

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی

دوره جدید، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاددانشگاهی

مدیر مسئول: دکتر ایرج فیضی
مدیر نشریه و صفحه آرا: مریم بایه
مدیر استار ادبی: وحید تقی نژاد و دکتر محمد محمودی
دستیار علمی: دکتر محمد کمالی زاده
سر دبیر: دکتر عباس منوچهری
مترجم: دکتر مازیار مظفری فلارتری

هیئت تحریریه

دکتر حمید احمدی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران- دکتر فرهنگ رجایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه کارلتون (کانادا)- دکتر حسین سلیمی، استاد روابط بین الملل دانشگاه علامه طباطبائی- دکتر محمود کتابی، استاد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان- دکتر الهه کولایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران- دکتر ابراهیم منقی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران- دکتر 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 جهاتگیر کریمی، دانشیار روابط بین الملل دانشگاه تهران- دکتر سیدعلیرضا حسینی بهشتی، استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

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

مطالب مندرج در مقالات، نمایانگر آراء نویسندگان است.

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

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

- کتاب **کاربست تاریخ مفهومی در فهم اندیشه و کنش سیاسی** ۱
حسین شریف آرا / مرتضی بحرانی / سید خدایار مرتضوی الاصل / فرید خاتمی
- کتاب **«به رسمیت شناسی» در غیاب «دیگری غیر غربی» (مواجهه‌های نقادانه با تئوری به رسمیت شناسی «اکسل هونت»)** ۲۳
آزاده شعبانی / عباس منوچهری / حسین مصباحیان / احسان شریعتی
- کتاب **واکاوی خشونت سیاسی از منظر دلاپورتا: خشونت پنهان** ۵۳
سید جواد صالحی / فاتح مرادی نیاز
- کتاب **روایت‌های تروماتیک، احساسات و سیاست خارجی: فرضیه‌هایی نظری با توجه به تجربه تاریخی ایران** ۷۷
حمیرا مشیرزاده
- کتاب **سلب‌بیتزه شدن سیاست: نیروهای شکل‌دهنده و شاخص‌ها** ۱۰۷
احمد نقیب‌زاده / محمد تقی شریعتی شیرازی
- کتاب **تحلیل گفتمانی: ایدئولوژی یا روش؟ تأملاتی درباره مبانی فلسفی - ایدئولوژیک تحلیل گفتمانی «میشل فوکو»** ۱۳۳
ماری افتخارزاده / فرهاد سلیمان‌نژاد
- کتاب **نسبت فناوری‌های قدرت و حکومت‌مندی در اندیشه «میشل فوکو» و «ژیل دلوز»** ۱۵۹
محمد ملکی‌فر / علی مختاری / حمدالله اکوانی / ابوذر فتاحی‌زاده
- کتاب **کیهان‌شناسی سیاست فارابی و عدم نیاز به سنجش گزاره‌ها در فلسفه مدنی** ۱۸۷
رضا اکبری نوری
- کتاب **نامه‌ای برای ایران؛ بررسی نسبت دین، سیاست و ایران‌گرایی در «نامه تنسر به گشنسپ» در چارچوب آرای «ماکیاولی»** ۲۳۱
علی تدین‌راد / سارا نجف‌پور
- کتاب **مؤلفه‌های اندیشه سیاسی مکتب هرات در منظومه فکری مولانا عبدالرحمان جامی** ۲۶۵
محمد داود عرفان / سید حسین اطهری / روح‌الله اسلامی / مهدی نجف‌زاده
- کتاب **موانع نهادینگی احزاب سیاسی در نظام‌های شبه‌دموکراتیک** ۲۹۵
مجید پیروز / سید علیرضا حسینی بهشتی / مسعود غفاری / فرشاد مؤمنی
- کتاب **وقف و کارکرد مشارکت سیاسی در ایران معاصر؛ مطالعه‌ای از منظر نهادگرایی جدید** ۳۲۷
علی کریم حدیثی / مجتبی مقصودی / اکبر اشرفی / بابک نادرپور

داوران این شماره

- دکتر رضا سیمبر / استاد دانشگاه گیلان
- دکتر مرتضی بحرانی / دانشیار مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی
- دکتر محمدعلی توانا / دانشیار دانشگاه شیراز
- دکتر حسین سلیمی / دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی
- دکتر محمد عابدی اردکانی / دانشیار دانشگاه یزد
- دکتر سید محسن علوی پور / دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- دکتر محمد تقی قزلسفلی / دانشیار دانشگاه مازندران
- دکتر مجتبی مقصودی / دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
- دکتر سید علی میرموسوی / دانشیار دانشگاه مفید
- دکتر قدیر نصری / دانشیار دانشگاه خوارزمی
- دکتر علی اشرف نظری / دانشیار دانشگاه تهران
- دکتر علیرضا ذاکری / استادیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر ایرج 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 خسرو قبادی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی
- دکتر سیدخدایار مرتضوی / استادیار دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب
- دکتر شروین مقیمی زنجانی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱: ۲۱-۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

کاربست تاریخ مفهومی در فهم اندیشه و کنش سیاسی

* حسین شریف‌آرا

** مرتضی بحرانی

*** سید خدایار مرتضوی‌الاصل

**** فرید خاتمی

چکیده

تاریخ مفهومی، رویکردی نظری برای رسیدن به فهمی نوین از اندیشه و کنش سیاسی در گذر زمان و در بستر تحولات سیاسی-اجتماعی است. در این رویکرد، مفاهیم ریشه در تحولات اجتماعی دارند؛ به گونه‌ای که با تغییر و تحول در جامعه و حوزه کنش، مفاهیم نیز از نظر معنا و کارکرد دچار تغییر می‌شوند. پرسش این نوشتار، چگونگی فهم و تفسیر نسبت کنش و نظر سیاسی است و اینکه آیا رویکرد تاریخ مفهومی می‌تواند این نسبت را به نحوی توضیح دهد که پژوهشگر علاوه بر کشف این مهم، به مسئولیت خود برای ساختن جامعه و جهان بهتر نیز بپردازد. فرض ما این است که تاریخ مفهومی می‌تواند تفسیری مناسب از نحوه بودن امور و تجربیات تاریخی را ارائه دهد و افق آینده را برای مداخله در امور اجتماعی بازگذارد، به نحوی که قلمرو کنش پژوهشگر در مقام نظریه‌پرداز کنشگر نیز مشخص شود. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی به معرفی این رویکرد می‌پردازد. تلاش ما این است که شرایط امکان ارائه درکی مفهومی از پدیده‌های سیاسی در بستر فهمی مدرن را شرح دهیم.

واژه‌های کلیدی: تاریخ مفهومی، اندیشه سیاسی، کنش سیاسی، تحولات اجتماعی، روش.

* دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
hossein_sharifara@yahoo.com

** نویسنده مسئول: دانشیار گروه مطالعات آینده‌نگر، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، ایران
Mortezabahrani@yahoo.com

*** استادیار، گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
Kh_mortazavi@azad.ac.ir

**** استاد مدعو گروه علوم سیاسی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
farid.khatami2@gmail.com



مقدمه

می‌توان از سنت‌های پژوهشی و تعلیمی متعددی برای نگرستن و تفسیر امر واقع (روابط تن، جامعه و جهان) نام برد؛ از فلسفه ذهن و جامعه‌شناسی معرفت گرفته تا پارادایم پژوهی و تحلیل گفتمان و تاریخ فکری و تاریخ علمی (یا تاریخ دانش) و نظریه سیستم‌ها و تاریخ ایده‌ها. مسئله این سنت‌های پژوهشی، تبیین و تفسیر نسبت ذهن‌ها و عین‌ها با هم و بر هم است. اینکه نخست چگونه عین و ذهن بر هم تأثیر و تأثر دارند و کدام یک مقدم و دیگری تالی است و دوم اینکه رابطه خود دو امر عینی و نیز رابطه اذهان با هم چگونه است؛ مهم‌تر اینکه چگونه می‌توان جهان را به گونه‌ای واحد دید که از تکثر و انشقاق جهان، تضاد اجتماعی دامن نگستراند. برای ما در اینجا از میان همه امور ذهنی و عینی و نسبت آنها با یکدیگر، مسئله بسیار مهم، نسبت نظروری و کنشگری سیاسی است. پرسش مشخص این است که چگونه می‌توان نسبت کنش و نظر سیاسی را فهم و تفسیر کرد؟ آیا رویکرد و چارچوبی وجود دارد که علاوه بر توضیح این نسبت، به پژوهشگر این امکان را نیز بدهد که به مسئولیت خود برای ساختن جامعه و جهان بهتر نیز جامه عمل بیوشاند؟

به نظر می‌رسد که از میان رویکردهای پیش‌گفته که هر کدام به سنتی تبدیل شده‌اند، تاریخ مفهومی^۱، این ویژگی را دارد که بر پایه یافته‌های فلسفه زبان و زبان‌شناسی و مساهمت‌های پدیدارشناسانه، که در آن فاصله‌ای میان عین و ذهن نمی‌بیند و جهان را یکپارچه تصور می‌کند، بتواند مناسب‌ترین تفسیر از نحوه بودن امور را ارائه دهد؛ تفسیری که در آن خود پژوهشگر نیز درگیر امور جهان شود.

تاریخ مفهومی هم یک رویکرد نظری است، یعنی افق باز آینده را نشان می‌دهد و هم امکان فهم و تفسیر امور و مداخله در آنها را فراهم می‌آورد؛ و هم یک چارچوب روشی، یعنی اینکه فنونی را به پژوهشگر می‌دهد که ضمن تجهیز او، حدود و قلمرو کنش او را نیز تعیین می‌کند. تاریخ مفهومی، پژوهشگر را در مقام نظروریز کنشگر در جای خود قرار می‌دهد. او هر حرفی برای گفتن ندارد. پژوهشگر تاریخ مفهومی حد خود، یعنی تقسیم کار خود را می‌شناسد. بخشی از مسئولیت چنین کسی آن است که

در جای خود بایستد و جای دیگران را نیز مشخص کند. این مهم‌ترین چالش یا پارادوکس تاریخ مفهومی است که باید در چارچوب باشد و رویکردش را دنبال کند. از این نظر، برداشت و تبیین ما از تاریخ مفهومی، برداشتی مدرن است؛ بدین معنا که ما از پیوستگی عینیت و ذهنیت سخن می‌گوییم و در این پیوستگی (برخلاف رویکرد پست‌مدرنیستی)، اولویت را به زبان نمی‌دهیم. اولویت بخشیدن به زبان و زبانی دیدن ساختارهای اجتماعی، ما را از عمل به مسئولیت اجتماعی خود در ساختن جامعه و جهان بهتر باز می‌دارد.

جایگاه تاریخی و مفهومی تاریخ مفهومی

برای سخن گفتن و دریافت درست از تاریخ مفهومی، ابتدا باید جای آن را پدیدار کرد. این رویکرد از جایگاه و مفهومی خاص در سنت‌های پژوهشی برخوردار است و به تغییر پارادایمی مفاهیم سیاسی- اجتماعی اشاره دارد. پارادایمی که راینهارت کوزلک آن را با تز معروف زمان صندلی^۲ که انقلابی در درک و کاربرد مفاهیم است، شناسایی کرد و به زمان‌های تاریخی ربط داد.

تاریخ مفهومی «تاریخ مفهومی»

تاریخ مفهومی در اساس به مثابه رویکردی برای مطالعه مفاهیم کلیدی مدرن سیاسی- اجتماعی «در اواخر دهه پنجاه و اوایل دهه شصت در آلمان غربی مطرح شد و در یک نگاه کلی به عنوان بخشی از چرخش زبانی^۳ بود که با احتیاط خاص، تفسیر می‌شد. این نکته‌ای مهم و قابل تأکید است؛ زیرا معناشناسی تاریخی، تحلیل گفتمان، زمینه‌گرایی و مانند اینها علی‌رغم موضوع مورد مطالعه و فلسفه‌های زبانی متفاوت و اهداف و فرضیه‌های ارزشی متفاوتشان، همه به همراه تاریخ مفهومی به کار می‌روند» (Muller, 2011: 77). هدف تاریخ مفهومی، فهم تاریخ از بستر مفاهیم و به عنوان یک مقدمه، فهم مفاهیم و چگونگی شکل‌گیری و تحول آنها در میدان‌های معنایی‌شان برای ورود و نفوذ در

1. Reinhart Koselleck
2. Sattlezeit
3. Linguistic turn

آینده است. تاریخ مفهومی، «رویکردی به مطالعه تاریخ است که از تحلیل زبان به قصد مطالعه اوضاع اجتماعی و روابط اجتماعی گذشته استفاده می‌کند» (هسینگ، ۱۳۹۵: ۱).

راینهارت کوزلک (۲۰۰۶-۱۹۲۳) با اتکا به تمایز همزمانی و درزمانی^۱ سوسور به بررسی رابطه میان ساختار ثابت زبان در یک نقطه زمانی و تغییرات آن در لایه‌های زمانی متعدد پرداخت. او به سنت فلسفه آلمانی تعلق دارد و تحت تأثیر سنت فلسفه قاره‌ای و تاریخ‌گرایی است. وی با طرح دو مفهوم مجزا از تاریخ^۲، یکی به معنای دانش و علم تاریخ و دیگری در وجه هستی‌شناختی آن، موضوع تاریخ را از این نظر که «تاریخ هم عبارت است از چیزی که اتفاق می‌افتد و هم تصویری که از آن در ذهن می‌سازیم» (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۵۵). مورد کاوش قرار داد. او از سنت فلسفه آلمانی و از اندیشمندانی چون هگل^۳، کانت^۴، هایدگر^۵ و گادامر^۶ بهره برده است؛ هرچند دارای دیدگاه مستقل و منحصر به فرد خود است. او «موضع خود را نه مارکسی می‌داند که صرفاً هستی را تعیین‌کننده زبان و آگاهی بداند و نه همانند گادامر، هستی را به زبان کاهش می‌دهد؛ آنگونه که زبان‌گرایان و تفسیرگرایان امروز زبان را خانه هستی آدمی می‌دانند. او زبان را از قلمروی تجربه جدا نمی‌داند، اما معتقد است قلمروی تجربه با زبان، رابطه دیالکتیکی دارد و به همین خاطر ما با تاریخت انسان مواجه‌ایم» (آغاجری، ۱۳۹۳: ۱).

با وجود اهمیتی که کوزلک برای زبان قائل می‌شود، سعی در تقلیل تاریخ انسان به زبان ندارد. تأکید او همواره بر ارتباط زبان و تجربه است. از این جایگاه فکری، او هر تغییر در مفاهیم سیاسی را به تجربه‌ای تازه پیوند می‌دهد که در بردارنده افقی از انتظارات به سوی آینده است. نزد او «بدون فضای تجربه^۷ و افق انتظار^۸، رابطه زمان-فضا و بدین سبب تاریخ وجود نخواهد داشت» (آندرسن، ۱۳۹۴: ۲). بر همین سیاق، در دیدگاه او، انسان با افق انتظار رو به سوی آینده دارد و هرچه این افق انتظار پیش‌روتر

1. synchronic and diachronic

2. geschichte

3. Hegel

4. Kant

5. Heidegger

6. Gadamer

7. space of experience

8. horizon of expectation

باشد، تاریخ شتاب بیشتری به خود گرفته، انسان به جای تکرار گذشته و ماندن در حال، هرچه بیشتر از آینده و تغییرات پیش‌رو می‌آموزد.

جایگاه متمایز تاریخ مفهومی

تاریخ مفهومی با تاریخ فکری^۱ که «به بررسی وضعیت اندیشه، فعل و انفعالات و داد و ستدهای آثار و افکار مربوط به دوره معینی از تاریخ پرداخته می‌شود» (منوچهری، ۱۳۹۰: ۲۲۱) و نیز با تاریخ اندیشه‌ها^۲ که «سیر اندیشه در تاریخ است» (همان) و نظام‌های اندیشه‌ای را به واحد ایده‌ای تقلیل داده، به بررسی آنها در حوزه‌ها و ادوار مختلف می‌پردازد، متفاوت است. تاریخ مفهومی همچنین با تاریخ فلسفه^۳ که بیانگر دیدگاه‌ها و مکاتب فلسفی و جست‌وجو درباره ارتباط متقابل آنهاست نیز متفاوت می‌باشد. تاریخ مفهومی با چیزی به نام دیرینه‌شناسی نیز متفاوت است. در دیرینه‌شناسی، هدف پژوهشگر، «کشف الگوهای منظم و سامان‌بخش تفکر است و بر فرض وجود قواعدی ناخودآگاه مبتنی است که بر نظام‌های اندیشندگی حاکم هستند» (ر.ک: فوکو، ۱۳۹۲ الف و ب). دیرینه‌شناسی، تفکر را به سمت اصل پست‌مدرنیستی اهمیت زبان سوق می‌دهد؛ در حالی که در تاریخ مفهومی، هدف یافتن حلقه‌های نظر و کنش است. تاریخ مفهومی همچنین با جامعه‌شناسی معرفت که «تحلیل منابع و معانی اشکال معرفت در پیوند با تجربه، نهادها، سنت‌ها، کنش‌ها و موقعیت‌های گروه‌های اجتماعی و افراد آن است» (Goldman, 1994: 266)، متفاوت است. در تاریخ مفهومی، تحول مفهوم نه‌تنها در رجوع مداوم به تاریخ اجتماعی، بلکه در پیوند با بستر زمان و شرایط اجتماعی-سیاسی آن صورت می‌پذیرد.

تاریخ مفهومی، رویکردی به مطالعه تاریخ و تحولات تاریخی است که به لحاظ روش از مفاهیم آغاز می‌کند و فراتر از بررسی تاریخ واژگان به تاریخ مفاهیم می‌پردازد تا معنای مفاهیم را از پس لایه‌های انباشته‌شده زمانی آشکار کند. «تاریخ مفهومی در روش‌شناسی بر مفاهیم بنیادی تأکید دارد» (Koselleck, 2002: 6) که شیوه تاریخی بودن در جهان را نشان می‌دهد. در این روش‌شناسی، مفاهیم خارج از زمینه کاربرد و به مثابه

1. intellectual history
2. history of thoughts
3. history of philosophy

واحدهای مطالعاتی در حال تغییر بررسی می‌شوند. در این حالت، مفاهیم هر یک از تاریخ داخلی و زمان‌بندی خاص خود برخوردار هستند که لازم است آنها را در زمینه‌ای وسیع‌تر در قالب افق انتظارات و فضای تجربه مطالعه کرد.

تاریخ مفهومی به مثابه نظریه، نگاهی زمانمند به روند تاریخی دارد و «تنها تاریخ مفاهیم نیست، بلکه تاریخ روابط مفاهیم، واژه‌ها و مناسبات عینی است. در این سطح، کوزلک تاریخ خارجی^۱ را مشمول تاریخ مفهومی کرده، تاریخ داخلی^۲ را به آن پیوند می‌می‌زند» (Palonen, 1997: 11). در این حالت، تاریخ خارجی مفاهیم در رابطه‌ای دوسویه با تاریخ داخلی مفاهیم قرار می‌گیرد و شاهد سه تغییر مفهومی^۳، با عناوین «تغییرات معناشناسی^۴ معنی در تفسیر مفهوم، تغییرات لفظ‌شناسانه^۵ نام‌گذاری در واژه مرتبط با مفهوم و تغییرات ارجاعی^۶ در روابط مفهوم با عینیت پدیده» (Palonen, 1997: 13) هستیم.

بنابراین «تاریخ مفهومی»، نظریه و روشی نسبتاً جدید و متأثر از سنت فلسفه قاره‌ای و تاریخ‌گرایی نوین است. این نظریه و روش با نقد تاریخ‌نگاری^۷ سنتی و تمرکز بر رویکردی نو در تاریخ‌نگاری مفاهیم، قصد دارد تا با اتخاذ رویکردی انتقادی، متفاوت و فراتر از گذشته‌نگاری، به «نقد زبان برای بازنمودن لایه‌های ایدئولوژیک مفهوم‌های آن» (نیکفر، ۱۳۸۸: ۱۴) پردازد تا از این رهگذر، فهمی نو و متناسب با امر واقع در سامان سیاسی-اجتماعی خاص و مطابق با شرایط زمانی و مکانی موضوعات سیاسی اجتماع حاصل شود.

تاریخ مفهومی، رویکردی است که در مسیرش برای بررسی لایه‌های معنایی مفاهیم از تاریخ اجتماعی آغاز می‌کند، ولی با دریافت خاص خود از نقش و اهمیت زبان و تأکید ویژه بر آن، به کشف مهمی در دل این سنت دست می‌یابد. در تاریخ مفهومی، «زبان مقید به تاریخ است و تاریخ مقید به زبان و مطالعه هر کدام از آنها بدون توجه به دیگری به بیراهه می‌رود» (حسن‌دخت فیروز و دیگران، ۱۳۹۹: ۸۳). این رویکرد، «پویایی، شکاف‌های

-
1. external history
 2. internal history
 3. conceptual change
 4. semasiological changes
 5. onomasiological changes
 6. referential changes
 7. historiography

درونی، زوال، تغییر، تولید و تکثیر مفهوم‌ها را بازمی‌کند، تلاطم معناها را به نمایش می‌گذارد و به خلاص شدن از دست تاریخ کمک می‌کند» (نیکفر، ۱۳۸۸: ۲۲). در این رویکرد، پژوهشگر برای کشف لایه‌های تازه معنایی، مفاهیم زبان گذشتگان را می‌کاود. مفاهیمی چون «تاریخ» و «گذشتگان» در اینجا مفاهیمی است که بر واقعیت دلالت دارند. هدف تاریخ مفهومی، «روایت» تاریخ و مفاهیم برآمده از آن نیست؛ بلکه کاویدن واقعیت تاریخ است، آنچنان که در مفاهیم پدیدار شده است.

واقعیت‌مندی رویکرد تاریخ مفهومی، خود را در مفاهیمی پدیدار می‌کند که صرفاً روایتگر تاریخ انتزاعی نیستند. مفاهیم پایه^۱، پادمفهوم‌ها^۲، مفهوم حامل زمان، ابرمفهوم، مفهوم تاریخی، مفهوم بنیادی، مفهوم سنتی و مفهوم پویا و همچنین مقوله‌هایی مانند تعامل زبان و زمان، تمایز مفهوم و کلمه، تقابل مفهوم و پادمفهوم، تداوم و گسست، زمانمندی، تاریخت، همزمانی ناهمزمان‌ها، لایه‌های زمانی، رسوبات زمان، میدان‌های معنایی^۳، فضای تجربه، افق انتظار، شرایط پیشازمانی، منظومه‌های درون/بیرون^۴، بالا/پایین^۵، قبل/بعد^۶، تاریخ‌های ممکن و ساختارهای تکرار شونده، از جمله مفاهیم انضمامی رویکرد تاریخ مفهومی هستند. کوزلک در حیات علمی خود همواره بر تکوین این مفاهیم در تاریخ‌نویسی و طرح نظام‌های مقوله‌ای و مفهومی در تاریخ تأکید داشته است.

این نوشتار با هدف دستیابی به فهم و تفسیر نسبت میان کنش و نظر سیاسی و نحوه توضیح آن و همچنین رسیدن به دریافت نوینی از مفاهیم اندیشه سیاسی و چگونگی شکل‌گیری و تحول آنها در میدان‌های معنایی‌شان برای ورود و نفوذ در آینده، به معرفی این مقوله‌ها و مفهوم‌ها در تاریخ مفهومی می‌پردازد. ما در ادامه با تمرکز بر مساهمت خاص راینهارت کوزلک تلاش می‌کنیم تا بر دو جنبه رویکردی و چارچوبی (نظری و روشی) تاریخ مفهومی تمرکز کنیم و متناسب با وضعیت خودمان، مساهمتی در تبیین این نظریه و روش داشته باشیم.

1. basic concepts
2. counter concepts
3. semantic fields
4. inside/outside
5. up/down
6. before/after

پیوند مفاهیم با مناسبات

نخستین وجه اهمیت تاریخ مفهومی، پیش فرض درهم تنیدگی عین و ذهن یا اندیشه و نظر است. تاریخ مفهومی از همین جهت است که اهمیت پدیدارشناختی خود را پدیدار می‌کند. مفاهیم در تاریخ مفهومی در مقام محصولات نظری و ذهنی و زبانی، در پیوند تمام با مناسبات در مقام محصولات عینی و کنشی و تعاملی قابل بررسی هستند. آنها به عنوان اجزای سازنده و بنیادین اندیشه‌ها و باورها، ایده‌های انتزاعی یا تصورات کلی هستند که در ذهن و گفتار یا در اندیشه رخ می‌دهند و در همه جنبه‌های شناخت از نقشی مهم برخوردارند. مفهوم دارای مادیت است. از این جهت است که شناخت دیگر صرفاً امری انتزاعی و گسسته از واقعیت نمی‌تواند باشد.

مفاهیم را می‌توان در سطوح اصلی، میانی و تابع تقسیم‌بندی کرد. تفکر ما در باب اشیای پیرامون زمانی آغاز می‌شود که آنها را به مفهوم درمی‌آوریم. همه ابعاد معنایی یک مفهوم در زمینه‌های در زمانی و هم‌زمانی آنها ریشه دارد. با مفهومی شدن یک شیء، آن شیء در شبکه‌ای از ایده‌ها قرار می‌گیرد. تجربه‌ها و مناسبات در زندگی روزمره در قالب مفاهیم صورت‌بندی می‌شوند. به هر عملی که دست می‌زنیم، به گونه‌ای خودکار برخوردار از یک معنی اجتماعی از سوی دیگر افراد می‌شود. «اگر مفاهیم بخواهند از تجربه برخیزند و در مقابل تجربه، طلب مفهوم کنند، پس یک تاریخ مفاهیم تنها می‌تواند از کشف، شناسایی و ردگیری زمان‌ها و فضاها موجود در لایه‌های تاریخ جهانی سرچشمه گیرد» (Chignola, 2002: 216).

بنابراین مفاهیم معنای خود را از کاربردشان در زمینه‌های تاریخی می‌گیرند. یعنی برای مطالعه و درک مفاهیم، فراتر از معنای لغوی، شناخت زمینه‌های تاریخی مربوطه بسیار اهمیت دارد. «معنی و کاربست یک کلمه هرگز در رابطه‌ای یک به یک با واقعیت نیست و مفاهیم و واقعیت در حال تغییرند، به نحوی که گاه مفهومیت از واقعیت فراتر می‌رود و گاه واقعیت از مفهومیت. این غیرهم‌زمانی تلویحاً نشان می‌دهد که مفاهیمی هستند که فراتر از تجربه هستند و مفاهیمی هستند که در واقع تجربه را به وجود می‌آورند» (Muller, 2011: 83).

با این رویکرد، پژوهشگر در پژوهش خود، به‌ویژه وقتی با موضوعی سروکار دارد که حدودی از زمانمندی و تاریخیت را نیز در بردارد، میراث‌دار گذشته است. انسان تا زمانی که فکر می‌کند و سخن می‌گوید و مفاهیمی را در این سخن‌گویی به بیان درمی‌آورد، مبلغ میراث خود است؛ میراثی که وجود او را نمایندگی می‌کند. این میراث صرفاً امری انتزاعی نیست. وجه میراث‌گونه وجود آدمی به معنای حقانیت ارزشی آن هم نیست؛ زیرا افق ارزش‌ها رو به آینده دارد، نه به گذشته. انبوهی، پربودگی، سنگینی و گرانی بار تاریخ به هیچ‌رو توجیه‌گر حقانیت آن نیست. رویکرد تاریخ مفهومی، افقی را پیش روی پژوهشگر می‌گذارد که او را توانمند و زایا می‌سازد تا به آینده بنگرد. این رویکرد با هدف افق‌گشایی، فنونی را معرفی می‌کند. در ادامه به ابعاد فنی تاریخ مفهومی پرداخته می‌شود؛ یعنی شیوه‌هایی که طی آن پژوهشگر می‌تواند به درستی به تاریخ مراجعه کند، بی‌آنکه در بند تاریخ قرار گیرد.

مقوله‌های روشی در فهم و کاربست تاریخ مفهومی

مفهوم

مفاهیم در دیدگاه کوزلک «نه‌تنها نشان‌دهنده تجربه اجتماعی و تغییر هستند، بلکه در این تجربه‌ها و تغییرها ایفای نقش می‌کنند. هر مفهوم، افقی خاص برای تجربه بالقوه و نظریه‌ای ممکن ایجاد می‌کند» (Rönnerfalk, 2017: 41). مفهوم در محیطی مناسب که قرار می‌گیرد، به معناها، پویایی، تغییر، تولید و تکثیر می‌دهد. بدین ترتیب معناها، فرصت‌رهایی از سنت‌ها و باورهای تثبیت‌شده می‌یابند. مفهوم به مثابه وجود ذهنی شیء از طریق لفظ، مصداق و قالب معنایی موجود، در ساختمان ترکیبی آن فهمیده می‌شود. کوزلک در تاریخ مفهومی به توصیف انواع مفاهیم می‌پردازد. در نظر او، «مفهوم صرفاً نشانه و علامتی نیست که به گروه‌ها اطلاق می‌شود، بلکه عاملی تأثیرگذار بر شکل‌گیری گروه‌هاست» (Koselleck, 1985: 160). برای تبیین هرچه بیشتر نگاه کوزلک به مفهوم، به معرفی انواع مفهوم‌ها در ادبیات تاریخ مفهومی او می‌پردازیم.

«مفهوم پایه»، مفهومی است که معنای آن زیربنا و تعیین‌کننده چارچوب معنایی مفهوم‌های دیگر است. این مفهوم در رویکرد تاریخ مفهومی کوزلک از توان تحول،

سازندگی و تولید برخوردار است. برای مثال، وی «بحران را از مفاهیم پایه‌ای به حساب می‌آورد که مفاهیمی غیرقابل جایگزین هستند» (Rönnerfalk, 2017: 47). مفهوم پایه، مفهومی با لایه‌های معنایی متعدد است که در طول زمان با توجه به تجربه‌های مختلف شکل گرفته است و «یکی از معناهای رایجش، منطبق عمل‌کننده در پس سیر رویدادهاست. مفهوم‌های بنیادین عصر جدید در پویایی مداومند. این پویایی را می‌توان بازنمایاند» (نیکفر، ۱۳۸۸: ۱۰).

«پادمفهوم» را کوزلک، مفهومی در مقابل مفهوم دیگر می‌داند. پادمفهوم در واقع به مثابه عاملی برای خوانش مفهومی هستند که در طول تاریخ به نوعی تحت هژمونی ایدئولوژی‌های غالب حذف و یا به حاشیه رانده شده‌است. او بر این باور است که هر مفهوم در نظام اندیشگانی دارای پادمفاهیمی است که با غلبه بر آنها می‌تواند واجد معنایی خاص باشد و حضور خود در عرصه مفهومی اندیشه سیاسی را تثبیت کند» (جزایی و دیگران، ۱۳۹۹: ۱). برای مثال و مرتبط با مبحث قلمرو اندیشه و کنش سیاسی، در مقابل مفهوم بحران، مفهوم «ثبات» جای می‌گیرد. هرچند خود مفهوم ثبات، مفهومی جدید است، معادل دقیق‌تر آن در سنت فکری و کنشی خودمان را می‌توان مفهوم «امنیت» دانست که خود را با مفاهیمی چون «حفظ کیان» یا «اساس اسلام» نمودار کرده است.

از آنجا که مفهوم در تاریخ، لایه‌لایه می‌شود و انباشت معنایی می‌یابد، پس مفهوم حامل زمان است. مفاهیم در گذر زمان با انباشت لایه‌های معنایی متناسب با بسترهای سیاسی-اجتماعی گاه کهنه و نو، فربه و گاهی نحیف می‌شوند. برای مثال، مفهوم خاصی مانند ایران در پایان دوره ساسانی، مفهومی چندلایه است. در خدای‌نامه‌ها، مثلاً انسان که در شاهنامه بازتاب یافته‌اند، ایران از یک لایه پیشاتاریخی و چندین لایه تاریخی معمولاً متناسب با تغییر دودمان حاکم تشکیل شده است. روی آن لایه‌ها، لایه «دو قرن سکوت» می‌نشیند و بعد لایه‌های دیگر بر هم سوار می‌شوند تا به عصر جدید می‌رسیم که مشخصه آن، ایران به مثابه سرزمینی ملی است. سرانجام انقلاب اسلامی از راه می‌رسد و روی ایران ملی، لعابی اسلامی می‌کشد» (نیکفر، ۱۳۸۸: ۷).

مفهوم تاریخی منعکس‌کننده معنایی مطابق با تجربه یک دوره زمانی است. مفاهیم

حامل زمان تاریخی هستند. در حقیقت معنای چنین مفهومی، تاریخ آن مفهوم است. «شناخت اندیشه یک اندیشمند در دوره‌ای از تاریخ، مستلزم خیلی چیزهاست. متفکر در یک چارچوب زمانی معین، در مواجهه با مسائلی معین و با زبان و شیوه گفتنی که در آن زمان کاملاً شفاف بوده، متنی نوشته است؛ اما هر جمله و هر واژه از آن می‌تواند در زمان خودش برای مخاطب معنایی داشته باشد که برای ما معنای متفاوتی دارد، البته نه به معنای مطلق» (منوچهری، ۱۳۹۰: ۲۲۲). با توجه به تجربه‌های متفاوت هر دوره شاهد حضور مفهوم‌های تاریخی چندپهلوی یا به عبارتی معناهای متفاوت هستیم. «اندیشه تاریخ مفهومی اخیراً توانسته فراتر از دانشنامه‌ای که بر گرده آن استوار است، قدمی به جلو بردارد. این تحول و فراروی به‌ویژه در کشور اسکاندیناوی و در کارهای تاریخ‌نگارانی چون بواسترات، هنریک سیدنیوس و کاری پالونن قابل مشاهده است» (آندرسن، ۱۳۹۴: ۲). با توجه به زمانیت و تاریخی بودن مفاهیم و تحولاتی که از سر می‌گذرانند و ایجاد می‌کنند، می‌توان از دو دسته مفاهیم محوری و مفاهیم حاشیه‌ای نیز سخن گفت. مفهوم برای استمرار خود «نیازمند ثبات در محوریت مفهوم است. مفهوم حاشیه‌ای برای توصیف مختصات زمینه‌ای خاصی است و اگر محوریت مفهومی تغییر کرد، یعنی آن مفهوم با مفهومی دیگر جایگزین شده است» (Kuukkanen, 2008: 1).

مفهوم و واژه

کوزلک در بررسی نظام‌های تاریخی، میان مفهوم و واژه تفاوت قائل است. برای او مفهوم، یک اصطلاح و واژه، یک لغت است. او معتقد است که در تاریخ واژگان بیشتر تداوم وجود دارد، در حالی که در تاریخ مفهوم، بیشتر شاهد گسست هستیم. هر مفهوم به یک کلمه متناظر اشاره دارد، در حالیکه آن کلمه نمی‌تواند یک مفهوم باشد، زیرا «مفاهیم سیاسی و اجتماعی داعیه عمومیت دارند و همواره معانی متعددی به آنها تعلق می‌گیرد» (Koselleck, 1985: 418).

مفاهیم برای حضورشان نیازمند کلمه‌ها هستند و با کلمات به امور واقع اشاره دارند. کلمات در کاربردشان، ابهام معنایی ندارند. معنای یک کلمه قابل تعریف است، در حالیکه مفهوم را تنها می‌توان تفسیر کرد. به باور کوزلک، تجمع معانی سیاسی و اجتماعی در یک کلمه، آن را تبدیل به یک مفهوم می‌سازد. این انباشتگی از معنا موجب

حضور ابهام در کلمه می‌شود. در واقع با همین ابهام است که مفاهیم، قدرت و توان نفوذ به آینده می‌یابند. مفاهیم همچنین «با افزودن معنا به واقعیت به درون واقعیت نفوذ می‌کنند. هر دو ویژگی مفهوم (کیفیت سیال و سازنده مفهوم)، شرایطی را مهیا می‌کنند که جدال معنایی در آن می‌تواند شکل بگیرد» (آندرسن، ۱۳۹۴: ۵). کار پژوهشگر در سنت تاریخ مفهومی فراتر از جست‌وجو برای کشف تاریخ محدود یک واژه و ریشه است. در این روش او با کاویدن لایه‌های معنایی مفاهیم که در زمان‌های مختلف شکل گرفته‌اند، به یافته‌هایی نو در قالب صورت‌های معنایی تازه دست می‌یابد. این یافته‌ها بیانگر تغییرات تاریخی گسترده‌ای است که بر روابط سیاسی- اجتماعی تأثیرگذار بوده‌اند.

زمان و تاریخ

کوزلک در رویکرد تاریخی خود به تحول مفهوم، به اهمیت بستر زمان و شرایط اجتماعی- سیاسی و ضرورت رجوع مداوم به تاریخ اجتماعی می‌پردازد. در دیدگاه او، مفاهیم بخشی از جهان هستند و جهان با مفاهیم در حال تغییر است. مفاهیم، معنای خود را از زمینه‌های تاریخی‌شان به دست می‌آورند. یعنی به لحاظ روش‌شناسی، لازم است برای کسب معنای مفاهیم نه تنها به معانی لغوی، بلکه به چگونگی کاربست آنها توجه کرد، زیرا «هر فرد و جامعه انسانی از یکسو بر پایه فضایی از تجربه موضوعات گذشته به کنشگری می‌پردازد و از سویی دیگر همیشه این کنشگری با ارجاع به افق‌های تجربه صورت می‌پذیرد» (Rönnerfalk, 2017: 67).

تاریخ در نگاه کوزلک، مجموعه‌ای از تداوم‌ها و شکاف‌هاست. او با تأکید بر ضرورت وجود دانشی با عنوان دانش تاریخ به مثابه یک فعالیت علمی مستقل و تقلیل‌ناپذیر به دیگر رشته‌های علوم انسانی، بر این باور است که علوم انسانی برای ژرفاندیشی نیازمند تاریخ است. برای کوزلک آنچه در تاریخ بیش از موضوع اهمیت دارد، روش آن است؛ زیرا معتقد است که این روش تاریخ است که می‌تواند آن را به یک دانش تبدیل سازد. در نگاه کوزلک، متن‌های نوشته‌شده از گذشته تا به حال در هر یک از قالب‌های نوشتاری و به‌جامانده، گواه همه تاریخ نیستند. تاریخ بسیار فراتر و وسیع‌تر از این متن‌هاست. این متن‌های به‌جامانده تنها متعلق به آن دسته از افرادی است که به هر دلیلی، فرصت و امکان نوشتن داشته‌اند. پاره‌ای از متن‌ها به لحاظ نداشتن صراحت بیان، معنایی پوشیده

و پنهان دارند که نیازمند تفسیر است. به همین دلیل «نوشتن تاریخ مفهوم‌ها خود فعالیتی روشنگرانه است. لایه‌های تاریخی^۱ مفهوم‌ها تشخیص داده می‌شوند، با تشخیص دادنشان برچیده می‌شوند، مفهوم روشن می‌شود، فهم آزاد می‌گردد. آزادی فهم، انگیزه نوشتن تاریخ مفهوم‌هاست» (نیکفر، ۱۳۸۸: ۱۰).

زمان تاریخی^۲ و زمان تقویمی

کوزلک میان زمان تقویمی و زمان تاریخی تمایز قائل است. «آنچه تاریخ مفهومی را تاریخ می‌سازد و یا آن را ممکن می‌سازد، چیزی است که کوزلک آن را نظریه‌ی زمانه‌های تاریخی می‌نامد» (Muller, 2011: 84). او زمان تاریخی را مجموعه‌ای متنوع از زمان‌های متفاوت و چندلایه می‌داند که به تجربه درآمده است. زمان در اندیشه وی به مثابه یک مفهوم بنیادی با زمان تقویمی متفاوت است. «کوزلک در نظریه زمان‌های تاریخی، پیش‌شرطی برای تاریخ مفهومی می‌بیند» (Palonen, 1997: 56). او «زمان را نه مانند یونانیان، دوری می‌دید و نه مانند مسیحیان و یهودیان، خطی؛ بلکه ملهم از هر دو باور داشت هر پدیده‌ای، مقیاس زمانی خودش را درون خود حمل می‌کند و هر توالی تاریخی هم واجد عناصری خطی و هم دوری است و رسوبات زمان یعنی نتایج تجربه» (حسن‌دخت و دیگران، ۱۳۹۹: ۸۵).

ایده کوزلک «درباره زمان‌های تاریخی را می‌توان در قالب تکثر دوره‌های تاریخی در توالی ترتیب زمانی دریافت. نظریه کوزلک درباره زمان‌های تاریخی در واقعیت همان نظریه دوره‌بندی است» (Jordheim, 2012: 1)؛ مشخصه‌ای که ویژگی‌های موقتی مفاهیم سیاسی اجتماعی را به منظور نظم بخشیدن به منابع اصلی تنظیم می‌کند تا فراتر از تاریخ‌نگاری واژگان به تاریخ مفهومی دست یابد. او دوره‌بندی تاریخ را از مشخصه‌های تاریخ‌نگاری غیرسنستی و روایی و مورد نیاز تاریخ مفهومی می‌داند.

کوزلک ضمن آگاهی از تفاوت میان دو برداشت یونان باستانی از زمان یعنی کرونوس^۳ که بیانگر مفهوم اساسی زمان در قالب اندازه، کمیت، ترتیب، استمرار و دوره

1. historical layers
2. historical time
3. chronos

تناوب است و کایروس^۱ به مثابه مفهومی غیر تقویمی، موقعیتی که نشان‌دهنده زمان فرصت یا زمان صحیح، سنجش درست و رویکردی کیفی است، به اهمیت آنها^(۱) در تفسیر معنای زمانی بحران در تاریخ مفهومی آن اشاره دارد که با زمان تقویمی متفاوت است. در همین راستا او در تفسیر مفهوم بحران به بررسی ریشه یونانی کریسس^۲ می‌پردازد که «به لحظه درست و مشخصی اشاره دارد که در آن برای رسیدن به نتیجه‌ای مطلوب، کنشگر می‌باید تصمیمی به‌هنگام اتخاذ کند» (Ramalho, 2021: 127). لحظه و زمانی غیر تقویمی و حساس در تصمیم‌گیری و انتخاب برای دریافت نتیجه مناسب است.

زمان و زبان

زمان و زبان بر هم اثر می‌گذارند و یکی قابل تقلیل به دیگری نیست. هر واژه یک دوره حیات و ویژگی‌های حیاتی دارد و مجهز به ساختار زمانی درونی^۳ است. کوزلک با نگاه تازه به مقوله‌های زبان و زمان و چگونگی تعاملشان، افقی نو در مطالعات تاریخی و زبان‌شناسی گشود. هایدگر و گادامر، زبان را حاوی همه تجربه‌های ممکن انسانی می‌دانند. در همین رابطه «مفاهیم میانجی‌گر رابطه میان زبان فضای اجتماعی و تجربه فضای اجتماعی هستند» (Rönnertalk, 2017: 90).

فضای تجربه و افق انتظارات

در دیدگاه کوزلک، «فضای تجربه و افق انتظار، دو مقوله تاریخی‌اند: فضای تجربه، گذشته حال^۴ است که می‌توان وقایع آن را به یاد آورد و تجربه کرد و افق انتظارات، آینده حال^۵ است که در امروز نیز رخ می‌دهد» (Rönnertalk, 2017: 47). بر این اساس این دو مقوله صورتی متشکل از حال گذشته و حال آینده هستند. کوزلک به ظرافت دریافت که آنها مکمل یکدیگرند و دائماً در حال تغییرند و در استمرار چنین تغییری است که زمان تاریخی صورت‌بندی می‌شود. «افق انتظار» رو به آینده است و با تجربه در رابطه‌ای

1. kairos
2. krisis
3. Inner
4. present past
5. present future
6. historical time

دیالکتیکی قرار می‌گیرند که با توجه به بافت‌های تاریخی این رابطه تغییر می‌کند» (آعاجری، ۱۳۹۳: ۲). برای کوزلک، لحظه^۱ حال^۱ نقطه مواجهه فضای تجربه و افق انتظار است. «افق، خطی است که در پس آن، فضایی از یک تجربه جدید گشوده می‌شود که هنوز قابل رؤیت نیست. افق همیشه با موقعیت شما در حال حرکت است. در حالی که فضا همان موقعیت شما را شکل می‌دهد که معرف ماهیت افق انتظار شماست که چندلایه و کامل است و صورتی از حال بدون ترتیب زمانی می‌باشد» (همان).

لایه‌های زمانی و رسوبات زمان

کوزلک برای اشاره به زمان‌های مختلف، گاه از اصطلاح لایه‌های زمانی و گاهی هم از اصطلاح رسوبات زمان استفاده می‌کند که می‌توانند به طور همزمان ظاهر شوند و همزمانی ناهمزمان‌ها را رقم زده، اثرگذار باشند. وی در تاریخ مفهوم‌ها با بررسی نقادانه لایه‌های زمانی مفهوم‌ها به تشخیص لایه‌های ایدئولوژیکی آنها می‌پردازد. در این حالت، تاریخ مفاهیم می‌تواند نوعی نقد زبان باشد؛ زیرا «می‌تواند لایه‌های معنایی مفهوم‌های بنیادین را آشکار سازد و از این راه، آنها را بهتر در معرض نقد ایدئولوژیک قرار دهد. آشکار کردن لایه‌های معنایی معمولاً آشکارسازی لایه‌های زمانی مفهوم‌هاست» (نیکفر، ۱۳۸۸: ۲۰).

به این ترتیب تاریخ مفاهیم با پرداختن نقادانه به لایه‌های زمانی مفاهیم به افزایش آگاهی ما از تاریخ آنها کمک می‌کند. این آگاهی به نوبه خود می‌تواند رویکرد نقادانه ما را عمیق‌تر و پربارتر کرده، بیش از پیش ما را متوجه تغییر و تحول معنایی مفاهیم در برابر رویدادهای تاریخی گفتاری و کرداری نماید. چنین رویکرد نقادانه‌ای همچنین می‌تواند متوجه واژه‌های به ترجمه درآمده از زبان مبدأ به زبان مقصد و متن مفهومی آنها نیز باشد، آنها را با طرح این پرسش که آیا به تاریخت آنها پرداخته شده است یا نه.

همزمانی ناهمزمانی‌ها

تاریخ مفهومی کوزلک، از دو نوع روش تحلیلی درزمانی و همزمانی استفاده می‌کند. «تحلیل درزمانی به بررسی خاستگاه و تحولات مفاهیم منفرد می‌پردازد و معنای مفهوم را تعیین می‌کند. تحلیل همزمانی دربردارنده تحلیل میدان معنایی^۲ است که مفاهیم در

1. the present
2. Semantic field

آن پدیدار می‌شوند و با دیگر مفاهیم در ارتباط قرار می‌گیرند. در تحلیل همزمانی همواره به مفاهیمی چون میدان معنایی، ساختار معنایی و پادمفاهیم ارجاع داده می‌شود» (آندرسن، ۱۳۹۴: ۳). متن با فاصله گرفتن از معنای آغازین خود رو به تحریف می‌آورد. در این حالت بهتر است با بازشناختن لایه‌های تاریخی مفهوم‌ها، رویکردی مراقبتی به متن داشت؛ زیرا معنای آغازین معمولاً از توان لازم برای نهفتن به گونه‌ای موقتی برخوردار است تا در زمان و شرایط مورد نیاز «همچون توده مذاب اعمالق زمین سرباز کند و آتش بیفشاند» (نیکفر، ۱۳۸۸: ۷) و با مفهوم رایج درهم آمیزد. این صورت از آمیزش را که دربردارنده مجموعه‌ای از لایه‌های زمانی مختلف است، راینهارت کوزلک «با استفاده از اصطلاحی از ارنست بلوخ، «همزمانی ناهمزمان‌ها» می‌نامند» (همان). اهمیت تحلیل همزمانی و درزمانی به گونه‌ای است که تحلیل تاریخی مفهوم باید دائماً میان آنها «در رفت و آمد باشد تا نه تبدیل به تاریخ کلماتی بی‌ثمر و عقیم بشود و نه رنگ و بوی تاریخ اجتماعی مفاهیم را به خود بگیرد» (آندرسن، ۱۳۹۴: ۲). تحلیل تاریخی مفهوم همچنین «باید آشکار کند که چه انتظارات و تجربه‌هایی در یک زمان حاکم هستند. همچنین باید تنش‌ها و روابط بین انتظارات و تجربه‌ها را نیز واکاوی نماید، که این مسئله امری تاریخی است و نیازمند تحلیل معناشناختی است.» (Koselleck, 1985: 275)

مفاهیم پایه در فهم کنش و نظریه سیاسی

اکنون این پرسش پدیدار می‌شود که اگر چنین روش و رویکردی به کار می‌آید تا کنش و نظریه سیاسی را فهم و ادراک کنیم، مفاهیم پایه‌ای عرصه نظروزی و کنشگری سیاسی کدام هستند تا بتوان با رویکرد تاریخ مفهومی به تفسیری از آنها دست یافت که متناسب با موقعیت جهان‌شمول انسان بوده، بتوانند در ساختن وضعیت مطلوب مؤثر باشند؟ با توجه به گرایش‌های اخیر در تبیین کیفی جایگاه اندیشه و علوم سیاسی از طریق پرداختن به یک جامعه بسامان، می‌توان چنین برنمود که مهم‌ترین مفهوم در تاریخ انسان که انواع جامعه‌های بسامان و نابسامان را باعث شده است، مفهوم رابطه است. اما مفهوم رابطه، خود یک ابرمفهوم است که باید در بررسی تاریخ مفهومی، آن را به مفاهیم

خُرد تجزیه کرد. از آنجا که رابطه‌های انسانی، آنگاه که به سمت و سوی نوعی جامعه نابسامان میل می‌کنند، مستعد دور شدن از خیرات عمومی، و در مقابل مستعد نزدیک شدن به شرارت‌ها هستند، می‌توان ابرمفهوم رابطه را ذیل مفهوم خردتر شرارت، به شیوه تاریخ مفهومی، به بحث گذاشت.

از این نظر شرارت، استعداد رابطه‌های ما در موقعیت است. ما در موقعیت‌های تنی، اجتماعی و جهانی خود مستعد انواع شرارت‌ها هستیم. انسان، موجودی است محاط در تنگنای ربط و رابطه که حرکت می‌کند، رشد می‌کند، می‌خورد، می‌خوابد، می‌کارد، کار می‌کند، راه می‌رود، حرف می‌زند، برنامه می‌ریزد، آزادی را تجربه می‌کند، شادی را می‌آفریند و در کنار همه اینها، استعداد مردن و کشتن و کشته شدن را دارد. موضوع کمبود نیز به استعداد شرارت و فعلیت‌بخشی به آن دامن می‌زند. انسان در موقعیت، با انواع شرارت‌ها دست و پنجه نرم می‌کند: با جنگ، نابرابری، شکنجه، برده‌گیری، استبداد، تجاوز، قتل، شلاق‌زدن، مثله کردن، قطع عضو، کر و لال و کور کردن، به‌میخ و صلابه و دار کشیدن، دریدن شکم، نفی بلد (تبعید)، کار کودکان، گرسنگی، به دنیا آمدن‌های ناخواسته، ناعادلانه بودن قوانین، نقض قوانین، عدم رابطهٔ مسئولانه با جهان، شکستن استخوان‌ها زیر سم اسب و چرخ ارابه، بی‌خانمانی، آوارگی، مهاجرت اجباری، زنده سوزانده شدن، سیل، نفی مذهب (تکفیر)، نگاه متجاوزانه، سلب حقوق، نابرابری در برابر قانون، بیکاری، زلزله، نفی کرامت (تحقیر)، فقر، تجاوز به طبیعت، ایجاد درد، رنج، غم، افسردگی، تصادف، کار اجباری، کشتن حیوانات، تجاوز به حریم خصوصی و انواع بیماری‌های جسمی و روحی چون جهل، توهم، انزلام. نه‌تنها جامعه و روابط اجتماعی، بلکه روابط تنی و طبیعی ما ترکیبی از ستیز و سازش مداوم است. اینها مفاهیم پایه در بررسی و ساخت جامعه انسانی بسامان برحسب رویکرد تاریخ مفهومی است. مسئله مهم این است که تاریخ انسان به نحو مشترک، همه این شرارت‌ها را تجربه کرده است.

با توجه به فهرست بالا می‌توان مفاهیم پایه‌ای امر سیاسی (در معنای پیگیری و تداوم ساخت یک جامعه انسانی) برای بررسی با رویکرد تاریخ مفهومی را به شرح زیر خلاصه و معرفی کرد. نخست، شرارت‌های فعلی شامل: «بهره‌کشی، خشونت، تبعیض و تخریب محیط‌زیست که به هم تقلیل‌پذیر نیستند و این خود برهانی قاطع است در این

باب که در جامعه‌های انسانی نمی‌توان به دنبال مسئله مسئله‌ها و علت‌العلل گشت، مگر اینکه ذهنمان را متوجه خود انسان کنیم. مسئله مسئله‌ها و علت‌العلل خود انسان است... آنها ورای مسائل زمانه، مسائلی هستند که پایدارند و... پشت سر همه مشکلات سیاسی و اجتماعی مطرح می‌شوند» (نیکفر، ۱۳۹۶: ۲). دوم، شرارت‌های انفعالی شامل جهل، تقلید، ترس، تقدیر، انزوا، تقیه، کتمان، ریاکاری، توهم، فریب، نشئگی، تنبلی، صبوری، سرسپردگی، انضام و... و انواع سکوت‌های متبخرانه و متوهمانه و شیادانه. این مفاهیم در مرکز هرگونه بررسی تاریخ مفهومی در قلمرو نظر و کنش سیاسی است.

نتیجه‌گیری

در پاسخ به پرسش این نوشتار و اثبات فرضیه آن، به معرفی نظریه و روش تاریخ مفهومی با روش توصیفی-تحلیلی پرداخته شد. در همین راستا چیستی آن به عنوان نظریه و روشی برای رسیدن به فهمی نو از مفاهیم، تحلیل و توصیف شد. همچنین عنوان شد که این نظریه و روش با نقد تاریخ‌نگاری سنتی و تمرکز بر رویکردی نو در تاریخ‌نگاری مفاهیم قصد دارد تا با اتخاذ رویکردی انتقادی، متفاوت و فراتر از گذشته‌نگاری به نقد زبان، برای بازنمایی لایه‌های ایدئولوژیک مفهوم‌ها که در گذر زمان و متناسب با بسترهای سیاسی-اجتماعی انباشته و رسوب شده‌اند، بپردازد. این نوشتار نشان داد که چگونه می‌توان با بهره‌گیری از این رویکرد، به کشف لایه‌های معنایی متناسب با زمان بر مفاهیم پرداخت و متوجه لایه‌های برهم انباشته شده پیشاتاریخی، تاریخی و عصر جدید در مفاهیم گردید.

با توجه به همه ویژگی‌های انتقادی، مفاهیم و نظام‌های مقوله‌ای، تاریخ مفهومی می‌تواند از اهمیت خاص و قابل تأملی برای نشان دادن رابطه نسبت مفاهیم در مقام محصولات نظری، ذهنی و زبانی به طور کلی و اندیشه سیاسی به طور خاص با مناسبات در مقام عینی، کنشی و تعاملی به طور کلی و کنشگری سیاسی به طور خاص برخوردار باشد. تاریخ مفهومی همچنین می‌تواند به قصد ایجاد تعادل در ترجمه، از مفاهیم و مناسبات عینی‌شان در معادل‌یابی‌های ترجمه‌ای از زبان مبدأ به زبان مقصد، مراقبت نماید.

پی‌نوشت

۱. کروئوس و کایروس، دو الهه در اسطوره‌شناسی یونان هستند. کروئوس، جوان‌ترین پسر گایا (زمین) و اورانوس (آسمان) است که زمان مطلق را نمایندگی می‌کند و کایروس، جوان‌ترین پسر زئوس و تیکا (بخت و اقبال) است که زمان درست و صحیح را نشان می‌دهد (Ramalho, 2021: 118).

منابع

- آغاچری، هاشم (۱۳۹۳) راینهارت کوزلک؛ تاریخ‌نگار اندیشه، سخنرانی در همایش تاریخ و علوم سیاسی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، مرکز پژوهش‌های ایرانی اسلامی.
- آندرسن، ن. آ (۱۳۹۴) درباره تاریخ مفاهیم راینهارت کوزلک، برگرفته از کتاب «نظریه و واقعیت»، ترجمه آرش حیدری و دیگران، تهران، تیسرا.
- جزایی، محدثه و دیگران (۱۳۹۹) تاریخ مفاهیم، آشکارسازی نزاع‌های ایدئولوژیک در تاریخ و فهم معنای نوین، گیلان، سامانه مدیریت نشریات علمی دانشگاه گیلان.
- حسن‌دخت فیروز، سیما و دیگران (۱۳۹۹) «الگوی برای بررسی مفاهیم کلیدی سیاسی اجتماعی در تاریخ ایران معاصر؛ مسئله روش»، تهران، تاریخ ایران، دوره سیزدهم، شماره ۱، صص ۷۷-۹۹.
- فوکو، میشل (۱۳۹۲ الف) دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- (۱۳۹۲ ب) در باب تاریخ اندیشه، ترجمه محسن حسنی، تهران، جاوید.
- عبداللهی، یحیی (۱۳۹۰) تاملی نوع در مفهوم تاریخ، ماهنامه سوره، شماره ۲، صص ۵۴-۵۵.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۰) «تاریخ‌نگاری اندیشه و نسبت آن با فلسفه تاریخ برای تغییر در معیشت»، تهران، ماهنامه سوره، شماره ۲، صص ۲۲۰-۲۲۲.
- نیکفر، محمدرضا (۱۳۸۸) «تاریخ مفهوم‌ها»، رادیو زمانه.
- (۱۳۹۶) مسئله ایران: در نقد ایدئولوژی ایرانی، رادیو زمانه.
- هسینگ، آندرس (۱۳۹۵) تاریخ مفهومی چیست؟، ترجمه پژمان رنجبر، تهران، صدای اندیشه.

- Chignola, Sandro (2002) History of Political Thought and the History of Political Concepts, Koselleck's Proposal and Italian Research", History of Political Thought, Vol. 23, N0. 3.
- Goldman, Harvey (1994) From Social Theory to Sociology of Knowledge and Back: Karl Mannheim and the Sociology of Intellectual Knowledge Production, American Sociological Association, Vol. 12, No. 3. .
- Jordheim, Helge (2012) Against Periodization: Koselleck's theory of multiple temporalities, Wiley online library.
- Koselleck, Reinhart (1985) Linguistic Change and History of Events, Journal of Modern history, No. 61.
- (2002) the Practice of Conceptual History, Timing History, Spacing Concepts, California Stanford University Press.
- Kuukkanen, Jouni-Matti (2008) History and Theory, Making sense of conceptual change, Wesleyan University.
- Muller, Jan-Werner (2011) on conceptual history, Journal of contemporary history, Volume: 46 issue: 3.
- Palonen, Kari (1997) an Application of Conceptual History to Itself, From Method to Theory in Reinhart Koselleck's "Begriffsgeschichte". Finnish Yearbook of

Political Thought, Jyväskylä, Finland: SoPhi.

Ramalho, Walderes (2021) Reinterpreting the “times of crisis” based on the asymmetry between chronos and kairos, International Journal of Theory and History of Historiography, Ouro Preto, v. 14, n. 35.

Rönnerfalk, Niklas (2017) Concept, Space, Home: A Conceptual History of Social Space, Lund University, Master’s thesis, Department of Arts and Cultural Sciences, Division of History of Ideas and Sciences.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱: ۵۱-۲۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

«به رسمیت شناسی» در غیاب «دیگری غیر غربی»

(مواجهه‌های نقادانه با تئوری به رسمیت شناسی «اکسل هونت»)

* آزاده شعبانی

** عباس منوچهری

*** حسین مصباحیان

**** احسان شریعتی

چکیده

هدف این مقاله، یافتن پاسخی برای این پرسش است که جایگاه «دیگری غیر غربی» در تئوری به رسمیت شناسی «اکسل هونت» چیست و عدم شمول و دربرگیرندگی در تئوری به رسمیت شناسی هونت، چه وجوه و مختصات دارد. از این رو بخش نخست این مقاله به توضیح مقومات تئوری به رسمیت شناسی اکسل هونت اختصاص می‌یابد. قسمت دوم مقاله به طرح نقدهایی اختصاص داده شده که به کلیت نظریه هونت وارد آمده است. تمرکز این قسمت بر مواردی همچون طبقه استعمار شده و جنسیت تحقیر شده و نیز تردید در توانش رهایی بخش نظریه‌آرچ شناسی و انتزاع آن از ساختارهای سلطه و قدرت است. اما در قسمت سوم که موضوع اصلی مقاله است، به رسمیت شناسی در پیوند با دیگری غیر غربی بررسی می‌شود. در نهایت می‌کوشیم تا مخمصه دیگری غیر غربی را تبیین کنیم که اساساً دیده نمی‌شود.

واژه‌های کلیدی: اکسل هونت، به رسمیت شناسی، دیگری، عدالت و پسااستعماری.

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

azadeh.shabani88@yahoo.com

manoocha@modares.ac.ir

mesbahian@ut.ac.ir

mehraaz@gmail.com

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

*** استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران، ایران

**** استادیار مدعو فلسفه، دانشگاه تهران، ایران



مقدمه

اکسل هونت از فیلسوفان نسل متأخر مکتب فرانکفورت است که بیشتر به واسطه تئوری «به‌رسمیت‌شناسی» شناخته شده است. کوشش اکسل هونت بر آن بود تا مبتنی بر مدل نزاع، برای به‌رسمیت‌شناسی هگل، بنیان‌های یک نظریه اجتماعی با محتوایی هنجاری را پی‌ریزی کند. بازسازی نظام‌مند خط‌مشی هگلی در رابطه با تئوری‌پردازی درباره مفهوم به‌رسمیت‌شناسی توسط هونت، منجر به تمایزگذاری میان سه سطح به‌رسمیت‌شناسی می‌شود که هر یک، انگیزه‌های بالقوه‌ای برای درگیری‌های اجتماعی دارند. الگوهای به‌رسمیت‌شناسی بیناسوزگی هونت عبارتند از: عشق، حقوق و همبستگی. مفهوم عشق متضمن دوستی و انواع روابط خانوادگی و روابط عاطفی میان مردم نیز هست. در خانواده، اینگونه روابط با تأمین نیازها همراه است و در روابط دوستانه بدون هیچ‌گونه پیش‌شرطی با تصدیق عاطفی دیگری همراه است. به اعتقاد هونت، انواع به‌رسمیت‌شناسی که در پیوند با عشق، حقوق و همبستگی هستند، منجر به یک مراقبت بیناسوزگی می‌شوند که از وضعیت آزادی داخلی و خارجی افراد، حراست می‌کنند و در این به‌رسمیت‌شناسی، پروسه مفصل‌بندی و تحقق اهداف زندگی فردی بدون تهدید و اجبار صورت می‌گیرد. از این سه سطح به‌رسمیت‌شناسی، یکی مبتنی بر عشق است و به اعتمادبه‌نفس در افراد منجر می‌شود؛ دیگری مبتنی بر حقوق است و منجر به احترام به نفس می‌شود و آخرین سطح مبتنی بر همبستگی است و به تکریم نفس منجر می‌شود. هونت، یک تیپولوژی از سطوح مختلف به‌رسمیت‌شناسی متقابل و نقش آنها در رشد انواع مختلف هویت عملی فراهم می‌آورد. این سه سطح به‌رسمیت‌شناسی، بنیان فلسفه اخلاقی هونت را تشکیل می‌دهند.

طی چند سال گذشته و هم‌زمان با اینکه مفهوم «به‌رسمیت‌شناسی» به هسته هنجاری جنبش‌های رهایی‌بخش مختلف تبدیل شده است، شک و تردید درباره پتانسیل‌های انتقادی این تئوری نیز افزایش یافته است. از این‌رو این مقاله می‌کوشد تا مواجهه‌ای انتقادی و رویکردی پس‌استعماری نسبت به تئوری به‌رسمیت‌شناسی داشته باشد. بنابراین پس از پرداختن به مقومات تئوری به‌رسمیت‌شناسی اکسل هونت، در دو بخش به انتقادهایی پرداخته می‌شود که به این تئوری وارد شده است. بخش نخست در واقع عدم دربرگیرندگی

نظریه به رسمیت‌شناسی در سطح عام است. در این بخش، نظریه «ارج‌شناسی» از سه دیدگاه نقد و بررسی می‌شود: بهره‌کشی طبقاتی - جنسیتی، کارکرد غیررئایایی بخش تئوری به رسمیت‌شناسی و انتزاع این تئوری از ساختارهای سلطه و استبدادی که در مجموع سبب می‌شود که انتقادهایی بنیادین به این تئوری وارد شود که در قیاس با بخش دوم انتقادات که از دریچه پسااستعماری و از منظر غیاب دیگری غیرغربی است، عمومیت بیشتری دارد و هم جوامع غربی و هم شرقی را شامل می‌شود. در جهت راستی‌آزمایی فرضیه این مقاله که غیاب دیگری غیرغربی در صورت‌بندی تئوری به رسمیت‌شناسی اکسل هونت است، در بخش دوم انتقادات، به عدم شمول و دربرگیرندگی نظریه به رسمیت‌شناسی در سطح خاص پرداخته می‌شود که در واقع مسئله اصلی این مقاله است؛ یعنی وجوه پنهان تئوری به رسمیت‌شناسی اکسل هونت در غیاب دیگری غیرغربی تحلیل و بررسی می‌شود.

پیشینه پژوهش

پژوهشی که به طور خاص بر جایگاه دیگری غیرغربی در اندیشه هونت متمرکز شده باشد، در میان متون فارسی و انگلیسی وجود ندارد. با این حال آثار مختلفی به شرح و تفسیر و نقد تئوری به رسمیت‌شناسی اکسل هونت پرداخته‌اند که از زاویه‌های گوناگون با موضوع این پژوهش هم‌پوشانی دارد. از آن جمله می‌توان به آثار زیر اشاره کرد: شاید بتوان گفت مرتبط‌ترین اثری که در پیشینه این پژوهش وجود دارد و بیشترین ارتباط را با موضوع و مسئله این پژوهش دارد، کتابی است با عنوان «به رسمیت‌شناسی یا بازتوزیع؟» که «نانسی فریزر» و اکسل هونت آن را نوشته‌اند. نانسی فریزر در این کتاب به نقد تئوری به رسمیت‌شناسی هونت و تأکید بیش‌ازحد هونت بر این تئوری برای دستیابی به عدالت می‌پردازد و این مفهوم را در تقابل با مفهوم بازتوزیع به‌عنوان کلیدواژه پیشین تحقق عدالت قرار می‌دهد. البته در بخش دوم کتاب، هونت می‌کوشد تا به این پرسش‌ها پاسخ دهد و از تئوری خود در پیوند با عدالت دفاع کند. کتاب «به رسمیت‌شناسی یا اختلاف؟^۱»، اثر مشترک هونت و رانسیر است که دربردارنده مواجهه‌های انتقادی درباره سیاست آزادی، برابری و هویت است که در قالب یک مجموعه

مقالات با محوریت مناظره‌ای سامان یافته است که در سال ۲۰۰۹ در شهر فرانکفورت میان ژاک رانسیر و اکسل هونت صورت گرفت؛ درحالی که هونت به مفهوم آزادی ارجاع می‌دهد و رانسیر از مفهوم برابری به‌عنوان مفهوم مرکزی خود استفاده می‌کند (Honneth & Rancière, 2016: 5-6). بخش نخست این کتاب که ویراستاران آن تهیه کرده‌اند، به آرای دو متفکر یادشده می‌پردازد. بخش دوم با عنوان «مواجهه‌ای انتقادی» و بخش سوم و پایانی با عنوان «روش نظریه انتقادی»، به مقالات رانسیر و اکسل هونت و انتقادهایی می‌پردازد که این دو متفکر، متوجه آرا و اندیشه‌های یکدیگر می‌دانند.

نانسی فریزر در مقاله سیاست‌های فمینیستی در عصر به‌رسمیت‌شناسی^۱، بر این مسئله تأکید می‌کند که طی چند دهه اخیر، متفکران و تئوریسین‌هایی که در باب «عدالت» نظریه‌پردازی کرده‌اند، از مفاهیمی شبه‌مارکسیستی و کارمحور به‌سوی مفاهیم هویت‌محور و فرهنگی پسامارکسیستی سوق یافته‌اند. یکی از برجسته‌ترین تغییرات در این حوزه، حرکت از بازتوزیع^۲ به به‌رسمیت‌شناسی^۳ است که تغییری دووجهی به شمار می‌آید؛ از یک‌سو موجب بسط سیاست‌هایی شده است که شامل مباحث حقوقی در باب نمایندگی، هویت و نیز تفاوت‌هاست. درعین حال در بستر یک نظام نئولیبرال موجب شده است که نزاع برای به‌رسمیت شناخته شدن، شدت بیشتری یابد (Fraser, 2007: 23). گذار از بازتوزیع به به‌رسمیت‌شناسی در نظریه‌های عدالت، بحث بسیار مهمی است که نانسی فریزر به‌خوبی به شرح و بسط آن پرداخته است.

«امی آلن» در کتاب «پایان پیشرفت: استعمارزدایی از بنیان‌های هنجاری تئوری انتقادی^(۱)» به خلأ وجود یک رویکرد پسااستعماری در تئوری‌های انتقادی می‌پردازد. بحث امی آلن، هرچند قرابت زیادی با موضوع این پژوهش دارد، الزاماً بر اندیشه‌های اکسل هونت متمرکز نیست و به متفکران مختلف مکتب فرانکفورت می‌پردازد. او همچنین نقد ایده پیشرفت در آرای این متفکران را مورد توجه قرار می‌دهد و می‌گوید: «هدف من، نشان دادن این است که چرا و چگونه، تئوری انتقادی مکتب فرانکفورت با

1. Feminist Politics In The Age Of Recognition

2. Redistribute

3. Recognition

اروپامحوری همسو و هم‌جهت شد و هدف من این است که پروژه‌های تئوری انتقادی با اهداف و مباحث مربوط به پسااستعماری و استعمارزدایی پیوند یابد» (Allen, 2016: 1).

مقومات تئوری انتقادی - هنجاری «به رسمیت‌شناسی»

تئوری به‌رسمیت‌شناسی اکسل هونت با تکیه‌بر اندیشه‌های هگل در «دست‌نوشته‌های ینا»، «پدیدارشناسی روح» و «فلسفه حق» تدوین شده است. البته هونت تأکید می‌کند که به‌رسمیت‌شناسی یا به رسمیت شناختن در نظریه اجتماعی هگل نیز برگرفته از کتاب «بنیان حق طبیعی»^(۲) فیشته^۱ است. برای فیشته، «دیگری» همچون «فراخوان به آزادی» است. نظریه‌بیناسوژگی فیشته در دو مفهوم «فراخوان^۲» و «به‌رسمیت‌شناسی»^۳ نمود می‌یابد. ایده اصلی فیشته این است که آزادی و مسئولیت‌پذیری باید از طریق عینیت‌بخشیدن به «خود» به هم پیوند بخورند؛ خودی که برای آگاه شدن از آزادی خود، نیازمند هر دو است. «آگو» به هیچ‌وجه یک وجود خودمختار و مستقل نیست و برای آنکه از آزادی خود آگاهی یابد، وابسته به به‌رسمیت‌شناسی دیگری است. خودآگاهی از نظر فیشته، نتیجه تعاملی دوسویه است (ر.ک: Williams, 1992). به تعبیر فیشته، «شناخت سوژه از وجود دیگری به‌مثابه یک موجود آزاد و عقلانی به‌واسطه خود محدودسازی‌های «دیگری» پدید آمده است. سوژه به‌عنوان یک موجود آزاد، بیرون از خود قرار گرفته است و تنها در نتیجه «فراخوان» و در نهایت «خودمحدودسازی»‌های دیگر است که درگیر فعالیت‌های آزادانه می‌شود» (Fichte & Neuhaus, 2000: 41).

هونت همچنین در جدیدترین کتاب^۴ خود، ریشه‌های این مفهوم را پیشتر از فیشته می‌برد و به سه سنت فرانسوی، انگلیسی و آلمانی در تدوین تئوری به‌رسمیت‌شناسی اشاره می‌کند. او بر این مسئله تأکید دارد که وابستگی فرد به به‌رسمیت‌شناسی از سوی «دیگری»، معنایی منفی در اندیشه فرانسوی دارد. این اندیشه‌ها با «روسو» آغاز می‌شود و

1. Johann Gottlieb Fichte
2. Summons/Aufforderung
3. Recognition/Anerkennung
4. Recognition: A Chapter in the History of European Ideas

تا «سارتر» و «لاکان» ادامه می‌یابد و بر این مسئله تأکید می‌شود که وابستگی ما به تکریم اجتماعی یا تصدیق دیگری، موجب «از دست دادن خود»^۱ آدمی می‌شود (Honnet, 2020: 5-6). هونت می‌گوید در سه سنت فرانسوی، انگلیسی و آلمانی، تفاسیر بسیار متفاوتی از وابستگی سوژه به به رسمیت‌شناسی از سوی «دیگری» ارائه شده است. در فرانسه، دولا روشفوکو و روسو و بعد از آنها سارتر و آلتوسر، این وابستگی به «دیگری» را به مثابه تهدیدی برای ارتباط با خود اصیل فرد می‌دانستند. در دنیای آنگلو ساکسون، شفتسبری، هیوم، اسمیت و جان استوارت میل، همگی چنین وابستگی را تا حد زیادی به مثابه شانس و امکانی برای «خودکنترلی اخلاقی»^۲ در نظر می‌گیرند و در نهایت در اوایل قرن نوزدهم در آلمان، کانت، فیشته و هگل، این وابستگی را به مثابه شرط امکان «خود تعین بخشی فرد»^۳ در نظر می‌گیرند (Honnet, 2020: 134).

تمرکز هونت در بحث به رسمیت‌شناسی بر همین روایت آلمانی و ارجاع به فیشته و هگل است. مفهوم به رسمیت‌شناسی هگل در نزاع برای به رسمیت شناخته‌شدنی ریشه دارد که در بخش «خدایگان و بنده» کتاب «پدیدارشناسی روح» (۱۸۰۷) به چشم می‌خورد. با بحث‌های هگل در پدیدارشناسی روح، خودآگاهی که پیشتر موضوعی صرفاً شناختی بود، تبدیل به یک «درام اجتماعی» شد که در بردارنده ستیزی برای زندگی و مرگ بود (Honnet, 2012: 3). کوشش اکسل هونت بر آن بود تا مبتنی بر مدل نزاع برای به رسمیت‌شناسی هگل، بنیان‌های یک نظریه اجتماعی با محتوایی هنجاری را پی‌ریزی کند. بازسازی نظام‌مند خط‌مشی هگلی در این زمینه منجر به تمایزگذاری میان سه سطح به رسمیت‌شناسی می‌شود که هر یک انگیزه‌های بالقوه‌ای برای درگیری‌های اجتماعی دارند. از این سه سطح، یکی مبتنی بر «عشق» است و به «اعتماد به نفس»^۴ در افراد منجر می‌شود. دیگری مبتنی بر «حقوق» است و منجر به «احترام به نفس»^۵ می‌شود و آخرین سطح مبتنی بر «همبستگی» است و به «تکریم

-
1. Loss of Self
 2. Self- Control
 3. Self- Determination
 4. Self- Confidence
 5. Self- Respect

نفس^۱ منجر می‌شود. این سه سطح به رسمیت‌شناسی، بنیان فلسفه اخلاقی هونت را تشکیل می‌دهد. اولین سطح به رسمیت‌شناسی در اندیشه هونت، مبتنی بر عشق و دوستی است که منجر به بروز اعتماد به نفس در فرد می‌شود. در واقع می‌توان گفت که تمام روابط عاشقانه در بزرگسالی، مشتق از تجربه‌های ناخودآگاهانه است که در ماه‌های اول زندگی بین مادر و کودک شکل گرفته است (Scharff, 1996: 225).

هونت تأکید می‌کند که کودکان از طریق روابط احساسی با افراد دیگر، خود را به‌عنوان سوژه‌هایی مستقل در نظر می‌گیرند. این نوع برداشت از عشق که منجر به اعتماد به نفس در افراد می‌شود، با برداشتی از عشق نزد هگل، قرابت دارد که می‌گوید عشق به معنای «خود بودن در دیگری» است (Honneth, 1995: 96-97). در اندیشه هونت، اعتماد به نفسی که به واسطه عشق و دوستی ایجاد می‌شود، اولین سطح به رسمیت‌شناسی در میان افراد است که از همان نخستین لحظات تولد، در حال شکل‌گیری است. دومین سطح به رسمیت‌شناسی در اندیشه هونت، به رسمیت‌شناسی حقوقی است که منجر به «احترام نفس» در افراد می‌شود. در الگوی حقوقی، هونت بر به رسمیت‌شناسی عمومی افراد به مثابه اشخاصی با توانایی‌های ویژه تأکید دارد. حقوق شامل حق حراست از آزادی‌های فردی، حق مشارکت سیاسی و حق رفاه اجتماعی می‌شود که این همه منجر به احترام نفس می‌شود. اختلال در چنین مشخصه‌های حقوقی در جوامع مدرن منجر به نزاع برای به رسمیت‌شناسی گروه‌های اجتماعی می‌شود (Zurn&et al, 2010: 118).

هونت در تبیین تمایز میان به رسمیت‌شناسی حقوقی با به رسمیت‌شناسی مبتنی بر عشق می‌گوید: «در مقایسه با آن سطح به رسمیت‌شناسی که در عشق وجود دارد، روابط قانونی از لحاظ نوع احترام به نفس، تفاوت بنیادینی دارد. درباره ارتباط قانون و به رسمیت‌شناسی، هگل و مید بر این نکته تأکید دارند که ما در مقابل انسان‌های دیگر دارای برخی حقوق هستیم و برخی تعهدات هنجاری گوناگون را باید نسبت به همدیگر رعایت کنیم. از این چشم‌انداز، ما باید اعضای دیگر جامعه را به‌عنوان افرادی که دارای برخی حقوق معین هستند، به رسمیت بشناسیم و نیز می‌توانیم خودمان را هم به‌عنوان

یک شخص حقوقی تعریف کنیم؛ بدین معنا که به تبع آن، ما می‌توانیم برخی ادعاهای مشخص داشته باشیم» (Honnet, 1995: 108).

سومین سطح به رسمیت‌شناسی در اندیشه هونت، تکریم تمایزها و ویژگی‌های منحصر به فرد افراد است. در حالی که عشق و حقوق منجر به «اعتماد به نفس» و «احترام نفس» افراد می‌شود، «همبستگی» در ارتباط با قدردانی از خود، از طریق تقدیر اجتماعی از «دیگری» است که منجر به «تکریم نفس» می‌شود. در این رابطه هونت می‌گوید که برخلاف به رسمیت‌شناسی حقوقی مدرن، تکریم اجتماعی معطوف به خصیصه‌های منحصر به فردی در افراد است که آنها را به واسطه تمایزهای شخصی‌شان توصیف می‌کند و برخلاف قوانین مدرن، بیانگر سطحی از به رسمیت‌شناسی هستند که ویژگی‌های همه‌شمول سوژه‌های انسانی را بیان می‌کنند. این سطح از به رسمیت‌شناسی در پی تصریح تمایزهای مشخصی در میان سوژه‌های انسانی به شکل بیناسوژگی و همه‌شمول است (Honnet, 1995: 122).

در اندیشه هونت، سوژه‌ها باید در یکتایی و منحصر به فرد بودنشان به رسمیت شناخته شوند؛ به عنوان دارندگان نیازها و احساسات خاص خود و به عنوان یک عامل خودمختار با مسئولیت اخلاقی و نیز به عنوان دارندگان خصایص و توانایی‌های ویژه که آنها را قادر می‌سازد در مسائل اجتماعی مشارکت داشته باشند (Gordon & et al, 2018: 83). به نظر هونت، سوژه‌های انسانی فراتر از حمایت‌های عاطفی و به رسمیت‌شناسی حقوقی، به نوعی از کرامت انسانی نیاز دارند که به آنها اجازه می‌دهد تا خصایص منحصر به فرد و توانایی‌هایشان را بروز دهند. او اشاره می‌کند که در «دست‌نوشته‌های ینا»، مفهوم «زندگی اخلاقی» به معنای همین سطح سوم از به رسمیت‌شناسی است که به «تکریم نفس» منجر می‌شود. هونت سطحی از به رسمیت‌شناسی را ترسیم می‌کند که دال بر وجود یک افق ارزشی مشترک و بیناسوژگی است و بر این نکته تأکید دارد که خود و دیگری می‌توانند به صورت بیناسوژگی، همدیگر را به مثابه اشخاصی متمایز مورد تکریم قرار دهند (Honnet, 1995: 121).

با عطف توجه به این سطوح سه‌گانه تئوری به رسمیت‌شناسی اکسل هونت در راستای راستی‌آزمایی فرضیه این مقاله که غیبت دیگری غیر غربی در این تئوری است،

در دو سطح عدم دربرگیرندگی نظریه به رسمیت‌شناسی در سطح عام و سطح خاص به نقدهایی پرداخته می‌شود که می‌توان به این تئوری وارد کرد.

عدم دربرگیرندگی نظریه به رسمیت‌شناسی در سطح عام

در این بخش، عدم شمول و دربرگیرندگی نظریه «ارج‌شناسی» در مواجهه با سه سطح از نقدهای بنیادین ارزیابی می‌شود. سطح نخست، بهره‌کشی طبقاتی - جنسیتی؛ سطح دوم، کارکرد غیررئای بخش تئوری به رسمیت‌شناسی اکسل هونت و سطح سوم، انتزاع تئوری به رسمیت‌شناسی از ساختارهای سلطه و استبدادی است که در مجموع سبب می‌شود در یک سطح عام که دربرگیرنده جوامع غربی و شرقی است، انتقادهایی بنیادین متوجه این نظریه شود.

الف) بهره‌کشی طبقاتی - جنسیتی

تئوری به رسمیت‌شناسی هونت از دیدگاه‌های گوناگونی مورد نقد قرار گرفته است. عمده‌ترین نقد به این تئوری، نقد «نانسی فریزر»^(۳) بوده است که نسبت تئوری به رسمیت‌شناسی هونت با مفهوم «بازتوزیع اقتصادی» را به تفصیل ارزیابی کرده است. به تعبیر فریزر، وقتی با گروه‌های اجتماعی‌ای سروکار داریم که درگیر استثمار طبقاتی هستند، ما با بی‌عدالتی توزیعی مواجه هستیم و به سیاست‌های بازتوزیعی نیاز داریم. اما وقتی با گروه‌های اجتماعی‌ای سروکار داریم که از لحاظ جنسی تحقیر می‌شوند، ما با بی‌عدالتی در ارتباط با عدم به رسمیت‌شناسی مواجه هستیم و به سیاست‌های به رسمیت‌شناسی نیاز داریم. ما به یک تعریف جدیدی نیاز داریم که میان طبقه استثمارشده^۱ و جنسیت تحقیرشده^۲ پیوند ایجاد کند. بنابراین یک سیاست بازتوزیعی تنها و یک سیاست به رسمیت‌شناسانه صرف، کافی نیست و گروه‌های تحت انقیاد و سلطه به هردو نیاز دارند (Fraser & Honneth, 2003: 19).

به اعتقاد فریزر، پارادایم به رسمیت‌شناسی و پارادایم بازتوزیع را می‌توان در چهار جهت با یکدیگر سنجید. نخست، برداشت‌های متفاوت دو پارادایم در باب بی‌عدالتی

1. Exploited Class
2. Despised Sexuality

است. پارادایم بازتوزیع بر بی‌عدالتی‌هایی متمرکز است که ریشه در ساختار اقتصادی جامعه دارد. در مقابل به‌رسمیت‌شناسی ریشه در بی‌عدالتی‌های فرهنگی دارد که در پیوند با الگوهای اجتماعی بازنمایی، تفسیری و ارتباطی است. دوم اینکه هر دو پارادایم، راه‌حل‌های متفاوتی را برای بی‌عدالتی ارائه می‌کنند. در پارادایم بازتوزیع، راه‌حل بی‌عدالتی، بازسازی اقتصادی است. برعکس در پارادایم به‌رسمیت‌شناسی، راهکار برای بی‌عدالتی، ایجاد تغییرات سمبولیک و فرهنگی است. سوم مربوط به سوژه‌های جمعی است که در پارادایم بازتوزیع، طبقات و یا شبه‌طبقات هستند و در پارادایم به‌رسمیت‌شناسی، قربانیان بی‌عدالتی، برخلاف طبقات مارکسیستی، گروه‌های منزلتی وبری^(۴) هستند که نه بر مبنای روابط تولید، بلکه بر مبنای روابط به‌رسمیت‌شناسانه تعریف می‌شوند و حرمت و شأن و منزلت کمتری نسبت به سایر گروه‌ها در جامعه دارند. چهارم درباره فهم متفاوت از تمایزهای گروهی است که پارادایم بازتوزیع، چنین تمایزهایی را به‌مثابه ناهمسانی‌های ناعادلانه و برساخته یک اقتصاد سیاسی ناعادلانه می‌داند، اما پارادایم به‌رسمیت‌شناسی، با تمایزها به دو شیوه مواجه می‌شود: از یکسو آنها تمایزهایی بی‌خطر و اختلافات فرهنگی هستند که از قبل وجود داشته‌اند و یک الگوی ناعادلانه، این تمایزها را به سلسله‌مراتب ارزشی تبدیل کرده است و از طرف دیگر، تمایزهای گروهی، ارزش‌گذاری‌های سلسله‌مراتبی از قبل ندارند، بلکه هم‌زمان ساخته می‌شود (Fraser & Honneth, 2003: 12- 15). این تمایزها را در جدول زیر می‌توان به تفکیک ملاحظه کرد:

جدول ۱- وجوه چهارگانه پارادایم‌های به‌رسمیت‌شناسی و بازتوزیع از منظر نوانسی فریزر

چهار جنبه بنیادین به‌رسمیت‌شناسی و بازتوزیع		
برداشت‌های مختلف درباره بی‌عدالتی	به‌رسمیت‌شناسی بازتوزیع	بی‌عدالتی‌های فرهنگی: سلطه فرهنگی، عدم به‌رسمیت‌شناسی، بی‌حرمتی بی‌عدالتی‌های اقتصادی- اجتماعی: استثمار، حاشیه‌نشینی اقتصادی، محرومیت
راهکارهای رفع بی‌عدالتی	به‌رسمیت‌شناسی	تغییر سمبولیک یا فرهنگی: ارزش‌گذاری مجدد هویت‌های بی‌حرمت‌شده، به رسمیت شناختن و ارزش نهادن به تفاوت‌های فرهنگی، تغییر الگوهای اجتماعی بازنمایی، تفسیر و ارتباطات

بازسازی اقتصادی: توزیع مجدد درآمد و ثروت، سازمان‌دهی مجدد سیستم تقسیم‌کار، تغییر ساختار مالکیت بر دارایی، دموکراتیزه کردن رویه‌هایی که به‌وسیله آنها تصمیم‌های مربوط به سرمایه‌گذاری اتخاذ می‌شود، تغییر ساختارهای بنیادی اقتصادی دیگر	بازتوزیع	
گروه‌های منزلتی وبری	به رسمیت‌شناسی	سوژه‌های جمعی
جماعت‌های طبقاتی و شبه‌طبقاتی	بازتوزیع	بی‌عدالتی
دو طریقه تمایز: اختلافات فرهنگی از پیش موجود، تمایزهای گروهی که از پیش وجود نداشته‌اند	به رسمیت‌شناسی	فهم متفاوت از تمایزهای گروهی
تمایز به‌مثابه تفاوت‌های ناعادلانه	بازتوزیع	

(با اقتباس از: Fraser & Honneth, 2003: 12- 15)

به دلیل همین تفاوت‌هایی که میان به‌رسمیت‌شناسی و بازتوزیع وجود دارد، طی سال‌های اخیر، جهت‌گیری‌های هنجاری در فلسفه سیاسی تغییر کرده است و توزیع برابر^۱ و برابری افراد در دستیابی به مواهب و خیرها^۲، دیگر مفاهیم مرکزی تئوری‌های عدالت نیستند و شأن^۳ و حرمت‌گذاری، جایگزین آنها شده است. نانسی فریزر، این پروسه دگرگونی را گذار از ایده بازتوزیع به مفهوم به‌رسمیت‌شناسی می‌نامد. بازتوزیع با آن مفهومی از عدالت مرتبط است که در پی ایجاد برابری اجتماعی از طریق بازتوزیع مواهبی است که تضمین‌کننده آزادی است و به‌رسمیت‌شناسی بر این مسئله متمرکز است که جامعه عادلانه از طریق به رسمیت شناختن شأن فردی همه افراد تحقق می‌یابد (Deranty, 2004: 351- 352).

اما به نظر هونت، غیرممکن است که تاریخ منازعات سیاسی در جوامع سرمایه‌داری طبق طرحی تفسیر شود که مدعی گذار از جنبش‌های اجتماعی سودمحور به هویت‌محور و بنابراین گذار از ادبیات و کلیدواژه‌هایی همچون سود به هویت و از برابری به تمایز باشیم. اگر گزارش‌هایی را که در باب نارضایتی‌های اخلاقی و اعتراض‌های

1. Equal Distribution
2. Equality of Goods
3. Dignity

اجتماعی اولیه است ملاحظه کنیم، این امر کاملاً مشخص می‌شود که به‌صورت مداوم از ادبیاتی استفاده می‌شود که در آن حس به‌رسمیت‌شناسی مخدوش و بی‌حرمتی و عدم شأن و اعتبار، نقش محوری را بازی می‌کند. واژگان اخلاقی که کارگران قرن نوزدهم گروه‌های زنان آزادی‌خواه در ابتدای قرن بیستم و افریقایی-امریکایی‌ها در شهرهای بزرگ آمریکا در دهه ۱۹۲۰ به کار می‌بردند، اعتراضات آنها را با تحقیر اجتماعی و بی‌حرمتی پیوند می‌زد. اینها نشان می‌دهد که از همان ابتدا بی‌عدالتی با عدم به‌رسمیت‌شناسی در پیوند بوده است. هونت می‌گوید که اشتباه است که از تجربه‌های بی‌عدالتی، دایکاتومی بسازیم و آنها را بین به‌رسمیت‌شناسی و بازتوزیع تقسیم کنیم (Fraser & Honneth, 2003: 135). از این‌رو نوع نگاه فریزر به تئوری به‌رسمیت‌شناسی و نظریه‌های عدالت را به چالش می‌کشد و بر رویکرد خود در التزام به هر دو مسئله (هم بازتوزیع و هم به‌رسمیت‌شناسی) تأکید می‌کند.

ب) کارکرد غیررهابی بخش به‌رسمیت‌شناسی

نقد دیگری که متوجه تئوری به‌رسمیت‌شناسی هونت است، این است که برخی از اندیشمندان به‌ویژه در سنت فرانسوی، درباره چشم‌انداز «رهابی» از طریق «نزاع برای به‌رسمیت‌شناسی» خوش‌بین نیستند. پرسشی که آنها مطرح می‌کنند این است که: «اگر به‌رسمیت‌شناسی همواره به شرایط اجتماعی و تاریخی‌ای وابسته باشد که ما در آن زندگی می‌کنیم، پیشرفت‌های سیاسی و اخلاقی چگونه امکان‌پذیر است؟» و اینکه «آیا وقتی خود را وابسته به نگاه «دیگری» می‌بینیم، تلاش ما برای به‌رسمیت شناخته شدن به‌جای یک نزاع رهابی‌بخش برای به‌رسمیت‌شناسی، منجر به انطباق و تبعیت غیر انتقادی ما نمی‌شود؟» لویی آلتوسر از جمله کسانی است که چنین تردیدهایی را درباره تئوری به‌رسمیت‌شناسی مطرح کرده است. او به‌رسمیت‌شناسی را به‌عنوان مکانیسم ایدئولوژیک بنیادینی مطرح می‌کند که به‌وسیله آن دولت، شهروندان را با دو انتخاب «اطاعت» و «از دست دادن موجودیت اجتماعی» مواجه می‌کند. بدین ترتیب آلتوسر که از یک سنت فرانسوی تبعیت می‌کند، به‌رسمیت‌شناسی را نه به‌عنوان شرط آزادی بیناسوزگی، بلکه به‌مثابه منشأ بیگانگی در نظر می‌گیرد (ر.ک: Recognition, 2013).

همچنین روسو در «گفتاری در باب نابرابری» بر این نکته تأکید می‌کند که افراد، «خود» را در یک پروسه «وانمودسازی» از دست می‌دهند، زیرا می‌کوشند دیگران را خشنود کنند. در نهایت در آثار ژان پل سارتر، افراد با هر نوع به رسمیت‌شناسی، دچار «شیء‌گشتگی» می‌شوند، زیرا تأیید و تصدیق دیگری، سوژه‌ها را در وضعیت کنونی‌شان ثابت نگه می‌دارد و این بدین معناست که پتانسیل‌های آنها برای تغییر و به عبارت دیگر دستیابی به آزادی را از بین می‌برد. طبق این سنت، در وهله اول ما از این واقعیت رنج نمی‌بریم که به رسمیت شناخته نمی‌شویم، بلکه از این واقعیت رنج می‌بریم که در یک الگوی خاص از به رسمیت‌شناسی گرفتار شده‌ایم (ر.ک: Recognition, 2013).

ژاک رانسیر^۱، فیلسوف فرانسوی و استاد دانشگاه پاریس نیز درباره سوئیته غیررہایی‌بخش به رسمیت‌شناسی، چنین اظهار می‌کند که حتی برده‌ها هم براساس شایستگی‌هایشان به رسمیت شناخته می‌شدند. نگاه رانسیر به این وجه از به رسمیت‌شناسی نیز با نوع خوانش آلتوسر قرابت دارد و در تبیین این نوع از به رسمیت‌شناسی، چنین بحث می‌کند که در طول انقلاب فرانسه، تمایزی میان شهروندان فعال و غیرفعال وجود داشت. تنها شهروندان فعال می‌توانستند رأی بدهند و انتخاب بشوند. شهروند فعال، مالک یا کسی بود که به شخص دیگری برای زندگی خود وابسته نبود و کارگرانی که هیچ‌گونه اموال شخصی نداشتند و برای شغل به ارباب نیاز داشتند و یا زنانی که به پدر یا همسر خود وابسته بودند نیز شهروندان فعال به شمار نمی‌آمدند؛ هرچند به شکل خاصی مورد تکریم قرار می‌گرفته و به رسمیت شناخته می‌شدند. کارگران می‌توانستند به خاطر مهارت و توانایی‌های فنی در کار مورد تحسین قرار گیرند و زنان نیز می‌توانستند به خاطر تربیت و پرورش فرزندان و آموزش نسل آینده و به عنوان یک زن خانه‌دار خوب تحسین شوند، اما این ستایش و احترام کاملاً مبتنی بر بی‌احترامی و اهانت بود (Honneth & Ranciere, 2016: 91).

ج) انتزاع تئوری به رسمیت‌شناسی از ساختار سلطه

چالشی که تئوری به رسمیت‌شناسی با آن روبه‌رو است، این است که اساساً این تئوری، ویژگی‌های ساختاری و کارکردی جامعه را نادیده می‌گیرد و جامعه را به

کنش‌های بیناسوژگی تقلیل می‌دهد. مشکل بنیادین اینگونه ایده‌های پراگماتیستی در این است که نسبت به مسائل قدرت و سلطه بی‌تفاوت هستند و با واقعیت غالب و مسلط مطابقت دارند. بنابراین هونت با کنار نهادن اندیشه‌های مارکس به‌سوی یک تجدیدنظرطلبی گام برداشت و تئوری به‌رسمیت‌شناسی او در تشریح واقعیت اجتماعی و آسیب‌شناسی آن شکست خورده است (Thompson, 2019: 244- 245). اکسل هونت می‌گوید که نزاع برای به‌رسمیت‌شناسی، بنیانی اساسی برای بازگویی تئوری انتقادی در دوران معاصر است، اما دریافت او از به‌رسمیت‌شناسی در روابط بینافردی، منفک از جنبه‌های ساختاری کلان جامعه است؛ یعنی فارغ از سلطه سرمایه‌داری است که به‌واسطه نهادهای بوروکراتیک و ایدئولوژی‌های هژمونیک مستقر شده است (Langman, 2019: 72). از این‌رو یکی از اساسی‌ترین نقدهایی که می‌توان به اندیشه هونت وارد کرد، منفک و منتزع کردن تئوری به‌رسمیت‌شناسی، کرامت و تعامل از اقتصاد سیاسی کلان و جایگاه‌های طبقاتی در اقتصاد است. برای مارکس، کار بیگانه‌شده تولید سرمایه‌داری موجب می‌شود تا کارگر از خود، جامعه‌اش و نوع بشر بیگانه شود و تبدیل به شیء‌گشته، فاقد قدرت و اختیار شود و شخصیت او به یک شیء تقلیل می‌یابد که فاقد هرگونه به‌رسمیت‌شناسی و کرامت انسانی است (Langman, 2019: 73).

تمرکز هونت بر عدم به‌رسمیت‌شناسی به‌مثابه مانعی برای خودتحقق‌بخشی است. واقعیت این است که شرایط توزیع ناعادلانه و نابرابر یعنی فقر شدید، به‌ویژه وقتی مبتنی بر ساختارهای نژادی و جنسیتی و غیره است، مانع خودتحقق‌بخشی اکثریت جامعه می‌شود؛ به‌ویژه آنها که به‌سختی برای بقا تلاش می‌کنند. اما چارچوب تئوریک هونت چندان نمی‌تواند به این جنبه‌های ایدئولوژیک، سیاسی و اقتصادی به‌رسمیت‌شناسی بپردازد. وقتی هونت از نقد مارکس به سرمایه‌داری و نابرابری‌های طبقاتی به‌سوی دیدگاه دورکیم در باب جامعه ارگانیک حرکت می‌کند، پرسش از سلطه استثمار و ازخودبیگانگی کنار نهاده می‌شود. باین‌حال ما باید اخلاق جامعه‌ای را زیر سؤال ببریم که در آن عده اندکی، نیمی از ثروت جهان را در اختیار دارند و میلیون‌ها نفر هر روز به سمت بی‌خانمانی و گرسنگی حرکت می‌کنند (Langman, 2019: 73).

کار هونت مبتنی بر بازگشت نئوایدئالیستی به مضامین هگلی است که با ایده‌های پراگماتیستی درباره کنش اجتماعی و دگرگونی اجتماعی و دگرگونی «خود» درهم آمیخته شده است و این حرکت برای تئوری انتقادی بسیار مرگبار بوده، زیرا پتانسیل‌های آن را تحلیل برده است؛ هرچند در محافل علمی و مجامع روشن‌فکری، ارج و قرب یافته باشد. بهایی که برای پذیرش این تئوری پرداخته شده است، بسیار گزاف است و تعهدات فلسفی و روش‌شناختی تئوری انتقادی را به خطر انداخته است (Thompson, 2019: 244)؛ زیرا هونت، تئوری به رسمیت‌شناسی خود را از ساختارهای واقعی و حقیقی قدرت و سلطه منتزع کرده است. وی تئوری‌ای در باب توسعه اخلاقی و تغییرات اجتماعی جعل کرده است که با توجه به ماهیت واقعی و حقیقی حیات اجتماعی مدرن، توجیه‌ناپذیر است و از این رو به یک سیستم فلسفی تلطیف‌شده تبدیل می‌شود که فاقد هرگونه قدرت و پتانسیل انتقادی انضمامی است. تامپسون می‌گوید که چرخش به سوی پارادایم به رسمیت‌شناسی در تئوری انتقادی معاصر، به معنای شکست مطالبات تئوری انتقادی برای رهایی بشر و رویارویی با ماهیت اشکال مدرن قدرت و سلطه بود (Thompson, 2019: 244).

