

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی

دوره جدید، شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاددانشگاهی

مدیر مسئول: دکتر ایرج فیضی

سر دبیر: دکتر جهانگیر کرمی

ویراستار ادبی: وحید تقی نژاد

دستیار علمی: دکتر محمد کمالی زاده

مدیر نشریه و صفحه آرا: مریم بایه

مترجم: دکتر مازیار مظفری فلارتی

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 متقی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران- دکتر حمیرا مشیرزاده، استاد روابط بین الملل 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 سیدعلیرضا حسینی بهشتی، استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، دکتر محمد کمالی زاده، استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

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: ۸۰۰۰۰۰ 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 (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۲۵). شیوه ارجاع به منابعی که بیش از دو نفر نویسنده دارند نیز به این صورت خواهد بود: (اسمیت و همکاران، ۱۹۷۴: ۲۲).
- در ذکر مشخصات انتشاراتی در فهرست منابع پایان مقاله از شیوه زیر پیروی شود:
مقاله: نام خانوادگی، نام (سال انتشار) «نام مقاله»، نام مترجم، نام نشریه، دوره یا سال، شماره.
کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار) عنوان کتاب، نام مترجم، مصحح، یا سایر افراد، شماره مجلد، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر.

فهرست

- ۱..... **که نسبت سوژه و اقتدار ساختارمند در آرای آلتوسر و لاکان**
پیمان زنگنه / سید حسین اطهری / روح‌الله اسلامی / رضا نصیری حامد
- ۲۹..... **که بحران نمایندگی و ظهور جنبش‌های اجتماعی: تحلیل تطبیقی جنبش‌های اجتماعی جدید و پوپولیستی**
سلامه قلی پور خطیر / محسن عباس‌زاده مرزبالی / محمد تقی قزل‌سغلی
- ۶۱..... **که نقد ایده بی‌طرفی حکومت در آرای «رونالد دورکین»**
افشین خاکباز / سید علیرضا حسینی بهشتی / سید علی محمودی
- ۹۷..... **که روان‌شناسی و امر سیاسی؛ امکان‌سنجی تأسیس نظریه روان‌شناسی سیاسی جمعی**
محمد امین اکبری / ایرج رنجبر
- ۱۳۱..... **که امکان‌سنجی تعدیل مخاطرات انسانی متأثر از انقلاب صنعتی چهارم در ساختارهای سیاسی مبتنی بر اقتدارگرایی شبه‌مدرن**
سید محمد رضا متقی / حسن خسروی / بیژن عبدالکریمی / بیژن عباسی
- ۱۵۵..... **که برآمدن مفهوم جدید وطن در ایران عصر تجدید (قرن نوزدهم میلادی) (مطالعه موردی: اندیشه سیاسی میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله)**
مهدی روزخوش / احمد خالقی دامغانی
- ۱۸۵..... **که قانون اساسی مشروطه و متمم آن: فرو نهادگی «شهروندی» و «جمهوریت»**
عطاء‌الله کریم‌زاده / عباس منوچهری / سهراب یزدانی
- ۲۱۳..... **که قانون اساسی: محتوای دینی در قالب عرفی بازخوانی حکومت اسلامی در اندیشه آیت‌الله منتظری و آیت‌الله بهشتی**
مهدی نجف‌زاده / وحید سینایی / احمد رحیمی
- ۲۴۳..... **که آیت‌الله نائینی و بنیادگذاری نظام دموکراتیک انقلابی**
حمید جعفری / سید محسن علوی پور
- ۲۶۹..... **که تأملی هرمنوتیکی در باب «کنش‌گفتاری» مهدی بازرگان، با تمرکز بر مفهوم سکولاریسم**
جواد مویزچی / سید خدایار مرتضوی‌الاصل / سید مصطفی تقوی
- ۲۹۹..... **که چالش‌های گفتمان انقلاب اسلامی ایران در مواجهه با نسل دهه هشتاد مطالعه موردی، حوزه‌های کار آفرینی اقتصادی، روشنگری و حکمرانی سیاسی**
میثم قهرمان / هادی کشاورز
- ۳۲۹..... **که الگوی تحلیلی رفتار از کنش اجتماعی - سیاسی**
سید رحیم ابوالحسنی

داوران این شماره

- دکتر علی کریمی مله / استاد دانشگاه مازندران
- دکتر مرتضی بحرانی / دانشیار مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی
- دکتر محمدعلی توانا / دانشیار دانشگاه شیراز
- دکتر عبدالرسول حسنی فر / دانشیار دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان
- دکتر سعید عطار / دانشیار دانشگاه یزد
- دکتر سید محسن علوی پور / دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- دکتر محمد تقی قزلسفلی / دانشیار دانشگاه مازندران
- دکتر علی اشرف نظری / دانشیار دانشگاه تهران
- دکتر گیتی پورزکی / استادیار پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی
- دکتر ایوب رنجبر / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه
- دکتر امیر روشن / استادیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر سیدرضا شاکری / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی
- دکتر علی اصغر قاسمی سیانی / استادیار دانشگاه خوارزمی
- دکتر محمد کمالی زاده / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی
- دکتر سیدخدایار مرتضوی / استادیار دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲: ۲۷-۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

نسبت سوژه و اقتدار ساختارمند در آرای آلتوسر و لاکان

* پیمان زنگنه

** سید حسین اطهری

*** روح‌الله اسلامی

**** رضا نصیری حامد

چکیده

پارادایم‌ها، الگوهای معنایی مشترکی هستند که نوع نگرش نسبت به جهان و کردارهای اجتماعی را جهت می‌دهند. معمولاً از پارادایم‌های چندگانه‌ای ذیل عنوان سنت، مدرنیسم و پست‌مدرنیسم برای اشاره به تطورات فکری صورت‌گرفته در مبانی و مفروضات و نیز تبعات اندیشه‌ورزی در طول تاریخ استفاده می‌شود. یکی از مهم‌ترین اصول این تقسیم‌بندی پارادایمی، تحلیل نسبت ساختار با کارگزار و تقابل و تعامل آنها بوده است. به‌ویژه به نظر می‌رسد که نسبت ساختار و کارگزار در اندیشه معاصر، بسی پیچیده‌تر از تقسیم‌بندی دوگانه و ذات‌گرایانه متداول و مرسوم گردیده است؛ چنان‌که برای نمونه، اندیشمندان پساساختارگرا و یا الهام‌بخش پست‌مدرنی همانند «ژاک لاکان»، مباحث خود را با استفاده از تلقی ناخودآگاه آدمی به‌مثابه ساختاری مبتنی بر زبان به پیش برده‌اند. از سوی دیگر اندیشمندان قابل دسته‌بندی در رویکرد

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی (اندیشه‌های سیاسی)، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

peyman.zanganeh@mail.um.ac.ir

athari@um.ac.ir

** نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

eslami.ir@um.ac.ir

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

r.nasirihamed@tabrizu.ac.ir

**** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران



مدرن همچون «لویی آلتوسر» با دیدگاه ساختارگرای خود، زمینه‌های تردید در هویت مستقل و خودبنیاد سوژه را فراهم آورده‌اند. در این نوشتار با تمرکز بر خوانشی از آرای آلتوسر و لاکان به برخی از همانندی‌های دیدگاه ایشان و تبعات آن بر نسبت بین سوژه با اقتدار پرداخته می‌شود. یافته‌های مطالعه بیانگر آن است که سوژه در فرایند تکوین خود در بستر زبان و ایدئولوژی و در نسبتی با ساختارهای اجتماعی، با همه نوسان‌ها و افت و خیزهایی که داشته، دچار مرگ نشده و قدرت درکنار وجه سرکوب‌گر و محدودکننده خویش، به بر ساختن سوژه نیز می‌پردازد. از این‌رو در اندیشه آلتوسر، ضمن بسیاری از تشابهات با اندیشه لاکان، مرجعیت اقتدار، بیشتر مورد توجه است و در نگرش لاکان، سوژه، امکان‌های بیشتری برای گریز از اقتدار دارد. پس آلتوسر با طرح بحث ایدئولوژی، سوژه را ذیل آن در نظر گرفته، هرچند از دید او در عرصه ایدئولوژی، امکان شکل‌گیری کانون‌های مقاومت نیز وجود دارد. افزون بر این لاکان نیز زبان را به صورت ساختاری مسلط بر سوژه در نظر می‌گیرد که به کردارهایش جهت می‌دهد، اما متأثر از متحول بودن امر سیاسی در دیدگاه وی، نوعی وضعیت بی‌قراری و گریز از مرجع اقتدار در سوژه مشاهده می‌شود.

واژه‌های کلیدی: زبان، میل، آپاراتوس، ناخودآگاه و امر واقعی.

مقدمه

پارادایم در معانی مختلفی به کار رفته است از جمله به معنای مدل، نمونه و یا الگویی از باورهای کلی فلسفی و علمی، ارزش‌ها، روش‌ها و قواعدی که اعضای یک یا چند جامعه علمی در آن اشتراک نظر دارند. از این‌رو پارادایم را می‌توان به مفهوم الگوی عام طرح مسائل علمی و جست‌وجوی راه‌حل آنها در علوم مختلف برشمرد (کوهن، ۱۳۹۲: ۹۴). پارادایم‌ها، فهم ما را از جهان و اجزای مختلف آن اعم از خدا، طبیعت، جامعه و انسان شکل می‌دهند و جهانی را فراروی انسان‌ها روایت می‌کنند تا افراد بتوانند تصویر مناسبی از شرایط و نیز امکانات زیست خویش تدارک بینند.

معمولاً در علوم طبیعی و تجربی، پارادایم‌ها جانشین یکدیگر شده، با روالی خطی، متعاقب یکدیگر قرار می‌گیرند، به نحوی که گاه از قیاس‌ناپذیری آنها سخن گفته می‌شود. اما در علوم انسانی، قضیه بسی پیچیده‌تر است و آنها اغلب به موازات همدیگر به حیات خویش ادامه می‌دهند. این درآمیختگی پارادایمی در اندیشمندان پیچیده و چندرگه‌ای که با الهام از اندیشه‌های گوناگون خود نیز منشأ اثرگذاری در حوزه‌های مختلفی بوده‌اند، بسی بیشتر خود را می‌نمایاند. البته بخشی از این پیچیدگی، افزون بر منظومه فکری اندیشمندان مختلف، در ماهیت متنوع و چندبُعدی مدرنیته و ظرافت‌های آن، به‌ویژه در خوانش‌های انتقادی و رادیکال معاصر ریشه دارد. چنین نگاهی به مدرنیته و به‌ویژه شاخصه و مؤلفه اصلی آن یعنی سوژه و نسبت و رابطه آن با منابع اقتدار، سبب طرح وجوه ویژه‌ای شده است. برای مثال «مارشال برمن»، مدرن بودن را تعلق داشتن به محیطی برمی‌شمارد که در عین حالی که ماجرا، قدرت، شادی، رشد و دگرگونی خود و جهان را وعده می‌دهد، ما را با تهدید نابودی و تخریب همه آنچه داریم، همه آنچه می‌دانیم و همه آنچه هستیم نیز روبه‌رو می‌سازد (برمن، ۱۳۹۸: ۱۴).

پارادایم مدرن با ارائه تعریفی خودبنیاد از سوژه، متافیزیکی انسان‌محور را مورد توجه قرار داده و درصدد است تا با پی‌ریزی بنیانی از پیش طراحی‌شده، حاکمیت ذهن انسان را بر نظام هستی انسانی اثبات نماید. در عین حال مدرنیته، ویرانگر دنیای قدسی مبتنی بر طبیعت و جنبه‌های الهی نیز بوده که با جدایی سوژه از آسمان و هبوط وی روی زمین، بیش از هر چیز بر بشری بودن ماهیت آدمی تأکید ورزیده و انسان را با تأکید بر

عقلانیت وی در کانون هستی قرار داده و باورهای دینی را به ساحت شخصی منتقل نموده است (تورن، ۱۳۸۰: ۲۲-۳۰). در مقابل، پارادایم پست‌مدرن ضمن مخالفت با بنیان من‌اندیشنده و طرح مطلق او برای مواجهه با جهان، از تکثر نگرش‌های شخصی در نگاه به جهان سخن می‌گوید. پست‌مدرنیسم، تکه‌هایی از سنت و مدرنیسم را مورد توجه قرار می‌دهد و همچون ققنوسی از ویرانه‌های مدرنیته سر برمی‌آورد.

با این حال با توجه به وجه اغلب سلبی حاکم بر پست‌مدرنیسم، عمدتاً اینگونه تصور می‌شود که در این الگوی فکری، هیچ بنیاد ثابت و همیشگی وجود ندارد و تمامی ارزش‌های راستین مدرن از جمله سوژه دچار فروپاشی و اضمحلال می‌گردد. پارادایم پست‌مدرن از بین برنده همه امور سخت و استوار است. از این‌رو در آن، نوعی ساختاربنندی موقت از پدیدارها شکل می‌گیرد. بر این اساس در مقابل دیدگاه‌هایی که انتقادهای رادیکال جریان‌ها و تفکرات پسا‌ساختارگرا را گسستی از منطق مدرنیته قلمداد می‌کنند، نظریه‌هایی نیز بر پیوند و ارتباط وثیق و متقابل آن دو تأکید داشته، از جمله پست‌مدرنیته را نه در انقطاع و گسست، بلکه در تداوم مدرنیته، البته با نگرشی رادیکال و تعمیق‌یافته می‌بینند. برخی همچون «یورگن هابرماس» از «پروژه ناتمام مدرنیته» سخن گفته و کسانی از قبیل «آنتونی گیدنز» نیز تطورات نوظهور معاصر را بروز، ظهور و پدیدار شدن جلوه‌هایی از مدرنیته به‌مثابه رادیکال شدن عقلانیت نقاد آن برمی‌شمارند که تاکنون مجال بروز نداشته، ولی جزء ظرفیت‌های مدرنیته بوده است.

در این نگرش، نه‌تنها اندیشه پسامدرن بر اثر تأمل درباره بحران‌های مدرنیته حاصل شده، بلکه بین عناصر و مفروضات آن، دو نسبتی معنادار وجود دارد. بدین ترتیب بر اساس خوانش یادشده می‌توان گفت از سویی مدرنیته و پست‌مدرنیته، مقاطع زمانی و یا گفتمان‌های فکری و کردار عملی به‌کلی مجزا و متمایزی از یکدیگر نیستند که نتوان به همدیگر مرتبط ساخت. به عبارتی دیگر، ظرفیت‌های نهفته‌ای از خود مدرنیته بوده که سبب ظهور برخی از مؤلفه‌های پسا‌ساختارگرایانه شده است. یکی از موضوعاتی که چنین خوانشی از ارتباط مدرنیته و پست‌مدرنیته را فراهم می‌کند، تفکر درباره نسبت بین سوژه با منابع و مراجع اقتدار است.

آلتوسر و لاکان از اندیشمندانی هستند که می‌توان آنها را در زمره متفکران ایستاده در مرز و آستانه بین مدرنیته و پست‌مدرنیته قلمداد نمود که به‌ویژه تأملاتشان درباره سوژه و ساختار، ضمن تأثیر از پارادایم مدرن، بر پارادایم پست‌مدرن نیز مؤثر واقع شده است. آنچه از خلال نظریه‌های این دو اندیشمند و تأثیرات آنها نمود خاصی دارد، وجوه متعارضی از سوژه و بازاندیشی در امکانات آن است که بر جریان‌های گوناگون معاصر نیز مؤثر واقع شده است.

از این‌رو پرسش نوشتار حاضر آن است که رویکرد آلتوسر و لاکان نسبت به سوژه و اقتدار، چه تمایزها و تشابهاتی دارد؟ فرضیه در پاسخ به پرسش آن است که در اندیشه آلتوسر، هرچند سوژه از امکان‌هایی برای فراروی از مرجع اقتدار برخوردار است، اما اقتدار برتر از سوژه است و در اندیشه لاکان نیز سوژه در عین تأثیرپذیری از ساختار اقتدار، آزادی عمل بیشتری نسبت به سوژه آلتوسری برای برهم زدن ساختار اقتدار دارد. در این نوشتار با نگاهی اجمالی به مفهوم پارادایم، بر اساس نسبت میان سوژه و اقتدار به عنوان رویکرد روشی، به مطالعه دیدگاه آلتوسر و لاکان پرداخته شده، تلاش می‌گردد تا نشان داده شود که چگونه مؤلفه‌های خاص دیدگاه این دو اندیشمند، ضمن عزیمت از خاستگاه فکری ویژه، به ظهور امکاناتی فراتر از اقتضائات پارادایمی متداول انجامیده است.

پیشینه پژوهش

آثار متعددی درباره آنچه دغدغه این نوشتار مطرح شده، به رشته تحریر درآمده که از آن جمله می‌توان به اثری از لورنزو کی‌یزا^۱ (۲۰۰۷) با عنوان «اصالت سوژه و دیگربودگی؛ خوانشی فلسفی از لاکان» اشاره نمود که مؤلفه‌های شاخص دیدگاه ژاک لاکان از قبیل دیگری و ساحت‌های سه‌گانه اندیشه وی از جمله امر واقعی را با مبنایی فلسفی بررسی کرده است.

همچنین دنی نوبوس^۲ (۲۰۰۰) در کتاب خود، لاکان را بر اساس عملکرد فرویدی روان‌کاوی و در تداوم این سنت فکری مورد بحث قرار داده است. ویلیام سی. داوولینگ^۳

1. Lorenzo Chiesa

2. Dany Nobus

3. William C. Dowling

(۱۹۸۴) در مطالعه‌ای تطبیقی، آرای آلتوسر را در کنار اندیشه جیمسون و مارکس مطالعه کرده و سوپژکتیویته در نزد آلتوسر را بر اساس محوریت ناخودآگاه در حوزه سیاست مورد توجه قرار داده است. رابرت پُل‌رش^۱ (۱۹۹۲) نیز به مطالعه‌ای درباره بازاندیشی نظریه مارکسیستی در نزد آلتوسر از جمله در موضوع عملکرد تاریخ به‌مثابه فرایندی بدون سوژه پرداخته است. بروس فینک (۱۳۹۷)، نظریه‌ای جدید درباره سوپژکتیویته ارائه کرده و به کاوش در معنای سوژه بودن، نحوه سوژه شدن فرد و عوامل شکست در سوژه شدن پرداخته است. یانیس استاوراکاکیس (۱۳۹۲)، امر سیاسی از منظر لاکان را از منظر روان‌کاوی بررسی می‌کند و در این راستا به سوژه، ابژه و بن‌بست سیاست‌ورزی و دموکراسی می‌پردازد.

ضمن استفاده از مبانی یادشده، در نوشتار حاضر بر توضیح سیاسی و جامعه‌شناختی عناصر مذکور تمرکز خواهد شد و در کنار چنین تحقیقاتی و افزون بر آنچه از منابع مختلفی که به رشته تحریر درآمده و در متن به کار رفته است، پژوهش حاضر تلاش دارد تا مقایسه‌ای بین این دو اندیشمند صورت دهد که از سویی مطالعه بین ایشان و در عین حال توجه به وجه ناخودآگاه سوژه، چه در وجه ناخودآگاه روانی و یا تحت‌الشعاع قرار گرفتن آن در حوزه ایدئولوژی، جزء وجوه نوآورانه و ابتکاری آن به شمار می‌آید.

لویی آلتوسر

آلتوسر، جزء مارکسیست‌های ساختارگرایی است که منتقد خوانش و تفسیر اومانیستی از مارکس بوده و گرایش‌های مارکسیستی را که به ریشه‌های هگلی مارکس و نیز کنش ارادی و آگاهانه عاملان و کارگزاران اجتماعی اهمیت می‌دهند، رد می‌کند. به باور وی، ترکیب اومانیسیم- سوسیالیسم، عدم توازن نظری دارد، چون در قالب مارکسیسم، سوسیالیسم دارای مضمونی علمی است؛ در حالی که اومانیسیم، محتوایی ایدئولوژیک دارد (Althusser, 2005: 223).

نقد مارکس و انگلس از هگلی‌های جوان از جمله «لودویگ فوئرباخ»^۲ و «برونو باوئر»^۳

1. Robert Paul Resch
2. Ludwig Feuerbach
3. Bruno Bauer

نیز بدان سبب بود که هرچند آنها منتقد دین بودند، هنوز نقدشان به اندازه کافی رادیکال نبود؛ زیرا هنوز می‌اندیشیدند که ایده‌ها در زندگی انسانی، حاکم و تعیین‌کننده‌اند (Ferretter, 2006: 12). در مقابل، مارکس و انگلس با محافظه‌کار قلمداد کردن ایشان، موضوع تعیین‌کننده را نه ایده‌ها، بلکه شرایط مادی زیست افراد برمی‌شمردند. از جمله شواهدی که امثال آلتوسر بدان استناد می‌کنند، بیان مارکس در مقدمه اقتصاد سیاسی است مبنی بر اینکه انسان‌ها در تولید اجتماعی، وارد مناسبات و روابطی می‌شوند که مستقل از اراده بوده، اینها تعیین‌کننده صور آگاهی انسان‌ها می‌شود. از این منظر، ساختار تولیدی و روابط منازعه‌آمیز طبقاتی، دارای شاکله‌ای عینی است و کنشگران در آن بیشتر اشغال‌کنندگان موقعیت‌های تولیدی‌اند و نه برساننده آنها. از نظر آلتوسر، مارکس، علم نوین تاریخ را کشف نمود؛ علمی که با گسست از ایدئولوژی ممکن شد. به عبارتی کشف قاره تاریخ با اصول ماتریالیسم تاریخی انجام شد. بنیان چنین دیدگاهی بر اساس شفافیت علمی استوار بوده، در حالی که کارکرد ایدئولوژی‌ها مبتنی بر رمزآلودگی و رازورزی^۱ است. یکی از وجوه بارز چنین ابهام رازآلود درباره ایدئولوژی‌ها، در تلاشی است که آنها برای توجیه نابرابری‌ها و مشروعیت‌بخشی به وضعیت موجود انجام می‌دهند. به طور خاص، ایدئولوژی‌ها تلاش دارند تا توجه را از کسانی که قدرت را در دست دارند، منحرف ساخته، با طرح اسطوره‌هایی از قبیل عدالت و آزادی، خود را به‌ویژه در قلمرو آموزشی بر اذهان تحمیل سازند (کنوبلاخ، ۱۳۹۱: ۳۳۷). بدین ترتیب انفصالی و افتراقی بین علم و ایدئولوژی برقرار شده و در آنها نوعی جهش دیالکتیکی^۲ پدیدار شده که آلتوسر، آن را گسست معرفت‌شناختی^۳ نامیده است (Althusser, 2015: 151-154).

آلتوسر بر آن است که برای باقی ماندن در مقام یک مارکسیست، گریزی از چنین گسستی وجود ندارد. ایدئولوژی فاقد آشکارگی بوده و خود را به‌مثابه حقیقت^۴ می‌نمایاند می‌نمایاند و تنها از بیرون آن هم پس از وقوع رخداد^۵ قابل شناسایی و تحلیل است. در

1. mystification/Mystifizierung (آلمانی)

2. dialectical leap

3. epistemological break

4. Truth

5. event

واقع تا زمانی که هنوز تحقق و تعیین کامل پدیداری، بروز و ظهور کاملی نیافته باشد، ایدئولوژی که با واقعیت و مشاهده آن کاملاً درهم تنیده است، قابل درک و فهم به صورت امری مستقل نیست. بر این اساس ماهیت علم نوظهوری که به بیان آلتوسر در حکم کشف قاره جدیدی با عنوان تاریخ از سوی مارکس بوده، معرفتی مربوط به صورت‌بندی های اجتماعی^۱ است. از خلال این وضعیت باید گفت که ایدئولوژی نیز امری شامل توهم صرف نادرست و غلط^۲ نیست؛ برعکس ایدئولوژی از سویی ادعای درستی و حقیقت دارد و مهم‌تر آنکه در ارائه تصویری تخیلی از حقیقت در اذهان، نقشی بسزا ایفا می‌کند.

پیدایش ساختارگرایی را گاه به طبقه متوسط و تحصیل کرده‌ای نسبت داده‌اند که در مواجهه با پدیدارها دچار انفعال^۳ زیادی بوده و از الزامات آن، نفی سوژه و کنشگری فعال آن است. توجه به ساختارهای صوری فراتاریخی به طور خاص با الگوهای تحقیقاتی کسانی همچون «لوی استروس» مطرح شده و بعدها حتی در کارهای کسانی همچون «میشل فوکو» نیز نمود یافت؛ دیدگاهی که معتقد است اگر هم معنایی در کنش‌ها و مناسبات انسانی وجود داشته باشد، در جنون، ناخودآگاه و به طور کلی ورای هر نوع سوژگی است (Goldmann, 2009: 88). مارکسیست‌های ساختاری، بی‌آنکه منکر اهمیت اقتصاد باشند، برای ساحت‌های دیگری همانند سیاست و ایدئولوژی، «خودمختاری نسبی» قائلند و البته به تعبیر «نیکوس پولانزاس»، تأکید بر اهمیت ساختارها به معنای انفعال در عرصه اجتماعی و عدم کنشگری نیست (ریترز، ۱۳۸۵: ۲۱۸-۲۱۹).

آلتوسر به طور خاص بر نقش ایدئولوژی به عنوان ساختار و لایه پنهان ذیل امور آشکار و واقعیت‌های ملموس اجتماعی تأکید ورزیده و سعی دارد تا نشان دهد که چگونه ایدئولوژی نه فقط در سرکوب، بلکه در برساختن سوژه نیز نقش ایفا می‌کند. بدین معنا سوژه فعال و کارگزار ساختن تاریخ، فرد نیست، زیرا عامل اصلی تعیین‌بخش مناسبات تاریخی، ساختارهای تولیدی غیر شخصی است که مستقل از آدمی عمل نموده و حتی دامنه آگاهی و نیز گستره کنش فرد را هم مشخص می‌کند (Davies, 2001: 60). فرد در جامعه، درگیر و برساخته ایدئولوژی بوده و به بیان آلتوسر با فراخوانی

1. social formations
2. pure illusions (Error)
3. passive

و یا استیضاح^۱ از جانب آن، موقعیت و هویت خویش را بازمی‌یابد. بر اساس این دیدگاه، ایدئولوژی هرچند در روندی تخیلی و یا نوعی تغییر شکل در امور واقعی تکوین یافته، از طریق سوژه‌ها و برای سوژه‌های واقعی، وجود و تبلور عینی دارد. از سوی دیگر ایدئولوژی، فرد عینی و واقعی یا انضمامی را به سوژه مبدل می‌سازد و در واقع او را در جایگاه سوژگی تعریف می‌کند. از این‌رو است که از نظر آلتوسر، انسان به طور طبیعی، حیوانی ایدئولوژیک است^۲ (Althusser, 1971: 170-171).

بالتبع کلیت این فرایند سوژگی با آگاهی و انتخاب افراد صورت نمی‌گیرد و ایدئولوژی در قالب ساختارها، سیطره‌ای مافوق اراده افراد دارد، تا جایی که حتی پیش از تولد افراد نیز ایدئولوژی برای آنها تعیین تکلیف می‌کند. برای فهم ماهیت قضایای مربوط به ایدئولوژی، آلتوسر شیوه قرائت یا خوانش علامتی و نشانه‌ای^۳ را مشابه عملکرد روان‌کاوان در قبال بیماران در پیش می‌گیرد و این یعنی به دنبال معنایی از نشانه‌ها گشتن که بیمار و یا درباره امور مختلف اجتماعی، کنشگر و به تعبیری مؤلفشان، از آنها آگاهی ندارد (Ferretter, 2006: 51). در نظر آلتوسر، در ایدئولوژی، انسان‌ها رابطه‌شان را با شرایط هستی اظهار نمی‌کنند؛ بلکه در واقع آنها شیوه زندگی کردن بر اساس رابطه میان خود و شرایط هستی‌شان را بیان می‌کنند و این سبک از زندگی، شیوه‌ای از زندگی را فرض می‌گیرد که هم واقعی و هم تخیلی است (McLellan, 1986: 32). بنابراین ایدئولوژی، منعکس‌کننده جهان واقعی نیست، بلکه بیانگر ارتباطی خیالی میان افراد و جهان واقعی و بازنمایی تحریف‌شده واقعیت است (عضدانلو، ۱۴۰۰: ۷۸).

صد البته که ایدئولوژی چون از سنخ امور عاطفی و گرایش‌های حسی و غریزی آدمی است، بنابراین به نحوی برای افراد نمود می‌یابد که آنها حس اجبار و مقاومتی در مقابل آن نداشته باشند و با طیب خاطر پذیرای منویات آن شوند. برای درک بهتر چنین کارکردی باید بین سلطه یا استیلا^۴ و قدرت^۵ فرق نهاد. سلطه، نوعی از کنشگری بر افراد است که دقیقاً مخالف با خواسته‌های آنها انجام می‌شود که ممکن است با ابعاد و جنبه‌های هولناکی حتی کشتن همراه باشد؛ در حالی که قدرت با توسعه و رفعت در

1. Interpellation

2. man is an ideological animal by nature

3. symptomatic reading

4. Domination

5. Power

جایگاه سوژه تحقق می‌یابد و از این‌رو با شناخت بهتری دربارهٔ افراد و نیز نه از بیرون، بلکه از درون خود افراد عمل می‌کند (Miller, 2020: 23). همین موضوع، پیچیدگی و ظرافت ایدئولوژی در ارتباط آن با قدرت را نیز حائز اهمیت می‌سازد و در کنار بُعد سلبی قدرت که همانا سرکوبگری است، وجه ایجابی یعنی آفرینش و خلاقیت سوژه را نیز مطرح می‌سازد.

چنان‌که اشاره شد، از آنجا که ایدئولوژی به تمامی در حوزهٔ آگاهی عمل ننموده و بخش مهمی از عملکرد آن در لایه‌های ناخودآگاه رخ می‌دهد، بنابراین ضروری است بر اساس گفته «آنتونیو گرامشی»، افراد برای اطاعت در عرصهٔ اجتماعی و قرار گرفتن در ذیل سوژگی، اذعان شوند. برای تحقق این امر، سازوکارهایی در جامعه و به طور خاص از سوی دولت تعبیه شده است تا تبلور عینی و مادی ایدئولوژی در عرصه عمومی باشد. چون ایدئولوژی هرچند در قالب گفتمان و ایده طرح می‌شود، دارای هستی و وجود مادی است و امور مختلفی از قبیل نهادها، آیین‌ها و مناسک اجتماعی بر اثر منطق ایدئولوژی پدیدار می‌شوند. آلتوسر، سازوکارهای نهادی متکفل این فرایند را با عنوان دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت^۱ مطرح می‌کند که بازنمایی از ایده‌های مشروعیت‌بخش سیستم ارائه می‌کنند و فلسفهٔ آنها، ارائه شرط وجود صورت‌بندی خاصی از وضعیت اجتماعی نیز هست. البته آلتوسر تأکید دارد که دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت را نباید با دستگاه سرکوب^۲ خلط نمود. در دستگاه سرکوب از قبیل اداره‌ها، نهادهای دولتی، ارتش، دادگاه و زندان با شدت و خشونت عمل می‌شود؛ ولی دستگاه‌های ایدئولوژیک، آنهایی هستند که به شکل نهادهای متمایز و تخصصی، اعم از مذهبی مثل کلیسا، نهادهای آموزشی و نیز خانواده، نهادهای قانونی و مدنی همچون احزاب و سندیکاها و یا نهادهای اطلاع‌رسانی و خبری و یا نهادهای فرهنگی جلوه‌گر می‌شود. بسیاری از آنها برخلاف دستگاه سرکوب که به حوزهٔ عمومی^۳ مربوط است، به قلمرو خصوصی^۴ مربوطند. آلتوسر در توجیه اینکه چرا نهادهای خصوصی یادشده را جزء دستگاه ایدئولوژیک دولت به شمار آورده، از گرامشی یاد می‌کند که تمایز بین «عمومی» و

1. ideological state apparatuses (ISA)

2. repressive

3. public domain

4. private domain

«خصوصی» را تفکیکی درون حقوق بورژوازی برشمرده بود. بر این اساس دولت به عنوان طبقه حاکم، و رای خصوصی و عمومی بوده، بلکه اصلاً خود پیش شرط^۱ هر نوع تمایزی بین عمومی و خصوصی است. در واقع مسئله مهم بیش از خصوصی و عمومی، کارکرد آنهاست (Althusser, 1971: 144).

بدین ترتیب مناسبات از طریق روساخت قانونی/ حقوقی- سیاسی و ایدئولوژیک^۲ بازتولید و تثبیت می‌شود و البته این موضوع، نافی این قضیه نیست که روابط تولید قبل از هر چیز بر اساس روند مادی در زیرساخت یا زیربنا^۳ به وجود می‌آید. تعبیر دستگاه یا آپاراتوس از سوی آلتوسر برای بیان دستگاه‌های سرکوب و ایدئولوژی دولت بیانگر انسجام و هماهنگی سطح بالایی از عملکرد نهادهای مختلف در اقدام آنها برای القای ایدئولوژی است. ضمن آنکه در کلیت عملکرد آپاراتوس دولتی، قدرت برخلاف نگاه سنتی و قدیمی، صرفاً از بالا به پایین انتقال نمی‌یابد، بلکه کلیت افراد اعم از صدرنشینان و نیز افراد تحت انقیاد درگیر تولید و در عین حال مشمول آن هستند. در جریان تعاملات اجتماعی، افراد بر اثر هویت‌یابی از جانب ایدئولوژی‌ها دائماً به خواسته‌های دیگری پاسخ می‌دهند و همین سبب می‌شود هویت، امری خودبنیاد نبوده و پیوسته در قالب زنجیره‌ای از بده‌بستان با دیگری تکوین یابد. ایدئولوژی در این معنا و بر اساس اینکه متکی بر صورت‌بندی‌های اجتماعی^۴ و در نتیجه پیامد و نتیجه تاریخ شیوه‌های تولید^۵ و البته مبارزه طبقاتی^۶ است، نسبت میان فرد با دیگران اعم از افراد پیرامون و یا نهادها و ساختارهای موجود را تعریف نموده، به یک معنا نه فقط حاصل مناسبات اجتماعی و انعکاس آنها، بلکه اصلاً از منظری دیگر، خود شرط وقوع مناسباتی خاص در برهه‌های زمانی مختلف است. برای همین هم آلتوسر از تعبیر مارکس در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» که ایدئولوژی را توهم و رؤیای محض^۷ برمی‌شمرد، فراتر می‌رود و با نقد دیدگاه‌های پیشین معتقد است که ایدئولوژی به مفهوم عام آن، فاقد

1. precondition
2. legal-political and political superstructure
3. infrastructure
4. social formations
5. modes of production
6. class struggles
7. pure illusion and dream

تاریخ است. معنای این گفته، آن است که ایدئولوژی از خود واقعیتی غیر تاریخی^۱ و امری در همه جا حاضر^۲ برمی سازد و ارائه می کند (Althusser, 1971: 161).

این ایده با دیدگاه فروید درباره تاریخ نداشتن ناخودآگاه مرتبط است و البته تأکید آلتوسر بر آن است که ابدی بودن^۳ ایدئولوژی را نباید به مفهوم فراتاریخی بودن، بلکه به معنای حضور در هر زمان^۴ و در کل تاریخ در نظر گرفت. از این لحاظ، ایدئولوژی هر چند برساخته مناسبات اجتماعی خاصی در موقعیت‌های زمانی مختلف است، از آنها فراتر رفته، میل به بازنمود خود در کلیت تاریخی و رای زمان و مکان دارد. بدین ترتیب عام بودن نظریه ایدئولوژی با تأکید بر همان عناصر یادشده یعنی نشأت‌گیری آن از مبارزات طبقاتی در طول تاریخ، معنادار می‌شود. کارکرد مهمی که ایدئولوژی به انجام می‌رساند، در حکم واسطه و میانجی برای بازنمایی رابطه تخیلی^۵ فرد با شرایط واقعی وجودی است. مسئله مهم در اینجا نه تصویر کردن «شرایط واقعی» هستی و عالم واقعی افراد، بلکه مهم، «رابطه» آنها با این شرایط واقعی است که بر این اساس، وجه تخیلی و نحوه برساختن آن، برجسته می‌شود. از سوی دیگر، اذعان به داشتن واقعیت مادی برای ایدئولوژی بیش از هر چیز و بی‌آنکه جنبه‌ای استعلایی برای آرا و عقاید در نظر بگیرد، بر آن است که باورها و عقاید ناشی از ایدئولوژی در کنش‌های^۶ انسان ظهور یافته و به طور مشخص در شکل عملکردهایی معنادار می‌گردد. انواع آیین‌ها و مناسک نیز تجلیاتی از این روند معنایابی‌اند که حتی استناد بدان‌ها برای رفع معضلات نظری نیز کاربرد دارد. بدین ترتیب درک و دریافت محیط بیرون از انسان، بدون توجه به ایدئولوژی، ناممکن خواهد بود. ولی نکته حائز اهمیت، آن است که ایدئولوژی با لطایف‌الحیل سعی در پوشاندن منویات خویش در لفافه‌ای از تعبیر و پوشش‌های گوناگون دارد تا مقصود اصلی آن همچنان پنهان بماند. در ایدئولوژی، رابطه واقعی و به اصطلاح توصیف از واقعیت، درون رابطه تخیلی پنهان می‌شود که خود چنین رابطه‌ای

-
1. non-historical reality
 2. omni-historical
 3. eternal
 4. omnipresent
 5. imaginary relationship
 6. actions

ممکن است بیانگر یک خواست، امید و یا یک نوستالژی باشد (Althusser, 1969: 234). تردیدی نیست که ایدئولوژی برای مشروعیت خویش تلاش نماید تا خود را بازنمایی گر واقعیت برشمرده و خویشان را در مقام یک علم بنمایاند. ولی تحلیلی از لایه‌های مستتر آن نشان می‌دهد که چه کارکردهای پنهانی ذیل چنین ادعایی وجود دارد. مدعای علم همواره تلاش برای گزارش امر واقعی و عینی بیرونی بوده است؛ اما آنچه آلتوسر در مقام تصویری از ایدئولوژی ارائه می‌کند، با دیدگاهی گفتمانی و برساختی بر آن است که حقیقت هم درباره خود سوژه و هم آنچه سوژه قرار است بدان برسد، در روندهایی دائمی تولید می‌شود.

بنابراین سوژه از نگاه آلتوسر، ذیل مناسبات مربوط به قدرت برساخته می‌شود و قدرت ایدئولوژی از طریق نهادهای مربوطه به کنترل و بساختن سوژه‌ها می‌پردازد. امری که سوژه تصور می‌کند که رها از مرجع اقتدار است، اما در واقع ساخت ایدئولوژی، این تصور خودبنیادی محض را در او شکل می‌دهد. البته آلتوسر این احتمال را هم می‌دهد که در حوزه گفتمانی که مضاف و رویارویی ایدئولوژی‌ها وجود دارد، ساخت قدرت تلاش می‌کند تا روایت مسلط خود را در برابر نگرش‌های ایدئولوژیکی غیر همسو که ممکن است عنان برتری را از او بریاید، هژمون نماید.

ژاک لاکان

لاکان، نقطه عزیمت خود را بازخوانی آرای مکتب روان‌کاوی فروید قرار داده، ولی آرای وی و تأثیرات آن به‌شدت از حوزه یادشده فراتر رفته و بر حوزه‌های مختلفی اعم از تفکر فلسفی و تأملات اجتماعی، اثر نهاده است. یکی از ویژگی‌های دیدگاه لاکان، همپای دیگر منتقدان ذات‌انگاری^۱، دست فروشستن و رها کردن سوژه به‌مثابه یک وجود عقلانی شفاف است که قادر به اعطای معنایی همگون و منسجم به کلیت اندیشه و نیز کنش‌هایش است. در روان‌کاوی به‌ویژه با قرائت لاکانی، شخصیت هرگز پیرامون کانون شفاف خود^۲ سازمان نمی‌یابد. لاکان با تأکید بر سطوح سه‌گانه امر خیالی^۳، امر

1. essentialism
2. ego
3. the Imaginary

نمادین^۱ و امر واقعی^۲ نشان می‌دهد که سوژه همواره به‌مثابه جایگاه و منزلت گونه‌ای از فقدان و غیاب^۳ تکوین می‌یابد. در این فرایند، ساختارها و ایدئولوژی‌های گوناگون سعی در بازنمایی سوژه به‌مثابه امری کامل و منسجم دارند که البته هیچ‌گاه محقق نمی‌شود و سوژه همواره دچار نقصان و تهی‌بودگی باقی می‌ماند (Mouffe, 1993: 75-76).

فرد ابتدا در مرحله آینه‌ای^۴، تصویری از موجودیت بدن خویش به‌مثابه یک کلیت و تمامیت به دست می‌آورد که زندگی توهمی^۵ وی را شکل می‌دهد (Lacan, 1991a: 79). در این تجربه، از سویی کودک، خویشتن را به شکل وجودی واحد و در عین حال وحدتی از خودبیگانه شده و مجازی^۶ تجربه می‌کند (Lacan, 1991b: 50). حرکت خود یا اِگو از مرحله تصور خویشتن به عنوان موجودی کامل در مرحله خیالی یا تصویری به مرحله نمادین، توأم با پی بردن بدین واقعیت تراژیک است که چنین تکاملی هیچ‌گاه برای وی مقدور و میسر نخواهد شد. در عرصه نمادین، فرد، هویت خویش را در زبان شناسایی می‌کند که البته این موضوع در عین حال همراه با فهم مسئله فقدان و از دست رفتن خود به عنوان یک شیء^۷ است (Lacan, 1999: 247).

سیر تطور هویت‌یابی آدمی افزون بر اینکه وجوه منسجم،^۸ خودبنیاد^۹ و خودزاینده^{۱۰} سوژه را نفی می‌کند، حکایت از آن دارد که آدمی در اصل کارویژه و کارکرد غیر متمرکز و مرکز‌گریزی^{۱۱} از عملکردهای ناشی از تعینات اجتماعی^{۱۲} است که حتی فرایند سوژه شدنش نیز از طریق انقیاد^{۱۳} رخ می‌دهد (Eagleton, 1996: 150). با چنین مفروضاتی، دیگر ایده سوژه ایده‌آلیستی و نگرش اومانستی از انسان که منشأ، جوهر و نیز علت تمامی امور تعین‌یافته خارجی دانسته می‌شود، اعتبار خود را از دست می‌دهد و انسان

-
1. the Symbolic
 2. the Real
 3. place of the lack
 4. mirror stage
 5. fantasy life
 6. unity but as an alienated virtual unity
 7. object
 8. coherent
 9. autonomous
 10. selfgenerating
 11. decentred function
 12. social determinants
 13. subjection

بیش از موجودی دارای ماهیت مشخص و دارای توان و اختیار خاص، در تعاملات پیوسته عینی است که قوام خویش را آن هم به شکلی سیال و لرزان پیدا می‌کند. بین عزیمت از مرحلهٔ تخیلی تا ناکامی در نیل به امر واقعی، ساحت نمادین قرار دارد که نمود آن در زبان است. آدمی در این مرحله است که درمی‌یابد دسترسی‌اش به امر واقع هیچ‌گاه به تمامی محقق نشده و نیل بدان مدام به تعلیق می‌افتد و در نتیجه حقیقت دائماً از چنگ انسان می‌گریزد. این امر بدان سبب است که هیچ نقطه متعالی و استعلایی^۱ که مقدم بر تکوین و بر ساخت سوژه باشد، قابل تصور نیست و کلیت سوژه در روندی پیوسته از هویت‌یابی^۲ قرار دارد. با استفاده از تحلیل گفتمان می‌توان گفت که سوژه همواره در متن جریانی مرکز‌زدا یانه^۳ در نوسان است و تکاپوی مستمر دال‌های^۴ مختلف در حرکتی سیال، گاه در برهه‌ها و لحظات و یا آناتی خاص به تثبیت موقت و مفصل‌بندی ویژه‌ای بین آنها می‌انجامد، بی‌آنکه بتوان تثبیت ایجادشده را موضوعی دائمی و از قبل ایجادشده^۵ پنداشت. تأکید بر نقش تعیین‌کنندهٔ دال‌ها بدان معناست که زبان را نمی‌توان حاوی نشانه‌ها و معانی باثبات و پایدار^۶ در نظر گرفت. بنابراین هر آنچه در عرصهٔ انسانی، ذاتی و بدیهی جلوه می‌کند، در منظر لاکانی، حسی از فقدان را در خود دارد تا جایی که لاکان در یکی از تعابیر مناقشه‌برانگیز خود مدعی می‌شود که از اساس چیزی به نام رابطه دو جنس، منتفی است. در واقع منظور لاکان، نفی ذات‌انگاری و وجود حقیقتی در مفهوم هر یک از دو جنس است. به بیانی دیگر، هیچ‌یک از دو جنس، هویت مستقل و متمایزی که بتوان بدان دست یافت، ندارند. هویت‌ها، مرزهای متداخل و به‌شدت وابسته به یکدیگری دارند که همین خودبنیادی ایشان را زیر سؤال می‌برد. در این باره، فمینیست‌ها از این تأکید لاکان که هر تصویری از امکان وجود یک هویت ثابت و پایدار، تنها یک وهم و خیال و نه یک امر زیست‌شناختی است، استقبال کرده و برخی از آنها این دیدگاه را مبنایی برای طرح نظریه روان‌کاوی غیر ذات‌گرا درباره تفاوت جنسی قلمداد نموده‌اند (Homer, 2005: 98). در واقع تفاوت جنسی بیش از

1. Transcendental
2. identification
3. movement of decentring
4. signifiers
5. pre-given
6. signs- stable meanings

آنکه امری زیست‌شناختی باشد، در حوزه دلالت^۱ قرار دارد و تنها در قلمرو نمادین معنادار می‌شود.

لاکان در هم‌تنیدگی سه حوزه یادشده را با عنوان گره برومهای^۲ طرح کرده که قوام هر یک بسته به ارتباطش با دو ساحت دیگر است. البته گذر از ساحت خیالی به نمادین، بیشتر نوعی انتزاع نظری^۳ است تا توالی زمانی^۴. همان‌گونه که آلتوسر بر آن بود که ایدئولوژی فراتر از اراده فرد و نیز حتی پیش از تولد وی وجود داشته و هویت‌یابی شخص را تحت تأثیر قرار می‌دهد، ساحت نمادین لاکانی هم گستره‌ای حتی پیش از به دنیا آمدن فرد را در برمی‌گیرد و فرد بیش از آنکه خود برگزیند، همانند تعبیر پرتاب شدگی^۵ هایدگر، خود را درون مناسبات از قبل تکوین‌یافته باز می‌شناسد. بدین ترتیب «اگو» در ساحت خیالی شکل می‌گیرد و بعد «سوژه» در ساحت نمادین ظهور می‌یابد.

جهان مناسبات و روابط انسانی را شاید بتوان معادل چیزی دانست که هگل از آن با عنوان روح عینی^۶ یاد می‌کرد؛ جهانی به یک معنا غیر طبیعی^۷ که برساخته فرهنگ و نمادهای فرهنگی و اجتماعی است. چنان‌که اشاره شد، گره برومهای به‌مثابه حلقه پیوند این سه ساحت، به نحوی طراحی شده که در صورت ایجاد برشی در هر یک از آنها، دو حلقه دیگر نیز باز خواهند شد. هدف لاکان آن است که «نشان دهد چگونه عدم رابطه میان این سه حلقه، مانع از آن نمی‌شود که روی هم نظامی منسجم را تشکیل دهند» (موللی، ۱۳۸۸: ۱۰۴). این بیان، تعبیری مکان‌شناختی^۸ از ساحت‌های سه‌گانه یادشده و در عین حال نشانی از وابستگی متقابل آنهاست. در این گستره مکان‌شناختی، امر واقع موضوعی است فراتر از واقعیت که افق و دامنه واقعیت را تعیین بخشیده و اصلاً شرط فهم و دریافت سوژه از واقعیت را محقق می‌کند.

آنچه نمود قدرت در برساختن سوژه را تعیین می‌کند، در بیان لاکان با عنوان قانون

-
1. signification
 2. Borromean Knot
 3. theoretical abstraction
 4. chronological order
 5. thrown/Geworfenheit
 6. objective spirit
 7. non-natural universe
 8. topological figure

پدر و در قامت دیگری ای ظهور می‌یابد که دائماً به امر و نهی می‌پردازد و باید و نیابدهای هنجارمندی برای سوژه وضع می‌کند. در اینجا نیز وجه ایجابی و برسازنده قدرت بدین شکل در ساختن سوژه مدخلیت می‌یابد که امکان پدیدار شدن سوژه را در رابطه با واقعیت نمادین فراهم می‌کند. چنین رابطه‌ای نمی‌تواند یکسویه و در حکم سلطه و استیلایی از بالا به پایین اعمال شود؛ زیرا تثبیت مناسبات قدرت مستلزم پذیرش و اقناع درونی از سوی سوژه نیز هست. سوژه از سویی برای آنکه دچار روان‌پریشی نشود و نیز برای تداوم حیات مادی و معنوی خویش در اجتماع، گریزی از اینکه جنبه‌های نمادین قدرت را بشناسد و بعد بدان‌ها اذعان کند، ندارد. این فرایند هویت‌یابی هم شرط بلوغ و تکامل سوژه است و هم در عین حال تصویری از شرایط تراژیکی است که در آن، سوژه از مرحله خودکامل‌پنداری تخیلی خارج گردیده و وارد تصدیق مناسبات نمادین شده است. هرچند حسّ ناشی از درک چنین فقدان، دردناک و ناخوشایند است و به نوعی میل سوژه را با چیزی مواجه می‌کند که به تبعیت از هگل می‌توان ناخشنودی آگاهی نامید، بهره ایجابی مهمی که آرای لاکان به‌ویژه برای علوم اجتماعی و سیاسی معاصر دارد، این است که سوژه با درک فقدان بنیادینی که جهان پیرامون ما را در بر گرفته، با استفاده از تخیلی که خود برآمده از دنیای اجتماعی و نه فردی است و با مشارکت در ساختن ذهنیت‌ها و معانی مشترک، به همراهی با هموعانش می‌رسد. اینکه بندیکت آندرسون^۱ (۲۰۰۶)، ملت‌ها را «اجتماعات تخیلی^۲» نامیده، می‌تواند مصداقی از همین مفهوم باشد. تخیل بدین معنا هرچند امری برساخته و فاقد مابه‌ازای بیرونی است، خلأهای متعددی را می‌پوشاند و اندکی از سنگینی بار فقدان می‌کاهد. به این ترتیب در دیدگاه لاکان، بخشی از فقدان را تنها و صرفاً با ابژه‌های اجتماعی - سیاسی هویت‌یابی^۳ می‌توان جبران نمود (Stavrakakis, 2002: 37).

آنچه از دیدگاه لاکان درباره روان‌کاوی و آثار آن بر سوژه در علوم مختلف برمی‌آید، تأکید وی بر توصیف آن، چیزی است که سوژه از خلال تطورات هویتی از سر می‌گذراند و از این‌رو لاکان نه فقط منتقد ایدئولوژی‌ها و دیدگاه‌های الفاکر توهم کمال به سوژه،

1. Benedict Anderson
2. imagined communities
3. identification

بلکه ناقد رادیکال روان‌کاوی در مقام علمی مدعی دارای حقیقت نیز هست که سبب مخالفت وی با نهادهای رسمی برآمده از روان‌کاوی فرویدی نیز شد (Hall, 2004: 79). لاکان تصریح دارد که روان‌کاوی، حامل هیچ حقیقت نهایی و غایی^۱ و البته له و یا علیه هیچ دین و آیینی نیست (Lacan, 1999: 693). همچنین از نظر وی، امکان هدایت و یا مهندسی سوژه‌ها در مسیر نیل به دانش و معرفت مطلق، امری منتفی است (Lacan, 1991a: 265). از این نظر، روان‌کاوی نمی‌تواند و نباید مدعی سازگاری فرد با جامعه باشد؛ زیرا بخش مهمی از این مسیر، جزء لاینفک هویت‌یابی فردی است و از این‌رو هر فردی ناگزیر دچار روان‌رجوری اجتناب‌ناپذیری^۲ است (Roudinesco, 1997: 216).

بنابراین روان‌کاوی نه یک جهان‌بینی^۳ است و نه فلسفه‌ای که مدعی فراهم آوردن کلیدی برای فهم جهان باشد. در عوض هدف روان‌کاوی، رهنمون ساختن سوژه به وابستگی دلالت^۴ خویش است (Lacan, 2004: 77). به بیان لاکان، آنچه به سوژه تعلیم داده می‌شود، آن است که ناخودآگاهش را به عنوان آنچه در تاریخ و پیشینه وی بوده است، بشناسد (Lacan, 1999: 217). به این ترتیب لاکان با فاصله گرفتن از منطق تجویزی و آسیب‌شناسی^۵ مندرج در سنت روان‌کاوی فروید، سعی دارد آنچه را بر سوژه اعمال شده و باعث تکوین هویتش می‌شود، روشن و شفاف سازد.

ناخودآگاه در نزد فروید، محلی انباشته از سرکوب‌های مختلف و نیز نامنظم و ناخودآگاه بود که لاکان تلاش نمود تا نشان دهد ناخودآگاه با همه ابهاماتش، همانند زبان، ساختارمند است^۶ (Lacan, 1999: 737). در بیان لاکان، ویژگی بارز ناخودآگاه آن است که این ساحت از وجود انسان صرفاً محیطی پُر آشوب و به لحاظ قلمرو و گستره، حوزه‌ای خصوصی درون ما نبوده، بلکه بیش از هر چیز، حاصل تأثیر روابط ما با دیگران است. به عبارتی بهتر، ناخودآگاهی «مابین»^۷ انسان‌هاست (Eagleton, 1996: 150). چنین تصویری از ناخودآگاه به طور دقیق با آنچه از زبان سراغ داریم، همخوانی دارد؛ یعنی

1. ultimate truth
2. inevitable neurosis
3. Weltanschauung
4. signifying dependence
5. pathology
6. unconscious is structured like a language
7. between

چیزی ورای فردیت و البته ساختاری محاط بر هستی تاریخمند و محدودمان. در عین حال زبان که به تعبیر «مارتین هایدگر»، خانه هستی است، در روان کاوی لاکانی، عرصه تجلی امر نمادین بوده و البته خود زبان در مقام امری تهی جلوه‌گر می‌شود که نمی‌توان در جایگاه خاصی، آن را به تملک خویشتن درآورد. زبان، فرایند بی‌انتهایی از تفاوت‌ها و فقدان‌هایی است که در قالب سلسله‌ای زبانی^۱ مطرح می‌شود. آنچه در ورای این فقدان‌ها به چشم می‌آید، وجود میل در آدمی است که خواهان ارضا شدن و تمتع دائمی است. از این نظر، «آرزومندی، مقوله‌ای است که رابطه فاعل نفسانی را با مطلوب تعیین می‌بخشد» (موللی، ۱۳۸۸: ۱۹).

همه آنچه تجربه می‌شود، ناگزیر باید از کانال زبان، طرح و بیان شود و از این‌رو آلتوسر که همانند نقادی لاکان در مبانی فرویدی، با نگاهی نقادانه، مارکس را مورد پژوهش قرار می‌داد، معتقد است که تلاش‌های فکری لاکان بدون زبان‌شناسی^۲ نمی‌توانست ره به جایی ببرد (Althusser, 1996: 24). زبان نیز در مقام ساختاری اجتماعی نمی‌تواند بدون رابطه و نسبتی با دیگری معنا داشته باشد و ما همواره خویشتن را به منزله سوژه‌های میل، درون زبان تجربه می‌کنیم (راگلد، ۱۳۸۴: ۳۴۸)؛ میلی که همواره معطوف به دیگری است. آموزه مورد اصرار لاکان مبنی بر اینکه میل همواره میل دیگری است، بدان معنا تواند بود که اصالت و خالص‌بودگی کاملی برای میل انسان قابل تصور نیست؛ زیرا حتی خواسته شخصی هر انسانی در راستای مطلوب دیگری و در ارتباطی درهم‌تنیده و روندی بین‌الذنهانی شکل می‌گیرد.

محدودیت‌هایی که سوژه در مسیر پرفراز و نشیب خویش با آن رویاروست، با همه دشواری‌های آن، سوژه را منتفی نکرده، مرگ به دنبال ندارد؛ زیرا سوژه در حداقل‌هایی از وضعیت خویش به‌ویژه زمانی که عصیان و اعتراضی انجام می‌دهد و با پی بردن به لایه‌های پنهان ایدئولوژی و نظم نمادینی که دیگری بزرگ در قبال آدمی تدارک دیده است، وجه سوژکتیوش را حفظ می‌کند (فینک، ۱۳۹۷: ۱۰۰-۱۰۲). بنابراین سوژه لاکانی که محاط در زبان و الزامات ناشی از تاریخمندی است، به ناگاه وجه سوژکتیوش را در

1. linguistic chain
2. linguistic

موقعی از طریق اعتراض و عصیان نسبت به لایه‌های پنهان و نمادین ایدئولوژی رسمی به نمایش می‌گذارد و از سوژه‌ای کاملاً در بند ملاحظات ایدئولوژی و ساخت قدرت فاصله می‌گیرد.

مقایسه دیدگاه‌های آلتوسر و لاکان

ایدئولوژی از موضوعات مهم در اندیشه آلتوسر است. او موقعیت سوژه را ذیل ایدئولوژی و در نسبت با آن تعریف می‌کند و اساساً هیچ‌یک از کردارهای سوژه را خارج از ایدئولوژی نمی‌بیند. حتی سوژه خارج از مدار ایدئولوژی رسمی نیز با توسل به ایدئولوژی است که امکان کنشگری می‌یابد. ایدئولوژی به واقع عینکی است که با بهره‌گیری از تخیل، جهان پیرامون خود را به نظاره می‌نشیند. ایدئولوژی آلتوسری، معادل امر نمادین لاکان است؛ زیرا سوژه در محدوده امر نمادین با هنجارها و قوانین آشنا می‌شود و به این وسیله در قالب ساختار زبان قرار گرفته، به کنشگری می‌پردازد.

سوژه لاکانی از طریق تخیل به تصویری از خود دست می‌یابد و زمانی که از اثرات خیال کاسته می‌شود، خود را درون مجموعه‌ای از هنجارها و قواعد نمادین می‌یابد. از این‌رو سوژه لاکانی در مرحله امر نمادین به مثابه ایدئولوژی آلتوسر در صدد برقراری ارتباط با جهان خارج از خود است. سوژه آلتوسری، مقید به الزامات ایدئولوژی درون مجموعه‌ای از باورهای توأم با باید و نباید به نوعی ثبات و قرار نسبتاً پایدار دست می‌یابد. اما این قرار به نسبت طولانی در نگرش آلتوسر، به دلیل ارتباط با امر واقع گذرا و ناپایدار نمی‌تواند مانند سوژه آلتوسری، قرار و ثباتی پایدار را تجربه کند. از این‌رو سوژه لاکانی در قیاس با سوژه آلتوسری، وقته‌هایی بسیار کوتاه‌مدت را تجربه می‌کند؛ زیرا سرشت سوژه در نگرش آلتوسر به دلیل فقدان ذاتی که همراه آن است، پایایی و تداوم بسیار کوتاهی دارد.

گفتنی است که در آرای آلتوسر به دلیل بالادستی اقتدار ایدئولوژیکی نسبت به سوژه و همچنین پیوستگی آن با ته‌مانده‌های اندیشه مدرن که بیانگر نگرشی متافیزیکی در مقایسه با اندیشه لاکان است، پایداری بیشتری را شاهد هستیم. اما در سویه فکری لاکان به دلیل ابتدای سوژه بر بن‌مایه‌های پارادایم پست‌مدرن، آشوب، فقدان و بی‌قراری

جزء ذات آن است.

از منظر آلتوسر، سوژگی با آگاهی و انتخاب صورت نمی‌گیرد و ایدئولوژی در قالب ساختارها، سیطره‌ای مافوق اراده را از خود بروز می‌دهد. هم در نگرش آلتوسر و هم در مشرب فکری لاکان، با سوژه‌ای مواجه هستیم که در روندی پیوسته از هویت‌یابی قرار دارد. شایان ذکر است که روند هویت‌یابی در اندیشه لاکان به دلیل تزلزل سوژه ناشی از ماهیت توأم با فقدان امر واقع، بسیار سریع و ناپایدار است. اما این روند هویت‌یابی در تفکر آلتوسر به دلیل هژمونی متمایل به استقرار دائمی سوژه، اندکی کندتر از هویت‌یابی سوژه لاکانی است.

یکی از وجوه اشتراک آلتوسر و لاکان این است که آلتوسر همانند لاکان که امر نمادین را در ساحت زبان جاری دانسته که همیشه همراه اوست، ایدئولوژی را مانند امر نمادین لاکانی، پیش از تولد نیز با سوژه دم‌خور می‌داند. سوژه در اندیشه لاکان مانند تفکر آلتوسر باید برای پذیرش مناسبات قدرت اقناع شود. لاکان، منتقد ایدئولوژی‌ها و دیدگاه‌های القاگر توهم کمال است. به عبارتی لاکان با تأکید بر مفهوم فقدان، با ایدئولوژی به مفهوم آلتوسری آن مخالف است. هرچند ایدئولوژی آلتوسری نیز امری غیر ذات‌گرایانه است و تحول می‌یابد، لاکان معتقد است که همین مقدار از ایدئولوژی که نوعی انسداد به نسبت طولانی را فراهم می‌کند، قابل پذیرش نیست. یکی دیگر از اشتراکات نظری آلتوسر و لاکان آن است که همان‌طور که ایدئولوژی آلتوسری در قالب یک ساختار، ورای فرد قرار می‌گیرد، در اندیشه لاکان نیز تصویری که او از ناخودآگاه دارد، فراتر از فرد است و محاط بر هستی تاریخمند و محدود سوژه است.

گفتمنی است که با مطالعه آرای آلتوسر و لاکان با نوعی اندیشه سیال و بی‌ثبات که هیچ سودایی جز تغییر و دگرگونی ندارد، مواجه هستیم که به دلیل فقدان برخی امور و مشترکات بنیادین بشری، خوانشی لرزان و بی‌ثبات‌گونه از واقعیت دارد. اگر آن‌گونه که آلتوسر درباره ایدئولوژی می‌گوید و آن را مفهومی گاه بی‌تاریخ و حتی فراتاریخ می‌شمارد که البته در نسبت با ساختارهای تولیدی و اجتماعی نیز قرار می‌گیرد و یا آن‌طور که لاکان، امر سیاسی را آشوبناک و توأم با نوعی وحشت می‌بیند، دیگر نمی‌توان هیچ نقطه اتکای باثباتی را یافت که انسان‌ها با توسل جستن به آن به لنگرگاهی مطمئن دست یابند.

هر چند در غلتیدن در دام نگرش‌های مطلق و یقین‌بخش افلاطونی که آفت تحجر و جزم‌اندیشی را نیز در پی خواهد داشت، امری عقلانی و سودمند نمی‌نماید، فروافتادن در چاله بی‌انتهای بی‌یقینی و تردید، آنگونه که در آرای آلتوسر و لاکان است هم ثمربخش نخواهد بود. به نظر می‌رسد که بشریت با پشت سر گذاردن پیامدهای تجربه‌های منفی کل‌گرایی به نحوی که در کشتارهای خشمگینانه جنگ جهانی اول و دوم تجربه شد و ملاحظه بی‌یقینی و سرگستگی ناشی از عدم باور به حقیقت مطلق که در واقع پادزهر کل‌گرایی و مطلق‌اندیشی بود، به این استنباط رسیده که باید به‌نوعی یقین توأم با توافق را در دنیای پر از شک و تردید جست‌وجو کرد. البته این توافق باید پایدارتر از توافق لحظه‌ای پست‌مدرنیست‌ها برای اداره امور جامعه باشد و همچنین گویای نوعی تأکید بر مشترکات وجدانی و ذاتی انسان‌ها مانند صداقت، دوستی، مهرورزی و عدالت‌خواهی باشد.

به هر روی ترویج اندیشه‌های جوهرستیز آلتوسر و لاکان نه تنها به گسترش افق اخلاق انسان‌ها کمک نخواهد کرد، بلکه امکان شکل‌گیری هرگونه توافق این‌چنینی را نیز منتفی خواهد ساخت و با تقویت تردید توأم با بی‌ثباتی نخواهد توانست کشتی به گل نشسته بشریت خسته از جنگ، خشونت و بی‌اطمینانی را به ساحل مقصود برساند.

نتیجه‌گیری

سوژه هرچه در اندیشه‌ورزی‌های جدید از جمله در آرای آلتوسر و لاکان مورد بازخوانی و تفسیر قرار گرفته، از جایگاه مطلق خویش پایین آمده و ضمن اینکه از وجه هنجاری و بایسته‌های آن کاسته شده، به سمت توصیف آنچه بر سوژه می‌رود و سوژه در قید و بند آن به ناگزیر حضور دارد، میل نموده است. از این‌رو است که مثلاً در نزد آلتوسر، ایدئولوژی، شرط و امر ماتقدم جامعه و اندیشه‌ورزی و سوژه‌شدگی است. این بدان معناست که ایدئولوژی، متأخر بر جامعه و تنها حاصل برخی از کارکردها و پیامدهای آن نیست. سوژکتیویته، زمانی که بر اثر گفتمان پس از رنسانس سر برآورد، حداقل در گرایش غالبی از آن بر جایگاهی خدایی تکیه زده و با قائل شدن صلاحیت بی‌چون و چرا برای خویش، به آسیب‌شناسی همه‌چیز پرداخت. معیار و میزان اصلی در

این روند نیز چیزی جز تشخیص عقل سوژه نبود.

آنچه بر اساس تحلیل کارکردهای ایدئولوژی از سوی آلتوسر و نیز وقوف سوژه به محدودیت‌های خویش در تأملات لاکان قابل طرح است، آسیب‌شناسی سوژه از موقعیت خویش در نسبتی متقابل در قبال منابع و مراجع اقتدار است. سوژه در تحلیل ساختار اجتماعی و نیز منطق روان‌کاوی بیش از آنکه به پروسه درمان به منزله راهی برای رهایی از وضعیت موجود بیندیشد، شرایطی را مورد توجه قرار می‌دهد که به برساختن او تا به اکنون انجامیده است. قدر مسلم آنکه این مسیر آکنده و سرشار از ناملايمات و آسیب‌های متنوع و متعددی است که پذیرش آنها در حوزه‌های مختلف از جمله سیاست، شرط ضروری و ناگزیر معرفت‌یابی و نیز کنش‌ورزی است. ممکن است نگرش سوژه‌محور نسبت بدین وضعیت نوظهور، نظر مساعدی نداشته باشد؛ اما شاید از یک منظر، این شرایط را بیش از آنکه ناشی از ضعف سوژه برشماریم، باید برآمده از تکثر منابع اقتدار و البته تأمل سوژه در آنها برشماریم که توانسته تاحدودی بدان‌ها آگاهی و اشراف یابد. سوژه مدرن به یک معنا نقطه اوج و تعالی عقلی بود که از دوران سنت کلاسیک فلسفی به دنبال آگاهی و البته کنشی متناسب و درخور و سازگار با آن بود.

به تدریج انتقادهایی بر خودبنیادی سوژه مطرح شده و شکاف‌هایی در منطق به هم‌پیوسته آگاهی سوژه سبب ظهور نظریه‌های جدیدی شد که بیش از هر چیز بر تأمل درباره امکان‌ها و حد و حدود سوژه و گستره آگاهی و آزادی کنش وی مبتنی بوده است. این روند، آنگونه که در نوشتار حاضر با اشاره‌هایی به آرای آلتوسر و لاکان بررسی شد، تا جایی بسط یافته که نشان می‌دهد حتی فارغ از ساختار ایدئولوژی، نمادها و زبانی که این امور را صورت‌بندی می‌کند، حتی امکان نیل به واقعیت نیز برخلاف دیدگاه‌های اثباتی به آسانی مقدور نشده و به یک معنا اصلاً منتفی می‌گردد.

آنگونه که در ابتدای نوشتار از جابه‌جایی و هم‌زمانی پارادایم‌ها در قالب نظریه‌های آلتوسر و لاکان بحث شد، باید در نظر داشت که دیدگاه این دو به‌ویژه لاکان در حد فاصل بین سوژه خودبنیاد دکارتی مدرن و مرگ سوژه پسامدرن قابل ارزیابی است که بیش از دعاوی بلندپروازانه، متافیزیکی و پیشینی به قابلیت‌های بالقوه خویش در متن مناسباتی که به بیان هایدگر به درون آنها پرتاب شده است، می‌اندیشد. در دیدگاه آلتوسر و لاکان از سویی سوژه، اختیار و اراده مطلق برای تعیین همه سرنوشت خویش

ندارد و از سوی دیگر نیز البته به سبب آنکه معنا همواره در سلسله‌ای از مناسبات دائماً بازتولید شونده، ایجاد و تکثیر می‌شود، ناگزیر درگیر فرایند تفسیر است.

از این منظر، سیاست و امر سیاسی، بیش از وجه عینی و تجلیات بیرونی آن، موضوعی تأویل‌گرایانه و بین‌الذهانی است که با صورت‌بندی‌های موقت و زمانمند در متن مناسبات اجتماعی سروکار دارد؛ مناسباتی که در آنها بیش از ارتباط بین دال و مدلول، نسبت دال‌ها با یکدیگر حائز اهمیت می‌شود. دال‌ها در قلمرو امر نمادین، در زنجیره‌ای بی‌انتهای جایگزین یکدیگر می‌شوند و البته خلأ و فقدان ناشی از ایدئولوژی پنهانی که آلتوسر طرح نموده است، در نزد لاکان با دریافت و کنار آمدن با آن برجسته می‌شود. به عبارتی دیگر، سوژه در منزلگاهی بینابینی از سویی با فقدان بنیادین روبه‌رو است و از دیگر سو نیز جز در فرایند معنایابی پیوسته‌ای از رابطه دال‌ها، جایگاهی نمی‌تواند داشته باشد. بدین معنا سوژه هم در نگاه آلتوسری و هم لاکانی، امری دارای نسبت و وجه رابطه‌ای است چون سوژه و معنای مطلوب و متعلق میل او و یا حقیقتی که ایدئولوژی‌ها وی را بدان می‌خوانند، جایی در بیرون به‌مثابه حقیقتی استعلایی وجود ندارد. همه این امور اعم از وجه سوژکتیو انسان و حتی حقیقت و معنای آن در رابطه و نسبت است که بر ساخته می‌شود. از این‌رو در اندیشه آلتوسر نسبت به لاکان، سوژه مقید به مناسبات ناشی از اقتدار است؛ ولی در نگرش لاکان، جایی برای کنش سوژکتیو و لرزان سوژه به صورت عصیان و آشوب نسبت به مرجع اقتدار به چشم می‌خورد.

گفتنی است که آرا و افکار آلتوسر و لاکان به‌رغم نقدهایی که بر آنها وارد است، در زمانه و زمینه‌ای مطرح شده‌اند که دستاوردهایی هم داشته‌اند. از جمله اینها، نقد قدرت است. اگر با تیزبینی به افکار آلتوسر و لاکان توجه کنیم، در رویکرد آن دو، ضمن اینکه از ساختار ایدئولوژی و زبان به عنوان ساختاری اقتداری و مسلط سخن گفته می‌شود، در هر دوی آنها نوعی نقد نسبت به اقتدار وجود دارد. حتی در پس و پشت مفهوم ایدئولوژی آلتوسر به عنوان نماینده برجسته ساخت قدرت نیز نوعی نقد قدرت مشاهده می‌شود. دستاورد دیگر اندیشه آنان، نفی هرگونه مرجعیت است. در اندیشه آلتوسر و لاکان همسو با نقد بنیادین قدرت، هرگونه مرجعیت سیاسی، دینی، اجتماعی و... پایدار به گونه‌ای که مانند دوره سنت از قدمت و قداست برخوردار باشد، نفی می‌شود.

دستاورد دیگر اندیشه آن دو، زدایش معنا و عدم انسداد آن است. در اندیشه آلتوسر و به‌ویژه لاکان، معنا از حالت تصلب‌گونه و انسدادی به نحوی که منجر به تاجر و حالتی مطلق‌گونه شود، خارج می‌شود و در معرض تفاسیر گوناگون قرار می‌گیرد. این وضعیت، زمینه مناسبی را برای استقرار دموکراسی فراهم می‌کند. یکی از دستاوردهای دیگر اندیشه آلتوسر و لاکان، همسویی با دستاوردهای علمی و فناورانه بشر است، به گونه‌ای که آن دو با تأثیرپذیری از دستاوردهای علمی و فناورانه، چرخش‌های پی در پی در حوزه اندیشه را پذیرا شده‌اند. مثلاً کاربرست مفهوم آپاراتوس بیانگر تأثیرپذیری آلتوسر از دستاوردهای علمی و فناورانه جدید بشری است.

در نهایت در اندیشه آلتوسر و لاکان، یکی از دستاوردهای مهم، بازنمودن امکان‌هایی برای ظهور هویت‌های در حاشیه است. از نگاه آنان، سوژه به طور پیوسته در حال هویت‌یابی است. به گونه‌ای که امر سوژکتیو با بهره‌گیری از نگرش‌های تفسیری برای انسداد موقتی معنا، هویت خود را دائماً در معرض تفسیر و بازتفسیر قرار می‌دهد. از این‌رو چنین روشی منجر به گشوده شدن امکان‌هایی دائماً نوشونده برای نقش‌آفرینی مؤثر هویت‌های در حاشیه می‌شود، به نحوی که آنان از طریق این امکان نوشوندگی می‌توانند دیدگاه‌های خود را در عرصه سیاسی و اجتماعی مطرح کرده، در صورت کسب توجه و اقبال افکار عمومی به قدرت دست یابند.

منابع

- استاوراکاکیس، یانیس (۱۳۹۲) لاکان و امر سیاسی، ترجمه محمدعلی جعفری، تهران، ققنوس.
- برمن، مارشال (۱۳۹۸) تجربه مدرنیته؛ هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود، ترجمه مراد فرهادپور، چاپ چهارم، تهران، طرح نقد.
- تورن، آلن (۱۳۸۰) نقد مدرنیته، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، گام نو.
- راگلد، الی (۱۳۸۴) «مفهوم رانه مرگ نزد لاکان»، ترجمه شهریار وقفی‌پور، ارغنون، شماره ۲۶ و ۲۷، بهار و تابستان، صص ۳۴۱-۳۸۲.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۵) نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ یازدهم، تهران، علمی.
- عضدانلو، حمید (۱۴۰۰) از استعمار تا گفتمان استعمار: دریچه‌ای به ادبیات و نظریه‌های پساستعماری، تهران، نشرنی.
- فینک، بروس (۱۳۹۷) سوژه لاکانی بین زبان و ژوئیسانس، ترجمه محمدعلی جعفری، چاپ دوم، تهران، ققنوس.
- کنوبلاخ، هوبرت (۱۳۹۱) مبانی جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه کرامت‌الله راسخ، چاپ دوم، تهران، نشرنی.
- کوهن، توماس اس (۱۳۹۲) ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه عباس طاهری، چاپ سوم، تهران، قصه.
- موللی، کرامت (۱۳۸۸) مقدماتی بر روان‌کاوی لکان؛ منطق و توپولوژی، تهران، دانژه.

- Althusser, Louis (1969) For marx, Trans. By. Ben Brewster, London, Verso.
- (1971) Lenin and Philosophy and Other Essays, Trans. By Ben Brewster, New York, Monthly Review Press.
- (1996) Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan, Trans. By Jeffrey Mehlman, New York, Columbia University Press.
- (2005) For Marx, Trans. By Ben Brewster, London, Verso.
- (2015) Essays in Self-Criticism, Trans. By Grahame Lock, London, NLB.
- Anderson, Benedict (2006) Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London, Verso.
- Chiesa, Lorenzo (2007) Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan, Cambridge, The MIT Press.
- Davies, Tony (2001) Humanism, London, Routledge.
- Dowling, William C. (1984) Jameson, Althusser, Max: An Introduction to the Political Unconscious, Ithaca, Cornell University Press.
- Eagleton, Terry (1996) Literary Theory An Introduction, Malden Blackwell Publishing.
- Hall, Donald E. (2004) Subjectivity, New York, Routledge.
- Ferretter, Luke (2006) Louis Althusser, Abingdon, Routledge.
- Goldmann, Lucien (2009) Lukacs and Heidegger: Toward a New Philosophy,

- Trans. By William O. Boelhwer, New York, Routledge.
- Homer, Sean (2005) Jacques Lacan, Abingdon, Routledge.
- Lacan, Jacques (1991a) The Seminar Of Jacques Lacan; Book I Freud's Papers on Technique 1953-1954, Trans. By John Forrester, Edi. By Jacques-Alain Miller, New York, W. W. Norton & Company.
- (1991b) The Seminar Of Jacques Lacan; Book II The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955, Trans. By Sylvana Tomaselli, Edi. By Jacques-Alain Miller, New York, W. W. Norton & Company.
- (1999) Ecrits, Trans. By Bruce Fink, New York, W. W. Norton & Company.
- (2004) The Four Fundamental Concepts Of Psycho-Analysis, Trans. by Alan Sheridan, Edited by Jacques-Alain Miller, London, , Karnac.
- McLellan, David (1986) Ideology, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Miller, Peter (2020) Domination and Power, Abingdon, Routledge.
- Mouffe, Chantal (1993) The Return of The Political, London, Verso.
- Nobus, Dany (2000) Jacques Lacan the Freudian Practice of Psychoanalysis, London, Rourledge.
- Resch, Robert Paul (1992) Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory, Berkeley, University of California Press.
- Roudinesco, Elisabeth (1997) Jacques Lacan, Trans. By Barbara Bray, New York, Columbia University Press.
- Stavrakakis, Yannis (2002) Lacan and the Political, London, Routledge.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲: ۵۹-۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۱

نوع مقاله: پژوهشی

بحران نمایندگی و ظهور جنبش‌های اجتماعی:

تحلیل تطبیقی جنبش‌های اجتماعی جدید و پوپولیستی

* سلامه قلی‌پور خطیر

** محسن عباس‌زاده مرزبالی

*** محمدتقی قزلسفلی

چکیده

در دهه‌های اخیر شاهد ظهور جنبش‌های اجتماعی مختلف در لیبرال دموکراسی‌های غربی بوده‌ایم. این جنبش‌ها ریشه در بحران نمایندگی دارند؛ بحرانی که به شکاف میان خواسته‌های شهروندان و نهادهای تصمیم‌گیری در دموکراسی‌های نمایندگی اشاره دارد. هدف پژوهش حاضر، بررسی این بحران و تحلیل مقایسه‌ای مشخصه‌های دو نوع جنبش غالب است که در واکنش به بحران یادشده ظاهر شدند. پرسش اصلی مقاله این است که جنبش‌های اجتماعی متأخر در لیبرال دموکراسی‌های غربی، چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با هم دارند. در پاسخ، فرضیه مقاله این است که در شرایطی که نقطه اشتراک جنبش‌های اجتماعی جدید و پوپولیستی در غرب را می‌توان در واکنش آنها به بحران نمایندگی در نظام نهادی دموکراسی‌های لیبرال غربی دید، این دو نوع جنبش از منظر ایدئولوژی، سازمان، رهبری و نوع تلقی از جامعه سیاسی ایده‌آل با هم تفاوت می‌یابند. برای توجیه این فرضیه، یک چارچوب مفهومی ترکیبی به کار گرفته می‌شود که ارکان آن عبارتند از: «سیاست هویت» و «دوگانه

* نویسنده مسئول: دانشجوی کارشناسی ارشد، علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، ایران

salamegholipor9078@gmail.com

m.abbaszadeh@umz.ac.ir

m.ghezel@umz.ac.ir

** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، ایران

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



کثرت‌گرایی و وحدت‌گرایی». طبق این چارچوب، رکن مشترک جنبش‌های اجتماعی متأخر را می‌توان «دغدغه هویتی» شناسایی از سوی ساختار نخبه‌گرایانه لیبرال دموکراسی دانست. در عین حال چون برداشت این جنبش‌ها از «جامعه ایده‌آل» با هم تفاوت دارد، به لحاظ مشخصه‌های جنبشی و نتایجشان برای نظام دموکراتیک با هم تفاوت می‌یابند. روش تحقیق مقاله به صورت توصیفی-تحلیلی است و داده‌ها بر اساس مطالعه منابع کتابخانه‌ای و پایگاه‌های اینترنتی گردآوری می‌شود.

واژه‌های کلیدی: جنبش‌های اجتماعی جدید، پوپولیسم، ایدئولوژی، سازمان و رهبری.

مقدمه

دهه‌های اخیر شاهد ظهور جنبش‌های اجتماعی مختلف در جوامع لیبرال دموکرات غربی بوده‌ایم. این جنبش‌ها در واکنش به پدیده‌ای رخ دادند که می‌توان آن را بحران نمایندگی نامید. در حقیقت یکی از معضلات اصلی دموکراسی‌های کنونی، بحران نمایندگی است که به گسترش شکاف میان شهروندان و نظام تصمیم‌گیری اشاره دارد. شکافی که محصول عدم توجه ساختار نخبه‌گرایانه و فن‌سالارانه حکومت به مطالبات جامعه تلقی می‌شود. در واقع جامعه احساس می‌کند که نظم موجود، صدای او را نمی‌شنود و مطالباتش را نادیده می‌گیرد. این در حالی است که می‌توان اساس دموکراسی را بر این دانست که مردم بتوانند در تصمیم‌گیری‌ها درباره امور حکومتی، مشارکت داشته باشند. در واکنش به این نقصان، از دهه‌های پایانی قرن بیستم، دو نوع جنبش در جوامع غربی ظاهر شده است: جنبش‌های اجتماعی جدید و جنبش‌های پوپولیستی.

از دهه ۱۹۶۰ شاهد ظهور مجموعه‌ای از جنبش‌های نوین اجتماعی بودیم که خواسته‌شان به رسمیت شناختن یکسان هویت همه شهروندان در نظام لیبرال دموکراسی بود. اما دموکراسی‌ها نتوانستند از پس چنین تقاضایی برآیند. در واقع این جنبش‌ها، زمانی ظاهر شدند که خرده‌هویت‌ها احساس کردند از طریق هویت مسلط در معرض نابودی قرار گرفته‌اند. بنابراین مبارزات جنبش‌های اجتماعی جدید بر سر مسائل فرهنگی و نمادینی است که با هویتشان در ارتباط است. به عبارت دیگر، افراد به این دلیل علاقه‌مند به مشارکت در این جنبش‌ها می‌شوند که به آنها معنا می‌دهد و آن را عاملی برای رسیدن به مطالبات فرهنگی - هویتی خود می‌دانند، از جمله محیط‌زیست، جنسیت و

نوع دیگر از جنبش‌های اعتراضی غالب در سال‌های اخیر، جنبش‌های پوپولیستی بوده است. امروزه برخی از کشورها شاهد موجی از سیاست‌های پوپولیستی هستند. شکل‌گیری پدیده پوپولیسم را می‌توان نتیجه بحران ساختارهای میانجی و غیر پاسخگو بودن نخبگان حاکم دانست. از این‌رو در کشورهای غربی، شخصیت‌های پوپولیستی به طور آشکار کل سیستم حاکم در کشورهای خود را رد می‌کنند و به مردم وعده می‌دهند که تغییرات ساختاری ایجاد خواهند کرد. برخی از شهروندان نیز زمانی که احساس

می‌کنند دولت‌هایشان نمی‌توانند به معضلات پاسخ دهند، از راهکارهای ساده پوپولیستی برای حل مشکلات خود استقبال می‌کنند؛ وضعیتی که ظهور رهبران پوپولیستی، فرایند ظهور آن را هموار ساخت. درباره زمینه‌های پیدایش پوپولیسم می‌توان هم به مؤلفه‌های اقتصادی و هم مؤلفه‌های فرهنگی اشاره کرد. از یکسو، تضعیف و ناتوانی دولت رفاه موجب تشدید شکاف طبقاتی شده و از سوی دیگر، موج مهاجرت به کشورهای غربی موجب هم‌زیستی ناخواسته فرهنگ‌های مختلف در جوامع شهری شده است. این مهاجران، هنجارهایی فرهنگی دارند که با ارزش‌های جوامع میزبان در تقابل است. این دو عامل، زمینه‌ساز استقبال از سیاست‌های اقتصادی و ملی‌گرایانه پوپولیستی بوده‌اند.

هدف پژوهش حاضر، بررسی بحران یادشده و تحلیل مقایسه‌ای مشخصه‌های دو نوع جنبش غالب است که در سال‌های اخیر در واکنش به آن ظاهر شده‌اند. پرسش اصلی مقاله این است که جنبش‌های اجتماعی متأخر در لیبرال دموکراسی‌های غربی، چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با هم دارند؟ در پاسخ، فرضیه مقاله این است که در شرایطی که نقطه اشتراک جنبش‌های اجتماعی جدید و پوپولیستی در غرب را می‌توان در واکنش آنها به بحران نمایندگی در نظام نهادی دموکراسی‌های لیبرال غربی دید، این دو نوع جنبش از منظر ایدئولوژی، سازمان، رهبری و نوع تلقی از جامعه سیاسی با هم تفاوت می‌یابند.

مقاله حاضر پس از بررسی پیشینه پژوهش و ارائه چارچوب نظری، ابتدا به تشریح بحران نمایندگی در دموکراسی لیبرال به منزله زمینه مشترک ظهور جنبش‌های اجتماعی متأخر می‌پردازد. در ادامه، مشخصه‌های متمایزکننده دو نوع جنبش اجتماعی غالب در سال‌های اخیر، یعنی جنبش‌های اجتماعی جدید و پوپولیستی را بررسی می‌کند.

پیشینه پژوهش

در میان پژوهش‌های داخلی، ناصری (۱۳۹۶) بیان می‌دارد که جنبش‌های اجتماعی که پیشتر خواستگاه طبقاتی داشتند و درون یک دولت-ملت فعالیت می‌کردند، اکنون متفاوت از قبل عمل می‌کنند. او فرامرزی بودن، همگرایی، گردهمایی‌هایی با سرعت بالا، فکر غیر اقتصادی داشتن و توجه به حفظ میراث جهانی را از ویژگی‌های این جنبش‌ها برمی‌شمرد.

قنبرلو (۱۳۹۸) که به تحلیل ریشه‌ها و نقش جنبش‌های اجتماعی نوین بر پایه مکتب فرانکفورت می‌پردازد، اعتراض به مسائلی را که ریشه در مدرنیته و به‌ویژه اقتصاد سرمایه‌داری دارد، از مهم‌ترین مشخصه‌های مشترک جنبش‌های نوین می‌داند؛ جنبش‌هایی که با ایجاد پیوند عمیق میان اقتصاد و فرهنگ، رفع سازوکارهای سلطه و سرکوب را رسالت اصلی خود می‌داند.

تاجیک (۱۳۹۸) با استفاده از رویکرد فوکویی و بر اساس تحلیلی که از تحول در برداشت از نحوه مقاومت در برابر قدرت ارائه می‌دهد، به توضیح مشخصه‌های جنبش‌های اجتماعی جدید می‌پردازد؛ تحولی که در نگرش انسان‌ها به آرمان، سبک زندگی، انقلاب و جنبش‌ها نمایان شده است.

درویشی و مؤمنی (۱۳۹۹) با سخن گفتن از دوگانه پوپولیسم راست و پوپولیسم چپ به طور کلی مشخصه‌های پوپولیسم را چنین برمی‌شمرند: اهمیت رهبر و بی‌اهمیت بودن تشکیلات، نمایندگی مردم مقدس، محصول دموکراسی اما خطری برای آن، انتقاد از نخبگان و تکیه بر شعور متداول، غیریت‌سازی، ضد لیبرال بودن و ادعای نمایندگی اخلاقی داشتن.

ثمودی (۱۴۰۰) نیز اشاره دارد که بحران‌های اتحادیه اروپا شامل بحران مالی، شکاف جدی میان شهروندان و نخبگان اروپایی، بحران پناهندگان و تروریسم و خروج بریتانیا از این اتحادیه موجب رقابت‌های حزبی در دولت‌های اروپایی شده و سیاسی شدن موضوع‌های مرتبط با اتحادیه اروپا را افزایش داده است. در نتیجه در اتحادیه اروپا، شرایط برای کنشگری نیروهای شکاک و بدبین فراهم شده است.

در میان آثار خارجی نیز لارنا و همکاران (۱۳۸۹) معتقدند که مسائل فرهنگی و نمادینی که با موضوعات هویتی در ارتباط است، موجب نارضایتی این جنبش‌ها می‌شود و به نارضایتی‌های اقتصادی ارتباطی ندارد. آنها با اشاره به اینکه گروه‌های جنبش اجتماعی به این دلیل سازمان یافته‌اند که مجاری عرفی مشارکت در دموکراسی‌های غربی گرفتار بحران مقبولیت شده است، مشخصه‌های جنبش‌های اجتماعی نوین را چنین توصیف می‌کند: به نقش‌های ساختاری مشارکت‌کنندگان کاری ندارند، زیرا می‌خواهد که از ساختار طبقاتی بالاتر رود. نشان‌دهنده کثرتی از عقاید و ارزش‌ها هستند و

تمایل دارند جهت‌گیری‌های عمل‌گرایانه داشته باشند و در پی اصلاحات نهادینی هستند که موجب افزایش مشارکت اعضا در تصمیم‌گیری‌ها می‌شوند.

مولر (۱۳۹۸) که به ارزیابی ویژگی‌های پوپولیسم به عنوان جنبش اعتراضی علیه بحران دموکراسی نمایندگی می‌پردازد، نخبه‌ستیزی، کثرت‌ستیزی و... را مشخصه‌های پوپولیسم ذکر می‌کند؛ مشخصه‌هایی که ریشه در این دارد که بخش‌هایی از جمعیت نماینده‌ای ندارند.

فوکویاما (۱۳۹۸)، انقلاب‌های دموکراتیک تا جنبش‌های نوین اجتماعی را حول مفهوم سیاست هویت تحلیل می‌کند. در نظر او، افراد اغلب فشار اقتصادی را به معنای از دست دادن هویت خود می‌پندارند، نه به عنوان عاملی که موجب محرومیت از منابع می‌شود؛ زیرا تلاش باید برای فرد منزلت بیاورد، اما این‌طور نمی‌شود. این ارتباط میان درآمد و منزلت توضیح می‌دهد که چرا گروه‌های مذهبی یا ناسیونالیستی از گرایش‌های سنتی که بر طبقه اقتصادی تأکید می‌کنند، برای توده جذاب‌تر هستند؛ زیرا می‌توانند ضعیف شدن موقعیت اقتصادی را به منزله از دست رفتن هویت ترجمه کنند.

کاستلز (۱۳۹۹)، مادر همه بحران‌ها را در جهان امروز، بحران لیبرال دموکراسی و گسست بین حکومت‌ها و شهروندان می‌داند. یعنی بسیاری از شهروندان جهان امروز به نمایندگان خود، احزاب سیاسی بزرگ، نهادهای سیاسی و حکومت‌هایشان، بی‌اعتماد هستند. این بحران، نتیجه هم‌آمیزی فرآیندهایی است که یکدیگر را به طور متقابل تقویت می‌کنند. در اثر جهانی شدن اقتصاد و ارتباطات، اقتصادهای ملی دچار فرسایش می‌شوند و ملت- دولت را در مقابل پاسخگویی به مشکلاتی که سرچشمه جهانی دارند، ناتوان می‌کند. نتیجه، بحران هویت است؛ زیرا هر چقدر مردم بر بازار و دولتشان، کنترل کمتری داشته باشند، بیشتر به احساس شخصی هویتی که در اثر جریان‌های جهانی متلاشی نمی‌شدند، پناه می‌برند.

هرچند در آثار یادشده، به اجزای مختلف مقاله حاضر به طور پراکنده بحث شده است، مقاله حاضر از جهت تحلیل تطبیقی این دو نوع جنبش، نوآورانه است و در ادبیات موضوع، سابقه‌ای برای آن مشاهده نمی‌شود. این پژوهش تلاش دارد تا با فراتر رفتن از تحلیل زمینه ظهور جنبش‌های اجتماعی جدید و پوپولیستی، طبق شاخص‌های معین این مقایسه را صورت دهد.

چارچوب نظری

با توجه به فرضیه، پژوهش حاضر نیازمند چارچوب مفهومی است که ابزار لازم برای تحلیل شباهت‌ها و تفاوت‌های دو نوع جنبش پیش‌گفته را در اختیار بگذارد. اجزای این چارچوب مفهومی عبارتند از:

سیاست هویت

نوع بشر ذاتاً به دنبال این است که به رسمیت شناخته شود. گروه‌های هویتی تجربه‌های زیستی متفاوتی دارند و آنهایی که در خارج از این گروه‌ها قرار دارند اغلب نمی‌توانند به درستی درک کنند که اقدامات آنها چه آسیب‌هایی را می‌تواند متوجه این گروه‌ها کند. بنابراین سیاست هویت قصد دارد با پدیدار کردن تجارب مشخصی از بی‌عدالتی، موجب تغییرات مطلوبی در سیاست‌های اساسی عمومی در فرهنگ و رفتار شود، به طوری که منفعت واقعی برای افراد درگیر داشته باشد (فوکویاما، ۱۳۹۸: ۲۵ و ۱۱۹). در واقع سیاست هویت آشکارا بیان می‌دارد که شهروند یک لیبرال دموکراسی بودن به معنای این نیست که دولت یا شهروندان احترام یکسانی برای افراد قائل می‌شوند؛ بلکه در واقع افراد بر اساس ویژگی‌هایی چون رنگ پوست، جنسیت، ملیت، دیدگاه‌ها، قومیت و... قضاوت می‌شوند.

جنبش‌های اجتماعی جدید در چنین شرایطی ظاهر شدند تا به تعبیری مأموریت روان‌درمان‌گرایانه ارتقای عزت نفس افراد را دنبال کنند. هر کدام از این جنبش‌ها به نمایندگی از افرادی می‌پرداختند که احساس سرکوب می‌کردند. همه آنها از اینکه دیده نمی‌شدند، متنفر بودند و به رسمیت شناخته شدن لیاقت و ارزش درونی‌شان را از همگان طلب داشتند. هر گروه می‌توانست از جامعه بخواهد رفتاری با اعضای آن داشته باشد که با گروه‌های مسلط در جامعه دارد (همان: ۱۱۲ و ۱۶۲).

جنبش‌های پوپولیستی نیز به نوبه خود با مقولۀ هویت سروکار دارند. پوپولیسم جدید از طریق مشخص کردن پایگاه اجتماعی خود به وسیله گروه‌های حذف‌شده و همچنین انگشت نهادن بر گروه‌های اجتماعی شکل می‌گیرد. در واقع پوپولیست‌ها تلاش می‌کنند خود را بر اساس تقابلی که با گروه‌های اجتماعی دارند و آنها را ناخوشایند می‌دانند، توصیف کنند. پوپولیست‌ها با تنفر از نخبگان و پلید نشان دادن گروه‌های

اجتماعی برای خود دشمن ایجاد می‌کنند، اما همین کار را می‌توان بخش مهمی از تلاش آنان برای رسیدن به هویت دانست (تاگارت، ۱۳۸۱: ۱۴۶). از آنجایی که برخی شهروندان کشورهای غربی احساس می‌کنند که دولت‌هایشان نمی‌توانند به معضلات فرهنگی پاسخ دهند، پوپولیسم به طور مستقیم خود مردم را مورد خطاب قرار می‌دهد و نمایندگان و شخصیت‌های آنها از لفاظی‌هایی که بر هویت مبتنی است بهره می‌گیرند. محور بحث آنها، وجود یک شکاف میان نخبگان و مردم عادی است؛ به این معنا که حکومت‌ها و نخبگان مستقر، بیشتر از آنکه دغدغه منافع عموم را داشته باشند، متأثر از منافع خصوصی خود هستند (سمیعی، ۱۳۹۸: ۷۱).

دوگانه کثرت‌گرایی و وحدت‌گرایی

به طور کلی دو برداشت متفاوت از جامعه وجود دارد: کثرت‌گرا و وحدت‌گرا. از ویژگی‌های اصلی «کثرت‌گرایی»، اعتقاد به تنوع و قبول اصل چندگونگی اجتماعی و فکری است. در نظر کثرت‌گرایان، پیچیدگی دولت مدرن لیبرال را می‌توان به معنای عدم تسلط طبقه یا سازمان واحد بر جامعه دانست. با وجود اینکه آنها از نابرابری‌های موجود در جامعه و میان گروه‌ها اطلاع دارند و معتقدند که برخی گروه‌ها از طریق روابط نهادینه‌شده، دسترسی بیشتری به دولت دارند، در مقایسه با دیگر گروه‌ها همچنان معتقدند که قدرت در جامعه، به صورت متمرکز نیست و پراکنده است (مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۳۳۲-۳۴۰). بنابراین به اعتقاد کثرت‌گرایی متعارف دولت یک فرایند حکومتی است، طرح فراگیری که قصد دارد موازنه‌ای مسئولانه میان منافع و تقاضاهای رقیب برقرار کند. با این حال هرچند ممکن است در برخی لحظه‌ها، تأکید بر کثرت‌گرایی در نقطه مقابل پیش‌فرض‌های دموکراسی قرار گیرد، بر اساس شیوه فکری دموکراتیک رادیکال، توده مردم را باید افرادی در نظر گرفت که در یک فرایند اجتماعی و اخلاقی خودگردان به صورت جمعی مشارکت می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت که گروه‌های تشکیل‌دهنده جامعه به صورت مردم ساخته می‌شوند و در ارتباط با سرنوشت جمعی خود به سازگاری نسبتاً هماهنگ می‌رسند (مکلنن، ۱۳۸۵: ۶۵ و ۱۶۵).

در مقابل، رویکردهای «وحدت‌گرا» نظیر پوپولیست‌ها، جامعه را کلیتی همگن و یکپارچه در نظر می‌گیرند. نخستین ویژگی پوپولیسم که سبب شکل‌گیری اندیشه ایجاد

جامعه‌ای یکپارچه می‌شود، پابندی به جامعه است. پوپولیسم می‌خواهد مردم را به شرایط طبیعی و خودجوش خود بازگرداند. هرچند پوپولیسم به مردم مختلفی اشاره می‌کند، روی سخنش، اکثریت است. برای آنها کثیر بودن مردم مهم است، اما نباید این موضوع را با کثرت‌گرایی اشتباه گرفت. مفهوم پوپولیستی مردم بر وحدت و یکپارچگی دلالت می‌کند. یعنی مردم، توده‌ای یک‌دست هستند و به واسطه اینکه جمعی هستند، خرد را به وجود می‌آورند. یگانه بودن کانون آرمانی از یگانه بودن جمعیت آن حکایت می‌کند. وحدتی که بین ساکنان خیالی کانون آرمانی وجود دارد، نشان می‌دهد که چرا پوپولیست‌ها در شعارهای خود بر همگونی مردم تأکید می‌کنند (تاگارت، ۱۳۸۱: ۱۴۳-۱۴۸).

کاربست

رکن مشترک جنبش‌های اجتماعی متأخر علیه نظام نمایندگی را می‌توان بی‌توجهی ساختار نخبه‌گرایانه نظام لیبرال دموکراسی به مطالبات مردم عادی در زندگی روزمره دانست. بنابراین در هر دو نوع جنبش، دغدغه‌ای هویتی (به رسمیت شناخته شدن جامعه از سوی حکومت) برجسته است. در عین حال چون نگرش هر یک از این جنبش‌ها به جامعه مطلوب تفاوت دارد، به لحاظ مشخصه‌های جنبشی و همچنین نتایجشان برای نظام دموکراسی با هم تفاوت می‌یابند.

بحران نمایندگی در دموکراسی لیبرال

طبق فرضیه پژوهش، ویژگی مشترک جنبش‌های اجتماعی جدید و پوپولیستی در غرب را می‌توان انتقاد به ساختار نهادی نمایندگی در نظام لیبرال دموکراسی دانست. بنابراین پرسش اولیه‌ای که باید به آن پاسخ داد این است که چه رابطه‌ای میان نظام لیبرال دموکراسی و ظهور این دو نوع جنبش وجود دارد؟

لیبرال دموکراسی و نظام نمایندگی

دموکراسی، برآورده کردن الزامات حکومت برای مردم است که خود مردم انجام می‌دهند. با این حال هر شهروند به طور مستقیم نمی‌تواند در همه تصمیم‌گیری‌های سیاسی دخالت کند. به همین دلیل در یک دموکراسی مدرن به نهادهایی نیاز است که نشان‌دهنده اراده و منافع شهروندان باشند. این نهادها می‌توانند به صورت سازمان‌های غیر دولتی یا یک گروه رسمی باشند (هافمیستر و گرابو، ۱۳۹۸: ۹-۱۰). به عبارت دیگر، در

اینجا اصل بر این است که حاکمیت از آن مردم است، اما از طریق نمایندگان مردم اعمال می‌شود.

لیبرال دموکرات‌ها تقریباً هیچ‌گاه به حمایت از دموکراسی مستقیم نمی‌پردازند. آنها همیشه پایبند به دولت نماینده هستند. چهارچوب کلی‌ای که برای دولت نماینده در لیبرال دموکراسی در نظر گرفته می‌شود، در همه جا یکسان بوده است. مردم هیچ‌گاه به طور مستقیم قانون‌گذاری نمی‌کنند، بلکه به واسطه قانون‌گذارانی انجام می‌شود که عموماً استقلال کامل دارند تا برای کسانی که نماینده آنها هستند، قانون وضع کنند. شهروندان به واسطه رضایت اعلام‌شده در انتخابات درباره آنچه قانون‌گذاران انجام می‌دهند، حکم می‌کنند (لوین، ۱۳۹۹: ۱۸۴-۱۸۸). در حقیقت در رژیم‌های دموکراسی جدید، بیشتر واسطه‌ها حکومت می‌کنند (دوبنوا، ۱۳۷۸: ۶۹-۷۰).

ساختار نهادی نمایندگی

در دموکراسی‌های نمایندگی، سامانه‌های انتخاباتی و احزاب از سازوکارهای اصلی برای بروز خواسته‌های مردم می‌باشند (سمعی اصفهانی، ۱۳۸۶: ۱۴۷). احزاب سیاسی را می‌توان نهادهای متمایز دموکراسی دانست، به طوری که دموکراسی نمایندگی مدرن را بدون احزاب سیاسی نمی‌توان تصور کرد. این احزاب، نامزدهای انتخاباتی و رهبران سیاسی را انتخاب می‌کنند، برنامه‌های سیاسی را توسعه داده، جامعه را با دولت ارتباط می‌دهند. همچنین این احزاب، منافع اجتماعی را صورت‌بندی می‌کنند. فرض بر این است که احزاب سیاسی موجب افزایش مشارکت سیاسی شهروندان می‌شوند و به مشروعیت‌بخشی نظام سیاسی دموکراتیک می‌پردازند. آنها این امکان را به شهروندان می‌دهند که تصمیم‌گیری‌های سیاسی را تحت تأثیر قرار دهند (هافمیستر و گرابو، ۱۳۹۸: ۷-۱۰).

بنابراین احزاب سیاسی علاوه بر شرکت در انتخابات، کارکردهای نهادی را که برای عملکرد دموکراسی نمایندگی مدرن استفاده می‌شود، بر عهده می‌گیرند. نمایندگی خواسته‌های اجتماعی و بیان آنها از کارکردهای نمایندگی احزاب است (استاک و کوردیلو، ۱۳۹۹: ۲۱-۲۳). هدف یک حزب، تأثیرگذاری سیاسی و شکل بخشیدن به افکار سیاسی جامعه است. حزب در حقیقت یک سازمان مستقل و دائمی است که نباید فقط برای یک انتخابات شکل گیرد. احزاب همچنین تلاش می‌کنند که خواهان مشارکت در نمایندگی مردم در پارلمان باشند. در یک نظام دموکراتیک، احزاب به عنوان یک

آلترناتیو سیاسی در آینده هستند و به تحلیل سیاست‌های دولت می‌پردازند (هافمیستر و گرابو، ۱۳۹۸: ۱۲ و ۷۳).

احزاب در ایفای نقش‌های نهادی خود با چالش‌هایی روبه‌رو هستند که منجر به سطح بالایی از نارضایتی شهروندان می‌شود (استاک و کوردنیلو، ۱۳۹۹: ۲۱-۲۳). چالش مربوطه از این نشأت می‌گیرد که هر سیستم سیاسی، زمانی می‌تواند صلاحیت نمایندگی داشته باشد که عملکردهای انتخاباتی‌اش، میزان معقولی از پاسخگویی را در بین حکام پیش از مردم تضمین کند. دموکراسی‌های لیبرال به احزاب سیاسی کارآمدی نیاز دارند که بتوانند به عنوان یک کنشگر، اصول پاسخگویی انتخاباتی را عملیاتی سازند (دلپرتا، ۱۳۹۷: ۳۵).

بحران نمایندگی؛ نخبه‌گرایانه و بروکراتیک شدن دموکراسی

چالش‌های احزاب در برآورده کردن کارکردهای بنیادینشان برای دموکراسی، ریشه در خود نظام نمایندگی دارد. در این نوع دموکراسی، اینکه انتخاب‌کننده، تمامی اراده سیاسی خود را با رأی خود به نماینده خود واگذار می‌کند، می‌تواند این خطر را داشته باشد که به دموکراسی نمایندگان ختم شود. به عبارت دیگر، قدرت بیشتر در اختیار نمایندگان قرار دارد، تا مردمی که آنها را انتخاب می‌کنند (دوبنوا، ۱۳۷۹: ۶۹-۷۰). معضل دیرین احزاب سیاسی این است که نمی‌توانند همه انتظارات را همزمان برآورده سازند. گروه‌های مختلفی در معرض محرومیت هستند و خواسته‌های جدیدی را مطرح می‌کنند که نمی‌توانند هرگز به طور کامل برآورده شوند. در نتیجه احزاب گرفتار یک رابطه متضاد ثابت بین انتظارات برآورده‌نشده و راه‌حل‌های ناکافی می‌شوند و سطح اعتماد جوامع به احزاب کاهش می‌یابد (هافمیستر و گرابو، ۱۳۹۸: ۸۴-۸۷).

در انتقاد از این شرایط گفته می‌شود که هرچند دموکراسی، وسیله‌ای است برای این که مردم بتوانند در امور عمومی از طریق نمایندگان شرکت کنند، در حقیقت وسیله‌ای شده است برای نمایندگان که قدرت فردی خودشان را از طریق آرای مردم، مشروعیت بخشند. احزاب که در درجه اول، سازمان‌هایی سلسله‌مراتبی هستند، تحت تأثیر یک گروه سیاست‌مدار حرفه‌ای به الیگارش‌ی ختم می‌شوند و در نتیجه دموکراسی هم به الیگارش‌ی کشیده می‌شود. در واقع احزاب هرچند با هم اختلاف دارند، همگی در اینکه حکومت مبتنی بر حزب باقی می‌ماند، اتفاق نظر دارند. این یعنی علت وجود حزب، بر

جای ماندن خود آن است. این در حالی است که در یک جامعه دموکراتیک، دموکراسی را مستقر در تشکیلات حکومتی نمی‌توان دانست، بلکه مستقر در روابط متقابل اعمال است (دوبنوا، ۱۳۷۸: ۸۹). یعنی دموکراسی نیازمند بنیادی است که شامل ارزش‌ها و تجارب مشترکی باشد که مردم بتوانند به نظام سیاسی که متعلق به آن هستند، اعتماد کنند. همچنین ضروری است که هیچ اقلیت مهمی نباید حس کند که از قدرت و نفوذ بی‌بهره است؛ بلکه گروه‌های مختلف باید احساس کنند که با بقیه از نظر تأثیری که بر سیاست‌گذاری عمومی می‌گذراند، برابر هستند (آربلاستر، ۱۳۷۹: ۱۲۲-۱۲۳).

نهادهای دموکراتیک زمانی که به تعهدات خود مبنی بر محافظت و رسیدگی به مردم عمل نکنند، نمایندگی آنها زیر سؤال می‌رود (کاستلز، ۱۳۹۹: ۱۱۱). بحران دموکراسی نمایندگی را از همین زاویه می‌توان ریشه‌یابی کرد؛ بحرانی که می‌توان آن را نتیجه هم‌آمیزی چندین فرایند دانست که یکدیگر را به طور متقابل تقویت می‌کنند. جهانی شدن اقتصاد و ارتباطات موجب فرسایش اقتصادهای ملی شده و ظرفیت دولت-ملت را برای پاسخگویی به مشکلاتی که سرچشمه جهانی دارند، کاهش می‌دهد. از جمله مشکلات مربوط می‌توان به بحران‌های مالی، مسئله حقوق بشر، مشکلات مالی، تغییر اقلیم و تروریسم اشاره کرد. هرچه دولت-ملت‌ها، خود را از ملت‌هایی که نمایندگی آنها را بر عهده دارند بیشتر دور کنند، بیشتر از هم گسسته می‌شوند. این امر در ذهن بسیاری از شهروندان به عنوان بحران مشروعیت قرار می‌گیرد (کاستلز، ۱۳۹۹: ۲۵-۲۷).

افزایش نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی را می‌توان به عنوان یک هشدار برای دموکراسی در نظر گرفت. این امر به جنبه‌های اساسی دموکراسی شامل نمایندگی عادلانه و مشارکت برابر آسیب وارد می‌کند و ایمان شهروندان را به دموکراسی از بین می‌برد و در نهایت موجب تضعیف مشروعیت آن می‌شود. از نشانه‌های این بحران در دموکراسی می‌توان به تغییرات در رفتار رأی‌دهی و تبعیض واقعی علیه گروه‌های قومی و زنان اشاره کرد (Merker, 2014: 11-19). نتیجه این وضعیت، موج بی‌سابقه‌ای از بی‌تفاوتی و بدبینی نسبت به امور سیاسی است که باعث شده برخی از شهروندان به جای پیوستن به احزاب، به جنبش‌های شهروندی روی آورند.

در این رابطه، از نیمه دوم سده بیستم، دو تحول اساسی به این روی‌گردانی شتاب

بخشید. نخست، موجی از فعال‌گرایی سیاسی رادیکالی بود که در دهه ۱۹۶۰، دموکراسی‌های صنعتی را درنوردید. دوم، آشوب اقتصادی که ناشی از بحران نفت بود که تورم پایین و سطح پایین بیکاری را پس از جنگ جهانی دوم به همراه داشت. هنگامی که بحران دموکراسی آغاز شد، شهروندان نگران اقتصاد و تبعات آن برای حوزه‌های مختلف فرهنگ، زیست‌محیطی و خدمات اجتماعی بودند. در حقیقت مردم خواستار دخالت دولت در جهت جبران و اصلاح این ناکامی‌ها بودند، اما با وجود این نگرانی عمومی درباره ناکامی اقتصاد به سمت ناکامی حکومت تغییر جهت داد. بسیاری از مردم به این نتیجه رسیدند که سیاست‌ها و اقدامات دولت، پاسخی به همه مشکلات آنها نمی‌باشد و اعتماد عمومی به نهادهای نمایندگی کاهش یافت (سمعی اصفهانی، ۱۳۸۶: ۱۴۹-۱۵۲).

جنبش‌های اجتماعی جدید

بُعد دوم فرضیهٔ پژوهش حاضر بر تفاوت‌های میان جنبش‌های اجتماعی جدید و جنبش‌های پوپولیستی تأکید دارد. بنابراین پرسشی که در این قسمت باید بدان پردازیم این است که جنبش‌های اجتماعی جدید، چه مشخصه‌هایی دارند؟

بستر ظهور جنبش‌های اجتماعی جدید در غرب

جنبش‌های نوین اجتماعی که در مقابل جنبش‌های قدیمی قرار می‌گیرند، جنبش‌هایی هستند که از نیمه دوم قرن بیستم ظاهر شده و در مسائل و اهداف و تاکتیک‌ها با جنبش‌های قدیم تفاوت دارند. از جمله این جنبش‌ها می‌توان به جنبش‌های فمینیستی، جنبش صلح، جنبش بوم‌شناسی و... اشاره کرد. دغدغه این جنبش‌ها، بیشتر هویتی، خودمختاری و تحقق خود بوده تا اهداف ابزاری و اقتصادی. در حقیقت فعالیت آنها فقط یک تلاش ابزاری برای رسیدن به اهداف جنبش نیست، بلکه ابزاری برای جذب و بسیج شرکت‌کنندگان است. در نتیجه مبتنی بر اشکال اقدام مستقیم و غیر متعارف هستند. در این جنبش‌ها عمدتاً طبقات متوسط جدید و افرادی که موقعیت و هویت ثابتی ندارند، دخیل هستند. این جنبش‌ها، خودجوش و متعهد به دموکراسی مستقیم و ساختار غیر سلسله‌مراتبی هستند و در برابر کارکنان حرفه‌ای جنبش مقاومت می‌کنند (Callhoun, 1993: 393-405).

از زمینه‌های ظهور جنبش‌های اجتماعی جدید می‌توان به دو بحران اساسی اشاره

کرد. نخست، نهادینه شدن سیستم‌های سیاسی، اقتصادی و علمی حول مناسبات اقتصادی. دوم، بحران هویتی که در طبقه متوسط جدید، عمق بیشتری یافته و معلول دو عامل است: نخستین عامل، عدم پیوند با لایه‌های پایینی جامعه و توده‌ها که حاملان ارزش‌های سنتی هستند و از کثرت بیشتری برخوردارند و دوم، تأثیرپذیری از آموزه‌های غربی و عدم تعیین قطعی عناصر هویتی می‌باشد (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۸۲-۸۳).

در حقیقت ریشه این جنبش‌ها به روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی دستخوش تغییر در جامعه پسا صنعتی از جمله اهمیت روزافزون و در دسترس بودن اطلاعات در جامعه دانش‌بنیان امروزی برمی‌گردد (فلین، ۱۳۹۶: ۱۴۵). بنابراین جنبش‌های نوین اجتماعی را می‌توان محصول رشد نوگرایی و همچنین چون و چرا کردن انسان مدرن در کیفیت زندگی روزانه‌اش دانست. این جنبش‌ها که در نتیجه تغییر از اهداف طبقه کارگری به رهبری طبقه متوسط جدید حول اهداف پسامادی به وجود آمدند، همانند جنبش‌های دیگر، یک‌شبه به عرصه ظهور نرسیدند، بلکه در طول زمان و با استفاده از ابزار رسانه‌ای و هویتی، سطح خود را ارتقا دادند و سعی کردند بیشترین نقش را در جامعه ایفا کنند (براتعلی‌پور و امانی، ۱۳۹۶: ۴-۹). این جنبش‌ها در واقع بازتابی از ناهماهنگی‌های نظام سیاسی هستند که هنگام توسعه جامعه شکل می‌گیرند و در سطح فردی به عنوان جایگزین نقش‌های متعارض تجربه می‌شوند (لارنا و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۴۰).

جنبش دانشجویی می ۱۹۶۸ را می‌توان به عنوان نقطه عزم جنبش‌های اجتماعی جدید در نظر گرفت؛ جنبشی خودجوش که نمایش قدرت دانشجویان فرانسوی در مقابل اقتدار حکومت مارشال دوگل بود، از اعتراض به قوانین سختگیرانه زندگی دانشجویی تا درخواست برای کناره‌گیری قدرت حاکم را در برمی‌گرفت. حمایت اتحادیه‌های کارگری و روشن‌فکران چپ‌گرای فرانسوی از جنبش دانشجویان، زنگ خطری برای حکومت‌گران فرانسوی بود. طی این جنبش، فرانسه شاهد صحنه‌های نبرد خیابانی بود. علی‌رغم افول جنبش، تجربه‌ای از تمرین دموکراسی بی‌واسطه طبق تز عمل مستقیم و تأثیرپذیری از آرمان‌های حکومت مارکسیسم و آنارشیزم ثبت شد (ر.ک: شبانی، ۱۳۸۶).

مطالبات متکثر و کثرت‌گرایی رادیکال

در جنبش‌های اجتماعی جدید، هویت فردی و اجتماعی افراد به عنوان محصول

کنش اجتماعی درک می‌شود. چیزی که افراد به صورت جمعی ادعا می‌کنند، حق تحقق هویت خود یا به رسمیت شناخته شدن در سطوح بیولوژیکی و بینافردی است. به همین ترتیب مبارزه آنها حول موضوع هویت گروهی متمرکز است (Meluci, 1980: 218-220). با اوج گرفتن این جنبش‌ها، بسیاری از افراد بر اساس هویت گروهی که به آن تعلق داشتند، درباره اهداف خود اندیشیدند. این جنبش‌ها، نماینده افرادی بودند که دیده نمی‌شدند و سرکوب می‌شدند (فوکویاما، ۱۳۹۸: ۱۱۲-۱۱۳). به تعبیر آلبرتو ملوچی، جنبش‌های اجتماعی جدید با ارائه هویت و احساس تعلق، به هواداران دسترسی پیدا می‌کنند و برای آنها جذاب می‌شوند (فلین، ۱۳۹۶: ۱۵۱).

جنبش‌های اجتماعی جدید بر اساس پیدایش چرخش فرهنگی در زمینه‌های مختلفی گسترش پیدا کردند و برخلاف جنبش‌های اجتماعی قدیم که بر مشکلات اقتصادی تأکید می‌کنند، این جنبش‌ها بیشتر به بعد فرهنگی توجه دارند و در پی ایجاد تغییرات فرهنگی هستند. البته این جنبش‌ها دارای انگیزه‌های سیاسی نیز می‌باشند و مرزهای سیاست نهادین را دچار چالش می‌کنند و یک مفهوم دیگر از سیاست بیان می‌کنند (قانع‌راد و خسروخاور، ۱۳۸۶: ۲۵۲-۲۵۶). به بیان آلن تورن، جنبش‌های اجتماعی جدید، ستیز اجتماعی و مشارکت فرهنگی را ترکیب می‌کنند (فلین، ۱۳۹۶: ۱۵۲).

بنابراین این جنبش‌ها، خارج از مجرای نهادهای رسمی فعالیت می‌کردند و به جای اینکه بر اهداف اقتصادی تأکید کنند، به اخلاق و هویت می‌پرداختند. این جنبش‌ها به این دلیل در منازعات سیاسی و فرهنگی شرکت می‌کنند که تغییرات اجتماعی دلخواه را در سطح سیستمی و غیر سیستمی پیش ببرند (ناصری، ۱۳۹۶: ۴۳-۴۶).

به عبارت دیگر این جنبش‌ها، غیر ابزاری هستند؛ یعنی منافع گروه اجتماعی خاصی را نمایندگی نمی‌کنند، بلکه نگرانی‌های اعتراض آمیزی را نسبت به وضعیت اخلاقی بیان می‌کنند (محمدی، ۱۳۸۵: ۳۶). به گفته هابرماس، جنبش‌های جدید اجتماعی از تنش میان یکپارچگی نظام (یعنی سازوکارهای هدایت‌کننده یک جامعه) و یکپارچگی اجتماعی (یعنی نیروهای اجتماعی شدن، تولید معنا و ارزش‌سازی) به وجود می‌آیند و به‌منابه واکنش دفاعی افراد و گروه‌هایی هستند که امیدوارند از سبک‌های زندگی به خطر افتاده محافظت کرده، دفاع کنند یا آن را بازسازی کنند (فلین، ۱۳۹۶: ۱۵۲-۱۵۳).

همچنین این جنبش‌ها بیشتر از جامعه مدنی طرفداری می‌کنند تا دولت. به همین

دلیل بیشتر فعالیت‌های آنان در راستای گسترش حوزه‌های کارکردی جامعه مدنی در بخش‌های فرهنگی، تفریحی و زیست‌محیطی انجام می‌شود. آنها به کارکردهای دولت توجهی نمی‌کنند، بلکه در قبال فرایندهای اقتدارآمیز، موضع اعتراض‌آمیزی را اتخاذ می‌کنند. در نتیجه با فشار بر نخبگان قدرت، بر توسعه تاریخی جوامع اثر می‌گذارند. این فشارها می‌تواند در قالب تهدید، اعتصاب، مبارزات انتخاباتی و... باشد. از مهم‌ترین کارکردهای آنها این است که نیروهای جدید را وارد عرصه فعالیت سیاسی و اجتماعی می‌کنند و از این روش برای افزایش توان عمومی جامعه استفاده می‌کنند (محمدی، ۱۳۸۵: ۳۶-۳۸). در حقیقت این جنبش‌ها برای کنترل جمعی توسعه اجتماعی و اقتصادی تلاش می‌کنند و به دنبال تسخیر قدرت نیستند، بلکه بیشتر به دنبال استقلال در برابر سیستم و کنترل یک میدان خودمختاری هستند و به دلیل همین نداشتن استراتژی سرزنش می‌شوند (Meluci, 1980: 218-220).

از آنجا که پیوند میان اعتراضات و زندگی روزمره شرکت‌کنندگان در جنبش احتمالاً در هر یک از گروه‌های جنبش اجتماعی جدید متفاوت است، تنوع قابل ملاحظه‌ای در چشم‌انداز گروه‌های جنبش اجتماعی جدید وجود دارد (جانستون و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۸). بنابراین راه‌حل آنها برای تغییرات مورد نظرشان، استقبال از تفاوت‌ها در جامعه است. از این‌رو کثرت‌گرایی رادیکال را شرط تحقق جامعه ایده‌آل خود می‌دانند. کثرت‌گراها معتقد هستند که در یک جامعه پلورال، علاوه بر توزیع قدرت بین گروه‌هایی که تشکیل می‌شوند، رقابت وجود دارد و در نتیجه هیچ گروهی، انحصار قدرت را در دست ندارد. تضادها و مشکلات از راه‌های بدون خشونت و به شکل تدابیر حل می‌شود (قربانی، ۱۳۹۲: ۵۱-۵۲). در نتیجه می‌توان گفت بازی سیاست کمتر به صورت بازی با حاصل جمع صفر است و اجماع بر سر محدودیت‌های دموکراسی حاصل می‌شود. با این حال جنبش‌های نوین اجتماعی، آشکار کردند که بسیاری از گروه‌ها احساس می‌کنند که منافع آنها از سیاست کنار گذاشته شده است. بعضی از این گروه‌ها نشان‌دهنده شکاف‌های افقی حول هویت بودند و مانع از همکاری با گروه‌های متفاوت می‌شوند (نش و اسکات، ۱۳۸۸: ۳۴). بنابراین در اینجا، برداشتی عمیق و رادیکال از دموکراسی کثرت‌گرا مورد تأکید است.

