشامدرنی جای می‌گیرد که یکسره رستگاری معنوی اتباع خود را در سر داشت و تنها به پیروی از قاعده‌های دینی، اخلاقی و طبیعی می‌اندیشید و بیرون از این اقتضاها نیازمند آن بود که سررشته‌داری استوار بر منافع ملی در دولت مدرن با سه شیوه همراه گردد و دولت تبدیل به قلمرو کاربست قاعده‌های برآمده از آن عقلانیت شود. نخستین شیوه سررشته‌داری، خط‌مشی مرکانتیلیسمی است که در پی افزایش ثروت در رقابت با دیگر دولت‌هاست. شیوه دوم خط‌مشی داخلی سامان‌دهی پلیسی، نامحدود و یکپارچه افراد جمعیت است. در

---

1. Raison d'etat

چارچوب این خط‌مشی نه تنها کنش همه گروه‌ها و نهادها پایش می‌شود، بلکه دولت در پی اثرگذاری غیر مستقیم و نامحدود بر کنش همه افراد جمعیت در جزئی‌ترین و فردی‌ترین سطح خواهد بود.

سومین شیوه سررشته‌داری که همان سومین ویژگی متمایزکننده دولت مدرن است، به رویارویی با دولت‌های دیگر برمی‌گردد. دولت مدرن برای رویارویی با دیگر دولت‌های مدرن دیگر، به سامان‌دهی یک دستگاه نظامی - دیپلماتیک برای حفظ استقلال دولت در برابر دیگر دولت‌ها دست می‌زند. بنابراین این ویژگی سوم به آنجا می‌انجامد که دولت مدرن، سیاست خارجی خود را در تنگنای منافع و امنیت ملی جای دهد و نسبت به پادشاهی‌های پیشامدرن که هدف‌هایی جهانی و مطلق داشتند، هدف‌هایی محدودتر در پیش گیرد.

فوکو همچنین بر این امر پافشاری می‌کند که اگر پیش از آن کردارهای حکومتی با شاخص‌های بیرونی - حقوقی همخوان می‌شد، در خودمحدودسازی دولت در چارچوب اقتصاد سیاسی به تنها چیزی که اندیشه می‌شد، پیامدها، فرایندها و قاعده‌های پسینی آن کردارها بود که در نتیجه کاربست سازوکارهای قابل فهم و ضروری در سررشته‌داری روی داده‌اند. از این‌رو هیچ شاخصی پیشینی در نظر گرفته نمی‌شد. بر این پایه ارزیابی کامیابی و شکست و در واقع نتیجه‌بخشی کردارها، به جای مشروع یا نامشروع بودنشان، شاخص دآوری در خرد حکومتی می‌شود (فوکو، ۱۳۸۹ الف: ۸-۳۰).

### گسترش منطق «ابزارگرایی» به جامعه مدنی و «برتری چیرگی» در آن

با توجه به اینکه فوکو «مدرنیته سیاسی» و دولت مدرن را با حکومت‌مندی همراه می‌داند که در پی اثرگذاری غیر مستقیم، از رهگذر خودسامان‌بخشی و خودتغییردهی خود حکومت‌شوندگان انجام می‌شود و زمینه تحقق هدف آن که همانا دستیابی به سود همگانی همه افراد جمعیت است، بر بنیاد عقل سیاسی فراهم می‌شود، می‌توان دریافت که حکومت‌مندی نمی‌تواند به دولت و نهادهای آن محدود شود. از این‌رو سیاست استوار بر حکومت‌مندی به فراسوی نهادهای دولتی گسترش می‌یابد و برای آنکه تأثیرگذاری

غیر مستقیم با کامیابی افزون تری همراه باشد، از کنش‌های خودحکومتی و نیروهای گوناگون جامعه مدنی برای حکومت‌مندی بهره گرفته می‌شود (هیندس، ۱۳۹۰: ۶۳).

در همین چارچوب است که عقل سیاسی یا همان منطق «ابزارگرایی» در حوزه سیاسی، به ورای دولت مدرن، یعنی جامعه مدنی گسترش خواهد یافت و از این رو جامعه مدنی نیز در نگاه فوکو بیش از آنکه عرصه حق و «خودآیینی» باشد، در آن «برتری چیرگی» برجستگی خواهد یافت و کار حکومت کردن یا همان اثرگذاری غیر مستقیم بر کردار شهروندان به دولت مدرن محدود نخواهد بود و این نقش را نهادهای دیگری همچون کلیساها، کارفرمایان، نهادهای مالی، کارشناسان حقوقی و پزشکی و سازمان‌های مردم‌نهاد انجام می‌دهند که بر سازنده جامعه مدنی هستند. بنابراین به باور فوکو، جامعه مدنی نه یک واقعیت طبیعی است که بتواند به گونه‌ای مستقل با سررشته‌داری امور عمومی و دولت مرزبندی داشته باشد و عرصه‌ای برای حق شهروندی و «خودآیینی» سیاسی پدید آورد و نه یک گمان بی‌پایه ایدئولوژیک است؛ بلکه به نظر فوکو، پیرفت منطقی فناوری لیبرالیستی در حکومت‌مندی است (سایمونز، ۱۳۹۰: ۱۲۰).

فوکو به روشنی در برابر باورمندان به «مدرنیته سیاسی» بر این امر پافشاری می‌کند که جامعه مدنی، واقعیتی جداگانه از دولت مدرن و حکومت‌مندی نیست که در برابر آن رویارویی کند و امکانی برای حق و «خودآیینی» در حوزه سیاسی فراهم کند و از بیرون در برابر چیرگی‌آفرینی آن بشورد. به گفته‌ای دیگر، آن را داده‌ای تاریخی - طبیعی در نظر نمی‌گیرد که بنیاد یا سرچشمه‌ای برای ستیز با دولت یا نهادهای حاکمیتی باشد. در برابر وی بر آن است که جامعه مدنی، بخشی از فناوری حکومت‌مندی در «مدرنیته سیاسی» است. البته وی در سر ندارد که جامعه مدنی تنها برآیندی از فناوری حکومتی است؛ بلکه این انگاره همچون دیوانگی و جنسیت، از جنس واقعیت‌های تراکنشی<sup>۱</sup> است که با زایش انگاره سوژه انسان اقتصادی پدید آمده و حوزه‌ای از منطق «ابزارگرایی» یا به گفته فوکو، خرد حکومتی لیبرال است.

با زایش این سوژه اقتصادی، حکومت‌مندی با چالش روبه‌رو می‌شود. مسئله از اینجا برانگیخته می‌شود که سوژه اقتصادی با سوژه حق‌دار در رژیم حقیقت حقوقی ناهمخوان

است و مانند آن به محدود کردن حکومت‌مندی از بیرون بسنده نمی‌کند؛ زیرا از سویی بی‌کفایتی بنیادی و ناتوانی نهادهای سیاسی را در مهار قلمرو اقتصادی آشکار می‌کند و از دگرسو نهادهای سیاسی نیز نمی‌توانند این قلمرو را نادیده بگیرند، زیرا هنر حکومت کردن در رژیم حقیقت حقوقی برای راهبری وزارت‌توی اقتصادی بسیار ناتوان خواهد بود و حکومت‌مندی فضای کاربست قدرت حکومتی را آکنده از سوژه‌های اقتصادی حکومت‌ناپذیری می‌دید و برای گره‌گشایی از این مسئله به گونه‌ای ناگزیر دو گزینه پیش رو داشت: نخست قلمرو اقتصادی را از فضای عمومی حاکمیت کنار گذارد و دوم در رویارویی با این قلمرو، بی‌کنشی نظری<sup>۱</sup> در پیش گیرد. در گزینه نخست با کنار رفتن قلمرو اقتصاد از گستره حکومت، همان خرد حکومتی که بر پایه منافع ملی و استوار بر رژیم حقیقت حقوقی سررشته‌داری می‌کرد، برجای می‌ماند و در برابر در گزینه دوم، دامنه سررشته‌داری برعکس گزینه نخست، همچنان همگان‌روا خواهد بود، ولی سرشت کردار حکومتی دگرگون می‌شود.

حکومت‌مندی در «مدرنیته سیاسی» هیچ‌کدام از این دو گزینه را برنگزیده است؛ زیرا نمی‌خواست با برگزیدن گزینه نخست، قلمرویی را واگذار کند و همچنین با برگزیدن گزینه دوم به کارگزاری بی‌کنش تبدیل شود. برای گره‌گشایی از این مسئله بود که انگاره جامعه مدنی برساخته شد تا نسبت میان سوژه‌های اقتصادی با سوژه‌های حقوقی مشخص شود؛ زیرا سوژه‌های اقتصادی همزمان سوژه‌های حق‌دار هم بودند و باید دسته تازه‌ای تعریف می‌شد تا دو سوژه را همزمان در برگیرد و پیوند این دو سوژه را با چیزهای دیگر نمایان کند. این دسته جدید همانا جامعه مدنی بود و در واقع سرشت‌نمای هنر حکومت یا عقل سیاسی لیبرال است و از این‌رو برساخته شده است تا هم یگانگی و همگان‌روایی فضای سررشته‌داری حفظ شود و هنر سررشته‌داری به دو شاخه حقوقی و اقتصادی تقسیم نشود و سررشته‌داری به بی‌کنشی نظری درنغلتد (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۹۱-۳۹۸).

در حقیقت از این برداشت فوکو می‌توان دریافت که انگاره جامعه مدنی بر این پایه برساخته می‌شود تا امکان سررشته‌داری با بیشینه دستاورد و کمینه هزینه فراهم شود و

---

1. Theoretical passivity

در واقع جامعه مدنی بخشی از فناوری‌های «مدرنیته سیاسی» یا عقل سیاسی لیبرال است که به «برتری چیرگی» بر حق و «خودآیینی» در حوزه سیاسی می‌انجامد.

### افزایش فزون از اندازه و برگشت‌پذیر «برتری چیرگی» و منطق «ابزارگرایی» در دولت و جامعه مدنی

فوکو هر چند دریافتی شیء‌باورانه از قدرت ندارد و بر آن است که نمی‌توان به گونه‌ای کلی و دقیق به موضوع قدرت چونان چیزی مسئله‌مند پرداخت (هیندس، ۱۳۹۰: ۵۷)، به مقاومت و رویارویی با وضعیت‌هایی باور دارد که رابطه‌هایی پایگانی می‌آفریند و آزادی و «خودآیینی» حکومت‌شوندگان را محدود می‌کند. البته وی تنها بخشی از قدرت و «برتری چیرگی» در «مدرنیته سیاسی» را برگشت‌پذیر می‌داند و همگان را تنها به مقاومت در برابر سویه‌های برگشت‌پذیر گسترش قدرت و منطق «ابزارگرایی» در دولت و جامعه مدنی فرامی‌خواند و هرگونه تلاشی برای رویارویی با سویه برگشت‌ناپذیر «برتری چیرگی» را بی‌نتیجه برمی‌شمرد.

برای واکاوی این دیدگاه نخست باید به این پرسش پاسخ دهیم که منظور وی از سویه برگشت‌پذیر چیست و وی چه بخش‌هایی از «مدرنیته سیاسی» را برگشت‌ناپذیر می‌داند. برای این کار باید به ویژگی‌های هنر حکومت کردن یا عقل سیاسی در «مدرنیته سیاسی» توجه شود که در نگاه فوکو در نتیجه جایگزینی رژیم حقیقت حقوقی با رژیم حقیقت اقتصادی پدید آمده است. درباره نگاه فوکو به «برتری چیرگی» در «مدرنیته سیاسی» گفته شد که هنر حکومت کردن خودسامان است و هیچ محدودیت بیرونی حقوقی - قانونی پیش‌رویش وجود ندارد. بنابراین بیشینه برگشت‌پذیری که باید با آن رویارویی کرد در چارچوب شاخص‌ها و محدودیت‌های قانونی و حقوقی ارزیابی نمی‌شود. همچنین در بخش نگاه فوکو به دولت مدرن نیز گفتیم که خودسامان‌دهی و خودمحدودسازی حکومت‌شوندگان، بر پایه اقتصاد سیاسی استوار می‌شود تا سررشته‌داری امور عمومی بتواند در بهینه‌سازی ابزاری که می‌تواند به دستیابی به هدف بینجامد، کامیاب شود. از این‌رو اقتصاد سیاسی، پیامدهای طبیعی سازوکارهای ضروری

در سررشته‌داری امور عمومی را نشان می‌دهد. پیامدهایی که بی‌توجهی بدان می‌تواند شکست و ناکامی اقدام حکومتی را در پی داشته باشد. بر این پایه است که داوری کنش نامطلوب حکومتی با این مسئله انتقادی همراه می‌شود که چه زمانی، سررشته‌داری امور عمومی فزون از اندازه می‌شود و حکومت‌شوندگان بیش از اندازه حکومت می‌شوند (فوکو، ۱۳۸۹ الف: ۲۵). به دیگر سخن، در نگاه فوکو سررشته‌داری تا زمانی که با شاخص‌های اقتصاد سیاسی همخوان باشد، چیرگی آفرینی‌هایش بازگشت‌ناپذیر است. ولی داوری امر نامطلوب برگشت‌پذیر در «مدرنیته سیاسی» که باید با آن رویارویی کرد، زمانی آغاز می‌شود که در نتیجه ناآگاهی از پیامدهای طبیعی سازوکارها، سررشته‌داری فزون از اندازه شود و با نادیده گرفتن شاخص‌های بهینه‌ساز اقتصاد سیاسی، حکومت‌شوندگان بیش از اندازه حکومت شوند و از کمینه برگشت‌ناپذیر فراروی شود.

این فراروی به نظر فوکو تنها و به‌گونه‌ای بنیادی، برآمده از سرشت ناپسند شه‌ریار نیست و بیشتر برآمده از بی‌توجهی به سنجش‌های اقتصاد سیاسی یا رژیم حقیقت اقتصادی است؛ زیرا این بی‌توجهی به نقض خودسامان‌بخشی درونی و خودمحدودسازی در سررشته‌داری و در نتیجه آن گسترش فزون از اندازه می‌انجامد و اثرگذاری غیر مستقیم در حکومت‌مندی را به اثرگذاری و مهار مستقیم و از بالا به پایین تبدیل می‌کند. در نگاه فوکو، این امکان خودمحدودسازی با مسئله حقیقت همراه می‌شود و «برتری چیرگی» برآمده از خودمحدودسازی و منطق «ابزارگرایی» برآمده از مسئله حقیقت، هر دو از رهگذر اقتصاد سیاسی به درون هنر حکومت کردن یا عقل سیاسی «مدرنیته سیاسی» راه می‌یابد. اینگونه است که حکومت کردن همیشه با خطر حکومت فزون از اندازه همراه بود و برای رویارویی با این خطر است که در «مدرنیته سیاسی» کارشناسان اقتصادی مرجع دانش رسمی برآمده از رژیم حقیقت اقتصادی خواهند بود و وظیفه خواهند داشت که به حکومت بگویند که چه سازوکارهایی در امور حکومت‌شوندگان وجود دارد و این سازوکارها به چه پیامدهایی می‌انجامد.

منظور فوکو این است که امور عمومی و کردارهای حکومت‌شوندگان و حکومت‌کنندگان، همزمان در چارچوب گفتمانی ویژه مفصل‌بندی و تبدیل به مجموعه‌ای فهم‌پذیر می‌شود و اگر تا پیش از این درباره این کردارها بر پایه



عقلانیت‌های مختلف اندیشه می‌شد، در «مدرنیته سیاسی» میان همه این امور و کردارها، همگونی سنجیده و فهم‌پذیری پدید آمده است تا امکان داوری علمی-اخلاقی اقدام حکومتی در چارچوب رژیم حقیقت اقتصادی فراهم شود. این داوری دیگر بر پایه حقوق-قانون یا بنیادهای اخلاقی انجام نمی‌شود، بلکه رژیم حقیقت اقتصادی دو گزینه درست و نادرست پیش روی سررشته‌داری می‌گذارد و سرتاسر سررشته‌داری و سیاست‌ورزی پا به رژیمی نوین از حقیقت می‌گذارد (فوکو، ۱۳۸۹ الف: ۳۱-۳۴).

فوکو بر آن است که فرارفتن از کمینه بهینه‌سازی که رژیم حقیقت اقتصادی مشخص می‌کند، می‌تواند به شکلی آسیب‌شناسانه یا بیمار از قدرت بینجامد که فاشیسم و استالینیسم دو نمونه از آن هستند. به نظر وی حتی سامان‌بخشی به‌نژادی در نازیسم، چونان گونه‌ای از اثرگذاری مستقیم بر بدن، در ادامه سیاست زیست‌بنیاد «مدرنیته سیاسی» است که از رهگذر حکومت‌مندی در پی اثرگذاری غیر مستقیم برای بهینه‌سازی بدن اجتماعی است. بنابراین این جای‌گزینی اثرگذاری مستقیم با غیر مستقیم در نتیجه گسترش فزون از اندازه منطق «ابزارگرایی» و «برتری‌چیرگی» پدید می‌آید. حتی وی چنین تبدیل هراس‌آفرینی را در همه دولت‌های مدرن ممکن می‌داند و به باور وی در «مدرنیته سیاسی» این گرایش پنهان وجود دارد تا به سادگی حق کشتن را جایگزین شناسایی زندگی دیگران کند و شکلی بیمارگونه از قدرت پدید آید (سایمونز، ۱۳۹۰: ۷۶).

از این رو می‌توان دریافت که به نظر وی این بیماری قدرت که از سررشته‌داری فزون از اندازه پدید می‌آید، پدیده‌هایی بدون پیش‌بینی نیستند و از اندیشه‌ها و ابزار هنر حکومتی و عقل سیاسی برآمده‌اند، با پیدایی دولت مدرن و همخوانی سررشته‌داری امور عمومی با منطق «ابزارگرایی» پدید آمده است و در واقع از کاربست فزون از اندازه سازوکارهای موجود در «مدرنیته سیاسی» به وجود آمده است؛ زیرا در نگاه فوکو، نه تنها به شناسایی حوزه‌ای از حق و «خودآیینی» نمی‌انجامد که از دسترسی قدرت به دور باشد، بلکه به کارآمد شدن هرچه بیشتر ابزار و فنونی می‌انجامد که همزمان با سوژه شدن انسان‌ها یا عینی شدن سوژه، کردارشان را راهبری می‌کند. حتی به نظر وی، فراسوی پیدایش دیوان‌سالاری و اردوگاه‌های کار اجباری، پیوند استواری میان عقلانی

شدن (نهادینه شدن منطق «ابزارگرایی») و فزون خواهی قدرت سیاسی وجود دارد. حتی وی نقش فلسفه یا اندیشه سیاسی را در این وضعیت در این می بیند که بر کاربست فزون از اندازه هنر سررشته داری و فناوری سیاسی نظارت کند (فوکو، ۱۳۷۹: ۳۴۵).

وی بر چنین نظارتی، اقتصاد جدید رابطه های قدرت نام می گذارد که در چارچوب آن، شکل های مقاومت در برابر گونه های مختلف قدرت، آغازگاه ارزیابی اینگونه از اندیشه سیاسی برشمرده می شود و بر پایه آن بر رویارویی و ستیز با راهبردهای قدرت و گسترش فزون از اندازه «برتری چیرگی» و منطق «ابزارگرایی» انگشت گذاشته می شود. از این رو توجه به مقاومت های انجام شده در برابر قدرت و در حوزه های خرد می تواند ما را در یافتن کمینه ای یاری دهد که نباید از آن فرارفت (همان: ۳۴۶). البته وی بر آن است که برای رویارویی با رابطه های پیچیده قدرت، نیازی نیست راهبردهایی یکپارچه و یکسو در پیش گرفته شود و باید همخوان با پراکنش قدرت، راهبردهای مقاومت در برابر آن نیز پراکنده شود و شکل ها و هدف های گوناگونی را بیازماید (میلز، ۱۳۸۹: ۱۸۶). در بخش بعدی نگاه دقیق تری به این رویارویی و مقاومت فوکو در برابر گسترش فزون از اندازه و برگشت پذیر «برتری چیرگی» خواهیم داشت.

### رویارویی فوکو با «مدرنیته سیاسی» و گره گشایی از کاستی های آن

رویارویی و مقاومت در نگاه فوکو در پیوند با سوئه برگشت پذیر «برتری چیرگی» و منطق «ابزارگرایی» همراه است که از کمینه تعیین شده از سوی رژیم حقیقت اقتصاد سیاسی فرامی رود. به نظر وی، مقاومت از آن رو درمی گیرد که جلوی این فرارفتن از کمینه برگشت ناپذیر را بگیرد. این آزادی و «خودآیینی» سیاسی در برابر چیرگی آفرینی منطق «ابزارگرایی»، از رهگذر ستیز با بنیادهای هنر حکومتی و عقل سیاسی پدید می آید که زیربنای «مدرنیته سیاسی» است. البته این مقاومت و ستیز همان گونه که گفته شد، تنها با فراروی سررشته داری از کمینه ای است که رژیم حقیقت اقتصادی تعیین می کند. همچنین این مقاومت و رویارویی نیاز دارد برای یافتن حد کمینه در رژیم حقیقت اقتصادی به شکل های خرد و پراکنده قدرتی توجه کند که پراکنشی هم ارز با شکل های خرد و پراکنده قدرت و «برتری چیرگی» همراه آن دارد.

پافشاری مقاومت و رویارویی با «مدرنیته سیاسی» بر بن فکنی از فرایند ابژه‌سازی سوژه در سطح‌های خرد فرهنگ، آن را با پرسش از امر اکنون و حقی دگربودگی فرد و دگرگون‌سازی زمینه‌ای همراه می‌کند که سوژه‌ها و هویت‌های سیاسی - اجتماعی را در وضعیت کنونی بر ساخته‌اند. زمینه‌ای که به انسان در مرزبندی با دیگران، هویتی فردی یا گروهی می‌بخشد و وی را به آن هویت پایبند می‌کند. به نظر فوکو، این پایبندی همزمان، هم انسان را توانا می‌کند و هم برایش تنگنا آفرین خواهد بود.

بنابراین این مقاومت و رویارویی در برابر سوژه‌شدگی انسان در «مدرنیته سیاسی» با پاسخ به پرسش سیاسی - اجتماعی «ما کیستیم؟» همراه می‌شود و به جای آنکه هدفش همچون مقاومت و رویارویی با پیشامدرنیته سیاسی، با نهادهای قدرت یا گروه و طبقه‌ای فرادست بستیزد، به فنون «مدرنیته سیاسی» و منطق «ابزارگرایی» آن حمله می‌کند که در زندگی روزانه به گونه‌ای بی‌میانجی به کار می‌رود. این فن با دادن هویت فردی و یا گروهی به انسان، آنان را چونان سوژه برمی‌سازند؛ سوژه‌ای که از هویت خود آگاه است و از این رهگذر ابژه شدن سوژه است که انسان در مهار دیگری درمی‌آید و زمینه برای «برتری چیرگی» فراهم می‌شود (فوکو، ۱۳۷۹: ۳۴۷).

البته فوکو در نوشتار سوژه و قدرت، دو گونه دیگر از مقاومت و رویارویی را برمی‌شمرد که از جنس رویارویی با پیشامدرنیته سیاسی هستند. نخست، مقاومتی که در برابر چیرگی گروهی بر گروهی دیگر انجام می‌شود و دوم، مقاومتی که در برابر بهره‌کشی اقتصادی از فردی انجام می‌شود که در ساخت تولید، جایگاه فروتری دارد. فوکو می‌پذیرد که ممکن است در وضعیت کنونی نیز این دو گونه از مقاومت باز اهمیت داشته باشد، با این حال به پرسش کشیدن سوژه‌شدگی انسان را مهم‌تر از آن دو گونه می‌پندارد و بر آن است که در دولت مدرن و «مدرنیته سیاسی»، بیشتر کاربرد دارد.

این «چیرگی» برآمده از فن ساختن هویت فردی در میکروفیزیک قدرت «مدرنیته سیاسی»، همان ابژه‌سازی سوژه است. این فن فردی‌سازی در کنار فن همگن‌سازی، دوگانه دولت مدرن و «مدرنیته سیاسی» است. فوکو حتی شکل‌گیری دولت مدرن را به آمیزش ماهرانه این دو فن نسبت می‌دهد (همان: ۳۴۹-۳۵۰). از دیدگاه وی، فن ساختن هویت فردی برآمده از قدرت روحانی و فن همگن‌سازی برآمده از قدرت سیاسی است.

این دو قدرت، پیش از شکل‌گیری «مدرنیته سیاسی» و دولت‌مدرن، به رقابت با هم مشغول بودند. ولی قدرت روحانی یا کلیسا از سده هجدهم ناتوان شد و با شکل‌گیری دولت‌مدرن، کارویژه‌اش را به آن داد و در سراسر جامعه گسترش یافت. این قدرت روحانی در پی تأمین رستگاری فرد از رهگذر توجه و مراقبت از هر فرد خاص در سراسر زندگی‌اش بود و برای اعمال قدرت نیازمند آگاهی از باطن یا درون و واکاوی روان انسان‌ها بود. دولت‌مدرن، این فن را از سده هجدهم از آن خود کرد.

بر این پایه بود که جامعه‌های اروپایی به انضباط درآمدند و فرایندی عقلانی و اقتصادی پدید آمد (در چارچوب منطق «ابزارگرایی» برآمده از رژیم حقیقت اقتصادی)، که میان کردارهای تولیدی، منابع ارتباطی و رابطه‌های قدرت در سراسر جامعه هماهنگی پدید می‌آورد (فوکو، ۱۳۷۹: ۳۵۷)، آنگونه که همه شکل‌های اعمال قدرت در جامعه، باید به گونه‌ای خود را در دولت‌مدرن هماهنگ کنند. البته این امر بدان دلیل نیست که این شکل‌ها برآمده از دولت هستند، بلکه دلیلش این است که آنان در مهار دولت درآمده‌اند و این کنترل دولتی، شکل یکسانی در نظام‌های آموزشی، قضایی، اقتصادی و یا خانوادگی ندارد (همان: ۳۶۳).

همان‌گونه که گفته شد، فوکو شکل «برتری‌چیرگی» در دولت‌مدرن و «مدرنیته سیاسی» را سوژه‌شدگی انسان و گونه اعمال قدرت در چارچوب آن را حکومت‌مندی می‌داند که هر دو با یکدیگر هم‌ارز هستند و هر دو در دو سطح خرد و کلان، بیانگر آمیزش همزمان اعمال قدرت و گزینش آزادانه انسان هستند. این امر به‌آنجا می‌انجامد که کاربست قدرت، به‌جای آنکه با رودررویی خشونت‌آمیز با دشمن و سرشتی آنتاگونیستی داشته باشد، با آگونیسیم همراه شود و با پیچیده‌تر و عقلانی شدن روزافزون رابطه‌های قدرت، در شکل نهادهای دولتی و یا در نظارت این نهادها، رابطه‌های قدرت در چارچوب حکومت‌مندی، بدون آنکه از بیرون فرد را به کاری وادارد، از رهگذر سوژه‌شدگی خود فرد، آزادانه کردارش را به‌سامان کند.

فوکو در پیشنهاد خود برای رویارویی و مقاومت، بر همان شکل مقاومت در برابر «چیرگی» برآمده از سوژه‌شدگی پافشاری می‌کند که در خرده‌فیزیک قدرت بر آن تأکید می‌کرد. وی در سطح ماکروفیزیک قدرت نیز بر آن است که مسئله سیاسی، اخلاقی و

فلسفی روزگار ما این نیست که بکشیم از دست نهادهای دولتی رها شویم، بلکه مسئله این است که از بند آنگونه‌ای از ساخت هویت فردی که با دولت در پیوند است، رها شویم و شکل تازه‌ای از سوژه‌مندی را از رهگذر نپذیرفتن هویت فردی پرورش دهیم (فوکو، ۱۳۷۹: ۳۵۳).

بنابراین درست است که فوکو هرگونه رهایی از این هویت‌ها و کلیت‌ها را ناممکن می‌داند و بر آن است که قدرت زیست‌بنیاد در «مدرنیتۀ سیاسی»، در هر شرایطی به میانجی «چیرگی» بر بدن، ویژگی‌ها، نیروها، لذت‌ها و شیوه حرکت جنسیت را تعیین می‌کند و هرگونه کنش سیاسی برای سرنگونی مستبدان، انقلاب و گردآوری حقوق بشر و قانون‌های اساسی را در حکم پس‌رفت‌های حقوقی از دوره فئودالی می‌داند (به نظر فوکو قانون اساسی‌ها و اعلامیه‌های حقوق بشر تنها قدرت بهنجارساز را روپذیر می‌کند و نمی‌تواند میان «چیرگی» و حق مرزگذاری کند) (برمن، ۱۳۷۹: ۳۹-۴۱)، ولی این نتیجه‌گیری که افرادی چون مارشال برمن نیز داشته‌اند نادرست است که وی به کل هرگونه آزادی و «خودآیینی» سیاسی را ناممکن می‌داند و انسان یکسره در زنجیره «چیرگی» جای گرفته است. بلکه به نظر فوکو می‌توان زنجیره‌های پابرجاشده را گسست و زنجیره‌هایی نو پدید آورد.

### رویارویی زیباشناختی فوکو با گسترش فزون از اندازه «برتری چیرگی» در «مدرنیتۀ سیاسی»

این کنش سیاسی سفارش‌شده از سوی فوکو برای رویارویی با «مدرنیتۀ سیاسی»، یکسره با تبارشناسی وی هم‌ارزی دارد؛ زیرا وی در تبارشناسی، از آن‌رو پیوند دوسویۀ قدرت و دانش را به پرسش می‌گیرد، تا شیوه‌های ویژه‌ای را بنمایاند که در چارچوب آن سوژه‌شدگی انسان به گونه‌ای اقتضائی و تصادفی روی داده است. شیوه‌هایی که در واقع خاستگاه‌های از نظر دورافتاده‌ای است که پندارهای ما از حقیقت بر پایه آن استوار می‌شود. این خوانش تبارشناختی، توجه به امر اکنون و بهبود زیست کنونی را سنجۀ‌ای برای اعتبار ارزیابی خود قرار می‌دهد و همسو با تبارشناسی نیچۀ‌ای یا تاریخ کارآمد، به جای آنکه بهبود زندگی را برآمده از الگویی ویژه از سوژه‌شدگی یا عینی شدن سوژه

بداند، بهبود زندگی را در پرشماری ناهمگونی‌ها و همچنین بازآفرینی خود از رهگذر بازخوانی گذشته می‌داند. البته تفاوت تبارشناسی فوکو با نیچه در این است که فوکو این بازاندیشی در سوژه‌شدگی و اندیشیدن به بازآفرین انسان چونان فردی دیگر را تنها در حوزه زیباشناسی جای نمی‌دهد و بر آن است که می‌توان از ظرفیت سیاسی آن برای رویارویی با «مدرنیت سیاسی» بهره جست؛ زیرا کلان‌فیزیک حکومت‌بنیاد قدرت در سراسر جامعه فراگیر است و برآیند تبارشناسی نمی‌تواند از رهگذر بازآفرینی، خودتنه‌انگار باشد. بنابراین بازآفرینی زیباشناختی برآمده از تبارشناسی، به مقاومت و رویارویی در برابر شبکه‌های قدرت - دانش برساننده سوژه‌ها می‌انجامد و چونان کنشی سیاسی نگریسته می‌شود که «مدرنیت سیاسی» را به پرسش می‌گیرد (سایمونز، ۱۳۹۰: ۵۲).

بنابراین هنر به همراه نگاه زیباشناسانه به زندگی، که گونه‌ای از نوآوری هنری برآمده از انضباطی پارسامنشانه است، سویه‌ای سیاسی می‌یابد؛ زیرا این انضباط پارسامنشانه به فرد، سبکی ویژه و زیباشناسانه برای زندگی می‌دهد، تا وی را در برابر نیروهای سوژه‌ساز توانا کند و چون این رویارویی با خود و تلاش برای تنگنازدایی و فراروی از آن با به چالش کشیدن رابطه‌های قدرت همراه می‌شود که مردم را همزمان سوژه - چیره‌شده می‌سازد، برای فوکو، چونان کاربست آزادی و «خودآیینی» سیاسی نگریسته می‌شود (همان: ۵۳).

این بازسوژه‌سازی زیباشناختی در نگاه فوکو، چونان رسالتی پایان‌ناپذیر نگریسته می‌شود که در چارچوب آگونیسم نمود می‌یابد. هرگونه سوژه‌زدایی خود به فرایندی تازه از سوژه‌سازی و هرگونه فراروی از تنگنا به تنگنایی تازه می‌انجامد. از این‌رو برای جلوگیری از پابرجا شدن تنگناها و سوژه‌سازی‌ها باید پیوسته آگونیست بود؛ زیرا در نگاه وی، رهایی از قدرت و حکومت‌مندی امکان‌پذیر نیست و سویه‌های مختلف آگونیسم، هر یک به رهایی خود می‌اندیشند و فوکو بر بازی‌های راهبردی قدرتی انگشت می‌گذارد که میان این رهایی‌ها درمی‌گیرد. بنابراین آنچه فوکو از سیاست‌ورزی ایجابی در رویارویی با «مدرنیت سیاسی» در سر دارد، جلوگیری از پابرجا شدن این رابطه‌های راهبردی قدرت درون شبکه دانش - قدرت است. این رویارویی پیوسته و بی‌فرجام خواهد بود و در یک دموکراسی رادیکال و آگونیستی ممکن می‌شود.

## نگاه فوکو به مؤلفه‌های «مدرنیته سیاسی» (لیبرالیسم و دموکراسی) و جایگزین‌یابی برای آن

همان‌گونه که نمایان شد، فوکو به «برتری چیرگی» در «مدرنیته سیاسی» باور دارد و بر آن است که چیرگی در پوشش اثرگذاری غیر مستقیم و خودتغییردهی حکومت‌شوندگان پدید می‌آید و از این‌رو آزادی‌های فردی و توانمندی‌های افراد جمعیت برای تصمیم‌گیری‌های آزادانه، در حقیقت ابزار حکومت‌مندی خواهد بود و با این ابزار است که حکومت کردن یا اثرگذاری غیر مستقیم بر شیوه سامان‌دهی کنش حکومت‌شوندگان، به غایت خود که می‌رسد، همانا سود همگانی یا رسیدن به رستگاری دنیوی است. بنابراین می‌توان دریافت که به نظر فوکو، لیبرالیسم خود گونه‌ای از عقل سیاسی و هنر حکومتی (و در واقع کارآمدترین آن در «مدرنیته سیاسی») است که سرشتی حکومت‌مند و چیرگی‌آفرین دارد و نمی‌تواند بر سر راه چیرگی‌آفرینی دولت‌مدن، تنگنا پدید آورد و از حق و «خودآیینی» حکومت‌شوندگان پاسداری کند؛ زیرا چونان ابزار حکومت کردن، به گسترش و استواری هرچه بیشتر آن می‌انجامد.

«برتری چیرگی» در «مدرنیته سیاسی» در نگاه فوکو، از رهگذر اثرگذاری غیر مستقیم به دست می‌آید و تنها زمینه‌ای فراهم می‌شود تا افراد جمعیت، خودشان کنش‌هایشان را با منطق «ابزارگرایی» یا همان عقل سیاسی مورد نظر فوکو همخوان کنند و در برابر خرد حکومتی پیشامدن (در چارچوب هنر حکومتی «مدرنیته سیاسی») برای رسیدن به بهترین شکل حکومت و سودآورترین آن این پرسش برانگیخته می‌شود که اگر جامعه بخواهد به هدف‌های خود برسد، حکومت را چگونه می‌توان در چارچوب رژیم حقیقت اقتصادی و خودمحدودسازی برآمده از آن محدود کرد (سایمونز، ۱۳۹۰: ۱۱۸). بر پایه این پرسش است که حکومت‌مندی در «مدرنیته سیاسی»، بر پیش‌انگاره‌ای لیبرالیستی استوار می‌شود که افراد جمعیت توانایی تصمیم‌گیری مستقلانه و خودمدیریتی خواهند داشت. بنابراین عقل سیاسی و هنر حکومت کردن، زمانی تحقق می‌یابد و زمانی به هدف حکومت کردن خواهیم رسید که حکومت کردن دولت‌مدن و جامعه مدنی در چارچوبی لیبرالیستی، از شکل‌های مناسبی از آزادی‌های فردی پاسداری کند و در صورت نیاز آنان را بهبود بخشد.

در نگاه فوکو، لیبرالیسم با منطق «ابزارگرایی» در پیوند است و زمینه رسیدن به بیشینه کارآمدی را فراهم می‌کند و چونان ابزار تأثیرگذاری غیر مستقیم بر افراد جمعیت، به «برتری چیرگی» می‌انجامد. فوکو، لیبرالیسم را در ادامه و گونه‌ای دیگر از سیاست پلیسی می‌نگرد؛ آنگونه که وقتی برای برساختن بدن اجتماعی - سیاسی<sup>۱</sup> دیگر به پلیس انضباط‌آفرین نیازی نباشد، لیبرالیسم بذری خودانضباط‌بخشی را در جامعه می‌پراکند. فوکو همچنین این رویکرد را نمی‌پذیرد که سوژه، برون اجتماعی<sup>۲</sup> و استعلایی باشد؛ بلکه در برابر بر آن است که انسان‌ها در عمل درون نهادهای اجتماعی برساخته می‌شوند و لیبرالیسم با داشتن برداشتی اقتصادی از هر رفتار عقلانی هدفمند و پنداشتن این امر که سوژه نیروی بنیادینی برای گزینش دارد، سیاست پلیسی انضباط‌آفرین را به خودانضباط - بخشی و خودچیرگی تبدیل کرده است (سایمونز، ۱۳۹۰: ۱۲۰-۱۲۱).

بنابراین در دولت مدرن، بخش‌نامه‌های سامان‌بخشی اداری، جای خود را به خودسامان‌بخشی‌های بازار آزادی می‌دهد که بر آزادی و گزینش فردی استوار است و حتی الگوی بازار آزاد به حوزه‌های غیر اقتصادی جامعه نیز گسترش می‌یابد و در چارچوب آن سررشته‌داری امور عمومی با تصمیم‌های آزادانه افراد در اندرکنش با دیگران سامان‌دهی می‌شود. علوم اجتماعی - سیاسی نیز شناختی انتزاعی و نظری از فرایندها و شرایط پاسداری از این الگوها به دست می‌دهند و حکومت‌مندی از یکسو بر تخصص‌هایی استوار می‌شود که افراد جمعیت را به یافتن روش‌های مناسب و کارآمد راهبری امور زندگی برمی‌انگیزاند و از دگرسو بر تلاش‌های اقتصاددانانی استوار می‌شود که الگوی اندرکنش بازار آزاد را به همه کنش‌های انسان گسترش می‌دهند (هیندس، ۱۳۹۰: ۶۱).

این رویه لیبرالیستی برآمده از تبدیل رژیم حقیقت حقوقی به اقتصادی است؛ چون قاعده محدودکننده حقوقی به درون کردار راه می‌یابد. بنابراین با خودمحدودسازی هنر حکومت کردن که پیش از آن اشاره شد، همبستگی دارد و می‌توان گفت که لیبرالیسم برآمده از رژیم حقیقتی است که سیاست زیست‌بنیاد بر آن استوار می‌شود و به گفته‌ای دیگر چارچوبی عمومی برای آن است (فوکو، ۱۳۸۹ الف: ۳۸).

فوکو افزون بر لیبرالیسم در رویارویی با دموکراسی و لیبرال دموکراسی نیز نگاهی

---

1. Social- political body  
2. Extra- social



ناهمخوان با باورمندان به «مدرنیته سیاسی» در پیش می‌گیرد. در نگاه وی، بازی سیاسی برآمده از دموکراسی لیبرال، با پابرجایی رابطه‌های راهبردی قدرت همراه است و با پذیرش ابژه‌سازی سوژه، چونان وضع کنونی، آن را به پرسش نمی‌گیرد و توجهی به کرانمندی سوژه معنابخش ندارد. به گفته‌ای دیگر، زمینه‌ای برای کردارهای سوژه‌زدا فراهم نمی‌کند تا انسان بتواند بر پایه آنها به شیوه‌ای غیر از شیوه‌های فراگیر اندیشه انسانی بیندیشد و کنش سیاسی داشته باشد. منظور آن دسته از کردارهایی است که با گسترش منطق «ابزارگرایی»، چونان نمونه‌هایی از قانون‌شکنی یا تابوشکنی از جامعه کنار گذاشته شده‌اند تا جامعه از رهگذر فنون انضباط‌آفرین، بهنجار شود و اگر زمانی نیز این کردارها انجام شوند، در چارچوب پابرجاشدن راهبردهای قدرت، هویت سیاسی-اجتماعی از پیش تعریف‌شده‌ای را برای کسانی پدید می‌آورند که انجام چنین کردارهایی را در سر داشته باشند. از این‌رو هرگونه نوآوری زیباشناختی را برای آفرینش شکلی غیر منتظره از بودن را از حکومت‌شوندگان می‌گیرد.

این هویت‌ها در چارچوب همان دو فن در دولت مدرن، یعنی ساختن هویت فردی و همگن‌سازی جمعیت پدید می‌آیند؛ آنگونه که افراد جمعیت نه تنها خود را در پیوند با ویژگی هویتی تعریف‌شده تعریف می‌کنند، بلکه برای پشتیبانی از هویت خود نیز به مرزبندی یا رویاوری فداکارانه با دیگران می‌پردازند و بنیادی را برای بهنجارسازی فضای سیاسی پدید می‌آورند. در برابر فوکو به جای رابطه‌های استوار بر هویت، بر رابطه‌های ناهمسان‌ساز نوآورانه‌ای پافشاری می‌کند که با چندگانه‌سازی رابطه‌ها و کامجویی‌ها، در مقابل بهنجارسازی و پابرجایی راهبردهای قدرت مقاومت می‌کند (سایمونز، ۱۳۹۰: ۱۸۹-۱۹۶) به نظر وی، تنها در یک دموکراسی رادیکال است که امکان چنین چندگانه‌سازی‌ای پدید می‌آید.

از دگرسو، نپذیرفتن لیبرال دموکراسی از سوی فوکو، از ناباوری وی به اومانیزم نیز برمی‌خیزد و این امر با این پیش‌انگاره باورمندان به «مدرنیته سیاسی» ناهمخوان است که بر آن هستند که انسان، سوژه‌ای خودآیین و خردمند است. به رغم این ناهمخوانی نمی‌توان پذیرفت که فوکو یکسره از پذیرش لیبرال دموکراسی سرباززده است. دموکراسی رادیکال فوکو، چونان جایگزین مطلوب «مدرنیته سیاسی» در حقیقت بر بنیاد لیبرال دموکراسی و از رهگذر رادیکال کردن آن به دست می‌آید.

## نتیجه‌گیری

به عنوان نتیجه‌گیری می‌توان گفت که جایگزین پسامدرن فوکو برای «مدرنیته سیاسی»، دموکراسی رادیکال است. فوکو بر آن است که آزادسازی<sup>۱</sup> موجود در لیبرال دموکراسی با آزادی<sup>۲</sup> برابر نیست. وی آزادسازی را شرایط امکان آزادی می‌داند، نه شرایط تحقق آن. در نتیجه می‌توان دریافت که دموکراسی لیبرال، شرط لازم دستیابی به آزادی و «خودآیینی» سیاسی است و با رادیکال کردن آن است که شرط کافی برای تحقق آن فراهم می‌شود. رادیکال شدن دموکراسی نیز زمانی پدید می‌آید که استوار بر آزادسازی موجود در لیبرال دموکراسی از مقاومتی سوژه‌زدایاننده در برابر آن پدید آید. این مقاومت در گام نخست در برابر «برتری چیرگی» فزون از اندازه انجام می‌شود.

همان‌گونه که در بخش افزایش فزون از اندازه حکومت‌مندی و «برتری چیرگی» گفته شد، با اقتصادی شدن رژیم حقیقت در دولت مدرن و عقلانی شدن هنر حکومت کردن، الگوی سررشته‌داری بر این پایه استوار شد که امر حکومت کردن در پی بیشینه‌سازی اثرهای کردار خود و همزمان کمینه‌سازی هزینه‌های آن (هم در معنای سیاسی و هم در معنای اقتصادی) باشد. لیبرالیسم در نگاه فوکو، نمودی از چنین عقلانی شدنی است که برای بهینه‌سازی در رسیدن به هدف‌های حکومت کردن در چارچوب سیاست زیست‌بنیاد (که همانا بهبود رفاه، بهداشت، امنیت و تندرستی است) برای حکومت کردن فزون از اندازه تنگنا می‌آفریند که به نظر فوکو در نبود چنین تنگنایی، «مدرنیته سیاسی» به «چیرگی» فزون از اندازه در چارچوب نازیسم و استالینیسم می‌انجامد.

به گفته‌ای دیگر، هر چند فوکو بر آن است که کردارهای انضباط‌آفرین در جامعه مدرن، الگویی بدیهی و هنجاری از انسانیت را شکل داده‌اند که از سوی مارکسیست‌ها، لیبرال‌ها و نازی‌ها به کار رفته است و بر پایه آن، آزادی و حقوق بشر را تعریف کرده‌اند، به روشنی می‌گوید که ستیز وی با اومانیزم به معنای دور ریختن آنچه حقوق بشر و آزادی می‌نامیم نیست، بلکه به معنای آن است که نباید آزادی و حقوق بشر در تنگنای مرزهای معینی جای گیرند و آینده باید برای آفرینش آزادی‌هایی گشوده باشد که

---

1. Liberation  
2. Liberal

لیبرال‌دموکراسی اومانیسیم‌بنیاد، در چارچوب گروه‌های سیاسی، چپ، میانه و راست، بدان امکان بازنمایی نمی‌دهد (سایمونز، ۱۳۹۰: ۳۴۱).

از این‌رو است که می‌توان آگونیسم پیشنهادی از سوی فوکو را با گونه‌ای رادیکال از لیبرال‌دموکراسی همراه دانست. یعنی گونه‌ای از لیبرال‌دموکراسی که زمینه تجربه‌های ناساز با بهنجارسازی را فراهم کند که از متن نگاه زیباشناختی به خود و زندگی برآمده است و امکان مقاومت در برابر الگوهای سوژه‌شدگی را به افراد بدهد که از سوی جامعه تحمیل می‌شود. به گفته‌ای دیگر، میدان برای رقابت آگونیستی سوژه‌های سیاسی فراهم شود.

بنابراین فوکو به جای آنکه یکسره عقل سیاسی و هنر حکومتی در «مدرنیته سیاسی» را که استوار بر اومانیسیم است نپذیرد، بر فراروی از تنگنای آن انگشت می‌گذارد. این تنگناها از آن‌رو است که سوژه‌سازی لیبرال‌دموکراسی در دام دوگانه ساخت‌هویت فردی و همگن‌سازی جمعی است و مسئله برآمده از آن این است که باورمندان به لیبرالیسم و لیبرال‌دموکراسی می‌پندارند که با پدید آوردن تنگنای حقوقی می‌توانند برای شهروندان، آزادی و «خودآیینی» سیاسی به ارمغان آورند. ولی در برابر به جای آنکه لیبرال‌دموکراسی شرطی لازم برای مقاومتی سوژه‌زدای زیباشناختی باشد، شرطی کافی برای گسترش فزون از اندازه «برتری‌چیرگی» می‌شود؛ زیرا با فروکاستن خودبرساختگی به خودگزینی، تنها بر از پیش موجود بودن یک سوژه آزاد پافشاری می‌کند و باورمندان آن را برای رسیدن به آزادی و «خودآیینی» سیاسی بسنده می‌دانند.

با رادیکال شدن است که می‌توان پذیرای زیباشناسی مورد نظر فوکو در هر دو سطح خرد و کلان بود. برای این کار باید بنیادها و پیش‌انگاره‌های فلسفی اومانیستی، پیرامون سوژه‌مندی خودآیین و از پیش موجود سیاسی رها شد تا کردارهای لیبرال‌دموکراسی و دستاوردهای آن حقیقتی جهان‌روا پنداشته نشود و از این رهگذر گزینه‌های پیش روی آزادی و «خودآیینی» حذف نشود. همچنین با رادیکال شدن نظام سیاسی، دیگر بر پایه یک حقیقت، سرشت انسانی، بنیادهای عقلانی، سامان‌دهی اجتماعی بر ساخته نمی‌شود، بلکه سوژه‌های آگونیست در نبود محدودیت‌های از پیش تعریف‌شده اومانیستی و مقاومت زیباشناختی خود، به نظام سیاسی سبکی ویژه می‌دهند.

## منابع

- باربیه، موریس (۱۳۸۳) مدرنیته سیاسی، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، آگه.
- برمن، مارشال (۱۳۷۹) تجربه مدرنیته، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، طرح نو.
- بوشه، راجر (۱۳۸۷) نظریه‌های جباریت از افلاطون تا آرنست، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، مروارید.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳) گفتمان، پادگفتمان و سیاست، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- سایمونز، جان (۱۳۹۰) فوکو و امر سیاسی، ترجمه کاوه حسین‌زاده‌راد، تهران، رخداد نو.
- فلزن، کریستوفر (۱۳۹۲) فوکو و گفت‌وگوی اجتماعی، ترجمه اسفندیار غفاری‌نسب، تهران، بهمن برنا.
- فوکو، میشل (۱۳۷۹) «سوژه و قدرت»، در: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- (۱۳۸۹ الف) تئاتر فلسفه، گزیده‌ای از درس‌گفتارها، کوتاه‌نوشت‌ها، گفت‌وگوها، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نی.
- (۱۳۸۹ ب) تولد زیست سیاست، درس‌گفتارهای کلژ دوفرانس ۱۹۷۸-۱۹۷۹، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، نی.
- لمکه، توماس (۱۳۹۲) نقدی بر خرد سیاسی، بررسی تحلیل فوکو از طرز تفکر دولت مدرن، ترجمه یونس نوریخس و محبوبه شمشادبان، تهران، امام صادق<sup>(ع)</sup>.
- میلز، سارا (۱۳۸۹) میشل فوکو، ترجمه داریوش نوری، تهران، مرکز.
- نیسبت، رابرت (۱۳۹۴) سنت جامعه‌شناسی، ترجمه سعید حاجی‌ناصری و زانیار ابراهیمی، تهران، دانشگاه تهران.
- وبر، ماکس (۱۳۸۲) دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس.
- هیندس، باری (۱۳۹۰) گفتارهای قدرت، از هابز تا فوکو، ترجمه مصطفی یونسی، تهران، پردیس دانش.

Lovejoy, Arthur (1939) *The great chain of being*, Harvard University Press.  
Parchev, Ofer (2008) "The Political Agent and Radical Democracy", *The European Legacy, Toward New Paradigms*, Volume 13, 2008 - Issue 7.  
Taylor, Charles (1991) *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۸: ۱۲۳-۸۹  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۱۴  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

## اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی «ابوعلی احمد بن مسکویه رازی»<sup>۱</sup>

ایرج رنجبر\*  
سمیرا غلامی\*\*

### چکیده

بررسی نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه مسکویه رازی، مسئله این مقاله را تشکیل می‌دهد. برای پیش‌داوری نکردن درباره تقدم و تأخر میان اخلاق و سیاست و تبعیت یکی از دیگری، نسبت آنها برحسب نقاط تقاطع و تلاقی مفهومی به عنوان دوایری متداخل بررسی شده است. تبیین نظری چنین نسبتی ملهم از الگوی «یورگن هابرماس» در راستای بررسی نسبت اخلاق و سیاست در تاریخ اندیشه سیاسی غرب است. بر اساس این نظریه «همبستگی» اخلاق و سیاست بر محور نقاط تلاقی مفهومی قابل توضیح است، چنان که پایان یافتن چنین نقاطی به منزله آغاز «گسست» این دو عرصه محسوب می‌شود. با ابتدا بر این نظریه، مقاله حاضر درصدد برآمد تا به تحلیل و پردازش این مسئله بپردازد که محور تلاقی و نقاط تقاطع اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی مسکویه رازی چگونه قابل تبیین است. با کاربست روش تحلیل کیفی در سطوح تبیین و تفسیر اطلاعات و متون موجود در این باره، تحقیق حاضر به این نتیجه منتج شد که در اندیشه سیاسی مسکویه، اخلاق و سیاست بر مدار «به‌زیستی و سعادت» با هم تلاقی می‌کنند و حصول سعادت در این جهان از مجرای زندگی در مدینه‌های با کاربست بهترین شیوه‌های ممکن اعمال اقتدار ممکن می‌گردد.

### واژه‌های کلیدی: عقل کیهانی، عقل انسانی، سیاست، اخلاق و مسکویه.

۱. این مقاله مستخرج از طرحی پژوهشی تحت عنوان «نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی متفکران مسلمان: فارابی، غزالی، مسکویه و خواجه نظام الملک» برای دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه می‌باشد.

\* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه، ایران

Iraj\_ranjbar79@yahoo.com

\*\* کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه، ایران Samira.Gholami1390@yahoo.com

## مقدمه

مفاهیم تقدم، تأخر، وابستگی، انطباق و تباین، هیچ‌یک از عهده تبیین دقیق نسبت میان «اخلاق» و «سیاست» بر نمی‌آید. در عوض اشتراک، تقاطع، تداخل و تلاقی، مفاهیمی هستند که به خوبی می‌توانند نسبت میان این دو مفهوم کلاسیک فلسفه سیاسی قدمایی را منعکس نمایند. از آن گذشته هر یک از این دو عرصه بازنماینده دو حوزه با علایق و مسائل مجزاست که هر کدام معضله خاص خود را طرح می‌کنند و در عین حال حوزه همپوشان مشترکی به وجود می‌آورند که دقیقاً نتیجه نقاط تلاقی آنهاست (ریکور، ۱۳۹۵: ۲۰۳).

بدین‌سان اخلاق و سیاست همواره به مثابه دوایری متداخل بر مدار مفاهیمی که گویای غایات انسان هستند، با هم تلاقی می‌کنند. همان‌طور که سیاست مشتمل بر دانش سیاسی و سیاست عملی است، اخلاق نیز بر دو ساحت دانش و فعل اخلاقی تقسیم می‌شود. سیاست معطوف به غایات و شیوه‌های مطلوب زندگی آدمیان است و دانش سیاست نیز علم به شیوه‌های دستیابی به آن است و به منزله دانش برتر، یافته‌های همه دانش‌های دیگر را در جهت دستیابی به سعادت همگانی به کار می‌گیرد. از این‌رو اخلاق و سیاست در غایت خود، یعنی به‌زیستی و سعادت، مشترک هستند؛ اخلاق دانش به‌زیستی فردی و سیاست دانش به‌زیستی جمعی است (بشیریه، ۱۳۹۶: ۳۵-۳۶).

«بهترین شیوه زیستن» تقاطع و نقطه تلاقی اخلاق و سیاست است. دانش اخلاق، کشف شیوه زیستن به بهترین شکل ممکن بود، اما یافتن چنین شیوه‌ای نیازمند مهارتی است که به زبان سقراط، «کارشناسی در سیاست» خوانده می‌شود. چنان که می‌توان گفت سیاست همان اخلاق در سطح جمعی است و اخلاق نیز سیاست در سطح فردی است؛ زیرا هر دو در غایات اساسی مشترک‌اند (همان: ۲۰-۲۲).

پرسش‌هایی از قبیل «اهداف و غایات مطلوب زندگی سیاسی چیست؟ چگونه و با چه ابزاری می‌توان به آن اهداف دست یافت؟ موانع موجود بر سر راه دستیابی به اهداف مطلوب چیست و چگونه می‌توان آنها را برطرف کرد؟ چگونه می‌توان کارکردهای دولت را در جهت دستیابی به اهداف مطلوب تقویت کرد؟» (همان: ۱۴۷)، پرسش‌هایی هستند که پاسخ به آنها نیازمند معاونت جدی اخلاق و سیاست است. افزودن این نکته ضروری

است که تحقق این همه منوط به این است که به تبع «حکمت سیاسی دیرین»، سیاست به منزله تعقیب فضیلت جمعی و به‌زیستی همگانی تلقی شود که باید نقشه راه به سوی سعادت جمعی را به دست دهد و به دانش «کنترل غرایز آدمی»، «مدیریت منابع»، «کارآمدی اداری» و «دیوان‌سالاری عقلانی» تقلیل داده نشود.

بنابراین بازگشت به حکمت سیاسی قدیم و تحلیل مسائل اکنون در پرتو بازخوانی و بازاندیشی چنین سنتی، ضرورت تحقیق حاضر را تشکیل می‌دهد. با این حال نویسندگان این پژوهش درصدد نمایند که در امتداد سنت سیاست هنجاری یونانی، در قلمرو تمدن اسلامی رخ داده است. با این اوصاف قصد ندارند که عقاید اسلامی را به قرآن و سنت معنا کنند، بلکه منظور مباحثات انجام گرفته به وسیله دانشمندان مسلمان در دوره کلاسیک اندیشه سیاسی اسلامی است. بدین معنی، اکثریت متفکران اسلامی که آثاری درباره فلسفه و سیاست در اسلام نوشته‌اند، اخلاق‌گرا بوده‌اند و یا سیاست را در متون اخلاقی بررسی کرده‌اند.

فارابی بر این نظر بود که انسان و اخلاق، اساس سیاست هستند و می‌گفت هدف اصلی و عمده تأسیس مدینه فاضله، تحصیل سعادت جامعه است. وی علوم را به دو نوع علوم نظری و علوم عملی تقسیم می‌کند و اخلاق و سیاست را در نوع دوم قرار می‌دهد. فلسفه مدنی فارابی یک نسبت دو طرفه و پایدار میان اخلاق و سیاست برقرار می‌کند. از دیدگاه فارابی، سیاست صرف نظر از رقابت برای کسب قدرت، مفهومی انسانی است. تمامی آثار سیاسی فارابی به اخلاق توجه می‌کنند و از دیدگاه او، سیاست و اخلاق یک علم واحدند و به یک مقصد مشترک راه می‌برند.

خواجه نصیرالدین طوسی نیز اغلب علوم و فلسفه سیاسی‌اش را در کتاب خود با عنوان «اخلاق ناصری» مشخص کرده است. کتابی که یکی از مهم‌ترین متون اخلاقی در زبان فارسی و در جهان تشیع است و بر چنین روشی به نگارش درآمده است که مسائل سیاسی نمی‌توانند از مسائل اخلاقی جدا باشند. مبانی فلسفه سیاسی را می‌توان در مقدمه و همچنین فصول یک و دو کتاب پیدا کرد. هشت فصل بعدی به سیاست مدنی

مربوط می‌شود که علوم و فلسفه سیاسی را با چشم و نگاهی مبتنی بر اخلاق مشخص و معین می‌کند.

محقق سبزواری، اندیشه سیاسی‌اش را در کتاب اخلاقی خود، یعنی «روضه‌الانوار عباسی» ترسیم نموده است. بخش‌هایی از کتاب «اخلاق محسنی» به سیاست و حقوق مربوط می‌شود. امام محمد غزالی، قانون و حقوق شهروندی را در کتاب اخلاقی خود، یعنی «کیمیای سعادت» بررسی می‌کند.

بدون تردید بررسی عقاید و آرای تک‌تک فیلسوفان مسلمان درباره نسبت اخلاق و سیاست، راه‌گشا تر از آن است که بحث در این باره را به اندیشه‌های یک یا چند نفر از آنان محدود کنیم. با این حال این تحقیق با هدف آغاز راهی نو و برداشتن گامی جدید در این عرصه درصدد است تا جهت افکندن پرتویی بر نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی اسلامی، دایره تفحص خود را به ابوعلی احمد بن مسکویه رازی به عنوان یکی از شاخص‌ترین متفکران مسلمان که در این باره سرآمد قوم هستند محدود نماید (Alikhani, 2004: 143-144).

طرح سیاست از سوی متفکران مسلمان در متن کتب و آثار اخلاقی را نباید به معنای محو سیاست و اخلاق مدنی در اندیشه آنها قلمداد نمود، بلکه دلیل چنین امری، نزدیکی و قرابتی است که میان این دو وجود دارد؛ زیرا کل فلسفه اسلامی، اخلاق را مطابق رستگاری و سعادت بشر در نظر می‌گیرد و از طرف دیگر هدف اصلی سیاست، خوشبختی و سعادت جامعه بشری است. یعنی سیاست، حوزه اعمال اختیاری انسانی است و هر چیزی که انسان در آن حوزه انجام می‌دهد، با اخلاق هم‌پوشانی پیدا می‌کند. از این رو پژوهش حاضر ضمن باور به استقلال اخلاق و سیاست، نسبت این دو را با عطف به تلاقی آنها بر محور اهداف و غایات مشترک انسانی بررسی نموده و مسئله اصلی خود را کشف و تبیین این تقاطع و نقاط تلاقی در اندیشه سیاسی مسکویه رازی استوار می‌نماید. تبیین نسبت اخلاق و سیاست بر حول نقاط اشتراک و تلاقی مفهومی، نظریه‌ای است که هابرماس برای بررسی نسبت این دو در سیر تاریخی اندیشه سیاسی غرب به کار بسته است. از این رو در این مقاله برای تبیین دقیق نسبت یادشده در اندیشه مسکویه در پرتو بنیادهای نظری از الگوی هابرماس در این باره استفاده می‌شود.



### چارچوب نظری

بر اساس چارچوب نظری هابرماس و برخلاف چارچوب نظری مک‌این‌تایر، اخلاق و سیاست در تاریخ اندیشه سیاسی غرب از تجانس در دوره کلاسیک آغاز شده، به جدایی در دوران مدرن می‌انجامد. از نظر وی، فلسفه سیاسی کلاسیک به عنوان آموزه زندگی خیر و عادلانه فهمیده می‌شد و در امتداد اخلاق قرار داشت. بدین ترتیب ارسطو بر این نظر بود که هیچ تمایز و اختلافی میان نهاد شکل‌یافته در قوانین و اخلاق زندگی مدنی وجود ندارد، بلکه برعکس، عمل اخلاقی از سنت و قانون تفکیک‌ناپذیر است و سیاست است که قابلیت زندگی با فضیلت را به شهروند می‌بخشد. بر این اساس پولیس، جامعه‌ای است که به فضیلت شهروندانش توجه دارد؛ زیرا در غیر این صورت جامعه شهری چیزی جز همکاری صرف اعضای آن نخواهد بود (Habermas, 1974: 42-47).

از نظر هابرماس، سیاست نزد ارسطو به فضای کنش/پراکسیس انسانی دلالت دارد و به ایجاد و حفظ یک سامان رفتار با فضیلت در میان شهروندان پولیس راه می‌برد (McCarthy, 1981: 2). کنش/پراکسیس بیانگر شاخه‌ها و فعالیت‌های غالب در زندگی سیاسی و اخلاقی انسان است. با توجه به اینکه برای ارسطو، فعالیت فرد نیز به معنای دقیق کلمه، بخشی از مطالعه فعالیت سیاسی - یعنی فعالیت در پولیس - شهر است، می‌توانیم بگوییم که پراکسیس بیانگر فعالیت آزادانه (و شاخه‌های مربوط به این فعالیت) در پولیس است (دالمایر، ۱۳۸۷: ۸۴). از سوی دیگر، ارسطو بر این نظر است که نام «پولیس» به عنوان عرصه کنش انسانی، با «فضیلت» شهروندان مرتبط است (Habermas, 1974: 47). از این‌رو در سنت کلاسیک فلسفه سیاسی ارسطویی، اخلاق وجه مشخصه کنش/پراکسیس انسانی است که درون پولیس رخ می‌داد و از عرف و قانون تفکیک‌ناپذیر بود.

بنابراین به زعم هابرماس، در سنت اندیشه سیاسی کلاسیک، مسئله این بود که سیاست برای شهروندان، امکان و قدرت حرکت به سمت یک زندگی خوب و فضیلت‌مندانه را فراهم آورد. نهاد سیاسی مسلط باید مشروعیت خود را برحسب فضیلت شهروندان و آزادی نهادینه و تحقق‌یافته در قوانین نظم سیاسی «پولیس» اثبات کند.

بدین ترتیب به نظر وی در دوره کلاسیک، سیاست و اخلاق حول مقوله پراکسیس و در چارچوب نظم پولیس در ارتباط و وحدت با هم تعریف می‌شدند.

با آغاز دوره مدرن و مشخصاً با هابز، ماکیاول، مور و کانت و به‌ویژه با تحول در معنا و مفهوم دانش سیاست، این وحدت به پایان رسید و نظریه از عمل منفک شد. انفکاک که همزمان زمینه را برای جدایی اخلاق و سیاست فراهم کرد و اخلاق از سیاست جدا شد. از نظر هابرماس، در تقابل با فلسفه سیاسی کلاسیک که درصدد ایجاد قانون و نظم سیاسی بود تا امکان راه بردن به «زندگی خیر و مبتنی بر سعادت» را برای شهروندان فراهم کند، ماکیاولی و مور، ساختار سلطه را از بستر و زمینه اخلاقی‌اش جدا کردند و هر یک زمینه تحقیقی جدیدی را تأسیس نمودند (Habermas, 1974: 52). «رفتار سیاسی» که مورد علاقه ماکیاولی و «نظم اجتماعی» که مورد نظر مور است، با توجه به «زندگی فضیلت‌مندانه» شهروندان توضیح داده نمی‌شود. مسئله این متفکران مدرن برخلاف متفکران کلاسیک، نه پرسش از شرایط اخلاقی «زندگی خیر»، بلکه پرسش درباره شرایط واقعی بقاست (Habermas, 1974: 50).

شرایط بقا، تحت سیطره اصل «ضرورت» است؛ اصلی که صرفاً فعالیت زیستی و بیولوژیک انسان به عنوان حیوان اجتماعی زحمتکش را برمی‌انگیزد و عرصه پراکسیس انسانی، به عنوان حیوان سیاسی نیست. این ضرورت عملی به راه‌حل‌های فنی نیاز دارد؛ راه‌حل‌هایی که آغاز ظهور فلسفه اجتماعی مدرن را نشان می‌دهد. به نظر هابرماس، نقطه نهایی استحاله فلسفه سیاسی کلاسیک به فلسفه اجتماعی مدرن، در اندیشه سیاسی توماس هابز به ظهور می‌رسد. از نظر وی، هابز کمر همت بست تا جامعه سیاسی و دولت را نیز به مثابه ساخته بشر و به شیوه یک ماشین تحلیل کند. اندیشه سیاسی مدرن (همانند علوم دقیقه) به ایجاد یک‌بار برای همیشه شرایط لازم جهت نظم صحیح دولت و همچنین جامعه کمک می‌کند؛ شرایطی که مستقل از مقتضیات مکانی و زمانی، اعتبار دارند و به شالوده و اساسی استوار برای زندگانی همگانی<sup>۱</sup> بدون توجه به موقعیت تاریخی اجازه می‌دهند (Habermas, 1974: 43).

در حالی که از نظر ارسطو، سیاست و فلسفه عملی به طور کلی نمی‌تواند در نسبت

با علوم دقیقه و معرفت یقینی سنجیده یا مقایسه شود؛ زیرا موضوع اصلی سیاست، یعنی ایجاد شرایط یک زندگی نیک و عادلانه، در بستر یک پراکسیس متغیر و متحول، از ثبات هستی‌شناختی و همچنین ضرورت منطقی ملحوظ در موضوعات علوم دقیقه برخوردار نیست. بر این اساس قابلیت سیاست و فلسفه عملی، همانا فرونسیس یعنی فهمی دوراندیشانه از موقعیت یا عمل طبق اصول در یک موقعیت معین است (Habermas, 1974: 42). یعنی هر انسانی با توجه به یک اصل یا اصولی در موقعیت معینی دست به عمل می‌زند و آن اصل نیز اخلاقی است. بدین‌سان بر اساس چارچوب نظری هابرماس، تحول «روش‌شناسانه» گذر از فلسفه سیاسی دوران کلاسیک به فلسفه اجتماعی در دوران مدرن و تحول «موضوعی» جایگزینی «رفتار» به جای «شخصیت»، زمینه را برای جدایی اخلاق از سیاست فراهم نمود؛ زیرا سیاست در دوران مدرن نه بر حول مفاهیم اخلاقی، بلکه حول مفاهیم فنی سازمان می‌یابد.

### روش تحقیق

تحقیق حاضر در راستای پردازش و تأیید دعوی خود مبنی بر اینکه مسکویه نیز در امتداد سنت حکمت سیاسی دیرین، سعادت و به‌زیستی را نقطه تلاقی اخلاق و سیاست قرار می‌دهد، به خوانش متون و منابع موجود می‌پردازد. رسالتی که مشتمل بر دو مقام «گردآوری» و «داوری» اطلاعات و داده‌های متناسب با ابتنا بر معیار فرضیه اصلی است. به این معنی، نویسندگان ابتدا با کاربری شیوه اسنادی به «گردآوری» اطلاعات پرداخته و سپس با استفاده از روش تحلیل کیفی به «داوری» و تفسیر اطلاعات گردآوری شده در راستای پردازش فرضیه تحقیق اقدام نموده‌اند. از این‌رو در این روش ضمن مراجعه به منابع مختلف و جمع‌آوری مطالب و اطلاعات مورد نظر، به تبیین و تفسیر مسئله مورد پژوهش پرداخته می‌شود. توضیح اینکه تحلیل کیفی در سه سطح توصیف، تبیین و تفسیر صورت می‌پذیرد.

### پیشینه تحقیق

می‌توان منابع و مطالعات موجود درباره بررسی آرا و اندیشه مسکویه رازی را در دو

وجه آموزشی و پژوهشی طبقه‌بندی نمود. در اغلب کتبی که به قصد آموزش و تعلیم اندیشه متفکران مسلمان تألیف شده است، جای بسی تعجب است که جز به ندرت هیچ اشاره‌ای به این فیلسوف مسلمان سده‌های میانه اندیشه ایرانی-اسلامی نشده است.

«اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران» نوشته حاتم قادری (۱۳۸۰)، «تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام» تألیف تقی آزاد ارمکی (۱۳۹۱)، «تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام» نوشته پاتریشا کرون (۱۳۸۹)، «اندیشه سیاسی اسلام» اثر اروین روزنتال (۱۳۸۸)، «اندیشه سیاسی اسلام» نوشته آنتونی بلک (۱۳۸۶)، «تاریخ فلسفه ایرانی» اثر علی‌اصغر حلبی (۱۳۸۱) و «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی» اثر حنا فاخوری و خلیل جر (۱۳۸۶) از جمله منابع تعلیمی سیر اندیشه‌های اسلام و ایران هستند که حتی به قدر اشاره‌ای گذرا، اندیشه‌های مسکویه را مورد توجه قرار نداده‌اند.

البته منابعی از این دست مانند «تاریخ فلسفه اسلامی» نگاشته هانری کربن (۱۳۹۲)، «سیر فلسفه در جهان اسلام» اثر ماجد فخری (۱۳۹۱)، «ابوعلی مسکویه» نوشته علی‌اکبر ولایتی (۱۳۹۰)، «تاریخ فلسفه اسلامی» به ویراستاری سید حسین نصر و الیور لیمن، «تاریخ فلسفه در اسلام» نوشته میان محمد شریف (۱۳۸۹)، «تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام» تألیف کمال پولادی (۱۳۹۰) و «سیر فلسفه در ایران» نوشته محمد اقبال لاهوری (۱۳۹۲)، به آرا و اندیشه‌های معلم ثالث پرداخته‌اند، لیکن منابع اخیر نیز اغلب به بنیادهای فلسفی صرف وی بسنده نموده و جز به اشاره اندیشه سیاسی و مدنی فیلسوف مسلمان ما را مورد تدقیق قرار نداده‌اند.

از آن گذشته در آثار دسته دوم که ژانری پژوهشی دارند، خواننده تاحدودی با وضعیت متفاوتی مواجه می‌شود. در این دسته از آثار می‌توان به کتاب «زوال اندیشه سیاسی در ایران» اثر سید جواد طباطبایی (۱۳۷۷)، «احیای فرهنگی در عهد آل بویه» نوشته جول کرمر (۱۳۷۵)، «آیین و اندیشه در دام خودکامگی» تألیف محمد خانمی (۱۳۷۹) و «انسان‌گرایی در تفکر اسلامی» اثر محمد ارکون (۱۳۹۵) اشاره کرد. در این میان هر چند منابع پژوهشی اخیر در بخش مربوط به مسکویه و به‌ویژه اثر ارزنده ارکون با جدیتی سزاوار معلم ثالث به تحقیق پرداخته‌اند، با این حال هیچ یک نسبت اخلاق و

سیاست را حتی در حد عنوانی مستقل مورد عنایت قرار نداده‌اند. هر چند طباطبایی و خاتمی به هم‌پوشانی این دو عرصه در اندیشه وی توجه می‌نمایند و اخلاق مدنی مسکویه را مورد تأکید قرار می‌دهند، فراموش نباید کرد که این منابع، بررسی آرا و اندیشه‌های مسکویه را در پرتو فرضیه‌هایی متفاوت با فرضیه مقاله حاضر مورد تفحص قرار می‌دهند و اشاره آنها به نسبت یادشده از حد ضرورت فراتر نمی‌رود.

از این‌رو نگرش اثری مستقل که با ذکر مقدمات فلسفی، نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه مسکویه را بررسی نماید، ضرورت می‌یابد؛ زیرا اخلاق مسکویه، اخلاقی مبتنی بر نظریه صدور و در نتیجه اخلاقی فلسفی است که در ادوار بعدی تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام به محاق طریقت زاهدانه و شریعت فقیهانه فرو افتاد. از این‌رو تجدید خردگرایی در متن اخلاقیات اجتماعی و تحقق بهترین شیوه‌های حکمرانی برای ایجاد به‌زیستی و سعادت، نیازمند احیای رویکردی فلسفی به اخلاق و نسبت آن با سیاست است.

وجه تمایز مقاله حاضر از تحقیقات موجود درباره نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی اسلامی، درست در همین نقطه است که صرفاً به ذکر کلیاتی درباره زوال اندیشه خردگرایی در اخلاقیات اسلامی بسنده نکرده، بلکه با تدوین مقدمات فلسفی و نحوه استنتاج «انضباط اخلاقی» از آنها به عنوان نمونه سراغ مسکویه می‌رود تا بتواند راهی برای «برهم زدن وضع کنونی اخلاق و خارج نمودن آن از بن‌بست اندیشه عقلی» فراهم نماید. از سوی دیگر، کاربست «چارچوب نظری» هابرماس که بر اساس آن پیوستار «پیوستگی» و «گسست» اخلاق و سیاست در تاریخ اندیشه سیاسی غرب را تبیین می‌نماید، بر نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی اسلام، وجه تمایز دیگری است که می‌تواند راه‌گشای تحقیقات جدیدی در این قلمرو باشد. هابرماس نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی غرب را نه بر اساس معیارهای تقدم و تأخر و همسانی و تمایز، بلکه بر اساس نقاط «اتصال» و «تلاقی» این دو قلمرو فکری توضیح می‌دهد. بدین معنی، اخلاق در مقام «تعریف» و سیاست در جایگاه «تحقق» مقوله‌ها و مفاهیمی ذاتاً اخلاقی با هم تلاقی و پیوند برقرار می‌نمایند و اگر سیاست، رسالت خود را در خدمت تحقق مقوله‌های غیر اخلاقی و نه لزوماً ضد اخلاقی قرار دهد، گسست این دو قلمرو از یکدیگر رقم خواهد خورد.

## نفس و اخلاق

بحث از چیستی و ماهیت «نفس» به مثابه مقدمه‌ای واجب و ضروری برای ورود به قلمرو «اخلاق»، از سلوک فیلسوفانه مسکویه برمی‌خیزد. شرح و بیان ماهیت «نفس»، پایه و اساس استدلال وی برای پاسخ به این مسئله است که «چگونه می‌توان خصال، سجایا و خوبی درست کسب کرد که بر اساس آن بتوان افعال و کردارهای صحیح اخلاقی را در روش و طریقه‌ای سازماند و منظم انجام داد، به نحوی که در آن افعال و کردارها آلودگی و سختی روی ندهد» (ارکون، ۱۳۹۵: ۳۹۶؛ لیمن، ۱۳۸۳: ۴۳۵).

به بیانی دیگر، به باور مسکویه برای اینکه «تمام افعال و اعمال اختیاری ما به وجه نیکو واقع گردد و صدور افعال نیک از ما سهل و آسان شود و چون لابد باید این مطلب از روی قاعده علمی و ترتیب تعلیمی انجام گیرد، لهذا اولاً بایستی نفس و روان خود را بشناسیم که حقیقت او چیست؟ و چه نحو موجودی است و برای چه آفریده شده؟ به این معنا قاعده وجود و منتهای کمال ما در چیست؟ و باید چه خلقی و ملکه‌ای در خود اندوخته نماییم و چه قوا و ملکاتی در خود تعبیه کنیم و چه اخلاقی و صفاتی مانع و جلوگیری از پیشرفت ماست، از خود دفع نماییم تا آنکه بتوانیم خود را از حسیض عالم حیوانیت به اوج مرتبه انسانیت برسانیم؟ آفریننده ما در کتاب کریم خود فرموده: وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا<sup>(۱)</sup> (سوگند به نفس و آن کس که آن را درست کرد، سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن الهام کرد که هر کس آن را پاک گردانید، قطعاً رستگار شد و هر که آلوده‌اش ساخت، قطعاً در باخت)» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۱). از آنجا که «دانستن هر علمی مسبوق به علوم دیگری است که آن را مبادی آن علم گویند، لذا بایستی مبادی را قبلاً تحصیل نمود» (همان: ۱).

مسکویه، علم‌النفس و شناخت روان و نفس انسان را مبادی علم اخلاق می‌داند و زاویه ورود به مباحث فلسفه اخلاق و کردارهای نیکو را بر شناخت سرشت و سرنوشت نفس و کارکردهای آن استوار می‌کند. بحث مسکویه درباره نفس بنا به قول رایج اغلب شارحان فلسفه اسلامی در امتداد سنت و اندیشه افلاطون و «در تقابل با اندیشه و تصور ارسطویی نفس» (لیمن، ۱۳۸۳: ۴۳۵) است. لیکن نسل‌هایی دیگر از شارحان آثار ارسطو،

بخش‌هایی را در نظام فکری و فلسفی وی برجسته می‌نمایند «که از آن بتوان پلی برای رسیدن به تصور افلاطونی درست کرد» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۰۵). به نحوی که بتوان به آنچه که فارابی «جمع میان رأی دو حکیم» نامیده است صحنه گذاشت و توضیح داد که چگونه این دو یکدیگر را تکمیل می‌کنند. از این‌رو مسکویه برای اثبات «وجود» نفس و تعیین «سرشت و ماهیت» آن، فلسفه و دستگاه مفهومی و منطقی ارسطو را به کار می‌گیرد و برای تقسیم قوای نفس و غایت و کارکرد هر یک از آن قوا بر اساس معیار «فضیلت»، دست به دامن افلاطون و استدلال‌های وی درباره جایگاه مناسب هر یک از قوا در وجود انسان می‌شود.

### علم‌النفس ارسطو و تأثیر آن بر مسکویه

مسئله علم‌النفس با ارسطو و نگارش رساله‌ای مستقل و منفرد در این‌باره با عنوان «درباره نفس» اهمیت و جایگاه واقعی خود را پیدا نمود. تبیین و فهم ماهیت و سرشت «نفس» در فلسفه ارسطو بیش از هر چیز با هستی‌شناسی خاص وی در ارتباط است. وی با «تقسیم هستی یا وجود به وجود بالقوه و وجود بالفعل» توانست برای هستی دو تقسیم‌بندی بیابد و آن را تا ابد بر اندیشه‌ها تحمیل کند (همان: ۴۰۰).

وی در رساله «درباره نفس» خود با ابتنا بر مقدمات هستی‌شناسی، مطالعه «جوهر» نفس را موضوع تحقیق قرار می‌دهد و می‌گوید «موضوع تحقیق ما این است که نخست طبیعت و «جوهر نفس» را مطالعه کنیم و بشناسیم و سپس خواصی را که به نفس تعلق دارد و برخی از آنها به نظر می‌آید که از تعیینات خود نفس باشد و حال آنکه بعضی دیگر نیز به حیوان تعلق می‌گیرد، اما به توسط نفس» (ارسطو، ۱۳۹۳ الف ۴۰۲: ۱). ارسطو در اینجا با گشودن فصل جدیدی از مطالعات فلسفی درباره نفس، برخلاف اسلاف خویش، مباحث مربوط به علم‌النفس را در دو حوزه «ذات» و مرتبه «تعلق» قرار می‌دهد. یعنی بحث از ذات نفس در مابعدالطبیعه و بحث از حیث تعلق آن به بدن در طبیعیات انجام می‌شود (اکبریان و دیگران، ۱۳۸۸: ۹).

جالب توجه آن است که روح و منطق ارسطویی دربارهٔ ذووجهینی بودن نفس میان دو شعاع ذات و تعلق در نزد متأثرین وی، چه در عالم اسلام و چه در فلسفهٔ مدرسی فیلسوفان غربی، تداومی طولانی داشت. مسکویه به پیروی از ارسطو معتقد است که قرائن موجود از حضور موجودی غیر مادی در وجود انسان خبر می‌دهد. در انسان‌ها «حقیقتی وجود دارد که جسم و جزء جسم نبوده و غرض نمی‌باشد و در تحقق به هیچ قوه و استعداد مادی نیازمند نیست، بلکه جوهر بسیطی است که با هیچ‌یک از حواس قابل حس نیست» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۳). ظاهراً کیفیاتی را که ارسطو منحصر به جزء عاقلهٔ نفس می‌داند، مسکویه به کلیت نفس تسری می‌دهد؛ زیرا گویی مسکویه نفس را قابل تقسیم به اجزا نمی‌داند و در این باره معتقد است که «نفس فاقد اجزاست، تقسیم‌پذیری فقط در مورد ماده صادق است» (شریف، ۱۳۸۹: ۶۷۱).

اما واقعیت بیانگر امر دیگری است که تفسیر ظاهری یادشده از عقیدهٔ معلم ثالث دربارهٔ تقسیم‌ناپذیری نفس را با تردید مواجه می‌کند. مسکویه ضمن بحث از فضایل نفس به تصریح بیان می‌کند: «کسی که در نفس و قوای آن تأمل کند، روشن می‌شود که این قوا بر سه قسم‌اند: قوه‌ای که تفکر و تشخیص و تأمل در حقایق اشیا به واسطهٔ آن انجام می‌شود؛ قوه‌ای که خشم و بی‌باکی و انجام کارهای خطرناک و اشتیاق به سلطه‌جویی و برتری و انواع کارهای بزرگ به واسطهٔ آن انجام می‌پذیرد؛ قوه‌ای که شهوت و اشتیاق به غذا و علاقه به لذت‌های حاصل از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و نکاح و انواع لذائذ حسی را پدید می‌آورد. این سه قوه متباین و متفاوت با یکدیگرند» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۲۴-۲۵).

این عبارت صریح، یادآور نظر ارسطو در این باره است که هر یک از قوای نفس، صورتِ قوه‌ای مادی در جسم است و تنها قوه‌ای که جزئی محسوس در بدن ندارد و از جسم مادی مجرد دارد، قوه عاقله است. بنابراین مسکویه با تقسیم قوای نفس به سه قوهٔ عاقله، غضبیه و شهویه به وضوح نشان می‌دهد از آنجا که دو قوهٔ اخیر نماینده و صورتِ دو جزء مادی جسم هستند، نمی‌توانند از بدن مفارقت یابند و تنها قوهٔ عاقله به این دلیل که صورتِ جزئی مادی نیست، قوهٔ محض است. با این نتیجه می‌توان استدلال کرد که جوهریت و تجردی که مسکویه به نفس نسبت می‌دهد، در واقع نه کلیت آن، بلکه



صرفاً به قوه عاقله نفس اشاره دارد. بدین لحاظ است که وی می‌گوید: «نفس از لحاظی جوهر است و از لحاظی عَرَض. لیکن وجود ذاتی آن جوهر است. نفس از آن حیث که کمال بدن است عَرَض است؛ و عَرَض از میان رفتنی است؛ و حال آنکه جوهر را نمی‌توان از میان رفته تصوّر کرد» (کرمر، ۱۳۷۵: ۳۱۴). نیاز به گفتن نیست که این عبارات به وضوح پیروی فیلسوف ایرانی از ارسطو را نشان می‌دهد.

بنابراین ابوعلی در اعتقاد به تفرق قوای نفس، پیرو ارسطو است «و بر آن است که با وجود تنوع و تفرقه قوای نفس، درک نفس کاملاً وحدانی است؛ چه در غیر این صورت نمی‌تواند بین صور مختلف ادراکاتش - از جمله بین محسوس و معقول - فرق بگذارد» (فخری، ۱۳۹۱: ۲۰۵).

در مسئله وجود جوهری نفس و تباین آن با جسم مادی، مسکویه به تبعیت از فیلسوف یونانی و با استفاده از عباراتی مشابه عبارات وی برای انتقال مقصود می‌گوید: «هر جسم دارای صورت و شکلی است و نمی‌تواند صورت دیگر از جنس صورت و شکل نخستین را قبول کند، مگر آنکه صورت نخست را به طور کامل از دست بدهد. به عنوان مثال، وقتی جسمی صورت و شکلی مانند مثلث را قبول کند، اشکال دیگر مانند مربع و دایره و مانند آنها را نمی‌پذیرد، مگر اینکه شکل قبلی را از دست بدهد. همچنین وقتی جسم صورت نقش یا نوشته یا هر صورتی را قبول کند، صورت دیگر از آن جنس را قبول نمی‌کند، مگر آنکه شکل نخست باطل و زائل شود. اگر در جسم چیزی از شکل نخست باقی بماند، صورت دوم را به طور کامل نمی‌پذیرد، بلکه دو شکل با هم مخلوط گشته و یکی از آن اشکال به تنهایی و به طور کامل در جسم تحقق پیدا نمی‌کند. در حالی که نفس ما صور مختلف محسوسات و معقولات را به طور کامل و تام قبول می‌کند، بدون اینکه نقش اول از آن منفک گشته و یا آنها یکی پس از دیگری باشند و یا نقش زائل شود، بلکه نقش نخست، تام و کامل باقی مانده و نقش دوم را نیز به طور کامل قبول می‌کند» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۳-۵). به بیانی فلسفی، در تقابل با ماده، «جوهریت نفس، ناشی از قدرت اوست بر درک صور متخالف در زمان واحد» (فخری، ۱۳۹۱: ۲۰۵) و از این جهت «امور ساده و پیچیده، حاضر و غایب و محسوس و معقول را ادراک می‌کند» (شریف، ۱۳۸۹: ۶۷۱).

ابن مسکویه بدین ترتیب نشان می‌دهد که نفس، وجودی جدا از ماده دارد و از اعراض ماده نیست؛ به دلیل این که «عَرَضُ، حامل عرض نمی‌تواند باشد؛ چون عرض ذاتاً همیشه محمول و عارض و موجود فی‌غیره است و قوام ذاتی ندارد. ولی جوهری که اوصافش را بیان داشتیم، از اجسامی که حامل اعراض‌اند در حامل بودن، تام‌تر و کامل‌تر است» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۵). از این رو نفس و به عبارتی دقیق‌تر بخش عاقله نفس نمی‌تواند عرض باشد و جزء ذات نفس است.

در امتداد اثبات جوهریت نفس، مسکویه با استدلالی این‌همان با سلف یونانی خود، به ارائه احتجاجاتی در تجرد نفس می‌پردازد و بدین شرح تصریح می‌کند که حواس پس از دریافت تحریکات حسی نیرومند، مدتی از احساس محرکی کم‌نیرو بازمی‌مانند و حتی گاهی آسیب می‌بینند، اما چنین عجزی در شناخت‌های انسانی مشاهده نمی‌شود و عقل با دریافت معقولات قوی‌تر به درک انگارها و مفاهیم کلی توان‌تر می‌شود. همچنین هنگامی که موضوعی غامض را مورد تأمل قرار می‌دهیم، برای آنکه اشیای پیرامون، مانع فعالیت نفسانی ما نشوند، چشم بر آنها می‌بندیم. اگر نفس ذاتاً مادی باشد، فعالیت آن مستلزم قطع نظر از دنیای مادی نخواهد بود. لذا نیرویی هست که بر اندام‌های جسمانی ما سلطه دارد و سهوهای حسی ما را تصحیح می‌کند و همه شناخت‌های ما را وحدت می‌بخشد. این نیروی وحدت‌بخش که یافته‌های حسی را مورد تأمل قرار می‌دهد و می‌سنجد و ارزش هر یک را تعیین می‌کند، باید خودش برتر از ماده باشد (لاهوری، ۱۳۹۲: ۴۷-۴۸).

همچنین طول و عرض و ارتفاعی که جسم به واسطه آنها جسم می‌شود در قوه واهمه نفس، نقش می‌بندد بدون اینکه نفس با حصول آنها، طویل و عریض و عمیق گردد، همین‌طور این معانی در نفس همیشه و به طور نامتناهی قابل افزایش است، ولی نفس با افزایش (ابعاد ثلاثه) طولانی‌تر و عریض‌تر و عمیق‌تر نمی‌گردد، بلکه با آن ابعاد، جسم هم نمی‌شود. مثلاً وقتی رنگ‌ها و مزه‌ها و بوها را تصور کند، همانند اجسام، نقش آنها را نمی‌پذیرد و پذیرش برخی از آن کیفیات توسط نفس، مانع از قبول ضد آن کیفیات نمی‌شود، چنان‌که در اجسام، هر ضد مانع قبول ضد دیگر است، بلکه نفس تمام کیفیات را به یکسان قبول می‌کند (مسکویه، ۱۳۸۳: ۵-۶).

ابن مسکویه از همه این نکات، جوهریت و تجرد نفس را استنتاج می‌کند تا بتواند در قامت فیلسوفی دین‌مدار، بقا و نامیرایی نفس را اثبات نماید. تأثیرپذیری بسیار مسکویه از ادبیات و اصطلاحات فلسفی ارسطویی در این باره تا جایی است که تعریف مشهور ارسطو درباره نفس را حرف به حرف بازمی‌گوید: «نفس استکمال اول جسم طبیعی آلی است و می‌توان به جای آلی گفت جاندار بالقوه» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۰۱). بحث از جاندار بالقوه و نفس به مثابه کمال اول آن نشان‌دهنده آن است که نفس بشری، یکی از انواع بسیار نفوس است و تنها نفس موجود در جهان نیست؛ با این تفاوت که حیث ذاتی نفس انسانی، عقل است و از این وجه، نفس در ادراک ذات خویش به غیر ذات<sup>(۲)</sup> نیازی ندارد.

### قوا و فضائل النفس افلاطون و تأثیر آن بر مسکویه

تقسیم سلسله‌مراتبی و هرمی افلاطون از قوای نفس در وجود انسان و فضایل حاصل از آن مبنای اصلی اندیشه «اخلاق فلسفی» مسکویه به‌ویژه در کتاب «تهذیب الاخلاق» است. افلاطون نیز به سیاق سنت فلسفی کلاسیک، استنتاجات اخلاقی خود را بر مقدمات علم‌النفسی استوار می‌کند. انگیزه اصلی عنایت افلاطون برای ایجاد معرفت به نفس، در واقع پاسخ به چپستی و ماهیت مسئله «عدالت» است؛ زیرا در وجود فرد عادل، هر یک از قوای نفس در نسبتی هماهنگ به انجام وظیفه خود مشغول است، بی‌آنکه در کار دیگر قوا دخالت و تزاممی ایجاد نماید. بدین معنا «در حقیقت تصویری که او از عدالت و وظیفه آن در بهترین دولت به دست می‌دهد، از واقعیات تجربی زندگی سیاسی اقتباس نشده، بلکه انعکاس نظریه او درباره اجزای نفس<sup>(۳)</sup> است» (یگر، ۱۳۷۶: ۸۵۴).

