

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی

دوره جدید، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاددانشگاهی
مدیر مسئول: دکتر ایرج فیضی
ویراستار ادبی: وحید تقی نژاد
کارشناس و صفحه‌آرا: مریم بایه
سر دبیر: دکتر عباس منوچهری
دستیار علمی: دکتر محمد کمالی زاده
مترجم: دکتر حسن آبنیکی

هیئت تحریریه

دکتر حمید احمدی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر فرهنگ رجایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه کارلتون (کانادا) - دکتر حسین سلیمی، استاد روابط بین الملل دانشگاه علامه طباطبائی - دکتر محمود کتابی، استاد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان - دکتر الهه کولایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر ابراهیم منقی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر عباس منوچهری، استاد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر مجتبی مهدوی، استاد بخش مطالعات اسلامی دانشگاه آلبرتا کانادا - دکتر محمدرضا تاجیک، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر محمد علی توانا، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شیراز - دکتر محمدباقر حشمت زاده، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر وحید سینائی، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد - دکتر مسعود غفاری، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر جهانگیر کرمی، دانشیار روابط بین الملل دانشگاه تهران - دکتر حمیرا مشیرزاده، دانشیار روابط بین الملل دانشگاه تهران - دکتر سیدعلیرضا حسینی بهشتی، استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

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

مطالب مندرج در مقالات، نمایانگر آراء نویسندگان است.

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

❖ نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان دانشگاه، خیابان شهید وحید نظری، شماره ۴۷
صندوق پستی ۱۳۱۶ - ۱۳۱۴۵، اداره نشریات علمی، تلفن: ۲ - ۶۶۴۹۷۵۶۱ - ۶۶۴۹۲۱۲۹
نشانی اینترنتی: Political.ac.ir@gmail.com پایگاه اینترنتی: Political.ihss.ac.ir
فرایند چاپ: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

قیمت: ۳۰۰۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و ارسال مقاله‌های علمی - پژوهشی

شرایط ارسال مقاله

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

نحوه ارائه مقاله

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

فهرست

- کتاب سیاست اخلاقی از نظریه تا عمل: درباره امکان تأسیس سیاست اخلاقی با تکیه بر فلسفه «لویناس» و تجربه «مصدق» ۱
حسین مصباحیان
- کتاب «هانری گرین»، هرمنوتیک فلسفی و اندیشه سیاسی کیهانی: ارزیابی انتقادی ۳۵
احمد بستانی
- کتاب بی‌خانمانی استعلایی: ملالت و رمانتیسزم در آثار «صادق هدایت» ۵۷
علی خالندی شیلان‌آباد/ حاتم قادری
- کتاب نسبت میان مفهوم داوری در الهیات مسیحی و نظریه حاکمیت مدرن ۸۱
کامیار صفایی / سیدعلیرضا حسینی بهشتی
- کتاب ایده «کارل لوبت» درباره مبانی الهیاتی اندیشه تاریخی - سیاسی «روشنگری» در بستر سنت ضدروشنگری آلمانی و منتقدان آن ۱۰۹
بهنام جودی / مجید توسلی رکن آبادی / حسن آب‌نیک / علی‌اشرف نظری
- کتاب تحلیل استعاره‌های طرد زنان از عرصه سیاست در اندرزنامه‌های سده میانه ۱۳۹
فاطمه ذوالفقاریان / سید حسین اطهری
- کتاب عقل و عرف و بازاندیشی سیاسی در مکتب شیعی بغداد ۱۶۱
علی دست‌باز / کمال پولادی تولایی
- کتاب تلقی متفکران عصر مشروطیت از مفهوم برابری ۱۹۱
محمدعلی توانا / محمد کامکاری / سید محمدجواد مصطفوی منتظری
- کتاب حقوقی‌سازی نظریه سپهر عمومی و خصوصی با ارجاع ویژه به «هانا آرنه» ۲۲۱
سمانه رحمتی‌فر
- کتاب شهروندی به مثابه دلالت هنجاری توسعه فرااستمند ۲۴۵
عباس منوچهری / سعید نریمان
- کتاب مفهوم حق و آزادی در اندیشه «طالبوف» ۲۷۳
فردین مرادخانی
- کتاب نقش اساطیر در شکل‌گیری هستی‌شناسی نظم کیهانی در «نامه تنسر» ۲۹۷
علی جهانگیری / گارینه کشیشیان / حسن آب‌نیک / علی مرتضویان
- کتاب نظریه استبداد شرقی و ماهیت دولت و جامعه در ایران پیشامدرن ۳۲۹
حجت کاظمی
- کتاب تبیین تأثیر فناوری‌های «وب ۲» بر عملکرد دولت ۳۶۹
سعیده مرادی‌فر / نوذر شفیعی

داوران این شماره

- دکتر علی کریمی مله / استاد دانشگاه مازندران
- دکتر عباس منوچهری / استاد دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر منصور میراحمدی / استاد دانشگاه شهید بهشتی
- دکتر محمد علی توانا / دانشیار دانشگاه شیراز
- دکتر سمیه حمیدی / دانشیار دانشگاه بیرجند
- دکتر وحید سینائی / دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد
- دکتر سعید عطار / دانشیار دانشگاه یزد
- دکتر مسعود غفاری / دانشیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر محمد تقی قزلسفلی / دانشیار دانشگاه مازندران
- دکتر حسین مصباحیان / دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی
- دکتر سید علی میرموسوی / دانشیار دانشگاه مفید
- دکتر علی اشرف نظری / دانشیار دانشگاه تهران
- دکتر گیتی پورزکی / استادیار پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی
- دکتر احمد خالقی دامغانی / استادیار دانشگاه تهران
- دکتر ایرج رنجبر / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه
- دکتر مهدی سعیدی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی
- دکتر زینب صابر پور / استادیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر خسرو قبادی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی
- دکتر محمد کمالی زاده / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی
- دکتر سیدخدایار مرتضوی / استادیار دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب
- دکتر شروین مقیمی زنجانی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۱-۳۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

سیاست اخلاقی از نظریه تا عمل: درباره امکان تأسیس سیاست اخلاقی با تکیه بر فلسفه «لویناس» و تجربه «مصدق»

حسین مصباحیان*

چکیده

این نوشته درصدد پرتوافکندن بر این پرسش است که سیاست اخلاقی چیست و در اندیشه سیاسی و اخلاقی روزگار ما، چه جایگاهی دارد؟ نوشته بحث کرده است که جدایی بین دوحوزه سیاست و اخلاق که عمدتاً ماکیاوولی آن را مطرح کرده است، هرچند می‌تواند و باید دستاوردی مثبت برای هر دوحوزه تلقی شود، شکل ساده، کلاسیک و مطلق این جدایی در اندیشه سیاسی و اخلاقی معاصر ما قابل دفاع نیست. به همین دلیل، این مقاله با مبنا قرار دادن آموزه‌های یکی از مهم‌ترین فیلسوفان اخلاق، «امانوئل لویناس»، تلاش کرده است تا به تقویت نظریه‌ای که «سیاست اخلاقی» نام گرفته است، یاری رساند و با تعریف اخلاق به عنوان فلسفه اول و سیاست به عنوان ابزاری برای حمل تعلق اخلاقی تیمارداری، راهی برای پیوند بین اخلاق به مثابه فرجام‌شناسی صلح و سیاست به عنوان کارگزار عملی آن بیابد. از آنجا که نظریه سیاست اخلاقی در پی مسئله‌شناسی جدایی مدرن و آمیختگی پیش‌مدرن سیاست و اخلاق صورت‌بندی شده است و قرار است واجد کارکردی عملی باشد، نوشته در قسمت دوم خود به منظور فراهم آوردن نمونه‌ای عینی و عملی از به کار گرفته شدن «سیاست اخلاقی»، به واکاوی اهم جهت‌گیری‌های سیاسی دکتر «محمد مصدق» در دو حوزه داخلی و خارجی،

mesbahian@ut.ac.ir



*استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران، ایران

با محوریت تقدم جنبه اخلاقی نهضت ملی شدن صنعت نفت بر جنبه اقتصادی آن پرداخته است تا نشان دهد که اهداف سیاست اخلاقی در تجربه مصدق قابل پیگیری است و چون چنین است، می‌توان به توسعه چنین سیاستی امیدوار بود و بدان اندیشید. برکشیدن تلقی دکتر محمد مصدق از «رابطه اخلاق و سیاست» در این نوشته، از خلال نامه‌ها، خاطرات، نطق‌ها و رساله‌های او صورت گرفته است؛ تلقی‌ای که پایگاه و منبع عملکردهای سیاسی او بوده است.

واژه‌های کلیدی: سیاست اخلاقی، لویناس، مصدق، ملی شدن صنعت نفت و قانون انتخابات.

مقدمه

توجه به رابطه و نسبت سیاست و اخلاق، هم برای فلاسفه اخلاقی و هم برای فیلسوفان سیاسی و گاه حتی برای سیاستمداران، همواره موضوعی مرکزی بوده است. در حالیکه پرسش فیلسوف اخلاق، «چگونه زندگی کردن» است، پرسش فیلسوف سیاسی، «چگونه اداره کردن» است. این دو پرسش متفاوت، اما در بعضی حوزه‌ها مانند حق^۱، تعلق^۲، عدالت^۳ و «زندگی خوب»^۴ به پرسش‌های مشترکی می‌رسند و علائق و توجهات مشترکی پیدا می‌کنند. از این‌رو گاه گفته‌اند که به لحاظ فلسفی نمی‌توان مرزی دقیق بین فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی کشید. با این‌همه گاه گفته شده است که فلسفه دیگر کمکی به پاسخ‌گویی یا شکل‌بخشی به تغییرهای اجتماعی نمی‌کند، چراکه مشکلات امروز جهان اهمیتی سیاسی دارند نه فلسفی، جهان در بحرانی سیاسی است نه فلسفی، پس سیاست است که لازم است نه فلسفه. (Misgeld, Norris, & Mesbahian, 2010, p. 95) در مقابل اما باید گفت و گفته‌اند که بازاندیشی در مبانی فلسفه، سیاست و به‌طور کلی علوم انسانی می‌توانند ما را به تجربیات واقعی مرتبط‌تر سازند و افق‌های جدیدی در جهت انسانی و اخلاقی کردن سیاست بگشایند. (Mesbahian & Norris, 2017, p. 97)

به لحاظ تاریخی هم می‌توان گفت که رابطه بین سیاست و اخلاق، از چهار دوره کلاسیک، میانه، مدرن و معاصر عبور کرده است. در دوره کلاسیک و میانه، سیاست به طور کلی بخشی از اخلاق قلمداد می‌شده است. سیاست در این دوره‌ها یا مجری قانون اخلاقی بوده است و یا عامل اراده الهی. با آغاز دوره مدرنیته، عقلانیت سیاسی و اصول اخلاقی از هم مستقل می‌شوند و خودمختاری این دوحوزه طی فرایندی تاریخی به رسمیت شناخته می‌شود. مهم‌ترین متفکر این دوره ماکیاوولی (۱۴۶۹-۱۵۲۷) است که مفاهیم فضیلت^۵، خیر^۶، طبیعت^۷ و فرصت^۸ را در دو کتاب گفتارها و شهریار خود

1. Right
2. Obligation
3. Justice
4. Good Life
5. Virtue
6. Good
7. Nature
8. Fortune

بازتعریف می‌کند و به تعبیر اشتراوس، قاره جدید سیاست را با محوریت استقلال قدرت سیاسی کشف می‌کند (Strauss, 1953: 177)؛ قاره‌ای که تامس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸)، آن را با مفهوم قرارداد مستحکم می‌سازد و تأسیس دولت مدرن را ممکن می‌گرداند. نخستین نتیجه این بازتعریف‌ها، جدایی حوزه اخلاق از حوزه سیاست بود. سیاست از این پس علمی شد برای پاسخ به این پرسش که «مردم چگونه عمل می‌کنند» و اخلاق، معرفتی برای پاسخ به این پرسش که «مردم باید چگونه عمل کنند؟». هرچند برخی از فلاسفه مانند جان دیوئی، تمامی اخلاق را ضرورتاً اجتماعی می‌دانند و تمایز بین اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی را نادرست می‌انگارند، عمده فلاسفه بین این دو نوع اخلاق تفاوت می‌گذارند و معتقدند که چنین تمایزی، نه تنها انکارناپذیر است، بلکه اساساً بر تمایز بین وظایف شخصی و وظایف اجتماعی مبتنی است. اینان حتی پیشتر می‌روند و این پرسش را پیش می‌کشند که اصولاً در فلسفه اخلاق، کدام یک از این دو، اصیل است (ر.ک: Singer, 1971).

نتیجه دوم این بازنگری، شکست همه تلاش‌هایی بود که درصدد استقرار قانون برپایه حق طبیعی^۱ بود. چیزی که در واقع شکل گرفت، نوعی پوزیتیویسم عرفی بود. سیاست نزد ماکیاوولی، معیارها و قواعدی دارد که آن را از سایر حوزه‌ها مانند دین و اخلاق، مجزا و مستقل می‌کند. عقلانیت سیاست مدرن پساماکیاوولی، از جنس اخلاق نیست، از جنس سیادت و روابط قدرت است؛ از جنس مدیریت است. در عین اینکه تفکیک حوزه‌ها می‌تواند یکی از مهم‌ترین دستاوردهای مثبت و مترقی بشریت محسوب شود، جدایی مطلق این دو حوزه و به تبع آن غیراخلاقی شدن یا ضداخلاقی شدن سیاست می‌تواند نتایج فاجعه‌آمیزی داشته باشد. بدین مفهوم که گسست کامل سیاست از اخلاق سبب می‌شود که خود قدرت و سیادت تبدیل به هدف شود و می‌دانیم که مشخصه اصلی امپریالیسم، از روم تاکنون، همین خودمداری و خودبنیادی قدرت است. منطق اصلی جدایی حوزه سیاست از اخلاق، این بوده است که دولت به عنوان تجلی سیاست مدرن، ایدئولوژی نداشته باشد و چون چنین است، ایدئولوژی قدرت هم نباید و نمی‌تواند داشته باشد.

نتیجه اینکه تفکیک حوزه‌های اخلاق و سیاست، از یکسو مانع ایجاد دولت ایدئولوژیک می‌شود. این وجه مثبت و مترقی آن است، زیرا دولت ایدئولوژیک در همه ابعاد زندگی انسان دخالت می‌کند و آزادی او را از او سلب می‌کند. از سوی دیگر اما گسست کامل سیاست از اخلاق، سبب خودبنیادی سیاست می‌شود؛ سیاستی که قدرت را ایدئولوژی خود قرار داده است.

از این‌رو امروزه در دنیای معاصر، غفلت از اهمیت اخلاق در امر سیاست، خطری جدی تلقی شده است و فلاسفه درصدد برآمده‌اند تا برای این خطر - خطر جدایی مطلق حوزه اخلاق از حوزه سیاست - چاره‌اندیشی کنند، بی‌آنکه آنرا به وضع خطرناک‌تر پیش از مدرن، یعنی آمیختگی کامل این دو حوزه برگردانند. چنین آمیزشی تنها زمانی میسر است که تلقی از اخلاق به مثابه مجموعه‌ای از باید و نبایدها به فرایندی از رهایی تغییر یابد. اگر در دوره کلاسیک، اخلاق به سعادت تعریف می‌شود و سیاست، ابزار تحقق آن می‌شود و همین پاشنه آشیل آن است، در موج چهارم و در نظریه سیاست اخلاقی، اخلاق منحصرأ به فرایند رهایی از سلطه تعریف می‌شود؛ چه این سلطه، سلطه فرد باشد، چه سلطه سرمایه، چه همزمان سلطه زر و زور و تزویر. سیاست اخلاقی از این‌رو درصدد نیست تا فلسفه خاصی از اخلاق و یا آرمان خاصی را محقق گرداند و به تبع آن مجبور باشد در مسیر تحقق خود آن، آنچه را دیگری است، سرکوب کند. سیاست اخلاقی فرایندی است که درصدد است تا به سوی رهایی از سرکوب و سلطه گام بردارد و چون چنین است، پروژه‌ای است که پایانی بر آن متصور نیست.

با در نظر داشتن چنین ملاحظاتی، این مقاله تلاش کرده است تا با به کارگیری روش ساخت‌گشایی^۱، پرتوی بر موضوع مورد مطالعه خود بیفکند. ساخت‌گشایی را لایروبی یک ساخت دانسته‌اند برای رسیدن به سرچشمه‌ها و هدف آن راه، راه یافتن به منبع یا منابع پنهان یک مفهوم و کشف امکانات آینده و در راه آن. ساخت‌گشایی از این‌رو گشودن ساخت یا سینه واقعیت چیزی برای مهیا ساختن آن جهت ظهور امکانات جدید است و در نتیجه آن، این امکان فراهم می‌آید که تمام یا بخش وسیعی از استعدادها و ذخیره‌های آنچه موضوع مطالعه قرار گرفته است، چنان آزاد شود که حاصل، الزاماً ربطی با آنچه مورد اجماع و اتفاق همه قرار گرفته است، نداشته باشد.

این رویکرد که پس از هایدگر، دریدا آن را توسعه و تعمیق داده است، در تمام حوزه‌های فلسفی و یا مرتبط به مسائل فلسفی نظیر زبان، گفتار، نوشتار، مرگ و زندگی، اخلاق، سیاست، دین، ادبیات، فرهنگ و خود فلسفه به کار گرفته شده است و نتایج درخشانی به بار آورده است. مثلاً در کتاب «اشباح مارکس»^۱ دریدا بحث می‌کند که در صورت بازنگری اساسی و گشودن ساخت منظومه فکری مارکس، نظریه‌های او می‌تواند کاربردهای اساسی تازه‌ای از خود بروز دهد. به اعتقاد دریدا، ما با بیش از یک روح از مارکس روبه‌رو هستیم. بنابراین مسئولیت اساسی وارثان مارکس، گشودن ساخت اندیشه او و شناسایی میراث به‌جامانده از مارکس است. به عبارت دیگر، دریدا تلاش می‌کند تا تمام مفاهیمی را که با سرنوشت عصر ما پیوند یافته‌اند، ساخت‌گشایی کند و به همین دلیل است که گفته‌اند: «دریدا بیشتر از هر نویسنده یا متفکر معاصر دیگری، عصر ما را تعریف کرده است» و چون چنین است، عجیب نیست اگر گفته شود که «ما در دوره^۲ دریدایی زندگی می‌کنیم»^(۱).

یکی از مفاهیمی که به عصر ما پیوند یافته است، مفهوم سیاست اخلاقی است. آنچه در پی می‌آید، گام اولیه‌ای است برای ساخت‌گشایی این مفهوم و تلاش برای گشودن سینه آن برای مهیا ساختن آن جهت ظهور امکانات جدید با چنین رویکردی، موضوع سیاست اخلاقی به طور کلی، سیاست اخلاقی نزد لویناس به طور خاص و تجربه عملی مصدق در پیوند با سیاست اخلاقی به طور مشخص، کمتر مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. شاید بتوان گفت که مهم‌ترین اثر این حوزه، کتابی است با عنوان «سیاست اخلاقی لویناس» که به همت مایکل مورگن پدید آمده است و در مقاله حاضر به تناوب از آن استفاده شده است.

از نظر ساختاری، مقاله در قسمت نخست خود با تکیه بر آرای امانوئل لویناس، یکی از مهم‌ترین فیلسوفان اخلاق در سنت پدیدارشناسی فلسفه، رابطه اخلاق و سیاست را مورد بازاندیشی قرار می‌دهد و با تعریف اخلاق به عنوان فلسفه اول^۳ و سیاست به عنوان

1. Specters of Marx

2. epoch

3. First Philosophy

ابزاری برای حمل تعلق اخلاقی تیمارداری یا مهمان‌نوازی^(۲)، راهی برای پیوند بین اخلاق به مثابه فرجام‌شناسی^۲ صلح و سیاست به عنوان کارگزار عملی آن بیابد. فیلسوفان مدرن از ماکیاوللی و هابز تا رالز تلاش کرده‌اند تا مفاهیم خودمختاری و مرجعیت سیاسی و صور مختلف زندگی سیاسی را از مفاهیم اخلاقی زندگی مجزا سازند. این تلاش‌های طولانی‌مدت فیلسوفان، اما لویناس را تحت تأثیر قرار نداده است (Morgan, 2016: 14).

از نظر لویناس، هرچند تلاش برای جدایی دو حوزه، مزیت‌هایی در برداشته است، در همان حال سبب شده است که سیاست از مبانی اخلاقی به کلی آزاد گردد و همچنانکه تاریخ نشان داده است، نتایج مصیبت‌باری به بار آورد. بدین مفهوم که گسست کامل سیاست از اخلاق سبب می‌شود که خود قدرت و سیادت تبدیل به هدف شود.

اگر پرسش و دغدغه قسمت اول مقاله این بوده است که از ضرورت و امکان تأسیس نظریه سیاست اخلاقی سخن بگویید، پرسش قسمت دوم مقاله این بوده است که آیا می‌توان در عالم واقع، مصداقی برای سیاست اخلاقی پیدا کرد؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش، نوشته از بین تجربه‌ها و تلاش‌های جهانی معاصر، سراغ تجربه مصدق رفته است. پیش‌فرض این قسمت نوشته این بوده است که مصدق در امر سیاسی دارای پروژه‌ای بوده است که می‌توان آن را به یک مفهوم، پروژه‌ای اخلاقی خواند؛ امری که خود می‌تواند نشانه‌ای از گونه‌ای آمیختگی بین دو حوزه اخلاق و سیاست در اندیشه و عمل سیاسی او باشد. پرسش دقیق اما این بوده است که این آمیختگی از چه نوعی است؟

برای پاسخ به این پرسش، یعنی برای فهم و تلقی مصدق از سیاست، از اخلاق و از رابطه این دو، نوشته سراغ منابعی رفته است که مستقیماً از قلم یا بر زبان او جاری شده است. اسناد سیاسی، تحلیل‌ها، خاطرات دیگران و همه نوع تاریخ‌نگاری درباره او و درباره اوضاع سیاسی زمانه او از حوزه این بررسی عامدانه کنار گذاشته شده است. هدف این بوده است که اندیشه یک سیاست‌مدار را در حوزه‌ای مشخص بشناسد، حتی اگر آن اندیشه به صورت اندیشمندانه بیان نشده باشد. از این‌رو هرچند به دفعات اقدامات سیاسی مصدق، به‌ویژه سه اقدام ملی کردن صنعت نفت، قانون اصلاح انتخابات و

1. Hospitality
2. Eschatology

شهرداری‌ها و سیاست خارجی ناظر بر حمایت از جنبش‌های آزادی‌بخش به مثابه مصادیق سیاست اخلاقی مورد توجه قرار گرفته است، این قسمت از نوشته را نمی‌توان پژوهش تاریخی به معنای مرسوم کلمه به شمار آورد. رویکرد و دغدغه مقاله در هر دو قسمت، نظری بوده است.

امکان تأسیس نظریه سیاست اخلاقی بر پایه اومانیسیم اخلاقی لویناس

لویناس را فیلسوفی پدیدارشناس دانسته‌اند (ر. ک: Bergo, 2005). شاید بتوان نسب پدیدارشناسی اخلاقی را در ماکس شلر -که هم‌عصر هوسرل بود- و اثر معروف او «ماهیت همدلی» (۲۰۰۸) جست‌وجو کرد. همچنین شاید بتوان رگه‌هایی از این شعبه از پدیدارشناسی را در فلسفه سارتر و به‌ویژه مفهوم‌پردازی‌های او از آزادی، مسئولیت و انتخاب نیز جست‌وجو کرد. ولی نام پدیدارشناسی اخلاقی بی‌هیچ تردیدی با نام لویناس گره خورده است. هرچند نقطه عزیمت پدیدارشناسی لویناس، پدیدارشناسی هوسرلی است، او مسیر آن را در جهتی که بعدها پدیدارشناسی اخلاقی خوانده شد، تغییر داد. از نظر لویناس، پدیدارشناسی استعلایی هوسرل، ایده‌آلیستی است. پدیدارشناسی هستی‌شناسانه هایدگر نیز بیشتر حول محور هستی یا حضور «دازاین» سامان یافته است. برای لویناس، هم پدیدارشناسی هوسرل که با ماهیات اشیا سروکار دارد و هم پدیدارشناسی هایدگر که با حالات هستی سروکار دارد، هر دو بر نوعی تقدم یا برتری «خود» یا «من» استوار است. در حالی که برای فهم عمیق واقعیت انسان، ما باید خود را در ربط مستقیم با دیگری قرار دهیم.

آنچه در کانون پدیدارشناسی لویناس قرار دارد، رابطه اخلاقی من با دیگری است. از نظر او این رابطه اخلاقی، هم در هوسرل و هم در هایدگر مسکوت مانده‌اند. در حالی که از نظر لویناس، اخلاق مقدم بر متافیزیک و فلسفه است. اخلاقی که لویناس از آن سخن می‌گوید، هیچ ربطی به فلسفه‌های اخلاق در سنت فلسفی غرب ندارد؛ زیرا نوع سنتی اخلاق از غیریت غافل بوده است. لویناس، کل نظریه‌های اخلاقی، مثل نظریه‌های تکلیف‌گرایانه کانتی، سودانگاری اخلاقی بنتام و حتی مباحث فرااخلاق و اصولاً کل اخلاق غربی را گرفتار «من‌گرایی» یا «خودمحوری» می‌بیند (همچنین در لاک، هابز و

ماکیاوللی). از نظر لویناس، نیروی اصلی پدیدارشناسی در مواجهه با چهره دیگری است که آزاد می‌شود و در همین جاست که می‌توان از پدیدارشناسی اخلاقی سخن گفت. او در مهم‌ترین کتاب خود «تمامیت و نامتناهی»، در مقابل من‌گرایی، نظریه دیگری را صورت‌بندی می‌کند که بر مسئولیت من در قبال دیگری استوار است. از نظر لویناس، نخستین پرسش فلسفه باید این باشد که وجود من چگونه خودش را در مقابل دیگری توضیح می‌دهد؟ اخلاق لویناس از این‌رو فردگرایانه نیست؛ بلکه دیگر بنیاد است. هر نوع تعامل اجتماعی مطابق این رویکرد، نه در ساحت من که در ساحت دیگری رخ می‌دهد. بنابراین اومانیسیم لویناس، یک اومانیسیم دیگر بنیاد است.

هرچند در این نکته که لویناس فیلسوفی مؤسس در حوزه اخلاق است، توافقی کلی وجود دارد، در اینکه آیا او توانسته است بین قلمرو مسئولیت یا قلمرو اخلاقی از یکسو و قلمرو عدالت یا قلمرو سیاسی از سوی دیگر رابطه برقرار می‌کند، هیچ توافقی وجود ندارد. عده‌ای، نظریه او را جدی و قانع‌کننده دانسته‌اند و عده‌ای دیگر، مبهم و غیر مفید تلقی کرده‌اند (Morgan, 2016: 13) و آموزه‌های او را درباره سیاست و اخلاق، نه فلسفی که بیشتر دینی دانسته‌اند (Drabinski, 2000: 49). از نظر خود لویناس اما -همچنان که او در جایی بحث می‌کند- «اروپا یعنی یونان و انجیل» (Rötzer, 1995: 60) و چون چنین است، یعنی سیاست و اخلاق. هر نوع جدایی بین این دو حوزه نه می‌تواند اروپا را به درستی نمایندگی کند و نه مناسبات انسانی را به طور عام.

با اینهمه باید تأکید کرد که تحقیقات معاصر بر اندیشه‌های لویناس نشان داده است که او خود در پی صورت‌بندی نظریه‌ای درباره سیاست اخلاقی نبوده است و چون چنین است، نمی‌توان از سیاست اخلاقی نزد لویناس سخن گفت. ولی همچنان که جان دربینسکی نشان داده است، می‌توان از طریق توسعه بحث «سیاست صلح» لویناس و همزمان عزیمت از آن سیاست، به جست‌وجوی سیاست اخلاقی پرداخت و برای صورت‌بندی عناصر اصلی سیاست اخلاقی اهتمام ورزید (Drabinski, 2000: 68). اگر اندیشه قرون وسطایی را تکلیف‌محور و اندیشه مدرن را حق‌محور بدانیم، لویناس سعی می‌کند بین این دو تعادل برقرار سازد، تعادلی که به نحوی می‌تواند به برقراری ارتباط بین خودمختاری در سیاست و مسئولیت در اخلاق بینجامد و به امکان تأسیس سیاست

اخلاقی کمک کند. پرسش اما این است که چگونه قلمرو اخلاقی زندگی‌هایمان با قلمرو خودمختاری و اشکال سیاسی زندگی‌هایمان مرتبط می‌شود؟ پاسخ به این پرسش را شاید بتوان از طریق دوگانه بین آنتی‌اومانیسیم و اومانیسیم توضیح داد. دوگانه‌ای که لویناس سعی می‌کند از آن فرارود و در فراسوی آن، اومانیسیم اخلاقی خود را سامان دهد؛ اومانیسیمی که می‌تواند به امکان تأسیس نظریه سیاست اخلاقی یاری رساند.

آنچه لویناس آن را آنتی‌اومانیسیم می‌نامد، در واقع همان اومانیسیم عصر مدرن یا به عبارتی اومانیسیم فلسفی است. در این اومانیسیم، تأکید بر عقل، آزادی و اراده فردی است و چون چنین است، یعنی چون فردی است، به حد کافی انسانی نیست و شامل دیگری نمی‌شود. چاره کار ولی از نظر لویناس این نیست که مرگ چنین اومانیسیمی اعلام شود. راه این است که سوژه دکارتی انسانی - اخلاقی شود (Cederberg, 2010: 64).

لویناس هم برخلاف نیچه، دریدا و فوکو، مرگ انسان و خدا را قبول ندارد و هم برعکس هایدگر، پرسش اصلی را پرسش از هستی نمی‌داند. از این رو فلسفه لویناس هم در مقابل فلسفه‌های سوژه قرار می‌گیرد، هم در مقابل فلسفه‌های ضد سوژه یا مرگ سوژه و هم در مقابل اونتولوژی هایدگر. اصولاً وقتی «دیگری» در مرکز فلسفه‌ای قرار می‌گیرد، اولویت‌های آن از همه سنن پیشین فلسفه (از افلاطون تا هایدگر) متمایز می‌شود. پرسش اصلی از نظر لویناس، پرسش از کیستی انسان است. پرسشی که در اومانیسیم اخلاقی، پاسخ خود را پیدا می‌کند. اومانیسیم اخلاقی، اومانیسیم خود نیست، اومانیسیم «دیگری» است. ساختار این اومانیسیم از نظر لویناس در همان آغاز، «سوژه برای دیگری» است. در اومانیسیم اخلاقی، من در برابر دیگری تعظیم می‌کند و آزادی خود را قربانی آزادی دیگری می‌کند. من در اومانیسیم اخلاقی، دیگر آیین است، درحالی‌که همین من در آنتی‌اومانیسیم فلسفی، خودآیین است. لویناس، بخش مهم «هستی و ماسوای آن را با این جمله به پایان می‌رساند که «فلسفه حکمت عشق است و در خدمت عشق است» (Lévinas, 1998: 161).

آنچه درباره فلسفه صادق است، درباره سیاست نیز صادق است. علاوه بر این سیاست، علم نهادینه ساختن عدالت و شکل بخشیدن عادلانه به زندگی انسانی و همه اعضای اجتماع است. در گفت‌وگویی در سال ۱۹۸۶ با تعدادی از دانشجویانش، لویناس

تأکید می‌کند که «هر آنچه که من درباره عدالت می‌گویم، از تفکر یونانی و سیاست یونانی می‌آید. اما سیاست و عدالت در نهایت بر پایه رابطه با دیگری است که شکل می‌گیرد و از این‌رو بدون اخلاق، من نمی‌توانم در پی عدالت باشم. عدالت راهی است که در آن من به این واقعیت پاسخ می‌دهم: «من در جهانی که دیگری حضور دارد ما تنها نیستیم» (Bernasconi & Wood, 1988: 171). او در «جانشینی»^۱ توضیح می‌دهد که ما در شکلی از «یکی برای دیگری»^۲، جایگزین و جانشین یکدیگر می‌شویم (Lévinas et al., 1996: 99). به عبارت دیگر من از طریق دیگری و برای دیگری است که وجود پیدا می‌کنم (Lévinas, 1998: 114). از این‌رو من در مقابل دیگری مسئولم و باید به دیگری پاسخگو باشم. من نمی‌توانم خود را از مسئولیتی که به دیگری دارم، برکنار نگاه دارم. این فقط پاسخگویی غیرقابل‌گریز من در مقابل دیگری است که مرا تبدیل به من به مثابه یک فرد می‌کند (Cohen, 1986: 27).

آنتی‌اومانیسم در عرصه هستی‌شناختی، عرصه همان است. همان از نظر لویناس یعنی یکی گرفتن یا یکی دانستن قلمرو عینی با قلمرو ذهنی، یا به عبارت دیگر فروکاستن عین به آگاهی. اگر آن (جهان و آنچه در آن است) بخواهد با این (ذهن)، یکی یا همان شود، آنچه لازم می‌آید، حاضر گردانیدن تمام جهان در آگاهی من است. به عبارت دیگر آنچه قرار است در «همان» اتفاق بیفتد این است که هر چیزی که غیر از من است، باید با من یکی شود. لویناس، نقطه آغاز این مسیر را در «خودت را بشناس» سقراط می‌بیند؛ زیرا وقتی «خود» در مرکز فلسفه‌ای قرار گیرد، ابژه شدن هر چیزی و از جمله «دیگری» را نیز در پی خواهد داشت. هرچند لویناس اصولاً فیلسوفی سیاسی نیست، اما معتقد است که «خود»‌سازی سقراطی یا می‌اندیشم دکارتی یا ایده‌آلیسم استعلایی کانتی به امپریالیسم «همان» منجر می‌شود. او حتی در جایی اندیشه غربی را اساساً فلسفه قدرت، بی‌عدالتی و «هستی‌شناسی جنگ» (Lévinas, 1969: 22) می‌نامد.

-
1. Substitution
 2. The- one – for- the -other
 3. same

اصولاً از نظر لویناس سرتاسر تاریخ فلسفه غرب، عرصه امپریالیسم همان است (Levinas, 1986: 346)؛ زیرا در همه این رویکردها، تمایل بر آن است که دیگری تابع خود شود، در حالی که دیگری منحصراً متعلق شناخت نیست و چون چنین است، در برابر هر تلاشی برای درونی‌سازی مقاومت می‌کند. از نظر لویناس، مسئله بزرگ فلسفه این است که «همان»، «دیگری» را تصاحب کرده است و این یعنی همان تمامیت‌خواهی و امپریالیسم «همان» است (Lévinas, 1987: 55) که به آنتی‌اومانیسیم منجر می‌شود. ولی نقطه آغاز اومانیسیم اخلاقی، لویناس دیگری^۱ است. وقتی «دیگری» در کانون توجه فلسفه‌ای قرار می‌گیرد، پای اخلاق به میان می‌آید. به همین دلیل تفکر لویناس را حتی تقدم اخلاق بر فلسفه دانسته‌اند. اخلاق و «دیگری» را نمی‌توان به عقل نظری سپرد. دیگری زمانی ظهور می‌کند که من با او وارد رابطه‌ی چهره به چهره، شخصی و مسئولانه می‌شوم. از همین جهت است که اخلاق دیگری بنیاد لویناس اصولاً با عرصه انسان کلی که عرصه تمامیت است، تمایز بنیادی دارد؛ چه این انسان کلی، حیوان ناطق ارسطویی باشد، چه سوژه دکارتی و چه الگوی استعلایی کانت و هوسرل.

تمامیت از نظر لویناس، عرصه و جولانگاه خود یا «همان» است. در این عرصه، فرد گوشت و پوست و استخوان‌دار وجود ندارد؛ فرد کلی وجود دارد. تمامیت، عرصه حاکمیت من است؛ عرصه ظلم بر دیگری است؛ عرصه‌ای خالی از اخلاق است. تمامیت، عرصه نمودهاست، نه بودها؛ عرصه خودآیینی است، نه دیگرآیینی؛ عرصه یکنواختی، بی‌عدالتی کامل و طردکننده تفاوت‌هاست. لویناس، نقد تمامیت را با نقد هگل، کسی که لویناس او را «احتمالاً بزرگ‌ترین متفکر همه اعصار» (Lévinas & Hand, 1997: 238) می‌خواند، آغاز می‌کند. هگل می‌گفت: «حقیقت، کل یا تمامیت است» و فلسفه درباره این تمامیت و کل مطلق صحبت می‌کند و موضوع فلسفه نیز امر مطلق است. این جمله معروف هگل که «آنچه عقلانی است، واقعی است و آنچه واقعی است، عقلانی است» (Hegel et al., 1991: 20)، خصلت بنیادی تمامیت را به وضوح نشان می‌دهد. از نظر لویناس، هگل و اصولاً کل سنت متافیزیکی غرب، سعی کرده‌اند تفاوت و غیریت را از میان بردارند و به همین دلیل است که لویناس، فلسفه هگل را ضد اخلاقی و ضد انسانی

1. other

توصیف می‌کند. در مطلق هگلی، جایی برای راز غیریت وجود ندارد. در مفهوم روح هگل، جدایی و تفاوتی بین درون و بیرون وجود ندارد (Lévinas, 1998: 95). درحالی که از نظر لویناس، انسان نمی‌تواند دو «دیگری» را یعنی خدا و طبیعت را در ذهن خود به تمامه آشکار سازد. آنچه در فلسفه لویناس در برابر تمامیت قرار می‌گیرد، نامتناهی است. نامتناهی‌ای که لویناس آن را برای وصف دیگری به کار می‌گیرد، همان خداست. از نظر او، نامتناهی با عقل قابل فهم نیست. قلمرو ناکارآمدی، قلمرو حاکمیت دیگری است؛ قلمرو دیگرآیینی است، نه خودآیینی.

خودآیینی از نظر لویناس، آیین اودیسه است و دیگرآیینی، آیین ابراهیم. این دو، دو شخصیت اصلی در تاریخ تمدن غرب هستند. یکی از آنها رو به خود دارد و دیگری رو به دیگری. اودیسه، نماد تفکر یونانی است. در اودیسه، نظریه مقدم بر اخلاق است. لویناس به قهرمان هومر، به اودیسه بدبین است، زیرا برنامه سفر فلسفه، همان برنامه اودیسه است. برنامه سفر اودیسه، شخصی است و منیت او عامل حرکت و سفر او است. اودیسه از خدایان خشمگین و از آنان متنفر است و چون چنین است، بر اراده و حيله خودش تکیه می‌کند. سفر ابراهیم اما سفر به سرزمین ناشناخته‌هاست (Levinas, 1986: 348).

در ابراهیم، اخلاق مقدم بر نظریه و امپریالیسم همان است. عامل سفر ابراهیم، بی‌علاقگی (فقدان تعلق) و عدم منفعت فردی است. دغدغه ابراهیم صرفاً متوجه نسل‌های آینده است. ابراهیم عاشق خدا و متکی بر ایمان خویش است. ابراهیم و اودیسه ماهیتاً نماد دو رویکرد متفاوت و متضاد هستند و از این رو با یکدیگر آشتی‌ناپذیرند. لویناس می‌خواهد از صورت‌پردازی این دو شخصیت نتیجه بگیرد که فلسفه باید به ساحتی متعالی که ناشناخته و نامعلوم است، حرکت کند. سیر سنتی فلسفه از نظر لویناس، سیری اودیسه‌ای است. اما سیر پیشنهادی لویناس، سیری ابراهیمی است؛ زیرا در آن، هم «دیگری» انسانی مورد توجه قرار می‌گیرد و هم دیگری مطلق یعنی خدا.

آنچه را از بحث اومانیسیم و آنتی‌اومانیسیم قابل استخراج است، می‌توان با کمک کارل سیدربرگ در کتاب پرنفوذ «لویناس فراسوی اومانیسیم و آنتی‌اومانیسیم» در چهار نکته خلاصه کرد. نکته اول اینکه فراروی یا استعلا در مواجهه لویناس با کیستی انسان،

مسئله‌ای مهم و مرکزی است. او این فراروی را در ساختار مسئولیت نسبت به دیگران جست‌وجو می‌کند. دوم اینکه همین مفهوم مسئولیت می‌تواند نقد خشونت را میسر گرداند. رابطه مسئولیت، نقطه‌ای است که اجازه می‌دهد مرکزیت اگو به لحاظ اپیستمولوژیک گسسته شود و به تبع آن، امکان انتقاد میسر گردد. به عبارت دیگر نقطه آغاز پذیرش مسئولیت در مقابل دیگری، گسست از همه‌چیزدانی اگو یا همان چیزی است که لویناس به آن، اقتصاد خشونت^۱ می‌گوید. سوم اینکه لویناس نه اومانیزم است و نه ضد اومانیزم، بلکه او از نقد آنتی‌اومانیزمی استفاده می‌کند تا بر کیستی انسان پرتوی جدیدی افکند. چهارم اینکه همه‌شمولی در سیاست فقط می‌تواند به عنوان هدف نهایی در نظر گرفته شود و نه هرگز نقطه عزیمت تفکر سیاسی (Cederberg, 2010: 241). به عبارتی می‌توان گفت که سیاست قرار است طی فرایندی، همگان را در برگیرد (همه‌شمولی از پایین) و نه اینکه تفکری سیاسی، نحوه‌ای از هنجارها و ارزش‌های سیاسی را به همگان تحمیل کند (همه‌شمولی از بالا).

بر پایه چنین تلقی‌هایی از دوگانه آنتی‌اومانیزم عصر جدید و اومانیزم اخلاقی، لویناس لیبرالیسم سنتی را که در آن به انسان به عنوان موجودی بی‌نیاز، خودبس و خودگردان نگریسته می‌شود، رد می‌کند و معتقد است که نمی‌توان براساس یک قرارداد عقلانی اجتماعی، نظام جامعه را سامان داد. ما نمی‌توانیم خود را رها و سبکبار از مسئولیت بدانیم. مسئولیت در مقابل دیگری، یک تعهد قبلی در مقابل دیگری نیست، بلکه براساس برادری انسانی^۲ است؛ امری که مقدم بر آزادی است (Lévinas et al., 1996: 106). تنها با اساس قرارداد «برادری» است که انسان‌ها به معنای راستین کلمه اجتماعی می‌شوند، با یکدیگر همبستگی پیدا می‌کنند، به یکدیگر توجه می‌کنند و می‌توانند در یک پروژه متقابل و مشترک با یکدیگر کار کنند.

اصطلاحی که لویناس برای اهمیت مسئولیت به کار می‌برد، اصطلاح «مادری»^۳ است. مادری در فلسفه لویناس، یعنی «داشتن دیگری در درون خود» (Lévinas et al., 1996: 98). در سطح سیاسی، این «مادری» سبب شامل گردانیدن همه کسانی می‌شود که تحت

1. economy of violence

2. Human Fraternity

3. Maternity

نظام یا دولت سیاسی خاصی قرار دارند. دولت از نظر لویناس باید به دیگران پاسخگو و در مقابل آنان مسئول باشد. از نظر لویناس، اگر سیاست و اخلاق به معنای افراطی آن به کار گرفته شود، تناقضی مستقیم بین آنها به وجود خواهد آمد (Awerkamp, 1977: 222).

راه تناقض‌زدایی از ارتباط این دو حوزه مستقل این است که هر دو را به ماهیتشان برگردانیم. ماهیت اخلاق، «خوب زندگی کردن» و ماهیت سیاست، فراهم کردن شرایط آن است. از نظر لویناس، سیاست‌ورزی همواره باید رنج دیگری را در کانون بنیادی‌ترین توجهات خود قرار دهد و در جهت کاهش، تعدیل و احتمالاً امحای آن حرکت کند. لویناس می‌نویسد که علاوه بر «حق زندگی و امنیت، حق برابری همگان در مقابل قانون، حق آزادی اندیشه و بیان، حق دسترسی به تعلیم و تربیت و حق مشارکت در قدرت سیاسی، حقوق دیگری هم وجود دارد که از این حقوق درمی‌گذرند یا آنها را به صورت انضمامی ممکن می‌گردانند. این حقوق عبارتند از حق سلامت، سعادت، کار، استراحت، مکانی برای زندگی و...» (Levinas, 1993: 120). گرسنگی دیگری، حس ستم‌کار بودن را به من می‌دهد و چون چنین است، اصولاً «بازشناختن دیگری به معنای غذا دادن به او است» و این بدان معناست که سیاست نمی‌تواند نسبت به فقر، درماندگی و بیچارگی منفعل باشد. از همین‌رو است که لویناس تحت تأثیر مارکسیسم از «حق مخالفت با استثمار اقتصادی» سخن می‌گوید (Levinas, 1993: 120).

از این‌رو دولت به عنوان تجلی سیاست مدرن، در حقیقت مسئولیت بزرگی در فراهم کردن شرایط برای «خوب بودن»^۱ شهروندانش دارد. از آنجا که دلیل وجودی و منشأ نهادهای سیاسی، گسترش صلح و عدالت بوده است، سیاست و نهاد منبعث از آن یعنی دولت، باید برقراری صلح و عدالت را در چشم‌انداز خویش قرار دهد. لویناس به خطر ایجاد یک سیستم کامل قانونی واقف است و از آن برحذر می‌دارد: ما احتیاج به سیاست، اخلاق و قانونی داریم انعطاف‌پذیر که قادر به پاسخگویی به نیازهای ناشی از شرایط تاریخی جدید باشند. از این‌رو نمی‌توان سیستم حقوقی غیرقابل تغییری را مبنای رابطه

1. Well-Being

اخلاق و سیاست قرار داد. قانون باید در جهت تعمیق دموکراسی، حقوق عادلانه بین‌الملل و در جهت بهبود امور آد미ان باشد. چون شرایط متغیر است، قوانین نیز باید قابلیت تغییرپذیری را داشته باشد. مورگان معتقد است که یکی از نقش‌های بنیادین ورود اخلاق به سیاست این است که اخلاق می‌تواند به مثابه منبع نقد رفتار سیاسی، سیاست‌ها، هنجارها و نهادها عمل کند. خود لویناس می‌گوید که سیاست، موضوع نقد اخلاق است. او بحث می‌کند که بسیار متفاوت خواهد بود اگر ما مبنای اخلاق را فردگرایی و رقابت فردی بگیریم و یا آن را بر پایه بخشش و عشق قرار دهیم. نقدی که لویناس از آن به عنوان مبنای ارزیابی اخلاقی سیاست نام می‌برد، دارای سه قلمرو است: سوژه یا کارگزار نقد، ابژه یا موضوع نقد، بنیاد یا مبنای نقد (Morgan, 2016: 43).

رابطه سیاست و اخلاق نزد لویناس، همچنانکه مین^۱ بحث می‌کند، می‌تواند در چند جهت مهم توسعه یابد. نخست آنچه مین آن را افسون‌زدایی از روابط بین‌الملل به مثابه امری متعلق به حوزه سیاست واقعی، قدرت و منافع شخصی می‌نامد. به نحو روزافزونی این نوع نگاه واقع‌گرایانه به روابط بین‌الملل توسط افراد، نهضت‌ها و گروه‌هایی که با دغدغه‌هایی انسانی به نفع قربانیان، مورد غفلت قرار گرفته‌ها و رنج‌دیده‌ها وارد میدان شده‌اند، مورد نقد جدی قرار گرفته است. چون چنین است، پیشاپیش اخلاق و سیاست با یکدیگر ارتباط یافته‌اند و از این‌رو زمینه‌های لازم برای نظریه‌پردازی درباره سیاست اخلاقی فراهم شده است. دوم، آنچه می‌توان آن را دولت‌گرایی بالفعل^۲ نامید. بدین معنا که در جهان پس از جنگ جهانی دوم، نقض حقوق انسانی در برخی کشورها به دلایل سیاسی یا ایدئولوژیک شدت گرفته است و همین امر باعث شده است که شهروندان بسیاری از کشورها که تحت فشار دولت مقتدر مرکزی هستند، به کشورهای دیگر پناه آورند. این پناهندگان اما نه تنها از حقوقی مساوی شهروندان دولت میزبان برخوردار نیستند، بلکه بر پایه سیاست واقع‌گرایانه مبتنی بر منافع ملی، مدام به اشکال مختلف مورد انکار قرار می‌گیرند و این همان جایی است که سیاست اخلاقی می‌تواند به آن ورود پیدا کند. سوم اینکه جنبش یا نهضتی وجود دارد که مایل است همه ابعاد زندگی‌هایمان، اعم از اقتصادی، اجتماعی و سیاسی را تحت نفوذ اصول اخلاقی‌ای بداند

1. Moyn

2. de facto statism

که باید همه‌جا حاکم باشد، اما در عمل این اصول معمولاً درون مرزهای ملی کشورهای شاید توسعه‌یافته کم و بیش اجرا می‌شود، ولی در خارج از آن قلمروها نقض می‌شوند. آنچه در عمل شکل می‌گیرد، تقدم امر محلی بر امر یونیورسال و همه‌شمول است. سیاست اخلاقی در این حوزه هم می‌تواند راهگشا باشد. چارلز تیلور، فیلسوف بزرگ و معاصر کانادایی که محور اصلی آثار او شکل‌گیری هویت انسانی است، در اثر بلندنظر و درون بین خود، به نام منابع خود: خمیرمایه هویت مدرن (Taylor, 2000) داستان تاریخی توسعه هویت مدرن و ارتباط آن با منابع اخلاقی را شرح می‌دهد و تأکید می‌کند که خیرخواهی و عدالت عمومی که اقبال فزاینده‌ای هم یافته‌است می‌توانند منابعی برای شکل‌گیری هویت انسانی باشند (Mesbahian, 2019: 272). در نهایت اینکه مین در حوزه سیاست و اخلاق، به شکست و بی‌اعتباری هر نوع اتوپیا توجه می‌دهد و معتقد است که فقدان اتوپیا باید با بصیرت‌هایی مبتنی بر امید پر شود. او به طور مثال جنبش حقوق بشر را آخرین اتوپیا خوانده است. اگر چنین باشد، می‌توان سیاست اخلاقی را امیدی دانست که جانشین اتوپیا شده است (Moyn, 2010: 60).

عده‌ای از متفکران، دیدگاه لویناس درباره رابطه اخلاق و سیاست را نقد کرده‌اند. مهم‌ترین این ناقدان، «دریدا»ست که هرچند معتقد است که تحقق اصول اخلاقی مسئولیت و تیمارداری در امر سیاست که پروژه اصلی لویناس است، غیرممکن است، زیرا نمی‌تواند تدوین^۱ شود (Derrida & Dufourmantelle, 2000: 76)، در عین حال معتقد است که «سیاست را به هیچ‌وجه نباید به خودش وا گذاشت» (Derrida, 1999: 113). از این رو می‌توان گفت که صرف‌نظر از چگونگی پیوند سیاست و اخلاق، بعد از لویناس، ارتباط ساده و سنتی بین اخلاق و سیاست یا تمایز مدرن بین این دو حوزه، غیرممکن است. سیاست باید مورد تعریف و تفسیر مجدد قرار گیرد، به گونه‌ای که از «سیاست یعنی دولت مدرن» عبور کند. تحدید سیاست به دولت، دولت‌ها را خودمختار و سیاست را بی‌محتوا می‌کند. سیاست باید توسط یک مسئولیت اخلاقی هدایت شود. مسئولیت در آخرین کلام به تعبیر لویناس باید با حق، ارتباطی وثیق پیدا کند. دولت از نظر لویناس،

1. Codified

پیش از اینکه از قلمروی خاص تشکیل شده باشد، از موجودات انسانی تشکیل شده است و از این رو باید مسئولیت انسانی داشته باشد.

امروزه پس از لویناس، عده‌ای مانند اندی بلوندن^۱ برای مثال، از سیاست اخلاقی سخن می‌گویند. بلوندن می‌نویسد که سیاست اخلاقی در صدد گسترش قلمرو فعالیت سیاسی و سیاسی کردن زندگی روزمره در راهی جدید است. سیاست اخلاقی، امر سیاسی را برای همگان صرف‌نظر از تبحر یا عدم تخصصشان در امر سیاسی باز می‌گشاید. و مهم‌تر از همه، سیاست اخلاقی، اخلاقی کردن فضای عمومی نیست؛ اخلاق‌گرایی کهن نیست؛ اتوپیا نیست؛ تلاش برای ایجاد یک رابطه اصولی و فرامردن بین حوزه‌های سیاست، اخلاق و جدال برای به رسمیت شناختن است (ر.ک: Blunden, 2003). سیاست اخلاقی را در نهایت می‌توان امید در راهی دانست که جانشین اتوپیا شده است. «امید در راه» به این معنا نیست که منتظر باشیم که چیزی ظهور پیدا کند. «امید در راه»، وعده‌ای است که می‌دهیم و در وعده تعهد هم هست؛ تعهد به ایجاد سیاستی اخلاقی و انسانی.

از آنجا که نظریه سیاست اخلاقی در پی مسئله‌شناسی جدایی مدرن و آمیختگی پیش‌مدرن سیاست و اخلاق صورت‌بندی شده است و قرار است واجد کارکردی عملی باشد، در قسمت بعدی به منظور فراهم آوردن نمونه‌ای عینی و عملی از به کار گرفته شدن «سیاست اخلاقی»، به واکاوی اهم جهت‌گیری‌های سیاسی دکتر محمد مصدق در دو حوزه داخلی و خارجی، با محوریت تقدم جنبه اخلاقی نهضت ملی شدن صنعت نفت بر جنبه اقتصادی آن پرداخته می‌شود، تا نشان داده شود که اهداف سیاست اخلاقی در تجربه مصدق قابل پیگیری است و چون چنین است، می‌توان به توسعه چنین سیاستی و پدید آمدن الگوهایی مشابه و جدید امیدوار بود و بدان‌ها اندیشید و توجه به تجربه مصدق از همین جهت است که اهمیت می‌یابد. سیاست‌های مصدق را - همچنان که نشان داده خواهد شد - می‌توان در هر دو سطح داخلی و خارجی، سیاستی اخلاقی دانست. در سطح داخلی از فراهم آوردن «موجبات آسایش عمومی» و «خاتمه فقر و فلاکت» سخن می‌گوید و در سطح خارجی از «صلح عمومی جهان»؛ موضوعاتی - به‌ویژه

1. Andy Blunden

مسئله صلح- که در نظریه لویناس بر آنها تأکید شده است. به عبارت دیگر، مقاله با وفاداری کامل به عنوانی که برای خود انتخاب کرده است، هم خواسته است مبانی نظری سیاست اخلاقی را تدقیق کند و هم عملی شدن نسبی آن را از طریق الگوی مصدق مورد توجه قرار دهد.

سیاست اخلاقی در عمل: تجربه مصدق

یکی از محدود تجربیهایی که می‌توان در آن وعده تحقق عملی سیاست اخلاقی را جست‌وجو کرد، تجربه مصدق است. آن تجربه از این‌رو حائز اهمیت است که در آن آمیختگی سیاست و اخلاق از نوع پیشا ماکیاوولی نیست، بلکه از نوع پساماکیاوولی است. مصدق هر چند تحصیل کرده‌ای با جهان‌بینی باز، نخستین دکتر ایرانی در حقوق و صاحب رسالاتی از قبیل «وصیت در حقوق اسلامی»، «کاپیتولاسیون و ایران»، «دستور در محاکم حقوقی»، «حقوق پارلمانی در ایران و اروپا» و «اصول قواعد و قوانین مالیه در ممالک خارجه و ایران قبل از مشروطیت و دوره مشروطه» بود، متفکر به مفهوم اخص کلمه نبود. گرایش او بیشتر کاربردی کردن دانش و اندوخته‌های علمی خودش بود. حتی زمانی که تصمیم می‌گیرد با همکاری عده‌ای، مجله‌ای به نام «مجله علمی» منتشر کند، تصمیم می‌گیرد که «سازمان ثبت املاک را در سوئیس که بعد از آلمان، بهتر از همه جا تأسیس شده و روی آن مطالعاتی کرده بود، موضوع مقاله قرار دهد. ولی از این جهت که تأسیس چنین سازمانی...، آنوقت عملی نبود» (مصدق، ۱۳۶۵: ۸۳)^(۳)، از آن صرف‌نظر می‌کند و به نگارش مطلب دیگری روی می‌آورد، که آن مطلب نیز توسط علما، «خلاف شرع» تشخیص داده می‌شود و موجب «یأس و ناامیدی» او می‌گردد و در نهایت اجتماع آنها متزلزل می‌گردد و مجله نیز از بین می‌رود.

مصدق در تحلیل چرایی از بین رفتن مجله، دلیلی می‌آورد که خود نشان‌دهنده توجه وافر او به تغییرات عملی و نقش کاربردی دانش است. او می‌نویسد: «علت موجدۀ اجتماع که تحصیل اشخاص بود، نمی‌توانست علت مبقیه هم بشود» (مصدق، ۱۳۶۵: ۸۴). یا زمانی که نامه‌ای از «انجمن فرهنگ ایران» دریافت می‌کند که در آن «به لزوم نهضت

فرهنگی به موزات نهضت ملی ایران» اشاره شده است، ضمن تأیید این نظر، درکی که از نهضت فرهنگی عرضه می‌کند، بیشتر معطوف به «نشر فرهنگ ایران و ترویج زبان فارسی در ممالک همسایه... و فرستادن استادان یا دانشجویان ایرانی به آن کشورها و غیره است» (ترکمان، ۱۳۷۴: ۲۳۱).

بدین ترتیب این پرسش پیش می‌آید که نوشته حاضر چگونه می‌خواهد رابطه سیاست و اخلاق را از خلال نوشته‌های پراکنده مصدق بیرون بکشد؟ پاسخ در یک کلام این است: از مفاهیم مشخصی که مصدق آن را در قالب اصول اعتقادی خود در حوزه سیاست و ملیت بیان کرده بود. مصدق انسان عقیده‌مندی بود؛ عقیده‌ای که خود از سه منبع ملیت، مذهب و فرهنگ مدرن غربی تغذیه شده بود و در چارچوب مفاهیمی مشخص بیان شده بود. او از یکسو هیچ‌گاه از اصول اساسی منبعث از این عقیده دست نکشید و از سوی دیگر مبتنی بر تربیت روشن‌فکری خویش، آنها را روزبه‌روز نو و تازه کرد. از این‌رو در این قسمت، نخست بحثی عرضه می‌شود در ضرورت عقیده‌مندی از دیدگاه مصدق، اقسام عقاید و عقیده‌مندانی که او فهرست کرده است و سپس اصول اساسی منبعث از این عقیده در دو محور «مسئولیت سیاسی به مثابه امری اخلاقی» و «تبلور مادی این مسئولیت در سیاست داخلی و سیاست خارجی» باز نمایانده می‌شود.

مصدق در جلسه ۱۸ خرداد ۱۳۰۶ مجلس شورای ملی، خطابه‌ای ایراد می‌کند که می‌تواند به همراه نطقی دیگر که یک سال پیش از آن در اعتراض به خیانت وثوق‌الدوله و قرارداد ۱۹۱۹ ایراد کرده بود، اساس تلقی او از «عقیده‌مندی» قلمداد گردد. او در خطابه ۱۳۰۶ می‌گوید: «آقا هر ملتی باید عقیده داشته باشد. اگر یک ملتی عقیده نداشته باشد، آن ملت کارش زار می‌شود. همه باید سعی کنیم که در یک جامعه، یک عقیده و مسلک و مرامی باشد. اگر ملتی بی‌مرام باشد، آن ملت از بین می‌رود... اگر ما در جامعه خودمان یک اصلی داریم، آن اصل را متزلزل نکنیم و نگوییم که تجدد این‌طور حکم می‌کند» (همان، ۱۳۷۸: ۷۸-۷۹).

مصدق در جلسه ۲۹ شهریور ۱۳۰۵، به بزرگ‌ترین خیانتی که وثوق‌الدوله مرتکب شده است، یعنی قرارداد ۱۹۱۹ اشاره می‌کند و آن را سبب انحطاط اخلاقی و عقیدتی

ایرانیان می‌شمارد و می‌گوید: «آقای وثوق‌الدوله در تمام ادوار زمام‌داری خود، ضربه مهلکی به اخلاق مملکت وارد نمودند. اخلاق، حافظ نظام اجتماعی است. چنان‌که جاذبه، حافظ نظام عالم است» (مصدق، ۱۳۶۵: ۸۰) و اضافه می‌کند که «هرکسی که شرافتمند است، باید بتواند روی دو اصل از وطن خود دفاع کند و خود را تسلیم هیچ قوه ننماید. یکی از این دو اصل، اسلامیت است و دیگری، وطن‌پرستی» (همان: ۸۰). از نظر او، «کسی که به این دو اصل معتقد باشد، نمی‌توان او را به زور ترساند یا به زور خرید. ولی یک متجدد سطحی و بی‌فکر را می‌توانند به یک تعارف تسلیم کنند» (همان). در اینجا مصدق با اینکه خود، مسلمان پاک‌اعتقادی است، فراموش نمی‌کند که بگوید «هر مسلمانی وطن‌پرست است، ولی می‌شود وطن‌پرست، مسلمان نباشد» (همان)، تا بدین ترتیب مسلمانی را تلویحاً در درجه دوم بنشانند و همه نوع گرایش‌های فکری و اعتقادی را درحوزه ملی و در جهت پروژه‌ای که داشته است، به هم نزدیک سازد. از مجموع مطالبی که در نوشته‌ها و گفته‌های مصدق درباره عقیده و ضرورت عقیده‌مندی وجود دارد، چنین برمی‌آید که منظور او از عقیده، «نیروی معنوی» و مستقل است که می‌تواند مهم‌ترین منبع «نجات ملل کوچک از بدبختی» (ترکمان، ۱۳۷۴: ۹۲) باشد. در شرح چنین استقلال عقیده‌ای درحوزه سیاست می‌نویسد: «سیاست فارس تابع سیاست ایران و سیاست ایران، مطیع سیاست یک جماعتی از اهل دنیا (انگلستان) است؛ ولی سیاست ارادتمند، مطیع وجدان خودم است» (همان: ۴۴). این استقلال عقیده را بارها و از جمله در نامه‌ای به ماکسیموف، سفیر کبیر اتحاد جماهیر شوروی سابق مورد تأکید قرار می‌دهد که «آنچه در زمینه عقاید خود گفته‌ام، ندای ایمان و صدای قلب من است و هرکس که بخواهد در رویه من تأثیر کند، فقط با یک عملی که به معتقدات من نزدیک باشد، می‌تواند مرا شیفته خود سازد» (همان: ۷۴).

او سپس به تقسیم‌بندی عقاید می‌پردازد و می‌گوید: «در این مملکت سه عقیده است: اول عقیده هواخواهان سیاست انگلیس. پیروان این عقیده می‌گویند تا دولت انگلیس منافی از این مملکت نبرد، هرگز راضی نمی‌شود که از استقلال این مملکت دفاع کند... من اینجا سؤال می‌کنم که دولت انگلیس که به استقلال این مملکت

هیچ وقت عقیده نداشته، چطور می‌تواند به چیزی که عقیده نداشته، اقدام کند؟... عقیده دوم مربوط به اشخاصی است که تمایل به مرام چپ دارند. این اشخاص چون قادر نیستند که مرام خود را عملی کنند، چون افکار مردم با این امر مخالف است، اینها استمداد از افراد چپ دیگران می‌کنند. بنده عرض می‌کنم که هیچ‌کس قادر نیست در این مملکت، نفوذی غیر از نفوذ ملت ایران وارد بشود. این مملکت باید به حال خود بماند. این مملکت باید استقلال خود را در مقابل دول مجاور اعم از بزرگ و کوچک حفظ کند... عقیده سوم، عقیده وطن‌پرستان ایران است؛ آنهایی که می‌خواهند ایران، عظمت تاریخی خود را حفظ کند. پیروان این عقیده می‌گویند، دولت ایران هرچه دارد باید در دست خودش باشد. نفت هم یکی از آن چیزهاست» (نجاتی، ۱۳۶۵: ۱۸۴-۱۸۶).

در توضیح این عقیده اخیر می‌گوید: «وقتی که بخواهند روی یک ملتی تحصیل اطلاعات کنند، ... این سؤال را می‌کنند که آیا مردم در مقدرات خود شرکت می‌کنند یا نمی‌کنند؟ اگر جواب این سؤال مثبت باشد، به آن مملکت به دیده احترام می‌نگرند و آن را مورد تکریم قرار می‌دهند و هیچ‌وقت فکر نمی‌کنند که از آن ملت بتوانند سوءاستفاده کنند» (مصدق، ۱۳۶۵: ۲۵۷) و شکوه می‌کند که «ملت ایران را به واسطه روش نامطلوبی که اتخاذ کرده، ملت زنده نمی‌دانند» (ترکمان، ۱۳۷۴: ۱۰۲) و دعوت می‌کند که «صاحبان این عقیده» و ایمان از مرگ هم نباید هراس کنند، تا چه رسد به فحش ناکسان؛ چون که اصل، مصلحت اجتماع است. آنجا که مصلحت اجتماع تأمین نباشد، مصالح افراد تأمین نخواهد بود و تشخیص اینکه چه اشخاصی روی مصالح جامعه مقاومت می‌کنند و چه اشخاصی روی مصالح خودشان، با مردم است و الحق هم که مردم از عهده این تشخیص خوب برمی‌آیند» (مصدق، ۱۳۶۵: ۲۴۹).

بر پایه چنین توصیفی از عقیده و تقسیمات آن به دسته‌بندی سیاست‌مداران به منفی، مثبت و خادم صدیق می‌پردازد و می‌نویسد: «منفی آن کسی است که جرأت و جسارتش برای کار، کم و طالب حسن شهرت هم می‌باشد. از اوضاع طوری انتقاد می‌کند که به هیچ‌کس برنخورد و از قبول هرکاری که در عمل، کوچک‌ترین لطمه به حیثیات ظاهری او وارد کند، خودداری می‌کند... مثبت کسی است که در هیئت حاکمه بسیار مؤثر و از قبول هر کاری چه خوب و چه بد برای تأمین مصالح و نظریات

خود مضایقه نکند. این دسته اشخاص... برای پیشرفت مقصود با هر نیک و بدی می‌سازند و چون معتقد به اصول نیستند، هیچ‌وقت مواجه با مشکلات نمی‌شوند. بین این دو دسته کسانی هستند که از نظر مصالح عمومی، خود را مواجه با هر مشکلی می‌کنند و از هیچ ناسزا و بدی و حتی ضرب و شتم و مرگ باک ندارند. این دسته را باید خادمان صدیق گفت. حال بسته به تشخیص جامعه است که با ملاحظه به سوابق اشخاص، هر کس که با یکی از این سه دسته تطبیق می‌کند، در محل خود بشناسند» (ترکمان، ۱۳۷۴: ۹۹). این دسته اخیر، یعنی خادمان صدیق، کارشان دشوار است، چرا که باید سه ویژگی را در خود جمع کنند: جرأت داشته باشند که بتوانند کاری انجام دهند، از خود گذشته باشند و بتوانند تصمیم به موقع بگیرند (برهان، ۱۳۷۷: ۲۴-۲۳). در ورای همه این ویژگی‌ها، قبول مسئولیت سیاسی برای خادمان صدیق، به منزله امری اخلاقی است.

قبول مسئولیت سیاسی برای مصدق، امری اخلاقی بود. او بارها در نوشته‌ها و نطق‌های خود تأکید می‌کند که هدف او از پذیرش پست‌های وزارت و وکالت، به انجام رساندن پروژه‌هایی بوده است ملی که در صورت توفیق، متضمن منافع مادی و معنوی همه اقشار و طبقات مردم بوده است. مصدق، زندگی خود را گواه می‌آورد و شرح می‌دهد که در چهارده ماهی که معاون وزارت مالیه بوده است، «عده‌ای از رؤسای آن وزارتخانه را محاکمه و محکوم کرده است، آنهم در زمانی که «هیچ‌کس در این مملکت، اسم محاکمه نشنیده بود». او اهالی شمال و جنوب را شاهد می‌آورد که در زمانی که او والی آن خطه‌ها بوده است، «چه اندازه در خیر آنها کوشیده است». از زمان وزارت خود بر امور مالیه و خارجه سخن می‌گوید و اینکه به دلیل اصلاح امور، چه ناسزاها از «متضررین و مخالفین اصلاحات» شنیده است. از وکالت خود در دوره «پنجم و ششم» تقنینیه سخن می‌گوید و از اینکه «با هر سیاستی که می‌خواست به حقوق مملکت تجاوز کند»، مخالفت کرده و موفق هم شده است و در این راه، حتی «در بعضی از نطق‌ها، خطر کشته شدن را حس» کرده است (ترکمان، ۱۳۷۴: ۹۹).

و اینکه «اگر تصدی نخست‌وزیری را با کبر سن و ضعف مزاج به عهده گرفته است»، برای این بوده است که «قانون ملی شدن صنعت نفت را سرانجام دهد» و اینکه «نمی‌تواند

مادامی که قضیه نفت حل نشده، این سنگر [دولت] را خالی کند. ممکن است که دولت دیگری بیاورند که برخلاف مصالح ایران کاری نکند. آنوقت مردم بگویند تو که از کشته شدن باک نداشتی و برای کشته شدن حاضر بودی، از کسالت چه باک داشتی. می خواستی در حال احتضار هم که بودی، بمانی تا این کار به صلاح مملکت حل شود» (نجاتی، ۱۳۶۵: ۱۸۶) و اینکه وقتی فرمان عزل را می بیند، با اینکه «صلاح و صرفه شخصی» او در این بوده است که «آن را بهانه قرار» دهد و «دست از کار» بکشد، نظر به اینکه کناره جویی او «سبب می شده که هدف ملت ایران از بین برود»، مقاومت می کند و آن را اجرا نمی کند، به ویژه اینکه شاه مطابق قانون حق نداشته است که «نخست وزیر را عزل کند» (مصدق، ۱۳۶۵: ۲۹۳) و اینکه در سفر لاهه به پسر خود گفته است: «اگر خدای نکرده روسیاه به ایران بازگردد، خود را از میان می برم» (همان، ۱۳۶۹: ۱۰).

مصدق معتقد بود که «تا ملت به هدف نرسد»، نباید از هم جدا شد و «برای رسیدن به مقصود، با هم باید متفق شد» (همان، ۱۳۶۵: ۲۵۲) براساس چنین نظریه ای، همه تدابیر لازم را به کار می بندد تا توجه و تمرکز ملت از روی مسئله اصلی به مسائل دیگر منحرف نشود. در اولین گام، از خود فرامی رود و در آغاز صدارتش، طی دستوری به اداره کل تبلیغات، خواهان حذف عناوین و القاب رادیوئی خود می گردد و به شهربانی کل کشور ابلاغ می کند که «در جراید ایران آنچه راجع به شخص اینجانب نگاشته می شود، هرچه نوشته باشند و هرکس که نوشته باشد، نباید مورد اعتراض قرار گیرد» (بزرگمهر، ۱۳۶۹: ۱۵) چرا که «حیات و عرض و مال و موجودیت من و امثال من در برابر حیات و استقلال و عظمت و سرفرازی میلیون ها ایرانی و نسل های متوالی این ملت کوچکترین ارزشی ندارد» (یمگانی، ۱۳۵۷: ۷۷۹) سپس تلاش می کند تا مردم را به اهمیت اهدافی که در سردارد واقف و آنان را با خود همراه سازد. او جمله ای دارد که عمق بصیرت او را نشان می دهد و کمتر مورد توجه قرار گرفته است و آن اینکه «اینجانب به ملی بودن صنعت نفت و جنبه اخلاقی آن، بیش از جنبه اقتصادی آن معتقدم»، چرا که «کار تدنی اخلاقی به جایی رسیده که باعث ننگ هر ایرانی شده است» (ترکمان، ۱۳۷۴: ۱۳۶). منظور او از اخلاق در اینجا سرفرازی، استقلال، شمرده شدن و به حساب آمدن یک ملت است

و از این نظر به بحث هویت نزدیک می‌شود. می‌گوید: «برای هر ملتی، هیچ عاملی جهت بیداری و هوشیاری او بهتر از خاطرات گذشته و چگونگی رفتاری که در طی یک قرن اخیر با او شده نمی‌باشد» (وطن دوست، ۱۳۷۹: ۹) و در جهت ارتقاء روحیه اخلاقی مردم، می‌نویسد: «من به انتقام اینکه یک ایرانی را تبعید کردند، انگلیسی‌ها را از ایران بیرون کردم تا بروند در جزیره خود به فکر فرو روند و بدانند که با یک ملت زنده‌ای طرف اند»، با اینکه می‌داند که شاه را انگلیس‌ها در ایران شاه کردند و هم آنها «او را از ایران بردند» و اینکه او «شاه ایران نبود، اگر شاه ایران بود، می‌گفت: میان ملت‌م می‌مانم و نمی‌روم» (بزرگمهر، ۱۳۶۵: ۵۶۷).

در مرحله بعد، مصدق تلاش می‌کند محمد رضا شاه را با خود همراه سازد و چون می‌داند که مسئله اصلی شاه بقاء سلطنت است. تلاش می‌کند او را متقاعد سازد که «در مملکت مشروطه، برای اینکه مقام سلطنت محفوظ و مصون از تعرض بماند، شاه مسئول نیست و به همین جهت است که گفته اند پادشاه سلطنت می‌کند نه حکومت» (مصدق، ۱۳۶۵: ۲۱۸) او همچنین با یادآوری خاطرات گذشته تلاش می‌کند شرایطی فراهم آورد که شاه در مقابل مردم و منافع آنها قرار نگیرد، نقل می‌کند که «روزی محمد علی شاه مرا خواست و گفت می‌خواهم با آیت الله بهبهانی راهی باز کنم. اگر شما این کار را بکنید، ممنون می‌شوم. عرض کردم شاه را به ایشان چه حاجت است؟ ایشان دارد به آزادیخواهان مساعدت می‌کند، شاه هم همین رویه را پیش بگیرد، دکان سیاسی ایشان تخته می‌شود و همه من تبع شاه خواهند شد» (مشیر، ۱۳۷۸: ۴۴-۲۴۳). ولی زود درمی‌یابد که «اشخاصی که با وسایل غیر ملی وارد کار شوند، نمی‌توانند از ملت انتظار پشتیبانی داشته باشند، به همین جهات هم اعلیحضرت شاه فقید و سپس اعلی‌حضرت محمد رضا شاه چنانچه می‌خواستند با یک عده وطن پرست مدارا کنند از انجام وظیفه در مقابل استثمار باز می‌ماندند» (مصدق، ۱۳۶۵: ۳۴۴-۳۴۳).

نتیجه اینکه پذیرش مسئولیت برای مصدق از عصر مشروطه تا مقطع کودتا، همواره جنبه اخلاقی داشت. هم نوشته‌ها و هم اعمال سیاسی او گواه صادقی بر این برداشت است. از همه مهم‌تر اینکه گاه که احساس می‌کند هیچ کاری درون سیستم از او ساخته

نیست، «ترک فعل» می‌کند و آن را یکی از «اقسام مبارزه» (مصدق، ۱۳۶۵: ۱۲۷) می‌داند و گاه حتی تا آن حد ناامید می‌شود که تصمیم می‌گیرد «از ایران به کلی ترک علاقه» (برهان، ۱۳۷۷: ۱۳۸) نماید و محل «اقامت همیشگی خود را در شهر نوتساتل سوئیس» (همان: ۱۴۲) قرار دهد.

سیاست‌های مصدق در هر دو سطح داخلی و خارجی، سیاستی اخلاقی است. در سطح داخلی از فراهم آوردن «موجبات آسایش عمومی» و «خاتمه فقر و فلاکت» سخن می‌گوید و در سطح خارجی از «صلح عمومی جهان» (ترکمان، ۱۳۷۴: ۱۶۶). نگاهی کوتاه به جزئیات این پروژه می‌افکنیم. مصدق اعلام کرد که در سطح داخلی، دو هدف را دنبال می‌کند؛ یکی اجرای قانون نه ماده‌ای ملی شدن صنعت نفت و دوم اصلاح قانون انتخابات مجلس و شهرداری‌ها. او اعلام کرد که شرعاً و اخلاقاً و عرفاً وظیفه‌ای جز این تعهد که به ملت ایران داده است، ندارد (همان، ۱۳۷۸: ۸۰).

در نامه‌ای به تاریخ ۱۶ اردیبهشت ۱۳۳۰، خطاب به موریسون، وزیر امور خارجه انگلستان، ضمن اظهار کمال علاقه به روابط و تثبیت مبانی مودت با دولت انگلستان روشن می‌سازد که «دولت ایران می‌خواهد با استفاده از حق حاکمیت خود، از عواید نفت، بنیه اقتصادی کشور خود را تقویت و موجبات آسایش عمومی رافراهم و به فقر و فلاکت و نارضایتی عمومی خاتمه دهد و این امر مایه آبادی و آرامش ایران خواهد بود. و یادآوری می‌کند که [ملی کردن صنایع حق حاکمیت هر ملتی است و... قراردادهای امتیازات مانع از اعمال حق حاکمیت ملی نخواهد بود» (همان، ۱۳۷۴: ۱۶۶).

درباره ملی شدن صنعت نفت و اهمیت آن مطالب زیادی نوشته شده است، اما تقدم اهمیت اخلاقی موضوع بر جنبه‌های دیگر آن، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. مصدق اما با غیر اخلاقی خواندن قراردادهای و تلاش برای فسخ آنها، تلاش می‌کند تا به بازسازی اخلاقی ایرانیان پردازد و ملی شدن صنعت نفت به نظر می‌آید که برای او مقدمه‌ای برای این بازسازی باشد: «اینجانب به ملی بودن صنعت نفت و جنبه اخلاقی آن، بیش از جنبه اقتصادی آن معتقدم. کار تدنی اخلاقی به جایی رسیده که باعث ننگ هر ایرانی شده است» (همان: ۱۳۶). یا در جایی دیگر: «چه امری نامشروع‌تر از اینکه قرارداد، ملتی را

تحت اسارت دولتی دیگر قرار دهد؟ چه خلاف اخلاقی از این واضح تر که ملتی با داشتن ثروت سرشار، از گرسنگی جان بدهد و عواید او را یک شرکت دولت خارجی و سرمایه داران آن دولت غصب نموده، با ثروت خود او، وسیله نابودی او را فراهم آورند؟» (یمگانی، ۱۳۵۷: ۲۸۱). مصدق در سطح داخلی و در جهت بازسازی اخلاقی، اخلاق به عنوان منبع سرافرازی ملی توصیه می کند که «ما باید همان سیاستی را پیروی کنیم که نیاکان ما می کردند. اگر معلومات آنها به قدر ما نبود، ایمانشان از ما بیشتر بود» (هوشنگ مهدوی، ۱۳۷۴: ۱۶۳).

در اهمیت رکن دوم پروژه خود در سیاست داخلی می نویسد: «نظر من همیشه این بوده که تا انتخابات آزاد نشود و مردم وکلای خود را انتخاب نکنند، وضعیت مملکت بهتر نخواهد شد و مردم هیچ وقت روی آزادی و استقلال را نخواهند دید» (مصدق، ۱۳۶۵: ۲۵۶). مصدق دیکتاتوری را به پدری تشبیه می کند که اولاد خود را از محیط عمل دور کند و پس از مرگ خود، اولادی بی تجربه و بی عمل بگذارد و هشدار می دهد که «اگر ناخدا یکی است، هر وقت که ناخوش باشد، کشتی در خطراست و وقتی که مرد، کشتی به قعر دریا می رود. ولی اگر ناخدا متعدد باشد، ناخوشی و مرگ یک نفر در مسیر کشتی مؤثر نیست» (یمگانی، ۱۳۵۷: ۱۲-۱۳) و اینکه «نجات کشور ما منحصرأ در ایمان به دموکراسی حقیقی و ایجاد حکومت واقعی مردم بر مردم است» (ترکمان، ۱۳۷۴: ۱۱۷). برای «ایجاد حکومتی دموکراتیک، یک راه بیش وجود ندارد و آن انتخابات آزاد است» (همان: ۱۱۶). «چاره این بیچارگی ما فقط ایجاد حکومت دموکراسی است» (همان: ۱۱۷) و نهایت اینکه «قوای حاکمه ایران از گذشته عبرت بگیرند» (همان: ۱۱۸).

در سیاست خارجی، مصدق علی رغم ملیت گرایی بی شبهه اش، جهت گیری «ای» اخلاقی دارد و پیش از آنکه در اینحوزه نگران منافع ملی باشد، دل نگران مظلومیت انسان هاست. در نامه ای به رئیس هیئت نمایندگی ایران در هفتمین دوره مجمع عمومی ملل متحد می نویسد: «چون یکی از هدف های اساسی سیاست خارجی دولت اینجانب، همراهی و کمک به ممالکی است که برای حفظ استقلال و حق حاکمیت خود مجاهده می نمایند، صریحاً دستور داده می شود که هیئت نمایندگی ایران حداکثر مساعدت های

ممکنه را برای تحصیل استقلال و حاکمیت ممالک مردم آفریقایی به عمل آورده و... رسماً اعلام دارند که دولت ایران حاضر است صدای مظلومانه آنها را از پشت تریبون مجمع به گوش جهانیان برساند» (ترکمان، ۱۳۷۴: ۲۱۸). یا در نامه‌ای دیگر می‌نویسد: «برای گستردن بساط عدل و نصفت در جهان که غایت آمال بشری است... هیچ وسیله‌ای جز قیام و جهاد ملت‌های ضعیف و ستم‌دیده در برابر جور و بیداد دولت‌های استعمارطلب وجود ندارد» (همان: ۲۳۰).

هرچند قرار نیست در این نوشته از عملکردهای سیاسی مصدق سخنی به میان آید، نمی‌توان به برخی اقدامات او در حوزه سیاست خارجی و از جمله قطع رابطه با اسرائیل اشاره نکرد. مصدق براساس سیاست ضداستعماری خود، تصمیم به قطع رابطه با اسرائیل می‌گیرد و آن را به اجرا درمی‌آورد. «در تیرماه ۱۳۳۰، کنسولگری ایران در اسرائیل منحل اعلام شد. در مجلس هم وزیر خارجه وقت اعلام کرد، دیروز دولت ایران کنسولگری خود را در اسرائیل منحل اعلام کرد و رسیدگی به کار اتباع ایرانی را به سفارت ایران در عمان محول کرد و نماینده اسرائیل را هم قبول نکرد و نخواهد کرد» (همان، ۱۳۷۸: ۸۰-۸۱). یا در اقدامی دیگر «در آبان ماه ۱۳۳۰، در بازگشت از سفر شورای امنیت به مصر رفت و مورد استقبال عظیم مردم مصر قرار گرفت. رفتن او به مصر، حرکت مهمی بود که مورد مخالفت انگلستان و عوامل آن در ایران از جمله جمال امامی در مجلس قرار گرفت. وی اعتراض کرد که شما به چه مناسبت به مصر رفته‌اید؟ مگر شما انقلابی هستید؟ مگر نمی‌دانید که مصری‌ها در حال مبارزه با انگلیس هستند؟» (همان: ۸۱).

نتیجه اینکه مصدق در سیاست خارجی، همواره علیه سیاست استعماری و له کشورها و ملل محروم بود. او در سیاست خارجی، همانند سیاست داخلی، از پروژه‌ای اخلاقی پیروی می‌کرد و قدرت سیاسی را کارگزار آن پروژه کرده بود. تجربه مصدق از این رو می‌تواند الگویی باشد برای تلاش در جهت رویکردی که می‌توان آن را سیاست اخلاقی خواند. او خود همچنان که نشان داده شد، یک سیاست‌مدار اخلاقی است. محصول فرهنگ و تمدن خویش است. با افکار جدید آشنایی دارد. با قواعد و مبانی سیاست مدرن آشنایی دارد و به جدایی نسبی حوزه‌ها واقف است و تأکید دارد که

«قوانین اساسی برای سال‌های متوالی و دوران ممتد و مدید نوشته می‌شود» و قانون‌گذاران نباید حسن نیت و پاک‌دلی پادشاه زمان خود را ملاک قرار دهند (ترکمان، ۱۳۷۴: ۱۰۵).

ولی در عین حال سیاست برای او همواره حامل مسئولیت اخلاقی است. تبلور عینی این مسئولیت را در سیاست خارجی و داخلی دیدیم. این تجربه با این همه، تجربه شکست «سیاست اخلاق‌بنیاد» از «سیاست قدرت‌بنیاد» بود. راه‌حل در این میانه چیست؟ واقعیت این است که جامعه ایران، جامعه ناهم‌زمانی‌هاست. زمان تقویمی و زمان تاریخی آن برهم منطبق نیست، چون در چالش بین سنت و مدرنیته به سر می‌برد. از آنچه متعلق به خودی است می‌پرهیزد، زیرا شرش را دیده است و از هرچه مدرن است، استقبال می‌کند، زیرا شرش را ندیده است. چون مسئله اصلی جامعه ایران، جدال استبداد و آزادی است، نمی‌تواند در اقسام آزادی اندیشه کند و به فکر یک دموکراسی عمیق اجتماعی باشد. دل می‌دهد به نوع ناتمامی از آزادی در قالب ایدئولوژی‌ای به نام لیبرالیسم، که خود درجایی دیگر مورد اعتراض و انتقاد است. چون شرهای زیادی به نام اخلاق و دین تحمل کرده است، دل خوش می‌کند به سیاستی خودبنیاد که به درست شنیده است که این نوع سیاست، حقوق بشری را پاس می‌دارد، حق شهروندی را به رسمیت می‌شناسد و قواعدی دارد که نه با معیار دین و اخلاق که با معیارهای مستقلی که زاده مطالبات شهروندان است، تعیین می‌شود، بی‌آنکه بتواند به نقایص و حتی فجایعی که این استقلال ایجاد کرده است، بیندیشد.

در چنین شرایطی به نظر می‌رسد راهی جز اندیشیدن روی خود مسائل و تلاش برای نظریه‌پردازی‌های نوینی در این حوزه‌ها وجود نداشته باشد. تجربه مصدق می‌تواند هم به سیاستمداران یادآوری کند که به جای منافع خود، منافع دیگران را، منافع مردم را در مرکز دل مشغولی خود قرار دهند، که راز جاودانگی مصدق جز این نبود و نیست و هم می‌تواند به روشن‌فکرانمان یادآوری کند که در دلایل شکست «سیاست اخلاق‌بنیاد» از «سیاست قدرت‌بنیاد» بیندیشند و نظریه‌هایی برای توفیق اولی بیابند و از این طریق سیاستمداران خادم و صدیق را در راه سختی که در پیش گرفته‌اند، یاری رسانند.

نتیجه‌گیری

بحث درباره نحوه آمیختگی حوزه سیاست و حوزه اخلاق در فلسفه، همچون سایر موضوعات فلسفی، همچنان گشوده است و می‌توان در این مورد تا ناپایان مناقشه کرد. تفکیک مطلق این دو حوزه اما امروز قابل دفاع نیست و همچنانکه گفته شد، عمده‌ترین مشکل آن، خودبنیاد شدن قدرت و غیراخلاقی یا ضداخلاقی شدن سیاست است. با اینهمه قبل از تلاش برای ایجاد رابطه‌ای بین دو حوزه اخلاق و سیاست، نخست باید سرگذشت هر یک از این دو مفهوم را به طور مستقل پی گرفت و از نتایج آخرین تأملات متفکران درباره این حوزه‌ها آگاه شد و روی آن اندیشید، تا بر اساس آن بتوان به ضرورت پیوند این دو حوزه واقف شد و درصدد نظریه‌پردازی برآمد.

در چنین جهتی به نظر می‌رسد توجه اساسی به اندیشه‌های بنیان سیاست مدرن، یعنی ماکیاوولی و هابز از یکسو و ناقدان این درک از سیاست، یعنی لویناس و متفکران پس از او ضروری باشد. ماکیاوولی هم می‌تواند معایب آمیختگی کهن اخلاق و سیاست را افشا کند و هم افشای ابعاد مکتوم سیاست خودبنیاد او می‌تواند به بازاندیشی در جوهره سیاست مدرن و نقش دولت کشانده شود. لویناس می‌تواند به ما بیاموزاند که هرچند آمیزش کهن اخلاق و سیاست فاقد اعتبار است، می‌توان در پس تجربه جدایی مطلق این دو حوزه، از نوع جدیدی از رابطه بین این دو مفهوم سخن گفت. او علاوه بر این پرسش‌های بنیادینی مطرح می‌سازد؛ پرسش‌هایی از این دست که آیا سیاست اخلاق‌بنیاد می‌تواند تحقق یابد؟ تجسم مادی یابد؟ تدوین شود؟

ماحصل کلام قسمت اول مقاله از این‌رو این است که جدایی حوزه اخلاق از حوزه سیاست، امروزه با گرفتاری‌هایی مواجه است. راه‌حلی‌هایی هم که برای این گرفتاری‌ها ارائه شده است، خود دارای گرفتاری‌هایی است. راه‌حل لویناس هم از این امر کلی مستثنا نیست. به‌ویژه اگر نقدهای دریدا به اندیشه او مورد ملاحظه قرار گیرد. اما امری که کمتر بتوان در آن تردید کرد این است که باید به این گرفتاری‌ها اندیشید و در جهت امکان تأسیس سیاست اخلاقی اندیشه‌ورزی کرد. مراد از اخلاق در اینجا به‌هیچ‌وجه نوع مشخصی از فلسفه اخلاق و باید و نبایدهای ناشی از آن نیست. نوعی در جهان بودن، با دیگران بودن و رعایت دیگری است؛ رعایتی که در مقابله و مخالف

بافردگرایی ناشی از سوژکتیویته مدرن طراحی شده است و مبنایی فلسفی دارد. به عبارت دیگر اخلاق در اینجا اساس عدالت و دوستی است و چون چنین است، سیاست اخلاقی، پیمانی برای پیشگیری جنگ همه علیه همه (هابز) و یا پیمانی بر مبنای عقل و انصاف (رالز) نیست که برپایه مسئولیت من در قبال دیگری قرار می‌گیرد. بنابراین ضرورت دارد فردی که محور هستی قلمداد شده است، محوریت خود را در رابطه خود با دیگری تعریف کند و بداند که سوژه اخلاقی، مقدم بر سوژه فردی است.

آنچه در این جهت باید مورد توجه جدی قرار گیرد، ضرورت تردید افکندن بر گفتار همه شمول سیاست مدرن در شرایط پسامدرن است. (Mesbahian, 2010: 187) شرایطی که در آن امکان مشاهده و تفسیر مدل‌های متفاوتی از سیاست تک صدا، که قبلاً بوسیله زبان علم اجتماعی غربی مورد غفلت قرار گرفته بود، فراهم آمده است. (Mesbahian, 2020: 163)

در ایران اما سخن گفتن از آمیختگی حوزه اخلاق و سیاست، اگر با دقت علمی تبیین نشود، می‌تواند نتایج فاجعه‌آمیزی داشته باشد. از این رو از یک طرف باید برای پرهیز از دوباره تجربه کردن فجایعی که دولت‌های ایدئولوژیک به وجود آورده‌اند، جدایی نسبی حوزه سیاست از حوزه اخلاق و دین را رسمیت بخشید و از طرفی دیگر برای پرهیز از فاجعه خودبنیادی قدرت که نتیجه گسست کامل این دو حوزه است و نیز برای پرهیز از بی‌توجهی عمومی به امور سیاسی و اجتماعی، جلوگیری از فساد دولت‌مردان و به طور کلی خودبینی‌های فردی و اجتماعی، امر اخلاقی را در قالب احزاب، نهادهای فرهنگی و مدنی پیگیری کرد. امری که به صورت غیرمستقیم بر کار دولت نیز تأثیر می‌گذارد، چون مطالباتی را ایجاد می‌کند که دولت به عنوان نهادی بی‌طرف، مجبور است به آن پاسخ‌گوید و پیگیری کند.

نتیجه دوم چنین رویکردی، پدیدار شدن سیاست‌مداران اخلاقی است؛ سیاست‌مدارانی که ضمن وقوف به قواعد و معیارهای سیاست مدرن، پاسخگوی مطالبات اخلاقی مردم نیز هستند و آنها را در قالب آرمان‌هایی چون صلح و عدالت و آزادی پیگیری می‌کنند. آخرین و شاید مهم‌ترین نتیجه این نوع نگاه به آمیختگی سیاست و اخلاق این است که سیاست را عنصری از یک پیکره کلی به نام هستی انسانی می‌بیند و می‌داند که اگر عضوی از این پیکره منفصل شود و ادعای خودبنیادی کند، فاجعه ایجاد

می‌کند. توجه به تجربه مصدق از همین جهت است که اهمیت می‌یابد. سیاست‌های مصدق را -همچنان که نشان داده شد- می‌توان در هر دو سطح داخلی و خارجی، سیاستی اخلاقی دانست. در سطح داخلی از فراهم آوردن «موجبات آسایش عمومی» و «خاتمه فقر و فلاکت» سخن می‌گوید و در سطح خارجی از «صلح عمومی جهان».

پی‌نوشت

1. Nicolas Royle. Jacques Derrida. (Routledge Critical Thinkers Series.) London: Routledge, 2003. p. 8.

۲. ترجمه از داریوش آشوری

۳. فعل‌های اول شخص مفرد این نقل‌قول، به مفرد غایب برگردانده شده است.

منابع

- اصغری، محمد (۱۳۹۱) «تقدم اخلاق بر فلسفه در اندیشه ایمانوئل لویناس»، مجله پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، ۶(۱۰)، ۴۱-۲۴.
- برهان، عبدالله (۱۳۷۷) رنج‌های سیاسی دکتر مصدق، یادداشت‌های جلیل بزرگمهر، تهران، ثالث، بزرگمهر، جلیل (۱۳۶۵) دکتر مصدق در دادگاه تجدید نظر نظامی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- (۱۳۶۹) مصدق در محکمه نظامی، تهران، نیلوفر.
- ترکمان، محمد (۱۳۷۴) نامه‌های دکتر محمد مصدق، تهران، هزاران.
- (۱۳۷۸) «دین و عالمان دینی در اندیشه و کردار مصدق»، ایران فردا، شماره ۵۳، اردیبهشت، صص ۸۲-۸۰.
- مشیر، مرتضی (۱۳۷۸) دکتر مصدق در دوره قاجار و پهلوی، تهران، نقش هنر.
- مصدق، غلامحسین (۱۳۶۹) در کنار پدرم مصدق، تهران، رسا.
- مصدق، محمد (۱۳۶۵) خاطرات و تألمات، تهران، علمی.
- نجاتی، غلامرضا (۱۳۶۵) جنبش ملی شدن صنعت نفت ایران و کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- وطن‌دوست، غلامرضا (۱۳۷۹) اسناد سازمان سیا درباره کودتای ۲۸ مرداد و سرنگونی دکتر مصدق، تهران، رسا.
- هوشنگ مهدوی، عبدالرضا (۱۳۷۴) سیاست خارجی ایران در دوران پهلوی، تهران، البرز.
- یمگانی، پارسا (۱۳۵۷) کارنامه مصدق، تهران، رواق.

- Awerkamp D (1977) Emmanuel Levinas: Ethics and Politics, New York: Revisionist Press.
- Bergo B (2005) What is Levinas doing? Phenomenology and the rhetoric of an ethical un-conscious, *Philosophy & rhetoric* 38(2): 122-144.
- Bernasconi R and Wood D (1988) *The Provocation of Levinas: rethinking the other*, London: Routledge.
- Blunden A (2003) Ethical politics at ground zero [Ethical politics is concerned with redistributive justice and the struggle for recognition.], *Arena Magazine* (Fitzroy, Vic). (68): 38.
- Cederberg C (2010) *Resaying the human: Levinas beyond humanism and antihumanism*, Södertörns högskola.
- Cohen RA (1986) *Face to face with Lévinas*, Albany: State University of New York Press.
- Derrida J (1999) *A word of welcome*, [in:] *Adieu to Emanuel Levinas*, Translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Stanford, CA: Stanford University

- Press.
- Derrida J and Dufourmantelle A (2000) *Of Hospitality*, trans, Rachel Bowlby, Cultural Memory in the Present.
- Drabinski J (2000) The possibility of an ethical politics: from peace to liturgy, *Philosophy & social criticism* 26(4): 49-73.
- Hegel GWF, Wood AW, Nisbet HB, et al (1991) *Elements of the philosophy of right*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévinas E (1969) *Totality and infinity; an essay on exteriority*, Translated by Alphonso Lingis, Pittsburgh, Pa. : Duquesne University Press.
- (1986) *The trace of the other, Deconstruction in context*, 345-359.
- (1987) *Collected philosophical papers*, Dordrecht, The Netherlands; Boston/Hingham, MA, USA: Nijhoff ;Distributors for the United States and Canada, Kluwer Academic.
- (1993) *The Rights of Man and the Rights of the Other, Outside the subject*, 116-125.
- (1998) *Otherwise than being: or, Beyond essence*, Pittsburgh, Pa. : Duquesne University Press.
- Lévinas E and Hand S (1997) *Difficult freedom: essays on Judaism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lévinas E, et al (1996) *Emmanuel Levinas: basic philosophical writings*, Bloomington: Indiana University Press.
- Mesbahian, H (2010) "Modernity and its Other: The Logic of "Inclusive Exclusion". *Falsafeh (Journal of Philosophy)* University of Tehran 38 (1): 165-190.
- Mesbahian H and Norris T(2017) *Dieter Misgeld: A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics*. Springer.
- Mesbahian H (2019) "Reinventing the Self: A Philosophical Encounter with the Historiography of Cultural Identity. " *Historical Perspective & Historiography* 29 (23): 255-274.
- (2020) "Habermas and the Other of Occidental Rationality: The Dichotomous Logic of Exclusive Inclusion. " *Falsafeh (The Iranian Journal of Philosophy)*, University of Tehran 47 (2): 145-165.
- MisgeldD, Norris T, and Mesbahian H (2010) "A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics. " *Philosophical Inquiry in Education* 19 (2): 86-97.
- Morgan ML (2016) *Levinas's ethical politics*, Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Moyn S (2010) *The last utopia human rights in history*, Cambridge, Mass. : Belknap Press of Harvard University Press, 337 p.
- Rötzer F (1995) *Conversations with French philosophers*, Atlantic Highlands, N. J. : Humanities Press.
- Scheler M (2008) *The nature of sympathy*, Piscataway, N. J. : Transaction Publishers.
- Singer MG (1971) *Generalization in ethics: an essay in the logic of ethics, with the rudiments of a system of moral philosophy*, New York: Atheneum.
- Strauss L (1953) *Natural right and history*, Chicago: University of Chicago Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۳۵-۵۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

«هانری گُربن»، هرمنوتیک فلسفی

و اندیشه سیاسی کیهانی: ارزیابی انتقادی

احمد بستانی*

چکیده

«هانری گُربن»، نخستین اندیشمندی بود که به کار بست آگاهانه هرمنوتیک فلسفی در فهم و تفسیر متون شیعی و تاریخ اندیشه فلسفی در ایران پرداخته است. او با بهره‌گیری از سنت‌های پدیدارشناسی، هرمنوتیک، الهیات مسیحی و سنت افلاطونی، ابزاری روش‌شناسانه برای فهم و تفسیر میراث فکری اسلام فراهم آورد و خود نیز در نوشته‌های متعددی آن را به کار بست. هرچند درباره اهمیت و جایگاه گُربن در مطالعات اسلامی و شیعی بسیار گفته‌اند، ارزیابی انتقادی از اندیشه و روش‌شناسی مطلوب او کمتر انجام شده است. هدف این مقاله، مطالعه و بررسی اسلوب هرمنوتیکی گُربن به‌ویژه از منظر نگرش انتقادی و اندیشه سیاسی است. مدعای ما این است که هرمنوتیک فلسفی گُربن در فهم خود از میراث اسلامی و ایرانی دست‌کم با سه مشکل اساسی مواجه است: نخست فقدان نگرش انتقادی به سنت، دوم تأویل افراطی و سوم سیاست‌زدایی از میراث فکری مسلمانان. هر سه ایراد یادشده در وجودشناسی کیهانی گُربن و فقدان ساحت بینادهنی در اندیشه فلسفی وی ریشه دارد.

واژه‌های کلیدی: هرمنوتیک، فلسفه اسلامی، تأویل افراطی، تفکر انتقادی و سیاست‌زدایی.



مقدمه

گُربن، نخستین اندیشمندی است که دست کم در بستر اندیشه شیعی ایرانی، به کاربرت آگاهانه هرمنوتیک فلسفی (به معنای دقیق کلمه) در فهم و تفسیر متون و همچنین نگارش تاریخ اندیشه در ایران پرداخته است. او با سنت هرمنوتیک فلسفی هایدگر و پدیدارشناسی آلمانی، آشنایی عمیقی داشت و کوشید تا از این سنت ابزاری، روشی برای فهم و تفسیر میراث فکری اسلامی- ایرانی فراهم آورد. در اسلوب گُربن، هرمنوتیک فلسفی صرفاً از نظریه‌های غربی منتقل نشده است، بلکه وی برای کاربرت و تطبیق آن بر سنت ایرانی- اسلامی، میان هرمنوتیک (فلسفی و الهیاتی) و درون‌مایه‌هایی از میراث فکری ایرانی اسلامی، هماهنگی و سازگاری برقرار ساخته است. براین اساس می‌توان گفت که اسلوب گُربن مبتنی است بر ترکیبی از این دو سنت و نه کاربرت هرمنوتیک بر مواد و مصالح فکری جهان اسلام.

اسلوب گُربن به تدریج به شیوه‌ای فراگیر یا دست کم به یکی از مهم‌ترین رهیافت‌های فهم فلسفه اسلامی بدل گشته است (Gutas 2002: 9-16). اندیشه و روش‌شناسی وی نه تنها در میان روشن‌فکران برجسته ایرانی (مانند احمد فردید، حسین نصر و داریوش شایگان)، بلکه در میان بسیاری از پژوهشگران عرفان و تشیع در ایران به عنوان اسلوب مختار پذیرفته شده است (ر.ک: Van den bos: 2005). همچنین بخشی از اندیشمندان اروپایی به‌ویژه در فرانسه و ایتالیا از مبانی فکری گُربن تأثیر پذیرفته و در حوزه‌هایی چون دین‌شناسی و مطالعه سنت از آن بهره برده‌اند. این شیوه فهم و تحلیل متون رفته‌رفته به یک سنت مهم و تأثیرگذار در جهان اسلام تبدیل شده است. با وجود این تاکنون مطالعه‌ای انتقادی از اسلوب هرمنوتیکی گُربن و شیوه خوانش او از قدما به‌ویژه از منظر فلسفه سیاسی صورت نپذیرفته است. هدف مقاله حاضر، مطالعه انتقادی هرمنوتیک فلسفی گُربن است. برای این منظور عموماً از مباحث سنت هرمنوتیک انتقادی معاصر، به‌ویژه هرمنوتیک و فلسفه سیاسی «پل ریکور» بهره گرفته شده است.

هانری گُربن و هرمنوتیک فلسفی

گُربن به ندرت درباره مبانی نظری اسلوب هرمنوتیک خویش سخن گفته است. او در

نوشته‌های خود، مثلاً در کتاب مشهور خود «اسلام ایرانی»، بیشتر درباره نظریه تأویل حکمای مسلمان و سطوح آن بحث کرده است. با وجود این تا حد زیادی می‌توان از همین طریق دریافت که وی به چه اسلوب هرمنوتیکی‌ای پایبند بوده است؛ زیرا چنان که در پی خواهد آمد، گربن، نگرش تأویلی خود را تا حد زیادی از این حکما اخذ کرده بود. مصاحبه مفصل او با فیلیپ نمو - که پس از مرگش منتشر شد - از محدود مواضعی است که او با تفصیل نسبی درباره روش تأویلی خویش و عناصر و اندیشه‌هایی که بر روش‌شناسی وی مؤثر بوده‌اند، بحث کرده است (ر.ک: Corbin, 1981). براساس متون یادشده، هرمنوتیک گربن را می‌توان ترکیبی از سنت‌های تأویلی غربی و شرقی دانست. در میان الگوهای تفسیری اروپایی، گربن از یکسو به هرمنوتیک دینی پروتستانی توجه داشته و از سوی دیگر به هرمنوتیک فلسفی و پدیدارشناختی هایدگر. گربن، شاگرد هایدگر بود و فلسفه او را به کلیدی تشبیه می‌کرد که برای گشودن قفل سنت حکمت ایرانی می‌توان از آن بهره گرفت. در حقیقت او میان روش تحلیل هایدگری و جهان‌بینی او تمایز قائل بود: اولی را می‌پذیرفت، ولی در دومی با استاد خود اختلاف نظر اساسی داشت. اما در زمینه رویکرد روشی، او دست‌کم دو آموزه بسیار مهم را از هایدگر به عاریه گرفت: نخستین نکته اینکه فلسفه اساساً فعالیت هرمنوتیکی است و کار فلسفی، چیزی جز فهم و تفسیر سنت نیست. خود او اشاره می‌کند که این نکته را از همان صفحات نخست کتاب هستی و زمان می‌توان دریافت. نکته دوم به تقدم وجودشناسی بر فهم مربوط می‌شود. او از هایدگر آموخت که تنها با بررسی شیوه بودن انسان به مثابه دازاین است که مسئله تفهم به درستی می‌تواند مورد مطالعه فلسفی قرار گیرد (Corbin, 1981: 25).

برخلاف نگرش دکارت و کانت که فهم و ادراک را مقدم بر وجود تلقی می‌کردند - از همین روی برای تحلیل فرایند فهم باید به وجودشناسی روی آورد - گربن، این مفهوم را با مفهوم علم حضوری در فلسفه اسلامی تطبیق می‌داد. حکمای مشایی، علم را حصولی می‌دانستند و آن را به انطباق صور در ذهن تقلیل می‌دادند؛ اما گربن همانند سهروردی و حکمای اشراقی، علم اصیل را بر مبنای حضور درک می‌کرد، نه انطباق. این نگرش به علم حضوری از دید گربن، با اندیشه‌های هایدگر، قرابت‌های فراوانی دارد.

از سوی دیگر وی عمیقاً متأثر از هرمنوتیک الهیاتی بود و اعتقاد داشت که یکی از ایرادهای هایدگری‌های جوان (و حتی تا حدی خود هایدگر)، بی‌توجهی به بعد الهی هرمنوتیک بود. او کار خود را نوعی ایجاد پیوند میان هایدگر و الهیات می‌دانست. در همین زمینه وی از «پدیده کتاب مقدس» سخن می‌گفت و به نوعی در پی وجوه مشترک میان سنت‌های تأویلی در ادیان ابراهیمی بود که همگی بر توحید تأکید داشتند. مفهوم توحید، نقشی اساسی در فهم گربن از هرمنوتیک الهیاتی داشت و چنان‌که نشان خواهیم داد، تمامی درک وجودشناسی و تأویلی وی بر مفهوم وحدت و توحید کیهانی مبتنی بود. گربن از سنت هرمنوتیکی پروتستان برای شبیه‌سازی میان اسلام و مسیحیت بهره می‌جست و به نوعی می‌کوشید تا از حیث رویکرد تأویلی میان تشیع و پروتستانتیسم نسبتی برقرار سازد (مثلاً شبیه‌سازی کلیسای کاتولیک با شریعت رسمی اهل سنت و یا تأویل شیعی با هرمنوتیک لوتر). با عنایت به تقسیم‌بندی پل ریکور میان سه نوع روش‌شناسی اقتصادی امیال و غرایز (مانند مارکس و فروید)، پدیدارشناسی ذهن (هوسرل) و هرمنوتیک دینی (لوتر و شلایرماخر) می‌توان گفت که رویکرد گربن در میانه روش‌شناسی دوم و سوم قرار می‌گیرد؛ یعنی هم از پدیدارشناسی بهره برده است و هم از هرمنوتیک دینی (Ricoeur 1965: 486).

اما در سنت اسلامی- ایرانی، گربن به‌ویژه متأثر از سنت «تأویل» در اندیشه‌های شیعی و فلسفی بود. مفهوم تأویل در اندیشه‌ای ریشه دارد که بر تمایز میان ظاهر و باطن و در نتیجه اصالت بخشیدن به باطن استوار است. نگرش باطنی مدعی است که تأویل چیزی جز حرکت از ظاهر پدیدارها به سوی باطن آنها نیست. در این مسیر، گربن میان برخی مفاهیم فلسفی غربی و اسلامی پیوند برقرار می‌ساخت، مثل ترجمه اصطلاح پدیدارشناسی به کشف‌المحجوب. هرمنوتیک اسلامی شیعی به روایت گربن بر نوعی وجودشناسی یا کیهان‌شناسی مشرقی متکی بود که اساس درک وی از مفهوم تأویل را شکل می‌داد. این نگرش، ریشه‌هایی فلوپینی و گنوسی داشت، ولی در دوره اسلامی و با ترکیب با حکمت ایران باستان، کلام اسلامی (به‌ویژه شیعی اسماعیلی) و آموزه‌های عرفان شرقی به کیهان‌شناسی غالب نزد حکمای ایرانی بدل گشت. این نگرش، جهان را برمبنای واحد و در قالب دو قوس صعود و نزول ترسیم می‌کند و به نظامی سلسله‌مراتبی در جهان باور دارد. در این الگو، فهم هر مرتبه وجودی مستلزم مشارکت

وجودی در آن مرتبه معنوی و حضور و تجربه خاص آن مرتبه است. به همین دلیل، گربن فرایند هرمنوتیک را با «خلق مدام» مرتبط می‌داند و حتی گاه از عبارت «هرمنوتیک مدام» بهره می‌برد؛ زیرا فهم جز قرار گرفتن در قوس صعود و نزول و اتصال به حلقه کیهانی نیست (Corbin, 1972: 51).

در این نگرش، سلسله‌مراتبی از عوالم معنوی وجود دارد و مطابق با این تعدد طولی عوالم، شیوه‌های مختلف درک و تأویل نیز وجود دارد. به همین دلیل، فهم و تفسیر، مراتب متعددی دارد که با مراتب مختلف وجودی و معنوی متناسب و متناظرند و در طول یکدیگر قرار می‌گیرند (Corbin, 1972: 215). گربن به تبعیت از حکمای اسلامی، فهم متن را به سه دسته تفسیر، تأویل و تفهیم تقسیم می‌کند و بالاترین درجه را تفسیری می‌داند که مبتنی بر الهام الهی و علم حضوری است. این همان نکته‌ای است که راه گربن را از هایدگر جدا می‌سازد. به یک معنا می‌توان الگوی تأویلی گربن را نوعی هرمنوتیک عمودی دانست و آن را برابر هرمنوتیک گادامر و ریکور قرار داد که بر وجوه افقی هرمنوتیک تأکید دارند. گادامر بر آمیزش افق‌ها و ریکور بر ارتباط افقی میان خواننده و دنیای متن تأکید می‌کنند. اما گربن، ارتباط و اتصال میان مفسر با عالم بالاتر را مبنای فهم می‌داند.

در مجموع رویکرد هرمنوتیک هانری گربن را می‌توان شکلی از هرمنوتیک فلسفی دانست که نه تنها وجودشناسانه است، بلکه آن چیزی است که می‌تواند هرمنوتیک «کیهانی»^۱ خوانده شود. این هرمنوتیک هرچند بهره‌های فراوانی از هایدگر و پدیدارشناسی معاصر گرفته است (و برخی از انتقادهای وارد به هرمنوتیک هایدگر و گادامر بر او نیز وارد است)، در نهایت در بسیاری موارد راه خود را از آن جدا می‌کند. همان‌گونه که برخی پژوهشگران در سال‌های اخیر نشان داده‌اند، از این حیث می‌توان بیشترین قرابت را میان اندیشه گربن و نگرش گروشم شولم و میرچا الیاده مشاهده کرد (ر.ک: Wasserstorm, 1999).

این نگرش‌ها همگی بر جهان‌بینی خاصی استوار می‌گردد که البته تنها جهان‌بینی نیست، بلکه چارچوبی است که می‌توان ادیان و فلسفه‌های مختلف را درون آن ریخته، با

1. Cosmic

آن متناسب ساخت. مهم‌ترین ویژگی‌های این نگرش کیهانی عبارتند از: کل‌گرایی، وحدت‌گرایی، تاریخ‌دوری، جهان سلسله‌مراتبی، باطن‌گرایی، تقدیرگرایی و دوانگاری مطلق خیر و شر. هرمنوتیک کیهانی که مبتنی است بر این نگرش، تمام جهان را به هم پیوسته تلقی می‌کند، به مراتب فهم براساس مراتب کیهانی باور دارد، در پس هر ظاهری به دنبال باطنی عمیق است، بر مسئولیت قرائت‌گر متون سنتی تأکید دارد و او را در جدال خیر و شر بی‌طرف نمی‌داند، فهم را دریچه‌ای به دریافت حقیقت مطلق می‌داند و بالاترین مرتبه دریافت را علم حضوری و الهام الهی تلقی می‌کند. او نخبه‌گراست و به تناظر کامل میان متن، نفس انسان و ساختار کیهانی باور دارد (Corbin, 1972: 324).

هرمنوتیک کیهانی کُربن را می‌توان از جهات متعددی مورد نقد قرار داد. اما از دید هرمنوتیک انتقادی و فلسفه سیاسی می‌توان دست‌کم سه ایراد را برجسته کرد. این سه ویژگی عمیقاً با یکدیگر مرتبط هستند و ریشه‌های مشترکی دارند.

فقدان بعد انتقادی

اسلوب تفسیر کُربن، خالی از هرگونه بعد انتقادی است. در واقع می‌توان گفت که کُربن، رویکرد هرمنوتیکی خود را تا حد زیادی از همان ماده و موضوع پژوهش خود اخذ کرده است. یعنی او بر مبنای همان اسلوب و در همان سطحی به موضوع بحث خود می‌نگرد و آن را می‌کاود که اندیشمندان مورد بحث او به موضوعات مدنظر خود پرداخته‌اند. بدین معنا، نگرش کُربن فاقد آن چیزی است که مورخان فلسفه، آن را «برتری مورخ» نسبت به موضوع مطالعه خود نام نهاده‌اند (Aubenque, 2001: 50).

مورخ فلسفه به دلیل موقعیت هرمنوتیکی و فاصله‌گیری که نسبت به موضوع مطالعه خود دارد، می‌تواند چیزهایی را در یک نظام فلسفی ببیند که حتی خود فیلسوف از آن آگاه نبوده است. به عنوان مثال پیر اوینک، مورخ فلسفه به نقل عبارتی از هایدگر در تفسیر او از نقد عقل محض کانت اشاره می‌کند. هایدگر از تعبیر «کاربرد خشونت» در فهم نظام‌های فلسفی سخن گفته است تا به وسیله آن، شور و معنای درونی و پنهان متن آشکار شده، ناگفته و نااندیشیده‌های آن هویدا گردد (Heidegger, 1997: 14).

هرمنوتیک گربن اما کاملاً برعکس، به منطق دنیای قدیم و اندیشه کلاسیک اسلامی تن می‌دهد و از همین روی توانایی فاصله‌گیری انتقادی از متون را ندارد. خود گربن البته به این نکته آگاهی کامل دارد و از آن با عنوان «مسئولیت پدیدارشناس» یاد می‌کند. او حتی در مکاتبات خود با ایوانف به صراحت اذعان داشته است که «به گونه‌ای اسماعیلیه را مطالعه کرده‌ام که گویی خودم اسماعیلی هستم» (Corbin & Ivanow, 1999: 126).

برای فهم وجوه هرمنوتیکی چنین رویکردی، تمایز میان دو گونه هرمنوتیک «احیای معنا» و «کاهش توهم» از سوی پل ریکور می‌تواند یاری‌رسان باشد. در این تفکیک، هرمنوتیک فلسفی در معنایی که هایدگر و گادامر بحث می‌کنند و همچنین پدیدارشناسی دین در قطب احیای معنا قرار می‌گیرند، یعنی به همدلی با متن و خواننده بهای بیشتری می‌دهند و بعد انتقادی در آنها چندان قوی نیست. با وجود این همان‌طور که ریکور توضیح می‌دهد، پدیدارشناسی دین هرچند بر میزانی از همدلی و مشارکت در ایمان دینی تأکید می‌ورزد، به تعلیق باور دینی و نوعی فاصله‌گیری از آن باور دارد و آن را به شکل مطلق نمی‌پذیرد. به بیان دیگر، مقصود از اصالت بخشیدن به ایمان و مشارکت خواننده در آن، همراهی بی‌چون و چرا و غیرانتقادی با باور مؤمنان نیست (Ricoeur, 1965: 39). هرچند وجود میزانی از همدلی برای هرمنوتیک ضروری است، بحث گربن فراتر از همدلی است. تأویل از دید وی، مسئولیتی است که باید بار آن را به دوش کشید.

گربن نه تنها به معنای مدنظر هابرماس به «نقد ایدئولوژی» باور ندارد، بلکه حتی همانند گادامر و شلایرماخر به سوءتفاهم یا بدفهمی در تأویل نیز اشاره نمی‌کند و اساساً هیچ‌گونه ابزار انتقادی برای تشخیص کژفهمی‌های تفسیر عرضه نمی‌کند. اما نکته مهم‌تر این است که در نگرش تفسیری او، اصولاً میزانی از فاصله‌گیری که مستلزم هر تفسیر متنی است در نظر گرفته نمی‌شود. همان‌طور که ریکور توضیح داده است، در بطن مفهوم متن، نوعی «تثبیت نوشتاری» نهفته است و گفتار هنگامی که تثبیت می‌گردد، از نیت نویسنده و شرایط خلق اثر فراتر رفته، مستعد قرائت‌های گوناگون می‌شود. متن، ادامه شرایط گفت‌وگو نیست، بلکه گسست از آن است؛ زیرا هنگام عمل

خواندن، امکان مواجهه حضوری و تشریح و توضیح بیشتری از سوی نویسنده وجود ندارد. از نظر ریکور، این امر موجب شده است که نوعی «لحظه انتقادی» در دل مفهوم متن وجود داشته باشد؛ زیرا نوعی فاصله‌گیری، لازمه تبدیل گفتار به نوشتار است (Ricoeur, 1976: 404).

اما نگرش تفسیری هانری گُربن نمی‌تواند این نوع از فاصله‌گیری حداقلی را بپذیرد. در این نگرش، مفسر آموزه‌های سنتی بیش از اینکه با متنی تثبیت‌شده مواجه باشد، با یک «عالم» مواجه است و عمل تفسیر با مشارکت جستن در آن عالم انجام می‌پذیرد. در بادی امر شباهتی میان این سخن و بحث پل ریکور در باب دنیای متن و ضرورت مشارکت در آن برای مفسر دیده می‌شود؛ اما باید به تفاوتی اساسی میان این دو توجه داشت: نخست اینکه عالم خیال از نظر گُربن دارای استقلال وجودی است و در مرتبه‌ای بالاتر از عالم مادی قرار می‌گیرد. اما دنیای متن در اندیشه ریکور، بیناذهنی است یا به تعبیر هوسرلی، دنیای زندگی است.^۱ به بیان دیگر، همان‌طور که اشاره شد، بحث گُربن عمودی است و الگوی ریکور افقی.

نکته دوم این است که دنیای متن، استقلال و محدودیت درونی دارد و منحصر به متن مکتوب و استعاره‌ها و نشانه‌های آن است؛ اما عالم گُربن، خصلتی کیهانی دارد و بازتاب‌دهنده کل هستی و حقیقت است. در این تلقی تفسیری، هرمنوتیک چیزی جز مشارکت جستن در عوالم برتر و مواجهه حضوری با ذوات آن مرتبه کیهانی نیست. عمل تفسیر دارای مراتبی است که هرچقدر مرتبه وجودی مفسر در سلسله‌مراتب کیهانی بالاتر باشد، به فهم کامل‌تری دست می‌یابد.

به عقیده سید حسین نصر که خود یکی از شاگردان پرنفوذ هانری گُربن بود، تکیه صرف بر میراث مکتوب و متون مربوط به حکمت، فلسفه و عرفان اسلامی به‌هیچ‌روی برای تفسیر جامع از کلیت میراث فکری اسلامی کفایت نمی‌کند و برای فهم و تفسیر بایسته این میراث، بهره‌گیری و ارتباط با سنت شفاهی و انتقال سینه به سینه، اهمیت بنیادین دارد. جالب اینجاست که نصر حتی ارتباط با حکمای درگذشته در عالم غیب را هم جزئی از این انتقال شفاهی تلقی می‌کند (Nasr, 1992: 8-9).

روشن است که این تلقی، فاصله‌ی اساسی با مفهوم تثبیت نوشتاری دارد و درک ما از

1. Lebenswelt

مفهوم متن را با مشکل اساسی مواجه می‌سازد. نکته مهم این است که بالاترین مرحله تفسیر در نظر گربن نه تنها مستلزم فاصله‌گیری نیست، بلکه حتی تمایز میان مفسر و موضوع فهم را از میان برداشته و بر اتحاد عاقل و معقول (به تعبیر ملاصدرا) مبتنی است (Corbin, 1972 III: 125).

نکته دیگری که به خصلت غیرانتقادی رویکرد گربن دامن می‌زند، به نگرشی بازمی‌گردد که وی نسبت به سمبل (رمز) دارد. گربن همانند برخی دیگر از اندیشمندان معاصر جهان، سمبل‌ها را واسطه‌ای مهم میان جهان مادی و ذهن انسان می‌داند و بر اهمیت آن در فهم سنت تأکید می‌ورزد. تفکیک وی میان رمز^۱ و تمثیل^۲ هرچند از سوی گروهی از پژوهشگران پذیرفته شده است (ر.ک: Durand, 1964)، از سوی برخی دیگر به جد مورد تردید قرار گرفته است (Gutas, 2014: 337). با وجود این نکته حائز اهمیت این است که در اندیشه گربن، سمبل یا رمز را نمی‌توان مورد رد و انتقاد قرار داد (ر.ک: Corbin, 1981).

این نکته را شاید بتوان درباره برخی متون مقدس، آن هم از جانب یک مبلغ مذهبی پذیرفت. اما نکته مهم اینجاست که تلقی گربن از نفی‌ناپذیری رمز به متون مقدسی چون قرآن و یا حتی متون عرفانی محدود نیست، بلکه معنایی بسیار موسع از آن ارائه می‌شود که حتی شاهنامه فردوسی را نیز شامل می‌گردد (Lory, 1996: 2047). به معنای دیگر، هرمنوتیک گربن نه تنها غیرانتقادی است، بلکه انتقادناپذیر است. سخن گربن درباره رمز را همچنین می‌توان بر مبنای درک ارنست کاسیرر از اسطوره، بهتر درک کرد. کاسیرر نیز در کتاب مشهور خود «اسطوره دولت» مدعی شده است که اسطوره‌ها دارای این ویژگی‌اند که نمی‌توان نقدشان کرد و از نگرش انتقادی می‌گریزند (Cassirer, 1946: 296). این در حالی است که از دید فیلسوفان معاصر، رمز یا سمبل می‌تواند موضوع مطالعه‌ای انتقادی باشد، به شرطی که همانند دیگر فراورده‌های بشری، ذیل ساختار زبان بشری مورد مطالعه قرار گیرد (Ricoeur, 1965: 26). اما هرمنوتیک گربن، سمبل را نه در ذیل زبان که فراتر از زبان در نظر می‌گیرد و طبعاً آن را غیرقابل نقد می‌کند.

کاربرد همین اسلوب در نوشته‌های گربن و شاگردان او موجب شده است تا در عمل این دسته از متون فاقد توانایی ارزیابی انتقادی و پالایش سنت اسلامی- ایرانی باشند.

1. symbol
2. allegory

این امر موجب شده است که گُربن به عنوان نمونه، ایرادهای سنت تفسیری شیعه را نادیده بگیرد. گرایش‌های غالی و افراطی درون تشیع را که مطرود امامان شیعه نیز بوده‌اند، نه تنها نقادی نمی‌کند، بلکه سرشت شیعه را بر آن استوار می‌سازد. کژفهمی‌های علمای شیعه و حتی اختلافات درونی میان فلاسفه، متکلمان و عرفا را به کلی نادیده می‌گیرد و به تعارض‌های درونی و تفاسیر موازی در سنت معنوی و شیعی ایران و اسلام کمابیش بی‌توجه است. باطن‌گرایی افراطی او موجب شده است که ابتدا بعد باطنی واحدی را مفروض بگیرد و هرگونه تعارض و اختلافی در سنت ایرانی را به سود آن باطن مفروض تفسیر کند.

تأویل افراطی

اومبرتو اکو، فیلسوف و زبان‌شناس ایتالیایی از مفهومی به نام تأویل افراطی سخن گفته است. نزد وی، تأویل افراطی به این معناست که متون اساسی دارای کلیدی خاص برای فهم خود هستند که در اختیار همگان نیست و تنها افرادی با اسلوب و صلاحیت خاص قادر به خوانش و تفسیر این متون هستند. این شکل از تأویل بر خواندن و چندباره خواندن متون با هدف دستیابی به رموز و «معانی پنهان» تأکید دارد (Eco, 1992: 53-54). اکو، یکی از مهم‌ترین گرایش‌های این شیوه خوانش را «رهیافت هرمنسی به متون» دانسته که براساس آن، متون بازتاب‌دهنده رموزی کیهانی هستند؛ زبان فاقد توانایی بیان این رموز است و به همین دلیل هر متنی یک عالم سقط شده^۱ است (Eco, 1992: 39).

رویکرد تفسیری گُربن به متون ایرانی-شیعی را می‌توان شکلی از تأویل افراطی تلقی کرد. گُربن -همان‌طور که پیش از این اشاره شد- مدعی است که متون معنوی دارای لایه‌های معنایی متعددی هستند و هیچ‌گاه نمی‌توان با فهم یک مرتبه از تفسیر، مدعی دریافت معنای متن شد و چون درک معنای متن مرتبط با مرتبه وجودی مفسر و مقام کیهانی اوست، دستیابی به چنین معنایی عملاً تعلیق به محال می‌گردد و همین امر، حد تعیین حدود تأویل را با مشکل مواجه می‌سازد؛ همان‌طور که برخی از منتقدان

1. Miscarried Universe

گربن معتقدند که وی از حد مجاز تأویل فراتر رفته است. تأکید بر لزوم «مسئولیت» برای اهل تأویل، که بدان اشاره شد، بدین معناست که قرائت‌گر متون کهن باید از ظاهر متون فراتر رفته، بالقوه‌های اندیشه را تشخیص داده، آنها را به بالفعل تبدیل کند. البته در هرمنوتیک فلسفی همواره بر اهمیت نقش خواننده در فهم متون تأکید شده است، اما به هرحال تفسیر متن دارای محدودیت‌هایی است که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. اسلوب گربن با تأکید بر اتصال روح (یا نفس) به یک ساختار کیهانی برتر، عملاً تمامی محدودیت‌ها را از میان برمی‌دارد و تفسیر را از هرگونه بعد معرفتی تهی می‌سازد.

هرمنوتیک گربن همانند سنت هرمنوتیک، همان‌گونه که اومبرتو اکو می‌گوید، از این تناقض اساسی رنج می‌برد که از یکسو ساختار و بنای کل جهان را در قالب زبان و ابزار آن (مثل واژه، تصویر و نماد) می‌ریزد و از سوی دیگر هرگونه توان بیان و انتقال معنا را از زبان سلب و آن را ناتوان تلقی می‌کند (Eco, 1994: 27). بدین ترتیب درک غیرزبانی (یا فرازبانی) گربن از مفهوم رمز و فراتر بردن آن از الزامات زبانی، راه را برای نوعی نگرش غیرانتقادی به هرمنوتیک می‌گشاید که معیارهای تفسیر درست و نادرست در آن روشن نیست. تفسیر به موقعیت وجودی و کیهانی تفسیرگر گره می‌خورد و از دایره یک اسلوب تأویلی که مراحل و مراتب آن در دسترس هر ناظری باشد، خارج می‌گردد. در این شرایط، عمل تفسیر هرگونه بعد عینی (یا به بیان دقیق بیناذهنی) را از دست داده، به عملی سراسر ذهنی بدل می‌گردد.

این ویژگی در الگوی تفسیری گربن با ویژگی دیگری همراه است و آن هم گزینش‌گری در آرای گربن است. رهیافت گربن عمیقاً گزینشی است؛ یعنی هم از میان متون و جریان‌های مختلف بر گروهی تأکید کرده، دیگران را به حاشیه می‌برد و حتی نادیده می‌گیرد و هم در فهم یک متن واحد، عناصری مهم از آن را نادیده گرفته، بر عناصری دیگر تأکید می‌ورزد. نادیده گرفتن وجوه عقلانی، منطقی و معرفتی فلسفه اسلامی و تأکید بر عناصر گنوسی، باطنی و عرفانی از دید بسیاری از پژوهشگران این حوزه مورد بررسی و نقد جدی قرار گرفته است (Walbridge, 2001: 107). این امر حتی در تصحیح گربن از متون نیز قابل مشاهده است. او به عنوان مصحح انتقادی کتاب‌های تلویحات، مقاومات و المشارح و المطارحات به تصحیح بخش الهیات کتب سهروردی

بسند کرده و بخش‌های دیگر از جمله بخش مربوط به منطق را یکسره نادیده گرفته است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۱).

بر همین اساس می‌توان مدعی شد که دریافت کُربن در بسیاری از موارد با مواد و مصالح تاریخ اندیشه در ایران سازگار نیست. از جمله این تأویلات افراطی، اعتقاد به عالم میانی در اندیشه‌های ایران مزدایی و زرتشتی است، حال آنکه تا پیش از شیخ اشراق در قرن ششم هجری، هیچ‌یک از فلاسفه از عالمی سوم سخن نگفته‌اند و خود او هم به ناچار در بخش دوم کتاب «ارض ملکوت و کالبد رستاخیز» که به پژوهش در باب تداوم اعتقاد به عالم خیال از ایران مزدایی تا ایران شیعی اختصاص دارد، آنجا که مستقیماً قصد نقل و ترجمه قطعاتی از آثار حکمای ایرانی را دارد، تنها از سهروردی و نویسندگان پس از او نقل می‌کند (ر.ک: Corbin, 1961).

یکی دیگر از تأویل‌های افراطی کُربن به نگرش او نسبت به تشیع و مقام آن در تاریخ اندیشه ایرانی مربوط می‌شود. کُربن، تمامی حکمت و معنویت ایرانی را دارای سرشتی شیعی می‌دانست و البته خود برداشت باطنی ویژه‌ای از تشیع داشت. به عبارت دیگر از نظر کُربن، جوهره تشیع و حکمت ایرانی، یکی است. کُربن بر همین اساس متون اسلامی را تفسیر می‌کرد و پیوند درونی و باطنی محکمی میان دو سنت شیعی و فلسفی در ایران برقرار می‌دانست. این دریافت تا آنجا پیش رفت که وی، ظاهراً به صرف اعتقاد به عالم «هورقلیا» که براساس تفسیر او، تعبیری دیگر از عالم خیال است، میان مکتب شیخیه که گرایشی بسیار ظاهرگرا و ضدعقل است با سنت فلسفه اسلامی پیوند برقرار می‌ساخت. به عبارت دیگر، توجه بیش از اندازه به عالم خیال موجب گشته است که کُربن نقش عقلانیت در فلسفه را نادیده بگیرد و حتی گرایش‌های قشری و غلوآمیز شیعی را نیز در زمره «حکمت الهی» معرفی کند؛ همان‌گونه که برای اندیشه‌های ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا نیز به کار می‌برد. این نوع تأویل موجب می‌شود که بیش از توجه به تفاوت‌ها، به شباهت‌ها که گاه ظاهری‌اند، بسنده شود و ظرافت‌ها و تمایزهای مهم میان جریان‌های فکری و فلسفی ایرانی نادیده گرفته شود.