پرسشی که مطرح می‌شود این است که فایده حمایت از عدالت اجتماعی، به رسمیت شناخته شدن و تأیید و تصدیق توسط دیگری چیست، اگر منطق قوانین جامعه مدرن، عدالت اجتماعی، به رسمیت‌شناسی و عشق را به مثابه خصایصی بیناسوژگی محدود کند؛ زیرا لازمه تحقق بخشیدن به این همه، ایجاد رویکردی متفاوت در اقتصاد، سیاست و نیز پیوند و ارتباط میان تجارت، کار و دولت و همچنین روش‌های متفاوت و متمایز اجتماعی کردن و آموزش افراد جامعه است (Dahms, 2019: 223).

تمرکز صرف بر تکریم و به رسمیت‌شناسی کافی نیست، زیرا اشکال مختلف قدرت و نیروهای کارکردی و ساختاری ساختارهای اجتماعی مدرن به واسطه منابع مادی قدرتی شکل گرفته است که پروسه «جامعه‌پذیری» را - که هونت بر آن تأکید می‌کند - از کار می‌اندازد. قرار دادن تئوری به رسمیت‌شناسی در بستر و زمینه ساختارهای روابط اجتماعی‌ای که جامعه و مناسبات سرمایه‌داری به آن سامان داده است، نمی‌تواند نقطه اتکایی برای توسعه عقلانیت انتقادی باشد. شکی در این نیست که به رسمیت‌شناسی

به‌عنوان یک فرایند، ریشه در جنبه‌های مترقی جامعه مدرن نسبت به نهادها و هنجارهای پیشامدرن دارد. اما سازوکار جامعه مدرن به‌گونه‌ای است که تناقضاتی میان گسترش حقوقی که با روابط به‌رسمیت‌شناسانه پیشنهاد می‌شود، از یکسو و نابرابری‌هایی که ریشه در نظم سرمایه‌داری دارد، پدیدار می‌شود. این تناقضی است که نظریه انتقادی باید به آن پاسخ دهد؛ تناقض میان تکامل روابط مبتنی بر تکریم و احترام از یکسو و تداوم سرسپردگی به سلسله‌مراتب اجتماعی و نابرابری‌های معطوف به قدرت و کنترل اجتماعی از دیگر سو (Thompson, 2019: 248).

در واقع هونت، راهکاری انضمامی و رادیکال برای تغییر بنیان‌های یک اجتماع فردمحور و مبتنی بر منفعت شخصی ارائه نمی‌دهد. از این‌رو ایده‌هایش را در بستر همین اجتماع می‌پروراند و این سؤال پیش می‌آید که آیا گزاره‌های مرتبط با به‌رسمیت‌شناسی می‌تواند در زمین عقیم فردگرایی و نئولیبرالیسم، بارور شود؟ آنچه گفته شد، نقدهایی است که تاکنون به تئوری به‌رسمیت‌شناسی هونت در زمینه غربی وارد شده است. در ادامه تمرکز بر مسئله اصلی مقاله، یعنی به‌رسمیت‌شناسی در زمینه پسااستعماری و در غیاب دیگری غیرغربی است.

عدم دربرگیرندگی نظریه به‌رسمیت‌شناسی در سطح خاص (به‌رسمیت‌شناسی در غیاب دیگری غیرغربی)

در این بخش از انتقادهایی که متوجه تئوری به‌رسمیت‌شناسی اکسل هونت است، به عدم شمول این نظریه در سطح خاص پرداخته می‌شود؛ یعنی جدا از انتقادهای پیشین، این تئوری در غیاب دیگری غیرغربی ساخته و پرداخته شده و در مقابل انسان جامعه پیرامونی، سکوت اختیار کرده است و گویی هر آنکه را غیر از غرب می‌زید، اساساً نمی‌بیند و به رسمیت نمی‌شناسد. از این‌رو در ادامه این بخش در سطح اول به چند و چون این سکوت پرداخته شده است. در سطح دوم، دلایل این سکوت تبیین شده و در سطح سوم کوشش شده است تا نتایج این سکوت تحلیل و تبیین شود.

الف) سکوت

دوسل، روایتی را که از تمدن و مدرنیته و توسعه ارائه می‌شود، «افسانه توسعه» می‌نامد. تعریف مبتنی بر توسعه‌یافتگی و تفوق اروپای مدرن، خود را در مقابل

تمدن‌های کهن، وحشی و توسعه‌نیافته تعریف می‌کند. مدرنیته، تعریفی از کشورهای پیرامونی ارائه می‌کند که مبتنی بر «توحش» و «تقصیر» است و در مقابل رسالتی رهایی‌بخش برای کشورهای اروپایی قائل می‌شود که کشورهای پیرامونی را به‌مثابهٔ قربانیانی از چنگال «گناه» رهایی بخشند (Dussel, 1993: 5). در این رابطه ادوارد سعید می‌گوید: «تئوری انتقادی مکتب فرانکفورت علی‌رغم دیدگاه‌های نخستینش درباره روابط میان سلطه، جامعهٔ مدرن و فرصت‌هایی برای رستگاری از طریق هنر به‌مثابه نقد، به شکل حیرت‌انگیزی در برابر تئوری‌های نژادپرستانه، مقاومت‌های ضد امپریالیستی و کنش‌های مبارزاتی در امپراتوری ساکت است» (Said, 1994: 278).

او در ادامه می‌گوید: «مبادا که این سکوت، سهوی در نظر گرفته شود. ما صاحب‌نظر برجستهٔ مکتب فرانکفورت، یورگن هابرماس را داریم که در مصاحبه‌ای (که نخستین بار در *new left review* منتشر شد) در توضیح اینکه این سکوت، امتناعی تعمدی است، تأکید می‌کند که ما چیزی برای گفتن درباره نزاع‌های ضد سرمایه‌داری و ضد امپریالیستی در جهان سوم نداریم. هابرماس همچنین اضافه می‌کند که من از این حقیقت آگاه هستم که این یک دیدگاه محدودشدهٔ اروپامحورانه است» (Said, 1994: 278).

سعید می‌گوید که این یک «سکوت هدفمند» است. تئوری انتقادی مکتب فرانکفورت همچون سایر تئوری‌های اروپایی، از یک همه‌شمولی کاذب و منزجرکننده حمایت می‌کند و بر همه‌شمولی، نابرابری‌های نژادی، اطاعت فرهنگ‌های فرودست و نیز پذیرش آنهایی تأکید دارد که نمی‌توانند به تعبیر مارکس، خودشان را نمایندگی کنند و بنابراین باید دیگران آنها را نمایندگی کنند. از نظر سعید، چنین همه‌شمولی، نقش مهمی در ایجاد پیوند میان «فرهنگ اروپایی» و «امپریالیسم اروپایی» ایفا کرده است؛ زیرا امپریالیسم به‌مثابهٔ یک پروژهٔ سیاسی نمی‌تواند خود را بدون ایدهٔ «امپراتوری» حفظ کند و ایدهٔ «امپراتوری» نیز به‌نوبهٔ خود از تصورات فلسفی و فرهنگی‌ای تغذیه می‌شود که انقیاد سیاسی سرزمین‌های دور را توجیه می‌کند و بر این باورند که مردمان این سرزمین‌ها ماهیتاً پست و تابع و وابسته هستند (Allen, 2016: 1). «امی آلن^۱» در کتاب

«پایان پیشرفت: استعمارزدایی از بنیان‌های هنجاری تئوری انتقادی»^۱ می‌گوید: «هدف من، نشان دادن این است که چرا و چگونه، تئوری انتقادی مکتب فرانکفورت، با اروپامحوری همسو و هم‌جهت شد و هدف من این است که پروژه‌های تئوری انتقادی با اهداف و مباحث مربوط به پسااستعماری و استعمارزدایی پیوند یابد» (Allen, 2016: 1).

چند دهه بعد از آنکه ادوارد سعید، چنین انتقادهایی را بر نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت وارد کرد، همچنان این تئوری معاصر درباره مسئله امپریالیسم سکوت کرده است. هیچ‌یک از نظریه‌پردازان معاصر مکتب فرانکفورت، تأمل نظام‌مندی درباره پارادوکس‌ها و چالش‌هایی نداشته که ناشی از امواج ضد استعماری مطرح‌شده در نیمه دوم قرن بیستم است و نه به‌صورت جدی با مجموعه قابل‌توجهی با مطالعات پسااستعماری درگیر شده‌اند. هرچند مباحث عدالت جهانی و حقوق بشر از جمله مباحث موردتوجه مکتب فرانکفورت در سال‌های اخیر بوده است، این مباحث به‌گونه‌ای دنبال می‌شود که از ارزیابی مجدد ارتباط میان همه‌شمولی سیاسی-اخلاقی^۲ و امپریالیسم اروپایی^۳ اجتناب می‌کند (Allen, 2016: 20-21). با پیش‌فرض گرفتن چنین سکوتی، در ادامه به دلایل این سکوت پرداخته می‌شود.

ب) دلایل سکوت

پرداختن به تئوری به‌رسمیت‌شناسی در زمینه پسااستعماری، در واقع به معنای تمرکز بر نوعی از به‌رسمیت‌شناسی است که به «نابودن» و عدم به‌رسمیت‌شناسی و یا کژشناسایی «دیگری غیرغربی» منجر می‌شود. غیاب بحث‌های ضد استعماری و سوژه غیرغربی در اندیشه اکسل هونت، به روایتی از مدرنیته برمی‌گردد که تلقی‌ای اروپامحور از اندیشه دارد. در این رابطه، «انریکه دوسل» بر اصطلاحی به نام «افسانه مدرنیته» تأکید می‌کند و دو وجه عقلانی و غیرعقلانی برای مدرنیته برمی‌شمرد. وجه عقلانی مدرنیته در باب «رهایی» است که مورد تأیید و تصدیق است و وجه دیگرش، افسانه‌های غیرعقلانی است که توجیه‌کننده کشتارهای همگانی است. دوسل می‌گوید که عقلانیت

1. The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory

2. Moral- Political Universalism

3. European Imperialism

مدرن، همچون افسانه‌ای غیرعقلانی است که زیر لوای عقلانیت پنهان شده است و باید به نقد و چالش کشیده شود (Dussel, 1993: 66).

البته مواجهه با خرد عصر روشنگری، نه از دریچه مدح و یا ذم محض، که از دو زاویه صورت می‌گیرد؛ یکی ارج نهادن هسته عقلانی روشنگری که با خرافات و جهل می‌ستیزد و دیگری نقد خرد خشونت‌محورانه، کشتارگر و وحشیانه آن است. از این رو به تعبیر دوسل، نفی وجوه غیرعقلانی افسانه مدرنیته لازم می‌نماید؛ نه به معنای نفی خرد، بلکه به معنای نفی وجوه غیرعقلانی خشونت‌ی که افسانه مدرنیته تولید کرده است. در واقع آنچه باید بر آن تأکید شود و مورد توجه قرار گیرد، «خرد دیگری»^۱ است (Dussel, 1993: 75).

خود مدرن و خرد مدرنیته بر مبنای غلبه و فتح و پیروزی تشکیل شده است و خود را به‌عنوان سوژه‌ای که مرکز و غایت تاریخ است، به دیگر اقوام و فرهنگ‌ها نمایانده است. مخدوش کردن «چهره دیگری» برای آفرینش مدرنیته ضرورت داشته است و تأکید بر «خرد دیگری» در واقع تلاشی برای سوق دادن تمرکز اندیشه‌ورزان به وجوه ویران‌کننده و مبتنی بر جنگ و کشتار مدرنیته است (Dussel, 1993: 4-5). همین توجه و یا بی‌توجهی به خرد دیگری، دریچه‌ای بوده است که از آن، تئوری به‌رسمیت‌شناسی هونت در این مقاله ارزیابی شده است. امی آلن همچون سعید بر این باور است که دلیل مشخصی برای شکست در واکنش مناسب به مخصصه جهان پست‌کلنیال و نئوکلنیال ما وجود دارد و این دلیل در ارتباط با تعهدات فلسفی است که در آثار این اندیشمندان معاصر وجود دارد. مسئله از نقش ویژه‌ای برمی‌خیزد که ایده‌های پیشرفت تاریخی، توسعه، تکامل اجتماعی و یادگیری فرهنگی - اجتماعی در توجیه و پایه‌ریزی چشم‌انداز هنجاری تئوری‌های انتقادی کسانی همچون اکسل هونت ایفا می‌کنند (Allen, 2016: 21).

اکسل هونت به یک استراتژی چپ‌هگلی برای پایه‌ریزی و توجیه وجوه هنجاری نظریه انتقادی متکی است که در آن ادعا می‌شود که کنش‌های به‌رسمیت‌شناسانه و ارتباطی ما، نتیجه یک پروسه انباشتی، پیشرفت‌محور و تدریجی است. بنابراین شایسته پشتیبانی و حمایت از سوی ماست. او عقیده دارد که مدرنیته روشنگری اروپایی یا حداقل برخی جنبه‌ها یا ویژگی‌های آن نشان‌دهنده پیشرفتی نسبت به اشکال زندگی

سنتی، پیشامدرن و غیرمدرن است و این ایده نقش مهمی در پی‌ریزی وجوه هنجاری تئوری به رسمیت‌شناسی اکسل هونت ایفا می‌کند (Allen, 2016: 21- 22). چنین سکوتی منجر به نتایجی در جوامع پسااستعماری می‌شود که در ادامه تبیین خواهد شد.

ج) نتایج سکوت

هونت به این اندیشه متعهد است که تئوری انتقادی نیازمند آن است که از برخی ایده‌های پیشرفت تاریخی به‌منظور پی‌ریزی یک رهیافت متمایز هنجاری و انتقادی دفاع کند و دقیقاً همین نوع نگاه و همین تعهد، بزرگ‌ترین مانع برای پروژه استعمارزدایی از رویکرد آنها نسبت به تئوری انتقادی است. شاید درس اصلی گفتمان پسااستعماری طی دهه‌های اخیر این باشد که خوانشی پیشرفت‌محور و توسعه‌گرایانه از تاریخ (که در آن اروپا یا غرب، متمدن‌تر و توسعه‌یافته‌تر از آسیا، آفریقا و امریکای لاتین و خاورمیانه است) و تعبیر مأموریت تمدنی غرب در خدمت توجیه امپریالیسم و استعمار بوده است و امروزه نیز درهم‌آمیخته با امپریالیسم غیررسمی یا استعمار نو نظم جهانی سیاسی و اقتصادی و حقوقی است. به عبارت دیگر زبان پیشرفت و توسعه، زبان سلطه و سرکوب برای دوسوم مردم جهان است (Allen, 2016: 22).

اتکای هونت به درکی توسعه‌گرایانه و پیشرفت‌محور از تاریخ به‌مثابه راهی برای پی‌ریزی وجوه هنجاری تئوری انتقادی است که موجب چالشی مشکل و عمیق برای رویکرد او نسبت به تئوری انتقادی می‌شود. اما چگونه یک تئوری انتقادی می‌تواند حقیقتاً انتقادی باشد اگر کماکان به یک فراروایت امپریالیستی متعهد بماند و اگر از بنیان‌های چنین تئوری‌ای، استعمارزدایی نشده باشد؟ اگر بپذیریم که مبارزه پیرامون استعمارزدایی و سیاست‌های پسااستعماری از مهم‌ترین مبارزات این زمانه است، بنابراین تقاضا برای در مرکز توجه قرار دادن مباحث پسااستعماری در مرکز تئوری انتقادی ضرورت دارد (Allen, 2016: 22).

اگر تئوری انتقادی بخواهد حقیقتاً وجه انتقادی خود را حفظ کند، باید چارچوب مفهومی و پژوهشی آن معطوف به دغدغه‌ها و نزاع‌های ضد استعماری شود. با این حال اگر تئوری انتقادی مکتب فرانکفورت همچنان برای پی‌ریزی بنیان‌های هنجاری خود مبتنی بر توسعه تاریخی و ایده پیشرفت باشد، چگونه می‌توان از این پروژه استعمارزدایی کرد بدون آنکه به شکل رادیکالی، رویکردهای هنجاری این تئوری مورد

بازاندیشی رادیکال قرار گیرد. در پاسخ به چنین پرسشی، امی آلن می‌گوید که رویکردهای تئوری انتقادی اگر واقعاً می‌خواهد از بنیان‌های خود استعمارزدایی کند و حقیقتاً انتقادی باشد، باید بنیان‌های هنجاری آن به شکل رادیکالی دگرگون شود (Allen, 2016: 22- 23).

بی‌توجهی به مسائل امپریالیستی و پسااستعماری، تئوری‌های نسل متأخر مکتب فرانکفورت را به چالش کشانده است. به نظر «امی آلن»، مشکل بی‌توجهی تئوری انتقادی مکتب فرانکفورت به بحث‌های مربوط به امپریالیسم، ناشی از ایده‌های مربوط به پیشرفت تاریخی، توسعه و تکامل اجتماعی در پایه‌ریزی دیدگاه هنجاری تئوری‌های انتقادی کسانی همچون هونت است. اندیشه‌های هونت و هابرماس برای پی‌ریزی هنجاری بودن تئوری انتقادی، هر دو مبتنی بر استراتژی هگلی چپ است که در این نوع رویکرد ادعا می‌شود که کنش‌های ارتباطی یا به رسمیت‌شناسانه، نتیجه یک فرآیند فراگیری انباشتی^۱ و پیش‌رونده^۲ است و از این‌رو شایسته حمایت و پیگیری ماست. بنابراین هر دو متفکر، عمیقاً درگیر ایده‌مدرنیتیه^۳ روشنگری، اروپایی یا حداقل ویژگی‌ها و جنبه‌های خاصی از آن هستند که نشان‌دهنده پیشرفتی نسبت به اشکال زندگی پیشامدرن، سنتی و یا غیرمدرن است و این ایده نقش مهمی را در پی‌ریزی وجه هنجاری تئوری انتقادی برای هر متفکر ایفا می‌کند. به عبارت دیگر هم هابرماس و هم هونت به این اندیشه متعهد هستند که تئوری انتقادی به دفاع از ایده پیشرفت تاریخی برای بنیان نهادن یک رویکرد متفاوت هنجاری نیاز دارد و همین تعهد دقیقاً بزرگ‌ترین مانع برای بهره‌گیری از پروژه استعمارزدایی در رویکرد آنها نسبت به تئوری انتقادی است (Allen, 2016: 3).

امی آلن بر این باور است که نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت معاصر، اغلب نسبت به مسائل پسااستعماری ساکت بوده است. هیچ‌یک از متفکران معاصر مکتب فرانکفورت از جمله یورگن هابرماس و اکسل هونت، تأمل سامانمند درباره پارادوکس‌ها و چالش‌هایی نداشته‌اند که استعمار ایجاد کرده است و درگیر مطالعات و تئوری‌های پسااستعماری نبوده‌اند. هرچند مباحث مربوط به عدالت جهانی و حقوق بشر طی سال‌های اخیر در

1.Cumulative
2.Progressive

مکتب فرانکفورت حائز اهمیت بوده است، این موضوعات به گونه‌ای دنبال می‌شود که از بازبینی مجدد همه‌شمولی سیاسی- اخلاقی و امپریالیسم اروپایی خودداری می‌کند (Allen, 2016: 2).

فلسفه اروپایی مدرن حتی پیش از «می‌اندیشم»^۱، همه انسان‌ها و فرهنگ‌ها را در میان حصارهای خود، به‌مثابه ابزار و وسیله در نظر گرفته است. هستی‌شناسی فلسفه اروپایی، تمام انسان‌ها را به‌عنوان موجوداتی قابل تفسیر، ایده‌هایی قابل شناخت و امکان‌داری درونی و واسطه‌ای در افق درک هستی می‌فهمد و فراچنگ می‌آورد (Dussel & et al, 1985: 2- 3). «من می‌اندیشم» دکارتی، تبصره‌ای پنهان دارد که به معنای «من اروپایی، می‌اندیشم» است و به یک نگاه سلسله‌مراتبی ختم می‌شود که در پی خودزدایی از انسان غیرغربی است. فرانتس فانون با ارجاع به بحث به رسمیت‌شناسی هگل در «خدایگان و بنده» تأکید می‌کند که انسان تنها تاحدی انسان است که می‌کوشد وجودش را به انسان دیگر تحمیل کند تا او را به رسمیت بشناسد. تا زمانی که عملاً «دیگری» او را به رسمیت نشناسد، «دیگری» تنها به‌مثابه ابژه در نظر گرفته می‌شود (Fanon, 1986: 168- 169). این ابژه‌سازی و هستی‌شناسی انسان غربی که دیگری را به‌عنوان یک انسان درجه دو در نظر می‌گیرد، بر سرکوبی تاریخی استوار است و پیش از «من می‌اندیشم» دکارتی، یک «من تسخیر و یا فتح می‌کنم» وجود دارد.

دوسل می‌گوید: «این هستی‌شناسی از ناکجا سر بر نمی‌آورد. این هستی‌شناسی ناشی از تجربه پیشینی سلطه بر اشخاص دیگر و سرکوب فرهنگی جهان‌های دیگر است. پیش از «من می‌اندیشم»^۲، یک «من تسخیر می‌کنم»^۳ وجود دارد. «من تسخیر می‌کنم»، بنیان عملی «من می‌اندیشم» است. این «مرکز» بیش از پنج قرن است که خود را به «پیرامون» تحمیل کرده است» (Dussel & et al, 1985: 3).

دوسل در مقاله‌ای با عنوان «اروپامحوری و مدرنیته» اشاره می‌کند که مدرنیته به اعتقاد بسیاری از نویسندگان، ضرورتاً و انحصاراً پدیده‌ای اروپایی است. او می‌گوید که

1. The Ego Cogito
2. Ego Cogito
3. Ego Conquiro

من نیز باور دارم که مدرنیته یک پدیدهٔ اروپایی است، اما قائل به این هستم که این پدیدهٔ اروپایی، در یک ارتباط دیالکتیکی با «دیگری غیراروپایی» است که معنای آن را تشکیل می‌دهد. مدرنیته، زمانی آغاز شد که اروپا خود را به‌عنوان مرکز تاریخ جهان معرفی کرد که آنها آغازکننده‌اش بوده‌اند. پیرامونی که این مرکز را فراگرفته است، متعاقباً بخشی از تعریف مرکز از «خود» است. انسداد این پیرامون، اکثر متفکران معاصر را که در رابطه با مرکز مطالعه می‌کردند، به‌سوی تفکری سوق داد که فهمشان از مدرنیته مبتنی بر اروپامحوری بود. دوسل تأکید می‌کند که وقتی فهم این متفکران از تبارشناسی مدرنیته تا این حد جزئی و محدود است، بنابراین تلاش‌های آنان برای نقد و یا دفاع از مدرنیته نیز عموماً یک‌جانبه و یا غلط است (Dussel, 1993: 65)؛ چراکه کهن‌الگوی «من اروپایی» بر مبنای تجربهٔ تاریخی، همواره سر ستیز با «دیگری» داشته است.

به تعبیر دوسل، «از تجربهٔ این مرکزیت که به‌واسطهٔ شمشیر و قدرت به دست آمد، موجود اروپایی، خود را به‌عنوان مبنای کهن‌الگوی «من» در نظر گرفت؛ از «من تسخیر می‌کنم»^۱ که تمدن آرتک‌ها و اینکاها و کل آمریکا تسخیر کرد، از «من به بردگی می‌کشانم»^۲ که آفریقایی‌ها را به بردگی کشاند که به طلا و نقره فروخته شدند. طلا و نقره‌ای که به قیمت مرگ سرخ‌پوست‌هایی به دست آمد که در اعماق زمین کار می‌کردند و از «من پیروز می‌شوم»^۳ جنگ‌های هند و چین و جنگ ننگین تریاک رقم خورد، چنین به نظر می‌رسد که از این «من می‌اندیشم دکارتی» برخاسته است» (Dussel & et al, 1985: 8).

اساساً تا زمانی که چنین خوانش یک‌سویه و یک‌جانبه‌ای وجود دارد، تصور ارج نهادن «دیگری»، دور از ذهن است. گویی در تئوری‌های نسل متأخر مکتب فرانکفورت، هابرماس و به‌تبع اکسل هونت، اندیشه‌ها و تئوری‌های مکتب انتقادی از هدف تلاش برای «تغییر» جهان معطوف به «تفسیر» آن شده‌اند و از این‌رو هونت در مقدمهٔ «ایدهٔ سوسیالیسم» می‌گوید: «من به پرسش‌های راهبردی دربارهٔ اینکه چگونه سوسیالیسم

1. I conquer
2. I enslave
3. I vanquish

می‌تواند بر رویدادهای سیاسی جاری تأثیر بگذارد نمی‌پردازم؛ بلکه فقط به این پرسش می‌پردازم که چگونه می‌توان هدف اولیه سوسیالیسم را از نو فرمول‌بندی کرد تا بار دیگر به منبعی برای سوگیری‌های سیاسی - اخلاقی بدل شود» (Honeth, 2015: 15).

اما آیا تا زمانی که به‌درستی پاسخی به این سؤال داده نشود که چگونه سوسیالیسم می‌تواند در جامعه و در وضعیت عدم به‌رسمیت‌شناسی، تأثیر بگذارد، ارائه یک صورت‌بندی نو سودی خواهد داشت؟ اساساً ارائه یک صورت‌بندی نو از سوسیالیسم بدون داشتن راهکار و بدون توجه به هدف ایجاد تغییر در جامعه، امکان‌پذیر است؟ اینها پرسش‌هایی است که اگر پاسخی درخور و مناسب و البته انضمامی به آنها داده نشود، بی‌گمان سطح تئوری و تلاش برای حل مسئله را به انتزاعیات فرو خواهد کاست.

نتیجه‌گیری

دغدغه‌های جنبش‌های اجتماعی چند دهه اخیر بر ضرورت نظریه‌پردازی درباره به رسمیت شناخته شدن و به‌رسمیت‌شناسی صحنه می‌نهد. تئوری‌های عدالت دیگر نه صرفاً معطوف به بازتوزیع اقتصادی، بلکه لاجرم باید ملاحظات جدی نسبت به ارج نهادن تمایزها و هویت‌های متکثر و متمایز داشته باشند. ضمن تأکید بر ضرورت و اهمیت بسیاری که تئوری به‌رسمیت‌شناسی هونت در بردارد، مسئله‌ای که موردتوجه این مقاله بوده، خلأها و کاستی‌هایی است که این تئوری با آن رویارو بوده است. از این‌رو کوشش بر آن بود تا در سه بخش به تشریح مقومات تئوری به‌رسمیت‌شناسی هونت و نقدهایی پرداخته شود که به این تئوری وارد شده است:

۱- عدم دربرگیرندگی نظریه به‌رسمیت‌شناسی در سطح عام

سطح نخست انتقادات در این بخش، مبتنی بر بهره‌کشی طبقاتی - جنسیتی بود و در این راستا نسبت تئوری به‌رسمیت‌شناسی هونت با مفهوم «بازتوزیع اقتصادی» ارزیابی و تحلیل شد؛ زیرا این مسئله بسیار حائز اهمیت است که توجه به به‌رسمیت‌شناسی، سبب غفلت از دغدغه‌های بازتوزیعی گروه‌هایی نشود که از لحاظ اقتصادی در طبقات فرودست جامعه گنجانده شده‌اند. از این‌رو خوانشی از عدالت ضرورت دارد که ضمن توجه به به‌رسمیت‌شناسی تمایزها، بازتوزیع اقتصادی را موردتوجه جدی قرار دهد. در

واقع ما به تعریف جدیدی نیاز داریم که میان طبقه استثمارشده و تمایزهای نادیده گرفته شده، پیوند ایجاد کند. بنابراین یک سیاست بازتوزیعی و یک سیاست به رسمیت‌شناسانه صرف کافی نیست و گروه‌های تحت انقیاد و سلطه به هردو نیاز دارند. سطح دوم این انتقادات مربوط به کارکرد غیررہایی بخش تئوری به رسمیت‌شناسی اکسل هونت است. اینکه هرچند بی‌گمان فرد می‌تواند در نگاه «دیگری» خود را بازشناسد، تئوری انتقادی-هنجاری به رسمیت‌شناسی باید به این پرسش، پاسخی مناسب بدهد که آیا همواره تلاش برای دیده شدن در چشمان دیگری، رهایی‌بخش است. شاید بتوان گفت که مخمصه ایدئولوژیکی‌ای که تئوری به رسمیت‌شناسی هونت در آن گرفتار می‌شود، آن وجه از «خود» است که در پی تعریف «دیگری» مبتنی بر خوانش «خود» است. مکانیسم ایدئولوژیک به رسمیت‌شناسی، قرار دادن فرد بر سر دوراهی اطاعت و تبعیت مطلق و یا از دست دادن کرامت و حتی موجودیت اجتماعی بود. در واقع همگون شدن با هنجارهای غالب اجتماع و یا قوانین دولت و آسیمیله (همگون‌سازی) شدن فرد به‌مثابه بهایی بود که باید برای به رسمیت شناخته شدن و دیده شدن در اجتماع می‌پرداخت. از این‌رو لازم می‌نماید که تئوری به رسمیت‌شناسی، مغری برای رهایی از چنین مخمصه‌ای را مورد توجه قرار دهد که ضرورت به رسمیت شناخته شدن از سوی دیگری، به روابطی برابانه و تکریم دیگری منجر شود و یک صورت‌بندی سلسله‌مراتبی نیابد که روی به سوی انقیاد دارد.

در سطح سوم انتقادات، انتزاع تئوری به رسمیت‌شناسی از ساختارهای سلطه و قدرت، پرسشی جدی است که متوجه تئوری به رسمیت‌شناسی است و پاسخ به آن، برای انضمامی کردن این تئوری و سوق دادن آن به سوی تغییر ساختاری‌ای که مبتنی بر نادیده گرفتن دیگری و معطوف به خود منفرد است، ضرورت دارد و بدین ترتیب می‌توان پتانسیل‌های انتقادی و رهایی‌بخش تئوری به رسمیت‌شناسی را تقویت کرد. تأکید تئوری انتقادی بر به رسمیت‌شناسی و به رسمیت شناخته شدن هرچند ضرورت دارد، در صورت قرار گرفتن در بستر نئولیبرالیسم و خوانش سرمایه‌داری از انسان، به‌مثابه یک موجود خودخواه و منفعت‌طلب، به انتزاعیات فروکاسته می‌شود و پتانسیل‌های انتقادی آن تحلیل

برده می‌شود. از این رو تئوری به‌رسمیت‌شناسی هونت باید ضمن توجه به وجوه گوناگون به رسمیت‌شناسی، معطوف به تغییر و تفسیر جهان باشد.

۲- عدم دربرگیرندگی نظریه به‌رسمیت‌شناسی در سطح خاص

نقد جدی دیگری که مورد توجه این مقاله بوده و به‌صورت اخص در بخش سوم این مقاله به آن پرداخته شده است، غفلت از دیگری غیرغربی در تئوری به‌رسمیت‌شناسی اکسل هونت است. از این رو در راستای درستی‌آزمایی این فرضیه، به چند و چون این سکوت، دلایل آن و نیز نتایجی که به همراه آورده است، پرداخته شده است. در مسیر توجه به جایگاه «دیگری غیرغربی» در تئوری به‌رسمیت‌شناسی هونت، آنچه حاصل شد، محدود بودن این تئوری به جوامع غربی، نادیده گرفتن دیگری غیرغربی، مسائل پساستعماری و نگرستن به عدالت اجتماعی و حقوق بشر از دریچه همه‌شمولی و اروپامحوری است. در زمینه‌ای که به تعبیر «لیوتار» مبتنی بر «امپریالیسم گفت‌وگویی» است، به دلیل نابرابر بودن جایگاه افرادی که در باب مسئله واحد (مانند عدالت و یا به‌رسمیت‌شناسی) سخن می‌گویند، نمی‌توان چندان به نتایج رهایی‌بخش آن برای همگان امیدوار بود؛ تأکید بر جهان دوپاره‌ای که در یک‌سوی آن غرب قرار می‌گرفت و در سوی دیگر آن «هر آنچه غرب نبود».

از همین رو ارائه هرگونه راهکاری معطوف به آن است که آنچه ما را به آنچه هستیم تبدیل کرده است، مورد بازپرسی و بازخوانی قرار گیرد و در مسیر بازخوانی تئوری انتقادی، باید ملاحظات جدی نسبت به استعمارزدایی از بنیان‌های هنجاری تئوری‌های عدالت‌محور صورت گیرد؛ زیرا می‌توان گفت که «اکسل هونت»، تأمل سامانمندی درباره پارادوکس‌ها و چالش‌هایی نداشته که استعمار ایجاد کرده و درگیر مطالعات و تئوری‌های پساستعماری نبوده است. مواجهه با خرد عصر روشنگری، نه از دریچه مدح و یا ذم محض، که از دو زاویه باید صورت گیرد: یکی ارج نهادن هسته عقلانی روشنگری که با خرافات و جهل می‌ستیزد و دیگری نقد خرد خشونت‌محورانه و استعماری آن. از این رو نفی وجوه غیرعقلانی افسانه مدرنیته لازم می‌نماید، نه به معنای نفی خرد، بلکه به

معنای نفی وجوه غیر عقلانی خشونت‌ی که افسانه‌ی مدرنیته تولید کرده است. در واقع آنچه باید بر آن تأکید شود و مورد توجه قرار گیرد، «خرد دیگری»^۱ است.

به عبارت دیگر اکسل هونت به این اندیشه متعهد است که تئوری انتقادی به دفاع از ایده‌ی پیشرفت تاریخی برای بنیان نهادن یک رویکرد متفاوت هنجاری نیاز دارد و همین تعهد دقیقاً بزرگ‌ترین مانع برای بهره‌گیری از پروژه‌ی استعمارزدایی در رویکرد آنها نسبت به تئوری انتقادی است. پرداختن به تئوری به رسمیت‌شناسی در زمینه‌ی پسااستعماری، در واقع به معنای تمرکز بر نوعی از به رسمیت‌شناسی است که به ناپودی و عدم به رسمیت‌شناسی و یا کژشناسایی «دیگری غیر غربی» منجر می‌شود. از این رو لازم می‌نماید تا خوانشی مجدد از به رسمیت‌شناسی صورت گیرد که بر پیش فرض استعمارزدایی از بنیان‌های هنجاری تئوری انتقادی مبتنی باشد.

پی‌نوشت

1. The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory
 2. Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1797)/ Foundations of Natural Right
۳. نانسو فریزر، فیلسوف آمریکایی، نظریه‌پرداز انتقادی، فمینیست و استاد علوم سیاسی و اجتماعی و نیز استاد فلسفه در «New School».
۴. «گروه منزلتی» را جامعه‌شناسان وبری به عنوان مفهومی در مقابل «طبقه اقتصادی» جامعه‌شناسی مارکسیستی مطرح می‌کنند که بر ابعاد گسترده‌ای از قشر بندی اجتماعی (نظیر قدرت، تمایزهای اقتصادی و فرهنگی) تأکید می‌کند و به صرف اقتصاد متکی نیست.

منابع

- Allen, Amy (2016) *The end of progress decolonizing the normative foundations of critical theory*. Columbia University Press.
- Burns, Anthony & Thompson, Simon. (Eds.) (2013) *Global Justice and the Politics of Recognition*. Springer.
- Dahms, Harry. F (2019) *Critical theory derailed: Paradigm fetishism and critical liberalism in Honneth (and Habermas)*. In Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition (pp. 207- 242). Palgrave Macmillan, Cham.
- Deranty, Jean- Philippe (2004) *Injustice, violence and social struggle. The critical potential of Axel Honneth's theory of recognition*. *Critical Horizons*, 5 (1), 297- 322.
- Dussel, Enrique (1993) "Eurocentrism and Modernity. " *boundary 2*. Vol., 20 (3), 65- 76.
- Dussel, Enrique D., Martinez, Aquilina, & Morkovsky, Christine (1985) *Philosophy of liberation*. Maryknoll, N. Y: Orbis Books.
- Fanon, Frantz (1986) *Black Skin, White Masks* (Charles Lam Markmann, Trans). London: Pluto Press.
- Fichte, Johann Gottlieb, & Neuhaus, Frederick (2000) *Foundations of natural right: according to the principles of the Wissenschaftslehre*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fraser, N. (2007) *Feminist politics in the age of recognition: A two- dimensional approach to gender justice*. *Studies in Social Justice*, 1 (1), 23- 35.
- Fraser, Nancy, & Honneth, Axel (2003) *Redistribution or recognition?: a political- philosophical exchange*. London; New York: Verso.
- Gordon, P. E., Hammer, E., & Honneth, A. (Eds.) (2018) *TheRoutledge Companion To The FRankFuRTSchool*. Routledge.
- Honneth, Axel (1995) *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*. Polity Press.
- Honneth, Axel (2012) *The I in we: Studies in the theory of recognition*. Polity Press.
- (2015) *The idea of socialism: Towards a renewal*. John Wiley & Sons.
- (2020) *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas*. Cambridge University Press.
- Honneth, A., & Rancière, J (2016) *Recognition or disagreement: a critical encounter on the politics of freedom, equality, and identity*. Columbia University Press.
- Langman, Lauren (2019) *The Recognition of No- Body In Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition*, Edit by Volker Schmitz, Publishing by Palgrave Macmillan
- Recognition (2013) Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/recognition/>
- Said, E (1994) *Culture and Imperialism* (London: Vintage). Saint- Andre, EU (1984) 'Political commitment in Nigerian drama (1970 1983)', *Commonwealth: Essays and Studies*, 7 (1), 3649.

- Scharff, D. E (1996) Object relations theory and practice: An introduction. Rowman & Littlefield.
- Thompson, M. J (2019) The Failure of the Recognition Paradigm in Critical Theory. In Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition (pp. 243-272). Palgrave Macmillan, Cham.
- Williams, R. R (1992) Recognition: Fichte and Hegel on the other. Suny Press.
- Zurn, Christopher F (2015) Axel Honneth: a critical theory of the social. Publisher: Polity Press.
- Zurn, C., am Busch, S., & Christopher, F (2010) The Philosophy of recognition: Historical and contemporary perspectives. Publishing by Lexington Books.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱: ۷۶-۵۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۶

نوع مقاله: پژوهشی

واکاوی خشونت سیاسی از منظر دلاپورتا: خشونت پنهان

سید جواد صالحی*

فاتح مرادی نیاز**

چکیده

تحولات موسوم به بهار عربی که بسیاری از آن تعبیر به بهار و بیداری می‌کردند و وجه بارز آن را مطالبه آزادی و دموکراسی می‌دانستند، خیلی زود به خزان نشست. مسیر این روند منحرف و خشونت به وجه بارز آن مبدل شد. گروه‌های بنیادگرایی چون داعش، رژیم‌های دیکتاتوری، گروه‌های تندروی چون القاعده و گروه‌های شبه نظامی در عراق، سوریه و یمن، ابعاد تازه‌ای از سببیت و خشونت لجام‌گسیخته را به کمک ظرفیت رسانه‌های دیداری- شنیداری به نمایش گذاشتند. در حقیقت خشونت به شکل بی‌سابقه‌ای به اهرم نمایش قدرت کنشگران مختلف مبدل شد. از این‌رو اهمیت این متغیر و نقشی که این عامل در تحولات اخیر خاورمیانه بر عهده دارد، نویسندگان را مجاب ساخت تا به بررسی علل و پیامدهای شکل‌گیری خشونت، به‌ویژه با انگیزه‌های سیاسی بپردازند. این هدف حول این پرسش شکل گرفت که ویژگی‌های محوری خشونت سیاسی از دیدگاه دلاپورتا چیست. از این‌رو تلاش می‌شود تا با رویکردی تحلیلی- تبیینی و با استناد به آرای «دوناتلا دلاپورتا» در حوزه خشونت سیاسی و رجوع به منابع کتابخانه‌ای و اینترنتی به واکاوی این پدیده در قالب فکری و گفتمانی پرداخته شود. فرضیه پژوهش بر این اصل استوار است که خشونت سیاسی و به طور ویژه خشونت پنهان، فرآیندی پیچیده و چندبُعدی است که سازوکارهای مختص خود

salehi_j@yahoo.com

*نویسنده مسئول: استادیار گروه حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، ایران

**دانش‌آموخته کارشناسی ارشد مطالعات خاورمیانه و شمال آفریقا، دانشگاه شیراز، ایران

moradiniazfateh@yahoo.com



را دارد. خشونت سیاسی پنهان در حقیقت برآیند تعامل و تقابل چندسویه حاکمیت و گروه‌های اجتماعی و کنشگران با توجه به امکانات و ظرفیت‌های موجود است.

واژه‌های کلیدی: نظریه خشونت، خشونت سیاسی، دلاپورتا، بنیادگرایی و نزاع‌های قومی - مذهبی.

مقدمه

قیام‌های مردمی که از سال ۲۰۱۰، شمال آفریقا و خاورمیانه را در بر گرفت و پیامدهای آن کماکان تداوم دارد، از آن به هرچه تعبیر شود اعم از بهار عربی، بیداری اسلامی و...، یک وجه مشخص و بارز دارد و آن خشونت است؛ خشونتی لجام‌گسیخته که مرز مشخصی برای آن تعریف نشده است. کنشگران دخیل در این تحولات، چه در سطح ملی و محلی، منطقه‌ای و بین‌المللی، جنبه‌هایی نوین از خشونت را به نمایش گذاشته‌اند. قربانیان آن نیز کسی جز مردم غیرنظامی و مدنی نبوده است. خشونت در سطوح مختلف و به اشکال متنوعی اعمال شده است. از خشونت علیه مردم مدنی گرفته تا خشونت علیه گروه نظامی و شبه نظامی. تمام اشکال خشونت (شخصی، بین‌فردی، جمعی، اجتماعی، جنسی و سیاسی) به نحوی از انحا اعمال شده است.

یکی از جنبه‌های نوین تحولات اخیر در جهان عرب که کمتر بدان پرداخته شده، بحث خشونت و گستردگی قابل توجه آن است. از سوی دیگر، تعمیق بحران و جنگ داخلی در کشورهای سوریه و یمن که کماکان تداوم دارد و افق روشنی برای پایان قطعی آن کماکان نمی‌توان متصور بود، جنبه‌های جدیدی از خشونت در قالب جنگ داخلی را عیان کرده است؛ جنگ‌های داخلی نوینی که خشونت به اشکال مختلف و نقش کنشگران در آنها، وجوه بارز و متمایزی یافته است.

از این‌رو در این مقاله سعی بر آن است تا با توجه به حساسیت موضوع، گستردگی قابل ملاحظه آن، نقش کنشگران محلی، ملی و فراملی در بروز خشونت سیاسی و پیامدهای آن، از منظر دلاپورتا به بررسی آن پرداخته شود و علل و چرایی آن را مورد کاوش قرار گیرد. فرضیه پژوهش بر این اصل استوار است که خشونت سیاسی و به طور ویژه خشونت پنهان (که مبحث مورد تأکید در این مقاله است)، فرآیندی پیچیده و چندبُعدی است که سازوکارهای مختص خود را دارد. خشونت سیاسی پنهان در حقیقت برآیند تعامل و تقابل چندسویه حاکمیت و گروه‌های اجتماعی و کنشگران با توجه به امکانات و ظرفیت‌های موجود است. نقش گروه‌های اسلام‌گرایی افراطی، ضعف جامعه مدنی، ماشین قدرتمند سرکوب حاکمیت و دخالت کنشگران فراملی و بین‌المللی سبب شد تا ابعاد خشونت سیاسی اعمال‌شده، بسیار گسترده باشد و به قول دلاپورتا، نمود بارز خشونت پنهان (ر.ک: Della Porta, 2013) باشد.

مبانی نظری پژوهش

گسترده‌گی مفهوم خشونت و ابعاد پیچیده و چندبُعدی، یکی از بارزترین ویژگی‌های آن است. در فرهنگ لغت آکسفورد، تعریف خشونت اینگونه آورده شده است: «رفتاری که شامل استفاده از زور و نیروی فیزیکی به منظور آسیب رساندن، صدمه زدن و کشتن فرد یا تخریب چیزی است» (Oxford Dictionary). همچنین در گزارش سالانه سازمان بهداشت جهانی وابسته به سازمان ملل متحد، خشونت اینگونه تعریف شده است «استفاده عامدانه از نیروی فیزیکی و قدرت در قالب تهدید یا واقعیت، در قبال شخصی، گروهی از مردم یا یک جامعه انسانی که منجر به جرح، مرگ، آسیب روانی، نقص عضو یا محرومیت شود» (WHO, 2002: 5). همچنین ناصر فکوهی با توجه به بُعد فیزیکی و طبیعی خشونت، آن را نوعی قدرت و زور تعریف می‌کند که خود را با تحمیل بر سایر پدیده‌های انسانی یا غیر انسانی، حدود قدرت آنها را مشخص می‌کند (فکوهی، ۱۳۷۸: ۲). تعریف خشونت در علوم اجتماعی کلاسیک اینگونه آمده است: «رفتاری که آسیب فیزیکی یا خسارت به مردم و اشیا وارد کند. حال اگر ما خشونت در ابعاد وسیع ملی و کشوری را کنار بگذاریم، خشونت احزاب و گروه‌های اپوزیسیون به مجموعه اعمال جمعی در محدوده یک جامعه علیه رژیم حاکم تعریف می‌شود» (Della Porta, 2013: 6).

خشونت انواع مختلف دارد، از جمله خشونت شخصی، بین‌فردی، جمعی، اجتماعی، جنسی و خشونت سیاسی که در مقیاس‌های مختلف اعمال می‌شود. اما در اینجا مبحث اصلی این مقاله درباره خشونت سیاسی است، آن هم از نوع پنهان که معمولاً با انگیزه‌های سیاسی اعمال می‌شود. خشونت سیاسی را می‌توان گونه‌ای از خشونت تعریف کرد که موضوع آن، قدرت سیاسی است. حال این نوع خشونت یا به دنبال دستیابی به قدرت است یا به دنبال اعتراض و نابود کردن آن و یا حفظ و تداوم بخشیدن به این قدرت. موضوع و هسته مشترک تمام خشونت‌ها، چه سیاسی و چه غیر سیاسی، قدرت است (فکوهی، ۱۳۷۸: ۳).

خشونت همیشه همزاد قدرت بوده، در واقع نمی‌توان جدایی میان این دو مفهوم را متصور بود. دیدگاه‌ها و مباحث نظری مطرح در زمینه خشونت در علوم اجتماعی و

سیاسی به‌ویژه بعد از انقلاب فرانسه بسیار متداول شد. فئودور داستایفسکی^۱، فیلسوف و نویسنده برجسته روسی در توصیف خشونت، ترور و پیچیدگی درک آن اظهار می‌کند که «هیچ چیز آسان‌تر از انتقاد و تخطئه فرد شرور و هیچ چیز دشوارتر از درک و فهم آن نیست» (روزنا، ۱۳۸۲: ۱۳). همچنین خشونت و البته خشونت سیاسی به عنوان بارزترین بازتاب بیرونی، جایگاه برجسته‌ای در رسانه‌ها یافته و خود را به عنصری ثابت و متداوم در آنها تبدیل کرده است. از تناقض‌های جالب توجه دنیای امروز، توجه و اهمیت بیش از پیش به موضوع ترور و خشونت به عنوان پدیده‌ای جذاب از یکسو و در عین حال محکوم کردن و تخطئه آن از دیگر سو است. برای بررسی ابعاد و جنبه‌های مختلف خشونت در اینجا به صورت اجمال، برخی از دیدگاه‌های نظری مطرح درباره خشونت سیاسی آورده شده است. دیدگاه‌های مطرح درباره خشونت و رابطه آن با قدرت سیاسی، یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث مطرح در علوم اجتماعی، سیاسی و قانون بوده است.

یکی از جریان‌های مطرح در زمینه خشونت و به‌ویژه خشونت سیاسی، قانون یا فلسفه طبیعی است. این قانون، استفاده از ابزار خشونت برای اهداف عادلانه را چندان یک معضل تلقی نمی‌کند. درست همان‌طور که آدمی، حق خویش در سوق دادن بدن خود در جهت هدفی دلخواه را مسئله‌ساز نمی‌داند (بنیان ایدئولوژیک تروریسم در انقلاب فرانسه بر همین اصل استوار بود). خشونت یک محصول طبیعت است؛ به اصطلاح یک نوع ماده خام است که استفاده از آن به‌هیچ‌وجه مسئله‌ساز نیست، مگر اینکه انسان از خشونت در جهت اهداف ناعادلانه سوءاستفاده کند (آگامبن و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۷۶).

در مقابل تعریف قانون طبیعی از خشونت، قانون ایجابی قرار دارد که خشونت را محصول تاریخ می‌داند. اگر عدالت، معیار سنجش اهداف است، پس قانونمندی نیز معیار سنجش وسایل است. علی‌رغم این تقابل، هر دو مکتب در یک اصل بنیادین جزمی با هم اشتراک دارند: اهداف عادلانه می‌توانند از طریق وسایل موجه به دست آیند و وسایل موجه می‌توانند در جهت اهداف عادلانه به کار روند. قانون طبیعی می‌کوشد از طریق عادلانه بودن اهداف، وسایل را توجیه کند (همان: ۱۷۷). در اینجا هدف اصلی قانون از تبیین یک بنیان قابل توجیه برای اعمال خشونت، توجیه و تضمین اعاده اهداف و

1. Fyodor Dostoyevsky

خواسته‌های مطرح افراد نیست؛ بلکه بیشتر حربه‌ای خواهد بود برای حفظ خود قانون. بدین معنا که هدف، حفظ ساختار خود قانون است.

دیدگاه مطرح دیگر دربارهٔ خشونت و کاربرد آن، «مونوپلیزه کردن^۱ خشونت» یا همان انحصارگری قدرت است که در آرای وبر مطرح شده است. انحصارگری خشونت بدان معناست که ما درون سازمانی زندگی می‌کنیم که حاکمانش، گروهی از کارشناسان را در اختیار دارند که به آنها، اجازه و اقتدار داده‌اند که در صورت لزوم، برای بازداشتن شهروندان از به‌کارگیری خشونت، از خشونت استفاده کنند. این به‌کارگیری یا مونوپولیزه کردن خشونت، ابداع اجتماعی-تکنیکی نوع بشر است. ابداع خشونت در طول قرون و به تدریج شکل یافته تا اینکه به حالت فعلی رسیده که بی‌شک آخرین مرحله آن است (Elias, 1969: 41). به علت انحصاری بودن خشونت در دست دولت‌ها، به‌ویژه پذیرش این امر در جوامع متمدن که یگانه مرجع صالح برای کاربرد خشونت را دولت می‌دانند، ما دیگر کمتر شاهد دعوا و نزاع در میان افراد و حتی جوامع آنها هستیم. مردمان در این جوامع هر قدر هم عصبانی باشند، معمولاً به عنوان یک رفتار سنجیده سعی دارند که در مشاجرات از گرویدن به سمت خشونت اجتناب کنند. این امر ناشی از پذیرش وجود مرجعی قانونی برای اعمال خشونت است. اما در سطح بین‌الملل، این مرجع وجود ندارد. بنابراین ما شاهد جنگ و نزاع میان کشورهای مختلف هستیم (Elias, 1969: 422). در روابط بین‌الملل، هر دولت بزرگ‌تری همواره خود را برای کنش‌های خشونت‌آمیز علیه دیگر دولت‌ها آماده می‌کند. هنگامی که چنین کنش‌های خشونت‌آمیزی به وقوع بپیوندد، کسانی که مرتکب این کنش‌ها شده‌اند، محترم شمرده می‌شوند (Elias, 1969: 423). همان‌طور که در ابتدای گفتار نیز گفته شده، خشونت و قدرت سیاسی، لازم و ملزوم یکدیگرند. در واقع قدرت، نمود عینی خشونت است.

یکی از اولین چهره‌های شناخته‌شده در علوم سیاسی که از نظریه‌های خشونت و علل آن را در توجیه معادلات و رقابت‌های سیاسی بر سر منافع شخصی و حکومتی مطرح کرد، «توماس هابز» است. در هستی‌شناسی هابز درباره جنگ‌های داخلی، ویژگی بارز این جنگ‌ها، فروپاشی حاکمیت و در نتیجه ظهور آنارشی است. در واقع در جنگ

داخلی، کاربرد خشونت خاص می‌گردد. بدین معنا که در «جنگ همه علیه همه»، هر کس انگیزه خاصی از اعمال خشونت دارد (Kalyvas, 2003: 475). بدین معنا که خشونت بیشتر در سطح خرد و شخصی مورد بحث است. اما کارل اشمیت بر این باور است که انگیزه‌های خشونت دخیل در یک جنگ داخلی، بیشتر سیاسی هستند نه شخصی. درست همانند درک روسو از جنگ که جنگ کشور علیه کشور است، نه فرد علیه فرد. برخلاف هابز، کارل اشمیت بر انگیزه و ذات سیاسی جنگ تأکید می‌کند (Kalyvas, 2003: 475).

کالیواس^۱ در مقاله‌ای با عنوان «هستی‌شناسی خشونت سیاسی» با توجه به این دیدگاه مطرح، درصدد است تا چارچوبی توجیه‌پذیر برای تحلیل جنگ‌های داخلی پیدا کند. او بر این باور است که جنگ داخلی در هر کشور، یک بحران دوسویه نیست، بلکه یک فرآیند مبهم و پیچیده از هویت‌ها و عملکردهاست. همچنین ریشه‌های نظریه این دیدگاه به وجود شکاف بین هسته مرکزی و نخبگان در یک سطح و توده مردم در سطح دیگر بازمی‌گردد. این شکاف به دو شکل خود را بروز می‌دهد: نخست، عملکرد و نوع فعالیت‌هایی که روی زمین انجام می‌گیرد که بیشتر جنبه فردی و خصوصی دارند. دوم اینکه کنشگران فردی و محلی از جنگ به عنوان بهانه‌ای برای پایان دادن به اختلافات استفاده می‌کنند (Kalyvas, 2003: 475). از سوی دیگر، کنشگران مرکزی هر کشور و حکومت با استفاده از منابع و نمادها با کنشگران حاشیه‌ای ائتلاف می‌کنند تا بحران‌های داخلی را از سر بگذرانند.

در تحلیل خشونت و علل گرایش گروه‌های قومی، مذهبی و در کل فروملی به این سمت، علل متنوعی بیان شده است. اغلب گروه‌های شورشی که دست به اعمال خشونت‌آمیز می‌زنند، معمولاً بر این باور هستند که برای آزادی و خلاصی از زور و خشونت، باید با همین حربه با آن مقابله کرد (Cavanaugh, 2007: 33). برخی از محققان بر این باور هستند که رابطه مستقیمی میان سطح محرومیت اقتصادی و خشونت سیاسی وجود دارد. در شرایطی که نزاع قومیتی باشد، توضیحات مرتبط با خشونت سیاسی گروه‌های شبه‌نظامی معمولاً در قالب‌های فرهنگی یا مذهبی است (Cavanaugh,

37: 2007). محرومیت و نابرابری اقتصادی برای مثال در ایرلند شمالی در دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ میلادی در بالاترین سطح بود. ایرلند شمالی، بالاترین درصد بیکاری (۵۰ درصد) و کمترین درآمد سرانه ملی را در میان مناطق بریتانیا داشت. بنابراین ما شاهد مؤلفه‌های از این دست هستیم:

- بیشتر گروه‌ها و افرادی که در خشونت‌های سیاسی درگیر هستند، از قشر محروم و پایین جامعه هستند.
- با کاهش سطح اقتصادی، شاهد افزایش سطح خشونت سیاسی هستیم.
- در ایرلند شمالی، طبقه اجتماعی شکل‌دهنده خشونت بود، نه شکاف‌های ملی.
- با تقسیم درآمدهای ملی به صورت برابر و افزایش سطح رفاه عمومی، باید شاهد کاهش سطح خشونت سیاسی باشیم.

جامعه، یکی از عوامل مهم در تقویت یا تضعیف خشونت سیاسی قلمداد می‌شود. حمایت مردم از مبارزات نظامی گروه یا جنبشی خاص موجب توسعه دامنه خشونت سیاسی می‌شود. بیشتر این حمایت‌ها زیر لوای عدم مشروعیت حکومت مرکزی صورت می‌گیرد (همان: ۴۶). فرنک بورتن^۱ (۱۹۷۵) می‌گوید که حمایت جامعه و مردم از شبه‌نظامیان به دو صورت فعال (دادن پناه به شورشیان، تهیه سلاح و مهمات و تأمین هزینه‌های مالی مبارزه) و غیر فعال (حمایت از احزاب نزدیک به تفکرات گروه‌های شورشی یا حمایت‌های لفظی و احساس هم‌دردی) صورت می‌گیرد. جنبش‌های دهه ۱۹۸۰ و اوایل دهه ۱۹۹۰ به لحاظ اهداف، بسیار عمل‌گرا، به لحاظ تاکتیکی میانه‌رو و البته رابطه بسیار خوبی با حکام و سیاست‌مداران داشت. از این‌رو برای بسیاری از محققان علوم اجتماعی، این سؤال مطرح شد که آیا می‌توان اینها را جنبش اجتماعی خواند؟ یکی از تفاوت‌های عمده این جنبش‌های متأخر با سلف خود، در کاربرد خشونت سیاسی است (Della Porta & Diani, 2015: 1).

بیشتر جنبش‌های دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ از خشونت سیاسی به عنوان یکی از حربه‌های مهم مبارزه بهره جستند که البته با پاسخ‌های به شدت نظامی و سرکوب‌گرانه روبرو شدند. خشونت به عنوان یک معیار مهم همیشه نقش بارزی در جنبش‌های اجتماعی و

1. Frank Burton

به‌ویژه جنبش‌های سیاسی داشته است. در واقع می‌توان ادعا کرد که این دو، لازم و ملزوم یکدیگر هستند.

پیشینه پژوهش

خشونت سیاسی همواره یکی از مباحث مطرح در حوزه مطالعات علوم سیاسی و اجتماعی بوده است و کارهای متنوع و قابل تأملی در این زمینه به رشته تحریر درآمده است. از مهم‌ترین مطالعات انجام‌شده در این زمینه در ایران می‌توان به کتاب ناصر فکوهی (۱۳۷۸) با عنوان «خشونت سیاسی: نظریات، مباحث، اشکال و راهکارها» اشاره کرد. همچنین عزت‌الله فولادوند (۱۳۹۷)، کتاب «خشونت و اندیشه‌هایی درباره سیاست و انقلاب» به قلم هانا آرنه را به فارسی برگردانده است که نگاه تأمل‌برانگیزی به مسئله خشونت، چپستی و چرایی آن دارد.

در مقاله‌ای با عنوان «دولت- ملت‌سازی بین‌المللی و خشونت سیاسی در عراق جدید»، علیرضا سمیعی اصفهانی و جعفر نوروزی‌نژاد (۱۳۹۲)، رویکرد امنیت‌محور آمریکا در عراق و ناسازگاری آن با مبانی فرهنگی، هویتی و اجتماعی این کشور را یکی از عوامل مهم در تشدید شکاف‌های اجتماعی و در نتیجه تشدید خشونت‌های فرقه‌ای و قومی می‌داند.

ویلیام گیزی^۱ (۲۰۲۲)، دیدگاه‌های اقتصادی درباره درگیری و خشونت را با تمرکز بر جنگ و مشکلات یک نهاد نظامی دائمی مقایسه می‌کند. او سه رویکرد متمایز لیبرالیسم، ناسیونالیسم و سوسیالیسم را در این زمینه بررسی کرده است و در نهایت پنج مکتب نظری درباره اقتصاد نزاع و مناقشه ارائه کرده است که شامل: مکاتب صلح‌طلبان، محدودیت‌گرایان، شوونیست‌ها، فتالیست‌ها و بازدارنده‌ها می‌شود.

خشونت مضاعف نزد ژیتک (۱۳۸۹) را می‌توان هم‌تراز خشونت اسطوره‌ای نزد بنیامین قرار داد؛ همان متجلی شدن پدیده نخستین یا تجلی خشونت قانون‌ساز؛ در کل‌عنصر پنهانی که از نواقص درونی و بیرونی سوژه و سوژه شدن، سود می‌جوید تا حضور داشته باشد. به نحوی که برای سوژه امروز، «شکنجه کردن یک نفر به مراتب

دشواری‌تر از صدور اجازه پرتاب بمب اتمی است که منجر به مرگ دردناک هزارتن خواهد شد. علت نهایی آن هم در گروی این است که هر چقدر استدلال‌های انتزاعی ما رشد هم کند، پاسخ‌های اخلاقی و عاطفی ما مقید به واکنش‌های غریزی کهنه‌ای است که به صورت احساس هم‌دردی با درد و رنجی که مستقیماً شاهدش هستیم، جلوه می‌کند» (ژیژک، ۱۳۸۹: ۵۲).

خشونت تجلی‌یافته که قابلیت نمادین ندارد و صرفاً تجلی است، می‌تواند در نظم بورژوازی به خشونت مضاعف و پنهان تبدیل شود؛ زیرا خشونت ایراد شده، نه خشونت من توده‌ها، بلکه خشونت در راستای میل حاکمان است که در منطق نظم بورژوایی مدیریت می‌شود. اندیشه سیاسی ژيژک در باب خشونت اینگونه تشریح می‌شود: عرصه حقوقی و قانونی، عرصه نمادین شدن و نشانه‌گذاری پدیده‌ها در قالب زبان است. به همین منوال به بیان درآمدن حقوقی خشونت مشروع توسط نهادهای قانونی انجام می‌گیرد. ژيژک، خشونت را مانند یک مثلث می‌داند و معتقد است که اغلب افراد تنها به یک ضلع آن بیشتر توجه می‌کنند. از منظر او، خشونت کنش‌گرانه^۱، اولین شکل خشونت است که به شکل آشکار مانند جنایت در اجتماع دیده می‌شود. دومین شکل آن که کنش‌پذیرانه^۲ نامیده می‌شود، مسائلی چون تبعیض و نژادپرستی را در برمی‌گیرد. سومین شکل خشونت را می‌توان خشونت سیستماتیک^۳ نامید که با نظام‌های اقتصادی و سیاسی در ارتباط است.

آیا هویت، عامل بروز خشونت است؟ آمارتیا سن^۴ در کتاب خود با عنوان «هویت و خشونت»^۵ (۲۰۰۷) نظریه‌ای را مطرح می‌کند که بر مبنای آن، باور سرسختانه به هویت می‌تواند عامل بروز خشونت شود. او معتقد است که اندیشه و کنش انسان‌ها را مجموعه‌ای از هویت‌های گوناگون و گاه کاملاً متفاوت شکل می‌دهد که هویت دینی یا هویت ملی و قومی تنها بخشی از آن را تشکیل می‌دهد. از این‌رو تک‌هویتی انگاشتن افراد و پافشاری بیش از اندازه بر تنها یک جنبه از هویت آنان، عاملی است که ما را به

1. Subjective violence
 2. Objective violence
 3. Systemic violence
 4. Amartya Kumar Sen
 5. Identity and Violence

سوی خشونت‌گرایی سوق می‌دهد. خشونت مرگباری که جامعه ما را متلاشی کرده است، به همان اندازه ناشی از سردرگمی و نفرت اجتناب‌ناپذیر است. سن با به چالش کشیدن تقسیم‌بندی تقلیل‌گرایانه مردم بر اساس نژاد، مذهب و طبقه، چشم‌اندازی الهام‌بخش از جهانی ارائه می‌کند که می‌توان آن را به سمت صلح حرکت داد؛ همان‌طور که در سال‌های اخیر به سمت خشونت و جنگ حرکت کرده است (ر.ک: Sen, 2007).

بنابراین او معتقد است که محور اصلی در هدایت یک زندگی انسانی عبارت است از مسئولیت‌های گزینش و برهان. خشونت بر اثر پروراندن احساسی از چاره‌ناپذیری یا بداهت هویتی انحصاری و غالباً متخاصم حاصل می‌شود که تصور می‌رود باید از آن برخوردار باشیم و الزاماً توقعات گسترده‌ای را (گاهی در انواع بسیار نامقبول) به ما تحمیل می‌کند. تحمیل هویتی علناً انحصاری یا تکواری غالباً مایه اصلی همان هنر ستیزه‌جویی است که برانگیزنده اختلاف فرقه‌ای است. بدبختانه بسیاری از تلاش‌هایی که با حسن نیت برای بازداشتن چنین خشونت‌ی به کار می‌رود، به نوبه خود با نبود محسوس گزینش درباره هویت‌هایمان عقیم می‌ماند و این امر ممکن است به توانمندی ما در غلبه بر خشونت جداً آسیب برساند (ر.ک: سن، ۱۳۸۸).

از منظر آرنت، کارکرد خشونت، کارکردی دوگانه است (ر.ک: Ardent, 1970). به این صورت که در روابط بین‌الملل، خشونت را به عنوان وسیله‌ای نامطمئن تلقی می‌کنند، اما به همان نسبت در امور داخلی به‌ویژه زمینه انقلاب، این کارکرد شهرت و حسن یافته است. حتی ماکس وبر بیان می‌داشت که دولت عبارت است از حکومت انسان‌ها بر انسان‌ها بر اثر وسایل اعمال خشونت. به هر حال خشونت چیزی نیست به جز واضح‌ترین جلوه قدرت یا اقتدار و سیاست، سراسر مبارزه‌ای است برای کسب قدرت و بالاترین نوع قدرت هم خشونت است و از طرفی قدرت همواره نیازمند تعداد است. حال آنکه خشونت می‌تواند بدون آن ادامه یابد. قدرت و اقتدار جزء ماهیت حکومت است، ولی خشونت اینگونه نیست، بلکه دارای ماهیت ابزاری است. خشونت ممکن است موجه باشد، ولی هرگز مشروع نیست و قدرت و خشونت همواره با هم پدید می‌آیند (ر.ک: Ardent, 1970). خشونت را سراسر نمی‌توان به کناری نهاد و به آن بی‌توجه بود و اگر همان تعبیر هابزی را درباره انسان به خاطر بیابوریم که انسان را گرگ انسان می‌دانست و وجود قوه قهریه و لویاتان ویرانگر را برای مهار طبیعت شر بشر، لازم و ضروری

می‌دانست. بر همین اساس وجود شمشیرگونهٔ خشونت را در بسیاری از موارد برای مواجهه با این نوع انسان می‌توان موجه جلوه داد.

آرنت با پرداختن به تشدید عواقب دهشتناک جنگ جهانی اشاره می‌کند که تجلیل از خشونت فقط به اقلیت کمی از مبارزان و افراط‌گرایان محدود نمی‌شود. نفرت عمومی برای خشونت پس از جنگ جهانی دوم و فلسفه‌های بی‌خشونت جنبش اولیه حقوق مدنی از بین رفته است. آرنت با تأمل درباره چگونگی به وجود آمدن این وارونگی، رابطهٔ میان جنگ و سیاست، خشونت و قدرت را بررسی می‌کند. او ماهیت رفتار خشونت‌آمیز را زیر سؤال می‌برد و علل بسیاری از ظاهر‌نمایی‌های آن را شناسایی می‌کند. او تأکید می‌کند که قدرت و خشونت، مخالف یکدیگر هستند. جایی که یکی کاملاً حاکم باشد، دیگری غایب است (ر.ک: آرنت، ۱۳۵۹).

دلا پورتا و فهم خشونت سیاسی در قالب جنبش‌های سیاسی

توجه به گونه‌های افراطی از خشونت سیاسی در مباحث مربوط به علوم اجتماعی، بیشتر مقطعی و معطوف به دورانی بوده که شاهد حمله‌های تروریستی بوده‌ایم. دلایل مختلفی برای این عدم توازن و توجه پیوسته به خشونت سیاسی در علوم اجتماعی می‌توان نام برد: نخست شاید به این دلیل که متخصصان امر بیشتر دیدی ضد ترور به این پدیده داشته‌اند، نه درک و فهم آن در قالب علوم اجتماعی. در واقع بیشتر کسانی که آثاری در زمینهٔ ترور و حمله‌های تروریستی در مجامع علمی ارائه داده‌اند، خود در زمینه ترور و مباحث مربوطه، جزء عناصر مرکزی حکومت‌ها و دستگاه‌های اطلاعاتی کشورهایشان بوده‌اند. از این‌رو با دیدی تقلیل‌گرایانه به این امر توجه کرده‌اند. دوم اینکه مطالعهٔ گونه‌های مختلف خشونت سیاسی، دیدگاه‌های متفاوتی را به دنبال داشته و از منظرهای متنوعی بررسی شده است. سوم و مهم‌تر از همه، یک نوع تمایل گسترده برای شیء‌نگری کردن ترور بر اساس تصمیم‌کنشگران سیاسی در استفاده از خشونت وجود دارد. در حقیقت تمایل چندانی به کاربرد واژه که هم بیش از حد به لحاظ سیاسی بحث‌برانگیز و هم در عین حال یک نوع حس قهرمانانه گنگ در خود دارد، وجود ندارد. چهارم اینکه بیشتر توضیحات و توصیفات ارائه‌شده معمولاً به یکی از سطوح کلان (علل نظام‌مند)، میانه (ویژگی‌های سازمانی) و خُرد (انگیزه‌های فردی) از ترور و خشونت

سیاسی محدود مانده است که این ناشی از ناتوانی این پژوهشگران در ایجاد یک رابطه منطقی میان این سطوح است (Della Porta, 2008: 221).

مطالعات مربوط به جنبش‌های اجتماعی، خشونت سیاسی را در چارچوب اشکال دیگری از اعتراض با توجه به مفهوم تیلی^۱ از مجموعه عملکردی^۲ مورد توجه قرار می‌دهد. یک مجموعه عملکردی، در واقع یک مجموعه محدود از اشکال اعتراض در زمان و مکان خاص است. معمولاً مجموعه مدنظر از امواج قبلی اعتراض در یک کشور درس می‌گیرد، اما در عین حال عملکرد آنها با توجه به شرایط محیطی و جو حاکم سیاسی، اجتماعی و غیره، منسجم‌تر می‌شود. انتخاب مجموعه عملکردی مدنظر به عنوان یک دینامیسم مرتبط، با توجه به چالش‌ها و تعاملات نخبگان با آن توسعه می‌یابد (Della Porta, 2008: 222). جوامع مختلف معمولاً در دوره‌های مختلف شاهد اوج گرفتن فعالیت‌های اعتراضی گروه‌های مختلف اجتماعی هستند. به مجموعه این اعتراضات اصطلاحاً «دوره اعتراض» می‌گویند. در این دوره اعتراض ما شاهد اوج گرفتن و کاهش اعتراضات هستیم. مجموعه عملکردی در دوره اعتراض‌ها، همیشه در حال تکامل و تغییر است. از این‌رو تحلیل دوره‌های اعتراض در درک خشونت سیاسی به عنوان یکی از پیامدهای دوره اعتراض بسیار مفید است (Della Porta, 2008: 222).

در تحقیقات و مطالعات صورت گرفته در نمونه‌های موردی از اعتراض در کشورهای ایتالیا و آلمان درباره جنبش‌های لیبرالی چپ در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ و همچنین نزاع‌های ملی گرایانه و قومی در کشورهای اسپانیا و ایرلند، به صورت نسبی تأییدکننده مدل ارائه شده از دوره اعتراضی هستند. هرچند در بیشتر این موارد اعتراضات در قالبی آرام و مسالمت‌آمیز انجام گرفت، در عین حال شاهد نمونه‌هایی از خشونت سیاسی در مناطق و حواشی این تحولات بوده‌ایم (Della Porta, 2008: 222). در زمان فعالیت‌های اعتراضی در چارچوب دوره اعتراض ما همواره شاهد توسعه، تکامل و تغییر شگرد و شیوه مبارزاتی با توجه به عکس‌العمل طرفین هستیم. در نتیجه در مقاطعی شاهد کاربرد شگردهای خشونت‌آمیز از سوی جنبش‌های مورد نظر بوده‌ایم (Della Porta, 2008: 222).

1. Tilly

2. Concept of repertoires action

یکی از نکات قابل توجه درباره جنبش‌های اجتماعی این است که این جنبش‌ها اجازه می‌دهند یا در واقع فرصتی فراهم می‌کنند تا دردها و آسیب‌های موجود اجتماعی و سیاسی که تاکنون مورد توجه نبوده‌اند و یا نادیده گرفته شده‌اند، مورد توجه قرار گیرند. معمولاً تحقیقات ثابت کرده‌اند که سیستم‌های سیاسی انحصاری و دموکراسی‌های شکننده و ناپایدار احتمالاً گروه‌های اپوزیسیون رادیکال‌تر و خشونت‌طلب‌تری را به وجود می‌آورند (Della Porta, 2008: 223). نمونه عینی این سیستم‌های شکننده و ناپایدار، کشورهای واقع در خاورمیانه و شمال آفریقا هستند؛ کشورهایی که در جنبش‌ها و یا انقلاب‌های موسوم به بهار عربی، یکی از ضعیف‌ترین عملکردهای ممکن را از خود در برابر خواسته‌های مردمانشان نشان دادند.

رشد خشونت سیاسی در دهه ۱۹۷۰ به همراه سیاست‌های نظامی‌گری در قبال ناآرامی‌های اجتماعی منجر به شروع فرآیند رادیکال شدن جنبش‌های اجتماعی شد. برای نمونه در ایتالیا، پلیس در مقابله با اعتراضات احتمالی که به رهبری احزاب کمونیستی انجام می‌گرفت، بسیار آماده‌تر بود تا مقابله با خشونت‌گرایی یک گروه سازمان‌یافته کوچک. محدودیت‌ها و ستم‌های سیاسی‌ای که حکام و رهبران کشورها در قبال جنبش‌های اجتماعی بر آنها اعمال می‌کنند، یکی از دلایل مهم خشونت‌گری و رادیکال شدن آنهاست. برای نمونه، سیاست‌های سرکوبگرانه جمال عبدالناصر در حق جنبش اخوان المسلمین در مصر منجر به تحول این جنبش و تغییر در ایده اسلام‌گرایی معتدل و شکل‌گیری ایده جهاد و مبارزه مسلحانه شد (Della Porta, 2008: 224).

علاوه بر سطح کلان، توجه به ساختار جنبش‌ها و گروه‌های اجتماعی در سطح میانه برای درک بهتر ساختار و عملکرد آنها و نحوه تأمین مالی این جنبش‌ها و گروه‌ها، بسیار مفید واقع می‌شود. امروزه به دلیل توسعه فناوریانه و ارتباطی، جنبش‌های اجتماعی بیشتر از حالت ساختارمند گذشته که سلسله‌مراتبی بود، فاصله و بیشتر حالتی افقی به خود گرفته‌اند. یکی از بارزترین نمونه‌های سازمانی که از خشونت سیاسی به بهترین و در عین حال خشونت‌آمیزترین شکل آن بهره می‌برد، گروه‌های جهادی هستند (Della Porta, 2008: 226).

خشونت سیاسی، بیشتر جنبه نمادین دارد. اثرات احساسی و فرهنگی که این عمل به وجود می‌آورد، از میزان خسارت و ضربه‌ای که وارد می‌کند، حائز اهمیت‌تر است.

مطالعه جنبش اجتماعی، تأکید خاصی بر اهمیت فرآیندها و محیط فرهنگی در شکل‌گیری خشونت سیاسی دارد (Della Porta, 2008: 226). محققان جامعه‌شناسی، ایده‌هایی را که گروه‌های مختلف برای توصیف موقعیت و جایگاه خود از آن بهره می‌برند و به کمک آنها اعمال و رفتار خود را توجیه می‌کنند، قالب یا فریم^۱ می‌نامند. گروه‌ها به کمک این قالب‌ها، مشکلات را تعریف، دوست و دشمن را مشخص و خطوط مدنظر را تعیین می‌کنند. تقابل و برخورد این قالب‌های فرهنگی، یکی از جنبه‌های مهم در تحلیل علل بروز خشونت و تقویت آن است. در جوامعی که دموکراسی وجود ندارد یا ضعیف است، معمولاً قالب‌های تعریف‌شدهٔ نخبگان سیاسی و حاکمان از اعتراض و حواشی آن به عنوان یک هشدار به معنای بازگشت به دوران پیشین و بروز تنش و ناامنی استفاده می‌کنند (همان). بدین صورت که نخبگان سیاسی با ترسیم فضا و تصویری مه‌آلود از آینده‌ای که به‌هیچ‌وجه دربارهٔ آن نمی‌توان مطمئن بود، در تلاش هستند تا مردمان خود را به وضع موجود - با وجود تمام کم و کاستی‌های آن - قانع کنند.

از سوی دیگر، اثرات فرهنگی را می‌توان در محدودهٔ ساختاری خود جنبش‌ها نیز تفسیر کرد. حس کنار گذاشته شدن از فرآیند سیاسی، خودبه‌خود منجر به رادیکال شدن اعمال و نوع گفتمان جنبش‌ها می‌شود. گسترش نزاع از حوزهٔ اجتماعی به حوزهٔ سیاسی، به احتمال زیاد جنبش‌های سیاسی را به یارگیری و ائتلاف با سایر گروه متمایل خواهد کرد. همچنین این احتمال وجود دارد که عناصر رادیکال در این جنبش‌ها از موقعیت به‌وجودآمده بهره‌برداری کنند و به سمت بنیادگرایی و خشونت سیاسی، حرکت جنبش را سمت و سو دهند (Della Porta, 2008: 227).

جنبش‌های اجتماعی با توسل به روایات خاصی، تلاش خواهند کرد تا خشونت و اعمال خشونت‌آمیز خود را در قالب فرآیند دورهٔ اعتراض توجیه کنند. استفادهٔ گروه‌های رادیکال مذهبی از شعائر و برخی از آیات و روایت اسلامی از مصادیق این امر است. اما این بدان معنا نیست که خشونت سیاسی لزوماً از حضور ایدئولوژی‌های بنیادگرایانه برای توجیه خشونت استفاده می‌کند. برای نمونه ما در مصر تنها زمانی شاهد شدت گرفتن خشونت هستیم که اخوان المسلمین از سهمیم شدن در قدرت، کنار گذاشته شده، یک فرآیند سرکوب شدید علیه آن تحمیل می‌شود. به همین علت نه ایدئولوژی و فکر

سیاسی، بلکه محیط و جوّ سیاسی حاکم از مهم‌ترین علل گرایش به خشونت در جنبش‌های اجتماعی است (Della Porta, 2008: 227).

سرکوب و ستم حکومت، همچنین رقابت‌های داخلی، فعالیت‌های جنبش اجتماعی را از طریق مکانیسم‌های شناختی، انفعالی و وابسته تحت تأثیر قرار می‌دهد. نخست به این دلیل که سرکوب حکومتی و قتل چهره‌های سرشناس و گاه گمنام جنبش‌ها، احتمالاً موجب شهیدگرایی و خلق افسانه‌هایی درباره آنها خواهد شد. برای نمونه، کشته شدن مسعود کورکماز^۱، اولین کسی که در نبرد میان دولت و حزب کارگران کردستان کشته شد، در ترکیه به نماد شهادت در میان گروه‌های ترکیه مبدل شد. دوم اینکه سرکوب و ستم حکومتی احتمالاً موجب تقویت پایگاه و اعمال خشونت‌آمیز میان اعضا و هواداران آنها می‌شود (Della Porta, 2008: 228). سیاست‌های سرکوب‌گرانه و تبعیض‌آمیز دولت نوری المالکی در عراق، به‌ویژه در استان‌های سنی‌نشین این کشور، یکی از علل اصلی در همکاری گروه‌های سنی با داعش در تصرف بخش‌های بزرگی از این کشور بود. یا توسل دوباره دولت و ارتش ترکیه به راه‌حل نظامی، جنگ و سرکوب در جنوب شرق این کشور، یکی از عوامل مهم تشدید خشونت در این کشور و رادیکاله شدن جنبش کردی است.

خشونت پنهان از منظر دلاپورتا

در بررسی گونه‌شناسی خشونت سیاسی طبق تقسیم‌بندی دلاپورتا، باید دو بُعد مهم را مدنظر داشت: نخست، میزان شدت خشونت (در مقیاس محدود یا گسترده) و دوم، نوع سازمان‌یافتگی خشونت (آشکار یا پنهان). بر اساس این گونه‌شناسی، دلاپورتا خشونت سیاسی را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

- خشونت غیرتخصصی^۲ (خشونتی که در ابعاد محدود و غیر سازمان‌یافته انجام می‌گیرد).
- خشونت شبه‌نظامی^۳ (این نوع خشونت هم در ابعاد محدود اما سازمان‌یافته‌تر است).

1. Masoud Korkmaz
 2. unspecialized violence
 3. Semi-military violence

- خشونت خودپیرو^۱ (خشونتی که از طرف برخی از گروه‌ها، سازمان‌یافتگی ضعیفی دارد و بیشتر جنبه خودانگیزانه دارد).

- خشونت پنهان^۲ (خشونت افراط‌گونه که سازمان‌یافته است و اهداف خاص و افراطی را دنبال می‌کند) (Della Porta, 2013: 7).

تأکید دلاپورتا بر چهارمین و در عین حال پیچیده‌ترین گونه خشونت، یعنی خشونت پنهان است. خشونت پنهان در واقع ساختاری سازمانی و پیچیده با اهداف، ابعاد و قربانیانی مشخص و از پیش تعیین شده دارد. این خشونت در افراطی‌ترین و شدیدترین شکل ممکن انجام می‌گیرد. هدف این نوع از خشونت، وارد کردن تلفات جانی، آسیب‌های جدی فیزیکی به جامعه و افراد به منظور بازداشتن و ایجاد رعب و وحشت در آنهاست. این کار با توسل به حربه‌های گوناگون که فراتر از تصور و هنجارهای پذیرفته اجتماعی است، صورت می‌گیرد. به منظور تمایز قائل شدن میان خشونت پنهان و مبارزه مسلحانه، باید به ویژگی‌ها و هدف‌های مورد نظر، اعم از نظامی و غیرنظامی بودن آنها توجه کرد (Della Porta, 2013: 9). یکی از جنبه‌های جالب توجه خشونت سیاسی پنهان، جنبه نمادین آن است. در حقیقت تروریست‌ها به دنبال جلب توجه بیشتر هستند، نه قربانیان بیشتر. اثرات روانی اقدامات تروریستی، ایجاد ترس و وحشت و در عین حال حس هم‌دردی و تحسین است. تروریسم بیشتر یک ابزار است، نه هدف. ایدئولوژی یکی از جنبه‌های بارز در خشونت پنهان است.

به دلایل متنوع، دلاپورتا خشونت سیاسی پنهان را در قالب جنبش‌های اجتماعی ارزیابی کرده است (چون خشونت سیاسی پنهان، بیشتر در مواقع اوج‌گیری اعتراضات انجام می‌گیرد و اغلب در دل جنبش‌های اجتماعی به وقوع می‌پیوندد و در عین حال یکی از محصولات جانبی جنبش‌های اجتماعی نیز است. همچنین خشونت پنهان ریشه در جنبش‌های اجتماعی دارد و بیشتر سازمان‌دهندگان نظامی جنبش‌ها، قبلاً تجربه فعالیت در جنبش‌های اجتماعی و سیاسی را داشته‌اند) (Della Porta, 2013: 14). پیوند میان جنبش‌های اجتماعی و خشونت سیاسی از تیررس پژوهشگران علوم اجتماعی به دور نمانده است. آنها به فرآیند رادیکاله شدن در چارچوب جنبش‌های اجتماعی توجه

1. autonomous violence
2. clandestine violence

کرده‌اند و آنها را به برخورد میان این جنبش‌ها و واکنش حکومت‌ها به آنها، تعامل کنشگران جمعی و ساخت هویت‌های انحصاری ربط داده‌اند. در قالب پارادایم غالب در مطالعات جنبش‌های اجتماعی، خشونت سیاسی را می‌توان پیامد تعاملات بین جنبش‌های اجتماعی و مخالفان آنها دانست.

در مطالعات اخیر جامعه‌شناسی، بحث خشونت سیاسی در دو قالب سنتی که با هم تعامل اندکی دارند، بررسی شده است: نخست در قالب مطالعات تروریستی و دوم در قالب مطالعات جنبش‌های اجتماعی. مطالعات خشونت در قالب تروریستی به دنبال بسط روزافزون حوزه نفوذ و گسترش دامنه خود است؛ در حالی که مطالعات اجتماعی در تلاش است تا مقوله خشونت سیاسی را از حوزه مطالعاتی خود خارج سازد (Della Porta, 2006: 5). بیشتر مطالعات تجربی انجام‌گرفته در حوزه خشونت سیاسی، به یکی از سه سطح تحلیل سیستمی، گروهی و فردی (تقریباً مشابه سطوح تحلیل ماکرو^۱، مزو^۲ و میکرو^۳) توجه کرده‌اند (Della Porta, 2006: 9). با وجود تحلیل‌های ارائه‌شده در قالب مدل تحلیلی ماکرو، مزو و میکرو (محیط، گروه و شخص)، همچنان اینگونه تحلیل‌ها نیز قادر به درک و توضیح صحیح و فراگیری از خشونت سیاسی نبوده‌اند.

برای توجیه پیوند جنبش‌های اجتماعی و خشونت سیاسی باید چند نکته مورد توجه باشد. نخست اینکه باید به ساختار بیشتر از فرد توجه کرد. دوم اینکه جنبش‌های اجتماعی را باید بسته به زمان، مکان و موقعیت آنها ارزیابی کرد. همچنین در جوامع و کشورهای مختلف، میزان، نوع و کیفیت جنبش‌ها و عملکرد آنها و پیوند میان آنها و خشونت سیاسی پنهان، متفاوت است (Della Porta, 2013: 18). دلا پورتا، علل عمده و مرکزی در بروز خشونت را در چهار گروه اصلی دسته‌بندی کرد، اما بر این باور است که این عوامل نیز دیدی روشن و فراگیر را ارائه نمی‌دهد.

1. Macro
2. Meso
3. Micro



شکل ۱- علل عمده و مرکزی در بروز خشونت از نظر دلاپورتا

نظریه‌های متناقضی درباره تحلیل خشونت سیاسی‌ای که گروه‌های فراملی اعمال کرده‌اند، ارائه شده است. برخی از محققان بر این باور هستند که رابطه مستقیمی میان سطح محرومیت اقتصادی و خشونت سیاسی وجود دارد. اما در شرایطی که نزاع قومیتی باشد، توضیحات مرتبط با خشونت سیاسی گروه‌های شبه‌نظامی، معمولاً در قالب‌های فرهنگی یا مذهبی قابل توجیه است (Cavanaugh, 2007: 37). همان‌طور که مشاهده می‌شود، نظریه‌ها و آرای متنوعی درباره علل بروز خشونت سیاسی و ریشه‌های آن

مطرح شده است، اما در اینجا نویسنده سعی کرده است تنها با توجه به نظریه دلا پورتا به بررسی این پدیده بپردازد.

در سطح ماکرو، تأثیر تحول خشونت سیاسی در کنار منابع داخلی جنبش و دینامیسم چرخه اعتراض^۱، به نحوه و فرآیند سیاسی حاکم بازمی‌گردد. به‌ویژه گزینه‌های راهبردی تحت تأثیر «ساختار فرصت‌ده سیاسی»^۲ - بدین معنا که چه فرصت‌ها و یا موانعی پیش روی جنبش‌های اجتماعی قرار دارد - است. درباره مطالعات انجام گرفته در مورد POS مشخص شده که رابطه‌ای دوسویه میان استراتژی‌های حکومت و جنبش وجود دارد: هرچه استراتژی حکومت در برخورد با جنبش، تقابلی‌تر باشد، جنبش، رادیکال‌تر خواهد بود و برعکس هرچه استراتژی حکومت همگون‌تر و ملایم‌تر باشد، جنبش نیز میان‌روتر خواهد بود (Della Porta, 2006: 10).

به علت پیچیدگی فرآیند خشونت سیاسی و علل و عوامل آن، دلا پورتا برای درک بهتر فرآیند بنیادگرایی، بر چیزی که آن را «پلیسی کردن اعتراضات»^۳ می‌نامد، تأکید می‌کند؛ یعنی نحوه و میزان نقش پلیس در کنترل اعتراضات. نقش، تاریخچه، نحوه تعامل، زمینه و عملکرد پلیس و نیروهای امنیتی، یکی از عوامل مهم در توجیه خشونت و بازخورد جنبش‌ها در تقابل با دولت‌هاست. از سوی دیگر برای درک بهتر و عمیق‌تر خشونت سیاسی نباید تنها به استراتژی‌های رایج و متداول بسنده کرد. باید نگاهی عمیق‌تر به این پدیده داشت و تمایزات استراتژی‌های آنها را ارزیابی کرد. به همین خاطر باید به سطح مزو (دینامیک‌های سازمانی) رجوع کرد. ساختار جنبش یا ساختارهای موجود در یک جنبش از لحاظ استراتژی احتمالاً باید با هم به علت منابع در دسترس و نحوه ساختار داخلی و دید آنها به راهبردهای مدنظر، تمایزاتی داشته باشند (با توجه به نظریه بسیج منابع). سه وظیفه عمده سازمانی هر جنبش عبارتند از: بسیج منابع، تجمیع منابع و اختصاص منابع برای اهداف بیرونی (Della Porta, 2006: 11).

علاوه بر تعامل میان حکومت و چالشگران در سطوح ماکرو و مزو، باید به سطح میکرو و انگیزه فردی نیز توجه خاص داشت. برای درک علل گرایش یک فرد به

1. Protest Cycle
2. POS (Political Opportunity Structure)
3. Policing of Protest

سازمان‌ها و جنبش‌های رادیکال، باید به مفاهیمی چون شبکه اجتماعی و پیوندهای مؤثر اجتماعی و فردی‌ای که افراد با آنها دارند، توجه کرد. هویت جمعی یا اهمیت یک تعریف جمعی از خود در ساختار مدنظر، چارچوب‌های عمل جمعی را که توجیه‌کننده حرکت اعتراضی است و محرک‌های دخیل را که سبب تحریک و تعهد فرد به انجام کاری می‌شود، مورد توجه قرار داد.

تحقیقات انجام گرفته درباره جنبش‌های اجتماعی نشان می‌دهد که آن دسته از جنبش‌هایی که محدودیت منابع مالی دارند، با توسل به معیارهای غیرمادی و روانی مانند: تعهدات عاطفی و احساسی که در یکپارچگی و همبستگی گروه ریشه دارد، بُعد روانی که از هویت جمعی قوی ناشی می‌شود و تعهد قومی که در تلاش برای رسیدن به هدفی خاص یا برای تحقق امری ویژه است، تشکیل می‌شود (Della Porta, 2006: 13). با توجه به عوامل روانی و فرامادی می‌توان علل بسیاری از موفقیت‌های گروه‌های رادیکال مذهبی همچون داعش یا القاعده را در جذب نیرو و پیشبرد برنامه‌های سیاسی، فرهنگی و نظامی توجیه کرد. از نظر دلا پورتا، خشونت مذهبی، یکی از خطرناکترین و در عین حال پیچیده‌ترین گونه‌های خشونت است که به دلایلی که در زیر آورده شده است، بسیار متمایز است:

- خشونت تروریستی جدید، مرگبارتر و فراگیرتر است. بدین معنا که تمایز کمتری میان قربانیان اینگونه خشونت وجود دارد. این افراد برای رسیدن به هدف خود از مرگ‌بارترین سلاح‌های ممکن (بمب‌گذاران انتحاری، سلاح‌های شیمیایی و بیولوژیکی) استفاده می‌کنند.
- ساختار منعطف و غیر سلسله‌مراتبی این گروه‌ها، کنترل و پیش‌بینی اعمال خشونت‌آمیز آنها را دشوار کرده است. اهداف در این نوع خشونت، مطلق و غیر قابل بحث هستند.
- انگیزه‌های تروریسم و خشونت مذهبی به خشم، خودآزاری، سوءظن و تعصب‌گرایی کورکورانه مرتبط است. چون دشمن شماره یک خود را اسلام‌گرایان، غرب و تمدن غربی می‌دانند. آنها از استراتژی‌های رادیکال و جهانی برای رسیدن به اهداف خود بهره می‌برند. تضعیف دولت‌های حامی، یکی از این راهبردهاست (Della Porta, 2013: 3).

گروه‌ها و جنبش‌های مذهبی با دستاویز قرار دادن نمادها و شعار مذهبی و تمسک به جنبه‌های روحانی و غیر مادی تعالیم دینی در تلاشند تا اهداف و باورهای خود را به افکار و توده مردم بقبولانند. کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا، زمینه‌های تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی قابل توجهی برای باروری و رشد اینگونه جنبش‌ها و جریان‌ها دارند.

دلا پورتا در توجیه مکانیسم‌های شکل‌دهنده و تداوم‌دهنده خشونت پنهان سیاسی و چگونگی تعامل با آن برای پایان دادن به این روند و علل و راهکارهای مقابله با آن، در جدول زیر به برخی از تمهیدات و اقداماتی که در حقیقت علت و معلول یکدیگر هستند، اشاره می‌کند.

جدول ۱- راهکارهای مقابله با خشونت

خروج	تداوم	آغاز
<ul style="list-style-type: none"> - برداشتن تمهیدات پلیسی - تعدیل و اجازه به انجام اعتراضات - برداشتن و انحلال واحدهای شبه‌نظامی و شورشی - عدم انحصارگری ایدئولوژیکی 	<ul style="list-style-type: none"> - سازمان‌دهی بخش‌بخش شده و پراکنده - تأکید بر تداوم نظامی‌گری - انحصارگری ایدئولوژیکی - تحدید و تداوم بر روش نظامی در مواجهه با شورشیان 	<ul style="list-style-type: none"> - تشدید تمهیدات پلیسی و امنیتی - تشدید رقابت‌ها - فعالیت شبکه‌های شبه نظامی

(منبع: همان: ۲۵)

نتیجه‌گیری

دیدگاه‌های مطرح درباره خشونت و رابطه آن با قدرت سیاسی، یکی از چالش برانگیزترین مباحث مطرح در علوم اجتماعی، سیاسی و قانون بوده است. نظریه پردازان و چهره‌های شناخته شده در طول تاریخ از زوایای مختلفی به این پدیده نگریسته‌اند و آن را ارزیابی کرده‌اند. جملگی آنها در تلاش بوده‌اند تا تصویری روشن و قابل درک از بروز خشونت، علل و کارویژه‌های آن ارائه کنند. دلاپورتا با استناد به مصادیق و اشکال مختلف اعمال خشونت، تصویری قابل درک از این پدیده پیچیده ارائه می‌کند. او در توجیه پیوند جنبش‌های اجتماعی و خشونت سیاسی، چند نکته مهم را گوشزد می‌کند و

آن اینکه ساختار باید بیشتر از فرد مورد توجه باشد. همچنین جنبش‌های اجتماعی را باید بسته به زمان، مکان و موقعیت آنها ارزیابی کرد. در جوامع و کشورهای مختلف، میزان، نوع و کیفیت جنبش‌ها و عملکرد آنها و پیوند میان آنها و خشونت متفاوت است. در ادامه، دلاپورتا با اشاره به نقش محوری حکومت و جایگاه ویژه آن، سرمنشأ بسیاری از خشونت‌ها را نه در رفتار کنشگران غیردولتی، بلکه در خود دولت می‌بیند. به باور او، نحوه عملکرد حکومت و تعامل آن با گروه‌های قومی و مذهبی و استفاده ابزاری از خشونت به عنوان قدرت مشروع در دست حاکمیت، در کنش مدنی یا غیرمدنی گروه‌های اجتماعی، بسیار تعیین‌کننده است. همچنین مفاهیمی چون شبکه اجتماعی و پیوندهای مؤثر اجتماعی و فردیکه افراد با آنها دارند نیز بسیار حائز اهمیت است. اهمیت تعریف جمعی از خود در ساختار مدنظر، چارچوب‌های عمل جمعی که توجیه‌کننده حرکت اعتراضی است و محرک‌های دخیل که سبب تحریک و تعهد فرد به انجام کاری می‌شود نیز در سطح میکرو بسیار مؤثر است. در نهایت نیز جنگ داخلی به عنوان برجسته‌ترین مصداق و نمونه در زمینه تحلیل و واکاوی خشونت و پیامدهای آن ارزیابی شده است.

منابع

- آرنت، هانا (۱۳۵۹) درباره خشونت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۹۷) خشونت و اندیشه‌هایی درباره سیاست و انقلاب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- اشمیت، کارل (۱۳۸۸) مفهوم امر سیاست، در: قانون و خشونت، ترجمه صالح نجفی، تهران، غزال، صص ۸۹-۱۵۵.
- آگامبن، جورج و کارل اشمیت و والتر بنیامین (۱۳۸۸) قانون و خشونت، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، نشرنی.
- دردریان سمیعی اصفهانی، علیرضا و جعفر نوروزی نژاد (۲۰۱۵) «دولت- ملت‌سازی بین‌المللی و خشونت سیاسی در عراق جدید»، پژوهش‌نامه ایرانی سیاست بین‌الملل، سال دوم، شماره ۳، صص ۹۵-۱۲۱.
- روزنا، جیمز (۱۳۸۲) آشوب در سیاست جهان، ترجمه علیرضا طیب، تهران، روزنه.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۹) خشونت (پنج نگاه زیرچشمی)، ترجمه علیرضا پاک‌نهاد، تهران، نشرنی.
- سن، آمارتیا (۱۳۸۸) هویت و خشونت، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، آشیان.
- فکوهی، ناصر (۱۳۷۸) تاریخ خشونت سیاسی، تهران، قطره.