در واقع علت اینکه «سؤال عدالت چیست؟ به نظریه اجزای نفس می‌انجامد» (همان: ۸۴۴) این است که افلاطون عدالت در جامعه را جز از طریق عدالت در نفس میسر نمی‌داند. از این رو «موضوع نهایی جمهوری افلاطون، نفس آدمی است و هرچه او درباره دولت و ساخت آن می‌گوید، برای آن است که تصویری بزرگ از نفس و ساخت آن در برابر چشم خواننده قرار داده شود» (همان: ۸۴۴). بدین ترتیب انسان عادل کسی است که هر بخش از نفس او، کار خودش را انجام می‌دهد (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۲۱۰)؛ زیرا «ماهیت

عدالت، نظم صحیح نفس است» (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۲۲۳). بنابراین سخن افلاطون درباره نفس، یادآور سخن ارسطو است که نفس را هرگز جوهری بسیط نمی‌داند.

مسکویه در فوزالاصغر و تهذیب‌الاخلاق به تبعیت از افلاطون «میان قوای نفس و فضائل اخلاقی، یک توزان برقرار» (شریف، ۱۳۸۹: ۶۷۲) می‌سازد و بر لزوم تناسب تعداد فضائل با تعداد قوای نفس (مسکویه، ۱۳۸۳: ۲۴) تأکید دارد. بدین معنی قوای عاقله، غضبیه و شهویه، قوای سه‌گانه نفس محسوب می‌شوند که به ترتیب در برابر آنها سه فضیلت حکمت، شجاعت و عفت قرار دارد و با ایجاد هماهنگی میان این سه فضیلت، فضیلت چهارمی که همان عدالت باشد به وجود می‌آید (شریف، ۱۳۸۹: ۶۷۲).

مسکویه این تناظر را با ظرافتی فیلسوفانه بدین نحو بیان می‌دارد که «هرگاه حرکت نفس ناطقه متعادل گشته و به حقیقت خود توجه کند... از اعتدال نفس ناطقه فضیلت علم و به دنبال آن حکمت پدید می‌آید. هرگاه حرکت نفس حیوانی تعادل یافته و تسلیم قوه عاقله باشد و در آنچه عقل برایش معین می‌کند، امتناع نرزد و غوطه‌ور در پیروی از هوس‌ها نگردد، فضیلت عفت و به دنبال آن فضیلت سخاوت پدید می‌آید و اگر حرکت نفس غضبی معتدل گردد و از آنچه قوه عاقله تعیین می‌کند، اطاعت کند و در زمان مناسب دچار هیجان شود و بیش از اندازه درخور، خشمگین نگردد، از اعتدال قوه غضبیه، فضیلت حلم و به دنبال آن فضیلت شجاعت تحقق می‌یابد. از اعتدال و نسبت خاص این فضائل با یکدیگر، فضیلتی که کمال و تمامیت فضائل است، یعنی فضیلت عدالت پدید می‌آید» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۲۴-۲۵). به بیانی دیگر «عدالت، فضیلتی است که از اجتماع فضائل سه‌گانه بیان‌شده برای نفس حاصل می‌شود و این اجتماع وقتی است که بین قوای مختلف سازگاری پدید آمده و جملگی تسلیم قوه ناطقه شوند تا بر یکدیگر تسلط نیافته و به اقتضای طبیعت به سوی غایتشان حرکت نکنند» (همان: ۲۶).

بنابراین زیرساخت افلاطونی فلسفه مسکویه در نسبت‌سنجی قوای نفس و فضایل در متن تهذیب‌الاخلاق کاملاً مشهود است و همین نسبت، در واقع مبنای فلسفه اخلاق وی را تشکیل می‌دهد. البته فیلسوف اخلاق مسلمان ما در طرح مبحث فضیلت به عنوان مبنای نظریه اخلاقی خویش در افلاطون متوقف نمی‌شود و با به میان کشیدن نظریه «حد وسط» ارسطویی، فضیلت را حد وسط میان دو رذیلت تلقی می‌کند. از این‌رو وی در

بخش‌هایی از کتاب تهذیب‌الاخلاق بر این رأی است که «فضائل در وسط اطراف واقع‌اند و اطراف ردیلت‌اند... شایسته است از سخن ما فهمیده شود که هر فضیلتی وسط میان رذائل است» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۳۶).

استوار بر این شرح و تفاسیر از نسبت مسکویه با فلسفه کلاسیک یونان، در این نقطه سخن کوتاه باید کرد و یادآور شد که بنا بر آنچه که گفته آمد، بهره‌گیری مسکویه از سیره فکری افلاطون و ارسطو کاملاً مشهود است؛ لاجرم بحث وی در قلمرو اخلاق بر بنیادی فلسفی استوار است. اتکای اخلاق بر مقدمات فلسفی در نظام اندیشه مسکویه، وجه تمایز او از دو گروه دیگر است؛ «یکی آنان که سیر و سلوکی عارفانه و صوفیانه دارند، دیگر کسانی که با تمسک به کتاب و سنت و برداشت ظاهری از آن دو مدعی بیان و آموزش اخلاق شرعی» (خاتمی، ۱۳۷۹: ۲۷۴) هستند.

تأمل در آنچه به اجمال از مسکویه نقل شد نشان می‌دهد که «وی از زمره خردمندانی است که سیر کمال آدمی را سیری عقلانی و فلسفی می‌داند و دین و اخلاق مورد نظر او نیز دین و اخلاق فلسفی است» (همان: ۲۷۸). زعامت فلسفه و عقل در اندیشه این فیلسوف مسلمان عصر زرین تمدن اسلامی تا جایی است که وی توضیح و تبیین خود از جهان کبیر و صغیر را تنها بر سنجۀ عقل استوار می‌نماید و جاودانگی و مانایی نفس را تنها به ساحت عاقلۀ آن منحصر می‌داند و بر این نظر است که «آنچه شخص بشر را می‌سازد، همانا نفس عاقله است. این نفس هرچه بیشتر تغذیه کند، یعنی هر چه بیشتر صورت‌های عقلانی برآمده از مواد را تعقل کند، انسانیت انسان بیشتر می‌شود» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۲۲).

بدین‌سان با ارجاعی به مطالب گفته‌شده به صورت اجمال و به قصد تداعی می‌توان گفت که بحث از اخلاق در اندیشه مسکویه جز از مجرای فلسفه راهی به مقصود نمی‌برد و موضوع اندیشیدن فلسفی وی در قلمرو اخلاق پیش از هر چیز بر معرفت به سرشت و کارکرد «نفس» انسانی استوار است. سرانجام مسکویه با بررسی‌های نفس‌کاوانه و مطالعات گسترده در این وادی، قوه «عاقله» نفس را تنها قوه مستقل از بدن و مفارق از ماده می‌داند که از مجرای آن می‌توان به بحث اخلاق و ضرورت آن در زندگی انسان وارد

شد. اساس اخلاقی - متافیزیکی بخشیدن به جنبه عاقله نفس و وجه مادی - فیزیکی به دیگر قوای آن باعث می شود تا وجوه اخیر نفس به قلمرو جسم انتقال داده شود و در نتیجه جفت مفهومی «نفس - جسم»، جای خود را به جفت مفهومی «عقل - جسم» بدهد.

## عقل

تحلیل عقلانی امور در سده های میانی تمدن اسلامی، مسئله ای محدود به مسکویه نیست، بلکه امری عمومی است که ملک همگان و سکه بازار همه هم نسلان وی بوده است. علاوه بر آن آنچه برای مسکویه اهمیت دارد این است که «هر عمل اخلاقی مبتنی بر جایگاه هستی شناسیک نفس و نظریه سعادت زاییده شده از آن است» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۰۹). لیکن تعیین دقیق جایگاه هستی شناسیک نفس در گرو تبیین و پردازش مسئله «عقل» است. بدیهی است ماهیت عقل در اندیشه مسکویه بیرون از هندسه حاکم بر عصر وی نیست و متأثر از نظریه صدور (یا فیض) قائم به مبدع واحد فیاض است. بدین معنی بنیادهای «عقل انسانی» نه استوار بر خویش، بلکه قائم بر «عقل کیهانی» است. بنابراین فهم نحوه ظهور و بروز عقول کیهانی و نسبت آن با عقول انسانی و چگونگی مکانیسم تلاقی این دو و نحوه ارتسام عقل انسانی از عقول کیهانی از مباحث بنیادین اندیشه مسکویه برای ورود به قلمرو اخلاق است.

## عقل کیهانی

مسکویه رازی، عقل را مرکز دو جهان می داند. کیهان به مثابه «جهان کبیر» و انسان در مقام «جهان صغیر»، قوام خود را از حکم خدای تعالی مبنی بر مرکزیت عقول در این دو جهان دریافت می نمایند. بدیهی است عقل به مرکز کیهان پرتاب نشده و کیهان خلقتی مقدم بر عقل ندارد، بلکه عقل خالق است. به این معنی که مبدأ واحد فیاض، عقل اول را به عنوان نخستین چیز آفرید که «مبدع اول است و صاحب لوح و قلم و کتاب فرو فرستاده شده ای که همه چیز در آن است و جوهری غیر جسمانی است و در ماده نیست، بلکه قائم به ذات است و به اذن خالقش قوام هر چیز به آن است. او خود و

خالق خویش را تعقل می‌کند» (مسکویه، الفوز الاصح؛ به نقل از ارکون، ۱۳۹۵: ۴۱۳).

عقل اول با اندیشیدن به خود و به اذن خداوند فلک اعلا که به عرش معروف است و با نفسی که درونش است، محرک کل را پدید می‌آورد. این عقل که به هدایت خداوند، مبدع است، برحسب آنچه از خالق خود تصور می‌کند و با تعقل و اندیشیدن به وی، عقل دوم از او افاضه می‌شود. نیاز به گفتن نیست که عقل در اندیشه مسکویه از آن جهت که آفرینشگری‌اش برخاسته از دانشی است که خالقش به او آموخته و قدرت و حکمتی که به او ارزانی داشته، در این میان جز «وساطت» نقشی ندارد. عقل دوم که حاصل تعقل و تصور عقل اول از خالق خویش است نیز جوهری غیر جسمانی است و در ماده نیست، بلکه قائم به ذات است و در امتداد سلسله آفرینش، خود را و خالق خود را تعقل می‌کند. با تعقل خالقش، عقل سوم و با تعقل خویش، فلک کواکب ثابته از آن لازم می‌آید. عقل سوم نیز جوهری غیر جسمانی است و در ماده نیست، بلکه قائم به ذات است و خود و خالقش را تعقل می‌کند. با تعقل خالق خویش، عقل چهارم و با تعقل خود، کره زحل از آن لازم می‌آید. فیضان نزولی عقول و افلاک افاضه یافته از آنها تا عقل دهم امتداد می‌یابد. بدین صورت که از عقل چهارم، عقل پنجم و فلک مشتری و از پنجم، ششم و فلک مریخ و از ششم، هفتم و فلک خورشید و از هفتم، هشتم و فلک زهره و از هشتم، نهم و فلک عطارد و از نهم، دهم و فلک قمر لازم می‌آید که با آن ابداع الهی عقول مفارق و اجرام آسمانی پایان می‌یابد (همان: ۴۱۴).

این عقول که با عنوان عقول کیهانی به آنها اشاره شد، هرگز ناقص نبوده‌اند، یعنی چنین نبوده که از قوه به فعل درآمد باشند؛ بلکه در آغاز ابداعشان کمالشان نیز به آنها داده شده، برای همین «عقل فعال» نام گرفته‌اند. البته نباید چنین تصور کرد که مراتب آنها یکسان است، بلکه بر اساس مراتبشان، شرافت جوهری دارد؛ یعنی شریف‌ترین آنها، نخستینشان است و همین‌طور تا دهمین عقل امتداد می‌یابد.

استوار بر چنین جایگاه و کارکردی که عقل متأثر از نظریه صدر در دستگاه فلسفی مسکویه دارد، می‌توان استدلال کرد که مبنای آفرینش و خلقت جهان مبتنی بر فعل «اندیشیدن و تعقل» است. عقل در جهان فوق قمر، جوهری مستقل و مفارق است؛ زیرا قائم به خویش است و قوه یا استعدادی در موجودیتی جسمانی یا حتی روحانی نیست.

اساس حرکت و آفرینشگری عقل، کنشی جز تعقل نیست. یعنی با تعقل عقل است که مراتب عقول و کرات یکی پس از دیگری ظهور می‌یابند و «دایره وجود» را کمال می‌بخشند. در ادامه چنین استدلالی باید گفت که برخلاف کرات، عقول کیهانی به صورتی ریاضی و عددی از یک تا ده نام‌گذاری شده‌اند و مسمای به اسمی خاص نیستند که البته علت این امر بر ما مکتوف نیست.

### عقل انسانی

عقل انسانی در نظریه فیض و به تبع آن در اندیشه مسکویه تنها در پرتو مراتبِ هرمی عقل کیهانی قابل فهم است؛ زیرا در این نظریه عقل انسانی، جوهری قائم به ذات و خودبنیاد نیست بلکه بنیادش قائم به عقل کیهانی است. بدین معنی «عقل انسانی» به عنوان جزئی از «نفس انسانی» که به نفس ناطقه یا عاقله نام‌گذاری شده است، تنها در نسبت با عقل کیهانی از قوه به فعل درمی‌آید. در این نظم و هندسه فکری، آنچه بالقوه است، بالفعل نخواهد شد، مگر آنکه به واسطه آنچه خود بالفعل است، چیزی به آن افزوده شود. برخلاف عقل کیهانی، عقل انسانی جسمانیه الحدوث است و در ساحت جسمانیت انسان جاری است، هر چند از آن فراتر می‌رود و می‌تواند روحانیه البقاء باشد. به بیان مسکویه رازی، «بدن انسان مزرعه عقل فعال مفارق است تا از آن امثالش حادث شود». نسبت عقول مفارق به عقول هیولانی بالقوه شبیه نسبت «نور خورشید به چشم است که بینایی بالقوه دارد و با نور خورشید یا آتش، بینایی بالفعل می‌یابد. همچنین آنچه از عقل فعال به عقل بالقوه می‌رسد، آن را از قوه به فعل درمی‌آورد، تا اینکه عقل مستفاد شود و از آن به عقل فعال درآید» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۱۵). بنابراین عقل در وجود انسان، استعدادی بالقوه است. در اصل انسان عاقل بالقوه است، زیرا صور عقلی در آن بالقوه است. از این‌رو این استعداد عقلی بالقوه را «عقل هیولانی» می‌نامند.

با این عقول ده‌گانه الهی، عقل انسان از قوه به فعل درمی‌آید و با آن عقل بالفعل، عقل مستفاد شود و عقل مستفاد، عقل فعال می‌گردد. ترسیم چنین وضعیت هستی‌شناسیکی از سوی مسکویه و در امتداد مباحث علم‌النفسی وی باید گفت که نفس در نتیجه چنین فرایند نزولی‌ای از عقل اول تا دهم به جهان تحت قمر وارد



می‌شود و «با اتحاد یافتن با جسد تفرد می‌یابد و در این حالت عقل بالقوه یا عقل هیولانی‌ای، بیش نیست. می‌گوییم هیولانی چون مانند ماده‌ی اولی، هیولی، محل یا قالبی برای دریافت صور معقولات» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۲۲) است. در چنین شرایطی، نفس در یک دوراهی قرار می‌گیرد. نفس یا باید «به واسطه‌ی عقل فعال زمینی به عقل اول رو کند، یا اینکه به دنبال لذت‌ها بیفتد و در روابطش با جسم ذوب شود» (همان: ۴۲۲).

در ظاهر نفس ناطقه که همان عقل بالقوه‌ی انسانی است، نباید در چنین دوراهی‌ای قرار گرفته و در انتخاب راه «درست» دچار تردید شود؛ زیرا پرتو تابش و درخشش عقول ده‌گانه‌ی کیهانی به مثابه‌ی راهنمایی مطمئن عمل نموده و مانع از انتخاب بی‌راهه می‌گردد. لیکن واقع امر این است که تابش و تلالو عقول در یک فرایند نزولی کاهش می‌یابد، به نحوی که در سطح عقل دهم، «نیروی روشنی‌بخش عقول ضعیف شده و از تابش فرو» (همان: ۴۲۲) می‌ماند. بدین‌سان شناخت راه از بی‌راه دشوار می‌گردد و نفس ناطقه بر سر دوراهی انتخاب قرار می‌گیرد؛ دوراهی‌ای که یادآور دوگانه‌ی کانتی ضرورت و آزادی است. معمولاً نفس بیشتر تمایل به سمت لذایذ و خوشی‌ها دارد. برای همین «نفس عاقله باید نظام آموزشی و تمرینی سفت و سختی را به کار بندد. همین‌جاست که نیاز به تأسیس علم اخلاق مطرح می‌شود. نفس عاقله به این نظام سفت و سخت نیاز دارد تا به فعلیت درآید و عمل‌گر شود، تا بتواند مسیر رو به بالایی را پیش گیرد و به قلّه‌ی آن رسد و توانایی تأمل در حقایق الهی یابد» (همان: ۴۲۲).

بدین ترتیب می‌توان گفت «سعادت» و نیک‌بختی انسان در این است که به عقل اول رو نموده و از لذایذ آنی صرف نظر نماید، تا عقل هیولانی خود را به مراتب کمال و فعلیت برساند. لیکن با کاهش تابش نور عقل کیهانی در سطح عقل دهم، هستی تحت قمر به تاریکی و ظلمت می‌گراید و از این‌رو افاضه‌ی فیض از عقول مفارق برای عقول انسانی دشوار می‌گردد. در این نقطه است که انضباط اخلاقی نفس می‌تواند راهنمای راستین انسان باشد تا با افاده‌ی فیض، عقل را به فعلیت برساند و زمینه‌ی اتصال عقل انسانی به عقول کیهانی را فراهم نماید و سعادت قصوی را محقق نماید. بنابراین اخلاق مسکویه، اخلاقی مبتنی بر نظریه‌ی صدور و در نتیجه اخلاقی فلسفی است.

## سعادت

تأسیس هستی‌شناسی و نظام اندیشگی مسکویه بر بنیادی یونانی، به ضرورت نظام اخلاقی وی را بر مقدماتی استوار می‌نماید که از فیلسوفان کلاسیک آن دیار سرچشمه می‌گیرد. «سعادت» به عنوان دال مرکزی گفتمان اخلاقی فلسفه کلاسیک بر فلسفه اخلاق فیلسوف مسلمان سده میانه نیز منطبق شده است. مسکویه، پرداختن به نظریه «سعادت» را پیش از هر چیز در گرو شناخت دقیق مسئله چیهستی «خیر مطلق» و «لذت مطلق» می‌داند؛ زیرا «سعادت، نوعی خیر و تمامیت و غایت خیرات است» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۱۲۱).

وی سخن افلاطون و ارسطو در این باره را مبنا قرار داده و بازخوانی و یادآوری آن را برای توضیح مقصود بسنده می‌داند. در سلسله خیرات، «نخست خیر، نفس است که خیر اصلی و کامل است؛ دوم خیر بدن؛ سوم خیر خارجی. این دو خیر اخیر ناقص‌اند چون برخلاف خیر نفس، به خودی خود هدف و غایت نیستند. خیر نفس عبارت است از لذت تأمل و حکمت و فعالیت عقلی‌ای که برآمده از آن است. خیر دوم اما به برآوردن نیازهای بدن منحصر می‌شود و برای همین گاه مفید و گاه مضر خواهد بود. خیر سوم اما به «بخت» شخص مربوط می‌شود. این نیز ممکن است برحسب مراقبت و تنظیمی که قوه عاقله اعمال می‌کند، مفید یا مضر باشد» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۴۴). تلائم و تلازم سعادت و خیر از یکسو و سخن از انواع خیرات از سوی دیگر، مسکویه را در یک وضعیت دشوار قرار می‌دهد. بدین معنی آیا تحقق سعادت، فقط به خیر نفس مربوط می‌شود یا به بدن و امور خارج از بدن نیز ربط دارد؟

پاسخ به چنین مسئله‌ای که به نوعی یکی از جدی‌ترین مشکله‌های فلسفه فیلسوفان قدمایی نیز می‌باشد، نیازمند تداعی نکات و باورهایی است که افلاطون و ارسطو و خلف مسلمانان دربار ماهیت «نفس» داشته‌اند. همان‌طور که گفته شد، از فلسفه این فیلسوفان دربار نفس چنین استنباط می‌شود که نفس متشکل از قوایی است که تحقق آنها در گرو حیات بدن است. استنباطی که در اندیشه ارسطو نمایان و در فلسفه افلاطون با ابهاماتی مواجه است. علاوه بر آن منشأ این ابهامات در تناقض اقوال افلاطون در «فایدون» و قیاس آن با رسائل دیگر وی در این باره است. اما به نظر می‌رسد در

فایدون سخن از بساطتِ نفس بیشتر از این جهت است که در این رساله، کلیتِ نفس به وجه ناطقه تقلیل داده شده است؛ وجهی که از نظر تمامی فیلسوفان کلاسیک و میانه به دلیل اینکه نماینده هیچ عضو جسمان‌ای در بدن نیست، بقایش وابستگی به بقای جسم ندارد. چنین فروکاستنی مبدأً این سوء تفاهم است که چرا افلاطون در جمهور و برخلاف فایدون از قوای سه‌گانه نفس سخن به میان می‌آورد. با این توضیح می‌توان گفت «سعادت تام و تمام» نیز در چنین معرفت‌النفسی نمی‌تواند با نادیده گرفتن نیازها، خیرات و لذایذ جسمانی تحقق مطلق یابد. استوار بر این استدلال، مسکویه می‌گوید: «سعادت برترین خیرات است، اما ما در رسیدن به این تمامیتی که غایت نهایی است، به سعادت‌های جسمانی و خارج از جسم نیازمندیم» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۱۲۱). در بخش‌هایی از تهذیب‌الاخلاق، مسکویه به رأی پیشینیانی اشاره می‌کند که «سعادت برای انسان را فقط پس از جدایی از بدن و تمامی تعلقات طبیعی» (همان: ۱۲۶) قابل تحقق می‌دانند و ظاهراً وی افلاطون را در این گروه قرار می‌دهد. لیکن قابل توجه است که این تحریف ریشه در برداشت تقلیل‌یافته نفس در فایدون دارد که کج‌فهمی‌های بعدی نیز از آن سرچشمه می‌گیرد.

در دنباله بحث از سعادت مادی و قائم به جسمانیت، مسکویه ادامه می‌دهد: «انسان دارای فضیلت معنوی است که با آن هم‌شأن ارواح پاک می‌شود که ملائکه نامند و دارای فضیلت جسمانی است که با آن هم‌شأن با چهارپایان است. در این عالم مادی فرودین برای مدتی کوتاه اقامت می‌کند تا آن را آباد و منظم و مرتب سازد. وقتی به این مرتبه کمال نائل شود، به جهان برین انتقال می‌یابد و در آنجا همیشه و جاودانه در کنار ملائکه و ارواح پاک سکنی می‌گزیند» (همان: ۱۳۰).

وی در ادامه و با تأکید درصدد است تا منظور خود از عالم برین و فرودین را آشکار کند. توضیحی که به طور قطع به فهم مطلب در راستای سیر صعودی انسان در مسیر تکامل به سوی سعادت قصوی یاری‌رسان است. بدین‌سان منظور از برین، «مکان مرتفع محسوس نیست و منظور از عالم فرودین، مکان پایین محسوس نیست، بلکه هر محسوسی فرودین است، اگرچه در جایگاه رفیع محسوس باشد و هر معقولی برین است، اگر چه در جایگاه فرودین باشد» (همان: ۱۳۱).

قائم بر این عبارات کاملاً نوافلاطونی می‌توان گفت مسکویه با ارائه چنین طرحی، انسان‌شناسی خود برای توضیح مقوله «سعادت» را به فهم سلسله‌مراتب هرمی عقل در دو وجه نزولی و صعودی در «دایره وجود» پیوند می‌زند. در این راستاست که او می‌گوید: «در مصاحبت ارواح پاک که بی‌نیاز از جسم‌اند، انسان به هیچ‌یک از سعادت‌های جسمانی که بیان داشتیم جز سعادت نفس، نیازی ندارد. منظور از سعادت نفس، همان معقولات جاودانه‌ای است که حکمت حقیقی است. اما تا وقتی انسان، انسان است، سعادت برای او کامل نمی‌شود، مگر اینکه هر دو حالت را به دست آورد و آن دو حالت کامل به دست نمی‌آید، مگر به واسطه چیزهایی که در دستیابی به حکمت جاودانه سودمندند. پس انسان سعادت‌مند در یکی از دو مرتبه است: یا در مرتبه امور جسمانی و متعلق به حالات فرودین آنهاست و سعادت‌مند به آن امور است، با وجود آن، به امور نیک می‌پردازد و در جست‌وجوی آنها برمی‌آید و به آنها اشتیاق نشان می‌دهد، به سوی آنها حرکت می‌کند، با آنها خشنود می‌شود. و یا اینکه در مرتبه امور روحانی است، تعلق به حالات متعالی آنها دارد، با وجود آن به امور فرودین می‌پردازد، با دیده عبرت به آنها می‌نگرد، در نشانه‌های قدرت خداوند و علائم حکمت متعالی او تأمل کرده و به آنها اقتدا می‌نماید» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۱۳۱).

به نظر می‌رسد مسکویه با طرح این مبحث درباره مراتب سعادت، آخرین دوگانه از دوگانه‌های منطقی موجود در منظومه فلسفی خود را کامل می‌کند. دوگانه‌هایی که در قالب «جسم- نفس»، «عقل انسانی- عقل کیهانی» و «سعادت جسمانی- سعادت روحانی» تجلی یافته و نظام اخلاقی وی را در نسبت معنادار و وثیق میان خود شکل می‌بخشند؛ زیرا رسالت اخلاق، نقشی است که باید در میانه این دوگانه‌های بهم‌پیوسته به خوبی ایفا شود. نظام اندیشگی متشکل از این عناصر در ظاهر متضاد و نسبت‌های صعودی و نزولی میان آنها، هندسه تفکر ابوعلی را تشکیل می‌دهد. بدین ترتیب می‌توان با تمرکز بر این روابط و نسبت‌ها به طرح این سؤال اقدام کرد که «آیا انسان در طی تکامل دائمی از مرتبه پایین‌تر به مرتبه بالاتر درمی‌آید؟ یا اینکه ما در طول زندگی‌مان جز یکی از انواع سعادت را تجربه نخواهیم کرد؟» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۴۶).

از بیانات صریح مسکویه در متن تهذیب‌الاخلاق پرواضح است که وی سعادت جسمانی را در طول سعادت روحانی قرار می‌دهد و معتقد است که رسیدن به سعادت نهایی و غایی به صورتی تدریجی و تکاملی ممکن می‌گردد. او در این‌باره بر این رأی است «که قلۀ سعادت همانا به قلۀ رسیدن تدریجی در مراتب فضیلت است» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۴۶) و با تأیید تمام به نقل سخن ارسطو می‌پردازد که نخستین فضایی که آن را سعادت گویند این است که انسان، اراده خود را به مصالح نفس و بدن و حالات مرتبط با آن دو در عالم ماده و محسوس به کار گیرد. به عبارت دیگر حکیم می‌کوشد نفس خود را از امور محسوسی که عرصه را بر آن تنگ می‌کند و باعث می‌شود شهوت‌ها آن را احاطه کنند، رها سازد. صعودی این‌چنینی برحسب طبیعت و عادت‌ها و نیز میزان علم و بصیرت و فهمشان، انسان را به مراتب گوناگون می‌رساند و سعادت قصوا فقط از آن حکیمی است که به قلۀ حکمت رسیده باشد. آخرین درجه از مرتبۀ عالی سعادت آن است که افعال انسان تماماً الهی باشد و این افعال همه خیر محض است؛ زیرا خیر محض، غایت محض و مقصود لذاته است (مسکویه، ۱۳۸۳: ۱۳۷-۱۳۸؛ ارکون، ۱۳۹۵: ۴۴۶-۴۴۷).

باری مسکویه هم مانند ارسطو با تقسیم سعادت به مادی و معنوی، هر چند مقام سعادت اخیر را بسیار بالا و برین می‌داند، سعادت مادی را مقدمۀ سعادت معنوی قرار می‌دهد؛ زیرا سعادت مادی و این‌جهانی «خود ثمرۀ تلاش‌های اخلاقی و معنوی ماست» (فخری، ۱۳۹۱: ۲۰۸) و رسیدن به آن منوط به «هماهنگی جسم و روح در همین جهان» (پولادی، ۱۳۹۰: ۸۲) است. از این‌رو مسکویه بر این باور است که «کمال فضایل و خرسندی درخواست‌های این‌جهانی و دنیوی‌ترمان دست در دست یکدیگر دارند» (لیمن، ۱۳۸۳: ۴۳۷).

بدین‌سان وی «عقیده‌ای را که به موجب آن سعادت تنها پس از مرگ به دست می‌آید، رد» می‌کند و به این حقیقت باور دارد «که تحقق سعادت در این دنیا نیز امکان‌پذیر است. هیچ سعادت‌ی حاصل نمی‌گردد، مگر اینکه درصدد کسب سعادت در این دنیا و دنیای دیگر برآییم... اما هیچ‌کس نمی‌تواند سعادت نوع دوم را کسب کند، مگر اینکه مراحل سعادت این دنیا را طی کند؛ زیرا چنان که ارسطو می‌گوید، سعادت روحانی با اینکه والاتر و عالی‌تر است، مع‌ذکب نیازمند سعادت دنیوی است و بی‌آن به

دست نخواهد آمد» (شریف، ۱۳۸۹: ۶۷۶). بدین معنا «سعادت فعلی محض است که در سطح عقل پیش می‌آید، اما رسیدن به آن ممکن نیست جز از طریق عمل کردن به فضایل که هم کار نفس است و هم کار جسم» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۴۸).

بنابراین مسکویه هر چند زندگی نظری را شرط نهایی رسیدن به سعادت غایی قلمداد می‌کند و حکمت را «مجرای دستیابی به سعادت کامل» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۱۴۳) می‌داند و می‌گوید: «مراتبی که دارنده سعادت تام در آنها ارتقا می‌یابد، به دست نمی‌آید مگر آنکه فرد به تمامی اجزای حکمت به درستی آگاهی پیدا کند» (همان: ۱۴۳)، با این حال اهمیت «زندگی عملی را که بدون خیر و خوشی‌های عینی و خارجی و همیاری دوستان تحقق نمی‌یابد، دست کم نمی‌گیرد. از نظر او، رفاقت انسانی از لوازم ذاتی خوش زیستن است، به شرط آنکه با حفظ اعتدال در پی اینگونه خیر و خوشی‌ها باشند» (فخری، ۱۳۹۱: ۲۰۸).

مسکویه بدین ترتیب «مفهوم سعادت را در کانون اندیشه اخلاقی - مدنی دوره اسلامی قرار داد و دیگر عناصر اندیشه دوره اسلامی را با توجه به این مفهوم بنیادین سامان داد» (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۶۶) و همچون افلاطون و ارسطو، «غایت زندگی اخلاقی را نیل به سعادت» (پولادی، ۱۳۹۰: ۸۲) قلمداد کرد. مشاهده می‌شود که وی «با جمع میان مفهوم افلاطونی سعادت کامل و نظر ارسطو در امکان حصول سعادت در زندگی این جهانی، نظر خود را به تعیین جایگاه ویژه هر یک در منظومه‌ای منسجم می‌آورد. مسکویه با توجه به اینکه آدمی زاده طرفه معجونی دارای دو شأن حیات روحانی و زندگی جسمانی است، دو نوع سعادت ویژه انسان را از یکدیگر تمیز داده و بر این نکته تأکید می‌ورزد که آن کس که بهره‌ای از یکی از دو گونه سعادت نبرده باشد، اگر چه به صورت آدمی باشد، نمی‌توان به سیرت آدمیان دانست» (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۶۷-۱۶۸). علاوه بر آن از آنچه گفته شد، به وضوح قابل درک است که مسکویه همانند اسلاف یونانی خویش مفهوم «سعادت» را در کانون نظریه اخلاقی خود قرار می‌دهد و رسالت فلسفه اخلاق را تعریف و نیل به تحصیل معرفت درباره این مفهوم می‌داند.

## اخلاق و سیاست

در سنت فلسفی کلاسیک، سیاست و اخلاق، البته با عنوان «تدبیر مُدن» و «تدبیر نفس»، در عین پیوستگی دو گرایش مستقل حکمت عملی در کنار «تدبیر منزل» را تشکیل می‌دهند. در دوره میانه تمدن اسلامی، فیلسوفان مسلمان نیز تقسیم حکمت به نظری و عملی از جانب ارسطو را پذیرفتند و به آن اقتدا کردند. نخستین گام در جهت تأسیس و تدوین اندیشه عقلی درباره سیاست مُدن در قلمرو حکمت عملی را ابونصر فارابی برداشت. هر چند تلاش‌های معلم ثانی، وجه سیاسی این قلمرو حکمی و دانش عقلانی را بسط داد و سیاست در تمدن اسلامی را بر مقدماتی فلسفی استوار نمود، تلاش‌های وی در ساحت «اخلاق» به عنوان وجه دیگری از اندیشه عقلی به ثمر نرسید و نتیجه مَحصلی که سزاوار نام بلند وی باشد، در برنداشت. در عوض کوشش در جهت تدوین و تأسیس اندیشه عقلی درباره اخلاق، به خامه مسکویه رازی ممکن شد و راهی را که فارابی آغاز نموده بود، توسط وی پیموده شد.

با تأمل و تدقیق در تلاش‌های فارابی و مسکویه چنین به نظر می‌رسد که گویی این دو نماینده خرد فلسفی در دوره نوزایی تمدن اسلامی به نحوی آگاهانه و نه از سر تصادف و اتفاق، قلمرو حکمت عملی را میان خود تقسیم نموده تا با تهیه و تدوین تمهیدات عقلی در قلمرو تدبیر شهر و «سیاست مدنی» توسط معلم ثانی و تهیه و تدوین تمهیدات عقلی در قلمرو تدبیر نفس و «اخلاق مدنی» توسط معلم ثالث، در نهایت کاخی بلند از اندیشه فلسفی در دو قلمرو سیاست و اخلاق استوار نمایند که از باد و باران اندیشه‌های عارفانه و سیاست‌گریزی صوفیانه گزند نیابد. هر چند طوفان حوادث با چیرگی ترکان آسیای میانه و غلبه اندیشه‌های زاهدانه در عمل اندیشه انسانی در تمدن اسلامی را از مسیر تفلسف و تعقل خارج نمود.

قابل توجه است که هر چند مسکویه، فیلسوف مدینه نیست و سیاست مُدن مبنای اندیشه او را تشکیل نمی‌دهد، اندیشه اخلاقی وی مبنایی مدنی دارد؛ زیرا از نظر او، سعادت انسانی جز با زندگی در مدینه کامل نمی‌شود. به اعتقاد مسکویه، «انسان از طبیعت اجتماعی برخوردار است؛ یعنی نیازمند جامعه‌ای است که مردمان بسیاری در

آن باشند تا سعادت آدمی تکمیل شود. پس هر انسانی ذاتاً و ضرورتاً نیازمند دیگران است. هر فردی نیازمند روابط صمیمی و معاشرت پسندیده است» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۴۳). بنابراین تحقق فضایل آدمی از نظر معلم ثالث تنها با زیستن در مدینه امکان‌پذیر است؛ «چون کسی که با مردم نیامیزد و در شهرها سکونت نکند، عفت و شجاعت و عدالت در وی آشکار نمی‌شود... فضائل اموری عدمی نیستند، افعال و اعمالی هستند که در مشارکت با مردم و همنشینی و داد و ستد و انواع زندگی جمعی ظاهر و آشکار می‌شوند» (همان: ۴۴)؛ زیرا «غایات انسانی متعدّد است و طاقت‌های افراد بشر محدود است. تعاون امری ناگزیر برای تحصیل سعادت است، چه هر فردی به معاونت دیگران کمال می‌یابد» (فخری، ۱۳۹۱: ۲۰۶).

مسکویه با مبنا قرار دادن «زندگی مدنی» به عنوان پیش‌شرط تحقق «سعادت»، اندیشه اخلاقی خود را بر تفکری عقلی و فلسفی استوار می‌نماید و در واکنش به بسیاری از فرهیختگان زمانه خویش که رفتار و منش اخلاقی را در کسوت کناره‌گیری از جامعه و یا آوارگی جست‌وجو می‌کردند، به اخلاق زاهدانه حمله می‌کند و معتقد است که «در میان جانوران تنها انسان است که در کامل کردن ذات خویش مستکفی به خود نیست. گفته حکما دایر بر اینکه انسان مدنی‌الطبع است، به معنای آن است که او محتاج شهری است که در آن مردمان بسیاری هستند تا بتوان به سعادت انسانی نایل شد. هر انسانی بالطبع و بالضرورة نیازمند دیگران است و لذا محتاج همدلی و همراهی و محبت صمیمانه انسان‌ها؛ زیرا آنها کامل‌کننده ذات و انسانیت اویند. پس هیچ شخص هوشمندی انزوا را ترجیح نمی‌دهد و آنان که زهد را فضیلت می‌شمارند و در غارها یا خانقاه‌ها کناره می‌گیرند یا در اطراف و اکناف جهان سرگردان می‌شوند، هیچ‌یک از فضایل انسانی را کسب نمی‌کنند» (کرمر، ۱۳۷۵: ۳۲۰).

اشاره مسکویه به زندگی اجتماعی از گردهمایی عددی افراد انسانی فراتر می‌رود و امکان تحقق زیست اجتماعی مدنظر او در نهایت تنها با قدرت سیاسی امکان‌پذیر می‌شود؛ زیرا «مدنیت در آبادانی ممکن است و آبادانی به وسیله یاری‌دهندگان بسیار و انتشار عدل در میان آنها و به وسیله قدرت حاکم (سلطان) که امور آنها را نظم می‌دهد



و مراتب ایشان را حفظ و شرور را از ایشان دفع می‌کند، به انجام می‌رسد و وقتی چنین چیزی نباشد، مدنیت تباه می‌شود» (کرمر، ۱۳۷۵: ۳۲۰-۳۲۱). مدنیتی که پیش‌شرط تحقق سعادت است، تنها در سایه نظم سیاسی تأسیس و استمرار می‌یابد. بنابراین «سعادت تنها با زندگی سیاسی و اجتماعی در مدینه به دست می‌آید» (پولادی، ۱۳۹۰: ۸۲) و «حکومت سیاسی برای کسب کمال اخلاقی ضروری است» (روزنتال، ۱۳۸۸: ۱۲).

افزون بر این در اندیشه مسکویه، حاکم سیاسی یا اداره‌کننده مدینه، جایگاه هر یک از مردم را می‌داند و به هر فرد، مرتبه برابر توانایی‌های فطری او می‌دهد. بدین ترتیب «بر اداره‌کننده مدینه است که هر انسانی را به سوی سعادت که ویژه اوست، هدایت کند. همو، آنگاه با عنایت به مردم و نظر در آنها، دو کار انجام خواهد داد: از سویی او مردم را به وسیله علوم فکری هدایت و رهبری خواهد کرد و از سوی دیگر، آنان را به حرفه‌ها و اعمال حسی سوق خواهد داد» (مسکویه، ۱۹۶۶: ۷۲؛ به نقل از طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۵۸-۱۵۹). هدایت اخلاقی مردمان مدینه از سوی حاکم سیاسی از باور مسکویه به تغییرپذیری خلیات انسانی سرچشمه می‌گیرد. به اعتقاد وی، «امکان تغییر هر خلقی وجود دارد و هیچ امر متغیری ذاتی نیست. پس هیچ خلقی، ذاتی نیست» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۵۰). پس هیچ اخلاقی در سرشت آدمی نیست و با تربیت و آموزش قابل تغییر است (جبری، ۱۳۹۶: ۶۱)؛ زیرا رأی به تغییرناپذیری و غیر قابل انتقال بودن اخلاق «منتهی به نادیده گرفتن قوه تشخیص و تعقل و منجر به عدم توجه به هر نوع تربیت و تدبیر و رهاسازی بی‌تدبیرانه انسان‌ها می‌شود و جوانان و کودکان در هر آنچه که برایشان رخ می‌دهد، بدون تنبیه و تعلیم رها می‌شوند» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۴۹).

همین اعتقاد، فیلسوف مسلمان ما را بر آن می‌دارد تا عقل را معیار اصلی باید و نبایدهای زندگی انسان بدانند. یعنی عقل انسانی است که به ما کمک می‌کند تعیین کنیم چه باید بکنیم و نقش ما در جهان چیست (لیمن، ۱۳۸۳: ۴۳۸). با توجه به معیار خردگرایی، یعنی تفسیر مدنی و فلسفی اندیشه اخلاقی می‌توان گفت هر چند مسکویه سیاست را در ضمن مباحث اخلاقی آورده است، لیکن اندیشه مدنی و سیاسی او در برابر اخلاق محو نمی‌شود. از این رو در کتاب تهذیب‌الاخلاق با این استدلال که کمال و

سعادت انسان که غایت اخلاق است، در متن اجتماع و به یاری جمع قابل دسترسی است، جابه‌جا از پیوند استوار میان فرد و مدینه و اخلاق و سیاست سخن گفته است (خاتمی، ۱۳۷۹: ۲۸۰-۲۸۱).

به اعتقاد مسکویه، زندگی مدنی «صرفاً نتیجه ضرورت نیست، بلکه حاصل اُنس طبیعی انسان است» (کرمر، ۱۳۷۵: ۳۲۱). چنین باوری باعث شده تا وی فهم انسان را صرفاً به عهده دانشی واگذار نماید که به اعتبار موضوع، اشرف دانش‌هاست. هر چند این دانش برای فیلسوف مسلمان برخلاف آنچه ارسطو می‌گوید سیاست نیست و دانش اخلاقی است، به این دلیل که انسان و افعال او به عنوان موضوع این دانش، جز از مجرای مدینه قابل رصد نیست، به ضرورت اخلاق وی، اخلاقی مدنی و لاجرم سیاسی است. استوار بر این استدلال، مسکویه سیاست را بخش ضروری و جدایی‌ناپذیر زندگی انسانی می‌داند؛ زیرا سیاست «صناعتی است که مدنیت را قوام می‌بخشد و مردم را بر مقتضای مصالحشان رهنمون می‌شود» (مسکویه، ۱۳۷۰: ۳۳). یعنی به موازات «اخلاق» که به تعریف و تعیین مقوله‌های اخلاقی زندگی انسان می‌پردازد، «سیاست» امکانات ضروری و شرایط لازم برای تحقق چنین مقوله‌هایی را فراهم می‌نماید. استنتاجی که با بازگشت به علم‌النفس وی و استخراج وظایف حکومت از آن، به خوبی پیوند اخلاق و سیاست در اندیشه مسکویه را نشان می‌دهد.

نیاز به گفتن نیست که معلم ثالث ضمن تقسیم نفس به قوای روحانی و جسمانی، تحقق یکی و انکار و حذف دیگری را رهن سعادت می‌داند. در امتداد چنین تلقی‌ای از سعادتِ نفس، وی سعادت جامعه را نیز بر سه «ضرورت» استوار می‌کند. مسکویه «ضرورت مادی»<sup>(۴)</sup>، «ضرورت عقلی»<sup>(۵)</sup> و «ضرورت اخلاقی»<sup>(۶)</sup> را پیش‌شرط‌های «سامان اجتماعی نیک» می‌داند. وی به تبع این سه ضرورت، جوامع را نیز به سه دسته تقسیم می‌کند. جوامعی که زندگی اجتماعی را به قصد تأمین ضرورت‌های زندگی خود و با انگیزه حفظ بقا پذیرفته‌اند، «جوامع ضروریه» می‌نامد. در سطحی میانه، «جوامع عقلی» قرار دارند که به دنبال ضروریات زندگی نیستند، بلکه بر مبنای عقلانیت و خرد در راستای توسعه امکانات زندگی به تصرف طبیعت اقدام می‌کنند تا شرایط و اسباب لازم

برای سازندگی مدینه و تأمین زندگی بهتر فراهم آورند. مسکویه، جوامعی را که ضرورت زیست مدنی را بر مزین نمودن جامعه به فضایل و غایات و ارزش‌های اخلاقی بنا می‌نمایند، «جوامع فاضله» می‌نامد. معلم ثالث پس از بیان اهداف محوری در این سه نوع مدینه، معتقد است که اگر جامعه‌ای بتواند به هر سه هدف دست یابد، آن جامعه آباد و توسعه‌یافته است و اگر یکی از سه هدف را از دست بدهد، جامعه به بحران، نابسامانی و خرابی دچار می‌شود (مهاجرنیا، ۱۳۸۸: ۲۷).

بنابراین مسکویه ضمن وقوف به وجوه مختلف و ظاهراً متباین مدینه، تحقق سعادت آن را در گرو توجه به تمامی ضرورت‌های آن می‌داند؛ توجهی که کارکرد و نقش اصلی نظم و سامان سیاسی است، زیرا «بدون سازمان سیاسی و تشکیلات حکومتی نیل به همه اهداف انسانی» (مهاجرنیا، ۱۳۸۸: ۲۷) و ضرورت‌های مدنی مقدور به امکان نیست. از این‌رو در فلسفه سیاسی مسکویه رازی، تبیین ضرورت تأسیس اجتماع قبل از هر تفسیری از مجرای انسان‌شناسی و علم‌النفس وی آغاز می‌شود؛ بدین معنی وی با پرهیز از تقلیل انسان به ساحتی واحد به قوای متکثر نفس اشاره می‌کند که هر یک از آنها در جامعه مبنای ضرورتی مشخص قرار می‌گیرند. ضرورت‌های موجد اجتماع بدون حکومت و حاکمیت مرتفع نمی‌شوند و بدون نظم سیاسی، هر اجتماعی ناقص و در معرض زوال است و کمال و سعادت آدمی تنها در سایه دولت امکان‌پذیر است.

بدین ترتیب ابوعلی به تبع فیلسوفان کلاسیک، «وظیفه حاکم سیاسی را تنها اداره وضع موجود جامعه نمی‌داند، بلکه به اعتقاد وی، غایت سیاست تحول از وضع موجود به سوی سعادت و غایات فاضله است. حاکم باید وضعیت «بودن» را به «شدن» تغییر دهد. به اعتقاد وی، تأمین این هدف شرط اساسی حاکمان است و کسی می‌تواند این مسئولیت را به انجام برساند که به تعبیر فارابی از «استعداد فائقه» و به اصطلاح مسکویه از «طبیعت فائقه» برخوردار باشد» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۸۱، به نقل از: مهاجرنیا، ۱۳۸۸: ۴۲). باور فلسفی به تکثر قوای نفس و تعدد ضرورت‌های تأسیس مدینه، مسکویه را به سمت تفکیک و تکثر قدرت سیاسی سوق نمی‌دهد، بلکه «رهبری در نظام سیاسی مطلوب معلم ثالث، فردی است و در تصمیم‌گیری و اجرای سیاست به قدرت متمرکز اهمیت داده شده» (همان: ۴۹) است.

استوار بر چنین استدلال‌هایی می‌توان با ابتنا به چارچوب نظری هابرماس از نسبت اخلاق و سیاست، استنتاج نمود که در اندیشه سیاسی ابوعلی، اخلاق به «تعریف» مفهوم «سعادت» و تمهیدات نظری آن می‌پردازد و سیاست درصدد «تحقق» بسترهای عملی و اجرایی چنین مفهومی است. یعنی نقطه اتصال و تلاقی اخلاق و سیاست در اندیشه مسکویه، مفهوم «سعادت» است.

### نتیجه‌گیری

هر چند تبیین نسبت اخلاق و سیاست در نظام فکری مسکویه رازی، مسئله اصلی تحقیق حاضر را تشکیل داده است، ضرورت نگارش این تحقیق به امری فراتر از مسئله یادشده معطوف است. ضرورتی که پرداختن به آن به منزله نوعی احیا و رجعت به دانش سیاسی هنجاری قلمداد می‌گردد. بدین معنا با تحول مفهومی و معنایی دانش سیاست از «فلسفه سیاسی» به «فلسفه اجتماعی» در نتیجه سلطه گفتمان اثبات‌گرایی، این دانش غایت تجویزی و هنجاری خود را به رسالتی تبیینی تغییر داد و بسندگی «توضیح» پدیده‌ها و امور سیاسی را جایگزین «تغییر و اصلاح» آنها نمود. از این‌رو غایت اصلی مقاله حاضر این بود که با بازگشت به سیاست پیشاپوزیتیویستی، سیاست در مقام دانش و عمل را به سمت «بهترین شیوه زیستن» با «کاربست بهترین اشکال نظام سیاسی» معطوف نماید.

بدین‌سان مسکویه رازی و تبیین نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه وی به عنوان نقطه عزیمتی عظیم و در امتداد سنت اندیشه سیاسی هنجاری مورد توجه و مرکز پژوهش حاضر قرار داده شد. مسکویه به تبع حکمت سیاسی قدمایی، اخلاق و سیاست را از مقدمات فلسفی استنتاج می‌نماید. وی برای ورود به قلمرو «اخلاق» از چپستی و ماهیت «نفس» به عنوان مقدمه‌ای واجب و ضروری یاد می‌کند که بدون چنین شناختی، صدور افعال «نیک» و اعمال قاعده‌ای منظم بر کردار انسان مقدور به امکان نیست. او در فرایند مباحث علم‌النفس خویش با تجزیه‌پذیری نفس به قوای مختلف، قوه ناطقه را تنها قوه قائم به ذات و تنها استعداد انسانی برای تعیین هنجارها و باید و نبایدهای حاکم بر زندگی و در نتیجه ظهور دستورهای اخلاقی به حساب می‌آورد.

بنابراین اخلاقیات مبتنی بر خرد و فلسفه، وجه تمایز مسکویه با دیگر هم‌نسلان خویش در تمدن اسلامی است. از این‌رو چیستی سعادت و به‌زیستی به واسطهٔ عقل انسانی و در پرتو عقل کیهانی با مکانیسم «فیض» صورت می‌پذیرد؛ مکانیسمی که معنای واقعی سعادت و بهترین شیوهٔ زیستن را به انسان نشان می‌دهد و او را وادار می‌نماید تا ابزار مناسبِ چنین زیستنی را مهیا کند. مسکویه در نهایت بهترین وسیلهٔ ممکن را زیستِ مدنی و تأسیس نظم سیاسی‌ای می‌داند که راه تحقق چنین سعادت‌تی را هموار نماید.

### پی‌نوشت

۱. سوره شمس، آیات ۷ تا ۱۰.
۲. یعنی به حواس نیاز ندارد و بلکه خطای حواس را نیز تصحیح می‌نماید.
۳. در ترجمه‌های موجود در این‌باره هم واژهٔ نفس آمده است و هم واژهٔ روح. ما در این متن برای یکپارچگی در لفظ حتی در نقل‌قول‌های مستقیم اگر واژه روح بوده است، آن را به نفس تغییر داده‌ایم، زیرا محتوا یکسان بوده است.
۴. صرف العیش
۵. تحسین العیش
۶. تزیین العیش

## منابع

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۹۱) تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، چاپ دهم، تهران، علم.
- ارسطو (۱۳۹۳) دربارهٔ نفس، ترجمه علیمراد داوودی، چاپ ششم، تهران، حکمت.
- ارکون، محمد (۱۳۹۵) انسان‌گرایی در تفکر اسلامی، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، طرح نقد.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۱) فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- اکبریان، رضا و دیگران (۱۳۸۸) «جایگاه نفس در فلسفه ارسطو و ملاصدرا»، فصلنامه خردنامه صدرا، شماره ۵۶، تابستان، تهران، صص ۴-۱۷.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۶) احیای علوم سیاسی، تهران، نی.
- بلک، آنتونی (۱۳۸۶) تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، ترجمه محمدحسین وقار، چاپ سوم، تهران، اطلاعات.
- پولادی، کمال (۱۳۹۰) تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام، چاپ سوم، تهران، مرکز.
- جابری، محمد عابد (۱۳۹۶) عقلانیت اخلاقی عربی و تأثیر سنت خسروانی، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران، اختران.
- حلی، علی اصغر (۱۳۸۱) تاریخ فلاسفه ایرانی، تهران، زوار.
- خاتمی، محمد (۱۳۷۹) آیین و اندیشه در دام خودکامگی، چاپ سوم، تهران، طرح نو.
- دالمایر، فرد (۱۳۸۷) شگفتی؟، ترجمه عباس منوچهری، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- روزنتال، اروین (۱۳۸۸) اندیشه سیاسی اسلام، ترجمه علی اردستانی، چاپ دوم، تهران، قومس.
- ریکور، پل (۱۳۹۵) ایدئولوژی، اخلاق، سیاست، ترجمه مجید اخگری، تهران، چشمه.
- شریف، میان محمد (۱۳۸۹) تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه مجموعه مترجمان، جلد اول، چاپ دوم، تهران، نشر دانشگاهی.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۷) زوال اندیشه سیاسی در ایران، چاپ سوم، تهران، کویر.
- فاخوری، حنا و دیگران (۱۳۸۶) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ هشتم، تهران، علمی و فرهنگی.
- فخری، ماجد (۱۳۹۱) سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه مجموعه مترجمان، چاپ پنجم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- قادری، حاتم (۱۳۸۰) اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، چاپ سوم، تهران، سمت.
- کربن، هانری (۱۳۹۲) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، ویراست دوم، تهران، مینوی خرد.

کرمر، جوئل (۱۳۷۵) احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، نشر دانشگاهی.

کرون پاتریشیا (۱۳۸۹) تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران، سخن.  
لاهوری، محمد اقبال (۱۳۹۲) سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا.ح. آریان پور، چاپ هفتم، تهران، امیرکبیر.

لیمن، الیور (۱۳۸۳) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه مجموعه مترجمان، تهران، حکمت.  
مسکویه، ابوعلی احمد (۱۳۸۳) تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران، نور الثقلین.

----- (۱۳۷۰) الهوامل و الشوامل، به کوشش احمد امین و سید احمد سقر، قاهره، مطبعه لجنه.

مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۸) اندیشه سیاسی مسکویه، قم، بوستان قم.  
میاننداری، حسن (۱۳۸۸) «أخوان الصفا، ابن مسکویه، بیرونی و نظریه تکامل زیستی»، فصلنامه متافیزیک، شماره‌های ۱ و ۲، بهار و تابستان، دانشگاه اصفهان، صص ۲۵-۴۶.  
ولایتی، علی اکبر (۱۳۹۰) ابوعلی مسکویه، تهران، امیرکبیر.  
یگر، ورنر (۱۳۷۶) پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد دوم، تهران، خوارزمی.

- Alikhani, A (2004) The Relationship Between Ethics and Politics in Islam, In: Discourse: An Iranian Quarterly, Vol, 5, No.4  
Habermas, J (1974) Theory and Practice, tr: J. Viertel, Boston: Beacon Press.  
McCarthy, T (1981) the Critical Theory of Jurgen Habermas, Cambridge: MIT Press.





دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۸: ۱۵۶-۱۲۵  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۰۱  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

## سیاست‌نامه‌نویسی و چرخش گفتمانی اندیشه سیاسی ایران؛ تحلیل کنش گفتار «سیر الملوک»

حمداله اکوانی\*

### چکیده

نسبت نقش مؤلف و زمینه اجتماعی در چرخش گفتمانی اندیشه سیاسی اسلام و ایران دوره میانه اسلامی، موضوعی شایسته بررسی است. زمینه‌های اجتماعی قرن‌های سوم تا پنجم ه.ق، بستری را ایجاد کرد که از درون آن، الزامات تحول اندیشه سیاسی اسلام و ایران و چرخش گفتمانی آن شکل گرفت. در واکنش به تحولات و زمینه‌های سیاسی جامعه اسلامی - ایرانی این دوره، سه گونه اندیشه - ورزی درباره خلافت - سلطنت شاهد هستیم؛ ابوالحسن ماوردی با طرح اندیشه خلافت اسلامی به دنبال حفظ خلافت؛ امام محمد غزالی ضمن تلاش برای توجیه شرعی قدرت امرا و سلاطین به دنبال آشتی خلافت و سلطنت و در نهایت خواجه نظام‌الملک طوسی با نظریه شاهی از نظم خلافت‌محور گذر نموده و گفتمانی جدید را صورت‌بندی کرده است. چنین منازعه‌ای در متن «سیرالملوک» قابل بازیابی است. در این متن، منازعه سه گفتمان اندیشه سیاسی قابل بازیابی است: گفتمان خلافت، گفتمان شاهی و گفتمان دینی مقاومت. این مقاله این فرض را به آزمون می‌گذارد که خواجه نظام‌الملک در متن سیر الملوک، نقش «سوژگی سیاسی» را در تحول گفتمانی از شریعت‌نامه به اندرزنامه بازی کرده است. او در متن سیرالملوک، از سه استراتژی زبانی برای ایفای نقش موقعیت سوژگی بهره می‌گیرد: «کم‌رنگ‌سازی» که از طریق آن در بازنمایی‌ها، خلیفه و ارکان ساختاری آن را به «حاشیه» می‌راند؛ «طرد» که از طریق آن، گفتمان‌های دینی مقاومت را در زنجیره نفی گفتمانی قرار می‌دهد و «برجسته‌سازی» که از طریق آن، گفتمان شاهی را «صورت‌بندی» می‌کند. روش تحلیل در این مقاله،

تلفیقی از نظریه گفتمان «لاکلاو» و «موفه» برای سطح کلان تحلیل و رویکرد  
گفتمان سطح خرد «ون لوون» است.

**واژه‌های کلیدی:** چرخش گفتمانی، اندیشه سیاسی، سیاستنامه، موقعیت  
سوژگی، بینامتنیت.

## مقدمه

قرن‌های سوم تا ششم دوره میانی تمدن اسلامی، دوره منازعه گفتمان‌های مختلف است که هر کدام تلاش می‌کنند خود را در سپهر اندیشه و عمل سیاسی برجسته کنند. بسیاری، اندیشه سیاسی اسلامی به‌ویژه اندیشه سیاسی اهل سنت را در دوره مورد نظر، اندیشه‌ای پسینی و تئوریزه‌کننده امر واقع می‌دانند (السنهوری، ۱۳۸۹: ۲۳). شریعت‌نامه‌نویسی‌ها و سیاست‌نامه‌ها، دو الگوی اندیشه سیاسی پسینی در این دوره زمانی هستند که هر کدام به گونه‌ای منازعه گفتمان‌های سیاسی را در خود بازتاب می‌دهند. شریعت‌نامه‌نویسان برجسته چون ابوالحسن ماوردی و امام محمد غزالی هر کدام به گونه‌ای دل‌مشغول توجیه مشروعیت گفتمان خلافت بوده‌اند. هر چند هر دو این اندیشمندان شریعت‌نامه‌نویس، تلاش نظری گسترده‌ای برای تئوریزه کردن گفتمان مستقر خلافت و آشتی آن با گفتمان‌های واقع دیگر چون گفتمان سلطانی کردند، تلاش‌های آنها در نهایت نتوانست به اعتبار گفتمان خلافت کمک کند.

در مقابل این دو رویکرد، در چرخشی آشکار، سیاست‌نامه‌نویسان به دنبال عبور از گفتمان سیاسی خلافت و تئوریزه کردن گفتمان واقع شاهی برآمدند. خواجه نظام‌الملک، وزیر سلجوقیان به عنوان یکی از سیاست‌نامه‌نویسان در چنین شرایطی نه سوژه گفتمان مستقر، بلکه به تعبیر لاکلائو و موفه واجد «موقعیت سوژگی» شده و با عبور از هنجار مرسوم اندیشه شریعت‌نامه‌نویسی، در صورت‌بندی گفتمان جدید اندیشه‌ای موسوم به «اندرزنامه‌نویسی» ایفای نقش می‌کند. «سیر الملوک» را می‌توان محصول چنین گذار گفتمانی تلقی کرد. خواجه در این متن به دنبال آن است که دوگانگی خلافت/سلطنت را حل کند و به نظم سیاسی یکدست و عاری از تعارض دست یابد.

این مقاله ضمن بررسی زمینه بحران اندیشه سیاسی خلافت‌محور، این سؤال را مطرح می‌کند که خواجه نظام‌الملک در متن سیرالملوک چگونه نقش خود را به عنوان «سوژگی سیاسی» در گذار از گفتمان خلافت و تئوریزه کردن اندیشه سیاسی سیاست‌نامه ایفا کرده و از چه استراتژی‌های زبانی برای صورت‌بندی گفتمان حکومتی در این متن بهره می‌گیرد.

### پیشینه تحقیق

در پژوهش‌های تاریخی و سیاسی، سیرالملوک تاکنون به شیوه‌های مختلف مورد خوانش قرائت گرفته است. تعارض قرائت‌ها به گونه‌ای است که حتی برخی‌ها، «بخشی از سیرالملوک را قلم خواجه نظام‌الملک» نمی‌دانند (ر.ک: دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۵). اما اندیشه سیاسی مکنون در این متن تاریخی و دلایل شکل‌گیری آن نیز همواره محل بحث بوده است. متون نوشته‌شده درباره سیرالملوک در این زمینه نیز یکدست نیست و آنها را به دو جریان اصلی می‌توان تقسیم کرد. جریان نخست سیاستنامه را دانشی مستقل و ریشه‌دار می‌داند و تأکید دارد که تاریخ سیاسی ایران دوره میانه از قرن سوم ه.ق به بعد، مصادف است با ضعف قدرت مرکزی خلافت و شکل‌گیری تدریجی حکومت‌های مستقل از خلافت. از این‌رو اوضاع تاریخی و نیازهای سیاسی به احیای دوباره سنت اندرزنامه‌نویسی و اندیشه ایران‌شهری در جوامع اسلامی منتهی شد (ر.ک: رنجبر، ۱۳۸۷).

از چنین دیدگاهی، برداشت سیاستنامه خواجه نظام‌الملک درباره پادشاه، عدالت، رابطه دین و دولت و بسیاری از موضوعات سیاسی و اجتماعی دیگر در تداوم اندیشه ایران‌شهری است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱۳۸۴؛ رضایی راد، ۱۳۷۸؛ زرگری‌نژاد، ۱۳۸۹؛ میرموسوی، ۱۳۸۹). این رویکرد هر چند زمینه‌گراست و اندیشه سیاسی مکنون در سیاستنامه خواجه نظام‌الملک را بازتابی از نیازهای زمانه می‌داند، متن سیاستنامه را سوژه نظام معرفتی اندیشه ایران‌شهری می‌داند. چنین دیدگاهی از این زاویه که نقش مؤلف سیاستنامه را در بهره‌گیری از عناصر فرهنگ ایران‌شهری برای طرح اندیشه شاهی مهم می‌داند، نوعی رویکرد مؤلف‌محور را نیز برجسته می‌نماید.

جریان دوم، سیاستنامه‌نویسی در دوره میانه اسلامی را دانش مستقلی نمی‌داند و از این‌رو بازتولید عناصر اندیشه ایران باستان در دوره اسلامی را تأیید نمی‌کند، بلکه سیاستنامه را نیز بخشی از نظام معرفتی حاکم دوره میانه اسلامی می‌داند (ر.ک: فیرحی ۱۳۸۵، ۱۳۸۹؛ حقیقت، ۱۳۸۹). از چنین منظری، «برخی وجوه سلطنت اسلامی چنان متمایز است که به سادگی نمی‌توان بازگشتی بی‌تذکر به ایران قدیم و استمرار شاهی ایرانی در دوره اسلامی دانست» (فیرحی، ۱۳۸۵: ۱۹۹). در نتیجه در این رویکرد،

سیاست‌نامه‌های اسلامی نیز «بنیاد ایران‌شهری را بر نمی‌تابند و خواجه نظام‌الملک نیز هیچ‌جالی سیاست‌نامه نمی‌تواند از سلاطین سلجوقی برای خودش یک پادشاه آرمانی بسازد» (فیرحی، ۱۳۸۹: ۱۶۹).

این رویکرد با نگاهی زمینه‌گرا، نظم سلطانی دوره میانه را تحمیل‌زمانه بر اندیشه دوره میانه می‌داند و تأکید می‌کند: «اندیشه دوره میانه در ناخودآگاه خود، از شبیح هولناک هرج و مرج، احساس ناامنی می‌کرد و با فقدان هرگونه بدیلی، تنها راه‌حل موجود در چشم‌انداز خود را منحصر در حضور سلطان می‌دید...» (همان، ۱۳۸۵: ۲۰۶). از این‌رو در این رویکرد، مؤلف درون نظام گفتمانی حاکم سیر می‌کند.

مقاله حاضر از چند جهت، رویکردی دیگر را در تحلیل سیرالملوک پی می‌جوید؛ اول آنکه سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک را حاوی اندیشه‌ای بینامتنی می‌داند که از ذخایر فرهنگی و گفتمانی ایرانی-اسلامی، هر دو استفاده کرده است و بنابراین متن سیرالملوک نه تحمیل ساختار گفتمانی حاکم است و نه بازتولید مطلق بخشی از نظام معرفتی ایران یعنی اندیشه ایران‌شهری. دوم آنکه زبان متن سیرالملوک را کنشی آراسته به دلالت‌های ایدئولوژیک می‌داند. از این‌رو که «هر گفته‌ای وجهی انجام‌گر یا توانی گفت-کنشی دارد» (لایکن، ۱۳۹۵: ۲۶۶) و واجد مجموعه‌ای از استراتژی‌های زبانی است. در نهایت حاصل آن تولید معناست و با آنها کاری انجام می‌شود. اینکه زبان سیرالملوک چه کاری انجام داده است و آیا هنجار مرسوم اهل سنت در اندیشه سیاسی دوره میانه یعنی نظم سیاسی خلافت‌محور را تقویت کرده و یا آن را به حاشیه رانده است، نکته‌ای است که کانون این مقاله است و با دستور کار تحلیل متن مورد آزمون قرار داده می‌شود.

### چارچوب روشی بحث؛ چرخش گفتمانی، موقعیت سوژگی و بینامتنیت

از منظر گفتمانی، اندیشه سیاسی نه سیری پیوسته و بلاانقطاع، بلکه مستعد گسست‌هایی است که خود از زمینه اجتماعی و البته ذهنیت و کردار مؤلف‌های گفتمانی اثرپذیر است. اما هر گفتمان اندیشه سیاسی برای تقویت وجه اعتبار و در دسترس بودگی، از منظومه معنایی ذخایر گفتمانی موجود در زیست جهان خود بهره می‌گیرد و با پیوند مجموعه نشانه‌های موجود در حوزه‌های گفتمان‌گونگی، گفتمانی بینامتنی و

واجد اعتبار به جامعه عرضه می‌کند تا بتواند خود را استیلا بخشد. از این‌رو اندیشه‌ها و کنش‌های انسان‌ها در هر جامعه‌ای نه در خلأ شکل می‌گیرد و نه برای همیشه تداوم می‌یابد. به دیگر سخن سوژه‌های انسانی همواره در کشاکش میدان‌های گفتمانی رقیب هستند. گفتمان خود نیز همیشه مستعد نوعی تزلزل و بحران است. بحران‌ها، فرصت‌های معناسازی را ایجاد می‌کنند که کنش برخی از سوژه‌ها را مشروع می‌نمایاند. از همین رهگذر است که کنشگران و مبتکران گفتمان‌ها می‌توانند برای نیل به موفقیت بر مجموعه‌ای ذخایر فرهنگی تکیه کنند و مخاطبان را با خود همراه کنند و در عرصه سیاسی و اجتماعی موفق شوند. در سایه همین زمینه اجتماعی، نقش رهبران فکری و گفتمان‌ساز مهم می‌شود و آنان هستند که از ذخایر نشانه معناساختی جامعه بهره می‌گیرند و در مفصل‌بندی گفتمانی و تثبیت زبان نهایی، مجموعه‌ای از دال‌ها<sup>۱</sup> را در یک گفتمان به صورت شبکه‌ای درمی‌آورند و با طرد دیگر معانی احتمالی آن، یک گفتمان را تثبیت می‌کنند (Laclau & Muffe, 1985: 138).

از این‌رو جایگاه سوژه در تحول گفتمانی مهم است، اما این نقش در فرایند چرخش گفتمانی محل بحث بوده است. ساختارگرایان سوژه را نه به مثابه کنشگری فعال، بلکه او را مقهور ساختار قلمداد می‌کنند؛ اما نظریه‌پردازان گفتمان با تفکیک زیست جهان به دو دوره هژمونی و تزلزل گفتمانی، سوژه را در شرایط نخست بازیگری درون چارچوب گفتمان تلقی می‌کنند، اما در شرایط تزلزل گفتمانی به مثابه کنشگری فعال تلقی می‌کنند. بنابراین سوژه در شرایطی خاص، از نوعی استقلال و اختیار برخوردار است. وقتی یک گفتمان در اثر تزلزل نتواند به عاملان اجتماعی هویت اعطا کند، افراد به عنوان متفکران، رهبران و سیاست‌مداران بزرگ در نقش سوژه ظاهر می‌شوند. زمانی که گفتمان مسلط دچار ضعف می‌شود، زمینه ظهور سوژه و مفصل‌بندی‌های جدید فراهم می‌گردد و در این شرایط، افراد درباره گفتمان تصمیم‌گیری می‌کنند و نه گفتمان‌ها درباره افراد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۹۳).

در سایه فرصت‌های معناساز، گفتمان‌ها در دو سطح کلان و خرد سعی در انتشار خود دارند. افزون بر سطح کلان، در ساختار همه تولیدات اجتماعی، فکری و فرهنگی و

---

1. Signified

درون همه محصولات از جمله در سطح واژگان و نحو نیز گفتمان‌ها، خود را منتشر و «دیگری» را افزون بر طرد، به شیوه منفی بازنمایی<sup>۱</sup> می‌کند. بنابراین کلیه اعمالی که هر یک از ما طی روز خود خواسته یا ناخواسته و در اثر تجویز پنهان یا آشکار انجام می‌دهیم، کنش اجتماعی محسوب می‌شود (Vanleeuwen, 2008: 6). اعمال اجتماعی مولد و منتشرکننده گفتمان‌ها، نمونه‌های مختلف دارند. به نظر ون لوون از تحلیلگران گفتمان، سه عنصر اصلی برای کردارهای اجتماعی عبارتند از شرکت‌کنندگان در کردار اجتماعی (کنشگران اجتماعی)، فعالیت‌هایی که شرکت‌کنندگان در آنها حضور دارند (کنش) و عکس‌العمل‌هایی که شرکت‌کنندگان نسبت به سایر شرکت‌کنندگان یا سایر کنش‌ها از خود نشان می‌دهند (واکنش) (همان).

تجلی این سه کردار در جاهای مختلف از جمله در تولیدات اندیشه‌ای و فرهنگی مشاهده می‌شود و پدیده‌های زبانی، مهم‌ترین نمود آن هستند و سوژه‌های گفتمان‌ساز در تولید و انتشار آن نقش مهمی ایفا می‌کنند. ون لوون معتقد است که سوژه‌های گفتمان‌ساز در کنش گفتار<sup>۲</sup> خود مجموعه‌ای از استراتژی‌ها را به کار می‌گیرند تا از آن طریق معنای مرجح خود را تثبیت و معنای احتمالی دیگر را طرد کنند و به حاشیه برانند. مهم‌ترین این راهبردهای زبانی، طرد و جذب است. طرد، مؤلفه‌ای است که از طریق آن کنشگر اجتماعی در گفتمان حذف می‌شود که خود دارای دو زیرشاخه پنهان‌سازی و کم‌رنگ‌سازی است. در پنهان‌سازی، طرد به شکل کاملاً افراطی رخ می‌دهد و کنشگر به هیچ‌وجه در متن قابل بازیابی نیست؛ اما در کم‌رنگ‌سازی، کنشگر ظاهراً حذف می‌شود، اما در جایی دیگر از متن قابل بازیابی است. در این حالت، کنشگر از حالت تأکید خارج شده و در پس‌زمینه قرار گرفته که نوعی حاشیه‌رانی به شمار می‌رود (غیایان، ۱۳۸۶: ۶۸). در مقابل در شیوه جذب، کنشگران اجتماعی در گفتمان حضور دارند. او از جمله شیوه‌های بهره‌گیری از زبان برای تولید معنا را بدین قرار معرفی می‌کند:

۱. واگذاری نقش<sup>۳</sup> و نوع فعالیت‌های انجام‌شده: واگذاری نقش در نظام ون لوون شامل نقش‌های فعال یا منفعلی است که به کنشگرهای اجتماعی داده می‌شود و نیز

1. Representation
2. Speech Act
3. Functionalization

کلیه فعالیت‌هایی که این کنشگرها در آن شرکت دارند. ون لوون به بازنمایی کنشگرها به صورت فعال یا منفعل به ترتیب عناوین فعال‌سازی یا منفعل‌سازی را داده است. فعال‌سازی زمانی رخ می‌دهد که کنشگرهای اجتماعی به عنوان نیرویی فعال و پویا در کنش‌های اجتماعی بازنمایی شوند و در مقابل، منفعل‌سازی زمانی صورت می‌گیرد که کنشگرها متحمل اثر یک کنش می‌شوند (غیائیان، ۱۳۸۶: ۷۰).

۲. ارزش‌دهی<sup>۱</sup>: کنشگران اجتماعی می‌توانند مورد ارزشیابی به صورت خوب یا بد قرار گیرند. ارزش‌دهی در زبان با استفاده از برخی اصطلاحات یا اسامی که بر ارزشیابی مثبت یا منفی دلالت می‌کنند، تجلی می‌یابد (همان، ۱۳۸۸: ۱۳۵).

۳. تشخیص‌زدایی<sup>۲</sup> و انتزاعی‌کردن: در تشخیص‌زدایی، کنشگران اجتماعی با مشخصه‌های غیر انسانی بازنمایی می‌شوند. یکی از زیرمقوله‌های تشخیص‌زدایی، انتزاعی‌کردن است و زمانی رخ می‌دهد که کنشگران اجتماعی با کیفیتی که به آنها نسبت داده می‌شود، بازنمایی شوند (همان: ۱۳۶).

۴. پیوندزنی<sup>۳</sup> و پیوندزدایی<sup>۴</sup>: در پیوند زدن، کارگزاران اجتماعی تشخیص‌دار و مشخص‌شده ممکن است به شکل گروه‌هایی نمایانده شوند که درباره فعالیت یا دیدگاه خاصی، نظر واحدی (موافق یا مخالف) دارند. این گروه‌ها، گروه‌های نهادینه‌شده‌ای نیستند و ممکن است درباره موضوع دیگری وحدت‌نظر وجود نداشته باشد (یارمحمدی، ۱۳۸۵: ۷۲).

۵. جنس ارجاعی<sup>۵</sup>: جنس ارجاعی، بازنمایی نقش‌آفرینان به صورت کلی ذاتی و نه افراد حقیقی است. جنس، مقابل نوع قرار می‌گیرد. نوع، واقعیتی است که آن را با تجربه بلافصل خود درک می‌کنیم، اما جنس، واقعیتی است دست دوم که از طبقه‌بندی تعدادی از انواع حاصل می‌شود (همان: ۷۴). اینکه ما کنشگران را به صورت جنس (عام و کلی) و یا نوع (خاص، جزئی و فردی) ذکر کنیم، می‌تواند از نظر تحلیل‌گفتمان، معنایی متفاوت داشته باشد.

- 
1. Appraisalment
  2. Impersonalization
  3. Association
  4. Dissociation
  5. Generalization



در نهایت محصول نهایی به‌کارگیری این استراتژی‌ها، کم‌رنگ‌سازی و یا طرد و حذف اغیار گفتمانی است. در هنگامه گسست و پیوست گفتمانی، هم‌اره کنشگرانی پیشرو با تولید متن و به‌کارگیری چنین راهبردهای زبانی، وظیفه مهم مفصل‌بندی و گذار گفتمانی را برعهده دارند. نظام‌الملک با اثر مشهور خود سیر الملوک، ضمن تولید این متن مهم، نقش سوژه سیاسی گفتمان جدید اندیشه سیاسی یعنی سیاست‌نامه‌نویسی را ایفا کرد. خواجه نظام‌الملک در مهم‌ترین نمود تفکر خود یعنی سیاست‌نامه، ضمن مفصل‌بندی گفتمان مطلوب خود، در سطح خرد از استراتژی‌های زبانی بهره گرفته است که حاصل آن، کم‌رنگ‌سازی یک گفتمان، محروم‌سازی گفتمانی دیگر و در نهایت برجسته‌سازی گفتمانی دیگر است.

### منازعه گفتمانی دوره میانه اسلامی؛

#### زمینه‌های چرخش گفتمانی اندیشه سیاسی

خلافت عباسی را بر اساس میران هژمونی آن به ادوار مختلف تقسیم کرده‌اند. دوره شکل‌گیری، دوره اوج اقتدار هژمونیک و دوره افول گفتمانی. دوره اوج اقتدار خلافت عباسی را می‌توان دوره هژمونی گفتمان خلافت تلقی کرد. محمد سهیل طقوش ضمن تقسیم خلافت عباسی به چهار دوره، ویژگی مهم دوره‌های سوم و چهارم یعنی سال‌های ۳۳۴ تا ۶۵۶ را کاهش نفوذ خلیفه و انتقال قدرت به مقام‌های غیر دینی می‌داند (طقوش، ۱۳۸۷: ۲۹).

«این دوره با ظهور نظام امارات به تدریج دچار زلزله شد و در نهایت با حاکمیت سلاجقه، ساخت قدرت به شکل اساسی دچار تغییر و عملاً از گفتمان خلافت عبور شد. هم‌زمان با فروپاشی هژمونی گفتمان خلافت، برخی از متفکران اهل سنت با مشاهده بی‌نظمی موجود به دنبال اندیشه‌ورزی برای عبور خلافت از بحران موجود برآمدند. اما این تلاش‌ها در نهایت مؤثر واقع نشد و به تدریج در عرصه عملی قدرت سلطان نظم سیاسی خلافت‌محور را با چالش مواجه کرد. به تدریج گرایش نادیده گرفتن نهاد خلافت تقویت شد و سلطان را سایه خدا در زمین دانستند که از سوی خدا منصوب شده و مستقیم در برابر او مسئول است، نه خلیفه. این تحول با طلوع حکومت نظامیان ترک

همزمان و تاحدی نتیجه آن بود؛ اما منشأ این تحول را باید در تأثیر سنت‌های حکومت سلطنتی ایران قدیم دانست که برای پادشاهان، «حق الهی» قائل بودند. در قرن سوم هجری/ نهم میلادی، نهادهای سیاسی و مذهبی دقیقاً مشخص شدند. اعطای لقب امیرالامرا به ابن رائق در سال ۳۲۴ هـ/ ۹۳۶ م توسط خلیفه، در عمل به معنای به رسمیت شناختن وجود یک اقتدار دنیوی است که قدرت سیاسی و نظامی مؤثری اعمال می‌کند و خلیفه را به عنوان نماینده وحدت مذهبی اسلام می‌شناسد. با تسلط آل بویه بر بغداد (۳۳۴-۳۷۲ هـ/ ۹۸۳-۹۴۵ م) نیز موضع خلیفه سست‌تر گشت. ماوردی این دگرگونی‌ها را به رسمیت شناخت و در «احکام السلطانیه» کوشید خلافت را با توجه به تحول تاریخی آن توجیه کند (منصوری، غلامی خسروآبادی، ۱۳۹۰: ۱۲۶-۱۲۷). از نظر ماوردی، برخلاف نظریه ایران‌شهری، خلیفه چنان که از نام وی برمی‌آید، جانشین صاحب شریعت است و بنابراین شریعت الهی، یگانه امری است که در کانون تحلیل سیاسی قرار دارد و کلیه احکام سلطانیه در ارتباط آن معنا پیدا می‌کند. در نظریه ماوردی، «اصالت از آن شریعت الهی است و تمامی امور دیگر به تبع آن قابل اعتبار است» (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۵۶).

مدتی بعد ابوحامد محمد غزالی سعی کرد رابطه‌ای جدید میان خلیفه و سلطان برقرار سازد که بر همکاری خلیفه با صاحب قدرت واقعی (سلطان) مبتنی بود (منصوری و غلامی خسروآبادی، ۱۳۹۰: ۱۲۷). غزالی در طرح آرای خود به دنبال احیای مقام و شأن از دست رفته خلافت است و سعی دارد که میان خلیفه و سلطان رابطه نوینی را تعیین کند. به همین دلیل نیز مهم‌ترین بخش اندیشه سیاسی غزالی درباره ارتباط خلیفه و سلطان است. غزالی حتی برای توجیه شرعی شرایط جدید به سنت نیز متوسل شد و با استناد به حدیثی از پیامبر، مشروعیت دینی نظم سلطانی را نیز توجیه کرد. از فقه واقع امام محمد غزالی و سلف او، ابوالحسن ماوردی چنین برمی‌آید که بنیان‌های گفتمان سیاسی خلافت دچار تزلزل شده و آنگونه که توماس اسپریگنز می‌گوید، فقهای واقع‌گرا به دنبال راه برون‌رفت از بحران هستند. چنان که سید حسین نصر می‌گوید: «آنگاه که خلافت به لحاظ سیاسی دچار ضعف گردید و پادشاهان قدرتمند بر دنیای اسلام حاکم گردیدند، از این نظریه (خلافت) عدول گردید تا خلیفه و سلطان را در برگیرد، زیرا

خلیفه، رمز وحدت امت و حاکمیت شریعت است، حال آنکه سلطان متولی سلطه دنیوی فعلی و نظامی و سیاسی است» (Nasr, 2009: 152).

از این رو اگر ابوالحسن ماوردی به دنبال حفظ نظم سیاسی خلافت و طرد و به‌حاشیه‌رانی سلطان بوده است و غزالی با رویکردی مصلحت‌گرایانه به دنبال توجیه فرمان‌ناپذیری سلاطین از خلیفه است، اما خواجه نظام‌الملک به دنبال کارآمد کردن حکومت پادشاهی در پرتو گفتمان دینی است. برخلاف غزالی و ماوردی که اولی به دنبال حفظ برتری خلافت است و دومی به دنبال آشتی خلافت و سلطنت و توجیه مشروعیت سلاطین است، خواجه نظام‌الملک به دنبال عبور از نظم خلافت‌محور است. گفتمان خلافت با اثر مهم او یعنی سیرالملوک به حاشیه رانده می‌شود و به جای آن شاه در کانون قدرت قرار می‌گیرد و قدرت دینی و سیاسی هر دو در ید اختیار او قرار می‌گیرد (رضایی‌راد، ۱۳۸۹: ۱۵۶).

خواجه نظام‌الملک با بهره‌گیری از فرصت معناساز ضعف خلافت به عنوان سوژه گفتمان‌ساز، ایفای نقش کرده، زمینه چرخش گفتمانی اندیشه سیاسی در ایران دوره میانه را فراهم آورد. «در حقیقت وقتی خواجه نظام‌الملک می‌گوید که مزدک بامدادان راهی نو در جهان گسترد، به تغییر الگو نظر دارد» (همان: ۱۴۲). متن سیاست‌نامه حاصل چنین «موقعیت سوژگی» است. سیاست‌نامه آراسته به زبانی نیت‌مند است که در سایه استراتژی‌های مختلف به پنهان‌سازی و کم‌رنگ‌سازی گفتمان خلافت همت گمارده و در بازنمایی‌ها، خلیفه و ارکان ساختاری آن را کم‌رنگ می‌کند و در مقابل نقش فعالی را به بازیگران گفتمان شاهی اعطا می‌کند.

### تحلیل متن سیاست‌نامه و بازسازی ذهنیت مؤلف

هر نوع نظام نشانه‌شناختی و نظام نمادین مستقیماً در ارتباط با یک نظام طبقه‌بندی خاص پی‌ریزی می‌شود و از این لحاظ محصولات فرهنگی و محصولات نمادین بر مبنای طبقه‌بندی خاصی سامان می‌یابند و همچنین طبقه‌بندی خاصی را بازتولید و اعمال می‌کنند (خوش‌آمدی، ۱۳۸۸: ۱۷۳). طبقه‌بندی‌ها هم به‌هیچ‌وجه از لحاظ سیاسی و اجتماعی خنثی نیستند، بلکه تنیده در روابط قدرت‌اند. «بوردیو، روابط زبانی را مستقر

در روابط قدرت می‌داند: زبان خود را تحمیل می‌کند و خود نیز تحمیل شده است» (جنکینز، ۱۹۹۴: ۹۶ به نقل از خوش‌آمدی، ۱۳۸۸: ۱۷۴). از نظر وی، «رابطه میان گفتمان حاکم و گفتمان زیر سلطه از جنس همان مبارزه رقابت‌آمیزی است که سایر محصولات فرهنگی را نیز در برمی‌گیرد» (جنکینز، ۱۳۸۵: ۲۳۴). در واقع «زبان حاکم و مسلط به سرمایه ممتازی تبدیل می‌شود که برای گوینده سود و مشروعیت به همراه می‌آورد» (خوش‌آمدی، ۱۳۸۸: ۱۷۷).

متن سیاستنامه خواجه نظام‌الملک نیز همانند همه گفتمان‌ها بر اساس نظام طبقه‌بندی خاصی سامان یافته است:

### کم‌رنگ‌سازی: به‌حاشیه‌رانی گفتمان خلافت

«یکی از راهبردهای مهم زبانی برای برجسته‌سازی قطب مثبت «مای» گفتمان و طرد و به‌حاشیه‌رانی قطب منفی «دیگری» گفتمان، استراتژی کم‌رنگ‌سازی است. چنان که اشاره شد، در حالی که سیاستنامه‌نویسان، شاه را مرکز جهان سیاست می‌دانستند، متشرعین شریعت‌نامه‌نویس همین مرکز را با الزامات، صفات و فضایل مشابهی برای رهبر دینی، خلیفه، امام و فقیه قائل بودند.

خواجه نظام‌الملک در متن سیاستنامه، در سطح خرد زبانی با بهره‌گیری از استراتژی کم‌رنگ‌سازی، شاه آرمانی خود را از خلیفه مستقل می‌کند و حتی چون غزالی به دنبال توجیه مشروعیت دینی از سوی خلیفه برای او نیست. خواجه نظام‌الملک در متن سیرالموک برای تثبیت نظم معنایی خود در سطح خرد زبانی سعی در ارائه زبانی واحد و یکدست دارد و یکی از راه‌کارهای ارائه این زبان یکدست نیز کم‌رنگ‌سازی برخی از گفتمان‌هاست. او در متن سیاستنامه از خلافت به نحوی که دلالت معنایی آن نظم سیاسی مستقر و کارآمد باشد، نام نبرده است و فقط چند بار از واژه خلیفه استفاده کرده است.

خواجه در سیاستنامه، در آوردن مطالب با نقل حکایت و اخبار که شیوه کار اندرزنامه‌نویسی است، در پی اقناع ذهن مخاطبان خویش برمی‌آید. از مجموع ۷۸ حکایت و خبر در سیاستنامه، ۱۶ حکایت مربوط به دنیای باستان، ۲۱ حکایت و ۲۱ خبر مربوط به اسلام و ۲۰ حکایت مربوط به ایران اسلامی است که بیشترین آن به

سلسله‌غزنوی مربوط می‌شود. حکایات مربوط به دوران باستان نزدیک به یک‌چهارم حکایات کتاب را شامل می‌شود و خواجه نظام‌الملک، پنج فصل از کتاب سیاست‌نامه را به دگراندیشان اختصاص داده است» (منصوری و غلامی خسروآبادی، ۱۳۹۰: ۱۴۳).

با این وصف در حالی که از منظر اثباتی نقش پادشاه در تمام متن برجسته است، هیچ کدام از فصل‌های کتاب به جایگاه خلافت اختصاص ندارد. در متن‌ها نیز هر چند خلیفه قابل‌بازیابی است، شاه محور همه امور سیاسی و دینی جامعه است. آنجا که از خلیفه و خلافت نام برده شده، متن و کنش‌گفتار مؤلف سیر الملوک، فاقد آرایه‌های ادبی مرسوم در متن برای پادشاه است. از واژه خلیفه در برخی از داستان‌ها و روایت‌ها به عنوان منبع مستندساز و اعتباربخش روایت‌ها استفاده شده است، اما نقش خلیفه در ساحت سیاست عملی جامعه، نه کنشگری فعال که کنشگری منفعل است و بیش از این جایگاهی در متن روایت‌های مورد استناد خواجه بازنمایی نمی‌شود. خواجه در مقابل، با استفاده از آرایه‌زبانی تشخیص‌بخشی و ارزش‌دهی مثبت، واژه سلطان و مشتقات آن را در مقایسه با خلیفه در مقام کنشگری فعال بازنمایی می‌کند. آرایه‌های «خلد الله ملکه»، «دام سلطانه»، «ثبت الله ارکانه» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۸۹: ۲۸۶) در متن به سلطان الحاق شده است. از این‌رو چه از نظر شکلی و چه از نظر نقش و نوع فعالیت‌های واگذار شده و سایر استراتژی‌های زبانی، خلافت و خلیفه کم‌رنگ‌سازی می‌شود. در سایه راهبرد کم‌رنگ‌سازی گفتمان، خلافت به حاشیه رانده می‌شود و به جای آن شاه در کانون قدرت قرار می‌گیرد و قدرت دینی و سیاسی هر دو در ید اختیار او قرار می‌گیرد. همان‌طور که رضایی راد می‌گوید، سیاست‌نامه‌نویسان اندیشه التقاطی خود را که آمیزه‌ای از اندیشه ایران باستان، فلسفه سیاسی یونانی‌مآب و اندیشه اسلامی بود، بسیار پنهان و نهان‌روشانه تزریق می‌کردند؛ زیرا به هر رو میان مفهوم خلیفه و سلطان مسلمین با شهریار آرمانی، تفاوت‌هایی نیز وجود داشت، اما در آخرین تحلیل، تضعیف دستگاه خلافت را تدارک می‌بینند (رضایی راد، ۱۳۸۹: ۱۵۶).

### برجسته‌سازی؛ صورت‌بندی گفتمان شاهی

برخلاف گفتمان خلافت، سلطان دال مرکزی گفتمان شاهی است. در متن سیاست‌نامه، «تمام شریان‌های قدرت و قدرت‌ساز، با واسطه و بی‌واسطه به شاه برمی‌گردد.

این شاه است که صاحب قدرت اصلی است و بسته به زمان‌های خاص، شاه است که قدرت را هر کجا لازم باشد توزیع می‌کند» (رهبر و دیگران، ۱۳۹۱: ۵۲). نزدیک به چهل درصد گزاره‌های سیاستنامه به هرم حاکمیت، شاه و دربار اشاره دارد (اسلامی و خواجه سروی، ۱۳۹۲: ۷). در سیرالملوک از نظام ملوک‌الطوایفی انتقاد می‌شود و خواجه برای الگوی جایگزین، نه درصد احیای جایگاه خلافت، بلکه سودای احیای اندیشه ایران‌شهری را در سر می‌پروراند و سیاست ایران‌شهری، الگوی واقعی سیاست نزد او بود.