دستورکار غیر ایدئولوژیک، سازمان افقی و فقدان رهبری واحد

ویژگی جنبش‌های اجتماعی معاصر، راهبردها، اهداف و عضویتی متفاوت از

جنبش‌های اجتماعی سنتی است. این جنبش‌های جدید به‌مثابه نمود خواست جامعه مدنی برای تغییر ساختاری در نظر گرفته می‌شوند. در واقع جنبش‌هایی برای تغییر بر اساس میل به اصلاح و ساختاری به جای انقلاب هستند و برای از بین بردن نظم‌های سیاسی اقتصادی موجود تلاش نمی‌کنند. آنها بر سبک زندگی متمرکز می‌شوند و به داشتن طرفدار به جای عضو گرایش دارند و ویژگی آنها، شبکه‌هایی با ارتباطات آزادانه و سست است (فلین، ۱۳۹۶: ۱۴۶-۱۴۵). بنابراین بر اشکال سازمان و کنش دموکراتیک و غیر متمرکز تأکید دارند. همچنین افرادی که به این جنبش‌ها می‌پیوندند اغلب تحصیل کرده هستند و به استقلال شخصی خود علاقه‌مندند و به همین خاطر نمی‌توانند با کنار گذاشتن از سیاست‌گذاری به وسیله حلقه‌های دیوان‌سالار کنار بیایند (قانع‌ی راد و خسروخاور، ۱۳۸۶: ۲۵۲-۲۵۶).

این جنبش‌ها فاقد رهبری منسجم هستند، نه به دلیل اینکه نامزدهای رهبری وجود ندارد، بلکه به دلیل بی‌اعتنایی به هرگونه نمایندگی و تفویض قدرت. افقی بودن شبکه‌ها هم موجب همبستگی بیشتر اعضا می‌شود و نیاز به رهبری را کاهش می‌دهد (ناصری، ۱۳۹۶: ۴۳-۴۶). این جنبش‌ها به صورت شبکه‌ای، بین بازیگران گروهی و غیر دولتی، پیوند برقرار می‌کنند و ساختاری باز و انعطاف‌پذیر دارند و کمتر سلسله‌مراتبی هستند. در حقیقت برخورداری این جنبش‌ها از شبکه فراملی موجب شده که از قدرت اجتماعی بالایی برخوردار شوند (سردارنیا، ۱۳۸۸: ۱۵۳-۱۵۸).

عملکرد ضعیف دولت‌ها و ناتوانی آنها به دلیل فضای جهانی شدن موجب می‌شود که کنترل آنها نسبت به این جنبش‌ها کاهش یابد و آزادی بیشتر را برای آنها ایجاد می‌کند. همچنین جهانی شدن به این بخش‌ها فرصت می‌دهد که کنشگران دولتی و غیر دولتی را از طریق منابع جدید و فرصت‌هایی که در اختیار آنها قرار می‌گیرد، تحت تأثیر قرار دهد (ناصری، ۱۳۹۶: ۴۳-۴۶).

با وجود تنوع در شکل و خواسته‌های این جنبش‌ها، به طور کلی می‌توان چند عامل مشترک را برای آنها بیان کرد. نخست اینکه در این جنبش‌ها، ارتباط مشخصی بین فرد و جمع وجود دارد. یعنی از طریق نقش‌آفرینی یک یا چند فرد فعال می‌شود، نه از طریق بسیج گروه‌ها. دوم اینکه هیچ ارتباطی میان جهت‌گیری جنبش‌ها و نقش‌های ساختاری مشارکت‌کنندگان وجود ندارد. یعنی می‌خواهد از ساختار طبقاتی فراتر رود و

منزلت‌های اجتماعی پراکنده‌ای را در برگیرد. سوم اینکه این جنبش‌ها اکثراً در بعد خصوصی حیات انسان مثل سقط جنین ورود پیدا می‌کنند و در آخر، این جنبش‌ها بدون اتکا به خشونت و به شکل نافرمانی مدنی برای ایجاد ناامنی از شگرد بسیج رادیکال بهره می‌گیرد (قنبرلو، ۱۳۹۸: ۲۵). آنها تمایل دارند که خواهان اصلاح ساختاری باشند، نه انقلاب و به دلیل ساقط نکردن نظام سیاسی و اقتصادی موجود، رادیکالیسم محدودی دارند. این جنبش‌ها به مبارزه سیاسی و اجتماعی تمایل دارند و متعلق به بخشی از جامعه هستند که طبقه متوسط جدید نامیده می‌شوند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۶: ۶۰).

جنبش‌های پوپولیستی

پس از بررسی مشخصه‌های جنبش‌های اجتماعی جدید، در این بخش، مشخصه‌های جنبش‌های پوپولیستی ارزیابی می‌شود تا در جمع‌بندی نهایی، نتایج تحلیل مقایسه‌ای حاصل شود.

بستر ظهور جنبش‌های پوپولیستی در غرب

وجه مشخصه دموکراسی عبارت است از تنش میان ایدئولوژی قدرت مردم و عملکرد قدرت نخبگان منتخب مردم. در حقیقت از درون این شکاف، یعنی شکاف بین واقعیت موجود دموکراسی و همچنین تعهداتش مبنی بر دستیابی به مشروعیت، پوپولیسم رشد می‌کند (سمعی اصفهانی، ۱۳۹۸: ۷۸-۸۱). مفهوم پوپولیسم در معنای عام آن، نوعی از تصور اخلاق‌گرایانه و روشی برای درک سیاست است که مردم بی‌غش و متحد را در برابر نخبگان فاسد قرار می‌دهد. شرط لازم برای پوپولیست بودن، انتقاد از نخبگان است (مولر، ۱۳۹۸: ۱۹). پوپولیسم، سایر فعالان سیاسی را به باد انتقاد می‌گیرد و به افشای آنها به سبب ناشایستگی‌ها و بی‌اخلاقی‌ها و عدم شناخت مردم و دوری از آنها می‌پردازد (بدیع، ۱۴۰۲: ۲۴).

برخی پوپولیسم را به عنوان حکومت یا رهبری، برخی به‌مثابه یک ایدئولوژی و برخی هم به عنوان یک گفتمان بیان می‌کنند (فلاحی، ۱۳۹۸: ۷۴۷-۷۶۱). در حالی که پوپولیسم در اصل راهبرد بسیج سیاسی است که رهبران و احزاب پوپولیستی را به قدرت مردم برای به چالش کشیدن نظم موجود، متوسل می‌کند. وجه مشترک همه جنبش‌های

پوپولیستی، توسل به طبقات پایین، ضدیت با جهانی شدن، نفی نخبگان حاکم و تکیه بر رهبران کاریزما و همچنین برانگیختن احساسات هویتی، قومی و نژادی، نفی عقل و ساده‌سازی امور است. در پوپولیسم، مرجعیت عالی به قانون نیست، بلکه با مردم است و به جای استقلال خصوصی، بر استقلال و اراده عمومی تأکید می‌کند (موتقی، ۱۳۹۸: ۷۴۷-۷۶۱). درباره زمینه‌های پیدایش جنبش‌های پوپولیستی متأخر می‌توان هم به مؤلفه‌های اقتصادی و هم مؤلفه‌های فرهنگی اشاره کرد. از یکسو در کشورهای اروپایی، شاهد روند کاهش کمک‌های دولتی به قشرهای محروم جامعه هستیم که متأثر از تضعیف دولت رفاه است و شکاف طبقاتی را در این کشورها تشدید کرده است. در حقیقت از پیامد این روند می‌توان به اعتراضات گسترده و جنبش‌های خیابانی در برخی از جوامع اتحادیه اروپا اشاره کرد (شریف‌خدایی و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۰۰-۱۰۲).

از مؤلفه‌های فرهنگی می‌توان به روند رو به گسترش مهاجرت به اروپا در سال‌های اخیر اشاره کرد. در حقیقت روند جهانی شدن، سبب افزایش این پدیده شد و حضور مهاجران در کشورهای اروپایی موجب هم‌زیستی ناخواسته فرهنگ‌های مختلف شده و جوامع چندفرهنگی برای برخی از شهروندان اروپای مرکزی قابل پذیرش نبوده و حضور فرهنگ‌های بیگانه، نوعی تجاوز به هویت آنها به شمار می‌آید. برخی هنجارهای فرهنگی مهاجران خارجی (مسلمانان) با بیگانه‌ستیزی و اسلام‌هراسی از سوی احزاب راست افراطی و پوپولیستی مواجه بودند. در نتیجه شهروندان احساس کردند که دولت‌هایشان در پاسخگویی به معضلات فرهنگی دچار مشکل هستند (همان: ۱۰۱).

پوپولیست‌ها به دلیل اینکه محبوبیت بیشتری برای ارزش‌های سنتی قائل‌اند، در میان نسل‌های قدیمی، افراد مذهبی و بخش‌های کم‌سواد، طرفداران بیشتری دارند. در نتیجه افزایش محبوبیت رهبران و احزاب پوپولیستی در جوامع لیبرال و دموکراسی غربی می‌تواند بیانگر ظهور بحران‌های فرهنگی و اقتصادی در این جوامع باشد (فلاحی، ۱۳۹۸: ۷۴۷-۷۶۱).

مطالبات اقتصادی - فرهنگی و دموکراسی توده‌ای

پوپولیست‌ها این احساس را دارند که دولت‌هایشان خواهان بهبود وضعیت معیشتی آنها نیستند و احزاب سنتی لیبرال هم فقط به وعده‌های پوچ قبل از انتخابات بسنده می‌کنند. این امر موجب ناامیدی از این احزاب شد و در نتیجه آنها به سمت احزاب

پوپولیست روی آوردند. از سوی دیگر، پوپولیست‌ها درباره کم‌رنگ شدن هویت ملی افراد در جوامع اروپایی نگران هستند. آنها عواملی چون بیکاری، کاهش سطح رفاه و افزایش مالیات را ناشی از ناکارآمدی احزاب حاکم و نخبگان می‌دانند که نسبت به آنها واکنش نشان داده‌اند. پوپولیست‌ها درباره کارایی سیاست‌مداران و دولت‌مردان تشکیک نموده و آنها را نمایندگان مردم نمی‌دانند و در مقابل خود را صدای واقعی مردم معرفی می‌کنند (شریف‌خدایی و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۰۰-۱۰۲). اصطلاح مردم از نظر پوپولیست‌ها، همان مردم به طور کلی و یا عوام است (تاگیف و لیوژی، ۱۳۹۸: ۳۴-۴۹).

پوپولیست‌ها معتقدند که مردم، هسته دموکراسی هستند. آنها می‌گویند مردم به عنوان کنشگران دارای حاکمیت، رکن اصلی جامعه به حساب می‌آیند. در برابر مردم که به عنوان یک خیر در نظر گرفته می‌شوند، نخبگان به عنوان شر قرار می‌گیرند. پوپولیست‌ها، عناصر تشکیل‌دهنده لیبرال دموکراسی را به دلیل اینکه مردم را محدود می‌کنند، قبول ندارند. حال آنکه از نظر آنها، اراده عمومی همیشه درست است و با نخبه‌سالاری نمایندگی هم دشمنی دارند. در نتیجه مخالف احزاب سیاسی به عنوان واسطه‌گران میان مردم و تصمیم‌گیران هستند. آنها معتقد هستند که مردم باید بر سرنوشت خود حاکم باشند و نهادهای میانجی مانند پارلمان‌ها و احزاب‌ها از موانع تحقق دموکراسی هستند (ثمودی، ۱۴۰۰: ۱۶۹-۱۷۰). بنابراین به جای ساختارهای دموکراسی نمایندگی، بر عناصر دموکراسی مستقیم تأکید می‌کند (نظری و سلیمی، ۱۳۹۴: ۱۶۵-۱۶۷).

در واقع پوپولیست‌ها، مشروعیت دموکراتیک را صرفاً برحسب اکثریت در نظر می‌گیرند و معتقدند که یک جامعه فرهنگی باید مقدم بر جامعه سیاسی باشد. آنها به مردم نگاهی جمع‌گرایانه رمانتیک دارند و از نظر آنها، مردم اساساً یکپارچه هستند؛ یک موجودیت واحد که عاری از تفرقه است. آنها معتقدند که باید بین نمایندگان و اکثریت، پیوند مستقیم برقرار شود تا دموکراسی نمایندگی عمل کند و در صورت قطع این پیوند، دموکراسی دچار مشکل می‌شود (Akkerman, 2003: 151-158). از این‌رو پوپولیسم به عنوان شیخ دموکراسی نمایندگی بر پیوند رهبران و توده‌ها استوار است.

بنابراین جنبش پوپولیستی را نه می‌توان دموکراتیک دانست و نه ضد دموکراتیک؛ خواهان مشارکت مردم در اداره زندگی خودشان است، هرچند به صورت ناکارآمد؛ با زبان ساده و مستقیم با مردم سخن می‌گوید و تمایل به تمرکز احساسات بر یک رهبر

دارد. در حقیقت پوپولیسم، پاسخی به کاستی‌های نخبه‌گرایی است، از آنجا که نخبگان دیگر به نفع عمومی عمل نمی‌کنند و در بالاترین سطح فساد قرار می‌گیرند. پوپولیسم به منزله بسیج ضد سیستمی علیه احزاب همچنين چالش خود را متوجه نهادهای اقتصادی و سیاسی می‌کند. از نظر آنها، چهره‌رهایی‌بخش دموکراسی به عنوان عاملی برای اصلاح افراط و تفریط ناشی از عمل‌گرایی است (Arditi, 2005: 43-46).

در این راستا پوپولیسم سعی می‌کند که هویتی به عنوان مردم را از طریق گفتمانی خاص در مقابل با هویت طبقاتی ایجاد کند تا از این طریق برای خود، پایگاه حمایتی کسب کند. البته آنها فقط بعضی از مردم را واقعاً مردم تلقی می‌کنند و در واقع جزئی از مردم را همه مردم در نظر می‌گیرند و دوگانه خودی و غیر خودی بین مردم ایجاد می‌کنند (حسینی‌زاده و شفیعی، ۱۳۹۷: ۸۵-۹۴).

در مجموع پوپولیسم را می‌توان نوعی افراط‌گرایی دموکراتیک دانست که طرفدار مردم عادی است و چون قصد دارد رابطه مردم و سیاست‌مداران را بر اساس نوعی مساوات‌طلبی معکوس (یعنی مردم برتر از حاکمان) دگرگون سازد، به عنوان محصول دموکراسی علیه دموکراسی نمایندگی در نظر گرفته می‌شود. پوپولیسم مخالف نمایندگی نیست، بلکه خواهان نمایندگی درست برای گرفتن تصمیمات درست است که ملاک آن را خیر عامی می‌داند که مردم تشخیص می‌دهند و به واسطه سیاست‌مداران پوپولیست تصریح می‌شود. مردم در اینجا یک بلوک واحد و یکپارچه هستند که دچار خطا و اشتباه نمی‌شوند (عباس‌زاده، ۱۴۰۱: ۱۰۵). در نتیجه برخلاف دموکراسی که بر مبنای ایده جامعه باز و متکثر نهادینه شده است، پوپولیسم بر مبنای افسانه خیالی هویتی بسته و جمعی است (موثقی، ۱۳۹۸: ۱۱۹۵-۱۲۰۳).

دستورکار شبه‌ایدئولوژیک، سازمان عمودی و رهبری واحد

درباره پوپولیسم گفته می‌شود که دارای ایدئولوژی مشخص و واحد نیست و ممکن است بر اساس شرایط به رنگ چپ و راست درآید. پوپولیسم را نمی‌توان به عنوان یک ایدئولوژی دانست؛ زیرا آمیزه‌ای از افکار صورت‌بندی‌شده‌ای از مردمان پراکنده و همچنین نظامی است از باورهای بالا به پایین که هر دوی اینها بیانگر رهیافتی حقیقی از بین بخش‌هایی از مردم است که با مواضع رهبری مخالفند. از این رو پوپولیسم در درازمدت نمی‌تواند مانند ایدئولوژی‌هایی که نقش اساسی در سطح ملی دارند، چیزی از

خود ارائه دهد. خلاصه اینکه پوپولیسم یک ایدئولوژی منحصربه‌فرد نیست و در بسترهای متفاوتی بر اساس ایدئولوژی خاصی تعریف می‌شود (ر.ک: فریدن، ۲۰۱۸). در واقع مقوله «پوپولیستی»، تجربه‌های بسیار گونه‌گونی را به هم می‌آمیزد که اغلب کنشگرانی در قطب‌های مخالف یکدیگر آنها را راه بردند. از این رو به‌هیچ‌وجه نه یک ایدئولوژی ساختارمند است و نه مرحله‌ای در تاریخ سیاسی؛ بلکه برعکس، پوپولیسم در حقیقت شکست ایدئولوژی‌ها و شاید گونه‌ای از تهی‌بودگی یا کناره‌گیری در این پهنه را نشان می‌دهد. پوپولیسم پیاپی خود را علیه ایده برنامه یا تئوری، همچون مسئول ناکامی‌های پیش‌آمده تعریف می‌کند. بازگشت به سوی مردم را چون بازگشت به «عقل سلیم» و فاصله‌گیری از ایدئولوژی نشان می‌دهند (بدیع، ۱۴۰۲: ۱۷).

با این حال نوعی اندیشه و عمل شبه‌ایدئولوژیک در آن دیده می‌شود؛ بدین معنا که به عنوان یک نوع ایدئولوژی نحیف و کم‌مایه، جامعه را به دو اردوگاه همگن و متخاصم «مردم پاک» در برابر «نخبگان فاسد» تقسیم می‌کند و معتقد است که سیاست باید تجلی اراده همگانی باشد (موود و کالت واسر، ۱۳۹۸: ۲۴). آنها مدعی هستند که مشکلات سیاسی روز را به راحتی می‌توان حل کرد اگر به عقل سلیم مردم عادی توجه شود. بر این اساس آنها ادعای نمایندگی انحصاری اخلاق دارند و حدود مردم را مشخص می‌کنند. هنگامی که پوپولیست‌ها در جایگاه نامزدهای انتخاباتی قرار می‌گیرند، خشم خود را علیه گروه‌های مذهبی که آنها را قبول ندارند، سوق می‌دهند. پس از روی کار آمدن، آنها خشم خود را به سوی همه نهادها، چه رسمی و چه غیر رسمی، که جرئت کنند ادعای پوپولیست‌ها را درباره نمایندگی انحصاری اخلاقی به چالش بکشند، هدایت می‌کنند (مونک، ۱۴۰۱: ۵۶-۶۰).

در واقع رهبران پوپولیستی در پی اجرای سیاست ضد سیاست هستند که هدفش مشروعیت‌زدایی از سیاست سنتی است. از آنجایی که به عقیده رهبران پوپولیستی، احزاب مانعی بر سر حاکمیت مستقیم مردم هستند، این مسئله می‌تواند انگیزه‌ای برای آنها باشد که از شکاف بین مردم و نهادهای سیاسی فقط در جهت پیشبرد اهداف خود استفاده کنند (سمعی اصفهانی، ۱۳۹۸: ۷۸-۸۱). این رهبران، وعده حل اختلافات و موانع موجود بین مردم را می‌دهند و مدعی هستند قدرتی دارند که تمایزات بین خواسته‌های

مردم را از بین می‌برند و آنها را محقق می‌کنند. این رهبران خود را همچون جادوگرانی می‌دانند که هر کار غیر ممکن را ممکن می‌سازند. در واقع یک اقدام پوپولیستی، اقدامی اعتراض‌آمیز است که علت ناکامی‌ها را با افسانه‌های اسطوره‌ای توجیه می‌کند، اما برای پایان دادن به این مشکلات، راه‌حلهایی که ارائه می‌دهد، غیر عملی است و گاه نتیجه خطرناک به همراه دارد (تاگیف و لیوژی، ۱۳۹۸: ۵۷-۵۸).

همه پوپولیست‌ها وقتی به قدرت برسند، ادعا می‌کنند که فقط خودشان نماینده مردم هستند و مردم واقعی کسانی‌اند که لایق حمایت و حکمرانی خوب هستند. این منطق از سه طریق اجرا می‌شود: مریدپروری، استعمار کشور و سرکوب جامعه مدنی. پوپولیست‌ها با ارزش‌هایی که به نظام مشروطه قانون اساسی نسبت داده می‌شوند، یعنی حفظ حقوق اقلیت‌ها، محدودیت اراده اکثریت و موازنه‌ها، دشمنی دارند (مولر، ۱۳۹۸: ۳۷-۸۷). احزاب پوپولیستی دارای رهبری و سازمان یکپارچه هستند. در حقیقت پوپولیست‌ها با راهی از پیچیدگی‌های نظام نهادی، حضور رهبر را راه‌حلی برای غلبه بر محدودیت‌های ناشی از سازمان‌گریزی می‌دانند. تمرکز امور در رهبر موجب ظهور رهبری خودکامه و مستبد می‌شود که مدعی بیان بی‌واسطه اراده عمومی است. در نتیجه در راستای یکپارچگی داخلی، نوعی حزب تک‌نفره و سلسله‌مراتب تابع رهبری نمایان می‌شود. پوپولیست‌ها اغلب در موضع قدرت با نخبگی مشکلی ندارند، بلکه اغلب نخبه‌گرایی بالا به پایین و قدرتمند را به نمایش می‌گذارند و وحدت خود را جهت پیشبرد منافع حفظ می‌کنند. روابط اعضا هم به صورت سلسله‌مراتبی و از بالا به پایین است (عباس‌زاده، ۱۴۰۱: ۱۱۱).

مطالعه موردی: مقایسه جنبش اشغال وال‌استریت و کمپین انتخاباتی پوپولیستی ترامپ

برای عینیت بخشیدن به تحلیل تطبیقی نظری پیش‌گفته می‌توان با استناد به تحلیل‌های مانوئل کاستلز در دو کتاب متأخر خود در این باره، «شبکه‌های خشم و امید: جنبش‌های اجتماعی در عصر اینترنت» و «گسست: بحران لیبرال دموکراسی»، به مقایسه دو جنبشی پرداخت که در یک بستر مشترک و بازه زمانی نزدیک به هم در نقد

دموکراسی نمایندگی ظاهر شدند: جنبش اشغال وال استریت (۲۰۱۱) و کمپین انتخاباتی ترامپ (۲۰۱۶) در ایالات متحده آمریکا.

جنبش «اشغال وال استریت» به مثابه جنبش اجتماعی جدید

همان طور که پیشتر گفته شد، جنبش‌های اجتماعی جدید با ویژگی‌هایی چون مطالبات متکثر و الگوی کثرت‌گرایی رادیکال، دستورکار غیر ایدئولوژیک، سازمان افقی و فقدان رهبری واحد شناخته می‌شوند. تمرکز بر جنبش اشغال وال استریت می‌تواند مثال عینی برای وضوح بخشیدن به این تحلیل در اختیار بگذارد. مانوئل کاستلز در کتاب «شبکه‌های خشم و امید: جنبش‌های اجتماعی در عصر اینترنت» بیان می‌دارد که این جنبش هر چند هنگام انتشار نخستین فراخوان راهپیمایی، یک خواسته مشخص (ایجاد یک کمیسیون در ریاست جمهوری برای تصویب استقلال حکومت از وال استریت) داشت، برای بیشتر مشاهده‌کنندگان، ارزیابی این جنبش، کاری دشوار بود، چراکه خواسته‌های دقیقی وجود نداشت که بتوان درباره آنها مذاکره کرد. به بیان دیگر، هر چند منطقی به نظر می‌رسید که خواسته تفکیک پول از سیاست، هدف وحدت‌بخش این جنبش باشد، اما اینگونه نبود؛ جنبش به‌طور همزمان تقاضای همه‌چیز و هیچ‌چیز داشت. در واقع با توجه به گستردگی جنبش، هر اشغال، خصوصیت محلی و منطقه‌ای خود را داشت و هر کسی، نارضایتی‌ها و اهداف خاص خود را مطرح می‌کرد. فهرست خواسته‌های غالباً ذکر شده در اشغال‌های گوناگون نشان‌دهنده گوناگونی فوق‌العاده اهداف جنبش است: از مهار احتکار مالی، توجه به بحران مسکن، کاهش نابرابری درآمد گرفته تا بهبود خدمات به کهنه سربازان، تحدید دوره تصدی سیاستمداران منتخب، دفاع از آزادی در اینترنت، مبارزه با نژادپرستی، تبعیض جنسی و دغدغه‌های محیط‌زیستی (کاستلز، ۱۴۰۱: ۱۶۷).

گوناگونی درون این جنبش از لحاظ ترجیحات ایدئولوژیک و سیاسی حتی بیشتر بود. آنارشیست‌ها به عنوان پرمخ‌ترین گروه، اختیارگرایان (که برخی جمهوری‌خواه بودند)، برخی از فعالان ناامید سابق تی‌پارتی و تعداد اندکی از چپ‌گرایان حاشیه‌ای در این جمع حضور داشتند. اما روی هم رفته جنبش تشکیل می‌شد از اکثریت بزرگی از رأی‌دهندگان دموکراتیک و نیز افراد به لحاظ سیاسی مستقل که در جست‌وجوی آشکال جدید تغییر جهان و یا دفع تهدید ناشی از بحران بر زندگی‌شان بودند (کاستلز، ۱۴۰۱:

۱۴۸). در واقع جنبش اشغال وال استریت، یک موجودیت یگانه نبود، بلکه متشکل از جریان‌های چندگانه‌ای بود که در چالشی ناهمگون نسبت به نظم موجود همگرا شدند و بی‌اعتمادی عمومی به نمایندگی نهادهای سیاسی آمریکا، گرایشی بسیار نیرومند درون آن بود؛ این گرایش در پی یک «دموکراسی مستقیم در عمل» بود که با تدارک دیدن اشکال جدید سازمان، هم‌اندیشی و تصمیم‌سازی فراسوی دموکراسی صوری و رهبری شخصی، زمینه ابراز صداهای چندگانه را فراهم سازد؛ الگویی که از طریق تبادل و مشورت متقابل از طریق شبکه‌های مجازی و وبسایت‌های شاخه‌های محلی و بازخورد در بین بسیاری از آنها تکامل پیدا کرد. به اقتضای این هدف، مهم‌ترین ویژگی این جنبش، «غیاب آگاهانه رهبری رسمی» (از نوع سنتی، فکری، کاریزماتیک و در سطوح محلی، ملی و جهانی) بود. صرفاً یک رشته کارکردهای رهبری وجود داشت که از طریق یک مجمع عمومی اعمال می‌شد (یعنی یک گردهمایی افقی، بی‌رهبر، اجماع‌بنیان و باز که به طور منظم در فضای اشغال شده تشکیل می‌شد) و همچنین یک رشته کارکردهای هماهنگ‌کننده که توسط شبکه‌های مشورت مکرر در اینترنت به انجام می‌رسیدند (همان: ۱۵۹-۱۶۱).

کمپین انتخاباتی پوپولیستی ترامپ

چنان‌که در ارزیابی جنبش‌های پوپولیستی پرداخته شد، مشخصه این نوع جنبش‌ها عبارت است از مطالبات اقتصادی- فرهنگی و الگوی دموکراسی توده‌ای، دستورکار شبه‌ایدئولوژیک، سازمان عمودی و رهبری واحد. با تمرکز بر تحلیل کمپین انتخاباتی پوپولیستی ترامپ می‌توان مصادیقی برای این ارزیابی ارائه نمود. مانوئل کاستلز در کتاب «گسست: بحران لیبرال دموکراسی»، اساساً انتخاب فردی همچون ترامپ را با ویژگی‌های نامتعارفی نظیر نژادپرستی، بیگانه‌هراسی، بی‌نزاکتی و... بیانگر عمق بحران نمایندگی در نظام لیبرال دموکراسی آمریکا می‌داند. از نظر او، میلیون‌ها نفر که به دلیل عوارض ناشی از جهان‌گرایی لیبرال دموکرات، موقعیت اقتصادی و جایگاه هویتی خود را در معرض خطر می‌دیدند، صدای خود را در گفتمان و شخصیت او متجلی می‌دیدند و او با تصویرسازی موفق از خود به منزله یک مردم‌گرای نخبه‌ستیز و ملی‌گرای بیگانه‌ستیز، توانسته بود همه منابع نارضایتی عمومی را بازتاب دهد. در این معنا، او موفق شده بود با

خطاب قرار دادن مردم عادی و شعار «نخست آمریکا»، وعده اصلاح اوضاع اقتصادی مردم آمریکا (که با چالش‌های ناشی از فرایندهای تقسیم کار اقتصادی در عصر جهانی شدن مواجه بود) و همچنین تقویت یکپارچگی ملی (که تصور می‌شد به دلیل سیاست‌های مهاجرپذیرانه مورد تهدید قرار دارد) را مطرح کند (کاستلز، ۱۳۹۹: ۴۹-۵۱).

کمپین او در واقع بر یک گفتمان ملی‌گرای پوپولیستی راست‌گرا بنا شده بود که همچون یک ایدئولوژی، رهایی از بحران موجود را از طریق شکل‌دهی به یک جامعه یکپارچه حول سیاست‌های اقتصادی ملی‌گرایانه و سیاست‌های اجتماعی مهاجرستیزانه وعده می‌داد. در این راستا او با اتکا به توانایی‌های فردی در تصویرسازی رسانه‌ای از خویش به عنوان صدای مردم، بدون اتکا به نخبگان حزبی خیز برداشت و حتی در ابتدا از حمایت پوپولیست‌های تی‌پارتی نیز بی‌بهره بود. حتی وقتی توانست خود را به حزب جمهوری‌خواه تحمیل کند، به نحوی شخص‌گرایانه کمپین انتخاباتی خود را هدایت کرد، چراکه حزب جمهوری‌خواه علی‌رغم مخالفت با برنامه انزوآگرایی اقتصادی و سیاسی او، توان مقابله با پیروان ستیزه‌جوی او را نداشت. در واقع او با انحصاری کردن توجهات و مباحثات رسانه‌ای، یک جنبش را به طور شخصی رهبری می‌کرد و رابطه او با رأی‌دهندگان به صورت مستقیم و از طریق گردهمایی‌های توده‌ای همراه با سخنرانی‌های آتشین بود. اشتباهات دموکرات‌ها نیز در این زمینه به کمک او آمد، از جمله قرار دادن نماد وضع موجود (هیلاری کلینتون) در برابر او علی‌رغم برخورداری از یک نامزد چپ‌گرای ضد وضع موجود (برنی سندرز) و همچنین تحقیر طرفداران ترامپ که به تصویر خودبرتربینی نخبگان حاکم نسبت به مردم عادی دامن می‌زد (کاستلز، ۱۳۹۹: ۵۰-۵۳).

نتیجه‌گیری

دموکراسی که هدفش برآورده کردن الزامات حکومت توسط خود مردم است، در بحرانی قرار گرفته که می‌توان آن را بحران نمایندگی نامید. هرچند لیبرال دموکراسی‌ها مدعی هستند که با همه شهروندان به صورت مساوی و یکسان رفتار می‌کنند، عملاً در

تحقق این وعده ناتوان بوده‌اند. در واکنش به این بحران، جنبش‌های اجتماعی مختلفی ظهور کرده‌اند که شامل جنبش‌های اجتماعی نوین و جنبش‌های پوپولیستی می‌باشند. در این پژوهش تلاش شد تا به این پرسش اصلی پاسخ داده شود که جنبش‌های متأخر در لیبرال دموکراسی‌های غربی، چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با هم دارند. طبق فرضیه پژوهش حاضر، در حقیقت هر دو نوع جنبش در واکنش به بحران نمایندگی در سیستم نمایندگی لیبرال غربی پدید آمدند. در واقع هدف هر دو نوع جنبش اجتماعی متأخر، انتقاد از عدم توجه ساختار نخبه‌گرایانه نظام‌های لیبرال دموکراسی به مطالبات جامعه است بنابراین هر دو نوع جنبش از دغدغه هویتی به معنای شناسایی شدن در فرایند سیاسی جامعه نشأت می‌گیرند. اما این جنبش‌ها از منظر سازمان، ایدئولوژی و رهبری و نوع نگرش به جامعه مطلوب با هم تفاوت‌هایی دارند.

جنبش‌های نوین اجتماعی با موضوعات هویتی سروکار دارند و نارضایتی آنها حول مسائل فرهنگی دور می‌زند؛ اما در جنبش‌های پوپولیستی، نارضایتی‌ها بر سر مسائل اقتصادی و فرهنگی است. جنبش‌های نوین اجتماعی فاقد رهبری واحد و سازمان آن به صورت پراکنده است، اما جنبش‌های پوپولیستی دارای رهبری واحد و سازمان منظم و یکپارچه هستند. همچنین جنبش‌های نوین اجتماعی معمولاً یا فاقد ایدئولوژی هستند یا ملغمه‌ای از ایدئولوژی‌ها را به نحو کم‌رنگی در خود دارند. این جنبش‌ها، کثرت‌گرایی رادیکال را شرط تحقق جامعه ایده‌آل خود می‌دانند. اما جنبش‌های پوپولیستی علی‌رغم اینکه ایدئولوژی مستقلی ندارند، در بسترهای متفاوت بر اساس ایدئولوژی‌های متفاوتی ظاهر می‌شوند و جامعه یکپارچه حول تعریفشان از مردم ایده‌آل و دموکراسی توده‌ای را نظم مطلوب خود معرفی می‌کنند. مقایسه دو جنبشی که در یک بستر مشترک و بازه زمانی نزدیک به هم در نقد دموکراسی نمایندگی ظاهر شدند (جنبش اشغال وال استریت (۲۰۱۱) به عنوان نمونه‌ای از جنبش اجتماعی جدید و کمپین انتخاباتی ترامپ (۲۰۱۶) به عنوان نمونه‌ای از جنبش پوپولیستی)، مصادیق عینی مناسبی در پشتیبانی از این تحلیل فراهم می‌کند.

با توجه به آنچه پژوهش حاضر از بحران دموکراسی روایت کرد، دو پرسش می‌تواند مبنای پژوهش‌های بعدی باشد: دموکراسی‌ها برای رفع معضلاتی که منجر به ظهور دو نوع جنبش یادشده شده‌اند، چگونه باید اصلاح شوند؟ با وجود این چالش‌های درون‌زای

دموکراسی لیبرال، موقعیت آن به عنوان الگویی برای سامان‌دهی زندگی سیاسی نزد جوامع در حال توسعه و گذار به دموکراسی چگونه ترسیم خواهد شد؟ پاسخ به هر دو پرسش، بازاندیشی در دموکراسی نمایندگی را ضروری می‌نمایاند.

نوع جنبش	مطالبه	دستورکار	سازمان‌دهی	رهبری	نظم ایده‌آل
جنبش‌های اجتماعی جدید	متکثر (عمدتاً فرهنگی)	فقدان ایدئولوژی یا ملغمه‌ای از ایدئولوژی‌ها	سست و روابط افقی و غیر سلسله‌مراتبی	فقدان رهبری مشخص	کثرت‌گرایی رادیکال
جنبش‌های پوپولیستی	اقتصادی- فرهنگی	شبه ایدئولوژیک	قوی، روابط عمودی و سلسله‌مراتبی	دارای رهبری مشخص و کاریزماتیک	دموکراسی توده‌ای

منابع

- آربلاستر، آنتونی (۱۳۷۹) دموکراسی، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، آشیان.
- استاک، سام و اندر و راول کوردنیلو (۱۳۹۹) احزاب سیاسی، جامعه مدنی و جنبش‌های شهروندی در اروپا و آسیا: آینده دموکراسی، ترجمه مهدی مقدری، تهران، نگاه معاصر.
- بدیع، برتران (۱۴۰۲) «بازگشت جاودانه؟»، در: بازگشت پوپولیسم‌ها، برتران بدیع و دیگران، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، آگه.
- براتعلی‌پور، مهدی و محمدرضا امانی (۱۳۹۶) «کنش‌های هویتی در جنبش‌های اجتماعی جدید»، فصلنامه سیاست راهبردی و کلان، دوره پنجم، شماره ۲۰، صص ۱-۲۷.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۹۸) زیست جنبش؛ این یک جنبش نیست، تهران، نگاه معاصر.
- تاگارت، پل (۱۳۸۱) پوپولیسم، ترجمه دکتر حسن مرتضوی، تهران، آشیان.
- تاگیف، پیراندره و رافائل لیوژی (۱۳۹۸) ظهور پوپولیسم ملی نو، ترجمه منصور وثوقی، تهران، چاپخش.
- ثمودی، علیرضا (۱۴۰۰) پوپولیسم اروپایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابزار معاصر.
- جانستون، هانک و دیگران (۱۳۸۹) «هویت‌ها، اعتراضات و جنبش‌های نوین»، در: جنبش‌های نوین اجتماعی، انریک لارنا، ترجمه سید محمدکمال سروریان و علی صبحدل، چاپ دوم، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۹۶) نظریه‌های جنبش اجتماعی، ترجمه سعید خاوری‌نژاد، تهران، فلات.
- حسین‌زاده، فهیمه (۱۳۸۶) «جنبش‌های اجتماعی نوین؛ تهدید یا فرصت»، فصلنامه سیاست داخلی، دوره اول، شماره ۲، صص ۶۷-۹۵.
- حسینی‌زاده، سید محمدعلی و امیر شفیعی (۱۳۹۷) «پوپولیسم راست در اروپای غربی و ایالات متحده و زمینه‌های شکل‌گیری آن»، فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، دوره دهم، شماره ۷، صص ۸۴-۱۱۲.
- درویشی، هادی و سمیه مومنی (۱۳۹۹) «تأملی درباره پدیده پوپولیسم و انواع آن»، فصلنامه علمی ترویجی جامعه، فرهنگ و رساله، دوره نهم، شماره ۳۴، صص ۸۵-۶۹.
- دل‌پر تا، دوناتلا (۱۳۹۷) می‌توان دموکراسی را نجات داد؟ ترجمه سعید کشاورزی و علی روحانی، تهران، ثالث.
- دونوا، آلن (۱۳۷۸) تأمل در مبانی دموکراسی، ترجمه نادر بزرگ‌زاد، تهران، چشمه.
- سردارنیا، خلیل (۱۳۸۸) «اینترنت، جنبش‌های اجتماعی جدید و بسیج اعتراض‌ها»، فصلنامه پژوهش‌های ارتباطی، دوره شانزدهم، شماره ۴، صص ۱۵۱-۱۷۶.

- سمیعی اصفهانی، علیرضا (۱۳۹۸) «درآمدی نظری بر مفهوم، ماهیت و عملکرد پوپولیسم»، فصلنامه علمی رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، دوره یازدهم، شماره ۲، صص ۶۲-۸۵.
- (۱۳۸۶) «بررسی مقایسه‌ای بحران دموکراسی و تأثیر آن بر رفتار سیاسی شهروندان در دموکراسی‌های سه‌گانه اروپا، آمریکای شمالی و ژاپن»، فصلنامه پژوهش حقوق و سیاست، دوره نهم، شماره ۲۳، صص ۱۴۵-۱۷۴.
- شبان، مریم (۱۳۸۶) می ۱۹۶۸ و داستان دانشجویان انقلابی، شهروند، شماره ۳.
- شریف خدایی، محسن و دیگران (۱۳۹۹) «واکاوی گسترش پوپولیسم در شرق اروپا»، فصلنامه علمی مطالعات روابط بین‌الملل، دوره سیزدهم، شماره ۵۲، صص ۹۰-۱۲۰.
- عباس‌زاده مرزبالی، محسن (۱۴۰۱) «چهره ژانوسی پوپولیسم: دموکراسی‌زدایی یا دموکراتیزه کردن دموکراسی؟»، فصلنامه دولت‌پژوهی، دوره هشتم، شماره ۳۲، صص ۹۷-۱۲۸.
- فریدن، مایکل (۲۰۱۸) بازخوانی پوپولیسم به‌مثابه ایدئولوژی، ترجمه وفا مهرآیین، قابل‌بازیابی در: <https://www.radiozamaneh.com/392302>
- فلاحی، سارا (۱۳۹۸) «بررسی چرایی و چگونگی احیای پوپولیسم در دموکراسی‌های غربی»، فصلنامه سیاست، دوره چهل‌ونهم، شماره ۳، صص ۷۴۵-۷۶۴.
- فلین، سیمون آی (۱۳۹۶) «نظریه جنبش اجتماعی جدید»، در: نظریه‌های جنبش اجتماعی، گردآوری و ترجمه سعید خاورنژاد، تهران، فلات.
- فوکویاما، فرانسیس (۱۳۹۸) سیاست هویت کنونی و مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن، ترجمه رحمان قهرمانپور، تهران، روزنه.
- قانع‌راد، محمدامین و فرهاد خسروخاور (۱۳۸۶) «جنبش‌های جدید اجتماعی: پایان مبارزه برای رفاه و سیاست اجتماعی؟»، فصلنامه علمی-پژوهشی رفاه اجتماعی، دوره ششم، شماره ۲۰، صص ۲۳۵-۲۶۷.
- قربانی، مهدی (۱۳۹۲) «وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی؛ دو جریان اصلی در تاریخ فلسفه سیاسی»، فصلنامه معرفت سیاسی، دوره پنجم، شماره ۲، صص ۴۷-۶۸.
- قنبرلو، عبدالله (۱۳۹۸) «تحلیل جنبش‌های اجتماعی نوین بر اساس مکتب فرانکفورت»، فصلنامه علمی-پژوهشی جامعه‌پژوهی فرهنگی، دوره دهم، شماره ۴، صص ۲۳-۴۵.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۹۹) گسست: بحران لیبرال دموکراسی، ترجمه مجتبی قلی‌پور، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- (۱۴۰۱) شبکه‌های خشم و امید: جنبش‌های اجتماعی در عصر اینترنت، ترجمه مجتبی قلی‌پور، چاپ هشتم، تهران، مرکز.
- لارنا، انریک و دیگران (۱۳۸۹) جنبش‌های نوین اجتماعی، ترجمه سید محمدکمال سروریان و علی

- صبحدل، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- لاکو لوین، اندرو (۱۳۹۹) طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی، ترجمه سعید زیباکلام، سمت.
- مارش، دیوید و جری استوکر (۱۳۷۸) روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی‌یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- محمدی، اسعد (۱۳۸۵) «تأملی جامعه‌شناختی بر جنبش جدید اجتماعی»، فصلنامه زیربار، دوره دهم، شماره ۶۰، صص ۳۱-۴۷.
- موتقی، احمد (۱۳۹۸) «پوپولیسم سیاسی- اقتصادی و فرهنگی، دموکراسی و توسعه»، فصلنامه سیاست، دوره نهم، شماره ۴، صص ۱۱۹۳-۱۲۱۰.
- مکلنن، گرگور (۱۳۸۵) پلورالیسم، ترجمه دکتر جهانگیر معینی علمداری، تهران، آشیان.
- مولر، یان ورنر (۱۳۹۸) پوپولیسم چیست؟ ترجمه بابک واحدی، تهران، بیدگل.
- مونک، یاشا (۱۴۰۱) مردم علیه دموکراسی، ترجمه امیر میرحاج، تهران، کتاب پارسه.
- موود، کاس و ک. کالت واسر (۱۳۹۸) مقدمه‌ای خیلی کوتاه بر پوپولیسم، ترجمه احمد موتقی و حسن اعمایی، تهران، نگاه معاصر.
- ناصری، علی (۱۳۹۶) «جنبش‌های نوین اجتماعی در عرصه جهانی شدن»، نشریه پژوهش‌های تاریخی، اجتماعی و سیاسی، دوره اول، شماره ۷، صص ۳۹-۵۴.
- نش، کیت و آلن اسکات (۱۳۸۸) راهنمای جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه محمدعلی قاسمی و قدیر نصری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- نظری، اشرف و علی سلیمی (۱۳۸۵) «پوپولیسم راست افراطی در دموکراسی‌های اروپایی (مطالعه موردی: فرانسه)»، فصلنامه دولت‌پژوهی، دوره اول، شماره ۴، صص ۱۵۷-۱۸۶.
- هافمیستر، ویلهلم و کارستن گرابو (۱۳۹۸) احزاب سیاسی: کارکردها و سازمان‌دهی در جوامع دموکراتیک، ترجمه مهدی مقدری، تهران، نگاه معاصر.

- Akerman, T. (2003) Populism and Democracy: Challenge or Pathology? *Acta Politica*, 38: 147-159, doi: 10.1057/Palgrave.ap.5500021.
- Arditi, B. (2007) "Populism as an Internal Periphery of Democratic Politics", in F. Panizza (Ed) *Populism and the Mirror of Democracy*, 72-89, Verso.
- Callhoun, C. (1993) *New Social Movements of the Early Nineteenth Century*, *Social Since History*, 17: 385-427.
- Melucci, A. (1980) *The New Social Movements: Theoretical Approach*, 200-226, SAGEUp, <http://ssi.doi: 10.1177/053901848001900201>.
- Merker, W. (2014) Is There a Crisis of Democracy? *Democratic Theory*, 1 (2): 1125, DOI: 10. 3167/dt. 2014. 010202.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲: ۹۶-۶۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

نقد ایده بی طرفی حکومت در آرای «رونالد دورکین»

افشین خاکباز*

سید علیرضا حسینی بهشتی**

سیدعلی محمودی***

چکیده

یکی از مفاهیم اساسی که اندیشمندان را که در چارچوب لیبرالیسم سخن می‌گویند به گروه‌های مختلف تقسیم می‌کند، خودفرمانی و حدود و ثغور آن است. از جمله می‌توان به تقسیم‌بندی میان حامیان بی طرفی و کمال‌گرایی حکومت، یا به عبارت دیگر طرفداران عدم دخالت یا دخالت حکومت در قبال برداشت‌های مختلف از زندگی نیک اشاره کرد که اندیشمندان لیبرال را از نظر حد و مرزی که برای آن قائلند، در دو اردوگاه متفاوت جای می‌دهد. «دورکین»، نظریه برابری خود را بر دو اصل دغدغه و احترام برابر و مسئولیت ویژه مبتنی ساخته و بی طرفی حکومت و خودفرمانی را از این دو اصل استخراج می‌کند. او نیز همچون بسیاری از اندیشمندان حامی بی طرفی حکومت، برای خودفرمانی نقش مهمی قائل است؛ ولی به خودفرمانی تمام‌عیار قائل نیست و برای آن حد و مرزی قائل است. او به تمایز میان خودفرمانی و اصالت قائل است و برای خودفرمانی، دایره‌ای محدودتر از اصالت در نظر می‌گیرد. دورکین ضمن مخالفت با اتخاذ سیاست‌های پدرسالارانه از طرف حکومت، دخالت حکومت در حوزه‌های مختلف حیات سیاسی و اجتماعی را یکسره نفی نمی‌کند و چنین دخالت‌هایی را تاحدی ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌داند. مقاله حاضر با بهره‌گیری از روش

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

afshinkhakbaz2012@gmail.com

abeheshti2002@yahoo.com

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

mahmoudi3000@gmail.com

*** استاد گروه علوم سیاسی، دانشکده روابط بین الملل وزارت امور خارجه، ایران



توصیفی- تحلیلی به بررسی انتقادی مفهوم خودفرمانی و جایگاه آن در منظومه فکری دورکین می‌پردازد و می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که خودفرمانی و به تبع آن بی‌طرفی در اندیشه دورکین، چه جایگاهی دارد. در نهایت این مقاله نتیجه می‌گیرد که هرچند محدودیت خودفرمانی در آرای وی، به‌ویژه در رابطه با برابری در منابع، بیش از چیزی است که اذعان می‌کند و نگاه پدرسالارانه در بخش‌هایی از نظریه برابری منابع وی به چشم می‌خورد.

واژه‌های کلیدی: رونالد دورکین، بی‌طرفی حکومت، خودفرمانی، اصالت، پدرسالاری.

مقدمه

از نگاه اندیشمندان لیبرال، یکی از تفاوت‌های اصلی میان جوامع لیبرال و غیر لیبرال، جایگاه خودفرمانی^۱ است. آنها به طور سنتی خودفرمانی را همبسته لیبرالیسم و پدرسالاری^۲ را همبسته جوامع غیر لیبرال می‌دانند و جوامع را بر اساس رویکردی که به این دو مفهوم دارند، به لیبرال و غیر لیبرال تقسیم می‌کنند. فرض رایج بر این است که حکومت‌های لیبرال معمولاً خودفرمانی اتباع خویش را محترم می‌شمارند و می‌کوشند در حوزه‌هایی که خصوصی محسوب می‌شود، کمترین میزان دخالت را داشته باشند؛ در حالی که حکومت‌های غیر لیبرال که بسیاری از آنها تحت لوای ایده کمال‌گرایی عمل می‌کنند، به شیوه‌ها و درجات مختلف، خودفرمانی شهروندان را محدود می‌کنند و به صورت مستقیم یا غیر مستقیم می‌کوشند تا برداشت حکومت یا برداشت اکثریت شهروندان از زندگی نیک را بر سایر شهروندان تحمیل کنند.

بنابراین بخشی از مقاله حاضر به بررسی خودفرمانی و ارتباط آن با بی‌طرفی می‌پردازد. طرفداران اصل بی‌طرفی حکومت، استدلال‌های خود را بر دفاع از خودفرمانی و فردگرایی مبتنی می‌سازند و این دو را بن‌مایه لیبرالیسم می‌دانند و بر این اساس کمال‌گرایی را در تعارض با لیبرالیسم قرار می‌دهند. در سوی دیگر، طرفداران لیبرالیسم کمال‌گرا ضمن دفاع از رفتارهای پدرسالارانه حکومت در برخی حوزه‌ها، منکر چنین تعارضی هستند و ادعا می‌کنند که لیبرالیسم، خود بر برداشت خاصی از زندگی نیک مبتنی است و از این‌رو بی‌طرف نیست. برخی همچون کارل هینز لادور^۳ تا جایی پیش می‌روند که بی‌طرفی حکومت را افسانه می‌خوانند و بر این اساس از یکسو وجود حکومت بی‌طرف لیبرال را انکار می‌کنند و از دیگر سو، بین کمال‌گرایی و لیبرالیسم، تعارضی نمی‌بینند.

هرچند مسئله بی‌طرفی حکومت و کمال‌گرایی عمدتاً در چارچوب جوامع لیبرال مطرح شده و در نگاه نخست به نظر می‌رسد که بحثی درونی در چارچوب اندیشه‌ها و جوامع لیبرال باشد، اگر آنطور که جوزف رز و برخی دیگر از کمال‌گرایان می‌گویند، نه خودفرمانی همبسته دموکراسی و بی‌طرفی و لیبرالیسم باشد و نه کمال‌گرایی در تعارض

1. Autonomy

2. Paternalism

3. Karl-Heinz Ladeur

با خودفرمانی قرار داشته باشد، چنین بحثی می‌تواند برای حکومت‌ها و جوامع غیر لیبرالی که در زمره جوامع غیر لیبرال سلسله‌مراتبی مشورتی شایسته به شمار روند نیز راهگشا باشد؛ زیرا به نظر می‌رسد که سرچشمه بخشی از مشکلاتی که چنین جوامعی با آن دست به گریبانند، ابهام در مرزبندی بین خودفرمانی و کمال‌گرایی باشد؛ ابهامی که می‌تواند چنین جوامعی را در برابر خطر نفوذ استبداد و خودکامگی پیدا و پنهان در لوای کمال‌گرایی آسیب‌پذیر کند و به منبع تنش دائمی و فرساینده میان مردم و حکومت تبدیل شود.

از جمله کسانی که به این موضوع توجه کرده، «رونالد دورکین» است که از اندیشمندان برجسته لیبرال و طرفداران بی‌طرفی حکومت محسوب می‌شود و به مناسبت‌های مختلف درباره خودفرمانی و آزادی شخصی بحث کرده است. مقاله حاضر به بررسی جایگاه خودفرمانی در اندیشه رونالد دورکین می‌پردازد.

بدین منظور، ابتدا و در بخش پیشینه پژوهش و چارچوب نظری، به بررسی مفهوم بی‌طرفی حکومت در آرای اندیشمندان طرفدار بی‌طرفی حکومت می‌پردازیم. سپس به تعریف دورکین از خودفرمانی، اصالت^۱ و پدرسالاری پرداخته می‌شود و آنگاه دو اصلی که وی ارکان اساسی لیبرالیسم می‌داند، یعنی اصل دغدغه و احترام برابر^۲ و اصل مسئولیت ویژه^۳ بررسی می‌شود. آنگاه به بررسی موضع او درباره مصادیقی که با خودفرمانی ارتباط نزدیکی دارند، یعنی سقط جنین، نحوه برخورد با مبتلایان زوال عقل، و مسئله کمک به مرگ خودخواسته بیماران می‌پردازیم که در زمره مسائل بحث‌انگیز در جوامع لیبرال غربی است و محدودیت‌هایی را نشان می‌دهد که دورکین برای خودفرمانی قائل است.

در نهایت به بررسی آرای برخی از منتقدان دورکین درباره بی‌طرفی حکومت می‌پردازیم و در پایان، بر اساس بررسی‌های یادشده به ارزیابی نقادانه جایگاه خودفرمانی و حدود و ثغور آن در اندیشه دورکین خواهیم پرداخت و می‌کوشیم تا نشان دهیم که هرچند دورکین به خودفرمانی تمام‌عیار قائل نیست و نه‌تنها برای خودفرمانی حد و مرزی قائل است، بلکه نشانه‌هایی از پدرسالاری نیز در منظومه فکری او به چشم

1. Authenticity
2. Equal Concern and respect
3. Special Responsibility

می‌خورد. تمایز مهمی که بین اخلاق فردی و اخلاق ارتباطی ایجاد می‌کند، می‌تواند برای تعیین حد و مرز دخالت‌های مشروع حکومت راهگشا باشد.

پیشینه پژوهش و چارچوب نظری

موضع حکومت درباره بی‌طرفی، نوع رابطه میان حاکمان و شهروندان و سمت و سوی بسیاری از سیاست‌های داخلی و خارجی را تعیین می‌کند و بنابراین هم در عرصه اندیشه سیاسی و هم در حوزه روابط بین‌الملل، اهمیت روزافزونی یافته است. ولی بی‌طرفی حکومت نیز تفاسیر متعددی دارد که در دیدگاه‌های اندیشمندان مختلف طرفدار این رویکرد جلوه‌گر شده است.

رابرت نوزیک (۱۹۹۹) در «آناشسی، دولت و آرمان‌شهر» به دفاع از ایده دولت کمینه می‌پردازد که وظیفه صیانت از حقوق افراد را بر عهده دارد و دخالت در زندگی مردم را محدود می‌کند. به نظر او، دولت کمینه باید به کارکردهای محدود حمایت در برابر اعمال زور، سرقت، کلاهبرداری و همچنین تضمین اجرای قراردادهای بسنده کند و هرگونه دخالت بیش از آن، حقوق افراد را نقض می‌کند. او می‌گوید که دولت کمینه، گسترده‌ترین شکل دولتی است که می‌توان توجیه کرد و هر حکومتی که گسترده‌تر از آن باشد، حقوق مردم را نقض می‌کند. نوزیک، ایده عدالت توزیعی را نیز نفی می‌کند و ناقض حقوق افراد می‌داند و می‌گوید که حکومت نباید در بازتوزیع ثروت یا اطمینان از برابری نتایج دخالت کند؛ بلکه افراد باید برای معامله و ثروت‌اندوزی در بازار آزاد، آزادی عمل داشته باشند.

بروس اکرم (۱۹۸۰) در «عدالت اجتماعی در حکومت لیبرال» در اثبات اصل بی‌طرفی، استدلال‌های متفاوتی ارائه می‌دهد و اصل «گفت‌وگوی مقید» را در مقایسه با قرارداد یا فایده، اصل رضایت‌بخش‌تری برای لیبرالیسم می‌داند. بر اساس این اصل، هیچ کس حق ندارد برای اثبات اقتدار سیاسی خود به بینشی ممتاز در سپهر اخلاق متوسل شود که در دسترس سایرین قرار ندارد. هر توجیهی که بر این ادعای صاحبان قدرت استوار باشد که برداشت آنان از خیر برتر از برداشت سایر شهروندان است و صرف‌نظر از اینکه به چه مفهومی قائلند، خود آنها نیز برتر از سایر شهروندانند، توجیه مناسبی

نیست. چنین استدلالی، اکرمین را در زمره طرفداران بی‌طرفی در توجیه^۱ قرار می‌دهد. از سوی دیگر، اکرمین برخلاف نوزیک، همه دستاوردهای فرد را متعلق به او نمی‌داند و نظریه جامعه‌ذی‌نفعان^۲ را مطرح می‌کند که بر اساس آن، همه اعضای جامعه، شهروند ذی‌نفع محسوب می‌شوند و باید در دستاوردها و منافع کسب‌وکارها، سهیم باشند. از این‌رو می‌توان گفت که اکرمین در مقایسه با نوزیک، تأکید کمتری بر حقوق فردی دارد. بدین ترتیب محدوده‌ای که اکرمین برای بی‌طرفی و عدم دخالت حکومت در نظر می‌گیرد، محدودتر از چیزی است که در آرای نوزیک می‌یابیم.

تامس نیگل (۱۹۹۱) در «برابری و جانب‌داری» از منظر دیگری به بی‌طرفی می‌نگرد و مفهوم رواداری لیبرال را مطرح می‌کند. او بر اساس اصل برابری انسان‌ها و بر این اساس که زندگی هیچ‌کس، ارزشی بیش از زندگی دیگران ندارد، به اصل بی‌طرفی می‌رسد؛ ولی برخلاف نوزیک، این بی‌طرفی را مستلزم این می‌داند که اهمیت خاص و ویژه‌ای به زندگی کسانی بدهیم که در وضعیت نامساعدی به سر می‌برند، نه اینکه شرایط کسانی را بهتر کنیم که وضع خوبی دارند. این تعریف از بی‌طرفی، شباهت بسیاری با اصل تفاوت‌رالنز دارد که بر اساس آن، نابرابری در صورتی که وضعیت نابرابرترین‌ها را بهبود بخشد، توجیه‌پذیر است. نیگل می‌گوید که حکومت باید بین برداشت‌های مختلف از زندگی نیک، بی‌طرف باشد و حکومتی که نتواند سیاست‌های خود را به گونه‌ای مشروع به کسانی بقبولاند که به ارزش‌هایی که مبنای آن سیاست است باور ندارند، از مشروعیت بی‌بهره است. از این‌رو او نیز همچون اکرمین در زمره طرفداران بی‌طرفی در توجیه جای می‌گیرد. همچنین تأکید بر اهمیت خاص و ویژه بهبود شرایط کسانی که در وضعیت بدتری قرار دارند، نشان می‌دهد که او برخلاف نوزیک، دخالت‌های حکومت در بازتوزیع منابع را ناقص بی‌طرفی نمی‌داند و از این منظر به اندیشمندانی همچون رالنز نزدیک است.

چارلز لارمور (۱۹۹۶) در «الگوهای پیچیدگی اخلاقی» می‌گوید که دلیل نیاز به بی‌طرفی حکومت، تکثر حذف‌ناشدنی موجود در جوامع لیبرال است و بسیاری از کارکردهای حکومت را که افزون بر حفاظت از جان و مال، ترویج آزادی و برابری

1. Neutrality of Justification
2. The Stakeholders' Society

اقتصادی را نیز شامل می‌شود، می‌توان بر این اساس توجیه کرد. به نظر او، محترم شمردن یک شخص به معنای به رسمیت شناختن دیدگاه متمایز او درباره جهان است و آن دسته از اقدامات حکومت که بر او اثر می‌گذارند، باید از دریچه چشم او توجیه‌پذیر باشند. لارمور، بی‌طرفی را واکنش انسان‌ها در برابر کثرت استنباط‌های ممکن از زندگی نیک می‌داند. او می‌گوید که در اندیشه مدرن، پلورالیسم و اختلاف‌نظر معقول به ویژگی‌های حذف‌ناپذیر زندگی نیک تبدیل شده‌اند. از این‌رو سیاست‌های حکومت به ناچار به نفع استنباط برخی افراد و گروه‌ها از زندگی نیک خواهد بود، ولی این مسئله ناقض بی‌طرفی حکومت نیست. به نظر وی، بی‌طرفی حکومت، بی‌طرفی در پیامدها^۱ نیست، بلکه بی‌طرفی در رویه‌ها، یا به عبارتی بی‌طرفی سیاسی^۲ است. بی‌طرفی سیاسی به معنای حذف ادعای برتری ذاتی مفهوم خاصی از زندگی نیک از دایره عواملی است که برای توجیه تصمیم‌های سیاسی می‌توان به آنها متوسل شد. بدین ترتیب می‌توان گفت که لارمور در مقایسه با اندیشمندانی که در سطور بالا به آنها اشاره شد، برای حوزه‌های مشروع دخالت حکومت به گستره وسیع‌تری قائل است و سیاست‌هایی را که به طور ناخواسته برخی تفاسیر زندگی نیک را تقویت می‌کنند، ناقض بی‌طرفی نمی‌داند. از این‌رو لارمور در زمره طرفداران بی‌طرفی هدف^۳ جای می‌گیرد که آن دسته از سیاست‌های حکومت را که پیامد عملی و ناخواسته آنها، حمایت از برداشت خاصی از زندگی نیک است، مشروط بر اینکه با هدف تحقق چنین هدفی طراحی نشده باشند، ناقض بی‌طرفی حکومت نمی‌داند.

پیتر جونز (۱۹۸۹) در مقاله «آرمان حکومت بی‌طرف» در مجموعه مقالات «بی‌طرفی لیبرال» با بررسی آرای آنچه او سه اندیشمند اصلی بی‌طرفی می‌نامد، یعنی جان رالز، رونالد دورکین و بروس اکرم، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که حکومت بی‌طرف، حکومتی است که سعی می‌کند درباره موضوعاتی همچون باورهای دینی و اخلاقی بی‌طرف باشد. او به این وجه مشترک همه بی‌طرفی‌گرایان اشاره می‌کند که همه انسان‌ها را دارای ارزش برابر می‌دانند. به نظر او، بی‌طرفی برای صیانت از خودفرمانی فرد

1. Consequentialist Neutrality
2. Procedural Neutrality
3. Neutrality of Aim

و پیشگیری از تحمیل، نقش مهمی ایفا می‌کند و برای پیشبرد آرامش و ثبات اجتماعی ضروری است. او می‌گوید که به نظر طرفداران بی‌طرفی، حکومت بی‌طرف باید به جای منع یا تشویق دیدگاه‌های دینی یا اخلاقی خاص، زمین بازی همواری ایجاد کند که در آن، همه شهروندان آزادانه دیدگاه‌های خود را بیان کنند. از این‌رو حکومت باید درباره مسائلی همچون تأمین مالی نهادهای دینی یا تصدیق ارزش‌های اخلاقی خاص، بی‌طرف بماند. وی همچنین می‌گوید که به نظر طرفداران بی‌طرفی، آرمان حکومت بی‌طرف می‌تواند با فراهم آوردن شرایطی که شهروندان، باورهای دینی و اخلاقی خود را بدون دخالت حکومت تعقیب کنند، به تقویت جامعه متنوع و متکثر کمک کند و مانع از سرکوب یا تبعیض و حاشیه‌نشین‌سازی گروه‌های اقلیت شود. از این‌رو بی‌طرفی‌گرایان برای حکومت در حیات اجتماعی، نقشی فرعی قائل هستند و بر این باورند که به جای حکومت، جامعه باید در این حوزه نقش‌آفرینی کند.

در مقابل، کمال‌گرایان برای حکومت حوزه دخالت گسترده‌تری را در نظر می‌گیرند. تاماس هرکا (۱۹۹۶) در «کمال‌گرایی»، برداشتی ارسطویی از کمال‌گرایی ارائه می‌دهد. او بهترین کمال‌گرایی را کمال‌گرایی بیشینه‌ساز پیامدگرا می‌داند که از زمان و شخص تأثیر نمی‌پذیرد و از ما می‌خواهد تا در برابر کمال همه انسان‌ها در همه زمان‌ها، دغدغه برابر داشته باشیم. بر اساس این نسخه از کمال‌گرایی، هدف نهایی و غایی اخلاقی، بیشترین رشد سرشت انسانی در همه انسان‌ها و همه مکان‌هاست. وی، کمال‌گرایی را وارد عرصه سیاست نیز می‌کند و می‌گوید که بهترین اقدام سیاسی، نهاد یا حکومت، آنی است که بیش از همه کمال را در میان همه انسان‌ها ترویج کند. این اغلب بدان معناست که بهترین حکومت، آشکارا به ارزش‌های کمال‌گرایانه یا ترویج دیدگاه کمال‌گرایانه‌ای از خیر متعهد است. در مجموع هرکا، بی‌طرفی حکومت را با کمال‌گرایی سازگار نمی‌داند، ولی برای دخالت حکومت، حد و مرزی قائل است و هرچند تحمیل قهری انتخاب خیر به شهروندان را نفی می‌کند، شیوه‌های غیر قهری ترویج خیر را قابل قبول می‌داند. بدین ترتیب می‌توان هرکا را در زمره حامیان کمال‌گرایی مطلق محسوب کرد.

استیون وال (۱۹۹۸) در مقایسه با هرکا برای دخالت حکومت، گستره محدودتری در

نظر می‌گیرد. او معتقد است که کمال‌گرایی لیبرال^۱ در مقایسه با لیبرالیسم کمال‌گرایی‌ستیز^۲، قدرت توجیهی بیشتری دارد. او به لزوم حذف ملاحظات کمال‌گرایانه از عرصه سیاست‌های عمومی به دیده تردید می‌نگرد و می‌گوید که ملاحظاتی همچون نیاز به ثبات سیاسی، ارزش خودفرمانی یا اصل احترام برابر به اشخاص، هیچ‌یک به معنای عدم مشروعیت توسل به سیاست‌های کمال‌گرایانه نیست. وال، خودفرمانی را دارای ارزش ذاتی^۳ و یکی از عناصر ضروری زندگی کاملاً نیک برای بسیاری از افراد می‌داند. ولی این بدان معنا نیست که خودفرمانی تنها عنصر یگانه زندگی نیک است. وی در ادامه می‌گوید که این عنصر به تنهایی و بدون ارتباط با سایر عناصری که زندگی نیک را می‌سازند، ارزش ندارد. او برخلاف ادعای مخالفان کمال‌گرایی به این اصل قائل است که کمال‌گرایی لیبرال، خودفرمانی شخصی را از عناصر اصلی شکوفایی انسان می‌داند و وظیفه حکومت در جوامع لیبرال غربی، فراهم آوردن و حفظ مناسب‌ترین شرایط اجتماعی برای زندگی خودفرمان اتباع خویش است. ولی این را نیز می‌گوید که نه‌تنها پایبندی به خودفرمانی با اقدامات سیاسی کمال‌گرایانه که برای حمایت از سبک‌های زندگی، اهداف و گزینه‌های عالی در تقابل با سبک‌ها و اهداف و گزینه‌های پست‌تر انجام می‌شود منافاتی ندارد، بلکه تاحدی برای ایجاد شرایط تحقق خودفرمانی ضروری است. اما حکومت نباید برای تحمیل روش زندگی واحدی بر همه شهروندان از قدرت قهری استفاده کند. او با طرح مفهوم بی‌طرفی محدود حکومت بر اساس پلورالیسم ارزشی^۴ می‌کوشد تا راهی میانه بین بی‌طرفی مطلق و کمال‌گرایی مطلق بیابد تا با دغدغه اصلی کمال‌گرایان که ترویج زندگی نیک است، همخوانی داشته باشد.

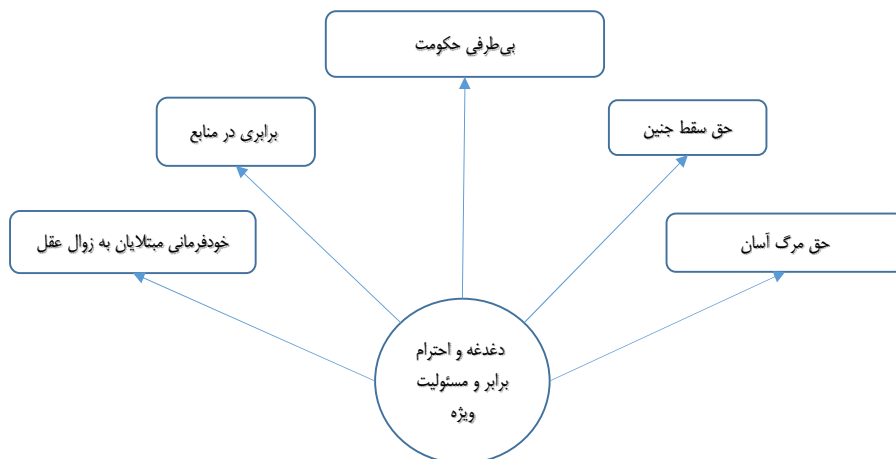
رز (۱۹۹۴) که از نظریه‌پردازان برجسته کمال‌گرایی و منتقدان بی‌طرفی حکومت است، نقد خود از اصل بی‌طرفی را بر شکاف منطقی بین بی‌طرفی حکومت و پلورالیسم اخلاقی مبتنی می‌سازد و با طرح مفهوم لیبرالیسم کمال‌گرا می‌کوشد تا با ارائه دلایل کمال‌گرایانه برای دفاع از آزادی‌های شخصی و خودفرمانی، کمال‌گرایی را به عنوان حامی خودفرمانی و آزادی‌های فردی معرفی کند. در واقع وی می‌کوشد تا تصویری از

1. Liberal Perfectionism
2. Anti-perfectionist Liberalism
3. Intrinsic Value
4. Value Pluralism

لیبرالیسم کمال‌گرا ارائه دهد که احترام لیبرال به آزادی را بر دغدغه سیاسی برای به‌روزی فرد مبتنی کند. او نیز همچون وال، کمال‌گرایی را با پلورالیسم ارزشی سازگار می‌داند. به نظر او، با توجه به اینکه برداشت‌های مختلفی از خیر و زندگی نیک وجود دارد، لزومی ندارد حکومت از برداشت واحدی از زندگی نیک حمایت کند؛ بلکه تنها کافی است راه را هموار کند تا شهروندان بتوانند اهداف و ارزش‌های نیک گوناگون‌تری را دنبال کنند. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که هرچند رز در زمره اندیشمندان کمال‌گرا جای دارد، در میان کمال‌گرایان، نزدیک‌ترین موضع را به حامیان بی‌طرفی دارد و قرابت مواضع او به بی‌طرفی‌گرایانی همچون دورکین، بیش از کمال‌گرایانی همچون هرکاست.

بی‌طرفی حکومت در آرای رونالد دورکین

دو اصل «دغدغه و احترام برابر» و «مسئولیت ویژه» که به نوعی مبنای خودفرمانی در منظومه فکری دورکین محسوب می‌شود، اصول سامان‌بخش اندیشه‌های دورکین است و موضوعات مختلفی که وی در بسیاری از کتاب‌ها و مقالاتش مطرح کرده، درباره این دو اصل سازمان یافته است. از جمله می‌توان به بحث‌هایی که درباره موضوعات بحث‌انگیزی همچون سقط جنین و مرگ آسان مطرح است، ارتباط میان برابری، آزادی و مسئولیت شخصی، رابطه میان مردم و حکومت، خودفرمانی، پدرسالاری و مواردی از این‌دست اشاره کرد. اهمیت این دو اصل بدان پایه است که بدون درک صحیح آنها نمی‌توان درک دقیقی از منظومه فکری دورکین داشت. از این‌رو بررسی جایگاه بی‌طرفی در اندیشه دورکین، بدون بررسی و درک این دو اصل میسر نیست. بنابراین بررسی جایگاه بی‌طرفی در اندیشه دورکین را با بررسی این دو اصل آغاز می‌کنیم.



شکل ۱- نمودار جایگاه محوری دو اصل «دغدغه و احترام برابر» و «مسئولیت ویژه» در منظومه فکری دورکین

دغدغه و احترام برابر و مسئولیت ویژه

دورکین، دغدغه و احترام برابر برای همگان را فضیلت اصلی جامعه سیاسی می نامد و توزیع نابرابر ثروت ملت را در زمره موضوعاتی می داند که در دغدغه برابر حکومت برای مردمان، تردید ایجاد می کند (Dworkin, 2002: 1). وی برخلاف برخی طرفداران سرسخت دولت کمینه همچون رابرت نوزیک، بر نقش قوانین در توزیع ثروت تأکید می کند و این قوانین را منحصر به قوانین مالکیت، سرقت و قرارداد نمی داند؛ بلکه کل قوانین حاکم بر رفاه، مالیات، محیط زیست، کار، حقوق مدنی و سایر حوزه ها را نیز در این میان دخیل می داند. او در توجیه این موضع می گوید قوانینی که حکومت تصویب می کند، بر وضعیت شهروندان و میزان بهره مندی آنها از منابع اثر می گذارد. از این رو حکومت باید بتواند کسانی را که به دلیل چنین قوانینی در شرایط بدتری قرار می گیرند، قانع کند که چنین رفتاری از سر دغدغه برابر برای همگان بوده است (Dworkin, 2002: 2).

دورکین، حق مساوات گرایانه انتزاعی دغدغه و احترام برابر را بر دو اصل فردگرایی اخلاقی یا کرامت انسانی مبتنی می سازد. اصل نخست، اصل اهمیت برابر^۱ یا ارزش

1. Principle of Equal Importance

ذاتی^۱ است که بر اساس آن، زندگی هر انسانی از ارزش ذاتی برخوردار است. این بدان معناست که کیفیت زندگی هر شخص علاوه بر خود او، برای دیگران نیز اهمیت دارد. اصل دوم، اصل مسئولیت ویژه یا مسئولیت شخصی^۲ است که بر اساس آن، افزون بر اینکه زندگی هر انسانی فی‌نفسه ارزشمند است، هر شخصی برای شناسایی و تحقق این ارزش، مسئولیتی ویژه دارد. بدین ترتیب دورکین با بهره‌گیری از این دو اصل، مسئولیت فردی و مسئولیت جمعی را با یکدیگر ترکیب می‌کند و به نوعی از فردگرایی تمام‌عیاری که ویژگی محافظه‌کاران قدیم و جدید است و همچنین تأکید بر مسئولیت جمعی تمام-عیاری که در آرای مساوات‌گرایان قدیم به چشم می‌خورد، فاصله می‌گیرد. توضیح اینکه مساوات‌گرایان بر مسئولیت جمعی جامعه برای نمایش دغدغه برابر برای همه شهروندان تأکید داشته‌اند و مسئولیت‌های شخصی شهروندان را نادیده می‌گرفتند؛ ولی محافظه‌کاران از آن سوی بام افتاده‌اند و با تأکید تمام‌عیاری بر مسئولیت فردی، مسئولیت جمعی را نادیده می‌گیرند (Dworkin, 2002: 2). بدین ترتیب هرچند دورکین از اندیشمندان اصلی حامی بی‌طرفی حکومت است، با ترکیب دغدغه برابر و مسئولیت ویژه، به میانه گروه بی‌طرفی-کمال‌گرایی گرایش دارد و از این‌رو با کمال‌گرایانی که به کمال‌گرایی بیشینه‌ساز و مطلق‌قائل نیستند، قرابت‌هایی دارد.

خودفرمانی و اصالت

دورکین، خودفرمانی را از مفاهیم مهم اندیشه سیاسی می‌داند و می‌گوید هر نظریه سیاسی‌ای که جایگاه مهمی برای برابری قائل است، باید درباره حد و مرز شخص نیز فرضیه‌هایی داشته باشد؛ چون باید بین رفتار با اشخاص همچون افراد برابر و تغییر آنها به اشخاصی متفاوت، تمایز قائل شود (Dworkin, 1985: 166). بدین ترتیب او برخلاف آن دسته از طرفداران کمال‌گرایی مطلق همچون هرکا که به دنبال بیشینه‌سازی کمال در همه انسان‌ها و مکان‌ها هستند و از این‌رو می‌توان گفت به دنبال تبدیل شهروندان به اشخاصی متفاوت هستند، به جای تبدیل افراد به چیزی دیگر، به دنبال آن است که شرایطی فراهم شود که هر کس بتواند تفسیری را که از زندگی نیک دارد، دنبال کند. او

1. Intrinsic Value

2. Personal Responsibility

بر اساس اصل مسئولیت ویژه، تعریفی از خودفرمانی ارائه می‌دهد که بر اساس آن، زندگی هر انسانی فی‌نفسه ارزشمند است و هر شخصی برای شناسایی و تحقق این ارزش، مسئولیتی ویژه دارد. چنین مسئولیتی مستلزم آن است که فرد در انتخاب روش زندگی خویش آزاد باشد و قضاوت دیگران، نوع زندگی‌ای را که انتخاب کرده، بر او تحمیل نکرده باشد. بدین ترتیب خودفرمان، کسی است که بتواند فارغ از قضاوت و دخالت دیگران، برای تحقق برداشتی که از زندگی نیک دارد، تلاش کند. این بدان معناست که هر شخصی حق دارد تصمیم‌های مهمی را که زندگی او را تعریف می‌کند، خودش اتخاذ کند (Dworkin, 1993: 222).

دورکین بین اصالت و خودفرمانی، تمایز قائل می‌شود و برای خودفرمانی، دامنه محدودتر از اصالت قائل است. او نیز همچون بسیاری از فیلسوفان و اندیشمندان دیگر، شرط خودفرمانی را دسترسی به همه گزینه‌های ممکن نمی‌داند (Dworkin, 2011: 212). از این رو وجود محدودیت‌های برخاسته از شرایط طبیعی یا سیاسی که او پارامتر می‌نامد، به شرط اینکه هنوز انواعی از گزینه‌ها باشد که شخص بتواند از بین آنها انتخاب کند، به خودفرمانی شخص آسیبی نمی‌زند. بدین ترتیب خودفرمانی نیازمند برخورداری از برخی و نه همه آزادی‌هاست و هرچه دایره آزادی‌ها تنگ‌تر باشد، خودفرمانی محدودتر است. اصالت در مقایسه با خودفرمانی، دامنه گسترده‌تری دارد و از این رو نیازمند آزادی‌های گسترده‌تری است. اصالت بدان معناست که هر کس برای شناسایی آنچه در زندگی‌اش موفقیت محسوب می‌شود، مسئولیتی ویژه دارد و شخصاً مسئول است زندگی خویش را از طریق روایت یا سبک زندگی منسجمی بسازد که خود تصدیق می‌کند. چنین مسئولیتی مستلزم آن است که شخص درباره مسائلی که بر انتخاب تفسیری از زندگی نیک اثر می‌گذارد، آزادی عمل بیشتری داشته باشد (Dworkin, 2011: 204).

دورکین می‌گوید از آنجا که وظیفه حکومت در جوامع لیبرال، بهبود شرایط زندگی اتباع خویش و از این رو دغدغه برابر برای زندگی و سرنوشت تک‌تک افراد جامعه است، در صورتی که بین برابری و آزادی، تعارضی ایجاد شود، باید برابری را بر آزادی، مقدم دانست. دورکین بر این اساس و برای حل تعارض میان آزادی و برابری، اصل انتزاع^۱ را مطرح می‌کند که بر اساس آن، توزیع آرمانی تنها هنگامی میسر است که افراد به لحاظ

قانونی آزاد باشند تا در چارچوب محدودیت‌هایی که برای صیانت از جان و مال آنها یا اصلاح برخی نقایص بازار ضروری است، هرگونه که می‌خواهند عمل کنند (Dworkin, 2002: 148). او آزادی و برابری را جنبه‌هایی از فضیلتی واحد می‌شمرد و هرچند برابری را مقدم بر آزادی می‌داند، می‌گوید برابری بدون آزادی میسر نیست. ولی این آزادی باید با محدودیت‌های قانونی مناسبی همراه باشد که جرایمی از قبیل حمله فیزیکی، آسیب‌رسانی عمدی به اموال و مواردی از این‌دست را منع می‌کند. بدین ترتیب اصل انتزاع دارای دو پیامد مهم است: نخست اینکه آزادی عمل را در قلب برابری جای می‌دهد، و دوم اینکه ایجاد منع‌ها و محدودیت‌های قانونی بر اساس تعارض میان برخی رفتارها با برخی از اعتقادات دینی یا اخلاقی را منع می‌کند (Dworkin, 2002: 152).

در واقع تنها فعالیت‌هایی که می‌توان بر اساس قانون منع کرد، فعالیت‌هایی است که آزادی عمل افراد در بهره‌گیری از منابع خویش را نقض می‌کند و از این‌رو اصل انتزاع، گامی بزرگ در راستای آشتی دادن برابری و آزادی است و موارد دخالت و ایجاد محدودیت توسط حکومت را محدود می‌کند. ولی آزادی نامحدود در انتخاب نیز به دلایل عملی، مشکل‌آفرین است و ممکن است مانع اجرای وظایف حکومت شود. از این‌رو دورکین، اصل تصحیح^۱ را وارد میدان می‌کند که بر اساس آن، محدودسازی آزادی انتخاب در صورتی که میزان تحقق اهداف برابری منابع، یعنی دستیابی به توزیع برابری را که با هزینه‌های واقعی فرصت‌سنجیده می‌شود افزایش دهد، ضروری و توجیه‌پذیر است (Dworkin, 2002: 157).

دورکین برای رفع برخی از نقایص اصل انتزاع، اصل دیگری را پیشنهاد می‌کند که اصل اصالت نام دارد. یکی از نقایص اصل انتزاع آن است که همه آزادی‌ها را به یک چوب می‌راند و بین آنها تمایزی قائل نمی‌شود. بر اساس اصل انتزاع می‌توان هر یک از آزادی‌ها را در شرایط خاص، به یکسان قربانی امنیت کرد. اصل اصالت، چنین تمایزی را قائل می‌شود و برخی آزادی‌ها را بنیادی‌تر از دیگران و در زمره حقوق بسیار قدرتمندی می‌داند که فدا کردن آنها تنها در شرایط بسیار خاص مجاز است. در واقع هدف اصل اصالت، صیانت از آزادی‌ها و حقوق بنیادی در برابر توجیهات اجرایی زمامداران و مقامات است. آزادی باورهای دینی، آزادی بیان، دسترسی گسترده به ادبیات و هنر، آزادی ایجاد

ارتباط‌های اجتماعی و شخصی و صمیمی و آزادی عدم بیان^۱ به منزله رهایی از نظارت، در زمره آزادی‌هایی است که این اصل از آنها حمایت می‌کند (Dworkin, 2002: 160).

اصل آزادی عدم بیان که از آن با عنوان حق سکوت کردن نیز یاد می‌شود، بدان معناست که نباید کسی را برخلاف میلش وادار به سخن گفتن کرد. البته دورکین درباره آزادی عدم بیان، توضیح دیگری ارائه نمی‌دهد، ولی از آنجا که این آزادی را نیز در زمره آزادی‌های بنیادی آورده است، می‌توان گفت که برای آن، ارزشی هم‌سنگ آزادی بیان قائل است. در واقع شاید بتوان گفت که آزادی عدم بیان، روی دیگر سکه آزادی بیان و مکمل آن است؛ زیرا همان‌طور که سلب آزادی بیان به کرامت و خودفرمانی افراد آسیب می‌رساند، وادار ساختن آنان به سخن گفتن در مواردی که نمی‌خواهند، یا به عبارت دیگر سلب حق ساکت ماندن نیز به خودفرمانی آنان ضربه می‌زند و از این‌رو قانون باید از افراد درباره نقض این آزادی، البته به جز در مواردی که الزامی قانونی به شکستن سکوت وجود دارد، دفاع کند. به نظر دورکین، در صورت تعارض میان اصل انتزاع و اصل اصالت، باید برای اصل اصالت، وزن بیشتری قائل شد.

افزون بر آزادی‌های اساسی، دورکین اصالت را مستلزم حس شخصیت و پایبندی به آرمان‌ها و استانداردهایی می‌داند که مبنای عمل ما هستند. اصالت بر خلاف خودفرمانی، با محدودیت‌های برخاسته از طبیعت یا شرایط محدود نمی‌شود، بلکه با تحمیل استفاده یا عدم استفاده از برخی گزینه‌ها محدود می‌شود. صرف‌نظر از اینکه گزینه‌هایی که در اختیار شخص قرار دارد، چقدر گسترده است، اگر دیگران مانع از این شوند که از گزینه‌هایی که به زعم آنها بی‌ارزش است استفاده کند و استفاده از برخی گزینه‌ها را به او تحمیل کنند، فاقد اصالت است (Dworkin, 2011: 212).

اصالت مستلزم این است که تصمیم‌هایی را که مرتبط با بهترین استفاده شخص از زندگی است، خود او بگیرد. از این‌رو اصالت به معنای خودفرمانی در مفهومی که برخی فیلسوفان می‌پندارند نیست. به نظر آنها، خودفرمانی مستلزم این است که شرایط طبیعی یا سیاسی، گزینه‌های مختلفی را باقی بگذارند که شخص بتواند از بین آنها انتخاب کند. بر اساس این دیدگاه، هنگامی که حکومت، فرهنگ جامعه خود را طوری دست‌کاری می‌کند که برخی از شیوه‌های زندگی را که مورد تأیید نیستند، حذف یا

غیرقابل قبول تر کند، به شرط اینکه هنوز گزینه‌های کافی برای تصمیم‌گیری وجود داشته باشد، خودفرمانی شخص به خطر نمی‌افتد. ولی اصالت از شخصیت و همچنین موانعی که بر سر راه انتخاب قرار دارد، تأثیر می‌پذیرد. وقتی شخصی مجبور می‌شود به جای قضاوت خویش، قضاوت شخص دیگری را درباره ارزش‌ها و اهداف زندگی خویش بپذیرد، اصالتش آسیب می‌بیند. کسی که کرامت خویش را ارزشمند می‌شمارد، نباید ارزش‌های اخلاق فردی را از بیم مجازات‌های اجتماعی یا سیاسی بپذیرد. او می‌تواند تصمیم بگیرد که خوب زیستن به معنای هم‌نوایی با انتظارات دیگران است؛ ولی باید این تصمیم را از سر باور بگیرد، نه از سر تنبلی یا ترس (Dworkin, 2011: 212). مثلاً جوامع دین‌سالاری که یک نظام اخلاقی را به اتباع خود تحمیل می‌کنند، به اصالت آنان آسیب می‌زنند؛ ولی کسی که در جامعه سیاسی لیبرال از دستورهای اخلاقی کلیسای خویش پیروی می‌کند، این کار را داوطلبانه و از سر باور انجام می‌دهد. اما اگر این پیروی، آنقدر مکانیکی و نااندیشیده باشد که باورهایش به سایر جنبه‌های زندگی‌اش سرایت نکند و به آن شکل ندهد، از اصالت بی‌بهره است (Dworkin, 2011: 213).

دورکین می‌گوید افراد برای اینکه اصالت داشته باشند، باید دارای دو قابلیت باشند: توانایی شکل دادن به باورهای واقعی درباره جهان، حالات ذهنی دیگران و پیامدهای احتمالی آنچه انجام می‌دهند و توانایی اتخاذ تصمیم‌هایی که با شخصیت هنجاری آنها یعنی امیال، ترجیحات، تعلقات خاطر و تصویری که از خویش‌تن ساخته‌اند، همخوانی داشته باشد (Dworkin, 2011: 226). خوب زیستن به قابلیت اتخاذ تصمیم‌ها بستگی دارد و اینکه تا چه حد خوب زیسته‌ایم، به این بستگی دارد که تصمیم‌هایی که گرفته‌ایم، تا چه حد مناسب هستند. ولی همه تصمیم‌ها در این حوزه اهمیت ندارند. دومین قابلیت، توانایی همخوان‌سازی تصمیم‌های خویش‌تن با برداشتی از معنای خوب زیستن است (Dworkin, 2011: 245). شخصیت هر کسی از نیروهای انباشته در تاریخ شخصی‌اش شکل گرفته است؛ ولی این نیروها، توانایی شخص برای همخوان‌سازی تصمیم‌هایش با شخصیتی را که شکل گرفته است، محدود نمی‌کنند. اما وقتی کسانی قابلیت تصمیم‌گیری مرا در خدمت منافع و اهداف خویش قرار می‌دهند، این قابلیت نابود می‌شود. بدین ترتیب شخص یا چیزی که این قابلیت مرا غصب کرده است، ارتباط بین تصمیم و شخصیت مرا قطع می‌کند. بنابراین در چنین حالتی، انطباق این دو در بهترین

حالت، یک تصادف خواهد بود (Dworkin, 2011: 245). از این‌رو معقول است وقتی می‌پرسیم چگونه زیسته‌ام، بین آنچه زمانی انجام داده‌ام که از قابلیت منعکس ساختن باورها و عقاید خود در تصمیم‌هایم بهره‌مند بودم و آنچه هنگامی انجام داده‌ام که از این قابلیت بهره‌مند نبوده‌ام، تمایز قائل شوم و فقط مسئولیت تصمیم‌هایی را بپذیرم که در حالت نخست گرفته‌ام.

از آنچه تاکنون درباره خودفرمانی و اصالت گفته شد، می‌توان چنین استنباط کرد که در اندیشه دورکین، خودفرمانی، حقی است که حکومت باید برای همه افراد تضمین کند؛ ولی اصالت افزون بر اینکه حق است، به قابلیت‌های شخص نیز بستگی دارد. از این‌رو صرف‌نظر از میزان آزادی موجود، در دسترس همگان نیست.

پدرسالاری

از آنجا که پدرسالاری در نقطه مقابل خودفرمانی قرار دارد، ارائه شرحی مختصر از موضع دورکین درباره پدرسالاری، به درک بهتر مواضع او درباره خودفرمانی و بی‌طرفی حکومت کمک می‌کند. دورکین، پدرسالاری را به معنای تحمیل تصمیمی به دیگری برخلاف میل او و با این فرض می‌داند که آن تصمیم به نفع اوست. او دیدگاهی را نفی می‌کند که به اکثریت حق می‌دهد دیدگاه‌های اخلاقی خود را به سایرین تحمیل کند. البته او این رویکرد را در زمینه‌های محدودی همچون راهبردهای دفاع ملی منطقی می‌داند. ولی می‌گوید در حوزه‌هایی همچون اقتصاد، عدالت دقیقاً خلاف این را حکم می‌کند؛ چون حتی اگر اکثریت خواستار اختصاص همه منابع به خود باشند، چنین کاری باعث می‌شود دیگران نتوانند از منابعی که برای زندگی شایسته لازم است برخوردار باشند. از این‌رو عدالت حکم می‌کند که منابع، عادلانه توزیع شوند (Dworkin, 2002: 214).

طرفداران پدرسالاری، استدلال خود در دفاع از مفهوم پدرسالاری را بر مسئولیت افراد جامعه در برابر به‌روزی یکدیگر مبتنی می‌سازند. بر این اساس در جامعه سیاسی واقعی، هر شهروندی در برابر به‌روزی دیگران مسئولیت دارد. از این‌رو باید قدرت سیاسی خود را برای اصلاح کسانی که رفتارهایشان، زندگی آنها را نابود می‌کند، به کار بگیرد. چنین استدلالی، جامعه را افزون بر گروهی سیاسی، دارای جنبه‌هایی از

مسئولیت مشترک و مشخص نیز می‌داند. بر این اساس جامعه سیاسی واقعی باید انجمنی باشد که در آن، هر شخصی از بهروزی دیگران منتفع می‌شود (Dworkin, 2002: 216). افزون بر این کسانی که واقعاً دغدغهٔ دیگران را دارند، باید علاوه بر بهروزی خواست‌نگرانه^۱، یعنی دستیابی به آنچه افراد می‌خواهند، به دنبال بهروزی سنجش‌گرانه^۲ نیز باشند. مراد از بهروزی خواست‌نگرانه، تحقق خواسته‌های افراد صرف‌نظر از تأثیری است که بر هدف کلی و معنای زندگی آنان می‌گذارد. بدین ترتیب بهروزی خواست‌نگرانهٔ شخص، هنگامی تحقق می‌یابد که خواسته‌هایش تحقق یابد. ولی بهروزی سنجش‌گرانه، هنگامی بیشتر می‌شود که شخص به چیزی که باید بخواهد، یعنی به چیزی برسد که بدون رسیدن به آن، وضعیتش بدتر می‌شود (Dworkin, 2002: 216).

تمایز میان این دو نوع بهروزی، ما را به تمایز بین دو نوع پدرسالاری، یعنی پدرسالاری خواست‌نگر^۳ یا اراده‌نگر و پدرسالاری سنجش‌گرانه^۴ رهنمون می‌شود که مستلزم تحمیل و دستکاری در باورهای فرد دربارهٔ زندگی نیک است و بر این فرض استوار است که می‌توانیم برخلاف میل کسی، او را به سوی زندگی‌ای که بهتر می‌دانیم، رهنمون شویم و به عبارتی او را به زور به فضایی که بهشت می‌دانیم، هدایت کنیم. به باور دورکین، اگر راهکارهایی که برای ایجاد تغییر در زندگی کسی به کار می‌بریم، توانایی او برای بررسی اندیشمندانهٔ مزیت‌های آن تغییر را کاهش دهد، حتی اگر خود فرد نیز بر این تغییر صحنه بگذارد، زندگی او بهتر نمی‌شود (Dworkin, 2002: 218). بدین ترتیب و بر اساس تمایزی که دورکین بین این دو نوع بهروزی و پدرسالاری قائل می‌شود، می‌توان گفت که دورکین، دخالت‌های پدرسالارانهٔ حکومت در معنای پدرسالاری خواست‌نگر را تاحدی ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌داند، ولی دخالت حکومت در تحمیل برداشتی خاص از زندگی نیک را که در دایرهٔ پدرسالاری سنجش‌گرانه جای می‌گیرد، ناروا می‌داند.

بی‌طرفی حکومت در حوزهٔ اخلاق

دورکین در کتاب «قلمروی زندگی»، بحث‌ها و پرسش‌های دربارهٔ مسئله سقط جنین

-
1. Volitional Well-being
 2. Critical Well-being
 3. Volitional Paternalism
 4. Critical Paternalism

و مرگِ آسان را به پرسشی کلی در همهٔ نظام‌های سیاسی ربط می‌دهد: آیا حکومت شایسته می‌کوشد تا آنچه را به نظر او، مردم باید ارزش‌های ذاتی بدانند، به آنها تحمیل کند؟ اگر چنین است، چرا و چگونه؟ (Dworkin, 1993: 117). از آنجا که دورکین در چارچوب گفتمان لیبرال سخن می‌گوید، برابری لیبرالی که وی از آن دفاع می‌کند، شامل آرمان تسامح نیز هست. او نیز همچون سایر مدافعان بی‌طرفی حکومت عقیده دارد که حکومت نباید هیچ فعالیت شخصی‌ای را بر این اساس پاداش دهد یا منع کند که مجموعه‌ای از ارزش‌های اخلاقی یا دیدگاه‌ها دربارهٔ بهترین روش زندگی، بر سایر دیدگاه‌های موجود برتری دارد یا از آنها بدتر است (Dworkin, 1990: 41).

او بر اساس بحث‌هایی که دربارهٔ سقط جنین و مرگِ آسان مطرح است می‌گوید که تصمیم‌گیری دربارهٔ دخالت یا عدم دخالت حکومت در چنین مسائلی، پیامدهای اخلاقی و سیاسی مهمی دارد. نخستین تأثیر چنین تصمیم‌هایی، بر خودفرمانی است. کسانی که معتقدند بیماران توانمند باید اجازه داشته باشند ترتیبات مرگ خود را (در صورت تمایل با بهره‌گیری از کمک پزشک) تعیین کنند، اغلب به اصل خودفرمانی استناد می‌کنند. آنها می‌گویند که قدرت تصمیم‌گیری دربارهٔ خاتمه دادن یا خاتمه ندادن به زندگی، دست کم در صورتی که چنین تصمیمی آشکارا غیر عقلانی نباشد، در زمرهٔ حقوق سنجش‌گرانه افراد است (Dworkin, 1993: 190).

ولی برخی مخالفان مرگِ آسان نیز به همین اصل خودفرمانی استناد می‌کنند و می‌گویند اگر مرگِ آسان قانونی شود، ممکن است افرادی که واقعا می‌خواهند زنده بمانند، کشته شوند (همان). مثلاً ممکن است بیمار از اینکه درمانش هزینه و زحمت‌های گزافی را به خویشاوندانش تحمیل می‌کند، سنجش‌گرانه احساس گناه کند. چنین شخصی تحت فشار است و شاید ترجیح دهد پزشک این پرسش را که آیا می‌خواهد بمیرد یا خیر، حتی مطرح نیز نکند یا حتی حق درخواست مرگِ آسان را نیز نداشته باشد. همچنین در مواردی که بیمار به هوش نیست و نمی‌تواند نظر خود در این باره را اعلام کند، ممکن است خویشاوندان و نزدیکان، برداشت خود از خواست او را مطرح کنند، یا حتی با توسل به شخصیت او تشخیص دهند که به نفع اوست که به زندگی ادامه دهد، یا اینکه به زندگی‌اش خاتمه داده شود. افزون بر این وقتی با بیمارانی که توانایی ذهنی و تفکر خود را کاملاً از دست داده‌اند روبرو می‌شویم، مسئلهٔ خودفرمانی، جنبه‌های

پیچیده‌تری می‌یابد. به گفته دورکین، در چنین مواردی، دو خودفرمانی در تعارض با یکدیگر قرار می‌گیرد و پیچیدگی‌های زیادی را ایجاد می‌کند: خودفرمانی بیمار قبل از زوال عقل و خودفرمانی بیماری که به زوال عقل مبتلا شده (Dworkin, 1993: 192).

دورکین در بحث درباره مرگِ آسان، بین منافع تجربی و منافع سنجش‌گرانه^۱ تمایز قائل می‌شود و نمی‌پذیرد که تنها منافع انسان، منافع تجربی است. به نظر او، انسان در اینکه زندگی‌اش چگونه می‌گذرد، دارای منفعی است که در منافع تجربی جلوه‌گر نیست. مثلاً ممکن است همسر کسی سال‌ها به او خیانت کند و او متوجه نشود و از این رو حقارت و رنج ناشی از این مسئله را تجربه نکند. ولی چنین چیزی به منافع سنجش‌گرانه او، یعنی منفعتِ برخورداری از زندگی سرشار از اعتماد و صداقت متقابل، آسیب می‌زند (همان: ۱۲۵). به نظر او می‌توان مواردی را تصور کرد که اگر فرد بیمار به زندگی خود خاتمه دهد، منافع سنجش‌گرانه‌اش آسیب ببیند. مثلاً شاید اگر او به جای خودکشی به محض مواجهه با درد و رنج بیماری، با وجود تحمل این درد، کارهای نیمه‌تمام خود را به پایان برساند و به زندگی‌اش سروسامان دهد، این تصمیم در راستای منافع سنجش‌گرانه‌اش باشد، چون زندگی او را در مجموع یکپارچه‌تر می‌کند. همچنین گاهی ممکن است منفعت سنجش‌گرانه بیمار در این باشد که به جای تحمل درد و رنج دائمی، به زندگی خود خاتمه دهد. افزون بر منافع، خودفرمانی نیز حکم می‌کند که فرد تاحدی بتواند بر زندگی و مرگ خود کنترل داشته باشد.

دورکین در دفاع از مخالفت با جرم‌انگاری مرگِ آسان، به حقوقی که قانون اساسی برای اشخاص در نظر گرفته است متوسل می‌شود و می‌گوید که مخالفان مرگِ آسان عمدتاً به جای دلایل حق‌محور به دلایل مستقل از حق استناد می‌کنند. وی این استدلال را در چند مرحله ارائه می‌دهد. دورکین نخست می‌گوید که مخالفان مرگِ آسان، استدلال خود را بر مبنای حرمت زندگی مبتنی می‌کنند و می‌گویند که تحت هیچ شرایطی نباید یک زندگی را نابود کرد. سپس در مرحله دوم می‌گوید که این دیدگاه مبتنی بر حرمت، شامل اندیشه‌های متفاوت در باب سهم طبیعت و عاملیت انسان است. سومین ادعا این است که این نوع اندیشه‌های متفاوت، به معنای تفاوت در باورهای دینی است. چهارم اینکه غیر قانونی کردن مرگِ آسان به معنای تحمیل

دیدگاهی دینی بر کسانی است که می‌گوییم نباید مرتکب مرگِ آسان شوند (Dworkin, 1993: 126) و این همان کاری است که بر اساس معیارهای جوامع لیبرال، حکومت مجاز به انجامش نیست. از این‌رو می‌توان گفت که دورکین، مسائلی همچون مرگِ آسان و سقط جنین را خارج از حوزهٔ دخالت مشروع حکومت می‌داند و دخالت حکومت در چنین مسائلی را با حقوق افراد در تعارض می‌داند.

بنجامین چارلز زیپورسکی^۱ و جیمز سی فلمینگ^۲ در مقالهٔ «حقوق، مسئولیت‌ها و تأملاتی در باب حرمت زندگی» به بررسی آرای دورکین در باب مرگِ آسان در کتاب «قلمروی زندگی» می‌پردازند. در حوزهٔ سقط جنین، پرسش اساسی این است که تصدیق اینکه زندگی جنین دارای ارزش ذاتی است و از این‌رو نمی‌توان آن را قربانی کرد، چه معنایی دارد. همچنین در حوزهٔ کمک پزشکی به خودکشی، پرسش اساسی این است که معنای اینکه زندگی انسان، حتی زندگی کسی که به دلیل بیماری دردناک، دیگر تمایلی به ادامه زندگی ندارد، ذاتاً ارزشمند است و از این‌رو نمی‌توان آن را از او گرفت، چیست (Ripstein, 2007: 109-110).

دورکین بر این اساس این پرسش فلسفی را مطرح می‌کند که معنای اینکه زندگی ارزش ذاتی دارد، چیست. او در کتاب «قلمروی زندگی» به بررسی معانی مختلف این تصدیق‌ها، ماهیت ارزش ذاتی زندگی، پیوند میان این گزاره‌ها با ایدهٔ حقوق در برابر دیگران و حکومت و جایگاه چنین بحث‌هایی در جامعهٔ سیاسی لیبرال و چارچوب‌های قانون اساسی چنین جوامعی می‌پردازد و می‌گوید که از منظر اخلاق سیاسی و قانون اساسی، حکومت حق ندارد دیدگاه‌هایی دربارهٔ حرمت زندگی را به شهروندان تحمیل کند و مردم خود حق دارند دربارهٔ اینکه چه چیزی زندگی را مقدس می‌کند، تصمیم بگیرند. از آنجا که توجیه ممنوعیت سقط جنین و کمک پزشکی به مرگ بیماران که در مراحل نهایی زندگی قرار دارند، مستلزم موضع‌گیری حکومت دربارهٔ این مسائل است، به نظر دورکین، دخالت حکومت در این امور، غیر عادلانه و نامشروع است. ولی این مسئله، مسئولیت و ضرورت گفت‌وگو و تبادل نظر آگاهانه را نفی نمی‌کند. از این‌رو دورکین

1 Benjamin C. Zipursky

2 James E. Fleming

تشویق چنین مشورت و گفت‌وگویی را وظیفه حکومت می‌داند (Ripstein, 2007: 110). در واقع دورکین از چارچوبی دفاع می‌کند که حق فرد را در برابر تلاش حکومت برای جرم‌انگاری مسائلی همچون سقط جنین و مرگ با کمک پزشک به رسمیت می‌شناسد و از سوی دیگر، جایگاهی برای دخالت حکومت به منظور حمایت از محیط اخلاقی و تشویق افراد به تعمق مسئولانه درباره نحوه محترم شمردن حرمت و تقدس زندگی در نظر می‌گیرد. این بدان معناست که حکومت باید به جای دخالت مستقیم در تصمیم‌گیری‌های افراد درباره مسائلی همچون سقط جنین و مرگ آسان از طریق وضع اعمال قوانینی که چنین کارهایی را جرم می‌دانند، یا بی‌طرفی و سلب مسئولیت از خویشان در چنین اموری، زمینه‌های گفت‌وگو و تصمیم‌گیری مسئولانه شهروندان در این باره را فراهم سازد. زیپورسکی و فلمینگ در نقد این رویکرد دورکین می‌گویند که اگر دورکین، استدلال‌های خود در دفاع از حق سقط جنین و حق مرگ آسان را به جای آزادی‌های دینی بر خودفرمانی مبتنی می‌ساخت، نظریه‌اش بر بنیان‌های محکم‌تری استوار می‌بود (Ripstein, 2007: 132).

دورکین، مسئله خودفرمانی را با نحوه برخورد با بیماران مبتلا به زوال عقل نیز پیوند می‌دهد و به خودفرمانی و منفعت کسانی که از زوال عقل دائمی و جدی رنج می‌برند و الزامات احترام شایسته به ارزش ذاتی زندگی آنها می‌پردازد. وی با تمرکز بر بررسی حقوق اخلاقی و منافع کسانی که در مراحل پیشرفته بیماری الزایمر هستند، برخی پرسش‌های اساسی را مطرح می‌کند: آیا مبتلایان به زوال عقل از همان حقوق افراد عادی برخوردارند یا اینکه این بیماری باعث کاهش یا تغییر یا افزایش این حقوق می‌شود؟ مثلاً آیا آنها نیز از حقوق خودفرمانی، کرامت و مواردی از این دست برخوردارند؟ دورکین به حق خودفرمانی افراد معمولی اشاره می‌کند و می‌گوید که چنین افرادی، هرچند ممکن است اشتباه کنند، حق دارند درباره مسائل مهم زندگی خویش تصمیم بگیرند؛ مثلاً سرمایه‌گذاری اشتباه کنند، یا سیگار بکشند، یا بسیاری تصمیم‌های دیگر. ولی کسانی که به بیماری‌هایی همچون زوال عقل دچارند، به چه میزان از این حق برخوردارند؟ به نظر دورکین، پاسخ دادن به این پرسش مستلزم آن است که ابتدا به این پرسش پاسخ دهیم که چرا باید در مواردی که تصمیم فردی را برخلاف منافعش می‌دانیم، به آن تصمیم احترام بگذاریم (Dworkin, 1993: 223).

یک پاسخ این است که هر شخصی، منافع خود را بهتر از دیگران می‌داند. تجربه نیز ثابت کرده است که در اکثر موارد، قضاوت‌های ما نسبت به آنچه برای هر شخصی خوب است، درست نیست. از این رو در مجموع بهتر است به جای حفظ حق دخالت در زندگی دیگران در مواردی که به نظرم اشتباه می‌کنند، حق خودفرمانی را به رسمیت بشناسیم. اگر این استدلال را بپذیریم، تصمیم‌های افرادی را که دچار بیماری‌های ذهنی جدی هستند، مشمول اصل خودفرمانی نمی‌دانیم؛ چون چنین کسانی از توانایی استدلال و شناسایی منافع خویش بی‌بهره‌اند. ولی این استدلال قانع‌کننده‌ای نیست، چون خودفرمانی، ما را ملزم می‌سازد که تصمیم‌های فرد را، حتی وقتی خود او می‌داند که چنین تصمیم‌هایی به نفعش نیست، محترم بشماریم. از این رو این توضیح که خودفرمانی، رفاه اشخاصی را که تصمیم‌های به‌ظاهر غیر عقلانی می‌گیرند بیشتر می‌کند، توضیح مناسبی نیست. بنابراین نمی‌توان تنها به صرف احتمال اشتباه فرد مبتلا به زوال عقل دربارهٔ منفعت خود، حق خودفرمانی را از او سلب کرد (Dworkin, 1993: 224).

استدلال دیگر، به جای منفعت بر یکپارچگی^۱ تأکید می‌کند. بر این اساس ارزش خودفرمانی ناشی از قابلیت است که خودفرمانی از آن محافظت می‌کند: قابلیت جلوه‌گر ساختن شخصیت خویش (ارزش‌ها، باورها، پایبندی‌ها، و منافع تجربی و سنجش‌گرانه) در زندگی خویش. اگر این دیدگاه را بپذیریم، قضاوت ما دربارهٔ اینکه کسانی که توانایی ذهنی خود را از دست داده‌اند، تا چه حد باید از خودفرمانی برخوردار باشند، به میزان قابلیت توانایی آنان برای ادارهٔ زندگی بستگی دارد. اگر انتخاب‌های کسی که به زوال عقل جزئی دچار است، پیوستگی و انسجام معقولی داشته باشد و تصمیم‌هایش ضد و نقیض نباشد، هنوز می‌تواند ادارهٔ زندگی خویش را در دست بگیرد و از خودفرمانی برخوردار باشد. ولی اگر تصمیم‌هایش متعارض و نامنسجم باشد و حس خویش را یکپارچه‌ای را نشان ندهد، احتمالاً قابلیت را که خودفرمانی برای دفاع از آن طراحی شده است، از دست داده است (Dworkin, 1993: 225). دورکین می‌گوید که هیچ‌یک از این دو استدلال، خودفرمانی را برای کسانی که در مراحل پیشرفتهٔ این بیماری هستند، به رسمیت نمی‌شناسد.

سینا ولنتاین شیفرین^۲ در «خودفرمانی، خیرخواهی و مبتلایان دائم زوال عقل»^۳ با

1. Integrity

2. Seana Valentine Shiffrin

3. Autonomy, Beneficence, and the Permanently Demented

بررسی دیدگاه‌های دورکین درباره نحوه رفتار با آن دسته از مبتلایان زوال عقل که امیدی به بهبودشان نیست، به بررسی تحلیل دورکین از خودفرمانی می‌نشیند و آن را بیش از حد محدود می‌داند و می‌گوید که درک کامل‌تر خودفرمانی، نتیجه‌گیری‌های دورکین درباره ضرورت عمل به دستورهایی را که چنین کسانی قبل از ابتلا به این بیماری نوشته‌اند، به خطر می‌اندازد. نخستین دلیلی که شیفرین برای این نتیجه‌گیری ذکر می‌کند این است که برخلاف نظر دورکین، ممکن است اعمال اراده فرد مبتلی به زوال عقل با عناصری از ارزش‌های خودفرمانی همراه باشد. همچنین تحلیلی که دورکین از ارزش خودفرمانی ارائه می‌دهد، مشروعیت عمل به دستورات مبتلایان به این بیماری قبل از ابتلا به بیماری را در مواردی که بیمار دچار تغییر شخصیت دائمی ناخواسته است، توجیه نمی‌کند (Shiffrin, 2004: 198).

وی در این ارتباط، سه پرسش را مطرح می‌کند:

۱. آیا احترام به خودفرمانی، دلیلی برای عمل به چنین دستورهایی را در اختیارمان می‌گذارد؟
۲. آیا احترام به خودفرمانی، دلیلی برای محترم شمردن خواست کنونی مبتلایان به این بیماری نیست؟
۳. آیا تحلیل دورکین از وظایف خیرخواهانه ما در برابر مبتلایان به این بیماری، قانع‌کننده است؟

پاسخ شیفرین به پرسش اول، درباره کسانی که به زوال عقل ناچیز مبتلا هستند، منفی است. وی در پاسخ به پرسش دوم می‌گوید که خواست برخی از مبتلایان به زوال عقل مبنی بر ادامه زندگی به لحاظ خودفرمانی، ارزشمند است و حتی اگر نشان‌دهنده شخصیت یکپارچه‌ای نباشد نیز باید محترم شمرده شود. او در پاسخ به پرسش سوم می‌گوید که تحلیل دورکین درباره وظایف خیرخواهانه ما در برابر مبتلایان به زوال عقل از موضع بی‌طرفانه در برابر حرمت زندگی منتج نمی‌شود. شیفرین برخلاف دورکین می‌گوید در موارد شدیدی که فرد مبتلا، درگیر زندگی نباتی است، توجه به دستورها و توصیه‌هایی که فرد مبتلی قبل از ابتلا یا شدت گرفتن بیماری درباره نحوه رفتار با خود در چنین شرایطی داده است، هیچ مبنای اخلاقی ندارد و از این‌رو باید در چنین مواردی به تشخیص خود عمل کنیم.

بنابراین به نظر می‌رسد که نه دورکین و نه منتقدانش، هیچ‌یک به خودفرمانی تمام‌عیار مبتلایان به زوال عقل دائمی و شدید قائل نیستند و تنها کسانی را سزاوار و برخوردار از قابلیت خودفرمانی می‌دانند که دست‌کم تاحدی از آنچه دورکین یکپارچگی می‌نامد، برخوردار باشند. ولی پرسشی که دورکین و منتقدانش، پاسخی به آن نمی‌دهند این است که حد و مرز این یکپارچگی کجاست و چه هنگام می‌توان حکم کرد که فرد، چنین قابلیت را ندارد.

اخلاق فردی و ارتباطی، و کرامت

دورکین، نظرهای خویش در باب مسائلی همچون سقط جنین و مرگ آسان را بر تمایز میان اخلاق فردی^۱ و اخلاق ارتباطی^۲ مبتنی ساخته است. استانداردهای اخلاق ارتباطی، روش رفتار با دیگران را بیان می‌کند، در حالی که استانداردهای اخلاق فردی به ما می‌گوید که چگونه باید زندگی کنیم. او در کتاب «عدالت برای جوجه‌تیغی‌ها» با بررسی پیوند این دو با یکدیگر، به مسئله کرامت می‌پردازد. به نظر او، اصول اخلاق ارتباطی باید به گونه‌ای تفسیر شوند که اخلاقی بودن باعث شود در مفهوم افلاطونی و ارسطویی، خوشبخت‌تر باشیم (Dworkin, 2011: 191). دورکین می‌گوید که آشتی دادن اخلاق فردی و اخلاق ارتباطی، نیازمند دستیابی به شرحی مناسب از معنای خوب زیستن است (Dworkin, 2011: 195).

به نظر او نمی‌توان با این استدلال که رعایت اصول اخلاق باعث می‌شود که فرد زندگی بهتری داشته باشد، اخلاق را توجیه کرد؛ زیرا در بسیاری از موارد، عمل بر اساس اصول اخلاقی نیازمند فداکاری و از خود گذشتگی است و می‌توان موارد بسیاری را مثال زد که عمل کردن برخلاف اصول اخلاقی، باعث می‌شود که زندگی بهتری داشته باشید. از این‌رو دورکین پیشنهاد می‌کند که در حوزه اخلاق فردی، بین تکلیف و پیامد و خیر و حق، تمایز قائل شویم. بنابراین باید بین خوب‌زیستی و برخوردارگی از زندگی خوب، تمایز قائل شویم. خوب‌زیستی به معنای تلاش برای ایجاد زندگی خوب، با رعایت برخی قیدهاست که برای کرامت انسان ضروری است. دورکین می‌گوید که این دو مفهوم،

1. Ethics
2. Morality

یعنی خوب زیستن و زندگی خوب داشتن، مفاهیمی تفسیری هستند و بخشی از مسئولیت اخلاقی ما، تلاش برای دستیابی به برداشتی مناسب از این دو مفهوم است. اما معنای زندگی خوب و خوب زیستن، موضوعی بحث‌انگیز و تفسیری است و به قضاوت‌های اخلاقی بحث‌انگیز وابسته است. دورکین می‌گوید که مثلاً به نظر من، کسی که زندگی کسالت‌بار و متعارفی داشته و هیچ دوست نزدیک یا چالش یا دستاوردی نداشته است، زندگی خوبی نداشته، حتی اگر خودش چنین نپندارد و از چنین زندگی‌ای کاملاً لذت برده باشد؛ زیرا هرچند هیچ لذتی را از دست نداده، نتوانسته است مسئولیت خود در برابر زندگی را به انجام برساند. دورکین با مقایسه هنر و زندگی می‌گوید که دلیل اینکه یک اثر هنری را خوب می‌دانیم، تنها ارزش محصول نهایی آن نیست؛ بلکه ارزش اقداماتی که آن را خلق کرده‌اند و پاسخگویی به چالشی هنری است (همان: ۱۹۷). ما زندگی خوب‌زیسته را نه به‌مثابه روایتی کامل همچون یک داستان، بلکه به خاطر اینکه به چالش ساختن زندگی خوب پاسخ داده است، ارزشمند می‌دانیم. به نظر او نباید ارزش زندگی را با حاصل یا پیامدهایش سنجید، چون اگر چنین باشد، تنها زندگی‌های معدودی ارزشمندند و سایر زندگی‌ها، ارزشی ندارند (همان).

در مجموع دورکین، اخلاق ارتباطی و اخلاق فردی را همکار می‌داند، نه رقیب. هنگامی که حکومت تصمیم‌هایی همچون پرداخت مالیات را بر کسی تحمیل می‌کند، این کار را بر اساس قوانین اخلاق ارتباطی انجام می‌دهد، نه اخلاق فردی و از آنجا که اخلاق فردی، مستقل از اخلاق ارتباطی است، ایجاد محدودیت بر اساس الزامات اخلاق ارتباطی بر اخلاق فردی شهروندان، تأثیر منفی نمی‌گذارد و بر توانایی فرد برای تعریف ارزش‌های اخلاقی خویش اثر نمی‌گذارد (Dworkin, 2011: 369). آن دسته از قوانین جامعه که با انگیزه مناسبی تدوین شده‌اند، بخشی از زمینه‌ای هستند که انتخاب‌های اخلاق فردی خود را در چارچوب آنها انجام می‌دهم و این زمینه، مسئولیت اخلاقی شخصی مرا مخدوش نمی‌کند (Dworkin, 2011: 369-370). از این‌رو دخالت حکومت در این حوزه‌ها که به صورت قانون‌گذاری و تنفیذ و اجرای قوانین جلوه‌گر می‌شود، از آنجا که در حوزه اخلاق ارتباطی و به منظور تنظیم روابط میان شهروندان صورت می‌پذیرد، ناقض خودفرمانی افراد و به معنای خروج حکومت از دایره بی‌طرفی نیست.

جاناتان کونگ در «لیبرالیسم بدون کمال‌گرایی»^۱ به نقد بی‌طرفی در آرای دورکین می‌پردازد. او می‌گوید که برخلاف آنچه مخالفان کمال‌گرایی می‌گویند، کمال‌گرایی می‌تواند این موضوع را بپذیرد که چیزی که زندگی یک شخص را معنادارتر می‌کند، الزاماً زندگی شخص دیگری را نیز معنادار نمی‌کند. چون هرچند برخی خیرها، جهان‌روا هستند، بسیاری دیگر چنین نیستند و برخی خیرها به دلایل مختلف ممکن است فقط برای برخی افراد ارزش باشند (Quong, 2011: 27). ولی برخلاف آنچه دورکین می‌گوید، ممکن است چیزی به ارزش زندگی شخصی بیفزاید، بدون آنکه خود شخص این قضاوت را تصدیق کند (Quong, 2011: 28). مثلاً کار دانشمندی که به دنبال یافتن درمانی برای سرطان است، ممکن است زندگی او را به لحاظ عینی ارزشمندتر کند، هرچند ممکن است خود او این کار را ارزشمند نداند.

البته این نقد کونگ، چندان درست به نظر نمی‌رسد. اگر کسی، کاری را ارزشمند نداند، حتی اگر این کار را دیگران یا شرایط موجود بر او تحمیل نکرده باشد، نمی‌تواند از منظر خود او به زندگی‌اش معنا یا ارزشی بیفزاید. در واقع به نظر می‌رسد که کونگ، معیار ارزشمندی زندگی هر شخص را به جای قضاوت خود شخص، قضاوت دیگران می‌داند. پذیرش نقد کونگ، راه را برای اولویت بخشیدن به ارزش ابزاری زندگی در برابر ارزش ذاتی هموار می‌کند. تصور کنید به جای دانشمندی که به دنبال کشف درمان سرطان است، با دانشمند آلمانی‌ای روبه‌رو هستیم که در طول جنگ جهانی دوم و صرفاً به خاطر امرار معاش یا به دلیل کنجکاوی علمی به دنبال بهبود ابزار کشتار جمعی است. در چنین حالتی، مسلماً کسانی که چنین دانشمندی را استخدام کرده‌اند، تلاش‌های او را -صرف‌نظر از پیامدهای غیر انسانی‌اش- بسیار ارزشمند می‌دانند و شاید در بحبوحه جنگ، هم‌میهنانش نیز به او افتخار کنند و کارش را ارزشمند بدانند. ولی آیا در چنین شرایطی می‌توان نتیجه گرفت که چنین کاری، حتی اگر به نظر خود او ارزشمند نباشد، ارزش زندگی او را افزایش می‌دهد؟ مثالی افراطی‌تر، برده‌ای است که کار کردن برای ارباب را ارزشمند نمی‌داند و از این‌رو کار و تلاش بیشتر، چیزی به ارزش و معنای زندگی‌اش اضافه نمی‌کند؛ ولی هرچه بیشتر و بهتر کار کند، زندگی‌اش برای ارباب، معنادارتر و ارزشمندتر است.