- Arendt, H (1970) On violence, Houghton Mifflin Harcourt.
- Burton, F. H (1975) Pluralism And the Unmaking of Violence.
- Cavanaugh, K. A (2007) Interpretations of political violence in ethnically divided societies, *Terrorism and Political Violence*, In *Terrorism and Political Violence* (Vol. 9, pp. 33-54) Routledge.
- Della Porta, D (2006) Social movements, political violence, and the state, A comparative analysis of Italy and Germany, Cambridge University Press.
- Della Porta, D., & Diani, M. (Eds.) (2015) *The Oxford handbook of social movements*. Oxford University Press.
- Della Porta, D. d (1995) *Social Movements, Political Violence, and the State, A Comparative Analysis of Italy and Germany*, Cambridge University Press.
- (2008, July) Research on social movements and political violence, pp. 221-230.
- (2013) *Clandestine political violence*, Cambridge University Press.
- Elias, N. (1969) *The civilizing process: The history of manners*.
- Kalyvas, S. N. (2003) The ontology of “political violence”: action and identity in civil wars. *Perspectives on politics*, 1(3), 475-494.
- Gissy, W (2022) *Political Economy of Violence*.
- Oxford Dictionary (2018) Violence, Retrived from: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/>
- Sen, A (2007) *Identity and violence, The illusion of destiny*, Penguin Books India.
- World Health Organization (2002) *Violence, health and sustainable development*, World Health Organization.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱: ۱۰۶-۷۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۶

نوع مقاله: پژوهشی

روایت‌های تروماتیک، احساسات و سیاست خارجی:

فرضیه‌هایی نظری با توجه به تجربه تاریخی ایران

حمیرا مشیرزاده*

چکیده

متعاقب چرخش احساسی در روابط بین‌الملل، از دهه ۲۰۰۰ به بعد احساسات به شکلی فزاینده بعد مهمی از حیات بین‌المللی تلقی می‌شود. به این ترتیب، توجه به خاطرات به طور کلی و تروما به طور خاص در روابط بین‌الملل در پیوند با بحث احساسات و همچنین حافظه و روایات سازنده خاطرات یا حافظه جمعی جایگاهی ویژه در مطالعات سیاست خارجی و روابط بین‌الملل یافته است. تجربه تاریخی تروما یا اشکال خفیف‌تر تجربه‌های تلخ تاریخی می‌تواند با شکل دادن به روایات و برانگیزش احساسات خاص، هویت و کارگزاری را تحت تأثیر قرار دهد و به تبع آن، در سیاست خارجی و مشروعیت‌بخشی و مشروعیت‌زدایی از کنش‌های سیاست خارجی اثر بگذارد. چگونگی و میزان این تأثیر مسئله‌ای است که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. هدف از این مقاله ارائه چهارچوبی برای مطالعه روایات مهم تروماتیک و چگونگی تأثیر آنها بر احساسات و از این طریق بر هویت، کارگزاری و کنش‌های سیاست خارجی است. در این مقاله بر اساس شواهدی محدود از روایات تروماتیک در تاریخ ایران و با این مشاهده اولیه که همه روایات به یک اندازه و به یک شکل بر سیاست خارجی اثر نگذاشته‌اند، فرضیه‌هایی درباره تأثیر روایات تروماتیک ارائه می‌شود که می‌توانند بنیانی برای مطالعات تجربی و پژوهش در این حوزه باشند.

واژه‌های کلیدی: سیاست خارجی، هویت، روایت، تروماهای تاریخی.

مقدمه

می‌توان گفت احساسات همیشه و همه جا در روابط بین‌الملل حضور دارند. رویدادها یا کنش‌هایی خاص، احساساتی نظیر رنجش، ترس، خشم، اعتماد، شادی و... را در ما برمی‌انگیزند و احساسات ما به رفتارها و رویه‌های ما شکل می‌دهند. بی‌تردید نمی‌توان نقش احساسات را در مذاکره، دیپلماسی، تداوم جنگ، گفت‌وگوهای صلح و... نادیده گرفت. با اینکه احساسات پایه بسیاری از نظریه‌های روابط بین‌الملل هستند اما چندان در خود نظریه‌ها مورد توجه نظری و مفهومی قرار نمی‌گیرند یا فقط مفروض واقع می‌شوند. به عنوان نمونه، پایه واقع‌گرایی ترس است که به عنوان ناامنی خود را می‌نماید و پایه نهادگرایی یا دیگر شاخه‌های لیبرالیسم اعتماد است که به همکاری کمک می‌کند. در نظریه‌های ادراکی سیاست خارجی به احساسات توجه می‌شود اما معمولاً به عنوان انحرافی از تفکر عقلانی (مانند سوءبرداشت‌ها) یا به عنوان نتیجه ادراکات (مثلاً تصاویر از دیگری). با احساساتی چون همدلی یا محبت نیز در اغلب موارد اساساً به گونه‌ای برخورد می‌شود که گویی جایی در روابط بین‌الملل ندارند. دوستی و دشمنی مورد توجه سازه‌انگاران هست اما به جنبه احساساتی آن کمتر پرداخته شده است. ملی‌گرایی نیز که پایه بسیاری از تعارضات بین‌المللی و بنیان برساختن خود و دیگری بر پایه دو احساس عشق (به خود) و نفرت (از دیگری) است، کمتر از این منظر مورد واکاوی نظری قرار گرفته است (ر.ک: Crawford, 2000). مرسر بر آن است که پدیده‌هایی چون ملی‌گرایی و اعتماد و حتی عدالت (به دلیل درآمیخته بودن آن با ملاحظه برای دیگران) باورهای احساسی (emotional beliefs) هستند و احساسات نه تنها این را که فرد به چه باور دارد، تحت تأثیر قرار می‌دهد، بلکه بر میزان و قوت اعتقاد به آن نیز مؤثر است (Mercer, 2010: 6-7).

اکنون بیش از دو دهه است که احساسات مورد توجه جدی و صریح دانش‌پژوهان روابط بین‌الملل قرار گرفته است. معمولاً از جاناتان مرسر (Mercer, 1996: 1999) و نتا کرافورد (Crawford, 2000: 2009) به عنوان پیشگامان توجه جدی و مستقل به احساسات در روابط بین‌الملل نام برده می‌شود. آنان از یک سو نشان دادند که احساسات عملاً مورد توجه نظریه‌پردازان روابط بین‌الملل بوده اما مورد نظریه‌پردازی قرار نگرفته است.

از سوی دیگر هم کوشیدند مزیت‌ها و همچنین مشکلات ناشی از پرداختن به احساسات را در روابط بین‌الملل نشان دهند و نیز گزاره‌هایی مشخص درباره روابط احساسی در سیاست جهانی ارائه کنند.

این نقطه آغازی برای مطالعه جدی احساسات در روابط بین‌الملل بود که با دغدغه‌های مفهومی، هستی‌شناختی، روش‌شناختی، و نظری در سطح سیاست خارجی و روابط بین‌الملل همراه شده است. در سطح مفهومی تقریباً در بیشتر آثار تلاش شده تفاوت حس (feeling) به عنوان تجربه‌ای فردی و احساس (emotion) به عنوان تجربه‌ای معنایی و اجتماعی و گاه رابطه آنها با مفاهیم دیگری چون عاطفه (affect) و نگرش (attitude) روشن شود (ر.ک: Ariffin, 2016). رابطه میان احساسات و ادراک یا شناخت (cognition) و نیز احساسات و عقلانیت در بسیاری از آثار مورد توجه بوده و معمولاً بر درهم‌تنیدگی اینها تأکید شده است. مشکلات ناشی از نبودن بدن برای دولت و پیامدهای روش‌شناختی آن نیز مد نظر قرار گرفته است و چنین استدلال می‌شود که احساسات به لحاظ هستی‌شناختی قابل تقلیل به بدن نیستند و در نتیجه گروه‌ها هم احساسات دارند (ر.ک: Mercer, 2014). در سطحی خاص‌تر، مشکلات روش‌شناختی موجود در مطالعه احساسات در مواردی که حضور احساسات خیلی واضح و روشن نیست، مورد توجه بلایکر و هاتچیسن (Bleiker and Hutchison, 2007) بوده است. آنان (Hutchison and Bleiker, 2014) همچنین تلاش کرده‌اند با اتکا به نظریه‌های خرد و کلان احساسات سیاسی، فرایندهایی را تبیین کنند که احساسات از طریق آنها جمعی و سیاسی می‌شود و در این چهارچوب به نقش بدن، بازنمایی و رابطه احساسات و قدرت پرداخته‌اند. همچنین نقش احساسات در پدیده‌هایی چون دیپلماسی عمومی مورد توجه قرار گرفته است (Graham, 2014).

رابطه میان احساسات و سیاست خارجی به طور خاص در بسیاری از آثار مورد توجه بوده است. بحث احساسات در سیاست خارجی اهمیت ویژه‌ای دارد زیرا اولاً می‌تواند به معنای تداخل با عناصر عقلانی و ادراکی تصمیم‌گیری باشد؛ ثانیاً در حوزه هویت‌سازی از خود و دیگری دخیل است و می‌تواند نوع برخورد متفاوت با دو کشور به‌رغم وجود شرایط مشابه را تبیین کند.

در کل محورهای اصلی بحث در این حوزه را می‌توان در چند مورد خلاصه کرد: تنوع احساسات در روابط بین‌الملل؛ تأثیر احساسات بر برداشتها؛ تأثیر احساسات بر ادراکات و شناختها؛ تأثیر احساسات بر فرایندهای موجود در روابط بین‌الملل مانند پیروی از هنجارها، سیاست خارجی، بازدارندگی و مانند آن؛ مشکل ناشی از انتساب احساسات به دولت؛ و مسائل روش‌شناختی دیگر. با وجودی که برخورد نویسندگان با موضوعات از مواضع معرفت‌شناختی و روش‌شناختی یکسانی نبوده است اما به نظر می‌رسد مجموعه آثار راه را برای پژوهش در این حوزه همراه با امکان بسط مباحث نظری گشوده‌اند. عملاً می‌توان گفت متعاقب چرخش معنایی در روابط بین‌الملل چرخشی احساسی شکل گرفته است که به وضوح رویکرد معنایی را نیز کم یا بیش تحت تأثیر قرار داده است. بسیاری از سازه‌انگاران با طرح مباحثی چون احترام و بی‌احترامی، شرف و آبرو و حیثیت، و مانند اینها احساسات را در برساخته شدن روابط بین‌الملل مؤثر یافته‌اند (ر.ک: Lebow, 2006; Wolf, 2011; Creppelle, 2011; Friedrichs, 2015).

در این میان یکی از بحث‌های مهم در حوزه تأثیر احساسات در سیاست خارجی به خاطرات از گذشته رنج‌آور یا تروماهای تاریخی برمی‌گردد. در اینجا به طور خاص منظور از تروما^(۱) تجربه رویدادی است کمابیش فاجعه‌آمیز (به ویژه جنگ، شکست در جنگ، اشغال، کشتار و مانند آن) که احساسات گاه متفاوتی (خشم، اندوه، و مانند آن) را به دنبال دارد. تروماهای تاریخی به طور خاص از طریق یادآوری و خاطره رنج جمعی به جا می‌مانند و تأثیراتشان را به شکل‌های متفاوتی حفظ می‌کنند؛ چون درواقع، گذشته حفظ نمی‌شود بلکه بر اساس حال حاضر، گذشته بازساخته می‌شود و این ساخت مجدد گذشته واقعیات جدیدی را می‌آفریند و بنابراین چگونگی بازنمایی آن اهمیت پیدا می‌کند (Resende and Budryte, 2014: 2-3). توجه به خاطرات به طور کلی و تروما به طور خاص در روابط بین‌الملل در پیوند با بحث احساسات و همچنین حافظه جمعی و روایات سازنده خاطرات جمعی از دهه ۲۰۰۰ به بعد در مطالعات سیاست خارجی و روابط بین‌الملل مورد توجه قرار گرفته و آن را بُعد مهمی از امر سیاسی می‌دانند، اما مطالعات در زمینه تأثیر تروما بر سیاست خارجی چندان گسترده نیست. پیس و بیلگیچ (Pace and Bilgic, 2018) در مطالعه‌ای درباره تأثیر تروما و احساسات بر سیاست خارجی اتحادیه اروپایی در خاورمیانه نشان می‌دهند که چگونه احساساتی چون بی‌اعتمادی،

قربانی بودن، بی‌عدالتی، شرم و... که با خاطرات تروماتیک اروپاییان درمی‌آمیزند، بر برخورد نمایندگان اتحادیه اروپایی با مسئله خاورمیانه مؤثرند. در مجموعه مقالات تدوین شده در کتاب «خاطره و تروما در سیاست بین‌الملل» (Resendeand Budryte, 2014) نیز بحث‌هایی چون رابطه تروما با امنیت هستی‌شناختی (Innes and Steele, 2014) و تأثیر تروما بر هویت در سیاست خارجی (Becker, 2014) مورد توجه قرار گرفته‌اند.

سؤالی که در این حوزه می‌تواند مطرح شود، این است که چگونه تجربه تاریخی تروما یا اشکال خفیف‌تر تجربه‌های تلخ تاریخی می‌تواند با شکل دادن به احساسات خاصی در هویت و کارگزاری در سیاست خارجی و مشروعیت‌بخشی و مشروعیت‌زدایی از کنش‌های سیاست خارجی اثر بگذارد یا شاید نگذارد. عدم تأثیرگذاری نیز از مسائل جالب توجهی است که کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد اما اهمیت زیادی دارد.

مطالعات تجربی دامنه‌داری می‌توان برای یافتن پاسخ به این پرسش انجام داد. از آنجا که تروماهای جمعی تاریخی در سطح غیرفردی (دولت و جامعه) فقط در قالب روایت تجربه می‌شوند و نه تجربه فردی، طبعاً ماهیتی متفاوت با تجربه فردی تروما پیدا می‌کنند. به علاوه، به نظر می‌رسد تروماهای مختلف تأثیرات یکسانی ندارند و همین اهمیت چگونگی بیان روایات را نشان می‌دهد. روایت شدن تروما به عنوان رویدادی تلخ و ناراحت‌کننده یا گذشتن از کنار آن، تکرار و یا عدم تکرار آن، یک‌دستی یا تنوع روایات از آن، رابطه آن با قدرت و نهادهای رسمی یا غیررسمی^۱، تغییر در روایات در طول زمان و... از زمینه‌های قابل مطالعه به ویژه از منظر مقایسه‌ای هستند.

هدف از این مقاله انجام چنین مطالعه تجربی‌ای نیست، بلکه ارائه فرضیه‌هایی درباره چگونگی تأثیر روایات مهم تروماتیک بر احساسات و از این طریق بر هویت، کارگزاری و کنش‌های سیاست خارجی بر اساس تجربه ایران است. فرض در ادبیات موجود آن است که جنگ، اشغال و کشتار، زمینه‌های اصلی تروماتیک در روابط میان واحدهای سیاسی هستند. از آنجا که تجارب ایرانیان از این نظر واجد تنوع لازم است و همچنین تجربه زیسته ما، روایات تروماتیک، اعم از رسمی و غیررسمی، را ملموس و قابل فهم می‌سازد، اشاره به این روایات پایه‌ای می‌شود برای آنکه بتوانیم فرضیه‌هایی در زمینه رابطه میان

۱. با سپس از داور محترمی که این بعد را مورد تأکید قرار دادند.

روایات تروماتیک و سیاست خارجی ارائه کنیم. طبعاً در اینجا به دنبال فرضیه‌آزمایی نیستیم بلکه فرضیه‌ها می‌توانند زمینه مطالعات تجربی هم در مورد ایران و هم در مورد سایر کشورها باشند. در عین حال، مشاهدات اولیه‌ای که این مطالعه بر آنها بنا شده، نشان می‌دهند که همه روایات تروماتیک به یک اندازه و به یک شکل بر سیاست خارجی ایران اثر نگذاشته‌اند و این بیشتر روایت تروماتیک از مداخلات و برخوردهای ایالات متحده از کودتای ۲۸ مرداد به بعد است که هویت جمهوری اسلامی و سیاست خارجی ایران را در چهل سال گذشته بیش از بقیه تحت تأثیر قرار داده است.

در ادامه پس از بررسی نظری مفهوم احساسات و جایگاه آن در سیاست خارجی و به طور خاص احساساتی که در روایات از تجربه‌های تروماتیک شکل می‌گیرند، به اجمال به رویدادهای تلخ یا تروماتیک اصلی در روابط خارجی ایران می‌پردازیم. سپس روایت‌های اصلی موجود و احساسات مرتبط با هر یک از آنها و نیز جایگاه آنها را در سیاست خارجی به شکل فرضیه‌هایی مطرح می‌کنیم و سرانجام نتیجه بحث را مطرح می‌کنیم.

مبانی نظری: احساسات تروماتیک و سیاست خارجی

تروماها چه به شکل فردی و چه به شکل جمعی از عوامل موجد احساسات هستند و آن را به اشکال و درجات متفاوتی در افراد و گروه‌ها می‌توان دنبال کرد. بنابراین برای بررسی آثار تروما باید از احساسات شروع کرد. در این بخش احساسات به عنوان پایه بحث، تروما به عنوان برانگیزنده احساسات، خاطرات و شکل روایی بیان آنها به عنوان عامل بیان ترومای جمعی، و نقش اینها در شکل دادن به هویت بررسی می‌شود.

درست است که احساسات در وهله نخست امری ذهنی (subjective) است اما در عین حال ابعاد بینادذهنی و فرهنگی نیز دارد. آنچه ما به عنوان فرد در وهله نخست تجربه می‌کنیم، حسی است که وضعیت و یا تغییری زیست‌شناختی و رفتاری و ادراکی در ما ایجاد کرده است؛ اما وقتی به دیگران آن را منتقل می‌کنیم، احساس یا عاطفه (emotions) می‌شود. پس احساسات در وهله نخست جنبه ذهنی دارد؛ اما در عین حال واجد ابعاد بینادذهنی و فرهنگی نیز است (Crawford, 2000: 125, 128). زیرا احساسات تجلی معنادار اجتماعی هستند و به عرف وابسته‌اند (Sasley, 2011: 455). با

وجودی که معمولاً آنچه بیشتر در روابط بین‌الملل مورد توجه قرار می‌گیرد، احساسات منفی نظیر ترس و خشم است؛ احساساتی مانند اعتماد یا مهربانی نیز در روابط بین‌الملل نقش دارند. احساسات اعم از مثبت و منفی هم بر ادراکات و شناخت ما تأثیر می‌گذارند و هم بر خاطرات ما (Crawford, 2009: 276-277) و هم از خاطرات تأثیر می‌پذیرند.

باید توجه داشت که عقل و احساسات را نمی‌توان از هم متمایز دانست و یا در تضاد با یکدیگر قرار داد. از یک سو مطالعات عصب‌شناختی و مطالعه بر روی مغز نشان می‌دهند که اساساً در همه تصمیم‌گیری‌ها اولاً هم بخش احساسی مغز و هم بخش عقلانی و استدلالی آن درگیر است؛ و ثانیاً در صورت از کارافتادن بخش احساسی، امکان تصمیم‌گیری عقلانی از میان می‌رود. این یافته‌های علمی تضاد بنیادین مفروض میان عقل و احساس را تقریباً به طور کامل بی‌بنیان می‌سازند (ر.ک: 2: Mercer, 2010). احساسات می‌توانند با دخیل شدن در ادراکات بر محاسبات صرف عقلانی تأثیری مثبت گذارند و در مواردی نیز می‌توانند باعث خطا در محاسبه مزایا و هزینه‌ها و مخاطرات شوند؛ و البته صرف عقلانیت هم می‌تواند به معنای تحریف حس قضاوت درست باشد. به بیان دیگر، عقلانیت بدون احساس می‌تواند فرد را تحلیلی‌تر کند و نه عقلانی‌تر و باور احساسی نیز نه لزوماً غیرعقلانی است و نه لزوماً درست یا نادرست. در کل، باورها محصول ادراکات و احساسات با هم هستند و انتخاب عقلانی متضمن این است که فرد تصور کند با انتخاب یک گزینه خاص، در آینده چه احساسی خواهد داشت (ر.ک: Crawford, 2009: 277-278; Mercer, 2010: 2, 8-15).

به این ترتیب، احساسات می‌توانند در سیاست خارجی جنبه علی پیدا کنند و انگیزه‌های برای رفتار باشند (Sasley, 2011: 453). این امر در تصمیم‌گیری سیاست خارجی (همچون هر تصمیم‌گیری دیگری) مشهود است؛ یعنی احساسات در آن دخیل هستند و این در اشکال مختلف و در مراحل مختلف تصمیم‌گیری دیده می‌شود. احساسات بر اساس اهداف و ملاحظات، اطلاعاتی درباره وضعیتی که باید مورد ارزیابی قرار گیرد می‌دهند و بر خود ارزیابی از داده‌ها نیز مؤثرند. اگر اطلاعات جدید و شواهد موجود مؤید احساسات فرد باشد، مشکلی به شکل ناسازگاری شناختی یا ادراکی (cognitive dissonance) پیش نمی‌آید اما در صورت بروز تعارض میان احساسات

و اطلاعات، فرد با ناسازگاری شناختی مواجه می‌شود (Mercer, 2010: 9). نشان و لرنر (Renshon and Lerner, 2012) نیز بر آنند که احساسات و عوامل ادراکی در تعاملی پیچیده با هم بر پردازش اطلاعات و قضاوت تصمیم‌گیرندگان اثر دارند. برداشت از اهمیت احساسات در تصمیم‌گیری به این منجر شده که در کنار منطق پیامد (پایه رفتار راهبردی بر اساس عقلانیت) و منطق تناسب (پایه رفتار مبتنی بر قواعد و انتظارات اجتماعی)، منطق عواطف نیز به عنوان منطق رفتاری مطرح شود. مارکویکا (Markvica, 2018, Ch. 2) بر آن است که تعامل میان هویت‌ها، قواعد و احساسات پنجگانه ترس، خشم، امید، غرور، و تحقیر می‌تواند عمیقاً بر تصمیم‌گیری تأثیر گذارد و انتخاب رهبران کشورها را شکل دهد.

در این مورد که چگونه ما احساسات را به دولت‌ها نسبت می‌دهیم تا بعد بگوییم احساسات وارد سیاست خارجی می‌شود، رویکردهای متفاوتی وجود دارد. برخی بر آنند که چون احساسات را افراد واقعاً تجربه می‌کنند، پس این احساسات تصمیم‌گیرندگان است که اهمیت دارد. بنابراین در مطالعه احساسات مؤثر در سیاست خارجی به بررسی احساسات تصمیم‌گیرندگان و نمایندگان دولت‌ها می‌پردازند (به عنوان نمونه Pace and Bilgic, 2018). در این حالت تمرکز پژوهش در نقش احساسات در تصمیم‌گیری‌ها معطوف به سطح کنشگران منفرد (رهبران دولت‌ها و تصمیم‌گیرندگان) خواهد بود. برخی دیگر بر این تأکید دارند که جدا از احساساتی که طبعاً برای افراد انسانی و از جمله کارگزاران و تصمیم‌گیرندگان سیاست خارجی پیش می‌آید، خود دولت را هم می‌توان واجد احساسات دانست. جاناتان مرسر (2014) و ساسلی (Sasley, 2011) به دولت به عنوان یک گروه می‌نگرند. به نظر ساسلی (2011)، دولت مانند خانواده گروهی متشکل از افراد است و البته چیزی بیش از مجموعه افراد نیز است، اما به هر حال مجموعه افرادی است که با عضویت در گروه هویتی اجتماعی می‌یابند. از این منظر، هویت اجتماعی بخشی از برداشت فرد از خود است که به دلیل عضویت او در یک گروه اجتماعی و ارزش و اهمیت عاطفی آن عضویت ناشی می‌شود. در نتیجه اعضای گروه که با آن احساس یگانگی می‌کنند و با آن به خود هویت می‌بخشند، برداشت‌ها و بازنمایی‌های گروه را به برداشت‌ها و بازنمایی‌های خود بدل می‌کنند. گروه معمولاً بر اساس یک برون‌گروه یا دیگری تعریف می‌شود و هویت اجتماعی در ارتباط با و در

مقایسه با گروه‌های دیگر شکل می‌گیرد. احساساتی که افراد پیدا می‌کنند، ناشی از عضویت در گروه‌هایی است که با آن به خود هویت می‌دهند. در اینجا است که احساسات به عنوان پدیده‌ای اجتماعی (همانند ساختارهای معنایی) شکل می‌گیرد. باید توجه داشت که در چهارچوب روان‌شناسی سازه‌انگاران، درست است که علت احساسات زیست‌شناختی است اما خود احساسات پدیده‌ای اجتماعی تلقی می‌شود که معنادار است و در ارتباط با دیگران است که معنا می‌یابد. اینکه فرد احساسات را چگونه تجربه می‌کند، وابسته به فرهنگ و زبان است و امری برساخته و متحول تلقی می‌شود (Mercer, 2014: 520-521). از این منظر فرایندهایی که رویه‌های ادراکی و عاطفی اعضای این گروه (تصمیم‌گیرندگان دولتی) از طریق آن ادراک و عواطف دولت را به عنوان گروه بازنمایی می‌کنند و منعکس می‌سازند کانون توجه تحقیقات مربوط به احساسات در سیاست خارجی قرار می‌گیرد. پس در واقع احساسات گروه مجموعه احساسات افراد آن گروه تلقی می‌شود. یعنی احساسات را افراد تجربه می‌کنند اما این احساسات متعلق به گروه هم هست زیرا گروه به بخشی از فرد تبدیل می‌شود و او نه بر اساس احساسات فردی بلکه بر اساس احساسات مشترک با گروه و به عنوان عضو گروه واکنش نشان می‌دهد. گروه واحدی لزوماً همگن نیست و احساسات گروهی مستلزم آن نیست که افراد درون گروه تفکر، رفتار یا بیان یک‌شکلی داشته باشند و این احساسات می‌توانند در قالب‌های زبانی و بیانی پیگیری شوند.

وقتی درباره دولت به عنوان گروه و احساسات دولت بر این اساس سخن می‌گوییم، در واقع می‌توانیم بگوییم احساسات واجد یک بعد تکوینی برای سیاست خارجی است (Sasley, 2011: 453). آنچه دولت‌ها به عنوان کارگزار انجام می‌دهند، تحت تأثیر برداشتی است که از اهداف و منافع خود دارند و این اهداف و منافع می‌توانند تغییر کنند. از نگاهی سازه‌انگاران، آنچه به منافع قوام می‌بخشد، هویت است. هویت قلمرو امکاناتی را برای کنشگر فراهم می‌سازد که از طریق آنها با ساختارهای بین‌دولتی روبه‌رو می‌شود و آنها را باز برمی‌سازد (Tannenwald 1999: 435). تکوین هویت اما در سطوح متفاوت و به اشکال مختلفی صورت می‌گیرد. رابطه میان احساسات و هویت که در بالا به آن اشاره شد، در اینجا اهمیت دارد.

تجارب تروماتیک یکی از عوامل قوام‌بخش به هویت و مؤثر در کارگزاری آن است. این تجارب در پیوند با احساسات هستند؛ یعنی «بازنمایی‌های آگاهانه‌ای که افراد از حس خود» دارند (Pace and Bilgic, 2018: 503). هویت یک بعد احساسی انکارناپذیر دارد زیرا حس یگانگی ناشی از حس تعلق است که همراه با احساساتی برای اعضای دیگر درون‌گروه و احساساتی متفاوت (و گاه منفی) نسبت به برون‌گروه است. قدرت هویت نیز ناشی از احساساتی است که اعضا را به هم می‌پیوندد (Patalakh, 2018: 498). احساسات می‌توانند به نسبت دادن نیت منفی یا مثبت به دیگری ترجمه شوند، انتظارات از دیگری را رقم بزنند و حتی جنبه نهادینه پیدا کنند (Crawford, 2009: 281).

احساسات مثبت به دیگری می‌تواند تا جایی گسترش یابد که دامنه «ما» از سطح ملی فراتر رود و احساس یگانگی با بخشی از برون‌گروه ایجاد شود و دیگری به بخشی از خود بزرگ یا وسعت‌یافته بدل می‌شود (ر.ک: Hutchison, 2010). در این صورت است که احساسات مثبتی نسبت به دیگری به عنوان بخشی از خود وسعت‌یافته عمل می‌کند و این هویت جمعی می‌تواند باعث شود که حتی اگر منافع (مادی) خود و این «دیگری» در تعارض قرار گیرند، منافع خود قربانی شود یا اگر دستاورد ناشی از تعاملات با این دیگری به نفع خود نیست و حتی به زیان آن است، آن تعاملات ادامه یابند (ر.ک: Patalakh, 2018). اما احساسات منفی نظیر خشم و ترس نسبت به برون‌گروه گاه حتی بدون دلیل روشنی می‌تواند ظاهر شود. این احساسات منفی نسبت به دیگری همراه هستند با احساسات مثبت نسبت به خود همراه با حس بیشتر هویت‌بخشی به خود با درون‌گروه (Mercer, 2014: 522).

آنچه باعث برانگیختن احساسات می‌شود، تجارب انسانی است. از یک سو تجربه‌های مستقیمی که فرد درگیر آنها می‌شود، تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر احساسات او دارند؛ از سوی دیگر، تجارب تاریخی که خود فرد ناظر آنها نبوده بلکه نسبت به آنها دانش دارد و آگاه است نیز تأثیر خود را بر جای می‌گذارند و حتی اگر مدام فعال نباشند، می‌توانند مجدداً بازگردند و بر تفکر فرد تأثیر گذارند. بازسازی و یادآوری چنین تجاربی و حتی نهادینه شدن آنها و تکرارشان روی احساسات افراد تأثیر می‌گذارند و نیز در مقابل، عدم یادآوری و یا چگونگی روایتشان می‌توانند احساسات نسبت به آنها را آرام سازد

(Crawford, 2009: 278-279). تروما از این دست تجارب محسوب می‌شود. در بحث‌های سیاسی و اجتماعی، تروما تجربه‌ای جمعی اما ناخوشایند و رنج‌آور است که در افراد موجب بروز احساسات خاصی می‌شود. از ترس تا سردرگمی تا خشم. خاطرات تروماتیک بخشی از فرهنگ را تشکیل می‌دهند و در قالب روایاتی بیان می‌شوند که گاه جنبه صرفاً زبانی دارد (در بیانات، کتاب‌های تاریخی، کتاب‌های درسی، فیلم‌ها، ادبیات، و ...) و گاه نیز در کنار آن همراه با جنبه‌ای نهادینه همچون موزه‌ها، بناهای یادبود، روز بزرگداشت و یادآوری، و مانند اینهاست که گذشته را به حال پیوند می‌زنند و تروما را به سطح اجتماعی و فرهنگی می‌آورند (Pace and Bilgic, 2018: 505). روایت تروماتیک رسمی معمولاً تأثیر مستقیمی بر سیاست خارجی دارند.

تروما و رویدادهای تروماتیک می‌توانند زمینه ایجاد اجتماع و وحدت شوند و این چگونگی بازنمایی و روایت احساسی از تروما است که زمینه این امر را فراهم می‌سازد (Hutchison, 2010). خاطره تروما به معنای «تجارب تروماتیک پیشین است که در فرایند هویت‌سازی در حال حاضر جنبه نهادینه یا ابزاری پیدا می‌کند و از طریق عملکردهای احساساتی (emotional performances) به سیاست خارجی ترجمه می‌شود»؛ پس احساسات هستند که هویت‌های جمعی را با ایجاد پیوند میان افرادی می‌سازند که خاطره‌ای مشابه دارند که برانگیزنده احساسی مشابه است و به کارگزاری با اعمال خاطره تروما شکل می‌دهند. در عین حال، بسته به زمینه‌های متفاوت تاریخی و سیاسی است که احساسات شکل و تحقق بیرونی خود را پیدا می‌کنند (Pace and Bilgic, 2018: 503).

هنگامی که از تروما و تجربه تروماتیک می‌گوییم، لاجرم بحث خاطره و حافظه تاریخی پیش می‌آید. گذشته چگونه به یاد آورده می‌شود؟ آیا همیشه به یک شکل است؟ خاطره یا حافظه جمعی که به خاطرات جمعی مشترک یک جامعه مربوط می‌شود، مجموعه پدیدارهای اجتماعی مربوط به گذشته است که هر گروهی از طریق تعاملات میان اعضایش آنها را تولید و نهادینه می‌کند و انتقال می‌دهد (راستگویان، بی‌تا: ۷۷۷) و البته باید توجه داشت که روایات به شکل‌های متفاوتی می‌توانند بیان شوند یا اصلاً فراموش شوند یا در میان گروه‌های مختلف به اشکال متفاوتی شکل گیرند یا حتی «ابداع» شوند (ر.ک: سعید، ۱۳۹۹). به بیانی، در هیچ جامعه‌ای فقط یک گذشته وجود ندارد

3) (McGrattan, 2013) و روایات متعددی گذشته را برمی‌سازند. این حوزه‌هاز مباحث مربوط به تاریخ فرهنگی است که کمتر در ایران مورد توجه جدی قرار گرفته است. حافظه نیز برخلاف ظاهر امر که بیشتر فیزیولوژیک و شخصی تلقی می‌شود، پدیده‌ای معنادار و اجتماعی است که بر ساخته می‌شود (رنجبر و ابراهیمی، ۱۳۹۲: ۷۹-۸۰). در مطالعات تاریخ فرهنگی که به تحلیل معنایی از تحولات تاریخی می‌پردازند، توجه به این است که مردم در دوران معاصر چگونه به خود، زندگی، جامعه، تاریخ و جهان معنا داده‌اند. در این رویکرد، سیاست مستقل از فرهنگ بررسی نمی‌شود (تاریخ شفاهی ایران بی‌تا). مطالعه بر روی خاطرات «نقش سیاسی، به شدت گزینشی و مولد گذشته را در بازتولید حال و آینده نشان می‌دهد» (Pace and Bilgic, 2018: 504). حتی خاطرات و حافظه فردی نیز بر حافظه جمعی متکی است و اشخاص وقایع را از طریق قالب‌های اجتماعی حافظه به یاد می‌آورند (رنجبر و ابراهیمی، ۱۳۹۲: ۸۲) و در هر دوره عناصر خاصی را از گذشته برجسته می‌سازند (راستگویان، بی‌تا: ۷۷۷). مطالعه فرایند یادآوری دربرگیرنده نوسانات و سکوت‌های تاریخی و نیز جست‌وجوی روابط قدرتی است که در ساخته شدن آن نقش دارند (ذکائی، ۱۳۹۰: ۷۳-۷۴). تصمیم‌گیرندگان در یادآوری، فراموشی و گزینش از میان خاطرات و ترجمه کردن آنها به سیاست‌های خاص جایگاهی ویژه دارند (Sasley, 2014: 139).

تنها در فرایند روایت یک داستان تکوینی از خود و دیگری است که خاطرات یا حافظه جمعی شکل می‌گیرد و متعاقباً کنش‌ها معنادار می‌شوند و نحوه به یاد آوردن خاطرات است که در چگونگی عمل ما اثر دارد. در این روایات خود از دیگری متمایز می‌شود و منافع خود می‌تواند شکل گیرد. البته تأکید بر تحول روایات و در نتیجه تحول خود و دیگری است ولی در عین حال در زمینه و معنای خاص تاریخی است که سیاست‌های خارجی را معنادار می‌سازد. روایات خاص دامنه امکانات را در برهه‌های خاص مشخص می‌کنند (Browning, 2008: 11) و اعمال خاصی را مشروعیت می‌بخشند (ذکائی، ۱۳۹۰: ۷۴). روایت راهی است که از طریق آن با بازنمایی آنچه بوده و هست، جهان را می‌فهمیم و به آن معنا می‌دهیم؛ برخی کارها در چهارچوب این معنا بخشی مشروعیت می‌یابند و یا ممکن می‌شوند و از برخی دیگر مشروعیت‌زدایی می‌شود و یا

ناممکن می‌شوند. روایت تروما به معنای داستان‌هایی است که ما درباره گذشته خود و دیگران می‌گوییم و بر اساس آنها هم گذشته را معنا می‌کنیم و هم حال و هم حتی آینده را معنا می‌بخشیم و از این طریق خود و دیگران را برمی‌سازیم (Pace and Bilgic, 2018: 506). پس روایت ابزاری است که از طریق آن، سوژگی و هویت در فرایند تمایز میان خود و دیگری قوام می‌یابد. در فرایند روایت‌پردازی است که رابطه منفی و مثبت میان خود و دیگری [ها] مشخص می‌شود، تجارب را می‌توان درک کرد و کنش‌های آتی را معنادار نمود. آنچه می‌توان افزود این است که در این روایات است که احساسات نمود می‌یابند و معنادار می‌شوند و می‌توان بر اساس آنها کنش را توجیه کرد. به بیان رینگمار، از طریق روایت است که ما می‌توانیم نوعی حضور در زمان و مکان برای خود خلق کنیم. روایات حامل قدرت‌اند؛ به این معنا که می‌کوشند تجربه ما از واقعیت و نیز آینده ما را شکل دهند (Browning, 2008: 45-48).

روایات تروماتیک سرشار از احساسات هستند. خشم، سرخوردگی، نفرت، ترس، عشق، غرور و... در روایات از گذشته و/یا در امکان‌پذیری و مشروعیت یا امکان‌ناپذیری و مشروعیت‌زدایی از کنش‌های امروز نقش پیدا می‌کنند. این روایات در زمینه گفتمانی خاصی شکل می‌گیرند که در پیوند با هویت ملی است؛ یعنی احساس تعلق و وفاداری به عناصر و نمادهای مشترک در اجتماع ملی و در درون دولت سرزمینی (راستگویان، بی‌تا: ۷۷۸). احساسات منفی ناشی از تروماهای تاریخی و حتی زمینه‌های ساختاری لزوماً همیشگی نیستند. شکل‌گیری روابط عاطفی مثبت می‌تواند آنها را بی‌تأثیر سازد و دولت‌ها بی‌اعتمادی یا ترس خود را نسبت به دیگری کنار بگذارند. به این ترتیب، مثلاً حس همدلی با دیگری می‌تواند شکل گیرد که پیامدهای سیاسی مهمی نیز به دنبال خواهد داشت (Crawford, 2009: 282-283). پاتالاک (Patalakh, 2018) نشان می‌دهد که چگونه احساسات ناشی از تروماهای تاریخی باعث می‌شود کنشگران به‌رغم منافع خود با دیگری‌ای که به نوعی در تروماهای تاریخی همراه آنها بوده یا ترومای مشترکی با او تجربه شده و هویت مشترکی از آن زاده شده است، رابطه مثبتی داشته باشند و در تعاملاتشان حتی منافع خود به نفع آن دیگری (یا خود وسعت‌یافته) را نادیده بگیرند. در عین حال، باید توجه داشت که بیان‌های مختلف در قالب روایات تروماتیک به نوعی عرصه سیاست خاطره شکل می‌دهند که در آن روایات متعددی با هم در رقابت‌اند یا

بخشی از جامعه یا جامعه سیاسی ممکن است برخی روایات رابه حاشیه راند و برخی دیگر را مرکزیت بخشد و تقویت کند (ر.ک: ذکائی، ۱۳۹۰: ۸۷-۸۸).

انتظار می‌رود روایات تروماتیک از رویارویی با دیگران در گذشته که لطمه و صدمه جدی به روحیه ملی، تمامیت ارضی، جمعیت کشور، زیرساخت‌ها، و سایر ارزش‌های ملی وارد ساخته، منجر به احساسات منفی نسبت به دیگری به شکل خشم، ترس، نفرت، تحقیر و مانند آن شود. اما در عمل همیشه این گونه نیست. درست است که روایات خاص از تجارب تروماتیک جمعی گذشته در حوزه روابط با دیگری‌ها (کشورهای دیگر) احساسات خاصی را ایجاد می‌کنند که دولت به عنوان یک گروه آن را تجربه می‌کند و این احساسات به هویت دولت و روابط آن با دیگری‌ها شکل می‌دهند اما این احساسات فقط منفی به شکل خشم، ترس، و تحقیر نسبت به دیگری نیستند و حتی ممکن است با پررنگ کردن تأثیر بر هویت خود به شکل مثبت (مانند غرور و افتخار) تأثیر چندانی در ساخت دیگری نداشته باشند. همچنین ممکن است نوعی روایت از ترومایی مشترک برای «ما»یی وسیع‌تر از خود ملی منجر به شکل‌گیری خشم، نفرت، ترس، تحقیر و...و ساخت دشمنی شود که «خود» در معرض تجربه‌ای تروماتیک از آن نبوده است. به این ترتیب، روایت‌های مختلف تروماتیک سیاست‌های خارجی خاصی را امکان‌پذیر می‌سازند و مشروعیت می‌بخشند یا ناممکن می‌کنند و از آنها مشروعیت‌زدایی می‌نمایند.

تروماها و رویدادهای تلخ تاریخی ایرانیان: زمینه‌ای برای فرضیه‌سازی

در طول تاریخ ایران چند رویداد تلخ که بیشتر ناشی از شکست در رویارویی‌های نظامی یا توطئه‌گری‌های بیگانگان است، آثار خود را تا زمان حال، کم یا بیش، بر ایرانیان باقی گذاشته است. در این بخش نگاهی گذرا به برخی از مهمترین این رویدادها با شناسایی وجه یا وجوه روایی آنها خواهیم داشت و با یک نگاه کلی و بر اساس این مشاهده اولیه، استدلال خواهیم کرد که آنها احساساتی خاص اما نه لزوماً یکسان را برای ایرانیان برجای گذاشته‌اند و این مشاهدات پایه‌ای برای بیان فرضیه‌هایی درباره رابطه تروما، احساسات، هویت و سیاست خارجی قرار می‌گیرند.

اگر خیلی به عقب برگردیم، شاید حمله اسکندر و ویران ساختن ایران هخامنشی از دورترین رویدادهایی باشد که در حافظه تاریخی ایرانیان بر جای مانده و البته تغییرات در حافظه تاریخی نسبت به او و حمله وی به ایران از نکات جالب در زمینه خاطره جمعی است. یعنی روایتی منفی از اسکندر و حمله او به ایران که در آثار قدیمی‌تر بازمانده از پی این رویداد دیده می‌شود و به شکل خشم و اندوه خود را نشان می‌دهد، در طول زمان کاملاً تغییر کرده و او تبدیل به شخصیت حماسی و اسطوره‌ای مثبتی شده است. در یک روایت اسکندر ایرانی معرفی شده تا از این راه به یک اعتبار شکست خارجی اساساً انکار شود و در روایتی دیگر به عنوان حکیم و پیامبر بازنمایی شده است؛ چنانکه گویی رئیس مدینه فاضله افلاطونی است (ر.ک: رنجبر و ابراهیمی، ۱۳۹۲). در دوران معاصر نیز برخی اساساً منکر واقعیت تاریخی حمله اسکندر به ایران و براندازی سلسله هخامنشی شده‌اند (ر.ک: کاظمی، ۱۳۹۸). به این ترتیب، به نظر می‌رسد این رویداد اساساً وجه تروماتیک خود را کم و بیش از دست داده است. در نتیجه، ایرانیان به سهولت نام اسکندر را بر فرزندان خود می‌نهند و به نظر نمی‌رسد در دوران معاصر کوچکترین اثری از احساس منفی نسبت به یونان بر جای مانده باشد. در نتیجه، می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که تروماهای گذشته در صورتی که از حافظه تاریخی پاک یا به گونه‌ای بازروایت شوند که بار منفی نداشته باشند، تأثیری در هویت‌سازی و سیاست خارجی ندارند.

با وجودی که برخی حمله اعراب را نیز از رویدادهای تلخ تاریخ ایران می‌دانند اما در بر ساخت این رویداد، نگرشی اجماعی شکل نگرفته که بتوان آن را قطعاً اثرگذار دانست. در یک روایت از این رویداد نارضایتی جامعه ایرانی از حکومت ساسانی و بی‌عدالتی و تبعیض حاکم بر آن زمینه اصلی پیروزی اعراب مسلمان منادی عدالت و برابری قلمداد می‌شود و بر خدمات متقابل ایران و اسلام در دوران پس از آن تأکید می‌شود. در روایتی دیگر، حمله اعراب به منزله ویران ساختن تمدن ایرانی و دانشگاه‌ها و کتابخانه‌های آن بوده اما این تمدن (به دلیل پویایی و قدرت ذاتی خود) طی دو قرن توانسته خود را بازسازی کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۲: ۱۲۳-۱۳۷). در روایت اول از آنجا که زمینه شکست در خود ایران و نظام سیاسی و اجتماعی حاکم بر آن تصویر می‌شود، جای چندانی برای ساخت اعراب به عنوان دیگری دشمن یا تحقیر و نفرت و خشم و ترس نسبت به آنها نمی‌ماند. نگاه منفی ایرانیان خصوصاً در میان برخی از ملی‌گرایان به اعراب را شاید

بتوان از نتایج روایت دوم دانست که از یک سو براساس حس برتری ایرانیان نسبت به اعراب و از سوی دیگر، ویرانی‌های ناشی از حمله برساخته شده است (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۶۳) و معمولاً به نظر می‌رسد از زمینه‌های احساسات ضدعربی (مانند تحقیر و حتی نفرت) می‌شود. اما این روایت همان گونه که گفته شد به ویژه با توجه به اعتقادات دینی اسلامی ایرانیان مسلط نبوده است. با وجودی که در دوره‌هایی، نقش اعراب در ویرانی نهادهای علمی ایرانیان در روایت دوم به بیانی «یک اصل مسلم» فرض می‌شده است، اما روایت متقابل با مستندات تاریخی آن را از اساس رد می‌کند (مطهری، ۱۳۶۳: ۲۷۰ به بعد). شاید بتوان در اینجا این فرضیه را مطرح کرد که روایاتی که در مورد وجه تروماتیک آنها اتفاق نظر وجود ندارد و به صورت رسمی هم بازتولید نمی‌شوند، در هویت‌سازی و سیاست خارجی تأثیرگذار نخواهند بود اما می‌توانند از طریق بازتولید غیررسمی در افکار عمومی مؤثر باشند.

حمله مغول و سرسلسله‌های ترک و کشتارها و قتل‌عام‌ها و ویرانی‌های حاصل از آنها نیز جای خود را در خاطره ایرانیان حفظ کرده که تکرار استعاره‌ای صفت «مغولی» درباره حملات سبعانه از نتایج آن است. حبیب‌الله اسماعیلی، پژوهشگر تاریخ، در مورد حمله مغول به گفته عطاملک جوینی استناد می‌کند که «هنوز تا رستاخیز اگر توالد و تناسلی باشد غلبه مردم به عشر (یک‌دهم) آنچه بوده است نخواهد رسید و آن اخبار از آثار اطلال و دمن توان شناخت که روزگار عمل خود بر ایوان‌ها چگونه نگاشته است». وی بر آن است که مهمترین تأثیر حمله مغول در حافظه تاریخی ایرانیان ناامیدی بوده است (اسماعیلی، ۱۳۹۹). حمله مغول و ویرانی‌ها و تلفات حاصل از آن با وجودی که در خاطره جمعی ایرانیان شاید به عمیق‌ترین شکل برجا مانده، اما به نظر می‌رسد از آنجا که مغولان قومی صحرانشین و بیابانگرد تلقی می‌شده‌اند و نه یک دولت، دیگری دشمن در قرون اخیر تلقی نمی‌شده‌اند. به علاوه در روایت از حمله مغولان آنچه خیلی پررنگ می‌شود توان ایرانیان در بازسازی خود و شاید مهمتر از آن در بازپروری مهاجمان مغول و تبدیل آنها به حکومتگرانی ایرانی‌وار در پی این حمله است که به نوعی حس غرور و افتخار ملی در ساخت هویت خود تبدیل می‌شود. بر این اساس می‌توان این فرضیه را مطرح ساخت که روایات تروماتیکی که عنصر غرور و افتخار ملی در آنها جایگاه اصلی را

می‌باید، در تقویت هویت و همبستگی ملی (و نه سیاست خارجی خاص) تأثیر گذارند. در عین حال، تلخی خاطره وجه استعاری خود را در عرصه سیاست خارجی (اعم از سیاست رسمی یا در عرصه عمومی) حفظ می‌کند.

از عهد صفویه، چند رویداد می‌توانند جایگاه کم و بیش مهمی در رنج تاریخی ایرانیان داشته باشند. شکست تاریخی چالدران در مقابل ترکان عثمانی با وجودی که همراه با نوعی سرفکنندگی برای ایران صفوی بود (ر.ک: مهدوی، ۱۳۶۴: ۱۹-۲۲)، اما به نظر نمی‌رسد رنج حاصل از آن به شکلی تاریخی در حافظه جمعی ایرانیان قویاً برجا مانده باشد. نکته جالب توجه آن است که این جنگ با وجود تلفات انسانی بالا و حتی تبعید بیشتر از هزار نفر از فرهیختگان ایرانی به استانبول (ایبنا، ۱۴۰۱) از جمله کم و بیش فراموش شده‌های حافظه جمعی ایرانیان است. شاید علت آن باشد که اولاً حمله اولیه از طرف ایران بود (یعنی به یک معنا نوعی انتقاد از خود در روایت دیده می‌شود) و ثانیاً با وجود شکست ایران در جنگ (به ویژه به دلیل برخورداری عثمانیان از سلاح‌های جدید) و از دست رفتن بخش‌هایی وسیع از سرزمین ایران، عثمانی نهایتاً تبریز و آذربایجان را تخلیه کرد. به علاوه داریوش رحمانی معتقد است که «یکی از کلیشه‌ها ... در روایت‌های مربوط به صفویه ... این است که گویا تنها شاه اسماعیل بود که تندروری کرد و خشونت به خرج داد.» اگر این کلیشه را بخشی از حافظه جمعی بدانیم (یعنی عدم توجه برابر به خشونت‌های طرف عثمانی) می‌توان آن را نیز از دلایل عدم تأثیر ترومای شکست در شکل دادن به یک دیگری دشمن مورد انزجار و هراس دانست. پیشنهاد او نیز آن است که «باید بتوانیم چالدران را امروزی کنیم و آن را به یاد آوریم و از آن روایتی بسازیم که در ملت حس ملی تقویت و نیرومند شود» (آزموده، ۱۳۹۵). یعنی روایتی که بیش از آنکه در تکوین «دیگری» تأثیر گذارد، «ما» را تقویت می‌کند. بنابراین می‌توان این فرضیه را طرح کرد که اگر خاطره‌ای تروماتیک بر اساس درجه‌ای از خودمقصرپنداری شکل گیرد، کمتر بازتعریف می‌شود و از درجه تأثیرگذاری کمتری در هویت‌سازی و سیاست خارجی برخوردار خواهد بود.

احتمالاً حمله محمود افغان و متعاقباً فتح اصفهان پایتخت ایران را بتوان خاطره تلخ‌تری دانست که البته ممکن است بتوان آن را با توجه به اینکه افغانستان کنونی در

آن زمان بخشی از ایران تلقی می‌شده بیشتر موضوعی داخلی دانست اما به هر حال، به نظر می‌رسد اتفاق نظر درباره بی‌کفایتی شاه سلطان حسین صفوی باعث آن شده که به یک اعتبار این رویداد که منجر به ویرانی و کشتار فراوان ایرانیان شد، بیشتر به یک حس شرم ملی تبدیل شود. در برداشت‌های معاصر از این رویداد، بر اینکه اگر شاه سلطان حسین مقاومت می‌کرد میزان کشتارها کمتر بود تأکید می‌شود. به علاوه در مقابل این روایت از بی‌کفایتی حکومت به روایت از مقاومت‌های مردمی استناد می‌شود که می‌تواند مایه افتخار ملی باشد (به عنوان نمونه ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۸۲؛ یوسف جمالی، ۱۳۸۸). همچنین توفیق نهایی ایرانیان در بیرون راندن مهاجمان مورد تأکید قرار می‌گیرد (جام جم ۱۳۹۳/۰۷/۱۶). برداشت کلی از موقعیت فروتر افغانان در طول تاریخ نسبت به ایران نیز شاید مانع از آن شده است که افغانستان به عنوان دیگری مهاجم تاریخی در ذهن ایرانیان مانده باشد. فرضیه بالا درباره جنگ چالدران در اینجا نیز قابل طرح است.

در مقابل اینها شاید بتوان از روایت‌های مؤثر در ساخت خود و دیگری را در جنگ‌های ایران و روسیه و متعاقب آنها انعقاد قراردادهای گلستان و ترکمانچای دانست. در مورد ترکمانچای، شاید آنچه علی اصغر شمیم نگاشته، بیان حافظه تاریخی ایرانیان از آن باشد:

«جنگ‌های ایران و روسیه و عهدنامه‌های گلستان و ترکمانچای صفحات مذلت‌باری از تاریخ ایران در دوره قاجاریه به شمار می‌آید. از دست رفتن سرزمینی زرخیز و پرجمعیت مانند قفقازیه جنوبی و گرجستان و ارمنستان هرچند که از لحاظ اراضی و اقتصادی جبران‌ناپذیر بود، لیکن در برابر مقررات دیگر عهدنامه ترکمانچای از قبیل محدودیت ارضی ایران و سلب مالکیت ایران از دریای خزر و برقرار شدن حق قضاوت کنسولی (کاپیتولاسیون قضایی) درباره اتباع روسیه که لطمه شدیدی به استقلال سیاسی و قضایی ایران وارد آورد، قابل تحمل بود. روسیه با عقد پیمان ترکمانچای نفوذ سیاسی خود را در ایران برقرار ساخت و باید این حقیقت برای ملت ایران روشن شود که یکی از علل شکست ایران در جنگ‌های قفقازیه و تسلیم دربار ایران در برابر مطامع استعماری روسیه، سیاست شوم استعماری انگلستان بود» (شمیم، ۱۳۸۹: ۱۰۱).

به عبارت دیگر، این واقعه همه عناصر از صدمات و لطمات مادی و انسانی تا از دست دادن سرزمین و تحقیر ملی و لطمه زدن به ارزش‌های ملی مانند استقلال و مانند اینها را

جملگی در خود دارد^(۲). روایت از صلح با روسیه هر چند با تأکید بر عقب‌افتادگی ایرانیان در مقایسه با طرف روسی است، اما شاید با توجه به شرایط موجود و به طور خاص با توجه به شخصیت وطن‌دوست و مدبر و صادق اشخاص دخیل در طرف ایران (عباس میرزا و قائم مقام) از یک نظر تا حدی به معنای عدم قوت عنصر خودمقصرانگاری یا نقد خود در آن است^(۳) (یعنی بر خلاف مورد حمله افغان). تأکید بر وصیتنامه پتر کبیر و چشمداشت همیشگی روسیه به خاک ایران برای دستیابی به آبهای گرم و در نتیجه روایت از آن به عنوان بخشی از یک راهبرد کلان و دیرپا تصویر از دیگری دشمن را پررنگ‌تر می‌سازد. به علاوه، تکرار حضور روسیه در روایات از مطامع استعماری دولت‌های غربی در ایران مانند نقش منفی آن در انقلاب مشروطه (به توپ بستن مجلس به طور خاص) و سپس در نقشه‌های تقسیم ایران میان روسیه انگلستان در ۱۹۰۷ و ۱۹۱۵ و متعاقباً در روایات از جنگ دوم جهانی و اشغال ایران توسط متفقین و پس از آن اشغال آذربایجان و رویدادهایی چون نفوذ در ارتش ایران و مانند آنها، عملاً روسیه را در جایگاه کم و بیش خاصی به عنوان یک «دیگری خصم» در حافظه جمعی ایرانیان پایدار کرده است که همراه با حس خشم، نفرت، و سوءظن بوده است. در عین حال، در دوره پس از فروپاشی شوروی به نظر می‌رسد این روایات به تدریج کمتر در شکل رسمی تکرار شده‌اند (و کاربرد استعاری ترکمانچای معطوف به رابطه با سایر دیگری‌ها بوده است). در کل به نظر می‌رسد ملاحظات چون برداشت از وجود منافع مشترک در برابر سایر دیگری‌های خصم، روایت‌های تروماتیک رسمی از روسیه را کمرنگ کرده‌اند. اما حضور روایت در حافظه جمعی باعث شده مستمراً در سطح رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی این روایات به شکلی پررنگ تکرار و در نتیجه، بازتولید شوند. بر این مبنا، می‌توان این فرضیه را بیان کرد که اگر روایتی تروماتیک در طول چندین نسل به اشکال رسمی و غیررسمی بازتولید شود و یک دیگری خصم بر اساس آن شکل گیرد، حتی اگر سیاست خارجی رسمی در قبال آن دیگری، تحت‌الشعاع ملاحظات دیگر قرار گیرد، در عرصه عمومی می‌تواند منجر به نقد و چالش علیه آن سیاست شود.

روایت اصلی پایه در حافظه تاریخی متأخر ایران که به آمریکا (و البته بریتانیا) به عنوان یک کارگزار تروماساز هویت بخشیده، کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ است (به عنوان

نمونه، ر.ک: : آپارات، بی.تا). متعاقباً روایات انقلابی از وابستگی دولت پهلوی و در نتیجه، شریک بودن آمریکا در عملکردهای تلخ آن (مانند سال ۱۳۴۲) تا رابطه منفی آمریکا با انقلابیون و انقلاب اسلامی تا تلاش‌های ایالات متحده برای بی‌ثباتی در ایران پس‌انقلاب، نقش آن در جنگ عراق و به ویژه سرنگون ساختن هواپیمای مسافربری ایران و... این کشور را در روایات رسمی (و بسیاری از روایات غیررسمی) به اصلی‌ترین تروماساز تاریخ معاصر ایران با طیف وسیعی از احساسات منفی نسبت به آن از خشم و نفرت تا بی‌اعتمادی تبدیل کرده است. به عنوان نمونه، به گفته یکی از مقامات وزارت آموزش و پرورش، «آمریکایی‌ها دو سال حمایت از شاه در برابر انقلاب اسلامی داشتند... توطئه و تفرقه بین مسلمانان و شیعه و سنی و گرایش به شیعه آمریکایی و سنی انگلیسی، جنایت آمریکا در حمایت همه جانبه از صدام حسین در دوران هشت سال دفاع مقدس و توطئه حمایت از کشور جعلی و کودک کش رژیم اشغالگر صهیونیستی از جمله جنایات آمریکا در برابر ملت ایران بوده است» (کانون فارغ‌التحصیلان دانشگاه آزاد اسلامی ۱۳۹۸). در نتیجه، شاهد تبدیل شدن آمریکا به دیگری دشمن و حتی تأثیرگذارترین دیگری در سیاست خارجی جمهوری اسلامی هستیم. این تأثیر به گونه‌ای است که رابطه با دیگران و نیز سایر روایات را تحت‌الشعاع و تحت تأثیر قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، بسیاری از احساسات منفی و به تبع آن هویت‌سازی‌های دیگر از کنشگران در پرتو رابطه آنها با ایالات متحده شکل می‌گیرد.

تکرار روایات مربوط به تروماهای واردشده از سوی آمریکا باعث تقویت آن شده است. تأکید بر آوردن اسناد سفارت آمریکا در کتاب‌های درسی یکی از اشکال آن است: «سرفصل‌های گویا، جامع و متقنی در کتاب‌های درسی اضافه خواهد شد و باید به ۱۰ عنوان از جنایت‌های آمریکا پرداخته شود که از نظر تاریخی اولین آن خیانت به دکتر مصدق است؛ در مقابله با انقلاب اسلامی و حرکت مردم، جنایات ۲۵ ساله آمریکا وجود دارد که ۱۰ هزار مستشار آمریکایی با پول ملت ایران، منافع آمریکا را تأمین می‌کردند» (ر.ک: فارس، ۱۳۹۹). در کنار روایات، شکل‌گیری سنت‌هایی جدید (ر.ک: هابزبام، ۱۳۹۹) مانند تخصیص بسیاری از روزها در سال برای تجدید روایات از خاطرات تلخ (مانند ۵ اردیبهشت، ۱۲ تیر، ۲۸ مرداد، ۱۳ آبان، ۱۶ آذر، ۱۳ دی، و حتی تکرار آن در سایر

مناسبت‌ها)، تکرار ابراز خشم و انزجار در مراسم و مناسک مختلف اعم از سیاسی، اجتماعی و حتی مذهبی به شکل شعار «مرگ بر آمریکا» و... در تقویت این حس تروماتیک مؤثر بوده است. نکته شایان توجه در مورد احساسات نسبت به آمریکا که در سیاست خارجی نیز بازتاب دارد عدم غلبه احساس ترس منجر به مخاطره‌گریزی و سازش به رغم صدمه دیدن از آن است که به شکل تأکید بر مقاومت خود را نشان می‌دهد (ر.ک: کبناویز، ۱۴۰۱). به این ترتیب، و با توجه به روابط بسیار منفی میان ایران و آمریکا طی چند دهه اخیر، به نظر می‌رسد بتوان این فرضیه را طرح کرد که تکرار مستمر روایات متعدد تروماتیک (خصوصاً متأخر) با تأکید بر کارگزاری یک دولت خاص به عنوان دیگری خصم در طول زمان منجر به مشروعیت‌زدایی از رابطه مثبت (به شکل همکاری، سازش، و...) با آن و محدود شدن دامنه‌گزینه‌های سیاست خارجی در قبال آن می‌شود. البته به درجاتی که این گونه روایات در عرصه عمومی کم‌رنگ‌تر یا همراه با بازروایت‌هایی باشد، می‌تواند به نقد سیاست خارجی منجر شود.

حمله عراق به ایران و جنگ تحمیلی هشت ساله از دیگر رویدادهای تروماتیک معاصر است که بیشترین صدمات و لطمات جانی در میان رزمندگان و مردم عادی و نابود ساختن زیرساخت‌ها را به همراه داشته است. برخی تحقیقات محدود انجام‌شده نشان می‌دهند که حداقل بخشی از خاطرات جمعی از جنگ ناظر بر اهمیت نقش رزمندگان و ناخشنودی از شیوه برخورد با آنان (در میان نسل جنگ‌دیدگان و نیز جنگ‌ندیدگان)، تأکید بر ادامه جنگ تا کنون و تا بعد در قالب مبارزه با استکبار و مانند آن (در میان نسل جنگ‌ندیدگان) (فرزید و جان‌علیزاده چوب‌بستی، ۱۳۹۶)، یا به شکل مناظری از جنگ که حاکی از قهرمانی، فداکاری و ایثار رزمندگان و مردم (ر.ک: باقری بهشتی و دیگران، ۱۳۹۷، خیرگزاری فارس، ۱۳۹۹) است می‌باشد. در روایات سینمایی از جنگ درون‌مایه‌ای که معمولاً دیده می‌شود قهرمانی و فداکاری است (مانند عقاب‌ها، پرواز در شب، از کرخه تا راین، تنگه ابوقریب، ۲۳ نفر و...). تأثیرات جنگ بر تحولات مثبت فردی (مانند فیلم‌های لیلی با من است، اخراجی‌ها و...) از دیگر درون‌مایه‌های سازنده خاطره جمعی در قالب روایات سینمایی است (برای مروری اجمالی بر محتوای فیلم‌های جنگی ر.ک: پلازا، ۱۴۰۱). کتاب‌های درسی از مهمترین ساحت‌های بازنمایی روایات از جنگ هستند که در آنها درون‌مایه‌های متعددی دیده می‌شود: تبیین آغاز جنگ بر مبنای

عملکرد دشمنان ایران که از انقلاب اسلامی در هراس بودند، وجود امدادهای فرامادی در جریان جنگ، فرهنگ معنوی جبهه، انتساب عاملیت اصلی جنگ به صدام، فرماندهان عراقی و حزب بعث و... (ر.ک: خبرگزاری فارس، ۱۳۹۹). در بررسی ساخت هویت در رمان‌های جنگی نیز مشاهده شده که در بیشتر رمان‌ها آنچه مورد توجه است «خود» و حتی دیگرسازی‌های داخلی است. خودی که در برابر دیگری بیرونی در این روایات داستانی شکل گرفته، بیشتر به شکلی اعتقادی (شیعه) است. در نتیجه مثلاً شیعیان عراقی نیز به نحوی از دامنه دیگری بیرون گذاشته شده و در نتیجه جنگ به جای آنکه ماهیتی ژئوپلیتیک بیاید ماهیتی اعتقادی- اخلاقی با برتری خود بر این مبنا یافته است (ر.ک: حبیبی بسطام، ۱۳۹۲).

نکته شایان توجه در این روایات آن است که عاملیت جنگ به دولت عراق یا حتی مسائلی چون ژئوپلیتیک و... منتسب نمی‌شود (البته در تبیین جنگ گاهی به آن اشاره شده است (مثلاً ر.ک: ربیعی، ۱۴۰۱) اما شاهد تکرار آن نیستیم). از این طریق خشم و نفرت متوجه دولت عراق (علی‌الاطلاق) نمی‌شود و حتی تأکید بر نقش نیروهای نظامی آن نیز محدود است (البته در روایات از قهرمانی و فداکاری رزمندگان، ترسیم چهره منفی از «دیگری» جای دارد اما بیشتر به شکل شخصیت‌های خاص منفی است). این امر به عدم شکل‌گیری عراق به عنوان دشمن یا دیگری منفی نقش شایان توجهی دارد و روایت از جنگ را بیشتر به عنوان روایاتی از افتخار و یا اندوه (و کمتر خشم یا نفرت) بدل می‌کند. در نتیجه، می‌توان گفت در تلخ‌ترین رویدادهای تروماتیک، در صورت عدم انتساب کارگزاری به دولتی خاص به عنوان دیگری خصم، احساساتی نظیر اندوه و افتخار بیشتر از حس نفرت و خشم عمل می‌کنند و در نتیجه تأثیر هویت‌ساز واقعیه بیشتر برای ساخت خود و نه دیگری خواهد بود. لازم به ذکر است که در مورد روایات از جنگ، تأکید بر کارگزاری آمریکا به عنوان دولت زمینه‌ای دیگر برای احساسات منفی نسبت به آن است.

از نکات جالب در روایات تاریخی تروماتیک در ایران ظهور روایتی از رنج مردمی غیر از ایرانیان است که مستمراً مورد تأکید قرار می‌گیرد: ترومای فلسطینیان. شاید موضوعی که سید جواد میری (۱۳۹۹) به آن اشاره می‌کند یعنی این که «بخشی مهم از نیروهای انقلابی در ایران به دلیل اینکه مدتی از عمر سیاسی خود را در مصر، سوریه، و عراق گذرانده بودند، لاجرم این امر بر شکل‌گیری هویت و نگاه آنها به جهان»، به شکل حس

همذات‌پنداری با فلسطینیان ظهور کرده مؤثر بوده باشد اما مسلماً نمی‌تواند تنها یا حتی مهمترین دلیل باشد بلکه دلایل ناشی از هم‌کیشی و حس یگانگی امت اسلامی در فرهنگ اسلامی و نیز بازنمایی رنج فلسطینیان در قالب نه تنها روایی، بلکه تصویری (ر.ک: Hutchison, 2010) بسیار مؤثر بوده است. در نتیجه، تأکید می‌شود که «حافظه‌ی تاریخی ملت‌های منطقه‌ی ما هرگز فراموش نخواهد کرد که دولت‌های استعمارگر چگونه برای غصب فلسطین و فراری دادن ملت مظلوم آن از خانه و کاشانه‌ی خود، گروه‌های تروریستی جرّاری مانند آژانس بین‌المللی صهیونیسم و بیش از ده گروه مشابه دیگر را سازماندهی کردند و فاجعه‌ی دیرپاسین و نظائر آن را پدید آوردند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰).

روایات تروماتیک از ایالات متحده و بریتانیا نیز در بسیاری از موارد بر اساس همین یگانگی هویتی خود با فلسطینیان (و البته گاه سایر ملت‌های مسلمان) است: «متأسفانه امروز دولت انگلیس نقش جاده صاف کن و دلال سیاسی آمریکا را بر عهده گرفته است. این رژیم فرتوت استعماری که در منطقه‌ی ما هیچ دولتی مثل او چنین سوابق ننگینی ندارد- در شبه قاره‌ی هند، در همین افغانستان، در کشور خود ما، در عراق، در فلسطین و در همه‌ی این مناطق، جای پای استعمار انگلیس و جنایاتش از صد و پنجاه سال پیش به این طرف مشهود است و از حافظه‌ی تاریخی این ملتها محو نخواهد شد» (خامنه‌ای، ۱۳۸۰)^(۴). با توجه به روایت از موضوع فلسطین، می‌توان این فرضیه را بیان کرد که تعریف موسع از خود (شامل مردمانی دیگر) می‌تواند باعث شود روایات تروماتیک برای آنان درونی شده و باعث شکل‌گیری دیگری‌های خصم کارگزار ایجاد تروما برای آن مردمان و مشروعیت‌زدایی از رابطه مثبت با آنها شود.

نتیجه‌گیری

اهمیت انکارناپذیر احساسات در شکل دادن به کنش انسانی، مستلزم توجه به آن در شکل دادن به کنش‌ها و تعاملات بین‌المللی است. احساسات ناشی از روایات برسازنده حافظه و خاطره جمعی در همین چهارچوب می‌توانند از عوامل مؤثر در هویت خود و دیگری و به تبع آن در سیاست خارجی باشند. در این مقاله تلاشی اولیه در این جهت صورت گرفت که با اتکا بر مبانی نظری در مورد احساسات، رویدادهای تروماتیک،

روایات سازنده خاطره جمعی در تبیین سیاست خارجی، و با مروری بر حوادث تلخ ناشی از کارگزاری بیگانگان در تاریخ ایران به فرضیه‌هایی در این مورد دست یابیم که در چه شرایطی و به چه شکلی روایات تروماتیک می‌توانند در شکل دادن به هویت خود و دیگری (خصم) نقش داشته یا نداشته باشند و از این طریق اشکالی از سیاست خارجی را ممکن یا ناممکن، مشروع یا نامشروع سازند. این مطالعه اولیه فقط در جهت ارائه فرضیه‌هایی در خصوص نقش شکل و محتوای روایات در برانگیختن احساسات خاص و به تبع آن ایجاد محدودیت یا امکاناتی در تکوین سیاست‌های خارجی است که بر نقش عواملی چون دوری و نزدیکی زمانی، تکرار و عدم تکرار، چگونگی روایت، هماهنگی یا ناهماهنگی میان روایات رسمی و غیررسمی، و... نوع احساسات حاصل از روایات را بیان و تأثیرات هویتی آن برای خود و دیگری را در سیاست خارجی مشخص سازد اما این مطالعه ابتدایی باید با تحلیل دقیق روایات به ویژه در چهارچوبی گفتمانی دنبال شود و از طریق مطالعات مقایسه‌ای تکمیل گردد تا راهبرای نظریه‌پردازی سیاست خارجی از این منظر گشوده شود.

پی‌نوشت

۱. تروما در روان‌شناسی و روان‌پزشکی به اشکال متفاوتی تعریف شده است و به نظر می‌رسد اجماعی عام درباره تعریف استاندارد وجود ندارد. مطالعه و درز و کین (Weathers and Keane, 2007: 108-109) بر تحول در تعریف تروما در ویراست‌های مختلف دفترچه راهنمای تشخیصی و آماری اختلالات ذهنی انجمن روان‌پزشکی آمریکا نشان می‌دهد که معیار اصلی (Criterion A) یکی «وجود یک عامل اضطراب‌آور» است که عوارض شدید ناراحتی و رنج را تقریباً در همگان ایجاد کند» و دیگری این است که خود رویداد هم «خارج طیف تجربه معمول بشری باشد». البته خود رویدادهای اضطراب‌آور نیز می‌توانند موسع یا مضیق تعریف شوند و مبحث اخیر به تدریج بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. هنگامی که از تروما در زندگی فردی یاد می‌شود معمولاً بر تهدیدی علیه حیات تأکید می‌شود که به نظر برخی محققان مناسب نیست. آنان به از دست دادن (شخص، نقش، برنامه)، خطر (تهدید علیه امنیت)، تحقیر و مانند اینها هم توجه می‌کنند (Spence et al., 2019).

۲. مطالعه موردی روسیه بسیار جالب است و به ویژه اگر نگاه به رابطه زبان و قدرت باشد و تنوع در روایات را در برهه‌های مختلف مورد توجه قرار دهد، مسلماً می‌تواند نکات جالبی را نشان دهد. ضمن سپاس از یکی از داوران محترم مقاله که به این موضوع اشاره داشتند، یادآوری می‌کنم که موضوعات پژوهشی از این دست می‌توانند بسیار راهگشا و روشنگر باشند.

۳. البته باید توجه داشت که در روایت‌های جدیدتر بر عدم درک مناسب از فضای بین‌المللی در مورد شخصیت‌هایی مانند قائم مقام اول و دوم تأکید شده است (به عنوان نمونه، رک: مدخل «جنگ‌های ایران و روسیه در دوره قاجار» در ویکی‌پدیای فارسی) و این می‌تواند در صورت تکرار باعث تقویت عنصر خودمقصرپنداری در این روایت شود.

۴. البته بریتانیا نیز جایگاهی مهم در روایات تراماتیک ایران بر اساس نقش منفی آن در جنگ با روسیه، مداخلات گسترده و اغلب منفی آن در دوره قاجار، تفاهم با روسیه برای تقسیم ایران در سال‌های ۱۹۰۷ و ۱۹۱۵، کودتای ۲۸ مرداد و... دارد که منجر به نگاهی منفی به شکل سوءظن و خشم نسبت به آن شده است و این امر در قالب تخصیص روزی به عنوان مبارزه با استعمار انگلیس خود را نشان می‌دهد.

منابع

آپارات (بی تا) [فیلم] «حافظه تاریخی ایرانی ۳۴، مشکل آمریکا با ایران از کجاست؟» قابل دسترسی

در:

https://www.aparat.com/v/vNDjn/%D8%AD%D8%A7%D9%81%D8%B8%D9%87_%D8%AA%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D8%AE%DB%8C_%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D9%86%DB%8C_%DB%B3%DB%B4_%D8%8C_%D9%85%D8%B4%DA%A9%D9%84_%D8%A2%D9%85%D8%B1%DB%8C%DA%A9%D8%A7_%D8%A8%D8%A7_%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D9%86_%D8%A7%D8%B2

(آخرین دسترسی: ۱۴۰۱/۰۹/۰۲).

آزموده، محسن (۱۳۹۵) «داریوش رحمانیان در نشست حماسه چالدران: تنبلی ایرانیان شریک ظلم به ایران»، قابل دسترسی در: <https://www.cgie.org.ir/fa/news/142023>. (آخرین

دسترسی: ۱۴۰۱/۰۸/۲۸).

اسماعیلی، حبیب الله (۱۳۹۹) «باغ یاسیم و میوه امید» [گفتگو با حبیب الله اسماعیلی]، تجارت فردا، قابل دسترسی در: <https://www.tejaratefarda.com/>. (آخرین دسترسی: ۱۴۰۱/۰۸/۲۶).

ایبنا (۱۴۰۱) «جنگ چالدران مهجور و مغفول در کتاب‌های تاریخی» قابل دسترسی در:

<https://www.ibna.ir/fa/report/325387/%D8%AC%D9%86%DA%AF-%DA%86%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B1%D8%A7%D9%86-%D9%85%D9%87%D8%AC%D9%88%D8%B1-%D9%85%D8%BA%D9%81%D9%88%D9%84-%DA%A9%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D8%AA%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D8%AE%DB%8C>

(آخرین دسترسی: ۱۴۰۱/۰۸/۲۸).

باقری بهشتی، آیدا، فرح حبیب و زهراسادات سعیده زرآبادی (۱۳۹۷) «رویکردی تحلیل به نقش منظر در ارتقا خاطرات جمعی»، مطالعات تاریخی جنگ ۲، ۳، صص ۳۷-۶۰.

پلازا (۱۴۰۱) «فیلم‌های جنگی ایران را بشناسید! معرفی ۴۵ فیلم از بهترین فیلم‌های جنگی دفاع مقدس»، قابل دسترسی در: <https://www.plaza.ir/140106/244512/best-iranian-war-movies/>.

(آخرین دسترسی: ۱۴۰۱/۰۸/۲۵).

تاریخ شفاهی ایران (بی تا) «تاریخ فرهنگی ایران مدرن در گفتگو با نعمت‌الله فاضلی»، قابل دسترسی در: <http://oral-history.ir/?page=post&id=2603>

حبیبی بسطام، لیدا (۱۳۹۲) «خود و دیگری در ادبیات داستانی جنگ ایران»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته روابط بین‌الملل، تهران، دانشگاه تهران.

خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۰) «حافظه تاریخی ملت‌ها» قابل دسترسی در: <https://farsi.khamenei>

روایت‌های تروماتیک، احساسات و سیاست خارجی: ... حمیرا مشیرزاده/۱۰۳

ir/newspart-index?tid=2251 (آخرین دسترسی: ۱۴۰۱/۰۹/۰۲).

https://farsi. _____ (۱۳۸۲) «حمله اشرف افغان به ایران»، قابل دسترسی در:

khamenei.ir/newspart-index?tid=4820. (آخرین دسترسی: ۱۴۰۱/۰۸/۲۸).

https://farsi. khamenei. ----- (۱۳۹۰) «حافظه تاریخی ملت‌ها» قابل دسترسی در:

ir/newspart-index?tid=2251 آخرین دسترسی: ۱۴۰۱/۰۹/۰۲.

خبرگزاری فارس (۱۳۹۹) «بچه‌های مدرسه در کتب درسی از دفاع مقدس چه می‌خوانند» قابل

دسترسی در <https://www.farsnews.ir/news/13990630001104>. (آخرین دسترسی:

۱۴۰۱/۰۸/۲۵).

دفاع‌پرس (۱۴۰۱) «حافظه ملت از جنایت یک دولت/ چالش ایران و آمریکا از کجا آغاز شد؟» قابل

دسترسی در:

[https://defapress.](https://defapress.ir/fa/news/553686/%D8%AD%D8%A7%D9%81%D8%B8%D9%87-%DB%8C%DA%A9-%D9%85%D9%84%D8%AA-%D8%A7%D8%B2-%D8%AC%D9%86%D8%A7%DB%8C%D8%A7%D8%AA-%DB%8C%DA%A9-%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%AA-%DA%86%D8%A7%D9%84%D8%B4-%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D9%86-%D9%88-%D8%A2%D9%85%D8%B1%DB%8C%DA%A9%D8%A7-%D8%A7%D8%B2-%DA%A9%D8%AC%D8%A7-%D8%A2%D8%BA%D8%A7%D8%B2-%D8%B4%D8%AF)

ir/fa/news/553686/%D8%AD%D8%A7%D9%81%D8%B8%D9%87-%DB%8C%DA%A9-%D9%85%D9%84%D8%AA-%D8%A7%D8%B2-%D8%AC%D9%86%D8%A7%DB%8C%D8%A7%D8%AA-%DB%8C%DA%A9-%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%AA-%DA%86%D8%A7%D9%84%D8%B4-%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D9%86-%D9%88-%D8%A2%D9%85%D8%B1%DB%8C%DA%A9%D8%A7-%D8%A7%D8%B2-%DA%A9%D8%AC%D8%A7-%D8%A2%D8%BA%D8%A7%D8%B2-%D8%B4%D8%AF

(آخرین دسترسی: ۱۴۰۱/۰۹/۲).

ذکائی، محمدسعید (۱۳۹۰) «مطالعات فرهنگی و مطالعات حافظه»، مطالعات اجتماعی ایران، ۵، ۳،

صص ۷۲-۹۶.

راستگویان، ایمان «حافظه تاریخی و رابطه آن با نظام هویتی» در مجموعه آثار و مقالات برگزیده

دهمین کنگره پیشگامان پیشرفت. قابل دسترسی در sid.ir. (آخرین دسترسی:

۱۴۰۱/۰۸/۲۱).

ربیعی، علی (۱۴۰۱) «در انتقال حافظه تاریخی به نسل‌های جدید توفیق نداشتیم»، اعتماد آنلاین،

قابل دسترسی در:

<https://www.etemadonline.com/%D8%A8%D8%AE%D8%B4-%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9%DB%8C-23/575285-%D8%AF%D8%B1-%D8%A7%D9%86%D8%AA%D9%82%D8%A7%D9%84-%D8%AD%D8%A7%D9%81%D8%B8%D9%87-%D8%AA%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D8%AE%DB%8C-%D8%A8%D9%87-%D9%86%D8%B3%D9%84-%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF>

%D8%AA%D9%88%D9%81%DB%8C%D9%82-
%D9%86%D8%AF%D8%A7%D8%B4%D8%AA%DB%8C%D9%85.

(آخرین دسترسی: ۱۴۰۱/۰۸/۲۸).

رنجبر، محمدعلی و آمنه ابراهیمی (۱۳۹۲) «شکل‌گیری چهره اسکندر در حافظه تاریخی ایرانیان»، پژوهش‌های علوم تاریخی ۵، ۲: ۷۹-۹۱.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳) تاریخ ایران از فروپاشی ساسانیان تا آمدن سلجوقیان، تهران، امیرکبیر.

سعید، ادوارد (۱۳۹۹) «ابداع، خاطره و مکان» در خاطره، تاریخ و تروما، گردآوری و ترجمه سپیده برزو، تهران، خرد سرخ.

شمیم، علی‌اصغر (۱۳۸۷) ایران در دوره سلطنت قاجار، تهران، بهزاد.

فارس (۱۳۹۹) «جنايات و اقدامات فریبکارانه آمریکا در کتب درسی چقدر بازتاب دارد؟» قابل

دسترسی در: <https://www.farsnews.ir/news/13990701000860/> (آخرین دسترسی:

۱۴۰۱/۰۹/۷).

فرزبد، محمدمهدی وحیدر جانعلیزاده چوب‌بستی (۱۳۹۶) «طرح‌واره‌های حافظه نسلی از جنگ ایران و عراق.» مطالعات فرهنگ-ارتباطات ۴۰، صص ۱۲۳-۱۵۷.

کاظمی، انی (۱۳۹۸) «حمله اسکندر مقدونی به ایران بزرگترین دروغ تاریخ»، قابل دسترسی در:

<https://tarikhema.org/ancient/greece/37> (آخرین دسترسی: ۱۴۰۱/۰۸/۲۶).

کانون فارغ‌التحصیلان دانشگاه آزاد اسلامی (۱۳۹۸) «دانش‌آموزان می‌توانند از شش زبان خارجی یک

زبان را انتخاب کنند»، قابل دسترسی در: <http://www.aiau.ir/News/10733> (آخرین

دسترسی: ۱۴۰۱/۰۸/۲۰).

کبنانیوز (۱۴۰۱) «رهبر انقلاب: تجربه ایران و ونزوئلا نشان داد تنها راه پیروزی برابر آمریکا مقاومت

است.» قابل دسترسی در: <https://www.kebnanews.ir/news/448997> (آخرین دسترسی:

۱۴۰۱/۰۸/۷).

مطهری، مرتضی (۱۳۶۲) خدمات متقابل اسلام و ایران، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

هابزبام، اریک (۱۳۹۹) «ابداع سنت‌ها» در خاطره، تاریخ و تروما، گردآوری و ترجمه سپیده برزو،

تهران، خرد سرخ.

یوسف جمالی، محمدکریم (۱۳۸۸) «نقش قزوین در سقوط محمود افغان»، مسکویه دانشگاه آزاد

ری ۱۰، صص ۲۰۷-۲۲۲.

- International Relations. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fludernik, Monika (2009) *An Introduction to Narratology*. New York and London: Routledge.
- Subotic, Jelena (2016) "Narrative, Ontological Security, and Foreign Policy Change," *Foreign Policy Analysis* 12, 4: 610-627. doi. org/10. 1111/fpa. 12089
- Bachleitner (2019) , "Diplomacy with memory: how the past is employed for future foreign policy," *Foreign Policy Analysis*
- Becker, Douglas J. (2014) "Memory and Trauma as Elements of Identity in Foreign Policymaking," in Erica Resende and Dovile Budryte, eds. , *Memory and Trauma in International Relations: Theories, Cases and Debates*. London and New York: Routledge: 57-73.
- Crawford, Neta C. (2000) "The Passion of World Politics: Propositions on Emotion and Emotional Relationships," *International Security* 24,4: 116-156.
- Crawford, Neta C. (2009) "Human Nature and World Politics: Rethinking 'Man'," *International Relations* 23,2: 271-288. DOI: 10. 1177/0047117809104639
- Creppell, Ingrid (2011) "The Concept of Normative Threat," *International Theory* 3, 3:450-87.
- Friedrich, Jörg (2015) "An Intercultural Theory of International Relations: How Self-Worth Underlies Politics among Nations," *International Theory* 7, 1: 1-34.
- Graham, Sarah Ellen (2014) "Emotion and Public Diplomacy: Dispositions in International Communications, Dialogue, and Persuasion," *International Studies Review* 16.
- Hutchison, Emma (2010) "Trauma and the Politics of Emotions: Constituting Identity, Security and Community after the Bali Bombing," *International Relations* 24, 1: 65-86. <https://doi.org/10.1177/0047117809348712>
- Hutchison, Emma and Roland Bleiker (2014) "Theorizing Emotions in World Politics," *International Theory* 6: 491 – 514.
- Innes, Alexandria J. and Brent J. Steele (2014) "Memory, Trauma and Ontological Security," in Erica Resende and Dovile Budryte, eds. , *Memory and Trauma in International Relations: Theories, Cases and Debates*. London and New York: Routledge: 15-29.
- McGrattan, Cillian (2013) *Memory, Politics and Identity: Haunted by History*. Houndmills: Palgrave-Macmillan.
- Markvica, Robin (2018) *Emotional Choices: How the Logic of Affect Shapes Coercive Diplomacy*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198794349.003.0002>.
- Mercer, Jonathan (2010) "Emotional Beliefs," *International Organization* 64, 1: 1-31. <https://www.jstor.org/stable/40607979>
- Mitzen, Jennifer (2006) "Ontological Security in World Politics," *EJIR*, 12,3: 341-70.
- Pace, Michelle and Bilgic, Ali (2018) "Trauma, Emotions, and Memory in World Politics," *Political Psychology* 39, 3: 503-517. <https://doi.org/10.1111/pops.12459>.

- Ptalakh, Artem (2018) "Emotions and Identity as Foreign Policy Determinants: Serbian Approach to Relations with Russia," *Chinese Political Science Review* 3, 4: 495-528. <https://doi.org/10.1007/s41111-018-0105-3>.
- Renshon, Jonathan and Jennifer Lerner (2012) "The Role of Emotions in Foreign Policy Decision Making," in Daniel Christie, ed. , *The Encyclopedia of Peace Psychology*. Chichester: Wiley-Blackwell. Available online at: https://conferences.wcfia.harvard.edu/sites/projects.iq.harvard.edu/files/lernerlab/files/renshon_lerner_inpress.pdf.
- Resende, Erica and Dovile Budryte (2014) "Introduction," in Erica Resende and Dovile Budryte, eds. , *Memory and Trauma in International Relations: Theories, Cases and Debates*. London and New York: Routledge: 1-12.
- Sasley, Brent (2014) "Remembering and Forgetting in Turkish Identity and Policymaking," in Erica Resende and Dovile Budryte, eds. , *Memory and Trauma in International Relations: Theories, Cases and Debates*. London and New York: Routledge: 138-152.
- Spence, Ruth, Lisa Kagan and Antonia Bifulco (2019) "A Contextual Approach to Trauma Experience: Lessons from Life Events Research," London: Centre for Abuse and Trauma Studies, Psychology Department, Middlesex University.
- Weathers, Frank and Terrence Keane (2007) "The Criterion A Problem Revisited: Controversies and Challenges in Defining and Measuring Psychological Trauma," *Journal of Traumatic Stress* 20, 2: 107-121.
- Wolf, Reinhold (2011) "Respect and Disrespect in International Politics," *International Politics* 3, 1: 105-142.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱: ۱۳۱-۱۰۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

سلبریتیزه شدن سیاست: نیروهای شکل دهنده و شاخص‌ها

* احمد نقیب‌زاده

** محمدتقی شریعتی شیری

چکیده

چند دهه از ورود سلبریتی‌ها به ساحت سیاست می‌گذرد؛ ورودی که تحولات متعددی را، چه خوب و چه بد، بر این حوزه تحمیل کرده است. فزونی گرفتن شخص‌گرایی، پوپولیسم و نمایشی شدن سیاست تنها گوشه‌ای از پیامدهای این حضور سلبریتی‌ها در سیاست هستند. باوجود این این پدیده، خواسته یا ناخواسته و به هر علت، از مباحث جدی دانشگاهی کنار گذاشته شده و یا به‌طور کلی نادیده گرفته شده است و از این‌رو خلأ نظری درباره آن به شدت احساس می‌شود. هرچند برخی متفکران از مفهوم جدیدی ذیل عنوان سلبریتیزه‌شدن جامعه صحبت می‌کنند، این مفهوم بیشتر در سطح جامعه‌شناسی باقی مانده است و پایش به علم سیاست کشیده نشده است. اینجاست که پژوهش پیش رو برای پر کردن این فقدان نظری در حوزه سیاست و هموارسازی راه پژوهش‌های بعدی پیرامون چنین پدیده شایعی در سیاست روز، می‌کوشد تا نیروهای شکل دهنده به سلبریتیزه‌شدن سیاست را شناسایی کند و شاخص‌های آن را نشان دهد. برای نیل به این هدف و با بهره‌گیری از نظریه سلبریتیزه‌شدن جامعه، نویسندگان این فرضیه را مطرح می‌کنند که نیروهای شکل دهنده به سلبریتیزه‌شدن مشتمل بر حکمرانی شبکه‌ای، رسانه‌ای شدن و ریاستی شدن سیاستند که به شاخص‌های زیر منتهی می‌شوند: سیاست‌گرایی، غیررسمی شدن

anaghib21@gmail.com

mtshariati2007@gmail.com

* نویسنده مسئول: استاد تمام گروه علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران



سیاست، زوال احزاب سیاسی و ظهور شهروندان جدید یا روزمره‌سازان. روش جمع‌آوری اطلاعات نیز اسنادی و کتابخانه‌ای و روش داوری داده‌ها مبتنی بر رجوع به منابع دسته اول و تحلیل آنها جهت فراهم آوردن مستندهای موردنیاز برای آزمودن فرضیه است.

واژه‌های کلیدی: سلبریتیزه شدن سیاست، نیروهای شکل‌دهنده، سیاست‌گرمی، غیررسمی شدن سیاست و روزمره‌سازان.

مقدمه

به بازیگران نباید اجازه نامزدی برای تصاحب پستی داده شود، زیرا ممکن است آنها با به‌کارگیری فنون متقاعدکنندگی، کنترل مصلحت عمومی را به دست بگیرند. گفته یادشده، حرف‌های روسو در جستار «نامه‌ای به دالامبر در باب نمایش»^۱ است؛ حرف‌هایی که دو قرن بعد در سال ۱۹۸۰، بیشتر به پیشگویی می‌ماند تا هشدار؛ یعنی زمانی که رونالد ریگان، بازیگر و سلبریتی هالیوود به ریاست‌جمهوری ایالات متحده انتخاب شد. انتخابی که به ریگان ختم نشد. آرنولد شوارتزنگر^۲ - بدن‌ساز و فوق‌ستاره فیلم‌های آمریکایی - بپه گریلو^۳ - کم‌دین ایتالیایی - و روبن بلیدز^۴ - خواننده و بازیگر پانامایی - از چشم‌گیرترین نمونه‌های ورود ساحت سرگرمی به سیاست هستند. در ایران نیز می‌توان به عباس جدیدی (کشتی‌گیر)، هادی ساعی (تکواندوکار)، علیرضا دبیر (کشتی‌گیر)، حسین رضازاده (وزنه‌بردار) و عبدالحسین مختاباد (خواننده) اشاره کرد که موفق به ورود در شورای شهر تهران شدند. به عبارتی دیگر انتقال سلبریتی‌ها از ساحت‌های رسانه و صنایع سرگرمی به عرصه سیاست، پدیده‌ای فراگیر شده است. مبنای انتخاب دونالد ترامپ برای ریاست‌جمهوری ایالات متحده در سال ۲۰۱۶ به روش‌های قابل توجهی مبتنی بر ستارگی ساختگی‌اش با تلویزیون واقع‌نمای^(۱) او (و تاحدی بر روزنامه نیم‌قطع و مصورش) استوار بود. در اینجا است که ورود سلبریتی‌ها به عرصه سیاست و تأثیر آنها در این عرصه نیازمند تحلیل است.

ورود سلبریتی‌ها به ساحت سیاست، تأثیراتی متعددی را بر حوزه سیاست اعمال کرده است. یکی از مهم‌ترین تأثیرات، سلبریتیزه‌شدن سیاست است؛ مقوله جدیدی که به نظر می‌رسد بر اساس مقوله‌های سنتی علوم سیاسی قابل تبیین نباشد، زیرا سلبریتی‌ها، نه طبقه‌ای خاص از افراد هستند که منافع مشخصی داشته باشند؛ نه گروه‌های نفوذی که در صدد اعمال نفوذ خاص بر قدرت باشند؛ نه نامزدهایی که از طرق مردم‌فریبانه در راستای کسب آرا برای خود یا نامزدی خاص هدایت کنند و نه ایدئولوگ‌هایی که با قدرت ایدئولوژی خود در تلاش هستند که توده را بسیج کنند.

1. Lettre sur les spectacles
2. Arnold Schwarzenegger
3. BeppeGrillo
4. Rubén Blades

سلبریتیزه‌شدن سیاست به‌خودی‌خود شکل نگرفته است، بلکه نیروهای شکل‌دهنده به آن شکل داده‌اند و سیاست را به‌طور بنیادی دستخوش تحول ساخته‌اند. در این راستا پرسش اصلی این مقاله مطرح می‌شود که: سلبریتیزه‌شدن سیاست، چه تأثیری بر ماهیت سیاست می‌گذارد و نیروی شکل‌دهنده و شاخص‌های این سلبریتیزه‌شدن در حوزه سیاست چیست؟ ایده محوری مقاله، تحول در مفهوم سیاست و شکل‌گیری مفهوم سیاسی جدید ذیل عنوان سلبریتیزه‌شدن سیاست است.

پیشینه تحقیق

وود و فیلندرز^۱ (۲۰۱۶) در مقاله «انگار مثل ما: سیاست‌مداران سلبریتی روزمره و طلب مردم‌پسندی در عصر ضد سیاست»^(۲) معتقدند که در عصر «ضد سیاست»، پژوهشگران درباره سیاست‌مداران سلبریتی استدلال می‌کنند که آنها با اتخاذ استراتژی‌هایی از دنیای سرگرمی به محبوبیت می‌رسند. نویسندگان مقاله استدلال می‌کنند که سیاست‌مداران، تغییر چشمگیر در تعامل بین فرهنگ سلبریتی و استراتژی‌های ارائه‌شده را اتخاذ کرده‌اند. در مرکز این تغییر، تمرکز بیشتر بر مفهوم «عادی بودن» است، زیرا سیاست‌مداران بیش از پیش سعی می‌کنند تا دلالت‌های منفی مربوط به «سیاست‌مداران حرفه‌ای» را کنار گذاشته، در عوض سعی کنند «درست مانند ما» ظاهر شوند.

ناهوئل ریبکه^۲ (۲۰۱۵) در کتاب «رویکرد ژانری به سیاست سلبریتی: الگوهای جهانی انتقال از رسانه به سیاست»^(۳) معتقد است که آثار متعدد از دو زمینه به پدیده سلبریتی پرداخته‌اند که می‌توان به زمینه مطالعات فرهنگی و ارتباطات سیاسی اشاره کرد. باوجود این تاکنون چنین آثاری تنها دیدگاه‌های پراکنده از پیوندهای بین فرهنگ سلبریتی، صنایع سرگرمی و سیستم‌های سیاسی ایجاد کرده است که وی در کتاب خود سعی دارد از آنها فراتر رود. او با تجزیه و تحلیل حرکت سلبریتی‌ها به سیاست، به درک

1. Wood & Flinders
2. Ribke

کامل پیوندهای بین صنایع رسانه‌ای و سیستم سیاسی کمک می‌کند و ابزاری را برای درک شیوه‌های مختلف تبدیل سرمایه رسانه‌ای به قدرت انتخاباتی ارائه می‌دهد.

بری گانتته^۱ (۲۰۱۴) در کتاب خودذیل عنوان «سرمایه سلبریتی: ارزیابی ارزش شهرت» معتقد است که سلبریتی‌ها، توجه منافع تجاری و دیگر چهره‌های عمومی را به خود جلب می‌کنند. آنها در راستای حمایت از مارک‌ها از حامیان مالی، دستمزد دریافت می‌کنند و به دنبال این هستند که در جریان مبارزات انتخاباتی با سیاستمداران ظاهر شوند. سلبریتی‌ها برای تبلیغ پیام‌های سلامتی به کار گرفته می‌شوند. به عبارت دیگر سلبریتی‌ها اغلب دارای ویژگی‌هایی هستند که به آنها ارزش خاصی می‌بخشد یا آنچه او از آن به عنوان «سرمایه سلبریتی» یاد می‌کند. این بدان معناست که سلبریتی‌ها می‌توانند ارزش ویژه‌ای به اشیاء، رویدادها و مسائل خاص اضافه کنند و از این‌رو این موارد را ارزشمندتر یا تأثیر برانگیزتر نشان دهند.

مارک ولر^۲ در کتاب «سیاست سلبریتی» (۲۰۱۳)، ظرفیت‌های دموکراتیک پدیده سلبریتی را مورد توجه قرار می‌دهد. او سیاست سلبریتی را مجموعه‌ای از فنونی می‌داند که در تولید شهرت ریشه دارد و باعث می‌شود که صاحب‌منصبان و شهروندان سرشناس بتوانند افکار عمومی را در حوزه دموکراسی انتخاباتی، حمایت از سیاست و دیپلماسی بین‌المللی، تجمیع و نمایندگی کنند. به‌طور خلاصه هدف ولر این است که به‌طور منسجم از ظرفیت سیاست سلبریتی برای ارتقای ارزش‌های دموکراتیک در عصر مدرنیته استفاده کند.

اولیور دریسنز^۳ (۲۰۱۳) در مقاله‌ای با عنوان «سرمایه سلبریتی: تعریف مجدد سلبریتی با استفاده از نظریه میدان» با نقد رویکردهای موجود در زمینه تعریف سلبریتی و نظریه مرتبط با آن معتقد است که باید سلبریتی را به‌عنوان نوعی سرمایه به حساب آوریم. او متأثر از بحث میدان «پیر بوردیو» اذعان می‌کند که می‌باید مفهومی ذیل عنوان سرمایه سلبریتی جعل کنیم؛ سرمایه‌ای که ناشی از بازنمایی‌های مکرر این افراد در رسانه‌هاست. سرمایه سلبریتی را می‌توان به دیگر اشکال سرمایه مانند سرمایه سیاسی تبدیل کرد.

1. Gunter
2. Wheeler
3. Driessens

دیوید مارش^۱ و همکاران (۲۰۱۲) در مقاله‌ای با عنوان «سیاست سلبریتی: سیاست مدرنیته متأخر» بر این باورند که آثار پژوهشگران دانشگاهی در حوزه سیاست اغلب سطحی و نقلی و به ندرت نظام‌مند است. علاوه بر این آنها بیان می‌کنند که مطالعات صورت گرفته بیشتر به دسته‌بندی سیاست‌مداران سلبریتی و نقش آنها در سیاست یا کارکرد سیاست سلبریتی در تقویت یا تضعیف دموکراسی پرداخته‌اند. آنها در تلاش برای گذار از این مطالعات تلاش می‌کنند تا سازوکار سیاست سلبریتی در عصر مدرنیته متأخر را واکاوی نموده، اهمیت سیاست سلبریتی در حکمرانی جدید را بررسی کنند.

جان استریت^۲ (۲۰۰۳) در مقاله «سیاست‌مداران سلبریتی: فرهنگ عامه‌پسند و بازنمایی سیاسی؟» نوع‌شناسی مختصرتری را پیشنهاد می‌کند. در این نوع‌شناسی بین سیاست‌مداران سلبریتی نوع اول (CP1s) و سیاست‌مداران سلبریتی‌ها نوع دوم (CP2) تمایز قائل می‌شود. سیاست‌مداران سلبریتی نوع اول، سیاست‌مداران یا نامزدهایی هستند که سابقه آنها در سرگرمی، تجارت یا ورزش است یا از «انجمن‌های سلبریتی‌ها برای تقویت تصویر خود و انتقال پیام خود» استفاده می‌کنند، در حالی که سیاست‌مداران سلبریتی نوع دوم، بازیگرانی هستند که «درباره سیاست اظهارنظر می‌کنند» و ادعای حق نمایندگی از سوی مردم بدون چشم‌داشت به منصب خاصی را دارند (Street, 2012: 346-356).

