

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

دوره جدید، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی
مدیر مسئول: خسرو قبادی
مدیر نشریات علمی: محسن جمالیان
ویراستار ادبی: سپیده سید فرجی
حروفچینی و صفحه‌آرایی: مریم بایه
سر دبیر: دکتر احمد دوست محمدی
دستیار علمی: دکتر محمد کمالی‌زاده
مترجم: دکتر مرتضی بحرانی

هیئت تحریریه

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

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

مطالب مندرج در مقالات، نمایانگر آراء نویسندگان است.

این فصلنامه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (www.isc.gov.ir) و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (www.sid.ir) نمایه می‌شود.

❖ نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان دانشگاه، خیابان شهید وحید نظری، شماره ۴۷
صندوق پستی ۱۳۱۶ - ۱۳۱۴۵، اداره نشریات علمی، تلفن: ۲-۶۶۴۹۷۵۶۱-۶۶۴۹۲۱۲۹
پایگاه الکترونیکی: www.ihss.ac.ir/journals/ - نشانی اینترنتی: j.Political@ihss.ac.ir
فرآیند چاپ: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
قیمت: ۶۰۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و ارسال مقاله‌های علمی - پژوهشی

شرایط ارسال مقاله

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

نحوه ارائه مقاله

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

فهرست

- ۱ نظریه سازه‌انگاری متعارف و پژوهش در روابط بین‌الملل و استلزامات پژوهشی
حمیرا مشیرزاده
- ۲۱ الاهیات سیاسی ماکیاولی؛ جست‌وجوی مبانی متافیزیکی اندیشه سیاسی ماکیاولی
مجتبی یاور
- ۴۹ رئالیسم اسلامی و درک روابط بین‌الملل مدرن
حسین سلیمی
- ۷۷ سنجش الگوی نظری هابرماس بر اساس نسبت اخلاق و جمهوریت در اندیشه سیاسی کانت
ایرج رنجبر / عباس منوچهری
- ۹۳ بررسی تطبیقی دیدگاه‌های جریان اصول‌گرا و اصلاح‌طلب نسبت به مشارکت سیاسی زنان در جمهوری اسلامی ایران (۱۳۷۶-۱۳۸۴)
محمد عابدی اردکانی / پروین عظیمی
- ۱۲۱ کنش طبقاتی و تأثیر آن بر ادبیات داستانی ایران؛ مطالعه موردی رضا براهنی
محمد رضا صدقی رضوانی / حاتم قادری

داوران این شماره

- دکتر حسین سلیمی / استاد دانشگاه علامه طباطبایی
- دکتر احمد دوست محمدی / دانشیار دانشگاه تهران
- دکتر حسن آبنیکی / استادیار دانشگاه آزاد تهران جنوب
- دکتر هادی آجیلی / استادیار دانشگاه علامه طباطبایی
- دکتر سیده مطهره حسینی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- دکتر سید علیرضا حسینی بهشتی / استادیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر احمد خالقی دامغانی / استادیار دانشگاه تهران
- دکتر سیدرضا شاکری / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- دکتر ابوالفضل شکوری / استادیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر مجید عباسی / استادیار دانشگاه علامه طباطبایی
- دکتر مجتبی عطارزاده / استادیار دانشگاه اصفهان
- دکتر سیدعلی محمودی / استادیار دانشگاه تربیت معلم
- دکتر قدیر نصری / استادیار دانشگاه تربیت معلم

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱: ۱-۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۵/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۱

نظریه سازه‌انگاری متعارف و پژوهش

در روابط بین‌الملل و استلزامات پژوهشی^۱

حمیرا مشیرزاده*

چکیده

ظهور و گسترش سازه‌انگاری^(۱) (constructivism) به عنوان یکی از چارچوب‌های مهم مفهومی و نظری در روابط بین‌الملل در دو دهه اخیر با افزایش علاقه به تحقیقات تجربی در این چارچوب همراه بوده است. پژوهش در چارچوب این رویکرد استلزامات خاصی دارد که متأسفانه در بسیاری از تحقیقات و پژوهش‌های جاری، به‌ویژه در پایان‌نامه‌ها و رساله‌های دانشجویی، کمتر رعایت می‌شود. به علاوه بسیاری از دانش‌پژوهان جوان روابط بین‌الملل که علاقه نظری به سازه‌انگاری دارند در اینکه چه دامنه‌ای از موضوعات را می‌توانند از این منظر مورد تحقیق تجربی قرار دهند به تردید دچار می‌شوند. هدف این مقاله آن است که نشان دهد پژوهش سازه‌انگاران^۲ متعارف چه استلزاماتی دارد و چه حوزه‌های موضوعی‌ای را می‌تواند شامل شود. روش گردآوری داده‌ها در این مقاله کتابخانه‌ای و با اتکا به متون نظری و فرا نظری و نیز تحقیقات تجربی پیشین بوده است و نشان می‌دهد که چگونه سازه‌انگاری می‌تواند پایه نظری پژوهش تقریباً در همه حوزه‌های موضوعی در روابط بین‌الملل باشد.

واژه‌های کلیدی: روابط بین‌الملل، سیاست بین‌الملل، سیاست خارجی، سازه‌انگاری، پژوهش و تحقیق تجربی.

۱. این مقاله مستخرج از طرحی پژوهشی با عنوان «روابط بین‌الملل در ایران: از میانی نظری و مفهومی تا پژوهش» است که با حمایت معاونت پژوهشی دانشگاه تهران انجام شده است.

* دانشیار گروه روابط بین‌الملل دانشگاه تهران

در سال‌های اخیر بسیاری از اساتید رشته روابط بین‌الملل در دانشگاه‌های ایران با علاقه دانشجویان این رشته، به خصوص در سطح تحصیلات تکمیلی، برای انجام پژوهش کلاسی و یا پایان‌نامه در چارچوب رویکرد سازه‌انگارانه روبه‌رو بوده‌اند. همچنین بخشی از تحقیقات و آثار چاپ شده علمای روابط بین‌الملل در ایران نیز مانند بقیه کشورها در چارچوب سازه‌انگاری صورت می‌گیرد. در عین حال، به نظر می‌رسد همیشه و همه جا در این باره که تحقیق سازه‌انگارانه در روابط بین‌الملل چیست، چه خصوصیتی دارد، از چه روش‌هایی در آن می‌توان استفاده کرد و در چه حوزه‌هایی می‌توان به دنبال آن رفت اتفاق نظر وجود ندارد. هدف این مقاله یافتن پاسخ به این پرسش‌ها بر اساس مبانی فرانظری و محتوای نظری و نیز تحقیقات انجام شده منتشر شده در کتاب‌ها و مجلات علمی معتبر جهان است.

به نظر نمی‌رسد در این زمینه آثاری به زبان فارسی وجود داشته باشد؛ اما در سال‌های اخیر تلاش‌هایی جسته و گریخته در این حوزه به شکل مستقیم و غیرمستقیم به زبان انگلیسی انجام شده است. بخشی از این تلاش‌ها در متون مقدماتی درباره سازه‌انگاری در روابط بین‌الملل انعکاس یافته است؛ به عنوان نمونه، امانوئل آدلر^۱ (۲۰۰۲) در معرفی سازه‌انگاری در روابط بین‌الملل ابعاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آن را به بحث می‌گذارد و با تأکید بر نقش تجربی آن به روش‌های مورد استفاده در پژوهش‌های سازه‌انگارانه می‌پردازد.

بخشی دیگر از بحث را می‌توان در مقدمات تحقیقات انجام شده یافت که در قالب بحث درباره چارچوب مفهومی، نظری یا روش‌شناختی بیان شده است؛ به عنوان نمونه، مایکل بارنت^۲ (۱۹۹۹) در بحث درباره تغییر هویت، با تکیه بر اینکه روش مورد استفاده او مطالعه روایت و نیز چگونگی قالب‌بندی^۳ است، به استفاده کنشگران از این دو روش و نقش استعاره‌ها و داستان‌ها می‌پردازد. به همین ترتیب، جفری چکل^۴ (۲۰۰۵) در بررسی پدیده جامعه‌پذیری در اروپا و نقش نهادهای اروپایی به بحث درباره رهگیری فرایندها^۵ به عنوان یکی از روش‌های ممکن مورد استفاده در سازه‌انگاری می‌پردازد. هولسه و اسپنسر^۶ (۲۰۰۸) نیز در مطالعه سازه‌انگارانه درباره تروریسم و برداشت از آن به عنوان امری گفتمانی به بحث درباره روش‌های تحلیل گفتمان با تأکید بر استعاره به عنوان کانون تحقیق می‌پردازند و روش تحلیل استعاره را با تأکید بر دیدگاه اومبرتو اکو یعنی از منظر کسی که برای نخستین بار با استعاره برخورد کرده است، بررسی می‌کنند.

1. Adler
2. Barnett
3. framing
4. Checkle
5. process tracing
6. Hülse and Spencer

ونسان پولیو^۱ (۲۰۰۷) به طور خاص یک روش‌شناسی سازه‌انگاره را معرفی می‌کند که در آن علاوه بر ابعاد عینی یا تجربه از دور، به ابعاد ذهنی یا تجربه نزدیک موضوع مورد مطالعه توجه می‌شود. او این روش‌شناسی را استقرایی، تفسیری و تاریخی می‌داند. نقطه عزیمت تحقیق سازه‌انگاره بازیافت معنای ذهنی و بعد، عینی ساختن^۲ آن است.

در آثاری که به روش‌های کیفی در روابط بین‌الملل می‌پردازند به طور خاص به روش‌های مناسب‌تر برای پژوهش سازه‌انگاره توجه شده است. کلوئس و پراکاش^۳ (۲۰۰۸) در مجموعه‌ای که از مقالات مربوط به روش‌های کیفی گرد آورده‌اند به برخی از مهم‌ترین این روش‌ها که در تحقیقات سازه‌انگاره هم استفاده می‌شود (از جمله: تحلیل گفتمان، تحلیل محتوا، قوم‌نگاری، بازنمایی تاریخی و...) می‌پردازند. به علاوه در این مقالات درباره برخی از مشکلات پژوهش مانند مفهوم‌سازی، آزمون و... بحث شده است.

اما بی‌تردید مهم‌ترین تلاشی که تا کنون برای شناسایی راهبردهای پژوهشی سازه‌انگاره صورت گرفته، کتاب کلوئس و لینچ^۴ (۲۰۰۷) است. در این اثر چهار محور مورد توجه در بحث‌های نظری و تجربی سازه‌انگاران (ساختار، کارگزاری، هویت و منافع) مطرح شده و ذیل هر یک از آنها روش‌های استفاده شده برای بررسی هر یک با توجه به نوع پرسش مطرح شده، واکاوی شده است. البته نگاه نویسندگان به سازه‌انگاری فراتر از سازه‌انگاری متعارف و شامل مطالعات تجربی از منظر پست‌تجددگرایی و پسا‌ساختارگرایی است.

اما جا دارد که با بررسی مبانی سازه‌انگاری متعارف و نیز پژوهش‌های تجربی انجام شده در این چارچوب دریابیم که دامنه تحقیقات تجربی سازه‌انگاره از نظر روش و موضوع تا کجاست و چه شرایطی دارد. در بخش نخست این مقاله، مبانی سازه‌انگاری معرفی و نشان داده می‌شود که مبانی هستی‌شناختی آن لزوماً محدودیت روشی برای تحقیق به دنبال ندارد و در عین حال مهم‌ترین روش‌های مورد استفاده در تحقیقات سازه‌انگاره معرفی می‌شوند و درباره آنها بحث می‌شود. در بخش دوم، با تکیه بر مجموعه پژوهش‌های موجود سازه‌انگاره در روابط بین‌الملل نشان داده می‌شود که تا چه حد دامنه موضوعی برای این نوع پژوهش باز است.

سازه‌انگاری: از مبانی هستی‌شناختی معنایی تا گشودگی در روش پژوهش

سازه‌انگاری چارچوبی برای فهم روابط اجتماعی و از جمله روابط بین‌الملل است. با وجودی که به یک اعتبار، نظریه پردازان انتقادی و نیز پسا‌ساختارگرایان سازه‌انگار هستند، اما در اینجا

1. Pouliot
2. objectification
3. Klotz and Prakash
4. Klotz and Lynch

تمرکز بر سازه‌انگاران مدرن متعارف است که با وجودی که در میان آنها نیز تفاوت‌هایی در ابعاد مختلف وجود دارد اما کم و بیش مبانی یکسانی دارند. در ادامه نشان داده می‌شود که هستی‌شناسی معنایی به عنوان وجه اشتراک سازه‌انگاران منجر به برداشت واحدی از روش‌شناسی نمی‌شود و برخی بر وحدت روش‌شناختی با جریان اصلی تأکید دارند و برخی دیگر روش‌شناسی سازه‌انگاران را متفاوت می‌دانند؛ اما در سطح روش، می‌توان گفت نظر غالب این است که سازه‌نگاری به لحاظ روش پژوهش محدودیت خاصی ندارد.

هستی‌شناسی معنایی و مدلولات روش‌شناختی آن

سازه‌نگاری، مبتنی است بر هستی‌شناسی‌ای که واقعیات اجتماعی را نتیجه توافق و باور کنشگران به وجود آنها می‌داند (راگی^۱، ۱۹۸۶: ۱۲). در اینجا بر نقش تکوینی عوامل فکری یا معنایی تأکید می‌شود (ریس^۲، ۲۰۰۰: ۵) و در عین حال، این رویه‌های معنادار و کنش‌های انسانی است که جهان مادی را نیز معنادار می‌سازد (آدلر، ۱۹۹۷: ۳۲۳). به عبارت دیگر، واقعیات اجتماعی را رویه‌های کنشگران است که برمی‌سازد. کارگزاران یا کنشگران اجتماعی بر اساس مجموعه‌ای از عادت‌ها، دستورالعمل‌ها، رویه‌ها، واژگان و... به واقعیت‌های اجتماعی شکل می‌دهند و پژوهشگران اینها و تحولاتشان را مطالعه می‌کنند. این رویه‌های کنشگران منفرد و جمعی در طول زمان ساختارها را (به عنوان «الگوهای نهادینه‌ای از نظم اجتماعی که زمینه تاریخی را منعکس می‌سازند») قوام می‌بخشند، تولید و بازتولید می‌کنند یا تغییر می‌دهند و خود نیز با همان ساختارها قوام می‌یابند (کلوتس و لینچ، ۲۰۰۶: ۳۵۶).

توجه به ساخت اجتماعی واقعیت و نقش زبان و رویه‌های زبانی و شکل‌گیری بینادذهنیت لزوماً با واژگانی واحد بیان نمی‌شود و در نتیجه می‌بینیم که ممکن است گاه بر فرهنگ، گاه بر گفتمان، گاه بر هنجار، گاه بر قاعده و یا مانند آنها تمرکز صورت گیرد (همان). از نظر سازه‌انگاران متعارف یا مدرن، بینادذهنیت^۳ که در قالب همین اصطلاحات بیان می‌شود، کم و بیش باثبات است و با چشم‌انداز مفسر تغییر نمی‌کند. به بیان تد هاف، «مرزهای یک جهان بینادذهنی شامل کنش‌ها و واژگانی است که همه مشارکت‌کنندگان آنها را طبیعی تلقی می‌کنند» (هاف، ۲۰۰۷: ۷۵). این به وضوح دیدگاهی معناگرا را نشان می‌دهد. باید توجه داشت که گزینش هستی‌شناختی نظریه و اینکه به عوامل مادی یا معنایی توجه بیشتری شود (وایت^۴، ۲۰۰۲: ۴۰)، اهمیت خاصی دارد. اگر

1. Ruggie
2. Risse
3. intersubjectivity
4. Wight

تعهد نظریه به مادی‌گرایی باشد طبعاً کمتر جایی برای پرداختن به ایده‌ها باقی می‌ماند. این به معنای آن نیست که لزوماً نظریه مادی‌گرا منکر بعد معنایی حیات بین‌المللی است، بلکه به این معناست که در تبیین و توضیح واقعیت بین‌المللی برای آن اهمیت تبیینی قائل نیست. بالعکس در چارچوب‌های معناگرایانه بر ابعاد معنایی حیات اجتماعی تمرکز بیشتر صورت می‌گیرد و به تبع آن تفاوت‌هایی در سطوح مختلف نظری و پژوهشی ایجاد می‌شود.

هنگامی که صحبت از بینادذهنیت می‌شود، این مسئله پیش می‌آید که میان بینادذهنیت‌ها تفاوت وجود دارد و این تفاوت‌ها به تفاوت‌ها و تنوعات موجود در زمینه‌ها^۱ باز می‌گردد. از یکسو به این نکته می‌توان توجه کرد که تغییر در معانی چه تأثیری در زندگی مردم دارد و از سوی دیگر اینکه اشخاص و گروه‌های اجتماعی چگونه و تا چه حد می‌توانند در رویه‌ها تغییر ایجاد کنند؛ اما هر دو اینها وابسته به زمینه است؛ به عنوان نمونه اینکه سیاست‌های خاص چگونه با هدف تغییراتی خاص در جوامع یا مناطق مختلف اعمال می‌شوند، اما نتیجه متفاوتی از آنها حاصل می‌شود، وابسته به زمینه‌ای است که اعمال سیاست‌ها در آنها صورت گرفته است (کلوتس و لینچ، ۲۰۰۷: ۹).

سازه‌انگاران از نظر تمرکز بر سطح نظام یا واحدها یا هر دوی آنها با هم تفاوت دارند. راهبرد پژوهشی سازه‌انگاری نظام‌محور (به طور خاص، سازه‌انگاری ونتی) بر کل‌گرایی روش‌شناختی^۲ است و نه فردگرایی روش‌شناختی. یعنی در تبیین اجتماعی کلیت‌های اجتماعی و روابط درونی نقطه عزیمت هستند (فیرون و ونت^۳، ۲۰۰۲: ۵۷-۵۸). این نوع از سازه‌انگاری توجه خود را صرفاً معطوف به تعاملات میان کنشگران دولتی یکپارچه می‌کند. در نتیجه، هر آنچه در قلمرو سیاسی داخلی وجود دارد یا رخ می‌دهد نادیده گرفته می‌شود و توضیح سیاست جهانی صرفاً با تمرکز بر اینکه دولت‌ها چگونه در قلمرو بیرونی یا بین‌المللی با یکدیگر رابطه دارند، به دست می‌آید. در مقابل، سازه‌انگاران سطح واحد (مانند پیتر کاتزنستاین) به جای تأکید بر قلمرو خارجی بین‌المللی، به «رابطه میان هنجارهای اجتماعی و حقوقی، و هویت‌ها و منافع دولت‌ها» توجه دارند و بر «اهمیت هنجارهای حقوقی و اجتماعی ملی نهادینه با ابعاد تنظیمی و قوام بخش تأکید می‌کنند» (رویس- اسمیت^۴، ۲۰۰۵: ۲۰۰). سازه‌انگاری سطح واحد این نقطه قوت را دارد که می‌تواند «تنوعات موجود در هویت‌ها، منافع و کنش‌ها را در میان دولت‌ها توضیح دهد، یعنی همان چیزی را که سازه‌انگاری نظام‌محور در پرده ابهام باقی می‌گذارد» (رویس- اسمیت، ۲۰۰۵:

1. context
2. methodological holism
3. Fearon and Wendt
4. Reus-Smit

۲۰۰). در بین این دو، سازه‌انگاران کل‌گرا (مانند جرارد راگی و تا حدود زیادی نیکلاس اونف) در پی آن هستند که میان دو قلمرو بین‌المللی و داخلی پل بزنند. آنها عوامل مشروط‌کننده هویت‌ها و منافع دولت‌ها، امر جمعی و اجتماعی را در یک چشم‌انداز تحلیلی یکپارچه جمع می‌کنند و «در این چشم‌انداز، امر داخلی و امر بین‌المللی به عنوان دو چهره یک نظم واحد اجتماعی و سیاسی تلقی می‌شوند». در اینجا بیش از هر چیز به رابطه قوام‌بخش متقابل میان نظم بین‌الملل و دولت توجه می‌شود. در این چشم‌انداز هم بر تحولات عمده نظام‌های بین‌المللی تأکید می‌شود و هم بر شکل‌گیری و تحول دولت مدرن (همان: ۲۰۱).

نکته مهم دیگری که در بحث راجع به سازه‌انگاری باید به آن توجه داشت تمایز میان نظریه‌ها/ پژوهش‌های تبیینی در برابر نظریه‌ها/ پژوهش‌های تکوینی است. در تحقیقات علی درباره کنشگران سؤال این است که آنها از کجا می‌آیند و در تعامل با سایرین در طول تاریخ و در طی یک فرایند چگونه شکل می‌گیرند؛ اما در تحقیقات تکوینی وضعیت اجتماعی تکوین آنها در یک لحظه خاص مد نظر است. این تبیین به ما می‌گوید کنشگران چه خصوصیات دارند و چگونه خصوصیات آنها را جامعه‌ای که در آن قرار دارند معنا کرده یا ممکن ساخته است. کنشگران باورهایی دارند که از طریق تعامل با دیگران یا با کسب اطلاعات جدید یا در فرایند یادگیری و... تغییر پیدا می‌کند. کنشگران اولویت‌ها و ترجیحاتی نیز دارند. فرض عمده‌تاً روش‌شناختی خردگرایان معمولاً این است که این ترجیحات، ثابت و برون‌زا هستند و سازه‌انگاران آن را متغیر و درون‌زا می‌دانند. هم می‌توان کنش را تبیین کرد (مثلاً چرا کشوری در وضعیتی خاص تصمیمی خاص گرفت) و هم ترجیحات را (مثلاً چگونه آن کشور این تصمیم را به نفع خود می‌دانست که جواب آن می‌تواند در گفتمان‌ها و هویت جست‌وجو شود) و این دو لزوماً منافاتی با هم ندارند و مکمل هم هستند (فیرون و ونت، ۲۰۰۲: ۶۲-۶۴).

با وجودی که برخی کلاً استنباطی تکوین‌گرایانه از سازه‌انگاری دارند (و گاه سازه‌انگاری و تکوین‌گرایی را در زبان فارسی معادل یکدیگر می‌دانند و به همین ترتیب به کار می‌گیرند) این استدلالی مورد توافق همه نیست. کسانی مثل هاف^۲ (۱۹۹۹) بحث علی درباره هویت را لازمه تکمیل سازه‌انگاری می‌دانند و بسیاری دیگر همچون کلوتس و لینچ (۲۰۰۶) اساساً قائل به تناقضی میان این دو نیستند. به نظر آنها، هر جا بتوان دعاوی تکوینی را به عنوان دعاوی احتمالی و موقت و مشروط بیان کرد، به یک معنای خاص اینها به دعاوی علی تبدیل می‌شوند. همچنین در جایی که در تبیینی علی، متغیری مستقل باشد در تبیین تکوینی متغیر وابسته

۱. البته خردگرایانی چون موراوچیک (1997) ترجیحات را مسلم نمی‌گیرند و آن را در سطح داخلی تبیین می‌کنند.

است؛ مثلاً هویت می‌تواند نقشی علی در یک تحلیل سیاست خارجی ایفا کند؛ چون طیف گزینه‌های ممکن سیاست خارجی را محدود می‌کند.

توجه سازه‌انگاری به این است که ابژه‌ها و روبه‌های زندگی اجتماعی چگونه ساخته می‌شوند و سرشت کارگزاران یا سوژه‌ها چگونه قوام می‌یابد (فیرون و ونت، ۲۰۰۲: ۵۷). برخی از سازه‌انگاران مدرن در روابط بین‌الملل (مانند الکساندر ونت، جفری چکل، مایکل بارنت و امانوئل آدلر) که می‌توان آنها را کم و بیش «علم‌گرا» دانست، در پی آشکار ساختن «سازوکارهای اجتماعی علی و روابط اجتماعی تکوینی» هستند (آدلر، ۲۰۰۲: ۹۸). از این منظر، سؤالاتی به شکل چگونگی و نیز چرایی می‌توان مطرح کرد. جهان به شکلی چندعلیتی تحلیل می‌شود و مؤلفه‌های واقعیت اجتماعی (کارگزار و ساختار) به عنوان متغیرهایی مورد آزمون قرار می‌گیرد. در اینجا امکان ارائه و آزمون فرضیه بر اساس متغیرهایی است که مستقل از یکدیگر تعریف می‌شوند (کلوتس و لینچ، ۲۰۰۶: ۳۵۷). همچنین توصیف وضعیت خاص اجتماعی، سیاسی و تاریخی که باعث تغییر یا بازتولید روبه‌های مسلط می‌شوند و توجه به سازوکارهای دخیل اهمیت می‌یابد (کلوتس و لینچ، ۲۰۰۷: ۱۵).

در مقابل، سازه‌انگاران مدرن زبانی یا قاعده‌محور (مانند اونف و کراتوکویل) بر هرمنوتیک ذهنی اتکا دارند و بر آن‌اند که «فهم واقعیت اجتماعی به معنای روشن ساختن فرایندهایی است که از طریق آنها زبان و قواعد به واقعیت اجتماعی قوام می‌بخشند» (آدلر، ۲۰۰۲: ۹۸). سازه‌انگاران تفسیری در ابعادی، نگاهی شبیه به پساساختارگرایان به حیات اجتماعی دارند، اما به اندازه آنها شکاکیت ندارند و نمی‌خواهند به دامان نسبی‌گرایی بغلطند. در نگاه تفسیرگرایان «فهم شرایط کنش» است که اهمیت دارد (کلوتس و لینچ، ۲۰۰۷: ۱۵). کراتوکویل^۱ (۲۰۰۷) تأکید دارد که آزمون دعوی شناختی هرگز با طبیعت ساده و خالص صورت نمی‌گیرد و همیشه داده‌ها و شواهد بار نظری دارند. شواهد حتی نمی‌توانند صحت یک نظریه را نسبت به دیگری نشان دهند. به علاوه او اصل دووجهی منطق را که بر اساس آن چیزی یا درست یا غلط است رد می‌کند و بی‌فایده می‌داند؛ زیرا در اکثر موارد نمی‌توان تصمیم گرفت که چه چیزی درست یا غلط یا «این یا آن» است. حقیقت یا صدق از این منظر خصوصیت جهان نیست و نمی‌توان آن را با واقعیت آزمود، بلکه در زبان شکل می‌گیرد. در عین حال، این به معنای آن نیست که «واقعیت‌ها»ی متعددی وجود دارند که شیوه‌های تحقیق مختلف آنها را می‌آفرینند. در علوم اجتماعی به طور خاص باید به تکرارناپذیری رویدادها توجه داشت و این را عاملی در عدم امکان داشتن وحدت روش با علوم

طبیعی دانست.

ونسان پولیو (۲۰۰۷) بر آن است که روش‌شناسی سازه‌انگاران متکی بر زمینه‌های خاص معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی یا نوعی سبک خاص استدلالی است. در چارچوب یک برداشت سازه‌انگاران انتظار می‌رود روش‌شناسی استقرایی، تفسیری، و تاریخی به کار گرفته شود. پولیو بر آن است که نوعی عینی/ذهنی‌گرایی^۱ لازم است که متضمن منطقی سه گامی است: بازیافت معانی ذهنی از طریق استقرا، عینیت‌بخشی^۲ به معانی با قرار دادن آنها در زمینه بیناذهنی یا زمینه‌مندسازی^۳ و به حرکت درآوردن معانی از طریق تاریخی‌سازی^۴. پولیو قائل به آن است که در پژوهش سازه‌انگاران نباید به شکلی قیاسی و از مقولات پیشین نظری شروع کرد. او نظریه‌پردازی داده‌بنیان^۵ را می‌پذیرد به این معنا که پژوهش به شکلی استقرایی پیش می‌رود و سپس با اتکا به یافته‌های آن می‌توان دعاوی نظری مطرح کرد. این به معنای آن است که از مطالعات تجربی به نظریه خاص در زمینه خاص می‌رسیم و نه بالعکس. به علاوه در پژوهش سازه‌انگاران از روش‌شناسی تفسیری و به طور خاص هرمنوتیک دوگانه استفاده می‌شود یعنی نه تنها به معنای مورد نظر کنشگران توجه می‌شود، بلکه این معانی از سوی پژوهشگر هم معنا می‌شوند. معانی ذهنی از طریق تفسیر به عنوان بخشی از زمینه بیناذهنی عینیت می‌یابند یعنی توجه فقط به این نیست که چیزی چه معنای خاصی برای یک کارگزار خاص دارد، بلکه معنای آن در زمینه بزرگ‌تر بیناذهنیت مشخص می‌شود. این در عمل به معنای دور هرمنوتیکی^۶ است که در آن اجزا بر اساس کل در پیوند با یکدیگر قرار می‌گیرند و متقابلاً کل بر اساس رابطه با اجزا قرار می‌گیرد. روش‌شناسی تاریخی به تکوین موضوع مورد مطالعه توجه دارد و به فرایندهایی می‌پردازد که تکوین زمینه‌های خاص اجتماعی را امکان‌پذیر کرده‌اند. همه پدیده‌ها حاصل فرایندهای سیاسی و اجتماعی در طول زمان هستند و پژوهشگر روایتی از این فرایندها ارائه می‌کند که در آن اپیزودها یا بخش‌های فرعی داستان کنش‌ها در داستانی جمع می‌شوند و توالی رویدادها از آغاز تا انتها در قالب این روایت بیان می‌گردد.

برخی بر آن‌اند که سازه‌انگاری و خردگرایی برنامه‌های پژوهشی مکملی هستند؛ سازه‌انگاران می‌توانند منطبق‌های معنایی را که در ورای تصمیمات مهم بین‌المللی قرار دارند، بررسی کنند و خردگرایان به انتخاب ابزار مورد استفاده کنشگران بپردازند (فیرون و ونت، ۲۰۰۲: ۶۰). می‌توان گفت

1. subjectivism
2. objectification
3. contextualization
4. historicization
5. grounded theorizing
6. hermeneutic circle

که در مطالعه نهادها توجه خردگرایان به چگونگی کارکرد نهادها و توجه بازاندیش‌گرایان به این است که نهادها چگونه به وجود می‌آیند، حفظ می‌شوند و در زمینه‌های متفاوت فرهنگی و تاریخی با هم تفاوت دارند (وایت، ۲۰۰۳: ۳۹). در مطالعه هنجارها توجه خردگرایان به منافی است که کنشگران از تبعیت از هنجارها به دست می‌آورند (منطق پیامد^۱)، حال آنکه توجه سازه‌انگاران به این است که چگونه ممکن است کنشگران هنجارها را به بخشی از برداشتشان از خود تبدیل کنند و منافع گروهی را به منافع خاص خود بر اساس درست دانستن تبعیت از هنجار ترجیح دهند (منطق تناسب^۲). در یک سطح، مسئله به **انگیزه** برمی‌گردد و در سطحی دیگر به درجه **درونی شدن** هنجار مربوط می‌شود. اگر هنجارها به یک باور محدود باشند یعنی بر رفتار اثر دارند و این با اینکه به یک خواست بدل شده باشند که نیرویی تکلیف‌کننده دارد، متفاوت است؛ اما رابطه میان این دو دیدگاه حاصل جمع صفر نیست و تفاوت پارادایمی هم ندارند. انسان‌ها می‌توانند هم انگیزه‌های خودمحورانه داشته باشند و هم بر اساس مشروع دانستن کنشی آن را انجام دهند. چالش نظری عبارت از این است که شرایطی را تشخیص دهیم که یکی از این دو فرضیه در آنها صادق می‌شود و نه اینکه ادعا کنیم یکی همیشه درست و یکی همیشه نادرست است. هر دو می‌توانند صادق باشند و شرایط صدق هر یک هم از نظر تجربی قابل واریسی است (فیرون و ونت، ۲۰۰۲: ۶۱-۶۲).

روش‌های پژوهش در تحقیقات سازه‌انگارانه

به این ترتیب، نگاه هستی‌شناختی سازه‌انگارانه مختصات خود را دارد، اما به زعم برخی لزوماً به معرفت‌شناسی واحدی منجر نمی‌شود و روش‌شناسی کاملاً خاصی را هم به دنبال ندارد. یعنی می‌توان سازه‌انگار بود و اثبات‌گرا یا تفسیرگرا بود یا قائل به امکان جمع میان این دو؛ اما برخی نیز این را نمی‌پذیرند و بر آن‌اند که تنها در سطح روش است که تعدد و تکثر می‌تواند وجود داشته باشد. به هر تقدیر، به تبع آنچه می‌توان «گشودگی روش‌شناختی» یا حداقل «روشی» در سازه‌انگاری نامید (ر.ک: مشیرزاده، ۱۳۸۴)، روش‌های مورد استفاده در پژوهش‌های سازه‌انگارانه متعدد است و می‌تواند شامل روش‌های کمی و کیفی، و اثبات‌گرا و پساثبات‌گرا و ترکیباتی از اینها باشد (ر.ک: آدلر، ۲۰۰۲)؛ از جمله روش‌های کیفی متعارف مورد استفاده آنها می‌توان به مطالعات موردی، ره‌گیری فرایندها مثل ره‌گیری فرایندهای معنایی و نهادینگی آنها، و روش مقایسه‌ای اشاره کرد. هدف از همه این روش‌ها تشخیص بینادهنیت و معانی بینادهنی و

1. logic of consequence
2. logic of appropriateness

ساختارهای اجتماعی و کارگزاران دخیل در آنهاست.

مورد پژوهی از روش‌های مهم مورد استفاده در تحقیقات کیفی به طور عام و نیز سازه‌انگاری است. در اینجا یک یا چند مورد انتخاب و به شکلی دقیق و همه جانبه درباره آن می‌شود. البته باید توجه داشت که در هر حال، هر مورد یک مورد از طبقه‌ای از پدیده‌هاست؛ یعنی مثلاً کشوری خاص موردی از مقوله مفهومی کشور است یا سیاست خارجی خاص مطالعه‌ای درباره موردی از مفهوم سیاست خارجی. پس در اینجا چگونگی تعریف مفهوم کشور یا سیاست خارجی بسیار اهمیت می‌یابد؛ به عنوان مثال، آیا سیاست خارجی را باید یک دستگاه تصمیم‌گیری تلقی کرد یا یک گفتمان در اینکه پژوهش را چگونه می‌توان طراحی کرد نقشی تعیین‌کننده دارد. گاه ممکن است پایه اساسی نوآوری یک مورد پژوهی در چگونگی تعریف مورد باشد. پس مفهوم‌سازی اهمیت زیادی می‌یابد. در مورد پژوهی گاه ممکن است به دنبال سازوکارهای علیّ باشیم و گاه به دنبال چگونگی تکوین چیزی. گاه نیز ممکن است مورد در جهت آزمون یک نظریه باشد که اگر موردی آسان باشد می‌تواند نقشی محدودتر در اعتبار نظریه داشته باشد و اگر موردی سخت باشد نقشی بیشتر در این زمینه دارد؛ اما انتخاب مورد معمولاً نتیجه برخورد با یک مورد معماگونه است، یعنی وضعیتی در یک مورد پیش می‌آید که با پیش‌بینی نظریه‌های مسلط و رایج یا حتی منطق مسلط منطبق نیست. در اینجا معمولاً با توجه به اینکه نظریه‌های جریان اصلی مادی‌گرا هستند، سعی می‌شود آنچه را آنها نمی‌توانند در تبیین مادی خود لحاظ کنند، مورد توجه قرار داد و از منظری معناگرایانه و سازه‌انگارانه به آن نگریست (ر.ک: کلوتس، ۲۰۰۸).

به بیان جفری چکل (۲۰۰۶ و ۲۰۰۸)، در **ره‌گیری فرایندها** این سازوکارهای علیّ هستند که مورد توجه قرار می‌گیرند. سازوکارها در سطحی تحلیل پایین‌تر از سطح فراگیرتر نظری عمل می‌کنند و «با ارائه تبیین‌هایی ظریف‌تر اعتبار نظریه را افزایش می‌دهند». سازوکارها مجموعه‌ای از فرضیه‌ها هستند که برخی پدیده‌های اجتماعی را تبیین می‌کنند و این تبیین بر اساس تعاملات میان افراد و سایر افراد یا میان افراد و مجموعه‌های جمعی بزرگ‌تر است. در ره‌گیری فرایند، زنجیره علیّ که میان متغیرهای مستقل و وابسته پیوند ایجاد می‌کند شناسایی می‌شود؛ اما در پژوهش‌های مبتنی بر سازه‌انگاری قاعده‌محور و زبانی بر گفتمان تأکید می‌شود و با هدف فهم واقعیتی که بروز می‌کند تحقیقات تفسیری و تاریخی تجربی انجام می‌شود (آدلر، ۲۰۰۲: ۹۸). در ره‌گیری فرایندها هم از نگاه‌های روش‌شناختی اثبات‌گرا و هم پسااثبات‌گرا استفاده می‌شود. همچنین می‌توان هم آن را در سطح فردی (تصمیمات افراد) و هم سطوح کلان استفاده کرد. این روش به‌ویژه برای مطالعه تعاملات اهمیت دارد و این چیزی است که در بسیاری از پایان‌نامه‌های دانشجویی مدّ نظر است. پیامد نظری مطالعه فرایند این است که ببینیم تا چه حد با دعاوی نظری خاص مرتبط است و مؤید یا مغایر با آنهاست (چکل، ۲۰۰۸: ۱۱۴-۱۱۶).

در مطالعات **مقایسه‌ای** دوره‌های زمانی و نیز واحدهای تحلیلی با هم مقایسه می‌شوند؛ مثلاً روابط واحدهای دولتی در یک سطح منطقه‌ای یا در طول دوره‌های مختلف را می‌توان مقایسه کرد. در این مقایسه می‌توان سرشت رابطه میان واحدها، رویه‌های جاری در تعاملات و مانند اینها را مطالعه کرد (کلوتس و لینچ، ۲۰۰۷: ۲۶). در مطالعات طولی زمانی به موردی واحد در طول زمان توجه می‌شود. در اینجا بسیاری از متغیرها (مثلاً جایگاه ژئوپولیتیک یک کشور، یا سطح قدرت مادی آن و...) نسبتاً ثابت است و در نتیجه می‌توان تأثیر عوامل خاص را بهتر سنجید. به طور خاص وقتی یک «شوک برون‌زا» وارد می‌شود، یعنی تغییری چشمگیر در متغیر مستقل ایجاد می‌گردد، می‌توان دید چه چیزهایی تغییر کرده و چه چیزهایی ثابت مانده است (کلوتس، ۲۰۰۸: ۵۳).

برخی از تحقیقات سازه‌انگاری با اتکا به روش‌های کمی و مدل‌های خاص ریاضیاتی و آماری هم صورت گرفته‌اند. همچنین روش‌هایی چون قوم‌نگاری (به عنوان روشی توصیفی و تفسیری برای فهم فرهنگ‌ها) و روایت (بیان داستانی از رویدادها که طرحی شامل نقطه ورود، رسیدن تدریجی به نقطه اوج و سرانجام حل و فصل موضوع و پایان دارد)، تحلیل محتوا (به عنوان مجموعه‌ای از رویه‌ها برای استنباط از متون) و... در مطالعات سازه‌انگاران به کار گرفته شده‌اند (آدلر، ۲۰۰۲: ۱۰۱).

روش‌های **قوم‌نگارانه** مبتنی بر فرض رابطه میان مشاهده‌گر و مورد مشاهده است. از ابزارهای اصلی آن نیز مشاهده توأم با مشارکت و مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته^۱ است. در روش نخست مشاهده‌گر با جریان زندگی روزمره موضوع مورد مشاهده درگیر می‌شود و نه تنها ممکن است مورد اعتماد قرار گیرد، بلکه می‌تواند ظرایف موجود در رویه‌های روزمره را عمیقاً دریابد. در مصاحبه گاه محقق می‌تواند به دنبال شناخت باورها، برداشتها، تجارب و... موضوع مورد مطالعه باشد. در اینجا با وجودی که مشاهده‌گر لاجرم مفروضات و مفاهیم فرهنگی خود را با خود دارد، اما بیشتر سعی می‌کند درست و خوب «بشنود». از این روش خصوصاً در مطالعه کارگزاری می‌توان استفاده کرد تا دریافت مثلاً یک گروه خاص اجتماعی متفاوت، آگاهی خود را چگونه تعریف می‌کند و تعریفش از وضعیت چیست و این تعریف از وضعیت ممکن است با تعریف مشاهده‌گر کاملاً متفاوت باشد (ر.ک: گاسترسون، ۲۰۰۸؛ کلوتس و لینچ، ۲۰۰۷: ۶۰-۶۲).

در مطالعه کارگزاری از سایر روش‌های مورد استفاده در سازه‌انگاری می‌توان به **روایت** اشاره کرد که به شکل نقل یک داستان درباره افراد یا گروه‌هاست. در مطالعات تاریخ دیپلماسی و جنبش‌های اجتماعی از این روش استفاده می‌شود و محقق درباره رهبران سیاسی یا جنبش‌ها،

داستانی را روایت می‌کند که نقطه شروع مشخصی دارد، طرحی آن را به پیش می‌برد و از این طریق، استدلال محقق درباره آثار و پیامدها نیز مشخص می‌شود. گاه ممکن است این روایت واجد جنبه تعلیلی هم باشد و گاه صرفاً از نگاه تکوینی با آن برخورد می‌شود. در یک روایت، شخصیت پردازی، یعنی تعیین کنشگران، چگونگی ساخت گفتمانی آنها به عنوان سوژه و نیات آنها مهم است. استفاده از افعال متعدی معلوم نشان‌دهنده نقش کارگزاری است. مقایسه میان روایت خود با روایت دیگران صورت می‌گیرد و اعتبار روایت خود مستدل و مستند می‌شود و در بیان روایت تلاش می‌شود انسجام و یکدستی حفظ شود (کلوتس و لینچ، ۲۰۰۷: ۴۵-۴۹).

در *تحلیل محتوا* می‌توان روشن ساخت که اشخاص چگونه نمادها را دستکاری یا از آنها استفاده می‌کنند و می‌توانند با آن به شکلی معنادار ارتباط برقرار کنند. این روش خصوصاً می‌تواند در مطالعه سیاست خارجی و نیز تعاملات بین‌المللی به کار گرفته شود. مارگارت هرمن (۲۰۰۸) بر آن است که قبل از تحلیل محتوا باید هشت گام برداشته شود: (۱) آیا پرسش پژوهش مستلزم استنباط معنا از متون است؟ (مثلاً نگاه رهبران به یک موضوع، برداشتشان از محیط و...) (۲) متون و مطالب موجود (مثلاً سخنرانی‌ها، مصاحبه‌ها و...) چقدر است و آیا قابل دسترسی است؟ (۳) تحلیل کمی (بر اساس تعداد دفعات تکرار یک واژه یا عبارت) مناسب‌تر است یا کیفی (لحن، زمینه و...)؟ (۴) آیا برداشت شما از مطالب این است که بازنمایاننده نیات است یا جنبه ابزاری دارد؟ (۵) واحد تحلیل شما چیست (کلمه، عبارت، جمله، پاراگراف، درون‌مایه یا کل اسناد) و از چه رویه‌هایی برای رمزگذاری استفاده می‌کنید؟ (۶) می‌توانید زمینه فرهنگی و تاریخی را نیز در بحث بگنجانید؟ (۷) آیا مجدداً می‌توان تحقیق را انجام داد تا پایایی آن سنجیده شود؟ (۸) آیا تحلیل محتوا می‌تواند شما را به آنچه در نظر دارید برساند؟

در کل، آدلر (۲۰۰۲) بر آن است که سازه‌انگاران عموماً به وسیله روش‌های کمی و کیفی سنتی توصیفاتی استنباطی به دست می‌آورند و به وسیله روایات تاریخی به استنباطاتی علی یا تکوینی دست می‌یابند... بنابراین تبیین‌های سازه‌انگاران معمولاً شامل روایاتی بازسازی شده است که- به این دلیل که چگونگی احراز واقعیات اجتماعی در جهان اجتماعی به چگونگی اعمال نفوذ آنها مربوط می‌شود- به همان اندازه که درباره برایندهای نسبتاً نامتعین نیز هستند. البته استفاده از روایت‌ها و سایر روش‌های تفسیری به این معنا نیست که همه جملات یا همه متغیرها از وزنی یکسان برخوردارند، بلکه از این روش‌ها برای آشکار ساختن اعتبار جملات... و نمایان کردن ساختارهای اجتماعی، سازوکارهای اجتماعی و نظم‌های تجربی استفاده می‌شود (آدلر، ۲۰۰۲: ۱۰۱).

به این ترتیب، به نظر می‌رسد که در عمل می‌توان انتظار داشت که با رعایت مختصات هستی‌شناختی سازه‌انگاران و با داشتن معیارهای علمی اعم از اثباتی یا پسااثباتی و تبیینی یا

تفسیری می‌توان به پژوهشی سازه‌انگارانه دست زد، اما در چه حوزه‌هایی می‌توان به دنبال پژوهش تجربی سازه‌انگارانه بود؟

حوزه‌ها و زمینه‌های پژوهش سازه‌انگارانه

سازه‌انگاری راه را برای طرح سؤالات جدید و مهمی در روابط بین‌الملل فراهم ساخته است (آدلر، ۲۰۰۲: ۹۶). بسیاری از پرسش‌های تجربی که جریان اصلی، آنها را به حاشیه رانده یا نمی‌تواند برای آنها پاسخی داشته باشد در چارچوب سازه‌انگاری قابل پیگیری هستند. عملاً هم در دهه اخیر به نظر می‌رسد که توجه به مشکلات خاص روابط بین‌الملل از منظر سازه‌انگاری بسیار افزایش یافته است (رویس- اسمیت، ۲۰۰۵: ۲۰۸). اگر سازه‌انگاری بتواند برای خود حوزه‌های پژوهشی تعریف کرده و آنها را وسعت دهد و در جریان پژوهش‌ها برای پرسش‌هایی پاسخ داشته باشد که سایر نظریه‌ها از عهده آنها برنمی‌آیند، به یک برنامه پژوهشی مولد تبدیل می‌شود.

به نظر تد هاف (۱۹۹۸) می‌توان سازه‌انگاری را در معنایی موسع به یک برنامه پژوهشی لاکاتوشی تبدیل کرد. از نظر او سازه‌انگاری می‌تواند فهمی رقیب و متفاوت با برداشت جریان اصلی از پاره‌ای از معماهای اصلی روابط بین‌الملل ارائه کند و همچنین قادر است معماها و سؤالات جدیدی مطرح نماید. از نظر هاف از جمله حوزه‌هایی که سازه‌انگاری می‌تواند توضیحاتی بدیل در آنها ارائه کند، موازنه تهدید، معماهای امنیتی، همکاری نولیبرال و صلح دموکراتیک است. در برداشت واقع‌گرایانه از موازنه تهدید، به چگونگی برساخته شدن تهدید توجه نمی‌شود، اما پژوهش‌های سازه‌انگارانه می‌توانند این فرایند را در موارد تجربی مختلف توضیح دهند. در مورد معماهای امنیتی که نواقعی گرایبی آنها را ناشی از عدم قطعیت می‌داند، پژوهش سازه‌انگارانه می‌تواند نشان دهد که عدم قطعیت امری برساخته است و در پیوند با هویت قرار می‌گیرد. مطالعات تجربی و به‌ویژه مقایسه‌ای در این حوزه می‌تواند شرایط شکل گرفتن برداشت‌های تهدیدآمیز یا غیر از آن را از دیگران مشخص سازد. فرضیه سازه‌انگارانه درباره همکاری‌های بین‌المللی به این شکل که نهادها و رویه‌های شکل‌دهنده به آنها به هویت‌هایی قوام می‌بخشند که متضمن فهم یکدیگر به عنوان شریک است، می‌تواند در پژوهش‌های تجربی مورد آزمون قرار گیرد و تداوم نهادها را توضیح دهد. سرانجام پژوهش تجربی درباره صلح دموکراتیک می‌تواند تأثیر رویه‌ها و هنجارهای درونی دولت را بر هویت و منافع آن و تأثیر هویت بر فهم بین‌دولتی دولت‌ها را از هم نشان دهد و با بسط حوزه پژوهش از دولت‌های دموکراتیک به سایر دولت‌ها (مثلاً دولت‌های اسلامی یا چپ‌گرا یا ضدامپریالیست) می‌توان شکل‌گیری مناطق صلح مبتنی بر هویت‌های متفاوت را تبیین کرد.

هاف (۱۹۹۸) همچنین بر آن است که سازه‌انگاری با تأکید بر عرصه سیاست هویتی، به تأثیر اجتماعات فهم شده بین‌دهنی در توضیح سیاست جهانی توجه دارد و در یک برنامه پژوهشی سازه‌انگارانه چگونگی ساخته شدن هویت‌ها، هنجارها و رویه‌های ملازم با بازتولید و تغییر آنها و چگونگی برساختن یکدیگر را مد نظر قرار می‌دهد. سرچشمه‌های تکوین و تغییر هویت در داخل و خارج می‌تواند دنبال شود. در داخل توجه به فرهنگ، عرصه سیاست هویتی در داخل، هنجارها و قوانین داخلی، و در خارج توجه به نهادهای بین‌المللی، تعاملات بین دولتی، حقوق بین‌الملل و هنجارهای بین‌المللی و مانند اینهاست. توجه به هویت‌ها می‌تواند تفاوت دولت‌ها با یکدیگر و تحول آنها در طول زمان را در عرصه سیاست خارجی، سیاست امنیتی، مشارکت در ائتلاف‌ها، رفتار در نهادهای بین‌المللی و مانند اینها توضیح دهد. در سطح نظام بین‌الملل و همچنین نظام‌های منطقه‌ای می‌توان به رابطه میان تکثر یا شباهت هویتی در سطح نظام و پدیده‌هایی چون جنگ، تعارض، همکاری و صلح پرداخت. همچنین از عامل هویت می‌توان برای توضیح تعاملات میان دولت‌ها در طول زمان و ثبات یا تحول آنها استفاده کرد و با مطالعات مقایسه‌ای به طور خاص به هماهنگی‌های احتمالی راه یافت.

همان‌گونه که دیده می‌شود تأکید هاف بیشتر بر سازه‌انگاری هویت‌محور است و البته سرچشمه‌های هویت را هم در سطح داخلی و هم بین‌المللی مطرح می‌کند، اما در چارچوب سازه‌انگاری **قاعده‌محور**، که توجه بیشتر به رابطه قواعد و اقتدار یا حکم^۱ است (ر.ک: اوفن، ۱۹۸۹ و ۲۰۰۲؛ اوفن و کلینک، ۱۹۸۹)، می‌توان به شکل‌گیری قواعد در سطح بین‌المللی یا منطقه‌ای و رابطه این قواعد با قواعد داخلی دولت‌ها و نیز رابطه قواعد با قدرت آنها قبل و بعد از شکل‌گیری قواعد و تأثیرات بلندمدت آن در ساختار اقتدار جهانی/منطقه‌ای و نوع غالب آن پرداخت. همچنین رابطه میان قواعد داخلی دولت‌ها و رفتار آنها در سطح بین‌الملل می‌تواند موضوع پژوهش قرار گیرد. پژوهش‌های مقایسه‌ای و نیز تاریخی که پویایی‌ها و تحولات را بتوان از آنها استخراج کرد به طور خاص فایده بیشتری دارند.

یکی از حوزه‌های مورد توجه در سازه‌انگاری رابطه میان **کارگزار و ساختار** است. این مسئله که تا چه حد کارگزاران (مثلاً دولت‌ها) در شکل دادن، تغییر یا تداوم بخشیدن به ساختار معنایی نظام بین‌الملل نقش دارند و تا چه حد خود این ساختار است که به آنها قوام می‌بخشد از موضوعات مورد توجه نظری در میان همه سازه‌انگاران است (به عنوان نمونه، ر.ک: کارلسنایس، ۱۹۹۲؛ ونت، ۱۹۸۷؛ دسلر، ۱۹۸۹) که در عین حال، مطالعات تجربی درباره آن کمتر صورت گرفته است. در این زمینه نیز پژوهش‌های تاریخی و طولی می‌تواند به غنای تجربی سازه‌انگاری کمک کند.

از بینش‌های پساساختارگرایانه گاه در کنار برخی از بصیرت‌های سازه‌انگاران هم‌چنین می‌توان برای توضیح چگونگی امکان‌پذیر شدن **سیاست‌های خارجی** خاص استفاده کرد. تحقیقاتی که در این زمینه‌ها صورت می‌گیرد می‌تواند با شناسایی روایت‌ها، استعاره‌ها، گفتمان‌های کلان و... که سیاست‌های خارجی خاصی را امکان‌پذیر می‌کنند به فهم بهتر سیاست خارجی به خصوص در مواردی که توضیحات منفعت‌محور یا امنیت‌محور پاسخگو نیستند منتهی شوند (ر.ک: مشیرزاده، ۱۳۸۶؛ بارت، ۱۹۹۹). هم‌چنین می‌توان با تبیینی علی از شکل‌گیری هویت به تحقیق درباره تأثیرات عوامل داخلی (گفتمان‌ها، قواعد، عرصه سیاست داخلی و...) پرداخت (ر.ک: هاف، ۲۰۰۲).

به نظر رویس - اسمیت (۲۰۰۵) وقوع رویداد ۱۱ سپتامبر راه را برای رشد تحقیقات و مطالعات سازه‌انگاران گشوده است - هر چند که به نظر او، عملاً تا کنون سازه‌انگاران وارد بحث جدی درباره تبعات این رویداد نشده‌اند. سه محور «سرشت قدرت، رابطه میان جامعه بین‌المللی و جهانی، و نقش فرهنگ در عرصه سیاست جهانی» از مهم‌ترین مسائل جهان پس از ۱۱ سپتامبر هستند که سازه‌انگاری برای پرداختن به آنها زمینه‌های بسیار مساعد فکری و نظری دارد. در بحث درباره قدرت، می‌توان گفت: «عوامل غیرمادی هم که چشمگیرترین آنها مشروعیت است به قدرت قوام می‌بخشند و مشروعیت هم به نوبه خود تحت تأثیر هنجارهای موجود یا در حال ظهور درباره کارگزاری و کنش درست است» (همان: ۲۰۹). به علاوه، «سازه‌انگاران بدون انکار تداوم اهمیت نظام دولت‌های حاکم، تلاش زیادی کرده‌اند تا نشان دهند چگونه کنشگرانی در درون جامعه وسیع‌تر جهانی به جامعه بین‌الملل و نهادهای آن شکل داده‌اند» (همان: ۲۱۰). توجه به سازمان‌های غیردولتی در آثار سازه‌انگاران به چشم می‌خورد و ظهور گروه‌هایی چون القاعده که همانند این سازمان‌های غیردولتی «از اشکال اقناع اخلاقی و عرصه سیاست نمادین برای بازتعریف وضعیت گفتمان سیاسی‌ای که بر منافع و اقدامات دولت اثر می‌گذارد استفاده می‌کنند» (همان)، باعث توجه بیشتر به کنشگران غیردولتی در آثار سازه‌انگاران شده است.

سازه‌انگاران، فرهنگ را مهم می‌دانند و در عین حال ذاتاً ساختار اجتماعی تلقی می‌کنند و از برداشت‌هایی که به فرهنگ جنبه‌ای طبیعی و شیئیت یافته دهند اجتناب می‌کنند. به نظر رویس - اسمیت، پژوهش در این مورد لازم است که چگونه انگاره‌های «غرب» و «اسلام» به عنوان اجتماعات فراملی بسیار متفاوت قوام یافته‌اند، چگونه این انگاره‌ها در ارتباط با تکوین یا زوال قدرت دولت هستند و چگونه این انگاره‌ها را می‌توان برای تداوم بخشیدن به پروژه‌های سیاسی تحول در سطح نظام (چه از سوی لیبرال دموکراسی‌هایی که به دنبال بازتعریف هنجارهای

حاکمیت و تدبیر جهانی امور هستند و چه از سوی سازمان‌های تروریستی که به دنبال پایان دادن به نظم جهانی سرمایه‌داری لیبرال هستند) بسیج کرد (رویس- اسمیت، ۲۰۰۵: ۲۱۱).
به عنوان نمونه در مطالعات سازه‌انگارانه می‌توان در حوزه‌های ذیل نیز بررسی تجربی داشت:

۱. مطالعه تکوین هویت‌ها:

بسط هویت‌های ملی و شکل گرفتن هویت‌های فراملی برای توضیح همگرایی منطقه‌ای یا اجتماعات امنیتی (ر.ک: آدلر و بارت، ۱۹۹۸)؛

چگونگی شکل گرفتن هویت‌های قومی و فروملی، ملی، دولت‌ها و گروه‌بندی‌های منطقه‌ای (ر.ک: سدرمن و داس، ۲۰۰۳)؛

نشان دادن نقش نهادهای منطقه‌ای و بین‌المللی در شکل دادن به هویت‌های جدید و جامعه‌پذیری دولت‌ها (ر.ک: چکل، ۲۰۰۵)؛

بررسی چگونگی ساخته شدن پدیده‌هایی چون تروریسم در درون گفتمان‌ها و با تکیه بر استعاره‌های خاص (ر.ک: هولسه و اسپنسر، ۲۰۰۸)؛

شکل‌گیری و تحول در هویت‌های قومی، ملی، فراملی، منطقه‌ای و جهانی (ر.ک: بارت، ۲۰۰۵).