جدول ۱- بازنمایی پادشاه

شماره صفحه	عبارت	کنشگر	راهبرد زبانی	دلالت معنایی
۱۱۲	در همه جهان پادشاهی از خداوند عالم بزرگ‌تر نیست.	پادشاه	جنس ارجاعی	مثبت
۱۱۲	هیچ‌کس را ملک از ملک او بیشتر نیست.	پادشاه	جنس ارجاعی	مثبت
۱۴۷	سلطان کدخدای جهان است.	پادشاه	تشخص بخشی	مثبت
۱۵۴	همه پادشاهان زیردست او باشند.	پادشاه	جنس ارجاعی	مثبت
۱۴۷	جهانیان همه عیال وی‌اند.	پادشاه	جنس ارجاعی	مثبت
۱۲	به مظالم بنشینند و داد از بیداد بستاند	پادشاه	فعال‌سازی	مثبت
۸۸	تاختن برده و ناآگاه بر سر ایشان شده.	پادشاه	فعال‌سازی	منفی
۷۵	ناگاه پاداش و مالش و پادافره می‌رسد از پادشاه.	پادشاه	فعال‌سازی	مثبت
۵	مصالح جهان و آرام بندگان را بدو بازبندد.	پادشاه	جنس ارجاعی	مثبت
۱۹۰	خداوند عالم خلدالله ملکه... در هر یکی مثالی و فرمانی دهد.	پادشاه	تشخص بخشی	مثبت
۱۰	ظلم ظالمان را از مظلومان بازمی‌دارد	پادشاه	فعال‌سازی	مثبت
۹۹	خدای عزوجل (پادشاه) را بر زمین داور کرده است.	پادشاه	تشخص بخشی	مثبت
۱۸۹	با قاعده خویش درآورد.	پادشاه	فعال‌سازی	مثبت
۵	در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند.	پادشاه	فعال‌سازی	مثبت

مثبت	پیونددهی	پادشاه	پیران و هواخواهان و اولیا دولت خویش مشاورت کند.	۵۹
مثبت	تشخص بخشی	پادشاه	در مملکت پراکنده شود که خداوند جهان.	۱۸
مثبت	فعال سازی	پادشاه	هیبت و حشمت او اندر دل‌ها و چشم خلایق بگستراند تا مردم اندر عدل او روزگار می‌گذرانند.	۵
منفی	فعال سازی	پادشاه	آن کس را به اندازه گناه مالشی دهد.	۱۵۸

خواجه نظام‌الملک برای تثبیت معنای دال پادشاه، از راه کارهای زبانی که معنای نهایی آنها تولید دلالت معنایی مثبت و برجسته‌سازی قطب «مای» گفتمان است، بهره جسته است. جنس ارجاعی، راه کار زبانی است که در متون نمونه درباره پادشاه چند کارکرد مهم داشته است. در بیشتر متون نمونه با این راه کار زبانی گفتمان شاهی برجسته می‌شود. «دیگری» در سپهر جامعه و سیاست ایران زمین منزوی نشان داده می‌شود. در تمام متون نمونه شواهدی از این راه کار زبانی دیده می‌شود که از طریق آنها شاه در همه حوزه‌های خصوصی، عمومی و سیاسی جامعه نقش کانونی را برعهده دارد. مفاهیم کلی چون «جهان»، «عالم»، «خلایق»، «هیچ»، «همه»، «بندگان» و «مملکت»، مفاهیم کلی و دارای کارکرد جنس ارجاعی هستند که در متون نمونه برای برجسته‌سازی معنای دال شاه به کار رفته‌اند.

شاه در همه گزاره‌هایی که در قالب جنس ارجاعی برجسته‌سازی شده‌اند، محور و کانون همه فعالیت‌های سیاسی، نظامی، قضایی و... است و در واقع شاه دارای قدرتی فوق بشری است. از راه کار زبانی تشخیص بخشی نیز برای برجسته‌سازی قطب مثبت گفتمان استفاده زیادی شده است. شاه با صفات فراانسانی، برجسته و با نشانه‌های مذهبی و ریشه‌دار در فرهنگ اسلامی - ایرانی بازنمایی می‌شود. از واژگان «خداوند عالم»، «کدخدای جهان»، «خداالله ملکه»، «آرام بندگان»، «دارای هیبت و حشمت» در جهت تشخیص بخشی به شاه و تولید معنای مثبت برای قطب «مای» گفتمان متن سیاست‌نامه بارها استفاده شده است.

در متن‌های نمونه مورد بررسی، پادشاه به صورت کنشگری فعال و مثبت بازنمایی می‌شود. این کنش مثبت با بازنمایی نقش پادشاه در مردم‌داری، مبارزه با ظلم، دیدار با مردم، مشورت با افراد دانا و پیر، تظلم‌خواهی برای مردم و ایجاد امنیت نشان داده می‌شود. نکته مهم آن است که ارزش و دلالت معنایی کنش‌های پادشاه، همه مثبت است. خواجه با انتخاب چنین گزاره‌های زبانی مولد معنایی است که به تعبیر ون دایک<sup>۱</sup> خوبی‌های گفتمان خودی را برجسته می‌نماید و در مقابل بدی‌های گفتمان خودی را ناگفته باقی می‌گذارد.

### بازنمایی بازیگران گفتمان شاهی

شاه در مرکز قدرت، با انواع افراد اطرافش مراوداتی دارد. همه گوش به فرمان شاه‌اند، او را می‌ستایند، زمین خدمتش را می‌بوسند و از عقوبتش می‌هراسند (فقیه ملک مرزبان و فردوسی، ۱۳۹۱: ۱۹). خواجه نظام‌الملک در بخش‌های مختلف سیاستنامه، کارگزاران مختلفی را برای ایفای نقش در گفتمان شاهی در نظر گرفته است. بازنمایی این بازیگران به گونه‌ای است که همه در خدمت پادشاه هستند. از این‌رو استراتژی‌های زبانی به کار رفته در متن، همسو با تثبیت پادشاه به عنوان منبع اصلی تولید قدرت و مشروعیت در همه سطوح است. مقطعان، والیان، امیران، قاضیان، وزیران، سپاه‌سالاران از جمله بازیگران گفتمان شاهی هستند که در متن قابل بازیابی هستند.

جدول ۲- بازنمایی نقش آفرینان گفتمان شاهی

شماره صفحه	عبارت	کنشگر	راهبرد زبانی	ارزش‌دهی
۳۶	(مقطعان) از عقوبت پادشاه و عذاب آخرت ایمن باشند.	مقطعان	منفعل‌سازی	منفی
۲۵	چون وزیر نیک‌روش بود، مملکت آباد بود و لشکر و رعایا خوشنود.	وزیر	پیونددهی	مثبت
۵۹	این قاضیان همه نائب پادشاه‌اند.	قاضی	منفعل‌سازی	مثبت
۷۵	از تأدیب پادشاه ترسند.	پادشاه	فعال‌سازی	منفی



منفی	فعال‌سازی	والیان	والیان و مقطعان و گماشتگان و امرا... بر پادشاه سگالیده‌اند.	۸۸
منفی	منفعل‌سازی	عامل	عامل همیشه باید از پادشاه ترسان باشد.	۱۰۶
منفی	پیونددهی	پاسبان	در کار پاسبان، نوبتیان و دربانان خاص، احتیاطی تمام باید کرد.	۱۵۳
منفی	تشخص‌زدایی	پادشاه	با بندگان نشیند، ایشان را گستاخ گرداند.	۴۷
منفی	تشخص‌زدایی	پادشاه	با بزرگان، سپاه‌سالاران و عمیدان محتشم مخالفت کند، شکوه پادشاه را زیان دارد.	۱۴۷
منفی	منفعل‌سازی	بندگان	دلیر شوند و بیم از میان ببرند.	۱۴۷

حضور نشانه شاه در واگذاری نقش به همه بازیگران گفتمان شاهی آشکار است. بازیگران در برخی از گزاره‌های انتخاب‌شده فعال هستند، اما این فعال‌بودگی پادشاه در حد آن چیزی است که جورج اورول، برادر بزرگ‌تر می‌نامد. سایه شاه بر همه کنشگران گسترانیده است. برخلاف گزاره‌های مربوط به خود پادشاه در جدول پیشین، ارزش نهایی بازنمایی کنشگران گفتمان شاهی، منفی است. در بیشتر گزاره‌ها، بازیگران گفتمان شاهی منفعل هستند و همه عملکرد آنها وابسته به رأی و نظر و اراده شاه است. عقوبت پادشاه و عذاب آخرت (برای مقطعان)، نایب (برای قاضیان)، منع مخالفت پادشاه با بزرگان، سپاه‌سالاران و عمیدان، احتیاط تمام در کار پاسبان، نوبتیان و دربانان خاص و... همه نشان‌دهنده ساختار قدرت مطلقه است.

معنای صریح همه گزاره‌های بازنمایی نقش‌آفرینان گفتمان شاهی، نیت‌مندی خواجه نظام‌الملک در تثبیت قدرت پادشاه است. او برای دستیابی به این هدف، همه بازیگران را منفعل و در خدمت قدرت پادشاه قرار می‌دهد. منزلت همه بازیگران فرودست و در نهایت برای پادشاه «خطرآفرین و غیر قابل اعتمادند».

در میان تمام بازیگران گفتمان شاهی، خواجه نظام‌الملک تنها وزیر را با راهبرد زبانی مثبت بازنمایی می‌کند؛ مقامی که خود خواجه نظام متکفل آن است. وزیر در متن سیاست‌نامه به گونه‌ای بازنمایی می‌شود که از یکسو کنشگری فعال است و از طرف دیگر از نوعی استقلال نسبی از پادشاه برخوردار است. خواجه با ذکر این گزاره مهم که «چون وزیر نیک‌روش بود، مملکت آباد بود و لشکر و رعایا خوشنود»، وزیر را به شکل مثبت بازنمایی

می‌کند، نقش فعال به او واگذار می‌نماید و در نهایت حاصل این فعال‌سازی نیز نقش وزیر در دو رویداد مثبت است: «آبادانی مملکت» و «خشنودی لشکر و رعایا». اما به هر حال تقویت نهاد وزارت چیزی از قدرت نقطه کانونی نظم سیاسی یعنی پادشاه نمی‌کاهد.

#### دین؛ دگردیسی در مبنای مشروعیت

دین در گفتمان شریعت‌نامه‌نویسان دال مرکزی بوده است، اما در گفتمان نصیحت‌الملوک‌نویسی، خواجه نظام ضمن بازتعریف جایگاهش آن را به یکی از دال‌های حاشیه‌ای تبدیل می‌کند. شریعت‌نامه‌نویسان چون ماوردی و غزالی، علم به احکام شریعت را از شرایط امام می‌دانند، اما از نظر خواجه نظام چنین نیست. کسب منصب شاهی در گرو صلاحیت‌های شرعی و قانونی نیست و مسائلی چون هاشمی بودن، قریشی بودن، یا تعلق به نژاد عرب و... شرط لازم آن نیست؛ زیرا پادشاهان انتخاب نمی‌شوند، بلکه خداوند هر کس را بخواهد به قدرت می‌رساند (کرون، ۱۳۸۹: ۲۶۴).

دین از این‌رو منبع مشروعیت حکومت در اندیشه خواجه نظام‌الملک نیست، بلکه حکومت مستقیماً حق الهی است که به پادشاه عطا شده است. چنین برداشتی نیز عبور از مبانی مشروعیت در گفتمان مسلط عصر خلفای عباسی بوده است. حاصل این‌گونه مشروعیت، نه برتری قدرت دینی بر قدرت دنیوی آن‌گونه که ابوالحسن ماوردی می‌خواست و نه حتی هم‌طرازی قدرت دینی و دنیوی آن‌گونه که امام محمد غزالی می‌خواست، بلکه برتری قدرت عرفی بر قدرت دینی است. از این‌رو معنادهی مجدد دال دین نیز در جهت صورت‌بندی گفتمانی است که با گفتمان حکومت مطلقه در تاریخ غرب قرابت زیادی دارد و خواست جدی آن نیز تبعیت همه ارکان ساختاری جامعه از جمله نهاد دینی از قدرت عرفی است.

خواجه نظام‌الملک در ضرورت حفظ و حراست از دین و احترام به روحانیون و گوش سپردن به آوای زاهدان و اندیشمندان و بر تن کردن خصایل نیکو، حاکم را چنین نصیحت می‌کند؛ اما در اینجا تفاوت ظریفی بین نسبت دین و شاه در اندیشه خلافت و اندیشه شاه آرمانی ساسانیان که بخشی از آرای خواجه نظام‌الملک از منظومه معنایی آنها برگرفته شده است، دیده می‌شود. هر چند خواجه نظام‌الملک، پادشاه را به آراستگی به آداب دینی توصیه می‌کند، پادشاه لازم نیست دانش دینی داشته باشد و حتی از

دین‌داری نیز به عنوان صفات پادشاه نام نبرده است. صفات ویژه‌ای که او برای پادشاه برمی‌شمارد، ربطی به توانایی یا تجربه‌ای که حکمران شاید از آن برخوردار بود نداشت. او در واقع به دنیا آمده بود تا حکم براند (لمبتون، ۱۳۷۴: ۲۱۱).

پادشاه به نهاد دینی نیز پاسخگو نیست. به همین دلیل این نگاه خواجه نظام‌الملک با کارکردهای دین و جایگاه دین‌یاران در دوره ساسانیان متفاوت است. در دوره ساسانیان، اثبات سرسپردگی شهریاران به آیین نه تنها برای اتصال آنها به ملکوت اورمزد، بل به دلیل احترام به جهان‌بینی رایج و ترس از قدرت طبقه دینی نیز بود. شهرداری تنها در نسبت خود با دین‌داری معنا می‌یافت، نه بدون آن. در مزدیسنا، شاه غیر دین‌دار، شاهی است که از سوی اهریمن برکشیده شده و بنابراین باید طرد و خلع شود (رضایی‌راد، ۱۳۸۹: ۳۰۵).

بدین ترتیب سرپیچی از امر پادشاه به منزله سرپیچی از حکم خداست. چون خداوند خود مستقیماً پادشاه را از میان انبوه خلق برگزیده و یا به تعبیر خواجه، «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۸۹: ۱۱). پادشاه خود مستقیم به خداوند مرتبط است و نیازی به واسطه‌العقدی برای کسب مشروعیت ندارد. نتیجه منطقی چنین نظریه‌ای درباره سلطنت و پادشاهی، به قدرت مطلقه منجر می‌شود. از این‌رو برخلاف رویکرد شریعت‌نامه‌نویسان، نسبت دین و شاه در اندیشه خواجه نظام‌الملک، رابطه تابع و پیرو نیست.

اگر بخواهیم این رابطه را تشریح نماییم، نسبت شاه و دین بیشتر با نظریه حق الهی شاهان در اروپای عصر دولت‌های مطلقه همخوانی دارد. در ساخت دولت‌های مطلقه مبتنی بر حق الهی، شاه خود مستقیماً مشروعیت حکومت را از خداوند می‌گیرد و به تعبیر ایرانی، سایه خداوند بر زمین است. بنابراین مشروعیت او ذاتی است و نه اکتسابی. از این‌رو دین‌یاران نیز نه منبع اعطای مشروعیت و نه عامل تنفیذ مشروعیت شاه هستند. توجیه مشروعیت بر مبانی ذاتی البته نتایج روش‌شناختی خاصی دارد؛ از جمله اینکه شاه نه تنها پاسخگوی نهاد مذهبی نیست، بلکه در مقابل، نهاد مذهبی کاملاً تابع شاه است و در عزل و نصب شاه و یا مشروعیت او تأثیری ندارد.

### عدالت؛ گذر از عدالت فقهی

خواجه نظام‌الملک در سیاستنامه در باب عدل سخن بسیار گفته است و علت این امر آن است که نظام امور در ایران زمین در دوران اسلامی و به‌ویژه آمدن ترکان و سلطه آنان از هم گسیخته بود (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۶۵). خواجه نظام‌الملک همانند دال دین، دال عدل را نیز معناداری می‌کند و معنایی متناسب با گفتمان شاهی به آن می‌دهد. معنای عدل با معنای آن در گفتمان شریعت‌نامه‌نویسی تفاوت دارد. عدالت در گفتمان شریعت‌نامه‌نویسی، عدالت فقهی است. عدالت به معنای فقهی، پرهیز از گناهان کبیره و عدم اصرار بر گناهان صغیره است. چنین معنایی در اندیشه فقهی شریعت‌نامه‌نویسان برجسته است. ماوردی می‌نویسد: «عدالت در تمامی مشاغل معتبر است و آن عبارت است از اینکه شخص، درست‌سخن، امانت‌دار، غیر عامل به حرام، دور از گناه و ربا و در رضا و غضب به یکسان قابل اعتماد باشد... اگر تمامی این صفات در وی به کمال برسد، همان عدالت است» (ماوردی، ۱۹۷۳: ۶۶).

خواجه نظام‌الملک هر چند خود سیاست‌مداری شریعت‌دان و مدافع سرسخت فقه شافعی است، برای یکدست کردن نظم گفتمانی مدنظر خود، ضمن گذر از چنین بنیادهای فقهی عدالت، معنایی برای آن در نظر می‌گیرد که با معنای آن در اندیشه ایران باستان تناسب دارد. معنای مستفاد از عدالت مدنظر خواجه، مقوم قدرت مطلقه شاهی است. کارویژه مهم عدالت از نظر خواجه نظام‌الملک، تعادل و موازنه قوا به نحوی است که شاه در مرکز قدرت بماند و سایر بازیگران دایر مدار قدرت او در حرکت باشند. از نظر خواجه، نظم موجود در نتیجه جابه‌جایی اصناف و طبقات و از میان رفتن حدود و ثغور «فرومایگان و بزرگان» دستخوش تباهی شده است. بنابراین عدالت از نظر خواجه، بازگشتن به نظام سنتی و حفظ حدود و مراتب است (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۶۹).

از نظر خواجه نظام‌الملک، هر عضوی از جامعه واجد شایستگی در حوزه‌ای خاص است و «هر کسی را به اندازه کفایت او عمل بود و هرچه به خلاف این رود، رخصت ندهد» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۸۹: ۲۱۶). پادشاه همچنین «هر کاری، کاردان را فرماید که اهلیت دارند» (همان: ۲۱۶) و «پادشاهان بیدار و وزیران هشیار... هرگز دو شغل یک مرد را نفرمودند» (همان: ۱۹۲). در چنین شرایطی، نظم اجتماعی بر سبیل درست حرکت

می‌کند و حاصل آن نیز چیزی جز عدل نیست. از این‌رو عدل و عدالت در امتداد گفتمان مطلقه شاهی است و کارکرد آن، کمک به تثبیت نظم مستقر است. بنابراین مراد خواجه از عدالت نه مفهوم سیاسی آن که توزیع منصفانه منابع و قدرت و یا ایجاد بسترهای فرصت برابر است، بلکه معنایی جامعه‌شناختی است که با منطق کارکردگرایانه همسویی دارد و به حفظ تعادل نظام سیاسی کمک می‌کند.

#### مردم؛ فرهنگ تبعی

همانند بسیاری از نصیحت‌الملوک‌ها، در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک به جزئیات مربوط به وظایف رعایا و نحوه اطاعت از حاکم پرداخته نشده است. در واقع تکیه اصلی و تأکیدشان بر نقش و جایگاه حاکمان است و ضرورت اطاعت مردم از آنان بدیهی پنداشته می‌شود (کرون، ۱۳۸۹: ۲۶۴). دال مردم از همین‌رو دارای معنایی منطبق با نظم سلطانی یعنی رفتار بر اساس بنیادهای فرهنگ تبعی است. در چنین برداشتی، رعیت به منزله گله سلطان هستند. خواجه در سیاست‌نامه خود، گزاره‌های بسیار کمی درباره رعیت دارد و اغلب گزاره‌ها نیز حالتی سلبی دارند. مثلاً به پادشاه دستور می‌دهد که سخنان رعیت را نپذیرد، آنها را زیاد به خود نزدیک نکن و به‌ویژه با زنان که نیمی از جمعیت را تشکیل می‌دهند، برخوردی کاملاً حذفی دارد. حرف رعیت را نباید گوش داد، چراکه تعدادشان زیاد است و همه دارای غرض می‌باشند (اسلامی و خواجه سروی، ۱۳۹۲: ۴۵).

خواجه نظام‌الملک در فصل چهارم از زبان بهرام گور نقل می‌کند: «رعیت ما رمه مایند» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۸۹: ۲۷). آنچه مردمان یا زبردستان در مقابل پادشاهی می‌بایست انجام دهند، نشان‌دهنده واقعیتی در تاریخ ایران است که بر اساس آن، مردم ساخت ذهنی و روحی خاصی پیدا کرده‌اند و در عمل رمه، رعیت‌اند و امت از یک طرف فاقد هرگونه نقش تعیین‌کننده در سرنوشت خویش‌اند و از سوی دیگر خود را نیازمند وجود پادشاه می‌بینند. این چنین نظامی دو نتیجه را در پی دارد: از سویی به استبداد مطلقه منجر می‌شود، زیرا همه امور در دست پادشاه است و در حقیقت مردمان عروسکان بینوایی هستند که سرنخ زندگی و هست و نیستشان به پادشاه بستگی دارد،

سخن از هیچ قانون یا ضابطه‌ای جز وجود آسمانی خود پادشاه نیست (فلسفی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۱). از طرف دیگر، مردم نقشی در اداره امور جامعه ندارند و در مقایسه با نهادهای رسمی قدرت، جزئی منفعل و فاقد توانایی تغییر امور جامعه هستند.

### جدول ۳- بازنمایی مردم

شماره صفحه	عبارت	نقش آفرین	راهبرد زبانی	دلالت معنایی
۱۸۳	پادشاه از رعیت پرسیده باشد.	رعیت	منفعل‌سازی	منفی
۴۳	ایشان را به حقیقت باید دانست که ملک و رعیت همه سلطان راست.	رعیت	منفعل‌سازی	منفی
۴۴	(پادشاه) از پنهان و آشکار از احوال ایشان (مردم) برمی‌رسد.	مردم	منفعل‌سازی	مثبت
۷۵	مردمان پیوسته بر طاعت حریص باشند.	مردم	منفعل‌سازی	منفی
۷۵	از تأدیب پادشاه ترسند.	مردم	تشخص‌زدایی	منفی
۸۴	کس را زهره آن نباشد که آن را از دست بنهد تا فرمان را پیش نبرد.	مردم	تشخص‌زدایی	منفی
۲۱۷	نباید که زیردستان پادشاه زبردست گردند که از آنها خلل‌های بزرگ تولد کند و پادشاه بی‌فر و شکوه شود.	زیردستان	منفعل‌سازی	منفی
۲۱۷	زنان اهل سترند و کامل‌عقل نباشند.	زنان	تشخص‌زدایی	منفی
۲۱۷	اول مردی که فرمان زن کرد و او را زیان داشت و در رنج و محنت افتاد، آدم بود.	زن	تشخص‌زدایی	منفی

در بازنمایی مردم نیز خواجه همان استراتژی پیشین را پی‌می‌جوید. شاه از منزلتی والا برخوردار است و مردم چیزی جز بخشی از مایملک او نیستند. شاه در تمام گزاره‌های مرتبط با مردم، کنشگری فعال است و مردم، کنشگری منفعل‌اند که در ذیل شاه معنا می‌یابند. گزاره‌هایی که برای مردم نقشی مجزا و هویت‌زا ایجاد کند، در متن سیاستنامه دیده نمی‌شود. مردم، نقش‌آفرینانی منفعل هستند که تنها در ارتباط با پادشاه هویت می‌یابند. افزون بر این مردم با واژگان دارای ارزش منفی بازنمایی می‌شوند و محصول نهایی آن نیز چیزی جز تشخص‌زدایی از آنها نیست.

«حریص بر طاعت»، «ترسنده از پادشاه»، «موجد خلل‌های بزرگ»، «اهل ستر»، «ناقص‌العقل»، «رنج و محنت‌زا»، بخشی از واژگانی است که در جدول بالا برای توصیف گروه‌های اجتماعی که مصداق مردم هستند، به کار برده شده است. حاصل نهایی چنین گزینش واژگانی طبعاً ایجاد گروه‌های فرودستی است که از منزلت نمادین طرد می‌شوند. از این‌رو بازنمایی «مردم» نیز به گونه‌ای است که نظم گفتمانی شاهی را تثبیت می‌کند. همانند همه اندیشه‌های دوران باستان ایران و میانه اسلامی، مردم نه منبع مشروعیت‌بخش نظام سیاسی هستند و نه در سلسله‌مراتب توزیع قدرت دارای جایگاهی هستند.

### گفتمان مقاومت؛ اغیار گفتمانی و تثبیت هویت گفتمانی

غیرپیت‌سازی، یکی از کارکردهای اصلی بازنمایی گفتمانی است. گفتمان‌ها برای تثبیت خود همیشه به غیرپیت‌سازی و دگرسازی نیاز دارند. برای شکل‌گیری و ثبات هویت جمعی، وجود یک «دگر» ضروری است. شاید بتوان گفت مهم‌ترین کارویژه سوژه‌های گفتمان‌ساز، همین برساختن «دیگری» برای برساختن هویت است. از این منظر هویت به شکل سلبی تعریف می‌شود و نه اثباتی. این قطبی‌سازی و دگرسازی هم در ساختارهای کلان چون در عرصه سیاست و اجتماع دیده می‌شود و هم در سطوح خرد چون هویت سوژه‌های نهادی و فردی بازتولید می‌شود.

در طول متن سیاست‌نامه، مرزهای خود/دیگری ترسیم و از این رهگذر زنجیره نفی گفتمان شاهی برجسته می‌شود. آنتاگونیسم موجود در متن سیرالملوک نشان می‌دهد که هر چند تحلیل سیاسی جامعه بر پایه تضاد با اندیشه سیاسی دوران جدید آغاز می‌شود، معنای این سخن آن نیست که در دوران قدیم در سرشت جامعه، تضاد و تنش وجود نداشت. بلکه تضاد و تنش نه مانند دوران جدید به صورت تضاد منافع و پیکار میان اصناف و طبقات ظاهر و نه به مثابه تضاد منافع اقتصادی و پیکار سیاسی میان طبقات فهمیده می‌شد. هر تضاد و تنش در جامعه سیاسی قدیم به صورت تنش میان «دین درست» و «بدمذهب و مبتدع» ظاهر می‌شد.

خواجه در بیش از یک‌چهارم کتاب سیاست‌نامه به تحلیل این تنش و تضاد پرداخته و یادآور شده است که «باطنیان را به هر وقتی که خروج کرده‌اند، نامی و لقبی بوده است

و به هر شهری و هر ولایتی بدین جهت ایشان را نامی دیگر خوانند ولیکن به معنی همه یکی اند و مقصود ایشان همه آن باشد تا چگونه مسلمانی براندازند و خلق را گمراه کنند و در ضلالت اندازند». او در فصل دیگری، «اندر خروج خرم‌دینان خَذَلْهُمْ اللهُ»، همین مطلب را به بیانی دیگر می‌آورد و می‌نویسد: «به هر وقتی خرم‌دینان خروج کرده‌اند، باطنیان با ایشان یکی شده‌اند و ایشان را قوت داده و هرگاه باطنیان خروج کنند، خرم‌دینان با ایشان یکی شوند و به تن و مال ایشان را قوت دهند که اصل مذهب هر دو در دین و در فساد و معنی یکی است» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۹۸).

از نظر خواجه، بدمذهبان که گاه آنها را خارجی و مزدکی یا قرمطی نیز می‌خوانند، همان مخالفان یا رقیبان مذهب سنی بودند که تحت نام تشیع فعالیت می‌کردند و یک فرقه از آنان یعنی اسماعیلیان، چه به لحاظ تعلیمات و چه به لحاظ اقدامات براندازنده خود برای نظام سنت و نهادهای پاسدار آن، یعنی خلافت عباسیان و پادشاهی و امیری، بسیار خطرآفرین بودند (قادری، ۱۳۸۰: ۱۳۰).

چنان که از مضمون برخی از فعل‌های سیاستنامه خواجه نیز می‌توان دریافت که از نظر او در ایران و در بغداد، تهدید عمده خطر اسماعیلیان در داخل به شمار می‌آمد (ر.ک: طباطبایی ۱۳۶۷). آنچه بیش از هر عاملی حکومت سلجوقیان و نیز قدرت سیاسی و مذهبی خواجه را به خطر می‌انداخت، نهضت گسترده اسماعیلیان بود. به همین دلیل خواجه، شیعیان، باطنیان، اسماعیلیان و قرمطیان را جزء روافض می‌داند و اهل بدعت می‌دانسته (اخوان کاظمی، ۱۳۸۰: ۲۱) و پادشاه را به دفاع از دین درست در مقابل مخالفان دعوت می‌کرد (قادری، ۱۳۸۰: ۱۳۰). از دید خواجه، از آن روی که بدمذهبان به نبرد با پادشاهی دین‌دار و نظام دینی می‌پردازند و به بازتولید نظام ملوک‌الطوایفی مدد می‌رسانند، نامطلوب محسوب می‌شوند. ملک‌شاه سلجوقی از نظر خواجه کسی است که در گذر از بحران خلافت و تعدد مراکز قدرت ناشی از شورش امیران محلی، ایران‌شهر را به سوی ثبات حرکت می‌دهد و نظم ملوک‌الطوایفی را درهم می‌ریزد. در واقع اعتراض به سایر فرقه‌ها و مذاهب، «زمینه‌ای می‌گردد برای شکل و یا حداقل ارائه و ظهور توجیه نهاد سیاسی خاصی در شکل یک قدرت متمرکز در قالب نهاد پادشاهی» (رجایی، ۱۳۷۴: ۷۴).



جدول ۴- بازنمایی نقش آفرینان گفتمان «دیگری»

شماره صفحه	عبارت	کنشگر	راهبرد زبانی	دلالت معنایی
۱۹۳-۱۹۴	این سگ‌ها از نهفت‌ها بیرون آیند.	مخالفان مذهبی	تشخص‌زدایی	منفی
۱۹۳	هیچ دشمن از ایشان شوم‌تر نیست و ملک خداوند عالم را هیچ خصمی از ایشان بتر نیست.	مخالفان مذهبی	تشخص‌زدایی	منفی
۱۹۳-۱۹۴	بر این دولت خروج کنند.	مخالفان مذهبی	فعال‌سازی	منفی
۱۹۳-۱۹۴	دعوی شیعت و قوت ایشان بیشتر از رافضیان و خرم‌دینان باشد.	مخالفان مذهبی	فعال‌سازی	منفی
۱۹۳-۱۹۴	هرچه ممکن باشد کرد از فساد و قیل و قال و بدعت، چیزی نگذارند.	مخالفان مذهبی	ارزش‌دهی	منفی
۱۹۳-۱۹۴	هیچ دشمن از ایشان شوم‌تر و به نفرین‌تر نیست.	مخالفان مذهبی	ارزش‌دهی	منفی
۱۹۳-۱۹۴	و کسانی که امروز در این دولت قوتی ندارند و دعوی شیعت می‌کنند، از این قوم‌اند.	مخالفان مذهبی	جنس‌ارجاعی	منفی
۱۹۳	ملک خداوند عالم را هیچ خصمی از ایشان بتر نیست.	مخالفان مذهبی	جنس‌ارجاعی	منفی
۱۹۴	اگر گفتمانی شیعی‌ام... گفتمانی «برو که ما مارکشیم، نه مار پروریم»	مخالفان مذهبی	تشخص‌زدایی	منفی
۱۹۴	به همه روزگار خارجیان بوده‌اند.	مخالفان مذهبی	جنس‌ارجاعی	منفی
۲۷۹	خرم‌دینان خروج کردند، باطنیان با ایشان یکی شدند.	مخالفان مذهبی	فعال‌سازی	منفی
۲۷۹	اصل مذهب هر دو در دین و در فساد یکی است.	مخالفان مذهبی	پیونددهی	منفی

همان طور که گزاره‌های انتخاب‌شده در جدول شماره (۴) نشان می‌دهد، خواجه نظام‌الملک برای ترسیم مرزهای گفتمان رسمی و حاکم و گفتمان‌های مخالف از استراتژی‌های زبانی بهره می‌گیرد که کارکرد آنها، بازنمایی منفی نقش‌آفرینان قطب «آنها»ی گفتمان است. در تمام متن‌ها، «مخالفان مذهبی» که معرف گفتمان «دیگری» است، از گفتمان پادشاهی که معرف «ما»ست، جدا می‌شود. در تمام متون نمونه شواهدی از این راه‌کار زبانی دیده می‌شود که از طریق آنها، کل نظام شاهی در یکسو و دشمنان نظام شاهی در سوی دیگر نشان داده می‌شود.

مفاهیم کلی چون «هیچ دشمن»، «هیچ خصم»، «هرچه»، «کسانی که» و «تمام روزگار»، مفاهیم کلی و دارای کارکرد جنس ارجاعی هستند که در متون نمونه برای به حاشیه‌رانی گفتمان‌های مقاومت مذهبی و یا بازنمایی منفی از کنش نقش‌آفرینان این گفتمان‌ها استفاده شده‌اند. با استفاده از راه‌کار زبانی «پیونددهی» نیز مخالفان مذهبی به عنوان گفتمانی اهریمنی بازنمایی می‌شوند. به عنوان نمونه در گزاره‌های «خرم‌دینان، باطنیان، رافضیان، کسانی که دعوای شیعت می‌کنند»، «خرم‌دینان خروج کردند، باطنیان با ایشان یکی شدند» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۸۷: ۲۷۹) و «اصل مذهب هر دو در دین و در فساد یکی است» (همان)، همه مخالفان به عنوان مجموعه‌ای دارای منافع مشترک که نقطه مقابل گفتمان حاکم هستند، به صورت منفی بازنمایی و به حاشیه رانده شده‌اند.

در متن‌های نمونه مورد بررسی، کنشگران گفتمان‌های مخالف برخلاف بازیگران گفتمان شاهی به صورت کنشگر «فعال منفی» بازنمایی می‌شود. این کنش منفی با مفاهیمی همچون «خروج»، «خصومت عملی»، «بدمذهبی» و... که در نظام نشانه‌شناختی جامعه ایرانی - اسلامی دارای دلالت معنایی منفی هستند، بازنمایی می‌شود. بازیگران گفتمان‌های مخالف در کردارهایی نمایش داده می‌شوند که امنیت، دین و حیات مردم را تهدید می‌کنند. این راه‌کار زبانی در متون نمونه مورد بررسی به‌وفور یافت شده است. اسامی انتزاعی چون سگ‌ها، خصم، شوم‌تر، به‌نفرین‌تر، فساد، قیل و قال، بدعت، مار و... برای بازنمایی کنشگر گفتمان مخالف نیز بارها استفاده می‌شود. کارویژه معنایی

چنین مفاهیمی نیز تشخیص‌زدایی از بازیگران قطب منفی گفتمان است. حاصل همه این استراتژی‌های زبانی از یکسو، مشخص‌سازی زنجیره نفی گفتمانی، مرزبندی با گفتمان غیر، طرد گفتمان «دیگری» و در نهایت تثبیت «هویت» گفتمان «خود» یا همان گفتمان شاهی مطلقه است.

### تحلیل یافته‌ها

سیرالملوک از یکسو متنی زمان‌پرورده و زمینه‌پرورده است و از سوی دیگر حاوی نیت‌های مؤلفی است که در هنگامه فروپاشی هژمونی گفتمان حاکم خلافت‌محور، آهنگ گسست را برجسته می‌نماید و در نقش سوژگی سیاسی ظاهر می‌شود. خواجه نظام‌الملک در سطح کلان، دال مرکزی خلیفه در گفتمان شرعی خلافت‌محور را کم‌رنگ و در مقابل شاه را به عنوان دال مرکزی گفتمان مطلوب خود تثبیت می‌کند. او ضمن استفاده از ذخایر نشانه‌شناختی گفتمان‌های در دسترس جامعه اسلامی - ایرانی، معنای دال‌های عدالت و دین را نیز بازسازی و معنایی منطبق با گفتمان شاهی مطلقه به آنها می‌دهد. عدالت در اندیشه خواجه نه به مفهوم فقهی مورد نظر شریعت‌نامه‌نویسان یعنی «پرهیز از گناه و سلامت اخلاقی حاکم»، بلکه مطابق با معنای اندیشه شاه آرمانی ایرانی بازسازی می‌شود. تحول معنایی که کارویژه آن نه نظارت بر حاکم و پیشگیری از فسق، بلکه تضمین حفظ تعادل نظام گفتمانی شاهی است. دین نیز در همین چارچوب معنادهی و نقش آن، نه نظارت بر پادشاه و نه هم‌طراری با شاه و ایفای نقش به مثابه یکی از ستون‌های نظم سیاسی، بلکه ابزاری در خدمت توجیه قدرت مطلقه شاهی است. از دیگر دال‌های مهم این گفتمان، امنیت است که در مقایسه با سایر دال‌ها، برای خواجه نظام دارای کارکردی ویژه است. پادشاه آرمانی خواجه کسی نیست که اولویت اول نظام سیاسی او، اجرای احکام شریعت است؛ بلکه شخصی است که امنیت عمومی و رفاه جامعه را تضمین می‌کند و به همین دلیل نیز لازم‌الاتباع است. خواجه نظام‌الملک با واسازی مفاهیم گفتمان‌های اسلامی و ایرانی هر دو، زنجیره‌ای از دال‌ها را مفصل‌بندی کرده که در نهایت گفتمان خلافت را به حاشیه برده و گفتمان‌های مذهبی مخالف را طرد می‌کند. خواجه نظام‌الملک برای تثبیت این نظم معنایی، از کنش گفتاری نیت‌مند در سطح خرد زبانی نیز بهره گرفته است.

اولین استراتژی زبانی متن سیاستنامه در سطح خرد، «قطب‌بندی» یا همان تفکیک قطب منفی از قطب مثبت گفتمان است. «تفکیک کردن»، استراتژی کلی بیان نگرش‌ها و ایدئولوژی‌ها از طریق مدل‌های ذهنی است که مبتنی بر توصیف مثبت درون‌گروهی و توصیف منفی برون‌گروهی است. مبنای عمل تفکیک کردن همان تقابل‌های دوگانه‌ای است که در بافت‌های ایدئولوژیک سعی بر طبیعی‌سازی آنها می‌شود. بر اساس یک الگوی ایدئولوژیک، ما از آنها جدا می‌شویم و سعی می‌شود «ما» با ارزش‌های مثبت و «دیگران» با ویژگی‌های ارزش منفی ترسیم شوند. این کنش زبانی در تمام متون نمونه دیده می‌شود و در تمام آنها، گفتمان شاهی از گفتمان‌های دیگر مجزا می‌شود.

جنس ارجاعی نیز راه‌کار زبانی است که در متون نمونه، مورد استفاده زیاد قرار گرفته و چند کارکرد مهم داشته است: در بیشتر متون نمونه با این راه‌کار زبانی، «دیگری» به صورت بازیگری خطرناک بازنمایی می‌شود، از طریق به‌کارگیری جنس ارجاعی «دیگری» همچون یک جمعیت یا گروهی بازنمایی می‌شود که همه در شرایط مشابه به سر می‌برند و تفاوتی با همدیگر نیز ندارند و از این رهگذر، گفتمان حاکم قوانین مشابهی را به آنان تحمیل می‌کند.

راه‌کار زبانی پیونددهی نیز در متون مربوط به خرده‌گفتمان‌های مقاومت مذهبی بسیار به کار گرفته شده است. پیونددهی برای بازنمایی خطر گفتمان «دیگری» یا همان گفتمان مذهبی غیر همسو با مذهب شافعی استفاده شده است. گروه‌های جدا از هم مثل خرم‌دینان، اسماعیلیان و... از طریق استراتژی زبانی پیونددهی به هم وصل می‌شوند و به صورت کلیتی که دارای منافع مشترک در مقابل گفتمان پادشاهی هستند بازنمایی می‌شوند، در حالی که در عالم واقع، این خرده‌گفتمان‌ها هر کدام مربوط به دوره زمانی خاص و عملکرد منفرد و مجزای از هم بوده‌اند.

خواجه نظام‌الملک در بازنمایی گفتمان‌های مخالف از راهبرد واگذاری نقش نیز بهره برده است. نقش‌هایی که به مخالفان واگذار شده، همه نقش‌های فعال هستند، اما منفی. مؤلف سیرالملوک در این زمینه از ذخیره گفتمانی واقع‌گرایی برای معنادهی فعالیت‌های اغیار گفتمانی استفاده می‌کند و نشانه‌های زبانی و غیر زبانی را با این رویکرد معنادهی می‌کند. خواجه در بازنمایی مخالفان، آنها را کسانی معرفی می‌کند که برهم زنده «امنیت»

و «منافع عمومی» و زائل‌کننده «اعتقادات راستین» جامعه هستند. خواجه برای تقویت وجه تهدیدزا بودن گفتمان‌های مخالف، از راهبرد تشخیص‌زدایی استفاده کرده است. با مفاهیم دارای کارکرد تشخیص‌زدایی، سطح افراد و گروه‌های مخالف تا حد شیء پایین آورده شده و به جای در نظر گرفتن آنها به منزله انسان و یا کنشگری منطقی، آنها در سطح اسامی معنایی چون مشکل یا تهدید پایین آورده می‌شود (غیاثیان، ۱۳۸۶: ۱۳۶).

در متن سیرالملوک از این تمهید زبانی به‌ویژه برای تولید معنای رفتارهای خلاف قاعده، خشونت، فریب‌کاری و... برای قطب منفی گفتمان زیاد استفاده شده است. ساختارهای نام‌گذاری نیز که سعی در برچسب زدن به وضعیت‌های خاص و نام‌دهی به آنها دارند، در متون بررسی شده زیاد دیده می‌شود. نام‌گذاری عبارت است از نسبت دادن سمبل، نماد، علامت، یا نشانه‌ای مثبت یا منفی به وضعیت یا شخص یا موقعیت خاص است که در یک نگاه گفتمانی، ویژگی‌های مثبت به «خود» و ویژگی‌های منفی به «دیگری» نسبت داده می‌شود. عناوینی مثل «خارجی»، «باطنی»، «رافضی» و «قرمطی» که نوعی ساختار نام‌گذاری ایدئولوژیک است، در بخش‌های مختلف سیرالملوک به‌ویژه فصل‌های ۴۳ تا ۴۷ طرد و به‌حاشیه‌رانی گفتمان مخالفان فراوان به کار برده شده است.

در نهایت محصول نهایی به‌کارگیری این استراتژی‌ها در بازنمایی سوژه‌ها به عنوان «دیگری»، طرد و محروم‌سازی بازیگران گفتمان مخالف است. همچنین با این استراتژی‌های زبانی، بازیگران گفتمان‌های مخالف به عنوان افرادی که در ساختارهای نمادین واجد اعتبار پایین هستند، نمایش داده شده‌اند. در مقابل، بازیگران گفتمان مطلوب خواجه یعنی گفتمان مطلقه شاهی، واجد منزلتی برتر هستند؛ منزلتی که خواجه آن را «طبیعی‌سازی» کرده و مطابق عقل سلیم جلوه داده است.

### نتیجه‌گیری

اندرزنامه (سیاست‌نامه) سیرالملوک، محصول زمینه اجتماعی بحرانی سپهر جامعه و سیاست اسلامی- ایرانی در قرن پنجم هجری قمری از یکسو و کردار گفتمانی خواجه نظام‌الملک به عنوان نقش‌آفرین «موقعیت سوژگی» در تحول گفتمان از طرف دیگر است. زبان متن سیاست‌نامه آراسته به مجموعه‌ای از راهبردهای زبانی است که در تحلیل نهایی گونه‌ای زبان پیوندی و بینامتنی است.

زبان سیاستنامه آمیزه‌ای از نشانه‌های اندیشه ایران باستان و اندیشه اسلامی است که خواجه نظام‌الملک با خوانش خاص خود، ضمن معنازدایی نشانه‌های دیگر گفتمان‌های در دسترس جامعه، معنای گفتمان مطلوب خود را بسیار پنهان و پنهان‌روشانه در متن آن تزریق کرده است. در متن سیر الملوک، منازعه سه گفتمان اندیشه سیاسی قابل بازیابی است: گفتمان خلافت، گفتمان شاهی و گفتمان مذهبی مقاومت. خواجه نظام‌الملک در متن سیر الملوک، زبانی نیتمند به کار گرفته است و از سه استراتژی زبانی برای ایفای نقش موقعیت سوژگی در تحول گفتمانی و برجسته‌سازی گفتمان دوم یعنی گفتمان شاهی بهره می‌گیرد:

«کم‌رنگ‌سازی» که از طریق آن گفتمان خلافت را - به رغم اشاره‌های کوتاه و در قالب تمثیل به آن - به حاشیه می‌رانند. از طریق این راهبرد زبانی، خلیفه به عنوان دال مهم گفتمان خلافت، تقلیل معنایی یافته و جایگاه این نهاد در عرصه دین و سیاست تضعیف شده است.

راهبرد زبانی «طرد» که از طریق آن، گفتمان‌های دینی مقاومت که در متن سیاستنامه قابل ردیابی هستند، در قطب نفی گفتمانی قرار داده و حذف می‌شود. خواجه نظام‌الملک به دلیل وضعیت بحرانی خلافت، آن را تهدیدی جدی برای گفتمان مطلوب نمی‌بیند، اما گفتمان‌های مذهبی رقیب را تهدید اصلی گفتمان مدنظر خود می‌داند. از همین رو در بازنمایی نقش‌آفرینان گفتمان مذهبی مخالف، آنها را به عنوان افرادی که در ساختارهای نمادین واجد اعتبار پایین و تهدید برای جامعه هستند، بازنمایی می‌کند.

خواجه نظام‌الملک در نهایت از راهبرد «برجسته‌سازی» استفاده می‌کند و از طریق آن گفتمان مطلقه شاهی را «صورت‌بندی» می‌کند و آن را برای رسیدن به جامعه آرمانی و رهایی از مشکلات اجتماعی سیاسی و نیز عقیدتی جامعه اسلامی - ایرانی، منزلتی برتر ارزانی می‌دارد. هر چند بین خلیفه و سلطان مسلمین با شهریار آرمانی، تفاوت‌هایی نیز وجود داشته، خواجه نظام‌الملک با بهره‌گیری از مجموعه ذخایر نشانه‌شناختی این دو گفتمان، در نهایت تضعیف دستگاه خلافت از یکسو و طرد گفتمان‌های مذهبی مخالف و گذار به نظم سیاسی مبتنی بر شاهی را از سوی دیگر تدارک می‌بیند.

## منابع

- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۰) «عدالت و خودکامگی در اندیشه سیاسی خواجه نظام‌الملک طوسی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۵۴، صص ۵-۲۷.
- اسلامی، روح‌الله و غلامرضا خواجه سروی (۱۳۹۲) «تکنولوژی‌های قدرت در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک»، فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، شماره ۴، صص ۱-۲۶.
- السنهوری، عبدالرزاق احمد (۱۳۸۹) نظریه دولت در فقه اهل سنت، ترجمه حامد کرمی و داوود محبی، تهران، کتاب همگان.
- حسینی‌زاده، سید محمدعلی (۱۳۸۳) «نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۸، صص ۱۸۱-۲۱۲.
- جنکینز، ریچارد (۱۳۸۵) پیر بوردیو، ترجمه لیلا جو افشانی، تهران، نی.
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۹) «اصالت یا وابستگی سیاست‌نامه»، مهرنامه، سال اول، شماره ۶، صص ۱۶۶-۱۶۷.
- خوش‌آمدی، مرتضی (۱۳۸۸) گفتمان، فقر و قدرت؛ با تمرکز بر جامعه‌شناسی زبان پیر بوردیو، تهران، بینش نو.
- دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (۱۳۹۵) بخشی از سیاست‌نامه به قلم خواجه نظام‌الملک نیست، قابل دسترسی در: <https://cgie.org.ir/fa/news/154555>.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۴) تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران، قومس.
- رضایی‌راد، محمد (۱۳۸۹) مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی، تهران، نی.
- رنجبر، مقصود (۱۳۸۷) «سیاست‌نامه‌نویسی در ایران»، مجله اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۲۵۷-۲۵۸، صص ۱۳۸-۱۵۹.
- رهر، عباسعلی و دیگران (۱۳۹۱) «تحلیل گفتمانی نامه تنسر؛ درآمدی بر اندیشه سیاسی عصر ساسانی»، دوفصلنامه دانش سیاسی، سال هشتم، شماره ۱۶، صص ۴۳-۶۲.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۸۹) «عدالت در ابهام»، مهرنامه، سال اول، شماره ۶، صص ۱۷۰-۱۷۱.
- طباطبایی، جواد (۱۳۶۷) درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران، تهران، کویر.
- (۱۳۸۴) خواجه نظام‌الملک طوسی: گفتار و تداوم فرهنگی ایران، تهران، ستوده.
- طقوش، محمدسهیل (۱۳۸۷) دولت عباسیان، ترجمه حجت‌الله جودکی، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- غیاثیان، مریم سادات (۱۳۸۶) «بازنمایی «ما» و «آنها»: تصویر سفیدپوستان و مسلمانان در نشریات غرب پس از یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱»، فصلنامه رسانه، شماره ۷۲، صص ۲۰۵-۲۱۵.
- (۱۳۸۸) «نگرش فرهنگی غرب در مورد ایران در ساخت‌های زبانی نشریات

انگلیسی زبان»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، شماره ۵، صص ۱۲۳-۱۳۹.

فقیه ملک مرزبان، نسرین و مرجان فردوسی (۱۳۹۱) «گفتمان حکومتی در گلستان سعدی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره سوم، صص ۷-۴۰.

فیرحی، داوود (۱۳۸۵) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نی.

فیرحی، داوود (۱۳۸۹) «سیاست‌نامه‌های اسلامی بنیاد ایرانشهری را بر نمی‌تابد»، مهرنامه، سال اول، شماره ۶، صص ۱۶۸-۱۶۹.

قادری، حاتم (۱۳۸۰) اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران، سمت.

قزلسفلی، محمدتقی و دیگران (۱۳۹۱) «فرمانروایی به مثابه عدالت؛ تأملی در اندیشه‌های سیاسی خواجه نظام‌الملک»، فصلنامه مطالعات سیاسی، شماره ۱۷، صص ۱-۳۰.

کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹) تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران، سخن.

لایکن، ویلیام جی (۱۳۹۵) درآمدی به فلسفه زبان، ترجمه میثم محمد امینی، تهران، هرمس.

لمبتون، آن. کی. اس (۱۳۷۴) دولت و حکومت در اسلام، ترجمه سید عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، تهران، عروج.

----- (۱۳۷۸) نظریه‌های دولت در ایران، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران، گیو.

ماوردی، ابی‌الحسن (۱۹۷۳) الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة، قاهره، مکتبه مصطفی البابی.

منصوری، علی و مریم غلامی خسروآبادی (۱۳۹۰) «بررسی تطبیقی اندیشه سیاسی ابوحامد محمد غزالی و خواجه نظام‌الملک طوسی»، مجله سخن تاریخ، شماره ۱۵، صص ۱۲۵-۱۵۰.

میرموسوی، سیدعلی (۱۳۸۹) «سیاست براساس مصلحت»، مهرنامه، سال اول، شماره ۶، صص ۱۷۱-۱۷۳.

نظام‌الملک طوسی، ابوعلی حسن بن علی بن اسحاق (۱۳۸۹) سیر الملوک، به کوشش جعفر شعار، تهران، امیرکبیر.

یارمحمدی، لطف‌الله (۱۳۸۵) ارتباطات از منظر تحلیل گفتمان انتقادی، تهران، هرمس.

Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal (1985) Hegemony and Socialist Strategy: Towards A Radical Democratic Politics, London, Verso.

Nasr, Seyyed Hossein (2009) The heart of Islam: Enduring values for humanity. Zondervan.

Vanleeuwen, Theo (2008) Discourse and Practice, Oxford.



دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۸: ۱۷۹-۱۵۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

## تأثیر جهانی شدن بر نهادهای مدنی در ایران<sup>۱</sup>

\* عباس منوچهری

\*\* فیروز جعفری

\*\*\* آزاده شعبانی

### چکیده

در قلمرو مطالعات علوم انسانی در دهه هشتاد میلادی، پدیده «جهانی شدن» و نیز «جامعه مدنی» در کانون توجه قرار گرفت و در این میان نسبت این دو با یکدیگر نیز در مرکز توجه و تحلیل اندیشمندان مختلف بوده است. مقوله جامعه مدنی در ایران نیز در نیمه دهه هفتاد شمسی مورد توجه قرار گرفت که مقارن با اواخر دهه ۹۰ میلادی است. در این مقاله با استفاده از روش رئالیسم انتقادی، تأثیر جهانی شدن بر نهادهای مدنی در ایران تجزیه و تحلیل شده و نشان داده شده است که در سال‌های ۱۳۷۶-۱۳۹۰، تناظری میان تحول در نهادهای مدنی و جهانی شدن در ایران وجود نداشته است. رئالیسم انتقادی به این معنا که امر واقعی مورد مواجهه، یعنی نهادهای مدنی از سه سطح هستی‌شناسانه، واقعیت‌مندی و داده‌ای تشکیل شده است. نهادهای عمومی (مشارکتی) به عنوان سطح هستی‌شناختی امر واقع، نهادهای اجتماعی به عنوان سطح واقعیت‌مندی امر واقع و نهادهای سیاسی به عنوان سطح داده‌مند امر واقع در نظر گرفته شده‌اند.

**واژه‌های کلیدی:** جهانی شدن، نهادهای مدنی، رئالیسم انتقادی، عدم تناظر، جامعه مدنی.

---

۱. این مقاله بر آمده از پروژه «جهانی شدن و حقوق و نهادهای مدنی» است که در پژوهشگاه علوم انسانی

جهاددانشگاهی انجام شده است.

amanoocheri@yahoo.com

Firooz.j@gmail.com

azadeh.shabani88@yahoo.com

\* استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

\*\* کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

\*\*\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

## مقدمه

جهانی شدن بر جنبه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها تأثیرگذار بوده است و عرصه‌های گوناگون حیات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ملت‌ها را دستخوش تغییرات جدی کرده است. جهانی شدن در طی سه دهه اخیر به صورت مختلف بر سرنوشت فردی و جمعی همه جوامع تأثیر گذاشته است. به همین دلیل از دهه ۸۰، جهانی شدن به یکی از موضوعات محوری در قلمرو مطالعات اجتماعی-سیاسی و اقتصادی تبدیل شده است. جهانی شدن از یکسو خود دارای ابعاد گوناگونی است و از سوی دیگر، بر وجوه گوناگون زندگی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جوامع مختلف تأثیرگذار بوده است.

جهانی شدن، مفهومی است که از دهه ۱۹۶۰ میلادی در درون و خارج از محافل دانشگاهی و علمی-برای توصیف تحولات رخ داده در دنیای حاضر-رایج شد. یکی از عرصه‌های تأثیرگذاری پدیده جهانی شدن، نهادهای مدنی است. نهادها و تشکلهای مدنی، قدمتی بسیار دارند و در یکی دو قرن اخیر نیز رشد و سابقه چشمگیری یافته‌اند، تا آنجا که برخی محققان عقیده دارند که اگر اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰، عصر شکل‌گیری دولت‌های ملی نامیده می‌شود، باید اواخر قرن ۲۰ و اوایل قرن ۲۱ را عصر ظهور نهادها و انجمن‌های مدنی دانست.

جامعه مدنی به عنوان عرصه سوم، غیر از عرصه سیاسی و عرصه خصوصی در دهه ۶۰ مطرح بود، اما در قرن ۱۸ عنوان جامعه مدنی برای بازار به کار می‌رفت. نظریه‌پردازان تکثرگرای دهه ۱۹۶۰، نهادهای مدنی را حلقه واسطه ارتباط میان شهروندان و نهادهای رسمی دولت تلقی می‌کردند و بر نقش آنان به عنوان مجرای جایگزین برای رساندن صدای مردم و بیان مطالبات آنان تأکید داشتند. آنها معتقد بودند که تشریک مساعی مردم از طریق سازمان‌ها و نهادهای مدنی متنوع و تکثر غیر رسمی تمرینی برای مردم‌سالاری محسوب می‌شود. در دهه ۱۹۸۰، نظریه‌پردازان جنبش‌های اجتماعی، تغییراتی در این دیدگاه‌ها ایجاد کردند و آن را برای توجیه نقش سازمان‌های نوپای متأثر از جنبش‌های جدید اجتماعی مثل هواداران محیط‌زیست، دفاع

از حقوق زنان و مبارزه برای صلح به کار بردند. این نظریه‌پردازان تاکنون استمرار داشته است (سینایی و دیگران، ۱۳۸۳: ۵۷).

گیدنز، جهانی شدن را فرایندی می‌داند که در نتیجه آن، روابط اجتماعی در سراسر جهان چنان درهم تنیده شده است که رویدادهای محلی تحت تأثیر رویدادهایی شکل می‌گیرند که فرسنگ‌ها دور از آن قرار دارند و بالعکس رویدادهایی در دورترین مناطق جهان بر عرصه جهانی، تأثیرات شگرفی می‌نهد. در واقع این فرایند دیالکتیکی است، بدین معنا که رخدادها محلی ممکن است در جهت معکوس همان روابط دوردستی حرکت کنند که به آنها شکل می‌بخشد (گیدنز، ۱۳۸۵: ۷۷).

### نهادهای مدنی

نهادهای مدنی، مقوم محوری جامعه مدنی هستند. به یک معنا، نهادهای مدنی در سطح هستی‌شناسانه، یعنی مناسبات اجتماعی همان جامعه مدنی هستند. نهادهای مدنی را باید در سطح هستی‌شناسانه یا بنیادین که مقوم مناسبات اجتماعی هستند، در سطح حادثی یعنی اساس‌نامه و مختصات آنها و سطح داده‌ای، یعنی کارکردهای عملی و فعالیت‌هایی که در طول حیات خود داشته‌اند، دید.

امروزه نهادهای مدنی را از مقومات «جامعه مدنی»، که همان «عرصه عمومی» است، برمی‌شمارند. پیشینه مفهوم جامعه مدنی را باید در میراث تفکر سیاسی یافت. در واقع واژه مدنی را فارابی به جای واژه politikon (سیاسی) در آرای افلاطون و ارسطو به کار برد و از علم مدنی و فلسفه مدنی برای علم سیاست<sup>۱</sup> استفاده کرد. همین کار را توماس آکویناس، متفکر لاتین‌زبان انجام داد. وی نظم مدنی<sup>۲</sup> چونان اجتماع<sup>۳</sup> را جای پولیس / polis گذاشت.

مفهوم «جامعه مدنی» در در قرن هیجدهم در دو سوی فرهنگی جغرافیایی اروپا، یعنی در دنیای آنگلو ساکسن و در فرانسه به دو معنای متفاوت به کار رفت. در حالی که روسو از این مفهوم، جامعه مدرن و مناسبات اقتصادی و اجتماعی نابرابر در آن را مراد

1. politike episteme

2. civitas

3. societas

می کرد، در مکتب اقتصاد سیاسی کلاسیک (فرگوسن و آدم اسمیت) عنوان «مدنی» مشخصاً برای مناسبات بازار به کار رفت.

پس از این «جامعه مدنی» در نسبت با خانواده و دولت و مصلحت عمومی در اندیشه هگل به شکلی متفاوت از پیشینیان وی صورت بندی شد. هگل با عنوان کردن جامعه بازاری burgerliche gesellschaft در تمایز با State به کار می برد؛ اولی اجتماع افراد مستقل است که مثل بازار اسمیت با یکدیگر تبادل کالا می کنند و از قواعد بازار پیروی می کنند، اما چون گرفتار رقابتند، آزاد نیستند. در اینجا هگل مشخصاً فرض آدم اسمیت که عمل طبق منافع و انگیزه های شخصی را پایه ای برای جامعه متری می دید، مورد تردید جدی قرار می دهد. نزد هگل، جامعه مدرن به خاطر محوریت نفع و انگیزه شخصی - آنگونه که در مکتب اقتصاد سیاسی کلاسیک ترسیم شده بود و در عمل تجربه می شد - دچار انحطاط اخلاقی است و ظرفیت خود برای تحقق زندگی اخلاقی را، یعنی زندگی اجتماعی ای که اعضای آن در آرمان های مشترکی سهیم اند، از دست داده است. به نظر وی، جامعه مدنی که مبتنی بر بازار باشد، به از خود بیگانگی و محرومیت بخش تولیدکننده جامعه می انجامد.

### جامعه مدنی و خیر مشترک در پارادایم ارتباطی

پس از هگل، مفهوم جامعه مدنی به فراموشی سپرده شد تا هانا آرنست از یکسو و جوامع در حال تحول در اروپای شرقی از سوی دیگر، آن را مجدداً احیا کردند. هانا آرنست، سنت فکری پدیدارشناسی را به جای دولت - ملت مدرن الگوی دولت/شهر باستانی احیا کرده است و پارادایم کل نگر ارسطویی را با احیای عرصه عمومی صبغه ارتباطی داده است. وی غلبه عرصه خصوصی یا بازار بر زیست جهان را - که توسط اسمیت و پارادایم فردگرا انجام شده بود - نقد کرده، محوریت را به عرصه عمومی می دهد. آرنست این الگو را از دولت شهر<sup>۱</sup> یونانی برگرفته است که در آن خصلت isonomia، به معنای «برابری» در رابطه با قانون است. وی، تسری حوزه خصوصی به حوزه مدنی از یکسو و تسری حوزه دولتی به این عرصه را از سوی دیگر، عامل خدشه

---

1. polis

در عرصه عمومی می‌انگارد. آرنت با اشاره به سه نوع عمل انسانی، یعنی کنش<sup>۱</sup>، عمل خلاق<sup>۲</sup> و کار<sup>۳</sup>، عرصه عمومی را عرصه کنش (پراکسیس) می‌داند. به نظر وی عرصه عمومی، الگویی از گفت‌وگوی آزاد تعاملی میان شهروندانی است که به طور آزاد، آرای خود را مبادله می‌کنند. در حالی که در دولت - ملت مدرن، انسان‌ها به صورت اجزای بدون ارتباط با هم الا در بازار و مبادله‌گری، در دولت هویتی کلی و مشترک ندارند.

پس از آرنت، در دهه ۶۰ قرن بیستم، در میانه بحران‌های فراگیر کشورهای اروپایی، هابرماس متفکر انتقادی با آسیب‌شناسی وضع عمومی<sup>۴</sup> به طرح مسئله فقدان وجود حوزه عمومی در دموکراسی‌های لیبرال پرداخت. وی احیای این عرصه را در دستور کار نظریه‌پردازی خود قرار داد و با نظریه گفت‌وگویی خود، آن را بازسازی کرد.

هابرماس، حوزه عمومی را فضایی ضروری برای ایجاد وضعی می‌داند که قدرت‌های اقتصادی و سیاسی، امکان اعمال استیلا را ندارند و افراد جامعه، فرصت شناخت خویش و ضرورت چگونه زیستن و کنش بشری را پیدا می‌کنند. در این میان، تعاملات بین سوژه‌های بشری و حصول وفاق اجتماعی از طریق عرصه عمومی، اهمیت محوری دارد. در این قلمرو، هنجارها از طریق تعاملات سوژه‌های ارتباطی با یکدیگر تعیین می‌شوند و حقوق فرد و جمع در تعامل با یکدیگر تعریف و مشخص می‌گردد. فرد از حقوقی برخوردار است که این حقوق بر حکومت تقدم دارد و مستقل از آن است، از جمله حق مالکیت.

هابرماس نه چون هگل، جامعه مدنی را تابع دولت می‌کند و نه چون گرامشی، قائل به ضرورت انقلاب و واژگونی جامعه مدنی بورژوازی است؛ بلکه با حفظ دغدغه هر دو، که استقرار یک وضع اخلاقی و فارغ از غلبه بازار و قدرت سیاسی است، عرصه عمومی را با وساطت گفت‌وگو به عرصه همبستگی تبدیل می‌کند. بنابراین عرصه عمومی، قلمرویی است که مشخصه آن، محوریت یافتن امر بینانفسی و تعامل است و نه دولت مدرن. در اندیشه هابرماس، هویت انسانی به صورت ارتباطی است و از فرآیند گفت‌وگو، این هویت به صورت همبسته با دیگران، هویت مشترک می‌شود. عرصه عمومی با نظریه هنجاری دولت مدنی در عصر آغازین مدرن متفاوت است، ولی با عرصه سیاسی ارسطویی

---

1. praxis

2. poesis

3. ergon

4. res public

همسانی دارد. عرصه مدنی در اندیشه هابرماس، قلمرو روابط بیناسوژگی است که در این قلمرو، هنجارها از طریق تعاملات سوژه‌ها با یکدیگر تعیین می‌شود و حقوق فرد و جمع در تعامل با یکدیگر تعریف می‌شود. این عرصه باید فارغ از غلبه بازار و قدرت‌های سیاسی باشد. آنچه در حوزه عمومی یا مدنی مورد توافق همگان قرار می‌گیرد، حالت مرجعیت دارد و دیگران برای ارزیابی نظرهای خود و اطمینان از صحت و سقم آن به مرجع می‌نگرند. حتی در حوزه معرفت‌شناسی نیز حقیقت و غیر حقیقت از طریق کنش ارتباطی و گفت‌وگو و حصول وفاق از یکدیگر قابل تمییز و تشخیص است. وی به صراحت به «عامه سیاسی» اشاره می‌کند و سه استلزام برای آن در نظر می‌گیرد:

۱. مفهوم حوزه عمومی مستلزم آن است که مردم در صحنه علایق مشترک کنار هم آیند. به تعبیر هابرماس، امر عمومی فقط آنچه به کل جامعه تعلق دارد نیست، بلکه ساختاری است که افراد و گروه‌هایی را که در گفتار خصوصی جایی دارند، در گفتاری متکی بر علایق مشترک کنار هم می‌آورد.

۲. هیچ کس نباید به دلیل جایگاهش در طبقه یا دیگر ساختارها کنار گذاشته شود.

۳. فضایی باید وجود داشته باشد که بحث آزاد در آن صورت گیرد.

به این معنا نهادهای مدنی، آن دسته از نهادها و تشکلهای مردمی غیر دولتی هستند که در حد فاصل توده‌های مردم با دولت و حاکمیت به وجود آمده و بخشی از مردم را برای دستیابی به یک هدف مشخص در یکی از حوزه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و حتی اقتصادی سازمان‌دهی می‌نماید. این نهادها در راستای ایجاد قابلیت برای توسعه سیاسی در کشورها تأسیس می‌شوند. شرط اساسی و لازم تشکیل نهادهای مدنی، سازمان‌دهی و مدیریت آنها توسط مردم و بدون دخالت دولت است. تنها مداخله‌ای که دولت می‌تواند در نهادهای مدنی داشته باشد، تدوین مقررات و نظارت بر اجرای آن است. در تمامی دنیا یک اصل پذیرفته شده برای نهادهای مدنی وجود دارد و آن، ضرورت استقلال نهادهای مدنی و پرهیز دولت و حاکمیت در دخالت کردن بر امور مدیریتی و سازمان‌دهی نهادهای مدنی است. به عبارت دیگر اگر نهادهای مدنی را نیز دولت و حاکمیت رهبری کنند، اساساً وجود چنین نهادهایی فقط موجب افزایش حجم دولت و کاهش بهره‌وری و ایجاد شکاف میان دولت و مردم خواهد شد؛ شکافی که نهادهای مدنی به دنبال کاهش و رفع آن هستند.

کلمه «نهاد» برحسب اصطلاح لیتره به عنوان «هر چیزی که توسط بشر اختراع گردیده و مستقر گردیده باشد، برخلاف آنچه از طبیعت نتیجه شده باشد» مشخص می‌گردد (دورژه، ۱۳۷۲: ۱۵۶). در جامعه‌شناسی، واژه «نهاد» معادل «institution» به کار رفته است<sup>(۱)</sup> و نهادها به عنوان مجموعه‌ای از اشکال یا ساخت‌های اجتماع تعریف شده‌اند که به وسیله قانون یا عرف و عادت ساخته و پرداخته می‌شوند (وثوقی و نیک‌خلق، ۱۳۷۱: ۱۴۷). در مجموع می‌توان گفت که «نهاد، نظامی به نسبت پایدار و سازمان‌یافته از الگوهای اجتماعی است که برخی رفتارهای نظارت‌شده و یکسان را با هدف برآورده ساختن نیازهای اساسی جامعه در برمی‌گیرد». مهم‌ترین هدف هر نهاد، ارضای نیازهای اجتماعی معینی است (کونن، ۱۳۷۲: ۱۵۱). نهادهای موجود در یک جامعه را می‌توان از نظر نیروهای دخیل در شکل‌گیری و کارکرد آن به دو دسته تقسیم کرد (وثوقی و نیک‌خلق، ۱۳۷۱: ۱۴۸).

«یکی، نهادهایی که به طور مستقیم یا غیر مستقیم توسط دولت شکل گرفته‌اند و دوم، نهادهایی که خارج از حوزه قدرت سیاسی توسط مردم با هدف دستیابی به برخی از اهداف و نیازها سازمان یافته‌اند. شکل‌گیری نهادهای مدنی بیش از آنکه تابع متغیر قوانین و مقررات باشد، تابع شرایط و مناسبات اجتماعی است. در واقع نهادهای مدنی زاییده نوعی از مناسبات اجتماعی است که معمولاً در جامعه مدنی محقق می‌شود و خصلت‌های برجسته این مناسبات، دموکراسی و مشارکت سازمان‌یافته عمومی است. نهادهای مدنی، نقش میانجی میان بخش عمومی و بخش خصوصی را بازی می‌کنند و وظیفه آنها، ایجاد بستری برای تلفیق و تلاقی با مردم‌سالاری به شمار می‌روند. به عبارت دیگر نهادهای مدنی، ابزار سازمانی توسعه و مردم‌سالاری و برقراری کنش متقابل بین این دو هستند. نهادهای مدنی با ایفای نقش میانجی در میان نهادها و سازمان‌های گوناگون، میزان مشارکت مردم در اداره امور عمومی را بالا می‌برند. در واقع یکی از امتیازهای اساسی نظام‌های مردم‌سالار، وجود نهادهای مدنی در اینگونه نظام‌هاست.

جایگاه نهادهای مدنی، آنجایی است که هابرماس از آن با عنوان «گستره همگانی» و سایرین با عناوین «سپهر عمومی»، «فضای همگانی» و جز آن از آن یاد کرده‌اند. منظور

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

### مصادیق نهادهای مدنی

نهادهای مدنی بسیار متنوعند. دامنه فعالیت آنها بسیار گسترده است و انواع فعالیت‌های صنفی، تعاونی، هنری، خیریه و... را در برمی‌گیرد. مجموعه نهادهای مدنی در هر جامعه، مقوم و سازنده جامعه مدنی در یک جامعه به شمار می‌روند و بدون حضور آنها، مفهوم جامعه مدنی هیچ‌گاه عینیت خارجی نمی‌یافت. مثال‌هایی از مهم‌ترین نهادهای مدنی:

### سازمان‌های غیر دولتی (NGOs)

شکل‌گیری نهادهای غیر دولتی (NGOs) به معنای جدید آن، ریشه در تاریخ تحولات مغرب‌زمین از قرن ۱۷ به بعد دارد (بشیریه، ۱۳۸۰: ۹۳). این سازمان‌ها که به صورت داوطلبانه و بر اساس اهداف بشردوستانه و با انگیزه کمک به هم‌نوعان نیازمند شکل گرفته‌اند، هم در عرصه داخلی کشورها و هم در عرصه‌های بین‌المللی نقش ایفا می‌کنند. سازمان‌های غیر دولتی با شعار «یک نفر برای همه و همه برای یک نفر»، زمینه‌های مشارکت گسترده مردم را در جامعه فراهم می‌سازند، زیرا آنها می‌توانند با ایفای نقش نظارتی، بسیج و هدایت منابع مادی و معنوی جامعه، یکی از بهترین راه‌کارهای افزایش مشارکت مردمی در امور جامعه باشند و بدین طریق هم به دولت در جهت خدمت‌رسانی به مردم کمک می‌نمایند و هم با ایجاد تشکل‌های اجتماعی، از تجاوز دولت به حریم جامعه جلوگیری می‌کنند.



امروزه سازمان‌های غیر دولتی به عنوان منادیان دموکراسی و توسعه اجتماعی مشارکت‌آمیز، در صحنه مرکزی جامعه مدنی قرار دارند. از دیدگاه سازمان ملل متحد، هر کشور از سه رکن اساسی برخوردار است: دولت، بخش خصوصی و جامعه مدنی. نماد دولت، حاکمیت، نماد بخش خصوصی، ایجاد مازاد، کارآفرینی و سوددهی و نماد جامعه مدنی، سازمان‌های غیر دولتی<sup>۱</sup> است. امروزه NGOها در زمینه‌های مختلف، از حمایت کودکان گرفته تا مسائل زیست‌محیطی فعالند و ابعاد فعالیت‌های آنها در سطح ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی گسترده شده است.

سازمان‌های غیر دولتی به عنوان فراگیرترین شکل سازمان‌های مدنی، هر چند دارای تعریف واحد و پذیرفته‌شده‌ای در سطح جهان نیستند، روی برخی از ویژگی‌های اساسی آن، یک اجماع کلی وجود دارد که می‌تواند به عنوان تعریف پایه به کار رود. این نهادها در کشور آمریکا به سازمان غیر انتفاعی<sup>۲</sup> و در کشورهای دیگر و نیز در اسناد سازمان ملل متحد، به NGO معروف هستند. بانک جهانی، «سازمان غیر دولتی» را تعدادی افراد خصوصی با هدف توسعه بخشیدن به جامعه می‌داند که از کنترل خارجی مستقل‌اند. اداره اطلاعات عمومی سازمان ملل معتقد است: «سازمان غیر دولتی به سازمانی داوطلبانه اطلاق می‌شود که در سطح محلی، ملی و یا بین‌المللی بنا شده است. این سازمان توسط افرادی با علایق مشترک ایجاد شده و تشویق به مشارکت در جامعه را انجام می‌دهد» (ر.ک: گلشن‌پژوه، ۱۳۸۲).

از تلفیق و ترکیب تعاریف مختلف شاید بتوان تعریف زیر را به عنوان تعریف جامع از سازمان غیر دولتی ارائه داد: «سازمان غیر دولتی متشکل از گروهی از افراد داوطلب است که بدون وابستگی به دولت و به صورت غیر انتفاعی و عام‌المنفعه با تشکیلات سازمان‌یافته در جهت اهداف و موضوعات متنوع فرهنگی، اجتماعی، خیریه‌ای، تخصصی، اقتصادی، صنعتی و... فعالیت می‌کنند. اهداف و موضوعات مورد توجه این سازمان‌ها، هر چند ممکن است مختص به گروه و قشر خاصی باشد، حضور تمامی افراد را در عرصه‌های مختلف رشد و توسعه امکان‌پذیر می‌سازد».

- 
1. Non government organization
  2. Non-profit organization

### رسانه‌ها و مطبوعات

روزنامه‌ها، مجلات، رادیوها، تلویزیون‌ها، شبکه‌های ماهواره‌ای، پایگاه‌های اینترنتی، خبرگزاری‌ها و... همگی به شرط آنکه از اموال عمومی ارتزاق نکنند و به دولت‌ها (چه ملی و چه بیگانه) وابسته نباشند، نهادهایی مدنی به شمار می‌روند (ر.ک: مهرنوروزی، ۱۳۸۴). مطبوعات با تولید و توزیع مطلوب اطلاعات، نقش زیادی در بالا بردن آگاهی‌های شهروندان به عهده می‌گیرند. آنها در کنار رسانه‌های دیگر به سبب نقش مهمی که در تأمین حقوق مدنی شهروندی و فراهم نمودن امکاناتی نظیر پاسخگویی حاکمان، اطلاع‌رسانی، آزادی بیان و... دارند، به عنوان یکی از ارکان اساسی دموکراسی‌ها محسوب می‌شوند. وجود و فعالیت مطبوعات متکثر و متنوع در جامعه، به طوری که بتوانند افکار و سلیقه‌های گوناگون را نمایندگی کنند و از حریم حقوق و آزادی‌های افراد و گروه‌های اجتماعی، حراست و پاسداری نمایند و حق عمومی کسب اطلاعات و انتشار عقاید را تأمین سازند، از یکسو از جمله مهم‌ترین نشان‌دهنده‌های وجود و پویایی جامعه مدنی محسوب می‌شود و از جانب دیگر به رشد، گسترش، تحکیم و تقویت جامعه مدنی یاری می‌رساند. حقوق و آزادی‌های مردم وقتی تأمین می‌شود و حکومت زمانی خود را ناگزیر از پایبندی به آن می‌بیند که مردم نیز حقوق و حدود خود و دولت را به درستی بشناسند و در نتیجه از حریم آن دفاع کنند. امروزه با ورود برخی رسانه‌های جدید نظیر اینترنت، تلفن همراه، ماهواره و... در کنار رسانه‌های کلاسیک نظیر روزنامه‌ها، نشریه‌ها، رادیو، تلویزیون و... بر اهمیت این بخش از نهادهای مدنی در احقاق حقوق شهروندان و تدارک اسباب و لوازم نیل به سمت دموکراسی و مردم‌سالاری بیش از پیش افزوده شده است.

### نهادهای محلی (شوراها)

تجربه‌های کشورهای مختلف نشان می‌دهد کشورهایی که در زمینه تأمین مشارکت مردم موفق بوده‌اند، عمدتاً موفقیت خود را مدیون ایجاد نوعی ارگان و نهاد مدنی محلی با اقتدار بالنسبه زیاد می‌دانند (انصاری، ۱۳۷۹: ۳۵). از جمله مهم‌ترین اقدامات جهت حرکت به سمت کاستن از اقتدار مرکزی و رویکرد به سمت خودگردانی محلی، تأسیس نهادهای مدنی محلی (شوراها) است. هدف از تشکیل نهادهای محلی، شرکت دادن مردم در امور محلی است. این نهادها مجال بروز توانایی، خلاقیت و مسئولیت‌پذیری

شهروندان را فراهم می‌کنند و گسترش مشارکت و تأمین هرچه بیشتر آزادی‌های قانونی و حقوق شهروندان را باعث می‌گردند. برخی معتقدند که نهادهای محلی، بستر اجتماعی شدن سیاسی مردم و جزئی از فرایند شهروندسازی است (پیران، ۱۳۸۱: ۶۸-۷۰).

نهادهای محلی، نقش رابط و پیونددهنده مردم و مسئولان هستند و پس از دریافت مطالبات مردم جهت تحقق آنها پیگیری می‌نمایند. بدین‌سان روح تفکر و تصمیم‌گیری جمعی بر جامعه سایه می‌افکند. در واقع اهمیت نهادهای محلی در توانایی آنها در انعکاس نتیجه رأی، تبلور اراده و خواست مستقل مردمی و نمایندگی مؤثر و کارآمد گروه‌های اجتماعی و سیاسی مختلف سازنده جامعه است.

نمونه‌هایی از سایر نهادهای مدنی عبارتند از: سازمان‌های داوطلبانه خصوصی (PVO)، نهادهای صنفی و اقتصادی، نهادهای دینی، نهادهای خیریه، نهادها و مؤسسات آموزشی و پژوهشی، تعاونی‌ها، گروه‌های حمایتی نظیر گروه‌های حمایت از محیط زیست، حمایت از حقوق زنان و...، انجمن‌های و کانون‌های متخصصان نظیر کانون‌های وکلا، فرهنگیان و...، انجمن‌های دانش‌آموزی و دانشجویی، انجمن‌های اولیا و مربیان و باشگاه‌های ورزشی.

### جهانی شدن و نهادهای مدنی

گیدنز برای توصیف جهانی شدن از مفاهیمی همچون تجدد (مدرنیته) و از جا کندگی<sup>۱</sup> استفاده می‌کند. بدین معنا که وی، جهانی شدن را عالی‌ترین مرحله تجدد (مدرنیته) می‌داند که در آن نقش و جایگاه فضا و زمان در زندگی بشر - به واسطه از جا کندگی - تغییر می‌یابد. به بیان دیگر، گیدنز معتقد است که در دوران مدرنیته متأخر (عصر جهانی شدن)، فضا و زمان وابستگی خود را به مکان و محل مشخص از دست داده است و امکان گسترش در نقاط دوردست را یافته است. از این‌رو روابط اجتماعی سنتی که پیش از این در بستر محلی تحقق می‌یافت، در دوران مدرنیته (در عصر جهانی شدن) در بعد جدیدی از زمان و فضا عمل می‌کند. وی این پدیده را از جا کندگی می‌نامد. بدین معنا، مدرنیته امکان از جا کندگی و فاصله‌گذاری میان زمان -

---

1. Disembodiment

مکان را فراهم نموده است، به گونه‌ای که پدیده‌ها و افرادی که به لحاظ مکانی از هم دور بودند، اکنون می‌توانند در فضا و زمان جدیدی به هم بپیوندند و هویت‌ها، پدیده‌ها و روابط اجتماعی جدیدی به وجود آورند (گیدنز، ۱۳۸۵: ۱۷-۱۹).

همچنین می‌توان از تعریف رونالد رابرتسون از جهانی شدن بهره برد. رابرتسون در تعریف خود از جهانی شدن به دو عنصر درهم فشردگی جهان و آگاهی از جهان به عنوان یک کل اشاره می‌کند. بدین معنا، رابرتسون جهانی شدن را هم به معنای درهم فشردگی جهان و هم افزایش آگاهی از جهان به عنوان یک کل می‌داند. البته وی معتقد است که فرایند جهانی شدن قرن‌هاست که ادامه دارد، اما صرفاً در سال‌های اخیر است که هم‌پیوندی‌های جهانی و آگاهی از جهان به عنوان یک کل، شتاب روزافزونی یافته است (رابرتسون، ۱۳۸۵: ۳۵).

بنابراین جهانی شدن عبارت است از فرایند فشردگی روزافزون زمان و فضا که به واسطه آن، مردم دنیا کم و بیش و به صورتی نسبتاً آگاهانه در جامعه جهانی واحد ادغام می‌شوند. به بیان دیگر، جهانی شدن معطوف به فرایندی است که در جریان آن، فرد و جامعه در گستره‌ای جهانی با یکدیگر پیوند می‌خورند.

### تأثیر جهانی شدن بر نهادهای مدنی در ایران

چارچوب نظری این پژوهش، رئالیسم انتقادی است. به این معنا که امر واقعی که مورد مواجهه این تفحص است، یعنی حقوق نهادهای مدنی از سه سطح هستی‌شناسانه<sup>۱</sup>، واقعیت‌مندی<sup>۲</sup> و داده‌ای<sup>۳</sup> تشکیل شده است. «حقوق و نهادهای عمومی» (مشارکتی) به عنوان سطح هستی‌شناختی امر واقع، «حقوق و نهادهای اجتماعی» به عنوان سطح واقعیت‌مندی امر واقع و «حقوق و نهادهای سیاسی» (مدنی) به عنوان سطح داده‌مند امر واقع در نظر گرفته شده‌اند. بنابراین جهانی شدن در سه سطح بر نهادهای مدنی تأثیر می‌گذارد که باید هر یک جداگانه دیده و تحلیل شود. آنچه

---

1. ontological  
2. actuality  
3. factual

درباره این سه سطح در رئالیسم انتقادی به تبیین مسئله یاری می‌رساند این است که هر یک از حقوق و نهادها در واقع نوعی سطحی از شأن شهروندی را محقق می‌کند. در این مقاله برای تعریف نهادهای سیاسی بر آن دسته از نهادها تأکید می‌شود که ارتباط وثیقی با نهاد قدرت و ارگان‌های سیاسی دارند و اهداف و اساسنامه آنها مرتبط با دستیابی به قدرت و نهادهای بلندمرتبه سیاسی و یا تأثیرگذاری بر آنهاست. نهادهای مشارکتی نیز به آن دسته از نهادهای تأثیرگذار در جامعه گفته می‌شود که با ابتنای بر مشارکت فعالانه تعدادی از اعضای یک صنف خاص مثلاً روزنامه‌نگاران، وکلا و قضاوت شکل گرفته است و از جمله نهادهای مدنی است که ارتباط وثیقی با دولت از یکسو و مردم از سوی دیگر دارد.

سومین نهاد مدنی مورد بحث، نهادهای اجتماعی‌ای هستند که نه چون نهادهای سیاسی در بی‌دستی‌یازیدن به قدرت و یا تأثیرگذاری بر آن هستند و نه از صنف و قشر و افراد خاصی تشکیل شده است، بلکه نهادهایی مردم‌نهاد هستند که به دنبال ارائه مساعدت‌های اجتماعی به گروه خاصی از اعضای اجتماع مانند زندانیان و یا بیماران هستند.

در ادامه ذیل عنوان نهادهای سیاسی به تأثیر جهانی شدن بر خانه احزاب ایران، ذیل عنوان نهادهای مشارکتی به تأثیر جهانی شدن بر نهاد هیئت‌منصفه و کانون وکلا و نیز ذیل عنوان نهادهای اجتماعی، تأثیر جهانی شدن بر نهادهایی چون انجمن صنفی روزنامه‌نگاران مورد تبیین و تحلیل قرار می‌گیرد:

## نهادهای سیاسی

### تأثیر جهانی شدن بر خانه احزاب ایران

موجودیت یافتن این نهاد نیز بی‌تأثیر از شیوع و گسترش اندیشه‌های جهانی شدن در ایران نبود؛ زیرا این نهاد برای ایجاد فضای سالم سیاسی در کشور و ارتقا و گسترش فرهنگ حزبی و فعالیت گروهی و تقویت روحیه تعاون و تفاهم میان احزاب و گروه‌های سیاسی در سال ۱۳۷۹ و با حمایت دولت وقت (که دولتی هواخواه گسترش اندیشه‌های جهانی شدن در موضوعات توسعه سیاسی و گسترش دموکراسی در ایران بود) تشکیل شد.

این نهاد توانسته است فعالیت‌های بسیاری در چارچوب وظایف محوله خویش به انجام رساند که از آن جمله می‌توان به فعال کردن کمیته تحقیقات این نهاد، برگزاری

همایش‌ها و گردهمایی‌های احزاب، برگزاری کارگاه‌های آموزشی برای فعالان حزبی، برگزاری نشست با احزاب کشورهای دیگر و تبادل تجربیات به همدیگر و... اشاره کرد. اما غیر قانونی اعلام کردن آن از ناحیه معاون سیاسی وقت وزارت کشور<sup>(۳)</sup> و حذف یارانه خانه احزاب از جانب دولت به یکباره فعالیت این نهاد را متحول و کاهش داد؛ هر چند بعد از این وضعیت نیز خانه احزاب فعالیت‌های خود را به صورت غیر رسمی ادامه داده است که از آن جمله می‌توان به تلاش این نهاد در راستای تنظیم پیش‌نویسی برای اصلاح قانون احزاب شامل تعریف جرم سیاسی، حضور یا عضویت نماینده خانه احزاب در کمیسیون ماده ۱۰ احزاب و حضور هیئت‌منصفه در دادگاه‌های مربوط به احزاب و تقدیم آن به مجلس اشاره کرد (رابرتسون، ۱۳۸۵: ۳۵).

اما به نظر می‌رسد که این نهاد نیز به سرنوشتی نظیر بیشتر نهادهای مدنی تازه تأسیس منبعت از تحولات جهانی شدن دچار شده باشد؛ به طوری که علی‌رغم مواجهه مثبت دولت‌های وقت در برخورد با اندیشه‌های جهانی شدن در موضوعاتی نظیر توسعه سیاسی و دموکراسی‌سازی در طول دهه ۱۳۷۰ و تأسیس نهادهایی چون خانه احزاب، انجمن صنفی روزنامه‌نگاران، شوراها و... در جهت پیشبرد حقوق مشارکتی و مدنی شهروندان در طول دهه بعدی و به‌ویژه در سال‌های انتهایی این دهه و با روی کار آمدن دولتی که کمتر به مؤلفه‌های یادشده بها می‌داد، شاهد افول این نهادها و مواجهه منفی با گسترش و تقویت آنها بودیم.

### نهادهای مشارکتی

#### تأثیر جهانی شدن بر نهاد هیئت‌منصفه

جدای از موضوع قوانین، درباره واقعیت هیئت‌منصفه باید بگوییم که در طول تاریخ از ۱۳۰۱ تا ۱۳۷۰ به طور جدی هیئت‌منصفه‌ای فعال را در محاکماتی که صورت گرفته است، نمی‌بینیم (الهام، ۱۳۷۹: ۱۰). در طی هفتاد سال با وجود هیئت‌منصفه، وجودی از هیئت‌منصفه در نظام اجرایی سراغ نداریم. ممکن است هیئت‌منصفه‌ای تشکیل شده باشد، اما به طور جدی در محاکم ملاحظه‌ای نداشته است، چون حضور او بیشتر یا درباره جرایم سیاسی بوده و یا جرایم مطبوعاتی.

سال ۱۳۷۰ سال جدیت کار هیئت‌منصفه است (الهام، ۱۳۷۹: ۱۰) و پس از ورود اندیشه‌های جهانی شدن در ایران، ادبیات حقوقی درباره هیئت‌منصفه نیز در این دوره شکل گرفت و در نخستین سال‌های دهه ۷۰، هیئت‌منصفه مطبوعات تشکیل شد و تا سال ۱۳۷۲، چند محاکمه مهم برگزار شد، ولی از نظر کمیت، محدود بود. عمده‌ترین آن، محاکمه نشریه‌های «گردون» و «فاراد» بود. محاکمه این دو هفته‌نامه به براءت یکی و محکومیت دیگری انجامید. از سال ۱۳۷۰ تا ۱۳۷۲، هیئت‌منصفه قریب سه محاکمه مطبوعاتی داشت. از سال ۱۳۷۲ به بعد، با جدی‌تر شدن مباحث جهانی شدن، دور جدید محاکمات مطبوعاتی و فعالیت جدی‌تر هیئت‌منصفه شروع می‌شود. در این مدت به طور تقریبی هر ۱۵ روز یک‌بار در تهران دادگاه مطبوعاتی داشته‌ایم (همان).

باید اذعان داشت که هیئت‌منصفه در حقوق ایران هنوز نهادی سردرگم و حتی می‌توان گفت که گم‌شده است. تغییرات گوناگون مواد قانونی و الحاق و اصلاح کردن آن نه تنها موجب پویاتر نشدن این نهاد نشده است، بلکه فقط موجب سردرگمی دادگاه‌ها و کم‌جلوه‌تر شدن اهمیت این نهاد مردمی - که جلوه‌ای از مردم‌سالاری و دموکراسی است - شده است. بنابراین هر چند امروزه شاهد حضور نهاد هیئت‌منصفه در دادگاه‌های مطبوعاتی کشور هستیم، تغییرات قانونی ایجادشده باعث شده است تا حضور این نهاد در محاکم مطبوعاتی ایران به حد مشورتی تنزل یابد و مطلقیت احکام دادگاه، فلسفه وجودی این نهاد را برای دخالت افکار عمومی در صدور آرای قضایی از بین ببرد.