رز در «اخلاق آزادی»، این نقد طرفداران بی‌طرفی همچون نوزیک و دورکین را نفی می‌کند که کشور یا حکومتی که خواستار وفاداری شهروندان است، باید کاملاً بین آنها بی‌طرف باشد و ترویج آرمان‌های زندگی نیک، هر چند فی‌نفسه ارزشمند است، موضوع مشروع اقدام حکومت نیست (Raz, 1988: 110). به نظر او، چنین دیدگاهی، حق حکومت برای تعقیب برخی اهداف ارزشمند را نفی می‌کند یا حکومت را ملزم می‌سازد که در وضعیت موجود نامطلوبی، حتی اگر بخواهد و بتواند، تغییری ایجاد نکند. به نظر او، چنین دیدگاهی، تعقیب اهداف نیک یا ارزشمند را محدود می‌کند، عمل به دلایل صحیح و درست را حذف می‌کند، یا حکومت را ملزم می‌کند تا از اقدام برای تغییر وضعیت موجودی که دلایل خوبی برای تغییر آن وجود دارد، خودداری کند. چنین نظریه‌ای از حکومت نمی‌خواهد که از ترویج آرمان‌های غیر قابل پذیرش خودداری کند؛ بلکه حکومت را ملزم می‌کند که اطمینان حاصل کند که اقداماتش به آرمان‌های قابل قبول، بیش از آرمان‌های غیر قابل قبول کمک نمی‌کند و تضمین کند که اقداماتش در برابر آرمان‌های درست و نادرست به یک اندازه مانع ایجاد کند. او می‌گوید این واقعیت که کمال‌گرایی، ستیزی بر خویشتن‌داری، یعنی پرهیز از انجام آن مقدار کارهای خوبی که شدنی است مبتنی است، به آن جلوه‌ای متناقض می‌دهد. این دیدگاه بر بی‌اعتمادی به حکومت و نظام اداری مبتنی است و بر این فرض استوار است که هرگونه تعقیب سیاسی آرمان‌های خیر ممکن است به انحراف کشیده شود و بهترین نیات عاقل‌ترین مشاوران نیز ممکن است در دست‌دستگاه حکومت، پیامدهای نامطلوبی داشته باشد. همچنین هیچ کس حق ندارد از دولت برای تحمیل برداشت‌های خویش از مفهوم زندگی نیک بر دیگران استفاده کند (Raz, 1988: 111).

رز در پاسخ به این نقد طرفداران بی‌طرفی، ابزار و روش‌هایی را که می‌توان با توسل به آنها، آرمان‌های کمال‌گرایانه را به پیش برد، محدود می‌کند. او می‌گوید که همه تفاسیر خیر و زندگی نیک منحصراً بر ملاحظات اخلاقی مبتنی نیستند. از این‌رو لزومی ندارد که همه آرمان‌های خیر را از عرصه سیاست حذف کنیم. مثلاً خوب بودن زندگی یک شخص ممکن است با این واقعیت که در جامعه خاصی زندگی می‌کند، افزایش یابد. از این‌رو تفاسیر خیر، افزون بر آرمان‌های شخصی (مثلاً اوغات فراغت و ورزش فراوان و مواردی از این دست)، شرایط اجتماعی‌ای که چنین خیرهایی را میسر می‌سازند، از

جمله رفاه عمومی، درک عمومی از اهمیت فعالیت جسمی و مواردی از این دست را نیز در برمی‌گیرند (Raz, 1988: 135). رز می‌گوید که دورکین نتوانسته است به خوبی بین این دو جنبه، تمایز قائل شود. او در ادامه می‌گوید که حذف تفاسیر خیر از عرصه سیاسی بدان معناست که این واقعیت که برخی از تفاسیر خیر، درست یا معتبر یا معقول هستند، نباید هرگز دلیلی برای اقدام سیاسی باشد. همچنین اشتباه یا نامعتبر بودن یا نامعقول بودن یک تفسیر نیز نباید دلیلی برای اقدام سیاسی باشد.

با این همه به نظر می‌رسد که تفاوت میان دیدگاه دورکین و رز، به اندازه‌ای که در نگاه نخست به نظر می‌رسد، عمیق نباشد. توضیح اینکه رز نیز به نوعی، تفکیکی را که دورکین بین اخلاق فردی و اخلاق ارتباطی قایل شده است می‌پذیرد، ولی نام دیگری بر آن می‌گذارد. در واقع به نظر می‌رسد تفکیکی که او بین ملاحظات اخلاقی از یکسو و آرمان‌های شخصی و شرایط اجتماعی از سوی دیگر ایجاد می‌کند، به نوعی با تفکیکی که دورکین بین اخلاق فردی و اخلاق ارتباطی ایجاد می‌کند، همخوانی داشته باشد؛ زیرا دورکین فقط حذف ملاحظات مرتبط با اخلاق فردی را از دایره موضوعات مشروع سیاست‌گذاری حذف می‌کند و به حذف آنچه رز در حوزه شرایط اجتماعی جای می‌دهد، قائل نیست.

اندرو کاپلمن، موضع دورکین درباره بی‌طرفی را بی‌طرفی‌گرایی^۱ می‌نامد و می‌گوید که هرچند او نشان داده است که این موضع با برخی از مواضع لیبرالیسم همخوانی دارد، درباره دلایل توجیه آن سکوت کرده است. به عبارت دیگر به نظر کاپلمن، صرف همخوانی بی‌طرفی با لیبرالیسم، دلیلی بر درستی آن نیست. دورکین می‌گوید که دفاع از آزادی دین باید برخی از منافع مهم مردم را که از چنان اهمیتی برخوردارند که حمایت ویژه در برابر آسیب‌های مختلف را طلب می‌کند، به رسمیت بشناسد. ولی هیچ دلیلی وجود ندارد که ادیان الهی را تافته‌ای جداافتاده بدانیم. از این رو باید دامنه این حق را طوری گسترش دهیم که بیانگر توجیه بهتری باشد. البته می‌توان تعریف دین را گسترش داد، ولی در این صورت مرزهای بیرونی آن مبهم می‌شود و نمی‌توان بین دین و غیر دین تمایز قائل شد. از این رو راه بهتر آن است که ایده حق ویژه برای دین را کنار بذاریم و در عوض حق کلی‌تر استقلال اخلاقی را به رسمیت بشناسیم که بر اساس آن،

حکومت هرگز نباید آزادی را فقط به این دلیل محدود کند که تصور می‌کند یک روش زندگی خاص یا ایده خاصی در اره زندگی، نه به خاطر پیامدهایش برای مردمی که آن روش را برگزیده‌اند، بلکه به دلیل ارزش ذاتی‌اش، ارزشمندترین روش زندگی است و ذاتاً بهتر از روش‌های دیگر است. کاپلمن این استدلال دورکین را قانع‌کننده نمی‌داند، چون یک گزینه را بدون بررسی دقیق رد می‌کند و گزینه دیگری را بدون در نظر گرفتن سایر بخش‌ها به جای آن می‌نشانند (Koppelman, 2014: 1243).

به نظر کاپلمن، چنین استدلالی، بی‌طرفی‌ای را که در قانون اساسی امریکا یافت می‌شود، نادیده گرفته است. کاپلمن در ادامه به انواع مختلف استدلال‌هایی اشاره می‌کند که می‌توان برای درک خیر سیاسی ارائه داد. از جمله استدلال مبتنی بر پلورالیسم اخلاقی که بر اساس آن، روش‌های زندگی نیک متعددی وجود دارد و حکومت نباید یکی از آنها را بر دیگران ترجیح دهد؛ استدلالی که برنامه‌های کمال‌گرایانه را محکوم به شکست می‌داند؛ استدلال مبتنی بر ناتوانی حکومت که بر اساس آن، حکومت نباید به مسائلی ورود کند که ممکن است در آنها دچار اشتباه شود؛ استدلال مبتنی بر آرامش مدنی که بر اساس آن، برخی مسائل باید از عرصه سیاست حذف شوند، چون ممکن است به بحث و جدل‌های ویرانگر منتهی شوند؛ و استدلال مبتنی بر کرامت که بر اساس آن، برخی برنامه‌های سیاسی، قابلیت انتخاب آزاد شهروندان را محترم نمی‌شمارند. هر یک از این استدلال‌ها، افراد مختلفی را متقاعد کرده است و احتمالاً همه، بیشتر آنها را می‌پذیرند، ولی هر یک بر ایده متفاوتی از خیر استوار است. از این رو هرچند همه در دفاع از بی‌طرفی هستند، هیچ‌یک خود بی‌طرفانه نیستند و بی‌طرفی‌گرایی را نقض می‌کنند (Koppelman, 2014: 1245).

نتیجه‌گیری

هرچند دورکین بر جایگاه خودفرمانی در جوامع لیبرال تأکید ویژه‌ای دارد، هیچ نکته‌ای در دو اصل سامان‌بخش اندیشه‌های او، یعنی اصل دغدغه برابر و اصل مسئولیت ویژه نیست که از جانب‌داری او از خودفرمانی تمام‌عیار حکایت کند. او نیز همچون اندیشمندان پرشمار دیگر، خودفرمانی را محدود می‌داند، ولی با ایجاد دو تمایز می‌کوشد حد و مرز مشروع دخالت دولت و خودفرمانی را تعیین کند. او در گام نخست، بین

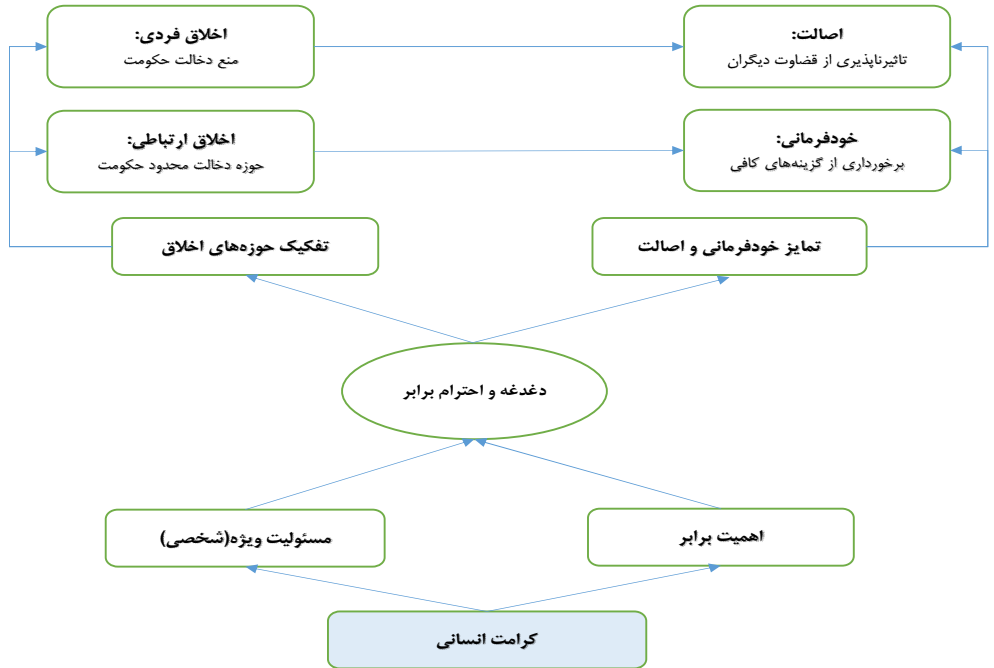
خودفرمانی و اصالت، تمایز ایجاد می‌کند و بدین ترتیب دامنه آزادی‌های مورد نیاز برای خودفرمانی را محدود می‌کند. وی از این طریق می‌کوشد تا به منتقدانی پاسخ دهد که دخالت‌های حکومت و نهادهای مختلف آن را ناقض خودفرمانی می‌دانند.

دورکین، خودفرمانی را به‌مثابه دسترسی به انواع گزینه‌ها تعریف می‌کند که الزاماً همه گزینه‌های ممکن را در بر نمی‌گیرد، ولی آنقدر محدود نیست که حق تصمیم‌گیری افراد در امور خویش را برای انتخاب معنادار کاملاً نقض کند. بدین ترتیب حکومت از اختیار کافی برای تحقق الزامات سیاست‌گذاری و قانون‌گذاری بدون اینکه تعارضی با خودفرمانی شهروندان ایجاد شود، برخوردار است. از سوی دیگر، اصالت به معنای اتخاذ تصمیم‌های مهم زندگی خویش بدون تأثیر پذیرفتن از قضاوت دیگران است و از این‌رو ارتباطی با کفایت گزینه‌های موجود ندارد. این بدان معناست که حتی اگر حکومت و نهادهای آن، گزینه‌هایی را که بی‌ارزش می‌دانند حذف کنند، به خودفرمانی افراد آسیب نرسانند؛ ولی اصالت آنها را تضعیف کرده‌اند، چون قضاوت خود درباره ارزشمندی یا بی‌ارزشی گزینه‌ها را به جای قضاوت آنان نشانده‌اند. همچنین خودفرمانی، حقی است که همه شهروندان باید داشته باشند؛ ولی اصالت افزون بر اینکه حق است، قابلیت نیز هست و از این‌رو ممکن است از دسترس همگان بیرون باشد.

اما به نظر می‌رسد که خودفرمانی و اصالت، بیش از آنکه تفاوت ماهوی داشته باشند، از نظر درجه و دامنه با یکدیگر تفاوت دارند. از این‌رو بر خلاف آنچه دورکین می‌گوید، نمی‌توان آنها را دو مفهوم جدا دانست. در واقع به نظر می‌رسد تمایزی که دورکین بین اصالت و خودفرمانی ایجاد می‌کند، چیزی فراتر از تمایز میان خودفرمانی محدود و خودفرمانی تمام‌عیار نباشد. بدین ترتیب اگر بخواهیم به زبان خودفرمانی سخن بگوییم، می‌توان گفت که رعایت آستانه‌ای از خودفرمانی که افراد را از حق اتخاذ تصمیم‌های مهم زندگی محروم نکند، ضروری است.

در گام دوم که به باور من، بنیادی‌تر و کاربردی‌تر است، دورکین برای جلوگیری از دخالت افراطی حکومت، بین دو حوزه اخلاق یعنی اخلاق فردی و اخلاق ارتباطی، تمایز قائل می‌شود و حوزه اخلاق فردی را از دایره دخالت حکومت کنار می‌گذارد. بدین ترتیب حکومت، تنها در مواردی که به ارتباطات و تعاملات میان افراد مختلف مربوط است، حق دخالت دارد و نمی‌تواند برای مواردی همچون باورها و اعتقادات دینی و

برداشت افراد از زندگی نیک به وضع قانون و اقدامات تحمیل‌گرانه بپردازد. در واقع ورود حکومت و نهادهای قدرت به چنین حوزه‌ای، نقض خودفرمانی شهروندان است.



شکل ۲- نمودار اصالت و خودفرمانی و حوزه‌های مشروع دخالت حکومت

به نظر دورکین، حکومت باید کرامت انسانی را محترم بشمارد و چنین کاری در گرو به رسمیت شناختن اهمیت برابر همگان از یکسو و مسئولیت ویژه آنان برای تبدیل زندگی خویش به زندگانی نیک از سوی دیگر است. حکومتی که کرامت انسانی را محترم می‌شمارد، با همه با دغدغه و احترام برابر برخورد می‌کند. از این‌رو چنین حکومتی نباید با تحمیل دیدگاه خویش درباره معنای زندگی نیک و ورود به حوزه اخلاق فردی، مسئولیت ویژه افراد برای تبدیل زندگی خویش به آنچه را زندگی خوب می‌دانند خدشه‌دار کند، یا تفسیر گروهی از شهروندان درباره زندگی خوب را بر تفسیر و برداشت‌های دیگران مرجح بشمارد و بر این اساس درصد ترویج برداشتی در زندگی خوب به قیمت تحدید برداشت‌های دیگر باشد؛ زیرا چنین کاری، اصل دغدغه و احترام برابر و به تبع آن، خودفرمانی و کرامت انسانی شهروندان را نقض می‌کند. در واقع

دورکین، سیاست‌های حکومت درباره موضوعاتی همچون سقط جنین، مرگ آسان و سایر مواردی را که وی در حیطه اخلاق فردی جای می‌دهد، بازتابی از میزان پایبندی و باور حکومت به اصول اهمیت برابر و مسئولیت شخصی و محترم شمردن تفکیک دو حوزه اخلاق ارتباطی و فردی از سوی حکومت می‌داند.

همان‌طور که از آرای دورکین درباره مسائلی که در این مقاله به آنها پرداختیم برمی‌آید، دغدغه و احترام برابر نیز محدودیت‌هایی دارد و به اجبار با قیدهایی همراه شده است که بی‌طرفی حکومت و خودفرمانی شهروندان را محدود می‌کند. رویکرد دورکین به مسائل اخلاقی غامضی همچون مرگ آسان و به‌ویژه نحوه برخورد با مبتلایان به زوال عقل نیز بر محدودیت خودفرمانی و همچنین روایی پدرسالاری محدود در آرای او صحه می‌گذارد. به‌ویژه شرحی که دورکین از خودفرمانی کسانی که به بیماری‌هایی همچون آلزایمر و زوال عقل دچار شده‌اند ارائه می‌دهد، به نحو اجتناب‌ناپذیری راه را برای توجیه رفتارهای پدرسالارانه نهادها و کسانی هموار می‌کند که به دنبال ترویج و تحمیل برداشت خاصی از زندگی نیک به گروهی از شهروندان هستند.

توضیح اینکه دورکین، ملاک برخورداری از قابلیت خودفرمانی را یکپارچگی می‌داند؛ ولی تعریفی که برای یکپارچگی ارائه می‌دهد، یعنی قابلیت جلوه‌گر ساختن ارزش‌ها و باورها و منافع سنجش‌گرانه خویش، آنچنان واضح نیست که بتواند بین افراد برخوردار از این قابلیت و کسانی که از آن بی‌بهره‌اند، تمایز معناداری ایجاد کند و تعیین کند که چه هنگام می‌توان شخصی را بی‌بهره از قابلیت خودفرمانی دانست. البته مسلماً می‌توان افرادی را که در دو سر یکپارچگی - عدم یکپارچگی قرار دارند، از یکدیگر تشخیص داد، ولی مسئله اصلی کسانی هستند که در میانه این گروه جای دارند. به عبارت دیگر معلوم نیست چه میزان یکپارچگی برای برخورداری از قابلیت خودفرمانی ضروری است و این ابهام و عدم شفافیت، راه را برای تفاسیر دل‌خواهی و تحدید خودفرمانی شهروندان به بهانه بی‌بهرگی از قابلیت خودفرمانی هموار می‌کند.

در مجموع به نظر می‌رسد که دورکین نیز برای اصل دغدغه و احترام برابر، آزادی، و خودفرمانی، حدودی قائل است و توسل محدود حکومت به اقدامات محدودیت‌آفرین در برخی حوزه‌ها را نه‌تنها ممکن، بلکه ضروری و در جهت حفظ کرامت افراد می‌داند. از این‌رو اقدامات پدرسالارانه را نیز -البته در محدوده‌ای خاص و با تعریف خاصی که از

پدرسالاری دارد- گریزناپذیر می‌داند.

هرچند به بخش‌های مختلف آرای دورکین، نقدهایی وارد است که به برخی از آنها در این مقاله اشاره شد، تمایز ارزشمندی که دورکین بین اخلاق ارتباطی و اخلاق فردی قائل می‌شود، به‌مثابه تلاشی برای حل تعارض میان خودفرمانی شهروندان و تحمیل‌گری و رفتارهای پدرسالارانه حکومت، بسیار ارزشمند و راه‌گشاست. از این‌رو می‌تواند مبنایی برای تعیین حد و مرز دایره دخالت‌های مجاز حکومت باشد. او با توسل به چنین تمایزی، مواردی را که منتقدان دخالت حکومت به‌مثابه مثال‌های نقض خودفرمانی اشخاص می‌دانند، در حوزه اخلاق ارتباطی جای می‌دهد تا انجام وظایف مشروع حکومت، خدشه‌ای به بی‌طرفی آن وارد نکند و شائبه پدرسالاری و نقض بی‌طرفی را ایجاد نکند. از سوی دیگر، مسائلی را که به زندگی شخصی افراد ارتباط دارند و نقض آنها، نقض اصالت و خودفرمانی محسوب می‌شود، در حوزه اخلاق فردی جای می‌دهد و از دستبرد حکومت‌ها مصون می‌دارد. پذیرش چنین تمایزی بدان معناست که ورود حکومت در عرصه اخلاق ارتباطی نه‌تنها بدون اشکال است، بلکه برای صیانت از حقوق شهروندان ضروری نیز هست و در زمره وظایف حکومت به شمار می‌رود؛ ولی ورود آن به حوزه اخلاق فردی، اگر نگوییم یکسره ناروا و مصداق پدرسالاری سنجش‌گرانه است، دست‌کم خودفرمانی و اصالت فرد را محدود می‌کند.

همچنین رویکرد دورکین به بی‌طرفی و خودفرمانی و بررسی آرای منتقدان او، این امکان را به ذهن متبادر می‌کند که برخلاف دیدگاه رایج، بی‌طرفی‌گرایی و کمال‌گرایی بیش از اینکه دو مفهوم جداگانه باشند، دو سر گروهی واحدند و از این‌رو نمی‌توان حکومت‌ها و جوامع را بر اساس رویکردی که به این دو مفهوم دارند، با برجسب‌هایی همچون اقتدارگرا، کمال‌گرا یا لیبرال از یکدیگر تفکیک کرد. در واقع بی‌طرفی تمام‌عیار، با مفهوم حکومت تعارض دارد و با آنارشی هم‌مرز است. پدرسالاری تمام‌عیار نیز با هر توجیهی که باشد، راه را برای استبداد هموار می‌کند و با حذف تمام‌عیار قابلیت انتخاب آزادانه شهروندان، آنان را از رسیدن به هرگونه کمالی محروم می‌کند. از این‌رو باید به دنبال راهی میانه بین بی‌طرفی تمام‌عیار و پدرسالاری تمام‌عیار بود و ضمن پذیرش حق خودفرمانی شهروندان، از یکسو دخالت حکومت در برخی حوزه‌ها را مجاز شمرد و از سوی دیگر برای محدود ساختن این دخالت و جلوگیری از سوءاستفاده صاحبان قدرت،

_____ نقد ایده بی‌طرفی حکومت در آرای «رونالد دورکین»؛ افشین خاکباز و همکاران/۹۵

حد و مرز دخالت‌های مجاز را تعیین کرد. به نظر می‌رسد که رویکرد دورکین به بی‌طرفی و خودفرمانی و به‌ویژه تمایزی که بین حوزه‌های اخلاق فردی و اخلاق ارتباطی ایجاد می‌کند، بتواند به تحقق این هدف کمک کند.

منابع

- Ackerman, Bruce (1980) Social justice in the Liberal State.
- Dworkin, Ronald (1985) A matter of Principle. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.
- (1990) Foundations of liberal Equality (Vol. XI). (G. B. Peterson, Ed.) Salt Lake City: University of Utah Press.
- (1993) Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom. New York: Alfred a. Knopf.
- (2002) Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality (Fourth Edition ed.). Harvard University Press.
- (2011) Justice for Hedgehugs. Balknap Press of Harvard University Press.
- Goodin Robert E. & Reeve, Andrew (eds) (1989) Liberal Neutrality, Routledge, London and New York.
- Hurka, Thomas (1996) Perfectionism. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Jones, Peter (1989) Liberal Neutrality. (R. E. Goodin, Ed.) New York: Routledge.
- Koppelman, Andrew (2014, January) Ronald Dworkin, Religion, and Neutrality. Boston University Law Review, 94, 1241-1253.
- Larmore, Charles (1996) Patterns of Moral Complexity. Cambridge University Press.
- Nagel, Thomas (1991) Equality and Partiality. Oxford: Oxford University Press.
- Nozick, Robert (1999) Anarchy, State and Utopia. Blackwell Publishers.
- Quong, Jonathan (2011) Liberalism Without Perfection. Oxford: Oxford University Press.
- Raz, Joseph (1994) Ethics in the Public Domain: Essays in Morality of Law and Politics. Oxford: Clarendon Press.
- Ripstein, Arthur (2007) Ronald Dworkin. Cambridge University Press.
- Shiffrin, Seana Valentine (2004) Dworkin and His Critics. (J. Burley, Ed.) Blackwell Publishing.
- Wall, Steven (1998) Liberalism, Perfectionism and Restraint. Cambridge University Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲: ۱۳۰-۹۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۰

نوع مقاله: پژوهشی

روان‌شناسی و امر سیاسی؛ امکان‌سنجی تأسیس نظریه روان‌شناسی سیاسی جمعی

محمدامین اکبری *

ایرج رنجبر **

چکیده

بررسی امکان تأسیس نظریه روان‌شناسی سیاسی جمعی با وام‌گرفتن از آرای «زیگموند فروید»، «کارل گوستاو یونگ» و «اریک فروم»، مسئله اصلی این مقاله است. ذهنیت نویسندگان بر این دغدغه استوار بوده که با غفلت نظری نسبت به آن دسته از آرای روان‌شناسان که شرایط امکان‌آرزیابی کنش‌های سیاسی جمعی و تحلیل روان‌کاوانه گروه‌ها، سازمان‌ها، جریان‌های سیاسی و جوامع بیمار را در اختیار ما قرار می‌دهد، موضوع روان‌شناسی سیاسی در بعد جمعی خود مغفول مانده و صرفاً در پرتو روایت تاریخ‌نگارانه و گذشته‌گرا به روان‌شناسی افراد و شخصیت‌های برجسته سیاسی محدود شده است. این رویکرد نظری هرچند در رفتارشناسی سیاستمداران و واکاوی ریشه‌های تصمیم‌های عمومی آنها توفیق نسبی داشته، با خلع ید خود از ابزار روان‌شناسی سیاسی جمعی، نمی‌تواند به پژوهشگران پاسخی اقناع‌کننده درباره چرایی رفتارهای مشترک جمعی یک جامعه، سازمان و یا گروه سیاسی بدهد. از این‌رو نویسندگان تلاش کرده‌اند تا با روش توصیفی-تحلیلی، بر مبنای جمع‌آوری کتابخانه‌ای از موضعی متاتئوریک، طرح‌واره‌ای نظری را ارائه دهند که در آن با ابتنا از رانه‌ها و ریشه‌های فرهنگی،

* دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی گرایش مسائل ایران، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران
amin_akbari93@yahoo.com

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

Iraj_ranjbar79@yahoo.com



اجتماعی، اقتصادی، ایدئولوژیک، سیاسی و تاریخی مشترک موجود در ناخودآگاه جمعی جامعه که خوی روانی آنان را تشکیل داده و ضمن تولید فردیت منفی عوارض نورتیک را در جامعه به جای می‌گذارد، رهیافتی نو برای روان‌شناسی سیاسی جمع‌محور به دست آورند.

واژه‌های کلیدی: روان‌شناسی سیاسی، ناخودآگاه جمعی، کهن‌الگو، خوی اجتماعی، پدرسالاری.

مقدمه

در سطح روان‌کاوی فردی، روان‌شناسان برای اشاره به برخی اختلالات روانی از اصطلاح نورو^۱ استفاده می‌کنند. نورو به مجموعه‌ای از عوارض نفسانی (روانی) اطلاق می‌شود که علی‌رغم ایجاد اختلال در روان فرد موجب قطع رابطه او با عالم خارج نشده و به دلیل عموم و شمول آن نزد آدمی، روان‌کاوان دیگر آن را به عنوان بیماری در نظر نمی‌آورند. کمیت بالای انسان‌هایی که به نورو دچارند سبب شده است تا روان‌شناسان، وجود آن را در روان افراد اجتناب‌ناپذیر دانسته، مدعی عدم تفاوت کیفی میان انسان سالم و بیمار شوند. در این بین صرفاً افرادی که وضعیت اختلال حادثی را تجربه می‌کنند، به عنوان بیمار در نظر گرفته خواهند شد (موللی، ۱۳۹۱: ۱۱۲-۱۱۳). به باور فروید، همه انسان‌ها، افکار و خواسته‌هایی دارند که نمی‌توانند آنها را بپذیرند و واپس‌زده می‌شوند، که این فرآیند، آغاز ظهور اختلالات نورو^۱ است (برزگر، ۱۳۹۵: ۵۴).

میزان واپس‌زدگی در هر فرد بر شدت بیماری او اثر خواهد گذاشت، به نحوی که هرچه حجم سرکوب گسترده‌تر باشد به موازات آن امیال فروخورده نیز بیشتر شده و واپس‌زدگی نیز عمیق‌تر خواهد بود. در این مقاله قصد ما بررسی این موضوع است که نشان دهیم با تغییر سطح تحلیل و سوژه مورد مطالعه از فرد به افراد، روان‌شناسی چه ابزاری نظری را برای روان‌کاوی جامعه‌ی بیمار در اختیار ما قرار خواهد داد. ضعف‌های تئوریک موجود برای تحلیل روان‌جمعی بر دشواری پژوهش در موضوعات روان‌شناسی سیاسی جمعی افزوده است. این در حالی است که جامعه مملو از انسان‌های متمیزه شده در عصر پست‌مدرن امروزی نیازمند توجه بیشتر پژوهش‌های بین‌رشته‌ای و روان‌کاوانه است.

از این‌رو ابتدا با استفاده از آرای فروید، فروم و یونگ، بروز بیماری روانی و عوارض نورو^۱ برای جامعه، گروه‌ها، طبقات، نژادها، سازمان‌ها و یا احزاب را ممکن دانسته و در ادامه به تحلیل مکانیسم‌های مخرب روانی موجود در ابعاد مختلف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و تاریخی که بنیاد آنها بر اقتدارگرایی استوار شده، خواهیم پرداخت. سپس خلأهای نظری موجود برای روان‌شناسی سیاسی یک جامعه را طرح کرده، تلاش خواهد شد تا با بهره‌گیری از اندیشه‌های افراد یادشده، دریچه نظری جدیدی برای روان‌شناسی سیاسی جمعی گشوده شود. بدین ترتیب مفهوم سرکوب رانه‌های جمعی و ساختارهای

بازرسی و سانسور بر زندگی عمومی به عنوان نقطه پیوند روان‌شناسی و سیاست مورد مذاقه قرار گرفته و نقش آن بر ایجاد اختلالات نوروتیکی که جنبه اجتماعی دارند و در شکل حاد خود، جامعه را روان‌نژند و دچار کنش‌های پارادوکس می‌نمایند، مورد توجه قرار می‌گیرد.

پیشینه تحقیق

آثار و کتب پژوهشی مرتبط با روان‌شناسی سیاسی را بر اساس محتوا به طور کلی نمی‌توان از سه دسته روان‌شناسی سیاسی شخصیت‌ها (فردمحور)، روان‌شناسی سیاسی گروه‌ها و طبقات (جمع‌محور) و نظریه‌های روان‌شناسی سیاسی (تئوری‌محور) خارج دانست. در حوزه داخلی تا آنجا که نویسندگان مطلع هستند، به علت تمرکز تئوری‌های روان‌شناسی بر روان‌کاوی فردی، سوابق پژوهش‌های روان‌شناسی سیاسی اغلب به روان‌شناسی سیاسی فردمحور و در نهایت روان‌کاوی شخصیت و چهره‌های مؤثر و برجسته سیاسی در تاریخ معاصر ایران محدود شده و یا صرفاً به تبیین روحيات و خلق‌و‌خوی برآمده از فرهنگ پرداخته‌اند. در واقع دو سطح دیگر روان‌شناسی سیاسی، شاخه‌های مهجوری از دانش سیاسی در کشور ماست که ضرورت توجه به آنها وجود دارد.

اثر احمد بنی‌جمال در کتابی با عنوان «آشوب» یا کتاب «شکست شاهانه ماریون زونیس» و تألیف ابراهیم برزگر با نام «روان‌شناسی سیاسی شاهان قاجار»، همگی در زمره پژوهش‌های روان‌شناسی سیاسی فردی هستند که در هر کدام سعی شده تا شخصیت‌های مشهور در سپهر سیاسی دو سده اخیر کشور از طریق تحلیل جایگاه طبقاتی، توصیف بسترهای تربیتی و تاریخی مؤثر بر شکل‌گیری شخصیت و بررسی وقایع زندگی، روان‌کاوی شوند.

باید بگوییم که این گروه از آثار در منتهی علیه هدف خود، یک فرد را به واسطه آنکه شخصیتش دارای ابعاد سیاسی است و در نزد تاریخ و عموم جامعه به عنوان انسانی شاخص در عرصه سیاست عملی شناخته شده، روان‌کاوی نموده و در امر روان‌کاوی سیاسی جامعه ناتوانند. بر این اساس خلأهای موجود در پژوهش‌های مبتنی بر روان‌شناسی جمعی که یک گروه، طبقه، قوم، نژاد و یا ملت را مورد مذاقه علمی خود قرار دهد، در کشور ما بسیار عمیق است. البته در برخی آثار نظیر آنچه دکتر محمود

سریع‌القلم در کتاب‌های فرهنگ سیاسی ایران، «اقتدارگرایی ایرانی در عهد قاجار» و «اقتدارگرایی ایرانی در عهد پهلوی» انجام داده، تاحدودی تلاش شده است تا از طریق تأکید بر مؤلفه‌هایی چون روح اقتدارگرایی موجود در شخصیت ایرانی، ویژگی‌های سوء رفتاری برآمده از آن نمایان شود؛ لیکن از منظر روش‌شناسی به هیچ عنوان نمی‌توان این آثار را در حوزه پژوهش‌های روان‌کاوی سیاسی جمعی قرار داد. از جمله دلایل این غفلت فکری در پرداختن به سوژه‌های جمعی برای روان‌کاوی سیاسی، کاستی‌های نظری در حوزه روان‌شناسی سیاسی جمع‌محور است؛ زیرا جریان تئوریک غالب در روان‌شناسی عمدتاً بر پایه روان‌شناسی افراد استوار شده است.

در غرب نیز تا پیش از ظهور پدیده‌ای به نام فاشیسم، موضوع روان‌شناسی سیاسی در سطوح تئوریک و فردی آن، نمود بیشتری داشت. حتی برخی از اندیشمندان نظیر آدورنو و همکارانش، در مقاله معروف «نظریه فرویدی و الگوی تبلیغات فاشیستی» و کتاب «شخصیت اقتدارطلب»، از ابزار روان‌شناسی فردی برای تحلیل فاشیسم استفاده کردند. اما کنکاش در چرایی بروز این پدیده به صورت مقطعی، تب تأکید بر جنبه‌های سیاسی و اجتماعی روان‌شناسی را بالا برد و متفکرانی همچون اریک فروم در کتاب «گریز از آزادی» و برخی از اصحاب مکتب فرانکفورت، چارچوب‌های نظری روان‌شناسی سیاسی جمعی را برای تحلیل کنش‌های جمعی و توده‌ای در عرصه مناسبات سیاسی بنا نهادند. در این اثنا گرایش تحلیلی-فلسفی روان‌کاوی توسط یونگ ابداع و از مفهوم ناخودآگاه جمعی سخن به میان آمد و در عمل، تئوری‌های روان‌کاوی تاحدی از حالت فردی اولیه، خارج شد و تحلیل ابعاد روان‌شناسانه زمینه‌های اجتماعی-تاریخی کنش‌های سیاسی و جمعی اهمیت یافت (رنجبر و اکبری، ۱۴۰۱: ۲۱۸-۲۱۹).

پس از افول نازیسم، با موضوعیت یافتن علوم رفتاری در غرب، تلاش برای پرورش و نظام‌مند نمودن چارچوب‌های روان‌شناسی سیاسی جمعی مجدداً به فراموشی سپرده شد و سعی گشت تا از توان نظری روان‌شناسی، در رفتارشناسی سیاسی و پیش‌بینی چگونگی تصمیم‌گیری افراد در کنش‌هایی مانند رأی‌دهی استفاده شود. از جمله این دست پژوهش‌ها می‌توان به دو اثر با عناوین مشابه روان‌شناسی سیاسی که اولی نوشته جان تی. جاست و جیم سیدانیوس (۱۳۹۷) و دومی اثر پاتریک هوتون است،

اشاره کرد که در سال‌های اخیر نیز ترجمه شده‌اند. این آثار عمدتاً نه با نگاه روان‌شناسی تحلیلی، بلکه متأثر از روح حاکم بر علوم انسانی در دهه‌های میانی سده بیستم با شیوه‌های رفتارگرایانه انجام شده و رویکردی پوزیتیویستی به خود گرفته‌اند و با استفاده از مدل‌های آزمایشگاهی و نظریه‌های رفتارگرایی، سعی در توضیح و پیش‌بینی‌پذیر نمودن کنش سیاسی دارند.

بدین ترتیب پژوهشگران علم سیاست همچنان بر اهمیت و توان شاخه روان‌شناسی در تحلیل مسائل سیاسی چشم پوشیده و یا روان‌کاوی را صرفاً در جنبه‌های فردی آن به کار گرفته‌اند و از تحلیل روان‌کاوانه گروه‌ها، احزاب، جریان‌های سیاسی، طبقات اجتماعی، اقوام، ملت‌ها و به طور کلی ابعاد جمع‌محور این گرایش غفلت داشته‌اند. از این‌رو جدا از تکنگرایی‌های روان‌کاوانهٔ نخبگان و شخصیت‌های مهم سیاسی، تلاش قابل توجهی در حوزهٔ روان‌کاوی سیاسی جمعی صورت نگرفته است. از جمله دلایل این غفلت فکری، کاستی‌های نظری در حوزه روان‌شناسی سیاسی جمع‌محور است؛ زیرا جریان تئوریک غالب در روان‌شناسی عمدتاً بر پایه روان‌شناسی افراد استوار شده و نمی‌تواند ابزار مناسب و جامعی را برای روان‌کاوی جمعی در اختیار قرار دهد. از این‌رو این مقاله در نظر دارد تا در دو بخش، ابتدا وجود اجتماع بیمار را به عنوان موضوع روان‌شناسی سیاسی جمعی در اندیشه متفکران برجسته آن به اثبات رساند و سپس پازل نظری خود را از آرای این متفکران استخراج کرده، به عنوان ابزاری برای تحلیل جامعه‌یادشده در اختیار محققان قرار دهد.

بررسی عوامل مؤثر در ایجاد جامعهٔ نوروتیک در اندیشه‌های فروم، فروید و یونگ

فروم و جامعه بیمار

اریک فروم می‌گوید که فرقی مهم بین بیماری روحی فردی و اجتماعی وجود دارد که دال بر تفاوت میان دو مفهوم است: نارسایی^۱ (نقص) و روان‌نژندی^۲. اگر کسی نتواند به آزادی، رضایت باطن و عرضهٔ صادقانه و حقیقی خود برسد، ممکن است او را معیوب

1. Defect
2. Neurosis

و ناقص تلقی کنیم. اگر اکثریت افراد جامعه‌ای نتوانند به هدف‌های مذکور برسند، ما با نقصی که شکل و صورتی اجتماعی دارد، سروکار خواهیم داشت. در این حالت، فرد در داشتن نقص با بیشتر افراد دیگر، شریک و سهیم است و از عیب و نقص خود آگاه نیست و خطر تباین با دیگران و مطرود شدن و نایمندی او را تهدید نمی‌کند. در حقیقت در چنین جامعه‌ای ممکن است عیب و نقص فرد به وسیله فرهنگ مربوطه‌اش، فضاقت و حسن تلقی گردد و در نتیجه شخص احساس موفقیت کند (فروم، ۱۳۹۵: ۳۴-۳۵).

فروم در خطوط بالا، موضوع روان‌نژندی جوامع را تأیید می‌کند و در کنار آن معتقد است که برخی فرهنگ‌ها با استفاده از کمیت بالای افراد مبتلا به اختلالات روانی در جامعه، نوعی آگاهی کاذب در بین اعضای جامعه ایجاد کرده که متأثر از آن، افراد نه تنها از روان‌نژندی خود مطلع نیستند، بلکه ممکن است ویژگی‌های شخصیتی خود را حسن و فضیلت تلقی نمایند. در باور او، هر فرهنگ، داروی جلوگیری از علائم عصبی را که مولود نواقصی است که خود فرهنگ سبب آن شده، تدارک می‌بیند (همان: ۳۶-۳۷). فروم برای اختلالات روانی جامعه، اصلاح روان‌نژندی اشتراکی^۱ را خلق کرده و تشخیص این بیماری را برخلاف روان‌نژندی فردی، امری پرمخاطره می‌داند. از این‌رو او در طول کتاب خود با عنوان «جامعه سالم» به بررسی راهکارهایی می‌پردازد که از طریق آن بتوان تعارضات جوامع را شناسایی کرد (همان: ۴۰-۴۱).

از نظر او، هر جامعه‌ای که در برآورده کردن نیازهای اولیه مردم ناکام باشد، بیمار است و باید تغییر کند (برزگر، ۱۳۹۵: ۲۱۰). در اندیشه فروم، نقش جامعه بر شکل‌گیری شخصیت افراد، امری برجسته و اجتناب‌ناپذیر در نظر گرفته شده و یکی از عوامل اصلی قرار گرفتن وی در زمره روان‌شناسان اجتماعی است. در یک جامعه فئودال یا فاشیست، افراد باید خود را چنان شکل دهند که پذیرا و منفعل باشند و در جوامع سرمایه‌داری کالامحور، افراد مصرف‌کننده تربیت می‌شوند (شولتز، ۱۳۸۳: ۱۲۰).

یکی از جوامع مبتلا به روان‌نژندی اشتراکی از نظر فروم، جامعه پدرسالار است. او می‌گوید: «پدرسالاری در واقع نمونه نخستین استثمار محسوب می‌شود، آن‌هم نه در مورد یک طبقه خاص، بلکه در مورد نیمی از طبیعت بشری، توسط نیمی دیگر. بر این

باورم که با اطمینان می‌توان گفت به طور کلی استثمار به پایان نمی‌رسد، مگر آنکه پدرسالاری متوقف شود. امری که تاکنون رخ نداده است؛ زیرا پدرسالاری فی‌نفسه آن رفتاری از آدمی است که به موجب آن، یک شخص از دیگری در جهت اهداف خویش استفاده می‌کند» (فروم، ۱۳۹۸: ۴۲-۴۳). بدین ترتیب فروم، پدرسالاری را از یک فرهنگ نظام‌مند به روابط اجتماعی و هر نوع اراده معطوف به قدرت که از نظر فوکو، نوعی حکومت‌مندی را اعمال می‌نماید، خرد می‌کند.

فروم، دیوان‌سالاری، دگرگونی‌های اجتماعی و ظهور نیروهای جدید سیاسی و اقتصادی را عاملی برای تغییر بافت طبقه متوسط و ظهور انسان تشکیلاتی توأم با نابودی فردیت می‌داند (همان، ۱۳۹۷: ۲۹). او در کتاب «جزم‌اندیشی مسیحی»، روند شکل‌گیری شخصیت افراد جامعه در پرتو پس‌زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و تاریخی را بررسی می‌کند و باور دارد که تحولات منطق روانی و اندیشه مردم را می‌توان از روی تحلیل تحولات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در تاریخ جوامع دریافت (و نه بر عکس). فروم در این کتاب، تأثیر فرهنگ اقتدارگرا و پدرسالار را بر دویاره‌سازی روان جامعه به نمایش گذاشته و نشان می‌دهد که چگونه در یک دوران تاریخی، این امکان به وجود می‌آید تا توده‌های مردم، خود را چونان دوران کودکی، وابسته به مهر و قهر پدر بینگارند و در یک دوگانگی روانی، هم خواستار سرنگونی او و هم جویای بخشش و عطف‌تتش باشند (فروم، ۱۳۸۹: ۸-۹). وی برخلاف فروید، مدافع سرسخت جامعه مدارسالار و منتقد پدرسالاری بود (جی، ۱۳۹۲: ۸۶).

فروید و جامعه بیمار

جدا از اریک فروم، وجود جامعه بیمار در اندیشه فروید نیز به نحو دیگری، موضوعیت دارد. دورهٔ مدرن روان‌کاوی با فروید شروع می‌شود (برزگر، ۱۳۹۵: ۵۷). جرح و تعدیل پیوسته فروید در نظریه‌هایش به گونه‌ای بود که می‌توان یک سه‌گانه نظری را در اندیشه و آرای وی متمایز کرد؛ سه‌گانه‌ای که در آن، فروید متأثر از واقعیت‌های زمانه و شرایط سیاسی و اجتماعی حاکم بر ابتدای قرن بیستم، از یک روان‌شناسی مطلقاً فردی و کاملاً ایده‌آلیستی در نظریه‌های اولیه، به سمت روان‌شناسی جمعی و رئالیستی در آرای متأخرش حرکت می‌کند (ر.ک: Freud, 1940). از این‌رو در بررسی آرای او همیشه

باید توجه داشت که دیدگاه‌های مورد نظر به کدام دوره زندگی اش تعلق دارد. فروید، تعارض میان وضعیت انسان و طبیعت را بستری برای بروز یک اختلال روانی همه‌گیر در بین اعضای جامعه می‌دانست (برزگر، ۱۳۹۵: ۵۴). او در ابتدا غریزه جنسی و در نظریه‌های متأخر خود، تمدن را به عنوان عاملی معرفی می‌کند که با سازوکار پیچیده و اعمال قوانین و محدودیت‌های ضد طبیعی بر زندگی بشر، زمینه سرکوب غرایز بیشتری را فراهم می‌نماید. پیامد سرکوب بیشتر امیال نیز بروز حوادث نورو تیک افزون‌تر خواهد بود. پس رشد و پیشرفت تمدن، عارضه‌ای جز افزایش روان‌نژندی را در جامعه به دنبال نخواهد داشت (ر.ک: فروید: ۱۳۹۹).

مسیر نظریه‌پردازی فروید متأثر از واقعیت‌های زمانه و اتفاقاتی چون جنگ جهانی، ابعاد اجتماعی و سیاسی تری می‌یابد (سیف‌زاده، ۱۳۷۹: ۲۷۹). این بُعد از آرای فروید از لحاظ زمانی به دور سوم نظریه‌پردازی وی بازگشته که در چارچوب آن، با تعریف دو غریزه متضاد اروس^۱ (زندگی) و تاناتوس^۲ (مرگ)، حیات بشر را عرصه پیکار و تقابل این دو غریزه تفسیر می‌کند (برزگر، ۱۳۹۵: ۸۸-۸۹). بدین ترتیب فرهنگ و تمدن، عرصه‌هایی هستند برای مبارزه میان این دو غریزه که یکی آزادی‌خواه و دیگری اقتدارگراست. در این بین هرچه فرهنگ، شاخص‌های پدرسالاری و ابعاد اقتدارگرایانه بیشتری را داشته باشد و بر جامعه اعمال کند، موضوع فردیت در آن رو به زوال خواهد رفت و ناخودآگاه انسان، عمیق‌تر خواهد شد. بر پایه همین استدلال، فروید در کتاب «روانشناسی توده‌ای و تحلیل اگو» به تفسیر و تبیین سازوکار ظهور جنبش‌های توده‌ای پرداخت و پدیده فاشیسم را حدود ده سال قبل از ظهور آن در اروپا پیش‌بینی کرد (آدورنو، ۱۳۹۲: ۱۱۱). در اینجا فروید بدون ارزش‌گذاری هنجاری، برخلاف آرای اولیه خود، همچون هابز در مقام یک نظریه‌پرداز رئالیست ظاهر شده و در دیدگاه پدرسالارانه خود درباره تمدن و اخلاق، حفظ و پیشبرد آنان را ناگزیر و تنها در سایه سرکوب درون (به وسیله فرمان) و بیرون (به واسطه دیکتاتوری و قدرت) ممکن می‌داند (اوداینیک، ۱۳۸۸: ۲۰۲). البته منظور فروید از ناگزیر بودن پیشرفت تمدن از حرکت در چنین مسیری، ارائه یک تصویر آرمانی نیست. او در اینجا از آنچه هست، سخن می‌گوید، نه آنچه باید باشد. طبق نظر

1. Eros

2. Thanatos

فروید، مسئله روان‌شناسی توده، ارتباط نزدیکی با نوع جدید بیماری‌های روان‌شناختی دارد که وجه بارز عصری هستند که به دلایل اجتماعی-اقتصادی، شاهد زوال فرد و سستی متقابل و تسلیم او به مراجع جمعی قدرتمند بیرونی هستیم (آدورنو، ۱۳۹۲: ۱۱۱). در واقع فروید، فرهنگ و تمدن را عامل اعمال محدودیت مضاعف بر فرد می‌داند و محدودیت مضاعف نیز در اندیشه او، معنایی جز سرکوب وسیع‌تر امیال و غرایز طبیعی ندارد. پیامد این امر، تنگ شدن دایره هویت شخصی یا همان آگو در فرد است، به نحوی که در این مرحله، ما با انسان مستقل و آزادی که بدون دغدغه به دنبال تحقق علایق و غرایزش باشد، مواجه نیستیم؛ بلکه با موجودی سروکار داریم که در پرتو هجوم رانه‌های اقتدارگرایانه بیرونی در یک تراژدی تلخ با فراموشی محض و گاه عامدانۀ خود، آماده سرسپردگی به انواع مراجع مشروع و نامشروع قدرت و انجام هر نوع کنشی است. البته فروید با وفاداری به نظر خود در موضوع عقده ادیپ، در کتاب «آینده یک پندار»، انتقاد خود از جامعه بیمار را به سرکوبی تمایلات جنسی محدود می‌کند (فروم، ۱۳۹۷: ۱۸).

یونگ و جامعه بیمار

موضوعیت جامعه بیمار در اندیشه یونگ نیز صراحتاً قابل مشاهده است. یونگ در روان‌کاوی تحلیلی^۱ خود بر این باور بود که نژادها، قبایل و ملت‌ها هم درست مانند افراد، روان‌شناسی خاص و نیز آسیب‌شناسی روانی^۲ ویژه خود را دارند (اوداینیک، ۱۳۸۸: ۱۰۱). او با اضافه کردن بُعد و لایه ناخودآگاه جمعی به عنوان عمیق‌ترین قسمت ناخودآگاه هر انسان، شکل‌گیری این لایه را که در بین افراد، خاصیت اشتراکی دارد، متأثر از عوامل محیطی و تاریخی (همچون کهن‌الگوها)^۳ می‌داند. اصطلاح روان جهان‌شمول از ابداعات یونگ است (یونگ، ۱۳۹۹: ۶۸). در اندیشه یونگ، تمامی افسانه‌های باستانی هنوز درون هر یک از ما وجود دارد. در واقع ما نه فقط همچون آنچه فروید با طرح مسئله جنسیت می‌گوید، بلکه با انبوهی از متغیرهای روانی در ناخودآگاه خود مواجه هستیم (رابرتسون، ۱۳۹۸: ۴). بدین ترتیب روان‌شناسی خاص هر فرد، نژاد یا ملتی، حاصل تعامل میان تمایلات موروثی و شرایط محیطی است و اینها نیز به نوبه خود به وسیله تاریخ فرد یا ملت تعیین می‌شوند که در گام بعد همان تاریخ را می‌سازند (همان: ۱۰۱).

1. Analytical psychology

2. psychopathology

3 archetype

یونگ نیز همچون لویون، فروید و فروم، ریشه بیماری جامعه را در زوال فردیت می‌داند. او و فروید ضمن پذیرش توصیف کلاسیک لویون درباره جمعیت انبوه^۱، بر این نظرند که فرد در دل انبوه جمعیت از نظر عقلانی به وضعیت ابتدایی و هیجانی بازمی‌گردد (رابرتسون، ۱۳۹۸: ۱۷۰-۱۷۱). در کتاب «مشکلات روانی انسان مدرن»، یونگ نشان می‌دهد که ساختارهای حاکم بر جامعه غربی، استقلال فردی انسان امروزی را به طرز حیرت‌انگیزی هدف قرار داده و بستر بروز و ظهور جنبش‌های توده‌ای را بیش از گذشته فراهم آورده‌اند (ر.ک: یونگ: ۱۳۹۷). او مهم‌ترین مسئله انسان روزگار نو را پایداری در برابر وسوسه دست شستن از فردیت خود در جامعه‌ای توده‌ای و جلوگیری از پیدایش یک دولت فوق‌العاده متمرکز و سرپا قدرتمند می‌داند (اوداینیک، ۱۳۸۸: ۸۳). حفظ فردیت، حقوق بشر، آزادی فرد و جلوگیری از پیدایش یک دولت توتالیتر و متمرکز قوی و یا تغییر چنین رژیم‌هایی در صورت وجود داشتن، دغدغه‌های اصلی روان‌شناسی جمع‌محور یونگ هستند (برزگر، ۱۳۹۵: ۱۵۷-۱۵۸). بدین ترتیب فردیت‌یافتگی مثبت، هسته اصلی روان‌شناسی یونگ است و هر عاملی که با آن مقابله می‌کند، بایستی شناسایی شده و از بین برود (رابرتسون، ۱۳۹۸: مقدمه).

یونگ در کتاب خود، «کشف‌نشده»، وضعیت اسفبار فرد در جامعه امروزی را تشریح می‌کند (ر.ک: یونگ: ۱۳۹۹). او می‌گوید: «تا زمانی که جامعه خود از افرادی تشکیل شده که فردیت از آنها سلب شده^۲، در این حالت زیر سلطه فردگرهای بی‌رحم قرار می‌گیرد. اجازه دهید جامعه تا آنجا که دوست دارد خود را به صورت گروه‌ها و سازمان‌ها در بیاورد. نتیجه همین تشکیل گروه‌ها، از بین رفتن کامل شخصیت فردی است که باعث تسلیم شدن انسان به یک دیکتاتور می‌شود» (همان: ۶۳). موضع یونگ درباره نقش مخرب تشکل‌های اجتماعی به‌ویژه حکومت بر زندگی انسان تاحدودی با موضع آناشیس‌ت‌هایی چون ویلیام گادوین و پرودون که باور داشتند با کشف قوانین طبیعی جامعه، قوانین دل‌خواهانه و خودسرانه حکومت‌ها از میان خواهد رفت، مطابقت دارد (بشیری، ۱۳۸۶: ۱۹). او ادامه می‌دهد: «در همه جای جهان غرب ما، قدرت خفه‌کننده تشکل‌های جمعی هر روز به نحوی و به اشکال مختلف در روزنامه‌ها و... بی‌اهمیت بودن فرد را نشان

1. crowd

2. De-individualized Persoas

می‌دهد» (یونگ، ۱۳۹۹: ۶۸). وی جدا از روان‌نژندی، خودویرانگری را به عنوان نوع دیگری از بیماری مشترک دیگر میان فرد و جامعه مطرح می‌کند. او معتقد است که خودویرانگری از جمله بیماری‌های روانی فردی است که به‌ویژه در افراد روان‌پریش مشاهده می‌شود، ولی در مورد گروه‌ها هم صدق می‌کند. در واقع یونگ باور دارد که به دلیل سرکوب ناخودآگاه در دوران پس از روشننگری، کل تمدن غرب دچار روان‌نژندی حادی است که در قالب کشاکش‌های سیاسی امروزی و در سر پروراندن اندیشه خودویرانگری که مسابقه تسلیحاتی، یکی از نمونه‌های آن است، رخ می‌نماید (اوداینیک، ۱۳۸۸: ۹۱). خودویرانگری ناشی از انتقادناپذیری و فرافکنی است. تشکیلات سیاسی نیز در اندیشه یونگ از بی‌اخلاقی‌ها و اتهام‌زنی‌های متقابل به دور نیست. تشکیلات سیاسی همیشه شرارت و بدی را در گروه مخالف می‌بیند. همان‌گونه که فرد تمایل ثابتی دارد تا از آنچه در مورد خودش نمی‌داند و یا نمی‌خواهد که بداند، از طریق نسبت دادن به دیگری خلاص شود، هیچ‌چیزی بیشتر از این خودرضایتی و فقدان مسئولیت، تأثیر تفرقه‌انگیز و بیگانه‌کننده‌ای بر جامعه ندارد. فرافکنی رابطه حسنه در جامعه و فهم متقابل را از بین می‌برد (یونگ، ۱۳۹۹: ۱۱۰).

یونگ در چارچوب تحلیل نتایج تعارض میان طبیعت و انسان، به شکاف میان ایمان و دانش به عنوان یکی دیگر از نشانه‌های اختلالات روانی عصر حاضر می‌پردازد (همان: ۸۲). او منتقد گرایش‌های تجربی و علمی محض است و آن را یک انحراف در آگاهی می‌داند و معتقد است که در حقیقت انسان، برده و قربانی ماشین‌هایی است که فضا و زمان را برایش فتح کرده‌اند. بدین ترتیب وی در معرض تهدید و خطر تکنیک‌های جنگی قرار گرفته که قرار بود وجود فیزیکی‌اش را محافظت کنند، اما آزادی اخلاقی و روحی را از او گرفتند (همان: ۴۸). اگر فروید با روشی علمی-عقلانی، ماهیت انسان عاقل مختار در عصر مدرن را مورد تردید قرار داد، یونگ نیز عقل مجرد را محدود و ابزار دانست؛ عقلی که پیروی از آن نه رهایی، که محدودیت انسان را موجب می‌شود. او می‌گوید: «اینکه عقل به تنهایی کافی نیست، بزرگ‌ترین مشکلی است که امروزه با آن مواجه هستیم» (همان: ۱۰۸).

در واقع یونگ به تعادل میان عقل و روح معتقد است. برهم خوردن این تعادل به

نفع احساس، تهدید جدی برای جامعه است؛ موضوعی که وی از آن با عنوان تورم روانی یاد می‌کند. او نیز همچون فروید و لوبون معتقد است که اگر میزان احساسات در جامعه از درجه خاصی فراتر رود، احتمال اینکه تعقل بتواند مؤثر باشد، از بین رفته، شعارها و خیال‌های واهی و رؤیاپردزانه به حاکمیت درمی‌آید. در این حالت، اجتماع، بینش و تفکری را که ظهور آن در فرد ممکن است، سرکوب می‌کند (یونگ، ۱۳۹۹: ۱۲-۱۳). با سر برآوردن احساس، انسان توده‌ای پدید می‌آید و در حکومت اقتدارگرایانه‌ای که مکمل چنین انسانی است، دولت جای کلیسا را گرفته، اکنون تهدیدی برای رشد اخلاقی و روانی فرد به شمار می‌رود (اوداینیک، ۱۳۸۸: ۱۹۹). در اینجا یونگ به نقد نظام سرمایه‌داری می‌پردازد. او این ویژگی نظام سرمایه‌داری را که در آن، هدف وسیله را توجیه می‌کند، به عنوان یکی از سازوکارهای بی‌رحمانه سرکوب عقاید آزاد عنوان نموده که در آن روح اخلاق خفه می‌شود (یونگ، ۱۳۹۹: ۳۳).

با ظهور دولت، گسترش دیوان‌سالاری، زوال فردیت و از بین رفتن تعادل روان به سود احساس، زمینه برای تورم روانی جامعه و تشکیل هسته توده فراهم می‌آید. شکل‌گیری گروه نیز به طور خودکار نیاز به رهبر را پیش می‌آورد. در گام بعد، گروه به شکلی پرشور و سودایی، دل‌بسته کور رهبر می‌شود و از او، اقتداری پرهیبت و قواعدی خشک و سخت‌گیرانه می‌طلبد. یونگ در اینجا به نوعی با توضیح علت بروز پدیده‌هایی چون فاشیسم می‌گوید: «جمع برای اینکه به بی‌شکلی آشفته خود سامان دهد، دست به انتخاب رهبر می‌زند، که او هم معمولاً بدون استثنا، قربانی خودِ بادکرده خود می‌شود که در تاریخ، مثال‌های بی‌شماری برای آن وجود دارد» (همان: ۲۳). واقعیت این است که شناخت یونگ از روان، لاجرم به طرفداری از برخی آرمان‌های لیبرالی کلاسیک به‌ویژه تأکید بر منزلت فرد، رشد و توانایی‌های یگانه او و مبارزه با اجبار خودکامه سیاسی و اجتماعی راه می‌برد (اوداینیک، ۱۳۸۸: ۶۳). یونگ، لیبرال دموکراسی را شکل ایده‌آل حکومت دانسته، ولی آن را در همه کشورهای عملی نمی‌داند. از همین رو اعتقاد داشت در جایی که زمینه تاریخی، اجتماعی و سیاسی لازم برای نظامی دموکراتیک وجود نداشته باشد، غرس کردن نهال دموکراسی به وسیله صدور فرمان، کاری نابخردانه است. او دموکراسی را تنها در مقیاس کوچک قابل تحقق می‌دید (همان: ۱۹۷).

یکی از نکات حائز اهمیت در اندیشه یونگ، موضوع تغییرات روانی در یک جامعه است که می‌تواند الگویی برای تحلیل کنش‌های جمعی باشد. او می‌گوید: «من فقط می‌دانم ایجاد تغییرات روانی که شانس پایداری داشته باشند، به زمان احتیاج دارد. بینشی که به آرامی طلوع کند، تأثیرات پایداری خواهد داشت تا ایده‌آل‌گرایی مقطعی که بسیار بعید است مدت زیادی دوام بیاورد» (یونگ، ۱۳۹۹: ۱۱۴). اگر فرض یونگ را درباره پایداری بودن بینش‌هایی که به مرور ظاهر می‌شوند بپذیریم، باید قبول کنیم که تأثیر عوامل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی که در طول قرن‌ها بر ناخودآگاه جمعی اثر گذاشته‌اند، از تأثیر آن موضوعاتی که در ناخودآگاه فردی جای گرفته‌اند، در کنش انسان مؤثرتر است.

مؤلفه‌های اصلی در تأسیس نظریه روان‌شناسی سیاسی جمعی

در بخش نخست مقاله تلاش شد تا از دیدگاه سه روان‌کاو، وضعیت جوامع بیمار تشریح شده، موضوع امکان بروز اختلالات روانی جمعی اثبات شود. هر یک از این روان‌شناسان، دلایل بیماری روانی جامعه را از دیدگاهی متفاوت نگریسته بودند؛ ولی تمامی آنها بر نقش روزافزون فرهنگ‌های اقتدارگرا و پدرسالار بر بروز اختلالات روانی در جامعه اتفاق نظر داشتند. برخی مؤلفه‌ها نیز به صورت مجزا وجود داشت که توجه هر کدام از روان‌شناسان به آن جلب شده بود. فروم در قالب مفهوم خوی اجتماعی، تغییر در ساختارهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی را عامل روان‌پارگی جمعی معرفی می‌کرد. فروید بر نقش زوال فردیت در عصر تمدن مدرن تأکید داشت و یونگ، الگوهای ازلی و پیشینی تحمیل‌شده بر جامعه را که به بازتولید اقتدار می‌پرداختند، علت روان‌نژندی آن می‌دانست. این اختلاف دیدگاه روان‌شناسان یادشده که نشأت‌گرفته از زوایه نگریستن متفاوت آنهاست، نویسنده‌گان را مجاب کرد که می‌توان با ایجاد یک هم‌پوشانی نظری، از بعد روش‌شناسی به تصویری کامل‌تر رسید که منطبق بر آن به چارچوب و بنیادی برای روان‌شناسی سیاسی جمعی دست یافت. بدین منظور در بخش دوم مقاله به مؤلفه‌های اصلی نظریه روان‌شناسی سیاسی جمعی می‌پردازیم. مؤلفه‌هایی که هر یک از آنها همچون گلوگاهی کلیدی، نقش دروازه ورود به ناخودآگاه یک گروه یا جامعه را ایفا کرده و محقق برای شناخت روان جمعی جامعه به بررسی آنها نیازمند است.

فرهنگ پدرسالار

نوع فرهنگ حاکم بر یک جامعه بر میزان اختلات روانی آن مؤثر است. هرچه فرهنگ بسته‌تر و به پدرسالاری متمایل‌تر باشد، روان‌پارگی جامعه مشهودتر خواهد بود. مفهوم پدرسالاری در معنای تخصصی آن، اصطلاحی است که بر نوع خاصی از ساختار اجتماعی و سیاسی جامعه سنتی ماقبل مدرن دلالت دارد؛ ساختاری با نظام ارزشی ویژه و اشکالی از گفتمان و عمل که بر شیوه متمایزی از سازمان‌دهی اقتصادی استوار شده و خصوصیت جامعه و مردان و زنان آن را شکل می‌دهد (شرابی، ۱۳۸۵: ۴۳-۴۵). ویژگی اساسی روانی-اجتماعی^۱ این نوع جامعه، چه از نوع محافظه‌کار و چه مترقی آن، سلطه پدر (پاتریارک یا پدرسالار) بوده که خانواده ملی و همین‌طور خانواده طبیعی حول محور او سازمان می‌یابد. بدین طریق بین حکمران^۲ و توده^۳ و بین پدر و فرزند، تنها روابط عمودی وجود دارد. در هر دو زمینه، اراده پدری، اراده مطلق است که هم در جامعه و هم در خانواده از طریق یک اجماع سنتی و همراه با مراسم، تشریفات و خصیصه اجبار وارد عمل می‌شود (همان: ۳۱). در واقع مفهوم جامعه مدنی در فرهنگ پدرسالار تحقق نیافته و در یک ساختار متمرکز سیاسی، نقش‌های اجتماعی از تنوع و تکثر برخوردار نیستند. یک سیستم ساده و تک‌سلولی به جای یک بافت چندگانه و پیچیده حاکمیت می‌کند. در این نوع فرهنگ، مردم اتباع حاکم تلقی شده و حقی برای رقابت و مشارکت ندارند. طبیعی است که رابطه تابعیت صرفاً با تغییر واژگان (از اتباع به شهروندان) و یا با نوشتن قانون اساسی به یکباره از بین نمی‌رود، بلکه با وجوه مختلف حیات اجتماعی پیوند دارد (بشیریه، ۱۳۸۶: ۶۶۲).

امروزه اما ثابت شده است که حیات پدرسالاری، محدود به بازه زمانی گذشته و جوامع سنتی نخواهد بود. نسخه نوسازی‌شده پدرسالاری صرف‌نظر از اشکال و ساختارهای حقوقی و سیاسی مدرن جوامع امروزی می‌تواند در آنها نیز پدیدار شود. هشام شرابی می‌گوید: «همان‌طور که در فضای مدنی، فرد سعی می‌کند از قدرت برهنه نهادهای اولیه‌ای مثل خانواده، طایفه یا فرقه مذهبی، فاصله گرفته، پناهگاهی در مقابل آن بیابد، همواره نیز درمی‌یابد که این نهادها (پناهگاه‌ها)، صورت مشابهی از اقتدار و

1. psychosocial

2. ruler

3. ruled

خشونت را به نمایش می‌گذارند. بدین ترتیب صور و اشکال بیرونی، مدرن، مادی، حقوقی و زیبایی‌شناختی خانواده و جامعه پدرسالار جدید هرچه باشد، ساختار داخلی‌شان همچنان ریشه در ارزش‌ها و روابط اجتماعی پدرسالارانه گروه‌های خویشاوندی، طایفه‌ای، مذهبی و قومی یا نژادی دارد. مدرن و پدرسالار با دوگانگی خاصی در اتحادی تناقض‌آمیز با هم هم‌زیستی دارند» (شرابی، ۱۳۸۵: ۳۲). پارادوکس سنت و مدرن، عارضه‌ای نوروتیک در جامعه خواهد بود. بدین ترتیب حاکمیت فرهنگ پدرسالار، یک دوگانگی روان‌پاره‌ای^۱ در جامعه ایجاد می‌کند. در این بین خرده‌بورژوازی، نماینده پدرسالاری است و قرار گرفتن متعارض‌ترین ارزش‌ها و متناقض‌ترین گرایش‌ها در طبقه خرده‌بورژوازی، آن را به روشن‌ترین وجه به عنوان نمادی برای این دوگانگی روان‌پاره تبدیل می‌کند (همان: ۳۳).

در یک تعریف، خرده‌بورژوازی را می‌توان به مثابه طبقه اجتماعی که پیش از بقیه، نماینده جامعه و فرهنگ پدرسالار جدید است و متعارض‌ترین ارزش‌ها و گرایش‌ها را در خود دارد که بدون تصمیم و یا ترکیب آگاهانه با هم هم‌زیستی دارند و سبب ایجاد نوعی از ساختارها و اعمال نامربوط و متناقض می‌گردند، در نظر گرفت. نجیب محفوظ^۲، نویسنده مصری، شخصیت فرد در چنین حالتی را به کلاف سردرگم و گره کوری تشبیه کرده که بخشی از آن تحت تأثیر عقاید جدید غربی و بخش دیگر در باورهای سنتی فرد ریشه دارد: نیمی از او اعتقاد دارد، عبادت می‌کند، روزه می‌گیرد و به زیارت می‌رود و نیمه دیگر ارزش‌هایش را در بانک‌ها، دادگاه‌ها و حتی در سینما و تئاترها و شاید حتی در خانه و در میان خانواده‌اش در مقابل تلویزیون، باطل و بی‌اعتبار می‌سازد (همان).

نظام باورهای چنین اشخاصی بر اثر سرعت تحولات، فرسوده، در معرض تخریب و طبقه اجتماعی او، متزلزل است. او انسان تک‌افتاده‌ای بیش نیست. این انسان هنوز به بلوغی نرسیده که از فعلیت گفتاری و رفتاری خود یک مسئله بسازد و این فعلیت را همچون یک رویداد^۳ به پرسش و نقد بگیرد؛ رویدادی که اندیشه انتقادی‌اش باید معنا و ارزش فردیت آن را بیان کند و در آن هم دلیل وجودی خود را بیابد و هم بنیاد آنچه را که می‌گوید (تاجیک، ۱۳۹۹: ۲۴). این انسان برای رهایی از وحشت دوگانگی‌ای که در

1. Schizophrenic duality
2. Najib Mahfouz
3. evenement

هویت او رخنه کرده، بیش از هر زمانی به آینده‌ای احتیاج دارد تا در آن بنگرد و من واقعی‌اش را بیابد. لوح وجودی او، همه‌چیز هست و هیچ‌چیز نیست. گاه اراده معطوف به تسلیم دارد و گاه اراده معطوف به مقاومت. ناخودآگاه او میل دارد هم رهبر باشد، هم پیرو و... هم سنتی باشد و هم مدرن و... (تاجیک، ۱۳۹۹: ۱۱۴).

گفتمانی دوانگار^۱ و کلام‌محور بر تفکر او حکمرانی می‌کند که در چارچوبش می‌توان تضادهای دوگانه ذهنی او را تا ابد در مقیاسی بی‌نهایت برشمرد. بدین ترتیب نسخه نوسازی شده پدرسالاری یا همان پدرسالاری جدید از لابه‌لای شکاف میان سنت و مدرنیته سر بر آورده، و اعضای جامعه را بدون پشتیبان در آن تضاد رها می‌کند. در این بین شخصیت‌های روان‌پاره عمدتاً در خرده‌بورژوازی، یعنی طبقه‌ای تبلور می‌یابند که ظهور آن حاصل رشد جمعیت، مهاجرت به شهرها، حاشیه‌نشینی و ساختار متمرکز قدرت یا قبضه آن توسط نظامیان است. درک بهتر این تضاد مستلزم آن است تا در کنار وضعیت پدرسالار، که مارکس آن را ناشی از شیوه تولید آسیایی می‌دانست، تعریف و شناختی هم از مدرنیته به دست آوریم. مدرنیته در ذات خود، پدیده‌ای اروپایی است. محتوای تاریخی آن به عصر رنسانس و روشنگری دینی مبتنی بر مرزبندی میان آنچه از تجربه حاصل شده و آنچه ماورائی و یا وهم است بازمی‌گردد. بازتاب‌دهنده واقعیت‌های جدید سیاسی و اجتماعی از قبیل شورش، حق انتخاب و اعتراض و توقع پاسخگویی از زمامداران است. امکان واقعیت یافتن جامعه باز نه فقط در بُعد سیاسی، بلکه در ابعاد اقتصادی و فرهنگی را تحقق بخشیده، در پرتو آن، ایده‌های نو، آرای جدید، حقوق فردی و امکان رشد فراهم می‌گردد (برمن، ۱۳۸۶: ۱۰۹-۱۵۶). این چهار ویژگی مدرنیته با عناصر روح پدرسالاری در تعارضی فاحش است. تعارضی که لاینحل ماندن آن می‌تواند بر شدت روان‌نژندی اجتماعی بیفزاید.

سرکوب و سانسور

نقطه کلیدی و فصل مشترک پیوند روان‌شناسی و سیاست را می‌توان مفهومی به نام سرکوب و سازوکار اعمال آن بر فرد و جامعه دانست. این مفهوم در حوزه سیاست، بسته به نوع و شیوه‌های اعمال قدرت، اشکال متنوعی را به خود گرفته که علم سیاست به

بررسی آنها می‌پردازد. معمولاً بالا بودن شدت سرکوب در یک جامعه، بر بسته بودن آن دلالت دارد. روان‌شناسی نیز با تحلیل موضوع سرکوب و عوامل آن بی‌ارتباط نیست. کاربرد اساسی سرکوب در روان‌شناسی فرویدی به عنوان مهم‌ترین عامل شکل‌دهی و عامل تغذیه ناخودآگاه است. در واقع سرکوب چون چماقی است که با فرود بر سر امیال برآمده از ناخودآگاه، آنها را بازپس می‌فرستد. آنتونی ایستوپ در تلاش برای تبیین سازوکار اجتماعی سرکوب می‌نویسد: «چگونه مردان و زنان جوان در جنگ جهانی دوم می‌توانستند با مرگ در برخی از فجیع‌ترین اشکالش روبه‌رو شوند؟» او پاسخ می‌دهد: «آنها ترسشان از مرگ را سرکوب کرده‌اند؛ کاری که اگر آنها در طفولیت، میل به مادر را و ترس از اختگی ملازم با آن را سرکوب نکرده بودند، ناممکن می‌بود. در واقع این دال‌های آنهاست که سرکوب می‌شوند؛ مرگ، شکنجه، موش‌ها، زنا با محارم، پدرکشی. دال‌هایی که خیالات واقعی مربوط به این مقولات را بازنمایی می‌کنند، بدون خطر در ناخودآگاه جای می‌گیرند» (ایستوپ، ۱۳۹۷: ۴۸).

از این‌رو سرکوب یک رویدادِ تکینه که در یک مقطع زمانی و لحظه خاص ظاهر شود نخواهد بود؛ بلکه یک سازوکار مداوم است که از کودکی شروع شده و در طول زندگی فرد، او را در برمی‌گیرد، شخصیت و هویتش را هدف قرار می‌دهد و تلاش می‌کند او را با هنجارهای حاکم بر گفتمان خود همگون و همراه سازد. این روند از طفولیت با فرد همراه است و با تعریف یک نظام‌وارهٔ هنجاری برای او، نهاد را به قاعده درآورده، خط سیر ثابتی را برایش تعریف می‌کند که مطیع، پیش‌بینی‌پذیر و در برابر گفتمان سرکوب معمولاً محافظه‌کار باشد و نگذارد او از پرس یکسان‌ساز گفتمان‌های حاکم بگریزد و به عرصه مقاومت و کانون استقامتی در برابر گفتارهای غالب و گفتمان‌های مسلط بدل شود و میل را فریاد بزند.

سرکوب، منابع مختلفی دارد. در واقع نهاد از ناحیهٔ منابع متعدد و متفاوتی مورد حملهٔ سرکوب قرار می‌گیرد. این منابع همگی بیرونی بوده، اما بخشی از آنها به مرور طی فرآیندی در شخصیت فرد درونی می‌شود و در قالب ویژگی‌هایی چون وجدان، باور و... خود را بر نهاد تحمیل می‌کند و آن منِ آرمانی را تشکیل می‌دهد که خود ممکن است از ناحیهٔ قدرت جعل و به طور غیر مستقیم به افراد جامعه معرفی شده باشد. از

جمله منابع بیرونی سرکوب، دو سطح فرد و اجتماع است. در سطح فرد، خانواده (پدر، مادر، خواهر، برادر و...) و در سطح اجتماع، هنجارهای حاکم و ساختارهای اقتصادی، سیاسی و علمی معطوف به بازتولید قدرت می‌توانند عاملی برای سرکوب نهاد باشند. از این رو می‌توان موقعیت‌مند بودن و وابستگی حجم و میزان سرکوب را به شرایط محیطی، زمانی و مکانی تشخیص داد. نوع سرکوب و میزان آن در یک نظام دموکراتیک در مقایسه با یک نظام دیکتاتوری یا اقتدارگرا، متفاوت است. تمایز فرهنگی و تربیتی میان شخصیت افراد رشدیافته در این دو گونه از نظام‌های سیاسی را می‌توان از همین ناحیه دانست. یک نظام اقتدارگرا یا دیکتاتوری، استعداد بیشتری برای تربیت افراد مطیع و پیرو دارد. همان‌گونه که یک نظام دموکراتیک می‌تواند با تقویت جسارت فردی، انسان‌های آزادی‌خواه بیشتری را به جامعه تحویل دهد.

بدین ترتیب سرکوب همان‌گونه که در حوزه خصوصی بر ناخودآگاه فردی مؤثر است، در حوزه عمومی ناخودآگاه جمعی هر انسان را که با دیگران مشترک است، شکل می‌دهد. می‌توان ارتباط میان سرکوب و کنش را از منظر روان‌کاوی بدین‌گونه تحلیل نمود که سرکوب، امیال، لذت‌ها و آرزوهای فروخورده را به ناخودآگاه ارجاع می‌دهد و ناخودآگاه در سازوکاری غیر مستقیم با جعل آگاهی، کنش را رقم می‌زند.

زوال فردیت

همان‌گونه که اشاره شد، از نظر روان‌شناسان، یکی از نشانه‌های سلامت جامعه، فردیت‌یافتگی آن به معنای احترام به من و آزادی آن از قیدوبندهای تحمیل‌شده از بیرون است. هرچه افراد متأثر از شرایط و ضوابط زندگی اجتماعی، مجبور به تن دادن به آنچه نیستند شوند، با زوال فردیت مواجه خواهیم بود. در این شرایط، خلاقیت رو به ضعف نهاده خواهد شد، به استعدادها و تخصص‌گرایی توجهی نمی‌شود و فردیت منفی مبتنی بر رقابت غیر اخلاقی من‌ها با یکدیگر پرورش یافته، جامعه گرفتار اوصاف ضد اخلاقی چون ریاکاری، زیرآب‌زنی، دروغ‌گویی و... می‌شود. فروید، تمدن و رشد آن را به عنوان عامل این وضعیت معرفی می‌کند (ر.ک: فروید: ۱۳۹۹). از نظر او، تمدن احترامی برای انسان و کرامتش قائل نیست و محدودیتی‌های بی‌شماری را بر وی تحمیل می‌کند تا انسان را در چنبره عقده‌های بی‌شمارتر گرفتار کند و فرصت را برای تسلط نیروهای روان‌شناختی عوام‌فریبانه در ترکیب وحدت‌بخش او با گروه فراهم آورد (Freud, 1922: 7).

یونگ نیز در نظریه خود برای زوال فردیت، اهمیت قائل می‌شود. بی‌تردید یکی از عوامل اصلی زوال فردیت در اندیشه یونگ، ظهور دولت مدرن است. در اینجا رابطه‌ای معکوس میان قدرت دولت و فردیت برقرار است؛ نکته‌ای که از نگاه نظریه‌پردازان مدافع پدرسالاری همچون رابرت فیلمر نیز پنهان نمی‌ماند. او (فیلمر) در سراسر کتاب کوچک خود به نام «پدرسالار، یا قدرت طبیعی شاهان» سعی دارد تا نشان دهد که رشد فردیت، انحلال اجتماعی را به دنبال خواهد داشت (ر.ک: فیلمر: ۱۳۹۶).

در مقابل، یونگ در نقد خود از دولت، به آرای نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت و انتقادهای آنان از عقل ابزاری حاکم بر نظام سرمایه‌داری نزدیک می‌شود. پیروزی تعقل (عقل ابزاری)، نوعی اختلال روانی یا روان‌رنجوری کلی در انسان مدرن پدید آورده که یک گسست شخصیتی شبیه دوپارچگی جهان امروز (کنایه از نظام دوقطبی آن زمان) را سبب می‌شود. یونگ با انتقاد از نفوذ و حضور دولت در تمام شئون زندگی فردی، آن را عامل زوال فردیت می‌داند که در چنین شرایطی، امکان توده‌ای شدن اجتماع وجود دارد؛ چراکه جمع در این حالت از نظر روانی دچار خلأ بوده، نیازمند است تا از نظر روانی به مرجع اقتدار دیگری تکیه کند. شما زمانی می‌توانید خدایان یک انسان را از او بگیرید که در عوض خدای دیگری به او بدهید (یونگ، ۱۳۹۹: ۷۳). زوال فردیت، مساوی است با تحقق شرایط ظهور جنبش‌های توده‌ای.

لوبون مدت‌ها پیش از یونگ اشاره کرده بود که با از بین رفتن فردیت انسان‌ها، امکان توده‌ای شدن جوامع افزایش یافته، به تدریج سطح فرهنگ کاهش می‌یابد (لوبون، ۱۳۹۵: ۲۴). در نظر یونگ، دولت به عنوان محصول عقل مدرن، در مقام یک اسطوره ظاهر شده و آگاهی کاذبی را القا می‌کند. دفاع یونگ از جایگاه دین دقیقاً از همین موضع نشأت می‌گیرد که دولت به عنوان نماینده قدرت دنیوی، تعارض میان او و طبیعت را مضاعف کرده، از این راه، فردیت انسان‌ها را سرکوب می‌کند. در اینجا دین به عنوان منبع قدرت غیر دنیوی همچون عنصری وارد شده که تعادل روانی را در فرد ایجاد نماید. البته یونگ، قرار گرفتن دین دولتی مارکسیست و دین دولتی کلیسا را در کنار هم خطرناک توصیف می‌کند (یونگ، ۱۳۹۹: ۲۷-۴۹).

انتقادهای یونگ از دولت و کارویژه‌های آن درست در مقابل نظریه‌های هگل قرار می‌گیرد. در واقع اگر هگل را به عنوان مهم‌ترین نماینده نظریه دولت به عنوان نهادی

اندام‌وار و عقلانی بپذیریم، شاید بتوانیم ادعا کنیم اختلاف میان روان‌شناسان و فلاسفه عقل‌گرایی چون هگل، دقیقاً از اختلاف بر سر اعتقاد به نقش روان و یا عقل نشأت خواهد گرفت. هگل، دولت را والاترین مرحله در تکامل اخلاقی انسان و بنابراین متضمن اراده عقلانی و آزاد انسان می‌دانست و تنها در تبعیت کامل فرد از دولت، واقعیت عقلانی فردی تحقق می‌یافت. آزادی کامل در اندیشه هگل در اطاعت از دولت حاصل شده، نه امیال شخصی؛ چراکه دولت، عالی‌ترین مظهر آگاهی و آزادی در طول تاریخ بوده و در مقایسه با فرد، مرحله پیشرفته‌تری از عقل و روح را داراست (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۱).

شناخت جایگاه فردیت در اندیشه فروید به بررسی ساختار نظریه وی نیازمند است. روح حاکم بر هر سه مدل نظریه‌پردازی فروید، موضوع عقده ادیپ است. در برهه اول، روان‌شناسی فروید دارای ویژگی‌های کودک‌گرا بود که از تلاش برای کشف ارتباط با اساطیر دوردست شروع و در مرز هفت‌سالگی متوقف می‌شد و به تحلیل می‌پرداخت. او حتی با خونسردی این کودک‌شناسی را از ذهن افراد بزرگسال استخراج می‌کرد. فروید اصلاً به خود کودک کاری نداشت، بلکه با ذهنیت کودکانه بزرگسالان سروکار داشت؛ چراکه تنها با توجه به عاقل‌های بزرگسال و اصلاً در گفت‌وگوی با عقل، ردپای عواطف پیدا می‌شود و دنباله آن تا دوران کودکی فرد ریشه می‌زند. به بیان واضح‌تر، عقده ادیپ به عنوان اولین و اصلی‌ترین عقده، از کودکی بر روان فرد اثر گذاشته، با رشد او در قالب صورت‌های دیگر بازتولید می‌شود. پس می‌توان گفت طی این برهه، در اندیشه این دانشمند، گرایش‌های گذشته‌گرایی و بازگشت به عقب مشاهده شده و فروید کلید اصلی سؤالات خود را از دل اساطیر و اعصار گذشته می‌یابد. ولی در دوران میان‌سالی و اواخر عمر فروید، سیمای نوعی فرجام‌شناسی در اندیشه‌های او سر برمی‌آورد.

آرایش نیروهای حاکم بر دوره اول نظریه‌پردازی فروید، ارکان یک نظریه روان‌شناسی فردگرا را به ما نشان می‌دهد که ساختار آن بر دو مفهوم زیربنایی به نام ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه استوار شده است. فروید در نظریه‌های اولیه خود مبتنی بر دو بُعد خودآگاه و ناخودآگاه روان فرد، از سه سطح هوشیاری^۱، نیمه‌هوشیاری^۲، ناهشیاری^۳ سخن می‌گفت. ضمیر خودآگاه در اندیشه فروید، بخش کوچک شخصیت را تشکیل می‌دهد؛

1. Conscious
2. Preconscious
3. Unconscious

در حالی که قسمت عمده شخصیت، همان ضمیر ناخودآگاه بوده که محل دفن غرایز، امیال، آرزوها و خاطره‌های واپس‌زده است که در رفتار آدمی، تأثیر فراوان دارد (برزگر، ۱۳۹۵: ۵۸). بدین ترتیب هرچه میزان این فروخوردگی امیال در فرد بیشتر باشد، فردیت او زوال‌یافته‌تر خواهد بود. فروید برای نفوذ به ضمیر ناخودآگاه از روش‌های متنوعی از جمله تداعی‌آزاد و تعبیر رؤیایها استفاده می‌کرد (سیاسی، ۱۳۷۷: ۳-۴).

فروید به مرور پازلی جدید را به عنوان ساختار تشکیل‌دهنده شخصیت انسان طراحی کرد و از سه وجه نهاد^۱، من^۲ و فرامن^۳ سخن به میان آورد. در دسته دوم نظریه‌های فروید، نهاد مدل تکامل‌یافته و پیشینه‌شده ناخودآگاه است (شولتز و شولتز، ۱۳۷۵: ۲۶۶). او در تعریف خود از این بخش روان می‌گوید: «دیرینه‌ترین حوزه روان را نهاد می‌نامیم. نهاد شامل تمامی آن خصایصی است که فرد به ارث می‌برد؛ تمامی خصایصی که در بدو تولد با او هستند و در سرشت او جای می‌گیرند. به همین دلیل مهم‌ترین جزء نهاد، غرایز هستند که از سازمان بدن سرچشمه می‌گیرند» (فروید، ۱۳۹۲: ۳).

در اینجا مرز میان آرای فروید و یونگ برای لحظه‌ای فرومی‌پاشد، زیرا فروید با مطرح کردن این نکته که «نهاد از خصایص به ارث رسیده تشکیل شده است» تاحدی به نظریه ناخودآگاه جمعی یونگ نزدیک می‌شود؛ اما سریعاً با طرح این موضوع که نهاد تابع غریزه و اصل لذت^۴، خاصه لذت جنسی است، مجدداً در مسیری متضاد با یونگ به حرکت درمی‌آید. در اندیشه او، هدف نهاد به حداکثر رساندن لذت و حداقل‌سازی رنج است (برزگر، ۱۳۹۵: ۶۹). فردی که به لذت‌های مدنظر دست نیابد، در عرصه فردیت به تکامل نرسیده است. دو بخش دیگر، یعنی من و فرامن، متأخر و منشعب از نهاد شکل گرفته و انرژی فعالیت‌های خود را از آن دریافت می‌کند (سیاسی، ۱۳۷۷: ۵). نهاد، هیچ اطلاعی از عالم خارج و واقعیت‌ها ندارد و بدون در نظر گرفتن مقتضیات و عینیت‌های بیرونی در جست‌وجوی تنها هدفش یعنی ارضای آنی است. همچنین نهاد، چیزی از قضاوت‌های ارزشی خوب و بد اخلاقی نمی‌شناسد (شولتز و شولتز، ۱۳۷۵: ۲۶۶). بدیهی است که نهاد نمی‌تواند تمام امیال و غرایز را ارضا و تغذیه کند. در اینجا پدیده

1. Id
2. Ego
3. Super ego
4. Pleasure principle

واپس‌زدگی خواسته‌ها به درون نهاد بروز می‌یابد (برزگر، ۱۳۹۵: ۷۰). امیال واپس‌زده در خودآگاه فراموش می‌شوند، اما در ناخودآگاه و نهاد جای گرفته، در رفتار شخص اثر می‌گذارند (آریان‌پور، ۱۳۷۵: ۱۶۸).

البته فروید نیز باور دارد که تحقق فردیت برای تمامی جامعه ممکن نیست، چراکه اگر بنا بود هیچ واپس‌زدگی اتفاق نیفتد و تمدن بر مبنای نهاد و تحقق غرایز آن پیش رود، زندگی انسان به واسطه تضاد شدید امیال با یکدیگر، چندان دوام نمی‌یافت. از این‌رو فروید، قطعه دوم پازل خود را به من (اگو) اختصاص می‌دهد که کارکردی برون‌گرا دارد. در اینجا من نماینده منطق، وجدان و عقل است (کرین، ۱۳۷۷: ۱۴۷). او به تابعیت از اصل واقعیت، شرایط بیرونی را در نظر گرفته و به کنترل، رام کردن و تطبیق نهاد با حوزه‌های بیرونی می‌پردازد. اگر اصل لذت بر پایه غریزه عمل می‌کرد، اصل واقعیت اکتسابی بوده و مبتنی بر کسب تجربه برای وفق دادن خود با محیط اجتماعی است (کریمی، ۱۳۷۴: ۶۷). در واقع من، سانسورچی لذت‌هاست. اوست که تشخیص می‌دهد تحقق کدام لذت با واقعیات جامعه در تضاد نیست و می‌تواند متبلور شود. او عقل مطلق است. فرمان، من آرمانی یا سوپراگو، تکمیل‌کننده طرح دومین نظریه فروید است. این بخش از روان نیز سازوکاری کنترل‌کننده بر نهاد اعمال می‌کند. اما روش آن برخلاف من، بهره‌گیری از عقل نبود، بلکه بر مبنای هنجارهای اخلاقی و ارزش‌های اکتسابی خوب و بد است که فرد در طول زندگی، آنها را درونی کرده، بر درستی‌شان باور دارد. بدین ترتیب من آرمانی توسط جامعه برای فرد ترسیم می‌شود و نمایانگر انتظاراتی است که اجتماع از او دارد (پروین، ۱۳۷۲: ۱۰۸).

به موازات رشد این من آرمانی، جامعه پذیرای ویژگی‌های توده‌ای خواهد شد. برجستگی ابعاد سیاسی در نظریه‌های فروید به همین جا ختم نشده و متأثر از مرگ‌اندیشی و حاکمیت روح مرگ بر روان اروپای درگیر جنگ جهانی اول در آرای متاخر و دسته سوم نظریه‌های او نمود واضح‌تری می‌یابد. او پس از جنگ جهانی به دلیل ناتوانی نظریه‌سازهای سه‌گانه خود در توجیه رفتار جنگ‌طلبانه، نظریه غرایز دوگانه را مطرح کرد (سیف‌زاده، ۱۳۷۹: ۲۷۹). در این زمان، فروید با فاصله گرفتن از

باورهای قلبی خود، دو غریزه زندگی (اروس)^۱ و مرگ (تاناتوس)^۲ را نیروهای تشکیل‌دهنده شخصیت انسان می‌دانست (سیاسی، ۱۳۷۷: ۲۷۹). غریزه زندگی یا اروس، وحدت‌بخش و در برگیرنده تمامی تمایلات طبیعی انسان و به صورت فراگیر دلبستگی‌ها و امیال او (با تأکید بر میل جنسی) است. در مقابل غریزه مرگ، یک نیروی ویرانگر با هدف تخریب و تحقق نیستی است. احساسات انتقام‌جویانه، حسادت، کینه‌توزی، خودآزاری و دگرآزاری، همگی از این غریزه سرچشمه می‌گیرد (برزگر، ۱۳۹۵: ۸۷-۸۸). تسلط غریزه مرگ بر روان یک جامعه نیز حکایت از آن دارد که افراد آن جامعه به صورت مجزا مملو از امیال فروخورده بوده، از فردیت ضعیف رنج می‌برند.

خوی اجتماعی

مفهوم خوی اجتماعی فروم را می‌توان به عنوان یکی دیگر از مؤلفه‌های شناخت ناخودآگاه جمعی یک جامعه استفاده کرد. فروم نیز چون فروید، یک یهودی بود که خانواده‌ای عمیقاً معتقد داشت. همانند بسیاری از روان‌شناسان، دیدگاه‌های نظری او، الهام‌گرفته از تجربه‌های زندگی‌اش بود (شولتز، ۱۳۸۳: ۱۹۹-۲۰۰). همین امر موجب شد که بعدها او در شیوه خاص روان‌کاوی خود، نقش عوامل بیرونی را در شکل‌گیری شخصیت برجسته بداند. نفوذ جامعه در سراسر آرای فروم حضور دارد، چراکه از نظر او، شخصیت به وسیله اجتماع ساخته و پرداخته شده و اختلاف‌های شخصیت‌ها ناشی از اختلاف میان جوامع است. بدین ترتیب او را در کنار آدلر و هورنای به عنوان روان‌شناسان اجتماعی- روانی دسته‌بندی می‌کنند که در شکل‌گیری شخصیت به تأثیرپذیری آن از نفوذ نیروهای اجتماعی و فرهنگی باور دارند (برزگر، ۱۳۹۵: ۲۰۱-۲۰۹). او رهیافتی میان‌رشته‌ای داشت که در آن اندیشه سیاسی و روان‌شناسی عجین بودند (شولتز، ۱۳۸۳: ۱۹۸-۱۹۹).

یکی از ارکان اساسی نظریه روان‌شناسی اجتماعی فروم، تعارض میان آزادی و امنیت است، به نحوی که او در شاهکار نظری‌اش به نام «گریز از آزادی»^۳، ضمن اشاره به پیوند میان روان‌شناسی و اندیشه سیاسی در تمدن غرب، نسبت میان آزادی و امنیت انسان را به گونه‌ای نشان می‌دهد که هرگاه آزادی بیشتری برای انسان به دست می‌آید، بر میزان

1. Eros
2. Thanatos
3. Escape from freedom

احساس ترس، تنهایی، بی‌اهمیتی و بیگانگی‌اش از دیگران افزوده می‌شود (برزگر، ۱۳۹۵: ۲۰۲). فروم، انسان مدرن و معاصر را به واسطه برخورداری از آزادی بیشتر در تنهایی و احساس ناامنی بالایی ارزیابی می‌کند. در واقع فروم نشان می‌دهد که با رشد تمدن، هرچند آزادی نیز افزایش یافته، در بستر آن فرد حق انتخاب می‌یابد، در زندگی اجتماعی، اسیر محدودیت‌های متعدد و نانوشته‌ای است که همچون پيله‌ای، او و کنش‌هایش را در بر گرفته و جهان انتخاب‌هایش را کوچک و کوچک‌تر و اضطراب را برایش بزرگ و بزرگ‌تر می‌کند. فروم با تأکید بر اثرگذاری نظام‌های اقتصادی رانتی و انحصارگرا (از جمله سرمایه‌داری انحصارطلب) و چرخش طبقاتی بر روان، استقلال اقتصادی انسان در چنین حالت‌هایی را از دست رفته می‌داند و معتقد است که فرد ناتوان از درک روندهای اقتصادی در مواجهه با بحران‌های بیکاری، تورم و گسترش آسمان‌خراش‌ها به احساس ترس، ناتوانی و بی‌اهمیتی دچار می‌شود (شولتز، ۱۳۸۳: ۷۰-۷۲).

وی در سبک خاص روان‌کاوی خود، مجموعه‌ای از عوامل اقتصادی، اجتماعی، ایدئولوژیکی و تاریخی را با موضوع روان مرتبط ساخته، به ابداع مفهومی با عنوان خوی اجتماعی می‌پردازد (فروم، ۱۳۹۱: ۲۸۱). در باور فروم، وظیفه روان‌شناسی سیاسی، فهم رفتاری است که ناخودآگاه برانگیخته شده و این فوران تحت تأثیر زیربناهای اقتصادی و اجتماعی بر رانه‌های روانی جامعه صورت گرفته است (جی، ۱۳۹۲: ۸۳). از نظر او، جایگاه و ایدئولوژی هر طبقه و گروه اجتماعی با طبقات و گروه‌های دیگر اجتماعی، متفاوت بوده و به همین منوال نیازهای روانی گروه‌های مختلف نیز با یکدیگر متمایز است. در اینجا فروم تاحدی به مفهوم انتزاعی تاریخمندی در اندیشه هورکهایمر و مارکوزه نزدیک می‌شود (همان: ۸۲).

یکی از کلیدواژه‌های فهم روان‌کاوی سیاسی و جمعی، مفهوم «خوی اجتماعی» است که اریک فروم مطرح کرد. این مفهوم موجد جوهره اصلی ساختمان خوی اکثریت اعضای هر گروه بوده که در نتیجه پاره‌ای از تجربه‌های اساسی و طرز مشترک زندگی‌شان پدید آمده است (فروم، ۱۳۹۱: ۲۸۱). از نظر روان‌کاوی تحلیلی، شکل‌گیری منش یا خوی، نتیجه انطباق نیازمندی‌های روانی انسان با طرز زندگی رایج در اجتماع است. این خوی شکل‌یافته به نوبه خود افکار و احساسات فرد را معین می‌کند. از نظر این دیدگاه، هر آیین یا دستگاه نظری، دارای زادگاهی هیجانی-عاطفی است که در

ساختمان خوی فرد ریشه دارد و کلید فهم روح هر اجتماع در پی بردن بدین واقعیت نهفته است که آن اجتماع یا هر یک از طبقات آن، شخصیت اجتماعی خاصی دارد که بر اساس آن، اندیشه‌های مختلف پرورش می‌یابند و نیرومند می‌شوند (فروم، ۱۳۹۱: ۲۸۳). بدین‌سان در یک جامعه، چیزی پایدارتر از «میراث احساسی» یافت نمی‌شود (لوبون، ۱۳۹۵: ۳۳).

درباره این مسئله که خوی چه کاری برای فرد و چه سودی به حال اجتماع دارد، می‌توان گفت که خوی از لحاظ ذهنی، وظیفه دارد تا شخص بهنجار را به جانب افعال عملاً ضروری هدایت نماید و رضایتی روانی نیز از این فعالیت، نصیب وی سازد و درباره اجتماع، خوی اجتماعی، ضروریات خارجی را درون می‌برد و به باطن فرد می‌آمیزد و بدین ترتیب انرژی انسانی را به وسیله یک نظام اقتصادی و اجتماعی معین تجهیز می‌کند. تا زمانی که اجتماع از هر دو نظر، رضایت فرد را تأمین می‌کند، نیروهای روانی موجب تحکیم آن می‌گردند. اما هنگامی که صورت‌بندی اجتماعی و اقتصادی تازه‌ای به وجود می‌آید، فاصله‌ای پدید خواهد آمد و شرایط نوین در تعارض با خوی قدیم به کار می‌افتد و خوی قدیم نمی‌تواند موافق طبیعت خود عمل کند. در چنین شرایطی، طبقات و گروه‌های اجتماعی (خاصه طبقه‌ی متوسط) واکنش نشان می‌دهند؛ واکنشی‌هایی که گاه حتی متناقض به نظر می‌رسند.

از نظر کوهن، ظهور چنین شرایطی، ارتباطی تام با وضعیت برخی اقشار اجتماعی در دوران انتقال از یک صورت‌بندی به صورت‌بندی دیگر دارد. اضطراب‌های ناشی از چنین گذاری باعث دوپارگی روان جمعی و احیای اسطوره‌ها و اعتقادات سنتی درباره عصر طلایی آینده به عنوان وسیله‌ای برای فرافکنی آرزوهای اجتماعی می‌گردد. از طرفی در یک فرهنگ پدرسالار و اقتدارگرا که سیاست در آن متمرکز و اقتصاد بر شیوه‌های غیر آزاد استوار است، شرایط برای تحقق این دوپارگی مهیاتر می‌شود. فروم معتقد است که خوی اقتدارگرا، مجذوب ایدئولوژی است و پتانسیل بیشتری برای تسلیم‌پذیری و تحت سلطه قرار گرفتن خواهد داشت (فروم، ۱۳۹۱: ۲۸۶).

فروم توضیح می‌دهد که در همان حال که شرایط اقتصادی تازه‌ای به وجود می‌آید، ساختمان قدیم خوی به جای می‌ماند و خصایص کهن دیگر به کار این شرایط نوین

نمی‌خورند. مردم بسان گذشته مطابق خویی که دارند عمل می‌کنند، ولی یا افعالشان در آنچه در زمینه اقتصادیات پیشه کرده‌اند، مانع پیشرفتشان می‌گردد یا اصولاً موفق به یافتن وضعی که اجازه دهد موافق طبیعت خود رفتار کنند، نمی‌شوند (فروم، ۱۳۹۱: ۲۸۷). او سپس با آوردن مثال آلمان نشان می‌دهد که با تغییر جایگاه اقتصادی و شیفت طبقاتی، ارزش صفاتی چون قناعت و صرفه‌جویی و احتیاط و دیرباروری که از قدیم در طبقه متوسط از فضایل به شمار می‌رفت، به کاستی می‌گراید و در عوض قدرت صفاتی تازه مانند ابتکار و آمادگی برای تن به مخاطره دادن و جسارت، فزونی خواهد یافت (همان: ۲۸۷-۲۸۸). او به تناسب میان رشد روان و شرایط اقتصادی باور داشته، و برهم

خوردن این وضعیت را زمینه‌ای برای بروز تعارضات روانی ارزیابی می‌کند.

فروم می‌گوید که روزگاری بود که خصایصی که در نتیجه تربیت در خوی اینان پرورش یافته بود، با وضع طبقاتی‌شان منطبق می‌شد، ولی بعد رشد اقتصاد از رشد خوی سبقت گرفت و فاصله‌ای که میان تحولات اقتصادی و روانی به وجود آمد، به وضعی منجر شد که دیگر احتیاجات روحی افراد به وسیله فعالیت‌های اقتصادی معمول ارضا نمی‌شد. البته خود احتیاجات به جای باقی بود و لاجرم می‌بایست به راه‌های دیگر اقناع شود. تلاش کوتاه‌نظرانه و خودپسندانه برای جلب منفعت قبلاً نیز از خصوصیات طبقه متوسط به شمار می‌رفت، ولی اکنون به جای آنکه به خود شخص محدود شود، به سطح همه ملت گسترش می‌یافت. جنبش‌های درونی ناشی از سادیسم سابقاً در تنازعات و رقابت‌های خصوصی میدان عمل می‌یافتند، اما اینک قسمتی به صحنه اجماع و سیاست منتقل می‌شد و گاه در اثر ناکامی تشدید می‌گشت و باور افتادن عوامل محدودکننده قدیم از طریق آزارگری و جنگ رضایت می‌طلبید. نتیجه آنکه در اثر امتزاج با کیفیات ناکام‌کننده اوضاع نیروهای روانی به جای تحکیم نظام اجتماعی موجود به ماده منفجره تبدیل شدند و در خدمت گروه‌هایی که به نابودی ساختمان سیاسی و اقتصادی کهن یک اجتماع کمر بسته بودند، به کار افتادند (همان: ۲۸۸).

در واقع به اعتقاد فروم، عوامل اقتصادی، تأثیر حداکثری خود را زمانی بر ساختمان خوی روانی نشان می‌دهند که شاهد عبور از خصایص کهن نظام اقتصادی و بروز شرایطی نوین در این عرصه باشیم و این تغییر طبقه اقتصادی، آثار روانی را در فرد به جای خواهد گذاشت. تحلیل فروم از تعامل بین بشریت و جامعه، تحلیلی یگانه، قوی و

جامع‌الاطراف است و آثار متقابل و مداوم عوامل اجتماعی، اقتصادی و روان‌شناختی را بر ماهیت انسان به خوبی نشان می‌دهد (برزگر، ۱۳۹۵: ۲۱۶). او تلاش برای تولید هویت‌های یک‌پارچه و مشابه را شیوه‌ای ناسالم ارزیابی می‌کرد که هدف آن، حل کردن هویت فردی در هویت گروهی بوده که از نتایج آن از بین رفتن فردیت و درک تفاوت در استعدادهای ذاتی و توانمندی‌هاست (شولوتز، ۱۳۸۳: ۲۰۸). این امر می‌تواند مقدمه‌ای بر شکل‌گیری جوامع و جنبش‌های توده‌ای باشد.

آدورنو باور دارد که مسئله روان‌شناسی توده، ارتباط نزدیکی با نوع جدید بیماری‌های روان‌شناختی دارد که وجه مشخصه بارز عصری هستند که به دلایل اجتماعی-اقتصادی، شاهد زوال فرد و ضعف و سستی متقابل اوست (آدورنو، ۱۳۹۲: ۱۱۱). به طور کلی در چارچوب خوی اجتماعی، تغییر جایگاه اقتصادی گروه‌ها و عدم انطباق آنها با وضعیت پیشین، تمرکزگرایی نظام اقتصادی و گرایش آن به یک نظام مالی غیر رقابتی و وجود ساختارهای اقتدارگرا در نظام سیاسی و معضلات اجتماعی از قبیل حاشیه‌نشینی، بی‌سوادی و... همگی می‌توانند آلام‌های کلیدی را برای درک وجود بیماری روان‌نژندی اشتراکی در جامعه ارائه دهند.

کهن‌الگوهای تاریخی

موضع کهن‌الگوها را اولین بار یونگ مطرح کرد. کارل گوستاو یونگ، روان‌شناس سوئیسی بود که در خانواده‌ای مسیحی و معتقد به دنیا آمد. پدر و هشت عمویش، کشیش بودند و مادرش نیز فرزند یک کشیش بود (بیلکسر، ۱۳۸۴: ۱۵). روان‌شناسی یونگ تحلیلی بوده، حالتی فلسفی عرفانی و مذهبی دارد (کریمی، ۱۳۷۴: ۸۱). دریچه ورود به روان‌شناسی وی و ارتباط تنگاتنگ آن با سیاست، دو مفهوم بنیادی نظریه او یعنی ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوهاست (اوداینیک، ۱۳۸۸: ۹). او به وجود روان جهان‌شمول باور دارد (یونگ، ۱۳۹۹: ۶۸). یونگ به جای مبانی کودکی شخصیت که در کانون توجه فروید بود، به مبانی جمعی شخصیت توجه داشت و به وجود یک شخصیت گروهی یا همگانی در ضمیر ناخودآگاه افراد (که به صورت غیر مستقیم کنش آنها را رقم می‌زند) معتقد بود (سیاسی، ۱۳۷۷: ۵۲). از دگر سو، کشف ناخودآگاه جمعی که در کنار ناخودآگاه فردی و خودآگاهی، یکی از ارکان سه‌گانه نظریه یونگ است، در توضیح ریشه‌های روان‌شناختی کنش‌های جمعی اقوام، توده‌ها، نژادها و جوامع حائز اهمیت است (برزگر، ۱۳۹۵: ۱۴۶). به

باور این روان‌شناس، ناخودآگاه جمعی، مهم‌ترین لایه ناهشیاری و در عمیق‌ترین قسمت ناخودآگاه فرد جای گرفته است (شولتز و شولتز، ۱۳۷۵: ۳۰۱-۳۰۲). ناخودآگاه جمعی را مجموعه‌ای از تجارب نسل‌های گذشته تشکیل داده که با خصلت انباشتی و تکاملی خود، ضمن انتقال از نسلی به نسل دیگر، الگوهای ازلی و تجارب روانی را برای اقوام، نژادها و جوامع ترسیم می‌کند و به آنها آمادگی می‌دهد تا در موقعیت‌های مشابه، رفتارهایی همانند نسل‌های پیشین بروز دهند (برزگر، ۱۳۹۵: ۱۴۸-۱۴۹).

انتقال الگوهای تاریخی با ساخت اقتدارگرایانه در چارچوب کهن‌الگوها از نسلی به نسل دیگر، موضوعی است که از نظر یونگ به وسیله نهادینه شدن این الگوها در ناخودآگاه جمعی اتفاق خواهد افتاد. بدیهی است در چنین وضعیتی برای شناخت روان جمعی یک جامعه، به شناخت الگوهای ازلی و ابدی آن نیازمندیم؛ الگوهایی که پارادوکس آنها با وضعیت مدرن می‌تواند بر روان‌پارگی جامعه امروز اثر بگذارد. یونگ در تبیین نظریه ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها می‌گوید: «بی‌شک یکی از لایه‌های کم و بیش ساختگی ناخودآگاه، ساحت شخصی است. من این ساحت را ناخودآگاه شخصی نامیده‌ام. اما ناخودآگاه شخصی روی لایه عمیق‌تری قرار دارد که آن را ناخودآگاه جمعی می‌نامم. من کلمه جمعی را انتخاب کردم، چون این بخش از ناخودآگاه فردی نیست، بلکه عمومی است و برخلاف بخش شخصی روان، این بخش، محتویات و رفتارهایی را در برمی‌گیرد که کم و بیش در همه‌جا و در بین همه انسان‌ها، مثل هم هستند» (یونگ، ۱۳۹۸: ۱۰). او ادامه می‌دهد: «ناخودآگاه جمعی در همه انسان‌ها مشترک است و بنابراین ساحت روانی مشترکی را می‌سازد که دارای ماهیت فوق انسانی است و در همه ما نیز وجود دارد» (همان: ۱۰).

یونگ، محتویات ناخودآگاه جمعی را کهن‌الگو نامیده و باور دارد که این مفهوم از طریق پرداختن به الگوهای باستانی و ازلی - یعنی ایماژهایی که از گذشته‌های دور همراه ما بوده‌اند - ظرفیت دستیابی به مقصود را برای ما ایجاد می‌کند (همان: ۱۰-۱۱). روان‌شناسی یونگ با پیش کشیدن مفهوم کهن‌الگوها که یکی از بخش‌های اصلی ناخودآگاه جمعی است، به حوزه سیاست بسیار نزدیک می‌شود. کهن‌الگوها، جهان‌بینی انسان و جوامع را تشکیل می‌دهند. همان‌گونه که ناخودآگاه سبب می‌شود تا

مورچه، زندگی تعاونی را سازمان داده، پرندگان آشیانه بسازند، به همان صورت نیز منشأ زندگی سیاسی جوامع و اقوام و افراد، متأثر از کهن‌الگوها بوده، زندگی سیاسی از ناخودآگاه غیر شخصی و جمعی، بیشترین تأثیر را می‌پذیرد (برزگر، ۱۳۹۵: ۱۴۹). به اعتقاد یونگ، برخلاف ناخودآگاه فردی که از یک فرد به فرد دیگر متفاوت است، ناخودآگاه جمعی در همهٔ انسان‌ها با توجه به اجداد مشترک، یکسان و مشابه است (همان: ۱۴۸-۱۴۹). از این رو می‌توان نتیجه گرفت که ناخودآگاه انسان‌ها دارای دو سطح تمایزآفرین و شباهت‌ساز است. علت اصلی تفاوت در کنش‌های افراد با یکدیگر، تمایز میان عناصر تشکیل‌دهندهٔ ناخودآگاه فردی و به تبع آن، فرایند متمایز سرکوب‌گرایی آنهاست. در اقوام و جوامع با توجه به اشتراک مفاهیم کهن و تجربه‌های مشترک، این خصلت متمایزکننده، جای خود را به یک ناخودآگاه و روح جمعی مشترک می‌دهد که بر اساس آن می‌توان کنش‌های سیاسی جمعی همراه با اتحاد اقوام و توده‌ها را تحلیل نمود. لذا برای بررسی کنش‌های سیاسی جمعی باید بر توجه به اساطیر، الگوهای فرهنگی، عقده‌ها و سرکوب‌هایی تأکید شود که خصلت جمعی دارند. یونگ با پیش کشیدن موضوع تورم روانی توضیح می‌دهد که پدیدهٔ درونی‌سازی، غلبهٔ محتویات ناخودآگاه جمعی بر ناخودآگاه فردی را در افراد رقم زده، به نحوی که طی آن، فرد تلاش می‌نماید از طریق قرار گرفتن در هویت‌های جمعی چون جوامع، نژادها، توده‌ها و...، شخصیتش را در ورای مرزهای فردی توسعه داده، فضایی را اشغال نماید که در حالت عادی امکان قرار گرفتن در آن وجود نداشت (اوداینیک، ۱۳۸۸: ۳۳). این حالت به افراد، اعتماد به نفس و توانمندی تازه‌ای می‌بخشد. بروز حالت تورم روانی صرفاً مختص افراد و کنش‌های خصوصی آنها نیست و یک گروه، نژاد، ملت و یا قوم نیز می‌توانند تحت تأثیر آن قرار گیرند (همان: ۳۴).

نتیجه‌گیری

در مواجهه با بیماران روانی، ساختار نظریه‌های روان‌شناسی عمدتاً بر مؤلفه‌هایی استوار شده‌اند که به تسهیل شرایط امکان نفوذ به ناخودآگاه این افراد بپردازند. از این رو روان‌کاو پس از بررسی اولیه از وضعیت شخص بیمار، برای دستیابی به لایه‌های عمیق روان او، به گزینش میان آن‌دست از نظریه‌هایی پرداخته که شرایط بهتری را برای

تحلیل در اختیارش قرار می‌دهد. قوام این چارچوب‌های نظری با تغییر سطح تحلیل از فرد به افراد دچار نقص شده و از بین خواهد رفت. یک جامعه، سازمان، گروه، حزب یا نژادی را که با عوارض نوروتیک مواجه است، نمی‌توان با مکانیسم‌های روان‌شناسی فردی، روان‌کاوی کرد. ضعف‌های روش‌شناسانه حاصل از این خلأ، زمینه‌ای می‌سازد که بیشتر محققان و پژوهشگران، روان‌شناسی سیاسی را محدود به روان‌شناسی سیاسی شخصیت‌های برجسته بدانند و جسارت ورود به عرصه روان‌کاوی جمعی را نداشته باشند. این در حالی است که تعارض عمیق انسان با طبیعت که به اعتقاد فروم، فروید و یونگ در ماهیت زندگی عصر مدرن به بعد نهفته است، جامعه امروزی را در موقعیت متمایز شده‌ای قرار می‌دهد که عوارض نوروتیک متعددی را برای او رقم می‌زند.

اختلالات روانی جامعه، ابتلا به روان‌پارگی آن را به دنبال خواهد آورد. موضوعی که رفتار جامعه را بر مدارهای متناقض استوار می‌کند. درک کنش‌های پارادوکسیکال جامعه مستلزم آگاهی از زمینه‌های بروز نوعی بیماری روانی است که جمع را آلوده خواهد کرد. پدرسالاری فرهنگی، زوال فردیت، تغییرات ناگهانی جایگاه طبقات اقتصادی و تمرکزگرایی مالی و غیر رقابتی، اقتدارگرایی سیاسی و...، بسترهای این بیماری هستند که تحلیل آنها می‌تواند نقطه نفوذ به ناخودآگاه جمعی و به تبع آن رفتارشناسی روانی یک جامعه باشد. از این‌رو با هم‌پوشانی و ترکیب نظری بخش‌های سیاسی اندیشه‌های فروید، فروم و یونگ که استفاده مجزای هر یک از آنها نخواهد توانست تصویر کاملی از روان جامعه هدف را نمایش دهد، مدلی از نظریه روان‌شناسی سیاسی گفتمان‌محور به دست آمد که از طریق تحلیل مؤلفه‌های پنج‌گانه در جامعه، به پرتوافکنی بر رانه‌های مؤثر بر ساختمان روانی آن و شناسایی امیال فروخورده‌اش می‌پردازد. لازمه تحقق این تلاش سوداگرایانه آن است که ابتدا اتمسفر فرهنگی محاط بر جامعه از منظر سطوح اقتدارگرایی فعالش شناخته شود. سپس میزان و حجم سرکوب و سانسور در عرصه‌های مختلف بررسی گردد. در ادامه، شرایط تحقق فردیت در جامعه مورد نظر ارزیابی شده، تا امکان بروز تحرکات توده‌ای در آن به دست آید. در کنار این موارد، خوی اجتماعی جامعه هدف واکاوی شده تا میزان ثبات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی آن مشخص شود. در آخر الگوهای تاریخی که به عنوان میراث رفتاری گذشتگان بر جامعه هدف تحمیل

می‌گردد، بررسی و در نهایت ارتباط منطقی میان نتایج به دست آمده از تحلیل داده‌های این مؤلفه‌های پنج‌گانه تبیین شود.

استفاده از این چارچوب نظری می‌تواند روان‌نژندی اجتماعی و بروز رفتارهای دوگانه جمعی را توضیح دهد. در واقع با این سبک از روان‌شناسی جمعی ما می‌توانیم سطح روان‌پارگی یک جمع را دریابیم. موضوعی که در شرایط حاد باعث بروز رفتارهای پارادوکس و متناقض‌نمای گروهی خواهد شد. میل به اقتدار در یک مقطع زمانی و گریز از آن در مقطع زمانی دیگر و... از جمله این رفتارهایند.

منابع

- آدورنو، تئودور (۱۳۹۲) «نظریهٔ فرویدی و الگوی تبلیغات فاشیستی»، ترجمه مرادفرهادپور، تهران، فصلنامه ارغنون، شماره ۲۲، صص ۱۰۹-۱۳۴.
- آریان‌پور، امیرحسین (۱۳۷۵) فرویدیسم با اشاراتی به ادبیات و عرفان، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- اوداینیک، ولودیمیر والتر (۱۳۸۸) یونگ و سیاست، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشرنی.
- ایستوپ، آنتونی (۱۳۹۷) ناخودآگاه، ترجمه شیوا رویگریان، تهران، مرکز.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۹۵) روان‌شناسی سیاسی، تهران، سمت.
- برمن، مارشال (۱۳۸۶) تجربه مدرنیته، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، طرح نو.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۶) عقل در سیاست، تهران، نگاه معاصر.
- بیلکسر، ریچارد (۱۳۸۴) یونگ، ترجمه حسین پاینده، تهران، طرح‌نو.
- پروین، لارنس‌ای (۱۳۷۲) روان‌شناسی شخصیت، ترجمه محمدجعفر جوادی و پروین کدیور، تهران، رسا.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۹۹) جریانی در راه است، تهران، تیسرا.
- جاست، جان‌تی و جیم سیدانیوس (۱۳۹۷) روان‌شناسی سیاسی، ترجمه محمدرضا جلالی و محمد سعدی، تهران، وزارت علوم.
- جی، مارتین (۱۳۹۲) «مکتب فرانکفورت و روان‌کاوی»، ترجمه یوسف اباذری، تهران، فصلنامه ارغنون، شماره ۲۲، صص ۷۵-۱۰۷.
- رابرتسون، رایین (۱۳۹۸) یونگ‌شناسی کاربردی، ترجمه ساره سرگل‌زایی، تهران، بنیاد فرهنگ زندگی.
- رنجبر، ایرج و محمدامین اکبری (۱۴۰۱) تحلیل روان‌کاوی دوگانه اقتدارگریزی-اقتدارپذیری سازمان مجاهدین خلق، تهران، دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره ۳۱، صص ۲۱۵-۲۴۶.
- سیاسی، علی‌اکبر (۱۳۷۷) نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روان‌شناسی، تهران، دانشگاه تهران.
- سیف‌زاده، سید حسن (۱۳۷۹) نظریه‌پردازی در روابط بین‌الملل مبانی و قالب‌های فکری، تهران، سمت.
- شرابی، هشام (۱۳۸۵) پدرسالاری جدید، ترجمه سید احمد موثقی، تهران، کویر.
- شولتز، دوآن پی (۱۳۸۳) نظریه‌های شخصیت، ترجمه یوسف کریمی و دیگران، تهران، ارسباران.
- شولتز، دوآن پی و سیدنی الن شولتز (۱۳۷۵) تاریخ روان‌شناسی نوین، ترجمه علی‌اکبر سیف و دیگران، تهران، رشد.
- فروم، اریک (۱۳۸۹) جزم‌اندیشی مسیحی، ترجمه منصور گودرزی، تهران، مروارید.
- (۱۳۹۱) گریز از آزادی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، مروارید.

- (۱۳۹۵) جامعه سالم، ترجمه اکبر تبریزی، تهران، بهجت.
- (۱۳۹۷) بحران روان کاوی، ترجمه اکبر تبریزی، تهران، مروارید.
- (۱۳۹۸) مقدمات روان شناسی فروم، ترجمه سهیلا خداوردیان، تهران، پندار تابان.
- فروید، زیگموند (۱۳۹۲) رئوس نظریه روان کاوی، ترجمه حسین پاینده، تهران، فصلنامه ارغنون شماره ۲۲، صص ۱-۷۳.
- (۱۳۹۹) تمدن و ملامت‌های آن، ترجمه محمد مبشری، تهران، ماهی.
- فیلمر، رابرت (۱۳۹۶) پدرسالار یا قدرت طبیعی شاهان، ترجمه علی اردستانی، تهران، نگاه معاصر.
- کریمی، یوسف (۱۳۷۴) روان شناسی شخصیت، تهران، ویرایش.
- کرین، ویلیام سی (۱۳۷۷) پیشگامان روان شناسی رشد، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، اطلاعات.
- لوبون، گوستاو (۱۳۹۵) روان شناسی توده‌ها، ترجمه کیومرث خواجوی‌ها، تهران، روشنگران.
- موللی، کرامت (۱۳۹۱) مبانی روان کاوی فروید- لکان، تهران، نشرنی.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۷) مشکلات روانی انسان مدرن، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، دالاهو.
- (۱۳۹۸) ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگو، ترجمه فرنساز گنجی و محمدباقر اسماعیل‌پور، تهران، جامی.
- (۱۳۹۹) خود کشف‌نشده، ترجمه رضا بابازاده، تهران، پبله.

Freud, Sigmund (1922) Group Psychology and the analysis of the Ego, London.