۲. مطالعه تأثیرات و پیامدهای هویت‌ها:

تأثیر هویت در سیاست خارجی کشورها (ر.ک: اشیزاوا، ۲۰۰۸؛ هاف، ۲۰۰۲)؛

نشان دادن رابطه میان هویت‌ها، هنجارها و نظم‌های منطقه‌ای (ر.ک: همر و کاتزنستاین، ۲۰۰۲).

۳. مطالعات موردی مقایسه‌ای زمانی درباره سیاست خارجی:

تأثیر پدیده‌هایی چون انقلاب بر سیاست خارجی کشورها به عنوان موردی از تغییری چشمگیر در متغیر مستقل (ر.ک: مشیرزاده، ۱۳۸۵).

۴. مطالعه تأثیر تحولات هنجاری بر ساخت‌های اجتماعی، هویت‌ها و کارگزاری:

تأثیرات ناشی از تغییر در هنجارهای بین‌المللی بر هویت و در نتیجه، رفتار کشورها (ر.ک: کلوتس، ۱۹۹۵، به نقل از کلوتس، ۲۰۰۸)؛

شکل‌گیری و تحول در سازه‌هایی مفهومی چون حاکمیت، ملی‌گرایی، نظام بین‌الملل، رژیم‌های بین‌المللی و منطقه‌ای (ر.ک: بارت، ۲۰۰۵).

۵. مطالعه تکوین و تحول نهادها، هنجارها و قواعد:

بررسی مؤلفه‌های نهادها همچون قواعد و هنجارها و گفتمان‌ها و زمینه‌های تکوین و تحول آنها و نیز پیامدها و آثار آنها.

بررسی چگونگی اشاعه^۲ هنجارهای بین‌المللی در داخل، نقش گروه‌های حامل و

1. Ashizawa

2. diffusion

مدافع هنجارها و توجه به تأثیر عرصه سیاست داخلی در آن (ر.ک: چکل، ۱۹۹۹).

۶. مطالعه نقش نهادها در شناخت‌ها، هویت‌ها، منافع و...

مطالعه نهادها به عنوان عرصه شکل‌گیری فهم‌ها، رویه‌ها و سیاست‌های متفاوت جدید (ر.ک:

هاس و هاس، ۲۰۰۲).

مطالعاتی که بر نقش جامعه‌پذیرساز سازمان‌های بین‌المللی یا اتحادیه اروپایی و قواعد آن، هم

در مورد کشورها و هم در مورد کارگزاران اتحادیه صورت گرفته است (ر.ک: بارت و فین‌مور، ۱۹۹۹؛

چکل، ۱۹۹۸).

۷. مطالعه چگونگی تکوین شناخت‌های جدید:

نقش شناخت‌ها و اجتماعات شناختی در ایجاد شناخت جدید در نهادهای منطقه‌ای و

بین‌المللی (ر.ک: هاس، ۱۹۹۲).

۸. تأثیر تغییر در بینادذهنیت‌ها بر قدرت:

اهمیت انگاره‌ها و هنجارها در ساخت روابط قدرت نابرابر (ر.ک: بریسک، پارسونز و سندهلتز،^۱

۲۰۰۲).

همان‌گونه که دیده می‌شود حوزه‌های موضوعی نیز مانند روش‌های پژوهش بسیار وسیع

هستند: از سیاست خارجی تا کارکرد نهادهای بین‌المللی تا سیاست بین‌الملل، رابطه قدرت و

نتیجه‌گیری

در کل می‌توان به خوبی دریافت که سازه‌انگاری طیفی وسیع از امکانات پژوهشی را در خود

جای می‌دهد. از یکسو درست است که سازه‌انگاری بنا به تعریف، بیش از همه معطوف به ابعاد

معنایی حیات اجتماعی است، اما نه نافی ابعاد مادی است و نه معنایی بودن آن به مفهوم تحدید

موضوعی پژوهش در چارچوب آن است. یک پژوهش سازه‌انگاران می‌تواند طیف وسیعی از

سؤالات را در حوزه‌های موضوعی بسیار متفاوت و با روش‌های تحقیق مختلف در برگیرد.

دیدیم که اولاً معناگرایی و برداشت از ساخت اجتماعی واقعیت به معنای فقدان روش در

تحقیق نیست؛ ثانیاً مانند هر تحقیق تجربی دیگری پژوهش سازه‌انگاران مستلزم گردآوری

داده‌های تجربی است و نه فقط استدلال و قرار دادن موضوعی خاص ذیل یک مفهوم عام (هر

چند که این نقطه عزیمت است)؛ ثالثاً سازه‌انگاری لزوماً به روش‌های خیلی خاصی در گردآوری و

تحلیل داده‌ها محدود نمی‌شود و رابعاً طیف وسیعی از موضوعات را می‌توان در چارچوب

سازه‌انگاری مورد پژوهش تجربی قرار داد.

اما در عین حال، باید دقت داشت که نظریه پردازان سازه‌انگاری به جز الکساندر ونت مدعی ارائه نظریه خاص روابط بین‌الملل نیستند. بنابراین سازه‌انگاری در اکثر موارد به ما کمک می‌کند فرضیه‌های جدیدی بسازیم و آنها را بیازماییم یا فرضیه‌های حاصل از پژوهش‌های تجربی موجود را در موارد مشابه دیگر به کار بندیم. به علاوه، پژوهش مبتنی بر مفروضات سازه‌انگاری می‌تواند کمک کند کاستی‌ها و نقاط ضعف نظریه‌های مادی‌گرا جبران شود و از این طریق دانش روابط بین‌الملل در کل افزایش یابد.

آنچه در ایران در پژوهش‌های تجربی در روابط بین‌الملل به طور عام و تحقیقات سازه‌انگاری به طور خاص دیده می‌شود، عدم توجه کافی به استلزامات مربوط به روش تحقیق است. روش پژوهش در چارچوب سازه‌انگاری در سطح گردآوری داده‌ها، همان‌گونه که دیدیم، می‌تواند بسیار متعدد و متنوع باشد و مسلماً به تناسب موضوع تحقیق باید فراتر از روش‌های کتابخانه‌ای باشد؛ اما متأسفانه اغلب پژوهش‌ها از جمله پژوهش‌های مبتنی بر سازه‌انگاری، محدود به کارهای کتابخانه‌ای است. در صورتی که هم اسناد تاریخی و هم روش‌های پیمایشی، قابلیت کاربرد در تحقیق را دارند. درباره روش‌های تجزیه و تحلیل داده‌ها هم متأسفانه معمولاً پایبندی به روش خاصی مشاهده نمی‌شود، حال آنکه از آمار استنباطی و روش‌های کمی تحلیل محتوا گرفته تا روش‌های کیفی مانند تحلیل گفتمان و تفسیر متن قابل کاربست در چارچوب سازه‌انگاری هستند که به آنها نیز عنایت چندانی صورت نمی‌گیرد یا حتی در صورت استفاده از آنها در عمل، به اصول مربوط به این روش‌ها توجه جدی نمی‌شود. حال آنکه تنها در صورت تدقیق روش تحقیق است که می‌توان به افزودن بر معرفت بشری که همانا هدف اصلی تحقیق و به‌ویژه نگارش رساله و پایان‌نامه است، امید داشت.

پی‌نوشت

۱. معادل‌های دیگری نیز برای این دیدگاه وجود دارد مانند مکتب برسازی، برساخت‌گرایی، برساخت‌انگاری، ساخت‌انگاری و... که در اینجا از سازه‌انگاری استفاده شده است.

- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۵) «تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از منظر سازه‌انگاری»، در: نگاهی به سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، به کوشش نسرین مصفا و حسین نوروزی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ص ۱۳-۲۵.
- (۱۳۸۴) تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تهران، سمت.
- (۱۳۸۶) «حمله آمریکا به عراق: زمینه‌های گفتمانی داخلی»، در: فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، سال ۳۷، شماره ۲، تابستان.

- Adler, Emanuel (1997) "Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics," *European Journal of International Relations* 3, 3: 319-63.
- (2002) "Constructivism and International Relations." In Walter Carlsnaes, Risse, Thomas and Beth Simmons, eds. (2002) *Handbook of International Relations*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.: 95-118.
- and Barnett, Michael (1998) "Studying Security Communities in Theory, Comparison, and History", in Emanuel Adler and Michael Barnett, eds., *Security Communities*, Cambridge: Cambridge University Press: 413-41.
- Ashizawa, Kuniko (2008) "When Identity Matters: State Identity, Regional Institution-Building, and Japanese Foreign Policy." *International Studies Review* 10, 3: 571-8.
- Barnett, Michael (1999) "Culture, Strategy and Foreign Policy Change: Israel's Road to Oslo." *European Journal of International Relations* 5, 1: 5-36.
- (2005) "Humanitarianism Transformed." *Perspectives on Politics* 3, 4: 723-40.
- and Martha Finnemore (1999) "The Politics, Power, and Pathologies of International Organizations," *International Organization* 53, 4: 699-732.
- Brysk, Alison, Craig Parsons and Wayne Sandholtz (2002) "After Empire: National Identity and Post-Colonial Families of Nations." *European Journal of International Relations* 8, 2: 267-305.
- Carlsnaes, Walter. (1992) "The Agency-Structure Problem in Foreign Policy Analysis," *International Studies Quarterly*, 36: 245-70.
- Cederman, Lars-Erik and Christofer Daase (2003) "Endogenizing Corporate Identities: Next Step in Constructivist IR Theory." *European Journal of International Relations* 9, 1: 5-35.
- Checkel, Jeffrey (1998) "Social Construction and Integration," *Arena Working Papers* WP 98/14.
- (1999) "Norms, Institutions, and National Identity in Contemporary Europe." *International Studies Quarterly* 43: 83-114.
- (2005) "International Institutions and Socialization in Europe." *International Organization* 59: 801-26.
- (2006) "Tracing Causal Mechanisms." *International Studies Review* 8, 2: 362-70.
- (2008) "Process Tracing," in Klotz and Prakash, eds.: 114-30.
- Dessler, D. (1989) "What is at Stake in Agent-Structure Debate?" *International Organization* 43, 3: 441-73.
- Fearon, James and Alexander Wendt (2002) "Rationalism v. Constructivism: A Skeptical View." In Walter Carlsnaes, Thomas Risse and Beth Simmons eds. (2002) *Handbook of International Relations*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage: 52-72.
- Gusterson, Hugh (2008) "Ethnographic Research," in Klotz and Prakash, eds.: 93-113.
- Haas, Peter (1992) "Introduction: Epistemic Communities and International Policy

- Coordination,” *International Organization* 46, 1: 1-35.
- and Ernst Haas (2002) “Pragmatic Constructivism and the Study of International Institutions.” *Millennium* 31, 3: 573-601.
- Hemmer, Christopher and Peter J. Katzenstein (2002) “Why Is There No Nato in Asia?” *International Organization* 56, 3: 575-607.
- Harmann, Margaret G. (2008) “Content Analysis,” in Klotz and Prakash, eds.: 151-67.
- Hopf, Ted (1998) “The Promise of Constructivism in International Relations Theory.” *International Security* 23, 1 (reprinted in Linklater, ed., 2000).
- (2002) *Social Construction of International Politics: Identities and Foreign Policies*, Moscow, 1955 & 1999. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- (2007) “The Limits of Interpreting Evidence,” in Richard Ned Lebow and Mark Lichbach, eds., *Theory and Evidence in Comparative Politics and International Relations*. New York: Palgrave and Macmillan: 55-84.
- Hülse, Rainer and Alexander Spenser (2008) “The Metaphore of Terror: Terrorism Studies and the Constructivist Turn,” *Security Dialogue* 39, 6: 571-92.
- Klotz, Audie (1995) *Norms in International Relations: The Struggle against Apartheid*. Ithaca; Cornell University Press.
- (2008) “Case Selection,” in Klotz and Prakash, ed.: 43-60.
- and Cecelia Lynch (2006) “Translating Terminologies.” *International Studies Review* 8, 2: 356-62.
- (2007) *Strategies for Research in Constructivist International Relations*. Armonk and London: M. E. Sharpe.
- and Deepa Prakash, eds. (2008) *Qualitative Methods in International Relations: A Pluralist Guide*. Houndmills and New York: Plgrave Macmillan.
- Kratochwil, Friedrich (2007) “Evidence, Inference, and Truth as Problems of Theory Building in the Social Sciences,” in Richard Ned Lebow and Mark Lichbach, eds., *Theory and Evidence in Comparative Politics and International Relations*. New York: Palgrave and Macmillan: 25-54.
- Moravcsik, Andrew (1997) “Taking Preferences Seriously: A Liberal Theory of International Politics,” *International Organization* 51, 4: 513-553.
- Onuf, Nicholas (1989) *World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- and Frank Klink (1989) “Anarchy, Authority, Rule.” *International Studies Quarterly* 33: 149-73.
- (2002) “The Worlds of Our Making.” In Donald J. Puchala, ed., *Visions of International Relations*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Reus-Smit, Christian (2005) “Constructivism,” in Scott Burchill, Andrew Linklater, Richard Devetak, Jack Donnelly, Matthew Paterson, Christian Reus-Smit and Jacqui True, *Theories of International Relations*. 3rd Edition. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Wendt, A. (1987) “Agent-Structure Problem in International Relations Theory,” *International Organization*. 41-3 (Summer):335-70. Reprinted in Andrew Linklater, ed. (2000) *Key Concepts in Political Science: International Relations*. London and New York: Routledge.
- Wight, Colin (2002) “Philosophy of Social Science and International Relations.” In Walter Carlsnaes, Thomas Risse and Beth Simmons eds. (2002) *Handbook of International Relations*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.: 23-51.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱: ۴۷- ۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۲/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۱

الهیات سیاسی ماکیاولی؛ جست‌وجوی مبانی متافیزیکی

اندیشه سیاسی ماکیاولی

مجتبی یاور*

چکیده

هدف از این پژوهش یافتن مبادی و مفروضات متافیزیکی پیدا و پنهان در اندیشه سیاسی ماکیاولی است؛ مبادی که ریشه در سیاست‌اندیشی او و موقعیت ویژه‌اش در تاریخ اندیشه سیاسی غرب دارد. علی‌رغم آنچه بسیاری از محققان تاریخ اندیشه، اندیشه سیاسی ماکیاولی را قلمرو واقع‌گری ناب می‌دانند و خود او را با عناوینی همچون بنیان‌گذار رئالیسم سیاسی، تا آستانه پوزیتیویست سیاسی (سرآغاز دوران جدید) فرا برده‌اند، این نوشتار بر آن است که تأملات تجربی ماکیاولی پیرامون سیاست، متأثر از مقولاتی عمدتاً الهیاتی است که از اعصار گذشته بر جای مانده و رشته‌های آن در اندیشه او نیز (همچون دیگر اومانیست‌های رنسانس) دیده می‌شود. در این مقاله سعی شده است که ذیل سه محور، یعنی: اصل بنیادین، ربط میان فورتون و ویرتو، و منجی‌گرایی، ریشه‌های الهیاتی اندیشه سیاسی ماکیاولی آشکار شود و خوانشی الهیاتی از آن ارائه گردد.

واژه‌های کلیدی: الهیات، الهیات سیاسی، اندیشه سیاسی، فورتون، ویرتو، بنیاد و بنیادگذاری، منجی‌گرایی و نیکولو ماکیاولی.

تأملات نظری و تجربیات عملی نیکولو ماکیاولی در قلمرو سیاست، موجب تکوین شکلی از اندیشه سیاسی در آثار او شده است که بیش از آنکه نمایانگر گسستی معرفت‌شناختی از میراث الاهیاتی اعصار گذشته باشد، نشان از تداوم مفاهیم و مبادی الاهیاتی در اندیشه سیاسی دارد. عمدتاً ماکیاولی را واقع‌نگری تمام عیار در عرصه سیاست‌اندیشی می‌نامند؛ چه بسا این نگاه، ریشه در مواضع و اظهارنظرهای معمولاً خصمانه ماکیاولی در قبال کلیسای زمانه و متولیان آن داشته باشد. قاطعیت ماکیاولی در انتقاد از راه و رسم کلیسا و مسیحیت زمانه‌اش، با استفاده از زبانی تلخ و نیشدار، موجب شده است که هجمه‌های جسورانه او به دین مسیحیت همعصرش، به دیانت در معنای عام آن تعمیم داده شود. بالطبع، از رهگذر چنین تعمیمی، اندیشه سیاسی او فاقد بنیادها و مفروضاتی متافیزیکی- الاهیاتی تشخیص داده می‌شود؛ به طوری که گویی بی‌اعتنا به هرگونه عناصر و ساختاری از سنخ دستگاه‌های نظری الاهیاتی، در پی نیل به هدفی کاملاً این جهانی و عرفی (یعنی وحدت ایتالیا)، بوده است. هر چند در مواضع این چنینی ماکیاولی جای هیچ تردیدی نیست، نکته اینجاست که پرداختن به آرای سیاسی ماکیاولی از این منظر، مترادف است با فروکاستن تحلیل‌ها و بررسی‌ها به مسئله ساده (و البته با اهمیت) کشف نسبت میان دین و سیاست در اندیشه ماکیاولی. فرجام محدود کردن این پژوهش به اکتشاف چگونگی نسبت دین و سیاست، همان‌طور که در طول متن به آن پرداخته می‌شود، پیشاپیش مشخص است؛ به این معنا که یا هیچ نسبتی نمی‌توان متصور شد و یا اینکه یکی ابزار و دیگری غایت محسوب خواهد شد. در این پژوهش، بدون آنکه بررسی خود را به دامنه تنگ و محدود بررسی نسبت میان دین و سیاست تقلیل دهیم، قصد داریم که بنیادهای متافیزیکی (الاهیاتی- اساطیری) اندیشه سیاسی ماکیاولی را از دو اثر شاخص او یعنی *گفتارها و شهریار*، استخراج کنیم. موقعیت ویژه تاریخی نیکولو ماکیاولی (که لحظه‌ای است میان پایان قرون وسطی و آغاز دوران جدید) و ضرورت حاصل از چنین موقعیتی، گونه‌ای تداخل امر الاهیاتی در امر سیاسی را در اندیشه او امکان‌پذیر ساخته که به نوبه خود نوعی همخوانی میان این دو قلمرو، در افقی جدید و متناسب با دوران را فراهم کرده است. بی‌تردید، یکی از ملزومات این دوران، همان عاملی است که خود ماکیاولی پیوسته آن را غایت اغراض و محرک اصلی رفتار عملی خود در حوزه سیاست و نیز انگیزه اصلی تأملات تئوریک خویش می‌نامد؛ یعنی: وحدت ایتالیا. و به زبان استعاری خود او در فصل آخر *شهریار*: «نجات ایتالیا از هزاران بلا». این عامل در آثار او چونان غایتی منحصر به فرد ظاهر می‌شود که دیگر مفاهیم و مقولات (از جمله دین، کلیسا، متولیان کلیسا و در پاره‌ای مواقع، ملاحظات اخلاقی) را در سایه خویش قرار می‌دهد. به طوری که، القاگر گسستی تمام عیار در سیاست‌اندیشی ماکیاولی از مقولات متافیزیکی می‌نمایند. به عقیده نگارنده، این نکته مانع از آن

نمی‌تواند باشد که اندیشهٔ سیاسی ماکیاولی را فارغ از هرگونه پیوندی با میراث متافیزیکی (الاهیّاتی) پیش از، و نیز معاصر او، قرار داده و تفسیر کنیم. بلکه همان‌طور که گفته شد موقعیت منحصر به فرد تاریخی او، مهر خود را بر پیشانی اندیشهٔ سیاسی او حک کرده است و همین ما را مجاز می‌کند که از آرای او خوانشی الاهیّاتی ارائه کنیم. بر این اساس سؤال مقاله را بدین‌گونه طرح می‌کنیم که: آیا اندیشهٔ ماکیاولی، در قلمرو عمومی و مباحث مربوط به حکومت و حاکمیت، می‌تواند متأثر از مفاهیم و مقولات الاهیّاتی و اساطیری باشد؟ عناصر و مؤلفه‌های الاهیّاتی اندیشهٔ سیاسی ماکیاولی را بدون آنکه از ناحیهٔ مفسر و پژوهشگر به متون او تحمیل شوند، چگونه می‌توان استخراج و مقوله‌بندی نمود؟ به معنای دیگر، آیا می‌توان در متون اصلی ماکیاولی دلایل و قرائنی هرچند ضمنی و پنهان، یافت که امکان خوانشی الاهیّاتی از آنها را برای ما فراهم سازد؟ در طول این نوشتار سعی شده است که با ارائهٔ برخی عناصر و مقولات برگرفته از درون دو اثر شاخص او (شهریار و گفتارها) و تفسیر آنها، بنیان‌هایی نشان داده شود که عمدتاً از جنس الاهیّات است، به‌طوری که دیگر به سهولت نمی‌توان با اظهار نظر برخی پژوهشگران تاریخ اندیشهٔ سیاسی، مبنی بر اینکه سیاست‌اندیشی ماکیاولی نسبتی با الاهیّات و مابعدالطبیعه ندارد، همراه شد.

چارچوب نظری؛ طرح یک مناقشه

بحث الاهیّات و سیاست و نسبت میان آن دو، فقط محدود به سنت الاهیّاتی مندرج در تفکر یونانی- رومی باستان و یا قرون وسطی و نظریات متفکران اسکولاستیک آن دوره نمی‌شود، بلکه دامنهٔ آن به اندیشه و نظریهٔ اجتماعی سیاسی دوران مدرن و صاحب‌نظران آن نیز کشانیده شده است. در اینجا قصد نداریم که به ارائهٔ تاریخچه‌ای از الاهیّات سیاسی یا در محدوده‌ای ساده‌تر، نسبت میان دین و سیاست در تاریخ اندیشهٔ سیاسی بپردازیم؛ از این رو بدون مقدمه، به خلاصه‌ای از نظرات کارل اشمیت به عنوان تئوری‌پرداز نظریهٔ الاهیّات سیاسی اشاره‌ای گذرا خواهیم کرد. اشمیت تلاش می‌کرد که بن‌مایه‌های متافیزیکی و الاهیّاتی^(۱) سیاست و حقوق را در مخالفت با گزاره‌های ایجابی و منطق تجربی مکتب پوزیتیویسم معاصر خویش، آشکار کند و به اثبات برساند. در سال ۱۹۲۲ اشمیت با انتشار رسالهٔ کم حجم اما با اهمیت *الاهیّات سیاسی*؛ چهار فصل دربارهٔ نظریهٔ حاکمیت، به صراحت اعلام کرد: تمامی مفاهیم نظریهٔ مدرن دولت مفاهیمی الاهیّاتی‌اند که عرفی شده‌اند؛ نه فقط بر اثر تحولات تاریخی- که طی آن این مفاهیم از حوزهٔ الاهیّات به نظریهٔ دولت منتقل شده‌اند (به عنوان مثال خدای قادر مطلق به قانون‌گذار قادر مطلق)، بلکه به علت ساختار نظام‌مندشان که شناسایی آن برای ملاحظهٔ جامعه‌شناسانهٔ این مفاهیم ضرورت دارد (اشمیت، ۱۳۹۰: ۷۳).

هم اشمیت مصروف مفهوم‌پردازی آموزه حاکمیت مدرن است؛ حاکمیتی که البته با لویاتان هابز و شهریار ماکیاولی قرابت بیشتری دارد تا حاکمیت تقسیم شده در نظریه «تفکیک قوای» مونتسکیو؛ حال به هر انگیزه‌ای که باشد، چنین حاکمی همچون خدای قرون گذشته مانند معماری است که باید خانه‌ای و شهری بسازد. از نظر اشمیت رشته‌ای مداوم و لاینقطع از طریق مفاهیم متافیزیکی، سیاسی و جامعه‌شناسانه عبور می‌کند که حاکم را تافته جدابافته و خالق اولیه فرض می‌کند. او می‌نویسد: بهترین قوانین آنهایی‌اند که از ذهن یک قانون‌گذار خردمند، ناشی و فقط به دست یک نفر ابداع شده باشند و در نهایت خدای احد و واحد بر جهان حاکم است. همان‌طور که دکارت به مرسنه نوشت: تنها خداست که این قوانین را در طبیعت گذارده، همان‌طور که پادشاه قوانین را در قلمرو خود می‌گذارد (همان: ۸۳). این گفته اشمیت و به‌کارگیری مفاهیمی چون معمار، خالق اولیه، قانون‌گذار خردمند و ...، عیناً متناظر با رأی ماکیاولی و تعبیری است که وی برای توصیف شاخص‌های شهریار ایده‌آل خویش به کار می‌گیرد. به‌طور کلی، کارل اشمیت بر این باور است که سیاسی شدن مفاهیم الاهیاتی به‌ویژه مفهوم حاکمیت آنقدر برجسته است که هیچ صاحب‌نظری نیست که در آثارش به آن اشاره نکرده باشد؛ چرا که از نظر او، در همه رشته‌ها الاهیات‌پردازی وجود دارد (همان). همپوشانی الاهیات و سیاست، در نظریه اشمیت آنچنان تنگاتنگ است که جدایی میان آن دو، فقط در لیبرالیسم قرن نوزدهمی امکان‌پذیر است؛ چرا که در آن سده، جدایی قلمرو خصوصی از عرصه عام، به پشتیبانی الاهیات پروتستانیسم، که مطابق نظر برجسته‌ترین سخنگوی آن، مارتین لوتر، «هر انسان مومنی، خود یک کشیش است»، آنچنان فراگیر شده بود که قدرت آن را داشت که دین را به مسئله‌ای تماماً خصوصی مبدل و در جهت مخالف، سیاست را مسئله یکسره متعلق به دولت فرض کند. همان‌گونه که در مقدمه گفته شد، آنچه ما در پی آن هستیم، این است که نشان دهیم متافیزیک الاهیاتی - اساطیری، بخشی انفکاک‌ناپذیر در تفکر ماکیاولی است. اشمیت با اشاره به دشواره همیشگی جامعه‌شناسی (یعنی نسبت میان آگاهی و ساختار) و با استفاده از مفهوم جامعه‌شناسی حاکمیت می‌نویسد: پیش فرض این نوع از جامعه‌شناسی مفاهیم حقوقی، مفهوم‌پردازی بنیادین یا اندیشه یکدستی است که به قلمرو متافیزیک و الهیات نیز رسوخ کرده است. آن تصویر متافیزیکی که بر ساخته یک دوره زمانی معین است، ساختاری مشابه ساختار سازمان سیاسی‌ای دارد که دنیای بلافصلش آن را مناسب می‌داند (همان: ۸۲). از نظر اشمیت، متافیزیک متمرکزترین و واضح‌ترین تجلی یک دوران به شمار می‌رود (همان). این معنا از متافیزیک، همان است که مارتین هایدگر نیز بر آن تأکید دارد. هایدگر در تعریفی از متافیزیک آن را نحوه ظهور، انکشاف یا آشکارگی هستی می‌داند و می‌نویسد: مابعدالطبیعه، بنیان عصری را

پی می‌ریزد، (یعنی از رهگذر تفسیر خاص آنچه هست و از رهگذر فهم خاص حقیقت، پایه‌ای برای آن عصر تدارک می‌بیند) که آن عصر ذاتاً بر مبنای آن شکل می‌گیرد. این پایه بر تمامی پدیده‌هایی که وجوه متمیزه آن عصرند تسلط دارد (خالقی، ۱۳۸۲: ۲۱۱). مطابق این تعریف، ماکیاولی چه بخوهد و چه نخواهد متأثر و تحت تسلط مابعدالطبیعه (و به زبان فوکویی اپیستمه) عصر خویش است؛ در ادامه، برای فهمی بهتر از مقصود این نوشتار، مجادله‌ای نظری و فرضی را پی خواهیم گرفت.

موریس باربیه، در کتاب *دین و سیاست در اندیشه مدرن*، متفکران سیاست‌اندیش دوران مدرن را به چهار گروه عمده تقسیم می‌کند که مطابق رأی او، هر یک از آنها، به برداشتی از نسبت میان دین و سیاست معتقدند و در این میان، ماکیاولی را در کنار مونتسکیو، هابز، اسپینوزا، روسو و کسانی می‌داند که بر تفوق سیاست بر دین و تبعیت دین از سیاست تأکید دارند و باربیه آن را برداشت ابرازی می‌خواند (باربیه، ۱۳۸۹: ۱۹). از نظر باربیه، در تفکر ماکیاولی دین در خدمت جامعه و دولت است و بی‌آنکه ارزش خاص آن انکار شود قدر و اندازه‌اش بسته به منفعتی است که برای دولت و سیاست دارد؛ یعنی سودمندی اجتماعی و سیاسی دین؛ باربیه که معتقد به باژگونگی رابطه دین و سیاست در نزد ماکیاولی است، می‌نویسد: در واقع مسیحیت سده‌های میانه، سیاست را کاملاً تابع دستورهای دین و اخلاق مسیحی می‌کرد. برعکس، ماکیاولی که می‌خواهد به دولت استقلال تام بدهد و آن را فی‌نفسه هدف سازد، در گام نخست آن را از الزامات اخلاق و دین آزاد می‌سازد. بدین ترتیب او با رد الگوی سده‌های میانه، به رهایی سیاست و اخلاق و دین توجه می‌کند (همان: ۱۲۴). همین برداشت نزد مورین رمزی نیز دیده می‌شود؛ رمزی با ارائه گزارش مفصلی از پیچیدگی‌ها و ابهام‌های درونی آثار ماکیاولی و نیز فرآیند نهادن تفاسیر متعدد، متفاوت و متناقض از آرای وی، در نهایت رأیی همسو با باربیه دارد و معتقد است که: دیدگاه‌های او [ماکیاولی] درباره طبیعت بشری، جامعه و حکومت، نقطه گسستی از فلسفه قرون وسطایی و نظریه سیاسی قرن شانزدهمی است که مبتنی بر مفروضات غایت‌شناسانه درباره مقاصد خداوند برای انسان بودند. ماکیاولی سیاست را از مقاصد عالی‌تر، از اخلاق مسیحی، از الاهیات و از دین جدا کرد (ادواردز و تاوونند، ۱۳۹۰: ۴۳). البته تفسیر رمزی، پیچیده‌تر از باربیه است و بدون آنکه همچون باربیه، پژوهش را به ساده‌سازی نسبت میان دین و سیاست تقلیل دهد، فقط اظهار می‌کند که ماکیاولی در جهت هدف ارزشمند خود یعنی کشف چگونگی برقراری و حفظ دولتی مستقل در ایتالیای دوره رنسانس، قصد داشت از اندیشه دوران باستان و قرون وسطی با آن بنیان‌های متافیزیکی‌شان بگسلد و با توهمات درباره سیاستی که ریشه در اندیشه مسیحی یا ایدئالیستی پیشینیانش داشت بجنگد (همان). این نظر مورین رمزی خلاف آن چیزی است که در متون خود ماکیاولی دیده می‌شود و ما در صفحات پیش رو به آن خواهیم پرداخت. جالب آنکه، تحقیقات و تحلیل‌های دیرینه‌شناسانه

فوکو، به نکته‌ای خلاف ادعای باریه و رمزی اشاره دارد؛ از نظر فوکو، در اپیستمه یا صورت‌بندی دانایی عصر رنسانس، هنوز تفکیک و انشقاق میان انسان و غیرانسان وجود ندارد و رنسانس به روایت فوکو در انتهای دورهٔ تئولوژیکی قرون میانه قرار دارد و از طریق مفهوم خدا، کل جهان را به محصولی فرهنگی تبدیل می‌کند. آنچه ما امروز در جهان طبیعی می‌بینیم در رنسانس به مثابهٔ یک مصنوع عظیم، یک کتاب بزرگ به نظر می‌رسد که خداوند در آن، در حکم خود جهان، نشانه‌ها و سرخ‌هایی نگاشته است و بازی بی‌پایان تشابه‌های همپوش جاری است تا انسان به تعبیر و تفسیر آن بپردازد (هارلند، ۱۳۸۰: ۱۶۴).

در این نکته تردیدی نیست که ماکیاولی منتقد سرسخت باورها و دگم‌های متصلب کلیسا و متولیان آن است و شاید راز آنکه ماکیاولی را بعضاً خداناباور می‌دانند در همین مواضع ضد کلیسایی او نهفته باشد. در این میان حتی صرف پرداختن به نسبت میان دین و سیاست نزد ماکیاولی عمیق‌تر و پیچیده‌تر از آن است که بی‌پروا، مجاب به پذیرش تفسیر باریه از ماکیاولی شویم. این نکته فراتر از رابطهٔ یکطرفه و ابزاری میان دین و سیاست است؛ زیرا در چنین درکی، همیشه دین عملاً در خدمت سیاست در می‌آید و موجب فهم یکسویه ما از آن (در ماکیاولی) می‌شود و عکس این معادله هرگز مصداق نمی‌یابد. چنانچه خوانش ما از نسبت میان دین و سیاست در آثار ماکیاولی، «منطق تأثیر و یا عملکرد امر واقع را به‌مثابه حقیقتی موثر» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۵۱۰) پایه خود قرار دهد، آنچه حاصل می‌آید این برداشت از ماکیاولی است که او معادلهٔ دین و سیاست را نه یکسویه (خواه تفوق سیاست بر دین خواه بالعکس) بلکه دوجانبه می‌داند که هیچ‌گاه یکی به دیگری قابل تحویل نیست؛ هرچند که غایت، نزد ماکیاولی، امری این جهانی مانند وطن‌خواهی یا اتحاد ایتالیا باشد. پیش‌تر از باریه، کوئنتین اسکینر، از شارحان برجستهٔ ماکیاولی، در کتابی به همین نام (ماکیاولی)، همان نظر باریه را مبنای بررسی خود در نسبت میان دین و سیاست قرار داده است؛ پژوهش‌ها و نیز تفاسیر اسکینر، گرچه بسیار بیشتر از بررسی‌های دیگر محققان آرای ماکیاولی، محل اعتبار و در خور توجه است؛ اما او نیز بی‌درنگ ماکیاولی را دولتمرد متفکری می‌شناسد که اصل سودمندی دین در جهت امور واقع را اساس تحلیل خود قرار می‌دهد و از این حیث رأیی مشابه باریه، مورین رمزی، تامس جونز و بسیاری دیگر دارد. اسکینر می‌نویسد: «او [ماکیاولی]، ذره‌ای به حقیقت دین علاقه‌مند نیست. فقط به نقش احساسات دینی برای الهام بخشیدن به مردم و استوار نگه داشتنشان در طریق نیکی و رسواکردن بدکاران توجه دارد و دربارهٔ ارزش هر یک از ادیان صرفاً بر مبنای توانایی آن برای ایجاد این‌گونه سودمندی داوری می‌کند» (اسکینر، ۱۳۸۰: ۱۱۵). با این مقدمه اکنون به بحث اصلی این نوشتار وارد خواهیم شد.

الاهیّات سیاسی ماکیاولی

«عنایت الهی هرگز دیر نمی‌رسد».

این قطعه، مصرعی است از پترارک، شاعر نامدار ایتالیایی دورهٔ رنسانس، که نیکولو ماکیاولی، نامه‌اش به فرانچسکو وتوری را که در ابتدای کتاب *گفتارها آمده است*، با آن آغاز می‌کند. در این بخش، بر پایهٔ سه محور عمده که از گفتمان ماکیاولی استخراج شده است، به نحوهٔ تعامل میان الاهیّات و سیاست می‌پردازیم: اولین محور ذیل مفهوم «بنیاد» تشریح می‌شود؛ محور دوم بر پایهٔ ربط میان فورتون و ویرتو استوار است و در محور سوم، تحت عنوان منجی‌گرایی، بحث خواهیم کرد.

بنیاد؛ اصل بنیادین و بنیادگذاری

در این بخش با استفاده از مفاهیم اصل بنیادین (بازگشت به اصول دیانت اولیهٔ مسیحی - رومی) و بنیادگذاری (همسانی کنش انسانی با فعل خدایی خلق کردن) بحث خود را دنبال خواهیم کرد. دیویس در کتاب *اومانیسیم*، می‌نویسد: «انسان اومانیست‌ها ساختمانی جنگجو و نامعین است (در واقع یک شاهکار) که آرزویش بنا کردن کلی انسان بر مرزهای تخطی‌ناپذیر مذكر است» (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۳۴). هرچند اقتدار مطلوب ماکیاولی نیز جنسی مذكر دارد، اما آنچه از سخن دیویس به کار می‌آید، تعبیر گویای «آرزوی بناکردن» است و اتفاقاً ماکیاولی متفکری بنیاداندیش است. دیویس سه ساختار اساسی انسان اومانیست را یکی: بریدن از گذشته، دومی: بازگشت به منشأ و در نهایت: پیوستگی با زمان حال (همان: ۱۳۹) می‌داند؛ این سخنان را دیویس دربارهٔ ماکیاولی نگفته و منظور نظر او اومانیسیم به‌طور عام بوده است، اما می‌توان با رجوع به آثار خود ماکیاولی، مشاهده کرد که هر سه ساختار دربارهٔ ماکیاولی مجال صدق می‌یابند. طباطبایی از تعبیر «اصل بنیادین» برای توضیح و گشایش این پیچیدگی در ماکیاولی بهره می‌گیرد؛ بر اساس نظر طباطبایی، در سیاست که قلمرو رابطهٔ نیروها و تابع منطق آنهاست هر عملی با توجه به وضعیت زمان و مکان و رابطهٔ نیروها می‌تواند اثر یا آثاری متفاوت و حتی متعارض داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۴۹۰). او در تفسیر این جملهٔ ماکیاولی که: «هر کشوری که در آن ترس از خداوند وجود نداشته باشد، باید نابود شود، مگر آنکه ترس از شهریار جانشین آن شود»، معتقد است که این ترس از خداوند و انجام آیین‌های دینی، مانند ترس از شهریار، مایهٔ قوام کشور است و اگر دست‌کم یکی از آن دو در کشوری وجود نداشته باشد سامان آن کشور بی‌هیچ تردیدی به نابودی کشانده خواهند شد (همان: ۵۱۰). «اصل بنیادین» ابزار مفهومی کارسازی است که ماکیاولی

با کمک آن به مسیحیت سده‌های میانه و معاصر خویش یورش می‌برد (ساختار اول: بریدن از گذشته)؛ هیچ دلائل و قرائنی نه در شهریار و نه در گفتارها پیدا نمی‌شود که بر اساس آنها خود را مجاز بدانیم هجمه‌های جسورانه ماکیاولی به دستگاه کلیسا، متولیان آن و حتی مسیحیت در عصر ماکیاولی را به کل دیانت مسیح در طول تاریخ آن، آباء نخستین کلیسا و در نهایت ساده‌انگاری و سطحی‌نگری، به الاهیات در معنای عام آن سرایت دهیم. بلکه بالعکس، او بارها بر این نکته تأکید دارد که کلیسا از اصول بنیادین و مقررات اولیه خود منحرف شده و ضروری است که به آن باز گردد (ساختار دوم: بازگشت به منشأ)؛ جالب آنکه ضرورت این پیراستن، فقط به کلیسا و مسیحیت منحصر نمی‌شود، بلکه دامنه آن نجات مملکت را هم در برمی‌گیرد (ساختار سوم: پیوستگی با زمان حال). در دوران قرون وسطی و به‌ویژه سده‌های ۱۱ و ۱۲ آنچنان تثوکرایی حاکم بوده است که پاپ در پرتو آن خواستار تسلیم قدرت دنیوی در مقابل قدرت روحانی و حق نظارت بر اعمال سلطنت می‌شود (بدیع، ۱۳۷۶: ۱۱۳) و آنچه ماکیاولی درصدد انجام آن است اینکه، نمایندگی را از پاپ بگیرد و به حاکم مقتدر (شهریار) اعطا کند، زیرا معتقد است که کلیسا قادر نیست بر ایتالیا تسلط یابد و سلطه هیچ قدرت دیگری را هم برنمی‌تابد (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ب: ۷۷). ماکیاولی می‌نویسد:

اگر سران کلیسا، دین مسیح را بدانسان که بنیادگذارش تأسیس کرده است نگاه داشته و از آن پاسداری کرده بودند، کشورها و شهرهای مسیحی به مراتب متحدتر و نیکبخت‌تر از آن می‌بودند که اکنون هستند، ولی امروز دین مسیح به قدری ناتوان و تباه شده است که اقوامی که به کلیسای مسیحی نزدیک‌تر از دیگران‌اند، بی‌دین‌تر از دیگران شده‌اند. کسی که پایه‌های دین مسیح را به روشنی بشناسد و ببیند که اخلاق و رسوم امروزی چقدر از آن دور شده است، یقین خواهد کرد که زوال اقوام مسیحی یا روز مجازاتشان نزدیک شده است (همان: ۷۶).

این همان «اصل بنیادین» است که رعایت آن بقای نظام و مملکتی را در پی دارد و طرد و چشم‌پوشی از آن، موجب زوال می‌گردد. پس حمله ماکیاولی به مسیحیت نه حمله به دیانت، بلکه به دریافتی است که دیانت عیسوی را از اصل بنیادین خود دور کرده است. ماکیاولی کلیسا را عامل اساسی سست شدن باورهای مردم می‌شمارد و صراحتاً می‌نویسد: «آنکه بنیادهای دیانت مسیحی را مورد توجه قرار دهد، خواهد دید که عمل کنونی [مؤمنان مسیحی] تا چه پایه با آن متفاوت است و یقین خواهد کرد که بی‌هیچ تردیدی زمان هبوط یا ساعت عذاب نزدیک شده است». اتفاقاً در فصل دوازدهم گفتارها، ماکیاولی فهمیدن و شناختن پیوند میان دین و اتحاد کشور را عین خردمندی می‌داند و از این منظر، فرد (حاکم) خردمند برپایه آن می‌تواند بقا و زوال مملکت را تشخیص دهد: «از این‌رو زمامداران جمهوری‌ها و دولت‌های پادشاهی باید از

پایه‌های دین مردمان کشور خود پاسداری کنند... و هر چه خردمندتر باشند و جریان طبیعی امور را بهتر ببینند باید به همان نسبت در راه تحکیم دین بیشتر بکوشند» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۷۵).

مفاهیم هبوط و عذاب متعلق به دستگاه مفهومی عمدتاً الاهیاتی هستند که ماکیاولی آنها را در افقی جدید مطرح کرده است. در این زمینه اشتراوس، بیش از آنکه ماکیاولی را یک مبدع اصلاحات اساسی بداند، او را احیاگر برخی امور قدیمی فراموش شده می‌خواند. این امور فراموش شده خواه اصول بنیادین مسیحیت آغازین باشند، خواه جمهوری روم باستان. اشتراوس بر خلاف مورین رمزی، می‌نویسد که: شگفت‌آور است که ماکیاولی ضوابط و نظم‌های جدید و ضوابط و نظم‌های باستان را با هم یکسان قلمداد می‌کند: یعنی کشف او صرفاً یک اکتشاف مجدد است (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۲۸۳). ماکیاولی در *گفتارها*، به کرات، از بازگشت به سرچشمه‌های جمهوری روم باستان، بریدن از گذشته تاریک قرون وسطی به دلیل انحرافات اساسی آن از اصول بنیادین و اولیّه، برای سر و سامان دادن به ایتالیای عصر خویش سخن می‌گوید (حضور هر سه ساختار). در اینجا، ارجاع خواننده به کل گفتارهاست و درصدد آن نیستیم که با آوردن برش‌هایی کوچک از میان فصول متعدد آن، برای مدعای فوق، شواهد و تک‌نگاری‌هایی جزئی ارائه کنیم. در اینجا، تکیه ما بر مفهوم «بنیاد» است؛ بنیاد که عملی است مترادف با خلق و آفرینش؛ پیکو از نامدارترین اومانیزست‌های معاصر ماکیاولی می‌نویسد:

بنابراین او [خدا] انسان را همچون مخلوقی با سرشت تعین نایافته آفرید، در میانۀ جهان مکانی به او ارزانی داشت و خطاب به او چنین گفت: هان ای آدم، نه منزلگه ثابتی به تو داده‌ایم، نه شکل معینی، و نه کار خاصی را از تو طلب کرده‌ایم، تا موافق میل و اراده خویش، شکل و کاری را که می‌خواهی برگزینی. فطرت تمامی موجودات محدود و مقید به مرزها و قوانینی است که ما فرمان داده‌ایم. اما تو به هیچ حدی محدود نیستی و موافق با اراده آزاد خویش محدوده‌های فطرت خویش را به اختیار خود تعیین خواهی کرد. ما ترا در مرکز جهان جای داده‌ایم تا از آنجا بتوانی هر آنچه را در این جهان هست با سهولت هر چه بیشتر ببینی. ما ترا نه از آسمان آفریده‌ایم نه از زمین، نه فانیات ساخته‌ایم و نه باقی، تا با آزادی و افتخار، چنان که گویی خالق و معمار خویشنتی، خود را به هر هیأتی که می‌خواهی درآوری (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۲۸).

هر چند که این بنیاد را می‌توان، با قرائت بازگشت به تعبیر اصل بنیادین نیز پیوند داد، اما در اینجا بنیاد، مفهومی است ذووجهین که هم سراسر خدایی است و هم یکپارچه انسانی؛ آفرینشی است خداگونه که، خدا آن را به انسان داده است؛ خدا انسان را به هیأت خویش آفریده و در تفکر الاهیاتی، خدا فاقد هیأت و تجسم است، لاجرم انسان نیز همین گونه است. از این‌رو خدا آنچه را به انسان داده، اراده به ساختن است؛ اراده به آفریدن است؛ اراده به صورت بخشی

است؛ اراده‌ای که مهم‌ترین مشخصه‌اش، آزادی انسان است. اینکه اراده انسان، آزاد آفریده شده که خود را، مطابق میلش، به هر طریقی که مختار است، تعیین کند و انسان آزاده اراده‌مندی که مکان او میانه جهان است؛ میانداری انسان، لاجرم او را مجاب می‌کند و مجاز می‌سازد که، نه تنها خود، بلکه مکان و جهان ارزانی شده را نیز صورت بخشد. هانا آرنست در کتاب ریشه‌های *توتالیتاریسم*، با نقل این گفته از سنت آگوستین که: «برای آنکه آغازی از سر گرفته شود، انسان آفریده شد. این آغاز با هر نوزایشی تضمین می‌شود. به راستی که هر انسانی یک آغاز تازه است» (آرنست، ۱۳۸۸: ۳۳۶) می‌نویسد: «... حقیقت دارد که هر پایانی در تاریخ ضرورتاً آغازی در بر دارد. این آغاز فقط یک وعده است. این آغاز پیش از آنکه یک رویداد تاریخی شود، همان استعداد برین انسان است. از دیدگاه سیاسی، آغاز برابر است با آزادی انسان» (همان). از این منظر، گویی خدا قدرت آفرینندگی را از خود گرفته و چونان وظیفه به انسان داده است: وظیفه ساختن، آغازیدن و خلق کردن؛ شکسپیر همین مضمون را این‌گونه به شعر سروده است: چه شاهکاری است هر انسان! چه خرد شکوه‌مندی! چه توانایی بی‌پایانی! چه دقیق و ستایش‌انگیز است در صورت، در حرکت! در عمل چقدر به فرشتگان می‌ماند! درکش بسان خداوند است! زیبایی جهان! اشرف مخلوقات! (به نقل از دیویس، ۱۳۸۶: ۱۳۰). درک ماکیاولی از انسان و اراده آفرینندگی او نیز همین است. او فقط به کشف، بسنده نمی‌کند، بلکه خواهان آن است که شهریار یا فرمانروا، خلق کند و بیافریند. هر چند آفرینش او از عدم نیست و بیشتر معنای صنعت را تداعی می‌کند؛ اما صنعت با کشف بسیار فاصله دارد. در اکتشاف، نشانی از آفریدن نیست، بلکه صرف جست‌وجو است. مفهوم «بنیاد»، در اندیشه ماکیاولی، مفهومی است که هم آسمانی است و هم انسانی؛ او در جست‌وجوی منبع بنیاد است. مطابق نظریه عمومی شناخت یونانی، که افلاطون از عمده‌ترین نمایندگان آن است، قوانین، آغازی در زمان ندارند، آنها را هیچ قدرت بشری یا آسمانی نیافریده است؛ اما در نظر متفکران قرون وسطی، این برداشت یونانی از قانون جاودانه و غیرشخصی، یعنی قانونی که کسی آن را وضع نکرده است، پذیرفتنی و قابل فهم نبود. نزد کسانی چون سنت آگوستین این منشأ، مشخص است و همانا خداست. کاسیرر در این باره معتقد است که: «قانون موسوی، قانون‌گذاری را تصور می‌کند که بدون او، که قانون را بر پیامبر نازل می‌کند و حقیقت و اعتبار و مرجعیت آن را تضمین می‌کند، قانون بی‌معنی می‌شود. در حالی که در اندیشه یونانی، قانون را هیچ موجود فوق انسانی ارائه نمی‌دهد و اعلان نمی‌کند، بلکه ما باید با اندیشه عقلانی و دیالکتیکی آن را بیابیم و اثبات کنیم» (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۱۷۴). ماکیاولی، گویی عناصری از ساختار هر دوی این تفکرها بر می‌گیرد. بدین ترتیب که از یکسو، چندان سخنی از منشأ قوانین (خدا/ قانون‌گذار) به میان نمی‌آورد، هر چند که برخلاف اندیشه فلسفی یونان، به آن بی‌اعتقاد نیست،

آن را می‌شناسد و به آن، نام «علت برین» می‌دهد و عمل خدا را «برافراشتگی» می‌نامد و در این زمینه می‌نویسد: «...اما از آنجا که پشتیبان ایشان علت‌های برینی است که عقل بشر را بدان دسترسی نیست درباره‌شان بیش از این سخن نخواهم گفت. سخن گفتن از آنچه خدا افراشته و در پناه خویش داشته، گستاخی و سبک‌سری است...» (ماکیاولی، ۱۳۸۸ الف: ۱۱۱)؛ اما از دیگر سو، به نفس آفرینندگی و انشاء، باور دارد و این شناسایی و معرفت او به «علت برین» یا همان خدا، بی‌هیچ تردیدی محصول سنت‌الاهیاتی اسکولاستیک قرون میانه است و هرگز در نظریه عمومی شناخت یونانی، نمی‌توان ردی از آن یافت. کاسیرر این مسئله را به این صورت بازگو می‌کند که: بنابر توصیف افلاطون، صورت اساسی یا ایده بنیادین، یا نیک مطلق، آخرین چیزی است که درک شدنی است و آن هم فقط با تلاش بسیار و سخت. اما در آثار آگوستین، همه این قید و شرط‌ها و احتیاط‌ها کاملاً ناپدید می‌شوند (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۱۶۵) و این همچون باور ماکیاولی است که مطابق آن، شناخت علت‌های برین، حتی اگر سبک‌سری و گستاخی هم نباشد، برای عقل انسان دست نیافتنی است. در گفتارها، کتاب اول، فصل نهم، ماکیاولی اهمیت بنیادگذاری را گوشزد می‌کند. بنیادگذاران، عملی است خداآسا؛ مطابق الهیات مسیحی قرون میانه، خدا از بنیاد، می‌آفریند، ماکیاولی نیز آرزوی حاکمی را در سر دارد که دارای چنان قدرتی باشد که از بنیاد برافکند و از بنیاد پی افکند. جالب آنکه «بنیادگذاران» برای او عملی است که تنها یک تن آن را انجام می‌دهد:

این قانون کلی را باید بپذیریم که یک جمهوری یا کشور پادشاهی هرگز ممکن نیست، یا به‌ندرت ممکن است که از آغاز دارای نظامی نیکو شود یا قوانین و نهادهای پیشینش به کلی دگرگون گردند مگر به دست یک تن تنها. این یک تن باید مهار قدرت را در دست داشته باشد و به تنهایی همه قوانین و نهادهای دولت را معین کند (ماکیاولی، ۱۳۸۸ ب: ۶۶).

و این همان باوری است که کارل اشمیت در سده بیستم متأثر از اقتدار هابزی، آن را اظهار کرده است و در ابتدای نوشتار به آن پرداختیم. ماکیاولی، برای تأیید مدعای خود، اشخاصی را به‌مثابه بنیادگذار معرفی می‌کند که یا پیامبر بوده‌اند یا هاله‌های اساطیری و قدسی گرداگرد آنان را فراگرفته است؛ مانند: موسای پیامبر، رومولوس، تتئوس و کوروش. او می‌نویسد: «در میان نامدارترین مردان، بنیادگذاران ادیان، بیش از دیگران ستوده می‌شوند و پس از آنان بنیادگذاران جمهوری‌ها و دولت‌های پادشاهی» (همان: ۶۸). او از اینکه نام پیامبران بنیادگذار را در کنار شاهان بنیادگذار بیاورد ابایی ندارد؛ گو اینکه، آنچه در درجه نخست برای او اهمیت دارد: آفریدن و بنیاد کردن است. در برخی فصول گفتارها، به‌ویژه فصل یازدهم کتاب اول، گفتار ماکیاولی همصدا با کلام پیکو شده و به الهیات مسیحی نزدیک‌تر می‌شود. او در آغاز این فصل می‌نویسد:

رومولوس نخستین بنیادگذار روم بود و روم، چون کودکی، تولد و پرورش خود را وامدار اوست. ولی خدا نهادهایی را که رومولوس به وجود آورده بود برای کشوری به آن بزرگی، کافی ندانست و مجلس سنای روم را بر آن داشت که نوما پومپیلیوس را به جانشینی او برگزیند تا این مرد همه آنچه رومولوس از آن غافل مانده بود به وجود آورد. نوما پومپیلیوس دید که رومیان در حال توحش به سر می‌برند و تصمیم گرفت ایشان را از طریق مسالمت‌آمیز به مدنیت سوق دهد، و برای دستیابی به این هدف به دین پناه برد؛ چون دریافته بود که دین، ضروری‌ترین ستون تمدن است و پایه‌های دین را آنچنان استوار ساخت که در طی قرون و اعصار طولانی خداپرستی در هیچ کشوری به اندازه روم پایدار نبود. اعمال بی‌شمار مردم روم و یکایک رومیان نشان می‌دهد که شهروندان آن کشور از سوگندشکنی به مراتب بیشتر از قانون‌شکنی می‌ترسیدند چون قدرت خدا را بالاتر از قدرت آدمیان می‌دانستند (ماکیولی، ۱۳۸۸: ب: ۷۲).