#### تأثیر جهانی شدن بر کانون وکلای دادگستری

کانون وکلای دادگستری، یکی از قدیمی‌ترین نهادهای مدنی مستقل ایران است که از تأثیرات جهانی شدن در ایران بی‌بهره نبوده است. نخستین تأثیر جهانی شدن بر کانون وکلا را شاید بتوان در رفع تعلیق استقلال این نهاد دانست. در سال ۱۳۷۶ و با روی کار آمدن دولتی حامی تحولات جهانی شدن، پس از هجده سال تعلیق استقلال کانون وکلا، با تصویب قانون جدیدی بار دیگر هیئت‌مدیره کانون وکلا انتخاب و دوران دیگری از فعالیت مستقل آن آغاز شد.

از طرفی تا سال ۱۳۷۶، تنها سه کانون در ایران وجود داشت، ولی از سال ۱۳۷۶ به

بعد با آمدن قانون نحوه اخذ پروانه کارآموزی وکالت، در سراسر کشور کانون‌های متعددی تشکیل شد، به طوری که تا شهریور ماه ۱۳۸۹ در سراسر ایران بیست کانون وکلا وجود داشت (الهام، ۱۳۷۹: ۱۱-۱۳).

همچنین در سال ۱۳۸۱ به منظور ایجاد وحدت‌رویه بین کانون‌های وکلای دادگستری مستقل ایجادشده در همایش سراسری کانون‌های وکلای دادگستری که در شهر شیراز تشکیل شده بود، ضرورت ایجاد یک اتحادیه صنفی، به اتفاق مورد قبول همگی کانون‌های وکلا قرار گرفت و در نتیجه در سال ۱۳۸۵، اتحادیه سراسری کانون‌های وکلای دادگستری ایران با نام مخفف (اسکودا) رسماً اعلام موجودیت نمود که بر اساس اساسنامه آن، مؤسسه‌ای است غیر انتفاعی دارای شخصیت حقوقی مستقل از کانون‌های وکلای دادگستری موجود و به منظور ایجاد رویه واحد در اجرای وظایف کانون‌های وکلای دادگستری، تدوین، تنقیح و پیشنهاد اصلاح و تغییر قوانین و مقررات وکالت با توجه به شرایط و مقتضیات زمان و ارائه آن به مراجع ذیصلاح، حمایت از حقوق فردی و جمعی وکلای دادگستری و کارآموزان وکالت و ارائه طرح‌های لازم به منظور بهبود وضعیت رفاهی آنها، اتخاذ تدابیر مقتضی به منظور برقراری ارتباط با اتحادیه بین‌المللی وکلا و کانون‌های وکلای دادگستری سایر کشورها و مجامع حقوقی بین‌المللی و... تشکیل شد (اساسنامه اتحادیه سراسری کانون‌های وکلای دادگستری ایران - اسکودا).

بدین ترتیب کانون وکلای دادگستری در زمره یکی از معدود سازمان‌های غیر دولتی و نهادهای مدنی قرار دارد که با بهره‌گیری از فضای جدید منبث از اندیشه‌های جهانی شدن در ایران توانست دوباره استقلال خود را به دست گیرد و تاکنون علی‌رغم سنگ‌اندازی‌ها و اشکال‌تراشی‌های گوناگون توانسته است استقلال خود را حفظ کند. هر چند اخیراً تلاش‌های زیادی جهت مخدوش کردن استقلال کانون وکلا صورت گرفته که درخواست اصلاح آیین‌نامه استقلال کانون وکلا یا طرح ادغام کانون وکلا با مرکز مشاوران قوه قضاییه، بخشی از این تلاش‌هاست. به این موارد، بازداشت تنی چند از وکلای دادگستری پس از حوادث ۱۳۸۸ را باید افزود. اما علی‌رغم این موارد، کانون تلاش دارد تا همچنان استقلال خود را به عنوان مبنای اصلی حیات خویش به عنوان یک نهاد مدنی حفظ کند.



### تأثیر جهانی شدن بر انجمن صنفی روزنامه‌نگاران ایران

گسترش امواج جهانی شدن و به تبع آن اوج‌گیری مسائلی نظیر ارتباطات، مطبوعات و رسانه و اهمیت یافتن اقشاری نظیر روزنامه‌نگاران در ایران باعث شد تا با روی کار آمدن یک دولت موافق با تحولات جهانی شدن و بعد از گذشت بیست سال پس از انقلاب، روزنامه‌نگاران به فکر تأسیس یک انجمن صنفی برای خویش بیفتند و به تبع آن در سال ۱۳۷۶، انجمن صنفی روزنامه‌نگاران ایران در راستای حفظ حقوق و منافع مشروع و بهبود وضعیت اقتصادی روزنامه‌نگاران، خبرنگاران، عکاسان، طراحان، مترجمان و ویراستاران مطبوعات تأسیس شد.

شروع فعالیت انجمن صنفی روزنامه‌نگاران باعث شد تا در سال‌های فعالیت خود، این انجمن به عنوان یک نهاد صنفی و مدنی در راستای حمایت از روزنامه‌نگاران و اقشار رسانه‌ای کشور اقدامات بسیار مفیدی را به انجام رساند. تلاش برای تعامل مثبت و سازنده صنف روزنامه‌نگار با نهادهای حکومتی، اقدام در جهت واگذاری مسکن و سامان‌دهی قرارداد برخی روزنامه‌نگاران و بیمه بیکاری آنان و...، برخی از فعالیت‌های این انجمن بود (<http://www.aoij.org>).

اما پس از یازده سال، به یکباره در ۴ تیر ۱۳۸۷ این انجمن توسط دیوان عدالت اداری به علت «سست بودن پایه‌های تأسیس» واجد انحلال اعلام شد که البته علت اصلی آن، انتشار گزارش‌های سالانه این انجمن درباره توقیف و لغو امتیاز نشریه‌ها طی دوره فعالیت خود به‌ویژه پس از روی کار آمدن دولت جدید<sup>(۳)</sup> بود که چندان قرابتی با گسترش اندیشه‌های جهانی شدن در ابعاد مربوط به دموکراسی‌سازی و آزادی بیان و... نداشت.

با تعطیلی انجمن صنفی روزنامه‌نگاران ایران، انجمن دیگری با نام مشابه انجمن روزنامه‌نگاران و خبرنگاران ایران در آخرین روزهای سال ۸۷ اعلام موجودیت کرد (<http://medianews.ir>). اما نگاهی به ترکیب و اعضای اصلی این انجمن به خوبی بیانگر جناحی بودن و عدم شمولیت کلیه دیدگاه‌ها و نمایندگان روزنامه‌ها و خبرگزاری‌ها در آن است. از این‌رو از این انجمن نیز جز جلسه‌ای برای تشکیل هیئت‌مدیره و بازرس و نیز چند اظهارنظر انتقادی درباره بی‌توجهی به بازنشستگی زود هنگام خبرنگاران، چیزی به چشم نیامده است. بنابراین به نظر می‌رسد که هر چند شیوع اندیشه‌های جهانی شدن در ایران در یک مقطع هواخواهانی حتی در سطح قوه مجریه کشور پیدا نموده و نهادهای مدنی

نظیر انجمن صنفی روزنامه‌نگاران در پرتو این همراهی‌ها با اندیشه‌های جهانی شدن ایجاد شد، با گذشت حدود یک دهه از این تأسیس، ورق کاملاً برگشت و با انحلال چنین نهادهایی، رویکرد به جهانی شدن جهتی کاملاً وارونه با قبل را نشانه گرفته است.

## نهادهای اجتماعی

### تأثیر جهانی شدن بر بنیاد بیماری‌های خاص

این بنیاد محدود به فعالیت در زمینه حقوق بیماران خاص و مشکلات درمانی، روانی و اجتماعی و اقتصادی آنان است و به همین دلیل نسبت وثیقی با موضوع حقوق شهروندی پیدا می‌کند. در واقع از جهت درونی و محتوای فعالیت‌ها و نیز از حیث عمومی و غیر دولتی بودن، هم‌سوی شاخص‌های حقوق جهان‌شمول شهروندی است؛ زیرا بیماری و سلامت از مؤلفه‌های بدون مرز است. از این جهت که افراد قدرتمند و بانفوذی از کشورهای دیگر هم در شمار اعضای افتخاری آن هستند، تأثیر شاخص‌های جهانی را نشان می‌دهد. اما به نظر می‌رسد که اگر افرادی از میان سازمان‌های غیر دولتی مشابه در ایران یا جهان در این بنیاد عضویت افتخاری داشته باشند، دایره عمل آن و توجه به شاخص‌های جهانی و نیز استفاده از فرصت‌های بیشتر، امکان‌پذیرتر خواهد شد. اخیراً این بنیاد در شهرهای نجف و کربلا نیز تأسیس دو بیمارستان را در حال انجام دارد که با عنایت به وضعیت زائرپذیری عراق می‌تواند تجربه جدیدی باشد. امکان انجام این موارد از آثار جهانی شدن است که امور مربوط به سلامت همه انسان‌ها را از شمول قوانین حاکمیتی دولت‌ها آزاد کرده است.

یکی از زمینه‌های بالقوه در اهداف و فعالیت‌های بنیاد بیماری‌های خاص، آگاهی‌بخشی به بیماران و حقوق آنهاست. در این زمینه نیز هم‌سویی با شاخص‌ها دیده می‌شود. از جمله تأثیرات هم‌سو با جهانی شدن، عضویت این بنیاد در سازمان غیر دولتی بیماری‌های نادر اروپاست.

یکی از مشکلات و موانع در راه این بنیاد، همکاری نکردن دولت نهم و وزارت بهداشت آن دولت بود. هاشمی رفسنجانی در دیدار به مؤسسان و هیئت امنای این بنیاد به این موضوع اشاره کرده بود (<http://www.ilna.ir>). از سوی دیگر، نهاد انجمن حمایت از بیماران کلیوی که وابسته به وزارت بهداشت و آموزش پزشکی است نیز در موضع‌های

کلیه و مسائل آن، با این بنیاد اختلاف پیدا کرده بود. با عنایت به اینکه بیماری‌های خاص در سراسر جهان گریبان‌گیر سلامت انسان است، وجود یک نهاد غیر دولتی در این زمینه می‌تواند از فرصت‌های جهانی شدن به سود بیماران و حل مشکلات ایشان بهره‌برداری کند. برای نمونه وجود روزهای جهانی مانند روز جهانی ایدز یا روز هموفیلی، جنبه‌های همکاری جهانی را دارند که در این بنیاد هم مدنظر قرار گرفته‌اند (<http://www.aftabnews.ir>).

### تأثیر جهانی شدن بر انجمن حمایت از زندانیان

به نظر می‌رسد که تغییرات در اساسنامه و فعالیت‌های انجمن حمایت از زندانیان، بیشتر به سمت دولتی و ایدئولوژیک شدن پیش می‌رود و از فضای جهانی شدن چندان متأثر نیست. هیئت‌مدیره در اساسنامه پس از انقلاب کاملاً دولتی شده است. اعضای هیئت‌مدیره شامل رئیس کل دادگستری استان تهران، نماینده دادستان کل کشور و رئیس سازمان زندان‌ها و سه نفر افراد معتمد است که به انتخاب رئیس سازمان زندان‌ها تشکیل می‌شود. اهداف اجرایی و سیاست‌های اتخاذشده، خود را از طریق مدیرعامل منتخب به مرحله اجرا می‌گذارد. مسیرهای پاسخگویی در این انجمن کاملاً دولتی است و سازمان اداری آن نیز از الگوی اجرایی و دولتی وام گرفته شده است.

عملکرد انجمن نشان می‌دهد که فعالیت‌ها متمرکز بر امور خدماتی است و بیشتر به سمت اشتغال و آموزش‌های فنی و حرفه‌ای متمایل است، تا زندانیان پس از آزادی و اتمام دوره محکومیت بتوانند به کار مشغول شوند. از منظر توجه به شاخص‌های حقوق شهروندی در این انجمن توجه چندانی دیده نمی‌شود و تأکیدها بیشتر بر کاهش آسیب‌ها و تهدیدهاست، نه بر جنبه‌های حقوقی و آگاهی‌بخشی. نمایندگانی از میان خود زندانیان یا خانواده‌های آنان برای مشارکت در امور حمایتی حضور ندارد. در نظارت بر فعالیت‌ها نیز اثری از مشارکت خانواده‌ها یا نهادهای مدنی و سازمان‌های غیر دولتی دیده نمی‌شود. این انجمن می‌تواند قلمرو مناسبی برای فعالیت‌های جمعی و گروهی زندانیان از قبیل امور هنری و ورزشی باشد.

به نظر می‌رسد که انجمن حمایت از زندانیان در ایران به دلیل ماهیت کاملاً دولتی

آن نمی‌تواند از ظرفیت‌های موجود در فضای نهادی کشور و جامعه ایرانی و حتی ایرانیان خارج از کشور استفاده کند. البته گاه در موارد استثنایی، اندک اتفاقاتی افتاده که دلالت بر این ظرفیت دارد. برای نمونه به گزارش روابط عمومی زندان قوچان به منظور ارائه تسهیلات حمایتی و کمک به زندانیانی که به اتهام تصادف در امر رانندگی و به دلیل نداشتن بیمه‌نامه در زندان به سر می‌برند، تفاهم‌نامه همکاری بین انجمن حمایت از زندانیان و نمایندگی بیمه ایران شهرستان قوچان برای رفع مشکلات بیمه‌ای و مشاوره رایگان زندانیان با این بیمه منعقد شد. در ادامه این خبر آمده است که این انجمن در راستای کمک به خانواده‌های زندانیان نیازمند و با هدف پیشگیری و کاهش آسیب‌های اجتماعی به تعداد یکصد و سه نفر از خانواده‌های زندانیان نیازمند، سبد کالا و لوازم‌التحریر به ارزش شانزده میلیون ریال اعطا نمود (<http://khorasanprisons.ir>).

### نتیجه‌گیری

تحلیل رابطه جهانی شدن با نهادهای مدنی در ایران بر اساس رئالیسم انتقادی حاکی از این است که تلازم بین جهانی شدن از یکسو و نهادهای مدنی در ایران از سوی دیگر در سطح هستی‌شناسانه، واگرایانه بوده است. معمولاً کشورهای مختلف به اشکال متفاوتی با جهانی شدن رویارو می‌شوند. برخی به آسانی خود را با آن انطباق می‌دهند، برخی آن را مدیریت می‌کنند، برخی مورد مناقشه قرار می‌دهند و برخی هم مقاومت می‌کنند. از آنجا که درجات حساسیت (یا مدت زمانی که دگرگونی در یک کشور باعث دگرگونی در کشور دیگر می‌شود) یا آسیب‌پذیری (یا توانایی یک کنشگر برای تحمل هزینه‌های ناشی از رویدادهای خارجی) دولت‌ها و جوامع نسبت به فرایندهای جهانی متفاوت است، میزان و مدت‌زمان انطباق و تعدیل ساختاری آنها متفاوت خواهد بود. به عبارتی، آثار و پیامدهای جهانی شدن کم و بیش بسترمند است و این فرایند، تأثیر واحد و همسانی بر جوامع و کشورهای مختلف ندارد. هر چند موضع رسمی ایران در چند دهه اخیر معمولاً بازتعریف فرایند جهانی شدن به عنوان «پروژه جهانی‌سازی» و نوعی نفی و رد آن بوده، در این مدت مرزهای اقتصادی، فرهنگی و سیاسی ایران همواره نفوذپذیرتر شده است. به عبارتی، نیروهای ناشی از فرایند جهانی شدن کم و بیش بر

مقاومت‌های ملی غلبه کرده‌اند و عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی در ایران تاحدودی از این نیروها تأثیر پذیرفته‌اند. تحولات مرتبط با نهادهای مدنی در ایران را می‌توان از این منظر فهم‌پذیر کرد.

دولت هر چند از سال ۱۳۶۰، حق مشارکت سیاسی سازمان‌یافته در قالب احزاب را با تصویب قانون احزاب پذیرفت و سه دهه بعد هم آن را اصلاح کرد، در امکان‌بخشی برای بهره‌برداری از این نوع حق شهروندی بسیار سرسخت بود. به همین دلیل، علی‌رغم بازتعریف نسبی گستره و محتوای شهروندی در این زمینه، مشارکت سیاسی در قالب احزاب، چندان محلی از اعراب نیافته است. برخورد با خانه احزاب هم مؤید اینگونه رفتار پرنوسان و ناموزون دولت است؛ زیرا تدابیری اتخاذ کرده است که احزاب در عمل نتوانند بسترساز مشارکت سیاسی شوند. هر چند خانه احزاب از ۱۳۷۹ شکل گرفت، از جمله به واسطه تضییقات دولت نتوانست چندان فعال و تأثیرگذار باشد. البته دولت این انفعال نسبی را هم تاب نیاورد و آن را غیر قانونی اعلام کرد تا کارایی و تأثیرگذاری حتی اندکش را هم از دست دهد.

در رابطه با انجمن صنفی روزنامه‌نگاران نیز شاهد نوعی مقاومت و واگشت از سوی دولت بودیم. این انجمن به عنوان یکی از مؤثرترین ابزار امکان‌بخشی به بهره‌مندی از حقوق سیاسی مطبوعات در سال ۱۳۷۷ تأسیس شد. ولی حدود یک دهه پس از فعالیت آن، دولت به انحلال انجمن مبادرت کرد و کوشید جایگزین‌هایی (با نام‌های «انجمن روزنامه‌نگاران و خبرنگاران ایران» و «سرای روزنامه‌نگاران») برای آن تأسیس کند. به این ترتیب دولت به موازات مقاومت و واگشت در برابر بازتعریف گستره و محتوای شهروندی، در برابر بازتعریف عمق شهروندی در این زمینه هم به شدت مقاومت کرد.

لازم به ذکر است که ایجاد جامعه مدنی نیاز به بسترسازی دارد. این بسترسازی در طول یک یا دو دهه فراهم نمی‌شود و نیازمند مدت‌زمان بیشتری است. از میان نهادهای برشمرده شده، توجه به نهادهای سیاسی حائز اهمیت زیادی است؛ زیرا مدیریت نهادهای مدنی در وهله اول متوجه دولت است. اوست که باید مدارا پیشه کند و این نهادها را تحمل نماید تا بتوانند به ایفای نقش اساسی خود - که نقش واسط میان دولت و مردم است - بپردازند. استمرار چنین روندی به شکل‌گیری حوزه رسمی و به رسمیت

شناختن آن می‌انجامد. دولت نیز از سوی دیگر باید تقویت شود و این ممکن نیست مگر اینکه مشروعیت داشته باشد. فقدان مشروعیت یا بحرانی شدن آن، نه تنها دولت را قوی نخواهد کرد، بلکه به تضعیف آن نیز می‌انجامد. در صورت اقتدار و همچنین مشروعیت، دولت می‌تواند سازوکارهای یک جامعه امن و قوی را فراهم کند و امنیت حقوقی و اقتصادی را فراهم آورد.

کوتاه‌سخن اینکه در ایران سه دهه اخیر که با شتاب گرفتن بی‌سابقه فرایند جهانی شدن همزمان بوده است، نهادهای مدنی عرصه تحولات عمده‌ای بوده است. به واسطه فراهم شدن بستر گفتمانی و تحولات جهانی، امکان‌های مبارزه برای ارتقای شهروندی در عرصه‌های مختلف بیش از پیش فراهم شد و دولت در معرض فشارهای پایدار و روزافزونی برای بازتعریف نسبی گستره، محتوا و عمق شهروندی قرار گرفت. واکنش دولت به چنین فشارهایی با فراز و نشیب‌ها، واگشت‌ها و ناموزونی‌هایی همراه بود. هر چند در حوزه‌های مختلف شهروندی (یعنی حقوق سیاسی، حقوق مشارکتی و حقوق اجتماعی)، دولت به بازتعریف نسبی گستره، محتوا و عمق شهروندی تن داد، مقاومت‌های نسبتاً شدید و پایداری هم از خود نشان داد. بنابراین در مواردی که دولت به پذیرش حقوق شهروندی تن می‌داد، می‌کوشید از فراهم شدن امکان‌های بهره‌مندی از این حقوق جلوگیری کند. به عبارتی در اکثر موارد، دولت در عین بازتعریف گستره و محتوای شهروندی، از فراهم کردن امکانات لازم برای بهره‌مندی شهروندان از حقوق پذیرفته‌شده دریغ کرده است.

### پی‌نوشت

۱. غلامحسین صدیقی، استاد دانشگاه تهران برای اولین بار واژه نهاد را در برابر institution به کار برد.
۲. سید صولت مرتضوی
۳. محمود احمدی‌نژاد

## منابع

- اساسنامه اتحادیه سراسری کانون‌های وکلای دادگستری ایران- اسکودا.  
الهام، غلامحسین (۱۳۷۹) جایگاه هیئت منصفه در حقوق ایران، ماهنامه معرفت، شماره ۳۶، صص ۹-۱۷.  
انصاری، محمداسماعیل (۱۳۷۹) فرهنگ عمومی «مشارکت اجتماعی و نقش آن در وفاق اجتماعی»،  
ماهنامه آزما، شماره ۶، صص ۳۶-۳۹.  
بشیریه، حسین (۱۳۸۰) درس‌های دموکراسی برای همه، تهران، نگاه معاصر.  
پیران، پرویز (۱۳۸۱) «کارنامه شوراها در گام نخست»، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۳۶، اسفند، صص  
۶۸-۷۳.  
حریری اکبری، محمد (۱۳۸۳) «مدیریت توسعه و نهادهای مدنی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم  
انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۲، تابستان، صص ۴۱-۵۶.  
دوورژه، موریس (۱۳۷۲) جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، دانشگاه تهران.  
رابرتسون، رولند (۱۳۸۵) جهانی شدن، تئوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی، ترجمه کمال پولادی،  
تهران، ثالث.  
سینایی، وحید و دیگران (۱۳۸۳) «آشنایی اجمالی با اصول و بنیادهای علم سیاست عملی»، دفتر مطالعات  
سیاسی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، شماره مسلسل ۶۹۹۱، خرداد، صص ۱-۶۷.  
قاسمی، یارمحمد (۱۳۹۰) «رابطه دولت و جامعه مدنی در ایران از منظر جامعه‌شناسی تاریخی»، علوم  
اجتماعی فردوسی مشهد، شماره ۲ (پیاپی ۱۶)، پاییز و زمستان، صص ۹۷-۱۳۰.  
کوئن، بروس (۱۳۷۲) درآمدی بر مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه دکتر غلامعباس توسلی و رضا فاضل،  
تهران، سمت.  
گلشن‌پژوه، محمود (۱۳۸۲) «سازمان‌های غیر دولتی، ابزارهای کارآمد ارتقای حقوق بشر»، در: کتاب  
حقوق بشر و چشم‌اندازها، تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی.  
گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴) پیامدهای مدرنیت، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، مرکز.  
----- (۱۳۸۵) تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ترجمه ناصر  
موفقیان، تهران، نی.  
مهر نوری، زهره (۱۳۸۴) «سرمایه اجتماعی و نقش نهادها»، مجله حدیث زندگی، شماره ۲۷، بهمن و اسفند.  
وثوقی، منصور و علی‌اکبر نیک‌خلق (۱۳۷۱) مبانی جامعه‌شناسی، چاپ پنجم، تهران، خردمند.

<http://www.aftabnews.ir>

<http://www.aoij.org>

<http://www.ilna.ir>

<http://www.khorasanprisons.ir>

<http://www.medianews.ir/guide/associations/aoijr>





دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۸: ۲۰۳-۱۸۱  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۰۹  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

## نسبت جهانی شدن و عدالت در اندیشه سیاسی «آنتونی گیدنز» و «امانوئل والرشتاین»

حسن آبنیکی\*

### چکیده

جهانی شدن یکی از مفاهیم کلیدی در علوم سیاسی و جامعه‌شناسی است که توانسته خود را تبدیل به یکی از گفتمان‌های اصلی در ادبیات این دو حوزه علمی کند، به گونه‌ای که عده‌ای از متفکران از آن با عنوان گفتمان جهانی شدن یاد می‌کنند. گفتمانی که می‌توان نسبت خیلی از مفاهیم موجود در اندیشه سیاسی را با آن سنجید. یکی از این مفاهیم، عدالت است. عدالت با هر تعریفی که داشته باشد، نقطه آغاز بحث در باب جهانی شدن است. اینکه آیا اصولاً می‌توان ذیل گفتمان جهانی شدن انتظار تحقق عدالت داشت یا خیر؟ یا به عبارت بهتر نسبت میان عدالت و جهانی شدن چیست؟ این مقاله برای پاسخ اندیشه‌ای به سؤال مزبور به بررسی دیدگاه‌های دو نفر از متفکران حوزه جهانی شدن یعنی «آنتونی گیدنز» و «امانوئل والرشتاین» پرداخته و به این فرض رسیده که اساساً گیدنز با بینشی کانتی معتقد است که عدالت، ذاتی جهانی شدن است و در عصر مزبور تنها می‌توان از طریق ایجاد یک جامعه مدنی جهانی به آن دست یافت، در حالی که والرشتاین این مدعا را رد می‌کند و عدالت در عصر جهانی شدن را تحت‌الشعاع نظام سرمایه‌داری قرار می‌دهد. ضمن اینکه روش و رویکرد مورد استفاده در این مقاله، روش و رویکرد مقایسه‌ای است.

**واژه‌های کلیدی:** گفتمان، جهانی شدن، عدالت، جامعه مدنی جهانی و نظام سرمایه‌داری.

## مقدمه

در سال‌های اخیر مفهوم جهانی شدن به شدت در حوزه‌های گوناگون علمی مورد استفاده قرار گرفته است و اندیشمندان زیادی درباره آن قلم زده‌اند. با این حال به نظر می‌رسد که همچنان در دوران طفولیت خود است<sup>(۱)</sup> و توجه بیشتری را به‌ویژه در علوم سیاسی و اندیشه سیاسی می‌طلبد و می‌بایست از منظری کاملاً غیر جانبدارانه به جنبه‌های مثبت و منفی آن پرداخته شود. همین جنبه‌هاست که باعث شده در این نوشته به سراغ نسبت آن با مفهوم عدالت برویم؛ زیرا جهانی شدن اشاره به مجموعه‌ای از پدیده‌های اقتصادی، سیاسی و فناورانه دارد و این مجموعه آن را تبدیل به یک گفتمان کرده است، به طوری که به نظر می‌رسد فرایندی است غیر قابل مقاومت، برگشت‌ناپذیر و فراتر از دامنه عاملیت بشری برای مقابله با آن. هدف این مقاله نیز کمک به ایجاد بحث در باب همین ابعاد جهانی شدن است و مسائلی را در باب رابطه جهانی شدن با یکی از دغدغه‌های کلیدی بشر برای به‌زیستن در جامعه سیاسی یعنی عدالت مطرح می‌کند.

عدالتی که جمهور افلاطون بر پایه آن نوشته شده، باعث انواع بینش‌های آرمان‌شهری، یوتوپیایی و ضد یوتوپیایی شده، نظام‌های سیاسی مختلفی برای نیل به آن تشکیل شده و یا فروپاشیده و در اینجا نیز مبحثی را در باب این موضوع مطرح کرده که در عصر جهانی شدن و ذیل گفتمان جهانی شدن، آیا می‌توان اساساً چیزی به نام عدالت را انتظار داشت یا خیر؟ به عبارت بهتر نسبت میان جهانی شدن به مثابه یک گفتمان و عدالت چیست؟

به نظر می‌رسد که همین نسبت به عنوان یکی از مؤلفه‌هایی است که می‌توان از آن برای تقسیم‌بندی متفکران به دو گروه مخالفان و موافقان جهانی شدن استفاده کرد. بدین معنا که جهانی شدن یک دال مرکزی است و متفکران در سنجش مفاهیم دیگر با این دال به موافقت یا مخالفت با آن می‌پردازند. «آنتونی گیدنز» و «امانوئل والرشتاین»، دو متفکری هستند که می‌توان در اندیشه‌های سیاسی آنها ردپای مفهوم عدالت و برقراری نسبت آن با دال مرکزی جهانی شدن را دید.

گیدنز با بینشی کانتی معتقد است که عدالت، ذاتی جهانی شدن است و تنها می‌توان از طریق ایجاد یک جامعه مدنی جهانی به آن دست یافت، در حالی که والرشتاین این مدعا را رد می‌کند و عدالت در عصر جهانی شدن را تحت‌الشعاع گفتمان حاضر در نظام سرمایه‌داری قرار می‌دهد. این دو متفکر مهم‌اند، زیرا هر کدام تصویری از جهانی شدن به ما ارائه می‌دهند که می‌تواند به درک ما از واقعیت‌های سیاسی و فهم ما از دنیای جدید کمک کند. در ضمن هر چند هر دو معتقدند که «می‌توان از ساختارها، فرایندها و نظام‌های یکپارچه به عنوان واحدهایی برای تحلیل دنیای اجتماعی-سیاسی استفاده کرد» (جونز، ۱۳۹۱: ۱۵) و با تسامح آنها را ذیل رویکردهایی با معرفت‌شناسی مدرن قرار داد، از دو منظر متفاوت لیبرالی و مارکسیستی به جهانی شدن و نسبت آن با عدالت می‌نگرند.

اما پیش از بررسی دیدگاه‌های این دو متفکر درباره گفتمان جهانی شدن و نسبت آن با عدالت باید بدانیم که جهانی شدن چیست و در کل چه نسبتی با عدالت برقرار می‌کند.

### نسبت جهانی شدن و عدالت

جهانی شدن، مفهوم جدیدی است که صاحب‌نظران از جهات مختلف آن را بررسی کرده‌اند. ولی درباره معنا و مفهوم آن هنوز توافق نظر حاصل نشده است. جهانی شدن از ترجمه کلمه لاتینی «Globalization» گرفته شده که ریشه و مبنای آن برمی‌گردد به لغت «Globe» (شولت، ۱۳۸۲: ۴۵).

جهانی شدن به مفهوم امروزی خود برای توصیف شرایط و وضعیت عینی و جدیدی به کار می‌رود که از زمان نه‌چندان دور بدین‌سو در اجتماع بشری در حال به وقوع پیوستن است و تعریف واحد و مورد اجماع از جهانی شدن وجود ندارد، آن‌هم به دلیل گستردگی موضوع، حالت انتقالی بودن<sup>(۲)</sup>، مشکل نظری، تقارن زمان جهانی شدن با فروپاشی شوروی<sup>(۳)</sup> و... (ر.ک اخوان زنجانی، ۱۳۸۱). علاوه بر آن برخی از صاحب‌نظران، اختلافات و تفاوت‌های نظری در ارائه یک تعریف واحد از جهانی شدن را ناشی از ریشه داشتن این واژه در علوم اجتماعی می‌دانند؛ زیرا در علوم اجتماعی کمتر واژه‌ای را

می‌توان یافت که درباره مفاهیم و مصادیق آن وحدت‌نظر و اجماعی وجود داشته باشد (سجادی، ۱۳۸۳: ۱۵).

بنابراین جهانی شدن از جمله واژه‌هایی است که ابهام در درک مفاهیم و مصادیق آن موجب شده تا از دیدگاه‌های گوناگون مورد بررسی قرار گیرد و این خود منجر به ارائه تعاریف گوناگون از جهانی شدن از طرف دانشمندان شده است. در یک دسته‌بندی کلی می‌توان تعاریف ارائه‌شده از جهانی شدن را با در نظر داشتن دیدگاه‌های مختلف، این‌طور دسته‌بندی کرد:

الف) تعریف جهانی شدن از منظر اقتصاد سیاسی بین‌الملل یا تعریف جهانی شدن بر مبنای بعد اقتصادی آن.

ب) تعریف جهانی شدن از منظر سیاست بین‌الملل یا تعریف جهانی شدن بر مبنای بعد سیاسی آن.

ج) تعریف جهانی شدن با عنایت به فرهنگ‌ها و تمدن بشری یا تعریف جهانی شدن بر مبنای بعد فرهنگی آن.

البته این طبقه‌بندی به معنای تفکیک کامل ابعاد مختلف سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در بحث جهانی شدن نیست؛ زیرا جهانی شدن در واقع از کلیتی مثلثی‌شکل که دارای سه ضلع کاملاً مرتبط به هم «اقتصادی، سیاسی، فرهنگی» است، تشکیل شده که در موقع تحلیل و تبیین جهانی شدن، اگر هر کدام از این اضلاع مثلث را در نظر بگیریم و به بقیه کاری نداشته باشیم، تحلیل و تبیین ما مکمل نخواهد بود (ر.ک: گل‌محمدی، ۱۳۸۱).

سه ضلعی که باعث می‌شود تا ما به این نتیجه برسیم که جهانی شدن، فرایندی اجتماعی است که در آن قیدوبندهای جغرافیایی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی که بر روابط انسانی سایه افکنده است، از بین می‌رود و مردم به طور روزافزون از کاهش این قیدوبندها آگاه می‌شوند. در پرتو چنین وضعیتی، جهان شاهد وجود تک‌جامعه و تک‌فرهنگ در سیاره زمین خواهد بود. هر چند لازم نیست به معنی جهان بدون مرز باشد. مرزها می‌توانند همچنان بر سر جای خود باقی بمانند، باید همچنان مورد احترام نیز باشند، اما فن‌آوری‌های مدرن اطلاعات به همه اشکال خود می‌توانند بدون هیچ‌گونه

محدودیتی از مرزها بگذرند و زندگی را از هر جنبه مورد تاخت و تاز قرار دهند (ر.ک: محمد، ۱۳۸۲).

یکی از این جنبه‌ها که به نظر عده‌ای از متفکران می‌تواند مورد تاخت و تاز قرار بگیرد، عدالت به طور عام و عدالت اجتماعی به طور خاص است. به نظر آنها ما چه جهانی شدن را یک پروسه بدانیم و چه یک پروژه و یا یک پدیده، بیانگر وضعیتی است که درون آن، همین ارتباطات و وابستگی‌های متقابل اقتصادی، سیاسی و فرهنگی به گونه‌ای شکل می‌گیرد که عدالت در سطح محلی، ملی و جهانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به همین دلیل است که نسبت میان عدالت و جهانی شدن به‌ویژه برای کشورهای در حال توسعه امر بسیار مهمی می‌شود؛ زیرا جهانی شدن به وضوح هم در بردارنده پتانسیل‌ها و ظرفیت‌هاست و هم در بردارنده ریسک‌ها و مخاطرات عظیم و جبران‌ناپذیر.

از این‌رو شاید با تسامح بتوان گفت که در باب نسبت عدالت و جهانی شدن، دو دیدگاه و چشم‌انداز کلی در اندیشه سیاسی وجود دارد:

دسته اول که می‌توان آنها را لیبرال‌ها نامید، با چشم‌اندازی مثبت به این نسبت و رابطه می‌نگرند. از نظر آنها جهانی شدن، پدیده‌ای است که در راستای گسترش و تعمیق وابستگی میان دولت‌ها و جوامع مختلف بشری عمل می‌کند و جریانی طبیعی است که دیر یا زود شعاع خود را بر سراسر جهان گسترش خواهد داد. در این تلقی، همراه با جهانی شدن، دنیا شاهد عالمگیر شدن لیبرال دموکراسی، تجارت آزاد بین‌المللی و اصولی مانند آزادی، تساهل، مالکیت خصوصی، فردگرایی و در نهایت بسط عدالت اجتماعی خواهد بود؛ زیرا بسط آزادی مساوی است با بسط عدالت در تمامی سطوح محلی، ملی و جهانی. به نظر این گروه، زیربنای عدالت در عصر جهانی شدن را چیزی تشکیل نمی‌دهد مگر بسط لیبرال دموکراسی و اصول تشکیل‌دهنده آن (ر.ک: Bauman, 1998; Kok-chor, 2004) و معتقدند که با بسط حقوق بشر، مهاجرت افراد و ایده‌ها و هم‌گرایی اقتصادهای مختلف، شاهد بهبود در رفاه بشری و تقویت عدالت در سراسر جهان خواهیم بود (Collste, 2016: 7).

به عبارت بهتر، «در عصر جهانی شدن ساختارهای نهادی اصلی که به تعاملات روزمره از جمله تعاملات منجر به بسط عدالت شکل می‌دهند، فراتر از مرزهای ملی

بسیاری از کشورهای درگیر از جمله قدرت‌های بزرگ می‌روند. بر اساس رویکرد نهادی به عدالت اجتماعی جان راولز، ما تعهد خاص داریم که تضمین نماییم شرایط اولیه این تعاملات، عادلانه‌اند» (Mandle, 2000: 126-139). بنابراین حداقل پیش‌شرط هر نوع تصویری از عدالت اجتماعی، بسط و گسترش توانایی‌ها و ظرفیت‌های دموکراتیک مردم برای شکل دادن به زندگی خود است که اتفاقاً یکی از الزامات و بایسته‌های جهانی شدن است. به‌ویژه اینکه ما جهانی شدن را به عنوان فرایندی در نظر بگیریم که به شدت به دنبال برقراری قواعد جهانی فراتر از چالش‌های مرزهای ملی است (Gindin, 2002: ر.ک.).

اما در مقابل، دسته دوم قرار می‌گیرند که می‌توان آنها را چپ با دیدگاهی انتقادی نامید. این گروه اصولاً به فرایند جهانی شدن باور ندارند و نسبتی منفی میان جهانی شدن و عدالت برقرار می‌کنند. آنها جهانی شدن را چهره جدیدی از قدرت سرمایه‌داری و آن‌هم از نوع امپریالیستی‌اش می‌دانند. به نظر آنها، توزیع ثروت و قدرت در عصر به اصطلاح جهانی‌سازی به گونه‌ای پیش خواهد رفت که عدالت اجتماعی تحت‌الشعاع آن قرار می‌گیرد و آن را مخدوش می‌سازد. آنها معتقدند که در عصر جهانی‌سازی نه تنها عدالت میان سطوح مختلف محلی، ملی و بین‌المللی وجود نخواهد داشت، بلکه شاهد شکاف عظیمی در میان آنها خواهیم بود که تماماً به نفع کشورهای با اقتصاد برتر پیش خواهد رفت. مخاطرات محیط‌زیستی جهانی، خلق مراکز جدید قدرت با مشروعیت محدود، بی‌توجهی به امنیت و حقوق کارگران مانند سانحه تراژیک راناپلازا در سال ۲۰۱۳ در بنگلادش، سفرهای پرمخاطره مهاجران در مدیترانه و رشد روزافزون نابرابری‌های جهانی (Collste, 2016: ر.ک.)، همگی از پیامدهای جهانی شدن است.

به عبارت بهتر، تغییرات ساختاری عظیمی که در توزیع قدرت و ثروت رخ داده، شامل تغییرات در خود طبقات سرمایه‌دار در همه‌جا نیز می‌شود. جهت‌گیری‌های طبقات تجاری کشورهای مختلف، دیگر به سوی توسعه اقتصادهای ملی نیست. آنها تحت سلطه چشم‌اندازهای بین‌المللی و یا دقیق‌تر قاره‌ای هستند (Gindin, 2002: ر.ک.).

مشخصه اصلی دهکده جهانی در حال حاضر بی‌عدالتی عمیق است. هر چند پروژه توسعه سازمان ملل معروف به اهداف توسعه هزاره<sup>(۴)</sup> موفقیت‌هایی هم داشته است. به عنوان نمونه از سال ۱۹۹۵ تا ۲۰۱۵، نرخ فقر به نصف کاهش یافته است، سطح آموزش

ابتدایی به ۹۱٪ در سال ۲۰۱۵ رسید و... اما هنوز فقر جهانی چالش برانگیز است. یک میلیارد نفر فاقد آب آشامیدنی تمیز هستند، ۸۹۶ میلیون نفر با کمتر از ۱/۹۰ دلار در روز زندگی می‌کنند، در صورتی که یک درصد از جمعیت جهان، ۴۸٪ درصد از ثروت جهان را در اختیار دارند و... (World Bank, Poverty, 2013)<sup>(۵)</sup>.

بنابراین مشاهده می‌کنیم که با این بحث کوتاه، جهانی شدن چه ظرفیت‌ها و چه چالش‌هایی را برای اندیشه و نظریه سیاسی مطرح می‌کند و به نوعی دوباره عام‌گرایی و خاص‌گرایی در اخلاق را وارد مباحث مربوط به اندیشه سیاسی می‌کند. اینکه آیا با این مباحث امکان گفت‌وگو و برقراری دیالوگ درون‌گفتمانی در اندیشه سیاسی وجود دارد یا خیر؟ گیدنز و والرشتاین، دو متفکر از این دسته از اندیشمندان هستند که با وجود ریشه داشتن در مبانی فکری و معرفت‌شناسانه مدرن، دیدگاه‌های مختلفی در باب نسبت میان عدالت و جهانی شدن دارند که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

### آنتونی گیدنز و مسئله عدالت در عصر جهانی شدن

آنتونی گیدنز، جامعه‌شناس مشهور بریتانیا از منظری جامعه‌شناسانه به جهانی شدن می‌نگرد. او مطالعه خود را نسبت به جهانی شدن از مدرنیته آغاز می‌کند و بر این باور است که جهانی شدن را می‌توان فرایندی عمومی و در پیوند با مدرنیته به شمار آورد که تقریباً در همه ابعاد زندگی امروزی به چشم می‌خورد و بنابراین رخداد تازه‌ای در تاریخ بشر به شمار نمی‌آید (ر.ک: جونز، ۱۳۹۱).

در واقع مطالعه وی نسبت به جهانی شدن بر بنیاد مفهوم مدرنیته استوار است. به این معنی که جهانی شدن از دیدگاه وی، در حقیقت همان فراگیر شدن خصوصیات ذاتی مدرنیته و تجدد است که با گسترش وسایل ارتباطی و ناتوانی مرزها و حاکمیت‌های ملی در کنترل رسانه‌های بین‌المللی در تمامی نقاط جهان منتشر می‌شود، به گونه‌ای که اندک‌اندک کل مردم جهان دارای فرهنگ مشترک - که از مدرنیته حاصل می‌شود - می‌گردند (ر.ک: گیدنز، ۱۳۷۷ و ۱۳۷۹).

از نظر گیدنز، ما در دوران مهم انتقال تاریخی زندگی می‌کنیم؛ به این معنی که جهانی شدن، تمامی جوامع روی سیاره زمین را نظمی مجدد می‌بخشد و هر چند برخی

مواقع نتایج این امر قابل پیش‌بینی نیست، به طور کلی در جهتی مثبت رو به پیشرفت است، هر چند همواره در مسیر پیشرفت خود با موانعی نیز روبه‌رو خواهد بود. از نظر گیدنز، جهانی شدن چهار بُعد اصلی دارد که عبارتند از: «اقتصاد سرمایه‌داری جهانی، سیستم نظامی جهانی، سیستم دولت - ملت و تقسیم کار بین‌المللی که در نهایت بُعد پنهان فرهنگ یا جهانی شدن فرهنگی در پس هر یک از این ابعاد نهادی مختلف قرار می‌گیرد» (Giddens, 1991: 70-78).

گیدنز برای قوام بخشیدن به این چهار بُعد، از مبحث فضا/ زمان و دگرگون شدن نظم و جایگاه آن دو در زندگی اجتماعی آغاز می‌کند. به این معنی که در تمدن‌های گذشته، شیوه‌ها و معیارهای معین برای محاسبه و اندازه‌گیری زمان وجود داشت. این معیارها و شیوه‌های اندازه‌گیری زمان کاملاً وابسته به مکانی معین و خاص بود و هر مکان، شیوه‌های معین اندازه‌گیری خود را داشت که در محدوده همان مکان کاربرد داشت. اما با اختراع ساعت مکانیکی در عصر مدرن و بعداً به همین قسم به وجود آمدن تقویم، یک نوع معیار جهانی برای اندازه‌گیری زمان به وجود آمده که وابسته به هیچ مکان خاص نیست (Ritzer, 2007: 133). برای مثال وقتی می‌گوییم سال ۲۰۰۰، این یک معیار جهانی و در عین حال قابل فهم برای تمام جهانیان است.

به عقیده گیدنز، این خود تحولی است در راستای جهانی شدن که در آن زمان از قید مکان رها می‌گردد. همراه با آن، فضا نیز از قید مکان خارج می‌گردد؛ به این معنی که در جوامع سنتی، زندگی اجتماعی با حضور در یک مکان معین و محل معین معنی می‌یابد. اما در زندگی مدرن می‌توان در محل و مکان معین حاضر نبود، ولی می‌توان در فضای مشترک آن و در زندگی و پدیده‌های اجتماعی آن فضا قرار گرفت (ر.ک: Tomlinson, 1994).

مفهوم دیگری که گیدنز در تبیین جهانی شدن از آن استفاده می‌کند، مفهوم «از جا کندگی»<sup>۱</sup> است و منظور وی از این مفهوم این است که: «کنده شدن روابط اجتماعی از محیط‌های محلی هم‌کنش و تجدید ساختار این محیط‌ها در راستای پهنه‌های نامحدود زمانی و مکانی است» (سلیمی، ۱۳۸۴: ۲۴۹). بدین ترتیب مهم‌ترین ویژگی جهانی شدن،

---

1. Disembeddedness



تفکیک زمان-مکان و کم‌رنگ شدن نقش جغرافیا و فضا در تعامل جوامع انسانی است؛ هر چند فرایندی که این تفکیک‌ها و کم‌رنگ شدن‌ها به واسطه آن رخ می‌دهد، به طور ذاتی دیالکتیکی است، زیرا آنچه را او «رویدادهای محلی» می‌نامد، ممکن است در جهت خلاف روابط بسیار فاصله‌داری حرکت کنند که آنها را شکل می‌دهند (جونز، ۱۳۹۱: ۵۶). از اینجا است که بحث عدالت پیش کشیده می‌شود و نسبت عدالت و جهانی شدن در اندیشه گیدنز خود را نشان می‌دهد.

گیدنز که دیدگاهی تاحدودی مثبت به فرایند جهانی شدن دارد، عدالت را مفروض خود قرار می‌دهد و با تمام کاستی‌هایی که برای فرایند ادغام و هم‌گراکننده جهانی شدن قائل است، در نهایت به نفع آن رأی می‌دهد و با بینشی کانتی به این فرض می‌رسد که عدالت، ذاتی جهانی شدن است و تنها می‌توان از طریق ایجاد یک جامعه مدنی جهانی به آن دست یافت. ما این مسئله را از طریق همان چهار بُعد جهانی شدن از نظر گیدنز یعنی اقتصاد سرمایه‌داری جهانی، سیستم نظامی جهانی، تقسیم کار بین‌المللی و نظام دولت - ملت و در نهایت بعد پنهان آنها یعنی فرهنگ پی‌می‌گیریم.

در جامعه‌شناسی سیاسی گیدنز، مراکز اصلی قدرت در اقتصاد جهانی، کشورهای سرمایه‌داری هستند؛ دولت‌هایی که در آنها بنگاه‌های اقتصادی سرمایه‌داری شکل اصلی تولید به حساب می‌آیند (Giddens, 1991: 70). از نظر او در حالی که عامل‌های اصلی فعالیت اقتصادی تاحدودی از حوزه سیاسی «جداشده» هستند و می‌توانند قدرت اقتصادی زیادی اعمال کنند، قدرت آنها از برخی جنبه‌های مهم نمی‌تواند با قدرت حکومت‌ها برابری کند. این حوزه‌ها در واقع قلمرو داری و «کنترل بر امکانات اعمال خشونت» است. او تأکید می‌کند که هیچ منطقه‌ای در کره زمین - به استثنای نسبی مناطق قطبی - وجود ندارد که ادعا نشده باشد که در حوزه کنترل قانونی یک کشور یا کشور دیگر قرار دارد (جونز، ۱۳۹۱: ۵۷).

اگر دولت - ملت‌ها، بازیگران اصلی در نظام سیاسی جهانی هستند، شرکت‌ها عاملان اصلی در اقتصاد جهانی هستند (Giddens, 1991: 71). در اینجا گیدنز تلویحاً به قدرت سیاسی دولت‌ها اشاره می‌کند که خود می‌تواند عاملی برای کنترل شرکت‌ها در اخذ تصمیمات غیر عادلانه برای کسب سود باشد و در ضمن قدرت سیاست‌گذاری

شرکت‌های اقتصادی فراملی آن قدر زیاد نیست که در واقع بتوانند در روندهای جهانی، دولت‌ها را خلع سلاح نمایند و مسیر را به سوی بی‌عدالتی بیشتر سوق دهند. گیدنز معتقد است که این امر شامل روابط میان صنعتی شدن جنگ، گسترش جنگ‌افزارها و فنون تشکیلات نظامی از بعضی بخش‌های دنیا به مناطق دیگر و اتحادیهایی است که کشورها با کشور دیگر تشکیل می‌دهند (Giddens, 1991:74). همین اتحادیهای صنعتی - نظامی میان کشورها و دولت‌های مختلف، خود عاملی است برای کنترل شرکت‌های عظیم اقتصادی در جهت رفع بی‌عدالتی ناشی از سودمحور بودن آنها. اتفاقاً از نظر گیدنز، بعد تقسیم کار بین‌المللی که نتیجه توسعه صنعتی و اقتصادی است و جغرافیای تولید را دگرگون کرده است، در همین جا معنا می‌یابد و نقش آن در نسبت میان عدالت و جهانی شدن پررنگ می‌گردد. گیدنز می‌گوید که «هم‌بنگاه‌ها و هم‌دولت‌ها از فرایندهای دیالکتیکی پیچیده‌ای تأثیر می‌پذیرند که روابط طبقاتی در مقیاس جهانی ایجاد می‌کنند و موجب جدایی کارگران از وسایل تولید می‌شوند. این «توسعه صنعتی جهانی‌شده» منجر به تفکیک مناطق گوناگون دنیا هم از لحاظ سطح - یا درجه - وظایف شغلی و هم در تخصص یافتن منطقه‌ای برحسب انواع صنایع، مهارت‌ها، و تولید مواد خام می‌شود» (Giddens, 1991:76).

گیدنز به صورت تلویحی تفکیک شغلی و تخصصی را دال بر بسط عدالت در عصر جهانی شدن می‌داند. او به اشاعه فناوری‌های ماشینی به عنوان یکی از ویژگی‌های اصلی نظام صنعتی جهانی‌شده اشاره می‌کند و می‌گوید که این نه تنها بر حوزه تولید، بلکه بر بسیاری از جنبه‌های زندگی روزمره نیز تأثیر می‌گذارد (Giddens, 1991:76). تعداد هرچه بیشتری از مردم در شرایطی زندگی می‌کنند که در آن نهادهای جابه‌جا شده با برقراری ارتباط میان رسوم محلی و مناسبات اجتماعی جهانی‌شده، جنبه‌های عمده زندگی روزمره را سامان‌دهی می‌کنند. این امر، پیامدهای مهمی برای ماهیت عدالت و رابطه آن با جهانی شدن و مدرنیته دارد؛ زیرا درست است که جهانی شدن، اقتصاد، سیاست و فرهنگ، افراد و گروه‌ها را از منظر هستی‌شناختی دچار ناامنی و از نظر اقتصادی و فرهنگی نامطمئن کرده است، به باور گیدنز می‌توان به آن واکنش مثبت نشان داد.

اصولاً از نظر گیدنز، در دنیای معاصر امکان سکون وجود ندارد. به بیان دقیق‌تر، این فرایندهای دگرگونی مستلزم واکنش نشان دادن است. بنگاه‌ها باید رقابت‌پذیر بمانند، کارگران باید مهارت‌هایشان بازآموزی شود و دولت‌ها باید به ریسک‌ها و چالش‌های جدید برای امنیت و «عدالت» توجه کنند. جهانی شدن معاصر نیاز شدید به فعال بودن و هدایت کردن دگرگونی‌ها را ایجاد می‌کند تا تسلیم شدن در مقابل دنیای مهارناپذیر. به این ترتیب «نمی‌توانیم اختیار تاریخ را به دست بگیریم، اما می‌توانیم راه‌هایی برای مهار کردن دنیای مهارناپذیر پیدا کنیم» (جونز، ۱۳۹۱: ۶۲).

ما به طور مداوم نیازمند این هستیم که ساختار نهادها را برای مواجهه با بی‌عدالتی‌های موجود در عصر جهانی شدن بازسازی نماییم. هم نهادهای ملی و هم بین‌المللی و هم حکومت‌ها و هم ملت‌ها و حتی سنت‌ها و طبیعت باید دست به کار شوند. از نظر او، ملت‌ها امروزه به جای اینکه با دشمنان در تقابل باشند، بیشتر با مخاطرات جهانی شدن مواجه‌اند. بنابراین احساس ناتوانی‌ای که ملت‌ها در مواجهه با بی‌عدالتی امروزه دارند، نشانه «ضعف شخصی» آنها نیست، بلکه نشان از این دارد که نهادهای ما در مقابل این بی‌عدالتی ناتوان هستند (Giddens, 1991: 18-20).

از آنجایی که گیدنز، جهانی شدن را پیامد مدرنیته می‌داند و مدرنیته نیز به طور ذاتی ادعای جهان‌شمولی دارد و حقیقتِ عدالت را امری جهان‌شمول می‌داند، نه وابسته به بسترهای اقتصادی-اجتماعی و سیاسی خاص، پس ظاهراً این نهادهای ما هستند که نتوانستند به آرمان عدالت برسند و دچار کژکارکردی عمیق شده‌اند، نه فرایند جهانی شدن. نهادهای فعلی ما نتوانستند خود را با چهره جهانی مدرنیته منطبق سازند و این عدم انطباق، ما را به بی‌عدالتی‌های بیشتر در سطح محلی، ملی و جهانی می‌کشاند. علل اصلی نبود عدالت در فضای کنونی معروف به جهانی شدن، ذات جهانی شدن نیست، «بلکه نظامی‌گری، صنعت‌گرایی و ظهور دیوان‌سالاری‌ها» (Rosenberg, 2000: 146) است.

این پدیده‌ها، مهم‌ترین علت افزایش ریسک، ناامنی و بی‌عدالتی در دنیای فعلی است. ضمن اینکه گیدنز، مباحث جهانی شدن را به اقتصاد صرف تقلیل نمی‌دهد و مرادش از عدالت نیز صرفاً عدالت اقتصادی نیست. زمانی که گیدنز صحبت از جهانی شدن به مثابه گسترش ارتباطات متقابل و دسترسی میلیون‌ها نفر در سراسر جهان به شبکه‌های

ارتباطاتی و اطلاعاتی، آگاه‌تر شدن انسان فعلی از فرهنگ‌ها و سبک‌های زندگی مختلف و تماس‌های بیناشخصی میان افراد در بخش‌های مختلف جهان می‌کند (Midgley, 2007: 24)، منظورش عدالت در دسترسی به این اطلاعات نیز است. مکان‌هایی که پیشتر دورافتاده به حساب می‌آمدند، حالا به راحتی در دسترس‌اند و ارتباطاتی که پیشتر زمان‌بر بوده است، هم‌اکنون لحظه‌ای و فوری هستند. در واقع فرایند چندبعدی جهانی شدن در اندیشه‌گیدنز، فراتر از مبادلات صرف اقتصادی رفته و باعث خلق وابستگی روزافزون میان دولت-ملت‌های جهان و مردمشان می‌شود و فضایی خلق می‌کند که گیدنز به همراه چند تن دیگر از اندیشمندان (ر.ک: Ireye, 2002; Kaldor, 2003; Keane, 2003) از آن به عنوان جامعه مدنی جهانی<sup>۱</sup> یاد می‌کنند؛ جامعه‌ای برای خلق عدالت بیشتر در عصر جهانی شدن.

به نظر گیدنز، جهانی شدن با ظهور یک جامعه مدنی جهانی همراه می‌شود که در آن مردم معمولی به طور روزافزون درگیر در سیاست و اقتصاد می‌شوند و اعمال نفوذ می‌کنند. البته این بدین معنا نیست که دولت-ملت‌ها کم‌رنگ می‌شوند و یا اهمیتشان را از دست می‌دهند، بلکه آنها همچنان به شکل‌دهی به هویت، ساختاردهی به فعالیت‌های اقتصادی (که در بالا نیز اشاره شد) و اعمال کنترل سیاسی بر زندگی شهروندان خود ادامه می‌دهند و خواهند داد. با وجود این جهانی شدن در شکل چندبعدی‌اش تغییرات مهمی را در نحوه ارتباط مردم با یکدیگر درون دولت-ملت‌ها به همراه آورده است و به قول گیدنز، آگاهی مشترک از جهان به عنوان یک مکان را باعث شده است (ر.ک: Giddens, 1999). مردم با آگاهی جهانی مشترک از بشریت مشترکشان نسبت به تفاوت‌های مذهبی و فرهنگی متساهل‌تر و آماده همکاری با یکدیگر شده و از منازعه اجتناب می‌نمایند و در نهایت از ترتیبات نهادی بین‌المللی برای تقویت این وابستگی حمایت می‌کنند (Midgley, 2007: 26). این ترتیبات نهادی بین‌المللی می‌تواند تا حدود زیادی از بار بی‌عدالتی موجود در جهان بکاهد؛ زیرا در واقع این نوع نگاه چندبعدی به جهانی شدن، تبدیل به دیدگاهی جهان‌وطنی می‌شود.

دیدگاه جهان‌وطنی گیدنز بر این باور است که تلاش‌های هدفمندی باید برای تقویت هم‌گرایی جوامع جداافتاده از هم صورت گیرد و موانع سر راه تساهل فرهنگی، مذهبی و

---

1. Global Civil Society

ملی که باعث ناآگاهی مردم از بشریت مشترکشان می‌شود، برداشته شود. در واقع گیدنز با این نوع نگاه به جهانی شدن از فرهنگ به عدالت می‌رسد و دیدگاه جهان‌وطنی، آن‌هم از نوع فرهنگی خود را عین عدالت می‌پندارد. اما این دیدگاه به یک ابزار یا به عبارت بهتر یک ترتیبات نهادی هم احتیاج دارد تا بتواند عدالت و رفاه اجتماعی را در عصر جهانی شدن برای همه عملیاتی نماید و آن‌هم جامعه مدنی جهانی است.

جامعه مدنی جهانی از نظر تجربی، اشاره به افزایش تعداد بازیگران غیر دولتی دارد که فراتر از محدوده‌های جوامع، سیاست‌ها و اقتصادهای ملی فعالیت می‌کنند و از نظر هنجاری نیز اشاره به هنجارها و ارزش‌های جدید جهانی منتسب به این بازیگران یا مشتق‌شده از تعاملاتشان دارد (ر.ک: Giddens, 2001). این باور که نیروهای درگیر در جامعه مدنی جهانی می‌توانند برای خدمت به منافع بشریت از جمله عدالت درونی شوند و یا به عبارت بهتر در بستر هر کشور خاصی درونی شوند، عنصر کلیدی اندیشه گیدنز است که خود را «در طرح‌هایی برای تقویت ترتیبات چندجانبه موجود یا استقرار ترتیبات جدیدی که بتواند به نحو مؤثری فرایندهای اقتصادی و سیاسی جهانی را برای غایات اجتماعی» (Giddens, 2001:28) از جمله عدالت مدیریت کند، نشان می‌دهد.

گیدنز معتقد است که می‌توان تأثیرات منفی جهانی شدن در حوزه عدالت اجتماعی را از طریق نهادهای جامعه مدنی جهانی برطرف کرد و باید نسبت به تقویت این نهادها برای بسط عدالت اجتماعی اولویت قائل شد. در حقیقت می‌توان گفت که گیدنز برای مسئله عدالت در عصر جهانی شدن همانند «توماس پوگه» (۲۰۰۲، ۲۰۰۵)، یک نظریه جهانی نهادی عدالت ارائه می‌دهد، زیرا بی‌عدالتی موجود در این عصر به نظم نهادی جهانی برمی‌گردد؛ نظمی که حاصل تعامل قدرتمندان، اقتدارگرایان و منافع اقتصادی کلان است، نه ذات جهانی شدن. جهانی شدنی که والرشتاین از یک منظر دیگر به آن توجه می‌کند.

### امانوئل والرشتاین و مسئله عدالت در عصر جهانی شدن

والرشتاین نیز که همانند گیدنز از مبانی معرفت‌شناسانه مدرن استفاده می‌کند، از جمله مارکسیست‌ها و نظریه‌پردازان برجسته مسائل جهانی شدن است که عقیده دارد جهانی شدن برخاسته از فعالیت‌های اقتصادی و تجاری در قالب نظام سرمایه‌داری است که در اواخر قرن پانزده میلادی ظهور کرده است. این نکته به ما هشدار می‌دهد که در

اندیشه والرشتاین، همه‌چیز وابسته به ساختار و بافتار است. ساختاری به نام نظام سرمایه‌داری که به دلیل داشتن ماهیت پویا توانسته به یک نظام فراگیر جهانی تبدیل شود. بنابراین والرشتاین، پایه مفهومی کار خود را نظام و ساختار قرار داده است. به نظر او، جهانی شدن یک پدیده نظام‌مند جهانی است که در جهان امروز در سطح ساختاری رخ می‌دهد. از این دیدگاه، یکی از ویژگی‌های جامعه جهانی، به‌هم‌پیوستگی روزافزونی است که در مقیاسی فراتر از افراد یا گروه‌های کوچک دیده می‌شود و با تعامل‌هایی که در مقیاس میانی جهان در جریان است، پیوند دارد. البته منظور ملت-دولت‌ها و نیروهای بازار است که به ترتیب در نظام بین‌الملل و نظام داد و ستد جهانی فعال هستند (جونز، ۱۳۹۱: ۱۷).

والرشتاین، نظریه خود به نام «نظریه نظام‌های جهانی» (ر.ک: Wallerstein, 1974, 1989) را بر همین اساس پایه گذاشت، زیرا قصد داشت تا در این نظریه به روابط میان مرکز و پیرامون بپردازد و نتیجه بگیرد که نظام جهانی سرمایه‌داری در سده بیستم میلادی، ابعادی جهانی به خود گرفته است (ر.ک: Wallerstein, 1979). والرشتاین با این ایده، جهانی شدن را مفهومی مهم می‌داند که دوران تازه‌ای را در تاریخ بشر رقم می‌زند و پیدایش یک جهان بدون مرز را مژده می‌دهد که در آن فعالیت اقتصادی فارغ از ملیت انجام می‌شود. اما این دوران تازه و جهان بدون مرز، نتیجه جهانی شدن نظام سرمایه‌داری است.

به عبارت بهتر، سرمایه‌داری محرک اصلی تحولات پرشتاب اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است که در حال تغییر دادن نظام جهان و جوامع امروزی است. پس جهانی شدن، بخشی از یک فرایند بسیار طولانی‌تر یکپارچگی اجتماعی است که ریشه در سرمایه‌داری دارد و نیروهای فرهنگی - اجتماعی مستقل از عوامل اقتصادی - سیاسی عمل نمی‌کنند؛ چیزی که والرشتاین از آن به عنوان «نظام جهانی»<sup>۱</sup> یاد می‌کند. او در اواسط دهه ۱۹۷۰، مدلی کلان برای تفسیر تحولات بین‌المللی کلان به عنوان پیامد توسعه این نظام جهانی مطرح کرد (ر.ک: Wallerstein, 1974, 1980 & 1989). به نظر والرشتاین، جوامع ابتدا در اروپا و سپس در سراسر جهان، برای قرن‌هاست که با

---

1. World-System

مجموعه‌ای از روابط اقتصادی و سیاسی نابرابر پیوند خورده‌اند. این مجموعه از روابط، «نظام جهانی» را می‌سازند که البته برای مطالعه کشورها و یا فرایندها باید بر نظام جهانی به عنوان یک کل و نیروهای دخیل در این نظام تمرکز نماییم (Strikwerda, 2000: 334).

از نظر والرشتاین، جهانی شدن بیانگر گسست عظیم با گذشته نیست، زیرا می‌توان تا حدود زیادی جهانی شدن را با بسط سرمایه‌داری در جهان معادل گرفت. ضمن اینکه تأکید او بر ارتباط ذاتی و درونی میان نیروهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در نظام جهانی بیانگر «مدلی پیچیده است که فراتر از تبیین‌های ساده‌ای می‌رود که جهانی شدن را در ابتدا به عوامل فرهنگی یا اقتصادی تقلیل می‌دهد» (Strikwerda, 2000: 334-335).

او در جاهایی استفاده از واژه جهانی شدن را رد می‌کند، زیرا معتقد است که اصطلاح یادشده، بحث اصلی را مبنی بر اینکه نظام سرمایه‌داری، عنصر اصلی روابط فراملی است، تحریف می‌کند و به جای آن از واژه «جهان‌گرایی»<sup>۱</sup> استفاده می‌کند؛ واژه‌ای برای اشاره به روندهای فرهنگی که برابر با سلطه اقتصادی پنداشته می‌شود. با این حال جهانی شدن، پدیده‌ای در چارچوب یک نظام واحد جهانی به حساب می‌آید و در این فرایند نظام دنیای واحد، ابعادی جهانی یافته است (جونز، ۱۳۹۱: ۲۶) که به نظر می‌رسد برای والرشتاین بیشتر پدیده‌ای منفی باشد تا مثبت. به همین دلیل است که معتقد است ماهیت این نظام باید تغییر کند، زیرا این نظام از طریق مجموعه‌ای از مناسبات ساختاری ذاتی اقتصاد سرمایه‌داری، جلوی پیشرفت بسیاری از کشورهای جنوب و پیرامونی را گرفته است.

از این نکته است که رابطه و نسبت میان عدالت و جهانی شدن در اندیشه سیاسی والرشتاین خود را نشان می‌دهد. او که دیدگاهی منفی به فرایند جهانی شدن دارد، عدالت را در این عصر مفروض خود قرار نمی‌دهد و با چشم‌اندازی مارکسیستی، کاستی‌هایی را برای فرایند ادغام و هم‌گراکننده جهانی شدن قائل است و در نهایت هم به نفع آن رأی نمی‌دهد. از نظر والرشتاین، عدالت ذاتی جهانی شدن نیست و نمی‌توان

از طریق ایجاد یک اقتصاد جهانی سرمایه‌داری واحد<sup>۱</sup> به آن دست یافت. ما این مسئله را از طریق جهان به مثابه نظام اجتماعی مورد نظر او پی می‌گیریم.

والرشتاین بر این باور است که نظام‌های اجتماعی بی‌همتایند، اما می‌توان آنها را از نظر ماهیت تقسیم‌بندی کرد: اول، خرده‌نظام‌ها با یک تقسیم کار کامل و یک چارچوب فرهنگی واحد که دیگر وجود ندارند. دوم، نظام‌های جهانی با یک شیوه واحد تقسیم کار و نظام‌های فرهنگی چندگانه. دسته دوم، دو گونه‌اند؛ یا یک نظام سیاسی واحد دارند و یا خیر. آنهایی که نظام سیاسی واحد دارند، به نام امپراتوری جهانی معروفند با شیوه تولید مبتنی بر کشاورزی مثل تمدن‌های چین، مصر و روم. در مقابل این نوع، اقتصاد جهانی قرار دارد که بر پایه شیوه تولید سرمایه‌داری مشخص می‌شود. در این نظام، ما ساختار سیاسی فراگیری نمی‌بینیم و تولید صرفاً برای سود انجام می‌شود؛ چون انگیزه اصلی، انباشت سود است (ر.ک: Flint & Taylor, 2007). این نوع اقتصاد، ابعاد جهانی یافته است و کسانی که در رأس نظام قرار دارند، همیشه می‌خواهند با ایجاد یک طبقه متوسط در میان خودشان و فرودستانی که در قاعده هرم هستند، ثبات ایجاد کنند (جونز، ۱۳۹۱: ۳۹).

ایجاد این ثبات باعث شده است تا اقتصاد جهانی سرمایه‌داری واحد در عصر جهانی شدن بتواند جهان را به سه منطقه ساختاری تقسیم کند که نماد بی‌عدالتی در این فضا و عصر است: مرکز، پیرامون و نیمه‌پیرامون. مرکز، «ارزش مازاد را نه تنها از نیروی کار، بلکه از نواحی پیرامونی اقتصاد جهانی گرفته و تصاحب می‌کند. نیمه‌پیرامون نیز به منزله عامل توازن سیاسی عمل می‌کند. نواحی نیمه‌پیرامونی، زیر سلطه هیچ‌گونه فرایندی نیستند، ولی مناسبات اجتماعی آنها مستلزم بهره‌کشی کردن از نواحی پیرامونی و استثمار شدن از سوی نواحی مرکزی است» (همان: ۴۰).

سؤال برای والرشتاین این است که آیا با این مناسبات قدرت و ثروت میان این سه حوزه می‌توان دیگر از عدالت در عصر جهانی شدن صحبت کرد؟ در عصر جهانی شدن، مجموعه‌ای از روابط مشترک در چارچوب یک نظام سرمایه‌داری جهانی، سرنوشت اقتصادهای بازار آزاد در کشورها و مناطق گوناگون جهان را به هم پیوند داده است. این



پیوند باعث وابستگی بیشتر کشورهای عقب مانده شده و نتوانسته آنها را به مسیری سوق دهد که با شاخصه‌های عدالت جهانی مطابقت داشته باشد. از این رو استدلال می‌کند که «هر چند بی‌گمان جهان در حال تحول است، هنوز دنیای جهانی شده نو و برخوردار از قوانین روشن به وجود نیامده است» (Wallerstein, 2000: 252). هر چند اغلب اقتصاددانان و جامعه‌شناسان، رشد بازارها را مستقل می‌دانند، او اعتقاد دارد که دولت‌های قدرتمندترند که رشد بازار را تعیین می‌کنند. به عبارت دیگر، دولت‌ها و نه فقط نیروهای بازار همیشه سرمایه‌داری را هدایت می‌کنند. به همین ترتیب دولت‌های قوی دیکته می‌کنند که جهانی شدن فرهنگی چگونه رخ دهد و بنابراین نابرابری‌های موجود در بین جوامع فقیر و غنی را حفظ می‌کنند (Strikwerda, 2000: 337). بدین ترتیب وابستگی و نابرابری همیشه باقی خواهد ماند.

به همین دلیل است که باور دارد جهانی شدن امری اجتناب‌ناپذیر نیست و می‌توان آن را کنار زد. او معتقد است که تسلط سیاسی دولت‌های مرکز، چنگالی است برای نظام جهانی و رکودها و تظاهرات دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، نشانه‌هایی از افول طولانی مدت این سیستم بود (ر.ک: Herman, 1997). سود حاصل از جهانی شدن به نفع نظام سرمایه‌داری غرب است و کشورهای جنوب نه تنها به برابری جهان سرمایه‌داری نزدیک نمی‌شوند، بلکه به نفع وضع موجود، خود را نیز تضعیف‌تر می‌سازند. این باور که نیروهای درگیر در اقتصاد جهانی سرمایه‌داری که خود را به صورت فرایند جهانی شدن نشان می‌دهند، نمی‌توانند برای خدمت به منافع بشریت از جمله عدالت درونی شوند و یا به عبارت بهتر در بستر هر کشور خاصی درونی شوند، عنصر کلیدی اندیشه والرشتاین است که خود را در طرح‌هایی برای تقویت ترتیبات چندجانبه موجود یا استقرار ترتیبات جدیدی که بتواند به نحو مؤثری فرایندهای اقتصادی و سیاسی جهانی را برای غایات اجتماعی از جمله عدالت مدیریت کند، نشان می‌دهد.

والرشتاین معتقد است که نمی‌توان تأثیرات منفی جهانی شدن در حوزه عدالت اجتماعی را از طریق نهادهای اقتصاد سرمایه‌داری برطرف کرد و نباید نسبت به تقویت این نهادها برای بسط عدالت اجتماعی اولویت قائل شد. در حقیقت می‌توان گفت که والرشتاین برای مسئله عدالت در عصر جهانی شدن، نظریه‌ای خاص ارائه نمی‌دهد و

فقط به جنبه‌های منفی جهان‌گرایی که عده‌ای معتقدند شاید همان آمریکاگرایی باشد (ر.ک: Palumbo-Liu & etal, 2011; Strikwerda, 2000)، می‌پردازد؛ زیرا بی‌عدالتی موجود در این عصر به نظم اقتصاد جهانی برمی‌گردد.

### یک بررسی تطبیقی

در حالی که گیدنز نسبت عدالت و جهانی شدن را با بحث مدرنیته پیش می‌برد و آن را با ساختارهای پیش‌رونده مدرنیته تحلیل می‌کند، والرشتاین این بحث را با یکی از جنبه‌های دنیای مدرن یعنی اقتصاد سرمایه‌داری به مثابه امری جهان‌شمول پیوند می‌زند. ظاهراً هر دو در یک بستر معرفت‌شناسانه قلم می‌زنند، ولی نتایجی که از این قلم برمی‌آید، بسیار متفاوت است. گیدنز بر این باور است که «در عصر جهانی شدن با گسترش تجربه ما از مکان و زمان و به یاری فناوری اطلاعات و ارتباطات، رسانه‌ها و امکانات جابه‌جایی در سطح جهان همه‌گونه روابط اجتماعی» (جونز، ۱۳۹۱: ۱۶) از جمله روابط اجتماعی مبتنی بر عدالت در حال گسترش است و این به ما خاطرنشان می‌کند که ماهیت نظام اجتماعی در حال تغییر بنیادی مثبت است. در صورتی که والرشتاین اصولاً به این نظام اجتماعی با دیده شک و تردید نگاه می‌کند و ساختار در حال گسترش و نظام‌مند جهانی شدن با محوریت اقتصاد سرمایه‌داری را تنها از منظر بهره‌کشی و نیروهای بازار دارای یکپارچگی درونی می‌داند، نه بسط عدالت و نظام داد و ستد جهانی عادلانه.

به عبارت بهتر، این دو متفکر از منظر نسبت عدالت و جهانی شدن، دو گونه یکپارچگی اجتماعی در سطح جهان را در نظر دارند. گیدنز، یکپارچگی جهانی مبتنی بر فناوری اطلاعات و ارتباطات، رسانه‌ها و امکانات جابه‌جایی در سطح جهان با راه‌کار جامعه مدنی جهانی را به ذهن می‌آورد که خود در نهایت تا حدود زیادی به نفع عدالت تمام خواهد شد و از این منظر در کنار تامس فریدمن (۲۰۰۷) و مارتین ولف (۲۰۰۴) قرار می‌گیرد؛ در صورتی که والرشتاین، یکپارچگی درونی نظام جهانی مبتنی بر ساختار اقتصاد سرمایه‌داری (حال با استفاده از فناوری اطلاعات و ارتباطات) را در ذهن دارد و معتقد است که فقط با تکیه بر تغییر در نظم اقتصاد جهانی می‌توان در عصر جهانی

شدن شاهد از بین رفتن نابرابری فعلی بود. از این منظر می‌توان با تسامح او را در کنار متفکرانی چون نائومی کلاین (۲۰۰۰، ۲۰۰۷)، مایکل هارت و آنتونیو نگری (۲۰۰۰، ۲۰۰۴) قرار داد که جهانی شدن را اساساً نمودی از بهره‌کشی ظالمانه ویژه نظام سرمایه‌داری جهانی می‌دانند.

شاید یکی از مهم‌ترین نتایجی که از این بررسی می‌توان گرفت این است که گیدنز، چاره‌ای جز جانشینی جامعه مدنی جهانی به جای وضعیت فعلی و والرش‌تاین نیز چاره‌ای جز جانشینی نظام متحول‌شده جهانی به جای اقتصاد سرمایه‌داری جهانی برای بسط عدالت در عصر جهانی شدن نمی‌بینند، هر چند در عمل شرح دقیقی از آنچه باید جای وضعیت فعلی نابرابری و بی‌عدالتی را بگیرد، ارائه نداده‌اند. به عنوان نمونه، والرش‌تاین خیلی در باب شیوه و نوع توزیع قدرت در ایجاد این نوع نابرابری به‌ویژه در ذیل حکومت‌های ناکارآمد، مقررات دست‌وپاگیر و فساد گسترده در جوامع توسعه‌نیافته در عصر جهانی شدن توضیح نمی‌دهد و یا اینکه بافتار گسترده‌تر اجتماعی - فرهنگی در ایجاد این نوع بی‌عدالتی در عصر جهانی شدن را در نظر نمی‌گیرد و رویکردی جبرگرایانه اتخاذ می‌کند، به گونه‌ای که «نهادهای ملی به ظاهر مجزای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی در عصر جهانی شدن را بخشی از یک نظام یکپارچه در نظر می‌گیرد» (ر.ک: جونز، ۱۳۹۱).

گیدنز نیز که اقتصاد سرمایه‌داری جهانی را تنها به عنوان یکی از چهار بُعد جهانی شدن در نظر می‌گیرد و دیدگاهش در باب نسبت عدالت و جهانی شدن بسیار فراتر از آرای والرش‌تاین می‌رود، همه امور از جمله عدالت را به اندیشه بنیادی «فضا - زمان» تقلیل می‌دهد و در نهایت بسط عدالت در عصر جهانی شدن وابسته به آن می‌شود. به همین دلیل بسیاری از متفکران از جمله روزنبرگ بر این باورند که نظریه و دیدگاه گیدنز، انسجام کافی ندارد (Rosenberg, 2000: 90). در هر حال در اندیشه گیدنز برای بسط عدالت در عصر جهانی شدن باید درک فضایی - زمانی جدیدی از روابط اجتماعی داشت و مبنای معرفت‌شناختی و نظری جدیدی اختیار کرد.

به نظر می‌رسد راه‌حل گیدنز یعنی گسترش جامعه مدنی جهانی هر چند نظامی انتزاعی است و این نظام‌ها «موجب خارج کردن روابط اجتماعی از بافت‌های تعامل

محلی شده و آنها را در راستای پهنه‌های بیکران فضا - زمان بازآرایی می‌کند» (Rosenberg, 2000: 122)، عملی‌تر باشد تا دگرگونی اساسی در ساختار اقتصاد سرمایه‌داری جهانی والرشتاین. یا شاید به عبارت بهتر بتوان از طریق همان جامعه مدنی جهانی به نوعی بافتار اقتصاد سرمایه‌داری جهانی را برای بسط عدالت بیشتر در عصر جهانی شدن دگرگون کرد. این ترکیب شاید بیشترین کمک را به استدلال‌های گیدنز و والرشتاین درباره نسبت جهانی شدن و عدالت کند.

### نتیجه‌گیری

گفتیم که جهانی شدن، دالی مرکزی است و متفکران سیاسی در سنجش یکی از مفاهیم موجود در ادبیات سیاسی-اجتماعی با این دال به موافقت یا مخالفت با آن می‌پردازند. نوشته حاضر نیز برای سنجش و بررسی یکی از مهم‌ترین مفاهیم اجتماعی یعنی مفهوم عدالت و برقراری نسبت آن با دال مرکزی جهانی شدن و ارائه پاسخی اندیشه‌ای به این نسبت، به بررسی دیدگاه‌های دو نفر از متفکران حوزه جهانی شدن یعنی آنتونی گیدنز و امانوئل والرشتاین پرداخته و بر این فرضیه تکیه کرده که اساساً گیدنز با بینشی کانتی معتقد است که عدالت، ذاتی جهانی شدن است و تنها می‌توان از طریق ایجاد یک جامعه مدنی جهانی به آن دست یافت، در حالی که والرشتاین این مدعا را رد می‌کند و عدالت در عصر جهانی شدن را تحت‌الشعاع گفتمان حاضر در نظام سرمایه‌داری قرار می‌دهد.

همان‌گونه که در مباحث بالا ذکر شد، این دو متفکر مهم‌اند، زیرا هر کدام تصویری از جهانی شدن به ما ارائه می‌دهند که می‌تواند به درک ما از واقعیت‌های سیاسی و فهم ما از دنیای جدید کمک کند. در ضمن هر چند هر دو معتقدند که می‌توان از ساختارها، فرایندها و نظام‌های یکپارچه به عنوان واحدهایی برای تحلیل دنیای اجتماعی-سیاسی استفاده کرد و با تسامح آنها را ذیل رویکردهایی با معرفت‌شناسی مدرن قرار داد، از دو منظر متفاوت لیبرالی و مارکسیستی به جهانی شدن و نسبت آن با عدالت می‌نگرند.

## پی‌نوشت

۱. برای بحث بیشتر در این مورد ر.ک:

Brown, Tony (2010) Challenging Globalization as Discourse and Phenomena. International Journal of Lifelong Education. Vol, 18. Issue, 1. Pp 3-17

۲. جهانی شدن، یک مرحله گذار در زندگی بشری است که به شکل امواج حرکت می‌کند و تا زمانی که به یک وضعیت پایدار تبدیل نشود (اگر چنین امری امکان‌پذیر باشد)، تعاریف آن هم متنوع خواهد بود (ر.ک: اخوان زنجانی، ۱۳۸۱).

۳. از لحاظ تاریخی، طرح جهانی شدن در روابط بین‌الملل با فروپاشی شوروی و اضمحلال بلوک شرق و پایان یافتن نهایی جنگ سرد همزمان است. دو دگرگونی در یکدیگر مخلوط شده، به طریقی که شتاب یکدیگر را تشدید کردند و تحولات عمیق را به‌ویژه در حوزه مالی و امنیتی در روابط بین‌الملل ایجاد کردند. مشکل ایجادشده ناشی از این امر، آن است که به دشواری می‌توان تشخیص داد که گستردگی و میزان تحولاتی که در عصر جهانی شدن با آن مواجه هستیم، تا چه اندازه ناشی از جهانی شدن هستند و تا چه اندازه ناشی از فروپاشی شوروی (ر.ک: همان).

4. The Millennium Development Goals (MDG)

5. [www.worldbank.org/en/topic/poverty](http://www.worldbank.org/en/topic/poverty) (accessed 2016-03-21); UNICEF, 'The Millennium Development Goals'.

در:

[http://www.unicef.org/mdg/index\\_childmortality.htm](http://www.unicef.org/mdg/index_childmortality.htm) (accessed 2016-03-21); United Nations, We can end poverty (2005).

در:

<http://www.un.org/millenniumgoals/> (accessed 2016-03-21); Oxfam, Wealth: Having It All and Wanting More (2005).

در:

[https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file\\_attachments/ib-wealth-having-all-wanting-more-190115-en.pdf](https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/ib-wealth-having-all-wanting-more-190115-en.pdf) (accessed 2016-03-21).

## منابع

- اخوان زنجانی، داریوش (۱۳۸۱) جهانی شدن و سیاست خارجی، تهران، وزارت امور خارجه.
- جونز، اندرو (۱۳۹۱) نظریه پردازان بزرگ جهانی شدن، ترجمه مسعود کرباسیان و هامایاک آودیسی یانس، تهران، چشمه.
- سجادی، عبدالقیوم (۱۳۸۳) درآمدی بر اسلام و جهانی شدن، قم، بوستان کتاب قم.
- سلیمی، حسین (۱۳۸۴) نظریه های گوناگون درباره جهانی شدن، تهران، سمت.
- شولت، یان آرت (۱۳۸۲) نگاهی موشکافانه بر پدیده جهانی شدن، ترجمه مسعود کرباسیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- گل محمدی، احمد (۱۳۸۱) جهانی شدن، فرهنگ و هویت، تهران، نی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷) پیامدهای مدرنیته، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، مرکز.
- (۱۳۷۹) جهان رهاشده، ترجمه علی اصغر سعیدی و یوسف حاجی عبدالوهاب، تهران، علم و ادب.
- محمد، ماهاتیر (۱۳۸۲) جهانی که در آن به سر می بریم، تهران، اطلاعات.

- Bauman, Zygmunt (1998) *Globalization: The Human Consequences*. Oxford: Polity Press.
- Brown, Tony (2010) *Challenging Globalization as Discourse and Phenomena*. International Journal of Lifelong Education. Vol, 18. Issue, 1.
- Collste, Goran (2016) *Globalization and Global justice*. De Ethica, A Journal of Philosophical, Theological and Applied Ethics Vol 3:1.
- Flint, C & Taylor, P (2007) *World Economy, Nation State and Locality*. Harlow: Prentice Hall.
- Friedman, T (2007) *The World is Flat: The Globalized World in the Twenty First Century*. New York: Penguin.
- Giddens, Anthony (1991) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- (1999) *Runaway World: How globalization is reshaping our lives*. London: Profile Books.
- (2001) 'Foreword', in *Global Civil Society*, eds. H. Anheier, M. Glasius and M. Kaldor, Oxford: Oxford University Press.
- Gindin, Sam (2002) *Social Justice and Globalization: Are they Compatible?* Monthly Review Foundation, Volume 54, Issue 02 (June) .
- Hardt, M & Negri, A. (2000) *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- (2004) *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin
- Herman, Arthur (1997) *The Idea of Decline in Western History*, New York.
- Iriye, A (2002) *Global Community: The role of international organizations in the*

- making of the contemporary world. Berkeley, CA: University of California Press.
- Kaldor, M (2003) *Global Civil Society: An Answer to War*. Cambridge: Polity Press.
- Keane, J (2003) *Global Civil Society?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Klein, N (2000) *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies*. New York: Flamingo.
- (2007) *the Shock Doctrine: the Rise of Disaster Capitalism*. London: Penguin.
- Kok- Chor, Tan (2004) *Justice Without Borders*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mandle, Jon (2000) *Globalization and Justice*, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* Vol. 570, *Dimensions of Globalization*, pp. 126-139.
- Midgley, James (2007) *Perspectives on Globalization, Social Justice and Welfare*. *The Journal of Sociology & Social Welfare*. Vol 34, Issue 2.
- Palumbo-Liu, David, Robbins, Bruce & Tanoukhi, Nirvana (2011) *Immanuel Wallerstein and the Problem of the World: System, Scale, Culture*, Durham and London: Duke University Press.
- Pogge, Thomas (2002) *World Poverty and Human Rights*, Cambridge: Polity Press.
- (2005) 'Real World Justice', *The Journal of Ethics* 9, pp. 29-53.
- Ritzer, George (2007) *The Blackwell Companion to Globalization*, Blackwell Publishing.
- Rosenberg, J (2000) *The Follies of Globalization Theory*. London: Verso.
- Strikwerda, Carl (2000) *From World-Systems to Globalization: Theories of Transnational Change and the Place of the United States*. *American Studies*, 41:2/3 (Summer/Fall): 333-348.
- Tomlinson, John (1994) *A Phenomenology of Globalization? Giddens on Global Modernity*, *European Journal of Communication*. Vol 9, Issue 2.
- Wallerstein, I (1974) *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.
- (1979) *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1980) *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, New York: Academic Press.
- (1989) *The Modern World-System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840s*. New York: Academic Press.
- (2000) *Globalization or the Age of Transition? A Long-Term View of the Trajectory of the World System*. *International Sociology* 1(2): 251-67.
- Wolf, M (2004) *Why Globalization Works*. Yale: Yale University Press.
- World Bank, *Poverty* (2013)





دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۸: ۲۲۳-۲۰۵  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۰۹  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

## تعیین و اولویت‌بندی شاخص‌های نقش نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت<sup>۱</sup>

خسرو قبادی\*

### چکیده

در ادبیات موجود هر چند پژوهش‌هایی درباره نهادهای مدنی و یا درباره کارآمدی دولت در اختیارند، پژوهش مستقلی که به نقش نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت در ایران تمرکز نموده باشد، در اختیار نیست. برای تعیین این نقش، نیاز به ملاک و معیارهایی است. دولت‌ها در جهان امروز از طریق سه نوع کارکرد (قضایی، تقنینی و اجرایی) و قوای سه‌گانه (قوه قضاییه، قوه مقننه و قوه مجریه) شناخته می‌شوند. از این‌رو در این مطالعه هم برای ارزیابی هر یک از قوای سه‌گانه یادشده، شاخص‌های جداگانه تعیین شد و هم بر اساس نظرسنجی از کارشناسان نسبت به اولویت‌بندی این شاخص‌ها متناسب با نظام جمهوری اسلامی ایران، اقدام صورت پذیرفته است. ماهیت تحقیق پژوهش حاضر، توصیفی-تحلیلی است و از روش‌های کیفی و کمی برای تعیین نقش نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت و ترتب آنها بهره‌جسته است. از جمله نتایج پژوهش حاضر آن است که بالاترین اولویت در شاخص‌ها مربوط به حوزه اجرا و نقش نهادهای مدنی در شفافیت قوه مجریه است و کمترین اولویت مربوط میزان سهم نهادهای مدنی در گزینش و تعیین نمایندگان قوه قضاییه در امور مربوطه است. همچنین در مجموع از نظر صاحب‌نظران، بیشترین نقش نهادهای مدنی در حوزه اجرا و قوه مجریه است که این نشان از ظرفیت مؤثر نهادهای مدنی به قوه مجریه دارد و کمترین نقش مربوط به حوزه قضاست که نیاز به آسیب‌شناسی جدی دارد.

**واژه‌های کلیدی:** نهادهای مدنی، کارآمدی دولت، تقنین، اجرا، قضا.

---

۱. این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی با عنوان «نقش نهادهای مدنی در کارآمدی دولت» است که توسط نویسنده و همکاران اجرا شده است.  
\* استادیار گروه علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی  
kh.di.ta@gmail.com

## مقدمه

بحث از کارآمدی و ناکارآمدی دولت از مباحث مهم در علم سیاست است و درباره علل و دلایل کارآمدی یا ناکارآمدی دولت‌ها نیز دیدگاه‌های گوناگون وجود دارد. آنچه در ایران امروز در تدبیر سطوح کلان و خرد نظام جمهوری اسلامی ایران به عنوان مسئله و مشکل دیده می‌شود، ناکارآمدی‌هایی (عدم شفافیت و وجود فسادهایی مانند اختلاس، ارتشا، رابطه‌گرایی و...) است که ذهن و فکر صاحبان اندیشه و مصلحان را به خود مشغول نموده و رنج می‌دهد. برای برون‌رفت از این وضعیت، تجربه کشورهای دیگر در برابر ماست که تلاش نمودند تا با به صحنه کشاندن تمام ظرفیت‌های جامعه به صورت نهادمند و از طریق نهادهای مدنی بر این مشکلات فایق آیند، حال آنکه نقش و کارکرد نهادهای مدنی در کشورمان ضعیف ارزیابی می‌شود.

نهادهای مدنی در سطح کشورمان و در سطح جهانی در حال شکل‌گیری و گسترش‌اند و جایگاه هویتی خویش را می‌جویند و می‌طلبند. دلایل این نقش‌آفرینی، بخشی به افزایش آگاهی به‌ویژه نسل جدید از طریق وسایل ارتباطی (اینترنت، فضای مجازی، شبکه‌های اجتماعی، ماهواره‌ها و...) بازمی‌گردد و دلیل دیگر آن در ایران، باز شدن راه در فضای آموزش عالی برای همه اقشار است. بالا رفتن تعداد دانش‌آموختگان مراکز علمی و دانشگاهی، آگاهی‌هایی می‌سازد و توقعاتی به حق می‌آفریند که اگر به درستی مدیریت شود، قوت نظام بوده، می‌تواند فرصت‌ساز باشد؛ اما به دلایل چندی (پیشینه تاریخی، فقدان تجربه نظام‌های مردم‌سالار در ایران، سابقه بی‌اعتمادی دولت‌ها به تشکل‌های مردمی و...)، استفاده از ظرفیت‌های شگرف این سرمایه‌های انسانی نه تنها در مسیر کارآمدی دولت به کار گرفته نشد، بلکه جوّ بی‌اعتمادی و شکاف میان دولت و نهادهای مدنی به شکل سابق وجود داشته باشد. متأسفانه علی‌رغم همه شعارها، جهت‌گیری کلی سیاست‌ها و اقدامات دولت‌مردان، پذیرش نقش نهادهای مدنی برای کارآمدسازی دولت نیست.