----- (1940) An Outline of Psychoanalysis.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲: ۱۵۴-۱۳۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

امکان‌سنجی تعدیل مخاطرات انسانی متأثر از انقلاب صنعتی چهارم در ساختارهای سیاسی مبتنی بر اقتدارگرایی شبه‌مدرن

* سید محمدرضا متقی

** حسن خسروی

*** بیژن عبدالکریمی

**** بیژن عباسی

چکیده

انقلاب صنعتی چهارم، موجی تحولی در صنعت است که می‌تواند وجوه مختلف زندگی عموم مردم را تحت تأثیر خود قرار دهد و نویدبخش شکوفایی‌های گسترده فردی و اجتماعی باشد. اما از منظری دیگر، این ساختار به واسطه افزایش امکانات منبث از خویش، توانایی آن را دارد که هر حکومتی، به‌ویژه نظام‌هایی را که اعتقاد راسخ به میانی دموکراسی ندارند، وسوسه کند تا شهروندان را بیشتر از پیش در چنگال کنترل‌گری‌های خود قرار دهد؛ وضعیتی که در صورت تحقق، پیام‌آور ابردیکتاتوری‌هایی جدید از سویی و اضمحلال فردیت شهروندان از سوی دیگر خواهد بود. بر این اساس مقاله موجود با روش تحلیلی - توصیفی و با توجه به دستاوردهای انقلاب صنعتی چهارم، فارغ از وجوه آزادی‌بخش این تحولات، ابتدا قصد آشکارسازی وجوه مختلف بحران‌های انسانی ذیل وضعیت یادشده را دارد. سپس می‌خواهد به این پرسش

* دکترای حقوق عمومی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

mohammadreza.mottaghi@iranian.ac.ir

** نویسنده مسئول: دانشیار گروه حقوق عمومی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

*** دانشیار گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

**** دانشیار گروه حقوق عمومی، دانشگاه تهران، ایران

Bizhan_abbasy@yahoo.com



پاسخ دهد که چگونه می‌توان در این عصر از آزادی‌های فردی و حق‌های بشری و شهروندی در مقابل تعدّی‌های حکومت‌ها حراست کرد. بر اساس نتایج این پژوهش، به واسطه گسترش امکانات منبعت از انقلاب صنعتی چهارم، امکان سوءاستفاده دولت‌ها، بیش از پیش افزایش می‌یابد و همه ساختارهای سیاسی را به سمت اقتدارگرایی دعوت می‌کند. لاجرم برای جلوگیری از این وضعیت و حراست از حق‌ها و آزادی‌های شهروندان باید الگوهای حکمرانی فعلی بازنگری شود و با تأکید بر وجوه آزادی‌افزای این تحولات، دایره نفوذ حکومت‌ها در حوزه شخصی، تا حد ممکن کاهش یابد و به سمت بی‌طرفی مطلق سوق یابد.

واژه‌های کلیدی: انقلاب چهارم صنعتی، اقتدارگرایی، دیکتاتوری سایبری، دولت شبه‌مدرن و هوش مصنوعی.

مقدمه

مبدأ و چرایی تشکیل حکومت، موضوع پرمناقشه‌ای میان اندیشمندان تاریخ سیاست است و دسترسی به ریشه‌های آن عملاً غیر ممکن می‌نماید. اما به صورت کلی، انسان‌ها ابتدا به زندگی فردی خود مشغول بوده‌اند؛ اما به دلایلی دست به جمع شدن زدند (حال یا به واسطه موارد یادشده در نظریه قرارداد اجتماعی یا مدنی بالطبع بودن انسان و یا ادله دیگر) و جمعیت‌های کوچک را خلق کردند. روند این جمعیت‌ها به واسطه الزاماتش موجبات تأسیس خانواده، قبیله، محاکم، قوانین، حکومت‌های کوچک، حکومت‌های بزرگ و در نهایت امپراتوری‌ها شد؛ فرایندی که آزادی‌های انسان‌ها را (حداقل در ظاهر) وجهه‌ای نزولی بخشید. این روند تا پیش از انقلاب‌های صنعتی صرفاً در چهارچوب کلیات حیات انسان جاری بود و حکومت‌ها چون عده و عده کافی برای سرک کشیدن در وجوه گوناگون زیست انسان‌ها را نداشتند، مخالفان یا افراد متفاوت می‌توانستند در پوششی هم‌رنگ جماعت به زندگی خود مشغول بمانند.

اما با وقوع «انقلاب صنعتی»^۱ در قرن هجدهم، وضعیت حکومت‌داری نیز تفاوت‌های شگرفی را شاهد شد. در کشورهایی که به صورت سنتی، قدرت شهروندان بیشتر بود و مباحث عمده اقتصادی را آنان رقم می‌زدند، به واسطه آنکه منبع اصلی درآمد از فئودال‌ها به طبقه شهرنشین کوچ می‌یافت، لاجرم حکومت‌ها نیز نسبت به قدرت این طبقه وادار به عقب‌نشینی شدند و این تحول، یکی از موجبات اصلی تحقق دموکراسی‌های امروزی را فراهم کرد. اما در کشورهایی که تمشیت امور بیشتر بر عهده حکومت بود تا مردم، موج‌های صنعتی‌سازی نه تنها طبقه شهری را مقتدر نکرد، بلکه آزادی‌های عمومی را نیز محدودتر ساخت. با گسترش موج دوم انقلاب صنعتی (از نیمه دو قرن ۱۹ میلادی تا پیش از جنگ جهانی اول) و رو به فزونی گرفتن امکانات ارتباط جمعی (مانند تلگراف، تلفن، رادیو و تلویزیون)، ساختارهایی که روند مردمی‌سازی را پیش گرفته بودند (به قول کارل پوپر^۲، ساختارهای سیاسی باز) در این مسیر با سرعت بیشتری گام برداشتند. اما نظام‌های سیاسی بسته، ابزار موجود را در مسیر کنترل‌گری افزون بر مردمان به استخدام گرفتند و بیش از پیش در راه محدودسازی مردم حرکت

1. Industrial revolution
2. Karl Raimund Popper

کردند. حتی این روند به صورتی نشر و نمو یافت که کشورهایمانند آلمان (در دوره نازیسم)، ایتالیا (در دوره فاشیسم)، چین (در دوره مائو)، اتحاد جماهیر شوروی و نظام‌هایی از این دست، تبدیل به الگوهای مطلوب برای رسیدن به پیشرفت سریع برای بسیاری از کشورهای دورتر از تحولات انقلاب‌های صنعتی شدند؛ الگوهایی که برای دستیابی به دستاوردهای انقلاب‌های صنعتی، پیش‌نیازهای شهروندمحور آن را لحاظ نمی‌کنند. این روند حتی موجب عقب‌نشینی‌هایی از جانب حکومت‌های باز و نیل آنها به ریل ساختارهای بسته شد.

البته وقوع جنگ جهانی دوم و پیروزی متفقین از سویی (دهه پنجاه قرن بیستم میلادی) و فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی (در دهه پایانی قرن بیستم میلادی) از سوی دیگر، مجدداً ایده پیروزی آزادی بر پیشرفت دستوری را گسترش داد و حتی این رویکرد را به زعم «فرانسیس فوکویاما»^۱ به عنوان «پایان تاریخ» و کمال آن معرفی کرد (ر.ک: فوکویاما، ۱۳۹۳). اما بحران مالی دهه اول قرن ۲۱ در جهان، رشد و گسترش گروه‌های تروریستی، جهانگیر شدن بیماری کوید ۱۹ و تصور ناکارآمدی کشورهای دموکراتیک در مهار و مدیریت آنها، در کنار گسترش انفجاری اقتصاد و فناوری در جمهوری خلق چین، مجدداً ایده پیشرفت دستوری و حکومت‌محور را مورد توجه عمومی قرار داده است؛ ایده‌ای که هم از جانب گروه‌هایی در کشورهای دموکراتیک و هم از جانب کشورهای حاشیه‌ای توسعه‌مورد توجه و ترویج قرار می‌گیرد. شاید تصور شود که این موج نیز مانند موج برخاسته در اوایل قرن بیستم فرو خواهد نشست. اما تفاوت این دوره از تاریخ با ادوار پیشین در یک نکته مهم و اساسی رخ می‌نماید و آن انقلاب صنعتی چهارم است.

«انقلاب صنعتی چهارم»^۲، انقلابی است که می‌تواند دستاوردهای شگرفی در مسیر توسعه دموکراسی و ظهور و بروز انسان‌های خودشکופا به ارمغان آورد؛ با امکاناتی مانند اینترنت سه‌بعدی پرسرعت، مرزهای سرزمینی را درنوردد و با گسترش اتوماسیون‌های کارخانه‌ای متصل به پرینترهای سه‌بعدی، تولید و اشتغال را متحول سازد؛ آگاهی‌های عمومی را به واسطه تراشه‌های مغزی گسترش دهد و به واسطه هوش مصنوعی به

1. Francis Fukuyama
2. Industry 4.0

صحت‌سنجی اخبار بپردازد. اموری که همه و همه می‌تواند جامعه را به سمت توسعه، سعادت و دموکراسی رهنمون دارد. اما از سوی دیگر، اگر قدرت در اختیار حکومت‌های خودکامه قرار گیرد، این انقلاب می‌تواند پوسته‌ظاهری حیات انسان را بدرد و در نهاد او بسی ژرف نفوذ کند؛ به صورتی که خواسته‌ها، سلیق، اراده‌ها و سایر مواردی از این دست را بیش و پیش از آنکه خود فرد بداند و استدراک کند، در اختیار حکومت‌ها قرار دهد و به این واسطه مانع هرگونه کج‌روی از خواست آنها می‌شود.

از سوی دیگر وقوع این انقلاب می‌تواند خودبنیان‌ها و ساختارهای مشروع دولت - ملت‌ها و دموکراسی حاکم بر آنها را مورد حمله قرار دهد و موجب وقوع تناقض‌های درونی و سردرگمی‌های گوناگون برای این ساختارها شود؛ به صورتی که با مجهول‌سازی سه رکن سرزمین، جمعیت و حاکمیت، هم نهاد دولت ملی را تضعیف کند و هم دموکراسی‌های موجود را به چالش بکشد. این در حالی است که کشورهایی که پایبندی کمتر به محدودیت‌های منبعث از حقوق فردی و حقوق بین‌الملل دارند، با سرعتی به‌مراتب سرسام‌آور در مسیر پیشرفت و گسترش فناوری‌ها و کسب مهم‌ترین مزایای این انقلاب، اطلاعات، گام برمی‌دارند و با پردازش «آبر داده»^۱ها بدون دست‌اندازهای قانونی، هر روز امکاناتشان برای شناخت و مدیریت انسان‌ها بیشتر و بیشتر می‌شود.

در این میان کشورهای حاشیه‌ای این جریان، برای پیوستن به این موج خروشان، تنها دو الگو را پیش روی خود می‌بینند؛ یا در این مسابقه، رویکرد شهروندمحور را انتخاب کنند و هم از سرعت خود بکاهند و هم دچار تناقضات درونی شوند، یا رویکرد اقتدارگرایانه را برگزینند و خود را به این رودخانه مواج بسپارند. اما در صورت وقوع روند دوم، امکانات منبعث از انقلاب صنعتی چهارم می‌تواند این حکومت‌ها را برای تحقق اهداف خود، تبدیل به دیکتاتوری‌هایی ذیل قدرت‌های بزرگ فناوری کند (به شکل کشوری مستعمره، البته با مقتضیات جهان امروز) و اگر پیش از تحقق آن، چاره‌ای برای آن اندیشیده نشود، نه‌تنها شهروندان آن کشورها را در شأنی (از باب اختیار) به‌مراتب نازل‌تر از ایام برده‌داری تنزل می‌دهد، بلکه حتی امنیت جهانی را به واسطه حکامی اقتدارگرا با مخاطراتی جدی روبه‌رو می‌کند؛ حال چه این حکام انسانی باشند و چه مبتنی بر هوش مصنوعی.

بر این اساس مقاله حاضر درصدد آن است که با روش توصیفی - تحلیلی، در چهارچوب نظری پدیدارشناسی تاریخی و با توجه به تحولات انقلاب صنعتی چهارم، ابتدا مخاطرات آن را برای آزادی و حقوق بشر و شهروندی برشمرد و سپس پاسخی به این پرسش دهد که: چگونه می‌توان از آزادی‌های فردی و حق‌های بشری و شهروندی در مقابل تعدی حکومت‌ها در عصر انقلاب صنعتی چهارم حراست کرد؟ فرضیه این پژوهش آن است که تنها در صورتی امکان کاهش تأثیرات منفی انقلاب صنعتی چهارم وجود داد که نفوذ دولت‌ها، سیر نزولی و در مقابل، بی‌طرفی آنها، سیر صعودی یابد.

پیشینه تحقیق و ساختار پژوهش

پیش از این، نظریه پردازان و سازمان‌های بین‌المللی مختلفی درباره موضوع یادشده به ارائه اندیشه‌ها و راهکارهای خود پرداخته‌اند. از جمله می‌توان به تلاش‌های «اتحادیه اروپا» در این باره اشاره کرد. این اتحادیه در سال ۲۰۲۱ در گزارشی با عنوان «انقلاب صنعتی پنجم؛ در راستای ایجاد صنعتی پایدار، انسان‌محور و تاب‌آور در اروپا»، منظور از صنعت نسل پنجم را ساختاری بیان کرده است که ریشه در انقلاب صنعتی چهارم دارد، اما سعی می‌کند اصول اخلاقی را در آن بگنجانند. در این ساختار برخلاف صنعت نسل چهارم، تمرکز اصلی بر اصل انصاف، تاب‌آوری و پایداری اجتماعی است و برخلاف طرح «ساخت چین ۲۰۲۵»^(۱) که صرفاً به الگویی پیشرفت‌های فناوری استوار است، این الگو همزمان با این مهم، قصد توسعه انسانی را در دستور کار خود قرار داده است.

این مفهوم علاوه بر رفع نیازهای اقتصادی، به رفع نیازهای بوم‌شناختی خاص «تولید سبز» برای تحقق صنعت کربن خنثی و کارآمد از نظر انرژی نیز تأکید دارد. بنیان استدلال‌های این اندیشه بر این نکته استوار است که در یک دنیای جهانی‌شده، صرفاً با تأکید بر سود نمی‌توان هزینه‌ها و مزایای زیست‌محیطی و اجتماعی را به طور مناسبی برآورده کرد. برای اینکه صنعت به عنوان عامل اصلی در ایجاد رفاه واقعی عمل کند، در تعریف هدف آن باید موضوعات اجتماعی و زیست‌محیطی نیز لحاظ شود. این امر شامل نوآوری مسئولانه است که با هدف افزایش بهره‌وری یا به حداکثر رساندن سود و همچنین افزایش رفاه تمامی نقش‌آفرینان، از جمله سرمایه‌گذاران، کارگران،

مصرف‌کنندگان، جامعه و محیط‌زیست محقق می‌شود.

در این رویکرد، نگاه خیرخواهانه به تحولات یادشده ارجحیت دارد و به جای ارائه راهکاری قابل پیگیری، صرفاً به بیان امور مطلوبی می‌پردازد که طبیعتاً اگر دست‌اندرکاران امر بدان مایل باشند، نشان از صحت نفس آنهاست. از سویی دیگر بر اساس پیش‌فرض بنیادین این نظریه‌ها، حکومت‌ها هستند که تصمیم می‌گیرند این تحولات به کدام سمت حرکت کند. این در حالی است که توجه به نظم خودانگیخته فناوری، در این موارد نادیده گرفته شده است.

در مقابل نوح هراری^۱ (۱۳۹۸) در کتاب «انسان خداگونه» با توجه به روند تاریخ بشر، تحولات گسترده پیش روی انسان در حیطه فناوری را در مسیر کاهش اختیار انسان و در نتیجه بی‌مصرف شدن جمعیت زیادی از این نوع معرفی می‌کند. بر اساس این پیش‌بینی با گسترش نکات کلیدی انقلاب صنعتی چهارم، عملاً نقش انسان در روند تولید کالا و ارزش افزوده از بین می‌رود و به واسطه هوش مصنوعی نیز تسلط انسان بر آگاهی به مخاطره می‌افتد. پس همان‌طور که به واسطه انقلاب صنعتی اول، حکومت‌ها لاجرم مجبور شدند در مقابل طبقه نوظهور صنعتی تن به دموکراسی دهند، با ناکارآمد شدن این طبقه، چه در تولید و چه در مدیریت، لزوم بقای این ساختار بلاموضوع می‌شود. نگاه هراری به مقوله فناوری در امتداد اندیشه تکاملی داروین است و بر این اساس بیان می‌کند تا پیش از این مرحله تاریخ، طبیعت به صورت بخت و ضرورت‌های حیات، روند «تکامل^۲» را پیش برده است. اما امروزه انسان، امکان انتخاب‌گری در این فرایند را دارد و می‌تواند به انتخابی هوشمند دست زند. ولی این انتخاب‌گری، پایان سلطه خود او بر جهان نیز خواهد بود.

در این میان مکس تگمارک^۳ (۱۴۰۰) در کتاب «زندگی ۳.۰» نیز عنوان می‌کند که نخستین ماشین فوق هوشمند، آخرین اختراعی است که انسان با آن مرزهای فناوری را جابه‌جا می‌کند. دلیل این ادعا آن است که اگر انسان بتواند نوعی هوش مصنوعی خلق کند که صرفاً امکان اتصال به اینترنت داشته باشد و قدرت پردازش اطلاعاتش به واسطه

1. Yuval Noah Harari

2. evolution

3. Max Tegmark

رایانه‌های کوانتومی گسترش یابد، این مصنوع می‌تواند در همه شئون، هم هزینه‌ها (چه هزینه‌های تولید و چه هزینه‌های زیست‌محیطی) را کاهش دهد و هم بهره‌وری را افزایش دهد و هم در نهایت انسان را از اشتغال‌های امروز بازنشسته کند. وی معتقد است که لاجرم چون در این عصر، بخش زیادی از انسان‌ها دیگر امکان اشتغال و ایجاد ارزش افزوده را نخواهند داشت، باید طرح‌هایی از امروز مورد اجماع قرار گیرد که به عنوان درآمدی پایه برای همه شهروندان در نظر گرفته (UBI)^۱ شود و همچنین بخشی از خدمات را رایگان کند. وی با بیان این توضیحات در نهایت سه جبهه را نسبت به آینده تحولات انقلاب صنعتی چهارم برمی‌شمرد. دسته اول، کسانی که این تحولات را آرمان‌شهری معرفی می‌کنند، دسته دوم، کسانی که آن را پایان دنیا برمی‌شمرند و دسته سوم، کسانی که دنبال مدیریت این تحولات برای افزایش سعادت بشری و کاهش مخاطرات آن هستند.

با توجه به این مطالب، به نظر می‌رسد که نه مثبت‌نگری اتحادیه اروپا می‌تواند راهگشای امر باشد و نه تسلیم‌گرایی هراری. در این میان تقسیم‌بندی تگمارک می‌تواند نگاهی مناسب‌تر را برای تحول یادشده به ارمغان آورد. بر این اساس با توجه به مطالب موجود و پیش‌بینی‌های آینده فناوری، این پژوهش ابتدا با نگاهی اجمالی به انقلاب صنعتی چهارم و امکانات منبث از آن، مواردی را که می‌تواند برای آزادی شهروندان مخاطره‌آمیز باشد، برمی‌شمرد و سپس به ارائه راهکار برای جلوگیری از این وقایع می‌پردازد.

انقلاب صنعتی چهارم در تناسب با ساختارهای اقتدارگرای شبه‌مدرن

جهان امروز در عصر انقلاب صنعتی چهارم (از حدود سال ۲۰۱۶ به بعد) قرار دارد و این انقلاب با ظهور فناوری‌های نوین در حوزه‌هایی مانند رباتیک، هوش مصنوعی، زنجیره بلوکی، نانو تکنولوژی، پردازش کوانتومی، زیست‌فناوری، اینترنت اشیا، خودروهای خودران و مواردی از این دست به پیش می‌تازد. هسته اجرای انقلاب صنعتی چهارم، پیوند دنیای فیزیکی در سطح اجرا با دنیای سایبری است و اجزای اصلی اجرا در این ایده، سیستم‌های سایبری - فیزیکی^۲ هستند (شواب، ۱۴۰۱: ۱۸). در نتیجه و در صورت

1. Universal Basic Income
2. Cyber-Physical Systems

تحقق چشم‌اندازهای انقلاب صنعتی چهارم، در آینده نه‌چندان دور، هوش مصنوعی، نیروی انسانی، ماشین‌آلات، واحدهای تولیدی، تدارکات و محصولات به طور مستقیم با همدیگر ارتباط برقرار می‌کنند و به همکاری مستقیم با یکدیگر می‌پردازند (Mottaghi & 23: 2022).

«لازم به ذکر است که وقوع انقلاب صنعتی چهارم، چه در سرزمین‌هایی با حکومت‌های دموکراتیک و چه حکومت‌های غیر دموکراتیک، مستوجب مخاطرات گسترده‌ای است. باید توجه داشت که فارغ از وضعیت فعلی حکومت‌ها، هر کدام از نظام‌های سیاسی حاکم بر کشورها، در صورت اوج‌گیری طوفان‌های انقلاب صنعتی چهارم، پرسش‌های بنیادین درباره مبانی‌شان پیش رو خواهند داشت که می‌تواند بحران‌های گوناگون را به بار آورد. در کشورهای دموکراتیک مبتنی بر دولت - ملت، با گسترش فضای سایبری و سه‌بعدی شدن آن و همچنین افزایش مبادلات اقتصادی در بستر اینترنت، هم مناسبات جمعیتی، هم مناسبات اقتصادی و هم حتی مناسبات سرزمینی دچار دگردیسی می‌شود؛ به صورتی که کارآمدی دموکراسی حاکم بر الگوی دولت - ملت، با توجه به عدم تناسب میان تصمیم‌گیرنده (مردم یک سرزمین فیزیکی مشخص) با جامعه متأثر از تصمیم (تمام افراد مرتبط با این تصمیم که محل زیست فیزیکی آنان در حوزه رأی‌گیری نیست) می‌تواند محل مناقشه قرار گیرد.

همچنین اقتدار حکومت‌ها و برداشت کلاسیک از حاکمیت آنان نیز در این شرایط دچار خدشه می‌شود؛ به صورتی که با گسترش زیست انسانی در فضای سایبر و همچنین کم‌رنگ شدن مرز میان جهان فیزیکی و سایبری، عملاً قدرت نفوذ حکومت‌ها، چه در امور اقتصادی (با گسترش اقتصاد دیجیتال بین‌المللی و مبتنی بر رمزارزها) و چه در امور سیاسی، فرهنگی و اجتماعی (با گسترش ارتباط میان شهروندان، بودن مرزهای فیزیکی، جغرافیایی و حتی زبانی) روند نزولی می‌یابد و حتی امکان نظارت نیز در بسیاری از حوزه‌ها از حیثه نفوذ این ساختارها خارج می‌شود. در این شرایط، دولت‌های دموکراتیک در آستانه یک دو راهی بزرگ قرار خواهند گرفت؛ یا باید دست به اصلاحات گسترده بزنند و ساختاری متناسب با جهان جدید بنا کنند؛ یا باید بر الگوهای کلاسیک خود پافشاری کنند و به جرگه نظام‌های سیاسی اقتدارگرای شبه‌مدرن وارد شوند. لازم

به ذکر است که اختصاراً در ادبیات سیاسی، «اقتدارگرایی»^۱ به شکلی از حکومت اطلاق می‌شود که از مشخصه‌های اصلی و عام آن می‌توان به رد تکثر سیاسی، استفاده سخت از قدرت مرکزی برای حفظ وضعیت موجود سیاسی و فقدان یا اثرگذاری رأی‌گیری دموکراتیک اشاره کرد» (Levitsky & Way, 2010: 15-16).

بر این اساس برای شناخت این دسته از حکومت‌ها، به جای بررسی عنوان و ظاهر آنها، باید به عملکردها و مناسبات جاری در این ساختار نگرست و سپس به قضاوت آنها پرداخت. چه بسا دولت‌های اقتدارگرا با ساختاری شبه‌مدرن (برخلاف حکومت‌های سنتی) دارای نهادهایی به‌ظاهر دموکراتیک، مانند احزاب سیاسی، مجالس مقننه و انتخابات باشند که برای استقرار اقتدارگرایی حکومت، مدیریت می‌شوند و انتخابات تقلبی یا غیر رقابتی برپا می‌سازند. بر این اساس برای بازشناسی الگوهای اقتدارگرایی شبه‌مدرن و سنتی می‌توان گفت ساختارهای شبه‌مدرن، برخلاف ساختارهای سنتی که با صداقت، عدم پذیرششان نسبت به مظاهر مدرنیته، چه در علوم انسانی و چه فناوری را بیان می‌کنند، ماهیتی همانند یک شهرک سینمایی دارند و بر این اساس نهادهای موجود در آن (مانند مجلس، وزارتخانه و رسانه)، با وجود ظاهری مبتنی بر الگوهای مدرن، از معنا تهی هستند. در نتیجه کارکردهای مورد نظر این نهادها در ساختارهای مدرن را حاصل نمی‌کند (Svolik, 2012: 79).

بر این اساس می‌توان پیش‌بینی کرد که در عصر انقلاب صنعتی چهارم، این ساختارها با بهره‌گیری از امکانات جدید، در راستای اهداف سه‌گانه یادشده گام برخواهند داشت و در نتیجه محتمل است مخاطرات گوناگون انسانی را به بار آورند. در این میان، سه تحول شگرف می‌تواند وابستگی‌های نهاد حکمرانی به شهروندان آزاد و خودشکופا را بیش از پیش کاهش و امکان استیلا بر آنان را افزایش دهد. این سه مورد بدین شرح است:

۱. به واسطه «هوش مصنوعی»، وابستگی فناوری‌ها به عامه انسان‌ها (حتی بسیاری از نخبگان) کاهش یابد و موضوع اقناع عمومی در اجرای دستورات از اولویت خارج شود.

۲. به واسطه تحولات زیست‌فناوری، تلاش‌ها برای اصلاحات ژنتیکی و روانی از سوی و ایجاد سایبورگ‌ها از سوی دیگر، گسترش یابد و در نتیجه قدرت مدیریت و سرکوب جامعه افزایش یابد.

۳. به واسطه گسترش امکان پردازش و پیش‌بینی‌ها توسط هوش مصنوعی، نظریه‌هایی مانند «پایان نظریه‌ها»، به‌ویژه در علوم انسانی، جدی‌تر مورد توجه واقع شود و در نتیجه به واسطه قطعیت‌انگاری‌های منبعث از این ابزار، منتقدان و دگراندیشان بیش از پیش تحت فشار قرار گیرند و طرد شوند. در ادامه به شرح این موارد پرداخته خواهد شد.

هوش مصنوعی

یکی از تحولات مهم در انقلاب صنعتی چهارم، مقوله «هوش مصنوعی»^۱ است. برای شناخت هوش مصنوعی لاجرم باید ابتدا تعریفی از هوش در اختیار داشت. به صورت کلی هوشمندی، مفهومی نسبی دارد و نمی‌توان محدوده دقیقی را برای ارائه تعریف از آن مشخص کرد. رفتاری که درباره یک فرد یا حیوان، هوشمندانه به نظر می‌رسد، ممکن است برای یک فرد یا حیوان دیگر، اینگونه نباشد. اما در مجموع خصوصیاتى مانند پاسخ به موقعیت‌های از قبل تعریف نشده با انعطاف بسیار بالا و بر اساس بانک دانش، معنا یافتن برای پیام‌های نادرست یا مبهم، درک تمایزها و شباهت‌ها، تجزیه و تحلیل اطلاعات و نتیجه‌گیری، توانمندی آموختن و یاد گرفتن و برقراری ارتباط دوطرفه را می‌توان از شاخصه‌های مهم هوش معرفی کرد (Chrpa et al, 2021: 44-45).

بر این اساس می‌توان هوش مصنوعی را به هوشی اطلاق کرد (با ویژگی‌های یادشده) که با ماشین‌ها ظهور می‌یابد و در مقابل هوش طبیعی شناسایی می‌شود که با جانوران، شامل انسان‌ها آشکار می‌شود (Poole et al, 1998: 83-84). باید توجه داشت که هوش مصنوعی به واسطه سرمایه‌گذاری‌های بزرگ اقتصادی به سرعت در حال گسترش است و در آینده‌ای نه‌چندان دور، بسیاری از مشاغل را می‌تواند تصاحب کند؛ از رانندگی اتومبیل گرفته (کاری که در کشور امارات متحده عربی از سال ۲۰۲۱ آغاز شده و به واسطه آن بخشی از ناوگان تاکسی‌رانی دبی و ابوظبی به ماشین‌های خودران اختصاص

یافت) تا نیروهای نظامی در جنگ‌ها (پروژه‌ای که به صورت همزمان ارتش‌های امریکا، روسیه و چین در حال پیگیری هستند او در بخش بعدی به صورت جدی‌تر به آن پرداخته خواهد شد) (Mottaghi & Mottaghi, 2022: 29).

فارغ از کارکردهای یادشده، با توجه به ویژگی خاص ذکرشده درباره ساختارهای اقتدارگرا می‌توان مدعی بود که هر چقدر تعداد افراد در این ساختارها بیشتر باشد، احتمال تکثر در اندیشه‌ها و اعمال مغایر با خواست نهاد حاکمه، افزایش می‌یابد. به همین دلیل است که اصولاً این ساختارها به صورت بلندمدت نمی‌توانند کارگزاران متخصص ثابتی داشته باشند و علی‌القاعده پس از گذشت مدت‌زمانی، خط‌کشی‌های گوناگون به سمتی سوق می‌یابد که کارگزاران پیشین لاجرم از صحنه تصمیم‌گیری خارج می‌شوند و حتی در قامت دشمن ظهور می‌یابند^(۳). خدمت بزرگی که هوش مصنوعی می‌تواند در این عرصه به نظام‌های اقتدارگرای شبه‌مدرن کند، حذف طبقه «فن‌سالار^۱» و جایگزینی آن با هوش مصنوعی است. بر این اساس ساختار حکومت یادشده که دارای سه طبقه حکام، فن‌سالاران و کارکنان اجرایی است، طبقه دومش را از نیروهایی که ممکن است به واسطه تخصصشان از آرمان‌های طبقه حکام فاصله بگیرند، خالی می‌کند و هوش مصنوعی جایگزین آن می‌شود؛ هوش مصنوعی که بر اساس پیش‌بینی‌های موجود، در صورت در اختیار داشتن اطلاعات کافی می‌تواند تحلیل‌ها و دستورهایی را صادر کند که نه تنها دست‌کمی از دستورهای فن‌سالاران امروزی نداشته باشد، بلکه همه‌جانبه‌تر و بیشتر در مسیر اهداف قوه حاکمه باشد (شواب، ۱۴۰۱: ۳۶-۳۸).

همچنین فارغ از جایگزینی هوش مصنوعی به جای فن‌سالاران، یکی از عمده توانایی‌های این ساختار در مقوله پردازش داده‌هاست. تنها در سال ۲۰۲۱، نزدیک به ۶۸ زتابایت^(۳) داده در فضای سایبر تولید شده که بخش بزرگی از آن را شبکه‌های اجتماعی به وجود آورده‌اند. دولت‌های اقتدارگرای شبه‌مدرن به واسطه هوش مصنوعی می‌توانند به پردازش این اطلاعات پردازند و با استفاده از امکانات این مهم و با توجه به این نکته که این حکومت‌ها به اصول حریم خصوصی واقعی نمی‌نهند، به شناختی از هر کدام از مردم کشور خود دست یابند که حتی خود فرد نیز از آن آگاه نیست و به این واسطه وی را مورد کنترل قرار دهند. البته این وضعیت می‌تواند از این نیز وخیم‌تر شده، با

احتمال‌یابی‌های کامپیوتری، افرادی را که ممکن است در آینده برای نظم حاکم مخاطره‌آمیز باشند، شناسایی و تعقیب کنند. نمونه اجرایی این وضعیت را می‌توان در الگوی امنیتی چین ملاحظه کرد. کشور چین با رصد کاربران خود در شبکه‌های اجتماعی و همچنین مجموعه تراکنش‌های مالی آنها، پرونده‌ای اختصاصی درباره هر شهروند در فضای ابری مبتنی بر اینترنت ملی خود ایجاد کرده است و در صورت وقوع هرگونه عملی که ممکن است منجر به وقوع تخلف شود، اخطارهای لازم را به آن فرد صادر می‌کند (ICJ report: 2022).

شاید در نگاه نخست، این وضعیت موجب افزایش امنیت جامعه شود؛ اما زمانی که این امکان در اختیار نظام حاکمه‌ای مداخله‌گر و اقتدارگرا قرار گیرد، عملاً آزاد فردی و حریم خصوصی شهروندان را به مخاطره می‌کشاند و امنیت عمومی را از آنان سلب می‌کند. اهمیت ماجرا از آن‌رو بیشتر نیز می‌شود که وابستگی انسان‌ها به فضای سایبر هر روز رو به فزونی دارد و گسترش اینترنت اشیاء و همچنین سه‌بعدی شدن اینترنت، وجوه بیشتری از حیات آنان را در برمی‌گیرد.

زیست‌فناوری و علوم شناختی

زمانی برتولت برشت^۱ می‌سرود: «ژنرال! خودروی زرهی تو، قوی‌ترین خودروست. جنگل را فرو می‌ریزد و هزاران مرد را له می‌کند. اما یک عیب دارد؛ نیاز به یک راننده دارد!» (برشت، ۱۴۰۰: ۳۸).

این شعر، اشاره‌ای مهم به تمایز میان ابزار جنگ و انسان‌های استفاده‌کننده از آن دارد؛ انسان‌هایی که می‌اندیشند و ممکن است در قبال دستورهای اشتباه، سر تمکین فرود نیاورند. اما امروزه با گسترش فناوری‌های جنگی هوشمند مانند پهپادها، ماشین‌های خودران و ربات‌های عمومی جنگ و ربات‌های اختصاصی در امور خاص نظامی، مرز میان این ابزار جنگی و جنگنده‌ها در حال حذف شدن است؛ وضعیتی که می‌تواند هم از سویی موجب کاهش تلفات و اشتباهات انسانی و افزایش دقت عملیات‌ها شود و هم از سویی دیگر اجرای ماشینی دستورهای فرماندهان، بدون توجه به مباحث انسانی را رقم زند. در توضیح مورد دوم می‌توان به تفاوت جنگ تن‌به‌تن و جنگ با سلاح‌های مدرن توجه کرد. در جنگ تن‌به‌تن، هر فرد دخیل در هر ستیز میان

1. Bertolt Brecht

گزاره‌های اخلاقی مختلف لاجرم دست به انتخاب می‌زند و تبعات آن را درک می‌کند. اما در عصر فناوریانه شدن جنگ، فعل فرد دیگر، فرو کردن شمشیر در جسم دیگری نیست که بار عاطفی و اخلاقی آنی داشته باشد؛ بلکه در نهایت فشردن یک دکمه است (مانند پرتاب بمب هسته‌ای امریکایی بر سر مردم ژاپن) که در یک لحظه، صدها هزار و حتی میلیون‌ها نفر انسان را به کام مرگ می‌برد.

از این رو است که مارتین هایدگر بیان می‌کند که هر چقدر ارتباط بدون واسطه با طبیعت کاهش می‌یابد، خشونت انسان نسبت به جهان پیرامونش رو به تزاید می‌گذارد (هایدگر، ۱۳۷۳: ۱۱). حال در صورتی که این ابزار در اختیار ساختارهای حاکمه اقتدارگرا قرار گیرد، به واسطه پاسخگو نبودن این نظام‌ها و همچنین اولویت حفظ قدرت نسبت به امور اخلاقی، امکان وقوع جنایت‌های بسیار بزرگ‌تر از وقایع جنگ جهانی دوم را می‌توان متصور بود.

از سوی دیگر، فارغ از ابزار جنگی هوشمند، منطقی خواهد بود که ساختار اقتدارگرا سعی کند تا انسان مدنظر برشت را که در نهایت می‌اندیشد و امکان طغیان دارد (به‌ویژه زمانی که رخت سربازی به تن کرده است) مدیریت کند. ابزار مادی این مدیریت را می‌توان در زیست‌فناوری یافت. در توضیح این موضوع باید گفت زمانی که هوش مصنوعی، وظیفه فن‌سالاری را به عهده می‌گیرد، یکی از مأموریت‌های اساسی آن در حیطه حفظ امنیت و مباحث نظامی خواهد بود. از این رو در کنار ابزارآلات فناوریانه، نیاز به سربازانی است که از سویی مانند همین وسایل و ابزار در اختیار و گوش به فرمان فرماندهان خود باشند و از سوی دیگر، نسبت به سایر مردم دارای قدرتی بیشتر باشند که تنها نظام حاکم، امکان کنترل آن را داشته باشد؛ دو دغدغه‌ای که ذیل «زیست‌فن‌آوری» در عصر انقلاب صنعتی چهارم قابل پیگیری است. منظور از زیست‌فن‌آوری^۱، هرگونه کاربرد فناوریانه از سامانه‌های زیستی، جانداران یا مشتقات آن است تا محصولات یا فرایندهای خاصی را ایجاد یا اصلاح کند. به عبارت دیگر هر گونه کنش هوشمندانه بشر در آفرینش، بهبود و عرضه فرآورده‌های گوناگون از راه دستکاری آنها در سطح مولکولی در این حوزه جای می‌گیرد. بر این اساس یکی از اهداف مهم

زیست‌فن‌آوری، مقوله «سایبورگ»^۱ خواهد بود. منظور از سایبورگ، تلفیق دو سپهر مکانیزم‌های ماشینی^۲ و ارگانیسم^۳ و ایجاد یک موجود با اجزای طبیعی و فناورانه است (Halacy, 1965: 7).

هدف اولیه این علم در دهه ۱۹۶۰ میلادی، کمک به افراد ناتوان و بیماران بود تا نواقص جسمی آنها را جبران کند. اما پس از چندی، با توجه به امکان گسترش توانایی‌های افراد سالم، توجه به این وجه موضوع نیز گسترش یافت و حتی تلاش برای ایجاد ارتش سایبورگی، دست‌آوردهای گسترده‌ای را به بار آورده است (البته در جوامعی مانند آمریکا، به واسطه فشارهای جامعه مدنی، اجرای آن متوقف شده است؛ اما برخی شایعات در ارتباط با توسعه محرمانه آن هر از گاهی در رسانه‌ها منتشر می‌شود)، اما با پیشرفت‌های فناورانه و پروژه‌های کشورهای مختلف، احتمال گسترش این سبک نظامی‌گری رو به افزایش است (mottaghi & mottaghi, 2022: 28).

دور از ذهن نیز نیست که دولت‌های اقتدارگرای شبه‌مدرن، یکی از سرمایه‌گذاری‌های اصلی خود را در حیطة افزودن امکانات نظامی در انسان‌ها (مانند دوربین ضبط و دید در شب، موقعیت‌یاب، انواع ایمپلنت‌های مغزی، اسلحه‌های سبک، اتصال انسان‌ها و ابزار به هم به واسطه اینترنت و اینترنت اشیا) مبدول دارند. اما این امکانات در صورتی که مدیریت مطلق آن در اختیار حکومت نباشد، هر لحظه می‌تواند مانند تیغی دو لبه، علیه حکومت به کار رود. در اینجا است که پای الگوهای جدید روان‌پزشکی، روان‌شناسی و حتی مهندسی ژنتیک به میان می‌آید.

باید توجه داشت که «علوم اعصاب» در عصر انقلاب صنعتی چهارم، نوع نگاه به مفهوم انسان را متحول کرده است و به واسطه قدرت رایانه‌های پیشرفته امروزی می‌تواند به مدل‌سازی‌های گوناگون ذهن انسان دست یابد که عموم عملکرد و عکس‌العمل‌های آن را با ضریب اشتباه کم پیش‌بینی کند. حال این امکان در کنار تسلط آگاهی هوش مصنوعی بر فعالیت‌های عمومی انسان (به واسطه مطالب پیش‌گفته) می‌تواند به اکتشاف بخش قابل توجه هر کدام از رفتارهای انسان در قبال محرک‌های

1. Cyborg
2. Cybernetic
3. Organism

مختلف نایل شود و به واسطه داروهای اختراعی جدید، ابزار زیست‌فناورانه و در کنار خوراک‌های منتشره در رسانه‌ها، فرد را وادار به انجام خواست حکومت کند و به صورت اختصاصی، ضریب عقل نقاد یک نظامی را کاهش داده، اطاعت‌پذیری آن را افزایش دهد. اما خطرناک‌تر از موارد پیش‌گفته، تلاش برای تحولات ژنتیکی است. دست‌اندازی‌هایی که صرفاً معطوف به یک نفر نبوده، می‌تواند حتی تمام نسل انسان را دچار بحران سازد. همان‌طور که در آلمان دوران استیلای حزب نازی، فعالیت‌هایی برای اصلاح ژنتیکی و تکامل انسان به صورت هوشمند انجام شد، امروزه نیز بحث درخصوص اصلاح ژنتیکی برای بهبود وضعیت عمومی انسان‌ها، از مقابله با روند پیر شدن و بیماری تا افزایش توانایی‌های فیزیکی آنها مورد توجه مجامع علمی مربوطه قرار گرفته و درخصوص اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن آن، نکات بسیاری مطرح است (هراری، ۱۳۹۸: ۲۲۹-۲۳۳). به طور کلی به نظر می‌رسد که در صورت تحقق این وضعیت، دیگر انسان‌های برابر در یک ساختار اقتدارگرای شبه‌مدرن روبه‌روی هم، یکی از موضع شهروند و دیگری حکومت، صف‌آرایی نمی‌کنند، بلکه این حکومت‌ها با اصلاحات ژنتیکی یادشده، طبقه ژنتیکی برتر در مقابل طبقه ژنتیکی پایین‌تر را به وجود آورده که عملاً این صف‌آرایی، منطق نظری خود را از دست می‌دهد. در حیطه نظامی نیز این اصلاحات ژنتیکی می‌تواند به بار آورنده سربازانی مطیع‌تر با قدرت جسمی بسیار بیشتر و با معذوریت‌های اخلاقی بسیار کمتر باشد.

پایان نظریه‌ها در علوم انسانی

دو مخاطره پیشتر بیان‌شده، هر دو از دریچه عملی به موضوع مورد بحث می‌پردازد. اما مهم‌تر از موارد قبل، مخاطره اساسی است که در عالم نظر بروز می‌کند و آن گسترش اندیشه‌هایی مانند نظریه «پایان نظریه‌ها»^۱ و تعمیم آن به علوم انسانی است. فرانسویس بیکن^۲، یکی از پدران «انقلاب علمی» در اروپا در تعریف علم، آن را فرایند استخراج احکام از استقرائات معرفی می‌کند؛ رویکردی که نسبت به ساختار کلاسیک خود که شناخت جهان را عموماً از دریچه قیاسات مدنظر داشت، نگاهی جدید و راه‌گشا بود (نراقی، ۱۳۹۵: ۲۱۱-۲۱۲) و از پایه‌های تعریف امروزی علم نیز به شمار می‌رود.

منظور از این تعریف آن است که عالم علوم طبیعی ابتدا با سعی در بی‌طرفی و عدم سوگیری به بررسی پدیده‌ها و کاوش در آنها می‌پردازد و سپس بعد از جمع‌آوری اطلاعات، به واسطه تحلیل آنها و کشف شباهت‌ها، تفاوت‌ها و روابط به صدور احکامی درباره موضوع مربوطه می‌پردازد که عنوان نظریه به خود می‌گیرد. سپس نظریه به‌وجودآمده به آزمایش‌گذارده و وجاهت آن بررسی می‌شود. پس از موفقیت این رویکرد، به جای روش قیاسی که در آن احکام جهان از کتب مقدس یا تئوری‌های فلسفی استخراج و موارد با آن تطبیق می‌شد، گروهی از اندیشمندان مدعی شدند که هر کوشش اندیشه‌ای که خارج از این چهارچوب انجام شود، چون قابلیت صدق و کذب ندارد، لاجرم نباید بدان عنوان علم‌گذار و بحث درباره آنها نیز بی‌فایده است. از میان قائلان به این رویکرد، فیلسوفان مکتب «اثبات‌گرایی»^۱، بیش از سایرین در این‌باره به ارائه نظر پرداخته‌اند و حتی برخی، این رویکرد را حاکم بر مناسبات علوم انسانی و اجتماعی نیز می‌دانند؛ یعنی برای درک یک پدیده انسانی، ابتدا موردهای مختلف به صورت پیش‌گفته جمع‌آوری داده شده و سپس با اطلاعات موجود، حکم‌های کلی صادر می‌شود. اما این الگوی روشی در ساحت علوم انسانی می‌تواند مستوجب دو نقد اساسی باشد؛ اول اینکه مقوله اختیار انسان را نادیده می‌گیرد و همین مسئله می‌تواند اعتبار پیش‌بینی‌های صورت‌گرفته توسط این روش را خدشه‌دار کند. دوم نیز به قول کارل پوپر، اساساً پیش‌فرض وجود استقرا، به‌ویژه در علوم انسانی و اجتماعی، ادعای ناصوابی است و انسان نه به واسطه قیاس یا استقرا، بلکه از طریق حدس و تخمین به احکام دست می‌یابد و بنیاداً اثبات شدن چیزی به طریق علمی در علوم انسانی عملاً غیر ممکن است (نراقی، ۱۳۹۵: ۲۷۶).

اما در عصر انقلاب صنعتی چهارم، رویکردی جدید در حال گسترش است که عامل بی‌ثباتی تحلیل‌های پیشین را، نه غیر ممکن بودن استدراک بی‌نقص جهان، بلکه ناتوان بودن عامل درک از سویی و ناقص بودن موارد استقرا برای رسیدن به یک حکم از سوی دیگر می‌داند. پس بر این اساس، در صورتی که تعداد نمونه‌های مورد بررسی نیل به نهایت ممکن کند و همچنین قدرت پردازش عامل بررسی، ده‌ها و صدها برابر شود، دیگر نیازی به صدور نظریه نیست و با قدرت پردازش ابررایانه‌هایی که به بی‌کران داده‌ها

دسترسی دارند، نتیجه «جمع‌آوری اطلاعات»، «پردازش اطلاعات» و «استخراج حکم» مستقیماً «قانون علمی»^۱ را مکشوف می‌سازد. این اندیشه را که اولین بار کریس اندرسون^۲، سردبیر سابق مجله «وایرد»^۳ به صورت جدی در مقاله‌ای با عنوان «پایان نظریه؛ سیل داده‌ها روش علمی را منسوخ می‌کند» مطرح کرد، مدعی است که در عصر اطلاعات «پتابایت»^۴ و ابرمحاسباتی، روش علمی سنتی و مبتنی بر فرضیه، منسوخ خواهد شد و دیگر هیچ نظریه یا فرضیه‌ای وجود نخواهد داشت و بحثی به وجود نمی‌آورد که نتایج تجربی فرضیه‌ها را رد یا تأیید کند؛ بلکه در این عصر جدید، الگوریتم‌های پیچیده و ابزار آماری برای جست‌وجوی حجم عظیمی از داده‌ها برای یافتن اطلاعاتی که می‌توانند به دانش تبدیل شوند، به کار گرفته خواهند شد و هر فرضیه‌ای را در لحظه با حداکثر تعداد موارد قابل بررسی سنجیده و رد یا تأیید آن را ارائه می‌کنند. بر این اساس می‌توان مدعی بود که هوش مصنوعی متصل به ابررایانه‌های کوانتومی در کنار گیرنده‌ها و ابرداده‌ها، نیاز به دانشمندان را در بسیاری از موارد منتفی می‌کند و بر این اساس انسان‌ها صرفاً با پرسش‌های علمی از نرم‌افزار^۵، با قوانین علمی مدنظر خود آشنا می‌شوند. در راستای این نظریه، دیگر انسان از دام عدم قطعیت دانش بیرون کشیده می‌شود و قوانین مکشوفه، نه صرفاً برداشت ذهن انسان (یا ماشین)، بلکه قوانین حقیقی طبیعت خواهد بود (Mazzocchi, 2015: 2250-2255).

مخاطره منبعث از رواج این تحول، افزایش قطعی‌گرایی علمی بوده که یکی از مصائب بزرگ جهان اندیشه تا پیش از انقلاب علمی است و بیم جزمی‌نگری علمی را بیش از هر زمانی افزایش می‌دهد. اما دغدغه مهم‌تر و بحران‌سازتر، سرایت این نگاه از علوم تجربی به علوم انسانی و اجتماعی است؛ بحرانی بزرگ که دلیلی اقتناع‌کننده برای مقابله با تکثرگرایی خواهد بود و می‌تواند موجب عدم پذیرش تفاوت انسان‌ها از جانی و اختیار آنها از جانی دیگر باشد. به عبارت دیگر، زمانی که یک دولت به واسطه هوش رایانه‌ای بتواند اثبات کند که الگوی مدنظر او، بهترین روش برای سعادت جامعه است، دیگر برای وجود حق تضارب آزاد آراء، انتشار رسانه‌های انتقادی، انتخابات و مواردی از این دست توجیهی نمی‌یابد و این

1. Scientific law

2. Chris Anderson

3. WIRED Magazine

آفت که اختیار انسان‌ها را نادیده می‌گیرد، مجوزی برای سرکوب هرگونه مخالفت خواهد شد. در نتیجه این روند موجب تحکیم نظام‌های اقتدارگرا از سویی و همچنین اضمحلال نظام‌های دموکراتیک امروزمین، در صورت عدم انجام اصلاحات گسترده از سوی دیگر خواهد بود. وضعیتی که در کنار دو مورد پیش‌گفته، دیوارهای زندانی بزرگ را برای بشر زنه‌ار می‌دهد و اگر فکری برای مقابله با آن نشود، باید منتظر وقوع آنها بود.

نتیجه‌گیری

باید توجه داشت که انقلاب صنعتی چهارم به گونه‌ای در حال پیش‌روی بوده که پیش‌بینی زوایای مختلف آن، امری به‌غایت دشوار است. اما روند این پیش‌روی، گویای تحولاتی بس شگرف بوده که اگر پیش از وقوع بحران‌های منبعث از آن راهکارهایی برای آن اندیشیده نشود، می‌تواند آسیب‌های جبران‌ناپذیری را به بار آورد. در این میان، نحوه برخورد و بهره‌برداری حکومت‌ها از این تحولات، خود یکی از چالش‌های جدی پیش‌روی بشر در این عصر است. البته در این مجال، تمرکز بحث بر ساختارهای اقتدارگرای شبه‌مدرن قرار گرفت. اما نکته مهمی را نباید از نظر دور داشت و آن اینکه خود حکومت‌های دموکراتیک مبتنی بر دولت - ملت نیز به واسطه تحولات به‌وجودآمده از این انقلاب، دچار بحران‌های هویتی و بنیادین خواهند شد (بحرانی‌هایی مانند تغییر معنای سرزمین، حاکمیت و حتی جمعیت) و اگر دست به اصلاحاتی اساسی نزنند، یا لاجرم خود نیز مبدل به حکومت‌هایی اقتدارگرای شبه‌مدرن با نهادها و ساختارهایی نمایشی و غیر کارا می‌شوند و یا سرنوشتی جز هرج و مرج در پیش نخواهند داشت.

در مقابل نیز اگر حکومت‌های اقتدارگرای موجود نتوانند الگوهای انقلاب صنعتی چهارم را به درستی هضم کنند، راهی جز فروپاشی در ناصیه‌شان باقی نخواهد بود. اما این هضم صورت‌گرفته برای مردمان این سرزمین‌ها، اگر منجر به اصلاحات اساسی و ساختاری در راستای گسترش خودمختاری‌های آنان نشود، ارمغانی جز کاهش آزادی‌های فردی و اجتماعی و تولد ابردیکتاتوری‌های جدید نخواهد داشت. به عبارت دیگر، انقلاب صنعتی چهارم در صورت تحقق امکانات آن در ساختارهای اقتدارگرا، از سویی، انسان‌های ذیل این حکومت‌ها را به صورت کامل تبدیل به موضوع اداره کردن می‌کند و از سوی دیگر به واسطه ایجاد حجاب فناورانه غلیظ‌تر میان جامعه و حکومت و

حتی انسان و محیط، هم امکان ارتکاب جنایت را آسان تر می کند و هم امکان تحقق اصلاحات را کاهش می دهد. در این شرایط، نه تنها یک ملت قربانی این نظام ها می شود، بلکه ممکن است به واسطه حکامی بلندپرواز بر سریر قدرت این ساختارها، امنیت همه نوع بشر با مخاطرات جدی روبه رو شود.

از سویی دیگر باید در نظر گرفت که یکی از قطب های اصلی این انقلاب - چین - خود از حکومت های اقتدارگرای شبه مدرن است و همچنین از حکومت های اقتدارگرا حمایت می کند. قطب دیگر این انقلاب - ایالات متحده امریکا - نیز با عدم توازن و استانداردهای نامشخص، دوگانه و چندگانه در سیاست های برون مرزی خود، در برخی موارد، خواسته یا ناخواسته به تشویق کشورها برای قرار گرفتن در مسیر اقتدارگرایی می پردازد. بنابراین تصور امکان نظارت نهادهای بین المللی و مدیریت تحولات یادشده از طریق سازکارهای موجود مدیریت جهانی، دور از ذهن می نماید.

در این ورطه است که به نظر می رسد درباره «اخلاق سیاسی» و «هستی شناسی سیاسی» حاکم بر جوامع در این عصر، با توجه به تحولات پیش رو، بازنگری جدی ای انجام داد و قضاوت های کلیدی نظری با توجه به این وقایع، در راستای حفظ دستاوردهای موجود و سعی در گسترش آنها را اتخاذ کرد. باید توجه داشت که تحولات فناورانه، دارای رابطه ای دوسویه نسبت به نیازهای بشر هستند؛ هم از سویی در راستای خواست های بشر، تولید و گسترش می یابند و هم از سویی دیگر، نیازهای جدیدی برای بشر به وجود می آورند و موجب تکاپویی دائمی در این رفت و بازگشت ها می شود. اما فارغ از این رابطه، فناوری، همان طور که مبتنی بر ارزش های اخلاقی آفرینندگانش ساخته و گسترش می یابد، خود نیز به واسطه مقتضی های به وجود آمده، ارزش های جدیدی را خلق می کند که شاید هیچ کدام از خالقان آن، در زمان خلق و توسعه، به آن نیندیشیده بودند. مجموعه تحولات انقلاب صنعتی چهارم نیز در زمره این امور می گنجد و خود نیازمند نظام اخلاقی مناسب با خود است که مانع تناقضات نظری و عملی شود.

در این انقلاب، ابزاری در حال تولید هستند که پیش بینی ها نشان می دهد که می توانند بهتر از هر انسان یا مجموعه انسانی، به ارائه برنامه، اجرا، ارزشیابی و در نتیجه بهبود فرآیندها بپردازند. در این شرایط، سه حالت متفاوت برای کشورها قابل پیش بینی است: یا این امکانات در اختیار حکام اقتدارگرا قرار گرفته، به واسطه این ابزار،

ابراستبدادها و ابردیکتاتوری‌های جدید را خلق می‌کنند؛ یا در اختیار جوامع دموکراتیک صلب قرار خواهد داشت و تناقضات حاصل از این فناوری‌ها (مواردی مانند تغییر در مفهوم ملت و سرزمین، به حداقل رسیدن حاکمیت دولت‌ها، بی‌معنا شدن دموکراسی غیر مستقیم و مواردی از این دست)، آنها را در دو راهی اقتدارگرایی و تبدیل شدن به یک الگوی شبه‌مدرن (با اصرار بر الگوهای ناکارآمد باقی‌مانده از ادوار قبلی) یا اضمحلال ساختارهای حاکم و هرج و مرج قرار می‌دهد و یا این فناوری‌ها، فضا را به سمت اصلاح ارزش‌ها، ساختارها و سازکارها هدایت می‌کند.

الگوی پیشنهادی این مقاله، نفی دو مورد اول و تأکید بر راهکار سوم است. در الگوی مدنظر این پژوهش، به واسطه امکانات سایبری (از جمله اینترنت با ضریب امنیت و سرعت بسیار بیشتر نسبت به وضعیت موجود)، عموم شهروندان می‌توانند در تصمیم‌های سیاسی، اجرایی، قضایی و سایر تصمیم‌های کلان دخالت کنند. از سویی دیگر، شهروندان می‌توانند در تهیه برنامه‌ها، با ارائه آرای خود به هوش مصنوعی، اهداف و چهارچوب‌های برنامه‌های مطلوب خود را بیان کنند و پس از تخصصی‌سازی آن به کمک هوش مصنوعی، آن را به رأی گذارند. برنامه تولیدشده پس از نظارت شهروندان برای اجرا به اتوماسیون اداری سپرده شود و هم شهروندان و هم سامانه‌های نظارت مبتنی بر سنسورها، اینترنت اشیا، اینترنت، ارزشیابی سیستمی و سایر امکانات موجود، بر اجرای صحیح برنامه و میزان انطباق آن با اهداف، نظارت کنند.

اما برای آنکه این روند در دام گسترش دولت نیفتد و به دیکتاتوری ماشینی ختم نشود، باید برای این ساختار، نوعی نظام اخلاقی تعریف کرد که اساسی‌ترین خط قرمز آن، بی‌طرفی و اصل آزادی باشد؛ خط قرمزی که چه در حوزه شخصی و چه در حوزه عمومی، اساس امور را بر عدم دخالت دولت بداند و صرفاً برای خود، نقشی تنظیم‌گرانه حداقلی شناسایی کند. بر این اساس دولت به‌وجودآمده از منظر ظاهری و کارکردی در قالب الگوی «دولت کمینه»، از منظر نظام هستی‌شناختی قالب نفی هرگونه تفوق (مانند اندیشه‌های مطرح‌شده از جانب فلاسفه آنارشیست) و برای تضمین بقای این ویژگی و مانعیت برای تبدیل شدن آن به یک ساختار استبدادی، مبتنی بر اخلاق سیاسی «اصالت آزادی» شناسایی می‌شود. حال طریقه کارکرد این ساختار و بررسی الگوهای اجرایی آن نیازمند مجالی مفصل است که در فرصتی دیگر باید بدان پرداخت.

پی‌نوشت

۱. این طرح که در سال ۲۰۱۵ تدوین شده است، نه وظیفه اصلی در چشم‌انداز خود ترسیم می‌کند. این چشم‌اندازها بدین شرح است: ۱- توسعه نوآوری در تولید ۲- ادغام فناوری و صنعت ۳- تقویت پایه صنعتی ۴- توسعه برندهای چینی ۵- توسعه تولید سبز ۶- تسریع در بازسازی بخش تولید ۷- توسعه خدمات و خدمات مرتبط با تولید ۸- بین‌المللی‌سازی تولید ۹- پیشرفت در ده صنعت کلیدی (از جمله هوش مصنوعی، رباتیک و فناوری اطلاعات) (صداقتی و قربانی شیخ‌نشین، ۱۴۰۱: ۱۳۹-۱۴۰).
۲. نمونه شاخص این وضعیت را می‌توان در نظام اتحاد جماهیر شوروی مشاهده کرد. زمانی استالین (Joseph Stalin)، حاکم این ساختار، لئون تروتسکی (Leon Trotsky)، یکی از چهره‌های شاخص انقلاب کمونیستی روسیه و وزیر جنگ این کشور را به عنوان مهم‌ترین دشمن انقلاب تلقی و به موجب انتقادهایی مختصر درباره نوع عملکرد قوه حاکمه به سبیری تبعید کرد (آشوری، ۱۴۰۰: ۹۷).
۳. هر زتابایت، مترادف با ۱۰۲۱ بایت است.
۴. PB: ۱۰۱۵ بایت
۵. سامانه‌های هوشمندی مانند «Chat GPT» را می‌توان گام‌های اولیه در این مسیر دانست.

منابع

- آشوری، داریوش (۱۴۰۰) دانشنامه سیاسی، تهران، مروارید.
- برشت، برتولت (۱۴۰۰) گزیده اشعار برتولت برشت، ترجمه علی عبداللهی، تهران، گل‌آذین.
- تگمارک، مکس (۱۴۰۰) زندگی ۳۰، انسان بودن در عصر هوش مصنوعی، ترجمه محمد امینی تهران، نو.
- شواب، کلاس (۱۴۰۱) شکل‌دهی آینده انقلاب صنعتی چهارم، ترجمه علی زواشکیانی و محسن ربیعی، تهران، آریانا قلم.
- صداقتی، مبارکه و ارسلان قربانی شیخ‌نشین (۱۴۰۱) «تأثیر سند اقتصادی- صنعتی ساخت چین ۲۰۲۵ بر سیاست تجاری- اقتصادی اروپا (۲۰۱۵-۲۰۲۰)»، مطالعات اقتصاد سیاسی بین‌الملل، دوره پنجم، شماره ۱، بهار، صص ۱۲۹-۱۴۱.
- فوکویاما، فرانسیس (۱۳۹۳) پایان تاریخ و انسان واپسین، ترجمه عباس عربی و زهره عربی، تهران، سخنکده.
- گزارش اتحادیه اروپا (۲۰۲۱) انقلاب صنعتی پنجم؛ در راستای ایجاد صنعتی پایدار، انسان‌محور و تاب‌آور در اروپا، سفارت جمهوری اسلامی ایران در وین.
- نراقی، یوسف (۱۳۹۵) فلسفه علم، تهران، اطلاعات.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۳) «پرسش از تکنولوژی»، ترجمه شاپور اعتماد، فصلنامه ارغنون، شماره ۱، بهار، صص ۱-۲۹.
- هراری، نوح (۱۳۹۸) انسان خردمند، ترجمه نیک‌گرگین، تهران، نو.

- Chrupa, Lukas, Gemrot, Jakub & Pilat, Martin, (2021) «Planning and acting in non-deterministic domains: conditional planning, execution monitoring, replanning and continuous planning», Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence: Vol. 34 No. 06, April, P.P: 34-53.
- ICJ report :Enforced disappearance in Tibet (2022) INTERNATIONAL COURT OF JUSTICE (ICJ), <https://www.icj-cij.org>.
- Halacy, D. S. (1965) Cyborg: Evolution of the Superman. New York: Harper and Row Publishers.
- IDC Research Institute report (2022) Volume of data, information created, captured, copied, and consumed worldwide from 2010 to 2020, with forecasts from 2021 to 2025, <https://www.idc.com>.
- Levitsky, Steven, Way, Lucan A. (2010) Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes after the Cold War. Problems of International Politics. UK: Cambridge University Press.
- Mazzocchi, Fulvio (2015) «Could Big Data be the end of theory in science?»,

EMBO Reports, Vol 16: 1250-1255.

- Mottaghi, Seyyed Mohammadreza, Mottaghi, Seyyedeh Somayyeh (2022) «Security risks of forming Salafi government of the "Islamic Emirate of Afghanistan" in the era of the fourth industrial revolution», 2nd International Conference on Humanities, Law, Social studies and Psychology, Izmir, Turkey (March).
- Poole, David; Mackworth, Alanv & Goebel, Randy (1998) Computational Intelligence: A Logical Approach. UK: Oxford University Press.
- Svolik, Milan W. (2012) the Politics of Authoritarian Rule, UK: Cambridge University Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲: ۱۸۴-۱۵۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

برآمدن مفهوم جدید وطن در ایران عصر تجدّد (قرن نوزدهم میلادی) (مطالعه موردی: اندیشه سیاسی میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله)

مهدی روزخوش*

احمد خالقی دامغانی**

چکیده

این مقاله با هدف بررسی چگونگی تکوین مفهوم جدید وطن در اندیشه سیاسی یکی از مهم‌ترین روشن‌فکران ایرانی قرن نوزدهم میلادی، میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله به رشته تحریر درآمده است. داده‌ها با روش اسنادی - کتابخانه‌ای گردآوری شده و با روش تحلیل مضمون که از روش‌های کیفی شناخته شده برای تجزیه و تحلیل متون در بسیاری از پژوهش‌های علوم انسانی از جمله مطالعات تاریخ اندیشه است، واکاوی شده است. اما با توجه به موضوع پژوهش، دستگاه تحلیلی کوئینتن اسکینر برای بررسی اندیشه‌های سیاسی که آرای اندیشمندان را در نسبت با «مسئله» دوران تاریخی واکاوی می‌کند، به عنوان چارچوب مفهومی انجام پژوهش انتخاب شد. این تحقیق نشان داد که مفهوم جدید وطن در ایران قرن نوزدهم در پاسخ به مسئله «ترقی» ظاهر شده است. اندیشمندان ایرانی قرن نوزدهم، تأسیس دولت-ملت مدرن را راهی برای خروج ایران از توسعه‌نیافتگی می‌دیدند و چون مفاهیم دولت، ملت و وطن (کشور) در اندیشه سیاسی جدید، مفاهیم به هم پیوسته هستند، یکی از مهم‌ترین لوازم تأسیس دولت ملی، آن بود که تلقی از وطن به عنوان ملک مشاع ملت، جایگزین روایت سنتی از آن شود که وطن را دارایی شاه می‌دانست. این امر در ایران به دلیل فقدان سنت‌های حقوقی پشتیبان، اهمیت دوچندان داشت. تحدید سلطنت

*نویسنده مسئول: دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس ایران

roozkhosh.mehdi@gmail.com

drkhaleghi@ut.ac.ir

**دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران



مستقل برای تحکیم مفهوم جدید وطن، نیازمند وضع قانون بود که میرزا ملکم‌خان با طرح قانون تنظیماتی برای تأسیس دیوان‌سالاری مدرن، شالوده نظری آن در ایران را پی ریخت. تلاش او برای استقرار «دولت مطلقه منظم»، مبین نخستین خوانش «حقوقی» از مفهوم جدید وطن در ایران مدرن است. مفهوم «تنظیمات» در اندیشه سیاسی ملکم‌خان، بیش از هر مفهوم دیگری، نمودار تلاش برای بنیادگذاری این سامانه است. تأکید بر تنظیمات دستگاه دیوانی به‌مثابه شرط لازم برای ترقی وطن از پیشی گرفتن دولت‌سازی بر ملت‌سازی در تکوین مفهوم نوآیین وطن توسط وی حکایت دارد.

واژه‌های کلیدی: ترقی، وطن، دولت، ملت، تنظیمات.

مقدمه

مفاهیم در حوزه علوم انسانی و اجتماعی، معنای ذاتی و ازلی ندارند و مضمون آنها در طول تاریخ، همواره در معرض دگرگونی و بازآرایی قرار داشته است. «هر مفهومی که در آن فرایندی کامل از نشانه‌های معنایی [در گذر زمان] فراهم آمده باشد، تن به تعریف نمی‌دهد. تنها آن چیز که تاریخی نداشته باشد، تعریف‌پذیر است» (نیچه، ۱۳۸۰: ۱۰۱).

تصور یا روایتی از وطن که در چارچوب ساخت سیاسی دولت-ملت به عنوان پدیده نیمه دوم قرن هیجدهم و آغاز قرن نوزدهم میلادی ایجاد شد، هرچند خود را در نگاه انسان دوران جدید، به مثابه امری ذاتی و ازلی می‌نمایاند، در دوران پیش از تجدد، این مفهوم نوآیین چندان شناخته شده نبود. مفهوم تازه وطن به سرعت از مرزهای اروپای متجدد پا فراتر نهاده و در سراسر گیتی منتشر شد. روشن‌فکران ایرانی که انتقال‌دهندگان ایده‌های جدید به وطن خود بودند، این مفهوم را در اندیشه‌هایشان بسط دادند. در اینجا چند مسئله قابل تأمل وجود دارد که می‌تواند دستمایه پژوهش قرار گیرد؛ از جمله نوع تلقی از مفهوم وطن در ایران مدرن و شباهت‌ها و تمایزهای احتمالی آن با روایت غربی و یا شباهت‌ها و تفاوت‌هایی که در طرز تلقی خود متفکران ایرانی از این مفهوم وجود دارد و یا وجوه اختلاف بین این مفهوم جدید با تلقی سنتی از همین مفهوم در ایران؛ زیرا ایران به مثابه کشوری با قدمتی طولانی و تاریخی پرفراز و نشیب، میراث‌دار سنتی بود که پیش از آنکه در معرض وزیدن تندباد تجدد قرار گیرد، گونه‌ای تلقی از این مفهوم در زهدان تمدن کهن آن تکوین یافته بود و در نتیجه منورالفکران ایرانی در تبیین آن، با نصوص نظری دو حوزه تمدنی مواجه بودند.

میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله (۱۲۸۷-۱۲۱۲ شمسی)، یکی از نخستین این منورالفکران و در زمره تأثیرگذارترین و مناقشه‌برانگیزترین آنها از زمانه خود تا کنون محسوب می‌گردد. ارزیابی چگونگی تکوین مفهوم وطن در اندیشه سیاسی و اجتماعی وی می‌تواند نتایج و دلالت‌های مهمی برای فهم اندیشه سیاسی مشروطیت از سویی و ذهنیت منورالفکران ایرانی نسبت به پدیدار دولت-ملت از دیگر سو داشته باشد.

مهم‌ترین پرسش پژوهش حاضر عبارت است از اینکه: «کنش گفتاری» ملک‌خان

برای پاسخ به «مسئله وطن» بر پایه کدام مفهوم اساسی در اندیشه سیاسی او صورت‌بندی می‌گردد؟

فرضیه پژوهش این است که «کنش گفتاری» ملک‌خان برای پاسخ به «مسئله وطن» بر پایه مفهوم «تنظیمات» در اندیشه سیاسی او صورت‌بندی می‌گردد.

پیشینه و جنبه نوآوری تحقیق

مروری بر ادبیات موضوع اعم از کتاب، مقاله و پایان‌نامه نشان می‌دهد که پژوهش‌های فراوانی در حوزه مطالعات مرتبط با مبحث هویت ملی در ایران - که مفهوم جدید وطن نیز در نسبت با آن قابل بررسی است - صورت گرفته است. اما این پژوهش‌ها عمدتاً یا بر مفروضات و مبانی نظری متفاوتی از پژوهش حاضر سامان یافته‌اند و یا سطح تحلیل، بازه زمانی و نمونه‌های مطالعاتی که برای واکاوی مفهوم جدید وطن در نظر گرفته‌اند، مقاله حاضر را از آنها متمایز می‌کند. در یک گونه‌شناسی نظری کلان بر اساس باور به تداوم یا گسست میان مفهوم قدیم و جدید وطن در ایران می‌توان این پژوهش‌ها را در سه دسته جای داد:

دسته نخست، آرای نویسندگانی را در برمی‌گیرد که به نوبدگی مفهوم جدید وطن در ایران قائلند و بر اساس روایتی جهان‌شمول از تشکیل ملت‌ها، آن را پدیده‌ای یکسره مدرن می‌دانند. از میان انبوه نویسندگانی که در این دسته جای می‌گیرند، به چند نمونه که آثار آنها به لحاظ پژوهشی اهمیت بیشتری دارد و علائق ایدئولوژیک و فرقه‌ای همچون گرایش‌های سیاسی قوم‌گرایانه و جدایی‌خواهانه و... ندارند، اشاره می‌کنیم. حسین بشیریه از پژوهشگران حوزه جامعه‌شناسی سیاسی، خاستگاه نظری «هویت ملت ایرانی» را در «اندیشه‌های نخستین نسل روشن‌فکران ایرانی در اواخر سده نوزدهم» جست‌وجو می‌کند «که ستایشگر تجربه دولت ملی در اروپا بودند. هم آنان بودند که مفهوم ملت را در معنای مدرن اروپایی آن به تدریج جانشین مفهوم سنتی رعایا ساختند» (بشیریه، ۱۳۸۲: ۸۱۹-۸۲۰).

این جایگزینی «رعایا» با «ملت» به معنای آن بود که محدوده جغرافیایی سرزمین

ایران نیز باید متناسب با نظم دولت-ملت بازتعریف و بازسازی شود. به سخن دیگر، نوعی از «وطن ملی» برای نخستین بار در اندیشه ایرانی تکوین یافته بود^(۱). در همین چارچوب، بشیریه نتیجه می‌گیرد که آنچه در ایران عصر پهلوی «بر اساس گسترش زبان فارسی و احیای تاریخ و هویت تاریخی ایران و تجدید فرهنگ کهن، ساختار هویتی تازه‌ای در جامعه ایران فراهم می‌آورد... پیشینه‌ای در گذشته نداشت» (بشیریه، ۱۳۸۲: ۴۲۲). بر اساس این نگرش، چنان‌که محقق دیگری در توصیف همین دوران (رضا شاه) می‌نویسد، «میهن‌دوستی به یک مفهوم سیاسی که اطاعت از ملت و دولت را در پی داشت، تبدیل شد؛ ایدئولوژی وحدت ملی و باوری که در خانه القا و در مدرسه تکرار می‌شد» (کاشانی ثابت، ۱۳۸۹: ۳۸۵).

یرواند آبراهامیان نیز تأسیس هویت ملی در ایران را در پرتو «سیاست مشیت آهنین رضاشاه» و متأثر از «نژادپرستی غربی» تحلیل می‌کند. آبراهامیان از «تلاش سازمان‌یافته‌ای» که در دوره رضاشاه «برای القای آگاهی‌های ملی در جامعه» از سوی نهادهای فرهنگی پرشماری همچون فرهنگستان زبان فارسی، سازمان پرورش افکار، انجمن میراث ملی و نشریه‌هایی مانند ایران باستان و روزنامه‌های دولتی اطلاعات و ژورنال تهران صورت گرفت، یاد کرده و با اشاره به یکی از سخنرانی‌های هیتلر درباره ارتباط ایران و نژاد آریایی، تصمیم رضاشاه به تغییر نام رسمی کشور از «پرسیا» - که تا آن زمان در مکاتبات خارجی‌ان استفاده می‌شد- به ایران را نتیجه «ترغیب سفارت ایران در برلین» می‌داند (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۱۶۱).

از میان آثاری که در سال‌های اخیر در چارچوب همین روایت نگاشته شده‌اند، اثری که به لحاظ پژوهشی، اهمیت بیشتری دارد و ارتباط محتوایی آن با تحقیق پیش رو هم بیش از آثار مشابه است، کتاب «پیدایش ناسیونالیسم ایرانی نژاد و سیاست بی‌جاسازی» نوشته رضا ضیاء ابراهیمی (۱۳۹۶) است. نویسنده در این کتاب به «دیرین‌شناسی ناسیونالیسم ایرانی» می‌پردازد و به زعم خود نشان می‌دهد که چگونه نخستین ناسیونالیست‌های ایرانی برای «بی‌جاسازی»^۱ ایران از کشوری مسلمان در خاورمیانه به

بخشی از تمدن اروپایی، بر مبنای باستان‌گرایی، عرب‌ستیزی و آریایی‌گری، روایتی رمانتیک و مغشوش درباره ملیت ایرانی ساخته‌اند که بر محور یکسان‌سازی زبان و نژاد و جعل آگاهی تاریخی بنا شده است. نمونه‌های مطالعاتی وی، میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی هستند. ما نیز در این پژوهش، آرای این دو را به عنوان نمایندگان تلقی «هویتی» از وطن لحاظ کرده‌ایم، اما در مقابل این تلقی، روایت دیگری از آن را که ملکم‌خان و مستشارالدوله بسط داده‌اند و ما آن را تلقی «حقوقی» نام نهاده‌ایم، برجسته خواهیم کرد.

هر چند تبارشناسی تاریخی و برخی از ملاحظات نظری انتقادی ضیاء ابراهیمی درباره آرای کرمانی و آخوندزاده شایان توجه و سودمند است، ناآگاهی وی از اهمیت میراث تاریخی «قدیم» ایران در تکوین هویت ملی «جدید» آن و بی‌توجهی او نسبت به موجودیت تاریخی خاص ایران به «بی‌جاسازی» آن توسط ضیاء ابراهیمی در گروه کشورهای جدیدالتأسیس انجامیده است. افزون بر این در بخش‌های پایانی کتاب، لحن نویسنده نسبت به منورالفکران پیش‌گفته از موازین متعارف علمی فاصله گرفته و توأم با قضاوت‌های ارزشی و اتهام‌زنی‌های شخصی می‌شود. رویکرد تاریخی-اجتماعی نویسنده هم با رهیافت تئوریک پژوهش حاضر که در حیطه اندیشه سیاسی و با عطف نظر به تاریخ تحول مفاهیم صورت‌بندی می‌شود، متفاوت است.

گروه دوم، کسانی هستند که به دیرینگی و پایداری مفهوم وطن در ایران باور دارند و ایرانیان را از دیرباز، برخوردار از آگاهی ملی می‌دانند. حمید احمدی از جمله نویسندگانی است که در این نحله جای می‌گیرد. او از نشانه‌های وجود «هویت ملی ایرانی» در نوشته‌های کلاسیک یونانی، عربی و ایرانی سخن گفته و اشعار فردوسی و نظامی گنجوی را «بازگوکننده آگاهی به هویت ملی ایرانیان» می‌داند. احمدی، تاریخ تکوین «ملیت ایرانی» را به «قرن‌ها پیش از ظهور اسلام» برمی‌گرداند و برخلاف بشیریه مدعی می‌شود که نظرات روشن‌فکران ایرانی پس از مشروطیت درباره هویت ایرانی «ریشه عمیق در گذشته دیرین این جامعه داشت» (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۲). این نگرش از نوعی ذات‌گرایی و باور به حضور فراتاریخی هویت ملی در ایران حکایت دارد و تحولی را که در نتیجه مواجهه با تجدد در آگاهی به امر ملی در ایران ایجاد شده است، نادیده

می‌انگارد. برخی نویسندگان که گاه در زمره فعالان سیاسی باستان‌گرا و پان‌ایرانیست هستند، در قالب پاره‌ای آثار «پژوهشی» که رنگ و بوی بیانیه‌های سیاسی دارند، از این دیدگاه دفاع کرده‌اند (ر.ک: طالع، ۱۳۹۷).

گروه سوم، نویسندگانی هستند که در عین باور به نوظهور بودن مفاهیم تازه ملت و وطن در ایران، با ارجاع به تاریخ این کشور، صورتی از آگاهی قومی تکرارشونده درباره کلان‌وطن ایران در گستره تاریخ طولانی آن را عاملی مؤثر در پیدایش ایرانیت جدید می‌دانند. این نویسندگان برخلاف گروه پیشین، میراث تاریخی ایران را ذیل مفاهیمی مانند ملت و هویت ملی قرار نمی‌دهند، اما این میراث را در تحکیم هویت ملی جدید واجد اهمیت می‌بینند. احمد اشرف، یکی از این نویسندگان است که از منظر جامعه‌شناسی تاریخی با تفکیک میان «هویت ایرانی» و «هویت ملی ایرانی» تلاش کرده است تا «راه‌حل میانه‌ای» را در نزاع میان دو گرایش پیش‌گفته پیدا کند (اشرف، ۱۳۹۵: ۳۸).

جواد طباطبایی و فریدون آدمیت هرچند با تفاوت‌هایی در شیوه تحلیل، ریشه «ملیت» ایرانی را تا حد زیادی در گذشته‌های دیرین جست‌وجو کرده‌اند، احتجاج آنها در توجیه این دیرینه‌پنداری، عمدتاً بر پایه تذکار نسبت به وجوه تمایز فرهنگی و تاریخی ایران از کشورهای نوظهور بنا شده است که رویکرد آنان را از گروه پیشین متمایز می‌کند (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۶۴-۲۶۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۵: ۵۵). در پژوهش پیش‌رو، همین دیدگاه از چشم‌انداز تاریخ اندیشه و تاریخ تحول مفاهیم دنبال شده است که برای نخستین بار در ایران در آثار طباطبایی به طور جدی و روشمند مطرح شده است. تحقیقات انجام‌شده درباره مفهوم جدید وطن در ایران عمدتاً در حوزه پژوهش‌های مربوط به ادبیات و شعر مشروطیت بوده است و به همین ترتیب نویسندگانی هم که به بررسی اندیشه‌های سیاسی ملک‌خان پرداخته‌اند، این اندیشه‌ها را از منظری متفاوت از پژوهش حاضر بررسی کرده‌اند و موضوع خاص این پژوهش یعنی بررسی مفهوم جدید وطن در اندیشه سیاسی ملک‌خان، دستمایه تحقیق مستقلی قرار نگرفته است.

در بین کتاب‌های منتشرشده‌ای که مؤلفان آنها به صورت سراسر با جست‌وجو در عنوان وطن به تتبع در متون جدید فارسی پرداخته‌اند، می‌توان به چند نمونه اشاره کرد: کتاب «یا مرگ یا تجدد» نگاشته ماشاءالله آجودانی که مفهوم جدید وطن را در شعر

آن دوره (تجدد) بررسی کرده است. او البته اذعان می‌کند که این مفهوم برای ایرانیان یکسره جدید نبوده است، بلکه در شعر کلاسیک فارسی هم ایران به عنوان وطن مشترک مطرح بوده است. هرچند این «به معنی نادیده گرفتن درک نوینی که از «ایران» و «ایرانی» پیدا شده است، نیست» (آجودانی، ۱۳۸۷: ۳۲۵). همین نویسندگان در کتاب «مشروطه ایرانی» (۱۳۸۲) نیز تلاش کرده است تا پیامدهای منفی خلط میان دو معنای جدید و قدیم مفاهیم ملی و ملت در دوران مشروطه را برجسته کند.

محمد توکلی طرقي (۱۳۸۱) نیز در کتاب «تجدد بومی و بازانديشی تاريخ» بر مبنای این نگرش که تجدد، برابندی از وجوه جهانی و بومی بوده است، مواجهه فرهنگی ایران با هند و غرب در قرون هیجده و نوزده میلادی را زمینه‌ساز پردازش مفهوم تازه وطن در ایران می‌داند و این ارزیابی را مطرح می‌کند که نوعی نگاهی پزشکی و آسیب‌شناسانه به وطن در دوران منتهی به مشروطیت شکل می‌گیرد که نجات مام میهن از بیماری، پیامد این نگاه است. پژوهش او که بیشتر در حوزه تاریخ فرهنگی قرار می‌گیرد و عمدتاً با ارجاع به مطبوعات، سفرنامه‌ها و متون ادبی انجام شده، به‌رغم اطلاعات تاریخی و منابع ارزشمند آن، از حیث نظری بر مقدماتی استوار است و به نتایجی راه می‌برد که از منظر تاریخ اندیشه و تاریخ تحول مفاهیم، جالب توجه و قابل دفاع نیست. به نظر می‌رسد که در کتاب یادشده، میان جهانی شدن تجدد و صدور آن از غرب مدرن به جوامع شرقی که از نتایج ناگزیر تفکر جدید بود و به شقاق و دوپارگی فرهنگی-اجتماعی در این جوامع منجر گردید، با دوبرنی بودن تجدد یعنی نه شرقی نه غربی و یا به سخن دیگر، شرقی و غربی بودن توأمان آن خلطی صورت گرفته و نویسندگان به گسستی که در دوران مدرن با تمدن غربی در حیات بشری رخ داده است، چندان به دیده عنایت نمی‌نگرد. در این کتاب هم اشاره‌ای به مفهوم وطن در اندیشه ملکم‌خان وجود ندارد.

چارچوب مفهومی و روش پژوهش

از آنجا که این تحقیق، پژوهشی اندیشه‌شناسانه است، از این‌رو بنا به ماهیت آن و با توجه به اینکه اندیشه سیاسی منورالفکران ایرانی قرن نوزدهم، صورت منقح و مدونی نداشته و در لابه‌لای آثار مختلفشان به تفاریق آمده است و به دلیل آنکه نخستین

حاملان اندیشه جدید در ایران از جمله ملک‌خان بیش از آنکه در هیئت فیلسوف و جامعه‌شناس و اقتصاددان و... - که هیچ‌کدام در معنای مدرن آن در ایران تکوین پیدا نکرده بودند- ظاهر شوند، دغدغه‌های سیاسی- اجتماعی برای پاسخ به مسئله زمانه‌شان داشته‌اند، نیازمند انتخاب دستگاه تحلیلی است که در جهت کشف معنای متن و فهم قصد پدیدآورندگان آن به کار آید.

فهم معنای یک اندیشه و قصد اندیشمند با روش‌های تجربی و توصیفی- مشاهده‌ای حاصل نمی‌گردد، بلکه نیازمند یک مبنای تفسیری و تفهیمی است. متدولوژی کونینتن اسکینر برای مطالعه اندیشه‌های سیاسی از این حیث، دستگاه تحلیلی مناسب برای انجام این پژوهش است که نخست تناسبی ویژه با اندیشه‌های دارای سویه‌های عملی- ایدئولوژیک و ملهم از دغدغه‌های روشن‌فکرانه و تحول‌خواهانه دارد و دوم اینکه در این متدولوژی، توجه به مبحث تغییر مفاهیم که موضوع اصلی پژوهش حاضر است، سهم عمده‌ای دارد. اسکینر در این مورد می‌نویسد: «من سخت از این عقیده حمایت می‌کنم که ما در مقام نگارندگان تاریخ فلسفه نه‌تنها باید آماده پذیرش واقعیت تغییر مفاهیم باشیم، بلکه باید آن را در مرکز کار پژوهشی خود قرار دهیم» (اسکینر، ۱۳۹۳ الف: ۳۰۰). او خود چنین کرده است و در آثار متعددش، تحول مفاهیم را در تاریخ اندیشه غرب بررسی کرده است.

اسکینر در کتاب «بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن» (۱۳۹۳)، تحول مفاهیمی نظیر آزادی، مقاومت، اومانسیم، مشروطیت و... را در عصر جدید نشان داده است. به همین ترتیب در کتاب «ماکیاولی» (۱۳۷۳) که به تحلیل اندیشه سیاسی این اندیشمند اثرگذار اختصاص یافته است، ضمن توضیح مسائل و بحران‌های ایتالیای زمانه حیات ماکیاولی و مجادلات فکری مطرح در آن زمان، برخی مفاهیم مهم مانند فضیلت (ویرتو) و دولت را نیز مورد کاوش قرار می‌دهد و در کتاب «آزادی پیش از لیبرالیسم»^(۲) (۱۳۹۰) تلاش می‌کند که تحول مفهوم آزادی را از زمان جنگ‌های داخلی انگلستان و مناقشات نظری پرآمنه‌ای که با عمیق شدن «بحران قانون‌مداری» در این کشور ظاهر شد، تا تثبیت معنای لیبرالی جدید این مفهوم را نشان دهد و در این میان بر اهمیت «رویه‌ها و سوابقی» که از حقوق رومی به یادگار مانده بود و فیلسوفان حقوق طبیعی جدید روایتی

تازه از آن سوابق عرضه کردند، انگشت تأکید می‌نهد. او البته خاطرنشان می‌سازد که آزادی در حقوق رمی از جنس مشارکت در حیات شهروندی بود و سرشت متفاوتی از آزادی لیبرالی دارد. در تمام این موارد، اسکینر تحول معنای مفاهیم را در چارچوب شرایط تاریخی و اجتماعی تولید و تکثیر آنها و در آرای متفکران مطرح عصر برآمدن و تغییر مضمون یک مفهوم کاویده است.

روش‌شناسی اسکینر هرچند در تداوم دانش هرمنوتیک صورت بندی شده است، بازپرداختی ویژه از آن به شمار می‌رود که به‌ویژه نتایج «چرخش زبانی» در تفکر فلسفی قرن بیستم را برای بررسی تاریخ اندیشه به طور عام و اندیشه سیاسی به طور خاص به خدمت می‌گیرد. در این روش‌شناسی، هم متن و هم زمینه و بستر تاریخی پیدایش متن و همچنین قصد و نیت مؤلف از تألیف آن در کنار یکدیگر مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. طبق این متدولوژی که «هرمنوتیک روشی مؤلف‌محور^۱» نام گرفته است، تفسیر متن با استفاده از شیوه کنش‌گفتاری^۲، متضمن ارائه بهترین قرائت از آن است. اساس متدولوژی اسکینر، تأمل درباره این پرسش است که برای فهم متون تاریخ اندیشه، از چه اسلوبی باید استفاده کرد. او در پاسخ به این پرسش می‌گوید که به طور معمول در بررسی آرای نویسندگان گذشته، دو نوع رویه متضاد به کار رفته است که به زعم وی هر دو ناکارآمد و نامناسب هستند.

یکی، روش «قرائت متنی» که بر خود متن به‌مثابه موجودیتی مستقل از زمان و مکان متمرکز می‌شود و بر این مفروض مبتنی است که در متون تاریخ اندیشه «پرسش‌های ابدی مربوط به اخلاق، سیاست، دین و زندگی اجتماعی» طرح شده است و نویسندگان گذشته بر مبنای «حکمت جاودانه» خود و «در قالب اندیشه جهان‌گستر» به آن پرسش‌های بنیادین پاسخ داده‌اند. اسکینر، مهم‌ترین آفت این روش را «ناهمخوانی زمانی» متون و نسبت دادن نظراتی به قدما می‌داند که آنان هرگز نمی‌توانسته‌اند به آن نظرها، باور داشته باشند. او برای مثال به نظریه‌هایی همچون «قرارداد اجتماعی» و «اصل تفکیک [توزیع] قوا» اشاره می‌کند که هر دو در دوران مدرن پدید آمده و در آرای

1. author_oriented Hermeneutics as method
2. Speech-Act

متفکران جدید نظیر روسو و مونتسکیو تفصیل داده شدند، اما در صورت استفاده از روش قرائت متنی، نوآیینی این اندیشه‌ها نادیده گرفته خواهد شد.

اسکینر برای اثبات این مدعا به برخی از مندرجات پیشینیان اشاره می‌کند که استعداد ناهمخوانی زمانی را دارند و از این‌رو در چارچوب روش یادشده می‌توانند به عنوان سند باورمندی ایشان به نظریه‌های پیش‌گفته تلقی گردند. مثلاً ریچارد هوکر، کشیش و متأله انگلیسی قرن شانزدهم در کتابی با نام «قوانین جامعه کلیسایی»، هرچند به اقتضای ارسطو، اجتماع سیاسی را امری طبیعی می‌داند، برای دفاع از حقانیت کلیسا می‌گوید که مردم بر اساس توافقی اولیه به اطاعت از کلیسا مکلف شده‌اند. محققانی که بر اساس روش قرائت متنی، اندیشه‌های هوکر را مطالعه کنند، ممکن است دچار این سوءتفاهم شوند که هوکر هم مدافع نظریه قرارداد اجتماعی بوده است؛ در حالی که نظریه یادشده در گسست از اندیشه ارسطویی طبیعی بودن اجتماع سیاسی تکوین یافته و «نیت» هوکر «صرفاً این بود که طریقه‌ای برای بازشناختن خاستگاه‌های الهی کلیسا از خاستگاه‌های دنیوی تر همبستگی مدنی به وجود آورد».

به همین ترتیب می‌توان به اندیشه‌های مارسیلیوس پادوایی، فیلسوف ایتالیایی قرن چهاردهم اشاره کرد که در کتاب «مدافع صلح» باز هم در استمرار مبنای ارسطویی، مطالبی درباره نقش اجرایی حاکم در برابر نقش تقنینی مردم نگاشته است که برای مفسر مدرن می‌تواند موهم «اصل تفکیک قوا» باشد. این در حالی است که با مراجعه به بستر تاریخی و پرسش‌ها و مسائلی که در زمانه این نویسندگان وجود داشته است، این حقیقت آشکار می‌شود که هوکر و پادوایی هرگز به قرارداد اجتماعی و اصل تفکیک قوا باور نداشته‌اند؛ زیرا لازمه داشتن چنین دیدگاهی، اندیشیدن بر پایه نظامی از معانی و مفاهیم است که در روزگار حیات این متفکران اساساً به وجود نیامده بودند (اسکینر، ۱۳۹۳: ب: ۱۰۹-۱۱۶).

روش دومی که اسکینر در بررسی اندیشه‌های سیاسی نویسندگان مورد نقد قرار می‌دهد، روش قرائت زمینه‌ای است که در برابر روش قرائت متنی، توجه خود را بر بستر تاریخی و اجتماعی پیدایش یک متن متمرکز می‌کند. مطابق این روش، برای فهم معنای یک متن باید آن را با عطف نظر به زمینه تاریخی و اجتماعی تألیف متن واکاوی

کرد. بنابراین پی بردن به مقصود یک نویسنده از نوشتن متنی یا کشف معنای هر مفهومی در یک نوشته، مستلزم بازسازی شرایط تاریخی و اجتماعی است که در آن نویسنده دست به نگارش اثری زده است. همچنان که نمی‌توان قائل به جدایی میان فرد و جامعه شد، هر متن و اندیشه‌ای هم از بستر اجتماعی و تاریخی آن قابل تفکیک نیست. اینکه نویسنده در چه شرایط اجتماعی و تاریخی به تفکر پرداخته و ساختار سیاسی زمانه او، چه ویژگی‌هایی داشته است، تعیین‌کننده محتوای اندیشه نویسنده است.

هرچند اسکینر در تأکید بر اهمیت بستر تاریخی تألیف یک متن به عنوان شرط لازم برای فهم آن با روش قرائت زمینه‌ای همراه است، به‌هیچ‌وجه آن را کافی نمی‌داند. از نظر او، شناخت این بستر می‌تواند به فهم متن یاری رساند، اما در روش قرائت زمینه‌ای از یک نکته اساسی غفلت شده است و آن ماهیت کنشی نوشتن است. نوشتن، یک «کنش» است و توضیح شرایط پدیداری یک کنش به معنای فهم خود کنش نیست. به سخن دیگر، بستر تاریخی و اجتماعی می‌تواند یک متن را «تبیین^۱» کند اما نمی‌تواند به «فهم^۲» آن منتهی گردد. در همین راستا، اسکینر میان قصد (نیت^۳) و انگیزه^۴، تمایز قائل می‌شود. قصد یا نیت، امری درونی و مربوط به نویسنده است، اما انگیزه، امری بیرونی است و به بستر تاریخی و شرایط اجتماعی برمی‌گردد. انگیزه، معادل «علت» در علوم تجربی است که با تبیین پدیده‌های مادی سر و کار دارند، اما قصد، امری انسانی و تفهیمی است.

به طور خلاصه می‌توان نتیجه گرفت که بر اساس روش‌شناسی اسکینر، برای دستیابی به معنای کنش گفتاری یک اندیشمند باید مسائل زمانه‌ای که متفکر در آن زمانه زیسته است و در پاسخ به پرسش‌های پدیدآمده در آن دوران به نظریه‌پردازی روی آورده است، تبیین و تدقیق گردد. هر اندیشمندی در پیوند با مسائل عصر خود و بحران‌های جامعه خویش به تأمل می‌پردازد و در جهت پاسخ به سؤالات و مشکلاتی که جامعه او با آن دست به گریبان است، اندیشه‌هایی را تولید می‌کند. بنابراین شرط لازم

1. Explanation
2. Understanding
3. Intention
4. Motive

برای فهم اندیشه‌های سیاسی متفکران، آن است که نخست، بستر و شرایط تاریخی زمانه آنها که پرسش‌ها و بحران‌هایی در بطن آن روییده است، بازسازی شود و سپس پاسخ متفکر به این مسائل بررسی شود. شایان ذکر است که ما در این پژوهش از متدولوژی اسکینر صرفاً به عنوان چارچوب مفهومی و کلان استفاده کرده‌ایم و نه روش گردآوری و تحلیل داده‌ها به معنای جزئی و محدود که متدولوژی اسکینر به عنوان نوعی روش تفسیری و تفهیمی، اساساً فراسوی آن قرار می‌گیرد.

زمینه تاریخی و افق معنایی مفهوم وطن در ایران قرن نوزدهم

مواجهه با غرب و مسئله محوری «ترقی»

پرسش تاریخی عباس میرزا از فرستاده ناپلئون با هدف کشف راز چیرگی غربیان و ناتوانی و ناکامی ایرانیان برای هموردی با آنان، اغلب به شکل نمادینی، آغاز «بحران در آگاهی» در نظر گرفته می‌شود.

«چه قدرتی است که به شما برتری و مزیتی را که بر ما دارید، عطا می‌کند؟ علت ترقی روزافزون شما و ضعف مداوم ما چیست؟ شما فنون حکومت کردن، پیروز شدن و استفاده از کلیه قوا و استعدادهای بشری را به خوبی می‌دانید؛ حال آنکه ما -چنین می‌نماید- در جهل غوطه‌وریم، در بی‌خبری و غفلت نشو و نما می‌کنیم و هرگز به آینده نمی‌اندیشیم... اجنبی، حرف بزن. با من بازگویی که برای بیدار کردن ایرانیان از خواب غفلت چه باید کرد» (ژوبر، ۱۳۹۵: ۱۳۱).

چنین تحلیلی از شرایط ایران در نسبت با مناسبات تمدن جدید، کنجکاوی درباره منشأ قدرت غرب، خودآگاهی تاریخی درباره ضرورت سهیم شدن در آن و تلاش برای یافتن راه تحقق این هدف، همگی حکایتگر گشایش افق معنایی تازه‌ای در منظومه فکری ایرانیان است. طرح پرسش از «اجنبی» و «فرنگی» درباره بحران تاریخی «خود»، دلالت ضمنی مهمی را در بردارد و آن این است که تمدن ایرانی از این پس با اتکا به میراث فرهنگی خویش، قادر به پاسخگویی به مسائلی نبود و در جست‌وجوی ریشه و راه برون‌شدن بحران‌ها باید به غرب رو می‌کرد. به سخن دیگر، دوران حضور یگانه و

بی‌رقیب سنت در مقام کلیت تعیین‌بخش به افکار و افعال ایرانیان سپری گشته و عصر دوگانگی و تعارض در وجدان تاریخی ایرانی آغاز شده بود.

از این وضعیت می‌توان به نزاع سنت-تجدد یاد کرد که پس از گذشت حدود دو قرن، همچنان در تمام سطوح حیات اجتماعی جامعه ایران خود را نشان می‌دهد. هرچند در اندیشه ایرانی پیشامدرن هم جریان‌های فکری متفاوتی وجود داشت و مثلاً می‌توان میان اندیشه‌های فقهی-کلامی، عرفانی-صوفیانه و حکمی-فلسفی و... تمایز قائل شد. اما این سنت‌های نظری متفاوت، وجوه گوناگون فرهنگی یک تمدن و ظهورات مختلف یک عقلانیت بودند که از آن به عقلانیت سنتی یا پیشامدرن تعبیر شده است. در حالی که مواجهه با تمدن مدرن، ایرانیان را در معرض دستاوردهای عقلانیت تازه‌ای قرار داد که سرشت متفاوتی داشته و بر مبادی و مبانی دیگری استوار بود. جنگ‌های ایران و روس، قدرت نظامی برآمده از عقلانیت مدرن را به آشکارترین صورت ممکن به آنان نشان داد و به زعم بسیاری، یکی از نقاط عطف تاریخی در تغییر وضعیت فرهنگ و تمدن ایرانی به شمار می‌آید. «به دنبال شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، انسجام نظام وجوه متفاوت عناصر تاریخی و فرهنگی ایران و وحدت آن، که از ویژگی‌های دوران قدیم بود، برهم خورد و در هماهنگی آن عناصر که به دنبال بحران در آگاهی زمان ویژه خود را داشتند، خللی به وجود آمد» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۳۳).

در آغاز قرن نوزدهم، عصر جهانگیری و اشاعه شئون تمدن جدید، نابرابری قدرت میان ایران و غرب، چنان ژرفایی داشت که حس اعجاب و حقارت ایرانیان را در برابر شوکت و هیمنه فرنگ برانگیخت. به طور طبیعی، تفوق غرب به چیزی نسبت داده شد که در برابر چشم قرار داشت و آن سخت‌افزارهای نظامی و قدرت تکنولوژیک بود، نه بنیاد نظری تمدن جدید. طرح پرسش درباره مبانی فکری که چنین قدرتی را به غرب بخشیده است، نیازمند نظامی از مفاهیم بود که در سنت تاریخی ایرانی غایب بودند و در فقدان چنین مفاهیمی که از نحوه نگرش ویژه‌ای به عالم و آدم برآمده بودند، مواجهه حسی با تمدن جدید گریزناپذیر بود. «دریافت‌های حسی صرف، نه به پرسش‌های عقلی تبدیل می‌شد و نه راهی به تولید مفاهیم جدید در جهت توصیف و تصویرسازی مناسب از مشاهدات می‌یافت» (منصور بخت، ۱۳۸۷: ۱۵۶).

پاسخ به مسئله ترقی در ایران قرن نوزدهم میلادی

اخذ علم و فناوری جدید

با همین وجهه نظر بود که در چارچوب یک سلسله اقدامات اصلاحی، نخستین گروه دانشجویان به انگلستان برای فراگیری علوم نظامی، مهندسی و اسلحه‌سازی، طب و نقشه‌برداری اعزام شدند و علاوه بر آن، عده‌ای کارگر هم به روسیه برای کسب مهارت‌های فنی فرستاده شدند. تجهیز قشون، احداث کارخانه تولید اسلحه، ایجاد دارالترجمه برای ترجمه کتب نظامی و مهندسی و... از جمله دیگر اقدامات اصلاحی بود که عمدتاً به مدد همت عباس میرزا و درایت قائم‌مقام فراهانی وزیر نایب‌السلطنه، عملی شد. «عباس میرزا که خود شیفته اصلاحات در زمینه‌های مختلف اداری مخصوصاً در مورد قشون و نظام و همچنین به تحصیل افتخارات نظامی علاقه و شوق بسیاری داشت، از کمک‌های معنوی و فکری قائم‌مقام، استفاده کاملی نمود تا جایی که قائم‌مقام را مأمور تنظیم سپاه جدید ایران نمود» (نجمی، ۱۳۲۶: ۱۹).

تأسیس دولت - ملت مدرن

اولین ساختارهای دولت مدرن در ایران

تحولات دولت‌سازانه‌ای که پس از جنگ‌های ایران و روس در پاسخ به مسئله ترقی آغاز شده بود، در زمان پادشاهی ناصرالدین شاه، شتاب روزافزونی گرفت. طلیعه‌دار دولت‌سازی در آغاز عصر ناصری، میرزا تقی‌خان امیرکبیر، صدراعظم اصلاح‌طلب ناصرالدین‌شاه بود. او مجری برنامه‌های اصلاحی گسترده در حوزه‌های گوناگون بود. «محور اندیشه‌های امیر، اصلاح و ترقی بود و مدار آن گسترده و تقریباً همه‌جانبه، در جهت اصلاحات عمومی: ... مالیه و خزانه مملکت را سر و سامان داد؛ از مواجب و مستمری‌های گزاف شاهزادگان و درباریان و دیوانیان و روحانیون کاست؛ برای پادشاه حقوق ثابت معین کرد؛ بر عایدات دولتی افزود... در اصلاح نظام جدید؛ مشاقان نظامی اروپایی استخدام کرد؛ به تربیت صاحب‌منصبان جدید پرداخت؛ فوج‌های تازه درست کرد و حتی از ایلات و عشایر سرحدی هنگ نظامی جدید ایجاد نمود... در اصلاح دستگاه عدالت؛ دیوانخانه و دارالشرع را بر اصول تازه‌ای بنیان نهاد؛ امور عرفی و شرعی را از هم جدا ساخت؛ اقلیت مذهبی زرتشتی و یهودی و مسیحی را از اجحاف‌های شرعی

رهانید؛ آیین آزار و شکنجه را ممنوع گردانید...» (آدمیت، ۱۳۶۲: ۲۱۹).

امیرکبیر، همسو با ضرورت‌های تاریخی و در پاسخ به آن، ترقی و اصلاحات معطوف به دولت‌سازی را با اراده‌ای قوی دنبال کرد. تا پیش از امیرکبیر، مناطق مختلف قرارگرفته درون مرزهای «ممالک محروسه ایران» به میزان قابل توجهی از خودگردانی برخوردار بودند. با اصلاحات گسترده امیرکبیر، نوعی از نظم متمرکز، جایگزین وضعیت گذشته شد. مفهوم «نظم میرزا تقی‌خانی در دولت نیرومند مرکزی که تأسیس کرد، نیک متجلی است. در دوره قاجار هیچ‌گاه قدرت مرکزی به حد روزگار امیر نرسید و هیچ‌گاه اداره امور کشور به آن اندازه متمرکز نگشت. فرمان دولت تا نهایت نقطه جغرافیایی مرز بلوچستان... روان بود» (همان: ۲۱۴).

خلع ید از قدرت‌های محلی، اداره کشور به صورت متمرکز، افزایش دامنه و نفوذ قدرت مرکزی، تلاش برای محدود کردن محاکم شرع و... مشابه اقدامات دولت‌های مطلقه در اروپا بودند. از این نظر می‌توان نظریه حاکمیت بدن را بر اصلاحات میرزا تقی‌خان قابل اطلاق دانست. امیرکبیر برای ایجاد «حاکمیت» در ایران تلاش می‌کرد؛ حاکمیتی که شخص شاه، مظهر آن بود. به این ترتیب در پاسخ به بحران ترقی ایران، درون‌مایه اصلاحات امیرکبیر همچون سلفش قائم‌مقام، برقراری نظم، تقویت قدرت نظامی و ایجاد تمرکز در ممالک محروسه بود.

شرایط آشفته ایران روزگار امیرکبیر، پس از شکست‌های نظامی و از دست دادن سرزمین‌های بسیار در این جنگ‌ها، بیش از هر چیز حس عقب‌ماندگی از کاروان ترقی و لزوم چاره‌اندیشی برای پیوستن به آن را تقویت کرده بود. تحقیقاتی که درباره ابعاد مختلف سیاست‌های امیرکبیر صورت گرفته است، بر این فرضیه صحه می‌گذارد که وی تأسیس نهادهای دولت مدرن را پاسخ مناسب به بحران ترقی ایران می‌دید. یکی از پژوهشگران برای کشف ذهنیت امیرکبیر، با روش «تحلیل گفتمان»، متن چهل شماره نخست روزنامه وقایع اتفاقیه را که وی در زمان صدراتش منتشر می‌کرده، بررسی کرده است. این نویسنده با اشاره به این مطلب که پرسامدترین واژگان در این نشریه، عباراتی نظیر «دولت علیه»، «اولیای دولت علیه»، «اولیای دولت»، «دولت قوی شوکت»، «اولیای دولت قاهره» و نظایر آنهاست، نتیجه می‌گیرد که «در متن‌های فوق، کنشگری به دولت

و اولیای آن نسبت داده شده است و کنش‌پذیری به رعیت و صاحبان حرف و صنایع که قرار است امری را به انجام برسانند» (اطهری، ۱۳۹۲: ۸۲).

سازه‌های نظری تأسیس دولت - ملت در ایران قرن نوزدهم

الف) روایت هویتی از مفهوم جدید وطن

جلال‌الدین میرزای قاجار، میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی، مهم‌ترین پردازندگان روایت هویتی از وطن بودند. گروهی که در ناسیونالیسم خود، سوگیری‌های زبانی - فرهنگی و گرایش‌های قومی - نژادی را حمل می‌کردند و با «بازگشت» به ایران باستان و شاهنامه فردوسی، خروج از سنت اسلامی و متولیان آن را که به عنوان «دیگری» تجدد و ایرانیت متجددانه مطرح می‌شدند، دروازه‌ای برای ورود به دنیای جدید و تأسیس دولت ملی در ایران می‌دانستند (ر.ک: آخوندزاده، ۱۳۵۷ و ۱۳۹۵؛ کرمانی، ۱۳۹۵ و ۲۰۰۱). باستان‌گرایان ایرانی برخلاف ظاهر لفظ، گرایشی به احیای ارزش‌های باستانی نداشتند؛ بلکه شیفتگی به مظاهر تجدد، آنان را به بساختن ایرانی‌نابی و اصیل راهبری کرد که گویا نسخه‌ اولیه و نابالغ تجدد بوده و اکنون ایرانیان باید با طرد آلودگی‌ها و ناخالصی‌هایی که در مسیر تاریخ، مانع از بلوغ و باروری آن شده‌اند، به ذات خود که غرب مدرن را به عالم «ترقی» رهنمون شده است، برگردند.

ب) روایت حقوقی از مفهوم جدید وطن

میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، زین‌العابدین مراغه‌ای و طالبوف تبریزی، اندیشه‌ورزانی هستند که در ایران عصر قاجار به تحکیم روایت حقوقی از مفهوم نوآیین وطن پرداختند. روایتی که هم از مبانی نظری این مفهوم در غرب نسب می‌برد و هم از سوی دیگر با اقتضائات خاص ایرانی از آن انطباق داشت؛ زیرا در غرب پیش از عصر جدید هم صورتی از قانون و نظام حقوقی به صورت مکتوب مانند منشور کبیر آزادی^۱ یا نامکتوب در قالب قراردادهای ضمنی میان شاه و فئودالیسم مستقل اروپایی وجود داشت که تحدیدکننده قدرت نهاد سلطنت بود؛ اما در ایران قرن نوزدهم، تثبیت مفهوم جدید وطن نیازمند ارائه طرحی در جهت خلع ید از نهاد سلطنت و انتقال مالکیت وطن به ملت بود. مالکیت همه افراد هموند (عضو) ملت بر سرزمین خویش که

1. Magna Carta Libertatum.

همزاد و همراه حاکمیت ملت بر سرنوشت خود است، بنیاد مفهوم جدید وطن را تشکیل می‌دهد که طبق آن، وطن محدوده جغرافیایی را مشخص می‌کند که ملک مشاع همه شهروندان دارای حق برابر است و نه ملک مطلق فرمانروا.

این طرز تلقی، به‌ویژه از نیمه دوم قرن نوزدهم در ایران رو به گسترش بود و علاوه بر اندیشه‌های منورالفکران، در نشریه‌هایی هم که به‌ویژه در خارج از ایران منتشر می‌شد، انعکاس می‌یافت. وقتی که روزنامه حبل‌المتین چاپ کلکته در یکی از مقاله‌های خود در توصیف ایران می‌نوشت که «ما ایرانیان حق مالکیت این سرزمین را داریم، اگر چه شخصاً مالک تکه زمینی نباشیم»^(۳)، روایتی از مفهوم وطن را برجسته می‌کرد که سابقه‌ای در ایران تا پیش از قرن نوزدهم نداشت. تا آن زمان، مالکیت کل ممالک محروسه به شاه تعلق داشت و اگر ایرانیان، مالک تکه زمینی هم بودند، چون در مالکیت مُلک و سرزمین ایران سهمی نداشتند، هر آن ممکن بود که حق مالکیت ایشان بر ملکشان توسط صاحب مُلک سلب شود. پیوند «رعیت» و مُلک، زمینه‌های روان‌شناختی و عاطفی داشت و به حس تعلق ایشان به خاک زادبوم و خلق و خوی ساکنانش و آداب و رسوم و مناسک و آیین‌های جاری در آن مربوط می‌شد. اما با برآمدن مفهوم جدید وطن، این رابطه، تغییر ماهیت داد و رعیت که اینک به مرتبه «ملت» ارتقا یافته بودند، خود منشأ وضع مناسک اداره وطن شدند که تحت لوای «قانون»، ماهیتی حقوقی پیدا کرده بود و ضامن حفظ حق مالکیت ایشان هم بر ملک شخصی خود و هم بر ملک مشترکشان (کشور) بود. نخستین نظریه‌پرداز تلقی حقوقی از وطن در ایران قرن نوزدهم، میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله بود که در ادامه با استفاده از چارچوب مفهومی اسکینر، آرای او را مورد کندوکاو قرار می‌دهیم.

بر اساس این دستگاه مفهومی، چنان‌که شرح دادیم، اندیشه‌ها باید در نسبت با مسئله دوران تاریخی بررسی شود و پاسخ متفکر به مسئله یا مسائل دوران در پیوند با افق معنایی زمانه که مشتمل بر آرای سایر اندیشمندان و گفت‌وگوهای صورت‌گرفته میان ایشان و مفاهیم مرسوم در زبان زمانه و... است، سنجیده شود. از آنجا که زمینه تاریخی و افق معنایی، پیشتر توضیح داده شد، مطابق با همین طرح‌واره پیشنهادی

(مهم‌ترین مسئله دوران تاریخی و پاسخ‌های ارائه‌شده به آن و پاسخ متفکر و بررسی آن در پیوند با مفاهیم همبسته در اندیشه‌هایش)، پژوهش پیش رو را دنبال کنیم.

مسئله ملکم و نسبت آن با مسئله دوران: ترقی غرب و بحران ترقی ایران

ملکم‌خان، فرزند دورانی بود که تجدد از خاستگاه خود در اروپای غربی به سراسر عالم بسط می‌یافت و تقدیر تاریخی انسان جدید می‌شد. او اجتناب‌ناپذیری این رویداد را به خوبی درک کرده بود. ملکم از اینکه اصحاب قدرت، «فریاد» او را درباره لزوم توجه به «سیلی» که سرازیر شده بود نمی‌شنوند، گلایه داشت و در نخستین رساله مکتوب خود خطاب به آنان می‌گفت:

«سرکار وزیر! آن وقتی که شما در آسیا به طور دلخواه خود سلطنت می‌کردید، آن وقت کسی دویست فرسخ راه را در ده ساعت طی نمی‌کرد. آن وقتی که انتظام دولت را به وقر بی‌معنا و قطر شکم می‌دانستند، آن ایام مدتی است گذشته است» (ناظم‌الدوله، ۱۳۹۴: ۲۷).

اشاره ملکم به بی‌اعتبار شدن شیوه فرمانروایی رایج در تاریخ ایران، نتیجه فهم او از مناسبات دنیای جدید به‌مثابه آغاز تاریخ یگانه، جهان‌روا و وحدت‌بخش مدرنیته و پایان تاریخ‌های بومی و قومی است.

«در ایام سابق از عهد جمشید گرفته تا این اواخر، هر دولت کاملاً مختار بود که مملکت خود را موافق دلخواه خود اداره نماید. بیست سی سال است که این اختیار به کلی از دست دول رفته است. حالا چه دولت بلژیک، چه دولت فرانسه و چه دولت روس، به حکم استیلای ترقی مجبور هستند که اوضاع خود را به اندازه و بر وفق ترقی اطراف ترتیب بدهند. دیگر نمی‌توان گفت که ملک، ملک من است؛ دلم می‌خواهد بارم را با شتر حمل نمایم» (همان، ۱۳۸۹: ۴۰).

ملکم با درک خطیر بودن چنین وضعیتی، نگران و هراسان هشدار می‌دهد که «در این عهد که به‌هیچ‌وجه شباهتی به عهد سابق ندارد، در این عهد که انتشار علوم و

کثرت مراودات و استیلای اجتهاد انسانی، تمام کره زمین را خانه مشترک جمیع اجزای بنی آدم کرده» است (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۹: ۷۲).

دغدغه ملکم کشف علت «بدبختی خاک مستمند» وطن و اندیشیدن درباره راه نیل به خوشبختی آن است. او دردمندانه فریاد می‌زند که «فرصت کوتاه» و «سفر جانکاه» است. پس عقلا و وكلا و علمای قوم، بی فوت وقت باید برخیزند و اسباب پیشگیری از حادثه را فراهم نمایند: «ای وکلای دولت ایران، ای عقلای ایران، ای رؤسای اسلام. برخیزید که ظهور طوفان نزدیک و مجال تدارک منتهی است» (همان: ۲۷۵).

پاسخ ملکم به مسئله دوران: مفهوم «تنظیمات» یا تأسیس دولت مدرن در ایران

«ایران خانه ماست و تا این خانه نظم نداشته باشد، بدیهی است که آسایش اهل خانه، خیال محال خواهد بود»^(۴).

ملک‌الشعراى بهار در کتاب «سبک‌شناسی» که تاریخ تحول نثر فارسی را بررسی می‌کند، با اشاره به این مطلب که میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله با یک سبک نوشتاری ویژه یعنی «به شیوه سؤال و جواب و به طرز تیاتر» به تحریر رساله‌های خود پرداخته است، این نوآوری را واجد اهمیت زیادی دانسته و به اعتبار آن از وجود «مکتب ملکم» سخن می‌گوید (بهار، ۲۵۳۵: ۳۷۴). بهار در ادامه از نوآوری مفهومی مهمی هم در یکی از این رساله‌های ملکم یاد می‌کند. او ضمن نقل بخش‌هایی از رساله «وزیر و رفیق» ملکم، در تحشیه‌ای بر عبارتی از رساله که در آن ملکم، مفهوم ملت را به کار برده است، متذکر می‌شود که در زبان فارسی، این «نخستین مرتبه است که ملت به معنی مجموع رعایا استعمال شده است و قبل از این «ملت»، نام شریعت یا پیروان شریعت بوده است» (همان: ۳۷۸)^(۵).

عبارتی از ملکم که بهار به استناد آن، این مدعا را طرح کرده، به این ترتیب است که «شصت سال است که اولیای دولت ایران درصدد اخذ تنظیمات فرنگ می‌باشند و به جهت اجرای این تنظیمات، علی‌الخصوص در امور لشکر به اقسام مختلفه نهایت اهتمام و کمال همت را مصروف داشته‌اند... سلاطین ما به جهت ترغیب ملت از هیچ قسم گذشت و هیچ

نوع مشقت گریزان نبوده‌اند و می‌توان گفت هیچ‌یک از سلاطین آن عهد به قدر پادشاه امروز ایران، در ترقی دولت خود زحمت نکشیده است» (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۹: ۶۸-۶۹).

عبارت یادشده به خوبی می‌تواند تلقی ملکم را از مفهوم جدید وطن نشان دهد. حسب این تلقی، «اولیای دولت» باید از طریق «تنظیمات» که پیشتر در غرب محقق شده، «ملت» را در پیمودن مسیر «ترقی» با خود همراه سازند و از آنجا که این امر «مخالف طبع ملت» نیست، می‌توان امیدوار بود که با پیشبرد این راهکار، «خرابه ایران» از وضعیت کنونی نجات یافته، از مواهب ترقی برخوردار گردد (همان: ۶۹-۷۰).

بنابراین مسئله اصلی ملکم، بحران ترقی ایران است. او مدعی کشف پاسخی متفاوت درباره ریشه این بحران است؛ او می‌گوید که اگر از «عقلای ایران» درباره موانع ترقی این کشور نظرخواهی شود، هر کدام از عقلای وطن، «فروعات مسئله» را که می‌تواند مواردی همچون «تعذی حکام»، «اغراض وزرا» و «رشوه‌خواری عمال» و... باشد، برخواهند شمرد، اما اغلب «اصل مانع» از نظر ایشان پنهان می‌ماند. او در در رساله «مجلس تنظیمات» در مقام ارائه پاسخ خود به این مسئله، اصل مانع را از این قرار می‌داند: «مانع اصلی، مانع مطلق و مانع واحد ترقی ایران، در نقص ترکیب دولت است. هیچ نمی‌توان تصور کرد که ترکیب دولت ایران، مجمع چه معایب و اسباب چه ضررهای بزرگ بوده است. جمیع ذلت‌ها و خرابی‌ها و انقلابات ایران، بلاحرف حاصل معایب این دستگاه است» (همان: ۷۶).

مفهوم تنظیمات به عنوان راه‌حل «مسئله» ایران در قالب نظام سیاسی مطلوب:

دولت مطلقه منظم

از نظر ملکم‌خان، هرچند سلطنت معتدل «به جهت مفارقت این دو اختیار» که وضع و اجرای قانون باشد، موجد نظم و پیشرفت است، با توجه به شرایط ایران این نوع از سلطنت، مناسب آن نیست. او سلطنت‌های مطلق را نیز به دو نوع سلطنت‌های مطلق منظم و غیر منظم تقسیم کرده و خواستار نیل به سلطنت مطلق منظم در ایران است. بنا به تعریف ملکم، در سلطنت مطلق منظم که او روسیه و عثمانی و اتریش را نمونه‌های آن معرفی می‌کند، هرچند هر دو اختیار وضع و اجرای قانون در حوزه قدرت

پادشاه قرار دارد، برای اجرای مناسب فرمان‌های شاه، دو دستگاه مجزا وجود دارد: «یکی دستگاه اجرا و دیگری دستگاه تنظیم. شرح اراده پادشاهی و تعیین شرایط اجرای آن، برعهده دستگاه تنظیم است و اجرای اراده مزبور موافق شروط [معین] محوّل به دستگاه اجراست» (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۹: ۷۶).

محدود شدن قدرت مطلقه فرمانروا به مرزهای قانونی، یکی از ویژگی‌های دولت-ملت جدید است. به نظر می‌رسد که هدف ملکم‌خان این است که در چارچوب امکان‌های تاریخی با اتخاذ رویکردی محافظه‌کارانه، تاحدی زمینه محدود شدن قدرت مطلقه پادشاه را فراهم کند؛ اما سعی می‌کند آن را با زبانی بیان کند که شاه به جای مخالفت، آن را همسو با منافع خود تصور نماید. به همین دلیل ملکم می‌گوید که با جدایی دو اختیار قانون‌گذاری و اجرایی، قدرت پادشاه افزایش می‌یابد (همان: ۳۲). او به فساد نهادینه‌شده ناشی از تمرکز قدرت در نهاد سلطنت پی برده و درصدد پیدا کردن چاره‌ای برای علاج آن است.

«ایران عبارت است از بیست کرور خلق، شصت و چهار هزار فرسخ زمین مربع، پانصد قسم معدن... الآن اختیار جمیع این نفوس و جمیع این اشیا در دست یک وجود واحد ضبط است... عقل من از درک بنیان این اختیار قاصر است. چیزی که مسلم می‌بینم این است که در تمام ایران، خیر و شر و ترقی و تنزل فخر دولت، کلاً بسته است به طرز استعمال اختیار مزبور» (همان: ۱۲۴).