وست و ارمان^۳ (۲۰۰۳) در کتاب «سیاست سلبریتی» به تطور و تأثیر سیاست سلبریتی در ایالات متحده می‌پردازد. آنها در این کتاب به این موضوع می‌پردازند که چگونه جهان سیاست و هالیوود به هم گره خورده‌اند و چگونه سلبریتی‌ها در روند سیاسی-از مبارزات انتخاباتی تا انتخابات، حکمرانی، لابی‌گری و قانون‌گذاری- نفوذ کرده‌اند. آنها در انتها به این نتیجه می‌رسند که ایالات متحده دارای یک «نظام سیاسی سلبریتی» است که در آن سلبریتی‌ها از دنیای سرگرمی به نظام سیاسی منتقل می‌شوند. آثاری که در بالا ذکر آن رفت، تا حدودی توانسته‌اند خلأ منابع را جبران کنند. باوجود این، این آثار به چند موضوع اساسی اشاره نکرده‌اند؛ نخست اینکه نیروهای شکل‌دهنده ورود سلبریتی‌ها به سیاست و سلبریتی شدن سیاست چیست. دوم اینکه

1. Marsh

2. Street

3. West & Orman

ورود سلبریتی‌ها به ساحت سیاست، چه شاخص‌هایی را برای سیاست به بار آورده است. در جهت پر کردن این خلأها، درصدد هستیم تا به نیروی‌ها شکل‌دهنده سیاست سلبریتیزه‌شده و شاخص‌های آن بپردازیم.

نوآوری‌های تحقیق

تحقیق پیش رو نخستین اثری است که به زبان فارسی در حوزه ارتباط سیاست و سلبریتی می‌پردازد. برخی از نوآوری مفهومی جدید را می‌توان جعل مفاهیم سیاست‌گرمی، سلبریتیزه‌شدن سیاست، ریاستی شدن سیاست و روزمره‌سازان دانست که نخستین بار به زبان فارسی وارد شده است.

چارچوب مفهومی: سلبریتیزه‌شدن جامعه و فرهنگ

چارچوب مفهومی ما در این پژوهش، سلبریتیزه‌شدن جامعه و فرهنگ است که «الیویر دریسنز»^۱ آن را مطرح کرده است. البته ما درصدد هستیم که این مفهوم را به سیاست تعمیم دهیم و به نوعی مقاله ما، تعمیم مفهوم سلبریتیزه‌شدن دریسنز به ساحت سیاست است. در این راستا ابتدا نظریه دریسنز را به طور خلاصه توضیح می‌دهیم و سپس سلبریتیزه‌شدن سیاست را به طور مفصل شرح می‌دهیم.

دریسنز ابتدا به تفکیک دو مفهوم مشابه اما کاملاً متمایز، یعنی «سلبریتی-سازی»^۲ و سلبریتیزه‌شدن^۳ می‌پردازد. او معتقد است که در بسیاری از آثار، این دو مفهوم به جای یکدیگر به کار رفته‌اند که منجر به کاهش دقت مفهومی شده است. بیان تفاوت روشن بین این دو مفهوم و تعریف آنها، گام نخست دریسنز در راستای تشریح فرایند سلبریتیزه‌شدن جامعه و فرهنگ است. از نظر او، سلبریتی‌سازی متشکل از تغییراتی است که در سطح فردی رخ می‌دهد. به عبارت دیگر فرایندی که در آن افراد عادی یا چهره‌های عمومی به سلبریتی تبدیل می‌شوند. این تغییرات، تأیید فردیت^۴ (Brady, 1986: 7) و صورت‌بندی ذهنیتی است که امر نمایشی^۵ را با

1. Olivier Driessens
2. Celebrification
3. Celebritization
4. Confirmation of individuality
5. the spectacular

امر روزمره^۱ و امر خاص^۲ را با امر عادی^۳ یکی می‌کند (Dyer, 2007 [1979]: 35). با وجود ماهیت متناقض سلبریتی‌ها که تلاش می‌کنند هم عادی و هم خارق‌العاده^۴ باشند، آنها همچنان از معمولی بودن فاصله دارند. ویژگی دیگر سلبریتیزه‌سازی، کالاوارگی است؛ یعنی سلبریتی‌ها، کار و حاصل کار هستند. در اینجاست که صنعت سلبریتی، سلبریتی‌ها را می‌سازد و با استفاده از آنها، کالاها را به فروش می‌رساند.

در گام دوم، درپسنز به تعریف «سلبریتیزه‌شدن» می‌پردازد؛ پدیده‌ای که هم‌سو با دیگر کلماتی که مصدر «شدن» دارند، نظیر جهانی‌شدن^۵، سیاسی شدن^۶، دموکراتیک شدن^۷ برای آن دسته از تغییرات اجتماعی و فرهنگی به کار می‌رود که مستلزم حضور سلبریتی هستند. سلبریتیزه‌شدن نه در سطح فردی، بلکه در سطح عرصه‌های اجتماعی و به‌مثابه تحول ساختاری بلندمدت یا فرا - فرایند رخ می‌دهد؛ فرا-فرایندی که معطوف به تغییرات مشخصی در ماهیت سلبریتی و نهادینه شدن فرهنگی و اجتماعی آن است. به‌زعم او، سلبریتیزه‌شدن، سه نیروی شکل‌دهنده و سه شاخص دارد (Driessens, 2012: 643-645).

درپسنز در راستای عینی ساختن نیروهای شکل‌دهنده به سلبریتیزه‌شدن جامعه و فرهنگ از سه مفهوم استفاده می‌کند: رسانه‌ای شدن، شخصی شدن^۸ و کالایی شدن. رسانه‌ای شدن، پیش‌نیاز و تسهیل‌کننده احتمال سلبریتیزه‌شدن است؛ چشم‌انداز مشخصی که تعامل بین تغییر ارتباطات رسانه‌ای و تغییر فرهنگی اجتماعی فراهم می‌کند. فرایند شخصی شدن که در جوامع به شدت تمایز یافته غالب است، به مرکزیت فرد مستقل نسبت به جمع اشاره دارد. کالایی شدن نیز نشان‌دهنده این است که سلبریتی به‌عنوان یک فرد عمومی و آشکارا به‌عنوان یک کالای قابل فروش، به‌مثابه یک نوع قدرتمند از مشروعیت‌بخشی در خدمت مدل اقتصادی سیاسی مبادله و ارزش - به‌عنوان اساس سرمایه‌داری - قرار دارد.

-
1. the everyday
 2. the special
 3. the ordinary
 4. extraordinary
 5. Globalization
 6. politicization
 7. democratization
 8. Personalization

به‌زعم دریسنز، نیروهای شکل‌دهنده منجر به تغییرات در شاخص‌های جامعه می‌شوند که می‌توان به دموکراتیک شدن، متنوع شدن و مهاجرت اشاره کرد. دموکراتیک شدن، نشان‌دهنده دسترسی گسترده‌تر افراد معمولی به پله‌های کسب شهرت است. متنوع شدن بدین معناست که سلبریتی صرفاً به حوزه‌های صنعت سرگرمی محدود نمی‌شود، بلکه به سایر عرصه‌ها مانند سیاست، خوراک‌شناسی و دانشگاه نیز کشیده می‌شود. در انتها مهاجرت را می‌توان فرایندی دید که از طریق آن، سلبریتی‌ها هم از استقلال نسبی‌شان به‌عنوان یک شخصیت عمومی و هم از موقعیت سلبریتی بودنشان برای گسترش فعالیت‌های حرفه‌ای دیگر درون عرصه اصلی خودشان یا در نفوذ به سایر عرصه‌ها استفاده می‌کنند (Driessens, 2012: 245-250).

نظریه دریسنز از قابلیت تبیین‌پذیری خوبی در عرصه جامعه و فرهنگ برخوردار است، لیکن این نظریه به ساحت سیاست ورود پیدا نکرده است. به همین دلیل با کمک نظریه او، به بسط سلبریتیزه‌شدن به عرصه سیاست می‌پردازیم. با نگاهی کلی به دیدگاه‌های موجود در حوزه سلبریتیزه‌شدن سیاست متوجه می‌شویم که درکی کل‌گرایانه از این فرا-فرایند وجود ندارد. ولی اگر این دیدگاه‌های پراکنده از سلبریتیزه‌شدن ترکیب شوند و به شکل منطقی در یک چارچوب جامع ادغام گردند، می‌توانیم بینشی همه‌جانبه به نیروهای شکل‌دهنده سلبریتیزه‌شدن سیاست داشته باشیم؛ نیروهایی که ایجادکننده شاخص‌های مختلف یا نموده‌های اساسی برای سیاست شده‌اند.

نیروهای شکل‌دهنده به سلبریتیزه‌شدن سیاست

نیروهای شکل‌دهنده سلبریتیزه‌شدن سیاست را می‌توان سازوکارهای ژرفی دانست که موجب تغییر و تحول در ماهیت سیاست شده‌اند. برخلاف بسیاری از تحلیل‌های تک‌بعدی که نیروهای شکل‌دهنده به سلبریتیزه‌شدن سیاست را به‌طور خاص به موفقیت رسانه‌های جمعی منتسب می‌کنند، استدلال ما این است که سلبریتیزه‌شدن سیاست را باید محصول حکمرانی شبکه‌ای، رسانه‌ای شدن و ریاستی شدن سیاست دید. در ادامه به شرح مفصل این نیروهای شکل‌دهنده می‌پردازیم.

حکمرانی شبکه‌ای

استدلال‌های کاستلز درباره حرکت به سمت جامعه شبکه‌ای، در چند دهه اخیر به علوم سیاسی و حوزه حکمرانی جدید راه یافته است. در پارادایم سنتی سیاست، تصویری از سیاست‌گذاری وجود دارد که به مدل مثلث‌های آهنین معروف است؛ مثلی که اضلاعش متشکل از سازمان دولتی، قانون‌گذاری و گروه نفوذ است. در پارادایم جدید سیاست، حکمرانی شبکه‌ای، چندسطحی و چند ذی‌نفعی و در راستای شناسایی و توضیح الگوهای جدید به منظور حل مشکل و تصمیم‌گیری تکامل یافته است (وحدانی‌نیا و درودی، ۱۳۹۸: ۱۳۵). در حکمرانی شبکه‌ای، موضوع بنیادی، «اداره بدون دولت»^۱ است که به کاهش قدرت اجرایی دولت و تبدیل آن به اجزای قطعه‌قطعه منجر می‌شود. مشخصه این نوع از حکمرانی، چانه‌زنی میان سازمان‌ها در شبکه‌های دربرگیرنده آنهاست (خواجه نایینی، ۱۳۹۴: ۱۵۳).

حکمرانی شبکه‌ای موجب «میان‌تهی شدن دولت»^۲ می‌شود. از نظر رودز، این مفهوم ویژگی‌های زیر را دارد: الف) خصوصی‌سازی و محدودیت در گستره و اشکال مداخله دولت؛ ب) تضعیف کارکردهای سازمان‌های دولت مرکزی و محلی به نفع سیستم‌های ارائه خدمات (مانند نمایندگی‌ها)؛ ج) تضعیف کارکردهای دولت به نفع نهادهای فرادولتی؛ د) محدود کردن دایره اختیار مأموران دولت به واسطه مدیریت دولتی نوین، تأکید بر پاسخگویی مدیریتی و کنترل شفافیت سیاسی از رهگذر تمایز آشکار میان سیاست و اداره (اجرا). یکی از ویژگی‌های این فضای جدید، جامعه چندپاره است. در این وضعیت، دولت به‌مثابه بازیگری در کنار دیگر بازیگران تبدیل شده و دارای قدرتی برتر نیست (غلام‌پور آهنگر، ۱۳۹۵: ۳۶-۳۷). حال در این حکمرانی جدید و میان‌تهی شدگی دولت با ویژگی‌های برشمرده شده، ارکان جدیدی نقش دارند که به انشقاق و تضعیف بیش از پیش دولت شتاب می‌دهند. سلبریتی، یکی از مهم‌ترین عناصر این عصر تازه از توسعه شبکه‌هاست.

رسانه‌ای شدن سیاست

در بررسی سلبریتی‌زده شدن، رسانه به‌عنوان یکی از عوامل اصلی رونق یافتن و نهادینه شدن این امر در ساحت سیاست قلمداد می‌شود. رسانه‌های جمعی، به‌ویژه در تحلیل‌های

1. Governance without government
2. the Hollowing out of the State

سیاسی، خالق اصلی سیاست‌مداران سلبریتی محسوب می‌شوند؛ زیرا سازنده شرایط و منطق عملیاتی هستند که سیاست‌مداران باید طبق آنها عمل کنند. اصطلاح رسانه‌ای شدن به تغییر فرایندهای اجتماعی‌ای اشاره دارد که در آن رسانه‌ها بیش از پیش در حوزه‌های مختلف جامعه تأثیر می‌گذارند و عمیقاً با آنها ادغام می‌شوند. در چارچوب سیاست، رسانه‌ای شدن سیاست ممکن است در قالب فرایندی بلندمدت تعریف شود که از طریق آن اهمیت رسانه‌ها و تأثیرات سرریز آنها بر فرایندهای سیاسی، نهادها، سازمان‌ها و بازیگران افزایش می‌یابد.

رسانه‌ای شدن سیاست، چهار بعد متمایز، اما مرتبط دارد. بعد اول به مرحله‌ای اشاره دارد که رسانه‌ها، مهم‌ترین منبع اطلاعات در حوزه سیاست و جامعه هستند. بنابراین این بعد به میزان واسطه‌گری سیاست اشاره دارد. بعد دوم به میزان استقلال رسانه‌ها از سایر نهادهای سیاسی و اجتماعی اشاره دارد. هرچند همه نهادها باید وابسته به یکدیگر در نظر گرفته شوند، برای اینکه رسانه‌ها، تأثیر مستقلی بر سیاست داشته باشند، باید نهاد مستقلی تشکیل دهند. بعد سوم به میزان هدایت محتوای رسانه‌ای و پوشش سیاست و امور جاری با منطق رسانه‌ای یا منطق سیاسی اشاره دارد. در نهایت بعد چهارم هم به میزان پیروی نهادها، سازمان‌ها و بازیگران سیاسی از منطق سیاسی برمی‌گردد. این بعد به اصل رسانه‌ای شدن سیاست، یعنی تأثیرات متناوب رسانه‌ها در فرایندهای سیاسی و بازیگران و نهادهای سیاسی می‌پردازد.

چهار بعد رسانه‌ای شدن سیاست، نه جداگانه که پیوسته و در ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر بررسی می‌شوند. به‌طور دقیق‌تر، اولین مرحله از رسانه‌ای شدن سیاست زمانی اتفاق می‌افتد که رسانه‌ها به مهم‌ترین منبع اطلاعات و کانال ارتباطی تبدیل شده‌اند. با رسانه‌ای شدن روز افزون سیاست، به‌کارگیری رسانه‌ها به‌منظور دستیابی به گروه‌های بزرگ‌تر در جامعه، برای بازیگران و نهادهای سیاسی، اهمیت بیشتری می‌یابد. هرچند نهادهای رسانه‌ای بیش از پیش از نهادهای سیاسی مستقل می‌شوند، روند رسانه‌ای شدن سرعت می‌یابد. حال هرچه این رسانه‌ها از نهادهای سیاسی مستقل‌تر باشند، نیازها و استانداردهای رسانه - به‌طور خلاصه منطق آن - برای آنچه پوشش می‌دهند و نحوه پوشش آنها، اهمیت بیشتری می‌یابد. در پی این اتفاق، نهادها و بازیگران سیاسی یکی پس از دیگری در می‌یابند که برای اثرگذاری بر رسانه‌ها و از طریق رسانه‌های

عمومی، باید خود را با منطق آنها سازگار کنند. بنابراین سازگاری با رسانه‌ها به ابزار اصلی بازیگران و نهادهای سیاسی تبدیل می‌شود که سعی دارند پوشش مطلوب رسانه‌ها را از آن خود کرده، در جهت منافعشان به کارگیرند (Esser&Strömbäck, 2014: 6-7).

ریاستی شدن سیاست

ریاستی شدن^(۴) سیاست، مفهومی است که در راستای توصیف فرایندی به کار می‌رود که در آن اهمیت و قدرت شخصیت رهبران در سیاست‌های حزبی معاصر، افزایش یافته است. این فرایند ناشی از تغییر در چارچوب حقوقی، قانون اساسی و نظام انتخاباتی نیست، بلکه نتیجه غیررسمی تر شدن نقش رهبران، تحت مجموعه قوانین موجود است. در تعریفی کلاسیک که پوگونتکه و وب ارائه می‌دهند، برای این واقعیت تأکید می‌شود که «ریاستی شدن بیانگر فرایندی است که طی آن رژیم‌ها در عمل بدون هیچ‌گونه تغییر در ساختار رسمی‌شان - که همان نوع رژیمشان است - ریاستی تر می‌شوند» (Poguntke & Webb, 2005: 5).

فهم ریاستی شدن، از توسعه دو مقوله می‌گذرد: الف) فرایند گسترش منابع قدرت رهبری و خودمختاری درون حزب و قوه مجریه، ب) بیشتر و بیشتر شدن فرآیندهای انتخاباتی با محوریت رهبری. اساساً تحول در این دو مقوله بر سه حوزه اصلی حکومت دموکراتیک تأثیر می‌گذارد: قوه مجریه، وجه حزبی و وجه انتخاباتی. اصولاً همه انواع رژیم‌ها می‌توانند به درجات مختلف بین گونه‌های نظام‌های حزبی و نظام‌های ریاستی حرکت کنند. عوامل ساختاری نهفته مختلف (مانند تغییرات در ساختار اجتماعی و سیستم رسانه‌ای) و عوامل احتمالی (مانند شخصیت رهبران)، میزان نزدیک شدن هریک از قطب‌های متضاد (نظام حزبی و ریاستی) را به ریاستی شدن سیاست تعیین می‌کنند. ریاستی شدن سیاست از نیروهای بنیادی شکل دهنده در سلبریتیزه شدن سیاست است و موجب شکل‌دهی رهبران سلبریتی‌شده‌ای است که درصد مطرح کردن بیشتر خود هستند و چندان در قیدوبند نهادهایی مانند احزاب نیستند (Ferreira da Silva, 2019: 805).

شاخص‌های سیاست سلبریتیزه شده

نیروهای شکل دهنده به‌عنوان سلبریتیزه‌سازان سیاست، چنان عمل می‌کنند که شاخص‌ها یا نموده‌های سیاست را متحول می‌کنند. این شاخص‌ها را می‌توان در

چهارده‌سته کلی زیر برشمرد: سیاست‌گرمی، غیررسمی شدن، شخصی شدن ظهور شهروندان جدید (روزمره‌سازان).
سیاست گرمی^(۵)

سیاست گرمی، یکی از شاخص‌های اساسی سلبریتیزه‌شدن سیاست است. این اصطلاح معادل Politainment است که از ترکیب دو واژه politics (سیاست) و entertainment (سرگرمی) ایجاد شده است. سیاست‌گرمی به آمیختن سیاست و سرگرمی در ارتباطات سیاسی اشاره دارد و در معنای وسیع‌تر، نشان‌دهنده درهم‌تنیدگی بازیگران سیاسی، موضوعات و فرایندها با فرهنگ سرگرمی است. به گفته دورنر^۱، دو سطح متفاوت از سیاست سرگرمی وجود دارد: سیاست سرگرم‌کننده و سرگرمی سیاسی. هر دو سطح، از پتانسیل رسانه‌های جمعی برای جذب مخاطبان گسترده و خلق سلبریتی‌ها استفاده می‌کنند. سیاست‌گرمی در خدمت بازیگران سیاسی است تا به رسانه‌ها دسترسی یابند و تصاویر عمومی خود و برخی مسائل سیاسی را ارتقا دهند. این امر در مبارزات انتخاباتی کاملاً آشکار است (Donsbach, 2008: 3660). برخی پژوهشگران، انتخاب ترامپ به‌عنوان رئیس‌جمهور آمریکا را پایان سیاست سنتی و آغاز سیاست گرمی می‌دانند.

مارش معتقد است: «البته این انتخاب، پایان بسیاری از چیزها از جمله سیاست سنتی است؛ ولی با تمام این احوال، آغاز سیاست‌گرمی هم محسوب می‌شود. ناظران سیاسی در واشنگتن، حتی بعد از اینکه سال‌ها شاهد نمایش ترامپ بودند، از دولت جدید او گیج و غافلگیر شدند. علت این غافلگیری را می‌توان در این نکته دانست که سیاستمداران هیچ‌وقت سلبریتی‌ها را جز به چشم مزاحمی برای سیاست واقعی ندیده‌اند. سیاست واقعی یعنی جلب حمایت همگانی برای سیاست‌گذاری‌ها و به تصویب رساندن آنها. سلبریتی‌ها مادون سیاستمدارانند؛ سیاستمداران هستند که تاریخ و اقتصاد و علوم سیاسی و حقوق خوانده‌اند، نه مجری برنامه «مرد مجرد»؛ اما با تمام این اوصاف، برنامه «مرد مجرد» برای مردم آمریکا، مهم‌تر از تاریخ، اقتصاد، علوم سیاسی و یا حقوق است» (Marche, 2017: 4-5).

دونالد ترامپ مخلوق ایدئولوژی یا حزب نبود؛ هیچ عقیده راسخ یا وابستگی متعصبانه این داشت؛ هرگز متعلق به دستگاه حکومتی نبود؛ حتی حقوقدان هم نبود؛

کارزار انتخاباتی‌اش و به همان اندازه، مقام ریاست‌جمهوری‌اش، سرگرمی محض شد. دونالد ترامپ از آنجا رئیس‌جمهور آمریکا بود که در تلویزیون، نقش رئیس‌جمهور آمریکا را بازی می‌کرد. ترامپ می‌دانست تا وقتی چهره‌اش در رسانه‌ها به نمایش در می‌آید، تأثیرگذاری‌اش ادامه دارد (Marche, 2017: 4-5).

غیررسمی شدن سیاست

نمود دیگر سلبریتیزه شدن سیاست، غیررسمی شدن^۱ سیاست است. این مفهوم را نخستین بار، کاس ووترس^۲ متأثر از نوربرت الیاس به کار برد. او با مطالعه تطبیقی چهار کشور (آمریکا، هلند، انگلیس و آلمان) در قرن بیستم به روندی کلی در حوزه غیررسمی شدن دست یافت که به دنبال آن رفتارهای غیرمجاز گذشته، مجاز شد و به دنبال آن رفتار و کردار مجاز در زیست اجتماعی، غیررسمی تر شد. این تغییرات منعکس کننده سطوح بیشتری از یکپارچگی، اختلاط اجتماعی و کاهش فاصله اجتماعی و روانی بین افراد و گروه‌هاست. به این ترتیب «ما شاهد آزادسازی بدیل‌های احساسی و رفتاری نیستیم. در عوض شاهد افزایش تقاضا برای خودسامانی هستیم که جایگزین قواعد و انتظارات رسمی شده‌اند» (Wouters, 2007: 4). از آنجا که آداب و رسوم به‌طور رسمی تنظیم نمی‌شود، از «ما خواسته می‌شود که در پذیرش بدیل‌های رفتاری و کردارهای احساسی، طبیعی به نظر برسیم. بنابراین کاهش رسمی شدن اجتماعی به این معنا نیست که «هر چیزی ممکن است»^۳، بلکه مستلزم تحمیل جدیدی برای خود سامانی گسترش یافته است» (Wouters, 2007: 4). از نظر ووترس، ما بیش از پیش تحت «محدودیتی برای عدم محدودیت، سهولت و اصالت»^۴ (Wouters, 2007: 4) قرار می‌گیریم. همانند روابط بین افراد و آداب و رسوم، نسبت افراد با سیاست‌های انتخاباتی نیز غیر ساخت یافته و غیررسمی تر شده است. غیررسمی تر شدن موجب تغییر در سیاست‌های انتخاباتی شده است، به گونه‌ای که تناسب میان طبقه اجتماعی و رأی‌دهی به شدت کاهش یافته است و موجب شکل‌گیری جوامع پیچیده‌تر با شهروندانی منتقد شده است؛

1. informalization

2. Cas Wouters

3. anything goes

4. constraint to be unconstrained, at ease, and authentic

شهروندانی که اعتماد کمتری به دولت‌ها دارند و رهبران سیاسی خود را مدام زیر سؤال می‌برند و به چالش می‌کشند. بخشی از این تغییر در حکم عدم تضمین مشارکت انتخاباتی شهروندان و کاهش مشارکت انتخاباتی به‌ویژه در میان جوانان است (Blais & Rubenson, 2013: 97-102).

برخی از نویسندگان استدلال می‌کنند که شهروندان جوان از مفاهیم مبتنی بر وظیفه شهروندی با اولویت سیاست انتخاباتی، فاصله می‌گیرند و به‌سوی خودکارآمدی و شکل‌های غیر نهادی مشارکت مدنی حرکت می‌کنند (Hooghe & Oser, 2015: 32-34). این سپهر سیاسی پیچیده، مشخصه جوامع مدرن متأخر است که با فرایندهای سنت‌زدایی همراه است. برای بسیاری از شهروندان، رابطه آنها با سیاست - اعم از انتخاباتی و غیر انتخاباتی - ممکن است کمتر به موقعیت اجتماعی آنها در ساختارهای اجتماعی مربوط باشد و بیشتر با فرایندهای بازاندیشی^۱، خودنمایانگری^۲ و خودشکوفایی^۳ ارتباط داشته باشد (Manning & et al, 2016: 2-5).

در چنین وضعیتی، فرایندی مشابه غیررسمی شدن را می‌توان با افزایش آشنایی و حتی صمیمیت در قلمرو سلبریتی‌ها و فرهنگ سلبریتی مشاهده کرد. این فرایند را گریم ترنر، چرخش دموتیک می‌نامد. او نخستین بار مفهوم «چرخش دموتیک»^(۶) را در کتاب درک سلبریتی به کار برد. منظور ترنر از این مفهوم، قابلیت دیده شدن روزافزون افراد معمولی است. افراد معمولی از راه فرهنگ سلبریتی، تلویزیون واقع‌نما، سایت‌های «خودت انجام بده»^(۷) و مواردی نظیر آن خود را به موضوع رسانه‌ای تبدیل می‌کنند. غیررسمی شدن همراه با چرخش دموتیک، فراتر از تلویزیون و رادیو گسترش یافته و رسانه‌های اجتماعی را به‌عنوان محرک اصلی مشارکت روزافزون مردم عادی در رسانه‌ها و حوزه عمومی و کدر شدن مرز عمومی و خصوصی در برمی‌گیرد (Turner, 2006: 155). رسانه‌های اجتماعی می‌توانند روندهای غیررسمی را تسهیل کنند. در حالی که بسترهای رسانه‌های اجتماعی از برابری خواهی و یا صرفاً نیرویی برای تغییرات مثبت اجتماعی فاصله می‌گیرند، بسترهای مختلف آن، اشکال ارتباطات «اصیل» را با از بین

1. Reflexivity
2. self-expression
3. self-actualizing

بردن شکاف امر عمومی و خصوصی ترویج می‌کنند. رسانه‌های اجتماعی، انتشار فعالیت‌های روزمره «خصوصی» (برای مثال از راه «سلفی»)، به اشتراک‌گذاری افکار و نظرهای «خصوصی» و همچنین استفاده از آنها برای انتشار بخش‌های «عمومی» زندگی (مانند دستاوردهای کاری) را فراهم می‌کند. علاوه بر این رسانه‌های اجتماعی، لحظه‌ای هستند و «زندگی واقعی» را به شکل خودانگیخته ثبت می‌کنند و از این راه، به غیررسمی شدن دامن می‌زنند و سرعت اشتراک‌گذاری پست‌ها را بالا می‌برند. این سرعت انتشار، به استفاده گسترده از زبان کوچه‌بازاری و اختصارات منجر می‌شود که به جریان سیال ذهن^۱ شباهت دارد. این ویژگی‌ها که برای بازنمایی‌های «معتبر» و «واقعی» مناسب هستند، برای ثبت بی‌درنگ یک لحظه یا به اشتراک‌گذاری مشغولیتی جاری ساخته می‌شوند. رفته‌رفته این کار موجب برقراری صمیمیت بالقوه با دیگر کاربران شبکه‌های اجتماعی می‌شود تا بدان حد که جزئیات مربوط به زندگی روزمره خصوصی و کارهای روزمره در حوزه عمومی آشکار شود (ر. ک: Beer & Penfold-Mounce, 2009).

این دسترسی افراد عادی به افراد خصوصی در فضای عمومی، نشان‌دهنده نبود مرز تمایزگذاری است که پیامد آن، معتبر جلوه کردن امر خصوصی در ملاء عام است. هرچند ممکن است در ترکیب برخی از مطالب پست‌ها، دقت و ملاحظات زیادی صورت گیرد، این با ماهیت لحظه‌ای رسانه یا ظرفیت آن برای عبور از شکاف‌های عمومی/خصوصی سازگاری ندارد. علاوه بر این رسانه‌های اجتماعی برخلاف رسانه‌های ایستا همچون مجله‌ها و تلویزیون، اغلب به این دلیل مورد اقبال سلبریتی‌ها مواجه می‌شوند که امکان دسترسی مدام، تعاملی و آنی به زندگی خصوصی سلبریتی‌ها را در اختیار طرفداران قرار می‌دهند. این نوع از دسترسی مخاطب، رابطه پایدار و صمیمانه با سلبریتی را پرورش می‌دهد (Manning & et al, 2016: 4).

رسانه‌های اجتماعی، توانایی متناقضی به سیاست‌مداران سلبریتی‌شده می‌بخشند تا آنها بتوانند در عین معمولی بودن، خارق‌العاده به نظر بیایند. سیاست‌مداران سلبریتی می‌توانند از رسانه‌های اجتماعی برای برجسته ساختن جنبه‌های روزمره و عادی شخصیتشان و یا نقاط قوتشان استفاده کنند و در همان حال هم با سایر افراد برجسته،

کالاهای لوکس و شیوه زندگی پرزرق و برق سروکار داشته باشند. در سیاست سلبریتیزه‌شده، نمایندگی برای مردم به این معناست که فرد، ظاهری فوق‌العاده و دست‌نیافتنی برای دیگران دارد، اما چنان معمولی و خودمانی به نظر می‌رسد که دست‌یافتنی و در دسترس است. سیاست‌مداران در این شکل از سیاست‌ورزی، سعی می‌کنند خود را «باحال» یا کوول به نمایش بگذارند. باحال بودن، شیوه‌ای خاص از زیست سیاسی جدید است. سیاست‌مدار می‌خواهد شیک یا نامتعارف باشد، زیرا سلبریتی از نظر ظاهر، متفاوت است. او به این تداعی‌های فرهنگی، برای ارزش‌گذاری رأی‌دهندگان و تصدیق باحال بودن و وثاقت رابطه، محتاج است. «باحال بودن» نشانه این است که سیاست‌مدار - سلبریتی به روح زمانه آگاهی دارد، مسئول و مردمی است و همه شاخصه‌ها، برآورده‌کننده معیارهای شخصی برای انتخاب او هستند (Street, 2003: 96).

زوال احزاب سیاسی

با سلبریتیزه‌شدن سیاست در انتخابات و مبارزات انتخاباتی، اهمیت تشکیلات سیاسی کمتر شده است. در دهه ۴۰ قرن بیستم، هنگامی که محققان مطالعاتی اولیه درباره رأی‌دهندگان انجام می‌دادند، مهم‌ترین عامل رأی دادن افراد، وابستگی حزبی بود. تبعیت از گروه، درک رأی‌دهنده از شخص نامزد و ملاحظه مسائل و موضوعات به ترتیب سایر عوامل را تشکیل می‌داد. پس از گذشت هشتاد سال از آن مطالعات به نظر می‌رسد که ترتیب اولویت، تغییر کرده است. اکنون در مبارزات انتخاباتی، شخصیت نامزد دارای بیشترین اهمیت برای رأی‌دهندگان است (کروتی و هویس، ۱۳۹۱: ۲۸۶).

به‌عبارت‌دیگر با کاهش محبوبیت و زوال احزاب سیاسی در دموکراسی‌های غربی، اطمینان و اعتماد به احزاب سیاسی از دیگر سازمان‌های عمومی مشهور، نظیر شرکت‌های بزرگ، اتحادیه‌های کارگری و... کمتر شده است. پیامد زوال این محبوبیت، شکل‌گیری تغییرات در خود احزاب سیاسی بوده است، به‌گونه‌ای که احزاب اکنون کمتر از گذشته، ابزار بیان اراده عمومی (حالت ایده‌آل) هستند. در عوض آنها به سازمان‌هایی شبیه هستند که همواره سیاست‌مداران حرفه‌ای را برای حضور در عرصه انتخابات ترغیب می‌کنند. در این شرایط احزاب سیاسی، رأی‌دهندگان را نه از منظر ایدئولوژی سیاسی، بلکه به‌عنوان شهروند مصرف‌کننده، هدف تبلیغات خود قرار می‌دهند. احزاب

تأحد زیادی در تکنیک‌های ارتباط سیاسی، حرفه‌ای‌تر شده‌اند و در این راستا متخصصان نحوه برخورد با رسانه‌ها یا «ماست‌مال‌ها»^(۸) استخدام می‌کنند. آنها چارچوب بیانیه‌های مطبوعاتی را طوری تنظیم می‌کنند که به نفع سیاست‌ها و شخصیت‌های حزبی باشد. در نتیجه سبک، ظاهر و نحوه نمایش احزاب در رسانه‌ها بیش از پیش برای آنها اهمیت یافته است. در حقیقت منتقدان آنچه «بازاریابی سیاسی» نامیده می‌شود، استدلال می‌کنند که اکنون شخصیت یک سیاست‌مدار، مهم‌تر از سیاست‌های حزبی است. تمرکز کنونی احزاب بر سبک دربردارنده پرورش دقیق «کیفیت ستاره»^۲ به همراه ظاهری صمیمی و قابل اعتماد است. احزاب سیاسی به دنبال ایجاد چیزی هستند که جان استریت آن را «سیاست‌مداران سلبریتی»^۳ می‌نامد (نش، ۱۳۹۹: ۲۵۱-۲۵۵).

ظهور شهروندان جدید یا روزمره‌سازان^(۹)

ظهور سیاست سلبریتیزه‌شده، تصویر شهروند دموکراتیک را از تماشاگر به تولیدگر مشترک تغییر داده است. به‌طور سنتی، شهروند دموکراتیک به‌مثابه تماشاگر در نظر گرفته می‌شد. این شهروند، شاهد نوعی از حکمرانی بود که نخبگان منتخب، مدیران عمومی و متخصصان اعمال می‌کردند. در صورت انتقاد شهروند از نحوه حکمرانی، سعی می‌کرد تا در روز انتخابات، قضاوت صحیح و شایسته‌ای داشته باشد. این تصویر از شهروندان به‌مثابه تماشاگر انتقادی، به‌خوبی با نهادهای سنتی دموکراسی نمایندگی و تمرکز آنها بر رأی‌گیری به‌عنوان شکل اولیه مشارکت سیاسی مطابقت داشت. در صورتی که شهروندان در سیاست سلبریتیزه‌شدن، مواجهه متفاوتی با موضوع دارند.

در جامعه‌ای که سیاست آن سلبریتیزه‌شده است، بسیاری از کانال‌های نفوذ جایگزین، در دسترس قرار دارند که به هر نحوی برای شهروندان، گروه‌ها و سازمان‌های آسیب‌دیده، امکان دسترسی مستقیم جهت مشارکت در فرایند حکمرانی را فراهم می‌کنند. با این حال در جامعه سلبریتیزه‌شده، رأی دادن تنها شاخص شهروند دموکراتیک به حساب آمدن محسوب نمی‌شود؛ بلکه توقع این است که شهروند در فرآیندهای حکمرانی مؤثر بر خودش، مشارکت فعال داشته باشد. حال هرچه این

1. Spindoctors

2. Starquality

3. celebrity politicians

اثرپذیری مستقیم‌تر باشد، انتظار مشارکت از او، بیشتر خواهد بود. به‌طور خلاصه، تصویر شهروند دموکراتیک به تصویر سازندهٔ مشترک حکومت تبدیل می‌شود. این ورود مستقیم شهروندان به ساختار جدید حکمرانی، گونه‌های نوینی از نمایندگی سیاسی در خارج از نهادهای اصلی سیاست و احزابی را به دنبال دارد که مردم دیگر از آنها تأسی نمی‌کنند (Marsh, 2011: 4-5). این شهروندان که به روزمره‌سازان معروف هستند، به‌جای اینکه به دنبال انجام وظایف شهروندی باشند، در پی آنند که در اجتماعات خود، حس مشارکت را تجربه کنند. هنریش بَنگ، رئوس کلی ایده‌های این افراد را به‌صورت زیر دسته‌بندی کرده است^(۱۰):

«خودت انجام بده؛ همان‌جایی که هستی کارت را انجام بده»^۱ (Bang, 2009: 132)؛
هم برای سرگرمی‌اش وهم برای ضرورتش انجام بده^۲؛ موقتی یا پاره‌وقت انجامش بده^۳؛
عینی انجامش بده (نه ایدئولوژیک)؛^۴ مسئولانه انجامش بده و اعتماد به توانایی خودت را
نشان بده^۵؛ جوری انجامش بده که در نظرت، تخصص، دیگری باشه نه دشمن^۶ (Bevir, 2017: 298).

به نظر می‌رسد که این شکل از مشارکت سیاسی، فردیت را با جمعیت ترکیب کرده است تا روابط متفاوت خودگردانی را برقرار کند. از این منظر، عموم دیگر علائق، هویت‌ها یا ترجیحات از پیش تعیین‌شده ندارند و به‌عنوان برسانندگان اجتماعی در جامعهٔ سلبریتیزه‌شده معاصر شرکت می‌کنند. به‌عبارت دیگر بیشتر مردم درگیر روایت‌های کوچک محلی خود هستند که بر اساس منافع متقابل بنا شده است. بنابراین از آنجا که فعالیت سیاسی دیگر مبتنی بر ایدئولوژی و عضویت نیست، سیاست‌مداران باید به‌طور مستمر در معرض دید شهروندان باشند تا آنها را ترغیب به مشارکت کنند. به‌این‌ترتیب تغییری از الگوی ورودی- خروجی سیاست^۸-الگویی که در آن احزاب، شهروندان را با مذاکره

-
1. Do it yourself
 2. Do it where you are
 3. Do it for fun but also because you find it necessary
 4. Do it ad hoc or part time
 5. Do it concretely (rather than ideologically)
 6. Do it responsibly and show trust in yourself
 7. Do it by looking at expertise as an other rather than as the enemy
 8. Input/output model of politics

و تجمیع در ماحصل سیاسی دولت دخیل می‌کنند- به الگوی سیستم رفت و برگشتی^۱- یعنی الگویی که در آن «دمو-الیت»ها (مردم-نخبه‌ها) از راه کنش‌های سیستم سیاسی و با توجه به شرایط و ارزش‌های آن عمل می‌کنند و از این رهگذر به منافع و هویت اجتماعی ساخت و شکل می‌بخشند- اتفاق می‌افتد (Bang, 2007: 8).

با این اوصاف، در حوزه شیوه‌های مشارکتی، تغییری در رابطه شهروندان و طبقات سیاسی ایجاد شده است. روزمره‌سازان به نقش‌های نیم‌بندی در سیاست اولویت می‌دهند که هویتشان را از رهگذر قابلیت‌های فردی جهت نیل به خودگردانی و حکمرانی می‌سازند. این بدان معناست که باید روابط متقابلی میان نخبگان سیاسی و شهروندان وجود داشته باشد. در این وضعیت، احزاب «سلبریتی-متخصص»، جای «احزاب کارتل»^۲ را که محقق‌کننده سیاست دولت‌ها بودند، می‌گیرند (Marsh & et al, 2010: 328-330). احزاب سلبریتی متخصص، سیاست‌مداران خاص خود را تولید می‌کنند که این قابلیت را داشته باشند تا شهروندان با هویت‌های متفاوت را گرد هم بیاورند. باراک اوباما، نمادی از اینگونه سیاست‌مداران در عرصه است.

اوباما از خود ایمازی واضح در قالب مقام سیاسی‌ای الهام‌بخش ارائه کرد که چشمداشتی به اطاعت کورکورانه و یا ناشی از عقلانیت (آنچنان که رهبران سیاسی جریان غالب انجام می‌دهند) نداشت. او از اقتداری متقابل و گفت‌ووشنودی سخن می‌راند؛ رابطه قدرتی دوسویه که اهداف، تاکتیک‌ها و باورها را در هم می‌آمیخت تا مردمی با هویت‌ها و برنامه‌های متفاوت و حتی گاهی ناسازگار را گرد هم بیاورد؛ مردمی که بپذیرند همکاری آزادانه در تمامی مرزهای متعارف می‌تواند تنها راهی باشد که چالش‌ها و مسائل مشترک ایالت‌متحد و به‌طور کلی جهان را حل کند (Bang, 2009: 133).

نتیجه‌گیری

سیاست و سلبریتی از اواخر قرن بیستم به انحای مختلف، مستقیم و غیرمستقیم، در هم‌تنیده شدند. در ثلث آخر قرن بیستم، سیاست‌مدارانی روی کار آمدند که

1. Recursive
2. Cartelparty

خواستگاهشان، صنعت سرگرمی و فراغت بود و این امر بی‌سابقه می‌نمود. سیاست‌مداران در راستای کسب آرا و مطرح‌شدن نامشان از شگردها و فنونی استفاده می‌کنند که سابق بر این، بیشتر در صنعت سینما و صنایع دیگر سلبریتی‌ساز به کار گرفته می‌شد. آنها دشمن فرضی می‌ساختند و برای تحریک شور جمعی و سانتی‌مانتالیسم از شگرد بمب‌های خبری، کار کردن بر ژست، لحن و تن صدا، لباس و آرایش صورت و تصویرسازی رسانه‌ها استفاده می‌کردند. سرعت درهم‌رفتگی دو مقوله سلبریتی و سیاست که هرگز هم متوقف نشد، چنان پرشتاب بود که از سرعت نظریه‌پردازی در علم سیاست پیشی گرفت. اکنون به نظر می‌رسد که برای پر کردن این خلأ، هرگونه نظریه‌پردازی در این باره نیازمند دانستن چرایی سر برآوردن پدیده سلبریتیزه‌شدن سیاست باشد و هرگونه تجزیه و تحلیل حول آن نیز به‌نوبه خود، ارتباط مستقیم و تنگاتنگی با شناسایی نیروهای شکل‌دهنده به آن داشته باشد.

از بنیادی‌ترین نیروهای پیش‌برنده و به عبارتی نیروهای کاتالیزور در سلبریتیزه شدن سیاست می‌توان به اداره بدون دولت و میان‌تهی شدن دولت (حکمرانی شبکه‌ای)، ملاحظات و دغدغه‌های رسانه‌ای سیاست‌مداران (رسانه‌ای شدن سیاست) و عبور از سیاست نهادی به سیاست غیر نهادی (ریاستی شدن) اشاره کرد. این نیروها با خود تغییرات اساسی در شاخص‌های سیاست به همراه می‌آورند و به چهار شاخه فرعی‌تر انشعاب می‌یابند: سیاست‌گرمی که در معنای موسع آن نشان‌دهنده آمیزش حوزه سیاست (بازیگران، موضوعات و فرایندها) و سرگرمی است، همانند انتخاب ترامپ در سال ۲۰۱۶؛ غیررسمی شدن سیاست که نشان‌دهنده عمومی شدن یا به میدان آوردن «امر خصوصی» از سوی سیاست‌مداران است، سیاست‌مدارانی که باید به اصطلاح «باحال» باشند تا رأی بیاورند؛ زوال احزاب سیاسی در معنای کلاسیک و پیدایش سیاست‌مداران سلبریتی همراه با احزاب متخصص این حوزه؛ و ظهور شهروندان جدید یا روزمره‌سازان که دیگر ذهن ایدئولوژیک ندارد و دغدغه‌های آنی دارند.

از آنجا که تسری فرهنگ سلبریتی به عرصه سیاست همانند هر پدیده دیگری به‌خودی‌خود شکل نگرفته است و چرایی و چگونگی خاص خود را دارد، فهم درست، نظری و غیر کلیشه‌ای از آن به درک بهتر و دقیق‌تر سیاست امروز، کمک شایانی

می‌کند. در همین راستا امید است که پژوهش حاضر با نگاهی نو و با برداشتن نخستین گام‌های راه‌گشا در این حوزه، بستری فراهم آورده باشد تا مسیر کندوکاوهای بیشتر در اوج‌گیری پدیده سلبریتی‌زدگی - که شاید بتوان آن را مؤثرترین عامل بر تحولات سیاسی معاصر دانست - بگشاید.

پی‌نوشت

۱. تلویزیون واقع‌نما^۱ از انواع برنامه‌های زنده تلویزیونی است که بخش‌هایی از زندگی آدم‌های واقعی را دنبال می‌کند. اینگونه مجموعه‌های تلویزیونی از سال ۲۰۰۰ ابتدا در تلویزیون‌های آمریکا و بعد در دیگر کشورهای جهان رواج یافت.
2. Just like us: Everyday celebritypoliticians and the pursuit of popularity in an age of anti-politics.
3. A genre approach to celebrity politics: global patterns of passage from media to politics.
۴. اصطلاح Presidentialization به اهمیت یافتن نظام ریاستی در مقابل نظام پارلمانی اشاره دارد.
۵. تاکنون این اصطلاح در زبان فارسی به کار نرفته است و نویسندگان ناگزیر به جعل واژه «سیاست گرمی» شدند.
۶. «دموتیک» در واقع نسخه تقلیل‌یافته «دموکراتیک» است. ترنر، کلمه Kratos به معنای قدرت و حاکمیت را از Demos به معنای مردم حذف کرده است. اگر دموکراتیک را به معنای مردم‌سالاری بدانیم، دموتیک به معنای مردم، بدون سالاری یا بدون قدرت است.
۷. Do It Yourself یا به اختصار DIY، به سبکی از ساختن، اصلاح کردن یا تعمیر کردن هر چیزی گفته می‌شود که بدون کمک متخصصان یا حرفه‌ای‌ها انجام شود.
۸. مردان خوش‌لباس و زنان شیک‌پوشی که در میان گزارشگران وجود دارند که نمایندگان مطبوعات و یا کارگزاران آنها نیستند، بلکه تنها تلاش آنها، تحریف و دست‌کاری اطلاعات و حقایق است. در واقع آنها، تحریف‌کنندگان و مشاوران ارشد رییس‌جمهور و... به حساب می‌آیند (کوهن، ۱۳۸۵: ۴۰۳).
۹. اصطلاح Everyday Makers، روزمره‌سازان یا سازندگان روزمره به شهروندانی اشاره دارد که دغدغه آنها ناشی از شکاف‌های سنتی در جامعه‌شناسی سیاسی نیست، بلکه مسائل آنی و روزمره است.

_____ سلبریتیزه‌شدن سیاست: نیروهای شکل‌دهنده ...؛ احمد تقیب‌زاده و همکار/ ۱۲۹

۱۰. از ویژگی اساسی شهروندان جدید یا روزمره‌سازان، زبان غیررسمی یا خودمانی است که ما در این قسمت سعی کرده‌ایم که این ویژگی را به صورت غیررسمی ترجمه کنیم (چنان‌که در متن اصلی نیز این چنین است).

منابع

- خواجه نائینی، علی (۱۳۹۴) «درآمدی تحلیلی بر نقش شبکه‌های سیاستی در سیاست‌گذاری عمومی»، دولت‌پژوهی، سال اول، شماره ۳، پاییز، صص ۱۴۷-۱۷۵.
DOI: 10. 22054/tssq. 2016. 2455
- غلام‌پور آهنگر، ابراهیم (۱۳۹۵) «مروری بر مفهوم حکمرانی شبکه‌ای»، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، شماره مسلسل: <https://rc.majlis.ir/fa/report/show/981213.14930>
- کروتی، دیوید و ویلیام هوینس (۱۳۹۱) رسانه و جامعه: صنایع، تصاویر و مخاطبان، تهران، دانشگاه امام صادق.
- کوهن، کارل، اف (۱۳۸۵) سیاست: انیمیشن سیاسی در دوران جنگ سرد، مجله فارابی، زمستان شماره ۶۲، صص ۳۹۳-۴۱۲.
- نش، کیت (۱۳۹۹) جامعه‌شناسی سیاسی معاصر: جهانی‌شدن، سیاست و قدرت، ترجمه محمدتقی دل‌فروز، چاپ سیزدهم، تهران، کویر.
- وحدانی‌نیا، ولی‌الله و مسعود درودی (۱۳۹۸) «سیاست‌گذاری عمومی متأخر؛ گذار از حکومت‌محور به حکمرانی»، دولت‌پژوهی، سال پنجم، شماره ۱۸، صص ۱۳۱-۱۷۰.
- DOI: 10. 22054/tssq. 2019. 32329. 499 .
- Bang, Henrik P (2009) "Yes we can": identity politics and project politics for a late-modern world", *Urban Research & Practice*, 2: 2, 117-137, DOI: 10. 1080/17535060902979022
- Beer D, Penfold-Mounce R (2009) "Celebrity gossip and the new melodramatic imagination" *Sociological Research Online*. doi: 10. 5153/sro. 1878
- Bevir, Mark (2017) *Encyclopedia of Political Theory*, London: SAGE Publications, Inc; 1st edition.
- Blais A, Rubenson D (2013) "The Source of Turnout Decline: New Values or New Contexts?" *Comparative Political Studies* 46 (1): 95-117. Doi: 10. 1177/0010414012453032
- Braudy, Leo (1986) *The Frenzy of Renown: Fame and Its History*. Oxford: Oxford University Press.
- Donsbach, Wolfgang (2008) *The International Encyclopedia of Communication*, Blackwell Publishing Ltd.
- Driessens, Oliver (2013) "Celebrity capital: redefining celebrity using field theory" *Theory and Society*, 42 (5), pp. 543-560. DOI: 10. 1007/s11186-013-9202-3
- (2012) "The Celebritization of Society And Culture: Understanding The Structural Dynamics Of Celebrity Culture". *International Journal of Cultural Studies*, 16 (6), 641-657. DOI: 10. 1177/1367877912459140.
- Dyer, Richard (2007 [1979]) *Stars*, 2nd edn. London: BFI
- Esser, Frank & Strömbäck, Jesper (2014). *Mediatization of Politics. Understanding*

- the Transformation of Western Democracies Publisher: Palgrave Macmillan.
- Ferreira da Silva F (2019) "Party organizational change and leader effects on voting behavior: Linking the electoral and party faces of presidentialization." *Party Politics*. 27 (4): 803-813. doi. org/10. 1177/1354068819893511.
- Gunter, B (2014). *Celebrity Capital: Assessing the Value of Fame*. London: Bloomsbury.
- Hooghe, M. and J. Oser (2015). "The Rise of Engaged Citizenship: The Evolution of Citizenship Norms among Adolescents in 21 Countries between 1999 and 2009. " *International Journal of Comparative Sociology*, 56 (1): 29–52. doi. org/10. 1177/0020715215578488.
- Manning, Nathan & Penfold-Mounce, Ruth & Loader, Brian & Vromen, Ariadne & Xenos, Michael (2016) "Politicians, Celebrities and Social Media: A case of informalization?" *Journal of Youth Studies*. doi. : 10. 1080/13676261. 2016. 1206867.
- Marche, Stephen (2017), *Celebrity Warfare: Image and Politics in the Age of Trump*, Los Angeles Review of Books: Available at: <https://lareviewofbooks.org/article/celebrity-warfare-image-politics-age-trump/>
- Marsh, David. (2011) "Late Modernity and the Changing Nature of Politics: Two Cheers for Henrik Bang". *Critical Policy Studies*. 5. 73-89. DOI : 10. 1080/19460171. 2011. 555684.
- Marsh D, Hart P 't, Tindall K (2010) "Celebrity Politics: The Politics of the Late Modernity?" *Political Studies Review*;8 (3): 322-340. DOI: 10. 1111/j. 1478-9302. 2010. 00215. x
- Poguntke, T, Webb, P (2005) *The Presidentialization of Politics: A Comparative Study of Modern Democracies*. Published to Oxford Scholarship Online: April 2005. DOI: 10. 1093/0199252017. 001. 0001
- Ribke, Nahuel (2015) *A genre approach to celebrity politics: global patterns of passage from media to politics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Street, John (2003) "The celebrity politician: political style and popular culture". In J. Corner and J. Pels (eds), *The Media and the Restyling of Politics*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- (2012) "Do Celebrity Politics and Celebrity Politicians Matter?" *The British Journal of Politics and International Relations*. 14 (3): 346-356. doi: 10. 1111/j. 1467-856X. 2011. 00480. x
- Turner, Graeme (2006) "The Mass Production of Celebrity: 'Celetoids, ' Reality TV and the 'Demotic Turn". *International Journal of Cultural Studies*. 9. 153-165. doi: 153-165. doi: 10. 1177/1367877906064028
- West, D. and Orman, J. (2003) *Celebrity Politics*. Upper Saddle River: Prentice Hall.
- Wheeler, Mark (2013) *Celebrity Politics*, Cambridge, England: Polity Press.
- Wood M, Corbett J, Flinders M (2016) "Just like us: Everyday celebrity politicians and the pursuit of popularity in an age of anti-politics". *The British Journal of Politics and International Relations*. 18 (3): 581-598. doi. org/10. 1177/1369148116632182.
- Wouters, Cas (2007) *Informalization: Manners & Emotions since 1890*. London: Sage.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱: ۱۵۷-۱۳۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۲

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل گفتمانی: ایدئولوژی یا روش؟

تأملاتی درباره مبانی فلسفی - ایدئولوژیک تحلیل گفتمانی «میشل فوکو»

* ماری افتخارزاده

** فرهاد سلیمان نژاد

چکیده

در این مقاله، استدلال خواهد شد که در ایران از تحلیل گفتمانی میشل فوکو برخلاف رویه غالب از اواسط دهه ۱۳۷۰ تاکنون، نمی‌توان به شکل مجزا و بدون در نظر گرفتن مبانی فلسفی - ایدئولوژیک آن و به منزله روشی صرف در حوزه‌های مختلف علوم انسانی استفاده کرد؛ زیرا تحلیل گفتمانی فوکو از نگاه ایدئولوژیک خاص او به سیر تحولات دوران مدرن از دوران رنسانس تا پایان عصر روشنگری برآمده است و از مبانی فلسفی و آنتولوژیکی ویژه‌ای نشأت می‌گیرد که فوکو عمیقاً بدان‌ها باور داشت. به عبارتی میان تحلیل گفتمانی فوکو به منزله یک روش و محتوای فلسفی آن، وحدتی اندام‌وار برقرار است و اینکه فوکو به تحلیل گفتمانی گرایش یافت و روشی ظاهراً نوین در تحلیل تاریخ عصر جدید به دست داد، نه گزینشی آزادانه و دل‌خواهی، بلکه برآمده از منطق فلسفی خاص او در نگاه به تاریخ عصر مدرن بود؛ منطقی که منطبق با تاریخ‌گرایی هگلی است که فوکو ظاهراً با آن مخالف بود. هگلیانیسم با منطق جبرگرایانه خود، بینشی اندم‌وار به تاریخ را بسط می‌دهد که این بینش جبرگرایانه به تاریخ، با نگرش ساختاری و نهادی فوکو به قدرت منطبق است. از سوی دیگر، تاریخ‌گرایی هگلی، وقعی به نقش انسان در تکوین وقایع تاریخ قائل نیست و این ویژگی نیز با

* نویسنده مسئول: کارشناسی ارشد ادبیات نمایشی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ایران

mari.eftekhazade@gmail.com

soleymannejadfff@yahoo.com

** کارشناسی ارشد پژوهش هنر، دانشگاه علم و فرهنگ، ایران



نظریه مرگ سوژه فوکو انطباق تام دارد. بنابراین تنها در صورتی می‌توان تحلیل گفتمانی فوکو را به‌منزله یک روش در تحلیل موضوعات مختلف به‌کار برد که به مبانی ایدئولوژیک آن مانند مرگ انسان، باور راسخ داشت.

واژه‌های کلیدی: تحلیل گفتمانی، میشل فوکو، مرگ انسان، مرگ سوژه و مرگ مؤلف.

مقدمه

زمانی که نویسنده اول مقاله حاضر در اوایل دهه ۱۳۸۰ به عنوان دانشجوی رشته ادبیات نمایشی وارد یکی از دانشگاه‌های تهران شد، هم‌زمان با اوج گرفتن تب پست‌مدرنیسم در ایران - که عموماً نتیجه انتشار برخی از آثار بابک احمدی بود (ر.ک: احمدی، ۱۳۷۰) و سابقه آن به دهه ۱۳۷۰ بازمی‌گشت - اقبال به نظریه تحلیل گفتمانی میشل فوکو نیز در رساله‌های دانشجویی رشته‌های مختلف علوم انسانی، از جمله هنر و ادبیات فزونی یافت؛ به طوری که نام فوکو و نظریه تحلیل گفتمانی او را می‌شد در میان واژه‌های کلیدی بسیاری از رساله‌های دانشجویی و مقاله‌ها دید. در این آثار اما نکته بغرنج و مسئله‌سازی وجود دارد که از همان زمان، ذهن نویسنده اول را به خود مشغول داشته بود و آن عبارت است از اینکه در آنها، تحلیل گفتمانی فوکو نه به منزله یک نظریه در حوزه قدرت با مبانی فلسفی خاص، بلکه عمدتاً به منزله یکی از روش‌های تحلیلی صرف استفاده شده است. به عبارتی در این پژوهش‌ها، همچنان که در پایان این مقاله به یک مورد متأخر از آنها پرداخته خواهد شد، شاهد این هستیم که افراد، نظریه تحلیل گفتمانی فوکو را بدون در نظر گرفتن نگرش خاص فوکو به تاریخ عصر مدرن به کار گرفته‌اند و به این امر خطیر توجه نکرده‌اند که تحلیل گفتمانی فوکو نه صرفاً یک روش، بلکه نتیجه ناگزیر نگاه خاص او به سیر تحولات تاریخ مدرن (از رنسانس تا پایان روشنگری) و عناصر تعیین‌کننده آن از جمله ساختارها و نهادهای قدرت است که خود آن مبتنی است به اعتقاد فوکو به مدخلیت نداشتن عاملیت انسانی در این سیر، که در ادبیات فلسفی فوکویی از آن به «مرگ انسان»^۱ یا «مرگ سوژه»^۲ یاد می‌شود.

در واقع فوکو، نظریه تحلیل گفتمانی خود را با این هدف تدوین نمود که این اصل محوری اندیشه غربی از یونان باستان تا عصر «کلاسیک» (روشنگری) را متزلزل کند که حقیقت چیزی مستقل از روابط قدرت است. به پیروی از نیچه که عمیقاً متأثر از او بود، فوکو به این باورنسبی‌انگارانه^۳ اعتقاد داشت که نمی‌توان خارج از «خواست قدرت» حاکم بر هر دوران به حقیقت اندیشید. به باور او، آنچه‌آن که در تبارشناسی دانش یا تاریخ

1. Death of Man
2. Death of Subject
3. Relativistic

جنون صورت‌بندی کرده است، حقیقت نه امری متعالی و در ورای قدرت، بلکه چیزی است که در قلمروی قدرت تعریف می‌شود و به نوبه خود به قدرت و شیوه‌های اعمال آن مشروعیت می‌بخشد. به عبارت دیگر فوکو در نظریهٔ گفتمانی خود، این پیش‌فرض بنیادی اندیشهٔ غربی را انکار می‌کند که حقیقت، مقوله‌ای استعلایی است که می‌توان آن را با استفاده از یک روش عقلی جهان‌شمول صادق و کارا در همه دوران و مکان‌ها فراچنگ آورد یا دست‌کم به آن نزدیک شد. به لحاظ پارادایمی، این باور فوکو از اساس ضد جریان پوزیتیویستی حاکم بر علوم انسانی است که نوعاً با آگوست کنت آغاز می‌شود. البته این مسئله به‌رغم اهمیت تعیین‌کننده‌اش، موضوع مقاله حاضر نیست و از این‌رو از آن می‌گذریم.

بدین ترتیب منظور فوکو از گفتمان، اشاره به برداشت خاصی از رابطهٔ میان حقیقت و قدرت است، نه به یک روش تحلیلی صرف. بر همین اساس استفاده از تحلیل گفتمانی فوکو در مقایسه با دیگر اشکال تحلیل گفتمانی^(۱)، مشروط به این است که فرد ابتدا به این اعتقاد بنیادی او ایمان راسخ داشته باشد که حقیقت همان قدرت است، یا به بیان دقیق‌تر، حقیقت، نظامی از باورهاست که مشخصاً در عصر جدید به شیوه‌های مدرن و (به‌زعم فوکو) در ظاهر عقلانی و دموکراتیک اعمال قدرت، مشروعیت می‌بخشد؛ باورهایی که در برساخته‌شدن آنها، فرد انسان یا سوژه، عاملیتی ندارد و اساساً خود مفهوم «فرد انسان» یا «سوژه»، برساخته‌ای تاریخی در برهه‌ای خاص از تاریخ، یعنی عصر روشنگری یا به تعبیر فوکو، «عصر کلاسیک» است. به عبارت روش گفتمانی فوکو از هر حیث با نظریهٔ گفتمانی او منطبق است و اینها لازم و ملزوم هم هستند و نمی‌توان بدون اعتقاد به مبانی فلسفی تحلیل گفتمانی فوکو - بدان صورت که شرح خواهیم داد - آن را از شالودهٔ فلسفی‌اش جدا کرد و به عنوان ابزار تحلیلی صرف از آن استفاده کرد.

پس از تشخیص این مسئله، نویسندهٔ اول، آن را با نویسندهٔ دوم - که در همان زمان با وی در یک رشته و در یک دانشگاه تحصیل می‌کرد- در میان گذاشت و دربارهٔ آن برای ساعت‌های متوالی به بحث و گفت‌وگو نشست. مقاله حاضر در واقع محصول همان بحث‌ها و گفت‌وگوهای متوالی دو نفره بین نویسندگان اول و دوم است که اکنون پس از بیش از یک دهه به انتشار می‌رسد.

هدف این مقاله، تشریح مبانی فلسفی و ایدئولوژیک تحلیل گفتمانی فوکو است؛ یعنی جزم‌های پیشینی او در نگاهش به تاریخ، یا به اصطلاح مبانی «فلسفه تاریخ» او که به ترتیب بحث در این مقاله عبارتند از: رابطه قدرت و گفتمان، رابطه سوژه و گفتمان و رابطه تاریخ و گفتمان. در پایان مقاله نیز با تحلیل نمونه‌ای از پژوهش‌های ایرانی نشان داده خواهد شد که چگونه بدون در نظر گرفتن این جزم‌های پیشینی و مبانی، تحلیل گفتمانی فوکو گاه به یک روش تحلیلی صرف فروکاسته می‌شود و بدین ترتیب از محتوای فلسفی‌اش که گفتیم ناظر بر نگرش خاص فوکو به مفهوم حقیقت و عقلانیت به‌منزله ابزار اعمال قدرت در عصر مدرن است، تهی می‌گردد.

قدرت و گفتمان

اصطلاح گفتمان^(۱) که امروزه به یکی از رایج‌ترین اصطلاحات در حوزه‌های مختلف علوم انسانی -از فلسفه گرفته تا جامعه‌شناسی و سیاست- بدل شده است، ناظر بر ایده‌هایی است که برای نخستین بار میشل فوکو، فیلسوف و جامعه‌شناس معاصر فرانسوی (۱۹۲۶-۱۹۸۴)، در نقد سیر تحولات تاریخ غرب (از عصر ویکتوریا تا انقلاب فرانسه و از آنجا تا قرن نوزدهم) از آن استفاده کرد. به تعبیر «اریک برنز^۱»، طبق تحلیل فوکو، «دو آشوب اصلی در پیکره‌بندی فرهنگی دانش رخ داده است. این دو گسست عظیم، یکی در آغاز سده هفدهم و دیگری در روزگار انقلاب فرانسه، دوران تاریخی را به سه دوره متمایز تقسیم می‌کنند: رنسانس، روزگار کلاسیک^(۲) و دوران مدرن، که هر یک ساختار خاص یا صورت‌بندی دانایی ویژه خویش را دارند که بر نظام چیزها و بر رابطه میان واژگان و چیزها حاکم است» (برنز، ۱۳۸۱: ۹۱).

در واقع فوکو بر آن است که نشان دهد طی قرون ۱۷ تا ۱۹، چگونه این نظام‌های حقیقت بر نظام حقیقت قبلی چیره و سپس مستقر شدند و در پی آن نیز به‌واسطه شکل‌گیری نظام دیگری از حقیقت از میان رفتند. فوکو چنین می‌پندارد که این فرایند سلبی و ایجابی نظام‌های حقیقت توأمان در حال وقوع است و پایانی نیز برای آن نمی‌توان متصور شد. تا این‌جا کار، هیچ بداعتی در کار فوکو وجود ندارد. بداعت کار او

که آن نیز متأثر از آموزه‌های فردریش نیچه، فیلسوف آلمانی است - در این است که طبق نظر وی، این نظام‌های حقایق برخلاف ادعاهای خوش‌بینانه دوره روشنگری، صرفاً نتیجه مذاقات و نظرورزی‌های فیلسوفانه و اندیشمندان و برای تعالی انسان نیستند که در بستری عاری از مناسبات قدرت رشد یافته باشند، بلکه «سخن در کار تثبیت قدرت دست دارد» (سلدون، ۱۳۷۲: ۱۹۲) و قدرت‌ها نیز در کار تثبیت حقایق دخیلند و هر جا که قدرت‌ها دچار تحول می‌شوند، حقیقت‌ها نیز متناسب با آن دچار تغییر می‌شوند و نیز اگر حقایق با خواست قدرت هم‌سو باشند، مجال بسط می‌یابند؛ در غیر این صورت یا سرکوب می‌شوند یا به حاشیه رانده می‌شوند.

فوکو می‌نویسد: «اکنون که به گذشته می‌اندیشم، از خود می‌پرسم که در تاریخ دیوانگی یا زایش درمانگاه، از چه چیزی جز قدرت حرف زده‌ام؟ ... هنگامی که در آغاز دهه ۱۹۵۰ تحصیل می‌کردم، یکی از مسائل مهمی که مطرح بود، موقعیت سیاسی علم و کارکرد ایدئولوژیک آن بود... آیا نمی‌توان درهم‌بافته‌شدن نتایج قدرت و دانش در عملی مشکوک‌تر چون روان‌پزشکی را با اطمینان مشاهده کرد؟ این پرسشی بود که من می‌خواستم خاصه در مورد پزشکی در زایش درمانگاه مطرح کنم» (برنز، ۱۳۸۱: ۴۵-۴۶).

فوکو این فرایند تکوینی قدرت و حقیقت را در چهار حوزه مختلف مورد تحلیل تبارشناسانه قرار داد^(۴) که همه این حوزه‌ها محصول دوره مدرن محسوب می‌شوند و حتی می‌توان ویژگی دوران مدرن را هم در همین تحولات بنیادین جست‌وجو کرد: در حوزه علوم انسانی (کتاب دیرینه‌شناسی دانش)، حوزه روان‌پزشکی (کتاب تاریخ جنون)، حوزه حقوق (مراقبت و تنبیه) و حوزه ادراک و تربیت جنسی (کتاب تاریخ جنسیت). طبق تحلیل فوکو، تحولات واقع در این چهار حوزه که براساس باور مرسوم، غایتی انسانی و اخلاقی را در آماج خود قرار داده‌اند، در شکل‌گیری و بسط ساختارهای جدید قدرت دخیل بودند و بنابراین ابراز این نظر خوش‌بینانه که دانش و معرفت بشری رو به تعالی داشته است، ادعای گزافی است. نقد فوکو از دانش پزشکی، حقوق و اخلاق جنسی مدرن دقیقاً منطبق با چنین انگاره‌ای است. درحقیقت فوکو هم‌سو با منتقدان بزرگ روشنگری و مدرنیته، به‌ویژه تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر^(۵)، زعمای مکتب نومارکسیستی فرانکفورت بر آن است تا نسبت به همه دستاوردهای روشنگری، شبیهه

وارد کند و بگوید که برخلاف القائات اسطوره‌ای حاکم در این باب^(۶)، میراث مدرنیته در خدمت رهایی و آزادی انسان نبوده، بلکه تنها شیوه‌های اعمال قدرت از جنبه سرکوب‌گرایانه پیشین، عاری و نرم‌تر شده است. علاقه فوکو به تحلیل نهادی^۱ را از همین منظر باید مورد توجه قرار داد.

فوکو بیش و پیش از آنکه نقد خود را معطوف به نظام حقایق کند، متوجه مناسبات موجود میان کارکرد نظام حقایق برای نهادهای قدرت است. بنابراین آشکار است که وی درصدد است تا بیان کند که پیشرفت‌های علمی، کلامی و حقوقی هیچ نیستند جز تکنولوژی‌های نوین اعمال قدرت. برای نمونه در «تاریخ جنون»، فوکو کارکرد آسایشگاه‌های روانی جدیدالتأسیس را که محصول پیشرفت علم جدید روان‌پزشکی است، چنین توصیف می‌کند: «آزادکردن دیوانگان، لغو بند و زنجیر، ایجاد محیطی انسانی، اینها توجیهاتی بیش نیست. آنچه در واقع انجام شد، جز آن بود. درست است که آسایشگاه، دیگر دیوانه را به‌مثابه موجودی خطاکار مجازات نمی‌کرد، اما فراتر از آن رفت و خطاکاری را شکل و سامان داد... چیزی در درون آسایشگاه پدید آمد و آن نه سرکوبی که پیش از آن اعمال می‌شد، بلکه اعمال اقتدار بود» (فوکو، ۱۳۸۱: ۲۴۷ و ۲۷۹).

در واقع این تحلیل فوکو ناظر بر این نظر کلی او است که با پیشرفت مدرنیته و حاکم‌شدن نظام حقیقت و قدرت مدرن، اعمال قدرت با استحاله «سرکوب عینی» به «سرکوب ذهنی»، تغییر روش داد و به‌اصطلاح از شیوه‌های پنهان‌تر و به‌ظاهر انسانی‌تر بهره جست. به‌همین اعتبار، تحلیل گفتمانی از منظر فوکو، برملا ساختن آن وجوه ناگفته و مستوری از نظام حقایق است که در پس لفافه‌های کلامی مختلف عملاً بازگو نمی‌شود و البته طبق منطق انتقادی فوکو، این وجه ناگفته، هیچ نیست جز اعمال قدرت. برای نمونه فوکو در آغاز کتاب «پیدایش کلینیک» می‌نویسد: «گفتمان می‌کوشد آن معنای عمیق‌تر گفتار را برملا کند که باعث می‌شود تا گفتمان، هویت خود را محقق سازد؛ هویتی که علی‌الظاهر به حقیقت اصلی آن نزدیک‌تر است. به‌عبارت دیگر در بیان آنچه گفته شده است، شخص باید آنچه را هرگز نگفته، دوباره بیان کند» (همان، ۱۳۸۵: ۱۹).

در نتیجه با امعان نظر به توضیحات پیش‌گفته، فروکاستن گفتمان به یک روش، ناشی از نداشتن درک درست از منطق درونی اندیشه فوکو است. به عبارتی مفهوم گفتمان و تحلیل گفتمانی، بیش و پیش از آنکه فوکو از آن چونان روشی تحلیلی استفاده کند، از نگرش فلسفی-ایدئولوژیک وی نسبت به تاریخ مدرنیته ناشی می‌شود. خطاست که مفهوم فوکویی گفتمان را از محتوای فلسفی-ایدئولوژیک آن جدا کرده، صرفاً به‌مثابه روشی در کنار روش‌های دیگری که تاکنون در علوم اجتماعی مورد استفاده مطالعاتی قرار گرفته است، مورد بررسی و استفاده قرار دهیم. با وجود این همچنان که در پایان مقاله بررسی خواهد شد، بهره‌جویی از مفهوم گفتمان فوکویی چونان روشی صرف، در میان دانش‌پژوهان علوم اجتماعی، به‌ویژه در ایران، به امری رایج بدل شده است. بیش و پیش از هر چیز، باید نسبت به وحدت ارگانیک محتوای فلسفی-ایدئولوژیک گفتمان و ویژگی‌های روش‌شناختی آن تأمل شود. به عبارتی روش‌هایی که ما برای تحلیل و شناخت واقعیت به کار می‌بریم، باید انطباقی منطقی با نگرش ما داشته باشد.

مرگ سوژه و گفتمان

فوکو را در کنار رولان بارت (۱۹۸۰-۱۹۱۵)، مبدع نظریه مرگ مؤلف^۱ پنداشته‌اند. البته بارت پیش از فوکو، نظریه معروف خود در باب مرگ مؤلف را نوشت^(۷). اما آنچه در تفاوت میان رهیافت فوکو و نتایج فوکو از مرگ مؤلف بارت دارای اهمیت حیاتی است، زمینه و بستری است که این دو در بطن آن نظریه، خود را قوام بخشیده‌اند. بارت، عالمی در حوزه نقد ادبی بود و تقریباً هیچ اثر قابل توجهی که به علوم انسانی و سیاست ارتباط داشته باشد، نوشت. نظریه «مرگ مؤلف» او نیز روشی کارآمد است که درکی درست از متن ادبی به دست می‌دهد.

پیش از بارت، فرمالیست‌های روسی، تلاش‌های مجدانه‌ای برای ابداع سازوکاری علمی و ضدایدئولوژیک برای درک معنای متن به‌خرج داده بودند. در واقع بارت که نویسنده‌ای فرانسوی است، میراث‌دار فرمالیست‌های روس به‌شمار می‌رود. تلاش بارت بر این بود که با مقابله با نظریه‌های رایج رمانتیک در باب اصالت مؤلف، که درک معنای

1. The Death of the Author

اثری هنری و ادبی را به شناخت جهان ذهنی مؤلف موکول می‌ساخت، تمهیدی برای استقلال اثر هنری اتخاذ کند. به عبارتی تلاش برای رهایی اثر هنری از سیطره مؤلف، تلاشی بود که با فرمالیست‌های روسی آغاز و با ساختارگرایان فرانسوی به اوج رسید. بارت بر آن بود که فهم معنای مفروض در اثر هنری و ادبی را بر جهان ذهنی خود اثر مبتنی کند، نه جهان ذهنی مؤلف؛ زیرا به تعبیر ژاک دریدا، در فرایند خوانش یک اثر، مؤلف عملاً «حضور» ندارد و در «غیاب» به سر می‌برد. از این رو کندوکاو در جهان ذهنی مؤلف، اگر هم امکان‌پذیر باشد، کمکی به فهم اثر نمی‌کند^(۸)؛ ضمن اینکه اثر، پس از تولید، به پیکره‌ای مستقل و مجزا از مؤلف مبدل می‌شود.

همین اسلوب روش‌شناختی بود که فوکو آن را به تحلیل تاریخ و اجتماع تسری داد که از دید نویسندگان این مقاله، ناشی از خلط ساحت ادبیات و هنر و عرصه سیاست و تاریخ است. در واقع هرگز نمی‌توان ساحت متن و ادبیات را با هر چارچوب نظری ممکن، با ساحت سیاست و تاریخ مقایسه کرد و به همین اعتبار، روش بررسی این دو ساحت نیز از هر جهت متفاوت است. مرگ مؤلف هرچند در ساحت نقد ادبی، دریچه‌های نوینی به روی فهم ما از ادبیات گشود - که خود آن نیز به افراط گرایید و به معضلی انجامید که می‌توان آن را معضل «متن‌وارگی» نامید^(۹) - در فهم ما از فرایند رشد حیات انسانی، چندان نتایج مفیدی دربر نداشت. در واقع از این حیث فوکو برخلاف اینکه از متن‌واره تلقی کردن و نگرش ساختاری صرف به عرصه اجتماع حذر داشت و از این جهت او را پسا ساختارگرا نیز دانسته‌اند، در عمل با حذف نقش سوژه از دینامیسم‌های اجتماعی قدرت، به تفسیری متن‌واره و گفتمانی از قدرت و تاریخ فروغلتید.

درباره تبعات نگرش گفتمانی و غیر سوژه‌مدار فوکو می‌توان به دفاع پرشور او از انقلاب اسلامی ایران اشاره کرد؛ انقلابی که فوکوی ضدروشنگری^(۱۰) و ضدمدرنیته، آن را چونان اشاعه روحی در کالبد یک «جهان بی‌روح» تعبیر کرد (ر.ک: فوکو، ۱۳۷۹). البته نظر فوکو از یک جهت صادق بود، زیرا در رأس انقلاب ایران، رهبری روحانی قرار داشت که این برای فوکو برای اثبات روحانیت انقلاب ایران بسنده می‌کرد. چه چیز افسون‌کننده‌تر از این رخداد نادر و منحصر به فرد، آن هم در یک جهان - از دید فوکو - مدرن، صنعتی و عاری از روح، که فوکو و دیگر عقل‌ستیزان فلسفه معاصر، منتقد آن بودند. در واقع انقلاب

اسلامی ایران باطنین متفاوت خود، متفکران عقل‌ستیز غرب را مسحور کرد، که فوکو به نوعی سرشناس‌ترین آنها محسوب می‌شود.

البته فوکو پس از مدتی به‌نشانه اعتراض، نامه‌ای نیز به نخست‌وزیر موقت، مهدی بازرگان، نوشت. همین مکاتبه وی با مقام نخست‌وزیری، از یک‌سو ناآشنایی وی با انقلاب و جامعه ایران است، و از سوی دیگر به فقر ادراک فوکو از سازوکار قدرت در ساختار سیاسی برآمده از انقلاب دلالت دارد. البته این فقر برای اندیشمندی که خود را کاوشگر قدرت می‌دانست، نابخشدنی است. در حقیقت فوکو از فهم این واقعیت که سر منشأ اصلی قدرت در جامعه انقلابی ایران آیت‌الله خمینی است، نه مهدی بازرگان، قاصر بود.

به‌هرحال از آنجا که فوکو به عاملیت انسان در رخداد حوادث باور نداشت و انسان را اسیر ساختارهای قدرت و به‌تعبیری گفتمان‌های قدرت می‌دانست، چندان نسبت به عاملیت چهره‌های سیاسی نیز واقعی ننهاده. از این‌رو وی متوجه نقش تعیین‌کننده زعامت کاریزماتیک رهبری انقلاب ۵۷ نبود و عملاً نسبت بدان بی‌تفاوت بود. مصاحبه‌هایی که وی در اوایل انقلاب با برخی از چهره‌های روحانی و غیرروحانی دخیل در انقلاب انجام داد نیز بیشتر مستمسکی برای درک آن چیزی بود که خود آن را «گفتمان» می‌نامید. انگار که گفتمان‌ها از مرجعی ورای انسان‌ها شکل می‌گیرند، قوام می‌یابند و در نهایت نیز از بین می‌روند^(۱۱).

فوکو ادراکی مکانیکی از گفتمان و قدرت داشت که انسان‌ها، هیچ نقشی در روند تحولات آن ندارند. در باور فوکو، گفتمان‌ها شکل می‌گیرند، در پی هم روان می‌شوند و سپس نابود می‌گردند. طرح این پرسش که چه عوامل ارادی و سوبژکتیو در تحولات گفتمانی نقش دارند، با پاسخ متقن و صریحی از سوی فوکو مواجه نخواهد شد. پاسخ فوکویی پیشاپیش بدین پرسش روشن است: مرگ سوژه و مرگ انسان، چارچوب نظری‌ای است که منطق ساختارگرایانه فوکو با تکیه بدان به پرسش یادشده پاسخ خواهد شد.

در تبیین این چارچوب نظری، فوکو خود را ملتزم به دو اندیشمندی می‌داند که هر دو به جنبش ضدروشنگری آلمان تعلق دارند: نیچه و هگل. نیچه برای نخستین‌بار در کتاب «حکمت شادان» از مرگ خداوند سخن گفت. پس از آن نیز در کتاب «چنین گفت

زرتشت»، انگاره مرگ خداوند را تکرار کرد. البته نیچه علی‌رغم خصومت آشتی‌ناپذیری که با مسیحیت و ارزش‌های مسیحی داشت، چندان با اعلام خبر مرگ خداوند، ابراز خشنودی نکرد و در همان کتاب «حکمت شادان» نیز نوشت: «خدا مرده است... ما او را کشته‌ایم. ما سرآمد همه قاتلان، چگونه خویشتن را تسلی دهیم؟ آنکه جهان تاکنون از او مقدس‌تر و نیرومندتر به خود ندیده، زیر خنجرهای ما آنقدر خون داد تا مُرد. کیست که این خون را از ما پاک کند؟ به چه آبی خویشتن را بشوییم؟» (نیچه، ۱۳۸۰: ۱۹۳).

بعد در پی مرگ خداوند، وی ایده مرگ انسان را طرح انداخت ناظر بر اینکه باور به خدا، ویژگی انسان بود و با مرگ خدا نیز انسان مُرد و حال باید از انسان فراگذشت و موجودی نوین به جای انسان تربیت کرد. بر همین مبنا بود که وی ایده ابرانسان را در برابر انسان مطرح کرد. اما هدف نیچه از طرح ایده ابرانسان، مهیا کردن شرایطی بود که به واسطه آن، انسان مدرن از فروغلتیدن در چاله‌ای که نیچه آن را «نیست‌انگاری» می‌نامید، برحذر باشد. در واقع ابرانسان، مبدع ارزش‌های نوینی بود که تکیه‌ای بر باورهای خدابنیاد مسیحی نداشت. ابرانسان نیچه بنا بود جایگزینی بر نعش خداوند باشد تا بدین‌وسیله، حیات بشر از شر تبعات مرگ خداوند که همان سست‌شدن پایه‌های ایمان مسیحی است، دور باشد (ر.ک: سلیمان‌نژاد، ۱۳۹۵). اما فوکو بیش و بیش از آنکه به مرگ خداوند توجه کند، بر مرگ انسان تأکید کرد و وحدت میان این دو ایده را تا حدودی نادیده انگاشت. نقش ایده مرگ انسان و مرگ سوژه و مرگ مؤلف در اندیشه فوکو، چنان بنیادی است که رد آن را آشکارا می‌توان در مطلع سخنرانی انتساب وی در کلوز دوفرانس پیدا کرد، آنجا که می‌گوید: «دلم می‌خواستم می‌توانستم کاری کنم که حضور من در گفتار امروز و گفتارهایی که شاید سالیان سال باید در اینجا ایراد کنم، آنچنان ناپیدا بنماید که به چشم نخورد. به جای آنکه من رشته سخن را در دست گیرم، دلم می‌خواست سخن مرا در برمی‌گرفت و به آن سوی هرگونه سرآغاز می‌برد» (فوکو، ۱۳۸۰: ۱۱).

فوکو بر آن بود تا چارچوب مفهومی‌ای بیابد که بتواند با تکیه بر آن، بستری برای برساختن نظریه گفتمان مهیا کند؛ گفتمانی که انسان در شکل‌گیری، بسط و استیلای آن نقشی ندارد، بلکه منقاد آن نیز است. نظریه مرگ انسان نیچه، این امکان را برای فوکو مهیا کرد؛ هرچند نیچه در پی اعلام خبر مرگ انسان، ظهور ابرانسان را نیز بشارت

داد^(۱۲). اما فوکو وقع چندانی به این بشارت پیامبرانه نیچه ننهاده و تنها به فکر پروراندن ایده‌هایی در باب استیلای گفتمان‌هایی از حقیقت‌ها افتاد که محتوای آن را قدرت تعیین می‌کند یا حقیقت‌هایی که تنها کارایی آنها، توجیه قدرت است. در واقع بهره فوکو از مرگ انسان نیچه، مهیا ساختن بستری برای تبیین مناسبات ایجابی حقیقت و قدرت بود که البته بداعت چندانی نیز در این نظر وجود ندارد و پیش از فوکو، مارکس ذیل با دو عنوان زیربنای اقتصادی و روبنای ایدئولوژیک، این نظر را به شکل عینی‌تر و سنجش‌پذیرتری صورت‌بندی کرده بود. تنها تفاوت میان صورت‌بندی فوکو با مارکس در این است که بیان فوکو، شاعرانه‌تر و پیوستگی بیشتری به ادبیات هگلی دارد که مارکس به‌شدت از آن رویگردان بود^(۱۳).

تاریخ و گفتمان

در تبیین نسبت میان تاریخ و گفتمان در اندیشه فوکو می‌باید به پیوستگی نظریه تحلیل گفتمانی فوکو و تلقی هگل از تاریخ بپردازیم. فوکو را عموماً اندیشمندی پسا‌ساختارگرا و از این‌رو ضدهگلی قلمداد کرده‌اند (ر.ک: دریفوس و رابینو، ۱۳۷۸). استدلال می‌کنند که فوکو در نظام فکری خود بر «گسست»‌های گفتمانی بین دوره‌های مختلف تاریخی انگشت می‌گذارد و از دگردیسی نظام‌های حقیقت سخن می‌گوید و این برخلاف تلقی «تکاملی» هگل از تاریخ است که در آن بر «پیوستگی» دوره‌های تاریخی تأکید می‌کند. باین‌حال شباهت‌های فوکو و هگل، بنیادی‌تر از این‌هاست، تا آنجا که برخی تبارشناسی فوکو را نوعاً برگرفته از پدیدارشناسی هگل می‌دانند (ر.ک: Sembou, 2015).

خود فوکو در سخنرانی انتسابش در کلوز دو فرانس، با عرض ارادت به استادش ژان هیپولیت که از مهم‌ترین مراجع هگلیانیسم در قرن بیستم در فرانسه به‌شمار می‌رود، نسبت به سیطره تمام‌عیار هگل بر اندیشه خود اعتراف کرده و می‌گوید: «رها شدن واقعی از سلطه هگل نیازمند آن است که نخست تصویری دقیق از آنچه بابت این جداشدن باید پرداخت شود، داشته باشیم. نیازمند آن است که بدانیم هگل تا کجا احتمالاً بدون اطلاع خود ما به ما نزدیک شده است؛ نیازمند آن است که بدانیم در همه آن چیزهایی که اندیشیدن برضد هگل را برای ما میسر می‌سازد، هنوز هم چقدر عناصر

هگلی وجود دارد؛ و نیازمند سنجش این موضوع است که اقدام ما بر ضد او از چه لحاظ هنوز احتمالاً نیرنگی است که او به ما می‌زند؛ نیرنگی که در پایانش، خود او را همچنان بی‌حرکت و در جای دیگر منتظر خود می‌بینیم. آری، اگر بسیاری از ما بدهکار ژان هیپولیت هستیم، برای آن است که او راهی را که با آن می‌شود از هگل دور شد و از وی فاصله گرفت، پیش از ما و برای ما، به‌طور خستگی‌ناپذیری پیموده؛ راهی که آدمی دوباره می‌بیند که به شیوه دیگری به هگل برگشته و درمی‌یابد که ناچار است بار دیگر از وی جدا شود» (فوکو، ۱۳۸۰: ۶۱).

هگل نیز همچون فوکو، تاریخ را چونان کلیتی می‌دید که همه تعینات و ابژه‌های جزئی حاضر در حیات بشری، بخشی از آن کلیت به‌شمار می‌روند. از نظر هگل، وجود جزئیات و امور انضمامی بدون در نظر گرفتن جایگاه آن در کلیت تاریخ، اهمیت ندارد و هر امر جزئی و انضمامی، ایفاگر نقشی در فرایند کلی حرکت تاریخ است. این نظر هگل در باب تاریخ، مؤید ایده «مرگ سوژه» نیز هست که بنیاد هستی‌شناختی پست‌مدرنیسم به‌شمار می‌رود که فوکو و دیگر پست‌مدرن‌ها مانند دریدا، آن را تبیین فلسفی کردند. هگل در نقد بنیاد سوژه‌محور فلسفه کانت و اندیشه روشنگری، بر نقش مطلق تاریخ تأکید کرد و سوژه‌های انسانی را منقاد در موجبیت تاریخ پنداشت (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۰). فوکو نیز همچون سلف خود هگل، بر نقش گفتمان‌های قدرت، تأکیدی فلسفی کرد.

البته در باب مرگ سوژه، فوکو عمیقاً متأثر از مارتین هایدگر نیز بود. هایدگر توأمان که با عقلانیت انتقادی مخالف بود، بنیادهای معرفتی و سوژه‌بنیاد روشنگری را آماج نقادی‌های خود قرار داد و مهم‌ترین موضوع پروژه فلسفی وی، نقد سوژه‌شناساگر کانتی بود که به‌زعم هایدگر، در ساختار فناوری مدرن تعیین یافته بود (ر.ک: Wolin, 1990). در واقع هایدگر با نقد فناوری مدرن و تأکید بر ذات ویرانگر آن، بر آن بود تا بر نقش سوژه در مقام موتور محرک این فناوری طرح ایراد کند. اما وی در نقد سوژه با هگل نیز تشریک مساعی داشت و از این حیث می‌توان فوکو را مرکز ثقل این تشریک مساعی به‌شمار آورد.

خلاصه اینکه فوکو همچون هگل که بر کلیت تاریخ تأکید می‌کرد، بر نقش گفتمان‌ها که در مسیر تکوینی تاریخ شکل می‌گیرند نظر داشت؛ با این تفاوت که در بینش هگل، تاریخ مسیری تکاملی را سپری می‌کرد که عرصه تجلی آن چیزی بود که

خود آن را «گایست» یا آگاهی می‌دانست، اما نزد فوکو، گفتمان‌ها هیچ مسیر تکاملی را طی نمی‌کنند و در مناسبات قدرت دچار تحول می‌شوند.

تقلیل نظریه گفتمانی فوکو به یک روش تحلیلی صرف: یک نمونه

همچنان‌که در مقدمه اذعان شد، در برخی از پژوهش‌های ایرانی، تحلیل گفتمانی فوکو با بی‌توجهی آشکار به مبانی فلسفی آن، صرفاً به‌مثابه روشی تحلیلی استفاده می‌شود. همان‌طور که توضیح داده شد، تحلیل گفتمانی فوکو برآمده از رویکرد خاص او به روابط میان ساختارهای قدرت و نظام‌های حقیقت است و از این‌رو تقلیل تحلیل گفتمانی فوکو به یک روش صرف، هرچه باشد، ربطی به تحلیل گفتمانی مدنظر او نخواهد داشت. در واقع تحلیل گفتمانی فوکو عیناً همان نظریه خاص او درباره سیر تحول نظام‌های حقیقت در فرایند تاریخ مدرن (از عصر رنسانس تا دوره روشنگری) و رابطه آنها با شیوه‌های مختلف اعمال قدرت ساختارهای سیاسی حاکم در این فرایند تاریخی است. هدف فوکو از تحلیل گفتمانی این است که نشان دهد چگونه ساختارهای قدرت، نظام‌های حقیقت خاص خود را تولید و از آنها برای اعمال سلطه استفاده می‌کنند. طبق تحلیل گفتمانی فوکو، هر نظام قدرتی، حقایق خاص - از این‌رو ارزش‌های خاص - خود را برمی‌سازد و با مشروعیت و حقانیت بخشیدن به آنها، نیروهای مخالف خود را سرکوب می‌کند. در این تحلیل گفتمانی، اگر سرکوب مورد بحث در برهه‌های پیشامدرن تاریخ، حالتی عریان و جسمانی داشت، در عصر مدرن با برآمدن علوم و فناوری‌های مدرن مانند روان‌پزشکی، این سرکوب تحت پوشش‌های نرم و به‌اصطلاح انسانی‌تر و به‌صورت ذهنی صورت می‌گیرد. از این‌رو هدف نهایی فوکو از تحلیل گفتمان، همانا بر ملا کردن همین سازوکارهای مدرن و به‌ظاهر انسانی اعمال قدرت و سرکوب و از این‌رو مشروعیت‌زدایی از جهان مدرن و نظام حقیقت آن است؛ نظام حقیقتی که مبتنی بر دو اصل اساسی است: عقلانیت و فردیت یا به‌عبارتی سوبژکتیویته، که فوکو - همان‌طور که تشریح شد - مرگ آن را اعلام می‌کند.

اکنون برای اینکه به‌طور ملموس نشان داده شود که چگونه در برخی پژوهش‌های ایرانی، به این مبانی فلسفی تحلیل گفتمانی فوکو توجه نمی‌شود و آن به یک روش تحلیلی صرف فروکاسته می‌شود، به یکی از نمونه‌های اخیر از آنها اشاره می‌کنیم^(۱۳).

نمونه یاد شده پژوهشی است با عنوان «بررسی الگوی تحلیل گفتمان میشل فوکو و مباحث علم معانی در نامه‌های عاشقانه چهار منظومه غنایی» نوشته امیرپور و روضاتیان (۱۳۹۷). هدف این پژوهش این است که نشان دهد چگونه در نامه‌های عاشقانه چهارمنظومه غنایی فارسی -ویس و رامین، خسرو و شیرین، شیرین و خسرو، و لیلی و مجنون- برای انتقال بهتر معانی، از «روش‌های زبانی و ارتباطی و گفتمانی برای بلاغت کلام استفاده شده است» (امیرپور و روضاتیان، ۱۳۹۷: ۵۴). به گفته نویسندگان این پژوهش، «بررسی و تحلیل اشعار از دیدگاه تحلیل گفتمان، به فهم بهتر ادبیات می‌انجامد؛ زیرا با این روش، مخاطب آثار ادبی لایه‌های زیرین زبان ادبی را درک می‌کند و معنا و منظور واقعی نویسنده را در می‌یابد» (همان). نویسندگان مقاله در تعریف تحلیل گفتمان می‌نویسند: «تحلیل گفتمان، زبان در سطحی بالاتر از جمله و یا بند است و مطالعه گفتمان مطالعه جنبه‌های مختلف کاربرد زبان به‌شمار می‌آید» (همان: ۵۶). به گفته آنها، «رویکرد تحلیل گفتمان معتقد است عواملی مانند بافت تاریخی و روابط قدرت و سلطه و نهادهای اجتماعی و فرهنگی و جهان‌بینانه، متن یا صورت زبانی و معانی جدیدی را به وجود می‌آورند» (همان).

در ادامه نویسندگان، تحلیل گفتمان را به دو مکتب «انگلیسی- آمریکایی» و «فرانسوی» تقسیم می‌کنند و می‌نویسند: «مکتب فرانسوی این رویکرد [تحلیل گفتمان] که بر پایه آثار میشل فوکو به‌وجود آمده است... متون نوشتاری را در بافت نهادی و اجتماعی و سیاسی آنها بررسی می‌کند. بنابراین، دیدگاه فوکو بر اهمیت بسترهای تاریخی متفاوت و تأثیر مفهوم قدرت بر شکل‌گیری گفتمان نیز تأکید دارد» (همان: ۵۷).

بر این توضیحات نویسندگان، صرف‌نظر از کلی و مبهم‌بودن آنها، ایراد چندانی وارد نیست. اما نکته حائز اهمیت در راستای موضوع مقاله حاضر -اینکه در برخی پژوهش‌های ایرانی، نظریه تحلیل گفتمانی فوکو بدون در نظر گرفتن مبانی فلسفی آن و صرفاً به‌مثابه یک روش تحلیلی صرف استفاده می‌شود- درست در ادامه همین توضیحات کلی نمایان می‌شود، آنجا که نویسندگان مقاله اذعان می‌کنند:

«رویکرد این پژوهش تنها بر پایه نظریه‌های زبان‌شناسی و ارتباط کلامی فوکو است. رویکردگفتمان‌شناسی فوکو در زمینه ارتباط زبانی، به معنای تجلی زبان در گفتار و نوشتار است؛ اما به‌طور اساسی بر زبان در جایگاه حرکات و عمل تأکید می‌کند» (امیرپور و روضاتیان، ۱۳۹۷: ۵۷). تأکید با ایرانیک افزوده است.

از این توضیح آشکارا برمی‌آید که چگونه نویسندگان پژوهش مورد بحث، تحلیل گفتمانی فوکو را از بستر نظریه اصلی او درباره نقش گفتمان‌های حقیقت در تثبیت قدرت خارج کرده و به یک روش صرف فروکاسته‌اند. پرسش این است: اگر هدف نویسندگان پژوهش یادشده صرفاً این است که نشان دهند «در نامه‌های عاشقانه چهار منظومه غنایی» مورد بررسی آنها، «برای انتقال بهتر و روشن‌تر معانی، از کدام روش‌های زبانی و ارتباطی و گفتمانی برای بلاغت کلام استفاده شده است»، آنگاه چه توجیهی دارد که بدین‌منظور از تحلیل گفتمانی فوکویی استفاده کنند که اساساً هدف دیگری را از تحلیل گفتمان دنبال می‌کند؟ در واقع در عمل چه نسبتی میان کارکرد تحلیل گفتمان در پژوهش آنها با کارکرد آن در نظریه فوکو وجود دارد؟

واقعیت این است که نسبت چندان روشن و قابل توجیهی در میان نیست و توضیحات نویسندگان مبنی بر اینکه با استفاده از تحلیل گفتمانی فوکو، «مخاطب آثار ادبی، لایه‌های زیرین زبان ادبی را درک می‌کند و معنا و منظور واقعی نویسنده را در می‌یابد» و نیز توضیحات دیگری از این‌دست، کمکی به خوانندگان پژوهش آنها نمی‌کند تا دلیل استفاده آنها از تحلیل گفتمانی فوکو را درک کنند. نکته اینجاست که استفاده نویسندگان یادشده از تحلیل گفتمان، صرفاً در سطح تحلیل معناشناختی و واکاوی دلالت‌های معنای زبان - یا به‌گفته خود آنها، «علم معانی» و «علم ارتباطات» - باقی می‌ماند. آنها می‌نویسند:

«مقایسه مباحث نظریه تحلیل گفتمان با مباحثی از علم معانی نشان می‌دهد که علمای علم بلاغت، سال‌ها پیش از طرح این نظریه ارتباطی در غرب، به زوایای یک گفتمان صحیح و تأثیرگذار آگاه بودند و آنرا در قالب مباحثی از علم معانی مطرح کرده‌اند. کاربرد صحیح علم معانی و بحث اقتضای حال در این چهار اثر ارزشمند اویس

و رامین، خسرو و شیرین، شیرین و خسرو و لیلی و مجنون] - که کاملاً با نظریهٔ میشل فوکو سازگار است - سبب تأثیرگذاری این نامه‌ها شده و آنها را به متونی تبدیل کرده است که از همه مبانی علم ارتباطات برخوردارند و بر ذهن و احساس شنونده، بسیار تأثیر می‌گذارند» (امیرپور و روضاتیان، ۱۳۹۷: ۵۵).