مسئله دیگر، موقعیت ایران امروز است که نه پژوهش مناسبی از نقش نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت در اختیار است و نه ملاک و شاخصی برای اندازه‌گیری تأثیر عوامل گوناگون مؤثر بر نقش نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت، چه رسد به اینکه بتوان

از اولویت این یا آن شاخص بر کارآمدی دولت سخن به میان آورد. متأثر از مسائل یادشده، پرسش اساسی نوشتار حاضر آن است که:  
نقش نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت با چه مؤلفه‌ها و شاخص‌هایی تعیین می‌گردد و بر چه اساس اولویت‌بندی می‌شوند؟

### ضرورت انجام پژوهش

در کشور عزیز ما ایران، ظرفیت‌ها و سرمایه‌های عظیمی در حوزه عمومی و جامعه مدنی از جمله در قالب تشکلهای و نهادهای مدنی وجود دارد که اگر به درستی شناسایی و کشف و به رسمیت شناخته شده، از سوی دستگاه‌های دولتی به همکاری فراخوانده شوند، در سامان‌بخشی به نابسامانی‌ها و ناکارآمدی‌های گسترده دولتی، سهم عظیمی ایفا خواهند نمود. بخشی از ناکارآمدی‌های نظام بدان خاطر است که سامان و تدبیر امور، بیشتر صبغه دولتی دارند و کارگزاران مجاری رسمی از توانایی‌های سرمایه‌های انسانی‌ای که حاضرند به صورت داوطلبانه و یا با اندک هزینه‌ای، بارهای بزرگی از دوش دولتمردان بردارند، غفلت و بلکه تغافل می‌نمایند. در فرهنگ سیاسی و اجتماعی ایران هنوز از تأسیس تشکلهای مدنی استقبال نشده و پس از تشکیل نیز از همکاری با فعالان نهادهای مدنی از سوی متولیان امور سرباز زده می‌شود.

در جامعه ما، این مشکل زمانی رخ می‌نماید که در عصر اطلاعات و ارتباطات، از سویی در سطح جهان و ایران تشکلهای مدنی در ابعاد و موضوعات گوناگون در حال گسترش‌اند و از سوی دیگر در این سامان، ناکارآمدی دولت، اقشار مختلف را در حدی ناراضی نموده است که در قالب‌های مختلف (اعتراض، اعتصاب، تحصن و...) سخن به اعتراض گشوده‌اند. این موقعیت به خوبی ضرورت توجه به نهادهای مدنی و ظرفیت‌های آنها برای تعامل با دولت را حکایت می‌نماید.

مطالعه حاضر، ضمن تلاش برای شناسایی بیشتر نهادهای مدنی در سه گروه فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی، مجاری تعامل آنها با دولت را نیز بررسی نموده و در این نوشتار به شاخص‌های نقش نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت و اولویت‌بندی این معیارها بسنده شده است. سایر ابعاد موضوع در اصل طرح بازتاب یافته‌اند.

## مفهوم‌بندی

مفاهیم مهم تحقیق به قرار زیر است:

۱- **نهاد:** نهاد<sup>۱</sup> عبارت است از نظام سازمان‌یافته‌ای از روابط اجتماعی که در برگیرنده برخی از ارزش‌ها و فرایندهای مشترک است و برای پاسخگویی به برخی از نیازهای اساسی به وجود آمده است. منظور از نهاد، آن سلسله از اموری است که بر اثر نیازمندی‌های افراد جامعه شکل می‌گیرد و چون ضرورت‌ها سطوحی دارند، نهادها نیز مراتب دارند. برخی نیازها اصلی‌اند و نهادهای مربوط به آنها نیز اصلی و اساسی‌اند (با ویژگی همگانی بودن، حیاتی بودن، قدیم بودن و پایایی) و برخی فرعی و موقتی. هرچه جامعه وسیع‌تر و پیچیده‌تر باشد، مؤسسه‌ها و سازمان‌های اجتماعی از نوع نهادهای فرعی، در آن گسترده‌تر و فراوان‌ترند (ر.ک: طیبی، ۱۳۶۸: ۱۶۳-۱۸۴؛ محسنی، ۱۳۶۳: ۲۸۱-۲۹۰).

۲- **نهاد مدنی:** نهادهای مدنی<sup>۲</sup>، یکی از کارگزاران جامعه مدنی‌اند. جامعه مدنی شامل همه حوزه‌هایی است که پس از تعیین و تجزیه حوزه دولت باقی می‌ماند. جامعه مدنی، حوزه‌ای است که در آن کشمکش‌های اقتصادی، اجتماعی و ایدئولوژیک واقع می‌شوند و دولت می‌کوشد آن منازعات را از طریق وساطت یا سرکوب حل کند (بشیریه: ۱۳۷۴: ۳۳۲). با این وصف، نهادهای مدنی تشکلهایی هستند که فارغ از فعالیت مستقیم سیاسی، در ابعاد سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی فعالیت داشته و واسط میان مردم و دولت‌اند.

۳- **کارآمدی:** کارآمدی<sup>۳</sup> به طور کلی اثربخشی میزانی است که یک اقدام یا فعالیت، به هدف پیش‌بینی شده نایل می‌شود. در فرهنگ اصطلاحات مدیریت، کارآمدی به مفهوم «میزان موفقیت در تحقق هدف‌ها و یا انجام مأموریت» است که نشان‌دهنده درجه رسیدن به اهداف است (معینی، ۱۳۷۰: ۲۱۱).

لیپست، کارآمدی را اینگونه تعریف می‌کند: «تحقق عینی یا توان نظام در تحقق کارکردهای اساسی یک حکومت، به گونه‌ای که بیشتر مردم و گروه‌های قدرتمند درون نظام، آن را مشاهده کنند» (لیپست، ۱۳۷۴: ۱۱). در حقیقت کارآمدی را می‌توان بیانگر

---

1. Institution  
2. civil institutions  
3. Effectiveness

قابلیت و توانایی یک نظام اجتماعی در رسیدن به اهداف تعیین‌شده و حل مشکلات جامعه دانست؛ آن‌هم با وجود امکانات و موانعی که در هر جامعه با توجه به اهداف آن متفاوت است. هر اندازه که نظام سیاسی با توجه به توانایی و امکانات و موانع پیش روی خود به اهداف خود نائل آید، آن نظام سیاسی کارآمدتر است.

۴- دولت: دولت<sup>۱</sup> به معنای وسیع آن کلمه عبارت از جامعه‌ای است که در آن قدرت سیاسی طبق قوانین اساسی تعیین و تشریح شده است و مجموعه سازمان‌های اجرایی است که قدرت جامعه به آن داده شده است (بابایی: ۱۳۶۹: ۳۰۳). منظور از کارآمدی دولت، کارآمدی همه قوای سه‌گانه در کشور است.

۵- شاخص: از مفهوم شاخص اصطلاحاً تعریف واحد و اجماعی وجود ندارد. گاه شاخص<sup>۲</sup> به آمارهای تعبیر شده که درباره نظام آموزشی بوده و وضعیت یک یا چند عامل را آشکار می‌کند. در برخی موارد، از مجموعه‌ای از شاخص‌ها به عنوان سیستم نشانگرها استفاده می‌شود. به طور کلی شاخص‌ها می‌توانند وضعیت موجود یا مطلوب عوامل نظام آموزشی را نمایان و تغییرات آنها را آشکار سازند. پس شاخص از نگاه این مطالعه عبارت است از: مشخصه‌هایی که برای گردآوری داده‌ها، جهت قضاوت درباره ملاک‌های مورد نظر به کار برده می‌شود (بازرگان: ۱۳۸۰: ۳۴-۳۸).

### پیشینه تحقیق

مهم‌ترین پژوهش‌های موجود در موضوع این تحقیق عبارتند از: در پژوهش‌های بیرون از ایران، مارشال (۲۰۰۲) به بررسی نقش سازمان‌های جامعه مدنی در مشروعیت و کارآمدی حکومت‌ها پرداخته است. فرضیه نوشتار وی آن است که این سازمان‌ها، تأثیر مثبتی در ارتقای مشروعیت و کارآمدی دولت‌ها دارند. وی نتیجه می‌گیرد که سازمان‌های جامعه مدنی (NGO) و یا سازمان‌های غیر دولتی - به عنوان فعال‌ترین عوامل جامعه مدنی - مزایای بسیار مهم و همچنین نقاط ضعف جدی در مواجهه با سازمان‌های دولتی و اقتصادی دارند. این سازمان‌ها، تأثیر مستقیمی بر مشروعیت و کارآمدی حکومت‌ها ایفا می‌کنند. درباره مشروعیت می‌توان از ارتقای

---

1. state  
2. indicator

اعتماد عمومی پاسخگویی و نمایندگی نام برد و مورد دوم شامل ویژگی‌هایی مانند انعطاف‌پذیری، تجربه‌های مردمی و تحرک است.

کارمین (۲۰۱۰) نیز در مقاله‌اش، جایگاه و تأثیر نهادهای جامعه مدنی را در بازسازی اروپای مرکزی بعد از فروپاشی بلوک شرق نشان داده است. این مقاله به دنبال اثبات این فرضیه است که سازمان‌های غیر دولتی حداقل در حوزه محیط‌زیستی در روندهای سیاست‌گذاری و اجرایی دخیل بوده‌اند. همچنین پس از سقوط سوسیالیسم دولتی در مرکز و شرق اروپا، تصور بر آن بود که سازمان‌های غیر دولتی زیست‌محیطی با درگیر شدن در تصمیم‌گیری‌های زیست‌محیطی و اجرای سیاست در عرصه ملی و محلی به عنصر جدایی‌ناپذیر روند دموکراتیک این کشورها تبدیل می‌شوند. دستیابی به این هدف از طریق دخیل شدن ظرفیت‌های اداری، فنی و استراتژیک سازمان‌های داخلی و بین‌المللی با دولت‌هاست. نتایج این مقاله نشان می‌دهد که دو خوشه از سازمان‌ها پدید آمده‌اند. خوشه نخست متشکل از یک کادر کوچک سازمان بسیار حرفه‌ای و بین‌المللی است که در سیاست‌گذاری در عرصه‌های ملی و بین‌المللی شرکت می‌کنند. خوشه دوم از سازمان‌های غیر دولتی تمایل به حمایت از فعالیت‌ها و اقدام به نمایندگی از اعضای خود و ارائه خدمات حمایت از محیط‌زیست و دولت در سطح محلی دارند.

اما در پژوهش‌های داخلی نیز فضل‌ی و خلیلی (۱۳۹۲) در مقاله «نقش نهادهای مدنی مستقل غیر دولتی در تحقق مطالبات حقوق شهروندی در قرن ۲۱ (با نگرشی بر جمهوری اسلامی ایران)» بر این باورند که گسترش نهادهای مدنی در کنار اقتصاد، بازار آزاد، خصوصی‌سازی، دموکراسی و اطلاع‌رسانی از جمله ابزار غیر دولتی هستند که جایگاهی مهم نزد مردم دارند و از سوی دیگر می‌توانند به برخی نیازها و دغدغه‌های جوامع که دولت‌ها توانایی یا انگیزه پرداختن به آنها را ندارند، پاسخ گویند. بر این اساس در جامعه‌ای که نهادهای مدنی شکل گرفته، افراد آن جامعه تنها به فکر منافع شخصی خویش نیستند، بلکه درباره اهداف مشترک و رفاه اجتماعی فکر می‌کنند. بر این اساس نهادهای مدنی، نقش اصلاحی را در قبال نظام و سیاست ایفا می‌کنند.

نوآوری مطالعه حاضر آن است که هم با روش مطالعات اسنادی و میدانی به تعیین شاخص برای نقش نهادهای مدنی در کارآمدی دولت، آن هم بر اساس سه مؤلفه قضا،

تقنین و اجرا می‌پردازد و هم این شاخصه‌ها را بر اساس روش‌های میدانی، اولویت‌بندی نموده و برای آنها متناسب با فضای ایران، تعیین جایگاه می‌نماید. چنین اقدامی در مطالعات پیشین اصلاً سابقه ندارد. پس در این پژوهش قصد آن است تا شاخص‌های نقش نهادهای مدنی را در کارآمدی دولت جمهوری اسلامی ایران در دوره پس از انقلاب اسلامی بر اساس اسناد موجود و آرای صاحب‌نظران تعیین و اولویت‌بندی کند.

### تأملات نظری

فرصت طرح مباحث گسترده نظری در این نوشتار کوتاه نیست. اما به اشاره باید گفت که متغیر نهادهای مدنی<sup>۱</sup> در این پژوهش متأثر از نگاه هگلی در تعریف جامعه مدنی<sup>۲</sup> است. می‌دانیم که منظومه فکری هگل، دیالکتیکی و بر اساس تثلیث تز، آنتی‌تز و سنتز بنا شده است. پایه اصلی فکر او با سه مفهوم «منطق، طبیعت و ذهن» آغاز می‌شود و در یکی از شاخه‌های ذهن به دوگانه حق و اخلاق و از این مفهوم به سه مرحله خانواده، جامعه مدنی و کشور (دولت) می‌رسد. اگر سه پایه نهایی هگل در روح عینی (خانواده و...) در قالب دیالکتیک بیان شود، خانواده، یگانگی<sup>۳</sup>، اجتماع مدنی، جزئیت<sup>۴</sup> و دولت، کلیت<sup>۵</sup> نامیده می‌شود که به ترتیب همان تز، آنتی‌تز و سنتز هستند. کشمکش میان یگانگی خانواده و جزئیت اجتماع مدنی در نمود دولت به مثابه واقعیت نظم کلی حل می‌شود (ستیس، ۱۳۷۰: ۵۵۱-۵۵۲).

هگل از اجتماع مدنی به دولت برونی، دولت مبتنی بر نیاز، دولت به گونه‌ای که فهم آن را مجسم می‌کند، توصیف می‌نماید. منظور هگل این است که هر چند اجتماع مدنی یک دولت است، از نوع اسفل آن است؛ زیرا بر اساس نیازهای مادی فردی تشکیل می‌یابد. نیازهایی که اگر یکسره شخصی نباشند، به هر جهت اصولاً خودخواهانه‌اند. با این وصف به زعم هگل، اجتماع مدنی تاحدودی کمتر از نیازهای خانواده خودخواهانه است.

«اجتماع مدنی»، مجموعه‌ای از تأسیسات است که وظیفه آنها تربیت و رشد افراد تا

1. Civil Institutions
2. Civil Society
3. Unity
4. Particularity
5. Universality

آن درجه‌ای است که بفهمد در صورتی می‌تواند به خواسته‌هایش برسد که چیزی را بخواهد که همه می‌خواهند. آن واحدی کاملاً اندام‌وار نیست، بلکه مجموعه‌ای از اجزا خودبسنده است که به طور ناقص از وابستگی متقابل خود، آگاهی دارند (ستیس، ۱۳۷۰: ۲۵-۲۶).

با الهام از برداشت هگلی از جامعه مدنی که سیاست و دولت را در سطحی مستقل از جامعه می‌بیند، در این تحقیق، نهادهای مدنی که کارگزاران اصلی جامعه مدنی‌اند نیز بدون نهادهای سیاسی برشماری شده و نهادهای مورد بحث در این پژوهش، در سه گروه نهادهای اجتماعی، نهادهای اقتصادی و نهادهای فرهنگی دسته‌بندی شده‌اند. بر این اساس تمام داده‌های میدانی این تحقیق از نهادهای مدنی با ماهیت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی که در کارگروه‌های پژوهش تعیین شده‌اند، به دست آمده‌اند.

اشاره شد که مراد از «دولت<sup>۱</sup>» در این تحقیق، نهادی است که مجموعه حاکمیت را در برمی‌گیرد و در علم سیاست، کارکردهای اساسی دولت نیز در سه حوزه قضا، تقنین و اجرا تقسیم شده و از این‌رو برای تدبیر هر یک، قوایی نیز تأسیس شده و فلسفه تفکیک قوا و تأسیس سه قوه مجریه، قضاییه و مقننه نیز به همین نکته بازمی‌گردد. با توجه به این ادبیات برای برشماری مؤلفه‌ها روی سه شاخص تقنین، قضا و اجرا تأکید شده و بر این اساس برای هر یک از سه حوزه یادشده تعیین شاخص گردید.

### روش تحقیق

هر چند پژوهش حاضر در مباحث نظری نیز توفقی دارد، جوهر اصلی پژوهش، کاربردی است. از جهت ماهیت تحقیق، پژوهش حاضر توصیفی - تحلیلی است و از روش‌های کیفی و کمی برای تعیین نقش نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت و ترتب آنها بهره جسته می‌شود.

از جهت روش گردآوری نیز هم با شیوه کتابخانه‌ای و اسنادی، پیشینه منابع و اسناد رصد می‌شود و هم با روش میدانی (روش‌های گروه کانونی و نظرسنجی برای تعیین اولویت)، شاخص‌ها تعیین و اولویت‌بندی می‌گردد. درباره جزئیات روش گردآوری و تحلیل داده‌ها در قسمت دوم نوشتار توضیحات تکمیلی می‌آید.



## تعیین و اولویت‌بندی شاخص‌های نقش نهادهای مدنی در کارآمدی دولت

### تعیین شاخص

غایت تحقیق در این مطالعه، تقویت کارآمدی دولت بود و از این‌رو مفهوم «دولت» در تعیین شاخص‌ها محوریت پیدا می‌کرد. از آنجا که مراد از دولت، همه قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران و کارگزاران حاکمیت‌اند، بر این اساس مجموعه فعالیت‌ها را از جهت ماهیت و نیز با توجه به سه قوه قضاییه، مقننه و مجریه، می‌توان در سه حوزه قضایی، تقنینی و اجرایی تقسیم نمود و هر یک از این سه مفهوم را با تعیین محورها، تعریف عملیاتی نمود و شاخص‌ها را ارائه داد. روش تدوین شاخص‌ها اینگونه بود که ابتدا شاخص‌های خام بر اساس مطالعات نظری انتخاب شدند و در یک نشست تخصصی با حضور تیم تحقیق مورد بحث و بررسی قرار گرفتند. سپس بر مبنای نظر آنان در فضای مجازی (گروه تلگرامی) با حضور هجده صاحب‌نظر به نظرخواهی گذاشته شد و بر اساس نظر کسانی که به این نظرخواهی پاسخ داده بودند، برخی موارد اصلاح یا تکمیل شد. پس از برگزاری نشست گروه‌های کانونی<sup>(۱)</sup> نیز مواردی به آنها اضافه شد. در نهایت در نشست تخصصی با حضور تیم تحقیق و مشاوران طرح روی ۲۳ شاخص در سه حوزه، تقنین، قضا و اجرا به شرح جدول زیر اجماع حاصل شد:

### جدول ۱- شاخص‌ها

شاخص‌ها	محورها
<p>میزان مداخله تشکل‌های مردمی در حذف مقررات دست‌وپاگیر و نامناسب دولتی</p> <p>میزان مداخله تشکل‌های مردمی در جلوگیری از تزلزل در قانون و قانون‌نویسی</p> <p>میزان مداخله تشکل‌های مردمی در رفع نقص و خلأ قانونی دولت</p> <p>میزان مداخله تشکل‌های مردمی در رفع تعارض در قوانین</p> <p>وجود یا نبود امضای تفاهم‌نامه نهادهای مدنی با دولت</p> <p>میزان همکاری کارشناسان نهادهای مدنی با دولت در تدوین قوانین و مقررات (لوايح و طرح‌ها)</p> <p>وجود یا نبود ضوابطی حقوقی جهت پذیرش دیدگاه‌های نهادهای مدنی</p>	<p>تقنین</p> <p>(شاخص‌های</p> <p>تقنینی و</p> <p>حقوقی)</p>
<p>میزان و حیطه‌های ارتباطی قوه قضاییه با نهادهای مدنی</p> <p>میزان سهم نهادهای مدنی در نقش نظارتی (ارزشیابی و کنترل) قوه قضاییه</p> <p>میزان سهم نهادهای مدنی در پاسخگو نمودن قوه قضاییه</p> <p>میزان نقش نهادهای مدنی در کمک به قوه قضاییه برای برخورد با فساد اداری و مالی</p>	<p>قضا</p>

<p>میزان سهم نهادهای مدنی در گزینش و تعیین نمایندگان قوه قضاییه در امور مربوط میزان استقبال قوه قضاییه از کمک‌های پیشنهادی اشخاص کانون وکلا میزان برخورداری از امنیت نیروهای نهادهای مدنی در فعالیت‌ها</p>	
<p>میزان قدرت و اختیارات انجمن‌ها برای تعامل با دولت مقطعی، موردی، غیر منسجم و سلبی بودن یا نبودن پیشنهادهای انجمن‌ها به دولت میزان برون‌سپاری و واگذاری امور دولتی به نهادهای مدنی میزان نقش نهادهای مدنی در برنامه‌ریزی‌ها و سیاست‌گذاری‌های دولت میزان نقش نهادهای مدنی در شفافیت دولت میزان نقش نهادهای مدنی در تسهیل ارتباطات دولت با مردم میزان نقش نهادهای مدنی در تمرکززدایی در مدیریت دولتی میزان نقش نهادهای مدنی در کاستن از هزینه دولت میزان نقش نهادهای مدنی در گردآوری بازخورد عملکردها به دولت</p>	<p>اجرا</p>

### اولویت‌بندی شاخص‌ها

برای اولویت‌بندی این شاخص‌ها، شیوه زیر برگزیده و پیموده شد. از آنجا که در طول اجرای تحقیق، پژوهشگرانی در قالب کار گروهی در فضای حقیقی و نیز در فضای مجازی (با تشکیل گروه جامعه مدنی در شبکه تلگرامی) هم مراحل کار را رصد می‌کردند و هم در مراحل تحقیق در صورت نیاز مشارکت می‌نمودند، از این‌رو شایسته‌ترین افراد برای اولویت‌بندی شاخص‌ها نیز همین افراد بودند که کاملاً با غایات و مسائل طرح آشنا بودند و در تعیین شاخص‌ها نیز مشارکت داشتند.

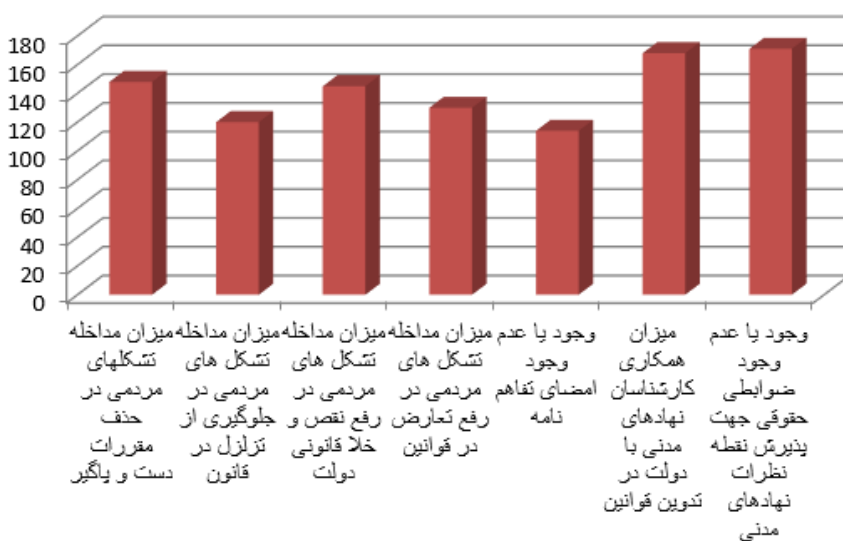
بدین جهت برای تحقق وزن‌دهی شاخص‌ها و تحلیل کمی و آماری، ابتدا کاربرگ شاخص‌های تهیه‌شده مربوط به نقش نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت (که در جدول بالا آمد)، برای ۲۶ کارشناس و صاحب‌نظر دانشگاهی اعضای کارگروه فرستاده شد. ۱۸ تن از این صاحب‌نظران و کارشناسان، جداول مربوط به وزن‌دهی شاخص‌ها را در سه محور تقنین، قضا و اجرا تکمیل و ارسال نمودند که عین نظرهای آنان در ادامه بر اساس محورهای یادشده در قالب جداولی دسته‌بندی شده و آمده است. در این قسمت گام نخست، اصلاح و تکمیل و امتیازدهی به شاخص‌ها بود که به نحو یادشده به سرانجام رسید.

گام بعدی، ترتیب و تحلیل کمی داده‌ها با برنامه Excel بود. در این مرحله ابتدا فرم‌های مرتبط با پایگاه داده‌ها طراحی شد و داده‌ها بر اساس سه محور یادشده (تقنین، قضا و اجرا) در جداول فرم یادشده وارد گردید. سپس این آمار وزنی را در برنامه وارد نموده و پس از «تجمیع» و گرفتن «میانگین» و اعمال «ضرایب» (عین داده‌های تجمیعی، میانگین و ضرایب داده‌ها در ضمایم طرح پژوهشی آمده است)، جداول و نمودارهای مرتبط با هر شاخصه (نمودار میله‌ای) استخراج شد.

تحلیل کیفی داده‌های به دست آمده، گام نهایی است که ذیل هر جدول، نکات ضروری با توجه به منابع اسنادی موجود و پژوهش‌های انجام‌گرفته در این زمینه مورد تأکید قرار گرفتند و تلاش شد تا بر اساس جداول و نمودارها حداقل برخی از نکات کیفی مهم ذیل هر مؤلفه مطرح گردد. اما نتایج حاصل از نظرهای کارشناسان را می‌توان در قالب نمودارهای زیر به تفکیک نشان داد:

### یافته‌ها

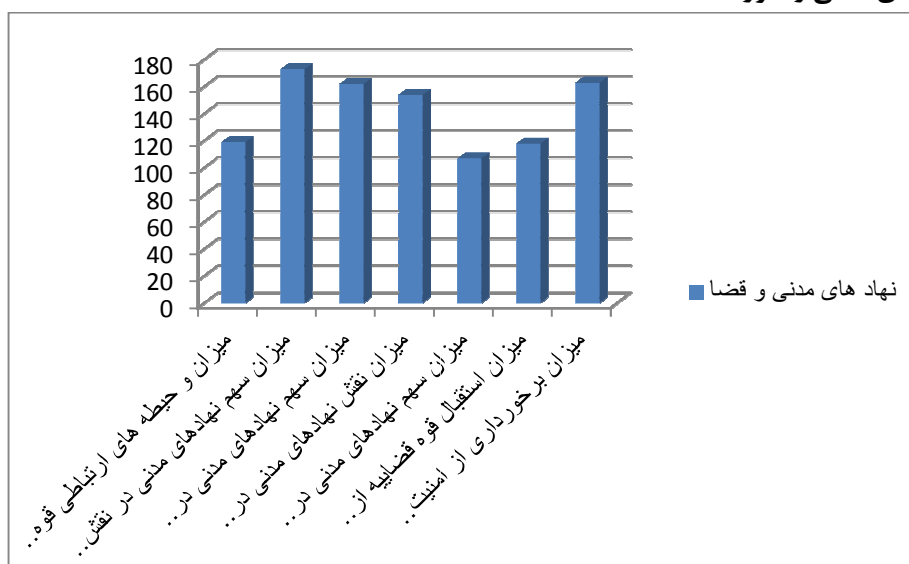
#### نهادهای مدنی و تقنین



شکل ۱- نهادهای مدنی و تقنین

برابر داده‌های نمودار بالا، در میان شاخص‌های هفت‌گانه مربوط به نقش نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت در حوزه تقنین، کارشناسان بیشترین وزن را به متغیر «وجود یا نبود ضوابطی حقوقی جهت پذیرش دیدگاه‌های نهادهای مدنی» و در رتبه بعد به شاخص «میزان همکاری کارشناسان نهادهای مدنی با دولت در تدوین قوانین و مقررات (لویح و طرح‌ها)» دادند. در مقابل کمترین وزن به شاخص «وجود یا نبود امضای تفاهم‌نامه نهادهای مدنی با دولت» و اندکی بیشتر به شاخص «میزان مداخله تشکل‌های مردمی در جلوگیری از تزلزل در قانون و قانون‌نویسی» اختصاص یافت.

### نهادهای مدنی و حوزه قضا

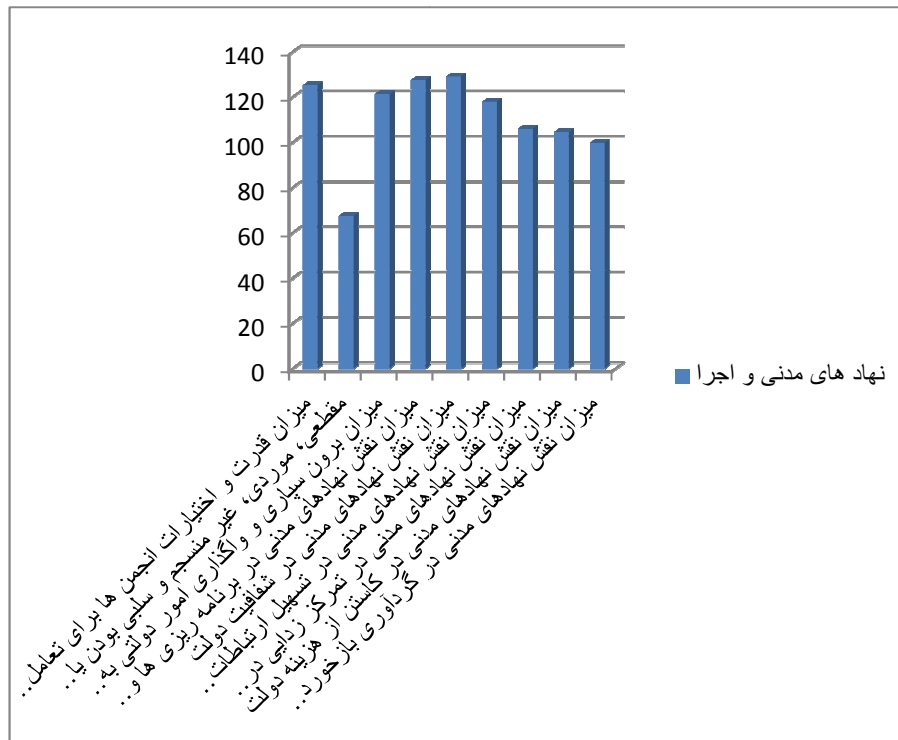


شکل ۲- نهادهای مدنی و حوزه قضا

برابر داده‌های نمودار بالا، در میان شاخص‌های هفت‌گانه مربوط به نقش نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت در حوزه قضا، کارشناسان بیشترین وزن را به متغیر «میزان سهم نهادهای مدنی در نقش نظارتی (ارزشیابی و کنترل) قوه قضاییه» و در رتبه بعد به شاخص «میزان برخورداری از امنیت نیروهای نهادهای مدنی در فعالیت‌ها» دادند. در

مقابل، کمترین وزن به شاخص «میزان سهم نهادهای مدنی در گزینش و تعیین نمایندگان قوه قضاییه در امور مربوط» و اندکی بیشتر به شاخص «میزان و حیطة‌های ارتباطی قوه قضاییه با نهادهای مدنی» اختصاص یافت.

### نهادهای مدنی و حوزه اجرا

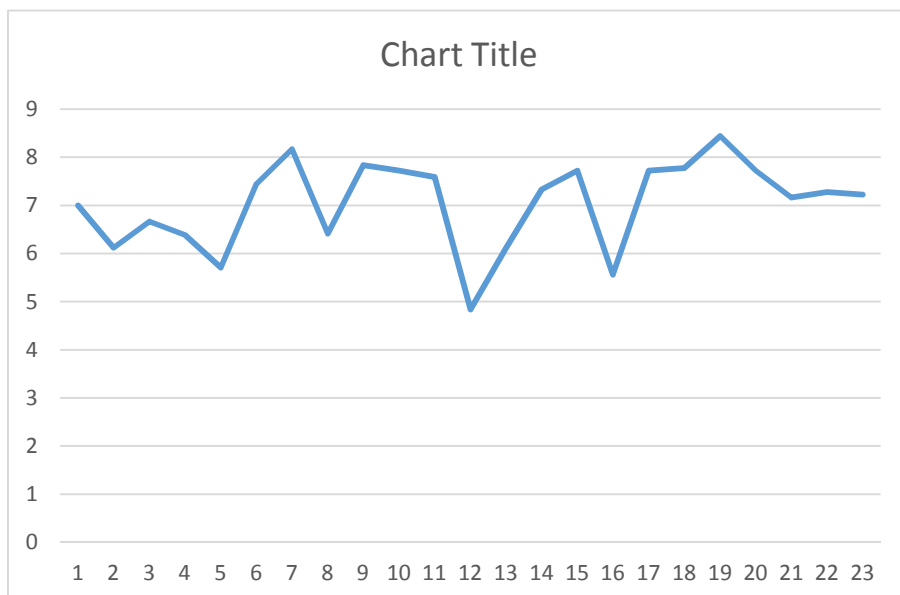


شکل ۳- نهادهای مدنی و حوزه اجرا

برابر داده‌های نمودار بالا، در میان شاخص‌های نه‌گانه مربوط به نقش نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت در حوزه اجرا، کارشناسان بیشترین وزن را به متغیر «میزان نقش نهادهای مدنی در شفافیت دولت» و در رتبه بعد به شاخص «میزان نقش نهادهای مدنی در برنامه‌ریزی‌ها و سیاست‌گذاری‌های دولت» و در رتبه سوم به شاخص «میزان قدرت و اختیارات انجمن‌ها برای تعامل با دولت» دادند. در مقابل کمترین وزن به شاخص

«مقطعی، موردی، غیر منسجم و سلبی بودن یا نبودن پیشنهادهای انجمن‌ها به دولت» و اندکی بیشتر به شاخص «میزان نقش نهادهای مدنی در گردآوری بازخورد عملکردها به دولت» اختصاص یافت.

#### مجموع ۲۳ شاخص



شکل ۴- مجموع ۲۳ شاخص

همان‌طور که پیداست، بیشترین وزن مربوط به شاخص ۱۹ یعنی «میزان نقش نهادهای مدنی در شفافیت دولت» است و کمترین وزن و اولویت مربوط به شاخص ۱۲ یعنی «میزان سهم نهادهای مدنی در گزینش و تعیین نمایندگان قوه قضاییه در امور مربوط» است.

#### نتیجه‌گیری و پیشنهادها

الف) ابتدا نتیجه مطالعه بر اساس سه مؤلفه اصلی به صورت مجزا از هم مطرح می‌شود:

### حوزه تقنین

نکته قابل ذکر آنکه کارشناسان نمره‌ها را با توجه به اهمیت شاخص‌ها در سنجش نقش نهادهای مدنی در کارآمدی دولت منظور نمودند و به ارتباط موجود میان این دو تشکل در کشور توجه نداشتند. با این وصف بر اساس این داده‌ها برای اقدامات بعدی و جهت تعیین افق چشم‌انداز آینده، در حالی که به متغیرهایی که بیشترین وزن را دارند (تعیین ضوابطی برای پذیرش نقش نظرهای نهادهای مدنی از سوی دولت و تعیین سازوکاری برای افزایش میزان همکاری در تدوین قانون از سوی نهادهای مدنی) باید بها داد و برای ارتباط گسترده‌تر و نیرومندتر نهادهای مدنی و دولت در بعد تقنین، از این متغیرها بیشترین بهره را جست، متغیرهایی که کمترین وزن را دارند، می‌توانند حذف و یا دست‌کم در اولویت قرار نگیرند.

### حوزه قضا

کمترین برداشتی که از این اولویت‌بندی‌ها در وزن‌دهی قابل استنتاج است، آن است که کارشناسان، نقش‌های تعیین‌کننده‌تر نهادهای مدنی در قوه قضاییه و امور قضایی را بر نقش‌های حاشیه‌ای‌تر مرجع می‌دانند. این داده در کنار سایر داده‌های این پژوهش که حکایت از آن داشت که از سه قوای حاکم بر جمهوری اسلامی ایران، کمترین ارتباط و داد و ستد با نهادهای مدنی از سوی قوه قضاییه برقرار می‌باشد، معنادار است. با این وصف لازم است که تصمیم‌سازان و تصمیم‌گیران نظام برای ارتباط جدی‌تر نهادهای مدنی با قوه قضاییه، تمهیدات اساسی بیندیشند.

### حوزه اجرا

نکته قابل توجه در وزن‌دهی به شاخص‌های حیطة مربوط به قوه مجریه آن است که اولاً نسبت به شاخصه‌های تقنین و قضا، امتیازهای مناسب‌تر و بالاتری به شاخص‌های اجرایی تعلق گرفت و ثانیاً تناسب وزن شاخص‌ها هم با هم نزدیک‌تر و یکدست‌تر است. پیام این توزین آن است که ارتباطات نیرومندتر و جدی‌تری میان نهادهای مدنی و قوه مجریه ضرورت دارد. در این بین تنها متغیر و شاخص «مقطعی، موردی، غیر منسجم و

سلبی بودن یا نبودن پیشنهادهای انجمن‌ها به دولت»، وزن پایینی دارد که می‌تواند در برنامه‌ریزی‌های آتی در تعامل نهادهای مدنی با دولت، نادیده انگاشته و حذف شود.

ب) بر اساس نتایج به دست آمده، برخی ملاحظات و پیشنهادهای مقاله عبارتند از:  
۱- پیشنهاد می‌گردد تا «سامانه هماهنگی نهادهای مدنی با دولت» تشکیل شود. این سامانه از این امتیاز اساسی برخوردار است که نهادهای جامعه مدنی را به صورت ساکن، ساکت و ایستا در نظر نگرفت، بلکه پیوسته تطورات، تعارضات و قوت و ضعف آنها و میزان تأثیرگذاری‌شان بر کارآمدی دولت را رصد می‌نماید. با این وصف، سیستم منتخب در الگوی نظری بحث، از نوع «سیستم‌های باز» قلمداد می‌گردد که در آن ورودی‌های بیشتری به دفعات از محیط پذیرفته می‌شود.

۲- تأثیرات فعالیت‌های نهادهای مدنی بر سیاست داخلی: این پرسش جای طرح دارد که آیا فعالیت‌های نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت در فعالیت‌های سیاسی دولت در داخل تأثیری ندارد؟ در یک نگاه اجمالی، پاسخ بدین پرسش مثبت است. ولی نکته درخور توجه آن است که این تأثیر، غیر مستقیم است، چون نهادهای مدنی مستقیم و شفاف، اهداف سیاسی و غایات ورود به قدرت سیاسی را تعقیب نمی‌کنند. اما واضح است که افراد فعال در نهادهای مدنی، ممنوعیت فعالیت سیاسی فراتر از نهاد مربوط را ندارند. آنان تا زمانی که در نهادهای مدنی‌اند، فعالیت مدنی دارند. اما هم اینان می‌توانند شأن سیاسی داشته، در قالب احزاب و سازمان‌های سیاسی، مقاصد سیاسی را تعقیب نمایند. روشن است که ارتباط خوب و سازنده آنها با دولت‌مردان در فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، در نهادهای مدنی به گونه‌ای بازخورد سیاسی خواهد داشت و ارتباط ناکارآمد آنها بازخوران دیگر.

۳- تأثیرات فعالیت‌های نهادهای مدنی بر سیاست خارجی: همچنین تأثیر نهادهای جامعه مدنی بر سیاست خارجی، با توجه به «دیپلماسی عمومی» جای تأمل دارد؛ زیرا امروزه با گسترش فضای مجازی و دامنه فعالیت شبکه‌های اجتماعی، بازیگران نهادهای مدنی (فردی و یا نهادینه) می‌توانند با افراد یا نهادهای فراتر از مرزهای ملی، در زمینه‌های گوناگون (اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و...) ارتباط داشته باشند. در دیپلماسی عمومی نیز برخلاف دیپلماسی کلاسیک (که بر آن اساس تنها دولت‌ها با



دولت‌های دیگر در سیاست خارجی تعامل داشتند، دولتی (مثل ایران) می‌تواند با نهادها و ارکانی غیر دولتی از کشور دیگر نیز ارتباط و تعامل داشته باشد. این داد و ستد در قرائت تازه‌تر از دیپلماسی عمومی، دامنه‌اش به تعاملات بین نهادهای غیر دولتی کشورهای مختلف هم تعمیم داده می‌شود. در حقیقت در تعامل سازنده‌تر دولت جمهوری اسلامی ایران با گروه‌های غیر دولتی سایر کشورها، نهادهای جامعه مدنی با بسترسازی و رایزنی‌های پیشینی فرامرزی، می‌توانند نقش مثبتی ایفا نمایند.

۴- از نکات جالب توجه که جای آسیب‌شناسی دارد آن است که در برنامه‌های چهارم<sup>(۳)</sup> و پنجم توسعه کشور به استفاده از ظرفیت نهادهای مدنی تأکید شده است، اما در برنامه ششم توسعه که به طور منطقی می‌بایست این تمرکز بیشتر و یا در همان حد سابق محفوظ می‌ماند، بهره‌گیری از توانایی‌های نهادهای مدنی مورد توجه لازم قرار نگرفت، هر چند در سال‌های اخیر، آمارهای رسمی حکایت از گسترش تعداد نهادهای مدنی دارد. به عنوان شاهد، بهمن مشکینی (مشاور وزیر کشور) در حاشیه افتتاح خانه سازمان‌های مردم‌نهاد استان خوزستان در اهواز (۱۶ بهمن ۱۳۹۵) در گفت‌وگوی اختصاصی با خبرنگار ایرنا اعلام داشت: «هم‌اکنون تعداد سازمان‌های مردم‌نهاد در کشور به ۱۲۵۰۰ تشکل رسیده است، در حالی که قبل از دولت یازدهم، این تعداد حدود پنج هزار تشکل بود. در گذشته سمن‌ها بیشتر در سطح ملی فعالیت می‌کردند، ولی راهبرد دولت یازدهم این بود که سمن‌ها در استان‌ها نیز فعال شوند که هم‌اکنون شصت درصد سمن‌ها در استان‌ها و شهرستان‌ها فعال و چهل درصد دیگر در تهران مشغول فعالیت هستند» (<http://www.irna.ir/khuzestan/fa/News/>) (۸۴۴۱۷۴۸۱).

برای پر نمودن این خلأ و برون آمدن از وضعیت پارادکسیکال (گسترش تعداد سمن‌ها، ولی در نظر نگرفتن نقش برای آنها در برنامه ششم)، لازم است تا مجاری حقوقی شایسته شناسایی و عملیاتی گردند تا از طریق مناسب این کاستی را جبران نمایند.

ج) پرسش اساسی نوشتار حاضر آن بود که: نقش نهادهای مدنی بر کارآمدی دولت با چه مؤلفه‌ها و شاخص‌هایی تعیین و بر چه اساس اولویت‌بندی می‌شوند؟

پاسخ پرسش اساسی را بر اساس نکات مطرح‌شده به صورت مختصر بدین شکل می‌توان بیان نمود: مؤلفه‌های اصلی تعیین و ارزیابی شاخصه‌های نقش نهادهای مدنی بر

کارآمدی دولت، سه مؤلفه تقنین، قضا و اجراست که کارگزاران اصلی آنها قوای مقننه، قضاییه و مجریه‌اند. شاخص‌های هر یک از مؤلفه‌ها در متن این نوشتار، عیناً بازتاب یافت و اساس اولویت‌بندی شاخص‌ها نیز رأی و نظر کارشناسانی بود که هم در موضوع تخصص داشتند و ذی‌صلاح بودند و هم در طرح حاضر از آغاز تا انجام مشارکت داشتند.

### پی‌نوشت

۱. در پژوهش یادشده، دوازده نشست کانونی در سه زیرگروه نهاد مدنی فرهنگی (شامل سه نهاد: خانه سینما، انجمن جامعه‌شناسی و بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی اسری)، نهاد مدنی اجتماعی (شامل شش نهاد: مؤسسه خیریه امام علی<sup>(ع)</sup>، صندوق قرض‌الحسنه جاوید، مؤسسه مطالعات و تحقیقات زنان، کانون وکلا، سازمان نظام پزشکی و انجمن دیدبان کوهستان) و نهاد مدنی اقتصادی (شامل سه نهاد: اتحادیه مشاور املاک، کانون انجمن صنفی رانندگان و ناوگان حمل‌ونقل جاده‌ای کشور، انجمن صنایع فرآورده‌های لبنی ایران) و با حضور نمایندگان و کارشناسان دستگاه‌های دولتی مربوط در تابستان ۱۳۹۶ برگزار شد.

۲. در برنامه چهارم، دولت مکلف شده بود تا در بخش‌های مسکن، آموزش‌های علمی و کاربردی، فقرزدایی، به‌زیستی، خدمات‌رسانی به افراد در معرض آسیب‌های اجتماعی و... از ظرفیت‌های بخش غیر دولتی (خصوصی و نهادهای مدنی) استفاده کند. حتی بند هـ ماده ۹۸ این برنامه، دولت را ملزم ساخته بود تا از طریق «تدوین طرح جامع مشارکت و نظارت مردم... در توسعه پایدار»، امکان «گسترش کمی و کیفی نهادهای مدنی» را با اعمال سیاست‌های تشویقی فراهم کند. در برنامه پنجم هر چند از صراحت ماده ۹۸ برنامه چهارم خبری نیست، دولت در مواد مختلف این برنامه مکلف شده است تا هم از ظرفیت بخش‌های غیر دولتی استفاده کند و هم حمایت‌های لازم را از آنها به عمل آورد. مانند: حمایت لازم از بخش غیر دولتی اعم از حقیقی و حقوقی در تعمیق ارزش‌های اسلامی و باورهای دینی (ماده ۳) و حمایت لازم برای توسعه انجمن‌ها و قطب‌های حوزوی و دانشگاهی (ماده ۸) و... .

## منابع

- بابایی، غلامرضا (۱۳۶۹) فرهنگ علوم سیاسی، جلد ۱، تهران، ویس.
- بازرگان عباس (۱۳۸۰) ارزشیابی آموزشی، تهران، سمت.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۴) جامعه‌شناسی سیاسی، چاپ بیست و چهارم، تهران، نی.
- تفضلی، حسین و شبنم خلیلی (۱۳۹۲) «نقش نهادهای مدنی مستقل غیر دولتی در تحقق مطالبات حقوق شهروندی در قرن ۲۱ (با نگرشی بر جمهوری اسلامی ایران)»، سپهر سیاست، پیش‌شماره ۱، صص ۱۰۲-۷۸.
- ستیس، وت (۱۳۷۰) فلسفه هگل، ترجمه دکتر حمید عنایت، جلد ۱ و ۲، چاپ ششم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- طیبی، حشمت‌الله (۱۳۶۸) مبادی و اصول جامعه‌شناسی، چاپ نهم، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیّه.
- قبادی، خسرو و دیگران (۱۳۹۶) نقش نهادهای مدنی در کارآمدی دولت، طرح داخلی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- لیپست، سیمور (۱۳۷۴) «مشروعیت و کارآمدی»، ترجمه رضا زبیب، فرهنگ و توسعه، شماره ۱۸، صص ۱۱-۱۰.
- محسنی، منوچهر (۱۳۶۳) مقدمات جامعه‌شناسی، تهران، شرکت پژوهش‌یار.
- معینی، صغری (۱۳۷۰) فرهنگ واژه‌ها و اصطلاحات مدیریت و سازمان، تهران، وزارت کشاورزی.
- Carmin, J. (2010). NGO capacity and environmental governance in Central and Eastern Europe. *Acta Politica*, 45(1-2), 183-202.
- Marschall, M. (2002, October). Legitimacy and Effectiveness: Civil Society Organizations' Role in Good Governance. In Poverty Reduction Strategies Forum, Austria.
- <http://www.irna.ir/khuzestan/fa/News/>



دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۸: ۲۴۷-۲۲۵  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۰۸  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

## شهر مطلوب «غزالی»: آرمان شهری بر مدار اصلاح

طیبه محمدی کیا\*

### چکیده

نوشتار حاضر درصدد توضیح چاره‌اندیشی‌های پایانی «غزالی» برای بحران زمینه و زمانه خویش برآمده است. طرح‌ریزی آرمان شهری معطوف به سعادت، که ناشی از خوانشی باطنی‌گرایانه از دین است و بر پایه سیاست اصلاحی و اخلاق مدارا بنا شده است، پاسخ غزالی به دشواره روزگارش است؛ پاسخی که لابه‌لای اندیشه‌هایی پیچیده و چندلایه مطرح می‌گردد. اندیشه‌هایی که ذیل دگرگونی معرفتی این حکیم ممتاز از دریچه دل و از زاویه همدلی جمعی عرضه شده است. وی این شهر مطلوب و جامعه آرمانی را ذیل بذل توجه به حضور و تأثیر دین، سیاست و اخلاق در جامعه به شیوه‌ای ترسیم می‌نماید که دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی اعضای جامعه/ شهر را سبب شود. در تقریر این مسئله، نکته مهمی که در این نوشتار موضوع توجه جدی قرار می‌گیرد، آن است که برای غزالی دستیابی به این آرمان شهر فارغ از راه‌کار «اصلاح» امکان‌پذیر نیست. این اصلاح متوجه آن دسته از پیرایه‌های تاریخی است که به دین و شریعت افزوده شده است و آنگونه که غزالی توضیح می‌دهد، ذیل درکی باطن‌گرایانه می‌توان نسبت به شناسایی و زدایش آنها همت گماشت. به این ترتیب و به صورت خلاصه می‌توان گفت که غزالی، شهر آرمانی خود را ذیل توجه به سه‌گانه «دین، سیاست و اخلاق» و در بستر اصلاح بنا می‌نماید.

**واژه‌های کلیدی:** امام محمد غزالی، آرمان شهر، باطن‌گرایی، اصلاح، اخلاق.

---

\* دانش‌آموخته دکتری تخصصی روابط بین الملل، دانشگاه علامه طباطبائی t.mohammadikia@gmail.com

## مقدمه

امام محمد غزالی، چهره‌ای بحث‌برانگیز در جمع اندیشمندان ایرانی است. او که هم به سبب جایگاه علمی و هم به دلیل زندگی اجتماعی در معرض رغبت به سیاست بوده است، در آثار مختلفی به سیاست پرداخته است. آثار و نگرش وی را می‌توان به دو دوره کلی تقسیم کرد. ابوحامد غزالی جدای از آثاری که در فقه و علوم دینی به نگارش درآورده است، در آثاری چند به بحران خلافت و نحوه ارتباط آن با سلطنت نیز پرداخته است. در توضیح آثار سیاسی غزالی متقدم باید گفت که وی در آن دوره، سیاست را بر جامعه مقدم می‌داشت و به حمایت از خلافت علاقه‌مند بود (Rosental, 1962: 27-30). این دست از آثار را باید در شمار نگارش‌های دوره نخستین غزالی به شمار آورد. در این میان «المستظهر» و «الاقتصاد فی الاعتقاد» را باید کتاب‌هایی دانست که در ارتباط با این دسته از اندیشه‌ها به نگارش درآمده‌اند. تلاش‌های نخستین غزالی در سیاست‌اندیشی را باید توجیه خلافت بغداد دانست که درگیر برآمدن خاندان‌های ایرانی از شرق بود و حیات خود را با بحرانی جدی مواجه می‌دید (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۱۵۱). این آثار از دریچه فقاہت به بحران‌های علمی، اجتماعی و سیاسی نظر دارند و در واقع چاره را در دل قالب‌های فقهی رصد می‌کنند (Mitha, 2001: 78). اما «احیا» را باید اثری دانست که پیام‌های پایانی غزالی را در خود جای داده است. غزالی در «احیا» به تشریح وجه باطنی دین و رویکرد خود نسبت به آن و امکان کارآمدی این وجه باطنی پرداخته است. غزالی متأخر را باید در امتداد هجرت بزرگ او مورد بازخوانی قرار داد. شرحی که در «المنقذ من الضلال» آمده است و نحوه تحول و تطور فکری امام محمد غزالی را نشان می‌دهد، بیانگر کوشش وی جهت فراتر رفتن از ظاهر امور و پرداختن به علم حقیقی با نیت قرب الهی است که منتهی به هجرتی بزرگ گردید؛ هجرتی که غزالی را به سوی تصوف و تجویز چاره اخلاقی مبتنی بر مدارا در جامعه رهنمون گردید (غزالی، ۱۹۹۳: ۱۱۰). وی به شهری می‌اندیشید که به باطن دین توجه دارد و توجه به ارزش‌های اخلاقی، سرلوحه کنش مردمانش است.

نوشتار پیش روی به بررسی تلاش‌های غزالی در ترسیم و ارائه چهره شهر مطلوب وی می‌پردازد و می‌کوشد از نحوه چینش مفاهیم مطرح در اندیشه غزالی متأخر از شهر

مطلوب او پرده برکشد. به باور نویسنده، اهمیت مطالعه‌ای از این دست هنگامی مشخص می‌شود که به دو مبحث زیر توجه نماییم:

۱. بی‌اعتنایی شارحان غزالی نسبت به تشریح مستقل سطوح سیاسی اندیشه متأخر وی که عمدتاً در تعقیب آرمان‌شهرش قابل ردیابی است.
  ۲. دشواری شناسایی نظام‌مند اندیشه سیاسی غزالی در آخرین دوره از اندیشه‌ورزی‌هایش، که تا حدی محصول پیچیدگی شیوه صوفیانه بیان وی در آثار متأخرش و نیز پراکندگی مباحث مرتبط با این عرصه است.
- به این ترتیب این نوشتار، ذیل هدف یادشده می‌کوشد درکی نظام‌مند از رویکرد غزالی متأخر به سیاست در قالب طرح‌واره‌ای به دست دهد که از آن می‌توان ذیل عنوان آرمان‌شهر غزالی یاد کرد.

روش به کار گرفته شده در این مقاله، روش کتابخانه‌ای است. این مهم را از دریچه مطالعه آثار و شرح دیدگاه‌های غزالی به توضیح نحوه نگرش وی نسبت به ایده‌آل مطلوب او پی گرفته‌ایم و کوشیده‌ایم از طریق بررسی مفاهیم اصلی نظام اندیشه غزالی به بازخوانی و مطالعه تلاش فکری او بپردازیم. هم از این‌روی در این نوشتار، مقوله‌ها و مفاهیم نظام اندیشه غزالی، مبنای کار قرار گرفته است. در این مجال، آرای سیاسی غزالی و رویکرد وی به جامعه را از دریچه نظریه‌های متأخر وی فهم نموده‌ایم که در ارتباط با دین‌ورزی، اصلاح جامعه و اخلاق ارائه نموده است. در واقع تفسیری از این دست از سیاست را در آثار پس از هجرت غزالی سراغ گرفته و تلاش نموده‌ایم از خلال رویکرد دینی نوین وی، به وجوه سیاسی و اجتماعی نگرش وی و در نهایت کمال مطلوبش پی ببریم. تلاش این نوشتار، حوالت‌های متون برجای مانده از غزالی متأخر است که خوانشی نو از دین‌داری، اصلاح و سعادت و در نهایت سیاست و شهر آرمانی وی عرضه می‌دارد. در اینجا باید به ملاحظه‌ای روش‌شناختی بپردازیم که در مطالعه این مهم باید لحاظ گردد. آثار متأخر غزالی، که پس از دوری‌گزینی از حضور در عرصه سیاست و کسوت فقاهت و قضاوت به نگارش آنها همت گمارده است، در بردارنده نحوه‌ای کمابیش متفاوت از خردورزی و تأمل (در مقایسه با آثار آغازین او) است: التفات به وجه باطنی دین و تسری نظام‌مند آن به جامعه، سیاست و اخلاق.

بر این اساس نوشتار پیش روی می‌کوشد تا چندوچون پرداختن غزالی به سیاست را از دریچه «دل» توضیح دهد. به زبان دیگر، وی در آثار متأخر خود از رویکردی متفاوت پرده‌برداری کرد و دیدگاه‌های ویژه‌ای را ذیل تمرکز بر باطن شریعت و دل آدمی در ارتباط با ساحت عمومی و حوزه سیاست مطرح نمود. تغییر در شریعت مرجع رفتار دینی (تغییر از ظاهر به باطن شریعت) از یکسو و تغییر در محمل حضور دیانت در آدمی (تغییر از مرجعیت معرفتی علم رسمی به معرفت دل) از دیگر سو، بنیادی‌ترین تحولات معرفت‌شناختی‌ای است که ضمن این نگرش تازه در اندیشه‌ها و آثار غزالی رخ نمود و پدیدار گشت. این رویه در نوشتار پیش روی با عنوان دوگانه‌های مضمیر در اندیشه غزالی بررسی شده است.

حاصل آنکه وی حضور شریعت در حوزه عمومی / شهر مطلوب را بر اساس دگرگونی معرفتی مبتنی بر باطن‌اندیشی و گرایش به دل تعقیب نمود؛ جریانی که حاصل مراجعه به آن، شکل‌گیری شهر مطلوب غزالی است.

در این نوشتار، پرسش از سازوکاری است که امام غزالی جهت ساختن جامعه / شهر مطلوب خود ارائه می‌کند. امام محمد غزالی، پاسخ این پرسش را ذیل خوانشی عرفانی از دین و از طریق سازوکار اصلاح اخلاقی ارائه می‌کند. به باور او، دو عرصه سیاست و اخلاق، مهم‌ترین و اصلی‌ترین مجال بروز و ظهور خوانش عرفانی از دین است. خوانش باطن‌گرایانه‌ای که حاوی پیامدهایی همچون سیاست استصلاحی و اخلاق مدارامحور در مسیر سعادت است. آرمان‌شهر غزالی نیز مانند بسیاری از آرمان‌شهرهای قابل تصور، برآیند تعامل فرمانروایان و شهروندان در آن است. اما تلاش غزالی حائز خصلتی تمایزبخش است که به حاصل کوشش وی، ویژگی متمایزی می‌بخشد. این ویژگی متمایز، توجه و تمرکز بر شریعت و نقش آن در شهر / جامعه در اندیشه غزالی است. سیاست‌مداران و سیاست، شهروندان و اخلاق و عالمان و دین نزد غزالی، توالی متولیان و مفاهیم تشکیل‌دهنده شهر مطلوب او را تشکیل می‌دهند. نکته دیگری که باید درباره شهر آرمانی غزالی به آن توجه نمود، حضور باطن‌گرایی در اجزای مختلف شهر مطلوب وی، از دو لحاظ معرفت‌شناختی و عملی است. در واقع اندیشه مبتنی بر اهمیت باطن دین را می‌توان روح منتشر در اندیشه سیاسی متأخر غزالی دانست که بالتبع در شهر ایده‌آل او نیز حضوری جدی دارد.



بررسی آثار منتشرشده در موضوع اندیشه سیاسی غزالی بر ما آشکار می‌سازد که علی‌رغم اهمیت غزالی در اندیشه ایرانی و سنت دانشی اسلام در فارسی غیر از تعدادی انگشت‌شمار نمی‌توان سراغ از آثاری گرفت که به شیوه‌ای مستقل به اندیشه سیاسی غزالی پرداخته باشند. «اندیشه سیاسی غزالی» به قلم حاتم قادری (۱۳۷۹) را باید اصلی‌ترین اثر مربوط به این حوزه دانست. اثری که عمدتاً به غزالی متقدم و رویکرد وی به خلافت اختصاص دارد. ذیل توجهی از این دست، تمرکز بر غزالی متأخر و شناخت اندیشه‌های پسینی این اندیشمند احساس می‌شود.

«سیاست و غزالی» به قلم هنری لائوست (۱۳۵۴) نیز بیشتر به آثار متقدم غزالی پرداخته و در عین حال کوشیده است تا ارتباط میان اندیشه‌های غزالی و واقعیات اجتماعی را شرح دهد. توجه عمده نویسنده به آثار نخست غزالی و زندگی سیاسی و فقهی غزالی، وی را از توجه مستقل به نگرش غزالی متأخر و دوره پایانی زندگی وی دور نموده است.

ایلیا پولویچ پتروشفسکی در کتاب «اسلام در ایران» (۱۳۶۳) و جواد طباطبایی در کتاب «درآمدی فلسفی بر اندیشه سیاسی در ایران» (۱۳۷۷) نیز اندیشه سیاسی امام محمد غزالی را بیشتر به مسائل سیاسی زمانه و زندگی وی نسبت داده‌اند. در واقع به علت تجربه سیاست عملی امام محمد غزالی، آثاری که به اندیشه سیاسی غزالی پرداخته‌اند، نگرش وی را ذیل این تجربه به مطالعه نشست‌اند و در این میان، خلأ مطالعه و تفسیری مبتنی بر متن و تحلیل متن با توجه به متن یا به عبارت دقیق‌تر احاله متن به خود متن احساس می‌شود. نوشتار پیش روی این مهم را در دستور کار خود قرار داده است.

مقاله حاضر که درصدد تشریح عوامل سازنده شهر غزالی برآمده است، در بخش‌های ذیل سامان پذیرفته است:

۱. سیاست و شهر آرمانی که شامل بخش‌های سیاست و اصلاح در خدمت سعادت به مثابه غایت آرمان‌شهر، مراتب سیاست و سیاست ظاهر و سیاست باطن است.
۲. دین و شهر آرمانی که در بردارنده بخش متولیان دین: اصلاح دینی به مثابه سیاست آرمانی است.
۳. بخش آخر به مبحث اخلاق، شهروندان و شهر آرمانی اختصاص یافته است.

## سیاست و شهر آرمانی

سیاست‌اندیشی امام محمد غزالی همچون زندگی پرمخاطره وی به دوره‌هایی چند تقسیم‌پذیر است. عمدتاً از دو غزالی یاد می‌شود: غزالی پیش از هجرت بزرگ و غزالی پس از آن و به همین‌سان باید درباره اندیشه وی نیز از دو مرحله متفاوت سخن گفت. اندیشه سیاسی غزالی متقدم را باید در امتداد بحران‌هایی مورد خوانش قرار داد که وی می‌کوشید ضمن پاسخ به آنها، به بهبود وضعیت جامعه اسلامی و خلافت از چشم‌انداز دانش مرسوم یاری رساند. در این میان عمده کوشش فکری غزالی درصدد پاسخ دادن به اهالی فلسفه، تصوف، باطنی‌گری و عالمان و متکلمان زمانه بود. وی که از دریچه شریعت‌مداری و فقه به نبرد با فلسفه برخاست، با اثر معروف «تهافت الفلاسفه»، پیروزی نقل بر عقل را در زمانه خود رقم زد (نصر، ۱۳۷۱: ۶۳). کوشش دیگر غزالی را باید در آثار وی درباره افشای نادرست بودن نگرش باطنیان سراغ گرفت (غزالی، ۱۳۶۲: پ: ۴۰).

غزالی متقدم که صوفیه را نیز در عداد نوآوران نامشروع قرار می‌داد، کوشش خود را در راستای بی‌اعتبارسازی آموزه‌های ایشان نیز به کار می‌گرفت. گام بعدی غزالی، مبارزه با متکلمانی بود که در دل جامعه اسلامی و در قالب عالمان دینی می‌زیستند. غزالی ایشان را نیز از اهالی بدعت می‌دانست و می‌کوشید مباحثه میان متکلمان و فقیهان را به نفع فقه به سرانجام رساند. غزالی از آغاز دغدغه دین داشت و این دغدغه را تا پایان نیز دنبال نمود؛ اما نکته محوری، تغییر رویه وی در حرکت از ظاهرگرایی به باطن‌گرایی بود که می‌تواند به مثابه مهم‌ترین تفاوت اندیشه سیاسی غزالی متقدم و غزالی متأخر در نظر گرفته شود. اگر بخواهیم تفاوت محوری اندیشه سیاسی امام محمد غزالی را در دو دوره پیش از هجرت و پس از آن در یک عبارت کلی بیان نماییم، باید از تغییر موضع وی از واقع‌گرایی به آرمان‌گرایی یاد کنیم (محمودی، ۱۳۷۸: ۱۶۲).

نگرش عمل‌گرایانه و واقع‌گرایانه نسبت به سیاست و قدرت را باید در شمار مهم‌ترین خصیصه‌های فقه سیاسی اهل سنت بدانیم (Binder, 1955: 220)؛ رویه‌ای که غزالی متقدم در کسوت فقاومت دنبال می‌نمود، اما در دوره دوم حیات خود ذیل نگرشی درونی‌تر به اصلاح آموزه‌های دین از یکسو و تدوین اخلاق و اقبال به تصوف از سوی دیگر همت گمارده بود. غزالی را باید ذیل دغدغه مستمر اصلاح‌گری وی بازشناخت که در دوره مهم حیاتش، رنگ‌هایی دیگرگون به خود گرفته است.

در برهه‌ای که نوشتار پیش روی به تشریح آن خطر نموده است، غزالی سیاست را ذیل خوانشی ویژه از دین طرح می‌نماید. او درهم آمیختگی سیاست با شریعت را به مثابه سیاست آرمانی خود، در قالب حضور انبیا و امامان در سیاست و ذیل بخش‌بندی سیاست به ظاهر و باطن مطرح می‌کند و در همین سیاق این مهم را با توجه به حضور و رهبری سیاسی انبیا، امامان، فقیهان، عالمان و واعظان توضیح می‌دهد. غزالی از نوع ویژه‌ای از وظیفه‌گرایی در سیاست سخن می‌گوید که بر اصلاح اخلاقی مبتنی است و این وظیفه را در چارچوب دین و بر مبنای خوانشی باطنی/ عرفانی مورد توجه قرار می‌دهد.

### سیاست و اصلاح در خدمت سعادت به مثابه غایت آرمان‌شهر

غزالی در «احیاء علوم‌الدین»، «میزان العمل» و «نصیحه الملوک»، زندگی اجتماعی انسان را ضروری و گریزناپذیر می‌داند (غزالی، ۱۳۶۳: ۳۲-۳۳؛ ۱۹۹۳: ۱۰۵؛ ۱۳۶۱: ۵۰؛ ۱۳۷۴: ۱۶۹). وی در اثر سترگ و تأثیرگذار خود، «احیاء علوم‌الدین»، سیاست را در رأس مباحث این کتاب قرار داده و نیز آن را در رأس حوائج انسانی مطرح نموده است؛ زیرا به گفته غزالی، بدون وجود سیاست، امور زندگی افراد و حوائج آنان سامان نخواهد پذیرفت و جامعه به بی‌نظمی و هرج‌ومرج کشیده خواهد شد (غزالی، ۱۳۸۴: ۱۲).

غزالی، سیاست را مقوله‌ای منتهی به غایت و هدف معرفی می‌کند؛ زیرا سیاست محمل دستیابی به سعادت در زندگی دنیوی و اخروی است و مطابق چنین رویکردی، سیاست نزد وی وجه غایت‌اندیشانه و آرمانی می‌یابد. سیاست ایده‌آل در آرمان‌شهر غزالی، سیاست شرعی مبتنی بر توجه به باطن است که اوج آن را می‌توان در زمام‌داری پیامبران یافت. دوره‌ای که سیاست و شریعت در یک فرد جمع شده و راه دستیابی به سعادت [قرب الهی] را برای شهروندان هموار نموده است. وی همین تعبیر را در کیمیای سعادت نیز آورده است که:

«این (سیاست/ سعادت) با لذت مشاهده حضرت ربوبیت آید بر دوام،

لذتی که ملال و زوال را به وی راه نبود و نعمت حقیقی این است و هرچه

در دنیا نعمت شمرند، برای آن است که وسیلت و راه این است و در نفس

خویش مطلوب نیست» (همان).

نکته جالب اینکه دست یافتن افراد جامعه به این درجه از کمال و شایستگی، وظیفه

سیاست است و این هدف از مسیر اصلاح قابل تحقق است. چه بسا نزد غزالی، هدف سیاست، اصلاح ظاهر و باطن است؛ اصلاحی که در دو بعد ظواهر و بواطن مطرح می‌شود. غزالی برای سیاست، متصدیان و متولیان ویژه مطرح می‌نماید که در نهایت تحقق سیاست به مثابه اصلاح به دست این افراد انجام می‌پذیرد. در ادامه به مطالعه مراتب سیاست از نظر غزالی می‌پردازیم.

### مراتب سیاست

غزالی، مراتبی را برای سیاست و سیاست‌ورزی پیشنهاد می‌کند. به باور وی، هر یک از این مراتب را می‌توان به تناسب روزگاری درخور آن به عمل درآورد. همچنان که آمد، سیاست و اصلاح نزد او، پیوندی همواره دارند. هم از این‌روی می‌توان از سیاست استصلاحی در اندیشه سیاسی غزالی سخن گفت. نزد غزالی، سیاست در معنای استصلاحی آن، خود دارای چهار مرتبه متفاوت از هم است، که هر کدام از این مراتب نیز شأن ویژه‌ای را در تفکر و اندیشه سیاسی غزالی به خود اختصاص می‌دهد (غزالی، ۱۳۸۴: ۱۳).

**مرتبه نخست سیاست:** مرتبه نخست از مراتب سیاست اصلاحی که غزالی در «احیاء علوم‌الدین» به تشریح آن می‌پردازد، سیاست انبیاست. انبیا به مثابه پیام‌آوران الهی، دریافت‌کنندگان وحی الهی، ابلاغ‌کنندگان وحی و هدایت‌کنندگان خلق خدا، در مراتب سیاست استصلاحی نزد غزالی، عالی‌ترین (بالاترین) مرتبه سیاست را به خود اختصاص داده‌اند. سیاست انبیا، همه انسان‌ها را اعم از عوام یا خواص و نیز هر دو گونه سیاست را - ظواهر و بواطن - در برمی‌گیرد.

**مرتبه دوم سیاست:** مرتبه دوم سیاست که غزالی از آن یاد می‌کند، سیاست متعلق به خلفای سلاطین و ملوک است. به باور وی سلاطین، ملوک و خلفا، صاحبان قدرت ظاهری‌اند و به تبع آن تنها به ظواهر انسان‌ها اعم از خواص یا عوام حکم می‌رانند (سیاست می‌کنند)، نه بر باطن افراد (همان: ۱۳).

**مرتبه سوم سیاست:** مرتبه سوم سیاست، که شأن سیاست باطن است، متعلق به علماست (همان).

**مرتبه چهارم سیاست:** این مرتبه از سیاست به واعظان اختصاص دارد (همان). واعظ که تنها مجاز بر اعمال سیاست بر بواطن عوام می‌باشد، کسی است که بر اساس

بدیهیات اقتصادی و سنت‌های اخلاقی و مفروضات پذیرفته‌شده جامعه اسلامی به اصلاح نفوس عوام اهتمام دارد (غزالی، ۱۳۸۴: ۱۷۴).

### سیاست ظاهر و سیاست باطن

غزالی از پیوستگی سیاست، عرفان و اخلاق - بر مدار اصلاح - به مثابه راه‌کار دستیابی به نیک‌بختی و ساختن شهر مطلوب یاد نموده است. وی در آثار متأخر خود به ابعاد باطنی و ظاهری دین، سیاست و اخلاق روی آورده است. جهت فهم مراد غزالی از سیاست ظاهر و سیاست باطن، ناگزیر از بررسی معنا و مفهوم باطن و ظاهر در اندیشه او هستیم. در ذیل به توضیح این مهم خواهیم پرداخت.

معنای سیاست و اخلاق از نظر غزالی، اصلاح است؛ اصلاحی که شامل حال عوام و خواص جامعه می‌شود (همان، ۱۳۶۲ الف: ۱۵). از دیدگاه غزالی، اصلاحی که از طریق سیاست ورزیدن اجرایی می‌گردد، دو حوزه خاص را در برمی‌گیرد: ظاهر و باطن.

غزالی به طور میسوط به تشریح ظواهر و بواطن در بخش جداگانه‌ای از آثار خود نمی‌پردازد، بلکه مطالعه این مهم را می‌توان به صورت مویرگی در مباحث مختلف آثار متأخر وی سراغ گرفت. در درجه نخست، لازمه پرداختن به این مباحث، اشاره به تقسیم‌بندی علوم نزد غزالی است. علوم در نزد غزالی به علوم دینی و غیر دینی تقسیم می‌شود. وی علوم دینی را به معامله و مکاشفه تقسیم کرده است. غزالی، دانش‌های مربوط به فقه و اعمال عبادی و همچنین سیاست را در شمار علوم معامله می‌داند. وی «بحث ظاهر و باطن و ارتباط میان آنها را اجتناب‌ناپذیر می‌بیند و هم از این‌روی به برشمردن قسم‌های پنجگانه باطن می‌پردازد» (همان: ۲۷۷).

قسم اول: غزالی قسم اول از اقسام اسرار معانی پنج‌گانه را آن چیزی می‌داند که «در نفس خود دقیق باشد و بیشتر فهم‌ها از دریافت آن عاجز» هستند (همان، ۱۳۸۴: ۲۷۷). البته این قسم برای پیامبر مکشوف بود و به احتمال قوی خاصان علما و اولیا نیز از این مکاشفه برخوردار بوده‌اند (همان).

قسم دوم: آن باطنی است که فهم از درک آن عاجز نیست، ولی پیامبران و اولیا از

ذکر آن خودداری می‌کنند و دلیل این امتناع، خطر گمراهی و ضلالت بیشتر مردمان است (غزالی، ۱۳۶۲ الف: ۲۷۷).

قسم سوم: آن گروه باطنی است که نه تنها قابل فهم است، بلکه حتی اگر صریحاً بیان شود، موجب ایجاد خطری نمی‌شوند. اما به خاطر اثرگذاری بهتر بر دل، بهتر آن است به طریق رمز و کنایه مطرح شود (همان).

قسم چهارم: باطنی است که به اجمال قابل فهم و درک است (همان).

قسم پنجم: غزالی معتقد است که ظاهر راهی به سوی باطن است (همان).

غزالی سپس به رد مناقضت میان ظاهر و باطن می‌رسد. وی در ادامه، ظاهر و باطن را به تقسیم‌بندی علوم مرتبط می‌کند و معتقد است که حقیقت باطن و «صفت سر دل» جزء علم مکاشفه است (همان). وی در «احیاء» از سیاست به مثابه اصلاح به عنوان سرشاخه برجسته علوم معامله سخن می‌گوید. وی معتقد است که فقه نیز در کنار سیاست، در دسته علوم معامله قرار دارد و همراه با سیاست در راستای اصلاح امور ایفای نقش می‌کند. او سیاست را جدای از قدرت و شوکت نمی‌داند و تنها درباره پیامبران رأی به همراهی قدرت ظاهری با سیاست بواطن داده است. نوآوری غزالی در ارتباط سیاست و اصلاح در اصلاح باطن دین از پیرایه‌ها از یکسو و اصلاح دل از آلودگی‌ها نمایان می‌گردد. غزالی، تقسیم‌های دوگانه، ظاهر و باطن خود را نه فقط درباره دین یا منبع معرفت و دل یا دریافت‌کننده معرفت، بلکه درباره سیاست به مثابه قالب عملی شدن معرفت ناب نیز مطرح می‌کند و از سیاست باطن و سیاست ظاهر سخن می‌گوید.

### سیاست باطن

سیاست باطن یا علم اصلاح باطن نزد غزالی ذیل التفات به احوال دل رخ می‌نماید. علم احوال دل از آن جهت که به عمل منتهی می‌شود، جزء علم معامله و از آن رو که به باطن و مغز باز می‌گردد، در زمره علوم باطنی و یا اخروی است. نکته قابل توجه اینکه غزالی انسان را مرکب از ظاهر و باطن می‌داند. ظاهر همان اعضا و جوارح است، که به چشم سر مشهود و قابل درک است و باطن همان حقیقت انسان و دل است (همان، ۱۳۸۴: ۶۲).

غزالی پس از ارائه تعریف علوم معامله و علوم مکاشفه و اشاره به سیاست ذیل این تعاریف، به برشمردن مراتب سیاست و توضیح سیاست استصلاحی که به آرا و اندیشه‌های امام ابوحماد محمد غزالی چارچوبی کلان و معین بخشیده است، همت می‌گمارد.

### سیاست ظاهر

در ذکر مراتب سیاست از نگاه غزالی در کنار واژه باطن و عبارت سیاست باطن، به واژه ظاهر و عبارت سیاست ظاهر برمی‌خوریم. سیاست ظاهر و یا به عبارت دقیق‌تر اصلاح ظاهر در نظر غزالی در دو حالت و متضمن دو سطح فردی و جمعی مطرح شود:

الف) اصلاح ظاهر (عبادات): به باور غزالی، کار فقه و فقیهان تنها بسنده نمودن به ظواهر است و در نظر غزالی، فقه راهی به درون و باطن افراد ندارد ((غزالی، ۱۳۸۴: ۶۵).

ب) اصلاح ظاهر (عادات): اصلاح ظاهر (عادات) به معنای اصلاح رفتار و کردار آدمی است. در واقع عادات و عبادات روی هم‌رفته به اعمال و جوارح انسان نظر دارد و اصلاح این دو موجب اصلاح ظواهر امور خواهد شد.

«ربع عادات» ذیل التفات به وظیفه‌مندی سیاست به مثابه اصلاح و ارائه الگوی سیره نبوی به مثابه سیاست/ شریعت ایده‌آل به رشته تحریر درآمده است. امام ابو‌حامد محمد غزالی در «ربع عادات»، تعهدات و وظایفی را در راستای اصلاح برای فقیهان، حکام و همچنین شهروندان در نظر گرفته است.

### دین و شهر آرمانی

غزالی متأخر، توجه ویژه‌ای نسبت به بعد باطنی آموزه‌های دینی ابدال نموده است و امتداد این توجه را می‌توان در شهر آرمانی وی نیز سراغ گرفت؛ زیرا جامعه مطلوب وی برآمده از آموزه‌های دینی و بر خوانشی باطنی از آن بنا شده است. التفات غزالی به سیاست و دین در بستر اخلاقی جامعه به هم می‌رسد. متولیان دین نزد غزالی از جمله پایه‌های اصلی ساختن یک جامعه مطلوب به شمار می‌روند.

### متولیان دین و اصلاح به مثابه سیاست آرمانی

غزالی، آمیختگی سیاست و شریعت را در قالب فرمانروایی انبیا، امامان و متولیان نهاد دین بررسی کرده است. وی با توجه به محرومیت جامعه از حضور دائمی پیامبر و امام به توضیح نقش سیاسی فقیهان، عالمان و واعظان، به عنوان متولیان دین همت گمارده است.

## انبیا

غزالی در «احیا» می‌گوید که آدمیان محتاج و نیازمند وجود انبیا هستند و این نیاز [برای جامعه] همانند نیاز به پزشک برای سلامتی است (غزالی، ۱۳۸۴: ۱۱۳). غزالی، پیامبر را کسی می‌داند که در اثر وحی مستقیم یا غیر مستقیم، این توانایی را دارد که در بیداری یا در خواب، واقعیات گذشته، حال و آینده را ببینند [بر آنها آگاهی یابد]. آگاهی از این امور و رؤیت این واقعیات از توانایی و قدرت افراد عادی خارج بوده، به تعداد محدود (انگشت‌شماری) از مقربان درگاه الهی محدود است که گاهی این امور را بعضاً و موقتاً در عالم رؤیا مشاهده می‌کنند (همان، ۱۹۹۳: ۲۱۵-۲۲۱). نزد غزالی، پیامبر علاوه بر رسالت پیام‌رسانی، «صاحب ملک» است. درهم آمیختگی دین و قدرت نزد غزالی محدود به دوره حیات پیامبر نیست و او برای همه دوران، تمهیداتی را برای استمرار این رویه، اندیشه است (لائوست، ۱۳۵۴: ۲۹۴-۲۹۵).

نکته مهم اینکه غزالی، حضور وحی و آغاز شریعت الهی را نقطه آغاز سامان زندگی آدمی و نجات وی از هرج‌ومرج و تعیین مسیر اصلاح و غایت سعادت وی قلمداد نموده است. نزد غزالی، سیاست نبوی بالاترین مرحله سیاست است و پس از آن، سیاستی قرار دارد که مسیر دستیابی به سعادت را برای مردمان فراهم سازد (فوزی، ۱۳۶۶: ۳۵-۷۷).

### امام (صاحب حکم، سلطان، خلیفه)

بحث امامت و سلطنت در کتاب‌های «الاقتصاد فی الاعتقاد»، «احیاء علوم‌الدین» و «نصیحه الملوک» (غزالی، ۱۳۸۴: ۲۵۸) به صورت مشخص و در آثار دیگر وی به شکل پراکنده آمده است (همان، ۱۹۹۳: ۱۰۵-۱۰۶).

غزالی در «احیاء علوم‌الدین» به طرح نظریه‌های خود درباره امامت پرداخته است (همان، ۱۴۲۲: ۱۷۰). وی در بحث از روش‌های انتخاب امام به بحث حول نص و اختیار پرداخته و ضمن رد عقاید طرفداران نص به این نتیجه می‌رسد که لاجرم طریق انتخاب خلیفه و امام از طریق «اختیار» است (همان، ۱۳۸۴: ۱۰۴). او شرح و توضیح درباره منصب سیاسی امام را با برشمردن شرایط و سپس شرح وظایف امام آغاز می‌کند.

### الف) شرایط امام

غزالی ده شرط را برای امام ذکر نموده و این شرط‌ها را به دو دسته کلی شرایط اکتسابی و غیر اکتسابی تقسیم کرده است. در ادامه به تشریح این شرایط می‌پردازیم.



شرایط غیر اکتسابی امام را می‌توان همسان شرایط خلیفه در اندیشه سیاسی اهل سنت دانست. غزالی ویژگی‌های شش‌گانه‌ای را مطرح می‌کند که از این قرارند:

۱. بلوغ: با فرد غیر مکلف نمی‌شود پیمان امامت بست.
۲. عقل: پیمان امامت با فرد مجنون منعقد نمی‌شود.
۳. آزاد (حریت): امام، بنده یا برده فرد دیگری نباشد.
۴. قریشی بودن: امام باید نسب قریشی داشته باشد.
۵. ذکوریت: امام نمی‌تواند جزء اناث باشد.
۶. سلامت بینایی و شنوایی: که امام را قادر به انجام تکالیف خود می‌کند.

علاوه بر شرایط غیر اکتسابی، شرایط اکتسابی نیز برای امام مطرح می‌شود. این شرایط بیشتر وجهی آموزشی و حصولی دارد (غزالی، ۱۳۸۴: ۳۰۴) و شامل «شوکت، کفایت، ورع و علم» است (همان، ۱۴۲۲: ۱۸۲).

درباره شوکت، غزالی توضیح می‌دهد که منظور از شوکت، مطاع بودن است (همان، ۱۳۸۴: ۳۰۴) و شوکت برای امامت، شرط لازم است، ولی کافی نیست؛ زیرا امام باید کفایت رتق و فتق امور را نیز داشته باشد (همان، ۱۴۲۲: ۱۸۵). غزالی پس از تشریح شرایط امام که ویژگی‌های لازم جهت تصدی امامت و خلافت را توضیح می‌دهد، به توضیح وظایف امام همت می‌گمارد.

#### ب) وظایف امام

غزالی، توضیح نقش سیاسی امام را ذیل تشریح وظایف امام مطرح می‌کند. وی وظایف امام را در کتاب «فضائح الباطنیه»، در باب دهم با عنوان «فی الوظائف الدینه الی بالمواظبه علیها یدوم استحقاق الامامه» برمی‌شمرد. این وظایف دینی به دو قسم تقسیم شده است: ۱- وظایف علمی ۲- وظایف عملی.

غزالی در «نصیحه الملوک»، همین تقسیم‌بندی را تکرار می‌نماید. در «نصیحه الملوک»، غزالی از «بیخ ایمان» که همان اصول اعتقادی است و «شاخ ایمان» که قواعد کرداری است، صحبت می‌کند.

#### ۱- وظایف علمی

عمل در اندیشه غزالی، از حال برمی‌خیزد و حال بدون معرفت پیدا نمی‌شود. به

گفته غزالی، سلطان و یا امام و یا هر صاحب قدرتی، برای اصلاح خویش و اصلاح دیگران نیازمند معرفت و علم است. وی وظایف علمی امام را در چهار اصل توضیح داده است (این چهار اصل در «نصیحه الملوک» گسترش یافته و در ده اصل تدوین شده است).

- اصل علمی: مقصود آگاهی و معرفت به شریعت و زهد و تقواست (غزالی، ۱۴۲۲: ۱۹۵).
- اصل عملی: پرهیزکاری و توجه به آنچه به کار آخرت آید (همان: ۱۹۶).
- اصل اصلاح: مطابق این اصل، امام به عنوان خلیفه خداوند موظف بر اصلاح خلق است (همان: ۲۰۱).
- اصل فضایل: اصلی که غزالی ذیل آن به توضیح برقراری تعادل در صفات آدمی می‌پردازد (همان: ۱۹۵).

## ۲- وظایف عملی

امام محمد غزالی، وظایف عملی را در دو بخش مطرح کرده است. بخش اول درباره رابطه میان انسان و خدا می‌گنجد و بخش دوم درباره رابطه میان امام یا سلطان با خلق مطرح می‌شود. در بخش نخست، عبادات و در بخش دوم، عدالت طرح شده است (همان، ۱۳۶۱: ۱۴). وی اهم وظایف عملی را در رابطه با برقراری عدل و انصاف با رعیت، در ده اصل مطرح کرده است (همان: ۱۹۵). در ذیل به مرور این ده اصل می‌پردازیم.

- اصل نخست: امام، سلطان و یا والی باید که قدر ولایت را بداند (همان: ۲۷).
- اصل دوم: سلطان و یا امام باید همواره تشنه دیدار علمای دین و شنیدن نصیحت ایشان باشد (همان: ۳۶).
- اصل سوم: سلطان و یا امام نه تنها خود باید از ستم دوری کند، بلکه باید وابستگان خود اعم از غلامان و یا گماشتگان را نیز از ظلم بازدارد (همان: ۴۰).
- اصل چهارم: والی باید از تکبر بپرهیزد، زیرا تکبر موجب خشم می‌گردد و خشم باعث میل به انتقام در سلطان و یا امام می‌شود (همان: ۴۶).
- اصل پنجم: امام یا سلطان لازم است که در وقایعی که پیش می‌آید، خود را جای رعیت گذارد و آن موقع آنچه را بر خود پسندید، اعمال کند (همان).
- اصل ششم: امام یا سلطان باید که نسبت به احتیاجات و انتظارات رعیت حساسیت داشته باشد و برآورده کردن نیازهای آنان را از انجام عبادات مستحبی برتر شمرد (همان: ۴۷).

- اصل هفتم: امام یا سلطان باید از افتادن در دام شهوات پرهیز کند و در همه امور، قناعت را سرمشق خود سازد که «بی قناعت عدل ممکن نشود» (غزالی، ۱۳۶۱: ۴۸).
- اصل هشتم: امام یا سلطان باید همه کارها را از روی رفق و مدارا انجام دهد و از خشونت و سختی تا حد امکان پرهیزد (همان: ۴۹).
- اصل نهم: امام یا سلطان باید که خشنودی همگان را در چارچوب شرع طالب باشد (همان: ۵۰).
- اصل دهم: امام یا سلطان نباید جوئی رضایت کسی برخلاف آموزه‌ها، موازین و احکام شرع باشد (همان: ۵۱).

### فقیهان

نزد غزالی، فقه کارویژه‌ای اصلاحی دارد که این کارویژه، فقه و سیاست را بسیار به همدیگر نزدیک می‌سازد، زیرا هدف از انجام اصلاح سیاسی که مرتبط بر دوگانه بودن طبیعت آدمی و تمایلات اوست، راه‌کار دستیابی آدمی به سعادت و نیک‌بختی است. سیاست مسیر ایجاد تعادل است؛ تعادلی که از طریق سازوکارهای فقهی محقق می‌گردد (غزالی، ۱۳۸۴: ۶۲).

غزالی برای فقیه، شأن و جایگاه اشتغال به سیاست ظاهری را قائل شده است؛ زیرا به باور وی فقه، علم بر ظواهر است و آن را به بواطن راه نیست. وی ارتباط فقه به عنوان علم و فن با سیاست را در قالب ارتباط فقیه و سلطان تبیین نموده است. غزالی که فقیه را معلم سلطان می‌داند، وی را همچنین عالم به سیاست نیز معرفی می‌نماید (همان: ۲۱). غزالی سلطان یا امام را مجری عدل و فقیهان را بیان‌کننده و یا صادرکننده قانون معرفی می‌کند.

### عالمان آخرت

گرایش به علوم باطنی و توجه به علمای آخرت، نقطه عطف اندیشه سیاسی و زندگی عملی غزالی متأخر است. غزالی در آثار پس از ترک بغداد، همچون «احیاء علوم‌الدین»، «کیمیای سعادت»، «نصیحه الملوک»، «المنقذ من ضلال» و «نامه‌های به جای مانده»، هیچ‌گاه فرصت را برای حمله به ظاهرینان و دنیاطلبان در برابر باطن‌گرایان و

آخرت‌اندیشان از دست نمی‌دهد. وی عالمان آخرت را نماد این دسته می‌داند و برای آنان قائل به ویژگی‌های دوازده‌گانه زیر شده است.

۱. عمل به علم: عالم آخرت از طریق عمل نمودن به علم خود در طلب دنیا نیست (غزالی، ۱۳۸۴: ۱۴۶).
۲. مطابقت گفتار و کردار: علم و عمل عالم صالح با هم هماهنگ، یکرنگ و خالص است (همان: ۱۴۴-۱۴۸).
۳. دوری از جدل: عالم صالح باید در علومی اهتمام داشته باشد که به کار آخرت بیاید (همان: ۱۵۱).
۴. میانه‌روی: عالم صالح باید در امور مالی و اقتصادی میانه‌روی را اختیار کند و از تحمل بپرهیزد (همان: ۱۵۴).
۵. پرهیز از سیاست: عالم صالح باید تا حد امکان از سلاطین و امیران دوری گزیند و تنها برای امر به معروف و نهی از منکر نزد حاکم برود (همان: ۱۵۸-۱۶۰).
۶. احتیاط‌پیشگی در افتاء: عالم صالح باید از فتوا دادن تا حد امکان اجتناب کند و فقط درباره چیزی که به تحقیق می‌داند، فتوا دهد و در غیر آن احتیاط را پیشه کند (همان: ۱۶۲).
۷. عالم صالح باید بیشترین تلاش خود را صرف عالم باطن و مراقبه دل و شناختن راه آخرت و سلوک آن کند (همان: ۱۶۴).
۸. ایقان: عالم صالح باید در تقویت یقین بغایت قوی باشد، چراکه سرمایه دین
۹. همان یقین است (همان: ۱۶۸). غزالی در این بخش، شرح کشفی از یقین در نظر اهل کلام و فقیهان می‌آورد و ذکر می‌کند که منظور وی از یقین، غیر از مصطلحات نزد فیلسوفان و متکلمان است (همان).
۱۰. حزن: شرط نهم است که اندوهناک و شکسته و خاموش و چشم در پیش انداخته باشد و از ترس در هیئت و جامه و سیرت و حرکت و سکون و خاموشی و گویایی وی ظاهر شود (همان: ۱۷۴).
۱۱. مراقبه: عالم باید مباحث خود را بر علم اعمال متمرکز نماید و بداند که اصل و اساس نگاه داشتن خود از شر و بدی است (همان: ۱۷۷).

۱۲. بصیرت: عالم صالح، علم را با بصیرت و از طریق صفای دل درمی‌یابد (غزالی، ۱۳۸۴: ۱۸۱). غزالی در شرح اندیشه و زندگی خود، کوشش خود را جهت به کار بستن این رویه توضیح می‌دهد (همان، ۱۳۶۲ الف: ۱۳).
۱۳. تحقیق: عالم صالح باید بر تفحص از احوال پیشینیان حریص باشد (همان، ۱۳۶۱: ۱۷۸).