ملکم درصدد ضابطه‌مند کردن اختیار مزبور است تا مسیر ترقی ایران هموار شود. او راه این ضابطه‌مندی را «به واسطه ترتیب یک دستگاه مخصوص که به زبان فارسی گاهی دیوان، گاهی دولت و گاهی سلطنت می‌گویند» (همان) ممکن می‌داند. البته او اصطلاحات حکومت و دربخانه را نیز مترادف با دولت و به عنوان معادل Government استفاده کرده است (همان: ۲۰۴). به این ترتیب بحران ترقی ایران، ملکم را به سمت نوسازی دستگاه دولت برای پاسخ به این بحران سوق داد. اما برای این نوسازی نیاز به وضع مجموعه‌ای از قوانین وجود داشت.

قانون در نگاه ملکم: تنظیمات و وحدت رویه درون مرزهای وطن برای نیل به ترقی

در نگاه ملکم، ساخت سیاسی که مبتنی بر نوعی از قانون و رویه تثبیت شده نباشد، از راهبری مسیر ترقی ناتوان است و اساساً روند فراگیر ترقی، جهان را به سمت وسویی رانده که حکومت‌های بی‌قانون در آن محکوم به فنا هستند. او در شماره هفتم روزنامه قانون می‌نویسد: «ترقی دنیا به جایی رسیده که دیگر در هیچ نقطه ربع مسکون نخواهند گذاشت که یک دولت بی‌قانون باقی بماند» (ناظم‌الدوله، ۱۳۶۹: ۳۰). اما قانونی که ملکم آن را برای ترقی ایران تجویز می‌کند، ویژگی خاصی دارد. قانون مدنظر او، ترکیبی از دلالت‌های معنای جدید این مفهوم و سنت سیاسی ایران است: «قانون باید بیان اراده شاهنشاهی و متضمن صلاح عامه خلق باشد» (همان، ۱۳۹۴: ۳۸). ملکم با اذعان به این نکته که هیچ بنی‌بشری به اندازه شاه ایران، «قدرت اختیاری ندارد»، می‌افزاید که «معایب حکمرانی ایران و شکوه سلطنت فرنگ، در اداره اختیاری و در اداره قانونی است... اداره قانونی [یعنی معجزات] ترقی فرنگ، اداره اختیاری یعنی عظمت خرابی‌های آسیا». اما در عین حال مصلحت‌جویانه از اینکه احکام صادر شده پادشاه به عمل در نمی‌آیند، اظهار نارضایتی کرده، طرح خود را راهی برای جبران این نقیصه معرفی می‌کند (همان: ۷۸).

هرچند ملکم خان بعدها در روزنامه قانون با ادبیاتی پرشور و خصمانه نسبت به حکومت وقت و البته محتوایی تناقض‌آمیز، خواستار برقراری قانون مشروطه در ایران شد، «قانون تنظیماتی» پیشنهادی وی نیز «انقلابی» در نظام سنتی اندیشه سیاسی در ایران محسوب می‌شد و به مثابه «نظریه گذار» زمینه بروز فکر مشروطه‌خواهی را در خود داشت. «مفهوم قانون تنظیماتی، حلقه واسطه قانون مالک‌الرقابی و قانون مشروطه است. تنظیمات در واقع نطفه مفهوم قانون را در عصر مشروطه منعقد کرد» (راسخ و بخشی‌زاده، ۱۳۹۲: ۵۸)^(۶). قانون تنظیماتی از جهت دیگری هم با مفهوم نوآیین وطن تناسب برقرار می‌کند و آن موضوع تقسیم قدرت بین قوای حکومتی است که در ساختار دولت‌های^(۷) مدرن برای پیشگیری از فساد قدرت تعبیه شده است. تأکید مکرر ملکم بر اینکه مجلس تنظیمات باید از مجلس وزرا مجزا باشد، در گسست از اندیشه سیاسی سنتی ایران و

همسو با اندیشه سیاسی متفکرانی مثل مونتسکیو است که طرح اعمال محدودیت بر قدرت با تکیه بر قدرت‌های رقیب را درانداخته بودند.

ملکم‌خان با چنین وجهه نظری، قانون اساسی پیشنهادی خود را در ۱۸۰ ماده تنظیم می‌کند. مؤلفه‌هایی هم که ملکم درباره شرایط وضع و اجرای قانون بیان می‌کند، جز در منظومه اندیشه سیاسی جدید و دولت-ملت‌های مدرن قابل فهم نیستند. ملکم یکی از فصول این قانون اساسی یا به تعبیر خودش، «قوانین تنظیمات ایران» را «بر احیای ایران» نام می‌گذارد که سعی او در بازآرایی مفهوم وطن را نمایان می‌کند. آنچه ذیل این عنوان آمده است، به وضوح نشان می‌دهد که ایران آرمانی ملکم به مقدار زیادی با ایجاد دولتی مقتدر و منظم همبسته است. همین اهتمام به دولت‌سازی است که موجب می‌شود ملکم در مبحث احیای ایران، مجازات‌های سختی برای کسانی که نظم دستگاه دیوان را مخدوش می‌کنند، در نظر بگیرد. از جمله مجازات اعدام برای خائنین دولتی که که محدوده گسترده‌ای را در برمی‌گیرد؛ از کارگزاران حکومت که رشوه گرفته یا در اموال دولت تخلف کرده‌اند، تا وزرایی که خلاف قانون مصوب عمل کرده‌اند. عناوین سایر فصول هم شامل مواردی است که در نسبت با این تلاش قابل ارزیابی هستند؛ همچون «بر ترکیب حکومت دولت ایران، بر شرایط وضع قانون، بر وضع تعلم ملی، بر حقوق ملت و...». او ذیل عنوان «حقوق ملت»، مواردی همچون برابری حقوقی و آزادی عقیده را مطرح می‌کند که تنها در گسست از روابط نابرابر امتی-جماعتی پیشامدرن و پیوست به همبستگی اجتماعی مبتنی بر نظم دولت-ملت جدید موضوعیت می‌یابد (ناظم‌الدوله، ۱۳۹۴: ۲۳-۵۹).

می‌دانیم که چنین نظمی برای نخستین بار بعد از انقلاب فرانسه در آن کشور مستقر شد و سپس در قرن نوزدهم جهان‌گیر شد. ملکم که خود سال‌هایی را در فرانسه گذرانده بود، به دشواری‌های حرکت در این راه واقف است. او در حاشیه مبحث حقوق ملت به ذکر نکته‌ای می‌پردازد که علاوه بر اینکه نشان می‌دهد مطالبی که او «درباره حقوق ملت آورده، برگرفته از اعلامیه حقوق بشر فرانسه و به احتمال قانون اساسی آن کشور است» (اصیل، ۱۳۸۴: ۹۰)، التفات او به موانع پیش‌روی جست‌وجو برای تحقق و

حتی فهم معنای حقوق و آزادی را هم می‌توان از آن استنباط کرد. ملکم دربارهٔ موادی که در مبحث حقوق ملت ذکر کرده، می‌نویسد:

«این چند سطر را هر کس بخواند، خیال خواهد کرد که فهمیده است. به جهت رفع اشتباه، این قدر را عرض می‌کنم که برای همین چند سطر، دولت فرانسه، هشت کرور آدم تلف کرده. هر کس معانی این چند سطر را فهمیده است، معلوم می‌شود که ده سال عمر خود را صرف این معانی کرده است» (ناظم‌الدوله، ۱۳۹۴: ۳۹).

اشاره ملکم به انقلاب فرانسه و هزینه‌های سنگینی که متعاقب آن بر این کشور تحمیل شد، از یکسو می‌تواند شاهد تاریخی مؤید اصلاح‌طلبی آرام او باشد و از سوی دیگر، نشانه تفتن او به دشواری مسیر نیل به توسعهٔ سیاسی و حقوق شهروندی، با چنین رویکرد لیبرال - محافظه‌کارانه‌ای است که ملکم می‌نویسد: «نمی‌توانیم فساد و انحطاط قرون را با صدور یک فرمان براندازیم و نه آن فرمان می‌تواند ملتی را از بردگی به آزادی برساند» (همان: ۱۶۰).

در تلقی این منورالفکر، نخستین گام جهت برون‌شد از انحطاط تاریخی پیش‌گفته، چنانکه فرزین وحدت به ایجاز اشاره کرده «ایجاد یک دیوان‌سالاری مدرن در دستگاه دولتی ایران» است که تا پیش از ملکم، در ایران، تقریر نظری چندانی نیافته بود و اندیشه ملکم، «یکی از نخستین تلاش‌های نظری برای جایگزینی حکومت خودکامه با حکومت دیوان‌سالارانه» بود (وحدت، ۱۳۸۵: ۶۵).

نکته جالب توجه این است که میرزا یعقوب، پدر ملکم هم در «رساله سیاسی» که به تعبیر خودش «طرح عریضه به خاک پای همایونی» بوده است، بر لزوم تأسیس دولت مدرن در ایران تأکید کرده است. در این رساله که در استانبول نوشته شده، اما زمان دقیق نگارش آن مشخص نیست، میرزا یعقوب خطاب به ناصرالدین شاه می‌نویسد: «جای اختفا نیست که در ایران هرگز بساط دولت نبوده، بلکه اسم و لفظ دولت هم معروف نبوده. یک سلطنت بی معنی بوده که فال آن را خواندیم و شنیدیم و دیدیم... معنی سلطنت ایران این بوده که اسباب قتل و غارت جمع نموده، به جان اهالی خانه

بیفتند... نه شرط رعیت‌پروری و مملکت‌داری بوده، نه طریق فتوحات و تسخیر و توسیع ملک و خیال حفظ آن» (میرزا یعقوب‌خان، ۱۳۸۵: ۸-۹). میرزا یعقوب در ادامه رساله، عبارتی را ذکر می‌کند که به روشنی، روایت او از مفهوم جدید وطن را بازنمایی می‌کند: «وطن مقدس و معبود شخص دولت است که حافظ و حامی جمیع حقوق شرعیه است در داخل و خارج مملکت. بدون دولت چه مسکنی، چه راحتی، چه عیالی، چه آبرویی، چه اطمینان جان و مالی» (همان: ۱۲).

نتیجه‌گیری

تا زمانی که در ایران، به تعبیر مرسوم در عصر قاجار، «سلطنت مستقل» برقرار بود، محدوده سرزمینی ایران نمی‌توانست وطن به معنای جدید تلقی گردد؛ زیرا این قلمرو جغرافیایی، عرصه اعمال حق حاکمیت مردمان برابر و برخوردار از حق وضع قانون که صاحبان وطن تلقی کردند، محسوب نمی‌شد. بلکه سلطانی ذی‌شوکت بر «رعایایی» که نقشی و سهمی در نظارت بر تصمیم‌های خودکامانه او نداشتند، حکم می‌راند. با توجه به همبستگی مفاهیم دولت، ملت و وطن (کشور) در اندیشه سیاسی جدید، برای تأسیس مفهوم جدید وطن در ایران باید تدبیری در جهت محدود کردن سلطنت مطلقه ایرانی اندیشیده می‌شد تا وطن همچون دارایی مشترک همه ایرانیان لحاظ شود. این امر از طریق وضع قانون در معنای مدرن که در ایران تا قرن نوزدهم ناشناخته بود، ممکن بود. ملک‌خان، نخستین اندیشه‌ورز ایرانی بود که با طرح تأسیس دولت مطلقه منظم به عنوان ساختاری قانونمند و تأکید بر ضرورت حاکمیت قانون، در این راستا گام مؤثری برداشت. در اندیشه سیاسی او، بسیاری از مفاهیم سامان‌بخش به «ابر مفهوم» جدید وطن حضور دارند. مفاهیمی مانند مصلحت عمومی، افکار عمومی، اصل پیشرفت، زمان خطی، سوژه و اصل حاکمیت، علم جدید و... اما پاسخ او به مسئله ترقی وطن، بیش از هر چیز تأسیس ساختارهای اداری دولت مدرن در ایران است.

کنه برداشت ملک‌خان از مفهوم جدید وطن، تفصیل همان گزاره‌ای است که از رساله پدرش میرزا یعقوب نقل شد. در اندیشه ملک هم مفهوم جدید وطن، بیش از هر چیز با تأسیس دستگاه دیوانی دولت مدرن در ایران پیوند برقرار می‌کند. او به مفهوم

ملت هم بی‌عنایت نیست. اما صرف‌نظر از مقطعی که در مقام معارض سیاسی حکومت با انتشار روزنامه قانون، سعی در برانگیختن ملت علیه دولت دارد، ملت‌سازی در اندیشه او، تابعی از دولت‌سازی است. از این‌رو ملکم از دولت مطلقه منظم به عنوان مدل حکومتی مطلوب برای ایران یاد کرده و مفهوم «تنظیمات» را که بر تأسیس نهادهای حقوقی و اقتصادی و سیاسی عصر جدید در ایران دلالت دارد، در آثار خود بارها به کار می‌برد. از نظر ملکم، پیشبرد پروژه ترقی ایران، موقوف به اجرای تنظیمات برای گذار از پراکندگی و بی‌قاعدگی ممالک محروسه به دولت علیه ایران است. دولتی که باید طرح ترقی ایران را در دستور کار خود قرار دهد.

پی‌نوشت

۱. برای آگاهی بیشتر و آشنایی با روایتی متفاوت، ر.ک: روزخوش، ۱۴۰۱.
۲. این کتاب با عنوان «آزادی مقدم بر لیبرالیسم» (ر.ک: اسکینر، ۱۳۹۰) به فارسی ترجمه شده است.
۳. حبل‌المتین، شماره ۴۲، ۱۵ جمادی الاول ۱۳۱۸/ ۱۰ سپتامبر ۱۹۰۰، صص ۱۷-۱۸.
۴. میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، روزنامه قانون، شماره ۲، شعبان ۱۳۰۷ در: قانون، میرزا ملکم‌خان، کویر، ۱۳۶۹.
۵. درستی این گزاره که در استفاده از معنای مدرن مفهوم ملت در زبان فارسی، فضل تقدم با ملکم است، محل تردید است؛ زیرا تا آنجا که جست‌وجوی ما در منابع موجود نشان می‌دهد، احتمالاً آخوندزاده پیش از ملکم، ملت را در معنای جدید استعمال کرده است. آخوندزاده در شرح حال خود متذکر می‌شود که «در سنه ۱۸۵۷ مسیحیه از برای تغییر الفبای اسلام در زبان فارسی، کتابچه‌ای تألیف کردم و دلایل وجوب تغییر آن را در این کتابچه بیان نمودم» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۳)، در این کتابچه که زمان تألیف آن طبق اظهار نویسنده، پیش از رساله «وزیر و فقیر» ملکم است، آخوندزاده، مفهوم ملت را در تداول جدید آن به کار می‌برد. از جمله تغییر الفبا را «مرام فایده عموم ملت» می‌داند (همان: ۱۸۰). پیش از آن در نمایشنامه‌های آخوندزاده هم معنای جدید مفهوم ملت استفاده شده است. این نمایشنامه‌ها که در اصل به زبان ترکی آذربایجانی نوشته شده‌اند، گاه در زمان انتشار در تئاتر تقلیس به نمایش درآمده و خود نویسندگان آن را به روسی برگردانده

است. تعدادی از آنان در تئاتر مسکو و سن پترزبورگ هم به روی صحنه رفتند. محمدجعفر قراچه‌ای، شش نمایشنامه آخوندزاده و داستان «ستارگان فریب‌خورده» وی را در قالب مجموعه‌ای با نظارت نویسنده به فارسی ترجمه کرده و در کتابی با نام «تمثیلات» منتشر نمود (آدمیت، ۱۳۴۹: ۴۱). برای نمونه‌ای از به‌کارگیری مفهوم ملت در نمایشنامه‌های آخوندزاده، قسمتی از نمایشنامه «وزیرخان لنکران» را می‌آوریم: «اما در باب شغل وزارت بنا به اصلاح امور ملک و ملت از من حق توقع نخواهی داشت. برای آنکه مداخله امثال شما به امور مملکت، خلاف انصاف و مروت است. چون هر که بخواهد امور مملکت را موافق قاعده به اصلاح بیاورد و رعیت و ملت را ترقی بدهد، لابد باید... امور ملک و ملت را به مردان کاردان کافی و بی‌غرض با اطلاع واگذارد» (آخوندزاده، ۱۳۵۶: ۸۵).

۶. ر.ک: راسخ و بخشی‌زاده، ۱۳۹۲.

۷. منظور از دولت، نه حکومت‌های ادواری، بلکه نهاد دولت است که معادل «state» انگلیسی است و حکومت (government) بازوی اجرایی آن به شمار می‌آید.

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹) تاریخ ایران مدرن، تهران، نشرنی.
- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲) مشروطه ایرانی، تهران، اختران.
- (۱۳۸۷) یا مرگ یا تجدد، چاپ چهارم، تهران، اختران.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۷) مکتوبات و الفبای جدید، به کوشش حمید محمدزاده، تبریز، احیا.
- (۱۳۵۱) مقالات، به کوشش باقر مؤمنی، تهران، آوا.
- (۱۳۹۵) مکتوبات کمال الدوله، به اهتمام علی اصغر حقدار، بی جا، باشگاه ادبیات.
- (۱۳۵۶، ۲۵۳۶) تمثیلات، ترجمه محمدجعفر قراچه داغی، چاپ سوم، تهران، خوارزمی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹) اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۶۲) امیرکبیر، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۵۷) اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران، پیام.
- احمدی، حمید (۱۳۸۲) هویت ملی ایرانی در گستره تاریخ، فصلنامه مطالعات ملی، سال چهارم، شماره ۱، صص ۷-۴۶.
- اسکینر، کوئینتن (۱۳۹۳ الف) بینش‌های علم سیاست، جلد اول: در باب روش، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، فرهنگ جاوید.
- (۱۳۹۳ ب) بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگاه.
- (۱۳۹۰) آزادی مقدم بر لیبرالیسم، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، فرهنگ جاوید.
- (۱۳۷۳) ماکیاوولی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ دوم، تهران، طرح نو.
- اشرف، احمد (۱۳۹۵) مفاهیم و نظریه‌ها: هویت ایرانی به سه روایت، در هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی، ترجمه و تدوین: حمید احمدی، تهران، نشرنی.
- اصیل، حجت‌الله (۱۳۸۴) میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله و نظریه‌پردازی مدرنیته ایرانی، تهران، کویر.
- اطهری، سید حسین (۱۳۹۲) تحلیل گفتمانی اصلاحات امیرکبیر در متون منتخب روزنامه وقایع اتفاقیه، دوره هشتم، شماره ۳، تابستان، صص ۶۹-۹۸.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۲) عقل در سیاست، سی پنج گفتار در فلسفه، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی، تهران، نگاه معاصر.
- بهار، محمدتقی (۲۵۳۵) سبک‌شناسی یا تاریخ تطور نثر فارسی، تهران، امیرکبیر.
- توکلی طرقی، محمد (۱۳۸۱) تجدد بومی و بازانندیشی تاریخ، تهران، تاریخ ایران.
- راسخ، محمد و فاطمه بخشی‌زاده (۱۳۹۲) «پیش‌زمینه مفهوم قانون در عصر مشروطه: از مالک الرقابی تا تنظیمات»، مجله حقوقی دادگستری، شماره ۸۳، پاییز، صص ۵۸.

روزخوش، مهدی (۱۴۰۱) «گذر از وطن پیشاملی به وطن ملی در ادبیات سیاسی عصر مشروطه: مطالعه سیاحتنامه ابراهیم بیگ»، در: گفتارهایی درباره مشروطه ایرانی، به اهتمام عارف مسعودی و مختار نوری، تهران، هزاره سوم اندیشه.

روزنامه حبل‌المتین (۱۹۰۰ میلادی) شماره ۴۲، ۱۵ جمادی الاول ۱۳۱۸ / ۱۰ سپتامبر ۱۹۰۰. ژوبر، پیر (۱۳۹۵) مسافرت به ارمنستان و ایران، ترجمه محمود مصاحب، تهران، علمی و فرهنگی. طالع، هوشنگ (۱۳۹۷) ناسیونالیسم ایرانی، تهران، سمرقند. طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۵) مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، تبریز، ستوده.

----- (۱۳۹۵) تأملی درباره ایران، جلد نخست: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران با ملاحظات مقدماتی در مفهوم ایران، تهران، مینوی خرد. ضیاء ابراهیمی، رضا (۱۳۹۶) پیدایش ناسیونالیسم ایرانی نژاد و سیاست بی‌جاسازی، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.

کاشانی ثابت، فیروزه (۱۳۸۹) افسانه‌های مرزی ۱۸۰۴-۱۹۴۶، ترجمه کامران کلانکی، تهران، کتاب‌سرا.

کرمانی، میرزا آقاخان (۱۳۹۵) رساله ماشاءالله، در: اسنادی از مشروطه‌پژوهشی در ایران/ دفتر دوم، هفت رساله، به کوشش علی‌اصغر حقدار، بی‌جا، باشگاه ادبیات. ----- (۲۰۰۱م) هشت بهشت، تهران، بیان.

منصور بخت، قباد (۱۳۸۷) نخستین دریافتهای ایرانیان از تمدن جدید و تأثیر نظری و عملی آن در الگوی نوسازی امیرکبیر، مجله تاریخ ایران، شماره ۱۳۹-۱۷۰.

میرزا یعقوب‌خان (۱۳۹۵) رساله سیاسی، در: اسنادی از مشروطه‌پژوهشی در ایران/ دفتر دوم، هفت رساله، به کوشش علی‌اصغر حقدار، بی‌جا، باشگاه ادبیات.

ناظم‌الدوله، ملک‌خان (۱۳۶۹) روزنامه قانون، تهران، کویر. ----- (۱۳۸۹) نامه‌های میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله، به کوشش علی‌اصغر حقدار، تهران، چشمه.

----- (۱۳۹۴) مجموعه رسائل، به کوشش حجت‌الله اصیل، تهران، نشرنی. نجمی، ناصر (۱۳۲۶ق) عباس میرزا یا رشیدترین و میهن‌پرست‌ترین فرزند خاندان قاجار و جنگ‌های ایران با روسیه تزاری، بی‌جا، کانون معرفت.

نیچه، فریدریش (۱۳۸۰) تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، چاپ سوم، تهران، آگاه. وحدت، فرزین (۱۳۸۵) رویارویی فکری ایران با مدرنیت، مترجم: مهدی حقیقت‌خواه، چاپ دوم، تهران، ققنوس.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲: ۲۱۱-۱۸۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

قانون اساسی مشروطه و متمم آن: فرونهادگی «شهروندی» و «جمهوریت»

* عطاءالله کریمزاده

** عباس منوچهری

*** سهراب یزدانی

چکیده

دوره مشروطه، مهم‌ترین دوره تاریخ معاصر ایران در ارتباط با مدرنیته محسوب می‌شود. در فضای مشروطه، دنیای غرب تنها در تحولات مادی و فناورانه آن نگرسته نمی‌شد، بلکه به ایده‌ها و اندیشه‌های مدرن در اشکال گوناگون فکری، سیاسی و اجتماعی آن توجه می‌شد. در این ارتباط، هرچند در متن قانون اساسی مشروطه و متمم آن از دو مفهوم «شهروندی» و «جمهوریت» استفاده نشده است، این به معنای فقدان فهمی از آنها نزد مشروطه‌خواهان نبود. با وجود این دو سنت تاریخی ایران یعنی «شرع» و «سلطنت» در جدال با مفاهیم جدید و دفاع از موجودیت خود بودند و در متن قانون اساسی مشروطه و متمم آن تلاش کردند که نفوذ و قدرت خود را با حقوقی کردن و به رسمیت بخشیدن قانونی آن حفظ کنند. به همین خاطر، آنچه به وقوع پیوست، این بود که ایده‌های «شهروندی» و «جمهوریت» که به معنی فراروی از رعیت‌بودگی مردم و قدرت یافتن آنها بود، در نتیجه تنش بین دو جریان فکری اصلی با ممانعت و تقلیل‌یافتگی مواجه شد و نه تنها در ساحت انضمامی نهادینه نشد، بلکه در ساحت نظری نیز رشد نیافت.

واژه‌های کلیدی: شهروندی، جمهوریت، مشروطه، قانون اساسی و متمم.

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری اندیشه‌های سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران

atakarimzadeh@yahoo.com

Amanoocheri@yahoo.com

yazdanis1948@gmail.com

** استاد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، ایران

*** دانشیار بازنشسته گروه تاریخ، دانشگاه خوارزمی، ایران



مقدمه

«عصر مشروطه» از یکسو به عنوان یک دوره مهم از تاریخ ایران به طور اعمّ و گسست و پیوست بین قبل و بعد از خود به طور اخصّ، جایگاهی ویژه دارد. از سوی دیگر، وقتی مفاهیم و مقوله‌های فلسفی - مدنی برای شرایط خاص تاریخی به کار می‌روند، نیازمند این است که فهمی عمیق از یک مفهوم داشت تا بتوان درباره موضوعیت آن برای یک تجربه تاریخی - به طور مشخص مشروطه در اینجا - سخن گفت. هرچند جنبش مشروطه‌خواهی و مشروطیت در ایران، گسست از عصر قدیم و سنت و ورود ایران به دوران جدیدی است، آنچه اهمیت دارد این است که چه فهمی از ورود به عصر جدید وجود داشت و مشروطیت واجد چه مبانی فکری بود که به طور انضمامی در قانون اساسی و متمم آن نمود یافت.

سید جواد طباطبایی بر این نظر است که مشروطیت، نظریه‌ای سیاسی - حقوقی برای تأسیس نظامی است که در آن قانون برتر و فراتر از فرد قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۱۷۴). از این رو می‌توان گفت که کلمه «قانون»، مهم‌ترین واژه در ایران معاصر است و حدود دو قرن است که محل جدال و مناقشه در سیاست، دین و تجدد است؛ چراکه قانون، قلب تجدد و دولت مدرن و ملازمه آن است. به همین دلیل همزمان با زوال نظام قدیم، «قانون» ایده محوری در ایران جدید شد. البته واژه قانون هرگز معنایی ثابت و یکنواخت در ایران به خود ندیده است (فیرحی، ۱۳۹۹: ۱۱). به بیان دیگر، قانون در ایران معاصر، مرکز ثقل آن چیزی بود که مشروطه با آن معنا پیدا می‌کرد و متضمن این بود که ملت و حاکمیت با قانون درون‌ماندگار می‌شوند؛ به طوری که مشروطیت، آزادی عقیده، تساوی حقوق افراد و حکومت مردم بر مردم را در ایران استوار کرد و تقدیر ملک و ملت را به مردم سپرد و ملت^(۱) را در وضع قوانین متناسب با اخلاق و صلاح جامعه آزاد نمود. بر این اساس می‌توان گفت انقلاب مشروطه در ایران در واقع انقلاب در ماهیت حکمرانی، جست‌وجوی عدالت و اراده عموم برای تأسیس «دولت ملی» بود (فیرحی، ۱۴۰۰: ۱۴۷).

مشروطیت، این عقیده را که «پادشاه ظل‌الله و برگزیده خداست» کنار زد و بیان داشت که پادشاه، نماینده ملت و منتخب جامعه است. دیگر اراده شاهی، زبان و اعمال

قانون محسوب نمی‌شد و اراده ملت، جای آن را گرفت. یعنی اگر «قانون اساسی» آن چیزی است که مسئولیت، وظایف و حقوق شهروندان و حکومت را مدنظر دارد، پس در قانون اساسی مشروطه، ایده «شاه و رعیت» به چالش گرفته شد و ایده «حکومت قانون» و بر اساس آن «مردم» به عنوان جامعه، جای آن را گرفت (ملکزاده، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۱)؛ به طوری که مشروطیت و آرمان‌هایش در بازخوانی از انقلاب فرانسه و تاریخ پیش از اسلام ایران توانست مفهوم و ایده «ملت ایران» را شکل دهد. ملت ایران جانشین ملت شیعه اثنی‌عشری شد، رابطه دینی به برادری و هموطنی تبدیل شد و گستره جدیدی برای شکل‌گیری حکومت مردم گشوده شد که در آن همه افراد ملت، «آزاد، برابر و برادر» پنداشته می‌شدند (توکل‌ی طرقي، ۱۳۹۵: ۲۵۶).

قانون اساسی مشروطه و متمم آن به عنوان نص انقلاب مشروطه، زبان اصلی مشروطه بود. هرچند دو ستون ثبات سیاسی-اجتماعی جامعه ایران یعنی سلطنت قاجاریه و دستگاه شرع متزلزل شدند، در عمل نهادهای جدید دموکراتیک به جای آنها نهادینه نشد و صرفاً شکل سنتی همزیستی دین دولت قاجاری متزلزل شد (امانت، ۱۴۰۰: ۵۷۹). یعنی هرچند قانون اساسی مشروطه و متمم آن به عنوان نص انقلاب مشروطه بودند، به جدال بین نسبت-نیروهای مشروطه‌خواه در مقابل هواداران سنت شرع و سنت سلطنت انجامید، به طوری که بسیاری از اصول قانون اساسی مشروطه و متمم آن، واجد رویه قانونی و حقوقی در خدمت سلطنت و شرع شد و این امر مانع شکل‌گیری یا گسترش ایده‌های نویی چون شهروندی، ملت و جمهوریت بود. به همین خاطر مسئله مقاله حاضر آن است که چگونه «قانون اساسی مشروطه و متمم آن» موجب عدم شکل‌گیری یا فرونهادینگی دو ایده «شهروندی» و «جمهوریت» شد.

ادبیات جریان غالب دوره مشروطه به گسست تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از دوره قدیم به جدید تأکید دارد. برخی گسست فکری از گذشته را موجب ایجاد مشروطه و تأسیس امر نو می‌دانند. چنان‌که سید جواد طباطبایی در کتاب «ملت، دولت و حکومت قانون: جستار در بیان نص و سنت» و دیگر آثار مربوط به دوره قاجار خود معتقد است که مشروطیت اساساً ایجاد نهادهای نو برای ایران جدید بود؛ ضمن اینکه نخستین

حکومت قانون و نخستین قانون اساسی در یک کشور اسلامی بود. در واقع به نظر طباطبایی، مشروطیت، پایه‌گذار دولت مدرن در معنای State در ایران بود که فهمی نوین از حاکمیت را با خود داشت. حسین آبادیان نیز در نوشته‌هایی چون «مفاهیم قدیم و اندیشه جدید: درآمدی نظری بر مشروطه ایران» و «بحران آگاهی و تکوین روشن‌فکری در ایران»، مشروطیت را جنبشی معرفتی می‌داند که موجب گسست قبل و بعد از خود شد که تاریخ جدیدی را ایجاد کرد و مستلزم مواد «اکنونیت» برای سازمان‌دهی است.

در آثار داوود فیرحی از جمله «مفهوم قانون در ایران معاصر» و «دولت مدرن و بحران قانون: چالش قانون و شریعت در ایران معاصر»، قانون مهم‌ترین واژه در ایران معاصر تلقی می‌شود که حدود دو قرن به جدال سیاست، دین و تجدد انجامیده است، زیرا قانون، قلب دولت مدرن است. این دسته از پژوهشگران اغلب چون به گسست فکری و تغییر پارادایم دوران مشروطه نسبت به زمان پیشین معتقد هستند، پس اساساً مقوله قانون و قانون اساسی و محتوای آنها نیز ذیل این گسست تلقی می‌شود که موجب تحول نظری، عملی و نهادی شده است و به هر صورت نیازی به بررسی مقوله‌هایی چون متن قانون اساسی به طور ویژه در نوشته‌هایشان نیست.

برخی دیگر از پژوهشگران، با وجود باور به تغییر و تحول از قدیم به جدید، اما مشروطه را شکست‌خورده قلمداد می‌کنند. ماشالله آجودانی در کتاب «مشروطه ایرانی» در پی این است که نشان دهد چگونه مدرنیته برای ایران هنوز به‌مثابه یک بحران است. در واقع وی با نظرگاهی به جدال‌های فکری عصر مشروطه بر این باور است که مفاهیم اصطلاحات مدرن یا بد فهمیده شدند و یا اینکه حتی روشن‌فکران سعی می‌کردند که مفاهیم غربی را با مفاهیم اسلامی تطبیق دهند؛ زیرا آزادی، دموکراسی و... مطابق ارزش‌های اسلامی بیان می‌شد و دیگر نه غربی بودند و نه اسلامی و از همین باب به کنایه، اصطلاح «مشروطه ایرانی» را به کار می‌برد.

امیرحسین بوذری در پژوهش خود با عنوان «فقه شیعی و قانون اساسی: انقلاب و ایران^۱» به طور همزمان ایده مشروطه وارداتی از غرب و فقه شیعی را در گذاری تاریخی

1. Shi'i Jurisprudence and Constitution: Revolution in Iran, 2011

و مفهومی بررسی می‌کند. او با بررسی اصول قانون اساسی معتقد است که این قانون و متمم آن در طرح کردن حقوق اساسی مردم و حاکمیت عمومی شکست خورد و مشروطه ایران به دلیل قدرت و نفوذ فقه شیعه و روحانیت نتوانست یک دولت مدرن را ایجاد کند.

محمدعلی حسینی‌زاده و رضا شفیعی اردستانی نیز در مقاله «جمهوری به‌مثابه سکولاریسم؛ بررسی چرایی مخالفت روحانیت با جمهوری از مشروطه تا انقلاب اسلامی»، علت مخالفت جامعه ایران به طور اعم و روحانیت به طور اخص را با توجه به تجربه‌های جمهوری فرانسه و ترکیه و... در این می‌دانند که تصویری ضد دین از جمهوری داشتند، به طوری که آن را در مقابل با دین و شرع می‌دیدند. در واقع نه‌تنها مخالفان جمهوری که حتی کسانی که به ایده‌های مدرن باور داشتند، از ترس بی‌دینی، ایده و حتی واژه جمهوری را به کار نمی‌بردند. بر اساس آنچه بیان شد، رویکردهای این گروه از پژوهشگران، به دلیل اینکه معتقد هستند مشروطه شکست خورد، وجوه ایجابی مشروطه و قانون اساسی و متمم آن را نمی‌پذیرند. در واقع به نظر آنها اگر مواد محتوای دولت مدرن در متعلقات آن چون حاکمیت مردم، حقوق مدنی و سیاسی و اجتماعی در انواع آزادی‌ها و برابری‌هاست، می‌توان گفت که مشروطه نتوانست موفق باشد و قدرت شرع در نهایت پیروز شد.

برخی نیز مشروطه و قانون اساسی آن را نمود عینی دموکراسی در ایران می‌دانند. فریدون آدمیت در آثاری چون «اندیشه ترقی و حکومت قانون: عصر سپهسالار» و «ایدئولوژی نهضت مشروطیت» و نیز دیگر نوشته‌هایش، به ایران مدرن در قالب قانون اساسی، دولت مسئول و منتظم و نظم قانونی و تعیین حدود حکومت و ملت می‌پردازد و حتی پایه ایدئولوژی مشروطیت را «دموکراسی سیاسی» می‌داند. آدمیت در عین حال ایده «دموکراسی اجتماعی» را واجد خصلت برابری افراد در جامعه می‌داند، که در ارتباط اصول قانون اساسی با ایدئولوژی مشروطیت است و حقوق و برابری‌های سیاسی و اجتماعی به شکلی عام دیده شده‌اند.

مصطفی رحیمی در کتابی با عنوان «قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی»، به قانون اساسی مشروطه و متمم آن بر اساس اصول دموکراسی می‌پردازد. وی بر اساس

فهمی که از دموکراسی بر مبنای اندیشه‌های غربی وجود دارد، اصولی چون حاکمیت ملت، برابری حقوقی و سیاسی، آزادی، تفکیک قوا و... را در هر دو متن ردیابی می‌کند. همچنین سید ناصر سلطانی در مقاله «مفهوم برابری در مقابل قانون در متمم قانون اساسی مشروطیت» با بررسی دو ایده «برابری در مقابل قانون» و «برابری در قانون» از منظر حقوقی بر این باور است که مشروطه‌خواهان و شارحان متمم قانون اساسی سعی کردند ایده «برابری در مقابل قانون» را به‌مثابه حقوق مساوی همه افراد ملت، چه شاه و چه رعیت بنیان نهند؛ هرچند ایده «برابری در قانون» که محتوای برابری در شکلی انضمامی آن با وجود اینکه حتی می‌توان رد آن را در آثاری چون «یک کلمه» مستشارالدوله دید، نتوانست ایده‌ای فراگیر شود. بنابراین این دسته از پژوهشگران، مشروطیت و قانون اساسی آن را مبین ایده دموکراسی و انواع حقوق و آزادی‌ها و برابری‌های سیاسی و اجتماعی می‌دانند و رویکرد انتقادی به ماهیت مشروطیت و آنچه رخ داد ندارند.

به طور کلی تقریباً در آثار مهم دوره مشروطه، فهمی از ایده جمهوری و شهروندی بر اساس نزاع‌های فکری عصر مشروطه و قانون اساسی مشروطه و متمم آن نمی‌توان دید. از این رو از همین موقف باید گفت که اگر فهم از دولت مدرن منوط به تشریح مباحثی چون حاکمیت مردم، جمهور و شهروند باشد، آنگاه می‌توان درباره مشروطه داوری کرد. بر این اساس می‌توان گفت که غالب روایت‌ها نه‌تنها امکان بازگشایی افق‌های روشنی از آن نکرده‌اند، بلکه صرفاً مسیر خطی جریان غالب را تداوم بخشیده‌اند. به همین خاطر نیاز است که مهم‌ترین واقعه ورود ایران به عصر مدرنیته را بازبینی و موشکافی کرد و به‌ویژه دانست که از فرد و شهروند به عنوان ملت و مردم که حاکمیت آنها در حقوق و وظایف، نشانه مدرنیته سیاسی است، چه فهمی وجود داشته است تا مسیری اندیشه‌ورزانه برای «اکنونیت» میسر شود.

در این مقاله برای ایضاح مسئله و موضوع مقاله از هرمنوتیک متن‌محور «ریکوری» استفاده شده است. از نظر ریکور، رسالت هرمنوتیک نه با بازگشت به بنیادها، بلکه در مکالمه و گفت‌وگویی نوظهور و جدیدی است که با پژوهش تاریخی رخ می‌دهد. به همین خاطر، کارکرد بنیادین هرمنوتیک در ارائه تعبیری روشن از تأویل است. تأویل در

واقع درگیری خواننده در آفرینش معنا می‌باشد و بر این اساس هر شکلی از تأویل، «تأویلی شخصی» است (احمدی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۲۲). برای ریکور، تأویل متنی که از گذشته به جای مانده است، موجب مبارزه و چالشی در فاصله تاریخی بین دو زمینه متمایز، یعنی «زمان نگارش متن» و «زمان تأویل» خواهد گردید. در این بین، تأویل‌کننده با اختصاص دادن متن به زمینه دوران آن، سعی در غلبه بر این فاصله دارد. در واقع برای ریکور، «اختصاص یافتن» برای امری شدن معنای متن می‌باشد (همان: ۶۲۵). ریکور در پی این است که «فلسفه تأمل» و ارتباط هرمنوتیکی آن را بسط دهد. مسئله تأویل در این است که هر خوانشی از یک متن، هر اندازه هم که وابسته به چیزی باشد که متن به خاطر آن نوشته شده است، همواره درون یک جامعه، یک سنت و یک جریان زنده اندیشه رخ می‌دهد که پیش‌فرض و استلزامات خاص خود را دارد. بر همین مبنا، هرمنوتیک یک فن در اختیار متخصصان نیست، بلکه مسئله کلی فهم را بیان و مطرح می‌کند (ریکور، ۱۳۸۷: ۱۱۱-۱۱۲).

ریکور، وظیفه هرمنوتیک را در این می‌داند که خود متن به جهت جست‌وجوی پویایی‌شناسی درونی‌ای باشد که بر ساختاریابی اثر حاکم است و همچنین در پی قدرت متن برای فراقکنی خویش به بیرون از خویش و زادن جهانی باشد که متن به آن ارجاع می‌دهد. این همان چیزی است که می‌توان «عمل متن» نامید (همان، ۱۳۹۸: ۵۹). به همین خاطر برای ریکور، «متن»، محور و بنیان هرمنوتیک است که با نوع گفتاری آن متفاوت است و به واقع متن فقط نوشتار و مکتوبات نیست و عمل و کنش اجتماعی نیز یک متن است. بنابراین ریکور، «متن» را به طرز بی‌نهایتی گسترش می‌دهد و در نظر او هر چیزی که قابل فهم باشد، می‌تواند به‌مثابه متن باشد. یعنی نه فقط متن مکتوب، بلکه کنش انسانی و تاریخ فردی و جمعی نیز متونی قابل تفسیر هستند. در واقع تاریخ به‌مثابه متن، نباید صرفاً فهمیده شود، بلکه باید تأویل نیز بشود. این روش‌شناسانه می‌تواند هر چیزی را که مشتاق عینی شدن و ثبت ماندگار است، به تاریخ وصل کند، زیرا «تاریخ به واقع متن کنش انسانی می‌شود» (همان، ۱۳۹۷: ۱۳-۱۷).

فرمان مشروطه تا ایجاد مجلس: ابهام در گذر از رعیت‌بودگی

طی مهاجرت صغری، مهاجران در عریضه خود خواستار «قانون معدلت اسلامی طبق مذهب شیعه جعفریه» در تمام مملکت ایران شدند. شاه در جواب آنها می‌گوید که عموم علما بدانند که «رأفت و معدلت ما همیشه به افراد رعیت» بوده است (کرمانی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۳۹۰-۳۹۲). چنان‌که خواست عدالتخانه ناشی از این بود که هرچند حتی وزیر عدلیه وجود داشت، در واقع عدلیه‌ای وجود نداشت و امور از سر خودکامگی و استبداد بود. همچنین برپا کردن عدلیه نیازمند قانون بود و این موقفی برای قانونی شدن امور در کشور بود (کسروی، ۱۳۹۹: ۸۷-۸۸).

با وجود این در این عریضه، خواست بست‌نشینیان به قانون شرع فقه شیعی محدود می‌شد و عریضه شاه نیز پاسخ خود را به علما برای احکام شرع مطاع می‌داد و هنوز بحثی از محاکمات عرفی در میان نبود؛ زیرا هنوز شاه از لفظ «رعیت» استفاده می‌کرد و برای عامه مردم نیز «طبقات رعیت» به کار می‌رفت و مردم ایران هنوز به عنوان «ملت» به رسمیت شناخته نمی‌شدند. از سوی دیگر بر اساس آنچه موسوم به فرمان مشروطیت است که مظفرالدین‌شاه در ۱۴ جمادی‌الثانی ۱۳۲۴ ق. امضا کرد، می‌توان تغییر پارادایم از ایده «رعیت» به ایده «ملت» را به شکلی نحیف دید. سه روز بعد از فرمان نخست، شاه فرمان مکملی به خاطر نارضایتی مردم فرستاد که در آن حق حاکمیت عموم مردم به رسمیت شناخته شد. رئیس جامع آدمیت^(۲) پس از صدور فرمان مشروطیت در متنی با عنوان «یادآوری خیرخواهانه» در هفده ماده به شاه نوشت که در تأسیس مجلس شورای ملی، نیازی به شخص خاصی نیست، بلکه بر پادشاه «واجب است که اذعان صریح به حقوق قاطبه ملت ایران بفرمایند» و آن دستخط «سند همیشگی عامه ملت» باشد. حقوق ملت «ودایع خداست» و «تأخیر و تعطیل آن بیش از این جایز نیست» و مجلس شورای ملی باید از مردم آگاه و وطن‌خواه و نیز انتخاب اعضای مجلس بر عهده هر بلد باشد. ضمن اینکه انتخاب اعضای مجلس، «حق مشروع» مردم است. رؤسای روحانیون باید اجرای آنچه را مجلس ملی صادر می‌کند، «تصدیق و تمکین» کنند. مجلس باید به ترویج علوم و صنایع بپردازد و نیز با رفع فقر و بیکاری و ایجاد امنیت، مانع ظلم به قاطبه خلق

باشد. همچنین به دلیل اینکه آحاد مردم ایران به حقوق بشری خود آگاه نیستند و معنی حقیقی عدالت و «کلمه مشروطه و معتدله و جمهوری» را نمی‌دانند، باید به آنها آگاهی داد (آدمیت، ۱۳۴۰: ۲۵۰).

بر اساس آنچه از متن دو فرمان مظفرالدین‌شاه می‌توان به دست داد، تنش دوگانه پایان و آغاز را می‌شود به طور همزمان دید؛ یعنی هم پایانی بر سیاست سنت استبدادی شاهی در ایران -در واقع استبداد در ساحت مدرن آن پس از مشروطه در تلفیق استبداد سنتی در ایران و سازوکارهای مدرنیزاسیون شکل گرفت- و هم آستانه‌ای برای دولت-ملت مدرن. فرمان مشروطه در واقع شاه را حافظ و نگهبان اهالی ایران می‌داند و نقص این فرمان آن بود که به حاکمیت ملت اشاره نشده بود و اراده شاهی را ضامن و ضرورت اصلاحات می‌داند و تنها مجلس شورای ملی را از منتخبان گروه‌ها و اصناف شش‌گانه انتخاب کرده بود. یعنی در این فرمان، اکثریت مردم مانند کشاورزان و افراد طبقات پایین و طبقه متوسط از رأی‌دهندگان خارج شده بودند. در عین حال مجلس مذکور نه به عنوان نگهبان حقوق ملت که به عنوان نگهبان عدل شاه تلقی می‌شد؛ ضمن اینکه باید قوانین شرع را اجرا می‌کرد. پس این فرمان نه تنها هیچ اشاره‌ای به مشروطه شدن حکومت نمی‌کرد، بلکه ایجاد نهادها و اصلاحات را نیز به اراده همایونی میسر می‌دانست. هرچند در فرمان اول، ملت به طبقات شش‌گانه تقلیل داده شده بود، در فرمان دوم، واژه «ملت» جانشین طبقات گردید و همه افراد و گروه‌های جامعه به شکلی به رسمیت شناخته شدند. بر اساس فرمان، مجلس شورای ملی، جنبه مشورتی داشت و شاه خود را حافظ حقوق مردم ایران می‌دانست و نمایندگان را واجد این حق نمی‌دانست و مجلس، حق قانون‌گذاری نداشت (آبادیان، ۱۳۸۳: ۳۰).

بر این اساس هرچند با فرمان مشروطه، دولت ایران در زمره کشورهای «کنستی‌توسیونل» درآمد، با وجود این در هیأت حاکمه و رأس قدرت و مناسبات آنها بین پیشامشروطه و مشروطه شاید تفاوت چندانی ایجاد نشد؛ هرچند عامل اساسی مطرح شدن مردم به صورت تلویحی و در واقع به حساب آوردن آنها بود (اتحادیه، ۱۳۷۵: ۵۱-۵۲). ضمن آنکه باید گفت که سویه‌های سنتی دوگانه سلطنت-شرع در این فرمان نقش وافر دارند و سویه مدرن مشروطه، ابزاری در خدمت آنها قلمداد می‌شود. این

رویکرد موجب این شد که هم در نظامنامه انتخابات و هم قانون اساسی، این سه‌گانه مذهب، سلطنت و مدرنیته در جدال با هم قرار داشته باشند؛ به طوری که نظامنامه انتخابات، حاکی از طبقاتی بودن مجلس است. در نظامنامه انتخابات، مالکیت و توان اقتصادی، مبنای رأی‌دهی است؛ یعنی نظامنامه حاکی از این بود که چه کسانی شهروند هستند و چه کسانی هنوز رعیت می‌باشند یا اصلاً شمرده نمی‌شوند. اشخاص و افرادی چون طایفه نسون، ورشکسته به تقصیر، مرتکبان قتل و سرقت، اشخاص معروف به فساد عقیده و متظاهر به فسق از انتخاب کردن محروم هستند (کرمانی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۶۳۸-۶۳۹).

بر این اساس اولین جایی که عموم مردم به طور عینی به حساب نیامدند، به قانون انتخابات اول برمی‌گردد که انتخابات صنفی شد و شرایطی که معین شده بود، اقشار و طبقات پایین را از حق رأی محروم می‌کرد. اینکه مالکان و فلاحان باید صاحب ملکی باشند که هزار تومان قیمت داشته باشد، تاجران باید حُجره و تجارت معینی داشته باشند و اصناف باید دارای کار معین و صاحب دکانی باشند که کرایه آن مطابق میانگین کرایه‌های همان محل باشد (اتحادیه، ۱۳۷۵: ۵۳-۵۴). یعنی در اینجا شهروندی، امری است که قانون آن را مشروط و محدود کرده است و به همین منوال نیز هیچ امر عمومی مربوط به عامه مردم را که مصداق ایده جمهور و جمهوریت است، نمی‌پذیرد.

پس از ایجاد «نظامنامه انتخابات»، مجلس تشکیل شد. پارلمان در دوره اول خود به ایجاد نخستین قانون اساسی و متمم آن برای ایران انجامید؛ به طوری که به نظر احتشام‌السلطنه، مجلس اول، مشروطیت را ایجاد کرد و آن را از مرحله حرف به عمل آورد. آن مجلس در حکم مجلس مدیره بود؛ هم ایجاد قوانین کرد و هم حتی‌المقدور در جلوگیری از مستبدان اقدام نمود. در واقع تنظیم و تصویب و توشیح «متمم قانون اساسی»، بزرگ‌ترین خدمت مجلس اول است که مشروطیت ایران و رژیم پارلمانی را بنیان نهاد (احتشام‌السلطنه، ۱۳۶۷: ۶۱۲). با وجود این قانون اساسی مشروطه و متمم آن محل جدال دو نیروی قدرتمند سیاسی و فکری سلطنت و شرع با مشروطه‌خواهان بود و به همین خاطر در بسیاری از اصول این دو متن، خواست‌های سلطنت و مذهب، رنگ قانونی و حقوقی به خود گرفت.

نظامنامه اساسی: سلطنت در جدال با قانون گذاری

مجلس، «نظامنامه اساسی» یا «قانون اساسی» را در ۵۱ ماده تهیه کرد و برای تأیید و امضای شاه فرستاد و سرانجام در روز ۱۴ ذی‌قعدة ۱۳۲۴، مظفرالدین‌شاه آن را تأیید کرد و به قول کسروی به «توده ایران، قانون اساسی» داده شد (کسروی، ۱۳۹۹: ۲۱۱). اینکه ایران به درازنای تاریخ خود صاحب استبداد و خودکامگی و در دست ستمگران بود، حالا واجد یک قانون شده بود؛ به طوری که به هر بندی از قانون اساسی که نگریسته شود، برای مردم ایران نشانه نوعی ترقی و پیشرفت بود. با وجود این کسروی می‌پرسد: آیا داشتن قانون صرف، مشکلات را حل می‌کرد؟ چراکه عده‌ای صرف داشتن قانون را چاره همه مشکلات می‌دانستند و در واقع ناآگاهی از کُنه امور، چنین رویکردی را باعث می‌شد (همان: ۲۱۲). آنچه از قانون اساسی مشروطه مستفاد می‌شود، ناظر بر این است که هرچند نظام حکومتی تغییری نکرده است، تغییر اساسی در حکمرانی سیاسی و حقوقی به شکلی مورد قبول واقع شد؛ به طوری که مشروطیت نه از انواع شیوه‌های حکومتی، بلکه شیوه‌ای از سامان آن شیوه‌های حکومتی بود و قانون‌گذاری و حقوق و اجرای عدالت که به نهاد و اراده شاهی وابسته بود، به تفکیک دو ساحت سیاست و حقوق انجامید (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۲۸۸-۲۸۹).

بر اساس متن نظامنامه اساسی (قانون اساسی) می‌توان گفت از نظر ماهوی، برخی از اصول آن همزمان سویه‌های مدرن و سنتی دولت را در خود دارد و این امر به جدال‌هایی دامن زد که همواره در تاریخ معاصر ایران محل مناقشه بوده‌اند. بر این مبنا اولین مورد این جدال به اصل ۱۱ قانون اساسی برمی‌گردد که مربوط به سوگندنامه نمایندگان مجلس هنگام آغاز به کار مجلس است و واجد وجوه دوگانه ایده مدرن ملت و سنت سلطنت است و هرچند در پی حل دو بنیان قدرت انتخابی و غیر انتخابی است، در سطح می‌ماند و نمی‌تواند به سازش بین این دو بینجامد. چنان‌که بر اساس مذاکرات ۹ ذی‌قعدة ۱۳۲۴، وقتی اصل ۱۱ قانون اساسی در مجلس مورد بحث قرار گرفت، جدال دو گروه نمایندگان بر سر این بود که آیا وکلا باید در برابر ملت سوگند یاد کنند یا سوگند نمایندگان به دولت و شاه نیز باشد. از این‌رو آمیرزا ابوالحسن خان می‌گفت: «قسم در این موقع حق یا صحیح است یا نیست. در صورتی که وکلا نخواهند تخلف از سلطان

عادل خودشان بکنند و بخواهند که جد و جهد در اصلاح ملک و ملت نمایند، چه ضرر دارد که قسم یاد کنند» و تقی‌زاده جواب می‌داد: «وکلا وکلای ملتند. به اینها قسم نمی‌دهند. قسم به نوکر و اجزای مخصوص می‌دهند.» و صدیق حضرت بیان می‌کرد: «این قسم به جهت تخلف نکردن با دولت است، نه برای حفظ حقوق ملت» (میرزاصالح، ۱۳۸۴: ۷۹).

در نهایت بر اساس اصل ۱۱، نمایندگان سوگند یاد کردند که «نسبت به اعلی‌حضرت شاهنشاه متبوع عادل مفخم خودمان صدیق و راستگو باشیم و به اساس سلطنت... خیانت ننماییم». بر این اساس نمایندگان باید خود را در برابر شاه مسئول بدانند و در واقع به سلطنت وفادار باشند؛ یعنی هنوز کارکرد سنتی سلطنت، نقش هژمونیک دارد و نمایندگان مجلس باید تابع شاه که مقامی غیر انتخابی و موروثی است، باشند. در عین حال وجه مدرن این اصل، نمایندگان را ملزم می‌کند که با صداقت به امور محوله و وظایفشان رسیدگی کنند، به طوری که به «... حقوق ملت خیانت ننماییم و هیچ منظوری نداشته باشیم جز فواید و مصالح دولت و ملت ایران». یعنی نمایندگی واجد شکلی از تکلیف و مسئولیت است که با به رسمیت شناختن حقوق ملت به خیر عمومی و منافع ملی دولت و ملت ایران کمک می‌کند. در واقع سوگند، مصداق عینی پاسخگو کردن قوه قانون‌گذاری ایران به عموم ملت است.

بر اساس اصل پانزدهم، «مجلس شورای ملی حق دارد در عموم مسائل، آنچه را صلاح ملک و ملت می‌داند... با رعایت اکثریت آرا در کمال امنیت و اطمینان با تصویب مجلس سنا به توسط شخص اول دولت به عرض برساند که به صحه همایونی موشح و به موقع اجرا گذارده شود». یعنی بر اساس این اصل، مجلس به عنوان نماینده شهروندان در یک حکومت مشروطه می‌تواند بر اساس «صلاح ملک و ملت» اقدام به تحقیق و بیان کند؛ زیرا مجلس، «عقل عقلایی» دولت و ملت است که مسئولیت اولیه بررسی همه مسائل عمومی کشور را بر عهده دارد. اما مصوبات مجلس باید هم به تأیید مجلس سنا که انتخاب نیمی از آنها با شاه است و هم به رئیس دولت که شاه باید انتخاب کند، برسد و در نهایت باید شاه آن را به صورت نهایی درآورد. این فرآیند در نهایت هر نوع

قانون‌گذاری و تصمیم‌های مجلس را منوط به تأیید نهادهای غیر انتخابی و موروثی می‌کند و این امر خودبه‌خود به فروکاست حق و خواست شهروندان و ملت منجر می‌شود؛ زیرا به طور بالقوه نهادهای غیر انتخابی می‌توانند هر آنچه قدرت و منافع آنها را تحدید کند، مانع شوند.

یکی از شاکله‌های اساسی آپاراتوس^(۳) قدرت در عصر مدرن، محدود کردن قدرت به مدت مشخص است. اصل ۴۵ با بیان اینکه نیمی از اعضای شصت‌نفره مجلس سنا را شاه و نیمی دیگر را مردم انتخاب می‌کنند، از اصول محدودکننده حقوق ملت است که دامنه انتخاب شهروندان تقلیل می‌یابد. اصل ۴۷ نیز در غیاب مجلس سنا، شاه را مسئول تصویب مصوبات مجلس شورای ملی می‌داند که می‌تواند موجب تحدید حقوق ملت باشد، در اینکه مقام موروثی، تصمیم‌نهایی را می‌گیرد. اصل ۴۸ بر این امر تأکید دارد که اختلاف کابینه و مجلس شورای ملی و سنا طی مذاکراتی اگر به نتیجه مطلوب نرسد و رأی مجلس شورا تصدیق نشود، مجلس سنا با اکثریت دو سوم آرا می‌تواند انفصال مجلس شورای ملی را تصویب کند و شاه، فرمان تجدید انتخابات را صادر نماید. این اصول در واقع با تأکید بر مجلس سنا، ضمن اینکه نیمی از اعضای آن را شاه باید انتخاب کند، موجب قدرت شاه در مجلس سنا و رویکرد سنتی بر شیوه قانون‌گذاری می‌شود. در عین حال وقتی مجلس سنا تشکیل نشده باشد، مصوبات مجلس را باید شاه تأیید کند و حتی در صورت اختلاف مجلس شورا، سنا و کابینه، این شاه است که قدرت اصلی را ایفا می‌کند. به طور کلی متن قانون اساسی در واقع ساختار مجلس و کارکردها و وظایف آن را بیان می‌کند. بنابراین در اصول این متن، جدال‌ها و تنش‌های اساسی کمتری نسبت به متمم قانون اساسی وجود دارد؛ زیرا هنگام تدوین و تصویب متن قانون اساسی، جدال‌ها و نزاع‌ها بیشتر در دوگانه مشروطه‌خواهان و دربار بود و روحانیون اغلب هنوز مشروطه را در خدمت به دین تصور می‌کردند.

نزاع در متمم قانون اساسی مانعی برای پیدایی شهروندی و جمهوریت

متمم قانون اساسی در ۲۹ شعبان ۱۳۲۵ مشتمل بر ۱۰۷ اصل به توشیح محمدعلی شاه رسید. چنان‌که مشهور است، محمدعلی شاه از امضای متمم قانون اساسی

تدوین شده طرفه می‌رفت و طبقات متنفذ را ضد مجلس و قانون برمی‌انگیخت و تلاش داشت که مشروطیت را از بین ببرد (ملک‌زاده، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۲۸). ملک‌المتکلمین در نطقی در مجلس، شاه را چنین ترغیب به تأیید متمم قانون اساسی می‌کرد:

«ای پادشاه ملت‌دوست و دل‌آگاه! تو برای آسایش ملت و ترقی مملکت و محو نفوذ اجانب و بسط عدالت و بهبودی حال مردم به ملت خود، مشروطیت و آزادی عطا کردی و آنچه درخور یک پادشاه عادل و ملت‌دوست بود، نسبت به وطن و ابنای آن انجام دادی و نام خود را در میان سلاطین بزرگ و خیرخواهان ملت و غم‌خواران امت، جاویدان نمودی... [محمدعلی‌شاه] با اینکه به قرآن مجید در مقابل ملت قسم خورده که مشروطیت را حفظ کند و در استحکام بنای آن بکوشد، دست ظلم و ستمگری دراز کرده و با دستیاری دشمنان ملت و تحریک اجانب برای برانداختن اساس عدالت کوشش می‌کند و به دست خود تیشه به ریشه ملت می‌زند و آتش بدبختی و انهدام کشور را دامن می‌زند» (همان: ۴۲۹-۴۳۰).

چنان‌که احتشام‌السلطنه موقع توشیح متمم قانون اساسی به محمدعلی‌شاه می‌گفت: «شما امروز خوشبخت‌ترین سلاطین ایران هستید، زیرا که مقامات و شئون سلطنت را دارید و مطلقاً مسئولیتی ندارید و زحمتی را نباید تحمل فرمایید.» در این بین شاه از بیان مسئولیت نداشتن جا خورد و گفت: «چطور من مسئولیتی ندارم؟ من بایستی رعایای خود را مثل شبانی که گله گوسفندان را هدایت و نگهداری می‌کند، سرپرستی کنم» (احتشام‌السلطنه، ۱۳۶۷: ۶۱۱). این دیدگاه‌ها به جدال‌ها و تناقضاتی انجامید که موجب بحران‌های پس از توشیح متمم قانون اساسی شد.

از مهم‌ترین اصول فصل اول به اصول اول و دوم می‌توان اشاره کرد که مذهب به طور مشخص در قانون اساسی وارد می‌شود و اصول تأسیسی مدرن در برابر سنت سلطنت و سنت مذهبی شیعی قرار می‌گیرد و جدال این سه در بخش زیادی از متمم قانون اساسی به پیش می‌رود و به همین خاطر نیز فهم از ایده‌های مشروطیت بر همین اساس قابل دریافت است. اصل اول، مذهب رسمی ایران را اسلام و طریقه حقه اثنی‌عشری می‌داند که باید پادشاه بدان معتقد و مروج آن باشد. در واقع اصل اول متمم با رسمیت

بخشیدن به یک سنت دینی، در حالی که در ایران ادیان و مذاهب دیگری نیز وجود دارد، صرفاً اکثریت مسلمان شیعه را در نظر می‌گیرد و به همین دلیل در قانون اساسی که یک امر تأسیسی و موضوعه است، نه تنها غیر مسلمانان را نادیده می‌گیرد، بلکه ایده‌های آزادی و برابری حقوقی اتباع مملکت به عنوان شهروند دچار ابهام می‌شود. بر مبنای اصل دوم، مجلس مقدس شورای ملی که با تأیید امام زمان، بذل شاهنشاه و مراقبت علما و عامه ملت ایران تأسیس شده است، «باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه» سنت پیامبر نداشته باشد و تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامی بر عهده علماست که متشکل از پنج مجتهد آگاه به زمان است. اساس این اصل به عنوان اصل «طراز» یا «ابدیه» نیز معروف است که باید در همه زمان‌ها وجود داشته باشد. این اصل، تأسیس مجلس شورای ملی را به جوهری از شرع و سلطنت همراه با خواست ملت در معنای جدید آن در نظر می‌گیرد. در عین حال هر نوعی از قوانین موضوعه برای مطابقت با شرع انور باید به تأیید علمای مورد تأیید مرجع تقلید شیعی باشد. در واقع علما، مشروطیت و اساس آن را که اموری بیرون از شرع بود، به دیدگاه شرعی وارد ساختند. به همین خاطر اصل یکم و دوم متمم، نشانه سرگردانی جدی تدوین‌کنندگان آن برای سازگار کردن اراده ملت ایران به عنوان مشروعیت قانون اساسی با دو ستون اسلام شیعی و پادشاهی ایرانی بود. در نهایت در پی کشمکش‌های جدی در نهایت کمیته پنج‌نفره مجتهدان و خبرگان حقوق اسلامی برای سازگاری قوانین با اصول شرعی بیان شد (امانت، ۱۴۰۰ الف: ۳۸۵). به عبارت دیگر، مذهب در قوانین موضوعه عرفی و سیاسی، نقش اساسی باید ایفا می‌کرد و موجد حاکمیت دوگانه مذهبی بر اساس اصل دوم و حاکمیت ملی بر اساس اصل بیست‌وششم بود (شجعی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۶). بر این اساس اصول ۱ و ۲ قانون اساسی به طور همزمان قبل از بیان ایده‌های شهروندی و جمهوریت (ملت) و حقوق اساسی مترتب بر آنها، این دو مفهوم را عقیم کردند.

اصل پانزدهم با تأکید بر موضوع مالکیت می‌گوید که هیچ ملکی را نمی‌توان از تصرف صاحب ملک بیرون کرد، مگر با مجوز شرعی. این اصل نه قوانین موضوعه و تأسیسی، بلکه رویکرد شرع به مالکیت را می‌پذیرد و بنابراین حق تصرف در آن را هم

منوط به اجازه شرع می‌داند. در این اصل، تملک ارضی را نه به موجب قانون موضوعه، بلکه به موجب حکم شرعی، جایز دانسته‌اند و جدال قانون موضوعه و سنت شرعی بر جای خود باقی می‌ماند. اصل هجدهم می‌گوید: «تحصیل و تعلیم علوم و معارف و صنایع آزاد است، مگر آنچه شرعاً ممنوع باشد». در واقع این اصل، تحصیل را یک حق فردی و شهروندی مطرح می‌کند که باید با توسعه دانش و علوم مختلف و... هر کس به تناسب قابلیت‌ها و استعدادها، امکان استفاده از آنها را داشته باشد؛ در عین اینکه امر تحصیل و تعلیم باید بر اساس قوانین موضوعه دولت باشد. هر چند اصل هجدهم با لفظ هر آنچه «شرعاً ممنوع» است، تحصیل و تعلیم و... را محدود به آنچه مغایر شرع نباشد، می‌داند. در اصل بیستم، «عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره به دین مبین آزاد و ممیزی در آنها ممنوع است...». این اصل ناظر بر آزادی و برابری عمومی است در اینکه مطبوعات بتوانند آزادانه نقش خود را در آزادی بیان و عقیده بیان کنند. با وجود این، این اصل با قید کتب ضلال و مواد مضره، به طور صریح آزادی نوشتن، بیان، انتشار و چاپ را مشروطه می‌کند و در واقع شهروند خوب، آن کسی است که خارج از حیطه دین و مذهب شرعی ننیدیشد و با وجود نقش تأسیسی آن، نگرش دینی را نیز اعمال کرده است. در مذاکرات ۱۷ جمادی‌الثانی ۱۳۲۵ در باب محدودیت برای روزنامه‌ها، وزیر علوم می‌گوید باید از روزنامه‌ها التزام گرفته شود که نسبت به شرع و علما چیزی ننویسند و در باب اشخاص هم آنچه می‌نویسند، صحت داشته باشد، ناظر به همین اصل است (میرزاصالح، ۱۳۸۴: ۳۱۰).

بر اساس اصل بیست و یکم، «انجمن‌ها و اجتماعاتی که مولد فتنه دینی و دنیوی و مخل به نظم نباشند، در تمام مملکت آزاد است...». این اصل هر چند می‌خواهد حقوق عامه در قلمرو عمومی را به رسمیت بشناسد و آزادی اجتماع در هر مرام و مسلکی را به رسمیت بشناسد، آغاز آن رویکردی سلبی است که حیطه آزادی فردی و عمومی را نسبت به آن تعیین می‌کند. یعنی هر چند حکومت منتظم و متکی به قانون را می‌پذیرد و بر مبنای آن نیز آزادی اجتماع و ایجاد انجمن و... را می‌پذیرد، با مداخله امر شرعی، آن را از حیز انتفاع خارج می‌کند و هم شهروند و هم جمهوریت (ملت) در آن فروکاسته می‌شوند.

اصل بیست و هفتم به ایده تفکیک قوا می‌پردازد. ماده اول اصل ۲۷ قوه مقننه شامل سه بخش بود که واجد حق ایجاد قانون بودند و پذیرش آن منوط به نظر علمای ناظر شرع، مجلسین و توشیح شاه بود. یعنی سه‌گانه شرع، سلطنت و مجلسین که نماد سه بخش متمایز بودند، در امر قانون‌گذاری دخالت داشتند؛ به‌ویژه اینکه مجلس صرفاً حق تصویب اولیه را داشت و هر قانونی باید از دوگانه سنت شرع و سلطنت می‌گذشت تا لازمه اجرایی پیدا می‌کرد. حق تفسیر قوانین به قوه قانون‌گذاری داده شده بود و دیگر از دست شاه که تا پیش از آن مقام اصلی اجرایی نیز بود، خارج شد. در واقع هرچند تاحدودی حکومت از صورت خودکامگی شخصی و استبدادی درآمد، نتوانست آغاز پایان خودکامگی و استبداد باشد. با وجود این، این ماده موجب تنش‌های اساسی در امر قانون‌گذاری بود که به طور بالقوه خواست و مطالبه افراد به عنوان شهروندان و جمهور مردم به اراده و خواست علما و شاه بستگی داشت. یعنی هرچند قوانین دخل و خرج مملکت و تفسیر قوانین، مسئولیت مجلس بود، نقش مجلس شورای ملی به طور کلی در امر قانون‌گذاری، بسیار تضعیف می‌شد. ماده دوم اصل ۲۷ مربوط به قوه قضائیه و حکمیه بود. این ماده، قوه قضائیه را که تا قبل از آن مختص علمای شرع بود، منسوخ کرد و در واقع به عنوان یکی از قوای سه‌گانه کشور به رسمیت شناخت. در عین حال ساختار قضایی و عدلیه در ایران را واجد دو بخش شرعی و عرفی کرد. یعنی محکمه شرعی که تا قبل از مشروطه در ایران بر اساس عدلیه بود، هنوز بخشی از نظام قضایی بود. به همین خاطر نظام قضایی، یک نظام مستقل و کاملاً تأسیسی نبود، به طوری که محاکم شرعی طبق متمم قانون اساسی، صاحب حق قضاوت در امور می‌شدند. ماده سوم به قوه اجرائیه که مخصوص پادشاه است، توجه داشت. در قوه اجرایی، این شاه بود که رئیس دولت محسوب می‌شد و هر قانون و حکمی توسط هر یک از اعضای کابینه و هیئت وزرا و نیز نظام اداری کشور به نام شاه بود. بنابراین قوه اجرائیه در برابر شهروندان و جمهور مردم، هیچ الزامی نداشت. به طور کلی اصل ۲۷ قانون اساسی، اقدامی در راستای ایجاد یک حکومت مدرن بود، به طوری که نظام تفکیک قوای مونتسکیویی به شکلی ایجاد شد. شاه، رئیس قوه مجریه بود و فره ایزدی او از اراده مردم ناشی می‌شد و برای اولین بار در تاریخ ایران، اقتدار شاه مقید به فرمان مردم می‌شد و همین موجب اختلافات و نزاع‌های شد (امیرارجمند، ۱۳۸۲: ۱۰۱-۱۰۲).

فصل پنجم متمم، هرچند برای قانونمند کردن سلطنت بود -فصلی که بیشترین اصول متمم قانون اساسی را در برمی‌گرفت- سلطنت خود واجد حقوق خاصی می‌شد که مبنای اصلی این حقوق، موروثی بودن آن بود. با وجود تحدید قدرت و خودسری قدرت شاه، شاه هنوز واجد قدرت‌های بسیاری به صورت قانونی بود. بر مبنای اصل سی‌وپنجم، «سلطنت ودیعه‌ای است که به موهبت الهی از طرف ملت به شخص پادشاه مفوض شده». هرچند برخی بر این باورند که لفظ «مفوض» از قاعده تفویض حقوق عمومی است و با «ودیعه» درهم آمیخته است. قاعده تفویض، دلیل مهمی بر «امر عمومی» و طریقت سلطنت پادشاه در متمم قانون اساسی مشروطه است. لفظ «مفوض» در واقع نشان می‌دهد که سلطنت، یک مقوله و مفهومی است که از «طرف ملت» به شاه داده می‌شود (سلطانی، ۱۳۹۹: ۱۹۰).

با وجود این اصل ۳۵ و عبارت «موهبت الهی» مانند وارد کردن پنج مجتهد در اصل دوم بود. چنان‌که محمدعلی‌شاه، اصل سی‌وپنجم را که با عنوان «سلطنت، ودیعه‌ای است که از جانب ملت به شخص پادشاه مفوض شده» با عبارت «موهبت الهی» بدین شکل درآورد و فرّه ایزدی بودن سلطنت حالا شکل قانونی به خود می‌گرفت و سنت ایرانی سلطنت به نحوی حفظ می‌شد. بنابراین اضافه کردن عبارت «موهبت الهی» به دست محمدعلی‌شاه در ماده ۳۵ هم به مغشوش شدن نیت قانون‌گذاران و هم تناقض متن قانون شد (امانت، ۱۳۸۲: ۴۷). به عبارت دیگر این اصل، سلطنت را به عنوان سنت سیاسی ایران با عقیده و باور مذهبی درهم می‌آمیخت و بدین حالت شاه، مشروعیت خود را ابتدا از جانب خداوند و نه ملت می‌گرفت و به همین دلیل شاه در برابر شهروندان و جمهور مردم پاسخگو نبود. ضمن اینکه شاه به واسطه موروثی بودن قدرتش، واجد حقوق ویژه‌ای بود که وی را از قاطبه اهالی مملکت متمایز می‌کرد. بنابراین آوردن لفظ «ملت» در مقام شهروندان و جمهور مردم، یعنی شاه مشروعیت خود را از مردم نمی‌گیرد، بلکه خداوند، این مشروعیت را پیشاپیش به هر آن کس که به سلطنت برسد، داده است. بر اساس اصل سی‌ونهم، پادشاه بر اساس متن، سوگند یاد می‌کند که «من خداوند قادر متعال را گواه گرفته به کلام الله مجید و به آنچه نزد خدا... قسم یاد می‌کنم که

تمام هم خود را مصروف حفظ استقلال ایران نموده، حدود مملکت و حقوق ملت را محفوظ و محروس بدارم؛ قانون اساسی مشروطیت ایران را نگهبان و بر طبق آن و قوانین مقررہ سلطنت نمایم و در ترویج مذهب جعفری اثنی‌عشری سعی و کوشش نمایم و... منظوری جز سعادت و عظمت دولت و ملت ایران نداشته باشم و...». اینکه شاه باید در مجلس حاضر شود و در برابر مجلس سوگند یاد کند، به معنای این است که نمایندگان، نمایندهٔ ملت هستند و شاه در برابر کل ملت ایران سوگند یاد می‌کند. این اصل در واقع مصداق مشروطیت حکومت و مشروطه بودن قدرت است؛ چراکه سوگندنامه، مفهومی حقوقی به خود می‌گیرد (سلطانی، ۱۳۹۹: ۱۹۲-۱۹۳).

با وجود این، متن سوگند، تلفیقی از امور عمومی و دینی است. در عین حال به عنوان شخص اول اجرایی کشور خود را حافظ حقوق ملت و حفظ استقلال کشور می‌داند که باید از قانون اساسی که نماد حکومت قانون و به رسمیت شناختن حقوق ملت است، دفاع کند و خود را تابع قوانین موجود می‌داند. به عبارت دیگر از یکسو، شاه باید به عنوان مسلمان شیعه به ترویج مذهب شیعی اثنی‌عشری بپردازد که نمادی از نقش مذهبی شاه نیز دارد. از سوی دیگر اینکه هدف شاه باید سعادت و عظمت دولت و ملت ایران به طور همزمان باشد، یعنی دولت و ملت در معنای مدرن آن است. به همین خاطر سوگندنامهٔ متمم قانون اساسی، مصداقی از سه‌گانهٔ وجوه سنت دینی و شاهی و نیز وجوه ملت-دولت در شکل مدرن آن است. پس سوگندنامه هرچند در پی این است که شاه مقید به قانون رسمی کشور و به رسمیت‌شناسی شهروندان و جمهور مردم به عنوان ملت است، هنوز سنت دینی و شاهی، نقش پررنگی دارند که به تحدید حقوق ملت می‌انجامند. هرچند اصولی از متمم مانند اصول ۳۶، ۳۷ و ۳۸ یا ۴۳ در پی این است تا از قدرت خودسرانهٔ سلطنت جلوگیری شود، دایرة اختیارات شاه بسیار گسترده است و از اصل ۴۴ تا ۵۶، مسائلی که حقوق سلطنت برشمرده شده است، ناظر بر اختیارات و مسئولیت‌های شاه است. چنان‌که بر اساس برخی از این اصول، مبرا کردن پادشاه از مسئولیت و مسئول بودن وزرا در برابر مجلسین در واقع نشان از پاسخگو نبودن شاه نسبت به وظایف محولهٔ وی در قانون اساسی است، به طوری که هنوز وجه سنت سیاسی سلطنت در اختیاراتش حفظ می‌شود. حقوق شهروندان و عامهٔ مردم

محدود می‌شود و مجلسین به‌ویژه مجلس شورای ملی که نماینده عامه مردم تلقی می‌شود، از اختیاراتش فروکاسته می‌شود. به طور کلی اساس بحث فصل حقوق سلطنت مبتنی بر نوعی از محافظه‌کاری و نگرهبانی از سنت شاهی است.

از دیگر اصول متمم قانون اساسی که به شکلی موجب فروکاست حقوق شهروندی و جمهوریت آن شده است، می‌توان به اصل ۵۸ اشاره کرد که طبق آن، «هیچ‌کس نمی‌تواند به مقام وزارت برسد، مگر آنکه مسلمان و ایرانی‌الاصل و تبعه ایران باشد». این اصل بار دیگر، اصل برابری و آزادی را که در اصل هشتم آمده است نفی می‌کند، به طوری که پیروان دیگر ادیان ایرانی را که باید واجد حق شهروندی و نیز مصداق جمهوریت تمام مردم باشند، از دایره عهده‌دار شدن وزارت کنار می‌زند و در واقع شهروندی و جمهوریت را تحدید می‌کند.

فصل اقتدارات و محاکمات به تأسیس نظام عدلیه که خواست اصلی پیش از مشروطه بود، می‌پردازد. چنان‌که تا قبل از آن اگر عدلیه وجود داشت، در یدِ اختیارِ علمای شرع بود و هیچ‌گونه محکمه‌ای بر اساس عرفی وجود نداشت. ضمن اینکه یکی از بحث‌های جدی مذاکرات مجلس نیز مسائل عدلیه بود. به طوری که در ۲۷ محرم ۱۳۲۵ در باب ضرورت عدلیه در اینکه قانون عرفی یا شرعی باشد، میرزا ابوالحسن‌خان می‌گفت: «وزیر عدلیه باید قانون داشته باشد و همه احکام او باید به قانون شرع باشد.» و سعدالدوله بیان می‌کرد: «فرق است میان قانون و تنظیمات. قانون ما همان قرآن است و اغلب قوانین فرنگ هم مأخوذ قرآن است». برخی از نمایندگان مانند تقی‌زاده و صدیق حضرت بر این باور بودند که قانون عرفی، چیزی است که به مقتضای وضع و زمان باشد (میرزا صالح، ۱۳۸۴: ۱۷۰).

بر این اساس اصولی از فصل محاکمات متمم به طور روشن به محاکم عرفی و شیوه کارکرد آنها می‌پردازد. چنان‌که در اصل هفتادویکم، «دیوان عدالت عظمی و محاکم عدلیه، مرجع رسمی تظلمات عمومی هستند و قضاوت در امور شرعیه با عدول مجتهدین جامع الشرایط است». این اصل از یکسو هرچند محاکمات عدلیه را که تا قبل از مشروطه وجود نداشت به رسمیت می‌شناسد، قضاوت در امور شرعی را نیز صحه می‌نهد و در واقع آن را به رسمیت می‌شناسد؛ چنان‌که در اصل ۲۷ که مربوط به

تفکیک قواست نیز بیان شده است. به نظر می‌آید این اصل بار دیگر آزادی و برابری حقوقی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و... شهروندان و عامه مردم را تخفیف می‌دهد. از سوی دیگر در اصل ۷۱، محکمه عرفی به عنوان یک نهاد تأسیسی به قوانین تأسیسی متکی است که هر نوع محکمه عرفی را بین افراد و اجتماع بر اساس قواعد حقوقی مشخص بررسی می‌کند. چنان‌که قبل از فرمان مشروطه، سید محمد طباطبایی در دیدار با عین‌الدوله می‌گوید: «این عدالتخانه که می‌خواهیم نخست زیانش به خود ماست، چه مردم آسوده باشند و ستم نینند و دیگر از ما بی‌نیاز گردند و درهای خانه‌های ما بسته شود. ولی چون عمر من و تو گذشته، کاری کنید که نام نیکی از شما در جهان بماند و در تاریخ بنویسند بنیادگذار مجلس و عدالتخانه، عین‌الدوله بوده و از تو این یادگار در ایران بماند» (کسروی، ۱۳۹۹: ۹۲).

اصل هشتماد، نصب رؤسا و اعضای محاکم عدلیه را به موجب فرمان شاه و اصل هشتادوسوم، تعیین شخص مدعی‌العموم (دادستان) را نیز با تصویب حاکم شرع بر عهده شاه می‌داند. در واقع این دو اصل، نقش شاه را در نظام قضایی نشان می‌دهد که شاه می‌تواند در امور قضایی و محاکماتی دخالت کند و این تحدید ایده تفکیک قوا محسوب می‌شود. ضمن اینکه شاه از آنجا که واجد قدرت موروثی و اقتدارات خاص است، به طور بالقوه ممکن است نیات و مقاصد خود را منظور دارد. همچنین اصل ۸۳، تعیین مدعی‌العموم را به تصویب حاکم شرع منوط می‌کند تا بار دیگر قدرت شرع در نظام قضایی حضور داشته باشد، تا نقش نهادهای انتخابی از سوی شهروندان تقلیل یابد.

به طور کلی در متمم قانون اساسی، اختیارات شاه محدود شد، اعطای امتیازات نیز کاسته شد و اصل حاکمیت ملت در شکل ابتدایی آن ایجاد شد. با وجود این مجلس نتوانست تفکیک دین و دولت را انجام دهد. برعکس متمم قانون اساسی، محملی برای علمای شیعه شد که اقتدار نهادی و ایدئولوژیکی خود را در چارچوب نظم جدید سیاسی حفظ کنند و شیعه اثنی‌عشری را مذهب رسمی کشور اعلام کنند (آفاری، ۱۳۸۵: ۱۲۳). به عبارت دیگر، با بررسی اصول مختلف متمم می‌توان گفت که بسیاری از اصول آن بر اساس الزامات محیط ایران و نگرش شیعی بومی‌سازی شد. در واقع متمم، بازتابنده

مقتضیات و تناقضات ذاتی حکومت ایران نزد هواداران شرع، سلطنت و مشروطه بود (امانت، ۱۴۰۰: ۳۸۴-۳۸۵).

نتیجه‌گیری

پرسش اصلی این مقاله این است که چه اصولی از «قانون اساسی مشروطه و متمم آن» مانع تحقق ایده‌های «شهروندی» و «جمهوریت» شد. به همین خاطر با توجه به استلزامات معنایی «شهروندی» و «جمهوریت» در اندیشه سیاسی و پیوند آن با واقعیت تاریخی، در نهایت امر، سوژه به عنوان فرد دارای حق و عضو جامعه سیاسی و مدنی است که حقوق و مسئولیت‌های وی تعیین شده است. یعنی فرد از ابژه رعیت‌وار یا برده که در بیرون از قلمرو زندگی عمومی است، به عنوان شهروند و جمهور مردم در وضعیتی آزاد و برابر قرار می‌گیرد و قانون اساسی که محل وقوف حقوق قانونی، سیاسی و اجتماعی و... شهروندی است، باید به این امر بپردازد. زمانی که شهروندی به رسمیت شناخته شود، فرد به عنوان شهروند از هرگونه سلطه آزاد است و کسی تحت اراده دیگری به هر عنوان سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... نیست که این امر امکان شکل‌گیری یک «شهروند-جمهور» را فراهم می‌کند.

این فهم نظری اگر درباره جنبش و انقلاب مشروطه به طور اعمّ و قانون اساسی مشروطه و متمم آن به طور اخصّ در نظر گرفته شود، هرچند به هیچ عنوان این دو مفهوم در این دو متن به کار برده نشده‌اند، می‌توان به انحای مختلف پیدایی یا ناپیدایی این دو مفهوم را در آن یافت. آنچه می‌توان گفت این است که اساس مشروطه، شکلی از تأسیس بود که توانست رویه‌های نوینی را ایجاد کند و نیز ایده‌هایی چون ملت، دولت ملی و قانون اساسی و نهادهایی که درون آن تبیین شده بود، موجب فهم جدیدی در نزد ایرانیان هرچند به صورت حداقلی شد. در واقع اصل اساسی مشروطه، «قانون» بود که متکی به قانونمند کردن رأس هرم قدرت سیاسی در ایران عصر قاجاری بود و به همین خاطر نیز نزاع‌ها هرچند در ظاهر بر سر چگونگی تحدید قدرت، چه قدرت سیاسی سلطنت و چه قدرت شرع بود و این مسئله باید به ایجاد قدرت افراد یعنی مردم منجر می‌شد، آنچه در قالب قانون به عنوان قانون اساسی رسمیت یافت، نتوانست

ساختارهای قدرتمند سلطنت و شرع را تحدید کند و رعایای ایران از قید رعیت‌بودگی خارج شوند و به عنوان شهروند، واجد حق و مسئولیت شوند تا بتوانند در سامانی از جمهور سیاسی و مدنی، امکان سروری یابند.

هرچند در «قانون اساسی مشروطه و متمم آن»، فرد و جامعه ایرانی هر چند به شکلی نحیف به رسمیت شناخته شد و ساختار حکومت تفکیک و نظام حقوقی مشخص برای بخش‌های مختلف جامعه و حکومت در نظر گرفته شد، ملت ایران در معنای سیاسی و مدنی آن به رسمیت شناخته نشد و به همین منوال نیز واجد قدرت نشد. به طوری که «قانون اساسی و متمم آن» با قانونی و حقوقی کردن بسیاری از مناصب و امتیازات موروثی و عرفی که اغلب در اختیار دو حیطة سلطنت و مذهب بودند، در پی سازش نظام قانونی مدرن و نظام عرفی و سنتی حاکم بودند، اما در زمان تدوین و تأیید این دو متن نیز جدال‌ها و نزاع‌های جدی شکل گرفت. به همین خاطر هرچند به طور نحیفی نطفه شهروندی و جمهوریت به شکلی قابل ردگیری است، موارد زیادی از اصول دو متن قانون اساسی و متمم آن به شکلی مطرح شده بود که اجازه پرورش و توسعه این دو ایده را نمی‌داد. از همین منظر شاید بتوان گفت که قانون اساسی در بیان و مطرح کردن حقوق اساسی مردم و حاکمیت عمومی مردم شکست خورد و متن متمم قانون اساسی نشان از این دارد که شرع و سلطنت، واجد حقوق گسترده‌ای بودند که لازمه آن، فروکاست حقوق شهروندی و عدم تحقق جمهوریت بود. چنان‌که اصول زیادی از مواد این دو متن به حقوق سلطنت اشاره دارد که با توجه به ساختار موروثی و فردی در وهله اول، مصداق تحدید قدرت مردم به عنوان شهروندان است.

سنت شرع نیز در اصول مختلف قضایی، اجرایی و قانون‌گذاری و نیز آزادی‌ها و برابری‌های فردی و عمومی حضور دارد. در واقع هیچ امری از امور موضوعه ملت و دولت نباید با آنچه نمایندگان شرع تشخیص می‌دادند، مغایرت داشت. چنان‌که نظارت روحانیون بر قانون‌گذاری و نقش آنها در نظام قضایی بسیار گسترده بود. بنابراین ایرانیان نه به عنوان فرد شهروند شدند و نه به عنوان ملت که نقش و مشارکت سیاسی و مدنی داشته باشند، در هیئت جمهور و جمهوریت درآمدند. یعنی شهروندی و جمهوریت و ملت در معنای سیاسی امروزی آن شکل نگرفت و ساختارهای قدرتمند سلطنت و شرع

در حکومت به اصطلاح قانون، واجد حقوق حقه‌ای شدند که در وهله اول مردم به عنوان شهروندان و نیز نقش و مشارکت آنها به عنوان جمهور نه تنها تخفیف داده می‌شد، بلکه پیشاپیش با ابهام و مانع جدی روبه‌رو شده بود. به همین خاطر آنچه باید پرسید و اندیشید این است که آیا متون «قانون اساسی مشروطه و متمم آن» توانستند تحولی انضمامی در زندگی سیاسی و اجتماعی و فکری و... انسان (رعیت) ایرانی به عنوان شهروند و جمهور مردم (ملت) عصر خود ایجاد کنند و حکومت قانون به معنای عینی آن ایجاد شد یا خیر.

پی‌نوشت

۱. پیش از مشروطه، عموم مردم، «رعیت» تلقی می‌شدند که انگار وجود خارجی نداشتند. با مشروطه هرچند تاحدودی این مسئله تغییر کرد، هنوز بخش زیادی از مردم از جمله زنان، طبقات فرودست، اقلیت‌های دینی (هرچند صاحب نماینده در مجلس بودند) جزء ملت محسوب نمی‌شدند. اغلب از ملت، برداشتی دینی و مذهبی وجود داشت که با برداشت مدرن آن کاملاً متفاوت بود.
۲. عباسقلی‌خان قزوینی (۱۳۵۸-۱۲۷۸ ق) ملقب به آدمیت، بنیان‌گذار «جامع آدمیت» بود. او به کمک مشیرالدوله، با روشن‌فکران و یاران ملکم‌خان و نیز آثار و افکار او آشنا شد. همین امر موجب شد که عباسقلی‌خان، اقدام به ایجاد «جامع آدمیت» -که سازمانی شبه‌فراماسونی متأثر از تعلیمات ملکم‌خان پس از «فراموشخانه» و «مجمع آدمیت» بود- در سال ۱۳۱۳ ق مقارن با قتل ناصرالدین‌شاه بکند. «جامع آدمیت»، مروج آثار و افکار ملکم‌خان و نیز تشریح و تعلیم آزادی‌خواهی بود و مرام‌نامه آن، «اصول آدمیت و دفتر حقوق اساسی فرد بود» (آدمیت، ۱۳۴۰: ۲۰۶-۲۱۰).
۳. آپاراتوس در انگلیسی، Apparatus یا device و در فرانسوی، dispositif در معنای دستگاه و ابزار ایدئولوژیک و تکنولوژیک دولت است. آلتوسر در مقاله مهم «ایدئولوژی و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» معتقد است که دستگاه دولت که همان دستگاه سرکوب دولت است که «با قهر عمل می‌کند»، در حالی که دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت چون دستگاه آموزشی، دستگاه مذهبی، دستگاه سیاسی، دستگاه ارتباطی، دستگاه فرهنگی و... با «ایده‌نولوژی» عمل می‌کنند (آلتوسر، ۱۳۹۸: ۳۳۸-۳۴۲). همچنین بحث از

حکومت‌مندی (governmentality) و نیز ایده سراسربین (panopticon) بن‌تامی که فوکو در نوشته‌های خود به کار می‌برد، بیانی از آپاراتوس است. چنان‌که به نظر فوکو، آپاراتوس «مجموعه‌ای از استراتژی‌های هم‌پیوند با مناسبات نیروهاست که با انواع خاصی از دانش، تأیید و پشتیبانی می‌شود» (Agamben, 2009: 2).

منابع

- آبادیان، حسین (۱۳۸۳) بحران مشروطیت در ایران، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۰) فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، سخن.
- آفاری، ژانت (۱۳۸۵) انقلاب مشروطه ایران ۱۹۰۶-۱۹۱۱ (۱۲۸۵-۱۲۹۰)، ترجمه رضا رضایی، چاپ سوم، تهران، بیستون.
- آلتوسر، لویی (۱۳۹۸) علم و ایدئولوژی، پژوهش و گزینش و برگردان مجید مددی، چاپ دوم، تهران، نیلوفر.
- احمدی، بابک (۱۳۸۹) ساختار و تأویل متن: شالوده‌شکنی و هرمنوتیک، جلد دوم، چاپ دوازدهم، تهران، مرکز.
- امیرارجمند، سعید (۱۳۸۲) «قانون اساسی»، در: احسان یارشاطر، انقلاب مشروطیت از سری مقالات دانشنامه ایرانیکا، ترجمه پیمان متین، تهران، امیرکبیر.
- اتحادیه (نظام مافی)، منصوره (۱۳۷۵) مجلس و انتخابات از مشروطه تا پایان قاجاریه، تهران، تاریخ ایران.
- احتشام‌السلطنه (۱۳۶۷) خاطرات احتشام‌السلطنه، به کوشش و تحشیه سید محمدمهدی موسوی، چاپ دوم، تهران، زوآر.
- امانت، عباس (۱۳۸۲) «زمینه‌های فکری انقلاب مشروطیت»، در: احسان یارشاطر، انقلاب مشروطیت از سری مقالات دانشنامه ایرانیکا، ترجمه پیمان متین، تهران، امیرکبیر.
- (۱۴۰۰ الف) تاریخ ایران مدرن، ترجمه م. حافظ، بی‌جا، فراگرد.
- (۱۴۰۰ ب) قبله عالم، ترجمه حسن کامشاد، چاپ هشتم، تهران، کارنامه.
- توکلی طرقی، محمد (۱۳۹۵) تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ، تورنتو، کتاب ایران‌نامه.
- ریکور، پل (۱۳۸۷) «وجود و هرمنوتیک»، در فریدریش نیچه و دیگران، هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، ترجمه بابک احمدی و دیگران، چاپ هفتم، تهران، مرکز.
- (۱۳۹۷) تاریخ و هرمنوتیک، ترجمه مهدی فیضی، تهران، مرکز.
- (۱۳۹۸) ایدئولوژی، اخلاق، سیاست، ترجمه مجید اخگر، چاپ دوم، تهران، چشمه.
- سلطانی، سید ناصر (۱۳۹۹) «پیدایش مفهوم امر عمومی در مشروطیت»، مطالعات حقوقی، دوره دوازدهم، شماره اول، صص ۱۷۵-۲۰۱.
- شجعی، زهرا (۱۳۸۳) نخبگان سیاسی ایران، جلد اول، چاپ دوم، تهران، سخن.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۹) ملت، دولت و حکومت قانون: جستار در بیان نصّ و سنت، چاپ سوم، تهران، مینوی خرد.
- فیرحی، داود (۱۳۹۹) مفهوم قانون در ایران معاصر: تحولات پیشامشروطه، تهران، نشرنی.
- (۱۴۰۰) دولت مدرن و بحران قانون: چالش قانون و شریعت در ایران معاصر، تهران،

_____ قانون اساسی مشروطه و متمم آن: ... عطاءاله کریمزاده و همکاران/ ۲۱۱

نشرنی.

کرمانی، ناظم‌الاسلام (۱۳۹۸) تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، جلد اول، چاپ هشتم، تهران، پیکان.

کسروی، احمد (۱۳۹۹) تاریخ مشروطه ایران، چاپ چهارم، تبریز، اختر.

ملک‌زاده، مهدی (۱۳۸۳) تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، جلد اول، تهران، سخن.

میرزاصالح، غلامحسین (۱۳۸۴) مذاکرات مجلس اول ۱۳۲۴-۱۳۲۶: توسعه سیاسی ایران در ورطه سیاست بین‌الملل، تهران، مازیار.

نخستین قانون اساسی ایران مصوب ۱۲۸۵ [پس از صدور فرمان مشروطیت] به انضمام متمم قانون اساسی مصوب ۱۲۸۵ و فرمان مشروطیت (۱۳۹۵) تهران، چتر دانش.

Agamben, Giorgio (2009) *What is an Apparatus?*, Translated by David Kishik and Stefan Pedatella, Stanford University press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲: ۲۴۲-۲۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

قانون اساسی: محتوای دینی در قالب عرفی

بازخوانی حکومت اسلامی در اندیشه آیت‌الله منتظری و آیت‌الله بهشتی^۱

* مهدی نجفزاده

** وحید سینایی

*** احمد رحیمی

چکیده

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، آموزه ولایت‌فقیه را در کشور نهادینه و آن را بر تمام شئون مردم ایران چیره کرد. آیت‌الله حسینعلی منتظری و آیت‌الله سید محمد حسینی بهشتی به واسطه جایگاهشان در مجلس، نقشی بی‌بدیل در تدوین قانون اساسی داشتند. هر کدام از این دو درباره قانون اساسی و مفهوم آن در ذهنشان، تفاوت‌های مهمی داشتند. در این مقاله از دیدگاه هرمنوتیک روشی اسکینر، به تحلیل نقش این دو شخصیت برجسته انقلاب اسلامی در قانون اساسی پرداخته‌ایم. اینکه این دو از نظام سیاسی مستقر در قانون اساسی چه هدفی داشتند و عملاً چه کاری انجام دادند؟ آنها در دورانی که اسلام به‌شدت از سوی اندیشه غربی، تهدید به نابودی می‌شد، می‌خواستند نظام سیاسی اسلامی ایجاد کنند. منتظری، مفاهیم و احکام فقه حول اندیشه ولایت‌فقیه را برای اداره جامعه اسلامی کافی می‌دانست؛ بهشتی اما احکام و موازین اسلامی را در حول محور ولایت‌فقیه به عنوان چارچوبی می‌نگریست که درون آن به گونه‌ای

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری احمد رحیمی با عنوان «بررسی تأثیر صورت‌بندی حکومت اسلامی در اندیشه خبرگان قانون اساسی بر ساختار جمهوری اسلامی» به راهنمایی دکتر مهدی نجفزاده می‌باشد.

* نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران

** دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد، ایران

*** دانشجوی دکتری علوم سیاسی گرایش مسائل ایران، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران

ahmadrahimi222@gmail.com



گزینشی، مفاهیم مدرن دموکراتیک، مارکسیستی و حقوق بشری را بتوان استفاده کرد تا پاسخگوی جامعه کنونی ایران اسلامی باشد. در تحلیل نهایی در تدوین قانون اساسی، نظریه بهشتی دست بالا گرفت و حکومت اسلامی با ساختی عرفی را پدیدار کرد.

واژه‌های کلیدی: قانون اساسی، ولایت فقیه، آیت‌الله منتظری، آیت‌الله بهشتی و اسکینر.

مقدمه

اولین قانون اساسی ایران به عنوان یکی از مفاهیم مهم مشروطه تا انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ دوام آورد؛ اما نتوانست به عنوان مرجع حل و فصل اختلاف گروه‌های سیاسی جامعه در حال گذار ایران عمل کند؛ چنان‌که در دوران قاجار، گرفتار اختلافات بی‌پایان گروه‌های سیاسی شد و هرج و مرج پدید آورد و دولت‌های توسعه‌گرا و اقتدارگرا در دوران پهلوی، عملاً قانون اساسی را به نفع یک دولت اقتدارگرا به کناری نهادند.

با وقوع انقلاب اسلامی و ضرورت نگارش قانون اساسی جدید، محبوبیت روحانیون، به‌ویژه روحانیون پیرو امام خمینی، باعث شد که در جریان انتخابات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، اغلب راه‌یافتگان، روحانیون انقلابی باشند و اندیشه و اهداف آنان تعیین‌کننده ماهیت قانون اساسی باشد. در میان انقلابیون راه‌یافته به مجلس، آیت‌الله حسینعلی منتظری از مبارزان قدیمی، مجاهد و زندان‌دیده قبل از انقلاب و رئیس مجلس و نیز آیت‌الله سید محمد حسینی بهشتی از مبارزان قدیمی حوزوی-دانشگاهی، نایب رئیس و همچنین اداره‌کننده اصلی مجلس که هر دو درجه اجتهاد در علوم دینی را داشتند، به واسطه جایگاهشان در میان انقلابیون و نمایندگان مجلس، نقش اساسی را در تدوین قانون اساسی ایفا کردند.

اندیشه نمایندگان مجلس بررسی نهایی به عنوان یک کارگزار اندیشمند، مانند هر انسانی، از اندیشه‌های بسیاری تأثیر گرفته بود و این تأثیر را می‌توان در اندیشه آنان کشف و نمایان کرد. منتظری و بهشتی، به عنوان مجتهدان دانش‌آموخته حوزه‌های علمیه دارای اندیشه فقهی خاص علمای شیعه بودند، در فضای پرتلاطم سیاسی و اجتماعی دوران پهلوی دوم زیسته بودند، در خط اول و درون انقلاب و طوفان فکری آن قرار داشتند و به عنوان شاگرد و پیرو امام خمینی^(۵)، اندیشه وی را تمام و کمال پذیرفته بودند. این مجموعه، تأثیر قاطعی بر اندیشه آنان داشته، با این اندوخته و با هدفی تأثیر گرفته از آن، پا در مجلس بررسی نهایی قانون اساسی نهادند.

این مقاله، شرحی از چگونگی پدیدار شدن حکومت اسلامی در قانون اساسی بر پایه اندیشه و اقدامات دو تن از نظریه‌پردازان و تقریرکنندگان انقلاب اسلامی است و این ادعا را مطرح می‌سازد که در کشاکش نظریه‌ها و مبتنی بر بافتار سیاسی-اجتماعی،

سرانجام ساخت حکومت در قانون اساسی جمهوری اسلامی به دوگانه‌ای از یک محتوای اسلامی و قالبی عرفی انجامید.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی درباره قانون اساسی و تأثیر آن در سیاست جمهوری اسلامی در قالب کتاب، پایان‌نامه و مقاله وجود دارد. هر یک از آنها تنها به بخشی از موضوع مورد نظر این پژوهش پرداخته‌اند؛ اما پژوهش مستقیمی درباره اندیشه خبرگان مجلس بررسی قانون اساسی و اهداف آنان از تدوین قانون اساسی انجام نشده است.

قلفی (۱۳۸۴) در کتاب «مجلس خبرگان و حکومت دینی در ایران»، مهم‌ترین دستاورد تدوین‌کنندگان قانون اساسی را تلفیق مبانی مشروعیت سنتی با مبانی مشروعیت نوین و ایجاد نهادهای جدید و بازتولید نهادهای قدیمی با کارکردهای نوین می‌داند. وی در فصل چهارم کتاب با عنوان «نظام امت و امامت در اندیشه آیت‌الله بهشتی»، نظام امت و امامت را آمیزه‌ای از مفاهیم دینی و نگرش تاریخی شیعه به مقوله حکومت می‌داند که با آیت‌الله بهشتی به صورت نظامی آرمانی مبتنی بر نگرش شیعی در قانون اساسی جمهوری اسلامی تجلی یافت و حکومت اسلام در عصر غیبت را هویتی نوین بخشید. اما برخلاف نتیجه‌گیری وی و سعی اندیشمندانی مانند بهشتی، تلفیق مناسبی از حکومت اسلامی و مفهوم جمهوری صورت نگرفته است و مبانی مشروعیت نظام جمهوری اسلامی در میان مشروعیت الهی و مردمی سرگردان است. به بیان دیگر، تقریرکنندگان قانون اساسی، دو ساحت عرفی و شرعی را تلفیق نکردند، بلکه در یک رابطه سلسله‌مراتبی، عرف را ذیل ساخت قدرتمند فقه مفصل‌بندی کردند.

ورعی (۱۳۸۹) در کتابی با عنوان «نقش شهید بهشتی در تدوین قانون اساسی» با توصیف ویژگی‌های شخصیتی آیت‌الله بهشتی، نقل‌توانایی‌ها و دانش علمی-دینی ایشان به گونه‌ای غیر انتقادی در پی نشان دادن نقش مهم آیت‌الله بهشتی به عنوان یک روحانی نوگرا، دموکراسی‌خواه و شوراگرا در فرایند شکل‌گیری و تصویب قانون اساسی است. ولی نویسنده توضیح نداده است که صرف نظر از ابعاد شخصیتی بهشتی، او به‌مثابه تقریرکننده قانون اساسی، چگونه بر شکل‌بندی نظام سیاسی آینده ایران تأثیر گذاشت.

الیاسی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «تجلی حاکمیت الهی در اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» بر این باور است که چون چارچوب قانون اساسی برگرفته از فقه و موازین اسلامی است، منطبق با اصل حاکمیت الهی تدوین یافته و مطابق با ملاک‌ها و معیارهای آن است. این مقاله از نظر پژوهش ما به بندهای خاصی از قانون اساسی و مفهوم حاکمیت الهی در قانون اساسی پرداخته و دیدگاه ما درباره شکل‌گیری قانون اساسی و به‌ویژه ساخت دوگانه مستتر در قانون اساسی را پوشش نمی‌دهد.

کمالی‌زاده و سوری (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «تحول مفهومی قانون در فرایند تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» استدلال می‌کنند که وجود ذهنیت‌ها و قصدیت تدوین‌کنندگان درباره موضوعات کلیدی، راه تدوین قانون را با چالش مواجه کرده بود. تدوین‌کنندگان که ترس از دست رفتن مجدد اموال و آرزوهای انقلاب را داشتند و تمام مشکل را در وجود انسان‌های ناپاک و ناآگاه به قوانین الهی می‌دانستند، همه قدرت و اختیارات را برای ولی فقیه می‌خواستند و این مهم باعث می‌شد که بحث حاکمیت ملی خدشه‌دار شود.

صرف‌نظر از پژوهش‌های مؤثر در تدوین قانون اساسی، پژوهش مستقلی درباره نقش منفرد اعضای اصلی مجلس بررسی نهایی قانون اساسی در تدوین قانون اساسی انجام نشده است. با توجه به نقش بی‌بدیل آیت‌الله منتظری و آیت‌الله بهشتی در تصویب قانون اساسی، مهم است بدانیم که آنان چه هدفی داشتند و با تدوین قانون اساسی به سهم خود عملاً چه کاری انجام دادند؟ آنها می‌خواستند یک نظام سیاسی اسلامی شیعی در دورانی که اندیشه غربی، اسلام را به شدت تهدید به نابودی می‌کرد، ایجاد کنند و راه‌حلی برای تعارضات درازدامن میان سنت‌گرایی اسلامی و الزامات ناگزیر مدرنیته پیدا کنند؛ اما گرفتار تعارضات ناشی از جدال بزرگ شرع و عرفیات وارد شده از غرب در حکومت شدند و در آخر به فقه سیاسی و احکام اسلامی آشنای خود پناه بردند.

ما در این پژوهش برای بررسی فعالیت آیت‌الله منتظری و بهشتی در جلسات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی از هرمنوتیک روشی «کوئینتین اسکینر»^۱ استفاده نموده‌ایم. روش‌شناسی اسکینر در زمره هرمنوتیک روشی مؤلف‌محور قرار دارد که قصد و نیت

مؤلف، مهم‌ترین مسئله پژوهشگر است که باید برای فهم آثار مؤلف، تمام سعی خود را برای شناخت قصد و نیت او به کار برده، در مرحله بعد به این موضوع پی برد که مؤلف چه کاری انجام داده است.

چارچوب نظری

هرمنوتیک روشی کوئینتین اسکینر

مطابق آخرین تقسیم‌بندی علم هرمنوتیک، سه نوع آن از هم تمیز داده شده است: هرمنوتیک روشی، هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک انتقادی. در هرمنوتیک روشی، هرمنوتیک روشی برای رسیدن به موضوع علوم انسانی و فهم آن است. شلایر ماخر^۱، ماکس وبر^۲، دیلتای^۳، بتی^۴ و هیرش^۵ و اسکینر در زمره اندیشمندان این نوع از هرمنوتیک هستند (نوذری و پورخداقلی، ۱۳۸۹: ۱۰۰). هرمنوتیک روشی و به طور مشخص هرمنوتیک روشی مؤلف‌محور اسکینر مورد نظر ماست. در این نوع هرمنوتیک، موضوع قصد و نیت مؤلف، مهم‌ترین مسئله محقق برای فهم آثار مؤلف است که باید تمام سعی خود را برای شناخت قصد و نیت او به کار برد و این موضوع به منزله اصل هرمنوتیک عامی است که لازمه فهم معنای متن است (مرتضوی، ۱۳۸۶: ۱۸۵).

اسکینر تأکید دارد که هدف اصلی مفسر، دریافتن معنای متن است و این معنا با قرائت خود متن یا تحقیق درباره زمینه شکل‌گیری متن به دست نمی‌آید؛ بلکه به منظور دست یافتن به معنا باید انگیزه‌ها و نیات مؤلف و زمینه اجتماعی و زبانی تألیف متن را جست‌وجو کرد (محمودپناهی، ۱۳۹۴: ۱۵۷-۱۵۸). بدین ترتیب اسکینر با عبور از روش قرائت زمینه‌ای و قرائت متنی به قصدیت در تفسیر می‌پردازد. تبیین قصد و نیت در اعمال متضمن این است که قصد و نیت آگاهانه عامل را معادل اعمالی که عامل انجام می‌دهد قرار ندهیم و در عوض درباره یک عمل (متن) بپرسیم که قصدیت موجود در خود عمل (متن) چیست، نه اینکه چه چیزی در ذهن عامل است. پاسخ به این سؤال مستلزم قرار دادن اعمال (متون) در بستر گسترده‌تر زندگی عامل و آن شرایط اجتماعی

1. Friedrich Schleiermacher
2. Max Weber
3. Wilhelm Dilthey
4. Emilio Betti
5. Eric Donald, Hirsch

است که در آن عمل انجام گرفته است و تفسیر اعمال در پرتو این بستر است (محمودپناهی، ۱۳۹۴: ۱۵۳-۱۵۴).

روش اسکینر

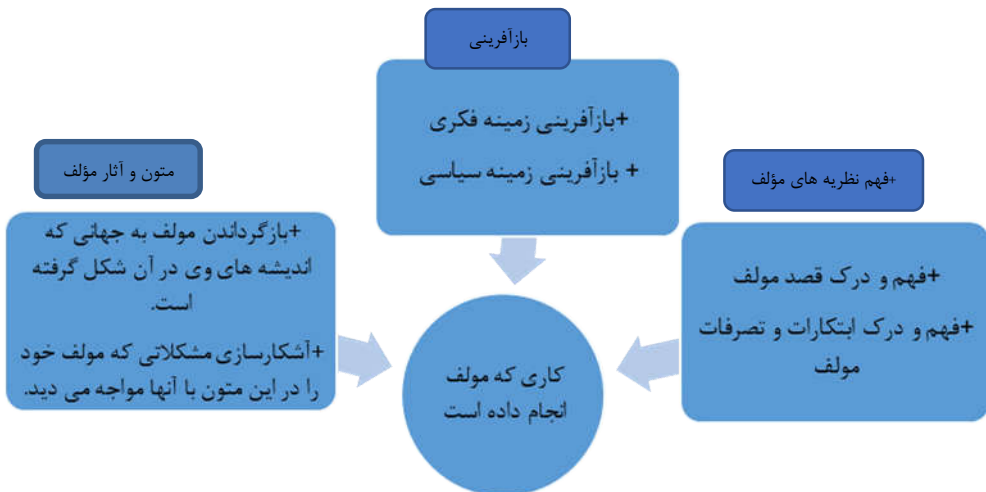
روش اسکینر، راهی است برای فهم این مسئله که نویسندگان متن هنگام نوشتن آن در عمل چه کاری انجام می‌دادند؛ نه فقط اینکه چه استدلال‌هایی دارند، بلکه چه پرسش‌هایی طرح می‌کنند و سعی در پاسخ آن دارند و مفروضات و قراردادهای حاکم بر بحث سیاسی را تا کجا می‌پذیرند و تأیید می‌کنند، یا مورد تردید قرار می‌دهند و رد می‌کنند، یا شاید حتی به نحو بحث‌انگیزی نادیده می‌گیرند. با خواندن متون، چنین فهمی را نمی‌توان داشت. برای اینکه یک متن را به عنوان پاسخی به پرسش‌های خاص بدانیم، لازم است درباره جامعه‌ای که متن در آن نوشته شده بدانیم و برای فهمیدن سمت دقیق نیروی استدلال آن لازم است درک و برآوردی از واژگان کلی سیاسی زمانه‌اش داشته باشیم. پس فهمیدن اینکه نویسنده چه پرسش‌هایی طرح می‌کند و با مفاهیمی که در اختیارش هست چه می‌کند، معادل فهم برخی از نیات اساسی او در نوشتن و بدین‌سان پی بردن به این است که مقصود از سخنی که می‌گوید - یا نمی‌تواند بگوید - چیست (اسکینر، ۱۳۹۳ الف: ۱۸).

روش‌شناسی سه مرحله‌ای اسکینر، ساختار راهنمایی است که برای فهم و درک اندیشه سیاسی مؤلف باید استفاده شود. بدین ترتیب که در مرحله نخست، پژوهشگر با مطالعه آثار و متون مؤلف سعی می‌کند با بازگرداندن مؤلف به زمانه‌ای که اندیشه‌هایش شکل گرفته، مسائلی را که در این متون با آنها روبه‌رو بود، کشف کند (محمودپناهی، ۱۳۹۴: ۱۷۳). بدین صورت که باید فاصله زمانی بین متن و مفسر را طی کرده و مفسر خودش را به دنیایی بازگرداند که در آن عمل صورت گرفته است. باید سعی کرد جهان فرهنگی، زبان‌شناختی و حالت ذهنی نویسنده را به بهترین شکل ممکن بازتولید نمود (روشن، ۱۳۸۷: ۲۷).

پژوهشگر در مرحله بعد، اقدام به بازسازی محیط پیدایش متن، اعم از بازسازی فضای فکری و سیاسی می‌کند (محمودپناهی، ۱۳۹۴: ۱۷۴). متن به عنوان یک عمل ارتباطی قصدشده در فضای فکری-اجتماعی خاصی به وجود می‌آید که در آن پرسش‌ها و پاسخ‌های خاصی در مقابل نویسنده قرار داشته است (مرتضوی، ۱۳۸۶: ۱۷۹). هر اظهارنظر

یا گفته‌ای به طرز گریزناپذیری، تجسم نیتی خاص است که در موقعیتی خاص، به حل مسئله‌ای خاص توجه دارد و از این‌رو چنان به بافت یا زمینه‌اش محدود می‌شود که کوشش برای فراتر رفتن از آن بسیار ساده‌اندیشانه است. هیچ مسئله جاودانه‌ای وجود ندارد. آنچه هست، فقط پاسخ‌های جداگانه برای پرسش‌های جداگانه است. به تعداد پرسش‌های مختلف می‌توان پرسشگرانی بالقوه یافت (اسکینر، ۱۳۹۳: ۱۵۹).

در مرحله آخر، محقق به فهم نظریه‌ها و افکار مؤلف، یعنی فهم قصد و نیت مؤلف و فهم ابتکارات و تصرفات مؤلف دست می‌زند. در نزد اسکینر، مسئله مهم مفسر در بررسی هر متن، فهم قصد یک مؤلف برای انتقال موضوعی به مخاطبانش است (محمودپناهی، ۱۳۹۴: ۱۷۴). در دیدگاه اسکینر، متن که قصد مؤلف در پس آن نهفته است، زمانی قابل فهم است که سؤالات زمانه و زمینه‌های ایدئولوژیک آن در نظر گرفته شود (روشن، ۱۳۸۷: ۲۸). بدین صورت مطالعه اندیشه نیازمند تصرفات و دست‌کاری‌های مؤلف در ایدئولوژی‌های عصر خود است. اینکه نویسنده در نوشتن متن نسبت به دیگر متون موجود که زمینه ایدئولوژیک را شکل می‌دهند، چه کاری انجام می‌دهد یا انجام داده است (Tully, 1983: 490).



شکل ۱- مراحل هرمنوتیک روشی اسکینر

مراحل هرمنوتیک روشی اسکینر

در پژوهش پیش رو نیز ما از سه‌گانه اسکینر سود جست‌ه‌ایم و تلاش کرده‌ایم تا با ابتنا به بافتار سیاسی- اجتماعی تدوین قانون اساسی از رهگذر مطالعه متن، قانون اساسی و قصدیت و عاملیت دو تن از مهم‌ترین تدوین‌کنندگان قانون اساسی را برجسته سازیم.

بحث و بررسی

زمینه‌های اندیشه

حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت‌فقیه، ادامه سنت فقهی‌ای است که ریشه‌های آن را می‌توان تا سال‌های آغازین دوران غیبت در قرن چهارم بازشناخت. این سنت در طول سالیان دراز به دلیل وجود حکومت‌های سنی و سلاطین دوره‌های مختلف اسلامی، مجال رشد نیافته بود. فقط با دوران صفوی و اعتنای قابل توجه آنان به فقها بود که این اندیشه توانست به موازات ارتقای جایگاه اجتماعی و راه‌یابی آن به مراکز قدرت صفوی، رشد قابل توجهی یافت، در دوران قاجار به شکوفایی رسیده و با انقلاب اسلامی و در اندیشه امام خمینی به عنوان سنتی متفاوت از سنت‌های فکری دوران مدرن به ثمر برسد.

مسئله حکومت مقام معصوم، به عنوان پارادایم سیاسی شیعه در دوره مشروطه در بین اندیشمندان شیعه ادامه پیدا کرد، اما نگرش‌های متفاوتی به علت مقتضیات زمان و پرسش‌های به وجود آمده در واکنش به مفاهیم مدرن سیاسی و اجتماعی پدید آمد. به‌ویژه این دیدگاه‌ها، الزامات مهمی را برای روحانیون شیعه در پردازش و بیان دیدگاه‌های سیاسی به وجود آورد (درخسه، ۱۳۹۳: ۷۲). اولین کوشش در فقه شیعه، تلاش میرزا محمدحسین نائینی برای سازگار نمودن وظیفه الهی و حق مردمی (در تلاش برای پاسخگویی به سؤالات و مفاهیم زمانه) بود. پس از مشروطه و نائینی، فقه سیاسی شیعه در این کوشش با نوعی ایستایی و حتی عقب‌گرد مواجه شد (کدیور، ۱۳۸۷: ۲۰). بدین صورت که اندیشه سنتی فقهی در طی زمان به نغی و تقابل با مدرنیته رسیده و تمام سعی اندیشمندان این حوزه، وقف مبارزه با مظاهر دنیای مدرن شد. به این تعبیر، سنت فقهی در ایران بعد از نائینی بر پایه کناره‌گیری از دامنه قدرت و سیاست تداوم یافت.

در دوره پهلوی و در پاسخ به زمینه‌های بروز اندیشه مدرن که فقه را در حاشیه می‌خواست و با خوانش جدید امام خمینی از حکومت اسلامی و ولایت‌فقیه، اندیشه فقه

سیاسی شیعه وارد دورانی متفاوت شد. نظریه خاص ایشان در باب حکومت اسلامی که در کتاب‌های تحریر الوسیله، البیع، کشف‌الاسرار و ولایت‌فقیه یا حکومت اسلامی ارائه شده، از مهم‌ترین عوامل موفقیت امام خمینی در پردازش نوین ولایت‌فقیه است. ایشان بر این اعتقاد است که برای اجرای بخش مهم احکام اسلامی، نیاز به تشکیل حکومت است. اقامه حکومت اسلامی بر فقیهان عادل، واجب و تبعیت و یاری ایشان بر مردم نیز واجب است (کدیور، ۱۳۸۷: ۲۲).

متأثر از اندیشه امام خمینی، نسل جدیدی از روحانیون در حوزه‌های علمیه رشد یافتند که باور خدشه‌ناپذیر به اولویت سیاست در فقه شیعه و تأسیس حکومتی اسلامی داشتند، نقش سنتی علمای مذهبی را قبول نداشته و انحراف انقلاب مشروطیت را به علت دوری رهبران مذهبی از آن می‌دانستند. این روحانیون، شبکه‌های مخفی و غیررسمی ایجاد کرده بودند و در پیوند با طبقه سنتی بازار، تفکرات خود را در جامعه اشاعه می‌دادند (نجف‌زاده، ۱۳۹۵: ۴۲۸). این شبکه وسیع از روحانیون معتقد به افکار امام خمینی با استفاده از محبوبیت اجتماعی خود و حمایت امام خمینی، وارد مجلس خبرگان قانون اساسی شدند و آینده نظام جمهوری اسلامی را بر مبنای اندیشه‌های امام خمینی تضمین نموده، از نظر تاریخی باعث شکوفایی و به ثمر رسیدن حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت‌فقیه شدند. دو نفر از مهم‌ترین شاگردان و پیروان اندیشه و عمل امام خمینی، آیت‌الله منتظری و آیت‌الله بهشتی بودند که اتفاقاً در قانون اساسی، مهم‌ترین نقش را داشتند.

کتاب منتظری با عنوان «دراسات فی الولاية الفقيه» و حمایت تمام‌قد وی از نظریه ولایت‌فقیه در بحث‌های شدید بر سر این نظریه در ماه‌های اول انقلاب و مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، اثبات‌کننده این تعلق فکری وی به ولایت‌فقیه است. چنان‌که منتظری در خاطراتش می‌گوید که هنگام تدوین قانون اساسی به نظریه نصب ولایت‌فقیه، گرایش بیشتری داشته و شخصیت معنوی مرحوم آیت‌الله خمینی و نفوذ گسترده ایشان نیز در این زمینه - یعنی در اعطای اختیارات وسیع به رهبری - مؤثر بود (منتظری، ۱۳۹۸: ۳۱). ایشان از طرف دیگر هم تعلق خاطری به مفاهیم مدرنیته و غربی دموکراتیک نداشته، استدلال می‌کرد که صورت کامل‌تر این مفاهیم و معانی در اسلام وجود دارد و باید کشف و استفاده شود. منتظری مانند بسیاری از روحانیون معاصر، حاکمیت ملی و رأی مردم را محدود در موازین اسلامی و نظارت فقیهان می‌کند و آرای

عمومی را بر اساس قوانین حیات بخش اسلام، مبنای حکومت می‌داند (منتظری، ۱۳۷۹، ج ۲: ۸۹۳).

بهشتی نیز نظریه ولایت فقیه را در قالب نظریه امامت و امت تئوریزه کرد که در آن با مفاهیم مدرن و حقوق مردم با خوانش مدرن آن تا زمانی که از دایره احکام اسلامی خارج نشود، همراهی می‌کرد. وی می‌گوید که نظام سیاسی-اجتماعی جمهوری اسلامی، نظام امت و امامت است و حق این است که با هیچ‌یک از این عناوینی که در کتاب‌های حقوق سیاسی یا حقوق اساسی آمده، قابل تطبیق نیست. وی علت این را که شعار اول انقلابیون، «حکومت اسلامی» بود، روشن نبودن «نظام امت و امامت» برای توده مردم می‌داند و بیان می‌کند: «وقتی معلوم شد این نظام حکومتی رئیس‌جمهور هم دارد آن وقت گفته شد جمهوری اسلامی» (حسینی بهشتی، ۱۳۷۸: ۳۹). آرمان او در انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ و تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ۱۳۵۸، بازگشت به ممکنات نظریه امامت شیعه به‌رغم فقدان شرط عصمت در دوره غیبت است. وی در جست‌وجوی چنین رهبری است که به مسئله مرجعیت و رهبری در جامعه می‌اندیشد و بر اندراج شرط مرجعیت در رهبری در اصل ۵ (سابق) اصرار می‌کند (فیرحی، ۱۳۹۴: ۳۵۰). بهشتی اشاره می‌کند که فقه و عدالت، اصل پایه رهبری در جامعه اسلامی است. به نظر او رهبری، اصول و شرایط دیگری هم دارد؛ اما به هر حال همه مهارت‌ها و تخصص‌های دیگر منهای فقه و عدالت نمی‌تواند در یک جامعه، مسلکی در خدمت مسلک قرار بگیرد (همان: ۳۵۲).