در این نقل، نکات برجسته‌ای را می‌توان استخراج کرد: یکی اینکه، او با ذکر این واقعه تاریخی، مردم عصر خویش را به عبرت‌گیری و رفتار کردن مطابق عناصر آن، فراخوان می‌دهد؛ دوم اینکه، یک رابطه ضروری دو وجهی را نشان می‌دهد که یک وجه آن، رابطه میان مدنیت با خداپرستی است، که منطقاً نقطه مقابل آن را می‌توان به صورت توحش با خداناپرستی استنتاج کرد؛ به عبارت دیگر، ارتباط میان دین (به‌مثابه امری قدسی و الاهیاتی) و عظمت، پایداری و استواری و قانونمداری رومیان باستان (چونان مقوله‌ای این جهانی، عرفی و متعلق به گفتمان سیاسی). وجه دیگر این ضرورت، میان خداپرستی و امر اخلاقی برقرار است؛ بدین ترتیب که، سوگندشکنی به مثابه کرداری ضد اخلاقی (و نه غیراخلاقی) آنگاه به وقوع می‌پیوندد که خداپرستی از میان مردمان، رخت بریندد و در اینجا نیز به‌طور استنباطی رابطه معکوس و الزامی آن را می‌توان بدین نحو بازسازی کرد: وجود خداپرستی میان مردمان برابر است با وفاداری آنان و حفظ حرمت سوگند آنها به امور حکومت و جامعه. خود او در ادامه همین فصل، جمله‌ای دارد که یکجا، قرینه‌ای است موجه در آشکارسازی این قرائت: «کسی که تاریخ روم را به دقت بخواند خواهد دید که دین چه نقش بزرگی در انضباط سپاه و اتحاد مردم و تقویت نیکان و شرمنده ساختن بدکاران داشته است» (همان: ۷۳). اما مهم‌ترین جنبه، فرمی دیگر دارد و از حد و اندازه تصور یک ارتباط استلزامی و ضروری، اما در واقع بسیار ساده، فراتر است. مطابق با تفسیری که می‌توان از جملات آغازین فراز فوق ارائه کرد، ماکیولی، اراده انسان را در ذیل اراده خدا قرار داده است و هر چند که خدا، همان‌گونه که در فراز نقل شده از پیکو دیدیم، انسان را بی‌تعیین رها کرده تا انسان با اراده خودش، به خودش تعیین بخشد، اما همچنان اراده خدا در اعمال انسانی (به‌ویژه انسان بنیادگذار) موثر است و هنوز اراده انسانی ناقص است و انسان به‌طور کامل (و

آن‌گونه که بعدها در اومانیسیم متأخر سده‌های هفدهم تا بیستم اتفاق افتاد) به حال خویش رها نشده، چرا که ممکن است با اراده آزاد خویش، به جای آبادانی و پیشرفت و سعادت، فاجعه بیافریند؛ گویی هنوز کودکی است که نیاز به هدایت و دستگیری پدر دارد. گواه ما در تأیید این تفسیر، کلام خود ماکیاولی است که باور دارد ناکفایت‌مندی نهادهای تأسیس شده به دست رومولوس، خدا را بر آن می‌دارد که اراده خود را، در هیأت مجلس سنا، وارد کند و آنها را وادار به عزل رومولوس و نصب نوما می‌کند؛ زیرا اگر این امر محقق نمی‌شد، چه بسا روم دچار فاجعه‌ای غیرقابل جبران می‌شد و از نظر ماکیاولی، این تنها اراده خدایی بود که مانع از آن شد که این واقعه رخ دهد. بنابراین، اراده خدا همان‌گونه که آگوستین معتقد بود، در امور این جهان، جاری است و به همان نحو، در ماکیاولی، اراده خدا در این واقعه، از طریق مجلس سنا در شخص نوما پومپیلیوس، حلول کرد و اتفاقاً این امر از نظر ماکیاولی، نشانه خردمندی مردان بزرگ بنیادگذار است:

«در واقع، هیچ قانون‌گذار بزرگی در میان قومی پیدا نشده است که به قدرت الهی استناد نکند و گر نه قوانینش پذیرفته نمی‌شدند: بسی چیزهای خوب هست که خردمندان به زودی درمی‌یابند ولی آن چیزها چنان علائم آشکاری ندارند که دیگران را هم بتوان بر سودمندی آنها معتقد ساخت؛ از این‌روست که مردان عاقل برای چیرگی بر این دشواری، به قدرت الهی پناه می‌برند» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ب: ۳۳).

و در مقام نتیجه‌گیری می‌نویسد:

با توجه به همه جوانب امر، به این نتیجه می‌رسیم که دینی که نوما در روم رایج ساخت یکی از مهم‌ترین علل آبادانی و رفاه آن کشور بود چون از دین، قوانین خوب نشئت می‌گیرند و قوانین خوب نیکبختی به بار می‌آورند و نیکبختی سبب می‌شود که همه کارها به نتایج خوب بینجامد (همان: ۷۴).

کاسیرر با اشاره به تفسیر مدرن از افلاطون، ابزاری تحلیلی به ما می‌دهد که میان «بنیادگذار» ماکیاولی و صانع افلاطونی، گونه‌ای تناسب و تشابه بیابیم؛ او فرازهایی از تیمائوس افلاطون را نقل می‌کند که برای مقصود نوشتار حاضر، اهمیت فراوان دارد. افلاطون در تیمائوس می‌نویسد: صانع جهان در نظریه افلاطون، آفریدگار جهان نیست، او یک صنعتگر است. او جهان را از عدم خلق نمی‌کند، بلکه فقط ماده بی‌شکل و فرم را صورت و فرم می‌بخشد و امور را تحت نظم و ترتیب در می‌آورد. قدرت او نامحدود نیست، بلکه در مقابل او ضرورت قرار دارد که هم قدرت او را محدود می‌کند و هم با عمل آفرینندگی او مقابله می‌نماید. بنابراین، آفرینش، آمیخته‌ای است از ضرورت و خرد. خرد یعنی قدرت حاکم، ضرورت را وا می‌دارد تا بخش عظیم‌تر چیزهای آفریده شده را به بهترین و کامل‌ترین وضع درآورد. بدین ترتیب،

هنگامی که نفوذ خرد بر نفوذ تفوق یافت، جهان آفریده شد» (از تیمائوس افلاطون به نقل از کاسیرر، ۱۳۷۷: ۱۷۰).

جالب آنکه اشخاص ایده‌آل ماکیاولی نیز برای سرمشق‌گیری در امر «بنیاد نهادن»، اشخاصی نیمه‌خدایی نیمه‌انسانی هستند و سلطنت آنها عطیّه‌ای است الهی؛ در آغازین جملات فصل بیست و ششم کتاب اول *گفتارها* (با عنوان: «فرمانروای جدید باید در شهر یا کشوری که زمام قدرت را در آن به چنگ آورده است همه چیز را از نو شکل بخشد»)، می‌خوانیم:

مردی که در شهری یا کشوری زمام قدرت را به چنگ آورده است- مخصوصاً اگر پایه‌های اقتدارش هنوز چنان‌که باید استوار نگردیده است و او نمی‌خواهد در آنجا نظام جمهوری یا پادشاهی مستقر کند- برای اینکه مهار قدرت را در دست خود نگاه دارد باید از آغاز همه چیز را از نو سامان ببخشد... چنان‌که داوود کرد: همین که به سلطنت رسید گرسنگان را توانگر کرد و توانگران را تهیدست. باید شهرهای کهن را ویران کند و شهرهای نو بسازد، مردمان را از جایی به جای دیگر بکوچاند و خلاصه کلام هیچ چیز را نباید دست‌نخورده بگذارد (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۱۰۹).

نام بردن او از داوود، توأمان، هم نشان‌دهنده تصدیق تصویر پیامبر- شاهانه داوود، در کتب مقدس است و هم، نشان‌دهنده تأکید او بر نقش بنیادگذاری و عمل بنیاد به‌مثابه کنشی خدا-انسانی. البته، نباید فراموش کنیم که توصیه‌هایی که ماکیاولی در بنیاد برافکنی و بنیادگذاری می‌کند، شامل هر انسانی نمی‌شود و فقط انسان‌هایی را شامل می‌شود که ظرفیت آن را دارند که خطرهای و زیان‌های ملازم با بنیادگری و طرح نو دراندازی را داشته باشند و در یک کلام مستعد مبدل شدن به «نیمه‌انسان، نیمه‌خدا» بودن باشند. فصل ششم *شهریار*، متضمن این معناست:

و اما، در میان آنان که با تکیه بر هنر خویش به شهریاری رسیده‌اند نه به یاری بخت، بلندپایه‌ترینشان به گمان من، موسا و کوروش و رومولوس و تسئوس و مانند ایشان‌اند. اگر چه در باب موسا نمی‌توان گفت، چرا که وی را کاری جز به جای آوردن فرمان‌های خداوند نبود. با این همه، وی در خور ستایش است. زیرا بدان پایه رسیده بود که عنایت خداوندی وی را سزاوار هم‌سخنی با خداوند ساخته بود. اما اگر در کار کوروش بنگریم و کسانی چون او، که کشورها گشوده‌اند و پادشاهی‌ها را بنیاد نهاده‌اند، همه را در خور ستایش خواهیم یافت. و اگر در کار و نهاد ایشان نیک بنگریم، کارشان را هیچ کم از کار موسا نخواهیم یافت، که وی را [منظور موسی] آموزگاری بدان بزرگی [منظور خدا] بود. و چون در کردار و زندگانی اینان بنگریم، می‌بینیم که بخت جز فرصت چیزی بدانان نبخشیده بود. بخت بهر ایشان ماده را فراهم آورد، اما آنان که با هنر خویش بدان صورت دلخواهشان را بخشیدند، بی‌آن فرصت، هنر ایشان ناچیز می‌شد و بی‌آن هنر، فرصت بر باد می‌رفت (ماکیاولی،

کاراکتر محوری در فراز فوق، موسای پیامبر است؛ این سخنان را تنها در پرتو ترکیبی می‌توان فهم کرد که میان رأی افلاطون (در باب نسبت ضرورت و خرد)، درک سیاسی از دیانت که در سنت یهودی- مسیحی الاهیّات قرون وسطی رایج بوده و نیز آراء اومانئیست‌های پرنفوذی چون پیکو، که معتقد بود، خدا ماده را بی‌تعیّن در اختیار انسان گذاشته و انسان باید خودش آن را شکل و صورت دهد، برقرار کنیم؛ یعنی در واقع سه سنت فلسفی- الاهیّاتی مختلف. تنها تفاوت ماکیاولی با پیکوی اومانئیست (خدانگار) این است که انسان در کتاب پیکو، عام است و همه انسان‌ها را شامل می‌شود. برای ماکیاولی، بی‌آنکه ذره‌ای از حرمت انسان کم شود، آن خصوصیات خدای‌گونه مانند: تعین بخشی به خویش، فرم‌دهی به ماده خام اعطا شده از سوی خدا، که در پیکو، انسان بما هو انسان می‌تواند داشته باشد، در ماکیاولی، به شهریار یا فرمانروا، آن هم تنها شهریارانی که بنیادگذار بوده باشند، اختصاص دارد نه هر انسانی؛ و ماکیاولی با این قید، همدلی آرای خود را با متکلمان مدرسی قرون وسطی درباره اعتقادشان به منشأ الهی اقتدارها، بیشتر نشان می‌دهد تا با اومانئیست‌های آغازین.

فورتون و ویرتو

یک محور اساسی دیگر، برای استخراج مبانی الاهیّاتی اندیشه سیاسی ماکیاولی، نحوه پردازش نسبت میان «بخت» است با «ویرتو»^(۲). یادآوری می‌شود که دوگانه فورتون- ویرتو را می‌توان ذیل یکی از جدی‌ترین و اساسی‌ترین مباحث تئوری‌های جامعه‌شناسی و حوزه فرهنگ، یعنی دوگانه ساختار- عامل نیز قرار داد و شناسایی کرد؛ در تئوری‌های اجتماعی از مسئله ساختار- عامل، در اشکال و فرم‌اسیون‌های متنوعی سخن به میان می‌آید؛ از جمله: نظریه ساختاریابی آنتونی گیدنز (ر.ک: ریتزر، ۱۳۷۹)، حوزه و عادت‌واره پی‌یر بوردیو (۱۳۸۰)، تئوری چارچوب‌های اروینگ گافمن (ر.ک: گافمن، ۱۳۹۱؛ گافمن، ۱۹۷۲) و بسیاری دیگر از نظریه‌های فلسفه علوم اجتماعی، که هر کدام به نوعی دلمشغول بررسی نسبت میان فرد و جامعه، یا آگاهی فردی (ذهن) و واقعیت (عین) و به‌طور کلی مسئله عامل و ساختارند. همان که نزد ماکیاولی، با عنوان فورتون و ویرتو از آن بحث شده است. در چنین نظریات شناختی‌ای، سعی بر آن است که رابطه آدمی با دنیای پیرامونش، بر اساس اهمیت یافتن عامل آگاهی (سوژه) و تأثیر آن بر واقعیات و نیز پدیده‌های پهن دامنه اجتماعی (ساختار)، تفسیر شود. براین فی، از زمره محققان برجسته علوم اجتماعی بر این باور است که ساختارها، موجودیت‌هایی نیستند که محکم بر فراز کسانی که متأثر از آنها‌یند، قرارداداشته باشند، بلکه ساختار در مقام فراهم‌آورندگان قواعد و نقش‌ها، نیازمند فعالیت تفسیری افرادی هستند که برطبق آنها عمل می‌کنند و ساختار از برای

آنکه فعلیت بیابد نیازمند همین فعالیت تفسیری است (فی، ۱۳۸۱: ۱۰۳). بنابراین، ساختار شرایط مقدور شدن عمل را فراهم می‌کند و نوعی راهنماست برای آنکه اعمال چگونه تحقق یابند اما این عاملان هستند که از طریق فعالیتشان ساختار را تولید و بازتولید می‌کنند. فی می‌نویسد: فعالیت انسانی همیشه در بطن محیطی فرهنگی و اجتماعی رخ می‌دهد، محیطی که عاملان صرفاً با فعالیت خودش خلق نمی‌کند، محیطی که همچنان از جهات بسیار مهمی منابعی را فراهم می‌آورد که به یمن آنها این فعالیت مقدور و در عین حال دامنه‌اش محدود می‌شود (همان). برآنیم که برداشتی نسبتاً مشابه تئوری‌های جامعه‌شناختی بالا، تحت عنوان نسبت میان فورتون و ویرتو، در آثار ماکیاولی استخراج کنیم؛ با این تفاوت که در ماکیاولی، ساختار کمتر خصلتی اجتماعی دارد و حائز گونه‌ای خصال ماورایی است. به عبارت دیگر، دوگانه ساختار-عامل، در اندیشه ماکیاولی، بدیلی متافیزیکی با عنوان فورتون-ویرتو دارد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

دانشوران بسیاری این دو مفهوم کلیدی در آثار ماکیاولی را در دسرافزین خوانده‌اند و کوشیده‌اند تا معنای دقیق و اهمیت آنها را باز نمایند (ادواردز و تاووزند، ۱۳۹۰: ۵۷). ماکیاولی درباره این نسبت، هم در *گفتارها* و هم *شهریار*، سخن گفته است؛ گرچه نظرش درباره نسبت میان این دو، خالی از تناقض نیست؛ اما مطابق با منظور این نوشتار، می‌توان گفت که به دیدگاهی یگانه پای‌بند است. مراد از واژه فورتون، بخت و تقدیر است که مطابق با بینش اساطیری باستان، با تشخیص بخشیدن به آن، آن را الهه یا «ایزدبانوی بخت» می‌نامیدند. آن‌گونه که اسکینر می‌گوید: نزد اندرزرگران رومی، بخت هرگز نیرویی بدخیم نبوده، بلکه به دنبال جلب دوستی و توجه او، آدمی از خیر و نعمت، جاه و جلال، افتخار و نفوذ و قدرتش، بهره‌مند می‌شود (اسکینر، ۱۳۸۰: ۵۴). اسکینر ادامه می‌دهد که در دوره مسیحیت، نوعی سازش میان بخت و نیروی آدمی، به دست داده شد؛ مطابق با این تفسیر جدید، الهه بخت، به‌رغم خودکامگی و خودسری، به راستی عامل هدایت و عطوفت ایزدی و مشیت الهی به شمار می‌رود (همان). اسکینر در این زمینه می‌افزاید که: «اومانیست‌های ایتالیایی سده پانزدهم، با شالوده قراردادن این نگرش جدید نسبت به آزادی و اختیار موفق شدند نقش بخت در امور آدمی را در قالب تصویری که رومیان باستان نزد خود داشتند، به‌طور کامل زنده کنند» (همان: ۵۹) و همین امر، موجب تجدیدنظرهای پی در پی در نحوه تعامل میان بخت و نیروی انسانی شد، اما روایت ماکیاولی در این مورد چگونه است؟

در سرآغاز فصل بیست و نهم کتاب *دوم گفتارها* (با عنوان: «تقدیر آدمیان را نابینا می‌کند تا مانع اجرای نقشه‌هایش نشوند») می‌خوانیم: «چون در جریان امور انسانی به دقت می‌نگریم می‌بینیم: بیشتر اوضاع و احوالی پیش می‌آید و حوادثی روی می‌نماید که تقدیر، به هیچ روی نمی‌خواهد از وقوع آنها جلوگیری کنیم» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۲۷۹). آنگاه با اشاره به برخی وقایع

تاریخی، به نقل قولی از تیتوس لی ویوس، مورخ محبوب خویش، می‌پردازد، که در آن مورخ معتقد است: «تقدیر الهی آنگاه که نخواهد آدمیان از اجرای نقشه‌هایش جلوگیری کنند آنان را نابینا می‌کند» (همان: ۲۸۰). ماکیاولی در اعلام موافقت خود با رأی لی ویوس، می‌نویسد: «نتیجه‌گیری او درست است و از این‌رو آدمیان به سبب نیک‌بختی یا بدبختی که به آنان روی آورده است در خور ستایش یا نکوهش نیستند زیرا بارها می‌بینیم که نیک‌بختی و بدبختی مردمان ناشی از آن است که تقدیر، فرصت بجای آوردن کارهای بزرگ را به آنان بخشیده یا از آنان دریغ داشته است» (همان).

از نظر ماکیاولی، تقدیر یا بخت، دارای تشخصی مستقل و داهیانه است که هرگاه بخواهد، کاری را به پیش می‌برد و هرگاه تشخیص دهد، مانع از انجام امور می‌شود. این تعبیر از تقدیر و بخت، کاملاً الاهیّاتی است؛ گویی تقدیر، خداست یا آنکه منشأی خدایی دارد و این نظر را از خود مورخ، لی ویوس، اخذ کرده است؛ در واقع تابع نظریه لی ویوس درباره بخت است. در گفتارها می‌خوانیم:

این سخن درست است و تمامی تاریخ تأییدش می‌کنند، که آدمیان می‌توانند به تقدیر الهی در اجرای نقشه‌هایش یاری کنند ولی هرگز نمی‌توانند با آن مخالفت ورزند، می‌توانند تارهای آن را بتابند و هرگز نمی‌توانند آنها را پاره کنند. با این همه نباید آدمی نومید شود. تقدیر در راه‌های نشناخته و پیچ در پیچ پیش می‌رود و آدمی نمی‌تواند به قصد او پی ببرد؛ با همه این احوال همیشه باید امیدوار باشد و در هیچ حال و موقعیتی خود را نیازد و به ناامیدی نسپارد (همان: ۲۸۱).

اسکینر بر این عقیده است که ماکیاولی، به پیروی از مراجع روم باستان، ویرتو را صفتی می‌داند که شه‌ریاران را قادر به تحمل ضربه‌های بخت و عنایات آن ایزدبانو، می‌سازد (اسکینر، ۱۳۸۰: ۷۲). از بررسی نسبت میان تقدیر و قدرت انسانی در نوشته‌های ماکیاولی، دو تفسیر می‌توان به دست داد: در تفسیر نخست، انسان تابع تقدیر (و اراده الهی) است و حداکثر نقش او این است که به خداوند در اجرای نقشه‌ها و طرح‌هایش یاری رساند، بدون آنکه کوچک‌ترین ممانعتی در اجرای آنها ایجاد کند. در این تفسیر، انسان موجود منفعلی است که نقش او محدود به فرمانبری و اجرای فرمان‌هاست و حتی هیچ شناختی از مقاصد تقدیر الهی نمی‌تواند حاصل کند. به طوری که، خود تقدیر، این قدرت را دارد که اراده خود را از طریق انسان، در امور جهان جاری و ساری کند: «تقدیر آن روز که بخواهد کارهای بزرگ انجام گیرند، مردی با روحی مقتدر انتخاب می‌کند تا فرصت‌هایی که به او عرضه می‌شوند بشناسد» (ماکیاولی، ۱۳۸۸ الف: ۲۸۱).

ماکیاولی در فصل بیست و پنجم *شهریار* (با عنوان: «در کارهای بشری بخت تا کجا دست اندر کار است و چگونه با آن می‌توان ستیزید») می‌نویسد:

بر من پوشیده نیست که بسیاری بر آن بوده‌اند و هستند که گردش کار جهان به دست بخت است و خدا؛ چنان که بشر و زیرکی بشری را در گردش آن اثری نتواند بود و کار آن را چاره‌ای نیست. بنابراین، چنین حکم می‌کنند که نمی‌باید بسیار در کار جهان کوشید و کارها را می‌بایست به دست قضا سپرد. این باور در روزگار ما همه‌گیرتر است. زیرا در این روزگار زیر و زبر شدن‌هایی رخ داده است که در وهم نمی‌گنجد و خود شاهد آن بوده‌ایم و هر روزه هستیم. من نیز چون در کار روزگار می‌نگرم گه‌گاه بدین اندیشه می‌گرایم. با این همه، برای آنکه آزادی اراده‌مان یکسره از دست نشده باشد، بر آنم که چه بسا نیمی از کارها به دست بخت باشد، اما نیمی دیگر، یا کمابیش نیمی دیگر، را به دست ما سپرده‌اند (ماکیاولی، ۱۳۸۸ الف: ۱۸۷).

این سخنان، نکات و در عین حال، معضلات قابل تأملی دارد: اینکه تسلیم به تقدیر یا خدا، باور فراگیر و شایع دوران اوست (و مسلماً به جای مانده از سنت فکری الاهیاتی - کلامی و میراثی کلیسایی است)؛ اینکه گاهی خود او نیز متأثر از اقتدار و عمومیت فراگیر این باور، مجاب به پذیرش آن می‌شود و در نهایت طرح یک سؤال بدین منوال که مرجع امور کیست که نیمی از کارها را به انسان می‌سپارد؟ آیا خدای متشخص تورات و انجیل قرون وسطی است، یا اینکه خود بخت، صاحب تشخص و اراده است؟ گویی، بخت نیرویی است که عالمانه و نافذانه، قدرت تشخیص و تعیین امور جاریه در این جهان را دارد و هرگاه اراده کند اراده‌اش را به هر طریقی، محقق می‌سازد. کاربرد تعبیری مانند: «خواست تقدیر» و یا «حکم تقدیر» و نیز «موجبت تقدیر»، که در همین فصل به کار می‌برد، گواه این تفسیرند. در بهترین حالت، انسان منفعل مطیع، نباید نومید شود. هر چند ماکیاولی صراحتاً ابراز نمی‌کند، اما این امیدواری شاید بدان سبب است که ماکیاولی چونان الاهیون مدرسی، آنجا که تقدیر را دارای سرشتی الهی می‌داند، به این نظریه الاهیاتی باور دارد که خداوند خیر مطلق است و شرّ انسان را نمی‌خواهد و همچون آنان، معتقد است که همه امور بنا بر مشیت الهی می‌چرخند و مشیت الهی هرگز بر شرّخواهی مخلوقات خود استوار نیست. در هر حال چه مبتنی بر الاهیات مسیحی باشد چه نباشد، آنچه مسلم است عدم فعال بودن انسان در تغییر تقدیر و اراده الهی است. در تفسیر دوم، نظری را که بر نقش مقتدرانه تقدیر و بخت، و انفعال عملی و شناختی انسان مبتنی است، صراحتاً انکار می‌کند و آن را ابطال‌ناپذیر نمی‌داند. در فصل یکم، از کتاب *دوم گفتارها* (با عنوان: «آیا مایه اصلی عظمت امپراتوری روم، دلیری و لیاقت رومیان بود یا بخت نیک») موکداً تکرار می‌کند که سبب فائق آمدن رومیان در جنگ‌ها، همراهی بخت نیک با لیاقت و خردمندی انسان‌هاست: «وقتی ترتیب

زمانی این جنگ‌ها و رفتار رومیان و پیروزی‌های ایشان را در نظر می‌آوریم می‌بینیم که همیشه بخت نیک با دلیری و خردمندی فوق‌العاده رومیان دست در دست هم داشته است» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۱۹۴) برای فهم بهتر این نسبت، به جمله آغازین فصل نهم از کتاب سوم (با عنوان: «کسی که خواهان کامیابی دائم است باید پا به پای زمان پیش برود») ارجاع می‌دهیم که می‌توان آن را گونه‌ای تعریف ماکیاولی از عقلانیت یا خردمندی نیز به حساب آورد: «بارها بدین نکته برخورد کرده‌ام که علت کامیابی و ناکامی آدمیان، سازگاری یا ناسازگاری چگونگی اعمال و رفتارشان با مقتضیات زمان است... کسی کمتر به راه خطا می‌رود و بیشتر کامیاب می‌گردد که اعمال خود را مطابق با مقتضیات زمان سازگار کند» (همان: ۳۲۹) و در پایان همین فصل، باز به مسئله تقدیر و انسان اشاره می‌کند و با ذکر وقایعی تاریخی در تأیید مدعای خود، می‌گوید: «علت اینکه بخت آدمی دگرگون می‌شود همین است: زمان تغییر می‌یابد ولی او روش خود را تغییر نمی‌دهد. سبب زوال دولت‌ها و جوامع نیز این است که قوانین و نهادهای خود را با ضرورت زمان سازگار نمی‌کنند» (همان: ۳۲۰). مشاهده می‌شود که برخلاف تفسیر نخست، انسان نقشی فعال در تغییر اوضاع موافق با میل و اراده خویش دارد و صرفاً نظاره‌گری مطیع فرامین بخت و تقدیر الهی نیست. در این برداشت، رابطه میان انسان و خدا (چنانچه بر اساس شواهد و تعبیر ارائه شده از سوی خود ماکیاولی، بخت و تقدیر را دارای سرشتی الهی بدانیم) رابطه‌ای برابر است و به همان نسبت که خدا خلاقیت و آفرینندگی دارد، انسان دارای عاملیت است و توان تعیین بخشی به امور را دارد و از صرف یک منفعل نظاره‌گر مطیع، به فعال متحرک خلاق و به قول خود ماکیاولی، دلیر و خردمند (صاحب ویرتو) مبدل می‌شود. به طوری که توانایی آن را دارد که، نه تنها خدا را در اجرای نقشه‌هایش یاری نکند، بلکه با آنها مخالفت ورزد و آنها را بتاباند و پاره کند» و از حدود امیدواری صرف فراتر رود. جا دارد که تفسیر اسکینر را در تأیید این تفسیر یادآور شویم؛ اسکینر با اذعان به این نکته که ماکیاولی، معانی متداول ویرتو (یعنی: مجموعه صفاتی که شه‌ریار را قادر به اتحاد با بخت و کسب شرف و افتخار و نام بلند می‌کنند) را می‌پذیرد، اما با کاربرد تعبیر «انقلاب ماکیاولی»، می‌نویسد:

[ماکیاولی] معنای این اصطلاح را از معنای هرگونه فضیلت اصلی و شاهانه تفکیک می‌کند و در عوض می‌گوید صفت ویژه شه‌ریاران آمادگی ایشان برای هر کاری است که ضرورت ایجاب می‌کند - خواه آن کار منطبق با فضیلت باشد خواه رذیلت - به منظور رسیدن به بالاترین اهداف خویش. پس مدلول دقیق ویرتو، انعطاف‌پذیری اخلاقی در شه‌ریار است (اسکینر، ۱۳۸۰: ۷۹).

لئو اشتراوس، این مطلب را به زبانی دیگر بیان می‌کند و معتقد است که در زبان سنت بعد از ماکیاولی «درست آرمانی» ضرورتاً به «درست عملی» تبدیل می‌شود؛ یعنی آرمان‌ها و واقعیات ضرورتاً به هم نزدیک می‌شوند (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۲۷). در مجموع، منصفانه این است که ماکیاولی را چون همعصر اومانیسیم است، در پرتو همان رأیی تفسیر کرد که خود بدان باور دارد، یعنی: «نیمی از کارها به دست بخت و نیمی به دست انسان» است. او در ادامه همان فصل بیست و پنج شهریار، می‌افزاید:

من بخت را به رود سرکشی همانند می‌کنم که چون سر برکشد، دشت‌ها را فروگیرد و درختان و بناها را سرنگون کند و خاک را از جایی کند و به جایی دیگر افکند و هیچ چیزی در برابر آن یارای ایستادگی نباشد... بخت نیز این چنین است و آنجا نیروی خود را نشان می‌دهد که هیچ ساز و برگی برای ایستادگی در برابرش فراهم نکرده باشند... (ماکیاولی، ۱۳۸۸ الف: ۱۸۷).

و هم‌نظر شویم با رأی اشتراوس که معتقد است: «خداشناسی ماکیاولی می‌تواند در قالب فرمول «خداوند فوتون است» باشد. بدین معنا که خداوند در موضوعیت نفوذ آدمی قرار می‌گیرد». تامس جونز که نظری خلاف این دارد در کتاب *خداوندان/ اندیشه سیاسی*، معتقد است:

ولی باید گفت اختلاف عظیمی میان ماکیاولی و این دسته متفکران متأخر وجود دارد. برای نمونه ماکیاولی اندیشه‌ای در مورد نیروهای اقتصادی- که مارکس آنها را اساس هر گونه دگرگونی‌های سیاسی- اجتماعی و معنوی می‌داند- در سر نداشته است. ولی او نیز، مانند مارکس، به هیچ‌گونه نظم الهی در اشیاء که خدا مطابق طرح خود برای انسان و دنیای او به وجود آورده باشد، معتقد نیست. این موضوع را از اظهارات مکرر او درباره بی‌ثباتی اوضاع و از تاکید او بر نقش «بخت» در زندگی بشر، به وضوح می‌توان دریافت که بدین ترتیب وی مشیت الهی را انکار می‌کند و یک علیت غیراخلاقی و غیربشری برای توجیه رویدادهای جهانی به دست می‌دهد (جونز، ۱۳۸۳، ج ۲: ۵۷).

در مخالفت با نظر جونز، باید گفت که سخنان ماکیاولی درباره بخت (فوتون)، بیش از آنکه جونز گمان می‌کند، مستعد و آبدستن تفاسیر الاهیاتی است. دیگر اینکه، مقایسه ماکیاولی با مارکس قیاس مع‌الفارق است و نمی‌توان به صرف این استدلال که مارکس، معتقد به وجود هیچ‌گونه نظم الهی نبوده است، ماکیاولی را با او هم‌نظر خواند. جالب‌تر، اینکه امروزه حتی مارکس را در پرتو الاهیات و اسطوره نیز تفسیر می‌کنند و می‌توان به نظر صریح میرچا الیاده در چشم‌اندازهای اسطوره ارجاع داد که درباره مارکس می‌نویسد:

...مارکس یکی از اساطیر بزرگ معادی و رستاخیزی دنیای آسیایی- مدیترانه‌ای، یعنی نقش نجات‌بخش عادل (و در روزگار ما پرولتاریا) را که رنج‌ها و دردهایش سرانجام موجب

تغییر نظام وجودی جهان خواهد شد، از سر گرفته و تجدید کرده است... مارکس این اسطوره محتشم از میان رفتن تنش‌های تاریخی و آغاز عصر طلایی را با چاشنی مرام مسیحایی و منجی‌گری یهودی-مسیحی، مایه‌دار کرده است. یعنی از طرفی با نقش پیغمبرگونه و رستگاری‌بخشی که به پرولتاریا نسبت می‌دهد و از طرف دیگر با پیکار نهایی میان خیر و شر که به آسانی می‌توان آن را با نزاع بین مسیح و دجال در آخر زمان که با پیروزی قاطع اولی پایان می‌گیرد، سنجید (الیاده، ۱۳۸۶: ۱۸۶).

پس، ربط میان فورتون و ویرتو، در اندیشه ماکیاولی، به شکلی دیگر، همان نبرد میان ضرورت و خرد نزد افلاطون است که البته، ماکیاولی در کنار آن، میراثی تقریباً هزار و پانصد ساله را در اختیار دارد که هم شامل دیانت مسیح و هم شامل تفاسیر پر قدرت و پر نفوذ الاهیات اسکولاستیک قرون وسطی است.

منجی‌گرایی

اما آخرین مؤلفه‌ای که بر اساس آن، ما در این نوشتار، در جست‌وجوی مبادی الاهیاتی در سیاست‌اندیشی ماکیاولی هستیم، برگرفته از مضامین فصل بیست و ششم، یا همان واپسین فصل کتاب شهریار، است؛ یکی از درخشان‌ترین فصول شهریار، که سرشار از تمنای دیرینه برای نجات ایتالیا از سلطه بیگانه، رهایی از جنگ، کشتار، آشوب و فتنه و در مجموع، شرور است؛ این فصل یکی از طولانی‌ترین فصول کتاب شهریار است و جای بسی تأسف است که این نوشتار را مجال آن نیست که همه آن را به خواننده آن، ارزانی دارد. از این‌رو، پر ارج‌ترین توصیه، این است که خواننده، یکبار آن را به تمامی بخواند، زیرا باور ما این است که تمامی عناصر الاهیاتی که تاکنون به آنها اشاره شد، با فصاحت کلام یکجا در آن وجود دارند. بی‌جهت نیست که لئو اشتراوس، حتی تعداد فصول شهریار را که بیست و شش، است نیز دارای رمزی الاهیاتی می‌داند و بر این نظر است که ماکیاولی آگاهانه مبادرت به انجام این کار کرده است و حکایت از عمق باور ماکیاولی به اسرار الهی (در فرم اعداد و ارقام) و نگره تماماً متافیزیکی او دارد. اشتراوس می‌نویسد:

کتاب شهریار بیست و شش فصل دارد. بیست و شش ارزش عددی حروفی است که اسم مقدس خداوند را در زبان عبری تشکیل می‌دهد: تتراگراماتون. اما آیا ماکیاولی این را می‌دانست؟ بیست و شش همچنین مساوی سیزده ضرب در دو است. سیزده مدت زیادی است که نمود بدشانشی است، اما در زمان‌های قبل، عدد سیزده اساساً عددی شانس‌آور تلقی می‌شد. بنابراین، «دوبار سیزده» ممکن است به معنی هم خوش‌شانسی و هم بدشانشی باشد و به این ترتیب به‌طور کلی به معنای بخت یا فورتون است (اشتراوس، همان: ۲۹۲).

اشتراوس، حتی تعداد فصول کتاب *گفتارها* را نیز حاوی معنای الاهیاتی در قالب رموز عددی می‌داند و اتفاقاً آن تردیدی را که نسبت به چنین تفسیری در *شهریار*، با یک سؤال مطرح می‌کند، در *گفتارها*، به یقین مبدل می‌سازد و معتقد است تعداد فصل‌های کتاب *گفتارها* معنی دارد و تعمداً به آن تعداد انتخاب شده است. شاید نظر اشتراوس حاوی اغراق باشد اما درباره‌ی الاهیاتی بودن آثار ماکیاولی صائب است.

اما ماکیاولی در فصل آخر *شهریار* چه می‌گوید که این‌گونه آن را معماوار و جادویی ساخته است؟ ابتدا فزازهایی از آن را می‌خوانیم. او دغدغه‌ی اصلی و مسئله‌ی خود را با طرح یک سؤال شروع می‌کند: «باری با درنگیدن در همه‌ی آنچه به میان آوردیم، از خویش می‌پرسم آیا امروز در ایتالیا روزگار پذیرای مقدم شهریاری تازه نیست؟ و آیا ماده‌ای فراهم نیست تا مردی خردمند و هنرمند را فرصتی دهد تا بدان صورت بخشد که مایه‌ی سرفرازی وی و بهروزی تمامی مردم این سرزمین باشد؟ (ماکیاولی، ۱۳۸۸ الف: ۱۹۳). پاسخی که عجالتاً به این سؤال می‌دهد، مثبت است و بر این عقیده است که تمامی زمینه‌ها برای ظهور چنین ابرمردی فراهم است و این زمینه‌ها همانا، «فروکوفتگی، غارت‌زدگی، پاره‌پارگی و لگدمال شدگی» ایتالیاست که ماکیاولی آن را در یک کلام ایتالیای «گرفتار هزاران بلا» می‌خواند. در اندیشه‌ی موعودگرایانه‌ی اساطیری و دینی، برای ظهور مُنجی واپسین دوران جهان، باید زمینه‌ای فراهم باشد و این زمینه، نه امکانات و تجهیزات لشکری و یا استغاثه‌ها و ادعیه‌ی مردمی، بلکه همین رنج و عذاب و محنت و سیه‌روزی زمینیان است؛ الیاده در *چشم‌اندازهای اسطوره*، در بحث از مسیانیسیم^۱ و هزاره‌گرایی، معتقد است که تعدادی صفات و خصائل مشترک میان همه‌ی این نهضت‌های هزاره‌گرا و رستاخیزی وجود دارد. از جمله، تجدید بهشت بر روی زمین، پس از یک دوره محن، بی‌عدالتی‌ها، بی‌رحمی‌ها، مصائب و بلایای وحشتناک (الیاده، ۱۳۸۶: ۷۵). او با اشاره به انتقال این عناصر اساطیری به معادشناسی و اندیشه‌ی دینی می‌نویسد: «برای مسیحیان نیز تجدید کامل عالم و احیای بهشت، مشخصات اساسی آخر زمان و معادند... دوره‌ی مقدم بر پایان جهان، که آخر زمان بلافاصله پس از آن خواهد آمد، زیر حکم و فرمان دجال خواهد بود. اما مسیح خواهد آمد و جهان را با آتش، تطهیر و منزه خواهد کرد» (همان: ۷۳). ماکیاولی نیز، عیناً زمینه‌ی فلاکت‌بار ایتالیا را ماده‌ی فراهم آماده و فرصت استثنایی برای *شهریار* می‌داند. شهریاری که با نیروی هنر (ویرتو) و خرد خویش این فرصت را صورت بخشد؛ و صورت نیز چیزی نیست مگر خواست نیکبختی، سعادت و آرامش ایتالیاییان که معادل با رستگاری موعودگرایانه در ادیان ابراهیمی است. ماکیاولی، «ایتالیای از نفس افتاده» را چشم به راه مُنجی‌ای

می‌داند که از سوی خدا برای رهایش ایتالیا آمده باشد (همان: ۱۹۴) و زمینه‌ فراهم شده را که خود او نام «مادهٔ فراهم آماده» به آن می‌دهد، مهّیا شده از سوی خدا می‌داند و می‌نویسد:

افزون بر این، از خدا شگفت‌آوری‌های بی‌مانند دیده شده است: به فرمان وی، دریا دهان گشوده و ابری رهنمون کسان گشته و آب از سنگ جوشیده و خوراک از آسمان باریده است. باری اسباب بزرگی همه بهر شما آماده است تا خود چه کنید. خدا نخواهد که کارها را همه به دست خود به انجام رساند، تا از ما نستانده باشد آزادی اراده، و آن بهره‌ای از بزرگی را که به دست ماست (ماکیاولی، ۱۳۸۸ الف: ۱۹۵).

مطابق با رأی الیاده، در اشاره به تفاوت کلیدی میان آخرالزمان‌شناسی اساطیری و معادشناسی دینی و اینکه در اولی، تصویری از دوری بودن کیهان متداول بوده است که انسان‌ها با اجرا کردن و فراخوان آیین‌های آن، صرفاً در پی بازآفرینی این جهانی الگوهای اصیل و آغازین آن هستند. در حالی که، کیهان‌شناسی خدامحورانهٔ دینی، جهان را دارای ماهیتی خطّی تصور می‌کند که از یک مبدأ شروع شده و به یک پایان منتهی می‌شود. نکته اینجاست که درک ماکیاولی در اینجا، با آخرت‌شناسی مسیحی و ظهور یک منجی، بیشتر همخوان است تا با فهم دَوْرانی مبتنی بر کیهان‌شناسی اساطیری. نیازی به تکرار و بازگویی مجدد نسبت میان تقدیر و ارادهٔ انسانی (یا همان هنر و ویرتو)، آن گونه که در ماکیاولی فهمیدیم و ارائه شد، نیست و قصد ما، صرفاً تأکید بر آن خوانش از ماکیاولی است که موید پیوند و رابطهٔ میان بخت و هنر انسانی، در پرتو مقولات متعلق به دستگاه فکری الاهیّاتی است: یعنی چنانچه، بخت را به خواست و ارادهٔ الهی، و هنر (یا ویرتو) را به ارادهٔ انسانی تحویل دهیم، صبغة الاهیّاتی آرای سیاسی او در همین فصل بیست و ششم، آشکارتر می‌شود. ماکیاولی، همچون گفتارها که در اهدایبیه‌اش، شعر پترارک را به آن مُزین کرده بود، این بار، البته واپسین جملهٔ واپسین فصل شهریار را با شعری از پترارک پایان می‌دهد: «هنر در برابر شور و شر، سلاح برگیرد/ و نبرد را به سر آرد/ چرا که آن دلیری دیرینه، در دل‌های ایتالیاییان، هنوز نفسرده است» (همان) و پیروزی در این نبرد را که تداعی‌گر نبرد کیهانی خیر و شرّ اساطیری-الاهیّاتی است، تنها به کمک شهریاری ممکن می‌داند که همچون خدای تصویر شده در متون مقدس، هنرمند خردمندی است که ماکیاولی از او با عناوینی چون: «جان‌شناساننده، مرد نوحاسته، رهایی‌بخش، پرچم‌افراز، پیشتاز و پایان‌بخش»، لقب می‌دهد؛ و نیک می‌دانیم این عناوین- که ماکیاولی می‌خواهد اقتدار و البته تمجید و ستایش شهریار موعود و مطلوبش را به کمک آنها ابراز کند- همه القاگر معنایی از اقتدار هستند که غیرعادی، مافوق بشری، پیامبرانه و احیاناً خدایی شهریارند. به‌طوری که ماکیاولی، از عمل شهریاری که از طریق او، باید به غایت خود و نیز غایت مردمان ایتالیا (یعنی نجات ایتالیا) نایل

آمد، با عنوان «رسالت» یاد می‌کند؛ رسالتی که دیری است ایتالیا برای تحقق آن: «به درگاه خداوند دست دعا برداشته تا کسی را فرو فرستد تا وی [ایتالیا و مردمانش] را از این دژخویی‌های بربرانه و گستاخی‌ها رهایی بخشد» (ماکیاولی، ۱۳۸۸ الف: ۱۹۴).

نتیجه‌گیری

در این نوشتار سعی شد که با رجوع مستقیم به دو اثر شاخص ماکیاولی، بن‌مایه‌ها و بنیادهای متافیزیکی آن را نشان دهیم. از همین رو بر اساس سه محور دست به این خوانش زدیم: نخست، بنیاد (یا مقوله‌ی اصل بنیادین و بنیادگذاری)؛ دوم، بررسی نسبت میان دو مؤلفه‌ی ویرتو و فورتون و سوم، منجی‌گرایی (آخرالزمان‌شناسی)؛ کوشش ما بر آن بود تا بدون فروکاستن تحلیل خود به بررسی نسبت میان دین و سیاست، اساس الاهیاتی اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی را نشان دهیم (امر الاهیاتی و امر سیاسی). همان‌گونه که در ابتدای مقاله گفته شد، در تحلیل مبتنی بر کشف ساده‌ی نسبت میان دین و سیاست، در نهایت، یکسوی این محور، غایت و دیگری وسیله است و یا در بی‌طرفانه‌ترین موضع، این دو قلمرو از هم مستقل و نسبت به هم بی‌اعتنا می‌مانند. اما مطابق با خوانشی که در این نوشتار پیگیری شد، امر سیاسی و امر الاهیاتی، قطع نظر از اینکه سیاست یا دین غایت یا ابزار تلقی شوند، در هم متداخل بوده و اولی مبادی دومی را شکل می‌دهد که می‌توان آن را متافیزیک سیاسی ماکیاولی خواند. در تحلیل بر پایه‌ی وجه دوم، دیگر به آسانی نمی‌توان از عدم پیوند دین و سیاست و یا حتی سیاست و اخلاق نزد ماکیاولی سخن گفت. شارحان امروزی‌تر ماکیاولی، حتی در ضداخلاقی بودن ماکیاولی نیز تردید روا می‌دارند و معتقدند که در متون ماکیاولی چشم‌اندازهایی اخلاقی نهفته و پنهان است، به‌طوری که در اعتقاد به جدا کردن اخلاق از سیاست (که ماکیاولی را بانی آن می‌دانند) نباید به راه اغراق رفت^(۳).

نام و آوازه‌ی ماکیاولی در طول تاریخ مدرن، با عدم پایبندی به اخلاق همنشین است و ماکیاولیسم، اساس روش و هدفی در سیاست تلقی شود که برای دستیابی به آن هدف، محدود به هیچ حکم اخلاقی نمی‌شود؛ بی‌تردید در تمامی دانشنامه‌ها و فرهنگ واژه‌های علوم انسانی، ذیل مدخل ماکیاولیسم از آن تحت عنوان مکتبی نام برده می‌شود که معروف است به استفاده از هر وسیله و روشی، حتی غیراخلاقی، برای رسیدن به هدف (آشوری، ۱۳۷۶: ۲۹۶)؛ اما همان‌گونه که مورین رمزی معتقد است، آنهایی که می‌گویند ماکیاولی سیاست را از اخلاق جدا می‌کرد راه به اغراق می‌برند (ادواردز و تاووزند، ۱۳۹۰: ۶۷)، ما نیز می‌گوییم که دست‌کم در برخورد با متفکران بزرگ، محتاطانه گام برداریم و (هر چند دشوار است اما) بی‌غرض اظهار نظر نکنیم. دیدیم که در

پس نوشتارهای ماکیاولی خمیره‌هایی از تفکر متافیزیکی افلاطون، الاهیات آگوستینی و انسان‌گرایی خداپاروانه ابتدای دوران مدرن یافت می‌شود. این ترکیب که بر پیچیدگی آرای او می‌افزاید محصول موقعیت و لحظه تاریخی‌ای است که او در آن به دنیا آمده، رشد کرده و درون آن به مشاغل دیوانی پرداخته و در نهایت اندیشه کرده و قلم فرسوده است.

ماکیاولی خواه ناخواه بر مبنای افقی (مابعدالطبیعه) قلم‌فرسایی می‌کند که بنیان‌ها و سازه‌های کانونی و اساسی آن را مفاهیم و مقولات الاهیاتی تشکیل داده‌اند. او در میانه قرون وسطی و عصر رنسانس قرار دارد؛ از یکسو، وارث سنتی بر جای مانده از قرون وسطی است (که به‌طور قطع نمی‌توان گفت که لحظه تاریخی دوره زندگانی ماکیاولی، پایان آن دوره و آغاز لحظه‌ای گسیخته با عصر میانه است و کشف این نکته بسیار دشوار است)؛ قرون وسطایی که حضور همه جانبه خدا در جهان، مهم‌ترین مشخصه هستی‌شناختی‌اش است. از سوی دیگر، رنسانسی فرا راه است که در آن، به‌تدریج انسان جای خدا را می‌گیرد و مبدل به کانون هستی و هستی‌شناسی‌های دوران جدید می‌شود. به عبارت دیگر، موقعیت (مکان و زمان) تاریخی ماکیاولی موقعیتی بسیار دشوار است که موقعیت آنتولوژیک او را رقم می‌زند که در نهایت، اپیستمولوژی او را از سیاست (دانش سیاسی) شکل داده است. به همین دلیل، به سادگی نمی‌توان هم‌نوا با تفاسیری شد که به یکباره ماکیاولی را ذیل عناوین سنگین سایه‌ای (مانند بنیان‌گذار علم سیاست مدرن، واقع‌گرای سیاسی، اندیشمند بی‌اعتنا به متافیزیک، ضد دین، ضد اخلاق و...) قرار می‌دهند که متأسفانه عمومیت‌یافتگی و انجماد حاصل از آن، راه را بر محققان، در ارائه تفاسیر متفاوت، و قرائت‌های تازه‌تر و البته هم‌خوان با منطق درونی آثار ماکیاولی، می‌بندد.

پی‌نوشت

۱. او دو مفهوم متافیزیک و الاهیات را همراه با هم یکجا به کار می‌برد. گویی که از نظر او مترادف با هم، و واجد یک معنا هستند.

۲. یکی از گریزپاترین واژگان کلیدی در آثار ماکیاولی همین واژه Virtue است؛ دامنه معنایی آن بسیار گستره است و همین موجب سردرگمی برای انتخاب معادلی برای آن شده است: مرد/ شوهر/ مرد مردستان/ شیرمرد/ فضیلت/ تقوا/ عفت/ توانایی/ قدرت/ لیاقت و استعداد/ دلیری و جنگاوری و... انتخاب هر یک از این معادل‌ها برای ویرتو، نه از سر سلیقه، که به خاطر معنایی است که در هر استعمالی از آن، از سوی ماکیاولی، می‌توان بر آن حمل کرد؛ برای مطالعه بیشتر ر.ک: ماکیاولی، ۱۳۸۸ الف: مقدمه آشوری؛ اسکینر، ۱۳۸۰.

۳. برای آشنایی بیشتر رجوع شود به: کتاب تفسیرهای جدید بر فیلسوفان سیاسی مدرن: از ماکیاولی تا مارکس؛ که فصل نخست آن نوشته مورین رمزی به کاوش درباره ماکیاولی اختصاص دارد (ر.ک:

منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۷۶) دانشنامه سیاسی: فرهنگ اصطلاحات و مکتب‌های سیاسی، چاپ چهارم، تهران، مروارید.
- ادواردز، الستر و جولز تاونزند (۱۳۹۰) تفسیرهای جدید بر فیلسوفان سیاسی مدرن: از ماکیاولی تا مارکس، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر نی.
- آرنت، هانا (۱۳۸۸) توتالیتاریسم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث.
- اسکینز، کوئنتین (۱۳۸۰) ماکیاولی، ترجمه عزت‌اله فولادوند، چاپ چهارم، تهران، طرح نو.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۷) فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ راجبی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۰) الاهیات سیاسی: چهار فصل درباره نظریه حاکمیت، ترجمه لیلا چمن‌خواه، تهران، نگاه معاصر.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۶) چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، چاپ دوم، تهران، توس.
- باربیه، موریس (۱۳۸۹) دین و سیاست در اندیشه مدرن، ترجمه امیر رضایی، چاپ دوم، تهران، قصیده‌سرا.
- بدیع، برتران (۱۳۷۶) فرهنگ و سیاست، ترجمه دکتر احمد نقیب‌زاده، تهران، دادگستر.
- بورديو، پی‌یر (۱۳۸۰) نظریه کنش، ترجمه مرتضی مردی‌ها، تهران، نقش و نگار.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۶) «مقدمه‌ای در باب الهیات»، در: فصلنامه ارغنون: الهیات جدید، شماره ۵ و ۶، چاپ دوم، تهران، نشر سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جونز، تامس ویلیام (۱۳۸۳) خداوندان اندیشه سیاسی، جلد دوم، ترجمه علی رامین، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر.
- خالقی، احمد (۱۳۸۲) قدرت، زبان و زندگی روزمره در گفتمان فلسفی- سیاسی معاصر، تهران، گام نو.
- دیویس، تونی (۱۳۸۶) اومانیزم، ترجمه عباس مخبر، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۹) نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ چهارم، تهران، علمی.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۵) تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا: جدال قدیم و جدید، جلد اول، چاپ دوم، تهران، نگاه معاصر.
- فی، برایان (۱۳۸۱) فلسفه امروزی علوم اجتماعی با نگرش چند فرهنگی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۷) اسطوره دولت، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس.
- گافمن، اروینگ (۱۳۹۱) نمود خود در زندگی روزمره، ترجمه مسعود کیانپور، تهران، نشر مرکز.
- لسنایف، ایچ. مایکل (۱۳۸۰) فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر کوچک.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۸۸ الف) شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر آگاه.
- (۱۳۸۸ ب) گفتارها، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- مک کالوم، جرالده سی (۱۳۸۳) فلسفه سیاسی، ترجمه بهروز جندقی، قم، نشر طه.
- مک گراث، آلیستر (۱۳۸۷) مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ترجمه بهروز حدادی، چاپ دوم، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مونتهسکیو، شارل (۱۳۴۹) روح القوانين، ترجمه علی اکبر مهتدی، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر.
- هارلند، ریچارد (۱۳۸۰) ابرساختگرایی: فلسفه ساختگرایی و پسا‌ساختگرایی، ترجمه فرزانه سجودی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.

harmondsworth, penguin book, 1st publish.

Althusser. Louis (1999) Mchiavelli and us, translated by Georgy Elliot (first published by Verso, London.

King. Ross, Machiavelli: philosopher of power, (Harper Collins e- book) (<http://www.harpercollinsebooks.com.au>).

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱: ۷۵-۴۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۳/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۱

رنالیسم اسلامی و درک روابط بین الملل مدرن

حسین سلیمی*

چکیده

در این نوشته تلاش شده تا به دو پرسش بنیادین درباره نگرش اسلامی در روابط بین الملل پاسخ داده شود. نخست آنکه آیا از دید اسلام واقعیتی خارج از ذهن انسان وجود دارد و آیا می توان با عقل انسانی به فهم مقولات واقعی دست یافت؟ و دوم آنکه آیا روابط بین الملل امری واقع و مستحدث است؟ در این صورت آیا شناخت عقلی از این مقوله می تواند مبنا و اساس فهم دینی از روابط بین الملل باشد؟ برای پاسخگویی به این پرسش در میان نحله های مختلف اندیشه اسلامی و شیعی، از نگرش واقع گرایانه علامه طباطبایی و آیت الله مطهری استفاده کرده ایم که خودشان آن را رنالیسم خوانده اند. بدیهی است مفهوم رنالیسم در این نگرش با مفهوم رایج رنالیسم در نظریه های روابط بین الملل که اندیشمندانی چون مورگنتا و والتس آن را نمایندگی می کنند، متفاوت است. این مکتب فکری با گونه ای از نگرش فقهی عقل گرا همراه و هماهنگ است که برای فهم احکام فقهی نیز برای عقل حجیتی تام قائل است. بر این مبنا نشان داده شده است که در این نگرش نه تنها به وجود واقعیت و توانایی عقل برای درک آن اعتقاد دارند، بلکه درک عقلایی انسان از پدیده های مستحدث را مبنای اصلی شناخت دینی می دانند. در بخش پایانی این مقاله با مروری اجمالی بر بنیادهای روابط بین الملل مدرن نشان داده شده است که کلیت روابط بین الملل و بنیادهای آن مثل کشور- ملت ها، سازمان های بین المللی و اقتصاد بین الملل، اموری مستحدث اند که در دو قرن اخیر به وجود آمده و در زمان شارع وجود نداشته اند و نگرش اسلامی منوط به فهم عقلایی و کارشناسی آنها در وضعیت نوین است.

واژه های کلیدی: نگرش اسلامی به روابط بین الملل، عقل در اسلام، رنالیسم اسلامی و روابط بین الملل مدرن.

آیا نگرش اسلامی به روابط بین‌الملل نگرشی کاملاً متفاوت و متمایز است؟ آیا اندیشیدن دربارهٔ روابط بین‌الملل بر اساس آموزه‌های اسلامی، کنش علمی اساساً متفاوتی است که ما را به راهی فراسوی اندیشه‌ها و پژوهش‌های علمی در این زمینه تاریخ‌ساز می‌برد؟ و یا اندیشهٔ اسلامی اندیشهٔ فراگیری است که می‌تواند ضمن استفاده از بینش خاص خود از تمامی دستاوردهای علمی و فکری بشر در حوزهٔ روابط بین‌الملل بهره‌گیرد؟ این پرسشی است که پاسخ آن می‌تواند در شکل‌گیری پایه‌های تفکر و اندیشهٔ اسلامی تعیین‌کننده باشد.

اندیشمندانی که تلاش کرده‌اند بر مبنای متون اسلامی به تفکر دربارهٔ روابط بین‌الملل بپردازند چندان زیاد نیستند، اما در میان همین افراد نیز نگرش‌های متفاوتی یافت می‌شود. عده‌ای با انکار و کناره‌گیری از نظریه‌ها و اندیشه‌های جاری در دانش متعارف روابط بین‌الملل در اندیشهٔ آن‌اند که طرحی کاملاً نو دراندازند و گروهی دیگر در تلاش‌اند تا معرفت‌شناسی خاصی را از منابع اسلامی استخراج کنند و آن را با مفاهیم تازهٔ بین‌الملل ترکیب ساخته و مجموعه‌ای جدید با عنوان رهیافت اسلامی به روابط بین‌الملل ارائه کنند. البته این تلاش‌ها در برخی از حوزه‌های فکری مانند حوزهٔ فکری شیعه به‌خصوص ایرانیان شیعه بیشتر است؛ زیرا بسیاری از مسلمانان و متفکران مسلمان، روابط بین‌الملل را از جمله اموری می‌دانند که حکم و یا داوری مشخصی در متون دست اول اسلامی دربارهٔ آنها نشده است و از این رو باید آن را به اندیشه و عقل بشری سپرد. بنابراین پرداختن به اصول شناختی روابط بین‌الملل امری حائز اهمیت است که نه تنها می‌تواند در حوزهٔ نظریهٔ روابط بین‌الملل تعیین‌کننده باشد، بلکه راه را برای فهم مباحث مشابه در دیگر شاخه‌های علوم اجتماعی و سیاسی باز می‌کند.