### واعظان

غزالی، واعظان را نیز وارد سیاست می‌کند. واعظان از نظر امام محمد غزالی، گروهی هستند که بر بواطن عوام حکم می‌رانند. به باور وی، عوام توان درک نکات باریک دین، سخنان خواص و ظرایف شریعت را ندارند. هم از این‌روی اصلاح درباره عوام مانند اصلاح درباره خواص، حاکمان و عالمان و فقیهان و فیلسوفان صورت نمی‌پذیرد. این اصلاح برای توده مردم عبارت از تأسی بر پیشینیان و صحابی است (همان: ۱۹۲)؛ اصلاحی که بر دانستن آنچه از دین که از آنان رفع ضرورت کند، استوار است. غزالی این حد ضرورت را «اقتصار» نامیده است (همان، ۱۳۸۴: ۶۷).

شهر آرمانی غزالی برآیند هم‌کنشی میان سیاست، دین و اخلاق است. غزالی به مثابه فردی که پیوندی ناگسستنی میان سیاست و دین قائل است، اخلاق را محصول و ثمره این پیوند می‌داند. وی همچنان که برای سیاست و دین متولیان را معرفی نموده، برای اخلاق نیز کنشگرانی را در نظر می‌گیرد. برای او شهر، محل تجلی اخلاق برآمده از اصلاحی است که بر مدار مدارا در زندگی شهروندان منتشر شده است. در ادامه به اخلاق و نقش شهروندان به مثابه نقطه پایانی بر ساختن آرمان شهر غزالی می‌پردازیم.

### اخلاق، شهروندان و شهر آرمانی

امام محمد غزالی، همچنان که آمد، کوشش خود را معطوف به ایجاد شهر/ جامعه‌ای اخلاقی می‌سازد و سرانجام شهروندان را کنشگران و فاعلان شهر اخلاقی خود معرفی می‌کند. غزالی که تأسیس شهر مطلوب خود را بر مدار دوگانه معرفت و عمل آغاز می‌کند، این دوگانگی را در امتداد دوگانه‌های ظاهر و باطن، نهادها و متولیان دین و سیاست به سوی دوگانه آگاهی و کردار در قالب حضور شهروندان در شهر آرمانی پیش می‌برد.

نقطه آغاز برساختن شهر غزالی، معرفت و آگاهی بر مبنای دل است. او سطوحی از حضور معرفت در شهر را، پس از توضیح معرفت باطن‌گرایانه بر محور دل، ذیل التفات به نقش زمام‌داران و عالمان شریعت در آن توضیح می‌دهد. غزالی در عین توجه به بعد معرفت باطنی شریعت و دریافت معرفت به واسطه دل، به بعد عملی آن و کاربرد اصلاحی این معرفت درونی در قالب کنش‌ها، رفتارها و سیاست‌های فرمانروایان و عالمان نیز اهتمام می‌ورزد. نکته اینجاست که در سطح سوم برساختن شهر مطلوب، نوبت به ایفای نقش از سوی شهروندان می‌رسد؛ شهروندانی که درون قاعده معرفت - عمل محور غزالی، نقش ویژه خود را بازی می‌کنند.

نزد غزالی دوگانه معرفت و عمل، ذیل رفت و آمدی میان دوگانه باطن شریعت و دل آدمی در قالب معرفت از یکسو و اصلاح و حفظ نظم در قالب عمل از دیگر سوی اتفاق می‌افتد. وی دل آدمیان را به مثابه محمل معرفت، عامل نزدیکی، آشتی و دوستی و سرانجام اخلاق مدارا محور معرفی می‌کند. نزد غزالی، اخلاق را باید برآیند نگرش باطنی وی نسبت به شریعت و رویکرد اصلاحی او درباره سیاست دانست. غزالی همبستگی آگاهی و کنش در سه سطح اصلی شهر ایده‌آل خود، زمام‌داران، متولیان دین و شهروندان را که در بستر و زمینه نگرش باطنی به شریعت طراحی نموده است، در مقوله اخلاق به هم پیوند می‌زند؛ پیوندی که نه تنها برآیند باطن‌اندیشی او درباره دین و اصلاح‌گرایی وی در ارتباط با سیاست است، بلکه همچنین زمینه استمرار خوانش ویژه وی از شریعت و نیز ضامن تداوم سیاست اصلاحی او نیز می‌باشد.

این بخش از نوشتار اختصاص به بررسی مطالعه چند و چون حضور شهروندان و موقعیت ایشان در شهر مطلوب غزالی دارد. غزالی ذیل دو راه‌کار به توضیح نقش و موقعیت شهروندان شهر آرمانی‌اش همت می‌گمارد: آموزش و تعلیم و رفتار مبتنی بر مدارا. امام محمد غزالی برای آگاهی و تعلیم در شهر قائل به جایگاهی ویژه می‌گردد؛ زیرا وی معرفت و آگاهی را ذیل توجه به دل، مقدمه‌ای برای رفتار و کردار مدارا محور معرفی می‌کند.

## آموزش و تعلیم

غزالی نوعی آموزش و تعلیم را برای اعضای شهر در راستای اصلاح امور جامعه

اسلامی تجویز می‌کند. تعلیمی که از زاویه آگاهی درباره معارف دینی و انجام مناسک مذهبی به دست می‌آید. در واقع غزالی در راستای تأسیس شهر مطلوب خود، نوعی نظام تربیتی طراحی می‌کند که مبنا و اساس آن، حصول معرفت و شناخت نسبت به شریعت و دین و در درجه بالاتر، حصول معرفت نسبت به حضرت الوهیت است (غزالی، ۱۳۸۴: ۲۷۷). غایت و سرانجام این معرفت، سعادت در زندگی دنیوی و در مرتبه عالی‌تر در جهان آخرت و نیل به نظاره جمال الهی است (همان، ۱۳۳۳: ۱۴).

بر اساس دیدگاه غزالی، معرفتی از این دست معرفتی شخصی است که از طریق دل به دست می‌آید. معرفت دل، مسیر رسیدن به سعادت به عنوان هدف آرمان‌شهر غزالی است. به گفته او، نقطه اوج سعادت، نزدیکی و قرب به خداوند است که از طریق معرفت قلبی و پالایش دل به دست می‌آید:

«... به قرارگاه سعادت خویش آوری: آن قرارگاهی که عبارت خواص از

آن حضرت الهیت است و عبارت عوام از آن بهشت است» (همان: ۱۰).

جالب اینکه تعریف غزالی از حصول معرفت بر مبنای دل، متضمن پذیرش درستی و راستی معرفت‌های بی‌شمار است (همان: ۲۶-۲۷). هم از این‌روی شهر غزالی را می‌توان شهر تکثر معرفت‌ها و مدارامدار دانست. این رویکرد، غزالی را به سمت تجویز اخلاق مدارامحور سوق می‌دهد. وی که از در توجه به باطن درآمده است، از تکیه محض بر ظواهر شریعت فاصله می‌گیرد و به پذیرش تنوع فهم دین روی می‌آورد.

### رفتار مبتنی بر اخلاق و مدارا

نوشته‌های متأخر امام غزالی بیانگر درجه بالایی از مدارا و تساهل است. او گونه‌ای اخلاق مدارامدار را جهت برساختن شهر مطلوب خود تجویز می‌کند. نکته درخور توجه اینکه تساهل در اعتقادات مذهبی و فرقه‌ای از سوی غزالی به شکل ویژه‌ای پذیرفته شده است. هر چند وی در آثار نخستین خود چهره‌ای اهل مجادله و مناظره با فرق مختلف اسلامی است، در اندیشه کلامی متأخر خود در مباحث اعتقادی با تساهل بسیاری برخورد می‌کند (همان، ۱۹۹۳: ۱۱۰). التفات به مدارا و تساهل نزد غزالی تا به آن اندازه است که علی‌رغم توجه ویژه او به مطابقت رفتار با احکام شریعت، وی در مواردی اصلاح

رفتاری فرد را ذیل تفسیر و درک باطنی، سلوک فردی و حالات شخصی فرد می‌پذیرد. (غزالی، ۱۹۹۳: ۵۲۲-۵۲۳). این رویه، غزالی را در مسیر پذیرش اندیشه‌ها و تفسیرهای دیگرگون درباره شریعت و سیاست پیش می‌راند (همان: ۱۰۵-۱۰۶).

با توجه به مباحث «احیاء علوم الدین» باید گفت که کوشش او، ارائه نظامی اخلاقی، برآمده از آموزه‌هایی عرفانی و صوفیانه ذیل احکام شریعت است. او که نظام اخلاقی خود را به سیاست گره می‌زند، دست به ابداع سیاست استصلاحی در جهت برساختن شهر مطلوب خود می‌زند؛ زیرا غزالی «سیاست استصلاحی» را چاره بحران‌های سیاسی، اجتماعی و اخلاقی تشخیص می‌دهد و درصدد تلفیق سیاست استصلاحی و اخلاق مدارامحور برمی‌آید. در نهایت می‌توان از اصلاحی در اندیشه غزالی سخن گفت که از طریق سازوکارهای سیاسی و اخلاقی و بر مبنای آموزه‌های دینی ارائه می‌گردد. تحقق این اصلاح در گرو همکاری توأمان متولیان دین، زمامداران و شهروندان، ذیل آموزه‌های دین و برمدار مدارا، امکان‌پذیر است. در واقع اصلاح اخلاقی در سطح کلان، یگانه راه در قالب کنش عمومی است که غزالی برای جامعه اسلامی طراحی نموده است. به باور وی، ایده اصلاح اخلاقی، مبتنی بر تساهل برآمده از دین و معرفت درونی، پاسخ مناسبی برای بحران‌های روزگار وی است.

وی اخلاق، شریعت و سیاست را در کنار هم قرار می‌دهد و به مطالعه تأثیر و تأثر این سه بر هم می‌پردازد. به این ترتیب ما با شهری مواجه‌ایم که هدف آن سعادت است و اضلاع تشکیل دهنده آن عبارتند از سیاست، شریعت و اخلاق، که راه رسیدن به سعادت را هموار می‌سازند.

### نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث بخش‌های سه‌گانه نوشتار باید گفت که شهر مطلوب غزالی حاوی جایگاه و نقش‌هایی ویژه برای سیاست‌مداران و زمامداران، متولیان دین و مردم (شهروندان) است. آنچه این نقش‌ها و جایگاه‌ها را معنادار می‌سازد، کوشش در مسیر سعادت است. سعادت که از دل معرفت بیرون می‌آید و معرفتی که حاصل پاکی دل است. از یکسوی دل به مثابه محمل معرفت برای آدمی، مرکز توجه معرفت‌شناختی غزالی است و از دیگر سوی کوشش جهت حصول فهم باطنی از دین از سوی متولیان



آن، ره به خوانشی باطنی از دین در اندیشه غزالی می‌برد؛ خوانشی که بستر تحقق سیاست استصلاحی و اخلاق مدارامحور به مثابه محمل عملی ساختن معرفت و سازوکارهای برساختن شهر مطلوب غزالی است.

شریعت در اندیشه غزالی، عامل اصلی تعیین‌کننده مسیر زندگی آدمی است. در این میان سیاست، وظیفه ایجاد هماهنگی میان دنیا و آخرت را به عهده دارد. به باور وی، نهاد سیاست، وظیفه اصلاح امور را برعهده دارد و قواعد شرع، چارچوب این اصلاح را مشخص می‌سازد. اصلاح به مثابه مفهومی مرکزی در مباحث مختلف غزالی خودنمایی می‌کند. وی که اصلاح را در معنای حداکثری آن مراد می‌کند، هدف از پرداختن به مباحث شرعی، سیاسی و اخلاقی را اصلاح اعلام می‌نماید. شناخت و فهم منظور غزالی از اصلاح، هنگامی میسر می‌گردد که به دوگانه‌های مضمحل در منظومه اندیشه غزالی توجه کنیم؛ دوگانه‌هایی که در عرصه‌های معرفت و عمل، عرصه جمعی و زندگی فردی، باطن دین و ظاهر دین، معرفت متشرعانه و معرفت دل، سیاست باطن و سیاست ظاهر و اصلاح فردی و اصلاح جمعی نمایان می‌گردد. ثمره پیوند این دوگانه‌ها، یگانه نیک‌بختی/سعادت، به مثابه هدف آرمان‌شهر است.

آنچه ماحصل این نوشتار است، شناختن غزالی به عنوان متفکری است که در سیاست، صاحب رأی مستقل است. وی ارتباطی شگفت میان شریعت، سیاست و اخلاق با بعد باطنی و عرفانی دین برقرار نموده است که تصویر ایده‌آل این ارتباط را در برساختن آرمان‌شهری پنهان در آثار او می‌توان رصد نمود. در واقع می‌توان آن را با نوعی غایت‌گرایی مبتنی بر سعادت مرتبط دانست. آنچه نگرش غزالی نسبت به شهر آرمانی او را متمایز می‌سازد، سیاست استصلاحی است. سیاستی که راه‌کار اجرای احکام شریعت در ساختار سیاست از یکسو و تحقق اخلاق صحیح در سطح شهروندان از دیگر سوی است.

نکته پایانی اینکه پیوندی استوار میان اصلاح و باطن‌اندیشی نزد غزالی دیده می‌شود. باطن‌گرایی غزالی که ذیل کوششی اصلاحی جهت دستیابی به پیام خالص دین و یا دین خالص فارغ از افزوده‌های علمی و سنتی اتفاق می‌افتد، راه به سوی برساختن جامعه‌ای مطلوب می‌برد که در آن زندگی مردمان، ذیل اولویت اخلاق با هدف دستیابی به سعادت از طریق مدارا سامان می‌یابد.

## منابع

- ابوحامد غزالی، محمد (۱۳۸۴) احیاء علوم الدین، ترجمه، مؤیدالدین خوارزمی، چاپ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.
- (۱۳۶۶) تهافت الفلاسفه، تصحیح دکتر سلیمان، دنیا، مصر، دارالمعارف.
- (۱۳۶۳) فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام، تصحیح و اهتمام عباس اقبال، تهران، سینای طهوری.
- (۱۳۶۲ الف) مکاتیب فارسی غزالی بنام فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام، تصحیح و اهتمام عباس اقبال، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۶۲ پ) المنقذ من الضلال (شک و شناخت)، ترجمه جلال الدین همایی، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۶۱) نصیحة الملوك، تصحیح استاد جلال الدین همایی، تهران، بابک.
- (۱۴۲۲) فضایح الباطنیه، مصحح محمد علی قطب، بیروت، المكتبة العصرية.
- (۱۳۳۳) کیمیای سعادت، تصحیح، احمد آرام، چاپ دوم، تهران، کتابخانه و چاپخانه مرکزی.
- (۱۳۷۴) میزان العمل، میزان العمل (ترازوی کردار)، تصحیح دکتر سلیمان دنیا، ترجمه علی اکبر کسمایی، تهران، سروش.
- (۱۹۹۳) الاقتصاد فی الاعتقاد، قدم له و علق علیه و شرحه، الدكتور علی بوملحم، طبعه الاولى، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
- پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۳) اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴) فرار از مدرسه، درباره زندگی و اندیشه ابوحامد محمد غزالی، تهران، امیرکبیر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۷) درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران، تهران، کویر.
- فوزی، م نجار (۱۳۶۶) «سیاست در فلسفه سیاسی اسلامی»، ترجمه فرهنگ رجایی، مجله معارف، دوره چهارم، شماره ۳، صص ۶۸-۹۲.
- قادری، حاتم (۱۳۷۹) اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، چاپ چهارم، تهران، سمت.
- لائوست، هنری (۱۳۵۴) سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفری، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- محمودی، سید علی (۱۳۷۸) «کاوش عناصر نظریه دولت در اندیشه سیاسی امام محمد غزالی»، مجله نام فرهنگ، سال نهم، دوره سوم، شماره‌های ۲ و ۳، صص ۱۵۴-۱۶۷.
- نصر، حسین (۱۳۷۱) سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، امیرکبیر.

Mitha Farouk (2001) Al-Ghazali and the Ismailis. A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam, I.B.Tauris.  
Rosental (1962) political thought in the medieval islam, Combridge U.



دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۸: ۲۴۹-۲۸۳  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۰۱  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

## امکان‌سنجی انطباق ویژگی‌های دولت مطلوب «هگل» با آموزه‌های دولت‌های توتالیتر نوین

محمد عابدی اردکانی\*  
سید اصغر باقری نژاد\*\*

### چکیده

در قرن بیستم، دولت‌هایی شکل گرفتند که با صفت «توتالیتر» شناخته می‌شوند. آنها گروه گسترده‌ای اعم از محافظه‌کاران و راست‌گرایان تدمزاج فاشیست و چپ‌گرایان رادیکال کمونیست را در برمی‌گیرند. ماهیت و سبک رفتاری این دولت‌ها در آموزه‌ها یا خط‌مشی‌های آنها تجلی می‌یابد که کم و بیش ریشه در گذشته دارد. از این‌رو برخی از متفکران از جمله کارل پوپر و شوپنهاور مدعی‌اند که یکی از فیلسوفانی که ردپای اندیشه او را می‌توان در این آموزه‌ها به خوبی مشاهده کرد، هگل است. اکنون هدف اصلی این مقاله آن است که با انطباق مهم‌ترین ویژگی‌های نظریه دولت هگل با آموزه‌های دولت‌های توتالیتریستی قرن بیستم، عمدتاً از جناح و نوع نازی یا فاشیستی آن در آلمان و ایتالیای بین دو جنگ جهانی، میزان صحت این ادعا روشن و آشکار شود. به همین دلیل، پرسش اصلی پژوهش حاضر نیز چنین است: «آیا هگل درباره دولت مورد نظر خود به گونه‌ای نظریه‌پردازی کرده و به مضامینی اشاره نموده است که با آموزه‌های حکومت‌های توتالیتر قرن بیستمی انطباق دارد؟». یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر چند در لابه‌لای افکار و اندیشه‌های هگل درباره دولت و ویژگی‌های آن و هدف و غایتی که دولت به دنبال آن است، مضامینی یافت می‌شود که مورد کج‌فهمی یا سوءاستفاده دولت‌های توتالیتر قرن بیستم واقع شده، در مجموع با آموزه‌های این دولت‌ها به کلی متفاوت است و البته با موازین

Maa1374@gmail.com  
sayedabn@gmail.com

\* نویسنده مسئول: دانشیار گروه حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه یزد  
\*\* کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه یزد

و قواعد دموکراسی یا لیبرالیسم نیز همسویی کامل ندارد. این پژوهش از نوع توصیفی-تحلیلی با رویکرد اسنادی-تاریخی است و جمع‌آوری داده‌های مناسب برای تحلیل نیز به شیوه کتابخانه‌ای انجام شده است.

**واژه‌های کلیدی:** هگل، توتالیتاریسم، دولت، جنگ و روح.

## مقدمه

از میان ویژگی‌های فلسفه هگل به طور عام و فلسفه سیاسی او به طور خاص، می‌توان به دو ویژگی مهم اشاره کرد: «جذابیت» و «پیچیدگی». جذابیت این فلسفه از آن ناشی می‌شود که هگل می‌کوشد اندیشه‌های سه جریان تاریخی یعنی از یکسو جریان رمانتیک‌گرایی و کانت‌گرایی و از سوی دیگر، جریان روشنگری را با هم تلفیق کند. رمانتیک‌گرایان، آزادی ریشه‌ای، همسویی احساس با طبیعت و بیان‌باوری در جامعه را دنبال می‌کردند، در حالی که متفکران روشنگری در حوزه اخلاقی «فایده‌گرا» و در فلسفه اجتماعی «اتم‌باورانه» بودند. به زبان دیگر آنها بر مادیت و حسیت تأکید داشتند و انسان را سوژه امیال خودخواهانه‌ای می‌دانستند که طبیعت و جامعه صرفاً امکانات ارضای آنها را فراهم می‌کنند (تیلور، ۱۳۷۹: ۱۱-۱۳ و ۱۳۴).

کانت‌گرایی - که اساساً در نظرهای امانوئل کانت تبلور می‌یابد - نیز در برابر عینی‌کنندگی اندیشه روشنگری، به‌ویژه عینی کردن طبیعت انسانی، نظریه «آزادی اخلاقی» را مطرح کرد که برخلاف اندیشه روشنگری، به جای تکیه بر انگیزه‌های خوشی و لذت، مبتنی بر اخلاق و اراده عقلانی است. در حقیقت کانت زندگی اخلاقی را مبارزه‌ای دائمی بین فرمان خرد و تمایلات طبیعی انسان می‌بیند. در نتیجه آزادی اخلاقی مورد نظر او در رویارویی بین تمایل و خرد است که معنا می‌یابد و اگر این تقابل به فرض نباشد، آزادی اخلاقی مورد نظر او هم جایگاه و معنای خودش را از دست می‌دهد (هگل، ۱۳۷۸: ۵۸).

حال هنر هگل در آن است که با الهام گرفتن از این دیدگاه‌ها، آنها را به گونه‌ای تلفیق می‌کند که به نظریه‌ای جدید تبدیل می‌شود، در عین حال که با آنها ارتباط منطقی دارد. این تلاش هگل، باعث جذابیت فلسفه او شده است و در نتیجه بیش از فیلسوفان دیگر مورد توجه واقع شده و در دو قرن اخیر در تفکر حاکم بر قرن بیستم در زمینه‌های سیاست، تاریخ فلسفه و حتی جغرافیای سیاسی جهان مؤثر بوده است (آقابابی و دیگران، ۱۳۹۳: ۶).

ویژگی دیگر فلسفه هگل، «دشواری و پیچیدگی» آن است که منشأ بروز انواع مناقشات و مجادلات بوده است. در حقیقت این امر نه تنها باعث شده است که

خوانندگان او به زحمت بیفتند، بلکه شارحان وی نیز درباره او قضاوت‌های گوناگون و حتی ضد و نقیصی داشته باشند. عده‌ای چون جان راولز<sup>۱</sup> (۲۰۰۰) و دیوید پدل<sup>۲</sup> (۲۰۰۲) او را فیلسوفی لیبرال، برخی مانند فریدریک بایزر<sup>۳</sup> (۲۰۰۵) او را متفکری میان لیبرالیسم و جامعه‌گرایی<sup>۴</sup> و شارحانی چون پوپر و شوپنهاور (پوپر، ۱۳۶۹: ۲۵۶ و ۲۸۹؛ پوپر، ۱۳۸۴: ۶۷۵ و ۶۹۰) وی را محافظه‌کار و حتی مرتجع و پدر توتالیتاریسم می‌دانند و می‌گویند که هگل نظام اخلاقی متناسب با حکومت‌های دیکتاتوری و جوامع بسته طراحی کرده است و نظریه سیاسی هگل در کتاب «عناصر فلسفه حق» در واقع نوعی محافظه‌کاری خطرناک است که به دفاع از دولت خودکامه و تمامیت‌خواه و فاشیسم می‌انجامد و در واقع این اثر، دفاعی است از دولت استبدادی پروسی (Kaufmann, 1970: 13-27; Shlomo, 1972: 4-45).

همچنین فلسفه هگل، متفکرانی چون شلینگ و فویرباخ و مارکس و اشتراوس را به واکنش برانگیخت. شلینگ، فلسفه او را که به گفته وی به واقعیت دسترسی ندارد، بلکه فقط به مفاهیم می‌پردازد، منفی خواند. فویرباخ، خطای هگل را در آن دانست که ایده را اصل و چیزهای حسی را بازتاب آن شمرده بود. او به تأکید گفت که واقعیت را باید در قلمرو حس جست‌وجو کرد، نه در حوزه اندیشه (ر.ک: Feuerbach, 1881).

مارکس، راه فویرباخ را در پیش گرفت، ولی بر آن شد که هر چند نظام ایده‌آلیستی هگل را واژگون می‌کند، دیالکتیک او را نگه دارد و بر بنیاد دیالکتیک، نظامی مادی پی افکند؛ نظامی که در جزمی بودن یعنی دعوی برخورداری از حقیقت قطعی و فراگیر، تفاوت چندانی با نظام هگلی نداشت (نقیب‌زاده، ۱۳۷۵: ۲۲۳). دیوید فریدریش اشتراوس ضمن اعتقاد به وحدت وجودی و همه‌خدایی بودن فلسفه هگل، تأکید می‌کرد که نباید این فلسفه را با داستان‌های انجیل اشتباه کرد (ر.ک: Strauss, 1860).

از میان این قضاوت‌ها نسبت به هگل، دیدگاه منتقدانی چون پوپر و شوپنهاور جای تأمل و بررسی بیشتری دارد. اکنون جای این سؤال باقی است که ادعاهای این دو و حامیان‌شان تا چه اندازه با اندیشه هگل درباره دولت منطبق است؟ هدف اصلی این

---

1. Rawls  
2. Peddle  
3. Beiser  
4. Communitarianism



نوشتار، پاسخ به پرسش یادشده است. برای بررسی این پرسش، در این مقاله تلاش شده است که دیدگاه و نظر هگل درباره دولت موردنظرش و ویژگی‌های این دولت با آموزه‌های دولت‌های توتالیتر قرن بیستمی، به‌ویژه جناح راست فاشیسم و نازیسم، انطباق داده شود تا آشکار گردد که تا چه اندازه ادعاهای پوپر و هم‌فکرانش درباره هگل صادق و قابل قبول است. از آنجا که درک فلسفه سیاسی هگل بدون ورود به فلسفه عمومی او اگر غیر ممکن نباشد، بسیار دشوار خواهد بود، بنابراین پیش از ورود به بحث اصلی یعنی انطباق نظریه دولت هگل با آموزه‌های دولت‌های توتالیتر، مرور اجمالی بر این فلسفه ضروری است.

### فلسفه عمومی هگل

هگل با درک پیامدهای منفی جدایی ذهن و عین یا به عبارت دیگر جدایی روح و جهان به این باور رسید که این دیدگاه در نهایت به مطلق کردن یکی از این دو دقیق می‌انجامد و قادر نیست انسان و جهان را به طور ذاتی در تعلق متقابلشان نسبت به یکدیگر بنگرد (عبادیان، ۱۳۸۹: ۳۳). با توجه به این مسئله است که او می‌کوشد به روش دیالکتیکی که رویاروی منطق سنتی است، بر جدایی ذهنیت و عینیت فائق آید و آنچه را جدا شده بود، متحد کند و دوگانگی شده مطلق را تابع دوگانگی نسبی نماید که مشروط به این‌همانی اصلی است (عالم و صادقی اول، ۱۳۹۳: ۲۴۸؛ عالم، ۱۳۸۲: ۴۷۱-۴۷۵). در واقع در روش دیالکتیکی هگل، حرکت دارای سه گام است که گام سوم برآمده از دو گام دیگر و نتیجه کشاکش میان آنهاست. گام نخست، تز (نهاد)، گام دوم که نفی آن است، آنتی‌تز (برابرنهاد) و گام سوم، سنتز (هم‌نهاد) نامیده می‌شود. پس از نظر هگل در این کشاکش، هیچ‌یک از تز و آنتی‌تز نبود نمی‌شوند و همین‌طور هیچ‌یک بی‌تأثیر نمی‌مانند، بلکه ترکیبی جدید با عنوان سنتز ایجاد می‌شود که ترکیبی عالی از تز و آنتی‌تز است و البته در مرحله بعدی خود سنتز به تز جدیدی بدل می‌شود و بار دیگر همان روند دیالکتیکی اتفاق می‌افتد (هگل، ۱۳۷۸: ۴۹ و ۶۰). به همین دلیل، هگل درباره مطلق به عنوان «این‌همانی این‌همانی و نالین‌همانی» سخن می‌گوید که در آن دوگانی تعیین‌های انضمامی حفظ می‌شود (همان: ۴۱-۴۳ و ۵۵-۵۶).

بدین ترتیب هگل معتقد است که نه تنها جهان و هرچه در آن هست در گذر مداوم است، بلکه اصل اساسی حاکم بر جهان «وحدت در عین کثرت» است. تلقی او از این وحدت آن است که نه تنها کثرات نفی و سرکوب نمی‌شوند، بلکه برای بقا و استمرار «امر همانی» لازم و ضروری به حساب می‌آیند (Hegel, 1971: 12). جهان فراحستی که جهانی وارونه است، در عین حال بر جهان پدیداری مشرف است و آن را در خود دارد (Hegel, 1977: 99).

در واقع در پدیدارشناسی هگلی که اتحاد «من ما می‌شود و ما من» نمایان می‌گردد، حقیقت روح خودنمایی می‌کند (Hegel, 1977: 170). روح یا ذهن خودآگاه ضرورتاً از مراحل می‌گذرد تا به شناخت کامل خویش و خرسندی برسد. در این شدن، روح در مرحله اول، «وجود محض و نامتعیین» (ذهنی)<sup>۱</sup>، در مرحله دوم، «خوداندیش و عینی» است و در مرحله سوم به دلیل دیالکتیک وحدت عینی<sup>۲</sup> و ذهنی، به «مطلق» می‌رسد (صفری و معین، ۱۳۹۵: ۱۵۲) و این مطلق چیزی نیست به جز ذاتی که خود را از طریق تکامل به کمال می‌رساند. بدین ترتیب از نظر هگل، روح در آغاز، چونان امری ذهنی و درون‌ذات در طلب مطلق و در قالب منطق به سیر در مقوله‌های اندیشه می‌پردازد. اما به دلیل محدودیت‌های عالم اثبات و میل به عالم ثبوت، در جهان طبیعت این آگاهی به سمت امر برون‌ذات «اشیا»ی موجود در جهان خارج سوق می‌یابد و سرانجام در «فلسفه روح» است که روح به حظ نفس و وحدت محض بین ذهن و عین یا اندیشه و هستی که اوج آگاهی و کمال آزادی است، دست می‌یابد (مهرنیا، ۱۳۸۷: ۹۵). پس به نظر هگل، «روح ذاتی حاصل از انتزاع یا مفهومی انتزاعی صرف نیست که ذهن انسان آن را ساخته باشد؛ بلکه برعکس ذاتی است کاملاً متعین و کوشنده و زنده... به همان گونه که وزن، گوهر ماده است، آزادی گوهر روح است» (هگل، ۱۳۷۹: ۵۷-۵۸).

هگل این رویکرد به طبیعت و جهان را در حوزه تاریخ نیز به کار می‌گیرد، منتهی در اینجا به جای شرح انتزاعی درباره چگونگی پیشرفت روح به سمت شناخت کامل خویش، حوادث تاریخی و جوامع واقعی را مورد مطالعه قرار می‌دهد و راه فلسفه

---

1. Subjective  
2. Objective

انضمامی را در پیش می‌گیرد و می‌کوشد امر محسوس را نیز در تحقق یافتن شناخت دخالت دهد (جانباژ و علی‌اکبر مسگری، ۱۳۹۲: ۲۴). از این‌رو است که می‌گوید تنها در پهنه تاریخ جهانی است که روح در سیر تکاملی خویش به واقعی‌ترین و انضمامی‌ترین وجه به واقعیت می‌پیوندد (هگل، ۱۳۳۶: ۶۵؛ ۱۳۷۹: ۱۷۰-۱۷۴). پس تاریخ جهانی، «آشکار شدن و فعلیت یافتن روح کلی است» (همان، ۱۳۷۸: ۳۹۶).

به عبارت دیگر نزد او، «تاریخ جهانی نمودار تکامل آگاهی روح از آزادی خود و تحقق بعدی این آزادی است. این تکامل، بنا به ذات خود، جریانی تدریجی است و عبارت است از یک رشته تعینات پی‌درپی آزادی که از صورت معقول یا مفهوم خود آن، یعنی ماهیت آزادی در جریان تکاملش به سوی خودآگاهی ناشی می‌شود» (همان، ۱۳۷۹: ۱۸۲). در واقع «غایتی که روح در فرآیند تاریخ می‌جوید، آن است که نفس این آزادی را بیابد که از وجدان و اخلاق خاص خود پیروی کند و غایاتی کلی برای خود برگزیند و آنها را تحقق بخشد و نیز معنای آن این است که روح جهانی ذاتاً از راه آزادی هر فرد تحقق می‌یابد» (همان: ۶۷).

به نظر هگل، درک حقیقت یادشده به کمک عقل صورت می‌گیرد. عقل ما را مجاب می‌کند که این همه درد و رنج‌ها در جهان بی‌پهلو نیست، بلکه غایتی دارد و آن غایت هم عقلانی است. تاریخ بشر، زنجیر رخدادهای اتفاقی و بی‌ارتباط در زمان نیست، بلکه روندی قانونمند است در حرکت جهان به سوی سرنوشت خود. این سرنوشت از قبل تعیین شده و تاریخ به سوی پایان تکامل سرنوشت خود پیش می‌رود. این رویکرد هگل به تاریخ، یادآور همان سخن اوست که می‌گوید: «هرچه واقعی است، عقلی است و هرچه عقلی است، واقعی است» (همان، ۱۳۷۸: ۱۸).

منظور او از این سخن آن است که هر رخدادی را که بتوانیم به کمک عقل توضیح دهیم، واقعیت دارد و هرچه واقعیت دارد، می‌توان به ناچار برایش توضیح عقلی داشت. در هر مرحله‌ای از سیر تکامل هستی در تاریخ، عقل که گویی از آغاز آفرینش در حجاب‌های توی‌درتوی بی‌شمار پوشیده بوده است، حجابی دیگر از چهره خویش برمی‌گیرد، تا سرانجام ذات مطلق و مجرد خود را عیان می‌کند. به همین دلیل است که فلسفه تاریخ هگل، «حرکت عقل در تاریخ» محسوب می‌شود (همان، ۱۳۷۹: ۲۸-۳۲).

## نظریه دولت هگل

درباره دولت از دیدگاه هگل، جای بحث فراوانی است؛ ولی برای پرهیز از اطالۀ کلام، در این بخش دو بحث کلیدی دنبال خواهد شد: یکی ماهیت دولت هگلی و چگونگی بروز و ظهور آن و دیگری، ویژگی‌های مهم دولت یادشده.

### ماهیت دولت هگلی و چگونگی بروز و ظهور آن

فلسفۀ سیاسی هگل، به‌ویژه مقولۀ ظهور دولت کامل، در واقع جزئی از فلسفۀ عمومی او محسوب می‌شود. از این‌رو در اینجا نیز واقعیت ذاتاً صبغۀ روحانی به خود می‌گیرد و روح به عنوان فرآیندی از تکامل تلقی می‌شود که ضرورتاً دیالکتیکی است. هگل در اینجا دو مثلث دیالکتیکی مطرح می‌کند. مثلث نخست مرکب از سه جزء «حق انتزاعی»، «اخلاق» و «زندگی اخلاقی» است و مثلث دوم متشکل از سه جزء «خانواده»، «جامعه مدنی» و «دولت». این طرح دیالکتیکی هگل متضمن این اندیشه است که سه پایه مثلث اول به همان شیوۀ سه پایه مثلث دوم به هم مرتبط هستند. بدین ترتیب درک نظریه دولت هگل مستلزم بررسی اجمالی دو مثلث دیالکتیکی یادشده است.

### مثلث حق انتزاعی، اخلاق و زندگی اخلاقی

به باور هگل، انسان پیش از آنکه تشکیل خانواده دهد یا تحت سرپرستی دولتی قرار گیرد، به‌خودی‌خود و به‌صرف انسان بودن دارای حقوقی است که آن را «حق انتزاعی» یا مجرد می‌نامد (هگل، ۱۳۷۸: ۶۲ و ۶۹). در این مرحله، ارادۀ انسان به‌ذات اراده‌ای فردی است و در مقام یک شخص از هر جهت محدود است. انسان می‌تواند با قرارداد، این حق را به دیگری واگذار کند و این اقدام در واقع پلی است به سوی اخلاق جمعی و در نهایت دین و دولت (Hegel, 1991: 87).

پایه دوم این مثلث، «اخلاق» است. منظور هگل از اخلاق، احساسات و نیات انسان نه به عنوان موجودی واجد امیال، بلکه به عنوان حامل حقوق و وظایف است (هگل، ۱۳۷۸: ۱۳۸-۱۳۹). در اینجا مفهوم اخلاق با وجدان گره می‌خورد؛ یعنی خواست فرد مبنی بر اینکه بتواند طبق اصولی که باطناً متقاعد به درست بودنشان است، عمل کند (همان: ۱۵۴ و ۱۷۳-۱۷۴). از این‌رو جنبۀ فردی دارد. در حقیقت در این مرحله، برای آنکه انسان به اندیشه‌آزادی به معنای استقلال اخلاقی برسد، باید حق انتزاعی و اخلاق در تعارض باشند

و برای آنکه آزادی حاصل گردد، این تعارض باید حل شود؛ زیرا آزادی تنها در اجتماعی قابل حصول است که آنچه انسان‌ها از یکدیگر طلب می‌کنند، هماهنگ با چیزی باشد که طبق عمیق‌ترین اعتقاد آنها درست و بر حق است (هگل، ۱۳۷۸: ۱۳۸-۱۳۹).

حق انتزاعی و اخلاق در منازعه با یکدیگر، تنها می‌توانند در گام سوم یعنی در زندگی اخلاقی یا اجتماعی سازش یابند. پس «حیات اخلاقی» سنتز آنهاست و در واقع به‌منزله تلفیقی از اخلاق کانتی که جنبه آرمانی، غیر واقع و مجرد دارد و بیش از حد نامتناهی، کلی و ضروری و بیرون از بشریت است (مهرنیا، ۱۳۹۰: ۱۱۳) و اخلاق روشنگری که جزئی و لذت‌طلبانه و بیش از حد متناهی است، محسوب می‌شود. در واقع هگل برای حل مشکل تجرد بیش از حد اخلاق کانتی و پر کردن شکاف عمیق بین «واقعی» و «معقول» در این فلسفه، به سراغ تاریخ می‌رود و «من اخلاقی» را به یک جریان تاریخی تبدیل می‌کند تا بدین شیوه، متناهی بودن نامتناهی را تأمین کند و با قانون اخلاقی کانت به منزله قانونی ذهنی، صوری، انتزاعی و تهی مقابله کند و آن را به فرهنگ دولت بدل نماید (Hegel, 1956: 448؛ هگل، ۱۳۷۸: ۶۴-۶۵).

به همین دلیل است که می‌گوید: «گوهری اخلاق‌گرا، روح بالفعل یک خانواده یا یک قوم است. روح فعلیت دارد و افراد اعراض آن هستند. بنابراین همواره دو دیدگاه ممکن در پهنه اخلاق‌گرایی وجود دارد: یا از گوهرانگی آغاز می‌کنیم، یا به شیوه‌ای ذره‌انگارانه و از اصل فردیت به بالا می‌رویم. این دیدگاه دومی، روح را کنار می‌گذارد، زیرا تنها به انباشتگی می‌رسد؛ در حالی که روح چیز منفردی نیست، بلکه اتحاد فرد و کلی به هم است» (همان، ۱۳۷۸: ۲۰۸).

#### مثلث خانواده، جامعه مدنی و دولت

به نظر هگل، خانواده و جامعه مدنی که نهاد و برابر نهاد مثلث دوم را تشکیل می‌دهند، ضروری و در عین حال متضاد یکدیگر هستند و این تضاد در دولت حل می‌شود. در واقع خانواده یگانگی، جامعه مدنی جزئیت و دولت کلیت نامیده می‌شود. کشمکش میان «یگانگی» خانواده و «جزئیت» جامعه مدنی در نمود «دولت» به منزله واقعیت «نظم کلی» حل می‌شود. خانواده و جامعه مدنی هر چند تا اندازه‌ای عقلی هستند، ولی تنها دولت که بر فراز هر دو قرار می‌گیرد، به طور کامل اخلاقی و آزاد است

(سبزه‌ای، ۱۳۸۶: ۷۷-۷۸). از نظر هگل، «سرشتِ درخور خانواده عبارت است از خودآگاهی داشتن به فردیت خود درون این یگانگی، همچون بنیادی که در خود و برای خود موجود است؛ به گونه‌ای که آدمی نه همچون شخص مستقل، بلکه همچون عضوی در آن حضور دارد» (هگل، ۱۳۷۸: ۲۱۱).

در سطح خانواده، علی‌رغم پیدایش میزانی از آسایش مادی و معنوی، هنوز نواقص و محدودیت‌هایی وجود دارد. از این‌رو در مقابل این تز، آنتی‌تز جامعه مدنی ایجاد می‌شود. با تشکیل جامعه مدنی، وحدت اولیه خانواده از هم فرو می‌پاشد و یک «روح عمومی» شکل می‌گیرد. در واقع جامعه مدنی، فاصله‌ای است که بین خانواده و دولت ایجاد می‌شود؛ هر چند شکل‌گیری این وضعیت بعداً به تشکیل دولت می‌انجامد (همان: ۲۳۲-۲۳۳).

به نظر هگل، جامعه مدنی از نظام‌های سه‌گانه «اقتصادی»، «حقوقی» و «کثرت‌گرایی» تشکیل شده است. جامعه مدنی از لحاظ اقتصادی، حوزه افراد آزاد و برابر و صاحب مالکیت است. از این‌رو در کنار فرد خودخواه، جماعت اعلام موجودیت می‌کند که همراه با شکل‌گیری بازار مبتنی بر مالکیت خصوصی است. به بیان دیگر، انسان در این مرحله می‌آموزد که اگر در پی تحقق منافع فردی خود است، باید درصد تحقق نفع جمعی نیز برآید (همان: ۲۴۲-۲۴۶). از سوی دیگر، نظام حقوقی جامعه مدنی، آزادی عمومی و حق مالکیت را برای همه از طریق وضع قوانین و تشکیل دادگاه‌ها و سازمان‌های امنیتی تضمین می‌کند. از این‌رو نظامی اجتماعی متکی بر احترام متقابل به حقوق یکدیگر حاکم می‌شود (همان: ۲۵۶-۲۸۷).

کثرت‌گرایی نیز به معنای جلوگیری از بروز حوادث ناگوار و پیش‌بینی نشدنی است که ممکن است به انسجام اجتماعی جامعه صدمه بزند. این عمل می‌تواند با استفاده از نیروی زور (پلیس) و همکاری اندام‌وار هر نوع تشکیلات عمومی از قبیل اصناف، اتحادیه‌های کارگری و سازمان‌های شهرداری صورت گیرد (همان: ۲۸۸-۲۹۲). بدین‌سان در مرحله جامعه مدنی نیز هر چند آدمیان در شرایط مناسب‌تری نسبت به قبل قرار دارند، به دلیل وجود رقابت و منازعه هنوز هم فقط به صورت مبهم و نیمه‌آگاه، خود را با مسائلی غیر از مسائل صرفاً شخصی همبسته می‌یابند.

سرانجام به مرحله «دولت کامل» می‌رسیم که به عنوان یک سنتز، والاترین زندگی اخلاقی است؛ زیرا نمودی است که در آن خانواده و جامعه مدنی در آن سازش می‌یابند. در واقع دولت کامل نزد هگل، جزئی از پویش تکاملی روح محسوب می‌شود و از درون نهاد آدمیان به عنوان موجوداتی اخلاقی و عقلانی می‌جوشد. در نتیجه صرفاً مجموعه‌ای از قوانین یا دستگاه حاکم و قدرتی گریزناپذیر نیست. به زبان دیگر، دولت اخلاقی حالت ناب واقعیت است که اراده اخلاقی ناب در آن به فعلیت می‌رسد و روح در درستی و اصالت آن می‌زید؛ یعنی روح در آن ضرورتاً متحقق می‌شود (Hegel, 1984: 451).

بدین ترتیب چنین دولتی، برترین نمود روح روی زمین است؛ ابزاری مکانیکی برای دستیابی افراد به اموری مثل شادی و سعادت و آسایش صرف نیست، بلکه فی‌نفسه هدف است؛ مظهر خود حقیقی فرد است، یعنی در حکم تنی واحد است که خود، اجزای خویش را ایجاد می‌کند، به طوری که زندگی کل در آن در زندگی همه اجزایش نمایان می‌شود؛ سازمان و فعلیت زندگی اخلاقی است؛ عقلانی‌ترین موجود عقلانی است که بین منافع فردی و جمعی توازن برقرار می‌کند و در نتیجه کارویژه‌اش «کلیت» است (Hegel, 1973: 283)؛ همان مثال خدا بر زمین و حرکت خدا در جهان است. به همین دلیل است که در چنین دولتی، آزادی به عینیت می‌رسد و دولت عالی‌ترین تجسم آزادی بسان مهم‌ترین عنصر اخلاق است (هگل، ۱۳۶۳: ۱۱۳-۱۱۴؛ ۱۳۷۸: ۲۹۳-۲۹۷).

#### ویژگی‌های مهم دولت هگلی

در این دولت مورد نظر هگل، چند ویژگی خاص نمایان می‌شود که به مستمسکی برای منتقدان او به منظور نسبت دادن اندیشه سیاسی وی به توتالیتراریسم بدل شده است. نخست آنکه اخلاق، آداب و سنن، عرف و قوانین مدنی برآمده از امری است که هگل آن را «روح قومی» می‌نامد. روح قومی که حلقه‌ای از زنجیر روح جهانی است، ذاتاً جزئی است؛ ولی در عین حال چیزی جزء روح کلی مطلق نیست، زیرا یکتاست. پس روح هر قوم، روح کلی است به شکل جزئی و خاص. وجه امتیاز روح هر قوم از اقوام دیگر، تصورات آن قوم از خویشتن و نیز سطحی بودن یا عمیق بودن درک آن از روح است (همان، ۱۳۷۹: ۶۳-۶۴). این روح به هر قوم شکل می‌دهد و راهبرد و پیشوای همه افراد یک قوم است و خصلت ویژه هر قوم را تعیین می‌کند (همان: ۶۸ و ۱۲۷).

دوم آنکه از نظر هگل، این قوم خاص و برگزیده ممکن است متحمل رنج و دشواری‌ها شود، اما این سختی‌ها برای پیشرفت اهداف دولت ضروری است. نقطه عطف این سختی‌ها، «جنگ» است. اهمیت جنگ از نظر هگل آن است که «سبب می‌شود سلامت اخلاقی ملت‌ها حفظ شود» (هگل، ۱۳۷۸: ۳۸۴). از راه جنگ است که دولت خود را به مثابه «تحقق عقلانی آزادی» متجلی می‌کند. سوم آنکه هر چند هگل معتقد است که قوانین دولت کامل یعنی دولت اخلاقی همواره باید مورد اطاعت همگان قرار گیرند، او گاهی این تصور را ایجاد می‌کند که مردان بزرگ و مهم در تاریخ جهان یا همان «قهرمانان» می‌توانند از این قاعده مستثنی باشند. اگر آنها چنین امکانی دارند، به سبب آن است که از روح قوم خود آگاه شده‌اند و توانسته‌اند خود را با آن هماهنگ کنند (همان، ۱۳۷۹: ۶۴).

آخر آنکه هگل در کنار حاکمیت داخلی، به «حاکمیت خارجی» نیز توجه داشته است، بنابراین در تعریف او از دولت، منطقاً وجود دولت‌های دیگر نیز مفروض است (همان، ۱۳۷۸: ۳۸۳). او بالفعل شدن روح را در پیدایش یک دولت جهانی نمی‌بیند، بلکه معتقد است که دولت ملی یا مجموعه‌ی چنین دولت‌هایی، والاترین جلوه‌ی روح عینی است (پلامناتز، ۱۳۹۲: ۲۴۱). این ویژگی‌ها در مبحث بعدی که به سنجش انطباق نظریه‌ی دولت هگلی با آموزه‌های دولت‌های توتالیتر اختصاص دارد، به طور مبسوط بررسی خواهد شد.

### سنجش انطباق نظریه‌ی دولت هگلی با آموزه‌های دولت‌های توتالیتر

اکنون پس از مرور اجمالی بر فلسفه عمومی و فلسفه سیاسی هگل، امکان سنجش انطباق نظریه‌ی دولت او با آموزه‌های دولت‌های توتالیتر فراهم شده است. اما پیش از ورود به این بحث لازم است که درباره‌ی توتالیتراریسم و دولت‌های قرن بیستمی منتسب به آن توضیح کوتاهی ارائه شود.

اصطلاح توتالیتراریسم<sup>۱</sup> از ریشه‌ی لاتین «totus» به مفهوم «همه» مشتق شده است و در لغت به معنای «فراگیر، کل‌گرا و یکه‌تاز» است. به تبع این تعریف، در متون علوم سیاسی، توتالیتراریسم به رژیم‌ها و حکومت‌هایی گفته می‌شود که خواهان فراگیر شدن نقش

---

1. Totalitarianism



حکومت در همه جنبه‌های زندگی جامعه یا به اصطلاح «تمامیت‌خواه» هستند. بین دو جنگ جهانی اول و دوم، دولت‌های توتالیتر نوینی به‌ویژه در روسیه، ایتالیا، آلمان و اسپانیا به منصف ظهور رسیدند که از دیگر انواع حکومت‌های «سلطه» متفاوتند. از میان آنها، دست‌کم سه دولت اتحاد جماهیر شوروی (به‌ویژه در زمان استالین) و آلمان در زمان هیتلر و ایتالیا در دوره موسولینی را می‌توان به ترتیب سه گونه برجسته توتالیتراریسم بلشویکی و نازی و فاشیستی برشمرد. اولی سبیل جناح چپ و دومی و سومی، بهترین نمونه‌های جناح راست حکومت‌های توتالیترند.

هر چند میان این سه گونه توتالیتراریسم، تفاوت‌هایی دیده می‌شود (برای مثال در جناح چپ تأکید بر مفهوم «طبقه» بوده، حال آنکه در جناح راست، توجه اصلی به «نژاد» معطوف شده است)، محتوای آموزه‌های آنها، به‌ویژه آموزه‌های نازیسم و فاشیسم، حاوی اشتراکات زیادی است. پژوهشگران در بررسی محتوای آموزه‌ها و تعلیمات این نظام‌ها، به اصول متعددی دست یافته‌اند که برخی از مهم‌ترین آنها بین نظام‌های راست و چپ توتالیتری کم و بیش مشابه یا مشترک هستند:

۱. تکیه بر احساسات و عواطف مردم و ناسیونالیسم افراطی به جای توجه به عقلانیت آنها؛
۲. اهمیت زیاد قائل شدن برای مردان بزرگ و نابرابری طبیعی؛
۳. جنگ و خشونت‌طلبی؛
۴. نظارت و کنترل هم‌جانبه بر بخش‌های مختلف جامعه به منظور تحمیل سبک رفتاری از قبل تعیین‌شده به مردم و مقابله با انواع آزادی‌ها و بنای یک جامعه تک‌صدایی به جای چندصدایی؛
۵. اقتصاد رهبری‌شده و متمرکز بر صنایع مهم و زیربنایی؛
۶. نظام حزبی واحد (کونل؛ ۱۳۵۸: ۲۶؛ عالم، ۱۳۸۵: ۱۵۷؛ وینست، ۱۳۸۶: ۲۱۷؛ اینشتاین و فاگلمان، ۱۳۶۶: ۱۶۸؛ Friedrich & Brzezinski, 1961: 9-12).

برخی از شارحان هگل، همچون پوپر و شوپنهاور مدعی‌اند که در نظریه سیاسی وی به‌ویژه در مقوله دولت، مباحث و مسائلی طرح شده که در واقع نوعی محافظه‌کاری خطرناک محسوب می‌شود و بنابراین قابل قیاس و منطبق با آموزه‌های دولت‌های

توتالیتر امروزی، از جمله منطبق با آموزه‌های برشمرده است. با توجه به اینکه فرض پژوهش حاضر آن است که برخلاف ادعای اینگونه منتقدان هگل، جهت و هدف اصلی وی در فلسفه عمومی و سیاسی به‌ویژه در بحث دولت، مسلماً دفاع از توتالیتراریسم نیست، بلکه شرح و بسط فلسفه و اندیشه مخصوص خود با ویژگی‌های متفاوت است، بنابراین ضرورت دارد که در ادامه، مهم‌ترین آموزه‌های دولت‌های توتالیتر، به‌ویژه نوع راست‌گرای فاشیستی و نازی آن، با دیدگاه‌های هگل درباره دولت مقایسه شود تا آشکار گردد که این دیدگاه‌ها با آموزه‌های دولت‌های یادشده منطبق هستند یا خیر.

#### انطباق ماهیت دولت و رابطه فرد با آن در اندیشه هگل و حامیان دولت توتالیتر

یکی از انتقادهای منتقدان افراطی هگل از وی آن است که هگل از دولت‌های خودکامه و تمامیت‌خواه چون فاشیسم و نازیسم دفاع کرده است و در این دفاع، هیچ ارزشی برای حقوق و آزادی فردی قائل نشده است. اما آیا واقعاً چنین است؟ با مطالعه اندیشه و آثار هگل، کذب بودن این ادعا روشن می‌شود. به نظر می‌رسد که چنین اتهامی به هگل از دو عامل ناشی می‌شود. عامل نخست، بد تفسیر کردن نظام فلسفی هگل است. آنها درک درستی از روش دیالکتیکی هگل که ناظر بر دو اصل «معرفت‌شناسی» و «هستی‌شناسی» است، ندارند. آنها تضاد دیالکتیکی را با تناقض در منطق صوری خلط می‌کنند. از این‌رو است که مثلاً پوپر در جایی گفته است: «اگر جایز باشد که دو اظهار متضاد پذیرفته شود، در آن صورت می‌تواند هرگونه اظهار پذیرفته شود» (Popper, 2002: 317-318). در حالی که هگل، برخلاف ادعای مخالفان یادشده، با این روش نخواستار تناقضات را بپذیرد، یا استدلال معقول و همراه با آن پیشرفت علمی و عقلی را متوقف کند، یا دیالکتیک را از موقعیت تعیین متافیزیکی آن وارد قلمرو منطق صوری کند، بلکه نزد او، تضاد دیالکتیکی تعلق به حوزه فهم انتزاعی دارد و یک خطای منطقی نیست (هگل، ۱۳۹۲: ۱۷۱). هگل هیچ‌گاه ادعا نکرده است که یک جسم موردنظر، در آن واحد حاوی خصوصیت مثبت و منفی است. هگل در واقع می‌خواهد پویایی حرکت نامنقطع و درک سرچشمه درونی آن را توضیح و نشان دهد که چگونه می‌توان بر جدایی ذهنیت و عینیت فائق آمد (همان، ۱۳۷۸: ۴۰ و ۵۶).

عامل دوم، درک نادرست از برخی مفاهیم کلیدی است که هگل در نظریهٔ سیاسی و اجتماعی خود به کار می‌برد. برای مثال او دولت را «روح عینی»<sup>۱</sup> یا «الهی» می‌خواند و می‌گوید که اعضای آن «اعراض» هستند و هیچ ارزشی جدای از دولت ندارند (هگل، ۱۳۷۸: ۲۰۸). همچنین او روح را «معقول انضمامی»<sup>۲</sup> می‌نامد (همان: ۲۹۴؛ ۱۳۷۹: ۳۲).

مخالفانی چون پوپر با تمسک به اینگونه مفاهیم، هگل را حامی و بانی تمام‌قد دولت و جامعهٔ بسته و دشمن جدی فرد و حقوق و آزادی فردی می‌دانند؛ در حالی که این برداشت اساساً سطحی و اگر آلوده به غرض نباشد، دست‌کم نوعی کج‌فهمی و بدفهمی از فلسفهٔ هگل محسوب می‌شود. برای فهم مقصود هگل از دولت به عنوان روح، باید توجه داشت که وی دولت را به معنای واحد و یکسان در نظر نمی‌گیرد. وی در جایی گفته است: «دولت در مقام فعلیت، در اساس دولت منفرد است و بالاتر از آن، دولتی ویژه. فردیت باید از ویژگی تشخیص داده شود؛ فردیت عنصری است درون نفس «مثال» دولت، در حالی که ویژگی به تاریخ تعلق دارد» (همان، ۱۳۷۸: ۳۰۰-۳۰۱). با این نگاه است که او دست‌کم دولت را در سه معنا مراد می‌کند. یک‌بار منظور او از دولت، «دولت بیرونی»، بار دیگر منظور «دولت سیاسی» و در نهایت مراد وی «دولت اخلاقی» است. اولی و دومی، جنبهٔ تاریخی دارند و سومی، جنبهٔ روحانی و اخلاقی و مثالی.

دولت بیرونی که هگل گاه آن را دولت «ضروری» و «پاسبان» نیز نامیده است، دولت در متن جامعهٔ مدنی و جزء آن و در واقع با آن یکی است (همان: ۲۰۰-۲۰۱). در حقیقت اینجا اشارهٔ هگل به وظایف پلیس است که یکی از آن وظایف، تضمین نظم بیرونی است. در این معنا، تعهد افراد در قبال دولت به دلیل آن نیست که دولت متضمن ارادهٔ عقلانی آنهاست، بلکه دلیل احساس تعهد آنها این است که دولت از ایشان در امر تعقیب علایق و منافعشان حمایت می‌کند و حقوق قانونی آنها را نسبت به جان و مال و آزادی‌شان پاس می‌دارد.

مراد هگل از دولت سیاسی، دولت به عنوان سازمانی عینی است که هنوز تا رسیدن به دولت کامل فاصله دارد. به باور هگل، خصلت اساسی دولت سیاسی در ساختار عینی

- 
1. Objective Spirit-
  2. Concrete Sensible

نظام سلطنت مشروطه آشکار می‌شود که متضمن تفکیک قواست و دو قوه اجرایی و قوه قانون‌گذاری ضامن «آزادی عمومی» به شمار می‌روند. بنابراین حتی اگر همین سطح از معنای دولت را در اندیشه هگل در نظر بگیریم، هر چند این دولت با حکومت دموکراسی - یا آریستوکراسی - همسو و سازگار نیست، فاصله آن با دولت توتالیتر نیز زیاد است؛ زیرا برخوردار از قید «مشروطه» است و در نتیجه دولت و رئیس آن با محدودیت‌ها و موانع قانونی مواجه است (Hegel, 1991: 281).

پادشاه مورد نظر او با مفهوم «رهبری» یا «پیشوا» به معنایی که در نظریه دولت مطلقه نمایان است، کاملاً متفاوت است؛ زیرا شاه نه با دولت یکسان تلقی می‌شود و نه شخص شهریار واجد اهمیت است. درست است که پادشاه جزئی از قدرت واجد حاکمیت است و برخوردار از اقتدار الهی و نقش اساسی در همبستگی و هویت بخشیدن به جامعه، اما نقش او صرفاً نهادن وجه ذهنی «می‌خواهم» بر قانون است. به عبارت دیگر پادشاه تنها باید بگوید «آری» و قانون را معین و قطعی سازد (Hegel, 1991: 289). قدرت واجد حاکمیت صرفاً به طور صوری به او واگذار شده است و عملاً به وسیله دیگران ولی به نام او اعمال می‌شود. پادشاه نمی‌تواند خودسرانه عمل کند، بلکه تابع قانون اساسی است و اختیارات او محدود است و فرمان و رأی او صرفاً پشتوانه ذهنی حق یا آزادی است و پشتوانه عینی آن، قانون است که قوه مقننه آن را به عنوان برآیند عقول ممتاز وضع می‌کند و قوه مجریه آن را اجرا می‌نماید (Hegel, 1899: 339).

به علاوه هگل در دولت سیاسی به آزادی بیان اعتقاد داشت. او می‌گفت که چون نمایندگان از سوی جامعه مدنی انتخاب می‌شوند، پس مطلوب است که با نیازها، ناکامی‌ها و دل‌بستگی‌های ویژه آن آشنا باشند و از آن حمایت کنند و در عین حال مردم نیز باید از نیات حکومت آگاه باشند. البته اعتقاد هگل به آزادی بیان، به معنای آن نیست که او حامی تبعیت و نظرسنجی از عقیده عمومی است (هگل، ۱۳۷۸: ۳۷۲ و ۳۷۷-۳۸۰).

هر چند این نگرش با ایده آزادی فردی در جوامع لیبرال ناسازگار است، باید به این نکته توجه داشت که در زمان هگل هنوز احزاب به معنای امروزی وجود نداشتند تا به‌عنوان واسط میان مردم و دولت در هدایت صحیح رأی عمومی تأثیر داشته باشند. علاوه بر آن هگل پیشنهاد کرده است که هیئت حاکمه با ترتیب دادن برنامه‌های

آموزشی و تعلیمی، مثل برگزاری علنی جلسات دولت و... موجب رشد سیاسی و اجتماعی مردم شده، آنها را در نیل به رأی معقول یاری رسانند. پس هگل با نفس عقیده عمومی مخالف نیست، بلکه وی با توجه به میزان و کیفیت آگاهی عمومی در زمانه خود، هنوز آن را برای رسیدن به انتخاب معقول مناسب نمی‌دانسته است (هگل، ۱۳۷۸: ۳۵۵ و ۳۷۴-۳۷۵). هگل حتی فراتر رفته و گفته است: «حکومت باید چنان سازمان یابد که افراد به کمترین اندازه فرمان‌برداری و فرمانروایان به کمترین اندازه خودکامگی کنند و محتوای فرمان‌ها نیز باید بیشتر از سوی مردم و به خواست اکثریت یا همه شهروندان معین شود و فیصله یابد و با این همه کشور به عنوان امری واقعی و ذاتی یگانه و منفرد، نیرو و توان خود را نگاه دارد» (همان، ۱۳۷۹: ۱۴۵).

نکته دیگری که در اینجا هگل بدان اشاره می‌کند و می‌تواند اماره‌ای در دست مخالفان وی برای انطباق نظر او با استبداد و اقتدارگرایی تلقی شود، آن است که کسی که قدرت مستقر را به مبارزه می‌طلبد و از اطاعت آن سرباز می‌زند، اغلب کج‌رو و غیر عقلانی و بر خطاست تا بر حق. در نتیجه هگل نسبت به قدرت مستقر، همدلی بیشتری داشت تا به شورشگران. این تطبیق هم محل اشکال است، زیرا آنچه در اینجا از زبان هگل گفته شده، فقط یک روی سکه است. روی دیگر سکه آن است که هگل با طیب خاطر می‌پذیرد که منتقدان قدرت مستقر ممکن است بر حق باشند، همان‌طوری که تأیید رفتار سقراط و لوتر در سر باززدن از اطاعت قدرت مستقر توسط او تصادفی نیست، بلکه برخلاف ادعای منتقدان افراطی او نشانه ضدیت هگل با دگم‌اندیشی و دفاع و حمایت از پیشرفت و اصلاح است. بدین ترتیب او نمی‌تواند کسانی را که از طریق سرپیچی از قدرت مستقر موجب رواج اصول بهتری می‌شوند، محکوم نماید (پلامناتز، ۱۳۹۲: ۱۸۰-۱۸۱ و ۲۰۲-۲۰۳).

ایراد دیگر منتقدان هگل که به این سطح از معنای دولت مربوط می‌شود، آن است که هگل حکومت پروس را که غیر دموکراتیک و اقتدارگرا بود، حکومت «کمال مطلوب» خود می‌دانست، در حالی که معیاری که خودش برای کامل و مطلوب بودن یک حکومت و در نتیجه اطاعت مطلق فرد از آن لحاظ کرده بود، آن بود که در آن حکومت، «آزادی کاملاً تحقق یافته باشد». بدین ترتیب هگل، برخلاف معیار خودگفته، حکومتی را کامل و مطلوب می‌داند که در زمان او آزادی در آن تحقق نیافته بود (همان: ۲۳۶).

چنین است که به زعم مخالفان هگل، او از دولت پروس که نمونه یک حکومت استبدادی و بسته بود، ستایش و حمایت تعصب‌آمیز نموده و در نتیجه زمینه حمایت از توتالیتراریسم را فراهم کرده است. برای مثال پوپر چنین ادعایی دارد و دلیل اصلی تعلق شدید هگل به پروس و آن را دولت مطلوب خود یافتن، مواهبی می‌داند که از ناحیه آن دولت بهره‌مند شد. او در سایه حمایت‌های دولت پروس، تبدیل به نخستین فیلسوف رسمی پروس یا در واقع نماینده ناسیونالیسم افراطی پروس شد و به تبلیغ و ترویج فلسفه خود که در عین حال فلسفه دولت پروس هم بود، پرداخت (پوپر، ۱۳۶۹: ۲۵۷ و ۲۶۳-۲۶۴).

این انطباق نیز جای بحث دارد. اول اینکه با بهره‌گیری از عبارات هگل در کتاب «فلسفه حق» می‌توان به این نتیجه رسید که بین دولت کاملاً تکامل‌یافته‌ای که هگل در فلسفه حق توصیف می‌کند و دولت پروس در سال‌های دهه ۱۸۳۰، تفاوتی چشمگیر وجود دارد و این دولت ترسیم‌شده در آنجا، دولت پروس در زمان خود هگل نیست (پلامناتز، ۱۳۹۲: ۲۳۶).

دوم اینکه هر چند هگل این دولت را به جهاتی از جمله خدمات قابل توجه صاحب‌منصبانش، اقدامات تهوورآمیز و اصلاحات عمده‌اش مورد توجه و تقدیر قرار می‌دهد و از کارمندانش به نیکی یاد می‌کند، او کارگزاران این دولت را فرمانروایان بی‌چون و چرای دولت به شمار نمی‌آورد و نمی‌خواهد که آنها مصون از انتقاد یا گسسته از مردم باشند (همان: ۲۱۳-۲۱۴).

سوم اینکه نباید احساسات و تعلقات قومی هگل را در اینجا فراموش کرد. هگل به دلایلی، به‌ویژه آن تحقیقی که فرانسه در حق آلمان روا داشت، درصدد برآمد که نوعی حس سرافرازی ملی و احساس غرور در پروس و مردم آلمان ایجاد کند. شاید به همین دلیل ادعا می‌کند که مردم شرقی، آزادی را نمی‌شناسند و از این‌رو آزاد نیستند یا آزادی را فقط برای یک نفر که فرمانرواست می‌پذیرند. مردم یونان و روم، آزادی را تنها برای برخی می‌پذیرند و از این‌رو است که برده‌داری را می‌شمردند. در حالی که تنها مردم ژرمن هستند که با الهام از مسیحیت به شناخت آزادی برای همگان رسیدند و دریافتند که انسان بماهو انسان آزاد است (هگل، ۱۳۷۸: ۴۰۲-۴۰۵؛ مقایسه کنید با: هگل، ۱۳۷۹: ۶۵-۶۶).

اما برداشت سوم و نهایی هگل از دولت، دولت اخلاقی یا کامل است. روشن است که این مفهوم سوم از دولت نزد هگل، در عین حال که جامع‌ترین و کامل‌ترین معنای واژه دولت است، محل مناقشات بسیاری بوده و انتقادهای زیادی را نسبت به هگل برانگیخته است. ایراد اصلی منتقدان در اینجا آن است که هگل در موضوع رابطه افراد با دولت اخلاقی خود و مسئله مهم ارتباط بین اطاعت و آزادی، یکسره جانب دولت را گرفته، هیچ حق و امتیازی برای فرد لحاظ نکرده، اطاعت مطلق فرد را از دولت می‌طلبد. اما واقعاً چنین است؟ در اینجا نیز ذکر نکاتی می‌تواند به حقیقت امر کمک کند. اگر هگل می‌گوید چون دولت همان روح عینی است، پس فرد نمی‌تواند به‌خودی‌خود دارای حقیقتی باشد (جهانگلو، ۱۳۷۴: ۲۱)، این به معنای نفی منطق عقلانی و اخلاقی و نیز آزادی فرد نیست. دولت مورد نظر هگل در اینجا دارای معنایی عام و فراگیر است که در عین حال از درون طبع آدمیان به عنوان موجوداتی اخلاقی و عقلانی برمی‌آید. از یکسو با انسانی دارای ویژگی اخلاقی و عقلانی روبه‌رو هستیم و از سوی دیگر با مقوله مهمی به نام روح که ذاتاً آزاد است و باید متحقق شود. چنین انسانی با ویژگی‌های یادشده برای به انجام رساندن تحقق روح، درمی‌یابد که باید در زندگی گسترده‌تری ادغام شود که همان دولت است. او این کار را با طیب‌خاطر انجام می‌دهد. به همین دلیل دولت نزد هگل اولاً چیزی جز پیش‌روی روح از راه جهان نیست که نشانه‌ای از الوهیت در خود دارد (هگل، ۱۳۷۸: ۲۹۸).

دوم اینکه در چنین دولتی است که آزادی واقعی به دست می‌آید و به عینیت می‌رسد؛ چون موضوعات اراده فردی با موضوعات عقل منطبق می‌شوند. شهروندان، خودآگاهانه سنت‌ها و قواعد اجتماعی موجود در ساختارهای نهادی را اداره می‌کنند؛ قانون مظهر عینیت روح و خواست به معنای حقیقی آن است و فقط خواستی که از قانون پیروی کند، آزاد است (همان، ۱۳۷۹: ۱۲۰). به عبارت دیگر انسان نمی‌تواند آزاد باشد مگر آنکه بتواند قوانین و میثاق‌ها و نظم قانونی و اخلاقی مستقر را بر اساس وجدان اخلاقی و نه عادت بپذیرد و او می‌تواند که چنین کند، زیرا به مرحله مشخصی از بلوغ فکری و اخلاقی رسیده است (همان، ۱۳۷۸: ۲۹۸-۲۹۹). هگل خود رابطه بین آزادی و قانون را چنین توضیح می‌دهد: «فرد از قوانین پیروی می‌کند و می‌داند که آزادی او

درگرو این پیروی است، زیرا خواست خویش را در این قوانین بازمی‌جوید. پس یگانگی افراد در کشور هم دلخواهانه و هم آگاهانه است. بدین‌سان افراد در کشور به استقلال می‌رسند، زیرا دارای قوه شناسایی هستند؛ بدین معنی که می‌توانند خود را از کلی بازشناسند» (هگل، ۱۳۷۹: ۱۲۵).

سوم اینکه از نظر هگل، «عدالت و اخلاق از مفهوم آزادی جدایی‌ناپذیرند... و این پندار که آزادی مفهومی صرفاً صوری و ذهنی و منتزع از موضوعات و غایاتش هست، همیشه گمانی خطاست؛ زیرا از آن این نتیجه را می‌گیرند که آرزوها و عاطفه‌ها و هوس‌ها و خودسری‌ها با آزادی یکی است و محدود شدن آنها در حکم محدود شدن آزادی است. حال آنکه چنین محدودیتی همانا شرط رهاشدگی است و جامعه و کشور همان اوضاع و احوالی را فراهم می‌آورند که برای تحقق آزادی لازم است» (همان: ۱۲۱). فرد با وفاداری به کشور و فداکاری برای آن، در حقیقت دلبستگی خود را به ارزش‌ها و سنت‌های اخلاقی جامعه خویش اعلام می‌کند. با توجه به این ملاحظات، عمل و تأثیر دولت بر افراد، اجبار فیزیکی نیست، بلکه فشار درونی است از طرف مشرب اخلاقی که طبیعت عقلانی آنها را به کمال می‌رساند و آنها را آزاد می‌کند (وود، ۱۳۸۵: ۷۵).

بنابراین هگل در بررسی رابطه دولت و فرد، توجه خود را صرفاً به «تکلیف سیاسی فرد» معطوف نکرده، بلکه به حق و حقوق او نیز توجه داشته است. برخلاف منتقدان هگل، نباید چنین پنداشت که تصور هگل درباره دولت، منطقیاً او را ملزم به این آموزه دولت‌های توتالیتر می‌کند که وظیفه فرد در قبال قدرت مستقر، تسلیم کامل اوست؛ بلکه برعکس هگل در اینجا بیشتر «حق‌محور» است تا «تکلیف‌محور». این «حق‌محور» بودن نظام اخلاقی هگل باعث شده است که حتی متفکر مشهوری چون راولز، نظریه هگل را لیبرالی بنامد. به باور راولز، هگل وظیفه‌محوری را بر جوامعی که واجد جامعه مدنی و دولت هستند، مناسب نمی‌داند؛ زیرا معتقد است که اگر مردم چنین جوامعی، پیوند صحیحی با نهادهای اجتماعی موجود برقرار کنند، یا به عبارتی دیگر اگر مردم، تحقق حقوق و آزادی‌های سیاسی خود را در بستر حیات اخلاقی به درستی تشخیص دهند، البته خودبه‌خود و بی‌هیچ پیچیدگی و اجباری تکالیف خویش را تشخیص داده و عمل خواهند کرد. ولی عکس آن صادق نیست؛ یعنی فهم و عمل به تکالیف، هیچ



کمکی به درک و پیگیری حقوق نمی‌کند (سفیدخوش و شاقول، ۱۳۸۶: ۵۰-۵۱). او هر چند بی‌گمان پشتیبان دولت بود، فقط به این دلیل که آن را نه دشمن آزادی فردی، بلکه عین مظهر آزادی می‌دانست. به همین دلیل است که فیلسوف بزرگی چون راولز، هگل را با «لیبرالیسم سعادت» - که نتیجه تفکر هابز و پیروانش و برخاسته از آموزه قرارداد اجتماعی است - مخالف، ولی با «لیبرالیسم آزادی» - که تضمینی برای سعادت به دست نمی‌دهد - موافق می‌بیند (Rawls, 1993: VII, Section 10: 66).

ملاحظات بالا ما را به این نتیجه سوق می‌دهد که هگل برای حل پارادوکس آزادی و اطاعت در دولت اخلاقی خود، می‌کوشد تا بین «اصالت جمع» و «آزاداندیشی» ارتباط برقرار کند. از این‌رو می‌گوید: «وظیفه و حق در این یکسانی اراده کلی و ویژه با هم مصادف می‌شوند. در پهنه اخلاق‌گرایی، آدمی در صورتی حقوقی دارد که وظایفی داشته باشد و در صورتی وظایفی دارد که حقوقی داشته باشد... همراهی وظیفه و حق، جنبه‌ای دوگانه دارد: از این جهت که آنچه وظیفه طلب می‌کند، باید به معنایی بی‌واسطه حق افراد هم باشد، زیرا این امر چیزی بیشتر از سازمان مفهوم آزادی نیست» (هگل، ۱۳۷۸: ۲۰۷-۲۰۸ و ۳۰۴). از این‌رو این درست نیست که چون منتقدانش، او را متفکری تماماً جمع‌گرا دانست که همسو با رژیم‌های توتالیتر نه تنها هیچ روزه‌ای برای فرد و فردگرایی باقی نگذاشته، بلکه با آن به ستیزش نیز برخاسته است. پس برای مثال، تلقی کی‌یر که گار از فلسفه هگل به عنوان فلسفه‌ای مطلقاً کل‌گرا که افراد را نیست و نابود می‌کند، درست نیست، بلکه صرفاً طرحی است کاریکاتورگونه از مفهوم روح هگل (اردبیلی، ۱۳۹۵: ۳۹). بنابراین باید راه و فکر او را به عنوان «خط سوم» دانست که حد وسطی از جمع‌گرایی و فردگرایی یا در نگاه کلی‌تر، میانه سوسیالیسم و لیبرالیسم است. پس از فرونشستن تلاطم‌های سیاسی شدید که از میانه قرن نوزدهم تا میانه قرن بیستم طول کشید، جمهور مفسران نیز به همین نتیجه رسیده‌اند. برای مثال، آلن وود می‌نویسد: «اکنون که در میان دانشگاهیان آگاه، اجماعی واقعی در میان است که تصاویر قبلی از هگل، به عنوان فیلسوف استقرار مجدد پروس ارتجاعی و بنای تمامیت‌خواهی مدرن، آشکارا غلط است» (Hegel, 1991: Introduction: ix).

هگل با این شیوه انتخاب «راه میانه»، از یکسو آزادی مطلق مورد نظر هابز و لاک را مهار می‌کند و از سوی دیگر همگام با روسو و کانت تصریح می‌نماید که دولت باید آزادی را در چارچوب قانون و نهادها متحقق سازد. در غیر این صورت باید در انتظار حوادث ناگوار بود. همچنین راه میانه هگل به معنای تلاش وی برای جمع بین «عقلانیت» و «احساس» است. او از یکسو کاملاً در تقابل با آموزه‌های دولت‌های توتالیتر امروزی، بر عنصر عقل و اخلاق پای می‌فشارد و از سوی دیگر بخش قابل توجهی از انتقادهای مطرح‌شده بر ضد عقل مدرن را می‌پذیرد، اما به هیچ‌وجه به کنار گذاشتن عقل به نفع هر منبع دیگر رضایت نمی‌دهد (هگل، ۱۳۷۸: ۱۳-۱۴).

#### انطباق ویژگی‌های دولت هگلی و دولت توتالیتر

پس از آشکار شدن انطباق‌ناپذیری ماهیت دولت و رابطه فرد با آن در فلسفه سیاسی هگل و آموزه‌های دولت‌های توتالیتر قرن بیستم، در ادامه چند ویژگی و بعد مهم دولت هگلی و دولت‌های توتالیتر با یکدیگر مقایسه و انطباق داده می‌شود تا مشخص شود که از این لحاظ نیز وضعیت انطباق به چه صورت است.

#### روح قومی

هگل دولت مورد نظر خود را با مقوله «روح قومی» پیوند زده است. او می‌گوید که روح در دورانی از تاریخ به موجب سیر دیالکتیکی آگاهی، ملتی را که به خودآگاهی و اندیشه مفهومی محض دست یافته و میان متناهی و نامتناهی یگانگی برقرار کرده است، برمی‌گزیند. اینجاست که: «این ملت در این عصر معین، ملت مسلط در تاریخ جهانی است و تنها یکبار در تاریخ می‌تواند این نقش دوران‌سازی را داشته باشد» (همان: ۳۹۸). به باور هگل، «در برابر این حق مطلق که این ملت در مقام حامل مرحله کنونی پیشرفت روح دارد، ارواح ملت‌های دیگر هیچ حقی ندارند و مانند آن ملت‌هایی که دورانشان به سر رسیده، دیگر در تاریخ به حساب نمی‌آیند» (همان: ۳۹۸). او این رسالت را در دنیای جدید از آن ژرمن‌ها می‌داند. به همین دلیل آنها حق دارند که بر سایر ملل فرمان برانند (همان: ۴۰۴).

منتقدان هگل، این مقوله را نشانه‌ای از گرایش هگل به نژادگرایی یا ملت‌پرستی که یکی از آموزه‌های مهم دولت‌های توتالیتر راست‌گرای عصر جدید محسوب می‌شود،

دانسته‌اند. هر چند به دلیل ابهامات نهفته در این مقوله، نمی‌توان با صراحت و قاطعیت در این باره اظهار نظر کرد، ذکر چند نکته شاید بتواند تا حدی به رفع ابهام کمک کند. نخست آنکه روح قومی مورد نظر او، آیا خصلت فرهنگی و معنوی دارد و منظور هگل از برتری، برتری فرهنگی و اخلاقی است یا مراد او از سروری، تجلی آن در شکل فرمانروایی سیاسی است؟ هر چند در این مورد میان شارحان هگل اتفاق نظر وجود ندارد، در مجموع به نظر می‌رسد با توجه به تعریف هگل از روح قومی و تلقی دین و قانون اساسی یا نظام سیاسی و نظام حقوقی به عنوان عوامل آن (هگل، ۱۳۷۹: ۱۲۵)، منظور او، رهبری فرهنگی است تا رهبری سیاسی.

دوم آنکه «جهان ژرمنی» از نظر هگل می‌تواند مقصد دولت خاص نباشد، بلکه اشاره‌ای به کل تمدن غرب (بلوم، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۹۲-۷۹۳) یا کشورهای اروپایی باشد، نه فقط آلمان (پلامناتز، ۱۳۹۲: ۱۵۱-۱۵۰).

سوم آنکه هر چند اظهارات یادشده به نوعی نشانه‌ی تعصب ملی هگل است که خود به این تعصب اعتراف کرده است (مجتهدی، ۱۳۷۰: ۱۰۴-۱۰۵)، برخلاف آموزه‌ی دولت‌های توتالیتر، به معنای ملت‌پرستی و نژادگرایی نیست، بلکه بدان معناست که بعدها مفاد عقاید او در این باب توسط مغرضان یا کج‌فهمان در جهت تأمین اهداف خویش عوض شده است. ایده‌ی هگلی دولت، اساساً با اسطوره‌ی «نژادی» دولت توتالیتر هیتلر سازگاری ندارد. مرکز ثقل فلسفه‌ی سیاسی هگل، دولت است نه نژاد. او دولت را تحقق خرد و اخلاق می‌داند. از این‌رو نظریه‌ی او درباره‌ی دولت خردگرا و اخلاق‌گراست. در حالی که در دولت‌های فاشیستی، تأکید زیادی بر اصل «ناسیونالیسم افراطی» است که تبلور آن همان نژادپرستی و ملت‌پرستی است. بر اساس این اصل، موجودات انسانی در درجه‌ی نخست مخلوقات یک ملت، نژاد یا قوم هستند. والاترین هدف، خون، مردم و نژاد است. نژاد، مبتنی بر عنصر خون است که با وجود اختلاط و ناخالصی آن، هرگز در اختلاط نژادها مستحیل نمی‌شود. هر چند قرن‌ها تداخل نسل‌ها به وقوع پیوسته، با این حال اگر خونی ذاتی وجود داشته باشد، با قرار دادن آن در معرض یک محرک محیطی مناسب می‌توان ناخالصی‌ها را پاک کرد (رینولدز، ۱۳۷۱: ۱۶۵-۱۷۳).

بدین ترتیب نژادهای والا در آفریدن دولت‌ها نقش مهمی دارند. والاترین مقصد یک نژاد یا یک ملت، تشکیل دولتی پر قدرت است تا بتواند به‌مانند یک جنگ‌افزار، از سلامت

خود نگهبانی کند. نتیجه قهری چنین برداشتی از ناسیونالیسم، آماده کردن ملت برای اعمال قهرمانانه، ایثار و فداکاری، مبارزه و در نهایت جنگ است (وینسنت، ۱۳۸۶: ۲۲۴). این رویکرد با رویکرد هگل درباره روح قومی که از جنس اخلاقی و روحانی است انطباق ندارد. دفاع از جنگ

توجه هگل به جنگ به عنوان مرحله مهمی از حرکت عقل در عالم و یکی از ویژگی‌های دولت مورد نظرش باعث شده است که گروهی از شارحان او را چونان دست‌اندرکاران دولت‌های توتالیتر، مدافع خشونت و «ستایشگر جنگ» یاد کنند. اما این ادعا هم محل مناقشه است و نمی‌توان به صراحت گفت که او ستایشگر جنگ بوده و گفته است جنگ «خیر مطلق» و پسندیده‌ترین فعالیت انسان است. اول اینکه جنگ در زمان هگل بسیار کمتر از امروزه ویرانگر و احتمالاً شکننده روحیه مردم بود. هگل خود شاهد بود که چگونه پروسی‌ها در نبرد با ناپلئون سخت جنگیده بودند و این جنگ چگونه اصلاحات داخلی را برانگیخت و به فوران احساسات میهن‌پرستانه‌ای انجامید. بدین ترتیب یکی از دلایل توجه هگل به جنبه مثبت جنگ ناشی از تجربه او از این جنگ رهایی‌بخش در میهن خود بود.

دوم اینکه حتی اگر فرض کنیم که وی از جنگ ستایش هم کرده باشد، جنگی که او تمجید می‌کرد، جنگی از نوع جنگی نیست که به عنوان یکی از آموزه‌های مهم دولت‌های توتالیتر پذیرفته شده است و ما از آن سخت در هراسیم و می‌خواهیم تقریباً به هر قیمتی از آن اجتناب ورزیم. او ضمن رد نکردن بعد مثبت جنگ، از آثار منفی آن نیز غافل نشده است. از این رو معتقد است که ماهیت جنگ، دافعی است و از این رو هوادار جنگ‌های دائمی یا متناوب نیست و منظور او مثل فاشیست‌ها، تجاوز و کشورگشایی نیست؛ حتی جنگ دفاعی را فقط زمانی جایز می‌داند که برقراری صلح را مشکل‌تر نسازد و موجب نابودی تمدن یا نهادهای اصلی دولت خارجی نشود (پلامناتز، ۱۳۹۲: ۲۳۴-۲۳۳).

به باور او، «حقوق بین‌الملل نه تنها باید امکان صلح را حفظ کند، به گونه‌ای که مثلاً سفیران باید محترم شمرده شوند، [بلکه] جنگ در هیچ شرایطی نباید علیه نهادهای داخلی و زندگی خصوصی و خانوادگی یا افراد غیر نظامی صورت گیرد» (هگل، ۱۳۷۸: ۳۹۴). به علاوه باور هگل آن است که جنگ باعث بی‌ثباتی زندگی و عدم کمال دولت‌ها

می‌شود (وینست، ۱۳۷۱: ۲۱۷). از این‌رو راولز، هیچ تفاوتی بین نظر هگل درباره جنگ با توجیه آن در دنیای لیبرال قرن اخیر با عنوان «دفاع از خویش» نمی‌بیند و می‌گوید نظر هگل درباره جنگ مطابق با لیبرالیسم آزادی است. بنابراین از این منظر نمی‌توان هگل را مستحق سرزنش دانست (Rawls, 2000: 360).

این ملاحظات بیانگر آن است که درک و نیت هگل درباره جنگ با فهم و قصد دست‌اندرکاران دولت‌های توتالیتار در این‌باره قابل قیاس نیست و نمی‌توان او را مدافع خشونت و خون‌ریزی دانست. در واقع در اینجا هم نظر هگل در راستای اهداف حکومت‌های فاشیستی تغییر یافته و از معنا و جایگاه اصلی‌اش خارج شده است. در این حکومت‌ها، اصل «نظامی‌گری و خشونت و ترور و توسل به اقدامات پلیسی بی‌رحمانه و مخفیانه بر ضد مخالفان» اساساً در جهت خودخواهی و کسب قدرت پلید نمایان شد (آرنت، ۱۳۶۶: ۲۳۱-۲۳۲) که اصولاً با رویکرد هگل درباره جنگ متفاوت است.

#### قهرمان‌پروری

هگل در کتاب «عقل در تاریخ» خود از افراد مهم تاریخ جهان به عنوان قهرمانان یا مردان بزرگ یاد می‌کند و به تمجید از آنها می‌پردازد. او نه تنها آنها را «پایه‌گذاران دولت‌ها» (هگل، ۱۳۷۸: ۴۰۰) می‌داند، بلکه معتقد است که اینان در مقایسه با دیگران از موقعیت و قدرت هوشی و درایت و اقدام بسیار بالایی برخوردارند و می‌توانند آنچه به‌هنگام و ضروری است، به الهام درونی دریابند و خیلی فراتر از وضع موجود عمل نمایند. در واقع آنچه کار ایشان را توجیه می‌کند، نه وضع موجود که روح پنهانی است؛ روحی که می‌خواهد خود را از تنگنای جهان موجود برهاند، زیرا جهان موجود همچون پوسته‌ای است که گنجایش هسته‌اش را ندارد (همان، ۱۳۷۹: ۱۰۱). از این‌رو است که «دیگران بر گرد درفش آنان فراهم می‌آیند، زیرا می‌بینند که اینان آنچه سزاوار زمان است، بازمی‌جویند» (همان: ۱۰۲).

این رویکرد هگل درباره قهرمانان باعث شده است که از آن برداشت‌های مختلفی صورت گیرد. از جمله منتقدانی چون پوپر ادعا می‌کنند که نظریه قهرمانان هگل در واقع همان آموزه توجیه به نخبگان و «تقدیس و اقتدار پیشوا» و تأکید بر نابرابری طبیعی

در دولت‌های توتالیتر است. اما این ادعا تا چه اندازه با نظریه قهرمانان هگل منطبق است؟ هر چند می‌توان رگه‌هایی از شباهت در اینجا مشاهده کرد، نباید تفاوت‌های کلیدی را نیز از یاد برد.

به نظر می‌رسد که هم در نظریه قهرمانان هگل و هم آموزه «رهبری» نازیسم و فاشیسم این اشتراک وجود دارد که مردان بزرگ و نخبگان یک قوم در مقایسه با افراد عادی آنها، در شرایط متفاوتی قرار دارند. اگر از نظر هگل دسته نخست، «بینش عمیقی نسبت به نیازهای زمان خود دارند و در واقع روشن‌بین‌ترین مردم زمان خویشند و بهتر از همه می‌دانند که چه باید کرد و آنچه می‌کنند عین حق است، از این رو توده‌ها [ناگزیرند که از ایشان فرمان برند]» (هگل، ۱۳۷۹: ۱۰۲)، از دیدگاه حامیان نازیسم و فاشیسم نیز آنها قادرند که درمان‌هایی برای دردهای بشری پیشنهاد کنند؛ دانستنی‌ترین کسان و دارای ژرف‌ترین بینش هستند؛ مظهر اقتدار حاکمیت کشور و تجلی پیشرفت می‌باشند و حال آنکه توده‌ها هیچ نقش و تأثیری در دگرگونی و پیشرفت جامعه ندارند (وینست، ۱۳۸۶: ۲۲۲).

اشتراک دیگر می‌تواند این باشد که هگل، علی‌رغم اینکه اصول اخلاقی را به دلیل عقل ضروری می‌شمرد و فلسفه او مبتنی بر عقل و اخلاق است، همسو با بانیان توتالیتراریسم اعتقاد دارد که قهرمانان می‌توانند از پاره‌ای تعهدات اخلاقی و غیر آن معاف باشند، مثلاً معاف از اطاعت قوانین دولت؛ در حالی که چنین امتیازاتی برای مردم عادی وجود ندارد (بلوم، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۹۱). با چنین رویکردی است که هگل چون حامیان فاشیسم می‌گوید که نباید از مردان بزرگ عیب گرفت که چرا جویای پشتیبانی دیگران نبوده‌اند و به عقاید دیگران پشت پا زده‌اند. اگر آنها می‌خواستند به اندرز مردم گوش دهند، در تنگنا و گمراهی می‌افتادند (هگل، ۱۳۷۹: ۱۰۵). بدین ترتیب در اینجا هگل همسو با ماکیاولی، همان حرفی را می‌زند که حرف راست‌گرایان فاشیستی است؛ یعنی اجازه می‌دهد که فرمانروایان به نام «مصلحت ملی یا دولت»، از الزامات اخلاقی معاف باشند. بدین ترتیب در این موضع، توجه هگل معطوف به «پیروزی و توجیه آن» است؛ یعنی به‌رغم همه حرف‌هایی که درباره وجدان اخلاقی و آزادی می‌زند، مثل کارگزاران دولت‌های توتالیتر، تحت تأثیر قدرت و کاربرد آن قرار دارد. از این رو در جایی گفته است

که تاریخ، کسانی را که پیروز از کار در آیند، توجیه می‌کند، حتی اگر آنها بر اساس انگیزه‌های شرارت‌آمیز عمل کرده باشند (همان: ۱۱۰).

این گفته که خیر، گاه از شرّ پدید می‌آید، با این گفته دیگر که شر، حتی اگر عامل انجام آن هرگز نیت خیر نداشته باشد، موجه است، تفاوت بسیار دارد (پلامناتز، ۱۳۹۲: ۲۴۲). شاید به همین دلیل است که از نظر هگل، قهرمانان فقط ابزار عمل در دست تاریخ نیستند، بلکه وسیله‌ای در اختیار عقل نیز می‌باشند و عقل می‌تواند آنها را دست‌آور خود قرار دهد. اینجاست که هگل از مقوله‌ای به نام «نیرنگ عقل» سخن به میان می‌آورد. حیلۀ عقل باعث می‌شود که حتی تعقیب اهداف خصوصی که برخاسته از عواطف درونی و شهوات فردی است، در نهایت برای تأمین هدف بسط آزادی و پیشرفت که هدفی کلی و غیر شخصی است، به کار گرفته شود (هگل، ۱۳۷۹: ۱۱۰)؛ درست مثل «دست نامریی» مورد نظر آدام اسمیت که فعالیت اقتصادی شخصی و سود ناشی از آن را به مصلحت و منفعت جمعی پیوند می‌زند و سبب تأمین آن می‌داند (Hegel, 1991: 153-159).