کُربن، تمامی معنویت اسلامی را به تشیع تقلیل می‌دهد و با این پیش‌فرض سست‌تر به تحلیل کل تاریخ اندیشه اسلامی می‌پردازد. همان‌طور که رادتکه اشاره کرده است،

تفسیر معنوی اسلام، امتیازی خاص شیعه نیست؛ زیرا مباحث باطنی بسیاری از صوفیان و اهل باطن کاملاً مخالف شیعه و حتی شیعه‌ستیز است (رادتکه، ۱۳۷۲: ۱۵۴). تأویل افراطی و گزینشی دیگر گربن این است که تمامی تاریخ اندیشه اسلامی را بر دوگانه اهل باطن (تأویل‌گرایان) و اهل ظاهر (شریعت‌گرایان) بنا می‌نهد و تمامی علما و حکما را درون یکی از این دو جریان قرار می‌دهد، بی‌توجه به آنکه اندیشه‌های گوناگونی در جهان اسلام وجود دارد که تنوع درونی و حتی اختلافات جدی دارند. مثلاً میان علمای ظاهرین در بسیاری از موارد منازعات و تکفیرهای متقابل رایج بوده است و یا بسیاری از علمای دوره صفویه ضمن تأکید بر تأویل، شریعت‌مدار نیز بوده‌اند.

به همین دلیل است که برخی از دین‌شناسان، رویکرد تفسیری گربن را به «رویکرد حداکثری» تعبیر می‌کنند و آن را مورد نقادی قرار داده‌اند. استراتژی حداکثری در فهم و تفسیر متون سنت اسلامی، مبنای هرمنوتیک را بر فرایند کیهانی و نسبت روح انسان با این فرایندها قرار می‌دهد (Hughes, 2004: 13) و متون را با عنایت به پیش‌فرض مبتنی بر «حکمت مشرقی» می‌فهمد. طبق این پیش‌فرض، تمامی حکما و اندیشمندان مهم ایرانی دست‌اندرکار تدوین یک حکمت مشرقی بوده‌اند و بدین ترتیب آن بخش از آثار آنها که با این مفروض منطبق نباشد، به حاشیه رانده می‌شود.

در مجموع می‌توان تأویل افراطی گربن را دست‌کم در چند نکته جست‌وجو کرد:

- باطن‌گرایی عمیق: گربن همانند برخی حکما و علمای شیعه قائل به بطون متعدد (هفت یا هفتاد) برای متون است و روشن است که در این نگرش چندلایه به متن همواره می‌توان فرایند تفسیر را ادامه داد و هر نشانه و قرینه ظاهری را به سود یک ساختار باطنی مفروض وانهاد.
- نگرش پدیدارشناسانه: اسلوب گربن با تأکید بر فرایند ظهور و بروز پدیدار معنوی، تلاش خود را وقف پیگیری این فرایند و بروز و آشکارگی آن در تمدن ایرانی می‌کند. بدین ترتیب است که گربن، تمامی تاریخ اندیشه در ایران را ذیل طرحی واحد می‌بیند که نقطه عطف آن، حکمت اشراقی سهروردی است. در بررسی تاریخ فلسفه او به دنبال طرح اشراقی است و در نتیجه ابن‌سینا را هم ذیل همین طرح می‌خواند.

- تأکید بر مسئولیت: از دید گُربن، تفاوت پدیدارشناس و مورخ در همین مسئولیت است و او باید بتواند بالقوه‌های یک نظام فکری را به بالفعل تبدیل کند. همین پیش‌فرض مهم، راه را برای تأویل افراطی می‌گشاید.
- تخیل: یکی از مهم‌ترین دلایل تأویل افراطی گُربن به درک وی از تخیل بازمی‌گردد. گُربن، اساس فلسفه اسلامی را بر تخیل خلاق و عالم خیال قرار داده و تفسیر را جز از طریق ارتباط با این عالم میسر نمی‌داند. با مبنا قرار دادن تخیل، مرزهای تفسیر مخدوش خواهد شد.
- تأکید بر مشترکات: درنهایت نگرش گُربن و شاگردان او به تاریخ‌نگاری اندیشه عموماً بر مشترکات تکیه دارد تا افتراقات. از همین روی نه‌تنها شاخه‌های مختلف تشیع، بلکه حوزه‌های مختلفی چون فلسفه، کلام، عرفان و تفسیر را در تمدن اسلامی در یکدیگر ادغام کرده، عنوان کلی تئوزوفی یا حکمت الهی را بر آن می‌نهند. بدین ترتیب با این یکپارچه‌سازی، امکان مطالعه انتقادی و بررسی صحت و سقم تفاسیر و برداشت‌های حکما و عرفا از سنت و نصوص از بین می‌رود. تمایز میان حوزه‌های فلسفه، کلام و عرفان آشکارتر از آن است که نادیده گرفته شود، ولی در رویکرد گُربن این تمایز به کلی از میان برداشته می‌شود (Gutas, 2002: 18). این عدم تمایز و برداشتن مرزها، راه را برای انواع تأویل افراطی فراهم می‌سازد.

نگرش غیرسیاسی (سیاست‌زدایی)

اشاره شد که هرمنوتیک گُربن جز با پذیرش عوالم برتر بی‌معناست، زیرا تأویل چیزی جز بازگرداندن ظاهر به باطن نیست. توجه به این اصل در تفسیر (در مفهوم کیهانی آن) مستلزم برتری عالم خیال بر عالم خاکی و مادی است. در نظام فکری گُربن، این برتری عوالم برتر به معنای نفی مناسبات دنیوی و تأکید بر مناسبات کیهانی است. در چنین الگویی، برای فهم اجتماعات بشری، باید به شناخت الگوها و نمونه‌های آن در عالم خیال پرداخت و شهرهای دنیوی و مادی فاقد هرگونه اصالت و اهمیتی هستند. بدین‌سان هانری گُربن، سیاست را بر مبنای مناسبات کیهانی می‌فهمد و نه چون ارسطو

بر مبنای نظم پولیس یا شهر که بر خیر عمومی شهروندان و مناسبات افقی میان آنها متمرکز است. همان گونه که کریستیان ژامبه از مهم ترین شاگردان و شارحان گربن توضیح می دهد، مبنای این سیاست کیهانی، تدبیر کثیر بر مبنای واحد و جهان سلسله مراتبی است که هر دو ریشه در اندیشه فلوپین دارند (ر.ک: Jambet, 2000). نگرش کیهانی به سیاست، ایده هرمنوتیک سیاسی را اساساً منتفی می سازد؛ زیرا در آن، سیاست و شهر فاقد هرگونه اصالت و اهمیت است و تدبیر سیاسی ذیل نظام کیهانی و مناسبات عمودی آن فهمیده می شود. این نوع هرمنوتیک بر اصل افلاطونی تمایز میان جهان معنوی و جهان مادی مبتنی است و دومی را تقلیدی از اولی و فاقد هرگونه اصالت تلقی می کند. از همین روی برای چنین نظامی، مراتب و ویژگی های شهر اهمیتی ندارد و اجتماعات بشری، بازتاب هایی از عوالم برترند و تنها در صورت اتصال به حلقه کیهانی در مسیر مطلوب قرار خواهند گرفت.

در تحلیل تمدن اسلامی، گربن و شاگردان وی از فرایند درونی شدن شهر سخن گفته اند که در چارچوب پدیدارشناسی خاص آنها از تاریخ اندیشه در ایران معنا و مفهوم می یابد؛ یعنی حرکتی تکاملی در فلسفه ایرانی برای رها شدن از بند عقلانیت و دنیاگرایی و سیر به سوی عالم خیال و عوالم روحانی. در این نگرش، آرمان و امر سیاسی از حوزه واقعیت خارجی به حوزه تخیل کیهانی مهاجرت می کنند. این رویکرد موجب نادیده گرفتن وجوه و پیامدهای سیاسی اندیشه های فلسفی امثال فارابی و سهروردی، اندیشه های کلامی شیعی و اسماعیلی و حتی اندیشه های عرفانی و صوفیانه می شود. در نتیجه این نگاه مستلزم شکلی از سیاست زدایی از فرهنگ و اندیشه ایرانی و اسلامی است که نسبت به سیاست، اجتماع و بلکه هرگونه مناسبات عالم خاکی و واقعیت مادی بی اعتناست. از همین روی گربن و پیروان وی نسبت به شرایط سیاسی و اجتماعی و زمینه های خلق و تکوین نظریه های کلامی و فلسفی بی توجه اند. برای مثال گربن در تحلیل فلسفه فارابی - که مهم ترین فیلسوف سیاسی تمدن اسلامی است و رساله های متعددی درباره مدینه و تدبیر آن نوشته است - می نویسد: «من باور ندارم که فارابی درباره آنچه ما امروزه آرمان شهر سیاسی و اجتماعی می خوانیم، تأمل کرده باشد. به

منظور ارائه چنین تفسیری، متأسفانه باید او را از پیش‌فرض‌ها و چشم‌اندازهای خودش جدا کنیم و در عوض نگرش خودمان را به وی تحمیل کنیم» (Corbin, 1995: 5).

به بیان دیگر، وی هرگونه توجه به وجوه سیاسی و اجتماعی یک پدیده مذهبی و عرفانی را شکلی از «مغالطه مدرن» تلقی می‌کند. او همچنین به قدرت رسیدن فاطمیون در مصر را هم یک فاجعه اساسی در آیین اسماعیلی می‌داند و حاضر به پذیرش نسبت مستقیم میان درک اسماعیلیه از امامت و فعالیت‌های سیاسی و وحشت‌افکنی آنها نیست؛ زیرا در این صورت فرض اساسی او مبنی بر باطنی بودن این نگرش و فقدان بعد سیاسی و دنیوی در آن، مورد نقض قرار می‌گیرد. همچنین نگرش وی به شیعه اثنی‌عشری نیز که وجوهی از آن از سوی پژوهشگرانی چون محمدعلی امیرمعزی دنبال شده است، مستلزم فروکاستن آن به یک فرقه رمزی کیهانی و نادیده گرفتن وجوه مشخص سیاسی و دعاوی روشن رهبری سیاسی از سوی ائمه شیعه است (ر.ک: Amir-Moezzi, 2007).

سیاست‌زدایی از فرهنگ و تمدن اسلامی در رویکرد کُربن به مسئله فلسفی بسیار بنیادی‌تر نگرش کیهانی بازمی‌گردد. براساس نگرش کیهانی، نوعی تناظر کامل میان کیهان و نفس انسان وجود دارد. در این رویکرد، جایی برای شهر و استقلال یک ساحت جمعی و بینادذهنی وجود ندارد. از سوی دیگر، نگرش عمودی کُربن به الگوهای بینادذهنی که مستلزم رویکردی افقی به زیست‌جهان بشری هستند، میدان نمی‌دهد. کُربن، تمام هرمنوتیک کیهانی خود در فهم فرهنگ اسلامی را نه بر مناسبات بینادذهنی، بلکه بر نفس و جهان خاص آن بنا می‌کند. به عنوان نمونه جیمز هیلمن، روانکاو مشهور که از شاگردان کُربن بود، مدعی است که وی در سال‌های پایانی عمر خویش به آسیب‌شناسی تمدن اسلامی پرداخته بود و روزی به وی گفته بود: «بلایی که بر سر جهان اسلام آمده، به این دلیل است که ایماژها و تصاویر خود را ویران کرده است و بدون این تصاویر غنی و مبتنی بر سنت، مسلمانان به بیراهه خواهند رفت؛ زیرا در این صورت هیچ محملی برای قدرت تخیل فوق‌العاده خودشان نخواهند یافت» (Hillman, 2006: 142). هیلمن می‌افزاید که فعالیت کُربن درباره متون فلسفی و عرفانی که عالم مثال را دوباره مطرح

کرده‌اند، نوعی فعالیت فلسفی درجه اول محسوب می‌شود. این مسئله دقیقاً به ریشه‌های تروریسم، تعصب‌گرایی، نیست‌انگاری در بطن نفس انسان می‌پردازد.

به بیان دیگر حامیان گربن معتقدند که وی با تحلیل نفس و آسیب‌شناسی آن، از جمله بحث تخیل، به مسئله سیاست نیز پرداخته است و می‌توان براساس این ایده گربنی به مباحث سیاسی امروز نیز پرداخت. البته می‌توان اشاراتی درباب آسیب‌شناسی و نقادی تمدن و اندیشه سیاسی غربی به طور پراکنده در آثار گربن مشاهده کرد (گربن، ۱۳۶۹: ۶۶). برخی این مسئله را ویژگی مثبت و وجه امتیاز رویکرد گربن می‌دانند و معتقدند که این امر که نوعی تأکید بر «فردیت» است، ریشه‌های ضدتوتالیتر اندیشه گربن را نشان می‌دهد (Cheatham, 2003: 108).

در واقع تأکید بر ارتباط «نفس» با جهان را به نوعی هموارکننده دیدگاهی فردگرایانه و ضداستبدادی معرفی می‌کنند که البته تعبیر دقیقی نیست. یک شهروند در دنیای مدرن، قابل تقلیل به یک «نفس» نیست، بلکه در پیوند بین‌ذهنی با دیگر شهروندان قرار می‌گیرد. این پیوند که جهان مشترک سیاست را شکل می‌دهد، در اندیشه گربن به کلی غایب است. بنابراین مشکل اساسی در رویکرد گربن، ناتوانایی وی برای درنظر گرفتن ساحت جمعی حیات بشر است که یونانیان از آن به پولیس تعبیر کرده‌اند. به بیان دیگر هرمنوتیک گربن نمی‌تواند به پدیدارشناسی آگاهی، تقدیر جمعی و هویت جمعی ایرانیان و یا شیعیان درطول تاریخ بپردازد؛ زیرا براساس نظریه تناظری او، تنها دو ساحت قابل درک است؛ نخست ساحت نفس و دوم ساحت نظام کیهانی. در این نگرش، جایی برای ساحت مصالح و منافع جمعی که از حیث سطح تحلیل درمیان این دو قرار می‌گیرد، وجود ندارد.

به عنوان نمونه می‌توان به رویکرد گربن درباره تخیل و عالم خیال اشاره کرد. گربن همانند حکمای اشراقی، تخیل را در دو ساحت می‌بیند: نخست ساحت قوه متخیله و دوم ساحت عالم خیال (که در فلسفه اسلامی به این دو، خیال منفصل و خیال متصل گفته می‌شود). در این دوگانه، جایی برای ساحتی که تخیل اجتماعی نامیده می‌شود، وجود ندارد. همان‌طور که پل ریکور توضیح داده است، حوزه خیال می‌تواند فردی یا جمعی باشد و حوزه خیال جمعی که دارای خصلت بین‌ذهنی است، می‌تواند در قالب‌های متفاوت

اجتماعی مثل ایدئولوژی و اتوپیا، خود را نشان دهد (Ricoeur, 1976: 404). خیال اجتماعی، ساحت آگاهی جمعی انسان‌ها در یک اجتماع تاریخی است و خصلت عرضی و افقی دارد و نه عمودی و سلسله‌مراتبی. براساس چنین درکی از جهان است که سیاست مدرن و مفاهیم کلیدی آن ممکن می‌گردد. آنچه به حوزه حیات جمعی انسان‌ها ارتباط دارد و امروزه در نظریه‌های فلسفه سیاسی مورد مطالعه قرار می‌گیرد، همین ساحت بینادهنی است که هرمنوتیک گادامر و ریکور قادر به فهم و تحلیل آن هستند. حتی تاریخ‌نگاری اندیشه نیز بر مبنای چنین ساحتی قابل فهم است، چنان‌که مثلاً چارلز تیلور در مطالعه تاریخ اندیشه در غرب مدرن از نظریه‌های خیال اجتماعی بهره گرفته است (ر.ک: Taylor, 2004).

نکته مهم دیگر این است که نگرش کیهانی‌گُربن درباره کثرت و وحدت به هیچ‌وجه نگرشی دیالکتیکی نیست، بلکه کاملاً مطلق است؛ یعنی کثرت‌ها را در یک کلیت کیهانی حل و جذب می‌کند و در پی ایجاد سنتزی دیالکتیکی میان آنها نیست (Steinbock, 2007: 112). ارتباط دیالکتیکی در اندیشه سیاسی، اهمیت فراوانی دارد؛ زیرا مانع از غلبه یک نگرش خاص و رفع و دفع کثرت اجتماعی می‌شود. اما در رویکرد گُربن، کثرت در وحدت منحل می‌شود و از بین می‌رود و میان دقایق این فرایند، پیوندی دیالکتیکی برقرار نیست، بلکه پیوند میان آنها مطلق و عمودی است. اینکه تفسیر متن مقدس از نظر گُربن و با تأثیر از الهیات پروتستان، به فرد مؤمن واگذار شده است، برای تضمین فردیت اجتماعی کفایت نمی‌کند. فردیت مدنظر گُربن هرچند در هیچ اجتماعی حل نمی‌شود (چون در نظر گُربن، هیچ اجتماع دنیوی‌ای اصالت ندارد)، به سود وحدتی کیهانی از میان برداشته می‌شود. دقیقاً به همین دلیل است که داریوش شایگان، که از شاگردان پرنفوذ گُربن بود، در کتابی که در تفسیر اندیشه گُربن نوشته است، در نقد نظریه‌های کریستیان ژامبه (و به طور غیرمستقیم در نقد گُربن) به یک «پارادوکس شگفت‌انگیز» برمی‌خورد: «برای نجات دادن نفس و فرد، باید جامعه را عرفی کرد؛ زیرا بدون تفکیک ایمان از دانش، سوژه حق‌محور نخواهیم داشت. پس دموکراسی هم نخواهیم داشت؛ بدون افسون‌زدایی از جهان، عینیت هم نخواهیم داشت و الی آخر» (Shayegan, 2011: 975).

به بیان دیگر، الگوی گربن در نگرش کیهانی به فرد و نسبت وی با هستی، هیچ‌گاه به درکی مثبت از فردیت نخواهد انجامید. به همین دلیل است که شایگان معتقد است که بزرگ‌ترین نقص نگرش گربن این بود که او از استعداد الهیات برای ایدئولوژیک شدن غافل بود. به بیان دیگر، گربن در دوگانۀ ظاهرگرایی/باطن‌گرایی گرفتار شده بود و نمی‌توانست ظهور پدیده‌هایی چون انقلاب اسلامی و اسلام سیاسی را توضیح دهد. حتی تلاش برخی از شاگردان و پیروان وی برای توضیح انقلاب اسلامی بر مبنای اندیشه گربن نیز تلاش‌های ناموفقی بوده است؛ زیرا انقلاب سیاسی مستلزم تحولی در «خیال اجتماعی» یک جماعت تاریخی است، در صورتی که رویکرد گربن، توان تحلیل این نوع پدیده‌های بیناذهنی را ندارد.

در اندیشه سیاسی قرن بیستم، این فقدان وجه بیناذهنی را در اندیشه هایدگر نیز می‌توان مشاهده کرد. هایدگر نیز با توجه بیش از حد به انتولوژی، درکی غیرمدنی از سیاست داشت. از جمله اینکه وی در شرح بر فلسفه حق هگل، مفهوم یونانی پلیس را به گونه‌ای بی‌سابقه به «جایگاه هستی» تفسیر می‌کند و ابعاد سیاسی آن به مثابه دولت-شهر و یا نظام سیاسی-اجتماعی را یکسره نادیده می‌گیرد (Elden, 2000: 413). همین امر، انتقادهای بسیاری را از نظام فکری هایدگر و وجوه سیاسی آن برانگیخته است. اندیشه متافیزیکی گربن نیز کمابیش از همین معضل رنج می‌برد و نه تنها توان حل مشکلات تمدنی سیاسی را ندارد، بلکه می‌تواند آسیب‌هایی جدی نیز در پی داشته باشد (Wasserstorm, 1999: 125-156). از جمله اینکه این نگاه سیاست‌زدایی شده شدیداً مستعد ایدئولوژیک شدن است؛ زیرا سیاست‌زدایی و نادیده گرفتن وجوه مدنی و بیناذهنی، راه را بر تفسیرهای ایدئولوژیک می‌گشاید. از همین‌رو می‌توان گفت که بخشی از نقدهایی که بر رویکرد هایدگر و پیروانش نسبت به سیاست در آثار برخی از نویسندگان معاصر مشاهده می‌شود، بر اندیشه هانری گربن نیز قابل تعمیم است (Woiln, 2016: 96-109).

هایدگر البته به اندازه گربن نسبت به هرگونه امر سیاسی و اجتماعی، دست‌کم به طور صریح، بدبین نبود و حتی برخی از نوشته‌های وی دارای وجوه سیاسی و اجتماعی نیز هستند. با وجود این می‌توان این فرض را مطرح کرد که فرایندی که شاگردان گربن

از آن به درونی شدن شهر در تاریخ اندیشه ایرانی تعبیر می‌کنند، شباهت‌هایی با مباحث هایدگر در باب سیاست دارد. هر دو اندیشمند در تحلیل خود از تاریخ اندیشه نه‌تنها کوشیده‌اند تا وجوه سیاسی را نادیده بگیرند، بلکه تلاش کرده‌اند تا مفاهیم و نظریه‌های کاملاً سیاسی را نیز سیاست‌زدایی کنند.

نتیجه‌گیری

هانری گربن، متأثر از مارتین هایدگر، فلسفه و الهیات را سراسر هرمنوتیکی تلقی می‌کرد. اما رویکرد روشی او، نه در چارچوب هرمنوتیک «احیای معنا» قابل درک است و نه به ابزار «نقد ایدئولوژی» مجهز. هرمنوتیک گربن، غیرانتقادی است؛ زیرا از عناصری چون «تثبیت گفتاری»، «فاصله‌گذاری» و «نقادی زبان» بی‌بهره است و عمل تفسیر را نه فرایندی معرفتی، بلکه مشارکت جستن در نظامی کیهانی تلقی می‌کند. ازسوی دیگر، الگوی خوانش گربن، نوعی قرائت حداکثری است که به معیارها و حدود مجاز تأویل مقید نیست و کشف و فهم معنای متن را به اتصال نفس با یک نظام کیهانی مرتبط می‌داند. این نگرش تأویلی در سیاست نیز تأثیری مهم برجای گذاشته است. تحلیل دوسطحی گربن از جهان که بر دوگانهٔ نفس/کیهان مبتنی است، توانایی توضیح پدیدارهای سیاسی و وجوه اجتماعی تمدن اسلامی را ندارد. به همین دلیل شاهد نوعی سیاست‌زدایی در هرمنوتیک گربن هستیم. ریشه این نقص‌های اساسی را باید در آنچه با عنوان اندیشه‌کیهانی توضیح داده شد، جست‌وجو کرد. این اندیشه مبتنی بر نوعی تقدم بخشیدن وجودشناسی بر معرفت‌شناسی است که می‌تواند به کژفهمی‌های بسیار در فهم سنت و حتی نتایج سیاسی خطرناکی منجر شود.

منابع

رادتکه، برند (۱۳۷۲) «حکمت و فلسفه، بحثی در حکمه الاشراق یا حکمه المشرق»، ترجمه مریم مشرف، معارف، سال دوازدهم، شماره ۱ و ۲، صص ۱۳۹-۱۶۰.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۱) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد اول، به کوشش هانری گربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

گربن، هانری (۱۳۶۹) فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، توس.

- Amir-Moezzi, Mohamad-Ali (2007) *Le guide divin dans le shiisme original*, Paris, Verdier.
- Aubenque, Pierre (2001) *Le conflit actuel des interprétations : analytique ou herméneutique ?* in Yves Charles Zarka, *Comment écrire l'histoire de la philosophie?* Paris : PUF.
- Cassirer, Ernest (1946) *The Myth of the State*, New York, Yale University Press.
- Cheetham (2003) *The World Turned InsideOut: Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Woodstock: Spring Journal.
- Corbin, Henry (1995) *Swedenborg and Islamic Esotericism*, Pennsylvania: Swedenborg Foundation Publishers.
- (1981) "De Heidegger à Sohrevardi: Entretien avec Philippe Nemo" Henry Corbin : *Cahier de l'Herne*, édité par Christian Jambet, Paris : Herne.
- (1972) *En islam iranien*, tome III, Paris : Gallimard.
- (1961) *Terre Céleste et corps de résurrection*, Paris, Buchet Castel.
- Corbin, Henry & Ivanow, Wladimir (1999) *Correspondence Corbin-Ivanow*, edited by Sabine Schmidtke, Paris: Institut d'études iraniennes.
- Durand, Gilbert (1964) *L'imagination symbolique*, Paris, PUF.
- Eco, Umberto (1992) *Interpretation and Overinterpretation*, Edited by Stefan Collini, Cambridge University Press.
- (1994) *The Limits of Interpretation*, Bloomington, Indiana University Press.
- Elden, Stuart (2000) "Rethinking the Polis: Implications of Heidegger's Questioning the Political" *Political Geography*, no. 19.
- Gutas, Dimitri (2002) "The Study of Arabic Philosophy in the 20th Century", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29 (1)
- (2014) *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Brill.
- Hillman, James (2006) *Archetypal Psychology: A Brief Account*.
- Heidegger, Martin (1997) *Kant and the Problem of Metaphysics*, translated by Richard Taft, Bloomington: Indiana University Press.
- Hughes, Aaron (2004) *the Texture of the Divine, Imagination in Medieval Islamic and Jewish Thought*, Indiana University Press,
- Jambet, Christian (2000) *Idéal politique et politique idéale selon Nasir Al-Din Tusi*, in *Nasir al-Din Tusi philosophe et savant du XIII siècle*, edited by

- Nasrollah Pourjavady, Tehran : Iranian University Press.
- Lory, Pierre (1996) "Henry Corbin: His work and Influence" S. H. Nasr (ed.), History of Islamic Philosophy, London, Routledge.
- Nasr S. H. (1992) "Oral Transmission and the Book in Islamic Education: the Spoken and the Written Word", Journal of Islamic Studies, 3:1
- Ricœur, Paul (1965) De l'interprétation, Essais sur Freud, Paris : Seuil.
- (1976) Du texte a l'action, Paris : Seuil.
- Shayegan, Dariush (2011) Henry Corbin, penseur de l'islam spirituel, Paris, Albin Michel.
- Steinbock, Anthony (2007) Phenomenology of Mysticism: The Verticality of Religious Experience, Indiana University Press,
- Taylor, Charles (2004) Modern Social Imaginaries, Duke University Press.
- Van denBos, Matthij (2005) Transitional Orientalism, Henry Corbin and Iran Anthropos, no. ۱۰۰. pp. ۱۱۳-۱۲۵.
- Walbridge, John (2001) The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism, New York, State University of New York Press.
- Wasserstorm, Steven (1999) Religion after Religion. New Jersey: Princeton University Press.
- Wolin, Richard (2016) The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger, New York, Columbia University Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۵۷-۸۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

بی‌خانمانی استعلایی: ملالت و رمانتیسیم در آثار «صادق هدایت»

علی خاندی شیلان‌آباد*

حاتم قادری**

چکیده

بی‌خانمانی استعلایی ناظر بر وضعیتی است که در آن انسان، پیوندش با منابع معنابخش - که به هستی و بودنش معنا عطا می‌کردند - می‌گسلد. انسان، فرزند زمان/مکانی معین است و هر رویدادی که سامان آن پیوستار را برآشوبد، سوپژکتیویته را نیز برخواهد آشفت. هرگاه وضعیت سامان زمان/مکان، بحرانی شود و منابع استعلایی معنابخش، از دسترس انسان خارج شوند، او به بی‌خانمانی استعلایی دچار می‌آید. مهم‌ترین پیامدهای بی‌خانمانی استعلایی، ملالت و رمانتیسیم است. انسانی که از زمان/مکانش واکنده شده و آنها را با خود بیگانه می‌یابد، به ملالت دچار خواهد آمد و سیمایی ذهنی از جهان، آنگونه که مطلوبش است، درخواهد انداخت. رمانتیسیم در حالت اخیر و در خلال این رؤیابینی رخ خواهد نمود. به این اعتبار، صادق هدایت را نیز که یکی از مهم‌ترین نویسندگان تاریخ معاصر ماست و در یکی از بزنگاه‌های تاریخی مهم ما می‌زیسته است، می‌توان دچار آمده به بی‌خانمانی استعلایی دانست.

واژه‌های کلیدی: بی‌خانمانی استعلایی، صادق هدایت، ملالت، رمانتیسیم، هرمنوتیک.

hazhir.1872@gmail.com

Ghadery@gmail.com

* نویسنده مسئول: دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران

** استادیار بازنشسته گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران



مقدمه

بی‌خانمانی استعلایی از جمله پیامدهای ارزش‌زدایی از پشتوانه‌های وجودی انسان در دوره مدرن است. دو پیامد عمده چنین پدیده‌ای عبارتند از: ملالت و دچار آمدن به رمانتیسیم. این مقاله چنین برمی‌نهد که جهت‌گیری‌های فکری و سیاسی صادق هدایت، متأثر از پدیده بی‌خانمانی استعلایی است.

ما به واسطه هرمنوتیک است که می‌توانیم با تجربه تاریخی پیوند برقرار کنیم و آن را نه زمانی بیگانه‌شده از خودمان، که بخشی از تجربه‌ای سازیم که به لحاظ وجودشناسانه، آن را زیسته‌ایم. اگر چنین بینش هرمنوتیکی‌ای داشته باشیم، آنگاه خواهیم توانست که تجربه زیسته صادق هدایت را از روزگاری که در آن می‌زیسته است، از آن خودمان گردانیم^۱ و ردپای آن تجربه تاریخی را در لحظه کنونی‌مان نیز سراغ بگیریم^(۱). هنگام مواجهه با تجربه تاریخی، ما به نوعی ملزم خواهیم بود که تاریخ را از منظر لحظه حال بازنویسیم (Gadamer, 1989: xxiii). هرمنوتیک است که ما را به درک این حقیقت که در پیوستاری زمانی می‌زییم و لحظه حالمان متعین از گذشته و هم‌هنگام، معین آینده است، توانا می‌سازد. آنچه را هدایت می‌نویسد، نمی‌توان تنها شیئیت‌یافتگی نیت او در قاموس متنی مکتوب دانست، بلکه نوشته‌های او، سخنگوی تجربیات تاریخی ما و بازنمایاننده زمان‌هایی است که بر ما گذشته‌اند. با ابتدای بر هرمنوتیک، متن مبدل به محمل تاریخ و تجربه رویدادهای تاریخی ما می‌شود و تفسیر نیز بازنمایاننده تلاش‌های ما خواهد بود برای باززیستن آن رویدادهای تاریخی در لحظه کنونی‌مان.

هرمنوتیک فلسفی مورد نظر گادامر نیز چنین خوانشی از تاریخ و حقیقت آن دارد (Simms, 2015: 91) و از همین‌روی نیز می‌تواند کارافزار مناسبی برای خوانش آثار هدایت باشد. هرچند گادامر هیچ‌گاه روش مشخصی را جهت خوانش متون بر نمی‌نهد، با وجود این با تتبع در خوانش‌هایی که خود از متون به دست داده، می‌توان مطابق با آنچه او در نظر داشته است، با متن مواجه شد. گادامر [متأثر از هایدگر] بر آن است که متن ادبی سخن می‌گوید و اگر بتوان به دقت بدان گوش فراداد، آنگاه می‌توان فحوایش را به جان دریافت (همان: ۸۷). او خود در بخشی جالب توجه، چنین می‌نویسد:

1. appropriation

«ما از خلال خواندن متن، بارها و بارها خود را ورق می‌زنیم و هر بار نیز بعدِ جدیدی از معنای آن [و معنای خودمان] را درمی‌یابیم. اما در آخر نیز هیچ‌گاه نمی‌توانیم به دریافت کامل متن و فهم تمامی جوانب آن دلخوش داریم. حقیقتِ امر غیر از این است. هرچه بیشتر در متن غور کنیم، به همان اندازه نیز معانی عمیق‌تر آن به عرصه آگاهی ما راه خواهند یافت. ما متن را پس پشت نمی‌گذاریم، بلکه خودمان را شایسته وارد شدن در آن می‌کنیم» (Gadamer, 2007: 188).

با ابتننا بر اندیشهٔ هرمنوتیکی گادامر می‌توان چنین برنهاد که هیچ متنی را (از هر ژانری که باشد) نمی‌توان اندر یافت. مادامی که بخشی از زندگی ما را مخاطب نگیرد و یا به عبارت دیگر مادامی که آن متن کذایی، پاسخی محتمل به یکی از پرسش‌های وجودی ما نباشد، نمی‌توان اندرش یافت (Gadamer, 1985: 241-244). تالی چنین فرضی این خواهد بود که به هر میزان پیوندهای وجودشناسانه ما با متن معینی بیشتر باشد، فهم ما از آن متن نیز افزون‌تر خواهد بود. گادامر بر همین اساس است که در کتاب «حقیقت و روش»، میان فهم متن [و به طور کلی فهم هستی] با فهمی که از پاسخ به پرسشی محتمل وجود دارد، نوعی تلازم برقرار می‌سازد و می‌گوید که انسان‌ها تنها آن چیزهایی را می‌توانند بفهمند که برایشان شأن پاسخ‌گونه داشته باشد (Gadamer, 1989: 333-41).

با توجه به همپوشی نیت ما (بر رسیدن پیامدهای بی‌خانمانی استعلایی در متون هدایت) با مؤلفه‌های هرمنوتیک فلسفی گادامر، ما در این مقاله تلاش داشته‌ایم که به گاه نوشتن، این روش و به‌ویژه صورت‌بندی اصلی آن در کتاب «حقیقت و روش» گادامر را فرانظر داشته باشیم.

بی‌خانمانی استعلایی نزد لوکاچ

تعلق داشتن به مکان، برانگیزاننده تفکر است. مادامی که رابطه مابین انسان و «مکان» گسسته باشد، انسان به لحاظ مکانی سرگشته می‌شود و به «بی‌خانمانی

استعلایی^۱ دچار می‌آید. بی‌خانمانی استعلایی، مفهومی لوکاچی است و او برای نخستین بار در کتاب «نظریه رمان» آن را به کار برده است.

لوکاچ در این کتاب از اشتیاق سوزان جان‌های انسانی برای رجعت به جهانی سخن می‌گوید که زمانی متعلقش بوده‌اند. به زعم لوکاچ، طلب آرامش و گریز از تشنگی، مؤلفه وجودی انسان است. او بر آن است که انسان مدرن را راهی به آن آرامش وجودی‌ای که یونانیان زمانی داشته‌اند، نیست. لوکاچ، جهان یونانی را جهانی همگن و سازوار^۲ می‌داند که در انباشت برای تمامی پرسش‌های بشری، پاسخی وجود دارد. حتی تفارق میان انسان با جهان و «من» با «تو» نیز نمی‌تواند نظم اسطوقس‌دار این جهان همگن را برآشوبد (Lukac: 1971: 32). تو گویی جهان یونانی بر گرد حلقه بنا شده بود^(۳)؛ حلقه‌ای سرتاسر معنامند که عطش شهروند یونانی به معنا و پرسش را فرومی‌نشاند. لوکاچ از این حلقه، با عنوان مدار متافیزیکی‌ای نام می‌برد که یونانیان بر گرداگرد خودشان در تنیده بودند. این مدار متافیزیکی، تمامی پرسش‌های هستی‌شناسانه شهروند یونانی را پوشش می‌داد و نیز تمام هستی‌اش را در برمی‌گرفت (Lukac: 1971: 33).

به گمان لوکاچ، این حلقه تنگ‌تر از آن است که بتواند هستی انسان مدرن را در خود بگنجانند. همپای دوره مدرن، مفاک‌های سهمگینی میان شناخت با کنش، جان با ساختارهای مصنوع و در نهایت میان خود با جهان سربرآوردند. جهان مدرن چنان بسط پیدا کرد که دیگر به هیچ شیوه‌ای نمی‌توان آن را با جهان حلقه‌ای یونانیان قیاس کرد. تمامیت^۳، ناموس حلقه متافیزیکی یونانیان بود. هستی آنها، هستی‌ای تمامیت‌یافته بود؛ چه اینکه تمامی اجزا و مؤلفه‌های آن در سازواری کامل به سر می‌بردند و سر به سوی هدفی واحد نیز داشتند (Lukac: 1971: 34). یونانیان، معنای هستی‌شان را از منبعی استعلایی که بدان باورمند بودند، برمی‌گرفتند.

بی‌خانمانی استعلایی، نوعی مکان‌پریشی است و از آنجایی که مکان را نمی‌توان از «زمان» منتزع کرد و مکان و زمان چنان هم‌پیوندی‌ای با یکدیگر دارند که برسازنده پیوستار مکان-زمان‌اند، به همین خاطر نیز انسان مکان‌پریش به طریق اولی زمان‌پریش

1. Trancendental Homelessness

2. homogeneous

3. totality

نیز خواهد بود. «جاگاه‌پریشی» (بیگانگی انسان از مکان و زمان) موجب سرگشتگی خواهد بود. انسان همواره در پی مأمن است، به طوریکه مأمن‌جویی را می‌توان یکی از شاخصه‌های وجودی او دانست. به این معنا که انسان بماهو انسان در پی سکنی و آرامش است. اگر انسان حس کند که مأمنش را از کف داده است و خود را از «جاگاه»^۱ش بیگانه بیابد، آنگاه استلزاماً (بنا به بایسته‌های وجودشناسانه‌اش) درصدد رفع این نقیصه برخواهد آمد. در صورتیکه انسان جاگاه‌پریش، روشن‌فکر باشد، آنگاه در مرحله اول، اقدام به آسیب‌شناسی مصائب خواهد کرد و دلایل وضعیتش را برمی‌رسد. هیچ الزامی وجود ندارد که آسیب‌شناسی روشن‌فکران، کاملاً حکیمانه و مطابق با استلزامات جهان عینی باشد. روشن‌فکران سرگشته، تلقی‌های همسانی از جاگاه ندارند و به همین خاطر هم آسیب‌شناسی‌های آنها درباره جاگاه‌پریشی و دلایل آن، هم‌راستا نخواهد بود. از همین‌روی هم هست که روشن‌فکر به طور خاص و در حالت کلی انسان دچارآمده به بی‌خانمانی استعلایی، هم دچار ملالت است (از باب از کف دادن مأمنش) و هم دچار رمانتیسیم (از باب پرداختن تصویری از مأمن که می‌تواند کمتر پیوندی با بایسته‌های عینی داشته باشد).

هدف این مقاله، بررسی‌دن وجوه ادبی و تبعات سیاسی بی‌خانمانی استعلایی در آرا و منش سیاسی صادق هدایت است که هرچند هیچ‌گاه پست و مقامی سیاسی نداشته است، با نظرداشت بر نوشته‌های ادبی و نامه‌های شخصی‌اش می‌توان دغدغه‌های عمیق سیاسی او را جایابی کرد. چنان‌که پیشتر گفتیم، ملالت و رمانتیسیم را می‌شود بارزترین پیامدهای بی‌خانمانی استعلایی دانست. ما نیز در اینجا عمده توجه‌مان را معطوف و ارسی همین دو مؤلفه در متون صادق هدایت خواهیم کرد.

اگر بپذیریم که نویسندگان هر جامعه‌ای می‌توانند آینه تمام‌نمای آن جامعه باشند و امکان سراغ‌گیری فراز و فرودهای سیاسی و اجتماعی آن جامعه از خلال نوشته‌های آنان امکان‌پذیر است، آنگاه بیراه نخواهد بود که جهت تحلیل ضرباهنگ حیات آن جامعه کدایی، به نوشته‌های نویسندگان برجسته‌اش متوسل شویم. پژوهشگر بر این باور است که جدای از ارزش‌های ادبی و تاریخ‌شناسانه چنین پژوهشی، ظرفیت آن جهت فهم

امروزمان نیز یکی از پیامدهای چنین پژوهیدنی خواهد بود؛ چنان که ادوارد سعید در یکی از بخش‌های زندگی‌نامه خود نوشته‌اش چنین آورده است:

«هدف اصلی‌ام از نگارش این خاطرات، پل زدن میان فاصله مطلقه است که به لحاظ زمانی و مکانی، زندگی آن روزهای مرا به زندگی امروزینم پیوند می‌دهد... من در پی بازسازی زمان و تجربه‌های سپری شده هستم» (Said, 1999: 12-13).

با رعایت جانب احتیاط و با وام‌گیری از آنچه ادوارد سعید نوشته، می‌شود گفت که هدف ما، فهم حال کنونی‌مان از قِبَلِ بازسازی تجربه‌های زیسته و زمان از دست رفته یکی از مهم‌ترین و میرزترین نویسندگان تاریخ معاصرمان است، تا شاید از این طریق کمتر آزموده، زمان حالمان را باز یابیم.

دیالکتیک پیچیده و ظریف اندریافت «خود» از قبل خوانش متن [آوانه‌دان و اندریافت هم‌هنگام خویشتن به گاه گفت‌وگوی با متن] یکی از سرنشان‌های هرمنوتیک فلسفی گادامر است (Gadamer, 1977: 50-51). ما هرگز نمی‌توانیم هنر و قدرت بیانی‌اش را به افقی زمانی‌ای که در آن رخ داده است، فروبکاهیم. به عبارت دیگر تجربه هنری، تجربه‌ای تکین نیست که در یک زمان و مکان معین به وقوع پیوسته باشد. نمی‌توان تمامی دلالت‌های معنایی اثر هنری را متعین از همان لحظهٔ زمانی-مکانی خاص دانست. قائل بودن به چنین محدودیتی، هنر را فرومی‌میراند و به طریق اولی تجربهٔ هنری را ناممکن می‌گرداند. مانایی آثار هنری در طول زمان و نیز تغییر انرژی بیانی آنها، مصداقی است که می‌توان جهت زنده و پویا بودن تجربه هنری در طول تاریخ، بدان اشاره کرد.

اگر بگوییم تجربه هنری در زمان/مکانی معین به وقوع پیوسته و مهر آن را نیز تا ابدالآباد بر پیشانی دارد، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. سخن ما آنجا به گزاف خواهد بود اگر این تجربه را ناتوان از برکشیدن خودش بدانیم. بنا بر شِق اول، تجربه هنری، تاریخی مختص به خودش دارد؛ اما چنان که از شِق دوم برمی‌آید، چنین تجربه‌ای دارای اکنونیتی همیشگی نیز هست و این یعنی اینکه اثر هنری همواره خودش را بر لحظه حال عرضه می‌دارد، آن را مخاطب می‌گیرد و در کنار تاریخمندی‌اش، بدان ارجاع می‌دهد.

مقاله پیش رو چنان‌که از همین ابتدای مسیر پیداست، چارچوب تبیینی و روش‌شناسی‌اش را به سقف مفهومی لوکاچی و هرمنوتیکی گادامری تکیه داده است. به زعم پژوهشگر - که طبعاً می‌تواند محل چون‌وچرا و منازعه واقع شود- ارتباط وثیقی است میان ایده‌های لوکاچ در باب بی‌خانمانی استعلایی با هرمنوتیک فلسفی گادامر. لوکاچ در قسمتی از «نظریه رمان» چنین می‌نویسد:

«هر شکل برای اینکه از ذات به عنوان شکل برخوردار باشد، می‌باید به این یا آن نحو، عناصر اثباتی را شامل باشد. تناقض رمان، خصلت کاملاً مسئله‌ساز خود را در این واقعیت آشکار می‌سازد که وضعیت جهان و نوع آدمیانی که به بهترین وجه پاسخگوی این مطالبات صوری هستند - که فقط رمان [و نه حماسه] می‌تواند به این مطالبات صوری پاسخ درخور بدهد- نویسنده رمان را با مسائل تقریباً غیر قابل حلی مواجه می‌سازد» (لوکاچ، ۱۳۹۴: ۱۲۰).

از بیان پیشین می‌توان این تقریر ساده‌تر را به دست داد که اگر تکلیف حماسه‌سرا با جهان و طبیعت مشخص است، رمان‌نویس از فهم سراسر آنها درمی‌ماند. حماسه‌سرا به واسطه همین فهم سراسر است که می‌تواند در باب جهان، احکام ثبوتی بپردازد. از آنجایی که جهان و هستی، مأمّن استعلایی حماسه‌پرداز است، او با آنها احساس بیگانگی ندارد؛ اما در سوی مقابل، رمان‌نویس خودش را گرفتار در تشتتی معنایی می‌یابد که هیچ‌ش از آن‌گریزی نیست. جهان و هستی دیگر مأمّن استعلایی او نیستند و در حقیقت تمامی منابع استعلایی که پیشترها هستی انسانی‌اش را معنامند می‌کردند و به او احساس در خانه بودن می‌دادند، از کاشانه ذهنش رخت بر بسته‌اند. در نزد رمان‌نویس، دیگر خبری از منابع استعلایی معنابخشی همچون خدایان المپ‌نشین نیست که بتوانند دلهره‌اش از بی‌معنایی را بزدایند و پرسش‌های وجودی‌اش را پاسخگو باشند.

گادامر بر آن است که ما به هنگام بررسی‌دن تجربه تاریخی، خود را در میانه رویدادهایی می‌یابیم که تنها راه شناختشان، بازنگریستن به عقب و زمان سپری‌شده است. اما نکته اصلی اینجاست که چنین بازنگریستنی را با بینش کنونی‌مان که برانگیخته لحظه حال است، انجام می‌دهیم و این یعنی اینکه از دریچه زمان حال به

گذشته درمی‌نگریم. با این اوصاف، هنگام مواجهه با تجربه تاریخی، ما به نوعی ملزم خواهیم بود که تاریخ را از منظر لحظه حال بازنویسیم (Gadamer, 1989: xxiii). به زعم پژوهشگر، ردّ پای آن دلهره وجودشناسانه و تشتت معنایی مورد نظر لوکاخ را در این بخش از هرمنوتیک فلسفی گادامر نیز می‌توان سراغ کرد. با این وصف، هرمنوتیک فلسفی گادامر یاریگر ما خواهد بود به گاه برسیدن وضعیت ایده بی‌خانمانی استعلایی در متون صادق هدایت.

اینک که مسئله محوری‌مان را بیان کردیم، به پیروی از سیاق مقالات پژوهشی، فرضیه پژوهش و آنگاه روشی که با اندرآویختن به آن، وضعیت فرضیه‌مان را در موضوع مقاله برمی‌رسیم، بیان خواهیم کرد.

ردگیری مفهوم بی‌خانمانی استعلایی در آثار صادق هدایت

هدایت بی‌اغراق یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های ادبی و اجتماعی تاریخ معاصر ماست. موتور جست‌وجوی گوگل برای مدخل «صادق هدایت» حدود هشت میلیون نتیجه دربردارد. ابهت عدد مزبور زمانی خودش را بیشتر می‌نماید که با تعداد نتیجه‌های این موتور جست‌وجو برای سایر نویسندگان، شخصیت‌های ادبی و حتی شخصیت‌های سیاسی معاصر قیاس شود. تا به همین امروز نیز هیچ‌کدام از نویسندگان هم‌دوره هدایت و نویسندگان پس از او، چنین پرمخاطب نبوده‌اند. اعتبار صادق هدایت به گواهی موتور جست‌وجوی گوگل، همسنگ با اعتبار مدخل جست‌وجوی «علی شریعتی» است و چنان که می‌دانیم، وزن سیاسی و اجتماعی این دو با یکدیگر قابل قیاس نیست. طبعاً داوری گوگل را که با سنجه عدد و رقم است، نمی‌توان مبنای درستی برای سنجش وزن سیاسی و اجتماعی هیچ‌کسی دانست؛ اما می‌توان از آن، جهت رصد جایگاه و شأن افراد در ذهن زمانه بهره گرفت.

میزان اقبال مخاطبان به هدایت را می‌توان با سر زدن به راسته کتابفروشی‌های دستفروش (در هر کجای خاک ایران) دریافت. آثار او تا به همین امروز نیز از جمله پرتیراژترین آثار قلمی بوده‌اند. کم پیدا می‌شوند فارسی‌زبانانی که عنوان «بوف کور» را نشنیده و یا اینکه مدعای خواندن این اثر را نداشته باشند. پس بیراه نخواهد بود اگر

بخواهیم که از ذهنیت هدایت، نقیبی به ذهنیت ایرانی بزنیم و از سوی دیگر با نظر داشت به مؤلفه‌های ذهنیت ایرانی، در مقام شناخت هدایت و آثارش برآییم.

«یوشیدا ماساهارو»، فرستادهٔ پادشاه ژاپن بود که در زمان سلطنت سلطان صاحبقران، جهت گشودن باب مذاکره و همکاری میان ایران و ژاپن به ایران مسافرت کرد. خواندن شرح مصائب او که در سفرنامه‌اش آورده است، خالی از لطف نیست. پس از آنکه ناصرالدین‌شاه از روی هوس، میرزا حسین‌خان مشیرالدوله، وزیر وقت امور خارجه ایران را از کار برکنار می‌کند، هیئت ژاپنی تا زمان انتصاب وزیر جدید، بلا تکلیف می‌مانند. ناصرالدین‌شاه پس از مدتی تعلل، میرزا سعیدخان مؤتمن‌الملک را به مقام وزیر امور خارجه منصوب می‌کند. شرح این رویداد از زبان ماساهارو چنین است:

«سپهسالار در دیدار و صحبتی که روز پیش از برکناری‌اش با او داشتم، هیچ نمی‌دانست که فردا از مقام وزارت خارجه عزل خواهد شد... پس از عزل سپهسالار، دیری نکشید که میرزا سعیدخان (انصاری، مؤتمن‌الملک) به وزارت خارجه گمارده شد. این میرزا سعیدخان، مردی سالخورده بود و به هیچ زبان خارجی آشنایی نداشت... به دیدن او که رفتم، سر صحبت را گشود و با لحن بسیار تعارف‌آمیز از دعوتی که (از شاه ایران) شده بود، تشکر کرد: «در سفر اخیر قبله عالم به اروپا، البته اعلی‌حضرت همایون به کشور شما آمدند و از پذیرایی گرم و مهمان‌نوازی‌تان خرسند شدند». در ملاقات امروز، میرزا علی‌خان - مترجم جوان وزارت امور خارجه - که انگلیسی را روان حرف می‌زد، بیانات وزیر را ترجمه می‌کرد. دیدم که او با این حرف وزیر دستپاچه شد و نمی‌دانست که چه بکند. اما زود بر خود مسلط شد و کوشید تا وزیر را از اشتباه بیرون بیاورد و آهسته در گوش میرزا سعیدخان گفت که ناصرالدین‌شاه از ژاپن دیدن نکرده است و ژاپن در اروپا نیست» (ماساهارو، ۱۳۷۳: ۱۶۵-۱۶۸).

گمان نمی‌کنم که خوانندگان، جهت یافتن مصادیق امروزمین سخنان ماساهارو و مسئولینی با این مشخصات، چندان به دردسر بیفتند. خوانش سفرنامه‌های خارجی‌ان به

ایران و تلاش به منظور تصویر ذهنیت ایرانی از این معبر، یکی از فصول حیاتی، عاجل و در عین حال نانوشته اندیشه‌نگاری ماست. باری ما در این بخش تلاش خواهیم کرد که در پستوهای متون صادق هدایت، تجربه‌های تاریخی خودمان را سراغ بگیریم. مسلماً بررسیدن تمامی متونی که هدایت نگاشته است، در قاموس مقاله‌ای پژوهشی با مجال اندک، امری ممتنع خواهد بود. از همین‌روی نیز پژوهنده تنها آن دسته از متونی را برخواهد گزید که به زعم خودش، ظرفیت‌های بیشتری جهت بازنمودن فضای ذهنی صادق هدایت دارند. هرچند چنین استدلالی تنه به شهود و تجربه زیسته بیان‌ناشدنی بزند، باید گفت که معیار عینی قابل اتکایی (به شرط اینکه چنین معیاری اصلاً وجود داشته باشد!) جهت برگزیدن متون مطمح نظر نبوده است.

به زعم نویسنده، نامه‌های شخصی هدایت و نیز آثاری که نویسنده آنها را مقارن با ادوار تلاطم اجتماعی/سیاسی نوشته است، مواد مناسب‌تری جهت واکاوی‌دن ذهنیت نویسنده خواهد بود. ما چنین برنهادیم که صادق هدایت دچار ملالت و رمانتیسیم - که دو پیامد بی‌خانمانی استعلایی‌اند - است. اینک نیز به اعتبار همین فرضیه، دو مفهوم مزبور را در بخشی از آثار او جایابی می‌کنیم:

ملالت در نوشته‌های صادق هدایت

جهانگیر هدایت، خواهرزاده هدایت، خاطره جالبی از داییش دارد. او در یکی از دوره‌های خانوادگی، با داییش که به گواه خود او چندان اهل معاشرت نبوده است، هم‌کلام می‌شود. او تعریف می‌کند که هدایت پس از برانداز کردنش، چنین می‌گوید: «این روزها با خودت چه کار می‌کنی طفل معصوم؟!» جهانگیر در پاسخ داییش می‌گوید که به دانشگاه می‌رود و مشغول تحصیل در رشته ادبیات انگلیسی است. داییش پس از اینکه از نیت جهانگیر مبنی بر اینکه می‌خواهد نویسنده بشود، آگاه می‌شود، چنین می‌گوید: «مرده‌شور! زده به سرت؟ نویسنده جماعت در این مملکت، خسره فی‌الدنیا و آخرت است. اینجا رویت هوار می‌شوند. یا باید برای دولت بنویسی و یا اینکه بتمرگی. درست را تمام کن، مدرکت را بگیر و یک کار خوب پیدا کن. حالا اگر هم می‌خواهی

برای دل خودت بنویسی، ایرادی ندارد. اما با نویسنده شدن به زندگی خودت گند نزن
(^۳) « (Katouzian, 2008: 19).

اینها سخنان مردی است که دست بر قضا در دورانی ادا شده‌اند که گوینده‌شان مشهور بوده و آثارش نیز نقل محافل ادبی بوده‌اند. ریشه این نارضایتی را در کدامین زمین بایستی سراغ گرفت؟ می‌شود گفت که این تنها خاک ایران نبود که برای هدایت ملالت می‌زاید. او حتی در پاریس نیز که برای رفتن بدانجا به آب و آتش زد^(۴)، ملول بود. مصطفی فرزانه در کتاب «آشنایی با صادق هدایت» (که به حق یکی از بهترین متونی است که در باب هدایت، روحیات و زندگانی او نوشته است) درباره ملاقاتی که چندین روز پیش از مرگ خودخواسته هدایت با او داشته است، چنین می‌نویسد:
«در بین سکوتی که زیاد میانمان برقرار می‌شد -چون هدایت گرفته بود- چشمم افتاد به زنبیل آشغال توی اتاقش. دیدم پر از کاغذ است - کاغذ پاره‌شده. رویش پشت یک کارت‌پستال به چشمم خورد. پرسیدم «اینها چیه پاره کردین؟» چون حدس می‌زدم نوشته‌هایش باشد. جواب داد: «مزخرفات بود»» (فرزانه، ۱۹۸۸، ج ۲: ۲۶۸).

چنین ملالتی بالاخره باید توجیهی داشته باشد، یا دست کم اینکه باید وضعیتی باشد که این ملالت را بیشتر برمی‌انگیزاند. قسمت‌هایی از یکی از نامه‌های هدایت به حسن شهید نورایی را با هم بخوانیم تا مختصات وضعیت کذایی را کم و بیش بتوانیم ترسیم کنیم. قسمت‌هایی که در پی خواهد آمد، از آن‌روی دارای اهمیت است که عمده مسائلی را که ما تا بدین‌جا مطرح کرده‌ایم، در خود نهفته دارد. بر بخش‌هایی از متن که با روند مباحث ما همخوانی بیشتری دارد، تأکید می‌گذاریم:

«البته اتاق حقیر را که دیده‌اید []، لازم به توصیف نیست. الساعه که مشغول نوشتن هستم از دکان چلنگری روبه‌رو صدای کوبیدن آهن می‌آید و از همسایه دست راست و چپ صدای خر و خر کارخانه آجر سمنت‌سازی بلند است. هوایش الآن ۳۵ درجه است به طوری که مگس‌ها و پشه‌هایش یا مرده‌اند و یا از مکه معظمه به مدینه طیبه مهاجرت کرده‌اند. ماه مبارک رمضان هم هست. همه کافه‌ها بسته شده و

مذهب خیلی دموکرات و آزادی‌خواه اسلام به موجب نهی از منکر همه‌جور تظاهر به روزه خوردن را قدغن کرده. تقیه دروغ مصلحت‌آمیز و سیکیم‌خوردی. مثل اینکه اگر من مسهل می‌خورم همه مجبورند مسهل بخورند و یا ادای مسهل خوردن را در بیاورند. اینها عنعنات است- تنها لغتی که میهن عزیز ما را کاملاً exprimer [بیان] می‌کند... نه راه فرار است و نه میل به کار و نه مشغولیات. همه اینها به دَرک، جلو خانه‌مان یک قهوه‌خانه است علاوه بر سر و صدایش، شب‌ها از یک بعد از نصفه شب تا ساعت ۴ یا ۵ تمام برنامه ماه مبارک را... [اجرا می‌کند]. [این برنامه را آقای امامی که خودشان سالی به دوازده‌ماه در فرنگ معلق می‌زند برای هم‌میهنان عزیزش تنظیم کرده... پس در این صورت از حق کپه مرگ گذاشتن هم محروم، حقی که اقلاً شپش و خرچسونه دارند. این را چه اسمی می‌شود رویش گذاشت؟... تقصیر هیچ‌کس هم نیست. مثل اینکه زیادی ولایشعرا به زندگی ادامه داده‌ایم و یا ادای زنده‌ها را درآورده‌ایم. آن‌های دیگر هم داغ بردگی و پستی و مرگ توی پیشانی‌شان هست، [گیرم محیط را به فراخور گند و کثافت... خودشان درآورده‌اند... حالا اگر نمی‌پسندم نمی‌دانم چه چیز را باید تغییر بدهم... یک خلایی است مال دیگران، ما بیخود تویش افتاده‌ایم و دست و پا می‌زنیم و می‌خواهیم ادای آن‌های دیگر را در بیاوریم. همین! (هدایت، ۱۳۷۹: ۱۹۱-۱۹۲).

مشروطه آمده بود تا بساط همین عنعنات و حدیث‌های مکرری را برچیند که هدایت درباره‌اش نوشته است. در اصل نهم متمم نظامنامه مشروطه چنین آمده است: «افراد مردم از حیث جان و مال و مسکن و شرف، محفوظ و مصون از هر نوع تعرض هستند و متعرض احدی نمی‌توان شد، مگر به حکم و ترتیبی که قوانین مملکت معین می‌نماید». نگاهی گذرا به رویدادهای پس از مشروطه، به خوبی گویای تقدیر چنین اصلی است. نه تنها «جان و مال و مسکن و شرف» ایرانیان مصون از تعرض نشد، بلکه کماکان محل دست‌اندازی تمامی صاحبان قدرت و مکننت باقی ماند. مشروطه نوید بهار می‌داد و ایرانیان را به تکاپو واداشته بود (کسروی، ۱۳۶۳: ۲۳۴-۲۳۹)، اما دوران سرخوشی، دولت مستعجل بود و ایرانیان به زودی دریافتند که در، کم و بیش بر همان پاشنه سابق می‌گردد.

همین رنج‌هاست که هدایت را به تنگ آورده‌اند. پیش از ورود ایران به دوره مدرن و آن هنگام که دلیل وجودی همه‌چیز را می‌شد به تقدیر آسمان منتسب ساخت، کمتر بوده‌اند آنانی که جانشان از ستم ملت‌هت می‌شده است. مولانا جلال‌الدین رومی - که بحق از نوابغ تاریخ ماست - در فصل چهاردهم از کتاب «فیه ما فیه»، استیلائی مغولان را چنین تبیین می‌کند:

«گفت مغلان که اول درین ولایت آمدند، عور و برهنه بودند. مرکوب ایشان گاو بود و سلاح‌هاشان چوبین بود. این زمان محتشم و سیر گشته‌اند و اسبان تازی هرچه بهتر و سلاح‌های خوب پیش ایشان است. فرمود که آن وقت که دل شکسته و ضعیف بودند و قوتی نداشتند، خدا ایشان را یاری داد و نیاز ایشان را قبول کرد. درین زمان که چنین محتشم و قوی شدند، حق تعالی با ضعف خلق، ایشان را هلاک کند تا بدانند که آن عنایت حق بود و یاری حق بود که ایشان عالم را گرفتند، نه به زور و قوت بود. و ایشان اول در صحرائی بودند دور از خلق بینوا و مسکین و برهنه و محتاج؛ مگر بعضی از ایشان به طریق تجارت در ولایت خوارزمشاه می‌آمدند و خرید و فروختی می‌کردند و کرباس می‌خریدند جهت تن‌جامه خود. خوارزمشاه آن را منع می‌کرد و تجار ایشان را می‌فرمود تا بکشند و از ایشان نیز خراج می‌ستد و بازرگانان را نمی‌گذاشت که آنجا بروند. تاتاران پیش پادشاه خود به تضرع رفتند که هلاک شدیم. پادشاه ایشان از ایشان ده روز مهلت طلبید و رفت در بن غار و ده روز روزه داشت و خضوع و خشوع پیش گرفت. از حق تعالی ندایی آمد که قبول کردم زاری تو را، بیرون‌آی؛ هر جا که روی منصور باشی. آن بود چون بیرون آمدند، به امر حق منصور شدند و عالم را گرفتند» (مولوی، ۱۳۹۷: ۸۰).

با این جنس از استدلال‌ها می‌شد اندکی فراغ خاطر یافت و برتندی سیف ستم را بر جان و تن کمتر احساس کرد. یکی از مهم‌ترین پیامدهای ورود به دوره مدرن، سست شدن پایه‌های استدلال‌هایی از این‌دست بود. دیگر نمی‌شد در «کف شیری نری خونخوارهای»، چاره‌ای از جنس «تسلیم» و «رضا» اندیشید^(۵). چنین چاره‌هایی به کار

انسان مدرن نمی‌آید و قاعدتاً به کار صادق هدایتی که به گواه بسیاری از قافله‌دار ادبیات مدرن ایران بوده است نیز نخواهد آمد.

انسانی که نتواند دلایل وجودی وضعیتی را که در آن به سر می‌برد برسد، نتواند خودش را با وضعیت زیستی‌اش همساز گرداند و این وضعیت را بیگانه با خود بداند، نداند که «قبای ژنده‌اش» را به کجای «شب تیره»^(۶) بیاویزد و نداند چاره کار را کجا باید سراغ بگیرد، به بی‌خانمانی استعلایی و به تبع آن، به ملالت دچار می‌آید. اینکه هدایت خود به صراحت می‌گوید که نمی‌داند چه چیزی را باید تغییر بدهد، نشان از همین سردرگمی و ملالت دارد. او ایران زادگاهش را نه متعلق خود و شایسته زیستن، که خلایی می‌داند که از آن دیگران است. هدایت از کامیاب نشدن تلاش‌هایی که برای بهبود وضعیت ایران صورت داده شده بود (نظیر شکست مشروطه‌خواهی و قیام آذربایجان)، ناخرسند بود و این ناخرسندی‌اش نیز در شمایل متونی سرتاسر ملتهب و ناآرام نمود داشته است. هدایت هر چقدر هم کتمان‌ش کند و هر چقدر هم تقلا کند تا گرده از زیر کهنه‌بار فرهنگ و عادات ایرانی خالی کند، اما همچنان وارث این مرده‌ریگ است و اگر خواسته باشیم عبارتی از گادامر را به عاریت گرفته باشیم، باید بگوییم که ماهی‌ای است که در بحر فرهنگ ایرانی شنا می‌کند. حالا گیریم که این قُلُوم ناخوشایندش باشد، اما چنین حس و آگاهی‌ای تنها بر ملالتش خواهد افزود و او را ناشادتر از پیش خواهد کرد. تنفس در سرزمینی که از آن خودت نمی‌دانی‌اش و به لحاظ روحی نمی‌توانی در آن مسکن بگزینی، اما با وجود این تو را از آن گزیری نیست، مصداق بی-خانمانی استعلایی است.

چنان‌که از متون هدایت برمی‌آید، او با چنین حسی بیگانه نیست و تَلون مزاج او را هم شاید تنها بتوان از همین معبر مورد خوانش قرار داد. ارتباط هدایت با ایران و فرهنگش، ارتباطی بسیار پیچیده است و طبعاً فراز و فرودهای فکری او هم بی‌نصیب از این پیچیدگی نبوده‌اند. بیراه نخواهد بود اگر بخواهیم ارتباط هدایت با ایران را از خلال یکی از بخش‌های «بوف کور» بخوانیم:

«چگونه می‌توانستم فراموش بکنم؟ چشم‌هایم که باز بود و یا روی هم می‌گذاشتم، در خواب و در بیداری او جلوای [من بود. از میان روزنه پستوی اتاقم، مثل شبی که فکر و منطق مردم را فراگرفته، از میان

سورخ چهارگوشته که به بیرون باز می‌شد، دایم جلو [ای] چشم بود»
(هدایت، ۱۳۸۳: ۲۰).

احساس تعلق وجودی داشتن به مکان، چیزی نیست که بشود از یادش برد. می‌شود کتمان کرد و یا نپذیرفتش؛ می‌شود به آن تنفر ورزید؛ می‌شود در تقبیحش داد سخن داد؛ اما در نهایت ما را از آن گزیری نخواهد بود. دقیقاً از همین‌روی هم هست که بی‌خانمانی استعلایی، حسی دردناک است؛ تمنای سوزان جان جدامانده از مسکن است؛ آواز استمداد جان ملول است و سوگنامه محزونی است بر از دست رفتن آنچه دقیقاً نمی‌دانیم چیست.

رمانتیسیم در نوشته‌های صادق هدایت

مفهوم رمانتیسیم نیز همانند خود لفظ مدرنیته، متضمن معانی بسیاری است. در واقع زمانی که از مدرنیته سخن می‌گوییم، می‌بایست سه محور اساسی این پدیده را فرانظر داشته باشیم: سوژکتیویته مدرن، آزادی‌های سیاسی و دموکراتیزاسیون و روند مدرنیزاسیون که مشتمل بر بسط دولت بورژوازی مدرن، بوروکراتیزه شدن حکومت، اشاعه شیوه‌های تولید مدرن سرمایه‌داری و تقسیم کار مدرن است. این سه محور به طور هم‌هنگام، برآورنده آنچه هستند که ما آن را با عنوان عصر مدرن می‌شناسیم. اندیشمندان مختلف، بسته به موقف‌گاه‌های اندیشگانی‌شان، تأکید بیشتر را بر یکی از این محورهای سه‌گانه گذارده‌اند. به طور مثال در اندیشه جان استوارت میل و عمده متفکران مدرن انگلیسی، سه محور کدایی، همبسته همدیگر هستند و هیچ‌کدام از آنها ارجحیت ندارد. این در حالی است که دیگر اندیشمندان مدرن، به‌ویژه فلاسفه آلمانی نظیر کانت، شیلر و هگل، عمده تأکیدشان بر سوژکتیویته مدرن بوده است و دو محور دیگر را کم و بیش متعین از همان دانسته‌اند. در مقابل، مارکس، وبر و اصحاب مکتب فرانکفورت، کم و بیش برآنند که سوژکتیویته مدرن و دموکراتیزاسیون، برآیند قدرت‌گیری دولت بورژوازی و روند بوروکراتیزاسیون بوده‌اند (Kaiser, 1999: 14).

طبعاً کار ما که قصد کرده‌ایم آرای سیاسی هدایت را از قبیل ایضاح مفهوم بی‌خانمانی استعلایی بررسیم، بیشتر معطوف به سوژکتیویته مدرن و ذهنیتی خواهد بود که ایرانیان مدرن از فضاهای زیستی‌شان داشته‌اند. به همین اعتبار می‌توان از فضای ذهنی

و گفتمانی‌ای سخن گفت که همه ایرانیان، فارغ از تفاوت‌های طبقاتی، اجتماعی و فرهنگی‌شان در آن زیسته‌اند و به اعتبار بودیافتگی‌شان^۱، در آن مشترکند. دوره مدرن و جنبش روشنگری، با اعتقاد به علم تجربه‌گرای مدرن و انسان‌باوری، سودای درانداختن طرح عالم و آدمی دیگرگونه را در سر می‌پرورید. روشنگری در معنای غربی آن را می‌توان معادل «ابهام‌زدایی» گرفت. ایده‌های کانت در مقاله «روشنگری چیست؟» - که میشل فوکو آن را مانیفست روشنگری می‌داند- نیز کم و بیش ناظر بر همین معنا هستند (ر.ک: کانت، ۱۳۷۰). روشنگران مدرن بر آن بودند که به گاه نوشتن، جنبه‌های درک و دریافت شخصی خود را به کناری نهاده، به آنچه می‌نوشتند، وجهه‌ای تام و عقلانی بدهند. دکارت، یکی از شهسواران مدرنیته که در کتاب «گفتار در روش» چنین می‌نویسد:

«من به مرور هر باور رایج بی‌اساسی را که -هر آن هم چون سایه سیاهی- شفافیت طبیعی شعور آدمی را از بین می‌برد و امکان تعقل را از آدمی می‌گیرد، کنار گذاشتم» (فروغی، ۱۳۸۸: ۶۰۷).

و یا اسپینوزا، دیگر شهسوار مدرنیته که در کتاب «اخلاق» چنین می‌نویسد: «این زبانزد همه است که می‌گویند تعداد آرای میان آدمیان به تعداد سر و کلهٔ آدمیان است. یا اینکه: هر کس به شیوهٔ خودش عاقل است. یا اینکه: به تعداد سر و مغز آدمیان می‌توان در عالم، ذوق و سلیقه داشت. این گزاره‌ها همه بیانگر آن است که داوری هر کس بر مبنای وضعیت است که دستگاه درک و دریافت او دارد و -به نظر من- بیش از آنکه بنایش بر فهم آدمی باشد، مبنی بر خیالات و تصورات آدمی [از دنیای بیرون] است. فهم، آن است که بتوان از آن همچون دو دو تا چهارتاست، سخن به میان آورد و دیگران را ناگزیر به پذیرش آن کرد؛ چه بخواهند و چه نخواهند. و فهم که من می‌گویم، این است» (Spinoza, 2008: 38).

بر ظرفیت تعمیم‌پذیری و ابهام‌زدا بودن استدلال‌های مدرن، نظر داشته‌اند. رمانتیسیسم خود در چنین فضایی سربرآورد. پر واضح است که مدرنیته نمی‌توانست ره صدساله را

یک‌شبه برود و بی‌آنکه واکنشی برانگیزد، تمامی باورهای رایج دوران را نفی کند. رمانتیسیم هر چند یکی از پیامدهای مدرنیته است، باید آن را در مقام واکنشی به مدرنیته و ایده‌های رادیکالش بررسید.

می‌شود گفت که رمانتیک‌ها، مستعدترین گروه در زمینه دچار شدن به بی‌خانمانی استعلایی هستند. مگر نه اینکه بی‌خانمانی استعلایی، معرف وضعیت گم‌گشتگی انسان مدرن است و تمنا و سودازدگی مدام اوست در پی نیل به سرچشمه معنا؟ چنین خصیصه‌هایی را بیش از همه می‌توان در قبیله رمانتیک‌ها سراغ گرفت. اینان نه جویای «آب» که سرسپرده «تشنگی» مدام هستند و به گواه تاریخ می‌توان گفت که از پی این سرسپردگی ازلی، «آب از بالا و پست» شان نجوشیده است^(۷). حالا برسیم به این مسئله که رمانتیسیم را با صادق هدایت چه کار؟!

چنین می‌نماید که جان ناآرام هدایت، تذبذب او در اتخاذ موضعی صریح در قبال اخلاق و سیاست، شیفتگی و تنفر هم‌هنگامش نسبت به «ماد وطن» و در یک کلام، تن زدن او از تعلق به حلقه و گروهی مشخص را نتوان جز از قیل مفهوم رمانتیسیم بررسید. رمانتیسیم، پیامد و دختر مدرنیته است (اغلب مؤلفه‌های برسازنده رمانتیسیم، زنانه‌اند)، اما از آنجایی که کمر به قتل پدرش بسته است (بله! مدرنیته بیشتر شبیه به مرد است)، مسلماً نمی‌توان او را فرزند خلف دانست. رمانتیک‌ها اغلب به این امر ناآگاهند که با یورششان به مدرنیته، در حقیقت زمین زیر پای خودشان را «دود می‌کنند و به هوا می‌فرستند»^(۸). رابطه پیچیده میان رمانتیسیم با مدرنیته، در بردارنده محورهای پارادوکسیکال فراوانی است و شاید عبارت نه‌چندان زیبنده و زیبای مدرن‌های نامدرن، بتواند شمّه‌ای هر چند کوچک از این پیچیدگی را بنمایاند و معرف قبیله رمانتیک‌ها باشد؛ رمانتیک‌هایی که هم‌هنگام، فرزند و نافی مدرنیته هستند.

بیشتر زمان‌هایی که هدایت از سیاست سخن می‌گوید، لحنش تهاجمی و سرشار از نفرت می‌شود. در چنین مواقعی، او چنان نفرت می‌ورزد که سخت بتوان از خلال آن نفرت براندازنده، گزاره‌ای ایجابی در باب سیاست درست سراغ گرفت. این نفرت‌ورزی و یا شیفتگی بی‌حد و حصر، چندان با عقل سلیم سازوار نیست. کلامی که از سر شیفتگی مفرط و یا واله‌گی جزیل ادا شود، هر چند دریچه‌ای باشد به روی حقیقت، راهبر به آن

نخواهد بود. جنم رمانتیک هدایت، او را وامی دارد تا عنوان شخصیت عاصی، دلزده و روشن‌اندیش نوول «حاجی آقا» را «منادی‌الحق» بگذارد و خشم ایرانیان اسیر سرپنجه فساد و تزویر را اینگونه بر زبان او ساری سازد:

«... حق با شماست [خطاب به حاجی تراب]. در این محیط پست
احمق نواز سفله‌پرور و رجاله‌پسند که شما رجل برجسته آن هستید و
زندگی را مطابق حرص و طمع و پستی‌ها و حماقت خودتان درست
کرده‌اید و از آن حمایت می‌کنید، من در این جامعه که به فراخور امثال
شما درست شده، نمی‌توانم منشأ اثر باشم. وجودم عاطل و باطل است؛
چون شاعرهای شما باید مثل خودتان باشند. اما افتخار می‌کنم که در
این چاهک خلا که به قول خودتان درست کرده‌اید و همه‌چیز با سنگ
دزدها و طرارها سنجیده می‌شود و لغات، مفهوم و معانی خود را گم
کرده، درین چاهک هیچ‌کاره‌ام. توی این چاهک فقط شماها حق دارید که
بخورید و کلفت بشوید. این چاهک به شما ارزانی! اما من محکومم که از
گند شما خفه بشوم... حق با شماست که به این ملت فحش می‌دهید،
تحقیرش می‌کنید و مخصوصاً لختش می‌کنید. اگر ملت غیرت داشت،
امثال شما را سربه‌نیست کرده بود... (هدایت، ۱۳۳۰: ۱۱۴-۱۱۶) (تأکیدها از
نگارنده است).

جدای از اینکه حضور «منادی‌الحق» (دست‌کم به لحاظ منطقی روایی) در مجلس
حاجی تراب توجیهی ندارد (او را که به زور نیاورده‌اند!) و جدای از اینکه خشم
افسارگسیخته‌اش نیز بی‌هیچ پیش‌زمینه‌ای، بر خط روایی داستان بار می‌شود، سخنانش
حقیقتی تلخ‌اند. منادی‌الحق (بخوانیم هدایت) ملول و فسرده به اعتبار اینکه کسی به ندایش
گوش فرونخوابانده است، رمانتیک است و او را چندان با قبول مسئولیت، سر‌سازواری
نیست. او و همگنانش، شیفته بلاغتند و به مقتضای آن، گاهی چنان از خود بیخود می‌شوند،
که منطق استلزامی سخنانشان را از یاد می‌برند و آن می‌گویند که فخیم‌تر باشد. مگر نه
اینکه خود منادی‌الحق، با متصف کردن ملت به بی‌غیرتی، به آنها فحش می‌دهد و به

صلابه‌شان می‌کشد؟ پس چرا باید بابت اینکه شخص دیگری چنین توهینی را نسبت به ملت روا بدارد، از کوره دربرود؟ آیا فحش دادن به ملت ملک طلق اوست؟!

رمانتیک‌ها، تمنای دراماتیک کردن امر واقع را دارند و چندان در بند استلزامات عینی و انضمامی نیستند. به این معنا که ممکن است روایتی هر چند نادرست را به صرف خوشایند و یا دراماتیک‌تر بودن، بر روایتی که بوی بیشتری از حقیقت برده است، ترجیح دهند. پرداختن سیمایی آرمانی از گذشته، یکی از مؤلفه‌های مشترک در میان بیشترین رمانتیک‌هاست. آنها با توسل به چنین سیمایی، به نبرد با لحظه ناخوشایند حال می‌روند و در زشت‌نمایی هرچه بیشتر آن، ره اغراق می‌زنند. لحظه حال، هر چقدر هم ناخوشایند و سرشار از ستم باشد، باید بنا بر استلزامات عینی‌اش مورد خوانش قرار بگیرد و نمی‌توان با شمشیر چوبی گذشته‌ای دروغین به نبرد آن رفت. هدایت نیز دست‌کم در دوره‌های اولیه زندگی‌اش، از شر ستم دوران و ناتوان از تبیین چرایی و چیستی آن، مستمسک همان شمشیر کذایی شده است. در بخشی از نمایشنامه «پروین دختر ساسان»، که نمایشی است درباره واقعه حمله اعراب به ایران، چنین می‌خوانیم:

«این سرکرده آنها نیست که خونخوار است؛ خلیفه است که دستور کشتار و فروش زن‌ها را داده تا در تباه کردن آیین مزدیسنی از هیچ‌گونه جور و ستم کوتاهی نکنند. نگذارند سنگ روی سنگ بند بشود. گویی دسته‌ای از اهریمنان و دیوان تشنه به خون هستند که برای برکندن بنیان ایرانیان خروشیده‌اند. اکنون انگره ماینو [اهریمن] و دیو خشم سرتاسر کشور ما را فراگرفته. در همه‌جا خون‌ریزی و ستمگری فرمانروایی دارد... از دیرگاهی است که ترسایبان، زروانیا، مانویان و مزدکیان رخنه در کیش آشویی [آشه؛ دادورزی] انداخته‌اند و تخم دویی و بیگانگی مابین مردم کاشتند. ناسازگاری آنها، پیشرفت تازیان را آسان کرد» (هدایت، ۱۳۰۹: ۱۴).

تو گویی تا پیش از حمله اعراب، ایرانیان سرمست از آشه و دادورزی، در نهایت خوشی، روزگار می‌گذرانیده‌اند، انگره مینو را بر آنها راهی نبوده و «سنگ روی سنگ» بنده بوده است! پروان چنین دیدگاهی (چه در زمانه هدایت و چه در دوره معاصر) کم نبوده‌اند. ایرانیان سردرگم و ناتوان از براندازی استبداد، ریشه استبداد را نه در مناسبات

و ساختارهای ناکارآمد حاکمیتی و مناسبات جهانی، که در جنگی می‌دانستند که هزاران سال پیش به وقوع پیوسته بود. در اینکه واقعه حمله اعراب در تاریخ ایران، منشأ اثر بوده است و هیچ کجای این تاریخ نیست که نتوان ردی از آن مشاهده کرد، کمترین تردیدی نیست، اما خام‌اندیشی است اگر دوران پیش از این رویداد را رمانتیسزیه کنیم و آن را اتوپیا و ملجأیی بدانیم که استخلاص ما از شر ناتوان‌مردی و استبداد، در گرو رجعت به آن است.

نتیجه‌گیری

انسان از پس واکنده شدن از مکان و زمانی که در آن می‌زیید، به بی‌خانمانی استعلایی دچار می‌آید. سوژکتیویته، متعین از پیوستار زمان/مکان است و هم‌هنگام بر این پیوستار اثر هم می‌گذارد. انسان، بودن خودش را در محمل زمان/مکان اندر می‌یابد و معنای هستی‌اش هم برخاسته از همان زمان/مکان است. حال اگر تغییری بنیادی در عرصه زمان/مکان به وقوع بپیوندد، بنیادهای سوژکتیویته نیز برمی‌آشوبند. عصر مدرن را می‌شود مصداق همان تکانه و رخدادی دانست که سامان پیوستار زمان/مکان را به طور بنیادی برآشفته. بی‌خانمانی استعلایی، مفهومی است که لوکاج در خلال نسبت‌سنجی میان ژانر حماسه (اپیک) با رمان از آن بهره می‌گیرد. به زعم او، جهان مدرن، مبانی استعلایی و معنابخش سوژکتیویته را بحرانی می‌کند و خواب انسان را برمی‌آشوبد. اگر تا پیش از دوران مدرن، انسان می‌توانست معنای هستی‌اش را به وجودی استعلایی فراقند و پاسخ همه پرسش‌هایش را هم از او بگیرد، چنین محملی در دوره مدرن برای او مهیا نیست. اپیک در زمان/مکانی تنفس می‌کرد که در آن مدار جهان، بر حول محور منظومه‌ای سامانمند می‌گشت. در انبان این منظومه، برای غالب پرسش‌های بشری پاسخی بود. عصر مدرن، مولود قربانی کردن منابع هویت‌بخش استعلایی بوده است (مجال این بحث نبود، ورنه می‌شد به این پرداخت که عصر مدرن خود نیز در مقابل منابع استعلایی‌ای که برانداخته، منابع دیگری را علم کرده است).

ما در این مقاله می‌خواستیم جاگاه‌پریشی صادق هدایت و بیگانگی او از زمان/مکانی را که در آن می‌زیست، به مفهوم بی‌خانمانی استعلایی بازگردانیم و از قِبَل همین مفهوم

نیز در مقام تبیین ملالت و رمانتیسیم در آثار او برآییم. پژوهشگر در خلال بررسی‌هایش به این نتیجه‌ی جالب توجه (به زعم خودش) رسید که میان ایده بی‌خانمانی استعلایی لوکاچ با هرمنوتیک فلسفی گادامر، قرابت‌هایی انکارناشدنی وجود دارد. اگر لوکاچ از تشنت معنایی رمان‌نویس می‌گوید و از بحران معنایی او، گادامر نیز در مقابل برآن است که تاریخ، نه امری سپری شده، که محملی است که ما کماکان آن را می‌زییم و از منظر لحظه‌ی حال، بازش می‌نویسیم. این بازنویسی مدام، مانع از فرافکندن معنایی مطلق به امر تاریخی است و همین نیز برانگیزاننده آشوب معنایی (البته در معنایی مثبت) خواهد بود. وجود چنین قرابت‌هایی، دست پژوهشگر را باز گذارده بود تا به گاه جایابی مفهوم بی‌خانمانی استعلایی در آثار هدایت، از هرمنوتیک فلسفی گادامر بهره گیرد.

ما در همان ابتدای مقاله چنین برنهادیم که انسان به لحاظ جبلّی، در پی معنا و مأمن است؛ مأمنی که بتواند در آن بیاساید. توقعی که انسان می‌تواند از مأمن داشته باشد و تعریفی که از آن دارد، بسته به پیوستار زمان/مکانی است که در آن می‌زیید. انسان خودش را متعلق به زمان/مکانی معین می‌داند و اگر پیوندهایش با آن بگسلد، به تبع آن، وضعیتش نیز بحرانی خواهد شد. این بحرانی شدن وضعیت، از سویی ملال می‌زاید و از سوی دیگر انسان را وامی‌دارد تا سیمایی از وضعیت مطلوبش را -هر آنطور که می‌خواهد و امکانات ذهنی‌اش را دارد- دراندازد و (به اصطلاح) رؤیابینی کند. طی مباحثی که مطرح کردیم و با تکیه به منابع پژوهشی‌مان، چنین برنهادیم که رمانتیسیم، برآشوبیدنی است علیه عصر مدرن و نیروی ویرانگرش. آن انسانی که وضعیت مطلوبش را رؤیابافی می‌کند نیز در معرض رمانتیسیم خواهد بود.

با نظرداشت به چنین مؤلفه‌هایی، ما در پی آن برآمدیم تا ملالت و رمانتیسیم را -همچون پیامدهای اساسی بی‌خانمانی استعلایی- در آثار صادق هدایت جایابی کنیم. طبعاً مجال بررسی تمامی آثار او نبود و به همین خاطر هم خودمان را مقید کردیم به اینکه تنها آثاری از او را که گمان می‌بردیم شناخته‌شده‌تر هستند، بررسییم. تحقیقاتی از این دست، بخش مغفول‌مانده ادبیات نقادانه ماست. اگر بشود زمان سپری‌شده هدایت را با خوانشی نقادانه و با پیراستن آن از زوئدی که زائد بودنش را به تاریخ دریافته‌ایم، بازیافت، آنگاه می‌شود امید داشت به اینکه دیگر مجبور به باززیستن تمامی تجربیات تلخمان نخواهیم بود.

پی‌نوشت

۱. شوربختانه بخش عمده تاریخ معاصر ما باز تکرار تجربه‌های ناموفق و درجا زدن‌های مکرر بوده است.
۲. تعبیری است وام گرفته از شعر «ایکور» اثر گاوین بنتاک که با ترجمه احمد میرعلایی منتشر شده است.
۳. جهانگیر هدایت، خاطره را به زبان انگلیسی نقل کرده است. متأسفانه علی‌رغم جست‌وجوی فراوان، اصل فارسی خاطره یافت نشد. تمام تلاشمان را کرده‌ایم تا لحن هدایت را در ترجمه این خاطره، فرانظر داشته باشیم.
۴. ر.ک: هدایت، ۱۳۷۹: ۱۹۳.
۵. ر.ک: حکایت «حواله کردن مرغ گرفتاری خود را در دام به فعل و مکر و زرق زاهد و جواب زاهد مرغ را» از دفتر ششم مثنوی معنوی (۱۳۹۰).
۶. برگرفته از شعر «وای بر من!» نیمایوشیج.
۷. آب کم جو تشنگی آور به دست/ تا بجوشد آب از بالا و پست (مولوی، ۱۳۹۰: ۵۵۹)
۸. تعبیری است وام‌دار مانیفست کمونیسم: «هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود». ر.ک: مارکس و انگلس، ۱۳۸۵.

منابع

- فرزانه، مصطفی (۱۹۸۸) آشنایی با صادق هدایت، دوره دو جلدی، پاریس، بی‌نام.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۸) سیر حکمت در اروپا؛ به ضمیمه «گفتار در روش» نوشته رنه دکارت، با تصحیح و تحشیه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، نیلوفر.
- کانت، امانوئل (۱۳۷۰) «روشنگری چیست؟»، ترجمه همایون فولادپور، مجله کلک، شماره ۲۲، صص ۴۸-۵۷.
- کسروی، احمد (۱۳۶۳) تاریخ مشروطه ایران، جلد ۱، تهران، امیرکبیر.
- لوکاج، گئورگ (۱۳۹۴) نظریه رمان، ترجمه حسن مرتضوی، چاپ دوم، تهران، آشیان.
- مارکس، کارل و فردریش انگلس (۱۳۸۵) مانیفست حزب کمونیست، ترجمه محمد پورهرمزان (ترجمه جدید) چاپ دوم، برلین، حزب توده ایران.
- ماساهارو، یوشیدا (۱۳۷۳) سفرنامه یوشیدا ماساهارو، ترجمه هاشم رجب‌زاده با همکاری ی. نی‌ئی یا، چاپ اول، تهران، مؤسسه چاپ و آستان قدس رضوی.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۹۰) مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، چاپ پنجم، تهران، هرمس.
- (۱۳۹۷) فیه ما فیه، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزان‌فر، چاپ ششم، تهران، نگاه.
- هدایت، صادق (۱۳۰۹) پروین دختر ساسان، طهران، چاپخانه فردوسی.
- (۱۳۳۰) حاجی آقا، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطبوعاتی امیرکبیر.
- (۱۳۷۹) هشتاد و دو نامه به حسن شهید نورایی، چاپ دوم با تصحیحات و اضافات، پاریس، کتاب چشم‌انداز.
- (۱۳۸۳) بوف کور، اصفهان، صادق هدایت.

- Gadamer, Hans-Georg (1977) *Philosophical Hermeneutics*, Translated and edited by David E. Linge, Berkeley, University of California Press.
- (1985) *Philosophy and Literature*, translated by Anthony J. Steinbock, *Man and World*, Vol. 18, pp. 241-259.
- (1989) *Truth and Method*, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Second revised edition, London, Continuum.
- (2007) *The Gadamer Reader, A Bouquet of later Writings*, trans. and ed. Richard E. Palmer, Evanston, IL, Northwestern University Press.
- Kaiser, David Aram (1999) *Romanticism, Aesthetics, and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Katouzian, Homa (2008) *SadeqHedayat, His Works and His Wondrous World*, London and New York, Routledge.

- Lukac, Georg (1971) *The Theory of the Novel, A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*, Translated by Anna Bostock, Massachusetts, MIT Press.
- Said, Edward (1999) *Out of Place; A Memoir*, New York, Vintage.
- Simms, Karl (2015) *Hans-Georg Gadamer*, London, Routledge.
- Spinoza, Baruch (2008) *Ethics, Masonic Edition*, Translated by R. H. M. Elwes, California, Create Space.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۱۰۷-۸۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

نسبت میان مفهوم داوری در الهیات مسیحی و نظریه حاکمیت مدرن

* کامیار صفایی

** سیدعلیرضا حسینی بهشتی

چکیده

مفهوم «حاکمیت» از مفاهیم کلیدی فلسفه سیاسی مدرن است. این مفهوم که نخستین بار «ژان بُدن» و «تامس هابز» در عصر مدرن آن را به گونه‌ای نظام‌مند تبیین کرده‌اند، دلالت بر معنای‌ای همچون قدرت مطلق و مشروع بر وضع قانون دارد. نگره غالب در اندیشه سیاسی، به سبب همین پیشگامی بدن و هابز در تبیین معنای حاکمیت، این مفهوم را مفهومی ابداعی می‌داند که در عصر مدرن کشف شده است. تحقیق حاضر اما درصدد است تا نشان دهد که مفهوم حاکمیت، برآمده از یکی از مفاهیم محوری الهیات مسیحی، یعنی مفهوم «داوری» است و نظام‌مند شدن آن توسط بدن و هابز به معنای ابداع آن در مقام مفهومی کاملاً مدرن نیست. برای این منظور، مقاله حاضر به جست‌وجوی معنای واژه داوری در عهد عتیق و عهد جدید پرداخته و می‌کوشد تا بر مبنای تفاسیر برجسته از کتاب مقدس نشان دهد که این مفهوم در الهیات مسیحی واجد سه معنای نسبتاً متمایز، اما در عین حال درهم تنیده است. این سه معنا عبارتند از: «قانون‌گذاری»، «داوری در معنای قضایی و حقوقی» و «حاکمیت» که آمیزه‌ای پیچیده از این هر سه معنا، با ویژگی‌های مفهوم حاکمیت در معنای مدرن کلمه مطابقت دارد. از این‌رو و از طریق بسط معنای واژه داوری و تطبیق آن با مفهوم

kamysafaei@gmail.com

* دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران

** نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران

a. hosseinibeheshti@modares.ac.ir



حاکمیت در عصر مدرن نزد ژان بدن و تامس هابز، نوشتار حاضر در پی آن است که نشان دهد مفهوم حاکمیت برآمده از مفهوم الهیاتی داورى است و بنابراین شکل‌گیری مفهوم حاکمیت در معنای مدرن کلمه را نه در گسست با سنت مسیحی، بلکه باید در امتداد آن دانست.

واژه‌های کلیدی: داورى، حاکمیت، عهد جدید، هابز، بدن.

مقدمه

حاکمیت^۱ از مفاهیم کانونی اندیشه سیاسی مدرن است. این مفهوم تاکنون عمدتاً مفهومی متعلق به عصر مدرن دانسته شده که ژان بدن ابداع کرده و تامس هابز آن را بسط و توسعه داده است. مقاله حاضر اما بر آن است تا نشان دهد که هرچند این مفهوم در عصر مدرن نشو و نما یافته، به هیچ‌رو نمی‌توان گفت که برای نخستین بار در جهان مدرن وضع شده، بلکه ریشه در الهیات مسیحی داشته است. این مقاله می‌کوشد تا از طریق تحلیل معانی متمایز واژه داوری^۲ در الهیات مسیحی، نشان دهد که مفهوم حاکمیت در واقع شکل بسط‌یافته‌ای از مفهوم داوری در الهیات مسیحی است. بنابراین بنا به ایده اساسی کارل اشمیت، حاکمیت را نیز چونان سایر مفاهیم نظریه دولت مدرن، می‌توان صورتی عرفی شده از مفهومی الهیاتی دانست (اشمیت، ۱۳۹۳: ۶۱).

به این معنا، مقاله حاضر دل‌مشغول جست‌وجو در ریشه‌های مفهوم حاکمیت در الهیات مسیحی و در نسبت با مفهوم الهیاتی داوری است. برای این منظور، این نوشتار، نخست به بیان تعریف حاکمیت نزد بدن و هابز می‌پردازد. پس از آن، مفهوم داوری در الهیات مسیحی را مورد تحلیل قرار می‌دهد و در نهایت از طریق بررسی تطبیقی و مقایسه این دو مفهوم و عیان کردن شباهت آنها، می‌کوشد تا نشان دهد که مفهوم حاکمیت می‌تواند شکل بسط‌یافته مفهوم داوری در الهیات مسیحی باشد.

بر همین اساس پرسشی که این تحقیق را پیش می‌برد آن است که آیا مفهوم حاکمیت، جعل و ابداعی مدرن است و در گسست مطلق با الهیات مسیحی شکل گرفته است؟ فرضیه تحقیق حاضر که در واقع پاسخی منفی به پرسش بالاست، این است که مفهوم حاکمیت خود تنها شکل بسط‌یافته‌ای از مفهوم «داوری» در الهیات مسیحی است و بدین معنا، مفهوم حاکمیت نه در گسست مطلق با سنت مسیحی، بلکه در «تداوم» آن سنت شکل گرفته است.

اما آنچه برای نخستین بار در این تحقیق است که مورد بررسی قرار گرفته، بررسی نسبت مفهوم حاکمیت با مفهوم داوری در الهیات است. در هیچ کدام از تحقیقات

1. Sovereignty
2. Judgement

موجود، در باب مفهوم داوری در الهیات مسیحی، از حیث ارتباط آن با مفهوم حاکمیت بحث نشده است و نسبت معانی سه‌گانه مفهوم داوری با مفهوم حاکمیت مدرن نزد بدن و هابز سنجیده نشده است و این همان بحثی است که نوشتار حاضر در انداخته و برای تدقیق در آن کوشیده است.

طرح پرسش این تحقیق می‌تواند به پرسشی کلی‌تر در باب نسبت میان امر نو و امر کهن دامن زند و این مسئله را مورد مذاقه قرار دهد که آیا «مفهوم» نو که در اینجا همانا بحث حاکمیت در نظریه سیاسی سکولار است، به بیانی نیچه‌ای/دلوزی-در گسست از «مفاهیم» نظام سنت و در نوعی «نابهنگامی» رخ می‌دهد و یا آنکه خلق این مفهوم، به بیان گادامری همواره محصول بازتفسیر هرمنوتیکی و تاریخمند سنت است.

تعریف حاکمیت از منظر بدن و هابز

حاکمیت از دید بدن، همانا قدرت مطلق، همیشگی و دائمی است (Bodin, 1955: 24). در واقع حاکم از دید او، بر همگان قدرت مشروع دارد، اما خود «تحت فرمان هیچ کس نیست» (Bodin, 1955: 28) و تنها قانون الهی و قانون طبیعی است که می‌تواند او را محدود کند (Bodin, 1955: 29). همچنین حاکم فراتر از قانون است (Bodin, 1955: 28). نخستین ویژگی او، قدرت وضع قانون است (Bodin, 1955: 43) و همو است که می‌تواند قوانین موجود را لغو و یا اصلاح کند (Bodin, 1955: 28). او همچنین بر همه حقوق مردم از جمله «جان و مال آنها» مسلط است (Bodin, 1955: 27).

در نظر هابز نیز چنین است. حاکم برای او نیز تنها قانون‌گذار و عالی‌ترین قاضی (داور، Judge) است (هابز، ۱۳۹۷: ۲۱۱). اعمال او کاملاً مشروع است و نمی‌توان او را به ظلم و بی‌عدالتی متهم کرد (همان: ۱۹۵)؛ زیرا او اساساً نماینده شخص خداوند است و تحت نظر او صاحب حق حاکمیت است (همان: ۱۹۴) و برای برقراری صلح می‌تواند هر آنچه لازم است، انجام دهد (همان: ۱۹۶). همچنین حقوق حاکمیت او تجزیه‌ناپذیر و غیرقابل انتقال است (همان: ۱۹۸) و نمی‌توان در آن واحد به وجود دو حکمران قائل شد. از دیگر اختیارات حاکم، حق داوری و اجرای عدالت یعنی استماع و اخذ تصمیم درباره دعاوی است (همان: ۱۹۷). برای بدن نیز حاکم در عمل بر نظام قضایی و تعیین پاداش و مجازات،

ریاست فائقه دارد و «حق بررسی همه احکام صادره دادگاه‌ها و قاضیان» از آن اوست (Bodin, 1955: 44). به این معنا، هرچند حاکم به هیچ‌رو قابل تقلیل به قاضی نیست، ریاست فائقه او در امور قضایی، امری بدیهی است.

بنابراین مهم‌ترین ویژگی‌های حاکمیت از دید هابز و بدن را می‌توان به قرار زیر دانست:

۱. قدرت مطلق و نامحدود و درعین حال مشروع

۲. حق مشروع قانون‌گذاری

۳. تسلط کامل بر نظام قضایی و اختیار کیفر و پاداش

۴. تجزیه‌ناپذیری حاکمیت

اکنون، ابتدا معانی متفاوت اما درهم تنیده مفهوم «داوری» در الهیات مسیحی مورد بحث قرار گرفته و پس از آن، از طریق مقایسه دو مفهوم حاکمیت و داوری، تلاش می‌شود تا نشان داده شود که این دو مفهوم واجد معنایی مشابه هستند و با توجه به استفاده خود هابز از مفهوم داوری و معرفی کردن حاکم به عنوان عالی‌ترین داور، می‌توان مفهوم حاکمیت را برآمده از مفهوم داوری دانست.

مفهوم داوری در عهد عتیق

داوری، یکی از مفاهیم الهیاتی اساسی عهد عتیق است؛ اما دامنه اهمیت آن به عهد جدید نیز کشانده می‌شود. بنابراین برای فهم معنای این واژه در عهد جدید، روشن شدن معنای آن در عهد عتیق ناگزیر است. زیرا مفهوم «داوری به مثابه حق حاکمیت» که بعدتر در عهد جدید بررسی خواهد شد، ریشه عمیقی در عهد عتیق دارد. بنابراین، تلاش می‌شود تا فرضیه‌ای احتمالی در باب معنای چندگانه این واژه در عهد عتیق ارائه شود، تا بر مبنای آن معانی، در باب نسبت احتمالی میان «مفهوم داوری و حق حاکمیت» تحقیق شود.

معنای لفظی واژه داوری

واژه داوری برگرفته از واژه mishpat در زبان عبری است. این واژه در زبان انگلیسی دارای دو معنی اصلی to judge و to govern است. اما اینها تنها معنای واژه در زبان عبری

نیستند. در جایی دیگر، این واژه معنای law و ordinance نیز به خود می‌گیرد که معادل شرع و قانون -به معنای مذهبی کلمه- است. این سه‌گانگی مجزا و در عین حال، در هم تنیده معنای لفظ داوری را می‌توان در کاربردهای واژه در عهد عتیق مشاهده کرد. به همین سبب در اینجا میان سه معنای احتمالی این واژه تمییز داده خواهد شد: داوری چونان شرع و شریعت؛ داوری چونان امر قضایی؛ داوری چونان حق حاکمیت و حکمرانی.

داوری چونان شریعت

این معنا از داوری را می‌توان صرفاً در مزامیر مشاهده کرد. در ترجمه‌های فارسی نیز معادل این واژه گاه «داوری»، گاه «احکام» -در معنای شرعی کلمه- و گاه واژه فرائض آمده است. مضمون مزامیر، دعا و عجز و لابه سراینده به درگاه یهوه است و واژه داوری نیز در این زمینه معنای شرع و احکام الهی را به خود می‌گیرد. از جمله در جایی که می‌گوید: «وقتی داوری‌های عادلانه تو را فراگیرم، از صمیم قلب تو را ثنا خواهم گفت» (Psalm, 119: 7)، منظور سراینده مزمور، تأکید بر حفظ و فراگیری «احکام الهی» است؛ زیرا در در چند آیه پیشتر، سراینده می‌گوید: «خداوند! تو ما را مأمور داشتی که فرائض را خوب نگه داریم» و لفظ «فرائض» در آیه ۸ همین باب به عنوان معادل واژه داوری در همین آیه است (Psalm, 119: 8). تفسیر بارنز نیز واژه داوری را در آیه هفتم این باب معادل قوانین و احکام^۱ می‌داند (Barnes, 2015: 117-119). یک نمونه دیگر از چندین نمونه این کاربرد، مزموری از سلیمان است که در آن، او به خداوند می‌گوید: «خدایا! انصاف (داوری) خود را به پادشاه ده و عدالت خود را به پسر پادشاه» (Psalm, 72: 1) که بر مبنای تفسیر بنسون، یکی از معانی Judgement در این آیه، عبارت است از احکام و قوانین الهی (Benson, 2018, 72: 1). در واقع در اینجا سلیمان آرزو می‌کند که خداوند، احکام و شرع خویش را به او آموزش دهد.

آنچه از حیث پژوهش حاضر، حائز اهمیت می‌باشد، اشاره به مرجعیت مطلق خداوند در تشریح و «عادلانه بود نقانون اوست» (Psalm, 119: 62-75-106) که همین سبب

1. Laws & Statutes

مشروعیت آن نیز می‌شود. در واقع، این جا قدرت مطلق خدا بر قانون‌گذاری، که چنان‌که در بحث مفهوم حاکمیت نزد بدن و هابز اشاره شد، ویژگی اساسی حاکم مقدم بر قانون است، با واژه داوری مشخص شده است.

داوری به مثابه امر قضایی

این معنا از داوری، هم در عهد عتیق و هم در عهد جدید، اصلی‌ترین معنای واژه داوری بوده است. واژه داوری در اینجا پیوند وثیقی با مفهوم «قضاوت» دارد. اما خود همین معنا از داوری را می‌توان در دو سطح بررسی کرد: داوری چونان قضاوت در امور مدنی و داوری چونان عقوبت الهی. مصداق نوع اول داوری را می‌توان در سطح امور مادی زندگی روزمره نظیر رسیدگی به منازعات یهودیان، توسط خود موسی یا داوران منتخب او (Deuteronomy, 1: 15-16)، نخستین جایی که در آن به مفهوم داوری به مثابه «قضاوت در امور مدنی» اشاره می‌رود، باب دوم از سفر خروج است. در اینجا می‌خوانیم که روزی موسی در دعوای میان دو عبری مداخله کرده، قصد فیصله دعوا میان آنها را دارد که ناگهان با این پرسش یکی از آن دو عبری مواجه می‌شود: «چه کسی تو را بر ما داور و حاکم قرار داده است؟» (Exodus, 2: 14).

در واقع در اینجا برای نخستین بار با واژه داوری به معنای قضاوت در امور مدنی مواجه می‌شویم. فارغ از اینکه موسی در اینجا هنوز مشروعیتی برای مداخله در دعوا ندارد، اما اصل تلاش برای فیصله دعوا توسط موسی با واژه «داوری» خوانده می‌شود و نکته مهم‌تری که بعدتر و در معنای دوم و سوم داوری به آن خواهیم پرداخت این است که در اینجا میان داوری و حکمرانی نسبتی برقرار می‌شود.

اما اولین جا که در آن مفهوم داوری به معنای قضاوت مدنی به گونه‌ای نظام‌مند بیان می‌شود، باب ۱۸ سفر خروج است. در اینجا یثرو، پدر زن موسی، متوجه می‌شود که موسی زمان زیادی از روز را به شنیدن شکایات یهودیان اختصاص می‌دهد (Exodus, 18: 14). دلیل را که از او می‌پرسد، موسی می‌گوید مردم برای رفع دعوای خود نزد او می‌آیند تا «خواست خدا» را در باب مشکل خود بدانند. او می‌گوید: «من بین آنها داوری می‌کنم و برای آنها حکم

شریعت الهی را بیان می‌کنم» (Exodus, 18: 16). در واقع در این زمینه، داوری معنای قضاوت میان یهودیان در گیر در یک منازعه مطابق «احکام و شرع الهی» را می‌گیرد.

بر این اساس می‌توان گفت که کلیات قوانین و یا داوری‌های الهی، چنان‌که در بخش پیشین و در معنای اول از داوری گفته شد، توسط قانون‌گذار (یهوه) وضع شده و موجود است. حال «داور» باید همچون حکم، صرفاً بر مبنای قوانین شریعت الهی، میان افراد داوری کند. یثرو با دیدن این شرایط و برای آسان‌تر شدن کار قضاوت، به موسی می‌گوید که برای این کار، مردانی لایق و کاردان را که خداترس و صادق باشند و رشوه نگیرند، از میان مردم انتخاب کند و «داور» گروه‌های هزار، صد، پنجاه و ده نفری قرار دهد تا بر مبنای شرع به قضاوت میان مردم بپردازند و فقط کارهای مشکل را پیش تو آورده، ولی مسائل کوچک را خود حل و فصل کنند (Exodus, 18: 21-22).

نکته حائز اهمیت در اینجا، آمیختگی «داوری» به معنای قضاوت با «رهبری» و حکمرانی بر مردم و lead&rule- در سطوح پایین مدنی- است (Deuteronomy, 1: 15-16). در واقع در اینجا سلسله‌مراتبی عمودی از داوران تا موسی و سپس یهوه شکل می‌گیرد که بر مبنای آن داوران به حل منازعات بر مبنای شرع یهوه می‌پردازند، اما توأم با آن، حق رهبری مردم نیز به آنان داده می‌شود (Exodus, 18: 21-25). البته باید ذکر کرد که این حق رهبری، محدود به امور جزئی مدنی بوده و به معنای برخورداری ایشان از حق حاکمیت نیست؛ زیرا بر مبنای آیه ۲۲، داوران صرفاً مسائل کوچک‌تر را حل می‌کنند و مشکلات بزرگ‌تر را نزد موسی می‌آورند (Keil & delitzsch, 1975: 18-21).

این معنا از واژه داوری را که ناظر بر حق قضاوت در امور مدنی است، می‌توان معادل تسلط حکمران بدن و هابز بر نظام کیفر و پاداش دانست. اما تفاوت مهمی که وجود دارد این است که در اینجا داوران و حتی خود موسی صرفاً در راستای اراده الهی دست به امر قضاوت می‌زنند و استقلالی از اراده الهی ندارند.

تحول این معنا از واژه داوری در «دوران داوران» اتفاق می‌افتد. دوران داوران به حیات قوم یهود در فاصله زمانی میان وفات یوشع (جانشین موسی) تا آغاز سلطنت شائول گفته می‌شود. این دوران به عنوان دورانی که در آن قوم یهود مستقیماً از طریق خداوند رهبری می‌شود، از هر حیث متمایز از باقی دوران حیات سیاسی یهودیان در دوران

سلطنت است. در اینجا نیز داوران همچنان ویژگی اصلی خود را که قضاوت و رفع منازعات است، بر عهده دارند (Judge, 4: 5).

اما آنچه می‌توان آن را تحولی در معنای داورى در کتاب داوران دانست، آن است که در این دوران، داوران همچون رهبران نظامی، مسئولیت نجات قوم یهود از مهاجمان را بر عهده می‌گیرند (Judge, 2: 16). به این معنا، داورى علاوه بر قضاوت با مفاهیم «رهبری» (نظامی) و نجات پیوند می‌یابد (Judge, 3: 15). در واقع هرچند گستره قدرت مدنی داوران در این دوران افزایش می‌یابد و رهبری نظامی در آن پررنگ‌تر می‌شود، بر خلاف دوران سلطنت که در آن پادشاه از سوی خداوند، اقتدار مطلق کسب می‌کند، در اینجا همچنان حاکمیت بر قوم یهود، از آن خداست. این نکته را به طور مشخص آنجا می‌توان دید که جدعون داور در پاسخ به یهودیانی که می‌گویند «پادشاه ما باش!»، پاسخ می‌دهد که پادشاه شما تنها خداوند است (Judge, 8: 22-23).

بنابراین داوران به هیچ‌رو واجد حق حاکمیت نیستند و صرفاً به عنوان مجری اوامر یهوه (خدای قانون‌گذار) عمل می‌کنند. این مسئله را با وضوح بیشتر می‌توان در ماجرای قتل پادشاه موآب به دست ایهود داور دید. او پیش از کشتن پادشاه موآب به او می‌گوید که «پیغامی از جانب خدا برایت دارم» (Judge, 3: 20-22). در واقع در اینجا، قانون همانا اراده الهی است که داور صرفاً مجری آن است. ایهود، حق مشروعی بر اینکه خود در باب قتل پادشاه موآب تصمیم بگیرد ندارد؛ زیرا این حق تنها از آن خداوند است.

نمونه‌ای که در آن حاکمیت الهی به گونه‌ای عیان‌تر تصویر شده است، باب هفتم کتاب داوران است. در اینجا نقش داور حتی در حد اجرای اوامر الهی نیز بسیار کم‌رنگ است. در اینجا یهوه با این استدلال که ممکن است یهودان، پیروزی حتمی بر «مدیان» را به سبب توانایی و قدرت خود بدانند، آنها را در چند مرحله آزمایش کرده، هر بار تعداد آنها را کمتر می‌کند و در انتها، از سی و دو هزار سرباز با تنها سیصد سرباز، مدیان را تسلیم یهودان می‌کند. در اینجا نیز بیان یهوه این است که «برو و به اردوی مدیانی‌ها حمله کن! من آنها را به دست تو مغلوب می‌کنم» (Judge, 7: 9). (تأکیدها از ماست) نتیجتاً می‌توان گفت که نقش داور، حتی در اجرای اراده یهوه نیز به گونه‌ای نیست که مخل اراده او باشد. بنابراین قانون از آن خداست و تصمیم‌نهایی در همه چیز از آن اوست. درک این معنا آنگاه آسان‌تر می‌شود که به یاد بیاوریم که پس از پیروزی بر

دشمن، به فرمان خدا، یهودیان به نشان شادمانی پس از پیروزی ندا سر می‌دهند: «شمشیر خداوند و جدعون» (Judge, 7: 18). شمشیر در دست خداست و خدا تنها به واسطه ابزاری به نام «داور»، اراده خود را تحقق می‌بخشد.

بر مبنای این مثال‌ها، در باب نسبت خداوند با داور را می‌توان گفت:

۱. خداوند پادشاه قوم است و حق حاکمیت تنها از آن اوست.
۲. هر چند داور صرفاً به قضاوت محدود نشده، مسئولیت نظامی و مدنی بر عهده می‌گیرد، اما حق قانون‌گذاری و تصمیم‌گیری در باب مسائل اساسی از قبیل جنگ و ... ندارد.

داوری به مثابه مجازات الهی

این معنا از داوری عموماً با خشم خداوند بر گناهکاران و عذاب آنان درآمیخته است. آیات مربوط به این معنا شامل دو نوع کلی است:

۱. آیاتی که مربوط به داوری الهی در «روز بازپسین» و داوری واپسین^۱ است (Joel, 3: 2).
 ۲. آیاتی که هر چند مرتبط به آخرالزمان نیست، همچنان نشان‌دهنده خشم الهی از قوم یهود و یا غیر یهودیان و محکومیت و مجازات آنهاست (Hosea, 6: 5).
- در این معنا نیز شاهد حق مشروع الهی بر مجازات و کیفر دادن بندگان هستیم که این خود متناظر با حق حکمران بدن و هابز بر نظام قضایی است. اما آنچه فصل مشترک هر دوی این معانی است و برای درک سومین معنا و کلیدی‌ترین معنای داوری برای این پژوهش اهمیت اساسی دارد این است که در هر دو معنا، یهوه واجد «حق اعمال قدرت مشروع» (اقتدار) بر یهودی و غیر یهودی است (Malachi 3: 5) و می‌دانیم که برخوردار بودن از حق اعمال قدرت، از کلیدی‌ترین ویژگی‌های «حاکم» نزد بدن و هابز است.

داوری به مثابه حق حاکمیت

این معنا از داوری را نمی‌توان از معنای پیشین داوری که همانا «داوری چونان مجازات الهی» است، جدا کرد؛ زیرا خود، زاده معنای پیشین است. بنابراین به‌لحاظ

1. Last judgement

تئوریک، در این تفکیک مسامحه وجود دارد. اما دلیل جدایی میان این دو معنا این است که در معنای «داوری چونان حاکمیت و حق حکمرانی»، فراتر از صرف خشم یهوه و مجازات بندگان، معنای دیگری مورد اشاره قرار می‌گیرد که همانا حق یهوه بر اعمال قدرت مشروع بر بندگان است.

بهترین نمونه برای اثبات این گزاره، باب ۹ از کتاب ایوب است. در این کتاب که شرح مصیبت‌های ایوب از زبان خود او و نیز مخالفت‌های دوستانش با اوست، خداوند داور، چونان قادر مطلق تصویر می‌شود که فرمان او، قانون است (Job, 9: 5-8) و امکان اعتراض به او برای هیچ‌کس وجود ندارد (همان: ۴ و ۱۱۹)؛ زیرا قدرت او بلامنازع، اما در عین حال مشروع نیز است (همان: ۴). نکته اساسی در اینجا این است که «اقتدار» یهوه به این معنا، مختص به «روز واپسین» نیست، بلکه نشانه‌های قدرت یهوه، آنچنان که ایوب تصویر می‌کند، مربوط به زندگی این جهانی است. مخالفت‌های دوستان ایوب با او نیز بر سر این مسئله نیست که آیا خداوند واجد قدرت مطلق است یا نه، چنان که خود آنان نیز این فرض ایوب را تکرار می‌کنند (Job, 8: 3-5). در پایان کتاب نیز خود خداوند بر قدرت مطلق خود اشاره دارد (Job, 42: 2). ایراد دوستان ایوب بر او این است که ایوب، گناهان خود را که سبب روزگار قحطی او شده، فراموش کرده (Job, 9: 15) و منکر عدل الهی است (همان: ۲۴). گناه ایوب در این بافتار، نه بیان مطلقیت قدرت خدا، بلکه ایراد تهمت ظلم به خداوند است (Job, 10: 3). ناگفته پیداست که ویژگی‌هایی چون مطلقیت و در عین حال مشروعیت قدرت خداوند، شباهت بسیاری به بحث ویژگی‌های حاکمیت از دید بدن و هابز دارند.

اکنون و بر این مبنا می‌توان به بحث در باب معنای سوم واژه داوری در عهد عتیق، که همانا حق حاکمیت است، پرداخت. تعدادی از آیات عهد عتیق که در آنها واژه داوری به کار رفته است، بر معانی‌ای چون اقتدار، پادشاهی، حکومت و اراده مقدم بر قانون دلالت می‌کند. از جمله این آیات، باب ۷ کتاب دانیال است که در واقع بیان و نیز تعبیر رؤیای نخست اوست. بافتار این باب، شرح چگونگی شکل‌گیری چهار سلطنت بزرگ و نابودی نهایی آنها به‌دست «وجود ازلی» است. آیه ۲۲ این باب می‌گوید: «آنگاه وجود ازلی برآمد و به داوری شروع کرده و از مقدسین خدای متعال حمایت نمود و زمانی رسید که

سلطنت را به ایشان سپرد» (Daniel, 7: 22). بنا بر تفسیر «پول»، پادشاهی که در اینجا خداوند نابود می‌کند، پادشاه روم است (Poole, 1985, 7: 27). نکته اساسی در این آیه، این است که از طریق «داوری خداوند» و یا همان اقتدار عالی او، حق حاکمیت و سلطنت از پادشاه چهارم سلب شده، به مقدسین خدا می‌رسد. به همین دلیل در تفاسیر، واژه داوری در این آیه، معنای «حکومت کردن» می‌گیرد (Jameson & et al, 1999, Daniel, 7: 22). تفسیر دیگری حتی معنای ای چون اقتدار، سلطه و برتری را نیز به معنای کلمه داوری در آیه مزبور نسبت می‌دهد (Gill, 2011, 7: 22).

این معنا را به شکل مشخص‌تر می‌توان در آیه ۲۶ باب هفتم کتاب دانیال دید که می‌گوید: «آنگاه زمان داوری آغاز می‌یابد و سلطنت این پادشاه از او گرفته می‌شود». در واقع در این معنا از واژه «داوری»، یهوه چونان اقتدار مطلق تصویر می‌شود که می‌تواند حاکمیت پادشاه روم را از او سلب کرده، مقدسین خود را به جای او به سلطنت بگمارد. همچنین در این دو آیه، نوعی ارتباط میان دو مفهوم «سلطنت» و «داوری» ایجاد می‌شود. به این معنی می‌توان نتیجه گرفت که خود واژه داوری در اینجا هرچند همچنان بر معنای قضایی واژه تأکید دارد، از آن فراتر رفته، به نوعی اراده مقدم بر قانون و قانون‌ساز دلالت می‌کند که می‌تواند پادشاهی را خلع کرده، مقدسین را به جای او بر سلطنت می‌نشانند و این خود چنان که در تعریف هابز و بدن از حاکمیت مورد بحث قرار گرفت، از مهم‌ترین ویژگی‌های تعریف حاکمیت است.

در آیه دیگری، کتاب مقدس پیش‌بینی می‌کند که پادشاه یهودی مورد حمله دشمنان قرار خواهد گرفت (Micah, 5: 1). مطابق یکی از تفاسیرها، این پادشاه، «صدقی» است (Jameson & et al, 1999, 5: 1). اما نکته مهم آن است که در این آیه، پادشاه نیز با لفظ داور خوانده می‌شود. یکی از تفاسیر، داور را در اینجا به معنای «اقتدار عالی» تفسیر می‌کند (Spence & Exell, 1985, 5: 1) که این برخورداری از اقتدار عالی، باز چنان که در بحث بدن و هابز به آن اشاره شد، از مهم‌ترین ویژگی‌های حاکمیت است.

مثال دیگری از این هم‌معنایی، در کتاب ذکریاست. ذکریا، رؤیای یهوشع کاهن اعظم را می‌بیند که در حضور فرشته خداوند ایستاده و در سوی دیگر او، شیطان است. در

اینجا فرشته، شیطان را مورد عقاب قرار داده، به او می‌گوید: «خداوند اورشلیم را برگزیده تا تو را محکوم کند» (Zechariah, 3: 2). پس از آن، فرشته به یهوشع که شیطان او را مؤاخذه می‌کند، رو کرده، از طرف خداوند می‌گوید: «اگر از من اطاعت کنی و هر آنچه به تو می‌گویم انجام دهی، آنگاه تو بر عبادتگاه من داوری خواهی نمود» (Zechariah, 3: 7). پاره‌ای تفاسیر درباره این آیه، منظور لفظ عبادتگاه را دال بر «همه یهودیان» دانسته‌اند (Ryle, 2009, 3: 7) واژه داوری نیز در اینجا به معنای حق حکمرانی گرفته شده است که خود از مهم‌ترین ویژگی‌های حاکم هابزی/ بدنی در معنای مدرن کلمه است (Poole, 1985, 3: 7).

نمونه دیگری که آشکارا میان داوری و حق حکومت تناظر برقرار می‌کند، در کتاب عوبدیای نبی است. در پایان این کتاب، خداوند وعده می‌دهد که قوم او دوباره کوه صهیون را بازپس گرفته و پیروزمندانه سرزمین خود را فتح خواهند کرد. در آیه آخر، او می‌گوید یهودیان پیروزمندانه بر کوه صهیون برآمده و بر سرزمین ادوم داوری می‌کنند (Obadiah, 1: 21). یکی از تفاسیر، معنی داوری را در این آیه، به معنای حق حکومت بر سرزمین ادوم می‌گیرد (Spence, 1985, 1: 21).

آخرین نمونه از کتاب اشعیا^۱ نبی است. در باب دوم این کتاب، خداوند از آمدن تمام اقوام جهان به اورشلیم در «روزهای آخر» می‌گوید و از زبان مردم بیان می‌کند: «هدایت تنها از کوه صهیون و از کلام خداوند صادر می‌شود» (Isaiah, 2: 3) و سپس اضافه می‌کند که «خداوند به‌عنوان داور، دشمنی و عداوت را از میان اقوام جهان برمی‌دارد» (Isaiah, 2: 4). در اینجا نیز تفسیر «گیل» آشکارا نوعی تناظر و هم‌معنایی میان داوری و پادشاهی می‌بیند (Gill, 2011, 2: 4)، زیرا در سایه داوری یا حکومت خداوند، دیگر نشانی از جنگ میان مردم نخواهد بود.

بدین ترتیب تضمینات معانی سه‌گانه واژه داوری را می‌توان به گونه زیر جمع‌بندی کرد:

۱. مطلقیت قدرت و مقدم بر قانون بودن و قانون‌ساز بودن اراده الهی: به این معنا
۲. «داوری» الهی می‌تواند -چنان‌که نشان داده شد- برای مثال سلطنت‌ها را عزل و نصب کند.

1. Isaiah

۳. حق مطلق خداوند بر عقوبت بندگان
۴. مشروعیت قدرت الهی (اقتدار): به این معنا که اراده الهی، مشروع و مطاع است.
۵. داوری به مثابه حق حکومت کردن: به این معنا که داوری می‌تواند معادل حکومت کردن باشد.

و این معانی را جملگی در تعاریف حاکمیت می‌توان دید. در بخش بعدی، سیر تحولی معنای داوری در عهد جدید بررسی می‌شود و نسبت معنای سوم این واژه با مفهوم حاکمیت در فلسفه بدن و هابز سنجیده خواهد شد.

معنای داوری در عهد جدید

واژه داوری در عهد جدید طبیعتاً به زبان یونانی آمده و معادل آن در این زبان، «Krisis» است. بررسی کتاب مقدس مسیحیان، عهد جدید نشان می‌دهد که می‌توان همان الگوی پیشین در باب معنای واژه داوری در عهد عتیق را با اعمال پاره‌ای تغییرات به معنای این واژه در عهد جدید تعمیم داد. بنابراین در این بخش نیز مطابق چارچوبی که در بخش پیشین طرح شد، ابتدا به بیان معانی سه‌گانه داوری در عهد جدید پرداخته شده و پس از آن، نسبت این واژه با مفهوم حاکمیت سنجیده خواهد شد.

داوری چونان شرع و قانون

این معنا از واژه داوری در عهد جدید نیز چونان عهد عتیق، کم‌کاربردترین معنای این واژه است و تنها در دو آیه در باب چهارم «رساله یعقوب» به آن اشاره شده است. یعقوب در این باب از رساله، نسبت به گرایش مسیحیان به امیال و مطامع دنیوی هشدار می‌دهد (James, 4: 1-3) و مردمان را از دوستی با دنیا که همانا دشمنی با خداست، باز می‌دارد (James, 4: 4) و آنها را به تسلیم در برابر خداوند دعوت می‌کند (James, 4: 7). به این معنی می‌توان گفت که موضوع این باب، دعوت مؤمنان به خاکساری در برابر خداوند و پرهیز از اعمال خلاف شریعت است. این مسئله، به‌ویژه در تأکید بر پایبندی به شریعت به‌عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به این هدف، در ادامه این باب آشکارتر می‌شود. او در آیه ۱۱، مردمان را از بدگویی درباره یکدیگر باز می‌دارد و می‌گوید: «هر که

از برادر خود بد بگوید و او را محکوم کند، در واقع از شریعت بد گفته و شریعت را محکوم کرده است و هرگاه شریعت را محکوم کنی، دیگر نه پایبند به اجرای آن، بلکه داور آن هستی».

در اینجا واژه داور، چنان که تفاسیر آشکار کرده‌اند، آشکارا با واژه «قانون‌گذار»^۱ قرابت معنایی می‌یابد (Meyer, 1983, 4: 12). در واقع معنای آیه چنین است که اگر کسی قوانین شریعت را که خداوند وضع کرده، زیر پا بگذارد، خود در جایگاه شارع و داور نشسته است؛ حال آنکه می‌دانیم که چنین چیزی ممکن نیست، زیرا «تنها یک شارع و داور هست. همان که قادر است برهاند یا هلاک کند...» (James, 4: 12). نکته جالب آن است که در عمده نسخ، واژه داور در کنار شارع آمده است و البته در بعضی نسخ، واژه داور حذف شده است (King James, 4: 12). آنچه در اینجا از حیث تحقیق حاضر مهم است، این است که در این دو آیه مشابه نظریه‌های مربوط به مفهوم حاکمیت، نوعی اراده مقدم بر قانون وجود دارد؛ یعنی اراده قانون‌گذاری خداوند و این حق او، قابل تقسیم با غیر نیست و مسیحیان اگر شریعت را محکوم کنند، در عمل در جای شارع (داور) نشسته‌اند، حال آنکه این حق تنها از آن خداوند است. این مفهوم را به‌ویژه می‌توان در تأکید آیه ۱۲ بر عبارت «تنها یک شارع و داور» دید. در واقع حق تشریح در اینجا با واژه داوری هم‌معنا شده است.

نکته بنیادین در این بحث از حیث تحقیق حاضر این است که آنچه در این بخش از عهد جدید بیان می‌شود، دقیقاً همان اراده مقدم بر قانونی است که در اندیشه بدن و هابز در باب حاکمیت نیز وجود دارد و حاکم را واجد حق مطلق قانون‌گذاری می‌کند. در واقع در اینجا گویی تناظری صریح میان خدای پدر و حاکم هابزی و بدنی ایجاد می‌شود؛ از این حیث که این هر دو مقدم بر قانون قرار دارند و درست به همین دلیل، حق وضع قانون را به شکلی انحصاری در ید اختیار خود دارند. تحقیق حاضر بعدتر و در بیان معنای سوم واژه داوری به این مبحث بازگشته، نسبت آن را با مفهوم حاکمیت خواهد سنجید.

داوری چونان امر قضایی

الف) داوری در امور مدنی

در آغاز این بخش اشاره شد که انطباق چارچوب نظری مأخوذ از عهد عتیق در باب معنای داوری به عهد جدید، مشروط به اعمال پاره‌ای تغییرات است. عمده‌ترین تغییر را می‌توان در معنای حاضر از واژه داوری دید. اتفاق مهم در عهد جدید، کم‌رنگ شدن هرچه بیشتر داوری به معنای قضاوت در امور مدنی است. این البته به معنای فقدان سازوکارهای قضایی و شرعی در میان یهودیان آن روزگار نیست؛ زیرا آنگونه که در انجیل متی آیات (۲۶-۲۱) اشاره می‌شود، یهودیان دارای یک نظام قضایی سه‌وجهی بوده‌اند که شامل محکمه سه نفره، بیست‌وسه نفره و دادگاه عالی هفتاد نفره^۱ بوده است (Poole, 1985, Matthew 5: 25) و این نظام قضایی برخوردار از سطحی از استقلال نسبت به امپراتوری روم بوده است. اما در تحلیل نهایی می‌توان گفت امر قضاوت مدنی که در دوران حیات موسی و پس از آن در عهد داوران برای یهودیان امری حیاتی بود، در عهد جدید به‌ویژه در اناجیل، اولویت خود را از دست می‌دهد. هرچند این به‌هیچ‌روی به معنای بی‌اعتنایی کامل عهد جدید به داوری مدنی نیست؛ زیرا در سیره پولس رسول در مواردی شاهد دخالت مستقیم پولس در امر قضایی هستیم (1corinthians, 5: 3) آیاتی از عهد جدید که در باب داوری مدنی هستند، خود شامل دو بخش است. بخش نخست، آیات اندکی است که اشاراتی مختصر به داوران یهودی و اعمال ایشان دارد (Hebrew, 11: 32-33) و (Acts, 13: 26) بخش دوم که بخش مهم‌تر است، آیاتی است که درباره مواضع مسیح در باب داوری به مثابه قضاوت است. مهم‌ترین کاربرد این معنا از داوری را می‌توان در آیاتی دید که در آن مسیح به صراحت در باب داوری مدنی اظهار نظر می‌کند که این آیات و معنای داوری در آنان ذیلاً بیان خواهد شد:

۱- در انجیل یوحنا می‌خوانیم که تعدادی از علمای دین در پی آن هستند تا زنی را که در هنگامه عملی زشت گرفتار آمده، طبق شریعت موسی سنگسار کنند (John, 8: 3-5). «فریسیان» در این موضوع، نظر عیسی را می‌پرسند تا بلکه دستاویزی برای متهم

1. Sanhedrin

کردن او بیابند. مسیح اما با بیان اینکه «از میان شما هر کس که بی‌گناه است، سنگ اول را بزند» (John, 8: 7)، آن زن را نجات می‌دهد. مسیح در ادامه، فریسیان را متهم می‌کند که «شما با معیارهای انسانی داوری می‌کنید، اما من بر کسی داوری نمی‌کنم، ولی حتی اگر هم بکنم، داوری من درست است، زیرا تنها نیستم، بلکه پدری که مرا فرستاده است نیز با من است» (John, 8: 15-16). به این معنا، مسیح از قضاوت در امور روزمره مدنی، پرهیز می‌کند، زیرا او اعلام کرده است برای داوری و محکوم کردن کسی به این جهان نیامده است، بلکه برای بخشش و رحمت آمده (John, 12: 47).

در واقع واژه داوری در اینجا آشکارا معنای کلاسیک محاکمه قضایی و مدنی را به خود می‌گیرد و به همین دلیل مسیح که کفاره گناهان انسان است و برای بخشایش آدمی آمده، بنا به تفاسیر کتاب مقدس، از داوری به مثابه قضاوت مدنی پرهیز می‌کند (Gill, 2011, John, 8: 15)، هرچند در عین حال حق مشروع داوری را برای خود قائل است، زیرا داوری او از جانب خداوند است (John, 8: 16).

در واقع در اینجا شاهد شباهتی بسیار زیاد به یکی از ویژگی‌های مهم حکمران بدنی و هابزی هستیم که همانا تسلط بر نظام قضایی و انحصار در پاداش و عقوبت دادن به مردم از جانب حکمران است. نکته کلیدی در اینجا آن است که مسیح هرچند از مداخله عملی در قضاوت مدنی به این معنا سرباز می‌زند، در عین حال چنان که آیات پیش‌گفته بیان می‌دارند، حق داوری در معنای قضاوت مدنی را برای خود محفوظ دانسته، در عین حال آن داوری را مشروع نیز می‌داند، زیرا برآمده از اراده الهی است.

۲- نمونه دیگری از پرهیز مسیح از مداخله در حوزه مدنی را می‌توان در باب ۱۲ انجیل لوقا دید. در این باب که معادل باب ۱۰ انجیل متی در میان «اناجیل همنوا»^۱ است، مسیح رسولان را موعظه کرده، به نترسیدن از مرگ و صاحب‌منصبان و حاکمان تشویق می‌کند که ناگاه مردی از میان جمع هزاران نفره‌ای که مسیح و رسولان را احاطه کرده‌اند، برخاسته و بی‌مقدمه می‌گوید: «استادا! به برادرم بگو میراث پدری را با من تقسیم کند» (Luke, 12: 13). در واقع آن عامی مرد یهودی، بر مبنای تصویری که

یهودیان از فرزند داوود در ذهن دارند، مسیح را چونان داوران یهودی می‌انگارد که مسئولیت رسیدگی به منازعات مدنی و امور قضایی یهودیان را دارند و در پی آن است که از مسیح درباره مشکل خود، «حکمی قانونی و شرعی» بگیرد (Bengel, 2014, luke, 12: 14). اما مسیح در پاسخ او می‌گوید: «چه کسی مرا بین شما داور و مقسم قرار داده است» (Luke, 12: 14). به این ترتیب او آشکارا از داوری در این امر مدنی پرهیز می‌کند؛ زیرا از دید او، مشکل آن مرد با برادرش صرفاً از سر آرز و طمع است و آنچه به طمع دنیا مربوط است، در پادشاهی آسمان جایی ندارد. در واقع در اینجا نیز شاهد ظهور واژه داوری در معنای حق بر قضاوت مدنی هستیم که خود از ویژگی‌های حاکمیت در معنای مدرن کلمه نیز هست. اما مسیح به سبب آنکه برای نجات آمده، از قضاوت بر بندگان و عقوبت دادن ایشان پرهیز می‌کند.