بر این اساس در این مقاله به دنبال روشن کردن دو نکتهٔ اساسی و تعیین‌کننده هستیم که در قالب دو پرسش اصلی می‌تواند مبنای نگرش مسلمانان به روابط بین‌الملل باشد. نخست آنکه آیا اصولاً عقل مستقل انسان از منظر تفکر اسلامی، صلاحیت و شأنیت شناخت پدیده‌های عالم هستی به‌خصوص پدیده‌های اجتماعی و سیاسی را دارد؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان به داوری عقل انسانی، و نه فقط عقل مهذب علمای، برای فهم و شناخت پدیده‌های اجتماعی اتکا کرد و آن را ملاک و معیار رفتار در حوزه‌های مختلف کنش سیاسی قرار داد؟ برای پاسخگویی به این پرسش ضمن مراجعه به آیات و متن قرآن کریم تلاش خواهیم کرد که نظرها و تفاسیر برخی از اندیشمندان و دین‌شناسان به‌ویژه دین‌شناسان شیعه را بررسی کنیم. سخنی که در پی نشان دادن صحت آن در این مقاله هستیم، این است که عقل مهم‌ترین نیرو و ملاک شناخت

پدیده‌های اجتماعی و سیاسی و در نتیجه بین‌المللی از منظر اسلام است. دومین پرسش اساسی ما در این مقاله این است که آیا روابط بین‌الملل امری جدید و به عبارت فقهای شیعی مستحدث است یا از گذشته‌های دور با همین بنیادها و قواعد وجود داشته است؟ اگر روابط بین‌الملل امری مستحدث دانسته شود، آن‌گاه آیا حکم و نگاه اسلامی به آن منوط به قضاوت و تشخیص عقلا و دانشمندان متخصص زمانه نخواهد بود؟ پاسخ موقتی که تلاش می‌کنیم در این مقاله آن را باز کنیم این است که روابط بین‌الملل امری جدید و پدیده‌ای است که حدود دویست سال از عمر آن می‌گذرد و در زمرهٔ امور مستحدثی تلقی می‌شود که بخش عمدهٔ نگاه دینی به آن، وابسته به کارشناسی تخصصی در این حوزه خواهد بود.

مبانی شناختی در گونه‌های مختلف واقع‌گرایی

در نظریه‌های مختلف در روابط بین‌الملل و نیز در نگرش‌های فلسفی‌ای که در برخی از این نظریه‌ها مد نظر قرار گرفته‌اند، مبانی شناختی متفاوتی تحت عنوان واقع‌گرایی مطرح شده است. واقع‌گرایی سنتی یا رئالیسم کلاسیک از جمله مکاتبی است که بر پایهٔ عقل‌گرایی و تعین واقعیت سیاسی بنا شده است. بدین معنی که از نظر آنها واقعیت سیاسی متعین و مستقل از ذهن انسان در عالم وجود دارد و این واقعیت قواعدی دارد که می‌توان با کمک عقل و علم تجربی به شناخت آنها نائل شد. عقل‌گرایی و توانایی عقل انسانی در شناخت واقعیت مستقل از ذهن، در مرکز نظریهٔ شناختی رئالیسم کلاسیک قرار دارد. شاید بتوان این نگاه را در جملات هانس جی مورگنتا در آنچه او نخستین اصل واقع‌گرایی می‌خواند خلاصه کرد:

واقع‌گرایی سیاسی معتقد است که بر سیاست به مانند جامعه به طور کلی قوانین عینی حاکم است که ریشه در طبیعت انسان دارند^(۱) (مورگنتا، ۱۹۷۸: ۴).

مورگنتا همانند بسیاری از واقع‌گرایان کلاسیک تلاش می‌کند که با کمک عقل و علم تجربی و روش‌هایی که او خود روش‌های علمی می‌نامد به این قوانین عینی و مشخص دست یابد. به بیان او واقع‌گرایی همان‌طور که عینیت سیاست را می‌پذیرد، امکان تبیین نظریه‌ای را طرح می‌کند که بتواند این قوانین عینی را هرچند به شکلی ناقص بیان کند. بنابراین واقع‌گرایی بین‌دروستی امر واقع و عقیده تمایز قائل می‌شود (همان).

این همان چیزی است که ای. اچ کار از آن تحت عنوان «بالاترین خرد و عقل که این نیروها و گرایش‌های واقعی را بپذیرد و خود را با آن منطبق کند»، یاد کرده بود (کار، ۱۹۹۶: ۱۳).

البته این نگاه دربارهٔ انعکاس واقعیت با نظریه و علم روابط بین‌الملل بعدها از سوی نسل

جدید واقع‌گرایان نقد می‌شود؛ مثلاً در نگاه کنت والتس که پیشگام و مهم‌ترین متفکر نئورئالیسم یا واقع‌گرایی جدید است، تفاوتی اساسی میان نظریه و قانون وجود دارد. وی نظریه را انعکاس قانون نمی‌داند و معتقد است کار نظریه صرفاً انعکاس قوانین جاری در عالم طبیعت و عالم سیاست نیست. انسان امکان مشاهده تمام ظرایف و کنترل کامل پدیده‌های سیاسی برای دریافت قوانین حاکم بر آن را ندارد و با کمک نظریه، واقعیت را ساده‌سازی کرده و به نوعی تصور ذهنی از بخشی از واقعیت برای رسیدن به تصویر سودمندی از جهان می‌رسد. به همین دلیل است که در نظریه، عنصر خلاقیت نقشی اساسی دارد و انسان را نه فقط در فهم واقعیت، بلکه در ایجاد تأثیر در آن یاری می‌رساند (والتس، ۱۹۷۹: ۶-۷)؛ اما به هر حال از نظر والتس نیز وجود و تعیین واقعیت بیرون از ذهن امری پذیرفته شده است و اینکه عقل انسانی امکان رسیدن به شناختی سودمند و کارآمد از آن را دارد.

در این نوشتار قصد بیان تفصیلی نگرش‌های واقع‌گرایان را نداریم، اما می‌توانیم به این نکته بسنده کنیم که از دیدگاه تمامی گرایش‌های واقع‌گرا، امر واقع، مستقل از ذهن انسانی وجود خارجی دارد و عقل انسانی شأنیت و صلاحیت شناخت آن را دارد. ممکن است از نظر برخی از آنها رسیدن به شناخت قطعی و عینی و یا قوانین جاری در عالم سیاست امکان‌پذیر نباشد، اما عقل انسانی تنها ابزار شناخت است و واقعیت عینی و جاری در روابط بین‌الملل تنها از طریق کاربرد صحیح آن دست‌یافتنی است.

نگاه واقع‌گرایان در دهه‌های گذشته با نقدهای جدی مواجه شده است و گرایش‌های مختلف و نظریه‌های گوناگونی تحت عنوان واقع‌گرایی ارائه شده‌اند که امکان و مجال بررسی آنها را نداریم. البته در عرصه شناختی، نظریه‌ای با عنوان واقع‌گرایی انتقادی شکل گرفته که هر چند نظریه‌ای درباره روابط بین‌الملل نیست، ولی بر نظریه‌های بین‌المللی تأثیر گذاشته است و به دلیل اهمیت و نگرش متفاوت آن درباره امر واقع، مرور و تأملی گذرا بر آن خواهیم کرد.

در عرصه شناخت پدیده‌های سیاسی و بین‌المللی آنچه تحت عنوان واقع‌گرایی از آن یاد می‌شود روی یک طیف وسیع قرار دارد که در یکسوی آن واقع‌گرایی کلاسیک مورگنتا است در میانه طیف نوواقع‌گرایی والتس و در انتها الیه آن واقع‌گرایی انتقادی قرار دارد. البته واقع‌گرایی انتقادی از جمله مکاتب و یا نظریه‌های روابط بین‌الملل محسوب نمی‌شود، اما یک مکتب نوین شناختی است که روی علوم اجتماعی گوناگون تأثیر گذاشته است.

از مشهورترین نظریه‌پردازان واقع‌گرایی انتقادی روی بسکار^۱ است که نظریه شناختی او با

عنوان واقع‌گرایی انتقادی شناخته شده است. بسکار و نظریه‌اش در نظر اول ارتباطی با روابط بین‌الملل و نظریه‌پردازی در روابط بین‌الملل ندارند و این نظریه بیشتر در باب شناخت است؛ اما از آنجایی که بسیاری از نگرش‌های نوین و تأثیرگذار در سیاست و روابط بین‌الملل با مباحث شناختی نوین شکل می‌گیرند، برخی تلاش کرده‌اند از نظریه‌هایی چون نظریه بسکار برای تبیین روابط بین‌الملل استفاده کنند. واقع‌گرایی انتقادی بسکار بر خلاف نام آن ترکیبی از نظریه رئالیستی روابط بین‌الملل و نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت نیست، هر چند در پاره‌ای از مباحث معرفت‌شناختی با هر یک از آنها مباحث مشترکی دارد (ر.ک: بسکار، ۱۹۹۸).

بسکار در اصل، فلسفه خود را واقع‌گرایی استعلایی^۱ نامیده بود تا نوعی هم‌سازی با برخی از مفاهیم مندرج در نظریه کانت داشته باشد. البته بسکار به عکس کانت معتقد است که چیزها در این جهان، هم وجود اصلتی دارند و هم قابل شناخت هستند، اما معتقد است که فراسوی واقعیت تجربی، ساختارها و سازوکارهایی وجود دارند که با تجربه محض امکان شناخت آنها نیست. اصطلاح واقع‌گرایی انتقادی نیز به‌گونه‌ای ترکیبی از دو عبارت واقع‌گرایی استعلایی و طبیعت‌گرایی انتقادی^۲ است که اولی گویای نقطه مشترک و دومی نشانه تفاوت نظریه او با کانت است (همان: ix).

«در چه گستره‌ای می‌توان جامعه را به همان روش طبیعت مطالعه کرد؟» (همان).

این پرسش اصلی بسکار در مطالعات شناختی‌اش است. وی برای پاسخ دادن به این پرسش به هر دو طیف موجود در فلسفه شناخت عکس‌العمل نشان می‌دهد. از یکسو به علم‌گرایان تجربی، توجه دارد که معتقدند قوانین حاکم بر جامعه و طبیعت از یک جنس است و با تلقی هیومی از نظریه علمی تلاش می‌کنند که هر دو را به یک شیوه مطالعه کنند. از نظر بسکار تجربه تنها سطحی از اطلاعات را به ما انتقال می‌دهد و این اطلاعات حالت انتقالی داشته و ممکن است اکتفا کردن به آن موجب گمراهی ما در فهم درست واقعیت شود. از سوی دیگر، وی منتقد هواداران اندیشه هرمنوتیکی نیز هست؛ زیرا آنان معتقدند علوم اجتماعی تنها درصدد ارزیابی معنای رویدادهای اجتماعی است، از این‌رو نمی‌توان جامعه را با روش‌های طبیعت‌گرایانه مطالعه کرد. آنها در این نگرش که طبیعت‌گرایی محض ممکن است گمراه‌کننده باشد با بسکار هم‌نظرند، اما در اینکه تعین و هستی ذاتی برای آنها قائل نیستند، با او اختلاف نظر دارند. بسکار معتقد است به هر حال واقعیتی هست و عقل نیز قابلیت پرداختن به آن را دارد، ولی برای فهم

1. Transcendental realism
2. Critical naturalism

صحیح نباید تنها به فکت‌ها بسنده کرد، بلکه باید به فراسوی فکت‌ها^۱ توجه کرد. از نظر او شبکه‌های معنایی و ساختارهایی در فراسوی فکت‌ها هستند که دیگر به مانند داده‌های علوم تجربی خاصیتی انتقال دهنده ندارند و ناگذرا^۲ هستند. علم از نظر بسکار در واقع تعامل بین عینیت و صورت علم ممکن است و به بیان او «این ماهیت عین است که صورت علم ممکن آن را معین می‌کند» (بسکار، ۱۹۹۸: ۳). در نتیجه بر اساس نگرش بسکار واقعیت سیاسی وجود دارد و نمی‌توان وجود آنها را انکار کرد، بخشی از این واقعیت نیز از طریق حس و تجربه درک می‌شود و حالت انتقالی و بازتاب‌دهنده دارد؛ اما در فراسوی این فکت‌های تجربی نیز شبکه‌ها و ساختارهای معنایی وجود دارند که اصل و بنیاد واقعیت است. بنیادی که سیال است و امکان دگرگونی آن نیز وجود دارد. آنچه در نگرش بسکار تحت عنوان ساختار می‌آید با ساختار در نظر والتس تفاوت دارد و فراسوی واقعیت‌های مادی تجربه‌پذیر محض قرار دارد؛ اما به هر حال واقعیت هست و این واقعیت با ابزار تجربه و نیز تفسیر عقلایی قابل درک است. از این رو درست است که تفاوتی اساسی میان واقع‌گرایی انتقادی بسکار و نظریه واقع‌گرایی در روابط بین‌الملل وجود دارد، اما در دو نکته بنیادین با هم مشترک‌اند: نخست قائل بودن به وجود واقعیت است و دوم اینکه عقل بشری امکان شناخت این واقعیت را دارد. در واقع هر دو نگرش در مقابل اندیشه‌هایی قرار دارند که همچون ژاک دریدا درباره وجود مستقل واقعیت تردید می‌کنند. از این رو در عرصه روابط بین‌الملل عقل شناسای انسانی می‌تواند در جست‌وجوی واقعیتی باشد که سرنوشت او را در عرصه جهانی رقم می‌زند. این دو نکته‌ای است که می‌توان آن را به‌گونه‌ای در اندیشه فلسفی‌ای که رئالیسم اسلامی خوانده می‌شود نیز یافت. بنابراین، از این نظر که واقعیت فی‌نفسه در خارج از ذهن انسان وجود دارد و صرف نظر از چیستی واقعیت می‌توان وجودی مستقل برای آن قائل شد، وجوه مشترکی میان رئالیسم اسلامی و گونه‌های متفاوت رئالیسم مدرن وجود دارد؛ اما پاره‌ای از مفاهیم مانند عدم تأثیر ارزش‌ها بر شناخت، عدم خلق واقعیات بر اساس تعامل بین ذهنی و یا عدم محوریت ایده‌ها در خلق پدیده‌های انسانی، اختلاف نظر جدی میان رئالیسم اسلامی و گرایش‌های مختلف رئالیستی در روابط بین‌الملل وجود دارد که در بخش بعدی با تفصیل بیشتری به آن خواهیم پرداخت.

-
1. Transfactual
 2. Intransitive

عقل و شأنیت آن در شناخت از منظر رئالیسم اسلامی

رئالیسم اسلامی و یا مکتب فلسفی واقع‌گرایانه منبعت از حکمت متعالیه، عنوانی است که بر فلسفه محمد حسین طباطبایی و شارح آن مرتضی مطهری گذاشته شده است که قبل از شرح و بسط آن، به دلیل جایگاه محوری عقل در این فلسفه به بررسی جایگاه عقل در قرآن کریم می‌پردازیم.

شاید در کمتر متن دینی در طول تاریخ، به اندازه قرآن کریم بر عقل و عقل‌گرایی تکیه شده باشد. تحت تأثیر همین تأکید مکرر قرآن بر عقلانیت است که بنیان‌گذاران فلسفه اسلامی چون فارابی نیز عقل را ودیعه و نشانه خداوند در وجود انسان می‌دانند که می‌تواند به عنوان پیامبر درون، راه انسان را به سوی شناخت سره از ناسره و درست از نادرست بگشاید. به همین دلیل است که از نظر حکمایی چون فارابی هیچ تعارضی بین یافته‌های عقل و آموزه‌های وحی نمی‌تواند باشد؛ زیرا عقل، انسان را به همان راهی می‌برد که وحی، و فیلسوف انسان را به همان منزلی می‌رساند که پیامبر یکی از دلایلی که حکمای اسلامی این‌گونه می‌اندیشند استناد به آیات فراوان قرآن درباره توصیه و حتی حکم به استفاده از عقل است. واژه عقل و مشتقات آن ۴۹ بار در قرآن به کار رفته است که ۲۴ بار آن به صورت تعقلون، ۲۲ بار به صورت یعقلون و عبارات تعقل، عقلوه و یعقلها هر کدام یک بار به کار رفته‌اند. ۱۹ بار نیز از کلمه فکر و مشتقات آن استفاده شده که ۱۱ بار آن به صورت یتفکرون و ۳ بار هم به صورت تتفکرون است. کاربرد مکرر این واژه‌ها و تأکید مکرر بر اهمیت عقل و تفکر، به معنای جایگاه محوری عقل و عقلانیت و تفکر انسان در تعالیم قرآن است و می‌توان به روشنی دریافت که در اصلی‌ترین منبع اندیشه اسلامی، به مطلق اندیشه و تفکر و تعقل دعوت شده است.

از برخی آیات قرآن چنین برداشت می‌شود که اصولاً یکی از اهداف اصلی ظهور اسلام و نزول قرآن دعوت انسان به عقلانیت و استفاده از عقل بوده است؛ به طور مثال در آیه دوم سوره یوسف آمده است:

«إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»، ما قرآن را عربی نازل کردیم برای آنکه شما به تعقل

بپردازید.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

بنابراین، معنای این آیه این می‌شود: ما این کتاب مشتمل بر آیات را در مرحله نزول ملبس به لباس و واژه عربی و آراسته به زیور آن واژه نازل کردیم تا در خور تعقل تو و قوم و امت باشد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۰۱).

در آیه دهم سوره انبیاء آمده است:

«لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»، ما برای شما کتابی نازل کردیم که ذکر شما

در آن است، پس چرا به تعقل نمی‌پردازید؟

در آیه ۱۷ سوره حدید آمده است:

«قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»، به درستی که آیات خود را برای شما بیان می‌کنیم تا شما

به تعقل بپردازید. در این آیه، منظور از آیات، نظم جاری در طبیعت است که همچون کلمات قرآن کریم از آنها با عنوان آیه یاد می‌شود. به بیان علامه طباطبایی مفهوم این جملات این است که ما این آیات را برای شما بیان کردیم شاید تعقل کنید (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲۸۵).

مجموعه این تعابیر نشان‌دهنده آن است که یکی از اهداف اصلی دین بیدار کردن عقلانیت انسان است و به همین دلیل است که عقل در تعالیم اسلامی جایگاهی ویژه دارد و از آن به عنوان یکی از منابع اصلی استنباط مفاهیم و احکام دینی یاد شده است؛ حتی در تعبیرات مختلفی که در قرآن کریم آمده است یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های کفار و منافقین پرهیز آنها از عقل و مردود دانستن و کنار گذاردن عقل است؛ به طور مثال در آیه ۲۲ سوره انفال آمده است:

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»

بر این اساس، کسانی که عقل خود را به کار نمی‌بندند به مانند افراد کور و کر می‌مانند و بدترین افراد نزد خداوند محسوب می‌شوند. به بیان علامه طباطبایی کسانی که در یافتن واقعیت به مانند افراد کر و کور هستند و عقل خود را به کار نمی‌گیرند، بدترین جانوران و جنبنندگان روی زمین‌اند و مصداق بارز آنها کسانی هستند که بدون تعقل وارد جنگ‌های خونین می‌شوند (همان: ۴۳).

پیامبر اسلام (ص) نیز اساس وجود انسان را عقل او دانسته و به صراحت انسان‌هایی را که عقل را از دایره شناختی خود خارج می‌سازند، بی‌دین می‌خواند:

«قوام المرء عقله و لادین لمن لا عقل له» (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۲: ۳۵۶).

بر اساس همین بنیاد است که بسیاری از حکمای متأخر اسلامی و شیعی، عقل و توانایی شناخت عقلایی واقعیت را بنیاد و اساس نظریه خود قرار داده‌اند. یکی از بارزترین نمونه‌هایی که به حجیت تام عقل در شناخت امر واقع و هستی قائل است، واقع‌گرایی فلسفی علامه طباطبایی و آیت‌الله مطهری است که خود تحت عنوان فلسفه رئالیسم از آن یاد کرده‌اند. در اندیشه آنها یکی از اصول فلسفه اصالت وجودی، قائل بودن به وجود امر واقع مستقل از ذهن انسان و توانایی عقل انسان برای شناخت این هستی است. در این نگرش، عقل انسان نه فقط توانایی و صلاحیت

شناخت دارد، بلکه می‌تواند معیار تشخیص حق و باطل باشد. به عبارت دیگر عقل حجیت و شأنیت شناخت دارد. منظور آنها از عقل نیز تنها عقول خاص انسان‌های خاص نیست، بلکه مطلق عقل انسانی ملاک است؛ به طوری که مرتضی مطهری در تشریح این فلسفه به صراحت بر توانایی مطلق شناختی عقل بدون اتکا به معرفت پیشینی قائل است و حتی در بررسی آراء دکارت تقیداتی که او برای شناخت عقلی قائل است را نقد می‌کند.

مرتضی مطهری به تبعیت از سنت ارسطویی که در فلسفه اسلامی نیز پذیرفته شد، عقل را به دو نوع عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کند. کار عقل نظری شناخت واقعیت و قضاوت درباره آن است (مطهری، ۱۳۷۹: ۳۰-۳۱). و عقل عملی نیز بر اساس تشخیص عقل می‌تواند راه را برای زندگی بهتر در هر دو جهان بگشاید. چنان‌که عبدالله جوادی آملی معتقد است که از این منظر عقل عملی نیز مبنای علوم زندگی است و مورد قضاوت در عقل عملی این است که این کار را بکنم یا نه؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۵۳). در فلسفه رئالیستی اسلامی، عقل به مانند کتاب و سنت یکی از منابع اصلی شناخت در اسلام است و به عنوان یک منبع مستقل حجیت دارد. علامه طباطبایی در این زمینه حجیت عقل را از اصول نخست و اولیه نگرش دینی می‌داند. وی در بخشی از منابع و تعلیقه خویش بر *بحارالانوار* درباره حجیت ذاتی حکم قطعی عقل و لزوم پیروی از آن و صحت مباحث عقلی وی معتقد است:

حتی دین هم نمی‌تواند با حجت عقلی قطعی و بحث فلسفی مخالفت کند، هیچ مذهب و دینی و هیچ روش نظری دیگری از هیچ راهی نمی‌تواند جهت عقل قطعی و صحت بحث فلسفی را نفی نموده و الغاء کند؛ زیرا در این صورت همان تیشه را اول به ریشه خود می‌زند و حقانیت خود را که ناچار از همین راه باید تأمین شود ابطال می‌نماید (ر.ک: حیدری کاشانی، ۱۳۸۹).

به علاوه از نظر طباطبایی و مطهری معرفت حسی و تجربی نیز به‌گونه‌ای می‌تواند اساس شناخت باشد و تضادی هم با معرفت دینی ندارد. بر این اساس، پس از بحثی مفصل درباره شیوه‌های دستیابی به معرفت در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* می‌نویسند:

اساس نظریه این مقاله برای این است که ادراکات جزئی مقدم است بر ادراکات کلی و ما احیاناً در تعبیرات خود می‌گوییم ادراکات حسی مقدم است بر ادراکات عقلی. البته نباید از این تعبیرات استفاده کرد که منظور ما از حواس خصوص همین حواس ظاهره و باطنه معمولی است که همه آنها را می‌شناسند؛ زیرا ما در اینجا درصدد استقصاء حواس عمومی افراد بشر و یا درصدد بیان اینکه ممکن است بعضی از افراد بشر حسی علاوه بر حواس معمولی داشته باشند نیستیم و همچنان که در متن مقاله خواهد آمد ما از یک فرمول کلی پیروی می‌کنیم و آن اینکه هر علم حصولی مسبوق به علم شهودی حضوری است خواه آن

علم شهودی حضوری به وسیله یکی از حواس ظاهره یا باطنه معمولی که همه آنها را می‌شناسند حاصل شود و یا به وسیله دیگر. و از این‌رو این نظریه با القائاتی که به اولیاء وحی و الهامات و مکاشفات می‌شود منافاتی ندارد (طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۴: ۲۸).

محمدحسین طباطبایی نظر آنهایی که اصالت عقل در اسلام را منحصر به سنت معتزله می‌دانستند نفی می‌کند و معتقد است که شیعه حتی پیش از معتزله بر این سنت عقلایی و حجیت عقل مستقل انسانی تأکید کرده بود. در رئالیسم یا واقع‌گرایی فلسفی تأکید شده از سوی علامه طباطبایی و مرتضی مطهری این امر قطعیت و حجیت بیشتری می‌یابد؛ زیرا در نگاه واقع‌گرایانه آنان اولاً وجود واقعیت، امری حتمی و انکارناپذیر است. یعنی از نظر آنها واقعیت وجود دارد و این وجود و هستی آن دارای اصالت است. ثانیاً ذهن و عقل انسان توانایی لازم برای فهم و ادراک درست این واقعیت را دارد. ممکن است عقل انسانی به دلیل محدودیت‌های ذاتی نتواند به جوهر وجود الهی پی ببرد، اما در مرتبه وجود مادی امکان شناخت دارد. علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم، معتقد است که امور اعم از امور انسانی و طبیعی وجود واقعی دارند و اصالت وجودی آنها به معنای واقعی بودن و عینیت و خارجی بودن آنهاست. مرتضی مطهری در شرح این سخن می‌نویسد:

اصالتی که در اینجا مورد نظر است به معنای عینیت و خارجیت است در مقابل اعتباریت که به معنای عدم عینیت و خارجیت و محصول ذهن بودن است؛ معمولاً در اصطلاحات فلسفی جدید اصالت به معنای تقدم و اصل بودن در مقابل نتیجه بودن و فرع بودن استعمال می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۳: ۱۷).

محمد حسین طباطبایی در عین حال می‌نویسد:

ما هرگز تردید نداریم و هم نباید داشته باشیم در اینکه در نخستین گامی که می‌خواهیم پس از خاموش کردن ترانه سفسطه برداریم با واقعیت اشیا مواجه شده و سر و کار ما با واقعیت هستی خواهد بود؛ یعنی اصل واقعیت را اثبات نموده و با گزینه غیر قابل دفع خود به جست‌وجو و کنجکاوی از واقعیت‌های گوناگون خواهیم پرداخت؛ به عبارت دیگر می‌دانیم واقعیتی هست (همان).

البته ذهن با گونه‌های مختلف ادراک از آن مفاهیمی را می‌آفریند، اما این آفرینش به معنای انکار وجود اصالتی واقعیت‌ها نیست. به نوشته مطهری:

قدرت تجزیه و قوه تحلیل ذهن قابل انکار نیست. هزارها شواهد واضح دارد. شما یک نظری به تعریفات بیندازید و ببینید که چگونه ذهن برای یک شیء بسیط خارجی در ظرف خویش معانی و مفاهیم متعدده می‌سازد و جنبه‌های مشترک و جنبه‌های اختصاصی برای آن می‌سازد؛ به طوری که همه آن معانی و مفاهیم متکثره بر آن شیء بسیط خارجی

منطبق است. مثل آنکه در مقام تعریف خط ذهن حکم می‌کند که کمیتی است متصل که

دارای بعد واحد است (طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۴، مقاله پنجم).

اما این تجزیه و تحلیل ذهنی انسان نافی درستی شناخت عقلایی نیست. در فلسفه رئالیسم اسلامی، عقل با کمک حس و توان تجزیه و تحلیل خود منبع اصلی شناخت وجود و ماهیت است و به‌گونه‌های مختلف آن را دریافته و راه را برای دریافت‌های عمیق و رسیدن به بینش می‌گشاید.

البته برای درک دقیق‌تر این نگرش باید دانست که در نزد حکمت متعالیه که متأثر از اندیشهٔ ملاصدرای شیرازی است، علم خود گونه‌ای از وجود است که با پیدایی گونه‌ای متفاوت از وجود در نزد ذهن انسان تحقق می‌یابد. به این معنی که از نظر آنها علم به معنای حضور اشیاء خارج از ذهن در ذهن انسانی نیست، بلکه صورت آن و برداشتی از آن به شکل یک وجود ذهنی در درون ذهن انسان پدید می‌آید. بنابراین، خود شیء نیست که در ذهن حاضر شده، بلکه یک وجود ذهنی در ذهن انسانی پدید آمده است که ممکن است دقیقاً عین وجود خارج از ذهن نباشد. پیدایش این وجود ذهنی هم عامل و نتیجهٔ ارتقای انسان به سطح بالاتری از وجود است. به عبارت دیگر انسان با پیدایش و تجلی وجود اعلایی همچون علم در درون خود به مرتبت بالاتری از وجود دست می‌یابد. در مراتب تشکیکی وجود، انسان با حصول علم گام به مراتب بالاتر وجود می‌گذارد که به‌گونه‌ای به اتصال او به عقل فعال می‌انجامد. این تفسیر ممکن است با آنچه متفکران مدرن دربارهٔ عقل و دستیابی آن به واقعیت وجود ذکر می‌کنند متفاوت باشد و پیدایش علم را با نوعی اتصال به عالم معنا همراه سازد؛ اما در اصل پرسش مورد نظر ما یعنی وجود واقعیت در خارج از ذهن انسان و نیز توانایی عقل متعارف انسانی برای فهم واقعیت، تفاوتی ایجاد نمی‌کند. حتی شاید به تعبیر فارابی، فلسفهٔ اسلامی تنها شیوهٔ عقلایی باشد که معتقد است فیلسوف (یعنی کسی که عقل را به درستی به کار می‌گیرد) و پیامبر (یعنی کسی که مستقیماً به آموزه‌های وحی و عقل فعال دسترس) دارد، در یک مسیر حرکت می‌کنند و در نهایت نیز به یک مقصود می‌رسند. به نظر می‌رسد که این نوع نگاه که در شکل قرن بیستمی حکمت متعالیه در نزد حکمای مشهور شیعه شکل گرفته است در نزد برخی فقهای شیعی نیز وجود دارد که برای آنها نیز عقل، حجیت تام دارد.

نکتهٔ حائز اهمیت دیگر در این زمینه این است که از منظر رئالیسم اسلامی، سخن جان لاک دربارهٔ اینکه انسان در بدو تولد خالی از هر گونه اندیشه و علم است، سخن بی‌راهی نیست. برای اثبات این معنی می‌توان از آیهٔ ۷۸ سورهٔ نحل کمک گرفت که به روشنی وجود علم پیشینی در انسان را انکار می‌کند:

«وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»

و خداوند شما را از شکم مادران در حالی خارج کرد که هیچ چیز نمی‌دانستید و برای شما قوه بینایی و شنوایی و قلب قرار داد تا شکرگزار باشید.

در این آیه به روشنی ابزار حسی و تجربی در کنار دریافت قلبی به عنوان ابزارهای شناختی معرفی می‌شوند که می‌تواند موجب شناخت و شکل‌گیری دانش در وجود انسان شود. به تعبیر طباطبایی و مطهری، حکمای اسلامی بیشتر با سخن حس‌گرایانی هم‌داستان هستند که معتقدند: معرفت به‌خصوص ادراکات بسیط اولیه از حس به دست آمده و آنچه در ذهن و علم انسان شکل می‌گیرد بیشتر زمینه و اساس حسی و تجربی دارد و بعد توسط عقل و قوه فاعله تجزیه و تحلیل شده و به ادراکات ثانویه و نیز مفاهیم کلی‌تر بدل می‌شود (طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۵).

علامه طباطبایی نیز در *المیزان* در این باره می‌نویسد:

علم بشر هر چه باشد حتی بدیهیاتش هدایت خدای تعالی است، او است که با تعلیم خود بشر را هدایت کرده که چگونه وجود خود را به کمال رسانده و در زندگی‌اش از آن برخوردار شود، آری آن راهی که تمام کائنات بی‌جان به وسیله انگیزه‌های طبیعی طی می‌کنند اقسام موجودات جاندار- که یکی از آنها بنی نوع بشر است- آن راه را با نور علم طی می‌کند، پس علم، خود یکی از مصادیق هدایت است (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۵۳۰).

اعلم، هدایت است و هر هدایتی از ناحیه خدا است، پس تمام علوم به تعالیم الهی است

و از سوی دیگر می‌بینیم که خدای سبحان مطلق هدایت را به خودش نسبت داده و فرموده: «الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» و نیز فرمود: «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» و درباره هدایت بشر که به وجهی به وسیله حس و فکر است فرموده: «أَمْنَ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ». و ما در بعضی از بحث‌های گذشته در معنای هدایت مطالبی ایراد کردیم، سخن کوتاه اینکه علم از آنجا که هدایت است و هر هدایتی از ناحیه خدای تعالی است، پس علم نیز هر چه باشد به تعلیم الهی است.

قریب به مضمون آیه سوره علق که گذشت یعنی آیه: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم»، آیه زیر است که می‌فرماید: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ».

آری دقت در حالات بشر و تدبیر در آیات کریمه قرآن این نتیجه را می‌دهد که علم نظری و اکتسابی بشر، یعنی علمی که به اشیا و خواص اشیا دارد و به دنبال آن علم، علمی که به معارف عقلی پیدا کرده است، تمامی آنها از حواس پنجگانه سرچشمه می‌گیرند، در نتیجه از آنجایی که این حواس عطایای الهی است، پس تمامی و تک تک علمی که بشر دارد خدای تعالی به وی داده است (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۵۳۰).

بر اساس نگرش فلسفی رئالیسم اسلامی که ریشه در فهم قرآنی دارد، می‌توان گفت این نگرش نه تنها به وجود واقعیت در خارج از ذهن انسان اذعان دارد، بلکه عقل انسان را تنها ابزار برای شناخت واقعیت‌ها می‌داند و البته نقطه آغاز و مبنای اصلی این شناخت را نیز تجربه و برداشت‌های حسی معرفی می‌کند که البته می‌تواند توسط عقل انسانی تجزیه و تحلیل شده و به مفاهیم کلی و نیز نگرش‌های عمومی بدل شود. این نگرش از سویی بیشتر به مبانی شناختی واقع‌گرایان کلاسیک و از سوی دیگر به لحاظ اعتقاد به ساختارهای فراسوی فکت‌ها به واقع‌گرایان انتقادی نزدیک است؛ زیرا آنها ضمن اعتباری که برای علوم تجربی قائل‌اند آن را در حال تحول و تکامل دانسته و معتقدند که با علم تجربی نمی‌توان به معرفت ثابت و یقینی رسید و این به دلیل ماهیت تکاملی و تحول‌پذیر آن است (طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۴۰-۱۴۵).

در نتیجه می‌توان گفت که رئالیسم اسلامی نیز به معنای دقیق کلمه واقع‌گراست و به واقعیت حتی واقعیت قابل تشخیص اجتماعی و سیاسی معتقد است. عقل و ذهن و تجربه انسانی نیز تنها ابزار انسانی برای شناخت است و شناخت ودیعه‌ای نیست که از خارج وجود انسان به او القاء شود. حتی شناخت او از دین نیز بر مبنای همین عقل و قوه عقلایی انسان است. از این رو نمی‌توان با اتکا به آموزه‌های مذهبی، عقل انسانی را ناتوان از شناخت واقعیت دانست؛ زیرا به تعبیر رئالیست‌های اسلامی در این صورت امکان شناخت عقلایی دین و ایمان کامل عقلایی نیز از میان می‌رود، بلکه از دیدگاه اسلامی، عقل در عرصه شناخت، مهم‌ترین ابزار انسانی است که ریشه در حس و تجربه انسانی دارد. بر این مبنا شناخت پدیده‌های بین‌المللی تنها از طریق عقل و با کمک تجربه و تجزیه و تحلیل‌های عقلایی امکان‌پذیر خواهد بود و نگرش دینی به روابط بین‌الملل به معنای دور ریختن دستاوردهای علمی بشر و تلاش‌های علمی برای فهم عقلایی و واقع‌گرایانه پدیده‌های بین‌المللی نیست، بلکه بر عکس، مهم‌ترین آموزه دینی استفاده از عقل و تجربه برای فهم پدیده‌های سیاسی و بین‌المللی است. البته در عرصه قضاوت‌هایی که مبتنی بر ارزش‌هاست، تفاوت‌های جدی میان اندیشه اسلامی با واقع‌گرایی بروز می‌کند؛ اما در فهم واقعیت، عقل مهم‌ترین ابزار شناخت است که با کمک تجربه می‌تواند در این مسیر گام بردارد. با تأملی که در قسمت بعدی مقاله خواهیم کرد روشن خواهد شد که این عقل‌گرایی فقط در فهم

واقعیات بین‌المللی نیست، بلکه در فقه و درک احکام فقهی اسلامی در مورد موضوعات بین‌المللی نیز عقل حجیتی تام دارد.

حجیت عقل در فقه شیعی

تعریف کلاسیک فقه، استنباط احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی آن است. بر این مبنا هر چند برخی معتقدند که تجزیه و تحلیل‌های فقهی بیشتر بر اساس تحلیل زبان‌شناختی نصوص و در نظر گرفتن قرائن حالیه و مقالیه برای فهم منابع نقلی است، اما به نظر می‌رسد که نگرش مندرج در حکمت متعالیه و نوع عقل‌گرایی فلسفه اسلامی - شیعی (به‌خصوص آنچه علامه طباطبایی و مرتضی مطهری تحت عنوان رئالیسم اسلامی بیان کرده‌اند) و نیز نگرش فقه‌های عقل‌گرای اصولی تأثیر خود را بر نوع فهم از فقه گذاشته است. مهم‌ترین تجلی این تأثیر در نگاه کردن به عقل به عنوان یکی از اصلی‌ترین منابع فقه و یکی از اصلی‌ترین استوانه‌های درک احکام شرعی است. مرتضی مطهری این نکته را به روشنی بیان می‌کند:

حجیت عقل از نظر شیعه به این معنی است که اگر در موردی عقل یک حکم قطعی داشت، آن حکم به حکم اینکه قطعی و یقینی است، حجت است... اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا مسائل شرعی در حوزه حکم عقل هست تا عقل بتواند حکم قطعی درباره آنها بنماید یا نه؟ ما به این پرسش آنگاه که به تفصیل درباره کلیات مسائل علم اصول بحث می‌کنیم پاسخ خواهیم گفت اما گروه اخباریین شیعه چنان که قبلاً هم بدان اشاره کردیم عقل را به هیچ وجه حجت نمی‌شمارند (مطهری، ۱۳۶۶: ۱۱).

در بررسی‌های مطهری از علم اصول نیز آمده است:

عقل یکی از منابع چهارگانه احکام است. مقصود این است که گاهی ما یک حکم شرعی را به دلیل عقل کشف می‌کنیم. یعنی از راه استدلال و برهان عقلی کشف می‌کنیم که در فلان مورد فلان حکم وجوبی یا تحریمی وجود دارد، و یا فلان حکم چگونه است و چگونه نیست. حجیت عقل، هم به حکم عقل ثابت است (آفتاب آمد دلیل آفتاب) و هم به تأیید شرع. اساساً ما حقانیت شرع و اصول دین را به حکم عقل ثابت می‌کنیم، چگونه ممکن است از نظر شرعی عقل را حجت ندانیم (مطهری، ۱۳۶۶: ۲۸).

این منبع به‌ویژه درباره مسائل مستحدث یعنی پدیده‌هایی که در زمان شارع وجود نداشته است، کاربرد بسیار دارد. در واقع در مورد این‌گونه پدیده‌ها، عقل تنها منبع موجود برای کشف شرع و نظر خداوند است؛ زیرا خداوند در قواعد عقلی جاری در عالم، حکمت‌هایی نهفته است که اگر بتوانیم با کمک عقل به آنها دست یابیم، این به منزله کشف نظر شارع و نیز حکم خداوند

است. مرتضی مطهری در این زمینه می‌نویسد:

حالا اگر فرض کنیم در مورد به‌خصوصی از طریق نقل هیچ‌گونه حکم شرعی به ما ابلاغ نشده است، ولی عقل به طور یقین و جزم به حکمت خاصی در ردیف سایر حکمت‌ها پی ببرد، کشف می‌کند که حکم شارع چیست. در حقیقت عقل در این‌گونه موارد صغرا و کبرای منطقی تشکیل می‌دهد به این ترتیب:

۱. در فلان مورد مصلحت لازم الاستیفایی وجود دارد (صغرا)؛
۲. هر جا که مصلحت لازم الاستیفایی وجود داشته باشد قطعاً شارع بی تفاوت نیست، بلکه استیفاء آن را امر می‌کند (کبرا)؛
۳. پس در مورد بالا حکم شرع این است که باید آن را انجام داد.

مثلاً در زمان شارع، تریاک و اعتیاد به آن وجود نداشته است و ما در ادله نقلیه دلیل خاصی درباره تریاک نداریم، اما به دلائل حسی و تجربی زبان‌ها و مفسد اعتیاد به تریاک محرز شده است، پس ما در اینجا با عقل و علم خود به یک «ملاک» یعنی یک مفسده لازم‌الاحتراز در زمینه تریاک دست یافته‌ایم. ما به حکم اینکه می‌دانیم چیزی برای بشر مضر باشد و مفسده داشته باشد از نظر شرعی حرام است، حکم می‌کنیم که اعتیاد به تریاک حرام است (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۶). بر همین اساس اگر پدیده یا اوضاع اجتماعی و سیاسی نوینی پدید آید که شبیه آن در زمان شارع وجود نداشته است، حکم شرع درباره آن وابسته به بررسی‌های عقلایی و علمی در مورد آن است. این نگرش گره از کار اندیشمندان مسلمان در رویارویی با مسائل و مقتضیات زمان و مکان [به‌خصوص پدیده‌هایی که در زمان شارع هنوز وجود نداشتند]، می‌گشاید؛ زیرا با گشودن دریچه‌های علم و عقل، حکم شرع و فقه را به آنها گره می‌زند. این نگاه، زمانی که شیخ مرتضی انصاری با رد ادله اخباریون در مورد عدم حجیت عقل در فهم پدیده‌های مختلف و احکام شرع، عقل را به عنوان یکی از اصلی‌ترین منابع فهم دین معرفی کرد در میان فقهای شیعی رواج بیشتری یافت. شیخ مرتضی انصاری در *فرائد الاصول* مهم‌ترین دلیل اخباریون را در رد حجیت عقل به‌صورت جدی نقد می‌کند. به بیان او مهم‌ترین دلیل آنها این است که عقل خطا و لغزش دارد و در نتیجه نمی‌توان با کمک آن به شناختی رسید که مبنای حکم شرعی باشد. مهم‌ترین استدلال شیخ انصاری در این زمینه حجیت قطع و یقین در شرع است؛ زیرا اگر در موضوعی قطع و یقین برای اهل ایمان به دست آید خود مبنا و موجب حکم شرعی است (انصاری، ۱۳۸۸: ۱۵-۱۶).

به بیان شیخ مرتضی انصاری، «گر مراد از عدم حجیت یقین آن است که پس از حصول قطع نتوان بدان اعتماد کرد، که معقول نیست، چرا که قطع کاشف از واقع است و اگر عدم حجیت آن را هم بپذیریم، اختصاص به یقینی ندارد که از مقدمات عقلی به دست می‌آید، بلکه اگر مقدماتش شرعی هم باشد، باز حجت نیست. و اگر مقصود آن است که چون در عقلیات خطا و لغزش رخ می‌دهد، پس برای به دست آوردن مسائل شرعی نباید به دنبال مقدمات عقلی رفت (اگر این سخن را هم بپذیریم معلوم نیست این خطا و لغزش بیش از خطا و لغزشی باشد که در ادله عقلی رخ می‌دهد) و اگر با ادله عقلی یقینی به چیزی دست پیدا کند که مطابق با حکم واقعی شرعی نباشد، معذور نیست؛ چرا که در مقدمات تحصیل، مقصر است، سخن بی وجهی نیست؛ اما ثبوت کثرت خطا در مقدمات عقلی از بروز خطا در ادله شرعی مشکل است (انصاری، ۱۳۸۸: ۱۵).

از این بیان معلوم می‌شود چنان‌که در تحصیل حکم از ادله عقلی تقصیر نکنند، حکم مستفاد از عقل با حکم واقعی موافق خواهد بود و به عبارت دیگر، عقل به حکم واقعی خواهد رسید. شیخ انصاری در پاسخ یکی از اخباریون در این زمینه می‌نویسد: «ای کاش می‌دانستم که اگر عقل قطع به چیزی پیدا کرد، چگونه ممکن است از دلیل نقلی، قطع یا ظن به خلاف آن پیدا کرد؟ و اگر بر اساس دلیل نقلی قطع به چیزی پیدا شد، چطور ممکن است عقل به خلاف آن قطع پیدا کند؟» (همان: ۱۷).

این همان ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع است که اخباری آن را منکر است. همان نگرشی که در بین فقهای برجسته شیعه شایع شد. نگرشی که در نزد امام خمینی نیز به روشنی وجود دارد. در فقه امام خمینی، حل مسائلی که با تغییر زمان و مکان در پیش روی مسلمانان قرار می‌گیرد و آنچه با عنوان مقتضیات زمان در فقه مطرح است، تنها با حجیت عقل و شناخت علمی و کارشناسی قابل حل است. در واقع نگرش فقهی امام خمینی تداوم رویکرد عقلایی اصولی‌ای است که شیخ انصاری آغازگر آن بوده است.

به نظر می‌رسد امام خمینی معتقدند که زمان و مکان نه فقط در فهم مجتهد در شناخت موضوعات مستحدثه تأثیر دارد، بلکه در بسیاری موارد متعلق احکام را تغییر می‌دهد و نیز مصالح مسلمین را دگرگون می‌سازد، موضوعیت بعضی احکام مانند برده‌داری را از بین می‌برد و نیز ضرورت‌ها و مصالح عمومی و عقلایی مسلمانان را تغییر داده و موضوعات احکام را نیز تغییر می‌دهد (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۴۶-۴۷).

در این زمینه امام خمینی می‌نویسند:

اینجانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست، زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم به سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد (همان: ۲۸۹).

این بیان روشن از سوی تأثیرگذارترین فقیه تاریخ تشیع، روشن می‌کند که چگونه تشخیص کارشناسی از یک مسئله جدید به‌خصوص درباره مسائل سیاسی و اجتماعی می‌تواند احکام و نگاه فقهی تازه‌ای به وجود آورد. اینجاست که اهمیت پرسش دوم ما در این مقاله روشن می‌شود که با توجه به این آموزه‌ها آیا می‌توان روابط بین‌الملل را به طور کلی یک واقعیت موجود در خارج از ذهن انسان دانست که امکان فهم آن با عقل انسانی هست؟ و آیا این یک موضوع جدید است که باید با کمک عقل (و نه فقط به کمک قواعد حاکم بر آن) حکم شرعی نسبت به آن را درک کرد؟ زیرا اگر دریابیم که این مقوله‌ای جدید و امری مستحدث است که عامل زمان و مکان در شکل گرفتن این پدیده نو مؤثر بوده است، شناخت عقلایی و علمی ما از این پدیده می‌تواند در نوع نگرش اسلامی به آن تعیین‌کننده باشد. این آموزه‌ای است که نه فقط رئالیسم فلسفی اسلامی که حتی فقه پویای شیعی در بردارد.

روابط بین‌الملل به عنوان یک موضوع جدید

روابط بین حکومت‌ها، جوامع، قومیت‌ها و نژادها به قدمت تاریخ اجتماعی انسان است؛ اما روابط بین‌الملل امری جدید است که به دنبال تحولات مدرن پدیدار شده است. به عبارت دیگر روابط بین حکومت‌ها، امپراتوری‌ها و قومیت‌های مختلف همواره در تاریخ بشر وجود داشته است، اما ملیت و دولت‌های شکل گرفته بر اساس هویت ملی، پدیده‌ای جدید و موضوعی تازه است که لازم است مسلمانان برای شناخت نوع نگاه دینی خود به آن از ابزارهای علمی و تخصصی و عقلایی بهره گیرند و به شناختی دقیق و همه جانبه درباره آن برسند.

نگاهی به تاریخ جهان نشان می‌دهد که رابطه میان حکومت‌ها، قومیت‌ها، تمدن‌ها و امپراتوری‌ها همیشه در همه ادوار تاریخ وجود داشته است. در واقع بخش عمده‌ای از آنچه امروز تحت عنوان تاریخی جهان شناخته و نگاشته می‌شود، وقایع ناشی از رابطه میان همین حکومت‌ها و تمدن‌هاست؛ اما گروه عمده‌ای از دانشمندان معاصر معتقدند که ملت‌ها و دولت‌هایی

که به نام آن ملت‌ها شکل گرفته‌اند پدیده‌هایی نوین هستند که ملزومات دوران مدرن آنها را پدید آورده است. این موجودیت‌های نوین سیاسی، شباهت‌هایی با حکومت‌ها و نهادهای سیاسی پیشین دارند، اما در بنیاد خود با آنها متفاوت‌اند و پدیده‌های جدیدی محسوب می‌شوند که برای شناخت آنها و نیز تنظیم روابط میان آنها دانش‌ها و علوم جدیدی نیز شکل گرفته است. از این منظر دولت-ملت‌ها همانند پدیده‌هایی مثل بانک و بیمه هستند که حدود دویست سال از عمر آنها می‌گذرد و فهم دقیق مسائل آنها و نیز دنیایی که در اثر رابطه میان آنها شکل گرفته و نام روابط بین‌الملل به خود گرفته است، نیازمند تدقیق عقلایی و بررسی‌های علمی نوین است.

ریچارد روزکرنس از جمله دانشمندان روابط بین‌الملل است که تبیینی دقیق از جدید بودن و تازه بودن پدیده‌ای به نام روابط بین‌الملل دارد. به نظر وی تا قرن هجدهم میلادی جهان سیاست عرصه رابطه بین امپراتوری‌ها و خاندان‌های اشرافی و پادشاهان بزرگ و کوچک است. وی قرن هجدهم میلادی را یک قرن میانی می‌نامد که در آن انتقال به دوران روابط بین‌الملل مدرن صورت می‌پذیرد. هر چند نطفه این تغییر در قرن هفدهم میلادی با انعقاد عهدنامه وستفالیا و شکل گرفتن دولت‌های سرزمینی دارای حاکمیت، بسته می‌شود، اما از نگاه او تا اواخر قرن هجدهم میلادی هنوز هم روابط جاری در عرصه جهانی رابطه میان حکومت‌های سنتی-اشرافی است و نه رابطه میان جوامع ملی. به بیان روزکرنس، پادشاهان بزرگی مانند کاترین کبیر، امپراتریس روسیه و جرج اول، پادشاه انگلستان، از نژاد آلمانی بودند، آدмирال‌های انگلیسی و ایرلندی برای روس‌ها و اسپانیایی‌ها می‌جنگیدند و بخش عمده‌ای از سربازانی که در سپاهیان خاندان‌های اشرافی و پادشاهان اروپایی حاضر بودند نه از نژاد و قوم آنها بودند و نه حتی زبان آنها را می‌دانستند؛ اما انقلاب فرانسه با پیوند دادن هویت سیاسی با پدیده‌ای نوین به نام ملت، این قاعده را بر هم زد و به تدریج سامان سیاسی نوینی را رایج ساخت که دولت-ملت خوانده می‌شود (ر.ک: روزکرنس، ۱۹۷۳).

به نظر می‌رسد که این تعبیر روزکرنس تعبیر درستی است؛ زیرا این وضعیت تنها به اروپا اختصاص ندارد. در آن زمان در بخش‌های عمده‌ای از خاورمیانه امروزی و شبه جزیره بالکان و شمال آفریقا، امپراتوری عثمانی حکومت می‌کرد و هیچ حکومتی بر اساس هویت ملی در مناطق وسیعی از جهان وجود نداشت. شاید تنها در ایران باشد که از زمان صفویه نوعی از حکومت بر اساس هویت قومی که با نوعی از اعتقادات مذهبی ترکیب شده بود، وجود داشت و شاید تنها الگویی که با اندکی تسامح بتوان آن را نوعی از دولت-ملت نامید، حکومت صفوی در ایران بود که آن هم به تدریج از اواخر قرن هفدهم میلادی رو به زوال نهاد. بنابراین در دنیای ماقبل قرن

نوزدهم میلادی، پدیده دولت- ملت هنوز شکل نگرفته بود و از این رو سخن گفتن از روابط بین‌الملل یعنی محیطی که در اثر تعاملات ساختاری میان دولت- ملت‌ها پدید آمده است، سخن صحیحی نیست. البته رابطه میان اقوام و حکومت‌ها و مذاهب وجود داشت، اما چون سازماندهی سیاسی‌ای به شکل دولت- ملت هنوز پدیدار نشده بود، نمی‌توان از ملت‌ها به عنوان موجودیت‌های اصلی در جهان نام برد که دولت‌ها در دل آنها شکل گرفته و روابط بین‌الملل را پدید آورده‌اند. در واقع روابط بین‌الملل به معنی امروزی آن ریشه در شکل گرفتن دولت- ملت‌ها و به عبارت دیگر سامان سیاسی نوینی با نام کشور- ملت‌ها دارد. پدیده‌های بین‌المللی و ساختارهای بین‌المللی اعم از ساختارهای اقتصادی تا ساختارهای حقوقی و سیاسی بین‌المللی همگی موجودیت‌های جدیدی هستند که از قرن نوزدهم میلادی به بعد بنیاد گذاشته شده و به طور مشخص در قرن بیستم میلادی شکل گرفته‌اند. از این رو می‌توان آنها را امور و پدیده‌های مستحدثی دانست که باید با کمک عقل و علم جدید آنها را درک کرد. پدیده نوین روابط بین‌الملل با شاخص‌های مختلفی قابل‌بازیابی است که به سه شاخص بارز آن اشاره می‌کنیم:

الف. دولت‌ملت‌ها به مثابه سامان نوین سیاسی

در برخی از متون تاریخی نقطه پیدایش نخستین دولت- ملت‌ها را عهدنامه وستفالی می‌دانند در حالی که پس از این عهدنامه، دولت‌های سرزمینی و یا دولت‌های دارای حاکمیت متولد شدند، اما هنوز هویت‌های ملی‌ای که در قالب این کالبد نوین سیاسی قرار بگیرند به وجود نیامده بودند. پس از وستفالی در واقع همان خاندان‌های اشرافی توانستند در درون سرزمین‌های معین خود به حاکمیت مطلق دست یافته و ضمن تثبیت مرزهای خود، از بند امپراتوری‌های بزرگ و مقدس مانند امپراتوری هابسبورگ و نیز مداخلات کلیسای کاتولیک رهایی یابند (گریفیت، ۲۰۰۸: ۲۴۶).

اما ملت به عنوان بنیاد جدید هویت‌های سیاسی پس از انقلاب فرانسه در اروپا به وجود آمد و به تدریج در جهان منتشر شد. نخستین دولت- ملت اروپا در فرانسه پدیدار گشت و به دنبال آن پس از جنگ‌های استقلال یونان و با حمایت روسیه، دولت- ملت یونان در سال ۱۸۲۹ پس از جدایی از عثمانی پدید آمد. سپس در اثر انقلاب‌های ۱۸۳۰ و ۱۸۴۸ تعداد دیگری از دولت- ملت‌های مدرن مانند بلژیک و هلند پدیدار شدند و حتی نظام مشروطه انگلستان نیز پس از ۱۸۲۲ در این قالب جدید قرار گرفت. البته باید گفت که الگوی خاصی از کشور- ملت زودتر از این موعد در انگلستان بر اساس توافق میان اشراف و بورژوازی پدید آمده بود؛ اما مشی محافظه‌کارانه دولت نشان از آن داشت که هنوز حکومت بیشتر از آنکه بخواهد هویتی به نام یک

ملت را نمایندگی کند در پی منافع خاندان اشرافی و سلطنتی است. اما از آن پس دولت انگلستان به نوعی مشی خود را دگرگون کرد و به همین دلیل نیز حمایت از جنبش‌های ملی و آزادی‌بخش در اروپا به اولویت سیاست خارجی انگلستان بدل شد (چاراسیا، ۲۰۰۲: ۱۸۰-۱۹۸).

پس از ایجاد انقلاب و بحران در اسپانیا، نهضت ناسیونالیسم در مستعمرات اسپانیا در آمریکای لاتین گسترش یافت و به تدریج حدود بیست کشور- ملت جدید در این قاره پدید آمدند. اما اوج شکل‌گیری دولت- ملت‌های مدرن در دهه‌های ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ در اروپا است، زمانی که آلمان و ایتالیای مدرن متولد شدند و سرنوشت تاریخ را دگرگون ساختند. در واقع جنگ‌های جهانی اول و دوم محصول شکل‌گیری همین بازیگران نوین است که به تدریج روابط بین‌الملل مدرن را پدید آوردند.