بهشتی درباره نظام حکومتی اسلامی نسبت به نظریه ولایت فقیه، تأکید واضح‌تری به مردم و توده مسلمان و تأیید آنان دارد. از دیدگاه این نوع مردم‌گرایی، جامعه اسلامی واقعی، جامعه‌ای است که در آن رابطه اندام‌واره‌ای بین امت و امامت وجود داشته باشد که در آن انسجام اجتماعی منعکس‌کننده وحدت الهی است (Fischer, 1980: 215). این رابطه، اندیشه سیاسی شیعه را از نخبه‌گرایی به مردم‌گرایی ایدئولوژیک متمایل کرد و فقیهان شیعه را از نگاهبانان دین به حاکمان دین برکشید (قلفی، ۱۳۸۴: ۱۴۱).

ب) بافتار اجتماعی

ایران در سال‌های منتهی به انقلاب ۱۳۵۷ دارای شرایط فرهنگی و اجتماعی خاصی بود و اندیشمندان سیاسی آن دوره در فضای خاص مارکسیستی-ضد استعماری-

مذهبی سیر می‌کردند که بیانگر افکار سیاسی مردم نیز بود. نیروهای ائتلاف انقلابی تحت رهبری امام خمینی بازتاب به هم رسیدن اندیشه‌های متفاوتی بود که بعد از انقلاب مشروطه در ایران شکل گرفت و طی سالیان دراز بین اندیشمندان ایرانی رشد کرد. این اندیشمندان مسلمان ایرانی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد. گروهی از اندیشمندان مسلمان سنت‌گرا مانند علمای سنتی، تمایل دارند انگاره‌های مدرن و نهادهای مدرن را به چالش ماهوی بکشند. تجددخواهان، مدرنیته را برای بازسازی انگاره‌های اسلامی به عنوان تنها راه در دسترس می‌پذیرند؛ اما گروهی نیز علاقه‌مندند عناصری از مدرنیته را که مفید و سازنده و سازگار با عناصر پویای سنت تشخیص می‌دهند، برگزینند (پدرام، ۱۳۸۳: ۲۱-۲۲). سنت‌گرایان اسلامی که شاخص‌ترین نمایندگان آن در کشور، علما و روحانیون سنتی هستند و در مقابل اندیشه‌های مدرن که در تقابل با فهم آنان از دین قرار گرفت و با مشروطه به عرصه سیاسی و اجتماعی کشیده شد، موضعی آشتی‌ناپذیر می‌گیرند و با مفهوم حق حاکمیت مردم ناسازگارند (همان: ۶۹).

گفتمان شریعت‌مدارانه روحانیون مخالف مشروطه در اندیشه امام خمینی ادامه پیدا می‌کند. او غرب را با رویکردی دشمن‌محور، در شمار دشمنان تاریخی اسلام قرار داده و تحلیل خود از غرب مدرن را در رابطه کینه‌توزانه استعمار با اسلام بازنمایی می‌کند (همان: ۷۲). امام خمینی هم قبل و هم بعد از انقلاب تقریباً به‌وضوح از هدف‌های دوگانه خود صحبت کرده بود: تأسیس حکومت دینی اسلامی و ریشه‌کن کردن کامل غرب‌گرایی یا نفوذ فرهنگ غربی که به نظر او، ایران را به مدت یک قرن ویران کرده بود (Amir Arjomand, 1988: 138). بدیل آیت‌الله خمینی در برابر آرای سیاسی ملهم از مغرب‌زمین، نظریه ولایت‌فقیه اوست. او تشکیل حکومت برای اداره جامعه را امری ضروری می‌داند و اعتقاد به ضرورت تشکیل حکومت را جزئی از ولایت می‌داند. در اندیشه وی اگر فرد لایقی که دارای دو خصلت عدالت و علم به قانون باشد تشکیل حکومت داد، همان ولایت حضرت رسول اکرم در امر اداره جامعه را دارد و اطاعت از وی بر مردم لازم است (پدرام، ۱۳۸۳: ۷۳).

در گیرودار نهضت ملی در اوایل سال‌های ۱۳۳۰، گرایشی دیگر در اندیشه اسلامی در پاسخ به مفاهیم شایع‌شونده مدرنیته با جنبش مدرنیته در جامعه ایران رشد می‌یابد و اندیشه‌های اجتماعی سیاسی - مذهبی به حیطة روشن‌فکری پا می‌گذارد و باعث

شکل‌گیری گرایش‌های مختلف روشن‌فکری اسلامی می‌شود: گرایش عدالت‌محور و هماهنگ با مارکسیسم و گرایش آزادی‌محور، سازگار با لیبرالیسم که بیانگر اسلام‌نوگرایی جامعه روشن‌فکری اسلامی هستند (پدرام، ۱۳۸۳: ۶۳-۶۴).

در میانه دهه ۱۳۵۰، گفتمان اسلام انتقادی با رویکردی اصلاح‌طلبانه عواملی متعارض، چون ایمان مذهبی و علم، رهبری مذهبی و دموکراسی، جهان‌وطنی اسلامی و ملیت‌خواهی ایرانی، سرمایه‌داری و سوسیالیسم و دنیا و آخرت را در خود جای می‌دهد. این موضوع با گردآمدن دامنه وسیعی از بخش‌های اجتماعی، شامل توده‌های شهری مذهبی، بازاریان، طبقه متوسط شهری و روشن‌فکران دینی، ملی و چپ‌گرا همراه است که سرانجام به یک انقلاب تمام‌عیار منجر می‌شود (همان: ۶۵). ایرانیان برای انقلاب جمع شده بودند، اما انقلاب در واقع برای افراد مختلف معنای متفاوتی داشت. برخی آن را انتقال به دموکراسی می‌دانستند. دیگران آن را نقطه اوج مبارزه طبقاتی می‌دانستند که یک جامعه برابری طلب مارکسیستی ایجاد می‌کند و ایران را از نفوذ آمریکا آزاد می‌کند. برخی دیگر به آینده‌ای اسلامی امید داشتند که به سلطه فرهنگی غرب پایان می‌داد (Geissari & Nasr, 2006: 80).

اسلام سیاسی به عنوان مهم‌ترین گرایش فکری این دوران دچار یک تله تقابلی شده بود که بین حاکمیت قراردادی و حاکمیت الهی از مشروطه ایجاد شده است. نوعی از اسلام سیاسی پس‌امشروطه در ایران شکل گرفت که عناصر گفتمانی آن به‌ویژه تحت تأثیر اسلام سیاسی پاکستانی - عربی از سوئی و برخی از آموزه‌های جنبش‌های چپ از سوی دیگر بود که هر دو گرایش ضد دموکراتیک داشتند و بنیاد قانون موضوعه را بیرون از قرارداد ملی می‌جستند (فیرحی، ۱۴۰۰: ۳۳۷). این تداخل اندیشه‌های متعارض سنتی، غرب‌ستیز، نوگرایی اسلامی - مارکسیستی و اسلامی - لیبرال در تمام فضای قبل از انقلاب اسلامی و سال‌های اولیه نظام جمهوری اسلامی به‌شدت در تعامل، تقابل و تعارض قرار می‌گیرند. متفکرانی همچون بهشتی و منتظری نیز در چنین فضایی قرار داشتند و هر یک به نوعی در این زمینه، اندیشه‌شان شکل می‌گیرد.

منتظری از نظر اندیشه، در میان علمای سنت‌گرا قرار می‌گیرد و در جریان قانون اساسی نیز سعی می‌کند در مقابل انگاره‌های مدرن و دموکراتیک موضعی تقابلی بگیرد (همان، ۱۳۹۴: ۳۸۴-۳۸۵). او تنها در مورد اندیشه‌های مارکسیستی و شورایی (که

دلالت‌هایی متفاهم با اسلام در آن می‌یابد)، موضعی همدل می‌گیرد و سعی می‌کند با یافتن شباهت‌هایی بین این دو، مفاهیم شورایی و مارکسیستی را در خدمت فقه قرار دهد (منتظری، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۵۳). منتظری در مورد موضوع اساسی حاکمیت نیز موضعی کاملاً سنتی و دینی داشت. وی در یادداشتی در نقد پیش‌نویس قانون اساسی در تیرماه ۱۳۵۸، حاکمیت را مخصوص خدا دانسته و اعتقاد دارد که حکومت و قانون باید به فقهای که عادل و آشنا به حوادث و مسائل روز باشند منتهی شود و قوه مجریه هم باید زیر نظر و فرمان آنان باشد و در حقیقت قوه مجریه، نمایندگان آنان می‌باشند و از خود استقلالی ندارند و قضاوت هم حق فقیه و یا منصوب از ناحیه اوست (همان، ج ۲: ۸۹۶-۸۹۷). وی تمام مفاهیم مدرن و دموکراتیک را درون حاکمیت الهی که فقها آن را اعمال می‌کنند، قرار می‌دهد و این مفاهیم را از ذات و هستی خویش خالی می‌نماید.

بهشتی از زاویه‌ای دیگر با این مقایسه و ایجاد شباهت با مکتب‌های مارکسیستی، مشروعیت نظام آینده حکومتی را مربوط به مردم نمی‌داند. وی با طرحی ضمنی، احکام اسلامی یا همان مکتب را بالاتر از رأی و تمایل مردم قرار می‌دهد و مشروعیت حکومت را در قالب نظام امت و امامت، الهی می‌داند و در مرتبه دوم قائل به رأی مردم در دایره مکتب است. وی این چنین از صراحت و سادگی بیان منتظری دوری می‌کند؛ اما مبنای هر دو یکسان است و هدفی یکسان را در سر می‌پروراند. بهشتی چنین می‌اندیشد که مدیریت جامعه برخاسته از امت و امامت بر پایه مکتب است و به همین دلیل امت، دو مسئولیت اساسی به عهده دارد؛ نخست آنکه «امت باید از امام، شناختی آگاهانه داشته باشد» و چون تعیین و تحمیل در کار نیست، بر مبنای همین شناخت او را بپذیرد. پس از چنین شناخت و انتخابی نه‌تنها از صمیم قلب او را بپذیرد، بلکه مسئولیت متقابل بین امت و امام برقرار می‌شود. بدین‌سان در اندیشه شهید بهشتی، «مسئولیت مال امت است» و از همین طریق است که به نظر وی، رابطه امت و امام، رابطه‌ای دموکراتیک و مبتنی بر آرای عمومی تعریف می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۴: ۳۵۹).

ج) قصدیت، اهداف و چشم‌اندازها

روحانیون حاضر در مجلس خبرگان قانون اساسی قصد داشتند که حکومت اسلامی به معنای ایده‌آل آن را در کشور ایران اجرا کنند. اما این امر در بستری اتفاق می‌افتاد

که شکل جمهوری نظام سیاسی پذیرفته شده بود، گروه‌های سیاسی زیادی انتظارات دموکراتیک و شورایی از قانون اساسی داشتند و رهبران محبوب انقلاب هم به مبانی جمهوریت نظام سیاسی توجه داشتند. اما این خبرگان مایل و قادر به ایجاد ترکیب مناسبی از حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه، دموکراسی و مشارکت مردم در حکومت، آنگونه که نیروهای شرکت‌کننده در انقلاب انتظار داشتند، نبودند.

آنان آرزوهای بزرگ و ایده‌های مهمی در یکی از مهم‌ترین برهه‌های تاریخی ایران داشتند. منتظری اظهار امیدواری می‌کند که یک قانون اساسی صد در صد اسلامی با رعایت حقوق همه طبقات حتی غیرمسلمانان ایرانی زیر چتر اسلام و همچنین مترقی تدوین شود (مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۱). بهشتی آرزو می‌کند که «پیوند میان امت و امام در تاریخ ما، سرفصل نوعی تازه از رابطه مردم و حکومتشان و رهبری‌شان باشد و نمونه تازه را به جهانیان نشان بدهد» (همان، ج ۲: ۱۴۴۷). اما برهه‌های تاریخی مهم هر کشوری، شرایط خاص، متعارض و پرفراز و نشیبی را فراهم می‌کند که رسیدن به اهداف مطلوب سخت می‌شود. چنان‌که گنجائیده شدن «اندیشه حکومت اسلامی» در نهاد مدرن قانون اساسی، بدون توجه به مبانی متفاوت اندیشه آنها و نبود سنتزی مناسب از این دو اندیشه و سیل نیازهای عرفی حکومت‌داری، تعارضات خود را آشکار کرد. سخنان این دو در جریان مذاکرات قانون اساسی به روشنی نشان‌دهنده تقابل سنت فقهی با انگاره‌های مدرن در ذهنشان دارد. آنان پیوسته این تقابل‌های مهم را نمایان می‌سازند و گرایششان به هر طرف در این تقابل، بیانگر هدف و نیت آنها و نیز کاری است که انجام می‌دادند. می‌توان مهم‌ترین تقابل‌های مدرن و سنت-مذهب را به ترتیب زیر بررسی کرد:

۱- حاکمیت الهی و حاکمیت مردمی

تقابل حاکمیت الهی و حاکمیت مردم در قانون اساسی، بحثی مهم در مذاکرات بررسی نهایی قانون اساسی و میان روشن‌فکران در آن زمان بود. این موضوع تعیین‌کننده جهت‌گیری قانون اساسی آینده و سرنوشت کشور ایران به سوی گذشته دینی-سنتی خود یا آینده مدرن بود. اینکه حاکمیت در کشور با چه کسی باشد، تمام نهادهای سیاسی و اجتماعی را طبق منطق خود شکل می‌دهد و به حکومت، جلوه خاص خود را می‌دهد.

منتظری و بهشتی در مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، همانند بسیاری از نمایندگان دیگر، حاکمیت الهی را باور داشتند و برای مردم وظایف و حقوقی در لوای این مفهوم کلان و درون دایره حاکمیت خدا قائل بودند (اصل دوم قانون اساسی). آنان طبق دانش دینی و حوزوی و تاریخ سیاسی اسلامی و شیعی خود و دل‌بستگی و باور به اندیشه امام خمینی، حاکمیت الهی را باور داشته، در جهت شکل‌گیری قانون اساسی بر اساس آن می‌کوشیدند. منتظری در پیام خود در نقد پیش‌نویس قانون اساسی در نقد اصل شانزدهم^(۱) این پیش‌نویس با استناد به آیه «النبی اولی بالمومنین من انفسهم»، ولایت و سلطه خدا نسبت به مؤمنین را از طریق پیغمبر اسلام، علی^(ع) و فرزندان علی^(ع) متعلق به فقیه و مجتهد، عادل و باتقوا و آشنا به حوادث و مسائل روز می‌داند (منتظری، ۱۳۷۹، ج ۲: ۸۹۶). منشأ این دیدگاه وی، نظریه انتصابی ولایت فقیه است که فقها معتقدند ائمه معصومین از طرف خداوند متعال، فقهای جامع‌الشرایط را برای اداره امور جامعه نصب کرده‌اند (فتاحی زفرقندی، ۱۳۹۴: ۵۴).

مسئله حاکمیت مردم یا حاکمیت الهی، یکی از موارد مهم و بحث‌انگیز مجلس بود که با طرح حاکمیت الهی و مسئله ولایت فقیه، بحث‌های شدیدی در گرفت و عملاً حاکمیت از مردم در پیش‌نویس قانون اساسی، به خدا در قانون اساسی برگشت. اعتراضات به نهادینه کردن ولایت فقیه در قانون اساسی توسط اعضای مجلس مانند ناصر مکارم شیرازی و رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، اعضای دولت مانند نخست‌وزیر مهدی بازرگان، عزت‌الله سبحانی و آیت‌الله سید محمدکاظم شریعتمداری و گروه‌های سیاسی متعددی ابراز شد. آیت‌الله شریعتمداری، نهادینه شدن ولایت فقیه در قانون اساسی را مغایر با قانون اساسی می‌دانست که طبق ماهیت قانون اساسی، حاکمیت باید به مردم واگذار شود (Fischer, 1980: 221). مقدم مراغه‌ای این چرخش حاکمیت را متذکر می‌شود و مورد اعتراض شدید نمایندگان نیز قرار می‌گیرد (مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۱۰۰). وی گنجانیده شدن ولایت فقیه و حکومت فقیه در قانون اساسی را تغییر مبنای حکومت از آرای عمومی می‌داند و هشدار می‌دهد که قانون اساسی با این تغییر، تحول اساسی پیدا خواهد کرد (همان، ج ۱: ۳۷۶).

اما نمایندگان روحانی و طرفدار ولایت فقیه، متوجه این موضوع بودند و اصولاً چنین

هدفی داشتند. منتظری که یکی از قاطع‌ترین نمایندگان در به کرسی نشاندن این هدف مقدس بود، در سخنی تاریخی، اولویت حضور خود و نمایندگان آن و نیز مخالفان این هدف و نیت خود را به صورت صریح چنین بیان می‌کند: «بیاید آنچه وظیفه اسلامی مان هست عمل بکنیم، اروپا چه می‌گوید و حاکمیت ملی چه می‌گوید و دوتا بچه نفهم چه می‌گویند» (مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۱۸۳). بدین‌سان وی نشان می‌دهد که متوجه مفاهیم مدرن مخالف اندیشه و قصدشان از تدوین قانون اساسی با محتوای کنونی، تضاد برخی از اصول قانون اساسی با مفهوم حاکمیت ملی و مخالفت‌های برخی گروه‌های اجتماعی هست، اما وی با قصد و نیتی وارد مجلس شده که این وظیفه الهی باید انجام پذیرد. اینگونه است که خطاب به دکتر شیبانی می‌گوید: «آقایان مطمئن باشند ما آن قانون اساسی را که در آن مسئله ولایت‌فقیه و مسئله اینکه تمام قوانین بر اساس کتاب و سنت نباشد، اصلاً اینجا تصویب نخواهیم کرد» (همان، ج ۱: ۱۰۷). منتظری بر مبنای دانش فقهی و سنتی خود، مشروعیت الهی را باور دارد و در پی تأیید این امر در قانون اساسی است. وی دامنه کسب مشروعیت ارکان نظام آینده از فقیه عادل را تا نیروهای مسلح، قوه قضاییه و رئیس‌جمهور می‌گستراند تا کشور از استبداد و دیکتاتوری در امان باشد. از نظر وی، اداره کشور بدون نظارت و ولایت و حکومت فقیه عادل، نتیجه‌اش همان حکومت غربی می‌شود (شاه علی و موحدیان، ۱۳۹۷: ۲۵۷).

اما بهشتی با وجود اعتقاد به حاکمیت الهی درصدد ترکیب این دو حاکمیت برای اقناع افشار بیشتری از مردم بود. اما بنا به شرایطی که وجود داشت، دو مفهوم حاکمیت ملی و الهی را در قانون اساسی به گونه‌ای متعارض ترکیب شد که هرچند حاکمیت الهی تفوق داشت، اما نتوانست تنازع ناشی از این دو مفهوم تعیین‌کننده را حل کند. بهشتی با تفسیری بدیع، تفاوت قانون اساسی اسلامی را با قانون اساسی کشورهای لیبرال و شباهتش با قانون اساسی کشورهای کمونیستی را در مکتبی بودن این دو و محدود شدنشان در اصول مکتب می‌داند (مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۸۰). بهشتی با این مقایسه و شبیه‌سازی، احکام اسلامی یا همان مکتب را بالاتر از رأی و تمایل مردم قرار داده و مشروعیت حکومت را در قالب نظام امت و امامت، الهی دانسته و در مرتبه دوم قائل به رأی مردم در دایره مکتب است. وی این‌چنین از صراحت و سادگی بیان منتظری دوری می‌کند، اما هر دو، هدفی یکسان در سر دارند.

چنین می‌نماید که بهشتی رأی عمومی مردم را به فضای اسلامی و مسلمانان آورده، رأی مردم «مسلمان» را مقبول می‌داند. با توجه به این رأی با شیوه خاص در اندیشه بهشتی، جمهوری اسلامی باید متعهد به مقررات و تعالیم اسلامی باشد. وی به مردم توصیه می‌کند که در انتخاب خود دقت داشته باشند که منتخب آنان «اولاً در اسلام و مسائل اسلامی مطلع باشند، ثانیاً به اسلام مؤمن باشند» (حسینی بهشتی، ۱۳۷۸: ۳۳). از نظر ایشان باید اندیشه، مفاهیم، صنعت و هنر وارداتی غرب را مسلمان کنیم و استفاده کنیم (همان: ۷۷). این اندیشه، تلقی غالب بسیاری از روشن‌فکران دینی و قاطبه روحانیون نوگرای دینی بود که از امکانات غرب می‌توان بدون توجه به الزامات اندیشه آن، بدون آسیب دیدن مفاهیم دینی و سنتی «استفاده کرد» و از مزایای هر دو بهره‌مند شد. نمایندگان مانند بهشتی قصد داشتند تا برای حل تعارض حاکمیت الهی و حاکمیت ملی، رأی مردم را در مفهوم بیعت ادغام کنند. آنان رأی را روحی دینی دادند و از ذات مدرن خود خالی نمودند. اما چون این رأی با روح زمانه و طبیعتاً با درک مردم از رأی تطابق نداشت، تعارضات سرنوشت‌سازی بین خواست مردم و خواست حکومت دینی حول مفهوم حاکمیت الهی یا ملی بروز نمود.

۲- ولایت‌فقیه و جمهوری

در مذاکرات مجلس بررسی قانون اساسی، تقابل و تعارض مفاهیم اندیشه‌های سیاسی نیروهای شرکت‌کننده در انقلاب در قالب تقابل بین ولایت‌فقیه و ریاست جمهوری اوج می‌گیرد و برتری هر یک از این دو نهاد، تعیین‌کننده پیروزی اندیشه‌های مذهبی یا جمهوری‌خواه در نظام سیاسی آینده می‌شود. بهشتی به عنوان یکی از مؤثرترین افراد در تدوین قانون اساسی، حکومت اسلامی موردنظر خود را در قالب مردم‌گرایانه نظام امت و امامت (با ایجاد رابطه‌ای حامی- پیرو میان مردم و امام خمینی به عنوان ولی‌فقیه) قرار داده و اساس آن را از قله کتاب و سنت سرازیر شده می‌داند و دلیل اینکه این نظام جمهوری شده را نیاز به داشتن رئیس‌جمهور [بنا به مصالح آن زمان] می‌داند (حسینی بهشتی، ۱۳۷۸: ۳۹). بهشتی دو سال بعد از تصویب قانون اساسی، با اذعان به تأثیر مارکسیسم بر درک ضرورت ولایت‌فقیه، در تأکید بر نقش ولی‌فقیه در اندیشه حکومتی خود می‌گوید: «آن قدر که تجربه این دوساله در متن جامعه انقلابی و

در رابطه مستقیم با مسائل اسلام، مطلب را برایم مثل روز روشن کرده، در آن زمان نمی‌توانستم مطلب را تا این حد روشن ببابم» (حسینی بهشتی، ۱۳۸۳: ۲۸۱-۲۸۲).

از نظر آیت‌الله منتظری نیز نهادهای حکومت باید تحت نظارت ولی فقیه بوده، یا فقیهان، اداره این نهادها را بر عهده بگیرند. علاوه بر این توشیح قوانین هم موکول به مجتهد یا تأیید رئیس‌جمهور مجتهد و یا رئیس‌جمهور تعیین‌شده توسط مجتهد می‌باشد (شاه علی و موحدیان، ۱۳۹۷: ۲۵۷). منتظری در بیانات خود، ترس عجیبی از ریاست‌جمهوری و اختیارات اجرایی وی دارد و بارها سعی می‌کند از این اختیارات کاسته و رئیس‌جمهور را تحت سلطه فقیه قرار دهد. وی مهم‌ترین تهدیدها به نظام ولایت‌فقیه را رئیس‌جمهور پرقدرت و بدون تأیید فقیه می‌دانست: «ما بیایم قدرت قوای سه‌گانه مملکت را به دست یک آدم‌الدنگ بدهیم که از قدرتش سوءاستفاده کند. ... آدم جرأت نمی‌کند قدرت و زمام مملکت را به دست کسی که فقاقت ندارد و به علوم اسلام آشنا نیست، بدهد» (مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۱۱۹). وی برای حل این مسئله، به دنبال سازوکارهای تجربه‌شده غرب نبود. در عوض، وی به عالم عادل پناه می‌برد و سعی می‌کند اختیارات ولی فقیه و شورای نگهبان را در برابر رئیس‌جمهور قرار دهد. در تلاشی ناکام، وی تلاش داشت فقاقت را یکی از شرایط الزامی رئیس‌جمهور قرار دهد که ممکن نشد (همان: ۱۱۱۹).

ترس شدید از رئیس‌جمهوری و به صورت کلی قوه اجرایی مملکت (ناشی از تجربه‌های تلخ دوران مشروطه در تاریخ کشور و بی‌اعتمادی به رأی مردم و راهکارهای توازن و تفکیک قوای نظام‌های سیاسی غربی) و از طرفی نیز اعتماد بی‌قید و شرط به ولایت‌فقیه (به عنوان جایگزین نظام‌های سیاسی تجربه‌شده) است که می‌توان با خیال راحت و اعتماد کامل، قدرت بی‌حدی را به این نهاد اعطا کرد و نگرانی خاصی نیز از این بابت نداشت. بدین ترتیب ترس از استبداد دوران پهلوی و قدرت مطلق شاهان، آنان را به سمت اجرای نظام تفکیک و توازن قوای غربی نمی‌برد. در عوض آموخته‌ها و اعتقادات دینی آنان باعث می‌شود که به نهاد اطمینان‌بخش ولایت‌فقیه پناه ببرند. شخصیت امام خمینی و سخنان وی درباره تفاوت‌های دموکراسی و اندیشه غربی با حکومت اسلامی در این مواضع صریح نمایندگان، نقش مهمی داشت. امام خمینی در مقابل طرفداران اندیشه غربی در زمان خطاب به غرب‌گرایان چنین می‌گوید:

«می‌خواهیم قانون اسلامی بنویسیم، از غرب بیایند نظر بدهند؟! یا غربی‌ها بیایند نظر بدهند؟ یا غرب زده‌ها بیایند نظر بدهند؟ حقوقدان اسلامی ما می‌خواهیم و این حقوقدان‌ها اسلام را نمی‌دانند یعنی چه» (خمینی، بی‌تا، ج ۷: ۱۲۱).

اینگونه است که نظریه ولایت فقیه شکوفا شده در طی قرن‌های طولانی، در اندیشه افرادی مانند منتظری و بهشتی، به عنوان بدیلی عالی و حکومت اسلامی مطلوب به ثمر می‌نشیند تا از آشوب‌ها، عدم اطمینان‌ها و کاستی‌های ناشی از استبداد و کاستی‌های دوره‌های نیم‌بند دموکراسی در کشور، به آن پناه ببرند. این نهاد ولایت فقیه اتفاقاً در قانون اساسی در مقابل جمهور مردم و رئیس این جمهور قرار می‌گیرد و با تسلط بر آن، تعارضات مهمی را در دوران بعد از امام خمینی پیش می‌آورد.

با حمایت رهبر انقلاب به عنوان بزرگ‌ترین پشتوانه، طرفداران ولایت فقیه که از جمله منتقدترین افراد آن بهشتی و منتظری بودند، قاطعانه در مجلس بررسی نهایی از ولایت فقیه دفاع کردند و در مقابل ساختار تعیین شده جمهوری تاحد ممکن سعی کردند این ساختار را تحت سلطه ولی فقیه و روحانیون قرار داده، اختیارات رئیس‌جمهور را کاهش داده، تحت انقیاد ولی فقیه قرار دهند. بهشتی با مقایسه نظام‌های مارکسیستی با انقلاب اسلامی در قالب نظام‌های ایدئولوژیک یا مکتبی، سخنان مهمی را می‌گوید که از نظر پژوهش ما درباره روح حاکم بر قانون اساسی مهم هستند:

«ملت ما در طول انقلاب و در فراندوم اول، انتخاب خودش را کرد. گفت جمهوری اسلامی. با این انتخاب، چارچوب نظام حکومتی بعدی را خودش معین کرده و در این اصل [اصل دوم] و اصول دیگر این قانون اساسی که می‌گوییم بر طبق ضوابط و احکام اسلام، در چارچوب قواعد اسلام بر عهده یک رهبر اسلام و یک رهبر آگاه و اسلام‌شناس و فقیه، همه به خاطر آن انتخاب اول ملت ماست» (مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۸۰).

بدین صورت «اصل شش [آرای عمومی] نه تنها متضاد و متباین با اصل پنجم [ولایت فقیه] نیست، بلکه بیان‌کننده دایره نقش آرای عمومی پس از مرحله انتخاب اولش می‌باشد» (همان: ۴۰۶). ایشان بدین ترتیب تفاوت اساسی نظام حکومتی در حال

شکل‌گیری ایران را با نظام‌های دموکراتیک و غیر مکتبی توضیح می‌دهد و یادآور می‌شود که از این نظام حکومتی، چه انتظاراتی باید داشته باشیم و اینکه نمایندگان در مجلس به دنبال چه هستند.

نمایندگانی چون منتظری و بهشتی به دلایل مختلفی از قبیل تجربه ناکارآمدی مکانیسم‌های مدرن حکومت در کشور، اعتماد کامل به ولایت‌فقیه و اعتماد به عدل و عاری از خطا بودن فقیهان، تضمین آزادی و جلوگیری از استبداد را در فقیه و ولایت او می‌جستند. آنان انتظار داشتند که این نهاد شکوفا شده از مفاهیم فقه شیعه، ضامن حقوق و آزادی‌های شهروندان در دایره احکام اسلامی باشد و نیازی به شیوه‌های تضمین عدالت و آزادی غربی نباشد. آنها در زمینه‌ای مدرن، بخش بسیار مهمی از قدرت اجرایی کشور را به نهادی سنتی و مذهبی سپردند که الزامات مدرن حکمرانی را در مورد آن رعایت نکرده، حتی بر بخش مدرن حکومت (قوای سه‌گانه و نیروهای مسلح) مسلط کردند. این‌چنین به ناگزیر تعارضی پایدار بین خواسته جمهور مردم از نظام حکومتی (قوای سه‌گانه کشور) و خواسته نهاد ولایت‌فقیه پیش آمد و هر روز این تعارض بیشتر می‌شود؛ چراکه مردم در این دوران، خواسته‌هایی هماهنگ با الزامات زندگی مدرن از حکومت دارند؛ اما ولایت‌فقیه در راستای تکلیف مذهبی و مأموریت اسلامی خود، اولویت‌های متفاوتی را در دستور کار قرار می‌دهد.

بهشتی درباره انتخابات و انتخاب مقامات، به فکر اسلامی کردن آن است که بیانگر عمق اندیشه ایشان درباره مواجهه با غرب است. وی شیوه انتخاب مرجع تقلید و فقیه در سنت دینی را شیوه اسلامی انتخابات می‌داند. همچنین با مقایسه رجوع مردم به فقیه جهت حکومت با رجوع مردم به فقیه در اموری مانند نماز و روزه و عبادات دیگر، رأی مردم را درون جهان فقهی و احکام و امورات دینی برده و تفاوت ماهوی بزرگی را بین مفهوم شناخته‌شده از رأی و برداشتش از رأی در مباحث فقهی خود ایجاد می‌کند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۳: ۲۷۹). بهشتی، رأی اولیه تأسیسی را به ابزاری برای محدود کردن رأی مردم تبدیل می‌کند. رأی در اندیشه‌اش قالب تهی کرده و روحی دیگر در آن دمیده می‌شود؛ روحی در حد پذیرش یا بیعت. وی این تغییر ماهیت رأی را باز هم در اندیشه مارکسیستی با توسل به ایدئولوژی و مکتب مدرن تفسیر می‌کند (مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۸۰-۳۸۱).

منتظری به نحو صریح‌تری تأکید می‌کند که مطلوب وی در رأس حکومت ولی‌فقیه و در ریاست‌جمهوری فقیه است (مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۱۱۹)؛ اما با عقب‌نشینی، شرایط دیگری را برای رئیس‌جمهور تعبیه می‌کند که شرایط آزادانه مردم برای رأی دادن به رئیس‌جمهور را محدود می‌کند. تدبیر وی برای این کار، نظارت پدرانه فقیه بر انتخاب مردم است. تنها ابتکاری که به خرج می‌دهد این است که فقیه مانند احزاب غربی، تعدادی را به عنوان کاندید معرفی کند و مردم از میان آنها، مقامات را انتخاب کنند. ایشان به این می‌اندیشند که مردم بدون تأیید فقیه نباید شخصی را بر مصدر امور حکومت اسلامی بگمارند (همان: ۱۱۸۲-۱۱۸۳).

۳- ضمانت اسلامی ماندن حکومت و ضمانت جلوگیری از استبداد

یکی از تعیین‌کننده‌ترین تقابل‌ها در اندیشه منتظری و بهشتی، تقابل بین ضمانت برای اسلامی ماندن نظام سیاسی آینده و جلوگیری از استبداد است. در وهله اول، آنان تحت تأثیر اندیشه و استدلال‌های امام خمینی بودند و ولی‌فقیه‌ی چون ایشان را بهترین ضامن جلوگیری از استبداد و تضمین اسلام ماندن حکومت آینده می‌دیدند. آنان سخنان امام خمینی را می‌شنیدند و با پیش‌داشته‌های فکری و تاریخی خود تطبیق داده و در مجلس بررسی نهایی و آثارشان، آن را بروز داده، بر اساس آن، قانون اساسی را می‌نوشتند. امام خمینی در سخنانی در راستای چنین اندیشه‌ای و البته الهام‌آمیز برای نمایندگان، درباره تضاد ولی‌فقیه و استبداد استدلال می‌کند و مخالفت مخالفان را ناشی از نادانی آنان می‌داند (خمینی، بی‌تا، ج ۱۰: ۸۲).

وقتی ویژگی‌های درونی فردی باعث جلوگیری از استبداد می‌شود، بنابراین نیازی به ایجاد سازوکارهای جلوگیری از استبداد برای او نیست. امام خمینی درباره فقیه، چنین دیدگاهی دارد و استبداد وی را دور از انتظار می‌بیند و سجایای اخلاقی و عدالت وی را بهترین تضمین برای دوری از استبداد می‌داند (همان، ج ۱۱: ۱۳۳). این اندیشه و استدلال عملاً نیاز به دموکراسی و مکانیسم‌های آن به عنوان تضمین‌کننده آزادی و جلوگیری از استبداد را کنار می‌گذارد؛ زیرا اسلام در قالب خوانش ولایت‌فقیه آن، همه اینها را به یکجا دارد و از فساد قدرت جلوگیری می‌کند. مفاهیم دیگری چون ایده تفکیک قوا نیز سرنوشت مشابهی دارند.

منتظری در مجلس بررسی نهایی در بین ایجاد ضمانت‌های لازم برای خارج نشدن

حکومت آینده از محدوده قوانین و احکام اسلامی و جلوگیری از استبداد، همیشه طرف ایجاد ضمانت‌های اسلامی را می‌گیرد و برای جلوگیری از استبداد به عدل ولی فقیه پناه می‌برد؛ چراکه در ضمیر او، اسلام استبداد را بر نمی‌تابد. او حساسیت زیادی به استبداد رئیس‌جمهور دارد و سعی می‌کند با کاهش اختیارات رئیس‌جمهور و افزایش اختیارات ولی فقیه، این نگرانی را رفع کند (مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۵۱). وی مشکل تاریخی استبداد شخص اول حکومت را با اعتماد ایمانی خود به ولی فقیه حل می‌کند؛ بدون آنکه بخواهد استبداد را با ابزار مدرن توازن قوا، تفکیک قوا و مانند آن حل نماید. وی در مسئله شورای فرماندهی کل قوا و ریاست آن به وسیله رئیس‌جمهور نیز از قدرت زیاد رئیس‌جمهور به فقیه و عدالت او پناه می‌برد (همان: ۵۶۵).

تنظیم‌کنندگان اصل ولایت فقیه مانند منتظری به مهار قدرت در اندیشه غربی اعتنایی نداشته، حتی اصل تفکیک قوا برای مهار قدرت را مردود می‌شمرد و آن را یک مفهوم احمقانه غربی تلقی می‌کردند و معتقد بودند که در اسلام، تمام قوا از فقیه سرچشمه می‌گیرد و فقیه باید بر همه فعالیت‌های دولت اسلامی نظارت داشته باشد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۵: ۴۱۹-۴۲۰). آنان تنها در این اندیشه بودند که برای حل مشکل استبداد، حاکم مستبد را با حاکم عالم عادل جایگزین کنند و این علم و عدل ناگزیر بر تمام نهادهای مادون شخص اول حکومت و جامعه سرریز خواهد شد.

بهشتی اما به گونه‌ای دیگر درباره ضمانت اسلامی ماندن نظام آینده و استبداد احتمالی می‌اندیشد. وی چندان به جلوگیری از استبداد نمی‌اندیشد، یا شاید ابزار حداقلی را برای جلوگیری از استبداد کافی می‌داند؛ اما به ابزار و نهادهای دموکراتیک به عنوان وسیله‌ای برای ایجاد حمایت برای نظام آینده (مبتنی بر ولایت فقیه) بسیار می‌اندیشد و در پی آن است که در این باره نظریه پردازی کند (نظریه امت و امامت وی و اندیشه نظام‌های مکتبی ایشان). وی می‌داند که هرگونه حکومتی به حمایت مردمی نیاز دارد و در این زمانه، ابزار حمایت مردم را در روندهای دموکراتیک مرسوم دنیا (با حدود مشخص شده طبق موازین اسلامی) می‌جوید (مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۸۳).

در تأمین ضمانت‌های لازم برای اسلامی ماندن نظام سیاسی آینده، در هجوم اندیشه‌های سهمناک غربی، نمایندگان، وسواس و ترس (به حق از دیدگاه یک روحانی سنتی) خاصی دارند که می‌توان آن را افراطی دانست. در بحث‌های مربوط به اصل

چهارم قانون اساسی، مکارم شیرازی با همراهی بهشتی، از تأکیده‌های وسواس‌گونه نمایندگان به محدود کردن تک‌تک اصول و بندهای قانون اساسی با عبارات موازین اسلامی، ضوابط اسلامی و... انتقاد می‌کنند (مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۱۸). این بیان، نشان‌دهنده تأکید بی‌حد نمایندگان برای جلوگیری از عبور مجریان آینده قانون اساسی از موازین اسلامی و ترس‌های آنان از آینده است؛ زیرا آنان در ضمیر خود می‌دانند که انقلاب اسلامی و حکومت اسلامی همچون کشتی نوپا داخل دریای موج‌مدرنیته است و سعی دارند این کشتی نوپا را در برابر این امواج ایمن نمایند.

۴- شورای نگهبان و مجلس شورای ملی

نهاد شورای نگهبان به عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان حکومت اسلامی در مقابل قدرت قانون‌گذاری مجلس شورای ملی سر برمی‌آورد و مأموریت عدم انحراف کلیه قوانین از موازین اسلامی را برعهده می‌گیرد. در فقه سیاسی شیعه که منشأ قوانین را به‌طور سنتی از خدا می‌دانند و قانون‌گذاری را حرام، کارکرد مجلس شورا دچار اشکال اساسی است. اگر هم قانون‌گذاری بنا به الزاماتی باید وجود داشته باشد، باید با تعبیر مجاز آنان تطبیق داشته و بر قوانین تدوین‌شده مجلس شورا، نظارت کامل وجود داشته باشد. در جلسه تصویب اصل پنجاه‌وهشت قانون اساسی درباره اعمال قوه مقننه، مهم‌ترین تغییر ماهیت قانون‌گذاری توسط نویسندگان این اصل از قانون اساسی، توسط جعفر سبحانی نمایان می‌شود. سبحانی در مقام پاسخ مقدم مراغه‌ای (مبنی بر تفاوت طرح پیشنهادی نسبت به پیش‌نویس و اینکه تنها وظیفه قوه مقننه، وضع قانون است) تصریح می‌کند که قوه مقننه را قبول دارند، ولی نه به شکل و ماهیت کشورهای غربی. چراکه در آن کشورها، مجلس قانون‌گذار و مشرع است، ولی مجلس ما، قانون‌گذار مشرع نیست، بلکه طبق قوانین اسلامی بر اساس نیازها، مقررات را تصویب می‌کند (مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۴۷).

به دنبال این استدلال و تأکید اکثریت نمایندگان، کلمه قوانین در اصل پنجاه‌وهشت حذف می‌شود تا خدشه‌ای در انحصار قانون‌گذاری خداوند پیش نیاید. پیش‌نویس قانون اساسی، راه فرار زیادی برای قوانین مجلس از یک ناظر دقیق اسلامی برجای گذاشته بود و انتظارات را برآورده نمی‌کرد. برای حل این مشکل، سید حسن طاهری خرم‌آبادی، نهاد شورای نگهبان پیشنهادی خود را توصیف می‌کند که عملاً هم با این ترتیب به تصویب

می‌رسد. بدین صورت که شورای نگهبان باید نگهبان همه قوانین باشد و هر قانونی در مجلس به تصویب می‌رسد، شورای نگهبان آن را تصویب کرده، به صورت قانون دربیاید (مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۶۳-۶۴). نمایندگان مانند بهشتی و منتظری برای مجلس، هیچ جایگاهی را بیرون از محدوده احکام شرع قائل نبودند؛ ولی لاجرم باید آن را به دلیل شرایط زمانه می‌پذیرفتند: مجلس قانون‌گذاری را قبول می‌کنند، اما برای آن شرط مهم و تعیین‌کننده نظارت شورای نگهبان را تعیین می‌نمایند. بدین طریق شورای نگهبان وظیفه دارد تا تضمین نماید که مجلس قانون‌گذاری، کارکردی متناسب با الزامات قانون‌گذاری محدود به شرع داشته باشد و «مجلس شورای اسلامی بدون وجود شورای نگهبان، اعتبار قانونی ندارد»^(۲).

منتظری، مقررات مجلس شورای ملی بدون تأیید امام و منصوبین وی یا تصویب فقهای شورای نگهبان را قانونی و لازم‌الاجرا نمی‌داند و برای آن ارزش قانونی شرعی قائل نیست. وی در این راستا همه تلاشش را حل تضاد بین حکومت عرفی و شرعی می‌داند؛ البته با شرعی کردن همه قوانین عرفی (همان، ج ۲: ۱۰۸۳). این موضوع، قانون‌گذاری به معنای عرفی و مدرن را به محاق برده، اختیار نمایندگان مردم در مجلس را محدود می‌نماید. موضع بهشتی درباره شورای نگهبان، همان نظر قاطبه نمایندگان درباره نظارت فقیهان و رأی و انتخاب درون موازین مکتب است. اما افراط برخی نمایندگان را در این موضوع، نالازم می‌داند (همان، ج ۱: ۳۱۶).

منتظری درباره پارلمان و ماهیت آن، چنین استدلال می‌کند: «در حکومت‌های متداوله به اصطلاح دموکراسی، نمایندگان به چیزی جز تدوین قوانین بر اساس خواست و نیاز منتخبین خود فکر نمی‌کنند... اگرچه مخالف عقل و شرع باشد. اما در حکومت اسلامی در واقع اساس، ضوابط اسلام و احکام خداوند تبارک و تعالی است» (منتظری، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۱۹). وی در جایی دیگر، رأی مردم را منوط به رشد آنان در نظر فقیه می‌داند، و گرنه فقیه باید به جای آنان، نماینده انتخاب کند (همان: ۱۲۴).

شورای نگهبان، چنان جایگاه فقهی مهمی در اندیشه نمایندگان مجلس بررسی دارد که جایی برای حقوق‌دانان عرفی در آن قائل نیستند. تنها با اندیشه افرادی مانند بهشتی است که حقوق‌دانان هم در آن عضو می‌شوند. آیت‌الله صافی گلپایگانی در سؤالی از بهشتی اعلام می‌دارد که وارد کردن حقوق‌دانان به شورای نگهبان، شائبه ناقص بودن

قوانین اسلامی را پیش می‌آورد (مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۲: ۹۵۱)؛ اما بهشتی از زاویه‌ای دیگر (با تأیید منطق صافی مبنی بر کامل بودن فقه اسلامی) جواب می‌دهد که این موضوع، یکی از مسائل عادی در کشورهاست (بدون اینکه منطق این امر در دیگر کشورها را تشریح کند) و این شورا نقش تطبیق و عدم تخالف قوانین مجلس با قانون اساسی را هم دارد و حقوق دانان دارای جایگاه ویژه خود در کنار فقها هستند (همان: ۹۵۲)؛ اما می‌بینیم که نقش شورای نگهبان در طول سال‌ها به نقش خود از نگاه سنت‌گرایان بیشتر عمل می‌کند تا اندیشه کسانی مانند بهشتی.

سرانجام کار منتظری و بهشتی در قانون اساسی

موارد گفته شده بالا، مؤلفه‌هایی هستند که قرارگیری آنها در دو سر طیف، تأثیر خاص خود را بر قانون اساسی گذاشته و نوع نظام سیاسی آینده را تعیین کردند. منتظری قصد داشت ولایت‌فقیه و حکومت اسلامی را با اعتماد به اینکه ولی فقیه، با باوری بسیار ریشه‌دار در اندیشه شیعه مبنی بر علم و عدالت، از قدرت سوءاستفاده نمی‌کند و نمی‌تواند سوءاستفاده کند، ایجاد کند. وی با این اندیشه که چنان ویژگی‌های والای فقیه، یک حکومت را از نیاز به توازن قوا، تفکیک قوا، مشارکت، انتخابات و دیگر مکانیسم‌های حکومت مدرن بی‌نیاز می‌کند، اندیشه حکمرانی غربی را جدی نمی‌گرفت و با آن مخالفت می‌کرد و از بسیاری از مظاهر حکومت‌های مدرن از جمله ریاست‌جمهوری و حکمرانی غیر فقیه، ترس داشت. وی در عمل نیز آنچه در مجلس بررسی قانون اساسی انجام داد، تحقق همین اهداف با بعضی عقب‌نشینی‌ها، به دلیل الزامات نیاز به اجماع در تصویب اصول قانون اساسی بود. اما بهشتی در تدبیری عمل‌گرایانه و نه به خاطر باور به مبانی حکمرانی مدرن، در اندیشه تلفیقی از ولایت‌فقیه و استفاده از اندیشه مدرن حکومت، با فرض اینکه مردم مسلمان نباید از دایره احکام اسلامی خارج شوند و خارج نمی‌شوند، بود و قصد داشت این مفاهیم مدرن را تا حد امکان در اندیشه فقهی خویش و قانون اساسی حکومت اسلامی استفاده کند. اما کاری که همراه با دیگران در عمل انجام داد، کنار هم نهادن مفاهیم و نهادهای متعارضی بود که پیشتر فقیهان شیعه به اندازه کافی آنها را همساز نکرده بودند. بنابراین در اثر تدوین قانون اساسی با چنین نگرشی، در قانون اساسی، سیستمی از ساختارهای موازی ایجاد شد که در آن نهادهای عرفی دولت با دوقلوهای انقلابی که قدرت نهایی داشتند، تطبیق

داده شدند. این دوگانگی، همراه با در اختیار داشتن قدرت واقعی در دست روحانیون، ویژگی بارز جمهوری اسلامی ایران شد (Clawson & Rubin, 2005: 94).

منتظری، احکام فقه سنتی و ولایت فقیه را برای اداره جامعه اسلامی در دوره مدرن کافی می‌دانست و سعی می‌کرد این احکام را در هر اصل و بند قانون اساسی اجرا کند. اما بهشتی احکام و موازین اسلامی را حول محور ولایت فقیه به عنوان چارچوبی می‌دانست که می‌توان درون این چارچوب به گونه‌ای گزینشی و مخیرانه مفاهیم مدرن دموکراتیک، مارکسیستی و حقوق بشری را برای پاسخگویی به جامعه کنونی ایران اسلامی استفاده کرد. اما واضح است که دیدگاه منتظری به علت تحولات سریع جوامع اسلامی، عملاً امکان اجرا نداشت. دیدگاه بهشتی نیز که در پی نوعی تلفیق یا استخدام مبانی غربی درون مفاهیم فقه سنتی بود، به علت نبود زمینه‌های اندیشه کافی برای تلفیق و استخدام، امکان اجرا نداشت و عملاً نمی‌توانسته چنین ابداعی را انجام دهد؛ زیرا هنوز بسیاری از مبانی فقه سیاسی شیعه، چنین امکاناتی را در اختیار افرادی چون او قرار نمی‌داد. آنها اصولاً نمی‌توانستند تنازع‌های سنت و مدرنیته را حل کنند؛ زیرا زمینه و دانش لازم برای حل این تنازع‌ها مهیا نشده بود و حتی با بیشتر شدن تقابل فقه سیاسی با مدرنیته در دوران پهلوی، کار برای آنها نسبت به دوران مشروطه سخت‌تر شده بود.

نتیجه‌گیری

آیت‌الله منتظری و آیت‌الله بهشتی در قانون اساسی همراه با دیگر نمایندگان، درصدد ایجاد حکومت اسلامی در دوران مدرن بودند. شرایط زمانه، آنان را مجبور به تلفیق مبانی حکومت اسلامی با خوانش ولایت فقیه و مفاهیم حکومت مدرن کرد. اما آنان قانون اساسی متعارضی نوشتند که یک نهاد سنتی و مذهبی بر نهادهای مدرن حکومت جمهوری مسلط شد. این تعارض‌های سرنوشت‌ساز از اندیشه آنان سرچشمه می‌گرفت؛ اندیشه‌ای که محصول تکامل ولایت فقیه در فقه سیاسی شیعه، واکنش‌های ضد استبدادی و ضد استعماری دوران پهلوی و رسوخ اندیشه‌های چپ‌گرایانه در جامعه بود. بهشتی و منتظری اصولاً نمی‌توانستند دموکراتیک باشند یا دست به تلفیق مناسبی بین فقه سنتی و اصول دموکراتیک دست بزنند؛ زیرا نه اندیشه فقه سیاسی آنها مبانی ضد استبدادی، نوگرا و همدل با مفاهیم مدرن زمانه داشت و نه به طور اصولی با مبانی و الزامات اندیشه

مدرن آشنا بودند. بنابراین به تلفیقی از هر دو روی آوردند. ساخت حکومت را بر پایه بنیانی محکم از فقه قرار دادند و در عین حال روبنای آن را عرفی ساختند. بررسی اندیشه این دو که البته گروه زیادی از نمایندگان خبرگان قانون اساسی را نمایندگی می‌کرد، نشان می‌دهد تقریرکنندگان قانون اساسی برخلاف نظریه غالب اندیشمندان که از تلفیق دوگانه فقه و عرف در ساختار جمهوری اسلامی سخن می‌گویند، در یک رابطه سلسله‌مراتبی، محتوای فقهی را در قالبی عرفی سازمان‌دهی کردند. کار اصلی آنان، امتزاج مؤلفه‌های دوگانه شرع و عرف و ارائه بدیلی نو نبود، بلکه با عزم به اینکه به ساختی جدید نیازمندیم، با ترکیب دو مفهوم امت و ملت، ملت را با در نظر داشتن تفاوت‌های زیاد مذهبی، قومی و... (حتی اقلیت‌های دینی) عملاً داخل امت قرار دادند و همان‌گونه که آمد، نهاد جدیدی را شکل دادند که در آن امت، تمام «آزادی‌های لازم» را دارد و این نظام، «ضامن سعادت» امت است.

بهشتی در زمانه‌ای که بسیاری از ملت‌ها در پی به دست آوردن حق حاکمیت ملی خود و آزادی انتخاب مسیر زندگی اجتماعی خویش بودند و سعی می‌کردند حاکمان آنها، چیزی بیش از نمایندگان آنها نباشند و همان‌طور که انتخاب می‌شوند عزل شوند، سخن از اعطای آزادی‌های لازم (البته به تشخیص حاکمان) به امت می‌دهد و برای آنان محور تعریف کرده، اجازه سرگردانی به آنان نمی‌دهد. این دو، به‌ویژه بهشتی، قائل به استفاده از ابزار دموکراتیک برای کسب و حفظ قدرت بودند. اما دموکراسی را به عنوان ارزش حکومت و نظام سیاسی قلمداد نمی‌کردند، بلکه بیشتر به عنوان رویه لازم و ناچار برای برپایی حکومت اسلامی در دوران کنونی به کار می‌بردند.

پی‌نوشت

۱. قوای ناشی از حاکمیت ملی عبارتند از قوه مقننه...
۲. اصل ۹۳ قانون اساسی.

منابع

اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳ الف) بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن، جلد ۱، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگاه.

----- (۱۳۹۳ ب) بینش‌های علم سیاست: در باب روش، جلد ۱، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، فرهنگ جاوید.

الیاسی، مرتضی (۱۳۹۶) «تجلی حاکمیت الهی در اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، سال چهاردهم، شماره ۴۸، صص ۱۰۹-۱۲۵.

پدرام، مسعود (۱۳۸۳) روشن‌فکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب، تهران، گام نو.
حسینی بهشتی، سید محمد (۱۳۷۸) مبانی نظری قانون اساسی، تهیه و تنظیم بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید دکتر بهشتی، تهران، بقعه.

----- (۱۳۸۳) ولایت، رهبری، روحانیت، تهران، ناشر آثار اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی، نسخه دیجیتالی، کتابخانه مدرسه فقهات، به نشانی: <https://lib.eshia.ir>.

حسینی‌زاده، غلامعلی (۱۳۸۵) اسلام سیاسی در ایران، قم، دانشگاه علوم انسانی مفید، نسخه الکترونیک، فروشگاه الکترونیک کتاب فیدیو، به نشانی: <https://fidibo.com>.
درخشه، جلال (۱۳۹۳) گفتمان سیاسی شیعه در ایران معاصر، چاپ سوم، تهران، دانشگاه امام صادق^(ع).

روشن، امیر (۱۳۸۷) «کوئینتین اسکینر و هرمنوتیک قصدگرا در اندیشه سیاسی»، فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۱۴، پیاپی ۴۹، صص ۱۲-۳۵.

شاه‌علی، احمدرضا و احسان موحدیان (۱۳۹۷) تاریخ تحولات جمهوری اسلامی ایران، جلد اول: ۲۲ بهمن ۱۳۵۷-۱۳ آبان ۱۳۵۸، تهران، مؤسسه فرهنگی-هنری و انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

خمینی، روح‌الله (بی‌تا) صحیفه نور، نسخه دیجیتالی، کتابخانه مدرسه فقهات، قابل دسترسی در: <https://lib.eshia.ir>

فتاحی زفرقندی، علی (۱۳۹۴) مردم و حکومت اسلامی: با نگاهی به جایگاه مردم در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، چاپ سوم، تهران، پژوهشکده شورای نگهبان.

فیرحی، داوود (۱۳۹۴) فقه و سیاست در ایران معاصر: تحول حکومت‌داری و فقه حکومت اسلامی، چاپ دوم، تهران، نشرنی.

----- (۱۴۰۰) دولت مدرن و بحران قانون: چالش قانون و شریعت در ایران معاصر، تهران، نشرنی. نسخه الکترونیک، فروشگاه الکترونیک کتاب فیدیو، به نشانی: <https://fidibo.com>.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، بازنگری سال ۱۳۶۸، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، قابل دسترسی در: <https://rc.majlis.ir>

قلفی، محمد وحید (۱۳۸۴) مجلس خبرگان و حکومت دینی در ایران، تهران، چاپ و نشر عروج (وابسته به مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی).

کدیور، محسن (۱۳۸۷) حکومت ولایی: اندیشه سیاسی در اسلام ۲، چاپ پنجم، تهران، نشرنی. کمالی‌زاده، محمد و امیرمحمد سوری (۱۳۹۷) «تحول مفهومی قانون در فرایند تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره ۲۴، صص ۳۰-۶۳.

محمودپناهی، سید محمدرضا (۱۳۹۴) «بررسی روش‌شناسی هرمنوتیک قصدگرای اسکینر»، فصلنامه سیاست‌پژوهی، دوره دوم، شماره ۳، صص ۱۴۵-۱۷۸.

مرتضوی، سید خدایار (۱۳۸۶) «تبیین روش‌شناسی اندیشه سیاسی از منظر کوئینتین اسکینر»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سوم، شماره ۱، صص ۱۶۰-۱۹۱.

مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۴) صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی.

منتظری، حسینعلی (۱۳۷۹) خاطرات آیت‌الله منتظری، چاپ دوم، اتحادیه ناشران ایرانی در اروپا (باران، خاوران و نیما).

----- (۱۳۹۸) انتقاد از خود، عبرت و وصیت، چاپ چهارم، قابل دسترسی در: <https://amontazeri.com>

نجف‌زاده، مهدی (۱۳۹۵) جابه‌جایی دو انقلاب: چرخش‌های امر دینی در جامعه ایرانی، تهران، تیسسا، نسخه الکترونیک، فروشگاه الکترونیک کتاب فیدیبو، به نشانی: <https://fidibo.com>

نوذری، حسینعلی و مجید پورخداقلی (۱۳۸۹) «روش‌شناسی مطالعه اندیشه سیاسی: متدولوژی کوئینتین اسکینر»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، شماره ۱۱، صص ۹۵-۱۱۹.

ورعی، سید جواد (۱۳۹۸) نقش شهید بهشتی در تدوین قانون اساسی با تأکید بر حقوق مردم، روزنه. نسخه الکترونیک: نرم افزار کتاب طاقچه.

Amir Arjomand, Said (1988) *The Turban for The Crown: The Islamic Revolution in Iran*. Oxford University Press.

Clawson, Patrick and Michael Rubin (2005) *Eternal Iran: Continuity and Chaos*. Palgrave Macmillan.

Fischer, M.J. Michael (1980) *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. The University of Wisconsin Press.

Gheissari, Ali and Nasr, Vali (2006) *Democracy in Iran: History and the Quest for Liberty*. Oxford University Press.

Tully H. James (1983) Review Article: *The Pen is a Mighty Sword*: Quentin Skinner's Analysis of Politics, *British Journal of Political Science*, Volume 13, Issue 4. pp. 489- 509.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲: ۲۶۷-۲۴۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

آیت‌الله نائینی و بنیادگذاری نظام دموکراتیک انقلابی

* حمید جعفری

** سید محسن علوی پور

چکیده

نائینی توانست طرح یک نظام دموکراتیک با عنوان «دولت مشروطه» را با نظریه‌پردازی مفاهیمی مانند قانون اساسی، مجلس ملی، شورا و لزوم مشورت با نمایندگان مردم، معنا و بارسیاسی دادن به دو اصل امریه معروف و نهی از منکر، تأکید بر دموکراسی انجمنی و نقش آنها در نظارت بر قوانین و در نهایت ابداع نظریه جدید در فقه سیاسی شیعه ارائه کند که اولویت آن «مصلحه نوعیه» باشد و به واسطه آن، زمینه‌های فکری لازم را برای جدایی امر سیاسی از امر دینی فراهم آورد. بررسی این نظریه با ابتنا بر چارچوب‌های نظری پیشگام در تحولات سیاسی در دنیا نشان می‌دهد که او تا چه اندازه با بنیادهای یک نظام دموکراتیک در دنیای معاصر آشنا بوده است و توانسته بود با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی و مذهبی، طراحی چنین نظامی را مبتنی بر نیازهای روزآمد جامعه ایرانی صورت دهد. پژوهش حاضر بر آن است که با واکاوی اصولی که فیلسوف سیاسی معاصر، «هانا آرنه» برای یک دولت جمهوری و یک انقلاب موفق ارائه داده است، در نظریه حکومتی نائینی، مفصل‌بندی نوینی از چارچوب‌های این نظریه به دست دهد. در این چارچوب مشخص می‌شود که

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ایران

h.jafari848586@gmail.com

** نویسنده مسئول: دانشیار گروه مطالعات کاربردی سیاست، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ایران

m.alavipour@gmail.com



اصل بنیان‌گذاری و آغازگری، تأکید بر آزادی مثبت و مشارکت شهروندانی که از لحاظ حقوقی برابر هستند، در نظریه دولت مشروع نائینی در بطن دو اصل اساسی «حریت» و «مساوات» به‌خوبی مفصل‌بندی شده است و بر این اساس این نظریه را می‌توان نظریه‌ای پیشگام در روزآمدسازی سامان سیاسی کشور بر اساس اصول بنیادین دموکراسی در نظر آورد. روش این پژوهش، توصیفی-تحلیلی و براساس مطالعه کتابخانه‌ای است.

واژه‌های کلیدی: نائینی، آرنت، آزادی مثبت، مشارکت و بنیان‌گذاری.

مقدمه

انقلاب مشروطه ایران که نقطه پایانی بر قرن‌ها استبداد شاه‌محور ایرانی بود و نقش مؤثری در گذار جامعه ایرانی از ساختار سیاسی فرتوت استبدادی به سامانی مبتنی بر مشارکت و رأی مردم داشت، یکی از تحولات مهمی است که زندگی ایرانیان را در دهه‌های بعد به شدت متأثر ساخت و با رخدادهایی مانند نهضت ملی شدن نفت و انقلاب اسلامی روشن شد که تا چه اندازه چنین مقوله‌ای حائز اهمیت بوده است. در این انقلاب، فرصت بدیعی برای نظریه‌پردازی سیاسی در زمینه حکومت مطلوب در کشور فراهم آمد که بر پایه آن، بسیاری از روشن‌فکران و علما یا بر اساس آموزه‌های مدرن غربی و یا با اتکا به آموزه‌های سنت مذهبی و فقهی، دیدگاه‌های خود را در این زمینه عرضه کردند که عموماً یا به واسطه تقلید از غربیان یا اتخاذ رویکردهای ارتجاعی، نتوانستند نقش مؤثری را در پیشبرد این تحولات ایفا کنند.

از میان این نظریه‌پردازان اما آیت‌الله نائینی، فقیه برجسته شیعه، توانست با تبیین ساختاری ژرف‌نگرانه که هم دستاوردهای نوین فکری غرب و هم بنیادهای مذهبی و آیینی شیعی را در خود داشت، تلفیقی هوشمندانه و مستحکم از آنها به دست دهد و بر پایه آن، نظام «دولت مشروطه» را تقویم نماید. این نظریه سیاسی که مقوله آزادی و مشارکت سیاسی شهروندان را به‌مثابه بنیاد در نظر می‌گرفت، به‌زودی توانست جایگاه خود را در میان انقلابیون باز کند و به‌نوعی نقش هدایت‌گری تحولات مشروطه‌خواهانه را بر عهده گیرد. در نتیجه این امر، انقلاب مشروطه که یکی از نخستین تحولات سیاسی معاصر در جهان غیرغربی بود، از گزند انحرافات متعدد مصون ماند و هرچند خیلی زود به‌واسطه کودتای ۱۲۹۹ به محاق رفت، به‌خاطر بنیادهای محکم سیاسی و فقهی، امکان امحای کامل آن فراهم نشد و زمینه‌ای برای رخدادهای آزادی‌خواهانه بعدی شد.

در این میان، نقش مؤثر میرزای نائینی که با نوشتن کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله»، صورت‌بندی فقهی-سیاسی نظام دموکراتیک مشروطه را به دست داد، حائز تأمل جدی است و لازم است از وجوه مختلف واکاوی شود. پژوهش حاضر بر آن است که در این زمینه با اتخاذ رویکردی بدیعی و با اتکا به چارچوب نظریه انقلاب هانا آرنت، فیلسوف

سیاسی برجسته معاصر نشان دهد که نائینی چگونه توانست با درک بنیادهای یک نظام دموکراتیک، نظریه‌ای ژرف‌انگار برای دولت مشروطه ارائه کند.

همان‌گونه که می‌دانیم، به اعتقاد هانا آرنت، پیام اصلی انقلاب‌ها یا آزادی است و یا عدالت و برابری و اصولاً انقلاب‌ها نمی‌توانند جز این دو هدف، آرمان دیگر را سرلوحه کار خود قرار دهند. هرچند از دید او به عنوان یک متفکر هنجارگرا، هدف اصلی انقلاب‌ها باید آزادی باشد، در غیر این صورت این تحولات نمی‌توانند یک نظام دموکراتیک را تثبیت کنند. این مهم، ما را بر آن داشت تا با بررسی آرای مهم‌ترین نظریه‌پرداز انقلاب مشروطه یعنی آیت‌الله نائینی بر پایه بنیادهای نظریه انقلاب (نظام) مطلوب آرنت به این پرسش مهم پاسخ دهیم که: اندیشه آزادی و حکومت دموکراتیک، چه جایگاهی در منظومه فکری آیت‌الله نائینی داشته است؟

با بررسی کتاب محوری نائینی در این زمینه، یعنی «تنبیه الامه و تنزیه المله»، ما به این فرضیه رسیدیم که نظام آزادی و ایجاد یک حکومت مردم‌سالار و مبتنی بر قانون اساسی، مهم‌ترین هدف این روحانی آزاداندیش بوده است. نائینی برای این مهم نه تنها حکومت را حق شهروندان دانست و باعث ظهور یک نظریه جدید در فقه سیاسی شیعه با عنوان «حکومت مشروطه» شد، بلکه با نظریه‌پردازی و ایجاد و توسعه مفاهیمی مانند قانون اساسی، وجوب مجلس شورای ملی منتخب طبقات مردم، محدود کردن حکومت به مصلحت عمومی، تأکید بر مفهوم شورا و مشورت و لزوم امر به معروف و نهی از منکر از سوی عامه مردم تلاش نمود تا این اندیشه‌های بدیع را با دین اسلام و مذهب تشیع تطابق دهد و این مهم را تأکید کند که همه این مفاهیم جدید با باورها، عرف و سنت‌های یک ایرانی مسلمان، ضدیتی ندارد.

پیشینه پژوهش

ملکشاهی‌نژاد و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی جایگاه آزادی در اندیشه سیاسی نائینی» در پی تبیین نقش اندیشه آزادی در نائینی و تأثیر آن برای مقابله با استبداد سیاسی هستند. آنها با تأکید بر آزادی منفی در نهایت معتقدند که

آزادی در نگاه نائینی، ماهیت دینی و الهی دارد که مانع حکمرانی دل‌خواهانه پادشاه بر مردم می‌شود.

نادری و همکاران (۱۴۰۰) با بررسی مقایسه‌ای مفهوم آزادی از دید آیزیا برلین و نائینی در پی تبیین این مهم هستند که این دو با استفاده از مفهوم آزادی به انسان قدرت انتخابگری دادند.

نقدی‌پور و همکاران (۱۳۹۸) با بررسی اندیشه جمعی از علمای انقلاب مشروطه مانند نائینی به تلاش‌های آنان در بومی کردن مفاهیمی مانند آزادی، برابری و حکومت قانون توجه کرده‌اند.

نوآوری مقاله حاضر این مهم می‌باشد که سعی دارد تا آزادی از دیدگاه نائینی را با آزادی از دید هانا آرنه به عنوان یک فیلسوف چند رگه و هنجارگرا مقایسه کرده، به شباهت‌های اندیشه نائینی و فلسفه سیاسی آرنه تأکید کند و این موضوع را برجسته نماید که آزادی از دید نائینی، بیشتر جنبه مثبت و ایجابی دارد تا منفی و سلبی.

روش پژوهش

روش این پژوهش، توصیفی-تحلیلی است و از روش اسنادی برای گردآوری اطلاعات و مواد خام که اغلب نوشتاری است استفاده نموده است. روش مقاله در مراجعه به آثار نائینی و آرنه، اسنادی است و برای تأیید فرضیه و یافته‌های خود از روش برهانی-منطقی بهره برده است.

انقلاب دموکراتیک و نقش آزادی در سیاست

هانا آرنه در فلسفه سیاسی خود، رابطه نزدیکی میان مفهوم سیاست و آزادی برقرار می‌کند. از دید او، سیاست مساوی است با آزادی و آزادی تنها در حوزه عمومی امکان بروز شدن دارد. آرنه برای تبیین این مهم با تقسیم سه فعالیت انسان‌ها به تلاش برای معاش، کار خلاق و عمل، تأکید دارد که حوزه سیاست و آزادی تنها در حوزه عمل امکان ظهور دارد؛ زیرا تلاش برای معاش تنها برای تداوم بقای آدمیان است و این حوزه، ترکیبی از ضرورت و بیهودگی است که آدمیان با حیوانات مشترک هستند. انسان‌ها در

این فعالیت در چرخه تکرار تولید و مصرف قرار دارند و نمی‌توانند اثری از خود بر جا گذارند (Arendt, 1998: 76).

در مقابل، کار خلاق، فعالیتی است که از حوزه خصوصی و تدبیر منزل و طبیعت حیوانی انسان فراتر می‌رود و جهان مصنوع را می‌سازد. در این جهان که مختص به انسان‌هاست، آدمیان با فرارفتن از طبیعت، فناوری را برای غلبه بر آن به وجود می‌آورند. آرنت معتقد است که دو حوزه فرهنگ و تمدن هم محصول کار خلاق است که انسان‌ها با دست بردن در طبیعت، انواع وسایل مانند ابزار، صنایع و آثار هنری را می‌سازند که نه برای مصرف، بلکه برای بهره‌برداری به معنای کلی به کار می‌رود. برخلاف تلاش برای معاش، این حوزه نه فعالیتی جمعی، که ذاتاً فردی است. از دید آرنت، این حوزه سوم یعنی عمل است که برترین فعالیت انسانی است. در این فعالیت عمل آزاد، انقلاب، اقدامات سیاسی و تجربه آزاد بودن به منصف ظهور می‌رسد. انسان‌ها در این حوزه می‌توانند فردیت خود را به عالی‌ترین درجه برسانند و برای امور عمومی، طرحی نو درافکنند. در این فعالیت، انسان نیاز به دیگران دارد تا بتواند آغازی تازه را بنیاد نهد و کاری پیش‌بینی‌ناپذیر انجام دهد. از آنجا که این حوزه برخلاف دو حوزه دیگر، نیاز به هم‌نوع دارد، فعالیت سیاسی دقیقاً در همین جا می‌تواند بروز کند. در این حوزه، اصل تکثر و آزادی انسان‌ها، امری مفروض در نظر گرفته شده و آنها می‌توانند بی‌همتایی خود را نشان دهند. نمونه ایده‌آل هانا آرنت در این زمینه، دموکراسی یونان باستان است که شهروندان برای اتخاذ تصمیم‌های سیاسی، فارغ از دغدغه معیشت در میدان آگورا تجمع می‌کردند و به تدبیر امور سیاسی مشغول می‌شدند. او در این زمینه می‌گوید: «آزادی به منزله پدیدار سیاسی هم‌زمان با ظهور دولت-شهرهای یونان پدید آمد و از زمان هروودوت به وضعی تعبیر شد که شهروندان در آن بتوانند بی‌آنکه کسی فرمان براند و فرقی میان فرمانروایان و فرمان‌برداران وجود داشته باشد، با هم زندگی کنند» (Arendt, 1990: 30).

یکی از بهترین جلوه‌های اصلی سیاست و عمل در حوزه عمومی، انقلاب است که در آن انسان‌ها می‌توانند فصلی نو را در تاریخ به وجود آورند. از دید او، مفهوم انقلاب در عصر جدید، بسیار متفاوت از دگرگونی‌هایی است که در اعصار گذشته در کشورها و

امپراتوری‌ها روی داده است؛ زیرا به عقیده آرنت، «انقلاب به هر نحو که تعریف شود، فقط به معنای دگرگونی نیست. انقلاب‌های عصر جدید نه با *mutation rerum* تاریخ روم، قدر مشترک دارند (که به معنی دگرگونی امور است)، نه با *stasis* یونانی (یعنی کشمکش و شورش درون دولت‌شهرها) و نه با آنچه افلاطون، *metabolai* می‌خواند (یعنی تبدیل نیمه طبیعی صورتی از حکومت به صورت دیگر) معادل است. مردم روزگار باستان با دگرگونی سیاسی و خشونت ملازم با آن به خوبی آشنا بودند، اما این دگرگونی و خشونت در نظر ایشان، چیز تازه‌ای به وجود نمی‌آورد. دگرگونی‌ها در جریان آنچه عصر جدید تاریخ می‌نامد، وقفه ایجاد نمی‌کردند؛ چه اعتقاد بر این بود که تاریخ هرگز از مبدأ نو آغاز نمی‌شود، بلکه باز در مرحله‌ای دیگر از دور خود قرار می‌گیرد و در مسیری می‌افتد که ماهیت امور بشر مقدر می‌کند و بنابراین فی‌حد ذاته دگرگون‌ناپذیر است» (آرنت، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۴). اما از قرن ۱۸ و با دو انقلاب آمریکا و فرانسه، شاهد تغییر محتوایی مفهوم انقلاب هستیم. از این زمان به بعد، انقلاب مساوی است با آغاز و تحولی جدید که در گذشته سابقه نداشته است.

مفهوم جدید انقلاب از این تصور جداشدنی نیست که مسیر انقلاب ناگهان از نو آغاز می‌گردد و داستانی سراسر نو که هیچ‌گاه قبلاً گفته یا دانسته نشده است به زودی شروع خواهد شد (Arendt, 1990: 28-29). در این دیدگاه، انقلاب مظهر آزادی سیاسی و تاریخی انسان است و از آن مهم‌تر، پیش‌بینی‌ناپذیر است؛ چراکه توسط عاملان آگاه و آزاد به وقوع پیوسته است. آرنت معتقد است در دوران مدرن، همه انقلاب‌ها برای کسب آزادی سیاسی و مثبت شروع می‌شوند، اما انقلاب‌های محدودی می‌توانند به هدف اصلی خود برسند و آزادی را تثبیت کنند. او در این زمینه از دو انقلاب آمریکا و فرانسه نام می‌برد که نقطه مقابل همدیگر هستند. آرنت، انقلاب آمریکا را الگوی اصلی انقلاب‌های جدید می‌نامد که در آن نقش عمل آگاهانه باعث تأسیس فضا و عرصه عمومی برای عمل سیاسی شد. از دید او، این انقلاب در همان عرصه عمل باقی ماند. اما در مقابل، انقلاب فرانسه برای آنچه «مسئله اجتماعی» و حل تنگدستی تنگدستان خوانده می‌شد، مقهور تاریخ شد و از مسیر اصلی که همانا حوزه عمل است، به حوزه تلاش برای معاش کشانده شد و شکست خورد (بشیریه، ۱۵۲: ۱۳۸۲-۱۵۴).

در واقع از دید آرنت، جمع آزادی و معیشت، مبحثی «اندیشه‌ناپذیر» و ناممکن است. از آنجا که وی نظام مطلوب خود را در تحولات بعد انقلاب در آمریکا می‌بیند، نوعی این‌همانی میان نظام مطلوب و ثمره آن انقلاب برقرار می‌کند که واکاوی آن به نظام سیاسی ایده‌آل آرنت رهنمون است.

ویژگی‌های حکومت مطلوب انقلابی

هانا آرنت معتقد است که انقلاب موفق، انقلابی است که نه تنها به دنبال آزادی سیاسی و گسترش حضور شهروندان در عرصه عمومی باشد، بلکه بتواند این مهم را از طریق مجاری رسمی و غیررسمی تثبیت کند. از دید او، تحولات سیاسی مانند انقلاب اگر نتوانند حوزه عمل انسان‌ها را گسترش بدهند یا اصولاً مبحث آزادی همگانی در آن اولویت اصلی نباشد، نمی‌توان نام انقلاب را بر آن نهاد. از دید آرنت، انقلاب و نظام ایده‌آل چهار ویژگی دارد:

اصل اول انقلاب، بنیان‌گذاری و آغازگری است. آرنت تأکید دارد که هر گونه قیام و شورش که این اصل را نداشته باشد، شایسته آن نیست که انقلاب نامیده شود. از یکسو عمل بنیان‌گذاری است که به معنای مشارکت مردم در ایجاد شکل حکومت است که اغلب با نگرانی شدید درباره ثبات و ماندگاری بنای جدید توأم است. به این معنا که مردمی که انقلاب کرده‌اند، بعد از انقلاب هم حضوری دائمی در عرصه عمومی داشته باشند و حکومت جدید را بنا کنند. به همین منظور این اصل انقلاب دارای آغازگری است که به معنای توانایی انسان برای ایجاد حکومت مطلوب خود است. یکی دیگر از مهم‌ترین ویژگی‌های این نظام جدید، ثبات و دوام طولانی آن است. در این ویژگی انقلاب، انسان می‌تواند دست به نوآوری و ابتکارات جدید بزند. فقط جایی که این احساس نوآوری وجود داشته باشد و نوآوری با بنیان‌گذاری همراه باشد، حق داریم از انقلاب صحبت کنیم (Arendt, 1990: 222).

دومین ویژگی انقلاب از همان اصل قبلی به دست می‌آید. طبیعتاً اصل مشارکت مردم و ایجاد یک نظام دموکراتیک، زمانی قابل تصور است که اصل آزادی پذیرفته شده باشد. در نتیجه اصل دوم انقلاب، آزادی است. آرنت از لحاظ معنایی، نگاه ایجابی و

مثبتی به آزادی دارد و آن را اینگونه تعریف می‌کند: «آزادی عبارت از حق هر شهروند برای دسترسی به قلمرو همگانی و سهم وی در قدرت همگانی به‌نحوی [است] که... شهروند بتواند در اداره امور مشارکت داشته باشد» (Arendt, 1990: 120-140). آرنت با این تعریف از آزادی که مبتنی بر مشارکت شهروندان در عرصه عمومی است، تأکید دارد که نمی‌توان آزادی را با رهایی، یکی دانست؛ زیرا رهایی صرفاً جنبه منفی دارد و تنها مقدمه آزادی است (Arendt, 1990: 29).

اصل سوم حکومت مطلوب از دید آرنت، برابری است. او معتقد است که برخلاف یونان باستان که فقط عده مشخصی می‌توانستند در حوزه عمومی مشارکت کنند، امروزه برابری همه مردمی که ساکن یک کشور هستند، امری پذیرفته شده است و شهروندانی که حق رأی دارند، باید با هم برابر باشند. آرنت، رابطه آزادی و برابری در یونان را می‌ستاید و می‌گوید: «اینکه می‌بینیم این همه در اندیشه سیاسی یونان، بر بستگی متقابل بین آزادی و برابری تأکید می‌شود، به سبب اعتقاد به تجلی آزادی در برخی فعالیت‌های انسان است. به عقیده یونانیان، فعالیت‌های یادشده [سیاسی - مدنی] تنها در صورتی امکان تحقق واقعی می‌یابد که در معرض دید و داوری دیگران [انسان‌های آزاد و برابر] واقع شود» (Arendt, 1990: 33-34).

آخرین اصل، مبحث مشارکت است. آرنت معتقد است که حضور دائمی شهروندان در عرصه عمومی باعث حفظ نظام دموکراتیک و جمهوری می‌شود. او عقیده دارد که یک حکومت آزاد نباید تنها بر حقوق مدنی مانند حق حیات، حق آزادی و حق مالکیت تأکید کند، بلکه با مشارکت شهروندان در سپهر عمومی است که یک نظام دموکراتیک محفوظ می‌ماند (آرنت، ۱۳۸۱: ۴۲-۴۴). او در این زمینه، آمریکا را مصداق عینی این مهم می‌داند و تأکید می‌کند که در آمریکا، واحدهای کوچک مانند ناحیه‌ها، بخش‌ها و شهرهای خودمختار با مشارکت همیشگی خود، منبع مشروعیت کنگره‌های ولایتی یا مجامع عمومی هستند و نمایندگانی که از طرف آنها به مجمع فدرال راه می‌یابند، هرگز اجازه فکر تحدید قدرت ایالت‌ها و شهرها را نمی‌دهند. به باور آرنت، احتمالاً این یکی از مهم‌ترین عواملی بود که آمریکا را دچار سرنوشت فرانسه نکرد (همان: ۲۳۵).

عناصر بر سازنده حکومت انقلابی مطلوب در اندیشه میرزای نائینی

ما در این قسمت پژوهش به وجوه اشتراک اندیشه آیت‌الله نائینی با هانا آرنست در مبحث یک نظام مبتنی بر آزادی و دموکراسی خواهیم پرداخت و تلاش داریم آن چهاراصلی را که آرنست، مشخصاً یک نظام مطلوب برشمرده بود، در اندیشه نائینی بیابیم.

اصل بنیان‌گذاری / آغازگری

همان‌طور که در بالا توضیح دادیم، بنیان‌گذاری به معنای قبول اصل مشارکت و مشروعیت رأی شهروندان در ایجاد یک حکومت است و آغازگری هم به این مهم برمی‌گردد که مردم و نمایندگان آنها بتوانند یک نظام و سیستم دموکراتیک را ایجاد کنند. علامه نائینی در انقلاب مشروطه توانست در همین راه گام بردارد. او در مهم‌ترین کتابش یعنی «تنبیه الامه و تنزیه المله» (۱۹۰۹) نه تنها توانست نظریه‌ای نوین برای دولت در فقه شیعه ارائه کند، بلکه از آن مهم‌تر، بر نقش و مشروعیت رأی شهروندان در ایجاد حکومت تأکید کرد. توضیح آنکه در ایران قبل از مشروطه، چه قبل از ورود اسلام و چه بعد از آن، اصل حکومت پادشاهی، یک امر الهی در نظر گرفته شده بود که در این سنت حکمرانی، شاه به عنوان ستونی است که بر بنیاد دین حکومت می‌کند و این دو تعادل و نظم سیاسی را حفظ می‌کنند و اصولاً حکومت شاهی و دین، همزاد هستند.

برای مثال اردشیر بابکان، بنیان‌گذار سلسله ساسانی در عهدنامه خود می‌گوید: «بدانید تا فرمانروایان خود را بزرگ می‌دارید، مرزهایتان از گزند ملت‌های دیگر ایمن است و دینتان از چیره‌شدن دین‌های دیگر... بزرگداشت فرمانروایان در این است که دین و خردشان را بزرگ دارید و پایگاهی را که نزد خداوند دارند، بالا گیرید» (عباس، ۱۳۴۸: ۶۹-۷۳). این سنت در دوران اسلامی هم ادامه یافت. برای نمونه، شیخ مفید از بزرگان تشیع در «الاختصاص» می‌گوید: «دین و سلطان، برادران دو قلو هستند که هستی هریک به وجود دیگری بسته است. دین، اساس و سلطان، نگهبان است. هرچه اساس ندارد، ویران و آنچه نگهبان ندارد، ضایع می‌شود» (فیرحی، ۱۴۰۰ الف: ۲۷).

در دوران مشروطه هم اصل حکومت الهی پادشاهان، امری پذیرفته‌شده بود؛ به این صورت که امور عرفی جامعه اسلامی در اختیار پادشاه و زیردستانش بود و امر شرعی هم در ید اختیار فقها محسوب می‌شد. این امر چنان در جامعه، امری مفروض در نظر

گرفته شده بود که شیخ فضل الله نوری می گوید: «بنای اسلام بر دو امر است: نیابت در امور نبوتی و سلطنت. و بدون این دو، احکام اسلامی، معطل خواهد بود. فی الحقیقه سلطنت، قوه اجراییه احکام اسلام است. پس تحصیل عدالت به اجرای احکام اسلام است... اگر بخواهند بسط عدالت شود، باید تقرب به این دو قوه بشود؛ یعنی حمله احکام [علما] و اولی الشوکه [حاکمان] من اهل الاسلام، این است عدالت صحیحه نافع» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۵۹-۲۷۳).

روشن است که این سنت، امری اقتدارگرایانه است و امر سیاسی نه در بین مردم، بلکه به دست شاهانی است که هدف غایی آنها، برقراری عدالت و زمینه سازی برای زندگی بهتر زبردستان و رعیت است و نکته مهم در این میان، مشروعیت الهی این نوع حکمرانی است که تردیدناپذیر می نمود و می توان گفت مهم ترین اقدام نظری میرزای نائینی و دیگر مشروطه خواهان، تجدید در این سنت غیردموکراتیک بود (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۵۲۵-۶۴۳). نائینی نه تنها اصل حکومت حداقل در دوران غیبت را حق مردم دانست، بلکه سعی کرد چگونگی مشارکت سیاسی مردم را نظریه پردازی کند و در نهایت هم موجب خلق یک نظریه دموکراتیک در مذهب شیعه شد. نائینی در ابتدای کتابش، انگیزه اصلی نگارش آن را مقابله با استبدادی می داند که سعی دارد لباس مشروعیت دینی بر تن خود کند:

«و چون به مقتضای حدیث صحیح «اذا ظهرت البدع فعلی العالم ان یظهر و الا فعليه لعنة الله» سکوت از چنین زندقه و الحاد و لعب به دین مبین و عدم انتصار شریعت مقدسه در دفع این ضمیم و ظلم بین خلاف تکلیف [شرعی] و بلکه مساعدت و اعانتی در این ظلم است، لهذا این اقل خدام شرع انور در مقام ادای تکلیف و قیام به این خدمت برآمده، لازم دانست مخالفت این زندقه و الحاد را با ضرورت دین اسلام آشکار سازد» (نائینی، ۱۳۸۸: ۲۴).

در این نظریه که به عنوان نظریه «دولت مشروطه» نام گذاری شد، اداره جامعه، تدبیر امور عمومی، سیاست و حکومت، امری توفیقی، تعبدی و تأسیسی نیست، بلکه امری عقلانی است که تجربه بشری در ارتقای آن، نقش عمده ای ایفا می کند. این نظریه مبتنی بر مجموعه قواعد و اصولی است که به موجب آن، قدرت سیاسی در اختیار مردم

و نمایندگان آنهاست و تغییر قوه اجرایی و مقننه به شکل مسالمت‌آمیز و نهادینه روی می‌دهد. ارزش و حیثیت فرد، بنیاد نظریه دولت مشروطه است و ویژگی اصلی آن، محدودیت قدرت و اقتدار سیاسی در چارچوب قانون اساسی و نظارت قوا بر یکدیگر است و موضوعاتی از قبیل قانون طبیعی، حقوق طبیعی و انسانی، التزام بر قرارداد اجتماعی، رضایت عمومی، حاکمیت مردم، دموکراسی و جامعه مدنی از محدودیت‌های اخلاقی و فلسفی این تئوری به شمار می‌رود (کدیور، ۱۳۸۳: ۱۱۲).

در این نظریه، اصل حکومت و تدبیر امور در اختیار مردم و نمایندگان آنهاست و بدون آن، نه شاهان و نه فقها نمی‌توانند بر مردم، حکومت مشروع داشته باشند. در سه حوزه عمومی یعنی امر اجرایی، قانون‌گذاری و قضاوت، تنها آخری در اختیار فقهاست و هرچند فقها در مجلس قانون‌گذاری حق نظارت دارند، همین فقیهان هم باید با نظر اکثریت نمایندگان مردم انتخاب شوند. ضمانت اجرایی این نظارت هم وجدان دینی آحاد جامعه است. تا زمانی که اکثریت شهروندان، دغدغه رعایت احکام شرعی را دارند، با اعلام نظر فقهای ناظر در مجلس به عدم مشروعیت یک قانون آن سیاست به کلی به کناری گذاشته خواهد شد و مشروعیت نخواهد داشت (همان، ۱۳۸۰: ۱۳۵-۱۳۷).

اما نکته مهم در این نظریه که نائینی با کمک دیگر مراجع تقلید شیعه مانند آیت‌الله آخوند خراسانی و آیت‌الله ملا عبدالله مازندرانی آن را تدوین کرد، این مهم است که سلاطین، نقش ایجابی و حتی سلبی در حکومت نخواهند داشت. اداره جامعه به دست مردم و نمایندگان آنها در دو قوه مقننه و اجراییه است و فقها هم تنها نقش سلبی دارند که بر قوانین مجلس نظارت کنند. نائینی با بسط عنوان شرعی «نظارت» در فقه شیعه (که عموماً در بحث از «وصیت» و «وقف» به کار برده می‌شود) به عرصه زندگی سیاسی و اجتماعی، بر آن شد که اصل حکومت دموکراتیک را نظریه‌پردازی کند و حاکمیت مردم و دین را که «مشروع خواهان» آن را یک امر «اندیشه‌ناپذیر» قلمداد می‌نمودند، به امری عرفی و «اندیشه‌پذیر» تبدیل کند. از دیدگاه نائینی، حکومت منتخب مردم دارای دو وظیفه است که عبارتند از: «اول، حفظ نظامات داخلیه مملکت و تربیت نوع اهالی و رسانیدن هر ذی‌حقی به حق خود و منع از تعدی و تطاول آحاد ملت بعضهم علی بعض الی غیرذلک از وظایف نوعیه راجعه به مصالح داخلیه مملکت و ملت. دوم، تحفظ از

مداخله اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیه و استعدادات حربیه و غیرذلک» (نائینی، ۱۳۸۸: ۲۵). در واقع می توان گفت که نظریه دولت مشروطه نائینی، اصل بنیان گذاری و آغازگری را تماماً در خود می پرورد؛ زیرا اصل مشروعیت حکومت را وابسته به مردم و نمایندگان آنها می داند و آنرا مبتنی بر مشارکت عمومی می انگارد که البته چگونگی این مشارکت را در ادامه تشریح می کنیم.

اصل آزادی

نائینی به عنوان یک فقیه نواندیش شیعه مذهب، در تعریف آزادی هم نگاه سلبی و منفی دارد و هم نگاه ایجابی و مثبت. دقیقاً همین نگاه دوم است که او را به اندیشه آزادی آرنت نزدیک می کند. نائینی در تمهیدات اولیه تعریف خود از آزادی، ابتدا دو نوع حکومت را بر اساس مشارکت و عدم مشارکت شهروندان در آن، به «تملیکیه» و «ولایتیه» تقسیم بندی می کند. نوع نگاه او به اصل حکومت ها، یک نگاه منطقی- قیاسی و فراتاریخی است و در نتیجه به رژیم های سیاسی- تاریخی زمانه خود، دیدگاهی عام و مطلق دارد. از دیدگاه او به اعتبار مشارکت مردم یا تکروری شخص حاکم است که حکومت ها یا دموکراتیک هستند یا غیر دموکراتیک و شق سومی وجود ندارد (فیرحی، ۱۳۹۷: ۹۱). نائینی برای آنکه تعریفی از آزادی ارائه دهد، نگاهی هم به حکومت استبدادی دارد و می گوید:

«بعد از آنکه در مقدمه مبین شد و دانستی که حقیقت سلطنت تملیکیه عبارت از اغتصاب رقاب ملت در تحت حکمات خودسرانه... و هم دانستی که اساس ولایتیه بودن آن، اگرچه مغتصب باشد هم، بر آزادی از این اسارت و رقیت مبتنی است؛ پس البته حقیقت تبدیل نحوه سلطنت غاصبه جائره عبارت [است] از تحصیل آزادی از این اسارت و رقیت» (نائینی، ۱۳۸۸: ۵۳).

اما این تعریف از آزادی که آن را رهایی از خودسری های سلاطین می نامد، همه آن چیزی نیست که رهبری فکری انقلاب مشروطه در مورد این واژه دارد؛ زیرا از دید او، حکومت مطلوب و آزاد می باید تأکیدش بر مصلحت عمومی و مصالح نوعی مردم باشد. او در توضیح سلطنت ولایتیه می گوید:

«اساس سلطنت [حکومت] فقط بر اقامه همان وظائف و مصالح نوعیه [حفظ نظم داخلی و عدم سلطه و دخالت خارجی] متوقفه بر وجود سلطنت مبتنی و استیلای سلطان به همان اندازه محدود و تصرفش، به عدم تجاوز از آن حد، مقید و مشروط باشد» (نائینی، ۱۳۸۸: ۳۱).

وی برای مقابله عینی با نظام استبدادی که آن را تملیکه می‌نامد، به اصول و لوازمی اشاره می‌کند که او را به آزادی ایجابی رهنمون است. نائینی برای طرح‌ریزی نظام مبتنی بر آزادی که به دنبال حفظ «مصلحه نوعیه» شهروندان است، بر چند مفهوم مانند مجلس شورای ملی، قانون اساسی، اصل حکومت شورایی، امر به معروف و نهی از منکر و انجمن‌های صحیح اشاره می‌کند تا بتواند دولت دموکراتیک را از گزند استبداد برهاند. آیت‌الله نائینی به عنوان یک شیعه‌مذهب معتقد است که در غیاب امام معصوم، تنها راه ایجاد حکومت مطلوب، نظارت بیرونی و تأکید بر وجوب قانون اساسی و ایجاد مجلس شورای ملی است. بر این اساس، فلسفه قانون اساسی مبتنی بر دو اصل است: الف) تعیین وظایف قوه مجریه به منظور امکان نظارت و کنترل کارگذاران حکومتی برای جلوگیری از استبداد و ب) تشخیص وظایف نوعی لازم‌الاجرا و مشترک بین عموم شهروندان.

در نگاه نائینی، قانون اساسی متکفل امور شخصی و شرعی نیست و تنها به وظایف نوعی لازم‌الاقامه توجه دارد. موضوعاتی که غیرلازم‌الاقدم باشد هم از آنجا که داوطلبانه و مربوط به نهادهای مدنی است، نیازی به الزام سیاسی و آوردن آنها در قانون اساسی نیست (فیرحی، ۱۳۹۷: ۱۳۸ و ۳۱۲). او مشروعیت قانون اساسی را هم مقید به سه مهم می‌کند: نخست آنکه این «دستور مذکور» می‌باید مبتنی بر مصالح ملی باشد که نمایندگان مردم [طبقات] آن را تشخیص می‌دهند (که آنها را مصالح نوعی می‌نامد). دیگر آنکه قواعد و الزامات ناشی از عقد لازم را رعایت کند و سوم عدم مخالفت مفاد قانون اساسی با احکام شرعی است (نائینی، ۱۳۸۸: ۲۹). نائینی از آنجا که برخلاف مشروعه‌خواهان، حکومت «سلطنت مستقل» را اصولاً حکومت نمی‌داند، سعی بر بنیاد نهادن مقوله‌ای مهم و بدیع در عرصه عمومی دارد و آن این مهم است که وکالت را که در فقه شیعه به حوزه خصوصی محدود مانده است، گسترش دهد و به حوزه عمومی

بیاورد تا بتواند نه تنها قانون اساسی را که مبتنی بر اصل قرارداد است مشروعیت بخشد، بلکه با توجه به اصل قبول «اشتراط در ضمن عقد»، بسیاری از امور مستحدثه را نیز لباس مشروعیت بپوشاند.

به همین دلیل، نائینی با طرح مبحثی به عنوان «وجوب مقدمه واجب» تأکید دارد از آنجا که مقابله با حکومت استبدادی، یک واجب است و یکی از طرق مقابله با آن، وجود قانون اساسی است، از ملزومات مقابله با استبداد، وجوب قانون است. او می نویسد: «همچنان که امور غیرواجبه بالذات به تعلق نذر و عهد و یمن و امر لازمه الاطاعه و اشتراط در ضمن عقد لازم و نحو ذلک، واجب و لازم العمل می شود، همین طور اقامه واجبی هم بر آن متوقف شود لامحاله عقلا لازم العمل و بالعرض واجب [شرعی] خواهد بود» (نائینی، ۱۳۸۸: ۵۹).

آیت الله نائینی در کنار قانون اساسی، یکی از لوازم مشارکت مردم در امور ملی و تحدید قوه مجریه را تشکیل مجلس شورای ملی می داند. از دید او، بدون نظارت مجلس بر قوه مجریه، حکومت دموکراتیک و مردمی وجود نخواهد داشت. نائینی برای چنین مجلسی معتقد است که نمایندگان می باید چند ویژگی داشته باشند. نخست آنکه باید از نخبگان و سرآمدان مردم و خیرخواه ملت باشند. دوم اینکه برای آنکه بتوانند «وظایف لازمه نوعیه» خود را مانند مراقبه و نظارت بر دولت به نحو احسن انجام دهند، می باید به مقتضیات سیاسی عصر خود آگاه باشند و در کنار آن، «حقوق مشترکه بین الملل» را بشناسند (همان: ۶۷-۶۹).

فقیه حامی حکومت مشروطه برای اصل حاکمیت مردم که از طریق مجلس شورا صورت می گیرد، چهار دلیل می آورد که عبارتند از: ۱- اصل شورایی بودن حکومت در اسلام؛ ۲- از جهت مالیاتی که شهروندان برای انجام مصالح ملی می پردازند، حق نظارت بر مخارج دولت را خواهند داشت؛ ۳- وظیفه عمومی امر به معروف و نهی از منکر ایجاب می کند که شهروندان بتوانند بر اعمال قوه مجریه نظارت داشته باشند و همین امر ایجاب می کند که آنان نمایندگانی برای این مهم انتخاب کنند؛ و ۴- از آنجا که نائینی این مفروض را دارد که تدبیر امور عمومی مسلمان، زیرمجموعه امور حسبه است و این امور متعلق به فقها به عنوان نایبان امام دوازدهم شیعیان است، تأکید دارد در این امور

مباشرت شرط نشده است و در نتیجه مردم می‌توانند این امور را خودشان به عهده بگیرند (فیرحی، ۱۳۹۷: ۳۳۸-۳۴۸).

نائینی از آنجا که مهم‌ترین رکن مشروطیت را وجود مجلس می‌داند، یک فصل کامل از کتابش را به وظایف و ویژگی‌های نمایندگان آن اختصاص می‌دهد و معتقد است که وکلا حداقل سه وظیفه دارند: الف) وضع قوانین به منظور تنظیم درآمدها و مخارج مملکت؛ ب) وضع قوانین حاکمیتی راجع به حفظ نظم جامعه و تطبیق آنها با احکام شرعی؛ و ج) تصویب قوانین تنظیمی تا اقداماتشان با دو قوه دیگر مداخله نکند (نائینی، ۱۳۸۸: ۶۹-۷۲).

نکته پایانی در مورد نقش ایجابی مردم در حکومت مشروع از نگاه نائینی به حق نظارت شهروندان بر مجلس برمی‌گردد. همان‌طور که آرنت تأکید کرده بود که در یک حکومت دموکراتیک و جمهوری، حفظ حقوق مدنی از سوی حکومت، مردم را به آزادی نخواهد رساند، بلکه مشارکت شهروندان است که یک دموکراسی را تثبیت می‌کند، نائینی هم معتقد است زمانی می‌توانیم از تبدیل شدن حکومت دموکراتیک به استبدادی جلوگیری کنیم که نه تنها مجلس بر دولت نظارت کند، بلکه مردم هم بر نمایندگان نظارت داشته باشند و مانع استبداد قوه مقننه شوند. زیرا در یک حکومت مبتنی بر رأی شهروندان، استبداد نمی‌تواند فقط از سوی قوه مجریه صورت گیرد، بلکه نمایندگان ملت هم می‌توانند استبداد اکثریت را ممکن کنند. به همین دلیل می‌گوید:

«و محاسبه و مسئولیت کامله در صورتی متحقق و حافظ محدودیت و مانع از تبدل ولایت به مالکیت تواند بود که قاطبۀ متصدیان که قوه اجرایی‌اند، در تحت نظارت و مسئولیت هیئت مبعوثان و آنان هم در تحت مراقبه و مسئول آحاد ملت باشند و فتور در هر یک از دو مسئولیت، موجب بطلان محدودیت و تبدل حقیقت ولایت و امانت به همان تحکم و استبداد متصدیان خواهد بود در صورت انتفای مسئولیت اولی، و یا به تحکم و استبداد هیئت مبعوثان در صورت انتفای مسئولیت ثانیه» (همان: ۳۰).

عدالت و برابری

سومین مورد از مقوله‌های بنیادین در اندیشه نائینی، مبحث عدالت و برابری در یک حکومت آزاد و دموکراتیک است. چنان‌که می‌دانیم، آرنت دلیل اصلی انحراف انقلاب

فرانسه را وجود «مسئله اجتماعی» و فوریت حل مشکل تهیدستان می دانست و معتقد بود که برخلاف آمریکا که در آن مبحث مشکلات فقرا به علل گوناگون از جمله عدم دخالت آنها در حوزه عمومی، انقلاب و نظام سیاسی را به بیراه نکشاند، در فرانسه «ضرورت زیستی» موجب شد که انقلابیون فرانسه، مبحث عدالت و برابری را بر آزادی رجحان دهند. آرت، یکی از لوازم حکومت جمهوری و دموکراتیک را برابری حقوقی و سیاسی شهروندان می داند و به همین دلیل است که به ستایش حکومت یونان باستان می پردازد که در آن در میان شهروندان، تفاوتی از لحاظ حقوقی وجود نداشت. انقلاب مشروطه ایران هم که میرزای نائینی از رهبران فکری آن بود و تلاش وافری کرد که به آن مشروعیت دهد، تأکیدش بر آزادی و برابری شهروندان در حوزه عمومی بود؛ زیرا اصولاً از آنجا که بر اساس مشارکت طبقاتی، اکثریت مردم، حق مشارکت در انتخاب نماینده‌ها را نداشتند، مبحث ضرورت زیستی و مسئله اجتماعی نمی توانست اولویت پیدا کند. توضیح آنکه انتخابات مجلس در دوران مشروطه در ابتدا محدود به طبقات بود که عبارت بودند از: شاهزادگان قاجار، اعیان و اشراف، ملاکین و فلاحین که حداقل هزار تومان ملک داشته باشند، علما و طلاب، تجار و اصنافی که صاحب دکان باشند می توانستند رأی دهند. طبق برآوردها با محدودیت‌هایی که در نظر گرفته بودند، کمتر از ده درصد مردان ایرانی، صاحب رأی بودند. حتی زمانی که در دور دوم مجلس سعی کردند محدودیت‌های مالی را کاهش دهند، به علت شدت فقر در ایران، حدود بیش از ۸۰ درصد جمعیت، واجد حق رأی نبود (سائلی کرده ده، ۱۳۷۸: ۶-۱۴۸).

آیت الله نائینی هم هرچند حداقل در دو جا از کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» به رأی طبقاتی اشاره دارد، کوچک ترین اعتراضی به این محدودیت ندارد و بدون هیچ چالشی از آن گذر می کند. همین نبود «مسئله اجتماعی» در عرصه عمومی باعث شد که مباحث فکری- فقهی که میان موافقان مشروطه و مخالفان آن درمی گرفت، بر مقوله‌هایی مانند مشروعیت یا عدم مشروعیت قانون گذاری، وجود مجلس منتخب ملت، آزادی، مساوات، محدودیت حکومت پادشاهی و... متمرکز باشد و نه چگونگی برطرف کردن مشکلات فقرا.

در واقع یکی از بحث برانگیزترین مباحث در زمان مشروطه، موضوع مساوات اهالی مملکت در مقابل قانون بود. مخالفان مشروطه از جمله شیخ فضل الله نوری معتقد بودند

از آنجا که در شرع انور، اجرای موضوعات و احکام شرعی میان مسلمان و غیرمسلمان، مؤنث و مذکر، بالغ و غیربالغ و عاقل و مجنون متفاوت است، نمی‌توان بر برابری و تساوی قانون دولتی تأکید کرد (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۱۴۷-۱۶۷). اما از دید نائینی، همه تفاوت‌های ذکرشده قابل فهم است، اما می‌بایست تساوی در مقابل قانون شرع را از تساوی در مقابل قوانین دولتی و سیاسی جدا کرد و برابری مورد اشاره قانون را در منطقه فراق شرع جست‌وجو کرد. در نتیجه مساوات در امور ملی - سیاسی، هیچ‌گونه ارتباطی به تفاوت‌های طبیعی، مذهبی، مدنی و غیره ندارد. امور نوعی جامعه مانند نظام امنیت، آموزش، سلامت راهنمایی و رانندگی و شهرداری به هیچ عنوان تابعی از مذهب، جنسیت و غیره نیست، تا تفاوت در آنها موجب عدم تساوی در امر سیاسی باشد (فیرحی، ۱۳۹۷: ۳۰۳-۳۰۴). نائینی در ادامه، جنبه دیگری از عدالت و برابری را تبیین می‌کند و می‌گوید:

«در عناوین خاصه هم بین مصادیق و افراد آن عنوان نسبت به عموم اهالی مملکت بعد از دخول در آن عنوان، اصلاً امتیاز و تفاوتی در بین نباشد، مثلاً مدعی علیه وضع باشد یا شریف، جاهل باشد یا عالم، کافر باشد یا مسلم... حکم شرعی صادره از حاکم شرع نافذ الحکومه بر او مجری گردد و تعطیل بردار نباشد» (نائینی، ۱۳۸۸: ۵۶).

این توصیف از عدالت نشان می‌دهد که نویسنده «تنبیه الامه»، اصل تفاوت مذهبی در ایران عصر مشروطه را می‌پذیرد و سعی دارد این مفهوم را برای چنین جامعه‌ای تبیین کند. برای این منظور، او سه گونه برابری را متمایز می‌کند:

- الف) آن نوعی موضوعاتی که بین عموم شهروندان مشترک است مانند امنیت جان، مالکیت، آبرو و نیز آزادی و امنیت اجتماعات و گردهمایی‌های مشروع و قانونی که تقریباً همه این، که مشترکات ملی و عمومی هستند، در قانون اساسی پیش‌بینی شده است.
- ب) امور و احکامی که درون هر مذهب و قومی می‌تواند احکام خاص خودش را داشته باشد؛ از قبیل: مسائل خانواده، معاملات، عبادات و غیره. طبیعتاً انتظار نظام مشروطه در این موارد، اصلاح تبعیض‌های درون مذهبی است.

ج) مساوات در برابر قوانین مشترک ملی و درون مذهبی، به این معنا که حکم وضع شده ملی یا مذهبی میان اهالی کشور یا آن مذهب خاص به تساوی و عادلانه اجرا شود و در این زمینه، تفاوتی میان دو شخص مسلمان با یکدیگر یا دو شخص مسیحی با یکدیگر وجود نداشته باشد.

در این دیدگاه و با این تعریف از عدالت، هر سه قوه موظفند که قانون را به نحو یکسان اجرا کنند و اجازه ندارند در صورتی که «اصناف مکلفین» یکسان باشند، «انحای تکالیف» را متفاوت اجرا کنند و در امور عمومی و ملی هم قانون اصولاً هیچ‌گونه تفاوت و تمایزی میان شهروندان قائل نشده است و در نتیجه نظام‌مندی مبتنی بر عدالت و برابری نیز می‌باید عادلانه اجرا شود. اما شاید مهم‌ترین اقدام عملی نائینی در این رابطه، منبسط کردن امور عرفی و سیاسی باشد و آن خطری است که در بیان ویژگی‌های شخصی که نماینده مردم است می‌پذیرد. به این صورت که او نه تنها حق اقلیت‌های مذهبی در رأی دادن و نماینده داشتن در مجلس شورای ملی را به رسمیت شناخت، بلکه معتقد بود که اصولاً از آن جایی که در وکالت قرار دادن شخصی لزوماً نباید موضوعات مذهبی دخالت داشته باشد، در نتیجه غیرمسلمان می‌تواند با رأی مسلمانان به عنوان وکیل و نماینده مجلس انتخاب شود. او می‌نویسد:

«حتی نسبت به فرق غیراسلامیه هم ... نظر به اشتراکشان در مالیه و غیرها و هم به واسطه توقف تمامیت و رسمیت شورویت عمومیه بر دخولشان در امر انتخاب، لامحاله باید داخل شوند و البته اگر از صنف خود کسی را انتخاب کنند، حفظ ناموس دین از او مترقب نباشد، لکن خیرخواهی نسبت به وطن و نوع از آنان هم مترقب و اتصافشان به اوصاف مذکوره در صلاحیت برای عضویت کافی است» (نائینی، ۱۳۸۸: ۶۷ و فیرحی، ۱۳۹۷: ۳۹۹).

آنچه می‌توان در این مبحث به صورت خلاصه مطرح کرد این مهم است که نائینی سعی کرد نه تنها بر عدالت و تساوی قانون میان همه مسلمانان و غیر تأکید کند، بلکه بر این مهم تأکید نماید که بسیاری از اموری که سیاسی هستند، میان همه انسان‌ها به ما هو انسان مشترک است و در نتیجه اختلاف مذهبی نباید کوچک‌ترین تبعیضی میان شهروندان در یک کشور ایجاد کند. زیرا از دید او در نهایت امر سیاسی، امر دینی نیست

و قوانین شرع را نمی‌توان بر آن تحمیل کرد. او این مهم را در مبحث مشارکت شهروندان به وضوح بیشتری توضیح می‌دهد.

اصل مشارکت

آیت‌الله نائینی، اصل مشارکتی بودن حکومت و مشورت با عقلای امت را از ضروریات دین تلقی می‌کند و منکر آن را منکر ضروری دین می‌داند که لاجرم تابع احکام انکار خواهد بود. به همین دلیل او سعی می‌کند که سه موضوع شورا در حکومت، امر به معروف و نهی از منکر و ایجاد «انجمن‌های صحیح» را تبیین کند. این فقیه حامی مشروطه، اصل اساسی حکومت اسلامی را بر مشارکت و مشورت می‌داند و می‌نویسد:

«حقیقت سلطنت اسلامی عبارت از ولایت بر سیاست امور امت و به چه اندازه هم محدود است، همین‌طور ابتناساسش هم، نظر به مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت، بر مشورت با عقلای امت که عبارت از همین شورای عمومی ملی... از مسلمات اسلامی است» (نائینی، ۱۳۸۸: ۴۷).

نائینی با چنین دیدگاهی است که معتقد است اصل شورا که مبتنی بر دو آیه ۱۵۹ آل عمران و ۳۸ شورا و همچنین سنت پیامبر و ائمه اطهار است، بر جدایی امور سیاسی از امور دینی دلالت دارد؛ زیرا تفسیر این دو آیه نشان می‌دهد که اصل شورا و مشورت از باب تخصص است و نه تخصیص (همان: ۴۷):

«در توضیح تخصص گفته‌اند: عبارت از خروج شیء از موضوع دلیل به طور

وجدانی و تکوینی. به عبارت دیگر تخصص عبارت از خروج ذاتی و تکوینی

یک چیز از موضوع دلیل. مانند خروج احکام شرعی از امر سیاسی در آیه «و

شاورهم فی الامر» که خروج تکوینی و ذاتی است» (همان، ۱۳۷۶، ج ۴: ۷۱۴).

بر این اساس با تفسیر نائینی، احکام شرعی با امر سیاسی از بنیاد متمایز است و او با این تفسیر از شورا و اصل مشورت با نظریه سنتی و غالب مسلمانان که مشورت را نه حکمی مستقل، بلکه وسیله‌ای برای جلوگیری و صیانت از خطا می‌دانند، به مخالفت برخاسته و معتقد است که امر سیاسی یعنی امر مشورتی. بر این مبنا، اصل مشورت و شورا، تنها راه مشروع برای رسیدن به تصمیمات سیاسی است و هیچ تفاوتی هم نمی‌کند که حاکم، معصوم مانند پیامبر باشد یا غیر معصوم. زمانی که خداوند، معصومی

مانند پیامبر را ملزم به مشاوره و مشورت با دیگران می‌کند، دیگر حاکمان و فرمانروایان که علاوه بر خطاپذیری در معرض «تجاوزات عمدیه» به حقوق عموم هستند، به طریق اولی موظف هستند اصل اساسی شورا را رعایت کنند (فیرحی، ۱۴۰۰ ب: ۲۹۷-۲۹۹). مفروض چنین دیدگاهی این مهم می‌باشد که موضوعات سیاسی از جنس حق هستند و نه تکلیف. در نتیجه وجود معصوم هم نمی‌تواند این امور را تعبدی بکند (کدیور، ۱۳۹۳: ۷۷-۷۸).

صاحب «تنبیه الامه» در کنار مشورتی بودن امر حکومت و سیاست، بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر حاکم اسلامی هم تأکید دارد؛ زیرا معتقد است که در صورت تعطیلی این دو امر، نه تنها اصل غصبی بودن حکومت توسط پادشاه پابرجا خواهد ماند، بلکه قساوت و بی‌رحمی او از حد خواهد گذاشت. در نتیجه نائینی بر واجب بودن این دو اصل که آن را از مبانی اسلام می‌داند، تأکید می‌کند. او ابتدا در فصل دوم کتابش اشاره می‌کند که حکومت مستبد، سه منکر را همزمان انجام داده است؛ زیرا هم غاصب حق خدا و هم حق معصومین است و هم به علت شیوه حکمرانی، حق مردم را ضایع می‌کند. در نتیجه او معتقد است که بر مردم مسلمان، یک واجب مستقل است تا حداقل از یکی از ظلم‌هایش جلوگیری کنند. نائینی می‌نویسد:

«آنکه در باب نهی از منکر بالضرره من الدین است، معلوم است که چنانچه شخص واحد فرضاً در آن واحد منکرات عدیده را مرتکب شد، ردع از هر یک از آنها تکلیفی است مستقل و غیرمرتبط به تمکن از ردع و منع از سایر آنچه که مرتکب است» (به نقل از: فیرحی، ۱۳۹۷: ۲۲۰).

نائینی در ادامه همین رویکرد معتقد است که با انجام این فریضه، غلظت حکومت مستبد کاهش پیدا خواهد کرد و محتمل است عدل را جایگزین ظلم بکنند، حقوق خود را برپا کنند و ریشه شاه‌پرستی را براندازند و حتی بر شخص شاه چنان تأثیر بگذارند که او از راهزنی و چپاول‌گری و خون‌ریزی دست بکشد و چند صباحی به وادی انسانیت، مملکت‌داری و نوع‌پروری قدم نهد (نائینی، ۱۳۸۸: ۸۹-۹۰).

آیت‌الله نائینی، یکی از راه‌های رفع استبداد را وحدت کلمه می‌داند؛ به این معنا که مردمی که در مقابل حاکم مستبد ایستاده‌اند، در صورتی می‌توانند بر او غلبه و از آزادی و حقوق ملی خود دفاع کنند که منافع شخصی را که موجب تشتت آراست به کناری

نهند و مصلحت عمومی و مصالح نوعی را جایگزین آن کنند. وی برای این منظور به مبحث «تشکیل انجمن‌های صحیح» می‌پردازد؛ زیرا او، برای مقابله با حکومت تملیکیه، تنها تبیین حقیقت استبداد، مشروطیت، مساوات و حریت را کافی به مقصود نمی‌داند، بلکه تلاش و کوشش در تهذیب اخلاق امت از رذائلی مانند خودپسندی و نفس‌پرستی را مکمل بخش نظری شناخت استبداد قلمداد می‌کند. بر این اساس به انجمن‌های زمان مشروطه به عنوان مهم‌ترین رکن جامعه مدنی در ایران توصیه می‌کند که تلاش خود را در جهت تهذیب اخلاقی ملت انجام دهند تا از چاله «شاه‌پرستان» به چاه «کلاه‌برداران» نیفتند. در واقع اینکه انجمن‌های زمان مشروطه، نقش بسزایی هم در حوزه نظری و هم در حوزه عملیاتی در موفقیت‌های مشروطه داشتند، به نوعی که در زمان قبل از انقلاب چندین انجمن مانند انجمن‌های مخفی و ملی در نشر و گسترش مفاهیمی مانند آزادی، عدالت، مقابله با دستگاه سلطنتی و... نقش مهمی را ایفا کردند و در پیروزی مشروطه و دوران استبداد صغیر هم از بازیگران مهم صحنه سیاست ایران بودند و همچنین این واقعیت که بیش از صد انجمن در آنها سال‌ها در ایران فعال بود، نائینی را بر آن داشت که آنها را در جهت تقویت حکومت مشروطه و آزادی ترغیب کند (اتحادیه، ۱۳۸۱: ۱۱۱-۱۴۰). نائینی در این زمینه می‌نویسد:

«و اهم مقاصد این باب در تحصیل حقیقت اتحاد، تشکیل انجمن‌های صحیحه علمیه و مرتب نمودن آنهاست از اعضای مهذب و کامل در علم و عمل و اخلاق و نوع‌خواه ترقی‌طلب، و با درایت و کفایت در حفظ جامعه اسلامی و احیای رابطه نوعیه... و بالجمله غرض از تشکیل انجمن‌ها... رفع ید از اغراض شخصیه و همدستی بر اعلا کلمه اسلامی و حفظ جامعه نوعیه و ترقی دادن نوع است به عمل، نه همدستی و مساعدت بر اغراض همدیگر و صرف قلوب نوع عقلا و بی‌غرضان از این داستان» (نائینی، ۱۳۸۸: ۹۱-۹۳).

در واقع به نظر می‌رسد که جایگاه انجمن‌ها و نقش مهم آنها در سپهر سیاسی که باعث شد یک سال بعد از انقلاب مشروطه، قانون آنها و میزان مشروعیت دخالتشان به تصویب مجلس برسد و بر این اساس در این قانون به انجمن‌های ایالتی و ولایتی حق نظارت بر اجرای قوانین و نیز تأمین مالیات، انجام انتخابات ایالت‌ها و بسیاری از وظایف

مهم دیگر محول شود، نائینی را بر آن داشت که به آسیب‌شناسی آنها بپردازد تا مهم‌ترین عنصر جامعه مدنی ایران را تقویت کرده، آنها را از دست زدن به اقدامات مخاطره‌آمیز (مانند ترورهای سیاسی) بر حذر دارد؛ زیرا اقدامات غیرملمی انجمن‌ها در نهایت باعث تحکیم مبانی استبداد خواهد شد. او می‌نویسد:

«و از آفات عظیمه و دردهای بی‌درمان این باب همین دخول مغرضین و چپاول چپان و کلاه‌برداران است در این وادی و این فرصت را غنیمت شمردن و مهره کار را به دست خود گرفتن و به اسم ملت‌خواهی، ملت فلک‌زده را به خاک سیاه نشانیدن... قولاً مشروطه‌خواه و عملاً در استحکام مبانی استبداد از اغلب قوای ملعونه اقوی، و از اعظم موجبات تفرق کلمه و انزجار قلوب، و بلکه ضررش بر این اساس از همه بیشتر است» (نائینی، ۱۳۸۸: ۹۳).

نتیجه‌گیری

نظریه دولت مشروطه آیت‌الله نائینی، تمام ویژگی‌های مورد نظر هانا آرنت را که برای یک دولت جمهوری در نظر گرفته بود، دارد. در ایران که سابقه‌ای برای آزادی و مشارکت عمومی شهروندان در نظامات سیاسی یافت نمی‌شود، تا قبل از انقلاب مشروطه، دو ناحیه بیشتر وجود نداشت و به رسمیت شناخته نمی‌شد. این دو بخش عبارت بودند از: قلمرو عرف و شرع. پادشاه و شخص حاکم یا قلمرو عرف و شرع منحصرأ در اختیار خود داشت (مانند آنچه از زبان اردشیر نقل قول کردیم) یا اینکه با بسط ید فقها، حوزه شرع را به آنها اختصاص می‌داد و قلمرو عرف همچنان در اختیار سلطان باقی می‌ماند.

نظام مشروطه که آیت‌الله نائینی یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان آن در ایران است، تلاش نمود تا قلمرو تازه تولد یافته‌ای عمومی را که خارج از عرف و شرع شناخته می‌شد تبیین کند و نظریه جدیدی در فقه سیاسی شیعه ابداع کند که اصل حق مشارکت شهروندان و مشروعیت دخالت آنها و نمایندگانشان را تئوریزه کند. به همین منظور، نائینی از تمام دانش فقهی و دینی خود استفاده کرد و نظریه جدید دولت را بنیان‌گذاری کرد که مبتنی بر اصل اساسی قرارداد بود. صاحب «تنبیه الامه» در این

نظریه بر آزادی شهروندان و برابری آنها با همدیگر و حتی با شخص سلطان تأکید کرد و در نهایت نظام بسامانی را تقویم کرد که در آن با وجود نهادهایی مانند مجلس قانون‌گذاری، انجمن‌های عمومی و مشارکتی و ترغیب شهروندان به حضور و یا نظارت بر آنها، حکومتی مبتنی بر حقوق بشر، آزادی سیاسی و مذهبی و اصل اساسی مشارکت را به نحوی مطلوب با عرفیات و شرعیات زمانه خود تطبیق دهد. او تا آنجا پیش رفت که حتی مشروعیت نمایندگی غیر مسلمانان در امور عمومی و ملی را از جانب مسلمانان پذیرفت، زیرا اصولاً امر نوعی را جدا از امر دینی می‌دانست.

آیت‌الله نائینی برای آنچه مقابله با حکومت استبدادی می‌نامید، توانست نظریه جدید و دموکراتیکی به وجود آورد که از آن به عنوان «نظریه دولت مشروطه» یاد می‌کنند. در این نظریه، اصل حکومت مردم و مشروعیت دخالت نمایندگان آنها در «مصلح نوعیه» به رسمیت شناخته شده و در کنار آن‌ها با تئوریزه کردن مفاهیمی مانند اصل وجوب شورا در امور سیاسی و عمومی، تأکید بر امر به معروف و نهی از منکر در سپهر سیاسی توانست دو اصل اساسی یعنی وجوب قانون و مجلس شورای ملی را تئوریزه کند. نائینی به عنوان یک مشروطه‌خواه با ترغیب عامه مردم به توجه و حساسیت به امور ملی، نه تنها از شهروندان خواست که به مشارکت در امور عمومی به عنوان یک حق بپردازند، بلکه با آسیب‌شناسی «انجمن‌های صحیحه»، مشارکت هدفمند و مبتنی بر مصلحت عمومی شهروندان را در عرصه عمومی خواستار شد.