۳- نمونه دیگر، باب ۱۲ انجیل یوحناست. موضوع این باب، بی‌ایمانی مردم به عیسی است. اینجا مسیح به مردم می‌گوید: «هر که به من ایمان آورد، نه به من، بلکه به فرستنده من ایمان آورده است» (John, 12: 44)؛ «اما اگر کسی سخنان مرا بشنود، اما از آن اطاعت نکند، من بر او داوری نمی‌کنم، زیرا نیامده‌ام تا بر جهانیان داوری کنم، بلکه آمده‌ام تا آنها را نجات بخشم» (John, 12: 47). در واقع مسیح می‌گوید که کسانی را که به او ایمان نیاورند، در این دنیا محکوم نخواهد کرد، بلکه تنها به ایشان در باب داوری روز بازپسین هشدار می‌دهد (John, 12: 48). در واقع او در این دنیا کسی را محکوم نمی‌کند و به آدمیان، فرصتی برای نجات می‌دهد. اما در روز بازپسین، دیگر نشانی از نجات و بخشش برای بی‌ایمانان نیست (Barnes, 2015, John, 12: 47). در اینجا حق محکوم کردن بندگان بی‌ایمان در داوری واپسین، معنایی مشابه محکومیت قضایی یافته است که این شباهتی وثیق با بحث بدن و هابز در باب اختیار تام و تمام حاکم بر نظام قضایی و عقوبت و مجازات اتباع حاکم دارد.

در باب خروج مسیح، از داوری مدنی به معنای قضاوت و محکوم کردن گفتیم. اما نکته حائز اهمیت این است که رویکرد مسیح در باب داوری مدنی را نمی‌توان تعمیم داد؛ زیرا پولس آنگاه که متوجه رواج بی‌عفتی در کلیسای قرنتیان می‌شود، شخص گناهکار را داوری کرده، او را به نام مسیح محکوم می‌کند (1Corinthians, 5: 3-5) و اهل

کلیسا را نیز دعوت به داوری بر مسیحیان گناهکار می‌کند (همان: ۱۲). لازم به ذکر است که بر اساس تفاسیر، عبارت «اهل کلیسا» در اینجا نه به معنای اسقف‌ها و کشیش‌ها، بلکه به معنای قاطبه مسیحیان و یا به عبارت بهتر، جامعه ایمانی مسیحیان است. ولی به‌هیچ‌روی بر کفار و غیرمسیحیان دلالت ندارد (Benson, 2018, 1Corinthians, 5: 12). به این معنی، پولس خواستار شکلی از مناسبات قضایی در میان مسیحیان است. بنابراین تعمیم رویکرد مسیح نسبت به داوری مدنی به رسولان خطاست.

داوری چونان عقوبت الهی

۱- آیات مربوط به داوری در روز واپسین: این معنا از داوری، کلاسیک‌ترین و پرکاربردترین معنای این واژه در عهد جدید است. این معنا، چنان‌که در بررسی عهد عتیق هم در باب آن بحث شد، درباره داوری بر بندگان توسط خداوند (مسیح) در روز واپسین است و در آنها بر خشم الهی و عقوبت گناهکاران تأکید می‌شود. شرح دقیقی از داوری در این معنا را می‌توان در باب ۲۵ انجیل متی دید. مطابق شرح این باب، در روز واپسین، «پسر انسان با شکوه و جلال خود به همراه فرشتگان می‌آید؛ بر تخت پرشکوه خود می‌نشیند و همه قوم‌ها در برابر او حاضر خواهند شد» (Matthew, 25: 31-32). او در این روز، آدمیان را به دو دسته گوسفندان (نیکان) و بزها (بدان) تقسیم می‌کند. او «گوسفندها را در سمت راست و بزها را در سمت چپ خود قرار خواهد داد» (همان: ۳۳). «آنگاه پادشاه به آنان که در سمت چپ (بزها) هستند خواهد گفت: ای ملعونان! از من دور شوید و به آتش جاودانی روید» (همان: ۴۱). «و پارسایان (گوسفندان) را حیات جاودانی خواهد بخشید» (همان: ۴۶). در اینجا داوری در معنای عقوبت الهی در روز رستاخیز به کار می‌رود که در واقع مشابه معنای پیشین، معادل تسلط حکمران بدنی و هابزی بر نظام قضایی و حق او، عقاب اتباع است. مثال برای این معنا از داوری در کتاب مقدس «لاتعد و لاتحصی» است. در زیر به بخشی از این آیات اشاره می‌شود: (Jude, 1: 15)، (Peter, 2: 4, 9)، (Hebrew, 9: 27)، (James, 5: 9)، (1 John, 4: 17) و (Romans, 2: 5).

۲- مطابق تقسیم‌بندی فصل پیشین (عهد عتیق)، در اینجا نیز آیاتی یافت می‌شود که در باب داوری به معنای محاکمه و داوری الهی است و هرچند اشاره‌ای هم به «روز واپسین» ندارند، همچنان عنصر غالب در آنها، اشاره به خشم اعمال مجازات الهی و یا مسیح بر بندگان است (Gill, 2011, Revelation, 11: 18). در هر صورت آنچه میان هر دوی این معانی از واژه داوری مشترک است، این است که خداوند (مسیح) چونان حکمران هابزی و بدنی در مفهوم مدرن حاکمیت، واجد حق اعمال قدرت بر بندگان است و این اعمال قدرت او، کاملاً مشروع است که این خود یکی از ویژگی‌های مفهوم حاکمیت است.

داوری به مثابه حق حاکمیت

در آیه ۲۷ این باب، یوحنا از زبان مسیح به صراحت از حق الهی داوری مسیح گفته و می‌گوید خدا «به او (مسیح) این اقتدار را بخشیده که داوری نیز بکند» (John, 5: 27). به این معنا، او داوری را حقی الهی می‌داند که تنها به مسیح سپرده شده است، زیرا «پدر بر کسی داوری نمی‌کند، بلکه تمام کار داوری را به پسر سپرده است» (همان: ۲۲). حال، او در باب ویژگی‌های داور (مسیح) صحبت می‌کند. ابتدا از قدرت مطلق مسیح سخن به میان آورده، می‌گوید: «پدر هر چه می‌کند، پسر نیز می‌کند؛ زیرا پدر، پسر را دوست دارد و هر آنچه می‌کند، به او می‌نمایاند و کارهای بزرگ‌تر از این نیز به او خواهد نمایاند تا به شگفت آید» (همان: ۱۹-۲۰). یوحنا قدیس به عنوان مثال از زنده کردن مردگان می‌گوید (همان: ۲۱). همچنین اعمال پسر کاملاً مشروع است، زیرا مسیح خود می‌گوید: «داوری من عادلانه است، زیرا در پی انجام خواست خود نیستم، بلکه انجام خواست فرستنده خود را خواهانم» (همان: ۳۰) و اصولاً «پسر از خود کاری نمی‌تواند کرد، مگر کارهایی که می‌بیند پدرش انجام می‌دهد» (همان: ۱۹). لازم به ذکر است که آیات پیش‌گفته ۲۲ و ۲۷ این باب نیز بر مشروعیت داوری مسیح تأکید دارد، زیرا بر برخوردارگی مسیح از حق داوری را از جانب خداوند می‌دانند و این نکته بیانگر مشروعیت مطلق داوری مسیح است.

در خوانش این آیه، دو ویژگی از مهم‌ترین ویژگی‌های حاکمیت نزد بدن و هابز آشکار می‌شود. نخستین ویژگی همانا قدرت مطلق حاکم است. این ویژگی را به صراحت می‌توان در آیات ۱۹ و ۲۰ باب پنجم انجیل یوحنا که کمی بالاتر بدان اشاره شد، دید. در اینجا کتاب مقدس، مسیح را با خدای پدر مقایسه کرده و قدرت او را هم‌ارز و متنظر با قدرت خداوند می‌داند؛ زیرا آیه به صراحت اشاره دارد که «پدر هرچه می‌کند، پسر نیز می‌کند» و ادامه می‌دهد که «کارهای بزرگ‌تر از این نیز به او خواهد نمایاند تا به شگفت آید».

ویژگی دوم حاکم در بحث حاکمیت مدرن، مشروعیت قانون‌گذاری حاکم است که پیشتر و در بحث تعریف حاکمیت نزد بدن و هابز گفته شد. گفته شد که حاکم مقدم بر قانون است و حق قانون‌گذاری مشروع را در ید انحصار خود دارد. در اینجا و در آیات ۱۹ و ۳۰ همین باب، مشروعیت قدرت مطلق مسیح که با واژه اقتدار - در معنای قدرت مشروع - مشخص شده، آشکار است. در این آیات، خواست و عمل مسیح کاملاً در امتداد خواست و عمل خداوند قرار گرفته و بدین طریق مشروعیت مطلق بدان داده می‌شود؛ زیرا در آیه ۱۹ به صراحت اشاره می‌شود که پسر از خود کاری نمی‌تواند کرد، مگر کارهایی که می‌بیند پدرش انجام می‌دهد. این خود مشروعیت‌بخشی به عمل مسیح از طرق انتساب آن به اراده الهی است. همچنین در آیه ۳۰ نیز باز می‌توان عمل مسیح را واجد مشروعیت مطلق دانست؛ زیرا مسیح خود می‌گوید که «من در پی انجام خواست خود نیستم، بلکه انجام خواست فرستنده خود را خواهانم». در اینجا نیز انتساب عمل مسیح به اراده الهی به آن نوعی مشروعیت مطلق می‌بخشد.

اما ویژگی دیگر حاکمیت در بحث هابز و بدن، چنان‌که پیشتر هم بدان اشاره شد، توانایی حاکم به پاداش و عقاب است. به این معنا، در اینجا مسیح نیز چون حاکم مطلق هابز و بدن، به پیروان خود وعده پاداش می‌دهد و دشمنانش را از عذاب داور می‌ترساند (John, 5: 29) که این ویژگی در واقع همان معنای داوری به مثابه امر قضایی است و روشن‌ترین بروز و ظهور آن را می‌توان در آیات مربوط به داوری روز بازپسین دید (Matthew, 25: 31-46) و معنایش این است که مسیح واجد اقتدار عالی قضایی است و بنابراین در اعمال کیفر و یا اعطای پاداش به بندگان صاحب اقتدار مطلق است.

تا اینجا، سه ویژگی حاکمیت (قدرت مطلقه، مشروعیت و توانایی پاداش و عقاب) در باب ۵ انجیل یوحنا تحلیل شد. حال برای یافتن دیگر ویژگی‌های این مفهوم، نگاهی به آیات دیگری از عهد جدید خواهیم انداخت.

از دیگر ویژگی‌های حاکمیت که در بحث هابز و بدن به آن اشاره شد، حق حاکم است بر وضع قانون، بی‌آنکه اراده‌ای بر سر راه او باشد. در آغاز این مقاله و در بحث از معنای اول از واژه داوری (داوری چونان قانون و شرع) اشاره شد که داوری در یک بخش از عهد جدید، معنای حق قانون‌گذاری می‌گیرد؛ حقی که تنها از آن خداوند است (James, 4: 11-12). بنابراین داور مقدم بر قانون است و می‌تواند بر اساس اراده مطلق خود به وضع قانون بپردازد. پس در اینجا نیز مشابه تحلیل هابز و بدن از مفهوم حاکمیت، داور یا حاکمی هست که مقدم بر قانون و قانون‌گذار است.

ویژگی دیگر مفهوم حاکمیت، چنان‌که در بحث هابز در این باب بدان اشاره شد، امکان‌ناپذیری تقسیم و تجزیه آن است. این معنا را به صراحت می‌توان از جمله در انجیل متی (باب ۱۹، آیات ۲۸-۲۷) و انجیل لوقا (باب ۲۲، آیات ۲۸-۳۰) دید. در این آیات که با شباهت بسیار زیادی از هر دو انجیل از اناجیل همنوا روایت شده است، پولس در باب رنج ترک دنیا و لذت‌اش و پیوستن به مسیح از او می‌پرسد: «اینک که ما همه‌چیز را ترک گفته‌ایم و از تو پیروی می‌کنیم، چه چیز نصیب ما خواهد شد؟» (Matthew, 19: 27). عیسی در پاسخ او می‌گوید: «آمین، به شما می‌گوییم که در جهان نوین، هنگامی که پسر انسان بر تخت شکوهمند خود بنشیند، شما نیز که از من پیروی کرده‌اید، بر دوازده تخت خواهید نشست و بر دوازده قبیله اسرائیل داوری خواهید کرد» (Matthew, 19: 28).

داوری را در این بخش از کتاب مقدس، چنان‌که مفسران هم تصریح کرده‌اند، باید به معنای حق حکومت کردن فهمید (Spence, Matthew, 19: 28). این نکته به‌ویژه با در نظر داشتن دلالت‌های معنایی واژه تخت و تاج هرچه آشکارتر می‌شود. از سوی دیگر، تأکید مسیح بر اینکه دوازده حواری او بر دوازده قبیله اسرائیل حکومت خواهند کرد، نشان‌دهنده این است که مسیح، حق حکومت بر هر قبیله اسرائیل را تنها به یکی از حواریون می‌دهد، که این خود گواهِ تقسیم‌ناپذیری حق داوری (حاکمیت) است. تقسیم‌ناپذیری‌ای که از منظر تامس هابز از مهم‌ترین ویژگی‌های مفهوم حاکمیت است.

در باب ۱۴ رساله رومیان نیز می‌توان این تقسیم‌ناپذیری حق داوری (حاکمیت) را دید. در این باب، پولس در باب گناهکاری نوع بشر سخن می‌گوید و نوع بشر را دچار معصیت و خطا می‌داند (گناه نخستین) و درست به همین دلیل، محکوم کردن دیگر مسیحیان را مذموم می‌خواند، زیرا «همه ما در برابر مسند داوری خداوند ظاهر خواهیم شد» (Romans, 14: 10). هرچند در اینجا داوری به معنای قضاوت الهی مراد شده، نکته‌ای که از منظر تحقیق حاضر حائز اهمیت است اینکه پولس، آدمیان را از هرگونه داوری بازداشته و آن را تنها امری مختص خداوند و طبیعتاً مسیح می‌داند. به این ترتیب داوری خداوند (مسیح) مستلزم سلب حق داوری از آدمیان است که این خود، باز هم‌ارز با تقسیم‌ناپذیری حق حاکمیت در اندیشه هابز است.

شکل صریح‌تری از فرآیند سلب حق داوری (حاکمیت) از هر آنکه غیر از داور (حاکم) است را می‌توان در انجیل یوحنا (باب، آیه ۳۱) دید. مسیح در اینجا با یارانش از مرگ خود بر صلیب می‌گوید که کفار گناهان نوع انسان است. در این مسیح می‌فرماید: «اکنون زمان داوری بر این دنیاست. اکنون رئیس این جهان بیرون افکنده می‌شود» (John, 12: 31). در توضیح این آیه باید گفت که داوری در این آیه، چنان‌که مفسران اشاره کرده‌اند، به‌هیچ‌روی اشاره به «واپسین روز» نیست و بنابراین اشاره به حاکمیت مسیح در همین جهان دارد (Barnes, 2015, John, 12: 31). همچنین معنای آن نیز قضاوت نیست، بلکه بر مبنای آنچه تفاسیر می‌گویند، بیانگر حکومت مسیح بر این جهان و رئیس آن (شیطان) است. یکی از تفاسیر با تأویل معنای واژه داوری به حکومت، دو حاکم را به تصویر می‌کشد که برای تفوق و تسلط بر این جهان به منازعه برخاسته‌اند: مسیح و شیطان. او نتیجه نهایی این منازعه را «بازگرداندن جهان به حکومت و نظم مشروع آن» می‌داند که همانا حکومت مسیح است (Robertson, 1956, John, 12: 31). لازم به ذکر است که عبارت رئیس این جهان در اینجا بر «شیطان» دلالت دارد (Ryle, 2009, John, 12: 31). به این معنی و مطابق آنچه پیشتر در باب سلب حق حاکمیت از غیر گفته‌شد، مسیح در اینجا حق داوری (حاکمیت) خود را معادل با نفی شیطان و ریاست او بر جهان و یا به عبارت بهتر، سلب حق حاکمیت شیطان می‌داند؛ زیرا مسیح ضمن آنکه از نزدیک

شدن زمان داوری می‌گوید، تأکید دارد که «رئیس این جهان بیرون افکنده می‌شود»؛
رخدای که با جان سپردنش بر صلیب پیش می‌آید.

مشابه همین معنا را می‌توان در انجیل یوحنا دید که در آن هم بحث از داوری با
محکومیت رییس این جهان هم‌زمان شده است (John, 16: 11). آیات یاد شده برای بیان
مطلقیت و تقسیم‌ناپذیری قدرت حاکم بیان شد. به این معنا می‌توان گفت که حق
حاکمیت مسیح با سلب حاکمیت از غیر، ملازمه دارد و این دقیقاً مشابه بحث هابز و
بدن در باب تجزیه‌ناپذیری حق حاکمیت است.

تا اینجا تلاش شد تا ضمن مقایسه ویژگی‌های داور با اختیارات حاکم، نشان داده
شود که مفهوم مدرن حاکمیت دارای نزدیکی معنایی با مفهوم داوری است. اما آیات
دیگری نیز در عهد جدید هستند که بی‌آنکه به بیان ویژگی‌های مفهوم داوری
(حاکمیت) بپردازند، از طریق برقراری ارتباط میان مفهوم داوری و سلطنت، وجهی از
مفهوم حاکمیت که همانا حق حکومت کردن باشد را هرچه صریح‌تر القا می‌کند.

از جمله این آیات، آیه‌ای از انجیل لوقاست که پیشتر در باب مشابه آن در انجیل
متی از آن سخن رفت (Luke, 22: 30). در این آیه نیز مسیح به یارانش وعده می‌دهد که
«همان‌گونه که پدرم به من پادشاهی اعطا کرده، من نیز به شما اعطا می‌کنم تا بر سفره
پادشاهی من بنشینید و بخورید و بیاشامید و بر تخت‌ها بنشینید و بر دوازده قبیله
اسرائیل داوری کنید». در اینجا نیز شاهد درهم‌آمیزی مفهوم پادشاهی و داوری هستیم
و می‌بینیم که داوری به معنای حق سلطنت، چونان امتیازی ویژه به حواریون مسیح
اعطا می‌شود. همچنین شاهد اشاره به مفهوم throne هستیم که اشارتی به مفهوم تاج و
تخت سلطنت است. به این معنا و با تأکید بر مفهوم throne که در اینجا در کنار واژه
داوری به کار رفته است، باید گفت که مقام داور در این آیه همچون حکام و سلاطین
تصویر شده است (Robertson, 1956, Luke, 22: 30).

آیه دیگری که باز همین معنا را به شکل آشکار بیان می‌کند، آیه مکاشفه یوحناست
(Revelation, 20: 4). در این آیه باز سخن از هم‌نشینی واژه‌های تخت و سلطنت و داوری
است. اینجا به شکل آشکارتری از نشستن حواریون مسیح بر تخت داوری و سلطنت
هزارساله آنان همراه با مسیح سخن گفته می‌شود. لازم به ذکر است که پاره‌ای از تفاسیر نیز

بر اینکه واژه داوری در اینجا معنای قدرت و اقتدار شاهوار و سلطنت دارد، تأکید می‌کنند (Gill, 2011, Revelation, 20: 4). به بیان دیگر در تحلیل هر سه آیه یادشده می‌توان گفت که اولاً داوری با تخت و تاج سلطنت گره خورده و ثانیاً واژه‌های داوری و سلطنت در یک معنا و هر دو در وصف شخص معین (مسیح و مقدسان او) به کار رفته است.

البته این مقاله در تحلیل این آیات به هیچ‌رو معنای حکومت و حاکمیت را خلط نمی‌کند. اما نکته حائز اهمیت در این آیات آن است که داوری بیش از آنکه به معنای حکومت کردن باشد، به معنای حق حکومت کردن است که خود ذیل معنای حاکمیت می‌گنجد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله در باب نسبت دو مفهوم حاکمیت و داوری بحث شد. تلاش شد تا با تبیین معانی متمایز واژه داوری، نسبت آن با مفهوم حاکمیت مشخص شود. نشان داده شد که از دو معنای نخست مفهوم داوری که همانا داوری به مثابه قانون و تشریح و نیز داوری چونان حق قضاوت و مجازات و عقوبت باشد، عناصری در مفهوم حاکمیت وارد شده است و فراتر از آن، کاربرد سوم واژه داوری با مفهوم حاکمیت هم‌معناست و جامع جمیع ویژگی‌های مفهوم مدرن حاکمیت در خود است.

اما نتایج بنیادین و نوآورانه فرضیه این تحقیق چه می‌تواند باشد؟ در واقع اگر فرضیه این مقاله از صدق در معنای تاریخی و نه الزاماً منطقی کلمه برخوردار باشد، می‌توان گفت که برآمدن مفهوم حاکمیت مدرن از مفهوم الهیاتی داوری، بیانگر آن است که امر نو که در اینجا همان مفهوم مدرن از حاکمیت باشد، نه در گسست با سنت، بلکه در امتداد آن و در در بسط و بازتفسیر هرمنوتیکی مفهوم الهیاتی داوری است که ممکن شده است. شاهد مقاله حاضر بر این فرضیه نیز استفاده خود هابز از عبارت «عالی‌ترین داور» Supreme Judge برای حکمران است.

اما نتیجه کلی این بحث، به‌ویژه اگر در پرتو هستی‌شناسی هرمنوتیکی فهم متن از منظر گادامر بدان نگریسته شود، بنیادین خواهد بود. در واقع این بحث، خلق امر نو را نه در گسست رادیکال با سنت، بلکه در تداوم سنت و در بازتفسیر همواره تاریخی و تاریخمند

آن، از منظر اینجا و اکنون می‌بیند و این خود زمینه را برای بازاندیشی انتقادی تفاسیر موجود در باب نسبت میان نظام سنت قدمایی و امر نو باز خواهد کرد. بازاندیشی انتقادی تفاسیری که بنای تحول تاریخی/اندیشگانی را بر گسست رادیکال از سنت می‌نهند و امکان تداوم در سنت و مفاهیم آن و نیز تبدل آن به مفاهیمی نو را انکار می‌کنند.

منابع

- اشمیت، کارل (۱۳۹۳) الاهیات سیاسی، ترجمه طاهر خدیو، تهران، رخداندنو.
انجیل‌های عیسی مسیح (۲۰۰۹) هزاره ایلام.
کتاب مقدس (عهد عتیق) (بی‌تا) بی‌نا.
هابز، تامس (۱۳۹۷) لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- Barnes, Albert (2015) Notes on the Whole Bible, Michigan, Baker Books Publishing.
- Bengel, John Albert (2014) Gnomon of the New Testament, Ann Arbor MI, United States, Hard Press Publishing.
- Benson, Joseph (2018) Commentary on the Old and New Testaments, London, Carlton & Phillips and G. Lane & C. P. Tippet.
- Bodin, Jean (1955) Six Books of Commonwealth, Translated by M. J. Tooley, Oxford, Basil Blackwell.
- Gill, John (2011) Exposition on the Entire Bible, London, Graceworks Multimedia
- Meyer, Heinrich August Wilhelm (1983) Critical and Exegetical Commentary on the New Testament (21 vols.), Massachusetts, Hendrickson Publishers.
- Poole, Matthew (1985) Commentary on the Holy Bible (3 vols.), Massachusetts Hendrickson Pub.
- Jamieson, Robert, Fausset, A. R., Brown, David (1999) Commentary on the Whole Bible, Michigan, Zondervan Publishing House.
- Keil, Carl Friedrich, Delitzsch, Franz (1975) Commentary on the Old Testament, Edinburg, T. & T. Clark.
- Robertson, Nicoll, W. (1956) The Expositor's Greek Testament (5 vols.), Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Ryle, Herbert Edward (2009) The Cambridge Bible for schools and colleges, Charleston United States, Bilbo Bazaar.
- Spence, H. D. M., Exell, Joseph S. (1985) Pulpit Commentaries (23 vols). Massachusetts, Hendrickson Pub.
- The Holy Bible (1982) New King James Version, Nashville, Thomas Nelson Bibles.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۱۳۷-۱۰۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

ایده «کارل لُویت» درباره مبانی الهیاتی اندیشه تاریخی - سیاسی «روشنگری» در بستر سنت ضدروشنگری آلمانی و منتقدان آن

* بهنام جودی

** مجید توسلی رکن آبادی

*** حسن آبنیکی

**** علی اشرف نظری

چکیده

اندیشه «روشنگری» از همان آغاز در سده هجدهم به کانون تأمل و تفکر اروپایی تبدیل شد. واکنش‌ها به جریان روشنگری متفاوت بوده است. در نیمه نخست سده بیستم در آلمان، گفتار ضدروشنگری به واسطه متفکرانی مانند هایدگر، اشمیت، آدورنو، هورکهایمر و کارل لُویت، انتقادهایی رادیکال علیه اندیشه روشنگری در حوزه‌های گوناگون فلسفی، سیاسی و تاریخی مطرح کرد. در این پژوهش، براساس رویکرد «زمینه-متن محور» اسکینر به بررسی ایده کارل لُویت درباره اندیشه تاریخی-سیاسی روشنگری خواهیم پرداخت. پرسش این پژوهش این است که «ایده کارل لُویت درباره مبانی الهیاتی اندیشه تاریخی - سیاسی روشنگری در چه زمینه‌ای شکل گرفت و مدعا و نیت مؤلف در طرح آن چیست؟». می‌توان گفت که ایده لُویت در بستر سنت ضدروشنگری آلمان نیمه

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران

behnamj06@gmail.com

** نویسنده مسئول: دانشیار علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران

mtavasoliroknabadi@gmail.com

*** استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ایران

h_abniki@azad.ac.ir

aashraf@ut.ac.ir

**** دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران



نخست سده بیستم شکل گرفت. او فلسفه مدرن تاریخ و مفهوم پیشرفت را صورت سکولار شده الهیات تاریخ و مفهوم مشیت می‌داند. لویت با این مدعا تلاش دارد تا اندیشه روشنگری را با طرح ریشه‌های الهیاتی برای آن، نامشروع و خطا معرفی کند. به نظر می‌رسد که تبعات پذیرش ایده لویت می‌تواند مفروضات اندیشه تاریخی-سیاسی مدرن به‌ویژه درباره مفهوم «پیشرفت» را با چالشی اساسی به عنوان سکولار شده مفاهیم الهیاتی مواجه کند. به این معنا که اندیشه مدرن توان طرح خود به عنوان اندیشه‌ای مستقل را ندارد. در مقابل، سانتو ماتزینو، هانا آرنست و هانس بلومبرگ، مبانی نظری و روش لویت را مورد نقدهای اساسی قرار داده و آن را با تردیدهایی جدی مواجه کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: کارل لویت، روشنگری، فلسفه تاریخ، پیشرفت، مسیحیت.

مقدمه

اندیشه «روشنگری»^۱ طی دوسده گذشته تبدیل به کانون تأمل و تفکر اروپایی شده است و واکنش‌هایی متفاوت را نیز نسبت به خود برانگیخته است. ایمانوئل کانت «در پاسخ به پرسش: روشنگری چیست؟» آن را اینگونه تعریف می‌کند: «روشنگری خروج انسان از نابالغی تحمیل‌شده به دست خویشتن است. نابالغی، همان ناتوانی است؛ ناتوانی برای به‌کارگیری فهم خویش بدون هدایت دیگری. این ناتوانی، خود تحمیلی است؛ زیرا دلیلش در فقدان فهم نیست، بلکه در فقدان اراده و شهامت قرار دارد؛ در فقدان عزم و شهامت برای به‌کارگیری فهم خویش بدون هدایت دیگری. از این‌رو «شهامت به‌کارگیری فهم خود را داشته باش!»، شعار روشنگری است» (Kant, 1784: 481).

دو سده بعد، میشل فوکو با نوشتن «درباره روشنگری چیست کانت»، مدعی شد که بخشی گسترده‌ای از فلسفه مدرن از قرن نوزدهم به بعد به طور دائم با پرسش «روشنگری چیست؟» روبه‌رو بوده است. از نظر فوکو، با آن متن کوتاه که کانت می‌نویسد، پرسشی وارد تاریخ اندیشه می‌شود که هرچند «تاریخ فلسفه توان پاسخ گفتن به آن را نداشته است، هرگز خود را نتوانسته است از وسوسه آن رها کند». از هگل تا هورکهایمر و هابرماس، از نیچه تا وبر، فلسفه‌ای نمی‌توان یافت که به‌نوعی با این پرسش روبه‌رو نشده باشد (فوکو، ۱۳۷۰: ۶۵-۶۶).

روبه‌رو شدن با پرسش «روشنگری چیست» در سده بیستم که در آن «اروپا کاملاً با واقعیت‌های جدید و ناشناخته فرهنگی، سیاسی و تکنولوژیکی مواجه شد و عدم هماهنگی میان وعده‌های بزرگ جنبش روشنگری در قالب علم و نیازهای واقعی انسان، شکافی سنجش‌ناپذیر میان آینده پیش‌بینی‌شده و تصویری از گذشته‌ای باشکوه که برای همیشه رفته است، ایجاد کرد» (Chalozin-Dovrat, 2013: 71). این امر بر عمیق‌تر شدن پرسش «روشنگری چیست» افزود. در این میان، «آلمان برخی از بحران‌های سده بیستم را نسبت به دیگر کشورهای اروپایی، با شدت و سختی بیشتری تجربه کرد. آغاز این تجارب بحران موجب شد که فلسفه آلمانی از دهه بیستم سده بیستم میلادی، مواضعی

تندتر نسبت به اندیشهٔ روشنگری داشته باشد (Wallace, 1999: XIII). البته باید به این نکته توجه داشت که بدون شک یکی از جلوه‌های اندیشهٔ روشنگری که با عنوان تاریخ‌گرایی شناخته می‌شود، «رادیکال‌ترین تجلی خود را در آلمان یافت. این رادیکالیسم بی‌شک بازتاب‌دهندهٔ نقشی خاص بود که تاریخ‌گرایی در اندیشهٔ سیاسی آلمانی بازی می‌کرد» (Iggers, 1983: 6).

هرآنچه اندیشهٔ روشنگری در قالب آن نمودار شده بود، در کلیت «آگاهی تاریخی-سیاسی-فلسفی مدرن» که در «فلسفه‌های مدرن تاریخ» و مفهوم «پیشرفت» متجلی می‌شدند، از زوایای گوناگون به پرسش کشیده شد و فراتر از آن با حمله‌های ایدئولوژیک برای حذف آن ایده‌ها، برای مثال عاریتی خواندن مفاهیم و مضامین این ایده‌ها از سنت مسیحی یا فاجعه‌بار خواندن نتایج این ایده‌ها و... به هر طریقی تلاش می‌شد. بدین‌روی «در دههٔ بیست و سی سدهٔ بیستم میلادی، صاحب‌نظران آلمانی سمت‌وسوی تاریخی‌گری را بار دیگر عمیقاً بررسی کرده‌اند. این بررسی مجدد، دو گرایش عمده را ایجاد کرد: «از یکسو کسانی بودند که تاریخی‌گری را در مقام تنها روش درست درک واقعیت و به‌رغم کمبودهای روش‌شناختی و اخلاقی دوباره تصدیق می‌کردند (فیلسوفانی مانند ترولتش، لیت، اشپرانگر و روتهاکر) و از سوی دیگر کسانی بودند که به تمامی از سنت تاریخی‌گری گسستند (فیلسوفانی چون یونگر، اشمیت، هوسرل و هایدگر)» (ریستر، ۱۳۹۴: ۲۲-۲۳).

به هر روی مواجهه با پرسش «روشنگری چیست» در نیمهٔ نخست سدهٔ بیستم در آلمان، سویه‌هایی رادیکال به خود گرفت و غالب شدن گفتار ضدروشنگری، روشنگری را به عنوان عامل اصلی تمام فجایع آن دوره معرفی کرد. در سنت ضدروشنگری، مارتین هایدگر، کارل اشمیت، کارل لُویت، آدورنو و هورکهایمر، سخت‌ترین انتقادات و حمله‌ها را علیه اندیشهٔ روشنگری از حوزه‌های گوناگون فلسفی، سیاسی و تاریخی مطرح کردند. در این پژوهش تلاش می‌کنیم تا اندیشهٔ کارل لُویت را در قالب نقدی که به اندیشهٔ تاریخی-سیاسی روشنگری وارد کرده است، بررسی کنیم. کارل لُویت، فیلسوف آلمانی از شاگردان مارتین هایدگر، از اندیشمندانی بود که بحث کارل اشمیت را در قلمرویی

متفاوت، اما در همسویی با «الهیات سیاسی» او دنبال کرد. «لویت، فیلسوفی یهودی-تبار، اما غیر ملتزم به دیانت موسوی بود و رسالهٔ اجتهادی خود را پیش از مهاجرت از آلمان زیر نظر هایدگر گذرانده بود» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ۱۵: ۱۸۲). پس از مهاجرت به آمریکا، کتابی با عنوان «معنا در تاریخ: دلالت‌های الهیاتی فلسفهٔ تاریخ^(۱)» را به‌واسطهٔ انتشارات دانشگاه شیکاگو به سال ۱۹۴۹م منتشر کرد که پس از بازگشت او به آلمان، آن را با تغییراتی در سال ۱۹۵۳م، با عنوان «تاریخ جهانی و حصول رستگاری: مبانی الهیاتی فلسفهٔ تاریخ^(۲)» منتشر کرد.

کتاب «معنا در تاریخ» در واقع اثری چندسویه است که نه تنها به مسئله کلی معنا و اهمیت رخدادهای گذشته می‌پردازد، بلکه مسئله پیش‌زمینهٔ الهیاتی فلسفهٔ تاریخ را نیز با توجه به ارتباط تاریخ قدسی و تاریخ سکولار بررسی می‌کند (ریستر، ۱۳۹۴: ۱۰۹-۱۱۰). لویت در کتاب یادشده، این تز را مطرح می‌کند که در اندیشهٔ تاریخی غربی تنها دو «سنت» اصیل و معتبر وجود دارد: نخست، سنت باستانی که مبتنی بر تصور دوری از زمان است. دوم، سنت قرون‌وسطایی/مدرن که براساس ایده‌ای خطی شکل گرفته است و متعاقب آن، الگوی آینده‌محور توسعهٔ انسانی. در نتیجه فلسفهٔ تاریخ که در سدهٔ هجدهم میلادی شکل گرفت، نتیجهٔ چیزی جز سکولاریزاسیون بنیان آخرت‌اندیشی مسیحی از پایان جهان و رستگاری متعاقب آن نیست (Palti, 1997: 504). لویت با این مدعا، اندیشهٔ سیاسی-تاریخی روشنگری را هدف قرار داد.

برمبنای آنچه مطرح شد، پرسش این پژوهش اینگونه طرح می‌شود که «ایدهٔ کارل لویت دربارهٔ ریشه‌های الهیاتی اندیشهٔ روشنگری در چه زمینه‌ای شکل گرفت و مدعا و نیت مؤلف در طرح آن چیست؟».

در یک پاسخ مقدماتی برای پرسش یادشده می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که «ایدهٔ لویت در بستر سنت ضد روشنگری آلمانی شکل گرفت و فلسفهٔ مدرن تاریخ و مفهوم پیشرفت را صورت سکولار شدهٔ الهیات تاریخ و مفهوم مشیت می‌داند. لویت با این مدعا تلاش دارد تا نامشروعیت اندیشهٔ روشنگری را با طرح ریشه‌های الهیاتی برای آن مطرح کند. درمقابل، سانتو ماتزینو، هانا آرنت و هانس بلومبرگ، مبانی نظری و روش

لُویت را مورد نقد قرار داده‌اند. اما تبعات ایده لُویت می‌تواند مفروضات اندیشه سیاسی مدرن را با چالشی اساسی به عنوان سکولارشده مفاهیم الهیاتی مواجه کند. به این معنا که مفاهیم و مفروضات خود را از الهیات عاریت گرفته است و نمی‌تواند به عنوان اندیشه‌ای مستقل، خود را مطرح کند.

برهمن اساس هدف ما در این پژوهش، تفسیر این ایده کارل لُویت با استفاده از رویکرد اسکینر است؛ به گونه‌ای که با بررسی اندیشه وی در زمینه سنت ضدروشنگری نیمه نخست سده بیستم در آلمان، ریشه‌های فکری ایده مطرح‌شده، نیت مولف، نقدهای مطرح‌شده و در نهایت تبعات نقد لُویت به اندیشه تاریخی-سیاسی روشنگری را شرح خواهیم داد.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی به زبان فارسی درباره لُویت که به طور مستقل آن را بررسی کرده باشد، در دسترس نیست. اما اینجا می‌توان به دو کتاب اشاره کرد که در بخش‌هایی به بررسی کتاب «معنا در تاریخ» پرداخته‌اند و یک کتاب نیز اشاره‌هایی به نقد هانس بلومبرگ به لُویت داشته است.

کتاب «کاوشی نقادانه در باب تاریخی‌گری» نوشته برتولد ریستر (۱۳۹۴) به بررسی آرا و آثار لُویت پرداخته است که می‌توان آن را به عنوان «درآمدی بر اندیشه لُویت» در نظر گرفت. ریستر در فصل چهارم آن کتاب، به معرفی و تحلیل کتاب «معنا در تاریخ» در مقام واکنشی به تاریخی‌گری پرداخته است، بدون اینکه اشاره‌ای به زمینه‌های شکل‌گیری لُویت یا انتقادهایی که به آن وارد شده است، داشته باشد.

جواد طباطبایی (۱۳۹۳) در جلد نخست «تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا»، دفتر نخست: جدال قدیم و جدید، نیمه از فصل دوم آن را به معرفی و بررسی بحث کارل اشمیت، کارل لُویت و هانس بلومبرگ اختصاص داده است. طباطبایی، بحث خود را معطوف به قضیه «سکولاریزاسیون» و «گسست و پیوست» دوران جدید و قرون وسطا در این متن‌ها کرده است که ارتباطی با موضوع این پژوهش ندارد.

در نهایت کتاب «درآمدی بر اندیشه هانس بلومنبرگ» نوشته فرانتس یوزف وتس (۱۳۹۳) در بخش‌هایی از فصل دوم، اشاره‌هایی به نقد هانس بلومنبرگ به تز لویت داشته است، بدون اینکه تحلیلی از تز لویت یا زمینه‌های آن داشته باشد. بررسی تز لویت می‌تواند سویه‌ها و ریشه‌های پنهان مفاهیمی مانند پیشرفت و یا ایده‌هایی را که در قالب فلسفه‌های تاریخ از سده هجدهم به اینسو مطرح شده است، روشن‌تر کند؛ مفاهیمی و ایده‌هایی که منجر به جریان‌های فکری و جنبش‌های اجتماعی تا انقلاب‌ها و تقسیم جهان به دو بلوک شرق و غرب شد. بررسی تز متفکرانی مانند لویت می‌تواند نشان دهد که چرا ایده‌هایی که وعده‌هایی برای زندگی بهتر و جامعه‌ای پیشرفته را مطرح می‌کرد، نه تنها در بسیاری وجوه محقق نشد، بلکه در سده بیستم، دو جنگ جهانی، قدرت‌گیری نظام‌های توتالیتار تا بلوک‌بندی جهان به شرق و غرب شکل گرفت. چرایی اشتباه از آب درآمدن این ایده‌ها، آنگونه که متفکران ضدروشنگری مطرح می‌کنند، می‌تواند شرایط فهم هرچه بهتر ماهیت و ریشه‌های «مدرنیته» را فراهم سازد.

چارچوب نظری: خوانش متن - زمینه‌محور

در این پژوهش، رویکرد اسکینر را برای مطالعه ایده لویت، مفروض گرفته‌ایم. کوئنتین اسکینر (۱۹۴۰-) با نقد رویکردهای «متن‌گرا» و «زمینه‌گرا»، بحث کشف «نیت مؤلف» را مطرح کرد. اسکینر، کلیت رویکرد خود را اینگونه توضیح می‌دهد: «مهم‌ترین خواست یا آرمانی که زیربنای روش توصیف‌شده مرا تشکیل می‌دهد آن است که ما را قادر سازد تا هویت تاریخی یکایک متن‌ها را در تاریخ اندیشه بازیابی کنیم. هدف این است که چنین متن‌هایی به منزله نوشته‌هایی در پیشبرد گفتارهایی^۱ خاص در نظر گرفته شوند و در نتیجه راه‌هایی تشخیص داده شود که در آنها متن‌ها، واژه‌های قراردادی خود آن گفتارها را سرمشق قرار داده‌اند یا به چالش خوانده‌اند یا برانداخته‌اند. به بیان کلی‌تر، هدف عبارت است از بازگرداندن متن‌های خاصی که مطالعه می‌کنیم، به زمینه‌های فرهنگی دقیقی که متن‌ها از آغاز در آنها شکل گرفته‌اند» (اسکینر، ۱۳۹۳ الف: ۲۱۶).

در همین راستا از نظر اسکینر، «درک کردن یک متن... مستلزم فهمیدن دو نیت است:

یکی اینکه متن چه می‌گوید و چه مقصودی دارد، دیگر اینکه گفتن همان حرف به نیت انجام چه کاری صورت گرفته است؟» (اسکینر، ۱۳۹۳ الف: ۱۵۷). او در روش خود به دنبال کشف «اغراض» نویسندگان است. از نظر اسکینر، اگر شناختی از ایدئولوژی زمانه «متن» و ساختار زبانی که مورد استفاده قرار داده است، نداشته باشیم، نمی‌توان «متن» را درک کرد و این امر به زمینه ایدئولوژیک و زبانی ارجاع می‌دهد که دارای مجموعه‌ای از «واژگان هنجارین» است که با آنها به بیان درمی‌آیند (همان، ۱۳۹۳ ب: ۱۴-۱۵). در همین راستا متن را باید در مقام پاسخی به پرسش‌هایی خاص بنگریم و این امر خود مستلزم این است که چیزی درباره جامعه‌ای که اثر در آن نوشته شده است بدانیم (همان: ۱۸).

مطابق رویکرد اسکینری، برای اینکه بتوانیم ایده کارل لُویت و نیت او را درک کنیم، نیازمند شناخت «زمینه» هستیم. بر همین اساس ما در این پژوهش به توضیح اجمالی فضای فکری در آلمان طی سال‌های ۱۹۰۰ تا ۱۹۵۰ م می‌پردازیم که گفتار و ایدئولوژی غالب در آن دوره با عنوان سنت «ضدروشنگری» شناخته می‌شود. با بررسی ایده‌هایی که در آن دوره در جهت نقد و نفی اندیشه تاریخی-سیاسی روشنگری مطرح شده است، ضمن فراهم آوردن زمینه مقایسه ضمنی اندیشه مؤلف با نظریه‌پردازان دیگر، ریشه‌های مفاهیم و واژگان هنجارینی را که لویت استفاده کرده است، می‌توانیم درون گفتار ضدروشنگری دنبال کنیم. در نهایت بررسی زمینه هنگام خوانش متن لویت برای فهم نیت او ما را یاری خواهد کرد. هرچند ما به این امر بسنده نمی‌کنیم و پس از بررسی زمینه و متن مؤلف، سه نقد عمده به متن یادشده را که پیش‌فرض‌ها، روش و نیت او را به چالش می‌کشند نیز به اجمال بررسی خواهیم کرد تا بتوانیم از چند وجه گوناگون، نیت مولف را درک کنیم.

زمینه: گفتار «ضدروشنگری» آلمانی ۱۹۰۰-۱۹۵۰ م

فضای فکری آلمان نیمه نخست سده بیستم را نمی‌توان صرفاً به آنچه پیشتر در مقدمه از ریسترر نقل کردیم که «بازنگری» تاریخی‌گری می‌نامد، فروکاست. حمله به اندیشه روشنگری در تمام اشکال آن، ریشه در جریان و سنتی در آلمان داشت که به تدریج از اوایل سده بیستم تبدیل به گفتار غالب در فضای فکری آلمانی شده بود. سنت

«ضد روشنگری» یا «GegenAufklärung»، پیشینه‌ای به قدمت خود روشنگری دارد و در اروپای دوران جدید در واکنش به «روشنگری» که از سده هفدهم به اینسو منجر به تأسیس مدرنیته با متفکرانی همچون ولتر، لاک، منتسکیو، روسو، کانت و هگل شده بود، شکل گرفت. ضدروشنگری بر پایه اندیشه‌های یوهان گاتفرید هردِر، ادموند برک و ویکو شکل گرفت و ایده‌های ایشان در آثار ژوزف دومِستر، توماس کارلایل، ایپولت تن و ارنست رنان و بعدتر در آثار اسوالد اشپنگلر، بندتو کروچه، کارل اشمیت، فریدریش ماینکه و آیزیا برلین تداوم یافت. تمام تلاش ایشان، مقابله با فردگرایی روشنگری و تقدم دادن جمع بر فرد، نسبی دیدن ارزش‌ها و نفی ارزش‌های جهان‌شمول روشنگری، نفی حقوق سلب‌نشده انسان، فردگرایی، آزادی‌های فردی و اجتماعی به کار بستند. از دل این ایده‌ها در سده بیستم، فجایعی در مقابله با مدرنیته رخ داد، یعنی دو جنگ جهانی، فاشیسم و نازیسم. این متفکران، بنیادگذاران محافظه‌گرایی و بعدتر نومحافظه‌گرایی بودند و با تسخیر آلمان و ایتالیا در سده بیستم از دل ایده‌های ضدروشنگری فاجعه برآمد (Sternhell, 2010: preface).

به سیاهه بالا می‌توان مارتین هایدگر، تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر را نیز افزود. «کارل اشمیت و مارتین هایدگر، به‌ویژه سیاست و فلسفه را به‌عنوان مداخلات روشنفکرانه به هم نزدیک کردند، باین هدف که بتوانند «بحران» موجود را تشدید و در جهتی رادیکال قرار دهند. محافظه‌گرایی رادیکال آنها به دنبال وارونه کردن آنچه جریان متصلب، سرکوبگر و متناقض جهان مدرن می‌دیدند، بود» (Gilbert, 2019: 63-64).

کارل اشمیت، حمله به روشنگری را از حوزه اندیشه سیاسی آغاز کرده بود. او به سال ۱۹۲۲م در کتاب «الهیات سیاسی» به بررسی مفاهیم الهیاتی و نظریه مدرن دولت پرداخت و نتیجه گرفت که «تمام مفاهیم نظریه مدرن دولت، مفاهیمی الهیاتی‌اند که دنیوی شده‌اند» (ر.ک: اشمیت، ۱۳۹۳). از سوی دیگر اشمیت به سال ۱۹۳۸ در کتاب «لویاتان در نظریه دولت تامس هابز» به شدت حملات خود افزود و نظریه‌های دولت را که در قالب لیبرال دموکراسی در اندیشه روشنگری متجلی شده بود، هدف قرار داد و نتیجه گرفت که متفکران روشنگری در قالب لیبرال دموکراسی به «پوزه لویاتان افسار»

زدند و قدرت حاکم را تحلیل بردند و این منجر به سست شدن قدرت حاکمیت دولت-های اروپایی در سده بیستم شده است (ر.ک: اشمیت، ۱۳۹۷).

مارتین هایدگر، کتاب «هستی و زمان» را به سال ۱۹۲۷ م منتشر کرد و از اساس، اندیشه مدرن را با تمام ریشه‌های آن از یونان تا مسیحت را با عنوان «فراموشی هستی» مورد هدف قرار داد (ر.ک: هایدگر، ۱۳۸۸). کتاب مشهور فیلسوف نوکانتی، ارنست کاسیرر با عنوان «فلسفه روشنگری»، جزء آثاری بود که در سال ۱۹۳۲ م در ادامه سنت روشنگری و در دفاع از آن نگاشته شد که با بررسی وجوه گوناگون اندیشه روشنگری حاصل آن را زمینه‌ساز اندیشه‌ورزی کانت معرفی می‌کرد و پاسخی به مباحث هایدگر و مباحثه این دو فیلسوف در سال ۱۹۲۹ م بود (ر.ک: کاسیرر، ۱۳۹۵). کتاب کاسیرر در هیاهوی قدرت‌گیری نازی‌ها و سپس تداوم فضای ضدروشنگری پس از جنگ جهانی دوم، نادیده گرفته شد و «هایدگر، ایده‌آلیسم استعلایی کانتی کاسیرر را نقد کرد» (Edwards, 2006: 432).

گفتار غالب و حاکم «ضدروشنگری» و نظام‌های توتالیتار در اروپا و به‌ویژه در آلمان، پشتیبان اغلب این نظریه‌پردازان اعم از کارل اشمیت تا مارتین هایدگر بود و ایشان فشار سنگین برای پاسخ به پرسش‌ها از مبنا و نتایج ایده‌های روشنگری و پرسش‌های دیگر را پیش روی متفکران می‌گذاشتند. برای مثال، «چه نقشی باید به جریان‌های معین گذشته و امروز آلمان مانند پروتستانتیسم، پیتیسم، تاریخ‌گرایی یا شکل‌یابی یک سپهر عمومی... اختصاص دهد؟» متفکرانی که هنوز در امتداد اندیشه روشنگری می‌اندیشیدند- چه آنهایی که از روشنگری پیش یا پس از ناسیونال سوسیالیسم پشتیبانی کرده بودند و «روشنگری» را به‌عنوان دستاوردی گران‌بها و شایان تقلید می‌فهمیدند- مجبور به مواجهه با این پرسش‌ها شدند» (Fillafer, 2007: 323).

البته به پرسش کشیدن اندیشه سیاسی-تاریخی-فلسفی روشنگری صرفاً از جانب متفکران ضدروشنگری که با نظام‌های توتالیتار همکاری می‌کردند نبود، بلکه از دهه ۱۹۵۰ م به این سو، پژوهشگرانی متعدد با رشته‌های دانشگاهی و پژوهشی، باورهای سیاسی و تجارب شخصی متفاوت با پرسش‌هایی همچون «پیشاوضاعیت تاریخی ناسیونال

سوسیالیسم آلمان و توتالیتاریانیسم مدرن چیست؟ چه چیزی خطا بود که به نازیسم و توتالیتاریانیسم اجازه داد که مناطقی وسیع از اروپا را در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰م به دست بگیرند؟ و چه درس‌هایی از گذشته وجود دارد که در مباحث گذشته و آینده می‌توان مطرح کرد؟»، تلاش کردند به این پرسش‌ها، پاسخ دهند (Olsen, 2014: 43).

برهمن اساس، پس از پایان جنگ جهانی دوم، «روشنگری در طرح‌ها و روایت‌های تاریخی جدید مورد مطالعه قرار گرفت که به وسیله مفروضاتی تفسیری دنبال می‌شد که با تجربه اخیر ناسیونال سوسیالیسم مرتبط می‌شد. اما باید به این نکته توجه داشت که ناامیدی پس از ۱۹۴۵م، اغلب انگیزه‌ای برای به پرسش کشیدن اصول عقل‌گرایی و وعده‌های رهایی‌بخش روشنگری نبود، بلکه این سنت ضدروشنگری بود که به انکار فضایل «روشنگری» می‌پرداخت و معاصران زیادی - نظریه‌پردازان ضدروشنگری - را با ابزاری برای جدا کردن خودشان از ناسیونال سوسیالیسم تجهیز می‌کرد تا این نتیجه را بگیرد که ایده‌های آنها فاجعه نیافریده است، بلکه غایت روشنگری و تبعات آن موجد این فجایع بوده است» (Fillafer, 2007: 323-324).

در اینجا می‌توان چند متفکر را از متفکران سنت ضدروشنگری که ایده‌هایشان یاری‌رسان نظام‌های توتالیتار اروپایی شده بود، مجزا کرد. هرچند ایشان اندیشه سیاسی - تاریخی روشنگری را به نقد کشیدند، جزء نظریه‌پردازانی که با نازی‌ها همکاری کردند، نبودند و حتی از سوی نازیسم مورد تعقیب و آزار نیز قرار گرفتند. برای نمونه، آدورنو و هورکهایمر به سال ۱۹۴۴م با انتشار کتاب «دیالکتیک روشنگری» مطرح ساختند که روشنگری، «در مقام پیشروی تفکر در عام‌ترین مفهوم آن، همواره کوشیده است تا آدمیان را از قید و بند ترس‌ها و حاکمیت و سروری آنان را برقرار سازد. با این حال کره خاک که اکنون به تمامی روشن گشته است، از درخشش ظفرمند فاجعه تابناک است. برنامه روشنگری، افسون‌زدایی از جهان، انحلال اسطوره‌ها و واژگونی خیال‌بافی به دست معرفت بود» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۹: ۲۹)، اما روشنگری تبدیل به اسطوره‌ای شده است که موجب تسلط تکنولوژی بر جهان و اسیر و بنده شدن فرد در نظام‌های توتالیتار شده است. کارل پوپر اتریشی - انگلیسی به سال ۱۹۴۵م، کتاب «جامعه باز و دشمنان آن» را

منتشر کرد و با رهگیری ایده «اصالت تاریخ»، ذیل آن نظریه‌هایی را بررسی می‌کند که می‌تواند منجر به توتالیتاریسم شود و مدعی است که هراکلیتوس، افلاطون، هگل و مارکس، در مقابل «جامعه باز»، توتالیتاریانیسم یا «جامعه بسته» را نهادینه کرده‌اند (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۰).

راینهارت کوزلک آلمانی به سال ۱۹۵۹م در کتاب «نقد و بحران» به دنبال مطرح کردن «آسیب‌زایی» جریان متفکران روشنگری بر محور مفهوم «حاکمیت» بود و فلسفه تاریخ و مفهوم پیشرفت در اندیشه روشنگری را به‌مانند استادش کارل لُویت، دنیوی‌شده الهیات تاریخ می‌دانست که به واسطه متفکران روشنگری مفهوم حاکمیت در اروپا سست شد و نتایج فلسفه‌های تاریخ در سده بیستم «فاشیسم و نازیسم» بود (ر.ک: Koselleck, 1988).

فیلسوف یهودی‌ای از سنت ضد روشنگری که مورد تعقیب نازی‌ها قرار گرفته، مجبور به فرار از آلمان شده بود و در اواسط سده بیستم بر پرسش از ماهیت و مشروعیت دوران جدید متمرکز شد، کارل لُویت بود. او با نگارش کتاب «معنا در تاریخ» به سال ۱۹۴۹م، با رویکردی که از استاد خود هایدگر در کتاب «هستی و زمان» وام گرفته بود، کلیت آگاهی تاریخی-سیاسی را از الهیات تاریخ یهودی-مسیحی تا فلسفه‌های مدرن تاریخ و مفهوم پیشرفت به چالش کشید و نتیجه گرفت که ایده‌های مدرن، چیزی جز نسخه «دنیوی‌شده الهیات یهودی/مسیحی» نیستند و در نتیجه رأی به «نامشروعیت» دوران مدرن داد و آنگونه که والاس می‌گوید، علیه مدرنیته «اعلام جرم» کرد (Wallace, 1999: XIV). در برابر این مدعای لُویت، پاسخ‌هایی از سوی سه متفکر به وجوهی گوناگون از مدعای لُویت داده شد که هرکدام در نحله‌ای متفاوت قرار می‌گیرند: سانتوماتزینو، هانا آرنهت و هانس بلومبرگ.

کارل لُویت: اندیشه تاریخی-سیاسی «روشنگری» و مبانی الهیاتی آن

کارل لُویت از هنگام تحصیل تا دریافت کرسی استادی در دانشگاه فرایبورگ تحت تأثیر دو متفکر بزرگ زمانه خویش قرار گرفت: ادmond هوسرل و مارتین هایدگر. «چیزی که لُویت از هوسرل آموخت، شیوه تفسیر و بررسی پدیدارشناختی امور بود. هوسرل

تأثیری نازدودنی بر لویت گذاشت. چندی بعد، آشنایی لویت با هایدگر، هوسرل را به حاشیه برد و هایدگر تبدیل به استاد راهنمای رساله دکتری لویت شد» (ریستر، ۱۳۹۴: ۳۱-۳۲). بعدتر، فاصله گرفتن لویت از هایدگر و تکامل فکری او، منجر شد تا «از تحلیل صرفاً پدیدارشناختی و فلسفی مسائل کلی مربوط به وجود انسان [دور شود و به بررسی] خاستگاه‌ها و فرآیند تکوین اندیشه معاصر و به‌ویژه نقش تاریخی‌گری در تکوین آن» (همان: ۵۱-۵۲) پردازد. برهمین اساس، آثاری که لویت پس از این دوره منتشر می‌کند، از زوایای گوناگون، مسئله تاریخی‌گری را که در کانون ایده‌های اندیشه روشنگری قرار داشت، بررسی می‌کند. کتاب «معنا در تاریخ» دقیقاً همین هدف را دنبال می‌کند و سه مسئله «معنا»، «فلسفه‌های مدرن تاریخ» و مفهوم «پیشرفت» با هدف یافتن ریشه‌های الهیاتی آنها در کانون بحث آن قرار دارند.

می‌توان بحث لویت را اینگونه شرح داد که او معتقد است که «عنصر اساسی، عنصری که تفسیر تاریخی اصولاً از آن نشأت می‌گیرد، عبارت است از تجربه‌ای بنیادی در باب شر و رنج و تلاش انسان برای نیل به خوشبختی» (لویت، ۱۳۹۶: بیست-بیست‌ودو). از همین رو «دل‌مشغولی ما (اروپایی‌ها) در باب «فلسفه» یعنی «معنای» تاریخ، محصول مستقیم دین است» (ریستر، ۱۳۹۴: ۱۱۰) و «تنها وقتی در افق از پیش تعیین‌شده‌ای از معنای نهایی به سر می‌بریم-معنایی هرچند پنهان و مخفی-تاریخ واقعی را بی‌معنی و بیهوده خواهیم یافت. این افق را تاریخ معین ساخته است؛ چه تفکر یهودی و مسیحی نخستین‌بار این پرسش سهمگین را مطرح ساختند» (لویت، ۱۳۹۶: بیست‌وسه).

پس در همین ابتدا، او دل‌مشغولی اروپایی‌ها درباره «معنای تاریخ» را محصول دین می‌داند و قیدی هایدگری بر آن وارد می‌کند: «معنایی هرچند پنهان و مخفی». چنین مفروضی، لویت را قادر می‌سازد تا به طرح این پرسش پردازد که تاریخ در معنای «فلسفه تاریخ» یعنی «تفسیری نظام‌مند از تاریخ جهانی»، در سنت اروپایی از کجا آغاز می‌شود: یونان یا مسیحیت؟ پاسخ لویت براساس مفروضی که دارد، مسیحیت است. برهمین اساس در روایت او، هرآنچه مربوط اندیشه تاریخی-سیاسی و فلسفی روشنگری است، ریشه‌ای الهیاتی دارد. البته باید توجه داشت که «تزلزل لویت درباره چیزی مانند

الهیات نیست، بلکه دربارهٔ این است که فلسفه‌های مدرن تاریخ که مداوم پیشرفت را ستایش می‌کردند، از مسیحیت اشتقاق یافته است (آن هم از خلال یهودیت). تز او دربارهٔ مفروضات الهیاتی-عمدتاً پنهان-آگاهی تاریخی مدرن است. آنگونه که با متفکران پیشگام سده‌های ۱۸ و ۱۹م قابل ذکر است (ولتر، تورگو، کندورسه، کنت، پرودن، هگل و مارکس)» (Wallace, 1981: 64).

۱- مبانی الهیاتی فلسفه‌های مدرن تاریخ

لویت برای اینکه نشان دهد آگاهی تاریخی مدرن، ریشهٔ الهیاتی دارد، یک مفروض اساسی را مطرح می‌دارد که چند وجه دارد. نخست اینکه «گسستی» میان دو سنت اندیشهٔ اروپایی وجود دارد. در نظر او، اندیشهٔ اروپایی، سنت نخست خود را در باستان و یونان و سنت دوم خود را در مسیحیت دارد. دوم اینکه آگاهی تاریخی در یونان مبتنی بر تصویری «دوری» بوده است، اما در مسیحیت این آگاهی «خطی» است و همین دیدگاه خطی به تاریخ، شکل سکولار شدهٔ آن در آگاهی تاریخی مدرن متجلی می‌شود. لویت می‌خواهد نشان دهد که فلسفهٔ تاریخ برای یونانیان وجهی نداشته است و به آن بی‌اعتنا بوده‌اند؛ اما در دیدگاه یهودیان و مسیحیان، «تاریخ در وهلهٔ نخست، تاریخ رستگاری است [و بر] دغدغه و دل‌مشغولی پیامبران و واعظان و معلمان دلالت می‌کند. [در نتیجه] نفس وجود فلسفهٔ تاریخ و تلاش برای نیل به معنا از تاریخ رستگاری نشأت می‌گیرد: فلسفهٔ تاریخ، محصول ایمان و اعتقاد به هدف نهایی است. [از سویی] در دورهٔ مسیحی نیز تاریخ سیاسی تحت تأثیر و تسلط همین پیشینهٔ الهیاتی بود و با آن دست و پنجه نرم می‌کرد. از برخی جهات، سرشت ملت‌ها به رسالتی الهی یا شبه الهی مربوط می‌شود» (لویت، ۱۳۹۶: بیست‌وچهار- بیست‌وشش). از این عبارت نتیجه می‌گیرد که بی‌جهت نیست که اروپایی‌ها به‌طور متناوب از واژه‌های «معنا» و «هدف» استفاده می‌کنند، چراکه هدف آن چیزی است که بیش از هر چیزی «معنا را بر ایمان تعیین می‌کند». البته یونانی‌ها هم وقایع تاریخی را معنادار می‌فهمیدند؛ اما وجه تمایز آنها با فهم مسیحی اینجاست که فهم معنادار آنها منتهی به هدف نهایی نبود، آن هم به خاطر فهم دوری که داشتند (لویت، ۱۳۹۶: بیست‌وچهار- بیست‌وشش). از همین رو «واژهٔ فلسفهٔ تاریخ» را ولتر وضع کرد و او بود که آن را نخستین بار در معنای مدرن آن به کار گرفت:

«واژه فلسفه تاریخ بر تفسیری نظام‌مند از تاریخ جهانی دلالت می‌کند که بر نوعی اصل و قاعده مبتنی است؛ اصلی که رخدادها و سلسله وقایع تاریخی را یک کاسه می‌کند و برای نیل به معنایی نهایی جهت می‌بخشد. البته فلسفه تاریخ بدین معنا، به‌ویژه درباره مفهوم الهیاتی تاریخ، مفهومی که تاریخ را بر تحقق وعده الهی و رستگاری استوار می‌سازد، تماماً به الهیات تاریخ وابسته است. نکته این است که در این صورت نمی‌توان فلسفه تاریخ را فلسفه‌ای «علمی» خواند، زیرا چگونه می‌توان ایمان به رستگاری را طبق مبانی علمی تأیید کرد؟... برخلاف این باور رایج که تفکر تاریخی به معنای دقیق کلمه تنها در دوران مدرن و سده هجدهم آغاز شد... فلسفه تاریخ از ایمان آیین یهودی و مسیحی به تحقق وعده الهی نشأت می‌گیرد و به سکولار شدن الگوی معاداندیش آن ختم می‌شود» (همان: نوزده و بیست).

چنان‌که به گفته او، «اعتقاد به پیشرفت جانشین ایمان به مشیت شده، اما در نزد تاریخ‌نویسی مانند بورکهارت، هنوز به نفی مصمانه پیشرفت و نیز مشیت نرسیده است» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ۱۵: ۱۸۳). از نظر لویت، اندیشه ماتریالیستی مارکس تماماً الهیاتی است، به گونه‌ای که «محرکی که در پس تمام برداشت‌های مارکس قرار دارد، میسیانسم و پیشگویی قدیم یهود است. لویت، پیش‌بینی علمی مارکس در مورد پیکار نهایی بورژوازی و پرولتاریایی را تحت تأثیر نبرد نهایی خیر و شر در یهودیت می‌داند. ماتریالیسم تاریخی ذاتاً، ولو به صورتی پنهان و رازآمیز، تاریخ رستگاری و تحقق وعده الهی را باز می‌گوید؛ تاریخی که لباس اقتصاد اجتماعی بر تن کرده است» (ریستر، ۱۳۹۴: ۱۱۶).

در سوی دیگر، لویت نشانه اشتقاق فلسفه‌های تاریخ از مسیحیت را در فلسفه هگل می‌یابد؛ فیلسوف تاریخ مدرنی که ارتباط خود با مسیحیت را ویژگی محوری و آشکار نظام فلسفی‌اش می‌سازد. این امر در دکترین هگل متجلی می‌شود که جهان روحانی و سیاسی مدرن از طریق «یک تعلیق و به دوش کشیدن و در نهایت تبدیل»، از طریق دوره رفرماسیون مسیحی از تاریخ جهانی برآمده است (Wallace, 1981: 65). بر همین اساس

است که لویت نتیجه می‌گیرد که «متأخرین (مدرن‌ها)، با تفسیر عرفی اصول الهیات در جهت پیشرفت به‌سوی تکامل و کاربرد اصول آن، در قلمرو شمار فزاینده دانش‌های تجربی، فلسفه تاریخ را تأسیس کردند. هرتاریخی ناظر بر آینده است و وجدان تاریخی انسان غربی، از اشعیای نبی تا مارکس، از آگوستین قدیس تا هگل، جواکینو فیوره‌ای و شلینگ را این فکر معاداندیشانه متعین کرده است» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ۱۵: ۱۸۴-۱۸۳). در نتیجه «دو برداشت بزرگ باستانی و مسیحی، یعنی حرکت دوری و هدایت فرجام‌شناسانه، تنها رویکردهای اساسی در فهم تاریخ به شمار می‌روند. حتی تازه‌ترین کوشش‌ها در باب تفسیر تاریخ چیزی نیستند جز روایت‌هایی از این دو اصل اساسی یا ترکیبی از آنها» (لویت، ۱۳۹۶: چهل‌وشش).

۲- تبدیل مفهوم «مشیت» به مفهوم «پیشرفت»

وجه دیگر ایده لویت این است که «تاریخ آخرت‌شناسانه رستگاری» منجر به اندیشه «پیشرفت» شده است. «این اندیشه تنها زمانی می‌توانست به اصل اساسی درک تاریخ بدل گردد که درون چشم‌اندازی خطی درباب آینده قرار گیرد؛ چشم‌اندازی که برخاسته از ایمان یهودی و مسیحی بود» (ریستر، ۱۳۹۴: ۱۱۷). از نظر لویت، قضیه «پیشرفت در برابر مشیت»، «در فلسفه‌های تاریخ، مفهوم پیشرفت... عرفی‌شده مشیت در الهیات تاریخ است و از این‌رو لویت آن را «دیانت جدید پیشرفت» می‌نامد» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱، ۱۵: ۱۹۰). هرچند «لویت، به رغم تأکیدی که بر تداوم مفهوم مشیت در الهیات مسیحی در مفهوم پیشرفت در دوران جدید دارد، آن دو را عین یکدیگر و یکی را صرف‌ادامه دیگری نمی‌داند» (همان: ۱۹۱). بر همین اساس او میان «دین پیشرفت» (در جهان مدرن)، «پیشرفت دین» و «پیشرفت دینی» تمایز قائل می‌شود:

«پیشرفت دینی»: شکی نیست که اصول و مرام مسیحی، زندگی را بر ایمان به حرکت دینی شخصی به سوی آخرت و رستگاری استوار می‌سازد، اما به پیشرفت سکولار عقیده ندارد... آنچه اصول و مرام مسیحی تبلیغش می‌کند به‌هیچ‌رو پیشرفت‌های آتی در شرایط و اوضاع زمینی‌مان نیست، بلکه بر ظهور ناگهانی پادشاهی خداوند در تقابل تام و تمام با پادشاهی فعلی بشر پامی‌فشارد. آمادگی شخصی برای آخرت و

رستگاری، به‌ویژه از راه توبه، تنها «آموزش دینی» حقیقی است؛ آموزشی که پیشرفتش براساس عزم و تلاش مندرج در آمادگی معنوی سنجیده می‌شود.

«پیشرفت دین»: این مورد مسئله پیشرفت کلی دین است. تمام ادیان تاریخی ضرورتاً در فرایند تاریخ، نقشی بر عهده داشته‌اند؛ فرآیندی که وقتی با ملاک‌ها و موازین معین بررسی‌اش می‌کنیم، هم بر پیشرفت دلالت دارد و هم بر پسرفت.

«دین پیشرفت»: نوعی نادین است؛ نادینی که در جهان مدرن مجال ظهور یافته است، زیرا به تکامل‌پذیری بشر باور دارد و از ایمان دینی به خداوند، خداوندی که کمال تنها سزاوار اوست، سخن نمی‌گوید. موازین و ملاک‌هایی که با تمسک بدان‌ها پیشرفت سکولار را بررسی می‌کنیم و می‌سنجیم، بسته به اهداف سکولار بشری تغییر می‌کند، اما (همواره) به طرز تعیین‌کننده‌ای درون ماندگار و این‌جهانی‌اند (لویت، ۱۳۹۶: ۱۲۸-۱۳۰).

لویت براساس تمایزی که میان سه مفهوم «پیشرفت» وارد می‌کند، معتقد است که دیدگاه معمول و رایجی که در میان عقل‌گرایان سده هفدهم و هجدهم وجود داشت این بود که «پیشرفت، چیزی نامحدود و نامتناهی است؛ چیزی است که به‌سوی عقلانیت بیشتر، آزادی بیشتر و شادی و خوشبختی بیشتر حرکت می‌کند (اما به کمال نمی‌رسد)، زیرا زمان هنوز کامل و بالغ نگشته است» (همان: ۵۷-۵۸). آنچه «جدال باستانی‌ها و مدرن‌ها» می‌نامند که حدود یک سده به درازا کشید و کسانی چون فونتل، سویفت و لسینگ با شور و هیجان در آن شرکت کردند، «تأکید و پافشاری بر پیشرفت، به‌ویژه پیشرفت فکری» بود. حاصل این جدال، «تبدیل کامل اندیشه مدرن پیشرفت به‌نوعی دین و آیین، تأکید و پافشاری بر برتری مدرنیته آشکارا رنگ و بوی مسیحی به خود گرفت. مدرنیته از دوران کلاسیک باستان و مسیحیت متمایز شد. تفسیر فرجام‌شناسانه تاریخ سکولار در مقام تاریخ مبتنی بر قضاوت و رستگاری در مخیله مورخان باستان نمی‌گنجید. باور به پیشرفت نتیجه دور و درعین حال پراهمیت امید مسیحی و انتظار یهودی بود» (همان: ۵۹-۵۷). از همین‌رو بیشترین بخش کتاب لویت به بررسی مفهوم پیشرفت در اندیشه‌های مارکس، هگل، پرودن، کنت، سوسیالیست‌ها، ایده‌آلیست‌ها و پوزیتیویست‌های سده نوزدهم اختصاص یافته است.

با توضیحاتی که ارائه شد، آشکار است که «نیت» لویت، هدف قرار دادن اندیشهٔ روشنگری است و او از درون جریان ضدروشنگری، چنین ایده‌ای را ساخته و پرداخته است. نیت لویت از طرح چنین مدعایی را می‌توان در حکم تسویه‌حسابی حداکثری با دوران پس از باستان تلقی کرد؛ یعنی دورانی که «ایدئولوژی‌های دینی و سکولار» در پیکار بودند. به عبارتی او با روشی پس‌نگرانه از دوران جدید آغاز می‌کند و مبنایی الهیاتی برای آن مفروض می‌گیرد تا اندیشهٔ روشنگری را بی‌اعتبار سازد. سپس این بی‌اعتباری را به الهیات تاریخ سرایت می‌دهد. آنچه باقی می‌ماند، اندیشهٔ یونانی است. اما آنچه زمینهٔ شکل‌گیری اغراض لویت را تشکیل می‌دهد، فضای فکری ضدروشنگری و فجایع نیمهٔ نخست سدهٔ بیستم است؛ زیرا جوانی او با جنگ جهانی و پس از آن با رایش سوم و میان‌سالی او با جنگ جهانی دوم همزمان شده بود. او از زمان رایش سوم تا پایان جنگ جهانی دوم، پس از آنکه تحت تعقیب نازی‌ها قرار گرفت، عملاً همیشه در حال فرار و مهاجرت بود تا به آمریکا رسید و کتاب «معنا در تاریخ» را منتشر کرد و در دو دههٔ پایانی زندگی‌اش توانست به آلمان بازگردد.

منتقدان «ایده» لویت

نظریهٔ لویت بیش از آنکه حاوی نوآوری ویژه‌ای باشد، روایتی منسجم از ایده‌هایی بود که به اشکال گوناگون مطرح شده بود و تقریباً به‌عنوان «دانشی مشترک» توصیف می‌شد. با توجه به غالب شدن گفتار ضدروشنگری در آلمان طی دهه‌های ۱۹۵۰م و اوایل ۱۹۶۰م، این ایده همه‌گیر شده بود که به واقع ایدهٔ پیشرفت، سکولاریزاسیون آخرت‌اندیشی است. «این نظر لویت، کم‌وبیش به شکلی مستقل به وسیلهٔ چندین نویسندهٔ دیگر در دهه‌های ۱۹۴۰م و ۱۹۵۰م مطرح شده بود و به شکلی نظام‌مند مورد نقادی قرار نگرفته بود و به‌طوری مؤثر، تبدیل به بخشی از «دانش متعارف» فضای فکری-دانشگاهی آلمانی شده بود. [البته باید توجه داشت که] هایدگری‌ها، متألّهین و هرکسی «بدیل» خود را از سکولاریزاسیون ترجیح می‌داد، اما هرکسی، حداقل به نظر می‌رسید به‌طور ضمنی موافق بود که ایدهٔ مدرن پیشرفت (به‌عنوان چیزی مستقل از مسیحیت) قطعاً تحلیل و دفع شده است. بسیاری از ایده‌های بنیادین مدرن دیگر،

بی‌درنگ تصور می‌شد که بر پایه نسخه‌های سکولار شده این یا آن تبار مسیحی ایجاد شده‌اند. پژوهشگران تاریخ و فلسفه در آلمان، معمولاً آگاه‌تر بودند [و این ایده‌ها را] بهتر از همتایان خود در کشورهای انگلیسی‌زبان در الهیات پایه‌ریزی کرده بودند و پژوهشگران جوان، به سرعت این مدل تفسیری جدید را به استفاده‌ای حداکثری رسانده بودند» (Wallace, 1999: xvi-xvii).

هانا آرنت در کتاب «میان گذشته و آینده» که به سال ۱۹۶۱ م منتشر شد و متشکل از مجموعه مقالاتی بود که پیشتر نوشته شده بود، کلیت ایده‌هایی که «آگاهی تاریخی مدرن» را دارای مبانی الهیاتی می‌دانستند، نقد کرده بود. نقد آرنت هرچند پاسخی مستقیم به لویت نبود، آن را به خاطر نقدهایی که وارد می‌دارد و آن نقدها، کلیت ایده لویت را نیز در برمی‌گیرد، شرح خواهیم داد. نخستین نقد و پاسخ مستقیم را هانس بلومبرگ در سال ۱۹۶۲ م در هفتمین کنگره فلسفه آلمانی که با محوریت «پیشرفت» برگزار شده بود، در قالب یک مقاله منتشر کرد که مفهوم «پیشرفت» و «فلسفه‌های مدرن تاریخ» را مورد بحث قرار داده بود. این نقد با واکنش لویت همراه شده و در نهایت برای نخستین بار در قالب یک کتاب با عنوان «مشروعیت دوران جدید» در سال ۱۹۶۶ م منتشر شد.

سانتو ماتزینو در سال ۱۹۶۶ م، نقد دیگری را ارائه داد که مفروض لویت درباره تصور «دوری و خطی» به تاریخ در باستان و مسیحیت را هدف قرار داد. در این بخش، ترتیب و توالی تاریخی انتشار نقدها را نادیده می‌گیریم و نقدها را براساس این ترتیب که چه وجوهی از نظر لویت را در برمی‌گیرند، شرح می‌دهیم. نخست، نقد سانتو ماتزینو، آرنت و در نهایت بلومبرگ را مطرح خواهیم کرد.

۱- سانتو ماتزینو: تصور «خطی» مسیحی از تاریخ به عنوان جایگزین تصور «دوری» باستانی؟
سانتو ماتزینو^۱، تاریخدان مارکسیست ایتالیایی و متخصص تاریخ جهان باستان به سال ۱۹۶۶-۱۹۶۵ م، کتابی سه جلدی با عنوان «اندیشه تاریخی باستانی»^۲ منتشر می‌کند و در بخشی از آن، دوگانه «فهم دوری یونانی» و «فهم خطی یهودی-مسیحی» از تاریخ را که لویت مطرح کرده بود، نقد می‌کند. ماتزینو در نقد خود بر این نکته تأکید

1. Santo Mazzarino

2. *Il pensiero storico classico*

می‌کند که نظر لویت-فهم دوری از تاریخ در باستان و خطی در مسیحیت-مبتنی بر پیش‌فرضی است تا فلسفه تاریخ را به‌عنوان صورت‌سکولار شده‌الهیات تاریخ، نتیجه بگیرد و در همین راستا آن پیش‌فرض را به درک باستانی و یهودی مسیحی تحمیل می‌کند. از نظر او، درک خطی و دوری از زمان لزوماً نمی‌تواند متضاد یا منفک از هم باشد و از سویی درک دوری باستانی از زمان در امور تاریخی باستانی یا تکرار رویدادها نمی‌تواند کاملاً با واقعیت، نسبتی داشته باشد و لویت این دو را با یکدیگر، خلط کرده است.

ماتزینو، لویت را در موضعی کاملاً متضاد درباره‌ی زمان خطی و دوری نقد می‌کند. بنابراین ماتزینو از یکسو می‌نویسد که به واقع بینش خطی از زمان هرچند امکان دارد برای دوران باستان ناشناخته باشد، از سوی دیگر می‌نویسد که پاره‌ای از حقیقت در دکتربین لویت وجود دارد، اما اندیشه‌ی تاریخی یونانی هرگز امور تاریخی را به‌عنوان حضور، وقوع و تکرار درک نکرده است. همچنین عقیده بر این است که این عنصر از حقیقت، نکته‌ای تعیین‌کننده را ارائه می‌کند، در آن معنایی که برای انسان باستانی-مطابق با تعریفی که از سکستوس امپریکوس، ماتزینو نقل می‌کند-تاریخ دقیقاً به‌عنوان «روش مطالعه»، موضوعی (و جنگلی) بدون الگویی واحد به نظر می‌رسیده است (Franceschelli, 2008: 83-84).

به گونه‌ای که در جهان باستان می‌توان تصور دوری را قبول کرد، اما آنگونه که لویت مطرح کرده است، لزوماً این تصور دوری از کیهان درباره تاریخ سیاسی در یونان صدق نمی‌کند. برای نمونه، مفهوم «انقلاب»^۱ برای زمانه‌ی معاصر، مفهومی آشناست که «به تخریب و ویرانی یک جامعه یا شکل سیاسی قدیم و جایگزین شدن یک جامعه یا نظم سیاسی جدید، اشاره دارد». این در صورتی است که این مفهوم مدرن از انقلاب هرگز برای باستانی‌ها معنا نداشته است. برخی واژگان باستانی که به معنای «بازگشت» (یا بازخداد) کیهانی است، در حوزه‌ی سیاسی و تاریخی معنایی نداشت. بدین‌سان واژه‌ای مانند Apokatastasia (احیای مجدد) در حوزه‌ی کیهانی و ستاره‌شناختی، معنایی متفاوت با حوزه‌ی سیاسی دارد. «یونانی‌ها و رومی‌ها هرگز معنای مفاهیم بنیادین کیهانی را با حوزه‌ی سیاسی و تاریخی خلط نمی‌کردند» (Cerevelli, 1991: 577).

از سوی دیگر، برافتادن درک دوری با درک خطی مسیحی هم از نظر ماتزینو، ادعایی کاملاً صادق نیست. هرچند باستانیان، درکی خطی از زمان نداشتند، مسیحیت نیز درک کاملاً خطی از زمان ندارد، بلکه درکی دوری هم دارد. برای نمونه، مسیح یکبار ظهور کرد و به صلیب کشیده شد و مسیحیان در انتظار ظهور مجدد یا بازخداد دوری ظهور او هستند و از سویی در انتظار قیامت و سیر خطی روبه آینده و این یعنی همزمان درک دوری و خطی را باهم دارند. ماتزینو به «نامه دوم پطرس رسول» ارجاع می‌دهد که در آن رگه‌هایی از فهم دوری و خطی از زمان در فهم مسیحی مشهود است (انجیل عیسی مسیح، ۲۰۱۰: ۶۱۴-۶۱۶).

۲- هانا آرنت: پیش‌فرض‌های الهیاتی آگاهی تاریخی-سیاسی مدرن؟

آرنت در کتاب «میان گذشته و آینده» مطرح می‌کند که «شباهت میان مفهوم مسیحی و مدرن تاریخ، فریب‌آمیز است» (آرنت، ۱۳۸۸: ۹۸)؛ زیرا مدعیان سکولاریزاسیون، به این دلیل میان مفهوم الهیاتی و مدرن، شباهت می‌یابند که مدعای ایشان «بر اساس مقایسه با اندیشه‌ورزی‌های دوران باستان پسین درباره حرکت حلقوی تاریخ بنا شده است و مفاهیم تاریخ در یونان باستان و روم را نادیده می‌گیرند» (همان: ۹۸). آنهایی که مدعی تز سکولاریزاسیون هستند، مطرح کرده‌اند که «تنها در سنت دین‌های ابراهیمی است که از آغاز و از پایان جهان سخن به میان می‌آید» (همان).

در نتیجه طرحی کامل از تاریخ جهان را مطرح کرده‌اند و نخستین فلسفه تاریخ را اگوستین در کتاب‌های دهگانه «شهر خدا» مطرح کرده است. اما نکته‌ای که این مدعیان به آن توجه نمی‌کنند این است که «اگوستین این یگانه بودن رخداد را که چنین بر گوش‌های ما آشناست، تنها برای همین یک رخداد-ظهور دوباره مسیح مطرح می‌کند. اگوستین هرگز ادعا نمی‌کرد که رخدادهای این جهان یگانه‌اند، چیزی که انسان مدرن ادعا می‌کند. این حقیقت ساده که مسئله تاریخ پیش از اگوستین مطرح نشد، باید ما را به آغازگاه مسیحی آن مشکوک کند و از همه مهم‌تر اینکه مسئله تاریخ،... به دلیل نوعی «تصادف» (در اندیشه اگوستین) پدید آمد» (همان: ۹۹). آن هم به این دلیل که اگوستین، سقوط روم را در دوران زندگی خود دید و هم مسیحیان و هم غیر مسیحیان از آن «به

حادثه‌ای تعیین‌کننده تعبیر کردند». اما او سیزده سال از عمرش را صرفِ رد کردن آن می‌کند، زیرا از دیدگاه او «هیچ رخداد محض دنیوی هرگز نمی‌تواند یا نباید برای بشر، اهمیت محوری داشته باشد. [نکته اصلی اینجاست که در مقابل] تصور مدرن از تاریخ در گرو این فرض است که فرایند، داستان خویش را باهمان دنیوی بودن خود تعریف می‌کند و به عبارت دقیق‌تر، تکرار نمی‌تواند رخ دهد. [از همین‌رو] در تمام فلسفه در واقع مسیحی، انسان «زائری در زمین» است و همین حقیقت به تنهایی آن را از آگاهی تاریخی ما جدا می‌سازد» (آرنت، ۱۳۸۸: ۹۹-۱۰۰).

از نظر آرنت، «پیدایش علوم انسانی در سده نوزدهم... از شکوفایی مجدد فرهنگ دوران باستان که در دوره‌های پیشین بارها رخ داده بود، به‌طور واضح متمایز بود» (همان: ۱۰۳). ویژگی بارز دوران مدرن، شیوه مطالعه و کتاب خواندن است. از آنجا که پیش از دوران مدرن کتاب می‌خواندند تا به زور از دل تاریخ، حقیقت غایی را بیرون بکشند و آن‌هم از دل یک کتاب، یعنی کتاب مقدس. انسان مدرن، حقیقت را در یک کتاب یا یک کتاب مشخص نمی‌بیند و به دنبال بیرون کشیدن حقیقت غایی از دل آن نیست. درباره نسبت قرون وسطی و دوران جدید و چگونگی گذار از آن به این، پژوهش‌هایی درخور توجه انجام شده است که پیشتر تصور می‌کردند دوران مدرن با رنسانس آغاز شده است، اما اکنون آن را به قلب سده‌های میانه عقب می‌برند؛ اما «پافشاری مصرانه بر پیوستگی نامنقطع تاریخ با وجود ارزشمندی، یک نقطه ضعف دارد» (همان: ۱۰۳-۱۰۴). به عبارتی با تصور «پیوست» این دو دوران، شکاف یا گسستی که میان فرهنگ دینی و غیردینی به ترتیب قرون وسطا و مدرن را از هم جدا می‌کند، به خیال خود می‌خواهند پلی میان این دو بزنند، اما «نه‌تنها این معمای بزرگ را حل نمی‌کنند که جهان غیر دینی چگونه به‌طور ناگهانی و انکارناپذیر ظهور کرد، بلکه از پرداختن به آن اجتناب می‌کنند. اگر از «این جهانی شدن» چیزی بیش از ظهور جامعه غیردینی و تیره شدن عالم برین مرتبط با آن در نظر نداشته باشیم، آنگاه نمی‌توان انکار کرد که آگاهی تاریخی مدرن به‌طور تنگاتنگی به این جهانی شدن وابسته است» (همان: ۱۰۴) و به‌جای اینکه «این جهانی شدن» را تغییری در عقاید بدانیم، آن را «رخدادی بدانیم که بتوانیم

تاریخش را تعیین کنیم. آنگاه چنین پرسش‌هایی بی‌ربط خواهند بود که آیا نظر «مکر عقل» هگل، تصور این جهانی شده مشیت الهی است؟ یا آیا جامعه بی‌طبقه مارکس بازنمود این جهانی شده انتظار ظهور مسیح موعود است؟» (آرت، ۱۳۸۸: ۱۰۵).

۳- هانس بلومبرگ: سکولاریزاسیون الهیات تاریخ و مشیت یا «جایگزین شدن» فلسفه تاریخ و پیشرفت؟

فیلسوف آلمانی، هانس بلومبرگ^۱ با انتشار کتاب «مشروعیت دوران جدید»^۲ به سال ۱۹۶۶م به مدعیات لویت و همفکران او در سنت ضدروشنگری، اعم از مارتین هایدگر، کارل اشمیت و بسیاری از متألهین پاسخ داد. بلومبرگ درباره تز لویت در کتاب «معنا در تاریخ» و نوشته‌های متعاقب آن تلویحاً به مدلی از فرآیند سکولاریزاسیون اشاره می‌کند که با سه مشخصه یا معیار قابل‌بیان است: نخست، یک «جوهر» مشترک و مشخص مسیحی وجود دارد که از شکل مسیحی به شکل «سکولار شده» دستخوش تغییر شکل شده است. دوم اینکه جوهر یادشده آشکارا به لحاظ آغاز شدن به چارچوبی مسیحی متعلق است. سوم اینکه تحول حاصل شده که آن را سکولاریزاسیون می‌نامند، یک‌سویه بوده و عاملی بیرون از مسیحیت موجب آن است (Wallace, 1981: 69). بر همین اساس بلومبرگ، نقد خود را در دو محور ارائه می‌کند:

نخست از نظر او، ایده‌ای مدرن مانند پیشرفت، آنگونه که لویت می‌گوید، ریشه و خاستگاهی آخرت‌شناختی در مسیحیت دارد؛ اما با تمایزهایی روبه‌رو هستیم که از اساس، راه تبدیل ایده‌ای الهیاتی مانند مشیت را به ایده‌ای مدرن مانند پیشرفت می‌بندد. آخرت‌شناسی و ایده‌ای مثل مشیت بیانگر واقعه‌ای فراتاریخی است و از بیرون به تاریخ تحمیل می‌شود، استعلا یافته و با تاریخ ناهمگن است. این در صورتی است که ایده‌ای مدرن به‌مانند پیشرفت، درونی و ذاتی تاریخ است و از ساختاری سرچشمه می‌گیرد که در هر لحظه از تاریخ و در دل آینده وجود دارد. نکته دیگر اینکه باید توجه داشت که ایده پیشرفت از مثال‌های آنکه همواره در زندگی فردی انسان، در نسل‌های منفرد و ترکیب آنها، به عنوان نتایج تجربه، اراده و پراکتیس رخ می‌دهد، به وجود نمی‌آید. بلکه

1. Hans Blumenberg
2. Die Legitimität der Neuzeit

«پیشرفت»، تعمیمی است در بالاترین سطح و جهشی در تاریخ به عنوان یک گُل که آشکارا در هر نقطه‌ای از زمان امکان‌پذیر نبود (Blumenberg, 1999: 30-31).

دوم اینکه بلومبرگ این پرسش را مطرح می‌سازد که اگر پیشرفت در هر نقطه‌ای از زمان ممکن نبود، چه چیزی آن را ممکن ساخت (Blumenberg, 1999: 31). او پاسخ را در یک «تبارشناسی متفاوت» مطرح می‌کند. برخلاف لویت، به جای زیر سؤال بردن و تعیین نقاط پایانی این فرآیند، او سرچشمه‌هایی متفاوت را می‌جوید. از نظر بلومبرگ، ایده پیشرفت از طریق دو تجربه اوایل دوران جدید شکل گرفت: شکوفایی نجوم در سده‌های ۱۶ و ۱۷ م و «جدال باستانی‌ها و مدرن‌ها» در اواخر سده ۱۷ م. بلومبرگ، برآمدن ایده مدرن پیشرفت را درجایی پی می‌گیرد که در اواخر قرون وسطا و اوایل دوران جدید، نقد پسااسکولاتیکی به ارسطو ارائه شد و این نقد به گونه‌ای بود که آنچه او «پیشرفت دانش» می‌نامد، با رها کردن ارسطو ممکن می‌شود. در این دوره، مرجعیت باستانیانی همچون ارسطو زیر سؤال می‌رود و انسان‌های اروپایی شروع به مقایسه دستاوردهای خود با باستانیان می‌کنند و این «قدرتمندترین آغازهای ایده پیشرفت بود» (همان: ۳۲)؛ به این معناکه نسبت به باستانیان، چیزی جدید حاصل کرده‌اند و قدمی به پیش رفته‌اند یا نه. در این موضع، عده‌ای وضعیت خود را پیشرفت تلقی می‌کنند که به «مدرن‌ها» معروف می‌شوند، اما عده‌ای نیز همچنان بر مرجعیت باستان پافشاری می‌کنند که به «باستانی‌ها» مشهور می‌شوند. از سوی دیگر، تدوین «روش» در این دوره در حوزه زیبایی‌شناسی منجر به غلبه بر مرجعیت هنر و ادبیات باستانی می‌شود (Wallace, 1999: xviii) و همان‌طور که در حوزه نظر، به طور نسبی ایده پیشرفت خود را نمایان می‌سازد، به تبع آن در حوزه ادبیات و مباحث زیبایی‌شناسی نیز در مقابل سنت قرار می‌گیرد. البته مسئله مهم در این جریان، از دست رفتن مرجعیت باستان در جدال باستانی‌ها و مدرن‌ها بود (Blumenberg, 1999: 33).

نتیجه این مرجعیت‌زدایی از باستان، چه در حوزه علم که همراه با اقتدار ارسطویی بود و چه در حوزه هنر و ادبیات، منجر به طرح ایده «روح خلاق» شد که هر عصری می‌تواند روح خلاق خود را داشته باشد و به پیشرفت دست یابد. توسعه متوازی تأسیس

روش و ایده هنر، به شکلی ابتدایی در سده هفدهم شکل گرفت و در ادامه به وسیله فرآیندی که ایده پیشرفت به حوزه‌هایی مانند جامعه و تکنولوژی بسط یافت و فراتر رفته و به تمامی حوزه‌ها سرایت کرد، دنبال می‌شود و عمومیت می‌یابد که در نوشته‌های ولتر و جان‌شینان او در فلسفه تاریخ نمود می‌یابد (Wallace, 1999: xviii) و تا به امروز در مباحث اقتصادی، سیاسی، جامعه‌شناختی، تکنولوژی و... مبحث توسعه همچنان مطرح است. از نظر بلومبرگ، این مفهوم مشروع (غیرسکولار شده) و اثبات‌شده پیشرفت با توجه به بیشترین مرحله عمومیتی که به دست آورده است، از آخرت‌اندیشی متفاوت است. برخلاف «فلسفه‌های جاه‌طلبانه تاریخ» (کندورسه، پرودن، کنت، هگل، مارکس و...)، این مفهوم از پیشرفت هنوز به حدی نرسیده بود که به عنوان یک کل، شرحی از «معنای ذاتی تاریخ» فهمیده شود (Wallace, 1981: 71). اما فلسفه‌های تاریخ مدرن چرا اینقدر بلندپروازانه شدند؟ بلومبرگ می‌نویسد:

«خرد مدرن در شکل فلسفه، چالش پرسش‌های بزرگ و بسیار بزرگ، هر دو را پذیرفت که به آن واگذار شده بود... دوران جدید، مسائلی را پذیرفت که برای آن، قرون وسطا به جای گذاشته و مطرح کرده بود... همچنان که ما می‌دانیم، دوران جدید این امر را ناممکن یافت که پاسخ دادن به پرسش‌ها درباره کلیت تاریخ را نپذیرد. به همین ترتیب فلسفه تاریخ، تلاشی برای پاسخ به پرسش‌های قرون وسطایی با ابزار و معانی در دسترس برای دوران بعد از قرون وسطاست... در این پاسخگویی، به پرسش‌های به ارث رسیده، ایده مدرن پیشرفت به خاطر چارچوبی که آن پرسش‌ها با داستان رستگاری، خلقت و قیامت مطرح کرده بودند، در نواحی‌ای خاص از حدود خود خارج شد» (Blumenberg, 1999: 48-49).

در نهایت «بلومبرگ با این تلقی لویت مخالفت می‌کند که فهم دوران جدید از تاریخ، از دل سکولارسازی تصور مسیحی «تاریخ نجات» سربرآورده است. او منکر آن است که آموزه انتظار پایان عالم - که در فلسفه تاریخ موجود است - نیز ایده مدرن پیشرفت، صرفاً دگردیسی‌هایی از فرجام‌شناسی عهد جدید (انجیل) باشند. از اینجا بلومبرگ، «ترجمه‌ناپذیر بودن» فرجام‌شناسی عهد جدید به مفهومی از تاریخ - هرگونه که می‌خواهد

تعریف شده باشد- را نتیجه می‌گیرد. نکته اصلی مورد نظر بلومبرگ این است که در این جابه‌جایی، ما نه با دگردیسی فرجام‌شناختی، بلکه با جایگزینی آن روبه‌رویم. به عقیده بلومبرگ، نباید گفت که فرجام‌شناسی تاریخی شده... فلسفه تاریخ دوران جدید به هیچ عنوان تغییر شکل مسخ‌شده تاریخ نجات نیست، بلکه حداکثر جایگزین آن است» (وتس، ۱۳۹۳: ۵۲-۵۳).

نتیجه‌گیری

در اینجا می‌توان با توجه به آنچه از نیت لویت برای طرح ایده معنا در تاریخ مفهوم می‌شود، به عنوان پیشنهادهایی برای تأمل و پژوهش، نکته‌هایی را مطرح کرد. اگر مدعای لویت پذیرفته شود، این پذیرش چه نتایجی در پی خواهد داشت؟ نخستین و اصلی‌ترین پیامد این خواهد بود که آنچه در کلیت آن به عنوان «دوران جدید» می‌شناسیم که در کانون آن «روشنگری» قرار دارد، بر بنیادی الهیاتی استوار است. در نتیجه اندیشه روشنگری و ایده‌ها و مفاهیم آن عموماً عاریتی یا صورتی مسخ‌شده از مفاهیم الهیاتی خواهند بود. به عبارتی، این نیت در پس ایده لویت نهفته است: از آنجا که خرد مدرن با استناد به تاریخ این مدعا را دارد که جلوه‌ای صحیح و معتبر از عقلانیت بشری است اما با واکاوی پس‌نگرانه می‌توان نشان داد که طرح تفسیری خرد مدرن مبنایی الهیاتی دارد. در نتیجه، تفکر مدرن به طرز بنیادین فهمی نادرست از خود دارد. مبنای الهیاتی روشنگری را متفکران روشنگری و فیلسوفان تاریخ سده نوزدهمی تلاش می‌کردند انکار کنند یا از آن فاصله بگیرند اما این الهیات مسیحی بود که اندیشه آنها را چارچوب بخشید.

از همین رو، پذیرش تمایز امثال لویت به این معناست که اندیشه روشنگری با محوریت فلسفه‌های تاریخ و ایده پیشرفت چون مبنایی الهیاتی دارد، در عین این که سکولار است، در بهترین حالت نسخه‌هایی تغییر شکل یافته با جوهری مسیحی هستند که نه کارکرد الهیاتی پیشین را می‌توانند داشته باشند و نه به طور مستقل توان اتکا به خود را دارند و از همه مهم‌تر نتایجی فاجعه‌بار داشته‌اند. لذا، این اندیشه و متعلقات آن نوعی تحریف تاریخی دستگاه الهیاتی هستند و این یعنی نامشروع‌اند.

نکته دوم را می‌توان اینگونه طرح کرد که پذیرش تز لویث، چه نتایجی برای کشورهای مثل ما در پی دارد؟ مطابق مدعای لویث، غرب پیشرفته با تمامی دستاوردهایی که دارد و خود را غیردینی معرفی کرده است، بر مفروضاتی بنا شده است که تماماً مبنایی الهیاتی دارد. به عبارتی مدرنیته، آنچنانکه می‌نماید، نیست و مبانی خود را پنهان می‌کند. بسیاری از طرح‌ها و برنامه‌هایی که در قالب طرح‌های «توسعه»، «پیشرفت» و نوسازی مطرح شده است و شکست‌هایی را که در تحقق این طرح‌ها حاصل شد، باید به خاطر مبانی الهیاتی آنها که در صورتی خطا در دوران جدید متجلی شده‌اند، دانست. جنبش‌ها و انقلاب‌ها برای رهایی مانند ایده‌های مارکسیستی، مبانی موعده‌گرایی دارند. تز لویث و مباحث امثال او می‌تواند پرسش‌هایی اساسی را برای توضیح وضع موجود ما مطرح کند که نیازمند پاسخگویی هستند. چنین رویکردی، ما را مجبور می‌کند که تاریخ معاصر خود را از زاویه‌ای دیگر بخوانیم و در اهداف و برنامه‌هایی که برای آینده ترسیم کرده‌ایم، تأمل دوباره کنیم. آیا همچنان می‌توان به پیشرفت و توسعه امیدوار بود؟ پاسخ لویث به جهان غرب این بود که ایده پیشرفت از اول خطا بوده است.

پی‌نوشت

1. Karl Löwith (1949) *Meaning In History: The Theological Implications Of The Philosophy Of History*, The University Of Chicago Press.
2. *Weltgeschichte Und Heilsgeschehen: die theologischen Voraussetzungen der Geschichtphilosophie*.

منابع

- آدورنو، تئودور و. و ماکس هورکهایمر (۱۳۸۹) دیالکتیک روشنگری، قطعات فلسفی، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران، گام نو.
- آرنت، هانا (۱۳۸۸) میان گذشته و آینده: هشت تمرین در اندیشه سیاسی، ترجمه سعید مقدم، تهران، اختران.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳) بینش‌های علم سیاست، جلد اول: درباب روش، ترجمه فریبرز مجیدی، فرهنگ جاوید.
- (۱۳۹۳) بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن، جلد یکم: رنسانس، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگاه.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۳) الهیات سیاسی: چهار فصل درباره مفهوم حاکمیت، ترجمه لیلا چمن‌خواه، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۹۷) لویاتان در نظریه دولت تامس هابز، معنا و شکست یک نماد سیاسی، ترجمه شروین مقیمی زنجانی، تهران، روزگار نو.
- انجیل عیسی مسیح (۲۰۱۰) میلادی، شامل کتب عهد جدید، ترجمه هزاره نو.
- پوپر، کارل (۱۳۸۰) جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- ریستتر، برتولد (۱۳۹۴) کارل لویت، کاوشی نقادانه در باب تاریخی‌گری، ترجمه زانیار ابراهیمی، تهران، فلات.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۳) تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، جلد نخست: از نوزایش تا انقلاب فرانسه ۱۷۸۹-۱۵۰۰، دفتر نخست: جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاسات، تهران، مینوی خرد.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۵) فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن، تهران، نیلوفر.
- فوکو، میشل (۱۳۷۰) درباره «روشنگری چیست» کانت، ترجمه همایون فولادپور، کلک دی ۱۳۷۰، شماره ۲۲.
- لویت، کارل (۱۳۹۶) معنا در تاریخ، ترجمه سعید حاجی نصری و زانیار ابراهیمی، تهران، علمی و فرهنگی.
- وتس، فرانتس یوزف (۱۳۹۳) درآمدی براندیشه هانس بلومنبرگ، ترجمه فریده فرنودفر و امیرنصری، ویراستار محمدرضا حسینی بهشتی، تهران، چشمه.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۸) هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.

Blumenberg, Hans (1999) *The Legitimacy of the Modern Age*, translated by Robert M. Wallace, The MIT Press.
Chalozin-Dovrat, Lin, (2013) *Crisis in Modernity*, in De Rycker, Antoon, Mohd

- Don, Zuraidah (2013) Discourse and Crisis, critical perspectives, (2th, ed. , pp 67-100) JOHN BENJAMIN PUBLISHING COMPANY and www.academia.edu/6800725/_Chapter_Crisis_in_Modernity_A_sign_of_the_times_between_decisive_change_and_potential_irreversibility.
- Edwards, Jason (2006) "Critique in Crisis today: Koselleck, Enlightenment and the Concept of Politics", Contemporary Political Theory (2006) 5 (428-446)
- Fillafer, Franz Leander (2007) THE ENLIGHTENMENT ON TRIAL, Reinhart Koselleck's interpretation of Aufklärung, in The Many Faces of Clio Edited by Q. EDWARD WANG AND FRANZ L. FILLAFER, Berghahn Books, New York. Oxford.
- Franceschelli, Orlando (2008) Karl Löwith, Le Sfide della modernità tra Dio e nulla; Universale Donzelli Romma.
- Gilbert, Andrew Simon (2019) The Crisis Paradigm, Description and Prescription in Social and Political Theory, plagravemacmillan.
- Iggers, Georg G. (1983) THE GERMAN CONCEPTION OF HISTORY, The National Tradition of Historical Thought from Herder to The Present, Revised Edition, Wesleyan University Press.
- Kant, Immanuel (1784) Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Text gemeinfrei. Aufmachung urheberrechtlich geschützt.
- Koselleck, Reinhart (1988) Critique and crisis, Enlightenment and the pathogenesis of modern society, The MIT press.
- Mazzarino, Santo (1965-1966) Il pensiero storico-classico, III, Roma-Bari P138: Innocenzo Cerevelli, NOTE SU 'TEMPO E STORIA' NELLA RIFLESSIONE DI SANTO MAZARRINO, Studi Storia, Anno 32, NO. 3 (Jul-Sep. , 1991), pp. 577-596.
- Olsen, Niklas (2014) HISTORY IN THE PLURAL, An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck, Berghahn Books.
- Palti, Elías José (1997) In Memoriam: Hans Blumenberg (1920-1996), an Unended Quest, Journal of the History of Ideas, Vol. 58, No. 3 (Jul. , 1997), pp. 503-524.
- Sternhell, Zeev (2010) The Anti-Enlightenment Tradition, Translated by David Maisel, Yale University.
- Wallace, Robert M. (1981) Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate, New German Critique, No. 22, Special Issue on Modernism (Winter, 1981), pp. 63-79.
- Wallace, Robert M (1999) Translator's Introduction in The Legitimacy of the Modern Age, translated by Robert M. Wallace, MIT PRESS.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۱۶۰-۱۳۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل استعاره‌های طرد زنان از عرصه سیاست در اندرزنامه‌های سده میانه

* فاطمه ذوالفقاریان

** سید حسین اطهری

چکیده

عرصه سیاست از دیرباز عرصه‌ای مردانه تعریف شده است و زنان، جایگاه مشخص و برجسته‌ای در این حوزه نداشته‌اند. حتی در فلسفه غرب که نمودی از عقل‌گرایی و اندیشیدن شناخته می‌شود، زنان به عنوان جنس دوم شناخته شده، با فرض اینکه عقل خصلتی مردانه دارد، نادیده گرفته می‌شوند. در این مقاله با توجه به اینکه بررسی منزلت و جایگاه زنان در متون اندرزنامه‌ها در ادوار مختلف، یکی از راه‌هایی است که می‌تواند روشن‌کننده وضعیت و موقعیت زنان در دوره‌های تاریخی باشد، به تحلیل طرد یا قبول آنها از سوی دستگاه معرفتی پرداخته می‌شود. آنچه در اندرزنامه‌ها به عنوان متون برجسته سیاسی در سده میانه به چشم می‌خورد، نمایشی از موجودی به نام زن است که هیچ‌جا حضور نداشته و به دلیل عدم حضور، قلم در دست مردان بوده است و سیمای او را به هر گونه‌ای که پسند ایشان بوده، ترسیم کرده‌اند. پرسشی که این نوشتار به دنبال پاسخ آن است این است که چه استعاره‌هایی در اندرزنامه‌ها و متون تاریخی سده‌های میانه وجود دارد که طرد و به حاشیه راندن زنان را تقویت کرده است؟ این مقاله با چارچوب تئوریک تحلیل استعاری و طبقه‌بندی استعاره‌ها در سه

*نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری علوم سیاسی، گرایش اندیشه سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران

fa.zolfagharian@mail.um.ac.ir

athari@um.ac.ir

**دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران



عنوان استعاره آفرینش، استعاره حکومت‌داری و استعاره فلسفی عقل مذکر به بررسی گزاره‌های متون سیاسی و ادب حکمرانی پرداخته است. این نوشتار مبتنی بر فرضیه‌ای است که در آن زنان سال‌ها مطرود و محصور در زندگی خصوصی بودند و استعاره‌هایی از این دست در حذف زنان از عرصه سیاسی، نقش ویژه و مؤثری داشته است.

واژه‌های کلیدی: استعاره، زنان، اندرزنامه، جنسیت و عقل مذکر.

مقدمه

موضوع «جنس» و «جنسیت» به عنوان واقعیتی انکارناپذیر، در جوامع انسانی مدنظر بوده و آنها را در تقسیم‌بندی اولیه به دو گروه متمایز «زن» و «مرد» هدایت کرده است. جایگاه و منزلت زنان و نگرش‌های متفاوت به آنها در ادوار مختلف، از جنجالی‌ترین موضوعات مورد بحث در طول تاریخ بوده است. با مطالعات دقیقی که در زندگی اجتماعی و نوع روابط بین زن و مرد در جوامع مختلف انجام گرفته است، چنین به نظر می‌رسد که به خاطر پاره‌ای تفاوت‌های زیست‌شناختی و جسمانی بین این دو جنس، تفاوت‌هایی در تقسیم کار و به عهده گرفتن مسئولیت‌های خاص در خانه و اجتماع پدید آمده است و بر این اساس دسته‌ای از کارها و وظایف بر عهده زنان و دسته‌ای دیگر به مردان اختصاص یافته است. البته این موضوع هیچ‌گاه به معنای برتری یکی بر دیگری نبوده است. موافقت یا مخالفت با حضور زنان در اجتماع از نوع نگرشی به زن نشأت می‌گیرد که در اثر گفتمان مسلط در هر دوره تاریخی شکل می‌گیرد. اما آن تصویری که از زن در دوره‌های تاریخی مختلف شکل گرفته است، تصویری ناخوشایند و طرد شده است و این مهم از آنجا که همواره قلم در دست مردان بوده است و تصویر به دلخواه آنان به نمایش گذاشته است، دور از ذهن نیست.

اندرزنامه‌های سیاسی به عنوان متون ادب سیاسی و هنر حکمرانی، از جمله نوشتارهایی است که در اندیشه حفظ مملکت براساس تجربه کشورداری تنظیم شده است. اثری که در زمینه سیاست و تأملات سیاسی در ایران و اسلام با هدف توصیه رفتار مناسب در زندگی سیاسی و تأثیرگزاری بر رفتار سیاسی صاحبان قدرت به رشته تحریر درآمده است، منبع مناسبی برای شناخت تفکر و اندیشه دوره‌های تاریخی مختلف است (ر.ک: لمبتون، ۱۳۷۴). در اینگونه آثار هم شیوه‌های حفظ اقتدار و مشروعیت قدرت سیاسی ارائه می‌شود و هم آنچه به تضعیف یا از بین رفتن قدرت منجر می‌شود، با عنوان آفات قدرت سیاسی به حاکم یادآوری می‌شود تا قدرت او هرچه بیشتر نزد مردم توجیه پذیر شود. بنابراین محور مباحث اندرزنامه‌نویسان سیاسی، قدرت حاکم و حفظ آن است. آنها تفاسیر و توجیهاات خود را مبتنی بر اصولی چون توأمان بودن دین و

سیاست، عدالت، اخلاق و دین، تجربیات پیشینیان و پند و حکمت قرار می‌دادند (یوسفی‌راد، ۱۳۸۳: ۱۲۳).

از این آثار گاه به‌اندروزنامه‌های سیاسی و گاه با نام سیاستنامه یاد می‌شود. برخی از شرق‌شناسان نیز عنوان «آئینه شهریاری» را برای اینگونه آثار ترجیح داده‌اند. وجه نام‌گذاری آن به «مرآتی» یا «سلوکی» برای این است که تصریحاً یا تلویحاً از حاکمان خواسته شده است که در آن کتاب چون آئینه‌ای بنگرند و رفتار و گفتار و کردار مندرج در آنها را به کار برند و در سلوک سیاسی خود، آن را راهنما قرار دهند. به‌این ترتیب اندروزنامه‌های سیاسی، نوع خاصی از اندروزنامه است که به دلیل ارائه پند و اندرزهای سیاسی با اندروزنامه‌های صرفاً اخلاقی و دینی متمایز می‌شود (ر.ک: رجایی، ۱۳۷۳).

در این مقاله با رجوع به سه اندروزنامه برجسته و قابل اتکا در سده‌های میانه، نصیحه‌الملوک غزالی، قابوسنامه عنصرالمعالی و سیرالملوک خواجه نظام‌المک طوسی، استعاره‌هایی که باعث طرد زنان در این آثار ادبی-سیاسی شده است، بررسی خواهد شد. این استعاره‌ها در سه سطح دینی، ایرانی و غربی نشان داده خواهد شد. استعاره‌های در سطح دینی به داستان بهشت نخستین و خروج آدم و حوا از آن خواهد پرداخت. در سطح ایرانی به حکومت‌داری پرداخته خواهد شد که در منابع تاریخی نقش زنان در زوال حکومت‌ها اشاره شده است. استعاره‌هایی با تعبیر عقل مذکر که در منابع غربی، عقل با خصلتی مردانه نشان داده شده است و زنان از عقل بهره‌ای نبرده‌اند نیز در منابع اندروزنامه‌ای دیده می‌شود که در سطح سوم که سطح غربی خواهد بود، بررسی خواهد شد.

پیشینه پژوهش

درباره نقش و جایگاه زنان در ادوار مختلف تاریخ، رجوع به منابع اصلی و مهم هر دوره می‌تواند تأثیرگذار باشد. از سه دیدگاه می‌توان نگرش‌های کلی به زنان را تقسیم‌بندی کرد. نگاه اول از جنبه فلسفی به مسئله زنان می‌پردازد که کسانی چون نصر حامد ابوزید (۱۳۹۷)، مطالعات گسترده‌ای در این‌باره انجام داده است. بررسی او درباره مسائل زنان بسیار عمیق‌تر از مطالعه احکام زنان در اسلام و توضیح تفاوت آن با احکام مردان است. ابوزید می‌خواهد به بررسی بنیان‌های مردسالارانه زبان عربی و

میراث اسلامی بپردازد. او با بیان اینکه گفتمان زن در جهان اسلام، گفتمانی قومی است، زن و مرد را مقابل همدیگر قرار می‌دهد و رابطه متقابل و متعارضی بین این دو جنس برقرار می‌کند که لازمه آن تبعیت یکی از دیگری است. ابوزید، مرد و مردانگی را تنها فعالیت اصلی و رسمی در جهان ارزیابی می‌کند و فاعلیت زنان در زندگی اجتماعی و سیاسی را حاشیه‌ای بر اصل فعالیت مردان می‌داند. ابوزید، معتزلی است و تلاش می‌کند تا نشان دهد که تفسیرهای اقتدارگرا از متن مقدس، عامل اصلی به حاشیه رفتن زنان در جامعه و سیاست است و او سعی دارد با رویکرد هرمنوتیک این روایت را نقد کند.

نگاه ادبیاتی یا بررسی نقش و جایگاه زنان در ادبیات کلاسیک و معاصر ایران نیز از سوی بسیاری از ادب‌پژوهان مورد بررسی قرار گرفته است. مریم حسینی (۱۳۹۳) از جمله کسانی است که در کتاب «ریشه‌های زن‌ستیزی در ادبیات فارسی کلاسیک» به بررسی سیما، تصویر و به تعبیری جایگاه زن در شعر و نثر فارسی می‌پردازد. او با بیان اینکه در ادبیات فارسی، تصویری واقعی از زنان به دست داده نشده است و آنچه نمودیافته، از جنس زن واقعی روزگار و دوره‌های گوناگون تاریخ ایران نیست، به ملاحظه تصویر زنی در رؤیاهای واقعه‌های شاعران و صوفیان دست می‌یابد. او تصویری را که از زن در ادبیات کلاسیک شکل گرفته است، تصویری کژ و ناخوشایند قلمداد می‌کند و با ذکر نمونه‌هایی از این تصویر، آن را به بوته نقد می‌سپرد. آنچه در ادبیات ایران و میراث ادبی سایر سرزمین‌ها می‌توان گفت این است که در هر نوع تحلیلی که صورت می‌گیرد، باید این نکته را در نظر داشته باشیم که آفرینندگان این آثار، مردان بوده‌اند و بنابراین وقتی شروع به تحلیل متون ادبی از منظر زنان می‌کنیم، به طور یقین باید بدانیم و منتظر باشیم که آنچه پیش از نویسنده و شاعر شدن زنان آفریده شده است، از منظر و دید مردان بوده و در نتیجه خواسته یا ناخواسته سهم زنان در آفرینش آن اندک است. بنابراین وقتی متون ادبی را بررسی می‌کنیم، باید رویکرد مردانه غالب بر آن را در نظر بگیریم تا بتوانیم بررسی درستی از مطلب داشته باشیم.

دسته سوم، رویکرد تاریخی دارند و به بررسی جایگاه زنان در تاریخ پرداخته‌اند. مریم عنبرسوز (۱۳۹۰) در کتاب «زن در ایران باستان» با بررسی روند تاریخی جایگاه زنان از

دوران پارینه‌سنگی تا دوران ساسانیان، یادآور می‌شود که انسان همواره در طول تاریخ با نظام جنس-جنسیت که مبتنی بر رابطه قدرت، سلطه و رابطه فرادستی و فرودستی بوده است، مواجه بوده که از آن با نام نظام پدرسالاری یاد می‌شود و این به آن معناست که مردان به عنوان یک گروه بر گروه زنان در جامعه سلطه دارند و این مردان هستند که به عنوان قدرت برتر به همه نهادهای قدرت در جامعه دسترسی دارند و زنان از این دسترسی بی‌بهره‌اند. نویسنده در این کتاب با ذکر این نکته که نظام پدرسالاری، یک امر تاریخی است و از ابتدای تاریخ بشر وجود داشته، به این چالش کشیده می‌شود تا با بررسی ریشه‌ای و عمیق تاریخی، به دنبال این نکته باشد که آیا زنان در طول تاریخ دچار بی‌قدرتی مطلق بوده‌اند و یا اینکه چون زنان به نهادهای قدرت دسترسی نداشته‌اند، اکثراً در حاشیه جامعه و تاریخ قرار گرفته‌اند.

مقاله پیش رو با عبور از نگاه فقهی، ادبیاتی و تاریخی‌ای که پیش از این به مسئله حضور و جایگاه زنان پرداخته است، به دنبال بررسی استعاره‌های دینی (آفرینش)، حکومت‌داری و فلسفی (عقل مذکر) است که باعث طردشدگی و دورماندن زنان در عرصه سیاست شده است.

پرسش مقاله این است که با کدام استعاره‌ها، زنان از اندیشه و عمل سیاسی طرد شده‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش، با رویکرد استعاری به بررسی بخش‌هایی از اندرنامه‌ها که به توضیح جایگاه زنان پرداخته است و استفاده از مواردی که این حضور را کم‌رنگ دیده و یا نادیده گرفته‌اند، پرداخته خواهد شد.

چارچوب تئوریک

زبان استعاره در همه حیطه‌های ارتباطاتی از جمله گفتمان سیاسی مورد استفاده قرار می‌گیرد و هر دوره از تاریخ، استعارات مختص به خود را داشته است. رشته‌های مختلف دانشگاهی از زبان استعاره در رویکردهای خود بهره می‌گیرند و در این راستا علوم سیاسی نیز از آن مستثنا نیست. از نظر ادیبان و سخنوران کلاسیک، استعاره موضوعی زینتی و مربوط به بخش غیرعادی زبان است که در آن یک یا چند کلمه خارج از معنای معمول خود و برای بیان معنایی مشابه به کار می‌رود. در دیدگاه کلاسیک، استعاره از زبان تفکیک‌پذیر است؛ صنعتی که می‌توان برای حصول تأثیرات ویژه و از پیش اندیشیده وارد

زبان کرد. این تأثیرات به زبان کمک می‌کنند تا به آنچه هدف اصلی تلقی می‌شود، یعنی افشای واقعیت جهانی که بلا تغییر و رای آن قرار دارد، برسد (هاوکس، ۱۳۷۷: ۱۳۵).

استعاره در بسط چارچوبی مفهومی برای بازنمایی اندیشه‌های نو و فراهم کردن واژه‌های جدید جهت پرکردن شکاف واژگانی بسیار مؤثر است. نقش استعاره می‌تواند معناشناختی باشد؛ به این معنا که با گسترش منابع نظام زبانی برای همساز کردن تغییرات در نظام مفهومی در ارتباط باشد و با این حال منبعی سبکی برای ارزیابی نظام مربوطه نیز به حساب آید. استعاره دارای نقشی کاربردشناختی است، چرا که منعکس‌کننده انتخاب‌های زبانی برای تحقق بخشیدن به یک هدف بلاغت و سخنوری^۱ خاص در بافتی خاص است (چاتریس- بلک، ۱۳۹۷: ۱۷).

مطالعات زبان‌شناسی شناختی در چند دهه اخیر، ماهیت جدیدی برای استعاره تعریف کرد که براساس آن، استعاره فقط آرایه ادبی یا یکی از صور کلام نیست، بلکه فرآیندی فعال در نظام شناختی بشر محسوب می‌شود. تحقیقات لیکاف و جانسون ثابت کرد که کاربردهای استعاره، محدود به حوزه مطالعات ادبی و کاربرد واژه، عبارت یا جمله نیست. استعاره همچون ابزاری مفید، نقش مهمی در شناخت و درک پدیده‌ها و امور دارد و در حقیقت یک مدل فرهنگی در ذهن ایجاد می‌کند که زنجیره رفتاری طبق آن برنامه‌ریزی می‌شود. از این دیدگاه، استعاره برحسب ضرورت و نیاز بشر به درک و بازنمایی پدیده‌های ناآشنا، با تکیه بر ساخت واژه‌ها و اطلاعات قبلی شکل می‌گیرد و نقشی بسزا در جولان فکری و تخیل ایفا می‌کند و همچنین تعداد زیادی از طبقه‌بندی‌ها و استنباط‌های ما برحسب استعاره‌ها صورت می‌گیرد و بسیاری از مفاهیم، به‌ویژه مفاهیم انتزاعی، از طریق انطباق استعاری اطلاعات و انتقال دانسته‌ها از زمینه‌ای به زمینه دیگر نظم می‌یابند. بدین ترتیب توجه به بیان استعاری، به‌ویژه از این نظر اهمیت دارد که تبیین جدیدی از کارکرد مغز در برخورد با جهان پیرامون در اختیارمان می‌گذارد (ر.ک: هاشمی، ۱۳۸۹).

لیکاف و جانسون با انتشار استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم، نگاه کلاسیک استعاره را به چالش کشیدند و ادعا کردند که استعاره، تنها به حوزه زبان محدود نشده، بلکه سراسر زندگی روزمره و از جمله حوزه اندیشه و علم را نیز در بر گرفته است، به طوری که نظام

مفهومی هر روزه ما که براساس آن فکر و عمل می‌کنیم، ماهیتی اساساً استعاری دارد (Lakoff & Johnson, 1980: 3). استعاره‌ها نه تنها نگاه کنونی ما به زندگی را شکل می‌دهند، بلکه می‌توانند توقعات و انتظارات ما نسبت به زندگی آینده‌مان را نیز تعیین کنند.

استعاری بودن زبان، در واقع از زمانی در کانون بحث‌های فلسفی و زبان‌شناسانه قرار گرفت که سوسور، نشانه را متشکل از دو بخش دال و مدلول دانست و با نفی تلقی‌های پیش از خود، نشان داد که رابطه میان دال و مدلول، نه امری طبیعی و اجتناب‌ناپذیر، بلکه کاملاً قراردادی است. دنیای پیرامون هر چه می‌خواهد باشد، هر زبانی سیستم منحصربه‌فردی است که در آن کلمات، کارکرد و معنای خود را نه از ارتباطی ذاتی که با پدیده‌های جهان خارج دارند، بلکه از تفاوت‌ها و روابطی می‌گیرند که با یکدیگر دارا هستند و در نتیجه زبان به صورت شبکه‌ای استعاری عمل می‌کنند (محمدپور، ۱۳۹۷: ۴۳۴). استعاره به معنای محدودتر آن به همذات‌پنداری دو شیء، پدیده و یا مفهوم متمایز گفته می‌شود، مانند خیمه‌شب که در آن خیمه و شب، مفاهیم جدایی هستند، اما در قالب استعاره همانند شده‌اند. زبان به طور کامل استعاری است. حتی کلمات روزمره و ساده‌ای که ممکن است به هیچ‌وجه استعاره به نظر نیایند، استعاره هستند، زیرا کلمه خود شیء نیست، بلکه بر آن دلالت دارد.

استعاره‌ها همان‌طور که کامرون و لاو اظهار می‌کنند، مزیت دیگری نیز دارد. «استعاره نه تنها گزاره‌ها را از گفتمان مستقیم پنهان می‌کند، چون چیزی تحت‌اللفظی گفته نمی‌شود، بلکه امتیاز فوق‌العاده‌ای نیز دارد و آن ترکیب این دو نکته است که نخست گوینده را نمی‌توان مسئول پیام دانست و دوم اینکه در اینجا پیامی منتقل می‌شود که نمی‌توان صراحتاً درباره آن بحث کرد» (Cameron & Low, 1999: 86). باور اساسی در معناشناسی شناختی این است که زبان تمثیلی، روابطی بین مفاهیم واحدهای زبانی برقرار می‌سازد که با ارجاع به ساختار، دستور و واژگان به تنهایی قابل توضیح نیستند. به گفته کرافت، یکی از اصول معناشناسی شناختی این است که معنای واژه‌ها، دایره‌المعارفی است. هر آنچه درباره مفهوم چیزی می‌دانید، بخشی از معنای آن است (Croft, 1993: 336).

در این مقاله با استفاده از استعاره‌هایی که در اندرزنامه‌ها پنهان است و در کلام سیاست‌ورزان گذشته به وفور آورده شده است، به بررسی نقش زنان در متون سیاسی-اجتماعی پرداخته می‌شود. استعاره‌ها بیانی غیرمستقیم، کنایی و تفسیری دارند و برای تحلیل استعاره‌ها در اندرزنامه‌ها و متون تاریخی باید با نگاهی کل به جزء به مفهوم زنان پرداخت. استعاره آفرینش که در آن آدم و حوا به واسطه خوردن سیب ممنوعه و فریب حوا از بهشت رانده شدند؛ استعاره حکومت‌داری که در اندرزنامه‌ها، حاکمان مقتدر و موفق همواره مردان بودند و در بسیاری از متون تاریخی، سقوط حکومت‌های پادشاهی را به علت پیروی از مشورت و فکر زنانه دانسته‌اند و استعاره فلسفی که براساس عقل مذکر، عقل و دانایی را منحصر به جنس مذکر می‌داند، در این مقاله بررسی خواهد شد.

استعاره آفرینش

اندیشه بشری اغلب در ادیان ابراهیمی، سرنوشت انسان را با آرمان‌شهری به نام پردیس یا بهشت گره می‌زند. ایجاد آرمان‌شهری که عاری از پلیدی و زشتی است و برابری و آزادی و نعمت به وفور در آن دیده می‌شود، در گفتمان ایرانی اسلامی ما هم وجود دارد. اندیشیدن در باب این یوتوپیای دست‌نیافتنی همواره برای نسل بشر جذاب و سودمند بوده است. چگونگی خلقت انسان و داستان‌هایی که در این‌باره وجود داشته است نیز به عنوان مواردی سؤال‌برانگیز از سوی نوع بشر شناخته می‌شود و همواره انسان‌ها با داستان‌هایی در این خصوص، روایت خلقت خود را دستخوش تغییراتی می‌دانند. استعاره آدم و حوا و داستان خلقت این دو در بهشت، از جمله موارد تغییرپذیری است که انسان‌ها در دوره‌های مختلف درباره آن داستان‌پردازی کرده‌اند و در باب آن سخن گفته‌اند. داستان آدم و حوا که بعد از اینکه شیطان آنها را فریب می‌دهد و از درخت میوه ممنوعه می‌خورند و زشتی‌هایشان آشکار می‌شود، از بهشت رانده می‌شوند (ابوزید، ۱۳۹۷: ۲۴).

در قرآن در موضوع آفرینش و خلقت انسان عنوان شده است که زن و مرد با یکدیگر برابر بودند و جریان رانده شدن آنها از بهشت نیز به صورت فریب آدم و حوا از شیطان ذکر شده است. ابوزید می‌نویسد: «این داستان آنچنان که امام طبری از وهب بن منبه-یکی از دانشمندان یهودی که مسلمان شده بود- نقل می‌کند، داستانی تفسیری یا

تعلیلی به نظر می‌رسد. به این معنی که تعلیلی از برخی پدیده‌های طبیعی مرتبط به دست می‌دهد که ظاهراً غیرضروری و عرضی است» (ابوزید، ۱۳۹۷: ۲۵).

در فرهنگ مسیحی-یهودی، زن که از دندهٔ چپ مرد آفریده شده است، به دلیل گناه نخستین حوا، نمایندهٔ شیطان است. این نگاه احتمالاً از نگاه تیره و تار فرهنگ باستانی میان‌رودان (آشور بابل) و حضور اهریمن‌زنانی چون تیامت گرفته شده است. اسطوره آفرینش زروانی خیلی دیر تحت تأثیر همین نگاه مسیحی-یهودی ساخته شد. در دین میتراپیزم (معاصر با آغاز ساسانیان)، زنان اصلاً پرستنده به‌شمار نمی‌رفتند و آنان را به مهرابه‌ها راه نبود. در دین مسیحیت (که در نیمهٔ دوران ساسانی در غرب رسمی شد) حتی بر سر بشر بودن و روح داشتن زن تا سیصد سال پیش، اختلاف بروز می‌کرد. پولس رسول، نخستین پیشوای مسیحیت دربارهٔ آموزش زنان می‌گوید: «آدم فریب نخورد، بلکه از ناحیه زن فریب خورد. بگذارید زن با همه مشقت‌هایی که دارد، سکوت را بیاموزد. من نمی‌توانم این را تحمل کنم که شاهد باشم زنی درس بخواند و بر شوهر خویش تسلط یابد» (عهد جدید، ۱۳۶۵: ۱۰۷۸).

هرچند نص قرآن، مسئولیت خروج بشر از بهشت را به دوش حوا نمی‌اندازد، وجدان اسلامی تحت تأثیر این داستان، مسئولیت این جنایت را صرفاً به زن نسبت می‌دهد. به علاوه این اعتقاد وجود دارد که مجازات دائمی که خداوند برای حوا مقرر کرده، اجتناب‌ناپذیر بود، به‌ویژه که تحت تأثیر چنین اعتقادی زنان به نقص در عقل و دین محکوم شده‌اند (ابوزید، ۱۳۹۷: ۲۶).

خواجه نظام‌الملک با روایت داستان آدم و حوا به گناه نخستین اشاره می‌کند و آن را اینگونه بیان می‌کند:

«اول مردی که فرمان زن کرد و او را زیان داشت و در رنج و محنت افتاد آدم بود، علیه‌السلام که فرمان حوا کرد و گندم بخورد تا از بهشت بیفتاد و دوپست سال می‌گریست تا خدای تعالی بر وی ببخشد و توبه او بپذیرفت» (نظام‌الملک، ۱۳۹۸: ۲۱۹).

در این حکایت، کلیت داستان آدم و حوا به عنوان حوزه مبدأ بدبینانه‌ای برای شناخت و تعریف زنان در نظر گرفته شده است. داستان هبوط، حوزه مبدایی است که

رانده شدن از بهشت را به اطاعت از فرمان زن (حوا) ربط می‌دهد. خواجه با بیان این داستان یادآور می‌شود که توبه آدم بعد از دو‌یست سال پذیرفته شد و این در حالی است که نافرمانی حوا باعث طرد او از بهشت شد و همیشه در رنج و محنت قرار گرفت. غزالی نیز در کتاب «نصیحه‌الملوک» به گناه نخستین انسان اشاره می‌کند و با آوردن فهرستی از عقوبت‌ها، یادآور می‌شود که نافرمانی حوا در بهشت باعث بسیاری از پدیده‌هایی شده است که امروزه نیز گریبان‌گیر زنان است.

«اما آن خصلت‌ها که حق تعالی زنان را بدان عقوبت کرده است، چون حوا در بهشت نافرمانی کرد و از آن درخت گندم خورد، حق تعالی زنان را هشت ده چیز عقوبت فرمود کردن: اول حیض. دوم زادن. سوم جدا شدن از مادر و پدر و مرد بیگانه را به شوهر کردن. چهارم به نفاس خویش آلوده شدن. پنجم آنکه مالک تن خویش تن نباشد. ششم کمی میراث. هفتم طلاق که به دست ایشان نگردد. هشتم آنکه مرد را چهار زن حلال کرد و زن را یک شوی. نهم آنکه در خانه معتکف باید بودن. دهم آنکه در خانه سرپوشیده دارد. یازدهم آنکه گواهی دو زن برابر یک مرد نهاده‌اند. دوازدهم آنکه از خانه بیرون نیارد آمدن تنها، مگر با کسی محرم. سیزدهم آنکه مردان را نماز عید و نماز جنازه بود و از پس جنازه روند و عزا کنند و زنان را اینها نباشد. چهاردهم امیری را نشاید و نه نیز قضا را و نه حکم را. پانزدهم آنکه فضل، هزار بهره است؛ یک بهره از آن، زنان راست و دیگران مردان راست. شانزدهم آنکه در قیامت چندانکه جمله امت را عذاب بود، یک نیمه از آن، زنان فاجره را بود. هفدهم چون شویش بمیرد، چهار ماه و ده روزش عدت باید داشتن. هجدهم آنکه چون شویش طلاق دهد، سه ماه یا سه حیض عدت باید داشتن. این عقوبت‌های زنان است که یاد کردیم» (غزالی، ۱۳۸۹: ۲۲۶).

در روایت غزالی نیز با بیان استعاره نافرمانی حوا و طرد او از بهشت، به عقوبت‌هایی که خداوند برای این نافرمانی در نظر گرفته است، اشاره می‌کند و طرد زنان از مساجد در روزهایی از ماه، کمی میراث، شایسته نبودن برای امیری و صلاحیت نداشتن برای

گواهی دادن را از مدلول‌هایی می‌شمارد که برای اثبات دال اولیه که فریب حضرت آدم و طرد حوا از بهشت است، آورده شده است.