بدین ترتیب کارویژهٔ نیرنگ عقل در اینجا به زعم هگل آن است که مردان بزرگ را برای اهدافی که از آن آگاه نیستند به کار می‌گیرد، حتی اگر مجاری برگزیدهٔ عقل، مجاری ارزشمندی نباشند و ریشه در شهوات و عواطف و انفعالات داشته باشند. به زبان دیگر، هگل می‌خواهد بگوید که هر چند مردان بزرگ چه بسا به انگیزهٔ عواطف خودخواهانه و هوس‌ها و شهوات عمل نمایند، در واقع دست‌ناپیدای عقل، آنان را از راه همان کارهای پلیدشان ناآگاهانه به سوی مقصود غایی تاریخ به پیش می‌راند. شاید بتوان این رویکرد هگل را نیز چنین تعبیر کرد که او می‌خواهد به انسان‌های آزاده و آزادی‌خواه بشارت دهد که عمر دولت‌های مبتنی بر ظلم و فساد چندان پایدار نیست. بنابراین اگر قومی بزرگ، تمدن بشری را در دورهٔ معینی از تاریخ پاس داشته و به تکامل آزادی و آگاهی انسان خدمت کرده، دیگر خطاها و تبه‌کاری‌هایی که به نحو استثنایی از آن سر زده، به دیده هگل بخشودنی است؛ زیرا پیشرفت هموار و درنگ‌ناپذیر تاریخ از چنین ناروایی‌هایی، گزند نمی‌پذیرد (هگل، ۱۳۷۹: بیست).

اما میان قهرمانان مورد نظر هگل و رهبران دولت‌های توتالیتر عصر جدید، تفاوت‌های جدی نیز وجود دارد. از توضیحات هگل دربارهٔ مردان بزرگ تاریخ چنین برمی‌آید که آنها

حاملان برگزیده روح و مردانی متصف به عقلانیت و اخلاق‌اند و به خوبی توانسته‌اند هدف نهفته عقل جهانی، این کلی برتر را دریابند و با آن همگامی نمایند و آن را غایت خویش سازند. آنها در واقع فرمان‌بردار و زیردست و خدمت‌گزار عقل‌اند و قاعدتاً ملاک بهره‌مندی آنها از امتیازها، دانایی و خرد و خُلق آنهاست (هگل، ۱۳۷۹: ۱۰۱-۱۰۲).

این موضع هگل نشان می‌دهد که وی اصل «داروینیسیم اجتماعی» را که به منزله یکی از آموزه‌های فاشیسم و نازیسم محسوب می‌شود و به معنای غلبه طبیعی قوی بر ضعیف و تعمیم قانون نابرابری ذاتی حاکم بر طبیعت به نظام اجتماعی و انسانی است (صلاحی، ۱۳۸۶: ۱۱۴-۱۱۵)، نمی‌پذیرد. به همین دلیل، فون هالر را که به این اصل اشاره کرده، مورد انتقاد جدی قرار می‌دهد و می‌گوید که این ادعای فون هالر، دایر بر آنکه «مشیت ابدی و دگرگونی‌ناپذیر خداست که قدرتمندتر حکومت می‌کند، باید حکومت کند و همواره حکومت خواهد کرد»، قابل قبول نیست. به نظر هگل، آنچه در این سخن فون هالر از قدرت مراد می‌شود، قدرت عدالت و اصول اخلاقی نیست، بلکه قدرت احتمال‌پذیر طبیعت است. هگل یادآوری می‌کند که دفاع فون هالر از حکومت نیرومندتران و اینکه حکومت یادشده، حکمی است از جانب خدا و مشیت ابدی وی محسوب می‌شود، در واقع به منزله همان مشیّتی است که طبق آن کرکس، برّه را تکه‌تکه می‌کند و کسانی که معرفت آنها از قانون به آنان قدرت بیشتری می‌دهد، حق دارند که مردم ساده و خوش‌باور را که به حمایت از آنان نیاز دارند، غارت کنند، چون آنها ناتوان‌ترند (هگل، ۱۳۷۸: ۲۹۸).

با چنین رویکردی، حال چگونه می‌توان قهرمانان مورد نظر هگل را با بختک‌هایی چون هیتلر و موسولینی و استالین یکسان دانست؟! از آن گذشته، هگل تنها از قدرت دولت سخن نمی‌گوید، بلکه از «حقیقت» آن هم نام می‌برد. هر چند او ستایشگر حقیقت نهفته در قدرت بود، این قدرت را با زور مادی محض اشتباه نمی‌کرد. وی به خوبی می‌دانست که صرف افزایش ثروت و قدرت مادی را نباید معیار سلامت دولت دانست. حتی هگل در جایی می‌گوید که چه بسا گسترش قلمرو یک دولت، آن دولت را از توان و شکل بیدازد و در نتیجه سرآغاز زوالش باشد. او در جای دیگر می‌گوید که نیروی یک کشور، نه در توده‌های ساکنان و جنگ‌آوران آن نهفته است و نه در اندازه آن. ضمانت



هر حکومتی در تاریخ و در روح مکنون در آن ملت نهفته است که قوانین را می‌سازد و بازآفرینی می‌کند. این روح مکنون در یک ملت را تابع ارادهٔ یک حزب سیاسی یا ارادهٔ یک تن رهبر کردن، از نظر هگل غیر ممکن بود (کاسیرر، ۱۳۶۲: ۳۴۷). از این منظر، مفهوم دولت توتالیتر امروزی که خصلت حزبی، جنگ‌طلبانه، امپریالیستی و تجاوزکارانه دارد، نه تنها مورد قبول هگل نیست، بلکه حتی منفور او است.

#### یک دولت در تضاد با دولت دیگر

هگل در دولت مورد نظر خود، علاوه بر طرح «حاکمیت داخلی» (هگل، ۱۳۷۸: ۳۵۵)، از حاکمیت خارجی نیز سخن به میان آورده است. از نظر او، دولت برحسب ضرورت ذات خود، «فردیت» دارد و در اساس همچون فرد است و «فردیت در مقام موجود در خود، در رابطهٔ هر دولت با دولت‌های دیگر نمود می‌یابد، که هر یک از آنها در ارتباط با دیگران، مستقل است» (همان: ۳۸۲-۳۸۳). پس یک دولت در تضاد با سایر دولت‌ها به وجود می‌آید. همان‌طور که یک فرد، شخص واقعی نیست مگر در ارتباط با سایر اشخاص، یک دولت هم فردیت واقعی نیست مگر در ارتباط با سایر دولت‌ها. بدین ترتیب از نظر هگل، «دولت ملی، روح است در بخردانگی گوهری و فعلیت بی‌واسطهٔ خود و بنابراین قدرت مطلق روی زمین است. در نتیجه هستی حاکم و مستقلی در ارتباط با دیگران است» (همان: ۳۹۰).

این رویکرد هگل هم مورد انتقاد مخالفان لیبرال او مثل پوپر قرار گرفته است. آنها مدعی‌اند که رویکرد یادشده در دولت‌های توتالیتر قرن بیستم به نوعی در آموزهٔ «مقابله با نظم بین‌المللی» نمایان شده است؛ زیرا هگل هم مثل بنیان توتالیتر نمی‌پذیرد که هیچ‌گونه قاعدهٔ اخلاقی بر روابط میان دولت‌ها ناظر و حاکم است. در نزد او، «چون دولت یک فرد است و نفی، یکی از بخش‌های بنیادی فردیت است، پس حتی اگر چند دولت همچون خانواده‌ای به هم بپیوندند، این اتحاد در فردیت خود باید تضاد را سبب شود و دشمنی بیافریند» (همان: ۳۸۵). پس در رابطه با بیرون، دولت به منزلهٔ دشمن طبیعی سایر کشورها باید وجود خود را در جنگ ظاهر کند. از این‌رو هگل معتقد است که «پیشنهاد کانت مبنی بر تشکیل اتحادیه‌ای از زمامداران برای حل و فصل اختلاف‌های میان دولت‌ها و کنار زدن جنگ و دستیابی به صلح جاودانی» (همان: ۳۸۵ و ۳۹۲) شدنی نیست و خیال‌بافی است که گمان کنیم کشمکش میان دولت‌ها را می‌توان از راه‌های

قانون -از راه دادگاه‌های بین‌المللی- حل کرد. داوری وجود ندارد که در حق دولت‌ها داوری کند (کاسیر، ۱۳۶۲: ۳۳۵).

این رویکرد هگل از منظر مخالفان، منطبق با همان رویکرد هیتلر است که ترتیبات و نظم موجود در جامعه بین‌الملل را بر نمی‌تافت و آنها را مخل وجدان ملی آلمان و موجب تضعیف ملی‌گرایی و در نهایت نابودی نژاد آلمانی می‌دانست (عابدی و محب‌زاده، ۱۳۹۴: ۵۲۱-۵۲۳). آنها می‌گویند که هگل از وحدانیت روح سخن به میان آورده، اما اگر روح ذاتاً یکی است، پس چرا نباید همانطور که کانت گفته است، در شکل اراده عقلانی، در اجتماعی کاملاً عقلانی و آزاد یعنی یک اجتماع واحد جهانی که قوانین حاکم بر آن توسط تمام اعضایش از روی وجدان اخلاقی اطاعت می‌شود، کاملاً بالفعل گردد؟ (پلامناتز، ۱۳۹۲: ۲۴۱).

هر چند بین رویکرد هگل در اینجا و آموزه یادشده رگه‌هایی از شباهت دیده می‌شود، نباید آن را به منزله پذیرش تجاوز و توسعه‌طلبی از جانب وی دانست. آنچه هگل در مقوله روابط بین دولت‌ها گفته، هر چند تلخ و ناخوشایند است، متأسفانه واقعیت دارد. در جامعه بین‌المللی حتی در عصر حاضر که تلاش شده است تا حاکمیت دولت‌ها به بهانه‌های مختلف محدود شود، هنوز هم عامل یا عوامل محدودکننده چندان مؤثری که دولت‌ها را به تمکین مجبور کند، وجود ندارد و در نتیجه عملاً دولتی برنده و پیروز صحنه است که از قدرت و توان بیشتری بهره‌مند باشد. چنین دولتی، به رغم انبوهی از آیین‌ها و میثاق‌ها یا توصیه‌های اخلاقی می‌تواند به جنگ رو آورد. پس با وجود تلاش‌های بین‌المللی برای مقابله با جنگ، اگر دولتی عزم جنگ نمود، به‌ویژه اگر دولت یادشده قوی و قدرتمند باشد، بازداشتن آن از این تصمیم چندان هم آسان و ساده نیست (قاسمی، ۱۳۸۴: ۴۸-۵۱). این واقعیتی است که هگل بدان توجه کرده است: «هیچ دولتی نباید در امور داخلی کشور دیگر دخالت کند... هرگونه توافقی میان دولت‌ها همواره وابسته به اراده‌های ویژه زمامداران خواهد بود و در نتیجه رنگ دل‌بخواهی خواهد داشت» (هگل، ۱۳۷۸: ۳۹۰ و ۳۹۲).

پس هگل با قبول واقعیت می‌گوید که هر چند دولت‌ها باید پیمان‌هایی که تعهدات متقابلشان بدان بستگی دارد، مراعات کنند، در عمل این اتفاق نمی‌افتد؛ زیرا به دلیل

حاکم بودن اصل حاکمیت بر روابط متقابل دولت‌ها، آنها در حالت طبیعت (قانون جنگل) نسبت به یکدیگر به سر می‌برند و قاضی‌ای که میان آنها قضاوت کند، وجود ندارد (هگل، ۱۳۷۸: ۳۹۲). به عبارت دیگر دولت‌ها وقتی سرپیچی از قواعدی که بر روابطشان حاکم است به مصلحت خود بدانند، اغلب آنها را نقض می‌کنند و هیچ قدرت بی‌طرفی وجود ندارد که دولت‌ها را وادار به اطاعت از آنها نماید. در واقع داور نهایی در اینجا جنگ است. از آن مهم‌تر، رابطه میان دولت‌ها، رابطه میان موجوداتی است که قرارهای متقابل می‌گذارند، ولی در عین حال خود بالاتر از قید و شرط این قرارها هستند؛ یعنی غیر قابل تعقیب یا قانوناً غیر قابل مجازات هستند (پلامناتز، ۱۳۹۲: ۲۳۳). این حقیقت نشان از رویکرد بدبینانه ولی واقع‌گرایانه هگل است.

### نتیجه‌گیری

یکی از ویژگی‌های نظام فلسفی هگل، پیچیدگی و دشواری آن و زبان استعاری است که هگل در بیان آرای خود از آن استفاده کرده است. این امر، فلسفه او را به یکی از تناقض‌آمیزترین پدیده‌های زندگی فرهنگی عصر جدید تبدیل نموده و باعث شده است که مفسران و شارحان اندیشه و آثار وی نسبت به چیستی نظریه‌های او دچار افراط و تفریط شوند. تعدادی چون جان راولز کوشیده‌اند هگل را از اتهام ضدیت با آزادی و دموکراسی تبرئه کنند و او را یک اندیشمند حامی شاخه‌ای از لیبرالیسم معرفی کنند. در مقابل، عده‌ای چون پوپر و شوپنهاور به شدت دستگاه فلسفی او را مورد نقد قرار داده و تلاش کرده‌اند تا اثر مخرب و فاسدکننده آن را بر سراسر ادبیات آلمان آشکار کنند. به‌ویژه یکسانی تاریخ‌پردازی هگل با توتالیتاریسم و استعبادگرایی عصر نوین را نشان دهند.

هدف اصلی این مقاله آن بود که نشان دهد هر دو دیدگاه با واقعیت یا حقیقت فاصله دارد. دیدگاه سوم دنبال‌شده در پژوهش حاضر مبتنی بر این فرض است که هر چند در برخی موارد هگل سخنانی ناخوشایند گفته است که به‌ویژه با سوءتعبیر آنها و کج‌فهمی، تاحدی اندیشه او را به مبانی توتالیتاریسم نزدیک می‌کند، روی هم‌رفته نظریه او فاقد برخی از مفاهیم و مضامینی است که بدگویان و منتقدان هگل بدون توجه به

زمینه فلسفه‌اش به او نسبت داده‌اند. اگر بخواهیم این دیدگاه سوم را به پشتوانه‌ای متصل و متکی نماییم، می‌توان از دو شارح و مفسر برجسته هگل یعنی پلامناتز و کاسیرر نام برد که درباره او راه میانه را برگزیده‌اند؛ یعنی ضمن ذکر ایرادهای جزئی به فلسفه و اندیشه هگل، در مجموع آن را مبرا از مبانی توتالیتریسم می‌دانند. به هر حال اصل اساسی مورد نظر هگل در دستگاه فلسفی‌اش، عنصر «عقل» و پیروزی آن است که در نهایت به یک «دولت اخلاقی» منجر می‌شود؛ دولتی که ماهیت، ویژگی‌ها، روش کار، اهداف و غایتش به کلی متفاوت از محتوا، آموزه‌ها، شیوه اقدام، اغراض و غایت دولت‌های توتالیتر قرن بیستم است.

## منابع

- آرت، هانا (۱۳۶۶) *توتالیتاریسم*، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ دوم، تهران، جاویدان.
- آقابابایی، زهرا و دیگران (۱۳۹۳) «آینده‌پژوهی از منظر فلسفه، بررسی دیدگاه‌های هگل»، *مطالعات آینده‌پژوهی*، سال سوم، شماره ۹، صص ۱-۱۴.
- ابنشتاین، ویلیام و ادوین فاگلمان (۱۳۶۶) *مکاتب سیاسی معاصر*، ترجمه حسینعلی نودری، تهران، گستره.
- اردبیلی، محمدمهدی (۱۳۹۵) «بازخوانی انتقادی عناصر مفهومی اندیشه کی‌یرکه‌گور بر مبنای ضدیتش با نظام هگلی»، *پژوهش‌های فلسفی*، سال دهم، شماره ۱۹، صص ۲۳-۴۳.
- بلوم، ویلیام تی (۱۳۷۳) *نظریه‌های نظام سیاسی*، ترجمه احمد تدین، ج ۲، بی‌جا، آران.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۹) *جامعه باز و دشمنانش*، ترجمه علی‌اصغر مهاجر، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- (۱۳۸۴) *جامعه باز و دشمنانش*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- پلامناتز، جان (۱۳۹۲) *شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل*، ترجمه حسین بشیریه، چاپ پنجم، تهران، نی.
- تیلور، چارلز (۱۳۷۹) *هگل و جامعه مدرن*، ترجمه منوچهر حقیقی راد، تهران، مرکز.
- جانباز، امیدرضا و احمد علی‌اکبر مسگری (۱۳۹۲) «پیدایش سوژه اجتماعی در اندیشه هگل»، *غرب‌شناسی بنیادی*، سال چهارم، شماره اول، صص ۲۳-۴۲.
- جهاننگلو، رامین (۱۳۷۴) *مدرنیته، دموکراسی و روشن‌فکران*، چاپ سوم، تهران، مرکز.
- دادجو، ابراهیم (۱۳۸۳) «تاریخیت در اندیشه هگل»، *راهبرد*، شماره ۳۳، صص ۱۵۸-۱۶۷.
- رینولدز، چارلز (۱۳۷۱) *وجوه امپریالیسم*، ترجمه حسین سیف‌زاده، تهران، وزارت امور خارجه.
- صفری، عبدالرضا و امرالله معین (۱۳۹۵) «تحول وجودی معرفت‌شناختی نفس بر اساس عقل فعال ملاصدرا و تطبیق آن با مفهوم مطلق هگل»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، سال هجدهم، شماره ۷۰، صص ۱۳۹-۱۶۲.
- سبزه‌ای، محمدتقی (۱۳۸۶) «بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های هگل، مارکس و گرامشی درباره دولت و جامعه مدنی»، *پژوهش علوم سیاسی*، شماره چهارم، صص ۷۵-۱۰۳.
- سفیدخوش، میثم و یوسف شاقول (۱۳۸۶) «نسبت نظریه عدالت راولز با فلسفه حق هگل»، *حکمت و فلسفه*، سال سوم، شماره چهارم، صص ۴۵-۶۳.
- صلاحی، ملک‌یحیی (۱۳۸۶) *اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، چاپ سوم، تهران، قومس.
- عابدی اردکانی، محمد و غلامرضا محب‌زاده (۱۳۹۴) «ماکیاویسم و فاشیسم (با نگاهی به دو اثر شهریار و نبرد من)»، *فصلنامه سیاست*، دوره ۴۵، شماره ۲، صص ۵۱۳-۵۲۲.

- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۲) تاریخ فلسفه سیاسی غرب، ج ۲، چاپ پنجم، تهران، وزارت امور خارجه.
- (۱۳۸۵) «نظریه و عمل فاشیسم»، فصلنامه سیاست، شماره ۷۱، صص ۱۱۳-۱۶۱.
- عالم، عبدالرحمن و هادی صادقی اول (۱۳۹۳) «بررسی پارادایمی نسبت اخلاق و سیاست در تفکر هگل»، فصلنامه راهبرد، سال بیست و سوم، شماره ۷، صص ۲۳۵-۲۶۳.
- عبادیان، سید محمود (۱۳۸۹) «کارل پوپر و قرائت فلسفه هگل»، مجله آزما، شماره ۷۶، صص ۳۲-۳۳.
- قاسمی، فرهاد (۱۳۸۴) اصول روابط بین‌الملل، تهران، میزان.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۶۲) افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی.
- کونل، ارین هارد (۱۳۵۸) فاشیسم، ترجمه منوچهر فکری ارشاد، تهران، توس.
- لنکستر، لین و (۱۳۷۶) خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، ج ۳، قسمت اول، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۰) درباره هگل و فلسفه او (مجموعه مقالات)، تهران، امیرکبیر.
- مهرنیا، حسن (۱۳۸۷) «مراتب تجلی روح در تاریخ، درآمدی بر دایرةالمعارف علوم فلسفی هگل»، فلسفه دین، سال ششم، شماره ۶، صص ۹۵-۱۲۷.
- (۱۳۹۰) «رابطه دین و دولت در نظام فلسفی هگل»، حکمت و فلسفه، سال هفتم، شماره اول، صص ۱۰۹-۱۳۶.
- نقیب‌زاده، میر عبدالحسین (۱۳۷۵) درآمدی به فلسفه، تهران، طهوری.
- وود، آلن (۱۳۸۵) «اخلاق از منظر هگل»، ترجمه مهدی سلطانی گازار، فصلنامه علامه، شماره ۱۲، صص ۵۲-۸۰.
- وینسنت، اندرو (۱۳۷۱) نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- (۱۳۸۶) ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.
- هگل، گئورگ و ویلهلم فریدریش (۱۳۳۶) عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
- (۱۳۶۳) مقدمه‌ای بر زیباشناسی، ترجمه محمود عبادیان، تهران، نشانه.
- (۱۳۷۸) عناصر فلسفه حق، خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست، ترجمه مهبد ایرانی‌طلب، تهران، قطره.
- (۱۳۷۹) عقل در تاریخ (ویراسته جدید)، ترجمه حمید عنایت، تهران، شفیع.
- (۱۳۹۲) دانش‌نامه علوم فلسفی، ترجمه و تصحیح حسن مرتضوی،

- Beiser, Feriedrick (2005) Hegel, New York, Routledge.
- Feuerbach, Ludwig (1881) the Essence of Christianity, Tr, Marian Evans, London, Trubner and Co.
- Friedrich, C, J.; Brzezinski, z, k (1961) Totalitarian Dictatorship and Autocracy, New York, Praeger.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1899) The Philosophy of History, Translated by John Sibree, New York, Colonial Press.
- (1956) Lectures on the History of Philosophy, trans by Haldan, New York.
- (1971) Spirit of Christianity and its Fate, in, Early Theological Writings, trans, T, M, Knox, University of Pennsylvania Press.
- (1973) Hegel's philosophy of mind, being part three of the Encyclopedia of the philosophical Science, Translated by William Wallace together with the Zusätze in Baumann's text (1845), Translated by A, B, Miller, Oxford university.
- (1977) Phenomenology of Spirit, translated by, A, V, Miller, London & Oxford, Oxford University Press.
- (1984) Early Theological Writings, Trans, T, M, Knox; with an Introduction and Fragments Translated by Richard Kroner. Philadelphia, University of Pennsylvania.
- (1991) Elements of the Philosophy of Right, Ed by Allen.W, Wood, Trans by H, B, Nisbet, Cambridge University Press.
- Kaufmann, Walter (1970) Hegel's Political Philosophy, New York, Atherton.
- Peddle, David (2002) Hegel's Political Ideal, Ciril, Society, History, and Sittlichkeit, Wilfred College.
- Popper, Karl R (2002) Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge, London, Routledge.
- Rawls, John (1993) Political Liberalism, New York, Columbia University.
- (2000) Lectures on the History of Moral Philosophy, Cambridge.
- Shlomo, Aviner (1972) Hegel's Theory of the Modern State, London, Cambridge University Press.
- Strauss, David Friedrich (1860) the Life of Jesus, Tr, Marian Evans, New York, Calvin Blanchard.





دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۸: ۳۱۴-۲۸۵  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۲۱  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

## تحلیل انتقادی مبانی عدالت سیاسی «رالز» در نسبت با وضعیت آغازین

عبدالرسول حسنی فر\*  
حمزه عالمی چراغعلی\*\*

### چکیده

جان رالز در کتاب «لیبرالیسم سیاسی»، برداشتی سیاسی از عدالت ارائه می‌کند و معتقد است که این برداشت با مختصاتی که برایش تعریف می‌کند، پایایی لازم برای نظریه عدالت به مثابه انصاف را فراهم می‌کند. برداشت سیاسی رالز از عدالت که گاهی از آن به عنوان «عدالت سیاسی» یاد می‌کند، شرایط موجود در وضعیت آغازین کتاب «نظریه‌ای درباره عدالت» را دگرگون می‌کند، تا پایایی عدالت به مثابه انصاف را تضمین کند، ولی این امر خود مولد برخی تناقض‌هاست. این مقاله با تحلیلی از عدالت سیاسی رالز، سعی دارد نسبت آن را با وضعیت آغازین بررسی کند. نتیجه بررسی نشان می‌دهد که عدالت سیاسی رالز از مبانی‌ای برخوردار است که وضعیت آغازین را با تناقضاتی مواجه می‌کند، به طوری که حتی حذف وضعیت آغازین در لیبرالیسم سیاسی، مشکل خاصی را ایجاد نمی‌کند.

**واژه‌های کلیدی:** عدالت سیاسی، وضعیت آغازین، لیبرالیسم سیاسی، عدالت به مثابه انصاف و جان رالز.

---

hasanifar@lihu.usb.ac.ir

\* دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان

hz.alemi@gmail.com

\*\* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

## مقدمه

جان رالز (۱۹۲۱-۲۰۰۲) یکی از مهم‌ترین فلاسفه قرن بیستم - با طرح نظریه «عدالت به مثابه انصاف»، شمار زیادی از اندیشمندان فلسفی و سیاسی این قرن را تحت تأثیر قرار داد. توماس پوگه در شرح جامعی از زندگی‌نامه رالز می‌گوید: «رالز از دوران کودکی، با مشاهده بی‌عدالتی دولت آمریکا با سیاه‌پوستان، درگیر موضوع عدالت می‌شود؛ تأثیر بخت و پیشایندهای طبیعی بر زندگی را می‌بیند و این مشاهدات بر اندیشه‌ورزی او در باب عدالت بی‌تأثیر نیست» (Pogge, 2007: 3-7).

کار اصلی رالز، تلاش برای ارائه تعریف و صورت‌بندی خاصی از عدالت است که بتواند به شکلی کارآمدتر و پایاتر در جامعه نهادینه شود. رالز علاوه بر اینکه عدالت را بار دیگر به کانون مباحث فلسفی آورد، به اعتقاد برخی نظریه‌پردازان، عدالت را به روشی سامانمند مطرح کرد؛ یعنی رویه و فرآیندی را تعریف کرد تا عدالت مورد نظر وی مبتنی بر مقدماتی منطقی حاصل شوند. در این زمینه لسناف معتقد است: «مغز و هسته فلسفه سیاسی رالز، شباهت به یک قضیه هندسی دارد که در آن عناصر سنتز از مقدمات یا مفروضاتی مناسب یا حتی آشکار نتیجه گرفته می‌شود» (لسناف، ۱۳۸۵: ۳۲۸).

در نظر رالز، عدالت نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است و بود یا نبود قوانین و نهادها را فارغ از میزان کارایی و سامان‌مندی آنها معین می‌کند (رالز، ۱۳۹۳: ۴۳-۴۴). می‌توان گفت که رالز، عدالت و چگونگی تحقق آن را علت اصلی ایجاد نهادهای اجتماعی می‌داند.

رالز، عدالت را در قالب نظریه «عدالت به مثابه انصاف» تعریف می‌کند و با استفاده از نظریه «قرارداد اجتماعی» که میراث لاک، روسو، هیوم، کانت و... است، به توصیف یا تأسیس شرایط منصفانه‌ای در «وضعیت آغازین» قرارداد اجتماعی می‌پردازد تا عدالت در این شرایط به مثابه انصاف تعریف شود. او معتقد است که منصفانه بودن شرایط شکل‌گیری اصول عدالت، به منصفانه بودن عدالت می‌انجامد. وی می‌گوید: «عدالت به مثابه انصاف، از این ایده شروع می‌شود که مناسب‌ترین معنا از عدالت، برای ساختار بنیادین یک جامعه دموکراتیک، آن چیزی است که شهروندان آن جامعه در وضعی

کاملاً منصفانه و به منزله نمایندگانی صرفاً آزاد و به لحاظ اخلاقی برابر، اصول آن را قبول می‌کنند. این موقعیت، وضعیت آغازین نام دارد. ما معتقدیم که منصفانه بودن موقعیتی که در آن افراد به توافق می‌رسند، به منصفانه شدن اصول مورد توافق خواهد انجامید. بنابراین در موقعیت آغازین که در بردارنده اشخاص آزاد و برابر از نظر اخلاقی با برخورداری از احترام متقابل نسبت به یکدیگر است، هر معنایی که این اشخاص بپذیرند، منصفانه است، بنابراین نام آن عدالت به مثابه انصاف است» (Rawls, 2001a: 310).

تمام تلاش رالز از نظریه‌پردازی درباره منصفانه بودن وضعیت آغازین در نظریه قرارداد اجتماعی، با هدف دستیابی به نظریه‌ای «پایا» درباره عدالت است. اولین گام او در این جهت، نوشتن کتاب سترگ «نظریه‌ای درباره عدالت» است. با وجود این رالز با تأملات و بررسی‌های بیشتر دریافت که این کتاب «پایایی» لازم را برای نظریه «عدالت به مثابه انصاف» ندارد. بنابراین با نوشتن کتاب دوم خود، «لیبرالیسم سیاسی»، برداشتی سیاسی از عدالت ارائه می‌کند و معتقد است که این عدالت سیاسی (Rawls, 1996: 21) پایایی لازم برای نظریه عدالت به مثابه انصاف را فراهم می‌کند.

بر این اساس این مقاله با توجه به اهمیت عدالت سیاسی در اندیشه سیاسی معاصر سعی نموده است با روش تجزیه و تحلیل متن، انسجام درونی دیدگاه رالز در باب عدالت را بررسی کند تا نسبت آن با وضعیت آغازین روشن گردد. بر این اساس مقاله حاضر، ابتدا به بررسی عدالت سیاسی رالز و مبانی آن می‌پردازد و سپس نسبت این اصول را با وضعیت آغازین در لیبرالیسم سیاسی بررسی می‌کند.

### عدالت سیاسی از دیدگاه رالز

هدف اصلی رالز این است که عدالت به مثابه انصاف را در یک جامعه به شکل پایداری نهادینه کند. هر چند کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» هم به دنبال یک جامعه پایدار مبتنی بر عدالت به مثابه انصاف است و در فصل هشتم و نهم با طرح بحث «حسن عدالت»، دغدغه پایایی را دنبال می‌کند، رالز آن را دچار اشکال می‌داند (رالز، ۱۳۹۳: ۴۸۱-۴۸۸). رالز در لیبرالیسم سیاسی می‌گوید از آنجا که عدالت به مثابه انصاف در کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» بر مقدمه‌ای متکی است که این مقدمه مناسب یک جامعه

دموکراتیک استوار بر قانون اساسی نیست، بنابراین اصول عدالت تحقق نمی‌یابد. در اینجا حسّ عدالت به تنهایی تحقق اصول عدالت را تضمین نمی‌کند. از این رو باید آن مقدمه را تغییر داد. این مقدمه، برآمده از این پیش‌فرض است که در جامعه به‌سامان، شهروندان به آموزه فراگیر یکسانی باور دارند و این آموزه فراگیر، لیبرالیسم فراگیر کانت است، در حالی که در یک نظام دموکراتیک استوار بر قانون اساسی، آموزه‌های فراگیر متکثری وجود دارد (Rawls, 1996: xlii).

کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت»، این واقعیت تکثرگرایی عقلایی را در نظر نمی‌گیرد. از این رو رالز در لیبرالیسم سیاسی، عدالت به مثابه انصاف را بر برداشتی سیاسی از عدالت مبتنی می‌کند. علاوه بر این رالز دغدغه نبود توافق درباره چگونگی آرایش نهادهای یک نظام دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی که بتواند شرایط منصفانه همکاری میان شهروندان آزاد و برابر را فراهم کند، دارد. از این رو وی در میان راه‌های مختلفی که نظریه‌پردازان لیبرال پیشنهاد کرده‌اند، اصول عدالت سیاسی را پیشنهاد می‌کند و در ضمن شرایط انتخاب این اصول توسط شهروندان را نیز توضیح می‌دهد. این اصول چنین‌اند:

- همه اشخاص از خواست برابرگونه یک طرح کاملاً مناسب از آزادی‌ها و حقوق اساسی برابر برخوردارند؛ طرحی که با طرح برای همگان سازگار باشد. در این طرح باید ارزش منصفانه آزادی‌های سیاسی برابر - و فقط آن آزادی‌ها - تضمین شود.

- نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی باید دو شرط را تأمین کنند: اول اینکه باید در ارتباط با موقعیت‌ها و مسئولیت‌هایی باشد که در شرایط برابری منصفانه فرصت، به روی همگان گشوده باشد و دوم اینکه باید بیشترین سود را برای کم‌برخوردارترین اعضای جامعه داشته باشد (Rawls, 1996: 6).

تغییر مهمی را که رالز در این اصول نسبت به اصول عدالت در کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» صورت می‌دهد، برتری دادن آزادی‌های اساسی بر دیگر آزادی‌هاست. رالز در قبال انتقادهایی که از اصل اول عدالت در آن کتاب شد - مبنی بر اینکه در این اصل، آزادی به شکلی عام در نظر گرفته شده، در حالی که برخی از آزادی‌ها در مقایسه با انواع

دیگر آزادی از اولویت برخوردارند - عقب‌نشینی می‌کند و با ارائه فهرستی از آزادی‌های اساسی، از سنت دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ که به شکل کلی از آزادی‌های عام دفاع می‌کردند، فاصله می‌گیرد و گام پیشرفته‌تری را برمی‌دارد (جیکوبز، ۱۳۸۶: ۱۵۰). رالز در «لیبرالیسم سیاسی»، این آزادی‌های اساسی را چنین برمی‌شمرد: «آزادی اندیشه و آزادی وجدان؛ آزادی‌های سیاسی و آزادی انجمن؛ آزادی‌های تخصیص‌یافته با آزادی و کلیت فرد؛ حقوق و آزادی‌هایی که ذیل حکومت قانون قرار می‌گیرند» (Rawls, 1996: 291).

### مبانی عدالت سیاسی

برداشت سیاسی از عدالت یا عدالت سیاسی، مبتنی بر مبانی‌ای است که به نوعی چگونگی تغییر مسیر رالز از «نظریه‌ای در باب عدالت» به «لیبرالیسم سیاسی» را نیز نشان می‌دهد. نظریه عدالت همچون انصاف در «لیبرالیسم سیاسی» همانند کتاب قبلی، دارای دو مرحله است: در مرحله اول، اصول عدالت و عناصر آن از سوی طرف‌ها در وضع آغازین انتخاب می‌شود و در مرحله دوم، پایداری عدالت همچون انصاف مبتنی بر این اصول بررسی می‌شود.

در اینجا آنچه درباره مبانی عدالت سیاسی از نظر رالز گفته می‌شود، مربوط به مرحله اول نظریه عدالت همچون انصاف است و پژوهش حاضر بر این مرحله تمرکز دارد و مبتنی بر مبانی عدالت سیاسی، وضعیت آغازین را که شرایطی منصفانه برای انتخاب اصول عدالت به مثابه انصاف است، نقد می‌کند. این اصول در ذیل بررسی می‌شود:

### الف) شهروند به جای انسان

نقطه آغاز بحث رالز درباره عدالت سیاسی، تعریف وی از انسان‌ها در مقام شهروندان است که مبتنی بر سنت دموکراتیک، اشخاصی آزاد و برابر تلقی می‌شود. رالز با برداشت سیاسی از فرد، در «لیبرالیسم سیاسی»، سراسر با انسان به مثابه شهروند سروکار دارد و در اینجا نگرش «شخص» همچون فرد برخوردار از شخصیت اخلاقی و دارای توان کامل کنشگری اخلاقی را به نگرش «شهروند» برمی‌گرداند (Rawls, 1996: xlv).

تعریف فرد به مثابه شهروند، علاوه بر اینکه ویژگی‌های فرد در وضعیت آغازین «نظریه‌ای در باب عدالت» را به همراه دارد، وجوه اجتماعی و سیاسی انسان را نیز در برمی‌گیرد. در مجموع عناصری را که رالز برای یک شهروند در نظر می‌گیرد، عبارتند از: «دو توان اخلاقی، یعنی توان برخورداری از حس عدالت و برخورداری از فهمی از خیر؛ توان‌های عقلانی قضاوت، اندیشیدن و استنتاج؛ داشتن فهمی از خیر در پرتو یک نگرش فراگیر عقلایی؛ توانایی هنجارمند بودن در جامعه با انگیزه همکاری» (Rawls, 1996: 86). در عدالت سیاسی، فرد با جامعه ترکیب شده است و بدون آن معنایی ندارد. این ترکیب البته مبتنی بر عناصری دیگر همچون آزادی، برابری، عقلانی و عقلایی بودن فرد و سامان‌مندی منصفانه و همکاری‌جویانه جامعه نیز هست.

### ب) آزادی و برابری

آزادی و برابری، دو عنصر اساسی نظریه عدالت به مثابه انصاف است. رالز در «لیبرالیسم سیاسی»، یکی از زمینه‌های نظروری دربار لیبرالیسم سیاسی را حل نشدن مناقشه چگونگی بازتاب ارزش‌های آزادی و برابری در آزادی‌ها و حقوق اساسی شهروندان برای تحقق آزادی و برابری می‌داند (Rawls, 1996: 5).

آزادی و برابری، دو ویژگی مهم انسان‌ها و شهروندان در وضعیت آغازین است. آنها افرادی صاحب اختیار و اراده آزاد هستند و چون در پرده بی‌خبری قرار دارند و هیچ‌کس از موقعیت طبقه یا جایگاه اجتماعی خود در جامعه خبر ندارد و نیز از «بخت خود در میزان بهره‌مندی از استعدادها و امتیازهای فطری، هوش، قوت بازو و اموری از این دست آگاهی ندارند»، برابر محسوب می‌شوند (رالز، ۱۳۹۳: ۵۱).

این دو عنصر در اصل اولیه عدالت رالز با یکدیگر ترکیب شده‌اند و با اصطلاح «آزادی‌های برابر و برابری در آزادی» معرفی می‌شوند. اساساً رالز به تعریف فلسفی آزادی نمی‌پردازد، بلکه آن را به گونه‌ای در نظر می‌گیرد که با برابری ترکیب شود. وی در توصیف کلی آزادی می‌گوید: «فلان شخصی (یا اشخاص) رها از فلان محدودیت یا مجموعه‌ای از محدودیت‌ها، آزاد است (یا نیست) که چنین و چنان کند (یا نکند)». رالز آزادی را عمدتاً در ارتباط با محدودیت‌های گنجانده‌شده در قانون اساسی و

محدودیت‌های حقوقی به بحث می‌گذارد و معتقد است: «انسان‌ها هنگامی آزاد هستند که محدودیت‌های مشخصی، خواه برای انجام آن کار و خواه برای عدم انجام آن، از ایشان برداشته شده باشد و آزادی ایشان برای انجام یا عدم انجام یک کار، مصون از دخالت دیگران باشد» (رالز، ۱۳۹۳: ۲۲۵).

در ترکیب آزادی با برابری، رالز پیشنهاد می‌کند که طرف‌های درگیر در وضعیت آغازین در مقام نمایندگان حاضر در پیمان قانون اساسی یا اعضای مجمع قانون‌گذاری، باید تصمیم بگیرند که آزادی‌های گوناگون را به چه طریقی باید تعریف کرد تا بهترین نظام کامل آزادی به دست آید. در اینجا سهم هر یک از اعضای جامعه در برخورداری از همه آزادی‌هایی که مربوط به مقام شهروندی برابر است، باید یکسان باشد و آزادی آنگاه نابرابر است که طبقه‌ای از مردم، آزادی بیشتری نسبت به طبقه دیگر داشته باشند، یا آزادی گستردگی کمتری از آنچه می‌بایست، داشته باشد. در اینجا ممکن است ارزش (یا اثرگذاری) آزادی برای همه یکسان نباشد. یعنی برخی کسان از قدرت و ثروت بیشتری برخوردارند و بنابراین به شکل مؤثرتری می‌توانند از آزادی خود بهره ببرند. رالز می‌گوید در نظریه عدالت به مثابه انصاف، ارزش کمتر آزادی محروم‌ترین اعضای جامعه به طریقی باید جبران شود (همان: ۲۲۷). با این حال افراد زیادی از عدم برابری ارزش آزادی از نظر رالز انتقاد کرده‌اند. نورمن دانیلز می‌گوید: «آزادی مساوی بدون ارزش آزادی مساوی، انتزاعی بی‌ارزش است» (محمودی، ۱۳۷۶: ۱۳۱).

رالز همه اینها را وابسته به رعایت دو اصل عدالت می‌داند که با رعایت توأمان این دو اصل، ساختار بنیادین جامعه به گونه‌ای سامان می‌یابد که ارزش نظام کامل آزادی‌های برابر، که همه در آن شریک‌اند، برای محروم‌ترین فرد بیشینه می‌شود (رالز، ۱۳۹۳: ۲۲۸). رالز می‌گوید: اصول عدالت، مصونیت قطعی آزادی‌های برابر را تضمین می‌کند (همان: ۲۲۸). وی تأکید ویژه‌ای بر آزادی عقیده دارد و چون طرف‌های درگیر در وضعیت آغازین نمی‌دانند که اعتقادات دینی یا اخلاقی آنها چیست و مهم‌تر اینکه نمی‌دانند در جامعه آنان، بخت با نگرش دینی یا اخلاقی آنان یار است یا نه، اجازه نمی‌دهند که آموزه دینی یا اخلاقی غالب دیگران را بیازارد یا سرکوب کند. از این منظر آزادی عقیده تنها اصلی است که افراد در وضعیت آغازین می‌توانند بر آن صحه بگذارند (همان: ۲۲۹). رالز

البته قائل به محدودسازی آزادی نیز هست، اما آن را زمانی موجه می‌داند که «برای صیانت از خود آزادی، برای ممانعت از تجاوزی به آزادی که پیامدهایش برای آزادی به مراتب زیان‌بارتر است، لازم باشد» (رالز، ۱۳۹۳: ۲۳۷).

آزادی و برابری، ریشه در ویژگی‌های خاصی دارد که رالز برای انسان تعریف می‌کند. رالز معتقد است که اشخاص با برخورداری از دو توان اخلاقی خویش (توان حسّی از عدالت و توان برداشتی از خیر) و توان‌های عقل (توان قضاوت، توان اندیشیدن و توان استنتاج که با آن دو توان پیوند دارد)، آزادند. همچنین برخورداری آنان از این توان‌ها به اندازه حداقلی لازم که آنان اعضای کاملاً همکاری‌کننده جامعه تبدیل کند، آنان را برابری می‌بخشد (Rawls, 1996: 19).

یکی دیگر از این ریشه‌ها، حقّ افراد در برخورداری از احترام متقابل است. این احترام برای افراد قطع نظر از موقعیت اجتماعی یک حقّ محسوب می‌شود و یک تکلیف طبیعی است (Rawls, 1996: 204, 347).

همین حق برخورداری از احترام متقابل، مبنای برابری بنیادینی است که در اصل اول عدالت رالز نمود می‌یابد (Rawls, 1996: 499). احترام متقابل افراد نسبت به یکدیگر در نگرش «معامله به مثل» آنها تبلور می‌یابد.

ایده معامله به مثل، جایگزینی در برابر نگرش‌های فایده‌گرایانه نسبت به افراد در وضعیت آغازین است. فرض رالز این است که افراد در وضعیت آغازین به دلایلی که گفته شد، فایده‌گرا نیستند، یعنی چیزی بیش از حق خود نمی‌خواهند. استدلال رالز چنین است: «چون همگان می‌خواهند از علائق و منافع خود و توانایی‌شان برای پیشبرد برداشت خود از خیر محافظت کنند، هیچ کس دلیلی ندارد که برای افزایش «تراز خالص خرسندی» زبانی ماندگار را بر خویشتن هموار کند» (Rawls, 1996: 16). از این‌رو اصل فایده با مفهوم همکاری اجتماعی میان انسان‌های برابر، برای رسیدن به سود متقابل ناسازگار است. رالز به جای اصل فایده، ایده «معامله به مثل» را جایگزین می‌کند و می‌گوید: «نگرش معامله به مثل میان نگرش بی‌طرفی که نوع دوستانه است از یکسو و نگرش امتیاز دوطرفه بر پایه امتیاز هر کس در پیوند با موقعیت کنونی یا موقعیت مورد



انتظارش در آینده، در شرایط موجود جای دارد» (Rawls, 1996: 16). نگرش معامله به مثل در واقع همان اصل سود بردن متقابل است (رالز، ۱۳۹۳: ۱۳۱) و سبب می‌شود تا افراد متقابلاً در قبال یکدیگر عادلانه رفتار کنند (همان: ۴۹۹). به این ترتیب آزادی و برابری افراد را نگرش معامله به مثل تقویت می‌کند.

مبنای دیگر آزادی و برابری این است که افراد در وضعیت آغازین نسبت به یکدیگر بی‌تفاوت هستند؛ یعنی نه اینکه افرادی خودخواه باشند و یا به منافع شخصی خود دلبسته باشند، بلکه به این معناست که آنان علاقه‌ای به علایق یکدیگر ندارند (همان: ۵۳) و حاضر نیستند منافع خود را برای دیگران قربانی کنند. بی‌تفاوتی یکی از شرایط بسترساز عدالت است که رالز آن را می‌آورد (همان: ۱۵۷) تا واقعی بودن شرایط را نشان دهد. بی‌تفاوتی همچنین به این معناست که طرف‌های درگیر در وضعیت آغازین تحت تأثیر مهر و کین نیستند؛ یعنی نه می‌کوشند تا منافی را به یکدیگر ببخشند و نه به دنبال این هستند تا به یکدیگر زیان برسانند. آنان دچار حسادت نیز نیستند. رالز استدلال می‌کند که چون حسادت برای جمع زیان‌بار است و فرد عاقل حاضر نیست زبانی را بر خود هموار کند تا از این رهگذر دیگران نیز سهم کمتری ببرند، بنابراین در وضع آغازین طرف‌های درگیر حسادت ندارند. در نهایت اینکه بی‌تفاوتی یعنی برنامه‌های افراد در وضع آغازین، خودبسند و مستقل از دیگران است و انسان‌ها بر این اساس به دنبال این هستند تا بالاترین شاخص خیرهای اولیه اجتماعی را نصیب خود کنند، اما نمی‌خواهند از راه زیان و یا سود به دیگران این کار را انجام دهند (همان: ۱۶۹). شرط بی‌تفاوتی این امکان را می‌دهد تا نظریه عدالت را بر مبنای انتخاب عقلانی بنا کنیم (همان: ۵۶۵).

بی‌تفاوتی، زمینه‌ساز آزادی انتخاب است، زیرا طرف‌های درگیر در وضع آغازین، دگردوست نیستند و این سبب می‌شود تا محدودیتی بر انتخاب‌های آن تحمیل نشود (همان، ۲۷۳). از این منظر بی‌تفاوتی با خودآیینی کانت در پیوند است، زیرا اعضا، اصول، محدودیت‌ها و وظایفی را بر خود می‌پسندند که بدون توجه به دیگران و به شکل مستقل، خود انتخاب کرده‌اند (همان: ۵۳). بی‌تفاوتی به معنای عدم سلطه‌گری افراد بر یکدیگر نیز می‌باشد و از این منظر هم آزادی و هم برابری را تقویت می‌کند.

آزادی و برابری انسان‌ها در وضعیت آغازین، وقتی به لیبرالیسم سیاسی می‌رسد، به ویژگی همکاری‌جویانه یک شهروند نزدیک می‌شود و ابعاد سیاسی آن پُررنگ‌تر می‌گردد؛ زیرا اساساً رالز آزادی شخص در سنت اندیشه دموکراتیک را در جهت دستیابی به عدالت سیاسی صورت‌بندی می‌کند.

### ج) عقلانی و عقلایی بودن شهروندان

عقلانی و عقلایی بودن شهروندان، یکی از مبانی اساسی رالز در نظریه عدالت به مثابه انصاف است. عقلانی بودن بیشتر به شرایط ذهنی و عقل نظری اشاره دارد و عقلایی بودن بیشتر عقل در عرصه عملی را مورد اشاره قرار می‌دهد (اسکروپسکی، ۱۳۸۰: ۱۷۶). عقلانی بودن با خرد ریاضی و متافیزیکی (و یا الهی) و یک نوع فهم پیشینی و حقایق تغییرناپذیر در ارتباط است و هم‌زمان فردی و جهانی بوده، بی‌ارتباط با تجربه و آموزش است؛ اما عقلایی بودن به درک و تشخیص عمومی مربوط می‌شود و به موقعیت و زمینه عملی فهم وابسته است (Perelman, 1979: 30-31).

رالز در «نظریه‌ای در باب عدالت» بیشتر با عقلانی بودن سروکار دارد و تمایز جدی بین عقلانی و عقلایی ایجاد نمی‌کند (رالز، ۱۳۹۳: ۱۶۸). عمده بحث وی در آنجا تأکید بر این است که انسان‌ها در وضع آغازین، عاقلانه تصمیم می‌گیرند و تلقی آنها این است که در شرایط معمول، داشتن سهم بیشتری از خیرهای اجتماعی بر داشتن سهم کمتری از آنها ترجیح دارد (همان: ۱۶۸). در اینجا نظریه انتخاب عقلانی مبنای تصمیم‌گیری قرار می‌گیرد و رالز، نظریه عدالت را بخشی از نظریه انتخاب عقلانی و شاید مهم‌ترین بخش آن می‌داند (همان: ۵۵).

در «نظریه‌ای در باب عدالت»، عقلانی بودن به شکل مستقیم و غیر مستقیم در کنار «بی‌تفاوتی» قرار می‌گیرد (همان: ۵۳). رالز، وضعیت فرد را در اینجا چنین توصیف می‌کند: «نظاره‌گر همدل عقلانی و بی‌طرف کسی است که چشم‌اندازی عام را اتخاذ می‌کند. او موضع کسی را می‌گیرد که منافع خودش در خطر نیست و تمامی قوا و اطلاعات لازم برای استدلال کردن را دارد» (همان: ۲۱۱). بنابراین در اینجا بُعد فردگرایی و حاکمیت نظریه انتخاب عقلانی، قوی است.

در حالی که در «لیبرالیسم سیاسی»، عقلایی بودن هر چند ناظر به عقل عملی است، وجه تعیین‌کننده‌ای دارد. رالز در پاورقی ذیل بند «۱&». عقلایی و عقلانی، عقلایی بودن را برای «لیبرالیسم سیاسی»، مناسب‌تر می‌داند و تمایز عقلانی و عقلایی بودن را مربوط به کانت می‌داند که اولی بیانگر عقل عملی تجربی و دومی بیانگر عقل عملی محض است. آنچه رالز از عقلایی بودن مد نظر دارد، عبارت است از: مطرح‌سازی شروط منصفانه همکاری و ارج‌نهی به آنها و گرایش به درک بارهای قضاوت و پذیرفتن پیامدهای آنها (Rawls, 1996: 48). بنابراین در «لیبرالیسم سیاسی»، عقلایی بودن جایگاه محوری و تعیین‌کننده‌ای دارد و اساس پیشنهاد شروط منصفانه همکاری و وفاداری به آنها و اطمینان از اینکه دیگران نیز چنین خواهد بود را تشکیل می‌دهد (Rawls, 1996: 49). عقلایی بودن کنشگران در زندگی سیاسی سبب می‌شود تا به شکل صادقانه و نه تظاهر، به برنامه‌ریزی برای همکاری بپردازند و به معیارهای عامی جهت تعیین شروط منصفانه همکاری احترام گذارند (Rawls, 1996: 50).

در این میان، جایگاه امر عقلانی یا کنشگری عقلانی زمانی است که فرد در کوشش برای دستیابی به اهداف و منافع، چگونگی پذیرش این اهداف و چگونگی اولویت‌بخشی به آنها را نشان می‌دهد و نیز گزینش کارترین ابزار برای دستیابی به اهداف را تعریف می‌کند. کنشگران عقلانی به نظر رالز تنها به منافع خود علاقه‌مند نیستند، بلکه ممکن است به اشخاص و اجتماع‌های دیگر نیز علاقه داشته باشند، اما کنشگران عقلانی حساسیت ویژه اخلاقی را که مبنای گرایش به همکاری منصفانه برای خود اینگونه همکاری است، ندارند (Rawls, 1996: 50). در اینجا امر عقلایی و کنشگری عقلایی است که گرایش به همکاری اجتماعی منصفانه را ایجاد می‌کند (Rawls, 1996: 49). علاوه بر این از نظر رالز، کنشگران صرفاً عقلانی، حسی از عدالت ندارند و نمی‌توانند ادعاهای دیگران را بفهمند؛ اما امر عقلایی، وجه عمومی دارد و ما با آن همچون افرادی برابر به جهان عمومی دیگران وارد می‌شویم و شروط منصفانه همکاری با آنان را در میان می‌گذاریم (Rawls, 1996: 53).

یکی از نتایج مهم محور قرار گرفتن امر عقلایی در وضعیت آغازین این است که سبب می‌شود سرچشمه‌ها یا انگیزه‌های عقلایی عدم توافق بین افراد را (بارهای قضاوت)

در نظر گیرد. در واقع بسیاری از قضاوت‌های افراد در عین حال که عقلایی هستند، می‌توانند با یکدیگر ناسازگار باشند. مهم این است که کنشگر عقلایی با تحمل و رواداری می‌پذیرد که قضاوت‌های افراد می‌تواند متأثر از بارهای قضاوت (سرچشمه‌ها یا انگیزه‌های عدم توافق) باشد. بنابراین کنشگر عقلایی در پی یک آموزه عقلایی ویژه یا فراگیر نیست و دیگر آموزه‌های عقلایی را می‌پذیرد. همچنین با دستیابی به قدرت سیاسی، از آن برای سرکوب نگرش‌های فراگیر عقلایی استفاده نمی‌کند. به این ترتیب اشخاص عقلایی دارای آزادی وجدان و آزادی اندیشه نیز هستند (Rawls, 1996: 53-61). از سوی دیگر شهروندان آزاد و برابر، سهم یکسانی در قدرت سیاسی و قوه اجبار مشترک در جامعه دارند و همگی به یک اندازه از بارهای قضاوت تأثیر می‌پذیرند. از این رو یک شهروند یا انجمن نمی‌تواند مبتنی بر آموزه عقلانی خود، اراده‌اش را بر دیگران تحمیل کند (Rawls, 1996: 61). به نظر می‌رسد این مقوله برگرفته از توجه همزمان رالز به عقلانی و عقلایی بودن شهروند است.

با وجود این رالز کنشگران را در مرحله انتخاب اصول عدالت، صرفاً دارای خودآیینی عقلانی تعریف می‌کند. وی این تعریف را ساختگی - که ما آن را می‌سازیم - می‌داند نه سیاسی؛ ساختگی به معنای برساخته عقل. خودآیینی عقلانی شهروندان برآمده از سه جنبه آزادی شهروندان (نخست، توان اخلاقی برای دستیابی به فهمی از خیر، بازنگری در آن و دنبال کردن عقلانی آن؛ دوم، سرچشمه اعتباربخشی به ادعاهای معتبر و سوم، توانایی پذیرفتن مسئولیت برای اهداف خویش) است. خودآیینی عقلانی به معنای بهره‌گیری شهروندان از این توانایی‌ها و همچنین توان آنان در رسیدن به توافق با دیگران (هنگام رویارویی با وضعیت عقلایی) است.

خودآیینی عقلانی شهروندان به دنبال عدالت روندی محض شکل می‌گیرد. در عدالت روندی محض، طرف‌ها در مشورت‌های عقلانی خود، مقید به اصول از پیش داده شده حق و عدالت نیستند و صرفاً در جریان پیوند منصفانه بین خود، شروط منصفانه همکاری اجتماعی را با نگاه به خیر خود تعیین می‌کنند (Rawls, 1996: 73).

خودآیینی شهروندان ایجاب می‌کند تا شرایطی را بپذیرند که به پرورش مناسب و کاربست کامل توان‌های اخلاقی آنان بینجامد و در ضمن برداشت‌های متفاوت شهروندان از خیر را پوشش دهد. در اینجا رالز فرض می‌کند که شهروندان مبتنی بر

توان اخلاقی خود (داشتن حسّی از عدالت و توان برداشتی از خیر) به پروراندن این توان‌ها و کاربست آنها علاقه دارند. رالز معتقد است که اساساً فرد هنجارمند کسی است که تمایل به پرورش توان‌های اخلاقی و کاربست آنها داشته باشد. یکی از مبانی اساسی رالز در علاقه‌مندی شهروندان به پرورش و کاربست توان‌های اخلاقی خود، ویژگی عزّت نفس است که رالز برای شهروندان در وضعیت آغازین متصور می‌شود. وی عزّت نفس را مهم‌ترین خیر اولیه می‌داند (رالز، ۱۳۹۳: ۳۲۸) که سبب می‌شود تا طرف‌ها به دنبال پرورش و کاربست توان‌های اخلاقی خود باشند و برداشت‌هایی را که از خیرهای اولیه دارند، دنبال کنند (Rawls, 1996: 76).

نکته دیگر اینکه رالز به شکل ساختگی این خودآیینی عقلانی شهروندان را از خودآیینی کامل آنان تفکیک می‌کند؛ زیرا از نظر وی، وضعیت آغازین خود یک برساخته عقل است (Rawls, 1996: 75). بنابراین با این استدلال، تنها خودآیینی عقلانی شهروندان را ملاک می‌گیرد و به نظر می‌رسد که رالز خودآیینی کامل آنان را (که نزدیک به وجه عقلایی بودن آنان است) به معنای دیگری می‌گیرد و آن را روندی می‌داند. یعنی تنها در شرایطی که شهروندان آگاهانه اصول عدالت در زندگی سیاسی را بپذیرند و به کار گیرند، خودآیینی کامل آنان به دست می‌آید. رالز در اینجا بر شرایط سیاسی این خودآیینی تأکید دارد و اساساً همین شرایط سیاسی منجر به خودآیینی کامل می‌شود و شرکت در امور عمومی جامعه نیز زمینه‌ساز آن است (Rawls, 1996: 77).

#### د) تقدم حق بر خیر با فهمی سیاسی از خیر

یکی از مبانی مهم نظریه عدالت به مثابه انصاف که در همه کارهای رالز وجود دارد، تقدم حق بر خیر است و اساساً یکی از مؤلفه‌های تمایز رالز از فایده‌گرایان محسوب می‌شود. این موضوع دیدگاه رالز را به وظیفه‌گرایی کانتی نزدیک می‌کند، در حالی که فایده‌گرایان، غایت‌گرا هستند (رالز، ۱۳۹۳: ۶۵). تقدم حق بر خیر در برداشت سیاسی رالز از عدالت، وجهی سیاسی می‌گیرد. رالز در ابتدا در برابر برخی از انتقادهای می‌گوید: «تقدم حق بر خیر به معنای این نیست که اصول عدالت سیاسی، به این جهت که چارچوبی را بر زندگی شهروندان تحمیل می‌کند، نمی‌گذارد آنان از این چارچوب فراتر بروند، بلکه

عدالت سیاسی باید روش‌های زندگی و نهادهایی را که ارزش وفاداری صمیمی شهروندان را دارد، پاس دارد. بر این اساس از نظر رالز، نخست تقدم حق بر خیر، مکمل بودن این دو را به همراه دارد و حق مکمل خیر است؛ دوم، لیبرالیسم سیاسی، برداشتی سیاسی از عدالت را نه برای کلّ زندگی، بلکه برای نهادهای اصلی زندگی سیاسی و اجتماعی فراهم می‌کند» (Rawls, 1996: 175). از طرف دیگر رالز بر ویژگی سیاسی بودن خیرها تأکید دارد و می‌گوید که نگرش‌های خیر باید به یک برداشت سیاسی عقلایی از عدالت وابسته باشند، به گونه‌ای که بتوانیم بپذیریم که: الف) آن نگرش‌ها توسط شهروندان به مثابه افراد آزاد و برابر به شکل مشترکی دنبال می‌شود. ب) آن نگرش‌ها بر هیچ آموزه فراگیری ویژه‌ای متکی نیست (Rawls, 1996: 175).

از نظر رالز در نگرش عدالت به مثابه انصاف، با تقدم یافتن حق، این محدودیت‌ها رعایت می‌شود. وقتی نگرش‌های پذیرفته‌شده خیر، چارچوب برداشت سیاسی از عدالت را بپذیرند و درون آن نقش بازی کنند، هم حق بر خیر تقدم یافته و هم این دو مکمل هم تعریف می‌شوند (Rawls, 1996: 176).

رالز با اهمیتی که به حق سیاسی بودن انسان می‌دهد، خیر را تابع حق می‌کند و اساساً برداشت سیاسی را تعیین‌کننده نوع خیر انسان می‌داند و بر این اساس تعیین نیازهای خیر شهروندان را نوعی برساخت می‌داند که با فهمی سیاسی حاصل می‌شود. در اینجا یک آموزه فراگیر نمی‌تواند نقش ایفا کند و در ضمن با دیدگاه‌های رقیب همچون فایده‌گرایی نیز مرزبندی صورت می‌گیرد (Rawls, 1996: 188).

#### ه) جامعه همچون یک سامانه منصفانه همکاری

در برداشت سیاسی رالز از عدالت، جامعه یکی از مبانی مهم محسوب می‌شود. در نظر رالز منظور از جامعه، یک جامعه دموکراتیک نوین مبتنی بر قانون اساسی است که تنوع متکثری از آموزه‌های فراگیر دینی، فلسفی و اخلاقی ناهم‌ساز، اما عقلایی را در بر دارد (Rawls, 1996: XX). چنین جامعه‌ای از نظر رالز دارای سه واقعیت عمومی است: نخستین واقعیت، تکثرگرایی عقلایی است که هم نهادهای آزاد به این تنوع متکثر گرایش دارند و هم دیدگاه‌های پدیدآمده، تنوع زیادی از آموزه‌های فراگیر عقلایی را

شامل می‌شود. از آنجا که در چنین جامعه‌ای هیچ آموزه عقلایی دینی، فلسفی یا اخلاقی که مورد قبول همه شهروندان باشد، وجود ندارد، برداشتی از عدالت در یک جامعه دموکراتیک باید محدود به گستره «امر سیاسی» باشد. رالز با حذف سلطه یک آموزه فراگیر به این نتیجه می‌رسد که یک جامعه دموکراتیک به سامان، نه یک جماعت است و نه یک انجمن؛ زیرا هر دوی اینها تحت سلطه یک آموزه فراگیر هستند. این جامعه همچون یک سامانه، کامل و بسته است. از این نظر کامل است که به شکل خودبنیادی برای همه اهداف اصلی زندگی انسان جا دارد و از این نظر بسته است که انسان تنها با تولد و مرگ وارد و از آن خارج می‌شود. جان رالز، جامعه را هویت‌بخش فرد می‌داند و از همین‌رو مفهوم شهروند برای او اساس تعریف شخص است. به اعتقاد وی، فرد با پرورش در جامعه با یک جایگاه اجتماعی معین و با امتیازها و ضررهای آن هویت می‌یابد (Rawls, 1996: 41).

در چنین جامعه‌ای، شهروندان اهداف پیشینی و غایی ندارند. از این منظر، جامعه مورد نظر رالز با انجمن که دارای اهدافی از قبل مشخص شده است، تفاوت دارد (Rawls, 1996: 41). جامعه همچون یک سامانه منصفانه همکاری برآمده از ویژگی‌های بنیادین شهروند یک جامعه دموکراتیک استوار بر قانون اساسی است که همانا آزادی، برابری، عقلایی و عقلانی بودن است. این ویژگی‌ها، شهروندان را قادر می‌سازد تا اعضای همکاری‌کننده جامعه باشند. شهروندان آزاد و برابر، مبتنی بر حس عدالت و توان‌های عقل خود، به همکاری اجتماعی روی می‌آورند. تعریفی که رالز از انسان ارائه می‌دهد، معطوف به نگرش «جامعه به مثابه یک سامانه منصفانه همکاری در گذر زمان در میان نسل‌ها» است. از همین‌رو وی به جای اینکه با اصطلاحاتی همچون «انسان سیاسی»، «انسان اقتصادی» و... آغاز کند، بر آزادی و برابری انسان‌ها تکیه می‌کند.

توان عقلانی شهروندان، آنها را قادر می‌سازد تا به برداشتی از خیر و دنبال کردن آن روی آورند و کنشگری عقلایی شهروندان، زمینه را برای تحمل، رواداری و تعامل آنها با یکدیگر فراهم می‌کند و به نگرش معامله به مثل منجر می‌شود. ویژگی‌هایی که رالز از شهروند تعریف می‌کند، سبب همکاری اجتماعی آنان می‌شود که تنها به واسطه اجتماعی زیستن هماهنگ شده‌اند و متکی بر نوعی مرجعیت مرکزی نیستند. این

همکاری بر مبنای آیین‌نامه‌ها و روندهایی است که شهروندان، آنها را پذیرفته‌اند و سامان‌بخش رفتار خود می‌دانند (Rawls, 1996: 16).

انتظار رالز این است که شهروندان آزاد، برابر و عقلایی، برداشت عمومی کارآیی را از عدالت ارائه دهند. رالز این برداشت را شرط عمومیت می‌داند که در یک جامعه به‌سامان از درون چنان ویژگی‌های شهروندان حاصل می‌شود. بر اساس این شرط، عقلانی بودن شهروندان، نقش ویژه‌ای در یک جامعه به‌سامان می‌یابد. یعنی شهروندان بر مبنای کنشگری عقلایی که دارند، در سطح اول، اصول عدالت را می‌پذیرند و می‌دانند که دیگران نیز این اصول را می‌پذیرند و نیز ساختار اساسی جامعه هم عادلانه است و هر فرد برخوردار از عقل این را درمی‌یابد. در سطح دوم، باورهای عام شهروندان، نخستین اصول عدالت را پذیرا می‌شود و در ضمن اصول عدالت، طبق فرهنگ عمومی شهروندان قابل توجیه است. یک جامعه به‌سامان از این شرط عمومیت به شکل کامل برخوردار است. شرط عمومیت اصول عدالت، سبب تفاهم بیشتر شهروندان می‌شود. این شرط در وضعیت آغازین، حضور پررنگی دارد؛ یعنی در نظر طرف‌هایی که بازنماینده (نماینده) شهروندان هستند، اصول عدالت نقش یک برداشت سیاسی عمومی از عدالت را دارد که همگان آن را می‌پذیرند. علاوه بر این سطح عمومیت ایجاب می‌کند که شهروندان، باورهای عامی را که پشتوانه اصول پذیرفته‌شده عدالت است، بشناسند (Rawls, 1996: 69).

ادامه بحث رالز در لیبرالیسم سیاسی، به چگونگی انتخاب اصول عدالت در وضعیت آغازین است. مبتنی بر مبانی گفته‌شده، شهروندان در وضعیت آغازین، اصول عدالت را در یک روند برساخت‌گونه سیاسی انتخاب می‌کنند (Rawls, 1996: 90).

این اتفاق همانند اغلب نگرش‌های رالز، ویژگی روندی دارد و در این روند که در وضعیت آغازین رخ می‌دهد، کنشگران عقلانی به مثابه بازنماگران شهروندان و مرتبط با شرایط عقلایی، اصول عمومی عدالت را انتخاب می‌کنند، تا ساختار اساسی جامعه را سامان دهند. در اینجا اصول عدالت از اصول عقل عملی در پیوند با مفاهیم جامعه و شخص، نتیجه گرفته می‌شود. یک برداشت سیاسی برساخت‌گونه در پیوند با تکثرگرایی عقلایی است و کانون اجماع همپوش قرار می‌گیرد، زیرا «اصول عدالت را از ایده عمومی و



مشترک جامعه به مثابه یک سامانه منصفانه همکاری و (ایده) شهروندان به مثابه افراد آزاد و برابر، با استفاده از اصول عقل عملی مشترک آنان پدید می‌آورد» (Rawls, 1996: 90). مسئله مهم پس از انتخاب اصول عدالت سیاسی، چگونگی پایداری وحدت جامعه مبتنی بر این اصول است. در اینجا رالز موضوع را با ارجاع به نگرش اجماع همپوش از آموزه‌های فراگیر عقلایی حل می‌کند. در چنین اجماعی، آموزه‌های عقلایی، فهم سیاسی را مبتنی بر دیدگاه خود تصدیق می‌کنند و وحدت جامعه بر مبنای یک برداشت سیاسی استوار می‌شود (Rawls, 1996: 134).

رالز، عنصر دیگری را که جهت پایداری عدالت به مثابه انصاف در برداشت سیاسی وارد بحث می‌کند، «عقل عمومی» است. در یک جامعه دموکراتیک، عقل عمومی، عقل شهروندان برابری است که همانند یک پیکره جمعی، در قانون‌گذاری و بازنگری قانون اساسی، قدرت سیاسی و اجبارآمیز خود را روی یکدیگر اعمال می‌کنند (Rawls, 1996: 214). عقل عمومی به این معناست که شهروندان، نگرش‌های بنیادین خود را در این چارچوب قرار می‌دهند که برداشت سیاسی هر شهروندی بر پایه ارزش‌هایی است که به شکلی عقلایی انتظار دارد دیگران آنها را بپذیرند و با حسن نیت از آن برداشت، بدان گونه که می‌فهمد، دفاع کند (Rawls, 1996: 225-226).

عقل عمومی با این توضیح در وضعیت آغازین نیز رهنمای طرف‌ها در انتخاب اصول عدالت است. کارکرد مهم عقل عمومی در مرحله پس از انتخاب اصول عدالت است که سبب گفت‌وگو، بازنگری در قوانین و اصلاح امور می‌شود و این عنصر خود را در قالب نهادهای رسمی همچون قانون اساسی یا دیوان عالی کشور و نیز به شکل غیر رسمی در فرهنگ دموکراتیک یک جامعه دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی نشان می‌دهد و سبب پایداری عدالت به مثابه انصاف در وجه سیاسی آن می‌شود (Rawls, 1996: 225-226).

### مبانی عدالت سیاسی در نسبت با وضعیت آغازین

«وضعیت آغازین» چارچوب اصلی نظریه‌پردازی جان رالز در باب عدالت به مثابه انصاف است و رالز با طرح «پرده بی‌خبری»، تعریف ویژه‌ای به آن می‌دهد. پرده بی‌خبری،

وجه تمایز اساسی برداشت رالز از نظریه قرارداد اجتماعی است. این عنصر، انتقادهای به نظریه قرارداد اجتماعی را مبنی بر اینکه طرفها در وضعیت آغازین بر اساس منافع خود تصمیم می‌گیرند و در این میان عده‌ای که قوی‌تر و باهوش‌تر هستند، منافع دیگران را از بین می‌برند، بی‌معنا می‌کند (تلیس، ۱۳۸۵: ۸۹).

هدف رالز از قرار دادن طرف‌های درگیر در پرده بی‌خبری این است که هیچ‌کس به خاطر بخت طبیعی یا شرایط اجتماعی، متضرر یا منتفع نشود و هیچ‌کس امکان این را نداشته باشد که اصول عدالت را فقط مناسب وضع خاص خود طراحی کند (رالز، ۱۳۹۳: ۵۷). در پرده بی‌خبری، هیچ‌کس از موقعیت خاص خود در جامعه، طبقه یا جایگاه اجتماعی خویش خبر ندارد. همچنین نمی‌داند که شانس او از توزیع توانایی‌ها و امتیازهای طبیعی، هوش، قوتِ بازو و اموری از این قبیل چیست. او برداشت خود را از خیر نمی‌داند. از جزئیات برنامه عقلانی زندگی خود و یا حتی از ویژگی‌های روان‌شناسانه خود خبر ندارد. افراد در پرده بی‌خبری تنها از واقعیت‌های کلی جامعه بشری خبر دارند و می‌دانند که جامعه آنان در شرایط بسترسازِ عدالت قرار دارد (همان: ۱۶۳).

فردی که در این وضعیت قرار دارد، به هیچ طریقی نمی‌تواند سود ویژه‌ای برای خود به دست آورد. همچنین امکانی برای تن دادن به زیان‌های ویژه هم وجود ندارد. چنین فردی در گام نخست، اصلی از عدالت را قبول می‌کند که مستلزم نوعی توزیع برابر است و این اصل مستلزم آزادی‌های اساسی برابر برای همگان و نیز برابری منصفانه فرصت‌ها و توزیع مساوی درآمد و ثروت است. در اینجا «ملاک برای طرف‌های درگیر، توزیع مساوی همه خیرهای اولیه اجتماعی است. بر این اساس آنهایی که کمتر از همه سود می‌برند، حق و تو دارند» (همان: ۳۱۶).

برداشت سیاسی رالز از عدالت، شکل متفاوتی را نسبت به آنچه در «نظریه‌ای در باب عدالت» بود، به وضعیت آغازین و پرده بی‌خبری در لیبرالیسم سیاسی می‌دهد. در اینجا هدف از طرح وضعیت آغازین این است که مشخص شود «کدام برداشت سنتی از عدالت، یا کدام روایت از یکی از آن برداشت‌ها، مناسب‌ترین اصول برای تحقق آزادی و برابری را در بین شهروندان آزاد و برابر در جامعه که به عنوان یک سامانه منصفانه همکاری در نظر گرفته شده است، تعیین می‌کند» (Rawls, 1996: 22).

طرف‌های درگیر در وضعیت آغازین لیبرالیسم سیاسی، شهروندانی آزاد و برابر هستند که درون جامعه‌ای با آموزه‌های متکثر عقلایی زاده شده‌اند. این افراد با خودآیینی سیاسی، اصول عدالت را که مورد قبول همگان است و شروط منصفانه همکاری را مشخص می‌کنند. وضعیت آغازین در اینجا با طرح «پرده بی‌خبری» فراتر از چارچوب زمینه‌ای جامعه است و به دور از رویدادهای جهان اجتماعی و دور از تأثیرپذیری از آن قرار دارد. با این کار، تأثیرگذاری امتیازهای احتمالی چانه‌زنی طرف‌ها از بین می‌رود. وجه بسیار متفاوت وضعیت آغازین در اینجا این است که رالز آن را به‌عنوان یک ابزار بازنمایی در نظر می‌گیرد و طرف‌ها در آن، نمایندگان (بازنماینده) شهروندان آزاد و برابر هستند (Rawls, 1996: 22-24).

می‌توان این مفهوم را وجه تمایز جدی اندیشه رالز با «نظریه‌ای در باب عدالت» تلقی کرد، که در آثار دیگر وی از جمله «درس‌گفتارهای تاریخ فلسفه سیاسی» نیز همواره تکرار می‌شود (Rawls, 2007: 20, 139, 267). در «عدالت به مثابه انصاف، یک بازگویی»، رالز وضعیت آغازین را ابزار الگوسازی باورهای انسان درباره شرایط منصفانه توافق میان شهروندان آزاد و برابر و محدودیت‌های مناسب دلایل تعریف می‌کند و اگر این کار به شکل مناسبی صورت گیرد، می‌توان حدس زد که اصول عدالت مورد توافق طرف‌ها در این وضعیت منصفانه خواهد بود (Rawls, 2001b: 17). همان‌طور که خواهیم دید، این ایده انتقادهای زیادی را برمی‌انگیزد.

در این وضعیت، طرف‌ها از جایگاه اجتماعی یا مفهوم خیر (با همه جوانب آن)، توانایی‌های فعلیت‌یافته و گرایش‌های روانی و یا بسیاری چیزهای دیگر اشخاصی که آنها را بازنمایی (نمایندگی) می‌کنند، آگاهی ندارند. طرف‌ها «باید بر مبنای اصول ویژه عدالت بر پایه فهرست کوتاهی از گزینه‌هایی که سنت فلسفه اخلاق و سنت فلسفه سیاسی ارائه داده‌اند، موافق باشند. آنان در این وضعیت، محتوای شروط منصفانه همکاری را به دست می‌آورند» (Rawls, 1996: 305).

رالز علاوه بر این اشخاص در وضعیت آغازین را به مثابه بازنماینده (نمایندگان) خودآیین عقلانی افراد در جامعه تعریف می‌کند و بین توان عقلانی و عقلایی آنان تمایز ایجاد می‌کند. وی می‌گوید که هر چند کل وضعیت آغازین نشان‌دهنده هر دو توان

اخلاقی و از این‌رو نمایان‌کننده مفهوم کامل شخص است. طرف‌ها تنها بیانگر امر عقلانی‌اند؛ یعنی آن اصولی را می‌پذیرند که باور دارند بر پایه برداشت این اشخاص از خیر و توان آنان برای پدیدآوری، بازنگری و پیگیری عقلانی چنین مفهومی، تا آنجا که طرف‌ها می‌توانند این چیزها را بدانند، برای کسانی که بازنمایی (نمایندگی) می‌کنند، بهترینند (Rawls, 1996: 305).

در اینجا رالز، وجه عقلایی بودن طرف‌ها یا توان آنان در حفظ شروط منصفانه همکاری اجتماعی بر مبنای حس عدالت را محدود می‌کند و این محدودیت را برآمده از شرایط تحمیلی وضعیت آغازین می‌داند. هر چند رالز این شرایط را توضیح نمی‌دهد، به نظر می‌رسد که این وضعیت برآمده از پرده بی‌خبری است. در همین جهت رالز برای افراد در عدالت سیاسی دو نوع خودآیینی قائل است: خودآیینی عقلانی و خودآیینی کامل و این دو نوع به ترتیب با توان عقلانی و عقلایی طرف‌ها تناظر دارد. به این معنا که از نظر رالز، طرف‌ها در مرحله انتخاب اصول عدالت سیاسی در وضعیت آغازین، دارای خودآیینی عقلانی هستند. «خودآیینی عقلانی، فعالیت صرفاً برآمده از توان عقلانیت و برداشت معینی از خیر است که در هر زمان داریم» (Rawls, 1996: 306). طرف‌ها در وضعیت آغازین تنها از توان عقلانی خود بهره می‌گیرند، تا تحت تأثیر پیشایندها و اثرگذاری امتیازها و کاستی‌های بیرون قرار نگیرند.

رالز می‌گوید که خودآیینی عقلانی طرف‌ها، یک امر ساختگی است تا مفهوم کامل شخص به مثابه هستی عقلانی را به نمایش گذارد. وی طرف‌ها را در وضعیت آغازین از دو جهت عقلانی می‌داند: اول اینکه ضرورتی ندارد که آنان در مباحث خود هرگونه اصول قبلی عدالت را به کار بندند و یا با چنین اصولی پیش بروند و دوم اینکه با در نظر داشتن محدودیت در آگاهی‌ها، طرف‌ها چیزهایی را ملاک قرار دهند که خیر کسانی را که بازنمایی (نمایندگی) می‌کنند، برآورده کند. بنابراین توافق در وضعیت آغازین سراسر متکی بر خودآیینی عقلانی طرف‌هاست و خودآیینی عقلایی در اینجا نقشی ندارد و در مرحله بعد از انتخاب اصول عدالت قرار دارد؛ یعنی همان خودآیینی کامل که پس از انتخاب اصول عدالت و پذیرش آنها توسط شهروندان، فعالیت افراد بر آن استوار می‌شود. «خودآیینی کامل نه تنها توان عقلانی را در بردارد، بلکه در بردارنده توان ابراز برداشتمان

از خیر به گونه‌هایی جهت پاسداشت شروط منصفانه همکاری اجتماعی است که اصول عدالت هستند» (Rawls, 1996: 306).

آنچه رالز در زمینه تفکیک خودآیینی عقلانی و عقلایی در وضعیت آغازین لیبرالیسم سیاسی می‌گوید و طرف‌ها را هنگام انتخاب اصول عدالت سیاسی دارای خودآیینی عقلانی می‌داند، بحث مهمی است و البته رالز، چرایی محدود شدن طرف‌ها به خودآیینی عقلانی در وضعیت آغازین را در لیبرالیسم سیاسی نه تنها تشریح نمی‌کند، بلکه به نظر می‌رسد که وی متوجه سستی توجیه خود در این زمینه نیز هست و به شکل نه‌چندان روشنی در لیبرالیسم سیاسی تلاش می‌کند این سستی را ترمیم کند، اما مبانی عدالت سیاسی اجازه نمی‌دهند تا وضعیت آغازین در لیبرالیسم سیاسی از پایایی لازم برخوردار باشد.

مهم‌ترین دلایلی که درباره این ادعا می‌توان گفت عبارتند از:

۱- اساس طرح بحث لیبرالیسم سیاسی و ابتدای عدالت بر مبنای سیاسی توسط رالز، نشان‌دهنده شهروند به جای انسان است. آمدن مفهوم شهروند به دنبال خود مفهوم جامعه همچون سامانه منصفانه همکاری، تکثرگرایی آموزه‌های عقلایی، برساختگی سیاسی، عقل عمومی، اجماع همپوش و مفاهیمی را از جنس بودن فرد در متن یک جامعه دارای آموزه‌های متنوع متکثر با گرایش همکاری و تعامل منصفانه پدید می‌آورد. رالز در لیبرالیسم سیاسی، سراسر با چنین مفاهیمی سروکار دارد و اساساً فرد به مفهوم کلی و انتزاعی آن، چنان که در «نظریه‌ای در باب عدالت» مطرح است، خلاف مقصود لیبرالیسم سیاسی و برداشت سیاسی از عدالت است. چنین فردی در وضعیت آغازین، در مقام شهروند برآمده از یک جامعه دارای آموزه‌های متکثر عقلایی ظاهر می‌شود و به نظر می‌رسد که امکان انتزاع آن از جامعه و قرار دادنش در پرده بی‌خبری، آنگونه که در «نظریه‌ای در باب» مطرح است، نتیجه یک رویه منطقی نیست؛ زیرا وقتی رالز فرد را در وضعیت آغازین لیبرالیسم سیاسی از جامعه انتزاع می‌کند، او را از وضعیت شهروندی خارج کرده، در معنای فرد بودن، دوباره وی را می‌نشانند.

به نظر می‌رسد که در اینجا گسستی غیر منطقی در رویه رالز ایجاد می‌شود. رالز از ابتدا همه‌چیز را بر مبنای مفهوم شهروندی تغییر می‌دهد؛ حال آنکه در وضعیت آغازین لیبرالیسم سیاسی، شخص را از موقعیت شهروندی به موقعیت فردی می‌آورد تا کارکرد

پرده بی‌خبری در اثبات عدم کارایی انتخاب‌های دیگر، همچون انتخاب فایده‌گرایی را توجیه کند.

۲- چنان که گفته شد، رالز نگرش جامعه به مثابه یک سامانه منصفانه همکاری در گذر نسل‌ها را در ارتباط با دو عنصر شهروندان به مثابه افرادی آزاد و برابر و یک جامعه به‌سامان که با عدالت سیاسی به شکلی کارا سامان یافته است، در نظر می‌گیرد. رالز می‌گوید: «نگرش وضعیت آغازین از این‌رو مطرح می‌شود که با فرض جامعه به مثابه سامانه منصفانه همکاری میان شهروندان آزاد و برابر، مشخص شود که کدام برداشت از عدالت، مناسب‌ترین اصول برای تحقق آزادی و برابری را به دست می‌دهد؟» (Rawls, 1996: 22).

در اینجا رالز، وضعیت آغازین را تابع جامعه به مثابه سامانه منصفانه همکاری قرار داده است و فردی که در وضعیت آغازین قرار می‌گیرد، از درون چنین جامعه‌ای برمی‌خیزد. این دیدگاه گویای این است که شهروندان آزاد و برابر با یک جامعه به‌سامان ترکیب شده‌اند و یکی بدون دیگری امکان بودن ندارد. بنابراین شخصی که در وضعیت آغازین قرار می‌گیرد، حتماً یک شهروند است. از این‌رو نگرش‌های اجتماعی با خود به همراه دارد و نمی‌تواند در پرده بی‌خبری فرض شود، مگر اینکه در وضعیت آغازین، شخص به مثابه فرد باشد که در تضاد با مبانی عدالت سیاسی و وجه شهروندی فرد است.

علاوه بر این ایده برساختگی سیاسی که محتوای یک برداشت سیاسی از عدالت را برمی‌سازد، متکی بر شهروندی است که در میان آموزه‌های متکثر عقلانی، به عقل عملی مشترک روی می‌آورد. به این معنا شهروند نمی‌تواند از زمینه و جامعه خود جدا شود. رالز، عقل عملی را در پیوند با جامعه و کنش سیاسی - اجتماعی تعریف می‌کند و می‌گوید: «بدون مفهوم‌های جامعه و شخص، اصول عقل عملی هیچ هدف، سود یا کاربردی ندارد» (Rawls, 1996: 107).

علاوه بر این تمایز ویژه وضعیت آغازین لیبرالیسم سیاسی با «نظریه‌ای در باب عدالت» در این است که طرف‌ها در آن بازنماینده شهروندان هستند و رالز تأکید می‌کند که استدلال طرف‌ها در وضعیت آغازین، بازنمودی از دلایل برداشت عمومی از عدالت است (Rawls, 1996: 70). این گزاره چنین نتیجه می‌دهد که طرف‌ها، نگرش‌های

شهروندان را در وضعیت آغازین به نمایش می‌گذارند. این معنا با بی‌خبری آنان از واقعیات اجتماعی ناسازگار است.

یکی از مفسران رالز، نقش بازتابندگی وضعیت آغازین در لیبرالیسم سیاسی را به معنای انسجام بینش اخلاقی افراد با ایده‌های دیگر در سنت جوامع دموکراتیک می‌داند و آن را به مثابه چشم‌انداز آزادانه ما از خواسته‌های عدالت تعریف می‌کند (putte, 1995: 125). این دیدگاه بیانگر نقش انفعالی وضعیت آغازین است؛ یعنی وضعیت آغازین نمی‌تواند تعیین کند که چه نگرش‌هایی از سوی طرف‌ها به صحنه تصمیم‌گیری بیاید و چه نگرش‌هایی موقتاً خاموش شوند، زیرا یک بازتاب‌دهنده است و به مثابه آینه‌ای تلقی می‌گردد که نگرش‌های افراد از واقعیات را بازتاب می‌دهد. در همین جهت پیتر جونز، وضعیت آغازین در لیبرالیسم سیاسی را غیر ضروری می‌داند؛ زیرا چیزی جز یک تجربه ذهنی نیست که در عمل به ما کمک می‌کند تا ببینیم شرایط کاملاً منصفانه یک همکاری اجتماعی میان شهروندان آزاد و برابر چه می‌تواند باشد. اما این نظریه بدون استفاده از این فرض هم می‌تواند این شرایط منصفانه را تبیین کند (واعظی، ۱۳۸۶: ۲۵۱).

البته رالز در «عدالت به مثابه انصاف» می‌گوید از آنجا که وضعیت آغازین در بردارنده توافق‌های فرضی است، ممکن است چنین تصور شود که این توافق‌های فرضی الزام‌آور نیستند. وی در پاسخ می‌گوید که اهمیت وضعیت آغازین در این واقعیت است که ابزار بازنمایی و یا تمرین فکری برای رسیدن به بینش عمومی و شخصی است (Rawls, 2001b: 17). در اینجا ابزار بازنماکننده به مثابه یک محیط تمرین و ممارست فکری در نظر گرفته شده است. به نظر می‌رسد که یک محیط تمرین نمی‌تواند ویژگی تعیین‌کنندگی داشته باشد؛ یعنی نمی‌تواند طرف‌های حاضر در خود را از ویژگی‌های محیطی آنان که همانا کنشگری عقلایی در جامعه دارای آموزه‌های عقلایی متکثر است، تخلیه کند و در پرده بی‌خبری قرار دهد.

در همین جهت رالزشناس دیگری نیز معتقد است که معیار عمل متقابل رالز، مقدم بر وضعیت آغازین است و این معیار، تعیین‌کننده ماهیت وضعیت آغازین در لیبرالیسم سیاسی است، نه اینکه وضعیت آغازین سبب شکل‌گیری عمل متقابل طرف‌ها شود. وی اساساً نقش انفعالی را برای وضعیت آغازین در نظر می‌گیرد (Neufeld, 2010: 5).

طرف‌ها در وضعیت آغازین از موقعیت شهروندی برمی‌خیزند و بازنماینده نیازهای شهروندان هستند و قرار است خیرهای آنان را در پرتو برداشتی عمومی از خیر و با رویکردی سیاسی انتخاب کنند. در این وضعیت اگر به معنای فرد تقلیل یابند، نگرش عمومی به خیر و انتخاب خیرها با برداشتی سیاسی، توجیه‌ناپذیر است. به‌ویژه اینکه رالز تأکید دارد که برداشت سیاسی از عدالت تعیین‌کننده نیاز خیر افراد در وضعیت آغازین است؛ یعنی یک برداشت سیاسی که شهروند بودن فرد را در کانون خود دارد، مقدم بر همه چیز است. سیاسی بودن، مستلزم تعامل و گفت‌وگوست و پرده بی‌خبری، موقعیت قرار گرفتن افرادی ناآگاه از امتیازهای قبلی و موقعیت‌های خود در آینده است. به نظر می‌رسد که سیاسی بودن با چنین وضعیتی در تضاد است. می‌توان گفت که پرده بی‌خبری در وضعیت آغازین «نظریه‌ای در باب عدالت» با مبانی‌ای همچون بی‌تفاوتی افراد و تکیه بر انتخاب عقلانی، سازگاری زیادی دارد و در آن وضعیت می‌توان از یک فرد کلی و انتزاعی در پرده بی‌خبری سخن گفت؛ اما وقتی فرد سیاسی می‌شود و در مقام شهروند قرار می‌گیرد و مهم‌تر اینکه بازنماینده خواسته‌های دیگر شهروندان است، توجیه پرده بی‌خبری مشکل است.

۳- موضوع مهم دیگر، تمایز عقلانی و عقلایی بودن در وضعیت آغازین لیبرالیسم سیاسی است. چنان‌که گفته شد، جان رالز در لیبرالیسم سیاسی تأکید عمده‌ای بر وجه عقلایی انسان دارد، زیرا این وجه، بُعد ارتباطی و شهروند بودن فرد را به نمایش می‌گذارد. شاید بتوان گفت که وی در برداشت سیاسی از عدالت، همه‌چیز را تابع عقلایی بودن و کنشگری عقلایی شهروند می‌کند؛ تا جایی که می‌گوید حتی برداشت سیاسی هم همچون یک برداشت صادق - دارای اعتبار دائمی - نیست، بلکه لیبرالیسم سیاسی به این برداشت به مثابه امر عقلایی می‌نگرد. این برداشت تنها ارزش‌های سیاسی را مدنظر قرار می‌دهد، ولی همزمان یک اساس عمومی برای توجیه فراهم می‌کند. دوم نشان می‌دهد که اصول و نگرش‌های سیاسی بر اصول عقل عملی در ارتباط با مفهوم‌های جامعه و شخص استوارند (رالز، ۱۳۹۳: ۳۱).