منابع

- آرنت، هانا (۱۳۸۱) انقلاب، چاپ سوم، تهران، خوارزمی.
- اتحادیه، منصوره (۱۳۸۱) پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت، تهران، کتاب سیامک.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۲) تاریخ اندیشه‌های قرن بیستم، جلد دوم، چاپ چهارم، تهران، نشرنی.
- زرگری نژاد، حسین (۱۳۷۷) رسائل مشروطیت، چاپ دوم، تهران، کویر.
- سائلی کرده ده، علی (۱۳۷۸) سیر تحول قوانین انتخاباتی در ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- (۱۳۸۷) رسائل مشروطیت، دو جلد، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۶) نظریه حکومت قانون، ستوده.
- عباس، احسان (۱۳۴۸) عهد اردشیر، ترجمه سید محمد علی امام شوشتری، انجمن آثار ملی.
- فیرحی، داوود (۱۳۹۷) آستانه تجدد، چاپ سوم، تهران، نشرنی.
- (۱۴۰۰ الف) فقه و سیاست در ایران معاصر، چاپ نهم، تهران، نشرنی.
- (۱۴۰۰ ب) دولت مدرن و بحران قانون، تهران، نشرنی.
- کدیور، محسن (۱۳۸۰) حکومت ولایی، چاپ چهارم، تهران، نشرنی.
- (۱۳۹۳) حق الناس، چاپ پنجم، تهران، کویر.
- (۱۳۸۳) نظریه‌های دولت در فقه شیعه، چاپ ششم، تهران، نشرنی.
- ملکشاهی نژاد، وحید (۱۴۰۱) «بررسی جایگاه آزادی در اندیشه سیاسی آیت‌الله نائینی»، ماهنامه جامعه‌شناسی سیاسی ایران، سال پنجم، شماره ۱۲، صص ۱۲۹-۱۴۷.
- نادری زرنه، سهیلا و دیگران (۱۴۰۰) «جایگاه آزادی در اندیشه سیاسی آریزیا برلین و آیت‌الله نائینی»، فصلنامه رهیافت انقلاب اسلامی، سال پانزدهم، شماره ۵۶، صص ۳۳۹-۳۵۶.
- نقدی پور، محمود و دیگران (۱۳۹۸) «مفهوم حریت از منظر روحانیت صدر مشروطه»، فصلنامه مطالعات سیاسی، سال یازدهم، شماره ۴۴، صص ۳۳-۴۸.
- نائینی، میرزا (۱۳۷۶) فوائد الاصول، تقریر محمد علی کاظمی، قم، موسسه نشر اسلامی.
- (۱۳۸۸) تنبیه الامه و تنزیه المله، چاپ دوم، بوستان قم.

Arendt, Hanna (1998) *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press.
----- (1990) *On Revolution*, London & New York, Penguin Books Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲: ۲۶۹-۲۹۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۳۱

نوع مقاله: پژوهشی

تأملی هرمنوتیکی در باب «کنش گفتاری»

مهدی بازرگان، با تمرکز بر مفهوم سکولاریسم

* جواد مویزچی

** سید خدایار مرتضوی الاصل

*** سید مصطفی تقوی

چکیده

«مهدی بازرگان» در جایگاه یکی از مهم‌ترین چهره‌های جریان روشن‌فکری دینی ایران، ضمن اشتها به دیانت، کوشش‌های قابل توجهی در حوزه اندیشه و عمل سیاسی داشت. با این حال یکی از پرسش‌ها درباره وی، فهم نسبت او با «اندیشه سکولاریسم» است؛ چنان‌که در کنار انبوه گزاره‌ها مبنی بر غیر سکولار خواندندش، قرائن زیادی نیز او را در زمره اندیشمندی سکولار جای می‌دهد. در این مقاله سعی می‌شود تا با بهره‌گیری از روش تفسیری (هرمنوتیک) و به طور خاص روایت «کوئنتین اسکینر»، برای سؤال سکولار بودن یا نبودن بازرگان، پاسخ یافته شود. بر این اساس پرسش اصلی این پژوهش با تمرکز بر مدل خاص تفسیری اسکینر که بر فهم «قصد مؤلف» و ضرورت «فهم کنش‌گفتاری قصدشده» در چارچوب زبانی، مجادلات فکری و منازعات سیاسی زمانه تأکید دارد، به بوت‌ه ارزیابی گزارده می‌شود. در روند این پژوهش، ضمن آشکار شدن ظرافت‌ها و دشواری‌های خوانش آرای روشن‌فکری چون بازرگان، ظرفیت الگوی پنج‌مرحله‌ای اسکینر برای فهم فرایند تحلیل نمایان می‌شود و این نتیجه حاصل

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

jama2018ps@gmail.com

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

Kh_mortazavi@azad.ac.ir

Smtm38@gmail.com

*** استادیار، گروه انقلاب اسلامی، پژوهشکده تاریخ معاصر، تهران، ایران



می‌گردد که آرا و کنش‌های بازرگان به‌ویژه در سال‌های پایانی عمر وی، ظرفیت بالا و دلالت‌های آشکاری برای خوانش سکولار دارد.

واژه‌های کلیدی: بازرگان، کنش گفتاری، هرمنوتیک، سکولاریسم و اسکینر.

مقدمه

مهدی بازرگان از سرآمدان جریان روشن‌فکری دینی ایران است و برخی اساساً او را مبدع این جریان می‌دانند (پورفرد، ۱۳۹۲: ۷۹). از دیگر سو، بازرگان را می‌توان حلقه اتصال زمانی بین نسل اول جریان منورالفکری با نسل متأخری از صاحب‌نظران ایرانی دانست که با عناوینی چون «نسل چهارم روشن‌فکران»، گروه «نوادیشان دینی»، «نوگرایان دینی» و غیره خوانده می‌شوند. کنش‌های نظری و عملی بازرگان نیز در میان بسیاری از روشن‌فکران ایرانی، منحصربه‌فرد است. او در قامت یک تکنوکرات تحصیل‌کرده در اروپا، این مجال را یافت که در دو رژیم سیاسی متمایز، مسئولیت‌های مهم اجرایی برعهده گیرد و برخلاف روشن‌فکران عزلت‌نشین و محصور در کافه و کتابخانه، اقدام به تشکیل حزب، تعامل با مردم و انجام کنش سیاسی نماید.

در کنار تمامی این برجستگی‌ها، ضعف استنادهای علمی-نظری او، به مبانی علوم انسانی منجر شده تا درباره موضوعات بنیادینی مثل نسبت او با مقولۀ سکولاریسم، ابهامات و اختلاف‌نظرهای جدی وجود داشته باشد. این مقاله، راه فهم بهتر آرای بازرگان و پرسش نسبت او با سکولاریسم را در اتخاذ روش اسکینر یافته است؛ زیرا اسکینر در عین توجه نقادانه به «متن»، عمده تمرکز خود را به فهم نیت و قصد «مؤلف» و بستر فکری-اجتماعی زمانه مصروف می‌دارد و به نظر می‌رسد که برای فهم مؤلفی چون بازرگان، روشی کارگشا باشد.

در بیان اهمیت موضوع نسبت بازرگان با سکولاریسم می‌توان به کوشش معرفتی او از ابتدای دوران اندیشه‌ورزانه‌اش در تبیین مناسبات دین و دنیا اشاره کرد؛ چنان‌که این کوشش‌ها حتی پس از استقرار نظام جمهوری اسلامی با قیود جدیدی پیگیری شد. علاوه بر آن مفهوم سکولاریسم در دهه‌های اخیر برخلاف دوران زیست بازرگان، دیگر نه به مثابه ایده‌ای نخبگانی در خفا و بیگانه با امر روزمره مردم، بلکه فارغ از تمجید یا نکوهش آن، به محتوایی مورد مطالبه برای بخش‌های قابل‌توجهی از جریان‌های دانشگاهی و رویکردهای عرفی در زندگی روزمره درآمده و برای حاکمیت نظام اسلامی، به عنوان رقیب گفتمانی و نوعی دال معارض، ایفای نقش می‌کند. از این‌رو فهم نگرش یکی از سکان‌داران اصلی جریان روشن‌فکری دینی که نسبت به رابطه دین و دنیا، از دیرباز به طرح بحث پرداخته، پراهمیت می‌نماید.

ادبیات و پیشینه پژوهش

در مواجهه با انبوه آثاری که به مقولهٔ بازرگان پرداخته‌اند، سه دسته محتوا قابل تمیزند:

دسته اول آثاری که به‌صراحت و معمولاً از منظر «جریان‌شناسی فکری-سیاسی»، اندیشه و مرام بازرگان را در چارچوب روشن‌فکری غرب‌زده، التقاطی، علم‌زده، لیبرال، غیر انقلابی (مشروطه‌خواه) و... صورت‌بندی کرده‌اند و سکولاریسم نیز مفهومی است که در زنجیره‌ای از هم‌ارزی با دیگر ایدئولوژی‌های انتسابی برای بازرگان، برایش به کار می‌رود. نوع استنادهای مذهبی و کنش‌های خاص سیاسی بازرگان، عمده مدخل انتقادی و منبعی برای استخراج گزاره‌هایی سکولار در این سنخ آثار بوده‌اند. آثاری چون «پرسش‌ها و پاسخ‌ها» اثر مصباح یزدی (۱۳۷۹)، «جریان‌شناسی سیاسی فرهنگی ایران» اثر شعبانی (۱۳۸۹)، «نقش‌آفرینان عصر تاریکی» نوشته صفار هرنندی (۱۳۸۹) و «بررسی تحلیلی نهضت آزادی ایران» نوشته بادامچیان (۱۳۸۴) از این قبیلند.

دسته دوم مجموعه کتاب‌ها، یادنامه‌ها و مقاله‌هایی است که علاقه‌مندان به بازرگان، نهضت آزادی و جریان‌های روشن‌فکری نگاشته‌اند؛ مانند «سیری در زندگی، آثار و افکار مهندس مهدی بازرگان» نوشته یوسفی اشکوری (۱۳۷۹) و «مهندس بازرگان در آیینہ خاطرات» اثر لامعی (۱۳۸۷) که این نوشته‌ها برخلاف دسته اول، متضمن نوعی تجلیل از ایده‌ها و سیر زندگی اوست. بر این اساس رویکردهای رفرمیستی، پارلماناریستی، محافظه‌کاری بازرگان در منظومه‌ای با خوانش مثبت از رویکردهای لیبرالی و قرائت خاص دینی او توصیف شده‌اند. در این قسم آثار، معمولاً یافتن رگه‌های سکولار در بازرگان، نه از باب ثبت کم‌اطلاعی او از متون دینی، یا سطحی‌نگری معرفتی او، بلکه به‌مثابه کنشی روشن‌فکرانه در مرزگذاری بین دین و سیاست، یا کنشی پیشرو، اصلاح‌طلبانه و به مقتضای شهروندی بورژوا و لیبرال توصیف گردیده است (قوچانی، ۱۳۹۰: ۱۲-۱۵). برخی نیز معتقدند که بازرگان، سکولار (به معنای غربی‌اش) نبوده، بلکه با شکل خاصی از «حکومت دینی» مخالف بوده است (ر.ک: یزدی، ۱۳۸۶).

دسته سوم شامل ارزیابی‌هایی است که سعی می‌کنند بغض یا علاقه‌شان را به مرام بازرگان مکتوم دارند و تا حد ممکن در قالب‌های پژوهشی و غیر جانب‌دار، به نسب او با

سکولاریسم بپردازند. آثاری چون «نبرد قدرت در ایران: چرا و چگونه روحانیت برنده شد؟» نوشته سمعی (۱۳۹۶) و «سقوط دولت بازرگان» به قلم صفاریان و معتمد دزفولی (۱۳۸۲) را می‌توان در این دسته ارزیابی کرد. این گونه‌ها نیز معمولاً روایت‌هایی نزدیک به سکولار از بازرگان ارائه می‌کنند.

در میان پایان‌نامه‌های دانشگاهی نیز رساله‌ای با عنوان «تحلیل چرایی رگه‌های لیبرالیستی و روشن‌فکری سکولار در اندیشه اصلاح‌طلبان دینی» به قلم کریمی (۱۳۹۲) یافت شد که نویسنده در نهایت عنوان می‌کند که بسیاری از اصلاح‌طلبان دینی (همچون بازرگان)، به ناروا برچسب لیبرال و سکولار خورده‌اند. خردمند (۱۳۸۴) نیز در مقاله علمی‌اش با عنوان «تحلیلی بر واپسین نظریه مهندس بازرگان» نتیجه می‌گیرد که تبلیغ جدایی دیانت از سیاست بازرگان، واکنشی اعتراضی به وضع اجتماعی زمانش بوده، نه رویکردی استدلالی و برنامه‌دار. از این‌رو نمی‌توان او را از طرفداران استدلالی سکولاریسم برشمرد.

روش پژوهش

روش پژوهش در این مقاله روش توصیفی-تحلیلی است و بیش از هر چیز توصیف و تحلیل خود را از شیوه روایت «کوئنتین اسکینر» از دانش هرمنوتیک وام می‌گیرد. اسکینر در روش تحلیلی‌اش «قصد مؤلف» و «کنش گفتاری» را برجسته می‌کند و این شیوه را مبنای تحلیل اندیشه سیاسی مدرن از جمله برای خوانش آرای ماکیاوولی و هابز قرار می‌دهد. به زعم او، مهم‌ترین نکته آن است که دریاپییم مؤلف از نگارش متن، چه منظوری و یا قصد انجام چه کاری را داشته است. بر این اساس بیش از هر چیز بر اهمیت فهم قصد مؤلف، «عمل بیانی» یا «کنش گفتاری» تکیه دارد (اسکینر، ۱۳۹۳: ۱۵۰-۱۶۰). نکته‌ای که ریشه در نظریه مشهور کنش گفتاری «آستین» دارد (skinner, 2002: 82-83 و مرتضوی، ۱۳۸۶: ۱۷۵). او توأمان به «متن» و «زمینه» توجه دارد، اما با تمرکز صرف و ارتودکسی بر این دو، مخالف است. اسکینر در قالب مفاهیمی چون «اسطوره

دکترین^۱، «اسطوره تقدم‌سازی^۲»، «اسطوره انسجام^۳» و «اسطوره محدودیت فکری^۴»، متن‌گرایی را به چالش می‌کشد (skinner, 2002: 59-79).

چارچوب نظری

چارچوب نظری این مقاله نیز برگرفته از نگرش اسکینر برای فهم اندیشه سیاسی و کنش گفتاری مؤلف است و فرایندی پنج‌مرحله‌ای در قالب پرسش‌های زیر است:

- نویسنده یا مؤلف در هنگام نگارش متن، چه نسبتی با دیگر متون یا ایدئولوژی حاکم بر زمان خویش داشته است؟
- چه ارتباطی بین نویسنده و کنش‌های سیاسی او بوده است؟
- چه تأثیری بر ترویج و تحول ایدئولوژیک زمانه داشته است؟ و... (ر.ک: تولی: ۱۳۸۳).

طرح این سؤالات با تکیه و تأکید بر «کنش گفتاری» درباره ابعاد و وجوه نظری و عملی کنش‌های بازرگان در قالب پنج مرحله مجزا، استخوان‌بندی شده و بدنه اصلی این مقاله را تشکیل می‌دهد.

مفهوم سکولاریسم

از آنجا که سؤال اصلی و کوشش نظری این مقاله، فهم نسبت بازرگان با مقوله سکولاریسم است، پیش از هر چیز ضروری است تا تعریف سکولاریسم مشخص گردد. از واژه سکولاریسم، تعاریف و برداشت‌های متفاوتی صورت گرفته، ضمن اینکه خاستگاه غربی و وارداتی آن نیز بر ابهامات افزوده است. برای مثال اینکه سکولاریسم با مدل فرانسوی مدنظر است یا انگلیسی، یا اینکه تفاوت آن با واژگانی چون لائیسیته چیست، هر کدام سرآغاز مجموعه‌ای از مناقشات نظری خواهد بود.

واژه سکولاریسم از ریشه واژه لاتینی سکولوم^۵ و به معنای ایام، سده یا «توجه به حال داشتن» است. بدین سیاق می‌توان سکولاریزاسیون را انطباق با سده، زمانه و این

1. Mythology of doctrine
2. Mythology of prolepsis
3. Mythology of coherence
4. Mythology of parochialism
5. seculum

دنیا، یا به معنای «سازگاری با روزگار»، «این جهانی» و دنیوی تفسیر کرد (سبحانی، ۱۳۹۰: ۲۹-۳۰). داریوش آشوری، آن را ذیل معنای‌ای چون ناسوتی، بشری، دنیوی و زمینی (غیر معنوی) آورده است (آشوری، ۱۳۵۵: ۲۶۴). همچنین «سکولاریسم در معانی مختلفی چون جدانگاری دین و دنیا، غیر مقدسی و غیر روحانی، در زمان حاضر، علم‌گرایی، نوگرایی و مدرنیسم، تجربه دینی، عرفی شدن دین و جدایی دین از سیاست، حل دین در دنیا و [...] به کار رفته است» (شمسینی، ۱۳۹۲: ۷۱) و نیز گفته شده که «سکولاریزم بر جدایی قلمرو دین از سیاست تأکید دارد. در این نظام، دین امری فردی قلمداد شده و رسالت آن تنها ایجاد رابطه میان فرد و خداوند است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۶۷).

محمد ارکون، فهم خود از سکولاریسم را «تنشی همیشگی برای ادغام و فرو رفتن در دنیای واقعی» توصیف می‌کند (ارکون، ۱۳۹۹: ۴۰). همچنین در تعریف سکولاریزاسیون که حکایت فرایند و جریان سکولار شدن است، گفته‌اند که «سکولاریزاسیون، فرایند تفکیک و تمایز ساحات قدسی و عرفی از یکدیگر و تحدید حدود و تبیین مناسبات میان آنهاست. سکولاریزاسیون در سطح ایده‌ها به معنای به رسمیت شناختن خرد خودبنیاد و تبیین نسبت آن با دین است. و سکولاریزاسیون در سطح ساختارهای اجتماعی به معنای تفکیک نهاد دین از دولت و خصوصاً نفی ورود و دخالت غیر مدنی دین در عرصه عمومی است» (نراقی، ۱۳۹۵: ۸۰).

ورای تعاریفی که عموماً به خط‌کشی بین دو حوزه دین و دنیا، یا دین و سیاست می‌پردازند، می‌توان از وجود حوزه‌هایی دور یا نزدیک به دو حوزه اندیشه دنیوی یا دینی سخن گفت. حتی شماری از متشرعان، دولت‌هایی با نمادها و ادعاهای دینی و هواداران برخی جریان‌های معنوی را می‌توان در نظر داشت که علی‌رغم کاربرد نمادها، آیین‌ها و ادبیات دینی و تظاهراتی در ضدیت با سکولاریسم، در مقام عمل و کنش روزمره، مسیر جدایی دین و دنیا و سیاست را می‌پیمایند. به عبارتی سکولاریسم به‌مثابه مفهومی دامنه‌وار، دارای شئون مختلف خواهد بود که اشخاص با درجه‌ی مراتبی از دوری یا نزدیکی به آن، جای می‌گیرند.

وجه دیگر، «رویکردهای گزینشی» به سکولاریسم است؛ چنان‌که برخی مانند

عبدالکریم سروش در حوزه شخصی یا معرفت دینی، خود را «دین‌دار» و «غیر سکولار» می‌داند، لیکن در حوزه سیاسی، حقوقی یا اخلاقی قائل به ارزش‌گذاری‌های عرفی و سکولارند. هرچند شاید بتوان این فرجام را نیز متصور شد که سرنوشت سکولاریسم سیاسی، پذیرش سکولاریسم معرفتی خواهد بود.

در میان گونه‌های مختلفی که برای سکولاریسم ایرانی می‌توان برشمرد، «سکولاریسم حقوقی»، یکی از پرسابقه‌ترین اقسام آن است. چنان‌که در تاریخ معاصر ایران، مناقشه منورالفکران و علمای مشروطه‌خواه درباره حدود و ثغور نهاد دین در قلمروی قانون‌گذاری حوزه عمومی، یکی از آوردگاه‌های آن بود. «سکولاریسم مذهبی» نیز از دیگر ترکیب‌های متأخر است که نمودش را در برخی از جریان‌های مذهبی مانند «انجمن حجتیه» می‌توان سراغ گرفت. در مجموع انطباق مفهوم سکولاریسم با واقعیت‌ها و کنش‌های مختلف سیاسی-اجتماعی ایران، حکایت از وجود سنخ‌ها و اشکال ترکیبی از سکولاریسم دارد که بر اساس آن حتی بخشی‌هایی از مذهبی و سنتی‌ترین لایه‌های اجتماعی را می‌توان متأثر یا پیش‌برنده کنش‌های سکولار دانست.

الگوی شناختی و پیشنهادی در این مقاله مشابه منطق فازی، نوعی فهم طیف‌وار از سکولاریسم و دوری از نگاه کلیشه‌ای و دو انگار است. در پیش گرفتن این الگو برای فهم آرای بازرگان که از یکسو به جریان‌های مدرن و روشن‌فکری شباهت دارد و از دیگر سو اشتها به دیانت، رویکردی مناسب به نظر می‌رسد.

پنج پرسش کلیدی در فهم فرایندی از نسبت بازرگان با سکولاریسم

افرادی چون جیمز تولی، پنج مرحله فرایندی را در روش تحلیل اسکینر احصا کرده‌اند (Tully, 1988: 7-25) تا به کمک آن دریابند که نویسنده هنگام نوشتن، قصد بیان چه چیزی و قصد انجام چه کاری را داشته است. در این قسمت برای فهم قصد بازرگان (مؤلف) از مقوله سکولاریسم، بر اساس خوانش تولی از اسکینر، پنج پرسش زیر طرح می‌گردد و برگرفته از متون، زمینه و زمانه زیست بازرگان به آن پاسخ داده می‌شود.

پرسش از نسبت نویسنده با دیگر متون

اولین پرسش این است که: «نویسنده در نوشتن متن نسبت به دیگر متون در

دسترس که زمینه ایدئولوژیک را تشکیل می‌دهند، چه کاری را انجام می‌دهد یا انجام می‌داده است؟» (ر.ک: تولی، ۱۳۸۳)^(۱). این پرسش اسکینر ظاهراً شانه به شانه پرسش از «بستر زبانی و اجتماعی» به عنوان عاملی مهم و تعیین کننده می‌زند که برای وی، نقشی اساسی در فهم کنش گفتاری و قصد مؤلف دارد.

یکی از آغازین دلایل سخنرانی و نگارش جزوه‌های مذهبی بازرگان، واکنش او به شبه‌مدرنیسم پهلوی و تقابل با رویکردهای دین‌ستیزانه امثال «احمد کسروی» عنوان شده است (یزدی، ۱۳۸۶: ۳۸). لیکن آنچه در قصد مؤلف نمود یافت، مجموعه کوشش‌های تلفیقی و فایده‌گرایانه او در ترسیم چهره‌ای علمی از محتواهای دینی، با حفظ مواضع متشرعانه بود. هرچند بازرگان بعدها در اظهاراتی بازانديشانه، اتخاذ آن مشی را حاصل مد روز و اقتضای زمانه نامید^(۲). ضمن اینکه این دفاع از سوی عبدالعلی بازرگان مطرح شده که رویکرد آن زمان بازرگان، مربوط به اقتضات دهه ۲۰ شمسی و «مربوط به دوران علم‌زدگی و قداست نظریات علمی در کشور ماست...» (لامعی، ۱۳۸۷: ۱۱۹).

بازرگان در آن زمان با دو دسته متون ایدئولوژیک مواجه بوده است. دسته اول، متون همسو با نظام دانایی شبه‌مدرنیسم پهلوی اول و آثار امثال کسروی و تقی‌زاده و جمله مشهور ضرورت فرنگی شدن از فرق سر تا نوک پا و دسته دوم، زمینه‌های مذهبی ایدئولوژیک سرکوب‌شده با خاستگاه دستگاه روحانیت شیعی، که با پایان حکومت رضاشاه، مجال برای کسب انرژی و حضور اجتماعی یافته بود و آزاد شدن این انرژی نمودش را در رخدادهایی چون ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ نشان داد. شرایط خاص بعد از دهه ۲۰ شمسی، به تعبیر مهرزاد بروجردی، زمینه ظهور نسلی از روشن‌فکران ایرانی بود که آن را با تعبیر روشن‌فکران بوم‌گرا یاد می‌کند (ر.ک: بروجردی، ۱۳۷۷)؛ روشن‌فکرانی خسته و سرخورده از سیاست‌های شبه‌مدرنیسم پهلوی اول، مردد و بی‌اعتماد به مدل توسعه غربی و حتی در ضدیت آشکار با غرب و پیچنده نسخه‌هایی برآمده از زمینه‌های دینی و هویتی بومی.

در بین چنین نسل جدیدی از روشن‌فکران بوم‌اندیش، بازرگان نخست به جهت تقدم زمانی و دوم، پرنگ بودن ارجاعات مذهبی، نقش متمایزی به نسبت دیگران داشت. متون بوم‌اندیشانه یا به تعبیر شریعتی «بازگشت به خویشتن»، نوعاً متضمن سطوحی از

غرب‌ستیزی بود؛ ستیزی که البته برای منادیان آن، تناقضات آشکاری چون علاقه به تحصیل و آگاهی یافتن در غرب، تمایل به ترجمه متون غربی، اصرار بر سبک زیست، انتخاب پوشش و رعایت ظواهر غربی را آشکار می‌کرد. جالب اینکه در میان خیل روشن‌فکران دارای ضدیت با غرب، بازرگان از معدود روشن‌فکران دینی بود که در عین رعایت الزامات معمول متشرعانه، اساساً غرب‌ستیز نبود! بلکه شواهد زیادی در نوشته‌هایش، در مشترک یافتن مقاصد و جهت‌گیری‌های شریعت‌مورد فهم او با حوزه‌های تمدنی غرب وجود داشت. بر این اساس (فارغ از برخی اظهارات پراکنده در ضدیت با سطوحی از مفهوم غرب)، بازرگان را کمتر عنصری ضد غرب می‌توان خواند و این یکی از ممیزه‌های بازرگان در فرایند فهم قصد و کنش گفتاری و اندیشه‌ای اوست.

دسته دوم متون ایدئولوژیک معاصر بازرگان، متون مذهبی بود. این دسته آثار نه تنها در دوره پهلوی، بلکه پس از پیروزی انقلاب اسلامی، به عمده رقیب یا آگونیست بازرگان در کنش‌ورزی‌هایش درآمد. از جمله مؤلفان تأثیرگذار و متون پرننگ مذهبی-ایدئولوژیک، امام خمینی و کتاب مشهور «ولایت فقیه» بود که بعدها این متن به دال مرکزی گفتمان حکومت اسلامی تبدیل شد. نسبت بازرگان با متن ایدئولوژیک‌ساز ولایت فقیه، از منظر پرسش نخست اسکینر، بسیار حائز اهمیت است؛ لیکن به نظر می‌رسد که این متن حداقل تا زمان پیروزی انقلاب اسلامی، چندان مورد توجه بازرگان نبوده، کما اینکه دست کم نسبت بازرگان با بسیاری از متون مهم و ایدئولوژیک زمان خودش (حتی در حوزه روشن‌فکری) نیز دارای گسست بود؛ چراکه اساساً بازرگان به اذعان خویش از تأملات دقیق فلسفی و نظری‌گریزان بود (بازرگان، ۱۳۹۶، ج ۲: ۱۵۴).

در قضاوتی بر این مشی‌ء او عنوان شده که «گفتارها و نوشته‌های او آشکارا نشان از آن دارد که علاقه چندانی به مباحث نظری و فلسفی، به‌ویژه در باب جامعه و سیاست ندارد» (محمودی، ۱۳۹۴: ۳۸۰). بازرگان درباره میزان شناختش از امام خمینی نیز در مصاحبه مورخ ۱۳۵۸/۰۹/۲۰ با حامد الگار می‌گوید: «من از زندگی امام خمینی اطلاع مستقیم و آنچنان صحیحی ندارم. جسته‌گریخته مثلاً از بعضی‌ها دوران تحصیل ایشان را شنیده‌ام، ولی آن اطلاعات نه مطمئن است، نه مفصل» (بادامچیان، ۱۳۸۴: ۴۰).

از گزاره‌های مکتوب برجای مانده از بازرگان در قبل از انقلاب، به دشواری می‌توان

دلالتی مبنی بر سکولار بودن او یافت. اما فهم قصد بازرگان در نزدیکی به سطوحی از سکولاریسم در بعد از انقلاب، به دلیل کثرت متون هویت‌ساز و ایدئولوژیک دوره انقلاب اسلامی با وضوح بیشتری همراه است.

مصباح یزدی به عنوان یکی از چهره‌های شاخص در تبیین‌های ایدئولوژیک در سال‌های پس از پیروزی انقلاب، سکولاریسم را اینگونه تعریف می‌کند: «سکولاریزم، نظامی است که دارای مشخصه‌هایی از جمله جدایی دین از دولت، شکل‌گیری دولت بر اساس ناسیونالیسم، قانون‌گذاری طبق خواست بشر، تأکید بر عینی‌گرایی به جای ذهنی‌گرایی و حاکمیت علوم تجربی به جای علوم الهی است. بنابراین سکولاریزم بر جدایی قلمرو دین از سیاست تأکید دارد. در این نظام، دین امری فردی قلمداد شده و رسالت آن تنها ایجاد رابطه میان فرد و خداوند است که در آن سیاست، هیچ دخالتی ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۶۷). بر اساس این متن ایدئولوژیک، بسیاری از کنش‌های بازرگان حتی پیش از پیروزی انقلاب (مانند شکل‌گیری دولت بر اساس ایده ناسیونالیسم) را در مدار رویکردهای سکولار می‌توان تحلیل کرد. علاوه بر آنکه تعبیر بازرگان در کتاب «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا» و کوششی که در آن برای اثبات اخروی تعریف کردن هدف رسالت پیامبران مصروف داشته، چنان است که گویی تعریف یادشده مصباح یزدی، به‌مثابه لبا‌سی برای پیکر اندیشه‌ای بازرگان دوخته شده است.

کاری که بازرگان به‌ویژه در دهه ۴۰ شمسی، نسبت به متون دارای زمینه ایدئولوژیک و مذهبی انجام می‌داد، در عصر و مقتضیات خود، مورد استقبال و تأثیرگذاری قرار داشت. هرچند این ارزیابی نخبگانی درباره او وجود داشت که در بهترین حالت از منظر عالمی متکی به علوم تجربی و با اشاره‌هایی ناقص و پراکنده به نظریه‌های علوم اجتماعی، به ساحت‌های دینی نظر دارد. بازرگان معتقد بود همان‌گونه که اسلام به ما درس آشپزی و باغداری نداده تا با استفاده از عقل و تجربه و رعایت برخی حلال و حرام‌ها آنها را انجام دهیم، امور اقتصاد و سیاست را هم برعهده خودمان گذاشته است (بازرگان، ۱۳۷۷: ۸۰). این مفهوم را برخی در چارچوب «سکولاریسم سیاسی» تبیین کرده‌اند که بر اساس این نگرش، اداره کشور در شرایط پیچیده عصر جدید، اقتضاتانی متفاوت و فرادینی دارد و دولت و سامان مطلوب، دولتی برخوردار از

بروکراسی حرفه‌ای، نیروهای متخصص و آموزش‌دیده (نه لزوماً متعهد به ایدئولوژی و ارزش‌گذاری‌های دینی) و نتیجه‌گرا در تحقق مأموریت‌های تخصصی محوله است.

پرسش از نسبت و فعل نویسنده به کنش سیاسی در دسترس

دومین پرسش اسکینر در راه فهم کنش گفتاری، آن است که «نویسنده در نوشتن متن نسبت به دیگر متون در دسترس که زمینه ایدئولوژیک را تشکیل می‌دهند، چه کاری را انجام می‌دهد یا انجام می‌دهد است؟» (ر.ک: تولی، ۱۳۸۳). به عبارتی مؤلف هنگام تصرف در هنجار ایدئولوژیک چه کاری انجام می‌دهد؟ چه موضع و واکنشی نسبت به هنجارها و مفروضات رایج سیاسی نشان می‌دهد و به چه میزان این هنجارها را تأیید و رد می‌کند، یا مسکوت می‌گذارد؟

در پاسخ می‌توان گفت که عمر سیاسی پرفراز و نشیب بازرگان، سرشار از کنش‌ها و واکنش‌های مختلف نسبت به پدیده‌ها و هنجارهای سیاسی است؛ لیکن تمرکز بر چند نقطه عطف ذیل می‌تواند گویای برخی از گزاره‌های اصلی باشد.

کنش بازرگان در تشکیل انجمن‌های اسلامی

توجه به مجموعه کنش‌های بازرگان در تشکیل انجمن‌هایی با محتوای اسلامی به-ویژه در سال‌های پس از کودتای ۲۸ مرداد و تشکیل انجمن‌های خیریه در کنار کنش اجتماعی-مذهبی او با برخی روحانیون تراز مثل طالقانی و مطهری و گزارش‌های ساواک از توصیف کنش‌های سیاسی او با زمینه مذهبی که قرائن قابل توجهی در رویکرد غیر سکولار بازرگان، حداقل در دوره پیش از پیروزی انقلاب اسلامی است (مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۹۰: شانزده و هفده).

کنش بازرگان در انشعاب از جبهه ملی

آنچه گاه در جدایی نهضت از جبهه ملی اشاره شده و در اساسنامه سال ۱۳۴۰ نیز آمده، صراحت بر وظیفه مسلمانی و جدا نداشتن دین از سیاست و زاویه با رویکردهای غیر مذهبی جبهه ملی است (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶: ۲۶۲).

کنش و دفاعیات بازرگان در دادگاه نظامی شاه و تصریح‌های بازرگان در الهام دینی‌اش در رویکردهای مبارزاتی

چنان‌که عنوان داشته که «برای بنده و عده‌ای از هم‌وطنان بنا به سابقه ملی و خانوادگی و عقیده استدلالی، آن کمال مطلوب و هدف و محرک اصلی، چیزی جز خدا و

دین نمی‌توانست باشد. خصوصاً که ریشه دشمنی‌ها و نادرستی‌ها و خرابی‌های ملت خودمان را در نافرمانی از احکام و اصول اسلام دیده بودیم» (بازرگان، ۱۳۴۳: ۶۳).

گفت‌وگوهای بازرگان با امام خمینی در نوفل لوشاتو

تمرکز بر گفت‌وگوهای سال ۵۷ بازرگان با امام خمینی در آستانه پیروزی انقلاب حاوی سنجه‌های قابل توجهی در فهم قصد بازرگان می‌تواند باشد. بازرگان در این گفت‌وگوها با نوعی رویکرد رفرمیستی و به قول خویش «گام به گام» یا «سیستم تدریجی» نه تنها تمایلی به رویکرد انقلابی نداشت، بلکه حتی تحقق انقلاب را در ماه‌های منتهی به بهمن ۵۷ دور از ذهن می‌دانست و خود تصریح می‌کند که «ایمان او [امام خمینی به پیروزی انقلاب] به قدری شدید و به قدری شکست‌ناپذیر بود که من تسلیم شدم و گفتم باشد، ریسک می‌کنیم، انقلاب می‌کنیم...» (مصاحبه اوریانا فالاجی با بازرگان در مهرماه ۱۳۵۸، به نقل از: بادامچیان، ۱۳۸۴: ۳۲).

در مجموعه اظهارات به‌جای‌مانده از مناسبات بازرگان با امام خمینی به نظر می‌رسد که طرفین در عین اختلاف نظر جدی در انتخاب استراتژی و تاکتیک‌های مبارزاتی، لیکن نوعی ضرورت آنها را به یکدیگر پیوند می‌داد. هرچند در هر حال نباید فراموش کرد که بستر این اتصال و ارتباط، قرار داشتن هر دو طرف در ایده مشترک پیوند سیاست و دیانت، تا به آن زمان بود. بازرگان، اندکی پیش از سقوط رژیم شاه به امام خمینی، این پیام را ارسال کرد: «۱- قانون اساسی ایران به صورت اصلی و متمم آن بدون اضافات بعدی، سندی زنده و قابل ارائه و استناد و دفاع در محاکم داخلی و محافل بین‌المللی است و فعلاً یگانه ضامن اجرای اصول و احکام اسلامی می‌باشد. ۲- لبه تیز حمله فعلاً بهتر است به استبداد باشد نه استعمار. جنگ کردن در دو جبهه، مانع پیروزی است و مصلحت مملکت در برانگیختن سیاست آمریکا و اروپا که علیه خودمان و به سود و حمایت شاه است، نخواهد بود» (نجاتی، ۱۳۷۵: ۲۳۵-۲۵۵).

در تحلیلی بر این مکاتبه آمده که «هر بخش آن [پیام]، فصلی از لیبرالیسم تنیده شده در ذهن بازرگان را به خوبی نشان می‌دهد... بازرگان در این پیام صراحتاً پیشنهاد مذاکره و معامله با غرب برای سرنگونی استبداد داخلی را می‌دهد» (قوچانی، ۱۳۹۰: ۱۴). این گزاره‌ها به خوبی تضاد و فاصله دیدگاه امام خمینی با بازرگان را نشان می‌دهد و به

میزانی که کنش‌های سیاسی عملی امام خمینی به عنوان واضع و معیار کاریزماتیک ارزش‌های جدید و ایدئولوژیک تبیین می‌گردید، می‌توان دریافت که تصرف‌های هنجاری بازرگان تا چه میزان به شکل کنش‌هایی دارای زاویه با نگرش امام خمینی و به شکل ناهمساز و به دور از ایمان انقلابی-اسلامی و به تعبیری سکولار ادراک می‌گردد.

کنش‌های عملی بازرگان در دولت موقت

ترکیب کابینه دولت بازرگان با اکثریتی از اعضای جبهه ملی و نهضت آزادی تشکیل گردید و مناصبی چون وزارت خارجه به افرادی چون سنجابی (ملی‌گرای غیر مذهبی) که حتی با خود بازرگان اختلاف نظر داشت، واگذار شد که از جمله کنش‌های سیاسی و در تعارض با هنجار ایدئولوژیک زمان خود بود (اسماعیلی، ۱۳۸۰: ۶۸). در کنار تمامی موارد و مسائلی که به عنوان ریشه اختلافات دولت موقت با شورای انقلاب و مشخصاً رویکردهای سیاسی امام خمینی می‌توان نام برد، اختلاف نظر در نوع مناسبات با آمریکا، یکی از ریشه‌ای‌ترین اختلافات بود. اعتقاد نداشتن بازرگان به مبارزه با آمریکا (که خود به سرفصلی اعتقادی، مهم و هویت‌ساز برای نظام تازه مستقر تبدیل شده بود)، نتیجه‌اش را در پاسخ امام خمینی در سال ۱۳۶۶ به استعلام وزیر کشور درباره نهضت آزادی نشان داد. در این پاسخ، مشکل عمده اعضای نهضت آزادی، طرفداری جدی آنها از آمریکا عنوان شده بود (موسوی خمینی، ج ۲۰: ۴۸۱-۴۸۲). با این حال اگر نیروهای حاکم و همسو با نگرش امام خمینی را «کنش سیاسی در دسترس» و «زمینه عمل سیاسی» بدانیم، کنش مورد تقابل با آن در حوزه‌هایی چون مقوله آمریکا و تأویل خاص از متون دینی به عنوان نوعی تصرف یا مداخله در هنجارهای ایدئولوژیک آن زمان ارزیابی می‌گردد.

بازرگان متأخر و خارج از قدرت جمهوری اسلامی

بازرگان بعد از استعفا از نخست وزیری، به مراتب مستعد برای خوانش یا اتصاف به صفت سکولار شد، زیرا قرار گرفتن او در موضع دیگر برای نظام جمهوری اسلامی از یکسو و برخی اظهارات وی درباره حکومت دینی، خوانش متفاوت از برخی احکام فقهی و حکومتی، او را بیش از گذشته به گفتمان سکولار نزدیک یا برساز می‌نمود. وی در آن ایام عنوان می‌کند: «به بنده نسبت داده‌اند که با تشکیل حکومت اسلامی مخالفم. بلی با آن حکومت اسلامی مخالفم که خواسته باشد به نام اسلام، در داخل و خارج تحمیل اسلام نماید و خود را موظف و مسئول دین و ایمان مردم و اجرای احکام اسلام در ایران

و دنیا بداند» (لامعی، ۱۳۸۷: ۹۴). وی در جایی دیگر می‌نویسد: «ادیان توحیدی الهام‌شده از طرف خالق عزیز حکیم، قطعاً نظر و اثر در شئون دنیایی و انسانی دارند، ولی از یک افق دیگر و برای منظوری غیر از جواب‌گویی و حل مسائل و مشکلات دنیایی انسان‌ها آمده‌اند که تفحص و تلاش در آنها به عهده خودمان گذاشته شده است» (بازرگان، ۱۳۷۴: ۱۰۷-۱۰۸). این گزاره‌ها، حاوی نوعی تصرف و تردید بازرگان در انگاره دینی بودن نظام جمهوری اسلامی است. ضمن اینکه صریحاً ناخشنودی خویش را از دخالت و عاملیت حکومت دینی در امور داخلی و خارجی کشور و طرفداری «تزدایی دین از ایدئولوژی و منع دین از نزدیک شدن به حوزه دستورهای اجرایی» اعلام می‌کند (همان، ۱۳۷۷: ۱۶۰).

در تمامی این موارد، فارغ از نوع استدلال و زاویه نگاه به پدیده‌ها، گزاره‌های حکمی و اعلامی بازرگان در تضاد و تقابل با نظم هنجاری و روایت حاکم اسلامی بعد از انقلاب قرار می‌گیرد؛ تقابلی که از سوی نیروی مخالف بازرگان با تعبیری چون فایده‌گرایانه، محافظه‌کارانه، عمل‌گرایانه، ساینتیستی، ملی‌گرایانه، کم‌بینشی و... توصیف می‌شود. از این رو سکولار خواندن بازرگان را در غیاب اذعان یا انکار او، امری میسور می‌نماید.

پرسش از چگونگی تکوین و تحول ایدئولوژی‌ها، در اندیشه مؤلف

پرسش سوم این نکته را طرح می‌کند که: «ایدئولوژی‌ها چگونه می‌بایست شناسایی شده و تکون، نقد و تحول آنها چگونه می‌بایست بررسی شود؟ (ر.ک: تولی، ۱۳۸۳). این پرسش متضمن این تأکید اسکینر است که «متون بزرگ تقریباً بدون استثنا، بدترین راهنما برای خرد متعارف یک دوره می‌باشند... زیرا پدیده‌های رایج یک دوره را به چالش می‌کشند» (حقیقت، ۱۳۸۷: ۳۸۳) و این هم‌آوردطلبی و به چالش کشیدن متون متعارف، زمینه جذب و پذیرش تندترین انتقادهای و برخوردهای می‌تواند باشد و تنها گذشت زمان و عبور از فضای فکری و هژمونیک غالب بر زمان می‌تواند تاحدی امکان فهم بهتر روند تحول متن جدید و قصد مؤلف آن را فراهم کند.

بر این اساس کنش چالشی بازرگان یا به عبارتی نقطه عزم کار اندیشه‌ای او را می‌توان نشان دادن این نکته دانست که به زعم او اسلام، پاسخ‌هایی برای دنیای جدید دارد و از این رو با علم، تحولات جهان معاصر و پیشرفت‌های کشورهای توسعه‌یافته منطبق است. این کنش اولیه بازرگان، فارغ از ارزیابی‌های مصداقی در صحیح یا غلط

بودن آن، در اتمسفری از حسن نیت اولیه و متأثر از دو عنصر مذهبی بودن و برخورداری از تحصیلات رشته فنی بود. بازرگان در خانواده‌ای به واقع بازرگان (سنخی از بورژوازی ایرانی) متولد شده بود و در جایگاه یک تکنوکرات، در بدنه اجرایی رژیم پهلوی جای گرفته بود. در ادامه زندگی نیز ابایی نداشت که بگوید: «من اسلم بازرگان است. پدرم بازرگان بود و اهل شغل و کسب و کار آزاد بوده‌ام و به آن افتخار می‌کنم... بلکه بنده سرمایه‌دار و کارخانه‌دار هستم...» (قوچانی، ۱۳۹۰: ۱۵). پیوند این ویژگی‌ها به‌ویژه تبار بورژوازی در کنار نگرش تکنوکراتی او، استعداد عجیبی برای توصیف بازرگان در قامت انسانی لیبرال و تمایل به کنشگری از جایگاه شهروندی مدنی در جهت دینی سیاسی-مدنی و غیر حکومتی می‌بخشید.

با در نظر گرفتن نظام معنایی لیبرالیسم و ارزش‌های همراه آن، باید بدانیم که «لیبرالیسم به جنگ طبقاتی باور ندارد و تغییرات تدریجی را از طریق سیاست‌ورزی دنبال می‌کند. به این معنا اگر بگوییم علم سیاست، مهم‌ترین علم نزد لیبرال‌هاست، اشتباه نکرده‌ایم. [بر این اساس] بازرگان همواره اهل سیاست بود، مذاکره و محاسبه و معامله می‌کرد...» (همان: ۱۴).

بازرگان، فردی مذهبی و در تعامل مستمر با روحانیون بود و برای گسترش معارف دینی - حتی اندیشه استقرار حکومت دینی - تلاش می‌کرد. اما چه قبل و چه بعد از انقلاب به واقع اعتقادی به توانایی روحانیون در اداره حکومت نداشت. گزارش ساواک به قلم سپهبد مقدم، پس از آزادی بازرگان در تاریخ ۵۷/۰۶/۲۶، وی را اینگونه توصیف می‌کند: «[بازرگان] به نظرات [امام] خمینی از نظر حکومت اسلامی ایراداتی داشته و گفته نظر مذهب تا به حال راجع به حکومت از جانب روحانیون، مطلبی عنوان نشده و از نظر تاریخی مطرح نبوده است. اگر [امام] خمینی این مسئله را عنوان می‌کند، در صورت تحقق چه چیز جانشین حکومت [پهلوی] خواهد کرد. از طرفی عقیده دارم روحانیون نمی‌توانند حکومت را اداره کنند» (بادامچیان، ۱۳۸۴: ۱۹۵).

ثبت این نگرش در ناتوانی اداره حکومت توسط روحانیون در کنار توجه به محتوای گفت‌وگوهای بین امام خمینی و بازرگان در نوفل لوشاتو و از طرفی تمامی کوشش‌های نظری که بازرگان حداقل از زمان نگارش کتاب «مرز میان دین و سیاست» در سال

۱۳۴۱ انجام داده و تقریراتی که در سال‌های پایانی عمرش داشته، حکایت از این واقعیت دارد که بازرگان در عین اعتقاد به همراهی دین و سیاست، قائل به نوعی امتزاج روح دینی و معنویت کلی در سیاست بوده است؛ لیکن دخالت روحانیون را به جهت فنی و اجرایی در سیاست قبول نداشت و این مفهوم، گویی در تمامی دوران زیست بازرگان با او بوده، نه اینکه کنار رفتنش از قدرت سیاسی در سال‌های ابتدای انقلاب منجر به این واکنش شده باشد و این نظر دقیقاً انطباق می‌یابد با یکی از تعاریف محوری از سکولاریسم، که آن را جدایی نهاد دین (روحانیت) از نهاد سیاست تعریف می‌کند. یکی از نویسندگان در تحلیل این سنخ از کنش روشن‌فکران دینی می‌نویسد: «نه بازرگان، نه شریعتی و نه روشن‌فکران دیگر، اعتقادی به نهاد سنتی روحانیت نداشتند و اگر به اقلیت روحانیان انقلابی به رهبری امام خمینی^(۶) دل بسته بودند و گاهی از آنان پشتیبانی می‌کردند، برای این بود که آنان را از بدنه اصلی روحانیت جدا می‌دانستند و گمان می‌کردند پس از پیروزی، «ایدئولوژی» مورد تأیید روشن‌فکران و قرائت آنان از اسلام، و نه اسلام ملایان که از نظر آنان مرتجعانه بود، فائق خواهند شد» (سمیعی، ۱۳۹۶: ۵۹۵).

ارتباط ایدئولوژی و واژگان سیاسی با کنش سیاسی

چهارمین پرسش در فرایند تحلیل این است که: «ارتباط ایدئولوژی سیاسی و کنش سیاسی که اشاعه ایدئولوژی‌های خاصی را به‌خوبی توضیح می‌دهد، چیست؟ و این امر چه تأثیری در رفتار سیاسی دارد؟» (ر.ک: تولی، ۱۳۸۳). این پرسش، شباهت نزدیکی با پرسش دوم دارد، با این تفاوت که اگر در پرسش دوم، پرسش از ارتباط بین اندیشه با کنش سیاسی درباره یک متن است، پرسش چهارم این نسبت را درباره ایدئولوژی و واژگان سیاسی دنبال می‌کند؛ واژگانی چون لیبرالیسم، تساهل، ملیت، عمل‌گرایی و کارآمدی که در نهایت بر کنش خاص سیاسی دلالت می‌کنند و به آن مفهوم ارزشی یا ضد ارزش می‌بخشند.

اسکینر با انتخاب ماکیاولی (به عنوان نظریه‌پرداز رادیکال) به نحو بارزی محدودیت‌های هنجاری برای یک نظریه‌پرداز در نوآوری‌های ایدئولوژیک را نشان می‌دهد. ما نیز با تمرکز بر بازرگان به عنوان کنشگری رفرمیست (البته در فضایی رادیکال) می‌توانیم کنش متمایز او در برابر هنجار انقلابی و مورد توقع حاکم (از جمله

در مقوله‌ای چون امریکاستیزی) را نشان دهیم.

اسکینر با تمسک به نظریهٔ گرامشی اظهار می‌دارد اساساً هر جامعه‌ای از طریق تصرف در این مجموعه اصطلاحات [اصطلاحات کلیدی و ارزش‌گذارانه یک ایدئولوگ] است که به ایجاد یا تغییر هویت خود توفیق می‌یابد (حقیقت، ۱۳۸۷: ۳۸۴). بر این اساس بسیار اهمیت دارد واژگان ارزش‌گذارانهٔ بازرگان، خاصه واژگانی را که دلالت بر پرسش اصلی تحقیق در نسبت با مفهوم سکولاریسم دارد، دریابیم و با عرضهٔ آن به هنجار قالب سیاسی، به میزان تصرف آن در هنجارهای رایج سیاسی-ایدئولوژیک آگاه شویم. برخی از واژگان شاخص بازرگان که در نسبتی رادیکال با هنجارهای زمان خویش طرح شد، در قالب جدول زیر فهرست می‌شود:

ایدئولوژی و واژگان سیاسی بازرگان	ارزش مورد اشاره و اصطلاحی	هنجار رایج و ایدئولوژیک در زمان بازرگان
سیاست گام‌به‌گام/ فتح سنگربه‌سنگر/ اذعان به کندی در کنش سیاسی با تمثیل به فولکس واگن	رفرمیسم (مقابل رادیکالیسم و انقلابی‌گری)	فضیلت انقلابی‌گری/ اقدام جهادی/ اقتضائات فضای پیروزی انقلاب و انتظارات عمومی از اقدام انقلابی ^(۳)
«قرآن ارتباط خدا با انسان را یک رابطه آزادی و رهایی می‌داند که از روی رحمت و حکمت و با منتهای لیبرالیسم به او اعطا فرموده» (بازرگان، ۱۳۶۲: ۴۰۲)/ قائل بودن به تقدم فعالیت مدنی بر فعالیت حکومتی	لیبرالیسم	برابر بودن مفهوم لیبرال - دموکراسی با نظام سرمایه‌داری جبهه غرب، آمریکا و اباحه‌گری/ تعریف معرفتی از لیبرالیسم در ادامه اومانسیسم و در تقابل با خدامحوری در جامعه دینی
نگاه باورمند به دستاوردهای جهانی و مظاهر تمدنی غرب	یونیورسالیسم	فهم متمایز و ذات‌انگار از ارزش‌ها و دستورات فقهی - دینی و ارزیابی کوشش‌های بازرگان به‌مثابه انحرافات در مسیر پیوند با استکبار جهانی

<p>علی‌رغم تشکیل حزب جمهوری اسلامی یا رسمیت داشتن برخی تشکلهای مثل مؤتلفه اسلامی و روحانیت مبارز، فعالیت و فردیت حزبی کمتر مورد عنایت بود.</p>	<p>حزب‌گرایی</p>	<p>کار حزبی و تشکیلاتی، توسل به اتحاد و انشعاب‌های حزبی و تاکتیکی (حتی کنش تمامیت‌خواه بازرگان در چینش کابینه دولت موقت را نیز با روحیه کار تشکیلاتی او می‌توان فهمید)</p>
<p>موضع‌گیری‌های صریح حوزویان و حتی برخی روشن‌فکران^(۴) در مذمت این نوع التقاط دینی/ تمرکز بر اسلام فقهاتی، اسلام شهودی (متبلور در دفاع مقدس)، اسلام انقلابی (مبتنی بر هنجارهای حکومتی) و گاه احساسی، مناسکی و آیینی.</p>	<p>رویکرد التقاطی/ اسلام علمی و پوزیتویستی</p>	<p>نگرش‌های تلفیقی به علم و دین/ ترمودینامیک در زندگی/ عشق و پرستش/ مطهرات در اسلام</p>
<p>تعبیر موسع و تداوم‌دار از انقلاب حتی بعد از گذشت چهار دهه</p>	<p>تعبیر تاریخی و زمان‌دار از انقلاب</p>	<p>اعلام به پایان رسیدن انقلاب در ۱۹ بهمن ۱۳۵۷ و اینکه از اول هفته بعد این تاریخ، کارها رسماً آغاز خواهد شد.</p>
<p>غرب‌ستیزی و مخالفت با امپریالیسم آمریکا و ریزه‌خواران آن، بازی در خارج قواعد و عرف‌های بین‌الملل، ظالمانه و تحمیلی دانستن ساختارها و رویه‌های حاکم بر نظام بین‌الملل</p>	<p>بازیگری درون ساختار نظام بین‌الملل</p>	<p>حسن‌ظن به غرب و آمریکا و التزام به قواعد حاکم بر عرف مناسبات بین‌المللی (ماجرای سفارت آمریکا)</p>
<p>فضیلت سادگی و حتی ارزشمندی فقر به‌ویژه در دهه اول انقلاب/ تعبیر کروات زدن به تعبیر غرب‌زده و ضد‌هنجار انقلابی و اجتماعی/ تعبیر از این اصرار به‌عنوان کنشی فاصله‌انداز با عرف اجتماعی و ارزش‌های معمول در پوشش ظاهری</p>	<p>سیاست یقه‌سفید و بانزاکت/ فردیت خوداظهاری‌کننده و تمایزبخش</p>	<p>خوش‌پوشی/ اصرار بر کروات‌زدن حتی با گذشت یک دهه از انقلاب/ پوشش به‌عنوان بیانیه‌ای در ضدیت با قدرت هنجاری حاکم</p>

<p>حاکمیت شیوه انقلابی / فضیلت شیوه جهادی / بسیجی وار</p>	<p>بروکراتیسم</p>	<p>اعتقاد به شیوه انتظامی / سلسله‌مراتبی / دیوان‌سالاری</p>
<p>شخص بازرگان، واژگان سیاسی ایدئولوژی مقابل خود را «خدمت به اسلام از طریق ایران» عنوان نموده است.</p>	<p>ناسیونالیسم مذهبی</p>	<p>خدمت به ایران از طریق اسلام و به دستور اسلام / در نظر داشتن تعامل و عمر مصروف سیاسی بازرگان در پیوند با جبهه و جریان ملی</p>
<p>روایت منفی و ابزاری از استانداردهای حقوق بشر برای مداخله سیاسی و تداخل ارزشی در جوامع مسلمان / بی‌عملی بازرگان در برخورد با افراد تروریست و ناامن‌کننده اجتماع</p>	<p>کنش حقوق بشری</p>	<p>اعتقاد و التزام به هنجار عام حقوق بشری / اعلام موضع آشکار و انتقادی به رویکردهایی چون برائت از مشرکان در حج / حکم ارتداد سلمان رشدی / حقوق اقلیت‌ها</p>
<p>هویت‌طلبی فرهنگی و فهم از خود با ساخت دیگری از غرب / خودپذیری بالای ایرانی که شکل ملی‌گرایانه آن از دوران شاه و شکل ایدئالیسم مذهبی آن در بعد از انقلاب ظهور و بروز عمومی داشته است.</p>	<p>خودانتقادی فرهنگی</p>	<p>نقد فرهنگ خود در قالب تئوری سازگاری ایرانی / نقد خود و نقد از درون / نقد تقدیرگرایی، نقد صوفی‌گری و روحیه انصراف از کار ایرانی و...</p>
<p>«جمهوری اسلامی، نه یک کلمه کم و نه یک کلمه زیاد» (موسوی خمینی، ج: ۶: ۳۵۳)</p>	<p>دموکراسی و اسلام</p>	<p>قائل بودن به عنوان «جمهوری دمکراتیک اسلامی»</p>
<p>جایگاه بلامنازع ولایت‌فقیه با رهبری کاریزماتیک امام خمینی در بعد از پیروزی انقلاب اسلامی به عنوان معیار سنجش دیگر استراتژی‌ها و سیاست‌ها</p>	<p>اپوزیسیون درون نظام</p>	<p>مخالفت آشکار با رویکردها و سیاست‌گذاری‌های ایدئولوگ اصلی انقلاب که در زمان خود مترادف با تعابیری چون ضدیت با خط امام و ضدیت مکتب امام بود. (در مواردی چون اشغال سفارت امریکا، ادامه جنگ بعد از فتح خرمشهر / سلمان رشدی / برائت از مشرکان و...</p>

<p>حاکمیت اسلام سیاسی با خوانش فقهی که در پس از سال ۱۳۶۸ با تعبیر ولایت مطلقه فقیه صورت‌بندی شد.</p>	<p>سکولاریسم سیاسی</p>	<p>اعتقاد به عدم جدایی دین از سیاست در عین مخالفت با ولایت فقیه و در ادامه قائل شدن به جدایی دین از سیاست</p>
<p>تعبیر سیاست عین دیانت بودن/ تبیین قدسی از سیاست/ قرار گرفتن هاله‌ای از تقدس گردِ بخش عمده‌ای از ساختار و کارگزاران حکومت</p>	<p>نگرش رنالیبستی (تسامحاً هابزی) به سیاست</p>	<p>تعبیر سیاست به تاریک‌ترین و پرمشقت‌ترین میدان‌ها و اینکه محل دوز و کلک‌ها، جای نعل وارونه زدن‌ها، جاسوسی‌ها، اصطحکاک شدید منافع، هجوم گرگ‌ها و... است (نجاتی، ۱۳۷۵: ۳۷۷)</p>

جدول بالا تنها از باب مصداق اشاره شد، همان‌طوری که بر تعداد سطرهای آن موارد بیشتری از واژگان سیاسی بازرگان می‌توان افزود. اما همین میزان به‌خوبی تضاد و تعارض هنجارها و واژگان سیاسی بازرگان را در برابر مفاهیم ایدئولوژیک حاکم حکایت می‌کند. هرچند برای واژگان سیاسی پیش از انقلاب بازرگان، ضرائب مشترک بیشتری در نزدیکی با گفتمان روحانیت و مشخصاً اندیشه پیوند اسلام و سیاست می‌توان یافت. از این‌رو شاید بتوان این نتیجه‌گیری را نمود که ایدئولوژی حاکم در بعد از انقلاب و نحوه رفتار عملی حاکمان انقلابی با مسائل گوناگون، حداقل در بالا بردن وضوح و شفافیت آرای پیشین بازرگان در نسبت دین و سیاست (سکولاریسم) نقش داشته است. از سوی دیگر، درباره نقش تثبیتی و تولیدکنندگی ایدئولوژی بر نظرات یک ایدئولوگ (بازرگان) شاید بتوان به تلاش‌های بازرگان در استناد به احادیث و تاریخ صدر اسلام در دو کتاب «آیا اسلام یک خطر جهانی است؟» و «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا» اشاره نمود که گویی بازرگان، تلاش عمده‌ای را مصروف قانع نمودن مخاطب مذهبی و همسو با نظام به خرج می‌دهد تا با زبان متأثر از آموزه‌های دینی (رفتار پیامبر با اقوام یهودی، پذیرش ولایت‌عهدی امام رضا^(ع) و...) استدلال کند، همان‌گونه که در رژیم گذشته، متأثر از فضای علم‌زده و غرب‌گرا تلاش می‌نمود عبادات و فرایض دینی را با زبان علمی و مورد پسند روز اثبات کند. اما تلاش بعد از انقلاب بازرگان در وام‌گیری از

زبان دینی برای نقد و انکار برخی رویه‌ها و اثبات مزیت‌های مقوله‌ای چون سکولاریسم، بسیار دشوار و متفاوت از کنش اثباتی او در رژیم گذشته بود؛ زیرا این بار تلاش‌های او در رقابت و چالش با علمای دینی عرضه می‌شد که طبیعتاً فرجام کار این رقابت، با ویژگی‌هایی که در خوانش غیر عمیق مذهبی بازرگان وجود داشت، نامعلوم و پیچیده بود. رویکردی که امثال سروش یا جواد طباطبایی به آن وارد نشدند و با تمرکز بر حوزه‌های تخصصی و سکولار خویش، رقابت پرچالش‌تری در نقد اسلام سیاسی و برجسته‌نمایی مفهومی چون سکولاریسم به راه انداختند.

با این حال با تصریح بر این نکته که ایدئولوژی‌ها بر زبان و واژگان سیاسی یک کنشگر (مثل بازرگان) فرم می‌بخشند، به گفته اسکینر می‌توان رجوع کرد که معتقد است حتی خود واژگان قبلی ایدئولوگ نیز در انقیاد کشاندن و محدودیت نویسنده، ایفای نقش می‌کند: «کنشگر، پروژه‌ای دارد که می‌خواهد مشروع سازد. بنابراین فقط اصولی را پیشه می‌کند که بهتر می‌توانند کنش وی را به لحاظ اخلاقی توضیح دهند و چون انتخاب این اصول کاملاً معطوف به رفتار گذشته‌اش می‌شود، به زحمت به نظر می‌رسد که توانایی‌اش برای توضیح دادن رفتارش باید به نحوی با اصولی که پیشه کرده است مرتبط باشد» (اسکینر، ۱۳۹۳: ۱۶). بنابراین بخشی از دشواری‌های فهم بازرگان در اعتقاد به گرایشش به سکولار بودن یا نبودن مانند تردیدهایی که هنگام مطالعه وصیت‌نامه‌اش یا خوانش کتاب «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا» ایجاد می‌شود، محصول آن است که بازرگان به عنوان کنشگر اندیشه‌ای، سعی داشته ایده‌های جدیدش در بعد از انقلاب را با اصولی که سال‌ها منادی‌اش بوده، هم‌سنگ و مرتبط کند. از این‌رو ورای محدودیت‌های هنجاری و ایدئولوژی حاکم، حتی هنجارهای سابق خود مؤلف نیز بر کنش‌های آتی او سنگینی می‌نماید و به زبان گاه پرابهام و متناقض بازرگان می‌افزاید.

نقش اندیشه‌ها و کنش‌های سیاسی در ترویج و تحول ایدئولوژیک

پنجمین و آخرین مرحله روش اسکینر برای فهم قصد مؤلف، پاسخ به این پرسش است که «کدام اندیشه‌ها و کنش‌های سیاسی در ترویج و مرسوم یا عرفی ساختن^۱ تحول ایدئولوژیک، نقش دارد؟» (ر.ک: تولی، ۱۳۸۳). به عبارتی در عالم عمل، برآمده از نظریه و

روش عملی بازرگان، چه تحولات ایدئولوژیکی صورت گرفته و این تحول ایدئولوژیک، چگونه هنجارمند یا عرفی شده است؟ آیا اساساً چنین تأثیر تحولی برای بازرگان می‌توان متصور شد؟

در این راستا، بازرگان کنشگری سیاسی، عمل‌گرا، محافظه‌کار با خاستگاهی لیبرالی و در عین حال مذهبی است. او در زمانه‌ای بر مسند قدرت اجرایی قرار گرفت که فاصله انتظارات انقلابی در جامعه و سران انقلابی کشور در فاصله‌ای معنادار با عقاید و کردار سیاسی او قرار داشت. به تعبیر برخی، بازرگان را «متفکر دوران ثبات» باید نامید (حجاریان، ۱۳۹۶: ۱۳۸). همان‌گونه که خود او نیز کنش سیاسی‌اش را ماشین سواری نازک‌نارنجی، روی جاده آسفالت و راه هموار توصیف می‌نمود.

این خصایص در پرشتاب‌ترین دوران تاریخ معاصر ایران در سال‌های ۵۷ و ۵۸ نه-تنها در ترویج و عرفی‌سازی تحولات ایدئولوژیک نمی‌توانست مؤثر باشد، بلکه با صورت‌بندی در قالب یک دگر، یا یک گفتمان معارض (با خصایصی چون لیبرالیسم و عمل‌گرایی)، آن میزان سرمایه‌سیاسی-اجتماعی‌اش را نیز به سرعت در کوران حوادث بعد از انقلاب از دست داد^(۵). آنچنان که در انتخابات شوراهای شهر و روستا در اسفند ۱۳۸۱ با وجود تساهل در تأیید صلاحیت چهره‌های موسوم به ملی-مذهبی نیز یاران منسوب به بازرگان نتوانستند اقبال عمومی را جلب کنند.

یکی از روش‌های فهم تأثیرگذاری بازرگان بر ایدئولوژی حاکم، یافتن ارتباط و پیوندهای نظرات بازرگان با دیگر مکاتب فکری هم‌عصر اوست. مانند اینکه دریا بیم نسبت او با جریان اندیشه‌ای شریعتی و به دنبال آن، جریان سازمان مجاهدین خلق، چه بوده است. یا آنچه به عنوان جریان اصلاحات در بعد از خرداد ۷۶ در کشور صورت گرفت، چه نسبت‌های اندیشه‌ای با شخص او یا جریان برآمده از بازرگان (نهیض آزادی) و ارگان رسانه‌ای او (ایران فردا) داشت؟

برای این پرسش‌ها، اظهارات قابل تأملی در تاریخ ثبت شده است، مانند متن نامه امام خمینی به وزیر وقت کشور درباره اعلام نظر درباره نهضت آزادی و شخص بازرگان: «ضرر آنها [نهیض آزادی]، به اعتبار آنکه متظاهر به اسلام هستند و با این

حربه، جوانان عزیز ما را منحرف خواهند کرد و نیز با دخالت بی‌مورد در تفسیر قرآن کریم و احادیث شریفه و تأویل‌های جاهلانه، موجب فساد عظیم ممکن است شوند، از ضرر گروهک‌های دیگر حتی منافقین، این فرزندان عزیز مهندس بازرگان، بیشتر و بالاتر است» (موسوی خمینی، ج ۲: ۴۸۱-۴۸۲).

اشاره یادشده درباره افرادی چون بازرگان به‌تنهایی می‌تواند قرینه‌ای مهم بر تأثیر اندیشه و کنش‌های سیاسی بازرگان در ترویج یا عرفی ساختن تحول ایدئولوژیک زمان خود باشد. برخی نیز به تأثیر بازرگان بر گروهی از شاگردان و دنبال‌کنندگان اشاره می‌کنند و نوشته‌اند: «مهم اثراتی است که متفکران بر شاگردان می‌گذارند... هم اعلامیه تغییر ایدئولوژی تقی شهرام در نقد بازرگان بود و هم مانیفست جمهوری‌خواهی اکبر گنجی در نقد سروش بود؛ اما نقدی که پایه‌های خود را از بازرگان و سروش گرفته بود. در واقع این راه‌های فرعی از راه‌های اصلی منشعب شده بود. در خاطرات مجاهدین اولیه می‌خوانیم که بارها حنیف‌نژاد از بازرگان خواسته بود به پرسش‌های آنها پاسخ گوید و پاسخی نگرفته بود» (سکولارها چگونه سکولار شدند؟، ۱۳۸۹: ۱۴).

نظریه امنیتی ساواک نیز بر سویه‌های دیگری از تأثیرگذاری بازرگان صحنه می‌گذارد: «... کتاب‌های وی [بازرگان] اخیراً مورد استفاده مجاهدین خلق و سایر افراطیون قرار گرفته و از نظر عدم تأیید نظرات آقای خمینی به ظاهر و همین عدم تأیید مسائل جهاد و مبارزه انقلابی و انتقاد از بعضی از نظرات دکتر شریعتی و نوشتن کتاب ضد مارکسیستی، نمی‌تواند چندان مورد توجه جوانان و گروه‌های مخفی معتقد به اقدام مسلحانه باشد؛ ولی او را یک سمبل مبارزه مذهبی و یک فرد معتقد و باتقوا و فضیلت قبول دارند و مورد مشورت آنان قرار می‌گیرد... چنانچه به نحوی با مهندس بازرگان که فرد صریح‌اللہجه و باتقوایی است، دولت [شاه] کنار بیاید، می‌تواند بهره‌برداری فراوانی از وجودش کند» (مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۹۰: سی‌وپنج). بر اساس این سند، چندین کنش تأثیرگذار ایدئولوژیک می‌توان از اندیشه و عمل بازرگان استخراج نمود.

نتیجه‌گیری

بازرگان مدعی بود که «از هیچ جای گفتارها و نوشتارها یا پندارها و کردارهای این

بنده حقیر بر نمی‌آید که با تشکیل حکومت اسلامی مخالف بوده یا مخالفت ورزیده باشم...» (بازرگان، ۱۳۷۴: ۱۰۴)؛ نکته‌ای که هرچند با متون برجای مانده از او، حداقل تا تشکیل دولت موقت می‌تواند انطباق داشته باشد، دلالت‌های آشکار و ضمنی زیادی مبنی بر وجود سطوحی از ایده جدایی نهاد دین از نهاد دولت (سکولاریسم) به‌ویژه در بعد از انقلاب، در کنش‌های نظری و عملی بازرگان می‌توان یافت. با وجود این بسیاری از نویسندگان یا کنشگران سیاسی با برجسته‌نمایی بخش‌هایی از متن‌ها یا کنش‌های عملی بازرگان، داورهای متضادی در غیر سکولار یا سکولار خواندن بازرگان نموده‌اند. در این میان، مقاله حاضر با اتخاذ روش هرمنوتیک و الگوی اسکینر که بر فهم قصد مؤلف و کنش گفتاری تأکید دارد، تلاش نمود از صرف محور قرار دادن متن‌های بازرگان فراتر رود و ورای متن‌گرایی (به دلیل تله‌های شناختی که اسکینر برشمرده)، ضرورت «فهم کنش گفتاری قصدشده» بازرگان را در دستور کار قرار دهد. بر این اساس مبتنی بر مراحل پنج‌گانه‌ای که «تولی» برای فهم فرایند تحلیل منطبق با روش اسکینر احصا نموده، پرسش‌های پنج‌گانه‌ای طرح شد که پاسخ این پرسش‌ها، دلالت‌های بیشتری را برای فهم نسبت بازرگان با مفهوم سکولاریسم حکایت نمود.

بر اساس این پرسش‌ها، ابتدا نسبت بازرگان با متون مهم و ایدئولوژیک‌ساز غیر مذهبی زمان خویش (رویکرد کسروی) و متون مذهبی (کتاب ولایت‌فقیه امام خمینی) سنجیده شد. همچنین کنش‌های بازرگان در تصرف هنجارهای سیاسی و ایدئولوژیک رایج و غالب زمان خویش مانند تأکید در به‌کارگیری نیروهای ملی و عمدتاً غیر روحانی در دولت موقت و کنش‌های سیاسی (مانند نوع موضع‌گیری در قبال آمریکا و مسئله حقوق بشر) اشاره شد که در این موارد نوعی تباین با رویکرد ایدئولوژیک حاکم نمایان بود که در عرف و نظام دانایی آن زمان به‌مثابه بازگشت از نظریه پیوند دین با سیاست (برخلاف پیگیری این ایده در رژیم شاه) فهم گردید.

در مرحله بعد، چگونگی تکوین و تحول کنش سیاسی و ایدئولوژیک بررسی شد. از جمله با اشاره به تبار بورژوا و لیبرال بازرگان، سکولاریسم به عنوان یکی از فرآورده‌های این تبار برجسته شد؛ چنان‌که وجود چنین نسبتی از استقلال اقتصادی (معیشت بورژوا- کارخانه‌دار) منجر به پذیرش و ترویج دین غیر دولتی و مذهب مستقل از حکومت می‌گردد.

در جدولی نیز که در میانه تحلیل ترسیم شد، واژگان برجسته سیاسی بازرگان در نسبت با مفاهیم ایدئولوژیک عصر خویش مقایسه شد که بسیاری از این مفاهیم، ضمن داشتن زاویه با واژگان و کنش‌های عملی بازرگان، متضمن نوعی تصرف هنجاری و هم-آوردطلبی ایدئولوژیک بود و هنجارهای ایدئولوژیک پس از انقلاب را در نسبتی آگونیستی با واژگان بازرگان نشان می‌داد. در پاسخ به آخرین پرسش برای فهم قصد مؤلف به نقش ترویجی و تحول‌ساز کنش‌های بازرگان اشاره شد که در بیان نیروهای مقابل و مخالف بازرگان، دلالت‌های پررنگی در استعداد و پتانسیل بازرگان برای ایجاد تغییر یا انحراف حکایت می‌نمود و این تحولات چه در زبان نیروهای امنیتی ساواک و چه نیروهای مذهبی پس از انقلاب اسلامی، در مسیر نوعی عرفی و سکولارسازی روندهای اندیشه‌ای و ایدئولوژیک ارزیابی شد.

در مجموع با در نظر داشتن بسیاری از گزاره‌های مذهبی بازرگان از جمله در توصیه به پیوند دین و سیاست، در کنار گزاره‌های متفاوتی از فهم میل و قصد سکولار بازرگان، می‌توان کنش‌های نظری و عملی بازرگان را در چارچوب تعریف سکولاریسم منشوری و گزینشگر یا مشخصاً «سکولاریسم سیاسی» تبیین نمود. علاوه بر اینکه منطبق با آرای اسکینر، فشار هنجاری ایدئولوژیک و وجود برخی انگیزهای بیرونی و محدودیت‌هایی که حتی آرای گذشته یک مؤلف بر زبان پسینی همان مؤلف تحمیل می‌کند، از جمله ساقی‌هایی است که زبان مؤلف را مبهم، پیچیده، بین خطوط نویسی و ضد و نقیض می‌نمایند. آنچنان که درباره بازرگان نیز می‌توان بخشی از این تناقضات متنی در سکولار خواندن یا نخواندنش را متأثر از این فشارها و محدودیت‌ها دانست.

سکولاریسم بازرگان، گونه‌ای است که قائل به نگرشی کلی از امتزاج روح دینی و معنویت با امر سیاسی است؛ آنچنان که یک عمر سابقه طولانی او، مصروف تبیین فایده‌مندی و علمی بودن اسلام در مواجهه با دستاوردهای جدید تمدنی، حتی مقوله حکومت‌داری دینی بود. اما دخالت روحانیون را به جهت فنی و اجرایی در سیاست قبول نداشت و این باور آنچنان که در ارزیابی محرمانه ساواک نیز ثبت شده، در تمامی دوران زیست بازرگان با او همراه بوده و تصور اینکه صرف کنار رفتنش از قدرت سیاسی در سال‌های ابتدای انقلاب منجر به اعتقادش در جدایی نهاد دین و نهاد سیاست بوده، چندان معتبر به نظر نمی‌رسد. عدم احاطه کافی بر علوم اسلامی و انسانی و اکتفا به

قرآن و به میزانی نهج‌البلاغه، همواره او را در معرض اتهام کم‌دانشی در حوزه‌های دینی قرار داده است و در نهایت این ارزیابی درباره او شکل گرفت که در بهترین حالت از منظر عالمی متکی به علوم تجربی و با اشاره‌هایی ناقص و پراکنده به نظریه‌های علوم اجتماعی، به ساحت‌های دینی نظر داشته است. چنین رویکرد و تجویزهایی، بازرگان را در نقطه‌ای بعد از پیروزی انقلاب اسلامی نشانده، که از او، نه چهره‌ای تماماً سکولار، بلکه عنصری قائل به تفکیک و جدایی بین حوزه‌های اقتصاد، سیاست و مدیریت، با اهداف اصلی دین اسلام و مقاصد اولیه بعثت پیامبران تعریف نمود.

پی‌نوشت

۱. با توجه به ترجمه «غلامرضا بهروزلک» از مقاله «جیمز تولی» در فصلنامه علوم سیاسی، پنج پرسش مورد اشاره، بر اساس ترجمه ایشان (مندرج در سایت فصلنامه که فاقد شماره صفحه است) نقل می‌شود.
۲. «مبارزه مد روز شده بود. استفاده از اسلام به عنوان یک مکتب مبارزه، جای وسیعی در افکار مردم پیدا کرده بود.» (آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء؟، ۱۳۷۶: ۳۴۶).
۳. حبیب‌الله پیمان طی مصاحبه انتقادی از رویکردهای غیر انقلابی و غیر اقتضایی بازرگان می‌گوید: «دولت موقت نه تنها فضای جهانی را درک نکرد، که فضای پیروزی انقلاب را نیز درک نکرد...» (صفاریان و معتمد دزفولی، ۱۳۸۲: ۲۷).
۴. داریوش شایگان در این زمینه می‌گوید: «هنگامی که فلان آخوند روی منبر برای اثبات ارجح بی‌همتای آیه‌های قرآن از فروید و مارکس مدد می‌جوید، هنگامی که دموکراسی و اسلام، دو کفه یک ترازو می‌شوند، هنگامی که نماز ورزش می‌شود و پاکی نیز بهداشت و روزه به رژیم غذا تقلیل می‌یابد، ما شمه‌ای از مبتذل‌ترین صورت‌های غرب‌زدگی را می‌بینیم» (شایگان، ۱۳۵۶: ۵۲).
۵. برخی معتقدند که بازرگان، نقش تثبیتی در تداوم انقلاب اسلامی از طریق تأخیراندازی در مداخله نظامی آمریکا داشته است. از جمله محسن رضایی می‌گوید: «بازرگان، بزرگ‌ترین کلاهی بود که امام بر سر آمریکا گذاشت. ایشان نیرویی را به کار گرفت که آمریکا احساس خطر نکند!» (خبرگزاری فارس، ۱۳۸۹/۱۰/۲۶).

منابع

- آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء؟! (۱۳۷۶) فصلنامه کتاب نقد، سال اول، شماره ۲ و ۳، بهار و تابستان، صص ۳۴۳-۳۶۷.
- آشوری، داریوش (۱۳۵۵) واژگان فلسفه و علوم اجتماعی، تهران، آگاه.
- ارکون، محمد (۱۳۹۹) سکولاریسم و دین (اسلام-مسیحیت-غرب)، ترجمه کیوان محمدی و بیان راستگو، تهران، نگاه معاصر.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳) بینش‌های علم سیاست، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، آفرهنگ جاوید.
- اسماعیلی، خیرالله (۱۳۸۰) دولت موقت، چاپ دوم، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- بادامچیان، اسدالله (۱۳۸۴) بررسی تحلیلی نهضت آزادی ایران، چاپ دوم، تهران، اندیشه ناب.
- بازرگان، مهدی (۱۳۴۳) مدافعات (در دادگاه غیر صالح تجدیدنظر نظامی/ یادداشت نطق دفاعی آقای مهندس بازرگان در جلسه دادگاه تجدیدنظر دادرسی ارتش در عشرت‌آباد ۱۳۴۲)، جلد سوم، قسمت اول، چاپ سوم (۱۳۵۶/۱۲/۱۴)، چاپ در خارج از کشور، اسناد نهضت آزادی ایران.
- (۱۳۶۲) بازبایی ارزش‌ها، تهران، نهضت آزادی.
- (۱۳۷۴) آیا اسلام یک خطر جهانی است؟، تهران، قلم.
- (۱۳۷۷) آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- (۱۳۹۶) مجموعه آثار، جلد ۲، چاپ سوم، تهران، قلم.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷) روشن‌فکران ایرانی و غرب: سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی، ترجمه جمشید شیرازی، چاپ هفتم، تهران، فروزان.
- پورفرد، مسعود (۱۳۹۲) صورت‌بندی روشن‌فکری در جمهوری اسلامی ایران، تهران، سازمان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- تولی، جیمز (۱۳۸۳) روش‌شناسی اسکینر در تحلیل اندیشه سیاسی، ترجمه غلامرضا بهروز لک، مجله علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، زمستان، شماره ۲۸، صص ۵۷-۸۴.
- حجاریان، سعید (۱۳۹۶) «پارتیزان فکری»، ماهنامه مهرنامه، سال هشتم، شماره ۵۲، تیرماه، صص ۱۳۷-۱۳۹.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۷) روش‌شناسی در علوم سیاسی، چاپ دوم، قم، دانشگاه علوم انسانی مفید.
- خردمند، محمد (۱۳۸۴) «تحلیلی بر واپسین نظریه مهندس بازرگان»، فصلنامه علمی- پژوهشی علوم سیاسی، قم، دانشگاه باقرالعلوم، دوره هشتم، شماره ۳۲، زمستان، صص ۲۹۷-۳۱۲.
- سبحانی، محمدتقی (۱۳۹۰) آیین عرفی (جستارهایی انتقادی در بنیادهای سکولاریسم)، جمعی از نویسندگان با نظارت علمی محمدتقی سبحانی به اهتمام مهدی امیدی، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

سکولارها چگونه سکولار شدند؟ (۱۳۸۹) ماهنامه مهرنامه، سال اول، شماره ۳، خردادماه، صص ۱۲-۱۵.
سمیعی، محمد (۱۳۹۶) نبرد قدرت در ایران: چرا و چگونه روحانیت برنده شد؟ تهران، نشرنی.
شایگان، داریوش (۱۳۵۶) آسیا در برابر غرب، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر.
شعبانی سارویی، رمضان (۱۳۸۹) جریان‌شناسی سیاسی فرهنگی ایران، چاپ دوم، قم، اعتدال.
شمسینی غیاثوند، حسن (۱۳۹۲) «سکولاریسم در گفتمان روشن‌فکران دهه چهارم انقلاب اسلامی ایران»، فصلنامه علمی- پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، سال دهم، شماره ۳۴، پاییز، صص ۶۹-۱۰۸.

صفار هرندی، مرتضی (۱۳۸۹) نقش‌آفرینان عصر تاریکی (۱)، تهران، کیهان.
صفاریان، غلامعلی و فرامرز معتمد (۱۳۸۲) سقوط دولت بازرگان [مجموعه مصاحبه]، تهران، قصیده‌سرا.

قوچانی، محمد (۱۳۹۰) «لیبرال‌تنها: چگونه مهدی بازرگان تا پایان عمر «اصلاح‌طلب» باقی ماند؟»، ماهنامه مهرنامه، سال دوم، شماره ۱۸، دی، صص ۱۲-۱۵.

کریمی، بهاره (۱۳۹۲) «تحلیل چرایی رگه‌های لیبرالیستی و روشن‌فکری سکولار در اندیشه اصلاح-طلبان دینی (مطالعه موردی: مهدی بازرگان)»، رساله کارشناسی‌ارشد، استاد راهنما: طهماسب علیپوریانی، تهران، دانشگاه رازی، دانشکده اقتصاد و علوم اجتماعی.

لامعی، شعبانعلی (۱۳۸۷) مهندس بازرگان در آینه خاطرات، تهران، رامند.
محمودی، سید علی (۱۳۹۴) نواندیشان ایرانی، نقد اندیشه‌های چالش‌برانگیز و تأثیرگذار در ایران معاصر، چاپ سوم، تهران، نشرنی.

مرتضوی، سید خدایار (۱۳۸۶) «تبیین روش‌شناسی اندیشه سیاسی از منظر کوئنتین اسکینر»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سوم، شماره اول، زمستان، صص ۱۵۹-۱۹۱.

مرکز بررسی اسناد تاریخی (۱۳۹۰)، مهندس مهدی بازرگان به روایت اسناد ساواک، جلد ۱، تهران، مرکز بررسی اسناد تاریخی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹) پرسش‌ها و پاسخ‌ها (جلد سوم: حکومت دینی)، چاپ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.

موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۹) صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی^(س) (بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها)، جلد ۶ و ۲۰، چاپ پنجم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

نجاتی، غلامرضا (۱۳۷۵) شصت سال خدمت و مقاومت (گفت‌وگو با مهندس بازرگان)، تهران، رسا.
نراقی، آرش (۱۳۹۵) سنت و افق‌های گشوده، تهران، نگاه معاصر.

یزدی، ابراهیم (۱۳۸۶) روشن‌فکری دینی و چالش‌های جدید، مقالات و مصاحبه‌ها، چاپ دوم، تهران، کویر.
یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۶) سیری در زندگی، آثار و افکار مهندس مهدی بازرگان: در تکاپوی

آزادی، جلد اول، قسمت اول، تهران، شرکت سهامی انتشارات قلم.

----- (۱۳۷۹) سیری در زندگی، آثار و افکار مهندس مهدی بازرگان: در تکاپوی

آزادی، جلد اول، قسمت دوم، تهران، شرکت سهامی انتشارات قلم.

Skinner, Quentin (2002) *Visions of Politics, Volume 1: Regarding Method*, Cambridge University Press.

Tully, James (1988) "The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinner and his Critics, s Analysis of Politics" in *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, ed. James Tully, Cambridge.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲: ۳۲۷-۲۹۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۸

نوع مقاله: پژوهشی

چالش‌های گفتمان انقلاب اسلامی ایران در مواجهه با نسل دهه هشتاد (مطالعه موردی: حوزه‌های کارآفرینی اقتصادی، روشن‌فکری و حکمرانی سیاسی)

میثم قهرمان*

** هادی کشاورز

چکیده

حکومت‌های دینی نظیر جمهوری اسلامی ایران برای بازتولید کارآمدی‌شان از یکسو نیازمند معانی عمیقی‌اند که محصول استدلال‌های معرفت‌شناختی اسلامی خاصی است و از سوی دیگر به سوژه‌های حقوقی‌ای نیاز دارند که اقعان این معانی معرفتی شده باشند؛ در حالی که در جهان حاد واقعی امروزی و با ظهور نسل‌هایی با هویت‌های سیال و مجازی، معانی عمیق معرفتی در حوزه‌های مختلف با چالش‌های جدی‌ای روبه‌رو شده و روبه‌روز نقششان در زندگی انسان‌ها کم‌رنگ‌تر می‌شود. بر این اساس در این مقاله می‌کوشیم تا با مبنا قرار دادن ویژگی‌های نسل دهه هشتاد (که با سیالیت و مجازیت خود به‌ندرت جایگاهی حقوقی و معرفتی را اشغال می‌کنند)، ابتدا تغییرات شکل‌گرفته در سه حوزه کارآفرینی، روشن‌فکری و حکمرانی سیاسی را بررسی کنیم و سپس به تحولاتی که گفتمان انقلاب اسلامی در این شرایط نوظهور باید به خود گیرد، بپردازیم. به طور کلی یافته‌های تحقیق بیانگر آن است که کم‌رنگ‌شدن معانی

* نویسنده مسئول: استادیار پژوهشی گروه مطالعات تاریخی انقلاب اسلامی (مرکز اسناد انقلاب اسلامی)، ایران
Meisam.ghahreman@gmail.com

h_keshavarz@ut.ac.ir

** دانش‌آموخته دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه تهران، ایران



عمیق معرفتی نزد نسل دهه هشتاد، ضمن آنکه مباحث معرفت‌شناختی روشن‌فکران عام را به حاشیه می‌برد و فضا را برای ظهور روشن‌فکران خاص فراهم می‌کند، در حوزه اقتصادی موجب شکل‌گیری اقتصاد استارت‌آپی و ظهور نوع جدیدی از کارآفرینی پُرخطر به نام کارآفرینی زنجیره‌ای می‌شود. به تبع این تحولات، در حوزه «حکمرانی سیاسی» نیز حکومت کردن کم‌هزینه و کارآمد بر سوژه‌های دهه هشتادی مستلزم عبور از قاعده‌های کلی و معرفت‌شناختی و تبدیل حکومت اسلامی به حکومت‌مندی اسلامی است.

واژه‌های کلیدی: نسل دهه هشتاد، رویکرد معرفت‌شناسانه (روش استعلایی)، رویکرد غیر معرفت‌شناسانه (روش درون‌ماندگار)، روشن‌فکر خاص، جمهوری اسلامی ایران.

مقدمه

زیستن درون فضای مجازی در کنار عوامل متعددی نظیر گسترش فرهنگ مصرف، کاهش اقتدار نهادهای سنتی مانند خانواده و تضعیف جایگاه تعلیم و تربیت باعث شده است که نسل دهه هشتاد به نسلی امتناع‌گر، خطرپذیر و کنجکاو بدل شود. ظهور نسل دهه هشتاد که دارای ویژگی‌های منحصربه‌فردی است، می‌تواند نقطه عطفی در مناسبات اقتصادی و سیاسی جمهوری اسلامی ایران به شمار آید؛ زیرا این نسل می‌تواند بیش از پیش موجب به حاشیه رفتن دستگاه‌های معرفتی در زمینه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی شود و ناکارآمدی آنها را در زیست انسانی نشان دهد. بنابراین ضروری است که از منظری غیر معرفت‌شناختی به حوزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی نگریست تا از این طریق هم امکانات و فرصت‌های نسل دهه هشتاد به بهترین شکل ممکن به کار برده شود و هم با نگاهی واقع‌بینانه از نحوه هدایت و تنظیم رفتار آنها سخن گفته شود.

در این مقاله کوشیده می‌شود در گام نخست بر مبنای دو رویکرد «استعلایی»^۱ و «درون‌ماندگار»^۲ (که در ارتباط با دوگانه نگاه معرفت‌شناسانه و نگاه غیر معرفت‌شناسانه قرار دارند)، سه حوزه مهم و تأثیرگذار «روشن‌فکری»، «کارآفرینی اقتصادی» و «حکمرانی سیاسی» بررسی شود. بدین ترتیب ضمن آنکه تفاوت رویکردهای یادشده نسبت به این سه حوزه را نشان می‌دهیم، با بدیل‌های غیر معرفت‌شناختی آنها نیز آشنا خواهیم شد. اهمیت تفاوت رویکردهای استعلایی و درون‌ماندگار برای ما در گام دوم مقاله بیشتر آشکار خواهد شد. در این گام، نسل دهه هشتاد با توجه به ویژگی‌های منحصربه‌فردش به عنوان نقطه عطفی در تاریخ ایران در نظر گرفته می‌شود؛ زیرا این نسل می‌تواند زمینه را برای گسست از رویکردهای غالب معرفتی به حوزه‌های روشن‌فکری، کارآفرینی اقتصادی و حکمرانی سیاسی فراهم کند. به تعبیر دیگر، با توجه به ویژگی‌های نسل دهه هشتاد، رویکردهای مسلط معرفت‌شناسانه و استعلایی به تدریج جای خود را به رویکردهای غیر معرفت‌شناسانه خواهد داد؛ جایگزینی‌ای که تبعات نظری و عملی فراوانی را می‌تواند به همراه داشته باشد.

1. Transcendental
2. Immanent

در نوشتار پیش روی برای اثبات این مدعا که با در نظر گرفتن ویژگی‌های نسل دهه هشتاد شاهد تسلط رویکردهای غیر معرفت‌شناسانه در حوزه‌های سه‌گانه یادشده خواهیم بود، ابتدا با محوریت فضای مجازی به ویژگی‌های نسل دهه هشتاد اشاره می‌شود، سپس رویکردهای دوگانه معرفت‌شناختی/ غیر معرفت‌شناختی بر اساس مفاهیم دوگانه استعلایی و درون‌ماندگار توضیح داده خواهد شد و در ادامه، ضمن آنکه ردپای این دوگانه‌ها در حوزه‌های روشن‌فکری، کارآفرینی اقتصادی و حکمرانی سیاسی بررسی خواهد شد، به تناسب رویکردهای غیر معرفت‌شناختی (درون‌ماندگار) با ویژگی‌های نسل دهه هشتاد نیز می‌پردازیم.

چارچوب نظری: رویکردهای معرفت‌شناسانه (استعلایی) و غیر معرفت‌شناسانه (درون‌ماندگار)

در این پژوهش از سه جفت مفهومی که عبارتند از «روشن‌فکر عام»^۱ و «روشن‌فکر خاص»^۲، «کارآفرین سنتی»^۳ و «کارآفرین زنجیره‌ای (اقتصاد استارت‌آپی)»^۴ و «حکومت قانون»^۵ و «حکومت‌مندی»^۶ استفاده می‌شود. برای درک تفاوت‌های مفاهیم دوگانه یادشده ضروری است که جایگاه آنها ذیل دو نوع رویکرد یعنی «رویکرد معرفت‌شناسانه» و «رویکرد غیر معرفت‌شناسانه» و دو نوع روش یعنی «روش استعلایی» و «روش درون‌ماندگار» فهمیده شود. بنابراین ابتدا توضیحی کوتاه درباره این دو گونه نقد و روش ارائه می‌شود و سپس به تشریح مفاهیم یادشده خواهیم پرداخت.

رویکرد معرفت‌شناسانه همسو با روش استعلایی

در رویکرد معرفت‌شناسانه که همسو با روش استعلایی^(۱) است، تحلیل‌ها بر مفاهیمی استوار می‌شود که مبنای نقد یا کار تحقیقی را شکل می‌دهد. برای مثال وقتی شما یک پدیدارشناس در معنای هوسرلی هستید، برای انجام کار تحقیقی یا ارائه تحلیلی

-
1. universal intellectual
 2. specific intellectual
 3. traditional entrepreneurship
 4. serial entrepreneurship (startup economy)
 5. The Rule of Law
 6. governmentality

پدیدارشناسانه، باید مفاهیمی مانند اپوخه، روی‌آوری یا زیست‌جهان را بدیهی در نظر بگیرید و آنها را مبنای تحلیل خود قرار دهید. برای نمونه در این روش، دربارهٔ این گزارهٔ بدیهی نمی‌توان شک کرد: «انسان‌ها درون «زیست‌جهان» با یکدیگر زندگی می‌کنند». در نتیجه فهم درست، فهمی است که بر این مبنای استعلایی استوار باشد و باید هنگام انجام تحلیل یا نقد معرفت‌شناختی، این مفاهیم استعلایی را روی روابط انسانی بیندازیم.

به عبارت دیگر در تحلیل‌های استعلایی، ساختار شناختی، مفروض است و بر اساس این ساختار شناخت به بررسی حقیقت می‌پردازیم. این همان چیزی است که فوکو هنگام تمایز تاریخ علم و تبارشناسی دانش به آن اشاره می‌کند. او در این باره می‌گوید: «تفاوت بین آنچه می‌توان تاریخ علوم نامید و تبارشناسی دانش‌ها، این است که تاریخ علوم اساساً در محور کلی شناخت - حقیقت^۱ جای گرفته و این محور حداقل از ساختار شناخت شروع می‌شود و به خواست حقیقت منتهی می‌شود» (فوکو، ۱۳۹۰: ۲۴۳). در مقابل «فوکو وجود انسانی را به‌مثابه «اثر هنری» درک می‌کند تا آن را از ادعای اعتبار کلی شناخت علمی (انسانی) جدا کند. هدف این عمل این است که انسان‌ها را از قید این تکلیف رها سازد که خود را به‌مثابهٔ سیستمی از اعمال بدون زمان و قوانین مردم‌شناسی بشناسند که تابع هنجارهای دستوری و اوامر رفتاری است» (لمکه، ۱۳۹۲: ۳۴۳).

اولین و مهم‌ترین دستاورد رویکرد معرفت‌شناسانه، نگاهی استعلایی به انسان (سوژه) است. یعنی انسان‌ها می‌توانند از زیست خود منفک شوند و به‌مثابهٔ معرفت‌شناسان، رویکردهای صحیح در روابط انسانی را کشف و سپس در قالب روش‌شناسی ارائه کنند. نکتهٔ مهم دیگری که باید به آن اشاره کرد این است که در پس نقد معرفت‌شناختی و روش استعلایی، مفروض مهمی نهفته است: «هستی مبتنی بر روابط علی و معلولی است، به طوری که معرفت‌شناسان می‌توانند این روابط را کشف کنند». برای مثال در گزارهٔ معرفت‌شناختی «انسان‌ها درون طبقات یا زیست‌جهان با یکدیگر زندگی می‌کنند»، یک رابطهٔ علی مستتر است: «بی‌توجهی به مفهوم طبقه یا زیست‌جهان، علت مشکلات ما در سطح نظریهٔ سیاسی است».

همان‌گونه که گفته شد، در این پژوهش از سه جفت مفهومی بهره خواهیم برد که باید در چارچوب روش‌های استعلایی و درون‌ماندگار فهمیده شوند. «روشن‌فکر عام»، «کارآفرینی سنتی» و «حکومت قانون» ذیل رویکرد معرفت‌شناسانه و روش استعلایی قرار می‌گیرند، زیرا در آنها، قوانین کلی و جهان‌شمولی که مبتنی بر روابط علی و معلولی خاصی هستند، حوزه «درست» یا «نادرست» را تعیین کرده، به عنوان راهنمای فعالیت یا نقشه‌راهی که باید پیموده شود، به سوژه‌ها عرضه می‌شود. بنابراین از این منظر با سوژه‌های حقوقی/ معرفتی مواجه‌ایم که سوژه‌منقاد دستگاه معرفتی خاصی هستند و بر اساس آن می‌اندیشند. در ادامه و در خلال بحث به این نکته بیشتر خواهیم پرداخت.

رویکرد غیر معرفت‌شناسانه همسو با روش درون‌ماندگار

درون‌ماندگاری در تقابل با استعلا از میدان نیروهای تفکیک‌ناپذیری سخن می‌گوید که در آن هیچ تفکیک وجودی و جوهری امکان‌پذیر نیست، مگر برای بازتولید کارکردی. یعنی انسان نمی‌تواند بدون درگیری‌های زیستی‌اش، فهم و ادراکی داشته باشد. اصولاً هیچ چیزی از چیز دیگر قابل تفکیک نیست و انسان‌ها چنین آگاهی و شأنی برای بیان چنین تفکیک‌هایی ندارند، زیرا در این روش، مفاهیم کارکردی می‌شوند.

به عبارت دیگر در زیست‌درون‌ماندگار، هیچ‌چیز نمی‌تواند بیرون از زیست‌درون‌ماندگار تولید کند؛ یعنی در قلمرو جداگانه استعلایی قرار داشته باشد و به صورت غیر کارکردی تبیین کند. همان‌گونه که دلوز درباره آثار کافکا نشان می‌دهد که: «در این آثار، همه چیز درون‌ماندگار است و هیچ چیز در یک سطح ترانساندانس از واقعیت رخ نمی‌دهد» (دلوز و گوتاری، ۱۳۹۱: ۱۳۱)؛ و همان‌گونه که فوکو در مقاله «نیچه، فروید، مارکس» به این نکته بسیار مهم اشاره می‌کند که مارکس نیز در کتاب «سرمایه» به دنبال نشان دادن این نکته است که هیچ مفهوم عمیقی برای تحلیل سرمایه‌داری وجود ندارد و صرفاً باید در سطح روابط نیروها، مفهوم‌سازی‌های عمیق بورژوازی را فهم کرد؛ عمق‌هایی که چیزی جز مچاله کردن سطح نیستند و بنابراین برای کارکردی ممکن شده‌اند. بدین معنا برای فوکو، مارکس یک تبارشناس است. فوکو در این باره می‌گوید: «مارکس در ابتدای سرمایه توضیح می‌دهد که چگونه برخلاف پرسئوس، او باید در مه فرو رود تا به واقع نشان دهد که نه هیولاهایی وجود دارند، نه معماهایی عمیق؛ زیرا

تمام آن عمقی که در مفهوم‌سازی بورژوازی از پول، سرمایه، ارزش و غیره وجود دارد، در واقع چیزی جز سطحی‌گری نیست» (فوکو، ۱۳۹۱: ۱۳).

بنابراین در تقابل با ایدئالیسم و روش استعلایی باید گفت که ایده‌ها به تجربه نظم نمی‌بخشند؛ ایده‌ها پیامد تجربه و زیست درون‌ماندگارند. به بیان فوکو، ما در اندیشه و تحلیل سیاسی، هنوز سر پادشاه را قطع نکرده‌ایم: «باید تلاش کنیم که سازوکارهای قدرت را در همین عرصهٔ مناسبات نیرو تحلیل کنیم. بدین ترتیب از آن نظام حاکمیت-قانون که برای مدت‌های بسیار مدید اندیشه سیاسی را مجذوب خود کرده است، رها خواهیم شد... شاید باید گامی فراتر بگذاریم و از شخصیت پادشاه بگذریم و سازوکارهای قدرت را بر مبنای استراتژی ذاتی مناسبات نیرو رمزگشایی کنیم» (همان، ۱۳۸۳: ۱۱۲-۱۱۳).

با توجه به آنچه گفته شد، در روش درون‌ماندگار، هیچ مفهومی با روابط انسانی این‌همان نمی‌شود، زیرا ما فقط در تائی^۱ [اسیر کردن در چیزی] وجود داریم؛ یعنی در اندماج^۲ آنچه از آن می‌آییم (کارلایل، ۱۴۰۰: ۸۵). بنابراین تبارشناس، «زندگی و هر فردیت زنده را بر مبنای نسبت پیچیدهٔ بین تندی‌های تفاوت‌گذار، بین کاهش سرعت [شتاب منفی] و شتاب ذرات است که می‌فهمد و نه بر اساس یک فرم یا رشد و توسعهٔ فرم» (دلوز، ۱۳۹۲: ۱۳۴). بنابراین این سطح از تمایز و تفاوت اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌ها، زیست‌های درون‌ماندگار را شکل می‌دهد. به تعبیر دلوز، این سطح، فراکتال (برخال) است (Deleuze & Guattari, 1994: 36). منظور از فراکتال در هندسه، شکلی است که بر اساس تکرار، تفاوت و تمایز یک واحد خاص ممکن شده است. به عبارت دیگر فراکتال، ساختاری هندسی است که با بزرگ کردن هر بخش از این ساختار به نسبت معین، همان ساختار نخستین به دست آید. بنابراین منظور از فراکتال بودن درون‌ماندگاری، تأکید بر تکرار و تفاوت اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌هاست که زندگی‌ها و تجربه‌های مختلف را شکل می‌دهد.

برخلاف «روشن‌فکر عام»، «کارآفرینی سنتی» و «حکومت قانون» که باید آنها را در چارچوب روش استعلایی فهم کرد، «روشن‌فکر خاص»، «کارآفرینی زنجیره‌ای» و

1. contemplation
2. contraction

«حکومت‌مندی» مرتبط با روش درون‌ماندگاران و باید در چارچوبی فهمیده شوند که زندگی را به منزله یک صفحه درون‌ماندگاری و اثرات تفکیک‌ناپذیر نیروها در نظر می‌گیرد. به بیان دیگر آنچه روشن‌فکری خاص، کارآفرینی زنجیره‌ای و حکومت‌مندی را در کنار هم قرار می‌دهد، رویکردهای غیر معرفت‌شناسانه آنهاست؛ به طوری که آنها در زیست درون‌ماندگار خود، نه به عنوان سوژه‌های حقوقی/ معرفتی، بلکه به منزله سوژه‌های اخلاقی (اتیکال^۱) رفتار می‌کنند. این موضوع در متن پژوهش در ارتباط با ویژگی‌های نسل دهه هشتاد بیشتر بررسی و تحلیل خواهد شد.

ویژگی‌های هویتی نسل دهه هشتاد: امتناع‌گری، کنجکاوی و حرکت سیال میان موضوعات و ایده‌های مختلف

در دهه هشتاد با رشد روزافزون فضا و پاتوق‌های مجازی در میان نسل جوان، شاهد شکل‌گیری نسل جدیدی هستیم که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های هویتی آنها، قدرت امتناع، کنجکاوی و حرکت سیال میان موضوعات و ایده‌های مختلف است. نسل دهه هشتاد به واسطه رشد در فضای مجازی، نسلی است که از ابتدا با مقاومت، زودگذر بودن و امتناع کردن آشناست. آنها بلافاصله هنگام مواجه شدن با هر چیز عمیقی، آن را به موضوعی سطحی و زودگذر درون فضای مجازی بدل می‌کنند. پیش از بسط بیشتر این موضوع، ضروری است کمی درباره ویژگی‌های فضای مجازی تأمل کنیم. فضای مجازی به واسطه ویژگی‌های ابرمتنی، ابرشبکه‌ای کنش‌تعاملی، تمرکززدایی قدرت و امکان ایجاد هویت‌های مجازی، بستر مناسبی برای تولید حاد واقعیت و به تبع آن، سوژه‌های امتناع‌گر، کنجکاو و سیال است؛ سوژه‌هایی که عمق‌های استعلایی و معرفت‌شناختی را یا به سادگی نمی‌پذیرند یا در صورت پذیرفتن، چنین عمق‌هایی معمولاً عمر کوتاهی دارند و پس از مدتی به واسطه هجوم کامنت‌های مختلف از سوی هویت‌های ناشناس به چالش کشیده می‌شوند و از یادها می‌روند.

به عبارت دقیق‌تر، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فضای مجازی، تمرکززدایی قدرت درون آن است که این تمرکززدایی از طریق امکان دستیابی به هویت مجازی و ناشناس

امکان پذیر می‌شود. اهمیت این ویژگی را دیوید هولمس جامعه‌شناس، چنین بیان می‌کند: «از بین تحولات بی‌شمار تکنولوژیکی و فرهنگی که امروزه در حال اتفاق افتادن است، یکی از آنها شاید محسوس‌ترین فرصت را برای فهم معمای غیر قابل حل سیاسی و اخلاقی جامعه معاصر ایجاد کرده است. آمدن واقعیت مجازی و ارتباطات مجازی، هر دو به عنوان استعاره‌هایی برای فرآیندهای فرهنگی وسیع‌تر و به عنوان مفاهیم مادی شروع به قاب کردن جسم انسان و ارتباطات انسان کرده‌اند» (Holmes, 1997: 1)؛ «جان پری بارلو»^۱ معتقد است که قلمرو الکترونیک، دنیایی است که همه جا هست و هیچ جا نیست. اما حتماً آنجایی نیست که بدن‌هایمان هستند (دریفوس، ۱۳۸۹: ۷). بنابراین می‌توان گفت که مفهوم دسترس‌پذیری در قلب فضای مجازی قرار دارد. این دسترس‌پذیری با کاتالیزوری به نام امکان دستیابی به هویت ناشناس و مجازی تسهیل می‌شود. همان‌گونه که «مارک پاستر» در کتاب «عصر دوم رسانه‌ها» بیان می‌کند: «غریبه‌ها در اینجا بدون حضور جسم یا صدایی بیگانه، فقط از طریق نشانه‌هایی که از یکی به دیگری انتقال می‌یابد، با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. از آن گذشته در این صحنه‌ها، نمایش اخبار، نام‌های مستعار یا القاب نیز به کار برده می‌شود، افراد از نام خود استفاده نمی‌کنند و می‌توانند به آسانی هر یک از خصوصیات خود را پنهان دارند» (پاستر، ۱۳۷۷: ۱۲۳).

بنابراین تمرکززدایی از قدرت و امکان تجمع میکروفیزیک‌های قدرت (سوژه‌هایی که به دلیل داشتن هویت مجازی از کنشگری فعالی نیز برخوردارند) در کنار ویژگی ابررسانه‌ای فضای مجازی موجب می‌شود تا عمق‌های معرفتی و روابط علی و معلولی نه‌تنها مدام در معرض تمسخر و سطحی شدن (نه نقدهای معرفت‌شناختی به ظاهر عمیق) قرار گیرند، بلکه به سرعت با هجمه اطلاعات و تفاسیر مختلف روبه‌رو و بدین ترتیب ناپدید شوند. از همین منظر است که بودریار، نقش رسانه‌ها را در کم‌رنگ شدن روابط علی و معلولی برجسته می‌کند و معتقد است که «رسانه‌ها، حوادث را در چشم‌به‌هم‌زدنی قابل مصرف می‌کنند و بلافاصله آنها را فراموش‌پذیر می‌سازند؛ زیرا آدمی به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر به سوی اطلاعات جدید یا تفسیرهای بیشتر پیش می‌رود. با حرکت رویدادها با سرعتی که بیشتر سرعت نور به نظر می‌رسد (بسیار

1. John Perry Barlow

سریع‌تر از سایه‌هایشان)، جهت و معنای رابطه علت و معلولی در کثرت پایان‌ناپذیر پیوندها و استدلال‌ها گم می‌شود؛ زیرا رسانه به طرز دیوانه‌واری از «تحریف‌ها» و تفسیرها تغذیه می‌کند. در این انفجار مباحثات، جایی که بهترین تفسیر چیزی جز تفسیری که سریع‌تر به کار آید به نظر نمی‌رسد، خود واقعیت رویداد ناپدید می‌شود و مخاطب با وانموده‌های تکراری و جرح و تعدیل‌شده تنها باقی می‌ماند» (ملپاس، ۱۳۸۹: ۱۰۸).

در تحلیل نهایی باید گفت که با دستیابی به هویت مجازی، فرد یکپارچگی خود را از دست می‌دهد و در عین حال فرصت‌های فراوانی را برای ابراز وجود، تحقق اهداف شخصی، ایفای نقش‌ها و تجربه احساساتی که در زندگی واقعی برایش در دسترس نیستند، به دست می‌آورد. لذت زیستن در چنین فضایی باعث می‌شود که نخست نسل دهه هشتادی، جاه‌طلبانه خواست همواره «آنلاین بودن»^۱ را داشته باشد و دیگر اینکه ترس از دست دادن یک پیام یا پست جدید دائماً او را مضطرب و نگران نگه دارد. دقیقاً به همین دلیل است که نسل جدید، خلق و خویی کنترل‌ناپذیر دارد (Soldatova & Pogorelov, 2018: 107). بنابراین نسل‌های کنترل‌ناپذیر، جاه‌طلب و مضطرب دهه هشتاد و پس از آن، که هویتشان را از کنجکاو، امتناع‌گری و حرکت سیال میان ایده‌های متنوع و متضاد می‌گیرند، هم محصول رسانه‌ها و فضای مجازی‌اند و هم سوژه‌های ایده‌آل این فضا هستند؛ سوژه‌هایی که از رهگذر کنجکاو و امتناع و با هدف ابراز وجود لحظه‌ای، هر لحظه به شکلی درمی‌آیند و هر روز استدلال‌های متفاوتی ارائه می‌کنند. چنین سوژه‌هایی نمی‌توانند مخاطبان مناسبی برای مباحث عمیق روشن‌فکران (سوژه‌های حقوقی/ معرفتی) باشند، زیرا در فضایی رشد می‌کنند که مشخصه بارز هویتشان را کنجکاو، امتناع و حرکت مدام میان ایده‌های مختلف، متنوع و متضاد شکل می‌دهد. برای سوژه‌هایی که فضای مجازی هویتشان را می‌سازد، اینکه جامعه مدنی چیست، عدالت چگونه مستقر می‌شود، گفت‌وگوی ارتباطی درخور چگونه شکل می‌گیرد، مردم‌سالاری دینی چگونه محقق می‌شود و مباحثی از این دست که در حوزه مباحث عمیق معرفتی جای می‌گیرند و نیازمند تفکر چندین‌ساله‌اند، یا موضوعیتی ندارد یا اگر هم دارد، برای پاسخ به آنها کار فکری معرفت‌شناسانه چندین‌ساله احتیاج

نیست. این مسائل از آن جهت موضوعیت دارند که موارد جذابی برای کنجکاوی، امتناع و حرکت سیال میان ایده‌هایند. مسائل یادشده می‌توانند موضوعات مناسبی برای جذب مخاطب در فضای مجازی باشند، در صورتی که بتوان همواره به گونه‌ای نامتعارف و بحث‌برانگیز مطرحشان کرد و روی یک ایده خاص درباب آنها نماند.

برای پرداختن به این موضوع که عمق‌های معرفتی در میان نسل دهه هشتاد، کارآمدی خود را بیش از پیش از دست داده‌اند و نسل یادشده، نقطه عطفی برای حوزه‌های مورد مطالعه این نوشتار یعنی «روشن‌فکری»، «کارآفرینی» و «حکمرانی سیاسی» به شمار می‌رود (زیرا ویژگی‌های این نسل باعث می‌شود تا در این حوزه‌ها شاهد غلبه و تسلط رویکردهای غیر معرفت‌شناسانه و غیر دانشگاهی باشیم)، ضروری است که در ادامه، توضیح مختصری در باب تفاوت رویکردهای معرفت‌شناسانه (استعلایی) و غیر معرفت‌شناسانه (درون‌ماندگار) داده شود و سپس بر مبنای این تفاوت، جایگاه «روشن‌فکری» و «کارآفرینی» و در نهایت «حکمرانی سیاسی» در مختصات فکری و رفتاری نسل دهه هشتاد بررسی شود.

جایگاه «روشن‌فکری» و «کارآفرینی اقتصادی» در مختصات فکری و رفتاری نسل دهه هشتاد

در این بخش از مقاله به بررسی جایگاه روشن‌فکری و کارآفرینی اقتصادی در مختصات فکری و رفتاری نسل دهه هشتاد خواهیم پرداخت. بر مبنای چارچوب مفهومی اتخاذشده یعنی روش استعلایی که نتیجه منطقی آن، تولید دستگاه‌های معرفتی است و روش درون‌ماندگار که نه در پی تفسیری معرفت‌شناسانه از ابژه‌های مورد مطالعه، بلکه به دنبال تولید نیروی ابهام‌آمیزی است که کنش ادراک را به تعویق اندازد و بدین ترتیب سوژه‌ها را به سرحدات امتناع و کنجکاوی و ابداع رهنمون سازد، می‌توان از دو رویکرد به روشن‌فکری و دو رویکرد کارآفرینی اقتصادی مختلف سخن گفت.

«روشن‌فکر عام» که بر اساس روش استعلایی به دنبال شناخت معرفت‌شناسانه از پدیده‌هاست و «روشن‌فکر خاص» که نه به عنوان پیشگو و هدایت‌کننده، بلکه به منزله فردی عمل می‌کند که در حوزه‌های خردتر در پی تغییر خطوط متصل‌کننده قدرت از

رهگذر به پرسش کشیدن بدیهیات است. این تفاوت رویکردی را می‌توان در حوزه کارآفرینی اقتصادی نیز مشاهده کرد. در این راستا از یکسو با کارآفرین اقتصادی سنتی مواجه‌ایم که بر اساس قوانین عمومی، جهان‌شمول و معرفت‌شناختی توسعه اقتصادی در پی ایجاد و گسترش کسب‌وکار اقتصادی خود است و از سوی دیگر با اقتصاد استارت‌آپی و کارآفرین زنجیره‌ای روبه‌رو می‌شویم که با رویکردی پُر ریسک، همواره مسیر سرمایه‌گذاری‌های خود را تغییر می‌دهد و نه تنها هیچ پایبندی‌ای به قوانین عمومی و جهان‌شمول اقتصادی ندارد، بلکه آنها را دست‌وپاگیر و محدودکننده نیز قلمداد می‌کند. در ادامه ضمن تشریح دقیق‌تر دو نوع رویکرد بیان شده در حوزه‌های روشن‌فکری و کارآفرینی اقتصادی، ارتباط آنها با ویژگی‌های هویتی نسل دهه هشتاد نیز مورد مذاقه قرار خواهد گرفت، تا از این رهگذر بتوانیم در مسیر اثبات این فرضیه که نسل دهه هشتاد، بالقوه می‌تواند مخاطب مناسب و سوژه ایده‌آلی برای اقتصاد استارت‌آپی، کارآفرینان زنجیره‌ای و روشن‌فکران خاص به شمار آید، گام برداریم.

بر اساس آنچه درباره رویکرد معرفت‌شناختی (روش استعلایی) و رویکرد غیر معرفت‌شناختی (روش درون‌ماندگار) بیان شد، فهم روشن‌فکر عام و روشن‌فکر خاص مشخص‌تر می‌شود. روشن‌فکران عام، معرفت‌شناسانی‌اند که روی پروژه‌های چندین‌ساله یا حتی چندین‌دهه‌ای کار می‌کنند؛ پروژه‌هایی درباره مفاهیم به ظاهر عمیق دموکراسی، سنت و تجدد در ایران و غیره. آنها تحقیقاتشان را روی نظریه‌ها و مفاهیم بدیهی شده و استعلایی استوار می‌کنند و در نهایت به واسطه این مفاهیم، به استنتاجات علی و معلولی می‌رسند. نکته جالب توجه این است که این روشن‌فکران، ظاهراً به دلیل دستیابی به عمق مفاهیم و برخورداری از استنتاجات علی و معلولی، این حق را برای خود قائلند که به حکومت و مردم بگویند که چگونه باید رفتار کنند.

اگر آنچه را در باب زیست درون‌ماندگار و کارکردی بودن جایگاه‌ها و مفاهیم ظاهراً استعلایی گفته شد در نظر بگیریم، هیچ حق استعلایی برای روشن‌فکران عام نمی‌توان قائل شد که بر اساس روشی معرفت‌شناختی به دیگران، نحوه صحیح رفتار کردن را بیاموزند. فوکو در این باره می‌گوید: «کار روشن‌فکر این نیست که اراده سیاسی دیگران را شکل دهد؛ کار روشن‌فکر این است که از رهگذر تحلیل‌هایی که در عرصه‌های خاص

خود انجام می‌دهد، امور بدیهی و مسلم را از نو مورد پرسش و مطالعه قرار دهد، عادت‌ها و شیوه‌های عمل و اندیشیدن را متزلزل کند، آشنایی‌های پذیرفته‌شده را بزدايد، قاعده‌ها و نهادها را از نو ارزیابی کند و بر مبنای همین دوباره مسئله کردن (که در آن روشن‌فکر حرفه خاص روشن‌فکری‌اش را ایفا می‌کند) در شکل‌گیری اراده سیاسی (که در آن می‌بایست نقش شهروندی‌اش را ایفا کند) شرکت کند» (فوکو، ۱۳۹۳ الف: ۲۱۰). فوکو در جای دیگری اضافه می‌کند که «روشن‌فکران دیگر به شیوه‌ای عمومی و پندآموز، «درست و واقعی برای همه» تحلیل‌هایشان را ارائه نمی‌کنند؛ بلکه امروزه روشن‌فکران روی بخش‌های خاص و نقاط دقیقی کار می‌کنند که شرایط زندگی و کار در آنها جایشان داده است. بی‌تردید چنین فعالیتی، آگاهی بسیار انضمامی و بی‌واسطه‌تری از مبارزه را به آنها داده است» (Foucault, 1980: 126).

بنابراین معیار نقد نزد روشن‌فکر خاص متفاوت است. او بر آن نیست تا بگوید وضع، آنگونه که هست، درست نیست؛ بلکه به دنبال آن است که بدیهی بودن شیوه‌ها و کارهایی که مورد قبول همگان واقع شده و بی‌چون‌وچرا پذیرفته شده را زیر سؤال ببرد. در نتیجه روشن‌فکر خاص، روشن‌فکری است که در حوزه‌ای محدود و خرد عمل می‌کند و با مبارزات واقعی و هر روزه خود سعی دارد تا امور بدیهی و مسلم را از نو مورد پرسش و مطالعه قرار دهد و عادت‌ها و شیوه‌های عمل و اندیشیدن را متزلزل کند (امیری و آقابابایی، ۱۳۹۶: ۱۰۰). مشاهده می‌کنیم که برای فوکو، «روشن‌فکر خاص» و «قیام»، از یکدیگر قابل تفکیک نیست. او در این باره می‌گوید: «به نظرم روشن‌فکر برای ایفای نقشی سیاسی نباید از دانش و از تخصصش خارج شود و نباید خودش را پیامبر انسانیت به طور اعم جا بزند؛ بلکه به گمانم کافی است به آنچه می‌کند و به آنچه در عملش روی می‌دهد، بنگرد. همین جاست که به تلقی‌ای از قیام می‌رسیم: این ایده که نقش روشن‌فکر عبارت است از نشان دادن اینکه این واقعیت که به ما مسلم و بدیهی معرفی می‌شود، در واقع چقدر سست و ناپایدار است. و به نظرم می‌رسد که فیزیک‌دان در آزمایشگاهش، مورخ آشنا با مسیحیت قرون اولیه و جامعه‌شناس مطالعه‌کننده جامعه‌ای معین، همگی می‌توانند کاملاً بر مبنای آنچه در تخصصشان و در دانششان خاص‌تر است، این نقاط ناپایدار و سست بدیهیات و امر واقعی را نشان دهند» (فوکو، ۱۴۰۰ الف: ۱۰۸).