پس از جنگ جهانی اول و فروپاشی امپراتوری عثمانی و زوال تدریجی استعمار کلاسیک قدرت‌های اروپایی، به تدریج دولت- ملت‌های جدید سراسر جهان را فراگرفتند. یکی از مناطقی که پس از جنگ جهانی اول کشور- ملت‌های جدید (البته به صورت ساختگی و نیم‌بند) در آن، یکی پس از دیگری متولد شدند، خاورمیانه است. تا قبل از این تاریخ، این منطقه، خاورمیانه خوانده نمی‌شد و هیچ‌یک از کشورهای کنونی به جز ایران در آن پدیدار نشده بودند. در واقع کشورهای کنونی خاورمیانه، محصول تحولات بین‌المللی پس از جنگ جهانی اول و برخی پس از جنگ جهانی دوم هستند که با پیوندی تاریخی که میان تحولات قومی مذهبی درون این سرزمین‌ها و تغییرات بنیادین نظام بین‌الملل پدید آمد، متولد شدند. در خاورمیانه بین دو جنگ و به خصوص پس از جنگ جهانی اول کشورهای اسلامی در قالب دولت‌ها و با نام ملت‌های نوین و متکثری شکل گرفتند که هرگز در تاریخ اسلام سابقه نداشته است. به عبارت دیگر هویت سیاسی کشورهای اسلامی به تدریج در قالب کشور- ملت‌های جدید چندپاره شدند که در برهه‌هایی از تاریخ، منافع و امنیت آنها در مقابل هم قرار گرفته و منازعات و روابطی نوین را پدید آوردند که امکان توضیح و تبیین آنها با الگوهای سنتی‌ای چون دارالاسلام و دارالکفر نیست.

جدول ذیل تاریخ تأسیس بعضی از کشورهای جدید و محوری در خاورمیانه را نشان می‌دهد که همگی از دومین دهه قرن بیستم به این سو شکل گرفته‌اند:

تاریخ تأسیس برخی از کشورهای مسلمان در خاورمیانه		
کشور	سال تأسیس	وضعیت قبل
مصر	۱۹۲۱	زیر پوشش امپراتوری عثمانی، تحت نفوذ انگلستان
عربستان سعودی	۱۹۳۲	تحت حکومت عثمانی و کشمکش بین قبیله هاشمی و آل سعود
عراق	۱۹۳۲	تحت قیمومیت انگلستان پس از فروپاشی عثمانی
سوریه	۱۹۴۶	تحت قیمومیت فرانسه پس از فروپاشی عثمانی
اردن	۱۹۴۶	تحت قیمومیت انگلستان پس از فروپاشی عثمان
یمن	۱۹۴۷	بخشی از مستعمره هند انگلستان
لیبی	۱۹۵۱	تحت اشغال و استعمار ایتالیا و مورد کشمکش بین ایتالیا و متفقین
امارات عربی متحده	۱۹۷۱	تحت کنترل انگلستان
قطر	۱۹۷۱	تحت کنترل انگلستان

البته نکته درستی که مورد توجه بسیاری از متخصصان این حوزه قرار گرفته، این است که دولت-ملت‌های مدرن حتی در سرآغاز قرن بیست و یکم هنوز هم به طور کامل در این کشورها شکل نگرفته‌اند و بسیاری از منازعات داخلی و منطقه‌ای خاورمیانه محصول چالش‌های شکل‌گیری دولت مدرن در این منطقه است؛ اما به هر حال الگوی جدید کشور-ملت در این منطقه پدیده‌ای کاملاً نوظهور است که نمی‌توان آن را امری قدیم دانست که با الگوهای سنتی تحلیلی و ارزشی قابل فهم باشد؛ زیرا در این الگوی جدید منافع ملی و امنیت ملی این کشورهای نوظهور در فراسوی مرزهای عقیدتی و ایمانی در مقابل و یا در جهت یکدیگر قرار می‌گیرد و مصلحت‌ها و ارزش‌ها و منافع‌های دیگری را که در جهان سنتی قابل فهم نبود می‌آفریند. در واقع در قرن بیستم به تدریج هویت‌های سیاسی و دولت‌های نوینی پدیدار شدند که گونه جدید از روابط و دیپلماسی بین آنها شکل گرفت. روابطی که بنیاد و اساس آن با روابط خارجی حکومت‌های اشرافی و سنتی ماقبل مدرن متفاوت است و علوم و چارچوب‌های فکری جدیدی برای فهم آنها لازم است. البته در دوران ماقبل مدرن نیز سازه حکومت در جهان وجود داشته است و روابطی بر اساس منافع خاندان‌های حاکم میان آنها برقرار بوده است؛ اما ذات و ماهیت حکومت در آن دوران با کشور-ملت‌های مدرن که به تدریج با ورود به عصر جهانی باز هم از نظر

ماهیتی در حال دگرگونی هستند، متفاوت است. بسیاری از قضاوت‌ها و احکام در مورد آن حکومت‌ها به دلیل ذات و ماهیت متفاوت آنها بوده است؛ مثلاً گرایش دینی و منافع خاندان حاکم در آن دوران تعیین کننده اصلی ماهیت حکومت بوده است، اما در دوران مدرن کشور-ملت‌ها بیشتر بر اساس امنیت و منفعت ملی تعریف شده‌اند و لذا مثلاً برای یک کشور اسلامی ممکن است کشور مسلمان دیگری در قامت دشمن و یا کشوری بدون داشتن دین رسمی در قامت دوست تلقی شود. البته در احکام اسلامی رهنمودهای کلی درباره روابط با کشورهای دیگر وجود دارد که در هر دو دوره قابل اعمال و تسری است، مثل قاعده نفی سبیل که از آیه شریفه «لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا» استخراج شده. این قاعده که هرگز کافران نباید بر مسلمانان مسلط باشند قاعده‌ای همیشگی در فقه اسلامی است، اما چگونگی و شیوه اعمال آن متفاوت است. مانند قاعده «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» که همواره وجود دارد، اما چگونگی تعیین و محاسبه ضرر در دوران‌های مختلف تاریخی متفاوت است.

ب. نهادها و سازمان‌های مدرن

امروز به صراحت می‌توان گفت که جهان تا قبل از قرن نوزدهم میلادی تجربه‌ای با نام سازمان یا نهاد بین‌المللی نداشته است. در واقع نخستین تجربه‌ای که انسان‌ها در قرن نوزدهم و پس از کنگره وین به دست آوردند و اساس و پایه سازمان‌های بین‌المللی شد، کنسرت اروپا است. کنسرت اروپا در واقع اولین تجربه قدرت‌های بزرگ در ایجاد گونه‌ای از تشکیلات مشترک برای اداره امور جهان و اقدام مشترک و هماهنگ در عرصه بین‌المللی است. در واقع کنسرت اروپا هسته اولیه‌ای است که در حدود یک قرن پس از شکل‌گیری آن به سازمان‌های بین‌المللی جهانی بدل شد. سازمان‌هایی که می‌توان بدون هیچ شبهه‌ای آنها را پدیده‌هایی نوظهور دانست. این امر شامل تمامی نهادها و سازمان‌های وابسته به آنها نیز می‌شود. هر چند تجربه کنسرت اروپا یک بار در سال ۱۸۲۲ و در جریان کنفرانس ورونا با بن‌بست مواجه شد و چند بار بن‌بست‌های مختلفی را تجربه کرد، اما تا اواخر قرن نوزدهم و دوران صلح مسلح توانست گونه‌ای از ثبات را در محیط بین‌المللی به وجود آورد (لی، ۱۹۸۲: ۲۰-۳۱). همین امر تجربه‌ای شد برای آنکه پس از جنگ جهانی اول نخستین سازمان مدرن بین‌المللی تحت عنوان جامعه ملل پا به عرصه ظهور گذارد. در واقع جامعه ملل نخستین تجربه دقیق انسان مدرن برای تأسیس یک نهاد بین‌المللی بود که هم بتواند با اشتراک مساعی بین دولت-ملت‌های مدرن از وقوع منازعه و جنگ پیشگیری کند و هم دامنه همکاری‌های بین‌المللی را گسترش دهد. می‌توان گفت که اگر

بازیگر نوینی به نام دولت- ملت در قرن نوزدهم شکل نگرفته بود و اگر لزوم دسترس به امنیت دسته‌جمعی و نیز منافع ملی پدید نیامده بود، شاید امکان پیدایش پدیده‌ای مانند جامعه ملل وجود نداشت. البته در بخش مهمی از ادبیات روابط بین‌الملل از جامعه ملل به عنوان یک سازمان شکست خورده نام برده شده است. بخشی از این سخن نیز درست است؛ زیرا جامعه ملل نتوانست از وقوع یک جنگ فراگیر و خانمان‌سوز جهانی دیگر جلوگیری کند؛ اما از این جهت که تجربه کار سازمان‌یافته بین دولت- ملت‌های جدید را بنیاد گذاشت، سازمان ناموفقی نیست؛ به‌خصوص که در دهه نخست حیات خود توانست تعداد قابل توجهی از مناقشات بین‌المللی را با شیوه‌های نوظهور حل و فصل اختلافات بین‌المللی، پایان بخشد (ر.ک: والتس، ۱۹۶۹). این نخستین تجربه سازمان‌های بین‌المللی است که بی‌شک نمونه‌ای در تاریخ پیش از آن وجود ندارد و امری جدید و پدیده‌ای مستحدث در جهان جدید محسوب می‌گردد.

به دنبال جنگ جهانی دوم نیز سازمان ملل متحد شکل گرفت که دیگر نمی‌توان تنها عنوان یک سازمان بین‌المللی را برای آن به کار برد؛ زیرا این نهاد شبکه‌ای گسترده و در هم پیچیده از سازمان‌های بین‌المللی مختلف است که نه فقط پدیده‌هایی نو مانند هوانوردی و دریانوردی بین‌المللی، بلکه بهداشت جهانی و استانداردهای کار را نیز در عرصه جهانی کنترل کرده و سازماندهی اقتصاد و تجارت جهانی را نیز در اختیار دارد. تردیدی نیست که این شبکه جهانی از سازمان‌های بین‌المللی، پدیده نوینی است که مسلمانان برای درک و نیز تنظیم روابط خود با آنها نیازمند تأملات عقلایی و نیز علوم نوین هستند. البته سازمان ملل متحد ارکانی اساسی دارد که شورای امنیت، مجمع عمومی، دبیرخانه، شورای اقتصادی- اجتماعی و شورای قیمومیت مهم‌ترین آنها محسوب می‌شوند که البته با پایان کار شورای قیمومیت عملاً شورای تازه تأسیسی با نام شورای حقوق بشر جایگزین آن شده است؛ اما باید دانست که شورای اقتصادی- اجتماعی عملاً ده‌ها سازمان مهم بین‌المللی دیگر را در درون خود جای داده است. سازمان‌هایی مانند یونسکو، انکتاد، ایکائو، سازمان بهداشت جهانی، سازمان بین‌المللی کار و ... سازمان‌هایی هستند که بخش عمده‌ای از روابط و استانداردهای زندگی اجتماعی را در اکثر کشورهای جهانی را تنظیم و تعیین می‌کنند و عملاً بخش عمده‌ای از حیات اجتماعی انسان‌ها تحت هدایت آنهاست. اگر سازمان‌های اقتصادی مانند سازمان تجارت جهانی و نیز صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی را نیز به آنها اضافه کنیم تأثیر سازمان‌های بین‌المللی بر زندگی اقتصادی اجتماعی اکثر قریب به اتفاق کشورهای جهان در سرآغاز قرن بیست و یکم مشخص‌تر می‌شود. در کنار این شبکه جهانی از سازمان‌های بین‌المللی دولتی، امروز هزاران سازمان بین‌المللی غیردولتی نیز

وجود دارند که برخی از آنها تأثیر بسزایی در تحولات جاری بین‌المللی ایفا می‌کنند. با تفسیر موسعی که امروز از حیطة اختیارات سازمان‌های بین‌المللی انجام شده است و نیز با توجه به قدرت‌یابی دائمی نهادهای قضایی بین‌المللی و تأسیس نهادهای جدیدی چون دیوان کیفری بین‌الملل، به نظر می‌رسد که نقش و حضور سازمان‌های بین‌المللی در زندگی انسان‌ها در قرن بیست و یکم به طور روزافزونی در حال افزایش است. از این رو فهم و تبیین سازمان‌های بین‌المللی و نیز رسیدن به بینش و حکم دربارهٔ آنها نیازمند بررسی‌های عقلایی و تخصصی است که پایه و اساس اصلی نگرش دینی به این سازمان‌ها خواهند بود.

ج. اقتصاد بین‌الملل به عنوان پدیده‌ای نوین

تا قبل از قرن نوزدهم که در آن اقتصادهای ملی به تدریج پدید آمدند و تحت تأثیر انقلاب صنعتی، پدیده‌هایی چون تولید انبوه کالا و تجارت بین‌الملل پدیدار گشتند، موجودیتی به نام اقتصاد بین‌الملل به وجود نیامده بود. ممکن بود کشورها با هم تجارت محدودی داشته و مبادلهٔ برخی کالاهای غیرضروری بین آنها اتفاق می‌افتاد، اما اقتصاد بین‌الملل به عنوان یک پدیدهٔ به هم پیوسته و یک موجودیت کلی به وجود نیامده بود. حتی استعمار نیز که برخی از نیازهای اساسی کشورهای متروپل را با استثمار منابع و نیروی انسانی مستعمرات تأمین می‌کرد نیز اقتصاد بین‌الملل به معنای جدید را به وجود نیاورد؛ اما با پیدایش دولت-ملت‌ها و نیز با افزایش حجم مبادلات میان کشورها به تدریج پدیده‌های نوینی مانند ارزهای ملی، تعرفه‌های استاندارد تجاری، سرمایه‌گذاری خارجی و ... به وجود آمدند که زمینه‌ساز موجودیت نوینی با نام اقتصاد بین‌الملل شدند. در قرن نوزدهم برای نخستین بار پول‌های ملی با مقادیر معینی از طلا و لیرهٔ استرلینگ تعریف شدند و استانداردها و توافقی‌هایی برای تعرفه‌های تجاری به وجود آمد و راه برای سرمایه‌گذاری مالی در کشورهای دیگر فراهم شد. بدین‌سان کشور-ملت‌ها بسترها، استانداردها و زمینه‌هایی برای مبادلات اقتصادی در عرصهٔ بین‌المللی یافتند و راه را برای ورود به محیط اقتصادی جدید خارجی از مرزهای ملی گشودند (ر.ک: آشورث، ۱۹۸۷). آنچه از این زمان به بعد پدید آمد نوع جدیدی از رابطه میان اقتصادهای ملی است که در محیطی جدید و با ابزارها و ملاحظاتی جدید به وجود می‌آورد. بنابراین، می‌توان گفت که اقتصاد بین‌الملل در قرن نوزدهم بنیادگذاری شد. پس از انقلاب صنعتی دوم در دههٔ ۱۸۹۰ و بالا رفتن حیرت‌انگیز حجم مبادلات بین‌المللی، اقتصاد بین‌الملل با ماهیتی جدید توسعه یافت و بخش عمده‌ای از زیست اجتماعی سیاسی کشورها را تحت تأثیر خود قرار داد.

به دنبال تحول بنیادین ساختار نظام بین‌الملل بعد از جنگ جهانی دوم و با افزایش تدریجی تعداد دولت-ملت‌ها، استعمار سنتی و مستعمرات به تدریج از میان رفت و توسعه اقتصادهای ملی به مهم‌ترین موضوع جهان بدل شد، این امر موجب گشت که اقتصاد بین‌الملل پا به دورانی جدید و متفاوت از حیات خود بگذارد. پیدایش نظام برتن وودز و نیز تأسیس نهادهایی مانند بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول راه را برای تبدیل تدریجی اقتصاد بین‌الملل به اقتصاد جهانی گشود، تا جایی که از دهه ۱۹۹۰ و با شکل‌گیری تدریجی سازمان تجارت جهانی و ظهور پدیده‌های نوینی چون سرمایه جهانی و شکل‌گیری زنجیره‌های جهانی تولید و توزیع کالا، زیست بین‌المللی انسان‌ها در عرصه اقتصادی وارد دوران جدیدی شد (ر.ک: آلن، ۲۰۱۱).

این مرور مختصر نشان داد که اقتصاد بین‌الملل و به دنبال آن اقتصاد جهانی، پدیده‌های کاملاً جدیدی هستند که فهم آن و پدیده‌های مرتبطی مانند پول ملی، ارز، بورس، تعرفه‌های ملی تجاری، شبکه تجارت جهانی، شبکه جهانی بانک‌ها و ... نیازمند بهره‌گیری از ابزارهای شناختی نوین است. این پدیده‌های نوظهور با معاملات سنتی و بازرگانی‌های ساده‌ای که در زمان شارع وجود داشت، تفاوت بنیادی دارد و درک آنها نیازمند دانش‌ها و روش‌های جدید است. البته نمی‌توان مجموعه پدیده‌های جدید و مسائل مستحدث در محیط بین‌الملل را به سازمان‌ها و اقتصاد بین‌الملل محدود دانست؛ اما این نمونه‌ها نشان داد که روابط بین‌الملل در مجموع امری نوین و مستحدث است که شناخت آن را باید به عقلانیت و علوم نوین سپرد. البته تردیدی نیست که در مورد امور مستحدث نیز احکام و داوری‌های کلی‌ای در اسلام وجود دارد که بر تصمیم‌سازی در مورد آنها تأثیر می‌گذارد، اما در مورد فهم آن واقعیت‌ها عقل و علوم نوین می‌توانند نقشی محوری داشته باشند.

نتیجه‌گیری

این بررسی نشان داد که از منظر رئالیسم اسلامی، شناخت عقلایی انسان از امر واقع امکان‌پذیر است. از این منظر امر واقع و متعین در جهان خارج از ذهن وجود دارد و عقل با کمک تجربه تنها ابزار انسان برای درک آن است. این توانایی بالقوه نه فقط محدود به عقول خاص، بلکه متعلق به نوع انسان است و برخوردار از ابزار لازم برای شناخت، تحقق این امر را نزد آنها ممکن می‌سازد. همچنین نشان داده شد که از این منظر حتی احکام فقهی نیز درباره موضوعات واقعی، مشروط و منوط به فهم درست عقلایی پدیده‌هاست و این امر به‌ویژه درباره امور مستحدث به خصوص اموری که در زمان شارع وجود نداشته‌اند، صدق می‌کند. بر این اساس

پدیده‌های نوین مانند بانک و بیمه و فناوری، نیازمند فهم تخصصی - عقلایی هستند تا با کمک آن بتوان نوع نگاه دین را که تفاوتی با داوری عقلایی درست ندارد، در مورد آن دریافت. مرور اجمالی ما در این مقاله نشان داد که بنیادهای اصلی روابط بین‌الملل به تازگی و در دو قرن گذشته شکل گرفته‌اند. هم بازیگران اصلی در روابط بین‌الملل یعنی کشور - ملت‌ها پدیده‌ای جدیدند و هم سازمان‌هایی که تشکیل داده‌اند و هم اقتصاد و نظام بین‌المللی که در اثر تعاملات آنها شکل گرفته است. در نتیجه روابط بین‌الملل به طور کلی یک پدیده نوین و امری مستحدث است که شناخت آن نیازمند بهره‌گیری از دانش‌ها و روش‌های جدید است. این امر شامل تمامی زیرمجموعه‌های این کلیت یعنی، سازمان‌های بین‌المللی، حقوق بین‌الملل، سیاست خارجی، اقتصاد جهانی و ... می‌شود. از این رو بخش مهمی از نگرش اسلامی در عصر جدید وابسته به نوع برداشت و تشخیص کارشناسی و تخصصی از این پدیده‌ها خواهد شد.

پی‌نوشت

1. Political realism believes that politics, like society in general, is governed by objective laws that have their roots in human nature.

منابع

قرآن کریم

- امام خمینی (۱۳۸۵) صحیفه نور (المجلد ۲۱)، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
انصاری، مرتضی (۱۳۸۸) فرائد الاصول، جلد ۱، قم، طبع جامعه مدرسین.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲) ریحیق مختوم، قم، حکمت.
حیدری کاشانی، محمدجواد (۱۳۸۹) رابطه علم و دین از دیدگاه علامه طباطبایی، در: پاسدار اسلام، شماره ۲، قم.
طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۸) تفسیر المیزان، تهران، دارالکتب اسلامی.
----- و مرتضی مطهری (۱۳۶۴) اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا.
محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۲) منتخب میزان الحکمه، تهران، حکمت.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۹) ده گفتار، تهران، صدرا.
----- (۱۳۶۶) کلیات علوم اسلامی، تهران، صدرا.

- Allen, Robert (2011) Global Economic History .Oxford: Oxford University Press.
Ashworth, William (1987) A short History of International Economy Since. 1850 London: Longman.
Bhaskar, Roy (1998) Critical Realism Essential Readings .London : Routledge.
Carr, E. H. (1996) The Twenty Years Crisis; the world between two wars. New York: St. Martin Press.
Chaurasia, Radhey Shyam (2002) History of Europe 1789- 1870. (المجلد ۳) New Delhi: Atlantic Publishers & Dist.
Griffith, Martin (2008) International Relations: The Key Concepts (Second ed) New York: Routledge.
Lee, Stephen J. (1982) Aspects of European History. 1789- 1980 London: Routledge.
Morgenthau, Hans J. (1978) Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace . New York: Alfred A. Knop.
Rosecrance, Richard (1973) International Relations: Peace or War. New York: Mc Grew Hill.
Walters, Francis Paul (1969) A History of League of Nations. Oxford: Oxford University Press.
Waltz, Kenneth (1979) Theory of International Politics .New York: Random House.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱: ۹۱-۷۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۶/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۱

سنجش الگوی نظری هابرماس بر اساس نسبت اخلاق و جمهوریت در اندیشه سیاسی کانت

* ایرج رنجبر

** عباس منوچهری

چکیده

هابرماس برای تبیین نسبت اخلاق و سیاست، اندیشه سیاسی را به طور کلی به دو دوره کلاسیک و مدرن تقسیم می‌کند. از نظر وی، در دوره کلاسیک، اخلاق و سیاست در ارتباط با یکدیگر بوده‌اند؛ اما، در ابتدای دوره مدرن با حدوث دو تحول روش‌شناسانه و موضوعی، «فلسفه سیاسی» کلاسیک جای خود را به علم یا «فلسفه اجتماعی» داد و این سرآغاز جدایی روزافزون اخلاق از سیاست شد. بدین‌سان، سیاست از نهادی که زمینه‌ساز تحقق سعادت شهروندان است، به نهاد مدیریت و تکنیک کنترل روابط اجتماعی و گرایز انسانی مبدل می‌شود. هابرماس صیروت مذکور را به آراء کانت هم تعمیم می‌دهد. مقاله حاضر، در صدد است تا با توجه به شناسه‌ها و مختصات اندیشه سیاسی کانت، نشان دهد که داعیه مزبور به کانت قابل تعمیم نیست؛ چرا که در اندیشه سیاسی کانت نیز همانند اندیشه سیاسی کلاسیک، سیاست بسترساز تحقق مفاهیم اخلاقی است، با این تفاوت که در اندیشه کانت مفهوم «سعادت» جای خود را به مفهوم «خودآیینی» و «کمال» می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: نظریه سیاسی، اندیشه سیاسی، اخلاق، سیاست، خودآیینی، کمال و فرهنگ.

مقدمه

از نظر هابرماس، 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؛ چرا که در غیر این صورت جامعه شهری چیزی جز همکاری صرف اعضاء آن نخواهد بود (هابرماس، ۱۹۷۴: ۴۲-۴۷).

از نظر هابرماس سیاست نزد ارسطو، به فضای کنش/پراکسیس انسانی، دلالت دارد و به ایجاد و حفظ یک سامان رفتار بافضیلت در میان شهروندان پولیس، راه می‌برد (مک کارتی، ۱۹۸۱: ۲). کنش/پراکسیس نشان‌دهنده شاخه‌ها و فعالیت‌های غالب در زندگی سیاسی و اخلاقی انسان است؛ و با عنایت 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 نشان‌دهنده فعالیت آزادانه (و شاخه‌های مربوط به این فعالیت) در پولیس است (دالمیر، ۱۳۸۷: ۸۴). از سوی دیگر، ارسطو بر این نظر است که نام «پولیس»، به عنوان عرصه کنش انسانی، با «فضیلت» شهروندان مرتبط است (هابرماس، ۱۹۷۴: ۴۷). از این رو، در سنت کلاسیک فلسفه سیاسی ارسطویی، اخلاق وجه مشخصه کنش/پراکسیس انسانی است که در 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 بر حسب 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 بر حول مقوله پراکسیس و در چارچوب نظم پولیس در ارتباط و وحدت با هم تعریف می‌شدند.

با آغاز دوره مدرن - و مشخصاً با هابز، ماکیاولی، 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 در صدد ایجاد قانون و نظمی 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 (همان: ۵۲). «رفتار سیاسی» که مورد علاقه ماکیاوولی و «نظم اجتماعی» که مورد نظر مور است، با توجه به «زندگی فضیلت‌مندانه» شهروندان توضیح داده نمی‌شوند. مسئله این متفکران مدرن، برخلاف متفکران کلاسیک، نه پرسش از شرایط اخلاقی «زندگی خیر»، بلکه پرسش درباره شرایط واقعی بقاست (هابرماس، ۱۹۷۴: ۵۰). 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 تکنیکی 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 به ایجاد یک بار 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^۱ «بدون توجه به موقعیت تاریخی» اجازه می‌دهند (همان: ۴۳). این بحث را هابز در *لویاتان* به صراحت بیان کرده است. به قول هابز، گرچه هر چیزی که آدمیان فانی بسازند نمی‌تواند جاوید باشد؛ با این حال، اگر آدمیان عقلی را که به آن می‌بالند به کار ببرند، دولت‌هایشان ممکن است دست‌کم از خطر زوال و هلاک به واسطه بیماری‌های داخلی مصون بمانند؛ زیرا دولت‌ها با توجه به ماهیت بنیاد و ساختمان خود چنان طراحی شده‌اند که به اندازه عمر بشر یا قوانین طبیعی و یا خود عدالت که بدان‌ها حیات می‌بخشد، دوام بیاورند. بنابراین، وقتی نه به واسطه خشونت و تهاجم خارجی، بلکه به واسطه اختلال و بی‌نظمی درونی، منحل می‌شوند، تقصیر از آدمیان است، اما نه به عنوان اجزای جوهر دولت، بلکه به عنوان سازنده و نظم‌دهنده آن (هابز، ۱۳۸۰: ۲۹۲). این در حالی است که از نظر ارسطو، سیاست و فلسفه عملی به‌طور کلی، نمی‌تواند در نسبت با علوم دقیقه و معرفت یقینی سنجیده یا مقایسه شود؛ چرا که 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 بر طبق اصول در یک موقعیت معین است (هابرماس، ۱۹۷۴: ۴۲). بدین‌سان، هر انسانی با توجه به یک اصل یا اصولی در موقعیت معینی دست به عمل می‌زند و آن اصل نیز اخلاقی است. در اینجا، همچنین، رابطه پراکسیس با

فرونسیس نشان داده می‌شود. بدین معنا، از آنجا که عمل بنا بر اصولی در یک موقعیت معین صورت می‌گیرد، پراکسیس در امتداد فرونسیس مطرح می‌شود.

آنچه در این مقاله از مفهوم «نظریه» برداشت می‌شود، در واقع «فرانظریه» است. به این معنا که در حوزه اندیشه سیاسی، بر خلاف جامعه‌شناسی، نظریه نه به تبیین عینی پدیده‌ها، بلکه به تبیین و توصیف «اندیشه»ها و «نظریات»ی می‌پردازد که پدیده‌های اجتماعی موجود در جوامع انسانی را بررسی می‌کنند. از این رو، «فرانظریه»، یک نظریه درباره بررسی، سنجش، تحلیل و توصیف خود «نظریه» است. بر این اساس، در مقاله حاضر، «نظریه» سیاسی هابرماس از نسبت اخلاق و سیاست، در تاریخ اندیشه سیاسی، «سنجش» می‌شود. از آنجا که مفهوم «سنجش»، در حوزه اندیشه سیاسی، ممکن است منشأ ابهام گردد و با اندازه‌گیری و ارزیابی کمی اشتباه شود، برای جلوگیری از چنین ابهامی، از روش تحلیلی- تطبیقی استفاده شده است تا نحوه و چگونگی «سنجش» به کار رفته، مشخص شود. بدین ترتیب، ابتدا از طریق تحلیل «نظریه» هابرماس از رهگذر آثار و مکتوباتی که وی نظریه خود را درباره نسبت اخلاق و سیاست در چارچوب آنها بیان کرده است، نشان داده می‌شود که نظریه هابرماس چگونه نسبت اخلاق و سیاست را تبیین می‌کند. از آنجا که وجه تحلیل و استنباط به عنوان یکی از اشکال تحلیل محتوا، صرفاً به سطح توصیف متون محدود نمی‌شود و مشخصات و متغیرهای مختلف در یک متن را بررسی می‌کند، جنبه تطبیقی نیز می‌یابد. بر این اساس، با نشان دادن گزاره‌ها و شاهد مثال‌های دقیق از متن مستقیم آثار هابرماس نشان داده می‌شود که هابرماس، جایگاه اندیشه کانت از نسبت اخلاق و سیاست در کلیت دوره مدرن را چگونه تبیین می‌کند. به دنبال تحلیل نظریه هابرماس، اندیشه سیاسی کانت نیز مطابق با همان شناسه‌ها و مؤلفه‌هایی که هابرماس نسبت اخلاق و سیاست در دوره کلاسیک و عمدتاً سنت ارسطویی را بر اساس آنها تبیین می‌کند، بررسی می‌شود. بدین ترتیب و با تحلیل اندیشه سیاسی کانت درباره نسبت اخلاق و سیاست، آرای وی با نظریه هابرماس تطبیق داده می‌شود تا مشخص شود که با توجه به آرا و اندیشه خود کانت در متن آثارش، نظریه هابرماس درباره وی قابل تعمیم است یا خیر؛ از این رو، از مجرای تطبیق اندیشه و آرای مستقیم کانت با نظریه هابرماس، نظریه هابرماس از نسبت اخلاق و سیاست سنجش و ارزیابی می‌شود.

اندیشه سیاسی کانت و نظریه هابرماس

هابرماس نظریه خود درباره نسبت اخلاق و سیاست در کلیت دوره مدرن را به اندیشه سیاسی کانت نیز تعمیم می‌دهد. از نظر وی در این مسیر، ایمانوئل کانت، فیلسوف سیاسی عصر روشنگری، نیز سیاست را از اخلاق جدا می‌سازد. به زعم هابرماس، در اندیشه کانت سلوک و

رفتار اخلاقی فرد که فقط باطناً و از درون آزاد است، آشکارا از قانون حاکم بر اعمال بیرونی وی متفاوت است (هابرماس، ۱۹۷۴: ۴۲). از این رو، کانت بین آنچه در بیرون از شخص و آنچه در درون وی روی می‌دهد، فاصله و جدایی می‌اندازد. فاصله و جدایی که در سنت کلاسیک فلسفه سیاسی قابل تصور نبود؛ چرا که آنچه در پولیس و قوانین حاکم بر اعمال بیرونی شهروندان در جریان بود و اتفاق می‌افتاد با رفتار اخلاقی آنها در تعاملی دو سویه قرار داشت.

هابرماس در تمامی آثار خود، از جمله در *نظریه و عمل و مابین واقعیات و هنجارها*، همواره جدایی مزبور را به کل اندیشه سیاسی دوره مدرن و از جمله اندیشه سیاسی کانت، تعمیم می‌دهد. از نظر وی، در اندیشه کانت، اخلاق وجه درونی رفتار انسان را در بر می‌گیرد و از این نظر، فرد به عنوان عامل اخلاقی، از آزادی و خودآیینی برخوردار است؛ اما خود-قانون‌گذاری اخلاقی، آشکارا از قانون حاکم (سیاست) بر اعمال بیرونی وی متفاوت است (همان: ۴۲). از این رو، در اندیشه کانت، قوانین درونی فرد (اخلاق) از قوانینی که آزادی بیرونی وی را تضمین می‌کنند، متمایز است. تمایزی که در سنت کلاسیک فلسفه سیاسی قابل تصور نبود.

برخلاف نظریه هابرماس، هرچند ظاهراً کانت قوانین حاکم بر قانون‌گذاری درونی (اخلاق) را از دایره نظارت قانون‌گذاری بیرونی (حکومت) خارج می‌کند، با این حال معتقد است که با تحقق آزادی، یعنی ایجاد نظم سیاسی مبتنی بر قانون اساسی جمهوری و فراهم شدن زمینه برای خود-قانون‌گذاری، می‌توان قانون‌گذاری اخلاقی و قانون‌گذاری حقوقی را در یک کل واحد با هم پیوند داد. بر خلاف نظر هابرماس، مفهوم خودآیینی در اندیشه کانت، معطوف به نظم سیاسی و مدنی است و از این رو، مفهوم «حق» را با حکومت مطلوب خود پیوند می‌دهد؛ چرا که اندیشه کانت درباره ضرورت تأسیس نظام سیاسی، مبتنی بر تضمین خودآیینی اخلاقی انسان است. از نظر وی، قوانین حکومت تا آنجا که دارای ضرورت پیشینی هستند، یعنی کلاً فی‌نفسه از مفاهیم حق ذاتی انسان به آزادی بیرونی به دست آمده‌اند، صورتی کلی^۱ از حکومت است، آن‌گونه که اصول محض حقانی باید باشد (کانت، ۱۳۸۸: ۱۶۹). حکومت مطابق با این صورت کلی‌اش، شکلی از خودآیینی^۲ افراد آزاد و برابر با هدف ابداع یک نظام عدالت عمومی و تعیین قانون‌مند حق است (ویلیامز، ۱۹۹۲: ۱۵۴). بنابراین، حکومت در اندیشه کانت صرفاً «حکومت قانون»^۳ است؛ زیرا اساس، شکل و هدفش بر مفهوم «حق»^۴ استوار است. این حکومت نه همانند جامعه سیاسی مورد نظر ارسطو، در خدمت تحقق «زندگی نیک»^۵، است و نه وابسته و پایبند به نهاد دین، آن‌گونه که در

1. Idea
2. Self- Organization
3. State of Law = Rechtsstaat
4. Right
5. Good Life

قرن وسطی رایج بود و همچنین برخلاف آنچه در *لویاتان* هابز ذکر می‌شود، هدف حکومت در اندیشه کانت صیانت ذات افراد انسانی نیست، بلکه صرفاً حکومتی در خدمت تحقق حق ذاتی انسان به خودآیینی است و ماهیت واقعی آن تنها با زبان حق و آزادی، قابل تصور و فهم است (ویلیامز، ۱۹۹۲: ۱۵۴). بدین‌سان، به زعم وی، جز آنچه ذکر شد، هر معیار دیگر داوری بیرونی برای حق با اقتدار قانونی مستقر در عقل عملی، نامناسب است و هیچ دولتی قابلیت تحقق وظیفه ناب و راستین حق و حفظ آزادی و خودآیینی اخلاقی انسان را ندارد، مگر اینکه با اصل «تفکیک قوا»^۱، به منزله اصل بنیادین قانون اساسی خود، موافقت داشته باشد؛ مشخصات و بنیادهای چنین حکومتی از هدف آن، یعنی تحقق حق و آزادی، سرچشمه می‌گیرند (همان). کانت، چنین حکومتی را حکومت مبتنی بر «قانون اساسی جمهوری» می‌داند و آن را از حکومت خودکامه متمایز می‌کند (کانت، ۱۳۸۸: ۲۰۱). بر این اساس، برخلاف نظر هابرماس، عاملان عقلانی تحت حاکمیت قوانین خودآیین در اندیشه کانت، از عوامل عقلانی سودجو در اندیشه هابز متمایز هستند؛ چرا که تابع قوانینی هستند که نه از غرایز مبتنی بر سود شخصی، بلکه از اراده و انگیزه آنها برای تضمین خودآیینی اخلاقی ناشی می‌شود.

کانت در اصل «خود آیینی» قائل به این است که اشیا و پدیدارهای مختلف در جهان نموده‌ها از قوانین ثابت پیروی می‌کنند، قوانینی که تابع اصل ضرورت طبیعی هستند. انسان نیز به عنوان یک پدیدار- و تا آنجا که به جهان نموده‌ها، یعنی حوزه تمایلات، تعلق دارد- تابع همان قوانین و اصل ضرورت است (بلوم، ۱۳۷۳: ۷۱۷)؛ اما، انسان صرفاً به جهان ضرورت علی محدود نمی‌شود و به عنوان تنها موجود خردورز، صاحب اراده است. تصور مفهوم اراده، انسان را از جهان ضرورت عالم نمود فراتر می‌برد و وی را به عضو عالم معقول مبدل می‌سازد (کانت، ۱۳۶۹: ۱۳۸). سرشت دوگانه انسان و تعلق وی به دو جهان «ضرورت» و «اختیار»، باعث شده است که کشمکش دائمی در باطن هر کس وجود داشته باشد که به صورت تعارض میان عقل و خواهش‌های نفسانی به تجربه درمی‌آید. از این‌رو، ممکن است انسان نخواهد از عقل و قوانین اخلاقی عینی مبتنی بر آن اطاعت نماید و در صدد باشد که امیال خود را ارضاء کند. به این جهت، کلیه قوانین اخلاقی به صورت اوامر^۲ به انسان جلوه‌گر می‌شوند (سالیوان، ۱۳۸۰: ۶۲)، آنگاه که اراده به خودی خود با خرد منطبق نشود و به انجام کاری که آن را خوب می‌داند، مبادرت نرزد. امر، فرمانی است که از جانب «عقل» به «اراده» داده می‌شود. بدین‌سان، آن کاری در عمل اخلاقی است که به طور عینی، اراده را بر پایه مفاهیم خرد، یعنی اصولی که برای هر ذات خردمندی به گونه عام اعتبار داشته باشد،

1. Separation of Powers.
2. Imperatives.

معین کند. احساس برخاسته از علت‌های ذهنی، جنبه فردی دارد و برای اشخاص معین دارای اعتبار است؛ در صورتی که اراده با پیروی از تکلیف که از قانون عینی خرد برمی‌خیزد، به اصولی می‌رسد که برای همه کس معتبر است (محمودی، ۱۳۸۳: ۹۰). از این‌رو، در امر مطلق، شرایط، شرایطی عینی تلقی می‌شوند، یعنی در مورد اراده هر موجود متعلقی معتبر هستند (کانت، ۱۳۸۴: ۳۳). در نظر کانت، ممیزه امر مطلق «باید»ی است که بیانگر الزام عینی عمل است و به این معناست که اگر عقل اراده را به طور کامل ملزم سازد، عمل ناگزیر طبق این قاعده واقع خواهد شد. بنابراین، امر مطلق از اعتبار عینی برخوردار بوده و از امر مشروط که اصلی ذهنی است، کاملاً متمایز می‌شود (همان: ۳۵)؛ زیرا قانون فقط آن چیزی است که مفهوم ضرورتی نامشروط و عینی را، در بر دارد و در نتیجه دارای اعتبار عام است، و امر، قانونی است که باید به آن گردن نهاد، حتی اگر برخلاف میل ما باشد (کانت، ۱۳۶۹: ۵۳).

به نظر کانت، از آنجا که خودآیینی هدف اخلاقی انسان است، هیچ انسانی ممکن نیست که این توانایی ذاتی به خودآیینی را نقض کند و هر کس دارای حق مطلق برای تحقق خودآیینی است که از آن بهره‌مند است. این حق انسانی در درون شخص، اولین شرط انجام تمامی وظایف و مبنای تمامی الزامات است؛ زیرا خیر اخلاقی اعمال ما در انگیزه‌های ما مستقر است (بک، ۱۹۹۹: ۲۱۸؛ گریگور، ۱۹۶۳: ۲۶-۲۷). بر این اساس، به نظر می‌رسد کانت با محدود کردن خود-قانون‌گذاری اخلاقی به انگیزه‌ها، نیت و اهدافی که رفتار بر آنها مبتنی است، قانون‌گذاری مذکور را از قانون‌گذاری حقوقی (حکومت)، که صرفاً به صورت رفتار و نمود بیرونی اعمال می‌پردازد، متمایز می‌کند (کانت، ۱۳۸۸: ۵۲)؛ اما، وجه دیگر این مسئله این است که وی قانون‌گذاری حقوقی را امری مجزا از خود-قانون‌گذاری درونی و اخلاقی نمی‌داند؛ چرا که با استقرار شرایط تحقق خودآیینی، در عمل، قوانین قانون‌گذاری از مجموع اراده‌های عقلانی و اخلاقی عامل‌های خودآیین حاصل می‌شود و بدین ترتیب، قوانین حکومت چیزی جز اراده عمومی عامل‌های اخلاقی نیست که بر طبق نیت و انگیزه خود عمل می‌کنند. البته، کانت، متفاوت از ارسطو، کار حکومت در قانون‌گذاری را نه تجویز سعادت در میان شهروندان، بلکه تحقق حق ذاتی به آزادی بیرونی می‌داند (رایس، ۱۹۷۱: ۲۵). بنابراین، با تحقق آزادی و فراهم‌شدن زمینه برای خود-قانون‌گذاری، می‌توان قانون‌گذاری اخلاقی و قانون‌گذاری حقوقی را با هم پیوند داد (سالیوان، ۱۳۸۰: ۵۴). بدین معنا، به لحاظ اخلاقی ضروری است هر یک از ما به عنوان یک عامل آزاد، قادر به بیان آزادی خود در اعمال بیرونی باشد.

بر این اساس، از یکسو، قابلیت اخلاقی انسان در انتخاب مستقل غایات خود مبتنی بر تحقق حق ذاتی وی به آزادی بیرونی در روابطش با انسان‌های دیگر است و از سوی دیگر، حق آزادی بیرونی، به عنوان یک مفهوم اخلاقی، بدون مشتق شدن از قابلیت اخلاقی مزبور، قابل توجیه

نیست (بک، ۱۹۹۹: ۲۱۸). بدین معنا، آزادی بیرونی ابزاری ضروری برای تحقق و کاربرد آزادی درونی یا خودآیینی است. حق به آزادی بیرونی، بایستی از سوی همه، محترم شمرده شود و انسان جز با تحقق آزادی برای انتخاب اهداف و غایات خود و عمل بر اساس آنها، نمی‌تواند خودآیین باشد.

به نظر کانت، از آنجا که این حق برای همه مشترک است، آزادی بیرونی که به هر کسی اعطا می‌شود، نمی‌تواند نامحدود باشد، بلکه بایستی توسط نظام قوانین عمومی (حکومت) محدود شود (همان: ۲۱۹). همچنین، از آنجا که انسان بنابر ماهیت دو گانه خود، نمی‌تواند این وظیفه را به طور داوطلبانه اعمال کند، تحقق آن بایستی با اجبار همراه باشد (همان: ۲۱۸). بنابراین، تنها با ایجاد یک حکومت است که می‌توان افراد را به انجام چنین وظایفی مجبور کرد، تا جایی که هر کس بتواند به حداکثر آزادی بیرونی سازگار با آزادی مشابه برای دیگران، بپیوندد. از نظر کانت، حکومت باید زمینه‌ای را ایجاد کند تا تصور فرد از هر آنچه به طور عقلانی برای استقلال و خودآیینی وی مفروض گرفته شده است، تأمین شود (ویلیامز، ۱۹۹۲: XV-XVI). از این‌رو، تحقق آزادی بیرونی در گرو تشکیل حکومت است، به گونه‌ای که حق هر کس به آزادی بیرونی، با آزادی مشابه برای دیگران مطابق با اصل عام حق سازگار باشد (کانت، ۱۳۸۸: ۷۴). بدین ترتیب، صفت اخلاقی آزادی بیرونی با وظیفه عمومی احترام به رعایت همان حق مشابه برای دیگران ایجاد می‌شود. وظیفه‌ای که بر اساس آن هر کس می‌تواند برای تحقق خودآیینی خویش، به آزادی ضروری بیرونی بپیوندد.

هابرماس در مابین واقعیات و هنجارها^(۱)، نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی کانت را بر اساس نسبت میان سه اصل اخلاق، حق و دموکراسی، تبیین می‌کند. به زعم وی، اگر بتوان آنچه را که کانت به عنوان قانون اساسی جمهوری خواهانه در نظر می‌گیرد، شکلی از حکومت مبتنی بر دموکراسی در نظر گرفت، می‌توان چنین استدلال کرد که کانت حتی در «عناصر متافیزیک حق»، قادر به توضیح نسبت میان اصول اخلاق، حق و دموکراسی نیست؛ چرا که ایده خود-قانون‌گذاری مورد اشاره وی، به سطح استقرار نظام قوانین عمومی ارتقا پیدا نمی‌کند (هابرماس، ۱۹۹۶: ۹۰). از این‌رو، کانت در ارائه پاسخی روشن به مسئله مشروعیت ضرورت قوانین عمومی (حکومت) که می‌توانست فرضاً نظامی مبتنی بر خود-محوری بسامان را ایجاد کند، ناتوان است (همان).

به زعم هابرماس، تلاش کانت برای قرار دادن اصل حق به منزله حلقه اتصال اصول اخلاق و قانون اساسی مبتنی بر نظام جمهوری (همان: ۹۴)، اندیشه وی در این باره راه همواره در پیوند با اندیشه سیاسی هابز قرار می‌دهد؛ زیرا کانت حق اولیه و ازلی انسان را حقی می‌داند که ریشه در اراده مستقل افراد دارد. افراد به عنوان اشخاص اخلاقی‌ای که افق اجتماعی آنها برای آزمون

قوانین، مبتنی بر اختیار برخاسته از عقل عملی پیشینی است (همان: ۹۳). بنابراین، اتکاء حق بر عقل عملی پیشینی باعث می‌شود تا مفهوم خودآیینی در اندیشه کانت از نقطه نظر پیشا سیاسی^۱ برای داوری اخلاقی فرد معرفی شود (همان: ۹۴). بدین ترتیب، به نظر وی، اصل کانتی حق، کارکرد وساطت میان اصول حکومت و اصول اخلاقی را از دست می‌دهد و صرفاً نقش خود برای جنبه‌های صوری را حفظ می‌کند که تحت آن قوانین حقوقی (سیاست و حکومت) از اصول و قوانین اخلاقی متمایز می‌شوند. همچنین، حقوق انسان که در عمل شهروندان خودمختار دموکراتیک مستتر است، از ابتدا به عنوان حقوقی در مفهوم قضایی و بدون توجه به محتوای اخلاقی‌شان، تصور می‌شوند (همان: ۱۰۵).

این در حالی است که، کانت علاوه بر اینکه آزادی درونی انسان (اخلاق)، را با آزادی بیرونی وی (قانون) مرتبط می‌کند، بر این نظر است که تحقق هر دو آزادی مزبور، در گرو تشکیل حکومتی متشکل از جمیع شهروندان، به منزله اراده‌هایی آزاد، برابر و خودآیین، یعنی نظام سیاسی جمهوری، است. از نظر کانت این حق ذاتی به آزادی بیرونی صرفاً به واسطه اتحاد گروهی از مردم تحت قوانین حقانی، که وی آن را حکومت می‌نامد، تحقق می‌یابد (کانت، ۱۳۸۸: ۱۶۹)؛ حکومتی برخوردار از این اقتدار که با به‌کارگیری زور و اجبار، مردم را وادار سازد که دیگران را به حال خود بگذارند تا بتوانند غایات خود را به نحو دلخواه انتخاب و دنبال کنند، به این شرط که آنان آزادی مشابه دیگران را خدشه‌دار نسازند (اسکروتن، ۱۳۸۳: ۱۶۴). از این‌رو، اجبار اعمال شده از سوی نظام قوانین عمومی، برای تحقق حق ذاتی انسان به آزادی بیرونی، در واقع به معنای آزادی و عدم اجبار است؛ چرا که نظام مذکور برای جمیع شهروندان به عنوان افراد آزاد و برابر و خودآیین احترام قائل می‌شود و قوانین کشوری را به اصل عام حق محدود می‌سازد و قوانینی منطبق با اصل مذکور وضع می‌کند، یعنی قوانینی که هر شخص خودآیین نیز شخصاً آنها را بر می‌گزیند (سالیوان، ۱۳۸۰: ۴۸). اصل عام حق، به منزله یک قرارداد اجتماعی میان اراده‌های آزاد و عقلانی فهمیده می‌شود، اراده‌های آزادی که در چارچوب نظام سیاسی مطلوب کانت به نیروی قانون مبدل می‌شوند (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۲۶۸). بدین معنا، کانت حکومت را از حق ذاتی انسان به آزادی استنتاج می‌کند؛ این حق ایجاب می‌کند که مردم اراده‌هایشان را با هم متحد کنند تا وقتی از قوانین اطاعت می‌کنند از اراده خود تبعیت کنند. این، بر خلاف نظر هابرماس، به معنای پیوند اخلاق با قانون و پیوند این دو با سیاست است.

بنابراین، کانت در فلسفه اخلاق خود، با نظر به این موضوع که سیاست در قالب نظام جمهوری در خدمت تحقق خودآیینی، به عنوان مفهومی اخلاقی، است، همانند سنت فلسفه

سیاسی ارسطویی، سیاست را در ارتباط با اخلاق تعریف می‌کند. اما، بر عکس کانت حلقهٔ اتصال سیاست و اخلاق را نه سعادت، بلکه آزادی و خودآیینی انسان با اتکاء به اصل عام حق می‌داند. پس، برخلاف ارزیابی هابرماس، در اندیشه کانت، قانون، صرفاً بیان دیگری از خودآیینی اخلاقی است؛ زیرا با تحقق و تضمین حق ذاتی انسان به آزادی در پرتو حاکمیت نظم آزاد سیاسی، انگیزه و ارادهٔ نیک به قانون در می‌آید و تبعیت از این قانون که خود افراد آزاد و خودآیین وضع کرده‌اند، در عین حال به منزلهٔ تحقق خیر راستین و تحقق صورت‌بندی‌های امر مطلق اخلاقی است (سالیوان، ۱۳۸۰: ۴۸).

تکنیک یا کمال

از سوی دیگر، از نظر هابرماس، همراهی اندیشهٔ سیاسی کانت با فلسفهٔ اجتماعی دورهٔ مدرن، زمانی به وضوح آشکار می‌شود که وی «فرهنگ» را به عنوان غایت نهایی طبیعت معرفی می‌کند؛ تا جایی که می‌توان اندیشهٔ وی در این باره را به عنوان اندیشه‌ای غایت‌انگاران^۱ تفسیر کرد (هابرماس، ۱۹۹۶: ۱۵۵). به زعم هابرماس، کانت فرهنگ را محصول شایستگی^۲ موجود عقلانی‌ای می‌داند که آن را برای تحصیل هر هدفی که به آن علاقه‌مند است، ایجاد می‌کند. بدین‌سان، این امر به‌طور ذهنی^۳، به معنای مهارت در انتخاب عقلانی- هدفمند ابزارهای مناسب و به‌طور عینی^۴، به معنای کنترل تکنیکی بر طبیعت است (همان). هابرماس در ادامه استدلال می‌کند که کانت، درست همان‌طور که اخلاق را به عنوان فعالیتی منطبق با احکام پیشینی محض در نظر می‌گیرد، فرهنگ را نیز به منزلهٔ فعالیتی هدفمند منطبق با قوانین تکنیکی تصور می‌کند (همان: ۱۵۶). بدین ترتیب، تصور کانت از اصول اخلاقی به عنوان اصول پیشینی عقل عملی که باعث می‌شود تا عمل اخلاقی به عملی تک-ذهنی^۵ تقلیل پیدا کند، از یکسو و ضرورت استعلایی انطباق اعمال هدف-محور عاملان عقلانی مستقل، با قوانین عام مطلق، از سوی دیگر، باعث می‌شود تا هابرماس، عمل اخلاقی در برداشت کانت را به عنوان عملی راهبردی معرفی کند؛ عملی که هابرماس، آن را در تقابل با عمل ارتباطی، یکی از عواملی می‌داند که زمینهٔ استحالهٔ فلسفهٔ سیاسی کلاسیک به فلسفهٔ اجتماعی مدرن را فراهم کرد (هابرماس، ۱۹۹۶: ۱۵۱).

از نظر هابرماس، هرچند کانت مفهوم خودآیینی را در پاسخ به تلاش موفقیت‌آمیز هابز برای ایجاد نظامی از قوانین، بر مبنای مشارکت مبتنی بر نفع شخصی صرف، بدون توجه به دلایل

1. Teleological
2. Fitness
3. Subjectively
4. Objectively
5. Monologic

اخلاقی، مطرح کرد، با این حال، نظمی مستقر و تجهیز سوژه‌های خودآیین مبتنی بر حقوق خصوصی در نزد کانت نیز نه به حکومت قانون، مبتنی بر جمهوری خواهی، بلکه نهایتاً به همان نظام اقتدارگرای هابزی منجر می‌شود که سیاست را تکنیک کنترل‌گرایی انسانی و روابط میان آنها قلمداد می‌کند (همان: ۹۰). بدین ترتیب، به زعم هابرماس، تجهیز جایگاه افراد با اتکاء بر حقوق خصوصی، طبیعتاً نمی‌تواند مسئله مشروعیت را در درون نظمی حقوقی و در نتیجه از طریق حقوق سیاسی و قوانین دموکراتیک مدیریت و توجیه کند. این مسئله فقط باید به ضرورت، به واسطه یک قانون اساسی مبتنی بر دولتی اقتدارگرا حل و فصل شود؛ چرا که هابز می‌خواهد با مفروض گرفتن این امر که اگر مشارکت‌کنندگان علایق و منافع خودشان را صرفاً با یک محاسبه عقلانی- هدفمند، کسب و حفظ می‌کنند، پس به چه دلیل حکومتی اقتدارگرا به عنوان نظمی ابزاری از چشم‌انداز تمامی آنها توجیه می‌شود، ضرورت ایجاد یک حکومت مبتنی بر قانون، یعنی ضرورت استقرار ترتیباتی ماهرانه برای اعمال قانونی اقتدار سیاسی را از بین ببرد. از این رو، آنچه که ظاهراً به عنوان حق و قانون اخلاقی ظاهر می‌شود، به طور خودجوش از تصمیمات مبتنی بر نفع شخصی عاملان عقلانی، یا آن گونه که کانت مطرح می‌کند از نسلی از شیاطین ناشی می‌شود، و هیچ‌گونه مبنای اخلاقی ندارد (همان: ۹۰-۹۱). بر این اساس، هابرماس عاملان عقلانی تحت حاکمیت قوانین خودآیین در اندیشه کانت را با عوامل عقلانی سودجو در اندیشه هابز مقایسه می‌کند که کنش و عمل آنها به لحاظ ذهنی، مبتنی بر انتخاب عقلانی- هدفمند ابزارهای مناسب است و به لحاظ عینی، شامل کنترل فنی و تکنیکی بر طبیعت می‌شود. اما، برخلاف الگوی نظری هابرماس، در اندیشه کانت، مفهوم فرهنگ، به عنوان غایت نهایی طبیعت، به معنای مهارت در انتخاب عقلانی- هدفمند ابزارهای مناسب، برای کنترل تکنیکی بر طبیعت نیست؛ بلکه تکامل فکری و فرهنگی لازمه کمال اخلاقی است. در این رابطه کانت مشخصاً از مفهومی اخلاقی مرتبط با مفهوم خودآیینی در فلسفه اخلاق، یعنی مفهوم «کمال»^۱، نام می‌برد. بر این اساس، در فلسفه تاریخ، انسان به عنوان موجودی تصور می‌شود که به لحاظ اخلاقی ملزم به انجام غایاتی است که وظیفه او تلقی می‌شوند (رایس، ۱۹۷۱: ۴۵). کانت، در رساله‌های خود درباره فلسفه تاریخ و مهم‌تر از آن در نقد قوه حکم، توجه خود را بر کمال انسان متمرکز می‌کند. از نظر وی، در قلمرو ایده، طبیعت و آزادی تنها آنگاه یگانه می‌شوند که هستی انسان به کمال برسد (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۲۶۲). کانت، اندیشه خود درباره کمال انسان را در قالب یک بحث گسترده در خصوص غایت و غرض طبیعت مطرح می‌کند.