استعاره حکومت‌داری

عصر ساسانی را می‌توان یکی از درخشان‌ترین دوران تاریخ ایران دانست. در هنگام فرمانروایی ساسانیان، زن ایرانی از ارج و پاسداشت والایی برخوردار بود. تحصیل و کار برای زنان آزاد بوده است. گردیه، خواهر بهرام چوبین به سپهسالاری و نیز فرمانروایی قلمرو ری رسید. دویانو آرمیدخت و پوران‌دخت بر تخت شاهنشاهی ایران زمین نشستند (حسینی، ۱۳۹۳: ۲۵). در داستان‌ها، بارها می‌بینیم که شاه ساسانی به گونه‌ای ناشناس در خانه شبان یا کشاورز مهمان بوده و از میان همین مردم، دختری به زنی گرفته و بعدها فرزندی که از همان دختر شبان یا کشاورز به دنیا آمده بود، به پادشاهی ایران برگزیده می‌شود.

کریستیان بارتمه در رساله «زن در حقوق ساسانی» اشاره می‌کند که تربیت علمی در میان زنان شاهنشاهی ساسانی شیوع داشته است (بارتمه، ۱۳۳۷: ۸). کتاب حقوقی مادیکان هزار دادستان، گزارشی را از نوشته یک قاضی محقق نقل می‌کند که وی را روزی پنج زن در سر راهش نگه می‌دارند. یکی از زنان، سؤالاتی درباره مسائل حقوقی مربوط به ضمانت و اهلیت مطرح می‌کند. قاضی یادشده یادآور می‌شود که نخست پرس‌و‌گو به خوبی برگزار شد، لیکن در پاسخ آخرین سؤال در جای خود ایستاد و هیچ‌گونه جوابی برای آن نمی‌دانستم. در این هنگام یکی از زنان، قدم پیش نهاده و می‌گوید: استاد بیهوده به مغز خود فشار نیاورید و به آسانی بگویید: نمی‌دانم! و ضمناً پاسخ این سؤال را در فلان کتاب بیابید! آنگونه که ملاحظه می‌شود حتی مطالعه و تحصیل علم حقوق در میان زنان عصر ساسانی، بیگانه و نامأنوس نبوده است و تصور نمی‌رود که این علاقه به مطالعه، در مورد رشته‌های عمومی‌تر و غیر اختصاصی‌تر کمتر موجود بوده است (علوی، ۱۳۷۷: ۳۴).

دختر می‌توانست به پدر و یا قیم خود اظهار دارد که از قبول ازدواج پیشنهادی او خودداری خواهد کرد و پدر نیز ناگزیر از قبول سخن وی می‌گردید. بدین ترتیب پدر مجاز نبوده است که دختر خود را به ازدواج مجبور کند و یا حتی هنگام اجتناب دختر خود از ازدواج، نمی‌توانسته است او را ارث محروم سازد و یا به وسیله دیگری، او را کیفر

دهد. در مورد اینگونه مسائل، مردم عصر ساسانی، کم‌تعصب و دارای سعه‌صدر و افق نظر و بینشی بلند بوده‌اند (عنبرسوز، ۱۳۹۰: ۲۴۳).

هرچند زنان در عصر ساسانی در جایگاه ویژه‌ای قرار داشتند، در کتب مختلف تاریخی و اندرزنامه‌ها، تصویر مثبت و درخوری از زنان به ثبت نرسیده است. خواجه نظام‌الملک در «سیرالملوک» با آوردن حکایتی از بوذرجمهر بیان می‌کند که یکی از مهم‌ترین عوامل سقوط ساسانیان، نفوذ و تأثیر نقش زنان در دستگاه حکومتی بوده است.

«بزرجمهر را پرسیدند: سبب چه بود که پادشاهی آل ساسان بیران گشت و تو تدبیرگر آن پادشاه بودی و امروز تو را به رای و تدبیر و خرد و دانش در همه جهان هم‌تا نیست؟ گفت: سبب دو چیز: یکی آل ساسان بر کارهای بزرگ، کارداران خرد و نادان گماشتند و دیگر دانش را و اهل دانش را بزرگ و خردمند خریداری کنند و به کار دارند و سرکار من با زنان و کودکان افتاد و این هر دو را خرد و دانش نباشد و هرگاه که کار پادشاهی با زنان و کودکان افتد، بدان که پادشاهی از آن خانه بخواهد رفت» (نظام‌الملک، ۱۳۹۸: ۲۲۲).

مُلک و مملکت به مثابه خانه‌ای است که تدبیر آن، کار مردان است و اگر تدبیر آن به زنان واگذار شود، خانه ویران می‌شود. خانه و تدبیر آن به منزله حوزة مبدأ در عرصه سیاست شناخته می‌شود. پادشاه برای اینکه نابودی پادشاهی و سلطنت را توجیه نماید، از زنان به عنوان بی‌خردان نام می‌برد. خواجه نظام‌الملک در جایی نیز زنان را در جایگاه زیردستان و چاکران قرار می‌دهد و معتقد است همچنان که زیردستان و چاکران نباید سخنی گویند، زنان نیز باید از اظهار نظر و سخن گفتن پرهیز کنند، تا خانه پادشاه برجای بماند و مملکت او ویران نشود.

«و کیخسرو چنین گفت: هر آن پادشاهی که خواهد تا خانه او برجای بماند و مملکت او بیران نشود و شکوه و حشمت او بر زمین نیوفتد، اهل ستر خویش را نگذارد و رخصت ندهد که در معنی زیردستان و چاکران خویش سخنی گوید و یا بر وکیلان و عمال و اقطاع خویش فرمان دهد، تا عادت قدیم را نگه داشته باشد و از همه‌اندیشه‌ها رسته بود» (نظام‌الملک، ۱۳۹۸: ۲۲۶).

در اینجا نیز خانه به عنوان حوزه مبدأ و سیاست به منزله حوزه هدف است و تدبیر در امور سیاست، امری مردانه تعریف شده است. اهل ستر نیز در این حکایت در کاربرد استعاره‌اش به معنای پوشیده شده و در حجاب به کار گرفته شده است. استعاره مفهومی اهل ستر به معنای زنان پوشیده شده در متون سده میانه بسیار به کار رفته است. سیرالملوک در جایی بدون پروا و حاشیه، به پادشاهان توصیه می‌کند که از مشورت با زنان پرهیز کنند و معتقد است که کار مملکت و لشکر و خزینه و سیاست، کاری مردانه است و زنان را در آن جایی نیست.

«و مأمون خلیفه روزی گفت: هرگز هیچ پادشاه میاد که اهل ستر را رخصت دهد که در معنی مملکت و لشکر و خزینه و سیاست با پادشاه سخن گویند و یا کسی را به حمایت گیرند، که چون اجازت بیابند که به گفتار ایشان یکی را پادشاه برکشد و یکی را سیاست فرماید و یکی را عمل دهد و یکی را معزول کند، ناچار مردمان به یک بار روی به درگاه ایشان نهند و حاجت‌ها خواستن بدیشان بردارند، از آنچه مر ایشان را زودتر به دست توان آوردن» (نظام‌الملک، ۱۳۹۸: ۲۲۵).

در اینجا نیز استعاره اهل ستر به معنای زنان آورده شده است و نظام‌الملک تأکید کرده است که این گروه باید در همان پس پرده باشند و بایسته نیست که در معرض قرار گیرند و چون توانایی سیاست‌ورزی ندارند، سیاست و ملک را از بین خواهند برد. «و به همه روزگاری هر آن وقت که زن پادشاه مسلط شده است، جز رسوایی و شر و فتنه و فساد حاصل نیامده است. اندکی از این معنی یاد کنیم تا در بسیاری دیدار افتد» (همان: ۲۱۸).

و پادشاه خوب را پادشاهی می‌داند که به طریقی زندگی و حکومت کرده‌اند که زنان از دل آنها خبر نداشته‌اند و این باعث شده است که مسخر زنان نشوند و مانند اسکندر، پادشاهی قدرتمندی داشته باشند.

«و همیشه پادشاهان و مردان قوی‌رای طریقی سپرده‌اند و چنان زندگانی کرده که زنان و وصیفتان ایشان را از دل ایشان خبر نبوده است،

و از بند هوا و فرمان ایشان آزاد زیسته‌اند و مسخر ایشان نشده‌اند، چنان‌که اسکندر کرد» نظام‌الملک، ۱۳۹۸: ۲۲۱).

درباره محکم بودن رأی پادشاهان و اینکه همواره سعی داشته‌اند که رأی و نظر زنان در آنان تأثیر نداشته باشد، خواجه نظام‌الملک حکایتی دارد که وقتی سکندر از روم آمد، دارابن را که دارای ملک عجم بود، شکست داد و دارا هم به خدمتکاری او درآمد. دارا، دختری داشت سخت نیکوروی و با جمال و کمال. اسکندر را گفتند که چرا دختر دارا را به زنی نمی‌گیری. اسکندر جواب داد که: ما مردان ایشان را بشکستیم، نباید که زنان ایشان ما را بشکنند.

«و دیگر حدیث خسرو و شیرین و فرهاد سمی معروف است که چون خسرو و شیرین را چنان دوست گرفت و عنان هوا به دست شیرین داد، همه آن کردی که او گفتی؛ لاجرم شیرین دلیر گشت، با چنو پادشاهی میل به فرهاد کرد» (همان: ۲۲۱).

البته این حکایت به شکلی دیگر در قابوسنامه نیز تکرار شده است و در آن به اسکندر توصیه می‌کند که اگر زن مهربان و خوش‌رویی دیدی، یکباره خویشتن از دست مده و به زیر فرمان او مرو که تو پادشاه اقلیم ایران هستی.

«اگرچه زن مهربان و خوب‌روی و پسندیده‌ تو باشد، تو یکباره خویشتن را در دست منه و زیر فرمان او مباش که اسکندر را گفتند که چرا دختر دارا را به زنی نکنی که بس خوب است؟ گفت: سخت زشت باشد که چون ما بر مردان جهان غالب شدیم، زنی بر ما غالب شود» (عنصرالمعالی، ۱۳۷۱: ۱۳۰).

در تمام این حکایات، مشورت و اطاعت از زن در امور مملکت‌داری به عنوان یک ضدارزش تلقی می‌شود که غالبیت مردانه را زیر سؤال برده، مذموم شناخته می‌شود.

استعاره فلسفی عقل مذکر

این مدعای رایج در مجادلات فلسفی کنونی که عقل مردانه است، ناگزیر این فکر را به ذهن متبادر می‌کند که هر آنچه برای مرد، معقول و درست است، ممکن است به‌هیچ‌وجه در مورد زن صدق نکند (لوید، ۱۳۸۱: ۲۱). بسیاری از فیلسوفان عقیده داشتند

که بهره زن از عقل، کمتر از مرد است و لذا ضمن توصیف آرمان‌های عقلی خود، نمونه‌های مردانه را نصب‌العین قرار می‌دادند. اما قضیه مردانه بودن عقل، بحثی مهم‌تر از موارد بیان شده است. افکار و آرمان‌های ما در خصوص مردانگی و زنانگی، در قالب ساختارهای سلطه- ساختارهای فروتری و برتری، هنجار و غیرهنجار، مثبت و منفی و اصلی و تکمیلی شکل گرفته است (لوید، ۱۳۸۱: ۱۴۶).

فیلسوف، کار خود را طلب عقل، فارغ از آثار مشروط‌کننده اوضاع تاریخی و ساختارهای اجتماعی می‌داند. اما خود فلسفه، به رغم استعلای ظاهری‌اش از امور محتمل یا ممکن‌الوجود، سخت متأثر از سازمان اجتماعی تفاوت‌های جنسی است و در عین حال به زحمت می‌تواند تأثیری بر این ساختار مردسالار داشته باشد. در سراسر تاریخ اندیشه، همه فیلسوفان یک وجه اشتراک داشته‌اند که همان مرد بودن اکثریت عمده آنهاست. حضور نداشتن زنان در عرصه فلسفه به این معناست که ساخت و پرداخت مفاهیم مربوط به عقل، منحصراً کار مردان بوده است. پس تعجیبی ندارد که افکار زنان نیز بازتاب تصویری باشد که از فلسفه دارند و آن را کاری مردانه می‌دانند.

فلسفه با قدرت تمام اسباب حذف و محرومیت زن از آرمان‌های فرهنگی بوده است، آن هم نه به صورتی که بتوانیم به حساب مختصر کژتابی‌های تخیل فلسفی بگذاریم. اما نکته مهم این است که تضادهای موجود بین زن‌باوری (فمینیسم) و فلسفه را نباید سوء تعبیر کنیم. حذف زن، زاده توطئه فلاسفه مرد نیست. در بسیاری موارد، این حذف برخلاف نیت آگاهانه نویسندگان بوده است و در اکثر موارد وقتی به چشم می‌خورد که آن متن در ارتباط نزدیک با ساختارهای اجتماعی خود مطرح می‌شود (همان: ۱۵۳).

در فلسفه، زن از عرصه عمومی، عقل و دولت حذف شده است. خواجه نظام‌الملک در سیرالملوک با استناد به حدیثی از پیامبر یادآور می‌شود که مشورت کردن با زنان، کاری عبث و بیهوده است و توصیه می‌کند اگر با آنها مشورت کردی، تصمیمت را برخلاف آنها اتخاذ کن.

«پیغامبر علیه الصلوه و السلام می‌گوید: با زنان در کارها تدبیر کنید و

هر چه ایشان گویند چنین باید کرد، به خلاف آن کنید تا صواب آید. و

لفظ خبر این است: اگر ایشان تمام عقل بودندی، پیغامبر علیه‌السلام

نفرمودی خلاف رای ایشان رفتن» (نظام‌الملک، ۱۳۹۸: ۲۲۲).

در این حکایت، عقل استعاره از مرد شناخته می‌شود و زنان به عنوان افرادی که عقل آنها ناقص است، معرفی شده‌اند. عقل مذکر، استعاره‌ای است که باعث می‌شود تدبیر و مشورت از زنان مطرود تلقی شود و به استناد به روایتی از پیامبر (ص) آورده شده است که سندیت آن را افزایش دهد.

خواجه نظام‌الملک، حکایتی دیگر درباره پیامبر نیز دارد که زمانی که بیمار بود و یاران در مسجد منتظر نشسته بودند تا نماز فریضه را به جماعت بگزارند، عایشه و حفصه بر بالین پیامبر نشسته بودند و از او خواستند که از یارانش کسی را معرفی کند که پیش‌نمازی کند. پیغامبر، ابوبکر را معرفی کرد. این سؤال سه بار تکرار شد و پیغامبر هر سه بار نام ابوبکر را آورد. عایشه به پیغامبر گفت که ابوبکر مردی تنک‌دل است و وقتی جایگاه تو را از تو خالی ببیند، گریه بر او افتد و خویشتن نگاه نتواند داشت و عمر، مردی صلب و محکم‌دل است، فرمای تا او پیش‌نمازی کند. پیغامبر گفت: مثل شما چون یوسف و کرسف است. من آن نخواهم فرمود که شما خواهید. آن خواهم فرمود که صواب و صلاح در آن باشد. خواجه در پایان حکایت یادآور می‌شود که با بزرگی و علم و پارسایی عایشه، پیغامبر خلاف آن فرمود که عایشه خواست. پس بنگر که رای و دانش دیگر زنان به چه اندازه باشد.

غزالی نیز با نگرش منفی‌ای که نسبت به زنان داشت، با هرگونه آموزش و تحصیل دختران مخالف بود و معتقد بود که آموزش باعث افزایش بدی در زنان می‌شود. «معلمی، دختری را دبیری می‌آموخت. حکیمی پیش او درآمد، گفت:

ای معلم، بدی را بدی می‌آموزی» (غزالی، ۱۳۸۹: ۲۲۵).

غزالی همچنین در حکایتی از خسرو پرویز بازگو می‌کند که چگونه مشورت خسرو با زنش، برای او خسران و زیان ایجاد کرد. از آنجا که خسرو، ماهی زیاد دوست داشت، به صیادی که ماهی بزرگی برای او هدیه آورد، چهار هزار درم هدیه داد. زنش به او گفت: زیاد به او هدیه دادی و برای اینکه هدیه او را پس بگیری، از او بپرس که ماهی نر است یا ماده. هر چه جواب داد، بگو من آن دیگری را می‌خواستم. خسرو از صیاد چنین پرسید. صیاد نیز با زیرکی پاسخ داد که این ماهی نر است و نه ماده و به این ترتیب به واسطه ذکاوت خودش، چهار هزار درم دیگر هدیه گرفت. در راه رفتن بود که سکه‌ای از او به زمین افتاد و برای برداشتن آن، همه بارش را زمین گذاشت و آن سکه را برداشت و

دوباره همسر خسرو به او خرده گرفت که نگاه کن که این صیاد چه انسان بخیلی است که از یک سکه هم نمی‌گذرد. خسرو خشمگین می‌شود و صیاد را فرامی‌خواند که تو از یک سکه هم نگذشتی. صیاد با زیرکی پاسخ می‌دهد که چون نام و تصویر خسرو بر آن سکه نقش بسته بود، من روا ندانستم که روی زمین بماند و کسی آن را زیر پا بگذارد. در این هنگام خسرو می‌گوید:

«خسرو منادی فرمود کردن که به تدبیر و رای زنان کار مکنید که هر

آن کس که به تدبیر و رای و فرمان زنان کار کند، بر هر درمی دو درم

زیان کند» (غزالی، ۱۳۸۹: ۲۳۵).

در حکایاتی که از متون تاریخی نقل شد، تدبیر زنان از آنجا که آنها بهره کمتری از عقل داشته‌اند، سرانجام معقولی نخواهد داشت و در اندرنامه‌ها به پادشاهان توصیه شده است که اعتنایی به رأی و نظر زنان نداشته باشند و عقل را با خصلتی مردانه بنگرند.

استعاره	تحلیل	جغرافیا
آفرینش	گناه نخستین، علت خروج از بهشت	اسلام
حکومت‌داری	مشورت با زنان، علت شکست پادشاهان	ایران
فلسفی	عقل، خصلتی مردانه دارد	غرب

نتیجه‌گیری

جست‌وجو در ریشه‌های فکری و فرهنگی ایرانیان که شامل باورهای دینی، فلسفی، تاریخی و زبانی است، نشان می‌دهد که چگونه اندیشه‌های حذف و طرد زنان در ایران تحت تأثیر فرهنگ و فلسفه و آیین‌های بومی و غیربومی شکل می‌گیرد و پس از آن به عنوان رفتاری سنتی و پذیرفته‌شده و به عنوان ارزش معرفی می‌شود.

مقاله به بررسی شکل‌گیری باورهای سنتی درباره غالب، فعال و فاعل بودن مردان و مغلوب، منفعل و مفعول بودن زنان پرداخت و تلاش کرد تا نشان دهد که چگونه سمبل‌ها و کهن‌الگوها تحت تأثیر تفکر دینی، سنتی و فلسفی در شکل‌گیری تصویرهای پذیرفته‌شده ذهنی انسان‌ها در طول قرون و اعصار مؤثر بوده‌اند. برای این بررسی، به سراغ استعاره‌های مفهومی رفته، سعی کردیم تا استعاره‌هایی که بیشترین کاربرد را در

اندرزنامه‌های سیاسی داشته است، شناسایی کرده، کاربردهای آن در طرد یا حذف زنان در سده‌های میانه را بررسی کنیم.

در روایت اسطوره‌ای آدم و حوا که بیشتر رگه‌های یهودی-اسلامی دارد، خداوند مذکر است و حضرت آدم را بدون کوچک‌ترین کمک و دخالت زن با کمترین استعانت از اصل مادینه می‌آفریند. اما آدم از تنهایی ملال می‌گیرد و برای رفع دلتنگی وی، او را در خواب می‌کند و حوا را از دنده چپ وی می‌آفریند. مطابق این داستان، شیطان حوا را فریفت و در نتیجه گناه هبوط انسان بر گردن حواست که زن است و در نهادش، مکر و حيله سرشته است.

در استعاره دوم که بیشتر رگه‌های ایرانی-اسلامی دارد، به نقش زنان در دربار شاهان ایرانی توجه شده است و این نکته که بسیاری از مورخان، زنان را یکی از عوامل سقوط و زوال حکومت‌ها و سلسله‌های بزرگ ایرانی به‌ویژه ساسانیان دانسته‌اند. آنچه با عنوان زن در سیاست و حکومت یاد می‌شود، براساس اسناد و مدارک مانند کتب، رساله‌ها و یا براساس سنگ‌نوشته‌ها و کتیبه‌ها، سکه‌ها و مهرهای به‌جامانده از آن روزگاران است که با استناد به این منابع می‌توان زنان تاریخی عصر ساسانی را به عنوان یکی از بزرگ‌ترین حکومت‌ها، به زنان درباری که زنان فرمانروا و یا وابسته به دربار بودند و زنان عادی تقسیم کرد. زنانی چون پوراندهخت و آذرمدخت به عنوان زنانی که پس از خسرو پرویز به پادشاهی رسیدند و در تاریخ به عدل و داد نام‌بردار هستند. این دو خواهر به رنج و فقر مردم راضی نبوده، در وضعیتی که بسیاری از مردم از جور و ستم پادشاهان در رنج و عذاب بودند، اینان به دلیل ویژگی زنانه که مستلزم محبت و مراقبت و حوصله بسیار و احتیاط و احساس مسئولیت است، در امور حکومت نیز بیشتر میل به صلح و سازش و احراز امنیت داشته‌اند. بنابراین حکومت‌های آنان، حکومت‌های صلح‌جویی بوده است؛ هر چند حکومت هر دو کوتاه‌مدت و در پایان عصر ساسانیان بوده است.

در استعاره سوم که در ارتباط با دو استعاره مطرح‌شده پیشین است و در پیوند تاریخ ایران و اسلام، عقل مذکر شکل می‌گیرد که عقلانیت را جنسیتی مردانه تصور می‌کند و براین اساس برای زنان، جنسی دست‌دومی قائل می‌شود. به طور کلی در تفکر یونانیان، زن بودن، ارتباطی نمادین با هر آنچه غیرعقلانی، نابسامان و ناشناختنی است، داشت. به زعم افلاطون، بازتاب نظم و عقل عالم در نفس زن، صراحت کمتری دارد تا در نفس مرد

و نفس زن از نفس درمانده مردانی مایه می‌گیرد که نصیبی از عقل نبرده‌اند. به‌این ترتیب زن مظهر نفس و مرد مظهر عقل شد و این نماد به مرور ایام تکمیل و پذیرفته شد و در فرهنگ عرفانی ایرانی نیز نفس و عقل روبه‌روی یکدیگر قرار می‌گیرند و با زن و مرد مقایسه می‌شوند.

در این نوشتار با استفاده از این سه استعاره و ذکر مواردی از متون اندرزنامه‌ای سده میانه نشان داده شد که اساساً اندیشه‌ی استعاری در باب زنان در این دوره با استفاده از حوزه مبدایی ظاهر شد که در آن زنان غیرقابل اعتماد، مطرود و محصور در زندگی خصوصی بودند و استعاره‌های مفهومی در طرد و حذف زنان، نقش بسیار مؤثر و ویژه‌ای داشته‌اند و این استدلال‌ها، زنان را برای سال‌ها به حاشیه رانده است. برای ترمیم این جایگاه باید ابتدا این شکل معنادار ساختن زن از حالت متعارف بودن خارج گردد و ماهیت استعاری آن آشکار شود و پس از آن، نقش اینگونه استعاره‌های مفهومی در زبان و سبک زندگی ما کم‌رنگ شود تا بتوان شأنیتی درخور زنان برای آنها قائل شد. زن و مسائل مربوط به آنان می‌تواند با استفاده از حوزه‌های مبداء گوناگونی معنادار شود و در این مقاله، ما تنها بر سه حوزه مبداء معناساز اشاره کرده‌ایم و این به معنای نفی دیگر معانی استعاری موجود نیست.

منابع

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۷) دایره‌های ترس؛ زنان در گفتمان دینی، تهران، نگاه معاصر.
- بارتلمه، کریستین (۱۳۳۷) زن در حقوق ساسانی، ترجمه ناصرالدین صاحب‌زمانی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
- چارتیس بلک، جانانان (۱۳۹۷) تحلیل انتقادی استعاره؛ رویکردی شناختی - پیکره‌ای، ترجمه یکتا پناه‌پور، قم، لوگوس.
- حسینی، مریم (۱۳۹۳) ریشه‌های زن‌ستیزی در ادبیات کلاسیک فارسی، چاپ دوم، تهران، چشمه.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۳) معرکه جهان‌بینی‌ها (در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان)، تهران، احیاء کتاب.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۵۷) خواجه نظام‌الملک، تهران، طرح نو.
- علوی، هدایت‌الله (۱۳۷۷) زناشویی در ایران باستان، تهران، هیرمند.
- عنبرسوز، مریم (۱۳۹۰) زن در ایران باستان، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.
- عنصرالمعالی، کیکاوس بن اسکندر (۱۳۷۱) قابوسنامه، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، علمی و فرهنگی.
- غزالی، محمد (۱۳۸۹) نصیحه‌الملوک، تهران، جامی.
- کتاب مقدس، عهد جدید (۱۳۶۵) تهران، انجمن کتاب مقدس ایران.
- لمبتون، آن. کی. اس (۱۳۷۴) دولت و حکومت در اسلام، ترجمه و تحقیق سیدعباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، تهران، عروج.
- لوید، ژنویو (۱۳۸۱) عقل مذکر؛ مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب، ترجمه محبوبه مهاجر، تهران، نی.
- محمدپور، احمد (۱۳۹۷) ضد روش، زمینه‌های فلسفی و رویه‌های عملی در روش‌شناسی کیفی، قم، لوگوس.
- مردیها، مرتضی و محبوبه پاک‌نیا (۱۳۸۸) سیطره جنس، تهران، نی.
- نظام‌الملک، حسن بن علی (۱۳۹۸) سیرالملوک، تصحیح محمود عابدی، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- هاشمی، زهره (۱۳۸۹) «نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون»، فصلنامه ادب‌پژوهی، شماره ۴ (۱۲)، صص ۱۱۹-۱۳۰.
- هاوکس، ترنس (۱۳۷۷) استعاره مجموعه مکتب‌ها، سبک‌ها و اصطلاح‌های ادبی و هنری، ترجمه فرزانه طاهری، تهران، مرکز.
- یوسفی‌راد، مرتضی (۱۳۸۳) «متدلوژی سیاست‌نامه‌نویسی»، علوم سیاسی، شماره ۲۸، صص ۱۲۳-۱۳۴.

- Cameron, L. and Low, G (1999) Metaphor. *Language Teaching*, (32)2, 77-96.
- Croft, W (1993) The Role of Domains in the Interpretation of Metaphor and Metonymies. *Cognitive Linguistics*, (4)4, 335-370.
- Lakoff, G & Johnson, M (1980) *Metaphors We Live by*. Chicago and London. University of Chicago Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۱۶۱-۱۹۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

عقل و عرف و بازاندیشی سیاسی در مکتب شیعی بغداد

علی دست‌باز*

کمال پولادی تولاپی**

چکیده

نظروزی سیاسی متکلمان و فقیهان عقل‌گرای شیعی مکتب بغداد، در مقایسه با مکتب مسلط پیشین، یعنی مکتب حدیث‌گرای قم، دچار تحول و دگرگونی شد. پرسش از چند و چون این تحول، با این فرضیه پاسخ داده شد که این عالمان، بنابر اقتضای عقل کلامی و اصولی-فقهی شیعی در پیوند با عرف متشرعه، از رویکرد فقدان مشروعیت مطلق حکومت مستقر به رهیافت مشروعیت نسبی حکومت موجود گذر کردند. روش پژوهش حاضر، بر پایه تفسیر متن و تحلیل تاریخی و از نوع تحلیل کیفی استوار است. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که اصحاب مکتب بغداد با عقل کلامی خویش، در بادی امر به دو مقوله «تأسیس حکومت» و «نهاد امامت» رسیدند که به تناسب، ضرورت‌ها و شرایط مربوطه را با استدلال عقلانی شرح و بسط دادند. آنگاه بر اساس عقل اصولی-فقهی و در پیوند با عرف متشرعه زمانه خود، حکم به مشروعیت نسبی حکومت‌های عرفی موجود دادند که با نشانه‌ها و دلالت‌های جواز همکاری‌ها و پذیرش مناصب حکومتی، قابل درک و دریافت است.

واژه‌های کلیدی: افکار سیاسی، حکومت‌های عرفی مستقر، مکتب بغداد، فقها و متکلمان شیعی و کلام و فقه سیاسی.

* دانش‌آموخته دکترای اندیشه سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد چالوس، ایران ali.dastbaz1342@gmail.com

** نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد چالوس، ایران

kemal.poladytoulapi@gmail.com



مقدمه

تفکر و عمل سیاسی شیعیان، در نخستین سده‌های ظهور و گسترش دین اسلام، چنان در هاله‌ای از ابهام، پیچیدگی و حتی تعارض قرار دارد که نیاز به مطالعات و تأملات دقیق و پردامنه برای فهم و درک آن را ضروری می‌سازد. عقیده و تفکر شیعی و به تبع آن، رفتار سیاسی متناظر با آن که بلافاصله پس از رحلت پیامبر اسلام در سال یازدهم هجری قمری آغاز می‌شود، طی سده‌های نخستین، دچار فراز و نشیب‌ها و تغییر و تحولات نسبتاً شگرف شده که می‌تواند به مثابه دست‌مایه‌ای پُر بار برای تأمل و تحقیق در نظر آید.

در نخستین مرحله تاریخی شیعه، از ۱۱ تا ۲۶۰ ه. ق با عنوان عصر حضور معصوم، به مدت حدود سه قرن، ما شاهد اندیشه‌ها و رفتارهای سیاسی متفاوت از سوی امامان شیعی هستیم. موضوع «چگونگی مواجهه با نظم مستقر»، علی‌رغم باور به آموزه‌های آرمانی درباره نظم مطلوب، به مثابه کانونی‌ترین مسئله در تجربه زندگی سیاسی این امامان، خود را بازنمایی کرد. بنابر گفتمان غالب و مسلط شیعه دوازده امامی، نظم مطلوب و آرمانی، تنها با ولایت و حاکمیت امامان منصوب، منصوص و معصوم تحقق می‌یابد (مطهری، ۱۳۷۰: ۹۰-۱۰۱). هرچند این تفکر آرمانی، رفتار سیاسی امامان در رابطه با خلافت مستقر، دارای الگوی واحد نمی‌باشد.

بنابر تقسیم‌بندی‌های یک پژوهش، در این دوره تاریخی، امامان و پیروان آنها سه الگوی هویتی «سیاسی» (از امام علی^(ع) تا واقعه عاشورا)، «اجتماعی» (از کربلا تا صادقین) و «اعتقادی» (از عهد صادقین تا غیبت صغری) را تجربه کرده‌اند. بر اساس بررسی تحلیلی این تحقیق، درون گفتمان نخست و رویکرد آن به عرصه سیاست، کنش کناره‌گیری نسبی از امر سیاسی، همکاری محدود با نظام سیاسی و نیز کنش حضور منازعه‌گرانه و منجر به نبرد مشاهده می‌شود (مبلغی، ۱۳۹۸: ۶۱-۱۹۴). در حالی که در گفتمان اجتماعی، هرچند امامان شیعه، کنش کناره‌گیری نسبی از امر سیاسی را سرلوحه سیره خویش قرار می‌دادند، پیروان غالباً کنش سیاسی مبارزه و نبرد را در پیش می‌گرفتند (همان: ۲۰۳-۲۵۷). به علاوه در گفتمان اعتقادی، کنش کناره‌گیری نسبی از امر سیاسی (به استثنای امام هشتم شیعیان در پذیرش ولایت‌عهدی)، روند غالب و

مسلط امامان این دوره بوده است (مبلغی، ۱۳۹۸: ۲۶۱-۳۵۳). در این زمینه می‌توان نتیجه‌گیری کرد که مشروعیت‌زدایی از خلافت مستقر، در عرصه تفکر سیاسی آرمانی امامان شیعی از یکسو و مشروعیت‌دهی نسبی به آن در قلمرو تجربه و زندگی سیاسی عملی از سوی دیگر، به یکی از مناقشه‌آمیزترین وجه نظر و عمل آنها برای پیروان و از جمله عالمان شیعی بعد غیبت تبدیل شد.

رفتار و آرای سیاسی عالمان شیعی، پس از آغاز عصر غیبت کبری (۳۲۹ ه. ق)، طی یک دوره تاریخی حدود یک قرن، درباره خلافت و حکومت‌های مستقر، به سوی فقدان مشروعیت مطلق خلافت و حکومت‌های موجود، تحریم هرگونه تعامل و همکاری با آنها و نیز به صورت منطقی، عدم پذیرش هرگونه مقام و منصب سیاسی - مذهبی - حکومتی، جهت‌گیری پیدا کرد. تفکر و رفتار سیاسی شیعی این برهه تاریخی که در برخی منابع به «عصر حیرت» شهرت دارد (حکیم‌الهی، ۱۳۹۵: ۱۱-۱۲)، عمدتاً در اندیشه و عمل فقیه نامدار حدیث‌گرا، «شیخ صدوق» (۳۰۶-۳۸۱ ه. ق) تجلی یافته است. این متفکر شیعی به عنوان نماینده اصلی مکتب قم که توانست گفتمان خود را به مثابه گفتمان مسلط و هژمونیک درآورد، دارای باورهای سیاسی نسبتاً سخت‌گیرانه درباره ماهیت خلافت مستقر، رابطه شیعیان با آنها و مناصب مذهبی سیاسی حکومت بوده است. حتی چنین بیان شده که «ناروا دانستن هرگونه همکاری و همراهی با حاکمان بر مسند قدرت، به عنوان مشی مسلّم و مشهور» نزد عالمان شیعه این دوران بوده است (قهرمان‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۰۳-۱۰۴). با وجود این برخی پژوهش‌ها به «همکاری محدود مشروط» شیخ صدوق نیز اشاره کرده‌اند (حسن‌زاده، ۱۳۸۶: ۴۵-۴۷؛ سالاریه، ۱۳۹۷: ۱۶۹؛ یوری، ۱۳۸۷: ۹۸).

این گفتمان غالب و مسلط که تازه جایگاه خود را یافته و هنوز در مسیر بازیابی و بلوغ بود، با جریان فکری و فقهی قدرتمندی مواجه شد که مسیر تفکر و کردار سیاسی شیعیان را تغییر داد. مکتب عقل‌گرای بغداد با فقیهان و متکلمان برجسته شیعی چون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، دقیقاً آرا و نظرهایی در تقابل با افکار شیخ صدوق ابراز کردند که اتفاقاً مسیر آینده‌اندیشه‌ورزی سیاسی شیعی را در قالب گفتمان مسلط و غالب، با خود همراه کرد. در این نظرورزی جدید، هم مشروعیت نسبی به خلافت و حکومت‌های

عرفی موجود داده شد، هم همکاری و تعامل با آنها جایز شمرده شد و حتی پذیرش برخی مقامات و مناصب سیاسی - مذهبی مورد تأیید قرار گرفت. اتفاقاً عمل سیاسی فقهای برجسته و نیز شیعیان تابع آنان به همین نسبت در مقایسه با رویه قبلی، تغییر کرد. با این تحول و دگردیسی آرا و رفتار سیاسی شیعی، در این برهه تاریخی (قرن چهارم و پنجم ه. ق)، این پرسش اساسی قابل طرح است که این تغییر نگرش نسبت به نظم مستقر، بر اساس چه عامل مهم و تعیین کننده، قابل تبیین و توضیح است؟ به دیگر سخن، آیا یک رویداد بیرونی، موجب تحول در افکار سیاسی آنان در این برهه تاریخی شد، یا یک تغییر و تطور فکری درونی؟

در پاسخ اولیه به مثابه فرضیه، این ایده به معرض آزمون گذاشته می شود که بر اساس منظومه تفکر سیاسی عالمان شیعی مکتب بغداد، عقل نظری کلامی در یک مرتبه وجودی و با تأملات ذاتی خود، به درک و دریافت دو مقوله «ضرورت تأسیس حکومت» و «ضرورت وجود امام» می رسد و آنگاه در پرتو عقل عملی و عقل اصولی - فقهی، به «مشروعیت دهی نسبی نظم مستقر و موجود» رضایت می دهد. در واقع این عالمان، بنابر اقتضای عقل کلامی و اصولی - فقهی شیعی در پیوند با عرف متشرعه، از رویکرد فقدان مشروعیت مطلق حکومت مستقر به رهیافت مشروعیت نسبی حکومت موجود گذر کردند.

نوآوری مقاله

آثار موجود و در دسترس پژوهشگران حاضر، عمدتاً به دو دسته، قابل تقسیم است: الف) تعدادی از منابع، به آرای کلامی و فقهی نمایندگان اصلی مکتب بغداد پرداخته اند. مانند: فرمانیان و صادقی کاشانی (۱۳۹۴)؛ فاریاب (۱۳۹۵)؛ حکیم الهی (۱۳۹۵)؛ شریعتی (۱۳۸۶)؛ الله بداشتی و رضانی (۱۳۹۷)؛ نیازی و محمودی (۱۳۹۰)؛ خانجانی (۱۳۸۲)؛ اثباتی (۱۳۸۳)، شوشتری مرعشی و اسدی کوه آباد (۱۳۸۷)، رضایی (۱۳۹۳)، عظیمی گرگانی (۱۳۸۶)، رضازاده عسکری (زمستان ۱۳۸۴) و فاضل استرآبادی (۱۳۸۵). در این آثار، وجوه متفاوت کلامی و فقهی مکتب بغداد، غیر از وجه سیاسی آن تحلیل شده است.

ب) پژوهش‌هایی نیز بررسی خود را عمدتاً بر «آرای سیاسی» این متکلمان و فقیهان متمرکز نموده‌اند. در این میان، برخی منابع، آرا و رفتار سیاسی، همه آنها را در پیوند با یکدیگر بررسی کرده‌اند (مانند: حسن‌زاده، ۱۳۸۶؛ کریمی زنجانی اصل، ۱۳۷۸ و خالقی و دیگران، ۱۳۸۶). برخی هم تنها به رابطه آنها با حکومت‌های معاصر خویش پرداخته‌اند (مانند: تقوی سنگدهی و اماني چاکلی، ۱۳۹۱ و برجی، ۱۳۸۰). تعدادی نیز اندیشه‌هایشان را به صورت موردی تحلیل کرده‌اند (مانند: قهرمان‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۳؛ یاوری، ۱۳۸۷؛ سالاریه، ۱۳۹۷؛ ملک‌آف، ۱۳۹۷؛ امامی و دیگران، ۱۳۹۳؛ شفیعی، موسویان و خالقی [هر یک جداگانه] در: علی‌خانی، ۱۳۹۰؛ موسویان، ۱۳۷۹ الف، ۱۳۷۹ ب و ۱۳۸۰؛ خالقی، ۱۳۸۳؛ شفیعی، ۱۳۸۸ و موسویان، ۱۳۸۹).

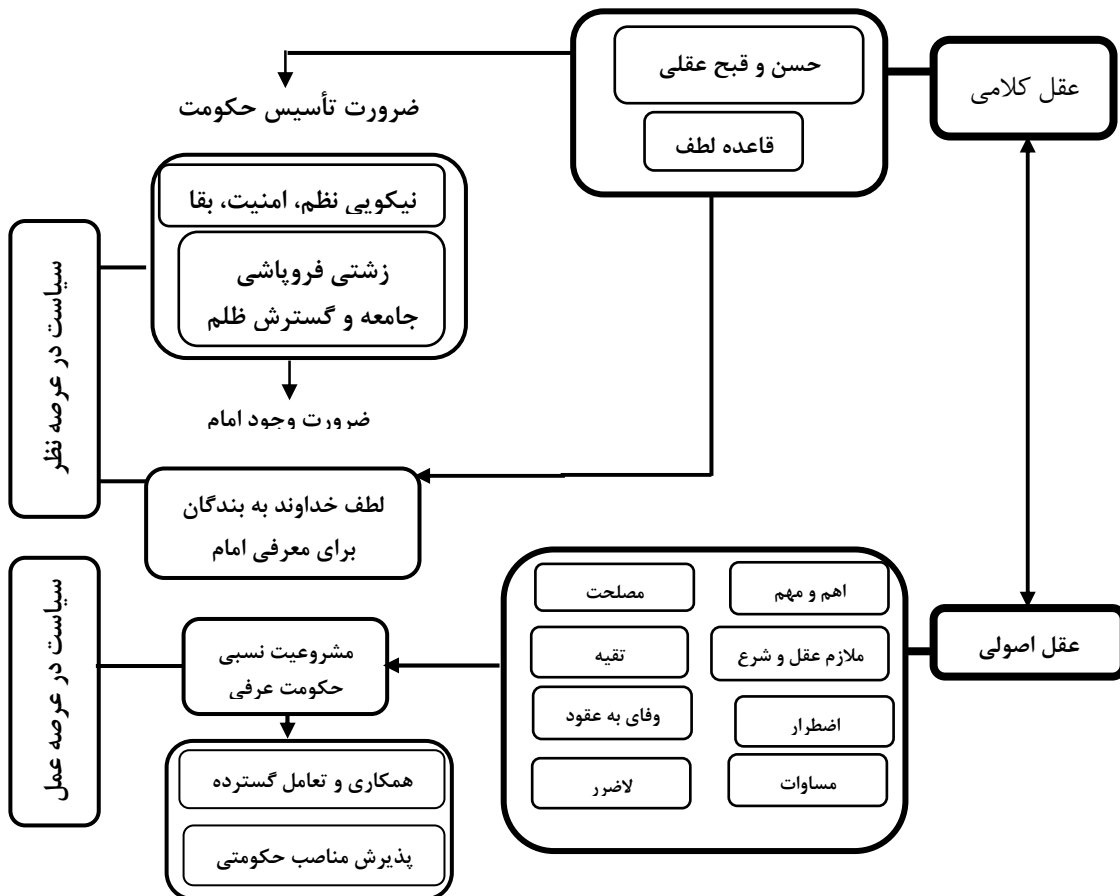
با مطالعه این منابع می‌توان دریافت که از منظر سه نوع بررسی «توصیفی»، تحلیلی و نقادی، بخش مهمی از آنها دارای ویژگی نخست، یعنی توصیفی‌اند که تنها به بیان عناصر و مؤلفه‌های سازنده نظریه می‌پردازند. بخش بسیار محدودی هم تحلیلی‌اند، یعنی درصد یافتن ربط و پیوندهای درونی و بیرونی این عناصر سازنده هستند. در میان آثار موجود، وجه انتقادی یا اساساً به چشم نمی‌خورد و یا به میزانی ناچیز است که قابل چشم‌پوشی‌اند. در این مقاله، ما به صورت مستدل و مبسوط، توضیح خواهیم داد که چگونه توسل و استناد بنیان‌گذاران مکتب بغداد به «عقل و عرف» موجب شکل‌گیری اندیشه سیاسی متمایز از هنجار مرسوم زمانه خود شده است. در حالی که بیشتر منابع موجود، بنیان این تمایز و تغییر نسبت به دوره پیشین را از منظر جامعه‌شناسانه بررسی کرده، وضعیت حکومت موجود را عامل اصلی این تحول اعلام کردند، پژوهش حاضر بر این ایده استوار است که قرار گرفتن عقل و عرف در کانون اندیشگی این عالمان، موجب این دگردیسی و تغییر شده است. مشروعیت‌بخشی حکومت‌های موجود، نه صرفاً بر اساس مصلحت‌سنجی محیطی و زمینه‌ای، بلکه به دلیل بنیان‌های فکری و نظری، یعنی مبانی معرفت‌شناسانه بوده است.

روش پژوهش و شیوهٔ آزمون فرضیه

روش پژوهش در این مقاله، کیفی و از نوع تحلیلی-تاریخی است؛ بدین معنا که با مراجعه به متون مورد نظر و تأمل بر مضمون و محتوای آنها، تلاش می‌شود تا به نحو تحلیلی، درک و دریافت عالمان شیعی از سیاست را بازنمایی کند. برای آزمون فرضیه، ضمن استناد و ارجاع به متون عالمان شیعی این دوره، با دلایل عقلی و شواهد تاریخی، چگونگی پیوند نظرورزی سیاسی آنها را در متن عقل و عرف نشان خواهیم داد. در این مسیر، به نشانه‌ها و دلالت‌های موجود، توجه ویژه خواهد شد، تا تضمینات آنها به‌ویژه از منظر انتقادی آشکار شود.

مدل مفهومی

مدل مفهومی محقق‌ساخته، در تصویر زیر بازنمایی شده است.



تعريف مفاهيم

اندیشه سياسي^۱: اندیشه سياسي، به معنای تخصصی، «یک منظومه دلالتی است، مشتمل بر دلالت‌هایی که هر یک به وجهی از امر سياسي (حيات عمومي / مدنی) می‌پردازند و در نهایت این دلالت‌ها به صورت یک چارچوب مفهومی-نظری، یک مکتب سياسي را شکل می‌دهند که چگونگی تحقق یک زندگی خوب را پردازش کرده است» (منوچهری، ۱۳۹۵: ۴۴). البته به دلیل فقدان اثر سياسي مستقل عالمان مکتب بغداد است که در منابع تاریخ اندیشه سياسي در اسلام، نمایندگان اصلی این مکتب، جایگاهی نداشته و در مهم‌ترین آنها، تنها جز به اشارت، ذکری از آنها به میان نیامده است (ر.ک: فیرحی، ۱۳۸۲؛ قادری، ۱۳۸۰؛ حلبی، ۱۳۸۰؛ عنایت، ۱۳۷۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۶؛ کدیور، ۱۳۷۶؛ پولادی، ۱۳۸۷ و کرون، ۱۳۹۴).

مراد از اندیشه سياسي عالمان شیعی مکتب بغداد، همان کلام سياسي و فقه سياسي است. موضوع کلام سياسي، «اصول و عقاید سياسي اسلام» است؛ یعنی «قدرت سياسي» ای که ناظر به عقاید اسلامي باشد. موضوع فقه سياسي، «امر سياسي» است که می‌توان به کلام سياسي نیز اطلاق کرد. اما با این تفاوت که «فقه سياسي» به رفتارهای ناظر به «امر سياسي» می‌پردازد؛ در حالی که کلام سياسي به باورها و عقاید ناظر به آن عنایت دارد (ایزدهی و صدیق‌تقی‌زاده، ۱۳۹۷: ۹۲).

عقل^۲ و کارکرد آن: لالاند در «فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه»، برای عقل، معانی استعداد و استدلال برهانی، ترکیب کردن مفاهیم و قضایا، توانایی بر درست قضاوت کردن، شناخت طبیعی در مقابل شناخت الهام‌شده موضوع ایمان و ... را بیان کرده است (لالاند، ۱۳۷۷: ۶۶۳). البته او در نهایت این معانی را در چهار گروه قرار می‌دهد: ۱- توانایی استدلال ۲- توانایی شکل دادن مفاهیم عمومی (نظریه کندیاک) ۳- استعداد برتری که تألیف مفاهیم قوه فاهمه را انجام می‌دهد (نظریه کانت) ۴- استعداد درک حقایق مطلق و ضروری مانند تصور خداوند و مفهوم تکلیف (نظریه لایپ‌نیتس) (لالاند، ۱۳۷۷: ۶۶۶، به

1. Political Thought
2. Reason

نقل از خیراللهی، ۱۳۹۰: ۱۵۱). در این مقاله در تناظر با موضوع مورد بررسی، عقل به معنای «قوه‌ای که اقتضای تمییز دارد»، مدنظر است (برنجکار و هاشمی، ۱۳۹۳: ۵۷).

اتفاقاً شیخ مفید در کتاب «تصحیح الاعتقاد» به همین معنا اشاره دارد: «اهل حدیث، اصحاب سلامت هستند، ولی به دور از تعمق، بدون دقت و وارسی از کنار احادیث می‌گذرند و در سند آن تأمل نمی‌کنند و حق و باطل را از هم جدا نمی‌سازند و نمی‌دانند اگر آن احادیث را درست بشمارند، چه مشکل بزرگی گریبان‌گیر آنان خواهد شد» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۱۳). به اعتبار چگونگی بهره‌گیری عقل در مکتب قم و بغداد، «عقل شرعی» برای مکتب قم و «عقل کلامی و اصولی- فقهی» برای مکتب بغداد، تناسب معنایی و مفهومی دارد.

عرف^۱ و عرف متشرعه^۲: بنا بر تعریف دقیق و تخصصی، عرف «قاعده‌ای است که به تدریج و خودبه‌خود در میان همه مردم یا گروهی از آنان، به عنوان قاعده‌ای الزام‌آور مرسوم شده است» (کاتوزیان، ۱۳۸۲: ۱۸۷). فرهنگ و عرف در جامعه دینی با اصطلاح «سیره متشرعه» قرابت پیدا می‌کند. عرف متشرعه به فرهنگ عمومی رایج در جامعه دینی نظر دارد (غلامی و پورکیانی، ۱۳۹۵: ۶). با مراجعه به منابع فقهی شیعه، سه صورت‌بندی درباره حجیت و اعتبار عرف بیان شده که عبارتند از: ۱- حجیت عرف ذاتی است. ۲- حجیت عرف به عقل است. ۳- حجیت عرف وابسته به تأیید شارع است (احمدزاده، ۱۳۸۲: ۲۳-۲۵). در مقاله حاضر، عرف در حوزه سیاست به معنای «رجحان پذیرش حکومت موجود نزد عامه شیعیان به مثابه هنجار مرسوم» است.

مشروعیت^۳: این مفهوم در منابع تخصصی علوم سیاسی، اینگونه تعریف شده است: «باور عمومی اعضای یک جامعه است مبنی بر اینکه قدرت دولت برای وضع و اجرای قوانین، قدرتی است بحق، قانونی و مستوجب فرمان‌برداری» (رنی، ۱۳۷۴: ۱۶). در متون و منابع مرتبط با دانش دینی، بنابر سنت و پارادایم قدیم، اغلب مشروعیت به معنای

1. custom
2. religious custom
3. legitimacy

«شرعیت»، یعنی مطابقت با اوامر و نواهی الهی تعریف شده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۳۱۷). در این نوشتار، مشروعیت هم به معنای موردنظر در علم سیاست و هم در دانش دینی، به اقتضای مورد مدنظر است.

گذر از عقل شرعی به عقل کلامی و اصولی-فقهی

عقل بنابر تطور معنایی تاریخی آن، اغلب به دو پارادایم قدیم و مدرن تقسیم می‌شود. در پارادایم جدید، عقل به مثابه امری خودبنیاد یا منفصل که منبع حقایق و دانش انسان است، قلمداد می‌شود (ر.ک: جهانگلو، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷) که در نظام سنت قدمایی مورد بررسی پژوهش حاضر، اساساً موضوعیت ندارد. اما مفهوم عقل در پارادایم قدیم و در پیوند با دوره تاریخی مشهور به دوره میانه اسلامی و در میان متکلمان و فقهای شیعی نامدار این عصر، حداقل دربردارنده دو صورت‌بندی اصلی در نسبت‌سنجی با شریعت و در حوزه سیاست است که مکتب قم و بغداد، این دو را نمایندگی می‌کردند: ۱- عقل شرعی تماشاگر (غلامی و پورکیانی، ۱۳۹۵: ۶)، متصلب (شفیعی، ۱۳۸۷: ۷-۸) یا همان عقل منفعل و صرفاً متصل به شرع، به نمایندگی مکتب قم ۲- عقل کلامی و عقل اصولی-فقهی یا همان عقل فعال از دیدگاه رویکرد، اما ناظر بر شریعت از نظر هدف، به نمایندگی مکتب بغداد.

مکتب قم که به نص‌گرایی، شریعت‌گرایی، فقهی‌حدیثی (آل‌غفور، ۱۳۸۰: ۱۲۳) و به مثابه بخشی از نمایندگان عقل متصلب شهرت دارد، عقل را تنها به مثابه قوه تماشاگر و جست‌وجوگری لحاظ می‌کرد که وظیفه داشت در پی شناسایی احادیث و روایات برآمده، بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی، معنای ظاهری آنها را دریابد (حکیم‌الهی، ۱۳۹۵: ۱۲-۱۴). به نظر می‌رسد که این مکتب با ویژگی‌های مهم سه‌گانه خود، یعنی «توجه ویژه به ظواهر نص (نص اولی [کتاب] و دومی [سنت])»، عدم بهره‌گیری از عقل و اجتهاد و توجه ویژه به خبر واحد» (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۶۵-۲۷۰)، به درستی مستحق اطلاق عنوان «عقل شرعی» باشد. کارکرد اصلی چنین عقلی، مراجعه به نصوص یا همان متون و منابع دینی است که در حوزه کلام، از عقاید شیعی دفاع کند و در حوزه فقه، احکام شرعی

مورد نیاز شیعیان را استخراج نماید که به تبع آن، تکلیف حوزه سیاست را هم معین می‌کند؛ زیرا سیاست ذیل دیانت قرار دارد و تابع آن است. در نتیجه، احکام سیاسی یا به زبان این مقاله، افکار و آرای سیاسی نیز با همین فرآیند، تعیین تکلیف می‌شود. البته آنچه در مکتب حدیث‌گرای قم در حوزه سیاست، با توسل به عقل شرعی تولید می‌شود، با عنوان شبه «فقه و کلام سیاسی» نص‌پایه قرار می‌گیرد که فقط به بیان روایات مأثوره در این زمینه اکتفا می‌کند.

در نقطه مقابل، نمایندگان اصلی مکتب بغداد، عقل را به عنوان قوه تمییز در نظر می‌گرفتند که قادر است از طریق استنتاج و استنباط، بسیاری از معانی نهفته در منابع و متون دینی را دریابد و حتی خود عقل به عنوان یکی از منابع استنباط احکام شرعی شناخته شود (شفیعی، ۱۳۸۷: ۹-۱۰). بدین‌سان و بنابر تعریف شیخ مفید، «العقل معنی یتمییز به من معرفه المستنبطات و یسمى عقلا لانه یعقل عنه المقبحات» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۲). یعنی عقل به معنی آن است که از طریق آن، شناخت حاصل می‌آید و از آن جهت عقل نامیده می‌شود که اعمال قبیح به واسطه آن بازشناسی می‌گردد.

او به عنوان بنیان‌گذار این مکتب، رهیافت خود را درباره عقل و مآثورات، چنین بیان می‌کند: «چنین نیست که تمامی احادیثی که به ائمه^(ع) نسبت داده می‌شود، همه درست بوده و در واقع از جانب آنان صادر شده باشد، بلکه افزوده‌های زیادی وجود دارد که به ناحق به امامان شیعه نسبت داده شده است. بدین‌سان هرگاه حدیثی پیدا شود که مخالف احکام عقل باشد، از آن‌رو که عقل به فساد آن حکم می‌کند، ما آن را کنارزده و طرد می‌کنیم» (همان، ۱۳۷۱: ۱۴۷-۱۴۹). از این‌رو این مکتب برای عقل، نقش‌های سه‌گانه «داوری اصلی نسبت به متون شریعت و فقه و گذار از ظواهر نص، کشف قوانین بر مبنای قاعده ملازمه حکم میان عقل و شرع و تفسیر از شریعت؛... [بر اساس] «سعه و ضیق»، «اطلاق و تقييد»، «عام و شامل» و تخصیص و اقتضانات زمانی و مصلحت» (سیدباقری، ۱۳۸۹: ۱۶۰-۱۶۱) قائل است.

مکتب بغداد با چنین رویکردهایی به قلمرو سیاست، آرا و افکار متمایزی را بازتولید می‌کند. عقل کلامی این فقیهان از یکسو و عقل اصولی-فقهی آنها از سوی دیگر، در

پیوند با عرف متشرعه، کلام سیاسی و فقه سیاسی‌ای را بنیاد می‌نهد که در مجموع عنوان اندیشه سیاسی مکتب بغداد به خود می‌گیرد. عقل در این مسیرهای استدلالی، به ترتیب به سه مقوله کلان سیاست (ضرورت تأسیس حکومت، ضرورت وجود امام و حکومت و نظم مستقر) التفات پیدا می‌کند که البته دو مورد نخست عمده‌تاً از طریق عقل کلامی و مورد سوم عمده‌تاً از طریق عقل اصولی فقهی، تحصیل و تحلیل می‌شود.

بنیادگذاری تفکر سیاسی مکتب بغداد

نظروری سیاسی اصحاب مکتب بغداد، در پرتو عقل کلامی و اصولی-فقهی، در سه سطح کلان قابل تأمل است: نخست، مقوله «تأسیس حکومت» که با استدلال عقلانی محض صورت‌بندی شده است. دوم، «وجود نظام امامت» است که آن هم بنا بر ادعای این متکلمان، تنها بر اساس استدلال عقلانی محض، سرانجام می‌یابد. البته این دو عمده‌تاً بر بنیاد عقل کلامی استوارند. سومین مقوله، «حکومت‌های عرفی موجود» است که هم از عقل کلامی و هم عقل اصولی-فقهی بهره‌برداری می‌کند تا آرا و احکام سیاسی خود را صورت‌بندی نماید.

لازم به ذکر است که بررسی و تحلیل اندیشه سیاسی مکتب بغداد در سه مقوله پیش‌گفته، با سه وجه «توصیفی، تحلیلی و انتقادی» صورت می‌گیرد که دو مقوله نخست عمده‌تاً از منظر مفاهیم و موضوعات علوم سیاسی چون مشروعیت، اطاعت و فرمان‌برداری، منظرهای سه‌گانه هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه، میزان قدرت حکومت و بنیاد اندیشه سیاسی تجزیه و تحلیل می‌شود؛ همان‌طوری که بررسی آن از منظر عقل کلامی، در راستای آزمون فرضیه پژوهش خواهد بود. مقوله «حکومت‌های عرفی موجود» نیز عمده‌تاً با اصول و قواعد عقل اصولی-فقهی بررسی و تحلیل خواهد شد.

ضرورت تأسیس حکومت

عقل کلامی که خود مرتبه‌ای از عقل نظری است، با نظر به حوزه سیاست، نخست و پیش از همه به موضوع «تأسیس حکومت» التفات پیدا می‌کند. عقل کلامی در این

مقوله، ضرورت تأسیس حکومت را عمدتاً در پیوند با «حسن و قبح ذاتی» خود، درک و دریافت می‌کند.

سید مرتضی از اصحاب مکتب بغداد درباره ضرورت تأسیس حکومت، استدلال زیر را پیش می‌نهد؛ استدلالی که دیگر نمایندگان اصلی این مکتب نیز به صورت مشابه آن را عرضه کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۴۲ و طوسی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۷۱):

«ما می‌دانیم و در آن هیچ تردیدی وجود ندارد که وجود یک رئیس مطاع و قدرتمند و دارای اختیارات، مردم را به کارهای نیک دعوت می‌کند و از انجام کارهای ناپسند باز می‌دارد. اگر چنین حاکمی وجود داشته باشد، جرم و جنایت در میان مردم از بین می‌رود و یا از حجم آن کاسته می‌شود. در صورتی که اگر حاکمی وجود نداشته باشد، جرم و جنایت در میان مردم رو به ازدیاد می‌نهد و در نتیجه، نظمشان مختل و جامعه رو به فساد و تباهی پیش می‌رود» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۹۴).

تحلیل و تفسیر این فقره، نیازمند شناخت عمیق‌تر آن از منظر دانش سیاسی امروزین است. در اینجا ابتدا با بهره‌گیری از رهیافت‌های معتبر و شناخته‌شده این رشته علمی، هسته مرکزی استدلال سید مرتضی تجزیه و تحلیل می‌شود. آنگاه چگونگی پیوند و نسبت آن با عقل کلامی خواهد آمد.

مضامین اصلی متن ذکرشده بالا، حداقل متضمن سه مسئله «امنیت» به مثابه شرط لازم برای ضرورت وجود حکومت، طلب «اطاعت و فرمان‌برداری» اتباع از حکومت و «نظام مقتدر» برای تحقق اهداف مندرج در این متن است. به نظر می‌رسد که عقل مستقل، در مرتبه ماقبل شرع و بدون التفات به متون و منابع دینی به این حکم و رأی می‌رسد. این نحوه استدلال آشکار می‌کند که برای درک ضرورت تأسیس حکومت، انسان‌ها اساساً نیازی به منابع بیرون از عقل ندارند. عقل به ماهو عقل، با توسل و استناد به منطق درونی خود، به ضرورت تشکیل دولت حکم می‌کند که برای همه آدمیان، حجیت و اعتبار دارد.

یکی از وجوه موردیادشده، مشروعیت حکومت به معنای معیار حقانیت و برحق بودن آن است. بنابر محتوای قطعه بالا، این اهداف مرتبط با تأسیس حکومت است که به

معیار مشروعیت آن تبدیل می‌شود. بر اساس متن موجود، هرگاه حکومت و ریاستی بتواند نظم و امنیت را برقرار کند و افراد جامعه را از غلتیدن به سمت جرم و جنایت بازدارد و از فروپاشی اجتماعی جلوگیری کند، نظم برحق و مشروعی است که اطاعت اتباع از آن، لازم و ضروری است. در اینجا به نوعی تقدم مصالح عامه بر میل و خواست فردی، برجسته شده است. بر اساس متن بالا، اعضای جامعه سیاسی در واقع «اتباعی» هستند که جز اطاعت و فرمان‌بری، حق دیگری ندارند. اتفاقاً تبعیت و اطاعت آنها به منزله وظیفه‌شان تلقی می‌شود که البته به مصلحت آنها نیز می‌باشد. به علاوه متن یادشده، حاوی ویژگی‌هایی چون «مطاع و قدرتمند و دارای اختیارات» برای حاکم است که تنها با بنیادگذاری «نظام مقتدر» سنخیت دارد.

به لحاظ هستی‌شناسی، گزاره‌های موجود در نوشته بالا، حاوی یک هویت و موجودیت فردی برای انسان است؛ به گونه‌ای که تنها با کنترل اجتماعی و حکومتی می‌تواند به نظم و انتظام تن در دهد که در نتیجه، انتظام جامعه و جلوگیری از فروپاشی آن نیز تحصیل می‌شود. از نظر معرفت‌شناسی، متن ما را به این گزاره تفتن می‌دهد که تنها راه و منبع کسب دانش معتبر و قابل اعتماد، عقل است که از طریق استدلال، موجه بودن احکام صادره را تشخیص می‌دهد. از منظر انسان‌شناسی، مضامین موجود در متن، حکایت از آن دارد که انسان، موجودی بالذات شرور و عصیان‌گر است. اگر آزاد و رها شود، گرایش به «جرم و جنایت» در او فزونی می‌یابد. از این‌رو تنها با کنترل نظام مقتدر است که می‌توان او را از این امر بازداشت و به سوی کارهای نیک هدایت کرد.

تأمل بر شیوه استدلال اصحاب مکتب بغداد در باب ضرورت تأسیس حکومت، ناظر بر این نکته اساسی است که عقل کلامی به صورت منطقی، چنین ره‌آورد فکری را تولید می‌کند. هسته اصلی و بنیان مرکزی چنین استدلالی، به اصل «حسن و قبح ذاتی» بازمی‌گردد که خود جزء «مقومات ذاتی» عقل کلامی است؛ به نحوی که حسن و نیکویی «امنیت، بقا و نظم» و قبح و زشتی «بی‌نظمی، هرج‌ومرج و فروپاشی جامعه» به صورت ذاتی قابل درک است. اساساً قوت استدلال، ما را بی‌نیاز از دیگر منابع و مستندات، مگر

از باب مؤیدات می‌کند. حجیت و اعتبار چنین گزاره‌هایی تنها درون عقل کلامی باورمند به حسن و قبح ذاتی برخی از امور، قابل فهم است.

مهم‌ترین نقد قابل طرح این است که اگر حاکمان قدرتمند مستقر به نادرستی حکمرانی کنند، دقیقاً همان اتفاقی می‌افتد که حکومت به خاطر آن تأسیس شده است. در این زمینه، اگر حاکمان واجد ویژگی مهم مشروعیت و معیارهای درست حکمرانی بر مسند قدرت نباشند، جامعه سیاسی را به سوی هرج و مرج و فروپاشی می‌برند. بنابراین به نظر می‌رسد که چنین استدلالی، متضمن نقض غرض است؛ یعنی حتی با وجود حاکمان قدرتمند، همچنان امکان فراگیر شدن بی‌نظمی، هرج و مرج و در نهایت فروپاشی جامعه وجود دارد. به علاوه تئوری ضرورت حکومت که با تجمع دوگانه اعطای «قدرت حداکثری» و فقدان «نظام کنترلی» همراه است، خود می‌تواند به مفسده بزرگ خودکامگی منجر شود.

ضرورت نهاد امامت

عقل کلامی اصحاب مکتب بغداد که با التفات به سیاست، در گام نخست به موضوع «تأسیس حکومت» معطوف شده بود، در گام دوم، میل به آرمانی‌ترین نوع حکومت یعنی پذیرش نهاد امامت دارد. چنین عقل کلامی در این مقوله، ضرورت وجود امام را عمدتاً در پیوند با «قاعده لطف»، درک و دریافت می‌کند. ناگفته پیداست که عقل متکلم در ضمیر ناخودآگاه خود می‌داند که او در اکنون عصر غیبت، برای ضرورت وجود امام در همه دوران و اعصار، نظرورزی می‌کند. پرسش اساسی چنین عقلی که بدان وجه به ضرورت تأسیس حکومت رسید، این است که چگونه چنین حکومتی در ناب‌ترین و آرمانی‌ترین وجهش، ظهور و تحقق می‌یابد.

روند استدلالی بخش پیشین که حاوی استدلال عقلی مبتنی بر فلسفه وجودی حکومت بود، تقریباً بدون هیچ کم و کاستی به این بخش انتقال می‌یابد و به همان منهج، گزاره‌ها در اینجا نظم و سامان می‌گیرند تا انضباط و انسجام منطقی بحث به خوبی تصویرسازی شود. در واقع هسته مرکزی بحث، همان بنیادی است که در مقوله

«تأسیس حکومت» نهاده شد. از آن جمله می‌توان به ضرورت تأسیس امامت به منظور هدایت صحیح جامعه و جلوگیری از هرج‌ومرج و... اشاره داشت.

اصحاب مکتب بغداد درباره ضرورت وجود امام و نهاد امامت، استدلال‌های زیر را پیش می‌نهند:

«نهاد امامت به معنی ریاست (حکومت) در هر دوره‌ای واجب است (ضرورت دارد). دلیل این است که به تجربه بدیهی ثابت شده است که هرگاه مردم از رئیس مصلح - کسی که دستش باز باشد، جانپان را قصاص کند و متجاوزان را ادب نماید - محروم باشند، در بین آنان ستمگری و هرج‌ومرج در حق‌شناسی و کارهای زشت، شایع می‌شود» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۳۰۹)

«مردم در هر عصر و وضعیتی به حاکم نیاز دارند. وجود حاکم، لطفی است که آنها را از کارهای زشت «عقلی» بازمی‌دارد (البته نه تا حد جبر) و به برپایی واجبات عقلی ترغیب می‌نماید. مردم با این تدبیر و اعمال قدرت، به سوی عمل به تکالیف عقلی نزدیک می‌شوند» (همان: ۳۱۴-۳۱۵).

«به دلیل لزوم معصوم بودن امام، باید فرمان خداوند به نصب او، تصریح شده و منصوص از جانب خداوند باشد و امامت و زعامت سیاسی وی از طرف وحی مورد تأیید قرار گیرد» (طوسی، ۱۴۰۰: ۱۹۰).

وجه سیاسی مضامین و مفاهیم کلی نهفته در متون یادشده، متضمن عباراتی چون «امام معصوم واجب‌الاطاعه»، «قاعده لطف»، «اطاعت و تبعیت مطلق پیروان» و «نظام اقتدار کامل» است. به زعم اصحاب مکتب بغداد، عقل مستقل در مرتبه ماقبل شرع و بدون التفات به متون و منابع دینی، به چنین مضامین و نتایجی می‌رسد.

وجه برجسته در این بحث، مشروعیت حکومت و معیار حقانیت آن است. مشروعیت به معنای شرعی بودن نظم سیاسی، تنها با حضور امام منصوب، منصوص و معصوم، متصور است. اما مشروعیت به لسان علم سیاست که به مقبولیت نظر دارد، تنها در آن

صورت که امام مورد اقبال عمومی واقع شود، مبسوط‌الید شده و مشروعیت نظری او (به زبان شریعت) به مشروعیت عملی (به زبان سیاست) تبدیل می‌شود. البته چنین مناقشه و تعارضی، خود بُن‌مایه اصلی مناظره بی‌پایان بین اندیشه‌ورزان در نظام سنت قدمایی و اهل دانش در پارادایم نوین سیاست را رقم زده است.

بعد «اطاعت و فرمان‌برداری» در نظام امامت، حاکی از آن است که اطاعت، امری الزامی است که تخطی از آن، مستوجب مجازات دنیوی و عقاب اخروی خواهد بود. مصلحت پیروان در گرو تشخیص و اوامر امام است. در همین راستا متون یادشده، حاوی مهم‌ترین ویژگی امام از حیث میزان قدرت و اقتدار، یعنی «اختیارات تامه» است. بنابر سنخ‌شناسی نظام‌های سیاسی در رشته سیاست، این ویژگی با بنیادگذاری «نظام مقتدر» سنخیت دارد.

از منظر «هستی‌شناسانه»، در نظام امامت‌محور، امام و پیروان دارای هستی و موجودیت فردی هستند. این ذات‌های دارای هویت‌های مجزا، تنها در آن نظام اجتماعی و سیاسی به حقیقت مطلق رهنمون می‌شوند که در پیوند با امام به مثابه هادی و راهنما قرار گیرند. در این نظام، امام در کانون و مرکز نظم سیاسی آن جای دارد و تابعان با اطاعت و فرمان‌بری از او، حقیقت وجودی خود را کمال می‌بخشند. به لحاظ معرفت‌شناسانه، عقل و وحی توأمان، مسیر و منبع درک و دریافت شناخت راستین و معتبر تلقی می‌شوند. در تعبیر انسان‌شناسانه، ماهیت و ذات انسان به لحاظ گرایش به خیر یا تمایل به شر، مورد تدقیق قرار می‌گیرد. هرچند در نظام امامت، انسان به ماهو انسان، علی‌الظاهر هویت و موجودیتی متمایل به شر نداشته، خصلت خطاپذیری او، امکان سوگیری به سمت شر را فراهم می‌کند.

عقل کلامی به تعبیر یکی از پژوهشگران، «سیاست» را به عنوان یکی از دلیل‌های اقامه‌شده برای ضرورت نبوت و امامت (دو مبحث مهم کلامی شیعی) لحاظ می‌کند؛ بدین معنا که یک استدلال درباره ضرورت نبوت و امامت این است که برچیده شدن ظلم و گسترش نیکی‌ها در میان اجتماعات بشری، از طریق تشکیل نهاد اجرایی به وسیله انسان‌های صاحب علم و شریعت و در عین حال معصوم ممکن خواهد بود. به این ترتیب «سیاست»، مقدمه اثبات نبوت قرار گرفته است. با این تصویر، انبیا و امامان با

سياست‌گذاري در جامعه انساني، براي سوق دادن انسان‌ها به سوی نيکی‌ها و گريز از بدی‌ها تلاش می‌کنند (شفيعی، ۱۳۸۸: ۱۹-۲۰). در این زمينه، عقل کلامی خود به صورت ذاتی، ضرورت وجود امام را به مثابه داناترين و افضل‌ترین فرد برای سرپرستی جامعه، ادراک می‌کند. به همین دليل، معرفی امامان از سوی خداوند را منطبق با «قاعده لطف» تفسیر می‌کند. خداوند، لطفش شامل حال بندگان شد که امام را برای چنین مقامات و مناصب معرفی کرد؛ زیرا در غير این صورت، خود عقل کلامی دقیقاً به همین استنباط و استنتاج می‌رسید.

مطالعه ژرف‌اندیشانه نهاد امامت در مکتب بغداد با محتوای این بخش نشان می‌دهد که همچنان تقدم مقوله «امنیت و بقا» بر عدالت و آزادی خودنمایی می‌کند و این نیز به منزله فاصله گرفتن اصحاب مکتب بغداد با دغدغه‌های اولیه نظام فکری شیعی است که در آن، عدالت به عنوان مهم‌ترین رکن تفکر شیعی محسوب می‌شود. به علاوه تعبیر این عالمان شیعی از امامت به ریاست عامه، خود به دو نظریه سیاسی و دینی انجامیده است: «امامت یعنی ریاست عامه دینی و دنیوی» و «امامت یعنی مرجعیت دینی» (مطهری، ۱۳۷۰: ۸۰-۹۶). همچنین در نظام امامت شیعی بین دانایی و رهبری، ربط منطقی عقلانی برقرار شده است. بدین معنا که امام از آن جهت که مظهر دانایی است، باید به صورت منطقی و عقلانی، رهبری سیاسی جامعه را در دست گیرد که انتقال این استدلال به عصر غیبت، خود به حق مشابهی برای عالمان و مجتهدان دینی نیز می‌انجامد (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۰۸؛ مبلغی، ۱۳۹۸: ۳۵۹).

مشروعیت نسبی حکومت‌های عرفی موجود

عقل در یک رتبه وجودی یعنی عقل نظری به دو مقوله بنیادین و اصلی «ضرورت تأسیس حکومت» و «ضرورت وجود امام یا نهاد امامت» در قلمرو سیاست رسید و گزاره‌ها و احکام آنها را نیز درک و دریافت کرد. حال پرسش این است که در یک رتبه وجودی دیگر خود، یعنی عقل عملی، با نظر به واقعیت عینی موجود، چه درک و دریافت‌هایی را عرضه می‌کند؟ عقل در این مرتبه، با مفارقت از ملاحظات انتزاعی و محض خویش، این

بار به قلمرو اعیان و اشیا توجه کرده و درصدد است تا ادراکات و دریافت‌های متناسب با اصول ذاتی عملی عقل را عرضه کند.

عقل عملی متکلمان و فقیهان مکتب بغداد در این مرتبه وجودی، خود را در پیوند با «عرف» و «شریعت» (عمدتاً به صورت امری درهم تنیده در عرف متشرعه) یافته و متناسب و متناظر با این دو، به عرضه آرا و احکام در حوزه سیاست مبادرت می‌ورزد. چنین عقل عملی، متضمن مسائل، موضوعات، مفاهیم، قواعد و احکام خاصی نزد این متکلمان است که می‌تواند همگی ذیل «مشروعیت‌بخشی نسبی به حکومت‌های مستقر و عرفی» قرار گیرد. در واقع از منظر این پژوهش، تمامی احکام سیاسی مرتبط با نحوه مواجهه با حکومت‌های عرفی مستقر، ذیل این مفهوم کلی قرار می‌گیرد. همه آنچه این عالمان شیعی در ارتباط با حکومت‌های عرفی مستقر بیان کرده‌اند، نشانه‌های آشکار و دلالت‌های تضمینی بر «مشروعیت‌بخشی یا دهی» به آنها را در خود دارد که این خود، از «التفات و توجه به عرف در پرتو نقش و کارکردی که برای عقل قائل هستند»، سرچشمه گرفته است.

در رتبه نخست، عقل کلامی در پیوند با عقل اصولی - فقهی، ضرورت وجود حکومت در عرصه عینی را تشخیص می‌دهد. عقل اصولی - فقهی اصحاب مکتب بغداد، در یک استنباط و استنتاج کلی، به اهم بودن انتخاب حاکم فاقد برخی صفات حاکمیت در مقایسه با تعطیل حکومت رأی می‌داد. از این‌رو اگر شخصی که واجد تمام شرایط حاکمیت است وجود نداشت، انتخاب بهترین فرد نسبت به تعطیل حکومت، اهمیت بیشتری داشته و مقدم می‌شود (شریعتی، ۱۳۸۷: ۸۴). این حکم عقل، خود به بنیان مشروعیت نسبی حکومت مستقر تبدیل شد که مستلزم مضامین مورد اشاره در سطور پایین‌تر است. همچنان که شیخ طوسی، برقراری عدالت را از الزامات حکومت و دخیل در وجه مشروعیت آن می‌داند که این امر خود با منطق درونی عقل کلامی پیوند دارد. بنابر تحلیل یکی از محققان، «شیخ طوسی در تعریف سلطان عادل، به وجود دو عامل توجه کرد: یکی امر به معروف و دیگری برقراری عدالت، یعنی قرار دادن هر چیز در جای خویش (طوسی، بی‌تا: ۳۵۶). او با تخصیص این دو ویژگی نشان داد که حکومت، امری

منحصر به امامان معصوم نیست، بلکه در دوران غیبت نیز هر حاکمی که بر اساس شریعت امامیه عمل کند و ولایت امامان را بر حق بداند، سلطان عادل خواهد بود» (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۷۸: ۱۰۵). لازم به ذکر است که متکلمان شیعه در مباحث حسن و قبح عقلی، قائل به نیکویی ذاتی عدل و زشتی ذاتی ظلم بوده‌اند و بر همین اساس چنین نظروزرزی تولید شده است؛ یعنی بخشی از کلام سیاسی متناظر با خود را تولید کرده است.

سامان‌یابی نظروزرزی سیاسی اصحاب مکتب بغداد، حداقل بر توجه به «سنت‌های موجود در قرآن (سنت یوسف پیامبر در دربار مصر)» و «سنت‌های رفتاری و عملکردی امامان شیعه (رفتار سیاسی امام علی در دوره خلافت سه‌گانه صدر اسلام)» (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۱۶ و سالاریه، ۱۳۹۷: ۱۷۵-۱۷۶)، تلازم سلب مشروعیت مطلق از حکومت عرفی موجود با هرج‌ومرج‌گرایی سیاسی (به استناد گفتاری از امام علی^(ع): «... مردم به فرمانروا و حاکم نیاز دارند: خواه نیکوکار باشد یا بدکار») (نهج‌البلاغه، ترجمه فیض‌الاسلام، خطبه ۴۰) و «رفتار سیاسی شیعیان در تجربه زندگی سیاسی روزمره (از بنیادگذاری خلافت عباسی و آل‌بویه تا مشارکت در مناصب حکومتی و نیز همکاری‌های گسترده در زندگی مدنی روزمره)» استوار بوده است. درباره عامل عرف متشرعه زمانه، یادآوری این نکته ضروری است که به گفته یکی از دانش‌پژوهان، «حق‌الناس نیز به آن دسته از امور نیازمند تبیین متشرعانه اطلاق می‌شد که مناسبات فرد و نظام سیاسی-اجتماعی جامعه‌اش را معین می‌نمود. امامیه... در حق‌الناس به دلیل عدم دسترسی به معصوم، از قوانین مدنی رایج تبعیت می‌کردند و اصولاً مهم‌ترین وظیفه نقیب امامیه، به‌ویژه در شهر بغداد، تنظیم مناسبات میان آنها و حکومت‌های موجود بود» (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۷۸: ۳۴). به همین دلیل، چنین بیان شده که هرچند عرف یکی از منابع قواعد فقه سیاسی است، می‌توان آن را به مثابه قاعده‌ای دانست که در فقه سیاسی کاربرد فراوانی دارد؛ یعنی به یک اعتبار، منبعی برای قواعد و به اعتبار دیگر، قاعده‌ای مستقل به‌شمار می‌رود (شریعتی، ۱۳۸۷: ۷۰-۷۱).

نقطه آغاز و عزیمت اهالی مکتب بغداد در بحث از حکومت‌های عرفی، عمدتاً به موضوع تقسیم‌بندی حکومت‌ها به عادل و ظالم بازمی‌گردد (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۱۵، سالاریه،

۱۳۹۷: ۱۷۲ و ملک‌اف، ۱۳۹۷: ۷). در این زمینه، مضامین کلی با تمرکز بر نحوه مواجهه با حکومت‌های عرفی مستقر، عمدتاً به «پذیرش مقامات و مناصب حکومتی»، «همکاری‌های مالی»، «مشارکت در جهاد و دفاع» و «عدم معاونت در قیام علیه حکومت» مربوط است. بیشتر احکام سیاسی در این مقوله، در پیوند مستقیم و غیرمستقیم با همین مضامین کلی قرار دارد. عالمان شیعی مکتب بغداد، با توسل به عقل اصولی-فقهی و با استناد به قواعد «اهم و مهم» (تقدیم مهم بر مهم)، رجوع به خبره (کارشناس)، ملازمه بین حکم عقل و شرع، ضرورت (اضطرار)، ضرورت به مقدار نیاز، لاضرر، دفع افسد به فاسد، مساوات (عدم تبعیض)، مصلحت، تقیه، وفای به عقود و نفی عسر و حرج (ر.ک: شریعتی، ۱۳۸۷) و در پیوند با عرف زمانه خود، یعنی رفتار شیعیان در قبال حکومت موجود، افکار سیاسی درباره نظم عرفی مستقر را صورت‌بندی و سامان دادند.

در اینجا، برخی از مهم‌ترین نمونه‌ها که نشانه‌ها و دلالت‌های آشکاری بر مشروعیت نسبی حکومت‌های عرفی موجود دارند، به همراه اصول عقل عملی تولیدکننده آنها، عرضه می‌شود. همان‌طور که پیشتر اشاره شد، آرای سیاسی مربوط به این مورد، به دو دسته اصلی «تعامل و همکاری» و «قبول مناصب حکومتی» تقسیم می‌شود. همکاری‌های مالی، دادوستد، دریافت هدایا و جوایز و مشارکت در جهاد و دفاع، از مصادیق تعامل و همکاری است. مواردی چون پذیرش ولایت و قضاوت نیز از جمله قبول مناصب محسوب می‌شود.

از مصادیق همکاری، حکم شیخ طوسی درباره دریافت هدایا از حاکم جور است که بنیان آن بر اصل و قاعده «مساوات» یا عدم ترجیح بین بندگان در صورت تساوی قرار دارد. این حکم خود بر پایه اقتضای عدل و انصاف استوار است که بر اساس آن، همه مسلمانان، بهره‌ای از بیت‌المال دارند:

«هرگاه فرد، متصدی بخشی از امور حکومتی، اعم از سیاسی، جمع‌آوری مالیات و خراج و قضاوت و غیره گردید، مانعی ندارد که ارزاق و جوایز و هدایا را بپذیرد، حال اگر اینها از جانب سلطان عادل باشد، برای وی

حلال است و در صورتی که از جانب سلطان جائز باشد، مجاز بر قبول آن است، زیرا وی نیز سهم و بهره‌ای از بیت‌المال دارد» (طوسی، بی‌تا: ۳۵۷).

به علاوه، این رأی او که «داد و ستد طعام و سایر حبوبات و غلات یا اجناس متنوع دیگر با سلاطین و پادشاهان جور، منعی ندارد» (همان: ۳۵۸)، خود مبتنی بر اصل برائت از اصول عملیه فقهی است که از تأملات ثانویه عقلی محسوب می‌شود. همچنین بنابر نظر شیخ طوسی، همراهی با سلاطین جور در امر جهاد، جایز نیست. در عین حال مادامی که اساس اسلام و مسلمین در مخاطره افتد، «در این صورت دفاع و جنگ با مهاجمین، واجب و لازم می‌شود» (همان: ۲۹۰). مبنای چنین حکمی، قواعد «اهم و مهم یا همان تقدیم اهم بر مهم و مصلحت» است که خود برآمده از عقل اصولی-فقهی‌اند. به علاوه در حکومت سلطان جائز، هرگاه فردی یا گروهی در برابر دولت جائز، دست به قیام زده، خواب خوش آنان را آشفته کنند، بر مسلمانان و معتقدان به مکتب، واجب نیست که در این جهاد شرکت کنند و حتی حرمت و عدم جواز این مشارکت نیز در احکام بعضی از این فقها آمده است. به طوری که شیخ طوسی می‌گوید: «کسی که بر ضد امام و حاکم جائز خروج و قیام کند، جنگ و جهاد با وی در کنار سلطان جائز به هیچ‌وجه جایز نمی‌باشد» (طوسی، بی‌تا: ۲۹۷؛ به نقل از خالقی و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۹۲).

از مصادیق پذیرش مناصب حکومتی، رأی سید مرتضی درباره وجوب پذیرش مسئولیت در چنین حکومت‌هایی است که به صورت نسبتاً آشکاری، اساس آن را بر قواعد «اهم و مهم، ملازمه عقل و شرع و مصلحت» قرار دارد:

«موارد وجوب پذیرش مسئولیت، زمانی است که پذیرنده مسئولیت بداند یا با نشانه‌های آشکار گمان غالب ببرد که با پذیرش مسئولیت می‌تواند حق را برپا کند و باطل را کنار بزند، به نیکی‌ها امر نماید و از بدی‌ها نهی کند و اگر این پذیرش صورت نگیرد، هیچ‌یک از این امور تحقق نمی‌یابد. در این صورت پذیرش مسئولیت واجب می‌شود (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۸۹).

همان طوری که شیخ مفید نیز بر مبنای قواعد «تقیه و لاضرر»، چنین حکم می‌کند که «بر قضات منصوب از سلطان جور واجب است که تنها بر اساس حکمی که از طرف اهل بیت پیامبر^(ص) آمده عمل کنند و حق تخطی ندارند، مگر اینکه خوف ضرر داشته باشند و برای تقیه، حکمی خلاف فقه شیعه صادر نمایند که البته در مورد ریختن خون مؤمن، تقیه جایگاهی ندارد. همچنین مؤمنان نباید عهده‌دار امری در دستگاه حکومت جور شوند، مگر اینکه برای کمک به اهل ایمان و حفظ آنها از سوء قصد باشد و ایشان باید تمام سعی خود را بنمایند و خمس تمام اموالی را که از راه حکومت به دست آوردند، جدا کند» (مفید، ۱۴۱۴: ۸۱۱-۸۱۲).

مفاد چنین آرا و احکامی، متضمن «مشروعیت بخشی نسبی» به «حکومت‌های عرفی مستقر» است که این خود البته تنها در پرتو عقل عملی در پیوند با عرف متشرعه، امکان صدور می‌یابد. مشروعیت سیاسی، حداقل دو مضمون و معنا را در خود به همراه دارد: حقانیت و برحق بودن نظم سیاسی مستقر و رضایتمندی مردم از آن نظم. بنابر تعریف مشروعیت در علم سیاست که «باور عمومی اعضای یک جامعه است مبنی بر اینکه قدرت دولت برای وضع و اجرای قوانین، قدرتی است بحق، قانونی و مستوجب فرمان برداری» (رنی، ۱۳۷۴: ۱۶)، این مشروعیت در اینجا و با عطف توجه به مضامین و محتوای متون نقل شده، به طور تمام و کمال مدنظر نیست. اما بنابر عقل عملی و تأملات ثانویه آن یعنی اصول فقهی، باید واجد قدر متیقنی از مشروعیت باشد تا مستوجب چنین فرمان برداری‌هایی شود.

بررسی تاریخی نیز حاکی از تأیید گزاره‌های بالاست؛ زیرا این دسته از متکلمان و فقیهان مکتب بغداد، علاوه بر اینکه فتاوی و آرای لازم را در این باره صادر می‌کردند، خود نیز گاه در پذیرش این مناصب، پیشگام بودند. چنان که مطابق روایت نسبتاً معتبر تاریخی، سید مرتضی «پس از وفات برادرش سیدرضی در سال ۴۰۶ ق مسئولیت نقابت، امارت حج و نظارت بر دیوان مظالم را به عهده گرفت... [در این زمینه] مسئولیت بزرگ امارت حج هم بر عهده ایشان بود که معمولاً شخص خلیفه آن را به عهده داشت. ولی

گاهی خلیفه، این مسئولیت مهم را به شخص شایسته‌ای واگذار می‌کرد و او را به عنوان «امیرالحاج» معرفی می‌نمود» (خالقی و دیگران، ۱۳۸۶: ۷۳-۷۴ و سالاریه، ۱۳۸۸: ۱۷۹-۱۸۵).

بررسی رفتار سیاسی شیعیان تا این برهه تاریخی، یعنی ظهور مکتب بغداد نیز بیانگر تأیید گزاره‌های مورد اشاره بالاست: از تلاش‌های آنان برای ورود به مقامات و مناصب حکومتی تا مجاهدت‌های مجددانه‌شان برای تشکیل حکومت شیعی. هرچند تاریخ، آکنده از گزارش‌های بسیار در این زمینه است، در اینجا تنها به بارزترین نمونه تاریخی آن اشاره می‌شود و آن عبارت است از مبارزات فراگیر و پیگیرانه شیعیان با شعار و لوی «الرضا من آل محمد» که به تأسیس خلافت عباسی انجامید (کرون، ۱۳۹۴: ۱۶۰ و بهنیا، ۱۳۸۶: ۹۶). در واقع این عرف جامعه شیعی نیز تأثیرات خود را در پیوند با عقل اصولی-فقهی برای صدور احکام سیاسی بالا داشته است.

ارزیابی انتقادی

نخستین تجربه اندیشه‌ورزی سیاسی شیعی از طریق عقل کلامی و اصولی-فقهی، به بازتولید نظریه‌ای در باب نظام سیاسی منجر شد که بر دو پایه اساسی «امنیت» و «اطاعت» قرار داشت. شاید درهم تنیدگی کلام سیاسی و فقه سیاسی، مهم‌ترین عامل شکل‌گیری چنین اندیشه و نظامی قلمداد شود. با وجود این فلسفه تأسیس حکومت بر محوریت «حفظ نظم، جهت‌یابی به سوی خیر و نیکی‌ها، جلوگیری از ظلم و ستم و فروپاشی نظام اجتماعی»، به جای «ضرورت اجرای قوانین شریعت»، خود می‌توانست به بنیادگذاری «حکومت عرفی» ای منجر شود که اساساً نیازی به درهم تنیدگی با شریعت، در این سطح گسترده و عمیق را طلب نمی‌کرد.

به نظر می‌رسد که عقل کلامی باپیش‌فرض قرار دادن «اثبات اصول عقاید» به صورت اساسی و بنیادین، تنها ظرفیت تولید کلام سیاسی متناظر با آن یعنی نظام امامت‌محور را داشته است. در واقع تسری آموزه‌های شیعی به درون استدلال‌های عقلانی (به ظاهر محض)، موجب محدودیت‌ها و دشواری‌های حل‌نشده در این نوع اندیشه سیاسی شده

است. در واقع شاید آنچه بیش از همه بر معضل و پیچیدگی این سنخ نظروزی سیاسی افزوده است، همان درهم‌تنیدگی عقل کلامی با عقل اصولی-فقهی باشد که ملغمه‌ای از کلام و فقه سیاسی را عرضه داشته است. به همین دلیل، با نظرداشت مقایسه‌ای، یعنی مقایسه‌ی نظروزی مکتب قم مقدم بر مکتب بغداد، استناد و توسل به عقل و عرف در این مکتب متأخر نتوانست به تحول اساسی در اندیشه‌ی سیاسی شیعی بینجامد؛ به گونه‌ای که حتی با تغییر مبانی معرفت‌شناختی، این تحول و دگردیسی، نه از نوع ماهوی، بلکه تنها یک شیفت و تغییر درون‌پارادایمی تلقی می‌شود. با وجود این هرچند این عالمان دینی در نظروزی سیاسی، به مبانی معرفت‌شناختی خود ملتزم بودند، این التزام در پیوند با کلان‌نظریه شیعه دوازده امامی، آنها را از اندیشه‌ی سیاسی مبتنی بر عقل کلامی به اندیشه‌ی سیاسی مبتنی بر عقل اصولی-فقهی (عمدتاً شریعت‌پایه) هدایت کرد که چالش‌های درون‌ذاتی خود را داشته و دارد.

دستاورد برای جامعه ایران کنونی

اندیشه سیاسی فقاهتی که در اندیشه برخی فقیهان در دوره متأخر ایران به جریان‌یابی و نیرومند تبدیل شد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۵)، می‌تواند این پرسش را پیش نهد که نخستین بار چگونه و طی چه فرآیندی، «عقل و عرف» به قلمرو اندیشگی فقهی و کلامی وارد شد و چه تغییر و دگرگونی در کلام و فقه سیاسی ایجاد کرد؟ در پاسخ می‌توان گفت که آنچه در مکتب بغداد آغاز شد، با همه تغییرات به خود دیده در طول تاریخ، هم‌اکنون در ایران به نمونه عالی^۱ خود رسیده است. به دیگر سخن، دستاورد مکتب بغداد، چیزی فراتر از آموزه‌ای است که برخی بدان اشاره کردند، یعنی «عقل در خدمت تعالیم دین» (آل‌غفور، ۱۳۸۰: ۱۲۳).

دستاورد این مکتب را باید سرآغاز ورود مباحث جدیدی در علوم دینی دانست که در قلمرو نظام سیاسی، در نهایت به اندیشه و ایده «سلطنت مسلمان ذی‌شوکت» و «ولایت فقیه» منجر شد. بنابر تحلیل یک پژوهشگر، «چنین دیدگاهی-که در روش‌شناسی شیخ

1. Ideal type

مفید و سید مرتضی تکوین یافته و از دوره میانه تاکنون بسط پیدا کرده است - جایگاه برجسته‌ای برای مجتهدان در زندگی سیاسی شیعه و در دوره غیبت تدارک نموده است. زندگی سیاسی، نیازمند دانش، تعقل و اجماع و اتفاق است؛ اما هرگونه دانش و اجماعی، جز با حضور جمع مجتهدان دینی، مشروعیتی ندارد» (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۸۹).

دستاورد این پژوهش برای جامعه ایران اکنون، تنها از طریق نقادی این نظریه، امکان‌پذیر است. به نظر می‌رسد که اگر عرصه سیاست در ایران دچار برخی دشواره‌ها و چالش‌های بنیادین است، همگی ناشی از همان بنیانی است که در مکتب بغداد گذاشته شد. بدین معنا که شیفت پارادایمی صورت گرفته از سوی اهالی این مکتب، بالاخص یکی از حاملان اصلی و متأخرتر آن، یعنی شیخ طوسی که از عقل کلامی به عقل اصولی - فقهی، تغییر جهت داد، عاملی شد تا سیاست که می‌توانست به مثابه امری مستقل در اندیشه کلامی پرورنده شود، ذیل شریعت و فقه قرار گیرد. بدین‌سان می‌توان ادعا کرد که سیاست در ایران کنونی که عملاً ذیل دیانت قرار دارد و از کارکردهای اساسی خود بازمانده است، در واقع متأثر از همان اصول بنیادگذاری شده مکتب بغداد است.

نتیجه‌گیری

نظرورزی سیاسی عالمان شیعی مکتب بغداد در دوره میانه اسلامی، در مقایسه با مکتب مسلط پیشین یعنی مکتب قم، دچار تحول و دگرگونی شد. در حالی که نمایندگان اصلی مکتب قم درباره حکومت‌های عرفی موجود در زمانه خود، به عدم مشروعیت مطلق آنها، تحریم هرگونه همکاری و نیز به تبع آن، نپذیرفتن مناصب حکومتی توسط شیعیان باور داشتند، مکتب بغداد تا حدود زیادی آرای متفاوتی عرضه کرد. آنها از یکسو، مشروعیت نسبی به چنین حکومت‌هایی دادند، همکاری با آنها را مجاز شمردند و حتی ترغیب بدان کردند و نیز پذیرفتن مقامات و مناصب حکومتی را نه جایز، بلکه در برخی شرایط، واجب شمردند. پرسش از چندوچون این تحول، هدف اصلی مقاله حاضر بوده است.

بنابر فرضیه و نیز یافته‌های پژوهش، این تحول و دگردیسی عمدتاً تحت تأثیر مبانی معرفت‌شناختی نوین اصحاب مکتب بغداد بود. پذیرش عقل و عرف در سامانی‌یابی نظروزی سیاسی، عمده‌ترین عامل این تحول قلمداد می‌شود. در سپهر اندیشه سیاسی این عالمان شیعی، عقل کلامی و عقل اصولی-فقهی، در پیوند با عرف متشرعه زمانه، نیرویی مناسب برای اندیشه‌پردازی لحاظ گردید. این عقول و عوامل، در یک پیچیدگی و درهم تنیدگی نسبتاً دشوار، سه سطح کلان «ضرورت تأسیس حکومت»، «ضرورت وجود نهاد امامت» و «مشروعیت نسبی حکومت‌های عرفی موجود» را تشخیص و احکام سیاسی متناظر با آنها را صادر کردند. البته کل چنین نظروزی‌ای، در پارادایم دانش سیاسی قدیم و بر اساس پرسش «چه کسی حکومت می‌کند» قرار می‌گیرد.

منابع

- آل‌غفور، سیدمحسن (۱۳۸۰) «عقل‌گرایی و نقل‌گرایی در فقه سیاسی شیعه»، شماره چهاردهم، تابستان، صص ۱۲۱-۱۳۸.
- اثباتی، اسماعیل (۱۳۸۳) «بررسی آرای کلامی شیخ صدوق و مقایسه آن با آرای شیخ مفید»، حدیث اندیشه، شماره نهم و دهم، بهار و تابستان، صص ۴۷-۷۶.
- احمدزاده، سید حشمت‌الله (۱۳۸۲) «عرف در نظر فقیهان و حقوق‌دانان»، پژوهش‌های فقه و مبانی حقوق اسلامی، شماره دوم، زمستان، صص ۷-۳۶.
- الله بداشتی، علی و اصغر رضانی (۱۳۹۷) «بررسی و نقد انتقادات شیخ مفید بر دیدگاه انسان شناختی شیخ صدوق»، فلسفه و الهیات، شماره اول، بهار، صص ۹۷-۱۱۹.
- امامی، مرتضی و دیگران (۱۳۹۳) «تئوری حکومتی عصر غیبت بر اساس دیدگاه شیخ مفید (ره)»، حکومت اسلامی، شماره چهارم، زمستان، صص ۵۱-۶۸.
- ایزدهی، سیدسجاد و صدیقه صدیق تقی‌زاده (۱۳۹۷) «چیستی کلام سیاسی»، کلام اسلامی، سال بیست‌وهفتم، شماره ۱۰۷، پاییز، صص ۸۵-۱۰۶.
- برجی، یعقوب‌علی (۱۳۸۰) «رفتار سیاسی فقهای دوره میانه»، شماره چهاردهم، تابستان، صص ۵۵-۶۶.
- برنجکار، رضا و ریحانه هاشمی (۱۳۹۳) «عقل‌گرایی در مدرسه امامیه بغداد و معتزله»، فلسفه دین، شماره ۱، بهار، صص ۵۷-۸۲.
- بهنیافر، احمدرضا (۱۳۸۶) «ارتباط خلافت عباسی با حکومت‌های ایرانی»، معرفت، شماره ۱۱۴، خرداد، صص ۹۵-۱۰۴.
- تقوی سنگدهی، سیده لیلا و بهرام امانی چاکلی (۱۳۹۱) «بررسی تعامل فکری و سیاسی شیخ مفید با حاکمان آل بویه»، پژوهشنامه تاریخ، شماره ۲۷، تابستان، صص ۲۱-۴۶.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۷۶) نقد عقل مدرن (گفتگوهای با اندیشمندان امروز جهان)، ترجمه حسین سامعی، ج اول، تهران، فرزان‌روز.
- (۱۳۷۷) نقد عقل مدرن (گفتگوهای با اندیشمندان امروز جهان)، ترجمه حسین سامعی، ج دوم، تهران، فرزان‌روز.
- حسن‌زاده، اسماعیل (۱۳۸۶) «سیاست در اندیشه و رفتار فقیهان شیعی دوره آل بویه»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۸۲، صص ۳۹-۶۲.
- حکیم‌الهی، عبدالمجید (۱۳۹۵) «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در تشیع (با بررسی تطبیقی دیدگاه‌های

- شیخ صدوق و شیخ مفید»، کلام، شماره چهارم، بهار و تابستان، صص ۲۴-۵.
- خالقی، علی (۱۳۸۳) «نظام سیاسی شیعه در اندیشه شیخ مفید»، علوم سیاسی، شماره ۲۷، پاییز، صص ۲۷-۷.
- خالقی، علی و دیگران (۱۳۸۶) نظام سیاسی و دولت مطلوب در اندیشه سیاسی شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- خانجانی، قاسم (۱۳۸۲) «روش پژوهشی شیخ مفید در تاریخ»، پژوهش حوزه، شماره ۱۳ و ۱۴، صص ۱۶۱-۱۷۳.
- خیراللهی، زهرا (۱۳۹۰) «ماهیت عقل و توانایی آن در فرایند شناخت»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۲، زمستان، صص ۱۴۹-۱۷۵.
- رضازاده عسکری، زهرا (۱۳۸۴) «نقش شیخ طوسی در ایجاد نهضت علمی با تأکید بر تطور فقهی»، پژوهش دینی، شماره دوازدهم، زمستان، صص ۲۳۵-۲۵۰.
- رضایی، جعفر (۱۳۹۳) «جایگاه عقل در کلام در مدرسه کلامی بغداد»، تحقیقات کلامی، شماره چهارم، بهار، صص ۲۲-۷.
- رنی، آستین (۱۳۷۴) حکومت؛ آشنایی با علم سیاست، ترجمه لی‌لا سازگار، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- سالاریه، صفورا (۱۳۹۷) «اندیشه سیاسی سیدمرتضی در تعامل با حکومت آل‌بویه»، حکومت اسلامی، شماره دوم، تابستان، صص ۱۶۹-۱۸۹.
- سیدباقری، سیدکاظم (۱۳۸۹) «نقش عقل در تحول فقه سیاسی شیعه (مطالعه موردی: دوره معاصر)»، جستارهای سیاسی معاصر، شماره اول، بهار و تابستان، صص ۱۲۷-۱۵۵.
- شریعتی، فهیمه (۱۳۸۶) «تقریب مبانی کلامی شیخ صدوق (ره) و شیخ مفید (ره)»، آینه معرفت، تابستان، صص ۱۰۳-۱۱۴.
- شریف مرتضی (۱۴۰۵) رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم.
- شفیعی، محمود (۱۳۸۷) «اقتضاها و امتناع‌های عقل‌گرایی در فقه سیاسی شیعه»، شیعه‌شناسی، شماره ۲۳، پاییز، صص ۴۲-۷.
- شفیعی، محمود (۱۳۸۸) اندیشه سیاسی سید مرتضی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، قم، بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- شوشتری مرعشی، سیدمحمدحسین و هرمز اسدی کوه‌آباد (۱۳۸۷) «بررسی نقش نظریه‌پردازان

- مکتب بغداد در نهادینه کردن «عقل» در سیر تحول و تطور فقه پژوهی امامیه»، مبنای فقهی حقوق اسلامی» شماره ۱، تابستان، صص ۱۳۵-۱۶۰.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۴) ابن خلدون و علوم اجتماعی (وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی)، تهران، طرح نو.
- (۱۳۹۶) درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.
- طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۰) الاقتصاد الهادی الی الطریق الرشاد، تهران، بی‌تا.
- (بی‌تا) النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی، قم، بی‌نا.
- (۱۳۹۴ق) تلخیص الشافی، تصحیح سیدحسین بحر العلوم، ج ۴، قم، بی‌نا.
- عظیمی گرگانی، هادی (۱۳۸۶) «نقش شیخ طوسی در ایجاد نهضت علمی»، فقه و مبنای حقوق، شماره دهم، صص ۴۳-۵۹.
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۹۰) اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، ج ۲، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- غلامی، علی و محمد پورکیانی (۱۳۹۵) «بررسی مبنای فلسفی جایگاه «عقل» و «عرف متشرعه» در حقوق با تمرکز بر آرای علامه طباطبایی و استاد مصباح یزدی»، پژوهشنامه حقوق اسلامی، شماره اول، بهار و تابستان، صص ۵-۲۶.
- فاریاب، محمدحسین (۱۳۹۵) «بررسی دیدگاه متکلمان امامیه درباره گستره علم امام با تکیه بر روایات»، تحقیقات کلامی، شماره پانزدهم، زمستان، صص ۲۷-۴۴.
- فاضل استرآبادی، محمد (۱۳۸۵) «شیخ مفید و نوسازی فقه شیعه (بخش دوم)»، پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، شماره چهارم، تابستان، صص ۲۱-۵۲.
- (۱۳۸۵) «شیخ مفید و نوسازی فقه شیعه (بخش نخست)»، پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، شماره سوم، بهار، صص ۹-۳۳.
- فرمانیان، مهدی و مصطفی صادقی کاشانی (۱۳۹۴) نگاهی به تاریخ تفکر امامیه: از آغاز تا ظهور صفویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۲) نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران و قم، سمت و موسسه آموزشی عالی باقرالعلوم.
- (۱۳۷۸) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نی.
- قهرمان‌نژاد، بهاء‌الدین و دیگران (۱۳۹۳) «تعامل با سلطان جور در اندیشه شیخ مفید»، فقه، شماره دوم، تابستان، صص ۱۰۳-۱۲۰.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۲) مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، تهران، شرکت سهامی

انتشار.

کرون، پاتریشیا (۱۳۹۴) تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران، سخن.
کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۷۸) «فقه سیاسی امامیه؛ تأملی بر نخستین دوران تدوین»، تحقیقات
اسلامی، سال سیزدهم، بهار و تابستان، صص ۹-۵۴.

لالاند، آندره (۱۳۷۷) فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، ترجمه غلامرضا وثیق، تهران، فردوسی ایران.
مبلغی، عبدالمجید (۱۳۹۸) سیر تطور هویت‌یابی شیعیان تا پایان مکتب شیعی بغداد، قم، پژوهشگاه
علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷) حقوق و سیاست در قرآن، نگارش محمد شهبازی، قم، موسسه
آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۰) امامت و رهبری، قم/ تهران، چاپ دوازدهم، صدرا.

مفید، محمدبن نعمان (۱۴۱۳ هـ. ق) الارشاد، قم، المؤتمر العالمی (کنگره جهانی هزاره شیخ مفید).

----- (۱۴۱۳ هـ. ق) المقنعه، قم، المؤتمر العالمی.

----- (۱۴۱۳ هـ. ق) النکت فی مقدمات الاصول، قم، المؤتمر العالمی.

----- (۱۴۱۳ هـ. ق) تصحیح الاعتقاد، قم، المؤتمر العالمی.

ملکاف، علاء‌الدین (۱۳۹۷) «تفکرات سیاسی مرتضی علم‌الهدی سرآغازی بر اندیشه‌های تشیع در
طول تاریخ»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی تبریز و انقلاب مشروطه ایران، دانشگاه آزاد
اسلامی تبریز، مرداد.

منوچهری، عباس (۱۳۹۵) فراسوی رنج و رؤیا، جلد ۱، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.

موسویان، سیدمحمد رضا (۱۳۷۹ الف) «حکومت و انواع آن در اندیشه سیاسی شیخ طوسی»، علوم
سیاسی، شماره هشتم، بهار، صص ۲۸۹-۳۱۲.

----- (۱۳۷۹ ب) «کار ویژه‌های حکومت در اندیشه سیاسی شیخ طوسی»، علوم

سیاسی، شماره دوازدهم، زمستان، صص ۲۴۵-۲۶۶.

----- (۱۳۸۰) «روابط متقابل مردم و حاکمان از دیدگاه شیخ طوسی»، حکومت

اسلامی، شماره ۱۹، بهار، صص ۱۷۹-۱۹۹.

موسویان، سیدمحمد رضا (۱۳۸۹) اندیشه سیاسی شیخ طوسی، قم، بوستان کتاب، چاپ سوم.

نیازی، محمدعلی و سیداحمد محمودی (۱۳۹۰) «بررسی روش شناختی تطبیقی اندیشه کلامی

صدوق و مفید»، الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)، شماره ششم، پاییز و زمستان، صص ۷۷-۹۴.

یاوری، محمدجواد (۱۳۸۷) «اندیشه سیاسی شیخ مفید با تأکید بر کتاب «المقنعه»»، معرفت، شماره

۱۲۴، فروردین، صص ۹۳-۱۱۶.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۲۲۰-۱۹۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

تلقى متفکران عصر مشروطیت از مفهوم برابری

محمدعلی توانا*

محمد کامکاری**

سید محمدجواد مصطفوی منتظری***

چکیده

همزمان با جنبش مشروطیت و تغییر نظام سیاسی از (سلطنت مطلقه به مشروطه)، مباحثه درباره ایده برابری نیز در میان متفکران این عصر رواج یافت. متفکران این عصر (مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه) چه تلقی‌ای از برابری داشتند؟ مقاله حاضر بر اساس چهار مؤلفه معنای هستی‌شناسانه، ابعاد، قلمرو و دامنه شمولیت، تلقی متفکران عصر مشروطیت از برابری را بررسی می‌کند. روش مقاله حاضر، خوانش متن‌محورانه است. یافته‌های تحقیق بدین قرار است: متفکران دینی مشروطه‌خواه همچون نائینی و محلاتی بر برابری قانونی (و نه طبیعی) ملت از جمله برابری اقلیت‌های دینی و زنان در ابعاد مدنی، اجتماعی، در امور نوعیه (و نه شرعی) تأکید داشتند و برابری سیاسی را خاص عقلای ملت می‌دانستند. متفکران سکولار مشروطه‌خواه همچون آخوندزاده و طالبوف و متفکران مشروطه‌خواه میانه همچون مستشارالدوله و ملک‌خان همزمان بر برابری طبیعی و قانونی (قراردادی) ملت در ابعاد مدنی، اجتماعی و سیاسی در قلمرو عمومی تأکید داشتند. در مقابل، مشروعه‌خواهان همانند شیخ فضل‌الله

tavana.mohammad@yahoo.com

* دانشیار گروه حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، ایران

mohamadkankari@gmail.com

** نویسنده مسئول: کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه یزد، ایران

javadmontazeri1370@gmail.com

*** دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه آزاد تاکستان، ایران



نوری، علی‌اکبر تبریزی و نجفی مرندی بر نابرابری طبیعی (به‌ویژه از منظر دینی) باور داشتند و برابری مدنی، اجتماعی-سیاسی اقلیت‌های دینی و زنان را در تضاد با برتری ذاتی دین اسلام می‌دانستند.

واژه‌های کلیدی: برابری، اقلیت‌های دینی، زنان، مشروطه‌خواهان و مشروعه‌خواهان.

مقدمه

در اواخر عصر قاجار، ایده‌های نو - همچون تفکیک قوا، حاکمیت قانون، حکومت مقید، آزادی، برابری و...- در سپهر فکری ایرانیان وارد شد^(۱). یکی از مهم‌ترین ایده‌های مدرن که وارد جامعه ایران شد و در قانون اساسی مشروطیت هم خودنمایی می‌کند، برابری است. برای مثال، اصل هشتم متمم قانون اساسی می‌گوید: «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی، متساوی‌الحقوق خواهد بود».

این اصل، امیدی تازه در میان گروه‌های متفاوت ملت ایران - به‌ویژه زنان و اقلیت‌های دینی - به وجود آورد تا به موقعیت برابر با اکثریت فرهنگی غالب - یعنی مردان، مسلمانان و...- دست یابند؛ هرچند همچنان موانع فرهنگی، قانونی و...^(۲) در این زمینه وجود داشت. برای مثال زنان پیشرو در این عصر به منظور تغییر سبک زندگی زنان به‌ویژه در حوزه بهداشت و سلامت و کسب حقوق اجتماعی برابر همچون حق تحصیل دختران، به اقداماتی دست زدند^(۳) (ر.ک: ساناساریان، ۱۳۸۴). اقلیت‌های دینی نیز خواهان رفع رفتارهای تبعیض‌آمیز پیشین بودند^(۴) و در این زمینه اقداماتی انجام دادند؛ از جمله به انجمن‌های مخفی - همچون مجمع آدمیت - پیوستند (آدمیت، ۱۳۴۴: ۲۱۵) یا انجمن‌هایی خاص خود تأسیس نمودند^(۵). اما این کنش‌ها نه‌تنها به سهولت از جانب بخش سنتی‌تر جامعه ایران پذیرفته نمی‌شد، حتی گاه مورد اتهام و پیگرد نیز قرار می‌گرفت (آبادیان، ۱۳۹۰: ۲۱۵).

میان متفکران این عصر هم درباره مسئله برابری، مباحثات جدی وجود داشت. بر همین اساس می‌توان آنان را به موافقان و مخالفان برابری تقسیم نمود و هر کدام ادله‌ای در حمایت یا رد برابری ارائه می‌نمودند. حال این پرسش مطرح است که تلقی متفکران این عصر از برابری چه بود؟ آنان چه معنایی از برابری در ذهن داشتند؟ بر کدامین بعد برابری تأکید می‌نمودند؟ برابری را در چه عرصه‌هایی مجاز می‌دانستند؟ و مهم‌ترین مسئله این که برابری را شامل حال چه کسانی می‌دانستند؟ اینها پرسش‌های سلسله‌واری است که احتمالاً بتواند تاحدودی تلقی متفکران عصر مشروطیت از مفهوم برابری را روشن‌تر نماید.

مقاله حاضر به خوانش متون مهم‌ترین متفکران عصر مشروطیت مبادرت می‌نماید تا تلقی آنان از معنا، ابعاد، قلمرو و دامنه برابری را تفهیم نماید. در عین حال این مقاله می‌تواند به صورت ضمنی جایگاه مبحث برابری در میان اندیشه‌ورزان عصر مشروطیت را تاحدودی روشن سازد. همچنین زمینه‌ای برای مقایسه تلقی متفکران این عصر از مفهوم برابری، نه تنها با هم، بلکه با متفکران خاستگاه آن - یعنی متفکران غربی - و همچنین دوره‌های تاریخی پس از آن فراهم آورد.

پیشینه تحقیق

مطالعات چندی درباره اندیشه سیاسی عصر مشروطیت انجام شده است که برخی از آنها تاحدودی با مقاله حاضر دارای اشتراکات و مشابهت‌هایی است. از جمله باقری (۱۳۹۳) در پایان‌نامه خود با عنوان «اجتماعیت گفتمان مشروطه‌خواهی» از منظر جامعه‌شناسانه، اندیشه شیخ فضل‌الله نوری و آخوند خراسانی را با هم مقایسه می‌کند و نشان می‌دهد که به کدامین دلایل، این دو اندیشمند علی‌رغم اشتراکات سنتی و مذهبی، پاسخ‌هایی متفاوت به مشروطیت می‌دهند. از منظر نویسنده، بسترهای اجتماعی متفاوت مشروع‌خواهی و مشروطه‌خواهی، تلقی متفاوت این دو اندیشمند را درباره رویارویی یا همراهی شرع با نوگرایی غربی و اندیشه غیر دینی می‌سازد. به نظر می‌رسد این پایان‌نامه می‌تواند بستر اجتماعی برای فهم مفهوم برابری در اندیشه شیخ فضل‌الله نوری و آخوند خراسانی فراهم آورد. با وجود این پایان‌نامه یادشده، چند تفاوت عمده با مقاله پیش رو دارد: منظر آن متفاوت است (جامعه‌شناسانه)؛ دامنه متفکران مورد مطالعه آن متفاوت است؛ برابری، مسئله اصلی آن نیست.

دبیرنیا و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «رویکرد دینی حاکمیت قانون در نظام مشروطه ایران» به مفهوم حاکمیت قانون از دیدگاه علمای مشروطه می‌پردازند. در این مقاله، دو گروه از هم متمایز می‌شوند؛ گروه اول: علمایی مشروطه‌خواه که به دنبال همخوانی و تأیید مفاهیم قانون با آموزه‌های اسلامی بودند، مانند آخوند خراسانی و علامه نائینی و گروه دوم: علمایی مشروع‌خواه که اعتقاد داشتند که حاکمیت قانون، مفهومی غربی است و با احکام و آموزه‌های اسلام مطابقت ندارد، مانند شیخ فضل‌الله نوری. این گروه

اعتقاد داشتند که حاکمیت قانون به مفهوم غربی مطلق بدون مطابقت با احکام و موازین شرعی پذیرفتنی نیست و نیازهای مسلمانان با احکام و موازین شرعی برطرف می‌شود. در ضمن در این مقاله دیدگاه مشروعه‌خواهان در باب حکومت، آزادی و برابری هم بررسی شده است. مقاله یادشده هرچند می‌تواند به فهم تلقی آخوندزاده، نائینی و نوری از مفهوم برابری یاری رساند، از دو جنبه با مقاله پیش رو متفاوت است: مسئله اصلی آن و دیگر چهارچوب نظری.

سلطانی (۱۳۹۱) در مقاله «مفهوم برابری در مقابل قانون در متمم قانون اساسی مشروطیت» از دیدگاه علم حقوق به مفهوم برابری در قانون مشروطه پرداخته است. او نشان می‌دهد که مشروطه‌خواهان هنگام نوشتن متمم قانون اساسی، این مفهوم را در اصل هشتم گنجانده‌اند. وی، مفهوم برابری در مقابل قانون و برابری در قانون اساسی مشروطه را از هم تفکیک می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه نائینی و محلاتی از اصل تساوی در مقابل قانون همچون اصلی شناخته شده در نظام حقوق شرع، در برابر ایرادها و مغالطه‌های شیخ فضل‌الله نوری دفاع می‌کند. به نظر می‌رسد که این مقاله دارای اشتراکات بسیاری با مقاله پیش رو باشد؛ اما منظر متفاوت آن (حقوقی) و دامنه موضوع مورد مطالعه آن که محدود به متمم قانون اساسی مشروطیت شده است، سبب تفاوت این دو کار از هم می‌شود.

همچنین دهقانی و ورعی (۱۳۹۴) در مقاله «بررسی تطبیقی قانون‌گذاری در آرای شیخ فضل‌الله نوری و میرزای نائینی» به مسئله جواز یا عدم جواز قانون‌گذاری و قلمرو آن در آرای این دو متفکر عصر مشروطیت می‌پردازند و مسائلی چون تفاوت رأی در حداقلی و حداکثری بودن محدوده قانون‌گذاری بشر (عرفیات و غیر منصوصات)، تفاوت اجتهادی در فهم متفاوت از متون دینی (فهم متفاوت از نظام سیاسی شیعه در عصر غیبت)، اختلاف در مبانی و چگونگی استفاده از ادله استنباط احکام و اختلاف در دیدگاه انسان‌شناسانه و دین‌شناسانه را به‌عنوان دلایل اختلاف برشمرند. مشابهت مقاله پیش رو با مقاله یادشده هم جزئی است و تاحدودی قلمرو قانون‌گذاری در آن با قلمرو برابری مشابهت دارد، اما از لحاظ منظر، موضوع و دامنه متفکران با مقاله پیش رو متفاوت است.

در کل مقاله حاضر از منظر اندیشه‌شناسانه و با بهره‌گیری از چهارچوب نظری ابداعی به بررسی تلقی بخشی از اندیشمندان مشروطه‌خواه و مشروع‌خواه از مفهوم برابری می‌پردازد.

مبانی نظری تحقیق

شاید بتوان برابری را در کنار آزادی، مهم‌ترین ایده‌های مدرنیته سیاسی، دانست؛ زیرا مدرنیته برای انسان‌ها فارغ از مذهب، دین، نژاد، زبان، جنسیت، طبقه زمینه، شأن و موقعیت برابر (حداقل در عالم نظر) قائل شد (Yong, 1989: 386). البته از برابری، تعبیرهای متفاوتی صورت گرفته است و از منظرهای متفاوت می‌توان بدان نگریست^(۴). با وجود این می‌توان از منظر هستی‌شناسانه، برابری را به طبیعی و قانونی تقسیم نمود. برابری طبیعی فرض می‌گیرد که تمامی افراد و گروه‌ها به ذات برابر هستند (برابری انسان‌ها به ماهو انسان)، اما برابری قانونی، برابری را حاصل قرارداد اجتماعی می‌داند. این دو نوع برابری ضرورتاً در تباین با هم نیستند. بدین معنا که هم می‌توان فرد یا گروهی را با افراد و گروه‌های دیگر به ذات (طبیعی) برابر فرض نمود و از طریق قرارداد، آن را تضمین نمود یا ابعاد جدیدی بدان افزود. در عین حال می‌توان برای برابری ابعادی را متصور شد؛ برای مثال: برابری مدنی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، زیست‌محیطی و

هسته اولیه این تقسیم‌بندی را می‌توان در نظریه تی‌اچ مارشال (۱۹۹۲) درباره شهروندی مدرن جست‌وجو نمود. البته مارشال صرفاً از حقوق مدنی (حق دادرسی، حق حیات، مالکیت، آزادی بیان، آزادی عقیده، برابری در پیشگاه قانون، مصونیت از تعرض غیر یا عدم تعرض، عدم تبعیض در قانون و در عمل و...)، حقوق سیاسی (حق مشارکت و تعیین سرنوشت که شامل حق انتخاب کردن، انتخاب شدن و اعتراض و از این قبیل می‌شود) و حقوق اجتماعی (که شامل عزت نفس، آموزش، سلامت، رفاه، امنیت و زندگی متمدن و از این قبیل می‌شود) یاد می‌کند (Marshall & Bottomore, 1992: 9-11). کاستلز و دیویدسون، ۱۳۸۲: ۲۱۷-۲۲۶). همچنین می‌توان قلمروهایی برای برابری تصور نمود؛ برای نمونه: برابری در قلمرو عمومی، خصوصی، عرفی، شرعی و برای مثال در

اين زمينه مى توان سؤال كرد كه آيا افراد و گروه‌ها صرفاً در عرصه عمومى با هم برابر مى شوند يا اينكه در عرصه خصوصى هم برابر شمرده مى شوند؛ يا آيا آنان صرفاً در قلمرو امور عرفى با هم برابر مى شوند يا اينكه در قلمرو امور شرعى نيز برابر مى شوند و بدین معنا دستورات و احكام دينى صادرشده پيشين - كه ناظر بر نابرابرى و تمايز بوده است - ملغى مى گردد؟

البته لازم به يادآورى است كه امور شرعى هم در قلمرو خصوصى و هم قلمرو عمومى جريان دارد و امور عرفى نيز به همين طريق. درباره دامنۀ شموليت برابرى نيز مى توان اين پرسش را طرح نمود: برابرى شامل حال چه كسانى مى شود و چه كسانى را محروم (طرد) مى نمايد؟ به تعبير ديگر آيا برابرى، شمول گرايانه است يا محدود به افراد و گروهى خاص؟ براى مثال آيا شامل اقليت‌هاى دينى، زنان و... مى شود يا نه؟ البته در اين مقاله بر اقليت‌هاى دينى و زنان تمرکز مى شود. به اين دليل ساده كه در عصر مشروطيت درباره تسرى دامنه برابرى به اين دو گروه، مجادلات بسيار طرح شده است و كمتر به گروه‌ها ديگر پرداخته شده است^(۷). بر اساس آنچه بيان شد مى توان چهارچوب نظرى مقاله را بدین شكل ترسيم نمود:

جدول ۱- چهارچوب نظرى مقاله

بنیان هستی‌شناسانه برابری	ابعاد برابری	قلمرو برابری	دامنه شمولیت برابری
برابری قانونی	مدنی	خصوصی	اقلیت‌های دينی
برابری طبیعی	سیاسی	عمومی	زنان
برابری طبیعی-قانونی	اجتماعی	عرفی	...
...	فرهنگی	شرعی	...

تلقى متفكران عصر مشروطيت از برابرى

به نظر مى رسد كه در يك تقسيم‌بندى اوليه بهتر است موافقان و مخالفان برابرى را از هم متمايز نمود. شايد اين تقسيم‌بندى با تقسيم‌بندى متداول متفكران اين عصر به مشروطه‌خواه و مشروطه‌خواه تاحدود زيادى انطباق يابد. به تعبير ديگر به نظر مى رسد كه متفكران مشروطه‌خواه، موافق و متفكران مشروطه‌خواه، مخالف برابرى هستند. البته

این صرفاً یک حدس ابتدایی است^(۸). لازم به یادآوری است که منظور از متفکران مشروطه‌خواه، کسانی است که با کمترین تعدیل، مشروطیت را به همان معنای متعارف آن می‌پذیرند و به نفع آن ادله ارائه می‌کردند و منظور از مشروعه‌خواهان، کسانی است که یا از بنیان با ایده مشروطیت مخالفت می‌کردند یا اینکه می‌کوشند وجوهی بدان بیفزایند که در معنای متعارف آن چندان جایی ندارد.

تلقی متفکران مشروطه‌خواه از برابری

می‌توان متفکران مشروطه‌خواه را بر اساس میانی فکری‌شان به سه دسته دینی، سکولار و میانه تقسیم کرد^(۹). بدین معنا که متفکران دینی مشروطه‌خواه کوشیدند تا میان دین اسلام و مشروطیت، سازگاری ایجاد کنند و بر این اصل تأکید داشتند که قوانین مجلس مشروطه می‌بایست در چهارچوب دین اسلام تدوین شود. متفکران سکولار مشروطه‌خواه بر اساس میانی سکولاریستی (همانند اومانیسیم، عقل خودبنیاد، حق طبیعی و...) به تأیید مشروطیت مبادرت نمودند و متفکران میانه برای تأیید مشروطیت همزمان هم به میانی فکری سکولاریستی و دینی مراجعه کردند^(۱۰).

تلقی متفکران دینی مشروطه‌خواه از برابری

به نظر می‌رسد بر اساس رسائل تدوین شده درباره مشروطیت بتوان محمداسماعیل محلاتی، محمدحسین نائینی و عبدالرسول مدنی کاشانی را از جمله مهم‌ترین متفکران دینی مشروطه‌خواه دانست که به نفع برابری استدلال نموده‌اند. محمد اسماعیل محلاتی معتقد بود:

«مشروطه، پلی برای حفظ سعادت دین و دنیای افراد انسانی است»

(محلاتی، ۱۳۸۶: ۵۱۰).

بدین معنا، مهم‌ترین شرط محلاتی برای پذیرش قوانین عرفی، متضاد نبودن آن با احکام اسلامی بود. وی در این زمینه می‌نویسد:

«اگر مملکتی، سلطنت آن مشروطه شد، معنایش نه آن است که

اهل آن مملکت، دست از دین خود کشیده باشند و... هرچه بخواهند،

بکنند... مملکت ایران مطابق مذهب خود بایست در قانون اساسی ملی،

جمیع موازین اسلامی را که هیچ نکته‌ای در آن فروگذار نشده و

عزت دین و عامه مردم در آن حفظ است، در عهده شناسد» (محلّاتی، ۱۳۸۶: ۵۳۱).

پس از پذیرش چنین بنیادی، وی درباره برابری اظهار می‌دارد:
«مساوات سیاسی آحاد ملت با همدیگر و با شخص والی در جمیع امور نوعیه است. مثلاً زناکننده حد می‌خورد، هر که باشد؛ سارق دست‌بریده می‌شود، هر که باشد و نیز مبنای قانون مشروطیت بر مساوات سیاسی و اجتماعی است، ما بین عموم علی اختلاف مراتبهم در جمیع حقوق خود، چه ملتی چه دولتی» (همان: ۵۱۸).

از این اظهارات چند نکته استنباط می‌شود: نخست اینکه محلّاتی، برابری را عمدتاً به معنای برابری در حقوق سیاسی و اجتماعی می‌داند و خواهان اعمال قانون به صورت یکسان بر همه افراد ملت است. دوم اینکه وی با تقسیم امور به شرعی و عرفی (نوعیه)، عمدتاً به برابری در امور نوعیه (عرفی) نظر دارد. درباره شمولیت برابری می‌توان گفت که محلّاتی، ملت را به گونه‌ای به کار می‌برد که شامل اقلیت‌های دینی و مردان مسلمان شود. محلّاتی درباره گسترش شمولیت برابری -به‌ویژه برابری سیاسی- بر این باور است که اسلام، تمایزی میان مرد و زن قائل نشده است:

«در شریعت مطهره هر کس که بالغ و عاقل شد، تووکیل او در هر امری جایز است، چه مرد باشد یا زن، پیر باشد یا جوان و در اینجا (منظور نظام سیاسی مشروطه است) حکم قانون آن است که وکیل باید مرد باشد و از ۲۱ سال کمتر و از ۷۰ سال بیشتر نباشد» (همان: ۵۲۶).

بدین معنا می‌توان گفت که محلّاتی ضمن انتقاد از محدودیت‌های قانون اساسی مشروطیت، نه‌تنها بر برابری سیاسی زنان و مردان باور دارد، بلکه با گنجاندن قید «هر کس» در «هر امر» حق «تووکیل» دارد، دامنه شمولیت برابری را همگانی می‌داند. البته وی درباره اقلیت‌های دینی یادآوری می‌کند:

«یهودی و نصاری و مجوس، هر گاه در تحت معاهده اسلام داخل شدند و شروطی که در کتب فقیه مذکور است، مابین آنها مقرر شد، در این صورت تحت حمایت اسلام داخل و مسلمین ذمه‌دار حفظ مال و

ناموس و نفوس آنها خواهند بود و در استعمار ملکی و فواید تجارت و زراعت و سایر منابع ثروت، به نحوی که مخالف شروط ذمه نباشد، مختار و آزادند» (محلّاتی، ۱۳۸۶: ۵۴۱).

هرچند به نظر می‌رسد که نوع نگرش محلّاتی درباره اقلیت‌های دینی، تفاوت چندانی با نگرش متفکران سنتی اسلام برای مثال ماوردی ندارد^(۱۱)، باید گفت از این عبارات می‌توان استنباط نمود که وی نه تنها حق حیات، حق مالکیت و عدم تعرض (امنیت)، بلکه برابری در امور مدنی و اقتصادی را برای اقلیت‌های دینی به رسمیت می‌شناسد. به نظر می‌رسد که محلّاتی دارای نگاهی گشوده به مسئله برابری - به‌ویژه برابری زنان و اقلیت‌های دینی - است. در عین حال محلّاتی، امتیازات سیاسی از جمله حق نظارت عالیّه برای فقها قائل است^(۱۲). در کل برابری از منظر محلّاتی را می‌توان بدین شکل نشان داد:

جدول ۲- برابری از منظر محلّاتی

بنیان هستی‌شناسانه برابری	ابعاد برابری	قلمرو برابری	دامنه شمولیت برابری
- برابری قانونی - رد برابری طبیعی	مدنی، سیاسی و اجتماعی	امور نوعیه	- حق نظارت عالیّه بر فقها - برابری مدنی، اجتماعی و سیاسی ملت (شامل توده‌های مردم، اقلیت‌های دینی و زنان به شرط عقل و بلوغ)

عبدالرسول مدنی کاشانی هم یکی از متفکران دینی مشروطه‌خواه است که بر عقلانی بودن قوانین اسلامی تأکید دارد و اجرای آنها را ضامن سعادت و سلامت جامعه معرفی می‌کند و اعلام می‌کند که قانون اساسی باید منطبق با شریعت اسلام وضع شود (مدنی کاشانی، ۱۳۷۸: ۱۱۴). وی در تعریف برابری می‌نویسد:

«مساوات، برابر بودن در حقوق است. مثلاً اگر بنده مظلّمه یک جنایتی بکنم، حضرات آیت‌ا... و وزیر داخله همان جنایت یا مظلّمه را مرتکب شوند، دیه و مجازاتی که برای من معین شده، با حضرات آیت‌ا...

و وزير داخله مساوى است. ابداً فرق ندارد. فرق گذاشتن، ظلم و استبداد است و با هيچ قانونى نمى سازد، خاصه با قانون محمدى (ص) كه ابداً تفاوت نگذاشته است» (مدنى كاشانى، ۱۳۷۸: ۱۱۱).

وى در تبیین معنای برابری استدلال می کرد:

«مقصود از مساوات، چیزی بیش از این نیست که شاه و گدا، وضع و شریف، عالم و جاهل و فقیر و غنی باید به طور مساوی محاکمه شوند و حاکم میان آنان تفاوت نگذارد» (همان: ۵۸۱).