بنابراین روشن فکر خاص نمی‌خواهد به دیگران بگوید که باید چگونه رفتار کنند. او خلق و خوی خاصی دارد که می‌توان آن را رویکردی سرحدی^۱ و ویژگی‌شماری کرد. به تعبیر فوکو، «نوعی سلوکِ عدم پذیرش مورد نظر نیست. باید از دوشیقی خارج - داخل شانه خالی کرد؛ باید در سرحدات بود» (فوکو، ۱۴۰۰: ۱۴۰). بدین جهت روشن فکر خاص، پاسخ به مسائل نمی‌دهد، بلکه مسائلی را برجسته و مسائلی را به حاشیه می‌برد تا از این طریق بدیهیات ساخته شده در ذهن مخاطب به چالش کشیده شود و بدین ترتیب حرکتی نو آغاز شود. به همین جهت است که روشن فکر خاص به ایده‌ها و تاریخ ایده‌ها نمی‌پردازد، بلکه برای او تاریخ مسئله شدن‌های امور خاص است که اهمیت دارد. به بیان دیگر از یکسو، روشن فکر خاص (برخلاف روشن فکر عام) در پی حل کردن مسائلی جهان‌شمول از رهگذر استدلال‌های کلی و روابط علی و معلولی نیست. او تغییرات خاص و لحظه‌ای را از مسیر تنظیم و بازتنظیم مسائل (نه پاسخ‌های علی و کلی به مسائل) هدف می‌گیرد تا از این طریق، تلنگری به سوژه‌های درون‌ماندگار بزند. از سوی دیگر، سوژه دهه هشتادی نیز تشنه تلنگر خوردن، بداهت‌زدایی و تغییر مسیر دادن‌های ناگهانی است و پاسخ‌های علی و معلولی و توصیه‌های معرفت‌شناختی را برنمی‌تابد. از این‌رو آینده جریان روشن‌فکری را می‌توان متعلق به روشن‌فکران خاص دانست. به تعبیر دیگر با در نظر گرفتن همزمان ویژگی‌های نسل دهه هشتاد و اهداف روشن‌فکران خاص (که به پرسش کشیدن بدیهیات زمان حال به امید خلق چشم‌اندازی نو است) می‌توان ادعا کرد در حالی که روزه‌روز معرفت‌شناسان و روشن‌فکران عام، منفعل‌تر می‌شوند و به حاشیه می‌روند، روشن‌فکران خاص، نفوذشان در میان نسل دهه هشتاد بیشتر می‌شود.

در واقع به دلیل رشد در فضای متناقض و متکثر فضای مجازی، بهترین آموزش ممکن به تعبیر فایربرد، یعنی ایمن‌سازی علیه تلاش‌های سیستماتیک آموزشی در هویت نسل دهه هشتادی نهادینه شده و آنها سوژه وفادار به تنها اصلی‌اند که مانع پیشرفت نمی‌شود: اصل همه چیز پیش می‌رود (Feyerabend, 1993: 14). دهه هشتادی‌ها مانند ریچارد برانسون^۲ (رئیس و بنیان‌گذار گروه شرکت‌های ویرجین، یکی

1. limit-attitude
2. Richard Branson

از موفق‌ترین شرکت‌های کارآفرین زنجیره‌ای) معتقدند که برای موفق شدن در حوزه‌ای خاص، نه تنها نیازی به دانستن مفاهیم علمی آن حوزه نیست، بلکه آنها موانعی دست‌وپاگیر بر سر راه موفقیت به شمار می‌روند. برانسون در این رابطه می‌گوید: روزی من در جلسه‌ی هیأت‌مدیره سؤالی پرسیدم: «حالا این چیزهایی که می‌گوئید خوب است یا بد؟» یکی از مدیران به من اشاره کرد و از من خواست تا با او به خارج از اتاق جلسه بروم. بعد به من گفت: «ریچارد به نظرم تو هنوز حتی فرق بین خالص و ناخالص رو هم نمی‌دونی!» بهش جواب دادم: «خوب، راستش من تقریباً تمام چهل سال گذشته رو همیشه از دست این اصطلاحات فرار کردم» (برانسون، ۱۳۹۴: ۲۳). او در مصاحبه‌ای دیگر درباره موانعی که گزارش‌های علمی بر سر راه فعالیت‌های اقتصادی‌اش به وجود می‌آورند، می‌گوید: «اگر می‌خواستم برای شروع یک کسب‌وکار جدید فقط به گزارش‌های مالی حسابداریا تکیه کنم، به طور یقین تا حالا هرگز وارد کسب‌وکار خطوط هوایی نشده بودم... به طور یقین پروژه فرستادن توریست به فضا را شروع نکرده بودم و قطعاً بیشتر کسب‌وکارهایی را که دارم، نداشتم» (همان: ۲۸).

نسل جدید بیش از برانسون و هم‌نسلانش، نظام آموزشی و به‌ویژه نظام آموزشی علوم انسانی را محدودکننده می‌داند. نظام آموزشی‌ای که به تعبیر فوکو، «یادگیری را به‌مثابه امری ناخوشایند عرضه می‌کند و مردم را صرفاً با استفاده از اهدافی همچون مزایای اجتماعی حاصل از یادگیری، وادار به یادگیری می‌کند؛ مزایای اجتماعی‌ای نظیر کسب توانایی برای رقابت و به دست آوردن کار با دستمزدها بالا در انتهای مسیر» (Foucault, 1996: 136). سوژه‌های دهه هشتادی همسو با ژوزف ژاکوتو، نظام آموزشی را «نظام کودن‌ساز» می‌دانند. ژاکوتو در تقابل با این نظام کودن‌ساز از روشی سخن می‌گوید که آن را رهایی فکر نامید. رهایی فکر، یک شعار بیشتر نداشت و آن این بود که همه ابنای بشر از هوشی یکسان برخوردارند و این نظام آموزشی است که آنان را به تبیین‌گر یا توضیح‌دهنده در یکسو و تبیین‌پذیر یا توضیح‌شونده در سوی دیگر تقسیم می‌کند (ثقفی، ۱۳۹۵: ۹).

مکاشفه ژاکوتو را می‌توان جزء لاینفک زندگی نسل دهه هشتادی به شمار آورد؛

مکاشفه‌ای که چیزی نیست مگر دعوت به معکوس کردن منطق نظام تبیین‌گر. دعوت به پذیرش این امر که تبیین، چاره‌ای ضروری برای ناتوانی در فهم این موضوع نیست و بالعکس این ناتوانی، افسانه‌ای است که دریافت تبیینی از جهان را شکل داده است. تبیین‌کننده است که به ناتوان نیاز دارد و نه برعکس (ثقفی، ۱۳۹۵: ۱۰).

سوژه دهه هشتادی به دلیل امتناع‌گری، کنجکاوی و سیالیت، هویتش با مقاومت خو گرفته است و نمی‌تواند در فرآیند تبیین پدیده‌های اجتماعی، نقش ناتوان را بازی کند. بنابراین او پاسخ‌های علی و معلولی و توصیه‌های معرفت‌شناختی را که از رئوس سلسله‌مراتب اجتماعی، دانشگاهی و خانوادگی صادر می‌شود، پس می‌زند. به همین جهت است که به طور میانگین در شبانه‌روز فقط پانزده دقیقه با والدینش صحبت می‌کند (به نقل از علیرضا شریفی یزدی، عضو پژوهشکده خانواده). به بیان فایربرد، او از «پاپا متدولوژی^۱» و «ماما رشنالیتی^۲» (Feyerabend, 1978: 38) که بیانگر مسیری‌اند که باید طی شود، بیزار است. به طور کلی نسل هشتادی مدام از اینکه بر مبنای هویتی ثابت شناسایی شود، می‌گریزد. این جمله فوکو به نوعی می‌تواند بیانگر مشخصه اصلی نسل دهه هشتاد باشد: «کارِ بازرسی اوراق شناسایی را به پلیس‌ها و بوروکرات‌ها واگذار کنید و بگذارید از هویتم بگریزم. گشایشی به من نشان دهید برای رهایی از استبدادِ چهارم» (فوکو، ۱۳۹۳: ۷).

حال پس از درنگ روی هویت نسل دهه هشتاد و نشان دادن ناکارآمدی نظام آموزش تبیین‌کننده و معرفت‌شناسانه در توجیه و اقناع‌کنندگی آنها، فهم این موضوع که سوژه‌های دهه هشتادی مخاطبان مناسب و سوژه‌های ایده‌آلی برای اقتصاد استارت‌آپی، کارآفرینان زنجیره‌ای و روشن‌فکران خاص‌اند، ملموس‌تر خواهد شد. در ادامه برای درک بهتر این موضوع به مقایسه اجمالی میان نحوه فعالیت یک کارآفرین زنجیره‌ای و یک کارآفرین معمولی (سنتی) می‌پردازیم.

مجله اینترپرائزر در مطلبی با عنوان «پنج توصیه برای موفقیت کارآفرینان زنجیره‌ای که به یک صنعت جدید ورود می‌یابند^۳»، تفاوت میان کارآفرین زنجیره‌ای و کارآفرینان معمولی را اینگونه بیان می‌کند: «کارآفرین زنجیره‌ای، کارآفرینی است که پیوسته

1. papa methodology

2. mama rationality

3. 5 Success Tips for the Serial Entrepreneur Entering a New Industry

ایده‌های جدید می‌آورد و مشاغل جدیدی را شروع می‌کند. برخلاف کارآفرین معمولی که اغلب با ایده‌ای واحد شروع، سپس شرکت را تأسیس می‌کند و تا حصول نتیجه و تحقق ایده اولیه به آن کار ادامه می‌دهد و همچنین نقش مهمی در عملکرد روزمره شرکت ایفا می‌کند. به عبارت دقیق‌تر، کارآفرین زنجیره‌ای اغلب با ایده‌ای روبه‌رو می‌شود و کار را شروع می‌کند، اما سپس مسئولیت را به شخص دیگری می‌سپارد و به سراغ ایده جدید و سرمایه‌گذاری مخاطره‌آمیز جدیدی می‌رود. چنین کنشی در زمانی که کلیشه قدیمی «همه‌کاره و هیچ‌کاره^۱» بر روابط انسانی حاکم بود، کنش بسیار بدی تلقی می‌شد، اما به نظر می‌رسد قرن بیست‌ویکم به «قرن همه‌کاره‌ها و هیچ‌کاره‌ها» تبدیل شده است» (ر.ک: Samuelson, 2018).

برای درک بهتر جایگاه و عملکرد کارآفرین زنجیره‌ای، اشاره به مفهوم «نوآوری باز^۲» که اولین بار از سوی «هنری چسبرو^۳» در کتاب «نوآوری باز: الزامی جدید برای ایجاد و سود بردن از فناوری^۴» به کار برده شد، خالی از لطف نیست. منظور از نوآوری باز این است که ایده‌های باارزش می‌توانند از داخل یا خارج از شرکت بیایند. در این حالت، شرکت‌ها می‌توانند و باید از ایده‌های بیرونی، علاوه بر ایده‌های درونی و از مسیرهای درونی و بیرونی به بازار، در مسیر پیشبرد فناوری‌های خود استفاده کنند. نوآوری باز، ایده‌های درونی و بیرونی را در هم می‌آمیزد تا سامانه‌ای بنا شود که الزامات آن را یک مدل کسب‌وکار تعریف می‌کند (چسبرو، ۱۳۹۰: ۹-۱۰).

به بیان دقیق‌تر امروز، دوره پژوهش و توسعه درونی و متمرکز در بسیاری از صنایع به پایان رسیده است. دانش مفید در بسیاری از صنایع فراگیر است و باید ایده‌ها را زود به کار گرفت تا مبادا از دست بروند. عواملی از این‌دست، پارادایم نوین نوآوری باز را بنیان نهادند که در کنار پژوهش و توسعه درونی به پیشباز دانش و ایده‌های بیرونی می‌رود و به دیگر شرکت‌ها هم اجازه می‌دهد از ایده‌های درونی بلااستفاده بهره‌مند شوند. این رویکرد به ارزش‌آفرینی و تصاحب بخشی از آن ارزش، راه‌هایی نوین

1. Jack of all trades is master of none

2. Open innovation

3. Henry Chesbrough

4. Open Innovation: The New Imperative for Creating and Profiting from Technology

می‌گشاید و هم‌زمان چالش‌هایی تازه نیز در پی دارد. شرکت‌ها برای افزایش شانس پیروزی خود در کارزار نوآوری، چاره‌ای جز پیروی از رویکردی بازتر به نوآوری ندارند (باقری‌زاده، ۱۳۹۰: ۹۶). مشاهده می‌کنیم که استراتژی نوآوری باز نه تنها انگیزه و امکانات زیادی برای کارآفرینان زنجیره‌ای ایجاد می‌کند، بلکه موجب می‌شود که آنها فرصت‌های تجاری را همواره شناسایی کنند (Joseph Yun et al, 2019: 1).

بنابراین با در نظر گرفتن نسلی که ویژگی‌های اصلی آنها، کنجکاوی، امتناع‌گری و حرکت مدام میان ایده‌های مختلف، متنوع و متضاد است و برخلاف نسل‌های پیش از خود، علاقه‌ای به دستگاه‌های معرفتی و اساتید معرفت‌شناسی که بر اساس یک ایده واحد و یک چارچوب نظری ظاهراً عمیق به تحلیل همه پدیده‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی می‌پردازند، ندارد، فعالان عرصه‌های اقتصادی باید در روش و نحوه فعالیتشان با دقت بیشتری عمل کنند تا دچار سرنوشت روشن‌فکران عام نشوند؛ سرنوشت انفعال و غر زدن که از پابندی به ایده‌ها و نقدهای عمیق معرفت‌شناختی‌ای می‌آید که برای مخاطبان دهه هشتادی، تاریخ‌های مصرفشان به زودی می‌گذرد و با گذشتن تاریخ‌های مصرف، ایده‌ها و نقدهای معرفتی به تدریج غر زدن‌های استعلایی فهمیده می‌شوند.

در تحلیل نهایی، قری که به تعبیر ساموئلسون، قرن سوژه‌های همه‌کاره و هیچ‌کاره است، همان‌قدر که در عرصه اقتصادی نیازمند کارآفرینان زنجیره‌ای و اقتصاد استارت‌آپی است، در عرصه اجتماعی، فرهنگی و سیاسی نیز نیازمند روشن‌فکران خاص است. به بیان دیگر، نیازمند خطر، حرکت مدام میان ایده‌ها، کنار گذاشتن سلسله‌مراتب‌هایی که از روش‌های معرفتی می‌آیند (سلسله‌مراتب‌هایی نظیر استاد-دانشجویی)، کنجکاوی و ابداعات زودگذر، نگاه کارکردی به مفاهیم و نهادها (در مقابل نگاه استعلایی و معرفتی)، بهره‌گیری از ادبیات گزین‌گویانه و تلنگرزنده (به جای تحلیل‌های ظاهراً عمیق معرفتی) و در یک کلام جایگزینی نگاه استراتژیک‌محوری که مدام در جست‌وجوی ابداع، تنظیم و بازتنظیم مسائل است با روش معرفت‌شناختی‌ای که پس از حادث شدن مسائل به دنبال ارزش‌گذاری و پاسخ به آنها از طریق بیان روابط علی و معلولی می‌گردد.

«حکمرانی سیاسی» در مختصات فکری و رفتاری نسل دهه هشتاد: ناکارآمدی حکومت قانون و ضرورت حکومت بر اساس اخلاق درون‌ماندگار و اراده‌های سیاسی (حکومت‌مندی زیبایی‌شناسانه)

آنچه تاکنون گفته شد، ناظر بر افول مباحث معرفت‌شناختی، استدلال‌های علی و معلولی، نهاد دانشگاه و به تبع آن مباحث به ظاهر عمیق اساتید معرفت‌شناس و روشن‌فکران عام (حداقل در حوزه علوم انسانی) در میان نسل دهه هشتادی است که به دلیل برخوردار بودن از هویت امتناع‌گر، کنجکاو و سیال نمی‌توانند مخاطب تلمذکننده‌ای باشند. با وجود این، این مخاطبان کنجکاو و امتناع‌گر به طور بالقوه می‌توانند سوژه مناسبی برای نوع دیگری از روشن‌فکران که فوکو آنها را روشن‌فکران خاص می‌نامد و نوع دیگری از کارآفرینی اقتصادی که همسو با اقتصاد استارت‌آپی و کارآفرینی زنجیره‌ای است، به شمار آیند.

امکان ارتباط بالقوه روشن‌فکران خاص و کارآفرینی زنجیره‌ای با نسل دهه هشتاد و افول و انفعال روشن‌فکران عام و کارآفرینی سنتی یک سوی ماجراست. سوی دیگر ماجرا این است که چگونه می‌توان نه تنها بر این هویت‌های متفاوت، امتناع‌گر و کنجکاو حکومت کرد، بلکه از امکانات و پتانسیل‌های این نسل در امر حکومت‌داری بهره برد. حکومت‌داری موفق و کارآمد بر سوژه‌های دهه هشتادی که مدام از رهگذر امتناع و کنجکاو و حرکت‌های تصادفی در انتظار تجربه مسائل نو هستند، نمی‌تواند از مسیر رفتار مطابق قوانین یا سنت‌ها محقق شود. برای فهم بهتر این موضوع، تفاوتی که فوکو با محوریت هرمنوتیک سوژه میان حکومت‌مندی در مسیحیت و حکومت‌مندی اخلاقی در یونان و روم باستان می‌گذارد، می‌تواند راهگشا باشد.

از نظر فوکو، در یونان و روم باستان، هرمنوتیک سوژه وجود ندارد. در نتیجه هرمنوتیک سوژه «ابداعی» نوعاً مسیحی است. در واقع در بطن مکاتب فلسفی باستان اجبار به گفتن حقیقت درباره خود، جایگاهی نسبتاً کم‌اهمیت و ناچیز داشت؛ چون هدف این مکاتب، بیشتر دگرگون کردن فرد بود؛ دگرگونی از طریق فعال‌سازی مجموعه‌ای از تعالیم درون فرد به منظور ارشاد رفتار او در تمامی وضعیت‌های زندگی و امکان رسیدن به شماری از اهداف: تسلط بر خود، آرامش روح، پاکی و خلوص بدن و

روح و قس علی‌هذا. پس کمتر بر به زبان‌آوری مرید تأکید می‌شد و بیشتر بر گفتمان مرشد تأکید می‌شد و رابطه مرید و مرشد کاملاً موقتی و برحسب مقتضیات بود. بنابراین رابطه‌ای موقتی مورد نظر بود که هدف آن، رساندن فرد هدایت‌شده به درجه‌ای از استقلال بود و به محض دستیابی به این نتیجه متوقف می‌شد. در نتیجه ضرورتی نداشت که فرد مبادرت به کاوش تحلیلی خود کند یا حقیقتی پنهانی از خود را به دیگری ارائه دهد» (کرمونه‌سی و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۳).

بنابراین برخلاف زهد راهبانه مسیحی که مبتنی بر قوانین بود، امساک در زهد زیبایی‌شناسانه مبتنی بر انباشت نیرو و قدرت بود. به عبارت دیگر روشی مبارزه‌جویانه در یونان باستان نسبت به ساختن خود، پیرامون سامانه لذت‌ها وجود داشت: «کردار اخلاقی درباره لذت، نبردی برای قدرت بود» (Foucault, 1990: 66) که هیچ‌گونه موضع و رابطه انفعالی را که از قانون خاصی بیاید برنمی‌تابید. برای مثال، افرودیسیا^۱ برای یونانیان باستان، فعالیت و انرژی جنسی بود که فی‌نفسه هیچ ارزش مثبت و منفی ندارد که بتواند بر اساس آن، خود را به شکل قاعده و قانون دریاورد؛ بلکه نحوه شکل‌دهی و سبک‌بخشی به فعالیت‌ها و انرژی‌های جنسی بود. همچنین فوکو در «مراقبت از خود» به سراغ رواقیون می‌رود و نشان می‌دهد که امساک و پرهیز نزد رواقیون، تمرینی برای توانمند ساختن سوژه بود: «قبل رسیدن شرایط بحرانی اگر می‌خواهی نیرو و مردی داشته باشی که برای پیکار آماده باشد و نگریزد، باید او را تمرین دهی» (Foucault, 1986: 59). در نتیجه از نظر فوکو در یونان باستان، ممنوعیت‌ها از جنس اخلاق، هنر زیستن و تکنیک زندگی بود تا قانون.

در واقع آنچه فوکو در زهد زیبایی‌شناسانه جهان باستان جست‌وجو می‌کند، یک «اخلاق درون‌ماندگار» است. فردریک گرو^۲ در ضمیمه‌ای که بر «هرمنوتیک سوژه» نوشته است، چنین می‌گوید: «آنچه فوکو در اندیشه باستان می‌یابد، ایده وارد کردن یک نظم در زندگی شخص است؛ اما نظمی درون‌ماندگار که نه از طریق ارزش‌های استعلایی حمایت می‌شود و نه به شکل بیرونی به واسطه هنجارهای اجتماعی مشروط و مقید

1. Aphrodisia
2. Frederic Gros

می‌شود: اخلاق یونانی بر مسائل انتخاب شخصی، زیبایی‌شناسی زیستن متمرکز می‌شود (دانیالی، ۱۳۹۳: ۲۲۴). فوکو در این باره می‌گوید: «دانستن این نکته مدنظم بود که چگونه هر فرد، زندگی شخصی خود را اداره می‌کند تا به آن زیباترین شکل ممکن را (در چشم دیگران، در چشم خود و در چشم نسل‌های آینده تا برایشان الگو و سرمشق باشد) دهد. این همان چیزی است که من تلاش کردم بازسازی کنم. یعنی شکل‌گیری و توسعه نوعی کردار خود که هدف آن، خودسازیِ خویشتن در مقام سازنده زیبایی زندگی خود است» (فوکو، ۱۳۹۳ الف: ۲۰۲).

بنابراین شیوه سوژه-منقادی این است که باید زیست خود را به زیستی زیبا بدل کرد. شیوه سوژه-منقادی، شیوه‌ای زیبایی‌شناختی است (همان، ۱۳۹۱ الف: ۴۷۷) که فوکو در تفسیرش از حکومت‌مندی نئولیبرالیسم و سرمایه‌داری نیز چنین چیزی را مشاهده می‌کند؛ یعنی حرکت از قانون به سمت سوژه - منقادی زیبایی‌شناسانه: «برای سرمایه‌داری، روش‌هایی از قدرت ضرورت داشت که بتوانند نیروها، قابلیت‌ها و در کل زندگی را به حداکثر برسانند، بی‌آنکه با این حال به انقیاد درآوردن آنها را دشوارتر کنند» (همان، ۱۳۸۳: ۱۶۲).

بدیهی است که با در نظر گرفتن ویژگی‌های هویتی نسل دهه هشتاد، حکومت کردن بر اساس دستگاه معرفتی (حکومت قانون) باید جای خود را به نیرویی دهد که در زیست سوژه‌ها جریان می‌یابد و با تنظیم مسائل آنها، بیشترین بهره را از خلاقیت سوژه‌های امتناع‌گر و کنج‌کاو می‌برد تا از این طریق، مدام نظمی زیبایی‌شناسانه بتواند خود را با کمترین هزینه ممکن تنظیم و بازتولید کند. یکی از مهم‌ترین نمونه‌های حکومت‌مندی زیبایی‌شناسانه، انقلاب اسلامی ایران بود که در آن، اسلام به‌مثابه نیرویی سیاسی توانست اراده سیاسی سوژه‌های مسلمان را برای تغییر خودشان و سپس تغییر حکومتی که یکی از اهداف اصلی‌اش، پیشبرد توسعه لیبرالی در ایران بود، به کار گیرد. اسلام تجلی‌یافته در انقلاب، شباهت اندکی با یک دستگاه معرفت‌شناسانه داشت که در آن بر اساس استنتاجات علی و معلولی، دستگاه معرفتی بدیل جهت حکمرانی سیاسی برای سوژه‌های انقلابی ترسیم شده است. در واقع سوژه‌های انقلابی نه بر اساس وضوحی که از دستگاه معرفت‌شناسانه اسلامی می‌آمد، بلکه برعکس بر مبنای نیروی مبهم

اسلامی که برای آنها امکان دگرگون کردن خود و سوژه شدنشان را فراهم می‌کرد، اقدام به مقاومت علیه نظام پهلوی می‌کردند.

در ادامه با در نظر گرفتن ویژگی‌های نسل دهه هشتاد به این موضوع که بازگشت رادیکال به انقلاب اسلامی و حکومت‌مندی اسلامی (بهره‌مندی از اسلام به‌مثابه نیروی سیاسی، به جای تأکید صرف بر حکومت قانون) برای تنظیم رفتار و استفاده از خلاقیت انکارناپذیر نسل دهه هشتاد ضروری است، خواهیم پرداخت.

نسل دهه هشتاد و ضرورت بازگشت رادیکال به انقلاب اسلامی ایران

بر اساس دوگانه‌های نظری‌ای که تاکنون در باب آنها سخن گفتیم (روشن‌فکر عام/ روشن‌فکر خاص، اقتصاد سنتی/ کارآفرینی زنجیره‌ای، حکومت قانون/ حکومت‌مندی) که ناظر به دو نوع رویکرد (معرفت‌شناختی/ غیر معرفت‌شناختی) هستند، می‌توان از اسلام به‌مثابه دستگاه معرفتی^۱ و اسلام به‌مثابه نیرو^۲ سخن گفت که هر کدام در جای خود دارای اهمیت است و برای جامعه ضروری. ذیل دستگاه معرفتی اسلام، انسان‌ها بدل به سوژه‌های حقوقی/ معرفتی می‌شوند و اسلام به‌مثابه نیرو، انسان‌ها را به سوژه زیبایی‌شناختی بدل می‌کند. بدین معنا که انسان‌ها به‌واسطه نیرویی که از اسلام می‌گیرند، خود را پرورش می‌دهند و بدین ترتیب در ساخت حقیقت مشارکت می‌کنند. در حالت نخست با حکومت اسلامی مواجه‌ایم و در حالت دوم با حکومت‌مندی اسلامی. به بیان دیگر در انقلاب اسلامی با نیروی (اسلام) مواجه بودیم که باعث شد سوژه‌ها در مسیر دگرگون کردن خود گام بردارند؛ نیرویی که روحیه امتناع‌گری و کنجکاوی را در میان سوژه‌های مسلمان پخش کرد و آنها را از عمق‌های معرفت‌شناسانه مسلط در امر حکومت‌داری (لیبرالیسم و کمونیسم) دور کرد و به سرحدات دگرگون کردن خود رهنمون ساخت.

به بیان دقیق‌تر، یکی از مهم‌ترین نیروهایی که باعث شد سوژه‌ها در برابر حکومتی که داعیه‌دار مدرنیزاسیون غربی به شمار می‌رفت، بشورند و قیام کنند، اسلام بود؛ اسلامی که در زیست درون‌ماندگار سوژه‌ها جریان داشت و به‌نوعی موجب می‌شد که سوژه‌های مسلمان از خلاقیت خود، برای دگرگون کردن خودشان بهره ببرند. چنین

1. Islam As an Epistemology
2. Islam As a Force

اسلامی بیش از آنکه از نسبی معرفت‌شناسانه بیاید که نتیجه منطقی آن، «حکومت قانون» خاصی باشد، در زیستِ درون‌ماندگار سوژه‌ها حکومت‌مند بود.

بر این اساس اسلام انقلابی و حکومت‌مند در تقابل با «حکومت قانونی» قرار می‌گیرد که محصول رویکرد معرفت‌شناسانه به حکومت است. اسلام انقلابی (در سال‌های منتهی به انقلاب) به‌مثابه نیرویی اثرگذار در زیستِ درون‌ماندگار سوژه‌ها، از رهگذر دگرگون کردن آنها، حقیقت را تولید می‌کرد و دقیقاً بدین جهت حکومت‌مند بود. بنابراین در اسلام انقلابی، حقیقت نه به صورت جدلی و از پیش موجود، بلکه به گونه‌ای زیباشناختی از دلِ درگیری‌ها و ارتباطات سوژه‌هایی که به واسطه نیروی اسلام امتناع‌گر و کنجکاو در سرحدات می‌زیند، شکل می‌گیرد. از این منظر می‌توان ادعا کرد که اسلام تجلی‌یافته در مبارزات انقلابی سوژه‌های ایرانی، با وجود فقدان حکومت اسلامی، اسلامی حکومت‌مند بود، به طوری که در دگرگون ساختن نسبت‌های مردم با خودشان، نقشی اساسی را ایفا می‌کرد.

به هر ترتیب اسلام انقلابی جاری در تحولات منجر به پیروزی انقلاب اسلامی، زندگی‌ساز و رهایی‌بخش بود؛ زیرا در زیستی که به تعبیر نیچه، چیزی جز سوژه قابل اثبات نیست، در تقابل با «سوژه‌منقاداتسازی‌های حقوقی و دستگاه‌های معرفتی» قرار می‌گرفت. بنابراین با محوریت سوژگی می‌توان چنین گفت که اسلام در مبارزات سال‌های منتهی به انقلاب، جمله‌ای منفرد نمی‌نوشت که «آری گویی حیات‌گرایانه نباشد» (آلی‌یز، ۱۳۹۴: ۸۰). اسلام نقش «بدن بدون اندامی» را بازی می‌کرد که توانست مبارزه‌ای را درون سوژه‌ها و میان نیروها به راه اندازد، بدون آنکه برای سوژه‌های مبارز، ایضاح‌های مفهومی درباره مسئله «حکومت اسلامی حقیقی چیست؟» ارائه دهد^(۲). به بیان دیگر، اسلام انقلابی نه تنها قابل تقلیل به یک «کل» معرفت‌شناسانه نبود (کلی که با بازنمایی‌های معرفتی‌اش می‌تواند حقیقت‌گویی‌هایی را که همواره به واسطه دگرگون شدن‌های سوژه‌های انقلابی و در دل درگیری نیروها تولید می‌شود، از حرکت بازدارد)، بلکه نیرویی برای آری‌گویی به زندگی از رهگذر امتناع، کنجکاو و ابداع نیز به شمار می‌رفت. اسلام انقلابی بدل به سبک زندگی هنرمندانه شده بود: هنر خود^(۳). چنین اسلامی عین «حقوق بشر» بود؛ اسلامی که در برابر حکومت‌هایی که مانعی برای «قدرت

اجتماعی تفاوت» محسوب می‌شوند، می‌ایستد و نمی‌گذارد «انسان‌ها، بدل به پس‌مانده بی‌ارزش سیاست [و روابط نیروها] شوند» (Foucault, 2001: 475).

با چنین توصیفی از انقلاب اسلامی و با در نظر گرفتن ویژگی‌های نسل دهه هشتاد می‌توان نتیجه گرفت که دهه هشتادها بیش از نسل‌های قبل خود به نسل انقلابی دهه پنجاه شباهت دارند، به شرط آنکه اسلام به‌مثابه نیروی سیاسی، کنجکاوی و امتناع‌گری، آنها را بیشینه کند. هنر حکومت کردن بر نسل دهه هشتاد را می‌توان در این نکته خلاصه کرد که محدودیت‌های اسلامی باید به نیروی برای امتناع‌گری، کنجکاوی و به حرکت واداشته شدن آنها بدل شود تا در نهایت ابداع و خلاقیت دهه هشتادها، بخشی از خلاقیت نامتناهی اسلام قلمداد شود. بنابراین اسلام را نباید برای نسل دهه هشتاد به حکومت قانون یا به طور کلی به دستگاه معرفت‌شناسانه متصلی تبدیل کرد که به جای هدایت و تنظیم امتناع‌گری و کنجکاوی آنها در برابر ویژگی‌های منحصره‌فرد این نسل بایستد و بدین ترتیب مانعی جدی برای دگرگون کردن مدام آنها تصور شود.

نتیجه‌گیری

روشن‌فکران عام، نقد خود را بر مفاهیم استعلایی دستگاه‌های معرفتی استوار می‌کنند. این در حالی است که خود دستگاه معرفتی درون‌ماندگار زیستی خاص است و بنابراین برای تولید کارکردی ممکن شده است. در مقابل، روشن‌فکران خاص قرار دارند. آنها به‌نوعی تبارشناسان زمان حال هستند و بیش از هر چیز به دنبال تلنگر زدن و به چالش کشیدن بدیهیات زیست‌درون‌ماندگار خودند. روشن‌فکران خاص همواره گسستگی بالقوه‌ای را در اکنونیتشان تجربه می‌کنند و با امتناع، کنجکاوی و حرکت مدام روی این گسستگی‌های بالقوه، به دنبال ابداع چشم‌اندازی نو هستند.

بنابراین توصیف روشن‌فکر خاص از رهگذر حرکت بر گسستگی‌های بالقوه زمان حال آغاز می‌شود. فوکو در این باره می‌گوید: «کار روشن‌فکر به یک معنا عبارت است از گفتن آنچه هست و نمایاندن آن به منزله آنچه می‌تواند نباشد یا آنچه می‌تواند آنگونه که هست نباشد. از همین رو است که این نشان دادن و توصیف کردن امر واقع هرگز دارای ارزشی تجویزی به صورت «چون چنین است چنان خواهد شد» نیست و نیز از همین رو

است که به نظرم می‌رسد رو آوردن به تاریخ از آن‌رو اهمیت می‌یابد که تاریخ نشان می‌دهد آنچه هست همواره نبوده است؛ یعنی چیزهایی که به نظر ما، بدیهی‌ترین چیزها می‌رسند همواره در بستر تلاقی‌ها و اتفاق‌ها و در طول تاریخی ناپایدار و گذرا شکل گرفته‌اند. کاملاً می‌توان تاریخ آنچه عقل به منزله ضرورت خود می‌بیند یا تاریخ آنچه شکل‌های مختلف عقلانیت به منزله ضرورتشان ارائه می‌دهند نوشت و شبکه‌های احتمال‌هایی را بازیافت که این ضرورت از آنها سر برآورده است. با این همه این بدان معنا نیست که این شکل‌های عقلانیت ناعقلانی بوده‌اند، بلکه به معنای آن است که این شکل‌های عقلانیت بر پایه عمل انسانی و تاریخ انسانی استوارند و از آنجا که این شکل‌ها ساخته شده‌اند به شرط دانستن چگونگی ساخته شدنشان، می‌توانیم آنها را تجزیه کنیم» (فوکو، ۱۳۹۳: ب: ۱۳۳). این دقیقاً همان چیزی است که غالب سوژه‌های دهه هشتادی در پی آنند: تجزیه کردن بدیهیات و عقلانیت‌هایی که حکمی را در اکنونیت سوژه‌ها صادر می‌کنند.

به بیان دقیق‌تر، اغلب سوژه‌های دهه هشتادی نیز مانند روشن‌فکران خاص، گسستگی بالقوه‌ای را در اکنونیتشان تجربه می‌کنند. آنها عمدتاً از سطحی کردن عمق‌های معرفتی و نشان دادن کارکردی بودن آنها لذت می‌برند؛ اتفاقی که می‌تواند موجب افزایش مخاطبان روشن‌فکران خاص شود. بر این اساس می‌توان چنین ادعا کرد که آینده جریان روشن‌فکری در ایران پس از ۱۴۰۰ به سمت انفعال روزافزون روشن‌فکران عام و حضور پُررنگ‌تر روشن‌فکران خاص پیش خواهد رفت؛ زیرا نسل دهه هشتادی، کنجکاوانه در پی تلنگر خوردن است و روشن‌فکر خاص نیز به دنبال آن است تا به تعبیر فوکو، چیزی را بیابد که بخشی از دانش به شمار نمی‌رود، اما استحقاق آن را دارد که به بخشی از دانش بدل شود (Foucault, 1996: 133).

علاوه بر این نسل دهه هشتاد، همان‌گونه که سوژه مناسبی برای روشن‌فکران خاص است، می‌تواند فعال خلاق اقتصاد استارت‌آپی و کارآفرین زنجیره‌ای موفق نیز به شمار رود؛ زیرا آنها به راحتی قادرند مسیر سرمایه‌گذاری پُرخطر را در پیش گیرند و هر لحظه فعالیت‌های سرمایه‌ای اقتصادی خود را به جهت دیگری سوق دهند؛ فعالیت‌های اقتصادی‌ای که همسو با هویت نسل دهه هشتادی است. نباید این نکته را از نظر دور کرد که در جهانی که تغییرات با سرعت چشمگیری پیش می‌رود، سوژه‌های این نسل

نمی‌توانند به واسطه پایبندی به عمق‌های معرفتی زندگی‌شان را تنظیم کنند. بنابراین خطر کردن و حرکت‌های غیر قابل پیش‌بینی جزء لاینفک هویت دهه هشتادی‌هاست. حال با سؤالی مواجه می‌شویم: چگونه می‌توان با کم‌هزینه‌ترین شکل ممکن بر این سوژه‌ها حکومت کرد؟ در پاسخ به این پرسش باید به این نکته اشاره کرد که تنظیم و هدایت رفتار این سوژه‌های امتناع‌گر، کنجکاو و سیال نیازمند بازگشتی رادیکال به انقلاب اسلامی به‌مثابه شکلی از اختیار و اراده سیاسی است (اراده سیاسی در تقابل با حکومت قانون). به بیان دیگر، سوژه‌های دهه هشتادی (برخلاف نسل‌های پیش از خود) به عنوان نسلی که به راحتی از دستگاه‌های معرفتی و قوانین نظری و حکومتی عبور می‌کنند، باید بتوانند ذیل خلاقیت نامتناهی اسلام، امکان خلق خلاقانه خود را بیابند. به بیان صریح‌تر، تنها بدیل هدایت و تنظیم رفتار سوژه‌های دهه هشتادی که به دلیل هویت‌های امتناع‌گر، کنجکاو و سیال، از یکسو ناکارآمدی روشن‌فکران عام و اساتید دانای معرفت‌شناس و از سوی دیگر، ناکارآمدی حکومت قانون یا هرگونه حکومت مبتنی بر دستگاه‌های معرفتی را آشکار کرده‌اند، بهره‌گیری از خلاقیت نامتناهی اسلام برای نقد حقیقی است؛ نقدی که به بیان فوکو همان «فن سرپیچی اختیاری از بندگی و نافرمانی مدبّرانه» است؛ اسلامی که به جای اتکای صرف به قانون، اراده و اختیار سیاسی‌ای را می‌طلبد که بی‌وقفه در جنبش و مراقبت از خود است. اسلام تجلی‌یافته در انقلاب اسلامی، به تعبیر قمری تبریزی، نه بار سنگینی بود از گذشته و نه طرح جامع برای آینده. اسلام شیعی، چارچوبی بود که مردم در آن، امکان‌های شکل‌دهی به خود (شکل‌دهی به اراده سیاسی خود)، نقد (به معنای هنر کمتر حکومت شدن)، خلق خلاقانه و آزادانه خود از رهگذر امتناع و کنجکاوی (نه ارجاع صرف به سوژه پیشینی یا استعلایی) و سرپیچی مختارانه را می‌یافتند.

پی‌نوشت

۱. مراد از روش استعلایی در نوشتار حاضر، روشی است که در برابر روش درون‌ماندگار قرار می‌گیرد و هیچ ارتباطی به تعریف روش استعلایی نزد فیلسوفی خاص ندارد. به عبارت دیگر مشخصه بارز روش استعلایی (برخلاف روش درون‌ماندگار)، بدیهی‌گرفتن

مفاهیمی خاص در تحلیل است، به طوری که این مفاهیم، امکان بازنمایی روابط انسانی و اجتماعی را فراهم می‌کنند.

۲. یکی از دلایلی که برای فوکو، اعتراضات فمینیستی پس از انقلاب جذابیتی نداشت، «از آن خود شدن» اعتراضات به دست معرفت‌شناسی فمینیستی بود.
۳. فوکو از این اصطلاح برای توصیف «ضد ادیپ بودن» بهره می‌برد.

منابع

- آلی‌یز، اریک (۱۳۹۴) موقعیت بدن بدون اندام، ترجمه مهدی رفیع، تهران، نشرنی.
- امیری، ساره و احسان آقابابایی (۱۳۹۶) «برساخت معنایی زن روشن‌فکر خاص در سینمای پس از انقلاب اسلامی»، مجله مطالعات فرهنگ-ارتباطات، سال هجدهم، شماره ۴۰، صص ۹۵-۱۲۲.
- باقری‌زاده، محمد (۱۳۹۰) «نگاهی به کتاب نوآوری باز: پارادایم نوین آفرینش و تجاری‌سازی فناوری»، ماهنامه تدبیر، شماره ۲۳۵، آذر، صص ۹۶-۹۷.
- برانسون، ریچارد (۱۳۹۴) شورشی باکره؛ آشنایی با اندیشه‌های سِر ریچارد برانسون در لابه‌لای سخنانش، ترجمه مهرناز تاج‌فر و کامبیز کیامهر، تهران، لوح فکر.
- پاستر، مارک (۱۳۷۷) عصر دوم رسانه‌ها، ترجمه غلامحسین صالحیار، تهران، مؤسسه ایران.
- ثقفی، مراد (۱۳۹۵) یادداشت سردبیر، در: استاد نادان: پنج درس در باب رهایی فکر، ژاک رانسیر، ترجمه آرام قریب، تهران، شیرازه.
- چسبرو، هنری (۱۳۹۰) نوآوری باز: پارادایم نوین آفرینش و تجاری‌سازی فناوری، ترجمه کامران باقری و مرضیه شاوردی، تهران، رسا.
- دانیالی، عارف (۱۳۹۳) میشل فوکو، زهد زیبایی‌شناسانه به‌مثابه گفت‌وگو با دیداری، تهران، تیسرا.
- دریغوس، هیوبرت (۱۳۸۹) دربارهٔ اینترنت، ترجمه علی فارسی‌نژاد، تهران، ساقی.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۲) اسپینوزا: فلسفه عملی، ترجمه پیمان غلامی، تهران، دهگان.
- دلوز، ژیل و فلیکس گوتاری (۱۳۹۱) کافکا به سوی ادبیات اقلیت، ترجمه شاپور بهیان، تهران، ماهی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۳) اراده به دانستن، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران، نشرنی.
- (۱۳۹۰) باید از جامعه دفاع کرد، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، رخداد نو.
- (۱۳۹۱ الف) «در باب تبارشناسی اخلاق: مروری بر کار در حال انجام»، مجموعه مقالات تئاتر فلسفه، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران، نی، صص ۴۵۷-۴۹۶.
- (۱۳۹۱ ب) «نیچه، فروید، مارکس»، مجموعه مقالات تئاتر فلسفه، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران، نی، صص ۷-۲۸.
- (۱۳۹۳ الف) «دغدغهٔ حقیقت»، مجموعه مقالات ایران، روح یک جهان بی‌روح، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران، نی، صص ۱۹۷-۲۱۲.
- (۱۳۹۳ ب) «ساختارگرایی و پساساختارگرایی»، مجموعه مقالات ایران، روح یک جهان بی‌روح، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران، نی، صص ۱۰۷-۱۴۴.
- (۱۳۹۳ ج) این یک چپ‌چین نیست، ترجمه مانی حقیقی، تهران، مرکز.
- (۱۴۰۰ الف) «پس از رویداد»، مجموعه مقالات آیا قیام کردن بی‌فایده است، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نی، صص ۷۱-۱۱۱.

- (۱۴۰۰ب) «روشن‌نگری چیست؟»، مجموعه مقالات آیا قیام کردن بی‌فایده است، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نی، صص ۱۲۳-۱۴۶.
- کارلایل، کلر (۱۴۰۰) درباره عادت، ترجمه حیدر خسروی، تهران، نگاه.
- کرمونه‌سی، لورا و دیگران (۱۳۹۶) «پیش‌گفتار»، مجموعه مقالات خاستگاه هرمنوتیک خود، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نی، صص ۱۷-۳۹.
- لمکه، توماس (۱۳۹۲) نقدی بر خرد سیاسی، بررسی تحلیل فوکو از طرز تفکر دولت مدرن، ترجمه یونس نوربخش و محبوبه شمشادیان، تهران، دانشگاه امام صادق^(ع).
- ملپاس، سایمون (۱۳۸۹) ژان فرانسوا لیوتار، ترجمه قمرالدین بادیردست، تهران، نشرنی.

- Deleuze, G. & Guattari, F (1994) *What Is Philosophy?* New York: Columbia University Press.
- Feyerabend, P (1978) *Science in a Free Society*, New York: Verso.
- (1993) *Against method*, New York, Verso.
- Foucault, M (1980) *Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, New York: Pantheon Books.
- (1986) *The Care of The Self Volume 3 of The History of Sexuality*, Translated from the French by Robert Hurley, New York, Pantheon Books.
- (1990) *The Use of Pleasure Volume 2 of The History of Sexuality*, Translated from the French by Robert Hurley, New York, Pantheon Books.
- (1996) "Talk Show", in Lotringer, S (Eds.), (1996) *Foucault Live: Collected Interviews (1961-1984)*, New York: Semiotext, 133-145.
- (2001) "Confronting Governments: Human Rights". in Faubion, J. D.(Eds.), (2001) *Power (The Essential Works of Foucault, 1954-1984)*, Vol. 3, New York, The New Press, 474-475.
- Holmes, D (1997) *Virtual Politics*, London: Sage Publications.
- Joseph Yun, Jinhyo & Lee, MinHwa & Park, KyungBae & Xiaofei Zhao, (2019) 'Open Innovation and Serial Entrepreneurs', *Sustainability*, vol. 11, issue 18, 1-31.
- Samuelson, C (2018) 5 Success Tips for the Serial Entrepreneur Entering a New Industry, <https://www.entrepreneur.com/article/309945>, (2021/04/08).
- Soldatova, E. & Pogorelov, L., D. N., (2018) 'The phenomenon of virtual identity: The contemporary condition of the problem', *The Education and Science Journal*, Vol. 20, No 5.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲: ۳۵۶-۳۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

الگوی تحلیلی رفتار از کنش اجتماعی - سیاسی

سیدرحیم ابوالحسنی*

چکیده

برای درک علل مشارکت مردم در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی از الگوهای تحلیلی مختلفی می‌توان بهره جست. هدف این مقاله، ارائه الگوی تحلیلی مناسب برای فهم و تبیین علل و زمینه‌های رفتار و کنش اجتماعی-سیاسی افراد برای پژوهش‌های آتی است. در این پژوهش سعی شده است تا به این پرسش پاسخ دهد که چگونه می‌توان با یک الگو به تحلیل مشارکت سیاسی پرداخت و با روشی تحلیلی-توصیفی با بهره‌گیری از نظریه تلفیقی مبتنی بر رفتار اجتماعی-سیاسی، امکان مدلی تحلیلی را برای مشارکت سیاسی فراهم کند. در این راستا بر آن بوده‌ایم تا ضمن ادغام دو سطح تحلیل خرد و کلان، متغیرهای اصلی توضیح‌دهنده رفتار را در تعامل با یکدیگر مورد مذاقه قرار دهیم. متغیرهای مؤثر بر انگیزه‌های کنش اجتماعی افراد به دو دسته درونی فرد (ارزشی، اعتقادی و احساسی) و بیرون از فرد (عقلانیت معطوف به هدف) تقسیم می‌شود.

واژه‌های کلیدی: الگوی تحلیلی، رفتار یا کنش، تمایلات و گرایش‌ها، نگرش‌ها و طرز تلقی‌ها، محرک‌ها و عوامل محیطی و ساختاری.

مقدمه

برای درک علل مشارکت مردم در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی از الگوهای تحلیلی مختلفی درباره کنش اجتماعی می‌توان بهره جست. این الگوها حداقل از دو جهت با یکدیگر متفاوت هستند: اول از جهت سطح تحلیل که به سطح خرد و سطح کلان تقسیم می‌شوند. دوم از جهت متغیرها و یا عوامل توضیح‌دهنده رفتار است که به چهار گروه متغیرهای مادی، عاطفی یا روانی، تعاملی یا کنشی و آرمانی یا نمادین تقسیم می‌شوند. در الگوهای سطح خرد عمدتاً به رفتار بازیگران خاص، نظام‌های اجتماعی با مقیاس کوچک، تعاملات چهره به چهره، دیدگاه‌ها و عوامل درون‌فردی توجه دارند. بیشتر تحلیلگران این الگو بر تحلیل‌های روان‌شناختی کنش‌های اجتماعی و عوامل درون‌روانی چون تشویش، انگیزه‌های شخصی و سازوکارهای دفاعی متمرکز هستند. به عبارت دیگر تحلیل‌های سطح خرد، افراد را به نوعی «واقعی‌تر» از گروه‌ها یا ویژگی‌های ساختاری می‌دانند (افریت، ۱۳۸۹: ۲۵).

در الگوی رفتارگرایی که مشهورترین الگوی سطح خرد است، انسان‌ها موجودی اجتماعی هستند و همواره در کنش متقابل نسبت به یکدیگر می‌باشند. آنچه روابط بین یک فرد با فرد دیگر را تعیین می‌کند و در روابط و کنش متقابل او دخالت و نقش محوری را بازی می‌کند، روان‌شناسی اجتماعی او است (احمدی، ۱۳۸۲: ۲-۴)؛ زیرا رفتار انسان ناشی از عقیده، شخصیت، برداشت، انگیزه و غریزه وی است (سریع‌القولم، ۱۳۷۱: ۱۸۱). بر اساس نظریه انتخاب عقلانی نیز - که رویکرد دیگری از همین سطح تحلیل است - پدیده‌های اجتماعی حاصل افعال آدمیان است و آدمیان هم فاعلانی هستند که ارزش، اعتقاد، هدف، معنی، امر و نهی و احتیاط و تردید بر افعالشان حکومت می‌کند. لذا این الگو اغراض و معتقدات افراد را اصل قرار می‌دهد (لیتل، ۱۳۷۳: ۶۳).

در نظریه تصمیم‌گیری که زیر مجموعه این الگو است، مبنای کنش اجتماعی انسان، فایده، اولویت احتمال موفقیت و احساس قانع شدن فرد مبنی بر دست یافتن به فایده مورد نظر است (همان: ۶۹-۸۰). الگوی دیگر در همین رویکرد، الگوی تحلیل تعامل‌گرایی نمادین است. کنش اجتماعی انسان ناشی از جهت‌گیری‌های ذهنی یا درونی، نمادها، معانی و برداشت‌هایی است که از «خود» و تعاریفی است که از «وضعیت» دارد (افریت،

۱۳۸۹: ۲۷)؛ زیرا آدمیان، فاعلانی هستند صاحب رأی و نماداندیش که بر وفق درک و حاجت خویش عمل می‌کنند؛ تصویری که فاعلان از جهانی که خود را در آن می‌یابند، دسته‌ای از آمال و ارزش‌ها که مبین خواسته‌های آنهاست، دسته‌ای از هنجارها که بر دست و پای فعلشان قید می‌نهد و تجاوز از آنها را ناروا می‌شمارد و تصویری که از توانایی‌ها و قابلیت‌های خویش دارند و به طور خلاصه ارزش‌ها، مبانی، نحوه فکر و جهان‌بینی فرد، کنش او را موجب شده و شکل می‌دهد (لیتل، ۱۳۷۳: ۱۱۶).

در مقابل، تحلیل‌های سطح کلان به ویژگی‌های پدیده‌های اجتماعی بزرگ نظیر محیط کلی فرهنگی، طبقات اجتماعی - اقتصادی، ترتیبات نهادی و دیگر ساختارهای اجتماعی و جنبه‌هایی از نظام‌های اجتماعی می‌پردازند که ادعا می‌شود ویژگی هیچ فرد یا واحد کوچکی نیستند. آنها تأکید دارند که افراد یا اجزای ابتدایی‌تر را تنها در ارتباط با زمینه‌های بزرگ‌تر سیستمی می‌توان درک کرد و به مراتب بیشتر به کارویژه سیستم‌ها به عنوان یک کل و روابط میان زیرساخت‌های مهم آنها توجه دارند (افریت، ۱۳۸۹: ۲۴). الگوهای تحلیل کارکردگرایان ساختاری و نظریه سیستم‌ها در صدر الگوهای تحلیل کل‌گرا قرار دارند. مسائل کانونی مربوط به سیستم اجتماعی به عنوان یک کل و فرایندها و ساختارهای اصلی و عمده آن، مثلاً طبقات اجتماعی، جهت‌گیری‌های ارزشی، انسجام، تعادل و غیره به عنوان عوامل تعیین‌کننده و نیز رابطه میان «خرده‌سیستم‌ها» مورد تأکید قرار می‌گیرند. الگوهای تحلیل مارکسیستی و پارسونزی، الگوهای اصلی در این سطح تحلیل هستند. مارکس بر عوامل مادی و پارسونز بر جهت‌گیری‌های ارزشی و معتقدات مربوط به هستی به عنوان عوامل تعیین‌کننده‌های اصلی کنش‌ها و پدیده‌های اجتماعی تأکید دارند (همان: ۳۳).

از نظر مارکس، نظام کل اجتماعی دارای سه خرده‌نظام اقتصادی، اجتماعی و ذهنی - روان‌شناختی (آگاهی و ایدئولوژی) است که خرده‌نظام اقتصادی به صورت زیربنا، تعیین‌کننده کلیه نظام‌های اجتماعی (سیاسی، فرهنگی، مذهبی، حقوقی، تفریحی و خویشاوندی) است. به موازات آن، ساخت اقتصادی، مؤلفه‌های آگاهی و ایدئولوژی را نیز می‌سازد. بر اساس اصل اصالت کار، شخصیت (ذهن و روحیه) افراد نیز بر اثر جای‌گیری در موقعیت خاص در روابط تولید و بر عهده داشتن و انجام کار خاص شکل می‌گیرد. لذا

تکنولوژی و سازمان‌یافتگی تکنیکی فرایند تولید، منتهی به فرهنگ و آگاهی و ارزش‌ها می‌شود. به عبارت دیگر، محیط اقتصادی و اجتماعی که ساخته سطح خاصی از تکنولوژی و خصایص آن است، ورت‌های مختلف روان‌شناسی و رفتار سیاسی ساکنان آن محیط را شکل می‌دهد. یعنی هویت طبقاتی، دخل عظیم در رفتار سیاسی فرد دارد و عمل سیاسی، ریشه در طبقه دارد (افریت، ۱۳۸۹: ۱۹۹-۲۱۰). البته برخی از تحلیلگران مارکسیسم، تأثیر ساختار اقتصادی بر کنش اجتماعی را با استفاده از الگوهای کارکردگرای و نیز انتخاب عقلانی توضیح می‌دهند. به هر تقدیر، ساختارهای اجتماعی، نظام‌هایی هستند بادوام و سامان‌بخش که با تعیین فراخانها و تنگناها، هدایتگر و محدودکننده یا الهام‌بخش رفتار آدمیانند (همان: ۱۶۸).

در نگاشته حاضر تلاش شد تا با کنار هم قرار دادن مؤلفه‌های مربوط به الگوهای تحلیل سطوح خرد و کلان، تحلیلی از کنش اجتماعی به دست داده شود که ظرفیت بهره‌گیری از متغیرهای بیشتری را در تحلیل کنش‌های اجتماعی از جمله کنش‌های سیاسی داشته باشیم. البته در نگارش سعی شد تا از قالب مهندسی معکوس استفاده شود؛ یعنی از کنش که متغیر وابسته نهایی است، شروع شد و به عقب برگشتیم.

روش تحقیق

روش پژوهش در این نگاشته، «روش کیفی» است و روش گردآوری داده‌ها نیز «روش اسنادی و یا استنادی» است. در این پژوهش ابتدا از طریق مطالعات اکتشافی به الگوی تحلیلی مورد نظر دست یافتیم و سپس با مراجعه به کتب، مقالات و پژوهش‌های در دسترس، فیش‌برداری انجام شد و سرانجام با تحلیل ثانویه به تدوین مقاله پرداخته شد.

پیشینه پژوهش

امینی و محمدی خانقاهی (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «مروری بر رفتار رأی‌دهی شهروندان ایرانی در انتخابات (با تمرکز بر سال‌های ۱۳۸۸-۱۳۹۸)» به این نتیجه رسیده‌اند که انتخابات این دوره شامل چهارگونه اصلی است که عبارتند از ۱- رأی‌دهی تکلیفی ایدئولوژیک ۲- رأی‌دهی منفعت‌گرایانه ۳- رأی‌دهی سلبی-اعتراضی ۴-

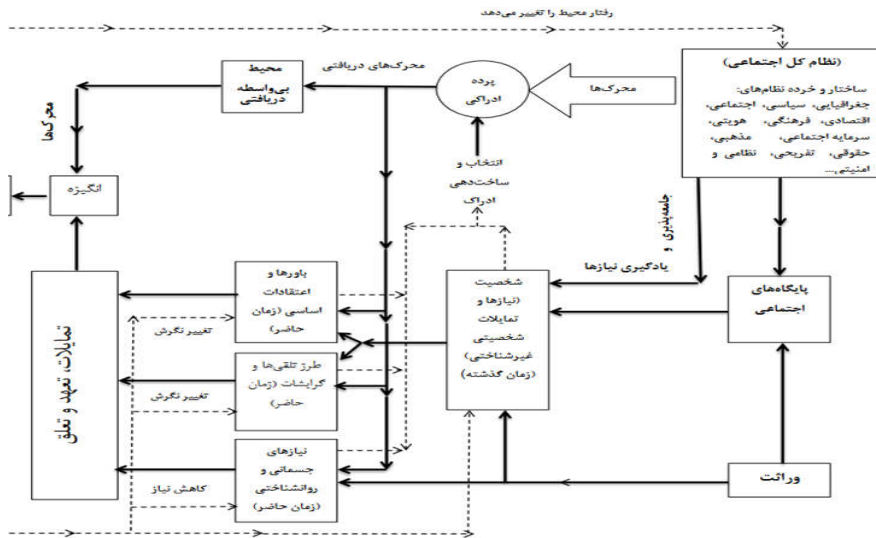
رای‌دهی هیجانی و مقطعی.

امام‌جمعه‌زاده و کرمی راد (۱۳۹۱) در پژوهشی با عنوان «تجزیه و تحلیل عوامل مؤثر بر رفتار انتخاباتی با نگاهی به ایران» به بررسی ادبیات موجود رویکردها و نظریه‌های مختلف در زمینه رفتار انتخاباتی و عوامل مؤثر بر رفتار انتخاباتی در ایران پس از انقلاب اسلامی پرداخته‌اند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که با توجه به تعدد عوامل نمی‌توان نظریه‌ای جهان‌شمول و فراگیر یافت که به‌تنهایی امکان بررسی رفتار انتخاباتی را فراهم نماید عوامل مهم در رفتار انتخاباتی ایران شامل: جغرافیای طبیعی و فرهنگی، گذشته تاریخی، فرهنگ عمومی و سیاسی، دین و ساختار قدرت در ایران به همراه رسانه‌های داخلی و خارجی، تنش مؤثر و تبیین‌کننده در انتخابات و رفتار انتخاباتی در ایران دارند.

صادقی جقه (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی عوامل اجتماعی مؤثر در رفتار انتخاباتی ایرانیان» به بررسی مؤلفه‌های اجتماعی مؤثر بر رفتار انتخاباتی ایرانیان پرداخته است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که عوامل اجتماعی، تک‌عاملی نبوده، تحت تأثیر مؤلفه‌های مختلف است.

تاجدوزیان و پیشگاهی فرد (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «منشأ رفتارهای انتخاباتی ایرانیان» به این نتیجه رسیدند که شرایط و وضعیت اجتماعی و اقتصادی جامعه ایران که دلالت بر رویکردی جامعه‌شناسانه به جهت‌گیری آرای انتخاباتی دارد، مقوله‌ای تعیین‌کننده در رفتار انتخاباتی است.

سبکتکین ریزی و همکاران (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «رضایتمندی و مشارکت سیاسی - اجتماعی؛ مطالعه موردی: شهروندان کرج» به این نتیجه رسیدند که رضایتمندی سیاسی دارای بیشترین تأثیر و متغیر رضایتمندی اجتماعی دارای کمترین تأثیر بر متغیر مشارکت سیاسی - اجتماعی است.



شکل ۱- نمودار الگوی تحلیل کنش اجتماعی

خاستگاه کنش اجتماعی (انگیزه‌ها)

همان‌طور که در نمودار دیده می‌شود، رفتار اجتماعی محصول تصمیمی است که از انگیزه ناشی می‌شود. از این‌رو نزدیک‌ترین متغیر نسبت به کنش اجتماعی را انگیزه‌ها تشکیل می‌دهد.

مفهوم انگیزه

انگیزه، انرژی یا نیرویی است که باعث کنش و ایجاد حرکت می‌شود. هر عاملی که باعث فعالیت داخلی یا خارجی موجود زنده شود، خود نوعی انگیزش به حساب می‌آید. در روان‌شناسی، اصطلاح انگیزش و انگیزه برای چیزی به کار برده می‌شود که موجود زنده را از داخل به حرکت درمی‌آورد. انگیزه‌ها و نیازها، خواسته‌ها و امیالی هستند که افراد را به جهت‌های خاصی سوق می‌دهند و رفتار هدف‌گرا را شامل می‌شوند (ر.ک: ویتن، ۲۰۰۲).

انگیزه، نیروی هشیار یا ناهشیاری است که فرد را به عمل کردن و گاهی عمل نکردن تحریک می‌کند. بدین ترتیب انگیزه‌ها علت هستند؛ یعنی نیروهایی که تأثیر یا عملی را به وجود می‌آورند و موجب رفتار می‌شوند (ر.ک: لفرانسوا، ۲۰۰۰). به عبارت دیگر

انگیزه‌ها، عواملی هستند که به رفتار نیرو می‌بخشند و به آن جهت می‌دهند. انگیزه‌ها باعث شکل‌گیری و ادامه فعالیت شده، جهت کلی رفتار فرد را نیز مشخص می‌کنند. از انگیزه‌ها گاه به نیازها، خواست‌ها، کشش‌ها، سائقه‌ها یا محرک‌های درونی فرد نیز تعبیر می‌شود (ر.ک: رضاییان، ۱۳۸۵). برخی نظریه‌پردازان، «انگیزش» را مجموعه‌ای از نیروهایی می‌دانند که افراد را به سمت معینی از رفتار وامی‌دارد (ر.ک: رابینز، ۱۳۸۵)، به نظر برخی، انگیزه یعنی میل به کوشش فراوان در جهت تأمین هدف‌های سازمان به گونه‌ای که این تلاش در جهت ارضای برخی از نیازهای فردی سوق داده می‌شود. دسته‌ای دیگر بر این باورند که انگیزش بیانگر آن دسته از فرایندهای روان‌شناختی است که علت برانگیختگی، هدایت و تداوم اعمال ارادی هدفمند است (ر.ک: رضاییان، ۱۳۸۵). به طور کلی تجزیه و تحلیل انگیزش باید بر عواملی متمرکز شود که فعالیت‌های فرد را برمی‌انگیزند.

انواع انگیزه

در روان‌شناسی، انگیزه‌ها را از یک جهت به دو گروه عمده تقسیم می‌کنند:

الف) انگیزه‌های فیزیولوژیک یا اولیه، یعنی انگیزه‌هایی که بر اساس نیازهای زیستی موجود زنده بنا شده‌اند و جنبه ذاتی دارند؛ مثل گرسنگی، تشنگی و نیاز جنسی.

ب) انگیزه‌های اجتماعی یا ثانویه که نیاز زیستی را برطرف نمی‌کنند، بلکه در اثر یادگیری به وجود می‌آیند؛ مانند انگیزه‌های کسب قدرت، مقام، مال، پیشرفت، پذیرش اجتماعی، تسلط‌طلبی و... (ر.ک: گنجی، ۱۳۸۶).

انگیزه‌های کنش اجتماعی از جهت خاستگاه به دو دسته درونی و بیرونی تقسیم می‌شوند. در انگیزه‌های درونی، نیروهای درونی (نظیر خستگی، کنجکاوی و...)، رفتار را برمی‌انگیزانند که به آن خودگردان می‌گویند. انگیزش خودگردان معمولاً از گرایش‌ها، نیازها و واکنش‌های فردی به رفتار شخص ناشی می‌شود. در مقابل زمانی که انگیزه‌های بیرونی مؤثرند، رفتار فرد را نیروهای بیرونی (نظیر پول یا جایزه و...) برمی‌انگیزانند. انگیزشی که با محیط کنترل می‌شود، از پیامدهای مصنوعی و بیرونی رفتار ناشی می‌شود. در انگیزه‌های درونی، خاستگاه و غایت کنش، درون فاعل کنش است که گاه احساسات فرد و گاه ارزش‌ها و گاهی نیز باورهای مذهبی این منشأ را تشکیل می‌دهند.

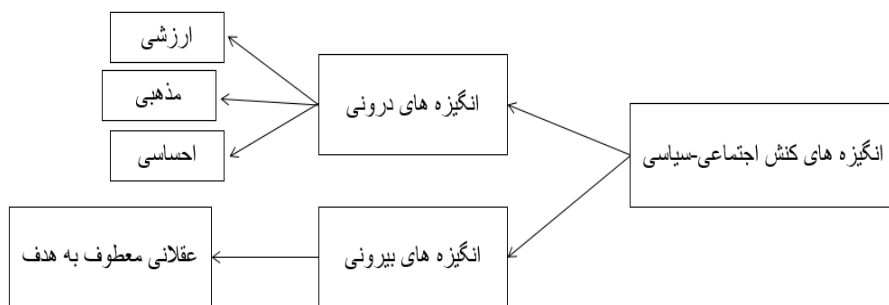
در کنش‌های دارای انگیزه‌های احساسی، یک حالت وفاداری به منشأ احساس وجود داشته (وبر، ۱۳۷۴: ۳۹) و کنش ناشی از حال وجدانی یا خلق فاعل کنش است. در این نوع کنش، هدف یا نظامی از ارزش‌ها، مبنای کنش نیست، بلکه کنش در واقع عبارت از واکنش عاطفی است که فاعل کنش در اوضاع و احوالی معین نشان می‌دهد (آرون، ۱۳۶۳: ۲۱۱). افرادی که وطن خود را دوست دارند و به سرزمینی عشق می‌ورزند و یا به مردمی علاقه‌مند هستند، به هنگام تعدی و تجاوز به آنها، از آن دفاع می‌نمایند.

ارزش‌ها و تحقق آنها، یکی دیگر از خاستگاه‌های دیگر کنش‌های اجتماعی انسان می‌باشند. افراد معتقد به یک باور عقلایی به اعتبار مطلق یک نظام به عنوان نمود ارزش‌های متعالی اقدام می‌نمایند (همان: ۳۹). انگیزه افراد در این کنش، دستیابی به هدفی خارجی نیست، بلکه می‌خواهند به تصویری که از افتخار دارند، وفادار بمانند؛ مانند ارزش‌های اخلاقی، زیبایی‌شناختی، یا هر نوع دیگری از ارزش‌ها.

انگیزه‌های اعتقادی - مذهبی، سومین خاستگاه درونی انسان برای انجام کنش اجتماعی هستند. مشروعیت و انجام کنش ناشی از نوعی نگرش مذهبی است که رهایی را در پذیرش نظام مورد نظر می‌بیند. بر اساس نگرش و تعبد مذهبی، رهایی و رستگاری در گرو پذیرش نظام ارزشی و هنجارهای ارائه‌شده از یک معبود است. در طول تاریخ، جوامع بشری به معبودهای الهی و غیر الهی گرایش داشته‌اند و دارند و مجموعه‌ای از اعتقادات و اخلاقیات و عبادات را به عنوان یک نظام دینی می‌پذیرند و خود را ملزم به رعایت هنجارها برای تحقق ارزش‌های آن دین می‌دانند و نتیجه چنین تعبدی را نیز رستگاری در دنیا و آخرت می‌پندارند. از این‌رو رفتارها دارای خاستگاه اعتقادی می‌شوند. دسته‌ای دیگر از کنش‌های اجتماعی انسان را انگیزه‌های بیرونی سبب می‌شوند و یا برای دستیابی به اهداف بیرون از فاعل کنش انجام می‌شوند. این نوع کنش‌ها به امید دستیابی به تبعات بیرونی خاص انجام می‌شوند (همان: ۳۹) که فاعل کنش، هدفی روشن را در نظر دارد و همه وسایل را برای رسیدن به آن با هم به کار می‌گیرد. این نوع کنش را اصطلاحاً عقلانی معطوف به هدف می‌گویند و عقلانی بودن نیز به تبع شناخت‌های فاعل کنش تعریف می‌شود، نه به تبع شناخت‌های ناظر کنش (همان: ۲۱۱).

طبیعی است که در عرصه واقعیت، کنش‌ها با انگیزه‌های مطلق و انتزاعی و به صورت تیپ ایده‌آل تحقق نمی‌یابند، بلکه در هر کنشی، انگیزه‌های مختلف به صورت نسبی

حضور دارند. برای نمونه، باورهای اخلاقی (ارزش‌ها) را اغلب انگیزه‌های مذهبی تضمین می‌کنند.

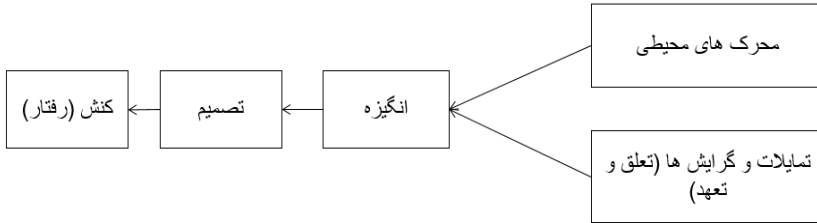


شکل ۲- نمودار انواع انگیزه‌های کنش اجتماعی - سیاسی

خاستگاه انگیزه

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چه زمانی انگیزه‌ها برانگیخته و یا فعال می‌شوند. در پاسخ به این پرسش می‌توانیم با تبیین فرایند شکل‌گیری انگیزه‌ها، نموداری را ترسیم کنیم که از متغیرهای خرد شروع می‌شود و به متغیرهای رویکردهای کلان ختم می‌گردد. به عبارت دیگر، انگیزه‌ها بدون واسطه از متغیرهای سطح تحلیل خرد تأثیر می‌پذیرند، اما آن متغیرها را متغیرهای سطح کلان می‌سازند.

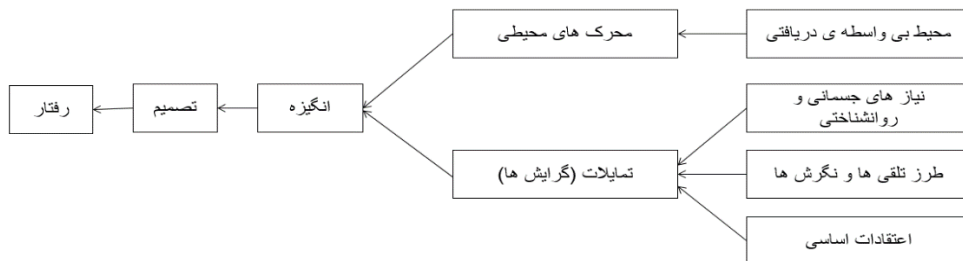
دو دسته متغیر، سازنده و فعال‌ساز انگیزه‌ها هستند که عبارتند از محرک‌های دریافت‌شده از محیط بی‌واسطه و نیز متغیرهای نهفته درون فاعل کنش. انگیزه یک فرد برای اقدام وابسته به کارویژه تعاملی بین محیط (محرک‌های محیطی) با الگوی مشخص گرایش‌ها و تمایل‌های (تعلق و تعهد) آن فرد در لحظه معینی از زمان تصمیم‌گیری است. تمایل‌ها و گرایش‌ها در فرد را سه متغیر باورها و اعتقادات اساسی فرد در زمان حاضر، طرز تلقی‌ها و نگرش‌های او در زمان حاضر و نیازهای جسمانی و روان‌شناختی وی در همان زمان شکل می‌دهند.



شکل ۳- نمودار خاستگاه انگیزه کنش اجتماعی - سیاسی

هم عقاید و هم نگرش‌ها، مبتنی بر شناخت هستند. عقاید به شناخت‌هایی که حائز حس اعتبار فوق‌العاده‌اند، اطلاق می‌شود که آنها را از سایر شناخت‌هایی که عقیده محسوب نمی‌شوند، متمایز می‌کند. نگرش‌ها به شناخت‌های در بردارنده جذب و دفع اطلاق می‌شود (جاذبه). بسیاری از ادراکات و شناخت‌ها به صورت هم‌زمان هم عقیده‌اند و هم نگرش. تأکید بر این نکته مهم است که رفتار سیاسی به ادراکات و میزان اعتباری که کنشگران برای نظام سیاسی خود قائلند، بسیار وابسته است.

درباره نیازهای جسمانی و روان‌شناختی فرد و تقدم و تأخر آنها و نیز میزان تأثیرگذاری هر یک، نظریه‌های مختلفی وجود دارد که یکی از این آنها را آبراهام مازلو مطرح کرده است. وی ضمن تقسیم‌بندی نیازهای انسان به پنج دسته، آنها را اولویت‌بندی نیز می‌نماید و معتقد است که فعال شدن و اثربخشی هر یک از نیازها، نیازمند تأمین و برآورده شدن نیازهای ماقبل است. به نظر ایشان، نیازهای انسان به ترتیب اولویت عبارتند از: ۱- فیزیکی (آب، غذا، خواب، نیاز جنسی و...) ۲- امنیت (نظم، پیش‌بینی‌پذیر بودن، محیط‌زیست و...) ۳- عشق، عاطفه، تعلق داشتن ۴- عزت نفس ۵- خودشکوفایی.



شکل ۴- نمودار محرک‌های محیطی و تمایلات تأثیرگذار بر رفتار

محرک‌های محیطی از عوامل بسیار مهم تأثیرگذار بر رفتار فرد هستند، به گونه‌ای که می‌توان بیان کرد که هرچه تعداد محرک‌هایی که شخص درباره حضور در عرصه‌های اجتماعی - سیاسی دریافت می‌کند بیشتر باشد، احتمال مشارکت شخص بیشتر است و شدت مشارکتش نیز بیشتر خواهد بود. البته این را نمی‌گوییم که محرک‌ها، علت هستند، بلکه این دو متغیر با هم رابطه نزدیکی دارند. آنچه در این بین نقش ایفا می‌کند، نگرش مثبت گیرنده‌های محرک است و البته انقلاب فناورانه در رسانه‌های ارتباطی باعث شده است که محرک‌های سیاسی و اجتماعی به سرعت و به سادگی در دسترس تقریباً تمامی شهروندان قرار گیرند.

عقاید و نگرش‌ها

بر اساس رویکرد تفسیرگرایی یا رویکرد فرهنگی، ما با اعمال و افعال معنی‌دار انسان سروکار داریم؛ زیرا آدمیان، فاعلانی هستند صاحب رأی و نماداندیش که بر وفق درک و حاجت خویش عمل می‌کنند. انسان‌ها بر اساس تصویری از جهانی که خود را در آن می‌یابند، دسته‌ای از آمال و ارزش‌ها که مبین خواسته‌های آنهاست، دسته‌ای از هنجارها که بر دست و پای فعلشان قید می‌نهد و تجاوز از آنها را ناروا می‌شمارند، تصویری از توانایی‌ها و قابلیت‌های خویش و امثال آن، دست به کنش می‌زنند. هر کنشی که از

انسان سر می‌زند، ناشی از زمینه فرهنگی و حالت روحی فاعل آن عمل است (لیتل، ۱۳۷۳: ۱۱۶).

به طور کلی باید زندگی را برحسب «معنا» دید. معنا، مقوله‌ی بنیادی و فراگیری است که زندگی نهایتاً در لوای آن قابل درک می‌شود. بدون وجود معنا، مردم فاقد آگاهی درباره نحوه کنش نسبت به یک «امر» خواهند بود. در واقع این تغییر شکل آن «امر» به یک «موضوع» است که باعث کنش می‌شود. عقلانیت، سنت، عاطفه، ارزش، احترام، عشق، انتقام، نفرت، موفقیت و فایده، هر یک نوعی از معنا هستند؛ یعنی آن چیزی که در پس کنش هر کنشگری نهفته است و به آن شکل می‌دهد. «شخص کنشگر» با تعلق به چنین معنایی یا با عطف به آن عمل می‌کند. معنای هر چیز به نقش آن در نظامی که این معنا، جزئی از آن است، بستگی دارد (منوچهری، ۱۳۸۷: ۵۴).

برای درک و تفسیر «معنا»ی کنش‌های اجتماعی کنشگران لازم است سه تعریف و یا «معنا» را از نظر آنان بدانیم. اول تفسیر و معنایی که آنان از موقعیت، منویات، کنش‌ها و تجارب مردمان دیگر دارند؛ چراکه بخش بزرگی از اعمال ایشان مبتنی بر تفسیر حرکات دیگرانی است که در مقابل ایشان قرار دارند. بدین جهت که کنش افراد، فعالیت است که در آن افراد بشر به تفسیر حرکات پرداخته، بر مبنای معانی حاصل از تفسیر به عمل می‌پردازند. نقش‌پذیری افراد عبارت است از تعیین معنای دیگران برای خود؛ یعنی کشف مسیر عملی که به اعمال مشخص دیگران، جهت، پیوستگی و اهمیت می‌دهد. بنابراین تلاش ما این است که دیگران را برحسب اهمیتشان برای خودمان و تأثیراتشان بر طرح‌های اقدام خود قضاوت کنیم. تا زمانی که معنای یک فرد را برای خود و معنای خود را از نظر او معین نکرده‌ایم، نمی‌دانیم چگونه با او رفتار کنیم. ما از طریق هویت دادن به او و تفسیر اعمالی که از این هویت صادر می‌شود، عمل می‌کنیم. وقتی آنچه را که هویت و نقش او تلقی می‌کنیم کشف نمودیم، مسیر اقدام خودمان را بر مبنای قضاوت خود نسبت به تأثیرات او برای طرح‌های آشکار و پنهان خود تعیین می‌کنیم (آفریت، ۱۳۸۹: ۵۸).

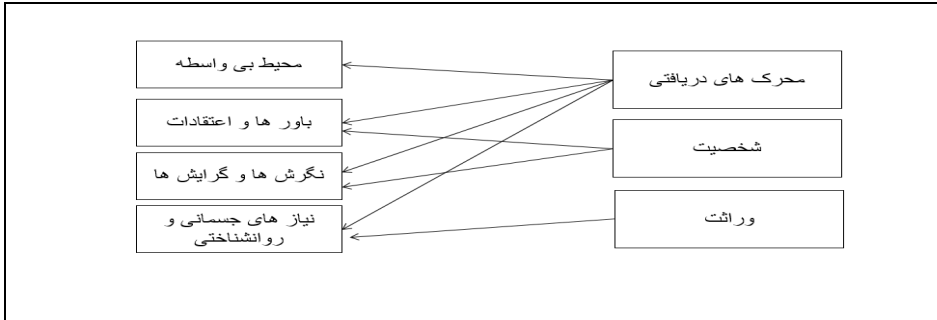
دوم، تفسیر و تعریفی است که آنان از «خود» دارند. در جهان اجتماعی، «برداشت از خود» در افراد، یکی از متغیرهای بسیار مهم است. «خود»، شامل شیوه‌هایی است که فرد

برای کنش نسبت به «خود» یا رفتار با «خود» دارد. افراد بر اساس مجموعه‌هایی از معانی که برای «خود» تشکیل می‌دهند، افعال خودشان را هدایت می‌کنند. افرادی که «خود» را خوب، توانا، منجی: الح و... می‌دانند، بر همان مبنا عمل می‌کنند و بالعکس. البته هر شهروند ایرانی می‌تواند «خود» را با هویت‌های مختلف تعریف نماید. شاید قبل از هر چیز «خود» را به عنوان یک ایرانی تعریف می‌نماید که دارای تاریخ و جغرافیای مشخصی است. تعریف دیگری که یک شهروند ایرانی می‌تواند از «خود» ارائه کند، یک «فرد شیعی» است. تعریف سومی که یک ایرانی می‌تواند از «خود» ارائه دهد، یک «فرد مسلمان» است. سوم اینکه تفسیر و درک کنش افراد، مستلزم شناخت تفسیر و معنایی است که آنان از «موقعیت» یا «وضعیت» دارند. کنش داوطلبانه فرد، ساخته و پرداخته فرد در مواجهه با محیطی است که بر مبنای آنچه مورد توجه قرار می‌دهد و اقدام به عینیت بخشیدن به آن می‌نماید، ورت می‌گیرد؛ زیرا کنش آنان صرفاً پس از آنکه فرد با توجه به موضوعات واقع در حیطه خود نشانه‌هایی درباره «موقعیت» برای خود ایجاد کرده و به ارزیابی آنها برحسب رابطه‌شان با کنش مورد نظر خود می‌پردازد، صورت می‌گیرد. کنش افراد ناشی از معنایی است که آنان در نتیجه فرآیند تفسیری دائمی و بی‌انقطاع در حین حرکت از «موقعیتی» به «موقعیت» دیگر از آن «موقعیت‌ها» دارند. بنابراین معنایی که فرد از «موقعیت» یا «وضعیت» دارد، بسیار مهم است؛ زیرا انسان بر اساس دریافت و برداشتی که از محیط دارد، دست به عمل و عکس‌العمل می‌زند (آفریت، ۱۳۸۹: ۱۵۷).

آنچه با عناوین معنای «خود» و تفسیر «موقعیت» مطرح شد، در حقیقت تشکیل‌دهنده عقاید و باورها و نیز طرز تلقی‌ها و نگرش‌ها هستند. حال این پرسش مطرح می‌شود که اصولاً خاستگاه معنا و تفسیر افراد از کنش‌ها چیست؟ در پاسخ باید گفت که چیزی جز فرهنگ یا پندارها و باورها نیستند.

خاستگاه باورها، نگرش‌ها و نیازها

برای شناخت عوامل و متغیرهای ماقبل‌تر باید یک گام به عقب برگردیم. در این سطح با سه عامل مهم روبه‌رو هستیم که بر متغیرهای بعدی تأثیرگذارند. این سه عامل عبارتند از: محرک‌ها دریافتی، شخصیت و وراثت.



شکل ۵- نمودار خاستگاه باورها، نگرش ها و نیازها

درباره محرک ها توضیح داده شد. حال به مفهوم متغیر شخصیت و یا متغیر روان شناختی می پردازیم؛ زیرا اگر یک گام به عقب برگردیم، ملاحظه خواهیم نمود که یکی از خاستگاه های اعتقادات و طرز تلقی ها و گرایش های انسان ها، شخصیت و نیازها و تمایلات شخصیتی یا روان شناختی آنهاست. هرچند این رویکرد نظری در تقابل با نظریه طبقاتی مارکسیستی مطرح شده است و احتمال غلو و افراط گرایی نیز در آنها وجود دارد، بخشی از حقایق را نیز در بر خواهد داشت.

شخصیت

به نظر روان شناسان، بین سرشت انسان ها با رفتار و رویه های اجتماعی و سیاسی آنها همبستگی وجود دارد. هیمنز و ویرسما، انسان ها را از لحاظ شخصیتی بر اساس سه معیار تقسیم بندی نمودند: هیجان پذیری، فعالیت و طنین (پژواک) یعنی درجه مداومت صور ذهنی (دوورژه، ۱۳۷۷: ۱۴۴). بر این اساس افراد را به هشت دسته زیر تقسیم می کنند:

۱. بی رنگ و بوه: هیجان پذیر، غیر فعال و زودآهنگ هستند.
۲. خونسردها: به مبارزات سیاسی بی اعتنا، هیجان ناپذیر و دیرآهنگ هستند.
۳. پرشورها: هیجان پذیر، فعال و دیرآهنگ هستند.
۴. خشمگین ها: هیجان پذیر، فعال و زودآهنگ و به سوی پیکارهای سیاسی جذب می شوند.
۵. عصبی ها: هیجان پذیر، غیر فعال و زودآهنگ هستند.
۶. احساساتی ها: هیجان پذیر، غیر فعال و دیرآهنگ هستند.
۷. وارفته ها: هیجان ناپذیر، غیر فعال و دیرآهنگ هستند.

۸. **دموی‌ها:** هیجان‌ناپذیر، فعال و زودآهنگ و فرصت‌طلب هستند.

یونگ، طبقه‌بندی دیگری را بر مبنای روابط فرد با دنیای خارج ارائه می‌دهد. وی، دو خصلت را در بین انسان‌ها از یکدیگر متمایز می‌کند: برون‌گرایی و درون‌گرایی. برون‌گراها به بیرون و به جهان خارج نظیر ثروت، مقبولیت عام، موازین سنتی و فعالیت، بسیار اهمیت می‌دهند و علاقه‌مند به فعالیت‌های سیاسی هستند. ولی درون‌گراها به سوی خویشتن و دنیای درونی و عالم خود نظر و گرایش دارند و به عقاید دیگران بی‌اعتنا می‌باشند (دوورژه، ۱۳۷۷: ۱۴۷).

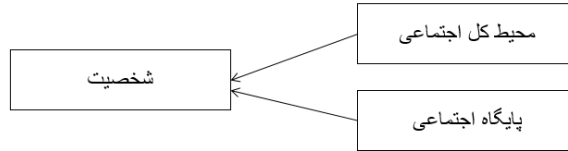
به غیر از تقسیم‌بندی‌های یادشده، پژوهش‌های دیگر بدون ارائه الگوی خاص به ویژگی‌های شخصیتی به عنوان عوامل مؤثر بر نوع رفتار افراد اشاره دارند. علاوه بر برون‌گرایی که بسیاری از متفکران به آن اشاره می‌کنند، مهم‌ترین خصوصیات مؤثر مطرح‌شده عبارتند از: ۱- اعتماد به نفس، احساس شایستگی و نیرومندی خود ۲- جرأت، سلطه‌جویی، تهاجم و داشتن انگیزه قدرت. ۳- نیازهای شخصیتی (سلسله‌مراتب نیازهای مازلو) ۴- بی‌هنجاری و از خود بیگانگی ۵- انگیزه‌های پیشرفت-خلاقیت. ۶- انعطاف‌پذیری و سازگاری ۷- همدلی و نزدیکی عاطفی ۸- سطح بالای انرژی ۹- برنامه‌ریزی و تعیین جهت آینده ۱۰- نیرومندی فراخود (وجدان جمعی) و اخلاقیات (میلبرث و گونل، ۱۳۸۶: ۱۲۵-۱۳۳).

حال این پرسش مطرح می‌شود که شخصیت چگونه شکل می‌گیرد. در پاسخ باید گفت که شخصیت با محیط و پایگاه اجتماعی و از طریق جامعه‌پذیری شکل می‌گیرد.

پایگاه اجتماعی

از میان سه دسته متغیر محرک‌های دریافتی، شخصیت و وراثت، اولی (محرک‌های دریافتی) را آن دسته از محرک‌هایی تشکیل می‌دهد که از پرده ادراکی کنشگر (که خود ناشی از شخصیت وی است) عبور می‌کنند و سومی نیز ناشی از ژن ناقل است. اما دومی (شخصیت) را محیط و پایگاه‌های اجتماعی از طریق جامعه‌پذیری شکل می‌دهند.

پایگاه اجتماعی دارای مؤلفه‌های متعددی است که هر یک از آنها می‌توانند بر کنش و مشارکت اجتماعی مؤثر باشند. متغیرهای مرکز-پیرامون، پایگاه اقتصادی-اجتماعی یا طبقه، درآمد، تحصیلات، سن، جنس، محل اقامت، تأهل و... از جمله مؤلفه‌های آن است.



شکل ۶- نمودار تأثیر پایگاه اجتماعی بر شخصیت

متغیرهای سطح کلان

اولین دسته از متغیرهای سطح کلان را عوامل محیطی تشکیل می‌دهد. عوامل محیطی، رفتار بشر را مستقل از ویژگی‌های فردی یک شخص تحت تأثیر قرار می‌دهند. متغیرهای محیطی یا موقعیتی یا ساختاری مختلفی وجود دارد که با واسطه بر کنش اجتماعی انسان مؤثرند. ابعاد و مؤلفه‌های جغرافیایی، فیزیکی و بیولوژیکی جهان اطراف، محیط فرهنگی، ویژگی‌های بافتی- اجتماعی جامعه، نظام اقتصادی و موقعیت سیاسی و... همه از عواملی هستند که بنیاد و مبدأ و منشأ رفتار سیاسی را تشکیل می‌دهند که همگی در ابتدای مدار و منحنی روابط علی قرار دارند. همگی آنها، متغیرهای مستقل نظریه‌های کلان در جامعه‌شناسی هستند و از آنجایی که در این نگاشته، ما در پی ادغام دو رویکرد خرد و کلان هستیم، بنابراین سعی نمودیم که متغیرهای هر دو دسته نظریه را در یک روابط علی ترسیم نماییم. در این روابط علی-همان طوری که در نمودار ابتدای مقاله مشاهده می‌شود- متغیرهای تحلیل‌های سطح کلان در ابتدا قرار می‌گیرند و سپس متغیرهای سطح خرد قرار دارند و در نهایت کنش اجتماعی به وقوع می‌پیوندد.

نظام و ساختار جغرافیایی

متغیر جغرافیا از زمان ارسطو تاکنون در کتب و منابع معتبر مطرح می‌شود. وقتی از جغرافیا نام می‌بریم، متغیرهای متعددی از جمله اقلیم، وسعت، مرز، پستی و بلندی و منابع طبیعی به ذهن متبادر می‌شود. در منابع قدیم و سنتی، بیش از همه به تأثیرگذاری اقلیم پرداخته شد. اما در منابع جدید به بحث منابع طبیعی و مسئله فقر و غنا توجه بیشتری می‌شود.

بحث اقلیم را ارسطو، فارابی، ابن خلدون و منتسکیو مطرح نمودند. مقصود از اقلیم، گرما و سرما و رطوبت و خشکی است. ارسطو پس از مشاهده این واقعیت که اقلیم سرد به آزادی و آب و هوای گرم به بردگی می‌انجامد، سعی کرده تا درباره مناطق معتدل نیز نظریه‌ای ارائه کند. وی چنین می‌پندارد که آدمیان در این سرزمین‌ها، آزادند و فرمان‌دهی نیز می‌دانند، بدون اینکه بگویند چرا (دورژه، ۱۳۷۶: ۱۰۰). فارابی نیز اختلاف خلق و خوی مردم را ناشی از اختلاف اوضاع طبیعی سرزمین آنها می‌داند، اما اختلاف سرزمین‌ها را ناشی از دوری و نزدیکی نسبت به کرات آسمانی خاص می‌پندارد. به نظر فارابی، اختلاف قسمت‌های زمین، موجب گوناگونی بخارات متصاعده از آن و در نتیجه آب و هوای خاص می‌شود؛ زیرا آب و هوای هر شهری و سرزمینی از بخارات زیرزمینی آن سرزمین به وجود می‌آید و هوای هر شهری با بخاری که از آن سرزمین متصاعد می‌شود، درآمیخته است. به تبع این اختلافات و گوناگونی‌ها، گیاهان و حیوانات غیر ناطق نیز مختلف می‌شوند و همین‌طور انواع خوراکی‌ها مختلف می‌گردند و به تبع اختلاف در خوراکی‌های ملت‌ها، اختلاف در مواد کشت و زرع است که بنیه وجودی انسان‌ها در نسل‌های گذشته و آینده تشکیل می‌شود و همه این گوناگونی‌ها در خلق و خوی طبیعی و نحوه آفرینش آنها، ایجاد اختلاف کرده و می‌کند. همین‌طور اختلاف هوا نیز سبب اختلاف خلق و خوی انسان‌هاست. سپس از تعاون (تعامل) و همیاری این اختلافات و آمیزش‌های گوناگون عوامل، خلق و خوی‌های مختلف در انسان‌ها پدید می‌آید (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۳۸-۱۴۰).

پس از فارابی باید از ابن خلدون، متفکر مسلمان قرن هشتم هجری نام برد که بحث مفصلی درباره تأثیر جغرافیا بر تمدن و فرهنگ و کنش انسانی دارد. ابن خلدون، بنیاد تمدن را بر جغرافیا استوار می‌کند، پس از آنکه کره ارض را به هفت کمر بند اقلیمی تقسیم می‌نماید، اظهار می‌کند که فقط اقلیم چهارم دارای استعداد تمدن‌خیزی است. پس از آن به تبیین خلق و خوی انسان می‌پردازد. به نظر ایشان، آب و هوای گرم موجب شادی، طرب، سبکی و سبک‌سری و آب و هوای سرد موجب اندوه، انقباض روح، حزن، تدبیر و دوراندیشی می‌شود. ابن خلدون، مناطق جغرافیایی را از لحاظ فراوانی ارزاق و یا کمبود مواد غذایی نیز به واسطه برخورداری یا محرومیت از اقلیم مناسب به دو بخش برخورداری و محروم تقسیم می‌کند و سپس به تأثیر پر خوری و گرسنگی و نیز نوع غذا بر

روان‌شناسی و روحیات و جسم انسانی می‌پردازد. حاصل‌خیزی اراضی و اعتدال خاک و وفور آبادانی و عمران برای اهالی، فراوانی نعمت در اطعمه و اشربه را فراهم می‌کند که این فراوانی موجب خوردن غذاهای افزون و گوناگون و در نتیجه اخلاط ناشی از پرخوری و فربهی مفرط، صفای ذهن انسان از بین می‌رود و سرانجام کندذهنی، غفلت و انحراف از اعتدال حاصل می‌شود. بالعکس اقلیم‌های نامناسب و شرایط زندگی دشوار مثل چادرنشینی و فقدان غذاهای چرب و نرم، عامل جسمی سالم و اخلاقی نیکو و ذهنی مستعد برای فراگرفتن دانش‌ها و دریافت معارف می‌گردد (ابن‌خلدون، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۶۰-۱۶۲).

مؤلفه سوم جغرافیایی که ابن‌خلدون به آن اشاره می‌کند، محل سکونت است. وی سکونتگاه‌های انسان‌ها را به بادیه‌نشینی، جلگه‌نشینی و شهرنشینی تقسیم می‌کند. به نظر وی، بادیه‌نشینان که بیشتر به صورت چادرنشینی زندگی را به سر می‌برند، از همه ساده‌زیست‌ترند و پس از آن، جلگه‌نشینان هستند که از رفاه نسبی برخوردارند و سپس از زندگی شهری یاد می‌کند که از همه مرفه‌ترند و در محیط امن زندگی می‌کنند. بادیه‌نشینان به گرسنگی و خشونت عادت دارند و از شهوات و خوش‌گذرانی‌ها، دوری می‌جویند. اما شهرنشینان از فراوانی نعمت و آسایش زندگی برخوردارند، بلکه غرق در ناز و نعمت هستند، آنگونه که همیشه از خورش‌های گوناگون و مغز گندم بدون پوست به صورت افراطی مصرف می‌کنند. به نظر ابن‌خلدون، نوع و میزان مصرف مواد غذایی، تأثیر بسزایی بر روحیات، خلق‌وخوی و اعتقادات انسان دارد. از این‌رو بادیه‌نشینان دین‌دارتر و پارساترند؛ در حالی که شهرنشینان از اعتقادات دینی ضعیف‌تر و از نظر روحی نیز از قساوت قلب بیشتری برخوردارند و صحرانشینان نسبت به جلگه‌نشینان شجاع‌ترند و جلگه‌نشینان از شهرنشینان، عصبیت و شجاعت بیشتری دارند (همان: ۱۶۳).

منتسکیو نیز برای جغرافیا در ایجاد و اثربخشی ویژگی‌های شخصیتی افراد، نقش زیادی قائل است. به نظر وی، آب و هوای گرم موجب سستی می‌شود و بالعکس در آب و هوای سرد، اثری است که سکنه آن نقاط را کم و بیش نیرومند می‌سازد که می‌توانند زحمات سخت و طولانی را تحمل کنند (منتسکیو، ۱۳۶۲: ۴۴۸). پس نباید تعجب کرد که بی‌حمیتی اقوام مناطق گرمسیر، موجب آن شده باشد که اینان همیشه به صورت برده باقی باشند و برعکس شجاعت اقوام سرزمین‌های سردسیر، آنان را آزاد نگاه داشته باشد

(دوورژه، ۱۳۷۷: ۳۹). به همین ترتیب «رقیت مدنی» یعنی بردگی هم به اقلیم بستگی دارد. در کشورهای گرمسیر، آدمیان جز به علت ترس از مجازات، به انجام وظایف طاقت فرسا رغبتی ندارند. پس در این صورت، بردگی برای عقل، کمتر آزاردهنده است (همان، ۱۳۷۶: ۱۰۰). اقلیم، بزرگ‌ترین تأثیر خویش را از طریق منابع گیاهی یا حیوانی اعمال می‌کند. اقلیم همچون ترکیب خاک‌ها، پستی و بلندی‌ها، مواد کانی و غیره، یکی از عناصر ثروت و یا فقر طبیعی است. در اینجا جغرافیا به اقتصاد می‌پیوندد.

همان‌طوری که گذشت، در بحث درباره تأثیر جغرافیا، تفکیک اقلیم از منابع دشوار است. البته نظریه سیاسی منابع طبیعی با یک تناقض اساسی مواجه می‌شود. ثروت از یکسو ظاهراً سرچشمه نیرومندی و از این‌رو وسیله‌ای برای پیشرفت اجتماعی و سیاسی است و از سوی دیگر، توان فرسا و شجاعت‌شکن و بدین‌سان به سوی سکون و انحطاط راهبر است. صاحب‌نظران قدیمی از جمله ابن خلدون و منتسکیو، بیشتر به معنی دوم توجه کرده‌اند. به گمان منتسکیو، حاصل‌خیزی زمین‌ها و فراوانی نعمات موجب تشدید روح عبودیت می‌شود و برعکس، فقر منابع طبیعی به آزادی شهروندان و استقلال در برابر عوامل خارجی کمک می‌کند. در کشورهای حاصل‌خیز، روستانشینان که بخش اصلی مردم را تشکیل می‌دهند، برای آزادی خود اهمیت زیادی قائل نیستند، بی‌اندازه مشغولند و غرق در امور خصوصی خود. برعکس در کشورهای فقیر، «آزادی تنها سرمایه‌ای است که ارزش دفاع دارد». از سوی دیگر، نازایی زمین‌ها باعث آن است که انسان‌ها، چالاک، قانع، کارکشته، شجاع و جنگاور بار آیند. یعنی باید آنچه را که زمین از دانش ابا دارد، خود فراهم کنند. حاصل‌خیزی یک سرزمین، مطمئناً سستی و گونه‌ای عشق به حفظ زندگی می‌بخشد (همان: ۱۰۲).

نظام و ساختار فرهنگی

دومین مؤلفه محیط کل اجتماعی را فرهنگ تشکیل می‌دهد؛ زیرا فرهنگ، بنیاد و ملاط ارتباط، تعامل روابط و نظام اجتماعی است. فرهنگ، واژه‌ای است که باورداشته‌ها، مسلک‌ها و اسطوره‌ها یعنی صور ذهنی جمعی یک جامعه را که به تعبیری عوامل روانی آن جامعه به شمار می‌آیند، مشخص می‌کند (همان، ۱۳۷۷: ۱۰۸). بخش اصلی فرهنگ را پندار تشکیل می‌دهد. مراد از «پندارها» (باورها)، عقاید ارزش‌گذارده‌شده و تصوراتی

است که مردم طبق آنها و یا به خاطر آنها زندگی می‌کنند (مک‌آیور، ۱۳۵۴: ۷). در زیرعنوان «پندار»، نافذترین فلسفه‌های زندگی، عمیق‌ترین احکام مذهبی، دقیق‌ترین برآوردهای تجربه و در ردیف آنها، سخیف‌ترین تصورات وحشیان قرار می‌گیرد. کلیه تمایلات و وجه‌نظرهای بشری و همه شیوه‌های برخورد مردم با زندگی در زمره پندار گنجانده می‌شوند. هر نوع اعتقادی که مردم نسبت به سرنوشت خود دارند، هر نوع اندیشه و تصویری که رفتار آنها را رهنمون است و امیال و آرزوهای ایشان را دامن می‌زند یا وجود و هستی را تحمل‌پذیر می‌سازد، همه و همه در مقوله وسیع پندار جای می‌گیرند (همان: ۸).

اگر مؤلفه‌های سه‌گانه فرهنگ (باور، مسلک، اسطوره) را به عناصر جزئی‌تر تقسیم کنیم و بر آن اساس، فرهنگ را تعریف کنیم، فرهنگ عبارت می‌شود از ارزش‌ها، اعتقادات، هنجارها، نمادها، احساسات، طرز تلقی‌ها و آگاهی‌هایی که از نسل پیشین به نسل پسین منتقل شده‌اند. بنابراین عقاید و نگرش‌ها، بخشی از فرهنگ هستند. بر اساس نظریه‌های فرهنگی و یا تفسیرگرایی، کلیه روابط و مناسبات اجتماعی و تار و پود جامعه بشری، زاینده پندار و متکی به پندار است (همان: ۷). اینکه انسان چه می‌جوید و تا چه حد به تقویت بعضی از استعدادها بالقوه و یا به از بین بردن بعضی دیگر می‌پردازد و چگونه از میان راه‌های گوناگونی که در مقابلش قرار دارد، راهی برمی‌گزیند و چه صورتی به غرایز حیاتی خویش می‌دهد، همه و همه به پندارهای وی بستگی دارد (همان: ۹). بنابراین فرهنگ، منشأ رفتار و کنش‌های انسانی است. در نتیجه عقاید و نگرش‌ها نیز چنین‌اند. فرهنگ‌ها را بر اساس معیارهای مختلفی تقسیم می‌کنند که وجود هر گونه‌ای از آنها، اثرات و پیامدهای خاص را به دنبال خواهد داشت.

مذهب و هویت دینی

هرچند تفکیک مذهب از فرهنگ در کشورهای دارای مذهب با سابقه تاریخی، امری محال و یا حداقل بسیار مشکل است، به دلیل خاستگاه، فرایند، سازوکارها و میزان تأثیرگذاری مذهب یا ایدئولوژی مذهبی، لازم است درباره تأثیر و کارکرد ساختارهای مذهبی به صورت مستقل بحث شود. همان طوری که گفته شد، مذهب، یکی از منابع بسیار مهم انگیزه‌هاست که به موازات انگیزه‌های فرهنگی عمل می‌کند.

مذهب در برخی از مواقع و کشورها، تبدیل به ایدئولوژی شده، دارای کارکردهای ایدئولوژی می‌شود. ایدئولوژی (دین) به عنوان یک سیستم عامل است که کارکرد آن، تبدیل شنوندگان به معتقدان و تبدیل معتقدان به فعالان است. پذیرش دین به عنوان یک ایدئولوژی، موجب تعهد به یک جهان‌بینی جدید اجتماعی است. این پذیرش، همچنین به معنای آفرینش افرادی با هویت واحد است؛ زیرا همه در «یک تفسیر واحد و برخوردار از انسجام داخلی از معنای جهان» شریکند. ملکه شدن یک ایدئولوژی به معنای نوعی خودآگاهی مداوم است؛ به طوری که ایدئولوژی، پیوسته در خط مقدم ذهن فرد پایبند به آن ایدئولوژی قرار دارد و بدین لحاظ به صورت محرک دائمی رفتارهای وی عمل می‌کند. بنابراین متغیر «دین» در گسترش مشارکت سیاسی و اجتماعی، اهمیت زیادی می‌یابد. تأثیر «دین» به عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل گسترش مشارکت مردمی در طول تاریخ، به‌ویژه در ایران و جهان اسلام، انکارناپذیر است.

ابن خلدون، جامعه‌شناس بزرگ مسلمان، درباره نقش دین در مشارکت می‌گوید: «دین در بین نیروها، وحدت می‌آفریند، رقابت‌ها و حسادت‌ها را از بین می‌برد و به افراد، «روحیه ایثار» می‌بخشد و «روحیه ایثار» به افزایش مشارکت و ایجاد دولت‌های وسیع می‌انجامد. چنانچه باورهای مذهبی به دلیل تجمل‌پرستی و غیره به رکود گراید، وحدت اجتماعی متزلزل می‌شود» (ابن‌خلدون، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۰۳). همچنین دین به‌مثابه نظام فرهنگی (ر.ک: Geertz, 1973) و پدیده اجتماعی (ر.ک: Durkheim, 1962) در مطالعات انسان‌شناختی، جایگاه ویژه‌ای دارد که فرصت پرداختن به آنها در اینجا میسر نیست. به طور کلی مذهب در ایران هم در چهره فرهنگی و هم به صورت یک نهاد قوی و اثربخش، نقش مهمی در کنش‌های اجتماعی داشته و دارد. البته این اثربخشی منوط به حضور رهبران مذهبی بانگیزه و قدرتمند در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی است.

سرمایه اجتماعی

سرمایه اجتماعی، مجموعه‌ای از شبکه‌ها، هنجارها و اعتماد است که سبب می‌شود تا شرکت‌کنندگان^۱ در فعالیت مشترک کاراتری برای تعقیب اهداف مشترک خود وارد شوند. به نظر جیمز کلمن، «سرمایه اجتماعی با کارکردش تعریف می‌شود. سرمایه

اجتماعی، شیئی واحد نیست، بلکه انواع چیزهای گوناگونی است که دو ویژگی دارند: اولاً همه آنها شامل جنبه‌ای از یک ساخت اجتماعی هستند. ثانیاً واکنش‌های معین افرادی را که درون ساختار هستند، تسهیل می‌کنند. سرمایه اجتماعی مانند شکل‌های دیگر سرمایه مولد است و دستیابی به هدف‌های معینی را که در نبودن آن، دست‌یافتنی نخواهد بود امکان‌پذیر می‌سازد. البته شکل معینی از سرمایه اجتماعی که در تسهیل کنش‌های معینی ارزشمند است، ممکن است برای کنش‌های دیگر، بی‌فایده یا حتی زیانمند باشد» (کلمن، ۱۳۷۷: ۴۶۲)، بر مبنای این تعریف، سرمایه اجتماعی، ذات واحدی نیست، بلکه مجموعه‌ای از ذات‌های گوناگون است که دو عنصر مشترک دارند: اولاً همه آنها مشتمل بر جنبه‌ای از ساختارهای اجتماعی‌اند. ثانیاً کنش خاصی از کنشگران، اعم از اشخاص حقوقی یا حقیقی‌ها را داخل محدوده ساختار تسهیل می‌کنند (همان: ۴۹).

درباره مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی اتفاق نظر وجود ندارد. برخی از متفکران از عناصری خاص به عنوان مؤلفه سرمایه اجتماعی نام بردند و برخی دیگر معتقد بودند که هر پدیده‌ای که موجب تسهیل کنش فرد یا گروهی گردد، باید آن را سرمایه اجتماعی دانست. مؤلفه‌هایی که بیش از بقیه مورد توجه هستند، عبارتند از: الف) اعتماد: اعتماد بین فردی، اعتماد عمومی، اعتماد تعمیم‌یافته و اعتماد نهادی؛ ب) هنجارها؛ ج) پنداشته‌ها؛ د) روابط اجتماعی؛ ه) شبکه اجتماعی

توسعه و پیشرفت فنی در جامعه

پیشرفت فنی در یک جامعه از عوامل بسیار مهم و تأثیرگذار بر ویژگی‌های شخصیتی و رفتاری جامعه است. پیشرفت باعث تأثیر بر طبیعت می‌گردد و به انسان‌ها امکان می‌دهد تا تولید را بیش از پیش و به طور گسترده‌ای افزایش دهند و با بالا بردن سطح تولید و میزان تقاضا برای مصرف، انقلاب اقتصادی و به دنبال آن، تحول فرهنگی را در جامعه موجب گردند. قبل از هر چیز باید اذعان داشت که به یمن پیشرفت فنی، بشریت از کمیابی‌های می‌یابد و نیازهای ابتدایی وی از قبیل خوراک، مسکن و پوشاک مرتفع می‌گردد و از رقیّت و بردگی کار همیشگی‌هایی می‌یابد و به شرط لازم آموزش و پرورش برای ارتقای فرهنگی که همانا اوقات فراغت است، دست می‌یابد.

توسعه فنی موجب گسترش رسانه‌های جمعی، سهولت انتقال اطلاعات و افزایش آگاهی می‌شود و از طرف دیگر با افزایش ارتباطات میان انسان‌ها، ضمن توسعه فرهنگ،

احساس جدایی‌ها را از میان برمی‌دارد. اندیشه‌های نو و فرهنگ در اثر برخورد عقاید و آرا، رنگ و بویی دیگر می‌گیرند. در انسان‌ها، احساس نسبییت و داوری درست در باب اشیا و احوال پدیدار می‌گردد و مطلق‌گرایی‌های فکری که محصول جدایی‌ها و عدم شناخت است، کم‌کم از زندگی انسان رخت برمی‌بندد. موانع مادی و فواصل از میان برداشته می‌شود و راه اعتلای فرهنگ جوامع گشایش می‌یابد. با بالا رفتن سطح فرهنگ، انسان‌ها می‌توانند مسائل را بهتر درک کنند و دربارهٔ آنها تصمیم بگیرند.

یکی از پیامدهای بسیار مهم توسعهٔ فنی، ضمن تقویت قدرت سیاسی، اثربخشی فوق‌العاده و مهم فنون تبلیغات جدید است. از آنجا که غالباً وسایل تبلیغات در اختیار قدرت حاکم است، نفوذ بر عقاید و تحصیل اطاعت شهروندان، نتیجه‌ای است که دولت‌ها بهتر می‌توانند در اخذ آن توفیق داشته باشند. بنابراین افرادی که به واسطه توسعهٔ صنعتی از رسانه‌های جمعی مثل رادیو، تلویزیون و مطبوعات برخوردارند، بیش از دیگران تابع خواست قدرت حاکم خواهند شد (دوورژه، ۱۳۷۷: ۶۸-۷۹).

نظام و کارگزاران سیاسی

تاکنون به ساختارهای جغرافیایی، فرهنگی، مذهبی و سرمایهٔ اجتماعی و توسعهٔ فنی اشاره شد که بیشتر از طریق جامعه‌پذیری و ساخت‌دهی به اجتماع بر شخصیت فرد و نیز پایگاه اجتماعی وی اثر می‌بخشند و هرچند سه ساختار اخیر (فرهنگی، مذهبی و سرمایهٔ اجتماعی) از طریق محرک‌های محیطی نیز بر ایجاد انگیزش در کنشگران مؤثر واقع می‌شوند، ساختار و کارگزاران سیاسی، بیشترین نقش را در ایجاد و شدت و اثربخشی محرک‌های محیطی دارند. خرده‌نظام‌های سیاسی ضمن فراهم نمودن زمینه برای فعالیت خرده‌نظام‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و داشتن نقش اصلی در هدایت و رهبری کلیت نظام و خرده‌نظام‌ها به سوی اهداف مشخص، با در اختیار داشتن غالب منابع قدرت به‌ویژه رسانه‌های جمعی، نقش مهمی در تولید، سامان‌دهی، هدایت و اثربخشی محرک‌های محیطی بر کنش‌های اجتماعی افراد و شهروندان دارد.

میزان مداخلهٔ مستقیم و یا غیر مستقیم و سلطهٔ مطلق و یا نسبی نظام سیاسی بر محرک‌های محیطی، قبل از هر چیز به نوع نظام سیاسی بستگی دارد. در نظام‌های عقلایی - بوروکراتیک، این تأثیرگذاری غیر مستقیم و با سلطهٔ نسبی است. ولی در نظام‌های سنتی، این مداخله به صورت مستقیم و با سلطهٔ مستقیم نمود می‌یابد؛ اما به

علت بسترهای اجتماعی، میزان اثربخشی محرک‌ها چندان تام نیست. اما در این میان در نظام‌های کارزماتیک، این مداخله مستقیم و سلطه نیز مطلق و اثربخشی آن نیز به علت درهم آمیختن قدرت با ارزش‌ها و احساسات، مطلق و تام است؛ زیرا این نوع نظام سیاسی مبتنی است بر فرمان‌برداری غیر عادی و استثنایی از یک فرد به خاطر تقدس، قهرمانی و یا سرمشق بودن وی و از نظامی که وی ایجاد کرده یا به شکل وحی بر او نازل شده است و ایثار در برابر او و نظامش (ویر، ۱۳۷۴: ۲۷۳).

نتیجه‌گیری

در این نگاشته بر آن بودیم تا برای تکمیل و قابل استفاده نمودن الگوی میلبرث - که صرفاً بر اساس پارادایم سطح تحلیل خرد بود- برای پژوهش‌های مربوط به مشارکت سیاسی، آن را با متغیرهای مربوط به پارادایم‌های سطح کلان ادغام کنیم؛ زیرا با به‌کارگیری یک سطح تحلیل، اغلب توان تحلیل بسیاری از پدیده‌ها، از جمله کنش اجتماعی را نخواهیم داشت. از این‌رو ضمن بررسی و تبیین علل و عوامل مؤثر بر رفتار و کنش اجتماعی - سیاسی افراد در الگوی سطح تحلیل خرد، با مهندسی معکوس آنها را به متغیرهای سطح تحلیل کلان مرتبط می‌سازیم و در نتیجه الگوی تحلیلی مناسبی را استنتاج و ارائه می‌کنیم. بنابراین سعی نمودیم که متغیرهای هر دو دسته نظریه را در یک روابط علی ترسیم نماییم. در این نمودار روابط علی، متغیرهای تحلیل‌های سطح کلان در ابتدا قرار می‌گیرند و سپس متغیرهای سطح خرد قرار دارند و در نهایت کنش اجتماعی به وقوع می‌پیوندد. این الگو می‌تواند چارچوبی برای انجام پژوهش‌ها در حوزه مشارکت سیاسی باشد. در این راستا بر آن بوده‌ایم تا ضمن ادغام دو سطح تحلیل خرد و کلان، متغیرهای اصلی توضیح‌دهنده رفتار را در تعامل با یکدیگر مورد مذاقه قرار دهیم.

همان‌طور که در نمودار شماره (۱) ملاحظه می‌شود، کنش اجتماعی - سیاسی از تصمیم کنشگر ناشی می‌شود و تصمیم نیز از انگیزه او نشأت می‌گیرد. بنابراین تمامی متغیرها، قبل از انگیزه‌ها قرار دارند و بر اساس استقرار در یک مدار علیتی، میزان کیفیت تأثیرگذاری هر یک شکل می‌گیرد. متغیرهای مؤثر بر انگیزه‌های کنش اجتماعی افراد بر اساس نظریه ماکس ویر به دو دسته درونی (ارزشی، اعتقادی و احساسی) و بیرون از فرد (عقلانیت معطوف به هدف) تقسیم می‌شود. این متغیرها می‌توانند ناشی از

محرک‌های محیط بی‌واسطه دریافتی و یا تمایلات و گرایش‌های (تعلقات و تعهدات) کنشگر باشند. تعلقات و احساس تعهد افراد ناشی از سه متغیر باورها و اعتقادات اساسی، نگرش‌ها و طرز تلقی‌ها و نیازهای جسمانی و روان‌شناختی فاعل کنش می‌باشند؛ زیرا آدمیان، فاعلانی هستند صاحب رأی و نماداندیش که بر وفق درک و حاجت خویش عمل می‌کنند. باورها و اعتقادات اساسی و نیز نگرش‌ها و طرز تلقی‌ها و گرایش‌ها ناشی از شخصیت (نیازها و تمایلات شخصیتی غیر شناختی در زمان گذشته) و به‌علاوه ناشی از محرک‌های دریافتی از محیط هستند. نیازهای جسمانی و روان‌شناختی در زمان حاضر نیز ناشی از محرک‌های دریافتی و وراثت است. بنابراین سه متغیر شخصیت، محرک‌های محیطی و وراثت، تعیین‌کننده باورها، طرز تلقی‌ها و نیازهای جسمانی و روان‌شناختی کنشگر هستند. البته در میان سه متغیر یادشده، شخصیت، نقش محوری دارد.

شخصیت (نیازها و تمایلات شخصیتی غیر شناختی فرد در گذشته) تحت تأثیر سه متغیر شکل می‌گیرد: وراثت، پایگاه‌های اجتماعی فرد و جامعه‌پذیری (یادگیری). در این الگو، وراثت که از طریق انتقال ژن انجام می‌شود، ضمن تأثیر بر شخصیت فرد، بر استقرار وی در پایگاه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی مختلف در جامعه نیز مؤثر است. فرد با استقرار در پایگاه‌های اجتماعی درون خرده‌نظام‌ها، تحت تأثیر دو متغیر ناشی از پایگاه‌ها قرار می‌گیرد. نخست با تهدیدها و فرصت‌های ناشی از پایگاه و نقش‌های محول مواجه می‌شود و ملزم به ایفای آن نقش‌هایی می‌گردد که به او سپرده شد. این امر بر اساس اصل تأثیر کار انسان بر روان‌شناسی و شخصیت وی در فرایند رشد، شخصیت او را نیز شکل می‌دهند. به عبارت دیگر فرد، جامعه‌پذیر می‌گردد. ضمن آنکه نهادهای مربوط به نظام‌های اجتماعی، عوامل بسیار مؤثر جامعه‌پذیری نیز هستند، فرد به کمک نهادهای آموزش و پرورش، دین و نهاد سیاست، جامعه‌پذیر می‌شود. جامعه‌پذیری به واسطه انتقال ارزش‌ها، ایستارها، باورها و الگوهای رفتاری از نسل پیشین به نسل پسین، نقش اساسی در تکوین شخصیت افراد دارد.

هرچند ساختارها و نظام‌های اجتماعی کل در مهندسی معکوس، آخرین عوامل مؤثر بر کنش اجتماعی انسان را تشکیل می‌دهند، در فرایند علی، اولین و ابتدایی‌ترین عوامل تأثیرگذار بر کنش اجتماعی افراد می‌باشند. فرد از بدو تولد درون نظام کل اجتماعی که مرکب از خرده‌نظام‌های اقتصادی، سیاسی، حقوقی، دینی، فرهنگی، جغرافیایی و

خویشاوندی است، قرار می‌گیرد که عوامل تحدید و تشویق کنش او و نیز جامعه‌پذیری او هستند و در نتیجه شخصیت وی را شکل می‌دهند. ساختارها و نهادهای منبعث از آنها از طریق دیگری نیز بر کنش انسان مؤثرند و آن، تولید محرک‌های محیطی است که پس از عبور از پرده ادراکی ذهن کنشگر، بر انگیزه وی تأثیر می‌گذارد و در نتیجه بر تصمیم و کنش او مؤثر است.

بنابراین هرچند در ظاهر ما با فرد انسانی کنشگر مواجه هستیم، با بررسی سلسله علل و عوامل مؤثر، به مجموعه‌ای از متغیرهای محیطی می‌رسیم که تعیین‌کننده ویژگی‌های شخصیتی و محرک‌های محیطی و در نتیجه انگیزه منتهی به کنش اجتماعی فرد می‌شوند. نتیجه آنکه در این الگو به ادغامی از پارادایم‌های خرد و کلان برای تحلیل کنش اجتماعی دست می‌یابیم.

منابع

- آرون، ریمون (۱۳۶۳) مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ابن خلدون (۱۳۶۲) مقدمه، ج ۱، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی.
- احمدی، حبیب (۱۳۸۲) روانشناسی اجتماعی، شیراز، دانشگاه شیراز، مرکز نشر.
- افریت، اندرو (۱۳۸۹) نگرش‌ها در جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه سید رحیم ابوالحسنی، تهران، میزان.
- امام‌جمعه‌زاده، جواد و جواد کرمی راد (۱۳۹۱) «تجزیه و تحلیل عوامل مؤثر بر رفتار انتخاباتی با نگاهی به ایران»، پژوهش‌های سیاسی، سال سوم، شماره ۱، صص ۱۰-۳۶.
- امینی، پرویز و محسن محمدی خانقاهی (۱۳۹۹) «مروری بر رفتار رأی‌دهی شهروندان ایرانی در انتخابات (با تمرکز بر سال‌های ۱۳۸۸-۱۳۹۸)»، جستارهای انقلاب اسلامی، سال چهارم، شماره ۲، صص ۱-۱۹.
- تاجدویان، حمید و زهرا پیشگاهی فرد (۱۳۹۰) «منشأ رفتارهای انتخاباتی ایرانیان»، جغرافیا، سال پنجم، شماره ۱۶.
- دوورژه، موریس (۱۳۷۶) اصول علم سیاست، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، دادگستر.
- (۱۳۷۷) بایسته‌های جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، دادگستر.
- رابینز، استیون (۱۳۸۵) مدیریت رفتار سازمانی، ترجمه فرزاد امیدواران و دیگران، تهران، کتاب مهربان نشر.
- رضاییان، محسن (۱۳۸۵) اپیدمولوژی خودکشی، تهران، ارجمند.
- سبکتکین ریزی، قربانعلی و دیگران (۱۳۹۵) «رضایتمندی و مشارکت سیاسی - اجتماعی؛ مطالعه موردی: شهروندان شهر کرج»، جامعه‌شناسی کاربردی، سال بیست‌وهفتم، شماره ۳ (پیاپی ۶۳)، صص ۹۷-۱۱۶.
- سریع القلم، محمود (۱۳۷۱) اصول ثابت توسعه سیاسی: اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۵۵ و ۵۶.
- صادقی جقه، سعید (۱۳۹۴) «بررسی عوامل اجتماعی مؤثر در رفتار انتخاباتی ایرانیان»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال هجدهم، شماره ۳ (پیاپی ۶۹)، صص ۹۰-۱۱۸.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۵۸) سیاست مدینه، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- کلمن، جیمز (۱۳۷۷) بنیادهای نظریه اجتماعی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشرنی.
- گنجی، حمزه (۱۳۸۶) روان‌شناسی عمومی، تهران، ساوالان.
- لفرانسوا، گی آر (۲۰۰۰) نظریه‌های یادگیری انسان، ترجمه عیسی سید محمدی، تهران، روان.
- لیتل، دانیل (۱۳۷۳) تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه فرهنگی

صراط.

- مک‌آیور، ر.م (۱۳۵۴) جامعه و حکومت، ترجمه ابراهیم علی‌کنی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
منتسکیو (۱۳۶۲) روح‌القوانین، ترجمه و نگارش علی‌اکبر مهتدی، تهران، امیرکبیر.
منوچهری، عباس (۱۳۸۷) رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران، سمت.
میلبرث، لستر و لیل گوئل (۱۳۸۶) مشارکت سیاسی، ترجمه سید رحیم ابوالحسنی، تهران، میزان.
وبر، ماکس (۱۳۷۴) اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری، تهران، سمت.
ویتن، وین (۲۰۰۲) روان‌شناسی عمومی، ترجمه عیسی سید محمدی، تهران، روان.

Durkheim, Emile (1968) *The elementary Forms of Religious life*, Trn. By Joseph Ward Swain. NY: The free press.
Geertz, C. (1973) *Interpretation of culture*, Selected essays, New York, Basic Books.