به زعم کانت، برای فهم معنای تاریخ باید بین هستی و بایستی- یعنی آنچه بدون تدبیر بشر

به طور مکانیکی بر رویدادهای طبیعی حاکم است و آنچه در قلمرو آزادی و افعال اختیاری بشر می‌گنجد- فرق گذاشت. آنچه به تاریخ معنا می‌دهد اخلاق است که بدون فرض آزاد بودن انسان بی‌معناست. تاریخ در تحلیل نهایی چیزی جز پیشرفت آدمی به سوی آزادی نیست که عقل عملی بر آن حاکمیت فائقه دارد (فولادوند، ۱۳۷۷: ۲۶). بنابراین، غایت نهایی طبیعت فرهنگ انسان است، اما، فرهنگ انسانی بدین معنی تنها در صورتی می‌تواند تکامل و توسعه یابد که از مداخله دیگرانی که توانایی صورت‌بندی و دنبال کردن غایات خود را دارند، برکنار باشد (رایس، ۱۹۷۱: ۴۵). بنابراین، از نظر کانت، این هدف تنها در جامعه‌ای محقق می‌شود که نه تنها از بالاترین آزادی ممکن بهره‌مند است، بلکه همچنین دقیق‌ترین محدودیت‌ها را بر این آزادی اعمال می‌کند، تا آزادی هر کس با آزادی مشابه برای دیگران سازگار باشد. از این‌رو، بالاترین وظیفه‌ای که طبیعت بر عهده انسان گذاشته است، یعنی کمال، بایستی از طریق تأسیس جامعه‌ای تحقق یابد که در آن حداکثر آزادی تحت قوانین بیرونی، با بیشترین میزان اجبار و محدودیت ممکن، ترکیب یافته است (همان). از نظر کانت، ضرورت تحقق چنین جامعه‌ای، از آنجا ناشی می‌شود که انسان با آنکه می‌خواهد قانونی در کار باشد، میل دارد هرگاه بتواند خود را از پیروی آن برکنار دارد. از این‌رو، یک آموزگار و فرمانده باید اراده او را به فرمان آورد و به اطاعت از اراده عمومی وادارد، ولی از سوی دیگر خود فرمانده هم یک انسان است و از این‌رو او نیز اگر فرماندهی نداشته باشد چه بسا آزادی خود را به ناروا به کار ببرد، از این چوب کجی که آدمی از آن ساخته شده، چیزی که راست و درست باشد، نمی‌توان ساخت (باسپرس، ۱۳۷۲: ۲۶۶). به این دلیل، به نظر کانت، تنها راه حل این مشکل، تأسیس حکومتی است که در آن شهروندان تابع قوانینی باشند که خود سازنده آن هستند (رایس، ۱۹۷۱: ۴۶).

بر این اساس، کانت استدلال می‌کند توسعه فکری و فرهنگی، برای کمال اخلاقی ضروری است؛ زیرا تنها موجودات عقلانی می‌توانند به آگاهی صحیح از اهداف و وظایف اخلاقی‌شان دست یابند. و از آنجا که عقلانیت انسان تنها به تدریج و تحت شرایط اجتماعی-سیاسی می‌تواند پیشرفت کند، بنابراین، توسعه فکری و فرهنگی بایستی به وسیله قوانین مدنی و نظم سیاسی (حکومت)، ایجاد شود (یک، ۱۹۹۹: ۲۳۹). بدین سان، از نظر کانت، تحقق آزادی، هدف اصلی دولت و معیار توجیه اقتدارش است؛ یعنی حداقل شرایط همزیستی صلح‌آمیزی که برای توسعه فرهنگی و فکری جمعی ضروری هستند (همان). به نظر وی، این فرایند تکاملی ظهور عقلانیت انسان، در مراحل اولیه خود می‌تواند حتی تحت حکومت‌های اقتدارگرا تداوم یابد و تنها در مراحل متکامل‌تر است که آزادی فکری تمام عیار و گسترده‌ای برای ارزیابی عمومی و انتقاد از تمامی عقاید و باورهای موروثی ضرورت پیدا می‌کند. آزادی‌ای که منحصرأ به وسیله حکومت مبتنی بر نظم جمهوری خواهانه قابل تحقق است (همان). بنابراین، در قلمرو فلسفه تاریخ، تحقق

آزادی از سوی حکومت جمهوری، شرط ضروری رشد و تکامل انسان به سمت غایت نهایی طبیعت، یعنی کمال اخلاقی است (اسکروتن، ۱۳۸۳: ۱۷۸). از این رو، در اندیشه سیاسی کانت، در نهایت سیاست و حکومت در خدمت تحقق کمال اند.

به نظر وی، طبیعت مقدر کرده است که کمال انسان فقط در نتیجه فعالیت عقلی آدمی و بدون دخالت تمنیات غریزی و اراده‌های بیرون از وی، حاصل شود (رایس، ۱۹۷۱: ۴۳). آزادی‌ای که حق ذاتی انسان و بستر تحقق کمال اوست؛ اما، چنان‌که اشاره شد، این حق ذاتی انسان به آزادی، تنها در درون مناسبات سیاسی تضمین می‌شود؛ زیرا طبیعت، انسان را در وضعیتی قرار داده است که بدون تأسیس حکومت، حق ذاتی انسان به آزادی همواره توسط اعمال دیگران و وضعیتی که آنها ایجاد می‌کنند، از بین می‌رود (اسکروتن، ۱۳۸۳: ۱۷۹). از سوی دیگر، از آنجا که کمال در قلمرو آزادی و خودمختاری فاعل عقلانی مطرح می‌شود، تحقق‌اش در گرو تأسیس حکومتی است که حاصل اتحاد اراده آزاد عمومی باشد؛ زیرا تحقق کمال منوط به تحقق حق ذاتی انسان به آزادی است. بنابراین، کمال اخلاقی ملحوظ در اندیشه سیاسی کانت، در گرو تکامل فرهنگی است. تکاملی که تحقق آن همانند مفهوم خودآیینی اخلاقی، منوط به ایجاد شرایط آزاد و نظام سیاسی مبتنی بر قانون اساسی جمهوری است.

نتیجه‌گیری

بحث اصلی این مقاله درباره امکان یا عدم امکان اطلاق نظریه هابرماس - درباره جدایی اخلاق و سیاست - به اندیشه سیاسی کانت بود. هابرماس آنچه را درباره این جدایی برای دوران مدرن اطلاق کرده است برای کانت هم صادق می‌داند؛ اما با توجه به عناصر و استدلال‌های کانت می‌توان گفت که اگرچه اندیشه کانت نیز مانند هابز فاقد تضمین پراکسیسی است، یعنی افراد جامعه را از سیاست‌ورزی جدا می‌کند و کار تأمین حقوق آنها را به دولتی ابزاری می‌سپارد، اما حق آزادی نزد وی در قالب مقوله «خودآیینی» و «کمال» امری اخلاقی است که دولت باید از آن صیانت کند. بدین سبب، در اندیشه سیاسی کانت سیاست و اخلاق با اتکا بر مفاهیم دیگری همچون آزادی و خودآیینی و کمال، با هم مرتبط هستند. کانت هم در فلسفه اخلاق و هم در فلسفه تاریخ، نظام سیاسی جمهوری را در خدمت تحقق مفاهیم اخلاقی قرار می‌دهد؛ بدین معنا که در فلسفه اخلاق، مفهوم آزادی و خودآیینی حلقه اتصال اخلاق و نظام سیاسی جمهوری را تشکیل می‌دهد و در فلسفه تاریخ، نظام سیاسی مزبور، در خدمت تحقق مفهوم کمال است؛ و این مفهوم با آنکه در فلسفه تاریخ وی مطرح می‌شود، مفهومی اخلاقی است. البته، در تفاوت با ارسطو، کانت سعادت را محور اخلاق نمی‌داند، اما به هر حال دولت را همچون ارسطو در خدمت اخلاق می‌دید.

به عبارت دیگر، برای کانت، فلسفه وجودی دولت از شرایط امکان تحقق کمال و آزادی است که هر دو از بنیان‌های اخلاقی هستند. پس، اندیشه سیاسی کانت، با هابز- که حقوق انسان را امری اخلاقی نمی‌داندست، ولی دولت را حافظ این حقوق می‌داندست- متفاوت است. جدایی اخلاق از سیاست در مورد هابز اتفاق افتاده است، اما در مورد کانت این‌گونه نیست؛ البته باید گفت ابزاری شدن دولت و جدا شدن شهروندی از سیاست‌ورزی (پراکسیس) درباره هر دو صادق است و هابرماس در این سخن که «اندیشه سیاسی کانت متضمن جدایی نظر از عمل است و شهروند را به‌جای مقوم سیاست، تابع آن می‌بیند»، بر حق است.

پی‌نوشت

1. Between Facts and Norms

کتاب *مابین واقعیات و هنجارها*، اندیشه سیاسی، یعنی وجه «هنجاری» نظام اندیشگی هابرماس درباره نسبت اخلاق و سیاست را در برمی‌گیرد، در حالی که «نظریه و عمل»، نظریه سیاسی وی، یعنی وجه «تبیینی» نسبت اخلاق و سیاست در سیر تاریخ اندیشه سیاسی را شامل می‌شود.

منابع

- اسکروتین، راجر (۱۳۸۳) کانت، ترجمه علی پایا، چاپ دوم، تهران، طرح نو.
- بلوم، ویلیام (۱۳۷۳) نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، تهران، آران.
- پولادی، کمال (۱۳۸۲) تاریخ اندیشه سیاسی در غرب، چاپ پنجم، تهران، مرکز.
- دالمایر، فرد (۱۳۸۷) سیاست مُدن و عمل، ترجمه مصطفی یونسی، آبادان، پرسش.
- سالیوان، راجر (۱۳۸۰) اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- فولادوند، عزت‌الله (۱۳۷۷) خرد در سیاست، چاپ دوم، تهران، طرح نو.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹) بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، شرکت انتشارات سهامی خوارزمی.
- (۱۳۸۸) مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ سوم، تهران، نقش و نگار.
- (۱۳۸۴) نقد عقل عملی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نورالثقلین.
- محمودی، سیدعلی (۱۳۸۳) فلسفه سیاسی کانت، تهران، نگاه معاصر.
- هابز، توماس (۱۳۸۰) لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- هولمز، رابرت (۱۳۸۵) مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، چاپ سوم، تهران، ققنوس.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۲) کانت، ترجمه عبدالحسین نقیب‌زاده، تهران، طهوری.

Beck, G (1999) History of European Ideas, Britain: Oxford Press.

Gregor, J (1963) Laws of Freedom, Oxford: Oxford Press.

Habermas, J (1996) Between Facts and Norms, tr: William Rehg, Great Britain: Polity Press.

----- (1974) Theory and Practice, tr: J. Viertel, Boston: Beacon Press.

Hutchings, K. (1996) Kant, Critique, and Politics, London and New York: Routledge.

Kant, I. (1971) Theory and Practice, In Reiss, tr, H.B. Nisbet, Cambridge: At The University Press.

----- (1971) Perpetual Peace, In Reiss, tr, H.B. Nisbet, Cambridge: At The University Press.

----- (1971) the Metaphysics of Morals, In Reiss, tr, H.B. Nisbet, Cambridge: At The University Press.

----- (1971) Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose, In Reiss, tr, H.B. Nisbet, Cambridge: At The University Press.

----- (1971) What is Enlightenment?, In Reiss, tr, H.B. Nisbet, Cambridge: At The University Press.

----- (1971) the Contest of Faculties, In Reiss, tr, H.B. Nisbet, Cambridge: At The University Press.

McCarthy, T (1981) the Critical Theory of Jurgen Habermas, Cambridge: MIT Press.

Reiss, H (1971) Kant's Political Writings, tr: H. B. Nisbet, Cambridge: At The University Press.

Williams, H (1992) Essays on Kant's Political Philosophy, Cardiff: University of Wales Press.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱: ۹۳-۱۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۷/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۱

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های جریان اصول‌گرا و اصلاح‌طلب نسبت به مشارکت

سیاسی زنان در جمهوری اسلامی ایران (۱۳۷۶-۱۳۸۴)

* محمد عابدی اردکانی

** پروین عظیمی

چکیده

از پیروزی انقلاب اسلامی ایران تاکنون دو جریان فکری و سیاسی مهم و مؤثر به منصفه ظهور رسیده‌اند. جریان اولی را که می‌توان به لحاظ فکری آن را «جریان اسلام‌گرای فقهاتی» و از حیث سیاسی «جریان اصول‌گرا» نامید، بار اول در دهه شصت و بار دیگر در دهه هشتاد به اوج قدرت خود رسید و کماکان به آن ادامه می‌دهد. در مقابل، جریان دوم که می‌توان از نظر فکری آن را «جریان نواندیش دینی» و از منظر سیاسی «جریان اصلاح‌طلب» خواند، در دهه هفتاد به اوج رشد خود رسید و از آن زمان، به‌ویژه پس از حوادث دهمین انتخابات ریاست جمهوری، به افول گراییده است.

هدف اصلی این مقاله، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های این دو جریان نسبت به مسئله حقوق زنان، به‌ویژه مقوله مشارکت سیاسی آنهاست و فرضیه آن نیز عبارت است از اینکه: «مبانی فکری و دینی متفاوت این دو جریان، منجر به موضع ناهمگون آنها نسبت به مسئله حقوق زنان، به‌خصوص مقوله مشارکت سیاسی آنها، شده است». برای ارزیابی این فرضیه، سعی بر آن است تا با استفاده از روش توصیفی- تحلیلی، ضمن بررسی مبانی فکری و تلقی دینی دو جریان مذکور، مواضع آنها نسبت به مقوله حقوق زنان، به‌ویژه در زمینه مشارکت سیاسی و خانواده، مقایسه شود. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که از یکسو بین مواضع دو جریان مذکور نسبت به حقوق زنان تفاوت‌های قابل توجهی وجود دارد و از سوی دیگر، این اختلافات اساساً ناشی از تفسیر متفاوت، ولی غیرمنعطف، آنها نسبت به دین است.

واژه‌های کلیدی: اسلام‌گرایان فقهاتی (اصول‌گرایان)، نواندیشان دینی (اصلاح‌طلبان)، حقوق زنان و مشارکت سیاسی، خانواده.

Maa1374@gmail.com

Parvin.azimi3@gmail.com

* نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه یزد

** کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه یزد

پس از انقلاب اسلامی، به تدریج خرده گفتمان‌های متنوعی با فهم دینی خاصی نسبت به مقوله‌های مدرن، از جمله سیاست، حکومت و حقوق زنان، به رقابت با یکدیگر پرداختند، ولی راه به جایی نبرده و به حاشیه رانده شدند. در عین حال، گروه اصلی اداره کننده و هدایتگر انقلاب، که از آنها به عنوان «اسلام‌گرایان فقاهتی» یاد می‌شود، از همان ابتدا گفتمانی را با مرکزیت «ولایت فقیه» و تکیه بر فقه و فقها شکل داد که ریشه در گذشته داشت. با توجه به اوضاع انقلابی سال‌های آغازین انقلاب و ابزارهای نیرومندی که حامیان این جریان فکری از قبیل شبکه ارتباطی قوی، مخاطبان گسترده، استقلال مالی و کانون‌های تجمعات سنتی مثل مسجد و حسینیه در اختیار داشتند (بنوعیزی، ۱۳۷۹: ۳۴۵)، به زودی گفتمان آنان تبدیل به گفتمان مسلط شد و در دهه شصت به اوج بالندگی خود رسید و پس از چالش با گفتمان رقیب در دهه هفتاد، بار دیگر در دهه هشتاد بر همه جریانات فکری غلبه یافت. از دهه هشتاد به بعد، با توجه به رویکرد سیاسی و فکری آنها، به این جریان «اصول‌گرا» گفته می‌شود.

در دهه سوم انقلاب، مجموعه حوادث داخلی و خارجی به سمتی پیش رفت که در نهایت منجر به روی کار آمدن دولت محمد خاتمی و گفتمان «اصلاح‌طلبی» شد. حامیان این گفتمان که از آنها به عنوان «نواندیشان دینی» یاد شده است، بر «شکستن اقتدار فقه سنتی و قداست‌زدایی از معرفت دینی و ارائه رویکردی نوین، فراسوی فهم فقیهان و شریعتمداران سنتی»، تأکید دارند. این گفتمان به تدریج و به‌ویژه بعد از حوادث انتخابات دهم ریاست جمهوری رو به افول نهاده است.

شاید یکی از مناقشه برانگیزترین مقوله‌های بین این دو جریان فکری و سیاسی، مقوله حقوق زنان، به‌ویژه مسئله مشارکت سیاسی آنهاست. در دهه سوم انقلاب با ورود جریان‌های فکری جدید به عرصه مباحث فرهنگی کشور، موضوع دفاع از حقوق زنان ابعاد جدیدی به خود گرفت و مبدل به یکی از چالش‌های مهم دو جریان مذکور گشت. هدف اصلی این مقاله، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های این دو جریان نسبت به مقوله حقوق زنان، به‌خصوص مشارکت سیاسی آنها، است. با توجه به هدف مذکور، فرضیه این پژوهش آن است که: «مبانی فکری و دینی متفاوت دو جریان اصول‌گرا و اصلاح‌طلب منجر به موضع ناهمگون آنها نسبت به مشارکت سیاسی زنان شده است». برای دستیابی به این هدف و ارزیابی فرضیه، پس از اشاره کوتاهی به پیشینه نظری و تجربی حقوق زنان در ایران، ابتدا مبانی فکری و دینی این دو جریان و سپس موضع آنها نسبت به مشارکت سیاسی زنان، با یکدیگر مقایسه و تحلیل می‌شود.

پیشینه حقوق زنان در ایران بعد از انقلاب

پایان یافتن جنگ ایران و عراق و آغاز دوران سازندگی، کشور ما را در شرایط فرهنگی-اجتماعی خاصی قرار داد. اوضاعی که در آن بسیاری از گروه‌ها و جریان‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی که تا آن زمان ساکت بودند، فرصت حضور و فعالیت دوباره یافتند. با ورود جریان‌های جدید به عرصه مباحث فرهنگی کشور، موضوع دفاع از حقوق زنان، به‌ویژه با رویکردهای جدید، به‌شدت در جامعه ما مطرح شد و نشریات مختلفی نیز با گرایش مباحث زنان به‌گردونه حرکت فرهنگی دهه دوم انقلاب پیوستند (بصیرنیا، ۱۳۸۵: ۱۸۰). با نزدیک شدن دهه سوم انقلاب، بر موج جدیدی که به عنوان دفاع از حقوق زنان در کشور برخاسته بود، افزوده شد. گروه‌ها و جریان‌های مختلف با صراحت و جسارت بیشتری به طرح دیدگاه‌های خود درباره مسائل زنان پرداختند (توحیدی، ۱۳۸۱: ۱۸۰). با در نظر گرفتن جنبش حقوق زنان در غرب که عمدتاً در نظریه‌های فمینیستی نمایان می‌شود و پاره‌ای جذابیت‌ها برای زنان کشورهای مختلف جهان سومی از جمله ایران داشته است و نیز طرز تلقی‌های متفاوت گروه‌ها و جریان‌ها از دین، می‌توان گروه‌های مدافع حقوق زنان پس از انقلاب اسلامی را به سه گروه عمده تقسیم کرد: ۱. جریان سیاسی دفاع از حقوق زنان ۲. جریان غیردینی (سکولار) دفاع از حقوق زنان ۳. جریان دینی دفاع از حقوق زنان.

گروه نخست که بیشترین فعالیت خود را در خارج از کشور صورت داده است، عمدتاً اهداف زیر را دنبال می‌کند: ۱. مخالفت با نظام و احکام اسلامی، زیرا آنها را مانع اصلی دستیابی زنان به حقوق خود می‌پندارد (شفیعی سروستانی، ۱۳۷۹: ۶۰-۶۱؛ زیبایی‌نژاد و سبحانی، ۱۳۸۱: ۱۷۶). ۲. تلقی آزادی زن به عنوان امری سیاسی و تأکید بر روابط آزاد زن و مرد و آزادی کامل زنان ۳. انتقاد از خانواده و تلقی آن به عنوان یکی از مظاهر اصلی مردسالاری و بردگی خانگی پنداشتن وظیفه مقدس مادری ۵. غیرطبیعی و ناسالم دانستن خصوصیات «زنانه» و «مردانه» (توحیدی، ۱۳۸۱: ۱۸۰؛ کافی، ۱۳۸۱: ۴۱۳-۴۱۴). نیره توحیدی، حامد شهیدیان، مهری امیری، کتایون مزداپور، ناهید کشاورز، لاله پایدار و انجمن زنان ایرانی در مونترال از حامیان این جریان محسوب می‌شوند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵: ۸۴-۸۹؛ توحیدی، ۱۳۸۱: ۱۸۲). همچنین زنانی چون فرزانه طاهری، شهرنوش پارس‌پور، سهیلا شهبهانی، مینا کوشا و ناهید ایرانی، کم و بیش در این زمره قرار می‌گیرند.

افراد گروه دوم را نویسندگانی تشکیل می‌دهند که می‌توان آنها را سکولار نامید. آنها در عین اظهار تدین، با حاکمیت سیاسی دین مخالف‌اند. به همین دلیل، در بحث حقوق زنان عمدتاً عرف را جایگزین شرع می‌کنند و به نوعی تحت تأثیر افکار مدرن و غربی هستند. به نظر آنها، جدایی دین از حوزه اجتماعی، تنها راه پیشرفت زنان محسوب می‌شود (کافی، ۱۳۸۱: ۴۱۰-۴۱۱)؛ به عبارت دیگر، آنها با مطرح کردن فمینیسم اسلامی به عنوان مناسب‌ترین نسخه نجات زنان ایرانی،

مدعی‌اند که باید به روح اسلام توجه داشت، نه ظاهر احکام اسلامی. دفاع از «کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان» (کار، ۱۳۷۳: ۱۸)، طرح چهره‌های شاخص از فمینیست‌های غربی در آثار خود، توجه به چهره‌های خاصی از قبیل طاهره قره‌العین، فروغ فرخزاد و نیز مصاحبه با افراد شاخص در جریانات کشف حجاب، در قالب تاریخ شفاهی زنان، از جمله دیگر فعالیت‌های آنان است (زیبایی‌نژاد و سبحانی، ۱۳۸۱: ۱۸۰-۱۸۱). مهرانگیز کار، شیرین عبادی، نوشین احمدی خراسانی، منصوره شجاعی، شهلا لاهیجی، محسن سعیدزاده و رخشان بنی‌اعتماد در این گروه جای می‌گیرند.

متعلقان به دسته سوم، گرچه از آن جهت که از منظر دینی به دفاع از حقوق زنان می‌پردازند و همگی خود را مدافع نظام اسلامی و ارزش‌ها و آرمان‌های انقلاب می‌دانند، مشترک‌اند؛ لیکن در جزئیات و فروعات با یکدیگر اختلاف نظر دارند. دو جریان برجسته در این دسته، یکی جریان «اسلام‌گرایان فقاهتی» (با تکیه بر مواضع فکری آنها) یا «اصول‌گرایان» (با تکیه بر مواضع سیاسی آنها) و دیگری جریان «نواندیشان دینی» (با تأکید بر دیدگاه‌های فکری آنان) یا «اصلاح‌طلبان» (با تأکید بر دیدگاه‌های سیاسی آنان) است که موضوع مورد مطالعه این مقاله‌اند.

جریان اسلام‌فقاهتی یا اصول‌گرا که ساماندهی جامعه ایرانی را از ابتدای دهه شصت تاکنون در اختیار گرفته است (حقیقت، ۱۳۸۷: ۵۶۹-۵۷۰)، می‌کوشد تا بازسازی جامعه ایرانی بر اساس احکام فقهی اسلامی تحقق یابد و هرگونه تقلید از غرب را نکوهش می‌کند. این جریان درصدد است تا از سنت‌ها و نهادها و شعائر مذهبی و به طور کلی اصالت دینی جامعه در برابر هجوم فرهنگ سکولار غربی دفاع کند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۷۳). این جریان، در عین دفاع از حقوق زنان، بر این اعتقاد است که تشابه حقوق زن و مرد منافع زنان را تأمین نمی‌کند و باید به تفاوت‌های طبیعی این دو جنس توجه داشت (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۴). راه برطرف کردن مشکلات و نابسامانی‌های موجود در زمینه حقوق زنان، نه در حذف و تغییر قوانین اسلامی، بلکه در شناخت درست این قوانین و تلاش برای اجرای صحیح آنهاست (شفیعی سروستانی، ۱۳۷۹: ۱۱۵). از شخصیت‌های شاخص این جریان می‌توان امام خمینی، آیت‌الله خامنه‌ای، مصباح یزدی، جوادی آملی و نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی را نام برد (زیبایی‌نژاد و سبحانی، ۱۳۸۱: ۱۸۳).

جریان نواندیش یا اصلاح‌طلب که در دهه هفتاد در عرصه سیاسی و فرهنگی ایران نمایان شد، از منظر جدیدی به مقوله‌هایی از قبیل حقوق مدنی، آزادی، حقوق زنان و تأسیس حکومت می‌نگرد و در همین راستا، تلاش‌هایی برای پاسخگویی به مسائل و مشکلات روز به عمل می‌آورد. به باور این جریان، یافتن راه‌حل برای مسائل و مشکلات جدید سیاسی در آثار فقهی پیشینیان کارساز نیست. بنابراین، ضرورت طرح مباحث جدید و تفسیرهای نوین از دین احساس

می‌شد (عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ج ۸: ۱۳۰). نواندیشی دینی، در ارائه برنامه‌ها و راهکارهای عملی برای حل معضلات جامعه، از جمله مسائل مربوط به حقوق زنان، تنها به چارچوب آموزه‌های دینی مراجعه نمی‌کند و معتقد است که دین اساساً نمی‌تواند در این حوزه راهگشا باشد، بلکه باید به تجربیات بشری در دوران معاصر مراجعه کرد و فرهنگ زمانه را (که چیزی جز فرهنگ مدرنیته نیست) معیار داوری در درستی یا نادرستی ارزش‌ها و آرمان‌ها قرار داد (شیرازی، ۱۳۷۹: ۶۸-۶۹). همچنین از نظر آنها، احکام اجتماعی اسلام متناسب با عصر پیامبر و سرزمین عربستان تشریح شده و در عصر جدید در صورتی قابل اجراست که مبتنی بر عدالت باشد (سعیدزاده، ۱۳۶۵: ۴۱-۴۲). احکام حقوقی مربوط به زنان نیز جدای از این قاعده نیست. اعظم طالقانی، شهلا شرکت، محسن کدیور، محمد مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش و آیت‌الله صانعی از جمله حامیان و صاحب‌نظران این‌گرایش به حساب می‌آیند.

این جوشش و کوشش فکری و فرهنگی در اسناد و مآخذ بسیاری نمایان شده است، به طوری که پرداختن به آنها از حوصله این مقاله خارج است؛ در اینجا تنها به بعضی از آنها برای نمونه اشاره می‌شود. نوشین احمدی وکتایون مزداپور به ترتیب در مقاله‌های «تمکین زن ایرانی، شیوه معتاد زندگی او است» و «جایگاه زن و زبان پهلوی»، که اولی در نشریه *آوی زن* - چاپ سوئد- و دومی در مجله نیمه دیگر- چاپ آمریکا- درج شده است، به بیان دیدگاه‌های خود، با رویکرد فمینیستی، پرداخته‌اند. شهرنوش پارس‌پور، به عنوان یکی از فمینیست‌های جنسیت‌گرا، در رمان‌های *زنان بدون مردان* و *طوبی و معنای شب*، نقش شخصیت‌های محوری را بیشتر به دختران و زنان واگذار کرده است. وی در پس‌زمینه‌های آثارش به نظام مردسالاری ناشی از سنت‌های اجتماعی و مذهبی اعتراض می‌کند. نسخه نهایی وی برای زنان ایرانی، تقلید از غرب است. گلی ترقی، با سبکی مشابه با پارس‌پور، در داستان‌های *خواب زمستانی* و *خاطره‌های پراکنده*، شخصیت‌های مرد را ناتوان، غافل، ضعیف، احمق، پلید، سرخورده و صدقهرمان معرفی می‌کند و در مقابل برای شخصیت‌های زن ویژگی‌هایی چون عاقل، اندیشمند و با احساس در نظر می‌گیرد که همواره در طول تاریخ تحت سلطه نظام مردسالاری بوده‌اند. همچنین مهشید امیرشاهی در دو اثر خود به نام‌های *باران* و *تنهایی*، جلوه دیگری از فمینیسم جنسیت‌گرا ارائه می‌دهد. در این رمان‌ها، زنی منتظر است تا شوهرش برگردد و او را از تنهایی نجات دهد؛ اما در پایان داستان، سگ باران خورده‌ای از راه می‌رسد و خلأ فقدان شوهر را پر می‌کند. فرزانه طاهری، سهیلا شهشهانی، مینا کوشا و ناهید ایرانی نیز با همان سبک و سیاق فمینیست‌های جنسیت‌گرای قبلی، نفی‌کننده رابطه جنسی ظالمانه هستند. به نظر آنها، مردان به جای رابطه عاشقانه، در واقع هر بار به همسران خود به‌گونه‌ای مجاز و مشروع تجاوز می‌کنند؛ زیرا این رابطه

دو سویه و برابر نیست (کافی، ۱۳۸۱: ۴۱۴). در کنار آثار گروه اول، می‌توان آثاری از فمینیست‌های سکولار نیز یافت؛ برای مثال، مهرانگیز کار (۱۳۷۰) کتابی با عنوان *فرشته عدالت و پاره‌های دوزخ*، می‌نویسد و در آن از ابهام و نارسایی در قوانین در برگیرنده حقوق زن در خانواده انتقاد می‌کند و مردان را فاتحان قدرت سیاسی می‌داند. همو در اثر *دیگرش حقوق سیاسی زنان در ایران* (۱۳۷۶)، همان خط سیر قبلی را دنبال می‌کند و قوانین ایران را یکی از سرچشمه‌های نابرابری زن و مرد می‌پندارد. همچنین محسن سعیدزاده در کتاب *زنان در جامعه مدنی چه اندازه سهم دارند؟* (۱۳۷۷)، به دفاع از حقوق زنان در نظام جمهوری اسلامی برمی‌خیزد و اصرار دارد که با توجه به عصر جدید، باید از تجارب و سیره عقلا در باب حقوق زنان، از جمله میثاق‌های مختلف بین‌المللی، استفاده کرد.

اگر از این آثار فمینیستی یا شبه فمینیستی بگذریم، باید از آثاری نام برد که در حوزه جریان‌های مورد بحث این پژوهش، یعنی جریان اصول‌گرا یا اصلاح‌طلب قرار می‌گیرند؛ برای مثال، مجتبی میردامادی در پژوهشی با عنوان «بررسی آرای فقهی در باب حقوق زن» (۱۳۷۹) کوشیده است تا جایگاه حقوق زنان در عرصه فقه را کشف نماید. همان‌طور که مشخص است این اثر بازگو کننده موضع اسلام‌گرایان فقه‌ای نسبت به حقوق زنان است. نیره وفادار در پایان‌نامه خود: «منزلت و جایگاه زن در فقه اسلام» (۱۳۸۵) با همان رویکرد میردامادی، به این موضوع پرداخته است که فقه اسلام نه تنها حقوق بانوان را تضييع نکرده است، بلکه منزلت و جایگاهی برای آنان قائل شده است که در تمامی زمان‌ها بی‌مانند بوده و هست. هانیه شیرازی در مقاله‌ای با عنوان «کدام نواندیشی؟ کدام مسئله زنان؟» (۱۳۷۹)، مجموعه مقالات و گفتارهای مجله *زنان* درباره نواندیشی و مسئله زنان را بررسی کرده است. به باور وی، نواندیشان دینی علاوه بر آنکه دیرهنگام و اندک به مسائل زنان پرداخته‌اند، نتیجه مباحث آنها در این موضوع، تفاوتی با دیدگاه‌های روشنفکران غیردینی و سکولار ندارد. اما علیرضا علوی تبار در مقاله‌های «مسئله زنان در ایران» (۱۳۷۹) و «نواندیشی دینی و فقه زنان» (۱۳۷۸)، با رویکردی کاملاً متفاوت، انگیزه توجه نواندیشان دینی به مسائل زنان و اقدامات آنان را ناشی از بهبود بخشیدن به وضعیت زنان می‌داند و کار آنها را با توجه به محدودیت‌های موجود در جامعه ایران، موفق ارزیابی می‌کند. ولی‌الله عباسی مقاله خود را با عنوان «نواندیشی دینی معاصر و قرائت‌پذیری دین» (۱۳۸۲) به این موضوع اختصاص می‌دهد که قرائت‌پذیری دین، یکی از مهم‌ترین مباحثی است که امروزه در ادبیات روشنفکری، جایگاه ویژه‌ای دارد و نواندیشان دینی در کشورها از قرائت‌پذیری دین به صورت افراطی دفاع می‌کنند. همچنین مصطفی ملکیان در سایت شخصی خود در گفت‌وگویی با

عنوان «نواندیشی دینی و مسئله زنان»؛ «زن، مرد، کدام تصویر؟» (۱۳۹۱)، از فرصت‌های نابرابر در مسائل اجتماعی برای زنان و مردان انتقاد می‌کند.

این نمونه‌ها- و ده‌ها اثر و سند دیگر- همه گویای توجه به مسائل زنان در جامعه امروز ماست. گرچه این آثار به نوعی با موضوع مقاله حاضر ارتباط می‌یابند، کار اصلی در این پژوهش، که خط تمایز خوبی در مقایسه با سایر آثار محسوب می‌شود، مطالعه تطبیقی حقوق زنان در دو جریان فکری و سیاسی مورد نظر است.

مبانی فکری و دینی اصول‌گرایان و اصلاح‌طلبان

نگاه اصول‌گرایان به دین، حداکثری و نگاه اصلاح‌طلبان، حداقلی است. دفاع جریان اول از دین اساساً با رویکرد فقهی و فلسفی-کلامی و دفاع جریان دوم با رویکرد عمل‌گرای، عقلانی و روان‌شناسانه صورت می‌گیرد. متفکران جریان اول بر این باورند که قلمرو دین تنها به حوزه مسائل عبادی که مستقیماً به خدا مربوط می‌شود منحصر نیست، بلکه همه زندگی ما در قلمرو دین قرار می‌گیرد و هیچ شأنی از شئون زندگی انسان، خارج از قلمرو دین نیست (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۵۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۸۲). آنها همچنین طرفدار قرائت رسمی از دین هستند. اسلام مورد نظر آنها، اسلامی است که ائمه اطهار قرائت کرده‌اند و به دنبال آن، ۱۴ قرن علمای اسلام تکرار نموده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲۰۵).

در مقابل، اندیشمندان جریان دوم، کارکرد دین را بیشتر در جنبه‌های فردی دیده، بر این باورند که دین می‌تواند برخی از درد و رنج‌هایی که از طریق علوم و معارف بشری قابل رفع نیست، برطرف کند (ر.ک: مهدی پورمیری، ۱۳۸۵). محمد مجتهد شبستری، یکی از نواندیشان دینی، دین را به صورت تجربه‌ای فردی و خصوصی تلقی می‌کند، به طوری که بر اساس آن هر فردی به طور مستقل خدا و وحی را تجربه می‌نماید. او معتقد است که تعریف دین باید متناسب با فهمی باشد که انسان قرون اخیر از عالم و آدم دارد، یعنی قرار دادن همه فهم‌ها در یک «مجموعه» و منسجم کردن آنها و زدودن ناهماهنگی‌های آنها و یا تنقیح پیش‌فهم‌های کتاب و سنت و جست‌وجو کردن پاسخ انسان امروز در متون وحیانی دین و بسنده نکردن به سؤالات گذشتگان و حرکت کردن از یک دیدگاه جدید برای فهم وحی. دین متعلق به انسان است نه خدا. انسان به دین نیاز دارد، نه خدا (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۱۶۰؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۸۲). یا به قول نویسنده‌ای، بینش حداقلی از نظر سروش یعنی حداکثر نتایج را از حداقل احکام خواستن و نتایج حداکثری را از احکام اقلی انتظار داشتن (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۴۶۳-۴۶۴). بنابراین، از نظر نواندیشان دینی، اگر دین را به صورت ایدئولوژی حکومت به حساب آوریم، هم دین و هم

حکومت، هردو، زیان می‌کنند. زبان دین، زبان نیایش و اخلاق و احکام است، نه زبان ایدئولوژی (شفیعی، ۱۳۹۰: ۶۵). آنها در تفسیر متون دینی مفسر محورند، نه مؤلف محور. به همین دلیل است که برای مثال مجتهد شبستری و سروش معتقدند که فهم و تفسیر هر متنی مستلزم پیش‌فرض، پیش‌فهم و انتظارات است و فهم و تفسیر و قرائت قطعی و یقینی و نهایی وجود ندارد (هاروی، ۱۹۸۷: ۲۸؛ اینوود، ۱۹۹۸: ۵۸۷؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۲۴۷؛ سروش، ۱۳۸۴: ۱۰۱). به طور کلی از نظر نواندیشان دینی، برای تشخیص صواب و ناصواب در فهم و تفسیر کتاب و سنت و تعیین عقاید و اخلاق و احکام شرعی، سه معیار وجود دارد که عبارت‌اند از: ۱. «خردستیزی و یا خردپذیری» ۲. «حسن اخلاقی داشتن یا قبح اخلاقی داشتن» ۳. «مفید بودن یا مضر بودن». به باور آنها، تفکر سنتی مانع حرکت به سوی یک زندگی متناسب با عصر حاضر است، به طوری که حامیان این تفکر در اداره کشور، از یکسو مجبورند از ایده‌های عقلانی و فکری بشری - مثلاً ایده‌هایی که در دموکراسی وجود دارد - استفاده کنند و از سوی دیگر، می‌خواهند بر این ایده‌ها لباس فقهی بپوشانند. بنابراین، اشکال کار در مبانی تفکر فقهی فقها و پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌های آنهاست (مجتهد شبستری، ۱۳۸۵: ۹-۱۰؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۶: ۷). گاهی هم سخن فوق به این صورت بیان شده است که می‌توان برای احکام شرعی سه ویژگی اصلی و مستمر نام برد که شروط پذیرش آنها محسوب می‌شوند: ۱. عقلایی بودن ۲. برتری آن احکام نسبت به راه‌حل‌ها و احکام فرهنگ‌ها و مذاهب دیگر و ۳. عادلانه بودن. حتی در زمان پیامبر اسلام نیز این سه اصل ساری و جاری بوده است، مگر احکام تعبدی (کدیور، ۱۳۸۷: ۳۰۵-۳۰۶). با چنین رویکردی است که رئیس دولت اصلاحات می‌گوید: «انقلاب ما نیازمند اندیشه‌ای دینی متناسب با مقتضیات زمان و نیازهای اساسی انسان امروز از قبیل آزادی، حق انتخاب آزاد و جامعه مدنی است. از این رو عالمان دینی باید شجاعت شکستن قالب‌های تنگ عادت‌های ذهنی که رنگ تقدس یافته و مطلق شده را داشته باشند. دین را باید طوری دید که با آزادی سازگار باشد (ر.ک: خاتمی، ۱۳۷۷)؛ یا مصطفی ملکیان، یکی دیگر از نواندیشان دینی، عصری بودن معرفت دینی را به این صورت تعبیر می‌کند که احکام و تعالیمی که در متون مقدس هر دینی آمده‌اند، به دو دسته محلی و جهانی تقسیم می‌شوند؛ به طوری که اولی برای زمان و مکان خاص و دومی فراتر از زمان و مکان در نظر گرفته شده‌اند. وقتی این تفکیک را بپذیریم، تمام هم و غم رویکرد تجددگرایانه به دین در هر عصر، این خواهد بود که با کندوکاو، جنبه‌های محلی دین را کشف کند و کنار بگذارد و به جنبه‌های جهانی دین بپردازد. از این جنبه، تجدد در تعبیر دین معنادار است (ملکیان، ۱۳۸۵: ۴۰۱-۴۰۲).

اما از نظر اسلام‌گرایان فقهاتی، این گونه اندیشیدن درباره معرفت و متون دینی، نشانه تأثیرپذیری از افکار غربی است. به نظر آنها، اصلاح‌طلبان درصدد تلفیق دینداری و معنویت

اسلامی با دستاوردهای تمدن غربی هستند. کثرت‌گرایی دینی نه تنها نادرست، بلکه امری وارداتی است (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۴۸-۵۰؛ مصباح یزدی، ۱، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۰۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۶-۷). سعادت انسان در گرو ایمان آوردن و مطابقت تمام جنبه‌های فردی و اجتماعی انسان با دین است (ر.ک: مهدی پورمیری، ۱۳۸۵). به نظر متفکران این جریان، تغییر برخی از قوانین به‌دست پیامبر اسلام نباید بهانه‌ای برای ناعادلانه معرفی کردن قوانین اسلامی تلقی شود. این درست نیست که گفته می‌شود احکام اسلام- از جمله احکام اجتماعی اسلام- مختص صدر اسلام بوده و در دوران ما کارایی ندارد یا می‌توان قانون اسلام را نسخ کرد و تغییر داد. بی‌شک در این صورت باید فاتحه اسلام را خواند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۵۰). امام خمینی (ره)، برجسته‌ترین نماینده اسلام فقهاتی، برای حل مسئله رویارویی دین و مشکلات اجتماعی عصر مدرن، پای عنصر «مصلحت» را در اجتهاد به میان کشید و اجتهاد مصطلح حوزه‌ها (فقه رایج) را به دلیل بی‌توجهی به دو عنصر زمان و مکان، حلال این گونه معضلات ندانست. از نظر ایشان، «روحانیت تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست» (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۲۱: ۱۰۰). «...یک فرد اگر اعلی در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد» (همان: ۴۷).

مبانی حقوقی اصول‌گرایان و اصلاح‌طلبان

نگاه اصول‌گرایان به «حق و تکلیف» با نظر اصلاح‌طلبان در این باره متفاوت است. از دیدگاه اصول‌گرایان، تکلیف مقدم بر حق است. به باور آنها، چون هدف اسلام هدایت انسان‌ها و سوق دادن آنها به سوی کمال و سعادت انسانی است، بنابراین بیشتر توجهش معطوف به تکالیف و مسئولیت‌هایی است که انجام آنها موجب کمال و سعادت بشر است. در واقع، حقوقی که مسئولیت‌آور نیست و صرفاً به دلیل نافع بودن آن برای بشر بیان می‌شود، در درجه دوم اهمیت قرار دارد. بدین ترتیب، از نظر اصول‌گرایان، در اسلام بیشتر بر مسئولیت و تکلیف تأکید می‌شود تا بر حقوق انسان‌ها؛ به عبارت دیگر از آنجا که رسالت دین تعلیم و تربیت انسان است، در مقام بیان، به مسئولیت توجه بیشتری دارد و تأکید بر «تکالیفی» است که هر فردی در قبال انسان‌های دیگر داراست (مصباح، ۱۳۸۰: ۱۱۰-۱۱۱).

از سوی دیگر، به باور اصول‌گرایان، اصل و اساس همه حقوق، حق خداست و سایر حقوق متفرع بر این حق‌اند. امام سجاد (ع) در این باره می‌گوید: «وَهُوَ أَصْلُ الْحُقُوقِ وَ مِنْهُ تَنْفَرَعُ سَائِرُ الْحُقُوقِ»: اصل و اساس همه حقوق، حق خداست و سایر حقوق، متفرع بر این حق‌اند. اگر تمام حقوق را به منزله درختی فرض کنیم، ریشه آن، حق خدا نسبت به بندگان است و بقیه حقوق، شاخ و برگ‌های این درخت را تشکیل می‌دهند و از این ریشه می‌رویند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۵۴). خدایی که هستی و از جمله اختیار را به انسان عطا فرموده، حق دارد به او دستور دهد که اختیار و اراده خدادادی را در طریق خاص و آن‌گونه که خواست اوست به کار گیرد. با این ملاحظات است که اصول‌گرایان معتقدند که اولاً تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در جهت استكمال آنها و عادلانه است؛ ثانیاً در حق و تکلیف زن و مرد «تعادل» قابل قبول است، ولی «تساوی» زن و مرد در حقوق و تکالیف خیر (همان: ۲۵۰-۲۵۲).

در مقابل، نظر اصلاح‌طلبان را در این باره می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

۱. اعتقاد اصول‌گرایان به اینکه خداوند محور و مدار هستی است و هیچ امری بدون اذن او مباح و مجاز نیست قابل قبول است، لیکن پذیرش این اصل به معنای آن نیست که حقوق وضعی (قراردادی) یا حقوق طبیعی (فطری) لزوماً با پذیرش دین و عمل به آن مغایرت و منافات داشته باشد.

۲. حق انسان را در ادراک باید به رسمیت شناخت. عقل انسانی یکی از رسول‌های الهی است. اگر امری به تأیید عقل به‌ویژه عقل جمعی رسید، آن امر پذیرفته است و هیچ نهی دینی هم ندارد. در واقع، دین را با عقل خود ادراک می‌کنیم، این عقل خداداد است. پذیرش احکام عقل بر هر دینداری واجب است.

۳. همه آن چیزی که دخیل در سعادت انسان است، در متن دین نیامده است. ممکن است نکات صحیحی باشد که در متن دین بدان اشاره نشده باشد. به همین دلیل، با پذیرش متن دین، بی‌نیاز از مجموعه‌های بیرون دین نیستیم؛ برای مثال، در بحث حق و تکلیف ممکن است برخی از حقوق انسانی، مورد تذکر دین واقع نشده باشد، با وجود این اگر خارج از دین به این نتیجه برسیم که چنین حقوقی از نظر عقل پذیرفته شده است، جزء امضائات دین و بنابراین قابل قبول و دفاع است.

۴. نه تنها حقوق فطری و طبیعی را باید به رسمیت شناخت، بلکه احکامی که از این حقوق نیز انتزاع می‌شود، مستقلاً به وسیله عقل انسان قابل درک است.

۵. حقوق وضعی یا قراردادی را نیز، به لحاظ دینی، می‌توانیم داشته باشیم. این حقوق با اندیشه دینی ناسازگاری ندارند؛ البته باید محدوده آنها را شناخت. در اکثر قریب به اتفاق مسائل

اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی به حقوق وضعی انسان استناد می‌کنیم؛ زیرا در حوزه مباحث و الفراغ یعنی جایی که حکم الزامی واجب و حرام دینی نداریم، قرار دارند.

۶. ادعای اصول‌گرایان مبنی بر اینکه حقوق صرفاً از تکلیف انتزاع می‌شود، ادعای شایسته‌ای نیست. ما حقوقی داریم که خارج از تکلیف هم می‌توان به رسمیت شناخت. اگر ما به لحاظ فطری و علمی اثبات کردیم که مثلاً آزادی یک حق فطری و طبیعی است، لازم نیست که حتماً آیه و روایتی به عنوان تأیید ذکر کنیم. همین که از طریق عقل اثبات شده، به همان مقدار معتبر است که آیه و روایتی در آن نازل و صادر شده باشد. به طور کلی، «حق الناس» (حقوق بشر) منحصر در مصادیق دیروز «حق» نیست؛ حتی حق محدود به مجعولات شرعی هم نیست. حقوق انسان، اموری عقلانی و ماقبل دینی هستند. بنابراین، حتی اگر این حقوق با دین هم به رسمیت شناخته نمی‌شد، باز هم معتبر بود (کدیور، ۱۳۸۷: ۹-۱۰؛ کدیور، ۱۳۷۹: ۳۱۲-۳۱۴؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۱۸۷-۱۸۸).

بدین ترتیب گرچه نواندیشان دینی درباره مبانی فکری، دینی و حقوقی اسلام‌گرایان فقاهتی اشکالاتی وارد کرده‌اند، بر دیدگاه‌های خود آنها نیز ایرادات جدی وارد است که بعضی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱. با پذیرش متغیر بودن لااقل بخش قابل توجهی از احکام اسلام و قرآن، با توجه به شرایط زمانی، ممکن است که ما در تشخیص مصادیق و موارد آنها دچار اشتباه و لغزش شویم.

۲. با قبول امکان مراجعه به عقل برای شناخت مسائل، احتمال دارد که عقل اشتباه کند، در این صورت معیار حق و باطل چیست؟ گرچه در لزوم انطباق احکام شرعی با عقل جای تردید نیست، اما مشکل اصلاح‌طلبان در مرحله یافتن مصداق و انطباق است؛ زیرا آنچه این جریان به نام عقل و روش عقلانی می‌نامد، در واقع چیزی غیر از ذوقیات آنها نبوده و پسندهای شخصی و گاهی گروهی را به عنوان عقل قلمداد کرده و احکام شریعت را با آنها می‌سنجند، در حالی که عقل لوازم و احکامی دارد که بدون توجه به آنها، خواست‌های منفعت‌طلبانه، احکام عقلی محسوب می‌شوند. حقیقت آن است که ما پروژه عقلانیت را انتخاب نمی‌کنیم، بلکه در این پروژه قرار می‌گیریم؛ عقل انتقادی را بر نمی‌گزینیم، بلکه او ما را برمی‌گزیند. پروژه عقلانیت همجنس با اصول دینی ما نیست، یک موج معرفت‌شناختی است. عقلانیت در نظام‌های ارزشی، آزادی را آنچنان تام و تمام می‌شناسد که حتی می‌تواند به همجنس بازی کشیده شود.

۴. تأکید اصلاح‌طلبان بر معرفت برون‌دینی، می‌تواند این خطر را ایجاد کند که ما به نوعی درصدد توجیه و تأویل معارف درون‌دینی برآیم و آنها را به قد و قامت معارف برون‌دینی درآوریم. نواندیشان دینی در واقع هیچ معیار محکمی برای تفکیک گوهر دین از زبان دین و

ملاحظات زمانی ندارند؛ به سادگی نمی‌توان احکام متأثر از زمانه را از احکام دائمی یا از آموزه‌های دائمی باز شناخت. اگر بتوان برخی از احکام و آموزه‌های دینی را بازتابی از رسوم و عادات زمانه دانست، چرا نتوانیم برخی از اعتقادات مثل باور به اجنه، فرشتگان، سحر و جادو، شفاعت و ... را انعکاسی از باورهای مردم دوران نزول وحی بدانیم؟

اصول‌گرایان، اصلاح‌طلبان و مقوله مشارکت سیاسی زنان

پس از روشن شدن مبانی فکری، دینی و حقوقی دو جریان مورد بحث، در ادامه، دیدگاه آنها درباره مقوله «مشارکت سیاسی زنان» با یکدیگر مقایسه و تحلیل می‌شود. از آنجا که ورود به این مقوله، متوقف بر مطالعه نظام خانواده و نقش و جایگاه زن و مرد در آن است، ابتدا دیدگاه این دو جریان درباره مسائل خانواده و سپس مقوله مشارکت سیاسی با یکدیگر مقایسه خواهد شد.

نقش و جایگاه زن در خانواده

بین دیدگاه‌های دو جریان مورد بحث در ارتباط با خانواده، البته اشتراکاتی دیده می‌شود از قبیل اینکه زن وظیفه ندارد که امور خانه مثل پخت و پز و نظافت و حتی شیر دادن به فرزند را انجام دهد، مگر به میل و رضای خویش؛ و اگر مرد او را مجبور به این کارها کند، زن می‌تواند درخواست حق الزحمه از شوهر نماید (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۹۱-۱۹۲ و ۴۰۷). با وجود این، در مسائل اساسی دیگر مربوط به خانه، اختلافات قابل توجهی بین این دو جریان وجود دارد. با تمسک به آیات و روایات دینی، حامیان جریان اسلام فقه‌مندی مدعی هستند که جایگاه و ارزش والای خانواده و وظایف زنان در این کانون، به‌خوبی در متون اسلامی مشخص است. آنها کوشیده‌اند تا تفکر خود را هم از اندیشه اسلام‌گرایان کاملاً سنتی و هم از اندیشه اصلاح‌طلبان دور نگه دارند؛ زیرا به باور آنها، از یکسو نظرهای جریان دینی و فکری نخست، بسته و با اوضاع امروزی ناسازگار است؛ برای مثال آیت‌الله آذری قمی، از صاحب‌نظران جریان سنتی، معتقد بود که پرسش‌های مربوط به حقوق زنان، از قبیل ارث، دیه، طلاق، حق سرپرستی مرد، تغییر حکم شرکت زنان در انتخابات و... از سوی استثماریان کشورهای سرمایه‌داری القاء شده است (آذری قمی، ۱۳۷۲: ۴۹-۵۰). بدیهی است که این گونه سخن گفتن مورد قبول اصول‌گرایان نیست. از سوی دیگر، به زعم آنها، دیدگاه‌های نواندیشان دینی درباره نظام خانواده، متأثر از فرهنگ غرب است. آنها تحت تأثیر دانش‌های علمی امروز دانشگاه‌ها، بر اساس نیاز خود به تجزیه و تحلیل خانواده می‌پردازند و به تمام ابعاد خانواده توجه چندانی ندارند، غافل از اینکه خانواده به عنوان یکی از بنیادی‌ترین نهادهای اجتماعی، در تمامی عرصه‌های زندگی بشر حضور دارد و باید به جوانب گوناگون آن پرداخت (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۸). با این رویکرد است که برای مثال امام

خمینی (ره) در اکثر بیانات خود، وظیفه اصلی زنان را تربیت فرزندان صالح دانسته، دامن آنها را انسان‌ساز معرفی می‌کند. به نظر ایشان، شغل تربیت از همه شغل‌ها بالاتر است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷: ۷۶). نعیمه اشراقی، نوه امام، نیز در این باره می‌گوید: «امام همیشه به مادرم توصیه می‌کردند بهترین عبادت برای مادر، نگهداری از فرزندان و تربیت آنان است» (ستوده، ۱۳۷۷: ۱۹۷-۱۹۸). همچنین آیت‌الله خامنه‌ای درباره اهمیت و جایگاه خانواده نظرهای مشابهی را بیان کرده است (شفیعی سروستانی، ۱۳۷۹: ۱۴۰).

در مقابل، نواندیشان دینی ضمن قبول جایگاه مهم و مؤثر خانواده در تضمین آینده مردم یک کشور، معتقدند که وقتی به متون اسلامی رجوع می‌کنیم، به وضوح می‌بینیم که قرآن کریم و احادیث اسلامی در مسائل اخلاقی، اجتماعی، تربیتی، روان‌شناختی و اقتصادی خانواده فراوان سخن گفته‌اند. با این وجود، آنها معتقدند که اگر این مضامین به صورت دقیق و تخصصی استخراج و با یافته‌های علوم جدید منطبق گردند، تحول عظیمی در دانش خانواده به وجود خواهد آمد. به نظر نواندیشان دینی، جریان اسلام فقه‌ای با تفسیر فقه‌محورانه از دین، نه تنها مانع این تحول بزرگ بوده، بلکه بانی اصلی ظلم در حق زنان به شمار می‌رود. از نگاه آنها، طبق ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی، ریاست خانواده با شوهر است. یکی از نکات چالش برانگیز این است که در این ماده قانونی گفته می‌شود ریاست خانواده جزء خصایص مرد است، نه جزء وظایف او. به‌زعم اصلاح‌طلبان، این تعریف از جایگاه زن، در گذشته با ساختار سیاسی-اجتماعی جامعه مطابقت داشت و زن می‌بایست زندگی را به‌گونه‌ای سامان می‌داد که مردان خانواده بتوانند به نقش‌های بزرگ خود بپردازند. در دوران قبل از تجدد، به قدرت فیزیکی اهمیت ویژه‌ای داده می‌شد؛ به دلایل مختلف، تأمین معیشت خانواده نوعاً به عهده مردان بود؛ چنین تصوّر می‌شد که عقل زنانه ناقص است و در نتیجه زن در موقعیتی فرودست قرار دارد (کدیور، ۱۳۸۷: ۲۹۵-۲۹۶).

اما در شرایط کنونی، با وجود تغییرات زیاد در فهم مردم، گسترش دانش بشریت، ورود اندیشه‌های نوین در سطح جامعه، جهانی شدن اطلاعات و ارتباطات و در نهایت رشد همه‌جانبه زنان، ضرورت تغییرات اساسی در زمینه قوانین مربوط به حقوق زنان احساس می‌شود (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۵۰۹). برای مثال، اکنون که اوضاع اقتصادی زنان تغییر کرده و این امکان برای آنها وجود دارد که به فعالیت‌های اقتصادی و کار در بیرون از خانه بپردازند و دوشادوش مردان کار کنند و نسبت به کمتر بودن عقل آنها در مقایسه با مردان شک و تردید فراوان وجود دارد، نابرابری زن و مرد، به‌ویژه در اموری از قبیل دیه، شهادت دادن و ضرورت اجازه زن از شوهر برای خروج از خانه، بسیار چالش برانگیز شده است و توسل به نفقه به عنوان تکلیف مسلم مرد نیز چندان قادر به حل این مناقشه نیست (مرتضی لنگرودی، ۱۳۹۰: ۱؛ پور ارشد و محمودی، ۱۳۸۱: ۱۳۴).