بدین معنا عبدالرسول كاشانى، مساوات را عمدتاً به معنای حقوق برابر مدنى به صورت عام و برابری در پیشگاه قانون به صورت خاص، آن هم در امور نوعیه (عرفی) می داند. در عین حال وی درباره ابعاد سیاسى و اجتماعى برابری و دامنه شمولیت آن سکوت نموده است. در کل برابری از منظر مدنى كاشانى را می توان بدین شکل نشان داد:

جدول ۳- برابری از منظر مدنى كاشانى

بنیان هستی شناسانه برابری	ابعاد برابری	قلمرو برابری	دامنه شمولیت برابری
- برابری قانونى - رد برابری طبیعى	مدنى	امور نوعیه	- نظارت عالییه فقها - برابری مدنى مردان مسلمان - سکوت درباره برابری اقلیت های دینی و زنان

به نظر می رسد که مشهورترین متفکر دینی مشروطه خواه، علامه نائینی است. وی سه نوع «مساوات در حقوق، مساوات در احکام و مساوات در قصاص و مجازات» را از هم متمایز می سازد و اعلام می کند:

«تمام افراد ملت با شخص والی در جمیع حقوق و احکام مساوی اند»

(نائینی، ۱۳۶۱: ۶۰-۶۱).

به نظر می رسد که منظور وی از مساوات در حقوق، برابری در قوانین موضوعه است که شامل حال تمامی افراد (ملت) می شود و منظور از مساوات در احکام و مساوات در قصاص و مجازات ها، برابری (رفتار یکسان بدون تبعیض) در اجرای احکام و مجازات

شرعی در میان مسلمانان است. نائینی درباره عدم تعارض میان ایده برابری با اسلام به صورت عام و عدم مداخله قوانین موضوعه در قلمرو امور شرعی می‌نویسد:

«مخالفین ما مغالطه کردند در بحث مساوات و آزادی. مساوات را به

منزله تساوی مسلم با اهل ذمه، بالغ و نابالغ، عاقل با مجنون در باب

توارث و قصاص می‌دانند که این منظور ما نیست...» (نائینی، ۱۳۶۱: ۶۵).

دیگر میان برابری در امور موضوعه عرفی با برابری میان مسلمانان در امور شرعی تمایز قائل می‌شود. در عین حال خلال بحث درباره معنا و محدوده سلطنت اسلامی مشروطه اشاره می‌کند که اساس این حکومت بر «مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت و بر مبنای مشورت با عقلای امت است» (همان: ۸۱). با وجود این نائینی بر فقها نه تنها نظارت عالیه قائل است بلکه «مداخله فعالان سیاسی در امور سیاسی را منوط به اذن فقها می‌داند» (همان، ۱۳۷۸: ۷۵).

«از این عبارات می‌توان قلمرو، ابعاد و دامنه شمولیت برابری را استخراج نمود. بدین معنا که نائینی برابری سیاسی در امور عرفی تأکید خاص دارد و دامنه شمولیت برابری را کل ملت به صورت عام و عقلایی امت (ملت) به صورت خاص (البته تحت نظارت و اذن فقها) می‌داند. درباره اینکه ملت دقیقاً شامل چه کسانی می‌شود و آیا اقلیت‌های دینی و زنان را هم در برمی‌گیرد یا خیر، سه فرض می‌توان طرح نمود: نخست اینکه نائینی ملت را به معنای مدرن آن در نظر گرفته است که شامل حال تمامی افراد یک جامعه مدنی از جمله اقلیت‌های دینی و زنان می‌شود. دوم اینکه نائینی، ملت را علاوه بر مردان مسلمان صرفاً شامل حال مردان اقلیت‌های دینی نیز می‌داند و ضرورتاً به زنان نظر نداشته است. سوم اینکه نائینی، ملت را در معنای سنتی آن و به معنای امت به کار گرفته است که اقلیت‌های دینی و نه زنان را دربر نمی‌گیرد و صرفاً شامل حال مردان مسلمان می‌شود»^(۱۳).

همچنین عبارت «عقلای امت»، حداقل نشان می‌دهد که نائینی در امور سیاسی، نخبه‌گراست و مشارکت توده‌های مردم در امور سیاسی را چندان مجاز نمی‌شمرد. درباره ابعاد برابری هم به نظر می‌رسد که نائینی بر برابری سیاسی تأکید خاص دارد و اگر برابری مدنی و اجتماعی به عنوان مقدمه لازم برای برابری سیاسی در نظر گرفته شود،

آنگاه می‌توان گفت که وی هر سه بعد مدنی، اجتماعی و سیاسی را مدنظر داشته است. در کل با توجه به وضعیت عینی جامعه ایران در عصر مشروطیت، شاید بتوان گفت که تسری برابری مدنی، اجتماعی و سیاسی به مردان اقلیت‌های دینی، آسان‌تر از تسری آن به زنان (چه مسلمان و چه غیرمسلمان) بوده است؛ زیرا تلقی ذات‌گرایانه از نقش زنان و مردان در این عصر عمومیت داشت که بر اساس آن جایگاه زنان، عرصه خصوصی تلقی می‌شد و سیاست، عرصه عقلانی و خاص مردان تصور می‌شد» (ساناساریان، ۱۳۸۴: ۴۵).

در کل برابری از منظر نائینی را می‌توان بدین شکل نشان داد:

جدول ۴- برابری از منظر نائینی

دامنه شمولیت برابری	قلمرو برابری	ابعاد برابری	بنیان هستی‌شناسانه برابری
- نظارت عالی فقها - نیاز فعالان سیاسی به اذن از فقها - برابری مدنی و اجتماعی ملت - برابری سیاسی عقلای ملت: شامل مردان مسلمان و اقلیت‌های دینی و احتمالاً زنان	امور نوعیه	مدنی، سیاسی و اجتماعی	- برابری قانونی - رد برابری طبیعی

در کل به نظر می‌رسد که از میان متفکران دینی مشروطه‌خواه، عبدالرسول کاشانی عمدتاً بر برابری مدنی و محلاتی و نائینی عمدتاً بر برابری سیاسی تأکید دارند و صرفاً محلاتی به صورت صریح بر برابری زنان تأکید نموده است و دیگران سکوت نموده‌اند. همچنین این متفکران عمدتاً بر حقوق موضوعه برابر و برابری در پیشگاه قانون نظر داشته‌اند.

تلقى متفكران سکولار مشروطه‌خواه از برابری

متفکران سکولار این عصر بر اساس مبانی سکولاریستی (عرفی و این‌جهانی) از جمله عقل خودبنیاد و حقوق طبیعی و... به توجیه مشروطیت و اصل برابری مبادرت نمودند. از جمله این متفکران می‌توان به آخوندزاده و طالبوف اشاره نمود.

آخوندزاده، سکولاریسم را با ایدئولوژی ناسیونالیسم باستان‌گرایانه و لیبرالیسم درهم آمیخت و از همین منظر به برابری نگریست^(۱۴). بدین معنا که آخوندزاده، برابری را عمدتاً پروژه سیاسی در نظر گرفت که در قالب وحدت ملت و حکومت ملی سکولار تحقق می‌یافت. از این رو «عدالت اجتماعی را در قانون موضوعه عقلی جست‌وجو می‌کرد و لیبرالیسم (آزادی‌خواهی) را بنیان آن برمی‌شمرد» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۵۴). آخوندزاده درباره برابری می‌گفت:

«اگر شریعت، چشمه عدالت است، باید اصول اول را از اصول کونستتسیون (قانون اساسی) که مساوات در حقوق است مع مساوات در محاکمه، مجری بدارد؛ اما شریعت برای جنس زن و مرد، حقوق مساوی قائل نیست، همان‌طور که در محاکمات شرعی، حقوق غیر مسلمانان ذمی، مساوی فرد مسلم نیست» (همان: ۳۱).

بدین معنا آخوندزاده بر مبنای سکولاریسم، خواهان حقوق مدنی، اجتماعی و سیاسی برابر همه افراد ملت ایران فارغ از مذهب و جنسیت بود. در عین حال به نظر می‌رسد که آخوندزاده، برابری ذاتی میان افراد و گروه‌ها قائل بود که قانون قراردادی می‌بایست از آن پاسداری کند. اما مشخص نیست که قلمرو برابری مدنظر وی صرفاً عرصه عمومی بوده است یا شامل عرصه خصوصی نیز می‌شده است. در عین حال وی بر آموزش تأکید خاص دارد؛ زیرا معتقد بود که «بدون تربیت ملت، قوانین نتیجه نخواهد بخشید» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۲۸).

در کل آنگونه که آدمیت یادآوری می‌کند، اندیشه سیاسی آخوندزاده بر پایه حقوق اجتماعی طبیعی بنا شده است؛ حقوقی که بنیان آن از فلسفه سیاسی جدید مغرب‌زمین گرفته شده و از مترقی‌ترین افکار او، «آزادی زن و الغایی تعدد زوجات و ایجاد برابری کامل مرد و زن در همه حقوق اجتماعی است» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۴۳). بدین معنا شاید بتوان گفت که آخوندزاده نیز به برابری زن و مرد در عرصه خصوصی هم توجه نموده است. در کل برابری از منظر آخوندزاده را می‌توان بدین شکل نشان داد:

جدول ۵- برابری از منظر آخوندزاده

بنیان هستی‌شناسانه برابری	ابعاد برابری	قلمرو برابری	دامنه شمولیت برابری
برابری طبیعی-قانونی	مدنی، سیاسی و اجتماعی و فرهنگی (به معنای دینی)	عمومی و خصوصی به صورت محدود	برابری همه افراد ملت ایران (همه ایرانیان فارغ از دین، جنس و...)

می‌توان عبدالرحیم طالبوف تبریزی را هم در زمره متفکران سکولار مشروطه‌خواه قرار داد. البته اندیشه وی از مبانی دینی - به صورت عام - تهی نیست. با وجود این وی عمدتاً از منظر حق بنیادین آزادی، به برابری می‌اندیشد. طالبوف می‌نویسد:

«هرکس به هر چیزی معتقد است و به هر چه رأی او قرار گرفته، مختار و آزاد است. هیچ‌کس حق ندارد به سهو یا سوء عقیده، او را توبیخ و تنبیه نماید و مجبور به نصیحت اوامر دایره عقیده خود نماید و فقط این آزادی وقتی محدود می‌شود که از او، فسادی به عقاید سایرین برسد یا صاحب عقیده مورثه آشوب و شورش و آسودگی مردم گردد» (طالبوف، ۱۳۵۷: ۹۸).

بدین معنا از منظر طالبوف، همه افراد دارای آزادی برابر هستند. در عین حال طالبوف، نگرشی پلورالیستی نسبت به دین دارد و در این باره اظهار نظر می‌کند:

«اساس همه مذاهب، خداپرستی است، معرفت نفس، حفظ وجود، محبت نوع، مساوات تمامی خلقت و همه شرایع آسمانی و قوانین زمینی که فقط برای سهولت زندگانی بشر وضع شده. وقت است که... بپذیریم همه شرایع و قوانین برای هدایت بشر آمده است» (آدمیت، ۱۳۶۳: ۸۱).

بدین معنا طالبوف بر برابری طبیعی همه ادیان تأکید دارد. البته به نظر می‌رسد که وی دامنه برابری طبیعی را تسری می‌دهد و انسان به ماهو انسان را فرض می‌کند و یادآوری می‌کند:

«نباید با عقاید باطنی کسی کار داشت. زهی دیوانگی است که شخص در اعمال روحانیه دیگری تصرف نماید و عقاید مردم را در مقیاس وظایف مسئول عنه و اعمال جسمانی و تمدن آنها بداند. بیشتری از موحدین،

هزار بت در آستین دارند. هرچه خواهی باش، ما با عقیده تو چه کار، آنکه کفر و دین راجع به اوست» (طالبوف، ۱۳۵۷: ۱۴).

بدین معنا طالبوف، آزادی و برابری را هم در قلمرو خصوصی و هم قلمرو عمومی روا می‌دارد. همچنین وی دامنه شمولیت برابری را همگان (عمومی)، فارغ از هر گونه تعلقی می‌داند. با این تفسیر می‌توان گفت که طالبوف بر برابری مدنی، اجتماعی و سیاسی همگان اذعان می‌نماید، اما صراحتاً از برابری زنان سخنی به میان نمی‌آورد. البته با تسری منطق وی می‌توان گفت که مبنای فکری وی نافی برابری زنان نیست. در کل برابری از منظر طالبوف را می‌توان بدین شکل نشان داد:

جدول ۶- برابری از منظر طالبوف

بنیان هستی‌شناسانه برابری	ابعاد برابری	قلمرو برابری	دامنه شمولیت برابری
برابری طبیعی-قانونی (پذیرش برابر دیگری)	مدنی، سیاسی و اجتماعی	عمومی و خصوصی	برابری همه افراد ملت ایران فارغ از هر تعلق

تلقی متفکران مشروطه‌خواه میانه

شاید بتوان میرزا یوسف مستشارالدوله و ملک‌خان را مهم‌ترین متفکران مشروطه‌خواه دانست که همزمان از میانی دینی و سکولاریستی برای توجیه مشروطیت بهره می‌برند. مستشارالدوله کوشید تا قانون اساسی فرانسه را با قوانین اسلامی انطباق دهد. وی در «یک کلمه» استدلال می‌کند:

«همه مجمع‌ها اگرچه در افکار، طرق مختلف دارند، ولی در دوام و

ترقی دولت، همه به مقصد واحد متوجه است و عقد جماعت در زمان

پیغمبر^(ص) مختار و آزاد بود» (مستشارالدوله، ۱۳۸۵: ۵۰).

بدین معنا وی از پلورالیسم دینی طرفداری می‌کند و نه تنها خواهان برابری مدنی همه افراد، بلکه خواهان مشارکت آنان در ساخت سیاسی است^(۱۵). به نظر می‌رسد که

مستشارالدوله، نخستین گام دستیابی به برابری سیاسی را پذیرش غیر^۱ و تساهل نسبت به دیگری می‌دانست. البته مستشارالدوله بیش از توجه به برابری سیاسی به برابری مدنی و به‌ویژه برابری قضایی توجه نشان می‌دهد. وی درباره مساوات در محاکمات و مدافعات می‌نویسد:

«در اجرای قانون یعنی اجرا شدن احکامی که در قانون نوشته شده، باید در حد اعلی و ادنی وضع و شریف، قوی و ضعیف به طریق مساوات باشد و به‌هیچ‌وجه امتیاز نداشته باشد، اگرچه مدعی و مدعی‌الیه، ذات امپراطور باشد، حکم قانون چون دیگران بر او نافذ است. این امور در دین مقدس اسلام اساس همین است» (مستشارالدوله، ۱۳۸۵: ۳۶).

شاید در تعریف مستشارالدوله از حریت (آزادی) بتوان تلقی وی از برابری طبیعی بین انسان‌ها را به صورت ضمنی استخراج نمود، آنجا که می‌نویسد:

«بدن هرکس آزاد است و احدی را قدرت نیست سیلی و مشت به کسی بزند یا دشنام و فحش بدهد. صورت این مسئله متعدد و کثر است من جمله احدی را درون خانه کسی، حق دخول و تجسس نیست و هیچ کس را به گناه دیگری عقوبت نمی‌توان کرد و کسی را با ظن مجرد نمی‌توان گرفت و حبس نمود و احدی را بدون حکم قانون، جریمه و تنبیه و سیاست نمی‌توان کرد» (همان، ۱۳۸۶: ۴۲).

اما به نظر می‌رسد که درباره برابری زنان با مردان در آثار مستشارالدوله نمی‌توان شواهدی تأییدکننده یافت. هرچند اگر منطق بحث را تسری دهیم، احتمالاً بتوان از آن، برابری زنان را نیز استخراج نمود. در کل برابری از منظر مستشارالدوله را می‌توان بدین شکل نشان داد:

جدول ۷- برابری از منظر مستشارالدوله

بنیان هستی‌شناسانه برابری	ابعاد برابری	قلمرو برابری	دامنه شمولیت برابری
برابری طبیعی-قانونی	مدنی، سیاسی و	امور نوعیه	- برابری مدنی، اجتماعی و

سیاسی اقلیت‌های دینی با مسلمانان - سکوت درباره برابری زنان		اجتماعی	(پذیرش برابر دیگری)
--	--	---------	---------------------

میرزا ملکم‌خان را هم می‌توان به عنوان متفکران مشروطه‌خواه میانه^(۱۶) در نظر گرفت. وی در رساله «قانون» درباره معنای قانون و دامنه شمولیت آن توضیح می‌دهد:

«در فقره اول: قانون در کل ممالک ایران در حق جمیع افراد و رعایایی ایران، حکم مساوی دارد. فقره دوم: هیچ شغلی و هیچ منصبی دیوانی مورثی نیست. فقره سوم: آحاد ملت در مناصب دیوانی، حکم و حق مساوی دارند. فقره چهارم: از رعایایی ایران هیچ چیز نمی‌توان گرفت، مگر به حکم قانون. فقره پنجم: هیچ یک از رعایایی ایران نمی‌توان حبس کرد، مگر به حکم قانون. فقره ششم: دخول جبری در مسکن هیچ رعیت ایران جایز نخواهد بود و فقره هفتم: عقاید اهل ایران آزاد خواهد بود» (ملکم‌خان، ۱۳۵۵: ۳۹).

بدین معنا ملکم‌خان با ذکر مساوات نفوس (سطح اول)، برابری ذاتی (طبیعی) را می‌پذیرد. اما در سطح دوم، این برابری را شامل حال دین‌باوران می‌داند و آن را به دین‌ناباوران تسری نمی‌دهد. در عین حال وی همزمان برای توجیه ایده برابری خواهانه خود به اسلام متوسل می‌شود و می‌نویسد:

«همه این معایب ایران از عدم اجرای قوانین شریعت خداست و استخلاص این مملکت ممکن نخواهد بود مگر به اجرای احکام الهی... اکمل تدابیر و منبع جمیع فیوض هستی در خزانه شریعت اسلام است. ترقی بنی‌آدم در هر نقطه عالم که ظهور بکند، لامحاله از پرتو معرفت اسلام است» (همان، ۱۳۰۷: ۱-۲).

بدین معنا ملکم در سطح سوم، دین اسلام را بر سایر ادیان برتری می‌دهد، اما به نظر می‌رسد که آن را در قوانین مدنی جاری نمی‌دارد. به تعبیر دیگر با وجود برتری ذاتی اسلام، بر برابری قانونی تمام افراد ملت تأکید دارد. در کل ملکم‌خان همزمان از دو منظر سکولاریستی و دینی،

خواهان برابری همه افراد ملت می‌شود. همچنین با گنجاندن عبارت‌هایی همانند «همگی فرزندان آدم‌ایم»، نگرش شمول‌گرایانه نسبت به برابری دارد. اما گنجاندن عبارت «برادران یکدیگر» هرچند ناخودآگاه مردسالارانه وی را آشکار می‌نماید، با توجه به اشاره‌های مستقیم وی، قابل چشم‌پوشی است؛ زیرا میرزا ملکم‌خان در روزنامه قانون درباره نقش زنان در جامعه می‌نویسد:

«نصف هر ملت، مرکب است از زن و هیچ طرح ملی پیش نمی‌رود مگر به معاونت زن‌ها. زن‌های ایرانی باید ملائکه ترویج آدمیت باشند. وجود آنها را باید در هر مقامی محترم شمرد. یک زن که آدم باشد، می‌تواند به اندازه صد مرد عاقل برای پیشرفت آدمیت مصدر خدمت شود» (ملکم‌خان، ۱۳۰۷: ۴).

با وجود این به نظر می‌رسد که ملکم‌خان محل اصلی کنش‌ورزی زنان را خانواده (عرصه خصوصی) می‌داند، زیرا می‌نویسد: «زنان مربی اطفال و با این واسطه خالق ما هستند. در تربیت و تکریم آنها به قدر قوه بکوشید و آنها را همه‌جا مشوق غیرت و زینت آدمیت قرار دهید» (همان: ۴).

در عین حال ملکم‌خان می‌کوشد تا موقعیت زنان در عرصه خصوصی را بهبود ببخشد. برای مثال به مخالفت با تعدد زوجات می‌پردازد و معتقد است: «... اسلام بی‌پیرایه، علیه تعدد زوجات است. اسلام اجرایی این قواعد تا اندازه‌ای که مقدور بود، محدود کرد و حتی کوشید با ایجاد محدودیت و شرایط آن را از نظر فرضی غیر ممکن گرداند و بدون شک در مدت زمانی دور نیست این عادت در میان مسلمانان به کلی از بین خواهد رفت» (همان، ۱۳۸۱: ۱۶۲).

بدین معنا می‌توان گفت که ملکم‌خان، برابری مدنی، اجتماعی و سیاسی همه آدمیان را می‌پذیرد. در کل برابری از منظر ملکم‌خان را می‌توان بدین شکل نشان داد:

جدول ۸- برابری از منظر ملکم خان

بنیان هستی‌شناسانه برابری	ابعاد برابری	قلمرو برابری	دامنه شمولیت برابری
برابری طبیعی (در سطح اولیه)-قانونی (پذیرش برابر دیگری)	مدنی، سیاسی و اجتماعی	عمومی و احتمالاً خصوصی	برابری مدنی، اجتماعی و سیاسی همه افراد ملت

دو متفکر مشروطه‌خواه میانه که بررسی شد، هر دو بر برابری مدنی، اجتماعی و سیاسی اقلیت‌های دینی تأکید دارند؛ اما به نظر می‌رسد که تلقی ملکم خان نسبت به برابری مدنی و سیاسی زنان، گشوده‌تر از مستشارالدوله است.

تلقی مشروعه‌خواهان از برابری

متفکران مشروعه‌خواه^(۱۷) براساس خوانشی که از اسلام داشتند، به مخالفت با مشروطیت مبادرت نمودند. به نظر می‌رسد که مشهورترین متفکر مشروعه‌خواه، شیخ فضل‌الله نوری است. هرچند وی ابتدا با مشروطیت همراه بود (کرمانی، ۱۳۶۶: ۵۶۰)، پس از مدتی خواهان مشروطه مشروعه شد^(۱۸). بدین معنا که «خواهان حق نظارت عالییه فقهای جامع‌الشرایط بر امور نوعیه و به صورت خاص مصوبات مجلس شد» (آجودانی، ۱۳۸۶: ۱۲۵)، اما در نهایت مشروطیت را در تضاد با شرع دانست. بدین معنا که «قانون‌نویسی» را «جعل بدعتی و احداث ضلالت» دانست و استدلال کرد:

«والا وکالت به چه معنی است؟ موکل کیست و موکل فیه چیست؟

اگر مطلب امور عرفیه است، این ترتیبات دینی لازم نیست و اگر مقصد امور شرعیه عامه است، این امر راجع به ولایت است. وکالت در زمان غیبت امام زمان با فقها و مجتهدین است، نه بقال و بزاز و اعتبار اکثریت به آرا مذهب امامیه غلط است و قانون‌نویسی چه معنی دارد. قانون ما همان اسلام است... ممکن نیست مشروطه منطبق شود با قواعد الهیه و اسلامیة...» (زرگری نژاد، ۱۳۸۶: ۱۵۴).

وی پس از آنکه قانون اساسی مشروطه را «حرام تشریعی و بدعت در

دین» (نوری، ۱۳۸۶: ۱۵۸)، دانست، اظهار می‌دارد:

«یکی از مواد آن ضلالت‌نامه (منظور قانون اساسی است) این است که افراد مملکت متساوی‌الحقوقند ... حضرات جالسین بدانید مملکت اسلامی، مشروطه نخواهد شد، زیرا محال است با اسلام حکم مساوات» (نوری، ۱۳۸۶: ۱۶۰).

وی در ادامه یادآوری می‌کند:

«...ای بی‌شرف، ای بی‌غیرت، ببین صاحب شرع برای اینکه تو منتحل (وابسته) به اسلامی، برای تو شرف مقرر فرموده و امتیاز داده تو را و تو خودت از خودت سلب امتیاز می‌کنی و می‌گویی من باید با مجوس و ارمنی و یهودی، برادر و برابر باشم...» (زرگری نژاد، ۱۳۸۶: ۱۶۱).

پس آشکار است که شیخ فضل‌الله نوری، برابری مدنی، اجتماعی و سیاسی غیر مسلمانان با مسلمانان را بر اساس تفسیری که از دین اسلام به دست می‌دهد، رد می‌کند. اما از لابه‌لای کلمات وی آشکار می‌گردد که وی درون گفتمان مردسالارانه می‌اندیشید، زیرا وی در رساله «حرمت مشروطه» و «تذکره الغافل» چندین بار از عبارت «برادران دینی، اخوان مؤمنین و برادر دینی» بهره می‌برد. پس در امور مدنی، اجتماعی و سیاسی، روی سخن وی مردان است و نه زنان. همچنین می‌توان گفت که شیخ فضل‌الله، برابری زنان با مردان را مخالف شرع اسلام می‌دانست و بر همین اساس تأسیس مدارس دختران را نمی‌پذیرفت^(۱۹).

بر همین اساس می‌توان به این نتیجه دست یافت که شیخ فضل‌الله نه تنها برابری سیاسی غیر مسلمان با مسلمان و زن با مرد را مخالف با اصول شریعت اسلام می‌دانسته است، بلکه حق ویژه برای مسلمانان، عموم شیعیان و فقها به صورت خاص قائل است. از این رو اعلام می‌نماید:

«به حکم اسلام باید ملاحظه نمود که در قانون الهی هر که را با هر کس مساوی داشته، ما هم مساوی‌شان بدانیم و هر صنفی را مخالف هر صنفی فرموده، ما هم با اختلاف با آنها رفتار کنیم، تا اینکه وارد مفاسد دینی و دنیوی واقع نشویم. مگر نمی‌دانی فرق ضاله و طایفه امامیه نهج

وارد محترم باشد و حال آنکه حکم ضاله یعنی مرتد به قانون الهی آن است که قتلشان واجب است و زنشان بائن است و مالشان به مسلمین منتقل می‌شود. اما یهود، نصاری و مجوس حق قصاص ابداً ندارند و دیه آنها هشتصد درهم است» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۵۹).

بدین معنا شیخ فضل‌الله، دین اسلام را منبع قضاوت درباره برابری مدنی و سیاسی زنان با مردان و اقلیت‌های دینی با مسلمانان معرفی می‌نماید. شیخ فضل‌الله، مبنا را فهم سنت‌گرایانه از اسلام قرار می‌دهد که بر اساس آن، هر قانونی که درباره اغیار بیان شده است (برای مثال جزیه)، می‌بایست بدون هیچ کم و کاستی اعمال شود^(۲۰). محمدحسین علی‌اکبر هم برای دفاع از حرمت مشروطه، رساله «کشف المراد» را نوشت. از نظر وی، هر آنچه غیر از متن صریح قرآن باشد و آنچه در شریعت اسلام موجود نیست، غیر قابل استفاده و خلاف شرع است و می‌گوید:

«در صورتی که مقصود و کلا آن است که احکام شریعت را عمل و اجرا نمایند، پس جمع شدن و مشورت کردن، قانون نوشتن اکثریت آرا را ملاک قرار دادن، خلاف است؛ زیرا اجرای شریعت محتاج مشورت نیست. دوم، اگر مقصود و کلا و مشروطه آن است که با اتکا به اکثریت قانون بنویسند و سپس آن را به مرحله اجرا بگذارند، آن هم خلاف شرع است، به اجماع علما حجت است، اما نه اجماع کتاب‌فروشان، سبزی‌فروشان، بقال و...» (زرگری‌نژاد، ۱۳۸۶: ۱۰۹).

و همچنین:

«...حکم مساوات میان زن و مرد، مسلم و کافر، ... خلاف شرع است»

(همان: ۱۱۰).

به نظر می‌آید که علی‌اکبر تبریزی مخالف مساوات و برابری بین زن و مرد مسلمان است و از سوی دیگر منتقد اکثریت آرا، قانون‌گذاری و برابری سیاسی و اجتماعی بین اقلیت‌های دینی است. در نظر علی‌اکبر تبریزی، دلیل برتری دین اسلام نسبت به ادیان بدین قرار است:

«طایفه یهود، احکام تورات دارند، اما دولت ندارند و اما زمره‌ای مسیحی، اگرچه کتاب آسمانی که انجیل باشد را دارند، لیک ناظر به تزکیه اخلاق است؛ مشتمل به فروع معاملات و سیاسیات نیست. اما مسلمانان، هزاران شکر از تفضلات لاریبی به صراط المستقیم شریعت و دین اسلام هدایت یافته و از برکات ائمه طاهرین^(ع)، مستغنی از رجوع به عقول ناقصه می‌باشیم»... (زرگری نژاد، ۱۳۸۶: ۱۳۲).

همچنین ابوالحسن نجفی مرنندی با عقاید شیخ فضل‌الله نوری موافق است و نظام استبدادی را بر نظام مشروطیت ترجیح می‌دهد. برای مثال نجفی مرنندی می‌نویسد:

«حکومت پادشاهی مستبد ابدأ مزاحمتی با اسلام نداشت»... (همان: ۲۲۲).

در کل مشروعه‌خواهان، برابری را به معنای رفتار نابرابر میان مسلمانان و غیرمسلمانان و میان مردان و زنان، مطابق احکام اسلام می‌دانند و هرگونه قانون‌گذاری را مداخله در امور دینی لحاظ می‌کنند و در نهایت امتیاز حق ویژه برای فقها در امور شرعی و عرفی قائل می‌شوند. در کل تلقی متفکران مشروعه‌خواه از برابری را می‌توان به صورت ذیل نشان داد:

جدول ۹- تلقی متفکران مشروعه‌خواه از برابری

بنیان هستی‌شناسانه برابری	ابعاد برابری	قلمرو برابری	دامنه شمولیت برابری
نابرابری طبیعی-قانونی	نابرابری مدنی، اجتماعی و سیاسی	امور شرعیه و امور نوعیه	- حق نظارت عالییه در امور عرفی برای فقها - رد برابری اقلیت‌های دینی با مسلمانان و زنان با مردان

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که تلقی مشروطه‌خواهان و مشروعه‌خواهان از برابری در دو سوی یک بردار جای می‌گیرد. مشروطه‌خواهان موافق برابری و مشروعه‌خواهان مخالف آن هستند. اما این تصویر کلی در بررسی متفکران متفاوت، شفاف‌تر می‌شود. بدین معنا که

تلقی اکثریت مشروطه‌خواهان دینی از برابری، عمدتاً برابری قانونی است و بیشتر متفکران سکولار و میانه همچون طالبوف و مستشارالدوله نه تنها بر برابری قانونی، بلکه بر برابری طبیعی و حتی حق برابر غیر تأکید دارند.

همچنین درباره ابعاد برابری هم میان مشروطه‌خواهان اختلافاتی وجود دارد. برای مثال درحالی که کاشانی مدنی، صرفاً بر برابری مدنی تأکید دارد، محلاتی بر برابری سیاسی، طالبوف بر برابری اجتماعی و ملکم‌خان بر برابری مدنی و اجتماعی تأکید خاص دارند و سایرین نیز بر سه بعد مدنی، اجتماعی و سیاسی به صورت یکسان تأکید دارند. درباره قلمرو برابری نیز می‌توان گفت که محلاتی، کاشانی مدنی و نائینی با تقسیم امور به عرفی و شرعی، برابری مبتنی بر قانون موضوعه در قلمرو امور عرفی را جایز می‌شمردند و در قلمرو امور شرعی بر رفتار نابرابر با غیر مسلمانان تأکید دارند و خواهان رفتار یکسان مسلمانان با خود هستند. در حالی که متفکران سکولار مشروطه‌خواه (مثل آخوندزاده و طالبوف) و متفکران میانه مشروطه‌خواه (مثل مستشارالدوله و ملکم‌خان)، امور را به خصوصی و عمومی تقسیم می‌کنند و عمدتاً بر برابری در عرصه عمومی تأکید دارند.

درباره دامنه شمولیت برابری، اختلافات بیشتر است. از میان متفکران دینی مشروطه‌خواه، صرفاً محلاتی است که برابری زنان را می‌پذیرد، درحالی که مدنی کاشانی و نائینی سهواً یا عمدتاً در مقابل برابری زنان سکوت کرده‌اند. هرچند اگر تفسیری مدرن از اصطلاح ملت در نوشتار نائینی ارائه دهیم، برابری زنان هم قابل استنباط است. ضمن اینکه متفکران دینی مشروطه‌خواه همچون محلاتی و نائینی، برابری مدنی و سیاسی اقلیت‌های دینی با مسلمانان را در امور نوعیه به رسمیت می‌شناسند، اما مدنی کاشانی درباره برابری سیاسی اقلیت‌های دینی سکوت نموده است و صرفاً برابری مدنی آنان را با مسلمانان در امور نوعیه می‌پذیرد. ضمن اینکه نائینی، نوری، مدنی کاشانی و حتی محلاتی برای فقها امتیاز ویژه (حق نظارت عالی و اذن) در امور سیاسی قائل هستند. در مقابل به نظر می‌رسد که متفکران سکولار و میانه مشروطه‌خواه با گشودگی بیشتر، برابری سیاسی اقلیت‌های دینی با مسلمانان را می‌پذیرند و همچنین برابری مدنی، اجتماعی و سیاسی زنان با مردان را با تسامح بیشتر می‌پذیرند. به‌ویژه که ملکم‌خان و طالبوف تلاش می‌کنند تا علاوه بر عرصه عمومی، برابری زنان با مردان را به عرصه خصوصی هم گسترش دهند.

در کل به نظر می‌رسد که متفکران مشروطه‌خواه بیشتر تلقی صورت (شکلی) از برابری در ذهن داشتند و تصور می‌نمودند با اعطای حقوق قانونی برابر به ملت (آن هم نه ضرورتاً در معنای شمول‌گرایانه آن) و اعمال یکسان آن قانون، مسئله نابرابری تا حدود زیادی مرتفع می‌شده است و گامی بنیادین در راه مدرن‌سازی جامعه ایران برداشته می‌شده است. در حالی که این متفکران کمتر به بسترها و پیش‌زمینه‌های برابری توجه نشان می‌دادند، شاید آخوندزاده در این زمینه یک استثناست که بر نقش آموزش در تحول فکری جامعه ایران و نقش آن در دستیابی به برابری تأکید دارد. همچنین آنان کمتر بر تسری برابری به عرصه خصوصی تأکید داشته‌اند؛ اینکه نابرابری در عرصه خصوصی - حتی علی‌رغم اعطای برابری در عرصه عمومی - باز تولیدکننده نابرابری است.

مناقشه دامنه‌شمولیت برابری که از عصر مشروطیت وجود داشته است، همچنان در جامعه ایران دهه ۱۳۹۰ هم ادامه دارد. موضوع بعدی، توجه اندک متفکران عصر مشروطیت به برابری فرهنگی است و صرفاً برخی از متفکران این عصر همانند طالبوف، مستشارالدوله و ملک‌خان به برابری مدنی ادیان توجه نشان داده‌اند و نسبت به برابری قومی، زبانی، محلی و از این قبیل چندان التفاتی نشان نداده‌اند. این در حالی است که از سویی دیگر متفکران مشروطه‌خواه در مقابل ایده برابری - به مفهوم مدرن آن - به‌ویژه در بعد برابری مدنی، اجتماعی و سیاسی و گسترش دامنه شمولیت آن به اقلیت‌های دینی و زنان مقاومت می‌نمودند.

پی‌نوشت

۱. این ایده‌ها سبب مرزبندی جریان‌های فکری متفاوت - از جمله مدرن (غرب‌گرا)، سنت‌گرا و میانه (مدرنیسم اسلامی) - در ایران معاصر شد و تحولاتی در ذهنیت کنشگران سیاسی این عصر به وجود آورد که در نهایت به انقلاب مشروطیت (۱۲۸۵) منجر شد.
۲. برای مثال بر اساس ماده ۱۰ قانون انتخابات مجلس، زنان هم‌ردیف با ورشکستگان و متکدیان به طور مطلق از حق انتخاب کردن و به موجب ماده ۱۳ همان قانون، در کنار شاهزادگان، افسران و افراد نیروهای مسلح و مقصرین سیاسی از حق انتخاب شدن محروم بودند (کار، ۱۳۷۶: ۱۲). ضمن اینکه در قانون انتخابات ۱۹۰۶ (شهریور ۱۲۸۵)

اقلیت‌های دینی از حق انتخاب نماینده محروم شده بودند. البته در انتخابات مجلس دوم (۱۹۰۹) برای نخستین بار یهودیان و ارمنیان، نمایندگان خود را به مجلس فرستادند (ژانت، ۱۳۸۵: ۳۴۱). همین محدودیت‌ها سبب شد که برخی از اقلیت‌های دینی برای به دست آوردن بخشی از حقوق خود، به اقدامات نامتعارف دست می‌زدند. برای مثال «ارباب جمشید نماینده (زرتشتیان) با پرداخت رشوه توانست به مجلس راه پیدا کند» (ژانت، ۱۳۸۵: ۱۰۱).

۳. برای مثال بی بی خانم وزیرف، مدیر مدرسه دبستان دوشیزگان در نامه‌ای با عنوان «لایحه یکی از خواتین» در دفاع از حق تحصیل دختران و رد دیدگاه سنت‌گرایانه شیخ فضل‌الله نوری درباره زنان می‌نویسد: «جناب مستطاب حجه‌السلام آقای شیخ فضل‌الله نوری، مدرسه و علم برای نسوان را خلاف دین می‌داند. بدانید که روی سخن حقیر با خدای است که شما را از عدل او بی‌نیاز کرده و مرا به عنوان، ظالم قلم نسبت داده‌اید. پیغمبر گرامی آن خدایی ما جلا و علا فرموده است که طالب العلم فریضه علی کل مسلم و مسلمه و خیلی فرق است مابین خدای ما که طالب علم را بر نسوان واجب نموده و خدای شما، علم را برای زنان حرام کرده و خلاف دین و مذهب قرار داده است» (حسینی، ۱۳۲۴: ۴). در کل در این عصر، «زنان از حق تحصیل محروم بودند و جامعه به آنها به عنوان افرادی فاقد تفکر می‌نگریست» (Sadeghi, 2007: 250).

۴. برای مثال قبل از مشروطیت، اقلیت‌های زرتشتی به دلیل تعصب پاره‌ای از مسلمانان و زیادخواهی حاکمان محلی در رنج و آزار بودند و ناگزیر به ترک دیار شدند. بر اساس سفرنامه حاج محمدعلی پیرزاده، «دلیل مهاجرت دویست خانوار زرتشتی از یزد به بمبئی، سخت‌گیری‌های حاکم یزد بوده است» (بامداد، ۱۳۷۱، ج: ۶: ۱۹۰)، نمونه دیگر، «یهودی‌ستیزی ایلخانان قشقایی بود که باعث بی‌خانمانی پنج هزار یهودی شد یا بر اساس اسناد وزارت امور خارجه انگلستان، نزدیک به هفتاد خانوار از یهودیان شیراز به علت غارت محله‌هایشان و ناامیدی از پشتیبانی دولت، به بیت‌المقدس کوچ کردند» (کاتم، ۱۳۷۱: ۹۵-۹۶). همچنین بر اساس مشاهدات و تحقیقات لرد کرزن، اقلیت‌های دینی در بازار سنتی که هسته اصلی نظام اقتصادی و اجتماعی شهرها محسوب می‌شد، موقعیت نازل داشتند و نه تنها مجبور به پرداخت مالیات سنگین بودند، بلکه اکثر آنها در «مشاغلی همچون جواهرسازی، تولید شراب و فروش تریاک، مطربی، رقصندگی و

دورگردهای و سایر مشاغل بی اعتبار فعالیت می کردند» (فوران، ۱۳۹۲: ۲۰۶). بدین معنا اقلیت‌های دینی، منزلت اجتماعی نازل تر از مسلمانان داشتند.

۵. همانند یهودیان که ژون پرسان (ایرانیان جوان) را تأسیس نمودند (آبادیان، ۱۳۹۰: ۲۱۵).
۶. از جمله برابری به مثابه برابری قانونی یا کسب حقوق یکسان (این همان ایده‌ای است که فمنیست‌های نسل اول که تحت تأثیر لیبرالیسم بودند، دنبال می نمودند)؛ برابری به مثابه برابری اقلیت با اکثریت (این ایده را برای مثال می توان در اندیشه جان استوارت میل دنبال نمود)؛ برابری به مثابه تفاوت (این همان ایده است که برای مثال توسط چندفرهنگ‌گرایان و فمنیسم رادیکال دنبال می شود)؛ برابری به مثابه آزادی و تحقق قابلیت‌ها (این همان ایده‌ای است که برای مثال آرماتیاسن و نوسبام دنبال می کردند و هدف از آزادی را فراهم آوردن فرصت‌های برابر برای افزایش و تحقق قابلیت‌های انسانی می دانند)؛ برابری به مثابه انصاف (این همان ایده است که به صورت خاص رالز آن را طرح کرد و بی طرفی در پس پرده جهل را عامل شکل‌دهنده یک جامعه آزاد و برابر بسامان می دانست)؛ برابری پیچیده (که مایکال والزر طرح کرد و بر اساس آن می بایست از تسری مزایای یک قلمرو به قلمرو دیگر ممانعت به عمل آورد) و ... البته این تعابیر ضرورتاً مرزهایی کاملاً جدا از هم ندارند و نه تنها می توانند مکمل هم باشند، بلکه گاه با هم همپوشانی نیز دارند.

۷. البته این یک فرض اولیه است و نیازمند تحقیق دقیق تر و بیشتر است.

۸. به تعبیر پوپر، در صورت یافتن یک مورد نقض، این حدس اولیه قابل ابطال است.

۹. البته این تقسیم‌بندی اعتباری است.

۱۰. البته خود این دسته سوم بر اساس اینکه سکولاریسم را مبنا قرار می دهند و درون آن قرائتی نو از دین به دست می دهند یا اینکه دین را مبنا قرار می دهند و می کوشند سکولاریسم را در چهارچوب دین معنا کنند، می توان تفاوت قائل شد.

۱۱. زیرا ماوردی باور داشت که کافران اهل ذمه در مقابل جزیه‌ای که می پردازند، در جامعه اسلامی، حق امنیت می یابند (ماوردی، ۱۳۹۱: ۲۹۵).

۱۲. برای مثال، محلاتی نه تنها در امر حسبیه، بلکه در امور مالی هم امتیازی برای علما در نظر می گیرد و می گوید: «تصرف نمودن در امور عامه سیاسی که موجب انتظامات عامه باشد و ولایت آن در زمان غیبت مختص به حکام شرع است، پس برای وکیلی که مجتهد نباشد، حق مداخله کردن او در این امور به هیچ وجه ثابت نیست و هیئت وکلا به اقتضای قانون اساسی می بایست که هیچ وقت عده‌ای از مجتهدین عظام خالی نباشد تا

- امنایی ملت به همراهی آنها در امور عامه مشورت کنند» (محلّاتی، ۱۳۸۶: ۵۴۱).
۱۳. در این زمینه می‌توان ر.ک: آجودانی، ۱۳۸۶: ۱۸۹-۲-۷.
۱۴. دیدگاه ناسیونالیستی ضد اسلام‌گرایانه آخوندزاده را می‌توان در خطاب وی به زرتشتیان جست‌وجو نمود: «شماها یادگار نیاکان مایید و ما قرونی است که به واسطه دشمنان وطن خودمان، درجه‌ای از شما دور شده‌ایم که اکنون شما، ما را در ملت دیگر و مذهب دیگر می‌شمارید. آرزوی من این است... ایرانیان بدانند که ما فرزندان پارسیانیم و وطن ما ایران است... که تعصب ما در حق هم‌جنسان، هم‌زبانان و هم‌وطنان باشد، نه در حق بیگانگان و راهزنان و خون‌خواران» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۱۹).
۱۵. در عین حال میرزا یوسف مستشارالدوله از منظر جامعه‌شناسانه معتقد بود: «بدون همراهی طبقه متوسط مردم که غالباً پایگاه اجتماعی سنتی و باورهای مذهبی عمیق دارند، امکان تحقق برابری سیاسی فراهم نمی‌آید» (مستشارالدوله، ۱۳۸۵: ۱۱۶).
۱۶. هرچند به نظر می‌رسد که وجه سکولاریستی اندیشه وی بر وجه اسلامی آن برتری دارد.
۱۷. منظور متفکرانی است که برای آنها، شریعت بر مشروطیت رجحان دارد.
۱۸. درباره این تغییر دیدگاه می‌توان ر.ک: آجودانی، ۱۳۸۶: ۷۴-۹۷ و ۱۳۱-۱۵۴.
۱۹. از کسان دیگری که به شدت در مقابل حق تحصیل دختران مقاومت نمود، سید علی شوشتری است که در حرم عبدالعظیم بست نشست و تکفیرنامه‌ای صادر کرد مبنی بر اینکه: «وای به حال مملکتی که در آن مدارس دخترانه تأسیس می‌شود» (ملک‌زاده، ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۱۸).
۲۰. رد اصل مساوات را می‌توان نقطه آغاز جدایی شیخ فضل‌الله نوری از مشروطه، یا به سخنی دیگر، نقطه پایان سوءتفاهمات طرفین از مواضع یکدیگر دانست (انصاری، ۱۳۹۲: ۱۸۸).

منابع

- آبادانیان، حسین (۱۳۹۰) بحران مشروطیت در ایران، چاپ سوم، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۶) مشروطه ایرانی، چاپ هشتم، تهران، اختران.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۷) الفبا جدید و مکتوبات، تبریز، احیا.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۴) فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت ایران، تهران، سخن.
- (۱۳۴۹) اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۶۳) اندیشه‌های طالبوف تبریزی، تهران، دماوند.
- انصاری، مهدی (۱۳۹۲) شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- باقری، سارا (۱۳۹۳) اجتماعیت گفتمان مشروطه‌خواهی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، علوم سیاسی، به راهنمایی طهماسب علیپوریانی، دانشکده علوم اجتماعی و تربیتی، دانشگاه رازی.
- بامداد، مهدی (۱۳۷۱) شرح حال رجال ایرانی، چاپ چهارم، تهران، زوار.
- تبریزی، محمد طاهر (۱۳۰۹) روزنامه اختر، عثمانی، شماره ۱۸ صفر.
- ترکمان، محمد (۱۳۶۲) مجموعه رسائل اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شیخ فضل‌الله نوری، تهران، رسا.
- حسینی، سید جلال‌الدین (۱۳۲۴) حبل‌المتین، کلکته هند، ۱۹ جمادی الثانی و ۲۲ رجب.
- خلخالی، عمادالعلماء (۱۳۸۶) بیان معنی سلطنت مشروطه و فوائد در رسائل مشروطیت، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، چاپ سوم، تهران، کویر.
- دبیرنیا، علیرضا و جلیلی مراد، آیت اله و شجاعی، عبدالسعید (۱۳۹۶) «رویکرد دینی حاکمیت قانون در نظام مشروطه ایران»، فصلنامه تخصصی دین و قانون، شماره ۱۵، صص ۱۰۰-۱۳۴.
- دهقانی، نرجس ابوالقاسمی و سید جواد ورعی (۱۳۹۴) «بررسی تطبیقی قانون‌گذاری در آرای شیخ فضل‌الله نوری و میرزایی نائینی»، مطالعات اسلامی، سال چهل‌وهفتم، شماره ۱۰۳، صص ۵۵-۷۵.
- دیوید سون، آلیستر و کاستلز، استفن (۱۳۸۲) شهروندی، مهاجرت، جهانی شدن و سیاست تعلق، ترجمه فرامرز تقی‌لو، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۸۶) رسائل مشروطیت، چاپ سوم، تهران، کویر.
- ژانت، آفاری (۱۳۸۵) انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه رضا رضایی، چاپ سوم، تهران، بیستون.
- ساناساریان، الیز (۱۳۸۴) جنبش حقوق زنان در ایران، طغیان، افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۱۳۵۷، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، تهران، اختران.
- سلطانی، سیدناصر (۱۳۹۱) «مفهوم برابری در مقابل قانون در متمم قانون اساسی مشروطیت»، مجله مطالعات حقوقی دانشگاه شیراز، دوره چهارم، شماره دوم، زمستان، صص ۱-۳۲.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۵۷) آزادی و سیاست، به کوشش ایرج افشار، تهران، سحر.

- فوران، جان (۱۳۹۲) مقاومت شکننده، احمد تدین، چاپ چهاردهم، تهران، رسا.
- کاتم، ریچارد (۱۳۷۱) ناسیونالیسم در ایران، احمد تدین، تهران، کویر.
- کاظم زاده، حسین (۱۲۹۳) روزنامه ایرانشهر، سال سوم، برلین، شماره ۱ و ۲.
- کرمانی، ناظم اسلام (۱۳۲۰) تجلیات روح ایرانی، چاپ دوم، تهران، نگاه پروین.
- (۱۳۶۶) تاریخ بیداری ایرانیان، تهران، امیرکبیر.
- ماوردی، ابولحسن (۱۳۹۱) الاحکام السلطانیة، ترجمه حسین صابری، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- محلانی، محمداسماعیل (۱۳۸۶) مراد از سلطنت مشروطه یا کشف حقیقت مشروطه، در رسائل مشروطیت، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، چاپ سوم، تهران، کویر.
- مدنی کاشانی، عبدالرسول (۱۳۷۸) رساله انصافیة، کاشان، مرسل.
- مساوات، سید محمد رضا (۱۳۲۵) روزنامه مساوات، تهران، ۱۰ شوال.
- مستشارالدوله، میرزا یوسف (۱۳۸۵) یک کلمه، تهران، بال.
- ملکزاده، مهدی (۱۳۸۳) تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۴، تهران، سخن.
- ناظم الدوله، میرزا ملکم خان (۱۳۰۷) قانون، لندن، شماره ۹-۱۳.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۶۱) تنبیه الامه و تنزیه المله، مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی، چاپ هشتم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- نوری، شیخ فضل الله (۱۳۷۴) «تذکره الغافل»، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۷۷) «حرمت مشروطه»، تهران، کویر.

- Dnson, Andrew and Derek Bell (2006) Introduction, in Environmental Citizenship, (Ed. Dnson, Andrew and Derek Bell), Cambtidge, MIT Press.
- Mar,shall.T.H (1950) Citizenship and social class, combrdge, Cambridge university press.
- Marshall, Trevor Ed. Tom Battomore (1992) Citizenship and Social Class, London, Pluto Press.
- Sadeghi, hamidhe (2007) woman and politics in iran,veiling, unveiling and revealing, new York, Cambridge university press.
- Seglow, Jonathan (2003) Theorizing recognition, in Molticulturalism, Identity and Rights (Eds). Bruce Haddock and Peter Sutch, London, Routledge.
- Young,Iris Marion (1989) Polity and Group Difference, A Critique of the Ideal of Universal Citizenship, in Citizenship, Critical Concepts (Ed. Bryan S. Turner and Peter Hamiltion), Volume II, London and New York, Routledge.
- Young, Iris Marion (1990) Justice and the Politics of Difference, Princeton, Princeton University Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۲۴۳-۲۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

حقوقی سازی نظریه سپهر عمومی و خصوصی با ارجاع ویژه به «هانا آرنه»

سمانه رحمتی فر*

چکیده

تطبیق نظریه سیاسی سپهر عمومی و خصوصی با علم حقوق، مبنایی برای تحدید حقوق و دولت و تدقیق مرز حقوق عمومی و خصوصی می‌دهد. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی است؛ به این ترتیب که نخست، سپهر خصوصی و سپهر عمومی با لحاظ آرای هانا آرنه، از طریق شناسایی مؤلفه‌ها توصیف می‌شود و دوم، مؤلفه‌های دو حوزه در انطباق با چارچوب حقوق و شاخه‌های آن در حالت کلی، به‌ویژه حقوق عمومی و خصوصی تحلیل شده، در نهایت میزان به رسمیت شناخته‌شدن سپهر خصوصی و عمومی در حقوق ایران سنجیده می‌شود. سپهر خصوصی، عرصه‌ای از زندگی انسان است که با اوصافی مانند مالکیت غیر منقول و ریاست خانواده گره خورده و تمایل بر پوشیدگی و تبعاً ناهقوقی‌سازی آن است. جامعه مدنی بخشی از سپهر خصوصی و عرصه فعالیت خودبنیاد انسانی در قالب گروه‌های مستقل از دولت است. سپهر عمومی، عرصه ساختن سیاست توسط شهروندان، از طریق گفت‌وگو و فعالیت است. در وضع موجود نظام حقوقی ایران، کلیت چارچوب سپهر خصوصی، مورد حمایت قانون‌گذار است. جامعه مدنی تلویحاً به رسمیت شناخته‌شده است، ولی استقلال آن از دولت تضمین نشده است. سیاست را دولت می‌سازد و شهروندان در چارچوب آن با کسب مجوز از دولت فعالیت می‌کنند.

واژه‌های کلیدی: احزاب، جامعه مدنی، حقوق خصوصی، حقوق عمومی و خانواده.

s.rahmatifar@gmail.com

* استادیار گروه حقوق، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران



مقدمه

حقوقی سازی نظریه‌های سیاسی از راه‌های توسعه علم حقوق است. یکی از مباحث بنیادین حقوق، ترسیم مرزهای درونی و بیرونی آن است. مرز بیرونی به تمییز امر حقوقی از ناحقوقی و مرز درونی به تفکیک شاخه‌های مختلف حقوق از یکدیگر، به‌ویژه حقوق عمومی از خصوصی اشاره دارد. نظریه سپهر عمومی و خصوصی، از نظریه‌های پرطرفدار سیاسی معاصر است که رابطه اراده اشخاص و تصمیم‌های دولت را تبیین می‌نماید. بدیل حقوقی سپهر عمومی و سپهر خصوصی، حقوق عمومی و حقوق خصوصی است. روش متداول نظام‌های حقوقی برای پاسداری از حقوق بشر/شهروندی، فهرست کردن حق‌ها، ایجاد سازوکاری برای اجرای حق‌ها و ضمانت اجرایی برای نقض حق است؛ یعنی ایجاد یک نظم جدید حقوقی که خودبه‌خود به بزرگ شدن دولت می‌انجامد و بالقوه تهدیدی علیه شهروندان است. حقوق فربه، از یک طرف سایر حوزه‌های هنجاری، مانند اخلاق را می‌بلعد و از طرف دیگر یافتن مثال ناب برای حقوق خصوصی در میان قواعد حقوق موضوعه را دشوار می‌کند و این یعنی جواز مداخله کنشگرانه دولت در تمام مناسبات انسانی که در ادامه، حقوق بشر را به‌مخاطره می‌افکند. قانون‌گذاری در یک حوزه به طور کلی و قوانین حقوق عمومی به طور مشخص، به‌منزله ورود دولت و جواز اعمال حاکمیت و به‌عبارتی به‌معنای دولتی شدن یک رابطه است. بنابراین حقوقی سازی نظریه سپهر عمومی و خصوصی اگر مبنایی علمی برای تحدید گستره حقوق در کنار دیگر منظومه‌های هنجاری (حقوق‌زدایی) و تحدید حقوق عمومی در کنار حقوق خصوصی (حقوق عمومی‌زدایی) به‌دست دهد، راهگشاست.

برای تفکیک حقوق عمومی از خصوصی با رویکردی توصیفی و هست‌گرایانه، یعنی بر مبنای وضع موجود نظام‌های حقوقی، معیارهایی مانند منفعت عمومی و خصوصی، آمره یا تکمیلی بودن قواعد، ماهیت شخص اعمال‌کننده قواعد، اعمال حاکمیت، اعمال اصل آزادی اراده و حاکمیت قانون ارائه می‌شود. هیچ‌یک از این معیارها به تنهایی کافی نیست.

با رویکرد هنجاری و باید‌گرایانه، مرز میان حقوق عمومی و خصوصی کجا باید باشد؟

«هانا آرنت» را می‌توان مبدع نظریه سپهر عمومی و خصوصی دانست؛ به نحوی که هابرماس که این نظریه با نام او گره خورده‌است، در واقع نظریه آرنت را بسط می‌دهد و

با رویکردی تبارشناسانه، ضمن پرداختن به تاریخ نظری و تحلیلی سپهر عمومی و خصوصی در اروپا، آن را نظام‌مند می‌کند. البته آرنت را نمی‌توان در زمره نظریه‌پردازان حقوقی قرار داد (Volk, 2010: 759). او اندیشمند علم سیاست است و حقوق در آثارش جایگاه تبعی دارد. می‌توان گفت که آرنت به طور کلی معتقد به فرعیت و پیشینی بودن حقوق بر سیاست است؛ زیرا به باور او، قانون نه بی‌طرف است و نه غیر سیاسی، بلکه با سیاست درهم آمیخته است (Volk, 2010: 779) و این تأکیدی بر مضاف بودن حقوق نسبت به موضوعش است. از این رو است که تاکنون آرای او از منظر حقوقی بررسی نشده است. نوآوری پژوهش حاضر، تحلیل نظریه سیاسی سپهر عمومی و خصوصی از منظر و برای مقاصد حقوقی است.

هدف اصلی پژوهش، حقوقی سازی نظریه سیاسی سپهر عمومی و خصوصی است و اهداف فرعی عبارتند از توصیف سپهر عمومی و خصوصی؛ بازترسیم مرز حقوق و ناحقوق مبتنی بر سپهر عمومی و خصوصی؛ بازترسیم مرز حقوق عمومی و خصوصی و خصوصی مبتنی بر سپهر عمومی و خصوصی.

پرسش اصلی مقاله این است که چگونه می‌توان از نظریه سیاسی سپهر عمومی و خصوصی (به طور مشخص آرای آرنت)، نظریه حقوقی استخراج کرد؟ آیا می‌توان مرز امر حقوقی و امر ناحقوقی و نیز مرز میان حقوق عمومی و حقوق خصوصی را با اتکا به نظریه سپهر عمومی و خصوصی، به نفع حفظ حقوق و آزادی‌های شهروندی، دوباره تنظیم کرد؟ فرضیه این است که نه تنها می‌توان، بلکه این نظریه، کارکردهای جدی حقوقی دارد، از جمله اینکه حقوق شهروندان را تضمین و دموکراسی را معنا دار می‌کند.

روش مقاله، توصیفی-تحلیلی است. ابتدا سپهر خصوصی و عمومی با بهره‌گیری از آرای آرنت (به عنوان چارچوب نظری) توصیف می‌شود و سپس از طریق روش مطالعه تطبیقی، نظریه سپهر عمومی و خصوصی با وضع موجود نظام حقوقی ایران (به عنوان تجزیه و تحلیل) منطبق می‌شود. با رویکردی دیالکتیکی از طریق تطبیق نظریه سپهر عمومی و خصوصی در فلسفه سیاسی با حقوق ایران، مرز میان حقوق و ناحقوق و حقوق عمومی و خصوصی - آنجا که باید باشد (در قالب نتیجه و بحث) - تجویز می‌گردد. اما از آنجا که روش، مطالعه تطبیقی است، دو قسمت چارچوب نظری و تجزیه و تحلیل، ابتدا در سپهر خصوصی و سپس در سپهر عمومی، جداگانه بحث می‌شود.

سپهر خصوصی

سپهر خصوصی در تقابل با سپهر عمومی، ساحتی از زندگی انسانی است که فرد در آن، ورای مداخله دولت، اراده خود را اعمال می‌کند. نهاد محوری در سپهر خصوصی، در کنار طایفه، قبیله، عشیره و...، خانواده است.

چارچوب مفهومی: سپهر خصوصی از منظر آرنت

سپهر خصوصی موصوف آرنت، به تبع دولت‌شهرهای یونان، ویژگی سلبی دارد و با واژگانی مانند شرم، ضرورت، بی‌ثمری و محرومیت (محرومیت از رابطه عینی با دیگری و دیده‌شدن و شنیده‌شدن) (Arendt, 1998: 58) توصیف می‌شود و تنها وصف ایجابی آن، اموری است که باید نهان داشت. در دوران باستان، امور تنانه پوشیده می‌شد. در نتیجه زن به واسطه فرزندآوری و برده به واسطه وظایف پرزحمت بدنی، هم‌منزلت تلقی می‌شدند و جایگاهشان سپهر خصوصی بود (Arendt, 1998: 72) و به سپهر عمومی راهی نداشتند.

سپهر خصوصی، محل رفع ضروریات است. تا زمانی که انسان به عنوان یک گونه زیستی از عهده ضروریات برنیاید، نوبت به فعالیت‌های عالی‌تر^(۱) از جمله سیاست‌ورزی یا اندیشه‌ورزی نمی‌رسد (Lechte, 2018: 19). ضرورت، موجودیت امری است که جز به صورتی که هست، نمی‌تواند باشد (صانعی، ۱۳۸۷: ۴۹). از نظر ارسطو، محور امور خصوصی، تدبیر منزل است و تدبیر منزل، چهار مصداق دارد: رابطه خدایگان و بنده؛ رابطه همسری؛ رابطه پدری و فن به دست آوردن مال. وجه مشترک این مصادیق، نیازهای زیستی روزمره انسان است که باید برطرف شود و به عنوان نقطه مقابل آزادی (Luban, 2015: 317)، افتخار و ابتکاری در برطرف کردنش نیست؛ مانند مجموعه فعالیت‌هایی که امروزه خانه‌داری نامیده می‌شود. به این دلیل آزادی که ذاتاً با در معرض قرار گرفتن و اختیار تعریف می‌شود، در سپهر خصوصی مصداق ندارد.

یکی از تفاوت‌های شهروند و غیر شهروند (انسان و غیر انسان به تعبیر ارسطو)، در امکان مالک شدن است. به واسطه مالکیت، انسان می‌تواند قسمتی از جهان را از آن خود سازد و می‌تواند جایی در سپهر خصوصی داشته باشد که این شرط لازم برای ورود به سپهر عمومی است. زنان، بررها و بردگان از آن حیث که حق مالک شدن نداشتند، از

مشارکت سیاسی بی بهره بودند و به همین دلیل، الغای بردگی و به رسمیت شناخته شدن حق ارث برای زنان، نقطه عزیمت حقوق شهروندی است. برای مثال می توان به ماده هفتم مگناکارا تا ارجاع داد که به عنوان یکی از قدیمی ترین نمونه های اسناد حقوق بشری، حق ارث را برای زنان تأسیس می کند.

لازم به اشاره است که ثروت با مالکیت، متفاوت است. ثروت برخلاف مالکیت، از جمله مقوله های بی ارتباط به سپهر عمومی است. در یونان باستان، ثروت هرگز به مالکیت نمی انجامید. برای مثال بردگان هر قدر که ثروتمند بودند، مالک و به تبع آن شهروند نمی شدند (Arendt, 1998: 62). به علاوه ثروت اندوزی یعنی گردآوری اموال بیش از حد ضرورت، نه تنها مطلوب نبود - چون انسان آزاد را برده ضرورت می کرد - که شایستگی فعالیت فرد در سپهر عمومی را زیر سؤال می برد (Arendt, 1998: 65). بنابراین مسئله، هم امکان انتزاعی و حقوقی مالک شدن و هم داشتن مال در عمل است. در مناسبات امروزی، مهاجر غیر قانونی یا پناهنده ممکن است بتواند کسب ثروت کند و اشیایی را در اختیار گیرد، ولی تا وقتی این وضعیت مورد احترام نظام حقوقی نباشد، آنان حقوقاً مالک محسوب نمی شوند. به نظر می رسد در دوران قدیم، برخلاف امروز که تعریف مالکیت مبهم است و به واسطه گره خوردن به مال متضمن دور شده است^(۲)، مالکیت مفهومی کاملاً روشن و به معنای زیر سلطه داشتن بخشی از زمین بوده است. یعنی با ادبیات حقوقی امروز تنها به تصاحب غیر منقول اصیل اشاره داشته و نشانه تعلق داشتن به هیئت سیاسی محسوب می شده است (Arendt, 1998: 61). برای تقریب به ذهن، افراد بی خانمان را می توان مثال زد. آنها هر چند به لحاظ حقوقی، اهلیت مالک شدن دارند، از آنجا که عملاً امکان تمکن ندارند، مشارکت سیاسی شان خودبه خود منتفی است.

دیگر لازمه یونانی ورود به سپهر عمومی، در کنار مالکیت زمین و خانه، ریاست بر خانواده است (Habermas, 1991: 3). در اینجا موضوع قابلیت انتزاعی یا حقوقی ریاست است. در فهم یونانی، بر سپهر خصوصی، روابط قدرتی متمایز از روابط قدرت حوزه پولیس حاکم است. دومی بر برابری مبتنی است و اولی بر تمایز و تمایزگذاری (Arendt, 1979: 303). تولد و مرگ، مالکیت برده و خدمات زنان همگی در سپهر خصوصی و در محضر رئیس خانواده اتفاق می افتاد (Habermas, 1991: 4). بنابراین امکان وضع و تحمیل

قانون بر روابط خصوصی وجود نداشت و اگر مثلاً در کتاب قوانین افلاطون، توصیه‌هایی برای رفتار عادلانه با برده شده‌است، از باب احترام به خدایگان است، نه حرمت بنده. در حقوق رومی، قوانینی در سپهر خصوصی وجود داشت؛ ولی این قوانین نیز به هدف نهایی کنترل قدرت خدایگان در سپهر عمومی بود (Arendt, 1998: 34). یعنی الزامات سپهر عمومی گاه بر سپهر خصوصی تأثیر می‌گذاشت.

نمی‌توان از مناسبات امروزی، انتظار انطباق صد در صدی با توصیف‌های باستانی را داشت. مسئله، لزوم مرزگذاری دقیق میان امر خصوصی و عمومی است. وقتی انجام امری برای انسان ضروری است، به سپهر خصوصی تعلق می‌گیرد؛ دیگر ورود آن به سپهر عمومی توجیه ندارد و به منزله سوءاستفاده از ابزار عمومی برای اهداف خصوصی است. وجود سپهر خصوصی، شرط بقای عمومی فرد انسانی است و اگر دولتی، سپهر خصوصی را نابود کند، در واقع انسان را از جهان محو کرده‌است (Arendt, 1979, 433). انتقاد فمینیستی به آرنت را باید در نظر داشت که مناسبات حاکم بر خانواده در کنار حذف مداخله دولت برای تضمین بشر، بدون جایگزین کردن نهادی مشابه، آن را به محمل مناسبی برای نقض حقوق زنان و کودکان و اعمال خشونت علیه آنان بدل می‌کند.

تجزیه و تحلیل: سپهر خصوصی در حقوق ایران

در نظام حقوقی ایران به تبع فقه اسلامی، مالکیت خصوصی محترم است. اصل بیست و دو قانون اساسی، تعرض به اموال افراد را ممنوع کرده است و اصل چهل و هفتم، مالکیت را به عنوان یک حق به رسمیت شناخته است. اصل چهل و نه قانون اساسی، در مقام وارد کردن استثنا بر اصل چهل و هفت، موارد امکان سلب مالکیت را بر مبنای اموال مشخص می‌کند، نه اشخاص و از آن می‌توان نتیجه گرفت که همه افراد انتزاعاً و حقوقاً اهلیت مالک شدن دارند. در قانون مدنی که از جمله درباره مالکیت است، مقرره‌ای مبنی بر محرومیت گروهی از افراد از حق مالکیت به نظر نمی‌رسد.

درباره امکان ریاست بر خانواده، ماده هزار و صد و پنج قانون مدنی و تعیین مرد به عنوان رئیس خانواده قابل توجه است. قانون مدنی با این مقرره، اولاً توافق بر ریاست زن بر خانواده را بی‌اعتبار نموده (کاتوزیان، ۱۳۸۱: ۶۷۶) و ثانیاً به لحاظ نظری، ورود به سپهر عمومی را صفتی مردانه تلقی کرده‌است؛ هرچند عملاً چنین برداشتی از این ماده رایج

نیست. علاوه بر این قوانین در ایران، بخش بزرگی از مناسبات حاکم بر خانواده (حتی مناسبات کاملاً خصوصی و توأم با شرم، مانند بحث تمکین یا موضوع مواد هزار و هشتاد و پنج و شش قانون مدنی) را پوشش می‌دهند و از آنجا که در درک قالب رویه قضایی، قوانین خانواده، آمره است، توافق برخلاف آنها در قرارداد ازدواج مسموع نیست؛ تا جایی که گاه با وضع قوانین عطف به ماسبق‌شونده، مانند ماده بیست و دو قانون حمایت خانواده، دولت بر توافقات در چارچوب قانون نیز اعمال قدرت می‌کند. این رویکرد نظام حقوقی، ماهیت سپهر خصوصی را زیر سؤال می‌برد.

جامعه مدنی

جامعه مدنی به عنوان جزء قابل تشخیصی از سپهر خصوصی، حوزه داوطلبانه، خودبنیاد و غیر دولتی زندگی اجتماعی سامان یافته است که با مجموعه‌ای از قواعد اشتراکی اداره می‌شود. این حوزه، واسط میان سپهر خصوصی و عمومی است و از گروه‌هایی تشکیل شده است که منافع و دغدغه‌های اعضای خود را پیگیری می‌کنند (Yildirim, 2014: 875). از تعریف ملل متحد از جامعه مدنی به عنوان رکن سوم جامعه در کنار دولت و بنگاه‌های اقتصادی^۱ چنین برمی‌آید که تفکیک میان جامعه مدنی و سپهر عمومی از جمله مقوله‌های متأثر از روح زمانه است و الزاماً در زمان واحد در یک کشور، هر دو این قلمروها قابل تشخیص نیست. سازمان سلامت جهانی^۲ نیز با اتخاذ رویکرد مشابه، کارکرد جامعه مدنی را فراهم‌سازی زمینه شنیده شدن صدای افراد و گروه‌های به حاشیه‌رانده شده عنوان می‌کند. به گوش رساندن صدا، همان کارکردی است که آرنت به سپهر عمومی نسبت می‌دهد. با وجود این به نظر می‌رسد که در ایران کنونی، هر دوی این قلمروها کم و بیش برای توضیح وضع موجود جامعه ضروری است، که البته تأیید این فرضیه، بحث جداگانه‌ای می‌طلبد.

چارچوب نظری: جامعه مدنی با لحاظ آرای آرنت

آرنت به تبع نگاه انتقادی‌اش به امر اجتماعی، نسبت به جامعه مدنی نیز دید مثبتی ندارد و آن را در نظریه سیاسی‌اش جای نمی‌دهد. چون نخست اینکه جامعه مدنی، محل گروهی‌سازی دغدغه خصوصی است. دوم اینکه در فرض وجود جامعه مدنی به

1. UN Website
2. WHO Website

عنوان یک فضای خاکستری، سپهر خصوصی و عمومی درهم می‌آمیزد و این مغایر فرض محوری نظریه سیاسی او، مبنی بر لزوم تفکیک دقیق میان این دو حوزه است. سوم اینکه فعالیت افراد در قالب نهادهای مدنی، زمینه عملی ورود فعالیت آنها به سپهر عمومی را از میان می‌برد.

به لحاظ تاریخی، جامعه مدنی، قلمرو مبادله کالا و کار اجتماعی است (Habermas, 1991: 30)؛ یعنی جزء عمومی سپهر خصوصی است و بقا و دوامش با آزادی اقتصادی ملازمه دارد. پس باید از هر سلطه‌ای به‌ویژه سلطه دولت رها باشد تا سرمایه‌گذاری قابل پیش‌بینی شود (همان: ۷۹). مشکلی که درباره جامعه مدنی وجود دارد این است که در آن، افراد خصوصی، منافع متضاد اقتصادی یا اجتماعی خود را پیگیری می‌کنند. در نتیجه آشفتگی در آن محتمل است؛ آشفتگی‌ای که باعث رسیدن صداهای متناقض به گوش دولت می‌شود و سرانجام دولت را سرگردان می‌کند. وقتی دولت، امکان اعمال قدرت را از دست دهد، خشونت^(۳) به عنوان کفه دوم ترازو، جایگزین قدرت می‌شود (Arendt, 1972: 155) و دولت برای اینکه بر آشفتگی فائق آید، مجبور به اتخاذ روش‌های سرکوب‌گرانه و در نهایت تضعیف حقوق شهروندی می‌شود. راه کار هگل برای جلوگیری از این اوضاع، اولویت اصناف در جامعه مدنی است (Habermas, 1991: 119). به این ترتیب دولت هگلی نه از دل عقل مشترک برخاسته از سپهر عمومی، که از دل جامعه مدنی با برتری اصناف بیرون می‌آید. البته نباید این موضوع را از نظر دور داشت که در مقابل ممکن است جامعه مدنی، خواست عمومی را نظام‌مند و تبعاً وظیفه دولت را روشن تر کند.

تجزیه و تحلیل: جامعه مدنی در حقوق ایران

به نظر می‌رسد که نظام حقوقی ایران، تعریف دقیقی از جامعه مدنی ندارد، ولی در دو مصوبه رسمی، وجود آن به رسمیت شناخته شده است. یکی، ماده صد و چهل قانون برنامه چهارم توسعه که مقرر می‌دارد: «به دولت اجازه داده می‌شود به منظور توسعه بخش خصوصی و تعاونی و جلب مشارکت تشکل‌های غیر دولتی و سایر بخش‌های جامعه مدنی در اداره امور کشور و افزایش کارآمدی مدیریت دولتی، در مواجهه با چالش‌ها و استفاده از فرصت‌ها و منابع ملی، اقدام‌های ذیل را انجام دهد...». نمونه دیگر، بند بیست و پنج سیاست‌های کلی نظام در دوره چشم‌انداز است: «تقویت مبانی جامعه

حقوقی سازی نظریه سپهر عمومی و خصوصی با ...؛ سمانه رحمتی/فر/۲۲۹
مدنی، مشارکت همگانی، اخلاق و روحیه کار گروهی و سازگاری رقابت‌پذیری در کلیه
روابط اجتماعی و سیاسی» است.

آیین‌نامه تشکل‌های مردم‌نهاد که بیش از دیگر مصوبات در نظام حقوقی ایران، به
جامعه مدنی می‌پردازد، در ماده یک خود، نهاد مدنی را نهادی غیردولتی به منظور
فعالیت در راستای توسعه اجتماعی، فرهنگی و سیاسی تعریف می‌کند. منظور از
غیردولتی، عدم وابستگی به دولت و نهادهای حاکمیتی (هیئت وزیران، ۱۳۹۵: ۱) و منظور
از غیر سیاسی، نداشتن فعالیت سیاسی موضوع قانون فعالیت احزاب و منظور از
غیرانتفاعی، عدم برداشت مستقیم یا غیرمستقیم سود و سایر منافع اقتصادی حاصل از
انجام فعالیت‌ها به نفع اعضا، مؤسسان، مدیران و کارکنان یا افراد وابسته آنان است
(همان: ۱-۲).

البته این قانون در مقام تعریف جامعه مدنی نیست، ولی تشکل‌های مدنی را به
عنوان یکی از نهادهای جامعه مدنی با ماهیتی مشابه آن. جی. او یا سازمان غیر دولتی
تعریف می‌کند. به موجب ماده دو آیین‌نامه، تشکل‌ها برای مشروعیت بخشیدن به فعالیت
خود، موظف به گرفتن پروانه از دولت هستند. به علاوه شوراهای شهرستانی، استانی و
ملی توسعه و حمایت از تشکل‌ها، سه نهادی هستند که با ترکیبی عمدتاً دولتی، بر
فعالیت آنها نظارت می‌کنند. لزوم دریافت اجازه از دولت برای فعالیت، با وصف خودبنیاد
بودن جامعه مدنی ناسازگار است و فعالیت زیر نظر شوراهای دولتی با وصف
خودتنظیمی. البته در این مصوبه، نکاتی در جهت تقویت جامعه مدنی به چشم
می‌خورد. برای مثال به موجب ماده بیست و شش، نهادهای نظارتی دولتی نمی‌توانند
رأساً تشکل‌ها را منحل کنند و تصمیم نهایی با حکم دادگاه است.

از دیگر قوانین درباره جامعه مدنی می‌توان به قانون نظام صنفی کشور اشاره کرد.
ماده دو این قانون، مصادیق فعالیت صنفی را برمی‌شمارد: تولید، تبدیل، خرید، فروش،
توزیع، خدمات و خدمات فنی سرمایه‌گذاری، پیشه‌وری و اشتغال به حرفه و شغل آزاد،
دایر کردن محل کسب، فراهم کردن وسیله کسب، عرضه تمام یا قسمتی از کالا،
محصول یا خدمات، مستقیم یا غیرمستقیم، کلی یا جزئی به مصرف‌کننده. ماده چهار
قانون، اصناف را به چهار گروه تولیدی، خدمات فنی، توزیعی یا خدماتی تقسیم کرده‌است.
این مصادیق با کارکرد جامعه مدنی، یعنی ارائه کالا و کار اجتماعی، همسو است. این
قانون برای نظام اصناف، تشکیلاتی سلسله‌مراتبی، شامل اتحادیه (مجلس، ۱۳۸۲: ۷)، مجمع

امور صنفی (مجلس، ۱۳۸۲: ۸)، شورای اصناف کشور (همان: ۹)، کمیسیون نظارت (همان: ۱۰) و هیئت عالی نظارت (همان: ۱۱) ایجاد کرده است. سه واحد اول، متشکل از افراد صنفی هستند. پس از حیث ساختار، نهاد مدنی محسوب می‌شوند. غالب اعضای کمیسیون نظارت، دولتی هستند (همان: ۴۸) و از جمله وظایفش، نظارت بر انتخابات اتحادیه‌ها و مجامع امور صنفی، رسیدگی و بازرسی عملکرد اتحادیه‌ها و مجامع و تطبیق دادن اقدامات آنها با قوانین و مقررات و تصویب امور مالی مجامع امور صنفی (همان: ۴۹) است.

هیئت عالی نظارت از هفت وزیر، فرمانده نیروی انتظامی، شهردار تهران، رئیس شورای اصناف و رؤسای مجامع امور صنفی شهرستان تهران تشکیل شده است و از وظایفش می‌توان به این موارد اشاره کرد: ابطال انتخابات یا عزل هیئت‌رئیس اتحادیه‌ها یا مجامع امور صنفی شهرستان‌ها و هیئت‌رئیس شورای اصناف کشور؛ تعیین دستورالعمل نظارت بر صدور پروانه کسب؛ تعیین دستورالعمل نظارت بر حسن انجام وظایف قانونی کمیسیون‌های نظارت، اتحادیه‌ها و مجامع امور صنفی کشور و شورای اصناف کشور و نظارت بر فعالیت آنها (همان: ۵۵). ترکیب دولتی نهادهای عالی در تشکیلات اصناف، وصف داوطلبانه و غیر دولتی بودن اصناف را زیر سؤال می‌برد. وظایف کمیسیون و هیئت عالی نظارت، اعم است از نظارت و قاعده‌گذاری. پس اداره اصناف توسط قواعد خودسامان هم منتفی است. بنابراین به نظر نمی‌رسد که بتوان آنها را جزئی از جامعه مدنی تلقی کرد.

سپهر عمومی

سپهر عمومی، محمل اجتماع آزادانه انسان برای گفت‌وگو و کنش درباره دغدغه‌های همگانی است و حضور و مشارکت در آن، چیزی از جنس مسئولیت شهروندی محسوب می‌شود (کریم‌زاده و منوچهری، ۱۳۹۸: ۱۲۴) و اینجاست که حق‌ها و وظایف شهروندی در هم می‌تند و حقوق شهروندی از حقوق بشر فاصله می‌گیرد.

چارچوب نظری: سپهر عمومی از منظر آرنست

«انسان حیوان سیاسی است». «انسان حیوان ناطق است». این دو جمله مشهور ارسطو در نگاه اول بی‌ارتباط و حتی متناقض به نظر می‌رسند؛ چون ظاهراً گزاره نخست به بعد

اجتماعی انسان اشاره دارد و گزاره دوم به ساختار فردی و زیست‌شناختی او. اولی سرلوحه و شعار حرکت‌های انقلابی و آگاهی‌بخش مردمی در تحولات مهم تاریخی از انقلاب فرانسه تا انقلاب ایران بود. دومی، نقطه شروع علم منطق است. آرنست برای تشریح مفهوم سپهر عمومی، دو گزاره ارسطو را بازخوانی می‌کند و با اتکا به زبان‌شناسی و یافتن ریشه واژه پولاتیک و برابر نهادن آن با واژه پولیسی، نتیجه می‌گیرد که ارسطو از بیان این دو جمله، به دنبال تعریف منطقی و فرازمانی-فرامکانی انسان نیست؛ بلکه فهم مردمان زمانه خودش، یعنی ساکنان پولیس را از انسان توصیف می‌کند. منظور ارسطو از انسان سیاسی، نه سیاسی به معنای امروزی آن، که انسان در پولیس است. سیاسی یا پولیسی در دوران ارسطو با دو رفتار انسانی یعنی کنش و سخن ملازمه داشت (Arendt, 1998: 25).

بربرها و برده‌ها از جمله افرادی بودند که در امور پولیس مشارکت نداشتند. اینان توانمندی تنانه سخن گفتن داشتند، ولی امکان سیاسی بودن، یعنی مشارکت در امور پولیس را نداشتند و از این‌رو انسان محسوب نمی‌شدند (Arendt, 1998: 27). در واقع ارسطو به تعبیر امروزی، شهروند را از غیر شهروند تمییز می‌دهد، نه انسان از غیر انسان. سپهر عمومی، معادل امروزی پلیس یونانی است. یعنی فضایی میان سپهر خصوصی و دولت که در آن شهروندان، سیاست را می‌سازند و برای اجرا به دولت ارائه می‌دهند.

سپهر عمومی، ساختگی و یکی از ابداعات انسانی است؛ یعنی انسان ذاتاً طبیعتاً سیاسی یا غیر سیاسی نیست. سیاست، فعالیتی است که بین افراد در سپهر عمومی اتفاق می‌افتد و از این زمان انسان، حامل صفت سیاسی می‌شود (Klabbers, 2007: 5).

امکان ورود به سپهر عمومی، زمینه لازم برای حق برخورداری از حق‌ها^۱ را فراهم می‌کند (Ingram, 2015: 220). گروه‌هایی که به صورت نظام‌مند از ورود به سپهر عمومی محروم هستند، در بهترین حالت، شهروند درجه دوم محسوب می‌شوند.

موضوعات سپهر عمومی، دو وجه مشترک دارد: نخست مربوط به فعالیت‌های جهان مشترک است؛ یعنی عرصه‌ای مشترک و مجزا از آنچه انسان شخصاً مالک است (Arendt, 1998: 52) و در آن خود و روابط خود را می‌پوشاند. دوم اینکه سپهر عمومی با واژگانی مانند آزادی، دوام و افتخار توصیف می‌شود (همان: ۵۰)؛ یعنی اموری که وجودشان جز با دیده شدن در ملاء عام معنا ندارد.

بر سپهر عمومی، سه اصل برابری، برادری و آزادی، همان اصول سه‌گانه حقوق بشر بین‌الملل حاکم است. اما آرنت برای لزوم برقراری این اصول، توجیهی متفاوت از فلسفه حقوق طبیعی دارد. ماده یک اعلامیه جهانی حقوق بشر با رویکردی طبیعی‌گرا می‌گوید: «تمام افراد بشر آزاد زاده می‌شوند...». آرنت با اتخاذ رویکردی قراردادی استدلال می‌کند که انسان‌ها، برابر و آزاد زاده نمی‌شوند. انسان‌ها به عنوان اعضای گروه و به تصمیم خود و برای تضمین متقابل برابری در حقوق، بر سر آن توافق می‌کنند (Arendt, 1979: 302). به عبارت دیگر برابری در زمان تولد، موضوعیت ندارد. در نتیجه اصل برابری، نه زاده حقوق طبیعی که قراردادی برای زمان ورود فرد به سپهر عمومی، با کارکرد سیاسی است. در اینجا دولت و نهادهای دموکراتیک، وظیفه حفاظت از برابری شهروندان را دارند (Ingram, 2008: 407).

قانون اولی برای ورود به سپهر عمومی برابری است، ولی پس از ورود، رقابت و میل به جاودانگی و شهرت و تلاش برای بروز همه‌جانبه استعدادهای فردی غالب می‌شود (Habermas, 1991: 4) و به این ترتیب آزادی ظهور می‌کند. آزادی به عنوان اصل دیگر حقوق بشر، در سپهر عمومی معنا می‌یابد؛ یعنی در کنار افرادی با شرایط یکسان و در فضایی عمومی که امکان مرادده را به آنان بدهد (Arendt, 1968: 147). محتوای اصل برادری، مشارکت عمومی در ساخت سیاست است؛ نه عشق بینانسانی یا محبت دینی (Arendt, 1998: 53). ستون فقرات سپهر عمومی، قانون و دستگاه قضایی است؛ چون با فراهم کردن سازوکار لازم، از حق‌های شهروندان حمایت می‌کنند و مشارکت عمومی را ممکن می‌سازند (Hol, 2005: 41).

لازم به اشاره است که آرنت هم منتقد حقوق طبیعی و هم منتقد پوزیتیویسم حقوقی، حداقل از نوع هگلی آن است. هر دو این رویکردها، انسان را وادار به تسلیم در برابر قانون و کاسته‌شدن به تابع محض قانون می‌کند. نسخه جایگزین او، اجماع ملی، نه جهانی است. به این ترتیب روح و کارایی قانون در گروه حمایت و تعهد متقابل شهروندان می‌شود؛ تعهدی که قابل بازپس‌گیری است و جنس ضمانت اجرای قانون را از ترس و اجبار به وفای اخلاقی تغییر می‌دهد و پایداری نظام حقوقی و سازمان دولت، تابع توانایی افراد به وفای به تعهدشان می‌شود (Birmingham, 2014: 703). با این رویکرد،

برای مثال یک فرد را تنها به این دلیل می‌توان مجازات کرد که او پیشتر در ایجاد قانون بر مبنای رضایت^۱، مشارکت جسته‌باشد (Arendt, 1979: 462).

شکل‌گیری سپهر عمومی، سازوکاری می‌طلبد که آرنت آن را به میز تشبیه می‌کند و هابرماس با فضای عمومی توضیح می‌دهد. اگر بین افرادی که بناست وارد گفت‌وگو شوند، به جای میز یک فضای خالی باشد، آنها عملاً به جای گفت‌وگو و فعالیت، تنها به یکدیگر نگاه خواهند کرد. عرصه اجتماعی، قدرت این میز فرضی را ندارد و به مثابه یک فضای خالی، نمی‌تواند انسان‌ها را مجتمع و در عین حال متمایز کند (Arendt, 1998: 53). در عوض با ساختن مقوله افکار عمومی، عموم را از ساخت سیاست به سمت روزمرگی منحرف می‌سازد. در دوران کنونی، فضای مجازی مدعی است که جایگزین میز مورد نظر آرنت شده‌است. این ادعا متضمن اغراق در ظرفیت‌های فضای مجازی است (نجف‌پور و تدین‌راد، ۱۳۹۸: ۳۱۵)؛ زیرا اینها عملاً به چیزی بیش از لذت‌جویی و هم‌رسانی مطالبات شخصی، یا علنی‌سازی امر خصوصی نائل نشده‌اند.

منظور از عرصه اجتماعی، فضایی مدرن و مولد فلسفه چپ است که نه عمومی است و نه خصوصی. در یونان دوران ارسطو، واژه اجتماعی وجود نداشت^(۴) و با ادبیات یونانی در حوزه اجتماعی، امور مربوط به خانه‌داری جمعی یا تدبیر منزل ملی تنظیم می‌شود (Arendt, 1998: 28). یعنی اموری که در پولیس، خصوصی تلقی می‌شد و راهی به سپهر عمومی نداشت. به تعبیر دیگر امر اجتماعی، عمومی شدن دغدغه خصوصی است (همان: ۶۸) و از این حیث هم فاقد اصالت عمومی و هم خصوصی است. در نتیجه پیدایش مفهوم جامعه در دوران مدرن، جای سپهر عمومی و خصوصی عوض شده و سیاست به خدمت اقتصاد و علایق پست بشری درآمده‌است (امام‌جمعه‌زاده و تدین‌راد، ۱۳۹۰: ۲). اجتماعی شدن، یکی از دلایل فربگی حقوق است. با این توضیح که حقوق راجع به روابط اجتماعی است و رابطه اجتماعی عملاً دربرگیرنده تمام روابط انسانی است و در نتیجه قاعده حقوقی به تمام ساحت‌های زندگی انسان وارد شده و عرصه را بر دیگر نظام‌های هنجاری و خودمختاری انسان تنگ کرده است.

توضیح تفاوت میان جامعه مدنی و سپهر عمومی، با لحاظ اندیشه آرنت ممکن می‌شود. جامعه مدنی، جزئی از سپهر خصوصی است و افراد هم‌سود، هرچند در آن

فعالیت گروهی می‌کنند، تمایلی به دیده شدن توسط اغیار (شخصی خارج از گروه خود) ندارند. در حالی که سپهر عمومی، محمل فعالیت علنی است. از اولی، آگاهی می‌تواند بیرون آید و از دومی، سیاست. اولی می‌تواند محملی برای تمرین دموکراسی باشد و دومی، خود دموکراسی است. بنابراین جامعه مدنی، سپهر خصوصی عمومی است.

تجزیه و تحلیل: سپهر عمومی در حقوق ایران

قانون اساسی ایران به طور کلی در اصل نوزدهم، برابری را به رسمیت شناخته‌است. ولی به موجب اصل بیستم، نسبت به برابری جنسیتی، به نفع موازین اسلامی موضع بی‌طرف اتخاذ کرده و به موجب اصول دوازدهم تا چهاردهم، برابری پیروان مذاهب را به رسمیت نشناخته‌است. بند شش اصل سوم، آزادی را به حدود دین محدود کرده‌است و بند پانزدهم، برادری را با رویکرد دینی تجویز کرده‌است.

اگر آیین‌نامه تشکل‌های مردم‌نهاد، مهم‌ترین قانون راجع به جامعه مدنی باشد، قانون فعالیت احزاب، جمعیت‌ها و انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی شناخته شده (ر.ک: مجلس، ۱۳۶۰)، مهم‌ترین مصوبه راجع به سپهر عمومی است. با وجود این ماده دو این قانون به نوعی از نهادهای مدنی اشاره دارد: «انجمن، جمعیت، اتحادیه صنفی و امثال آن، تشکیلاتی است که به وسیله دارندگان کسب یا پیشه یا حرفه و تجارت معین تشکیل شده، اهداف، برنامه‌ها و رفتار آن به گونه‌ای در جهت منافع خاص مربوط به آن صنف باشد» که این از تفکیک نشدن سپهر عمومی و خصوصی، حداقل جامعه مدنی حکایت می‌کند.

ماده یک قانون احزاب، هدف و برنامه حزب را مربوط به اصول اداره کشور و خط‌مشی کلی نظام جمهوری اسلامی ایران می‌داند. از این ماده به نظر می‌رسد که سیاست پیشتر ساخته شده و هدف حزب، راجع به سیاست است، نه ساختن آن. پس از این حیث به عنوان نوعی میز، فاقد کارکرد اصلی سپهر عمومی است. این مقرر را می‌توان با مواد یک و دو قانون احزاب آلمان (Federal Republic of Germany, 1967: 2) و ماده بیست و یک قانون اساسی (Federal Republic of Germany, 1994: 21) این

حقوقی سازی نظریه سپهر عمومی و خصوصی با ...؛ سمانه رحمتی/فر/۲۳۵

کشور مقایسه کرد که حزب را به گروهی با هدف تأثیرگذاری همیشگی یا طولانی مدت، بر شکل‌گیری افکار سیاسی در همه زمینه‌های زندگی عمومی تعریف می‌کند.

ماده هشت قانون احزاب مقرر کرده‌است: «به وزارت کشور اختیار داده می‌شود با رعایت این قانون نسبت به ثبت گروه‌ها و صدور پروانه برای آنها اقدام نماید». از آزادی تشکل‌ها، موضوع اصل بیست و شش قانون اساسی که می‌گوید: «احزاب، ... آزادند، مشروط به اینکه...»، لزوم دریافت مجوز از دولت برای فعالیت استنباط نمی‌شود، بلکه هدف قانون اساسی این است که احزاب آزادانه اعلام موجودیت کنند و در صورت تحقق شروط قانون اساسی، فعالیت آنها متوقف شود. به‌ویژه که در ماده هشت قانون احزاب از عبارت «اختیار داده می‌شود» استفاده شده که حاکی از صلاحیت وزارت کشور در خودداری از صدور مجوز به رغم فراهم بودن شرایط قانونی است. در قانون احزاب، مقررهای حاکی از تضمین برابری افراد برای ورود به احزاب و فعالیت در آن به عنوان جزئی از سپهر عمومی دیده نمی‌شود؛ به جز مقرر ماده هفت که افراد و گروه‌هایی را از تحزب منع کرده‌است.

این رویکرد همگانی نظام‌های حقوقی نیست. برای مثال در قانون احزاب آلمان، آزادی و برابری تضمین شده‌است. در مورد آزادی، هیچ فرد و گروهی از تحزب محروم نشده‌است؛ تنها گروه‌های سیاسی‌ای که اکثر اعضای کمیته اجرایی آنها خارجی باشند، حزب محسوب نمی‌شوند (Federal Republic of Germany, 1967: 2. 3). حزب نبودن به معنای ممنوعیت فعالیتشان نیست. در مورد برابری، همه اعضای حزب، حق رأی برابر دارند؛ فرصت داشتن اعضای اقلیت برای مشارکت درون‌حزبی مورد تأکید قرار گرفته و لزوم رعایت برابری میان تمام احزاب کشور در دریافت امتیازهای دولتی تضمین شده است.

دولت در نظریه سپهر عمومی و خصوصی

دولت ایده‌آل با سپهر عمومی و خصوصی برهم‌کنش دارد. از یک طرف سیاست اصیل حاکم بر دولت از دل سپهر عمومی برخاسته از سپهر خصوصی بیرون می‌آید و از طرف دیگر وجود دولت، وجود سپهر عمومی و خصوصی را تضمین می‌کند. چنین دولتی است که ضامن اصلی حقوق شهروندان محسوب می‌شود. وضعیت بی‌دولت-

بودگی^۱، به معنای قطع عملی علقه تابعیت، منجر به محرومیت از حقوق شهروندی و حتی حقوق بشر می‌شود (Benhabib, 2004: 49-50) و این درست برخلاف تعریف حقوق بشر به حق‌های انسان به صرف انسان بودن است. به این ترتیب حق بنیادین و زمینه‌ای در نظام حقوق بشر بین‌الملل، نه حق حیات یا دادرسی منصفانه، که حق کنش در سپهر عمومی است که زمینه حق بنیادین حق داشتن (Birmingham, 2006: 135-136) یا حق تعلق داشتن به بشریت را می‌سازد (همان: ۶).

در عرصه عمل، ایجاد دولت وستفالیایی، عمومی را به دولتی (به عنوان دستگاه کارآمد دارای حق انحصاری و مشروع اعمال قدرت) بازتعریف کرد و خصوصی، صفت افراد حقیقی فاقد پست رسمی و اشخاص غیر دولتی شد. با غیر خانگی شدن تولید، اقتصاد به سمت امر عمومی متمایل و سودجویی به جای رفع ضرورت، اصل حاکم بر آن شد (Habermas, 1991: 20). پیدایش مطبوعات سیاسی (که بعدتر خبر را به کالا تبدیل کردند) و انتشار فرامین و تصمیم‌های دولتی در کنار اخبار مربوط به قیمت کالاها، دغدغه اصلی پدیده نوظهور افکار عمومی را ساخت (همان: ۲۶). به این ترتیب میان سپهر خصوصی (شامل جامعه مدنی به عنوان قلمرو مبادله کالا و کار اجتماعی و فضای صمیمی خانواده)، سپهر عمومی (شامل حوزه عمومی ادبی و سیاسی) و حوزه اقتدار دولت تفکیک ایجاد شد (همان: ۳۰) و دولت از دو جهت عمومی شد: انتخاب افرادش توسط عموم و در معرض انتقاد مطبوعات قرار گرفتن (همان: ۶۰). یعنی وظیفه سپهر عمومی نه ساختن سیاست، که در بهترین حالت، نظارت در حد انتقاد مطبوعاتی از سیاست‌گذاری دولت شد.

در حالی که قانون بنا بر ماهیت خود، قدرت را تحدید می‌کند و مشروعیت خود را از حق داشتن آ می‌گیرد، تبعاً دولت به لحاظ سیاسی و حقوقی، حق گسترش قدرت خود را ندارد (Birmingham, 2006: 135-136). بنابراین وظیفه دولت، سیاست‌گذاری (به معنای مدرن آن) نیست، بلکه تسهیل‌گری مناسبات شهروندان در سپهر عمومی و کمک به ساخته شدن سیاست توسط آنان است. درست مثل یونان باستان که قانون‌گذار مانند یک معمار، دیوارهای پولیس را برای عمل سیاست‌ورزی می‌ساخت؛ به این دلیل نیاز

1. Statelessness
2. Right to Have Rights

حقوقی سازی نظریه سپهر عمومی و خصوصی با ...؛ سمانه رحمتی/فر/۲۳۷
نبود قانون‌گذار شهروند باشد و دیگر اینکه کار قانون‌گذاری، غیر سیاسی و پیشاسیاسی بود (Arendt, 1998: 194).

عمومی شدن دغدغه خصوصی، اداره را به ابزار سرمایه‌داران برای نیل به اهداف خصوصی‌شان تبدیل می‌کند. این دیدگاه هم منتقد اقتصاد دولتی و هم سرمایه‌داری است و نسخه بدیلش، جدایی اقتصاد و سیاست اصیل است. تا پیش از ظهور دولت‌های مشروطه، صاحبان ثروت و قدرت سیاسی مجتمع بودند (Habermas, 1991: 80). در دوران حکمرانی فئودال‌ها، مبنای قانون‌گذاری، به جای منفعت عمومی برخاسته از افکار عمومی، عرف رایج/عقل سلیم^۱ شناسایی شده توسط افراد متمول خصوصی بود (همان: ۹۷). در اروپا با اضمحلال فئودالیسم، فرایند جدایی قدرت اقتصادی از قدرت سیاسی آغاز شد، ولی این به جدایی اقتصاد و سیاست نینجامید، بلکه در نهایت سیاست را به خدمت اقتصاد درآورد. انتقاد آرنست از ورود امر اقتصاد به سپهر عمومی، از جمله این است که راه‌حل مسائل اقتصاد عمدتاً اداری است و دولت را به سمت دیوان‌سالاری سوق می‌دهد (Barnard-Naudé, 2017: 122-123) و قانون را به ابزار اداره می‌کاهد. وظیفه اصلی دولت دیوان‌سالار، تصمیم‌گیری در امور خانه‌داری جمعی است. پس درست در مقابل سپهر عمومی قرار می‌گیرد و به عنوان تجلی حکومت توسط هیچ‌کس^(۵)، منافع اقتصاد سرمایه‌داری را تأمین می‌کند (Wilkinson, 2014: 249).

مسئله دیگر دولت مدرن از تأثیر دیگر غلبه امر اجتماعی بر مناسبات دولت ناشی می‌شود که برابری را از کنار گذاشتن اوصاف متفاوت به عنوان شرط ورود به سپهر عمومی به یکسانی تغییر داده‌است (Barnard-Naudé, 2017: 123). در نتیجه، عمومی از امر قابل همگانی‌سازی، به امری با قابلیت جذب افکار عمومی و موضوع تبلیغات رسانه‌ای استحاله یافته‌است. این دغدغه‌ای است که از آن به میان‌مایگی جمعی و غلبه رأی طبقات پایین بر خرد جمعی یاد می‌شود (کالون، ۱۳۸۹: ۳۱۸).

بحث و نتیجه‌گیری

سپهر عمومی، فضای کنش از طریق گفت‌وگو درباره مسائل جهان مشترک است. هر موضوع غیر عمومی، خصوصی است و محلش سپهر خصوصی. میان سپهر عمومی و

خصوصی، فضای خاکستری جامعه مدنی به عنوان جزئی از سپهر خصوصی قرار دارد که اشخاص با حضور در آن در پی تأمین منفعت خصوصی، از طریق فعالیت گروهی هستند. از تطبیق نظریه سپهر خصوصی و عمومی با بایسته‌های علم حقوق، نتایج زیر حاصل می‌شود:

حقوقی سازی سپهر خصوصی: نخست معناداری سپهر خصوصی، تابعی از کنترل فرد بر غیر دولتی سازی مناسبات آن است. دوم اینکه قاعده حاکم بر روابط سپهر خصوصی، شخصی و گونه‌گون است. قانون به عنوان مهم‌ترین ابزار نظام حقوقی، برای تنظیم روابط، ظرفیت دیدن تمام جزئیات را ندارد. در عوض قاعده انصاف، جزئیات حاکم بر مناسبات خصوصی انسان‌ها را رعایت می‌کند و به این طریق انسانی سازی حقوق را ممکن می‌سازد. ابزار عینیت بخشیدن به انصاف، قرارداد و راه شناسایی آن داوری است. لازمه آزادی قرارداد از یک طرف و برابری برای ورود به سپهر عمومی از طرف دیگر، رعایت برابری انواع فرصت‌ها (اعم از تحصیل دانش، مهارت، ثروت و...) در سپهر خصوصی است که جز با قانون‌گذاری و مداخله دولت ممکن نمی‌شود. نقض حقوق بشر و اعمال انواع خشونت، برابری را از اصلی انتزاعی به امری موهوم و خیالی تبدیل می‌کند. بنابراین برای حفظ حقوق بشر، حداقلی از قانون و قضاوت بر مبنای قانون، ضروری است تا سپهر خصوصی، سرپوشی برای نقض حقوق بشر و اعمال خشونت، به‌ویژه علیه گروه‌های آسیب‌پذیری مانند زنان، کودکان و کارگران نشود. این قوانین، جزئی از حقوق عمومی است. به این ترتیب حقوق خصوصی، قراردادمحور است و وظیفه دولت، تضمین آزادی قرارداد و اجرای رأی داوری در فرض ضرورت است. حقوق خصوصی، مجموعه قواعدی است که در قالب قرارداد و با محوریت اصل انصاف، روابط اشخاص در سپهر خصوصی را تنظیم و از طریق داوری، آن را تضمین می‌کند.

حقوقی سازی سپهر عمومی: هرچند نظم حاکم بر سپهر عمومی خودسامان است، به رسمیت شناخته‌شدنش در قالب قانون اساسی و عدم قانون‌گذاری عادی درباره سپهر عمومی، جز برای بسط قانون اساسی، ضروری است. قانون اساسی به وجود سپهر عمومی با تضمین اصول حقوقی حاکم بر آن رسمیت می‌بخشد که عبارتند از:

۱. برابری در دسترسی به سپهر عمومی: ورود به سپهر عمومی نباید مشروط به اوصاف تبعیض‌آمیز باشد. محدودیت برای ورود به سپهر عمومی، نسبت عکس با توسعه-

یافتگی سیاسی دارد. هرگونه عدول از اصل برابری در قانون اساسی به معنای تحدید و تهدید سپهر عمومی است.

۲. تأمین حق‌های نسل دوم حقوق بشر: لازمه برابری در دسترسی به سپهر عمومی، داشتن وقت کافی برای فعالیت و مشارکت در آن است که مستلزم عبور از ضروریات یا بهره‌مندی از حداقل رفاه است که این اشاره به وظیفه دولت در تأمین حقوق نسل دوم دارد. به این طریق نگرانی از غلبه اضطرار و مناسبات سرمایه بر سپهر عمومی کم‌رنگ می‌شود.

۳. استقلال از دولت: غیر دولتی بودن لوازمی دارد: فعالیت نکردن نهادها و مقامات دولتی در قالب پست‌های رسمیشان؛ نظارت نکردن دولت بر روابط سپهر عمومی و خودسامانی قواعد حاکم بر روابط عمومی. قانون اساسی از تنظیم روابط سپهر عمومی و ایجاد محدودیت برای فعالیت در آن خودداری می‌کند و قوای مؤسس را نیز از مداخله منع می‌نماید. نظم حاکم بر سپهر عمومی از دل تعاملات اشخاص فعال در آن برمی‌آید و خودسامانی، شرط تداوم فعالیت مؤثر است. موضع دولت نسبت به منازعات سپهر عمومی، بی‌طرفی و وظیفه‌اش، عدم مداخله است. تنها در این صورت سپهر عمومی، شایستگی صفت عمومی را دارد.

۴. به رسمیت شناختن آزادی اندیشه و بیان: ارتباط دولت و سپهر عمومی از طریق شنیده شدن صدای کنشگران سپهر عمومی انجام می‌شود. لازمه شنیدن، به رسمیت شناختن و تضمین آزادی بیان و اندیشه و انواع صور آنها (از جمله آزادی مطبوعات و رسانه‌ها) توسط قانون اساسی است.

۵. به رسمیت شناختن فعالیت گروه‌ها: خلاصه شدن سپهر عمومی در مطبوعات و رسانه‌ها (به‌ویژه شکل نوین رسانه، یعنی شبکه‌های اجتماعی مجازی)، معایبی دارد: نخست اینکه موضوعات سپهر عمومی به امور روزمره محدود می‌ماند. دوم اینکه مطالبات عمومی به معنای دقیق شکل نمی‌گیرد و مطالبه خصوصی، لباس مطالبه عمومی می‌پوشد. سوم اینکه مطالباتی هم که شکل می‌گیرد، تا رسیدن به نتیجه نهایی، یعنی تبدیل شدن به سیاست، پیگیری نمی‌شود. به عبارت دیگر افکار عمومی و تبعاً منافع عمومی، کوتاه‌مدت می‌شود. راه‌حل این مشکلات، تقویت فعالیت گروه‌هایی مانند احزاب است. گروه‌ها، فضای لازم برای فعالیت افراد از طریق گفت‌وگو در سپهر عمومی و تولید سیاست اصیل به هدف ایجاد نظام اصیل حقوقی را فراهم می‌آورند.

۶. مبارزه با دموکراسی‌ستیزی: سپهر عمومی، فضای متناظر با دولت دموکراتیک است. دولت‌های غیر دموکراتیک به بهانه فاصله افتادن میان ملت و دولت، سپهر عمومی را مضمحل می‌کنند. تا جایی که می‌توان ادعا کرد، مبارزه با دموکراسی‌ستیزی، تنها وظیفه مثبت دولت در سپهر عمومی است.

دولت: دولت دموکراتیک از سپهر عمومی برمی‌خیزد، ولی ارتباطش با آن به انتخابات ادواری محدود نمی‌شود و تصمیم‌های خود را بر سیاست شکل گرفته در سپهر عمومی مبتنی می‌کند. با ورود مشارکت سیاسی به فواصل میان انتخابات، معایب دموکراسی نمایندگی به نفع دموکراسی مستقیم برطرف می‌شود. قوانین حاکم بر حوزه دولت، تماماً آمره است.

از نظریه سیاسی سپهر عمومی و خصوصی، غلبه سه اصل زیر بر دولت را می‌توان نتیجه گرفت:

۱. اصل تحدید صلاحیت قانون‌گذاری دولت: در نظام حقوقی ایران به عنوان یک نمونه از نظامات حقوقی مبتنی بر دولت مقتدر متمرکز، به‌موجب اصل هفتاد و یک قانون اساسی، مجلس در هر امری می‌تواند قانون‌گذاری کند. در نتیجه اجرای این مقرر، تعداد قوانین در کشور به حدی زیاد شده که عملاً انتظار آگاهی عمومی از قانون (یا همان قاعده جهل به قانون رافع مسئولیت است) به مثابه خواسته مالایطاق از شهروندان است و تنقیح قوانین، یکی از معضلات قانون‌گذار و مجریان است. راه برون‌رفت از این وضعیت، تحدید صلاحیت قانون‌گذار (اعم از مجلس و دیگر نهادهای رسمی درگیر در امر قانون‌گذاری) از طریق تحدید حوزه‌های قابل تنظیم، به‌ویژه رعایت اصل منع قانون‌گذار از ورود به سپهر خصوصی و عمومی است.

۲. اصل صلاحیت نداشتن دولت در سیاست‌گذاری: جنس سیاست‌گذاری، متفاوت از قانون‌گذاری می‌شود و دیگر سیاست از بالا تحمیل نمی‌شود.

۳. اصل ابتدای حقوق بر اجماع عمومی: مبنای حقوق، اراده دولت و حقوق طبیعی نیست، بلکه اجماع شهروندان است. به این ترتیب ضمانت اجرای قاعده حقوقی از اجبار به اقناع ارتقا می‌یابد.

به این ترتیب حقوق عمومی، مجموعه قواعدی است که در قالب قانون مبتنی بر سیاست‌های تعیین‌شده توسط سپهر عمومی، روابط اشخاص در حوزه دولت را تنظیم و

حقوقی سازی نظریه سپهر عمومی و خصوصی با ...؛ سمانه رحمتی/فر/۲۴۱
حقوق شهروندی را تضمین می‌کند. عمومیت، یکی از اوصاف قانون و قرارداد، یکی از
منابع قاعده حقوقی است. بالحاظ این نتایج، فرضیه پژوهش تأیید می‌شود.

پی‌نوشت

۱. این عبارت، یادآور ضرب‌المثل فارسی «شکم گرسنه ایمان ندارد» است.
۲. اشاره به ماده سی قانون مدنی ایران که مالکیت را امکان اعمال هرگونه تصرف و انتفاع بر مال می‌کند.
۳. آرنست در توضیح تمایز میان قدرت و خشونت، اولی را همه علیه یکی و دومی را یکی علیه همه تعبیر می‌کند (Arendt, 1972: 141).
۴. از این‌رو آرنست، ترجمه جمله ارسطو به «حیوان اجتماعی» را بدفهمی تعبیر می‌کند.
۵. Rule by Nobody یا مأموریت همراه با معذوریت.

منابع

- امام‌جمعه‌زاده، سیدجواد و علی تدین‌راد (۱۳۹۰) «بررسی امر سیاسی در اندیشه ارسطو و هانا آرنت و نقد جایگاه این مفهوم در عصر حاضر»، فصلنامه مطالعات سیاسی، شماره ۱۲، صص ۱-۱۵.
- صانعی، منوچهر (۱۳۸۷) «ضرورت و دوام از دیدگاه ابن سینا و ارسطو»، حکمت سینوی (مشکوه النور)، شماره ۳۹، صص ۴۹-۶۲.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۱) قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی، چاپ هفتم، تهران، میزان.
- کالون، کرگ (۱۳۸۹) «تاریخچه مفهوم جامعه مدنی و حوزه عمومی»، ترجمه رحیم نوبهار، تحقیقات حقوقی، شماره ۵۱، صص ۳۰۳-۳۳۱.
- کریم‌زاده، عطاله و عباس منوچهری (۱۳۹۸) «رابطه مدنی و توانمندی: مطالعه تطبیقی هانا آرنت و آمارتیا سن»، پژوهش سیاست نظری، شماره ۲۶، صص ۹۷-۱۳۱.
- مجلس شورای اسلامی (۱۳۹۱/۱۲/۱) قانون حمایت خانواده.
- مجلس شورای اسلامی (۱۳۸۳/۶/۱۱) قانون برنامه چهارم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران.
- مجلس شورای اسلامی (۱۳۸۲/۱۲/۲۴) قانون نظام صنفی کشور.
- مجلس شورای اسلامی (۱۳۶۰/۶/۷) قانون فعالیت احزاب، جمعیت‌ها و انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی شناخته‌شده.
- مجمع تشخیص مصلحت نظام (۱۳۸۲/۸/۱۲) سیاست‌های کلی نظام در دوره چشم‌انداز.
- نجف‌پور، سارا و علی تدین‌راد (۱۳۹۸) «واکاوی امر سیاسی در فضای مجازی از منظری آرنتی»، پژوهش سیاست نظری، شماره ۲۶، صص ۲۸۷-۳۱۹.
- هیئت وزیران (۱۳۹۵/۵/۲۷) آیین‌نامه تشکل‌های مردم‌نهاد.

- Arendt, Hannah (1968) *Between Past and Future: eight exercises in political thought*, New York, Viking Press.
- (1972) *Crises of the Republic: Lying in Politics; Civil Disobedience; On Violence; Thoughts on Politics and Revolution*, New York, Harvest
- (1979) *The Origins of Totalitarianism*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, New Ed.
- (1998) *Human condition*, Chicago: University of Chicago Press, 2nd Ed.
- Barnard-Naudé, Jaco (2017) "Hannah Arendt's Work of Mourning: The Politics of Loss, 'Theories of the Social' and the Ends of Apartheid", in: Minkley, Gary and Donker, Maurits and Lalu, Premesh and Truscott, Ross (Eds), *Remains of the Social Desiring the Post-Apartheid*, Johannesburg, Wits

- University Press, p. 117-145.
- Benhabib, Seyla (2004) *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Birmingham, Peg (2006) *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility (Studies in Continental Thought)*, Bloomington, Indiana University Press.
- (2014) "Hannah Arendt's Philosophy of Law Approach to International Criminal Law", *International Criminal Law Review*, No. 14, p. 695 -716.
- Federal Republic of Germany (pub. 24. 7. 1967, amended 31. 1. 1994) *Political Parties Act*, Federal Law Gazette I, P. 773, *Inter Nationes (Trans)*.
- Habermas, Jurgen (1991) *The Structural Transformation of the Public Sphere an Inquiry into a Category of Bourgeois*, Thomas Burger, Cambridge, MIT Press, 6th Ed.
- Hol, Antoine M. (2005) "Adjudication and the public realm an Analysis Based on the Work of Hannah Arendt", *Utrecht Law Review*, Vol. 1, Iss. 2, P. 40-55. <https://www.un.org/en/sections/resources-different-audiences/civil-society/index.html>https://www.who.int/social_determinants/themes/civilsociety/en/
- Ingram, James (2008) "What Is a "Right to Have Rights"? Three Images of the Politics of Human Rights", *American Political Science Review*, Vol. 102, No. 4, p. 401-416.
- (2015), "Democracy and Its Conditions: Étienne Balibar and the Contribution of Marxism to Radical Democracy", in" Breugh, Martin and Holman, Christopher and Magnusson, Rachel and Mazzocchi, Paul and Penner, Devin (Eds), *Thinking Radical Democracy: The Return to Politics in Post-War France*, Toronto, University of Toronto Press, p. 210-233.
- King John (Signataire) (1215) *Magna Carta*.
- Klabbers, Jan (2007) "Possible Islands of Predictability: The Legal Thought of Hannah Arendt", *Leiden Journal of International Law*, Vol. 20, Iss. 1, p. 1-23.
- Lechte, John (2018) "Rethinking Arendt's Theory of Necessity: Humanness as 'Way of Life', or: the Ordinary as Extraordinary", *Theory, Culture & Society*, Vol. 35, No. 1, p. 3-22.
- Luban, David (2015) "Arendt on the Crime of Crimes", *Ratio Juris*. Vol. 28, No. 3, p. 307-325.
- Volk, Christian (2010) "From Nomos to Lex: Hannah Arendt on Law", *Politics, and Order*, *Leiden Journal of International Law*, Vol. 23, p. 759-779.
- Wilkinson, Michael (2014) "Political Jurisprudence or Institutional Normativism? Maintaining the Difference between Arendt and Fuller", *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, Vol. 43, No. 3, p. 240-259.
- Yildirim, Senem (2014) "Arendt's Promise to Civil Society: Bridging the Social and the Political", *The European Legacy*, Vol. 19, No. 7, p. 869-882.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۲۷۲-۲۴۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۵

نوع مقاله: پژوهشی

شهروندی به مثابه دلالت هنجاری توسعه فراستمند

* عباس منوچهری

** سعید نریمان

چکیده

رابطه «توسعه» به معنای ایجاد شرایط برای «بهبتر شدن زندگی»، با فلسفه سیاسی در سرآغازهای اندیشه مدرن به حاشیه رانده شد و در قرن بیستم، با اتکا به فایده‌گرایی و اقتصاد بازار، توسعه به مثابه «رشد» مدعی چیزی شد که دانش مدنی/سیاسی از ابتدا در پی آن بود، یعنی «زندگی خوب». در دهه‌های اخیر، علوم انسانی-اجتماعی به فرونسیس (حکمت عملی) ارسطو توجه کرده است. این مقاله تلاش می‌کند تا از این مفهوم برای نظریه‌پردازی در حوزه توسعه بهره بگیرد. این مقاله، با اخذ مفهوم «فرونسیس» و ارتقای آن، سعی در ارائه یک نظریه توسعه با عنوان «توسعه فراستمند» دارد. نظریه توسعه فراستمند سعی در احیای پیوند اخلاق، اقتصاد و سیاست با توسعه دارد. به تعبیری با واسازی نظریه «رشد اقتصادی» و نشان دادن تقلیل‌گرایی آن در معنا و اهداف توسعه، برای بازسازی نظریه توسعه با بهره‌گیری از مقومات اندیشه مدنی/سیاسی تلاش می‌شود تا نظریه فراستمندی توسعه با رویکرد دلالتی مطرح شود و نقش و جایگاه شهروندی به عنوان دلالت هنجاری توسعه فراستمند نشان داده شود. بدین معنا «شهروندی مبتنی بر ایده توسعه فراستمند»، مفهومی است که باید در پی تحقق آن باشیم و شاخص ارزیابی توسعه بر اساس میزان تحقق شهروندی در

Manoocha@modares.ac.ir

*استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران

** نویسنده مسئول: استادیار پژوهشی، دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، ایران

saeednariman@gmail.com



جامعه اندازه‌گیری شود. دموکراسی به مثابه خردورزی جمعی، مشارکت به معنای ارتقای فرونسیس شهروندان و آزادی، مهم‌ترین مؤلفه‌های تحقق شهروندی برای توسعه فراستمند هستند.

واژه‌های کلیدی: فرونسیس، توسعه فراستمند، شهروندی، مشارکت و دموکراسی مشورتی.

مقدمه

«نظریه توسعه» و «دانش سیاسی»

پس از جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹-۱۹۴۵)، علوم اجتماعی و از جمله «علم سیاست» در آمریکا در قالب علم الاجتماع «کارکردگرایی ساختاری»^۱ به نظریه پردازی برای دوام و ثبات نظام‌های سیاسی پس از جنگ در دنیای غرب پرداخت. این نظریه پردازی در نهایت متکی به بنیان‌های نظری در اندیشه سیاسی لیبرال دموکراسی یا دموکراسی «سیانتی» بود. همین دستگاه‌های نظری همچنین در قالب نظریه‌های مدرنیزاسیون و اقتصاد رشد سناریوهای تغییر در کشورهای «جهان سوم» نامیدند، پرداختند. از این رو ایجاد سامان بهتر زندگی در کشورهایی که مستعمره سابق قدرت‌های اروپایی در دو قرن ۱۸ و ۱۹ بودند، در قالب «نظریه‌های توسعه» صورت‌بندی شد.

این نظریه پردازی‌ها، اما در امتداد مطالعات شرق‌شناسانه اروپایی که به تعبیر ادوارد سعید یک «گفتمان استعماری» بود، شکل گرفت. گفتمان شرق‌شناسی با برساختن گفتمانی مقوله شرق و به‌ویژه جوامع و فرهنگ‌های جوامع اسلامی، آن را فاقد ظرفیت‌های لازم برای توسعه یافتن تعریف کرد و تنها راه را برای آنها، تقلید از آنچه الگوی تجربه‌شده غرب، «مراحل رشد اقتصادی» می‌نامید، می‌دانست. این در حالی بود که این الگو در بهترین حالت صرفاً یک برساخته گفتمانی (به تعبیری فوکویی) بود و در بدترین حالت، روایت وارونه‌ای از «تاریخی» بود که یکسوی مسیر آن «توسعه توسعه‌نیافتگی»^(۱) جهان مستعمره‌شده بود و سوی دیگر آن، رشد و توسعه‌یافتگی جهان استعمارکننده.

در دهه ۶۰ قرن بیستم، ناخشنودی‌های حاصل از برنامه‌های توسعه شرق‌شناسانه در جوامع مختلف به صورت‌های گوناگون بروز کرد. گفتار رهایی‌بخش در آمریکای لاتین (پائولو فرییره، ادواردو گالیانو و انریکو داسل) و اندیشه سیاسی «مقاومت» در شمال آفریقا (فانون و کابرال) و ایران (آل احمد و شریعتی) با ناخشنودی از تجربه مستعمراتی و نیز برنامه نوسازی، به ارائه بدیل نظری برای بازسازی فکری و عملی در جوامع تحت سلطه پرداخت.

در مطالعات توسعه در دهه ۷۰ قرن بیستم، حرکت به سمت اصلاح نظریه توسعه رشد محور در غرب آغاز شد. گولت، متوجه پرسش‌های اخلاقی و ارزشی ایجاد شده در نظریه توسعه و برنامه‌ریزی و اجرای آن شد. درس مهمی که گولت داد این بود که توسعه به سبب هزینه‌هایش، از جهت ایجاد رنج بشری و از بین بردن معنی، می‌تواند به ضد توسعه ختم شود؛ در حالی که کاهش محرومیت و بیچارگی مردم کشورهای فقیر باید از مقومات هر تعریفی از توسعه باشد. همچنین پروژه‌های توسعه باید استراتژی‌هایی را دنبال کنند که خوب زیستن آدمیان و محیط سالم، هر دو تأمین شوند و مقوم متقابل یکدیگر باشند. به این معنی، یک جامعه توسعه یافته آن است که نهادهای تثبیت شده‌اش، اهداف ارزشمندی را مشخصاً عبور از محرومیت اقتصادی و اجتماعی در سطوح روستایی و ملی و منطقه‌ای محقق کرده باشد یا به آنها نزدیک شده باشد. به این معنا، گولت در اخلاق توسعه از انتخاب‌های ارزشی مرتبط با فرآیند توسعه اجتماعی و اقتصادی می‌پرسد.

از سویی دیگر در همین دوران، محبوب‌الحق -متفکر پاکستانی- نظریه توسعه انسان^(۳) را به عنوان بدیلی برای نظریه‌های مسلط توسعه ارائه داد. سپس پل استریتن و آمارتیا سن به تبع محبوب‌الحق و نظریه «توسعه انسان» وی، به عوامل نابرابری اقتصادی جهانی و گرسنگی و عقب‌ماندگی اشاره می‌کنند و با توجه به این مسائل، مفهومی از توسعه را که به صورت غیر اخلاقی تدوین شده بود، به چالش کشیدند. به تعبیر سن، توسعه را نباید با «رشد اقتصادی»، «صنعتی شدن» و «مدرنیزاسیون» که در بهترین حالت وسیله هستند و آن هم نه وسائلی خوب، یکی دانست؛ بلکه بهتر است آن را گسترش قابلیت‌ها و کارکردهای ارزشمند به حساب آوریم. بدین معنی، شاخص توسعه چنین خواهد شد: «مردم چه کاری را می‌توانند یا نمی‌توانند انجام دهند. آیا می‌توانند طولانی زندگی کنند و گرفتار بیماری نشوند. خوب تغذیه کنند، بخوانند، بنویسند و ارتباط برقرار کنند و در فعالیتهای علمی مشارکت کنند؟» (Sen, 1999: 66).

بر این اساس می‌توان گفت که چرخش صورت گرفته در «اقتصاد»، «سیاست‌گذاری» و «توسعه»، چرخش به سوی اندیشه سیاسی است. این چرخش در حقیقت بازگشت نظریه‌های توسعه و علم اقتصاد به اندیشه سیاسی است که خود نیز چرخشی اخلاقی را

تجربه می‌کند. اهمیت این مباحث حداقل دو چیز است: یکی آنجا که بحث‌های توسعه به مقومات هنجاری رجوع کرده‌اند. دوم، مباحث مربوط به حدود و ثغور عمل حکومت (یا سیاست) در سیاست‌گذاری توسعه است. به این معنا که نوع رابطه حکومت با عرصه عمومی/حوزه مدنی از یکسو و نسبت آن با عرصه خصوصی (بازار) از سوی دیگر، حیثیت سرنوشت‌سازی در جوامع امروزی پیدا کرده است.

اخلاق، سیاست، اقتصاد و نسبت آنها با توسعه

حال که توسعه از توجه به ابزار «خوب زیستن» (مانند رشد اقتصادی) به خود هدف توسعه که همانا زندگی خوب است، چرخشی قابل توجه داشته است، به نظر می‌رسد که جای اندیشه سیاسی برای تعریف زندگی خوب در توسعه کاملاً روشن می‌شود. می‌توان گفت که این مسئله از دوره یونان کلاسیک، کلیدی‌ترین مسئله اندیشه سیاسی بوده است، اما در دوره مدرن به حاشیه رانده شد و اقتصاد، نه ابزار زندگی خوب، که خود زندگی خوب شد.

در ادامه سعی می‌شود تا به صورت اجمالی با تأکید بر اندیشه‌های ارسطو، هابز، اسمیت و روسو، این چرخش تاریخی تاحدودی توضیح داده شود. در واقع مسئله اصلی این مقاله، تبیین این چرخش تاریخی در نسبت به حوزه‌های سیاست، اخلاق و اقتصاد است که در ادامه با بازگشت به ایده فرونیسیس ارسطویی، سعی در صورت‌بندی توسعه فراستمند و تعیین معیار و شاخص چنین نگرشی برای توسعه دارد.

در فلسفه ارسطو، دانش عملی بر معرفت نسبت به اعمالی تأکید داشت که در جهت خیر عمومی - فردی بودند و شامل اخلاق، اقتصاد و سیاست می‌شد. نزد ارسطو، سیاست چونان نظریه زندگی خوب و عادلانه فهمیده می‌شد و ادامه اخلاق به حساب می‌آمد که همان روش خوب زیستن بود. به تعبیر او، انسان جان‌داری کاملاً سیاسی/مدنی^۱ است؛ بدین معنا که وابسته به شهر^۲ است. بنابراین تنها یک سامان سیاسی مناسب می‌تواند امکان زندگی خوب را برای انسان در مقام شهروند فراهم آورد. بنابراین غایت «دانش سیاسی»، هدفی عملی یعنی «راهبری یک زندگی خوب و عادلانه در جامعه است». به

1. zoon politikon

2. polis

همین دلیل، ارسطو نام مصلحت عملی یا صلاح‌دید^۱ را بر آن نهاد. او در کتاب سوم سیاست، زندگانی همراه با خوشبختی را نخستین هدف مشترک همگان و هدف خصوصی هر فرد می‌داند. انسان‌ها خواهان گردهم‌آیی در اجتماع سیاسی برای زیستن و بهتر زیستن هستند.

ارسطو در ترسیم الگوی سامان مطلوب زندگی خود به اقتصاد به معنای امروزی نپرداخته و مسائل اقتصادی زمان خود را از دیدگاه‌های اخلاقی مطرح کرده است. در اندیشه ارسطو، اقتصاد با واقعیت اجتماعی مرتبط انگاشته می‌شد و از این‌رو اخلاق و اقتصاد در پیوند با یکدیگر قرار داده می‌شدند. به عبارت دیگر، مسائل اقتصادی در واقعیت اجتماعی و واقعیت اجتماعی در اخلاق اجتماعی دیده می‌شد. بنابراین راه‌حل مسائل و معضلات اقتصادی و پاسخ به پرسش‌های موجود به اقتصاد در اخلاق جست‌وجو می‌شد. به این معنا، دانش اقتصاد، بخشی از حکمت عملی بود؛ حکمتی که معطوف به نیکبختی آدمی بود و در این راستا سامان زندگی جمعی مطلوب را عرضه می‌کرد. اقتصاد در خدمت زندگی نیک انگاشته می‌شد و غایت نهایی آن، خیر فردی و جمعی بود. بر همین اساس نزد ارسطو، «پول این خدمت را انجام می‌دهد که به سهولت مبادله کمک می‌کند» و معیار ارزشی برای کالاهای دیگر به شمار می‌آید، بدون اینکه به‌خودی‌خود ارزشی داشته باشد (ایسینگ، ۱۳۷۴: ۱۹-۲۲).

اما در فلسفه مدرن قرن هفدهم، فرونیسیس (حکمت عملی) در فلسفه طبیعی انسان و جامعه استحاله شد. هابز، انسان را با موازین علم جدید می‌شناخت و او را موجودی منفرد (اتمستی) می‌دانست که دارای خصوصیات طبیعی و مشخصاً «حرص» و «هراس» است. به همین سبب به زعم او، وضعیت طبیعی زندگی آدمیان، «جنگ همه با هم» بود. به این ترتیب، دیگر پرسش «چه باید کرد؟» که در حکمت عملی به معنای چگونگی عمل درست در عرصه زندگی اجتماعی بود، موضوعیت نداشت، بلکه عبور از جنگ و ستیز دغدغه اصلی بود. در نتیجه «اخلاق به عنوان نوعی معرفت به حاشیه رفت و دانش سیاسی تابع اصول و مبانی معرفتی جدید یعنی علم^۲ شد» (Dallmayr, 1985: 27). در

1. phronesis
2. science

نتیجه «هنجار سیاسی» از اخلاق جدا شد و وظیفه «دانش سیاسی»، دیگر نه تحقق «زندگی خوب و عادلانه»، بلکه استقرار نظمی بود که صلح اجتماعی را به جای جنگ همگانی مستقر کند. بنابراین «سیاست»، علم مدیریت اجتماعی برای استقرار صلح و امنیت اجتماعی شد.

در قرن هجدهم، دو جریان فکری متفاوت، یعنی لیبرالیسم اقتصادی آدام اسمیت و رادیکالیسم اجتماعی روسو، عملاً به دو صورت متضاد به «سیاست» پرداختند. جریان اول که به عنوان مکتب کلاسیک در علم اقتصاد شناخته شده است، عصری را در برمی گیرد که از قرن هجدهم تا اواسط قرن نوزدهم میلادی تداوم یافته است. این مکتب، ارتباط تنگاتنگی با نام‌های دیوید هیوم، آدام اسمیت، رابرت مالتوس، ژان باتیست سی، دیوید ریکاردو و جان استوارت میل دارد (زدلاچک، ۱۳۹۶: ۲۸۵-۲۹۶).

هرچند طرفداران این مکتب از لحاظ برخی نظریه‌ها و شیوه‌های تحقیق و موضوعات مورد بحث با یکدیگر اختلاف دارند، از لحاظ اندیشه‌های بنیانی و اشتراک در شناخت‌ها و معلومات اقتصادی و نتایج عملی‌ای که می‌گیرند، یک مکتب «به هم پیوسته و به هم وابسته» را تشکیل می‌دهند. بر اساس الگوی بنیادین و زیرساختی فکری آنان است که مسیر بعدی علوم اقتصادی، کم‌وبیش تا عصر حاضر شکل گرفته و نضج و قوام یافته است. به عقیده لرد رابینز، هیچ‌کس نمی‌تواند اهمیت و توسعه و حتی پیشرفت تمدن بشری را در غرب به درستی دریابد و بفهمد، مگر اینکه اقتصاد سیاسی و کلاسیک و ریشه‌های آنها را بازشناسد (قدیری، ۱۳۸۷: ۴۲).

اسمیت، رمز توسعه و پیشرفت را در جامعه‌ای متشکل از بازیگران اقتصادی می‌داند که به طور ناخودآگاه از قوانین نهفته‌ای تبعیت می‌کنند که باعث همسویی نفع‌طلبی فردی با مصلحت عمومی می‌شوند: «افراد فقط به دنبال منافع خود هستند و در این مورد، مثل موارد بسیار دیگری به وسیله یک دست نامرئی به تحقق هدفی کمک می‌کنند که اصلاً مورد نظر آنها نیست» (زدلاچک، ۱۳۹۶: ۳۰۷). در جامعه تجاری/مدنی مورد نظر اسمیت، دست نامرئی باعث تلفیق منافع خصوصی و مصلحت عمومی، اعم از ثروت یا هماهنگی اجتماعی می‌شود و از این‌رو نیازی به حکومت نیست.

بنابراین مفهوم «جامعه مدنی»، معنای دیگری به خود گرفت که با آن سه حوزه زندگی، یعنی «اقتصادی/خصوصی»، «سیاسی/حکومتی» و «اجتماعی/عمومی» از یکدیگر تفکیک شدند و عنوان «مدنی» برای ساحت اقتصادی به کار گرفته شد. «جامعه مدنی» به معنای «جامعه تجاری»، خصوصیت جوامع پیشرفته در مقابل جوامع بدوی تلقی شد (چاندوک، ۱۳۷۷: ۹۰).