صرف نظر از اینکه نویسندگان پژوهش یادشده برای اثبات این ادعای خود که «علم معانی» مدنظر «علمای علم بلاغت» با «نظریهٔ [تحلیل گفتمانی] فوکو سازگار است» برهانی اقامه نمی‌کنند، باید گفت که استفاده صرفاً معناشناختی آنها از تحلیل گفتمان، هرچه باشد، فی‌نفسه ارتباط وثیقی با تحلیل گفتمانی به‌ویژه فوکو - که گفتیم هدف آن تحلیل کارکردهای گفتمان در راستای تثبیت نظام‌های قدرت و توجیه اعمال سلطه از سوی آنهاست - ندارد. طبق عناوین برخی از بخش‌های پژوهش یادشده، تحلیل گفتمان صرفاً در راستای «واکاوی جمله‌ها از نظر سبک نحوی» (بخش سوم) و «تحلیل جمله‌ها برپایه کنش گفتاری» (بخش پنجم) مورد استفاده قرار می‌گیرد. حتی اگر نگوییم که چنین استفاده‌هایی، ارتباط وثیقی با تحلیل گفتمانی فوکو ندارد، دست کم می‌توان گفت که وجه ممیزه آن نیستند. در واقع قید نام فوکو در عنوان پژوهش مورد بحث - «بررسی الگوی تحلیل گفتمان میشل فوکو و مباحث علم معانی در نامه‌های عاشقانه چهار منظومهٔ غنایی» - بی‌ربط است.

از آنجا که نویسندگان این پژوهش صرفاً به دنبال تحلیل «لایه‌های زیرین زبان ادبی» در نامه‌های عاشقانه مورد بررسی خود هستند، بدون تشبث به نام فوکو، آن هم در عنوان مقاله می‌توانستند از دیگر تحلیل‌های گفتمانی نوعاً فرمالیستی و ساختارگرایانه استفاده کنند که تمرکز آنها عمدتاً بر معناشناسی و دلالت‌شناسی است؛ از جمله همان‌طور که خود آنها اشاره کرده‌اند، به نظریه «سبک‌شناسی گفتمانی» که به‌گفتهٔ آنها برپایه نظریه‌های فوکو، ژاک دریدا و میخائیل باختین پایه‌ریزی شده است (امیرپور و روضاتیان، ۱۳۹۷: ۵۵).

اما این انتقادهای زمانی معنادارتر خواهد شد که در نظر داشته باشیم که در فهرست منابع پژوهشی که نام فوکو و تحلیل گفتمانی او در عنوان آن گنجانده شده است، هیچ نشانی از آثار فوکو وجود ندارد! در نتیجه در کل این مقاله درباره تحلیل گفتمانی فوکو،

شاهد هیچ بحث متقنی که مستند به ارجاعاتی مستقیم - یا حتی غیرمستقیم - از خود فوکو باشد، به چشم نمی‌خورد. معنادار اینکه در همان فهرست منابع، در یک اشتباه فوق‌العاده فاحش و گذشت‌ناپذیر، کتاب مشهور «میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک» نوشته هیوبرت دریفوس و پل رابینو (۱۳۷۸)، با نام فوکو به‌عنوان نویسنده قید شده است! در واقع صرف‌نظر از این خطای حیرت‌آور، کل شناخت نویسندگان پژوهش مورد بحث از تحلیل گفتمانی فوکو، صرفاً مبتنی بر برخی منابع درجه‌دوم است - منابعی که در کیفیت تشریح آرای فوکو در آنها هم تردید هست - و همین واقعیت، این سوءظن را به ذهن خواننده متبادر می‌کند که آیا آنها اساساً درک درستی از تحلیل گفتمانی فوکو و پیوند درونی و درهم‌تنیده آن با نظریه کلی‌اش درباره نسبت میان قدرت و گفتمان دارند؟

نتیجه‌گیری

نظریه تحلیل گفتمانی فوکو، بدان صورت که شرح شد، مبتنی بر تلقی فلسفی - ایدئولوژیک خاص او از قدرت، سوژه و تاریخ است. فوکو مانند نیچه، خواست قدرت - اراده معطوف به قدرت - را شالوده گفتمان‌های مختلف فکری، فلسفی، اخلاقی و علمی در درازنای تاریخ می‌دانست و معتقد بود که گفتمان‌ها تنها در چارچوب خواست قدرت معنا می‌یابند و موجودیتی فراتر از آن ندارند و کارکرد بنیادی آنها، مشروعیت‌بخشیدن به شکل‌های مختلف خواست قدرت در برهه‌های مختلف تاریخ است. پروژه فکری فوکو به‌طور کلی در راستای کشف و فهم فنون نوین اعمال قدرت در جامعه مدرن است. از دید فوکو، در هر برهه‌ای از تاریخ تمدن، سازمان قدرت با تدوین نظامی از حقایق مختص به آن برهه - که از آن به گفتمان یاد می‌کند - و کاربرد شیوه‌ها و ابزار متفاوتی اعمال می‌شود. به عبارتی فوکو مدعی است که در دوره‌های مختلف تاریخی، نظام‌های متفاوتی از حقایق تبیین می‌شوند و بسته به درک هر دوره تاریخی از حقیقت، مصادیق شرارت نیز تعریف می‌شود و سپس نظام قدرت برای تحدید و انزوای هر آنچه متناظر و منطبق با این نظام حقایق نیست، ابزار، فنون و مجازات‌هایی متناسب با آن نظام حقایق را به‌کار می‌گیرد تا کیان خود را حفظ کند.

در این سازوکار قدرت و حقیقت، او همچنین به عاملیت انسان -یا به تعبیر خودش سوژه- معتقد نبود و آن را منقاد قدرت می‌دانست. در واقع به تأسی از اعلام مرگ انسان توسط نیچه، فوکو بر مرگ سوژه تأکید می‌کند. فراتر از این اذعان می‌کند که خود مفهوم سوژه، گفتمان خاصی از حقیقت است که برساخته نظم خاص قدرت در عصر کلاسیک یا همان دوره روشنگری در فرانسه است. به گفته فوکو، این تلقی خاص از سوژه به منزله انسانی عقلانی و خردورز، در خدمت این بود تا تعریف جدیدی از جنون در عصر کلاسیک نهادینه شود و براساس آن، برخورد تنبیهی جدیدی با کسانی که به دلیل نداشتن چنین سوژه‌ای، دیوانه نامیده می‌شدند، تدوین شد.

بنابراین بدیهی است که نمی‌توان درک فوکو از مفهوم گفتمان را بدون محتوای ایدئولوژیک آن در نظر گرفت و از آن صرفاً بهره روشن‌شناسانه برد. فوکو، مفهوم گفتمان را در مناسباتش با نظام قدرت حاکم در برهه‌های مختلف تاریخی در نظر داشت. از دید او، نظام‌های قدرت در هر برهه تاریخی، که با گسست‌هایی در نظام حقیقت از هم جدا می‌شوند، از طریق تدوین نظام خاصی از حقیقت، به اعمال قدرت خود بر سوژه‌هایی که هیچ اراده‌ای -هیچ سوژگی‌ای- از خود ندارند، مشروعیت می‌بخشند. در واقع نظام‌های حقیقت در هر برهه‌ای از تاریخ، در خدمت توجیه اراده معطوف به قدرت نظام‌های قدرت است و فراتر از این، هیچ مشروعیت استعلایی ندارند. با این بینش، فوکو تقریباً هیچ روشی به دست نمی‌دهد تا روشنگر این باشد که این نظام‌های قدرت، چگونه دگرگون و ساقط می‌شوند. در هیچ‌یک از آثار اصلی فوکو، نشانی از تبیین فرایند سقوط نظام‌های قدرت به چشم نمی‌خورد. این فقر تحلیلی فوکو، همچنان که گفتیم، ریشه در اعتقاد نداشتن اوبه نقش عاملیت انسان به مثابه سوژه‌ای مختار و دارای اراده دارد و این به نوبه خود از منطق تاریخ‌گرایانه هگلی او ناشی می‌شود. فوکو چون هیچ باوری به عاملیت انسان و سوژه‌های بشری نداشت، توجهی هم به این حقیقت نکرد که نظام‌های قدرت از سوی انسان‌ها برساخته و ساقط می‌شوند؛ همچنان که در استقرار نظام‌های حقیقت نیز باز سوژه‌ها دخیلند، نه ماشین مکانیکی ساختارهای قدرت. البته قطعاً نظام‌های قدرت در تعیین مسیر تحولات جامعه بسیار دخیلند، اما این برهان محکمی برای انکار نقش سوژه‌های انسانی نیست.

خلاصه اینکه فارغ از هر انتقادی که به تلقی فلسفی-ایدئولوژیک خاص فوکو از قدرت، سوژه، تاریخ و نسبت آنها با هم داشته باشیم، آنچه اهمیت دارد این است که نظریه تحلیل گفتمانی او را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن رابطه آن با آن تلقی و صرفاً به‌مثابه یک روش تحلیلی صرف به کار برد. به کاربرنده تحلیل گفتمانی فوکو، مانند خود او باید به عاملیت قدرت در تاریخ و نقش منفعل سوژه‌های انسانی در آن، باور راسخ داشته باشد و این نکته بنیادینی است که در بسیاری از پژوهش‌های ایران از اواسط دهه هفتاد تاکنون به چشم نمی‌خورد.

پی‌نوشت

۱. درباره انواع تحلیل گفتمان، ر.ک: یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹.
۲. Discourse: رایج‌ترین معادل فارسی این کلمه، یعنی واژه «گفتمان»، بر ساخته داریوش آشوری است (ر.ک: آشوری، ۱۳۸۴). آشوری، معادل‌های خطابه، سخنرانی، گفتار، کلام و سخن را نیز پیشنهاد داده است (ر.ک: آشوری، ۱۳۹۵: ذیل مدخل Discourse). بابک احمدی نیز از معادل «سخن» استفاده کرده است (ر.ک: برنز، ۱۳۸۱). باقر پرهام نیز در ترجمه درس‌گفتارهای کلوز دوفرانس فوکو، از معادل «گفتار» بهره برده است (ر.ک: فوکو، ۱۳۸۰).
۳. در ادبیات فوکو، منظور از روزگار کلاسیک (l'âge classique)، قرن هجدهم و عصر روشنگری است. در این باره، ر.ک: Garrard, 2006: 14.
۴. منظور از تبارشناسی (Archeology)، «همچنان که از نامش برمی‌آید، کوششی است برای توصیف یک محل خاص با یاری صورت خارجی محل‌های حول وحوش آن» (برنز، ۱۳۸۱: ۷۶). به عبارتی فوکو با اتخاذ روش تاریخی و تبارشناختی بر آن است تا مکانیسم‌های مادی و سیاسی محدود در حوزه قدرت را که بر شکل‌گیری و بسط نظام‌های حقیقت دخیل هستند، واکاوی کند و بدین‌وسیله از ارائه تحلیل‌های انتزاعی و غیرانضمامی در رابطه با حقیقت‌اعراض نماید.
۵. فوکو به‌صراحت اقرار کرده است که آدورنو و هورکهایمر «پیش از من کوشیده بودند همان چیزی را بگویند که من سال‌ها است تلاش کرده‌ام بگویم» (Garrard, 2006: 14).
۶. برای نمونه فوکو در کتاب «تاریخ جنسیت»، تصورات تاریخی موجود درباره پینل و توک را که دو تن از بزرگ‌ترین و تأثیرگذارترین پزشکان آغاز عصر مدرن بودند و نخستین

کسانی بودند که جنون را نوعی بیماری روانی اعلام کردند و این فراتر از جنبه‌های علمی، پیشرفت اخلاقی بزرگی محسوب می‌شد، «حامل جنبه‌های اسطوره‌ای» تلقی می‌کند (فوکو، ۱۳۸۱: ۲۳۹). فوکو می‌نویسد: «پینل و دیگر روان‌پزشکان قرن نوزدهم در میان دیوارهای این محبس‌ها، دیوانگان را ملاقات کردند و فراموش نکنیم که با آنکه افتخار آزاد کردن آنان را نصیب خود کردند، آنها را در میان همین دیوارها باقی گذاشتند» (همان: ۵۰).

۷. فوکو مقاله معروف خود «مؤلف چیست؟» (فوکو، ۱۳۷۷) را در سال ۱۹۶۹ منتشر کرد، یعنی دو سال پس از انتشار مقاله «مرگ مؤلف» رولان بارت. درباره آرای بارت درباره مرگ مؤلف، ر.ک: لیبی، ۱۳۷۸.

۸. دریدا، مفهوم «حضور» و «غیاب» را برای تحلیل مفهوم «متافیزیک حضور» در رساله فایدروس افلاطون، در فصل نخست کتاب درباره گراماتولوژی به‌میان می‌کشد. طبق تحلیل دریدا، در سنت متافیزیک غربی، گفتار چون گوینده در آن حضوری زنده داشته است، همیشه نسبت به نوشتار که در آن نویسنده غائب است، برتری داشته است؛ زیرا فرض بر این بوده است که در فرایند گفتار، گوینده می‌تواند منظور خود را به‌درستی منتقل کند و مانع از سوءبرداشت شود؛ درحالی‌که نوشتار به‌خاطر حضور نداشتن نویسنده، از این امکان قاصر است و بنابراین در آماج سوءفهم‌های رفع‌ناشدنی قرار دارد. دریدا با نقد این نگرش مؤلف‌مدار، آن را ناشی از ماهیت حضوری متافیزیک در تاریخ فلسفه غرب می‌داند و تلاش می‌کند تا با روش دیکانستراکشن - که در فارسی به «ساختارشکنی»، «شالوده‌شکنی»، «بنیان‌فکنی»، «واسازی» و از این قبیل ترجمه شده - بنیاد این متافیزیک حضور را براندازد. از این‌رو میان پروژه فلسفی دریدا، بارت و فوکو اشتراک وجود دارد. درباره آرای دریدا در این‌باره، ر.ک: دریدا، ۱۳۸۸: فصل اول و ضمیران، ۱۳۷۹: ۶۶-۹۳. درباره دیکانستراکشن نیز ر.ک: نوریس، ۱۳۸۰.

۹. منظور از «متن‌وارگی» (Textualism) این آموزه فرمالیستی - ساختارگرایانه است که تنها مرجع شناخت جهان یک متن، خود آن متن است. متن‌وارگی، مدخلیت دیگر عوامل از جمله فرامتن (یعنی زمینه تاریخی، اجتماعی و سیاسی تولید یک متن) و مؤلف را در شناخت جهان یک اثر، انکار می‌کند. متن‌وارگی، همچنان که گفتیم، در واکنش به مؤلف‌محوری افراطی - که نوعاً آموزه‌های رمانتیک و قرن نوزدهمی است - مطرح شد. به‌غیر از مؤلف‌محوری رمانتیک، مخاطب‌محوری نیز در مقابل متن‌وارگی قرار می‌گیرد.

منظور از مخاطب‌محوری، این آموزهٔ هرمنوتیکی است که در تفسیر یک متن، ذهن مخاطب آن متن، مرجعیت دارد.

۱۰. Counter Enlightenment: عنوانی است که آیزایا برلین در توصیف جریان فلسفی مخالف با فلسفهٔ روشنگری، که با رمانتیسیسم آلمانی به اوج رسید، به کار برده است (ر.ک: Berlin, 2013). خیل کثیری از فلاسفهٔ قرن بیستم از نحله‌های فکری مختلف را می‌توان تداوم همین جنبش ضدروشنگری در قرن بیستم به‌شمار آورد. در این مورد خاص، جریان‌های فکری مختلفی را می‌توان برشمرد که از قضا همگی به فلسفهٔ قاره‌ای تعلق دارند. هرمنوتیسین‌های پیرو هگل، چون مارتین هایدگر و کارل اشمیت، محافظه‌کارانی چون ارنست یونگر و لئو اشترواس، سنت‌گرایانی چون رنه گنون، مارکسیست‌هایی چون تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر و نیز پست‌مدرن‌هایی چون دریدا و فوکو را می‌توان ذیل همین عنوان کلی ضدروشنگری قرار داد (ر.ک: Wolin, 2004; Garrard, 2006).

۱۱. دربارهٔ زمینه‌های فلسفی حمایت فوکو از انقلاب ایران، اینکه چه مبانی فلسفی در اندیشهٔ فوکو، او را به طرفداری از انقلاب ایران سوق داد، (ر.ک: Beukes, 2009a; 2009b).

۱۲. نیچه در «چنین گفت زرتشت» می‌نویسد: «هان! من به شما ابر انسان را می‌آموزانم. بادا که ارادهٔ شما بگوید: ابر انسان معنای زمین باید! برادران شما را سوگند می‌دهم که به زمین وفادار مانید و باور ندارید آنانی را که با شما از امیدهای ابرزمینی سخن می‌گویند. اینان زهر پالایند، چه خود دانند یا ندانند. اینان خوار شمارندگان زندگی‌اند و خود زهر نوشیده و روبه زوال که زمین از ایشان به ستوه است. پهل تا سرخویش گیرند! روزگاری کفران خدا بزرگ‌ترین کفران بود. اما خدا مُرد و در پی آن این کفرگویان نیز بمُردند. اکنون کفران زمین سهمگین‌ترین کفران است و اندرونه آن ناشناختنی را بیش از معنای زمین پاس داشتن» (نیچه، ۱۳۷۷: ۲۲-۲۳).

۱۳. نسبت میان فوکو و مارکسیسم، مسئله‌ای است که تشریح مستوفای آن نیازمند نگارش پژوهشی مستقل است. در اینجا به‌اختصار باید گفت که پروژهٔ فکری فوکو که به‌طور کلی در نقد مدرنیته، روشنگری، فناوری و علم است، اساساً مأخوذ از منابع مارکسیستی است. پیشتر گفتیم که فوکو، تحولات ناشی از مدرنیته در حوزه‌های مختلف چون پزشکی و حقوق را که مواجهات سرکوب‌گرایانه پیشین در هر دو ساحت پزشکی و حقوق را از میان برداشت، نه ناشی از انسانی‌تر شدن تمدن، بلکه نتیجهٔ تغییر در شیوه‌های اعمال قدرت می‌داند. منطبق با همین فرض، در کتاب «مراقبت و تنبیه»، وی

از میان رفتن سازوکار تنبیهی و کار اجباری در قرن نوزدهم را با نیاز «بازار آزاد» توضیح می‌دهد و می‌نویسد: «از آنجا که نظام صنعتی نیازمند بازار آزاد نیروی کار بود، سهم کار اجباری در سازوکارهای تنبیهی قرن نوزدهم کاهش یافت و بازداشت و توقیف با هدف اصلاح، جای آن را گرفت» (فوکو، ۱۳۷۸: ۳۶). یا در صفحات پایانی همین کتاب، یک گزاره آشکارا مارکسیستی را چنین به زبان می‌راند: «در چنین شرایطی، ریاکاری یا ساده‌لوحی است که تصور کنیم قانون به نام همه و برای همه نوشته شده است. اینکه سنجیده‌تر آن است که بپذیریم قانون به نفع عده‌ای نوشته شده است و بر دیگران اعمال می‌شود» (همان: ۳۴۴). درباره نسبت فوکو با مارکس، بنگرید به اظهارات خود فوکو در: فوکو، ۱۳۹۷.

۱۴. تحلیل انتقادی این پژوهش‌ها از این زاویه، موضوع مقاله حاضر نیست و به نگارش مقاله‌ای مجزا نیاز دارد و از این‌رو نویسندگان این مقاله از ذکر عنوان نمونه‌های بیشتر - به جز نمونه تحت بررسی در این بخش انتهایی - خودداری می‌کنند. در اینجا پژوهش امیرپور و روضاتیان صرفاً به منزله یک نمونه موردی بررسی می‌شود تا مسئله مطرح‌شده در مقدمه این مقاله، برای خواننده ملموس گردد. باید اذعان نمود که صرف‌نظر از این نمونه و دیگر نمونه‌ها که با نادیده‌گرفتن مبانی ایدئولوژیک تحلیل گفتمانی فوکو، آن را به یک روش صرف فرومی‌کاهند، برخی پژوهش‌ها هم هستند که از تحلیل گفتمانی فوکو به درستی با در نظر گرفتن مبانی آن - آن‌طور که در این مقاله بررسی کردیم - استفاده کرده‌اند. از آن نمونه است مقاله «بررسی سه قطره خون هدایت برمبنای نظریه قدرت میشل فوکو» اثر خائفی (۱۳۹۱). در این مقاله، نویسنده با شرح موجز آرای فوکو درباره کارکرد روان‌پزشکی در سامان نظم مدرن برای منزوی کردن کسانی که برمبنای گفتمان عقل مدرن «دیوانه» خطاب می‌شوند، سرنوشت راوی داستان سه قطره خون هدایت را که او هم تحت سیطره گفتمان عقل در بیمارستان بستری شده است، بر اساس نظریه فوکو تحلیل می‌کند.

منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۸۴) «نظریه غرب‌زدگی و بحران تفکر در ایران»، در: ما و مدرنیت، چاپ سوم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- (۱۳۹۵) فرهنگ علوم انسانی، ویراست دوم، چاپ هفتم، تهران، مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۷۰) ساختار و تأویل متن، تهران، مرکز.
- امیرپور، فرزانه و سیده‌مریم روضاتیان (۱۳۹۷) «بررسی الگوی تحلیل گفتمان میشل فوکو و مباحث علم معانی در نامه‌های عاشقانه چهار منظومه غنایی»، فصلنامه متن‌شناسی ادب فارسی، دوره جدید، سال دهم، شماره ۲ (پیاپی ۳۸)، صص ۵۳-۷۹.
- برنز، اریک (۱۳۸۱) میشل فوکو، ترجمه بابک احمدی، تهران، ماهی.
- پوپر، کارل (۱۳۸۰) جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ سوم، تهران، خوارزمی.
- خائفی، عباس (۱۳۹۱) «بررسی سه قطره خون هدایت بر مبنای نظریه قدرت میشل فوکو»، بوستان ادب دانشگاه شیراز، سال چهارم، شماره ۱، صص ۵۹-۷۲.
- دریفوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۳۷۸) میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی.
- دریدا، ژاک (۱۳۸۸) درباره گراماتولوژی، ترجمه مهدی پارسا، تهران، رخداد نو.
- سلدون، رامان (۱۳۷۲) راهنمای نظری ادبی معاصر، ترجمه عباس مخبر، تهران، طرح نو.
- سلیمان‌نژاد، فرهاد (۱۳۹۵) «زایش دوباره حماسه از فلسفه نیچه»، پژوهش‌های فلسفی، سال دهم، شماره ۱۹، صص ۱۷۳-۳۰۲.
- ضیمران، محمد (۱۳۷۹) ژاک دریدا و متافیزیک حضور، تهران، هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۷۷) مؤلف چیست؟ مقالاتی از فوکو و درباره فوکو، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، هرمس.
- (۱۳۷۸) مراقبت و تنبیه، تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشرنی.
- (۱۳۷۹) ایران روح یک جهان بی‌روح، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشرنی.
- (۱۳۸۰) نظم گفتار، ترجمه باقر پرهام، چاپ دوم، تهران، آگه.
- (۱۳۸۱) تاریخ جنون، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، هرمس.
- (۱۳۸۵) پیدایش کلینیک، دیرینه‌شناسی ادراک پزشکی، ترجمه یحیی امامی، تهران، نقش‌ونگار.
- (۱۳۹۷) ملاحظات درباره مارکس، گفت‌وگوهایی با دوتچو ترومباردی، ترجمه امیرهوشنگ افتخاری‌راد، تهران، چشمه.

لبیسی، محمدمهدی (۱۳۷۸) زندگی و مرگ مؤلف، نگرشی انتقادی به آرای رولان بارت، تهران، نقد افکار.

نوریس، کریستوفر (۱۳۸۰) شالوده‌شکنی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، شیرازه.

نیچه، فردریش (۱۳۷۷) چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگه.

----- (۱۳۸۰) حکمت شادان، ترجمه جمال آل احمد و دیگران، تهران، جامی.

یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۳۸۹) نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشرنی.

Berlin, Isaiah (2013) "The Counter-Enlightenment", in, *Against the Current, Essays in the History of Ideas*, ed. by Henry Hardy, Princeton & Oxford, Princeton University Press, pp. 1-32.

Beukes, Johann (2009a) "Hamartia, Foucault and Iran 1978-1979" (1, Introduction and texts), *Theological Studies*, vol.65, n.1, pp.101-115.

----- (2009b) "Hamartia, Foucault and Iran 1978-1979 (2, Scholarship and significance)", *Theological Studies* vol. 65, n. 1, pp. 116-125.

Garrard, Graeme (2006) *Counter-Enlightenments from The Eighteenth Century to The Present*, New York & London, Routledge.

Postmodernism, Princeton (2004) Princeton University Press.

Sembou, Evangelia (2015) *Hegel's Phenomenology and Foucault's Genealogy*, London, Routledge.

Wolin, Richard (1990) *The Politics of Being, The Political Thought of Martin Heidegger*, New York, Columbia University Press.

----- (2004) *The Seduction of Unreason, The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton, Princeton University Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱: ۱۸۵-۱۵۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۰

نوع مقاله: پژوهشی

نسبت فناوری‌های قدرت و حکومت‌مندی

در اندیشه «میشل فوکو» و «ژیل دلوز»^۱

* محمد ملکی‌فر

** علی مختاری

*** حمدالله اکوانی

**** ابودر فتاحی‌زاده

چکیده

دیدگاه مسلط نزد متفکران لیبرال و مارکسیست بیانگر آن است که قدرت حاکم در پی اتخاذ نظم حقوقی درون یک قلمروی مشخص است. از این‌رو قدرت حاکم به عنوان نظامی از تعهدها و ممنوعیت‌های حقوقی در نظر گرفته شده که به واسطه قانون اعمال می‌شود. اما متفکرانی همچون «میشل فوکو» و «ژیل دلوز»، گسستی را در سازوکارهای حکمرانی تشخیص می‌دهند. فوکو معتقد است که از قرن هفدهم و هجدهم، حکومت به جای ممنوعیت‌های حقوقی، بیشتر به شکلی مثبت در پی شکل دادن به تابعان خود بوده و سعی در پرورش سوژه‌هایی پهنجار و مطیع داشته است. در ادامه مطالعات فوکو، ژیل دلوز گسست دیگری را تشخیص می‌دهد و معتقد است که حکومت در قرن بیستم، نه از طریق انضباط بلکه به شیوه‌ای کنترلی، سعی در ساختن سوژه‌ها و سوق دادن آنان به سوی

۱. این مقاله مستخرج از پایان نامه دکتری با عنوان «نسبت تکنولوژی و دموکراسی در اندیشه‌های میشل فوکو، ژیل

دلوز و برنور لاتور» به راهنمایی دکتر علی مختاری می‌باشد.

m.malekifar67@gmail.com

amokhtari1392@yahoo.com

akvani@yu.ac.ir

afattahizadeh@yu.ac.ir

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه یاسوج، ایران

** نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه یاسوج، ایران

*** دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه یاسوج، ایران

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



اهداف خود داشته است. از این رو مقاله حاضر سعی دارد به این پرسش بپردازد که در اندیشه فوکو و دلوز، چه عاملی سبب دگرگونی در شیوه حکومت‌مندی می‌شود؟ بررسی پدیدارشناختی آرای این دو متفکر نشان می‌دهد که ریشه دگرگونی حکومت‌مندی در فناوری‌های قدرت قرار دارد.

واژه‌های کلیدی: فناوری‌های قدرت، حکومت‌مندی، قدرت، جامعه انضباطی و جامعه کنترلی.

مقدمه

محور بحث فوکو درباره مسئله حکومت، تمایزی قطعی است میان «حاکمیت» از یک طرف، که هدف آن، حفظ تمامیت ارضی و اطاعت و فرمان‌برداری مردم در برابر قانونی است که فرمانروایی پادشاه را حفظ می‌کند و اساساً با آن مترادف است و از طرف دیگر «حکومت» که شکلی از اعمال قدرت است که بر یک سرزمین اعمال نمی‌شود، بلکه بر واحد درهم‌بافته‌ای از انسان‌ها و اشیا اعمال می‌شود و هدف آن مدیریت یا تسهیل تأمین بهینه نیازهای اتباع حکومت است. تفاوت مهمی که بین این دو مقوله وجود دارد این است که غایت و هدف حاکمیت، چیزی جز حفظ کردن خویش از طریق اقتدار قانون نیست، اما قانون توجه و علاقه حکومت به روابط انسانی است: ثروت و منابع، روش‌های زندگی و همه اتفاقاتی که وضعیت بشری می‌تواند در برابر آنها آسیب‌پذیر باشد (اسمارت، ۱۳۸۹: ۱۶۸-۱۶۹).

به نظر فوکو در گذر از مدرنیته اولیه، در قرن هجدهم ما شاهد گسستی در شیوه حکمرانی هستیم، به طوری که حکومت جای حاکمیت نشست. بنابراین واقعیت حیات تا حدودی در حوزه کنترل و دخالت قدرت وارد شد. قدرت دیگر فقط با سوژه‌هایی حقوقی سروکار ندارد که سلطه نهایی بر آنها مرگ است، بلکه با موجودات زنده سروکار دارد که سلطه بر آنها باید در سطح خود زندگی اعمال شود؛ نه تهدید به مرگ، بلکه بیشتر بر عهده گرفتن مسئولیت زندگی است که به قدرت حتی امکان دسترسی به بدن را می‌دهد. دیگر هدف نه به کار انداختن مرگ در قلمرو حاکمیت، بلکه توزیع موجود زنده در عرصه ارزش و فایده‌مندی است. چنین قدرتی باید بیشتر توصیف، سنجش، ارزیابی و پایگان‌بندی کند، نه آنکه خود را در درخشش مرگ‌بارش نشان دهد. چنین قدرتی نباید خطی را ترسیم کند که دشمنان حاکم را از اتباع جدا کند؛ بلکه توزیع‌هایی را حول هنجار انجام می‌دهد (فوکو، ۱۳۸۳: ۱۶۴-۱۶۵).

با ادامه کارهای فوکو در اندیشه‌ی ژیل دلوز، وی گسست دیگری را در شیوه حکومت‌مندی تشخیص می‌دهد. در نگاه وی، دولت در سیر تطور خود در مرحله سرمایه‌داری متأخر با ظهور تکنولوژی‌های ارتباطی و رایانه‌ای، افراد را به صورت کالاهایی درآورده که دارای یک شماره مخصوص می‌باشند، به طوری که هر لحظه می‌تواند آنها را

در هر نقطه‌ای که باشند، پیدا کرده و بر آنها اعمال کنترل نماید و از این طریق مانع از ایجاد خطوط گریز و قلمروزدایی شود (پورحسن، ۱۳۷۷: ۱۱).

حال پرسش مقاله این است که: در اندیشه فوکو و دلوز، چه عاملی سبب دگرگونی در شیوه حکومت‌مندی می‌شود؟ بررسی پدیدارشناختی آرای این دو متفکر نشان می‌دهد که ریشه‌ی دگرگونی حکومت‌مندی در فناوری‌های قدرت قرار دارد.

روشی که در این پژوهش به کار برده می‌شود، روش پدیدارشناسانه است که در آن به جای تبیین پدیده‌ها، از شیوه‌های توصیفی برای نشان دادن نحوه حضور و ظهور عوامل یک سامانه فکری استفاده می‌شود. بر اساس این روش، سامانه فکری یک اندیشمند، ریشه در نوع نگاه وی به مفاهیم پایه‌ای خود دارد. مثلاً در اندیشه متفکرانی چون فوکو و دلوز، نوع نگاه آنها به مفاهیم پایه‌ای چون قدرت و سوژه سبب ظهور درک متفاوتی از مسئله حکومت و فناوری‌های قدرت می‌شود. بنابراین در این روش به جای مراجعه به جهان خارج آنگونه که هست، به مطالعه جهان آنگونه که پدیدار می‌شود، می‌پردازیم. پدیدارشناسی اساساً مطالعه تجربه زیسته است. مطالعه جهان آنچنان که به وسیله فرد زیسته می‌شود، نه جهان یا واقعیتی که چیزی جدای از انسان باشد.

طبق ادبیات تحقیق، دیدگاه مسلط نزد متفکران لیبرال و مارکسیست حاکی از آن است که قدرت حاکم در پی اتخاذ نظم حقوقی درون یک قلمروی مشخص است. از این رو قدرت حاکم به عنوان نظامی از تعهدها و ممنوعیت‌های حقوقی در نظر گرفته شده که به واسطه قانون اعمال می‌شود (عباسی و دیگران، ۱۴۰۱: ۱۹۴-۱۹۵). لذا دولت برای تحمیل نظم و اداره جامعه از ابزار قانون استفاده می‌کند. بر این اساس قانون یا متضمن بازدارندگی مشروعی است که بر مبنای قرارداد ایجاد شده (در نظر لیبرال‌ها) و یا نظارت سرکوبگرانه‌ای برای حفظ سلطه طبقاتی است (در نظر مارکسیست‌ها) (نش، ۱۳۸۹: ۳۹). از این دیدگاه، میان دولت و تابعانش هرگز رابطه‌ای برقرار نمی‌شود، مگر به صورت سلبی: دفع، طرد، رد، ممانعت، اختفا یا نقاب زدن. دولت، تابعانش را تحت نظامی دوتایی قرار می‌دهد: مجاز و ممنوع. این بدان معناست که دولت برای تمشیت امور تابعانش صرفاً قانون ممنوعیت را به کار می‌اندازد. اما به نظر فوکو، معضل صاف و ساده طرح «سلطه- سرکوب» این است که با فروکاستن سازوکارها و آثار و عواقب قدرت به سرکوب،

ویژگی‌های مثبت و مولد روابط قدرت نادیده می‌ماند (اسمارت، ۱۳۸۹: ۱۰۲). وی بیان می‌دارد که امر حقوقی کاملاً ناسازگار است با روش‌های جدید حکومت و قدرت که نه با حقوق بلکه با تکنیک، نه با قانون بلکه با هنجارسازی و نه با مجازات بلکه با کنترل اعمال می‌شوند. ما از چند سده پیش بدین‌سو وارد آن نوع جامعه‌ای شده‌ایم که در آن امر حقوقی، کمتر از پیش قادر به رمزگذاری قدرت است و بیش از پیش ما را از قلمروی حقوق دور می‌کند (فوکو، ۱۳۸۳: ۱۰۵).

نسبت فناوری قدرت و حکومت‌مندی در اندیشه میشل فوکو

قدرت همچون ساختمان وجودی سوژه

تبیین دیدگاه فوکو درباره نسبت فناوری‌های قدرت و حکومت‌مندی منوط به فهم نظرهای وی درباره قدرت و سوژه و رابطه بین این دو است. از این‌رو قبل از هر چیز به توضیح مفهوم قدرت از نگاه فوکو می‌پردازیم.

قدرت در نگاه وی دارای ارتباط وثیقی با سوژه است و آن را به عنوان ساختمان وجودی سوژه می‌توان در نظر گرفت. از نظر فوکو، جامعه با قدرت عجین است و اجتماع بر مبنای روابطی سامان می‌یابد که در جوهره خود چیزی جز قدرت نیست (منصوری، ۱۳۹۴: ۱۲۱). فوکو نظر خود را در مورد قدرت در برابر مدل هابزی عنوان می‌کند. در نظریه هابز، قدرت و علت یک چیزند و قدرت به زبان حرکت بیان می‌شود (آرکلیگ، ۱۳۸۳: ۸۴-۸۷). هابز، توانایی‌های منتج از امکانات افراد، چونان واحدهای طبیعی تحلیل را قدرت می‌نامد؛ «قدرت آدمی عبارت از وسایلی است که برای دستیابی به امر مطلوبی در آینده در اختیار دارد». پایه‌های چنین قدرتی، ویژگی‌ها و ابزاری است که برای کنش در اختیار افراد قرار دارد و بر همین مبنا، «قدرت چیزی قابل انباشتن» و پدیده‌ای کمی می‌باشد که به عنوان شرط عاملیت انسان مورد استفاده قرار می‌گیرد. مدل عاملیتی قدرت یعنی یک عامل موجب شود تا عامل دیگر، کاری را که در صورت اختیار انجام نمی‌داد انجام دهد، رنگ و بوی نظرات هابز را دارد (خالقی، ۱۳۸۱: ۴۰-۴۱).

فوکو این مدل از قدرت را مدل «حقوقی-گفتمانی» می‌نامد. در این مدل، قدرت ابزاری است در مالکیت دولت (به‌ویژه قانون) که برای تحمیل نظم بر جامعه مورد

استفاده قرار می‌گیرد. بر اساس این نظریه، قدرت یا متضمن بازدارندگی مشروعی است که بر مبنای قرارداد قانونی ایجاد شده (در نظر لیبرال‌ها) یا به معنی قانون‌گذاری و نظارت سرکوبگرانه برای حفظ سلطه طبقاتی است (در نظر رادیکال‌ها). به هر جهت، قدرت ذاتاً منفی، محدودکننده و بازدارنده است (نش، ۱۳۸۹: ۳۹).

دیدگاه هابزی به قدرت، ریشه در ساختار دانایی عصر جدید دارد؛ عصری که با دکارت، فاعل شناسا را به عنوان عنصری مستقل از دنیای مادی به عرصه آورد و سپس با کانت برای آن، نقش اساسی در سامان دادن به جهان قائل شد. تئوری‌های علوم طبیعی نیز به این روند دامن زدند. با مکانیک گالیله‌ای - نیوتونی و مطرح شدن عنصر انرژی و مفهوم نیرو، فضا برای شکل‌گیری اراده معطوف به قدرت مساعد شد. اما این جهان‌بینی حاوی یک نکته بدیع و ظریف بود و آن نقش کلیدی ریاضیات است. نزد گالیله و دکارت، ذات جهان، ریاضی‌گونه است. مکانیک شکل‌گرفته بر این مبنا خود به صورت چارچوبی مفهومی به نحوی این جهان را سامان می‌دهد. به عبارت دیگر انسان مدرن در واقع جهان را به نحوی ریاضی‌گونه تصویر می‌کند و با مکانیک نیوتونی، چارچوب مفهومی خود را بر آن بار می‌نماید. هابز در مرکز این نگرش قرار دارد. او به کمک سامانه هندسه اقلیدسی و مکانیک گالیله‌ای - نیوتونی، به واقع نوعی تصویرگر جهان اجتماعی است. مفهوم قدرت نزد هابز به نحوی این جهان را در چارچوب این صورت‌بندی دانایی بازنمایی می‌کند (خالقی، ۱۳۸۱: ۱۴-۱۶).

با شروع قرن بیستم به تدریج نگاه به قدرت تغییر می‌کند. در ابتدا این تغییر نگاه به آنچه لوکس از آن با عنوان مدل سه‌بعدی نام می‌برد، نزدیک است. اما با آغاز دهه ۱۹۷۰ است که این تغییر نگاه به قدرت از نگاه مکانیکی به ارگانیکی با نوشته‌های فوکو به اوج خود می‌رسد. تحول در متافیزیک دوران کنونی، یکی از عوامل اساسی شکل‌گیری نگاه جدید به قدرت است. در نگاه جدید، زبان و زندگی روزمره به عنوان دو عنصر کلیدی پیش کشیده می‌شوند. ویتگنشتاین به بزرگ‌ترین ناقد نظریه آینه‌ای زبان و به طبع آن مسائل اجتماعی ناشی از آن تبدیل می‌شود و با مطرح کردن نظریه بازی‌های زبانی در کتاب پژوهش‌های فلسفی، افق جدیدی را به روی مباحث مزبور می‌گشاید. او تلاش می‌کند تا نشان دهد که بین زبان و شکل زندگی، ارتباطی ناگسستنی وجود دارد یا به عبارتی دیگر «زبان»، «زندگی روزمره» و «من»، سه عنصر تفکیک‌ناپذیرند. بر این مبنا زبان

به مثابه عصری که ما درون آن با جهان روبه‌رو می‌شویم، در شکل‌دهی به «من» یا «سوژه»، نقشی کلیدی می‌یابد.

در فلسفهٔ قاره‌ای نیز هایدگر، نقطه تأکید خود را به جای پیوندهای معرفت‌شناسانه به گامی عقب‌تر برده، به رابطهٔ آنتالوژیک انسان و جهان به عنوان زمینهٔ اساسی و اولیه هر نوع دیگری از ارتباط اشاره می‌کند. اکنون توجه به «ساختار وجودی» و رابط‌های آن، یا به زبان هایدگری اگزیستانسیال‌ها، به امری اجتناب‌ناپذیر تبدیل شده است. «من» دیگر با تمامی وجود خود در جهان تافته می‌شود. دیگر نمی‌توان بر لنگرگاه دکارتی استوار ایستاد. تحول ایجادشده در برداشت از قدرت و دگرگونی در نظریهٔ هابزی ناشی از این رویداد فکری است. نگاه اخیر به ساختار وجودی سوژه به سرعت حیطه‌های جدیدی را به روی بحث از قدرت می‌گشاید. متفکری که این تلاش‌ها را به سرانجام می‌رساند، میشل فوکو است (خالقی، ۱۳۸۱: ۱۷-۵۴).

در مقابل مدل هابزی، فوکو به بدیل دیگری از قدرت اشاره می‌کند. وی در کتاب «مراقبت و تنبیه»، دیدگاه خود درباره قدرت را اینگونه شرح می‌دهد که «قدرت مستلزم آن است که نه به منزله یک خاصیت، بلکه به منزله یک استراتژی در نظر گرفته شود و اثرهای استیلایی این قدرت، نه به یک «تصاحب»، بلکه به ترتیبات، مانورها، تاکتیک‌ها، تکنیک‌ها و عملکردها نسبت داده شود. درک این نگاه به قدرت مستلزم این است که قدرت را نه به منزله امتیازی که می‌توان از آن برخوردار شد، بلکه به منزله شبکه‌ای از مناسبات همواره در حال گسترش و فعالیت دید. قدرت را به معنای نبردی دائمی دانست، نه قراردادی که معامله‌ای را انجام می‌دهد یا فتحی که قلمرویی را تسخیر می‌کند. روی هم‌رفته باید پذیرفت که این قدرت اعمال می‌شود و نه تصاحب؛ و این قدرت «امتیاز» کسب‌شده یا حفظ‌شده‌ی طبقه حاکم نیست، بلکه اثر و نتیجه‌ی کلی موقعیت‌های استراتژیک این طبقه است. وانگهی این قدرت بر کسانی که «آن را ندارند»، صرفاً به منزلهٔ اجبار یا ممنوعیت اعمال نمی‌شود؛ [بلکه] این قدرت آنان را محاصره می‌کند و از طریق و از خلال آنان می‌گذرد؛ این قدرت بر آنان تکیه می‌کند، درست همان‌گونه که آنان نیز در مبارزهٔ خود علیه قدرت، به نوبه خود بر چنگال‌هایی که قدرت بر آنان می‌اندازد، تکیه می‌کنند. این بدان معناست که این روابط تا اعماق جامعه پیش

می‌رود، که این روابط در روابط میان دولت و شهروندان یا در مرز میان طبقات جا ندارد و این روابط صرفاً به بازتولید شکل کلی قانون یا دولت در سطح افراد، بدن‌ها، حرکت‌ها و رفتارها بسنده نمی‌کند (فوکو، ۱۳۷۸: ۳۸-۳۹).

قدرتی که ویژگی‌های آن را از نظر فوکو بیان کردیم، قبل از هر چیز، مولد است. به این معنی که تأسیس‌کننده است و برای ایجاد انواع خاصی از بدن‌ها و ذهن‌ها (سوژه‌ها) به شیوه‌هایی که از دید مدل قدیمی‌تر قدرت به مثابه حاکمیت پنهان مانده، عمل می‌کند. فوکو، عقیده انسان‌گرایان را مبنی بر اینکه سوژه، منبع معنای ارادی، بازاندیشی خویشتن، وحدت و عقلانیت است، رد می‌نماید. به عقیده وی، سوژه‌ها همواره مطیع شده هستند و در کردارهای قدرتی ساخته شده‌اند که آنها را در موقعیت سخنگویانی در تصرف خودآگاهی قرار می‌دهد (نش، ۱۳۸۹: ۳۹-۴۱). در واقع سوژه، محصول و نتیجه قدرت است (اسمارت، ۱۳۸۹: ۱۰۴). قدرت، خودش را بر زندگی روزمره بلاواسطه‌ای که به فرد هویت می‌بخشد، اعمال می‌کند؛ وی را با نشان فردیت خاص خودش مشخص می‌سازد؛ او را به هویت خودش می‌پیوندد؛ حقیقتی بر وی تحمیل می‌کند که خود او باید آن را تصدیق کند و دیگران هم باید آن را در وجود او بازشناسند (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۳۴۸). این قدرت، افراد را به سوژه تبدیل می‌کند.

واژه سوژه دو معنا دارد: یکی به معنای منقاد دیگری بودن به موجب کنترل و وابستگی و دیگری به معنی مقید به هویت خود بودن به واسطه آگاهی یا خودشناسی است (محمدی اصل، ۱۳۹۱: ۲۳۰). هر دو معنا حاکی از نوعی قدرت هستند که منقاد و مسخرکننده است. سوژه‌ای که هم فاعل قدرت است و هم مفعول آن. به بیان دیگر سوژه چیزی جز قدرت نیست و این همان چیزی است که فوکو از آن با این بحث که قدرت در همه جا هست و سوژه را شکل می‌دهد و خود از طریق سوژه عمل می‌کند، یاد می‌کند. در واقع ما باید قدرت را در بطن مادی آن به مثابه ساختمان وجودی سوژه بفهمیم (خالقی، ۱۳۸۱: ۲۵۸). بدین ترتیب سوژه مستقل و آگاه، جایی در اندیشه فوکو ندارد و این ساختارهای قدرتی که تعیین‌کننده سوژه‌اند و از اینجاست که می‌توان نتیجه گرفت که فرد و سوژه از پیش موجود در این اندیشه جایی ندارد و اگر تعیینی می‌یابند، حمل‌کننده و ناقل ساختار قدرت جامعه خویشند. سوژه‌ها چیزی نیستند جز حاصل و نتیجه مناسبات قدرت و نه تنها کردار، رفتار و تفکراتشان را قدرت سامان می‌دهد، بلکه

حتی تصور سوژه بودنشان نیز درگیر مناسبات و منازعات قدرت است و این قدرت است که آن را ایجاد کرده است. فوکو معتقد است که تصور سوژه و سوژه بودن، دروغی است که بیشتر ساختارهای قدرت را پنهان می‌سازد (منصوری، ۱۳۹۴: ۱۲۷-۱۲۹).

مطالعات فوکو به اتهام درغلتیدن به نگرش‌های منفی در مورد قدرتی که او با آن مخالف است و از آن یک نیروی سلطهٔ یکپارچه و مطلق ترسیم می‌کند، شدیداً مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. منتقدان استدلال می‌کنند که اگر همه روابط و هویت‌های اجتماعی محصول قدرت هستند، نگرش انتقادی فوکو عملاً بی‌فایده است. منتقدان در این زمینه دو استدلال را مطرح می‌کنند: اول اینکه مفهوم قدرت حکایت از آن دارد که با اعمال آن، چیزی غلبه یافته یا مسلط شده است. بنابراین اگر همه توانایی‌های انسان به وسیله قدرت ایجاد می‌شوند، چرا اصلاً آن را قدرت می‌نامیم؟ اگر قدرت نه اجبارگر بلکه مولد است، بنابراین فوکو می‌توانست بدون اینکه مفهوم تحلیلی‌اش از دست برود بگوید که هر چیزی در ظرف اجتماع ساخته می‌شود، نه اینکه هر چیزی در روابط قدرت تولید می‌گردد. دومین استدلال این است که اگر قدرت تولیدکننده همه توانایی‌هاست، پس انسان‌ها، موجوداتی هستند که فقط فضا اشغال می‌کنند و هیچ منبعی برای مقاومت در برابر قدرت ندارند. به عبارت دیگر در این صورت افراد هیچ‌گونه توانایی برای خلق آزادانهٔ خود یا تولید معناها و ارزش‌هایی که می‌توانند از آنها علیه تأثیرات قدرت استفاده کنند، ندارند (نش، ۱۳۸۹: ۴۱-۴۲).

فوکو در آثار بعدی‌اش، عقایدی در مورد قدرت ابراز داشت که پاسخگوی این انتقادات باشد. وی در کتاب «سوژه و قدرت» استدلال می‌کند که هر جا قدرت وجود دارد، مقاومت هم وجود دارد. او در آثار اولیه‌اش این عقیده را ابراز کرده بود، اما در کتاب مذکور آن را بسط بیشتری داد و استدلال نمود که قدرت لزوماً روی «سوژه‌های آزاد» عمل می‌کند (فوکو، ۱۳۷۹: ۳۵۹-۳۶۰). اما او همچنان این عقیده‌اش را حفظ می‌کند که سوژه‌ها در کردارهای قدرت ساخته می‌شوند، چراکه معتقد است سوژه‌ها به خاطر کنترل شدن به وسیله دیگران مطیع می‌شوند و همچنین از طریق آگاهی و خودشناسی در بند هویت خود گرفتار می‌گردند (نش، ۱۳۸۹: ۴۳).

حکومت‌مند شدن دولت

نوع نگاه فوکو به قدرت، دیدگاه وی را نسبت به دولت با هابز متفاوت می‌کند. از این‌رو رابطهٔ دولت با افراد صرفاً از نوع منع و محدودیت قانونی نیست؛ بلکه دولت

رابطه‌ای مثبت با سوژه دارد، به طوری که هویت آن را شکل داده و به اداره امور زندگی و کنش‌های سوژه می‌پردازد. در رابطه با چشم‌انداز حقوقی به دولت، فوکو بر این نظر است که چنین چشم‌اندازی بر ایده «قدرت حاکم» متمرکز شده است. در این دیدگاه، قدرت حاکم به عنوان ترتیب خاص قدرت دارای ویژگی‌های متمایزی است. اولین و مهم‌ترین ویژگی به نظر فوکو، پیوند آن با قانون است. قدرت حاکم به عنوان نظامی از تعهدها و ممنوعیت‌های حقوقی در نظر گرفته شده و با ابزار آن یعنی به واسطه قانون اعمال می‌شود (فوکو، ۱۳۹۰: ۸۵-۸۶). دوم، قوانین به عنوان نظامی از قواعد الزام‌آور، در حالی که مدعی اعتبار کلی هستند، اما در عین حال در حالی گسسته مداخله می‌کنند. آنها تنها در زمانی وارد عمل شده که قانون نقض می‌شود. سوم، نیروی قانون همیشه با نیروی فیزیکی پشتیبانی می‌شود که به معنای پشتیبانی شدن با تهدید خشونت (مشروع) در صورتی بوده که شخص از قانون تبعیت نکند. چهارم، قدرت حاکم در پی اتخاذ نظم حقوقی دولتی درون یک قلمرو مشخص است. در مجموع در اینجا قدرت به نحوی مورد توجه قرار می‌گیرد که گویی منشأ آن در یک سوژه (حاکم یا جانشین آن) قرار داشته و درون یک نهاد مشخص قرار گرفته است. با این نگاه، قدرت تا حد زیادی به عنوان امری منفی در نظر گرفته می‌شود: قدرت، ممنوع، سانسور، محدود و سرکوب می‌کند (همان: ۶۶-۶۸؛ ۸۶-۸۷).

اما با توجه به دیدگاه فوکو نسبت به قدرت، نگاه وی به دولت نیز با رویکرد حقوقی زاویه می‌یابد. در دیدگاه وی، دولت همواره با شیوه خاصی از حکمرانی منطبق با نوعی از عقلانیت تلازم دارد (همان، ۱۳۸۹: ۱۵). در واقع در هر نظم سیاسی، تلقی خاصی از حکومت وجود دارد که مبتنی بر هدف و اصلی به عنوان «عقلانیت حکومتی» آن است (یحیوی، ۱۳۹۴: ۱۳۲). به طور کلی تحلیل فوکو از دولت پیش از هر چیز متمرکز است بر انواع عقلانیت‌های به کار گرفته شده در رویه‌هایی که از طریق آن مدیریت دولت، رفتار انسان را هدایت می‌کند (سایمونز، ۱۳۹۰: ۱۱۸). در نظر فوکو، پرسش از حکومت و عقلانیت نمی‌تواند جدا از یکدیگر مطرح گردد (Rose & Miller, 1992: 181). بنابراین اندیشه وی، در پس اقدامات دولت، تفکری وجود دارد که باید تجزیه و تحلیل شود (Gordon, 1991: 7).

فوکو واژه «حکومت‌مندی» را برمی‌سازد تا تکنیک‌ها و عقلانیت‌های گوناگونی را توصیف کند که دولت‌ها به کمک آنها بر شهروندانشان حکومت می‌کنند. یعنی

عقلانیت‌های خاصی که هم سوژه‌هایی را برمی‌سازد که دولت بر آنها حکومت می‌کند، هم اصول و عقلانیت‌هایی را می‌سازد که حاکی از مدیریت بر کل شهروندانند (میلر، ۱۳۹۴: ۲۵۱-۲۵۳). وی بیان می‌دارد: «شاید آنچه برای مدرنیته ما، یعنی برای اکنونیت ما اهمیت دارد، دولتی شدن جامعه نیست، بلکه آن چیزی است که من «حکومت‌مند شدن» دولت می‌نامم. ما در عصر حکومت‌مندی زندگی می‌کنیم» (Burchell & et al, 1991: 103). حکومت اشاره می‌کند به وجوه کمابیش نظام‌مندشده، تنظیم‌شده و حساب‌شده قدرت که از اعمال خودانگیخته قدرت بر دیگران فراتر می‌رود و مبتنی است بر استدلالی (یک «عقلانیت») که غایت کنش یا ابزار مناسب برای رسیدن به غایت را معین می‌کند. بنابراین حکومت عبارت است از «تنظیم رفتار با کاربرد کمابیش عقلانی و سائل مناسب» (هیندس، ۱۳۹۰: ۱۰۶).

فوکو در درس‌گفتارهای تولد زیست سیاست، مفهوم «حکومت‌مندی» را در معنای «روش هدایت رفتار انسان‌ها» به کار می‌گیرد (فوکو، ۱۳۹۰: ۲۵۸). حکومت‌مندی می‌تواند به عنوان روشی فهمیده شود که حکمرانان برای تحقق سیاست‌هایشان، از مجرای آن به تربیت شهروندانی بهنجار می‌اندیشند. این مفهوم، کلیه شیوه‌های سازمان‌دهی (ذهنیت‌ها، عقلانیت‌ها، تکنیک‌ها و نهادها) را که از طریق آن افراد اداره می‌شوند در برمی‌گیرد (یحیوی، ۱۳۹۴: ۱۲۳). مایکل دین در توضیح مقصود فوکو می‌گوید: «حکومت، فعالیت کم و بیش منطقی و محاسبه‌شده‌ای است که مقامات و سازمان‌های متعددی با استفاده از فنون و اشکال مختلف دانش انجام می‌دهند، که به دنبال شکل دادن به رفتار از طریق کار کردن بر امیال، آرمان، منافع و اعتقادات بازیگران مختلف برای اهداف مشخص و با مجموعه‌ای متنوع از نتایج، اثرات و عواقب نسبتاً پیش‌بینی‌ناپذیر است» (Dean, 1999: 18).

بر این اساس قدرتی که دولت اعمال می‌کند، شکل‌دهنده است. این قدرت با تعیین حوزه امکان عمل افراد، آنها را به سوی گونه خاصی از سوژگی‌کنیویه سوق می‌دهد و با مشخص کردن حوزه امکانات آنان، اعمالشان تبعاتی در راستای اهداف دولت در پی دارد (محبوبی آرانی و جمالی، ۱۳۹۹: ۲۰۱). هدف یک چیز است: تولید سوژه‌ای که به لحاظ اقتصادی، مفید و از نظر سیاسی، فرمانبر باشد (کسرای و دیگران، ۱۳۹۰: ۲۴).

بر این اساس سوژه دارای هویت ماقبل سیاسی نیست، بلکه هویت، منافع و اعتقادات وی درون استراتژی‌ای که عقلانیت دولت را شکل می‌دهد، شکل می‌گیرد. برای مثال دموکراسی به عنوان یکی از استراتژی‌هایی است که دولت اتخاذ می‌کند تا به وسیله آن با تربیت سوژه‌هایی بهنجار و مطیع به اهداف خود نائل آید. درون این استراتژی است که سوژه‌های مشارکت‌جو در حوزه سیاسی شکل می‌گیرد. این سوژه‌ها، هویت و منافعشان به وسیله استراتژی دموکراسی تعریف می‌شود و از آنجا که دموکراسی، استراتژی دولت برای رسیدن به اهداف خود است، سوژه‌ها با مشارکت دموکراتیک به طور خودانگیخته و بدون فشار بیرونی در جهت تحقق اهداف دولت حرکت می‌کنند. در واقع عقل و کردار حکومتی، مصرف‌کننده مشارکت و رقابت سیاسی است و تا جایی مصرف‌کننده آن است که مشارکت و رقابت برای دولت کارکرد داشته باشد. عقل حکومتی، مشارکت و رقابت سیاسی را تولید و سازمان‌دهی می‌کند و در مقام اداره آن ظاهر می‌شود. چیرگی در پوشش اثرگذاری غیر مستقیم و خودتغییرده حکومت‌شوندگان پدید می‌آید و از این‌رو آزادی‌های فردی و توانمندی‌های جمعیت برای تصمیم‌گیری‌های آزادانه، در حقیقت ابزار حکومت‌مندی دولت است. می‌توان دریافت که به نظر فوکو، مشارکت سیاسی، جزئی از عقل سیاسی و هنر حکومتی است و نمی‌تواند بر سر راه چیرگی آفرینی دولت مدرن، تنگنا پدید آورد و از خودآیینی حکومت‌شوندگان پاسداری کند (صالحی فارسائی، ۱۳۹۸: ۸۳).

در واقع قدرت دولت به جای آنکه رودررویی خشونت‌آمیز و سرشتی آنتاگونیستی داشته باشد، با آگونیسیم همراه است و با پیچیده‌تر و عقلانی شدن روزافزون رابطه‌های قدرت در چارچوب حکومت‌مندی، بدون آنکه از بیرون فرد را به کاری وادارد، از رهگذر سوژه‌شدگی خود فرد، آزادانه کردارش را سامان می‌دهد (همان: ۸۰). دولت، شخص فرودست را به انجام آنچه خود در سر دارد، وادار و مجبور نمی‌کند؛ بلکه بر اساس حکومت‌مندی، بر شیوه کردار حکومت‌شوندگان تأثیر می‌گذارد، به گونه‌ای که زمینه خودتغییردهی و خودسامان‌دهی در رفتار روزانه آنان فراهم می‌شود و آنان به کاری واداشته نمی‌شوند که نخواهند، بلکه آزادانه و از رهگذر فرآیند سوژه‌شدگی یا عینیت یافتن سوژه، سلطه بر آنان اعمال می‌شود. از این‌رو مشارکت و رقابت سیاسی، فرآیندی نیست که از طریق آن، سوژه‌های ماقبل اجتماعی و رها از اعمال سلطه دولت با

سازمان‌دهی خود در قالب سازمان‌های جامعه مدنی، در پی شکل دادن به سیاست‌ها و استراتژی‌های دولت برآیند و طبق منافع و علایق از پیش موجود خود به آنها شکل دهند؛ بلکه هویت خود سوژه، منافع و علایقش، حوزه اعمال ممکن و مشارکت و آزادی‌اش و... را از پیش دولت شکل می‌دهد. از این‌رو مشارکت سیاسی سوژه، تبعاتی در جهت اهداف دولت دارد. این سوژه ماقبل سیاسی نیست که با مشارکت سیاسی خود به سیاست‌های دولت شکل می‌دهد، بلکه این دولت است که با اعمال سیاست‌ها و استراتژی‌های خود، سوژه را برمی‌سازد و از وی همچون ابزاری در جهت تحقق اهداف دولت بهره می‌گیرد.

اما در تفکرات فوکو، حکومت‌مندی صرفاً به نهاد دولت محدود نمی‌شود، بلکه هدایت رفتار به فراسوی دولت و از طریق نهادهای جامعه مدنی نیز صورت می‌گیرد. بنابراین بحث از حکومت‌مندی بدون فهم نظرهای فوکو درباره جامعه مدنی، ناقص است.

جامعه انضباطی

طی عصر کلاسیک، انضباط‌های گوناگون مدارس، کالج‌ها، پادگان‌ها و کارگاه‌ها - به سرعت توسعه یافت. در حوزه کردارهای سیاسی و ملاحظات اقتصادی نیز مسائل مربوط به موالید، طول عمر، سلامت عمومی، مسکن و مهاجرت مطرح شدند و در نتیجه تکنیک‌های گوناگون و پرشماری برای سوژه منقادسازی بدن‌ها و کنترل جمعیت‌ها به گونه‌ای سرسام‌آور افزایش یافت. بدین ترتیب عصر زیست‌قدرت آغاز شد (فوکو، ۱۳۸۳: ۱۶۱ و ۱۶۵). اینک پیش‌پاافتاده‌ترین فعالیت‌ها و افکار به‌دقت ثبت و ضبط می‌شوند. بدین‌وسیله نقش و کار ویژه فردیت‌بخشی دگرگون می‌گردد. در رژیم‌هایی مانند رژیم فئودالی، فردیت به‌صورت بسیار بارزی در رأس نظام مشخص بود. هرچه فرد قدرت بیشتری اعمال می‌کرد، بیشتر به‌عنوان فرد مشخص و شناخته می‌شد. این فردیت در افتخارات، در حیثیت و مقام و حتی در نوع مدفن فرد ظاهر می‌گشت. در مقابل در رژیم انضباطی، فردیت در پایین ظاهر می‌شود. به همه کسانی که در معرض و موضوع کنترل هستند، از طریق مراقبت و نظارت دائمی، فردیت داده می‌شود (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۸: ۲۷۷).

به باور فوکو، جامعه انضباطی عبارت از جامعه‌ای است که در آن اعضا دائماً در معرض مراقبت، نظارت و تربیت هستند و در تحلیل نهایی در گستره قدرت اسیر می‌شوند (ضمیران، ۱۳۸۷: ۱۵۶) در این جامعه انسان‌ها به‌طور کامل نظام‌های سراسربین را

درونی می‌کند و در آنها مسکن می‌گزینند (koopman, 2010: 549). غایت این جامعه، ایجاد و تربیت جسمی مطیع و فرمان‌بردار است که به سهولت در معرض انقیاد، تغییر، اصلاح و بهره‌برداری قرار گیرد (ضیمران، ۱۳۸۷: ۱۴۸). به نظر فوکو، طبیعی است که در چنین جامعه‌ای، زندان‌ها به کارخانه‌ها، مدرسه‌ها، سربازخانه‌ها و بیمارستان‌ها که همگی شبیه زندانند، شبیه باشد (خالقی، ۱۳۷۱: ۲۴۵).

با توجه به اینکه فوکو، مدرنیته سیاسی و دولت‌مدرن را با حکومت‌مندی همراه می‌داند که در پی اثرگذاری غیرمستقیم از رهگذر خودسامان‌بخشی و خودتغییردهی خود حکومت‌شوندگان انجام می‌شود، می‌توان دریافت که حکومت‌مندی نمی‌تواند به دولت و نهادهای آن محدود شود. از این رو سیاست استوار بر حکومت‌مندی به فراسوی نهادهای دولتی گسترش می‌یابد و برای آنکه تأثیرگذاری غیرمستقیم با کامیابی افزون‌تری همراه باشد، از کنش‌های خودحکومتی و نیروهای گوناگون جامعه مدنی برای حکومت‌مندی بهره گرفته می‌شود (هیندس، ۱۳۹۰: ۶۳).

از این رو در آثار فوکو، نهادهای جامعه مدنی، واقعیتی جداگانه از دولت‌مدرن و حکومت‌مندی نیست که در برابر آن رویارویی کند؛ بلکه بخشی از فناوری حکومت‌مندی در مدرنیته سیاسی است (فارسانی، ۱۳۹۸: ۷۳). لذا نمایندگی منافع از طریق نهادها، آثار تکثرگرایانه نیروهای اجتماعی بر دولت را آشکار نمی‌سازد؛ بلکه توانایی قدرت در سازمان‌دهی، بهبود و حتی تولید نیروهای اجتماعی را برجسته می‌کند. کار میشل فوکو این نکته را برجسته می‌سازد که نهادها یا حریم‌های جامعه مدنی-کلیسا، مدرسه، زندان، خانواده، اتحادیه، حزب و غیره-قلمرو نمونه‌واری برای آرایش‌های انضباطی قدرت در جامعه مدرن می‌سازد؛ سوژه‌های بهنجار را تولید می‌کند و از طریق رضایت، هژمونی را به گونه‌ای اعمال می‌کند که شاید دقیق‌تر و ظریف‌تر است، اما اقتدارگرایی آن کمتر از اعمال اجبارآمیز دیکتاتوری نیست (هارت، ۱۳۸۵: ۳۸).

فناوری در خدمت قدرت

طی عصر کلاسیک در کنار تکنولوژی بزرگ دوربین‌ها و عدسی‌ها و پرتوهای نور که بخشی از بنیان فیزیک و کیهان‌شناسی نوین بودند، خرده‌تکنیک‌های مراقبت‌های چندگانه و متلاقی وجود داشت؛ نگاه‌هایی که می‌بایست ببینند، بی‌آنکه دیده شوند؛ آن‌هم از رهگذر تکنیک‌هایی برای به انقیاد درآوردن انسان و شیوه‌هایی برای استفاده از

او. این رصدگاه‌ها، الگویی تقریباً آرمانی داشتند: اردوگاه نظامی. در یک اردوگاه کامل، کل قدرت تنها با مراقبتی دقیق اعمال می‌شود و هر نگاه، قطعه‌ای است از عملکرد فراگیر قدرت (فوکو، ۱۳۷۸: ۲۱۴).

فوکو، دیدگاه خود درباره فناوری را در قالب موضوع سراسربین مطرح می‌کند. وی بیان می‌دارد: «بنام در آغاز، سراسربین معروف خود را به منزله رویه برای نهادهایی چون مدارس، کارخانه‌ها و زندان‌ها مطرح کرد. اما وی در پایان عمر خود، پیشنهاد می‌دهد که سراسربین باید به قاعده‌ای برای کل حکومت تبدیل شود». فوکو خود معتقد است سراسربین قاعده‌ی حکومت‌های لیبرال است (همان، ۱۳۹۰: ۹۹). در ظاهر، سراسربین صرفاً راه‌حلی است برای یک مسئله تکنیکی؛ اما از پس آن، نوع کاملی از جامعه نمایان می‌شود. روزگار باستان تمدن نمایش بود: «امکان‌پذیر کردن بازرسی شمار اندکی از چیزها [بژه‌ها] برای شمار کثیری از انسان‌ها». عصر مدرن مسئله معکوس را طرح کرد: «رؤیت‌پذیر کردن آنی شمار بسیار کثیر برای شماری اندک یا حتی برای یک نفر». جامعه ما جامعه نمایش نیست؛ جامعه مراقبت است. در زیر سطح تصویرها، بدن‌ها عمیقاً در محاصره‌اند. فرد در این نظم، به دقت و بر اساس تاکتیک تمام و کمال نیروها و بدن‌ها ساخته می‌شود. ما در ماشین سراسربین جا گرفته‌ایم؛ در محاصره اثرهای قدرتی که خودمان آنها را تداوم می‌بخشیم، چون چرخ دنده‌ای از آن ماشینیم (همان، ۱۳۷۸: ۲۶۹-۲۷۰).

فوکو معتقد است که تکنولوژی سراسربین، «ماشینی است برای خلق و حفظ مناسبات قدرت، مستقل از آن کس که آن را اعمال می‌کند». بدین‌گونه قدرت، خودکار و غیرفردی می‌شود. از این‌رو دیگر احتیاجی به آیین‌های شکنجه و مراسم اعدام نیست تا اعمال قدرت شخص پادشاه تضمین شود و یا تفاوت میان مقام و شأن اعمالگر قدرت و آن کس را که قدرت بر او اعمال می‌شود، نشان دهد؛ بلکه این نوع قدرت بر نوعی معماری بنا شده که بدن انسان‌ها به‌طور دقیقی در آن توزیع شده‌اند و «عدم تقارن و ناهم‌ترازی و تفاوت را تضمین می‌کند». هر کسی با هر انگیزه‌ای این ماشین را به‌کار اندازد و در جایگاه مراقبان قرار گیرد، می‌تواند این قدرت را اعمال کند (مقدم حیدری، ۱۳۹۵: ۱۸۶-۱۸۷).

ماشین سراسربین با هر نوع ورودی به آن تنها یک خروجی خواهد داشت؛ ساختن نتایج همگونی از قدرت. «انقیاد واقعی به‌طور خودکار از رابطه‌ای مجازی زاده می‌شود. توسل به زور ضرورتی ندارد. [به جای قفل و زنجیر و زندان‌های مخوف قدیمی] فقط کافی است جداسازی‌ها روشن و واضح باشد. کسی که تابع قلمرو رؤیت‌پذیری است و از این امر آگاه است، الزام‌های قدرت را خود عهده‌دار می‌شود و این الزام‌ها را به‌طور خودانگیخته بر خود اعمال می‌کند. او مناسبات قدرت را بر خود حک می‌کند؛ مناسبات قدرتی که او در آن به‌طور همزمان دو نقش را ایفا می‌کند و به بنیان و اساس خویش بدل می‌شود. از همین‌رو قدرت بیرونی نیز از سنگینی [فیزیکی] خود می‌کاهد. این قدرت به سمت غیرجسمانی بودن میل می‌کند و هرچه بیشتر به این حد نزدیک می‌شود، اثرهایش پایدارتر، عمیق‌تر، یک‌بار برای همیشه به‌دست‌آمده و دائمی‌تر می‌شود؛ پیروزی جاودانه‌ای که از هرگونه رویارویی جسمی پرهیز می‌کند و همواره پیشاپیش رقم خورده است» (خالقی، ۱۳۸۱: ۲۴۳-۲۴۴).

همان‌گونه که ژیل دلوز تأکید می‌کند، تکنولوژی سراسربین، نمودار قدرت و ماشینی انتزاعی است. سراسربین، قدرت تبدیل‌شده به شکل آرمانی‌اش است. دیدن فرد بدون دیده‌شدن، اصل عملکرد مجموعه‌ای از روش‌های نظارت در جوامع مدرن است (میلر، ۱۳۹۴: ۲۳۹). کارویژه تکنولوژی سراسربین، چیزی جز افزایش نظارت و قدرت و کنترل بر افراد نیست (ضمیران، ۱۳۸۷: ۱۵۸).

بنابراین فناوری سراسربین (برخلاف تصور برخی متفکران مدرن از فناوری) بر تاریخ‌خانه سیاست، پرتوی از روشنایی نمی‌اندازد، بلکه برعکس، مرکز اعمال‌کننده قدرت را در تاریکی و تابعان قدرت را در پرتو روشنایی خود قرار می‌دهد. سراسربین با نگاه همه‌جا حاضر و همیشه مراقب خود، افراد را چونان چرخ‌دنده‌های ماشین به خدمت می‌گیرد و آنها را تابع قدرت می‌کند. از این طریق با برسازي سوژه‌ها، اطاعت آنها را به صورت خودانگیخته برمی‌انگیزد. از این‌رو هویت، منافع و باور سوژه‌ها، قبل از هر چیز به وسیله ماشین سراسربین برساخته می‌شود. آنها به‌طور خودانگیخته در سیاست مشارکت می‌کنند و در پی تحقق منافع خود هستند؛ اما منفعی که سراسربین برساخته است. از این‌رو مشارکت سوژه‌ها در سیاست، پیامدی جز تحقق اهداف ماشین سراسربین ندارد.

نسبت فناوری قدرت و حکومت‌مندی در اندیشه ژیل دلوز

گذر از جامعه انضباطی به جامعه کنترلی

جوامع انضباطی طی زمان دچار دگرگونی و دگردیدی شدند، به طوری که بر ویرانه‌های آن جوامع کنترلی سربرآوردند. جوامع انضباطی با محدودسازی‌های مکانی و زمانی و سازمان‌دهی سوژه‌ها در نهادهای انضباطی، سوژه‌ها را تحت انقیاد درمی‌آوردند. در واقع نهادهای جامعه مدنی، محل تولید و بازتولید قدرت بود. اما در گذر زمان، این نهادها دچار فروپاشی شدند و فضای جامعه، مسطح شد. هرچند با زوال نهادهای انضباطی به نظر می‌رسید که سوژه به رهایی رسیده است، برخلاف انتظار، این جوامع کنترلی بود که از خاکستر جوامع انضباطی سربرآورد. در چنین جامعه‌ای، کنترل سوژه‌ها به شدیدترین حالت خود می‌رسد، به طوری که برخلاف جامعه انضباطی که سوژه تنها در محیط‌های حریم‌بندی‌شده تحت نظارت بود و در زمان‌هایی که بیرون از آن نهادها قرار داشت از آزادی برخوردار بود، در جامعه کنترلی، دیگر هیچ زمان یا مکان آزادی وجود ندارد، بلکه سوژه هر لحظه از شبانه‌روز و در هر نقطه‌ای تحت کنترل چشم همه‌جا حاضر قرار دارد.

دلوز در کتاب خود با عنوان «فوکو» و در مقاله‌ای موجز با عنوان «پی‌نوشت بر جوامع کنترلی»، عبور از جامعه انضباطی به جامعه کنترلی را صورت‌بندی کرده‌است. در جامعه انضباطی، سلطه اجتماعی و تضمین اطاعت افراد از طریق نهادهای انضباطی همچون زندان، کارخانه، آسایشگاه، بیمارستان، دانشگاه، مدرسه و نهادهای مشابه انجام می‌گیرد. فوکو در تشریح جامعه انضباطی عموماً به نظام سیاسی و اجتماعی پیش از انقلاب کبیر و دوران کلاسیک فرانسه اشاره می‌کند (نجف‌زاده، ۱۳۸۵: ۷).

برخلاف جامعه انضباطی، در جامعه کنترلی، سازوکارهای سلطه درون مغزها و بدن‌های شهروندان جریان دارد. در این جامعه، رفتارهای ناظر بر شمول و حذف اجتماعی مخصوص حکومت، در خود سوژه‌ها درونی شده است. بنابراین جامعه کنترلی را می‌توان با تشدید و تعمیم دستگاه‌های انضباطی بهنجارسازی شناخت که به صورت درونی، اعمال مشترک روزانه ما را شکل می‌دهند. برخلاف انضباط، کنترل کاملاً به خارج از حوزه‌های سازمان‌دهی‌شده نهادهای اجتماعی چون کارخانه، مدرسه، بیمارستان، زندان و... گسترش یافته است (نگری و هارت، ۱۳۸۴: ۴۸).

سیستم نظارتی جدید که با برپایی دکلهای مخابراتی تلفن همراه به اوج خود می‌رسد، توانسته بخش قابل توجهی از جمعیت را تحت نظارت لحظه به لحظه قرار دهد؛ زیرا تلفن همراه به منزله ساده‌ترین ابزار ارتباطی خودخواسته در همه‌جا همراه افراد است و بنابراین گفتمان قدرت با استفاده از سیستم ردگیری الکترونیکی فردی قادر است که برخلاف ساختار سراسربین، افراد را در هر لحظه ردیابی کند. از این‌رو است که عده‌ای معتقدند که ساختار پساسراسربین به مراتب از ساختار پیشین، ترسناک‌تر است؛ زیرا ناظر تا هر کجا که دکلهای مخابراتی موجود باشد، می‌تواند شما را تعقیب کند. به علاوه ابزار این امر چنان ارزان و در دسترس است که با کمک آن، هر فرد می‌تواند شخص موردنظر خود را ردگیری کند. این قابلیت سبب شده که ساختار پساسراسربین، برخلاف ساختار نظارتی قبلی که صرفاً عمودی و سلسله‌مراتبی بودند، ماهیتی افقی و ریزوماتیک پیدا کند (طاهری، ۱۴۰۰: ۶۹).

در جامعه انضباطی، فرد مدام در حال عبور از محیطی بسته به محیط بسته دیگری است: نخست خانواده، سپس مدرسه (تو دیگر در خانواده نیستی)، سپس سربازخانه (تو دیگر در مدرسه نیستی)، سپس کارخانه، هر از چندگاهی هم بیمارستان و احتمالاً زندان. دلوز معتقد بود که ما اخیراً عبور از جامعه انضباطی به جامعه کنترلی را تجربه کرده‌ایم. در اینجا این مفهوم دلوز می‌تواند اقدام اولیه‌ای برای فهم زوال حاکمیت جامعه مدنی و ظهور شکل جدید کنترل باشد. مشخصه جوامع انضباطی، حریم‌ها یا نهادهایی است که نقش استخوان‌بندی و ستون فقرات جامعه مدنی را دارند (هارت، ۱۳۸۵: ۴۳).

دلوز تأکید می‌کند که این حریم‌ها یا نهادهای اجتماعی امروز همه‌جا دچار بحران شده‌اند. می‌توان بحران کارخانه، خانواده، کلیسا و دیگر حریم‌های اجتماعی را فروپاشی فزاینده دیوارهای اجتماعی گوناگونی تلقی کرد که متعاقباً یک خلاء اجتماعی به وجود می‌آورد؛ به طوری که فضای اجتماعی شیاربندی‌شده جامعه مدنی در یک فضای آزاد تهی، صاف و یکدست جلوه می‌کند. با وجود این قدرت هرگز به خلاء نمی‌انجامد، بلکه همواره به انحای مختلف، فضای اجتماعی را پر می‌کند. از دید دلوز، سقوط دیوارهای تعریف‌شده یا حریم‌ها را نه گونه‌ای تخلیه اجتماعی، بلکه تعمیم یافتن منطقی بدانیم که قبلاً در میان این قلمروهای محدود در سراسر کل جامعه عمل می‌کردند و همانند یک ویروس شیوع می‌یابند. در جامعه کنترلی، زندان درست در مقابل دره‌ایش شروع

می‌شود. به محض اینکه از خانه خود بیرون بیایید - شاید حتی زودتر - زندان شروع می‌شود. فضای اجتماعی هموار است، نه به این معنا که از شیاریندی انضباطی، پاک شده‌است؛ بلکه به این معنا که آن شیارچه در سراسر جامعه بسط یافته‌است. رابطه بین جامعه و دولت اصلاً دیگر شامل وساطت و سازمان‌دهی نهادها برای انضباط و حکومت نیست؛ بلکه این رابطه، دولت را مستقیماً از طریق گسترش مدام تولید اجتماعی به حرکت درمی‌آورد (هارت، ۱۳۸۵: ۴۳-۴۴).

بحران نهادهای انضباطی همه‌جا در حال گسترش است. در نظام زندان: اقدام به یافتن مجازات‌های جایگزین - دست‌کم برای جرایم کوچک - و استفاده از قلاده‌های الکترونیکی که فرد محکوم‌شده را مجبور می‌کند طی ساعات خاصی در خانه بماند. در نظام مدرسه: اشکال مستمر کنترل و تأثیر بر مدارسی که به آموزش دائمی مبادرت می‌کنند؛ کنار گذاشتن تمام پروژه‌های دانشگاهی و وارد ساختن شرکت در همه سطوح تعلیم و تربیت. در نظام بیمارستان: پزشکی جدید، بدون دکتر و مریض که بیماران بالقوه و اشخاص در معرض خطر را جدا می‌کند؛ بلکه گد ماده شمارپذیر را که باید کنترل شود، جایگزین بدن فردی یا شمارگانی می‌کند. در نظام شرکتی: شیوه‌های نوین نقل و انتقال پول، سود و انسان‌هایی که دیگر در شکل کارخانه قدیم فعالیت نمی‌کنند. اینها نمونه‌های بسیار کوچکی هستند، اما همین نمونه‌های کوچک هم ما را قادر می‌سازند تا معنی بحران نهادها را بهتر درک کنیم؛ بحرانی که بنیان پیش‌رونده و پراکنده نظام جدید سلطه است (دلوز و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۷-۱۱).

در جامعه کنترلی ما مجازیم هر کاری دلمان خواست انجام دهیم. ما دیگر با ساختارهایی چون مدرسه یا کارخانه محصور نشده‌ایم. می‌توانیم تحصیلاتمان را به صورت آنلاین بگذرانیم یا دور کاری کنیم. این به آزادی می‌ماند، ولی باید توجه کرد شاید دور کاری یا کارکردن در خانه مطلوب باشد، ولی اکنون حتی دور از اداره نیز از ما انتظار دارند در قبال اقتضات شغلی مسئول باشیم. هرچند از شر فضاهای بسته و محصور کاری آزاد شده‌ایم، اقتضات شغلی اوقاتمان را پر کرده است. به نظر می‌رسد آنچه در اینجا از دست رفته، اوقات آزاد حقیقی است؛ اوقاتی که کاملاً خارج از ساختارهای قدرت قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد که جامعه انضباطی، هرچند مناسبات قدرت سرکوبگر خاص خود را داشت، به این اوقات مجال ظهور می‌داد: پس از آنکه از

کارخانه خارج شدیم، اوقاتمان دیگر متعلق به خودمان است، تا روز بعد که برای گذراندن نوبت کاری دیگری به کارخانه بازگردیم. در جامعه کنترلی، این امکان رفته‌رفته محو می‌شود. هرچند از یک‌طرف به نظر می‌رسد آزادی بیشتر شده، از طرف دیگر، گستره کنترل بر فعالیت‌هایمان نیز وسیع‌تر گشته است. به جای چشم سراسربین دارای یک نقطه کانونی مرکزی که از طریق آن فعالیت‌ها رصد می‌شود، با ماتریسی فراگیر از الگوریتم‌هایی طرف هستیم که اطلاعات را (برای ارزیابی همه‌جانبه فعالیت‌هایمان) جمع‌آوری می‌کند. همه‌چیز ردیابی و کدگذاری و در قالب الگوهای درآمده که یا قابل قبولند یا غیرقابل قبول. کافی است در گشت و گذار اینترنتی‌تان به سایت‌هایی خاص سر بزیند یا از واژگان حساسیت‌برانگیز خاصی در جست‌وجوی خود استفاده کنید تا شما را در نوعی «فهرست تحت مراقبت» قرار دهند. در عمل با همان آثار چشم سراسربین طرف هستیم. مهم نیست عملاً تحت مراقبت باشید یا نه، مهم برانگیختن این احساس در شماست که در هر لحظه‌ای می‌توانند رصدتان کنند.

تولید-قدرت و نقش آن در سوژه-منقاسازی

در دیدگاه دلوز، اعمال قدرت یا دست‌کم تداوم روابط قدرت، مستلزم این است که اعمال قدرت، تکیه‌گاهی در «خود» افرادی که بر آنها اعمال می‌شود نیز داشته باشد. شرط تداوم هر نظامی از مناسبات تولید-قدرت این است که تکیه‌گاهی در «روابط خود با خود» افراد داشته باشد.

سرمایه‌داری به‌مثابه یک نظام تولید-قدرت باید هویت‌های افراد را چنان سازمان دهد که آنها را در جهت بازتولید مناسبات تولید-قدرت به کار گیرد: سازمان دادن «خودیایی‌ها» روی سطح «ناخودآگاه»ی که ما را به حرکت در امتداد بردارهای میدان مناسبات تولید-قدرت به فعل وادارد. ناخودآگاه نه مخزن غرائز طبیعی یا وحشی، بلکه امری یا به بیان دقیق‌تر، سطحی مجازی است که به‌نحوی اجتماعی-تاریخی شکل می‌گیرد.

دلوز، سیر تاریخی نظام‌های تولید-قدرت را که هر کدام به گونه‌ای خاص ناخودآگاه سوژه‌ها را شکل می‌دهند و از این طریق آنها را حکومت‌پذیر می‌نمایند، به سه دوره تقسیم می‌کند. هر نظام تولید-قدرت با وجهی از دین و بنابراین با سنجی از ناخودآگاه در تناظر است. دلوز و گتاری در آنتی‌ادیپ، سه نظام تولید-قدرت را در قالب سه

«ماشین اجتماعی» مورد بحث قرار می‌دهند: ۱- ماشین بدوی یا ماشین قبیله‌ای؛ ۲- ماشین دسپوتیک یا ماشین حاکمیت‌مند (دولت) که فئودالیسم و وجه تولید آسیایی و استبداد شرقی‌سنگ‌های خاصی از آن هستند؛ ۳- سرمایه‌داری (پیتون، ۱۳۸۳: ۱۹۱-۱۹۵). فرمول انتزاعی سناریوی دین در هر ماشین اجتماعی به صورت یک قضیه شرطی منفصله حقیقی قابل تلخیص است. در ماشین قبیله‌ای: یا وفاداری به قبیله یا سرگردانی در بیابان و قرار گرفتن در معرض قتل و غارت بی‌خون‌بها؛ در ماشین حاکمیت‌مند: یا وفاداری به حاکم یا هرج‌ومرج...؛ در ماشین سرمایه‌داری: یا تن دادن به کار مثل یک کارگر سربه‌راه و بی‌توقع یا فقر و بدبختی و سرگردانی و فلاکت و گدایی و کارتن‌خوابی و گورخوابی و... این سنتزهای انفصالی در هر نظام تولید-قدرت در ناخودآگاه سوژه حک شده است و به رفتارهای او جهت می‌دهد. در هر نظام تولید-قدرت با استفاده از تکنیک‌های «خود»، شادی‌ها و اندوه‌ها با «ابژه‌ای» که علت این شادی‌ها به شمار می‌آید، در قالب گونه‌ای سنتز انفصالی (گزاره شرطی منفصله حقیقی) یا همان سناریوی میل به ثبت می‌رسد؛ یک ابژه که علت همه شادی‌هاست، یک مرجع یا اصل که همه شادی‌ها از آن نشأت می‌گیرد. همه شادی‌های خود را مدیون آنیم و همه اندوه‌های ما ناشی از کوتاهی خودمان در به‌جا آوردن آیین یا آیین‌های ادای دین ما به آن است (همان: ۱۷۳).

در نظام تولید-قدرت قبیله‌ای، علت-ابژه همه شادی‌ها، همه خیرات و برکات، قبیله (خدایان و قلمروی قبیله) است و همه اعضای قبیله، بدهکار قبیله و موظف به اجرای آداب و رسوم قبیله‌اند. در مقابل، در ناخودآگاه حاکمیت‌مند یا دولتی، علت-ابژه همه خیرات و برکات، حاکم یا شاه است و همگان مدیون حاکم یا شاه هستند (Deleuze, 1977: 194).

اما در ناخودآگاهی که «حکومت» سرمایه‌دارانه در حکومت‌شوندگان حک می‌کند، علت-ابژه همه شادی‌ها یا خیرات و برکاتی که در قالب انگاره خوشبختی تلخیص و فشرده می‌شود، نه یک چیز یا یک چهره، بلکه فرایند گردش سرمایه (سرمایه به‌منزله «ارزش خود ارزش‌افزا») است و ما همه مدیون گردش سرمایه‌ایم. در بعد لیبیدویی نظام سرمایه‌داری، گردش سرمایه مانند یک آکسیوم (اصل موضوع) عمل می‌کند و هر چیزی بر اساس کارکردش در تداوم این گردش ارزیابی می‌شود. نسبت تولید-قدرت

سرشت‌نمای سرمایه‌داری، نسبت تحمیل کار است؛ نسبتی که در آن با استفاده از انواع و اقسام تکنیک‌ها، بدن کارگر به مثابه عضو و اندامی از یک کارگر جمعی، در جهت تولید ارزش اضافی به کار گرفته می‌شود. اما همین رابطه در رژیم ناخودآگاه و در بعد لیبیدویی در قالب رابطه دینی ثبت می‌شود که در آن سرمایه نه کار مرده، بلکه گردش خودبسندگی و حیات‌بخش جلوه می‌کند. اما این «دین»، دینی است که گونه‌ای ثبات و آرامش به «مدیون» اعطا می‌کند (پیتون، ۱۳۸۳: ۱۷۹-۱۷۸). از این پس بدبختی‌ها نه ناشی از تصادفی کور و درک‌ناشدنی، بلکه ناشی از کوتاهی در ادای دین است: «گناه» همین است. در الهیات ناخودآگاه سرمایه، گونه‌ای گناه و کوتاهی در ادای دین به سرمایه وجود دارد.

دولت به عنوان نهاد رمزگذار

در حالی که نظام تولید در هر جامعه‌ای با شکل دادن به ناخودآگاه سوژه‌ها سبب به انقیاد درآمدن آنان می‌شود، دولت با کارکردهای خود مانع از این می‌شود که سوژه از نظم موجود سلطه رمزگشایی کرده و خود را از وضع موجود انقیاد، رهایی بخشد. از اینرو کارکرد اصلی دولت، رمزگذاری است که این امر سبب تولید سوژه‌هایی مطیع و فرمان‌برداری شده که اعمال آنها، پیامدی جز بازتولید روابط سلطه موجود ندارد.

در نظر دلوز، حکومت شکلی از کنش در قبال نیروهای فردی یا اجتماعی است. این شکل کنش در پی آن است تا امکانات کنشگری را محدود و معین کند. در دیدگاه آنها، حکومت نهادی است که شیوه عملکردش، رمزگذاری و محدودیت‌ساز است و این یعنی از بین بردن توان کنشگری نیروهای کنشی (همان: ۱۹۸).

دلوز و گتاری در چشم‌انداز خود از تاریخ جهانی به رده‌بندی رده‌شناسی انواع مختلف دولت می‌پردازند و سه نوع عمده دولت را از هم متمایز می‌سازند. اولین نوع، دولت امپراتوری باستانی است که منطبق بر ماشین کلان استبدادی است. این نوع دولت عمدتاً با استفاده از رمزگذاری افراطی عمل می‌کند و ویژگی‌اش، فقدان پول و املاک خصوصی است، مگر آنجاکه این پول و املاک برای حاکم، اجبار و تعهدی جهانی باشد. پول فقط به صورت مالیات مأخوذه وجود دارد و املاک فقط در قبال عضویت و کارکرد فرد در جامعه واگذار می‌شود. نتیجه این نوع دولت، دولتی است که در آن، بندگی ماشینی، جای خود را به رژیم انقیاد اجتماعی می‌دهد. در این نوع دولت،

دارایی‌ها، خصوصی می‌شود و علقه‌هایی که فرد را به حاکم پیوند می‌دهد، علقه‌های شخصی‌اند. روابط استقلال فردی یا وفاداری، جایگزین روابطی می‌شود که در دولت قبلی بر مبنای کارکرد عمومی استوار بود. برای حفظ دولت، قانون در شکل مدرن آن ایجاد می‌شود. انواع مختلف دولت‌ها، از جمله نظام‌های فئودالی، پادشاهی‌ها و دولت‌شهرها، با صورت مذکور دولت قابل انطباق هستند. نظام‌های مذکور، طلیعه تاریخی دولت-ملت‌های مدرنی هستند که با ظهور سرمایه‌داری ظهور می‌کنند (Deleuze & Parnet, 1987: 427).

در رده‌بندی دلوز و گتاری، دولت-ملت، سومین نوع دولت است. این نوع دولت، دیگر دستگاه استعلایی رمزگذاری افراطی یا انقیاد نیست، بلکه الگوی تحقق نظام آکسیومی جریان‌های رمزگشایی شده است. دلوز و گتاری، دولت-ملت مدرن را گروه قلمروی وابسته‌ای از بخش‌های تولیدی می‌دانند که کار و سرمایه در میان این بخش‌ها آزادانه در گردش است، بی‌آنکه مانعی بر سر راه همگنی سرمایه یا شرایط رقابت بین سرمایه‌ها وجود داشته باشد (پیتون، ۱۳۸۳: ۱۹۵).

دلوز، دولت را به مثابه یک نهاد سیاسی، ماشین تصرفی می‌داند که گرایش به ایجاد فضای لایه‌لایه، مولار و سلسله‌مراتبی در جامعه دارد. دولت، دستگاه تصرفی است که از طریق بازقلمروسازی در برابر تکثیر فضای آزاد و عاری از هرگونه نظم سلسله‌مراتبی و تولید خطوط گریز و قلمروزدایی، مقاومت می‌کند. بر این اساس دولت را می‌توان نهادی توصیف کرد که عملکردش، رمزگذاری و محدودیت‌سازی است (ناطق و توفیق، ۱۳۹۶: ۱۶۷). در نگاه وی، دولت در سیر تطور خود در مرحله سرمایه‌داری متأخر با ظهور تکنولوژی‌های ارتباطی و رایانه‌ای، افراد را به صورت کالاهایی درآورده که دارای یک شماره مخصوص می‌باشند، به طوری که هر لحظه می‌تواند آنها را در هر نقطه‌ای که باشند، پیدا کرده و بر آنها اعمال کنترل نماید و از این طریق، مانع از ایجاد خطوط گریز و قلمروزدایی شود (پورحسن، ۱۳۷۷: ۱۱). در چنین وضعی، تمرکز شدید حکومت بر افراد، تداعی‌کننده واقعی رمان خیالی جورج اورول در «۱۹۸۴» است. شخصیت خیالی در رمان اورول، تمام اعمال و رفتارش توسط تله اسکرین (دوربین مداربسته) زیر نظر بود و فرد به گونه‌ای زندگی می‌کرد که گویی صدایش همواره شنیده می‌شود و کوچک‌ترین

حرکتش تحت کنترل است. در این نظام نه تنها رفتار فرد، بلکه اندیشهٔ درونی وی نیز تحت کنترل است (اورول، ۱۳۷۴: ۱۲).

نتیجه‌گیری

در اندیشهٔ فوکو و دلوز شاهد پیوندی میان دگرگونی در فناوری‌های قدرت و حکومت‌مندی هستیم. در این بین برخلاف باورمندان به مدرنیته سیاسی، امکان تفکیک بین حوزه حکومت و عرصهٔ خودآیینی سوژه وجود ندارد. در جامعهٔ انضباطی و کنترلی، هیچ نقطهٔ ارشمیدسی برای سوژه وجود ندارد که سوژه از آن نقطه، رها از قدرت بیندیشد و عمل کند و به انتقاد از وضع موجود بپردازد. به قول فوکو، سوژه‌ها حتی در مبارزهٔ خود علیه قدرت، بر چنگال‌هایی که قدرت بر آنان می‌اندازد، تکیه می‌کنند. ما تنها می‌توانیم از یک شیوهٔ حکومت‌مندی به شیوه‌ای دیگر گذر کنیم و تنها امیدوار باشیم که از روابط سلطه (جایی که برده در غلو زنجیر است) به روابط قدرت نرم‌تری عبور کنیم.

منابع

- آرکلگ، استوارت (۱۳۸۳) چارچوب‌های قدرت، ترجمه مصطفی یونسی، چاپ دوم، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- اسمارت، بری (۱۳۸۹) میشل فوکو، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، آمه.
- اورول، جرج (۱۳۷۴) ترجمه صالح حسینی، چاپ پنجم، تهران، نیلوفر.
- پورحسن، ناصر (۱۳۷۷) «انقلاب ارتباطات یا انقلاب کنترل؟ حریم شخصی فرد در عصر ارتباطات»، رسانه، سال دهم، شماره ۲، صص ۲-۱۳.
- پیتون، پال (۱۳۸۳) دلوز و امر سیاسی، ترجمه محمود رافع، تهران، گام نو.
- خالقی دامغانی، احمد (۱۳۸۱) پایان‌نامه قدرت، زبان، زندگی روزمره در گفتمان فلسفی-سیاسی معاصر، تهران، دانشگاه تهران.
- دریغوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۳۷۹) میشل فوکو فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنیوتیک، ترجمه حسین بشیریه، چاپ دوم، تهران، نشرنی.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۶) «پی‌نوشت بر جامعه کنترلی»، در: بازگشت به آینده، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، نشرنی.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۶) فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشرنی.
- دلوز، ژیل و دیگران (۱۳۸۵) بازگشت به آینده، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، گام نو.
- سایمونز، جان (۱۳۹۰) فوکو و امر سیاسی، ترجمه کاوه حسین‌زاده، تهران، رخداد نو.
- صالحی فارسانی، علی (۱۳۹۸) «لیبرال دموکراسی رادیکال، جایگزین فوکو برای مدرنیته سیاسی»، فصلنامه پژوهش سیاست‌نظری، شماره ۲۵، صص ۶۱-۸۸.
- ضمیران، محمد (۱۳۸۷) میشل فوکو، دانش و قدرت، چاپ چهارم، تهران، هرمس.
- طاهری، زهرا (۱۴۰۰) «جامعه انضباطی یا جامعه کنترلی، مسئله این است، برای دیگری راه‌گریزی نیست»، فصلنامه نقد زبان و ادبیات خارجی، دوره هجدهم، شماره ۲۶، صص ۱۶۳-۱۸۵.
- عباسی، ابراهیم و دیگران (۱۴۰۱) «فوکو و تبارشناسی دولت مدرن، حکومت‌مندی و عبور از چشم‌انداز حقوقی به دولت»، فصلنامه مطالعات حقوقی، دوره چهاردهم، شماره ۱، صص ۱۸۳-۲۲۳.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸) مراقبت و تنبیه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشرنی.
- (۱۳۷۹) «سوژه و قدرت»، در: میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنیوتیک، ترجمه حسین بشیریه، چاپ دوم، تهران، نشرنی.
- (۱۳۸۳) اراده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشرنی.
- (۱۳۸۹) تئاتر فلسفی، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشرنی.
- (۱۳۹۰) تولد زیست‌سیاست، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، نشرنی.

- کسرابی، محمدسالار و دیگران (۱۳۹۰) «فوکو، حکومت‌مندی، سوژه سیاسی و کنش سیاسی»، فصلنامه جامعه‌شناسی تاریخی، دوره سوم، شماره ۲، صص ۱-۳۴.
- محبوبی آرانی، حمیدرضا و عباس جمالی (۱۳۹۹) «آگامبن و فوکو، حاکمیت یا قدرت»، فصلنامه فلسفی شناخت، شماره ۱ (۸۲)، صص ۱۹۵-۲۱۵.
- محمدی اصل، عباس (۱۳۹۱) جامعه‌شناسی میشل فوکو، تهران، گل آذین.
- مقدم حیدری، غلامحسین (۱۳۹۵) «ارزیابی تأثیر معماری سراسربین بر نظریه قدرت فوکو»، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، سال بیستم، شماره ۸۹، صص ۱۷۳-۱۹۴.
- منصوری، مریم (۱۳۹۴) «حاکمیت و جامعه در اندیشه میشل فوکو»، فصلنامه فرهنگ پژوهش، شماره ۲۲، صص ۱۱۳-۱۳۱.
- میلر، پیتر (۱۳۹۴) سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چاپ ششم، تهران، نشرنی.
- نجف‌زاده، رضا (۱۳۸۵) مقدمه بازگشت به آینده، تهران، گام نو.
- ناطق، فرجاد و ابراهیم توفیق (۱۳۹۶) «تبارشناسی جنبش ملی شدن صنعت نفت در ایران، تأملی در مناسبات دولت، جامعه و نظام سرمایه‌داری سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲»، فصلنامه دولت‌پژوهی، دوره سوم، شماره ۱۱، صص ۱۶۱-۱۹۹.
- نش، کیت (۱۳۸۹) جامعه‌شناسی سیاسی معاصر جهانی‌شدن، سیاست و قدرت، ترجمه محمدتقی دلفروز، چاپ هشتم، تهران، کویر.
- نگری، آنتونیو و مایکل هارت (۱۳۸۴) امپراتوری (تبارشناسی جهانی شدن)، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، قصیده‌سرا.
- هارت، مایکل (۱۳۸۵) «زوال جامعه‌مدنی»، در: بازگشت به آینده، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، نشرنی.
- هیندس، باری (۱۳۹۰) گفتارهای قدرت، از هابز تا فوکو، ترجمه مصطفی یونسی، تهران، پردیس دانش.
- یحیوی، حمید (۱۳۹۴) «کالبدشناسی فوکویی دولت»، فصلنامه دولت‌پژوهی، دوره اول، شماره ۳، صص ۱۱۱-۱۴۶.