به نظر نواندیشان دینی، بسیاری از محدودیت‌های ایجاد شده برای زنان مربوط به فرهنگ، عادات، سنت و آداب و رسوم جوامع است، نه ذات اسلام؛ برای مثال، چنانچه کسی عاقل، بالغ و رشید باشد و بتواند حسن و قبح خودش را تشخیص دهد، قیّم نمی‌خواهد و در کار خودش استقلال دارد؛ بدیهی است که زن هم مشمول این اصل کلی و عقلی می‌شود (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱: ۴۲). یا دلیل اصلی اینکه شهادت دادن هر مرد معادل شهادت دادن دو زن است، آن نیست که زن از کمال عقلی برخوردار نیست، بلکه آن است که زن در صدر اسلام در هیچ کجا حضور نداشته است و آیه: «فَتَدَكَّرْ أَحَدَاهُمَا الْأُخْرَى» (بقره، آیه ۲۸۲) به این ضابطه کلی که اساساً شهادت هر مرد معادل شهادت دو زن است، اشاره‌ای ندارد، بلکه ظهورش در مقام استیفای شهادت است؛ یعنی اگر یکی از آن دو نفر فراموش کرد، دومی یادش بیاورد (همان: ۴۶).

در مقابل، اسلام‌گرایان فقهاتی کوشیده‌اند به ابهامات مطرح شده از جانب اصلاح‌طلبان پاسخ دهند. به نظر آنها، درست است که تغییر اوضاع، زمانی ممکن است که در بعضی از حقوق و تکالیف زن و مرد تغییراتی را ایجاد نماید، لیکن اول آنکه دامنه این تغییرات محدود است؛ دوم آنکه اصولاً احکام مربوط به حقوق و تکالیف زن و مرد جزء احکام اولیه و ثابت محسوب می‌شوند تا ثانویه و متغیر. با این رویکرد است که از نظر آنها، «اصولاً خروج زن از خانه به هر منظوری که باشد، باید با موافقت شوهر انجام پذیرد. بنابراین، چنانچه زن در هنگام ازدواج شاغل نبوده و با شرط اشتغال، ازدواج انجام نشده باشد، شوهر می‌تواند مطلقاً زن را از اشتغال به هر گونه حرفه در بیرون خانه منع کند» (محقق داماد، ۱۳۷۲: ۳۱۶؛ حایری شاه باغ، ۱۳۷۹: ۹۶۴). بعضی دیگر، از جمله حقوق‌دانان اسلامی، معتقدند که «زن می‌تواند به هر کاری اشتغال ورزد که منافی با وظایف زناشویی نباشد، مگر اینکه شوهر که مطابق ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی ریاست خانواده را عهده‌دار است، آن را منافی با مصالح خانوادگی و حیثیت زن یا خود تشخیص دهد؛ آری، در این صورت می‌تواند زن را منع نماید (امامی، ۱۳۸۳: ۴۵۰). امام خمینی، در عین حال که بر مشارکت اجتماعی- سیاسی زنان تأکید داشت، این مشارکت را در طول نقش مادری- همسری می‌دید. همچنین، گرچه از نظر امام اشتغال زنان بلامانع است، لیکن تا حدی که به خانواده لطمه نزنند (بستان، ۱۳۸۱: ۱۰۹). درباره وضعیت عقلی زنان، آیت‌الله جوادی آملی بر این باور است: اولاً عقلی که در زن و مرد متفاوت است، عقل نظری است که در نحوه مدیریت، در مسائل سیاسی، اقتصادی، علمی، تجربی، ریاضی و مانند آن دخیل و معیار علمیت انسان است؛ ثانیاً، اثبات اینکه در این گونه از علوم و مسائل اجرایی، عقل مرد بیش از عقل زن است کار آسانی نیست؛ ثالثاً، حتی اگر هم اثبات شود، آن عقلی که مایه تقرّب الی‌الله است، عقل مذکور نیست، بلکه عقل

عملی و مبتنی بر اراده است که منجر به عبودیت و دستیابی به بهشت می‌شود و معیار کرامت و فضیلت است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۲ و ۲۶-۲۷).

موضوع مناقشه برانگیز دیگر، تفسیر مربوط به آیه: «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...» (نساء، آیه ۳۴) است. اسلام‌گرایان فقهاتی در اینجا نیز حد وسط را انتخاب کرده‌اند که متفاوت از راه اسلام‌گرایان کاملاً سنتی و نواندیشان دینی است. فقیه متقدمی چون شیخ طوسی در تفسیر این آیه می‌گفت که مردان نسبت به تأدیب و تدبیر امور زنان، قیّم آنها هستند؛ زیرا خداوند مردان را از نظر عقل و رأی نسبت به زنان فزونی و برتری داده است (حسینی طهرانی، ۱۴۱۸هـ.ق: ۴۶). یا به زعم ملامحسن فیض کاشانی از این آیه چنین برمی‌آید که مردان، همانند زمامداران نسبت به ملت، بر زنان ولایت دارند، به سبب اینکه خداوند مردان را به کمال تحمّل و حسن تدبیر و توانایی بیشتر در اعمال و اطاعت بر زنان برتری داده است (همان: ۵۵). در مقابل، نواندیشان دینی بر این باورند که «اساساً این گونه تفسیر آیات و این نوع از فهم دینی، که به عنوان «اسلام فقهاتی» پس از انقلاب از اسلام عرضه شده و با استمداد از این نوع روش تفسیری، وظایفی چون تربیت فرزندان در کانون خانواده به عنوان بهترین وظیفه و حتی شغل یک زن قلمداد می‌شود، یک قرائت بحران‌زده است و مبانی فلسفی این تفسیر و قرائت دینی در عصر حاضر از مقبولیت افتاده است» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۳۱).

اسلام‌گرایان فقهاتی، هیچ‌یک از دو رأی فوق را نمی‌پذیرند. به باور آنها، نخست آنکه منظور از این آیه، آن نیست که مردان در تمام زمینه‌ها بر زنان برتری دارند، بلکه منظور آن است که مردان عهده‌دار امور اداری و اجرایی خانواده هستند، به عبارت دیگر این آیه مربوط به زن در مقابل شوهر است، نه زن در مقابل مرد؛ دوم آنکه قوام بودن در این مقام نیز نشانه کمال و تقرب الی‌الله نیست، بلکه مربوط به مدیریت اقتصادی و اجرایی است، به زبان دیگر این قیومیت معیار فضیلت نیست، بلکه وظیفه است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۴؛ قرائتی، ۱۳۸۲: ۱).

بنابراین، از نگاه جریان اسلام فقهاتی، ریاست خانه برای مرد، به دلیل طبیعت قوی‌تر مردان و تأمین زندگی و نفقه زنان توسط آنهاست. از طرف دیگر، تربیت و پرورش فرزندان، به‌خصوص دوران حساس کودکی، متوجه مادران است. بر همین پایه، این جریان فکری همواره می‌کوشد تا با احیای مقام مادران و بزرگ دانستن نقش آنان در مسئله تربیت، حضور مؤثر و نامحسوس بانوان در امور اجتماع را موجه جلوه داده و رابطه مستقیم آن با سعادت اجتماع را به همگان یادآوری کند.

مشارکت سیاسی زنان

مشارکت سیاسی، فعالیت داوطلبانه اعضای جامعه در گزینش رهبران و شرکت مستقیم و غیرمستقیم در سیاستگذاری عمومی است (اصغری، ۱۳۷۸: ۱۵). آجودانی از زبان مایرون واینر مشارکت سیاسی را «هر عمل داوطلبانه موفق یا ناموفق، سازمان یافته یا سازمان نیافته، دوره‌ای یا مستمر، شامل روش‌های مشروع و نامشروع برای اثرگذاری در زمینه انتخاب رهبران و سیاست‌ها و اداره عمومی در هر سطحی تعریف می‌کند» (آجودانی، ۱۳۸۲: ۴۵). همچنین بشیریه به نقل از میل برات، می‌گوید: «مشارکت سیاسی رفتاری است که اثر می‌گذارد یا قصد اثرگذاری بر نتایج حکومتی دارد» (بشیریه، ۱۳۸۱: ۳۲). در یک جمع‌بندی می‌توان بیان داشت که مشارکت سیاسی، مفهوم مدرن و جدیدی است که در کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه، با مفهوم توسعه سیاسی گره خورده است.

مشارکت سیاسی زنان در ایران بعد از انقلاب را می‌توان به سه نوع تقسیم کرد: ۱. مشارکت بسیجی، که با شاخص‌هایی چون شرکت در راهپیمایی و بسیج مستضعفین شناخته می‌شود. ۲. مشارکت سنتی، که در شاخص‌هایی چون پشتیبانی از رزمندگان، اهدای کمک مالی و جنسی و خدماتی به جنگ و شرکت در فعالیت‌های سیاسی برای انجام تکالیف شرعی تجلی می‌یابد. ۳. مشارکت مدرن، که در شاخص‌هایی مثل شرکت در انتخابات، نمایندگی پارلمان، عضویت در قوای مجریه و قضائیه، نهادها و سازمان‌های سیاسی مؤثر و برجسته، دیوان‌سالاری دولتی و تشکیل گروه خاصی از انجمن‌های زنان نمایان می‌شود (محمدی اصل، ۱۳۸۱: ۴۶۳). چالش اصلی بین اصلاح‌طلبان و اصول‌گرایان اساساً مربوط به نوع سوم مشارکت سیاسی است؛ وگرنه درباره مشارکت از نوع اول و دوم چندان اختلافی میان آنها دیده نمی‌شود و اصول‌گرایان نیز مثل اصلاح‌طلبان مخالفتی با مشارکت سیاسی زنان در این دو سطح ندارند و بر آن مهر تأیید می‌زنند. برای مثال امام خمینی، بارها بر مسئله مشارکت سیاسی زنان تأکید کرده است: «اسلام با آزادی زن نه تنها موافق است، بلکه خود پایه‌گذار آزادی زن، در تمام ابعاد وجودی زن است» (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۹۲)؛ «زن باید در مقدرات اساسی مملکت دخالت کند» (همان، ج ۵: ۱۵۳)؛ «زن باید دارای حقوق مساوی با مرد باشد. اسلام بر تساوی زن و مرد تکیه کرده است و به هر دوی آنها حق تعیین سرنوشت را داده است. یعنی اینکه باید از همه آزادی‌ها بهره‌مند باشند. آزادی انتخاب کردن، انتخاب شدن، آزادی آموزش خویش و کار کردن و مبادرت به هر نوع فعالیت اقتصادی» (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۳۴). همچنین آیت‌الله خامنه‌ای در مناسبت‌های مختلف، نسبت به مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان نگاه مثبت و موافق خود را ابراز داشته است (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۷۲: ۲۰).

بسیاری از نواندیشان دینی از قوانین حاکم بر نظام حقوقی زنان، به‌خصوص درباره مشارکت سیاسی آنها، معترض هستند. به طور کلی از نظر نواندیشان دینی، قوانین به تنهایی بر سر راه حضور زنان در سطوح مدیریت سیاسی کشور مانع ایجاد نکرده است، بلکه در بیشتر موارد تعاریف رایج از صفاتی مانند مجتهد و فقیه، ولی فقیه و ... است که این حضور را ناممکن می‌سازد. در مقابل، حامیان جریان اسلام فقه‌گرا، نه تنها در اوضاع فعلی موانعی بر سر راه مشارکت سیاسی زنان نمی‌بینند، بلکه به‌زعم آنها اوضاع فعلی متناسب با شریعت اسلامی و موازین صحیح فقه اسلامی است. در عین حال، کاملاً مراقبت می‌کنند که آزادی، منجر به شهوترانی و هرزگی نشود: «ما هرگز اجازه نمی‌دهیم که زنان فقط شیئی برای مردان و آلت هوسرانی باشند» (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۰۴). آنها ضمن پذیرش این اصل که برخی از اصول اسلامی می‌تواند مطابق موازین شرعی تغییر یابد، معتقدند اعتبار این قوانین به ولایت فقیه است و در صورت صلاحدید وی، مورد بازنگری مجدد قرار می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱).

برخلاف این دیدگاه، نواندیشان دینی معتقدند که اسلام در زمینه آزادی و مشارکت سیاسی زنان و مردان تنها به ذکر مباحث کلی بسنده کرده و به هیچ عنوان در مورد چگونگی و کیفیت آن بحث نکرده است. از نظر آنها، جبرهای بیرونی شامل اقتدارها، فشارهای فیزیکی، محدودیت‌های سیاسی و هر نوع جبر دیگری که از بیرون به انسان تحمیل می‌شود، نادرست است. از نظر مجتهد شبستری اینکه دیگران بگویند: «ما برای تو محدودیت ایجاد می‌کنیم، بیندیش اما آن‌گونه که ما می‌گوییم، و آن‌گونه انسان باش که ما می‌گوییم، و انسانیت تو را ما برایت معنا می‌کنیم»، اینها همان چیزی است که با آزادی بیرونی منافات دارد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳؛ ۱۲۷-۱۲۸). در حالی که از نظر اصول‌گرایان، مشارکت زنان و مردان و آزادی سیاسی آنها هیچ‌گاه به این گستردگی که اصلاح‌طلبان تصور می‌کنند، نبوده است. امام خمینی (ره) این‌گونه اندیشه‌ها را اندیشه‌هایی غرب‌زده و حامیان این تفکرات را غرب‌زدگان و طرفداران غرب می‌داند و به‌شدت آنها را طرد می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۴۰۳). یا آیت‌الله خامنه‌ای در این باره می‌گوید که ما مثل برخی از این اروپا ندیده‌های برتر از اروپا و مقلد اروپا نیستیم که بگوییم زن بایستی همه کاره باشد و مرد تابع او (ر.ک: آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۰). به باور این جریان، آزادی بیرونی یا سیاسی- اجتماعی که به تشخیص آنها افراطی است، باید عملاً به حاشیه رانده شود؛ آزادی مذکور محدود به قوانین شریعت است. اصول‌گرایان به قصد اثبات انحراف در ایدئولوژی لیبرالیستی نواندیشان دینی، آن را معادل اصالت داشتن آزادی، بی‌بندوباری، هوس‌بازی و اصالت دلخواه می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۲۶).

نقطه عطف این چالش مربوط به این سؤال است که آیا زنان می‌توانند به مقامات یا پست‌های بسیار مهم و حساسی مثل ریاست جمهوری، مرجعیت تقلید، رهبری جامعه و قضاوت، دست یابند یا خیر. پاسخ اسلام‌گرایان فقاهتی لاقبل به سه مورد اول منفی است. بعضی از مهم‌ترین دلایلی که برای این مخالفت از جانب آنها بیان شده است، عبارت‌اند از:

۱. به طور کلی میان زن و مرد به لحاظ روانی و تکوینی اختلاف وجود دارد. این اختلافات باعث می‌شود که حقوق و تکالیف زن و مرد متنوع و متفاوت باشد؛ سه پست یا منصب فوق، با طبیعت زنان سازگار نیست (مصباح یزدی، ۱۳۴۳: ۱۶۶ و ۱۸۴؛ امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۱۶؛ محمدی گیلانی، ۱۳۸۹؛ آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۰).

۲. در زنان عواطف و احساسات و در مردان نیروی تعقل و تدبّر غالب است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۵۰-۲۵۲).

۳. حکمت و شریعت الهی اجازه ورود زنان را به این مناصب نمی‌دهد. گرچه در صدر اسلام بعضی از زنان به درجه اجتهاد و فقاہت رسیده بودند؛ به مداوای بیماران و مجروحان جنگی می‌پرداختند؛ برای جنگجویان آذوقه و غذا و دیگر ملزومات مورد نیازشان را تهیه می‌کردند؛ لباس نظامی می‌پوشیدند و با تازیانه به تأدیب مردم می‌پرداختند؛ و یا به امر تجارت مشغول بودند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۱۷)، لیکن آنها نتوانسته بودند مورد پردازش‌های حقوقی یا سیاسی در تخصیص سهمی از قدرت باشند، مثلاً به مقام امامت برسند، اگر چه ممکن بود شایستگی چنین مقامی را هم داشته باشند. در میان ائمه اطهار نیز حضرت فاطمه (س) یا حضرت زینب (س)، امام و پیشوای سیاسی مردم نبودند (پور ارشد و محمودی، ۱۳۸۱: ۱۲۲-۱۲۳). به هر حال، تجربه عملی در طول تاریخ اسلام بیانگر آن است که هیچ‌گاه زنان به مقام قیادت و رهبری و یا مرجعیت تقلید نرسیده‌اند.

۴. قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز گرچه درباره حق انتخاب شدن زنان برای رهبری و ریاست جمهوری تصریحی ندارد، لیکن در تفسیر آن، این حقوق از زنان سلب گردیده است (ر.ک: جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸).

درباره جواز منصب قضاوت برای زنان، میان اصول‌گرایان اختلاف نظر وجود دارد. کسانی چون امام خمینی، علامه طباطبایی، آیت‌الله‌ها مصباح، حسینی طهرانی و الاسلام قرائتی حق قضاوت زن را مردود دانسته‌اند و این حق را فقط برای مرد در نظر گرفته‌اند. مهم‌ترین دلیل مخالفت آنها این است که چون عواطف و احساسات در زنان قوی است، آنها در امر قضاوت آسیب‌پذیرند؛ قضاوت نیاز به سختی قلب و تحت تأثیر واقع نشدن دارد و این صفات صرفاً در مردان وجود دارد (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۸۵؛ امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۱۶؛ طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۴:

۵۰۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲۰۹؛ حسینی طهرانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۷۵؛ قرائتی، ۱۳۸۲: ۲۸۲. در مقابل، شخصیت‌های دیگری از اصول‌گرایان از جمله آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله محمدی گیلانی معتقد به جواز قضاوت زن هستند. به نظر آنها، در قضاوت، اصل و اساس صدور حکم به عدالت است. در آیات و روایات مختلف، به هیچ وجه لزوم مرد بودن قاضی به صراحت دیده نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۴۹؛ محمدی گیلانی، ۱۳۸۹). مراجعی چون آیت‌الله مکارم و آیت‌الله نوری همدانی نیز با تساهل به صورت مشروط و احتیاط واجب، امر قضا را برای زنان پذیرفته‌اند. به نظر آنها، به شرطی که قاضی ذکور در قضیه‌ای انشاء رأی کند یا امر قضاوت مبتنی بر تنظیم برنامه‌ای از طرف حاکم اسلامی و در چارچوب موازین دینی باشد، قضاوت زنان بلامانع است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۳۶۹؛ نوری همدانی، ۱۳۹۰).

سؤالی که اکنون به ذهن می‌آید و باید از اصول‌گرایان پرسید، آن است که با وجود اشتراک ماهوی مناصبی چون ریاست جمهوری و رهبری جامعه با مسئولیت‌هایی مثل وزارت، معاونت ریاست جمهوری و نمایندگی مجلس شورای اسلامی، چگونه است که استخدام و اشتغال زنان در مناصب دسته اول مجاز است، ولی در مناصب دسته دوم مجاز نیست؟ به نظر می‌رسد غیر از همان پاسخ‌های برشمرده شده قبلی از سوی این جریان فکری و سیاسی، پاسخ محکم دیگری نمی‌توان یافت و یا نگارندگان از آنها اطلاعی ندارند. درباره عدم جواز زنان برای ورود به منصب مرجعیت هم شاید گفته شود که این مقوله در مقایسه با مناصب نام برده شده، چیزی از جنس دیگر است.

در مقابل، اصلاح‌طلبان تقریباً محدودیتی برای حقوق زنان در همه موارد یاد شده قائل نیستند؛ برای مثال، آیت‌الله موسوی بجنوردی درباره امکان زنان برای اشغال پست ریاست جمهوری می‌گوید که ذکر واژه رجال در قانون اساسی، بیانگر آن است که شخصیت‌های حقیقی، چه زن و چه مرد، می‌توانند رئیس جمهور شوند (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱: ۴۴)؛ همو معتقد است که این استدلال اسلام‌گرایان فقاهتی که «چون زن دارای احساسات قوی‌تر از مرد است، نمی‌تواند به منصب قضاوت دست یابد»، محل اشکال است؛ زیرا نخست آنکه عمومات و اطلاقاتی که در این باره در شرع وارد شده، نظر خاصی به زن و مرد ندارد و نمی‌توان ثابت کرد که این عمومات و اطلاقات تخصیص و تقیید خورده است؛ دوم آنکه ما نمی‌توانیم بگوییم که احساسات زنان همواره از عواطف مردان بیشتر و قوی‌تر است، مردان زیادی هستند که بسیار احساساتی‌اند و در مقابل زنان زیادی‌اند که اصلاً احساساتی نیستند و خیلی خوب می‌توانند در حوادث شکیبایی داشته باشند (همان). آیت‌الله صانعی نه تنها معتقد به تساوی دیه زن و مرد است (صانعی، ۱۳۸۲: ۳۳۰)، بلکه خیلی فراتر از آن، تصریح می‌کند که تمام حقوقی که اسلام برای مرد شناخته است، برای

زن نیز به رسمیت می‌شناسد:

«به نظر من، اقرار زن، قضای او، مرجعیت او، رهبری او، ریاست جمهوری او همه پذیرفته شده و مسلم است. حتی در قانون اساسی که در مورد ریاست جمهوری آمده است «از رجال مذهبی»، معتقدم که زن هم می‌تواند رئیس جمهور شود. در ولایت هم اشکالی وجود ندارد. اگر شما قضاوت زنان را بپذیرید که بنده پذیرفته‌ام و مقدس اردبیلی احتمالش را داده است، دیگر پذیرفتن ولایت مانعی ندارد. شما وقتی گفتید «الْفُقَهَاءُ حُصُونُ الْإِسْلَامِ»، در واقع ولایت را پذیرفته‌اید، چون علما زن و مرد ندارد. حضرت امام نیز در کتاب ولایت فقیه این حدیث را آورده است، آنجا هم گفته نشده که منظور از علما، علمای ذکور اسلام است. علما حصون اسلام هستند و مرد و زن ندارند» (صانعی، ۱۳۷۸: ۱۱).

آیت‌الله محمد مهدی شمس‌الدین نیز بر این باور است که اتفاق نظر فقیهان بر نامشروع بودن اداره حکومت به دست زن، ادعایی است که دلیل معتبری برای اثبات آن وجود ندارد (شمس‌الدین، ۱۳۷۶: مقدمه مؤلف).

پذیرش تمام اشکال حقوق فطری، طبیعی و وضعی و قراردادی برای زنان توسط نواندیشان دینی و مخالفت با دیدگاه‌های اسلام‌گرایان فقاهتی درباره عدم امکان اشغال مناصب کلیدی سیاسی از سوی زنان، به هیچ وجه امری غیر منتظره و غیرعادی نیست. پیش‌فرض‌هایی که درباره مبانی فکری، دینی و حقوقی آنها قبلاً مشخص کردیم به خوبی بیانگر مواضع این جریان در این مورد و سایر موارد مربوط به حقوق زنان است. البته عیناً همین استدلال در مورد مواضع اصول‌گرایان نیز صدق می‌کند.

مشاجرات مربوط به حقوق زنان البته محدود به‌اندیشمندان مرد در این دو جریان نیست. از زنانی نیز می‌توان نام برد که به عنوان فعالان سیاسی دو جریان شناخته شده، درباره مسائل سیاسی و حقوقی زنان اظهار نظر کرده‌اند. مریم بهروزی، طاهره دباغ (مرضیه حدیدچی)، نیره اخوان بیطرف، لاله افتخاری، فاطمه رهبر و عفت شریعت کوه بنانی، که همگی برای یک دوره یا بیشتر نماینده مجلس بوده‌اند، از زنان مؤثر حامی جریان اصول‌گرا محسوب می‌شوند. همچنین، نسرين سلطان‌خواه، عشرت شایق، فاطمه آلیا، مرضیه وحید دستجردی و فاطمه آجرلو از دیگر زنان فعال سیاسی‌اند که اصولاً از دولت احمدی‌نژاد حمایت می‌کردند و به رغم بعضی اختلاف نظرهای احتمالی جزئی با زنان راست‌گرای مذکور، دست‌کم در اصول کلی مربوط به مسائل و حقوق زنان با گروه اول اختلافی ندارند. در واقع خط اتصال آنها با یکدیگر دفاع از ارزش‌ها و آرمان‌های زن مسلمان حول محور فقاهت و نگاه حداکثری به دین است.

در مقابل، بعضی از فعالان زن سیاسی یا فکری و فرهنگی حامی جریان اصلاح‌طلب عبارت‌اند از:

شهلا شرکت، فریبا داوودی مهاجر، جمیله کدیور، فاطمه حقیقت‌جو، سهیلا جلودارزاده، الهه کولائی، فاطمه راکعی، اعظم طالقانی، فائزه هاشمی رفسنجانی و فاطمه کروبی. قرائن نظری و عملی نشان می‌دهد که اختلاف نظر میان اعضای این گروه در مقایسه با افراد جریان نخست شدیدتر است، به طوری که بعضی از آنها مثل حقیقت‌جو، داوودی مهاجر و شهلا شرکت آنچنان افراطی‌اند که اصول مسلم دینی و ارزشی را نمی‌پذیرند؛ برای مثال آنها در باب حجاب موجی از سؤال و شبهه را مطرح نموده‌اند و اجباری بودن آن را بر نتافته‌اند (ر.ک: سرویس زنان جهان، ۱۳۸۹) یا با نگاهی کاملاً انتقادی خطاب به عالمان دینی جریان اول می‌گویند: «وقت آن رسیده تا عالمان و متفکران دلسوز دین در کندوکاو خود در فقه و احکام، قدری جدی‌تر به اجتهاد در مسائل زنان بیندیشند تا شاید قرن‌ها پس از نزول اسلام، آنها را از سرگردانی، آشفتگی و چندگونگی در یافتن مکتب خود و گاه حتی خدای خود رهایی بخشند و از رخسار مهربان، معقول و پیشرو مذهب پرده بردارند» (شرکت، ۱۳۷۰: ۵۲). با وجود پراکندگی و عدم یکنواختی، فراز و نشیب، عدم شفافیت، ناهماهنگی و شکاف‌های شدید و عمیق در دیدگاه‌های حامیان این جریان، آنچه آنها را به هم پیوند می‌دهد اشتراک نظرشان در ضرورت قطعی و اجتناب ناپذیر تغییر در وضعیت فعلی حقوق زنان و مخالفت و نارضایتی آنها از وضع موجود است. آنها خواهان تغییر قوانین مربوط به مسائل زنان، با در نظر گرفتن تجارب بشری، عصر مدرن، سیره عقل و عدالت، نگاه دوباره به زن و مشارکت سیاسی او و جایگاهش در خانواده هستند.

نتیجه‌گیری

بررسی دیدگاه و آرای دو جریان اسلام فقه‌مندی و نواندیشی دینی نشان می‌دهد که دو جریان مذکور درباره مقوله حقوق زنان، از جمله در باب مشارکت سیاسی و خانواده، اختلافات قابل توجهی دارند. ریشه این اختلافات را باید در مبانی فکری، دینی و حقوقی متفاوت آنها یافت. نگاه اصول‌گرایان به دین حداکثری و نگاه اصلاح‌طلبان حداقلی است. دفاع جریان اول از دین اساساً با رویکرد فقهی و فلسفی - کلامی و دفاع جریان دوم با رویکرد عمل‌گرایی، عقلانی و روان‌شناسانه صورت می‌گیرد. تفسیر جریان اول از متون دینی، مؤلف‌محور و جریان دوم مفسر‌محور است. اصول‌گرایان با نگاه برون‌معرفتی به دین مخالف، ولی اصلاح‌طلبان موافق‌اند؛ از این رو، به باور آنها امکان اخذ دستاوردهای مدرنیته بدون پیدا شدن هیچ‌گونه مزاحمتی با دین وجود دارد، به عبارت دیگر عقاید دینی را وقتی می‌توان پذیرفت که با خرد و عدالت منطبق و مفید برای انسان باشد. در مقابل، اصول‌گرایان در پیروی از دین بسیار سخت‌گیرتر و معتقدند که باید تمام

جنبه‌های فردی و اجتماعی دین را پذیرفت و چه بسا احکامی از شریعت با عقل انسان یا دنیای مدرن همخوانی نداشته باشد.

در مبانی حقوق، اصول‌گرایان معتقدند که اولاً تکلیف بر حق مقدم است؛ ثانیاً تمام حقوق انسان‌ها از حق خداوند سرچشمه می‌گیرد. در مقابل، اصلاح‌طلبان بر این باورند که حقوق از تکلیف منتزع نمی‌شود، بلکه حقوقی داریم که خارج از تکلیف هم می‌توان آن را به رسمیت شناخت. به علاوه، در شناسایی حقوق نباید عقل و ادراک انسان را دست‌کم گرفت. در کنار پیروی از دین و خدا محوری، اعتقاد به حقوق طبیعی و وضعی و عمل به آنها نه تنها منعی ندارد، بلکه عقلانی نیز هست؛ زیرا لزوماً تمام مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در دین نیامده است. بنابراین، می‌توان برای مثال حقوق بشر را پذیرفت و در عین حال مسلمان و دیندار باقی ماند.

این تفاوت‌های مبانی، باعث شده است که این دو جریان در امور جزئی و فروعات مربوط به حقوق زنان با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند؛ برای مثال، دیدگاه آنها دربارهٔ مقولاتی چون عادلانه یا ظالمانه دانستن قوانین حقوقی و جزایی فعلی، لزوم یا عدم لزوم تغییر قوانین سنتی، اعتبار یا عدم اعتبار احادیث اثبات‌کنندهٔ مباحث حقوقی فعلی در ارتباط با زنان، رعایت معیار مقتضای جامعه در وضع قوانین حقوقی و اتخاذ مواضع فقهی-حقوقی، پذیرش یا رد مفاد اعلامیه حقوق بشر و تشابه یا تساوی حقوق زنان و مردان با یکدیگر متفاوت است. در عین حال دربارهٔ مسائلی چون جزمیت و تصلب در رأی، جسارت و احساس تعهد نسبت به تحقق عدالت در باب حقوق زنان و احقاق حق آنها و رجوع به آیات قرآنی و احادیث برای اثبات نظرهای حقوقی خود، با یکدیگر اشتراک نظر دارند. به نظر می‌رسد که هر دو جریان این ایدهٔ مشترک را دارند که فقط دیدگاه خودشان اصالت و اعتبار دارد و در عوض، دیدگاه جریان مقابل فاقد هر گونه صحت و درستی است. با وجود این، جریان اصلاح‌طلب یا نواندیش دینی، به دلیل توجه و تأکید بر عرف و عقلانیت و گرایش به دستاوردهای مدرنیته و معرفت برون‌دینی، در مقایسه با جریان اصول‌گرا، باید در بیان و ترویج باورها و عقاید خود بیشتر احتیاط و حزم‌اندیشی از خود نشان دهد تا در دام لغزش و اشتباه نیفتد و یا بعضی لغزش‌ها و اشتباهات گذشتهٔ خود را جبران کند. در مجموع به نظر می‌رسد که بین آرای سیاسی یا حقوقی و مبانی فکری نواندیشان دینی در مقایسه با همین وضعیت در اسلام‌گرایان فقهاتی، استحکام منطقی و انسجام درونی کمتری وجود دارد. واقعیت آن است که تنها راه منطقی و معقول برای پاسخگویی به مشکلات حقوقی زنان، پی‌جویی در منابع متقن و محکم اجتهادی شیعه است. شیوهٔ این پیگیری البته باید با حفظ و پذیرش ساختار مبانی و منابع اجتهادی فقهاتی باشد. در جدول زیر، نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه دو جریان مذکور دربارهٔ حقوق زنان نشان داده شده است.

مقایسه دیدگاه اسلام‌گرایان فقهاتی و نواندیشان دینی نسبت به حقوق زنان، به‌ویژه مقوله مشارکت سیاسی زنان و خانواده	
شباهت‌ها	
نواندیشان دینی	اسلام‌گرایان فقهاتی
ضروری دانستن پردازش و اتخاذ قوانین صحیح در باب مباحث حقوقی زنان	
تمسک به آیات و احادیث و تفسیر خاص از آنها برای پردازش آرا و دیدگاه‌های خود درباره مقوله حقوق زنان	
تلاش برای اتخاذ عادلانه‌ترین مواضع نسبت به مقوله حقوق زنان	
تلاش در اثبات درستی و یکتایی بینش و دیدگاه‌های حقوقی خود و رد یک‌جانبه دیدگاه مقابل	
پذیرش تفاوت‌های طبیعی در خلقت زنان و مردان	
وحدت نظر درونی دو جریان در کلیت بحث	
پذیرش اصل اسلام و اینکه قوانین اسلامی، به‌خصوص قوانین حقوقی آن، می‌بایست مطابق با مبانی صحیح اسلامی سامان یابد	
تفاوت‌ها	
نواندیشان دینی	اسلام‌گرایان فقهاتی
تشکیک در حقانیت این احادیث؛ به طور کلی نواندیشان دینی در راستای اثبات دیدگاه‌های حقوقی خود بسیار کمتر به احادیث استناد می‌کنند	بهره‌برداری از احادیثی که به زعم خود مستند بوده و گویای حقانیت قوانین فعلی در باب حقوق زنان است
عدم پذیرش احکام رایج درباره مقوله حقوق زنان	پذیرش بی‌چون و چرای احکام و قوانین فعلی و رایج درباره مقوله حقوق زنان
تأکید بر متغیر و امضائی بودن احکام و قوانین مربوط به حقوق زنان	تأکید بر ثابت بودن اکثر احکام مربوط به حقوق زنان و تأسیسی بودن آنها
اعتقاد به اینکه عامل اصلی ظلم به زنان قوانین خشن و به دور از منطق کنونی است	اعتقاد به اینکه قوانین حقوقی فعلی در باب زنان باعث ایجاد عدالت و منشأ عدل است
رد قوانین سنتی به‌گونه‌ای یک‌جانبه و باور به لزوم و ضرورت اتخاذ قوانین نوین در ارتباط با حقوق زنان	باور به اینکه رجوع به قوانین سنتی در باب حقوق زنان راهگشای تدوین عادلانه‌ترین مبانی حقوقی، مشارکت سیاسی زنان و خانواده است
مبنای تفسیر قوانین گذشته، مباحث و مفاهیمی چون زمینه و زمانه، مقتضای جامعه و سیر تحول مفهومی مقوله عدالت است	مبنای تفسیر قوانین مربوط به حقوق زنان، فقه و تفسیر فقهاتی است
پذیرش اعلامیه حقوق بشر و اصرار بر اینکه مفاد مذکور با شریعت اسلامی همخوانی دارد	رد مفاد اعلامیه حقوق بشر و مخالف دانستن آن با اصول اسلامی
پردازش متن قرآن با تفسیری حداقلی	پردازش آیات قرآن با تفسیری حداکثری
صامت بودن متن قرآن و لزوم اتخاذ روش‌های نوین برای تفسیر مناسب از دین	وضوح آیات قرآن و لزوم تفسیر صرفاً فقهی و سنتی از دین در جهت وضع قوانین حقوقی

منابع

قرآن مجید

آجودانی، ماشالله (۱۳۸۲) مشروطه ایرانی، تهران، اختران.

آذری قمی، احمد (۱۳۷۲) سیمای زن در نظام اسلامی، قم، دارالعلم.

آیت‌الله خامنه‌ای، سید علی (۱۳۷۲) سالنامه زن، تهران، دفتر امور زنان ریاست جمهوری.

----- (۱۳۹۰) «نظر وی درباره جایگاه و مناصب زنان»، آدرس الکترونیکی:

<http://www.Khabaronline.ir>

----- (۱۳۹۰) «تفسیر آیه الرجال قوامون علی النساء از زبان مقام معظم رهبری»، آدرس

الکترونیکی:

<http://hamrahemontazer.com>

اصغری، یونس (۱۳۷۸) بررسی ترکیب نمایندگان مجلس شورای اسلامی و منشأ طبقات اجتماعی در پنج دوره قانون‌گذاری، تهران، وزیری.

امام خمینی (۱۳۶۲) راه امام از کلام امام: زن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

----- (۱۳۷۸) صحیفه امام، جلد‌های ۷ و ۱۴، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

----- (۱۳۷۱) صحیفه نور، جلد‌های ۲، ۴، ۵، ۱۳ و ۲۱، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

امامی، فیض‌الله (۱۳۸۳) «نقش نشریات و تشکلهای سیاسی و اجتماعی زنان در انقلاب مشروطه»، در: مجموعه مقالات و سخنرانی‌های همایش بزرگداشت مشروطه، به کوشش: ستاد بزرگداشت انقلاب مشروطه، تبریز، ستوده.

بستان، حسین (۱۳۸۱) «جایگاه خانواده از دیدگاه اسلام و فمینیسم»، در: اسلام و فمینیسم: مجموعه مقالات، به کوشش هادی و کیلی، ۲ جلد، قم، دفتر نشر معارف.

بشیریه، حسین (۱۳۸۱) جامعه‌شناسی سیاسی، چاپ هشتم، تهران، نی.

بصیرنیا، غلامرضا (۱۳۸۵) روشنفکری در ایران، تهران، دفتر نشر معارف، وابسته به دفتر نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.

بنوعزیزی، علی (۱۳۷۹) «رویکردهای اجتماعی- روانی توسعه سیاسی»، در: درک توسعه سیاسی، به کوشش مایرون و اینرو و ساموئل هانتینگتون، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

بنی‌هاشمی خمینی، محمد حسن (۱۳۷۷) توضیح المسائل مراجع، جلد ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

پور ارشد، نادر و شهناز محمودی (۱۳۸۱) «مقایسه حقوق اساسی و حقوق موضوعه مربوط به زن در ایران اسلامی»، در: اسلام و فمینیسم: مجموعه مقالات، به کوشش هادی و کیلی، ۲ جلد، قم، دفتر نشر معارف.

توحیدی، احمدرضا (۱۳۸۱) «بررسی جنبش فمینیسم در غرب و ایران»، در: اسلام و فمینیسم: مجموعه مقالات، به کوشش هادی و کیلی، ۲ جلد، قم، دفتر نشر معارف.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸) زن در آئینه جمال و جلال، قم، اسراء.

----- (۱۳۸۱) «گفت‌وگویی وی درباره مسائل زنان»، در: اسلام و فمینیسم: مجموعه مقالات،

به کوشش هادی و کیلی، ۲ جلد، قم، دفتر نشر معارف.

- جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۶۸) ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش.
- حائری شاه باغ، سید علی (۱۳۷۹) شرح قانون مدنی، ۲ جلد، تهران، گنج دانش.
- حسینی طهرانی، محمد حسین (۱۴۱۸ ه.ق) رساله بدیعه، چاپ دوم، تهران، علامه طباطبایی.
- (۱۳۷۴) ولایت فقیه در حکومت اسلامی، تهران، مؤسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلام.
- حسینی‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۶) اسلام سیاسی در ایران، قم، مؤسسه انتشارات دانشگاه مفید.
- حقیقت، صادق (۱۳۸۷) روش‌شناسی علوم سیاسی، قم، دانشگاه علوم انسانی مفید.
- خاتمی، محمد (۱۳۷۷) «سخنرانی درباره آزادی به مناسبت سالروز دوم خرداد»، آدرس الکترونیکی: <http://www.zigur.com>
- زیبایی‌نژاد، محمدرضا و محمدتقی سبحانی (۱۳۸۱) در آمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، قم، دارالنور.
- ستوده، امیررضا (۱۳۷۷) پایه‌های آفتاب: گفته‌ها و ناگفته‌ها از زندگی امام خمینی، تهران، پنجره.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴) از شریعتی، تهران، صراط.
- سعیدزاده، محسن (۱۳۶۵) «شیوه استنباط در مکتب فقهی مدرن»، در: پیام هاجر، شماره ۲۳۵.
- (۱۳۷۷) زنان در جامعه مدنی چه اندازه سهم دارند؟، تهران، قطره.
- شرکت، شهلا (۱۳۷۰) «چشمه آگاهی اگر بجوشد»، در: مجله زنان، شماره ۱.
- شفیعی، محسن (۱۳۹۰) «تفسیر دین و تأثیر آن بر آراء و اندیشه‌های سیاسی محمدتقی مصباح و محمد مجتهد شبستری»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی دکتر امیر روشن، دانشکده علوم انسانی دانشگاه یزد.
- شفیعی سروستانی، ابراهیم (۱۳۷۹) جریان‌شناسی دفاع از حقوق زنان در ایران، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- شمس‌الدین، محمد مهدی (۱۳۷۶) حدود مشارکت سیاسی زنان در اسلام، ترجمه محسن عابدی، تهران، بعثت.
- شیرازی، هانیه (۱۳۷۹) «کدام نواندیشی؟ کدام مسئله زنان؟»، در: مجله بازتاب اندیشه، شماره ۷.
- صانعی، یوسف (۱۳۷۸) برابری قصاص: زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان، قم، فقه‌الثقلین.
- (۱۳۸۲) منتخب الاحکام، چاپ پنجم، قم، میثم تمار.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۶) تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عباسی، ولی‌الله (۱۳۸۲) «نواندیشی دینی معاصر و قرائت‌پذیری دین»، در: مجله رواق اندیشه، شماره ۲۰.
- علوی تبار، علیرضا (۱۳۷۹) «مسئله زنان در ایران»، در: مجله بازتاب اندیشه، شماره ۵.
- (۱۳۷۸) «نواندیشی دینی در فقه زنان»، در: مجله زنان، شماره ۵۸.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۳) فقه سیاسی، جلد هشتم، تهران، امیرکبیر.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۲) تفسیر سوره نور، تهران، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البیت.
- کار، مهرانگیز (۱۳۷۶) حقوق سیاسی زنان در ایران، تهران، روشنگران.
- (۱۳۷۳) «حقوق سیاسی زن در ایران از بهمن ۵۷ تا امروز»، در: ماهنامه زنان، شماره ۲۰.
- (۱۳۷۰) فرشته عدالت و پاره‌های دوزخ، تهران، روشنگران.
- کافی، مجید (۱۳۸۱) «گذری بر فمینیسم ایرانی»، در: اسلام و فمینیسم: مجموعه مقالات، به‌کوشش هادی وکیلی، ۲ جلد، قم، دفتر نشر معارف.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷) حق الناس: اسلام و حقوق بشر، تهران، کویر.

----- (۱۳۷۹) دغدغه‌های حکومت دینی، تهران، نی.

سرویس زنان جهان (۱۳۸۹) «کشف حجاب؛ پایان فمینیست‌های ایرانی»، آدرس الکترونیکی:

<http://www.jahannews.com>

محمدی گیلانی، محمد (۱۳۸۹) «نظر وی درباره مسائل زنان»، آدرس الکترونیکی:

<http://www.balagh>

مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۳) تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران، طرح نو.

----- (۱۳۸۵) «نگاه ویژه: مؤلفه‌های نواندیشی دینی»، در: مجله بازتاب اندیشه، شماره ۸۱.

----- (۱۳۷۹) هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو.

----- (۱۳۸۶) «هرمنوتیک و تفسیر دینی از جهان»، در: مجله بازتاب اندیشه، شماره ۸۹ و ۹۰.

محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۷۲) «تمدن اسلامی و سازمان قضایی آن»، در: فصلنامه حقوق، شماره ۲۲.

محمدی اصل، عباس (۱۳۸۱) «موانع مشارکت سیاسی زنان در ایران پس از انقلاب»، در: اسلام و فمینیسم:

مجموعه مقالات، به کوشش هادی و کیلی، ۲ جلد، قم، دفتر نشر معارف.

مرتاضی لنگرودی، مرضیه (۱۳۹۰) «لایحه خانواده در نگاه روان‌شناسی و نواندیشی دینی»، آدرس الکترونیکی:

<http://www.isa.org.ir>

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۹) «اعتبار قانون اساسی از ولایت فقیه است»، آدرس الکترونیکی:

<http://www.inn.ir/newsdetail>

----- (۱۳۸۸) پرسش‌ها و پاسخ‌ها؛ مشکلات، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

----- (۱۳۸۲) «تفسیر مردم‌سالاری دینی»، در: مجله حکومت اسلامی، شماره ۲۹.

----- (۱۳۸۳) حقوق و سیاست در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

----- (۱۳۴۳) «زن یا نیمی از پیکر اجتماع»، در: مکتب تشیع، شماره ۱۱.

----- (۱۳۷۷) سلسله مباحث اسلام، سیاست و حکومت، قم، مرکز چاپ و نشر سازمان

تبلیغات اسلامی.

----- (۱۳۷۸) نظریه سیاسی اسلام، جلد ۱، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی.

----- (۱۳۸۰) نظریه حقوقی اسلام، ۲ جلد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

----- (۱۳۸۹) نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۸) نظام حقوق زن در اسلام، تهران، صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۴) تفسیر نمونه، جلد ۳، تهران، وزیری.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۲) «ما و فمینیسم»، در: مجله بازتاب اندیشه، شماره ۴۰.

----- (۱۳۹۱) «نواندیشی دینی و مسئله زنان؛ زن، مرد، کدام تصویر؟»، آدرس الکترونیکی:

malakeyan/blogfa.com

----- (۱۳۸۵) مشتاقی و مهجوری: گفت‌وگوهایی در باب فرهنگ و سیاست، تهران، نگاه معاصر.

موسوی بجنوردی، محمد (۱۳۸۱) «گفت‌وگوی وی درباره مسائل زنان»، در: اسلام و فمینیسم: مجموعه مقالات،

به کوشش هادی و کیلی، ۲ جلد، قم، دفتر نشر معارف.

مهدی پورمیری، حسن (۱۳۸۵) «بررسی مبانی نظری متفکران معاصر؛ ملکیان و مصباح یزدی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی ناصر گذشته، تهران، دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.

میردامادی، مجتبی (۱۳۷۹) «بررسی آرای فقهی در باب حقوق زن»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

نوری همدانی، حسین (۱۳۹۰) «نظر وی درباره قضاوت بانوان»، آدرس الکترونیکی:

<http://www.noorhamedani.com>

وفادار، نیره (۱۳۸۵) «منزلت و جایگاه زن در فقه اسلام»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.

Harvey, Van.A (1987) Hermeneutics, in the Encyclopedia of Religion, Editor in chief Micea Eliade, Vol. 6, MacMillan Publishing Company.

Inwood, Michael (1998) Hermeneutics, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, General Editor, Edward Craig, Vol. 4, Routledge.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱: ۱۴۰-۱۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۲/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۱

کنش طبقاتی و تأثیر آن بر ادبیات داستانی ایران؛

مطالعه موردی رضا براهنی

محمد رضا صدقی رضوانی*

حاتم قادری**

چکیده

در طول تاریخ معاصر ایران، ادبیات به عنوان قالبی برای بیان تحولات جامعه به‌ویژه پس از مواجهه ایرانیان با رخداد تجدد در انقلاب مشروطیت مورد توجه بوده است. در این میان بخشی از نیروها و فعالان ادبی ایرانی که گرایش‌های چپ‌گرایانه در عرصه اندیشه سیاسی داشتند، ادبیات را به عنوان روش و مشی خود برای مبارزه انتخاب کردند. رضا براهنی در قامت یک نویسنده و منتقد ایرانی در چارچوب چپ فرهنگی در عرصه ادبی ایران قرار می‌گیرد. او در سال‌های قبل و بعد از انقلاب ایران دست به تولید آثاری در حوزه نقد، شعر و داستان می‌زند که از یکسو واجد مضامینی چون کنش طبقاتی است و از سوی دیگر نشان‌دهنده تعهد او نسبت به تحولات اجتماعی و سیاسی جامعه‌ای است که در آن زیست فکری می‌کند. این تعهد خود مبتنی بر نوعی حماسه‌گرایی استوار بر اندیشه چپ است. از این رو می‌توان کنش طبقاتی موجود در آثار براهنی را متأثر از چپ‌گرایی حماسی او دید.

واژه‌های کلیدی: کنش طبقاتی، تعهد ادبی، چپ فرهنگی و چپ‌گرایی حماسی.

ادبیات به عنوان محملی برای شرح وقایع و تحولات یک جامعه در طول تاریخ تمدن انسانی مطرح بوده است. در این میان «آغاز ادبیات با کارکردهای سیاسی-اجتماعی را برای اروپا از اوایل قرن هیجدهم و برای ایران همزمان با پدید آمدن افکار مشروطه‌خواهی و انقلاب مشروطه می‌توان در نظر گرفت» (وحید، ۱۳۸۷: ۲۷)؛ در همین باره، متون ادبی ایرانی به‌ویژه آثار داستان‌نویسان در یکصد سال اخیر که جامعه ایرانی با پدیده تجدد و رخدادهای ناشی از آن (که تعاریفی جدید از هستی و انسان به دست می‌دهد) مواجه است، یکی از مهم‌ترین قالب‌های تبیین و توصیف مطالبات مردم این سرزمین بوده است. «ادبیات این دوران، که متأثر از فرهنگ غرب است، با پرداختن به مبرم‌ترین مسائل اجتماعی و انتقاد از استبداد، خرافات و موهوم‌پرستی، نقشی متفاوت با نقش ادبیات اشرافی بر عهده می‌گیرد» (میرعابدینی: ۱۳۸۷، ۱۷). در این میان شاید بتوان یکی از اساسی‌ترین مشکله‌ها در تحولات سیاسی اجتماعی معاصر جامعه ایران را کنش طبقاتی بین قشرهای فرودست و فرادست از یکسو و تأثیر آن بر شکل‌گیری بنیادهای سیاست عملی در ایران از سوی دیگر دانست. این کنش طبقاتی اثر خود را در ساحت‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه ایرانی گذاشته است. در حوزه ادبیات داستانی نیز کنش متقابل بین تحولات اجتماعی و تأثیر این متون در شکل‌گیری این تحولات وجود داشته است.

با نگاهی گذرا به ادبیات داستانی ایران در دوره معاصر به نظر می‌رسد متأثر از برخی دلایل، تلقی ویژه‌ای از رابطه، طبقات و لایه‌های مختلف اجتماع در گفتمان مسلط ادبیات داستانی وجود دارد. «در سال‌هایی که هنوز خاکستر جنگ دوم جهانی گرم است، فاشیسم از غرب رانده شده و این پیروزی برای دموکراسی‌های غربی و سوسیالیسم شرقی موجب مباحثات و فخرورزی است، روشنفکر ایرانی عامل و بهانه جدیدی پیدا می‌کند تا در سایه آن هم خود را مطرح کند و هم گوشه‌ای از دردها و محنت‌های مردم خویش را. آن عامل، سوسیالیسم است که سودای مبارزه با فقر و اختلاف شدید طبقاتی را در سر می‌پروراند» (امینی، ۱۳۹۰: ۲۴۵-۲۴۶). اندیشه سوسیالیسم برای نویسندگان و روشنفکران ایرانی، مناسب‌ترین چارچوب فکری مطرح در جهان اندیشه آن روز بود تا بتوان به کمک آن به تحلیل مناسباتی طبقاتی در ایران پرداخت. بر این اساس «برای اولین بار در ایران مبانی نظری و اصول برخی از مکتب‌های ادبی و هنری مدرن با جانبداری طبقاتی، یعنی واقع‌گرایی انتقادی و رئالیسم سوسیالیستی، مطرح و تبلیغ شد» (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۱۹۹) و تأثیرات عمیق خودش را بر عرصه ادبیات ایران به‌ویژه ادبیات داستانی، گذاشت.

از جمله ویژگی‌های این کنش طبقاتی که در ادبیات داستانی دوره زمانی بعد از کودتا نمود بسیار زیادی در آثار نویسندگان ایرانی داشته، به دست دادن روایتی جانبدارانه و حقانی از

لایه‌های پایین جامعه در مقابل روایتی تیره و تار از طبقات فرادست است. در همین باره برای تصویر مخدوش و ظالمانه از روابط بین این طبقات «در این داستان‌ها، زحمتکش‌ها، همه جا تنها هستند و مورد ستم، و استثمارگران، متحدند و تمام عوامل قدرت را در اختیار خویش دارند» (مؤمنی، ۱۳۵۳: ۲۷۸) و در چنین فضایی برای چپ‌گرایان، طبقه مرفه، ضد کارگر و ضد روستایی و عامل نفوذ امپریالیست‌هاست (آبراهامیان، ۱۹۹۳: ۱۱۲).

متأثر از این نگاه، در کلیت جریان روشنفکری «توجه افراد این گروه، علی‌رغم همه اختلاف نظری که میان آنها وجود داشت، معطوف دگرگون ساختن جامعه در جهت منافع اکثریت مردم عادی و عمدتاً محروم جامعه بود که، طبق پیش فرضی نظری، زندگی مشقت‌بارشان اعتبار و جایگاه تاریخی و اخلاقی برتری، در مقایسه با اقلیت مرفه، به آنان می‌بخشید. بر اساس این دیدگاه، در نهایت باید دنیایی انسانی‌تر، عقلانی‌تر و عادلانه‌تر جایگزین جامعه فاسد موجود گردد» (قیصری، ۱۳۸۹: ۳). بر این اساس در ادبیات داستانی این دوره، غلبه با مضامینی بود که همواره قهرمانان داستان‌ها افرادی از طبقات پایین و محروم جامعه و در مقابل طبقات بالا هستند، و در این میان لفظ مردم نیز در ادبیات ایران نوعی تلقی از لایه‌های پایین جامعه است.

چرایی شکل‌گیری کنش طبقاتی مبتنی بر این نوع نگاه و تلقی به طبقات و لایه‌های مختلف اجتماع، مسئله‌ای است که تمام تلاش این مقاله در جهت پاسخ دادن به آن است. در این میان برای مطالعه و سنجش علمی‌تر و دقیق‌تر و همچنین روشن نمودن موضوع به آثار براهنی، نویسنده، شاعر و منتقد شهیر ایرانی پرداخته می‌شود. ضرورت رجوع به آثار براهنی نه تنها ناشی از جایگاه بی‌بدیل او در ادبیات داستانی ایران است، بلکه از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که آثار او یکی از تجلی‌گاه‌های قابل تأمل اندیشه کنش طبقاتی در ادبیات داستانی ایران است. بیشتر آثار داستانی و حتی بخشی از اشعار و آثار تحلیلی و انتقادی براهنی مملو از ذکر جانفشانی‌ها و رشادت-طلبی‌هایی است که افرادی از طبقات محروم صورت می‌دهند، اما در مقابل، این طبقات بالایی هستند که در حوزه سیاسی و اجتماعی و فردی دچار مفاسد اخلاقی و رفتاری می‌شوند.

شاهد مثال این مسئله را براهنی در رمان مهم خود، *رازهای سرزمین من*، به‌خوبی ترسیم می‌کند او در این داستان همواره در توصیف طبقه اشراف، پرده از فساد حاکم در میان آنها برمی‌دارد و در مقابل ستایشگر توده‌های مردم است که سعی کرده‌اند هیچ‌گاه فریفته ثروت و قدرت نشوند؛ براهنی در بخشی از داستانش در گفت‌وگویی که بین دو شخصیت اصلی داستان یعنی یک گروه‌بان آمریکایی و مترجمش درباره نوع روابط طبقات فرادست و فرودست ایرانی با آمریکایی‌های حاضر در ایران شکل می‌گیرد، به وضوح این نکته را به تصویر می‌کشد. مترجم ایرانی در پاسخ به گروه‌بان آمریکایی، که به دنبال پاسخ به این مسئله است که چرا فاحشه‌های

تبریزی حاضر به همخوابگی با آمریکایی‌ها نیستند، اما دختران مقامات بالا به این عمل افتخار هم می‌کنند، فاحشه‌ها را باشرف‌تر از طبقات اشراف می‌خواند: «شاید علتش این است که شرف فاحشه‌ها همیشه از شرف اشراف بالاتر بوده» (براهنی، ۱۳۸۷: ۱۷).

براهنی این تلقی حقانی از طبقات فرودست و کنش و تقابل‌شان با طبقات فرادست و همچنین تعریفش از لفظ مردم را در مقدمه کتاب شعری به نام *ظل‌الله*، بدین‌گونه توضیح می‌دهد: «از سال چهل به بعد در ادبیات فارسی حرف و سخن‌هایی مطرح شد تحت عنوان تعهد ادبی که من نیز بدان سرسپردم، خلاصه کلام این بود که ادبیاتی که از مردم بُرد، از خود نیز بریده است. ولی غرض از مردم بسیار روشن بود: مردم یعنی خلق محروم از همه چیز» (براهنی، ۱۳۵۸: ۶).