بدین ترتیب هرچند اندیشه و دانش سیاسی همچنان هنجاری باقی ماند، هنجارهای آن خصوصیت اخلاقی خود را از دست داد. بدین معنا، موازین و الزامات «نظم درست» به عنوان وضع هنجاری، یعنی وضعیتی که وجود ندارد اما بهتر است باشد و به مثابه نظامی که «حقوق طبیعی» افراد را صیانت کند، به جای تصمیم و عمل اخلاقی شهروندان قرار گرفت. از این رو در مهندسی نظم درست، «مقولات تعامل اجتماعی-اخلاقی نادیده گرفته شد و محدود شد به ساختن شرایطی که در آن انسان‌ها، مانند چیزها در طبیعت، ضرورتاً به حالتی قابل محاسبه رفتار کنند» (Dallmayr, 1985: 37). در این میان، «هم مفهوم نظم^۱ تغییر کرد و هم قلمروی که باید نظم یابد» (Habermas, 1973: 61). بنابراین موضوع علوم سیاسی تغییر کرد و عمل فضیلت‌مندانه به قاعده‌مند کردن مناسبات میان افراد تبدیل شد. چنین بود که اندیشه سیاسی به علم استقرار نهادهای سیاسی مناسب برای مدیریت اجتماعی تبدیل شد و دیگر تمهیدگر زندگی خوب و عادلانه نبود. این جدایی هنجار سیاسی از اخلاق، با ضروری دیدن پیشرفت به عنوان سرشت تاریخ، در قرن هجدهم توجیهی تاریخی-فلسفی نیز پیدا کرد^(۳).

بنا به اقتصاد سیاسی کلاسیک، زندگی خوب مساوی بود با داشتن مناسبات منظم اقتصادی، نه داشتن شأن شهروندی و مشارکت سیاسی. از این رو تجارت و بازار و سودآوری به محورهای آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی تبدیل شد. علم اقتصاد به جای دانش سیاسی، وظیفه سامان بخشیدن به زندگی افراد و سیاست‌گذاری‌های کلان را برعهده گرفت و نهاد حکومت، غیرضروری اعلام شد. علم اقتصاد دقیقاً آن نوع فعالیتی را که ارسطو مذموم می‌شمرد، محور قرار داد و با تقسیم کار مادی، «اقتصاد» را به جای

1. order

«سیاست» نشاندهنده تضمین عمده مکتب اقتصاد سیاسی کلاسیک این بود که حیات اقتصادی، جانشین حیات سیاسی شد؛ یعنی عرصه اصلی زندگی، بازار شد و در آن شهروند به مبادله گر کالا تبدیل شد. به همین جهت تمام مفهوم‌پردازی‌های رایج درباره حکومت و رابطه آن با جامعه به چالش کشیده شد^(۴).

بدین ترتیب اخلاق، نه با «زندگی خوب»، بلکه با «درست عمل کردن در عرصه بازار» تعریف شد. به همین سیاق، رسیدن به «پیشرفت»، نه با هنجارهای اخلاقی - سیاسی، بلکه با معیارها و ضرورت‌های اقتصادی امکان‌پذیر دانسته شد. تا اواخر قرن هجدهم، «اقتصاد» در دانشگاه‌های اروپا، بخشی از فلسفه اخلاق بود؛ ولی به تدریج از آن جدا شد. از اواخر قرن نوزدهم، روند کمی شدن از یکسو و تلاش برای کشف قوانین عام و جهان‌شمول که بتوانند توضیح‌دهنده حیات مادی و روابط آدمیان در حوزه اقتصاد باشند از سوی دیگر، قلمرو دانش اقتصاد را در بر گرفت (Cowen & Shenton, 1996: 12-18).

با گسترش اولیه مناسبات جدید اقتصادی و بروز مسائل اجتماعی جدید، از جمله نابرابری‌ها و تنش‌های اجتماعی، مجدداً پرسش از زندگی خوب را متفکرانی چون ژان ژاک روسو مطرح کردند. در همان زمان که آدام اسمیت، علم اقتصاد را به جای دانش سیاسی قرار می‌داد، روسو در فرانسه، دانش سیاسی را با مقومات نظری ارسطویی بازسازی کرد؛ البته با نظر به اقتضائات زمانه خود که نابرابری اقتصادی، معضل اصلی آن بود. عرصه عمومی در اندیشه و دانش سیاسی روسو به گونه‌ای ترسیم شد که در آن عموم افراد با تبادل آرا و نه تبادل کالا، سرنوشت خود را تعیین می‌کردند^(۵).

در همان زمان که اسمیت از طریق «علم اقتصاد»، اصول و راهبرد بازار را ارائه می‌کرد و به عدم ضرورت حکومت در عرصه عمومی قائل شده بود، روسو با منطقی متفاوت، رأی به عدم ضرورت حکومت داد و دانش مدنی را برخلاف جریان فکری‌ای که قائل به پیشرفت تکاملی جامعه به سوی جامعه مدنی/بازاری و مالکیت و فردگرایی بود، به طریقی متفاوت بازسازی کرد. روسو، «مبادلاتی» شدن مناسبات یعنی نشستن بازار و مناسبات اقتصادی به جای مناسبات شهروندی در عرصه عمومی را علت فساد و بحران در جوامع قرن هجدهم اروپا می‌دانست. از نظر او، این روابط مبادلاتی با ایجاد تمایلاتی پست و فاسد در افراد موجب می‌شود تا همه به همدیگر آسیب برسانند. با روسو، دانش

سیاسی ارسطویی با تعبیر متفاوتی از کار و شهروندی تداوم یافت. روسو مانند ارسطو، اصل «فرمان برداران باید فرمان‌روا باشند» را مطرح کرد که به معنای رد تمایز هابزی بین حکومت و مردم بود.

با این مقدمه هرچند طولانی ولی ضروری، بهتر می‌توان مسئله مورد نظر مقاله را تبیین کرد. در قرن بیستم مبتنی بر جریان اصلی اقتصاد، نظریه‌های توسعه با رویکرد رشد محور برای سامان زندگی خوب انسان‌ها و کشورها، به‌ویژه کشورهای جهان سوم اقداماتی انجام دادند که در عمده موارد، نه تنها به زندگی بهتر منجر نشد، که گاه ناخوشنودی آنها و اعتراضات فراگیری را به بار آورد. در این مقاله تلاش می‌شود تا با بازگشت به اندیشه سیاسی و برقراری پیوند میان توسعه و دانش سیاسی از یکسو و وام‌گیری فرونسیس ارسطو و کاربست آن در توسعه از سوی دیگر، نظریه توسعه فراستمند را تبیین و هسته مرکزی این نظریه که همانا شهروندی به مثابه مهم‌ترین شأن انسان مدرن و مقوم‌های آن است، تشریح شود. هرچند توجه به ساحات وجودی انسان به غیر از مقوله رشد و اقتصاد، در برخی از نظریه‌های توسعه مورد توجه قرار گرفته است، این توجه همواره در قالب جریان اقتصادی بوده است و به همین دلیل، اصالت و استقلال نداشته است و دیگر اینکه مفهوم شهروندی هیچ‌گاه به عنوان معیار و شاخص توسعه مورد توجه قرار نگرفته است.

فرونسیس و توسعه

فرونسیس، بخشی از مکتوبات مفصل ارسطو در باب اخلاق است. به‌طور خاص، این مفهوم بر نحوه عمل انسان در موقعیت‌های روزمره دلالت دارد و با مدنظر قرار دادن این پرسش که «در این موقعیت چه باید انجام داد؟»، عمل انسان را برحسب موقعیت‌های عملی بررسی می‌کند و بر اساس وضعیت صحیح و معقول توانایی انجام عمل با توجه به چیزهایی که برای انسان خوب یا بد هستند، تعریف می‌شود. اسکاچمن، فرونسیس را به صورت کوتاه چنین تعریف می‌کند: «توانایی خوب فکر کردن به خاطر خوب زیستن» (Schuchman, 1980: 33). وی در این باره می‌گوید: «به نظر می‌آید [نشانه] انسان با بصیرت این باشد که بتواند به‌درستی درباره چیزهای خوب و

مفید برای خودش تعمق کند، نه در یک بخش-برای مثال چه چیزهایی با سلامتی یا قدرتمندی مرتبط هستند-بلکه آن چیزهایی که به طور کلی با زندگی خوب مرتبط هستند» (Schuchman, 1980: 25-26). اروین در ترجمه کتاب «اخلاق نیکوماخوس» به انگلیسی درباره فرونسیس می گوید: «به نظر درست می آید کسی که باهوش است، بتواند درباره آنچه برای او خوب و مفید است به خوبی تعمق کند و نه در حوزه محدودی-برای مثال درباره آنچه تندرستی یا توانمندی را افزایش می دهد- بلکه درباره آنچه به خوب زندگی کردن به طور کلی کمک می کند» (Irwin, 1985: 153).

در این تعاریف، فرونسیس به عنوان بخشی از فعالیت انسان معرفی می شود که هدف او، خیر برای نوع انسان است. این تعریف از آنجایی که با مفهوم خوب زیستن و سعادت انسان ارتباط تنگاتنگی دارد، به مفهوم توسعه ارتباط برقرار می کند و از سویی دیگر از آنجایی که نوعی خردورزی انسان در اجتماع برای عمل درست به اقتضای زمان و مکان است، با مفهوم شهروندی ارتباط دارد و در نهایت چون مفهوم خیر و خوبی در آن مستتر است، واجد سویه های اخلاقی و هنجاری نیز هست.

به دلیل همین ارتباط است که فرونسیس را مبتنی بر اندیشه های معاصر می توان «تدبیر عقل شهروند» نامید (منوچهری، ۱۳۹۵: ۷۶). در همین راستاست که هابرماس می گوید عقل عملی (فرونسیس) را در دوران معاصر باید همان تعامل زبانی سوژه ارتباطی (شهروند) محسوب کرد (همان: ۹۶). بنابراین گفت و گو و بحث با دیگران، جمع آوری و به اشتراک گذاری شواهد و دلیل آوردن برای آنچه خوب و کاربردی است، از ملزومات فرونسیس است. زمانی که خردورزی و کنشگری ذیل فرونسیس کارا باشد، می گوییم چیزی یاد گرفته ایم. فرونسیس، فرایندی است که در صورت به کارگیری، هر شهروند را از سطوح پایین ارزیابی به سطوح بالاتر سوق می دهد و بدین سان نقش تعیین کننده ای در تعالی و کمال شهروندان ایفا می کند.

امر «توسعه» که همانا ایجاد تغییر برای بهتر کردن زندگی است، اگر در لفظ مقوله ای جدید است، در معنا همان تغییر وضع موجود برای «زندگی بهتر» است. با این معنا می توان گفت که توسعه، موضوع فرونسیس^۱ ارسطویی است. توسعه فراستمند که برای

1. phronesis

نخستین بار در این مقاله مطرح می‌شود، متضمن نوعی نظریه توسعه است که وجه هنجاری به معنای تعیین معیار برای «توسعه خوب» در آن برجسته است. بنابراین نظریه فرااستمندی توسعه، یک منظومه گفتاری- عملی است که در بردارنده طرحی نظری برای سامان نیک اجتماعی است.

به عنوان منظومه‌ای گفتاری^۱، نظریه فرااستمندی شامل چند نوع گزاره مرتبط و منسجم است که در نهایت وضع ممکن و/ یا مطلوبی را به جای وضع موجود ترسیم کرده، راه دستیابی به آن را تعیین می‌کنند. این گزاره‌ها، «دالت^(۶)»هایی هستند که «بحران موجود» را تبیین، «خیر و مصلحت فردی و جمعی» را تعیین، «مناسبات مطلوب انسانی» را ترسیم و راهکارهای مناسب را تمهید می‌کنند. بدین ترتیب بر اساس این دلالت‌ها می‌توان پارادایم جدیدی در نظریه‌های توسعه پی افکند. به این معنا، آنها دلالت‌هایی عملی و معطوف به زندگی مدنی نیک یا همان سامان مطلوب اجتماعی هستند.

از این منظر می‌توان گفت که نظریه توسعه، یک منظومه دلالتی است مشتمل بر دلالت‌هایی که هر یک به وجهی از امر توسعه می‌پردازند و در نهایت این دلالت‌ها به صورت یک چارچوب مفهومی- نظری، یک مکتب توسعه را شکل می‌دهند که چگونگی تحقق یک زندگی خوب را پردازش کرده است.

نظریه توسعه فرااستمند شامل پنج دلالت است^(۷). هر دلالت خود یک خرده منظومه گفتاری است که پرسشی مطرح کرده، سعی در پاسخ به آن دارد. اولین دلالت بیانگر چیستی معضلات و چالش‌های عمده است. نظریه توسعه با مواجهه با معضلات و/یا بحران‌های موجود در زمینه و زمانه خود آغاز می‌شود. دومین دلالت به ریشه‌های معضلات و چالش‌ها می‌پردازد. متفکر، معضل عمده جامعه را به صورت اجتماعی- تاریخی تبیین می‌کند؛ بدین معنا که به چرایی و چگونگی ایجاد شدن وضع موجود پاسخ می‌دهد.

دالت سوم، دلالت نظری (فلسفی- وحیانی) بنیادین است. در این دلالت، استدلال می‌شود که هر نظریه توسعه علاوه بر نیاز به شناخت تاریخی از سیر تحولات در جامعه معین و چرایی آنها، برای پردازش نظریه برای ایجاد تغییرات مطوب، نیازمند شناخت انسان که در نهایت به عنوان زیستنده‌ای که نحوه زیستن وی، موضوع اصلی توسعه

1. Discursive

است، می‌باشد. دلالت چهارم که در امتداد دلالت سوم صورت‌بندی شده است، دلالت هنجاری است. هنجار^۱ یعنی «میزان»؛ یعنی الگویی برای کردار آدمیان که با هم در عرصه عمومی هستند و زندگی می‌کنند. به عبارت دیگر، هنجار یعنی مناسبات معیار برای جامعه و برای کردار آدمیان در عرصه عمومی. دلالت هنجاری با توجه به دلالت وضعیتی که اوضاع موجود یا بحران‌ها را تبیین می‌کند و نیز با ابتنا به دلالت بنیادین، که مبانی نظری و فکری را ارائه می‌کند، با عطف به دستیابی افراد جامعه به خیر و مصلحت فردی/جمعی آنها پردازش شده است. دلالت پنجم به راهبردها می‌پردازد. دلالت راهبردی با توجه به چالش‌ها و ریشه‌ها به راهکار برای تحقق هنجار اصلی، یعنی پروراندن شهروندی می‌پردازد.

به این معنا، توسعه فراستمند، درک امکان‌های توسعه (مبانی، مسائل و چشم‌انداز) بر اساس جامعه‌شناسی تاریخی (تغییرشناسی)، تاریخ فکری توسعه (تحولات نظریه‌های توسعه) و اندیشه/فلسفه سیاسی (فکر سامان نیک زندگی) است. این نظریه، نوعی اندیشه‌ورزی است که وجه مشخصه آن، «هنجاری بودن» است؛ یعنی در پی معیاری برای خوب یا درست زیستن از طریق سامان و مناسبات نیک است. نظریه توسعه فراستمند، با توجه به مشکلات و معضلات در عرصه عمومی و با شناخت و اتکا به میراث فکری جامعه، با دلالت‌های هنجاری خود برای مناسبات مطلوب اجتماعی، معیار و ملاک می‌دهد و «وضعیتی مطلوب» یا «آنچه را که بهتر است در عالم واقع مستقر شود» ترسیم می‌کند. به این معنا، نظریه توسعه فراستمند همانا نوشتن تاریخ امکانی برای جامعه است. به عبارت دیگر، نظریه توسعه طرح سامان نیک حاصل از یک منظومه گفتاری- عملی است که به نوبه خود شامل منظومه‌های گزاره‌ای منسجمی است که به وجه معینی از امر توسعه می‌پردازد.

شهروندی به مثابه دلالت هنجاری توسعه فراستمند

شهروندی، از آن منظر که حاکی از رابطه متقابل میان فرد و اجتماع است، پیوندی اساسی بین فرد و جامعه را نمایان می‌سازد. آنگاه که فرد در قالب شهروند تعریف

1. norm

می‌شود، می‌توان مؤلفه‌های اخلاق اجتماعی را از ذیل آن اخذ و به آن نسبت داد. به عبارت دیگر می‌توان مفهوم شهروندی را چون چارچوبی اخلاقی برای زندگی بهتر لحاظ کرد. ورود مفهوم شهروندی به توسعه مبتنی بر توسعه فراستمند از یکسو می‌تواند مبنای فلسفی و نظری عمیقی برای مفهوم انسان و تبیین هویتی فردی که محور توسعه قرار دارد ایجاد کند و آن را از نارسایی مفهوم انسان برهاند و با مشارکت شهروندان در توسعه، امکان تحقق زندگی خوبی که مطلوب آنان است ایجاد شود.

چنان‌که آمد، در فرونسیس ارسطویی، شهروند محور اصلی در ایجاد زندگی بهتر است، تا آنجا که فرونسیس را می‌توان به تدبیر عقل شهروندی در دنیای معاصر تعبیر کرد. از سویی دیگر، توجه به مقوله شهروندی در توسعه نیز مورد توجه قرار گرفته است. بر اساس گزارش توسعه انسانی، تقویت حقوق اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و مدنی، «فضایی را پدید می‌آورد که در آن فقرا می‌توانند از حقوق خود دفاع کنند، قابلیت‌های خویش را افزایش دهند و از فقر نجات یابند» (HDR, 2000: 73-85). آنچه توسعه را در تحقق این حقوق بیشتر موفق می‌کند و به صورت توأمان به مقوله مسئولیت مدنی و فردی هم توجه نشان می‌دهد، مفهوم شهروندی و ورود آن به عنوان معیاری برای سنجش توسعه است. در توضیحاتی که در تبیین مفهوم فرونسیس آمد، اهمیت مفهوم شهروندی در آن کاملاً مشخص شد. از سویی دیگر مبتنی بر دلالت هنجاری، شهروندی به عنوان کارگزار تغییر در رابطه با عالم زندگی و ساختارهای موجود و نیز امتداد انسان فراستی، موضوع و طریق توسعه است. در نتیجه می‌توان گفت که مهم‌ترین دلالت هنجاری توسعه فراستمند، مفهوم شهروندی است.

مطالعه شهروندی به‌طور عمده در حوزه مطالعات سیاسی و فلسفه که روابط دولت-ملت را بررسی می‌کنند، به کار می‌رفته است. از دهه ۹۰ میلادی، مطالعات توسعه بر شهروندی متمرکز شده است. شهروندی به‌عنوان یک مفهوم و شیوه در دهه ۹۰ قرن بیستم، اندیشمندان مطالعات توسعه را به دلیل برخاستن جنبش‌های جهانی حقوقی که خواستار اعمال حکمرانی خوب^۱ جهت نیل به توسعه مطلوب بودند، شروع به جذب کردن کرد. عامل محرک دیگری که این اشتیاق را ایجاد کرد، فهمی عمل‌گرایانه بود که

1. good governance

تسکین فقر و احقاق حقوق ممکن نخواهد شد تا زمانی که مردم بدون حقوق و امکان دسترسی به نهادهای دادرسی، صدایشان را بالا ببرند و حرفی در تصمیم‌گیری‌های مؤثر بر زندگی‌هایشان داشته باشند (Mukhopadhyay & Singh, 2007: 264). بدین ترتیب مفهوم شهروندی در توسعه، از یک مفهوم صرفاً قانونی- حقوقی و شهروندی رسمی به سمت دیدن شهروندی به‌عنوان قالبی از هویت فرد که حقوق را به عاملیت مدبر وصل می‌کند، تغییر مکان داد.

بیشتر نوشته‌های معاصر تأکید می‌کنند که شهروندی را باید اقدامی فعال و نیز وضعیتی دانست که دامنه‌ای از حقوق و وظایف را روا می‌دارد. البته باید به این نکته توجه داشت که بین شهروندی به‌عنوان یک وضعیت و شهروندی به‌عنوان یک اقدام، تفاوت وجود دارد. «شهروند بودن از منظر قانونی و اجتماعی بدین معناست که از حقوق لازم شهروندی برای عاملیت و مشارکت اجتماعی و سیاسی برخوردار باشیم. عمل کردن و اقدام کردن به‌عنوان یک شهروند بدین معناست که پتانسیل‌های این وضعیت را محقق کنیم» (Lister, 1998: 41). بارنز نیز با تمییز بین این دو مفهوم، سه روش پیشنهاد می‌دهد که در آنها از طریق عمل جمعی می‌توان شهروندی را در سیاست اجتماعی وارد کرد: به‌عنوان یک حق اجتماعی، گونه‌ای از عاملیت و اقدام و به‌عنوان ارتباط مبتنی بر پاسخگویی بین فراهم‌آوردندگان خدمات عمومی و استفاده‌کنندگان از این خدمات (Barnes, 1999: 82). بنابراین با جمع مفاهیمی مانند حق، مشارکت، عاملیت و مسئولیت متعهدانه، می‌توان مفهومی از شهروندی را به دست آورد که به‌عنوان مهم‌ترین دلالت هنجاری توسعه فراستمند مورد توجه قرار گیرد.

بدین ترتیب از یکسو اندیشه توسعه با قائل شدن نقش برای انسان، راه را برای ورود شهروندی به این حوزه باز کرد و از سوی دیگر، مفهوم شهروندی با بسط حقوق و مسئولیت‌ها در خود توانست ظرفیت لازم برای اثبات ضرورت توجه به این مفهوم را فراهم آورد. هرچند محوریت انسان و اهمیت نقش‌آفرینی انسان در توسعه، تاحد زیادی از فرایندهای سخت و مکانیکی توسعه کاسته است و راه را برای اخلاقی‌تر شدن توسعه و همچنین توجه به آحاد انسان‌ها به جای توجه به شاخص‌های کلان باز کرده است.

مفهوم حقوق اجتماعی، تعبیر مثبت آزادی را در مقوله شهروندی وارد می‌کند که عبارت است از حقوق دستیابی به رفاه و منابع، مانند حق سلامت، تحصیلات و سطح آبرومندانگی از معیشت اجتماعی - اقتصادی، صرف‌نظر از جایگاه فرد در بازار (ر.ک: Ellison, 1997). در نتیجه اعطای مجموعه‌ای از حقوق اجتماعی به همه شهروندان، به آنها کمک می‌کند تا نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را مورد توجه قرار دهند و «به گروه‌هایی که از نظر منابع و قدرت دچار محرومیت هستند، کمک کنند تا حقوق سیاسی و مدنی خود را با تأثیرگذاری بیشتری مورد استفاده قرار دهند» (Lister, 1998: 16-17).

علاوه بر مسئله حقوق، مسئولیت نیز در مفهوم شهروندی، اهمیت ویژه‌ای دارد. اساساً حقوق و مسئولیت‌های شهروندی منطقاً ارتباط نزدیکی باهم دارند؛ زیرا در عالم واقع، روابط میان شهروندان، روابطی متقابل و وابسته به یکدیگر است. این بدان معناست که حقوق بر مسئولیت‌ها دلالت دارد؛ چراکه حقوق در خلأ وجود ندارد. برای اینکه حقوق مؤثر باشند، دیگران باید حقوق ما را به رسمیت بشناسند و محترم بشمارند و ما نیز مسئولیم که متقابلاً به حقوق آنها احترام بگذاریم (فالکس، ۱۳۸۱: ۱۴۱).

به‌طور کلی از مفهوم مسئولیت، دو معنا به ذهن متبادر می‌شود. یک معنا از مسئولیت، آنجا به ذهن متبادر می‌شود که فردی را مسئول عملی قلمداد می‌کنیم. این همان معنا از مسئولیت است که سازوکار قضاوت درباره درستی یا بدی عمل فرد، خود را نشان می‌دهد. معنای دوم مسئولیت اینگونه است که فرد تنها زمانی مسئولانه عمل می‌کند که بداند عمل کردن در یک بستر خاص، چه اهمیتی دارد و همچنین زمانی که تصدیق می‌کند عمل کردن، پیامدهایی را به دنبال خواهد داشت، حتی اگر هرگز نداند این پیامدها چه خواهد بود. هانا آرنست، چنین ایده‌ای را بیان می‌کند و بر این باور است که توانایی انجام یک عمل، به معنای برخورداری از «قابلیت آغاز امری جدید است؛ قابلیتی که با رنج برگشت‌ناپذیری و غیر قابل پیش‌بینی بودن همراه است» (Arendt, 1998: 9).

فرد تنها زمانی مسئولانه عمل می‌کند که به این واقعیات توجه کند و اجازه دهد که این واقعیات، عمل وی را تحت‌الشعاع قرار دهند و تنها زمانی با بی‌پروایی و عاری از هرگونه مسئولیت عمل می‌کند که پیچیدگی و عدم قطعیت عمل را نادیده بگیرد. در

این معنا می‌توان مسئولیت را به معنای توانایی پاسخ دادن^۱ به یک موقعیت و نه صرفاً واکنش نشان دادن^۲ به آن تعریف کرد. این معنا از مسئولیت، آنچه را ارزش مسئولیت می‌نامیم، به ذهن متبادر می‌سازد و احتمالاً به ارزش فرونسیس ارسطویی یا همان عقل عملی شبیه است (Griffiths, 2015: 9).

هنگام بررسی برخورداری‌های هر یک از بزرگسالان مسئول، شاید بهتر باشد مطالبات مردم را از جامعه برحسب نیل به هدف (با توجه به مجموعه فرصت‌های حقیقی) بسنجیم و نه با خود دستاوردهای بالفعل. مثلاً برخورداری از تضمین مراقبت‌های بهداشتی پایه، در درجه اول با بهره‌مند کردن مردم از قابلیت ارتقای وضعیت سلامت ایشان مربوط است. اگر فردی از فرصت‌های مراقبت‌های بهداشتی ارائه‌شده توسط جامعه برخوردار باشد، ولی با آگاهی کامل تصمیم بگیرد که از آن فرصت‌ها استفاده نکند، در این صورت می‌توان گفت که این محرومیت به اندازه شکست در فراهم کردن فرصت مراقبت‌های بهداشتی برای هر فرد از دغدغه‌های اجتماعی جدی نیست (سن، ۱۳۹۰: ۲۶۷).

دموکراسی به مثابه خردورزی جمعی، بستر تحقق فراست شهروندان

در این معیار به دموکراسی به مثابه وضعیتی که منجر به ارتقای خرد جمعی شهروندان در قالب «فرونسیس (عقل عملی)» می‌شود، پرداخته می‌شود. دموکراسی از سه جهت متفاوت، زندگی شهروندان را غنی و پر بار می‌کند. اول اینکه آزادی سیاسی، بخشی از آزادی‌های بشری است و داشتن حقوق سیاسی و مدنی، بخش بسیار مهمی از زندگی انسان‌ها به‌عنوان یک موجود اجتماعی محسوب می‌شود. مشارکت در امور سیاسی و اجتماعی از ارزش‌های ذاتی زندگی بشری است. جلوگیری از مشارکت در زندگی سیاسی جامعه، یکی از محرومیت‌های بسیار بزرگ است. دوم آنکه دموکراسی ابزاری ارزشمند برای رساندن صدای مردم و خواسته‌های آنها به گوش سیاستمداران است (از جمله نیازهای اقتصادی، برخلاف دیدگاه رایج که در آن دموکراسی با توسعه اقتصادی تعارض دارد). سوم اینکه تمرین دموکراسی به مردم این فرصت را می‌دهد که از همدیگر فراگیرند و به جامعه خود کمک کنند و ارزش‌ها و اولویت‌های خود را شکل

1. respond
2. react

دهند. حتی ایده «نیاز» و از جمله «نیاز اقتصادی» محتاج این است که درباره آن بحث شده، اطلاعات، نظرها و تحلیل‌ها مبادله شوند. در اینجا است که دموکراسی اهمیت بسیار سازنده‌ای پیدا می‌کند و علاوه بر ارزش ذاتی آن برای تغییر زندگی شهروندان، نقش ابزاری آن، بستری برای تصمیم‌گیری‌های سیاسی می‌شود (Sen, 1999: 14).

از این منظر، دموکراسی باید بیشتر از منظر ظرفیت غنا بخشیدن به دخالت مستدل شهروندان در حوزه عمومی از طریق تقویت دسترسی به اطلاعات و امکان‌پذیری مباحثات تعاملی مدنظر قرار گیرد و قضاوت درباره دموکراسی صرفاً نباید با نهادهای رسمی صورت پذیرد، بلکه باید با میزانی که صدای بخش‌های مختلف مردم را به گوش می‌رساند، انجام شود. این تعریف به این معنا، یک تعریف تجویزی و هنجاری است. این تعریف، تصویر یک «سیستم دشوار و پرزحمت» از دموکراسی را ترسیم می‌کند. پرزحمت است، چون پهن‌پیکر است؛ زیرا در این مفهوم از دموکراسی، مشارکت واقعی گسترده، از جمله مشارکت گسترده محروم‌ترین مردم و توزیع منصفانه قدرت وجود دارد. همچنین دموکراسی دشوار و پرزحمت است، چون عمق‌پیکر است؛ زیرا مستلزم شیوه‌های صحیح‌تری از مشارکت در قیاس با رأی دادن و حاکمیت اکثریت است. فی‌المثل گفت‌وگوهای آزاد و بده‌بستان استدلال‌های مخالف، ضروری است. دست آخر، دموکراسی با عنایت به حیطة گسترده پرسش‌هایی که شهروندان باید به‌طور مردم‌سالارانه درباره آنها گفت‌وگو کنند و درباره آنها تصمیم بگیرند نیز دشوار و پرزحمت است (کراکر، ۱۳۸۵: ۲۳۸).

در این نگاه، دموکراسی تجسم نهادی خردورزی جمعی^۱ و تجربه‌گرایی درباره این امر است که چگونه باید با یکدیگر زندگی کرد. این تصور از دموکراسی به‌عنوان یک مشارکت جمعی^۲ در عقل عملی^۳ - عقل عملی یعنی خردورزی در باب اینکه چه باید کرد - در مرکز ادعای دموکراسی قرار دارد (سن، ۱۳۹۰: ۳۴۳-۳۵۹).

بر اساس تلقی شورایی، دموکراسی نوعی از فرمانروایی است که از طریق گفت‌وگو میان افراد برابر پیش می‌رود. دموکراسی مشورتی بدون پیش‌فرض گرفتن یک توافق از

1. public reasoning
2. collective engagement
3. practical reason

پیش موجود، فرض را بر آن می‌گذارد که شهروندان درباره آنچه باید انجام شود، وفاق ندارند (گاه عمیقاً و شدیداً اختلاف دارند). این شرایط، یک مشورت جمعی را به‌عنوان فرآیندی که شهروندان (شهروندانی که اساساً باهم مخالفند و می‌توانند به این مخالفت خود ادامه دهند) از طریق آن می‌توانند یک تصمیم اجتماعی را سامان دهند، ایجاب می‌کند (کراکر، ۱۳۸۵: ۲۵۴). آرمان استدلال جمعی، ارتباط نزدیکی با دو پراکسیس اجتماعی خاص دارد که باید به آنها توجه خاصی کرد: تساهل درباره دیدگاه‌های متفاوت (همچنین پذیرش مخالف) و ترویج بحث جمعی (همچنین تأکید بر ارزش یاد گرفتن از دیگران (همان: ۲۵۵)).

این نگاه، از نگاه رفاه‌گرایانه به دموکراسی فاصله می‌گیرد. در تلقی رفاه‌گرایانه، دموکراسی مکانیسمی ایستاست که اولویت‌های افراد را در تصمیم‌گیرهای اجتماعی جمع‌آوری می‌کند. در مقابل، نگاه شورایی، دموکراسی را نهادی پویا می‌داند که به صورت جمعی، سیاست‌های متفاوت عمومی را می‌آزماید؛ سیاست‌هایی که شهروندان را قادر می‌سازد تا بیاموزند که کدام‌یک از اهداف جمعی برای آنها مناسب است و چگونه به بهترین شکل می‌توان آنها را به دست آورد. آموختن از تجربه، امتحان سیاست‌های متفاوت برای انتخاب بهترین آنها و اقدام کردن بر اساس گفت‌وگو و شور درباره چگونگی زندگی کردن با یکدیگر، همگی از نمونه‌های فرونسیس است. بنابراین دموکراسی، تجسم نهادی فرونسیس برای یک عاملیت جمعی است که از شهروندان برابر تشکیل شده است. گفت‌وگوی دموکراتیک، تا جایی نقش دگرگون‌کننده دارد که شهروندان قادر باشند از طریق گفت‌وگو، چارچوبی از استدلال‌ها را استخراج کنند تا از طریق آنها بتوانند درباره سیاست‌های دولت گفت‌وگو کنند. «حتی در بحث از «نیازها» ... گفت‌وگوی عمومی و تبادل اطلاعات، نگاه‌ها و تحلیل‌ها، ضروری است. در این معنا، دموکراسی اهمیت سازنده دارد» (سن، ۱۳۹۰: ۳۷۱). گفت‌وگوی عمومی، همچنین درک افراد را از آنچه امکان‌پذیر است تغییر می‌دهد. به‌ویژه این امر را با بسط احتمالات اقدام جمعی انجام می‌دهد. بنابراین می‌تواند در تغییر اولویت‌هایی که افراد، آنها را با محرومیت خود و یا احساس تسلیم و اجتناب‌ناپذیری سازگار کرده‌اند، تغییر دهد (همان: ۳۷۲).

در نتیجه دموکراسی، فرایندهای بسط عقل عملی شهروندان را در وهله اول تحقق می‌بخشد، سپس آن را ارتقا می‌دهد و در نهایت اصولاً هدف چنین فرایندهایی است. این چرخه به رشد دموکراسی به مثابه خردورزی جمعی می‌انجامد و رشد این نوع دموکراسی، فهم شهروندان جامعه از وضعیت خوب را بالا می‌برد و بالا رفتن این فهم منجر به مشارکت بیشتر در فرایند توسعه خواهد شد.

مشارکت به مثابه بستر ارتقا شهروند فراستمند

در دل مفهوم شهروندی، مشارکت مهم‌ترین مؤلفه‌ای است که رنگ‌وبوی اخلاقی دارد. مشارکت، مفهومی چنان قوی دارد که در بسیاری از مفاهیم اجتماعی و اخلاقی آن را می‌توان یافت. بدین معنا که هرگونه چارچوب مفهومی از مقوله شهروندی باید در دل خود، مفهوم مشارکت را برجسته نماید تا بتواند ادعای رویکردی هنجاری و اخلاقی داشته باشد. درواقع شهروندی عبارت است از مشارکت و نقش فعال و مؤثر ایفا کردن در جامعه. به‌عنوان یک مؤلفه مهم، شهروندی این باور وجود دارد که جامعه وقتی خوب می‌شود که همه به عنوان شهروند در آن به خوبی مشارکت داشته باشند. در این معنا، توسعه با مثابه تحقق زندگی خوب وقتی محقق می‌شود که مشارکت فراگیر شود.

گاونتا، ظهور شهروندی توسعه را به شماری از تغییرات پارادایمی در توسعه نسبت می‌دهد (ر.ک: Gaventa, 2002). مهم‌ترین تغییر به معنا و به کار بستن «مشارکت انسانی» برمی‌گردد. مشارکت مردم در تصمیم‌گیری درباره توسعه خودشان، یک ارزش و روش کار به حساب می‌آید. این تغییر، بخشی از نتیجه در دستور کار قرار گرفتن حکمرانی خوب در توسعه بود که تأکیدش بر نیاز به پاسخگو ساختن حکومت و نهادهای عمومی و پاسخگویی آنها به بخش نابرخوردار و جدا افتاده‌ای از مردم که وظیفه دارند به آنها خدمت کنند، می‌باشد (ر.ک: Cornwall, 2000).

در این چارچوب، شهروندی در پی توانمندسازی افراد و اجتماعات است و فرایند مشارکت را امری فی‌نفسه ارزشمند تلقی می‌کند. ازاین‌رو شهروندی چیزی بیش از افزایش صرف مشارکت عمومی است. شهروندی، خواهان مشارکت هدفمند است؛ یعنی شهروندان برای تبدیل اجتماع و محل زندگی‌شان به مکان بهتری مشارکت نمایند و در این راستا در فرایند تصمیم‌گیری‌ها در زمینه مسائل شهر و محل زندگی‌شان، مشارکت فعال داشته باشند. بدین‌سان به شهروندان، امکان مشارکت در

برنامه‌ریزی‌ها و ارائه خدمات عمومی داده می‌شود. اینگونه شهروندی از مردم می‌خواهد که فقط خواستار حقوقشان نباشند، بلکه باید مسئولیت‌های شخصی و اجتماعی گسترده‌تری را نیز برعهده بگیرند. نظر بر این است که دیگر ساختارهای سنتی قدرت مانند دولت‌ها، شرکت‌های بزرگ و خصوصی، مدارس و نظایر آن نمی‌توانند همه مسائل زندگی را حل و فصل کنند و بدون مشارکت فعال خود شهروندان، امکان توسعه خوب وجود ندارد.

مبتنی بر این معیار، نقطه تمرکز توسعه، به مشارکت سیاسی و تأثیر افراد فقیر و محروم بر تصمیم‌گیری‌هایی که زندگی آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد، تغییر می‌یابد (Gaventa & Valderrama, 1999). این فهم عمل‌گرایانه از شهروندی منجر به این مسئله خواهد شد که تسکین فقر و احقاق حقوق ممکن نخواهد شد تا زمانی که مردم بدون حقوق و امکان دسترسی به نهادهای دادرسی، صدایشان را بالا ببرند و حرفی در تصمیم‌گیری‌های مؤثر بر زندگی‌هایشان داشته باشند (Mukhopadhyay & Meer, 2004). از آثار و پیامدهای اخلاقی مشارکت این است که باعث می‌شود سامانه فرهنگ آمریت - تابعیت شکننده‌تر گردد. در فرهنگ آمریت - تابعیت، فرصت‌های رشد و شکوفایی فضائل اخلاقی نیز از شهروندان سلب می‌شود و جامعه در یک مسیر نزولی اخلاقی قرار می‌گیرد. «به‌طور کلی در فرهنگ سیاسی تابعیت، رفتارهای سیاسی افراد، ترکیبی است از فرصت‌طلبی، انفعال و کناره‌گیری، اعتراض سرپوشیده و ترس. چنین فرهنگی روی هم‌رفته توانایی افراد در همکاری و اعتماد نسبت به یکدیگر را تضعیف می‌کند» (بشیریه، ۱۳۷۵: ۷۸). بنابراین هرچه احساس مسئولیت، دغدغه، تعهد و نگرانی شهروندان نسبت به همدیگر به‌عنوان موجودات انسانی صاحب حق واجد مسئولیت، بیشتر باشد، آنها با جدیت بیشتری برای ایفای وظایف اخلاقی‌شان تلاش می‌کنند تا مشارکت بیشتری داشته باشند.

اندیشه مشارکت، شهروندی را به مفهومی پویا تبدیل می‌کند که نه تنها شهروندان، بلکه دولت را از طریق نظام‌های مشارکتی دموکراتیک به انجام وظایفی موظف می‌کند. رابطه میان دولت و شهروندان بیشتر از طریق مداخله‌کنندگان، نمایندگان انتخاب‌شده و ساختارهای حزبی سیاسی حاصل می‌آید. اما برای دستیابی به یک جامعه خوب، این وجه از مشارکت در حکومت، مستلزم رابطه مستقیم بین شهروندان و دولت است.

رابطه‌ای که بر مشارکت شهروندان و پاسخگویی دولت مبتنی باشد. این امر به نوبه خود، مستلزم اصلاحات نهادی است تا برای دستیابی به مشارکت دموکراتیک، روابط جدیدی بین جامعه مدنی و دولت ایجاد شود.

بنابراین توسعه فراستمند، شهروندان را قادر می‌سازد تا در تصمیم‌گیری‌هایی که زندگی آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد، حضور داشته باشند و دولت‌ها را تشویق می‌کند تا تکیه بر مکانیسم نظارت شهروندان، پاسخگویی خود را افزایش دهند. در حقیقت وقتی شهروندان، خود را در امر حکومت، فعال احساس کنند و خود را دریافت‌کنندگان منفعل خدمات عمومی و سیاست‌ها ندانند، بیش‌ازپیش قادر خواهند بود تا با مشارکت در شکل دادن به فعالیت‌هایی که زندگی آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد و نیز با پاسخ خواستن از دولت، شهروندی خود را اعمال کنند.

با مطرح شدن مسئولیت‌های «یک حکمرانی خوب»، بازتعریف مشارکت شهروندی به نمود عاملیت انسانی و حقوق شهروندی، سبب شد نه‌تنها مسئله «مطالبات و صدا»ی شهروندان، بلکه موضوع تأثیرگذاری و پاسخگویی نیز مورد توجه قرار گیرد. به‌عنوان مثال گاونتا و والدراما، مشارکت شهروندی را به «راه‌های مستقیمی» تعریف می‌کنند که «شهروندان از طریق آنها بر دولت تأثیر می‌گذارند و آن را کنترل می‌کنند». این نشان می‌دهد که اندیشه‌های حول مفهوم مشارکت بر مداخله مستقیم شهروندان در فعالیت‌های اجتماعی و پاسخگویی دولت‌ها و دیگر نهادهای مسئول در قبال شهروندان تأکید دارد (Gaventa & Valderrama, 1999: 5).

اهمیت این معیار است که آمارتیا سن را متقاعد می‌کند که فهرست قابلیت‌های مورد نیاز توسعه نباید به واسطه نظریه‌پردازی ارائه شود: «...چنین فهرست لایتغیری که صرفاً از نظریه‌ها حاصل آمده است، به منزله انکار مشارکت ثمربخش عمومی جهت انتخاب قابلیت‌ها و نیز دلیل این انتخاب است» (Sen, 2005: 158). سن در این نقل قول به درستی بر اهمیت ارزش‌های اجتماعات برای مشارکت در امر توسعه مبتنی بر دموکراسی گفت‌وگویی تأکید می‌کند.

آزادی به مثابه شاخص شهروند فراستمند

اندیشه‌ای که آزادی را هدف توسعه می‌داند، هدف غایی زندگی انسانی را دستیابی به

کمال واقعی وی می‌داند. چون خودیابی و خودشکوفایی، ارزش نهایی تلقی می‌شود، طبعاً آزادی اگر بخواهد به‌مثابه ارزشی مثبت شناخته شود، باید با خودیابی و شکوفایی خویشتن، پیوندی نزدیک داشته باشد. انسان وقتی واقعاً آزاد است که خود واقعی خود را درک کرده باشد. بر این اساس، رشد آزادی در واقع توسعه شهروندی به حساب می‌آید. پیش‌فرض اساسی حاکم بر این دیدگاه این است که اگر نخواهیم با آزادی صرفاً به‌مثابه مفهومی تهی و انتزاعی برخورد کنیم، باید شرایطی فراهم کنیم که افراد بتوانند به میزان بالایی از خودشکوفایی نائل آیند. به عبارت دیگر، خودیابی یا خودشکوفایی با گسترش دامنه آزادی و حقوق شهروندی رابطه دارد (ر.ک: افروغ، ۱۳۹۱).

مهم‌ترین نظریه‌پرداز آزادی برای توسعه، آمارتیا سن است. وی، آزادی را کاراترین ابزار برای رسیدن به سطح مطلوبی از رفاه می‌داند. مفهوم آزادی در اندیشه سن، به‌وضوح ریشه در آرای ارسطو دارد (Sen, 1999: 24). از دید آمارتیا سن نیز بی‌گمان آنچه ارزشمند است، برخورداری از زندگی خوب و طولانی است، نه زندگی سخت در نبود آزادی که در آن راه به‌روزی و پیشرفت بسته باشد. سن، آزادی را هم هدف و هم وسیله دستیابی به توسعه و رفاه در نظر می‌گیرد و سایر مفاهیم اخلاقی را در لوای این مفهوم مفصل‌بندی می‌کند. صراحتاً مفهوم آزادی و توسعه آزادی‌محور سن، ریشه در فرونسیس ارسطویی دارد. به اعتقاد ارسطو، کارکرد انسانی به معنای توانایی انتخاب (آرنت، ۱۳۹۳: ۸۴) و برخورداری از یک زندگی سعادت‌مندانه^۱ است (اخلاق نیکوماخوس کتاب اول)^(۸). طبق گفته ارسطو، دسترسی به ثروت، کالا، یا منابع برای برخورداری از یک زندگی شکوفا و خوب انسانی، کافی نیست (سن، ۱۳۹۲: ۱۲۴). بدین‌سان او همچون ارسطو معتقد است غایت تلاش انسان، برخورداری از آزادی برای رسیدن به زندگی مطلوب است (همان: ۱۳۶).

سن در یک تقسیم‌بندی برای آزادی در مفهوم توسعه، دو سویه ذاتی و ابزاری قائل است، آزادی افراد دارای ارزش ذاتی است و هر جامعه باید این ارزش ذاتی آزادی را به‌عنوان خیر اجتماعی ترویج دهد (Sen, 1992: 41). ارزش ذاتی آزادی «به‌خودی‌خود برای آزادی کلی فرد ارزشمند است» (Sen, 1999: 18). ارزشمند بودن آزادی را از اینجا می‌توان

درک کرد که فرد را نمی‌توان با سلب آزادی از انتخاب و ایجاد محدودیت برای اعمال به سوی خودشکوفایی سوق داد. هرچند خودیابی یا خودشکوفایی افراد یا هرگونه ارزش دیگر که به نظام ارزشی آن جامعه بستگی دارد، می‌تواند ارزش نهایی تلقی شود، تحقق و دستیابی به آن در صورتی ارزشمند است که آزادانه و از روی انتخاب به دست آید.

سن می‌گوید که آزادی ذاتی نه تنها به‌عنوان یک کالای اجتماعی حائز اهمیت است، بلکه «در پرورش فرصت‌های فرد برای برخورداری از نتایج ارزشمند نیز بسیار مهم است» (همان). در این معنا، آزادی برای دستیابی به دیگر امور ارزشمند در جامعه، حکم ابزار را دارد (Sen, 1992: 41). آزادی در معنی ابزار است که پیش‌شرطی برای دستاورد رفاه یا دستاورد عاملیت فرد تلقی می‌شود. آزادی در معنای ابزاری آن «در قضاوت اینکه فرد در جامعه از چه جایگاهی برخوردار است» (همان)، اهمیت دارد. بنابراین درباره توسعه باید با توجه به هر دو معنای ذاتی و کاربردی آزادی قضاوت کرد.

مفهوم آزادی در این دیدگاه، دو بعد اصلی دارد: نخست یک بعد اجتماعی-اقتصادی که شرایط مناسب را برای افراد ایجاد می‌کند تا دست به انتخاب بزنند و بعد دوم که به عاملیت یا قدرت ابتکار عمل فرد معطوف است تا آن زندگی را که خود انتخاب کرده است، پیش ببرد (Sen, 1993: 39). به همین منظور، همه انواع آزادی‌ها واجد اهمیت هستند؛ اعم از آزادی‌های سیاسی، مدنی و اقتصادی. او برای آزادی‌های سیاسی و مدنی، ارزشی ذاتی قائل است، نه اینکه صرفاً برحسب تأثیر آنها بر اقتصاد مورد توجه واقع شوند. «حتی وقتی مردم بدون آزادی سیاسی یا حقوق مدنی با فقدان امنیت اقتصادی کافی مواجه نیستند (و چه‌بسا از شرایط اقتصادی مطلوبی نیز بهره‌مند باشند)، از آزادی‌های مهمی برای هدایت زندگی‌شان محروم هستند و آنها فرصت مشارکت در تصمیمات مهم مربوط به امور اجتماعی و سیاسی را محدود می‌کنند و باید به آنها به صورت محرومیت‌های سرکوبگر نگریست، حتی اگر منجر به مصائب دیگر (همچون بلایای اقتصادی) نشوند. از آنجایی که آزادی‌های سیاسی و مدنی، قوام‌بخش آزادی انسانی هستند، نفی آنها فی‌ذاته یک تنگنا و عامل بازدارنده است» (سن، ۱۳۹۲: ۱۲۸). در این معنا، تحقق توسعه فراستمند بدون تحقق شهروندان دارای حق آزادی قابل تصور نیست.

نتیجه‌گیری

بنیان توسعه در دوران مدرن مبتنی بر انسان اقتصادی بنا شده است و بر همین مبنا، شاخص‌های توسعه نیز رشد اقتصادی، ثروت و درآمد بوده است. هرچند در دهه‌های گذشته تلاش‌هایی برای توجه به دیگر ابعاد وجودی انسان در نظریه‌های توسعه شده است، عملاً از اقتصادگرایی راهی به بیرون نیافته است و به همین دلیل، توسعه هرچند در برخی مکاتب و پارادایم‌ها، انسانی‌تر شده است، همچنان تا توسعه برای انسان‌ها فاصله وجود دارد. با وجود این «مطالعات توسعه» و «علم اقتصاد» در چند دهه اخیر با «اخلاق توسعه» و «اقتصاد هنجاری» و با محوریت بخشیدن به امر «زندگی خوب»، بازگشتی تاریخی به اندیشه سیاسی به معنای تأمین زندگی خوب داشته‌اند.

در این مقاله، نظریه توسعه فرااستمند با دلالت هنجاری «شهروندی» به عنوان نظریه‌ای بدیل معرفی شده است. بر این اساس توسعه فرااستمند، انسان را هدف توسعه می‌داند و سعی می‌کند با مهم‌ترین شأن انسان در عصر حاضر یعنی مفهوم شهروندی، مؤلفه‌هایی مانند مشارکت، دموکراسی و آزادی را به عنوان شاخص‌های اصلی توسعه برجسته نماید، تا هم در راستای رهایی از نارسایی مبانی انسان‌شناسی دیگر نظریه‌های توسعه باشد و هم دیگر ساحات کمتر دیده‌شده انسانی در مفهوم توسعه جریانات رایج فلسفی اقتصادی مدرن پررنگ شود.

بر این اساس شهروندی به عنوان مهم‌ترین دلالت هنجاری توسعه فرااستمند معرفی شده است؛ به این معنا که معیار توسعه به جای مطلوبیت‌هایی مانند درآمد و رشد که اتفاقاً مهم هستند، در ساحت ابزاری باید معیار اصلی توسعه تحقق شهروندی باشد. تحقق شهروندی مستلزم توسعه دموکراسی مشورتی پهن‌پیکر، مشارکت آگاهانه و آزادی انتخاب است. این معیارها بر این اساس انتخاب شده‌اند که توسعه آنها در جامعه منجر به بسط فرااستمندی (فرونسیس) در جامعه خواهد شد و ماهیت فرونسیس، چیزی نیست جز انتخاب خوب در بستر زمان و مکان مختلف.

پی‌نوشت

۱. این تعبیر از آندره گوندر فرانک، نظریه‌پرداز «وابستگی»^۱ است.

۲. «توسعه انسان» مابه‌ازای Human Development است. «توسعه انسانی» ترجمه Humane Development است.
۳. این تفکیک در نهایت به قول هابرماس به تفکیک «سیستم» از «زیست‌جهان» (یا عالم زندگی)^۱ در عصر حاضر رسید و عرصه عمومی (عالم زندگی) مستعمره عرصه سیاسی (سیستم) شد.
۴. البته عملاً نظام بازار با کمک نهاد حکومت مستقر شد و گسترش یافت. در این زمینه نگاه کنید به: کارل پولانی (۱۳۹۱) دگرگونی بزرگ خاستگاه‌های سیاسی و اقتصادی روزگار ما ترجمه محمد مالجو، نشر شیرازه.
۵. در این میان، در حالی که لاک از رفورمیسم آلمانی و فرگوسن و اسمیت با وساطت جان ناکس از الهیات کالونی متأثر شده بودند، روسو از میراث یونان و از آموزه «فضیلت‌های مدنی» ماکیاولی تأثیر پذیرفته بود.
۶. برای مطالعه بیشتر درباره روایت دلالتی ر.ک: منوچهری (۱۳۹۴) اندیشه سیاسی به مثابه دانشی میان‌رشته‌ای: روایتی دلالتی- پارادایمی. فصل نامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، شماره ۲۶، صص ۱-۲۲.
۷. ر.ک: منوچهری، ۱۳۹۵: مقدمه جلد ۱.
۸. ارسطو در نظریه شهروندی خود از واژه prohairesis به معنای «انتخاب» استفاده کرده است.

منابع

- آرنت، هانا (۱۳۹۳) حیات ذهن، جلد دوم: اراده، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- افروغ، عماد (۱۳۹۱) «مفهوم آزادی و مناقشات آن»، نشریه معارف.
- ایسینگ، اتمار (۱۳۷۴) تاریخ اندیشه‌ها و عقاید اقتصادی، ترجمه هادی صمدی، تهران، مؤسسه پژوهش‌های سیاسی و اقتصادی بین‌الملل.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۵) «ایدئولوژی و فرهنگ سیاسی گروه‌های حاکم در دوره پهلوی»، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۷، صص ۷۴-۸۵.
- پولانی، کارل (۱۳۹۱) دگرگونی بزرگ خاستگاه‌های سیاسی و اقتصادی روزگار ما، ترجمه محمد مالجو، تهران، شیرازه.
- چاندوک، نیرا (۱۳۷۷) جامعه مدنی و دولت، کاوش‌هایی در نظریه سیاسی، ترجمه فریدون فاطمی و وحید بزرگی، تهران، مرکز.
- زدلاچک، توماش (۱۳۹۶) اقتصاد خیر و شر، ترجمه احد علی‌قلیان، تهران، فرهنگ نشر نو.
- سن، آمارتیا (۱۳۹۰) اندیشه عدالت، تهران، کندوکاو.
- (۱۳۹۲) توسعه یعنی آزادی، تهران، نی.
- فالكس، کیت (۱۳۸۱) شهروندی، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، کویر.
- قدیری اصل، باقر (۱۳۸۷) سیر اندیشه‌های اقتصادی، تهران، دانشگاه تهران.
- کراکر، دیوید (۱۳۸۵) «آمارتیا سن و مردم‌سالاری شورایی»، ترجمه حامد حاجی حیدری، راهبرد یاس، شماره ۴، صص ۲۳۰-۲۹۰.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۵) فراسوی رنج و رؤیا، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.

- Arendt, h (1998) The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press.
- Barnes, M (1999) Users as citizens: collective action and the local governance of welfare. Social policy and administration, 73-90.
- Cornwall, A (2000) Making a Difference? Gender and Participatory development. IDS Discussion Paper.
- Cowen M. P and R. W. Shenton (1996) DOCTRINES OF DEVELOPMENT, London and New York, Routledge.
- Dallmayr, Fred R (1985) Polis and Praxis: Exercises in Contemporary Political Theory, Cambridge, The MIT Press.
- Ellison, N (1997) Towards a New Social Politics: Citizenship and Reflexivity in Late Modernity. Sociology, 697-717.
- Gaventa, j (2002) 'Introduction: Exploring Citizenship, Participation and Accountability. IDS Bulletin.
- Gaventa, & Valderrama (1999) 'Participation, Citizenship and Local Governance- Strengthening Participation in Local Governance. Brighton.
- Griffiths, J (2015) Capability, Freedom, Life: The Politics and Metaphysics of

- Capability. University of St Andrews Graduate Conference in International Political, (pp. 1-13).
- Habermas J (1973) Theory and Practice, Tr. John Viertel. Boston, Beacon. Press.
- HDR (2000) Human Development Report. undp.
- Irwin, t (1985) Nicomachean Ethics. Indianapolis: Hackett.
- Lister, R (1998) Citizenship: Feminist Perspectives. NYU Press.
- Mukhopadhyay, M. & Singh, N (2007) Gender Justice, Citizenship and Development. Ottawa: International Development Research Centre.
- Mukhopadhyay, & Meer (2004) Creating Voice and Carving Space: Redefining governance from a gender perspective. Amsterdam: KIT Publishers.
- Schuchman, p (1980) Aristotle and the Problem of Moral Discernment. Berne: Peter Lang.
- Sen, a (1992) Inequality Re-examined. Oxford: Clarendon Press.
- (1993) Capability and Well-Being. In M. C. Sen, The Quality of Life (pp. 30-53) Oxford: Oxford University Press.
- (1999) Development as Freedom. Oxford: Oxford University Press.
- (2005) Human Rights and Capabilities. Journal of Human development, 151-166.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۲۷۳-۲۹۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

مفهوم حق و آزادی در اندیشه «طالبوف»

فردین مرادخانی*

چکیده

مشروطیت ایران به عنوان حادثه مهم دوران جدید ایران باعث ورود بسیاری از مفاهیم جدید در اندیشه ایرانیان شد. مفهوم حق، یکی از مفاهیم مهمی بود که متفکران این عصر مطرح کردند. روشن‌فکران در طرح این مفاهیم، نقش عمده‌ای داشتند. آنها توانستند ایرانیان را با بسیاری از مفاهیم دوران جدید همچون قانون، پارلمان، تحدید قدرت، آزادی، برابری، قانون اساسی و... جدید آشنا کنند. درباره مفهوم حق، سخنان یکی از روشن‌فکران یعنی «طالبوف تبریزی»، دقیق‌تر از دیگران است. او با مفهوم حق به معنای مدرن آشنا بود. از این‌رو طرح دقیقی از مفهوم حق طراحی می‌کند و در آن به مبنای حق، انواع حق، تجاوز به حق و تراحم حق‌ها می‌پردازد. طالبوف همچنین آزادی را به عنوان یکی از مصادیق حق مطرح کرده، کوشش می‌کند تا برای این خواسته مهم مشروطیت ایران، مبانی نظری بیابد. تعریف و ستایش او از آزادی، پیوند آن با حق، تعیین حدود آزادی و تأکید بر اجتناب از هرج‌ومرج از جمله تأکیدات اوست. این مقاله با تکیه بر آثار طالبوف و با روش توصیفی - تحلیلی به دنبال بررسی این پرسش است که حق در اندیشه طالبوف چه جایگاهی دارد و به چه معنایی است و چه نسبتی با آزادی دارد و کوشش شده است تا نظریه او در باب حق و آزادی به عنوان دو مفهوم کلیدی در مشروطیت ایران توضیح داده شود.

واژه‌های کلیدی: حق، آزادی، انواع حق، تعارض حق‌ها و منبع حق.



مقدمه

حق^۱ یکی از مهم‌ترین مفاهیم اندیشه مدرن است و به علت همه‌گیر شدن آن، برخی از دوره‌های معاصر با عنوان «عصر حق‌ها»^۲ سخن گفته‌اند (ر.ک: Henkin, 1990). این مفهوم در سده‌های میانه بیشتر به معنای امر درست و امر خوب و گاه به معنی عدالت و قانون به کار رفته است. در این دوران از واژه ius و نیز jus برای این مفهوم استفاده می‌شد. نخستین بار تحت تأثیر تفکر ویلیام اوکامی، تحول معنایی در مفهوم ius پدید آمد و به معنای جدید به کار برده شد (گلدینگ، ۱۳۸۷: ۱۹۳-۱۹۶ و طالبی، ۱۳۹۳: ۲۵). بعدها تحت تأثیر تحولات سده‌های میانه و آغاز دوران مدرن، این واژه تحول مفهومی یافت و واژه right به عنوان مفهومی جدید پدید آمد.

در زبان فارسی معادل right را کلمه ریشه‌دار حق قرار داده‌اند. اینکه آیا این معادل‌سازی درست بوده یا نه، می‌تواند محل بحث باشد؛ زیرا حق در حوزه‌های مختلف سنت و دانش اسلامی از جمله در فقه، فلسفه، کلام و عرفان، معانی مختلفی دارد. در قرآن این واژه چندین بار آمده است. مفسران اسلامی، معنای حق در قرآن را ۲۹ مورد ذکر کرده‌اند. این مفهوم در قرآن به عنوان یکی از صفات خداوند، به معنای حقیقت، به معنای امر درست در برابر امر باطل به کار رفته است و گاه نیز کاربردهای دیگری داشته است. برای نمونه تأکید شده است که در اموال مسلمین، حقی برای فقرا وجود دارد (طالبی، ۱۳۹۳: ۲۷-۲۸). در روایات اسلامی هم از حق والدین بر فرزند، حق همسایه بر همسایه و... یاد شده است. در عرفان اسلامی نیز حق، مفهومی ذهنی و معادل حقیقت است و در فلسفه اسلامی، حق در برابر ثبوت به کار رفته است (مطهری، ۱۴۰۲: ۲۳۸). به طور کلی در اندیشه اسلامی، حق در برابر گمراهی، ضلالت، سحر و جادو، هوا و هوس قرار می‌گیرد. در فرهنگ لغات نیز حق به معنای «چیزی ثابت که انکار آن روا نباشد» آمده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۸: ۲۱۸). در فقه اسلامی نیز این مفهوم آمده است و درباره آن بحث‌های دقیقی صورت گرفته است که به معنای حقوقی نزدیک‌تر است.

ایرانیان در دوران جدید خود که از عصر قاجار آغاز می‌شود، به تدریج با معنای مدرن مفهوم حق آشنا شدند و کوشش کردند برای آن مبانی نظری بیابند (ر.ک: اکبری و

1. right
2. Age of rights

دیگران، ۱۳۹۵). این کوشش‌های نظری را می‌توان به دو سطح تقسیم نمود. یکی در حوزه فقه و اندیشه‌های سنتی بود که حق به تدریج بعد از شیخ انصاری تبدیل به باب مستقلی در فقه شد. شیخ انصاری، حق را نوعی سلطنت می‌دانست که سلطه بر چیزی را نشان می‌دهد (انصاری، ۱۴۱۵ق: ۹). سید محمدکاظم یزدی نیز آن را درجه ضعیفی از مالکیت دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۰ق: ۵۷). شاگردان شیخ انصاری عموماً حق را نوعی سلطه دانسته‌اند که باید مکلفی برای آن وجود داشته باشد که البته این تعریف با ایراد آخوند خراسانی مواجه شده است. به هر حال شاگردان شیخ، رساله‌های مستقلی درباره این مفهوم نوشته‌اند و نظریه‌پردازی‌های دقیقی درباره آن انجام داده‌اند که در دوران مشروطه به اوج خود رسید (برای دیدن برخی از این بحث‌ها رک: فیرحی، ۱۳۹۳).

اما سطح دیگری از این مباحث به روشن‌فکران برمی‌گشت. تلاش آنها بیشتر معطوف به این بود که این مفهوم جدید در تمدن غرب را توضیح داده، بر لزوم ورود آن به ایران تأکید کنند. تلاش‌های آنها، سطوح مختلفی داشت. بیشتر روشن‌فکران بر لزوم ورود حق به ایران و به رسمیت شناختن آن تأکید می‌کردند. برخی نیز مانند مستشارالدوله در رساله «یک کلمه»، ضمن بررسی حقوق مندرج در اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه، اقدام به ریشه‌یابی این حق‌ها در شریعت اسلامی نموده، در پی اثبات این بودند که این حقوق در شریعت اسلام دارای سابقه است (رک: مستشارالدوله، ۱۳۸۶). برخی مانند میرزا ملکم‌خان به نام بردن از مصادیق حق‌ها بسنده می‌کردند (ملکم، ۱۳۲۷: ۲۶). او در رساله «دفتر تنظیمات»، صرفاً شماری از حق‌های مدرن را نام برد.

درخشان‌ترین تأمل در میان روشن‌فکران درباره این مفهوم به میرزا عبدالرحیم‌خان طالبوف تعلق دارد. او سعی می‌کند از دید سنت غربی، این مفهوم را توضیح دهد و برخلاف مستشارالدوله برای بررسی حق به دنبال اثبات این مسئله نبوده است که آیا در گذشته ما وجود داشته است یا نه و برخلاف ملکم فقط به نام بردن از مصادیق حق و حقوق آدمیان بسنده نکرده است. سخنان طالبوف درباره حق نسبت به دیگر روشن‌فکران، پیچیده‌تر و دارای انسجام بیشتری است. او تنها به ستایش حق نمی‌پردازد و کوشش می‌کند به فلسفه حق، مبانی، ریشه و فلسفه وجودی آن، البته با دانش خود و محدودیت‌های حاکم بر آن زمان بپردازد. او همچنین در گامی مهم، ضمن بررسی

مفهوم حق به مفهوم مهم آزادی به عنوان یکی از مصادیق حق نیز پرداخته است و بین حق و آزادی، ارتباطی محکم برقرار نموده است.

طالبوف درباره بسیاری از مفاهیم حقوقی نسبت به هم‌عصران خود سخنان دقیق‌تری گفته است. برخی محققان نیز بر دقت نظر طالبوف را تأکید کرده‌اند. از جمله گفته شده است که او سنجیده‌ترین سخنان را درباره مفاهیم حقوقی مدرن گفته است (مرادخانی، ۱۳۹۶: ۲۲۱ و ۵۲۶). نسبت به هم‌قطاران خود، مفاهیم را با دقت بیشتری مطرح کرده است (وحدت، ۱۳۷۹: ۱۴۸) و پیچیده‌ترین گفتار در مشروطه از آن اوست (همان: ۱۵۴). همچنین گفته شده است که او نکته‌های بدیعی درباره مفهوم آزادی گفته است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۹۱). فلسفه حق از گفتارهای هوشمندانه اوست (آدمیت، ۱۳۶۳: ۳۵) و از دانش زمانه خویش درباره حق آگاه بوده است (جمالزاده، ۱۳۸۷: ۱۲۶). اما این سخنان در همین اشارات باقی مانده‌اند و تاکنون سخنان طالبوف در این باره حلاجی نشده است.

این مقاله در پی بررسی این موضوع است که با تکیه بر آثار و نوشته‌های طالبوف نشان دهد که او چه تأملاتی بنیادین درباره مفهوم حق و آزادی انجام داده است. پرسش اصلی این تحقیق این است که حق در اندیشه طالبوف، چه جایگاهی دارد و به چه معنایی است و چه نسبتی با آزادی دارد. طبق فرضیه ما، حق جایگاهی بسیار مهم در اندیشه طالبوف دارد و سخنان او از منظر مباحث فلسفه حق، قابل توجه و جدی است و آزادی نیز از مصادیق حق است که پیوندی ناگسستنی با آن دارد.

درباره پیشینه موضوع تحقیق همان‌گونه که در بالا اشاره شد، برخی از نویسندگان به اهمیت سخنان طالبوف درباره مفاهیم جدید اشاره کرده‌اند، اما توضیحی در این باره ارائه نداده‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶؛ وحدت، ۱۳۷۹) و تاکنون نوشته‌ای مستقل درباره این دو مفهوم در اندیشه طالبوف منتشر نشده است.

فریدون آدمیت (۱۳۶۳) که مهم‌ترین تکنگاری درباره اندیشه‌های طالبوف از آن اوست، فصل سوم کتابش را به اندیشه سیاسی طالبوف اختصاص داده است. از آنجا که او در این فصل قصد داشته است تا همه وجوه اندیشه سیاسی طالبوف را بررسی کند، تنها در چند صفحه کوتاه به دو مفهوم حق و آزادی پرداخته است و نتوانسته است ظرایف اندیشه طالبوف درباره این دو مفهوم را نشان دهد.

زرگری نژاد (۱۳۷۴) هم در مقاله بلندی درباره اندیشه سیاسی طالبوف، تنها یک صفحه به مفهوم آزادی اختصاص داده و به مفهوم حق نیز اشاره‌ای نکرده است. سایر مقالاتی که درباره طالبوف نوشته شده است نیز اشاره‌ای کوتاه به این دو مفهوم داشته‌اند (ر.ک: جمالزاده، ۱۳۸۷؛ یزدانی و بوچانی، ۱۳۹۱؛ منوچهری و خاتمی، ۱۳۹۲؛ سلیمانی دهکردی و رفعتی‌پناه، ۱۳۹۳). در کتاب‌هایی نیز که درباره اندیشه روشن‌فکران عصر مشروطه نوشته شده است، نویسندگان تنها به معرفی کلی اندیشه‌ها و نوشته‌های طالبوف بسنده کرده‌اند (ر.ک: حائری، ۱۳۹۲؛ آجودانی، ۱۳۸۲؛ آجدانی، ۱۳۹۷؛ آبادیان، ۱۳۸۸).

چارچوب نظری و روش این تحقیق نیز به این شرح است که روش تحقیق، توصیفی و تحلیلی است و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای و تأکید بر آثاری که از طالبوف به دست ما رسیده است، موضوع تحقیق بررسی شده است. در این تحقیق به صرف گفتن سخنان طالبوف اکتفا نشده است، بلکه کوشش شده است تا مباحث او در پرتو فلسفه حق دیده شود. از آنجا که فلسفه حق در دنیای امروز، دانشی بسیار گسترده و پیچیده است، مطالب طالبوف را درباره مفهوم حق دسته‌بندی کرده، کوشش کرده‌ایم تا ضمن اشاره به آرای طالبوف، نشان دهیم که این سخنان از منظر فلسفه حق و دانش سیاسی جدید بیراه نبوده‌اند و او اشاره‌های درستی به وجوه مختلف این مفهوم داشته است. بدیهی است که بسیاری از مباحث فلسفه حق در اندیشه طالبوف مطرح نشده است، اما در زمینه‌هایی که او سخن گفته است، به‌هیچ‌وجه سخنانی بی‌ارتباط با مفهوم حق بیان نکرده است. البته بر اندیشه او، نقدهایی نیز وارد است که در لابه‌لای مباحث به آنها اشاره کرده‌ایم.

تعریف حق در اندیشه طالبوف

در فلسفه حق بر این باورند که حق به معنای مدرن، از زمانی آغاز شد که «حق داشتن» بر جای «حق بودن» نشست (راسخ، ۱۳۸۷: ۱۸۴-۱۸۶ و قاری سید فاطمی، ۱۳۹۰: ۱۸) و هر انسانی، گذشته از اینکه برحق باشد یا نباشد، دارای حقوقی است که نباید نادیده گرفته شود. این مفهوم با مفهوم انسان به معنای مدرن آن پیوند خورده است؛ زیرا انسان به ماهو انسان که دارای حقوقی برابر با دیگر انسان‌ها فارغ از جنس، مذهب، دین،

رنگ باشد، مفهومی جدید است. تعریف طالبوف از حق، چند وجه دارد. او ابتدا می‌نویسد که حق یعنی حقیقت (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۷۳).

این تعریف به ظاهر شبیه همان چیزی است که در سنت اسلامی رواج داشته است و حق را به معنای حقیقت و به عنوان یکی از صفات خدا نیز به کار برده‌اند. در مسیحیت نیز Ius چنین معنایی می‌داد. اما طالبوف به منظور دیگری این عبارت را به کار برده است؛ زیرا به گفته او، از آنجا که «فضای تولیدحق، همچون فضای محروسه حقیقت بی‌انتهاست و سرحدی ندارد» (همان: ۱۷۸)، این معادل را به کار برده است. او در عبارت بکر و بدیعی اعلام می‌کند که «حق، قائم به ذات است» (همان: ۱۷۳). این قائم به ذات بودن در اندیشه او به این دلیل است که «منتهی و متکا و ابتدا و انتهای» هر چیزی در هستی آدمی حق است و به حق برمی‌گردد. وجود حق هم وابسته به چیزی نیست و دلایل موجه حق از درون خود حق برمی‌خیزد (همان: ۱۷۳). پس حق به خاطر و برای چیزی وجود ندارد، بلکه همه مراتب و امور دیگر به خاطر حق وجود دارد.

به اعتقاد طالبوف، حق از هنگام تولد تا هنگام مرگ با انسان و در او وجود دارد. او حق را به عنوان حس ششم آدمی معرفی می‌کند که برخلاف پنج حس دیگر، عضو مخصوصی برای او وجود ندارد که به راحتی قابل تشخیص باشد، بلکه در کلیت نهاد آدمی نهفته است و هستی انسان وابسته به وجود این حس یعنی حق است (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۷۳). حق در اندیشه او، اساس وجود آدمی است و معتقد است که فقدان حق، فقدان اساس وجود انسان است و در فقدان آن مفهوم، انسان از انسانیت خود خارج می‌شود. به اعتقاد او، به همین دلیل است که بالاترین مجازات مجرمان، سلب حقوق آنهاست؛ زیرا کسی که حق او از بین رفته باشد، در حقیقت وجود او از بین رفته است و «اشخاص مسل و بالحق وقفی الواقع معدوم الوجودند» (همان: ۱۷۸). این جمله یکی از درخشان‌ترین جمله‌هایی است که در مشروطیت ایران درباره مفهوم حق گفته شد که پیوندی میان حقیقت هستی آدمی و وجود او با حق برقرار شده است. این سخن به سخنان فلاسفه حق در قرن بیستم شبیه است که بر این مسئله تأکید می‌کردند که افراد بدون حق، هیچ تفاوتی با اشیا ندارند (ر.ک: دگویر و دیگران، ۱۳۹۷).

منبع حق در اندیشه طالبوف

در فلسفه حق، بحثی با عنوان تئوری‌های موجه‌ساز حق وجود دارد که تئوری‌هایی مانند قانون طبیعی، کرامت انسانی، فاعلیت اخلاقی انسان، نظریه سودانگاری، نظریه قراردادگرایی، نظریه نفع‌انگاری، نظریه ارسطویی و نظریه کانتی در این باره مطرح شده‌اند (طالبی، ۱۳۹۳: ۹-۱۲۰؛ والدین، ۱۳۸۷: ۸۰-۱۷۵). این تئوری‌ها به دنبال این هستند که به کدام دلیل باید حق را ارج نهاد و چگونه می‌توان این مفهوم را توجیه کرد.

طالبوف نیز پس از مشخص کردن تعریف حق به سراغ منبع حق می‌آید. به اعتقاد او، برای تولید حق، «یک منبع و یک مظهر» وجود دارد. او بر این باور است که منبع حق قابل شناسایی و نشان دادن نیست و عبارت است از «منی من، تویی تو و اوئی او» (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۷۴). به نظر می‌رسد از آنجا که امکانات زبان فارسی و البته سطح دانشش به او اجازه نمی‌داد تا به سخنان پیچیده فلاسفه حق درباره منبع حق بپردازد، از این عبارت مبهم و نامفهوم استفاده می‌کند و احتمالاً منظور او از «منی من» این است که در دوران مدرن، انسان و انسانیت او، مسئله و سوژه است؛ زیرا در معنای مدرن، حق با مفهوم انسان و سوژه شدن او کلید خورده است و بویی از این بحث‌ها احتمالاً به مشام طالبوف رسیده بود. طالبوف تاحدودی از اهمیت ایده فرد صاحب حق طبیعی آگاه بود، زیرا اشاره می‌کند که «قانون طبیعی حقوق انسان، مبنای اصلی حق است». بحث قانون طبیعی، ریشه در یونان دارد و نسبت آن با حقوق طبیعی که بحثی مدرن است، از بحث‌های پیچیده فلسفه حق است (ر.ک: Finnis, 2011).

اینکه آیا طالبوف از این مباحث اطلاعی داشت یا نه، بر ما معلوم نیست. هرچند او از حقوق طبیعی به صورت بسیار گذرا و در حد یک اشاره نام برده است، برخلاف تفکر رایج در اندیشه حقوق طبیعی، حق در اندیشه او، امری ابدی و تغییرناپذیر نیست. از این رو می‌نویسد: «حق به قدر امتداد زمان و تغییر حالت ذوی الحقوق صورت خود را چون سایر قوا بالطبع تغییر می‌دهد» (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۷۴). اینکه صورت‌های حق می‌تواند تغییر کند را برخی از فلاسفه حق هم گفته‌اند و حتی کسانی مانند استاملر از حقوق طبیعی با محتوای متغیر یاد کرده‌اند (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱: ۹۸). اما به نظر می‌رسد که موضوع برای طالبوف چندان روشن نشده است؛ زیرا او برای توضیح، این مثال را می‌آورد

که بدیهی است حق طفل شیرخوار و طفل پنج‌ساله، غذا خواستن و حق فرد هیجده‌ساله، تبعیت از جمیع احکام شرع و قانون است و در صورت تمرد از انجام حق، مستوجب تنبیه است (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۷۴). این سخن که یک فرد باید احکام شرع را اجرا کند، ارتباطی با مفهوم حق ندارد و درهم آمیزی مفهوم حق و تکلیف در دو ساحت دنیا و آخرت است و نشان می‌دهد که او در مواردی، مباحث را با هم خلط می‌کند. همچنین اینکه محتوای حق می‌تواند تغییر کند، ربطی به مثال او درباره تغییر حق و طفل شیرخوار و فرد بالغ ندارد. علی‌رغم این ایرادها، اشاره او به اینکه فرد، منبع حق است، سخنی جدید و دقیق است. او همچنین به فرد بسنده نمی‌کند و جماعت را نیز در کنار فرد، منبع ایجاد حق می‌داند و در عبارت دقیقی می‌نویسد: «جماعت مثل شخص، منبع تولید حق است» (همان: ۱۷۵).

«مظهر حق» در اندیشه طالبوف یعنی آنجا که حق به نمایش و نمود گذاشته می‌شود و به ظهور می‌رسد. طالبوف از زبان که به واسطه آن اظهار حق می‌شود، به عنوان مظهر حق یاد می‌کند. به اعتقاد او، حق در اینجا نیز با حواس پنج‌گانه تفاوت دارد؛ زیرا اگر انسان می‌تواند طعم‌ها را بچشد، جهان را ببیند، اشیا را لمس کند، صداها را بشنود و بوها را حس کند، لذت همه این موارد راجع به نفس اوست. یعنی خود فرد است که از این حواس لذت می‌برد؛ اما حس ششم یعنی حق، برای سعادت جماعت، ملت و وجود کلیه بشریت است (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۷۴). طالبوف در اینجا حق را با سعادت مرتبط می‌داند. در اندیشه او، نتیجه حق، سعادت آدمیان است (منافی، ۱۳۹۲: ۱۶۰). او همچون ارسطو که گفته بود سعادت فقط در مدینه رخ می‌دهد، معتقد است چیزی به نام سعادت فردی وجود ندارد و حق شخص واحد نسبت به خودش در درون و اندیشه او به سعادت منجر نخواهد شد. سعادت فقط زمانی رخ خواهد داد که حق‌های افراد با هم در تعارض و تزاحم قرار بگیرد یا به گفته او، «تصادف» نمایند. در نتیجه سعادت هر کدام از طرفین این تعارض و به تبع سعادت جامعه تولید می‌شود و به وجود می‌آید (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۷۴).

انواع حق و تزاحم آنها نزد طالبوف

یکی از بحث‌های مهم فلسفه حق، طبقه‌بندی انواع حق است. معروف‌ترین تقسیم‌بندی از آن هوفلد است که حق را به چهار نوع حق-آزادی، حق-ادعا، حق-

مصونیت و حق - قدرت تقسیم می‌کند (ر.ک: Hohfeld, 1919). طبقه‌بندی هوفلد به بحث‌های زیادی دامن زده است (: طالبی، ۱۳۹۳: ۸۴-۹۰ و جونز، ۱۳۸۷: ۲۰-۲۳). طالبوف در توضیح مفهوم حق متوجه اهمیت تقسیم‌بندی حق‌ها شده و سعی می‌کند به تقسیم‌بندی از حقوق بپردازد. او معتقد است که اولین نوع حق‌ها، حقوق فردی است که در ساحت حوزه خصوصی فرد، حضور و جریان دارد. به گفته او، حقوق فردی زمانی که از «خصوصیت به عمومیت» یا به عبارتی از حوزه شخصی افراد فراتر می‌رود و وارد حوزه عمومی می‌شود و با حقوق فردی سایر افراد و جامعه یا به گفته او، جماعت رابطه برقرار می‌کند، دچار یک تغییر و دگرگونی می‌شود و در اینجا است که وجود جماعت هم مثل شخص واحد، منبع تولید حق می‌شود (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۷۵).

او علاوه بر «حقوق فردی» و «حقوق جماعت» از حقوق سومی به نام «حقوق ملت» هم نام می‌برد. به اعتقاد او، ملت محصول جماعت‌های متعدد است. طالبوف در اینجا معنای جدید ملت را توضیح می‌دهد، زیرا ملت در تداول قدیم ایران به معنای اهل شریعت بود (آجودانی، ۱۳۸۲: ۱۷۷-۱۸۸). به گفته طالبوف، «سکنه یک بلاد را جماعت و جمعیت بلاد متعدد را که تحت اداره یک دولت هستند، ملت می‌گویند» (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۷۵). این یکی از نخستین اشاره‌ها به مفهوم جدید ملت در ایران است. به این ترتیب با پیدایش این مفهوم جدید، نوع جدیدی از حق به نام حقوق ملت پدید می‌آید و همان‌گونه که حق فردی به منیت فرد بازمی‌گشت، منبع حق ملت نیز منیت وجود ملت است. پس طالبوف از سه نوع حقوق شخصی، حقوق جماعت و حقوق ملت سخن می‌گوید و منبع هر سه را منیت یا همان سوژه بوده می‌داند. او از نوع چهارمی از حقوق یعنی حقوق بین‌المللی هم نام می‌برد که منظور او حقوقی است که از ارتباط کشورهای متعدد با همدیگر پدید می‌آید. او از کنار این نوع از حق به سرعت می‌گذرد و توضیحی درباره آن ارائه نمی‌دهد. حقیقت آن است که این نوع حق از جنس سه نوع حق ذکرشده دیگر نیست و بیشتر به دانش حقوق بین‌الملل اشاره دارد تا مفهوم حق و به عبارت دیگر حقوق در اینجا معادلی برای law است نه rights. او بعد از بیان این سه نوع حق یعنی حقوق شخصی، جماعتی و ملتی می‌گوید که این حقوق به دو نوع «متساوی‌الاساس،

ولی متفاوت‌الحدود» به نام حقوق مدنی و سیاسی و حقوق پولیتیکی و بین‌المللی تقسیم می‌گردد (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۷۷).

او در گام بعدی به تزامم حق‌ها می‌پردازد. تزامم حق‌ها، بحث مهمی در فلسفه حق است. از آنجا که صور و مصادیق حق متعدّدند، بی‌شک آنها با هم در تعارض قرار می‌گیرند. برای نمونه تعارض حق حیات با حق سقط جنین، حق تعیین سرنوشت با حق حفظ کشور، حق بر امنیت با حق تظاهرات و... (راینبولت، ۱۳۹۴: ۲۶۹-۳۳۱). طالبوف نیز حق‌ها را به چند نوع تقسیم کرده است و به این نتیجه رسیده بود که تزامم آنها هم می‌تواند صورت‌های متعددی داشته باشد. به اعتقاد طالبوف، حالت اول زمانی است که دو حق فردی یا دو حق جماعتی با هم در تزامم قرار بگیرد. در این صورت برای حل این تزامم باید «یا صلح و سلم کرد یا منازعه» (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۷۷). برای نمونه اگر همسایه‌ای، حق همسایه خود را نقص می‌کند، می‌توان او را منع یا با او سازش کرد. همچنین اگر حقوق دو جماعت یا دو ملت نیز با هم تعارض پیدا کرد، باز هم همین قاعده اجرا می‌شود و اگر سازش رخ ندهد، ممکن است به همین خاطر بین آنها جنگ رخ دهد (همان: ۱۷۸).

اما حالت بعد زمانی است که نه حقوق دو فرد یا حقوق دو جماعت یا دو ملت، بلکه حقوق فرد با جماعت یا جماعت با ملت در تعارض قرار بگیرد. طالبوف در اینجا اولویت را به مجمع بزرگ‌تر می‌دهد. در اندیشه او، حقوق فردی در برخورد با حقوق جماعت و حقوق جماعت در برخورد با حقوق ملت محو می‌شود (همان: ۱۷۵-۱۷۶). طالبوف درباره تعارض بین حقوق فردی با جماعت، ضابطه «نفع عمومی» را وارد می‌کند و بر این باور است که نفع عمومی مبنای حق جماعت است و چون سعادت در جامعه رخ می‌دهد، حق جماعت در اولویت قرار می‌گیرد. او برای توضیح این رفع تعارض، مثالی می‌آورد. به گفته او از جمله حقوق فردی، حق مالکیت است و از حقوق مالکیت این است که اراده مالک، شرط اصلی مالکیت است. اما اگر قرار شد راه‌آهن یا تونلی در شهری بنا کنند، بنا به حکم حقوق ملت، آن حق فردی از مالک سلب می‌گردد؛ زیرا اگر تعارض حقوق جمعی با حقوق ملت در میان باشد، برتری بانفع عمومی و به طریق اولی با حقوق ملت است. او برای رفع ابهام و تعارض بین حقوق فردی و اجتماعی، علاوه بر ضابطه نفع

عمومی از ضابطه «رأی اکثریت» هم استفاده می‌کند که خود را در قانون‌گذاری نشان می‌دهد (منوچهری و خاتمی، ۱۳۹۲: ۱۲۶).

توضیح آنکه وقتی اکثریت، اراده خود را از طریق قانون مصوب به کرسی می‌نشانند، در حقیقت نوعی رفع تعارض انجام شده است. به این ترتیب طالبوف در تعارض انواع حق، اولویت را به حقوقی می‌دهد که بزرگ‌تر یا به عبارتی دارای جمعیت بیشتر هستند و طرف بزرگ‌تر عموماً اکثریت را هم در اختیار دارد و نفع عمومی را هم آنها تشخیص می‌دهند. البته طالبوف در اینجا یک استثنا می‌گذارد و آن وقتی است که بین حقوق ملت و حقوق بین‌الملل تعارض وجود داشته باشد. در اینجا نباید حقوق ملت نادیده گرفته شود و حقوق بین‌الملل در اولویت قرار بگیرد؛ زیرا در این صورت ملت‌ها به حقوق بین‌الملل واقعی نخواهند گذاشت و جهان دچار ناآرامی و درگیر جنگ خواهد شد. البته به گفته او نباید همیشه اولویت را به حقوق ملت داد؛ زیرا اگر یک ملت به حقوق داخلی خود توجه کند و آن را در اولویت قرار دهد و به حقوق ملت‌های دیگر توجه نکند، باز نیز میان آن دو ملت برای استقرار حقوق، جنگ و خونریزی واقع می‌شود (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۷۸). در اینجا طالبوف پیشنهاد مشخصی برای رفع تعارض نمی‌دهد و تنها بر این باور است که بهتر است کشورها با همدیگر به گونه‌ای صلح کرده، از جنگ اجتناب کنند.

تزام حق‌ها در اندیشه او، سطح دیگری هم دارد. پیشتر اشاره کردیم که در اندیشه او، سعادت تنها در جمع و ارتباط با دیگران معنا می‌یابد. او از تصادم یک حق با حق دیگری و حرکت از خصوصیت به عمومیت یا همان حوزه خصوصی و فردی و حوزه عمومی یا جماعت سخن می‌گوید. به گفته او، حق در خلأ به وجود نمی‌آید، بلکه حق در هنگام تصادف و مواجهه شدن با حق شخص دیگر ظاهر می‌گردد و سعادت هم که هدف حق است، در اینجا رخ می‌دهد. بنابراین حق برای سعادت جماعت، ملت و وجود بشریت است. اما بعد از اینکه حق افراد با دیگری تصادف نمود، سعادت طرفین تولید و ایجاد می‌شود (همان: ۱۷۴).

به گفته او، اگر شخصی در تنهایی بنشیند، عریان باشد، دراز بکشد، خنجربازی کند، طپانچه خالی کند، نعره بزند و...، همه اینها حق اوست. اما وقتی شخص دیگری نزد او بیاید و او از تنهایی خارج شود، حق شخصی او محو می‌شود و حق فرد تازه‌وارد اثبات

می‌گردد و اگر آن فرد حرکات خود را تغییر ندهد، مسئول و مستوجب تنبیه است (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۷۴). به همین ترتیب حق بعد از آنکه «از خصوصیت به عمومیت منتقل شد»، به آن عمومیت باید همان‌گونه نگریست که به فرد واحد نگاه می‌شد و چون جماعت نیز مثل خود فرد، منبع تولید حق است، حقوق مولد وجود جماعت در مقابله و تعارض با حقوق چندین جماعت دیگر که یک امت واحده را تشکیل می‌دهند، محو می‌شود (همان: ۱۷۵).

او برای توضیح این مسئله چندین مثال می‌آورد. برای نمونه هرکس حق دارد در حیات خود خانه یا عمارتی بسازد، اما اگر دیوار خانه او در بُن دیوارخانه فرد دیگری باشد یا پنجره‌های عمارت او مشرف به خانه دیگری باشد، حق شخصی او محو می‌شود. یا اهالی یک کوچه نمی‌توانند آن کوچه را ببندند و آن را اختصاصی کنند. یا اگر از یک شهر به شهر دیگر راه‌آهن کشیده شود و مسیر آن از دهی یا مزرعه‌ای بگذرد، حق شخصی آن مالک چون با حق جماعت یا حق ملت در تعارض قرار می‌گیرد، محو می‌شود و صرفاً برای جبران خسارت صاحب املاک به آنها قیمت عادلانه زمین از دست رفته را می‌دهند (همان: ۱۷۶).

در سطح بین‌المللی نیز همین قاعده اجرا می‌شود. به گفته او، برای نمونه با آنکه «ریاست سواحل باسفور و داردانل با دولت عثمانی است، اما سایر دولت‌های جهان این حق دولت عثمانی را محدود کرده‌اند» (همان: ۱۷۶) که اولاً نتواند مانع رفت و آمد کشتی‌های تجاری هیچ ملتی بشود. ثانیاً اجازه عبور هیچ کشتی جنگی را ندهد. ثالثاً اگر دولتی در این باره مطالبه و یا اعتراضی داشته باشد، از طریق حقوق بین‌الملل به او پاسخ می‌دهند.

از آنجا که طالبوف پیشتر گفته بود که حق، غیر قابل زوال است، حال ممکن است این پرسش پیش بیاید که اگر حق مصون از زوال و محو است، چگونه در تضاد با حقوق دیگری محو می‌شود. پاسخ طالبوف در اینجا این است که حق محو نمی‌شود و تنها در تضاد با حق دیگری می‌تواند تعطیل گردد یا از ترکیب دو حق، حق ثالثی پدید آید. بنابراین در عبارتی پر مغز و در دفاع از حق می‌گوید: «محو شدن حقوق هم از خواص حقوقیه خود حق است» (همان: ۱۷۷).

جلوگیری از تجاوز به حق‌ها

بحث تجاوز به حق‌ها، یکی از بحث‌های مهم در مباحث حق است و مقاومت در برابر حق به بحثی به نام نافرمانی مدنی منجر شده است (دورکین، ۱۲۳: ۱۳۸۷-۱۴۸). در اندیشه طالبوف آنچه مسلم است این است که نباید کسی به حق دیگری تجاوز نماید، زیرا «این حقوق در همه نفوس مساوی است» (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۷۹). با این حال او آنقدر واقع‌گرا هست که بگوید همان‌گونه که در سایر قوا، شهوت، بخل، حسد و خیانت با یکدیگر پیوند دارند، باید این حقیقت را پذیرفت که تجاوز به حق دیگری، جزء «عواید انسانی یعنی طبیعت ثانوی مردم» است که البته این تجاوز گاهی هم از جهل طرفین و ندانستن معنی حق ناشی می‌شود که باعث مناقشه و منازعه می‌گردد (همان).

او چند راه برای مقابله با نقض حق و تجاوز به آن پیشنهاد می‌کند: نخست عقل و اعتدال را رهگشای این مسئله می‌داند. دوم حفظ حقوق را از وظایف مقدسه انسان می‌داند. مثلاً اگر یک کشور به یک کشور دیگری تجاوز بکند و افراد آن کشور از حقوق خود در مقابل آنها دفاع نکنند، در واقع حفظ حقوق نکرده‌اند و وجود ملت و حفظ آن سلب می‌شود. بنابراین خود صاحبان حق، اولین مدافعان آن هستند؛ زیرا اگر صاحب حقی به دیگران اجازه بدهد به حقوق او تجاوز کنند، در حقیقت منکر وجود خویش شده است. طالبوف برای نظام عالم و آسایش نوع بشری در راستای حفظ حق و جلوگیری از نقض آن، راه سومی هم پیشنهاد می‌دهد که انسان‌ها باید قوانینی به وجود بیاورند که در آن قوانین، هم حقوق و هم حدود مشخص شود و دستگاهی به اسم «دایره عدلیه» تشکیل دهند تا هرگاه تجاویزی به حق‌ها رخ داد، به دادگاه مراجعه کنند (همان: ۱۷۹).

در اینجا طالبوف برای جلوگیری از تجاوز به حق‌ها، تأسیس قانون را ضروری می‌داند. یعنی با دقت نظر، حق را به قانون پیوند می‌زند و هدف قانون را مشخص کردن حق‌ها و حد و مرزهای آنها اعلام می‌کند و اگر کسی به حق دیگری تجاوز کرد، برای جلوگیری از جنگ و خون‌ریزی، تأسیس نهاد دادگاه را پیشنهاد می‌دهد. یعنی هدف از تأسیس دادگاه نیز دفاع از حق است. اگر هیچ کدام از این راه‌ها جواب نداد، آخرین راه به نظر طالبوف، حق طغیان مردم علیه ستمگری یا همان شورش است و آن را تا نقطه نهاییش یعنی کشتن ستمگر امتداد می‌دهد. به گفته او، تعالیم آسمانی همانند نقشه

راه است و عدل را نشان داده است. هرکس بخواهد اعتدال جهان را به هم بزند و به حقوق مردم تعدی کند، باید نخست به او پند و اندرز داد، بعد تعزیر کرد و بالاخره اگر نشد، با نفی، قتل و اعدام باید او را دفع کرد و نباید هر ستمگری بتواند حقوق انسان‌ها را از دستشان برباید (آدمیت، ۱۳۶۳: ۴۹).

رابطه حق با قاعده اکثریت

چنان‌که پیشتر اشاره کردیم، طالبوف برای تصمیم اکثریت، احترام فراوانی قائل است. او درباره حق نیز معتقد است که اکثریت، مبنای تصمیم‌گیری درباره حقوق هستند. به گفته او، عقل انسانی به این نتیجه رسیده است که اساس وضع قانون را باید از طریق اکثریت آرای ملت بنا نهاد. او در اینجا سخن قابل مناقشه‌ای می‌گوید که هر جا حقوق «طرف قلیل» یا اقلیت با «طرف کثیر» یا اکثریت تصادف کند، حقوق اقلیت محو می‌شود (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۸۰).

این سخن طالبوف قابل نقد است، زیرا قرار نیست اکثریت، حقوق اقلیت را نفی کند و اتفاقاً یکی از مشخصه‌های دموکراسی‌های جدید، احترام و حفظ حقوق اقلیت است و حتی برخی از فلاسفه حق، از حق‌ها به مثابه «برگ برنده»‌ای یاد کرده‌اند که رأی اکثریت نیز نمی‌تواند آنها را نفی کند. البته این بحث جدید است و در زمان طالبوف هنوز بسیاری از بزرگان، دموکراسی را به معنای رأی اکثریت می‌دانستند و قاعده عمل به اکثریت را مبنای آن به حساب می‌آوردند. طالبوف نیز در این باب به آرای بن‌تام توجه دارد که معیارقانون‌گذاری را تأمین بیشترین سعادت برای اکثریت یک جامعه می‌دانست. پیشتر اشاره کردیم که او قانون و وضع آن را یکی از راه‌های حل اختلاف می‌داند، اما به نظر او، چون در وضع قوانین و تشخیص حقوق و تعیین حدود به طور حتم اختلاف پدید می‌آید، پس بهتر است که اساس وضع قانون نیز بر مبنای اکثریت آرای عموم ملت باشد (همان: ۱۷۹).

طالبوف برای توجیه سخنان خود به نظر حقوقدانان استناد می‌کند. به گفته او، برخی علمای معروف حقوق در فرانسه و آلمان، «حق را در غالبیت و مغلوبیت می‌بینند و در حقوق پولیتیکی، غالب را پیروز و دارای حق و مغلوب را شکست‌خورده و فاقد حق»

می‌دانند. البته اقلیت همچنان بر باور خویش باقی می‌مانند و از آن دست نمی‌کشند، اما به جهت احترام به قواعد اجتماع، نظر اکثریت را می‌پذیرند و گردن می‌نهند یا به بیان طالبوف، «مجبور به تبعیت» می‌شوند. به اعتقاد او فقط در حقوق بین‌الملل، حق در معنای واقعی استعمال می‌شود و «حقوق دولتی که یک کشور تبعه دارد با دولتی که شش صد کشور تبعه دارد، مساوی است». به گفته او، برخی دیگر از حقوقدانان جدید، حق را مجاهده می‌دانند و معتقدند که «حق آن است که با قوه اجباریه استقرار یابد» (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۸۰). این سخنان طالبوف نشان می‌دهد که او از تحولات مفهوم حق در زمانه خود بیگانه نبوده است.

نسبت حق و آزادی نزد طالبوف

طالبوف در سطح دیگری از مفهوم حق، به عنوان یکی از مهم‌ترین نموده‌های آن به مفهوم آزادی می‌پردازد و در این باره نیز یکی از درخشان‌ترین تأملات عصر مشروطه را انجام داده است. پیشتر اشاره کردیم که هوفلد، یکی از معانی حق را حق-آزادی می‌داند. یکی نوع از انواع حق در اندیشه طالبوف، حقوق فردی است و از جمله حقوق فردی که طالبوف از آنها نام می‌برد، آزادی و مصادیق آن یعنی آزادی بیان، مطبوعات، فکر، عقیده، بیان، تشکل سیاسی و اجتماعی است. او آزادی را امری لازم و ضروری می‌داند، ولی نه چنان بی‌قید و شرط که به حقوق دیگران لطمه وارد کند و معتقد است که «آزادی، نقطه‌ای از حقوق است که همه در آن مشترکند»، یعنی تمام جماعت از حقوق مساوی در اجتماع برخوردارند و به بیان فلاسفه حقوق، همه افراد در آزادی برابرند. او آزادی را یک حق معرفی کرده و با توضیح مفهوم حق، مبنایی مهم برای آزادی پی‌ریزی می‌کند (مرادخانی، ۱۳۹۶: ۵۲۸).

او همچنین آزادی را از جمله حقوق طبیعی می‌داند، نه از حقوق موضوع مثل تقسیم اراضی یا برانداختن نظام ارباب رعیت که توسط مجلس قانون‌گذاری یا سایر نهادهای قانون‌گذار وضع می‌گردند (سلیمانی دهکردی و رفعتی‌پناه، ۱۳۹۳: ۷۳). بنابراین آزادی نیازمند به رسمیت شناختن توسط حکومت نیست؛ زیرا مبنای خود را از جای دیگری گرفته است و به عنوان یکی از مصادیق حق به منیت من برمی‌گردد و توجیه آن درون خودش

نهفته است و نیازی ندارد که توسط دیگران به تأیید و تصویب برسد و این حکومت است که مکلف است از آن حفاظت و حراست کند. به گفته او، «ارنست رنان می‌گوید تنظیمات طبیعی بشر، برابری، برادری و آزادی است. همه انسان‌ها برادرند، چون همه اولاد آدمند؛ برابرند، چون تفاوتی در ولادت و وفات ندارند و آزادند، چون حتی اگر کسی دستور دهد یا حتی خودمان بخواهیم که نشویم، نبینیم و نفهمیم، نمی‌توانیم؛ زیرا منی ما آزاد و از تحت ریاست خود و دیگری بیرون است» (طالبوف، ۱۳۵۷: ۱۸۵). از آنجا که آزادی از مصادیق حق است، به باور او، افراد جامعه باید آزادی و اجرای وظایف مقدسه آنرا با هم بشناسند و چون معنای حق، حفظ وجود است، آزادی نیز برای حفظ وجود است (همان: ۱۸۶).

تعریف طالبوف از آزادی

آدمیت معتقد است که انسان مختار و آزاد در کانون فکر تحلیلی طالبوف است (آدمیت، ۱۳۶۳: ۱۹) و چون طرفدار دموکراسی اجتماعی و ترکیب لیبرالیسم سیاسی و سوسیالیسم است، بر آزادی‌های انسان و حاکمیت ملی و حقوق مساوات تأکید می‌کند (همان: ۳۱). او همچنین معتقد است که طالبوف متأثر از میل، بنتام، باکل، ولتر، روسو، رنان، کانت و نیچه است (همان: ۵ و ۸). به باور ما در بحث آزادی، طالبوف از جان استوارت میل تأثیر پذیرفته که یکی از معروف‌ترین کتب دوران جدید درباره آزادی را نوشته است و طالبوف با این کتاب آشنا بوده است. علاوه بر این میل، یک فایده‌گرا و از پیروان بنتام بوده است و طالبوف از میان فلسفه‌های جدید، مکتب فایده‌گرایی و آرای بنتام را پذیرفته بود. همچنین اسم دیگر کتاب ایضاحات در خصوص آزادی، «رساله معنی آزادی» بوده است (طالبوف، ۱۳۵۷: ۴۴) که احتمالاً نظر به عنوان کتاب میل داشته است.

طالبوف آزادی را شرف، ناموس و ادب می‌داند و معتقد است که «آزادی یعنی مختار بی‌قید» (همان، ۲۵۳۶: ۱۸۴). آزادی در بیان او، «حق مشترک و ثروت عمومی» است که اساس آن حقوق طبیعی و عطیه الهی است. یعنی آزادی، نقطه‌ای است که همه افراد یک ملت فارغ از جنس، رنگ، دین و... در آن مشترکند و وجه اشتراک همه آنهاست. این آزادی یا ثروت عمومی به تعبیر او، یک «تنخواه عمومی است که سکنه یک کشور

به تدریج جمع کرده و در مخزن و خزانه‌ای که ملت نام دارد، انباشته کرده‌اند و مشترکاً با آن تجارت می‌کنند». پول و نقود این تنخواه نیز «طلای صحیح‌العیاره شرف و معرفت و سلوک ناموس و ادب» است (طالبوف، ۱۳۵۷: ۸۹).

به عقیده طالبوف، از آنجا که آزادی حق مشترک و ثروت عمومی یا به عبارتی قسمت مساوی جمیع افراد ملت است، هرکس، هر مقدار که با آن تحصیل کند و از طریق آن چیزی به دست بیاورد، در حقیقت به خزانه افتخار ملت و آزادی همه افراد ملت افزوده می‌شود. همچنین از آنجا که آزادی متعلق به همه است، هیچ‌کس نمی‌تواند آزادی خود را بفروشد، رهن بگذارد و... و هیچ حکومت و ریاستی حق ندارد در آن تصرف و مداخله کند.

به باور طالبوف، اگر جامعه را به مثابه یک بدن در نظر بگیریم، «کمال قوه این بدن وقتی است که نفوس برای حفظ آزادی خود از جان و مال و اولاد خویش می‌گذرند». (همان: ۱۸۵)؛ زیرا او بر این باور بود که آزادی را باید به دست آورد و برای به دست آوردن آزادی باید کوشش کرد. به گفته او، اولین تکلیف ما این است که حق مسترد خود را حفظ نماییم (همان، ۱۳۵۷: ۱۱۰). این آزادی «اگر سلب شده باشد، باید آن را جلب نمود؛ اگر غصب شده است، باید آن را استرداد کرد» (همان، ۲۵۳۶: ۱۸۹). طالبوف بر این باور است که کسانی که آزادی‌شان از دستشان رفته است، اگر منتظر بشوند که غاصبان با طیب خاطر آن را به ایشان برگردانند، عمر آنها کفایت نخواهد کرد (همان: ۱۸۵)؛ زیرا یک مستبد هرگز راضی نمی‌شود از اقتدارش کاسته شود. در مشروطیت ایران نیز به گفته خودش، شخص بسیار معروف اما خائنی به او گفته بود «چه کسی حقوق خود را محدود نموده که ایرانی شیپور مشروطه را می‌کشد؟» (همان، ۱۳۵۷: ۳۵). از این‌رو می‌نویسد آزادی باید به زور به دست آید (منافی، ۱۳۹۲: ۱۵۰). البته به گفته او، موارد استثنایی هم وجود دارد. مانند امپراتور ژاپن که وقتی از او پرسیدند چرا حق خود را مشروط کردی، گفته بود چون اجدادم آزادی مردم را به وام گرفته بودند، من فقط قرضی که نزدم بود را ادا کردم. دلیل دیگر این بود که معایب سلطنت مطلقه را فهمیدم (طالبوف، ۲۵۳۶: ۲۰۰).

طالبوف در عباراتی ژرف درباره مفهوم آزادی می‌نویسد: «آزادی ثروتی است عمومی که باید به وراثت بالغ تسلیم کرد» (طالبوف، ۱۳۵۷: ۲۵)؛ زیرا اگر ملت بالغ نباشد، این ثروت را مانند یک سفیه تلف خواهد کرد. همچنین آزادی به عبارات عمیق او، «نه مقدمه است، نه نتیجه؛ کلمه‌ای استورای قاعده منطقی. آنچه در عالم از همه قواعد مستثناست، فقط آزادی است که در لفظ و معنا مجرد است» (همان). به گفته او، هر فعل یا قولی در عالم هستی برای نتیجه و رسیدن به هدفی است و مقدمه چیزی است. اما آزادی مثل سایر اقوال و افعال، مقدمه نیست که برای رسیدن به نتیجه‌ای باشد. آزادی فقط آزادی و برای آزادی است. این مفهوم، لفظی مجرد است و حتی از حق حیات هم مهم‌تر است؛ زیرا حیات، مقدمه و نتیجه آن، مرگ است. اما آزادی در حیات و ممات یکسان است (همان، ۲۵۳۶: ۱۸۶). حقوقدانان امروزی این مسئله را مطرح کرده‌اند که آیا آزادی به مثابه یک روش و برای رسیدن به مقصودی است یا آزادی به مثابه ارزش است و به خودی خود ارزشمند است (راسخ، ۱۳۸۷: ۲۷۶-۲۹۸). طالبوف در این عبارات به صراحت می‌گوید که آزادی را به مثابه ارزش می‌پذیرد و آن را برای رسیدن به هدف خاصی نمی‌داند. همچنین در اندیشه او، هیچ کس حق ندارد آزادی خود را بفروشد و هیچ محکمه‌ای حق ندارد در آن تصرف کند (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۳۰).

او نسبتی بین آزادی و برابری نیز برقرار می‌کند و معنی حقیقی آن دو را تعظیم شرف نفس، احساس علویت وجدان خود و دیگران می‌داند که یکی بی دیگری معنا ندارد (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۸۵). پیشتر گفتیم که یکی از وجوه این رابطه این است که همه در آزادی برابرند. او همچنین آزادی را که مبتنی بر اصل برابری نباشد، مطلق‌العنانی و تجاوز به حقوق دیگران می‌داند.

پس از این سخنان درخشان درباره مفهوم آزادی، طالبوف به اقسام آن می‌پردازد و آن را به سه نوع کلی تقسیم می‌کند: آزادی هویت و آزادی عقاید و آزادی قول (همان: ۱۸۷). سپس می‌نویسد که از این سه نوع اصلی آزادی، چندین نوع دیگر به وجود می‌آید؛ مانند آزادی انتخابات، آزادی مطبوعات و آزادی اجتماع. طالبوف می‌گوید که هر فرد حق دارد هرگونه اعتقاد و باوری نسبت به اخلاق، مذهب، سیاست و فلسفه در اندیشه خود داشته باشد. هر کس به هر چیزی معتقد است، مختار و آزاد است و هیچ کس

حق ندارد به سهو یا به عمد، عقیده آنها را تویخ و تنبیه کرده، یا آنها را مجبور به اطاعت از عقیده خود کند؛ زیرا «اکنون زمانه جهل و تعصب به پایان رسیده و به دوره آزادی عقاید و احترام ادیان ملل وارد شده ایم» (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۸۷-۱۸۹). درباره آزادی بیان هم می‌گوید هر کس مختار است هر چه می‌داند بگوید و بنویسد. اما بر این امر استثنا می‌گذارد که اگر تهمتی به دیگری بزند، بعد از اثبات و ناروا بودن این اتهام باید مجازات شود. مسلم است که طالبوف برای آزادی حد و مرز قائل می‌شود، به همین دلیل درباره نظارت بر مطبوعات می‌نویسد که این کار لازم است تا منجر به تشویش اذهان و افکار و سلب آرامش نشود.

از دیگر آزادی‌هایی که نام می‌برد، آزادی انتخابات و حق رأی است. به باور او، بشر به طور طبیعی آزاد خلق شده است و نمی‌توان برای آن حدی قرارداد. او می‌نویسد که هر فرد بالغ، هر کسی را که مطابق قانون، مسلوب‌الحق نباشد - یعنی به دلایلی این حق از او سلب نشده نباشد - می‌تواند «به اداره امورات جماعتی انتخاب نماید» و به جز اکثریتِ آراء، هیچ مانعی در نفی انتخاب و رد منتخب نباید صورت بگیرد. بدیهی است هر فرقه یا حزبی که رأی بیشتری داشت، در مجلس همیشه اکثریت با آن حزب خواهد بود. به گفته او، اکنون که عصر تمدن است، اراده ملت و رأی اکثریت در همه‌جا مبناست.

هرج و مرج به عنوان نافی آزادی

هرچند در اندیشه طالبوف انسان‌ها بالطبع و در کارها و گفتارشان آزادند (همان، ۱۳۵۷: ۸۹)، آزادی و رسیدن به آن کاری سخت است و طالبوف از کسانی است که همواره بر این مسئله تأکید می‌کرد که آزادی با هرج و مرج تفاوت دارد. به گفته او، اگر در جامعه‌ای «هر کسی، هر فضولی که خواست بکند و هر نادانی، هر چه دلش خواست بنویسد، این آزادی نیست بلکه هرج و مرج است» (همان: ۸۸). دو دشمن آزادی در اندیشه او عبارتند از منافقین و مستبدینی که می‌خواهند فعال‌مایرید باشند و دشمن دوم که به گفته او، هزار بار از اولی جدی‌تر است، بی‌علمی و فقر روحانی است (همان: ۱۱۱) و همین بی‌علمی می‌تواند منجر به هرج و مرج شود. به اعتقاد او، این دو عامل باعث شده‌اند که ایرانی از عالم، بی‌خبر و از این نعمت‌الهی محروم مانده، حال آنکه ایرانی‌ها هم بشر هستند و از

سایر مردم جهان، استعدادشان کمتر نیست و باید این آزادی را داشته باشند (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۸۹).

او با پیروزی مشروطیت و دیدن هرج و مرج به نقد وضعیت ایران پرداخت و معتقد بود که ایرانیان، آزادی را با هرج و مرج یکی گرفته‌اند (سلیمانی دهکردی و رفعتی‌پناه، ۱۳۹۳: ۷۴). در نامه معروفی به علی‌اکبر دهخدای جوان، ترس خود را از آینده مشروطیت ایران بیان می‌کند. به گفته او، ایرانی تاکنون «اسیر گاو دو شاخه استبداد» بوده است و از این پس «اسیر گاو هزار شاخه رجاله» خواهد شد و مستبدین به نابالغی ما خواهند خندید؛ زیرا پیشتر گفته بود که آزادی را باید به وارث بالغ داد. به گفته خودش این نکته را «بی‌چون و چرا» می‌دید (طالبوف، ۱۳۵۷: ۳۹). یکی از نتایج این نابالغی به باور او این است که در ایران، همه بر سر آزادی عقاید جنگ می‌کنند، اما هیچ کس به عقیده دیگری واقعی نمی‌نهد (همان: ۴۲).

یکی از مشکلات اصلی مشروطیت ایران، انجمن‌ها بودند که تعداد آنها بسیار زیاد شده بود و در همه‌چیز حتی قانون‌گذاری دخالت می‌کردند و حتی رئیس مجلس را وادار به استعفا کردند. طالبوف آنها را نیز از مصادیق هرج و مرج می‌داند و با لحنی بسیار تند می‌نویسد: «تهران کدام جانور است که یک‌شبه صد و بیست انجمن زایید؟» (همان: ۴۳) و اعلام می‌کند که عقیده من همان است که در رساله معنی آزادی یا همان ایضاحات در خصوص آزادی نوشتم (همان: ۴۴).

ستایش طالبوف از آزادی قابل توجه است. به گفته او، هر فرد از ملت ایران باید بداند که قسمتی از روح خدایی در اوست (همان: ۹۲). او از قول یک حکیم می‌گوید: هر کس آزادی طلب است، از مرگ نمی‌ترسد؛ یعنی تابع احکام سلب حقوق و استبداد نمی‌شود. به همین دلیل است که «شهدای هر ملت دائم‌الحی‌اند و روز ولادت و وفات ایشان از ایام متبرکه معدود است» (همان، ۲۵۳۶: ۱۸۶)؛ زیرا بر سر حفظ حقوق و آزادی و عدم تبعیت به ریاست مستبده از جان خود گذشتند و زنده و جاوید شدند. به گفته او، «شهدای جهاد فی سبیل‌الله چون وظیفه و مأموریت ایام خودشان را که معاونت بنی نوع و ارائه به طریق مستقیم آزادی و حفظ وجود است، در زندگی خود به وجه‌الکمال اجرا نمودند. پس از وفات نیز تاریخ ایشان برای اخلاف خود، کتاب تشویق و تعلیم اجرای همان

وظایف معاونت نوع و حفظ وجود است. پس هر قدر آثار ممدوحه گذشته آنها به اعصار آینده نافذ است، همان قدر نام گرامی ایشان زنده محسوب است و اقدام ایشان واجب است» (طالبوف، ۲۵۳۶: ۱۸۶).

نتیجه‌گیری

مفهوم حق، یکی از مهم‌ترین مفاهیم در دوران مدرن است و درباره مبنا، فلسفه، مصادیق و وجوه مختلف آن، بحث‌های زیادی رخ داده است و عالمان حوزه‌های مختلف علوم انسانی درباره آن، آثار زیادی نگاشته‌اند. بحث‌های فلسفه حق، بسیار متعدد و البته پیچیده‌اند و شامل مباحثی مانند تعریف حق، انواع حق، نسل‌های حق، تزامم حق‌ها، تئوری‌های حق، صاحبان حق، ویژگی‌های حق و... می‌شود. البته حق همواره مخالفانی نیز داشته است که در دو سده اخیر علیه این مفهوم، مطالب مهمی نوشته‌اند.

مشروطیت ایران به عنوان مهم‌ترین حادثه دوران جدید ایران زمین با بسیاری از مفاهیم مدرن مواجه شد و درباره آن مفاهیم، تأملاتی صورت گرفت. روشن‌فکران به عنوان حاملان اندیشه جدید، درباره بسیاری از این مفاهیم، باریک‌اندیشی‌هایی انجام داده‌اند. از لحاظ دقت نظر درباره تبیین و توضیح مفاهیم جدید به‌ویژه مفاهیم حقوقی و سیاسی مانند آزادی، برابری، پارلمان، نمایندگی، قانون، قانون اساسی، حق و مصلحت، میرزا عبدالرحیم طالبوف، گوی سبقت را از دیگر روشن‌فکران ربوده است و سخنانی دقیق و قابل تأمل درباره این مفاهیم گفته است. شارحان آرای طالبوف تاکنون درباره مفهوم کلیدی حق در اندیشه او بسیار کم نوشته‌اند.

در این مقاله کوشش شد تا طرحی از مفهوم حق در اندیشه طالبوف ارائه گردد. او با فهم و درک درستی از مفهوم حق در معنای مدرن آن، به برخی از مباحث مهم فلسفه حق مانند تعریف حق در معنای مدرن، مبنای حق، تزامم حق‌ها، تجاوز به حقوق و انواع حق پرداخته است. لازم به ذکر است که مباحث فلسفه حق، بسیار پیچیده‌تر از سخنانی است که طالبوف گفته است. اما باید چند نکته را در نظر داشت: نخست اینکه در زمانه‌ای که طالبوف می‌نوشت، هنوز مفهوم حق، پیچیدگی‌های عصر قرن بیستم را نداشت و بسیاری از موضوعات فلسفه حق، محصول تحولات فکری و سیاسی این قرن

است. دوم اینکه به هر حال طالبوف، تحصیلاتی در اندیشه سیاسی و حقوق به صورت تخصصی نداشت و بدیهی است که بیشتر به عنوان یک خواننده عام، این مباحث را با تأملات شخصی خود درمی آمیخت و به ایرانیان انتقال می داد. سوم اینکه جغرافیای زمانی و مکانی اندیشه طالبوف، اجازه طرح بسیاری از مباحث را نمی داد. به هر حال او با امکانات دانشی و زبانی خود در آن زمان توانسته است سخنانی بسیار درخشان در مفهوم حق بگوید و این وظیفه نسل های پس از او بود که با جرح و تعدیل آرای طالبوف، بستری برای طرح مفهوم حق در ایران بیفکنند. مفهوم حق در ایران از منظر نظری هنوز بسیار نحیف است و ادبیات گسترده ای درباره آن وجود ندارد. همین مطالب باعث می شود تا به اهمیت طالبوف بیشتر پی ببریم و سخنان او هنوز تازگی داشته باشد.

یکی از نکته های جالب در طرح مفهوم حق توسط او این است که در بیان انواع حق، بیشترین تأکید خود را بر مفهوم آزادی می گذارد و پیوندی ناگسستنی میان حق و آزادی برقرار کرده، کوشش می کند تا طرحی از نظریه آزادی را نیز مطرح کند. او کوشش کرد تا علاوه بر پیوند حق با آزادی، به فلسفه آزادی هم بپردازد و ارتباط آن با حق را نشان داده، تفاوت آن را با هرج و مرج هم بیان کند. آزادی در مشروطیت ایران از خواسته های اصلی مشروطه خواهان بود؛ اما بعدها به علت نداشتن درک درستی از آن با هرج و مرج و مطلق العنانی درهم آمیخت و طالبوف از معدود افرادی بود که هم قبلاً این مسئله را پیش بینی کرده بود، هم در آغاز پیروزی مشروطیت که او سال های آخر عمر خود را می گذراند، بر مشروطه خواهان در این باره نهیب زد. هر چند صدای او در آن زمان شنیده نشد، تا به امروز به گوش می رسد که چگونه آزادی در مطلقیت کامل می تواند به بزرگ ترین دشمن آزادی تبدیل شود.

منابع

- آبادیان، حسین (۱۳۸۸) بحران آگاهی و تکوین روشن‌فکری در ایران، تهران، کویر.
- آجدانی، لطف‌الله (۱۳۹۷) روشن‌فکران ایران در عصر مشروطیت، تهران، اختران.
- آجدانی، ماشاالله (۱۳۸۲) مشروطه ایرانی، تهران، اختران.
- آدمیت، فریدون (۱۳۶۳) اندیشه‌های طالبوف تبریزی، چاپ دوم، تهران، دماوند.
- اکبری، یحیی و دیگران (۱۳۹۵) «ورود مفهوم حق به ایران و برخورد قانون‌گذار اساسی با آن در عصر مشروطه»، مطالعات حقوق بشر اسلامی، شماره ۱۰، صص ۱۰۵-۱۲۷.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵) کتاب المکاسب، قم، چاپخانه خیام.
- جمالزاده، ناصر (۱۳۸۷) «ویژگی‌های جامعه‌شناختی اندیشه سیاسی طالبوف»، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره ۱، زمستان، صص ۱۰۹-۱۴۸.
- جونز، پیتر (۱۳۸۷) حقوق، ترجمه سیدرضاحسینی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۹۲) تشیع و مشروطیت، تهران، امیرکبیر.
- دگوبر، استفانی و دیگران (۱۳۹۷) حق در داشتن، ترجمه حسین پیران، تهران، فرهنگ و نشر نو.
- دورکین، رونالد (۱۳۸۷) «نافرمانی مدنی»، ترجمه محمد راسخ، در: حق و مصلحت، مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، تهران، طرح نو.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳) لغت‌نامه دهخدا، مؤسسه چاپ، دانشگاه تهران.
- راسخ، محمد (۱۳۸۷) حق و مصلحت، مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، تهران، طرح نو.
- راینبولت، جرج (۱۳۹۴) مفهوم حق، ترجمه علیرضا میرزایی، تهران، راه نوین.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۴) «نگاهی به اندیشه‌های سیاسی طالبوف»، فرهنگ توسعه، شماره ۲۰، صص ۳۲-۳۶.
- سلیمانی دهکردی، کریم و مهدی رفعتی‌پناه مهرآبادی (۱۳۹۳) «مفهوم آزادی نزد روشن‌فکران ایرانی پیش از انقلاب»، مطالعات تاریخ فرهنگی، سال ششم، شماره ۲۲، صص ۵۳-۷۶.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۵۷) آزادی و سیاست، به کوشش ایرج افشار، تهران، سحر.
- (۲۵۳۶) کتاب احمد، تهران، شبگیر.
- طالبی، محمدحسین (۱۳۹۳) درآمدی بر فلسفه حق، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۶) حکومت قانون، تبریز، ستوده.
- طباطبایی، محمدکاظم (۱۴۱۰ق) حاشیه مکاسب، قم، اسماعیلیان.
- فیرحی، داوود (۱۳۹۳) فقه و سیاست در ایران معاصر، جلد اول، تهران، نی.
- قاری سید فاطمی، سید محمد (۱۳۹۰) حقوق بشر در جهان معاصر، ج ۱ تهران، شهر دانش.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷) فلسفه حقوق، جلد ۱، تهران، شرکت سهامی انتشار.

- گلدینگ، مارتین (۱۳۸۷) «درآمدی تاریخی بر مفهوم حق»، ترجمه محمد راسخ، در: حق و مصلحت، مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، تهران، طرح نو.
- مرادخانی، فردین (۱۳۹۶) خوانش حقوقی از انقلاب مشروطه ایران، تهران، میزان.
- مستشارالدوله، میرزا یوسف خان (۱۳۸۶) یک کلمه، به کوشش علیرضا دولتشاهی، تهران، بال.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۲ق) اقتصاد اسلامی، حکمت.
- ملکم خان (۱۳۲۷) مجموعه آثار میرزا ملکم خان، به کوشش محمدمحیط طباطبایی، تهران، علمی.
- منافی، میرعلی (۱۳۹۲) میرزا عبدالرحیم طالبوف، ترجمه پرویز زارع شاه وسی، تبریز، بی‌نا.
- منوچهری، عباس و فرید خاتمی (۱۳۹۲) «امر سیاسی و پراکسیس در اندیشه سیاسی طالبوف»، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۳۶، صص ۱۱۱-۱۳۶.
- والدرن، جریمی (۱۳۸۷) «فلسفه حق»، ترجمه محمد راسخ، در: حق و مصلحت، مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، تهران، طرح نو.
- وحدت، فرزین (۱۳۷۹) «رویارویی اولیه روشن‌فکری ایران با مدرنیته: یک رویکرد دوگانه»، گفتگو، شماره ۳۰، زمستان، صص ۱۲۵-۱۶۵.
- یزدانی، سهراب و ابراهیم بوچانی (۱۳۹۱) «کندوکاوی در اندیشه‌های آموزشی طالبوف تبریزی»، جستارهای تاریخی، سال سوم، شماره اول، صص ۱۳۵-۱۵۰.

Henkin, Louis (1990) Age of Rights, Columbia University Press.

Hohfeld, Wesley (1919) Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning, New Haven, Yale University Press.

Finnis, John (2011) Natural Law and Natural Rights. Second Edition. Oxford university press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۲۹۷-۳۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۳۱

نوع مقاله: پژوهشی

نقش اساطیر در شکل‌گیری هستی‌شناسی نظم کیهانی در «نامه تنسر»

* علی جهانگیری

** گارینه کشیشیان

*** حسن آب‌نیکی

**** علی مرتضویان

چکیده

نظم و عدالت از مهم‌ترین مفاهیم اندیشه‌ای است که ریشه در جهان‌بینی و ایدئولوژی هر کشور و ملت دارد. بر همین اساس اندیشه تنسر، موبد زرتشتی زمان ساسانیان، متأثر از دین زرتشت و دیدگاه اساطیری وی به کیهان است. از منظر وی، اساطیر، دیدگاه انسان دین‌دار را به خود و طبیعت جهت می‌دهند و نظم می‌بخشند. نظم کیهانی که در آن همه چیز غایب‌اند است و هر کسی به وظیفه خاص خود تحت نظر اهورامزدا در نبرد خیر و شر فعالیت می‌کند. آیین این دیدگاه خیمه‌ای و قائم‌محور در زمین، سیستم رئیس‌محوری می‌شود که در آن شاه آرمانی، دین رسمی همه‌گیر و سلسله‌مراتب اجتماعی، بر اساس قانون ازلی به نام آشه، نظم را می‌سازند و عدالت را برقرار می‌کنند. عدالتی که از فرد به اجتماع منتقل می‌شود و همه جزئیات آن دقیقاً منطبق بر دین و نظم کیهانی

alijahangiri110110@gmail.com

* دکتری علوم سیاسی، دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب، ایران

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

G_keshishyan@azad.ac.ir

h_abniki@azad.ac.ir

*** استادیار گروه حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب، ایران

a-mortazava@yahoo.com

**** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد واحد تهران مرکز، ایران



است. نامه تنسر از جمله متون کلاسیکی است که در آن خطوط کلی اندیشه سیاسی ایران باستان ترسیم شده است. اندیشه سیاسی منعکس شده در این متن، بازتاب‌دهندهٔ هنجارهای محیط سیاسی و اجتماعی دوران است و نویسنده در فضای فکری مذهبی حاکم یعنی جهان‌بینی زرتشتی، نظریه‌پردازی کرده است. روشی که در این مقاله با استناد بر «نامه تنسر» از آن استفاده شده، روش هرمنوتیک ترکیبی متن - زمینه‌محور اسکینر است. در این نوشته تلاش شد تا با بهره‌گیری از روش هرمنوتیک اسکینری، نقش اساطیر در شکل‌گیری نظم کیهانی در نامه تنسر بازنمایی شود.

واژه‌های کلیدی: هستی‌شناسی، نظم کیهانی، نامه تنسر، سیاست، اسطوره.

مقدمه

هرم بزرگ هستی یا نظم کیهانی خیمه‌ای، بنیادی‌ترین طرح هستی‌شناسی اندیشه ایران باستان است. بر این اساس جهان و هستی، مرکب از زنجیره عظیمی تصور می‌شد که نظم قائم‌محور و غایتمند بر تمام موجودات از رأس تا پایین‌ترین موجود حاکم بود؛ یعنی دیدگاهی متافیزیکی که به دنبال معنا و انسجام در جهان بود. این دیدگاه مبتنی بر اسطوره بود و دو جنبه آسمانی و زمینی داشت که در شکل زمینی منجر به شکل‌گیری نظام‌های سیاسی و فلسفی گوناگون شد.

با ظهور زرتشت، نظام پیچیده اساطیری ایران زمین تحول یافت و به سمت عقلانیت و مذهب رفته، تبدیل به یکی از کهن‌ترین و اثرگذارترین نظام‌هایی شد که نگاهی جدید به جهان داشت و سیر تحول آن تا به امروز ادامه داشته و شاخه‌های پربار گوناگونی از آرا و باورهای سیاسی و دینی پدید آورده است. در همین چارچوب، ایرانیان سیاست را در قالب حکومت مطلوب خود که همانا ایرانشهری بود، بنیان نهادند. البته سنت غایتمند ایران هیچ‌گاه خالی از اندیشه سیاست و حکومت نبوده، چون از دوران کهن، اندیشه آنها جهان را معنادار و منظم می‌دانست.

در این مقاله پرسش این است که نظم کیهانی در «نامه تنسر» به چه معناست و نقش اساطیر بر این اندیشه چیست؟ فرضیه مقاله هم این است که در بررسی هستی‌شناسانه «نامه تنسر» با توجه به اندیشه اسطوره‌ای ایرانیان، مؤلفه‌هایی چون شاه فرهمند، دین رسمی تحت نظر شاه، اندیشه طبقاتی و قانون آزلی موجد نظم هستند و جهانی می‌سازند که در آن هر کس و هر چیز بر اساس استعدادش در جای خود با وظیفه‌ای خاص در کمال خرسندی برای محقق شدن غایت دنیا یعنی پیروزی خیر بر شر فعالیت می‌کنند.

پیشینه پژوهش

در چند سال اخیر، چندین کتاب و مقاله علمی با عنوان اندیشه سیاسی ساسانیان و عوامل ایجادکننده و شکل‌دهنده این اندیشه به رشته تحریر درآمده است که هر کدام با

روشی خاص و از منظری متفاوت به این موضوع پرداخته‌اند. شجاع احمدوند (۱۳۹۶) در کتاب «اندیشه سیاسی در ایران باستان»، با روش جان مارو به چهار پرسش غایت سیاست، کیستی حاکم، چگونگی اعمال قدرت و مبنای مشروعیت و حق اعتراض پرداخته است.

فرهنگ رجایی (۱۳۹۵) در کتاب «تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان»، اندیشه سیاسی و تحول آن در چهار حوزه تمدنی دوران باستان در مشرق‌زمین (بین‌النهرین، ایران، هند و چین) را به بحث می‌گذارد. در بخش ایران که مربوط به این مقاله است، به زمینه‌های فکری و اجتماعی دولت - فرهی می‌پردازد و زمینه‌هایی مثل هم‌ترازی دین و سیاست و تمایل به یکتاپرستی را بررسی می‌کند و سپس از دل این زمینه، اندیشه سیاسی پادشاهی و تأثیرات زرتشت بر آن را بررسی می‌کند و به شاه آرمانی می‌رسد و بیان مشخصات، ویژگی‌ها و محدودیت‌های سیاسی، اجتماعی و فکری ساختارهای جامعه، چالش‌های نظریه شاهی می‌پردازد.

علیرضا ازغندی و اکوانی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «مسائل اساسی اندیشه سیاسی در نامه تنسر» اشاره می‌کند که اندرزنامه‌ها از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین منابع اندیشه سیاسی هستند. «نامه تنسر به گشنسب» در کنار اندرزنامه‌های دیگر، یکی از ماندگارترین منابع برای شناخت اندیشه سیاسی ایران باستان جهت آگاهی از تأسیسات حکومتی عهد ساسانی است که تمرکز آن بر مهم‌ترین موضوعات علم سیاست، یعنی قدرت سیاسی و نظریه‌پردازی درباره چگونگی حفظ آن و سلسله‌مراتب اجتماعی و سیاسی است.

عباسعلی رهبر و همکاران (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل گفتمانی نامه تنسر: درآمدی بر اندیشه سیاسی عصر ساسانی با تکیه بر مدل گفتمان» بر آن شده تا با مبنا قرار دادن نامه تنسر، به کشف اندیشه‌های سیاسی عصر ساسانی نایل شود. این نامه حاوی مضامین مهمی در توضیح اندیشه‌ها و عملکردهای اردشیر بابکان و به تبع آن گفتمان رایج عصر ساسانی است. تنسر در این نامه با طراحی و مرزبندی خود با دو

الگوی مانویه که در این مقاله در قالب گفتمان هنجاری و مزدکیه که در قالب گفتمان عدالت‌محور قرار می‌گیرند، به تفسیر و تبیین اندیشه‌ها می‌پردازد.

شجاع احمدوند (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «منظومه‌های معنادار» می‌کوشد تا با تکیه بر مفهوم «معنا»، منظومه‌های فکری معنادار در سه دوره باستان، میانه و جدید را استنتاج کند که اندیشه سیاسی ایرانی بر آنها استوار بوده است. در دوره باستان، نظم سیاسی بازتاب نظم کیهانی و منازعه کلی خیر و شر بوده است. در دوره میانه، نظم سلطانی بازتاب نظم حاکم بر هستی و تجلی رابطه واجب‌الوجود - ممکن‌الوجود عرصه هستی بوده که در قالب رابطه واجب‌الوجود عرصه سیاسی (سلطان) ممکن‌الوجود عرصه سیاسی (رعایا) بازتولید شده است. در دوره مدرن، تلفیق نظم مدنی و سلطانی - الهی وجود داشته است.

صادق حیدری‌نیا (۱۳۸۶) در کتاب «شهریار ایرانی» درباره آرمان شهریاری در ایران باستان، به عنوان نظریه‌ای تاریخی - اساطیری که بازتاب آن در اندرزنامه‌ها و کتیبه‌های تاریخی و متون حماسی فراوان به چشم می‌خورد، بررسی‌هایی انجام داده است. به این منظور، تاریخ اساطیری ایران از کهن‌ترین ایام با هدف بازخوانی وجوه تئوریک آن، از روی بیش از چهل متن کهن بررسی شده و به تاریخ ملی ایران پیوند خورده است تا رشته مستحکم اندیشه سیاسی در ایران که در شاهنامه فردوسی بیش از هر جای دیگر تجلی یافته، به سایر آثار مورخان مسلمان متصل شود. نویسنده پس از بررسی تاریخ اساطیری، به پاره‌هایی از تاریخ باستانی ایران پرداخته و در نهایت مفاهیم اساسی در اندیشه سیاسی را در آثار نخبگان اسلامی تا قرن هفتم بازکاوی کرده است، تا تأثیرپذیری اینان از روزگار باستانی ایران و تحول اندیشه ایرانی در روزگار اسلامی را نمایان سازد.