Burchell, Graham, C. Gordon & P. Miller (1991) Governmentality, in the Foucault Effect, Studies in Governmentality, Chicago, the University of Chicago Press, pp 88-104.

Dean, Mitchell (1999) Governmentality, Power and Rule in Modern Society. Landon, Sage publications.

Deleuze, G (1977) Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia, trabs. Robert

- Hurley, Mark Seem and Gelen R. Lane, New York, Viking Press.
- Deleuze, G, and Parnet, C (1987) Dialogues, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, London, Athlone press.
- Gordon, Colin (1991) Governmental Rationality, An Introduction, In G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (Eds), the Foucault Effect, Studies in Governmentality. Chicago, The University of Chicago Press.
- Koopman, C. (2010) "Revising Foucault, the History and Critique of Modernity". Philosophy and Social Criticism. June 2010. 36. 545-565. Available at, <http://psc.sagepub.com/content/36/5/545.full.pdf+html>
- Rose, Nikolas & Miller, Peter (1992) Political Power beyond the State, Problematics of Government, The British Journal of Sociology, Vol. 43, No. 2. (Jun. , 1992), pp. 173-205. Stable URL, <http://links.jstor.org/sici?sici> .

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱: ۲۲۹-۱۸۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۶

نوع مقاله: پژوهشی

کیهان‌شناسی سیاست فارابی و عدم نیاز به سنجش گزاره‌ها در فلسفه مدنی

رضا اکبری نوری*

چکیده

رابطه فلسفه عملی با فلسفه نظری، موضوعی دیرین در تاریخ فلسفه سیاسی است. این رابطه در نظام فلسفی قدیم عمدتاً رابطه‌ای تبعی میان فلسفه عملی در نسبت با فلسفه نظری است. اما موضوع حائز اهمیت در این میان، میزان تبعیت فلسفه عملی از فلسفه نظری و تأثیری است که یکی بر دیگری دارد. مقاله حاضر با اتکا به این نسبت در تلاش است تا نشان دهد که این رابطه در فلسفه سیاسی فارابی، چه رابطه‌ای است و میزان اثرگذاری فلسفه نظری وی در بازتولید فلسفه عملی چه اندازه است و این موضوع چه تأثیری بر ساختار فلسفه سیاسی فارابی بر جای گذاشته است. به این منظور با اتکا به روشی شناختی در فلسفه قدیم یعنی آنالوژی، تلاش شده تا نشان داده شود که فارابی چگونه با مبنا قرار دادن فلسفه نظری، فلسفه سیاسی خود را بازتولید کرده است. مدعای مقاله این است که فارابی در کنشی یک‌سویه، فلسفه سیاسی خود را از دل فلسفه نظری استخراج کرده است و این کنش به بازتولید فلسفه نظری در فلسفه سیاسی رسیده است. فارابی با ابتنا به فلسفه نظری و انتقال گزاره‌ها از فلسفه نظری به فلسفه سیاسی نیازی به سنجش مجدد گزاره‌های منتقل شده به فلسفه سیاسی

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

ندیده است. به این معنا فارابی با متناظر کردن یک‌یاز این دو بر دیگری با استفاده از روش قیاس یا آنالوژی عملاً خود را بی‌نیاز از سنجش مجدد گزاره‌هایش در فلسفه سیاسی دیده است. از این‌رو وظیفه وی به عنوان فیلسوف سیاسی در توصیف مدینه فاضله و سامان مطلوب و مدینه‌های غیر فاضله و فاقد سامان مطلوب در جایی به اتمام می‌رسد که هنوز از فلسفه نظری، فاصله زیادی نگرفته است. در این مقاله تلاش شده است تا با اتکا به روشی که فارابی برای دستیابی به فلسفه سیاسی انتخاب کرده است، نشان دهیم که چگونه استقلال فلسفه سیاسی و فهم آن در آرای وی تابع فلسفه نظری است و این موضوع چگونه باعث شده است تا شارحان وی، دیدگاه‌های بسیار متفاوتی از یکدیگر داشته باشند.

واژه‌های کلیدی: فارابی، فلسفه سیاسی، فلسفه نظری، فلسفه مدنی، کیهان‌شناسی، آنالوژی.

مقدمه

فارابی تلاش زیادی کرده است تا بتواند به فلسفهٔ سیاسی منسجم با منطق درونی درست دست یابد. آنچه در مطالعهٔ آرای فارابی حائز اهمیت است، اینکه بتوانیم نائل به درک معیارهای درستی در آرای وی شویم. از این‌رو فهم مبادی و غایات و سعادات آن‌گونه که فارابی آنها را ترسیم کرده و فلسفه مدنی خود را نیز بر همان پایه چیده است، اهمیت بسیار زیادی دارد. تکیه بر یکپارچگی عالم و تقسیم جهان به جهان کبیر و صغیر، معیار دانستن جهان کبیر نسبت به جهان صغیر و ضرورت تبعیت جهان صغیر از جهان کبیر، درنهایت فارابی را در فلسفه مدنی به سمتی برده است تا به ساخت مدینه‌ای همت گمارد که به شیوه‌ای قیاسی یا آنالوژیک از روی عالم کبیر ساخته شده است. پس از این دریافت، آنچه باقی می‌ماند این است که بدانیم فارابی، جهان کبیر را چگونه توصیف می‌کند. پس در غایات و سعادات و مبادی، فلسفه مدنی را هم باید به همان شیوه فهم کنیم. از این‌رو حتی اگر قائل باشیم که فارابی، وظیفهٔ فیلسوف سیاسی را از عالم علم سیاست تفکیک کرده است، باز هم ادعای ما به عنوان یکی از تالی‌های مهم تبعیت فلسفه سیاسی از فلسفه نظری، محل تأمل است و جای بررسی فراوان دارد.

در مقاله حاضر تلاش شده است تا نشان دهیم که غایت و مقصود فارابی در فلسفهٔ سیاسی چیست و چگونه آن را دنبال می‌کند. حال وقتی فارابی در بخش‌هایی از برخی آثار از جمله در «تحصیل السعاده»، «المله» و «الحروف»، آرای در این‌باره دارد که به غیر از ارائه رهنمودهای عام باید با توجه به اعراض موجود در میان اجسام طبیعی از جمله انسان دست به قانون‌گذاری زد، مشخص نیست که فارابی چگونه نسبت اینها را خواهد سنجید و یا اینکه حتی نمونه‌ای به دست نمی‌دهد که در موارد تعارض بین کثرات و وحدت مورد نظر فارابی چگونه باید عمل کرد. در اینجا چاره‌ای جز اتکا به دریافت فارابی از عالم و شیوهٔ قیاسی یا تشبیه در فهم برخی از تعارضات اندیشه‌ای وی نداریم، هرچند در بهترین حالت، فارابی موارد تعارض را به تدبیر فیلسوف سپرده است. به همین دلیل داوری درباره فلسفه سیاسی فارابی با دشواری‌های زیادی همراه شده است.

شارحان فارابی، فلسفه سیاسی او را با عناوین مختلف مورد خطاب قرار داده‌اند و آن را با عناوینی چون علمی نبودن، بی توجهی به امر واقع، کلی بودن، استدلالی و برهانی نبودن، توصیفی و خطابی بودن، انتزاعی بودن و بی توجهی به امر انضمامی و برخی ویژگی‌های دیگر از این دست توصیف کرده‌اند. گذشته از اینکه برخی نیز بر این نظر هستند که اساساً در آرای فارابی نباید قائل به فلسفه سیاسی بود. اما آنچه حائز اهمیت است، بررسی چگونگی داوری فلسفه سیاسی فارابی است. از آنچه تاکنون طرح شد، باید در نظر داشته باشیم که بدون در نظر گرفتن مؤلفه تبعیت فلسفه سیاسی از فلسفه نظری که از نگاه پژوهش صورت گرفته و در بررسی آرای سیاسی فارابی بسیار حائز اهمیت هستند، هرگونه داوری اشکال زیادی خواهد داشت. به این معنا باید فارابی را آنگونه که خود را می‌فهمید، توضیح دهیم و هرگونه کوششی غیر از این در فهم فارابی با شکست مواجه خواهد شد.

اهمیت این پژوهش و یافته‌های آن در تاریخ اندیشه سیاسی و برای اندیشیدن در جهان امروز در حوزه سیاست در این نکته مهم نهفته است که سیاست و سیاست‌ورزی و اندیشیدن در حوزه سیاست، بسیار تنیده در جهان واقع است و بی توجهی به سنجش گزاره‌ها در اندیشه سیاسی، آن را به وجهی غیر عملی فرو خواهد کاست و از آن پیکره‌ای فرضی می‌سازد تا پیکره‌ای که بتواند عنصر سیاست را به عنصری عملی در تعامل با نظر تبدیل کند. این اتفاقی است که در اندیشه سیاسی فارابی رخ داده است.

مبانی نظری

در نظر فارابی، «قیاس» و «تمثیل» دو روی یک سکه هستند و «تمثیل» عبارت است از «داشتن دانش نسبت به یک موجود و استفاده از آن دانش برای اطلاق بر یک موجود دیگر که به آن شبیه است. پس حکمی را که صادر می‌کنیم، به هر دو موجود قابل تعمیم است. با این تفاوت که حکم در مورد موجود اول کاملاً آشکار است و در مورد موجود دوم، مخفی است». مثالی را که فارابی به کار می‌برد به این صورت است که:

«دیوار ساخته شده است. هر ساخته شده‌ای، سازنده‌ای دارد. پس آسمان هم سازنده‌ای دارد» (فارابی، قیاس صغیر ۴۰۸: ۱۴۵-۱۴۶).

چنان که مشاهده می‌شود، فارابی قیاس را به عنوان یکی از راه‌های ممکن برای شناخت امور ناآشنا از طریق یافتن شباهت‌های آنها با چیزهای آشنا قلمداد می‌کند. بنابراین در قیاس مورد نظر فارابی، مفاهیمی همچون «تشابه» و «وجه» یا «وجوه شبه» و همچنین «تمثیل» اهمیت زیادی دارند. فارابی قیاس را از ارسطو اقتباس کرده است و در کتاب قیاس صغیر خود در یکی از مباحث قیاس مستقیماً و با اشاره به اصطلاح مورد نظر ارسطو که همان آنالوژی است، آن را با عنوان «استدلال آنالوطیقی» به کار می‌برد (همان: ۱۴۲-۱۴۶). به همین دلیل برای فارابی «امور به دو بخش آشکار و آشنا و ناآشکار و یا مخفی تقسیم می‌شوند که دسترسی به معنا و ویژگی‌های دومی را از طریق قیاس با اولی که موضوع آشکار است، ممکن می‌داند؛ مشروط به اینکه بتوانیم وجوه شبه را به درستی پیدا کنیم» (همان).

فارابی دارای نگاهی دوسویه به مبحث قیاس است؛ از یکسو از مبحث قیاس در توضیح مافوق قمر سود می‌برد که از نگاه وی، این روشی است برای آموزش مافوق قمر به دیگران. در این نوع قیاس، فارابی بر این نظر است که «باید از امور بیشتر واضح برای توضیح امور کمتر واضح استفاده کرد» (همان). در این نوع قیاس چیزی بر چیزی دیگر متناظر نیست و فقط استفاده از آن به قصد تعلیم و آموزش و فهم بهتر صورت می‌گیرد. اما در شکل دیگر قیاس با شکلی از تناظر و تبعیت روبه‌رو هستیم. برای مثال در نوع اول فارابی از مثال‌های تجربی‌ای که مشاهده می‌شود و انسان با آنها آشناست، در توضیح اجسام مافوق قمر و حتی ساختار آن استفاده می‌کند. مثال‌های آن را در ادامه خواهیم دید. اما در نوع دیگر از قیاس که در آن وضعیت تناظری برقرار است، به رابطه جزء و کل و همچنین وحدت و کثرت برمی‌گردد و نوع جهان‌بینی‌ای که فارابی در این خصوص دارد. در این نوع قیاس، رابطه تبعیت برقرار است و آرای فارابی در این نوع قیاس همواره از تبعیت چیزی نسبت به چیزی دیگر حکایت دارد. در این نوع قیاس،

جهان صغیر تابع جهان کبیر در مبادی، غایات و سعادات است و مدینه و انسان، اصلی‌ترین اعضای جهان صغیر را تشکیل می‌دهند.

آثار الاهیاتی و سیاسی فارابی نشان می‌دهد که فیلسوفان متقدم اسلامی با پرسش نسبت میان فلسفه و دین روبه‌رو بودند و این نسبت را در چارچوبی پیچیده و با دشواری‌های زیاد ارائه دادند. فارابی به عنوان آغازکننده این ارتباط در استدلال آنالوژیکی، این نظر را ارائه می‌دهد که «دین مانند یا مشابه فلسفه است. وی استدلال کرد که ایده پیامبری حقیقی شارع بایستی مشابه و مانند ایده شاه فیلسوف حقیقی باشد» (فارابی، ۱۳۸۴: ۷۱-۷۵). بنابراین با این نگاه، هم در مقابل نگاه مخالف کندی که این دو را متفاوت و دارای روش‌های مستقل از هم می‌دانست قرار گرفت و هم در مقابل دیدگاه رازی که فلسفه را تنها روشی برای کسب دانش قلمداد می‌کرد. هرچند فارابی از این تشبیه به این معنا استفاده نکرد تا همه این وظایف و کارکردها از قبیل پیامبری، قانون‌گذاری، فلسفه و پادشاهی را کاملاً همانند بگیرد، همه این موارد را موضوعات مشروع جست‌وجوی فلسفی دانست. فلسفه به بیان فارابی باید «مسئول قدرت، دانش و فعالیت‌های پیامبر، قانون‌گذاری و پادشاه باشد که توسط فیلسوف، تمییز داده می‌شود و بازگو می‌گردد» (همان: ۶۶-۷۳).

نکته مهم درباره فارابی، فهم این نکته است که ماهیت شاخص‌های هستی‌شناختی‌ای که فارابی برای کار خود در فلسفه سیاسی مناسب می‌داند، چیست و قیاس در این نسبت، چه نقشی را بازی می‌کند. قطعاً درباره فارابی باید بگوییم که او متافیزیک را برای شناخت و تعریف علت‌های سماوی کافی و پاسخگو می‌داند. اما یک پرسش همچنان به جای خود باقی است که: فارابی چگونه ایده‌های هستی‌شناختی خود را در کتاب‌های فلسفی ارائه می‌دهد؟ از همه مهم‌تر اینکه چگونه ارتباط بین ایده‌های هستی‌شناختی خود را با دیگر اجزای اندیشه‌ای خود همچون سیاست و مدینه برقرار می‌سازد؟ نقش برهان و اثبات تجربی و دیگر روش‌های استدلالی که فارابی آنها را به کار گرفته است، چیست؟ در اینجا پژوهشگر با دشواری روبه‌روست، زیرا نگرش نظری فارابی درباره برهان و اثبات به سختی ممکن است با روش و سبک وی در کتاب‌ها تطبیق یابد.

این نکته‌ای است که دامین یانوس^۱ نیز در اثر خود به آن توجه کرده است. از نگاه وی، «فارابی به طور بسیار مؤکدی بر روش‌های غیر برهانی از قبیل آنالوژی تکیه دارد» (همان). از این‌رو شناخت در بسیاری از آرای فارابی از طریق این نوع از استدلال (از طریق استدلال آنالوژیک) رخ می‌دهد. چنان‌که به تبعیت از افلاطون و ارسطو و آموزه‌های اسلامی، فارابی نیز نسبت تناظری را بین نور خورشید و امکان دیدن از یکسو و نقش عقل فعال در کسب معرفت از سوی دیگر قائل است. یعنی تشبیه بین صدور نور از خورشید و نقش آن در دیدن اشیا و صدور فیض از عقل فعال و کسب معرفت (Janos, 2009: 84-86).

بنابراین این پرسش که فارابی چگونه ایده‌های کیهان‌شناختی خود را به جهان صغیر و مدینه و انسان مربوط می‌سازد، پرسشی بسیار مهم در شناسایی آرای سیاسی وی محسوب می‌گردد. این موضوع مورد تأیید شارحان فارابی قرار دارد که وی در کتاب‌های خود از استدلال‌های متعددی بهره برده است. استدلال‌های دیالکتیکی و خطابی^۲ از جمله روش‌هایی است که در آثاری چون آثار منطقی و الحروف می‌توان شاهد آنها بود. از دیگر کارهایی که فارابی در زمینه استدلال به آن پرداخته است، تمییز میان استدلال‌های برهانی از یکسو و استدلال‌های دیالکتیکی، خطابه و ذوقی یا شعری از دیگر سو است (Janos, 2009: 84-86). در میان شارحان فارابی برای توضیح روش وی برای شناخت، اختلافات اساسی وجود دارد. این اختلاف از یک طرف شامل دیدگاه‌هایی می‌شود که آثار فارابی را غیر برهانی می‌دانند^(۱) و از طرف دیگر دیدگاه‌هایی که آثار او را دارای استدلال‌های برهانی قلمداد می‌کنند. فارابی ضمن اینکه در رسائل خود به تبعیت از ارسطو به کاربرد علوم برهانی و ریاضیات در شناخت هستی و به طور مشخص جهان غیر مادی معترف است، به شدت به علوم غیر برهانی از قبیل آنالوژی تکیه دارد. او در آثار خود، امکان دسترسی به دانش مستقیم و بدون واسطه درباره موجودات جهان ماورا را مورد شک قرار می‌دهد، به‌ویژه دانش مربوط به خدا را؛ تاحدی که می‌توان این نتیجه را گرفت که فارابی دستیابی کامل به جهان دیگر را رد می‌کند (Janos, 2009: 84).

1. Damien Janos
2. rhetorical

فارابی از یکسو دستیابی به جهان اعلی را بدون طی سلسله مراتب عقلی مقدور نمی‌داند و از سوی دیگر به شکل قیاسی معتقد است که از طریق امور محسوس می‌توان به شکل تعلیمی به برخی از ویژگی‌های عالم مافوق قمر دست یافت و بالاخره اینکه برای سامان دادن مدینه باید به فهم جهان مافوق قمر دست یافته باشیم. از این‌رو شناخت مدینه و مدینه درست و انسان فاضل بدون شناخت مبادی، غایات و سعادات برای فارابی متصور نیست؛ زیرا سامان مطلوب مدینه، اول حاصل شناخت این مؤلفه و در درجه دوم، تشبه به آنهاست. بنابراین مدینه و اجزای آن در قیاس با جهان کبیر شکل می‌گیرند. اما برای تقریب به ذهن، فارابی تأکید می‌کند که استفاده از آنالوژی مفید خواهد بود. «اساس و جوهر خالق از هر چیز دیگری متفاوت است... اما برای ما ضروری است که بخواهیم بدانیم که با کدام کلام می‌توانیم از صفات او صحبت کنیم» (Janos, 2009: 84).

فارابی به محدودیت‌های شناخت انسان به چیزهای متافیزیکی آگاه بوده است، به‌ویژه خدا و البته استدلال آنالوژیک یا قیاسی به عنوان روشی برای دستیابی به بینش درباره جهان عقلی است. لیکن این بینش، یقین‌آور نیست، بلکه تنها شیوه و روش یقینی برای فهم امور مافوق قمر، طریق عقلی است. اما آنالوژی را به عنوان مکانیزمی تعلیمی که از طریق آن می‌توان بینش‌هایی را به دست آورد توصیه می‌کند و به کار می‌برد (Janos, 2009: 84-88). از این‌رو در آثار فارابی به‌ویژه در آثاری چون «آراء» و «السیاسه»، اندیشه فارابی بر پایه استدلال آنالوژیک بین جهان ماورا و جهان زیرین قرار گرفته است. در واقع در سراسر این دو اثر، قیاس بین این دو است که دست در دست یکدیگر پیش می‌روند. در این دو کتاب است که ما به‌خوبی می‌توانیم شاهد هر دو نوع قیاس در اندیشه فارابی باشیم. در «آراء» و «السیاسه» همانند دیگر آثار فارابی مانند کتاب «فی‌العقل»، فارابی اغلب در توضیحات کیهان‌شناختی خود به همانندی «similarity» و قیاس «analogy» برای توصیف متافیزیکی، کیهان‌شناختی و روان‌شناختی موجودات یا مفاهیم تکیه می‌کند. برای مثال در کتاب «آراء» وقتی فارابی مفاهیمی مانند «حیات» و

«عقل» را توصیف می‌کند، آنها را در ارتباط با خدا از طریق قیاس با چیزهایی که در این جهان وجود دارند، توضیح می‌دهد. در واقع خدا هست و دارای خرد، اما نه همان‌طوری که موجودات دیگر زیر مافوق قمر وجود دارند؛ زیرا خدا نامیرا و ازلی است و دارای وجود است، در حالی که موجودات زمینی، میرنده و فسادپذیرند. پس «از طریق قیاس با چیزهایی که قبلاً در انسان شناخته شده‌اند، می‌توان درباره جوهر خداوند بینش به دست آورد که البته این ضرورتاً شکل محدودی از دانش است» (Janos, 2009: 98-99).

در این آثار، فارابی توضیح می‌دهد که این روش‌های آنالوژیکی، این امکان را فراهم می‌آورد که مفاهیم از یک حوزه به حوزه دیگر منتقل شوند؛ از قلمرو ادراک حسی به قلمرو الهی عقل و برعکس. به معنای دیگر نام‌های مشترکی را که در زبان روزمره استفاده می‌شوند، می‌توان به موجودات متافیزیکی عالی دیگر و علت نخستین منتقل و از آن استفاده کرد.

اما همان‌طور که آمد، نکته اینجاست که باید بین فهم امور از طریق قیاس و کاربرد آن به جهت تقریب به ذهن و کاربرد قیاس در معنای تناظر، تفاوت قائل شد. در نوع اول هرچند فارابی در قیاس سعی دارد تا از امور محسوس برای توضیح امور نامحسوس سود ببرد، نمی‌توان از این نکته غفلت کرد که فارابی در این قیاس، جهان کبیر یا همان امور غیر محسوس را تبعی از امور محسوس نمی‌داند. حتی این شیوه را در دستیابی به حقیقت جهان اعلی یقین‌آور نمی‌داند. ضمن اینکه فارابی علومی را که از طریق امور محسوس کسب می‌شوند، علوم قابل اعتماد نمی‌شناسد (فارابی، ۱۳۸۴: ۳۸۷-۳۸۹)؛ بلکه از نظر فارابی، این جهان غیر محسوس است که اهمیت دارد و انسان و مدینه باید مطابق آن سامان یابند. از این‌رو در قیاس‌هایی که فارابی بین جهان کبیر و جهان صغیر، خاصه مدینه و انسان برقرار می‌کند، این بار مفاهیم، تعبیر، ساختار، مبادی، غایات و معناها هستند که به شیوه‌ای قیاسی از عالم مافوق قمر به عالم مادون قمر منتقل می‌شوند تا انسان و مدینه را سامان دهند. تبعیت جهان صغیر (انسان و مدینه) به عنوان موجودات تحت قمر از جهان مافوق قمر کاملاً مشهود است. در این نوع از قیاس است که به بیان ما، فارابی قیاس تناظری را برقرار می‌کند.

فارابی، بحث استنباط آنالوژیک را با به کار گرفتن واژه «نقل» یا به بیانی انتقال ارائه نموده است. چیزی که به بیان متألهین باید با این عبارت بیان شود: استنباط از امور آشکار برای توضیح چیزهای غیر آشکار. فارابی در کتاب قیاس و قیاس صغیر، تحلیل عمیقی را از اینگونه استنباط ارائه کرده است. هدف کلی فارابی در این کتاب این است که بیان کند که چگونه می‌توان از طریق قیاس و استفاده از دانش مستقیم از برخی امور، به دانش غیر مستقیم درباره اموری که کمتر شناخته شده‌اند، رسید (فارابی، ۴۰۸: ۱۷۳-۱۷۹). وی بر این نظر است که دو نوع از این انتقال قابل شناسایی است: تحلیل و ترکیب که اگر درست انجام شود، شکل نخست قیاس را پدید می‌آورد. از نظر فارابی، قیاس تحلیلی زمانی است که مبدأ تأمل ما، امر غایب است و قیاس ترکیبی، زمانی است که مبدأ تأمل ما، امر حاضر است (همان: ۱۷۳-۱۷۹).

هرچند از نظر لامیر، این تمایزگذاری فارابی تا اندازه زیادی صوری است، زیرا هر دو اینها بر داده‌هایی که از طریق استقرا به دست آمده‌اند اتکا دارند و در اصل تحلیلی یا تجزیه‌ای هستند. هرچند بر مبنای مطالعات رش و لامیر می‌توان اظهار کرد که در نظر فارابی، انتقال^۱ و استدلال آنالوژیک را می‌توان گاهی به مثابه تکنیکی در بررسی‌های فلسفی و به طور مشخص‌تر در کیهان‌شناسی به کار برد (Lameer, 1994: 215-216). اما این شیوه، آثار و نتایجی را به دنبال داشته است که موضوع این مقاله است.

فارابی، مکانیزم این انتقال را از یک قلمرو به قلمرو دیگر، این‌چنین توصیف می‌کند: «شیوه این انتقال حکم بدین نحو است که: ما به واسطه حس درمی‌یابیم که یک «امر» خاص در شرایط خاص واقع می‌شود و نیز درمی‌یابیم که یک «شیء» خاص به یک «امر» خاص تعلق دارد. در نتیجه عقل این شرایط یا آن «شیء» را از آن امر [شناخته‌شده] به امور [شناخته‌نشده] مشابه دیگر سرایت می‌دهد و بنابراین بر اساس آن امر [شناخته‌شده] در باب این امور [ناشناخته] جدید حکم صادر می‌کند» (فارابی، ۴۰۸: ۱۷۵-۱۸۰).

نکته‌ای را که جانوس^۲ سعی دارد در کتاب خود به آن بپردازد این است که کیهان‌شناسی فارابی تا حد زیادی از استدلال آنالوژیکی بهره برده است و بسیاری از

1. transference

2. Janos

وضعیت‌های مافوق‌قمر را از طریق انتقال مفاهیم و معناهای موجود در مادون‌قمر تشریح کرده است؛ هرچند از غیر برهانی بودن آن آگاه بوده است... بنابراین فارابی از استدلال آنالوژیکی بهره برده است تا از یک زمینه قطعی در عمل برای آموزش کیهان‌شناسی بهره‌برداری کند (Janos, 2009: 104-105). اما فارابی در ترسیم مدینه، عمل معکوسی را انجام داده است. این بار فارابی با انتقال تمامی آنچه در فلسفه نظری خود که شامل مابعدالطبیعه و مفاهیم، تعبیر، غایات، سعادات، مبادی و غیره می‌شود، از روش انتقال در ترسیم مدینه بهره می‌برد. این همان شیوه‌ای است که به زعم فارابی، استدلال قیاس از امر غایب به امر حاضر است.

سؤالی که به نظر می‌رسد باید در اینجا مطرح کرد و به آن پاسخ داد و «یانوس»^۱ به آن توجه نکرده است این است که فارابی از طریق استدلال آنالوژیک سعی دارد کیهان‌شناسی را به دیگران آموزش دهد یا از آن برای تقریب به ذهن بهره می‌برد، یا اینکه خود نیز از این طریق به شناخت کیهان می‌پردازد؟ پاسخ به این سؤال را فارابی در کتاب «الحروف» داده است. فارابی در این کتاب اذعان می‌کند که «این وجوه شباهت دقیقاً آنگاه مفید فایده خواهند بود که طالب علم، در راستای یادگیری معانی، فنی را فراگیرد. منظور معانی‌ای است که توضیح آنها به واسطه کلماتی صورت می‌گیرد که مشابه با کلماتی است که پیش از فهم آن معانی برای وی شناخته شده هستند» (Janos, 2009: 108). در این زمینه «گیاک»^۲ بر این نظر است که قیاس از طریق انتقال یا تسری حکم را در اندیشه فارابی باید به مثابه روشی غیر برهانی در نظر گرفت و آن را به عنوان منطق کشف علمی در نظر آورد. از سوی دیگر «راشد»^۳ خاطر نشان می‌سازد که آنالوژی در فلسفه فارابی دارای ارزشی ذهنی است، نه ارزشی برهانی (Kwame, 1989: 36-37).

استفاده از روش قیاسی را فارابی در کتاب «فلسفه ارسطو» بار دیگر در بحث کاربرد قیاس و انتقال توضیح می‌دهد: «تصویربرداری و محاکات از طریق مثال [یا موارد مشابه]،

1. Janos
2. Gyekye
3. M.Rashed

شیوه‌ای است برای اینکه بتوان از طریق آن، انبوهی از مسائل نظری مشکل را به توده و عوام آموخت و از طریق آن شباهت‌ها، روح و روان آنان را تحت تأثیر قرار داد. توده نیازمند این نیست که آن مسائل نظری را به نحو اتم و اکمل دریابد. برای آنان همین اندازه کفایت می‌کند که آن مسائل را از طریق برقراری تشابه و شناخت نظائر آن مسائل یاد بگیرند» (Janos, 2009: 111).

اما درباره سامان‌دهی به مدینه، جای این پرسش وجود دارد که دستیابی به مبادی، غایات و سعادات در نگاه فارابی از چه طریقی میسر است. آیا همچنان فارابی بر فهم آنها از طریق فهم امور محسوس تأکید دارد یا خیر؟ پاسخ فارابی روشن است؛ دستیابی به این سه کاملاً عقلی است. پس برای سامان‌دهی به مدینه، این بار امور آشکارتر و مهم‌تر برای فارابی، جهان عقلی و البته امر غایب است تا جهان غیر عقلی (جهان محسوس). از سوی دیگر آنچه‌ان که فارابی می‌گوید، از طریق امور محسوس، امکان دستیابی به علم اعلی وجود ندارد.

پس قیاس دیگری که از آن صحبت کردیم و مفهوم تبعیت را نیز در آن گنجانیدیم، حکایت از نسبت و نوع ارتباطی دارد که بین جهان صغیر و جهان کبیر وجود دارد. در نوع اول قیاس و یا حداقل قصد فارابی از طرح قیاس، ارائه نسبت میان این دو جهان نیست؛ بلکه همان‌طور که عنوان شد، فارابی از امور و چیزهای قابل مشاهده برای توضیح امور و چیزهای غیر قابل مشاهده و بیشتر برای تقریب به ذهن و آموزش بهره می‌برد. به همین دلیل است که نقش عقل و انسان خردمند در اندیشه فارابی پررنگ می‌گردد. بنابراین ضرورت تبعیت جهان صغیر از جهان کبیر و در این بین نقش عقل در دریافت فضیلت درست از عقل فعال در اندیشه فارابی مطرح می‌گردد. اینکه فیلسوف به عنوان انسان دارای فضیلت شناخته می‌شود و دیگر انسان‌ها در ارتباط با فیلسوف دارای فضیلت قلمداد می‌گردند، خود ناشی از جایگاهی است که فارابی بین این دو جهان قائل است. عقل نظری، نیرویی است که فیلسوف از طریق آن به مبادی و غایات و سعادات پی می‌برد و عقل عملی، نیرویی است که فیلسوف آنچه را از طریق عقل عملی به آن دست یافته است، عملی می‌سازد. در عملی شدن و نشدن آموخته‌های نظری است که

فارابی، فیلسوف درست را از فیلسوف‌نما تمیز می‌دهد. «این نزدیک به همان تصویری است که افلاطون از انسان خردمند (فیلسوف) دارد؛ یعنی فردی که نظر و عمل را توأمان دارد و می‌تواند قانون‌گذاری کند» (Azadpur, 2011: 192).

یکی از مهم‌ترین قیاس‌هایی که صراحتاً به تبعیت جهان صغیر از جهان کبیر بازمی‌گردد، قیاسی است که فارابی بین توانایی و نقش نبی و توانایی و نقش فیلسوف و اهمیت اتصال این دو با عقل فعال برقرار می‌کند. این دو از این جهت نقش حائز اهمیتی را می‌یابند که هر دو، توانایی دریافت آنچه را از عقل فعال صادر می‌شود، دارند؛ البته یکی از طریق قوای متخیله و دیگری از طریق عقل منفعل. از همین جاست که نبی و فیلسوف، هر دو کسانی‌اند که شایستگی حاکمیت در مدینه را دارند؛ زیرا وظیفه این دو، دریافت انوار فیض از عقل فعال و کار بست آن در مدینه، شبیه به یکدیگر است. اینکه فارابی چگونه این نسبت‌ها را یک به یک برقرار می‌کند، کاری است که در بخش تبعیت به آن پرداخته خواهد شد.

سؤال‌های اساسی دیگر که البته وظیفه این مقاله پرداختن به آن نیست، در این ارتباط این است که آیا به صرف استفاده از استدلال آنالوژیک، امکان بنیادگذاری فلسفه سیاسی میسر است یا خیر. این امر مسلم است که تا امروز هیچ متفکری، آنالوژی را به عنوان روشی برای بنیادگذاری فلسفه سیاسی با جزئیات آن به کار نبرده است. اما فلسفه سیاسی فارابی به گونه‌ای چیده شده است که آنالوژی صرفاً یک استدلال فلسفی برای توضیح واضح‌تر امور نیست. فارابی با اتکا به آنالوژی به صورت آشکار و یا به صورت مفروض فلسفه سیاسی خود را شکل داده و ارائه کرده است. البته فارابی در فلسفه سیاسی خود از روش‌های دیگری هم بهره برده است همچون: تقسیم کل‌ها به زیرمجموعه‌ها، استقراء، قیاس و استعاره که از نظر فارابی، این روش‌ها امکان فهم و یادآوری را فراهم می‌آورد. البته فهم چیزها با این روش‌ها از نظر فارابی مبتنی است بر دانش مربوط به ویژگی‌های آنها (al-Talbi, 1993: 353-372).

از این‌رو شارحان فارابی درباره استقلال یا عدم استقلال و نسبت فلسفه سیاسی با فلسفه نظری و همچنین تقدم و تأخر یکی بر دیگری، دیدگاه‌های مختلفی را ابراز

داشته‌اند. البته این دیدگاه‌ها از هم‌سویی برخوردار نیست و شارحان و محققان اندیشهٔ سیاسی اسلامی که به این مهم پرداخته‌اند، بسته به اینکه از چه زاویه‌ای به آرای فارابی چشم دوخته‌اند، خوانش‌های متفاوتی ارائه داده‌اند. در مجموع این خوانش‌ها را به سه وجه می‌توان تقسیم کرد:

- کسانی که در اندیشهٔ فارابی، فلسفه سیاسی او را حائز اهمیت بیشتر دانسته، حتی پرداختن به فلسفهٔ نظری را نیز در اندیشهٔ فارابی مربوط به دل‌مشغولی فارابی به فلسفهٔ سیاسی می‌دانند. این گروه مدعی‌اند که پرداختن به فلسفه در آثار فارابی و حتی مقدمه قرار دادن آن به معنای اولویت آن نسبت به فلسفهٔ سیاسی نیست. لئو اشتراوس، محسن مهدی، حنا الفاخوری و خلیل الجبر از جمله این افرادند.

- کسانی که برعکس دیدگاه یادشده، اصل را در فلسفهٔ نظری فارابی جست‌وجو می‌کنند و فلسفه سیاسی را تبعی از فلسفه نظری دانسته‌اند، به گونه‌ای که فلسفه سیاسی در نسبت با فلسفه نظری، رابطه‌ای تناظری دارد. ماجد فخری، هانری کربن، سیدحسین نصر، لیمن و بلاک در این جرگه‌اند.

- آن دسته از محققانی که به رابطهٔ تعادلی و تعاملی این دو در اندیشهٔ فارابی قائل هستند و از این نظر دفاع می‌کنند که فارابی، فلسفه نظری خود را در فلسفهٔ مدنی و فلسفهٔ مدنی خود را در فلسفهٔ نظری کامل می‌کند و هیچ‌یک بدون دیگری برای فارابی مطرح نبوده است. یا اینکه در نهایت با توجه به آثار فارابی، امکان اینکه بتوان در این زمینه نظر قطعی داد، وجود ندارد. میریام گالستون را در این جرگه می‌توان قرار داد.

پژوهش حاضر قصد دارد تا نشان دهد که شیوهٔ فارابی به‌خوبی نشان‌دهندهٔ این نکته است که فلسفه سیاسی در تمامیت خود آنچنان تابع فلسفهٔ نظری وی است که استقلال را از فلسفه سیاسی گرفته است و به کل در شیوه‌ای قیاسی از آن برآمده است.

تبعیت فلسفه سیاسی از فلسفه نظری

الف) گزاره‌ها و مصادیق غایت‌شناسانه

غایت جهان و غایت مدینه و سیر حرکتی این دو

فارابی، فیلسوفی غایت‌گراست و جهت‌گیری منظومه فکری او، بلکه تمام اجزای فلسفه وی براساس غایات استوار است. در بحث اجتماعات، در کنار اهمیتی که به علت فاعلی، یعنی فرد به‌عنوان عنصر اساسی تشکیل‌دهنده اجتماع می‌دهد و همچنین توجه به علت صوری و مادی، تا آنجا که آنها را جزء شرایط علم می‌داند (فارابی، رساله فی الرد علی جالینوس: ۳۹)، به علت غایی توجه ویژه‌ای دارد. از این‌رو در همه تعریف‌های خویش، ضمن توجه به اهداف مادی، در ورای ظواهر دنیوی، حقایق غایی «کمال»، «سعادت قصوی»، «خیر افضل» و «فضیلت» را نیز در تعریف اجتماع وارد کرده است و بر این باور است که اجتماع، هم غایت «معیشتی» دارد و هم از غایت «اخروی» برخوردار است (al-Talbi, 1993: 177). همان‌طور که فرد، این دو غایت را دارد.

با اتکا به نکات گفته‌شده، باید اذعان کرد که برای فارابی، نظام درست و مطلوب اجتماعی، نظامی است که از همان غایت و هدفی تبعیت کند که بر نظام خلقت حاکم است. بنابراین وقتی از اهداف و غایات مدینه صحبت می‌کند، حضور غایات فلسفی به‌خوبی مشهود است. «از نظر فارابی، علت تجمع و گردهم‌آیی انسان‌ها در اجتماع، گرایش به کمال است که در سرشت و فطرت انسان نهفته است؛ چراکه همه نفوس ذاتاً به استکمال و کمال‌جویی گرایش دارند. این نکته در آثار متفاوت فارابی مورد تأکید قرار می‌گیرد؛ از جمله در رساله تعلیقات از مجموعه رسائل فلسفی و در کتاب آراء» (فارابی، ۱۹۹۵: ۲۵۱). سعادت افراد در اجتماع به همان سببی رخ می‌دهد که دیگر اعضای هستی سعادت‌مند می‌شوند.

غایت و سعادت در مدینه‌های غیر فاضله

فارابی همان‌گونه که در تعریف مدینه‌های فاضله تماماً آن را در نسبت با مؤلفه سعادت و غایت می‌چیند، در تعریف مدینه‌های غیرفاضله نیز از همین نسبت بهره می‌برد. در بررسی مدینه‌های غیر فاضله در آرای فارابی نشان داده شده است که چگونه

این مدینه‌ها با استفاده از استدلال قیاسی مدینه یا مدینه‌های غیر فاضله در قیاس با مدینه فاضله به دست می‌آید. اما این بار فارابی از قیاس عکس بهره می‌برد. به این معنا، فارابی یک بار با استفاده از استدلال قیاسی، مدینه فاضله را در قیاس با جهان مافوق قمر استنباط می‌کند و یک بار با وارونه کردن هر آنچه در مدینه فاضله چیده است، به مدینه‌های غیر فاضله می‌رسد.

فارابی نیز مانند افلاطون، جهان مادی را متکثر و در تغیر دائم و اشیای طبیعی را در تضاد با یکدیگر می‌بیند و معتقد است که آرای اهل مدینه‌های غیر فاضله، براساس استنباط و استنتاج از همین جهان سفلی استوار شده است. آنها از باشنده‌ها و مفرده‌های مغالطه‌آمیز و اشتباه، نتایج اخلاقی گرفته و به باید‌ها رسیده‌اند. اخذ «باید‌ها» از «نمودها» به جای اخذ نتایج از «هست‌ها» و تبعیت از این قوانین، ویژگی همه مدینه‌های غیرفاضله و نقطه تمایز و تفکیک این جنس از مدینه‌ها با مدینه فاضله‌ای است که باید‌ها و مشی زندگی خویش را منحصرأ از هست‌ها اخذ می‌کند (فارابی، ۱۳۸۴: ۳۰-۳۵).

ب) گزاره‌ها و مصادیق مبادی‌شناسانه

تفاضل و سلسله‌مراتب

دستیابی به سعادات و غایات مورد نظر فارابی، شدنی نیست، مگر اینکه انسان نائل به درک مبادی مورد نظر فارابی شده باشد. مبادی مورد نظر فارابی، تمامیت و اجزای خود را در فلسفه نظری وی به طور اعم و مابعدالطبیعه به طور اخص می‌یابد. بنابراین نکته مهم در این زمینه این است که فارابی، مبادی را چگونه می‌بیند و چگونه می‌شناسد که با اتکا به آن باید به غایات و سعادات مورد نظر دست یافت. بنابراین اینکه این مبادی چیستند و از چه ساختاری برخوردارند و ماهیت آنها چیست و چه تأثیری بر انسان و مدینه برجای می‌گذارند، در دستیابی به نتیجه مورد نظر این مقاله، اهمیت زیادی دارد.

فارابی، مبادی موجود در طبیعت و انسان را برای صیوروت انسان به سوی فعلیت و تحقق کامل، ناکافی می‌داند. از نظر او، کمال انسان در ادراک مبادی عقلیه است. رسیدن به این کمال، در انسان فی‌نفسه موجود نیست و محتاج چیزی خارج از ذات

اوست. در عین حال در مبادی طبیعی او، گرایشی به سمت‌وسوی کمال موجود است. اما این کمال در ادراک مبادی عقلی، یعنی وجودی خارج از ذات اوست. آنچه انسان را به سوی کمال و غایت خود هدایت و وصل می‌کند نیز همان مبادی عقلیه، یعنی عقل فعال است. به این ترتیب مبادی عقلیه، هم هدف کمال و هم وسیله نیل به کمال است. فارابی در بحث خود از عقل فعال، آن را «بِمَنْزَلَةِ الشَّمْسِ، يُعْطِي البَصَرَ الضُّوء» (فارابی، ۱۳۷۶: ۷) تعبیر می‌کند و همچنین می‌گوید: «آن عقل [عقل فعال] به عقل هیولایی که آن بالقوه عقل است، چیزی می‌بخشد که به مانند نوری است که خورشید به چشم می‌بخشد. بنابراین رابطه و نسبت آن با عقل هیولایی به منزله خورشید و چشم است... مانند خورشید که به چشم نور می‌بخشد» (همان، ۱۹۹۵: ۸۳).

بیان فارابی در قطعه یادشده بیانگر نسبت مبادی و غایات و سعادات از یکسو و نسبت تعالی انسان از طریق مبادی عقلی از سوی دیگر است که ریشه در فلسفه نظری فارابی دارد. ضمن اینکه فارابی دستیابی به مبادی عقلی و غایات و سعادات را محتاج چیزی خارج از انسان می‌داند که البته این چیز خارج از انسان، همان دست‌یافتن به عقل فعال است. این نسبت را با نسبت نور و قوای باصره قیاس می‌کند. نیروی باصره از نور آفتاب، بینای بالفعل می‌شود و هم به مدد این نور می‌تواند خود خورشید، یعنی منبع بینایی خویش را مشاهده کند. به این نحو، شمس نه‌تنها سبب بینایی، بلکه موضوع آن نیز هست. با این تشبیه، عقل فعال نه‌تنها وسیله معرفت، بلکه موضوع آن نیز قلمداد می‌شود. در نهایت اینکه مبادی عقلی هم زمینه سعادت است و هم خود سعادت و هم طریق دستیابی به سعادت. این همان نکته‌ای است که پیش از این بر آن تأکید کردیم که فارابی درصدد فرو ریختن همه‌چیز در اصلی واحد است و این اصل واحد ریشه در مبادی مورد نظر وی دارد. قرار دادن مبادی سعادت در خارج از انسان باعث می‌شود تا انسان همواره در قیاس با چیزی بیرون از خود قرار داشته باشد. به این معنا انسان همواره با چیزی که به عنوان نمونه اعلی تعریف شده است، شناخته می‌شود. بنابراین بدیهی است که در چنین مکانیزمی، سنجش استدلال قیاسی، نقشی جدی به عنوان استدلال بازی کند و مبانی سنجش همواره به نقطه واحدی ارجاع گردد.

ویژگی‌های فهمی مردم و رئیس‌مدینه فاضله

ویژگی‌های فهمی مردم مدینه فاضله به تأسی از نسبت آنها در جهت شناخت و ارتباط ایشان با نظام موجودات است که در فلسفه نظری فارابی طرح شده است. البته این ویژگی‌های فهمی تماماً مبادی‌شناسانه نیستند، بلکه بخشی از آنها مبادی‌شناسانه و بخشی غایت‌شناسانه و سعادت‌شناسانه است؛ فهم و امور مشترکی که مردم مدینه‌های فاضله را از مردم مدینه‌های غیر فاضله متمایز می‌سازد (فارابی، ۱۹۹۵: ۳۰۷-۳۰۸).

دانستن سبب اول موجودات و جمله اوصاف او، شناخت موجوداتی که مفارق از ماده‌اند و اوصاف اختصاصی هر یک از آنها، شناخت جواهر آسمانی و صفات ویژه هر یک از آنها، شناخت چگونگی تکون و فساد اجسام طبیعی که واقع در تحت سماویات است، شناخت وجود و آفرینش انسان و شناخت چگونگی حدوث قوای نفسانی او، شناخت رؤسایی است که هرگاه در وقتی از اوقات رئیس اول نباشد، جانشین او شوند، شناخت مدینه فاضله و مردم آن و شناخت سعادت‌ی که نفوس مدینه باید متوجه آن باشند، همگی مواردی است که فارابی با اتکا به فلسفه نظری ترسیم کرده است.

از این‌رو فارابی در برشماری سلسله‌مراتب موجودات و اهالی مدینه نیز برای هر یک، کاری و برای هر کار، موضوعی قائل است. بر همین مبنا، ارزش کارها در میان موجودات عالم و اهالی مدینه به ارزش موضوع آن کار برمی‌گردد. بدیهی است که در سلسله‌مراتب موجودات و اهل مدینه، آنهایی که به خالق می‌پردازند و موضوع زیست آنها عقل اعلی است، ارزش والاتری دارند و نسبت به دیگران دارای سروری‌اند.

فارابی، مسئله اجسام آسمانی را در فلسفه نظری و مابعدالطبیعه طرح کرده است. وی به تفصیل درباره چیستی و چگونگی آن و ماهیت و سلسله‌مراتب آن بحث کرده است. بنابراین مسئله اجسام آسمانی برای وی، اهمیت بسیار زیادی دارد. ضمن اینکه در سلسله‌مراتب هستی نیز اجسام آسمانی در اندیشه او، شأن‌الایی دارند. همچنین فارابی تشبیه به اجسام آسمانی را به عنوان یکی از غایات انسان همواره طرح کرده است.

از نظر فارابی، «انسان با اجرام آسمانی در همه ویژگی‌ها مشترک است، با این تفاوت که همه ویژگی‌هایی که در اجرام آسمانی به صورت بالفعل قرار داده شده است، در

انسان به صورت بالقوه نهاده شده که باید با تکاپوگری آنها را بالفعل سازد. بنابراین انسان با کاستی‌های بسیار به دنیا می‌آید و باید با تکاپوگری، آنها را متعالی سازد» (فارابی، ۱۳۷۶: ۱۰۱). قیاس بین انسان و اجسام آسمانی و انسان از جمله قیاس‌های حائز اهمیت و رایج در آرای فارابی محسوب می‌گردد که به افراد مدینه تسری داده شده است. با توجه به بحث‌هایی که تا اینجا صورت دادیم و با توجه به حضور سه مؤلفه غایت، سعادت و مبادی از یکسو و گزاره‌ها و مصادیق و احکام مندرج در این سه مؤلفه و ساختار حاکم بر خلقت و کائنات و بالاخره انتقال اینها به فلسفه سیاسی، فارابی مبنای استدلالی و سنجش گزاره‌های خود در فلسفه سیاسی را در فلسفه نظری قرار داده است. از آنجا که در این انتقال، فارابی استدلال یا توضیح یا زمینه لازم اقعان را در جایی دیگر ارائه داده است و یا اینکه اساساً بسیاری از آنها را مفروض دارد، بنابراین دیگر نیازی به سنجش مجدد آنها ندیده است. به همین دلیل است که عدم نیاز به سنجش مجدد را با استفاده از توصیفات درباره آرای سیاسی وی می‌توان به دست داد. بنابراین مقاله حاضر بدون اینکه قصد داشته باشد تا پژوهش‌های ارزشمند دیگران را زیر سؤال برد، بر این نکته پای می‌فشرد و استدلال می‌کند که بسیاری از داوری‌ها درباره آرای فارابی و به‌ویژه آرای سیاسی، حامی نسبت مورد نظر این رساله درباره نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه نظری هستند. بنابراین از این داوری‌ها در جهت اثبات استدلال تبعیت و عدم نیاز به سنجش مجدد گزاره‌ها بهره خواهد برد.

غیر استدلالی و غیر برهانی / توصیفی و خطابی

از جمله مواردی که درباره فارابی گفته می‌شود، غیر استدلالی بودن آرا و گزاره‌های فارابی در فلسفه سیاسی است. به این معنا که فلسفه سیاسی فارابی فاقد استدلال و به دور از برهان ارائه شده است و در جهت مقابل دارای خصیصه توصیفی و خطابی است. تأثیرپذیری فلسفه سیاسی فارابی از فلسفه نظری باعث شده تا فلسفه سیاسی فارابی، خصیصه‌های یاد شده را به خود بگیرد. بدیهی است که تبعیت فلسفه سیاسی از فلسفه نظری باعث شود تا فارابی در انتقال گزاره‌های خود از فلسفه نظری به فلسفه سیاسی نیاز به استدلال خارج از حوزه فلسفه نظری نبیند. از این‌رو در این انتقال تنها با اتکا به

استدلال قیاسی و با بهره‌گیری از روش «نقل» با استفاده از تعابیر مشابه که در فلسفه نظری به کار برده است، فلسفه سیاسی خود را سامان دهد. از این‌رو مبنای سنجش گزاره‌ها نیز در همان فلسفه نظری نهفته است. بنابراین استدلال قیاسی، قوی‌ترین کاربرد را در فلسفه سیاسی فارابی پیدا کرده است. جوشا پرنز عقیده دارد که فارابی آشکارا درباره ادعاهای خود استدلال ارائه نمی‌دهد. به نظر وی اگر فارابی همواره به عنوان رهبر منطق‌دانان قرون میانه شناخته نشده بود و ما مطمئن نبودیم که او می‌داند استدلال چیست، ممکن بود وسوسه شویم که بگوییم او به ندرت چیزی را استدلال می‌کند. به‌ویژه در آثار سیاسی فارابی که نشانی از استدلال نمی‌بینیم. پرنز ادامه می‌دهد که فارابی در نوشته‌های سیاسی به ندرت دیالکتیکی است، چه رسد به اینکه برهانی یا استدلالی باشد. او بیشتر توصیفی و خطابی می‌نویسد (parens, 2006: 5-6).

از این‌رو فارابی در بسیاری از آرایش‌ها خود را بی‌نیاز از استدلال دیده است یا اینکه منشأ استدلال فارابی در فلسفه نظری او قرار دارد و لزومی نمی‌بیند که خارج از آن چارچوب و یا مجدداً استدلال کند؛ چراکه پیش از این یک‌بار در فلسفه نظری ارائه شده است و یا اینکه ریشه در تعالیم مابعدالطبیعی دارد (فارابی، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۷-۱۱۸). از آنجا که فارابی، جهان را به عالم مافوق و مادون تقسیم کرده است (همان، ۱۳۴۹: ۹)، با توجه به برتری جهان مافوق بر جهان مادون، وی دومی را تبعی از اولی می‌داند که باید خود را با آن هماهنگ سازد. بنابراین ضمن پدیداری بحث تبعیت در این انتقال، فارابی دیگر نیازی به استدلال نمی‌بیند؛ زیرا در فرایند انتقال شکل و محتوی با هم به فلسفه سیاسی منتقل شده‌اند. در همین رابطه فاخوری نیز اشاره می‌کند که «سیاست فارابی بیش از اینکه علمی باشد، نظری است» (الفاخوری و الجر، ۱۳۷۳: ۴۳۵).

اگر علمی بودن مورد نظر فاخوری را به معنی سنجش گزاره‌ها در جایی خارج از فلسفه نظری و یا استفاده از استدلال و برهان در فلسفه سیاسی مورد نظر پرنز در نظر بگیریم، می‌توان نظر فاخوری را در راستای فرضیه مورد نظرمان (سنجش‌ناشدگی بودن گزاره‌های فلسفه سیاسی فارابی) بدانیم. فاخوری تأکید می‌کند که «فلسفه فارابی، آمیزه‌ای است از حکمت ارسطویی و نوافلاطونی که رنگ اسلامی به‌خصوص شیعی

اثنا عشری به خود گرفته است. او در منطق و طبیعیات، ارسطویی است و در اخلاق و سیاست، افلاطونی و در مابعدالطبیعه، فلوطینی. قبل از هر چیز حکیمی است التقاطی و تلفیقی و مؤمن به وحدت فلسفه و مدافع آن در هر حال» (الفاخوری و الجبر، ۱۳۷۳: ۴۰۰). وی به دنبال این نظر، نتیجه دیگری نیز می‌گیرد: «فارابی نیز چون حکمای پیشین خود معتقد بود که فلسفه، همه انواع معرفت را شامل است. بدین جهت هنگامی که کتب اخلاقی و سیاسی او را می‌گشاییم، فصل‌های کامل در مباحث منطق و علم‌النفس و فلسفه اولی و علم مابعدالطبیعه می‌یابیم» (همان).

عدم ارائه نهادهای حکومتی / دوری از امر واقع / خلاصه شدن فلسفه سیاسی در رهبری مدینه

بی‌توجهی فارابی به امر واقع و عدم ارائه نهادهای حکومتی و همچنین خلاصه شدن فلسفه سیاسی وی در رهبری، دیدگاهی دیگر در آرای فارابی است. مگر نه این است که فارابی در فلسفه نظری، همه چیز را حول سبب اول قرار داده و هر چیزی را از آن شروع و به آن ختم می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۷). فارابی در ارائه مبادی و سعادات و غایات در فلسفه نظری، همه چیز را به سبب اول و عقل فعال نسبت می‌دهد و سبب اول را دارای تقدم نسبت به مابقی موجودات در کائنات می‌داند. از این جهت است که همه چیز در کائنات از فیض او بهره‌مندند و هم او برای همه امور و سامان یافتن عالم کفایت می‌کند (همان، ۱۹۹۳: ۸۴).

حال با توجه به آنچه درباره تبعیت فلسفه سیاسی از فلسفه نظری گفته شد، فارابی در سامان‌دهی به مدینه، الگوی پیش روی خود را عالم مافوق می‌داند و به لحاظ اینکه عالم مادون از عالم مافوق تبعیت دارد، با انتقال گزاره‌های مرتبط با اداره عالم به مدینه، ترسیم مطلوب مدینه را در گرو تبعیت از سامان عالم می‌داند. بنابراین طبیعی است که مبنای سنجش گزاره‌های مورد نظر نیز در فلسفه نظری فارابی باشد و فارابی دیگر نیازی به سنجش مجدد گزاره‌های خود نبیند.

نکته‌ای را که رضا داوری و فیرحی به آن اشاره دارند، ریشه در همین مسئله دارد. به بیان فیرحی، «فارابی رئیس مدینه را بر مدینه تقدم داده است و با تکیه بر مقدماتی که

دارد، اندیشهٔ سیاسی او ناگزیر در رأس هرم اجتماع سیاسی متوقف می‌شود. در این راستا آنچه برای فارابی می‌ماند، یا اینکه منظومهٔ فلسفی او حکم می‌کند، نه تحلیل ماهیت مدینه، بلکه توضیح جزئیات اوصاف رهبری و خصایص انواع رهبران مشروع است که حکمت و دانش، مهم‌ترین این اوصاف است» (فیرحی، ۱۳۸۱: ۳۳۴). مبادی مورد نظر فیرحی که موجب شده تا فارابی نتواند از دایره اوصاف رهبری و خصایص آن فراتر رود، ریشه در همین نکته دارد. با تکیه بر این دریافت است که داوری به‌درستی توضیح داده است که «فارابی به بیان آرای اهل مدینه و مقام و صفات رئیس فیلسوف اکتفا کرده است (داوری، ۱۳۷۷: ۱۱۰-۱۱۱).

این نکته‌ای است که مورد توجه پرنز قرار گرفته است. پرنز استدلال می‌کند که فارابی، «هیچ مکانیزمی از قبیل نهادهای حکومتی همانند دیگر فلاسفهٔ سیاسی ارائه نمی‌کند... بلکه بیشتر علاقه‌مند است تا خواننده‌ها و مخاطبانش را آموزش دهد تا اینکه راه‌حل‌های نهادی یا سازمانی ارائه دهد» (parens, 2006: 2).

عبدالرحمن بدوی بر این نظر است که در تعریف فارابی از سیاست، نسبت‌سنجی‌های سیاست با امر واقع محسوس نیست. امر واقع مورد نظر بدوی و تعریف سیاست در کالبد فلسفه نظری را می‌توان در تعبیری کلی، همان احساس بی‌نیازی به سنجش مجدد گزاره‌ها خارج از فضای فلسفه نظری قلمداد کرد. به این معنا به نظر بدوی، «سیاست به عنوان قلمرویی است که باید با امر واقع دارای نسبت‌سنجی‌های درست باشد که این نکته در مورد فارابی قابل مشاهده نیست» (بدوی، ۱۳۸۷: ۱۱۳-۱۱۴). امر واقع و بی‌توجهی فارابی به آن، که مورد تأکید عبدالرحمن بدوی قرار دارد، نزدیک به نظری است که فاخوری با عنوان علمی نبودن آرای فارابی طرح کرده است. اما این نیز ریشه در آرای نظری فارابی دارد. فارابی اساساً امر واقع و امور محسوس را فاقد ارزش به عنوان علم می‌داند و آن را در پایین‌ترین رتبه حواس و نیروهای انسانی قرار می‌دهد (فارابی، ۱۳۷۶: ۷۷). امور متغیر، اموری نیستند که فارابی به آنها از زاویه حکمت توجه داشته باشد. از این‌رو حکمت عالی و علم درست برای فارابی، علمی است که ریشه در

عقل و فلسفه نظری و مابعدالطبیعه دارد (فارابی، ۱۳۸۲: ۴۰). علوم جزئی برای فارابی، علوم محور نیستند و خود تبعی از علوم برتر محسوب می‌گردند. علاوه بر این حکیم با اتصال به عقل فعال بر جزء و کل توأمان احاطه دارد (همان، ۱۳۸۴: ۶۶-۷۵).

این وضع به تعبیر دیگر در آرای جابری قابل مشاهده است. او با توجه به آمیزش فلسفه سیاسی با فلسفه نظری در آرای فارابی سعی کرده تا نتایج این آمیزش را نشان دهد. به نظر وی، آمیزش فلسفه نظری به‌ویژه مابعدالطبیعه و وحی با فلسفه سیاسی، نتایجی چند به همراه داشته است؛ از جمله درآمیختن متافیزیک و سیاست در یک سیستم و به‌کارگیری روشی استدلالی، تا آنچه را برآیند و نتیجه آن است، از آن بیرون بکشد (الجابری، ۱۳۸۷: ۷۳-۷۴).

نکاتی را که جابری نیز بر آنها انگشت تأکید می‌گذارد، مؤید شیوه استدلالی خاصی است که فارابی در فلسفه سیاسی به نمایش گذاشته است. بی‌توجهی فارابی به امر واقع بیش و پیش از اینکه به معنای بی‌اهمیتی امر واقع در اداره مدینه باشد -چنان‌که فارابی آن را در «تحصیل السعاده» در رابطه با اعراض نشان داده است- نشان از مبنای استدلال و شیوه استدلال فارابی دارد.

به نظر فیرحی، «فلسفه سیاسی در اسلام، دانشی بلاموضوع بود. گفتمان فلسفه مدنی نیز تأثیری در زندگی سیاسی بر جای نگذاشت. فیلسوفان مسلمان هرگز در مجال سیاست ظاهر نشدند. آنان هرگز به تلاش و اجتهاد در میدان سیاست نپرداخته، با آرای فقیهان در مسائل سیاسی و مشروعیت دولت‌ها، رقابت و احتجاج نکردند» (فیرحی، ۱۳۸۱: ۳۲۹-۳۳۰). نکته‌ای که فیرحی با عنوان بلاموضوع بودن فلسفه سیاسی در میان فیلسوفان سیاسی مسلمان به آن اشاره می‌کند، در بحث ما بسیار مهم است. بلاموضوع بودن فلسفه سیاسی اسلامی، هیچ معنایی را غیر از نکته مورد نظر ما به همراه ندارد.

یحیی یثربی با برشمردن دلایل اولویت فلسفه نظری بر فلسفه عملی، نتیجه می‌گیرد همان‌طور که مبانی سیاست فارابی، عقل و دقت عقلانی است که به حکمت نظری می‌انجامد، حکمت نظری، پایه و اساس نظریه‌پردازی در حکمت عملی می‌شود. بنابراین سیاست فارابی، چنان‌که غالباً در تدوین به دنبال فلسفه او است، از لحاظ مبانی هم

نتیجه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی او است. تعریف مدینه‌ها و ارزیابی آنها، همه بر اساس جهان‌شناسی و انسان‌شناسی است (یثربی، ۱۳۸۸: ۸۰۴).

همین نکته را پرنز از زاویه دیگری بررسی کرده است. او اشاره می‌کند که فارابی در توجه به موجودات عقلی و در بحث از انسان و مدینه، مدام به موجودات عقلی و آسمانی ارجاع می‌دهد. از این‌رو به جای اینکه به طور گسترده به برشمردن و توصیف انسان و علم سیاست بپردازد و آنها را آشکار گرداند، بیشتر به شرح و توصیف اجسام آسمانی، ویژگی‌های آنها و موجودات متافیزیکی می‌پردازد (parens, 2006: 106).

خلاصه شدن فلسفه سیاسی در آرا و عقاید اهالی مدینه

سیر از مفهوم به مفهوم و تأکید فارابی به صورت مدام و مستمر بر آرا و عقاید و ویژگی‌های فهمی مردم مدینه و ویژگی‌های فهمی رئیس، این ویژگی‌ها را به عنوان یکی از اصلی‌ترین اجزای فلسفه سیاسی فارابی تبدیل کرده است. اهمیت مبادی و غایت در آرای فارابی که به عنوان اصلی‌ترین شاخص دستیابی به سعادت و فضیلت مطرح هستند، باعث شده تا آرا و عقاید که در نسبت با مبادی و غایات قرار دارند، به اصلی غیر قابل حذف و پایه برای مابقی شرایط مدینه قرار گیرد. همین موضوع نیز باعث جداسازی مدینه‌های فاضله از مدینه‌های غیرفاضله می‌گردد (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۲۸) و باعث پدیداری طبقه یا قشری با عنوان نوابت می‌شود. از این‌رو فلسفه سیاسی فارابی به همین دلیل حجم زیادی را به آرا و عقاید مردم و رئیس اختصاص داده است. فارابی با تقسیم آرا و عقاید به درست و نادرست و گره زدن آرا و عقاید درست به فلسفه نظری باعث شده است که بسیاری از بخش‌های فلسفه سیاسی فارابی در این موضوع، خلاصه و ختم گردد. ضمن اینکه همه دل‌مشغولی فارابی در تشکیل مدینه، دستیابی به سعادت است و سعادت در ویژگی‌های فهمی مردم مدینه ریشه دارد.

جابری تأکید می‌کند و نتیجه می‌گیرد که «خطاست اگر بپنداریم که آنچه مدنظر فارابی بود، دولتی جهانی یا خواستار یگانه شدن همه نوع بشر بود. همچنین اشتباه است اگر تصور کنیم که فارابی تحت اندیشه یونانی از «مدینه» و نه از امت و دولت، سخن رانده است. «مدینه» در تصور فارابی، اجتماع متمدنی است که مردم آن، روابط اجتماعی،

فکری و دینی معینی با یکدیگر دارند و برای فارابی نوع این روابط مهم است، نه چیز دیگر. این درست همان چیزی است که عنوان کتاب او «فی مبادی آراء اهل المدینه الفاضله» به آن اشاره دارد و به خوبی نشان می‌دهد که موضوع مورد بحث فارابی، «آرا» یعنی روابط فکری و دینی‌ای است که مردم را به فرقه‌ها و امت‌های گوناگون تقسیم می‌کنند، در حالی که عامل اقتصادی به شکل پنهان، تأثیر غیرمستقیم خود را در بستر درگیری‌های قبیله‌ای و فرقه‌ای و مذهبی می‌گذارد» (الجابری، ۱۳۸۷: ۸۶).

سلسله‌مراتب حاکمی از ارزش‌ها و نظم

نظم دهی به جامعه از دیگر مصادیقی است که فارابی درصدد است تا به بهترین وجه آن را در مدینه برقرار سازد. این نظم‌دهی به مدینه از ساختاری تبعیت دارد که به زعم وی، حاکم بر ساختار عالم است. به این معنا نظمی در عالم مستقر است که این نظم با حکمت حاکم بر عالم منطبق است و سبب اول، آن را به گونه‌ای چیده است که می‌توانست بهترین شیوه برقراری نظم در عالم باشد. فرایندها و علل این نظم نیز در فلسفه نظری فارابی ارائه شده است. به حکم تبعیت فلسفه سیاسی فارابی از فلسفه نظری، نظم حاکم بر جامعه نیز می‌باید تبعی از نظم حاکم در عالم باشد. نظم مورد نظر وی، نظمی ارزشی است که منطبق بر سلسله‌مراتب ارزش‌ها در جهان است. به این معنا نظمی دارای بالاترین ارزش است که مبتنی بر بهترین ارزش‌ها در کائنات باشد که ارزش‌های یادشده نیز از طریق سبب اول بر جهان حاکم شده است. مولفه نظم و یا ساختار نیز که موضوع بررسی فلسفه نظری فارابی است، مبنای سنجش خود را در فلسفه نظری می‌یابد. از این‌رو فارابی در سامان‌دهی به نظم مدینه، به نظمی نظر دارد که سبب اول در جهان برقرار کرده است.

میردام گالستون، تأثیرپذیری فلسفه سیاسی از فلسفه نظری را با تأکید بر کارکرد رئیس اول در مدینه و سلسله‌مراتب نشان داده است. وی بر این نظر است که در میان کارکردهای رئیس اول، پیش از همه نظم‌دهی به جامعه سیاسی با تأسیس سلسله‌مراتب یا مجموعه‌ای از سلسله‌مراتب در میان طبقات شهروندان و فعالیت‌های آنان به فراخور هر یک است. در عام‌ترین مفهوم، هدف رئیس اول، آفریدن یک کل یگانه از ظرفیت‌های

متباین و شیوه‌های زندگانی شهروندان است. به نظر می‌آید چنین رئیسی نیازمند فلسفه است تا براساس آن اصول سازمان لازمه را برای تحقق این هدف استخراج کند. از این‌رو «نظم در قلمرو سیاسی باید تاحدی بازتابی از نظم بیان‌شده در کار جهان طبیعی و عام باشد» (گالستون، ۱۳۸۶: ۲۵۳). هرچند به بیان گالستون، «هر شهر و ملتی که مشابهت به جهان تام دارد، صراحتاً فارابی آن را فاضله تشخیص نداده است» (همان: ۱۹۹)

اما در بخش نخست کتاب «تحصیل السعاده» که شامل شرحی از پژوهش فلسفی و خطوط کلی استخراجات اصلی است، گفته شده که علم سیاسی در باب اموری که به واسطه آنها انسان به کمال دست می‌یابد، پژوهش می‌کند. براساس نظر فارابی، این گواهی است برای پژوهشگر که مطابقتی میان اجتماع سیاسی و اتحاد اجرام در کیهان، در اصل تا جایی که هر یک بیانگر سلسله‌مراتبی است، وجود دارد. در نهایت گالستون، سنجش‌ناشدگی را در آرای فارابی با عباراتی به نمایش گذاشته است. به زعم وی، «بسیاری از آرای که فارابی مخصوصاً در دو رساله سیاسی خود (السیاسه و آراء) گنجانده، بیشتر مقدمه‌ای برای پژوهش و تحقیق در باب حقیقت هستند و نه ملاحظات عملی» (همان: ۳۱۲-۳۱۳). اگر اظهارات مکرر فارابی که اعضای مدینه فاضله، هدف واحدی را دنبال می‌کنند نبود، بعید بود خواننده، وحدت هدف را از برخی توضیحاتی که فارابی از عملکرد شهر به دست می‌دهد، تشخیص دهد (همان). این هدف واحد، همان هدفی است که کل جهان خلقت از آن تبعیت دارد و مردم مدینه نیز در صورت دستیابی به آن سعادت‌مند خواهند بود.

این گونه از نظم باعث شده تا برخی همچون ابراهیم مدکور، حضور فلسفه نظری و مابعدالطبیعه در فلسفه سیاسی فارابی را با گرایش فلسفه سیاسی وی به صوفی‌گری نشان دهند. این شیوه صوفیانه فلسفه فارابی در حکمایی که بعد از او آمده‌اند، تأثیری عمیق داشته است (بیومی مدکور، ۱۳۶۲: ۳۳).

کلی‌گرایی یا ناظر بودن به کلیات

رضا داوری به بیان یکی از مورخان عرب اشاره کرده است: «یکی از مورخان فلسفه عرب گفته است که فارابی چون به اصول و کلیات پرداخت، توانسته است اختلافات را

مهمل بگذارد و بیشتر به مشابهاً توجه کرده است^(۲) «...» (داوری، ۱۳۷۷: ۷۰-۷۳). وی ادامه می‌دهد که در «اندیشه فارابی، سیاست تابع مدینه نیست... گرچه او تغییرات را مدنظر می‌داند که رئیس باید به آن توجه کند، با استفاده از تجارب که خدا آن را تعقل خوانده‌اند، مع‌هذا سیاست از نظر فارابی تابع احوال زمانی نیست، بلکه منشأ و اساسش از عالم روحانیان و عالم معقول است» (همان).

اینکه فارابی معتقد است «کلی» قبل از کثرات و در کثرات و همراه با کثرات وجود داشته و دارد، در فلسفه سیاسی فارابی به‌خوبی مشهود است. اگر فلسفه سیاسی فارابی در رسیدن به جزئیات و بحث از مصادیق ضعف دارد، معلول عامل دیگری است که تا اینجا بارها به آن اشاره شده است. بنابراین اگر فلسفه سیاسی فارابی از حد کلیات تجاوز نمی‌کند، زمینه‌اش در نوع نسبتی است که با فلسفه نظری برقرار است. به زعم فارابی، کار فلسفه مدنی تنها این است تا نشان دهد که با چه چیزی باید اندازه‌گیری شود و اندازه‌گیری دیگر کار فلسفه مدنی نیست. به این معنا، فلسفه سیاسی تا جایی شکل می‌گیرد که ماب‌ازایی در فلسفه نظری و ماب‌ع‌الطبیعه دارد و از حدود آن که خارج شویم، یا اساساً طرح نمی‌شوند یا اگر هم طرح شوند، از زاویه‌ای نیست که فارابی به آن به صورت مبسوط و گسترده ورود کرده باشد. بنابراین از حد اشارات یا دستورات برای در نظر داشتن خارج نمی‌گردد.

به زعم فارابی، فلسفه مدنی در مواردی که به بررسی افعال و سنن و ملکات ارادی و دیگر مباحثی که به آن مربوط است، پردازد، قوانین کلی را به دست می‌دهد و راه اندازه‌گیری آنها را برحسب احوال و اوقات مختلف و اینکه چگونه و با چه چیز باید این اندازه‌گیری صورت گیرد، نشان می‌دهد. سپس آنها را اندازه‌ناگرفته باقی می‌گذارد، چه این کار عملاً مخصوص نیروی دیگری غیر از این فعل است که باید به آن نسبت داده شود. با این همه احوال و عوارضی که اندازه‌گیری و تقدیر برحسب آنها صورت می‌گیرد، نامحدود است و رسیدن به همه آنها ممکن نیست. فارابی با تقسیم علم مدنی به دو بخش اذعان می‌کند که: «بخشی است که شامل تعریف سعادت می‌شود و بازشناختن سعادت حقیقی را از سعادت پنداری مشخص می‌کند و به شمارش افعال و رفتار و

اخلاق و عادات ارادی کلی که لازم است در شهرها و میان ملت‌ها اوج پیدا کند، می‌پردازد و سنن فاضله و غیرفاضله را از هم جدا می‌کند. بخش دیگر به توصیف ایجاد زمینه مناسب برای رواج عادات و سنن فاضله در شهرها و میان ملت‌ها می‌پردازد و نیز شامل تعریف آن قسمت از وظایف حکومتی می‌شود که به‌وسیله آنها می‌توان افعال و سنن فاضله را در مردم به وجود آورد و حفظ کرد» (فارابی، ۱۳۷۶: ۱۰۹). به این معنا ناسازگاری بین آنچه فارابی از آن با عنوان کمال نظری و کمال عملی صحبت می‌کند، در صورتی که تصمیم بگیریم گزاره‌های مورد نظر فارابی را با تجربه یا در فضایی دیگر مورد سنجش قرار دهیم، بسیار فاحش خواهد بود (گالستون، ۱۳۸۶: ۱۵۸ و ۱۶۷-۱۶۸).

لذا هدف ارائه‌شده از سوی عقل فعال محدود به عرضه یا روشن‌تر کردن ایده‌های معقول است و براساس توضیح فارابی، این کارکرد را با فرایندی قابل مقایسه با روشنایی که دید را ممکن می‌سازد، به‌طور غیرمستقیم انجام می‌دهد. در مقابل، رئیس اول با کشف و ارتباط کنش‌ها و اعتقادات سودمند در ایجاد سعادت سهیم است. بنابراین رئیس ناگزیر است قوای مادون عقل مخصوصاً تخیل را به کاربرد تا مطمئن شود که توجیه یا فرمانش مؤثر خواهد بود. دست‌کم او در تأملاتش، سرشت‌های جسمانی کسانی را که خود به دنبال هدایتشان است، لحاظ می‌کند. گالستون مجدداً تأکید می‌کند که «در نظر فارابی، تجربه سیاسی نباید به خودی خود پی‌گرفته شود؛ یعنی این تجربه‌ها به این خاطر جست‌وجو نمی‌شوند که جنبه‌های غیرفلسفی استعداد انسان، اجزای اساسی شکوفایی انسان هستند. بنابراین فعالیت فلسفی، نمونه آرمانی تدبیر است و ریاست سیاسی، یک استعاره است» (همان).

فقدان یا کم‌توجهی به آنچه با عنوان جزئیات به آن پرداخته می‌شود، با آنچه به عنوان غیر علمی بودن و بی‌توجهی به امر واقع است، نسبت نزدیک دارد. فارابی در بررسی شرایط مدینه، قصد تعیین جزئیات را ندارد، بلکه به شیوه بنیان‌گذار عالم درصدد است تا از نظام اسباب و مسببات تبعیت داشته باشد. از این‌رو کافی است تا مسببات اصلی را فراهم سازیم تا جزئیات، خودشان اصلاح گردند. عمار الطالبی با اتکا بر همین نکات طرح می‌کند که «آرزوی بزرگ فارابی این بود که جهان و نوع انسان را بفهمد و

دومی را از طریق اولی توضیح دهد. همان‌طور هم به یک تصویر وسیع عقلانی از جهان و جامعه رسید. وی مطالعه دقیق فلسفه قدیم را عهده‌دار شد، به‌ویژه افلاطون و ارسطو را. اجزای افلاطونی و نوافلاطونی را درهم آمیخت تا بتواند در نظر خودش، آن را با تمدن عربی-اسلامی هماهنگ سازد؛ تمدنی که همان‌طور که همه ما می‌دانیم، منبع عمده آن، قرآن و علومی است که از دل آن استخراج شده است» (al-Talbi, 1993: 353-372).

سیاسی نبودن فلسفه سیاسی

به گفته محسن مهدی، رساله‌های فارابی حتی تجسم و یا ترسیم‌کننده فلسفه نظری فارابی یا فلسفه عملی نیستند؛ بلکه تنها مثال‌هایی از نوع رژیم‌هایی‌اند که فلسفه سیاسی می‌سازد. به بیان دیگر کیهان‌شناسی شرح داده شده در این رساله‌ها، نقش و کارکردی آموزشی دارند و تماماً از مبانی علمی تهی هستند که ما می‌توانیم آن را کیهان‌شناسی سیاسی بنامیم. بنابراین باید به عنوان استعارات و تقلیدی که برای توصیف مدینه فاضله بسط یافته‌اند، فهمیده شوند. در درجه دوم، مهدی تأکید می‌کند که «سبک نوشتاری این دو رساله بیش از اینکه برهانی باشد، استتوریک است؛ معنایی که این نکته را دنبال می‌کند که بیشترین نوشته‌های دوران میانه، خطایی و شعری هستند تا برهانی. بنابراین فارابی تلاش نمی‌کند تا عقایدش را اثبات کند... اما دیدگاه‌های خود را به صورت کوتاه بیان می‌کند و با جمله‌های توصیفی» (گالستون، ۱۳۸۶: ۱۱۸). با تمام آنچه در بحث مربوط به تبعیت طرح کردیم، باید ادعا کنیم هرچند نباید مؤلفه پنهان‌نگاری را از نظر دور داریم، نباید آن‌قدر نیز به آن تکیه کنیم تا تمام آنچه را مؤید فلسفی بودن سیاست است، نادیده بگیریم.

توجه به مقدمات عقلی همان‌طور که در سطور پیشین آمد، از ویژگی‌های اندیشه‌ای فارابی است. یحیی یثربی با تأکید بر اینکه دلایل عقلی فارابی را باید در مقدمات اندیشه‌ای وی یافت، توضیح می‌دهد که «دلایل فارابی عقلی هستند، اما اعتبار این دلایل را باید براساس اعتبار مقدمات آنها در نظر گرفت. مقدمات فارابی غالباً مسائل و نتایج جهان‌شناسی و انسان‌شناسی او می‌باشند. ظاهراً فارابی نه درصدد اجرایی کردن نتایج و آثار سیاست خود بوده و نه کسی دیگر از اندیشمندان و نه امرا، چنین قصدی را دنبال

کرده است. بحث سیاست فارابی، بحثی است در ادامهٔ مباحث منطقی و فلسفی وی و همانند سایر بخش‌های فلسفی، در فضای خاص قرن سوم و چهارم طرح شده‌اند. اما گویی نه برای اینکه کسی جز خود فیلسوف، آنها را جدی بگیرد» (یثربی، ۱۳۸۷: ۵۲).

مسئله‌ای را که یثربی و کربن به آن می‌پردازند، در بحث ما اهمیت دارد؛ زیرا با مقدماتی که فارابی به آنها تکیه دارد (مقدمات عقلی)، جایی برای تکیه بر مقدمات مدنی باقی نمی‌ماند. بنابراین این نتایج عقلی فارابی است که از فلسفه نظری به فلسفه سیاسی منتقل شده است. ضمن اینکه فارابی مانند بسیاری از متفکران از عقاید دینی زمان و محیط خویش تأثیر پذیرفته است. این تأثیرپذیری از دین، نتایجی را برای فارابی به همراه داشته است و در نسبتی که ما به آن از نسبت دین و مابعدالطبیعه و فلسفه نظری فارابی نام بردیم، نقش مؤثری دارد. از این رو باعث می‌شود تا مابعدالطبیعه و طبیعت رنگ دین بگیرد که خود زبان‌های متعددی را به همراه داشته است. این نکات باعث شده است تا بدوی اظهار کند که «فارابی، اخلاق و سیاست را با هم خلط کرده و مباحث، موضوعات و اهداف این دو علم را از یکدیگر جدا نکرده است» (بدوی، ۱۳۸۷: ۱۱۸).

به نظر می‌رسد که فارابی در فلسفه سیاسی، نه از زاویه استقلال این حوزه سخن گفته و نه قصد حل مشکل جامعهٔ آن روز را داشته است. او درباره سیاست به‌عنوان یک گزارشگر بحث می‌کند. البته گزارشگری که در فلسفه سیاسی، فلسفه نظری را گزارش می‌کند. بنابراین برخلاف بحث افلاطون و ارسطوی یونان قدیم و نیز برخلاف بحث ماکیاولی و هابز دوران جدید، بحث او هیچ تأثیری در فکر و فرهنگ مردم برجای نمی‌گذارد. نه خود فارابی و نه دیگران به فکر اجرایی کردن آن نمی‌افتند. به همین دلیل این بحث گزارش‌گونه، از همان آغاز برای مشروعیت و مقبولیت نسبی خود، آن‌هم نه در قلمرو اجرائیات، بلکه تنها در حوزهٔ عقل، نیازمند آن بود که با تفکر محیط (اسلام) تطبیق یابد. همین موضوع باعث می‌شود تا مدکور به این نتیجه برسد که «در حالی که مؤلف جمهوریت می‌کوشد تا فیلسوف را از آسمان تأملات به جهان سیاست فرو کشد، فارابی از رئیس جامعه خود می‌خواهد که در عالم روحانی بماند و به زندگی روحی بیشتر از زندگانی جسمانی اهمیت دهد و چنان زیست کند که هیچ‌گاه اتصالش از عقل فعال گسسته نشود» (مدکور، ۱۳۶۲: ۸۳-۸۴).

چالش‌هایی برای فرضیه سنجش‌ناشدگی

علی‌رغم همه اینها، یافتن مواردی در اندیشه فارابی در جهت مخالف استدلال‌هایی که گذشت، کار سختی نیست. فارابی در مواردی که بارزترین آنها را در «تحصیل السعاده» می‌توان یافت، موضعی را اتخاذ می‌کند که این مواضع تاحدی او را به علم سیاسی در معنایی خارج از تبعیت نزدیک می‌سازد. این موارد درست بر چیزهایی تأکید می‌کنند که در نسبت با سنجش در خارج از فلسفه نظری هستند. فارابی با تأکید بر اعراض و تأثیر آنها در افعال ارادی و ضرورت در نظر گرفتن آنها در حین قانون‌گذاری تاحد زیادی به مؤلفه و ضرورت سنجش گزاره‌ها نزدیک می‌شود.

او بیان می‌کند که «درباره معقولاتی که می‌توان در خارج از نفس به وسیله اراده ایجاد کرد، باید گفت اعراض و احوالی که به هنگام وجود خارجی آنها قرینشان می‌شود، از اراده بسیار دور است. و از طرفی آن اشیا نیز ممکن نیست وجود یابند، مگر اینکه این عوارض قرین آنها شوند و هر چه شأن آن این باشد که با اراده ایجاد شود، ممکن نیست به تنهایی وجود یافته یا به آن علم حاصل شود. بنابراین لازم است هرگاه این تصمیم وجود داشته باشد که معقولات ارادی بالفعل، خارج از نفس پدید آید، اولاً به احوالی علم حاصل شود که شأن آنها این است که به هنگام وجود آن اشیا با آنها قرین شوند و با توجه به اینکه این اشیا از آن دسته چیزهایی نیستند که وحدت عددی داشته باشند، بلکه با وحدت نوعی یا جنسی پدید می‌آیند، احوال و اعراضی که مناسبت دارند قرینشان شوند، احوال و اعراضی هستند که دائماً در تبدیل‌اند، زیاد شده، کم می‌شوند و برخی با برخی دیگر ترکیب می‌گردند» (فارابی، ۱۳۸۴: ۳۴-۳۵).

فارابی در این فقره، هم بر گریزناپذیر بودن اعراض تأکید دارد و هم اینکه معترف است این اعراض در تغییر و تبدیل هستند. بنابراین باید هنگام بررسی پدیده‌ها همواره آنها را مدنظر داشت. این نکته، توجه فارابی را به اهمیت اعراض آشکار می‌سازد که از دل این موضوع، امکان استخراج مباحثی همچون سنجش ممکن است. اما این گفته به این معنا نیست که فارابی خود به امر سنجش گزاره‌ها ورود کرده است. این همان اتفاقی است که درباره نسبت مباحث منطقی فارابی با مباحث سیاسی وی طرح کردیم.

همان‌گونه که مباحث منطقی فارابی در آرای سیاسی وی دخالت داده نمی‌شوند و فارابی فلسفه سیاسی خود را در شاکله‌ای خطابی و توصیفی ارائه می‌کند، مباحث او در ارتباط با بحث اعراض هم در فلسفه سیاسی وی نقش ایفا نمی‌کنند. هرچند فارابی تأکید دارد که «این معقولات ارادیه در زمان‌های مختلف با یکدیگر تفاوت می‌یابند» (فارابی، ۱۳۸۴: ۳۴-۳۵). فارابی حضور اعراض را علاوه بر زمان در مکان نیز متفاوت می‌داند که «در نتیجه باعث می‌شود تا تدبیر در یک بلاد با بلاد دیگر متفاوت باشد. لیکن در نهایت امر معقول را در تمام آنها یک چیز می‌داند» (همان: ۳۵).

نقش اعراض در گفته‌های یادشده هم در نسبت با مکان و هم در نسبت با زمان قرار دارند. شاید با این گفته‌ها، این انتظار از فارابی وجود داشته باشد که اگر او به این بحث‌ها آشناست و آنها را در افعال ارادی که فلسفه سیاسی و علم مدنی، بخش مهمی از آن افعال است، حائز اهمیت می‌داند، پس چگونه است که وی جایگاه این موارد را در فلسفه سیاسی خود آشکار نساخته است. چرا فارابی نشان نداده است که چگونه بحث اعراض که از وجود کثرات خبر می‌دهند، با آنچه وی آن را اصل وحدت می‌خواند، قابل جمع است و چگونه می‌توان چالش‌های پیش رو را حل کرد. اساساً اگر فارابی به این مسائل ورود کرده بود، آیا امکان داشت تا بتواند انسجام پدیدآمده در آرای خود را حفظ کند یا نه. اینها همگی مسائلی هستند که نشان می‌دهد آرای سیاسی فارابی در محیطی خارج از فلسفه نظری وی سنجیده نمی‌شود. علاوه بر این فارابی به خوبی آگاه است که افعال ارادی به محض تحقق، مقترناتی دارند. پس چگونه است که وی در مباحث خود در فلسفه سیاسی عملاً مصادیقی از آن را به سنجش نگذاشته و در عمل نسبت اینها را با آنچه در فلسفه نظری و فلسفه سیاسی آورده، نشان نداده است. این نیست مگر اینکه فارابی مبنای سنجش آرای خود را در فلسفه نظری قرار داده است. ادامه بحث فارابی در این زمینه، به پرسش ما جلوه بیشتری می‌دهد.

از نظر فارابی، اشیای ارادی نیز در همین جرگه قرار دارند. «چیزهایی مثل عفت و آسان‌گیری و امثال آن، معانی معقول و ارادی هستند که وقتی اراده می‌کنیم آنها را بالفعل ایجاد کنیم، مقترنات آنها در یک زمان خاص، اعراضی هستند که با آنچه در

زمانی دیگر بر آنها عارض می‌شود، فرق می‌کنند و آنچه در یک امت خاص به‌هنگام وقوع یکی از این معقولات ارادی عارض آنها می‌شود، غیر از اعراضی است که به‌هنگام تحقق آنها در امت دیگری با آنها همراه می‌شود» (فارابی، ۱۳۸۴: ۳۴-۳۵). وی در این فقره به‌خوبی آگاه است که با تغییر امت‌ها، اعراض نیز دستخوش تغییر می‌گردد و در اداره آنها باید این تغییرات را مدنظر داشت. هرچند فارابی تا حد زیادی ما را در این قطعه دچار بهت می‌سازد، باید اذعان داشت که او به نحوه دخالت این نکات در فلسفه سیاسی و جمع آن با فلسفه نظری به گونه‌ای که تا اینجا از آن بحث کردیم، نپرداخته است. گویی همه این موارد را به عهده رئیس مدینه گذاشته و خود را از ورود به آن بی‌نیاز دیده است. ولی پاسخ درست را باید به نکته‌ای که در قطعه بعد آورده است، یافت.

به زعم فارابی، «بعضی از آنها (امت)، این اعراض در موردشان ساعت به ساعت عوض می‌شوند و برخی دیگر روز به روز و برخی دیگر ماه به ماه و بعضی دیگر سال به سال و بعضی حُقُب حُقُب (حقب یعنی زمان طولانی) و بعضی احقاب احقاب. پس هرگاه یکی از این اشیا بخواهد با اراده‌ای ایجاد شود، سزاوار است کسی که این اراده را دارد، از مدت معلومی که قصد دارد در آن، شیء را ایجاد کند که در طی آن، اعراض نیز تبدیل می‌یابند، باخبر باشد؛ همین‌طور از مکان مشخصی که آنچه ایجاد می‌شود در آنجا [باخبر باشد]. پس باید اعراضی را که به چیزهایی متعلقند که اراده آنها را پدید می‌آورد و ساعت به ساعت تغییر می‌کند، بشناسد و آنهایی که ماه به ماه ایجاد می‌شوند و آنهایی که سال به سال پدید می‌آیند و آنهایی که حُقُب به حُقُب ایجاد می‌شوند و به‌طور کلی آنهایی که در محدود زمانی دیگری، بلند یا کوتاه در مکان خاصی پدید می‌آیند، بزرگ یا کوچک و آن اعراضی که از این قسم‌اند و برخی از آنها برای تمام امم مشترکند و برخی تنها متعلق به بعضی از امت‌ها هستند یا اعراضی که متعلق به شهری خاص در زمانی طولانی هستند یا در میان مردم شهری، برای مدتی کوتاه مشترکند یا آنهایی که اختصاص به بعضی دارند و برای مدتی کوتاه به آنها نفعی می‌رسانند. ضمن اینکه فارابی برخی از امور را غیر قابل تغییر می‌داند در مقابل اموری که تغییر می‌یابند و حوزه علوم

نظری را از علوم دیگر مجزا می‌کند. هرچند که در نهایت به تنظیم مناسبات آنها نیز می‌پردازد» (فارابی، ۱۳۸۴: ۳۴-۳۵).

چنان‌که از بیان فارابی برمی‌آید، وی که به عنوان یک فیلسوف سیاسی در حال ارائه کلیات و خط‌مشی حکومت‌داری است، ظاهراً وظیفه دخالت در این نکته را که توضیح دهد همه اینها چگونه با کلیات مورد نظرش قابل جمع هستند، ندارد. از این‌رو این وظیفه را باید به فیلسوف حاکم سپرده باشد. هرچند فارابی می‌توانست حداقل به مصادیقی برای تقریب به ذهن اشاره داشته باشد، اما به این کار نیز مبادرت نمی‌کند. فارابی در موارد یادشده نه تنها به اهمیت زمان و مکان در شکل کلان آن اشاره کرده است، بلکه آن را با جزئیاتش می‌شناسد و از اداره‌کننده مدینه و قانون‌گذار می‌خواهد تا «حتی زمان‌های کوچک و دوره زمان‌های بزرگ را با توجه به نسبت آن با مکان قانون‌گذاری مدنظر داشته باشد. ادامه گفته‌های فارابی، ما را با تعجب بیشتری همراه خواهد کرد» (همان: ۳۸).

وی با در نظر گرفتن حوزه مورد نظر و نقش اعراض به این دلیل که علوم نظری به این حوزه احاطه ندارند، این حوزه را از دسترس علم نظری خارج می‌سازد و آن را به قوه‌ای به نام قوه فکریه می‌سپارد. این قوه، نیرویی است که اعراض را می‌شناسد و جزئیات را تشخیص می‌دهد و قادر است با توجه به زمان و مکان به تمییز امور دست‌یابد. اما فارابی نه به طور گسترده به این قوه ورود می‌کند و نه خود در فلسفه سیاسی، متعرض این قوه می‌شود. به این معنا فلسفه سیاسی او عاری از کاربست قوه فکریه است. بنابراین فلسفه سیاسی فارابی در گرو فلسفه نظری است. فارابی در توضیح بیشتر قوه فکریه ادامه می‌دهد که: «فضیلت فکری، نیرویی است که آنچه با توجه به غایتی خاص و خوب، نافع‌ترین امور است را استنباط می‌نماید، اما قوه فکریه‌ای که به وسیله آن چیزهایی که با توجه به غایت شری، نافع‌ترین چیزهاست استنباط می‌شود، در واقع فضیلت فکری نیست، بلکه سزاوار است به نام دیگری خوانده شود و وقتی که قوه متفکره به‌عنوان نیرویی مورد توجه قرار می‌گیرد که به وسیله آن، نافع‌ترین امور در مورد چیزهایی که گمان می‌رود خیر هستند استنباط می‌شود، باید گفت که این نیرو

نیز مزنون است که فضیلت فکری به حساب آید یا خیر. باید گفت یک قسم از فضیلت متفکره، چیزی است که به وسیله آن، نسبت به اموری که با توجه به یک غایت خوب برای امت‌های مختلف یا امتی خاص یا شهری خاص نزد پدیدآورنده‌ای مشترک، نافع‌ترین امور هستند، نیروی استنباط قوی حاصل می‌شود» (فارابی، ۱۳۸۴: ۳۴-۳۵).

قوه فکریه به بیان فارابی، امکان شناسایی غایت‌های خاص را دارد. هرچند او از وجود غایت‌های خاص بسته به زمان خاص و مکان آگاهی دارد و نقش آنها را بسیار در ادارهٔ مدینه‌ها حائز اهمیت می‌داند، همچنان از ورود به غایات خاص اجتناب کرده است. مشخص نیست غایات خاص، چگونه با فلسفه سیاسی کلان فارابی هم‌خوانی دارد. او ادامه می‌دهد که «غایت خاص نیز یافتن بهتری چیز است و فرقی نمی‌کند بین اینکه گفته شود چیزی با توجه به یک غایت خوب، نافع‌ترین است، یا اینکه گفته شود به‌طور کلی نافع‌ترین و زیباترین است، چراکه آنچه نافع‌ترین و زیباترین است، به ناچار به غایتی نیکو مربوط می‌شود و نافع‌ترین با توجه به یک غایت خوب، همان زیباترین با توجه به آن غایت نیز هست» (همان: ۴۰).

اما با توجه به توضیحی که درباره نقش و توان قوه فکریه دادیم، فارابی در نهایت همه اینها را تحت تأثیر فضیلت رئیسه قرار می‌دهد. فضیلت رئیسه‌ای که به زعم فارابی از تمام فضایل نیرومندتر است و به راستی آن کدام فضیلت است؟ آیا عبارت است از مجموع تمام فضایل یا یک فضیلت است؟ یا تعدادی از فضایل که به اندازه تمام فضیلت‌ها نیرو دارد؟ در این صورت این کدام فضیلت است که نیروی آن به اندازه تمام فضایل است، به طوری که آن فضیلت، عظیم‌ترین فضایل باشد از جهت قدرت؟ «آن فضیلت، فضیلتی است که وقتی انسان بخواهد افعال مربوط به آن فضیلت را تماماً انجام دهد، این کار برایش ممکن نمی‌شود، مگر با استفاده از افعالی که از تمام فضایل دیگر ناشی می‌شود. پس اگر نتواند در خودش تمام این فضایل را جمع کند تا جایی که وقتی اراده کرد که افعال مربوط به فضیلت رئیسه را انجام دهد، نتواند از افعال فضایل جزئیه استفاده نماید، این فضیلت خلقیه اوست که به وسیله آن، افعال ناشی از فضایل موجود در تمام کسانی که غیر او هستند، از میان امت‌ها یا شهرها یا یک شهر. آیا اقسام شهرها

یا اجزای هر بخش را به کار می‌گیرد. پس این فضیلت، آن فضیلت برتری است که هیچ فضیلتی در برتری از آن مقدم‌تر نیست. در جزء‌جزء بخش‌های شهر، فضایی قرار می‌گیرند که نیروی آنها به این نیرو شبیه است» (فارابی، ۱۳۸۴: ۴۵-۴۶).

در نهایت باید به این نتیجه رسید که فضیلت رئیسه مورد نظر فارابی بر اعراض و جزئیات احاطه ندارد، ولی فضیلت فکریه باید در چارچوبی که این فضیلت رئیسه برای آن تعیین کرده است، عمل نماید. فارابی در اینجا پاسخ سؤال ما را که نسبت اعراض و کثرات با فلسفه نظری و وحدت مورد نظر چه می‌شود، می‌دهد؛ زیرا نیروی فکریه که وظیفه شناسایی اعراض را برعهده دارد، در کالبدی عمل می‌کند که از پیش فلسفه نظری به عنوان نیروی رئیسه برای آن تعیین کرده است. به همین جهت فارابی، فضیلت فکری را تابع فضیلت نظری قرار می‌دهد؛ زیرا به نظر او، «کار فضیلت فکری این بود که اعراض آن، معقولاتی را تمییز دهد که فضیلت نظری، آنها را به‌طور محصل بدون آن اعراض، جعل کرده است» (همان: ۴۸-۵۱).

اما دو نکته همچنان باقی است: نخست اینکه این بحث، بحث غالب کتاب «تحصیل السعاده» نیست و دوم اینکه فارابی خود به‌هیچ‌وجه به این عرصه برای سنجش گزاره‌های خود ورود نکرده است. بنابراین بی‌پاسخ ماندن این پرسش‌ها باعث شده است تا فلسفه سیاسی فارابی با عناوینی چون غیر علمی بودن، بی‌توجه به زمان و مکان بودن، کلی بودن، فلسفه سیاسی نبودن، توصیفی و خطابی بودن، برهانی و استدلالی نبودن، منطقی نبودن و بسیاری از توصیفات از این دست شناخته شود.

با توجه به مواردی که مطرح شد، باید در نظر داشت که هرچند خوانش آثار فارابی به صورت مجزا می‌تواند در ایجاد خوانشی فنی از فارابی مؤثر باشد، باید به این نکته توجه داشت که فارابی رو به کدام سو دارد و آثار خود را با چه هدفی نگاشته است. ضمن اینکه فارابی جزء فلاسفه‌ای نیست که بتوان از دل آثار متعدد وی الزاماً به دنبال تغییرات شدید و یا اثرگذار گشت. به این معنا با وجود برخی اختلافات در برخی از آثار فارابی، همچنان امکان خوانشی که بتوان وحدتی را بین آثار وی استنباط کرد، وجود دارد و گزاره‌های ارائه‌شده در آثار وی به‌درستی مؤید این ادعاست.