اما در این میان هیچ نکته‌ای به این اندازه نمایانگر نگاه حماسی و حقانی به طبقات فرودست در نزد براهنی نیست. زمانی که براهنی خود در میان آثارش، صادقانه به این مسئله این‌گونه اشاره می‌کند که ادبیات در دوره پیش از انقلاب ۵۷، سعی در نوعی معصومیت بخشیدن به عده‌ای و در مقابل، اهریمن نشان دادن عده‌ای دیگر داشته است. براهنی با این طرز تلقی از جامعه و کنش همیشگی میان طبقات بالا و پایین به تاریخ معاصر ایران و به‌ویژه سال‌های پس از کودتا می‌نگرد. بر این اساس با تکیه بر بیان مسئله فوق، می‌توان پرسش این پژوهش را بدین‌گونه صورت‌بندی کرد: چه نسبتی بین کنش طبقاتی و ادبیات داستانی در آثار رضا براهنی وجود دارد؟ در این مقاله کوشش بر این است تا با بررسی چهار اثر از آثار براهنی در حوزه داستان به این پرسش این‌گونه پاسخ داده شود که کنش طبقاتی در ادبیات داستانی رضا براهنی، متأثر از چپ‌گرایی حماسی است.

روش تحقیق

روش به کار رفته در این مقاله، تحلیل کیفی است. این‌گونه تحقیقات ضمن مراجعه به منابع مختلف و گردآوری مطالب و اطلاعات مورد نظر، به دنبال توصیف و تبیین مسئله مورد پژوهش هستند و «تحلیل کیفی در سه سطح صورت می‌گیرد: ۱) توصیف (۲) تبیین (۳) تفسیر» (ساعی، ۱۳۸۷: ۱۴۱). تکرر روشی و استفاده از راهبردهای مختلف از مشخصه‌های اصلی پژوهش کیفی به شمار می‌رود؛ از جمله می‌توان به مطالعه موردی اشاره کرد که در این پژوهش سعی بر آن بوده است که از این راهبرد بهره برده شود (منوچهری، ۱۳۸۷: ۱۶۵).

چارچوب نظری

ورود اندیشه چپ به ساحت فکری ایران را باید همزمان با اولین موج ورود اندیشه‌های مدرن در انقلاب مشروطیت مورد توجه قرار داد. در واقع «مارکسیست‌های ایرانی از زمان انقلاب مشروطه ۱۲۸۵ در صحنه سیاسی-اجتماعی ایران فعال بوده‌اند» (بهروز، ۱۳۸۰: ۲۷) و به نوعی انقلاب مشروطیت برای اتحادیه‌های صنفی چپ‌گرا و سازمان‌های سیاسی، این فرصت را پیش آورد تا بسط یابند و ریشه‌های خود را در ایران مستحکم کنند (رودینسون، ۱۹۸۸: ۶۴۱). در این میان متفکران و محققان مختلف بسته به دیدگاه خویش به تقسیم‌بندی‌های متفاوتی در باب مارکسیست‌های ایرانی دست یازیده‌اند. لذا با در نظر گرفتن این مقطع تاریخی برای آغاز چپ‌گرایی در ایران، می‌توان چپ‌های ایرانی را به چند نسل تقسیم کرد: نسل اول چپ‌های ایرانی با تشکیل حزب کمونیست ایران تحت عنوان حزب عدالت در ماه مه ۱۹۱۷ در باکو پا به عرصه سیاسی ایران می‌گذارند و در تابستان ۱۲۹۹ چند تن از رهبران حزب مزبور به ایران آمده و در بندر انزلی، حزب کمونیست ایران را تشکیل می‌دهند که در این بین شخصیت‌های مانند **سلطانزاده و حیدرخان عمواغلی** این نسل را نمایندگی می‌کنند (شوکت، ۱۳۸۰: ۶) که وجه مشخصه و بارزشان تأثیر پذیرفتن از مارکسیسم روسی است. نسل دوم چپ‌های ایرانی را باید در گستره میان **تقی‌ارانی و گروه پنجاه و سه نفر** از یکسو و **خلیل ملکی و نیروی سوم** از سوی دیگر و همچنین **حزب توده** و شخصیتی چون **احسان طبری** دید. در واقع این نسل از درهم‌تنیدگی گروه پنجاه و سه نفر و حزب توده شکل گرفته است. «بیست و هفت نفر از اعضای جوان پنجاه و سه نفر مارکسیست زندانی شده در سال ۱۳۱۶، با گردهمایی در تهران، تشکیل یک سازمان سیاسی با عنوان بلند پروازانه حزب توده را هفتم مهرماه اعلام کردند» (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۳۴۶). اگر معیار شناخت این نسل را دو شخصیت ارانی و ملکی بدانیم، تأکید بر نوعی **مارکسیسم علمی** که در افکار ارانی ریشه دارد و **عمل سیاسی** در اندیشه ملکی را می‌توان وجه ممیزه این نسل با نسل قبلیشان دانست؛ اما در نسل سوم چپ‌های ایرانی، «با شکل جدیدی از حرکت‌های چپ‌گرایانه مواجه می‌شویم. بدین نحو که سازمان‌های سیاسی چریکی تأسیس می‌شوند» (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۲۷۹) که متأثر از فضای داخلی و بین‌المللی به نوعی مبارزه مسلحانه روی آورده و براین اساس می‌توان این نسل را **شورشیان آرمانخواهی** دانست که تنها راه‌هایی را در مثنی مسلحانه می‌دیدند. در یک ارزیابی اجمالی می‌توان گفت شکل‌گیری «گروه‌های چریکی اواخر دهه ۱۳۴۰ و اوایل دهه ۱۳۵۰ هم راهی برای رویارویی با رژیم سلطنتی شاه بودند و هم نتیجه سال‌ها ارزیابی و تجربه در صحنه سیاسی» (بهروز، ۱۳۸۰: ۲۹) در این میان،

شاخص‌ترین نظریه‌پردازان این نسل را باید در بنیان‌گذاران جوان گروه‌هایی همچون **چریک‌های فدایی خلق، امیرپرویز پویان، مسعود احمدزاده و مارکسیست‌های مستقلی** مانند **مصطفی شاعیان** جست‌وجو کرد که اغلب، کادرهای نخستین و طرفداران گروه‌های چریکی زیرزمینی بودند.

اما در این میان بر اساس طرح کلی این مقاله ما به دنبال نسلی از چپ‌های ایرانی هستیم که در طول تاریخ سیاسی و اجتماعی معاصر ایران کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند، نسلی که در میانه میدان مبارزه بوده و به دلیل سبک و مشی مبارزه، کمتر به چشم آمده‌اند. در این جستار از این نسل با عنوان **چپ‌فرهنگی** نام برده می‌شود که چارچوب نظری این تحقیق بر اساس این نظریه قابل مفصل‌بندی است. وجه تمایز چپ‌فرهنگی همان‌طوری که از عنوانش بر می‌آید با دیگر چپ‌های ایرانی را باید در مشی و سبک مبارزه‌اش جست‌وجو کرد. در سال‌های بعد از شهریور بیست با توجه به فضای باز سیاسی حاکم بر ایران و سال‌های بعد از کودتا که دولت تمام‌انرژی خود را صرف بستن فضای سیاسی کرد و از سوی دیگر به نوعی، ناخواسته از فضای عمومی که جولانگاه ادبیات و هنر بود غافل شد، نسلی از نویسندگان ایرانی، تحت تأثیر هژمونی اندیشه چپ، دست به تولید آثاری در حوزه ادبیات زدند که این متون بازتابنده فضای سیاسی و اجتماعی و فرهنگ مسلط آن دوره است. «اعضای اجتماعی‌اندیش جامعه ادبی از فضای باز نشریات ادبی استفاده کردند تا بعضی از شکایت‌هایی را که در گذشته چریک‌ها و دانشجویان داشتند بیان کنند. آنانکه از وسیله‌ها و امکاناتی که آن دو گروه دیگر از آن بهره می‌گرفتند محروم بودند از تنها سلاحی که داشتند یعنی قلم، استفاده می‌کردند. برای آنان ادبیات ابزاری برای **تغییر و وسیله سیاسی شد** تا از طریق آن موضوعات سانسور، فساد، سرکوب، استبداد و وضع دشوار محرومان را جلوه‌گر سازند» (بروجردی، ۱۳۸۷: ۷۳) همان‌طور که در سطور بالا ذکر شد وجه افتراق این افراد با دیگر چپ‌ها در استفاده از قالب ادبی (داستان و شعر) به جای ابزار سیاسی یا مسلحانه برای مبارزه بود.

اما نکته‌ای که نباید از آن غفلت شود این مسئله است که چپ‌فرهنگی ایران همانند دیگر نحله‌های چپ به‌شدت متأثر از مؤلفه‌های چپ‌فرهنگی در سطح جهانی است. در همین باره کاربرد ادبیات از سوی چپ‌فرهنگی و ادیبان متعهد، به عنوان وسیله‌ای برای زورآزمایی با رژیم و پرورش آگاهی سیاسی مردم، بعضی از آنان را به پیروی از رئالیسم پیشرو روشنفکرانی چون برتولت برشت، آنتون چخوف، نیکلای چرنیشفسکی، **ماکسیم گورکی**، پابلو نرودا، رومن رولان و ایوان تورگینف واداشت. هواداران ایرانی این نویسندگان و **شاعران اجتماعی متعهد**، مانند خود آنها، تقریباً به‌گونه‌ای انحصاری به جناح چپ تعلق داشتند. نویسندگان، شاعران و مترجمانی

مانند بزرگ‌علوی، رضا براهنی، محمود اعتمادزاده (به‌آذین)، صمد بهرنگی، علی اشرف درویشیان، خسرو گل‌سرخ، غلامحسین ساعدی، سعید سلطانی‌پور، احسان طبری و فریدون تنکابنی، نمایندگان این مکتب فکری بودند. گروه دیگری از ادیبان متعهد، مرکب از نویسندگانی بودند که به ادبیات جهت‌گیر باور داشتند، اما هوادار رئالیسم رادیکال نبودند. این گروه بیشتر از مارکسیست‌های سرخورده، شاعران الهام‌گرفته از مذهب و اعضای آزادیخواه جامعه ادبی ایران بودند. جلال آل‌احمد، مهدی اخوان‌ثالث، صادق چوبک، سیمین دانشور، فروغ فرخزاد و احمد شاملو از جمله افراد برجسته این گروه بودند. این نویسندگان، شاعران و فیلم‌سازان، تحت تأثیر هنرمندان و اندیشمندان غربی مانند آلبر کامو، ارنست همینگوی، هنری جیمز، برتراند راسل، ژان پل سارتر و دیگران قرار داشتند (بروجردی، ۱۳۸۷: ۷۴). این نحلّه از روشنفکران چپ در این دوران معتقد بودند، ادبیات و «هنر به عنوان وسیله‌ای در جهت مبارزه طبقاتی، باید توسط پرولتاریا گسترش یابد» (والد، ۱۹۹۲: ۲۲۵).

در این دوره است که در کنار مفاهیم ادبی مکتب رئالیسم سوسیالیستی که این روش از هنرمندان می‌خواهد واقعیت را در تکامل انقلابی‌اش به صورت صادقانه و با عینیتی تاریخی تصویر کنند (کولرنهان، ۱۹۹۱: ۱۳۱-۱۳۳)، مفهوم ادبیات متعهد وارد ادبیات ایران شده و چپ فرهنگی ایرانی الگوی خویش را روشنفکرانی ادبی مانند گورکی و سارتر قرار می‌دهند. این دو نویسنده نظریه‌پردازان اصلی تئوری ادبیات متعهد هستند. براهنی در کتاب *طلا در مس* تأثیرپذیری خودش از مفهوم تعهد ادبی سارتر را این‌گونه نشان می‌دهد: «سارتر در مقاله «مسئولیت نویسنده» گفته است: «... اگر نویسنده‌ای در مورد یکی از قسمت‌های جهان سکوت کرد، این حق را داریم که از او بپرسیم: چرا به جای این موضوع درباره فلان موضوع صحبت کرده‌ای؟...» (براهنی، ۱۳۷۱: ۱۵۷-۱۵۹) و یا در جایی دیگر نظر سارتر درباره نرودای شاعر را این‌گونه تحلیل می‌کند:

«آیا سارتر، نرودا را به دلیل این نامزد جایزه نوبل می‌کرد که شعر او با تصور سارتر از شاعر، کاملاً سازگاری نشان می‌داد و یا اینکه او از نرودا سخن می‌گفت به‌دلیل اینکه شعر نرودا در طی سی‌چهل سال گذشته، شعری متعهد و مسئول در برابر قلدرها و دیکتاتورهای تاریخی و اجتماعی بوده است؛ شعری بوده است که از انسان حساس و عاطفی در مقابل زورگویی و قتل دفاع کرده است» (براهنی، ۱۳۵۸ الف: ۱۹۵). نویسنده در نگاه نویسندگانی همچون سارتر، گورکی و براهنی، باید نسبت به آنچه می‌نویسد مسئولیت داشته باشد و آثارش باید متناظر به تحولات جامعه انسانی باشد. از همین زاویه است که «نویسنده و شاعر از هر طبقه‌ای که باشند، نه فقط

خود تحت تأثیر اجتماع قرار می‌گیرند، بلکه در دگرگونی و تغییر ماهیت اجتماع نیز شرکت می‌کنند» (براهنی، ۱۳۷۱: ۱۶۷).

به همین منظور برای فهم آنچه در این مقاله به عنوان چپ فرهنگی نامیده می‌شود، نیازمند شناخت سرچشمه‌های این جریان هستیم. در این میان به نظر می‌رسد بنیان‌های اندیشگی و تئوریک این جریان را باید در اندیشه‌های سیاسی و ادبی این دو نویسنده از دو مکتب ادبی روسیه و فرانسه یافت؛ بر این اساس، **چارچوب نظری** این پژوهش را بر نظریات **گورکی و سارتر** در باب تعهد ادبی قرار داده، که به نظر می‌آید مفهوم تعهد ادبی وجه مشخصه و ممیزه این جریان در مقابل جریانات دیگر در عرصه ادبی همچون جریانات راست‌گرا باشد. مسئله مهمی که در این بخش باید بدان توجه شود این نکته است که تعهد ادبی برآمده از اندیشه‌های مکتب چپ فرهنگی استوار بر مؤلفه‌ای همچون کنش طبقاتی است و بدون شک، ظهور و بروز اندیشه چپ چه در کلیت و چه در نحله‌های مختلفش مبتنی بر مسئله طبقات و روابط بین آنهاست.

گورکی

ماکسیم گورکی از جمله نویسندگان مکتب رئالیسم سوسیالیستی است. در واقع «گورکی را به درستی، پدر رئالیسم (واقع‌گرایی) سوسیالیستی به شمار می‌آورند» (تراس، ۱۳۸۴: ۹۴۹). او از پیش‌قراولان ادبیات متعهد در بستر ادبیات سیاسی و اجتماعی جهان است، به طوری که می‌توان ادعا نمود او بیان‌گذار مفهوم تعهد ادبی است. او ادبیات خودش را متعهد به جامعه‌اش فرض می‌کرد، «گورکی با آن اخلاق‌گرایی شدید و خشمی که از بی‌عدالتی اجتماعی داشت استعداد ادبی خویش را موهبتی می‌دانست که مسئولیتی عظیم را بر دوش او می‌نهاد و او این استعداد را در راه مقاصد تعلیمی به کار می‌گرفت» (دیهیمی، ۱۳۸۸: ۳۸۲). او در کتاب *هدف ادبیات* این نهییب را به جامعه روشنفکری و نویسندگان می‌زند که یا نباید به سمت ادبیات رفت و یا اگر فردی این جرئت را به خود می‌دهد که دست به قلم ببرد باید نسبت به نوشته‌اش متعهد باشد. در چارچوب اندیشه گورکی، هدف در ادبیات چیزی جز خلق فضای پویا برای تکامل جامعه و زمینه‌های ایجاد دموکراسی نیست. نویسندگان متعهد، نیرومندتر از هر قدرت فیزیکی دیگری می‌توانند راه‌های خودکامگی، ستمگری و قدرت‌طلبی حاکمیت‌های سلطه‌جو و توتالیترا را ببندند. گورکی در جایی از داستان با جسارت و جرئت خاصی از آنها می‌گوید که در کار نویسندگی هستند می‌پرسد: «...ببینم منظور از ادبیات چیست؟ اگر شما که خدمت‌گزار ادب و ادبیات هستید این را ندانید، پس چه کسی باید بدانند؟» (گورکی، ۱۳۵۴: ۱۱). اگر نویسنده نداند که برای چه منظوری می‌نویسد و چه هدفی را دنبال می‌کند، برای چه بنویسد؟ گورکی با نوشتن کتاب *هدف ادبیات*، نظریه خودش درباره ادبیات متعهد

را به‌خوبی صورت‌بندی می‌کند و به عنوان یکی از نظریه‌پردازان اصلی جریان ادبیات متعهد قلمداد می‌شود. از این منظر، در این پژوهش اندیشه‌های گورکی به عنوان بنیان‌گذار مفهوم تعهد ادبی به موازات نظریات سارتر در حوزه ادبیات متعهد در جهت چارچوب نظری این مقاله که بر مبنای چپ فرهنگی استوار است مورد مذاقه و رجوع قرار می‌گیرد.

سارتر

ژان پل سارتر دیگر نویسنده از جناح چپ فرهنگی در عرصه جهانی است که برخاسته از مکتب فرانسه است. او یکی از مهم‌ترین مدافعان و مبلغان ادبیات متعهد است که تأثیری فراوان بر چپ فرهنگی ایران گذاشت. سارتر در سال ۱۹۴۷ م. در مجلهٔ دوران جدید با صراحت گفت که غرض از ادبیات تلاش و مبارزه است. تلاش و مبارزه برای نیل به آگاهی، برای حقیقت و برای آزادی انسان (خطیبی، ۱۳۸۷: ۲۰). تعهد ادبی و مسئولیت‌نویسنده و روشنفکر در اندیشه سارتر را باید در کتاب مهم او، *ادبیات چیست؟* جست‌وجو کرد. سارتر در این کتاب خواستار ادبیات متعهدی شد که به دفاع از مواضع سیاسی مشخص بپردازد. با چاپ این کتاب در سال ۱۹۴۸، دیدگاه اصلی او دربارهٔ وظیفهٔ روشنفکر و نویسندهٔ متعهد، موجب جدل‌ها و بحث‌های فراوانی میان روشنفکران فرانسوی شد (احمدی، ۱۳۸۴: ۴۸).

مفهوم روشنفکر متعهد در نگاه سارتر از یکسو در نوع مواجههٔ روشنفکر با جست‌وجوی حقیقت یا کتمان آن مشخص می‌شود و از سوی دیگر در تعهد به وضعیت جامعه انسانی است؛ در واقع «وظیفهٔ روشنفکر امروزی مبارزه با ایدئولوژی حاکم است. این روشنفکر جویای حقیقت است. او باید پیوسته از خودش انتقاد کند. روشنفکر امروزی به جای اینکه بگوید: «من خرده بورژوا نیستم بل آزادانه در قلمرو تمامیت گام بر می‌دارم»، باید بگوید: «خرده بورژوا هستم و برای حل تناقض‌های زندگی‌ام دریافته‌ام که باید به صفوف کارگران و دهقانان تهیدست بپیوندم. این روشنفکر با نوزایی مداوم ایدئولوژی در میان طبقات مردمی مبارزه کند» (احمدی، ۱۳۸۴: ۳۴۹).

در همین باره وظیفهٔ روشنفکر متعهد در برابر این وضعیت، اتخاذ دیدگاهی متفاوت از آن چیزی است که طبقات بالا صادر می‌کنند. این امر مستلزم آن است که روشنفکر در کنار کسانی قرار بگیرد که تنها وجودشان نافی این ایدئولوژی‌هاست: پرولتاریای کارگری و روستایی که فقط وجودشان دلیل بر این است که جوامع ما جزئی‌گرا هستند و ساختار طبقاتی دارند. طبقات استثمار شده با آنکه رسیدنشان به مرحلهٔ آگاهی متفاوت است و ممکن است عمیقاً تحت تأثیر ایدئولوژی بورژوازی باشند، با میزان عقل عینی‌شان از یکدیگر مشخص می‌شوند. این عقل موهبت نیست، بلکه زائیده نگاه آنها به جامعه است. یگانه امر رادیکال: سیاست آنها هرچه باشد

این نگاه عینی زائیده اندیشه مردمی است که جامعه را از پایه، یعنی از پایین‌ترین سطح آن، که مناسب‌ترین سطح برای رادیکال شدن است می‌بیند. این سطح جامعه، طبقات حاکم و طبقاتی را که با آنها متحد شده‌اند، از پایین به بالا نگاه می‌کنند، آن هم نه به عنوان برگزیدگان فرهنگی، بلکه به عنوان گروهی از مجسمه‌های عظیم که پایه‌هاشان با همه سنگینی روی طبقاتی که زندگی را تولید می‌کنند فشار می‌آورد و نیز نه در سطح عدم خشونت و تشکر متقابل و ادب، بلکه از نظر خشونتی که تحمل کرده‌اند، کار بی‌خویشتانه و احتیاجات اولیه این اندیشه رادیکال و ساده را اگر روشنفکر از آن خود کند، خود را در جایگاه حقیقی خویش خواهد دید (سارتر، ۱۳۸۰: ۸۳-۸۴).

در نسبت اندیشه‌های سارتر و جریان ادبی ایران باید گفت که سارتر در قامت یک روشنفکر متعهد تأثیر فراوانی بر جریانی روشنفکران ادبی ایران گذاشت و او برای زمان طولانی به عنوان نمادی از روشنفکر حقیقی در میان جریان روشنفکری ایران مطرح بود. نوشته‌های او به‌ویژه آثار ادبی‌اش به فارسی ترجمه شده و در اختیار مخاطبان قرار گرفت. جریان چپ فرهنگی ایران نیز متأثر از اندیشه سارتر در باب تعهد ادبی و روشنفکر متعهد دست به صورت‌بندی آثار ادبی خود می‌زد که در این آثار پیش از پیش جایگاه تعهد ادبی مطمح نظر بود.

تحلیل آثار داستانی براهنی

رازهای سرزمین من

رازهای سرزمین من را می‌توان به‌جداً مهم‌ترین رمان رضا براهنی دانست. داستانی که به نوعی روایتگر رازهای زندگی مردمانی است که در یک مقطع زمانی، در سرزمین ایران زندگی می‌کنند. براهنی در *رازهای سرزمین من*، قصه مردمان سرزمینش را در برهه‌ی زمانی ۱۳۲۰ تا انقلاب ۱۳۵۷ روایت می‌کند؛ «در فاصله‌ی این سال‌ها تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کشور و نیز وقوع انقلاب اسلامی با طول و تفصیل تمام تصویر می‌شود و نویسنده با توجه به حجم رمان فرصت می‌یابد درباره‌ی تحولات سیاسی ایران معاصر نیز به شرح تمام قلم‌فرسایی کند» (عسگری، ۱۳۸۷: ۲۰۰). ویژگی بارز براهنی در این رمان بازسازی فضای حاکم بر این گستره زمانی حتی در ریزترین جزئیات و در سیر تاریخ سیاسی و اجتماعی است که بر جامعه ایرانی گذشته است.

این توانایی براهنی در بازنمایی و ساختن فضاها و مکان‌ها در ذهن خواننده، از او نقاشی چیره‌دست ساخته که توانسته است پرتله‌ای از انقلاب ایران به درازای چهار دهه بکشد که نمایشگر کوچک‌ترین زوایای سیاسی و اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه‌ای است که نویسنده در آن زندگی کرده است. تلاش و تأکید براهنی بر روایت خرد از جزئیات جامعه ایرانی بعد از

شهریور ۲۰ تا انقلاب ۵۷ ناقض روایت کلان او از این سیر تاریخی نیست، بلکه به گونه‌ای این دو روایت یعنی خرد و کلان مکمل و همپوشان یکدیگرند.

رازهای سرزمین من در سیر روند خود و در قالب قصه زندگی شخصیت‌هایش خواننده را در لحظاتی به درون ذهن و روانِ راویان متعدد داستان برده و در مقاطعی دیگر خوانشگر را همانند ناظری بیرونی بر فراز فضا و مکان و زمان قرار می‌دهد و او را در مقابل تصاویر مهیجی از یک روایت سینمایی از تاریخ یک سرزمین قرار می‌دهد.

داستان به دو بخش کلی و هشت پاره مجزا یا به قول خود براهنی در هشت قول، سیر روایی خود را در جابجایی‌های زمانی و مکانی راویان و رفت و برگشت‌های متعدد در گستره تاریخ معاصر ایران، پی می‌گیرد و خواننده را در سیر داستان در موقعیت‌ها و مقاطع مختلف تاریخ انقلاب ایران قرار می‌دهد.

بخش یکم کتاب با نام «کینه ازلی» سرآغازی است برای نشان دادن تضاد و تقابلی عمیق بین دو بخش از یک جامعه انسانی، که در یک سر آن صاحبان ثروت و قدرت که نمایانگر هر نوع فساد و تباهی هستند، قرار گرفته‌اند و در طرف مقابل آن مردمانی فرودست که در نگاه نویسنده دارای معصومیت و پاکی ذاتی و به نوعی مورد استثمار و بهره‌کشی طبقات فرادستی‌اند، قرار می‌گیرند. نقطه شروع داستان با سفر یک گروهبان ارتش آمریکا به نام دیویس به همراه یک مترجم ایرانی آغاز می‌شود که در پای کوه سبلان حادثی بر این دو شخصیت آغازین داستان می‌گذرد و مؤلفه‌های مهمی از کنش طبقاتی را در بخش عمده خود جای داده است. براهنی با چیره دستی تمام، در شروع داستان، این کنش طبقاتی را از لابه‌لای گفت‌وگوی مترجم و گروهبان آمریکایی به تصویر می‌کشد. شاهد مثال این مطلب را می‌توان در این بخش از این داستان در تقابل مترجم و گروهبان دید: «چیزی که این دو را این همه از یکدیگر جدا می‌کرد، چه بود؟ نداشتن هویت مشترک، تعلق داشتن به دو ملت مختلف با سوابق و سنت‌های جداگانه؟ ارتشی بودن و غیر ارتشی بودن؟ تعلق مترجم به مردمی مظلوم قرار گرفته و تعلق آمریکایی به حکومتی سیطره-جو؟» (براهنی، ۱۳۸۷: ۲۸). شاید به جرئت بتوان مدعی شد که انتخاب عنوان این بخش با نام «کینه ازلی» نشانی از عمق این تضاد آشتی‌ناپذیر در نزد براهنی دارد. این نمادگرایی در سرتاسر داستان خود را به نوعی نمایان می‌کند؛ کینه‌ای که التیام‌بخشش گریز است، که هرگاه احساس کند مردمان سرزمینش مورد تجاوز و ظلمی قرار گرفته‌اند همچون نجات‌بخشی از سبلان به پایین می‌آید و انتقامی خونین از متجاوزان می‌گیرد.

بخش دوم داستان، حاوی خرده‌روایت حسین میرزاست که به نوعی به عنوان محور و هسته مرکزی روایت کلان داستان قرار می‌گیرد و در این بخش بار اصلی آن بر دوش سرگذشت خود او

و اتفاقاتی است که او شاهد و ناظر و روای آنهاست. قهرمان و راوی اصلی داستان شخصی به نام حسین تنظیفی است که براهنی سیر داستان خود را از لابه‌لای زندگی او به پیش می‌برد. داستان زندگی حسین تنظیفی به نوعی روایت تقابل دو طبقه در جامعه ایرانی از یکسو و حضور آمریکایی‌ها به عنوان نمایندگان طبقه فرادست جهانی از سوی دیگر است. این تقابل و کنش را می‌توان در این بخش از داستان زندگی حسین به‌خوبی دید که براهنی به خاطرات او از نحوه رفتن به مدرسه به عنوان یک نفر از طبقات پایین و نحوه برخورد مسئولان مدرسه و همکلاسی‌هایش پرداخته است:

«در [مدرسه] پرورش اگر شپشی بر روی کت یکی از بچه‌ها دیده می‌شد، مرا ترکه می‌زدند، چون شپش حتماً از روی لباس‌های من حرکت کرده، رفته بود روی کت او. دیلمقانی‌ها، کلکتچی‌ها، خویی‌ها، کمپانی‌ها، شاهیده‌ها، هادوی‌ها، یعنی پولدارترین بچه‌ها در پرورش درس می‌خواندند، و موقعی که سر کلاس معلم از بچه‌ها می‌پرسید پدرهاشان چه کاره‌اند، به من که می‌رسید می‌شنید: «کارگر حمام» ترش می‌کرد. پولدارها، من و پسر یک قفل‌ساز را مجبور می‌کردند با هم مسابقه فحش بدهیم، و ما شروع می‌کردیم، و بدترین فحش‌های عالم را به یکدیگر می‌دادیم و آنها کیف می‌کردند» (براهنی، ۱۳۸۷: ۳۲۷-۳۲۸).

حسین تنظیفی، مترجم یک سروان آمریکایی به نام کرازلی است که به عنوان مستشار نظامی در یکی از واحدهای ارتش ایران در اردبیل خدمت می‌کند. حسین در بخش مهمی از داستان، راوی تقابل سروان کرازلی با یک سرهنگ ارتش ایران به نام سرهنگ جزایری است. در خلال این تقابل، حسین به توصیف و ترسیم روابط فساد حاکم بر مقامات لشکری و کشوری و مستشاران آمریکایی می‌پردازد. تقابل و فساد که در نهایت منجر به کشته شدن سروان کرازلی به دست چهارده نظامی ایرانی و اعدام آنها و زندانی شدن حسین برای هجده سال می‌شود.

براهنی در بخش دوم داستان بلندش از قول حسن میرزا به روایتی مستند گونه از روزهای منتهی به انقلاب پرداخته و در این میان تا جایی که می‌تواند به کنش طبقاتی و روابط پیچیده حاکم بر جامعه ایرانی از درون روابطی که مبتنی بر شخصیت‌های داستانش: تیمسار شادان، الی، ماهی، هوشنگ، تهمینه، سرهنگ جزایری و ... است، می‌پردازد. شاهد مثال این کنش طبقاتی، در این بخش از زبان شخصیت هوشنگ به عنوان نماینده طبقات فرادست بدین‌گونه پدیدار می‌شود: «چقدر من از مردم، از توده‌های مردم، از مشته‌های گره کرده به خاطر آزادی، از رگ‌های برآمده گردن و گلوی فقرا، و از صداهای به‌هم پیچیده حنجره‌های آنها نفرت داشتم!» این نفرت ریشه در تضادی به عمق تاریخ معاصر ایران دارد. رضا براهنی در *رازهای سرزمین من*

به‌گونه‌ای به دنبال روایت و به نوعی برملا کردن رازهایی است که هر کدام در سینه یکی از شخصیت‌های قصه‌اش نهفته است.

ادبیات زندان: چاه به چاه و بعد از عروسی چه گذشت

دو رمان، چاه به چاه و بعد از عروسی چه گذشت را باید داستان‌هایی در حوزه ادبیات زندان دانست. بخش عمده‌ای از ماجرای داستان‌های بعد از عروسی چه گذشت (۱۳۶۱)، چاه به چاه (۱۳۶۲) و آواز کشتگان (۱۳۸۲) در زندان می‌گذرد (میرعابدینی، ۱۳۸۷: ۸۱۲). ادبیات زندان، ادبیاتی است که در آن مفاهیم زندان و زندانی، بازیگران اصلی و مرکزی آن به شمار می‌روند و این خود وجه تمایز و مشخصه این قالب داستانی از سایر قالب‌هاست. ادبیات زندان، یکی از مضامین مسلط در ادبیات ایران در قبل از انقلاب است که این خود برآمده از وضعیت سیاسی و اجتماعی حاکم بر این دوران است. فضایی که در آن مضامینی مانند زندان، زندانی، زندانبان و بازجو، برای جامعه ایرانی به‌ویژه آن بخش‌هایی از جامعه که به مبارزه با رژیم می‌پرداختند، واژگانی آشنا و مأنوس بود. و در این میان، جریان روشنفکری ایرانی در بین اقشار دیگر جامعه، بیشترین نزدیکی را با این مفاهیم داشته است. مفهوم زندانی شدن در نزد این جریان، بخشی متداول از تجربه زیسته این نسل را شامل می‌شد، وجود عامل دانایی و آگاهی بر موقعیتی شبیه زندان وجه تمایز بین زندانیان جریان روشنفکر با زندانیان سیاسی دیگری بود که از عقبه فکری و اندیشگی چندانی برخوردار نبودند. این آگاهی بر وضعیت موجود، خود عامل تحریک‌کننده‌ای بود برای ثبت و ضبط کردن وقایع رخ داده در فضا و مکانی همچون زندان؛ از همین روست که مضمون زندان با تمام لوازمش یکی از مضامین اصلی ادبیات ایران در سال‌های قبل از پیروزی انقلاب است. براهنی نیز در قامت یک نویسنده و روشنفکر که نسبت به وضعیت جامعه‌ای که در آن زیست می‌کند احساس تعهد می‌کند، فارغ از این جریان ادبی نیست. او که خود در سال‌های نخستین دهه پنجاه، تجربه زندان را از سر گذرانده است، شخص مناسبی است برای روایت مصائب زندان و آنچه بر یک زندانی می‌رود. به همین دلیل، مضمون زندان و حواشی آن برای شخصی چون براهنی تبدیل به یک مضمون محوری و مرکزی در آثارش می‌شود. با نگاهی ژرف به آثار براهنی، این ادعا قابل دفاع و اثبات است. با آنکه بار مضمون اصلی دو داستان قبل از انقلاب او یعنی، داستان چاه به چاه و داستان بعد از عروسی چه گذشت را زندان بر دوش می‌کشد، اما در جای جای این دو داستان می‌توان مفهوم کنش طبقاتی را به وضوح دید: چاه به چاه، قصه جوانی است به اسم حمید که اهل شیرکوه در گیلان و عضو سپاه دانش است. او خود در بخشی از داستان، خودش را این‌گونه معرفی می‌کند: «... فقر مجبورم کرده که همه جا را زیر پا بگذارم. توی ده‌ها کارخانه و مزرعه کار کرده‌ام... سال دوم دانشکده علوم اجتماعی بودم، نتوانستم ادامه بدهم، یکی

به دلیل بی‌پولی، و دیگری به علت سوءظن ساواک. مجبورم کردند که خدمت بروم و سپاهی بشوم. توی شهرستان مثل تهران نیست. توی شهرستان آدم کتاب می‌خواند. چون یا باید تریاک بکشد، یا باید عرق بخورد، یا باید قمار بازی کند یا باید بیفتد دنبال زن‌ها. و همه اینها پول می‌خواهد. می‌ماند فقط کتاب خواندن. من هم کتاب می‌خواندم...» (براهنی، ۱۳۶۲: ۱۵)؛ این نگاه به کنش طبقاتی در قالب ادبیات زندان در داستان *بعد از عروسی چه گذشت* نیز مشهود است. بعد از *عروسی چه گذشت*، قصه معلمی به نام رحمت شهیر است. او به جرم فحاشی به شاه در اثر عصبانیت، به زندان می‌افتد. در بخشی از داستان *براهنی*، از زبان رحمت در قالب یک گفت‌وگوی ذهنی، به دنبال دلیلی فحاشی او به شاه است. او خود نمی‌داندست «...چرا دهنش را باز کرده بود و تمام فحش‌های عالم را به شاه داده بود؟ نمی‌دانست. آیا از شاه شخصاً بدش می‌آمد؟ یا اینکه به دلایل سیاسی، اجتماعی، تاریخی، طبقاتی بود که به شاه فحش داده بود؟ نمی‌دانست» (براهنی، ۱۳۶۱: ۵۶)؛ اما در واقع این عدم آگاهی رحمت نسبت به دلیل فحاشی‌اش به شاه، خبر از اعتراضی در ناخودآگاه طبقاتی او می‌دهد که او را مجبور می‌کند در یک اقدامی که فکر می‌کند ناخواسته است، دست به توهین به شاه بزند.

اوج کار *براهنی* در قالب دیگر ادبیات (یعنی شعر) با مضمون زندان را کتاب *شعرش ظل‌الله* نمایندگی می‌کند. اهمیت زندان برای *براهنی* به حدی است که عنوان دوم کتاب *ظل‌الله* را *شعرهای زندان* انتخاب می‌کند. در آثار بعد از انقلاب او نیز این قضیه قابل رؤیت است در *آواز کشتگان*، شخصیت اصلی داستان دکتر محمود شریفی، روشنفکر و استاد دانشگاهی است که در زندان و زیر شکنجه جان خود را از دست می‌دهد. در این داستان، زندان و فضای آن بخشی از روایت داستان را به پیش می‌برد. در اثر دیگر *براهنی* یعنی *رمان سترگ* او *رازهای سرزمین من*، نیز زندان یکی از بازیگران اصلی و مهم به شمار می‌رود. در این داستان نیز شخصیت اصلی داستان، حسین تنظیمی بخش اعظم عمرش را در زندان شاه به سر می‌برد و بخشی از قصه در درون زندان و آدم‌های برآمده از آن فضا روایت می‌شود. حتی قسمت‌هایی از داستان که به مثابه گزارشی خبری از وقایع روزهای منتهی به انقلاب است، به روایت حوادثی در مقابل زندان قصر به عنوان نماد زندان‌های شاهنشاهی و وقایعی که در مقابل آن می‌گذرد، اختصاص دارد. همان‌طور که در سطور قبلی متذکر شدیم ادبیات زندان یکی از مضامین مسلط در عرصه ادبیات در دوران ذکر شده است. فراوانی نوشته‌های زندانیان دوره پهلوی چه در قالب خاطره‌نویسی چه استفاده از فرم‌های ادبی مثل شعر و داستان نشان‌دهنده جایگاه مهم این مضمون با اتکا به زمانه و زمینه مورد نظر است. یکی از مؤلفه‌های اصلی که ادبیات زندان را به قالبی در خور توجه تبدیل می‌کند و آثار *براهنی* از مصداق‌های بارز آن است، توانایی این آثار در انتقال فضا و بازنمایی رعب و هراس

برآمده از موقعیتی به نام زندان است. تمثیلی این چنین از زندان خود برآمده از این مسئله است که براهنی با وجود تأکیدش بر ترسیم واقعیت با استفاده از تکنیک‌های روایت مدرن، به دنبال تصویر مستقیم واقعیت نیست، بلکه دو داستان او با مضمون زندان، مانند بعضی از آثار دیگر براهنی در مرز خواب، خیال و واقعیت می‌گذرد. در واقع «قهرمانان داستان‌های براهنی بیش از آنکه زندانی یک نظام باشند، اسیر زندان کابوس‌ها و هراس‌های روح خویش‌اند؛ کابوس‌هایی که با درونمایه فرویدی‌شان گستره داستان را محدود به تشریح ذهنیت آدم‌های واخورده می‌کنند» (میرعابدینی، ۱۳۸۷: ۸۱۲).

بنابراین لازم است هر دو داستان را در قالب و مضمون ادبیات زندان با ابتنا به این مسئله که این زندان برآمده از وضعیتی است که کنش طبقاتی، محور اصلی آن است، تحلیل کرد. نزدیکی مضمون این دو داستان، استوار بر وضعیت زمانی و مکانی است که نویسنده در آن زیست می‌کند، هر دو رمان از نظر تاریخی در یک زمان واحد نوشته شده‌اند؛ یعنی سال‌های نخست دهه پنجاه که مفاهیم زندان و زندانی سیاسی، واژگانی آشنا برای جامعه ایرانی است. جامعه‌ای که در زوایای پنهان خود در حال شکل‌دهی انقلابی است که به فاصله کوتاهی در عرض چند سال، نظام پهلوی را که توهم جزیره ثبات بودن را داشت، سرنگون کرد. به تبع این اوضاع، وجود مفاهیم زندان جزء لاینفک جامعه انقلابی ایران در آن دوران بود. جامعه‌ای که بخشی از جوانان و نخبگانش در زندان‌های شاه در حال گذراندن روزگار بودند و این خود دلیلی شد تا این بخش از جامعه از فرم‌های ادبی مثل خاطره‌نویسی، شعر و داستان برای روایت آنچه در این محیط بر او گذشته است، استفاده کند.

آواز کشتگان

رمان *آواز کشتگان* داستان بلندی است، در رثا و ستایش روشنفکرانی که در مقابل نظام پهلوی به مبارزه آرام و مسالمت‌آمیزی دست یازیده‌اند. این داستان «از معدود رمان‌های ایرانی درباره حوادث دانشگاه، استادان و دانشجویان است. محمود شریفی، نویسنده و استاد ترک، برای افشای اوضاع زندان‌های سیاسی، اسناد و مدارکی گرد می‌آورد و به خارج از کشور می‌فرستد و در نتیجه دستگیر، محبوس و شکنجه می‌شود» (میرعابدینی، ۱۳۸۷: ۸۱۲). شریفی و امثال او، با وجود هزینه فراوانی که در این راه دادند، به دلیل مشی مبارزه‌شان که مبتنی بر عدم خشونت و در چارچوبی فرهنگی و استفاده از قالب ادبیات بود، در مقایسه با انقلابیونی که از ابزارهای دیگری چون مبارزه مسلحانه استفاده کرده و یا از مشی سیاسی بهره بردند، کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. دکتر محمود شریفی، شخصیت اصلی داستان که قصه حول محور او و روابطش

می‌چرخد، نماد و سمبل این جماعت است. استاد دانشگاهی با شخصیتی آرام و در ظاهر غیرسیاسی اما در واقع، یکی از مخالفان و منتقدان نظام مستقر است. او هیچ‌گاه این مخالفت را از راهی به غیر از انتقاد بروز نمی‌دهد و به دلیل این انتقادات همیشه از سوی مقامات امنیتی بازخواست می‌شود: «که چرا به نقاط ضعف جامعه می‌پردازد و از این همه پیشرفت که در روستاها، کارخانه‌ها، مدارس، و دانشگاه‌ها شده، حرفی نمی‌زند؟» (براهنی، ۱۳۸۲: ۱۶) و به همین دلیل همیشه در معرض اتهام است و هربار که اتفاقی در سطح دانشگاه رخ می‌دهد، اوست که از سوی دستگاه احضار و بازجویی شده و گاهی اوقات زندانی هم می‌شود. این نحله از جریان‌های مبارز در دوران قبل از انقلاب ۵۷ که بیشتر قالب مبارزه خود را در ادبیات می‌دیدند، بیشترین تأثیر را بر جریان‌های دانشجویی و دانشگاهی و جوانان می‌گذاشتند. همان‌طوری که در اثنای داستان نیز این تأثیر را می‌توان در برقراری ارتباطی دید که از سوی یکی از شخصیت‌های داستان به نام اکبر صداقت، که از رهبران جنبش دانشجویی است، با دکتر شریفی برقرار می‌شود. در صفحات نخست داستان، مشخص می‌شود که دلیل به زندان افتادن دکتر شریفی برای اولین بار و «محکومیتش، تحریک جوانان علیه مصالح عالیه مملکتی به وسیله آثار ادبی بوده» است (همان: ۱۵).

تأثیر این جریان بر نسل جوان بدون شک فراتر از عمل سیاسی بوده که این دسته از روشنفکران و نویسندگان داشته‌اند. در روند داستان این موضوع بدین‌گونه روایت می‌شود: «از زندان که بیرون آمده بود، یک بت بود: بت جوانان و این نیز مضحک بود. با اینکه حالا چیزی چاپ نمی‌کرد، جوانان، در هر اثری که در گذشته چاپ کرده بود تصویری از یک مبارزه طولانی پیش چشم خود مجسم می‌کردند» (همان: ۱۶). این صورت‌بندی بت‌واره از روشنفکرانی که با نظام مستقر مبارزه می‌کردند را خود براهنی در کتاب *در انقلاب ایران چه شده است و چه خواهد شد* این‌گونه توضیح می‌دهد که «حتی آنهایی که شهید نشده بودند، مثل نیما و فروغ، هاله‌ای از معصومیت شهدا را بر دور سر خود داشتند» (براهنی، ۱۳۵۸ الف: ۲۱۳). این اسطوره شدن و شهیدوارگی در روشنفکران و نویسندگانی چون علی شریعتی و صمد بهرنگی به اوج خود می‌رسد و این نشان از تأثیر این نحله از جریان‌های ادبی و روشنفکری ایران بر جامعه و به‌ویژه نسل جوان و دانشگاهی ایران دارد.

براهنی با انتخاب شخصیت یک روشنفکر و نویسنده که از قضا استاد دانشگاه نیز هست به عنوان قهرمان داستان در صدد است که به نوعی تجربه خودش را در مقطعی که در دانشگاه تهران به عنوان استاد ادبیات تدریس می‌کرده، روایت کند. در واقع اگر داستان *رازهای سرزمین من* را روایت مقاطع نوجوانی و جوانی او در قالب حسین تنظیفی، شخصیت اصلی داستان، بدانیم

باید شخصیت دکتر محمود شریفی در *آواز کشتگان* را روایت مقطع میان‌سالی و دوران تدریس براهنی در دانشگاه تهران دانست. این ادعا به این معنی است که خود براهنی در تقسیم‌بندی ما از انقلابیون و مخالفان نظام شاهنشاهی در این دسته قرار می‌گیرد. براهنی چه به عنوان نویسنده و ادیب چه در قامت یک استاد دانشگاه یا یک روشنفکر چپ در بیشتر دوران مبارزه‌اش چه قبل از انقلاب و چه بعد از انقلاب، حتی اگر در مقاطعی از مبارزات مسلحانه حمایت کرده ولی قالب مبارزه خود را ادبیات چه در فرم شعر و چه داستان یا حتی نقد ادبی و اجتماعی قرار داده است. داستان *آواز کشتگان* را باید به نوعی درهم‌تنیده و در ادامه داستان‌های دیگر براهنی دانست. او نیز مانند هر نویسنده دیگری یک جریان فکری و اندیشگانی دارد که قطعاً این جریان فکری دارای فراز و فرودهای زیادی است، به طوری که خود او در دیباچه *طلا در مس* در باب عدم یک‌دست بودن جریان فکری خود در فرم شعر می‌گوید: «بدیهی است که یک‌دست بودن، و یک فکر واحد داشتن از سی‌سال پیش تا حال، آن هم در ارتباط با مسئله‌ای مثل شعر، به معنای مرده بودن نویسنده خواهد بود» (براهنی، ۱۳۷۱: ۲۴). اما می‌شود در یک طرح عمومی سیر روایت داستان‌های او را در ادامه و هم‌پیوند با یکدیگر دید؛ به طور مثال می‌توان، مضامین همه داستان‌های براهنی از *بعد از عروسی چه گذشت* و *چاه به چاه تا رازهای سرزمین من* را در جهت مفهوم انقلاب و مبارزه با رژیم پهلوی دید.

نتیجه‌گیری

پژوهش در حوزه ادبیات و سیاست یکی از حلقه‌های مفقوده در ساحت فکری امروز ایران است؛ امری که به نظر می‌آید در دنیای غرب به عنوان یک مقوله درهم‌تنیده مورد توجه جدی قرار گرفته است. گستره و قدرت ادبیات در جهان امروز به حدی است که عرصه‌های گوناگون اندیشه بشری را تحت تأثیر خود قرار داده است. بی‌شک یکی از لوازم اصلی شناخت و فهم درست حوزه سیاست در هر جامعه‌ای ادبیات آن جامعه است.

ادبیات نوین ایران از آغاز ظهور خود در حال تعامل و گفت‌وگویی دوجانبه با عرصه سیاست ایران بوده است. شاهد مثال این قضیه را می‌توان در آثار تولید شده در این زمینه در طول تاریخ معاصر ایران دید. نویسندگان ایرانی نیز مانند اسلاف خود در جهان متأثر از تحولات جامعه‌شان دست به آفرینش آثاری زده‌اند. با ورود اندیشه‌های چپ به ایران، نویسندگان ایرانی نیز تحت تأثیر هژمونی و قدرت این اندیشه در توضیح بخشی از تحولات طبقات فرودستی ایران به این جریان گرایش زیادی پیدا کردند. در این میان می‌توان حلقه واسط ادبیات و سیاست در ایران را مفاهیم چپ مانند کنش طبقاتی و ادبیات متعهد قرار داد.

شکل‌گیری جریان ادبی تعامل‌کننده با عرصه سیاست در ادبیات داستانی ایران نوین، بعد از انقلاب مشروطه و به‌ویژه در دوران فضای باز سال‌های ۲۰ تا ۳۲ را باید بیشتر در نویسندگان وابسته به حزب توده ایران دید. شاهد این مدعا را می‌توان در آثار نویسندگان توده‌ای مانند احسان طبری و بزرگ علوی مشاهده کرد. اما جریان ادبی که در این مقاله از آن با عنوان چپ فرهنگی نام برده می‌شود، بیشترین حضور خود را در سال‌های بعد از کودتا تا سال‌های بعد از انقلاب ۵۷ در فضای ادبی ایران نمایان می‌کند.

رضا براهنی از جمله نویسندگان ایرانی است که به اذعان خود در موقعیت زمانی سال‌های پس از کودتا دارای مرامی سوسیالیستی است. این مسئله را می‌توان به وضوح در آثار داستانی و آثار تحلیلی و انتقادی‌اش دید. بدین لحاظ شخصیت ادبی و سیاسی او یکی از بهترین نمونه‌های پژوهشی در حوزه ادبیات چپ و بحث کنش طبقاتی در ادبیات داستانی ایران است.

بنابراین، پرسش این پژوهش بر این مبنا استوار شد: چه نسبتی بین کنش طبقاتی و ادبیات داستانی در آثار رضا براهنی وجود دارد؟ کنش طبقاتی مفهوم بنیادین در اندیشه چپ و نسبتش با ادبیات داستانی در ایران را مبنای این پژوهش قرار داده و در پاسخ، این فرضیه ارائه شد که کنش طبقاتی در ادبیات داستانی رضا براهنی متأثر از چپ‌گرایی حماسی است. در این مقاله، کوشش شد با مطالعه و واکاوی چهار اثر داستانی براهنی به اثبات این فرضیه پرداخته شود: براهنی در قامت یک نویسنده که در زمینه تاریخی و سیاسی و اجتماعی سرزمینی مانند ایران دست به آفرینش ادبی زده است به‌شدت متأثر از زمینه‌های اعتقادی و سیاسی و ایدئولوژیک سرزمینش بوده که در این میان دو زمینه اصلی تأثیرگذار بر او را می‌توان یکم زمینه مذهبی حاکم بر جامعه ایران به‌ویژه فرهنگ و مذهب شیعه و دوم هژمونی اندیشه چپ بر فضای سیاسی سال‌های مورد بحث دانست.

در واقع چپ‌گرایی حماسی براهنی ریشه در این زمینه‌ها دارد. او از یکسو حس حماسی خود را از باورهای شیعی که در فرهنگ منطقه آذربایجان ایران ریشه عمیقی دارد گرفته است و از سوی دیگر مرام چپ و سوسیالیستی را همان‌طور که در بالا گفته شد از وضعیت استیلای این اندیشه بر فضای آن زمان ایران و جهان اقتباس کرده است. تلاقی این دو اندیشه در شخصیت نویسنده‌ای مانند براهنی برآمده از اوضاع سیاسی و اقتصادی حاکم بر ایران نیز هست. این اوضاع که مبتنی بر سلطه طبقات فرادست حکومتی و طبقات مرفه جامعه ایرانی به علاوه طبقات بالایی جهانی بر طبقات پایین‌دستی ایرانی است موقعیت را برای درهم‌تنیدگی باورهای ظلم‌ستیز شیعی و اندیشه عدالت‌طلبانه چپ آماده می‌کند.

در جای جای آثار براهنی، خواننده این تلقی را به وضوح می‌تواند مشاهده کند. نمود این مسئله در رمان بلند براهنی یعنی *رازهای سرزمین من* نیز قابل مشاهده است. در بخشی از

داستان که به نوعی حدیث نفس خود براهنی در کودکی است، او از تأثیرات خواندن آیاتی از قرآن که مضمونی حماسی در خود دارد صحبت می‌کند و در بخشی که به وصیت‌نامه شخصیتی مانند سرهنگ جزایری می‌پردازد، به شدت مفاهیم حماسی و مذهبی بر روایت داستان مسلط است. اما نکته مهمی که در بررسی سیر اندیشه نویسنده پرکاری مانند براهنی توجه بیشتری را می‌طلبد تغییرات فکری و سبکی اوست؛ براهنی نیز مانند هر اندیشمندی مصون از تغییرات در عرصه فکر نسبت به تحولات رخ داده در فضای فکری و سیاسی جامعه‌اش نبوده است و این مسئله باعث می‌شود تا پژوهشگری که پیرامون آثار نویسنده‌ای مانند او کار می‌کند را وا دارد که آثار او را در موقعیت زمانی و مکانی خاص او بررسی و مطالعه کند. بر این اساس در این پژوهش کوشش بر آن بود که آثار براهنی با توجه به زمینه فکری و زمانه سیاسی‌اش بررسی شود. تأکید این مقاله بر مفاهیم چپ (از جمله کنش طبقاتی و ادبیات متعهد) بیشتر از منظر تسلط این مقولات در بازه زمانی است که این آثار تولید شده‌اند.

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹) ایران بین دو انقلاب، تهران، نشر نی.
- احمدی، بابک (۱۳۸۴) سارتر که می‌نوشت، تهران، نشر مرکز.
- امینی، علی اکبر (۱۳۹۰) گفتمان ادبیات سیاسی ایران، تهران، اطلاعات.
- براهنی، رضا (۱۳۸۲) آواز کشتگان، تهران، دادار.
- (۱۳۶۲) چاه به چاه، تهران، نشر نو.
- (۱۳۶۱) بعد از عروسی چه گذشت، تهران، نشر نو.
- (۱۳۸۷) رازهای سرزمین من، تهران، نگاه.
- (۱۳۵۸ الف) در انقلاب ایران چه شده است و چه خواهد شد، تهران، زمان.
- (۱۳۵۸ ب) ظل‌الله، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۷۱) طلا در مس، تهران، ناشر نویسنده.
- بروجردی، مهرداد (۱۳۸۷) روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز.
- بهرز، مازیار (۱۳۸۰) شورشیان آرمانخواه ناکامی چپ در ایران، ترجمه مهدی پرتوی، تهران، ققنوس.
- تراس، ویکتور (۱۳۸۴) تاریخ ادبیات روس، ترجمه علی بهبهانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- خسروپناه، محمدحسین (۱۳۹۰) «سراغاز رئالیسم سوسیالیستی در ایران»، در: فصلنامه زنده‌رود، شماره ۵۲، پاییز ۹۰.
- خطیبی، مهدی (۱۳۸۷) شعر متعهد ایران؛ چهره‌های شعر سلاح، تهران، چاپ و انتشارات آفرینش.
- دیهیمی، خشایار (۱۳۸۸) نویسندگان روس، تهران، نشر نی.
- سارتر، ژان پل (۱۳۸۰) در دفاع از روشنفکران، ترجمه رضا سید حسینی، تهران، نیلوفر.
- ساعی، علی (۱۳۸۷) روش تحقیق در علوم اجتماعی (با رهیافت عقلانیت انتقادی)، تهران، سمت.
- شوکت، حمید (۱۳۸۰) نگاهی از درون به جنبش چپ ایران؛ گفت‌وگوی حمید شوکت با مهدی خانبابا تهرانی با مقدمه سرهنگ غلامرضا نجاتی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- عسگری، عسگر (۱۳۸۷) نقد اجتماعی رمان معاصر فارسی با تأکید بر ده رمان برگزیده، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز.
- قیصری، علی (۱۳۸۹) روشنفکران ایران در قرن بیستم (از مشروطیت تا پایان سلطنت)، ترجمه محمد دهقانی، تهران، هرمس.
- میرعابدینی، حسن (۱۳۸۷) صدسال داستان‌نویسی در ایران، تهران، چشمه.
- منوچهری، عباس و دیگران (۱۳۸۷) رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران، سمت.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۴) تأملی بر مدرنیته ایرانی، تهران، طرح‌نو.
- گورکی، ماکسیم (۱۳۵۴) هدف ادبیات، ترجمه محمد هادی شفیعیه، تهران، بابک.
- وحید، فریدون (۱۳۸۷) جامعه‌شناسی در ادبیات فارسی، تهران، سمت.

Abrahamian, Ervand (1993) Khomeinism, The California Press.

Cullembown, Mattew (1991) Art under Statlin, Oxford: Phaidon press.

Rodinson, Maxime (1988) Marxism and Socialism, in Michael Adams, ed., Marxism and Socialism in the Middle East, New York: Fact on Files.

Wald, Alen M. (1992) "The Responsibility of Intellectuals: Selected Essays on Marxist Traditions in Cultural Commitment", Newjersy/London, Humanity Press.