محمدعلی قاسمی (۱۳۸۵) در پایان‌نامه‌ای با عنوان «نسبت انسان‌شناسی و اعتماد سیاسی در اندرزنامه‌های ایرانی» به بررسی تطبیقی نامه تنسر و سیاستنامه می‌پردازد. هر کدام از این نویسندگان از جنبه‌ای خاص به بررسی پرداخته‌اند. یکی، روش تحلیل گفتمانی، یکی روش تاریخی، بعضی به تأثیر محیط و برخی به تأثیر دین

پرداخته‌اند. اما در این مقاله با روش هرمنوتیک ترکیبی اسکینر، به عوامل و شرایط سیاسی و اجتماعی داخلی، تأثیرات خارجی، سنت‌ها و آداب ایرانیان باستان، اساطیر، دین، نوشته‌های هم‌عرض، قصد و نیت هدف‌دار و اندیشه‌ساز مؤلف و هنجار مرسوم پرداخته خواهد شد.

چارچوب نظری

برای تحلیل محتوای متن اندرزنامه‌ها، شناخت مستقیم متن و وارد شدن به موضوع بدون درک جایگاه متن نمی‌تواند مبنای عقلانی داشته باشد. در هر نوشتار باید مشخص شود چه کسی، از چه زاویه‌نگاهی، تحت کدام شرایط محیطی و آداب و رسومی، به چه قصدی، متن را تولید کرده است. بدین منظور، روشی که در این تحقیق از آن استفاده شده، روش هرمنوتیک ترکیبی متن - زمینه‌محور اسکینر است.

متدلوژی اسکینر از میان نقد دو متدلوژی قرائت متنی و قرائت زمینه‌ای پدید آمده است. اسکینر، مفروضات هر دو متدلوژی را اشتباه دانسته، توجه محض به زمینه اجتماعی و یا مطالعه صرف متن را برای فهم مطالعه معنای آن ناکافی می‌داند. او با الهام از شیوه‌کنش گفتاری اوستین، مبنای متدلوژی خود را کنش گفتاری مقصودرسان قرار می‌دهد. اسکینر بیان می‌دارد که برای درک مفهوم یک متن، آنچه دارای اهمیت است، فهم قصد نویسنده در هنگام نگارش آن اثر است (مرتضوی، ۱۳۸۶: ۱۷۷). او معتقد است که برای درک علت رویکرد جدید سیاسی یک شخص در مقایسه با اندیشمندان متقدم باید زمینه‌های ذهنی و عینی را بررسی کرد که متون در واکنش به آنها به نگارش درآمده است (همان، ۱۳۸۵: ۱۶۴).

اسکینر در مقدمه کتاب «ماکیاولی» بیان می‌دارد: «استدلال من این خواهد بود که برای فهم نظریه‌ها و تعالیم ماکیاولی، باید مشکلاتی را از لابه‌لای غبار زمان باز و آشکار کنیم» (اسکینر، ۱۳۸۰: ۱۷). برای فهم معنای متن، باید از درون آن متن خارج شد و فضای گفتمانی و ارتباطی‌ای را که متن در آن فضا خلق شده، بازسازی و بازآفرینی

نمود و به مشکلات و علایق سیاسی، زبان و معانی و مفاهیم رایج و نیز عرف و سنن حاکم بر استدلال‌های سیاسی و اجتماعی دوره زمانی و مکانی متن مورد نظر توجه نمود (تولی، ۱۳۸۳: ۲۵).

مبانی هستی‌شناسی

هر مکتب و اندیشه‌ای را باید در مبنای معرفت‌شناسی و پاسخ‌هایی که به هستی، تاریخ و انسان می‌دهد، بررسی کرد. معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی که شامل تبیین جهان، انسان، طبیعت و تاریخ است، ستون پایه و سنگ زیرین هر دستگاه نظری و ارزشی است و همانا تعیین‌کننده رویکرد سیاسی و اجتماعی پیروان آن است. میان هستی‌شناسی و معرفت سیاسی، رابطه‌ای محکم و ناگسستنی وجود دارد، به طوری که می‌توان گفت اندیشه سیاسی، زاییده جهان‌بینی و التفات نسبت به زیست جهان است. نوع التفات به جهان و فهم آن منجر به شکل‌گیری هستی‌شناسی خاصی می‌شود که انعکاس در نظم سیاسی دارد. اعتقاد به سلسله‌مراتب در عالم به سلسله‌مراتب در زمین می‌رسد. میزان پایداری، کارآمدی و انسجام درونی هر اندیشه و مکتبی به همین سنگ زیرین است. هرچه اصول و مبانی، تطبیق بیشتری با جهان واقعی بیرون از ذهن داشته باشد، دستگاه نظری منسجم‌تر، پایدارتر و کارآمدتر خواهد بود و اگر این‌طور نباشد، انسان به تولید نظریه مؤثر و تأثیرگذار نخواهد رسید.

در واقع منظور از هستی‌شناسی، نگرش و دیدگاه به ماهیت این جهان، چگونگی کارکرد آن و بایسته‌های زندگی در این جهان است. هستی‌شناسی یا آنتولوژی مطالعه طبیعت هستی، شدن یا حقیقت وجود است. از زمانی که انسان به آگاهی دست یافت، پرسش‌هایی آغاز شد: چرایی و چگونگی جهان؟ چه چیزهایی وجود دارند یا ممکن است وجود داشته باشند؟ چگونه در یک سلسله‌مراتب گروه‌بندی می‌شوند؟ علل این نظم، آغاز و پایان کار کدام است؟ انسان، چه پیوند و مناسبتی با طبیعت دارد؟ معنا و هدف زندگی کدام است؟ آیا آفریننده‌ای هست یا جهان تصادفی ایجاد شده است؟ اینها همه یعنی هستی‌شناسی.

پایه هستی‌شناسی بر علوم طبیعی استوار است، اما با بدنه‌ای فلسفی، چون با مفاهیم عقلی و دینی سروکار دارد. تاریخ هستی‌شناسی به تمدن‌های باستانی برمی‌گردد، زمانی

که انسان پرسش از جهان و پدیده‌های گوناگون را آغاز کرد و به تبیین و تشریح ماهیت، جایگاه و کارکرد آنها پرداخت. در آن دوران دریافت که حقیقت هستی هرگز بدون واسطه امکان‌پذیر نبود و انسان به تنهایی نمی‌توانست با منشأ ارتباط برقرار کند و نیاز به واسطه داشت (رضاقلی، ۱۳۹۵: ۱۴).

به تبع در ایران باستان هم چنین بود که هیچ امری از جمله سیاست خارج از چارچوب دین، فهم نمی‌شد و با ظهور زرتشت و دین او، ارکان هستی‌شناسی ایرانی و پایه‌های اندیشه و فهم در ایران باستان بر اساس آن نهادینه شد و مفاهیمی چون اهورامزدا، خیر و شر، بهشت و جهنم، جهان سامان‌مند و مقدس از آن تبلور یافت و جهان‌بینی جدیدی بنیان نهاد که به صورت خیمه‌ای از بالا به پایین تحت لوای تقدسی موزون و ثابت همه امور را در بر گرفت (رضایی‌راد، ۱۳۷۸: ۱۹).

در هستی‌شناسی و جهان‌بینی ایران باستان، دو جهان نام برده شده، یکی جهان بالا یعنی جهان اصل (مینو) که واقعی است و دیگری جهان زمینی (جهان زیست) که آینه آن باید باشد و بر اساس آن معنا می‌یابد (احمدوند، ۱۳۹۶: ۱۷۵). قائل شدن به تصویری خیمه‌ای از جهان سبب می‌شود تا انسان، آسمان و زمین را به گونه‌ای هم‌بسته و پیوسته بنگرد و اتصالی را میان این دو بدیهی تصور نماید و هرگونه انقطاع را نقطه بی‌نظمی و آشوب بداند (همان، ۱۳۸۹: ۸).

بنیادهای اندیشه نامه تنسر به لحاظ هستی‌شناختی، همان چارچوب‌های اندیشه زرتشت و دین بهی ایران باستان را دارد. هستی‌شناختی نامه تنسر را باید با رجوع به بنیادهای اندیشه ایرانیان باستان و به‌ویژه اندیشه زرتشتی دوران ساسانیان جست‌وجو کرد (ازغندی، ۱۳۹۰: ۶).

از نظر ایرانیان، سراسر عالم هستی به هم پیوسته است و نظمی بر همه امور کلی و جزئی حاکم است؛ نظمی کیهانی که یک مرکز دارد و همه چیز حول آن است. پس هستی‌شناسی حاکم بر نامه تنسر، اندیشه‌ای نظم‌محور و قائم‌محور است که بر اساس آن، تمام عالم با هم در ارتباط متقابل و پیوسته است، عالمی که بر اساس نظمی سراسری ادامه حیات می‌دهد. در این عالم، دو نیرو به نام خیر و شر وجود دارد که در

حال نزاع دائمی هستند. نیروهای خیر در پی نظم و نیروهای اهریمن در پی آشوب هستند و این دو نیرو موجب حرکت جهان می‌شوند.

آفرینش

تبیین آفرینش جهان نیازمند پاسخ به پرسش‌هایی است که علم، پاسخی برای آنها ندارد. پرسش‌هایی از این قبیل که آیا آفرینش در آغاز و انجام پیش‌بینی‌پذیر بود؟ آیا پایان آفرینش، آغازی دیگر را نوید می‌دهد؟ آیا هستی معنا و حقیقتی در خود نهفته دارد؟ آیا جهان هدفی را در آینده دنبال می‌کند؟ آیا هستی محدود به ماده و جهان فیزیکی است؟ آیا ممکن است تکامل ماده، سرانجام راهی به بیرون از آن بیابد؟ و پرسش‌های بسیار دیگری که باید آن را در اعتقادات هر سرزمین و اندیشمندان آن جست‌وجو کرد. انسان، موجودی است که همواره در پی یافتن علل موجودات و رویدادهاست و یکی از مهم‌ترین موضوعات مورد کاوش آدمی، آفرینش و سرآغاز آن است.

در نخستین تمدن‌های باستانی، کوشش انسان در شناخت بنیاد هستی و تبیین معنای آن، درون مرزهای مذهبی صورت می‌گرفت و نهاد دین و مذهب (چه شرک‌آمیز و چه توحیدی) جدای از بار حقوقی و کارکرد اجتماعی، در بردارندهٔ هستی‌شناسی و تبیین آفرینش بود (رضاقلی، ۱۳۹۵: ۱۵).

دستاوردهای این بخش از کوشش عقلی انسان درون نهادهای دینی گسترش و تکامل یافت که در ایران باستان هم بنا بر اعتقادات مزدایی به تبیین آفرینش پرداخته شد و بر اساس این اعتقادات، عمر دنیا دوازده هزار سال است که به چهار دورهٔ سه هزار ساله تقسیم شده که در ابتدا نام می‌برد از زرروان، خدای اصیل و قدیم، خدایی نر و ماده که سال‌ها قربانی کرد تا از او فرزندی پدید آید و نامش را اورمزد بگذارد. اما سال‌ها گذشت و او را فرزندی حاصل نشد. پس او به تأثیر قربانی شک کرد. اما عاقبت در بطن او، دو فرزند پدیدار شد. یکی اورمزد که نتیجهٔ قربانی کردن‌های او بود و دیگری، اهریمن که نتیجهٔ شک کردن‌های او بود. یعنی دو گوهر، یکی سپننه مینو که تجلی ذات اورمزد است و دیگری انگره مینو یا گوهر بدکار که تجلی ذات اهریمن یا ایندرا بود (کریستین‌سن، ۱۳۷۴: ۱۵).

اورمزد و اهریمن در کنار هم حاضر بودند و از سه طرف نامتناهی بودند و فقط از یک طرف به هم محدود بودند. دنیای روشنی یا همان اورمزد در بالا و اهریمن یا دنیای تاریکی در پایین بود و هوا فاصله بین آنها بود، اهریمن زودتر به دنیا آمد و هزار سال سلطنت کرد. در این هزار سال، مخلوقات اورمزد در حالت امکانی بودند. اورمزد از آینده آگاه بود و اهریمن فقط از گذشته آگاهی داشت. اورمزد او را از آینده آگاه کرد و اهریمن از ناراحتی و وحشت به عالم تاریکی بازگشت و سه هزار سال در آنجا ماند. در همین سه هزار سال، اورمزد شروع به آفرینش کرد و گاو نخستین و انسان نخستین (گیومرد، کیومرث یا همان زندگی میرا) را آفرید و اهریمن هم تاریکی موجودات پلید را برای مقابله آفرید. اهریمن شروع به دشمنی کرد و آنها را کشت. اما از تخم کیومرث که در زمین نهان بود، زوج نخستین، مشیگ و مشیانگ پدید آمدند و دوران آمیزش نور و ظلمت به نام گمیزش آغاز شد و انسان به طبع کار نیک یا بد، یاور نور و یا یاور ظلمت شد. هر کس کار نیک کند، از پل چینود رد شده، به بهشت وارد می شود. اما برای یاوران اهریمن، پل چینود باریک شده و در جهنم می افتند و آنهایی که تعداد اعمال خوب و بد مساوی دارند، در عالم همیستگان یا برزخ می مانند و نه پاداش دارند و نه جزا.

پس از سه هزار سال، زرتشت مبعوث شد. با رسالت وی، پیروزی های اورمزد پررنگ تر شد تا با کمک زرتشت و طرفداران نیکی، در نبرد نهایی اهریمن را کامل نابود کند. زرتشت مبعوث شد برای تعلیم، تربیت و هدایت به سمت دین بهی. بعد از او، سه هزار سال دنیا ادامه دارد که هر هزار سال، یک نفر از ذریه او (سوشیانت، سوشینته، sosaya ta) مبعوث و منجی عالم است، تا زمان ظهور منجی نهایی شده و نبرد پایانی شکل گیرد. در این زمان تمام دیوان و پهلوانان به دنیا رجعت کرده و در نبرد شرکت می کنند. حتی تمام مردگان بیدار شده و در این نبرد سهیم می شوند. سپس ستاره گوجهر به زمین برخورد کرده و گداخته جاری می شود. همه در آن به راه می افتند. نیکان رد شده و بدکاران در آن ذوب می شوند و دنیا پاک شده و فرشگرد یا همان تجدید و تصفیه (فرشوکرته^۱) شکل می گیرد (وکیلی، ۱۳۹۵: ۱۰۱-۱۰۲).

با این گفته‌ها در بالا مشخص شد که جهان و هستی از نظر دین زرتشت که اساس حکومت ساسانیان و اندیشه تنسر بود، جهانی هدفمند و سامان‌مند است که حرکتی تکامل‌گرا در جهت نظم مطلق دارد. یعنی از بی‌نظمی آغازین و آشوب‌زلی است که هستی بسامان ایجاد می‌شود. این اعتقاد، بن‌مایه ساختار تفکر اسطوره‌ای است. در نظام اساطیری، حرکت دورانی و حلقوی است؛ یعنی علت بی‌نظمی‌ها این است که جهان در حرکت دورانی خود به دوران آشوب اولیه برمی‌گردد و باید نماد آشوب کشته شود تا نظم برقرار گردد.

اسطوره

گسترده‌گی و توان تأثیر اساطیر چنان است که نمی‌توان از آنها چشم پوشید. اسطوره هنوز در نهاد و نهان ما زنده و پویا، کارآمد و اثرگذار است. اسطوره را باید داستان و سرگذشتی «مینوی» دانست که معمولاً اصل آن معلوم نیست و شرح عمل، عقیده، نهاد یا پدیده‌ای طبیعی است. به سخن دیگر، سخن از این است که چگونه هر چیزی پدید می‌آید و به هستی خود ادامه می‌دهد (هادی، ۱۳۷۷: ۲۰).

حوادثی که در اسطوره نقل می‌شود، داستان واقعی تلقی می‌گردد؛ زیرا به واقعیت‌ها برگشت داده می‌شود و همیشه منطقی را دنبال می‌کند. اسطوره، ما را وادار می‌کند چیزی را بفهمیم و آن را به ما تحمیل می‌کند. اسطوره گاهی به ظاهر حوادث تاریخی را روایت می‌کند، اما آنچه در این روایت‌ها مهم است، صحت تاریخی آنها نیست، بلکه مفهومی است که شرح این داستان‌ها برای معتقدان آنها در بردارند و همچنین از این جهت که دیدگاه‌های آدمی را نسبت به خویشتن و جهان و آفریدگار بیان می‌کند، دارای اهمیت است. اسطوره، روایت مقدسی است که خودشناسی انسان دین‌دار را شکل داده و به آن معنا می‌دهد (بهار، ۱۳۸۱: ۳۶۹).

انسان برای هر چیزی که می‌بیند، یک زیربنای تخیلی و ذهنی می‌سازد و منطقی برای آن می‌تراشد که این منطق، همان منطق اساطیری است (آموزگار، ۱۳۹۰: ۵۸۲). اساطیر، روایات اولیه انسان را بازگویی می‌کنند، زمانی که انسان‌ها با طبیعت ارتباط حسی داشتند و برای هر چیزی الگوسازی می‌کردند و ریشه‌ای قدسی برای آن می‌تراشیدند. پس

اسطوره حاصل درک و تجربه انسان با طبیعت اطراف خود بود (بهار، ۱۳۸۱: ۳۳). اسطوره، فلسفه مردمان باستان است، فلسفه زندگی. اسطوره‌ها، حضور خودشان را در اندیشه و فکر هر انسانی، خواسته یا ناخواسته بروز می‌دهند. البته شاید قابل لمس نباشند، اما حضور و کارکرد خود را دارند. اسطوره، تجلی‌گاه اندیشه انسانی است و روایات مقدس در مورد مبدأ، مقصد و امور مهم بیان می‌دارد. اسطوره نوعی قداست دارد یا قداستی را یادآوری می‌کند که با آن ملازم است. اساطیر در پی سه موضوع هستند: اول چگونگی جهان خدایان، دوم دشمنان خدایان و سوم آفرینش (همان: ۱۴). اسطوره قدرتمند است و می‌تواند راه و رسم زندگی را بیاموزد (کمبل، ۱۳۸۰: ۳۰). منشأ اساطیر جز ذهن، عقل و شناخت بشر نیست و این اصلی عمومی و جهانی است.

پژوهشگر باید برای فهم و درک هر اسطوره، منطق و بنیان هر اسطوره را واکاوی کند تا به نتیجه برسد؛ اسطوره‌هایی که متکامل و تغییرپذیرند و دائم در حال جابه‌جایی و سازنده ساختارهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی هر تمدن بودند. هیچ دولت و تمدنی را نمی‌توان یافت که پویا، ماندگار و باشکوه باشد، بدون اینکه مبانی فکری و اندیشه‌ای داشته باشد. حوزه تمدن ایرانی، یکی از مهم‌ترین کانون‌های تکامل فرهنگ و معنا در کل تاریخ بشر است؛ خاستگاه بسیاری از گذارهای جامعه‌شناختی فرهنگی و سیاسی که در این بستر، یکی از پیچیده‌ترین نظام‌های اساطیری تحول یافت و از دل آن، کهن‌ترین و اثرگذارترین نظام فلسفی پدید آمد (جلیلیان، ۱۳۸۷: ۴۵). تعامل آرای انسانی با واقعیات خشن طبیعت، مجموعه‌ای از عقاید را تولید کرد که تا به امروز پابرجاست. بین تاریخ ایران و اسطوره‌ها، رابطه‌ای دوشادوش، هم‌عرض و متقابل وجود دارد. این روایات و عقاید اغلب مبتنی بر متون برآمده از ذهنیت‌های آرمانی هستند که اسطوره به عنوان اولین دستگاه نمود این دستگاه فکری، روایات عمدتاً شفاهی را از محیط زندگی انسان به صورت قدسی ارائه می‌دهد.

برای درک مبانی و ساختارهای سیاسی - اجتماعی و عقاید ایران باستان باید اسطوره‌ها را درک کرد و شناخت. دین قدیم آریایی‌ها بر پرستش قوای طبیعت، عناصر و اجرام سماوی استوار بود و از قدیم، خدایان طبیعت دارای خصوصیات اخلاقی و

اجتماعی بودند که عقایدی چون احترام به زایش، آب، عدالت، راستی، نور و قدرت از یکسو و پرهیز از دروغ و خشک‌سالی از سوی دیگر، دوگانه خدا و اهریمن را در هستی ترسیم کرد و انسان، غایت زندگی خود را بر پایه آن شکل داد. اسطوره‌ها، معنا و مفهوم اصلی زندگی سیاسی شدند، بدین ترتیب که برداشت خیمه‌ای از هستی باعث دیدگاهی در سیاست شد که پایه‌های آن، شاه آرمانی، شهر آرمانی و طبقه آرمانی را بنا نهاد (احمدوند، ۱۳۹۶: ۱۷).

اسطوره در اندیشه ایران باستان، پنج نوع کارکرد دارد:

۱. وجود انسان و جهان را توجیه می‌کند و در واقع نوعی بُعد فلسفی به هستی‌شناسی ابتدایی می‌بخشد.
 ۲. سازمان‌ها و ساختارهای اجتماعی و حکومتی را توجیه و تثبیت می‌کند و عملاً نقش ایدئولوژیک دارد.
 ۳. آیین‌هایی را که یگانگی فرد را به اجتماع و اجتماع را با طبیعت برقرار می‌سازد، توجیه می‌کند و به آنها ارزش و تقدس می‌بخشد.
 ۴. آداب و رفتارهای درون طبقاتی هر طبقه را شکل داده و توجیه و تثبیت می‌کند.
 ۵. آثار متعدد روانی و روان‌درمانی دارد (بهار، ۱۳۸۱: ۳۷۳).
- یعنی اسطوره‌ها در واقع چهار کارکرد عرفانی، کیهان‌شناختی، جامعه‌شناختی و تربیتی دارد (کمیل، ۱۳۸۰: ۶۱).

ادیان ایرانی به همین خاطر، ماهیتی سخت فلسفی و عقلانی دارند و اساطیر همچون حاشیه‌هایی روایی و عامیانه در کنار آنها تکامل یافته و اغلب به رمزگذاری استعاره‌های فلسفی گرایش یافته‌اند. مردم ایران باستان به کمک این اسطوره‌ها، هزاران مشکل را حل و به تعادل اخلاقی و حتی خرد دست پیدا می‌کردند. خدایان آنها، دو دسته عمده بودند؛ یک دسته، دیوها و در رأس آنها ایندرا^۱ و دسته دیگر، آسورها^۲ یا

1 . indra

2 . asuras

همان اهورا بود. دیوها، خدایان دروغ و بدکار و دشمن اهورا بودند که نبردی دائمی بین این دو در جریان است (کریستین سن، ۱۳۳۲: ۱۳).

این خدایان و اساطیر، نماینده و مظهر هیئت‌های اجتماعی بودند. به طور مثال رشنو، خدای آزمایش‌کننده؛ سروش، خدای اَمت دین‌دار و مهرپرست؛ آشی، خدای باروری، زناشویی و سعادت در ازدواج؛ بهرام (وهرام)، خدای حمله، پیروزی و جنگ (همان: ۱۴)؛ مهر، خدای پیمان؛ تیشتر، ایزد باران؛ آناهیتا، ایزد بانوی آب‌ها و چیستا، ایزد بانوی دانایی و معرفت (رضایی‌راد، ۱۳۷۸: ۷۰).

به طور کلی در ایران‌زمین، اسطوره‌ها به چند دلیل ویژه هستند:

الف) انسان‌مدارند و به طرد مداخله نیروهای جادویی و ایزدان گرایش دارند.

ب) گرایشی عقلانی و طبیعت‌گرا در آنها غالب است.

پ) دستگاہی لایه‌لایه و پیچیده از رمزگذاری‌های منظم و خودسازگار را در حوزه‌های نمادین گوناگون پدید آورده‌اند.

در نتیجه اساطیر ایرانی همچون واسطه‌ای روایی عمل کرده که طبقه‌های مفهومی پیش پا افتاده و ساده زندگی روزمره را با مفاهیم عمیق فلسفی و باورهای هستی‌شناسانه و اخلاقی ترکیب کرده و همچون میانجی نمادین برای پیوند دادن این دو عمل کرده است. اسطوره، نوعی روایت کلان و داستان‌گونه است که خاستگاه نظم‌های طبیعی یا اجتماعی را بر اساس قالبی انسان‌گونه شرح می‌دهد و وضعیت کنونی را بر آن مبنا توضیح داده، توجیه می‌کند.

پیش از ورود آریایی‌ها، دینی چندخدایی، طبیعت‌گرا، روادار، مناسک‌آمیز، غیر فلسفی و غیر انتزاعی در دولت‌های باستانی مستقر در ایران‌زمین رواج داشت و خدایان انسان‌ریخت که کاهنان واسط بین انسان‌ها و خدایان بودند. در اندیشه اسطوره‌ای، انسان اراده‌ای ندارد و متعلق به خدایان و اساطیر است. این اساطیر در اثر هم‌زیستی درازمدت با دستگاہ‌های فلسفی ناگزیر شدند تا ساختار تخیلی، واگرا و طبیعی‌شان را دگرگون سازند. مثلاً امشاسپندان، خدایان اسطوره‌ای بودند که وقایع طبیعی را رام و علل طبیعت را بیان می‌کردند و برای ایرانیان، قداست داشتند که توسط زرتشت، نظم و ترتیب جدیدی

پیدا کردند، به طوری که اهورامزدا در رأس قرار گرفت و بقیه به عنوان دستیاران اهورامزدا ادامه حیات دادند. یعنی پس از ظهور زرتشت، ایزدان چندگانه به فرشته تبدیل شدند و سپس فرشتگان، تجلیات فضایل اخلاقی ایزد برتر شدند (همان: ۷۱).

قبل از زرتشت، مزدپرستی هم بود، اما نیروی خود را از اساطیر می‌گرفت و عصر زرتشت، عصر غروب خدایان و اساطیر بود (جلیلیان، ۱۳۹۵: ۷۶). در بین این یاوران اهورامزدا، شش ایزد بودند که نام مشترک امشاسپندان بر آنها نهاده بودند: هومنه (بهمن، اندیشه نیک)، اردیبهشت (نظم نیکو و حقیقت)، شهریور (شهریار آرمانی)، سپندارمز (پارسای مقدس)، هراتات (خرداد، کمال و تندرستی)، امرتات (مرداد، جاودانگی و بی‌مرگی) (رضایی‌راد، ۱۳۷۸: ۶۹).

با این تغییرات، اسطوره‌ها به سمت عقلانیت و مذهب تکامل یافته و حذف نشدند؛ چون اسطوره‌ها، نقشی انکارناپذیر در اندیشه ایرانیان داشتند و هرگونه شناخت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جز با اسطوره‌شناختی امکان نداشت. سلطه معنایی و مفهومی این اسطوره‌ها در مقابل ناملایمات، تخریب‌ها و سوزاندن‌های فیزیکی که هدف مستقیمش بنیان و اساس تفکر ایرانی بود، هم مقاومت کرد و تداوم یافت (آموزگار، ۱۳۸۰: ۵۸۲).

گذر از چندخدایی (پلی‌تئیسم) و به تحلیل رفتن سایر ایزدان در یک ایزد برتر (هنوتئیسم) و در نهایت یکتاپرستی (مونوتئیسم)، فرایندی عام در تحول اساطیر و خدایان است که در عالم به تدریج اقتدار سیاسی را به سمت یک تن سوق داد (همان: ۴۸).

سلسله‌مراتب عالم

تا پیش از زرتشت، قلمرو آسمان و زمین تنها به لحاظ جغرافیایی و در تناظر با جم پایین/ بالا از هم جدا می‌شد، نه همچون دو عرصه هستی‌شناسانه متفاوت و جهان را بر محور قائم تصور می‌کردند، جهانی که متشکل از آسمان، برزخ و زمین بود. آنها بر همین اساس خدایان را نیز به سه قسمت خدایان آسمانی (دئوس، ورونا، میترا، آشوین‌ها)، خدایان برزخی (ایندرا، آبام نیات، وایو) و خدایان زمینی (پرتھوی، آگنی، سوما) تقسیم کرده بودند. البته خدایان فرمانروا، خدایان جنگاور و خدایان مظاهر طبیعی هم نامیده می‌شدند. زرتشت با ظهورش، جم جدیدی را معرفی کرد و آن گیتی/ مینو بود. او با جدا

کردن گیتی از مینو، طرحی نو در این زمینه درافکند و امور معقول، ذهنی و روانی را از عرصه ملموس، عینی و مشاهده‌پذیر جدا کرد. گیتی همان است که جهان مادی، ملموس، محسوس، زمینی و عینی نامیده می‌شود و در مقابل مینو، جهانی است معنوی، انتزاعی، آسمانی و ذهنی. در گاهان، دو مفهوم گیتی و مینو به صورت دو جفت متضاد معنایی در کنار هم مطرح شده‌اند (وکیلی، ۱۳۹۲: ۱۵۴).

گیتی، عرصه‌ای است که آشه در آن جاری است. دروغ‌زنان، تباه‌کنندگان گیتی، آشه معرفی شده‌اند. گیتی، امری ازلی است که توسط اهورامزدا در آغاز آفریده شده است. جریان یافتن آشه در گیتی، امری ایزدی است و نیاز به کوشش و تلاش نیروهای نیک دارد (همان: ۱۵۲).

گیتی، بخشی از جهان است که به طور مشخص به جانداران و امور سخت و مادی مربوط می‌شود. زرتشت، نخستین کسی است که در برابر کلیت عرصه جهان مادی، عرصه‌ای به همان اندازه فراگیر و مهم را از جنس معنا تعریف می‌کند. او برای نامیدن این عرصه نوپا، از واژه مینو بهره می‌برد. مینو از ریشه من مشتق شده، در معنای اندیشیدن، دانستن و آگاه بودن به کار گرفته شده است. مینو را می‌توان عرصه معنا، قلمرو معقول و حوزه امر ذهنی دانست. ترتیب قرار گرفتن دو مفهوم گیتی و مینو، به روشنی مادی/ غیر مادی و محسوس/ معقول بودنشان را تأیید می‌کند. این دو تفاوت‌هایی دارند؛ نخست آنکه مینو برخلاف گیتی، امری یکپارچه و یگانه نیست، بلکه دوگانگی و تضاد در آن راه دارد. این شکاف درونی و ناسازگاری درونی هم از همان ابتدای آغاز هستی در آن وجود داشته است و تا پایان عمر هستی با آن همراه خواهد بود. دوّم آنکه این دو مینو (انگزه مینو، سپنتا مینو) به معنای دقیق کلمه ضد یکدیگر هستند. دو مینو هم‌زمان و با هم زاده شده‌اند و از این‌رو کردار، منش و گفتارشان همراه با هم پدید آمده است. اما این دو ضد یکدیگر هستند (وکیلی، ۱۳۹۲: ۱۶۲).

در گاهان برای نامیدن مجموعه گیتی و مینو، نام هستی (انگهوش) برگزیده شده است (همان: ۱۶۸). نام اهورا به معنای سرور و آفریدگار، از همین ریشه گرفته شده و به همین دلیل می‌تواند آفریننده هستی نیز ترجمه شود. به این ترتیب تاریخ هستی، امری

چرخه‌ای نیست، بلکه محوری خطی است که اهورامزدا بر آغاز و پایان آن چیره است. «ای مزدا، همه نیکی‌های زندگی را که از آن توست، آنها که بوده، هست و خواهد بود را به مهربانی خویش به ما ارزانی دار» (یسنا، هات ۳۵).

آشه

«راه یکی است و آن، راه راستی است و همه راه‌های دیگر، بیراهه‌اند» (یسنا، هات ۷۲). هسته مرکزی آموزه‌های زرتشت، فهم و پیروی از قانون عام طبیعت است. در مرکز دین زرتشت، مفهومی قرار دارد به نام آشه. آشه، آرته، رته عبارت بود از نظمی که بر هستی حاکم است و قواعدی که سیر طبیعی و درست رخدادها را تعیین می‌کند. زرتشت خود را داننده و عمل‌کننده به آشه معرفی می‌کند. معنای این واژه در حوزه دینی عبارت است از: راستی، تقوا، پارسایی و پرهیزگاری. مؤمنان به این آموزه‌ها، آشون یعنی راستکار و پارسا دانسته می‌شوند که در مقابل درونداها (دروغ‌زنان، درگوائو) قرار دارند (وکیلی، ۱۳۹۲: ۱۸). آشه به معنای دین‌داری و انجام فرایض دینی بود و گستره وسیعی از نیکی‌ها چون درستی، عدالت، نظم، فضیلت، کمال و دین‌داری را در برمی‌گرفت که پس از مفهوم اساسی خیر و شر، اولین مفهوم مهم و بنیادین در اندیشه زرتشتی است (رضایی‌راد، ۱۳۷۸: ۱۹).

آشه، شالوده اخلاق زرتشتی را برمی‌سازد و مفهومی است که به همراه جفت متضاد معنایی‌اش یعنی دروغ، کل بایدها و نبایدها را نتیجه می‌دهد. وقتی جهان، آوردگاه دو نیروی خیر و شر است و انسان مختار است که یکی از این دو نیرو را انتخاب و وارد میدان شود، آنگاه آشه به میدان می‌آید. آشه نظم حاکم بر کیهان است (همان: ۹۷). اگر انسان بر اساس آشه زندگی کند، خصوصیات چون دادگری، اعتدال، وفای به عهد، فرمان‌برداری، خویشکاری، خرسندی، رادی و اعتقاد به تقدیر را دارا شده و تبدیل به فرد آشون می‌شود. وظیفه‌ای را هم که هر کس بر اساس آشه باید انجام می‌داد را خویشکاری می‌نامیدند که در حکم کار ثواب و عین دین‌داری بود. حتی ایزدان هم هر کدام خویشکاری داشتند و خویشکاری همان شراکت انسان مزدایی در غایت آفرینش اورمزد است (رضایی‌راد، ۱۳۷۸: ۱۲۸).

فرمان برداری و اطاعت انسان در حکم قرار گرفتن در دایره نظام اخلاقی و شریک شدن در فرسنگرد و هدف کیهان است که با فضیلت دیگری به نام خرسندی به کمال می‌رسد. خرسندی یعنی وقتی فرد به آنچه دارد و آنچه انجام می‌دهد، راضی، قانع و خشنود است. پس حرص و طمع را از خود دور می‌کند و به این ترتیب کمترین آسیب را به جامعه و کیهان می‌زند و چون در نظر او، دیگر ثروت و مال تعیین‌کننده جایگاه و مایه برتری نیست، از آنچه دارد به راحتی به دیگران هم می‌بخشد و بدین ترتیب دارای فضیلتی دیگر به نام جود و بخشش می‌گردد و می‌فهمد که نظمی سراسری و ناظمی نیکو وجود دارد. پس به تقدیر گردن نهاده، در جهت پیروزی خیر می‌کوشد.

«به سوی آشه روی آور و آن را فراشناس و بکوش تا سروش به اندرون تو راه یابد و پرتو دهش ایزدی را دریابی که مستحق پاداش و جزا خواهی شد» (پسنا، هات ۴۶) و اگر برخلاف آشه رفتار کنی، نظم کیهانی را به هم زده و دروند (بدمذهب و فاسق) هستی که باعث جدایی گله از چوپان یا جدایی میان مردم و پیشوای راستین می‌شوی، پس مستحق نابودی هستی (وکیلی، ۱۳۹۲: ۸۳). کسی که بر اساس آشه زندگی می‌کند: اولاً دادگر می‌شود، یعنی قانون ایزدی را برقرار می‌کند و برخلاف آن عمل نمی‌کند. ثانیاً در امور، زیاده‌روی و تفریط نمی‌کند و اعتدال را پیشه خود قرار می‌دهد که همانا اعتدال، روش مزدایی و افراط، روش اهریمن است. ثالثاً دروغ نمی‌گوید و پیمان نمی‌شکند که اینها سرچشمه آشوب‌ها هستند (رضایی‌راد، ۱۳۷۸: ۱۲۴).

آشه آشکارا به هر دو عرصه گیتی و مینو تعلق دارد و قانونی است فراگیر که در هر دو عرصه نافذ و جاری است. فرشتگان و دیوان نیز به خاطر فهم درست یا نادرست آشه است که به نیکی و بدی روی می‌آورند. آنان که آشه را درمی‌یابند و درک می‌کنند، از قاعده‌اش پیروی می‌کنند و با نظم طبیعت سازگار می‌گردند و به این ترتیب هم این نظم را نگهبانی می‌کنند و هم خویشتن را شادمان و خوشبخت می‌سازند. دوستان اهورامزدا، منش نیک و بهمن را دریافته‌اند و آگاه شده‌اند و از این‌رو با قدرت، گفتار و کردار خویش، آشه را نگه‌داری می‌کنند. دروغ‌زنان اما اصولاً بدان دلیل به دروغ پیوسته‌اند که این آشه را در نمی‌یابند و بنابراین از نظم و ترتیب حاکم بر روند هستی

ناآگاه هستند. به همین خاطر هم هست که تباهی گیتی را رقم می‌زنند و به دنبال آن، خویشان را نیز به‌ویژه در عرصه مینویی فاسد و تباه می‌سازند (وکیلی، ۱۳۹۲: ۲۴۲).

انسان‌شناسی

منظور از انسان‌شناسی، نوع نگاهی است که هر مکتب و اندیشه به جایگاه انسان در عالم هستی و استعداد او دارد. در اندیشه زرتشت، انسان در نبرد اهریمن و اهورامزدا، نقش مهمی دارد (ازغندی، ۱۳۹۰: ۸). انسان و فرد در اندیشه سیاسی زرتشتی محور قلمداد می‌شوند و واحدی مستقل و متمایز از خانواده به رسمیت شناخته می‌شوند (وکیلی، ۱۳۹۷: ۱۷۱). «ای آموزندگان، چه زن و چه مرد، با گوش‌های خویش و با منش روشن، بهترین سخنان را بشنوید و پیش از آنکه رویداد بزرگ به کام ما پایان پذیرد، از میان دو راه، یکی را برگزینید و این پیام را به دیگران بیاموزید» (یسنا، هات ۳۰).

مرور گاهان نشان می‌دهد که برداشت زرتشت از انسان به آسمان‌ها هم تعمیم یافته و رخسار ایزدان و امور قدسی را تعریف و مرتبط با زمین کرده است (وکیلی، ۱۳۹۲: ۲۷۹). مهم‌ترین عنصری که عظمت و خودمداری اهورامزدا را نشان می‌دهد، در آدمی نیز وجود دارد و آن اراده آزاد است. انسان درست مانند اهورامزدا از آزادی انتخاب برخوردار است و ماهیت و رجاوند و بنیادین در نظام هستی دارد و مانند اهورامزدا دارای کالبد و اندام‌های مینویی است.

در جهان‌بینی مزدایی، نحوه خلقت چنان است که هر کس برای مقام خاصی آفریده شده و جامعه به مثابه اندازه موجود زنده‌ای است که هر جزء کاری خاص انجام می‌دهد (احمدوند، ۱۳۹۶: ۱۸۸).

از میان اعضای بدن انسان، سه عضو هستند که در گاهان بارها مورد اشاره واقع شده‌اند؛ دست، چشم و گوش. دست با کردار، چشم با اندیشه و گوش با گفتار ارتباط می‌یابد. این سه همان هستند که در فرهنگ عامیانه با عنوان کردار نیک، گفتار نیک و پندار نیک صورت‌بندی می‌شوند و به همین ترتیب می‌توان از تطبیق طبقات جامعه با این سه عضو، این چنین بیان کرد که ارتباط میان چشم (اندیشه) با رهبران، پیوند دست (کردار) با کشاورزان و ربط گوش (گفتار) با مغان سخن گفت. همچنین متناظر با

دو عرصه گیتی و مینو، عرصه تن و جان انسان را هم داریم که از همان قواعد پیروی و از قانون ازلی و طبیعی تبعیت می‌کنند. در انسان، قوایی متصور است به نام غضب، شهوت و عقل که سلامت فرد در تعادل بین این قوا و فرماندهی قوه برتر یعنی عقل است؛ عقلی که در زیر چتر قانون طبیعی، ازلی و ابدی است (وکیلی، ۱۳۹۲: ۲۸۸-۲۸۹).

انسان مجبور به خدمت کردن است، چون برای خدمت کردن و به مثابه خدمتکاری آفریده شده است؛ انسانی که در انتخاب آزاد است، اما دارای شک و تردید هم می‌شود و در این راه پرخطر، امیدوار به یاری اهورامزدا است. «ای خردمند، ای هستی‌بخش، ما، کسانی که هستی را از نو می‌سازند، می‌خواهیم از آن تو باشیم. تو نیز ما را به دستیاری آشه یاری کن تا زمانی که عقلمان دستخوش شک و تردید است، اندیشه‌مان به هم نزدیک باشد» (یسنا، هات ۳۰). «اهورامزدا با شهریاری مینوی و آرمیتی خویش، کسی را که با بهترین منش و گفتار و کردار به سپنتا مینو و آشه بپیوندد، رسایی و جاودانگی خواهد بخشید» (یسنا، هات ۴۷).

با گفته‌های بالا مشخص شد که در این اندیشه تمام انسان‌ها و افراد دارای حق و تکلیف هستند و در چرخه فعالیت می‌کنند و انسان غیر فعال وجود ندارد، یا در جهت خیر فعالیت می‌کنند یا در جهت شر. البته این انسان مختار است در انتخاب و اگر راه راستی پیشه کرد، پاداش زندگی جاودانه در انتظار اوست. «زنان و مردان که آشون باشند، بعد از مرگ به جزای آن به سعادت می‌رسند و به خانه بهشت رهسپار می‌شوند و آنها که شر را انتخاب کرده‌اند، در جهان تاریکی زندگی خواهند کرد» (یسنا، هات ۳۱). با این اوصاف، زندگی بر اساس نظم کیهانی، غایت انسان و حفظ کیهان، فضیلت او می‌شود. این نوع زندگی هم پاداش دنیوی دارد، هم اخروی و اهورامزدا ناظر بر رفتار مردم است. جهان‌بینی این انسان خیمه‌ای و مسقف است که بر طبق آن جهان در زیر چتر نظامی مقدس و الهی است و وظیفه انسان، حفظ و مراقبت از این نظم کیهانی است (احمدوند، ۱۳۹۶: ۵۴).

نظم کیهانی (آسمانی)

نظم کیهانی و نظم کائنات، از مباحث اصلی کیهان‌شناسی است و کیهان‌شناسی دینی موازی با مبدأشناسی، ساختارشناسی و فرجام‌شناسی جهان، محل توجه قرار

می‌گیرد. بنابراین اصطلاح نظم کیهانی بر اصل یا اصولی دلالت دارد که رایج‌ترین نظم امور در جهان را نشان می‌دهد. نظم کیهانی فقط بعد جهان مادی را در بر نمی‌گیرد، زیرا همان‌طور که جهان مادی نظم دارد، جهان مینوی و روحانی نیز دارای نظم و قانون است. از این‌رو نظم حاکم بر کیهان را می‌توان در دو حوزه در نظر گرفت: نظم یا قانون طبیعت و نظم یا قانون مینوی. انسان به دلیل برخورداری از دو بعد مادی و مینوی، خواسته یا ناخواسته در معرض هر دو بعد نظم کیهانی است و تناسب ابعاد انسانی با آنها، سعادت را برای انسان به ارمغان می‌آورد.

نظم کیهانی در حیات زیستی، اخلاقی، اجتماعی و فرهنگ انسانی، نموده‌های مختلفی دارد و صورت صحیح رفتار بر اساس انطباق با آن مشخص می‌شود. مفهوم نظم کیهانی در قدیمی‌ترین مراتب تاریخی در ایران باستان مطرح شده و این اصل، مبنای اصلی توسعه همه آیین‌ها و سنن آنان تاکنون بوده و خواهد بود. سابقه بحث نظم کیهانی در ایران، به دوره آریاییان نخستین بازمی‌گردد و هسته اصلی دین آریایی به شمار می‌رود.

معادل نظم کیهانی در آیین زرتشتی، آشه نام دارد که اساس آن در طول صدها و هزاران سال تکامل یافته است. نظم کیهانی اهورایی است که در مقابل بی‌نظمی و اهریمن قرار دارد. نظم کیهانی غایت زندگی انسان است. این نوع زندگی هم پاداش دنیوی دارد، هم اخروی. اهورامزدا ناظر بر رفتار مردم است. او هزار چشم و هزار گوش دارد و پیمان‌شکنان مورد غضب او هستند و به آتش خشم وی گرفتار خواهند آمد، چون هر که پیمان‌شکنی می‌کند، نظم کیهانی را خدشه‌دار می‌کند و موجب آشوب و فتنه می‌شود. پس مستحق شدیدترین مجازات است.

در نامه تنسر در این باره آمده است: «روزگار فساد و سلطانی که صلاح و عالم را ضبط نبود افتاد به چیزهایی طمع بستند که حق ایشان نبود. آداب ضایع کردند و سنت فرو گذاشته و رأی رها کرده، تغلب آشکار شده، یکی بر دیگری حمله می‌برد، به تفاوت مراتب و آرای ایشان تا عیش دین بر جمله تمام گشت و آدمی صورت آن دیو صفت و دد سیرت شدن» (مینوی، ۱۳۵۴: ۵۷) و در جای دیگر آورده که «چون فساد زیاد شد و مردم از اطاعت دین و عقل و سلطان بیرون شدند و حساب از میان برخاست، آبروی

چنین ملکی جز ریختن با دید نیاید. بسیار پادشاهان باشند که اندک قتل ایشان اسراف باشد بود. اگر ده تن کشند و بسیار باشند که اگر هزار هزار را بکشند، هم زیادت باید کشت، از آنکه مضطر باشند بدان زمان با قوم» (مینوی، ۱۳۵۴: ۵۹).

بنابراین می‌بینیم در صورتی که هرم نظم رعایت نشود، جز تباهی و نابودی به همراه ندارد و در عوض وقتی هرم نظم رعایت شود و بر اساس آشه زندگی کنند: «اولاً دادگر می‌شوند، یعنی قانون ایزدی را برقرار می‌کنند و برخلاف آن عمل نمی‌کنند. ثانیاً در امور زیاده‌روی و تفریط نمی‌کنند و اعتدال را پیشه خود قرار می‌دهند که همانا اعتدال، روش مزدایی و افراط روش اهریمن است. ثالثاً دروغ نمی‌گویند و پیمان نمی‌شکنند که اینها سرچشمه آشوب‌ها هستند» (رضایی‌راد، ۱۳۷۸: ۱۲۴). شاه به عنوان رأس هرم نظم، باید دائم از احوال مردم باخبر باشد که بی‌خبری شاه، دری است از فساد. پس باید منهیان و جاسوسانی که معتمد وی هستند، بگمارد تا به وی اطلاع‌رسانی کنند تا نظم و عدالت حفظ شود.

یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در اندیشه سیاسی، عدالت یا داد است. این مفهوم بنیادین در نامه تنسر، دست‌کم چهار بار و در معانی لازم و ملزوم آمده است:

۱. عدالت به معنای نظام و آیین آرته و هماهنگی و مطابقت با این آیین و قانون.
۲. عدالت در برابر ظلم در معنای وسیع راستی.
۳. عدالت به معنای خویشکاری و نهادن هر چیز در جای درست خود و اشتغال هر کس به کار خویش.

۴. عدالت به معنای پیمان و حد وسط افراط و تفریط (اخوان کاظمی، ۱۳۷۸: ۹)

در جهان‌بینی خیمه‌ای و مسقف که در آن همه‌چیز نظم دارد و سلسله‌مراتبی می‌باشد، عدالت یعنی قرار گرفتن هر چیز در جای خودش (رجایی، ۱۳۷۲: ۱۶). بنا بر نامه تنسر، هیچ‌چیز را چنان نگه ندارند که مراتب مردم را (مینوی، ۱۳۵۴: ۶۶). مشغول گردانیدن مردمان به کارهای خویش، بازداشت از کارهای دیگران، قوام عالم و نظام کار عالمیان است و به منزلت باران که زمین زنده کند و آفتاب که یاری دهد و باد که روح افزایش دهد (همان: ۶۰).

در نظر ایرانیان، مفهوم راستی (آشه) به عدالت بسیار نزدیک‌تر است و یعنی هماهنگ شدن با نظام اخلاقی و اجتماعی و شکستن ظلم و دروغ که این جز قرار گرفتن هر چیز و هر کس در جای خود امکان‌پذیر نمی‌باشد (مجتبایی، ۱۳۳۲: ۳۰-۳۱).

عدالت چه از نظر عقل، چه از دیدگاه شرع به معنای قرار دادن هر چیزی در جای خود است و این مستلزم دو نگرش جزءنگر و کل‌نگر و بهره‌مندی از هدفمندی در زندگی بشر است. از آنجا که یک انسان از اجزای مختلفی تشکیل شده، جامعه او نیز متشکل از اعضای متفاوت است و نیازمند چینش مطلوب و شایسته است تا با تحقق یک کل کارآمد به کمال خویش نایل آید.

همان‌طور که اعضا و جوارح انسان در نظمی هدفدار، جسم او را زنده، پویا و در راستای خدمت به انسانیت نگه داشته تا عقل و قلب بتوانند کرامات خدادادی را کشف کرده، به آن ظهور و فعلیت بخشند، به همین‌سان جامعه انسانی نیز با اعضای منظم و هدفدار می‌تواند با بهره‌گیری از عقل جمعی و عشق مواج در بین انسان‌ها، کمال مطلوبش را محقق و به سمت درخشش صفات متعالیه اجتماعی گام بردارد. جامعه انسانی نیز دقیقاً از همین الگوی بدن انسان پیروی می‌کند.

اهمیت نظم و عدالت آنچنان است که اساطیری برای حفظ این دو مهم نام برده شده است. یکی از این اساطیر و چهره‌های محبوب دین زرتشت و ایران باستان، سروشه (سروش) به معنای فرمان‌برداری یا انضباط است که نماد نظم و اطاعت است و الهه دیگری به نام اردیبهشت که حافظ قانون است و نظم را حفظ می‌کند تا عدالت برقرار شود (هیلنز، ۱۳۸۸: ۷۴).

کاربست نظریه اسکینر برای تفسیر اندیشه تنسر

تنسر کیست؟

با مطالعه تاریخ سیاسی و اجتماعی ساسانیان، اولین نکته‌ای که به ذهن متبادر می‌شود، تأثیر زیاد مذهب و روحانیون در تمام جوانب سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و زندگی عمومی مردم و جامعه است. در این دوره موبدان یا هیربدان صاحب اقتدار بودند و در کلیه شئون زندگی رسماً و علناً مداخله می‌کردند. رئیس روحانیون، موبد موبدان

نام داشت که مسائل مذهبی، مسائل سیاسی و دینی را حل و فصل می‌کرد. آنها بعد از پادشاه، بالاترین مقام به حساب می‌آمدند (کریستین‌سن، ۱۳۳۲: ۲۸۶).

تنسر، بزرگ‌ترین موید و عالم زرتشتی در زمان اردشیر، موسس سلسله است و در تأیید اهمیتش همین بس که بنای این سلسله با تفکرات وی بود. اولین روحانی نامداری که وجود تاریخی داشته است و کسی بوده که از طرف اردشیر مأمور شد تا اوستا را که در زمان سلوکیان و اشکانیان پراکنده شده بود، گردآوری و متمرکز کرده، در اختیار همگان قرار دهد.

«شاهنشاه اردشیر بابکان آمد از پی نو کردن و از نو آراستن سلطه ایران. همان نبشته‌ها از پراکندگی به یک جای آورده شد و پورتکیش تنسر پارسا که هیربذ هیربذان بود، برآمد با تفسیر اوستا. اردشیر او را فرمود اوستا را پی افکند و به مدد آن تفسیر، آن را به هم پیوستن و منتشر کردن» (مینوی، ۱۳۵۴: ۶). قدیمی‌ترین اثری که از تنسر نام می‌برد، کتاب دینکرد است که در سده سوم هجری به کوشش آذر فرنیغ و آذرباد نوشته شده است. القاب مختلفی از قبیل راست دستور، پوریوتکیش پارسا (یعنی دارای مذهب پیشینیان)، سردار مینوی، پُرفتار و راست گفتار پارسا برای تنسر بازگو شده است. (همان: ۷). نام تنسر در نتیجه ویژگی الفبای خط پهلوی کتابی می‌تواند به ریخت‌های گوناگونی همچون: تَنسَر، تَوَسَر و دَوَسَر خوانده شود (همان: ۳۵).

تنسر از خانواده‌های بزرگ و از اشراف‌زادگان امپراتوری اشکانی بود. پدرش از پادشاهان محلی پارس بود. تنسر شاهزاده، دوران کودکی و جوانی را در ساتراپ پارس و در قصری باشکوه و با ناز و نعمت سپری کرد. از پدرش ثروت و املاک زیادی به ارث برد. تنسر در نامه توضیح داده که: «از عُقلا و جُهلا و اوساط و اوباش پوشیده نیست که پنجاه سال است تا نفس اماره خویش را بر این دایم به ریاضت‌ها که از لذت نکاح و مباشرت و اکتساب اموال و معاشرت امتناع نموده و نه در دل کردم و نه خواهان آنکه هرگز ارادت نمایم و چون محبوسی و مسجون در دنیا می‌باشم تا خلابق عدل من بدانند و بدانچه برای صلاح معاش و فلاح معاد و پرهیز از فساد از من طلبند و من ایشان را هدایت کنم، گمان نبرند و صورت نکنند که دنیاطلبی را به مخادعه و مخاتله

مشغولم و حیلتی توهم افتد و چندین مدت که از محبوب دنیا عزلت گرفتم و با مکروه آران داشته برای آنکه اگر کسی را با رشد و حسنات و خیر و سعادت دعوت کنم، اجابت کند و نصیحت را به معصیت رد نکند و حلال را حرام و حرام را حلال نکند» (مینوی، ۱۳۵۴: ۵۰-۵۱).

تنسر، عقاید نوافلاطونی داشت و در حکمت، طرفدار سقراط و افلاطون بود. فلسفه نوافلاطونی اساساً دیدگاه‌های متافیزیکی و شناختی است. نوعی از وحدت و چندخدایی. به عنوان نوعی از عرفان، فلسفه نوافلاطونی شامل بخش‌های نظری و عملی است که بخش اول به وجود جهان غیر مادی و نشأت انسان از منبعی غیر مادی و معنوی اشاره دارد و بخش دوم شامل راهکارهای بازگشت به سوی این منبع است. در این فلسفه، جهان مادی تنها تقلیدی از جهان معنوی یا واحد است. همان‌طور که می‌بینیم، دیدگاهی همچون جهان‌بینی ایران باستان که در آن دو جهان نام برده شده، یکی جهان بالا یعنی جهان اصل (مینو) که واقعی است و دیگری جهان زمینی که آینه آن باید باشد و بر اساس آن معنا می‌یابد (احمدوند، ۱۳۹۶: ۱۷۵). زاویه دید تنسر، زاویه‌ای فقهی است که بر اساس اعتقاداتش، ملک و دین را یکجا می‌دانست و آن هم از بالا به پایین.

کنش گفتاری مقصودرسان تنسر

کنش گفتاری آن است که گوینده یا نویسنده با گفتن یا نوشتن، کاری را انجام می‌دهد و از انجام این کار نیز مقصود و منظوری دارد. از این لحاظ، آنچه در تفسیر حائز اهمیت فراوان است، کشف همین قصد و منظور است. مسأله اساسی در مطالعه هر متن این است که دریابیم نویسنده به هنگام نوشتن، یعنی هنگامی که آن متن را برای خوانندگان می‌نوشت، قصد بیان چه چیزی را داشت که در عمل به وسیله بیان این نطق معین می‌خواست با آنها ارتباط برقرار نماید.

با مطالعه زندگی و آثار زمان ساسانی درباره تنسر درمی‌یابیم که برای فهم متن نامه تنسر و نوشته‌های او باید زمینه، شرایط و تاریخ زمان را بررسی کرد و سپس دریافت که این نوشته برای چی نوشته شده و قصد او در آن زمان چه بوده و چه هدفی داشته است. یعنی بررسی شرایط اواخر حکومت اشکانی و کم اعتبار شدن میراث ایران باستان که

همانا ایران‌شهری و ایرانیت بود و جایگزینی ملوک‌الطوایفی و هلنیسم به جای آن و وجود شخصی حکیم و متعصب مذهبی به‌مانند تنسر را که پنجاه سال به حکمت و دین‌بازی پرداخته بود وادار کرد که اندیشه خود را پرورش داده، در نشر آن نهایت کوشش را انجام دهد. تمام قصد او، نمایش همان نظم کیهانی است با گفتارهای خود در جهت زمینی کردن آن در قالب نوعی جدید از حکومت که در سرزمین آرمانی به آمریت شاه آرمانی است. آینه قرار دادن زمین برای آسمان، برداشت دینی اوست و در جهت مشروعیت آن در قالب دیالکتیک سقراطی و پرسش و پاسخ نظریه‌پردازی می‌کند.

تنسر، از کثرت به وحدت

به گفته خود تنسر در ابتدای نامه، او با قدرت و ثروتی که از پدرش به ارث برده بود و نفوذی که از طریق شاهزادگی خود در بین عموم داشت، پنجاه سال در جهت نشر عقاید خود تلاش کرد و به آموختن و آموزش علوم و حکمت‌های مختلف همت گماشت و شاگردانی چون اردشیر داشت که تا به بلوغ رسید و آثار و نشانه‌های فره و سعادت در او دید، به او این امر را گوشزد کرد و او را تشویق به خروج علیه ملوک‌الطوایفی اشکانی کرد و او بدین سبب روی به عراق رفت (مینوی، ۱۳۵۴: ۱۰-۱۱).

این امکان از طریق بازتعریف تنسر از حوزه‌های حکمت، حکومت و دین صورت گرفت؛ رسمی کردن دین زرتشت، جمع‌آوری اوستاهای مختلف و یکی کردن آنها و از بین بردن آتشکده‌های غیر مشروع، که همه آنها در جهت اندیشه‌ی تمرکز قدرت هم مسائل دینی و هم مسائل سیاسی را شامل می‌شد. او از کثرت به وحدت رسید، از چند خودایی به گدک خودایی، از چند دینی به تک‌دینی، از چند قومی به ایرانیت و همزاد شدن دین و حکومت. تمام امور را بر اساس دین زرتشت و احکام جدید برخاسته از اندیشه‌ی ایران باستان بازنویسی و نشر می‌دهد و مکتب جدیدی با ترکیب دین، فلسفه، حکمت و عرفان ایرانی به وجود می‌آورد.

هنجار مرسوم و چالش‌های تنسر

همان‌طور که در بخش متدولوژی بیان کردیم، برای فهم اندیشه‌ی سیاسی یک اندیشمند هم باید گفتمان سیاسی مسلط بر جامعه و زمانه‌ی وی را شناخت و هم باید

قصد و نیت آن اندیشمند را برای برقراری ارتباط در چنین گفتمانی دریافت. شناخت گفتمان سیاسی مسلط بر هر جامعه در هر دوره تاریخی نیز مستلزم شناخت عوامل متعددی است که در نقش اجزای متشکله آن به شمار می‌آیند. در درجه اول باید مشکلات و پرسش‌های سیاسی مطرح‌شده در آن دوره و نیز راه‌حل‌ها و پاسخ‌های ارائه‌شده به آنها را دریافت. دوم آنکه باید زبان خاص آن دوره و معانی و مفاهیم و گزاره‌های متداول در آن دوره را که هر نویسنده‌ای با استفاده از آنها اقدام به نگارش می‌کند، شناخت. سوم اینکه برای شناخت گفتمان سیاسی غالب بر هر جامعه در یک دوره تاریخی معین باید سنت، عرف، اصول و قواعد مسلط بر استدلال‌های سیاسی حاکم بر آن دوره را شناسایی کرد.

دو چیز موجب امتیاز دولت ساسانی از دولت اشکانی بود: یکی تمرکز قدرت و دیگری دین رسمی. عمل اول، بازگشت به سنت‌های هخامنشی بود؛ اما عمل دوم، هنجار مرسوم و جدیدی بود که ابتکارش با ساسانیان بود (کریستین سن، ۱۳۳۲: ۶۸). در همین راستا به امپراتوری اشکانی اتهامات زیادی وارد می‌کردند «که بیگانگی اشکانیان با سنن ایرانی، دل‌بستگی به فرهنگ و آداب یونانی، عدم تمرکز سیاسی، ملوک‌الطوایفی و کدخدایی و بی‌اعتقادی به دین مزدیسنی» (محمودآبادی، ۱۳۸۹: ۱۶۹) از آن جمله بودند.

تحول یا ثبات، نتیجه اندیشه تنسر

بعضی از نظریه‌های تاریخ سیاسی بیان می‌کنند که تمدن، زمانی شکل می‌گیرد که چالش‌ها و منازعات به صورت مسالمت‌آمیز حل و فصل گردد. تشکیل تمدن، ارتباط بسیاری با دولت و ساختارهای اداری و دیوانی دارد. این ساختارها نیز بر مبنای پایه‌های دینی و اسطوره‌ای و ساختارهای فرهنگی و نهادهای عینی ساخته می‌شود. در طول تاریخ، سنت ایرانی هیچ‌گاه خالی از نظریه نبوده است. یکی از این نظریه‌ها، نظریهٔ ایران‌شهری تنسر است با جزئیات و مبانی که با پایه و اساس محکمی بر اساس مذهب و جهان‌بینی دینی، از بالا به پایین که نماد زمینی آن جهان‌بینی، حکومت

متمرکز رئیس‌محمور بود، تحوّل‌ی بس شگرف در دنیای سیاست ایجاد کرد که تا امروز اثر این اندیشه ماندگار است.

اسطوره و مذهب، کیفیت حکومت کردن و اندرزهای آرمانی و اخلاقی را در هرم حکومت به نمایش می‌گذارد که خالق شاه آرمانی، جامعه آرمانی و شهر آرمانی است. خلق انسان آرمانی و آرمان‌شهرهایی که تاب ظلم و ناعدالتی را نداشتند و سیاست را به عنوان تدبیری در جهت رفع ناملایمات می‌دیدند و با اتصال به آسمان و امور مافوق طبیعی سعی در مشروع کردن این خواسته داشتند.

تنسر در دوره‌ای بحرانی برای بازگشت وحدت ملی و دینی، دست به قلم می‌برد و با محوریت اردشیر به عنوان شاه آرمانی به خلق ایران‌شهر آرمانی می‌پردازد که نابسامانی و ناملایمات اشکانی را آرام کند و سامان بخشد. دیدگاهی که با آن وحدت نظم و عدالت مقدّس تضمین می‌شود.

ایران‌شهری، عصاره اندیشه تنسر

عصر ساسانی، ادامه مستقیم و پیوسته دولت ایران‌شهری است که در ابتدای عصر هخامنشی به دست کوروش تأسیس شد و بزرگ‌ترین رخداد جهان باستان بود (وکیلی، ۱۳۹۷: ۱۳). اندیشه سیاسی ایران‌شهری، دادگری را با رعایت نظم و قانون حاکم بر طبیعت هم‌تا می‌انگارد و مؤلفه‌هایی چون شاه آرمانی، سرزمین آرمانی و جامعه آرمانی دارد (احمدوند، ۱۳۹۶: ۲۰۸) که تنسر در دیالکتیک خود با شاه طبرستان، موشکافانه به بیان مؤلفه‌ها می‌پردازد.

بر اساس متدولوژی اسکینر در بررسی یک نظریه و اثر یک اندیشمند نظریه‌پرداز که تأثیر و تحوّل‌ی بس بزرگ در سیاست و قدرت ایجاد کرده، باید علاوه بر متن نوشته‌شده ایشان حتماً شرایط محیطی، شرایط فرهنگی، آداب و رسوم زمانه او را هم بررسی کرد تا بتوان متن مورد نظر و قصد وی از نوشتن آن متن را واضح‌تر و واقعی‌تر تفسیر کرد. برای بررسی روشن این مؤلفه‌ها باید آثار هنری، متن‌ها و نوشته‌های دیگری را که در زمان نویسنده یا قبل از او نگاشته شده و بر وی و شرایط محیطی تأثیرگذار بوده هم

بررسی کرد. از جمله این متون، عهد اردشیر، کارنامه اردشیر و ارداویراف‌نامه بوده که نقطه مشترک همه اینها، دینی بودن با محوریت زرتشت و اوستاست.

نتیجه‌گیری

نامه تنسر از جمله متون کلاسیکی است که نویسنده در فضای فکری - مذهبی حاکم یعنی جهان‌بینی زرتشتی و کیهان‌شناختی اساطیری آن نظریه‌پردازی کرده است؛ تمام امور را به آن ارجاع داده و به صورت‌بندی اندیشه خود پرداخته است. قوام نظام و عدل در گرو مشغولیت هر کس به کار خویشتن و بازداشتن از دخالت در کار دیگران است. مشروعیت حکومت در برقراری نظم، اقتدار و شکل‌دهی نظام سیاسی و دینی یکپارچه و متمرکز است.

در طول تاریخ با تکامل عقل بشری و گسترش شناخت وی از جهان، نگرش‌های اسطوره‌ای تکامل یافته و به نگرش ایزدی تبدیل شده و الگوهای یک جامعه را که باورهای آن قوم یا ملت است می‌سازند. بر اساس همین نگرش و الگو، تنسر، نظریه ایران‌شهری خود را بیان می‌دارد که جهان را عرصه کارزار دو نیروی خیر و شر قلمداد می‌کند و انسان‌ها را نیز مطابق با همین به گروه‌های مختلف تقسیم کرده است؛ انسانی خدمتکار که در انتخاب راه خیر و سعادت ابدی یا راه شر و نابودی مختار است و حکومتی بنا نهاده که رئیس‌محور است و غایتش، ایجاد جامعه منظم و عدالت‌محور بر پایه آشه است. قوام نظام و عدل در گرو مشغولیت هر کس به کار خویشتن و بازداشتن از دخالت در کار دیگران و قرار دادن هر چیز و هر کس در جای خود است. مشروعیت حکومت در برقراری نظم، اقتدار و شکل‌دهی نظام سیاسی و دینی یکپارچه و متمرکز است. این اندیشه سه عنصر مهم دارد: اول، شاه آرمانی که همپایه خداست در زمین و نقش سر را بر پیکره جامعه دارد. دوم، طبقه یا همان سلسله‌مراتب که هر کسی بر اساس استعداد در مرتبه‌ای است و مشغول کار خاص و سوم، دین که اصول و قواعد و راه را نشان می‌دهد که لازم و مکمل حکومت است. اینها می‌شود نظم زمینی که متأثر از نظم اسطوره‌ای موجود در کیهان است. جهانی قائم‌محور که از رأس تا پایین‌ترین موجود بر اساس نظمی مقدس بر اساس آشه و اصل خویشکاری زندگی می‌کنند.

بنابراین مشاهده می‌شود که نامه تنسر نه یک گزارش تاریخی، بلکه یک نوشته تبلیغی زرتشتی است که بنیاد اندیشه‌اش، دین و هستی‌شناسی حاکم بر آن اندیشه نظم‌محور و قائم‌محور است که بر اساس آن، تمام عالم با هم در ارتباط متقابل و پیوسته هستند؛ عالمی که بر اساس نظم سراسری ادامه حیات می‌دهد. اندیشه‌ای که بر اساس آن شاه آرمانی، حکومت آرمانی و سرزمین آرمانی نمایان می‌شود. در واقع تنسر از طریق تمثیل دینی و در جهت توجیه حکومت مورد نظر خود به اردشیر پرداخت. اهورامزدا در رأس جهان و بقیه فرشتگان و دستیاران در ذیل او، در سپهر سیاست و قدرت زمینی به کارگزاری شاه آرمانی منتهی می‌شود که برای جاری ساختن قواعد نظم کیهانی آمریت به او تعلق می‌گیرد.

منابع

- آموزگار، ژاله (۱۳۸۰) تاریخ اساطیری ایران، تهران، سمت.
- (۱۳۹۰) زبان و فرهنگ و اسطوره (مجموعه مقالات)، چاپ سوم، تهران، معین.
- احمدوند، شجاع (۱۳۹۶) اندیشه سیاسی در ایران باستان، تهران، سمت.
- و همکار (۱۳۸۹) «منظومه‌های معنادار در پشتیبانی حکومت آرمانی در اندیشه سیاسی ایران»، فصلنامه پژوهش سیاست، سال دوازدهم، شماره ۲۹، صص ۵۲-۲۴.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۸) «عدالت و خودکامگی در اندیشه سیاسی ایران باستان»، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۴۳ و ۱۴۴، صص ۱۳-۶.
- ازغندی، علیرضا (۱۳۹۰) «مسائل اساسی اندیشه سیاسی در نامه تنسر»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، شماره هجدهم، صص ۴۴-۲۳.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۸۰) ماکیاولی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ چهارم، تهران، طرح نو.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۱) پژوهش در اساطیر ایران، چاپ چهارم، تهران، آگه.
- تولی، جیمز (۱۳۸۳) «روش‌شناسی اسکینر در تحلیل اندیشه سیاسی»، ترجمه بهروز لک، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۸، صص ۸۴-۵۷.
- جلیلیان، شهرام (۱۳۸۷) «شاه‌گزینی در دوره ساسانیان، فرآیند شاه‌گزینی در نامه تنسر به گشنسب»، تاریخ ایران، شماره ۵۹، صص ۱۱۵-۸۹.
- (۱۳۹۵) «چند نکته تازه درباره تاریخ‌گذاری نامه تنسر به گشنسب»، مطالعات تاریخ فرهنگی، سال هفتم، شماره ۲۸، صص ۵۳-۲۳.
- حیدری‌نیا، صادق (۱۳۸۶) شهریار ایرانی، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۲) معرکه جهان‌بینی‌ها در خردورزی و هویت ما ایرانیان، تهران، احیاء کتاب.
- (۱۳۹۵) تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، چاپ پنجم، تهران، قومس.
- رضاقلی، محمود (۱۳۹۵) هستی‌شناسی و تبیین آفرینش، اینترنتی: www.takbook.com.
- رضایی‌راد، محمد (۱۳۷۸) مبانی اندیشه در خرد مزدایی، تهران، طرح نو.
- رهر، عباسعلی و همکاران (۱۳۹۱)، تحلیل گفتمانی نامه تنسر، درآمدی بر اندیشه سیاسی عصر ساسانی، دوفصلنامه علمی - پژوهشی دانش سیاسی، سال هشتم، شماره دوم، صص ۶۲-۴۳.
- قاسمی، محمدعلی (۱۳۸۵) «نسبت انسان‌شناسی و اعتماد سیاسی در اندرزنانه‌های ایرانی، بررسی تطبیقی نامه تنسر و سیاستنامه»، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، رساله دکتری، استاد راهنما حاتم قادری.

- کریستین سن، آرتور (۱۳۳۲) ایران در زمان ساسانیان، رشید یاسمی، تهران، ابن سینا.
- (۱۳۷۴) وضع ملت، دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان، ترجمه مجتبی مینوی، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کمبل، ژوزف (۱۳۸۰) قدرت اسطوره، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز.
- مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۳۲) شهر زیبای افلاطون و شاه آرمانی در ایران باستان، تهران، انجمن فرهنگ ایران باستان.
- محمودآبادی، اصغر (۱۳۸۹) «ضرابخانه ساسانی»، فصلنامه تخصصی تاریخ، دوره پنجم، شماره ۱۹، نوبت یازدهم، صص ۱۲۸-۱۰۷.
- مرتضوی، سید خدایار (۱۳۸۵) «بررسی آثار اسکینر و کاوشی در نقد وی بر متدولوژی قرائت زمینه‌ای»، قبسات، سال یازدهم، شماره ۴۲، زمستان، صص ۱۶۹-۱۵۵.
- (۱۳۸۶) «تبیین روش‌شناسی اندیشه سیاسی از منظر کوئنتین اسکینر»، پژوهش نامه علوم سیاسی، سال سوم، شماره اول، صص ۱۹۱-۱۵۹.
- مینوی، مجتبی (۱۳۵۴) نامه تنسر به گشنسب، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- وکیلی، شروین (۱۳۹۲) زند گاهان، تهران، شور آفرین.
- (۱۳۹۵) اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، تهران، شور آفرین.
- (۱۳۹۷) تاریخ نهاد در عصر ساسانی، تهران، شور آفرین.
- هادی، سهراب (۱۳۷۷) شناخت اسطوره‌های ملل، تهران، تندیس.
- هیلتز، جان (۱۳۸۸) شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، چشمه.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۳۶۷-۳۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

نظریه استبداد شرقی و ماهیت دولت و جامعه در ایران پیشامدرن

حجت کاظمی*

چکیده

نظریه استبداد شرقی در روایت‌های مختلف آن، الگوی تحلیلی غالب برای درک ماهیت دولت و جامعه در ایران سنتی بوده است. فرآورده اصلی حاصل از کاربری این نظریه، ارائه تصویری از دولت سنتی ایرانی به عنوان سازمانی نیرومند و خودکامه، در مقابل جامعه‌ای پراکنده، فاقد نیروهای اجتماعی مستقل، ضعیف و منفعل بوده است. مطابق چنین تحلیلی، علی‌رغم تمام تغییرات ظاهری در تاریخ ایران، ماهیت جوهری دولت، جامعه و مناسبات میان آنها از ابتدای تاریخ تا امروز، دگرگونی کیفی را تجربه نکرده است. هدف اول این مقاله، ارائه گزارشی از تبارهای این نظریه قدیمی، نحوه کاربری آن از سوی محققان غربی و ایرانی برای تحلیل تاریخ ایران، شناخت مضامین محوری آن درباره ماهیت دولت و جامعه و دلایل محبوبیت آن در مقطع بعد از انقلاب خواهد بود. مقاله نشان می‌دهد که به‌رغم سابقه دیرین این نظریه، طرح مجدد آن طی دهه‌های ۳۰ تا ۵۰ شمسی در متن منازعه‌ای سیاسی - تئوریک میان جریان‌های چپ و منتقدان آنها صورت گرفته است. مقاله، هژمونی این رویکرد در مقطع بعد از انقلاب اسلامی را ناشی از بی‌اعتباری الگوی تحلیلی جریان چپ و نیز قابلیت‌های این نظریه برای ارائه پاسخی ساده فهم به مسئله توسعه‌نیافتگی سیاسی و اقتصادی می‌داند. هدف دوم این مقاله، آشکار کردن نارسایی این نظریه و نتایج آن در

hkazemi57@ut.ac.ir

*استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تهران



تحلیل ماهیت دولت و جامعه در ایران است. مقاله بر این نکته تأکید دارد که این دیدگاه عملاً راه را بر یک جامعه‌شناسی «واقعاً» تاریخی درباره جامعه ایران و درک صحیح ماهیت دولت، جامعه و مناسبات آنها مسدود کرده است.

واژه‌های کلیدی: استبداد شرقی، شیوه تولید آسیایی، دولت قوی، جامعه ضعیف و خودکامگی.

مقدمه

در کنار انبوه آثار تاریخ‌نگارانه درباره تاریخ ایران پیشامدرن، گروهی از آثار پژوهشی با فراتر رفتن از صرف روایت تاریخی، کوشیده‌اند تا از زاویه دانش علوم اجتماعی جدید به بحث درباره تاریخ ایران بپردازند. در میان این آثار می‌توان دو سنت رقیب را شناسایی کرد: ۱- سنت مبتنی بر نظریه استبداد شرقی و روایت جامعه‌شناختی آن یعنی شیوه تولید آسیایی ۲- سنت مبتنی بر نظریه تاریخی ارتدکس مارکسیستی. این دو الگو از بسیاری جهات برداشت‌های متعارضی درباره سیر تاریخ ایران، دینامیسم تحولات تاریخی، ماهیت دولت و جامعه، روابط دولت و جامعه، نقش نیروهای اجتماعی و... ارائه می‌دهند. از میان این دو رویکرد، نظریه استبداد شرقی، سابقه بسیار طولانی‌تری دارد و سابقه آن به یونان باستان بازمی‌گردد. این دیدگاه از قرن نوزدهم به این سو نیز با استفاده از بینش‌های نظری حاصل از علوم اجتماعی جدید غنی‌تر شده است. هرچند تا قبل از انقلاب اسلامی، رواج و عمومیت آن زیر سایه اندیشه رقیب آن یعنی نظریه تاریخی ارتدکس مارکسیستی در حاشیه بود، انقلاب و تحولات پس از آن باعث ارائه صورت‌بندی جدیدی از این نظریه و رواج گسترده آن در محافل دانشگاهی، روشن‌فکری و عمومی ایران شد.

در این مقاله ابتدا به تبار نظریه استبداد شرقی، تحولات تاریخی، نظریه‌پردازان مهم و هسته اصلی تحلیل آنها از استبداد شرقی خواهیم پرداخت. سپس روایت تجدیدنظر شده این نظریه ذیل بحث شیوه تولید آسیایی مطرح خواهد شد. در بخش بعدی، نحوه کاربست این نظریه برای تحلیل تاریخ ایران مورد بحث قرار خواهد گرفت. بخش سوم معطوف به شناسایی مؤلفه‌ها و محورهای مورد تأکید این دیدگاه درباره ماهیت دولت و جامعه در ایران است. بخش پایانی مقاله، متمرکز بر طرح مجموعه‌ای از نقدها به این نظریه و نتایج تحلیلی آن خواهد بود.

پیشینه پژوهش

نظریه استبداد شرقی، پیشینه‌ای بسیار طولانی دارد و به همین طریق پژوهش‌های متعددی نیز درباره تحول تاریخی و نقد و ارزیابی از مدعیات آن وجود دارد. در آثار

موجود، برجسته‌ترین گزارش انتقادی را پری اندرسون (۱۳۹۰) ارائه کرده است. روایت اندرسون از چشم‌اندازی نوعی مارکسیسم وبری است و تحول این نظریه از رنسانس تا مباحث مارکس و ویتفولگ را در برمی‌گیرد. گزارش‌های مشابهی را می‌توان در نزد کرادر (۱۹۷۵)، ساور (۱۹۷۵)، بیلی و لوبارا (۱۹۸۱)، اسپرینگ‌بورک (۱۹۹۲) دون (۱۳۶۸) و کورتیس (۲۰۰۹) مشاهده کرد. توجه عمده در این نوشته‌های تحقیقی بر عثمانی، هندوستان و چین بوده است و ایران، در این مطالعات جایگاهی حاشیه‌ای داشته است. در میان محققان ایرانی نیز علاوه بر نوشته‌های افرادی چون محمدعلی خنجی، همایون کاتوزیان و احمد سیف که از موضعی همدلانه به کاربرست این نظریه درباره تاریخ ایران پرداخته‌اند، محققانی چون ولی (۱۳۸۰) و آبراهامیان (۱۳۹۳)، این دیدگاه و کارایی آن در تحلیل تاریخ ایران را زیرسؤال برده‌اند.

هر چند مقاله حاضر در گزارش تطور این دیدگاه در موطن اروپایی آن، هم‌راستا با مطالعات موجود است، تلاش شده است تا از ضمن گزارشی نسبتاً جامع از تحول و تطور کاربرست این نظریه در مطالعات ایران‌شناسی و نیز جایگاه آن در مناقشات روشن‌فکری ایران قبل و بعد از انقلاب، مضامین اصلی این نظریه درباره ماهیت دولت و جامعه در ایران پیشامدرن احصا شود. در بخش نهایی نیز تلاش شده تا با فراتر رفتن از روایت توصیفی، از زاویه جامعه‌شناسی تاریخی، قابلیت‌های این نظریه برای تحلیل تاریخ ایران مورد ارزیابی انتقادی قرار گیرد.

روش تحقیق

منظور از روش تحقیق، «فنون یا رویه‌های واقعی برای گردآوری و تحلیل داده‌ها» (بلیکی، ۱۳۸۴: ۶۴) است. با توجه به موضوع مقاله حاضر که در حیطه مباحث نظری و تاریخی قرار می‌گیرد، روش تحقیق مورد استفاده، روش «اسنادی- کتابخانه‌ای» بوده است (برای ابعاد این روش ر.ک: برنم و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۱۷-۲۴۶).

استبداد شرقی: تاریخ یک نظریه

تبار توصیف و تحلیل جوامع شرقی ذیل مفهوم «استبداد شرقی» به دوره یونانیان بازمی‌گردد. هرودت هرچند به عنوان «دوست ایرانیان»، روایتی معتدل از تفاوت‌های ایرانیان و یونانیان ارائه می‌داد، توصیف او از وسعت سرزمینی، وجود تأسیسات آبی بزرگ، روحیات مردمان و نیز ترجیح پادشاهی یک‌نفره بر سایر اشکال حکومت (که از زبان داریوش بیان شده است)، بن‌مایه نگرش بعدی یونانیان را به آسیایی‌ها ساخت (هرودت، ۱۳۳۹، ج ۳: ۱۷۷-۱۸۳).

ارسطو نیز در کتاب «سیاست» در توصیف انواع و اقسام حکومت‌ها، از «پادشاهی نوع بربر» سخن گفت که «استبدادی موروثی» و از جمله بدترین نوع حکومت‌هاست. در روایت ارسطویی درباره دلایل شکل‌گیری چنین حکومتی، با اشاره به جغرافیا و اقلیم جوامع بربر عنوان می‌شود: «مردم سرزمین‌های سردسیر، به‌ویژه در اروپا، بیشتر دلیر اما کم‌هنرنده... آسیاییان، هوشمندتر و هنرمندترند، اما از دلیری بی‌بهره‌اند و از این‌رو همیشه به حال بندگی و فرمان‌برداری به سر می‌برند. یونانیان که میان این دو زیست می‌کنند، از خصائص هر دو بهره دارند؛ هم دلیرند و هم در سیاست، مدبر و خردمندند» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۲۹۷). برای ارسطو، بررها، مردمانی برده‌صفت هستند. خصوصیت هم دلیل ظهور استبداد است و هم معلول آن: «مردم بربر بیش از مردم هلن به فرمان‌برداری و چاکری خو گرفته‌اند و بیشتر آسیایی هستند تا اروپایی و از این‌رو بر شهروان خودکام نمی‌شورند» (همان: ۱۴۱-۱۴۴). در عین حال در جایی با اشاره به سبک حکومت‌داری در ایران، پایداری این حکومت‌ها را ناشی از سرکوب خودسرانه می‌داند که مانع از برآمدن «مردان برجسته» و شکل‌گیری «مجامع بحث و گفت‌وگو» می‌شود (همان: ۲۴۶-۲۴۷).

این روایت از «استبداد شرقی» که رگه‌های آشکاری از جدال‌های هویتی و تاریخی آن دوران را در خود مستتر داشت (بریان، ۱۳۸۱: ۱۱ و Springborg, 1995: 23-29)، بعد از رنسانس و احیای میراث کلاسیک نزد دانشوران دوران جدید تکرار شد و سفرنامه‌ها و گزارش‌های دیپلماتیک و مطالعات روبه رشد درباره جوامع شرقی بر غنای مفهومی آن افزودند (krader, 1975: 19-43).

مهم‌ترین چهره در میان انبوه نویسندگان این دوره درباره استبداد شرقی، شارل مونتسکیو بود. رویکرد او از بسیاری جهات ادامه رویکرد یونانی به ویژه تلقی ارسطویی بود. او با توصیف استبداد شرقی به عنوان یکی از گونه‌های سه‌گانه حکومت، آن را شکلی از حکومت دانست که حاکم «همه چیز است و دیگران هیچ چیز». در بحث از علل تکوین استبداد شرقی، او معتقد است که محیط و اقلیم خشک شرقی باعث شکل‌گیری مالکیت دولتی بر زمین، فقدان اشرافیت زمین‌دار مستقل و شکل‌گیری برابری بنده‌وار همه مردم شده است. مکمل این وضعیت، پرورش و تثبیت روحیه و اخلاقیات برده‌صفتانه در مردمان شرقی است (مونتسکیو، ۱۳۴۹: ۱۷۱-۱۷۳ و ۳۹۰-۴۰۷). «در این حکومت‌ها... هیچ نوع میانجی‌گری وجود ندارد و امر شاه لازم‌الاجراست». نتیجه این وضعیت، وجود یک «اطاعت نامحدود» است. او از برابری برده‌داری سخن گفت که انسان‌ها را به «حیواناتی» بدل می‌کند که مطابق غریزه خود اطاعت می‌کنند. تربیت به جای آنکه در خدمت رشد فضایل مدنی باشد، در خدمت شکل دادن به «غلام خوب» است (همان: ۱۱۸-۱۲۴؛ ۱۳۰-۱۳۱ و ۲۴۴).

دین شرقی نیز استبداد را تثبیت می‌کند. وی نتیجه می‌گیرد که جوامع شرقی، جوامعی هستند که جامعه در آن «بسیار ضعیف» و «رئیس آن زیاده از حد قوی» است. او با ذکر اینکه در آسیا «استبداد حال طبیعی پیدا کرده»، حکومت‌های روسیه و مغول و چین، عثمانی و «صوفی ایران» را نمود این حکمرانی می‌داند (همان: ۱۶۸-۱۷۲). علاوه بر مونتسکیو، تعداد زیادی از متفکران غربی این بحث را بسط دادند. پری اندرسون، مباحث چهره‌های برجسته این سنت درباره ویژگی‌های دولت و جامعه شرقی را در جدول زیر خلاصه می‌کند:

جدول ۱- ویژگی‌های دولت-جامعه شرقی از نگاه متفکران بعد از رنسانس

ویژگی‌های دولت-جامعه شرقی	نظریه پردازان
مالکیت دولتی بر زمین	هارینگتون، برنیز، مونتسکیو، جونز
فقدان محدودیت‌های قضایی	بدن، برنیر، مونتسکیو
جابجینی قانون با مذهب	مونتسکیو
نبودنجبای موروثی	ماکیاولی، بیکن، مونتسکیو

برابری اجتماعی برده‌وار	مونتسکیو، هگل
کمونته‌های روستایی مجزا	هگل
سلطه کشاورزی بر صنعت	اسمیت، برنیر
تأسیسات آبیاری دولتی	اسمیت، میل
محیط اقلیمی گرم و خشک	مونتسکیو، میل
عدم تغییر تاریخی	مونتسکیو، هگل، جونز، میل

(منبع: اندرسون، ۱۳۹۰ الف: ۶۶۵)

با تأسیس علوم اجتماعی جدید در قرن نوزدهم، بحث درباره ماهیت جوامع سنتی، جزئی ضروری از کوشش برای فهم مدرنیته نوظهور بود. در تلاش برای فهم این مسئله که چرا مدرنیته و سرمایه‌داری تنها در غرب و نه در جایی دیگر شکل گرفته است، بحث درباره ماهیت جامعه اروپایی پیشامدرن و تفاوت‌های آن با سایر جوامع سنتی، به بحثی محوری نزد بنیادگذاران علوم اجتماعی جدید بدل شد. مارکس که در آثار اولیه خود به‌ویژه «ایدئولوژی آلمانی»، روایتی تک‌خطی از تحول تاریخ بشری ارائه کرده بود (مارکس و انگلس، ۱۳۸۶: ۲۸۸-۲۹۳)، وقتی پس از سال ۱۸۵۳ به مطالعه جدی‌تر تاریخ شرق به‌ویژه آثار جیمز میل و فرانسوا برنیه درباره هند گورگانی پرداخت، تفاوت‌های مهمی در مسیر تحول جوامع شرقی در مقایسه با جوامع غربی مشاهده کرد. این مطالعات منجر به طرح بحث بسیارمهم «شیوه تولید آسیایی» از سوی وی شد. در حقیقت مارکس ذیل این بحث، ادبیات گسترده استبداد شرقی را وارد علوم اجتماعی جدید کرد (ترنر، ۱۳۸۸: ۲۵۵؛ Bailey & Llobera, 1981: 13-23).

طرح اولیه بحث در مقاله کوتاه «حکومت بریتانیا در هندوستان» (۱۸۵۳) مطرح شد. در «گروندریسه: مبنای نقد اقتصاد سیاسی» (۱۸۵۷-۱۸۵۸) وی عملاً «شیوه آسیایی» را به عنوان شیوه تولیدی مجزا در کنار شیوه‌های پنج‌گانه شناخته شده قرار داد (مارکس، ۱۳۷۸: ۴۸۴-۵۰۰؛ اندرسون، ۱۳۹۰: ب: ۲۶۶-۲۸۰؛ کرایب، ۱۳۸۶: ۳۴۶-۳۵۰). برخلاف نظر مارکسیست‌های ارتدکس، هیچ‌گاه تا پایان عمر آن را کنار نهاد و علاوه بر «سرمایه» در

مکاتبات خود با مارکسیست‌های روسی، بر تفاوت تحولات شرق و غرب به واسطه تفاوت حیات اقتصادی تأکید کرد (Bailey & Llobera, 1981: 30-34)

مارکس، ویژگی اصلی حیات جوامع شرقی (هندوستان، ایران و عثمانی و روسیه) را نبود مالکیت خصوصی بر زمین می‌داند که مولد شکل‌گیری قدرت دولتی بزرگی در جوامع شرقی است. دلیل موضوع در اقلیم خاص آسیا نهفته است که «آبیاری مصنوعی» را در آن اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. «شرایط جغرافیایی و منطقه‌ای به‌ویژه پهنه‌های وسیع بیابان که از صحرای آفریقا تا عربستان و ایران، هند و تاتاری تا مرتفع‌ترین مناطق کوهستانی آسیا امتداد دارد، سبب شده تا آبیاری مصنوعی با آبراهه‌ها و نظام‌های آبرسانی، پایه کشاورزی شرقی را تشکیل دهد. این ضروریات اصلی استفاده اقتصادی و عمومی از آب... موجب دخالت قدرت متمرکز حکومت می‌شود» (اندرسون، ۱۳۹۰: ۳۷). نتیجه این وضعیت، مالکیت دولتی بر زمین و واگذاری آن برای کشت از سوی دولت به اتباع است که «هیچ‌گونه حق دائمی به زمین» ندارند. کنترل دولتی بر زمین باعث می‌شود تا دولت از طریق مالیات‌بندی وسیع، مازاد بزرگی کسب کند و به اتکای آن، دستگاه اداری و نظامی بزرگی ایجاد کند (اندرسون، ۱۳۹۰: ۳۳-۳۹؛ سیف، ۱۳۸۰: ۱۶-۱۷ و ۱۳۸-۱۳۹).

مقوم این وضعیت، انفعال، عدم تغییر و پویایی همیشگی در جامعه شرقی است. او به تأسی از هگل بر مفهوم واحدهای روستایی «خودبسند و راکد» با مردمانی آرام که به واسطه فرهنگ تقدیر‌گرای هندی (شرقی)، تصوری از تغییر و کنش برای دگرگونی ندارند، به عنوان مبنای تحکیم استبداد شرقی تأکید می‌کند. دلیل این رکود نیز فقدان مالکیت خصوصی و در نتیجه نبود ستیزه طبقاتی در این اجتماعات اشتراکی است. دولت قدرتمند تأسیس شده توسط قبایل جنگجو، این امکان و فرصت را دارد که از طریق مالکیت دولتی زمین، مدیریت آب و جمع‌آوری مازاد تولید جوامع اشتراکی پراکنده، قدرت خود را تثبیت کند (Marx, 1979: 125-133). در نتیجه حاکم مستبد همچون «پدر تمام اجتماعات کوچک‌تر» تلقی می‌شود و «وحدت مشترک کل» را تحقق می‌بخشد. وجود جامعه منفعل و فاقد تغییر، متشکل از روستاهای پراکنده به عنوان

«جهان کوچک منزوی» روی دیگر شکل‌گیری دولت نیرومند خودکامه است (مارکس، ۱۳۹۲: ۱۴۲-۱۴۵؛ کرایب، ۱۳۸۶: ۳۴۸؛ خنجی، ۱۳۷۵ الف: ۱۴۰ و Krader, 1975: 175-179). پری اندرسون، خلاصه دیدگاه مارکسی را اینگونه مطرح می‌کند: «نبود مالکیت خصوصی در زمین، حضور نظام‌های آبیاری بزرگ در کشاورزی، وجود کمونته‌های خودمختار در روستا که پیشه‌های فنی را با کشاورزی و مالکیت اشتراکی بر زمین ترکیب می‌کرد، رکود شهرهای منفعل اجاره‌ده یا بورکراتیک و سلطه ماشین دولتی خودکامه که بر مازاد تولید کنترل داشت و نه تنها به عنوان دستگاه مرکزی سرکوب طبقه حاکم، بلکه به عنوان ابزار اصلی استثمار اقتصادی عمل می‌کرد. بین دهکده‌هایی که خود را از «پایین» بازتولید می‌کردند و دولت بیش از حد بزرگ از «بالا» هیچ نیروی بینابینی وجود نداشت. تأثیر دولت بر این این دهکده‌های رنگارنگ فرادست خود کاملاً بیرونی و متکی بر خراج بود. استحکام یا نابودی آن به یکسان تأثیری بر جامعه روستایی نداشت. ترتیب تاریخ سیاسی شرق اساساً چرخه‌ای بود؛ هیچ تکامل پویا و انباشتی وجود نداشت. نتیجه این فرایند در زمانی که آسیا به سطح ویژه تمدن خود دست یافت، رکود یا تغییرناپذیری مزمین بود» (اندرسون، ۱۳۹۰ الف: ۶۸۰).

طرفداران بحث شیوه تولید آسیایی، بحث مارکس را حرکت به سوی اتخاذ نوعی نگرش «چندخطی» و غیر جبریاور به تاریخ جهان تلقی می‌کنند (خنجی، ۱۳۷۵ الف: ۱۳۷-۱۳۸). اما همان‌طور که اندرسون عنوان می‌کند، وی «به نحو چشمگیری به تصویر کلاسیک اروپا از آسیا که از پرونده طولانی پیشینیان خود به ارث برده بود، وفادار باقی مانده بود» (اندرسون، ۱۳۹۰ الف: ۶۷۶-۶۷۷).

جامعه‌شناس بنیادگذار دیگر یعنی ماکس وبر نیز هرچند تحلیل خود را از جوامع شرقی از دیدگاه متفاوتی آغاز کرد و نظریه‌پردازی در سنت استبداد شرقی تلقی نمی‌شود، در تحلیل خود از جوامع شرقی عملاً به نتایج مشابهی دست یافت. وبر معتقد بود که سلطه پاتریمونیال سنتی در شرق به واسطه کم‌آبی، ویژگی‌های دین شرقی، تهاجمات مداوم قبایل و انقطاع مداوم تجزیه فئودالی به سوی شکل متمرکز دولت پاتریمونیال سوق یافت. این دولت‌ها توانستند به اتکای غنایم جنگی و خراج گسترده،

دیوان‌سالاری نظامی و اداری وسیعی ایجاد کنند که به عنوان ابزار شخصی حاکم عمل می‌کرد و حاکم به مدد آن هم خود را از بند محدودیت سنت آزاد می‌کرد و هم کنترل مؤثری بر اتباع خود اعمال می‌کرد (وبر، ۱۳۹۳: ۴۲۶؛ شلوختر، ۱۳۹۲: ۹-۱۰). این دولت‌ها موفق شدند تا از تجزیه فئودالی و شکل‌گیری زمین‌داران موروثی به عنوان مانع سلطه همه‌جانبه خود بر جامعه جلوگیری کنند (وبر، ۱۳۹۳: ۴۱۳-۴۱۴).

در شهرهای شرقی نیز علی‌رغم رونق و شکوه قابل توجه، برخلاف شهرهای غربی، نظم مدنی، انجمن‌های صنفی مستقل، طبقات و نیروهای اجتماعی خودمختار در مقابل قدرت سیاسی وجود نداشت. «شهرها هیچ هویت سیاسی صنفی نداشتند. بازرگانان آنها نیز قدرت اجتماعی جمعی اندکی داشتند. منشورهای شهری ناشناخته بود و حیات شهری در همه‌جا تابع اراده کم و بیش خودسرانه شاهزادگان یا امرا بود. ثروت خانوادگی‌شان همیشه می‌توانست توسط فرمانروایان نظامی مصادره شود» (اندرسون، ۱۳۹۰ الف: ۷۰۵-۷۰۸).

دولت دیوان‌سالار شرقی بر سرنوشت شهرها و نیروهای اجتماعی موجود در آنها مسلط بود. از این‌رو جوامع شرق برخلاف غرب، ضمن برخورداری از دولت قدرتمند خودکامه، فاقد اشراف موروثی زمین‌دار، شهرها و اصناف مستقل شهری و در نهایت حقوق مالکیت تثبیت‌شده بوده‌اند (وبر، ۱۳۹۳: ۳۷۲، ۳۷۷ و ۴۲۳). وبر و پیروان او از این تحلیل برای تبیین علل عدم پیدایی مدرنیته و سرمایه‌داری در جوامع شرقی استفاده می‌کردند (همان: ۳۷۸-۳۸۱؛ Sunar, 2020: 209-213؛ Zubaida, 2006: 111-118). بنابراین هرچند وبر از منظر متفاوتی به تحلیل شکل‌گیری دولت و جامعه شرقی می‌پردازد، به نتایج یکسانی با مارکس و نظریه‌پردازان استبداد شرقی می‌رسد. ترنر در جمع‌بندی نسبت این دو می‌گوید: «وبر و مارکس در برخی پیش‌فرض‌های عام در باب سرشت اجتماعی شرق، مشترک هستند» (ترنر، ۱۳۸۰: ۱۳۰-۱۳۱).

بحث استبداد شرقی و روایت جامعه‌شناختی آن یعنی شیوه تولید آسیایی، تا مدت‌ها تحت سیطره روایت ارتدکس از نظریه تاریخ مارکسی در حاشیه قرار داشت. مارکسیست‌ها به‌ویژه روایت روسی آن عنوان می‌کردند که این موضوع، بحثی حاشیه‌ای

و گذرا در تکامل اندیشه مارکسی بوده و برجسته کردن آن، بحثی مضر است (Jun, 1995: 335). احیای مجدد این بحث در مقطع بعد از جنگ دوم جهانی و در جریان اوج گیری نبرد ایدئولوژیک شرق و غرب صورت گرفت. کارل ویتفوگل در کتاب «استبداد شرقی» (۱۹۵۷)، روایتی مشهور از بحث شیوه تولید آسیایی ارائه کرد. ویتفوگل در حقیقت بحث مارکسی درباره شیوه تولید آسیایی را با بحث های وبر درباره دیوان سالاری پاتریمونیال وبر آمیخته بود (ترنر، ۱۳۸۰: ۲۶۸). مطابق دیدگاه وی، در اقلیم کم آب و زمین های خشک شرقی، ضرورت فعالیت های گروهی منظم برای ایجاد کشاورزی منجر به شکل گیری نظام های بوروکراتیک قدرتمند برای مدیریت منابع آبی، اداره سرزمین وسیع، کنترل زمین های تحت مالکیت دولت، حل اختلافات و پشتیبانی جنگ شده است. در نتیجه «دولتی نیرومندتر از جامعه» (عنوان فصل سوم) شکل گرفته است که علاوه بر قدرت مالی، بوروکراتیک و نظامی، پیوندی استوار با دیانت نیز دارد. در اثر مدیریت مرکزی دولت بر زمین ها، فتوحات و نیز نظام ارث، مالکیت مستقل از دولت شکل نمی گیرد. فرآورده این وضعیت، فقدان وجود طبقات مستقل و اشرافیت ریشه دار و فقدان تضاد طبقاتی در شرق است. در حالی که دولت های غربی اعم از فئودالی و دولت مطلقه نیازمند مصالحه با طبقات قدرتمندی چون زمین داران و بازرگانان بودند، دولت شرقی نیازمند هیچ نوع مصالحه ای با طبقات نیست. در نتیجه خودکامگی به ویژگی مشخصه رابطه دولت نیرومند با جامعه منفعل بدل می شود. قانون، مقوله ای تابع میل حاکم است، حقوق تثبیت شده وجود ندارد و فرصت ها برحسب دوری و نزدیکی به حاکم توزیع می شود.

ویتفوگل از جامعه ای فاقد فضیلت های مدنی سخن می گوید که در آن افراد یا در پی نزدیکی برده وار به قدرت هستند یا می کوشند تا حد ممکن از سیطره خودکامه دولتی فرار کنند. تضاد اصلی در این جوامع، تضاد کلیت دولت قدرتمند خودکامه و جامعه ای منفعل است که ممکن است شاهد طغیان های انفجاری باشد که البته فاقد خصلت طبقاتی است (ر.ک: ویتفوگل، ۱۳۹۱). کتاب ویتفوگل، جنجال بزرگی در جهان به راه

انداخت و باعث اوج‌گیری دوباره بحث شیوه تولید آسیایی طی دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی در غرب شد.

نتیجه نهایی تحلیل برآمده از ادبیات وسیع استبداد شرقی، ارائه توضیحی از دلایل عدم شکل‌گیری جامعه مدنی، فضایل مدنی، حقوق مالکیت تثبیت‌شده و در نهایت دولت‌های قانونمند و دموکراتیک از سوی افرادی چون ماکیاولی، مونتسکیو، میل، مارکس و وبر و پیروان بعدی آنان بود.

اندیشه غربی و استبداد ایرانی به عنوان نمونه تمام‌عیار استبداد شرقی

از ارسطو تا ماکیاول و از مونتسکیو تا مارکس و ویتفولگ، نام ایران تبلور تام و تمام «استبداد شرقی» بوده است. وقتی ارسطو از گونه پادشاهی استبدادی سخن می‌گفت، ایران را مدنظر داشت. در مقطع بعد از رنسانس نیز این جهت‌گیری به ایران با قدرت بیشتری احیا شد. انبوهی از سفرنامه‌ها توسط تجار، دیپلمات‌ها و محققان درباره ایران نوشته شد که تعداد آنها مطابق فهرست کرزن در فاصله سال ۱۳۰۰ تا ۱۸۹۰ میلادی، ۲۹۵ عنوان بوده است (کرزن، ۱۳۷۳: ۳۸-۴۸). عمده این سفرنامه‌ها، بخشی را به توصیف و تحلیل حکومت ایران و نسبت آن با جامعه ایران اختصاص داده‌اند. اغلب آنها ماهیت دولت و جامعه ایرانی را زیر سیطره انگاره‌های یونانی و مضامین کلاسیک استبداد شرقی تحلیل می‌کردند.

شاردن و تاورنیه، دو سفرنامه‌نویس فرانسوی که در عهد صفوی به ایران سفر کردند، هرچند نگاهی ستایش‌آمیز به ایران داشتند، در تثبیت کلیشه‌های کلاسیک استبداد شرقی درباره ایران (وکلیت شرق) در نزد اروپاییان، نقشی کلیدی ایفا کردند. شاردن ضمن گزارشی از وسعت ایران و تأکید بر اینکه «سرزمین ایران خشک و بایر و بی‌حاصل، کوهستانی و کم‌سکنه است»، علت آن را «فقدان آب» می‌داند که باعث شده است تا ایرانیان برای تأمین حداقل آب به «استخراج آب» و کنترل آب‌های جاری روی آورند که نیازمند اقدام جمعی است (شاردن، ۱۳۳۶، ج ۴: ۱۰-۲۱). او تغییرناپذیری و ثبات را

از ویژگی‌های جامعه ایرانی در مقابل جامعه غربی می‌داند و تأکید دارد که خصوصیات و آداب ایرانیان از دوهزار سال پیش به این سو تغییری نکرده است (کرزن، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۳). شاردن درباره ماهیت حکومت ایرانی می‌گوید: «در این کشور، حکومت مطلقه مستبد رواج دارد، به طوری که معنای یک دولت مقتدر متشکل با اراده افراد و اشخاص متساوی‌الحق و قوم فهوم حکومت مقدس و قرین سعادت قوانینی که مانع استبداد و مطلقیت سلاطین بشود، مطلقاً مجهول است. در مشرق زمین مردم به یوغ مطلقیت یک فرد که هوا و هوس‌های وی حکم قانون را دارد، اعتیاد پیدا کرده‌اند» (شاردن، ۱۳۳۶، ج ۳: ۲۳۹). او تقدیرباوری، توکل و تسلیم مطلق در مقابل سرنوشت، بنده‌صفتی، تنبلی، بی‌مسئولیتی و نفع‌طلبی را از روحیات ایرانیان می‌داند (همان، ج ۴: ۱۴۴، ۱۴۸ و ۱۷۷) و دلیل آن را این گونه بیان می‌کند: «چون نفوس و سرنوشت انسانی در این قسمت از جهان، بنده یک قدرت قاهره مطلق و محض استبدادی (پادشاهان) است، لذا افکار و قلوب نیز برده می‌باشند» (همان: ۱۶۴).

تاورنیه نیز در فصل مربوط به «در روش حکومت ایران» می‌گوید: «روش حکومت ایران مطلقاً استبدادی است و پادشاه، مالک جان و مال رعایاست... می‌توان گفت در تمام دنیا، هیچ پادشاهی مستقل‌تر از پادشاه ایران نیست» (تاورنیه، ۱۳۳۶: ۵۶۹). کمپفر که در سال ۱۶۸۳ به ایران آمد، شاه صفوی را خودکامه‌تر از همه پادشاهان دیگر شرقی دانست که «به هر کاری مجاز است» (کمپفر، ۱۳۵۰: ۱۴-۱۶). او با توضیح ساختار اداری دولت صفوی عنوان می‌کند که «شاه بدین وسیله تا دورافتاده‌ترین روستاها مردم را وادار به اطاعت از اوامر خود می‌کند» (همان: ۱۵۷).

وضع آشفته دولت قاجاری، مانع از تکرار این مضامین نبود. اغلب مسافران که با تصور دیدن کشور «کوروش و داریوش» (شیل، ۱۳۶۸: ۱۷) پای به ایران می‌نهادند، هرچند ضعف دولت قاجاری را به‌عینه می‌دیدند، ناشی از سیطره ذهنیت رسوب‌کرده تاریخی از «نیمه‌خدای قاجار» سخن می‌گفتند (اوین، ۱۳۶۲: ۲۲-۲۳). وارینگ در سال ۱۸۰۷ نوشت:

«حکومت ایران به خودکامگی شهره است» (وارینگ، ۱۳۹۷: ۱۲۱). آمده ژوبر که در دوره فتحعلی شاه به ایران آمد، نوشت که واژه آزادی «به هیچ وجه معادلی در زبانشان ندارد» (ژوبر، ۱۳۴۷: ۲۴۷). لرد کرزن هر چند با مشاهده دولت در دنیای واقعی از «عجز اسفناک حکومت مرکزی» سخن گفت (کرزن، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۶۰-۲۶۱)، وقتی به نظرورزی درباره ماهیت حکومت ایران می‌پردازد، آن را «استبداد مطلق» می‌داند که شاه در آن «مختار مطلق»، «فعال مایشاء» و «مالک الرقاب» است و «هیچ گونه قید و تعهدی بر او قابل تحمیل نیست» (همان: ۵۱۲-۵۱۳).

این روایت‌ها، ماده خام نظری‌های فلسفی و آثار علوم اجتماعی جدید بودند. گزارش‌های افرادی چون شاردن، منابع اصلی روایت‌های تحلیلی‌تر افرادی چون گیبون و مونتسکیو از ایران بودند (مینورسکی، ۱۳۶۸: ۷). به میانجی این آثار بود که مونتسکیو، «صوفی ایران» را در کنار سلطان عثمانی، نمونه ایده‌آل استبداد خودکامه دانست و نوشت: «این طرز فکر در ایران همیشگی بوده است» (مونتسکیو، ۱۳۴۹: ۱۲۰-۱۲۱). ریچارد جونز نیز نوشت: «حکومت ایران شاید از تمامی حکومت‌های خودکامه در شرق، حریص‌ترین و بی‌مسک‌ترین و بی‌فکرترین حکومت باشد» (اندرسون، ۱۳۹۰ الف: ۶۶۴). مارکس و انگلس نیز در نوشته‌های خود بارها ایران را در کنار عثمانی و هندوستان و چین، نمونه‌های عمده استبداد شرقی عنوان کرد. برای انگلس، ایران در فهم شیوه تولید آسیایی چنان اهمیت داشت که در نامه‌ای در ژوئن ۱۸۵۳ به مارکس اعلام کرد که قصد دارد زبان فارسی بیاموزد (مارکس، ۱۳۷۸، ج ۲، مقدمه مترجمان: ۹).

قرن هجدهم و نوزدهم، عصر شکل‌گیری شرق‌شناسی و ایران‌شناسی جدید بود. دانشی که کوشید تا معیارهای تاریخ‌نویسی جدید را در روایت مجدد تاریخ شرق به کار گیرد. در بن‌مایه بازیابی این تاریخ، دیدگاه‌های استبداد شرقی ریشه دوانید. هر چند در بسیاری مواقع این مضامین ذیل نگاه مثبت سنت ایران‌شناسی به تاریخ باستانی ایران، با تعبیراتی ستایش‌برانگیز از عظمت امپراطوری باستانی بیان می‌شد. ایران‌شناسان آلمانی که تحت تأثیر ملی‌گرایی و دولت‌گرایی قرن نوزدهم در آلمان بودند، در دولت باستانی

ایرانی، نمودی از یک دولت نیرومند و باشکوه می‌دیدند. برای نولدکه، ساسانیان برجسته‌ترین دولت ایرانی در تاریخ و «آخرین دولت اصیل ملی ایرانی» بودند (نولدکه، ۱۳۵۸: ۱۷). وی از «دولت مطلقه» ای سخن می‌گوید که دارای دستگاه اداری وسیع و قدرتمندی است «و برای مشرق‌زمین تقریباً نمونه یک دولت بسیار منظم بود» (همان: ۶۷۲ و ۶۷۷). در روایت مشهور کریستینسن، دولت ساسانی «وحدتی ملی» ایجاد کرد و مشخصه آن، «تمرکز قوی و استوار» اداری در مقابل «ملوک‌الطوایف» اشکانی بود. با این تأسیسات، شاه عملاً کنترل کامل بر جامعه و حکام ایالات داشته است (کریستینسن، ۱۳۱۷: ۵۹-۶۱ و ۸۶).

این بحث در نسل بعد ایران‌شناسان، نمود دقیق‌تری دارد. برای مثال هخامنشی‌شناس برجسته، پیریریاندر روایت خود، تصویری از یک دولت نیرومند با ساختار اداری و نظامی عظیم و منابع مالی گسترده را پیش روی قرار می‌دهد که موجد «تصویری بیش از اندازه یک پارچه و غول‌آسا از امپراطوری» شده است (فاگل سانگ، ۱۳۹۷: ۹-۱۱). باسورث در «تاریخ غزنویان» چندین بار از کارل ویتفوگل یاد می‌کند و دیدگاه‌های او را مبنای تحلیل دولت غزنوی قرار می‌دهد (باسورث، ۱۳۷۸: ۹۰ و ۱۵۷-۱۵۸). سیوری پا را فراتر گذاشته، به مقایسه مشترکات و افتراقات دولت صفوی و دولت شوروی می‌پردازد تا گرایش‌های «توتالیتری» دولت صفوی را نشان دهد (سیوری، ۱۳۸۲: ۲۷۳-۲۸۹).

روشن‌فکری ایرانی و هژمونی نظریه استبداد شرقی در تحلیل تاریخ ایران

همانند تمام جوامع غیرغربی، ایرانیان در دوره جدید، «خویشتن» و تاریخ خود را در آینه غرب درک کردند. کوشش در این راستا از میانه‌های عصر ناصری و با مراجعه به روایت‌های غربی آغاز شد. روایت عمومی غربیان از تاریخ و تمدن ایران، ستایش‌گرایانه، اما در توصیف و تحلیل دولت و جامعه ایرانی مشحون از مفاهیم و مقوله‌های استبداد شرقی بود. در سایه نگرستن به دولت قاجاری ذیل مفاهیم کلاسیک استبداد شرقی بود که «استبداد» به عنوان عامل نهایی چالش عقب‌ماندگی و «قانون» به

عنوان راهی برای برون‌رفت تعریف شد. محمدعلی جمالزاده که بعدها یکی از پرنفوذترین آثار در ژانر «خلفیات ایرانی» را نوشت، در جایی «استبداد سیاسی ایرانی» را پدیده مشهوری عنوان کرد که تمام ساحت‌های زندگی ایرانی از جمله «جوهر» و «ماده» ادبیات را تحت تأثیر خود قرار داده، مانع «دموکراسی» است (جمالزاده، ۱۳۴۰: ق: ۳).

ایران‌شناسی علمی ایرانیان که گروهی از بزرگان فرهنگی مانند قزوینی، تقی‌زاده، پورداوود، پیرنیا و... در تعاملی نزدیک با ایران‌شناسانی چون براون، کریستین‌سن و... شکل دادند، مفروضات نظریه استبدادشرقی درباره دولت ایرانی به عنوان دولتی نیرومند با دستگاه اداری-نظامی وسیع و کنترلی همه‌جانبه بر جامعه را در بن‌مایه خود نهادینه کردند. چنین تصویری متناسب با جهت‌گیری دوره پس از مشروطه و اوایل پهلوی درباره لزوم تأسیس دولتی نیرومند در ایران بود.

اما انطباق قاعده‌مند نظریه استبدادشرقی از سوی ایرانیان برای تحلیل جامعه و تاریخ ایران، چند دهه بعد صورت گرفت. طی دهه ۳۰ الی ۵۰ شمسی، در متن منازعه‌ای سیاسی و ایدئولوژیک میان حزب توده و جریان انشعابی «نیروی سوم»، بحث درباره منطق تاریخ ایران به بحثی جدی بدل شد (برای روایت احسان طبری از این درگیری ر.ک: طبری، ۱۳۸۲: ۶۵-۶۹ و نیز عنایت، ۱۳۵۱: ۸۷-۸۹). انشعابی‌ها به رهبری خلیل ملکی که منتقد گرایش‌های استالینی حزب توده ایران بودند، به تدریج نقدهای خود را تعمیق و معطوف به مبادی تحلیلی و تئوریک چپ استالینی کردند. چنان‌که گفته شد، در سطح جهانی نیز با انتشار کتاب ویتفوجل، بحث «شیوه تولید آسیایی» اوج گرفته بود. فعالان نیروی سوم و برخی چهره‌های غیرحزبی با استفاده از این مباحث، چهارچوب متفاوتی ارائه کردند که دیدگاه ارتدکس مارکسیستی به تحولات جامعه ایرانی را نفی می‌کرد.

نخستین تقریرها از کاربست نظریه شیوه تولید آسیایی بر تاریخ ایران از سوی محمدعلی خنجی، از افراد نزدیک به نیروی سوم و فعالان جبهه ملی صورت گرفت. زمانی که کریم کشاورز در سال ۱۳۴۵، کتاب مشهور «تاریخ ماد» ایگور دیاکونوف را ترجمه کرد، خنجی در نقدی مفصل کوشید تا کاربست نظریه ارتدکس مارکسیستی به

تاریخ ایران را مورد نقد قرار دهد. نوشته خنجی، لحنی جدلی و طعنه‌آمیز داشت و مبتنی بر آگاهی دقیق از مباحث مارکس درباره «شیوه تولید آسیایی» و احیاکنندگان آن در غرب به‌ویژه کارل ویتفوگل و موریس گودلیه بود. خنجی این بحث را تا زمان مرگ خود در سال ۱۳۵۰ ادامه داد، تا بنیان متفاوتی را برای آنچه خود «طرحی برای بررسی تاریخ اجتماعی ایران» می‌خواند (خنجی، ۱۳۵۸: ۱۰) فراهم آورد. هرچند این طرح بدیل به واسطه درگذشت وی متوقف شد، مباحث مقاله اصلی وی طی سال‌های بعدی به مرجع اصلی برای مجادله درباره نحوه تحلیل تاریخ ایران بدل شد و بخش عمده آنچه بعد از آن تاکنون در ایران گفته شده، چندان از بحث‌های او فاصله نگرفته است.

نقطه شروع بحث‌های خنجی، تأکید او بر ضرورت «بررسی علمی» تاریخ ایران و «شناخت بنیان اقتصادی- اجتماعی آن» از زوایه دانش علوم اجتماعی جدید است (همان، بی‌تا: ۱-۲). زوایه جامعه‌شناختی بحث خنجی، ماتریالیسم تاریخی مارکس است (همان، ۱۳۷۴: ۱۵۴-۱۵۵). ولی تأکید دارد که دو برداشت از نظریه تاریخی مارکس وجود دارد. روایت اول که او آن را «مکتب یک‌الگوی» می‌خواند (همان، بی‌تا: ۳۹)، برداشتی جبریاورانه است که بنیان آن در دوره استالینی و در جریان «مباحثات لنین‌گرا» گذاشته شده و به تئوری رسمی شرق‌شناسان شوروی بدل شده است. این رویکرد می‌کوشد تا تاریخ تمام جوامع را ذیل الگوی مراحل پنج‌گانه تحلیل کند (همان، بی‌تا: ۵-۶). او نوشته‌های موجود ذیل این سنت را «ایدئولوژیک» و مبتنی بر «تحمیل نظریه به تاریخ» می‌داند که نتایجی «گمراه‌کننده» در تحلیل تاریخ ایران دارد (همان: ۳-۴، ۲۲-۲۸، ۳۹-۴۱ و همان، ۱۳۵۸: ۶۵). او نتیجه می‌گیرد که چنین تحلیل‌هایی نه تنها درک درستی از گذشته جوامع شرقی ندارند، بلکه «در تشخیص سازمان فعلی جوامع شرقی و نقش دولت در این نوع جوامع در عصر کنونی نیز عاجز می‌مانند» (همان: ۷).

برداشت دوم از ماتریالیسم تاریخی، مارکس را اندیشمندی «چندالگوی» می‌داند که قائل به تفاوت سیرتاریخی شرق و غرب به واسطه بنیادهای جغرافیایی و تاریخی

متفاوت آنهاست. خنجی، طرح بحث شیوه تولید آسیایی را در راستای همین نگاه چندالگویی می‌داند که از سوی «اصحاب کلیسای جدید» نادیده انگاشته شده است (خنجی، ۱۳۷۴ الف: ۶۳-۶۴). او هرچند نقدهایی به نظریه شیوه تولید آسیایی و تأکید «اغراق آمیز» ویتفوگل بر مسئله آب دارد، آن را «راهنمای بسیار خوبی» برای تحلیل تاریخ ایران می‌داند که باید کامل‌تر شود (همان، بی تا: ۷-۸ و ۱۳۵۸: ۹۹-۱۰۰).

او بر اساس این نظریه و نوآوری‌های خود به بحث درباره «صفات ویژه نظام‌های باستانی شرق» (همان، بی تا: ۵۳) و منطق نظام اجتماعی و تحولات تاریخی شرق و ایران می‌پردازد. او می‌گوید که در اثر دو چالش «کمبود آب» و «طغیان آب» در شرق، «انسان شرقی» برخلاف نمونه غربی خود در کنار انقلاب کشاورزی، مجبور به انجام «انقلاب» دیگری به نام «آبیاری مصنوعی» شد (همان: ۹-۱۰). تحقق آبیاری مصنوعی، «ضرورت مباشرت در امر آبیاری» را به وجود آورده و این ضرورت منجر به شکل‌گیری دولت‌هایی شده است که تمهید این مباشرت را به انجام رسانده‌اند. در حالی که در غرب، دولت محصول جدال دو طبقه برده‌داران و بردگان بوده است (همان: ۱۶)، در شرق، دولت «قبل از تقسیم جامعه به طبقات» به وجود آمد و نظم طبقاتی را به وجود آورد (همان، ۱۳۵۸: ۱۰۰).

فرآورده دیگر کنترل دولتی، «مالکیت متمرکز» دولتی است (همان، ۱۳۷۵ ج: ۱۵۸-۱۵۹). در نتیجه «اثری از مالکیت خصوصی زمین به چشم نمی‌خورد. هرچه هست، «حق انتفاع» است» (همان، بی تا: ۳۴) که از سوی «نظام مالکیت متمرکز دیوانی» (همان، ۱۳۵۸: ۸۳) به افراد برگزیده و جماعات پراکنده واگذار می‌شود و در مقابل از آنها خراج دریافت می‌شود. مالکیت دولتی و خراج وسیع ناشی از آن به دولت اجازه می‌دهد تا ضمن خلق یک طبقه اعیان و تسلط همه‌جانبه بر آنها، «به صورت یک دستگاه مافوق جامعه و حاکم بر جامعه» درآید (همان، ۱۳۵۸: ۱۰۰ و ۱۳۷۵ ب: ۱۷۷).

این دولت، «یک دستگاه اداری منظم و دقیق» با یک «دستگاه اطلاعاتی مخوف» سراسری، «گاردها و سپاهی‌های دائمی» و در نهایت کنترل ولایات توسط والی‌ایکه

«مستقیماً از طرف حکومت مرکزی منصوب می‌شود» چون دولت برآمده از منازعه طبقاتی نیست، «معارضین نیرومند» مانند «فئودال‌ها، زعمای مذهبی و شهرها» وجود ندارند. «فقدان مالکیت‌های ثابت و مصون از تعرض دولت، ضعف بزرگ مالکان در برابر قدرت مطلقه حکومت و پراکنده بودن آنها، نفوذ و اختیارات دولت در قلمرو مذهب و تعیین متولیان و امامان و قضات از طرف حکومت و عوامل دیگر حکومت مطلقه شرقی را بلامعارض و مسلط و بی‌رقیب می‌گرداند» (همان، ۱۳۷۵: ب: ۸۰-۸۲).

این وضعیت حتی در ذهنیات و باورهای الهیاتی و رفتار اجتماعی متفاوت شرقیان و غربیان نیز بازتاب یافته است (همان: ۷۳-۷۵). نتیجه فقدان ساختار طبقاتی مشابه جوامع غربی، فقدان ستیزه طبقاتی در شرق مشابه نمونه‌های اروپایی است. به جای ستیزه طبقاتی در شرق، جدال دولت و طبقه برکشیده توسط آن و عموم مردمان فاقد زمین در شرق حاکم بوده است (همان، بی‌تا: ۱۶-۱۸). خنجی، «تضاد بین حکومت و تمامی ملت» را یکی از ویژگی‌های شیوه تولید آسیایی و استبدادهای برآمده از آن می‌داند (همان، ۱۳۷۵: ب: ۱۷۸). نتیجه دیگر، نبود ستیزه‌های طبقاتی «حکم‌فرمایی سکون و رکود» و «یک نظام اجتماعی راکد» است (همان، ۱۳۷۵: ج: ۱۶۰).

چهره دیگری که بحث‌های شیوه تولید آسیایی را در سال‌های قبل از انقلاب مطرح کرد، احمد اشرف بود. اشرف را نمی‌توان پژوهشگری در سنت استبداد شرقی دانست. نقش اصلی وی در مباحثه فئودالیسم- شیوه تولید آسیایی، نقد روایت ارتدکس از مارکس و کاربست آن درباره تاریخ ایران و نیز معرفی دیدگاه شیوه تولید آسیایی بود. وی طی چند مقاله مهم، ضمن تأکید بر اینکه «با استناد به روایت نظریه‌پردازان شیوه تولید آسیایی از مارکس عنوان می‌کرد که برخلاف نظریه‌پردازان شرق‌شناسی شورویایی، وی «به سیر خلل‌ناپذیر تکاملی در همه جامعه‌های انسانی» معتقد نبوده است و «امکان تطور چند خطی تاریخ را در نظر آورده است» (اشرف، ۱۳۴۷: ۱۸۲-۱۸۳).

او با نقد ایران‌شناسی شورویایی، تأکید دارد که آنها در تلاش برای انطباق نظریه مراحل تاریخی با تاریخ ایران «موفق نبوده‌اند» و بیشتر به دنبال تحمیل «نظریه از پیش

ساخته» به تاریخ بوده‌اند (اشرف، ۱۳۴۷: ۱۸۳). رویکرد بدیل اشرف برای بررسی تاریخ ایران که وی آن را «جامعه‌شناسی تاریخی ایران» می‌خواند، بر مبنای تلفیقی از مباحث مارکس درباره «نظام آسیایی» و مباحث ماکس وبر درباره «نظام شه‌پدري» (پاتریمونالی) و نوآوری‌های او درباره ویژگی‌های خاص جامعه ایرانی شکل گرفته است (همان، ۱۳۹۳: ۳۷۹-۳۹۳). اشرف می‌کوشید تا از این تلفیق، مبنایی برای درک ماهیت دولت و جامعه ایرانی بیابد و این درک را در خدمت تبیین چرایی عدم شکل بورژوازی به عنوان نیروی محرکه شکل‌گیری سرمایه‌داری و دموکراسی در ایران قرار دهد.

اشرف، دولت ایرانی را برخلاف دولت فئودالی، یک «نظام متمرکز پاتریمونالی» می‌خواند که واجد خصیصه «مطلق‌العنانی» و «ستمگری شرقی» بوده است. این دولت، «مالک اراضی وسیع و شبکه آبیاری است و زمین‌داران بزرگ، عاملان حکومت هستند و اقطاع‌داری، ماهیت اداری و بوروکراتیک دارد» (همان، ۱۳۴۷: ۱۸۵). در سطح اجتماعی نیز روستاییان نیز «سرف» نبوده‌اند و «سلسه‌مراتب فئودالی مبتنی بر قرارداد تابعیت و آداب و رسوم نجیب‌زادگان فئودال» وجود نداشته است (همان: ۱۸۴-۱۸۸).

برجسته‌ترین مطالعه اشرف، تحلیلی است که او بر اساس تلفیقی از بحث‌های وبر و مارکس درباره تفاوت شهرهای شرقی (ایرانی) و شهرهای فئودالی انجام می‌دهد (همان، ۱۳۶۰: ۹۴-۱۰۶). شهر ایرانی (شرقی)، «پایگاه قدرت و جایگاه اداری نظام شه‌پدري» بوده و برخلاف نمونه اروپای برده‌داری و فئودالی، از ابتدای تاریخ ایران «زیر تسلط کامل دولت مرکزی و پادشاه» قرار داشتند (همان، ۱۳۵۳: ۹-۱۱). این شهرها برخلاف شهرهای فئودالی فاقد طبقات و نیروهای شهری در مقابل دولت بود. او با اشاره به اینکه انجمن‌های صنفی اروپایی یا گیلدها، «انجمن‌هایی اختیاری و خودمختار» بودند و اغلب ابتدا رنگ و بویی دینی داشتند که بعدها به منظور «دفاع از منافع اقتصادی» اعضا عمل کردند. در مقابل اصناف در جوامع اسلامی «زیر نظر دستگاه حکومت شهر از استقلال کامل بی‌بهره بودند. اصناف در این معنا ادامه و ابزار دستگاه بوروکراسی دولتی برای کنترل و جمع‌آوری

مالیات بودند» (اشرف، ۱۳۵۹: ۲۸-۳۲ و ۱۳۵۳: ۳۵-۳۸). در این شرایط به واسطه سلطه دولت، چپاول ناشی از تهاجمات ایلیاتی و فقدان طبقات مستقل از دولت، سستی حقوق مالکیت شرایط پایدار جامعه ایرانی و مانع انباشت سرمایه و ظهور سرمایه‌داری در ایران بوده است (همان: ۳۴).

مجادله درباره «فئودالی یا آسیایی» بودن شیوه تولید در ایران پیشامدرن، فصلی مهم از تاریخ منازعات روشن‌فکری در ایران پیش از انقلاب است. احسان طبری، این بحث را «هیاهویی» می‌داند که در غرب به راه افتاده و «برخی از جامعه‌شناسان ما نیز... از این هیاهو سود جستند» (طبری، ۱۳۵۸: ۲۵). منظور او آشکارا جریان نیروی سوم بود که توده‌ای‌ها آنها را به «جاسوسی» متهم می‌کردند و خود طبری درباره خلیل ملکی گفته که او مردی «مغرور و درهم‌اندیش» بود که علم «کمونیسم ملی» برافراشت و طرفدارانش در پی «لجن‌مال کردن حزب ما» بودند، ولی در نهایت به «زباله‌دان تاریخ افتاد» (همان، ۱۳۸۲: ۶۵-۶۹). اما برخلاف نظر طبری، میراث خلیل ملکی نه تنها به «زباله‌دان» نیفتاد، بلکه به عکس به اوج رسید. وقوع انقلاب و افول جریان چپ، با بی‌اعتباری تحلیل‌های نظری آن نیز همراه شد. خلأ ناشی از افول «مد» تحلیلی مسلط، از سوی رقیب تاریخی پرشد. به گفته نویسنده‌ای تا قبل از انقلاب، دیدگاه‌های خنجی و اشرف درباره تاریخ ایران در حاشیه بود. انقلاب باعث شد تا «در علت‌یابی استبداد، چشمانمان را از خارج برگردانیم و به خودمان نگرستیم» (ماهرویان، ۱۳۸۱: ۹۵-۹۶).

آغازگران این چرخش، تعدادی از جوانان تحصیل‌کرده نزدیک به چهره‌های عمده انشعابی از حزب توده بودند. چهره اول، شاهرخ وزیری بود که از جمله محققان هوادار نوعی مارکسیسم ملی ضد حزب توده و از نزدیکان فریدون کشاورز بود. وی در رساله دکتری خود که بعدها با عنوان «نفث و قدرت در ایران» (۱۹۷۸) به چاپ رسید، با «افسانه» خواندن تحلیل ایران به عنوان جامعه‌ای فئودالی، مختصات تاریخ ایران را با مفاهیم اتخاذشده از ویتفوگل تحلیل کرد. وی معتقد بود که در ایران مدرن، با پیدایش

درآمدهای نفتی، عملاً «لوله نفت» به عنوان منبع درآمدی انحصار و قدرت فوق‌العاده دولت، جایگزین کنترل «قنات» شده است (وزیری، ۱۳۷۹: ۴۳-۶۸).

چهره مؤثرتر همایون کاتوزیان از اعضای جوان حلقه خلیل ملکی بود. صورت اولیه‌ای از روایت کاتوزیان از این بحث در کتاب «اقتصاد سیاسی ایران» (۱۹۸۱) ارائه گردید و طی سال‌های بعد بسط داده شد. کاتوزیان به سبک هواداران سنت شیوه تولید آسیایی، با نفی فایده‌مندی تئوری‌های «جهان‌روا» ی غربی برای تحلیل جوامع غیرغربی، کاربست نظریه‌هایی چون نظریه فنودالیسم را بر تحلیل جوامعی چون ایران «بی‌فایده» و «گمراه‌کننده» می‌داند و از ضرورت «جامعه‌شناسی تاریخی ایران» سخن می‌گوید (کاتوزیان، ۱۳۹۳: ۴۱ و ۱۳۹۴: ۶۰).

کاتوزیان، الگوی بدیل را در بحث استبداد شرقی و شیوه تولید آسیایی مارکسی می‌یابد، هرچند در ابتدا وام‌گیری خود از مارکس را منکر می‌شود (همان، ۱۳۷۳: ۱۸)، بعدها با عنوان «بسیاری از (و نه تمامی) ویژگی‌هایی که مارکس و انگلس و اسلافشان برای زندگی و کار در جامعه آسیایی برشمرده‌اند، در مناسبات اقتصادی و اجتماعی ایران وجود داشته است» (همان، ۱۳۹۴: ۷۱)، عنوان می‌کند که دیدگاه او «نظریه تازه‌ای است» که خود مبتنی بر نقدی بر کاستی‌های رویکرد مارکسی است (همان، ۱۳۹۳: ۲۴). او هر چند همانند سایر محققان ذیل این سنت، انتقادهایی به این دیدگاه به‌ویژه روایت ویتفولگی آن درباره نقش آفرینی دولت در تنظیم امور آبی دارد (همان: ۳۱-۳۲، همان، ۱۳۹۴: ۷۹)، آنچه او درباره ویژگی‌های دولت و جامعه در ایران عنوان می‌کند، چیزی جز تقریری تازه از تئوری کلاسیک استبداد شرقی نیست.