در این باره که فارابی به چه دلیل آثاری متفاوت نگاشته است و چرا برخی از آثار وی شبیه هستند، دیدگاه‌های متفاوتی را می‌توان برشمرد که هر یک بر دلیلی در این زمینه تأکید دارد. ابتدا اینکه تفاوت در آثار فارابی، تکامل در دیدگاه‌های وی را نشان می‌دهد. از این رو دانلوپ (گالستون، ۱۳۸۶: ۳۸۳-۳۸۷)، رهیافت‌های متفاوت «السیاسه‌المدنیه» و «المدینه‌الفاضله» را از یک طرف و «تحصیل‌السعاده» را از طرف دیگر به مراحل متفاوت تفکر فارابی نسبت می‌دهد. اگر در نظر بگیریم که کتاب‌های بعدی یک نویسنده بیانگر بلوغ فکری او هستند، نظریه تکامل آثار موازی را ممکن می‌سازد. هرگاه تعیین تاریخ کتاب‌های نویسنده ممکن باشد، آن آموزه‌هایی را که واقعاً نماینده نویسنده‌اند، می‌توان مشخص کرد. اما این توضیح دارای مفروضاتی است که نیاز دارد تا بررسی و اثبات شود. به این معنا ابتدا باید بتوان نشان داد که درباره هر متفکری می‌توان این ادعا را داشت و آثار الزاماً نشان‌دهنده یک روند تکاملی هستند و این ادعا درباره فارابی نیز باید نشان داده شود. ضمن اینکه فارغ از تاریخ نگارش آثار فارابی و اینکه تقدم و تأخر هر یک را بتوانیم روشن کنیم یا نه، باید بتوانیم به این پرسش پاسخ دهیم که از میان آثار فارابی می‌توانیم به یک سیر تکاملی برسیم یا نه.

توضیح دوم برای تفاوت‌های به‌نمایش درآمده در آثار، شبیه این است که آنها تفاوت در اهمیت و تأکیدات را ارائه می‌دهند. براساس این تفسیر، آموزش‌های آثار متفاوت اساساً همسانند، هرچند در سطح، آموزه‌های به‌ظاهر متفاوتی را پذیرفته باشند. همان‌گونه که روزنتال اشاره می‌کند، این نظریه نافی تعیین زمان آثار نویسنده نیست؛ زیرا کمی یا زیادی یک کتاب با موضوعی که در پیش می‌گیرد، با شیوه متضاد در کتاب دیگر از همان نویسنده، خود بر دو تفسیر گشوده است. تفسیر مفصل‌تر دقیق‌تر و جامع‌تر نسبت به دیگران بیانگر کوششی شکلی حاشیه‌ای است یا به‌گونه‌ای متفاوت، نویسنده هنگامی که موضوعی را به اندازه کافی در اثر قبلی بررسی کرده، به خود اجازه اختصار بیشتر را داده است. روزنتال این تفاسیر را با این ملاحظه انجام داده است که در «المدینه‌الفاضله»، فارابی هم از وحی و هم پیامبری، بحث می‌کند؛ در «السیاسه‌المدنیه» تنها از وحی بحث می‌کند و در «تحصیل‌السعاده» نه از وحی و نه از پیامبری بحث

می‌کند؛ هرچند رئیس اول به‌طور موضوعی در هر سه کتاب آمده است. او نتیجه می‌گیرد که این تفاوت‌های اصطلاح‌شناسی به مقتضای اختلافات در تأکیدات است و بنابراین در نهایت اهمیت آموزه‌ای ندارند (Rosental, 1965: 131-135).

گزاره‌های فارابی و روش کار وی و آموزه‌های مندرج در آثار می‌تواند مؤید این ادعا باشد که فارابی در رسائل خود به یک سیر تکاملی نرسیده است و در آثار مختلف، آرای خود را موکداً با بیانات متفاوت و البته در بسیاری موارد یکسان ارائه می‌دهد. از این‌رو نمی‌توان از دل برخی از اختلافات، فارابی را در یک سیر تکاملی و یا متعارض مورد خوانش قرار داد؛ زیرا وی از ابتدا دارای سیر مشخصی در نگارش آثار است و در آثار خود در پی به نتیجه رساندن هدفی است که به دنبال آن است. این نکته‌ای است که محسن مهدی نیز در ارائه توضیحات مربوط به چرایی نگارش آثار موازی بر آن صحه می‌گذارد. سوم اینکه تفاوت‌ها در آثار موازی را می‌توان همچون جریان‌های از اهداف و مقاصد متفاوت کتاب‌ها دانست و براساس این نظریه، آثار موازی، پدیده‌ی واحدی را از گستره‌ی نظری تا نگره‌های عملی بررسی می‌کند. کتاب‌ها در نهایت سازگارند، زیرا همه آنها فهم واحدی را از جهان و جایگاه انسان در آن پیش‌فرض می‌گیرند. به بیان دیگر، تفاوت‌های ظاهری در نهایت تفاوت‌هایی در ارائه هستند و نه جوهر. برای نمونه مهدی در مقدمه ترجمه‌اش از سه‌گانه فارابی - تحصیل السعاده، فلسفه افلاطون و فلسفه ارسطوطالیس - «السیاسه المدنیه» و «المدینه الفاضله» را نسبت به آثار به درستی فلسفی یا عملی تفاسیر وی به‌ویژه تفاسیر بزرگ‌تر و طولانی‌تر وی به آثار افلاطون و ارسطو، «نوشته‌های عوامی و سیاسی» می‌نامد. او استدلال می‌کند که کتاب «المله»، اموری همچون ملت، بنیان‌گذاران و علم‌سیاسی را در شیوه‌ای کلی می‌شناساند. به بیان دیگر این کتاب، اصولی را فراهم می‌کند که باید فهمیده شده، برای به وجود آوردن موارد انضمامی به کار برده شوند. از طرف دیگر «المدینه الفاضله» و «السیاسه المدنیه»، آثار برخاسته از این اصول را تشکیل می‌دهند. به این طریق، آنها را می‌توان نمونه‌هایی برای هدایت بنیان‌گذاران واقعی در امر خطیر قانون‌گذاری دانست.

مهدی بر تفاوت‌های میان دو مورد مطالعه، یا اینکه چرا فارابی رساله‌های موازی‌ای نوشت که از موضوعات مشابهی در شیوه‌ای مشابه بحث می‌کند، تأمل نمی‌کند. اما او توصیه می‌کند که آموزش‌های هر دو رساله را باید برخلاف پس‌زمینه «فلسفه افلاطون» و «فلسفه ارسطوطالیس» لحاظ کرد؛ زیرا موضوعات کلیدی‌ای که این دو کتاب ارائه می‌کنند، موضعی است که به نظر می‌آید در مواجهه صریح، اگر نگوئیم متضاد، با آموزش‌های فارابی در کتاب‌های عوامی و سیاسی قرار دارند. بنابراین به رغم وحدت اساسی آموزه‌ای، آموزش‌های سطحی آثار موازی اغلب با آموزشی که اعتبار بیشتری نسبت به بقیه دارند، در ستیزند.

فارابی در رساله‌های مختلف خود، پدیده یا پدیده‌های واحدی را بررسی می‌کند که در نهایت همگی آنها با یکدیگر سازگارند. هرچند به زعم مهدی در برخی از آثار می‌توان در بعضی از آموزش‌های سطحی، تضادهایی را با آموزش‌های عمیق‌تر برخی دیگر از آثار یافت، این موضوع نافی این نیست که فارابی در نهایت با اتکا به اصل وحدت و فروریختن همه امور در قالبی واحد عموماً از اموری که انسجام و گسیختگی را در آرا و آثارش به همراه داشته باشد، خودداری می‌کند. چنین انسجامی در آرای فارابی پدید نمی‌آید، مگر اینکه او اصلی را به عنوان پایه آرای خود در آثار نگاشته‌شده قرار دهد و همه چیز را به آن ارجاع دهد. این موضوع دقیقاً همان مؤلفه تبعیت مورد نظر ما را پدید آورده است. به این معنا فارابی با مبنا قرار دادن فلسفه نظری و به‌ویژه مابعدالطبیعه در همه امور از جمله امور انسانی و مدینه، توانسته انجام و هماهنگی را که همواره به عنوان هدفی اساسی مدنظر فارابی بوده است، ایجاد نماید.

چهارم اینکه نقطه آغاز را ویژگی سه‌بعدی موضوعات مورد بحث می‌گیرد. برای رعایت انصاف در باب موضوعات، ضروری است آنها را از نگره‌های متوالی مورد توجه قرار داده، سپس مشاهدات جزئی را به هم پیوند دهیم تا به فهم کاملی دست یابیم. فرضیه این نظریه چنین است که چندین تفسیر به واقع متفاوت در نهایت با هم سازگارند، زیرا هر یک به موضوعی یکسان از دیدگاهی متفاوت نگاه می‌کنند. هیچ‌یک از دیدگاه‌ها، مرجعیت بیشتری نسبت به مابقی ندارد (گالستون، ۱۳۸۶: ۳۸۳-۳۸۷).

تفسیر چهارم از آرا و آثار فارابی مؤید همین نکته است که علی‌رغم وجود برخی تفاوت‌های ظاهری در آثار فارابی، امکان اینکه بتوان آنها به گونه‌های متضاد مورد خوانش قرار داد، وجود ندارد. البته نباید به این ورطه بیفتیم که برای فارابی این سازگاری در آرا به معنای هم‌وزن بودن امور است؛ بلکه سازگاری پدیدنیامده است، مگر اینکه فارابی تلاش کرده تا با اتکا به اصلی واحد، همه‌چیز را درون آن توصیف کند.

نتیجه‌گیری

با اتکا به مباحث مطرح‌شده تاکنون، آرای فارابی، فلسفه سیاسی نیست، بلکه کیهان‌شناسی سیاسی است و با توجه به آنچه تاکنون درباره تابعیت و عدم نیاز مجدد به سنجش گزاره‌ها در فلسفه سیاسی فارابی به آن پرداختیم، باید اذعان کنیم که برای انتخاب نامی برای اندیشه سیاسی فارابی باید تأمل بیشتری به خرج دهیم. البته با اتکا به تمام مباحثی که تا اینجا داشتیم، نمی‌توانیم با دیدگاه مهدی و نامی که وی برگزیده است، موافق باشیم؛ زیرا وی با قلمداد کردن آرای فارابی در وجاهتی سیاسی و اصل قرار دادن سیاست او، کیهان‌شناسی وی را تبعی از مباحث سیاسی قرار داده است. پس ادعا می‌کند که کیهان‌شناسی فارابی، سیاسی است و نه فلسفی یا هر چیز دیگری.

ما نشان دادیم که آرای سیاسی فارابی تحت تأثیر و تبعی از فلسفه نظری فارابی و تاحد زیادی مابعدالطبیعه قرار دارد. بنابراین این تابعیت تاحد زیادی به بازتولید فلسفه نظری در فلسفه سیاسی انجامیده، تا جایی که از ایجاد هویت مستقلی برای فلسفه سیاسی در اندیشه فارابی جلوگیری کرده است. با اتکا به همه این موارد می‌خواهیم نتیجه بگیریم که نامی را که باید برای آرای سیاسی فارابی برگزینیم، نه فلسفه سیاسی و نه کیهان‌شناسی سیاسی، بلکه کیهان‌شناسی سیاست^۱ است. به این معنا فارابی در آرای سیاسی خود بیشتر جایگاه سیاست، مدینه و حکومت را در نظم کیهانی خود مشخص کرده است تا اینکه اقدام به ترسیم فلسفه سیاسی به معنایی که حتی در همان زمان فارابی از آن سراغ داریم، پرداخته باشد. از این‌رو شارحان فارابی که هر یک سعی

کرده‌اند تا آرای وی را مورد تفسیر و داوری قرار دهند، باید پیش از هرگونه داوری در نظر داشته باشند که فارابی خود، فلسفه سیاسی را چگونه می‌فهمید؟

پی‌نوشت

۱. مِلِت (Mallet, 1996 and al-Fārābī 1999c) اعتبار استدلال و روش برهانی را نمی‌پذیرد و بیشتر با روش‌های خطابه و دیالکتیکی سرسازش دارد و ابزار اصلی وی در استدلال فلسفی هستند. گالستون نیز شیوه فارابی را در مابعدالطبیعه به مثابه شکلی از دیالکتیک پنهان توصیف می‌کند (ر.ک: یانوس، ۱۹۹۰).

۲. این ادعا مبتنی بر گزاره‌هایی است که می‌توان در مباحث فلسفی و منطقی فارابی شاهد آنها بود. بنابراین برخی از این گزاره‌ها، این ادعا را حمایت می‌کنند. به نظر فارابی، «عقل آدمی، کلی را از جزئی انتزاع می‌کند. اما این قول بدان معنی نیست که کل مقدم بر جزئیات نباشد. در واقع رأی فارابی متضمن هر سه مذهب از مذاهب سه‌گانه قرون وسطی در باب وجود کلیات است؛ یعنی قائل به کلی قبل اکثره، کلی فی اکثره و مع اکثره از نظر فارابی، احکام و تصدیقاتی هستند که بدیهی و اولی هستند و تصدیقات دیگر مبتنی بر آنهاست که این تصدیقات، اصول و مبادی تفکر منطقی است، مانند اصل علیت و این اصل که کل، بزرگ‌تر از جزء است... [که] اگر تصورات و تصدیقات اول نبود، علم هم وجود نداشت (همان: ۷۳). ولی علم صرفاً به جهد انسان حاصل نمی‌شود، بلکه معرفت بخشش و افاضه عالم اعلی است. یعنی انسان از طریق اتصال با عقل فعال که مفارق از عالم ماده و تحت قمر است، معانی کلی را در اشیا درک می‌کند و ادراک حسی به عقلی تبدیل می‌شود.

منابع

- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۷) فیلسوفان جهان اسلام، ترجمه عبدالله غلامرضا کاشی، تهران، فراگفت.
- بیومی مدکور، ابراهیم (۱۳۶۲) فارابی، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد اول، ترجمه علی محمد کردان، به کوشش م. م شریف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- الجابری، عابد (۱۳۸۷) ما و میراث فلسفی مان، ترجمه سیدمحمدآل مهدی، تهران، ثالث.
- داوری، رضا (۱۳۷۷) فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فارابی، ابونصر محمد (۴۰۸ هـ. ق) کتاب قیاس صغیر، در المنطقیات للفارابی، جلد اول، قم، مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی.
- (۴۰۸ هـ. ق) کتاب الخطابه، در المنطقیات للفارابی، جلد اول، قم، مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی.
- (۴۰۸ هـ. ق) کتاب علم الحقایق، در المنطقیات للفارابی، جلد اول، قم، مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی.
- (۴۰۸ هـ. ق) کتاب البرهان، در المنطقیات للفارابی، جلد اول، قم، مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی.
- (۴۰۸ هـ. ق) کتاب التحلیل، در المنطقیات للفارابی، جلد اول، قم، مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی.
- (۴۰۸ هـ. ق) کتاب قیاس صغیر، در المنطقیات للفارابی، جلد اول، قم، مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی. ۴۰۸ هـ. ق.
- (۱۳۸۴) تحصیل السعاده، در سعادت در نگاه فارابی، ترجمه جابری مقدم، قم، دارالهدی.
- (۱۳۸۷) رساله باورهای قلبی، رسائل فلسفی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- (۱۳۴۹) عیون المسائل، عثمانی، حیدرآباد دکن، مطبعه دائره المعارف.
- (۱۹۹۵) آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، تحقیق علی ابوملحم، بیروت، دارالهلال.
- (۱۹۹۳) السیاسه المدنیه، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت، دارالمشرق.
- (۱۳۷۹) السیاسه المدنیه، ترجمه سجادی.
- (۱۳۷۶) السیاسه المدنیه، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش.

- (۱۳۸۲) فصول منتزعه، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
- (۱۳۸۴) تحصیل السعاده، در سعادت در نگاه فارابی، ترجمه جابری مقدم، قم، دارالهدی.
- (۱۳۸۷ الف) رساله اثبات موجودات مجرد، رسائل فلسفی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- (۱۳۸۷ ب) در دانش الاهیات، در رسائل فلسفی فارابی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۷۳) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
- فیرحی، داوود (۱۳۸۱) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشرنی.
- گالستون، میریام (۱۳۸۶) فضیلت و سیاست، ترجمه حاتم قادری، تهران، بقعه.
- یثربی، یحیی (۱۳۸۸) تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه اسلامی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- Al-Talbi, Ammar (1993) Al-farabi, the quarterly review of comparative education, Paris, unesco: International Bureau of Education, vol. XXIII, no. 1/2.
- Azadpur, Mohammad (2011) The Sublime Visions of Philosophy, Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue.
- Janos, Damien (2009) Intellect, Substance, and Motion in al-Farabie's Cosmology, McGill University, Canada.
- Kwame, Gyekye (1989) Al-Farabi on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians. Journal of the History of Philosophy.
- Lameer, Joep (1994) Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice, Leiden; New York; Köln: Brill.
- parens, Josha (2006) an Islamic Philosophy of Virtuous Religions, State University of New York Press, Albany.
- Rosental, E. I. J (1965) Political Thought in Medieval Islam, Cambridge, Univ. Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱: ۲۶۳-۲۳۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

نامه‌ای برای ایران؛ بررسی نسبت دین، سیاست و ایران‌گرایی در «نامه تنسر به گشنسپ» در چارچوب آرای «ماکیاولی»

علی تدین‌راد*

سارا نجف‌پور**

چکیده

در حالی که نسبت دین و سیاست از مسائل اساسی در بررسی سامان فکر و کنش سیاسی عصر ساسانی به‌شمار می‌رود، انگاره غالب آن است که سیاست و فرمان‌فرمایی این دوران بیشتر به دست موبدان بر مدار آیین زرتشتی و برای تقویت و تحکیم آن بوده و بدین‌سان سیاست ساسانیان، دین‌محور تلقی می‌گردد. این پژوهش کوششی است در جهت بازاندیشی در این انگاره مألوف با بازخوانی رابطه دین و سیاست در پرتو بررسی تطبیقی متن «نامه تنسر به گشنسپ» با انگاره‌های «ماکیاولی» در این حوزه. از این بازخوانی چنین به نظر می‌رسد که راهبرد و رویکرد بنیادگذاران ساسانی به نسبت مقوله‌های دین و سیاست را باید نه دین‌محور، بلکه ایران‌محور و ایران‌گرایانه دانست. محور کنش و اندیشه سیاسی آنان، امر سیاسی و ایرانی است با کاربست ابزار دین.

واژه‌های کلیدی: ایران، دین، ساسانیان، ماکیاولی و نامه تنسر.

* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران Tadyon@scu.ac.ir

** استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران s.najafpour@scu.ac.ir



مقدمه

برکنار از اینکه ساسانیان روحانی تبار بودند یا نه (جلیلیان، ۱۴۰۰: ۲۳-۷۰؛ جم، ۱۳۹۸: ۴۳-۶۲)، آگاهی‌های تاریخی به روشنی رابطه درهم‌تنیده دین و سیاست در عصر ساسانی را نشان می‌دهد. بنیان این همکاری به دورانی در آستانه استوار شدن سلسله ساسانی بازمی‌گردد و زمانی که ایالت پارس و فرمانروایی آن در پی استقلال سیاسی و وحدت ایران بودند و روحانیون و موبدان در صدد مقابله با فرهنگ بیگانه و تباهی دین و پراکندگی کتاب. در این شرایط، نوعی همکاری میان دو نهاد دین و سیاست شکل گرفت که برقراری نظام ساسانی از آن حاصل گردید و این رابطه در بطن این سلسله تداوم یافت. «هنگامی که ساسانیان در راه ایجاد یک دولت مرکزی نیرومند می‌کوشیدند، دستگاه دینی در مسیر وصول به چنین مرکزیتی گام برمی‌داشت» (پارشاطر و دیگران، ۱۳۸۰: ۳۶).

در دوره ساسانیان برای نخستین بار در تاریخ ایران از آیین زرتشتی، سامانی ایدئولوژیک بر ساخته می‌شود که بدان بنیان شاهنشاهی استوار، مردمان هم‌داستان، پراکندگی ملوک‌الطوایفی تاحدودی برکنده و دولت مرکزی فراگیر برقرار می‌گردد. این تحول در تاریخ فکر سیاسی ایرانیان، آثار بزرگی به همراه داشته است. برخی برآنند که سیاسی و حکومتی شدن دین و توأمان و یکی کردن دین و سیاست، تعادل سیاسی-اجتماعی جامعه ایرانی را که از زمان دیائوکو برقرار بود، از بین برد و به نابودی قدرت‌های محلی، تمرکز روزافزون قدرت، بحران‌های سیاسی و اجتماعی بعدی و در نهایت فروپاشی تمدن ایران منجر شد (رجایی، ۱۳۹۵: ۱۴۳-۱۴۵).

بسیاری دیگر در مقابل، ضمن پذیرش برخی آثار کم‌وبیش ناصواب عجین شدن دین و سیاست از جمله قدرت و دخالت مغان در همه حوزه‌ها و سهم‌خواهی ایدئولوژیک، در عین حال پی‌آمدهای مثبت این امر از جمله کاربست ساختارهای قدرت دینی در بازیافتن یکپارچگی و اقتدار ایران را پر دامنه‌تر می‌شمارند. تاجایی که ریچارد فرای، همراهی دین و دولت به‌عنوان یکی از پایه‌های اسلام را سرمشقی از دولت ساسانی قلمداد می‌کند (فرای، ۱۳۹۳: ۳۸۸). برکنار از جزئیات افکار و پژوهش‌ها، اندیشه غالب درباره رابطه دین و سیاست عصر ساسانی آن است که سیاست و فرمانروایی این دوران همبسته تبار روحانی بنیان این سلسله و «دین‌محور» بوده است. در این انگاره حاکم که بر مطالعه تاریخ روی داده و

گزارش‌های آن استوار است، چنین دیده می‌شود که سیاست بیشتر در دست موبدان و بر مدار آیین زرتشتی و برای تقویت و تحکیم آن صورت می‌بسته است.

در این پژوهش برآنیم که این انگاره را واکاوی و بازاندیشی کنیم و در این راستا می‌کوشیم نه بر مدار صرف گزارش‌های تاریخی، که با تحلیل یکی از متن‌های نگاشته‌شده در این دوره یعنی «نامهٔ تنسر به گشنسپ» به بررسی و ارزیابی مسئلهٔ «چگونگی رابطهٔ دین و سیاست در اندیشهٔ ساسانیان» بپردازیم. در این راستا پرسش‌های اصلی ما این است که رابطهٔ دین و سیاست در اندیشهٔ بنیان‌گذاران سلسلهٔ ساسانیان متضمن چه کیفیتی است؟ آیا در نامهٔ تنسر نیز دین، محور اندیشه و هدف سیاست‌ورزی و فرمانروایی است؟

برای پژوهش در این موضوع از چارچوبی از آرای ماکیاولی دربارهٔ نسبت دین و سیاست استفاده خواهیم کرد. با نظر به شباهت بحران‌هایی که ماکیاولی در ایتالیا و تنسر و اردشیر در ایران با آن روبه‌رو بوده‌اند و نیز با توجه به محوریت بحث دین و سیاست در هر دو سوی، تلاش می‌کنیم ابتدا با صورت‌بندی آرا و اندیشه‌های ماکیاولی دربارهٔ نسبت و رابطهٔ دین و سیاست در رساله‌های شهریار و گفتارها، به چارچوبی منسجم از دقایق یا حالات این رابطه دست یابیم و پس از آن، ضمن اشارهٔ گذرا به شرایط ایران زمان تنسر و نگاشتن نامه به گشنسپ، چگونگی رابطهٔ دین و سیاست در اندیشهٔ او را بر مبنای مضامین نامه به گشنسپ می‌سنجیم.

هرچند برخی صاحب‌نظران مقایسهٔ متون سیاسی ایرانی و آثار و آرای جدید غربی را به سبب تفاوت مبادی هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی (قادری، ۱۳۸۴: ۱۲۰) و یا تفاوت شرایط سیاسی و اجتماعی و نوع دستگاه و قالب‌های فکری (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۲۸) قابل قیاس نمی‌دانند، با توجه به اینکه این انگاره‌ها متضمن پیش‌فرضی کلی‌نگرانه و پیشینی به موضوع هستند و نیز با توجه به شباهت‌های ساختاری متن‌ها و بحران‌های مشترک دو سو، این مقایسه می‌تواند به فهم موضوع کمک کند.

پیشینه و ادبیات پژوهش

دربارهٔ پیشینهٔ بحث رابطهٔ دین و سیاست در ایران باستان، شمار فراوانی تحقیق به چشم می‌خورد که در چارچوب مباحث تاریخی و تحلیل اساطیر و نوشته‌ها و کتیبه‌ها

درباره مسائلی چون استناد شاهان به بنیان‌های آسمانی قدرتشان، یکتاپرستی و تساهل دینی، ارزش‌های اخلاقی-دینی و صفات مذهبی بایسته شاهان بحث کرده‌اند که این مسائل امروز اغلب بدیهی به نظر می‌رسند. غالب کتاب‌ها و آثار تاریخی مربوط به ایران باستان متضمن چنین مباحثی است و در بسیاری از مقاله‌ها و رساله‌های متأخر این حوزه (ر.ک: دستمالچیان، ۱۳۸۸؛ قائم‌مقامی، ۱۳۸۹؛ خسروی، ۱۳۹۳ و احمدوند و بردبار، ۱۳۹۸) هم مرور شده‌اند.

اما به طور خاص درباره هم‌آیندی دین و دولت در دوره ساسانی، چند رویکرد عمده به چشم می‌خورد. یکی از آنها روایت سیاسی-تاریخی است که کوشیده‌اند به پی‌آمدهای سیاسی-دینی-تمدنی رسمی و ایدئولوژیک شدن دین در عصر ساسانی بپردازند که از آثار شاخص این رویکرد عبارتند از «ایران در زمان ساسانیان» (کریستین سن، ۱۳۱۴)، «تاریخ ساسانیان» (شاپور شهبازی، ۱۳۹۸)، «دین ایران باستان» (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵)، «ادیان و مذاهب در ایران باستان» (مزدایور و دیگران، ۱۳۹۵)، «دین‌های ایران باستان» (نیبرگ، ۱۳۸۳)، «تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان» (یارشاطر و دیگران، ۱۳۸۰) و «تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان» (رجایی، ۱۳۹۵). مقاله‌هایی چون «مبانی نفوذ و مقام روحانیون زرتشتی در دوره ساسانی» (ایمان‌پور، ۱۳۷۱)، «تعامل دین و حکومت در ایران باستان» (زمانی‌محبوب، ۱۳۸۷)، «نقش روحانیان زرتشتی در ساختار جامعه ایران عصر ساسانی» (صالحی و ستاریان، ۱۳۸۸) و «فراز و فرود حکومت‌مندی در عصر ساسانیان» (خرمشاد و اسلامی، ۱۳۹۲) نیز از این رویکرد به موضوع پرداخته‌اند.

دسته‌ای دیگر از آثار به بررسی و تحلیل بنیادهای الهیاتی-سیاسی تفکر مزدایی پرداخته‌اند؛ از جمله «مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی» (رضایی‌راد، ۱۳۷۸)، «شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان» (مجتبایی، ۱۳۸۹)، «فلسفه و آیین زرتشت» (عباسیان، ۱۳۸۵)، «دین زرتشت و نقش آن در جامعه ساسانیان» (عبداللهی، ۱۳۶۹) و مقاله‌هایی مانند «دین و دولت در عهد ساسانی؛ درآمدی بر الهیات سیاسی زرتشت» (انصافی و احمدوند، ۱۳۹۸) شایان توجه است. درباره بررسی تطبیقی متون ایرانی با افکار و آثار ماکیاولی هم کارهای شایسته‌ای صورت گرفته است. کلیله و دمنه (دهقانیان و نیکوبخت،

۱۳۹۰؛ اطمینان، ۱۳۸۸ و رضوانیان و غفوری، ۱۳۹۴) اندیشه‌خواجه نصیرالدین طوسی (شریعت و نادری‌باب‌اناری، ۱۳۹۰) اندیشه‌فارابی (اخلاق، ۱۳۸۸)، ابن‌خلدون (اطهری و حسینی‌گاج، ۱۳۹۱) و غزالی (افروغ و دیگران، ۱۳۹۹) به شکل تطبیقی با افکار ماکیاولی بررسی شده‌اند، اما از این منظر کسی به نامه‌تنسر نپرداخته است.

بر این اساس درباره اهمیت و ارزش تحقیق حاضر می‌توان گفت که بررسی و مطالعه تطبیقی نامه‌تنسر و آرای ماکیاولی با محوریت رابطه دین و قدرت، کاری نوآورانه در رسیدن به درکی روشن‌تر از دقایق اندیشه سیاسی عصر ساسانی است. علاوه بر این تقویت ایده تقدم سیاست و مصلحت کشور ایران بر دین در آغازهای بنیان ساسانیان با این تحقیق، می‌تواند اسناد متضمن این ایده از جمله نامه‌تنسر، عهد اردشیر و دیگر متون مشابه را شایان توجه بیشتر از این منظر و کانون تحقیقات آینده سازد.

روش‌شناسی پژوهش

در این پژوهش از ترکیب روشی متناسب با موضوع استفاده می‌کنیم. می‌کوشیم به شیوه اسپریگنز (۱۳۷۰) در بررسی اندیشه‌های سیاسی در نسبت با بحران‌ها و زمینه‌های سیاسی و تاریخی آنها و نیز با کمک روش قرائت‌متنی و قرائت زمینه‌ای اسکینر با واکاوی ساختار منطق بازسازی‌شده، به فهم منطق درونی نظریه سیاسی دو متفکر دست یابیم. این روشی است که اتفاقاً کوئینتین اسکینر (۱۳۸۰) در بررسی اندیشه سیاسی ماکیاولی به کار گرفته است. اسکینر «برای فهم معانی اصطلاحاتی همچون ویرتو در اندیشه سیاسی ماکیاولی، به جست‌وجوی معنای این اصطلاحات در مباحث زبان‌شناختی و فرهنگ لغات و آثار متفکران آن مقطع تاریخی (دوران رنسانس) می‌پردازد. سپس گرایش‌ها و جریان‌های فکری-سیاسی آن مقطع را بررسی می‌کند تا به قصد و هدف ماکیاولی از طرح و به‌کارگیری چنین اصطلاحاتی پی ببرد» (مرتضوی، ۱۳۸۸: ۲۸۶).

بر این مبنا در این تحقیق سعی می‌کنیم تا با وارونه کردن منطق سازمان‌دهی‌شده نظریه در نسبت با زمینه‌های تاریخی آن، به فهم منطق درونی دیدگاه دو متفکر به شکلی تطبیقی برسیم. به عبارت دیگر هدف، رسیدن به فهم نیت مؤلف متن اندیشه سیاسی از طریق ارتباط با زمینه‌های سیاسی و اجتماعی و بسترهای فکری و تاریخی

متن است (شریعت، ۱۳۸۷: ۱-۵۰). این روش، به‌ویژه در فهم و تفسیر آرای تنسر با ملاحظه کنش‌های سیاسی-دینی دوران او به کار گرفته می‌شود. در این مطالعه از الزامات و امکانات روش مقایسه‌ای نیز استفاده خواهد شد. مهم‌ترین اهداف به کارگیری روش مقایسه‌ای که در چارچوب مطالعات سامانمند یکدیگر را تقویت هم می‌کنند، توصیف زمینه‌ای، طبقه‌بندی، پیش‌بینی و آزمون فرضیه‌ها هستند (کوثری، ۱۳۸۷: ۲۵۶). به عبارت دیگر هدف اصلی این روش، یافتن نظریه اشتراک در جهت تدوین نظریه یا تأیید و ابطال نظریه‌های موجود و همچنین یافتن نقاط اختلاف برای رسیدن به گونه‌شناسی است (هرسیچ، ۱۳۸۱: ۱۲-۱۵). در این راستا ابتدا بسترهای تاریخی آرای اندیشمندان مورد نظر، توصیف و سپس بر مبنای متغیرهای تعریف‌شده، مقایسه و در نهایت تحلیل و نتیجه‌گیری خواهد شد.

ماکیاولی؛ بستر تاریخی، دین، سیاست

ایتالیای عصر ماکیاولی و دستگاهی که او بدان خدمت می‌کرد، با بحران‌های داخلی و خارجی فراوان روبه‌رو بود. بی‌ثباتی و فقدان یک نظم سیاسی مقتدر و پراکندگی کشور، مسئله اساسی و بحران ماکیاولی به‌شمار می‌رفت. ماکیاولی با مطالعه تاریخ و گرایش‌های عمومی آن در پی استخراج قوانین و قواعد علمی و عملی سیاست است. او تاریخ را دوری می‌بیند که در آن «دلیری، صلح می‌آورد؛ صلح، آسایش؛ آسایش، بی‌نظمی و بی‌نظمی، تباهی و از این بی‌نظمی نظم پدید می‌آید؛ از نظم، تقوا و از این، جلال و دولتمندی» (دورانت، ۱۳۷۳: ۵۸۸). حاصل این تأملات، «گفتارها» و «شهریار» است که در اولی بر رموز موفقیت جمهوری تمرکز دارد و درس‌های موفقیت شاه حکمران، در شهریار گفته می‌شود.

در گفتارها، «ماکیاولی تاریخ روم را برای درس‌گرفتن از آن زیر و رو می‌کند» (کلوسکو، ۱۳۹۱: ۶۸). ماکیاولی بر آن بوده که بر مبنای روایت لیویوس از تاریخ، با تأمل در تاریخ روم و راز و رمزهای برآمدن آن از خلال آشوب و جنگ با دیگر دولت‌ها، به درس‌هایی برای ایتالیای آشوب‌زده‌ی زمانش برسد. رساله شهریار نیز بر مبنای همین واقع‌گرایی و در تمایز از کارهای سیاستنامه‌نویسان پیشین که به‌دور از منطقی مناسبات قدرت و سیاست،

اندیشهٔ سیاسی را بر اخلاق و خیال بنیان نهاده بودند، نوشته شده است. «در هر دو رساله، منطق مصالح دولت ملی و میهن دنبال شده است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۸۷ و ۵۳۸-۵۳۹). ماکیاولی از نخستین طرفداران و نظریه‌پردازان ایدهٔ «مصلحت دولت» شمرده می‌شود که منافع دولت را بر هر امری، اعم از مسائل اخلاقی ارجح می‌داند (کلوسکو، ۱۳۹۱: ۴۴). مصلحت عمومی از مفاهیم محوری اندیشهٔ ماکیاولی است و به‌ویژه در بحث از شیوهٔ حکومت خوب، مصلحت عمومی را محور حکمرانی شایسته قرار می‌دهد و بر آن است که «قانون‌گذار خردمند که خیر عموم را در نظر دارد، نه خیر شخصی خود را و می‌خواهد به وطن خویش خدمت کند، نه به فرزندان و اخلاف خویش، باید بکوشد تا قدرت بی‌حد و مرز به چنگ آورد» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۶۵-۶۶).

دین و سیاست در آرای ماکیاولی

در حالی که مفهوم بنیادین اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه به تبع الهیات مسیحی و دستگاه کلیسا، اندیشهٔ رستگاری روح انسان و مؤمنان بود و میان سیاست، دیانت و اخلاق تمایزی دیده نمی‌شد، در پایان سده‌های میانه، تفسیری نو از دیانت مسیحی ارائه شد که بسط آن نزد نویسندگان فلورانس سده‌های چهاردهم به بعد، «اومانیزم شهروندی» دوره نوزایش را پدید آورد. ماکیاولی در دل این سنت فکری، اندیشهٔ سیاسی جدیدی تأسیس کرد که در آن نجات میهن در جایی برتر و بالاتر از رستگاری روح می‌نشست. در اندیشهٔ سیاسی انقلابی (اسکینر، ۱۳۸۰: ۶۵) و چه بسا کفرآمیز ماکیاولی که آغاز دوران جدید اندیشهٔ سیاسی در تمایز از مبانی قدیم بود، میهن، جای جانِ قرون وسطایی را گرفت (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۵۵-۴۶۰).

کارکردهای سیاسی دین

در چارچوب اندیشهٔ سیاسی ماکیاولی، میان دو کارکرد یا دوگونه عملکرد تاریخی دین، تمایز گذاشته می‌شود؛ یکی نقش دین در شکوه کشور (روم) و دیگری نقش دین در زوال مملکت (ایتالیای عصر ماکیاولی). ماکیاولی، دین را از عوامل بسیار مؤثر در استواری نظام جمهوری روم باستان می‌داند و با تحلیل این امر، درباب نقش مهم و مفید دین در

سیاست نظریه‌پردازی می‌کند. رومیان باستان با سود جستن از دین، امور کشور و نهادهای آن را اصلاح کرده و بدان، راه بر نابسامانی‌ها و آشوب‌ها بسته بودند (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۷۲).

نوما، امپراتور روم، از دین برای پیشبرد امور خود به خوبی استفاده می‌کرد و حتی ادعا می‌کرد با یکی از پریان ارتباط دارد و کارهایی می‌کند که به صلاح‌دید اوست. او از آن‌رو چنین می‌کرد که می‌خواست در روم، نهادهایی به وجود آورد که رومیان نمی‌شناختند و «تردید داشت که قدرت خود او برای اجرای چنین نقشه‌ای کافی باشد» (همان: ۷۳). ماکیاولی از این رفتار دینی نوما نتیجه می‌گیرد که «هیچ قانون‌گذار بزرگی در میان قومی پیدا نشده است که به قدرت الهی استناد نکرده باشد، وگرنه قوانینش پذیرفته نمی‌شد: بسی چیزهای خوب هست که خردمندان به زودی در می‌یابند. ولی آن چیزها، علائم آشکاری ندارند که دیگران را هم بتوان بر سودمندی آنها معتقد ساخت و از این‌روست که مردان عاقل برای چیرگی بر این دشواری به قدرت الهی پناه می‌برند» (همان: ۷۳). ماکیاولی مثال‌های متعددی از اینکه «رومیان چگونه از دین برای منظم نگه‌داشتن جامعه و پیشبرد کارها و فرونشاندن آشوب‌ها استفاده می‌کردند» نقل می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه «با استفاده از اعتقادات مردم» بر دشواری‌ها چیره می‌شده‌اند (همان: ۱۵ و ۷۸-۸۰).

ضرورت بازآرایی دین

از دید ماکیاولی در روم، همان‌طور که دیانت و آیین و مناسک دین و ترس از خداوند به جمهوری و شکوه انجامید، بی‌توجهی و کوچک شمردن دین نیز به نابودی و زوال کشور خواهد انجامید. از این‌روی ملکانی که بخواهند به تباهی و پراکندگی و آشوب درنیفتند، باید پیش از هر چیز، آیین‌های دینی را از هرگونه تباهی حفظ کنند و «رسوم و آداب دینی را پاک نگاه دارند و همیشه محترم بشمارند»؛ زیرا بدترین نشانه سقوط و تباهی یک کشور، «بی‌حرمتی به تشریفات دینی» است (همان: ۷۵). از دید او، هر دینی بر اصلی استوار است و بقای دولت‌ها وابسته به بقای این اصل بنیادین است. «از این‌رو زمامداران جمهوری‌ها و دولت‌های پادشاهی باید از پایه‌های دین مردمان کشور

خود پاسداری کنند، زیرا تنها از این طریق می‌توانند مردمان را در حال خداترسی و اتحاد نگاه دارند» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۷۵).

بر اساس همین قاعده، از دید ماکیاولی، تباه شدن اصل بنیادین دیانت مسیحی، از عوامل انحطاط و زوال سیاسی و اجتماعی ایتالیا بود. «راز رومیان» در استفاده از نقش دین در «پیشبرد آرمان عظمت شهر» در جهان جدید فراموش شده بود (اسکینر، ۱۳۸۰: ۱۱۴). از نگاه او، دلیری، شجاعت و آزادگی و آزادی‌خواهی رومیان، حاصل نگاه آنان به دین و تربیتشان بوده است و در مقابل سست‌عنصری معاصران ایتالیایی او از بی‌توجهی به این امور و فروگذاری ارج و جای دین اصیل و مناسک آن است. به زعم وی، «علت اینکه امروز در جهان، کشورهای آزاد مانند روزگاران باستان بسیار نیستند و مردمان چندان اشتیاقی به آزادی ندارند، نقص تربیت ما و تفسیر غلط دین ماست» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۲۰۱).

به این ترتیب در اندیشه ماکیاولی، «تمجید از مذهب روم باستان در واقع انتقادی تلویحی بر مذهب روم جدید یعنی مسیحیت است» (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۲۸۶). تفسیرهای نادرست از دیانت و بی‌توجهی به امور دنیا از جمله دفاع از میهن و آزادی موجب ویرانی کشور شده است و اندیشه و عمل مردم را به تباهی کشانده و کسی به میهن و آزادی و استقلال عشق نمی‌ورزد. از این‌روی از دید او، تجدیدقوا، بازآرایی و اصلاح دین و بازگرداندن آن به اصل بنیادین آن، امری ضروری برای تداوم قدرت و دوام جوامع است.

میهن به جای جان: تقدم مصلحت بر اخلاق

ماکیاولی که برخلاف متفکران دوران قدیم، به شیوه‌های به دست آوردن و حفظ قدرت سیاسی، بیش از بهترین شیوه حکومت می‌اندیشد، در این راه پروای اصول اخلاقی اندیشه سیاسی قدیم را هم کنار می‌گذارد و بر آن است که «بخت‌بانو را باید به هر بهایی به دست آورد» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۳۸). از این‌روی در مقام دفاع از میهن و مصالح عالی ملی، بیم نام و ننگ را روا نمی‌داند: «از وطن به هر حال باید دفاع کرد، چه از راه افتخارآمیز و چه با وسایل ننگ‌آور» و آنجاکه پای نجات میهن در میان است، «نباید اندیشید که کاری که برای نجات آن باید انجام داد، عادلانه است یا ظالمانه»

پسندیده است یا ناپسند. در این مورد هر ملاحظه‌ای را باید به یکسو نهاد و هر اقدامی را که برای رهایی وطن ضروری است، انجام داد» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۴۰۸).

ماکیاولی بر مبنای تجربه و مشاهداتش، همبسته‌انگاشتن فضیلت‌مندی و دین‌داری شه‌ریار با توفیق سیاسی در اندرزنامه‌های پیشین (از جمله سیسیرون و سنکا) را نادرست تشخیص می‌دهد و بر آن است که آنان جهان را چنان‌که در واقع و در عمل هست، ندیده‌اند. در حالی که «شکاف میان زندگی واقعی و زندگی آرمانی، چنان است که هرگاه کسی واقعیت را به آرمان بفروشد، به جای پایستن، راه نابودی خویش را در پیش می‌گیرد» (همان، ۱۳۶۶: ۷۸-۷۹). از این‌رو شه‌ریار باید شیوه‌های ناپرهیزگاری و چگونه نیک نبودن را هم بیاموزد و هر جا نیاز بود به کار بندد. هم روش‌های انسانی و هم روش‌های ددان در سیاست و شه‌ریاری لازم و ناگزیرند و از این‌روی «بر شه‌ریار است که بداند چگونه روش ددان و انسان را نیک به کار بندد... شه‌ریار می‌باید بداند چگونه هر دو سرشت را داشته باشد، زیرا با یکی از دو پایدار نمی‌تواند بود... روباه می‌باید بود و دام‌ها را شناخت و شیر می‌باید بود و گرگ‌ها را رماند» (همان: ۸۶). شه‌ریار باید به هر وسیله‌ای برای موفقیت متوسل شود و در این راه، نادیده گرفتن فضیلت اغلب مؤثرتر از فضیلت‌مند بودن است؛ اگرچه تظاهر به فضایل مهم و ضروری است، چون «فضیلت‌مند بودن می‌تواند خطرناک باشد، اما فضیلت‌مند نمودن، همیشه خوب است» (کلوسکو، ۱۳۹۱: ۳۶).

در نهایت اندیشه‌های ماکیاولی درباره نقش دین در سیاست را می‌توان در قالب سه عنوان کلی «کارکردهای سیاسی دین»، «ضرورت بازآرایی دین» و «تقدم مصلحت بر اخلاق» جای داد. در ادامه با توجه به مسئله اصلی تحقیق برآنیم که ضمن مروری تاریخی بر زمانه و بستر تاریخی نامه تنسر، آرای تنسر در نامه‌اش را بر مبنای این افکار و اندیشه‌های ماکیاولی تحلیل کنیم.

تَنسَر و بستر تاریخی نامه‌اش به گُشنَسپ

پس از مرگ اسکندر رومی، «کشور ایران را دویست و چهل کدخدا بود» (اردشیر، ۱۳۶۹: ۱۷۵) و در این دوران تاریک حاکمیت پدیده شوم «گَذک خوتائیه»

(ملوک الطوایفی)، ایرانیان «چشم‌به‌راه یک رهایی‌بخش بودند که بیاید تا بزرگی و شکوه روزگار گذشته را به آنها بازگرداند» (جلیلیان، ۱۳۹۷: ۵-۷). این رهایی‌بخش، اردشیر پسر بابک پسر ساسان بود که تا سال ۲۱۱-۲۱۲ میلادی بر ایالت پارس مسلط شد و در نهایت در سال ۲۲۴م در نبرد تعیین‌کننده هرمزگان بر اردوان پنجم اشکانی پیروز گردید (هرتسفلد، ۱۳۸۱: ۳۱۴-۳۱۶) و راه را برای بنای شاهنشاهی ساسانی هموار کرد. او به دوره نزدیک پانصدساله ملوک‌الطوایفی پایان داد و یکپارچگی ایران را باز آورد.

اما در این مسیر و در آغازهای جهانگشایی، اردشیر نامه‌هایی به ملوک‌طوایفی پراکنده ایران نوشت و با یادآوری ایده خود برای یکپارچگی و یگانگی ایران و نیز مشروعیت خونی و اهورایی خود برای این کار، آنان را به فرمان‌برداری فراخواند. او در این نامه‌ها نوشت که «من به اهل مُلک آبا و اجداد خود نظر انداختم، حال ایشان را مختل یافته‌ام و آرای ایشان مختلف، بدع ظاهر شده و فتن بسیار گشته و این صورت مرا در غضب انداخته است و عیش مرا مکدر ساخته، می‌خواهم که آنها را تدارک نمایم و آنچه متفرق شده، جمع گردانم و آنچه از دعایم و ارکان دولت واهی شده، محکم گردانم و فتنه‌ها را بخوابانم و آتش ظلم و ستم را بمیرانم» (بی‌نام، ۱۳۷۳: ۱۷۷-۱۷۸).

یکی از نامه‌های به‌جای‌مانده از این دوران که به خوبی سیاست‌ها و رویکردهای اردشیر و ساسانیان -دست‌کم در این دوره- را نشان می‌دهد، نامه تنسر به گشنسپ است. تنسر هیربدان هیربد دوره اردشیر بابکان^(۱)، او را همدلانه همراهی و یاری می‌کرده است. این امر را در گردآوری اوستا و سامان وحدت ایرانیان پیرامون دین و آیین می‌توان به خوبی ملاحظه کرد. در حالی که پس از حمله اسکندر، بنا به تصریح منابع زرتشتی و غیر آن، اوستا سوزانده شده بود و این رساله وحدت‌بخش ایرانیان همچون سرزمین ایران پراکنده گشته بود، اردشیر بابکان، استواری سیاست و حکمرانی یکپارچه در ایران را بر دین قرار داد و در این راه، کوشش‌های زیادی به انجام رساند (فرنغ دادگی، ۱۳۹۵: ۱۴۰) که تنسر نقش اصلی و مهم در این کار داشته است. در کتاب سوم دینکرد آمده است: «آن شاهنشاه اردشیر پاپکان آمد از پی نو آراستن سلطه ایران، همان نبشته‌ها از پراکندگی به یک جای آورده شد و پوریوتکیش تنسر پارسا (اهرو) که

هیربذان هیربذ بود، برآمد با تفسیر اوستا. اردشیر او را فرمود اوستا واپی افگندن و به مدد آن تفسیر آن را به هم پیوستن و او همچنان کرد...» (جلیلیان، ۱۳۹۶: ۵۱).

بخش و جنبه دیگر اثرگذاری تنسر در برقراری سامان سیاسی ساسانی را باید در تلاش‌های او برای فرمان‌بردار کردن شاهان و ملوک طوایف تا جای ممکن با رایزنی و شرح اندیشه نوین و بلند ساسانیان در جهت بازجست قدرت و شوکت ایرانیان دید. از جمله این کوشش‌ها، نامه به گشنسپ است. این نامه، پاسخ تنسر است به نامه انتقادی گشنسپ، شاه مناطق طبرستان و رفع ابهامات و پاره‌ای برداشت‌های نادرست که ضمن آن برخی مبانی سیاست و مملکت‌داری اردشیر و چرایی تصمیم‌ها و کنش‌های سیاسی او توضیح داده می‌شود (تفضلی، ۱۳۷۶: ۲۲۸).

تنسر که از اندیشه‌های نیکو در آیین شاهی و دین‌یاری برخوردار و دوست و همراه اردشیر بود (مسعودی، ۱۳۶۵ الف: ۲۴۲)، «برای آگاهانیدن مردم ایران از خیزش اردشیر بابکان، نمایندگان را به سرزمین‌های گوناگون ایران فرستاده و با کوشش‌های خود، زمینه پادشاهی اردشیر و نابودی همه ملوک الطوایف را فراهم ساخته بود» (جلیلیان، ۱۳۹۶: ۵۲-۵۲). ابوریحان بیرونی، این بلخی و دیگران هم در نوشته‌های خود به این رویکرد و نقش تنسر اشاره کرده و پاره‌هایی از نامه‌های او به حاکمان و فرمانروایان را آورده‌اند (بیرونی، ۱۳۶۲: ۸۶؛ ابن بلخی، ۱۳۶۳: ۶۰).

امروز اصل پهلوی و ترجمه عربی این نامه در دست نیست و نسخه فارسی در دست ما از ابن اسفندیار در آغازهای قرن هفتم هجری است که در دل تاریخ طبرستان ابن اسفندیار به ما رسیده است (ابن اسفندیار، ۱۳۸۹: ۱-۸). درباره زمان نوشته شدن نامه و ترجمه‌ها و چاپ‌های آن، بحث‌های زیادی وجود دارد (مسعودی، ۱۳۶۵ ب: ۹۲-۹۴؛ کریستین سن، ۱۳۱۴: ۱۶۵-۱۶۸؛ کریستین سن، ۱۳۷۴: ۱۰۲-۱۰۵؛ Boyce, 1968: 15-22؛ Darmesteter, 1894: 185-250)؛ اما ما با تکیه بر این دیدگاه قوی‌تر که تاریخ نگارش نامه تنسر به همان روزگار اردشیر بابکان برمی‌گردد و بازتاباننده سیاست و اندیشه همان دوره است، به تحلیل آن می‌پردازیم. البته روشن است که پاره‌هایی از نسخه امروزی در دست ما از دوره اسلامی و افزوده مترجمان است و ابن مقفع و ابن اسفندیار در ترجمه برخی جابه‌جایی‌ها به‌ویژه در همسو کردن با دوره اسلامی پدید آورده و شماری آگاهی‌های تازه،

مثل آیات قرآن و روایت‌های اسلامی و شعرهای فارسی بدان افزوده‌اند که قابل تشخیص و تمییز است (تنسر، ۱۳۵۴: ۱۲-۱۳) و در اصل رویکردها و مباحث تغییری ایجاد نمی‌کند.

دین و سیاست در نامهٔ تنسر

کارکردهای سیاسی دین: «رغبت به صلاح دنیا»

اردشیر با یاری و کنشگری تنسر، بیش‌از هر چیز، «دین» را در هم‌داستان کردن ایرانیان و رهایی و نجات میهن از پراکندگی به کار بست. او پراکندگی ایران را از ریختن خون ایرانیان، بدتر می‌شمرد و بر آن است که اگر اسکندر در آرزوی ریختن خون ایرانیان بود، کاری که در عمل کرد یعنی «تباه ساختن کارمان و پراکنده ساختن و هم‌داستانی‌مان و ویران ساختن کشورمان»، بنیان‌برافکن و بدتر بود. «اما چون خداوند خواست کشورمان بار دیگر یگانه شود و نژادمان بالیده، ما را برانگیخت و شد آنچه می‌دانید...» (اردشیر، ۱۳۴۸: ۶۹). با این نگاه، تنسر برای نشان دادن راستی و درستی کارها، در سراسر نامهٔ خود به دین و سنت‌ها ارجاع می‌دهد و از رویکردهای مهم او در این نامه، تذکار دین و بازآرایی آن در جهت امر سیاسی و پذیرش و فرمان‌برداری از آن است. تنسر با هدف آنکه وقتی از او «صلاح معاش و فلاح معاد و پرهیز از فساد» طلبیدند و او آنها را هدایت کرد، «گمان نبردند و صورت نکنند که دنیاطلبی را بمخادعه و مخائله مشغول» است. در بند دوم^(۲)، «طریقت و سیرت» خویش را که امتناع از «لذت نکاح و مباشرت و اکتساب اموال و معاشرت» است، بازمی‌گوید و خاطر نشان می‌کند که این نه از «رأی و ساخته» خود او، که «این سنت و سیرت از مردانی از ائمهٔ دین بودند و اصحاب رأی و کشف و یقین» (نامه، ۵۰-۵۱)^(۳). تنسر در اینجا از سویی مقدمات فراخوان گشنسپ به فرمان‌برداری از اردشیر را با چشم‌اندازی که اینک می‌کوشد تا بگوید به دور از هوای نفس خویش است، فراهم می‌سازد و از سویی دیگر، بنیان را بر ارادهٔ دین و سنت ائمهٔ دین می‌نهد و خود را رهرو و فرمان‌بردار آنان در این امور می‌نمایاند؛ یعنی مبانی دینی را در استواری امر سیاسی مورد نظرش به کار می‌گیرد.

تنسر هم‌صدا و همراه با ایده مهم و بنیادینی است که اردشیر بابکان، بنیان‌گذار آن دانسته می‌شود و آن اندیشه برادری و توأمانی دین و سیاست است. در بند دوم می‌گوید: «عجب مدار از حرص و رغبت من بصلاح دنیا برای استقامت قواعد احکام دین، چون دین و مُلک هر دو بیک شکم زادند دوسیده، هرگز از یکدیگر جدا نشوند و صلاح و فساد و صحت و سُقم هر دو یک مزاج دارد» (نامه، ۵۳). این ایده در سیاستنامه‌هایی چون سیرالملوک (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۹۹: ۱۰۴) و قابوسنامه و بسیاری دیگر از نوشته‌های سیاسی دوران بعد به چشم می‌خورد، اما «این نظریه آشکارا به اردشیر نسبت داده شده است» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۸۲). در عهد اردشیر آمده است که: «بدانید که پادشاهی و دین دو برادر هم‌زادند که پایداری هر یک جز به آن دیگری نباشد؛ زیرا دین، شالوده پادشاهی است و تاکنون پادشاهی، پاسدار دین بوده است. پادشاهی را از دین شالوده و دین را از پاسدار، گریزی نباشد؛ زیرا آنچه را نه پاسدار است، تباہ شود و آنچه را نه پایه، ویران گردد» (مسکویه رازی، ۱۳۶۹: ۱۱۶؛ مسعودی، ۱۳۶۵ الف: ۲۴۳). تنسر در اینجا همانند اردشیر، دین و سیاست را دست‌کم برادر می‌داند، اما در تحلیل چگونگی این برادری، برخی با تأکید بر بُعد روحانیت ساسانیان و غلبه امر دینی، برادری دین را بزرگ‌تر دانسته‌اند. بازخوانی این گزاره در چارچوب فراگیر نامه و بستر تاریخی آن شاید این روایت را پذیرفتنی نکند و حکایتی دیگر بخواند.

تنسر در چارچوب «استقامت قواعد احکام دین» (نامه، ۵۳) به بایستگی آبادانی مُلک و زدودن خرابی‌ها و پراکندگی‌ها که آشکارا به قلمرو سیاست و جامعه و طبقات مربوط هستند، نگاه ویژه و پررنگی دارد و به بیان خودش «حرص و رغبتی» عجیب به صلاح دنیا (نامه، ۵۳) نشان می‌دهد. یکی از نمودهای پر دامنه و پرتکرار و توجه در نامه تنسر در برقراری نظم هماهنگ با بزرگی کشور را در برقراری نظم طبقاتی می‌توان دید. بند چهارم نامه، پاسخ این نقد است که «شهنشاه از مردم مکاسب و مرده می‌طلبد» و در حقیقت نقدی است به سختگیری اردشیر در حفظ نظم طبقاتی جامعه که در بندهایی دیگر از نامه^(۴) و نیز منابع تاریخی (شکی، ۱۳۸۵: ۱۴-۱۶؛ کریستین‌سن، ۱۳۷۴: ۱۴۹-۱۵۰) و عهد اردشیر (اردشیر بابکان، ۱۳۴۸: ۷۹-۸۱) هم به آن اشاره شده است.

از دید تنسر، یکی از آفات بزرگ جامعه و سیاست زمان، آشفتگی جامعه ایرانی و بر هم خوردن نظم طبقات است. مردم به خاطر از دست رفتن این نظم و درهم آمیختگی اعضای طبقات به فساد درافتاده‌اند و پیش از این شاه و حکمران شایسته‌ای که از این نظم پاسداری کند، وجود نداشته است. در نتیجه این فروپاشی نظم طبقاتی، آداب، ضایع شده، مردم چیزهایی می‌طلبند که حق آنها نیست. «تغلب آشکار شده، یکی بر دیگری حمله می‌برد... حفاظ و ادب مرتفع شد، قومی پدید آمدند نه متحلی بشرف هنر و علم و نه ضیاع موروث و نه حسب و نسب و نه حرفت و صنعت، فارغ از هر اندیشه، خالی از هر پیشه، مستعد برای غمّازی و شرّیری و انهاء تکذیب و افتراء و از آن تعیش ساخته و بجمال حال رسیده و مال یافته...» (نامه، ۵۸). این نابسامانی امور اجتماعی و سیاسی نیازمند اقدام ویژه‌ای است که برای آن، «شهنشاه بعقل محض و فیض فضل، این اعضا را که از هم شده بودند، با هم اعاده فرمود و همه را با مقرر و مفصل خویش برد و بمرتبه‌ای فروداشت و از آن منع کرد که یکی از ایشان بغیر صنعتی که خدای جلّ جلاله برای آن آفریده باشد، مشغول شود» (نامه، ۵۸-۵۹). در بند هفتم نامه هم می‌گوید: «عهد من با آیندگان آنست که خدّم و مصالح خود بعقلا سپارند، اگرچه کارهای حقیر باشد و اگر همه جاروب داری، اما راه را آب زدن باشد، عاقلترین آن طایفه را فرمایند که نفع با عقل است و مضرّت و مهانت با جهل» (نامه، ۶۶-۶۷).

در مجموع می‌توان گفت بنا به نامه تنسر، جابه‌جایی طبقه‌ها از جای خود از مهم‌ترین عامل‌های نابودی کشور و حکومت است (جاحظ، ۱۳۸۶: ۹۴). سیاست تنسر و اردشیر در راستای مصلحت کشور و حکم عقل چنین اقتضا می‌کند که هرچند با زور، اعضای طبقات را در جای خود بنشانند و از جابه‌جایی ناشایست پرهیز بدارند. این رویکرد علاوه بر اینکه -با توجه به بنیان‌های دینی نظم طبقاتی- رغبت به صلاح دنیا و سیاست و نمودی از کارکردهای سیاسی دین است، بر مقوله تقدم مصلحت بر احکام دین نیز نظارت دارد.

بنا به گزارش تنسر، از دیگر کنش‌های اردشیر در صلاح امور، تدبیر و سنت کردن درباره معیشت مردم بوده است^(۵). وقتی گشنسپ انتقاد می‌کند که «شهنشاه از فراخی معیشت و توسع در انفاق منع می‌فرماید»، تنسر در پاسخ می‌نویسد که شاه با وضع این سنت، «قصد

اوساط و تقدیر در میان خلایق بادید آورد تا تهیه هر طبقه پدید آید» (نامه، ۶۹). در این حکم و شیوه اردشیری، به ایجاد هماهنگی در مخارج زندگی مردم و روشن شدن آن نگاه شده است. همچنین روشن است که امنیت مَلک و بقای شهرباری و یکدستی کشور هم در این حکم و سنت مورد توجه بوده است: «اگر آدمی زاده را بگذارند که در فرمان هوا و مراد خود باشد، هوا و مراد را نهایت و غایت پدید نیست. چیزهایی را پیش گیرند که مال ایشان بدان وفا نکند و زود درویش شوند و حاجتمند گردند و چون رعیت درویش شد، خزانه پادشاه خالی ماند و مُقاتل نفقه نیابد، ملک از دست شود» (نامه، ۶۹-۷۰).

این سنت کردن از جهت دینی شایان توجه است که مصلحت مَلک بر آنچه در دین و اخلاق مشروع است، یعنی «فراخی معیشت و توسع در انفاق»، مقدم شمرده شده است و همین جابه‌جایی تقدم و تأخر و مصلحت‌سنجی امر سیاسی است که شگفتی نقد و پرسش گشنسپ را موجب شده است. امر مشروع دینی از سوی شاه به خاطر سیاست، نظم اجتماعی و مصلحت کشور منع گردیده است. اردشیر به معیشت مردم هم به مثابه رکنی در قدرت می‌اندیشد و برای آن، چنان قانون می‌گذارد که بزرگی فرمانروایی ایران‌شهریان پایا ماند. در بند سیزدهم نامه با استناد به دین و خرد، به شاه این حق هم داده شده است که مازاد ثروت توانگران را به سود عموم مردم بگیرد: «و این معنی که پادشاه وقت بفضول اهل فضل استعانت کند از عامه خلایق، در دین این را اصلی است و در رأی، وجهی روشن» (نامه، ۷۲). در توجیه این رویکرد، دین به خدمت سیاست آمده است و رویکردی است که گزارش‌های تاریخی (فردوسی، ۱۳۹۳: ۱۶۹-۱۸۸؛ طبری، ۱۳۵۲: ۵۸۲-۵۸۳) و کارنامه اردشیر بابکان (اردشیر بابکان، ۱۳۷۸: ۴۷-۵۵) نیز آن را تأیید می‌کنند.

تنسر ذیل مباحث بند هفدهم نامه، اشاراتی به نسبت قضا و طلب دارد و در این‌باره دیدگاه او بر تلاش و کار و کوشش برای آبادانی استوار است. هیربدان هیربد اردشیر نه‌تنها به دنیاگریزی و عزلت دعوت نمی‌کند، بلکه از دید او هرچند همه اهل فناییم، «حکمت آن است که کارها برای بقا سازیم و حیلت برای ابد کنیم». در این راستا بر آن است که راه عاقلانه، راه میانه قدر و طلب است؛ زیرا تکیه بر قضا و قدر، خوار داشتن خویشان و به پیشواز فنا رفتن است و در مقابل، «هرکه همگی در تکاپوی و طلب باشد و

تکذیب قضا و قدر کند، جاهل و مغرور بُود. عاقل را میان طَلَب و قَدَر پیش باید گرفت». او اعتماد بر قضا و قدر و در «طلب مُلک» سعی ننمودن را مایهٔ زوال می‌شمارد (نامه، ۹۴-۹۵). در همین راستا شایان توجه است که در نامه تنسر، در تمهید امر سیاسی استواری شهریاری، توجه به خرد و رأی، جایگاه ویژه‌ای دارد. تنسر دربارهٔ خود می‌گوید: «مرا بعقل و رأی فکرت و فرح بیش از آنست که متمول را به مال و پدر را بفرزندان و لذت من از نتایج رأی، بیشتر از ملاذ شراب و غنا و لهو و لعب» (نامه، ۵۳). افزون بر این در نامه به حجیت و جایگاه دین و عقل و اهمیت استخراج و استواری احکام به هر یک از دو منبع عقل و دین توجه شده است و در مواردی که به عقل و رأی تنها استناد می‌گردد، دین دچار انحراف و خلل و بدعت شمرده می‌شود. برکنار از جاهایی که از سنت و حکم کردن بر مبنای خرد سخن گفته شده و پیشتر دیدیم، به شکل مستقیم در بندهای ۲، ۳، ۵، ۷، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۴ و ۱۵ از خرد و عقل و عقلانیت و قانونی بودن آن در امور اشاره شده است و این بدان سبب است که در سامان فکری اردشیر به بیان تنسر، «نفع با عقل است و مَصْرَت و مَهانت با جهل و عاقلان گفتند که جاهل احوال باشد، کز، راست بیند و شکست، دُرُست پندارد...» (نامه، ۶۶-۶۷).

ضرورت بازآرایی دین

بزرگ‌ترین نمود بازآرایی دین نزد تنسر را اقدام او به جمع‌آوری اوراق پراکندهٔ کتاب دین و اوستا که پس از هجوم اسکندر سوزانده و پراکنده شده بود (بی‌نام، ۱۳۱۴: ۱؛ فرنبرغ‌دادگی، ۱۳۹۵: ۱۴۰) باید دانست. در دینکرد از تلاش‌های زیاد در گردآوری نوشته‌های پراکندهٔ مقدس زردشتی یاد و ستوده می‌شود (زهر، ۱۳۷۵: ۳۰۱-۳۰۶). تنسر، آموزش‌های زرتشت را دوباره در یک کتاب گرد آورد تا «در کارهای دینی، سرچشمهٔ شایان اعتمادی در دست باشد و همگان به آن گردن گذارند» (اردشیر بابکان، ۱۳۴۸: ۲۰). او همانند اردشیر، اندیشناک بود «چگونه می‌توان با دل‌های ناهمداستان و دست‌هایی که دشمن یکدیگرند، به پیکار دشمنان شتافت؟» (همان: ۷۵) و به روشنی می‌گوید: «شهنشاه، احکام دین ضایع و مُختل یافت و بَدَع و مُحدَثات با قوَّت» (نامه، ۶۷). گردآوری اوستا، ایرانیان را در خواندن شکل خاص و رسمی کتاب دین، همداستان و هم‌سخن کرد و از

زمان او، مغان به همان یک‌شکل، کتاب را می‌خواندند (مسعودی، ۱۳۶۵ الف: ۲۹۹-۳۳۰). اما در نامهٔ تنسر نیز به شکلی نظری، این اندیشه و ضرورت بازآرایی دین را می‌توان دید. در بسیاری از بندهای نامه تنسر، شکلی از کشمکش سنت‌ها به چشم می‌خورد که همان رویارویی دین قدیم با رأی و تفسیر یا سنت جدید و بازآرایی‌شده است. در بند سوم نامه به این نقد گشنسپ اشاره می‌شود که «شهنشاه را بدانکه حق اولینان طلبد، پترک سنت شاید گفت و اگر بدینیا راست باشد، بدین درست نبُود» (نامه، ۵۵). این نقد با توجه به کنش‌های دینی اردشیر در احیای آیین زرتشتی و زدودن آن از خرافات است که از دید پاره‌ای زردتشتیان، بدعت شمرده می‌شود. تنسر در پاسخ، میان دوگونهٔ سنت تمایز می‌گذارد. سنت اولین که «کیش پاک و راستین باستان» (تنسر، ۱۳۵۴: ۱۳۹) و «عدلست»، اما در این عهد «مَدروس گردانیده‌اند» و سنت آخرین که «جُورست» و مردم بدان خو گرفته‌اند و راهی به عدل نمی‌جویند و حتی اگر از سنت اولینان، عدلی برقرار می‌شود، می‌گویند «لایق این روزگار نیست» (نامه، ۵۵).

با توجه به این دگرگونی سنت‌ها و در حالی که «ظلم در هر عهدی که کردند و کنند، نامحمود است، اگر اولین است و اگر آخرین»، اردشیر که ویژگی‌های نیک او «بیشتر از اولینان» است و «سنت او بهتر از سنن گذشته»، بر «تبدیل آثار ظلم اولین و آخرین» می‌کوشد. حتی «از ظلم پیشینگان» هم شهنشاه چیزی که «صلاح این عهد و زمان نیست» ناقص می‌کند (نامه، ۵۵-۵۶) و بدین‌سان و رای این سنت و آن سنت، اردشیر به رأی خود سنت می‌کند که می‌توان آن را سنت سومین شمرد. بر این مبنا می‌توان دید که کار و روش و ارادهٔ اردشیر، محدود و مقید به دین و «برقراری سنت پیشینان» نبوده (تنسر، ۱۳۵۴: ۱۴۰) و برای امر سیاسی، اصلاح امور و مصلحت دوران کنشگری و سیاست‌ورزی و وضع سنت کرده است. حتی در جایی از نامه، تنسر می‌گوید: «چون ما دیدیم که در احکام و سنت پیشینگان، مظلوم را فایده نبود... این حکم و سنت وضع فرمودیم» (نامه، ۶۴). این سنت نوین، برای بسامان کردن سیاست و جامعه و زدودن ظلم بوده است؛ و رای سنت اولین و سنت آخرین و برای سیاست، مصلحت و نظم مُلک ایران.

از دید تنسر، این امر در زمانی که کتاب دین را اسکندر بسوخته (بی‌نام، ۱۳۸۸: ۳۷) و تنها «سیکی از آن در دل‌ها مانده بود» و گونه‌گون فساد و بدعت راه یافته بود، ضروری و خردمندانه بوده است؛ زیرا بسیاری از احکام دین از یادها رفته بوده و «دین را تا رأی بیان نکند، قوامی نباشد» و به این سبب «بیادشاهی صاحب‌رأی حاجتمندی بود» (نامه، ۵۶-۵۷). در اینجا و در فقره دیگری از بند هفتم، بر جایگاه پادشاه در مواقع و مواضع اضطرار تأکید و حتی به جای سنت و دین نشانده شده است: «این معنی برای پادشاهان آینده نبشتم که شاید بود تمکین تقویت دین ندارند، از کتاب من خوانند و کار فرمایند و یقین بیاید دانست که پادشاه، نظام است میان رعیت و اسفاهی و زینت است روز زینت و مفرع و ملجأ و پناه است روز ترس از دشمن» (نامه، ۶۶). در اینجا کتاب و سنت شاه به جای دین و سنت پیشینگان نشانده شده است از برای صلاح ملک و روز ترس از دشمن.

سنت کردن اردشیر در پاره‌های دیگر نامه تنسر هم چندین بار آمده است^(۶) و در بیشتر این پاره‌ها به معنای برقراری رأی خاص اردشیر در امور به حکم عقل و مصلحت کشور است. از جمله در بند ششم، درباره عقوبات «که بر سه گناه است»، در هر سه مورد «شهنشاه سنتی پدید فرمود بسیار بهتر از ان پیشینگان» (نامه، ۶۲). در شیوه عقوبت کردن‌های اردشیر هم مصلحت‌سنجی و توجه به صلاح جهان‌داری و نیز حفظ توان کار مردم در نتیجه مجازات‌ها را می‌توان دید. اردشیر در سه مورد، حکم‌هایی می‌دهد که با پیشینیان تفاوت دارد؛ یکی درباره برگشت از دین، دوم عصیان بر ملوک و گریز از زحف (رویاری در میدان جنگ) و سوم در موارد ضرب و جرح و زنا و غضب و مانند این.

در مورد اول، در حالی که «در روزگار پیشین هر که را از دین برگشتی، حالاً عاجلاً قتل و سیاست فرمودی»، اردشیر به حبس و فرصت برگشت با موعظه و رفع شبهه به مدت یکسال حکم می‌دهد که اگر فرد برگشت، خلاصی یابد و اگر برنگشت، به قتل رسد. در این موضوع هر چند سنت روزگار پیشین آشکارا و تمام دینی است، اردشیر آسان‌تر برخورد می‌کند و حکم می‌دهد. در مقابل اما درباره کسی که ضد شاه عصیان کند یا در میدان جنگ از نبرد با دشمن شانه خالی کند، اردشیر حکمی سخت‌تر می‌دهد که «از آن طایفه بعضی را برای زهبت بکشند تا دیگران عبرت گیرند و بعضی را زنده

گذارند تا امیدوار باشند بعفو، میان خوف و رجا قرار گیرند و این رأی شامل‌ترست صلاح جهانداری را». آشکارا در این حکم که (در مقایسه با مورد اول که مربوط به باورهای دینی فردی است) اثری مستقیم و عملی در امر فرمان‌برداری، ثبات، نظم و نیز قدرت نظامی و فرمانروایی دارد، برای صلاح جهانداری، سنت و تدبیری سخت‌گیرانه‌تر به کار گرفته می‌شود؛ هرچند همچنان پاره‌ای کشته و شماری زنده گذاشته می‌شوند.

در مورد سنت یا حکم سوم اردشیر از جهتی دیگر مصلحت‌بینی او برای سامان و آبادانی کشور را می‌توان دید و آن اجتناب از دادن عقوبت‌هایی است که نقص در توان کار و فعالیت فرد را موجب می‌شود. رویکرد اردشیر بر آن است که مجازات‌ها به شکلی باشد که ظالم از آن رنج ببرد و همزمان برای مظلوم هم فایده و آسایشی حاصل شود، «نچنانکه دزد را چون دست ببرند، هیچ‌کس را منفعت نباشد و نقصانی فاحش در میان خلق ظاهر آید... دیگر هیچ عضو که قوت ناقص شود، جدا نکنند تا هم ایشان را عار، و هم بکار شاد باشد و عمل، نقصان نیفتد» (نامه، ۶۲-۶۴). اردشیر نمی‌خواهد با قطع اندام‌های کاری در مجازات‌ها، توان کاری مردم از آنها گرفته شود و «عامه را مضرتی و نقصانی در عدد و قوه ظاهر شود» (نامه، ۶۴) که بینشی ژرف و فایده‌محور درباره اهمیت تداوم کار و تولیدگری و آبادانی مردم و جامعه و کشور در آن دیده می‌شود.

تقدم مصلحت بر اخلاق

باوجود التفات تنسر در مقام هیربدان هیربد به اصول اخلاقی و دینی کنش و سیاست‌ورزی همچون عدالت و مهر و راستی و ناپسندی دروغ، برای حفظ قدرت و اساس مُلک از حکم به تندی و نیرنگ و کشتن در جای خود پروا ندارد. در بخش‌هایی از نامه تنسر به اصالت امر سیاسی، قوام کار کشور و شهریاری در آنات و محضورات اخلاقی حکم داده می‌شود؛ امری که در تعبیرات نو، همان برتری «مصلحت دولت» است. پیشتر در مقوله‌های کارکردهای سیاسی دین و بازآرایی دین به برخی نمونه‌های مصلحت‌بینی اشاره شد، اما در پاره‌هایی دیگر از نامه تنسر، تقدم مصلحت بر اخلاق را می‌توان جست. در بند پنجم نامه، تنسر در پاسخ شِکوّه گشنسب از اسراف اردشیر در «سَفک دِماء»، آشکارا خون ریختن‌ها را به خاطر کشور و صلاح مُلک، لازم و ناگزیر می‌نماید. به بیان تنسر در شرایطی که جامعه آشفته شده و «نزدیک‌تر بما دشمن شد و آنکه تَبَع ما بود،

متبوعی در سر گرفت و آنکه خادم بود، مخدومی. عامّه همچون دیو که از بند گشایند، کارها فرو گذاشتند و بشهرها بدزدی و فتنه و عیاری و شغل‌های بد پراکنده شده...»، ریختن خون برای بسامان آوردن جامعه، ضروری و بلکه لازم است؛ «اگر در عذاب و سَفکِ دِمَاءِ چنین قوم، افراط بجایی رساند که مُنتهای آن پدید نبود، ما آن را زندگانی می‌دانیم و صلاح، که در روزگار مستقبل اوتاد مُلک و دین هرآینه بدین محکمتر خواهد شد» (نامه، ۵۹-۶۰).

تنسر، خون ریختنِ مُلک در راه نظم طبقات و در حالی که «مردم از طاعت دین و عقل و سلطان بیرون شدند و حساب از میان برخاست» را هم مشروع شمرده؛ چون «مشغول گردانیدن مردمان بکارهای خویش و بازداشتن از کارهای دیگران، قوام عالم و نظام کار عالمیان است و بمنزلت باران که زمین زنده کند» (نامه، ۵۹). خون ریختن‌ها در شرایط آشفته و بحرانی برای به سامان و نظم آوردن کشور نه مذموم، که پسندیده است. در بند ششم هم ملاک و سنجۀ مشروعیت خون ریختن، «اضطرار» گفته شده است: «بسیار پادشاهان باشند که اندک قتل ایشان اسراف بود اگر ده تن کُشدند و بسیار باشند که اگر هزار هزار را بکُشدند هم زیادت باید کُشت از آنکه مُضطر باشند بدان زمان با قوم او» (نامه، ۶۱). تنسر، چرایی «قَلت قتل و عقوبت» در یک زمان و «کثرت در این زمان» را هم «از قِبَل رعیت» می‌داند (نامه، ۶۱-۶۲) و نه پادشاه. یعنی نوع اخلاق و کنش مردمان در جهت صلاح کشور یا در مقابل آن، کمی یا زیادی مجازات یا کشته شدن را رقم می‌زند و شاه در هر حال به نظم و صلاح کشور و شهریاری می‌اندیشد. گزارش‌های تاریخی هم نشان می‌دهد که اردشیر از ریختن خون دشمنان به‌ویژه شاهان محلی، پروایی نداشته است و همچون اردوان «همه را همی کُشت و هر که بگریخت، طلب همی کرد تا همه را بکُشت» (بلعمی، ۱۳۸۵: ۶۱۹).

در همین راستا حتی جایی که گشنسپ اشاره می‌کند که «بر درگاه شهنشا پیلان بیای کردند و گاوان و درازگوش و درخت^(۷) بفرمود زدن» (نامه، ۶۸)، تنسر انکار نکرده و آن را «بفرمان دین» و برای «صلاح عالم» می‌داند. به بیان تنسر، در زمان آشفستگی و راه‌زنی و «تأویل‌های نامشروع»، «صعب را جز ریاضت‌های صعب زامن نکند و ذلول

نگرداند و جراحتهای باغور را مرهم منجع و مفید نباشد جز شکافتن و داغ نهادن». تنسر این داغ نهادن در بحران‌ها را همچون داروی تلخ و داغ‌های سوزان که طبیب برای طفل بیمار تجویز کرده، می‌شمارد که هرچند دل مادر مشفق را به جَزَع و اضطراب آورد، زمانی که فرزند را بهبودی بخشد، «بسلامت فرزند بر آن طبیب آفرین و ثناخوان گردد» (نامه، ۶۸-۶۹). به این شکل از دید تنسر، داغ نهادن بانیانِ آشفتگی کشور در جهت صلاح امر، آفرین هم دارد. تنسر همچنین در کنشی همانند هخامنشی‌ها (مؤمنی چلکی و جلیلیان، ۱۳۹۴: ۹۱-۱۰۷) بر آن است که در زمانه آشوب و پرخلل به وصیت شهنشا^(۸)، برگماشتن «منهیان و جواسیس» هم بایسته است و «جهالت پادشاه و بی‌خبر بودن از احوال مردم، دری است از فساد» (نامه، ۷۱-۷۲).

نمونه دیگر مصلحت‌بینی سیاسی در رویاروی حکم دینی را در موافقت تنسر با کشتن آتش آتشکده‌ها باید دید. اردشیر که خود شاه-موبد و برافروزنده آتش آتشکده‌ها (طبری، ۱۳۵۲: ۵۸۲) و پدران او، نگاهبانان آتشکده‌های پارس بوده‌اند (بلعمی، ۱۳۸۵: ۶۱۱)، در مقام کوششگر برای یکپارچگی ایران‌شهر، به بیان گشنسپ «آتش‌ها از آتشکده‌ها برگرفت و بگشت و نیست کرد و چنین دلیری هرگز در دین، کسی نکرد» (نامه، ۶۸). تنسر درباب این رویداد می‌گوید: «چنانست که بعد از دارا، ملوک طوایف هر یک برای خویش آتشگاه ساخته و آن همه بدعت بود که بی‌فرمان شاهان قدیم نهادند. شهنشا^(۸) باطل گردانید و نانه‌ها باز گرفت و با مواضع اول نقل فرمود» (نامه، ۶۸). هیربدان هیربد اردشیر، کشتن آتش مقدس مخدوش‌کننده یگانگی و بزرگی ایرانیان به دست اردشیر موبد-شاه را روا و مصلحت‌شمرد است.

ایران‌گرایی در نامه تنسر

در چارچوب ایده تقدم سیاست و مصلحت‌مُلک بر دین در دوره ساسانی بنا بر این خوانش از نامه تنسر، می‌توان گواهی‌های پراچی نشان داد که روشن می‌سازند مُلکی که مصلحت آن مقدم دانسته می‌شده، نه معطوف به صرف امر سیاسی، حکومت و حاکمیت و تاج و تخت، بلکه ایران بوده است. به عبارت دیگر اردشیر و تنسر آگاهانه برای مصلحت ایران بزرگ و بازجست قدرت و بزرگی آن کنشگری می‌کرده‌اند. از

گزارش‌های تاریخی و متن‌ها و سندهای به جای مانده از این دوران، چنین به نظر می‌رسد که بطن اندیشه و رویکرد سیاسی اردشیر و ساسانیان، ایران‌گرایانه بوده دانست.

از نوشته‌های اوستا (پورداد، ۲۵۶۳: ۲۵-۲۷)، سنگ‌نوشته‌های هخامنشی، برخی متون کهن پهلوی (ماهیار نوایی، ۱۳۷۴) و گزارش‌های تاریخی (هرودوت، ۱۳۸۹: ۷۸۵) و گواهی‌های فردوسی در شاهنامه چنین برمی‌آید که ایرانیان از دوران کهن، برخوردار از آگاهی ملی بوده‌اند و افزون بر این، سرزمین خود و مردمان خود را برتر از دیگران می‌انگاشته‌اند که می‌توان آن را ایران‌گرایی نامید: «از دورترین روزهای تاریخ ایران، احساس ایران‌گرایی بسیار قوی است... ایران‌گرایی در ایران باستان از مرز یک آگاهی ملی سخت تجاوز می‌کند و بدل به پرستش ایران و اعتقاد به برتری ایرانیان می‌گردد» (خالقی مطلق، ۱۳۹۷: ۱۹۸ و ۲۰۳). ساسانیان از این اندیشه و گذشته ایران به‌ویژه از انگاره‌های دوران هخامنشی آگاهی داشته‌اند و آن را با ستایش می‌نگریسته‌اند و اصلاً اردشیر خود را از تخمه هخامنشیان می‌دانسته است (دریایی، ۱۳۸۲: ۶۳-۷۹؛ Shahpuhr Shahbazi, 2001: 517-531; Yarshater, 1971: 61-73). اردشیر با برقراری دولتی نیرومند و یگانه، کوشید شکوه روزگار کورش و داریوش را تجدید کند و ساسانیان از همان آغاز بر آن بودند که وارثان سازندگان کاخ‌های تخت‌جمشید گردند (دریایی، ۱۳۹۲: ۲۷-۲۹).

در نامه تنسر افزون بر آنچه پیشتر غیرمستقیم دیدیم، در پاره‌هایی به شکل سرراست این ایران‌گرایی به چشم می‌خورد تا جایی که می‌توان بی‌گمان گفت که او ایران را بهترین سرزمین جهان و ایرانیان را برترین مردمان در نژاد، دلاوری و جنگاوری، راستی و درستی و دادگری، هنر و خرد و دانش و... می‌دانسته است؛ نگاهی که ایران‌گرایانه همچون دید و اندیشه نبشته بر سنگ‌نگاره‌های هخامنشی، اوستا و متون کهن دیگر است. او آگاه و دلخون از بزرگی از دست‌شده ایران در دوران داریان، در اندیشه بازجست آن دوران آرمانی در همراهی با اردشیر بوده است.

تنسر در بند پانزدهم نامه (نامه، ۹۰-۹۲) سر راست به برتری ایران و ایرانیان می‌پردازد و با بیان شکلی از تقسیم بندی زمین به چهار جزء همچون سر و ناف و کوهان و شکم (ابن‌فقیه همدانی، ۱۴۱۶: ۴۰۴)، که شبیه بخش‌بندی هفت قسمتی کهن اوستایی از جهان است (پورداد، بی تا: ۳۵)، ابراز می‌دارد که «جزء چهارم این زمین که منسوبست پارس... برگزیده زمین است» و از عهد ایرج، پادشاهان ما حاکم بر همه زمین بوده‌اند. تنسر،

ایرانیان را «اکرم خلیق و اعز» می‌شمارد که «سواری تُرک و زیرکی هند و خوبکاری و صناعت روم» و بیش از اینها را در خود جمع دارد و ایزد «از آداب دین و خدمت پادشاهان، آنچه ما را داد، ایشان را محروم گردانید». او سرزمین ایران را از دیگر سرزمین‌ها برتر می‌داند، چون «منافع و خِصَب معیشت بیشتر دارد... و تمتع ما را باشد از اطعمه و ادویه و عطرها»؛ علم‌های روی زمین، جمله در ایران گرد آمده‌اند و پادشاهان این سرزمین نیز هرگز به قتل و غارت و غَدَر و بی‌دینی منسوب نبوده‌اند. لشکریان ایران همیشه پیروز بوده‌اند و «هزار مرد از ما لشکری، پیش هیچ خصم که بیست هزار بودند نشد آلا که مظفر و منصور برآمدند» (نامه، ۹۰-۹۲).

این روایت از گذشته را می‌توان روایتی از آرمان‌شهری دلخواه ساسانیان متعلق به گذشتهٔ روزگار هخامنشی دانست. تنسر، این آرمان‌شهر را آمیخته با خودبتربینی و شکلی از نخوت چنین وصف می‌کند: «بداند که ما را معشر قریش خوانند... و بر گردن و سر همهٔ اقلیم بدین برآمدیم و از اینست که ما را خاضعین نام نهادند در دین و کتب با دیگر مناقبی که ما راست... محسود اهل جهان بودیم و فرمانفرمای هفت اقلیم، تا اگر یکی از ما گردِ هفت کشور برآمدی، هیچ آفریده را از بیم شاهان ما زهره نبود که نظر بی‌احترامی بر ما افکنند...» (نامه، ۷۴).

پس از این شرح برتری ایرانیان و مُلک و خاک ایران، تنسر ارادهٔ اردشیر را بر بازجست این جایگاه ابراز می‌دارد و اینکه رأی بر کین‌خواهی دارا از اسکندرین و جنگ با روم موقوف است و تا خزاین از مال آنها پر نشود و شهرهایی که اسکندر از فارس خراب کرد، به دست اسیرهای آنها آباد نشود، نخواهد آرمید. گزارش‌های تاریخی از فرمانروایی اردشیر و جنگ با رومیان، این رویکرد را تأیید می‌کنند (بلعمی، ۱۳۸۵: ۶۱۰؛ شاپور شهبازی، ۱۳۸۱: ۳۴؛ وینتر و دیگناس، ۱۳۸۶: ۴۰-۴۵). این همسویی با کین‌خواهی و نبرد با رومیان برای بازپس‌گیری سرزمین‌های ایرانیان و به فرمان‌برداری آوردن آنان نیز از چند جهت در چارچوب اندیشه و کنش ایران‌گرایانهٔ نامهٔ تنسر قابل تفسیر است. نخست از جهت نفس کین‌خواهی دارا از دشمن او و دوم از این جهت که اردشیر همیشه در آرزوی برگرداندن سرزمین‌های ایرانی‌ای بوده است که رومیان با اسکندر گرفته بوده‌اند. اردشیر بر آن بوده است که بر رومیان بتازد و می‌پنداشته چون سرزمین‌های میان رود

فرات تا دریای ایگایوس و ممالک یونان از زمان کورش تا دارا که مغلوب اسکندر شد، زیر فرمانروایی ایران و شهربانان ایرانی بوده است، امروز محکوم شدن رومیان به دست ایرانیان، ستمی بر آنها نخواهد بود (تنسر، ۱۳۵۴: ۲۱۱).

اگر یافته‌های پیشین درباره نسبت دین و سیاست در نامه تنسر را در کنار این بخش‌های خاص از نامه قرار دهیم، می‌توانیم بگوییم این نامه، نوشته موبد و متفکر همراه و همدل اردشیر، ضمن آنکه آگاهی‌ها و شناخت پرارجی از ایران آن زمان و رویدادها و سازمان و سامان آن به دست می‌دهد، در بازجست وحدت ایران و استواری سامان سیاسی یکپارچه ایرانی در قامت حکومت ساسانیان، جایگاه ویژه‌ای دارد و سندی هویتی برای ایرانیان به‌شمار می‌رود (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۸۴ و ۸۳). «این گفتار تنسر نمونه‌ای نیک از خودآگاهی تاریخی و ملی ایرانیان از روزگاران بسیار دور است. هنوز پس از ترجمه متن پهلوی نامه به عربی و از عربی به فارسی نو، از لابه‌لای گفته‌های تنسر، روحیه خودآگاهی ملی و پافشاری در نگه‌داشتن آن موج می‌زند. تنسر همچون نماینده خودآگاهی ایرانی، آگاهانه ایران و ایرانیان را برتر از دیگران می‌داند و سخت‌کوشانه می‌خواهد آنچه را به سود ایران و یگانگی ایرانیان می‌انگارد، پیش چشم گشنسپ هم بگشاید» (جلیلیان، ۱۳۹۶: ۱۹۰-۱۹۱).

نامه تنسر، اراده و راهبردی فراگیر در سیاست تنسر و اردشیر را نشان می‌دهد که پاره و قدمی کوچک در مسیر شدن آن لزوم فرمان‌برداری ملوک طوایف مثل گشنسپ بوده و نامه در نگاه نخست برای آن نوشته شده است. اما با نگاه به نامه و تفسیر آن از منظر این اراده فراگیر می‌توان گفت که این نامه‌ای برای «ایران» است.

نتیجه‌گیری

تاریخ ساسانیان در انگاره‌های مورخان و پژوهش‌های محققان اغلب تاریخ حاکمیت دین و ایدئولوژی دینی دیده شده است، به شکلی که گویا دین و آیین زرتشت و موبدان، سراسر مناسبات و شئون و اندیشه‌های این دوران را رقم زده و بدین‌سان ساسانیان، دوره‌ای دین‌محور شمرده شده است. ما در این تحقیق در چارچوب تحلیل‌های ماکیاولی از رابطه دین و سیاست در کتاب‌های شهریار و گفتارها، نامه تنسر به گشنسپ را که

یکی از آثار شاخص به‌جای مانده از آغازهای عصر ساسانی و تشریح‌کننده اندیشه و هدف بنیان این سلسله است، در متن رخداد‌های تاریخی بازخوانی کردیم.

تنسر هم‌داستان با اردشیر در نامه‌اش نشان می‌دهد که با مقام هیربندی، در تدارک امور مُلک و سیاست، رغبتی پرشور به «صلاح دنیا» دارد و برای برقراری نظم طبقاتی، سپردن امور به عقلا، معاش و «تهیة» طبقات، نفقه یافتن مقاتل و جنگاوران، دفع فساد، آشوب و ناامنی، تعادل در طلب و قضا و دیگر امور دل‌مشغول است. این همه در راستا و تداوم سیاست یگانه کردن ایران بر بستری دینی و از «کارکردهای سیاسی دین» است.

تنسر افزون بر آنکه در گردآوردن دوباره اوستای سوخته به دست اسکندر، نقشی کانونی داشته است و به دین برای سیاست می‌اندیشد، در نامه او نیز ضرورت «بازآرایی دین» را می‌توان دید. او برای نشان دادن راستی و درستی کارها، پیوسته سنت‌ها و دین را به پیش می‌کشد و در این هم‌سنجی، آنجا که کار مُلک و سیاست اقتضا کند، از برقراری سنتی نو و رأی و حکم تازه شاه پشتیبانی می‌شود. تنسر و شهنشاه آگاه به مختل و ضایع بودن دین و فراوان شدن بدعت‌ها و خرافات هستند و بر پیرایش آن تأکیدی جدی دارند که پژواک آن در نامه‌دهیده می‌شود.

با وجود توجه تنسر در مقام هیربدان هیربد به اصول اخلاقی و دینی در قلمرو سیاست، برای تداوم قدرت و اساس مُلک از تندی، داغ نهادن و «سَفکِ دِماء» در جای خود پروا نمی‌دهد و حتی آن را «زندگانی» می‌شمارد و «صلاح». در نگاه تنسر، در کار مُلک و سیاست، مصلحت و اضطرار است که کشتن را روا می‌کند یا ناروا و «بسیار باشند شاهانی که کشتن هزار هزار هم بدست آنان رواست و بیشتر هم باید بکشند از آنکه مُضطر باشند بدان زمان با قوم او». هیربدان هیربد به خاطر امر سیاسی و یگانگی ایرانیان، کشتن آتش‌های مقدس را هم روا و حلال می‌کند. «تقدم مصلحت بر احکام دین» به روشنی در بیان تنسر نمایان است.

تحلیل و بازخوانی ما نشان می‌دهد که هرچند دین و سیاست در نامه تنسر، برادر و توأمان معرفی می‌شوند، در سراسر این اثر می‌توان «کارکردهای سیاسی دین»، «توجه به بازآرایی دین» در راه بهبود مناسبات مدنی به‌ویژه برهم‌کنش مردمان باهم و با حاکمان و

نیز «تقدم مصلحت» مُلک و امر سیاسی بر دین و اخلاقیات را بدان‌سان که ماکیاولی دیده بود، دید. در نامهٔ تنسر، دین در خدمت سیاست است؛ سیاستی که اراده‌ای معطوف به بزرگی ایران، بازجست شکوه و یگانگی آن و کین‌خواهی خون‌دارا از اسکندریان دارد. افزون بر این‌تنسر در نامه‌اش سر راست نیز به ایران می‌بالد و زمین و مردم و خرد و تبار ایرانیان را برتر می‌شمارد و می‌ستاید. بر این اساس می‌توان گفت که «تقدم امر سیاسی» و سیاست را که در یکدست کردن ایران، همدل و هم‌داستان کردن ایرانیان، بازخرابی‌ها و بازجست آبادانی و نظم و شکوه و بزرگی ایران است، باید «تقدم امر ایرانی» در نامهٔ تنسر و به تبع سیاست و اندیشهٔ بنیان‌گذاران ساسانی دانست. نامهٔ تنسر از این منظر، ناظر بر ایران‌گرایی و ایران‌محوری این قوم است و نه دین‌محوری. کنش و سیاست و رویکرد ساسانیان و به‌ویژه اردشیر به روایت تنسر در نامه به گشنسپ را پیش و بیش از همه نه رستاخیز دینی و زرتشتی، که «از نوخیزی آگاهی ملی» و ایران‌گرایی آنان شاید که شمرد.

در نهایت و در تکمیل این بحث باید گفت که در مقایسهٔ بنیان ساسانی و ماکیاولی علی‌رغم انگاره‌های مشترک دربارهٔ ابزار دین در امر سیاست، در شرایطی که ماکیاولی بر «حقیقت رابطهٔ نیروها در مناسبات قدرت» تأکید دارد و با گسست از منطق اخلاقی اندرزه‌ها و سیاست‌نامه‌های قرون وسطا، اندیشهٔ سیاسی‌ای نو و آزادی‌خواهانه بنیان می‌نهد که در آن سیاست و قدرت از قلمرو آرام و بی‌تنش اخلاق، به گسترهٔ میدان نبرد و برآیند رابطهٔ پرتنش نیروها و واقعیت متکثر و ناآرام جابه‌جا می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۹۴-۴۹۵) و هرچند صورت‌بندی رابطهٔ دین و سیاست بر محور مصلحت در نامهٔ تنسر نشان‌دهندهٔ آگاهی اردشیر و موبدان موبدش تنسر از راهبردهای دینی قلمرو سیاست است، همچون اندیشه و زمانهٔ ماکیاولی، مقدمات‌گذار فکری به دورهٔ دیگر برای آنان وجود ندارد و ایران آن روز و تا قرن‌ها بعد در چنین شرایطی نیست که به مفاهیمی چون آزادی بیندیشد.

پی‌نوشت

۱. دربارهٔ دین‌مردی تنسر در دورهٔ اردشیر، نیامدن نام تنسر در سنگ‌نوشته‌های ساسانی، یکی بودن تنسر با کردیر و ابرسام و... بحث است (جلیلیان، ۱۳۹۶: ۵۴-۵۷).

۲. بخش‌بندی نامهٔ تنسر از مجتبی مینوی است (ر.ک: تنسر، ۱۳۵۴).
۳. برای اختصار در ارجاعات به جای (تنسر، ۱۳۵۴: شماره صفحه)، (نامه، شماره صفحه) می‌آید.
۴. بندهای ۵، ۶، ۷ و ۱۱.
۵. از آنجا که گشنسب این رفتار را از سیاست‌های تازهٔ اردشیر می‌خواند و تنسر هم از قصد و هدف اردشیر از این سیاست سخن می‌گوید، روش می‌شود که اردشیر این سنت را پدید آورده است (تنسر، ۱۳۵۴: ۱۶۳).
۶. بند ۶ درباره مجازات‌ها و عقوبات، بند ۷ درباره بیوتات و مراتب و درجات، بند ۱۱ دربارهٔ منع فراخی معیشت، بند ۱۴ درباره تعیین نکردن ولی‌عهد، بند ۱۷ درباره اکل و شرب و....
۷. گونه‌هایی از شکنجه و مجازات سخت.
۸. اشاره تنسر به «عهد اردشیر» است (اردشیرباکان، ۱۳۴۸: ۸۲).

منابع

- ابن اسفندیار، بهاء‌الدین محمد بن حسن (۱۳۸۹) تاریخ طبرستان، جلد اول، از ابتدای بنیاد طبرستان تا استیلای آل زیار، به تصحیح عباس اقبال، با اهتمام محمد رمضانی، تهران، اساطیر.
- ابن بلخی (۱۳۶۳) فارسنامه، به سعی و اهتمام و تصحیح گای لیسترانج و رینولد آلن نیکلسون، تهران، دنیای کتاب.
- ابن فقیه همدانی، احمد بن محمد بن اسحق الهمذانی (۱۴۱۶) البُلدان، به کوشش یوسف هادی، بیروت، عالم الکتب.
- احمدوند، شجاع و احمد رضا بردبار (۱۳۹۸) «مبانی دینی دولت در ایران باستان از دوره اساطیری تا دولت هخامنشی»، دولت‌پژوهی، دوره پنجم، شماره ۱۹، صص ۸۱-۱۰۶.
- اخلاق، سیدحسین (۱۳۸۸) «فازابی و ماکیاولی»، فصلنامه آینده معرفت، دوره هفتم، شماره ۱۹، صص ۱۴۵-۱۷۳.
- اردشیر بابکان (۱۳۴۸) عهد اردشیر، ترجمه محمدعلی امام شوشتری، تهران، انجمن آثار ملی.
- (۱۳۶۹) کارنامه اردشیر بابکان، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، دنیای کتاب.
- (۱۳۷۸) کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران، دانشگاه تهران.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۷۰) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگاه.
- اسکینر، کونتین (۱۳۸۰) ماکیاولی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۱) فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی و فرهنگی.
- اطمینان، خدیجه (۱۳۸۸) «ماکیاولیسم و مشابهت‌های مندرج در کلیله و دمنه و مرزبان‌نامه با آن»، مجلهٔ پیک نور، سال هفتم، شماره ۱، صص ۲۲-۳۱.
- اطهری، سیدحسین و موسی‌الرضا حسینی‌گاج (۱۳۹۱) «کالبد شکافی زوال و انحطاط سیاسی از دیدگاه ابن‌خلدون و ماکیاولی»، مجله دانش سیاسی و بین‌الملل، سال اول، شماره سوم، پاییز، صص ۱-۲۲.
- افروغ، سهراب‌علی و دیگران (۱۳۹۹) «بررسی تطبیقی اندیشه‌ورزی سیاسی غزالی و ماکیاولی»، فصلنامه سیاست متعالیه، سال هشتم، شماره ۱۳، صص ۱۴۰.
10. 22034/sm. 2021. 101235. 1321, DOI ۱۵۶-
- انصافی، مصطفی و شجاع احمدوند (۱۳۹۸) «دین و دولت در عهد ساسانی، درآمدی بر الهیات سیاسی زرتشت»، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، دوره یازدهم، شماره ۱، صص ۳۴-۵۷.
- ایمان‌پور، محمدتقی (۱۳۷۱) «مبانی نفوذ و مقام روحانیون زرتشتی در دوره ساسانی»، مجله تخصصی زبان و ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی (مشهد) دوره بیست‌وپنجم، شماره ۱-۲، صص ۲۷۳-۲۸۸.