بنابراین چنان‌که گفته شد، در لیبرالیسم سیاسی، بی‌تفاوتی شهروندان نسبت به یکدیگر و انتخاب عقلانی از سوی آنان و به عبارتی خودآیینی عقلانی آنان کم‌رنگ است. اما رالز هنگام انتخاب اصول عدالت به یکباره از خودآیینی عقلانی شهروندان که



برساخته عقل است، سخن می‌گوید، به این جهت که کارکرد پرده بی‌خبری را توجیه کند. نخست اینکه تفکیک توان عقلانی از عقلایی توسط رالز، با استدلال محکمی ارائه نمی‌شود و برخی معتقدند که رالز هم‌زمان افراد را عقلانی و عقلایی می‌داند و در وضعیت آغازین، فرد هر دو وجه را با هم دارد (Putte, 1995, 119). مرور آنچه رالز درباره برساختگی سیاسی در وضعیت آغازین می‌گوید نیز همین موضوع را نشان می‌دهد. گفته شد که رالز معتقد است که کنشگران عقلانی به مثابه بازیگران شهروندان و مرتبط با شرایط عقلایی، اصول عمومی عدالت را انتخاب می‌کنند، تا ساختار اساسی جامعه را سامان دهند (Rawls, 1996: 90). این گزاره همانند بسیاری از گزاره‌های «لیبرالیسم سیاسی»، شهروندان عقلانی را در ارتباطی عقلایی تعریف می‌کند و این دو وجه عقل را دو روی یک سکه می‌داند.

دوم اینکه هر چند رالز هنگام انتخاب اصول عدالت، طرف‌ها را به شکل ساختگی صرفاً دارای خودآیینی عقلانی می‌داند، این ساختگی بودن که به معنای انتزاع عقلی است، انتزاع طرف‌ها از موقعیت شهروندی به موقعیت فردی را به ذهن می‌رساند که با پیش‌فرض رالز مبنی بر اینکه در برداشت سیاسی از عدالت با شهروند سروکار دارد، در تضاد است.

سوم اینکه اساساً تأکید رالز بر خودآیینی عقلانی صرف طرف‌ها هنگام انتخاب اصول عدالت سیاسی، با برخی از مبانی او در تضاد است. گفته شد که رالز معتقد است که کنشگران صرفاً عقلانی، حسی از عدالت (خواهی) ندارند و نمی‌توانند ادعاهای دیگران را دریابند، در حالی که امر عقلایی، جنبه‌های عمومی دارد و با آن ما همچون مردمان برابر به درون جهان عمومی دیگران وارد می‌شویم و شروط منصفانه همکاری را با آنان در میان می‌گذاریم (Rawls, 1996: 53).

در اینجا حذف حسّ عدالت‌خواهی طرف‌ها، به معنای حذف یکی از مبانی مهم رالز در نظریه عدالت به مثابه انصاف است. رالز اساس کار خود را در «نظریه‌ای در باب عدالت» و «لیبرالیسم سیاسی» بر توان‌های اخلاقی افراد همچون حسّ عدالت، توان داشتن فهمی از خیر، توان‌های عقل و... می‌گذارد و در لیبرالیسم سیاسی، توان همکاری طلبانه افراد نیز به اینها اضافه می‌شود. بر این اساس وقتی توان عقلانی افراد در مرحله انتخاب

اصول عدالت از حسّ عدالت برخوردار نیست و کنشگران صرفاً عقلانی نمی‌توانند ادعاهای دیگران را دریابند، مشکل است که بازنماینده خواسته‌های شهروندان باشند و بخواهند در پرتو خیر عمومی، نیازهای خیر شهروندان را مبتنی بر اصول عدالت برگزینند.

هابرماس در همین جهت انتقادهای زیادی را از وضعیت آغازین لیبرالیسم سیاسی دارد. وی چند پرسش در این باره طرح می‌کند: اول اینکه آیا طرف‌ها در وضعیت آغازین که خودآیینی عقلانی دارند، می‌توانند بالاترین سطح خواسته‌های شهروندان خود را دریابند؟ دوم اینکه آیا حقوق اساسی می‌تواند با خیرهای اولیه یکسان باشد؟ و سوم اینکه آیا پرده بی‌خبری می‌تواند بی‌طرفی در قضاوت را تضمین کند؟ (Habermas, 1995: 112). وی پس از طرح این پرسش‌ها، چند انتقاد را درباره وضعیت آغازین مطرح می‌کند: اول اینکه در حالی که رالز، شهروندان را افرادی عقلایی با تکیه بر داشتن حسی از عدالت و فهمی از خیر در نظر می‌گیرد، نمایندگان آنان در وضعیت آغازین را افرادی عقلانی تعریف می‌کند و این طرف‌های عقلانی را جایگزین شهروندان عقلایی می‌کند و حال آنکه این طرف‌ها قرار است بالاترین سطح خواسته‌های شهروندان را نمایندگی کنند. از این رو آنان باید توانایی‌های شناختی بیشتری از آنچه رالز می‌گوید داشته باشند.

دوم اینکه هابرماس، این پرسش را مطرح می‌کند که در حالی که طرف‌ها در وضعیت آغازین در پرده بی‌خبری قرار دارند، چگونه می‌توانند نماینده شهروندانی باشند که در پرده بی‌خبری نیستند و از این رو اطلاعات آنها از طرف‌هایشان بیشتر است؟

انتقاد سوم هابرماس این است که جهالت طرف‌ها در پرده بی‌خبری مانع از بحث و گفت‌وگوی عقلانی و آزاد بین آنها می‌شود. از نظر هابرماس، طرف‌ها با قرار گرفتن در پرده بی‌خبری هر چند درک متفاوتی از خود دارند، مجبور می‌شوند درباره اصولی به توافق برسند، زیرا در یک وضعیت نسبتاً یکسانی قرار دارند و این یکسانی، مانع آزادی است. در نهایت هابرماس معتقد است که میان طرف‌ها و شهروندان می‌تواند اختلافات و شکاف‌هایی وجود داشته باشد و رالز توجیه مناسبی ندارد که طرف‌های بازنماینده، همه شهروندان را نمایندگی می‌کنند و مبتنی بر خواسته‌های آنان وارد قرارداد می‌شوند. بنابراین وی پیشنهاد می‌کند که رالز وضعیت آغازین را اصلاح کند، چنان که نظرهای قبلی خود در نظریه‌ای در باب عدالت را اصلاح کرد (Habermas, 1995: 112-116).

مایکل سندل، یکی از منتقدان جدی رالز نیز دقیقاً انتقاد آخر هابرماس را به رالز وارد می‌کند. وی معتقد است از آنجا که پرده بی‌خبری هر نوع تفاوتی را از بین می‌برد و طرف‌ها در این وضعیت به یک شکل می‌اندیشند، نمی‌توان تصور کرد که بحث و جدلی در وضعیت آغازین صورت گیرد؛ زیرا بحث و جدل مستلزم تفاوت‌های شناختی و سلیقه‌ای است. وقتی بحث و جدلی صورت نگیرد، نمی‌توان انتظار توافقی را داشت. سندل از این منظر یکی از مبانی اصلی عدالت سیاسی رالز یعنی آزادی را زیر سؤال می‌برد و معتقد است که پرده بی‌خبری، افراد را تنها صاحب شناخت فرض‌هایی می‌کند که جزء شناخت اولیه انسان محسوب می‌شوند و فرد آنها را می‌پذیرد، نه اینکه بر سر آنها توافق کرده باشد (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۶: ۷۰). یعنی به نوعی این دسته از شناخت‌ها، که رالز به آنها باورهای عام نام می‌دهد، مقوله‌هایی هستند که آزادی عقیده و تصمیم‌گیری طرف‌ها را بر نمی‌انگیزند، زیرا مسائلی اولیه و مورد قبول همه طرف‌ها هستند.

چین همپتن نیز متوجه چنین انتقادی است و معتقد است که اساساً مشخص نیست که وضعیت آغازین مورد نظر رالز تا چه اندازه می‌تواند قراردادگرایانه باشد؛ زیرا طرف‌های مورد نظر رالز (هم در مقام شخص و هم شهروند) با قرار گرفتن در پرده جهل، در سطحی یکسان از آگاهی قرار می‌گیرند و شخصیتی نسبتاً یکسان می‌یابند. در اینجا قرارداد بین افرادی که بینش و آگاهی نسبتاً یکسانی دارند، چندان معنا ندارد. دیوید گوئیر با توجه به این انتقادهای پیشنهاد می‌کند که بهتر است طرف‌ها، شناختی نسبی (یا حتی کامل) از شرایط داشته باشند و بر سر درکی غیر رالزی - و بسیار محافظه‌کارتر - از عدالت با هم قرارداد ببندند (همپتن، ۱۹۹۸: ۲۴۸).

می‌توان گفت که رالز به شکل‌گزینشی، برخی از مبانی اخلاقی افراد را جهت توجیه پرده بی‌خبری در وضعیت آغازین نادیده می‌گیرد. از جمله اینکه وی معتقد است که طرف‌ها در وضعیت آغازین نسبت به یکدیگر حسادت ندارند. پاتریک تاملین معتقد است که اساساً بحث حذف حسادت در وضعیت آغازین دفاع‌ناپذیر است؛ زیرا واقعیتی روان‌شناسی برای انسان است و رالز آن را به عنوان یک واقعیت در نظر می‌گیرد، اما در وضعیت آغازین سعی می‌کند آن را دخیل نکند و این یک تناقض است (Tomlin, 2008: 115).

۴- دسته‌ای از انتقادهای مهم، از سوی جامعه‌گرایان به رالز وارد شده است، هر چند

گفته می‌شود که رالز در برابر انتقادهای این اندیشمندان به تعدیل نظریه‌های خود در لیبرالیسم سیاسی پرداخت. محور اصلی انتقادهای جامعه‌گرایانی همچون سندل، مک اینتایر، تیلور و والزر از رالز، فردگرایی بسیار شدید اوست که نتیجه تقدم مطلق حق بر خیر است (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۶: ۴۲-۷۶). سندل معتقد است که رالز به انسان به مثابه خودی از پیش هویت‌یافته می‌نگرد؛ یعنی «خودیت» انسان بر غایاتش مقدم است و آن غایات نمی‌توانند جزء ذاتی و مقوم انسان باشند. بنابراین رالز بین هویت فرد و اهدافش فاصله می‌اندازد (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۶: ۴۷-۴۹).

رالز در برابر این انتقادات از «نظریه‌ای در باب عدالت» عبور کرد و سعی کرد با برداشت سیاسی از عدالت در لیبرالیسم سیاسی، فرد را در روابط با دیگران تعریف کند؛ اما چنان که گذشت، وضعیت آغازین او در لیبرالیسم سیاسی، در لحظه تصمیم‌گیری طرف‌ها، آنان را در همان مقام فردیت قرار می‌دهد. بنابراین به نظر می‌رسد که انتقادهای قدیمی جامعه‌گرایان، همچنان وضعیت آغازین رالز را زیر سؤال می‌برد. سندل معتقد است که خودهای از پیش هویت‌یافته رالز، اهدافشان را صرفاً از طریق کنش ارادی برمی‌گزینند، در حالی که در موارد بسیاری، انسان‌ها اهدافشان را از طریق کنش شناختی مبتنی بر روندی از تأمل در شیوه زندگی‌ای که طی کرده‌اند، انتخاب می‌کنند. (همان: ۴۹).

این انتقاد وقتی پای پرده بی‌خبری به میان می‌آید، جدی‌تر می‌شود. رالز هر چند در لیبرالیسم سیاسی، افراد را در ارتباط و تعامل با یکدیگر به مثابه شهروند تعریف می‌کند و از این منظر تاحدی انتقاد سندل را پاسخ می‌دهد، باز پرده بی‌خبری که طرف‌ها را از شرایط زیستشان منتزع می‌کند، نمی‌تواند به این انتقادات پاسخ دهد.

### نتیجه‌گیری

وضعیت آغازین رالز در لیبرالیسم سیاسی از جوانب مختلفی ناسازگار با مبانی عدالت سیاسی وی است و اساساً فلسفه بودن آن زیر سؤال می‌رود. در حالی که رالز مبانی عدالت سیاسی خود را از فرهنگ یک جامعه دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی و پذیرنده آموزه‌های متکثر عقلایی اخذ می‌کند، ضرورت مهمی برای قرار دادن افراد

برآمده از این فرهنگ در وضعیت آغازین و پرده بی‌خبری احساس نمی‌شود؛ زیرا این وضعیت اساساً نقش تعیین‌کننده‌ای نمی‌تواند در شکل دادن به اصول عدالت سیاسی رالز داشته باشد و این مبانی فارغ از وضعیت آغازین، در جامعه‌ای با آن توصیف و شهروندانی آزاد و برابر که دارای توان‌های اخلاقی و کُنشگری عقلانی و عقلایی هستند، ریشه دارد و وضعیت آغازین با عنصر پرده بی‌خبری، نه تنها این ویژگی‌ها را تقویت نمی‌کند، بلکه سبب تناقضاتی نیز می‌شود. بنابراین با توجه به آنچه گفته شد، حذف وضعیت آغازین در لیبرالیسم سیاسی، مشکل خاصی را ایجاد نمی‌کند. فرد در لیبرالیسم سیاسی قابل انتزاع از جامعه و موقعیت شهروندی نیست. بنابراین نمی‌تواند نسبتی با وضعیت آغازین که نیازمند انسان به معنای کلی و انتزاعی است داشته باشد.

## منابع

- اسکروپسکی، جان (۱۳۸۰) فلسفه اخلاق، ترجمه محسن جوادی، در: نگرش‌های نوین در فلسفه، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- تلیس، رابرت بی (۱۳۸۵) فلسفه رالز، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- جیکوینز، لزی (۱۳۸۶) درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین (نگرش دموکراتیک به سیاست)، ترجمه مرتضی جیریایی، تهران، نی.
- رالز، جان (۱۳۹۳) نظریه‌ای در باب عدالت، ترجمه مرتضی نوری، تهران، مرکز.
- لسناف، مایکل ایچ (۱۳۸۵) فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، ماهی.
- مالهال، استیون و آدام سوئیفت (۱۳۸۶) جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم، ترجمه جمعی از مترجمان، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- محمودی، سید علی (۱۳۷۶) عدالت و آزادی، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
- واعظی، احمد (۱۳۸۶) جان رالز، از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، قم، بوستان کتاب.
- همپتن، جین (۱۳۹۱) فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.

- Habermas, Jurgen (1995) "Reconciliation Through the Public use of Reason, Remarks on John Rawls's Political Liberalism", The Journal of Philosophy, Vol. 92, No. 3.
- Neufeld, Blain (2010) "Reciprocity and Liberal Legitimacy, Critical Comment on May", Journal of Ethics & Social Philosophy Discussion, Note/june.
- Perelman, Haim (1979) The Rational and Reasonable, philosophic Exchange, Vol. 10, No. 1, Article 5.
- Pogge, Tomas (2007) John Rawls, His life and the Theory of Justice, Translated by Michell Kosch, oxford.
- Putte, Andwe Van de (1995) "Rawls political liberalism, foundation and principles", Ethical Perspectives 2.
- Rawls, John (1996) Political Liberalism, Columbia University Press.
- (2001 a) Collected Papers, Edited by Samuel Freeman, Harvard University Press.
- (2001 b) Justice as Fairness, A Restatement, Edited by Erin Kelly, Harvard University Press.
- (2007) Lectures on the History of Political Philosophy, Edited by Samuel Freeman, Harvard University Press.
- Tomlin, Patrick (2008) "Envy, Facts and Justice, A critique of the Treatment of Justice as Fairness", Res Publica, 14.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۸: ۳۴۲-۳۱۵  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۲۱  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

## تبیین موانع سیاسی و حاکمیتی سرمایه‌گذاری مولد بخش خصوصی در اقتصاد ایران با استفاده از رویکرد نهادی «هاجسن»<sup>۱</sup>

علی رنجبرکی\*

### چکیده

سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی، یکی از متغیرهای اصلی اقتصاد کلان است و ایجاد شرایط مناسب برای شکل‌گیری و رشد آن از الزامات ضروری برای دستیابی به اهداف اقتصادی کشور، رفع مسائل و مشکلات اقتصادی و افزایش قدرت سیاسی و اقتصادی نظام جمهوری اسلامی ایران است. در این پژوهش تلاش شده که با رویکرد اقتصاد نهادگرایی «هاجسن»، موانع و مشکلات کلان موجود در نظام سیاسی و ساختار حاکمیتی در فرآیند شکل‌گیری سرمایه‌گذاری مولد توسط بخش خصوصی تبیین و تحلیل شود. در رویکرد نظری هاجسن، وجود دوگانه‌ها و تضادها عامل و محرک شکل‌گیری تکامل اجتماعی و تغییرات اقتصادی است و شرایط نهادی و محیطی موجود جامعه نشان می‌دهد که این دوگانه‌ها موجب پیشرفت و یا پسرفت جامعه می‌شود. در این مطالعه به بررسی چهار تضاد نهادی ترجیح برنامه‌های کوتاه‌مدت بر برنامه‌های بلندمدت، وجود تضادها و برخوردها در ساختار بوروکراسی و حاکمیتی، تصمیم‌سازی ارزشی - ایدئولوژیک و رقابت مخرب بخش بازرگانی با بخش صنعت پرداخته شده است و نقش و تأثیر آنها در شکل‌نگرفتن سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی تبیین شده است. بررسی تضادهای شکل‌گرفته در عرصه سیاسی و ساختار حاکمیتی اقتصاد ایران نشان می‌دهد که فضای سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی در اقتصاد ایران نامناسب است و تداوم این امر به تداوم رکود اقتصادی می‌انجامد.

**واژه‌های کلیدی:** سرمایه‌گذاری، تضادهای نهادی، عوامل سیاسی و حاکمیتی، رویکرد نظری هاجسن و اقتصاد ایران.

---

۱. این مقاله برگرفته شبکه برنامه گروه اقتصاد «سنجش و تحلیل فضای سرمایه‌گذاری در اقتصاد ایران» است.  
\* استادیار گروه اقتصاد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی a.ranjbaraki@gmail.com

## مقدمه

اقتصاد ایران، اقتصادی ثروتمند و دارای منابع مالی- اعتباری، طبیعی، فیزیکی و انسانی متنوع و گسترده است، اما عملکرد اقتصادی آن، محدود و نامطلوب است. بررسی شاخص‌های اقتصادی سنجش عملکرد اقتصادی همچون رشد اقتصادی، اشتغال‌زایی، سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی، توسعه و بومی‌سازی فناوری، افزایش درآمد و کاهش فقر بیانگر این واقعیت است که عملکرد اقتصاد ایران نسبت به پتانسیل‌ها و منابع موجود، نامناسب و دور از انتظار است. این واقعیت در بسیاری از کشورهای در حال توسعه قابل مشاهده است و اصولاً توسعه‌نیافتگی این اقتصادها به معنای عدم توان و امکان استفاده از ظرفیت‌ها و پتانسیل‌های بالقوه موجود در آنهاست، نه کمبود ظرفیت‌ها و منابع مختلف. بررسی این واقعیت، یکی از موضوعات اصلی حوزه علوم انسانی است و اندیشمندان مختلف این حوزه سعی نموده‌اند با نظریه‌ها و الگوهای تحلیلی مختلف به تبیین ابعاد متنوع این واقعیت بپردازند. در علم اقتصاد، یکی از دیدگاه‌های اصلی نظری و تجربی بررسی این واقعیت، تأکید بر مفهوم سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی و انباشت سرمایه و بررسی دلایل و موانع شکل نگرفتن آن است. طبق بررسی‌های نظری و تجربی صورت‌گرفته، یکی از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری و افزایش تولید ملی و بهبود وضعیت اقتصادی، انجام سرمایه‌گذاری اقتصادی و انباشت سرمایه در زیربخش‌های مولد اقتصاد است (ر.ک: ستاری‌فر، ۱۳۷۴).

منظور از سرمایه، هرگونه ارزش یا دارایی اقتصادی (همانند مواد اولیه، ماشین‌آلات، نیروی انسانی متخصص، منابع فرهنگی و اجتماعی، منابع مالی و اعتباری و...) انباشته شده‌ای است که در فرآیند تولید مجدداً به کار گرفته می‌شود. سرمایه دارای قدرت زایش ارزش اقتصادی است. فرآیند انباشت سرمایه و تبدیل دارایی‌ها و منابع به سرمایه، سرمایه‌گذاری نامیده می‌شود. مفهوم سرمایه با دارایی و ثروت متفاوت است. منظور از دارایی و ثروت، ارزش اقتصادی انباشته شده‌ای است که در فرآیند تولید سایر کالاها به کار گرفته نمی‌شود. دارایی و ثروت، پتانسیل بالقوه ارزش‌افزایی را دارند و وقتی تبدیل به سرمایه می‌شوند، این پتانسیل بالفعل می‌شود.

همچنین مفهوم سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی متفاوت از برداشت سرمایه‌گذاری در سطح عامه مردم است. عموم مردم بیشتر برداشتی مالی از سرمایه‌گذاری دارند. به



عنوان مثال وقتی یک خانواده تصمیم می‌گیرد پس‌انداز خود را به سپرده بانکی و یا سهام تبدیل کند، از دیدگاه مالی سرمایه‌گذاری نموده است، اما از دیدگاه اقتصادی، این امر تنها خرید یک دارایی مالی است. سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی زمانی در اقتصاد صورت می‌گیرد که موجودی واقعی کالاها و خدمات مولد تولیدی و در نهایت تولید و درآمد واقعی کشور افزایش یابد. در حالی که خرید دارایی‌های مالی در بیشتر مواقع به معنای انتقال بخشی از کالاهای مولد موجود از یک فرد به فرد دیگر است.

متأسفانه در چند دهه اخیر به دلایل مختلف نهادی-تاریخی، مباحث مربوط به سرمایه، انباشت سرمایه و سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی در ایران، مغفول و در مواردی مذموم و ناپسند در نظر گرفته شده است. این موضوع سبب کاهش تدریجی سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی و در نهایت کاهش تولید ملی و رشد اقتصادی در کشور شده و مسائل و مشکلات بعدی را برای اقتصاد ایران به وجود آورده است. از این‌رو توجه جدی به سرمایه‌گذاری و انباشت سرمایه در اقتصاد ایران به عنوان یک عامل استراتژیک و اصلی در سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی اقتصادی می‌تواند زمینه رفع بسیاری از مشکلات و نواقص شود.

استفاده نکردن از دارایی‌ها و منابع متنوع و قابل توجه موجود در اقتصاد ایران به منظور بهبود عملکرد اقتصادی و رفاه عمومی نشان می‌دهد که ساختار نهادی اقتصاد ایران به گونه‌ای شکل گرفته است که ظرفیت استفاده از منابع و دارایی‌های موجود در سطح حداقل و پایینی است. اینکه چرا چنین ساختار نهادی در اقتصاد ایران شکل گرفته و به صورت پایدار عملکرد اقتصادی در سطح پایینی را تداوم می‌بخشد، مسئله اصلی این تحقیق است.

این مسئله ریشه در ابعاد مختلف اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی دارد. با توجه به گستردگی این ابعاد، در این مقاله به بررسی عوامل تاریخی و نهادی موجود در ساختار حاکمیتی و سیاسی کشور پرداخته می‌شود. این بررسی با رویکرد تحلیلی اقتصاد نهادگرایی قدیم و بلن و هاجسن صورت می‌پذیرد و تلاش خواهد شد مسائل تاریخی و نهادی زیربخش حاکمیتی و سیاسی درباره شکل نگرفتن سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی توسط بخش خصوصی تبیین شود.

جفری هاجسن<sup>۱</sup>، یکی از اقتصاددانان نهادگراست که برای احیای چارچوب تحلیلی نهادگرایی قدیم تورستن وبلن<sup>۲</sup> تلاش زیادی نموده است. بدین منظور پس از مروری مختصر بر مبانی تجربی مطالعه به تبیین دیدگاه نظری هاجسن پرداخته می‌شود و با استفاده از این دیدگاه نظری، مسائل و مشکلات سیاسی و حاکمیتی پیش روی سرمایه‌گذاران بخش خصوصی تبیین و تحلیل می‌شود و در نهایت راه‌کارهایی برای رفع این مسائل و مشکلات ارائه می‌شود.

### پیشینه تجربی تحقیق

اینکه چرا در کشورهای در حال توسعه، سرمایه‌گذاری مولد بخش خصوصی صورت نمی‌پذیرد، در مطالعات تجربی گسترده‌ای بررسی شده است. در بخشی زیادی از این مطالعات تلاش شده است تا با روش‌های کمی شاخص فضای سرمایه‌گذاری<sup>۳</sup> سنجیده و تحلیل شود. منظور از فضای سرمایه‌گذاری در یک کشور، توجه به پیش‌نیازهای اصلی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است که در شکل‌گیری سرمایه‌گذاری و از سوی دیگر، تعمیق و بهبود اثرات سرمایه‌گذاری‌های صورت‌گرفته در اقتصاد موثر هستند (Worldbank, 2013: 3).

به سخن دیگر شاخص فضای سرمایه‌گذاری به بررسی این مهم می‌پردازد که کارگزاران حقیقی و حقوقی بخش خصوصی چقدر تمایل دارند که دارایی‌ها و سرمایه‌های خود را در یک اقتصاد سرمایه‌گذاری نمایند و از سوی دیگر سرمایه‌گذاری‌های صورت‌گرفته در اقتصاد، چقدر کارایی و اثربخشی در دستیابی به اهداف اقتصادی همچون افزایش تولید ملی، رشد بهره‌وری کلی و جزئی و کاهش فقر دارند.

توجه جدی به مباحث فضای سرمایه‌گذاری در برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری توسعه‌ای در جهان در اوائل دهه ۱۹۹۰ میلادی با تأکیدهای بانک جهانی دوچندان شد. عامل اصلی توجه به مباحث فضای سرمایه‌گذاری توسط بانک جهانی، کارایی و اثربخشی اندک مجموعه سیاست‌ها و برنامه‌های توسعه‌ای پیشنهادی این نهاد در کشورهای در

---

1. Hodgson, Geoffrey  
2. Thorstein Veblen  
3. Investment Climate

حال توسعه بود. تجارب بانک جهاني در سياست گذاري و برنامه ريزي درباره رشد و توسعه اقتصادي در کشورهاي در حال توسعه جهان نشان مي دهد که ايجاد اصلاحات کلان اقتصادي به تنهائي نمي تواند تضمين کننده دستيابي به رشد اقتصادي پايدار و مستمر باشد<sup>(۱)</sup>.

از اوائل دهه ۲۰۰۰ ميلادي، شناخت، سنجش و تحليل فضاي سرمايه گذاري به صورت مستقل مورد توجه بانک جهاني و ساير نهادهاي توسعه اي در کشورهاي مختلف جهان قرار گرفت و سعي شد پس از شناخت و سنجش محدوديتها و موانع موجود، سياستها و برنامه هاي مناسب براي رفع نواقص و کاستي هاي موجود در فضاي سرمايه گذاري تدوين و اجرا شود<sup>(۲)</sup>.

دولت آمريکا، مطالعات جامع ديگري درباره سنجش فضاي سرمايه گذاري و شناسايي موانع سرمايه گذاري در کشورهاي مختلف انجام مي دهد. اين امر به منظور اطلاع رساني وضعيت اقتصادي، پتانسيل ها و تهديد هاي موجود براي سرمايه گذاري افراد و شرکت هاي آمريکايي در ساير کشورهاي جهان صورت مي پذيرد<sup>(۳)</sup>. در اين گزارش ها ابتدا به تبیین متغيرهاي کلان اقتصادي هر کشور پرداخته شده و سپس بخش هاي اقتصادي پيش رو و تحولات آنها در سال هاي اخير معرفي شده است. در اين گزارش ها، عوامل مؤثر بر فضاي سرمايه گذاري همانند ابعاد و ويژگي هاي مختلف حاکميت، ثبات اقتصاد کلان، آزادي اقتصادي، رقابت پذيري، فساد اقتصادي، عملکرد سيستم قضايي، قوانين بازار کار و دسترسي به نيروي انساني متخصص بررسي مي شود.

در بعد تحليلي نيز مطالعات زيادي به بررسي دلایل عدم انباشت سرمايه در کشورهاي در حال توسعه جهان پرداخته شده است. اين رويکردها به صورت کلان به دو دسته زير قابل تقسيم است:

**رويکرد اقتصاد سياسي:** در اين رويکرد، ريشه و علت شکل گيري بسياري از مسائل و مشکلات موجود در فضاي سرمايه گذاري کشور ناشی از فعاليت نادرست و يا نامناسب حکومت و دولت در نظر گرفته مي شود. از اين رو رفع مسائل و مشکلات حوزه فضاي سرمايه گذاري نيازمند شناخت، تحليل و اصلاح رفتار دولت و اجزاي مختلف مؤثر در فضاي سرمايه گذاري است. در اقتصاد ايران، ديدگاه هاي مختلف در اين رويکرد خود به

دو دسته کلی تقسیم می‌شود. عده‌ای به تحلیل و بررسی نوع درآمدزایی دولت و زیربخش‌های وابسته به آن بر اقتصاد می‌پردازند. بر این اساس تکیه دولت بر درآمدهای نفتی، ترتیبات نهادی خاصی را در اقتصاد ایران شکل داده است که مانع جدی برای سرمایه‌گذاری بخش خصوصی است (ر.ک: کارل، ۱۳۹۰؛ کارشناس، ۱۳۸۳؛ میرترابی، ۱۳۸۷؛ مصلی‌نژاد، ۱۳۸۴).

دسته دیگر از محققان به بررسی نقش دولت و حاکمان (رسمی و غیر رسمی) به عنوان یکی از عوامل مهم در شکل‌گیری توسعه و رشد سرمایه‌گذاری پرداخته‌اند (ر.ک: نیلی و دیگران، ۱۳۸۹؛ هالیدی، ۱۳۵۸؛ دلفروز، ۱۳۹۳؛ مؤمنی، ۱۳۹۴). به عنوان نمونه عجم اوغلو و رابینسون (۱۳۹۴) بیان می‌کنند که نقش و کارکرد نظام سیاسی و حکومتی کشور می‌تواند موجب شکل‌گیری نهادهای فراگیر موافق رشد سرمایه‌گذاری بخش خصوصی و در نهایت شکل‌دهنده چرخه‌های فضیلت در اقتصاد باشد (رویکرد موافق توسعه) و یا می‌تواند موجب شکل‌گیری نهادهای بهره‌کش که ایجادکننده انحصار برای صاحبان قدرت، تضعیف‌کننده بخش خصوصی و در نهایتاً شکل‌دهنده چرخه‌های ردیلت باشند (رویکرد مخالف توسعه).

**رویکرد اقتصاد نهادی:** در این رویکرد به نهادهای مختلف یک کشور که دارای کارکرد اصلی کاهش هزینه مبادله، تضمین و تثبیت حقوق مالکیت و اقتصادی نمودن یا به صرفه نمودن فعالیت‌های اقتصادی است، توجه می‌شود. در این رویکرد سعی می‌شود با تحلیل نهادی علل و مسائلی که در اقتصاد ایران هزینه‌های مبادله را افزایش و حقوق مالکیت را نامطمئن می‌کند و در نهایت موجب اقتصادی نبودن یا به صرفه نبودن انجام بسیاری از فعالیت‌های مولد می‌شود، تبیین و تحلیل شود (ر.ک: متوسلی و دیگران، ۱۳۸۹؛ وطن‌خواه، ۱۳۸۰).

در این مطالعه، تحلیل فضای سرمایه‌گذاری در اقتصاد ایران مبتنی بر رویکرد اقتصاد نهادی صورت می‌پذیرد و تلاش می‌شود دولت و حاکمیت سیاسی به عنوان یکی از بخش‌های نهادی کشور مورد تحلیل قرار گیرد.

## روش‌شناسی مطالعه

این مطالعه به دنبال بررسی این مسئله است که موانع سیاسی و حاکمیتی موجود

در اقتصاد ايران در زمينه شکل‌گيري و انباشت سرمايه‌گذاري مولد اقتصادي توسط بخش خصوصي چيست؟ رويکرد تحليلي بررسي اين مسئله، اقتصاد نهادگرایی هاجسن و وبلن است.

هاجسن و ساير نهادگرايان قديم به دنبال ارائه الگوي منفرد و عمومي که مبتني بر نظريه‌هاست، نيستند، بلکه به دنبال اتخاذ رويکردهای خاص و تاريخي و تجزيه و تحليل‌های متناسب با آن هستند. اين رويکرد در اقتصاد نهادگرایی قديم مبتني بر رويکرد علم زيست‌شناسي است و با رويکرد اقتصاد نئوکلاسيک يا پوزتيويستي که مبتني بر علم فيزيک است، متفاوت است. در زيست‌شناسي، تحليل تکامل یک ارگانيسم خاص نيازمند بررسي داده‌های جزئي و محيط‌زيست مربوط به آن است؛ برخلاف علم فيزيک که تلاش می‌کند قانونی کلی و جهان‌شمول را فرموله نماید. اقتصاد نئوکلاسيک یک چارچوب نظري جهان‌شمول مبتني بر انتخاب عقلاني ارائه می‌دهد و تلاش می‌کند همه مسائل را با آن توضیح دهد. اما نهادگرايان پيرو مکتب هاجسن تأکید دارند که گروه خاصی از عادات مشترک در نهادهای اجتماعي خاصی تبلور می‌يابد و توسط آنها تقويت می‌شود. از اين‌رو نهادگرايان، چارچوب نظري خود را بر مبنای روان‌شناسي، انسان‌شناسي، جامعه‌شناسي و ديگر تحقيقات مربوط برای تبیین رفتار انساني بنا می‌کنند.

به عنوان مثال در اقتصاد نئوکلاسيک، سرمايه‌گذاري با استفاده از مفاهيم جهان‌شمول جريان درآمد، هزینه و سود، میزان و اولويت‌بندی می‌شود. اما در دیدگاه اقتصاد نهادگرایی قديم، میزان سرمايه‌گذاري و انباشت سرمايه مبتني بر رسوم و قراردادهای اجتماعي تعیین می‌شود. اين رسوم و قراردادها متنوع هستند و گونه‌های مختلفی از کالا، نهاد، شیوه محاسبه، مبادله و فرآیند قيمت‌گذاري و کاهش نااطمينانی‌ها را منعکس می‌کنند. بنابراین یک نظريه سرمايه‌گذاري تاحدودی باید نظريه‌ای از اندیشه‌ها، انتظارات، عادات و نهادها باشد که خود شامل جريانات عادی (شیوه‌های متداول)، میزان نااطمينانی‌ها و فرآیند ارزش‌گذاري است. از اين‌رو نهادگرایی قديم دارای هیچ‌گونه نظريه عمومي سرمايه‌گذاري نيست، بلکه مجموعه‌ای از رويکردهای راهنما را برای حل مشکلات خاص پیشنهاد می‌دهد.

نهادگرايان پيروی مکتب وبلن و هاجسن به جای ارائه یک الگوی عمومي و تاريخي از عامل فردی، بر ويژگی‌های خاص نهادهای خاص متمرکز می‌شوند. بنابراین سطح

خرد و کلان در اقتصاد نهادگرایی، هر یک با درجه‌ای از استقلال نظری تحلیل می‌شود، اما در عین حال هر دو سطح به پیوندهای مفهومی و تبیین‌های گسترده‌ای مرتبط هستند. نهادگرایی قدیم با استخراج حقایق الگودار یا روندهای تاریخی الگودار گذشته نظام اقتصاد کلان تلاش می‌کنند تا ویژگی‌های ساختاری موجود در این نظام را که به تبیین این پیامدها کمک می‌کند، کشف کنند. از این‌رو در تحلیل نهادی تحلیلگر به یک فرضیه یا یک نظریه پایبند نخواهد بود و تلاش می‌کند از طریق تحلیل نهادی تطبیقی و آزمون‌های گسترده به تبیین علت و معلول سببی و متقن دست یابد. نبود یک نظریه هسته‌ای روش‌مند و منسجم در رویکرد نهادگرایی مورد قبول همگان است.

«روش‌شناسی تحلیل نهادی هاجسن و وبلن مبتنی بر دو روش‌شناسی قیاسی و استقرایی نیست. وبلن بر این باور بود که روش مورد استفاده در ساخت نظریه‌های اقتصاد مرسوم، روشی قیاسی است. این روش باعث شده بود که اقتصاددانان، مشاهداتی را که طبق فرمول‌بندی و نظریه‌های منتخب و پایه قابل تبیین و تفسیر نیست، به عنوان اموری ناهنجار تلقی کنند. در تمام این نظریه‌ها، کارگزاران یا نیروهایی که علت حقیقی به وقوع پیوستن پدیده‌های مختلف در فرآیند زندگی هستند، با فرض ثابت بودن سایر شرایط نادیده گرفته می‌شوند.

همچنین وبلن، استقرارگرایی را که مورد تأیید و استفاده مکتب تاریخی آلمان بود نیز علمی نمی‌داند؛ زیرا استقرارگرایی تنها به دنبال احصای داده‌ها و بیان داستان‌گونه از توسعه صنعتی است و هرگز نظریه‌ای درباره هیچ‌چیز ارائه نکرده‌اند و نتایج تحقیقاتی خود را به بدنه سازگاری از دانش بسط نداده‌اند. هاجسن و وبلن بر روش ژنتیکی در برابر روش استقرارگرایی و قیاسی تأکید دارند. این روش با نیروها و توالی توسعه سروکار دارد و به دنبال فهم نتیجه از طریق پی بردن به این است که چگونه و چرا یک نتیجه خاص رخ داده است. هدف این روش، سامان‌دهی کردن پدیده‌های اجتماعی در یک ساختار نظری مطابق با چارچوب علی است. در واقع روش ژنتیک، روی دیگر علیت جمعی (تأثیرگذاری و تأثیرپذیری دو عامل از همدیگر) است. علیت جمعی بینش دوسویه وبلن، نسبت نهادها و انسان (ساختار و کارگزار) را نشان می‌دهد؛ یعنی در حالی که نهادها معلول کارگزاری انسان هستند، در عین حال در یک فرآیند بازخوردی،

خصلت‌های انسانی را شکل می‌دهند. هر چند این درست است که نهادها از کنش فردی نتیجه می‌شوند، نهادها نیز به نوبه خود کنش‌های فرد را قالب می‌زنند. از این‌رو نهادها نه تنها قیودی را بر رفتار افراد تحمیل و رفتار آنها را تسهیل می‌کنند، بلکه اشتیاق آرمان‌های آنها را نیز شکل می‌دهند و تعدیل می‌کنند» (مشهدی احمد، ۱۳۹۳: ۳۶۴-۳۷۰). بنابراین هر نوع تقلیل روش‌شناختی، چه برحسب فردگرایی و چه برحسب کل‌گرایی، منتفی می‌شود. این بینش موجب شده است که وبلن از هر دو شکل فردگرایی روش‌شناختی و کل‌گرایی روش‌شناختی دوری گزیند.

### رویکرد تحلیلی - نهادی هاجسن

هاجسن نهادها را «نظام‌های تثبیت‌شده و جاافتاده قواعد اجتماعی که به تعاملات اجتماعی ساختار می‌بخشند» تعریف می‌کند (متوسلی و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۱۹). در تعریف بیان‌شده، عادات ماده تشکیل‌دهنده نهادها هستند و برای نهادها، دوام، قدرت و اقتدار هنجاری ایجاد می‌کنند. عادات‌ها در بافت اجتماعی اکتساب می‌شود و نقش بنیادین در بقای رفتار تبعیت از قاعده دارند. از این‌رو نهادها همزمان هم ساختارهای عینی «در بیرون» و هم سرچشمه‌های ذهنی «درون‌ذهنی» کارگزاران انسانی به شمار می‌روند. به عبارت دیگر نهادها هم رفتار را سبب می‌شوند و هم آنها را محدود می‌سازند. اساس روش‌شناسی وبلن مبتنی بر داروینیسم<sup>۱</sup> یا تکامل است. تکامل یا تطور در زیست‌شناسی (داروینیسم) دارای سه جزء مهم تنوع، وراثت و انتخاب و نیز اصل تبیین تکاملی است. وبلن با نظریه ماندگاری نسبی عادات‌ها یا عادات جاری و نقش آنها به عنوان خصایص قابل انتقال از طریق وراثت و همچنین نقش خلاقیت و تازگی، سعی کرد تا نظریه اقتصاد تکاملی یا تطوری را مطرح کند و با استفاده از آن، تغییرات محیط اجتماعی - اقتصادی را تحلیل و تبیین نمود (هاجسن، ۱۳۸۵: ۲۶۱-۲۶۳). هاجسن نیز بر رویکرد داروینیسم به عنوان یک روش‌شناسی عمومی برای تحلیل نهادی تأکید نموده است. به نظر هاجسن، اساس داروینیسم عبارت است از پایبندی به تبیین علی و وبلن به این نکته توجه نموده است. هاجسن، دو موضوع مهم را به کارهای وبلن اضافه کرد.

---

1. Darwinism

نخست بر مفهوم سطوح چندگانه ساختار هر واقعیت طبیعی یا اجتماعی تأکید کرد. وی با استفاده از بحث هستی‌شناسی چندلایه<sup>۱</sup> بیان نمود که هر چیزی به سطح خاصی تعلق دارد و هر سطحی در چارچوب مرزهایش از استقلال و پایداری برخوردار است. آنچه به‌ویژه سطوح واقعیت را از یکدیگر متمایز می‌کند، ویژگی‌های «نوظهوری» است که مسیر حرکت به سطحی بالاتر را نمایان می‌کند. دومین موضوع، «ظهور» است که بر نوآوری کیفی دلالت دارد.

به اعتقاد هاجسن، توجه به تعاملات میان افراد است که موجب شکل‌گیری نهادهایی در جامعه می‌شود که خود بر اهداف و ترجیحات افراد تأثیر می‌گذارد. از این‌رو نهادها نه تنها قیودی را بر رفتار افراد تحمیل و رفتار آنها را تسهیل می‌کنند، بلکه بر اساس اهداف و آرمان‌های افراد تعدیل می‌شوند (متوسلی و دیگران، ۱۳۹۵: ۴۹۱). برخلاف نهادگرایان جدید، هاجسن تعامل نهاد و افراد یا بنگاه‌ها را دوسویه می‌بیند و معتقد است که نهادها می‌توانند بر رفتار و انگیزه‌های بنگاه‌ها و افراد موثر باشند و بالعکس. در دیدگاه نهادگرایان جدید همانند مکتب نئوکلاسیک‌ها، فرض می‌شود که افراد و بنگاه‌ها عقلایی عمل می‌کنند و چارچوب نهادی محدودیت‌ها و قیودی بر رفتار افراد اعمال می‌کند و تأثیرپذیری افراد و بنگاه‌ها از نهادها کم یا اصلاً دیده نمی‌شود. چارچوب نظری و تحلیلی وبلن دارای دو جزء اصلی زیر است:

#### الف) نقش عادات فکری<sup>۲</sup> در تحلیل اقتصادی

تحول و توسعه جوامع، تحول و توسعه نهادهاست و این امر یکی از مهم‌ترین مسائل در تحلیل اقتصادی است که با عنوان «تغییرات نهادی» جامعه بررسی می‌شود. وبلن معتقد است که تمایلات انسان برای فراهم آوردن ابزار و امکانات مادی زندگی، اصلی‌ترین عامل در به وجود آوردن تغییرات نهادی و رشد فرهنگی است. این تمایلات و علاقه‌مندی‌ها، شکل‌گیری و رشد تجمعی گسترده‌ای از رسوم و روش‌های زندگی را هدایت کرده است که اکنون با عنوان نهادهای اقتصادی یا عادات فکری شناخته

---

1. Mati – Laycred Ontology  
2. Habits of Thought



می‌شوند. نهادها از دید وبلن، «نظام تفکر فراگیری هستند که با توجه به روابط ویژه و کارکردهای خاص افراد و اجتماع شکل می‌گیرند و شیوه زندگی مردم را تعیین می‌کنند» (مشهدی احمد، ۱۳۹۲: ۲۵۲). در واقع تجلی الگوهای نهادی حاکم بر جامعه است که الگوهای رفتاری افراد را قالب می‌زنند.

وبلن تلاش کرده تا با استفاده از چارچوب انسان‌شناسی و دیگر علوم اجتماعی، رفتار انسان را مطالعه کند. از نظر وی، نیروهای زیادی همچون غرایز بر رفتار انسان اثرگذار است و باید این نیروها به تحلیل‌های اقتصادی وارد شوند. با استفاده از بینش‌های برگرفته از سایر علوم اجتماعی، این فرض اقتصادی که انسان‌ها به دنبال حداکثرسازی مطلوبیت (لذت‌های شخصی) هستند، رد می‌شود. در عوض، این اعتقاد وجود دارد که مردم عمدتاً بر اساس رسوم و عادات، رفتار خود را تنظیم می‌کنند و این نهادها و تجربه‌ها هستند که مشخص می‌کنند چه چیزی لذت‌بخش است و چه چیزی دردآور. شکل‌گیری نهادها یا عادات فکری، حاصل تعامل پیچیده میان سطوح گوناگون و ناپایدار تکامل است (همان: ۳۵۴). عمیق‌ترین سطح به «غرایز» یا امیال وراثتی مربوط می‌شود که حاصل گزینش بیولوژیک و اجتماعی در طی دوران طولانی تاریخ بشر است. به عقیده وبلن، غرایز به دو دسته غرایز مطلوب (مثبت) و غرایز مسئله‌ساز (زیان‌بخش) تقسیم می‌شود و تقابل و تضاد این غرایز در سطح اول وجود دارد. در سطح دوم، تکامل عادات قرار دارد که شیوه‌های تفکر و عمل را شامل می‌شود و در موقعیت‌های مادی، تاریخی و به‌ویژه با ماهیت فناوری خاصی شکل می‌گیرند. عادات، امیال غریزی را بیان و تعدیل می‌کنند و شالوده‌نهادهایی هستند که می‌توان آنها را به عنوان سطح سوم تکامل در نظر گرفت. عناصر عادت‌شده زندگی انسان، به طور پیوسته و تراکمی تغییر می‌کنند و این امر موجب رشد پربار و پایدار نهادها می‌شود. در شرایط فرهنگی در حال تغییر پیوسته واکنش به انواع بدیلی از نظم زندگی، تغییراتی در ساختار نهادی رخ می‌دهد، اما سرشت انسان به طور خاصی یکسان باقی می‌ماند.

### ب) تضاد عامل و محرک تکامل اجتماعی

وبلن تضاد را عامل و محرک تکامل اجتماعی و تغییرات اجتماعی می‌داند. وی تکامل اجتماعی را به سه مرحله بزرگ تقسیم می‌کند: مرحله وحشی‌گری، مرحله بربریت و

مرحله صنعتی و مدرن. مرحله اول تقریباً شبیه دوران ماقبل تاریخ است. خصیصه محوری سازمان اجتماعی آن مرحله، فقدان عمومی نهادهای پایه‌ای همچون مالکیت، مذهب، جنگ و دولت است. یکی از ویژگی‌های این دوران آن است که سلسله‌مراتب طبقاتی در آن وجود ندارد و نشانه‌ای از وجود طبقه مرفه در آن نیست. در مرحله اول، رفتار بشر توسط انگیزه‌های فاقد شر که شامل سه غریزه محوری کارورزی (مهارت‌جویی)، تمایلات والدینی و کنجکاوی صرف است، هدایت می‌شدند (وبلن، ۱۳۸۳: ۵۵-۵۷).

مرحله بعد، مرحله بربریت است. پس از آنکه کارورزی (هنرهای صنعتی) توانست به حد کافی پیشرفت کند و مازادی از کالاها و خدمات را ایجاد نمود، جامعه یغماگر شکل می‌گیرد. در این هنگام نهادهایی همچون دولت، مالکیت، جنگ و طبقات اجتماعی به وجود می‌آیند و جامعه به آن صورتی که ما آن را می‌شناسیم، سازمان می‌یابد. در همین دوران و به موازات شکل‌گیری مالکیت، نهاد طبقه مرفه ظهور می‌یابد (همان: ۶۹) و بیشترین سهم از مازاد تولید را مطالبه می‌کند.

«مرحله بعد، مرحله صنعتی و مدرن است که به لحاظ سازمان اجتماعی همانند مرحله بربریت مبتنی بر اصل یغماگری است، با این تفاوت که در این مرحله، نهادهای یغماگری تفاوت‌های اساسی با مرحله بربریت دارند. مهم‌ترین نکته در تحلیل وبلن از این مراحل، شکل‌گیری و تکامل نهادها و تأثیر آنها بر ایجاد الگوهای رفتاری متفاوت است. همان‌طور که ذکر آن رفت، در مرحله اول، نهادها وجود ندارند. در مرحله بربریت، نهادها شکل می‌گیرند و به دو دسته کلی نهادهای مولد و نهادهای یغماگر تقسیم می‌شوند که هر یک الگوهای رفتاری مرتبط با خود را به وجود می‌آورند. نهادهای مولد برآمده از غریزه کارورزی و کنجکاوی صرف هستند و به دنبال ترویج روحیه کار و تلاش هستند.

در دوران مدرن نیز دو طبقه‌بندی کلی از نهادها در جامعه بروز می‌کند. نهادهای صنعتی (نهادهای مولد) که الگوهای رفتاری ابزاری یا فناورانه را به وجود می‌آورند و نهادهای پولی (نهادهای یغماگر) که به نوعی استثمار پولی را جایگزین استثمار مبتنی بر زور کرده‌اند. از این‌رو در جامعه مدرن نیز دو دسته نهاد متضاد وجود دارد که تسلط هر کدام از آنها، وضعیت اقتصادی و سرمایه‌گذاری در اقتصاد را تعیین می‌کند. اگر نهادهای صنعتی و فناورانه، محور حاکم باشند، منابع و ثروت‌ها به سمت فعالیت‌های مولد اقتصادی حرکت می‌کند و رشد و توسعه همه‌جانبه شکل می‌گیرد. در مقابل اگر

نهادهای پولی و یغماگر مسلط باشند، بخش‌های زودبازده و دارای بازده غیر واقعی و غیر اقتصادی رشد و توسعه می‌یابند و اقتصاد از مسیر تولید ارزش اقتصادی دور می‌شود (ر.ک: Stanfield, 1999).

بنابراین محور اصلی تحلیل نهادی ویلن و هاجسن، وجود تضادهای دوگانه<sup>۱</sup> است (چاونس، ۱۳۹۰: ۵۵). بر این اساس بررسی پرسش اصلی این پژوهش (چرا منابع و ثروت‌های اقتصاد ایران توسط بخش خصوصی در فعالیتهای اقتصادی مولد سرمایه‌گذاری نمی‌شود؟) نیازمند شناخت و تبیین تضادهایی است که در زیربخش‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی وجود دارد.

وجود تضاد میان نهادهای تقویت‌کننده فعالیتهای مولد و نهادهای تقویت‌کننده فعالیتهای یغماگری یا غیر مولد در کشورهای مختلف، متداول و اجتناب‌ناپذیر است و امکان حذف کامل این تضادها وجود ندارد. اما در فرآیند دستیابی به توسعه ملی باید فضای نهادی کشور به گونه‌ای اصلاح و توسعه یابد که فعالیتهای مولد، امکان رشد و توسعه بیشتری داشته باشند. بررسی اجمالی شاخص متداول تبیین عملکرد بخش‌های مولد در اقتصاد ایران (رشد اقتصادی، بهره‌وری، اشتغال‌زایی، افزایش قدرت خرید عموم مردم و...) نشان‌دهنده این واقعیت است که ساختار نهادی اقتصاد ایران گسترش‌دهنده و پشتیبان توسعه فعالیتهای مولد نیست. از این‌رو سرمایه‌گذاری مولد و انباشت سرمایه نیز در بخش‌های مولد به اندازه کافی صورت نمی‌پذیرد و مقدار زیادی از منابع و دارایی‌های اقتصاد ایران در فعالیتهای غیر مولد یا یغماگر متداول همانند سپرده‌گذاری بانکی، خرید و فروش کالاهای مصرفی داخلی و خارجی، خرید و فروش مسکن، طلا، ارز و... فعالیت می‌کنند.

اینکه چرا ساختار نهادی اقتصاد ایران، زمینه گسترش فعالیتهای یغماگر یا غیر مولد را فراهم آورده است، نیازمند بررسی‌های سیستمی و جامع نهادهای فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی حاکم بر کشور است<sup>(۴)</sup>. در بخش بعدی به تحلیل و تبیین برخی از مصادیق و علل بروز تضاد میان نهادهای حمایت‌کننده فعالیتهای مولد و نهادهای حمایت‌کننده فعالیتهای یغماگر و غیر مولد در ساختار سیاسی و حاکمیتی کشور می‌پردازیم.

---

1. Veblenian Dichotomy and Dualisms

## ویژگی‌های سیاسی و حاکمیتی مؤثر بر فضای سرمایه‌گذاری مولد در اقتصاد ایران

مروری بر مطالعات نهادی و تاریخی در اقتصاد سیاسی ایران نشان می‌دهد که مهم‌ترین تضادها و دوگانه‌های شکل‌گرفته در بخش سیاسی و حاکمیتی کشور که مانع شکل‌گیری و افزایش سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی هستند، عبارتند از:

### الف) پیگیری برنامه‌های دارای منافع کوتاه‌مدت

سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی، امری زمان‌بر و میان‌مدت است و برای شکل‌گیری و توسعه آن باید در میان‌مدت، شرایط و عوامل مؤثر بر سرمایه‌گذاری پایدار، باثبات و قابل پیش‌بینی باشد. بررسی تاریخ سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی بخش عمومی در اقتصاد ایران نشان می‌دهد که پایداری و ثبات رویه‌ها و فرآیندها از سوی حکمرانی بخش عمومی نقض می‌شود. به واسطه وجود بحران‌های اقتصادی و سیاسی بزرگ و متعدد در دهه‌های قبل، حاکمیت سیاسی مجبور بوده است که حفظ کشور و حل مسائل و مشکلات کوتاه‌مدت و جاری را در دستور کار قرار دهد. بنابراین توان و امکان توجه به برنامه‌های دارای منافع میان‌مدت و بلندمدت محدود شده است. همچنین نوع ساختار حاکمیتی کشور و اهداف در نظر گرفته شده به گونه‌ای شکل گرفته است که پیگیری برنامه‌ها و سیاست‌های میان‌مدت در تضاد و تعارض با منافع کوتاه‌مدت (حل مسائل و مشکلات جاری) کشور است.

ساختار حاکمیتی و سیاسی ایران به دو بخش نهادها و سازمان‌های پایدار - انتصابی و دوره‌ای - انتخابی تقسیم شده است. نهادهای پایدار - انتصابی بیشتر شامل نهاد رهبری و مؤسسات و سازمان‌های وابسته به آن همانند مجمع تشخیص مصلحت نظام، شورای نگهبان و مؤسسات اقتصادی وابسته همانند بنیادها، ستاد اجرایی و فرمان امام خمینی<sup>(۶)</sup>، سازمان‌های مختلف نظامی و انتظامی و آستان‌های مقدس است.

این نهادها از لحاظ زمانی دارای مدیریتی پایدار و باثبات هستند و مدیران و سیاست‌ها و برنامه‌های آنها در میان‌مدت تغییر نمی‌کند. این نهادها معمولاً وظیفه اجرا و برنامه‌ریزی برای اصلاح و توسعه امور در حوزه‌های کلان اقتصادی، سیاسی و اجتماعی مرتبط با سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی را ندارند. تعدادی از این نهادها و مؤسسات،

وظیفه ارزیابی و سیاست‌گذاری را برعهده دارند؛ تعدادی وظیفه تأمین و حفظ امنیت سیاسی و جغرافیایی کشور را بر عهده دارند و تعدادی دیگر، اقدام به انجام فعالیت‌های اقتصادی می‌کنند. فعالیت اقتصادی این نهادها و مؤسسات، پس از جنگ تحمیلی با هدف بازسازی و توسعه اقتصادی کشور آغاز شد و هم‌اکنون با هدف کسب سود و درآمد اقتصادی ادامه دارد. از این‌رو بهبود فضای سرمایه‌گذاری، جزء اهداف و برنامه‌های کاری آنها نیست و در مواردی، نامناسب بودن فضای سرمایه‌گذاری برای بخش خصوصی، زمینه فعالیت انحصاری و پرسودتر آنها را فراهم می‌آورد.

متولی اجرایی و برنامه‌ریزی بهبود فضای سرمایه‌گذاری مولد عمدتاً قوه مجریه و قوه مقننه است که از طریق انتخابات عمومی و به صورت دوره‌ای (چهارساله) تعیین می‌شوند. بهبود فضای سرمایه‌گذاری مولد، فرآیندی زمان‌بر و تدریجی است که منافع آن در میان مدت شکل می‌گیرد و ظاهر می‌شود. منافع دستیابی به بهبود فضای سرمایه‌گذاری مولد معمولاً در طول عمر یک دوره مجلس یا قوه مجریه ظاهر نمی‌شود و نمی‌توان از آن در انتخابات بعدی برای کسب رضایت رأی‌دهندگان استفاده کرد. از این‌رو این مهم کمتر مورد توجه جدی بخش‌های حاکمیتی دوره‌ای - انتخاباتی نیز قرار می‌گیرد. ویژگی انتخابی و دوره‌ای بودن این زیربخش‌ها سبب می‌شود که آنها بیشتر به دنبال فعالیت‌ها و اقداماتی باشند که منافع آنی و کوتاه‌مدت رأی‌دهندگان را تأمین نماید.

این امر، سابقه تاریخی دارد و اقتصاد ایران همواره از اجرا نکردن یک برنامه و راهبرد توسعه‌ای و اصلاحی میان‌مدت و دارای ثبات توسط حاکمیت ساختار سیاسی در رنج بوده است. این در حالی است که در دوره‌های تاریخی مختلف، دولت‌ها و نظام‌های اقتصادی، طول عمر میان‌مدت (بیش از ده سال) داشته‌اند، اما وجود بحران‌های مختلف داخلی و بین‌المللی و تغییر مکرر رویه و تفکر حاکمان سیاسی سبب شده است که تدوین و اجرای یک رویکرد و راهبرد توسعه‌ای از دستور کار خارج شود (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۷۴).

در مطالعات تاریخی مختلف، نبود ثبات و امنیت به عنوان یکی از عوامل اصلی محدود و مقطعی بودن انباشت سرمایه و سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی در اقتصاد ایران معرفی شده است. این امر، مهم‌ترین دلیل برای گسترش فعالیت‌های تجاری و مبادله‌ای و انباشت دارایی و ثروت به شکل زمین و ساختمان، ذخایر طلا و ارزهای خارجی است.

عمر یک فعالیت تجاری و مبادله‌ای، کوتاه‌مدت (در نهایت یکسال) است، اما عمر یک فعالیت مولد صنعتی (تاسیس یک کارخانه) حداقل ده سال است. بی‌ثباتی و عدم توان پیش‌بینی شرایط آتی، تأثیر منفی بسیار بیشتری بر فعالیت‌های مولد دارد تا فعالیت‌های تجاری و مبادله‌ای. همچنین وجود تورم پولی در اقتصاد ایران سبب شده است که دارایی و منابع باارزش و محدود، در طول زمان افزایش قیمت زیادی داشته باشد. این افزایش قیمت، زمینه کسب سود بدون ریسک را برای صاحبان آن دارایی‌ها ایجاد می‌کند.

گسترش بخش‌های یغماگر یا غیر مولد، عرصه فعالیت را برای بخش‌های مولد در اقتصاد ایران تنگ نموده است. گسترش شدید تجارت خارجی به‌ویژه واردات کالاهای مصرفی و فعالیت‌های پولی و بانکی در اقتصاد ایران، عمده‌ترین بخش‌های یغماگر یا غیر مولد هستند که با حمایت مستقیم و غیر مستقیم نهادهای دارای قدرت سیاسی و اقتصادی حاکمیتی صورت می‌پذیرد. این حمایت که گاهی به بهانه افزایش رفاه عمومی مصرف‌کنندگان از طریق کاهش قیمت و افزایش دسترسی به کالاها و خدمات و گاهی تحت تأثیر گروه‌های ذی‌نفع در ساختار قدرت سیاسی رخ می‌دهد، موجب می‌شود که شرایط فعالیت در بخش‌های مولد اقتصاد بدتر شود.

با شکل‌گیری دولت مدرن در دوره پهلوی و تثبیت نسبی حاکمیت و ساختار سیاسی و افزایش مشارکت مردم در قدرت سیاسی (با استفاده از رأی‌گیری)، این مسئله برطرف نشد. در این دوره، کسب رضایت رأی‌دهندگان و صاحب‌منصبان باعث شده که مدیران و کارشناسان ارشد اجرایی و میانی به دنبال منافع کوتاه‌مدت و مقطعی باشند. این امر به حدی در عرصه اجرا و فعالیت‌های جاری قوه مقننه و مجریه پررنگ است که به آنها امکان اجرای کامل برنامه‌های توسعه پنج‌ساله کشور و حتی قوانین بودجه سالانه کشور را نمی‌دهد و بسیاری از اقدامات و فعالیت‌های آنها برای حل مسائل جاری و یا بر اساس چانه‌زنی‌های کوتاه‌مدت گروه‌های مختلف شکل می‌گیرد (ر.ک: سیف، ۱۳۸۷).

برای رفع این مسئله ساختاری باید اصلاحاتی در ساختار سیاسی و حاکمیتی کشور صورت پذیرد تا اقداماتی که دارای منافع میان‌مدت و بلندمدت هستند نیز مورد توجه جدی قرار گیرد. این بدان معنا نیست که مسائل و مشکلات جاری و کوتاه‌مدت از دستور کار خارج شود، بلکه بدین معناست که حل کامل مسائل و مشکلات جاری

نيازمند توجه به برخی از مسائل و موضوعات بلندمدت است. به عنوان نمونه یکی از مسائل و مشکلات جاری کشور، اشتغال جوانان و دانش‌آموختگان کشور است. حل این مسئله در کوتاه‌مدت از طريق راه‌کارهایی چون استخدام نیروی انسانی در نهادهای عمومی و دولتی، تشويق دانش‌آموختگان به ادامه تحصیل در مقاطع تحصیلات تکمیلی و دانشگاهی و تعويق ورود آنها به بازار کار و بازنشستگي زودهنگام نیروی کار و جایگزینی آنها با نیروی کار جوان پیگیری می‌شود.

این راه‌کارهای کوتاه‌مدت هیچ‌کدام مسئله و مشکل اصلی را حل نکرده است و تنها به عنوان مسکنی برای کاهش شدت مسئله و مشکل عمل می‌کند و در بلندمدت به وخیم‌تر و پیچیده‌تر شدن مسئله اشتغال منتهی می‌شود. راه‌کار اصلی برای اشتغال‌زایی در اقتصاد ایران، انجام سرمايه‌گذاري مولد اقتصادی و بهبود فضای سرمايه‌گذاري در میان‌مدت است. این امر سبب افزایش ظرفیت‌های تولیدی جامعه و استفاده از نیروی کار جدید در آنها می‌شود. هر چند این راه‌کار بایستی از دهه قبل مورد توجه قرار می‌گرفت و هم‌اکنون میوه‌ها و نتایج مثبت آن چیده می‌شد، وجود نگرش کوتاه‌مدت و روزمرگی در سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی بخش عمومی سبب شده است که این مسئله نه تنها حل نشود، بلکه حادث‌تر نیز گردد.

اجرای راه‌کارهای فوری کوتاه‌مدت و کاهش آسیب‌های اقتصادی و اجتماعی مسائل فعلی از طريق طرح‌های ضربتی و فوری سبب تعمیق و بحرانی شدن مسائل متداول و قابل حل در آینده می‌شود. شکل‌گیری برخی از ابرچالش‌ها در اقتصاد ایران به واسطه وجود رویکرد کوتاه‌مدت در حل مسائل در گذشته است. این ابرچالش‌ها که در حوزه‌های مختلف ایجاد شده است، می‌تواند امنیت و ثبات اقتصادی و سیاسی کشور را متزلزل نماید. تغییر رویکرد حاکمیت به منافع بلندمدت، یکی از الزامات اساسی برای رفع ابرچالش‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و جغرافیایی کشور است. شایان ذکر است که ادامه روند قبلی و تلاش برای حل مسئله اشتغال از طريق طرح‌های ضربتی، کوتاه‌مدت و فراگیر، تنها موجب هدر رفتن منابع مالی و اعتباری بخش عمومی است و حل درست و اصولی آن نیازمند استفاده از ظرفیت‌های بالقوه تولید کشور (صنعت، گردشگری، دانش‌بنیان و...) و بالفعل نمودن آنها از طريق بهبود محیط کسب‌وکار و فضای سرمايه‌گذاري در بلندمدت است.

در ساختار سیاسی و حاکمیتی کشور، اصلی‌ترین نهادی که دارای طول عمر میان‌مدت است، نهاد رهبری و زیربخش‌های وابسته به آن است. بهبود فضای سرمایه‌گذاری و افزایش سرمایه‌گذاری در بخش‌های مولد اقتصادی در سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی و سرمایه‌گذاری و افزایش تولید ملی مورد تأکید ایشان قرار گرفته است. اما از آنجا که در ساختار سیاسی و حاکمیتی کشور، مقام سیاست‌گذار و مقام اجرایی متفاوت است و مکانیسم‌های مناسب برای پیوستگی و ثبات آنها لحاظ نشده است، معمولاً سیاست‌های ابلاغی از سوی نهاد رهبری در عرصه اجرا کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. از این‌رو باید با تمهید مکانیسم‌هایی، این ثبات و پایداری در مدیریت یکپارچه اقتصادی کشور به منظور پیگیری مجموعه فعالیت‌هایی که دارای منافع بلندمدت است، ایجاد شود.

#### ب) وجود تعارض‌ها و موازی‌کاری‌ها در بوروکراسی اداری و ساختار حاکمیتی

ساختار سیاسی و حاکمیتی فعلی کشور دارای تعارض‌ها و موازی‌کاری‌های متعدد در سطوح مختلف است. در سطح کلان، تعارض‌های موجود میان بخش‌های انتصابی و انتخابی حاکمیت، میان قوای سه‌گانه در انجام وظایف محوله، میان گروه‌های سیاسی مختلف فعال در داخل کشور، موجود در نهادهای عمومی اقتصادی و بخش خصوصی، تعارض‌های سیاسی و ایدئولوژیکی موجود با سایر کشورهای جهان و... وجود دارد. وجود تعارض‌ها و موازی‌کاری‌های میان زیربخش‌های مختلف یک نظام لزوماً امری ناپسند نیست و در صورت وجود سازوکارهای مناسب، آنها از طریق تنوع آرا و فرآیندهای اجرایی می‌توانند به بهبود عملکرد نظام حاکمیتی بینجامند. اما متأسفانه در ساختار سیاسی و حاکمیتی ایران، این تعارض‌ها و موازی‌کاری‌ها به گونه‌ای شکل گرفتند که مانع افزایش سرمایه‌گذاری مولد می‌شوند.

در ساختار نظام اجرایی و حاکمیتی، سازوکارهایی برای حذف و یا حل تعارض‌ها و موازی‌کاری‌ها در نظر گرفته شده است. به عنوان مثال در سطح کلان، مجمع تشخیص مصلحت نظام، شورای نگهبان، انواع شوراها و کمیسیون‌های عالی و برگزاری جلسات با حضور مقامات ارشد نظام، برای رفع و کاهش تعارض‌ها طراحی شده است. از این‌رو بر اساس قوانین اساسی کلان کشور، راه‌کارها و نهادهایی برای رفع تعارض‌ها و موازی‌کاری‌ها تبیین شده است. اما در عمل این سازوکارها در دوره‌هایی دارای اثربخشی محدودی بوده



است. همچنين در سطح مياني و اجرايي براي رفع تضادها و برخوردهاي موجود، مکانيسم خاصي در نظر گرفته نشده است. اين تعارضها و موازي کاريها موجب عدم تعريف دقيق و شفاف وظائف و حوزههاي عملکردي نهادها و سازمانهاي مختلف و همپوشاني وظائف و کارکردها شده است و در ساختار حاکميتي ايران، نهادها و مؤسسات مختلفي جهت دستيابي به اهداف ملي شکل گرفته است. اين نهادها و مؤسسات موازي در برخي از موارد با برنامهها و رويکردهاي متفاوت و متضاد عمل ميکنند و سبب مي شود که کارايي نظام حاکميتي در دستيابي به اهداف ملي به شدت کاهش يابد. همچنين وجود نهادها و مؤسسات موازي سبب شده است که ميزان تأثيرگذاري آنها نامشخص و مبهم باشد و مسئوليت پذيري آنها در قبال وظائف محوله کاهش يابد.

وجود تعارضها و موازي کاريها در ساختار سياسي و بوروکراسي اداري ايران موجب گستردگي، انعطاف ناپذيري، پيچيدگي و شفاف نبودن نظام اداري و بوروکراسي کشور شده است و اين به معنای هزينه و ناطميناني بيشتري براي توسعه فعاليتهاي مولد در اقتصاد ايران است. همراهي اين عدم شفافيتها و موازي کاريها با نفع طلبي شخصي يا گروهی خاص در فعاليتهاي اقتصادي، زمينه افزايش فساد اداري و مالي جهت کسب رانتهاي اقتصادي و سياسي موجود در حاکميت و هدايت آنها به سمت فعاليتهاي يگماگر و غير مولد را فراهم مي آورد. از اين رو شرايط ثبات و قابل پيش بيني بودن برنامهها و راهبردهاي کلان و عملياتي بخش حاکميت در امور مؤثر بر سرمايه گذاري مولد در ميان مدت از بين مي رود و اين در نهايت انگيزه و تمايل سرمايه گذاري مولد بخش خصوصي را کاهش مي دهد.

از سوي ديگر وجود قوانين و مقررات گسترده و دست و پاگير سبب شده است که زمينه براي فعاليت انحصاري برخي از افراد، نهادها و بنگاههاي توليدي شکل گيرد. اين انحصار اقتصادي که ناشي از قدرت و ارتباط سياسي صاحبان انحصار است، شرايط را براي کسب سود توسط فعالان بخش خصوصي سخت نموده است. شکل گيري انحصارات قانوني (انحصار ناشي از مجوزهاي خاص و محدود و انحصار ناشي از عدم اجازه فعاليت سايرين) در اقتصاد ايران به صورت رسمي و غير رسمي در حال افزايش است. اصلي ترين انگيزه اين انحصار، کسب حداکثري سود اقتصادي است که عمدتاً از فعاليتهاي غير مولد بازرگاني، پولي و ساختمان کسب مي شود.

نظام قوانین و مقررات کشور نیز برآمده از این تعارض‌ها و موازی‌کاری‌هاست و دارای کیفیت و کارآیی اندکی است. در حال حاضر وجود قوانین متعدد و موازی، شفاف نبودن قوانین و مقررات (برداشت واحد و مشابه از آنها)، ثابت نبودن قوانین و مقررات در میان مدت و تغییر آنها به‌ویژه در حوزه‌های ارزی، تجاری، اعتباری و مالی سبب شده است که امکان پیش‌بینی جریان درآمد و هزینه‌های یک طرح سرمایه‌گذاری به صورت واقعی و درست وجود نداشته باشد. به عنوان نمونه فرد سرمایه‌گذار در بخش صنعت در پرداخت مالیات و عوارض با انبوهی از قوانین و مقررات روبه‌رو است و بسته به ارتباط شخصی با مأمور مالیاتی و اطلاع از قوانین و مقررات، میزان مالیات متفاوتی را پرداخت می‌کند.

### ج) تصمیم‌سازی ارزشی و ایدئولوژیک

سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی، فعالیتی کاملاً منطقی و اقتصادی است که مبتنی بر مزیت‌های نسبی و رقابتی موجود در زیربخش و یا منطقه جغرافیایی و شرایط بازار محصولات و خدمات تولیدی شکل می‌گیرد. انجام مطالعات مقدماتی ارزیابی اقتصادی، مالی، فنی و اجتماعی طرح‌های سرمایه‌گذاری با هدف تبیین و تحلیل جریان درآمدها و هزینه‌ها از الزامات اولیه انجام سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی است که بر اساس معیارهای علمی و منطقی صورت می‌پذیرد. اما در ایران در چند دهه اخیر به واسطه وقوع انقلاب اسلامی، جنگ تحمیلی و بروز دشمنی علنی کشورهای سلطه‌جوی خارجی، تصمیم‌سازی ارزشی و ایدئولوژیک گسترش یافته است و در حال حاضر مسائل ارزشی و ایدئولوژیک، مبنای تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری در حوزه‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی کشور بوده است.

اینکه سودها و منافع اقتصادی ایجادشده در یک طرح سرمایه‌گذاری مولد، صرف چه اموری شود، امری ایدئولوژیک و ارزشی است. اما تصمیم‌گیری درباره نوع و نحوه سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی باید کاملاً بر اساس مبانی منطقی و اقتصادی صورت پذیرد. به عنوان نمونه اینکه نوع فناوری مورد استفاده چه باشد و از چه کشوری باید خریداری شود، امری اقتصادی، فنی و منطقی است و نباید مسائل ایدئولوژیک و ارزشی در آن دخیل شود. اما اینکه سود و منافع حاصل از اجرای طرح سرمایه‌گذاری در راستای کاهش فقر میان افراد فقیر و ناتوان توزیع شود، امری ایدئولوژیک و ارزشی است که سرمایه‌گذار و مالک درباره آن تصمیم‌گیری می‌کنند.

تصميم‌سازي ارزشي، احساسی و ايدئولوژيکي در مقابل تصميم‌سازي منطقی و اقتصادی، یکی ديگر از دوگانگی‌ها و تضادهای موجود در حاکميت سياسي ايران است. اين امر دارای ابعاد داخلی و خارجی است و تنها به تقابل نظام سياسي کشور با نظام سلطه جوی جهانی مربوط نمی‌شود. به عنوان نمونه در داخل کشور، بسياری از تصميم‌های دولت و حاکميت سياسي درباره اجرای طرح‌های مولد سرمايه‌گذاري‌ها مبتنی بر مزیت‌های نسبی و رقابتي صورت نمی‌پذیرد. در مواردی اين طرح‌ها بر اساس فشار گروه‌های سياسي و برای رفع فقر و محروميت در مناطق مختلف کشور اجرا شده است. در مواردی نیز بر اساس رانت‌ها، اطلاعات خاص و حمايت‌ها و پشتيبانی زیربخش‌های مختلف بخش عمومی صورت می‌پذیرد.

بدیهی است که فعاليت سرمايه‌گذاري که بر اساس معيارهای اقتصادی و سودآوری تعريف نشود، با تغيير شرايط سياست‌گذاري و حذف رانت‌ها و حمايت‌های موجود، زیان‌ده می‌شود. اين امر یکی از دلایل اصلی کم بودن کارایی و منافع اقتصادی سرمايه‌گذاري‌های مولد بخش دولتی و بخش خصوصی در اقتصاد ايران است. به عنوان نمونه ايجاد صنايع و کارخانه‌های صنعتی در مناطقی از کشور که دارای هيچ‌گونه مزیت نسبی و رقابتي در حوزه توليدی مربوط ندارند، توسعه بی‌رويه بخش کشاورزی در مناطق مختلف کشور و برداشت بی‌رويه از سفره‌های آب زیرزمینی و... بخشی از انحرافات در سياست‌گذاري اقتصادی کشور است که به بهانه‌های ارزشی همچون رفع فقر، کمک به توسعه مناطق کم‌توان، اشتغال‌زایی و... صورت پذیرفته است. بنابراین در تصميم‌گیری برای سرمايه‌گذاري مولد اقتصادی باید معيارهای اقتصادی، فنی و اجتماعی مرتبط و میزان سودآوری و ارزش‌افزایی اقتصادی، طرح مبنای تصميم‌سازي باشد.

سايه‌افکنی مباحث ارزشی و ايدئولوژيک بر تصميم‌سازي در حوزه‌های مختلف اقتصادی و سياسي، یکی از موضوع‌های مبتلا به در ساختار حاکميتي و سياسي کشور است که در برخی موارد، زبان‌های مستقيم و غير مستقيم زيادی را به بخش‌های مولد و توليدی کشور وارد نموده است. لازم به ذکر است که عدم خلط مباحث ارزشی و ايدئولوژيک با فعاليت‌های اقتصادی و سياسي به معنای حذف آنها و يا در نظر نگرفتن آنها توسط حاکميت سياسي نیست. اما دخیل نمودن اين مسائل در همه موضوع‌های

سیاسی و اقتصادی کشور می‌تواند منافع کشور را تهدید نماید. تأمین اهداف ارزشی و ایدئولوژیک از کانال‌ها و نهادهای تخصصی مرتبط و عدم خلط آنها در سایر زیربخش‌های کشور می‌تواند به افزایش بهره‌وری و کارایی نظام حاکمیتی کشور در حوزه‌های مختلف بینجامد.

یکی دیگر از مسائل ارزشی و فرهنگی کشور که پس از انقلاب اسلامی ایران به صورت خواسته یا ناخواسته ترویج شده است، نگرش هنجاری و ارزشی منفی نسبت به ثروت، سرمایه و صاحبان آنهاست. از آنجا که انقلاب اسلامی ایران به نوعی یک انقلاب ارزشی و ایدئولوژیک در مقابله با نظام سرمایه‌داری اقتصادی و امپریالیسم جهانی بوده است، همواره شاهد خلط مفهوم سرمایه‌داری و سرمایه‌گذاری بوده‌ایم و هر دوی اینها ناپسند و مذموم پنداشته شده‌اند. این امر در حوزه سرمایه‌گذاری مولد به صورت تضاد میان کارگران و صاحبان بنگاه‌های تولیدی بروز نموده است و سبب شده است که سرمایه‌گذاران و صاحبان بنگاه‌ها از حمایت‌های قانونی کمتری برخوردار باشند و در اختلافات متداول پیش‌آمده بین کارگر و کارفرما، نظام حقوقی و قضایی کشور معمولاً حق را به کارگر می‌دهد.

باید توجه نمود که سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی، یکی از مؤلفه‌های اصلی رشد و توسعه اقتصادی و تداوم حیات اقتصادی جامعه است و کاملاً متفاوت از عملکرد و ایدئولوژیک نظام سرمایه‌داری جهانی است. بررسی سیره نبوی و ائمه اطهار در اسلام نشان می‌دهد که هرگونه فعالیت سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی از طرف ایشان و اسلام به شدت مورد تأیید بوده است و ایشان در دوره‌هایی از زندگی خود به این مهم پرداخته‌اند. همچنین یکی از دلایل تحریم مسائلی چون ربا، احتکار و کنز در نظام اقتصادی اسلام، جلوگیری از خروج منابع و ثروت‌های اقتصادی از چرخه اقتصاد مولد و کاهش سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی در جامعه بوده است. از این‌رو در نظام تبلیغی و ترویجی فرهنگی کشور باید بین فرد مولد سرمایه‌گذار و فرد یغماگر و غیر مولد تفکیک قائل شد و تلاش نمود تا انجام سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی، امری پسندیده و ضروری برای تداوم حیات جامعه ترویج شود. از سوی دیگر، فردی که به فعالیت‌های غیر مولد می‌پردازد و یا دارایی‌ها و منابع مالی خود را در امور غیر ارزشی هزینه می‌کند، مورد بازخواست قرار گیرد.

#### د) رقابت مخرب بخش بازرگانی با بخش صنعت

در نظام‌های اقتصادی نوین، بخش بازرگانی (بازار یا مبادله‌محور) و بخش صنعت مکمل یکدیگر است و توسعه نظام اقتصادی بدون توسعه این دو بخش امکان‌پذیر نیست. صنعت که بخش مولد است، مواد اولیه و خام را تبدیل به محصولات مورد نیاز مصرف‌کنندگان می‌کند و بخش بازرگانی، وظیفه بازاریابی و بازرسانی محصولات صنعتی را برعهده دارد. این تقسیم کار تخصصی به افزایش ارزش افزوده در طول زنجیره عرضه محصولات مختلف در نظام اقتصادی کشور منجر می‌شود و از این‌رو فعالیت و همکاری این دو بخش از الزامات افزایش سرمايه‌گذاري مولد در اقتصاد است.

اما نظام اقتصادی ایران به گونه‌ای شکل گرفته است که فعالیت این دو بخش به صورت رقابت مخرب درآمده و رشد یک بخش موجب کاهش سهم بخش دیگر می‌شود. به واسطه وجود درآمدهای نفتی در اقتصاد ایران، بخش بازرگانی کشور به جای گسترش خدمات بازاریابی و بازرسانی محصولات تولید صنعت داخلی در بازارهای داخلی و بین‌المللی، بیشتر به واردات و توزیع محصولات و کالاهای خارجی می‌پردازد. این مهم سبب شده است که گسترش بخش بازرگانی در اقتصاد ایران در تضاد با گسترش بخش صنعت و مولد داخلی باشد.

این شرایط تا حدی به نفع حاکمیت و دولت نیز است. اول اینکه بازاریان سنتی از حامیان اقتصادی مبارزات انقلاب اسلامی بوده‌اند و پس از انقلاب در مراکز سیاسی و اقتصادی دولتی و حاکمیتی، نفوذ و اعمال نظر نموده‌اند. طبیعی است که نظام اقتصادی کشور پس از انقلاب مطابق با نظرهای آنها شکل گرفته است و از این‌رو حمایت و پشتیبانی حاکمیت سیاسی از بخش بازرگانی مؤثر است. این مهم در زیربخش‌های مالیاتی، اعطای مجوزهای وارداتی، تعرفه‌بندی کالاهای وارداتی و صادراتی، اعطای تسهیلات بانکی و ارزی و... نظام اقتصادی کشور مشهود است. دوم اینکه دولت و بخش عمومی، منابع درآمدی ارزی زیادی ناشی از فروش نفت در اختیار دارد که برای هزینه کردن باید آنها را تبدیل به ریال و پول ملی نماید. تنها بخش اقتصادی که توان جذب این منابع زیاد ارزی را در کوتاه‌مدت دارد، بخش بازرگانی است. از این‌رو گسترش این بخش به دولت در تأمین درآمدهای ریالی بیشتر نیز کمک می‌کند. همچنین واردات

کالاهای مصرفی از خارج کشور و ثابت‌سازی قیمت‌ها و کنترل تورم، یکی از راه‌کارهای دولت برای افزایش محبوبیت عمومی و ایجاد رضایتمندی در سطح جامعه بوده است. اما این شرایط با گسترش بخش مولد صنعتی در تضاد است. دولت در صورت توان همواره در تلاش است تا نرخ ارز (نرخ برابری دلار با ریال) را پایین نگه دارد. این امر بنا به دلایلی چون افزایش توان جذب اقتصاد ایران در تبدیل درآمدهای ارزی به درآمدهای ریالی، حمایت از مصرف‌کنندگان داخلی با تثبیت قیمت کالاهای وارداتی و حمایت از تولیدکنندگان داخلی با تثبیت قیمت نهاده‌های تولید وارداتی صورت می‌پذیرد. نتیجه این سیاست ارزی دولت، کاهش قیمت نسبی محصولات صنعتی تولید داخل نسبت به محصولات مشابه وارداتی و خارجی است. تورم در بازار جهانی، مقدار اندکی (در نهایت ۴ درصد) است و این تورم جهانی بیانگر میزان افزایش قیمت محصولات وارداتی به کشور است. در مقابل تورم در اقتصاد ایران نسبتاً زیاد است (به طور متوسط حدود ۱۷ درصد)<sup>(۵)</sup>. تورم داخلی بیانگر میزان افزایش هزینه‌های تولید صنایع و بخش‌های مولد است. دولت همواره با هدف تأمین رفاه مصرف‌کنندگان، اقدام به تثبیت قیمت‌های داخلی (محصولات تولیدی و نرخ ارز) می‌کند و این سیاست به ضرر بخش‌های مولد و صنعتی است و سودآوری آنها را کاهش می‌دهد.

### نتیجه‌گیری

ایجاد شرایط مناسب برای شکل‌گیری و رشد سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی از الزامات دستیابی به اهداف اقتصادی کشور، رفع مسائل و مشکلات اقتصادی و افزایش قدرت سیاسی و اقتصادی نظام جمهوری اسلامی ایران است. مهم‌ترین عامل شکل‌دهنده سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی در یک کشور، ایجاد امنیت و ثبات در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی است. متأسفانه در کشور ما به دلایلی که ذکر شده، فضای سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی نامناسب است و این امر موجب خروج یا هدر رفتن مقدار زیادی از منابع و ثروت‌های اقتصادی و انسانی کشور شده است. برای خروج از این وضعیت نیاز است که اصلاحاتی در زیربخش‌های مختلف کشور صورت پذیرد.

با توجه به گستردگی فعالیت و تأثیرگذاری بخش عمومی و حاکمیت سیاسی در اقتصاد ایران لازم است که این اصلاحات در این بخش بیشتر مورد توجه قرار گیرد. این اصلاحات را می‌توان در دوره کوتاه‌مدت و میان‌مدت تعریف کرد. اصلاحات کوتاه‌مدت مبتنی بر تغییر قوانین و مقررات و فرآیندهای اجرایی و بوروکراسی اداری است که در مطالعات مختلفی به ابعاد آن پرداخته شده است. اصلاحات میان‌مدت و بلندمدت که مورد تأکید این تحقیق بوده، مبتنی بر تغییر رویکردها و دیدگاه‌های موجود در فرآیند برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری کشور است. این اصلاحات میان‌مدت باید منجر به کاهش تضادها و دوگانگی‌های موجود در ساختار حاکمیتی و سیاسی کشورمان شود و از این کانال، فضای سرمایه‌گذاری مولد بخش خصوصی را بهبود دهد.

در این مقاله به بررسی چهار عامل اصلی پیگیری برنامه‌های کوتاه‌مدت بر برنامه‌ها و منافع بلندمدت، وجود تعارض‌ها و موازی‌کاری در ساختار بوروکراسی و حاکمیتی، تصمیم‌سازی ارزشی و ایدئولوژیک، رقابت مخرب بخش بازرگانی با بخش صنعت کشور پرداخته شده است. شایان ذکر است که بی‌توجهی به اصلاحات ساختاری و میان‌مدت به دلایل مختلف و تأکید صرف بر انجام اصلاحات کوتاه‌مدت، تأثیرگذاری بسیار اندکی بر افزایش سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی خواهد داشت؛ زیرا سرمایه‌گذاری مولد اقتصادی به شدت به هرگونه ناطمینانی و ریسک میان‌مدت و کوتاه‌مدت که منافع سرمایه‌گذاری را تهدید نماید، واکنش نشان می‌دهد.

### پی‌نوشت

۱. بررسی تاریخچه برنامه‌ها و سیاست‌های پیشنهادی بانک جهانی برای توسعه کشورهای مختلف جهان نشان می‌دهد که فعالیت‌های علمی و اجرایی این نهاد بین‌المللی در سه نسل قابل تقسیم است. در نسل اول که با شروع فعالیت این نهاد بین‌المللی آغاز شد، بر ثبات اقتصاد کلان و همگرایی تجاری تأکید می‌گردید. در نسل دوم، برنامه‌ها و سیاست‌های این سازمان جهانی بر بهبود حکمرانی و افزایش کارایی دولت و اجزای مختلف آن متمرکز شد و در نسل سوم که از اوایل دهه ۱۹۹۰ آغاز شده است، بهبود و ارتقای ابعاد خرد رشد و توسعه اقتصادی کشورها مورد توجه قرار گرفته است.
۲. برای مطالعه بیشتر به درگاه اینترنتی بانک جهانی مراجعه شود:

<https://www.wbginvestmentclimate.org>

۳. برای مطالعه بیشتر به درگاه اینترنتی زیر مراجعه شود:

<http://www.state.gov/e/eb/rls/othr/ics>

۴. این مهم در شبکه برنامه گروه اقتصاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی

جهاددانشگاهی در حال بررسی است.

۵. آمار و اطلاعات متوسط تورم جهانی و تورم در کشورهای مختلف جهان از درگاه اینترنتی

بانک جهانی استخراج شده است: <https://data.worldbank.org/indicator/FP.CPI.TOTL.ZG>



## منابع

- چاونس، برنارد (۱۳۹۰) اقتصاد نهادی، ترجمه محمود متوسلی و دیگران، تهران، دانشگاه تهران.
- دلفروز، محمدتقی (۱۳۹۳) دولت و توسعه اقتصادی: اقتصاد سیاسی در ایران و دولت‌های توسعه‌گرا، تهران، آگاه.
- ستاری‌فر، محمد (۱۳۷۴) درآمدی بر سرمایه و توسعه، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.
- سیف، احمد (۱۳۸۷) قرن گذشته: اقتصاد و جامعه ایران در قرن نوزدهم، تهران، نی.
- عجم اوغلو، دارون و جیمز رابینسون (۱۳۹۴) چرا کشورها شکست می‌خورند، ترجمه پویا جبل عاملی و محمدرضا فرهادی‌پور، چاپ پنجم، تهران، دنیای اقتصاد.
- کارتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۷۴) اقتصاد سیاسی ایران، از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، چاپ پنجم، تهران، مرکز.
- کارشناس، مسعود (۱۳۸۳) نفت، دولت و صنعتی شدن در ایران، ترجمه علی‌اصغر سعیدی و یوسف حاجی عبدالوهاب، تهران، گام نو.
- کارل، تری‌لین (۱۳۹۰) معمای فراوانی، رونق‌های نفتی و دولت‌های نفتی، ترجمه جعفر خیرخواهان، چاپ دوم، تهران، نی.
- متوسلی، محمود و دیگران (۱۳۹۵) نهادها و توسعه، مجموعه مقالات، چاپ دوم، تهران، دانشگاه امام صادق<sup>(ع)</sup>.
- متوسلی، محمود و دیگران (۱۳۸۹) اقتصاد نهادی: پیشگامان نهادگرایی که علم اقتصاد را متحول کردند، تهران، دانشگاه امام صادق<sup>(ع)</sup>.
- مشهدی احمد، محمود (۱۳۹۲) اقتصاد نهادگرا: مطالعه یک سنت هترودکس در برابر ارتدکس اقتصادی، تهران، دانشگاه امام صادق<sup>(ع)</sup>.
- مصلی‌نژاد، غلامعباس (۱۳۸۴) دولت و توسعه اقتصادی در ایران، تهران، قومس.
- مؤمنی، فرشاد (۱۳۹۴) اقتصاد سیاسی توسعه در ایران امروز، تهران، نقش و نگار.
- میرترابی، سعید (۱۳۸۷) نفت، سیاست و دموکراسی، تهران، قومس.
- نیلی، مسعود و دیگران (۱۳۸۹) دولت و رشد اقتصادی در ایران، چاپ سوم، تهران، نی.
- وبلن، تورستین (۱۳۸۳) نظریه طبقه مرفه، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران، نی.
- وطن‌خواه، مصطفی (۱۳۸۰) موانع تاریخی توسعه‌نیافتگی در ایران، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- هاجسن، جفری (۱۳۸۵) «تطور و تغییرات نهادی: در باب ماهیت انتخاب در بیولوژی و اقتصاد»، ترجمه علی نصیری‌اقدم، فصلنامه تخصصی تکاپو، شماره ۱۵ و ۱۶، صص ۲۴۳-۲۷۵.
- هالیدی، فرد (۱۳۵۸) دیکتاتوری و توسعه سرمایه‌داری در ایران، ترجمه فضل‌الله نیک‌آئین، تهران، امیرکبیر.

- Stanfield, J.R. (1999) The Scope, Method, and Signification of Original Institutional Economics. *Journal of Economics Issues*, Vol XXXIII, No.2.
- WorldBank (2013) PSD Policy Notes: Enhancing Private Sector Competitiveness in Rwanda. Increasing Private Investment and Competitiveness. Washington, DC: World Bank.