ذیل این تقریر که وی آن را «نظریه دولت خودکامه» می‌خواند، جامعه ایرانی به عنوان «جامعه کوتاه‌مدت» بر حسب منطق چرخه‌ای و تکرارشونده «استبداد-هرج‌ومرج-استبداد» (همان، ۱۳۹۳: ۵۷) تحلیل می‌شود. در این دیدگاه، ماهیت دولت به عنوان موجودیتی «فوق جامعه»، دارای مالکیت گسترده زمین (همان، ۱۳۷۳: ۷)، مستقل از طبقات، متکی به استخراج حجم عظیم مازاد (همان: ۹؛ همان، ۱۳۹۴: ۴۲)، دارای نیروی

نظامی مؤثر و دیوان سالاری کارآمد (کاتوزیان، ۱۳۹۳: ۷۷ و ۱۳۹۴: ۸۳)، دارای انحصار کامل قدرت (همان: ۱۶-۱۷) و البته مهم‌تر از همه خودکامه (همان: ۷۱-۷۲)^(۱) که توان تحمیل اراده خودسرانه خود بر جامعه را دارد (همان: ۸۲) تحلیل می‌شود.

البته کاتوزیان (همانند دیگر حامیان ایده استبداد شرقی)، نوسان در قدرت دولت را انکار نمی‌کند، ولی تأکید دارد که ماهیت استبدادی دولت، امری پایدار بوده است (همان، ۱۳۷۳: ۱۹). این دولت در مقابل جامعه‌ای پراکنده (همان، ۱۳۹۳: ۷۷)، فاقد طبقات مستقل از دولت (کاتوزیان، ۱۳۹۴: ۱۳، ۶۵-۶۷)، ضعیف (همان: ۷۵)، فاقد حقوق مالکیت تثبیت‌شده (همان: ۶۳) و «تحت سلطه کامل دولت استبدادی» (همان، ۱۳۷۳: ۱۳) قرار گرفته است. نتیجه این وضعیت، شکل‌گیری مناسباتی یک‌طرفه میان دولت و جامعه است که هیچ چارچوب قانونی، آن را سامان نمی‌دهد. در فقدان چارچوب طبقاتی برای جامعه، تضاد موجود در جامعه، نه تضاد طبقاتی بلکه تضاد و تقابل همه‌جانبه همه دولت و در مقابل همه جامعه می‌باشد (همان، ۱۳۹۴: ۶۴) و «انقلاب‌های ایرانی» چیزی جز اقدام همه جامعه علیه همه دولت نبوده است.

کاتوزیان هرچند ظاهراً دیدگاه سنتی شیوه تولید آسیایی درباره رکود تاریخی در جوامع شرقی را رد می‌کند و تأکید دارد که در ایران، تحول و تحرک زیادی در تاریخی وجود داشت و برافتادن افراد و دولت‌ها مؤید آن است، باید به این نکته تأکید شود که در تحلیل کاتوزیان از تاریخ طولانی ایران، علی‌رغم تغییرات هرچند شدید ظاهری، منطق چرخه‌ای تاریخ، ماهیت دولت و حکمرانی، صورت جامعه و نیروهای اجتماعی آن و مناسبات دولت-جامعه، تغییری مبنایی و کیفی را تجربه نمی‌کند.

مقطع بعد از انقلاب، دوران شکوفایی و همه‌گیر شدن روایت استبداد شرقی بود. میدان‌دار این عرصه، روایت کاتوزیان بوده است؛ ولی افرادی دیگری چون احمد سیف، کاظم علمداری، حسن قاضی‌مرادی و... نیز در گسترش این ادبیات نقش داشته‌اند. مهم‌ترین دلیل جذابیت و عمومیت این نظریه آن است که پاسخی آسان فهم به دو پرسش کلیدی جامعه ایرانی می‌دهد: «چرا عقب مانده‌ایم و توسعه نمی‌یابیم؟» و «چرا دموکراسی در ایران استقرار نمی‌یابد؟».

کلاسیک‌های نظریه استبداد شرقی از رنسانس به این سو به این دو پرسش، پاسخ‌های شناخته‌شده‌ای داده‌اند. دموکراسی و سرمایه‌داری اروپایی، ریشه در تاریخ خاص این قاره، شکل‌گیری طبقات مستقل از دولت دارای توان کنترل خودکامگی، تثبیت حقوق مالکیت و حقوق شهروندی ناشی از وجود جامعه مدنی، شکل‌گیری اندیشه‌ها و فرهنگ مدنی موافق آزادی و انباشت ثروت، انباشت علم و ثروت در سایه حقوق مالکیت و... دارد و تاریخ ایران، تاریخ فقدان این مؤلفه‌هاست. این پاسخ‌ها به انحای گوناگون در روایت ایرانی از این دیدگاه‌ها در قالب انواع نوشته‌ها درباره «موانع توسعه اقتصادی و سیاسی» تکرار شده است (کاتوزیان، ۱۳۷۳: ۲۲؛ ۱۳۹۳: ۳۴-۳۵، ۵۱-۵۲ و ۱۳۹۴: ۱۵-۱۶ و ۶۹-۷۱؛ علمداری، ۱۳۹۴: ۲۴۵-۲۶۵).

یافتن نوشته‌های مختلف درباره اندیشه سیاسی در ایران از منظر بحث خودکامگی (ر.ک: خاتمی، ۱۳۸۰)، ویژگی‌های اقتصاد سیاسی ایران (ر.ک: سیف، ۱۳۷۹ و ۱۳۸۰) و البته انبوهی از کتاب‌های عالمانه و عامیانه درباره «خلقیات ایرانی» در جامعه تحت سیطره حاکمان خودکامه (ر.ک: قاضی‌مرادی، ۱۳۸۷، سریع‌القلم، ۱۳۹۰)، کار چندان دشواری نیست. تعداد بسیار بالای عناوین و تیراژ این کتاب‌ها، میزان نفوذ این ایده را در ذهنیت دانشگاهی، روشن‌فکری و حتی عامه کتابخوان ایرانی به خوبی نشان می‌دهد. اکنون که گزارشی مبسوط از روایت‌های مختلف از نظریه استبداد شرقی و انطباق آن با تاریخ و جامعه ایرانی ارائه شد، می‌توان از لابه‌لای آن، مجموعه‌ای از ویژگی‌های عمومی را استخراج کرد که باورمندان به این دیدگاه، برای جامعه ایرانی در نظر می‌گیرند و بر اساس آن، تاریخ تحولات تاریخی ایران را مورد تحلیل قرار می‌دهند.

جدول ۲- ویژگی‌های دولت و جامعه ایرانی از منظر نظریه استبداد شرقی

ویژگی‌های دولت	ویژگی‌های جامعه
۱. استقرار دولت فراسوی مناسبات و ستیزه‌های طبقاتی	۱. تأثیر کلیدی جغرافیای وسیع و کم‌آب بر حیات اجتماعی و تاریخی
۲. مالکیت گسترده دولتی بر زمین	۲. عدم انطباق ریشه‌ای شرایط جامعه ایران با جامعه اروپایی و تحولات تاریخی آن
۳. خراج‌گیر بودن دولت و دسترسی آن به منابع	

<p>۳. دولت ساخته بودن ساختار اجتماعی</p> <p>۴. نبود اشرافیت موروثی، پایدار و مستقل از دولت</p> <p>۵. عدم استقرار زمین‌داران در روستاها</p> <p>۶. پراکندگی روستاها و وجود روستاهای پراکنده تحت کنترل دستگاه اداری دولت</p> <p>۷. فقدان تداوم و مالکیت موروثی زمین</p> <p>۸. تحرک اجتماعی سریع و بی‌ضابطه</p> <p>۹. رکود و سکون تاریخی و فقدان تغییرات زیربنایی</p> <p>۱۰. نظام عقیدتی و فرهنگ سیاسی استبدادزده</p> <p>۱۱. محدود بودن بردگی به کار خانگی</p> <p>۱۲. پیوند متقابل شهر و روستا و سلطه شهر بر روستا</p> <p>۱۳. آزاد بودن روستاییان و عدم وابستگی به زمین</p> <p>۱۴. انفعال اجتماعی و فقدان شورش‌های طبقاتی</p> <p>۱۵. وجود شهرهای پرجمعیت و پررونق</p> <p>۱۶. وجود بازرگانی گسترده و اقتصاد پولی</p> <p>۱۷. سیطره دولت بر نظام اجتماعی شهرها</p> <p>۱۸. نظام صنفی شهرها و کنترل دولتی بر آن</p> <p>۱۹. فقدان جامعه مدنی، فردیت و شهروندی مدنی</p> <p>۲۰. فقدان یا ضعف نهادها و مراجع مذهبی مستقل از دولت</p>	<p>مالی گسترده</p> <p>۴. واگذاری مشروط مالکیت زمین‌ها از سوی دولت و حاکم در قالب نظام اقطاع و تیول</p> <p>۵. تلقی اقطاع به عنوان نهادی بوروکراتیک</p> <p>۶. خودکامگی و نبود چارچوب‌های حقوقی محدودکننده عملکرد حاکم</p> <p>۷. تداوم خودکامگی علی‌رغم نوسان در قدرت دولتی</p> <p>۸. وابسته بودن تداوم موقعیت‌ها و مالکیت‌ها و مناصب به میل شخصی حاکم</p> <p>۹. دستگاه اداری مؤثر و سراسری که البته قدرت آن در نوسان بوده است.</p> <p>۱۰. منابع مالی گسترده دولتی به واسطه استخراج دریافت خراج از اجتماعات روستایی پراکنده و شهرها</p> <p>۱۱. فقدان ستیزه‌های طبقاتی و جایگزین شدن تضاد و تقابل همیشگی دولت-جامعه</p> <p>۱۲. پیوند دین و دولت و پشتیبانی دین دولتی از استبداد و خودکامگی</p> <p>۱۳. فقدان قدرت‌های محلی مستقل از دولت مرکزی و کنترل پیرامون از سوی دولت مرکزی</p>
---	---

(منبع: نویسنده)

نقد نظریه استبداد شرقی و کاربست آن برای تحلیل دولت و جامعه در ایران

از آنچه گفته شد پیداست که نظریه استبداد شرقی و روایت جامعه‌شناختی، نظریه‌ای بسیار کهن سال و البته بسیار پرنفوذ است. اما از جهات بسیاری، نظریه استبداد شرقی به عنوان چارچوبی نظری برای توصیف و تحلیل جوامع شرقی (و ایران)، نمونه ایده‌آلی از تأثیرات منفی نظریه در روند پژوهش تاریخی است. نظریه‌ها هرچند برای پژوهش تاریخی ضرورت دارند و بدون آنها ما در جنگل انبوه داده‌های تاریخی غرق خواهیم شد،

از سوی دیگر نظریه‌ها می‌توانند به آسانی به نوعی «تخت پرکروستس»^(۲) بدل شوند که به جای کمک به بهبود درک ما از واقعیت، عاملی برای انحراف نظام‌مند بینش ما از جهان واقعیت‌های تاریخی شوند. آنها می‌توانند با ساده‌سازی واقعیت پیچیده، برجسته‌سازی و وزن‌دهی بیش از حد به برخی عناصر و به حاشیه راندن برخی دیگر به منبعی برای تولید کلیشه‌ها و مانعی به مواجهه با واقعیت عینی سرشار از پیچیدگی و تنوع بدل شوند. نظریه استبدادشرقی، منبع تولید کلیشه‌ها و مفروضاتی بوده است که از فرط پذیرش عمومی و بدیهی تلقی شدن، راه بر ارائه درکی واقعاً «تاریخی» از جامعه ایرانی و تحولات ایران بسته شده است. نقد و برجسته‌سازی نارسایی‌های این نظریه می‌تواند همچون راهی به سوی گشودن الگوهای دیگر اندیشیدن به تاریخ ایران باشد. آنچه در ادامه می‌آید، نقدهایی است که معطوف برجسته‌سازی برخی نارسایی کلی این دیدگاه است.

۱- سوءتفسیر و نادیده‌نگاری واقعیت تاریخی

حامیان ایده استبدادشرقی و چهره‌های ایرانی آن، دیدگاه‌های مارکسیستی را به «تحمیل نظریه به تاریخ» (خنجی، بی تا: ۲۷-۲۸) و کوشش ناکام برای تولید «نظریه‌های جهان‌روا» (کاتوزیان، ۱۳۹۳: ۲۲-۲۴) متهم می‌کنند و عنوان می‌نمایند که در پی «جامعه‌شناسی تاریخی ایران» و توجه به تفاوت‌های غرب و شرق هستند. اما همین نقد به خود حامیان ایده استبدادشرقی وارد است؛ زیرا عملاً واقعیت پرتنوع و پیچیده شرق را در پای مفروضات کلان و کلیشه‌های ذهنی خود قربانی کرده‌اند، شواهد مؤید دیدگاه‌های خود را برجسته کرده، براساس شواهد محدود، احکام کلی صادر کرده‌اند و شواهد متعارض در موقعیت‌های مکانی و زمانی را به حاشیه رانده‌اند (Meisner, 1963: 99-111).

به عنوان مثال مارکس با مطالعاتی محدود درباره روستاهای هندی که خود دربردارنده تصویری غلط درباره آن جامعه بود، شروع به صدور احکام کلی و استخراج نظریه‌ای عام درباره شرق کرد. کار «کش آوردن نظریه» و تحلیل جوامع متعدد ذیل آن به جایی رسید که در نزد ویتفولگ، «آسیاگرایی جهان‌شمول» عملاً جای «فتودالیسم جهان‌شمول» را گرفت و حتی رژیم استالین و نازی نیز در سایه این مفهوم تحلیل شد.

اندرسون، کار ویتفوگل را «افراطی‌ترین شکل این اغتشاش» می‌داند که نتیجه آن، یک «درهم جوش مبتذل عاری از مفهوم تاریخی» است که عملاً تمام تمدن‌ها و محیط‌های جغرافیایی و تمام زمان‌ها را وارد تحلیل خود می‌کند (اندرسون، ۱۳۹۰ الف: ۶۸۳-۶۸۸؛ Toynbee, 1958: 195).

در بحث از تاریخ ایران نیز حامیان این نظریه دچار مواجهه‌ای دل‌خواهی با داده‌ها و شواهد تاریخی می‌شوند. مثلاً آنها مطالب مطرح‌شده درباره «نظریه دولت» ایرانی را در متون مختلف درباره مطلق‌العنانی حاکم با «واقعیت» دولت در تاریخ خلط می‌کنند. شواهد مربوط به وجود مالکیت‌های خصوصی مستقل از دولت نادیده و جنبش‌های اجتماعی مختلف، اموری حاشیه‌ای تلقی می‌شوند. روایت‌های استبداد شرقی، مبتنی بر روایتی از روابط مرکز و پیرامون امپراطوری هستند که عمیقاً متکی به متون نوشته‌شده در دربار مرکز امپراطوری هستند و عملاً به جوامع محلی و نیز نیروهای اجتماعی توجهی ندارند. نمود مشخص این غفلت را می‌توان در بی‌توجهی حامیان این نظریه به ویژگی‌ها و نقش کلیدی جامعه ایلی در جامعه و سیاست ایران مشاهده کرد. در بحث‌های شیوه تولید آسیایی و چهره‌های ایرانی چون کاتوزیان، هرچند به ایلات به عنوان دارندگان نیروی نظامی و عامل تهاجمات تاریخی اشاره می‌شود، غفلتی عمیق به اهمیت جامعه ایلی در ایران، خصلت درونی این جوامع، نسبت آنها با جوامع همجوار، پویایی مناسبات آن با دولت مرکزی و... وجود دارد. به این باید افزود که بی‌توجهی تقریباً مطلق به تاریخ‌های محلی و شواهد موجود در پیرامون امپراطوری یا «نگاه از پایین» نشان خواهد داد که واقعیت دیگری در جریان بوده است که بسیار متفاوت از تصویر «بیش از اندازه یکپارچه و غول‌آسا از امپراطوری» است (فاگل سانگ، ۱۳۹۷: ۹-۱۱).

۲- دوگانه‌سازی‌های تصنعی اروپامدار

محققان متعددی در ارزیابی انتقادی روایت‌های یونانی، رومی و نیز روایت‌های مطرح‌شده از رنسانس به این سو درباره شرق، وجه عمیقاً اروپامدارانه مفروضات کلان نظریه استبداد شرقی و کلیشه‌سازی‌های آنها را نشان داده‌اند (Eisenstadt, 2002: 18-24; Sawyer, 1977: 142). دوگانه‌سازی تصنعی چون «یونانیان-بربرها» (ارسطو)،

«خودکامگی شرقی-پادشاهی قانونمند» (مونتسکیو)، «فئودالیسم غربی-شیوه تولید آسیایی» (اسمیت و مارکس)، «پویایی غربی-ایستایی شرقی» (هگل و مارکس)، «حقوق مالکیت تثبیت‌شده-فقدان حقوق مالکیت» (وبر و...) و «جامعه کوتاه‌مدت شرقی-جامعه بلندمدت غربی» (کاتوزیان)، بیش از آنکه نشانه‌ای از واقعیت تاریخی با تمام پیچیدگی و تنوع آن در مکان‌ها و زمان‌های مختلف باشند، دوگانه‌های ایستایی هستند که برآمده از اغراضی ایدئولوژیک یا کلیشه‌سازی درباره «دیگری» متفاوت است (اندرسون، ۱۳۹۰ الف: ۶۹۰-۶۹۴). نقطه آغاز تفکر تحلیل «واقعاً» تاریخ، قائل بودن به پویایی، تنوع، چندگانگی، زمانمند و مکانمند دانستن و قائل بودن به «فردیت» پدیده‌ها و پرهیز از صدور احکام کلی بی‌زمان و بی‌مکان است.

هرچند حامیان بحث شیوه تولید آسیایی عنوان می‌کنند که در پی نفی رویکردهای تک‌خطی و اتخاذ موضعی چندخطی در تاریخ و توجه به تمایزهای غرب و شرق هستند، این دیدگاه‌ها از نوعی اروپامداری پنهانی عمیق رنج می‌برند. در این شکل از اروپامداری، به جای کوشش در راستای یافتن شباهت میان ویژگی‌های جوامع غربی و شرقی، کوشش برای خلق دو جهانی است که ویژگی مشترکی میان آنها وجود ندارد. اگر در رویکردهای تک‌خطی، تمرکز بر یافتن شباهت‌هاست، در رویکردهای استبدادشرقی، تمرکز بر یافتن و برجسته‌سازی تفاوت‌هاست و کوشش می‌شود تا شرق برحسب نزدیکی و دوری با ویژگی‌های جامعه غربی مورد ارزیابی قرار گیرد. نتیجه آن است که تنها زمانی می‌توان از وجود اشراف زمین‌دار، نظام صنفی یا حیات مدنی شهری سخن گفت که شبیه نمونه‌های مثالی موجود در تاریخ جوامع غربی باشند. به این مسئله باید افزود که در این روایت، تاریخ شرق برحسب فقدان ویژگی‌هایی توضیح داده می‌شود که برتری بخش غرب بوده است. از این جهت، این روایت به جای آنکه الگویی برای تحلیل جامعه شرقی باشد، روایتی است در خدمت تعریف غرب از خویشتن.

۳- تلقی ایستا از شرق و نفی تغییر تاریخی

هگل تغییر را عنصر اصلی حیات تاریخی می‌دانست که نتیجه تناقض‌ها و ستیزه‌های نهفته در واقعیت اجتماعی، اقتصادی و... جوامع است. در نگاه اروپامدار هگلی، شرق

(و اساساً غیر غرب) جایی بود که به واسطه نبود ستیزه‌ها و تعارض‌های کیفی، ایستایی و عدم پویایی حاکم بوده است. آفریقا و شرق به عنوان مرحله «کودکی» تاریخ، تنها واجد «تاریخی بی تاریخ» است، زیرا در آن علی‌رغم تمام صعود و افول‌ها، تغییری کیفی روی نمی‌دهد (هگل، بی تا: ۲۶۸-۲۷۰). مارکس نیز چین را «سنگ‌واره زنده» (اندرسون، ۱۳۹۰ الف: ۶۹۳-۶۹۴) می‌داند و درباره هندوستان عنوان می‌کرد که «جامعه هند ابداً هیچ تاریخی، یا دست کم تاریخ شناخته‌شده‌ای ندارد». از این‌رو استعمار بریتانیا در هندوستان را به عنوان «بزرگ‌ترین و تنها انقلاب اجتماعی که تاکنون در آسیا شنیده شده» می‌ستاید؛ زیرا نیرویی دگرگون‌کننده برای جامعه‌ای مرده است (همان، ۱۳۹۰ ب: ۳۶-۴۶، همان، ۱۳۹۰ الف: ۶۷۰-۶۷۱).

کاتوزیان، حامیان استبداد شرقی را به واسطه نادیده انگاشتن پویایی و «بی‌زمان بودن»، غیر تکاملی و تغییرناپذیر بودن» نقد می‌کند و عنوان می‌کند که در ایران، تغییر از نوع بسیار سریع آن وجود داشته است (کاتوزیان، ۱۳۹۳: ۲۸-۲۹). او عنوان می‌کند که ذیل منطق «استبداد-هرج و مرج-استبداد»، این تغییر را وارد تحلیل خود کرده است. اما مسئله‌ای که وی به آن توجه نمی‌کند آن است که منطق مورد نظر وی، بیش از هر چیزی، نمود حرکت جامعه ایرانی در یک چرخه بسته تکراری است. بی‌تردید هگل و مارکس منکر وجود تغییری اینگونه در جوامع (برآمدن و برافتادن دولت‌ها و شورش‌ها و...) نبودند. منظور آنها از عدم تغییر در شرق دقیقاً تأکید بر نبود تغییری کیفی و رو به جلو در جوامع شرقی به واسطه نبود تنازعات طبقاتی بود. از این‌رو می‌توان گفت که نظریه او در بحث از امکان تغییر کیفی در تاریخ جوامع شرقی عملاً تفاوتی با هسته مرکزی نظریه مطرح‌شده در غرب و سفرنامه‌نویسانی چون شاردن و کرزن ندارد که ثبات و عدم تغییر از دو هزار سال به این‌سو را ویژگی جامعه ایرانی می‌دانستند (کرزن، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۳).

در این توصیف و تحلیل، در مسیر طولانی تاریخ ایران (اعم از دوران باستانی، اسلامی و معاصر) نه «منطق» چرخه‌ای تحولات تغییر می‌کند، نه ماهیت دولت خودکامه و نه وضعیت نیروهای اجتماعی، روحیات و نحوه مواجهه آنها با خودکامگان (کاتوزیان،

۱۳۹۳: ۳۳ و ۶۲-۶۳). نمود این بینش غیرتاریخی را می‌توان در «نظریه انقلاب‌های ایرانی» کاتوزیان مشاهده کرد که وی عملاً گسستی میان الگوی انقلاب‌های دوره معاصر ایران و قیام‌های سنتی ایران نمی‌بیند و هر دو را فرآورده «تضاد دولت-ملت» می‌داند: «وقتی از ظاهر امور به کنه قضایا رخنه کنیم و با نگاهی واقع‌بینانه جویای جزئیات شویم، در خواهیم یافت که این انقلاب‌ها هم از لحاظ ویژگی‌های اساسی‌شان تقریباً بی‌کم‌وکاست شبیه قیام‌های سنتی ایران بوده‌اند» (کاتوزیان، ۱۳۹۳: ۵۹).

۴- تحلیل غیرتاریخی از جامعه ایرانی

قاعده اصلی تحلیل در نظریه استبداد شرقی و استبداد ایرانی آن است که با اشاره به ویژگی‌های خاصی چون قرارداد داشتن کنترل بخشی از زمین‌های کشور در اختیار دولت، وجود شهرهای بزرگ، «مصرفی»، رونق تجارت، استقرار بخشی از طبقات زمین‌دار در شهرها، پیوند روستاها و شهرها، پیوند دین و دولت و... عنوان کنند که تحلیل تاریخ ایران بر حسب مفهوم فئودالیسم ممکن نیست. مسئله نخست تأکید بر چنین ویژگی‌هایی آن است که نخست حضور تام و تمام این ویژگی‌ها در تاریخ ایران زیر سؤال است. به عنوان مثال در صدور حکمی کلی درباره «مالکیت دولت بر زمین» و فقدان مالکیت خصوصی زمین در سراسر تاریخ ایران باید احتیاط صورت گیرد. دوم اینکه مشخص نیست تا چه حد می‌توان نبود چنین ویژگی‌هایی را در جوامعی که با عنوان فئودالی شناخته می‌شوند، قطعی تلقی کرد. به عنوان مثال می‌دانیم که در دوره فئودالی ژاپن، شهرهای بزرگ و پررونق وجود داشته است. یا پدیده استقرار طبقات زمین‌دار در تمام یا بخشی از سال در شهرها و انتقال مازاد استخراج‌شده از بخش روستایی به شهرها و پدیده‌های «شهرهای مصرفی»، امری مختص ایران نبوده است و در ژاپن فئودالی و نیز اروپای غربی نیز گزارش شده است (کرون، ۱۳۹۵: ۴۳-۴۴).

بخش دیگر تعبیرهای غلط این دیدگاه، سیطره گزاره‌هایی درباره جامعه شرقی و ایرانی به عنوان جامعه‌ای متشکل از مردمان برده‌صفت، فاقد طبقات مستقل و منفعل در برابر قدرت مطلق‌العنان حکمران شرقی است. هرچند گاه این گزاره‌ها از حقایق تهی نیستند، تلقی آنها به عنوان ویژگی‌های عمومی و پایدار عمیقاً غیرتاریخی و گاه

غرض ورزانه است که باعث بی توجهی به واقعیت اجتماعی، نیروهای اجتماعی و کنشگری آنها در تاریخ است (Bailey, 1981: 89-107). به این باید افزود که این گزاره‌ها از تناقض‌هایی نیز رنج می‌برند. به عنوان مثال مشخص نیست که چگونه می‌توان تأکید بر وجود روستاهای پراکنده و خودبسند از جهان بیرون را با تأکید بر وجود دولتی قدرتمند، خودکامه، مداخله‌گر و خراج‌گیر، در کنار هم جمع کرد (ترنر، ۱۳۸۸: ۲۵۸).

در عین حال ادبیات این حوزه درباره طبقات و نیروهای اجتماعی، سرشار از کلیشه‌های نظری «ذات‌گرایانه» است که عملاً وحدت و تداومی بی‌زمان و بی‌مکان را برای مقوله‌هایی چون دین، دولت، بازار، روحانیت و مناسبات آنها قائل است که مانعی جدی برای پژوهش در تاریخ این نیروها، کنش موقعیت‌مند آنها در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و پویایی مناسبات آنها با قدرت سیاسی است (Zubaida, 2009: 74-82). بخش بسیار قابل انتقاد، تولید کلیشه‌هایی تحقیرآمیز درباره «خلقیات» و «فرهنگ سیاسی» جامعه ایرانی است. مسئله تنها برجسته کردن برخی از ویژگی‌های فرهنگی، تعمیم ناروا و نادیده‌نگاری برخی دیگر از ویژگی‌ها نیست؛ بلکه مسئله مهم‌تر، نشان دادن این نکته است که آیا چنین ویژگی‌هایی تنها در جامعه ایرانی وجود داشته یا آنکه می‌توان چنین ویژگی‌هایی را کم و بیش در بسیاری از جوامع دیگر نیز شناسایی کرد.

۵- تعبیرات غیرتاریخی و زمان‌پیشانه از ماهیت دولت سنتی

از نگاه نظریه‌پردازان استبداد شرقی، دولت سنتی در جوامعی مانند ایران، یک دولت قدرتمند و خودکامه است. ویتفوگل، کار را تا آنجا پیش برد که توتالیتریسم استالینی و هیتلری را ادامه استبداد شرقی می‌دانست. هرچند نقد این تعبیرات نیازمند توضیحات مفصلی است، می‌توان اجمالاً گفت که تقریباً همه این تعبیرات، کلی‌بافی‌هایی هستند که نوسان قدرت دولت سنتی ایرانی در موقعیت‌های مختلف تاریخی را نادیده می‌گیرد و دیگر اینکه مبتنی بر غفلتی بنیادین از محدودیت‌های بنیادین دولت سنتی در حوزه مالی (ضعف مالی، فقدان اقتصادی پولی) و تکنولوژیک (فقدان زیرساخت و وسایل ارتباطی کارآمد، عدم دسترسی به دانش‌ها، تکنولوژی‌ها و زیرساخت‌های مادی حکمرانی مؤثر و...) برای تحقق یک دستگاه اداری-نظامی مشابه دولت‌های مدرن است (Mann, 1992: 5-11; 1986: 169-170).

در این تحلیل‌ها با نوعی زمان‌پریشی تاریخی روبه‌رو هستیم که می‌کوشد که مشابه قدرت‌های یک دولت مدرن را در دولت‌های سنتی بجوید. درباره وجه خودکامه دولت نیز هر چند مناسبات خودسرانه دولت‌های سنتی با رعایای خود قابل انکار نیست، در عین حال ابعاد و زوایای مصالحه‌های پیچیده اجتماعی میان دولت و نیروهای اجتماعی چون روحانیون، تجار و اصناف، زمین‌داران و قدرت‌های محلی و در نهایت رؤسای ایلی نیز در روابط دولت و جامعه نباید نادیده انگاشته شود.

۶- ابهام در مفهوم شیوه تولید آسیایی و توقف در رویکرد سلبی

درگیری اصلی معتقدان به رویکرد ارتدکس مارکسیستی و حامیان دیدگاه شیوه تولید آسیایی، بر محور مفهوم «شیوه تولید» متمرکز است. اصل متمرکز کردن تحلیل بر مسئله «شیوه تولید» و باور به تقدم حیات اقتصادی بر سایر ابعاد حیات اجتماعی، خود مسئله‌ای بسیار قابل انتقاد است. ولی اگر به فرض محوریت چنین بحثی را بپذیریم، معتقدان رویکرد ارتدکس از این مزیت برخوردار هستند که تصویر نسبتاً دقیقی از مراحل تاریخی موردنظر خود و شیوه‌های تولید موردنظر خود ارائه می‌دهند.

ولی حامیان وجود یک شیوه تولید متمایز به نام «آسیایی»، هر چند کاستی‌های دیدگاه جریان اصلی مارکسیستی برای توضیح تاریخ شرق ذیل شیوه‌های تولید اشتراکی، برده‌داری، فئودالی را نشان دادند، در ارائه الگوی تحلیل جایگزین، هیچ‌گاه موفق به فراتر از رفتن طرح مجموعه‌ای از گزاره‌های پراکنده درباره مختصات شیوه تولید آسیایی و ایرانی و ارائه یک توصیف دقیق از ماهیت این «شیوه تولید» (شامل شیوه مالکیت، نیروهای تولید، مناسبات تولید، رابطه شهر و روستا، جایگاه طبقات و مناسبات آنها با دولت در دوره‌های مختلف، موقعیت دولت، ترکیب طبقه حاکم و تنازعات آنها، مناسبات دولت مرکزی و قدرت‌های پیرامونی) نشدند. کوشش اصلی آنها، برجسته کردن تمایزها و تکرار گزاره‌های کلی با تمرکز بر ویژگی‌های خاص و تمایزآفرین زیست اجتماعی، اقتصادی و سیاسی شرق باقی مانده است. در توضیح نیز آنچه بیش از هر چیزی برجسته است، تقدم و اولویت امر سیاسی (دولت قدرتمند بورکراتیک) بر سایر ابعاد حیات اجتماعی- اقتصادی جامعه شرقی است.

به این نقدها می‌توان موارد دیگری را نیز افزود. اغراض سیاسی در خوانش تاریخ، بینش جبرباورانه ناشی از باور به منطق پایدار حاکم بر تاریخ شرق، نفی امکان کنش تاریخی انسان (به‌ویژه از نوع شرقی و ایرانی آن) برای تغییر سرنوشت خویشتن و سوق یافتن به سوی باورهای کلبی مسلکانه و ستایش دست بیرونی برای برهم زدن چرخه تکرارهای بی‌ثمر (مشابه ستایش مارکس از استثمار انگلستان در هند) از جمله پیامدهای چنین رویکردی به تاریخ است.

نتیجه‌گیری

نظریه استبداد شرقی در روایت‌های مختلف آن، اصلی‌ترین چارچوب تحلیلی برای درک ماهیت جامعه و دولت ایرانی بوده و هست. ما در این مقاله، ضمن گزارشی از نظریه استبداد شرقی، تبار تاریخی، نظریه‌پردازان اصلی و مضامین محوری آن، کوشیدیم تا نحوه کاربست این نظریه را برای تحلیل تاریخ و جامعه ایرانی توضیح دهیم. کوشش ما آن بود تا درک کنیم که این نظریه و حامیان آن در مجموع چه گزاره‌هایی درباره ویژگی‌های جامعه و دولت ایرانی در تاریخ پیشامدرن تولید کرده‌اند.

در مقاله توضیح داده شد که طرح روایت بازسازی شده نظریه استبداد شرقی در قالب ایده شیوه تولید آسیایی در ایران پیش از انقلاب، در متن منازعه‌ای ایدئولوژیک و با اغراضی ایدئولوژیک صورت گرفته و در سال‌های بعد از انقلاب در سایه خلأ ناشی از بی‌اعتباری تئوری مارکسیستی رقیب، موقعیتی هژمونیک در علوم اجتماعی ایرانی یافته است. در این شرایط، مضامین محوری نظریه استبداد شرقی به صورتی آشکار و پنهان در فضای تحلیلی و عمومی جامعه ایرانی قبول عمومی یافته است. دلیل این عمومیت نیز آن است که این نظریه از جهاتی گوناگون به نیازهای متناقضی در حوزه درک گذشته و اکنون جامعه ایرانی پاسخ‌هایی ساده و تا حدود زیادی قانع‌کننده می‌دهد.

در پاسخ به گرایش‌های عظمت‌طلبانه از تاریخ گذشته ایران، تصویری از دولتی نیرومند با دستگاه اداری و نظامی گسترده، پادشاهی قدرقدرت با درباری باشکوه، خراج‌گیری وسیع و ایجادکننده تأسیسات عظیم آبی ارائه می‌دهد. از سوی دیگر به

نحوی متناقض، وقتی در پی پاسخ به دو چالش اصلی ایران معاصر یعنی چرایی عدم تحقق توسعه و دموکراسی باشیم، بازهم نظریه استبدادشرقی و مضامین آن به صورت دگرگونه ظاهر می‌شود و دلیل عدم تحقق تجربه‌ای مشابه غرب را وجود دولت‌های قدرتمند، پادشاهانی خودکامه، فقدان طبقات مستقل از دولت، عدم تثبیت حقوق مدنی و مالکیت و... عنوان می‌کنند. در حقیقت نظریه استبدادشرقی متناسب با شرایط و نیاز، توضیحاتی حاضر و آماده برای ارائه دارد.

تردیدی وجود ندارد که نظریه استبدادشرقی و گزاره‌های تولیدشده توسط آن، دارای بینش‌های مهمی برای درک تاریخ و مختصات جامعه و دولت ایرانی است. اما علاوه بر وجود شواهد بسیار که ناقض مدعیات اصلی این نظریه است، نارسایی بنیادینی در این دیدگاه وجود دارد که باعث می‌شود در سودمندی آن به عنوان چارچوبی کلی برای تحلیل تاریخ ایران و درک مختصات جامعه ایرانی، تردیدهایی جدی وجود داشته باشد. نقد مبادی این نظریه باید راهگشای عبور از کلیشه‌های ایستای بی‌زمان و بی‌مکان و ترسیم چارچوب کارآمدتر برای درک «تاریخی» جامعه ایرانی، توجه به پیچیدگی‌ها و تنوعات تاریخی و تحلیل «زمانمند» و «مکانمند» تحولات تاریخی ایران باشد.

پی‌نوشت

۱. البته کاتوزیان تأکید دارد که ویژگی خودکامه بودن دولت در ایران از قدرتمند بودن آن مهم‌تر است. ولی در نهایت تأکید دارد که «وجه تمایز دولت ایران آن است که نه تنها قدرت مطلق که قدرت خودکامه - یعنی نه تنها قدرت مطلق در قانون‌گذاری، بلکه قدرت مطلق در اعمال بی‌قانونی - را در انحصار خود داشته است» (کاتوزیان، ۱۳۹۴: ۷۲).

۲. طبق افسانه‌های یونانی، پرکروستس راهزنی بود که رهگذران را فریب داده و به محل اقامت خود می‌برد، آنها را روی تختی می‌خواباند. اگر از کوتاه‌تر بودند، آنقدر آنها را می‌کشید، تا به اندازه تخت درآیند و اگر درازتر از تخت او بودند، بخش‌های اضافی را می‌برید، تا اندازه مهمانان به اندازه تخت او باشد.

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۳) «استبداد شرقی، بررسی ایران عصر قاجار»، در: مقالاتی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، تهران، پردیس دانش.
- ارسطو (۱۳۷۱) سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، آموزش و انقلاب اسلامی.
- اشرف، احمد (۱۳۴۷) «تاریخ ایران از دوران باستان تا سده هیجدهم»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۱، صص ۱۸۱-۱۸۹.
- (۱۳۵۳) «ویژگی‌های تاریخی شهرنشینی در ایران - دوره اسلامی»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۴، صص ۷-۴۹.
- (۱۳۵۹) موانع تاریخی رشد بورژوازی در ایران، تهران، زمینه.
- (۱۳۶۰) «شهرنشینی از دیدگاه جامعه‌شناسی تاریخی»، آرش، شماره ۲۵، مرداد، صص ۹۴-۱۰۶.
- (۱۳۹۳) نقدو نظری در علوم انسانی و اجتماعی، به اهتمام سید ابراهیم اشک شیرین، تهران، گستره.
- اندرسون، پری (۱۳۹۰ الف) تبارهای دولت مطلقه، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، ثالث.
- اندرسون، کوین (۱۳۹۰ ب) مارکس و جوامع غیرغربی، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، زرف.
- اوین، اوژن (۱۳۶۲) ایران امروز (۱۹۰۶-۱۹۰۷)، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، زوار.
- باسورث، ادmond کلیفورد (۱۳۷۸) تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر.
- بریان، پی‌پر (۱۳۸۱) تاریخ امپراتوری هخامنشی، جلد ۱، ترجمه ناهید فروغان، تهران، قطره و فرزانه روز.
- برنم، پیتر و دیگران (۱۳۹۶) روش تحقیق در علوم سیاسی، ترجمه میترا راه نجات، تهران، وزارت امور خارجه.
- بلیکی، نورمن (۱۳۸۴) طراحی پژوهش‌های اجتماعی، ترجمه حسن چاووشیان، تهران، نی.
- تاورنیه، ژان بابتیست (۱۳۳۶) سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب توری، اصفهان، کتابخانه سنایی و کتابفروشی تأیید.
- ترنر، برایان (۱۳۸۰) ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، تهران، مرکز.
- (۱۳۸۸) «جامعه آسیایی»، در: فرهنگ‌نامه اندیشه مارکسیستی، اثر تام باتامور و دیگران، ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران، بازتاب نگار.
- جمالزاده، سید محمدعلی (۱۳۴۰ ق) یکی بود، یکی نبود، برلین، مطبعه کاویانی.
- خاتمی، سید محمد (۱۳۸۰) آیین و اندیشه در دام خودکامگی، تهران، طرح نو.

- خنجی، محمدعلی (بی تا) بررسی تاریخ ماد و منشأ نظریه دیاکونوف، تهران، حکمت.
- (۱۳۵۸) رساله‌ای در بررسی تاریخ ماد و منشأ نظریه دیاکون و فهم راه با چند مقاله و یادداشت دیگر، تهران، کتابخانه طهوری.
- (۱۳۷۴ الف) «ارزش نظریه وجه تولید آسیایی و تاریخچه آن» (بخش چهارم)، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۹۱-۹۲، صص ۵۸-۶۵.
- (۱۳۷۴ ب) «ارزش نظریه وجه تولید آسیایی و تاریخچه آن (سال‌های ۱۸۵۷-۱۸۵۸)» (بخش پنجم)، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۹۹-۱۰۰، صص ۱۵۴-۱۶۱.
- (۱۳۷۵ الف) «ارزش نظریه وجه تولید آسیایی» (بخش هفتم)، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۰۳-۱۰۴، صص ۱۳۶-۱۴۴.
- (۱۳۷۵ ب) «ارزش نظریه وجه تولید آسیایی و تاریخچه آن» (بخش یازدهم)، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۱۱۱-۱۱۲، صص ۱۷۲-۱۷۹.
- (۱۳۷۵ ج) «ارزش نظریه وجه تولید آسیایی و تاریخچه آن» (بخش دوازدهم)، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۱۱۳-۱۱۴، صص ۱۵۶-۱۶۳.
- ژوبر، پ، آمده (۱۳۴۷) مسافرت در ارمنستان و ایران، به انضمام جزوه‌ای درباره گیلان و مازندران، ترجمه علی‌قلی اعتماد مقدم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- دون، استفن (۱۳۶۸) سقوط و ظهور شیوه تولید آسیایی، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز. سریع‌القلم، محمود (۱۳۹۰) اقتدارگرایی ایرانی در عهد قاجار، تهران، فرزانه‌روز.
- سیف، احمد (۱۳۷۹) پیش‌درآمدی بر استبداد سالاری در ایران، تهران، چشمه.
- (۱۳۸۰) استبداد، مسئله مالکیت و انباشت سرمایه در ایران، تهران، رسانه‌ش.
- سیوری، راجر (۱۳۸۲) «گرایش‌های توتالیتری دولت صفوی»، در: تحقیقاتی در تاریخ ایران صفوی (مجموعه مقالات)، ترجمه عباسقلی غفاری فرد و محمدباقر آرام، تهران، امیرکبیر.
- شاردن، ژان (۱۳۳۶) سیاحت‌نامه شادرن، جلد ۳ و ۴، ترجمه محمد عباسی، تهران، امیرکبیر.
- شلوختر، ولفگانگ (۱۳۹۲) «پیدایش عقلانی غربی از نگاه ماکس وبر»، در: عقلانیت و آزادی، ترجمه یدالله موقن و احمد تدین، تهران، هرمس.
- شیل، لیدی مری (۱۳۶۸) سفرنامه لیدی شیل، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، نو.
- طبری، احسان (۱۳۵۸) شمه‌ای درباره شناخت ایران و جهان، تهران، حزب توده.
- (۱۳۸۲) از دیدار خویشتن، به کوشش محمدعلی شهرستانی، تهران، طلایه.
- علمداری، کاظم (۱۳۹۴) چرا غرب پیشرفت و ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟ چاپ نوزدهم، تهران، توسعه.

- عنایت، حمید (۱۳۵۱) «سیاست ایران‌شناسی»، در: مجموعه مقالات سومین کنگره تحقیقات ایرانی، جلد اول، ۳۴ خطابه، به کوشش محمد روشن، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- فاگل سانگ، ویلیام (۱۳۹۷) هخامنشیان، بر مبنای مدارک ایران شرقی، ترجمه خشایار بهاری، تهران فرزانه روز.
- قاضی‌مرادی، حسن (۱۳۸۷) استبداد در ایران، تهران، اختران.
- کاتوزیان، همایون (۱۳۷۳) اقتصاد سیاسی ایران (از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی)، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، چاپ چهارم، تهران، مرکز.
- (۱۳۹۳) تضاد دولت و ملت، نظریه تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه علیرضا طیب، چاپ یازدهم، تهران، نی.
- (۱۳۹۴) نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران، ترجمه علیرضا طیب، تهران، مرکز.
- کرایب، یان (۱۳۸۶) نظریه اجتماعی کلاسیک، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، آگاه.
- کرزن، جورج (۱۳۷۳) ایران و قضیه ایران، جلد اول، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کرون، پاتریشیا (۱۳۹۵) جامعه‌های ماقبل صنعتی، کالبدشکافی جهان پیشامدرن، ترجمه مسعود جعفری، تهران، ماهی.
- کریستینسن، آرتور (۱۳۱۷) ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، چاپ رنگین.
- کمپفر، انگلبرت (۱۳۵۰) در دربار شاهنشاه ایران، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، انجمن آثار ملی.
- مارکس، کارل (۱۳۷۸) گروندریسه (مبانی نقد اقتصاد سیاسی)، جلد اول و دوم، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، تهران، آگاه.
- (۱۳۹۲) گزیده نوشته‌های کارل مارکس در جامعه‌شناسی و فلسفه اجتماعی، گزینش و پیشگفتار تام باتامور و ماکزیمیلیان روبل، ترجمه پرویز بابایی، تهران، نگاه.
- مارکس، کارل و فردریش انگلس (۱۳۸۶) لودویگ فویرباخ و ایدئولوژی آلمانی، ترجمه پرویز بابایی، تهران، چشمه.
- ماهرویان، هوشنگ (۱۳۸۱) «فئودالیسم»، شیوه تولید آسیایی یا استبداد ایرانی ما، کتاب توسعه، شماره ۱۱، صص ۹۵-۱۰۸.
- مونتسکیو، شارل (۱۳۴۹) روح القوانين، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، تهران، امیرکبیر.
- مینورسکی، ولادیمیر (۱۳۶۸) «سازمان اداری صفویان یا تعلیقات مینورسکی بر تذکره‌الملوک»، در: میرزا سمیع، تذکره‌الملوک، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، امیرکبیر.
- نولدکه، تئودور (۱۳۵۸) تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران،

انجمن آثار ملی.

هردوت (۱۳۳۹) تاریخ هردوت، جلد سوم، ترجمه و مقدمه و توضیح و حواشی هادی هدایتی، تهران، دانشگاه تهران.

هگل، گئورگ فردریش (بی تا) عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، دانشگاه صنعتی آریامهر. وارینگ، ادوارد اسکات (۱۳۹۷) سفر به شیراز و دیگر شهرهای جنوبی، ترجمه عبدالرضا گلمرزی و رضاصالحیان کوشک قاضی، تهران، نامک.

وبر، ماکس (۱۳۹۳) اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران، سمت.

وزیری، شاهرخ (۱۳۷۹) نفت و قدرت در ایران، از قنات تا لوله نفت، ترجمه مرتضی ثاقبفر، تهران، عطایی.

ولی، عباس (۱۳۸۰) ایران پیشاسرمایه‌داری، ترجمه حسن شمس‌آوری، تهران، مرکز. ویتفولگ، کارل (۱۳۹۱) استبداد شرقی، بررسی تطبیقی قدرت تام، ترجمه محسن نلائی، تهران، ثالث.

- Bailey, A, M (1981) The Renewed Discussions On The Concept Of The Asiatic Mode Of Production, in, J, D Kahn and J, L, Llobera (eds) The Anthropology of Pre-Capitalist Societies, London, Routledge
- Bailey, Joseph R, and Anne M, Llobera (1981) The Asiatic Mode of Production, Science and Politics, Routledge
- Curtis, Michael (2009) Orientalism and Islam, European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India, ambridge University Press
- Eisenstadt, Shmuel N, (2002) Concluding remark, Public Sphere, Civil sociteis and Political Dynamics in Islamic Societiesin, The public sphere in Muslim societies, edited by Miriam Hoexter, Samuel N, Eisenstat, Nehemia Levtzion, State University of New York press
- Jun, Li (1995) In defence of the Asiatic mode of production, History of European Ideas, Vol 21, Issue 3, May.
- Krader, Lawrence (1975) The Asiatic Mode Of Production, Sources, Development And Critique In The Writings Of Karl Marx, Thesis Publishers
- Marx, Karl (1979) The British Rule of India, in, Karl Marx, Frederick Engels, Collected Works, Vol, 12, Marx and Engels, 1853-1854, International Publishers.
- Mann, Michael (1992) States, War, and Capitalism, Studies in Political Sociology, Blackwell.
- (1986) The Sources of Social Power, Volume 1, A History of Power from the Beginning to AD 1760, Cambridge University Press.
- Meisner, Maurice (1963) The Despotism of Concepts: Wittfogel and Marx on

- China. The China Quarterly, No. 16 (Oct. - Dec., 1963), pp. 99-111.
- Sawer, Marian (1977) *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production*, Springer Netherlands.
- Springborg, Patricia (1992) *Western Republicanism and the Oriental Prince*, Polity Press.
- Sunar, Lutfi (2020) *The Weberian City, Civil Society, and Turkish Social Thought*, in, Edith Hanke and et el (eds) *The Oxford Handbook of Max Weber*, Oxford University Press.
- Toynbee, Arnold J, (1958) *Oriental Despotism* (Book review) *American Political Science Review*, Volume 52, Issue 1, March.
- Zubaida, Sami (2005-2006), *Max Weber's "The City" and the Islamic City*, *Max Weber Studies*, Vol, 5, 2/6, 1, *Max Weber and the Spirit of Modern Capitalism – 100 Years On* (JULY 2005 / JANUARY 2006) ,
- (2009) *Islam, the People and the State, Political Ideas and Movements in the Middle East*, I, B, Tauris.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۳۶۹-۴۰۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین تأثیر فناوری‌های «وب ۲» بر عملکرد دولت

سعیده مرادی فر*

نوذر شفیعی**

چکیده

دنیایی که امروزه در آن زندگی می‌کنیم، از منظر فناوری‌های ارتباطاتی و اطلاعاتی، دنیای مجازی خوانده می‌شود. این دنیای مجازی به شدت تحت تأثیر «فناوری‌های وب ۲» قرار دارد. فناوری‌های وب ۲ به ابزار رسانه‌ای الکترونیکی و اینترنتی اشاره دارد که امکان مشارکت شهروندان در امور مختلف، به‌ویژه امور سیاسی را افزایش می‌دهد. این فناوری‌ها به عنوان نسل دوم سرویس‌های اینترنت دارای بعد اجتماعی است که در شکل رسانه‌های اجتماعی متجلی می‌شود. از این‌رو بحث تأثیر این فناوری‌ها بر عملکرد دولت، اهمیت دارد. این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که فناوری‌های وب ۲ علاوه بر مشارکت شهروندان، چه تأثیری می‌تواند بر عملکرد خود دولت داشته باشد؟ و اثرگذاری آن در دولت به چه شکلی متجلی می‌گردد؟ فرضیه مقاله حاکی از آن است که فناوری‌های وب ۲ به طور بالقوه، روش و عملکرد دولت سنتی را دگرگون کرده، منجر به شکل‌گیری نوع جدیدی از دولت شده است که در ادبیات مربوط به علوم ارتباطات و سیاسی از آن به عنوان «دولت ۲» یاد می‌شود. این پژوهش نشان می‌دهد که وب ۲ منجر به افزایش سطح عملکرد دولت می‌شود. در واقع دولت ۲ نه تنها از ادغام فناوری‌های ارتباطاتی و اطلاعاتی جدید تأثیر پذیرفته، بلکه از آثار این فناوری‌ها نیز بهره‌مند شده است. مکانیسم‌هایی که وب ۲ از

moradi3005@yahoo.com

N.shafiee@ase.ui.ac.ir



* دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل، دانشگاه اصفهان، ایران

** نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان، ایران

طریق آن باعث افزایش سطح عملکرد دولت ۲ می‌شود، عبارتند از: ایجاد فرهنگ باز، افزایش مشارکت شهروندان، ارتقای شفافیت دولت، شهروندمحور کردن دولت و ترویج دموکراسی. در این مقاله سعی شده تا با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به شیوه توصیفی - تحلیلی، پرسش و فرضیه پژوهش ارزیابی شود.

واژه‌های کلیدی: وب ۲، وب ۱، دولت ۲، شهروندمحوری و شفافیت.

مقدمه

بشر، موجودی اساساً اجتماعی است و دلیل اصلی کاربرد این توصیف برای بشر در ارتباطاتی است که انسان‌ها با هم برقرار می‌کنند. همین ارتباطات انسانی باعث شکل‌گیری پدیده‌ای به نام «جامعه» شده است. به عبارت دیگر، ویژگی اصلی یک جامعه در عنصر «ارتباطات» نهفته است. از گذشته‌های دور تاکنون، شکل ارتباطات و حتی محتوای آن بین اعضای انسانی جوامع و به تبع آن نهادهای مستقر در جامعه و نوع ارتباط نهادها با مردم، تغییر مستمر و رو به پیشرفتی داشته است. دسترسی به «رسانه‌های اجتماعی»، مهم‌ترین تحولی است که جامعه امروزی بشری در حوزه ارتباطات فردی و جمعی بدان دست یافته است. جریان‌های چندجهته از طریق وسایل الکترونیک بین افراد مختلف به همراه جریان‌های یک‌جهته نظیر تلویزیون و ماهواره، رشد روزافزون دسترسی به اینترنت از طریق کامپیوتر و گوشی‌های همراه، رسانه‌های اجتماعی به‌ویژه شبکه‌های اجتماعی (یوتیوب، فیس‌بوک، توییتر و...) همگی نشان از تغییرات چشمگیر در حوزه ارتباطات اجتماعی دارد. مجموعه این ابزار، اصطلاحاً «فناوری وب ۲» خوانده می‌شود.

فناوری‌های وب ۲ به مجموعه‌ای از رسانه‌های اجتماعی اشاره می‌کند که از طریق آن افراد می‌توانند در ایجاد، سازمان‌دهی، ترکیب و اشتراک‌گذاری، ویرایش، نظر دادن، رتبه‌بندی محتوا و همچنین تعامل و ارتباط با یکدیگر از طریق شبکه‌های اجتماعی، مشارکت فعال داشته باشند (Chun & et al, 2010: 2). این فناوری‌ها، ابزار کاربرمحور نسل دومی هستند که قابلیت همکاری، گسترش تعامل و تبادل ایمن اطلاعات را فراهم می‌کنند (Engin & et al, 2016: 215). این فناوری‌های جدید از محتوایی که کاربر تولید کرده، پشتیبانی می‌کنند و به راحتی توزیع می‌شوند. همچنین افراد می‌توانند به آسانی محتوا را ترکیب، ویرایش و بایگانی کنند (Power & Phillips-Wren, 2011: 251).

هرچند این فناوری‌ها در ابتدای امر به وسیله بخش خصوصی کشف شد و مورد استفاده قرار گرفت، رسانه‌های اجتماعی، توجه بازیگران سیاسی و نهادهای دولتی را نیز به خود جلب کرده است؛ زیرا رسانه‌های اجتماعی، این فرض را در بطن خود دارند که آگاهی شهروندان به عنوان پیش‌شرط‌های دولت شفاف و باز هستند. سبب استدلالت

می‌کند که «امروزه استفاده از رسانه‌های اجتماعی در دولت، یک روند رو به رشد دارد. متفاوت از وب ۱ با ماهیت ارتباطی خاص خود، در حال حاضر رسانه‌های اجتماعی، فرصت‌های جدیدی را برای نهادهای عمومی از جمله نهادهای دولتی در جهت انتشار سریع اطلاعات، شفافیت در اداره عمومی، بهبود تصویر خود در افکار عمومی و نیز برای طراحی و ارائه خدمات به شهروندان فراهم می‌کنند» (Sobaci, 2016: 4). این رسانه‌ها می‌توانند دسترسی آسان به ارتباطات با جهان خارج و گفت‌وگوی دیجیتالی افراد را فراهم کنند. این «گفت‌وگوی دیجیتالی» می‌تواند شکاف بین دولت و جامعه را کاهش دهد و همچنین باعث افزایش اثربخشی سیاست‌های دولت شود. علاوه بر این رسانه‌های اجتماعی می‌توانند مشارکت و خود-سازمان‌دهی را تسهیل و تحریک کنند. از این دیدگاه، ما می‌توانیم تغییر از کاربران و مصرف‌کنندگان به تولیدکنندگان و سازندگان را مشاهده کنیم (Kool, 2014: 160).

با توجه به اینکه بعد مهمی از فناوری‌های الکترونیکی از جمله وب ۲ دارای بعد اجتماعی است و دولت به عنوان رکن اساسی در تعاملات اجتماعی ایفای نقش می‌کند و نوع کنشگری آن می‌تواند بر سرنوشت فردی و اجتماعی اعضای یک جامعه تأثیر داشته باشد، این پرسش مطرح می‌شود که فناوری‌های وب ۲، چه تأثیری می‌تواند بر عملکرد دولت داشته باشد؟ و اثرگذاری آن در دولت به چه شکلی متجلی می‌گردد؟

وب ۲

اصطلاح وب ۲ را تیم اورایلی در سال ۲۰۰۴ برای توصیف مجموعه‌ای از خدمات نوین به کار برده است که تغییر تدریجی خدمات موجود در وب ۱ را توضیح می‌داد (ر.ک: O'Reilly, 2005, Addison, 2006: 624). وب ۱، نسل اول وب است (Patel, 2013: 410) که در اوایل دهه ۱۹۹۰ ظهور کرد و محتوای آن بیشتر شبیه آثار انتشار یافته سنتی بود (Agichtein & et al, 2008: 183). در واقع در وب ۱ یا وب خواندنی (Naik & Shivalingaiah, 2008: 500; Hall & Tiropanis, 2012: 3860) صفحات وب را برای تعداد زیادی از خوانندگان ایجاد می‌کنند (Hassan & et al, 2012: 3860; Naik & Shivalingaiah, 2008: 500; Hall & Tiropanis, 2012: 3860). در نتیجه افراد

به طور مستقیم می‌توانند به منبع این اطلاعات دسترسی یابند (Hassan & et al, 2012: 54). هرچند این وب به فرد، اجازه جست‌وجوی اطلاعات و خواندن اطلاعات را می‌دهد، تعامل کاربران و اشتراک‌گذاری محتوا در این وب بسیار کم است (Hassan & et al, 2012: 54; Patel, 2013: 410). و کاربران نقش بسیار منفعلی دارند (Patel, 2013: 410). اکثر کاربران وب ۱، مصرف‌کنندگان محتوایی هستند که تعداد نسبتاً کمی از تولیدکنندگان، آن را ایجاد می‌کنند (Agichtein & et al, 2008: 183).

برعکس وب ۱، در وب ۲، اطلاعاتی که در دسترس مخاطبان قرار می‌گیرد، گسترده و در عین حال مبتنی بر جنبه‌های تعاملی افراد (Jackson & Lilleker, 2009: 233) و دوطرفه است (Aghaei & et al, 2012: 3; Patel, 2013: 411). به عبارت دیگر وب ۲ نه تنها نسخه جدیدتری از وب ۱ محسوب می‌گردد (Hiremath & Kenchakkanavar, 2016: 411; Patel, 2013: 411; Aghaei & et al, 2012: 3; Patel, 2013: 411)، بلکه استفاده فراگیرتری از آن به عمل می‌آید (Engin & et al, 2016: 215).

وب ۲، بستری است که کاربران از کنترل‌های به کار رفته در وب ۱ رهایی می‌یابند. به عبارت دیگر کاربران وب ۲، تعامل بیشتری با یکدیگر دارند و در عین حال کمتر کنترل می‌شوند (Aghaei & et al, 2012: 3; Patel, 2013: 411). وب ۲ دارای چند ویژگی مهم است که عبارتند از: اینترنت به عنوان بستر، محتوای تولیدشده توسط کاربر و رسانه‌های اجتماعی (McNutt, 2008: 81-82). بنابراین می‌توان در مجموع گفت که ویژگی اساسی وب ۲، غنی‌سازی تجربه اینترنتی از طریق مشارکت کاربران در محتوای اینترنتی دریافتی است (O'Reilly & Battelle, 2009: 1). ابزار وب ۲ برخلاف سایر نرم‌افزارها از طریق اینترنت راه‌اندازی می‌شود و کاربران با دانش محدود، به مشارکت و همکاری در رسانه‌های اجتماعی می‌پردازند (Kauffman, 2009: 13). با توجه به این امر، وب ۲ انقلاب فناورانه نیست، بلکه پیشرفت اجتماعی است (Sun & et al, 2015: 505; Thomas & Sheth, 2011: 1292).

وب ۲ گاهی وب مشارکتی (McNutt, 2008: 82)، وب اجتماعی (Chun & et al, 2010: 2)، وب کاربرمحور (Aghaei & et al, 2012: 3; Patel, 2013: 411) و وب خواندن/نوشتن (Hall & Tiropanis, 2012: 3860, Aghaei & et al, 2012: 3; Patel, 2013: 411; Harrison) & Barthel, 2009: 158) نیز نامیده می‌شود. اصطلاح وب ۲ مرتبط با برنامه‌هایی از وب

است که سطح بالایی از مشارکت و همکاری‌های جمعی را دارد (Harrison & Barthel, 2009: 158) که تعاملات را با اشتراک‌گذاری اطلاعات، قابلیت‌های همکاری و طراحی کاربر در شبکه جهانی اینترنت تسهیل می‌کند (Hiremath & Kenchakkanavar, 2016: 708). در واقع ایجاد محتوا و ارتباط متقابل، جوهرهٔ وب ۲ است (Harrison & Barthel, 2009: 167).

بنابراین نه تنها سطح تعامل در وب ۲ بالاست، بلکه اطلاعات موجود در وبسایت‌ها، محتوای پویایی دارند و در ضمن تمایز دقیقی بین تهیه‌کنندگان و کاربران اطلاعاتی وجود ندارد. تمرکز در وب ۲ بر مشارکت است؛ زیرا ویژگی اصلی وب ۱، «مصرف» است، حال آنکه ویژگی اصلی وب ۲، «مشارکت» است. به عبارت دیگر با تحول از وب ۱ به وب ۲، کاربران در حال تغییر از مصرف‌کننده اطلاعات به مشارکت‌کننده در تولید اطلاعات هستند (Kool & Wamelen, 2008: 4). از این‌رو وب ۲ برای توصیف هرگونه فناوری‌هایی به کار گرفته می‌شود که اشتراک‌گذاری و همکاری را ترویج می‌کنند. این روند جدیدی در فناوری اطلاعاتی و ارتباطاتی است که نه تنها کاربران اینترنتی را از فناوری‌های ایستا به فناوری‌های وب پویا منتقل می‌کند، بلکه امکانات وسیعی را در جهت استفاده از برنامه‌های وب در اختیار آنها قرار می‌دهد (Mrabet, 2016: 4).

وب ۲ و رسانه‌های اجتماعی

وب ۲ و رسانه‌های اجتماعی اغلب به جای یکدیگر به کار گرفته می‌شوند. با وجود این، این دو می‌توانند اندکی متفاوت باشند. هسته اصلی رسانه‌های اجتماعی مبتنی بر مفهوم وب ۲ است. به عبارت دیگر رسانه‌های اجتماعی بر مبنای وب ۲ تحقق می‌یابند (Khan, 2017: 2-3). در همین راستا برخی معتقدند که اصطلاح وب ۲ به طور عمده به برنامه‌های کاربردی آنلاین و اصطلاح رسانه‌های اجتماعی به جنبه‌های اجتماعی برنامه‌های کاربردی وب ۲ (مشارکت، گشودگی، گفت‌وگو، اتصال و اجتماع) اطلاق می‌شود (Constantinides & Fountain, 2008: 232).

یکی از اولین تعاریف رسانه‌های اجتماعی در متون علمی، مربوط به کاپلان و هینلین است: «رسانه‌های اجتماعی، گروهی از برنامه‌های کاربردی مبتنی بر اینترنت است که بر

پایه‌های فکری و فناورانه وب ۲، اجازه خلق و تبادل محتوا را به کاربران می‌دهد» (Kaplan & Haenlein, 2010: 61; Dong & et al, 2016: 4). این تعریف به طور کلی، انواع گوناگونی از رسانه‌های اجتماعی را در برمی‌گیرد. با این حال ویکی‌پدیا، یوتیوب، فیس‌بوک و زندگی دوم^۱، بخشی از این گروه بزرگ هستند. در عین حال هیچ روش نظام‌مندی وجود ندارد که بتوان در آن برنامه‌های رسانه‌های اجتماعی را طبقه‌بندی کرد؛ زیرا سایت‌های جدید هر روز در فضای مجازی ظاهر می‌شوند (Kaplan & Haenlein, 2010: 61).

وب ۲ و شبکه‌های اجتماعی

رشد فناوری‌های وب ۲ که شبکه‌های اجتماعی نیز بخشی از این فناوری‌ها هستند، بر میزان تأثیرگذاری شبکه‌های اجتماعی افزوده است. «حسن ترکیب و تلاقی وب ۲ با شبکه‌های اجتماعی در این است که اجزا و عناصر وب ۲ برای رشد، تغذیه و نگهداری شبکه‌های اجتماعی ساخته شده‌اند» (Dasgupta & Dasgupta, 2009: 8). از این‌رو رشد سریع شبکه‌های اجتماعی، روشی را که مردم با آن با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کردند، تغییر داده است. این شبکه‌ها همچنین تأثیر عمیقی بر اینکه مردم چگونه امور زندگی خود از جمله خرید، تولید و ارائه خدمات را انجام می‌دهند، گذاشته است. با استفاده از این ابزار، مردم می‌توانند فوراً اطلاعات خود را بارگذاری کرده، به اشتراک گذارند و انتشار داده‌ها نیز بسیار راحت‌تر شده است (Al-Badi, 2014: 2).

شبکه‌های اجتماعی، پایگاه یا مجموعه پایگاه‌هایی هستند که امکانی فراهم می‌آورد تا کاربران بتوانند علاقه‌مندی‌ها، افکار و فعالیت‌های خودشان را با دیگران به اشتراک بگذارند و دیگران هم این افکار و فعالیت‌ها را با آنان سهیم شوند. یک شبکه اجتماعی، مجموعه‌ای از سرویس‌های مبتنی بر وب است که این امکان را برای اشخاص فراهم می‌آورد که توصیف‌های عمومی یا خصوصی برای خود ایجاد کنند، یا با دیگر اعضای شبکه ارتباط برقرار کنند، منابع خود را با آنها به اشتراک بگذارند و از میان توصیف‌های عمومی دیگر افراد، برای یافتن اتصالات جدید استفاده کنند. به طور کلی در تعریف شبکه‌های اجتماعی

می‌توان گفت که شبکه‌های اجتماعی، سایت‌هایی هستند که از یک سایت ساده مانند موتور جست‌وجوگر با اضافه شدن امکاناتی مانند چت و ایمیل و سایر امکانات، خاصیت اشتراک‌گذاری را به کاربران خود ارائه می‌دهند (معمار و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۵۸). در تحلیل نهایی، برنامه‌های وب ۲ شامل وبلاگ‌ها، ویکی‌ها، آر.اس.اس^۱، پادکست^۲، اشتراک‌گذاری تصاویر و فیلم^۳، نقشه آنلاین^۴، سایت‌های سوشال بوک‌مارکینگ^۵، شبکه‌های اجتماعی^(۱)، جهان مجازی اینترنت و... هستند (McNutt, 2008: 82-84). در جدول زیر، انواع برنامه‌ها و فناوری‌های وب ۲ آمده است:

جدول ۱- برنامه‌ها و فناوری‌های وب ۲

مجله‌های آنلاین، شناخته‌شده‌ترین و گسترده‌ترین طبقه‌بندی برنامه‌های وب ۲ است. بلاگ‌ها اغلب با پادکست‌ها و ویدئوکست‌ها ترکیب می‌شوند که می‌توانند از طریق دستگاه‌های قابل حمل دانلود شوند.	وبلاگ‌ها	برنامه‌های کاربردی
برنامه‌های کاربردی اجازه می‌دهد تا کاربران، وبسایت‌های شخصی قابل دسترسی برای سایر کاربران به منظور تبادل محتوا و ارتباطات شخصی ایجاد کنند. این شبکه‌ها، نقش مهمی در توزیع اطلاعات ایفا می‌کنند و به کاربران، امکان برقراری ارتباط و تعامل را می‌دهد، نظیر مای‌اسپیس، فیس‌بوک، لینکدین و... .	شبکه‌های اجتماعی	
شامل وبسایت‌های سازمان‌دهی‌شده و اشتراک‌گذاری انواع خاصی از محتواست. نظیر اشتراک‌گذاری ویدئو: یوتیوب، اشتراک‌گذاری عکس: فلیکر، سوشیال بوک مارکینگ، دایره‌المعارف‌های عمومی: ویکی‌ها.	اجتماعات	
شامل سایت‌های تعاملی برای تبادل ایده‌ها و اطلاعات برای منافع خاص است، نظیر epinions.com.	انجمن‌ها	

1. Rich Site Summary or Really Simple Syndication
2. Podcasting
3. Image and Videosharing
4. On-line Mapping
5. Social Bookmarking Sites

<p>می‌توانند به دو شکل متفاوت باشند. یک گروه شامل برنامه‌های کاربردی است که به کاربر اجازه می‌دهد به آسانی به تمام محتوای سفارشی و سندیکایی (مختص به گروه خود) دسترسی داشته باشند. این سایت‌ها عمدتاً از فنی استفاده می‌کنند که در قالب «ار.اس.اس» شناخته می‌شوند، مانند: uk.my.yahoo.com. گروه دوم، وبسایت‌هایی هستند که داده‌ها و مواد را از منابع مختلف گردآوری کرده، یک محصول یا خدمات جدید ایجاد می‌کنند. گوگل‌مپ مثال بسیار خوبی از این نوع از جمع‌کننده‌هاست.</p>	<p>جمع‌کننده‌های محتوا</p>	
<p>روشی برای سفارشی کردن محتوای آنلاین است.</p>	<p>ار.اس.اس</p>	<p>فناوری‌های توانمندساز</p>
<p>یک برنامه کاربردی است که اجازه انتشار محتوا به صورت مشترک را می‌دهد.</p>	<p>ویکی‌ها</p>	
<p>یک اصطلاح عمومی برای قسمتی از یک رابط گرافیکی است که به کاربران اجازه می‌دهد تا با برنامه‌های کاربردی و سیستم عملیاتی ارتباط برقرار کنند.</p>	<p>ویجت‌ها</p>	
<p>یک جمع‌کننده محتوا از منابع آنلاین مختلف برای ایجاد خدمات جدید است.</p>	<p>مش‌آپ</p>	
<p>یکی از فنون توسعه وب است که برای ایجاد برنامه‌های تعاملی وب استفاده می‌شود.</p>	<p>AJAX</p>	

(Constantinides, 2009: 9-12)

دولت ۲

دولت ۲ یا دولت الکترونیک ۲، برای توصیف پارادایم جدیدی از دولت به کار گرفته می‌شود که در مقابل دولت و حکمرانی سنتی قرار دارد. دولت ۲ توسط اصول وب ۲ و در محیط دیجیتال شکل گرفته است (Sivarajah & et al, 2015: 474). در ساده‌ترین تعریف، دولت ۲ عبارت از دولتی است که در نتیجه به کارگیری ابزار مشارکتی وب ۲ (Gruen, 2009: 4; McNutt, 2012: 14; Wigand, 2011: 307; Gibby & et al, 2014) در شیوه فرایندهای دولتی به وجود آمده است. فناوری‌ها و رسانه‌های اجتماعی دولت ۲، بیانگر یک تغییر پارادایمی در تکامل خدمات دولت الکترونیک است؛ زیرا کاربران

(مصرف‌کننده و تولیدکننده اطلاعات) برای تولید، کنترل و بازترکیب اطلاعات با یکدیگر همکاری می‌کنند (Wigand, 2011: 307-309). این مهم، امکان تعامل دوطرفه میان دولت و شهروندان را از طریق نظرهای آنلاین و چت زنده فراهم می‌آورد (Nam, 2012b: 349). با تمام توصیف‌هایی که درباره دولت ۲ گفته می‌شود، هنوز درباره دولت ۲، تعریف جهانی پذیرفته‌شده‌ای وجود ندارد (Gibby & et al, 2014). از این حیث تعاریف متفاوتی در متون علمی دیده می‌شود. در سال ۲۰۱۰، اورایلی اعلام کرد که دولت ۲، نوع جدیدی از دولت نیست. از دید وی، دولت ۲ استفاده از فناوری‌ها - به‌ویژه فناوری‌های مبتنی بر همکاری در بطن وب ۲ - برای حل بهتر مشکلات جمعی در سطوح شهری، دولتی، ملی و بین‌المللی است (O'Reilly, 2010: 14). همچنین وی، دولت ۲ را به عنوان گفت‌وگویی باز در نظر می‌گیرد که اجازه نوآوری به افراد در داخل و خارج از دولت را می‌دهد و پتانسیل تغییر روابط در میان همه ذی‌نفعان با دولت را فراهم می‌کند (Wigand, 2011: 308).

تاپسکات^۱ مدعی است که دولت ۲، نسل بعد از دولت الکترونیک است. میلارد، استفاده فعلی دولت از وب ۲ را چیزی در میانه دولت ۱ و دولت ۲ توصیف می‌کند. وی با استفاده از استعاره دولت یک و نیم^۲، برآوردش را از فناوری‌های مبتنی بر وب به عنوان لیوان نیمه پر و نیمه خالی توصیف می‌کند (Nam, 2012b: 349). لیندرز معتقد است که ما در حال گذار از دولت الکترونیک (شهروند به عنوان مشتری) به «دولت ما»^۳ (شهروند به عنوان شریک) هستیم. در این گذار ممکن است شاهد ظهور نوع جدیدی از قرارداد اجتماعی باشیم که در آن دولت، اعتماد بیشتری به شهروندان می‌کند و در عین حال شهروندان را قدرتمند می‌سازد تا تأثیرگذاری بیشتری بر عملکرد دولت داشته باشند. در این موافقت‌نامه، دولت همچنان به ارائه قوانین، بسترها و دسترسی‌ها می‌پردازد، در حالی که شهروندان، مسئولیت بیشتری در قبال دولت و در نتیجه همکاری بیشتری با دولت خواهند داشت (Linders, 2012: 453). خان و همکاران معتقدند که تعاملات بین دولت‌ها و شهروندان/شرکت‌ها و بین

1. Tapscott
2. Government 1.5
3. We-Government

سازمان‌های دولتی، از رسانه‌های اجتماعی سرچشمه می‌گیرد که از آن به عنوان دولت ۲ یا دولت اجتماعی^۱ یاد می‌کنند. این امر تحت لوای دولت الکترونیک و به طور عمده وابسته به رسانه‌های اجتماعی، فناوری‌هایی نظیر نرم‌افزارهای اجتماعی و سیستم‌عامل‌های وب ۲ (فیس‌بوک و توئیتر) برای تعاملات روزانه بین دولت‌ها و کاربران است (Khan & et al, 2014). در نهایت امر، این اتفاق نظر وجود دارد که دولت ۲ صرفاً درباره رسانه‌های اجتماعی و فناوری‌های وب ۲ نیست (Bonson & et al, 2012: 124)، بلکه بیشتر از پذیرش این فناوری‌هاست (McNutt, 2012: 14)؛ زیرا سبب تغییر اساسی در پیاده‌سازی مفهوم دولت و حرکت به سوی یک دولت باز، مشارکتی و همراه با همکاری می‌گردد (Bonson & et al, 2012: 124). در مجموع می‌توان دولت ۲ را به عنوان «به کارگیری فناوری‌های اطلاعاتی و ارتباطی برای عمومی‌سازی و بهبود خدمات دولتی، فرایندها و داده‌ها» تعریف کرد (Karakiza, 2015: 386).

تفاوت دولت ۱ و دولت ۲

دولت الکترونیک با اصطلاحاتی نظیر حکمرانی الکترونیکی، دولت دیجیتال، دولت آنلاین (Alshehri & Drew, 2010: 35) و یا به عنوان دولت ۱ شناخته می‌شود. ابتکار عمل در دولت ۱ عمدتاً بر اساس فناوری‌های اطلاعاتی و ارتباطی ایستا و وب ۱ است. این فناوری‌ها موجب می‌شود که دولت، شفاف‌تر، کارآمدتر و مؤثرتر باشد و این می‌تواند به توسعه اقتصادی، سیاسی و اجتماعی سرعت ببخشد (Khan, 2015: 137; Chun & et al, 2010: 1-2). از جمله عواملی که استقرار دولت الکترونیک را شتاب می‌بخشد، عبارتند از: انتظارات شهروندان از دولت، انقلاب فناوری اطلاعات و ارتباطات، فشارهای رقابتی، ناکارآمدی دولت، کاهش شکاف کشورهای توسعه‌یافته و در حال توسعه. این عوامل سبب فاصله گرفتن از الگوی سنتی پذیرش اطلاعات و بازآفرینی دولت متناسب با عصر اطلاعات می‌شود (یعقوبی، ۱۳۸۵: ۱۰۲). هدف نهایی دولت الکترونیک (دولت ۱) و دولت ۲، بهبود خدمات دولتی، شفافیت و کارآمدی بیشتر دولت است. با وجود این دولت الکترونیک و دولت ۲ می‌توانند متفاوت باشند.

1. social government (s-government)

۱. از نظر فناوری، دولت الکترونیک مبتنی بر فناوری‌های خاص وب ۱ و ایستاست. در حالی که دولت ۲ مبتنی بر مفهوم وب ۲ و ناشی از مصرف این فناوری‌هاست.
 ۲. از دیدگاه استراتژیک، دولت الکترونیک بر رویکرد از درون به بیرون تمرکز دارد. یعنی تبدیل و به کارگیری منابع داخلی دولت (نظیر کامپیوتری کردن فرایندها و سیستم‌های دولتی) برای ارائه خدمات شهروندی، تجاری و سایر خدمات دولتی. در حالی که دولت ۲ مبتنی بر رویکردی از بیرون به درون است؛ به معنی بهره‌برداری از منابع خارجی (نظیر رسانه‌های اجتماعی، فناوری‌های مشارکتی و منابع جمعی) برای ارائه خدمات شهروندی، تجاری و سایر خدمات دولتی. استراتژی رسانه‌های اجتماعی (به معنی از بیرون به درون) در بخش دولتی می‌تواند به استراتژی فشار، استراتژی کشیدن و استراتژی شبکه طبقه‌بندی شود:
 - استراتژی فشار: برای فشار بر محتویات (نظیر اخبار و به‌روزرسانی) به سمت شهروندان از طریق سیستم‌عامل رسانه اجتماعی (نظیر فیس‌بوک و توییتر) به کار گرفته می‌شود.
 - استراتژی کشیدن: برای اینکه کاربران رسانه‌های اجتماعی را به سمت وبسایت‌های دولت بازگردانند.
 - استراتژی شبکه: روی ارتباط دوطرفه و اشتراک‌گذاری محتوای مشارکتی و ایجاد دانش از طریق رسانه‌های اجتماعی متمرکز است.
 ۳. در محیط دولت ۲، کاربر نهایی نه تنها کاربر خدمات دولت الکترونیک است، بلکه مشارکت‌کننده‌ای فعال با استفاده از ابزار مختلف وب ۲ است (Khan, 2015: 138).
- در نتیجه به کارگیری این فناوری‌های اطلاعاتی و ارتباطی به عنوان عوامل تأثیرگذار، منجر به دگرگونی در کیفیت و کارایی دولت شده است؛ زیرا این فناوری‌های نوین سبب تکامل و ظهور دولت‌های ۱ و ۲ با ویژگی‌های خاص خود شده است (Veljković & et al, 2012: 3).

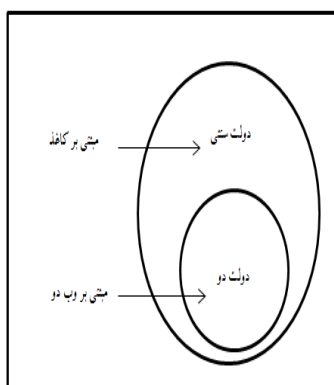
جدول ۲- ویژگی‌های دولت ۱ و دولت ۲

دولت ۲ (وب ۲)	دولت الکترونیک (دولت ۱) (شبکه جهانی وب)
شهر وندمحور	دولت محور
تعاملات دوجانبه	تعاملات یک‌جانبه
خدمات همراه	محدودیت زمان و مکان برای عرضه خدمات
ارتباطات کاربران	ارتباطات کامپیوتری
تقاضا مبتنی بر خدمات	عرضه مبتنی بر خدمات
کاربر تولیدکننده محتوا	دولت تولیدکننده محتوا
مبتنی بر خواندن/نوشتن	مبتنی بر خواندن

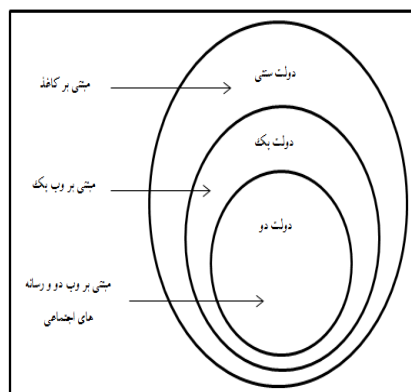
(NISA, 2008; Veljković & et al, 2012: 3)

سناریوهای اجرای دولت ۲

شیوه‌های مختلفی برای اجرای دولت ۲ وجود دارد. این شیوه‌ها به شدت از کیفیت به کارگیری رسانه‌های جمعی تأثیر می‌پذیرند. به کارگیری رسانه‌های اجتماعی نیز دارای سه مرحله است: عمومی‌سازی اطلاعات، همکاری‌های جمعی و تعاملات اجتماعی^(۱). با در نظر داشتن این سه مرحله برای اجرای دولت ۲ از سه سناریو می‌توان نام برد: دولت ۲ مستقل، دولت ۲ تودرتو و دولت ۲ ترکیبی^۱.



سناریو بک: دولت دو مستقل



سناریو دو: دولت دو تودرتو

1. standalone government 2.0, nested government 2.0, hybrid government 2.0



سناریو سه: دولت دو ترکیبی

شکل ۱- سناریوهای دولت ۲ (Khan, 2015: 140-144)

سناریو ۱: دولت ۲ مستقل

در سناریوهای اجرای مستقل، دولت ۲ اطلاعاتی^۱ (مطابق با مرحله ۱: عمومی سازی اطلاعات) می تواند به طور مستقیم بر اساس تنظیمات دولت سنتی (دولت مبتنی بر کاغذ) اجرا شود. به عبارت دیگر اجرای این دولت نیازی به زیرساخت های دولت الکترونیک ندارد. این سناریو نامحتمل منعکس کننده کشورهایی است که در آنها دولت الکترونیک هنوز به طور کامل اجرا نشده است (کشورهایی نظیر زیمبابوه، رومندا و فیجی). با وجود این چون این سناریو نیاز به زیرساخت های دولت الکترونیک ندارد، این دولت (دولت ۲ مستقل) می تواند مزایای کامل رسانه های اجتماعی را در جهت ایجاد بستری برای حضور آنلاین و آغاز ارتباطات دوطرفه با شهروندان به همراه داشته باشد. دولت هایی با امکانات و دسترسی محدود به اینترنت می توانند از کانال های رسانه های اجتماعی (صفحات فیس بوک و توییتر) برای انتشار و ارائه اطلاعات و اخبار به عموم مردم استفاده کنند. اجرای این ساختار نیاز به منابع محدودی دارد؛ نظیر چند کامپیوتر با دسترسی به اینترنت و چند کارمند ماهر که ارتباطات مربوط به شبکه های اجتماعی را مدیریت کنند. دولت برای حرکت به فراسوی سطح اطلاع رسانی، نیاز به زیرساخت های دولت الکترونیک و کارشناسان رسانه های اجتماعی دارد، تا از

1. Informational Government 2.0

همکاری‌های جمعی (مرحله ۲) و تعاملات اجتماعی (مرحله ۳) که از طریق رسانه‌های اجتماعی و در آن انجام می‌گیرد، حمایت کند.

سناریو ۲: دولت ۲ تودرتو

اجرای این نوع دولت، سناریوی احتمالی است، زیرا دولت ۲ تحت لوای دولت الکترونیک اجرا می‌شود. بر اساس این سناریو، دولت‌ها از زیرساخت‌ها و توانایی‌های دولت الکترونیک موجود بهره‌مند هستند و از قدرت نفوذ رسانه‌های اجتماعی در حکمرانی خود استفاده می‌کنند. این سناریو بیشتر در کشورهایی که اقتصادهای در حال توسعه و گذار دارند، نظیر استونی، هند، پاکستان، قزاقستان، لیتوانی، لهستان، آفریقای جنوبی و تایلند دیده می‌شود. درباره کشورهای در حال توسعه، این سناریو تاحدودی از جمله از طریق ایجاد مراحل مانند اجتماعی شدن اطلاعات و همکاری‌های جمعی اجرا می‌شود و درباره اقتصادهای در حال گذار، این سناریو از طریق مراحل مانند اجتماعی شدن اطلاعات، همکاری‌های جمعی و تعاملات اجتماعی به طور کامل اجرا می‌شود. دولت ۲ در کشورهای در حال توسعه صرفاً با ترکیب فناوری‌های رسانه‌های اجتماعی درون وبسایت‌های دولت الکترونیک یا ایجاد حضور رسانه‌های اجتماعی قابل مشاهده از طریق صفحات یا حساب‌های فیس‌بوکی و توییتری اختصاصی تاحدی اجرا شده است. از ابزار رسانه‌های اجتماعی برای انتشار اطلاعات و اخبار دولتی، افزایش آگاهی یا مشارکت سیاسی و مشورت از طریق نظرها، بازخوردها و وبلاگ‌های سیاسی استفاده می‌شود. در سناریوی اجرای کامل، دولت‌ها به فراتر از حضور در رسانه‌های اجتماعی می‌روند و از رسانه‌های اجتماعی به عنوان ابزاری برای همکاری‌های داخلی و خارجی و ارائه خدمات استفاده می‌کنند.

سناریو ۳: دولت ۲ ترکیبی

دولت ۲ ترکیبی، سناریویی ایده‌آل است که در آن، تمام دولت‌ها در نهایت به سمت آن تکامل خواهند یافت. البته برخی از دولت‌ها پیشتر بدان دست یافته‌اند. دولت ۲، فناوری‌های رسانه‌های اجتماعی را با استفاده از زیرساخت‌های دولت الکترونیک و فناوری‌های همراه یا سیار در فرایند حکمرانی ادغام یا ترکیب می‌کند. این نوع دولت در اقتصادهای پیشرفته نظیر کره جنوبی، هلند، انگلستان، دانمارک، آمریکا و... دیده

می‌شود؛ دولت‌هایی که قبلاً دستاوردهای قابل توجهی را در زمینه دولت الکترونیک و دولت همراه یا سیار^۱ به دست آورده بودند. دولت ۲ ترکیبی از نظر مفهومی به عنوان زیرمجموعه‌ای از دولت مبتنی بر فناوری اطلاعاتی و ارتباطی است که از ابزار رسانه‌های اجتماعی برای ایجاد دولت باز، شفاف و مشارکتی استفاده می‌کند. دولت ۲ ترکیبی از ابزار پیشرفته متعدد رسانه‌های اجتماعی برای اهداف اطلاع‌رسانی و مشارکتی، همکاری و تعاملاتی استفاده می‌کند (Khan, 2015: 140-145).

تأثیر وب ۲ بر عملکرد دولت

همان‌طور که در بالا ذکر شد، «دولت ۲ از اصطلاح عمومی‌تری به نام وب ۲ مشتق می‌شود» (Mintz, 2008: 18) که از ادغام فناوری‌های وب ۲ (وب مشارکتی) با کارکردهای معمول دولت‌های محلی ایجاد می‌شود (Dougall, 2012: 5). از این‌رو ابتکارات دولت ۲، افزایش سطح عملکرد دولت را مورد هدف قرار می‌دهد. کاربرد مناسب این ابتکارات منجر به افزایش خدمات دولتی و همکاری‌های داخلی اثربخش و گسترش مشارکت ذی‌نفعان در فرایند تصمیم‌گیری می‌گردد (Sun & et al, 2015: 506). با توجه به این موضوع، «مشارکت» مشخصه اصلی این دولت است که روی پایه‌های شفافیت و اعتماد بنا می‌شود. همچنین دولت ۲ بر پایه‌های فرهنگی، همکاری، دسترسی و عدم تمرکز ساخته شده است (McNutt, 2012: 14-15). در مجموع ترکیب وب ۲ و کارکرد دولت، منجر به مفهوم دولت ۲ شده است. این دولت، ویژگی و فرصت‌هایی را که توسط وب ۲ فراهم شده، در خود جای داده است (Dougall, 2012: 5). مکانیسم‌هایی که وب ۲ از طریق آن بر عملکرد دولت تأثیر گذاشته، باعث افزایش سطح عملکرد دولت (دولت ۲) می‌شوند، عبارتند از:

ایجاد فرهنگ باز

به کارگیری فناوری‌های نوین وب ۲، سبب بروز تحول در فرهنگ دولت (McNutt, 2012: 14) و شکل‌گیری «فرهنگ باز» در دولت می‌گردد. منظور از فرهنگ باز آن است که دولت ناچار به شنیدن و تعامل با شهروندان خویش خواهد شد. به عبارت دیگر وب

1. Mobile government (M-government)

۲، رابطه میان شهروندان و دولت را دگرگون می‌سازد. این دگرگونی سبب ایجاد رابطه‌ای باز می‌شود تا فرصتی برای شهروندان به منظور افزایش مشارکت مستقیم و همکاری با کارکنان دولتی را فراهم کند (Gruen, 2009: 4). از این‌رو با به کارگیری ابزار جدید توسط دولت، فرهنگ باز و نوینی ایجاد می‌شود که سبب ارتقای شفافیت و کاهش فساد می‌گردد. این فرهنگ با توانمندسازی اعضای جامعه سبب مشارکت عمومی اعضا در نظارت بر عملکردهای دولت می‌شود (Bertot & et al, 2012: 86).

همان‌طور که گفته شد، تعامل و تولید اطلاعات از عوامل کلیدی تمایز میان دولت ۱ و دولت ۲ است. گذار از فرهنگ «نیاز به دانستن» به فرهنگ «نیاز به اشتراک گذاشتن» (Meijer & et al, 2012: 64; Aladalah & et al, 2015: 80; Nam, 2010: 3) چارچوب‌بندی مجدد روابط میان شهروندان و دولت و ایجاد بنیادی برای مشارکت عمومی می‌گردد. از جمله مزایایی که وب ۲ می‌تواند در دولت ۲ ایجاد کند، ارائه اطلاعات به‌روز در زمان خویش (زمان واقعی) و تبادل اطلاعات با شهروندان برای ترویج خدمات جدید است. علاوه بر این وب ۲، بستری برای دولت ۲ فراهم می‌کند که اجازه ورود شهروندان به فرایند تصمیم‌گیری یکپارچه، افزایش شفافیت و اشتراک‌گذاری اطلاعات را می‌دهد، که توجیهی برای روند شفافیت و در نتیجه افزایش رضایت شهروندان می‌شود. وب ۲ در این دولت، ابزاری ارزان برای دستیابی به تخصص و بازخورد افراد است که در آن، شهروندان و دولت در حال تبدیل شدن به شریک هستند (Aladalah & et al, 2015: 80).

شفافیت و پاسخگویی

بسیاری از ابتکارات وب ۲ برای افزایش شفافیت فرایندهای عمومی تنظیم شده است. بدین معنی که از این فناوری‌ها برای تحلیل و جمع‌آوری مجدد داده‌های عمومی و نظارت بر رفتار کارمندان و سیاست‌مداران دولتی استفاده می‌شود (Osimo, 2008: 31). همچنین دولت ۲ از دسترسی اطلاعات در بخش عمومی استفاده می‌کند و از به کارگیری مجدد شهروندان از این اطلاعات حمایت می‌نماید. به علاوه ارگان‌های مدیریتی باید اصول باز بودن برای تسهیل و افزایش دسترسی به اطلاعات بخش عمومی را تنظیم کنند و به کار گیرند؛ زیرا دولت باز و اصولی، به دسترسی به اطلاعات عمومی

و وضوح، شفافیت و پاسخگویی بیشتر کمک می‌کند و این تلاش‌ها توسط ابزار وب ۲ و فرهنگ همراه آن آسان‌تر می‌شود (McNutt, 2012: 18). شفافیت در دولت با ارائه اطلاعات به شهروندان درباره آنچه دولت انجام می‌دهد، به دست می‌آید که موجب افزایش گسترده پاسخگویی می‌گردد. سازمان‌های دولتی باید اطلاعاتی درباره عملکردها و تصمیم‌های خود منتشر کنند، به گونه‌ای که عموم مردم به آسانی آن را پیدا کنند و به کار گیرند (Chun & et al, 2010: 2). از این‌رو معیار اندازه‌گیری شفافیت، میزان دسترسی شهروندان به منبع اطلاعاتی است. در اینجا منبع اطلاعات، دولت است. دولت باید اطلاعاتش را در اختیار مردم قرار دهد. نتیجه این رفتار، چیزی جز شفافیت نخواهد بود. دولتی که این کار را انجام دهد، ویژگی یک دولت باز را خواهد داشت. دولت باز یعنی دولت شفاف، مسئولیت‌پذیر و پاسخگو (Nam, 2012a: 17).

اینترنت به‌ویژه فناوری‌های وب ۲ و رسانه‌های اجتماعی روی تسهیل تبادل اطلاعات درون شبکه‌های مردمی تأثیرگذار هستند؛ زیرا رسانه‌های اجتماعی نه تنها از اینکه دولت‌ها صرفاً از کانال‌های رسمی ارتباطی خویش استفاده کنند، ممانعت می‌کنند، بلکه مانع کنترل انتقال جریان اطلاعات توسط دولت‌ها به شهروندان و به کارگیری دیدگاه سنتی از بالا به پایین می‌شوند. شهروندان می‌توانند به آسانی سیستم‌عامل‌های خویش را برای اشتراک‌گذاری نظرها و بحث درباره موضوعات عمومی راه‌اندازی کنند. بدین شکل در دولت ۲، جریان اطلاعات از پایین به بالا اتفاق می‌افتد (Meijer & et al, 2012: 64).

جریان پایین به بالای اطلاعات به عنوان گفت‌وگوی آگاهانه‌ای قلمداد می‌شود که به نوبه خود می‌تواند فرایند تصمیم‌گیری مشارکتی را ارتقا دهد (Nam, 2012a: 17). به همین دلیل جاگر و برتوت معتقدند که دولت ۲ دارای قابلیت «شفافیت و شهروندمحور» است و ریشه‌های تأکید بر این شفافیت در اطراف «ایده شهروندی آگاه» است. این شهروند آگاه می‌تواند در گفتمان‌های سیاسی درگیر شود و جهت‌گیری‌های آینده دولت را شکل دهد (Jaeger & Bertot, 2010: 374). در واقع شفافیت و اشکال جدید پاسخگویی به عنوان عناصر اصلی حکمرانی خوب معرفی شده‌اند. نقش بالقوه اینترنت و رسانه‌های اجتماعی برای افزایش تعاملات، شفافیت، حوزه‌های عمومی باز و ترویج اشکال جدید پاسخگویی به مثابه ارزش‌های مثبتی قلمداد می‌شود که اعتماد شهروندان به دولت‌ها را

افزایش می‌دهد (Bonson & et al, 2012: 123). از سوی دیگر وب ۲، سطح همکاری بین دولت‌ها را افزایش می‌دهد. حتی برخی معتقدند که وب ۲ ممکن است پتانسیل بیشتری برای ارائه شفافیت و پاسخگویی بیشتر در بین دولت‌ها ایجاد کند (Reddick & Norris, 2013: 499).

افزایش مشارکت شهروندان

ایده اصلی «دولت ۲»، مشارکت شهروندان است (Chun & et al, 2010: 6, Sun et al, 2015: 505). فناوری‌های «وب ۲» قابلیت افزایش مشارکت شهروندان در فرایندهای سیاسی و بخش عمومی از جمله سیاست‌گذاری، اجرای سیاست و انتخابات را دارد (Bonson & et al, 2012: 126). در همین راستا اندرسون، شش ایده را مطرح می‌کند که مربوط به تسهیل فعالیت‌هایی است که با فناوری‌های «وب ۲» صورت می‌گیرد:

۱- وب ۲ بستری برای گفتمان فراهم می‌کند که سبب ترغیب کاربران برای تولید محتوا می‌شود. کاربران می‌توانند به آسانی نظریه‌ها، تصاویر و فیلم‌ها را با حداقل تلاش و توانایی‌های فناوری آپلود کنند و این می‌تواند همه یا بخشی از محیط آنلاین در مبارزات انتخاباتی باشد (Lilleker & Jackson, 2010: 74). بنابراین وب ۲، تغییرهای عمده‌ای را در تفکر نشان می‌دهد که در آن به هر فردی اجازه اشتراک‌گذاری محتوای خود را می‌دهد. این اشتراک‌گذاری به نوبه خود جایگاه کاربر (فرد) را افزایش می‌دهد و اعتماد به مشارکت و تغییر برای همکاری‌های مشترک را ایجاد می‌کند (Mansor, 2012: 429).

۲- ایده دوم، کنترل قدرت یا هوش جمعی جمعیت است. احزاب قادر هستند برای ارتقای کمپین خود، حامیان خود را از طریق نظرها و به اشتراک‌گذاری محتوا تحت کنترل درآورند. واضح است که کمپین‌ها می‌توانند منبع جمعیتی خود را از طریق شبکه‌های اجتماعی به دست آورند. در این مبارزات، استفاده از اینترنت، اهرم قدرتمندی است که صدای کاربران شنیده می‌شود و کاربران توانمند می‌شوند (Lilleker & Jackson, 2010: 74)؛ زیرا کاربران از طریق فناوری‌هایی نظیر وب ۲ از فضای خصوصی و شخصی به فضای عمومی می‌روند (Meijer & et al, 2012: 63). فعالان انتخاباتی می‌توانند در پی جمعیت حمایت‌کننده برای ارتقا کمپین‌های خود باشند که به لحاظ نظری یک موقعیت برد - برد هم برای سازمان‌ها و هم برای بخش عمومی فعال ایجاد می‌شود (Lilleker &

74: Jackson, 2010). از این حیث این فناوری‌ها، توانایی ایجاد اجتماعات سیاسی را دارند که «پاسخی سیال، پویا و سریع به مسائل می‌دهند» (Steinberg, 2015: 103-104).

نامزدها و احزاب سیاسی برای اهداف سیاسی خود و ارتباط مستقیم با رأی‌دهندگان از سایت‌های شبکه‌های اجتماعی استفاده می‌کنند. از این‌رو این شیوه ارتباطی در قیاس با سایر رسانه‌های سنتی، هزینه کمتری دارد. آنها اطلاعات مبارزات انتخاباتی خود را به راحتی در دسترس همه، به‌ویژه جوانان قرار می‌دهند. آنها می‌توانند حامیان خود را بسیج کنند، رأی بیشتری به دست آورند و توجه برخی از رسانه‌های سنتی نظیر تلویزیون، روزنامه و سایر سیاستمداران و روزنامه‌نگاران را جلب کنند. هرچند تلویزیون به عنوان منبع عمده اطلاعاتی برای مبارزات انتخاباتی و اخبار انتخاباتی برای بسیاری از نامزدها، احزاب و حتی مردم باقی می‌ماند، برخی از احزاب، از ویژگی‌های وب ۲ و شبکه‌های اجتماعی به جای رسانه‌های سنتی استفاده می‌کنند (Raouf & et al, 2013: 1144).

۳- اینترنت، دسترسی به اطلاعات را در مقیاس وسیعی فراهم می‌آورد و به کاربران اجازه می‌دهد تا به طور کامل درباره هر موضوعی آگاهی یابند. این منابع اطلاعاتی عمدتاً از وب ۱ به وب ۲ تغییر می‌کند و منبع اصلی این اطلاعات در محیط وب ۲ توسط جامعه ارائه می‌شود (Lilleker & Jackson, 2010: 75). فعالیت کاربران در وب ۲، موجب افزایش تعداد نظرها، جریان آزاد اطلاعات و آزادی بیان می‌گردد (Bonson & et al, 2012: 124) و آگاهی سیاسی کاربران را افزایش می‌دهد (Polat, 2005: 442).

۴- این سه ایده مهم درون مفهومی تعبیه شده که ایده چهارم را تشکیل می‌دهد: اینترنت به یک ساختار مشارکتی تبدیل شده که تجربه این مشارکت را ترغیب می‌کند. کارکرد این شبکه‌ها به گونه‌ای است که فضایی را به منظور تولید محتوا برای افراد ارائه می‌کند و این فضا بدون کاربران، چشم‌انداز بی‌ثمری خواهد داشت. مسلماً هر فردی می‌تواند سایت و فضای خاص خود را ایجاد کند و به مشارکت عمومی اختصاص دهد (Lilleker & Jackson, 2010: 75). به علاوه همه مقامات دولتی از وب ۲ به طور فعال برای مبارزات سیاسی و بحث‌های ویژه زمان انتخابات استفاده می‌کنند (Sivarajah & et al, 2016). از این‌رو رؤسای جمهور کشورهای مختلف با به کارگیری رسانه‌های اجتماعی وب ۲، پایه‌های دولت ۲ را فراهم می‌کنند. این رسانه‌ها به عنوان بخش جدایی‌ناپذیر مبارزات انتخاباتی آنها محسوب می‌گردد؛ از جمله صفحات وب برای ارتباطات آنلاین،

فیس‌بوک، مای‌اسپیس برای شبکه‌های اجتماعی و یوتیوب برای انعقاد بحث‌های ریاست‌جمهوری (3: Sharma & Kharel, 2015).

۵- مشارکت در قلب پنجمین ایده مهم است: تأثیر شبکه. در شبکه‌های آنلاین، اعضای جامعه به عنوان مجراهای اطلاعاتی، اشتراک‌گذاری لینک‌ها، ایده‌ها و مهم‌تر از همه ارتباطات در مبارزات انتخاباتی عمل می‌کنند. اقدامات طراحان، تجارب غنی‌تری برای کاربران فراهم می‌کند. همچنین کاربران را برای شرکت در همکاری از طریق تولید یا اشتراک‌گذاری محتوا ترغیب می‌کند (75: Lilleker & Jackson, 2010). فناوری‌های وب ۲ به افراد، فرصتی آسان برای اظهار نظر سیاسی و بیان سایر عقایدشان را می‌دهد که در نتیجه آن، معنای گفت‌وگو شکل می‌گیرد. همچنین این فناوری‌ها برای افرادی که نمی‌خواهند با سایرین برای مشارکت در گفتمان روبه‌رو شوند و شهروندان را برای مشارکت تشویق کنند، فرصت مناسبی فراهم می‌کند (18: Kauffman, 2009). بدین ترتیب گفت‌وگوی شهروندان با شهروندان و شهروندان با دولت می‌تواند اثرات مثبت فراوانی روی افزایش علاقه شهروندان به سیاست، مشارکت شهروندان در سیاست، گسترش تعداد و تنوع شرکت‌کنندگان، تولید پشتیبانی برای یک موقعیت یا پروژه و ایجاد هویت و اعتماد داشته باشد (126: Bonson & et al, 2012).

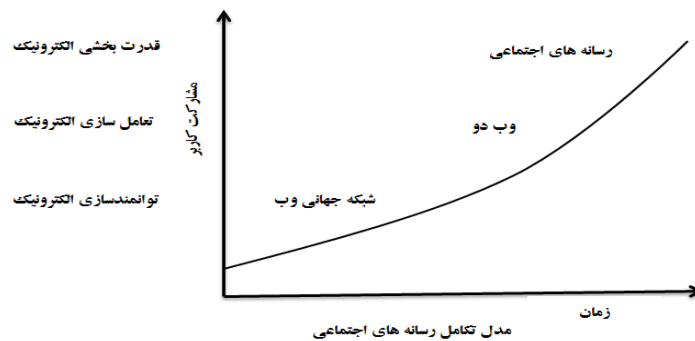
۶- آخرین ایده مهم وب ۲ که ممکن است برخلاف میل فعالان سیاسی باشد، «گشودگی» است. منظور از گشودگی آن است که «افزایش شفافیت و قابلیت دسترسی»، امکان کنترل پیام را دشوار می‌سازد و این می‌تواند چالش‌هایی را برای سیاستمداران به وجود آورد (75: Lilleker & Jackson, 2010). وبلاگ‌ها و سایت‌های شبکه‌های اجتماعی نشان دادند که ابزار قدرتمند و مؤثری برای دستیابی به حقایق درباره نامزدهای انتخاباتی، گسترش شایعات سیاسی، برقراری ارتباط با حوزه انتخاباتی و گروه‌های حمایت‌کننده هستند. از طریق این وبسایت‌ها و وبلاگ‌ها می‌توان هر اطلاعاتی را به بیرون درز داد (126: Bonson & et al, 2012). به دلیل وجود چنین چالش‌هایی، مکینتاش سه سطح برای مشارکت آنلاین در رابطه با به کارگیری فناوری‌های نوین قائل است:

- اولین سطح استفاده از فناوری‌ها، توانمندسازی مشارکتی است. توانمندسازی الکترونیک معطوف به افرادی است که به طور معمول به اینترنت دسترسی ندارند و نمی‌توانند از انبوه اطلاعات موجود استفاده کنند. مکینتاش در این

سطح معتقد است که چگونه می‌توان از فناوری‌های موجود برای تأمین مهارت‌های مختلف فنی و ارتباطی به شهروندان استفاده کرد. این فناوری‌ها نیاز به ارائه اطلاعات در قالبی دارد که هم قابل دسترس و هم قابل فهم‌تر باشد. این دو جنبه (دسترسی و فهم) با استفاده از توانمندسازی الکترونیک امکان‌پذیر می‌گردد. توانمندسازی مشارکتی به ما کمک می‌کند تا دارای مخاطبانی گسترده‌تر و آگاه‌تر برای تأثیرگذاری بیشتر بر دولت باشیم.

- سطح دوم استفاده از فناوری‌ها، تعامل با شهروندان است. تعامل‌سازی الکترونیکی با شهروندان، هدفش مشاوره به مخاطبان گسترده‌تر برای مشارکت عمیق‌تر و حمایت از بحث‌های مشورتی درباره موضوعات سیاسی است. استفاده از اصطلاح «تعامل»، اشاره به مشاوره بالا به پایین شهروندان توسط دولت یا مجلس دارد.

- سطح سوم استفاده از فناوری‌ها، قدرت‌بخشی به شهروندان است. قدرت‌بخشی الکترونیکی به شهروندان کمک می‌کند تا در فرایندی از پایین به بالا، تأثیرگذاری بیشتری روی برنامه‌های سیاسی دولت داشته باشند. در دیدگاه پایین به بالا، شهروندان به عنوان تولیدکنندگان در حال ظهور به جای مصرف‌کنندگان صرف سیاسی محسوب می‌شوند. در این سطح، نیاز به اجازه شهروندان برای تأثیرگذاری و مشارکت در شکل‌گیری سیاست‌ها دیده می‌شود (Macintosh, 2004: 2-3).



شکل ۲- نمودار تکامل رسانه‌های اجتماعی (Effing & et al, 2011: 29)

شهروندمحوری

«دولت ۲»، نتیجه به کارگیری دولت از فناوری‌هایی است که شهروندان را در قلب مسائل قرار می‌دهد. این دولت با ایجاد تعامل بالا میان دولت و شهروندان (Karakiza, 2010: 828; Citron, 2010: 386; Karakiza, 2015: 386). با حذف مرزها، باز بودن، شفافیت و مشارکت کاربران ترویج می‌یابد. باز بودن مرزهای دولت به معنای دعوت از ذی‌نفعان برای شرکت در دولت ۲ است. در این چارچوب است که فرهنگ باز و شفافیت شکل می‌گیرد، دولت را آماده تعهد می‌کند تا به شهروندان گوش فرادهد و اطلاعات غیر حساس در بخش عمومی را در دسترس شهروندان قرار دهد (Sun & et al, 2015: 505). دولت‌های امروزی از فناوری‌های «وب ۲» برای تغییر خود از سازمان‌های دولت‌محور به سازمان‌های شهروندمحور استفاده می‌کنند. این شهروندمحوری از طریق همکاری بر اساس اشتراک‌گذاری خدمات، اطلاعات جدید دولتی و تسهیل مشارکت شهروندان توصیف می‌گردد (Sun & et al, 2008; NISA, 2015: 505).

وب ۲ به ظهور و تولید محتوای اطلاعاتی ایجادشده توسط شهروندان رجحان می‌بخشد و بحث‌های اجتماعی و سیاسی را غنی‌تر می‌کند. همچنین از این ابزار می‌توان برای جذب شهروندان، تبادل نظرها، تحریک شهروندان به بحث و اشتراک اطلاعات درباره مسائل اجتماعی و سیاسی استفاده کرد (Bonson & et al, 2012: 124)؛ زیرا این نوع وب می‌تواند بستری برای بحث درباره ایده‌ها، آگاه‌سازی سیاسی و حتی شاید متقاعد کردن افراد فراهم کند (Steinberg, 2015: 103-104). علاوه بر این ادارات دولتی می‌توانند از شکوفایی این فرهنگ مشارکتی جدید که در بسیاری از شهروندان در حال گسترش است، برای توجه شهروندان به مدیریت شهری، درگیری آنها در تصمیم‌گیری جمعی محلی و بهبود روابط دولت و شهروندان سود ببرند. در مجموع دولت ۲ برای برخی از روال‌های قدیمی دولتی، چالش ایجاد می‌کند و توانایی تغییر روابط میان دولت و شهروندان را دارد (Bonson & et al, 2012: 124).

ترویج دموکراسی

طی ده سال گذشته، پذیرش فناوری‌های مبتنی بر وب ۲، تغییراتی در نحوه اداره دولتی خدمات عمومی به وجود آورده است. دولت ۲ می‌تواند از سوی سلف خود یعنی

دولت ۱، به علت تعدادی از ویژگی‌های آن متمایز گردد. کنترل در فضای دولت ۲، غیر متمرکز و دموکراتیک است. در این فضا، محتوا توسط کاربران ایجاد می‌شود. این محتوا نه تنها توسط دولت انتشار می‌یابد، بلکه ارتباطات چندجانبه و تعاملی ایجاد می‌کند (Gardini & et al, 2012: 122). با توجه به این امر در دولت ۲، فرصت بیشتری برای پاسخگویی دموکراسی‌های نمایندگی و مشارکت وجود دارد (Gruen, 2009: 4). دموکراسی الکترونیک (دیجیتال) را می‌توان به عنوان استفاده از فناوری‌های اطلاعاتی و ارتباطی و بیشتر از همه اینترنت در فرایند سیاست‌گذاری، روابط دولت - شهروندان برای تشویق مشارکت مستقیم و فعال تر شهروندان در زندگی عمومی و فرایند تصمیم‌گیری در نظر گرفت. اصطلاحات دیگری برای اشاره به دموکراسی الکترونیک وجود دارد، نظیر دموکراسی آنلاین، دموکراسی دیجیتال یا سایبر دموکراسی (Breindl & Francq, 2008: 15). دموکراسی الکترونیک به عنوان فعالیت‌های مشارکت مدنی دیجیتال درک می‌شود که بخشی از قدرت دولت را پراکنده می‌سازد تا مردم به طور فعال در تصمیم‌گیری‌های سیاسی نفوذ کنند (Freeman & Quirke, 2013: 143).

برایندل و فرانک، رابطه روشنی میان دو مفهوم دموکراسی الکترونیک و وب ۲ برقرار کرده‌اند. آنها معتقدند که هر دو بر اهمیت روزافزون نقش کاربران تأکید دارند. همان‌گونه که دموکراسی الکترونیک تمایل دارد تا به طور روزافزون شهروندی اینترنتی را در فرایند سیاسی وارد کند، برنامه‌های کاربردی وب ۲ نیز ممکن است به افزایش نفوذ کاربران اینترنتی در نظام دموکراتیک کمک کند (Breindl & Francq, 2008: 15). در چند سال اخیر می‌توان شاهد سه ادعا و دستاورد به نفع دموکراسی دیجیتال بود:

۱. دموکراسی دیجیتال سبب بهبود بازیابی و تبادل اطلاعات سیاسی بین دولت‌ها، نهادهای دولتی، نمایندگان، سازمان‌های سیاسی و اجتماعی و شهروندان می‌شود.
۲. دموکراسی دیجیتال از بحث‌های عمومی، مشورتی و شکل‌گیری اجتماعات پشتیبانی می‌کند.
۳. دموکراسی دیجیتال، مشارکت شهروندان در تصمیم‌گیری‌های سیاسی را افزایش می‌دهد (Van Dijk, 2013).

نتیجه‌گیری

وب ۲، برای توصیف نسل دوم شبکه جهانی وب به کار می‌رود که تمرکز بیشتری روی توانایی مردم برای همکاری و اشتراک‌گذاری اطلاعات آنلاین در مقابل نسخه وب ۱ (کاربر به طور عمده فقط اطلاعات به دست می‌آورد) دارد. فناوری‌های وب ۲ و توسعه رسانه‌های اجتماعی موجب مشارکت و تعامل کاربران نظیر اظهارنظر، بررسی و رتبه‌بندی محتوا، اشتراک‌گذاری عکس‌ها و فیلم‌ها، رأی‌گیری و تحقیق، ساخت گروه‌هایی با منافع خاص و یافتن دوستان جدید شده است. این فناوری‌ها منحصر به افراد و نهادهای خصوصی نیست و افزایش تأثیرگذاری آنها باعث شده است که دولت به عنوان رکن اساسی تعاملات اجتماعی نیز از این فناوری‌ها استفاده کند.

دولتی که فناوری‌های وب ۲ را به کار می‌گیرد، دولت ۲ خوانده می‌شود. چنین دولتی با به کارگیری وب ۲ می‌تواند با افزایش خدمات عمومی، فرصت‌های جدیدی برای تغییر و نوآوری ایجاد کند. این فناوری، برنامه‌های جدید و نوآوری را توسعه می‌دهد و فرصتی برای جذب کاربران در دولت ۲ برای ارزیابی و توسعه خدمات عمومی فراهم می‌کند.

همان‌طور که در متن مقاله نیز اشاره شد، وب ۲ از طریق مکانیسم‌های مختلفی که ایجاد می‌کند، سبب افزایش سطح عملکرد دولت (دولت ۲) می‌شود. این مکانیسم‌ها عبارتند از: فرهنگ باز؛ به این معنی که دولت ناچار به شنیدن و تعامل با شهروندان خویش خواهد شد. شفافیت و پاسخگویی؛ از طریق این مکانیسم میزان دسترسی شهروندان به اطلاعات دولتی افزایش می‌یابد و دولت در مقابل مردم پاسخگو است. مشارکت؛ از این طریق مشارکت شهروندان در بخش‌های مختلف از جمله سیاست‌گذاری، اجرای سیاست‌ها و انتخابات افزایش می‌یابد. شهروندمحوری؛ از طریق حذف مرزهای بین دولت و شهروندان، دولت خواسته‌های شهروندان را مدنظر قرار می‌دهد. و در نهایت ترویج دموکراسی؛ از طریق بستر اینترنت و سایر بسترهای وب، ایده‌ها و ارزش‌های دموکراتیک را به صورت مجازی و آنلاین ترویج می‌کند. سناریوهای مختلفی هم برای اجرای دولت ۲ وجود دارد که در این پژوهش به سه مورد از آنها در قالب دولت ۲ مستقل، دولت ۲ تودرتو و دولت ۲ ترکیبی اشاره شد.

وب ۲ با تعامل دوسویه با شهروندان، لحاظ کردن دیدگاه شهروندان در فرایندهای تصمیم‌گیری، در دسترس قرار دادن اطلاعات برای مردم به گونه‌ای که نوعی شفافیت از عملکرد دولت از آن استنباط شود، فراهم کردن شرایط پاسخگویی دولت نسبت به مطالبات مردم آنگونه که در فضای مجازی منعکس می‌شود و در نهایت فراهم کردن زمینه‌های مناسب برای بهره‌برداری بیشتر مردم از فضای مجازی تأکید دارد، به گونه‌ای که تعداد بیشتری از مردم بتوانند دیدگاه خود را مطرح و به اشتراک بگذارند. این فرایندها بر عملکرد دولت‌ها تأثیرگذار بوده و سطح عملکرد آنها را افزایش می‌دهد.

پی‌نوشت

۱. رسانه‌های اجتماعی و شبکه‌های اجتماعی در عین داشتن برخی شباهت‌ها، از هم متمایزند. به عبارت دیگر وجود برخی ویژگی‌ها، آنها را از هم جدا می‌کند. از جمله: ۱- رسانه در مقابل شبکه: زمانی که کلمه اجتماعی را از دو اصطلاح رسانه‌های اجتماعی و شبکه‌های اجتماعی حذف کنیم، تنها رسانه‌ها و شبکه‌ها می‌ماند و این دو کلمه اصلی‌ترین تفاوت آنهاست. رسانه‌ها مسئول پخش پیام به توده‌ها هستند، در حالی که شبکه‌ها مسئول تعامل با مردم به صورت جداگانه هستند. ۲- سبک ارتباطات: سبک ارتباطات رسانه‌های اجتماعی، بیشتر شبیه کانال‌های ارتباطی است و مانند فرمت ارائه پیام است، مانند رادیو و تلویزیون؛ در حالی که در شبکه‌های اجتماعی، ارتباط دوطرفه است. ۳- پاسخ لحظه‌ای: کار در رسانه‌های اجتماعی یک برند طاقت‌فرسا و وقت‌گیر است. مکالمات شخصی اتوماتیک نمی‌شود، مگر اینکه نام تجاری محرز وجود داشته باشد. این در حالی است که در شبکه‌های اجتماعی، ارتباط مستقیم میان گوینده و شنونده برقرار می‌شود و در آن، مکالمات غنی‌تر، هوشمند و بیشتر شخصی است. ۴- دستکاری اطلاعات: دستکاری نظرها و بیان آن در رسانه‌های اجتماعی، گول‌زننده است. در رسانه‌های اجتماعی، هر کسی نمی‌تواند مخاطب خوبی برای هر کسی باشد. در حالی که در شبکه‌های اجتماعی، افراد می‌توانند درباره همسالان، کسب و کار با طرح مسائل به موفقیت برسند. مکالمات افراد می‌تواند سایرین را به طرفداران آنها تبدیل کند (افتاده، ۱۳۹۱: ۷۰-۷۱).

۲. در مرحله اول که همان عمومی‌سازی اطلاعات است، بخش عمومی از کانال‌های رسانه‌های جمعی مانند توئیتر، فیس‌بوک و فن‌پیج‌ها و وبلاگ‌ها برای انتشار اطلاعات و اخبار برای شهروندان استفاده می‌کنند. در مرحله دوم که همکاری‌های جمعی است، دولت یک گام

فراتر از انتشار اطلاعات رفته و تلاش می‌کند همکاری‌های جمعی را از طریق رسانه‌های اجتماعی محقق سازد و فنونی نظیر جمع‌آوری و تولید برای ایجاد و توزیع کالاهای عمومی مورد استفاده قرار می‌گیرد. مرحله سه یعنی تعاملات اجتماعی، مرحله پیشرفته‌ای است که دولت از ابزاری مانند رسانه‌های اجتماعی و وب ۲ برای فراهم کردن خدمات آنلاین محسوس برای شهروندان استفاده می‌کند (Khan, 2017: 16-17).

منابع

- افتاده، جواد (۱۳۹۱) «تفاوت بین رسانه‌های اجتماعی با رسانه‌های جمعی»، نشریه علوم اجتماعی، شماره ۵۶، صص ۶۷-۷۲.
- معمار، ثریا و دیگران (۱۳۹۱) «شبکه‌های اجتماعی مجازی و بحران هویت، با تأکید بر بحران هویتی ایران»، فصلنامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، شماره ۴، صص ۱۵۶-۱۷۶.
- یعقوبی، نورمحمد (۱۳۸۵) «دولت الکترونیک؛ الگوی انتقالی»، فصلنامه مطالعات مدیریت، دوره سیزدهم، شماره ۵۰، صص ۹۷-۱۱۷.
- Al-Badi, Ali H (2014) "The adoption of social media in government agencies: Gulf Cooperation Council case study" *Journal of Technology Research*, vol.5, pp1-26.
- Addison, Chris (2006) "Web 2.0: A New Chapter in Development in Practice?", *Development in Practice*, Vol. 16, No. 6, pp.623-627.
- Aghaei, Sareh. Mohammad Ali Nematbakhsh and HadiKhosraviFarsani (2012) "Evolution of the world wide web: from Web 1.0 to Web 4.0", *International Journal of Web & Semantic Technology*. Vol.3, No.1, pp.1-10.
- Agichtein, E., Castillo, C., Donato, D, Gionis, A., &Mishne, G. (2008) "Finding high quality content in social media". In *Proceedings of the 2008 internationalconference on web search and web data mining*, Standford: ACM, pp.183-194.
- Aladalah M, Cheung Y and Lee V (2015) "Enabling Citizen Participation in Gov. 2.0: An Empowerment Perspective", *The Electronic Journal of e Government*, Vol. 13, Issue. 2, pp.77-93.
- Alshehri, Mohammed and Steve Drew (2010) "E-Government Fundamentals", *IADIS International Conference ICT, Society and Human Beings*, pp.35-42.
- Bertot, John Carlo and Paul T. Jaeger and Justin M. Grimes (2012) "Promoting transparency and accountability through ICTs, social media, and collaborative e-government", *Transforming Government: People, Process and Policy*, Vol. 6 Issue: 1, pp.78-91.
- Breindl, Yana and Pascal Francq (2008) Can Web 2.0 applications save e-democracy? A study of how new internet applications may enhance citizen participation in the political process online, *Int. J. ElectronicDemocracy*, Vol. 1, No. 1, pp.14-31.
- Bonson, Enrique, Lourdes Torres, Sonia Royo, Francisco Flores (2012) "Local e-government 2.0: Social media and corporate transparency in municipalities", *Government Information Quarterly*, Vol. 29, pp.123-132.
- Chun, Soon Ae. Stuart Shulman, Rodrigo Sandovaland Eduard Hovy (2010) "Government 2.0: Making connections between citizens, data and government", *Information Polity*, Vol. 15, pp.1-9.
- Citron, Danielle Keats (2010) "Fulfilling Government 2.0's Promise with Robust

- Privacy Protections”, *The George Washington Law Review*, June, Vol. 78, No. 4, pp.822-845.
- Constantinides, E., & Fountain, S. J. (2008) “Web 2.0: Conceptual foundations and marketing issues”. *Journal of direct, data and digital marketing practice*, 9 (3), pp.231-244.
- Constantinides, E. (2009) “Social Media/Web 2.0 as marketing parameter: An introduction”, In *Proceedings of 8th international congress marketing trends*, pp.15-17.
- Dasgupta, Diptiman. and Dasgupta, Rudranil (2009) “social networks using web.2.0”, IBM corporation, developer works, no.23, pp.1-8.
- Dong, Tiance. Chenxi Liang, Xu He (2016), “Social media and internet public events”, *Telematics and Informatics*, pp.1-14. <http://dx.doi.org/10.1016/j.tele.2016.05.024>.
- Dougall, Chandra (2012) “GOV 2.0: Exploring the Use of Web 2.0 Tools by Local Government in Southwestern Ontario”, MPA Research Report, The University of Western Ontario.
- Effing, Robin and Jos van Hillegersberg, and Theo Huibers (2011) “Social Media and Political Participation: Are Facebook, Twitter and YouTube Democratizing Our Political Systems?”, *International Federation for Information Processing*, pp.25-35.
- Engin, Melih, FatihGurses, Fatmaİgdeli (2016) “The Use Of Web 2.0 Tools In Local Government: An Empirical Study In Turkish Municipalities”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, No. 44 , pp.213-232.
- Freeman, Julie and SharnaQuirke (2013) “Understanding E-Democracy”, *JeDEM* 5 (2), pp.141-154.
- Gardini, Silvia. Marco M. Mattei and Rebecca L. Orelli (2012) “Gov 2.0 theory and practice for service delivery”, *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, Vol. 62, pp.122 – 127.
- Gibby, Aaron; Smith, Stephen; Pang, Vincent; and Toorn, Christine Van (2014), “The Impact of WEB 2.0 (GOV 2.0) and Social Media Technologies on Engagement in Local Government”, *PACIS 2014 Proceedings*
- Gruen, Nicholas (2009) “Engage: Getting on with Government 2.0”, *Draft Report of the Government 2.0 Taskforce*, The Taskforce, Australia.
- Hall, Wendy and Thanassis Tiropanis (2012) “Web evolution and Web Science”, *Computer Networks*, Vol. 56, pp.3859–3865.
- Harrison, Teresa and Brea Barthel (2009) “Wielding new media in Web 2.0: exploring the history of engagement with the collaborative construction of media products”, *new media & society*, Vol.11 (1&2), pp.155-178.
- Hassan, Mohammed.K. and Amany.M.Sarhan and Ali.I.El-Dosouki (2012) “Semantic Web a gainst Classic Web (Contender or Natural Evolution)”, *International Journal of Advanced Research in Computer Science and Software Engineering*, Vol.2, Issue 9, pp.54-61.
- Hiremath, B. K. & Anand Y. Kenchakkanavar (2016) “An Alteration of the Web 1.0, Web 2.0 and Web 3.0: A Comparative Study”, *Imperial Journal of*

- Interdisciplinary Research, Vol. 2, Issue. 4, pp.705-710.
- Jackson, Nigel A. & Darren G. Lilleker (2009) "Building an Architecture of Participation? Political Parties and Web 2.0 in Britain", *Journal of Information Technology & Politics*, Vol. 6, pp.232-250.
- Jaeger, Paul T. and John Carlo Bertot (2010) Transparency and technological change: Ensuring equal and sustained public access to government information, *Government Information Quarterly* 27, pp.371-376.
- Kaplan, Andreas M. and Michael Haenlein (2010) "Users of the world, unite! The challenges and opportunities of Social Media", *Business Horizons*, Vol. 53, pp.59-68.
- Karakiza, Maria (2015) "The impact of Social Media in the Public Sector", *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, Vol. 175, pp.384 - 392.
- Kauffman, Heather J. (2009) "Political Discourse and Participation Utilizing Web 2.0 Technologies", A Thesis Presented to the Faculty in Communication and Leadership Studies School of Professional Studies Gonzaga University.
- Khan, GoharFeroz and Ho Young Yoon, Ji Young Kim and Han Woo Park (2014) "From e-government to social government: Twitter use by Korea's central government", *Online Information Review*.
- Khan, GoharFeroz (2015) "The Government 2.0 utilization model and implementation scenarios", *Information Development*, Vol. 31 (2), pp.135-149.
- (2017) *Social Media for Government*, Springer Nature Singapore Pte Ltd.
- Kool, Dennis de (2014) "The Use of Social Media in the Public Sector: Some Lessons from the Netherlands." In *Measuring E-government Efficiency*, pp.157-170, Springer, New York.
- Kool, Dennis de and Johan van Wamelen (2008) "Web 2.0: A New Basis for E-Government?", *Conference: Information and Communication Technologies: From Theory to Applications*.
- Lilleker, Darren G. & Nigel A. Jackson (2010) "Towards a More Participatory Style of Election Campaigning: The Impact of Web 2.0 on the UK 2010 General Election", *Policy & Internet*, Vol. 2: Iss. 3, pp.69-98.
- Linders, Dennis (2012) "From e-government to we-government: Defining a typology for citizen coproduction in the age of social media", *Government Information Quarterly* 29, pp.446-454.
- Macintosh, Ann (2004) "Characterizing e-participation in policy-making. In *System Sciences*", 2004.Proceedings of the 37th Annual Hawaii International Conference on, pp.1-10.
- Mansor, Ahmad Zamri (2012) "Top five creative ideas using web 2.0", *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, Vol. 59, pp.429 - 437.
- McNutt, John G. (2008) "Web 2.0 Tools for Policy Research and Advocacy", *Journal of Policy Practice*, Vol. 7, No. 1, pp.81-85.
- McNutt, Kathleen (2012) "Social Media & Government 2.0", https://www.schoolofpublicpolicy.sk.ca/documents/research/archived_publication/government_reports/2012_Social%20Media%20and%20Government%20Final

- _2012.pdf
- Meijer A, Koops B, Pieterse W, Overman S and ten Tije S. (2012) «Government 2.0: Key Challenges to Its Realization», *Electronic Journal of e-Government*, Vol.10, Issue. 1, pp.59 – 69.
- Mintz, Daniel (2008) “Government 2.0—Fact or Fiction? The Quarterly for Practitioners”, *the Public Manager*, pp.17-20.
- Mrabet, Rim Gharbi (2016) “Web 2.0 as a New Channel For Innovation Diffusion: the Case Study of Renew Able Energy Products”, *International Journal of Innovation*, Vol. 4, No. 2, pp.1-10.
- Naik, Umesha, D Shivalingaiah (2008) “International CALIBER-2008, Comparative Study of Web 1.0, Web 2.0 and Web 3.0”, *International CALIBER*, pp.499-507.
- Nam, Taewoo (2010) “The Wisdom of Crowds in Government 2.0: Information Paradigm Evolution toward Wiki-Government”, *Proceedings of the Sixteenth Americas Conference on Information Systems*, Lima, Peru, August, pp.1-10.
- (2012a) “Suggesting frameworks of citizen-sourcing via Government 2.0”, *Government Information Quarterly*, Vol. 29, pp.12–20.
- (2012b) “Citizens' attitudes toward Open Government and Government 2.0”, *International Review of Administrative Sciences*, 78 (2), pp.346–368.
- O'Reilly, Tim (2010) “Government as a Platform, innovations”, *Inc.* Vol. 6, No.1, pp.13-41.
- (2005) “What Is Web 2.0”, available at <http://www.oreillynet.com/pub/a/oreilly/tim/news/2005/09/30/what-is-web-20.html>
- O'Reilly, Tim, and John Battelle (2009) “Web squared: Web 2.0 five years on”, O'Reilly Media, Inc. available at: <https://conferences.oreilly.com/web2summit/web2009/public/schedule/detail/10194>
- Osimo, David (2008) “Web 2.0 in Government: Why and How?”, *European Communities, JRC Scientific and Technical Reports*, pp.1-58.
- Patel, Karan (2013) “Incremental Journey for World Wide Web: Introduced with Web 1.0 to Recent Web 5.0 – A Survey Paper”, *International Journal of Advanced Research in Computer Science and Software Engineering*, Vol. 3, Iss. 10, pp.410-417.
- Polat, RabiaKarakaya (2005) “The Internet and Political Participation: Exploring the Explanatory Links”, *European Journal of Communication*, Vol. 20 (4), pp.435–459.
- Power, Daniel J., and Gloria Phillips-Wren (2011) “Impact of social media and Web 2.0 on decision-making”, *Journal of decision systems*, vol.20, no.3, pp.249-261.
- Raof, Jihan K. and Halimah Badioze Zaman, Azlina Ahmad and Ammar Al-Qaraghuli (2013) “Using social network systems as a tool for political change”, *International Journal of Physical Sciences*, Vol. 8 (21), pp.1143-1148.

- Reddick, Christopher G and Donald F. Norris (2013) "Social media adoption at the American grass roots: Web 2.0 or 1.5?", *Government Information Quarterly*, Vol. 30, pp.498-507.
- Sharma, Gajendra and Purusottam Kharel (2015) "E-Participation Concept and Web 2.0 in E-government", *General Scientific Researches*, Vol.3, No.1, pp.1-4.
- Sivarajah, Uthayasankar, Weerakkody, Vishanth and ZahirIrani (2016) "Opportunities and Challenges of Using Web 2.0 Technologies in Government", available at: <http://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-45234-0-53>.
- Sivarajah, Uthayasankar, ZahirIrani, VishanthWeerakkody (2015), "Evaluating the use and impact of Web 2.0 technologies in local government", *Government Information Quarterly*, Vol. 32, pp.473-487.
- Sobaci, M. Z. (2016) "Social media and local governments: An overview" In *Social Media and Local Governments* (pp.3-21), Springer, Cham.
- Steinberg, Alan (2015) "Exploring Web 2.0 political engagement: Is new technology reducing the biases of political participation?", *Electoral Studies*, Vol. 39, pp.102-116.
- Sun, Po-Ling and Cheng-Yuan Ku, Dong-Her Shih (2015) "An implementation framework for E-Government 2.0", *Telematics and Informatics*, Vol. 32, pp.504-520.
- The National Information Society Agency (2008) "Concepts and Features of Government 2.0 and 3.0", available at: <http://www.mikekujawski.ca/ftp/Government2.0and3.0.pdf>.
- Thomas, Christopher, AmitSheth (2011) *Web Wisdom: An essay on how Web 2.0 and Semantic Web can foster a global knowledge society*, *Computers in Human Behavior*, Vol. 27, pp.1285-1293.
- Van Dijk, Jan A.G.M (2013) "Digital Democracy: Vision and Reality", To be Published in I. Snellen & W. van de Donk 'Public Administration in the Information Age: Revisited', IOS- Press.
- Veljkovic, N., Bogdanovic-Dinic, S., & Stoimenov, L. (2012) "Building e-government 2.0-A step forward in bringing government closer to citizens". *Journal of e-Government Studies and Best Practices*, Vol. 2012, pp.1-18.
- Wigand, F. Dianne Lux (2011) "Gov 2.0 and Beyond: Using Social Media for Transparency", *Participation and Collaboration*, Springer, pp.307-318.