بلعمی، ابوعلی محمدبن محمد (۱۳۸۵) تاریخ بلعمی، به تصحیحی محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران، زوار.

بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۲) تحقیق ماللهند من مقوله، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

بی‌نام (۱۳۱۴) ارداویراف‌نامه، ترجمه رشید یاسمی، مجله مهر، شماره ۱، صص ۱-۱۰.

----- (۱۳۷۳) تجارب‌الأمم فی اخبار ملوک العرب و العجم، به کوشش رضا انزابی‌نژاد و یحیی کلانتری، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد.

----- (۱۳۸۸) شهرستان‌های ایران‌شهر، با آوانویسی و یادداشت‌های تورج دریایی، ترجمه شهرام جلیلیان، توس.

پورداوود، ابراهیم (۲۵۶۳) یشت‌ها، جلد ۱، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، دانشگاه تهران.

----- (بی‌تا) گات‌ها، سرودهای مقدس پیغمبر ایران حضرت سپنتمان زرتشت، قدیم‌ترین

قسمتی از نامه مینوی اوستا، یسنا، هات ۳۱، بند ۳؛ به انضمام ترجمه انگلیسی دینشاه جی‌جی-باهای ایرانی.

تفضلی، احمد (۱۳۷۶) تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، سخن.

تنسر (۱۳۵۴) نامه تنسر به گشنسپ، به تصحیح مجتبی مینوی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.

جاحظ، ابوعثمان عمروبن بحر (۱۳۸۶) تاج، آیین کشورداری در ایران و اسلام، ترجمه حبیب‌الله نوبخت، تهران، آشیانه کتاب.

جلیلیان، شهرام (۱۳۹۶) نامه تنسر به گشنسپ، اهواز، دانشگاه شهید چمران.

----- (۱۳۹۷) تاریخ تحولات سیاسی ساسانیان، چاپ دوم، تهران، سمت.

----- (۱۴۰۰) «ساسانیان روحانی‌تبار بودند»، تاریخ ایران، دوره چهاردهم، شماره ۲، پاییز و

زمستان، صص ۲۳-۷۰.

جم، پدرام (۱۳۹۸) «آیا ساسانیان روحانی‌تبار بودند؟»، پژوهش‌های علوم تاریخی، سال یازدهم، شماره

۲، پاییز و زمستان، صص ۴۳-۶۲.

خالقی مطلق، جلال (۱۳۹۷) سخن‌های دیرینه، تهران، دکتر محمود افشار.

خرم‌شاد، محمدباقر و روح‌الله اسلامی (۱۳۹۲) «فراز و فرود حکومت‌مندی در عصر ساسانیان (مطالعه

موردی: نامه تنسر، عهد اردشیر)»، فصلنامه جستارهای سیاسی معاصر، سال چهارم، شماره ۲،

صص ۱-۲۶.

خسروی، زینب (۱۳۹۳) تحول اندیشه سیاسی در دوران تاریخی ایران به استناد داده‌های

باستان‌شناسی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، راهنما کریم حاجی‌زاده، دانشگاه محقق اردبیلی،

دانشکده علوم انسانی.

خواجه نظام‌الملک، حسن‌بن‌علی (۱۳۹۹) سیاست‌نامه، بر اساس نسخه هیوبرت دارک، به اهتمام هادی

اکبرزاده، تهران، روزنه.

دریابی، تورج (۱۳۸۲) «تاریخ ملی یا تاریخ کیانی؟ سرشت تاریخ‌نگاری زرتشتی در دوره ساسانی»، در: تاریخ و فرهنگ ساسانی، ترجمه مهرداد قدرت دیزچی، تهران، ققنوس.

----- (۱۳۹۲) ساسانیان، ترجمه شهرناز اعتمادی، تهران، توس.
دستمالچیان، مهدیه (۱۳۸۸) نسبت دین و سیاست در ادیان ایران باستان با تکیه بر دوران هخامنشی و ساسانی، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، راهنما احمدعلی حیدری، دانشگاه علامه طباطبایی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

دورانت، ویل (۱۳۷۳) تاریخ تمدن، رنسانس، ترجمه صفدر تقی‌زاده و صارمی، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.

دوشن‌گیمین، ژاک (۱۳۸۵) دین ایران باستان، ترجمه‌پرویا منجم، تهران، علم.
دهقانیان، جواد و ناصر نیکوبخت (۱۳۹۰) «نقد اخلاق‌گرایی در کلیله و دمنه با نیم‌نگاهی به اندیشه‌های ماکیاولی»، فصلنامه نقد ادبی، سال چهارم، شماره ۱۴، صص ۱۳۳-۱۵۹.

رجایی، فرهنگ (۱۳۹۵) تاریخ اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران، قومس
رضایی‌راد، محمدرضا (۱۳۷۸) مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی، تهران، طرح نو.
رضوانیان، قدسیه و عفت سادات غفوری (۱۳۹۴) «تبیین شکاف بین سیاست و اخلاق بر مبنای نظریه ماکیاولی با بررسی پند و اندرز در داستان شیر و گاو کلیله و دمنه»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال هفتم، شماره ۲۵، صص ۴۱-۵۸.

زمانی‌محبوب، حبیب (۱۳۸۷) «تعامل دین و حکومت در ایران باستان»، تاریخ‌پژوهان، شماره ۱۴، صص ۴۳-۷۰.

زهر، آر. سی (۱۳۷۵) طلوع و غروب زرتشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران، فکر روز.
شاپور شهبازی، علیرضا (۱۳۸۱) «جنگ‌های اردشیر پاپکان و رومیان»، مجله باستان‌شناسی و تاریخ، سال هفدهم، شماره اول، پاییز و زمستان، صص ۳۴-۳۷.

----- (۱۳۹۸) تاریخ ساسانیان؛ ترجمه بخش ساسانیان از کتاب تاریخ طبری و مقایسه آن با تاریخ بلعمی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

شریعت، فرشاد (۱۳۸۷) جان لاک و اندیشه آزادی، تهران، آگه.
شریعت، فرشاد و مهدی نادری باب اناری (۱۳۹۰) «جدال اخلاق و سیاست در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی و نیکولو ماکیاولی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره ۱، صص ۸۷-۱۱۶.

شکی، منصور (۱۳۸۵) جامعه و اقتصاد عصر ساسانی، ترجمه حسین کیان‌راد، تهران، سخن.
صالحی، کورش؛ بیات ستاریان (۱۳۸۸) «نقش روحانیان زرتشتی در ساختار جامعه ایران عصر ساسانی»، پژوهش‌های تاریخی، شماره ۵، پاییز و زمستان، صص ۱۱۹-۱۴۸.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۷) درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.
 ----- (۱۳۸۷) جدال قدیم و جدید، از نوزایش تا انقلاب فرانسه، تهران، ثالث.
 ----- (۱۳۹۲) خواجه نظام‌الملک طوسی، گفتار در تداوم فرهنگی ایران، تهران، مینوی
 خرد.

طبری، محمدبن جریر (۱۳۵۲) تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک، جلد ۲، ترجمه ابوالقاسم
 پاینده، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

عباسیان، احمد (۱۳۸۵) فلسفه و آیین زرتشت، تهران، ثالث.

عبداللهی، فرشته (۱۳۶۹) دین زرتشت و نقش آن در جامعه ساسانیان، تهران، ققنوس.

فرای، ریچارد نلسون (۱۳۹۳) میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، علمی و فرهنگی.
 فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۳) شاهنامه، دفتر ششم، به کوشش جلال خالقی مطلق و ابوالفضل خطیبی،
 تهران، مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

فرنیغ دادگی (۱۳۹۵) بندهشن، ترجمه مهرداد بهار، ویراست دوم، چاپ پنجم، تهران، توس.

قادری، حاتم (۱۳۸۴) تاریخ اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران، سمت.

قائم‌مقامی، سیدمحسن (۱۳۸۹) «بررسی سیاست دینی هخامنشیان بر اساس کتیبه‌ها»، پژوهش‌های
 تاریخی، دوره دوم، شماره ۲، صص ۸۱-۹۲.

کریستین‌سن، آرتور (۱۳۱۴) وضع دولت و ملت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان، ترجمه مجتبی
 مینوی، تهران، چاپخانه مجلس.

----- (۱۳۷۴) ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، دنیای کتاب.

کوثری، مسعود (۱۳۸۷) «روش مقایسه‌ای»، در: رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران، سمت.

کلوسکو، جورج (۱۳۹۱) تاریخ فلسفه سیاسی از ماکیاوولی تا منتسکیو، تهران، نی

ماکیاوولی، نیکولو (۱۳۶۶) شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران، پرواز.

----- (۱۳۸۸) گفتارها، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

ماهیار نوبی، یحیی (۱۳۷۴) یادگار زریران، متن پهلوی با ترجمه فارسی و آوانویسی لاتین و سنجش
 آن با شاهنامه، تهران، اساطیر.

مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۸۹) شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، هرمس.

مرتضوی، سیدخدایار (۱۳۸۸) «کاوشی در روش‌شناسی تاریخ اندیشه سیاسی (مطالعه موردی: نقد
 اسکینر بر روش‌شناسی قرائت متنی)»، فصلنامه سیاست، دوره سی‌ونهم، شماره ۱، صص ۲۸۵-۳۰۴.

مزدآپور، کتابون و دیگران (۱۳۹۵) ادیان و مذاهب در ایران باستان، تهران، سمت.

مسعودی، علی‌بن‌حسین (الف ۱۳۶۵) مروج الذهب و معادن الجواهر، جلد ۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده،
 تهران، علمی و فرهنگی.

----- (۱۳۶۵) التنبیه و الأشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، شرکت علمی و

فرهنگی.

مسکویه‌رازی، ابوعلی (۱۳۶۹) تجارب‌الأمم، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران، سروش.
مؤمنی چلکی، مستانه و شهرام جلیلیان (۱۳۹۴) «شکل‌گیری و کارکردهای سازمان چشم و گوش در دورهٔ هخامنشیان»، فصلنامه جندی‌شاپور، سال اول، شماره ۱، صص ۹۱-۱۰۷.
نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۸۳) دین‌های ایران باستان، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان، دانشگاه شهید باهنر کرمان.
وینتر، انگلبرت و بئاته دیگناس (۱۳۸۶) روم و ایران، دو قدرت جهانی در کشاکش و هم‌زیستی، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، فرزانه روز.
هرتسفلد، ارنست (۱۳۸۱) ایران در شرق باستان، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
هرسیچ، حسین (۱۳۸۱) «روش مقایسه‌ای، چپستی، چرایی و چگونگی به‌کارگیری آن در علوم سیاسی»، مجله دانشکده علوم اداری و اقتصادی دانشگاه اصفهان، سال سیزدهم، شماره ۱، صص ۷-۱۷. قابل دسترسی در:

<http://ensani.ir/fa/article/download/291105/27/9/1400>.

هرودوت (۱۳۸۹) تاریخ هرودوت، جلد ۲، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، اساطیر.
یارشاطر، احسان و دیگران (۱۳۸۰) تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، جلد ۳، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر.

Boyce, Marry (1968) The letter of Tansar, Roma, Istituto Italiano per Il Medio ed Estremo Oriente, PP. 15-22.

Darmesteter, James (1894) "Letter de Tansar au roi de Tabaristan", Journal Asiatique, series IX 3, pp. 185-250, 502-555.

Shahpuhr Shahbazi, Alireza (2001) Early Sasanians' Claim to Achaemenid Heritage, Nāme-ye Irān-e Bāstān 1/1, pp. 61-73.

Yarshater, Ehsan (1971) "Were the Sasanians Heirs to the Achaemenids?", La Persia net Medioevo, Rome, pp. 517-531.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱: ۲۹۴-۲۶۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۳

نوع مقاله: پژوهشی

مؤلفه‌های اندیشه سیاسی مکتب هرات در منظومه فکری مولانا عبدالرحمان جامی

* محمد داود عرفان

** سید حسین اطهری

*** روح‌الله اسلامی

**** مهدی نجف‌زاده

چکیده

هرات یکی از کانون‌های مهم اندیشه مکتب خراسان است. این اندیشه در قرن دوم با طاهریان آغاز شد و در دوره تیموریان در قرن نهم به اوج رسید. در هفت‌قرنی‌که اندیشه هرات تکامل یافته است؛ اندیشمندان، شاعران و هنرمندان بزرگی در این خطه ظهور کردند و دو مکتب مشهور هنری و ادبی هرات را شکل دادند. در دوره تیموریان تعامل فقه، کلام، هنر، عرفان و شعر هرات تنها در حوزه اجتماعی محدود نماند و با عرفان سیاسی نقشبندی، وارد سامان سیاسی آن دوره شد؛ طوری که بده‌بستان اندیشه و قدرت، منجر به ظهور مکتب سیاسی هرات گردید. نورالدین عبدالرحمن جامی، به‌عنوان پیشوای این مکتب، نقش انکارناپذیری در رشد و تعالی مکتب سیاسی هرات داشت. جامی در هرات مرشد اندیشه‌ای بود که تعامل عرفان و سیاست را برای نخستین بار در تاریخ اسلام ممکن ساخت. دستگاه و دیوان قدرت تیموریان، متأثر از اندیشه جامی بود که در رفتار و کردار کارگزاران سیاسی در متن جامعه تبلور یافت. با وصف چنین

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

dawoud.erfan@gmail.com

athari@um.ac.ir

Eslami.r@um.ac.ir

m.najafzadeh@um.ac.ir

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

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

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



اوضاع و احوالی، این مقاله درصدد پاسخ به این سؤال بنیادین است که چه مؤلفه‌هایی در اندیشه سیاسی جامی وجود داشته که به شکل‌دهی مکتب سیاسی هرات کمک کرده است؟ به نظر می‌رسد که جامی متأثر از آموزه‌های اسلامی، عرفان نقشبندی و اندیشه سیاسی ایران باستان بوده است که این اندیشه‌ها در مفاهیمی چون عدل، شرع، عقل و اخلاق تبلور یافته است. این مقاله با چارچوب غایت- مشروعیت «جان مارو» و با روش هرمنوتیک تفسیری «کوئنتین اسکینر» درصدد دریافت مهم‌ترین مفاهیمی است که اندیشه جامی تولید کرده و توسط او و شاگردان‌اش وارد سامانه سیاسی عصر او شده و رفتار سیاسی زمان وی را شکل داده است.

واژه‌های کلیدی: جامی، عرفان سیاسی نقشبندیه، آموزه‌های ایران باستان، تیموریان، عدل و شرع.

مقدمه

دوره تیموریان یکی از دوره‌های درخشان سرزمین ایران و خراسان است. نام این دوره با هنر، اندیشه، شعر و سیاست گره خورده است. تاریخ شهرهای بزرگی چون سمرقند، بخارا، نیشابور، یزد و شیراز با این دوره پیوندی ناگسستنی دارد، اما رابطه دوره تیموریان و هرات، رابطه هویت دو طرفه است؛ طوری که تاریخ‌نگاران، تاریخ این دوره را تیموریان هرات بیان کرده‌اند. حضور شاعران، عارفان، هنرمندان و دانشمندان زیادی در این دوره در دارالسلطنه هرات، باعث ظهور مکتب نگارگری هرات (آژند، ۱۳۸۷: ۲۵) و مکتب ادبی هرات (نصیری جامی، ۱۳۹۳: ۱۵۱) گردید و تلاقی اندیشه‌های متفکران این عصر، اندیشه مشترک و مسلطی را به وجود آورد که مکتب سیاسی هرات نامیده می‌شود. مرشد و پیشوای این اندیشه، مولانا نورالدین عبدالرحمان جامی (۸۱۷-۸۹۸ ه. ق) است که مشهورترین شخصیت قرن نهم خوانده می‌شود. عظمت علمی و سیاسی او را می‌توان از خلال نوشته‌های معاصران او و نویسندگان زمان ما دریافت. خواجه عبیدالله احرار، پیر و مرشد جامی در طریقت نقشبندی، او را چراغ خراسان نام نهاده؛ دولت‌شاه سمرقندی او را سرآمد علمای روزگار خوانده است (سمرقندی، ۱۳۶۶: ۳۶۳) و امیرعلی شیرنوابی وزیر دانشمند آن عصر او را چنین توصیف کرده است: «آفتابی که زمان با رای عالم‌آرایش مباهی و اهل زمان را شرف نامتناهی میسر است و محیطی که از لطایف طبع گوهرزایش، جیب اهل دوران پر از لؤلؤ مکنون و در اطهر است، حضرت مخدومی شیخ‌الاسلامی، مولانا نورالدین عبدالرحمان جامی -مدظله- است که تا جهان باشد، نتایج خاطر انور آن حضرت از جهانیان کم نگردد و چون سر و سرور جماعتی که در این مختصر مذکور می‌گردد و بهتر و مهتر گروهی که در این رساله محقر مسطور می‌شود، آن جناب است...» (فخری هروی، ۱۳۹۸: ۱۸۳). بر همین روال، امیرکمال‌الدین گازرگاهی از او به عنوان یگانه عصر در علوم ظاهر و باطن یاد کرده است (گازرگاهی، ۱۳۷۶: ۲۴۶) و خواندمیر او را حضرت حقایق‌پناهی افضل‌الانامی... مرجع ارباب دانش و عرفان وصف کرده است (خواندمیر، ۱۳۷۹: ۲۰۳). عبدالواسع باخرزی شاگرد او نگاشته است که «پادشاهان ممالک جهان از سرحد چین تا اقصای شام و از اقصای هند تا دریای فرنگ همه در مقام خدمت و نیازمندی، و فرماندهان عرصه عالم چون قیاصره روم و اکاسره

عجم و خواقین چین و رایان هند همه در صدد عرض وسایل و اظهار آرزومندی (باخرزی، ۱۳۷۱: ۳۹). از معاصرین، ادوارد برون او را خاتم‌الشعرا نامیده (برون، ۱۳۳۹)؛ الگار او را یکی از بنیان‌گذاران تمدن دانسته (Algar, 2013) و برخی او را در نظم بعد از فردوسی و انوری و سعدی، پیامبر چهارم و جمع‌بست‌کننده تمام موفقیت‌های دوران کلاسیک ادبیات فارس و تاجیک (عصرهای ۹-۱۵ م) گفته‌اند (افصح‌زاد، ۱۳۷۸: ۲۱). علی اصغر حکمت او را بزرگ‌ترین استاد نظم و نثر در قرن نهم خوانده و فردریک استار او را در کنار مولانا جلال‌الدین محمد بلخی عارف آسیای‌میانه می‌داند که شهرتی جهانی دارد (فردریک استار، ۱۳۹۸: ۳۶۵). نجیب مایل هروی نوشته که «جامی جامع پسندها و شئون گوناگون حیات انسانی در قرن نهم هجری بوده است. او را به تنهایی می‌توان نمودار تقریبی تفکر و تمدن عصر تلقی کرد. آنچه از جنبش و روش و دانش و بینش سده ۹ ه. ق می‌توانسته است در یک شخص فراهم آید، در او گرد آمده بود (مایل هروی، ۱۳۷۷: ۸۹). مایل هروی در جایی دیگر او را محقق می‌داند که استمرار و تمدن فرهنگ فارسی در سده‌های راکد، جامد و خامد خراسان مدیون اوست (همان: ۲۸۵) و او را پلی می‌داند که بسیاری از زمینه‌های اندیشگی تصوف خراسان و عرفان غرب جهان اسلام از روی آن عبور کرده و به ادوار متأخر رسیده است (همان: ۲۵۲). حامدالگار از او به عنوان بخشی از سنت فشرده علمی و روحانی جهان فارسی زبان و خراسان می‌داند (الگار، ۱۳۹۸: ۱۳۱).

جامی برخلاف سایر شخصیت‌های فرهنگی و ادبی فارسی که بعد از مرگ جهانی شدند، شاید تنها شخصیت بین‌المللی فرهنگ و ادب فارسی در زمان زندگی خود است که به دلیل جایگاه ویژه عرفانی و ادبی ارادت شاهان بزرگ اطراف و اکناف خراسان را برانگیخته بود. سلطان بایزید و سلطان محمد فاتح دو پادشاه عثمانی، دربار هندوستان و اوزون حسن حاکم غرب ایران به او ارادت می‌ورزیدند. آنها با فرستادن هدایا و دعوت او به دربارهایشان، ارادت خویش را بیان می‌داشتند (مایل هروی، ۱۳۷۷: ۵۱). جامی از خود میراثی را برجای نهاد که تأثیر آن را در شرق و غرب عالم می‌توان مشاهده کرد. او علاوه بر ایران و افغانستان، در آسیای‌میانه، ترکیه و اروپا بر ادب و اندیشه تأثیر گذاشته است. جامی مهم‌ترین شخصیت دوره تیموریان است که بر فرهنگ، جامعه و سیاست آن دوره تأثیر گذاشته بود؛ طوری که او را ضلع پرنگ مثلث قدرت تیموریان-جامی،

سلطان حسین بایقرا و نوایی - برشمرده‌اند (مایل هروی، ۱۳۷۷: ۷۱). او همچنین نقطه وصل شعر، هنر، سیاست و عرفان آن زمان شمرده می‌شود. شاعران زیادی در زمان جامی و بعد از او، متأثر از شعر او بوده‌اند و هنر مینیاتوری با تأثیر از اندیشه او به خلق آثاری دست یازید (زارعی، ۱۳۹۵: ۸۹) و او مفسر طریقت نقشبندیه بود که آثار زیادی را در این مورد به یادگار گذاشته است. جایگاه سیاسی او را فراتر از یک شاعر یا عارف گفته‌اند. برخی او را یک ضلع مثلث قدرت تیموریان دانسته‌اند که با سلطان حسین بایقرا و امیرعلی شیر نوایی تکمیل می‌شد (مایل هروی ۱۳۷۷: ۲۸۷). او با تأسیس شهرک دانشگاهی در مصلاهی هرات، تولید اندیشه سیاسی در بستر عرفان و ادب زبان فارسی، ایجاد شبکه‌ای از همفکران خود و نفوذ در دربار، یکی از شخصیت‌های مهم سیاست‌ورزی عرفانی تاریخ ایران و خراسان شمرده می‌شود.

تقریباً تمام نوشته‌هایی که در مورد جامی به نگارش درآمده است، او را شاعر و عارفی معرفی کرده‌اند که بر وضعیت اجتماعی و سیاسی خود تأثیر گذاشته است. اما کمتر کسی از اندیشه سیاسی او سخنی به میان آورده است. اندیشه‌ای که بر سراسر مقدرات سیاسی آن‌زمان سایه افکنده بود. اندیشه او از دربار تا خانقاه و از مدرسه تا محلات نفوذ کرده بود و با مریدان نظریه‌پرداز و سیاست‌گری چون نوایی، لاری، باخرزی، واعظ کاشفی، بهزاد و ... به مکتبی پویا تبدیل شده بود. پرسش مهم این مقاله این است که چه مؤلفه‌هایی در اندیشه سیاسی جامی وجود داشته که به شکل‌دهی مکتب سیاسی هرات کمک کرده است؟ در این مقاله با تمرکز بر آثاری از جامی چون هفت اورنگ، دیوان جامی، بهارستان و منشآت جامی، در صدد پاسخ به پرسش فوق هستیم.

اهمیت و ضرورت پژوهش

مطالعه اندیشه سیاسی تفکر عرفانی نقشبندیه در زمان تیموریان نشان می‌دهد که خراسان بزرگ و حتی مناطق هم‌جوار آن، به لطف این اندیشه، روزگار تساهل و میانه‌روی را می‌گذراندند و این وضعیت باعث رشد دانش و هنر در منطقه گردیده بود. مبانی تفکر عرفان نقشبندیه مانند سایر فرق عرفانی به تساهل و تسامح توصیه می‌کرد و این فرقه از جمله فرقه‌های عرفانی است که حضور عرفا در سیاست را برای کمک به

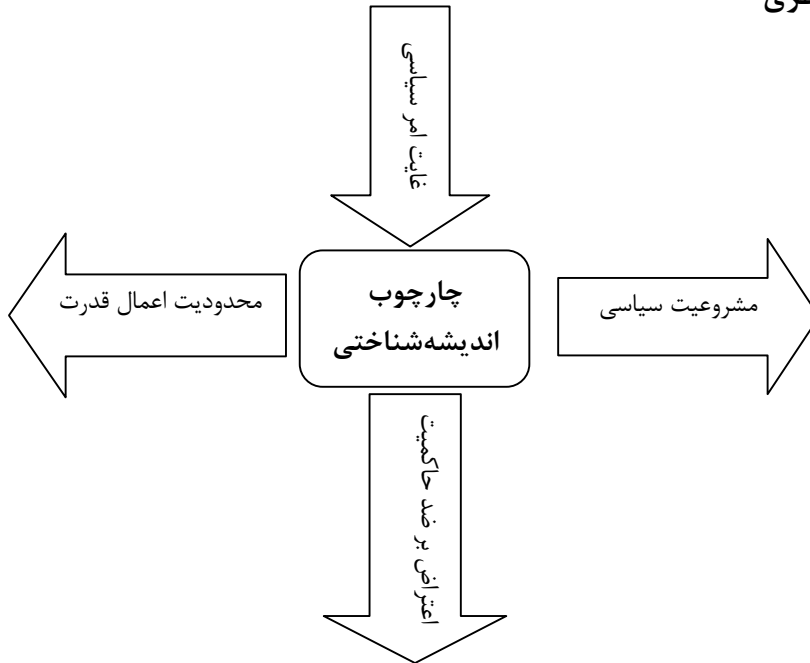
نیازمندان و مشاورت به حاکمیت برای برپایی عدل، مجاز می‌شمارد. در روزگاری که تعصب و افراط‌گرایی در جهان اسلام و به‌ویژه در افغانستان، هر روز قربانی می‌گیرد؛ واکاوی اندیشه سیاسی هرات، به دلیل برخورداری از چتر ارزشی مداراگر مهم پنداشته می‌شود و از آن‌جا که منطقه و افغانستان با فقدان اندیشه میانه‌رو مواجه است، نیاز به بازگشت به روحیه تساهل و میانه‌روانه آن‌دوره بیشتر احساس می‌شود. از سوی دیگر، در مورد اندیشه سیاسی هرات و به‌ویژه اندیشه سیاسی جامی، پژوهش قابل‌توجهی صورت نگرفته است. واکاوی اندیشه سیاسی جامی می‌تواند راه را برای پژوهش‌های جدی‌تری در عرصه اندیشه سیاسی در هرات باز نماید.

چهارچوب نظری پژوهش

جان مارو، اندیشمند بزرگ غربی، چارچوب نظریه‌ای به نام غایت- مشروعیت را ارائه می‌دهد که دغدغه اصلی آن سنجش روش‌های مطالعه اندیشه سیاسی است. الگوی مارو در پاسخ به چهار پرسش بنیادین ارائه شده است. این پرسش‌ها عبارت‌اند از:

- غایت امر سیاسی چیست؟
- محدودیت‌های اعمال قدرت چیست؟
- مرجع اعمال قدرت کیست؟
- آیا اعتراض بر ضد حاکمیت مجاز است؟ (Morrow, 2005: 19).

مدل نظری



الگوی جان مارو برای درک بیشتر، نیازمند توضیح بیشتری است. برای فهم بهتر این الگو، لازم است که هر پرسش را جداگانه توضیح دهیم:

غایت امر سیاسی

اندیشمندان علوم سیاسی غایت‌های متفاوتی را برای امر سیاسی در نظر دارند. مارو از سه نوع غایت امر سیاسی از نگاه اندیشمندان مهم سخن می‌گوید: امنیت، آزادی و شادکامی و رفاه. یکی از مهم‌ترین غایت‌های امر سیاسی، امنیت است که تقریباً در تمام اندیشه‌ها تبلور یافته است. امنیت خود نیازمند نظم است که آن را تضمین نماید. رابطه بین امنیت و نظم یکی از دغدغه‌های اصلی اندیشمندان سیاسی است. جان مارو این دغدغه را این‌گونه توضیح داده است: «نخست نظم مستلزم وجود عاملان نظم‌دهنده برخوردار از قوه قهریه است تا رفتارهای برهم‌زننده ثبات و امنیت جامعه را تنبیه کنند. دوم، نظم در سطحی بالاتر، مبنایی است که انسان به واسطه آن می‌تواند به منافع

اخلاقی، روانی و مادی نایل شود. سوم، نظم در سطح سوم، ناظر به بعدی فکری و معنوی است، به طوری که دولت، ابزار نظم تلقی می‌شود» (Marrow, 2005: 19).

غایت دیگر آزادی است که روسو و هگل از جمله مدافعان این نظریه‌اند. روسو قرارداد اجتماعی را عامل بازدارنده آزادی می‌داند و بر این باور است که انسان آزاده در بند زنجیر خودساخته خود است که او را به برده‌ای تبدیل کرده است. هگل معتقد است که تنها دولت مدرن (جمهوری) می‌تواند تجسم عینی این آزادی باشد (Marrow, 2005: 88).

سومین غایت شادکامی و رفاه را هدف اصلی سیاست می‌شمارند. افلاطون و هابز و مکتب سودمندی و در رأس آن جرم یبنتام طرفدار این نظریه‌اند. افلاطون فضیلت را که از آن به عنوان خیر یاد می‌نماید؛ را باعث شادکامی می‌داند. به زعم افلاطون، انسان پرهیزکار (بافضیلت) شاد خواهد بود. هابز لویاتان را و بنتام دموکراسی نمایندگی را راه رسیدن به شادکامی بشر می‌داند (Marrow, 2005: 109)، (پولادی، ۱۳۹۱: ۸۳).

مرجع اعمال قدرت

مرجع اعمال قدرت در پاسخ به این پرسش مطرح می‌شود که چه کسی باید حکومت کند؟ فلاسفهمشهور هر کدام در این باره نظرات خاص خودشان را دارند. دسته‌بندی افلاطون، ارسطو و منتسکیو به نوعی به این پرسش پاسخ می‌دهد. اندیشمندان اسلامی صفات خاصی چون تقوا و تمسک به احکام دینی را مرجع مشروعیت خلیفه بر می‌شمارند (Morrow, 2005: 111).

محدودیت اعمال قدرت

جان مارو محدودیت اعمال قدرت را ناظر بر دو قید می‌داند: قیود هنجاری که معیارهایی را برای رفتار حاکمان و توسل زیردستان مشخص می‌کند و قیود نهادی که سازوکارهای را که اعمال قدرت باید بر اساس آن صورت گیرد (Morrow, 2005: 199).

حق اعتراض

عموماً حق اعتراض با اصلاح‌طلبی و انقلابی‌گری توجیه می‌شود. بسته به این که چه

نظامی در یک جامعه وجود دارد، حق اعتراض به رسمیت شناخته می‌شود. در نظام‌های دموکراتیک حق اعتراض برای همگان محفوظ است. اما در نظام‌های توتالیتر این اعتراض به صورت عموم ممنوع قرار داده شده است. نظام‌های دینی بخش کوچکی از جمله خواص دین را دارای حق اعتراض می‌دانند. در دنیای مدرن، حق اعتراض را قوانین اساسی کشورها به رسمیت می‌شناسند (Morrow, 2005: 297).

در این پژوهش به خوبی می‌توان غایت امر سیاسی را در مکتب سیاسی هرات که بیشتر متمرکز بر دوره تیموریان است، دریافت. غایت امر سیاسی در این دوره بیشتر ناظر بر احکامی است که مشروعیت سلطه شاه را بر اساس قواعد مذهبی (تسنن) توضیح می‌دهد. از سوی دیگر، مرجع اعمال قدرت را در این دوره به خوبی می‌توان دریافت. عموماً صفاتی که برای یک حکمران مسلمان در نظام سیاسی اسلام در نظر گرفته شده چنین اعمال قدرتی را مشروعیت می‌بخشد و از طرف دیگر، نسب مغولی با توجه به یاسا، بخش دیگری از مشروعیت را مشخص می‌سازد. در مکتب سیاسی هرات، هنجارهای محدودکننده وابسته به معیارهای دینی و سنتی (مغولی) است. حق اعتراض به صورت واضح در مکتب سیاسی هرات مشخص نشده است؛ اما عرفا، ادبا و مشاوران فرهنگی دربار در قالب اندرزنامه و نامه‌های شخصی اعتراض خود و مردم را بیان می‌کردند.

روش پژوهش

روش پژوهش این مقاله بر اساس روش تفسیری هرمنوتیک کوئنتین اسکینر، یکی از مورخان اندیشه، انتخاب شده است. روش‌شناسی او یکی از جدیدترین روش‌های پژوهش به شمار می‌رود. روش هرمنوتیک اسکینر برای فهم اندیشه سیاسی به کار رفته است و آن را به زمینه‌گرایی پیوند می‌زند. او این روش را در فهم اندیشه‌های سیاسی ماکیاولی و هابز به کار برده است. اسکینر از قصد مؤلف در متن و زمینه اجتماعی سخن می‌گوید که با مفهیمی که در متن تولید می‌شود، توضیح داده می‌شود. در هرمنوتیک اسکینر، هر مفهومی می‌تواند در زمینه تاریخی و سیاسی خویش معنایی را تولید کند که در فهم کنش سیاسی مدد رساند (اسکینر، ۱۳۹۳). جیمز تولی روش‌شناسی اسکینر را در مقاله «قلم، شمشیری پرتوان است» این گونه توضیح می‌دهد:

الف) 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؟

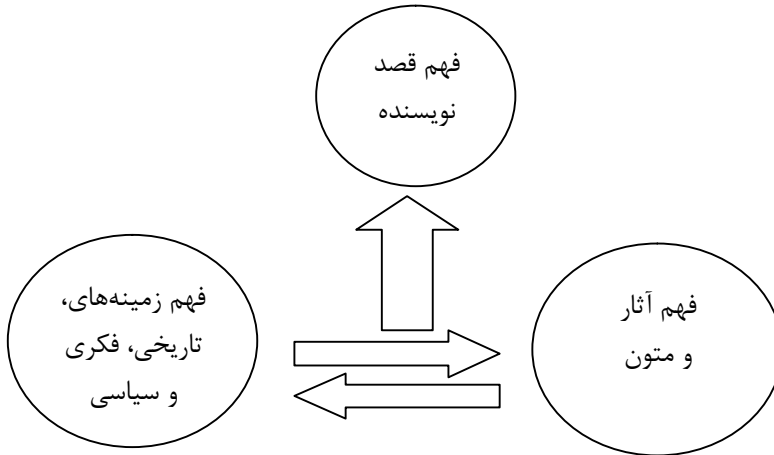
ب) نویسنده در نوشتن یک متن نسبت به کنش سیاسی در دسترس و مورد بحث که زمینه عملی را تشکیل می‌دهد، چه کاری انجام می‌دهد یا انجام می‌داده است؟

ج) ایدئولوژی‌ها چگونه می‌باید شناسایی شوند و تکوین، نقد و تحول آنها چگونه باید بررسی و تبیین شود؟

د) ارتباط ایدئولوژی سیاسی و کنش سیاسی که اشاعه ایدئولوژی‌های خاصی را به خوبی توضیح می‌دهد، چیست؟ و این امر چه تأثیری در رفتار سیاسی دارد؟

ه) کدام اندیشه‌ها و کنش‌های سیاسی در ترویج و مرسوم ساختن تحول ایدئولوژیک نقش دارند؟ (Tully, 1988: 11).

به صورت کلی می‌توان گفت که هرمنوتیک قصدگرای اسکینر بر فهم سه موضوع اساسی استوار است، به این معنی که قصد نویسنده را می‌توان با دو بحث مهم فهم آثار و متون و فهم زمینه‌های تاریخی، فکری و سیاسی بازنمایی کرد.



هرمنوتیک قصدگرای اسکینر می‌تواند در فهم اندیشه سیاسی مولانا جامی که در تکوین این مکتب سیاسی هرات نقش اساسی داشته است، ثمربخش باشد. مفاهیمی که او تولید کرده و در آثار اندیشمندان هم عصر او در دوره تیموریان تبارز یافته و به وسیله امیرعلی شیرنویبی وارد سامان سیاسی آن عصر شده و کنش آن عصر را سمت و سو داده است.

زمینه‌های باروری اندیشه جامی

مولانا جامی سال‌های آخر دوران حکمروایی شاهرخ را دریافته بود و از جایگاه ویژه سعدالدین عمر تفتازانی، سیدعلی جرجانی و شمس‌الدین محمد جزری در مشروعیت‌بخشی به حاکمیت دوران شاهرخ (فوربزمنز، ۱۳۹۰: ۲۹۶)، به خوبی آگاه بود. او برای رسیدن به چنین جایگاهی زمانی سی ساله را به درس و تجربه طی کرد. در تکوین شخصیت جامی متغیرهای متعددی چون عرفان سیاسی نقشبندیه، مذهب حنفی و کلام ماتریدی، ادبیات فارسی، هنر، فلسفه و آموزه‌های ایران باستان نقش ایفا کرده است:

عرفان سیاسی نقشبندیه

مولانا جامی، در کنار کاشغری و خواجه عبیدالله احرار، یکی از مشهورترین چهره‌های طریقت سیاسی نقشبندیه به شمار می‌رود. سران نقشبندیه ماوراءالنهر حضور او را در این طریقت مغتنم می‌شمردند و آینده طریقت نقشبندیه را با حضور او روشن می‌دیدند او با نوشته‌های فراوانی که درباره طریقت نقشبندیه نوشته است، به مفسر این طریقت شهرت یافته است و حتی شاخه جامیه را در نقشبندیه به او منتسب می‌دانند (الگار، ۱۳۹۸: ۱۲۵). این که چه دلایلی باعث پیوستن او به این طریقت گردیده است، به درستی روشن نیست، اما او خود دعای پارسا و نبات او را دلیلی بر ایجاد علاقه او به این طریقت عرفانی عنوان داشته است. با شناختی که از جامی و روحیه آزاددهاش وجود دارد و همچنین درایت سیاسی که در کردار و عملکرد او تبارز یافته است، به نظر می‌رسد که انتخاب طریقت نقشبندیه با نوستالژی دوران کودکی امکان‌پذیر نبوده است. جامی طریقت‌های روزگارش را به خوبی می‌شناخت و با سفر به ماوراءالنهر به کنه طریقت

نقشبندیه بیشتر آشنا شد. احتمالاً او حضور آینده خود و یاران خویش را در مناسبات قدرت دوران تیموری که بر سلطنت ترکی استوار یافته بود، در عرفان سیاسی نقشبندیه می‌دید. طریقت نقشبندیه تنها فرقه عرفانی‌ای بود که حضور در سیاست را جهت احقاق حقوق مردم و کمک به فقرا و ستم‌دیدگان توجیه می‌کرد. خواجه عبیدالله احرار آشکارا تمایلات سیاسی داشت و برای خود رسالتی سیاسی تعریف می‌کرد تا با نزدیکی با پادشاهان مسلمانان را از ظلم و ستم حکام محافظت کند (کاشفی، جلد دوم، ۲۵۳۶: ۵۳۱). چنین طریقتی به جامی امکان می‌داد که با وجهه‌ای محترم وارد مناسبات قدرت شود و برنامه‌های بعدی خود را عملیاتی سازد. او به خوبی می‌دانست که مشروعیت نظام سیاسی در اسلام جز با توسل به نمایندگان دینی امکان‌پذیر نیست و از آنجا که عرفان سیاسی در آن روزگار فرصت چنین مشروعیت‌بخشی‌ای را یافته بود، او اوضاع را برای ورود به عرصه سیاست مناسب دید. عرفان سیاسی نقشبندیه نقش دوگانه‌ای به جامی اعطا کرد که در پیشبرد آمال و آرزوهای او مفید واقع شد. او از یک طرف به عنوان شخصیتی عارف و روحانی، مرجع حضور و ارادت توده‌های مردمی بود و از طرف دیگر به عنوان مرجع مشروعیت‌بخش نظام سیاسی رابطه مردم و نظام سیاسی را مدیریت می‌کرد. اگر برخی او را یکی از اضلاع مثلث قدرت تیموریان می‌دانند؛ به خوبی از جایگاه جامی و نقش او در تصمیم‌گیری‌های سیاسی واقف بوده‌اند.

مذهب حنفی و کلام ماتریدی

تاریخ هرات و مناطق همجوار آن چون سیستان و غور شاهد کشمکش مذهبی بین مذاهبی چون حنبلی، شافعی، کرامیه، خوارج و شیعه بوده است (کلیفورد باسورث، ۱۳۸۸: ۱۸۵-۱۸۷)، (زمانی و دیگران، ۱۳۹۶: ۳۰-۳۳). این کشمکش‌ها گاهی با تقابل‌های کلامی همراه می‌شده است که طرفداران اشعری با حمایت نظام الملک و اهل حدیث به رهبری خواجه عبدالله انصاری که ذم‌الکلام را نوشته بود به اوج رسید. کلام ماتریدی از آسیای مرکزی ظهور کرد و صد سال پس از تأسیس با عبور از بلخ و غزنه تمام خراسان را فرا گرفت (الغالی، ۱۳۹۷: ۵۱)، (جلالی، ۱۳۹۸: ۱۲۴-۱۲۵). با قدرت‌یابی تیموریان، حنفی‌گری به اوج رسید و به تبع آن، ماتریدی‌ها جای کلام اشعری را گرفت. مذهب حنفی و کلام ماتریدی از دو جهت، در هرات اقبال بیشتری یافتند. نخست این که هر دو آسان‌گیری و عقل‌گرایی بیشتری دارند و دوم هر دو در بستر فرهنگی‌ای رشد یافته‌اند که هرات خود

را همیشه در این بستر تعریف کرده است. جامی با تعلق به این دو، به چهره‌ای معتدل و میانه‌رو تبدیل شد. فضای حاکم بر مدارس حنفی فضای تساهل و مسامحه در برابر سایر مذاهب بود. با چنین روحیه‌ای است که جامی با وجود قدرت فراوان در دستگاه حکومتی، هیچگاه مخالفان خود را تهدید نکرد و اقدامی علیه آنان انجام نداد.

ادبیات فارسی

مولانا جامی به عربی به عنوان زبان دین و طریقت خویش تسلط کامل داشت، اما زبان فارسی هویت فرهنگی او را می‌ساخت. در کشاکش پنهان زبانی دوران تیموریان (فراهانی منفرد، ۱۳۸۲: ۲۲۲-۲۲۳)، او سرآمد سخن‌سرایان فارسی‌گو در قرن نهم هجری تلقی می‌شد (افصح‌زاد، ۱۳۷۸: ۲۱)، (برون، ۱۳۳۹: ۷۴۵). عصر جامی را عصر انحطاط ادبیات می‌خوانند و به خاطر همین انحطاط است که او را خاتم‌الشعرا می‌دانند (حکمت، ۱۳۸۶).

برخلاف امیرعلی شیرنواپی که به زبان‌گرایی در آن زمان متهم است، هیچ نشانه‌ای از زبان‌گرایی مولانا جامی به چشم نمی‌خورد، اما او زبان فارسی را به عنوان زبان تمدنی آن زمان به عنوان بستر بیان افکار خویش برگزید. خدمات او به زبان فارسی با کتاب‌های متعددی که نوشته است، برای هیچ‌کسی پوشیده نیست. جامی با ترجمه کتاب‌هایی از ابن عربی خدمت بزرگی به فارسی‌زبانان انجام داد. حلقه اولیه مریدان او را کسانی تشکیل می‌دادند که از اقصی نقاط ایران فرهنگی با نوشتن کتاب‌های متعدد به زبان فارسی، نقش برجسته‌ای در حیات دوباره زبان فارسی داشته‌اند. تشکیل چنین حلقه خاصی از دانشمندان عصر که فارسی سخن می‌زدند، در مساجد به وعظ می‌پرداختند، به فارسی خطاطی می‌کردند و در نهایت به زبان فارسی کتاب می‌نوشتند، بدون هدفی سیاسی در وضعیتی که درگیری توزیع قدرت در لایه‌های زیرین مناسبات دوره تیموری خاموشانه جریان داشت، نمی‌تواند قابل پذیرش باشد.

هنر

جامی در دوره‌ای زندگی می‌کرد که اوج تجلی هنر تاریخ خراسان نام گرفته است. این دوره که به مکتب هنری هرات مشهور است، با مینیاتور، خوشنویسی و موسیقی به اوج رسید. جامی با هنر محشور بود. نشانه‌هایی وجود دارد که موسیقی را دوست داشت و حتی شطرنج بازی می‌کرد (افصح‌زاد، ۱۳۷۸: ۹۵) و برخی از مریدان او از هنرمندان مشهور آن دوره به شمار می‌آیند که هنر آنان متأثر از اندیشه جامی بود. کمال‌الدین

بهزاد، از مشهورترین نگارگران آن زمان، عرفان جامی را در هنر خود بازنمایی کرده است. برادر جامی از موسیقی دانان آن زمان بود و صدها هنرمند با هنرهای متفاوتی پیروان طریقت نقشبندی بودند. چنین فضایی باعث شده بود که روح جامی لطافت یابد و با شعر همدم گردد. تأثیر هنر باعث شده بود که جامی هیچ‌گاه به خشونت روی خوش نشان ندهد و در ایجاد فضایی صلح پرور تلاش ورزد.

فلسفه

هرچند عرفان گفتمان مسلط زمان جامی است، اما در هرات فلسفه هم طرفدارانی دارد. تاریخ دوره تیموریان از فلاسفه و درگیری آنان با فقها و عرفا حکایت دارد. جامی یکی از کسانی است که فلسفه را نکوهش می‌نمود، بر آرای فلسفی ابن‌سینا می‌تاخت و حتی پسرش را از آموختن فلسفه برحذر می‌داشت (مبلغ، ۱۳۹۲: ۳۱۸)، اما از استفاده فلسفه در تفکر خویش ابایی نداشت. او با وجودی که بر تفکر فلاسفه می‌تاخت، همچون رازی برای منکوب کردن مخالفان فیلسوف خویش به استدلال‌های فلسفی روی آورد. در جای‌جای آثار جامی می‌توان ردپای فلسفه را یافت اقبال‌لاهوری که خود یکی از فلاسفه بزرگ جهان اسلام شمرده می‌شود، معتقد است که جامی با فلسفه آشنایی خوبی داشته است (اقبال، ۱۳۸۳: ۱۳۶) جامی در برهه‌ای از زمان که فقها خواستار برخورد حکومت با فلاسفه بودند، از در تنگنا قرار دادن آنها حمایت نکرد (مایل هروی، ۱۳۷۷: ۱۰۵). آشنایی با فلسفه به جامی کمک کرده بود که عقل به عنوان یکی از مفاهیم اساسی اندیشه او در آید.

آموزه‌های ایران باستان

جامی با تاریخ ایران باستان و مناسبات حاکم بر فضای آن زمان آشنا بود. او در اشعار زیادی تحت تأثیر آموزه‌های ایران باستان قرار گرفته است. در بهارستان حکایت‌های زیادی از پادشاهان ایران در تأیید مفاهیم مورد نظر خود ابراز می‌دارد. عدل که یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم منظومه فکر سیاسی اوست، عدل ایران باستان است. او بارها پادشاهان ایران باستان را به عدل می‌ستاید و از انوشیروان به عنوان پادشاهی عادل یاد می‌کند. سیاست‌نامه بهارستان، نصایح زیادی را در بر دارد که اصالتی باستانی در تاریخ ایران دارند.

انوشیروان شخصیت محبوب جامی است. او بارها در هفت‌اورنگ و بهارستان از این شاه عادل یاد کرده و دادگری او را ستوده است. ستایش از دادگستری انوشیروان و در

کل عدل ایران باستان، فقط به عنوان نصیحتی عالمانه مدنظر جامی نیست، بلکه او در آثار خود پادشاه و سایر کارگزاران حکومتی را به عدل فرامی‌خواند. یکی از شگردهای سیاسی مهم جامی، پیوند زدن بین عدل ایران باستان و عدل اسلامی است؛ تا جایی که از دین برای عدل باستان پشتوانه می‌سازد.

نوشیروان با آن که با دین بیگانه بود، در عدل و راستی یگانه بود؛ لاجرم سید کاینات-علیه افضل الصلوات و اکمل التحیات- تفاخرکنان می‌گفت: ولدت انا فی زمن السلطان العادل.^۱

پیمبر که در عهد نوشیروان به رخ گشت چشم و چراغ جهان
همی گفت از ظلم از آن ساده‌ام که در عهد نوشیروان زاده‌ام
(جامی، ۱۳۹۵: ۴۵)

جامی در داستان فرستادن قاصد قیصر روم سوی انوشیروان از قول او به
قاصد می‌سراید:

گفت ما را خدایگان خوانند چون خدا مالک جهان دانند
در رسوم خدایگانی ما مهربانی بود نشانی ما
گر نه بر خلق مهربان باشیم نایبان خدا چه سان باشیم
(همان، ۱۳۹۸: ۲۶۲)

کاش نوشیروان کنون بودی عدلش از پیشتر فزون بودی
تا ز دعوی عدل شرمنده خسرو روم را شدی بنده
(همان: ۲۶۳)

عناصر هویت‌بخش اندیشه سیاسی جامی در مکتب هرات

عدل

عدل محوری‌ترین مفهومی است که در آثار جامی به تکرار مشاهده می‌شود. او در دیوان، بهارستان، هفت اورنگ و حتی در نامه‌های خود این مفهوم را بارها تکرار می‌کند. در آثار جامی این مفهوم با عنوان‌های عدل، عدالت و دادگستر یاد شده است. هرچند با

۱. اشاره به حدیث نبوی است که فرمود من در زمان پادشاه عادل (انوشیروان) به دنیا آمدم.

توجه به دستگاه اعتقادی جامی که با نقشبندیه شناخته می‌شود؛ عدل مفهومی اسلامی دارد، اما گاهی مصداق‌هایی که از عدل در دستگاه دیوانی ایران باستان می‌آورد، عدل او را متأثر از دو دیدگاه آموزه‌های ایرانی و اسلامی نشان می‌دهد. عدل در اندیشه جامی کاملاً بار سیاسی دارد و در بیشتر جاها خطاب به شاهان به کار رفته است.

حق ز شاهان به غیر عدل نخواست
آسمان و زمین به عدل بپاست
سلطنت خیمه‌ای است بس موزون
کش بود راستی و عدل ستون
گر نباشد ستون خیمه به جای
چون ستد خیمه بی‌ستون برپای
(جامی، هفت اورنگ، سلسله الذهب)

ای بلند از قدمت پایه تخت
تاج را گوهر تو مایه بخت
منصب خسرویت داده خدای
کاوری قاعده عدل به جای
گنج شاهی که خدا داد ترا
قیمت ملک بقا داد ترا
عدل یک ساعات را به قیاس
شست ساله عمل خیر شناس
(همان، سبحة الابرار)

آیا شاهی که هر جا مسند عدل
نهادی ظلم از آنجا رخت برداشت
بداندیش تو ترکی بود یک لخت
ولی تیغ تو اش یک لخت نگذاشت
(همان، دیوان، ۱۳۹۴: ۷۹۲)

حکیمان گفته‌اند که هم چنان که جهان به عدل آباد گردد به جور ویران شود. عدل از ناحیت خویش به هزار فرسنگ روشنایی بخشد و جور از جای خود به هزار فرسنگ تاریکی دهد.

به عدل کوش که چون صبح آن طلوع کند
فروغ آن برود تا هزار فرسنگی
ظلام ظلم چو ظاهر شود برآید پر
جهان ز تیرگی و تلخ عیشی و تنگی
(همان، بهارستان، ۱۳۹۵: ۴۴)

جامی عدل را به عنوان پند و نصیحت اصلی خود در مداحی‌های خود جای داده است و پادشاهان زمان خود را به آن فراخوانده است. او عدل انوشیروان و ملک بن عبدالعزیز را در حکایت‌های خود ستوده است.

شرع

شرع و عدل در منظومه فکر جامی، هم‌پوشانی مفهومی دارند. در دستگاه مفهومی جامی، عدل و سایر مفاهیم آن با شرع قابل توضیح‌اند. تعریف عدل را می‌توان از زبان او این گونه شنید:

چيست عدل آن که بگذری ز فضول
شرع را نصب عین خود سازی
چون گماری بکاری اندیشه
اول آن را به شرع سازی راست
زانکه میزان معدلت شرع است
هرچه نبود به وفق آن میزان
نکنی از طریق شرع عدول
چشم بر غیر آن نیندازی
شیوهراستی کنی پیشه
آنگه آری بجای بی‌کم و کاست
شرع اصل است و غیر آن فرع است
عدل نامش منه که ظلم است آن
(جامی، ۱۳۹۸: ۱۶-۱۷)

جامی بارها از ترکیب عدل و شرع سخن می‌گوید طوری که یکی را بدون دیگری نمی‌توان معنی کرد.

هر چه باشد ز عدل و شرع برون
مده او را بر آن قرار و سکون
(همان: ۱۸)

مصلحت

مصلحت در منظومه تفکر جامی با وضعیت خاص او رنگ عوض می‌کند. دوگانگی کاربرد مصلحت در آثار عرفانی و اجتماعی- سیاسی جامی قابل تشخیص است. جامی عارف، مصلحت را بر نمی‌تابد. جامی عارف، دل‌داده‌ای است که عشق او با مصلحت سرسازش ندارد و مصلحت عارفانه هیچ مصلحتی را نمی‌آموزد:

مصلحت آموزی رسوای عشق
مصلحت آموز نیست
(همان، دیوان، واسطه العقد)
بازم رهان ز خویش که در کارگاه عشق
کاری نکرد مصلحت عقل ذوالفنون
(همان، دیوان، فاتحه الشباب)
از نصیحت‌های شیخ مصلحت‌بین الغیث
گر به چین افتد سواد کفر زلفت کافر
(همان، واسطه العقد)

هرچه شد در دل گره از مصلحت‌بینی عقل از درون با نعره مستانه بیرون کردنی است
(جامی، خاتمه الحیات)

ز عقل مصلحت‌آموز دانش‌آموزم مگو که نظم تو جامی لطافتی دارد
(همان، فاتحه الشباب)

اما مصلحت در جامی مصلح اجتماعی، معنی دیگری می‌یابد. جامی مصلح اجتماعی، مصلحت را نه تنها جایز می‌شمارد که بسیاری از رفتارهای سیاسی را با ترازوی مصلحت عمومی می‌سنجد. مصلحت و واژه‌های مرتبط با آن چون مصلح و صلاح فقط در نامه‌های جامی بیش از پنجاه دفعه تکرار شده و بیانگر اهمیت این مفهوم در دستگاه مفهومی تفکر جامی است. مصلحت از دیدگاه جامی دو بعد اساسی دارد. ظاهرنامه‌های دست‌نویس جامی نشان می‌دهد که مصلحت از دیدگاه او مصلحت دنیوی و اخروی است. مصلحت از دیدگاه جامی در هر وضعیتی، به نفع مردم است. در ۳۳۷ نامه‌ای که از جامی برجای مانده، حتی یک نامه هم درخواست شخصی را مطرح نکرده است.

«بعد از عرض نیاز، معروض آن که دارندگان اتفاق‌نامه از رعایای قریه کوسویه به دست دارند که خدمت خواجه عبدالرحمن که پدران وی در آن قریه همیشه کلانتر می‌بوده‌اند و به کفایت مهمات رعایا قیام می‌نمودند، منصب پدران وی به وی تعلق گیرد و به کفایت مهمات ایشان قیام نماید تا رعایا به فراغ بال به زراعت مشغول شوند. التماس آن که چون مصلحت رعایا در آن می‌نماید، عنایت نموده، در آن باب اهتمام فرمایند. الفقیر عبدالرحمن الجامی» (اورنبايف، نامه ۱۵۵: ۱۳۶۴: ۹۵).

او بارها از مصالح دینی و دنیوی نام می‌برد و در اکثر نامه‌ها در پایان با دعای کوتاهی، برای کارگزاران دولتی، توفیق مصالح دینی و دنیوی (عرفی) آرزو می‌کند. جامی شیخ الاسلام دوران خود را با در نامه‌ای با جمع صفت مصالح شرعی و عرفی می‌ستاید.

«خدمت شیخ الاسلامی در تمشیت امور شرعی و مصالح عرفی، حسب‌المقدر مساعی جمیله مبذول می‌دارد، اگر در آن باب استحسانی واقع شود، ممکن که سبب مزید آن گردد» (همان، نامه ۱۰، ۱۳۶۴: ۴۹).

«بعد از عرض نیاز، معروض آن که خدمت امیرحاجی محمد بخشی از وظایف مرحمت و اشفاقی که نسبت به وی واقع شده است، شکرگزاری بسیار می‌کند و خود را از ادای آن

قاصر می‌داند و طالب زیادت‌ی التفات می‌باشد. حضرت حق سبحانه همگان را توفیق مصالح دینی و دنیوی رفیق گرداند. الفقیر عبدالرحمن جامی (اورنبايف، نامه ۲۶۱: ۱۳۶۴: ۱۲۵).

اکثر نامه‌های جامی به سلطان حسین بایقرا یا امیر علی‌شیر نوایی نوشته شده و از آنان خواستار انجام کاری شده که فقط مصلحت آن را بیان کرده و اصل درخواست در لفافه کلام جامی ناپدید است؛ بنابراین به درستی نمی‌توان قضاوت کرد که مصلحتی را که او بیان کرده، الزاماً مصلحت اخلاقی بوده است. جامی در بسیاری از نامه‌ها اصل درخواست را به نام مصلحت نوشته و قاعدتاً موضوع بعداً برای شاه یا وزیر توسط قاصد توضیح داده شده است و هیچ سندی وجود ندارد که مصلحت‌های بیان شده را توضیح دهد.

«بعد از عرض نیاز معروض آن که دارنده رقعہ اخلاص درویش افراسیاب به جهت مهمی متوجه اردوی همایون شده، به دست‌بوس شریف مشرف خواهد شد. التماس آن‌که عنایت نموده التفات خاطر از حال او دریغ ندارند و در مصلحتی که به عرض رساند، اهتمام فرمایند. توفیق رفیق باد والسلام، الفقیر عبدالرحمن جامی» (همان، نامه ۲۵۸، ۳۶۴: ۱۲۵).

ده‌ها نامه با عبارت مصلحتی که به عرض رساند، وجود دارد که اصل مصلحت را پنهان کرده است، اما به هر صورت این مصلحت‌ها، مصلحت‌های سیاسی‌اند که در نامه‌های رسمی قابل بیان نبوده است و به احتمال زیاد نمی‌توان از اخلاقی بودن آنها مطمئن بود.

حکمت و خرد

حکمت و خرد از واژه‌های پرکاربرد آثار جامی است. این دو مفهوم زمانی در منظومه فکری جامی فربه می‌شود که او از عارفی شریعت‌مدار به مصلحی خردگرا تبدیل می‌شود و این زمانی است که پای مصالح عمومی خلق در میان است. او با وجودی که حکمت و خرد را برای همگان توصیه می‌نماید، اما این دو را برای پادشاهان ضرورتی سیاسی می‌پندارد. او خرد را لازمه زندگی عام و خاص معرفی می‌کند. خرد از دیدگاه جامی، بریدن از هوای نفسانی است.

«کودکی از بنی‌هاشم با یکی از ارباب مکارم بی‌ادبی کرد، شکایت به عمش بردند، خواست تا وی را تأدیب کند. گفت: ای عم (من کردم آن چه کردم) و عقل با من نبود، تو بکن آنچه می‌کنی و عقل با توست.

گر سفیه به حکم نفس و هوا نه به وفق خرد کند کاری
بر تو نفس و هوا چو غالب نیست جز به راه خرد مرو باری
حکمت در وجود سلاطین، ظهور نصفت و عدالت است نه ظهور به صفت عظمت و
جلالت» (جامی، بهارستان، ۱۳۹۵: ۴۶).

احترام به مقام انسان

جامی به مقام انسان احترام می گذاشت و زندگی خویش را وقف خدمت به مردم کرده بود. مردم آن چنان جایگاه رفیعی در اندیشه او داشت که مضامین بسیاری از اشعار و حکایات و نامه‌هایی که به شاه و امیرعلی شیرنواپی نوشته است، بر محور خدمت به خلق می چرخد. این وجه اخلاقی جامی تا جایی نمود پیدا می کند که نویسندگانی او را انسان‌گرایی شبه سوسیالیست با مدینه فاضله خاص خودش که یگانگی و روحی و برادری همه ملل روی زمین را می‌خواهد؛ معرفی می‌کنند (اورنایف و رحمانوف، ۱۳۸۷: ۱۳). یکی از شاه‌بیت‌های جامی که او را هم‌قطار مولانا جلال‌الدین بلخی و سعدی در انسان‌گرایی قرار می‌دهد، مفهومی عمیق را در بر دارد. از دیدگاه او زندگی فقط با انسان زیستن ارزش پیدا می‌کند:

آن چنان زی که زیستن شاید هر که انسان زید بیاساید

(جامی، ۱۳۹۸: ۲۶۷)

جامی در جایی دیگر انسانیت را گوهر آدمی می‌داند و توصیه می‌کند که مانند
صرافی باید قدرت طلای انسانیت را بدانیم:

قدرشناس گهر خویش باش صیرفی سیم و زر خویش باشد

(همان: ۳۹۸)

ناگفته نباید گذاشت که جایگاه انسان از دید جامی، همان جایگاه دینی-عرفانی
است که مقام انسانی را در پیروی از باورهای دینی تعریف می‌کند:

آدمی آن است که دینی در اوست محو گمان کرده یقینی در اوست

(همان: ۳۹۹)

تساهل

اگر دوران تیموریان به دوران تساهل مذهبی و دینی معروف است، بی‌گمان مدیون
اندیشه‌ورزی جامی است. زیرا جامی به عنوان مفسر اندیشه‌ی نقش‌بندیده، با نفوذی که بر

دربار داشت، آموزه‌های این فرقه را وارد سامانه سیاسی آن دوران می‌ساخت. جامی در حالی که متهم به تعصب مذهبی است، با وجود قدرت فراوان در دربار تیموریان، هیچ‌گاه شمشیر «برهان قاطع» مذهبی را علیه هیچ اندیشه و فکری بر نیفراشته است. او با وجودی که در بیان عقاید خود صریح و بی‌پرده بود، در تساهل عارفانه خویش هم دلیر بود. در روزگاری که برخی از متعصبان مذهبی، خواستار مجازات فلاسفه هرات بودند، جامی به حمایت از آنان همت گذاشت و مانع از آزار و اذیت آنان شد (مایل هروی، ۱۳۷۷: ۱۰۵). او در کشاکش اختلافات مذهبی اواخر دوره تیموریان، تمام مسلمانان را «اهل قبله» خطاب می‌کرد و مردم را از تکفیر همدیگر برحذر می‌داشت.

هر که شد ز اهل قبله بر تو پدید که به آورده نبی گروید
گرچه صد بدعت و خطا و خلل بینی او را ز روی علم و عمل
مکن او را به سرزنش تکفیر شمارش ز اهل نار و سعیر
(جامی، ۱۳۹۸: ۱۷۹)

صلح

جامی همچون تمام عارفان مسلمان از جنگ و خونریزی بیزار بود و قلم و عمل‌اش را در خدمت صلح و آشتی گذاشته بود. او در درس‌های عارفانه و در نصایح سیاسی خویش صلح را سفارش می‌کرد:

شد از صلح ایشان در این کهنه دیر بسی خیر ظاهر شد که الصلح خیر
از آن صلح کانه‌ها پر از گوهر است زمین بر درختان بارآور است
(همان: ۹۱۳)

نامه معروفی از او به امیرعلی شیر نوایی برجای مانده که صلح را مصلحت جمیع مسلمانان خوانده است:

«بعد از عرض نیازمندی، معروض آن که مکتوب شریف مبنی بر صحت و سلامت عافیت رسید و انواع بهجت سرور رسانید و قضیه صلح که نوشته شده بود، امید است که عن قریب به وقوع پیوندد که مصلحت جمیع مسلمانان از هر دو جانب در آن است و فقیران اینجایی را تمام همت و نهمت متوجه آن است که زودتر واقع شود. شک نیست

که خاطر شریف ایشان نیز بر آن خواهد بود و حسب المقدور در آن باب اهتمام خواهند نمود. مقاصد بر وجه اکمل محصل باد. والسلام والاکرام» (اورنیایف، نامه ۱۹: ۱۳۶۴: ۵۳).

تبیین اندیشه سیاسی جامی در مکتب هرات بر اساس مدل جان مارو

با عنایت به مطالب فوق الذکر در باب مفاهیم کلیدی اندیشه سیاسی جامی می‌توان بر اساس مدل طراحی شده در چهارچوب نظری مقاله به سوالات چهارگانه پاسخ داد که در ذیل بر اساس موضوعات بنیادی نظریه مارو این تبیین صورت پذیرفته است.

غایت امر سیاسی

غایت امر سیاسی در اندیشه جامی، منبعث از احکام شریعت اسلامی است. در این اندیشه حاکمیت از آن خداست و غایت سیاست برپایی عدل است. او با تمسک به آیه قرآنی و اطیعواالله و اطیعواالرسول و اولی الامر منکم، از سیاست دینی مبتنی بر به هم پیوستگی شرع و عدل سخن می‌گوید:

باطیعواالرسول	حق چو داد از پی اطیعواالله
جز اولی الامر منکم از پی آن	حرف دیگر نزد به لوح بیان
شرع و دین با نبی است همسایه	چون اولی الامر ساخت پیرایه
سایه فضل حق بود بر سر	خلق را عدل شاه دین پرور

(جامی، ۱۳۹۸: ۱۲)

آسمان و زمین به عدل به پاست	حق ز شاهان به غیر عدل نخواست
کش بود عدل راستی و عدل ستون	سلطنت خیمه‌ای است بس موزون
چون بود خیمه بی‌ستون بر پای	گر نباشد ستون خیمه به جای

(همان: ۱۴)

مرجع اعمال قدرت

تیموریان مشروعیت قدرت خود را از دین و مشروعیت مرجعیت قدرت را از عرفا می‌گرفتند. جامی به عنوان مرجع بزرگ عرفان آن روزگار، شاه و امیر را مرجع اعمال قدرت می‌دانست. اما این مرجعیت مشروط به شرایط اخلاقی بود که او در حکمت، راستی و عدالت، دوری از حرص و خرد خلاصه کرده بود:

حکمت، راستی و عدالت

جامی در مدحیه‌هایی که در وصف پادشاهان تیموری سروده است، هم چون سعدی پادشاهان را به عدل و راستی و حکمت فراخوانده است. حجم عظیمی از نوشته‌های جامی، توصیه‌های اخلاقی است که سیاست آن روز تیموریان را جهت داده است.

چيست دانی به زیر چرخ اثیر	حکمت اندر وجود شاه و امیر
تا بود پشت بی‌پناهان را	تا دهد داد دادخواهان را
نیکخواه جهانیان باشد	بر همه خلق مهربان باشد
ظالمان را ز ظلم باز آرد	دست مظلوم را قوی دارد
عدل را پیشوای خود سازد	کارها را به عدل پردازد
نص قرآن شنو که حق فرمود	در مقام خطاب با داود
که ترا زان خلیفگی دادیم	سوی خلق جهان فرستادیم
تا نهی ملک را ز عدل اساس	حکم رانی به عدل بین الناس
هر کرانی به دل دستور است	از مقام خلیفگی دور است
گیرد از دیو درس ظلم سبق	عقل چون خواندش خلیفه حق
پیشه کرده خلاف فرمان را	گشته نایب مناب شیطان را
چون بود سایه خدا سلطان	کی پسندد خلافت شیطان

(جامی، ۱۳۹۸: ۱۶)

دوری از حرص و بردباری

جامی مانند آموزگاری دلسوز، برای شاه و کارگزاران سیاسی آن روز، درس سیاست می‌دهد. او با استفاده از تجارب سایر حکمروایان، پادشاهان تیموری را به مکارم اخلاق سیاسی توصیه می‌کند:

با پسر گفت یک شبی مأمون	کی در اقبال و بخت روزافزون
چون رسد نوبت خلافت تو	حرص دنیا مباد آفت تو
هر کرا از خلیفگی خدای	نشود سیر نفس بدفرمای
سیر مشکل شود از آن زر و سیم	که کشد گه ز بیوه گه ز یتیم

(همان: ۱۷)

شیوه شاه نیست نیست آشفتن
شاه باید که بردبار بود
هر چه در باب مهر و کین گوید
ای بسا کز لبش جهد یک حرف
خرد

جامی خرد را یکی از مشخصات ارکان حکومت می‌شمارد. در سلسله‌الذهب و خردنامه اسکندری، اشعار زیادی وجود دارد که خرد را یکی از بنیادهای سیاست موفق می‌شمارد. او خردمندی را حتی برای قاصد یا سفیر پادشاه و سایر عاملان حکومتی ضروری می‌پندارد. در داستانی که قیصر روم قاصدی را سوی انوشیروان می‌فرستد، این موضوع را بیان می‌کند:

قیصر روم سوی نوشیروان
قاصد شاه هوشمند سزد
چون فرستاده از خرد زنده است
بعد ماهی که رنج راه کشید
دید شاهی نشسته به عدل
می‌فرستاد سوی هر کشور
عاملی زیرکی خردپرو
(جامی، ۱۳۹۸: ۲۶۱)

شاه باید که چشم باز بود
چشم او باز باشد از چپ و راست
بر بد و نیک سرفراز بود
تا ز عالم برون برد کم و کاست
(همان: ۲۶۹)

محدودیت اعمال قدرت

محدودیت اعمال قدرت در منظومه فکر جامی در قیود هنجاری و قیود نهادی تبلور یافته است. او زیرکانه با نصایح عالمانه قیود هنجاری را برای محدودیت قدرت پادشاهان بر می‌گزیند و با تأکید زیاد بر وزارت، در صدد محدودیت قدرت با قیود نهادی است.

قیود هنجاری

معیارهایی را که جامی برای رفتار حاکمان تعیین می‌کند، برگرفته از اخلاق دینی و حکومت‌داری ایران شهری است. مفاهیمی چون عدل، راستی، خرد، بردباری و حکمت از مفاهیم مهمی است که جامی به عنوان قیود هنجاری در نوشته‌های خود به آنها می‌پردازد که در سطور بالا به صورت مفصل در مورد آنها بحث شد.

قیود نهادی

روزگار جامی روزگار استیلائی قدرت تیموریان ترک‌تبار بود. با وصف تمام خوبی‌هایی که از دوران تیموریان تذکر رفته است، اما درگیری بر سر قدرت بین ترک و تاجیک (سرت‌ها یا ایرانی‌ها) در لایه‌های پنهان قدرت ادامه داشت. جامی با زیرکی تمام، در صدد تقسیم و توزیع قدرت به نفع تاجیکان بود. او در کنار شاه دو مرجع دیگر قدرت را یادآوری می‌کند. نخست، مرجعیت دینی است که بیشتر اشاره به خودش دارد و دیگری نهاد وزارت است که بیشتر به تاجیکان تعلق داشت. جامی با فراست سیاسی، نقش این دو را در تعدیل قدرت تیموریان مهم می‌پنداشت و در اندیشه و عمل، این دو مرجعیت را در مقابل شاه و نظامیان ترک تقویت می‌کرد.

شاه را چاره نیست از دو نفر تا زید در جهان به دولت و فر
آن یکی کار دین او سازد وین دگر کار ملک پردازد
(جامی، ۱۳۹۸: ۲۸۹)

شاه را آن چنان که نیست گزیر از فقیه‌ی به راه شرع مشیر
از وزیر آن چنان گزیرش نیست هر کسی لیک دلپذیرش نیست
به وزیری کسی بود در خور کز همه بعد شه بود برتر
(همان: ۲۹۲)

حق اعتراض

از دو قالب اساسی حق اعتراض، جامی اصلاح‌گری را بر انقلابی‌گری ترجیح می‌دهد. تأکید فراوان او بر صلح و مصلحت بیانگر نگاه اصلاح‌گرایانه او به امور است. هرچند جامی را در کنار شاه‌سلطان حسین بایقرا و امیرعلی شیر نوایی یکی از اضلاع مثلث قدرت تیموریان می‌دانند، اما او هیچ‌گاه در خدمت قدرت قرار نگرفت. او نقش پلی را

بین مردم و حاکمیت بازی می‌کرد و با تمام توان می‌کوشید که ناکارآمدی‌های حکومت را با قلم و عمل اصلاح نماید. جامی بارها اعتراض علنی خویش را علیه وضعیت به صراحت بیان کرده بود و در این راستا هیچ گونه ترس و مصلحتی را برنمی‌تابید. با وجود این که قدرت عالی‌ه حکومتی در دست ترکان بود، او به صراحت از غارت‌گری آنان یاد می‌نماید:

«ترکی را گفتند کدام دوست‌تر داری غارت امروز یا بهشت فردا؟»

گفت: آنکه امروز دست به غارت گشایم و هرچه یابم برابیم و فردا با فرعون به آتش درآیم.

آن شنیدستی که ترکی وصف جنت چون شنید
گفت با واعظ که آنجا غارت و تاراج هست؟
گفت نی، گفتا: بتر باشد ز دوزخ آن بهشت
کاندرو کوتاه بود از غارت و تاراج دست»
(جامی، ۱۳۹۵: ۸۲)

هرچند جامی حکایت فوق را با مطایبه بیان کرده است، اما شجاعت او در مقابل نظامی که بخشی از مشروعیت خود را از ترکی‌گری می‌گرفته است، نشان از شجاعت او در زمانه‌ای بوده است که کشتن، تخته بند کردن و تبعید نمودن برای شاهان و وزرا کار ساده‌ای بوده است.

جامی در جایی دیگر، با شجاعت تمام در مقابل قوم‌گرایی می‌ایستد و حتی حاضر نمی‌شود که سیادت سادات را امضا نماید. او با مخالفت صریح با تمغا و یاسا، تنها شریعت را قانون حاکم بر مناسبات سیاسی و اجتماعی معرفی می‌کند و در این مخالفت هیچ هراسی از شاه که در دل راه نمی‌دهد و شاه را به تمکین در مقابل شریعت متقاعد می‌سازد (مایل هروی، ۱۳۷۷: ۱۰۹). نامه‌های جامی حاوی اعتراض‌های گوناگونی نسبت به اوضاع اجتماعی و سیاسی آن روز است. او در نامه مشهوری اعتراض خود را این گونه نسبت وضعیت بیان می‌دارد:

«بعد از عرض نیاز معروض آن که حال رعایا شهر و بلوکات به واسطه حوالاتی که نسبت به ایشان واقع می‌شود، به مقام اضطرار رسیده است و نزدیک است که سلسله زراعت و سایر احوال ایشان از انتظام بیفتد و این قصه به خدمت صاحب‌اعظم خواجه معین‌الدین گفته شد. ایشان از آن جا که مقام انصاف و نیک خواهی ایشان است، نسبت

با مسلمانان بسیار اظهار عجز و درماندگی کردند و گفتند که مضطر و حیران مانده‌ام از اردو و حوالات بسیار واقع و پیش رعایا چیزی باقی نیست، هرچه بوده به اضعاف گرفته‌اند. التماس آن که عنایت نموده اهتمام فرمایند که در حوالات تخفیفی واقع شود که اگر چه بعضی آنها را ضروری اعتقاد دارند، ترک تعدی بر مسلمانان از آن ضروری‌تر است. حضرت حق سبحانه توفیق آنچه مصلحت دنیا و آخرت در آن باشد، رفیق گرداند. بمنه و جوده والسلام. الفقیر عبدالرحمن جامی (اورنبایف، نامه ۴۱، ۱۳۶۴: ۶۲).

نتیجه‌گیری

نورالدین عبدالرحمان جامی، شاعر، عارف و نویسنده نامدار قلمرو زبان فارسی در قرن نهم هجری است که آوازه شهرت او علاوه بر خراسان به اقصا نقاط عالم رسید و شاهان زیادی در سرتاسر جهان به او ارادت ویژه‌ای داشتند. جامی به عنوان شاعر و عارف، از شهرت زیادی برخوردار است، اما وجه مهم شخصیت او که سیاست ورزی است، بنا به دلایلی کمتر مورد بحث قرار گرفته است. اندیشه سیاسی جامی یکی از پربرترین اندیشه‌های سیاسی متفکران مسلمان است که با شریعت، عرفان و ایران شهری مؤجد مکتب سیاسی هرات به شمار می‌رود. جامی با استفاده از نفوذ معنوی خود بر شاهان تیموری و با استفاده از عرفان سیاسی نقشبندی، زبان فارسی و آموزه‌های ایران باستان، شبکه‌ای بزرگ از دانشمندان را از نقاط مختلف خراسان و سایر مناطق گردهم آورد و تلاش مستمری را برای پی‌ریزی مکتب سیاسی هرات انجام داد.

او با استفاده از مفاهیم مهمی چون عدل، خرد، حکمت، مصلحت، صلح، انسان‌گرایی و تساهل، در درون دربار نفوذ نمود و توانست با این مفاهیم، سامانه سیاسی عصر خود را با مفاهیمی که در آثار خویش عرضه کرده بود، متأثر سازد. جامی به خوبی می‌دانست که پس از دو قرن انحطاط خراسان، تنها راه نجات تمدن فارسی با سیاست‌ورزی مصلحانه امکان‌پذیر است، بر همین اساس است که او عرفان سیاسی نقشبندی را برمی‌گزیند و با استفاده از جذابیت این عرفان، بر شاه سلطان حسین بایقرا و امیرعلی شیر نوایی تأثیر قابل توجهی می‌گذارد، طوری که گاهی به جرأت می‌توان ادعا کرد که او و شبکه سیاسی او -متشکل از دانشمندان زیادی که از اطراف و اکناف امپراتوری تیموریان گرد آمده بودند- قدرت واقعی سیاسی دوره تیموریان را تمثیل می‌کردند.

بررسی آثار جامی از جمله، دیوان، هفت اورنگ، بهارستان و نامه‌های دست‌نویس او، نشان می‌دهد که با تحلیل هرمنوتیک اسکینری، مفاهیم مهمی که جامی در آثار خویش وارد سامانه سیاسی-اجتماعی آن روز کرد، توانست سیاست زمان تیموریان را در عرصه‌های گوناگونی سمت و سو دهد.

با توجه به الگوی غایت-مشروعیت جان مارو، اندیشه جامی به چهار پرسش اساسی پاسخ داده است. بررسی آثار جامی نشان داده است که او غایت امر سیاسی را سیاست دینی مبتنی بر عدل می‌داند. از دیدگاه او شاه مرجع اعمال قدرت است و بر اساس آموزه‌های شریعت، اطاعت از اولوالامر واجب است. جامی با قیود هنجاری چون عدل، راستی، خرد، حکمت، تساهل، بردباری و انسان‌گرایی، در صدد محدودیت اعمال قدرت شاه است و از جانب دیگر با برجسته ساختن نقش مشاور دینی و وزیر سعی در محدودیت اعمال قدرت شاه با قیود نهادی است. جامی در دستگاه قدرت تیموریان نه تنها مصلحی محترم بود که در صورت نیاز نسبت به وضعیت اعتراض می‌کرد و اعتراض او وجهی مصلحانه داشت. او با فراست دریافته بود که اصلاح‌گری راه مناسبی برای تعدیل قدرت تیموریان و دفاع از حقوق مردم است.

مکتب سیاسی هرات که جامی مؤسس آن شمرده می‌شود، در زمان خود شرایط مناسبی را برای زندگی متساهلانه ادیان و مذاهب گوناگون به وجود آورده بود. این مکتب با تساهل، انسان‌گرایی و عدالت محوری، باعث شده بود که هرات به مرکز پرورش اندیشمندان بزرگی در عرصه‌های مختلف سیاست، هنر و ادبیات تبدیل شود.

منابع

- احمدوند، شجاع و اسلامی، روح الله (۱۳۹۷) اندیشه سیاسی در ایران باستان، تهران، سمت، چاپ دوم.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳) بینش‌های علم سیاست؛ جلد اول، در باب روش، ترجمه، فریبرر مجیدی، تهران، فرهنگ جاوید.
- افصح زاد، اعلاخان (۱۳۷۸) نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی، تهران، میراث مکتوب.
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۳) سیر فلسفه در ایران، ترجمه، ا.ح. آریان پور، تهران، امیرکبیر، چاپ پنجم.
- اورنبايف، عصام الدين (۱۳۶۴) نامه‌های دستنویس جامی، همکاری و مقدمه، مایل هروی، کابل، مطبعه دولتی.
- اورون بايف، عصام الدين، رحمانوف، اسرار (۱۳۸۷) نامه‌ها و منشآت جامی، تهران، مرکز میراث مکتوب.
- آزند، یعقوب (۱۳۸۷) مکتب نگارگری هرات، تهران، فرهنگستان هنر.
- برون، ادوارد (۱۳۳۹) از سعدی تا جامی، ترجمه، علی اصغر حکمت، تهران، کتابخانه ابن سینا، چاپ دوم.
- پولادی، کمال (۱۳۹۱) تاریخ اندیشه سیاسی در غرب از ماکیاولی تا مارکس، تهران، مرکز، چاپ هفتم.
- تولی، جیمز (۱۳۸۳) قلم شمشیری پرتوان است، ترجمه، غلام رضا بهروزلک، مجله ی علوم سیاسی، شماره ۲۸، اسفند ۱۳۸۳.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۹۴) دیوان جامی، تصحیح، محمد روشن، تهران، مؤسسه نگاه، چاپ سوم.
- جامی، مولانا عبدالرحمن جامی (۱۳۹۵) بهارستان، تصحیح، اسماعیل حاکمی، تهران، اطلاعات، چاپ هشتم.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۹۸) مثنوی هفت اورنگ، تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، تهران، مهتاب، چاپ سوم.
- جلالی، سید لطف الله (۱۳۹۸) تاریخ و عقاید ماتریدیه، تهران، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- حکمت، علی اصغر (۱۳۸۶) جامی، متضمن تحقیقات در تاریخ احوال و آثار منظوم و منثور خاتم الشعرا نورالدین عبدالرحمن جامی، تهران، توس، چاپ سوم.
- خواندمیر، غیاث الدین بن همادالدین حسینی (۱۳۷۲) مآثرالملوک، تصحیح، میرهاشم محدث، بی جا، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- زارعی، محمد (۱۳۹۵) جامی و هنر؛ نگاهی به تبلور شعر جامی و تأثیر اندیشه‌های او در هنر نگارگری دوره تیموری، تهران، داستان.
- زمانی، حسین و دیگران (۱۳۹۶) تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره

- طاهریان، صفاریان و علویان، تهران، سمت، چاپ نهم.
- سمرقندی، امیردولت شاه (۱۳۶۶) تذکره الشعراء، تصحیح، محمد رضانی، تهران، پیک ایران، چاپ دوم.
- الغالی، بلقاسم (۱۳۹۷) بنیان‌گذار کلام حنفی، درباره زندگی و اندیشه ابومنصور ماتریدی، ترجمه، احمدذکی خاورنیا، کابل، کابلستان.
- فردریک استار، استیون (۱۳۹۸) روشنگری در محقق؛ عصر طلایی آسیای میانه از حمله اعراب تا حکومت تیمور لنگ، ترجمه، حسن افشار، تهران، مرکز.
- فرهانی منفرد، مهدی (۱۳۸۲) پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال تیموریان و ظهور صفویان، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ دوم.
- فوربزمنز، بثاتریس (۱۳۹۰) قدرت، سیاست و مذهب در ایران عهد تیموری، ترجمه، جواد عباسی، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- کاشفی، فخرالدین علی (۲۵۳۶) رشحات عین الحیات جلد دوم، تصحیح، علی اصغر معینیان، تهران، بنیاد نیکوکاری نوریانی.
- کلیفورد باسورث، ادموند (۱۳۸۸) تاریخ سیستان از آمدن تازیان تا برآمدن دولت صفاریان، ترجمه، حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، چاپ سوم.
- الگار، حامد (۱۳۹۸) نقشبندیه، ترجمه، داوود وفایی، تهران، مولی.
- گازرگاهی، امیرکمال‌الدین حسین (۱۳۷۶) مجالس‌العشاق، تصحیح، غلام‌رضا طباطبایی مجد، تهران، زرین، چاپ دوم.
- مایل هروی، نجیب (۱۳۷۷) شیخ عبدالرحمن جامی، تهران، طرح نو.
- مبلغ، محمداسماعیل (۱۳۹۲) عرفان جامی، تصحیح، علی امیری، کابل، مؤسسه تحصیلات عالی ابن‌سینا.
- نصیری جامی، حسن (۱۳۹۳) مکتب هرات و شعر فارسی، تهران، مولی.
- نظامی باخرزی، عبدالواسع (۱۳۷۱) مقامات جامی، گوشه‌هایی از تاریخ فرهنگی و اجتماعی خراسان در عصر تیموریان، مقدمه و تصحیح، نجیب مایل هروی، تهران، نشرنی.
- هروی، فخری (۱۳۹۸) لطایف نامه، ترجمه مجالس النفایس امیرعلی شیرنوازی، تصحیح و تحقیق هادی بیدکی، تهران، سخن.

- Algar, Hamid (20013) Jami (Makers of Islamic Civilization), Oxford University Press.
- Marrow, John (2005) History of western political thought, London, Palgrave Macmillan.
- Tully, James (1988) Meaning and context. Quentin Skinner and his Critics, Newjersy, Princeton University Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱: ۳۲۵-۲۹۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۶

نوع مقاله: پژوهشی

موانع نهادینگی احزاب سیاسی در نظام‌های شبه‌دموکراتیک

* مجید پیروز

** سید علیرضا حسینی بهشتی

*** مسعود غفاری

**** فرشاد مؤمنی

چکیده

هدف این مقاله، بررسی موانع نهادینگی احزاب سیاسی در نظام‌های شبه-دموکراتیک است؛ نظام‌هایی که ترکیبی از مظاهر دموکراسی و محتوای اقتدارگرایی را با هم دارند و از نهادینگی رقابت احزاب سیاسی محرومند. آنچه بیش از همه صحنهٔ سیاست را در این نظام‌ها نشان می‌دهد، تکاپوی گروه‌هایی است که حول محور اشخاص برجسته شکل گرفته و عملاً ابزار دست آنها برای تحکیم و بسط نفوذشان می‌شود. در این پژوهش، چنین احزابی، «حزب مؤسس» نام دارند. فرضیهٔ پژوهش بر این پایه استوار است که وجود نارسایی در سطوح فرهنگ، قوانین و مقررات و مسئلهٔ داوری و اجرای رقابت سیاسی، منجر به شکل‌گیری سازمان حزب مؤسس می‌شود که بهره‌ای از سنت نهادینگی نداشته، تنها ذیل چهره‌های برجسته به حیات خود ادامه می‌دهد. در این پژوهش، روش توصیفی-تحلیلی مبتنی بر داده‌های کتابخانه‌ای به کار رفته است. در این مقاله تلاش شده تا با معرفی مجموعه‌ای هم‌بسته از ترتیبات نهادی در نظام‌های

majidpiruz@yahoo.com

* دانش آموخته دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران

a.hosseini beheshti@modares.ac.ir

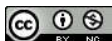
** نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، ایران

ghaffari@modares.ac.ir

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

Farshad.momeni@gmail.com

**** استاد گروه علوم اقتصادی دانشگاه علامه طباطبایی، ایران



شبه‌دموکراتیک و اثر آن بر ماهیت سازمان حزبی، درکی از مناسبات حزب‌محور در نظام‌های شبه‌دموکراتیک ارائه شود.

واژه‌های کلیدی: حزب سیاسی، نظام‌های شبه‌دموکراتیک، نهادینگی، نهادگرایی و حزب مؤسس.

مقدمه

دموکراسی بیش و پیش از هر چیز نیازمند ادواتی است که امکان برقراری حکمرانی دموکراتیک را فراهم آورد. در این میان، احزاب سیاسی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین سازمان‌های واسط و از ارکان یک جامعه مدنی پویا، اهمیتی اساسی دارند. اما وضعیت این سازمان‌های سیاسی مهم به‌لحاظ نهادینگی در چارچوب نظام‌های مختلف، تفاوت دارد. امروزه می‌توان کثیری از نظام‌های سیاسی را یافت که هرچند دعوی التزام به قواعد و سازوکارهای دموکراتیک را دارند، در حقیقت تهی از محتوای یک دموکراسی آرمانی هستند و تنها سایه‌ای از آن را حمل می‌کنند. وضعیت نهادینگی احزاب در این نظام‌های شبه‌دموکراتیک، موضوع اصلی پژوهش حاضر است.

در این مقاله در پی دستیابی به پاسخ این پرسش هستیم که موانع نهادینگی احزاب سیاسی در نظام‌های شبه‌دموکراتیک چیست؟ فرضیه پژوهش بر این پایه استوار است که وجود نارسایی‌ها در سطح فرهنگ، قوانین و مقررات و مسئله داوری و اجرای رقابت سیاسی، منجر به شکل‌گیری سازمان‌های حزبی می‌شود که بهره‌ای از سنت نهادینگی نداشته، تنها ذیل چهره‌های برجسته به حیات خود ادامه می‌دهند. چنین احزاب غیرنهادینه‌ای از ایفای کارکردهای اساسی حزب سیاسی در تراز نظام‌های دموکراتیک عاجزند.

نظریه پردازان سیاسی مدرن، از حزب تعاریف متنوعی عرضه داشته‌اند. دوورژه، حزب را اجتماعاتی مشتمل بر گروه‌هایی کوچک و پراکنده در سراسر کشور (نظیر شعب) و مرتبط با یکدیگر می‌داند (Duverger, 1990: 37). رابرت میخلز با اذعان به اهمیت روزافزون سازماندهی در امر مبارزه سیاسی توده‌ها، حزب سیاسی را سازمان رزمی قلمداد می‌کند که توسط هیئت کوچکی برای تسریع در حرکت خود اداره می‌شود (میخلز، ۱۳۸۵: ۳۲-۳۳). ماکس وبر، حزب را اجتماعی از افراد معدود علاقه‌مند به زندگی سیاسی معرفی می‌کند که با عضوگیری داوطلبانه هواداران خود، ارائه نامزد انتخاباتی و حصول بودجه لازم، به شکار آرای عمومی می‌روند و بدون چنین سازمانی، برگزاری انتخابات وسیع ناممکن است (وبر، ۱۳۹۰: ۱۸۸). اما شاید جامع‌ترین تعریف از حزب را لاپالامبارا و واینر ارائه کرده‌اند. از دیدگاه آنها، حزب سیاسی، تشکیلاتی پایدار است که حیات سیاسی آن، وابسته به حیات بنیان‌گذارانش نبوده و دارای سازمانی مرکزی با

زیرمجموعه‌هایی در سطح ملی و در سراسر گستره سرزمینی باشد که آن زیرمجموعه‌ها با یکدیگر، روابطی منظم و متقابل دارند. علاوه بر این حزب سیاسی، سازمانی است که اراده رهبرانش، معطوف به کسب قدرت سیاسی بوده، صرفاً در پی اعمال نفوذ بر حکمرانان نیست. این رهبران، راه کسب حمایت عمومی و دستیابی به قدرت را صندوق رأی و انتخابات دوره‌ای می‌دانند (LaPalombara & Weiner, 1969: 6).

در مجموع می‌توان حزب سیاسی را تشکل یافته از گروهی از افراد دانست که ذیل هدفی مشترک، مترصد کسب قدرت از رهگذر انتخابات عمومی بوده، در سراسر قلمرو ملی، شعبی دارد که از طریق سازمان مرکزی به یکدیگر متصل می‌شوند. حزب سیاسی، نه یک گروه فشار یا ذی‌نفوذ است که در دالان‌های مخفی سیاست با لابی‌گری در پی کسب یا حداکثرسازی منافع شخصی و گروهی خود باشد و نه یک جنبش اجتماعی گسترده و پراکنده که اعضای تشکل نیافته آن، هویت مشخصی نداشته باشند. حزب با هویت مستقل و مشخص می‌کوشد با کسب قدرت سیاسی، اهداف مورد نظرش را اجرایی نماید.

مفهوم مهم دیگر مورد نظر در این بحث، نهادینگی است. منظور از نهادینگی و نهادمندی، بنیان‌گذاری و ایجاد نهادی است که پدیدآورنده رسم، عرف و سنتی پایدار و باثبات باشد؛ چنان‌که هانتینگتون نهادینگی را فرایندی می‌داند که سازمان‌ها و رویه‌ها با آن ارزش و ثبات می‌یابند. وی برای تعیین سطح نهادینگی، چهار معیار تطبیق‌پذیری، پیچیدگی، خودمختاری و انسجام را پیشنهاد می‌کند (Huntington, 1973: 12). بنابراین مقصود از نهادینگی، قرار گرفتن در مسیر عادت، مستحکم نمودن و ریشه‌دار کردن سنت در بنای یک سازمان یا یک شیوه عمل است.

در زبان فارسی، نهاد معادل نهادن، سرشت، رسم، روش، سنت (معین، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۹۹۷) و خلقت، بنیاد و پی (عمید، ۱۳۸۹: ۱۰۳۵) تعریف شده‌است. پیترز، چهار عنصر را در تعریف نهاد به عنوان واژگانی تخصصی لحاظ می‌کند: شکلی ساختاری از جامعه یا سیاست، ساختاری رسمی (قانون‌گذاری، چارچوب قانونی یا ...) یا غیررسمی (شبکه‌ای از سازمان‌ها در تعامل با یکدیگر یا مجموعه‌ای از هنجارهای مشترک)، وجود نوعی ثبات در طول زمان، تأثیرگذاری نهاد بر رفتار فردی و وجود احساسی از ارزش‌های مشترک بین اعضای نهاد (پیترز، ۱۳۸۶: ۳۴-۳۵). نورث، نهاد را قاعده‌بازی می‌داند که الگوی تعامل در روابط میان افراد را شکل می‌دهد. وی، قواعد رسمی، قوانین مکتوب، معاهدات

اجتماعی رسمی، هنجارهای غیررسمی، رفتارها و باورهای مشترک درباره جهان به همراه ابزار اجرا را در قالب مفهوم نهاد می‌آورد. در حقیقت نهادها به مجموعه‌ای از قیود حاکم بر رفتار افراد اطلاق می‌شود (North & et al, 2009: 15). لاوندس و رابرتز هم نهاد را شامل قواعد غیررسمی رفتار، قراردادهای مکتوب و سازمان‌های پیچیده‌ای می‌دانند که قادرند الگوهای مطلوب رفتاری ثابتی را خلق نمایند. نهادها هرچند کارگزاران را محدود می‌کنند، خود آفریده بشرند و می‌توانند الگوهای تعاملی بیافرینند تا قدرت پیش‌بینی‌پذیری امور را افزایش دهند (Lowndes & Roberts, 2013: 3).

در مجموع نهادها به مجموعه‌ای از قواعد و هنجارهای مکتوب و نامکتوبی اطلاق می‌شوند که محدودیت‌هایی را بر کنش‌های بازیگران اعمال نموده، با اطمینان‌بخشی، ثبات و نهادینگی به ارمغان می‌آورند. نهادها همانند ساختارهای انگیزشی جوامع عمل می‌کنند و می‌توانند سرنوشت انتخاب‌های بشری را تعیین نمایند. نهاد، ترسیم‌گر مسیر و شیوه بازی است و در ارتباط با موضوع این پژوهش هم می‌تواند موجد پویایی و رقابت آزادانه میان احزاب و گروه‌های مختلف باشد و هم می‌تواند مسیری را ایجاد کند که تنها به انحصار ختم شود. بنابراین نقش ساختارهای نهادی در تعیین مسیر توسعه حزبی، حائز اهمیت است.

چارچوب نظری

داگلاس نورث، نظریه‌پرداز نهادگرایی جدید، مهم‌ترین امتیاز نهادها را کمک آنها به کاهش نااطمینانی در جهان در حال تغییر می‌داند. این امر از طریق فراهم کردن ساختاری برای زندگی روزمره تحقق می‌یابد. نهادها، راهنمای کنش و واکنش بشری هستند؛ می‌توانند آفریده شوند و در طول زمان به صورت ناخودآگاه تکامل یابند. محدودیت‌های نهادی هم شامل آن چیزی می‌شود که اشخاص از انجام آنها بازداشته می‌شوند و هم آن چیزی که به اشخاص اجازه می‌دهد تا اقدامات خاصی را صورت دهند. وی معتقد است که باید میان نهاد و سازمان، تمایزی قائل شد. از نظر نورث، سازمان^۱ مرکب از گروه‌هایی از افراد است که در راستای اهداف مشترکی با یکدیگر همکاری می‌کنند. همچنین باید به تفاوت میان قواعد^۲ و بازیگران^۳ توجه داشت. قواعد،

1. Organization
2. Rules
3. Players

مسیر و محدوده بازی را مشخص می‌کند، اما هدف تیمی که به آن قواعد، محدود و مقید است، پیروزی در بازی است و برای این هدف، نیازمند ترکیبی از مهارت‌ها، استراتژی و هماهنگی است. پیدایش سازمان‌ها و نحوه تکاملشان، تحت تأثیر چارچوب نهادی قرار دارد. سازمان‌ها، عامل و کارگزار تغییر نهادی هستند و با تحول و تکامل تدریجی سازمان، چارچوب نهادی نیز دچار تغییر خواهد شد. از سوی دیگر، نهادها محدودیت‌هایی هستند که تعیین‌کننده فرصت‌ها در جامعه به‌شمار می‌آیند. سازمان‌ها نیز آفریده شده‌اند تا از آن فرصت‌ها، منفعی به‌دست آورند. هرچه سازمان‌ها تکامل یابند، نهادها را هم تحت تأثیر خود تغییر می‌دهند. نورث در این زمینه به تجربه سازمان‌های اقتصادی استناد می‌کند که با کارآمدتر شدن توانستند به تدریج چارچوب نهادی را تغییر دهند. در نتیجه در پایان قرن نوزدهم، نه تنها چارچوب سیاسی و قضایی تغییر یافت و ساختار حقوق مالکیت اصلاح شد، بلکه بسیاری از هنجارهای رفتاری و محدودیت‌های غیررسمی نیز دگرگون شد (North, 1990: 3-8). نهادها می‌توانند انگیزه‌آفرینی کنند؛ حال ممکن است انگیزه مفید بیافرینند (مثل تولید و سرمایه‌گذاری) یا انگیزه مخرب و زیان‌بار (مانند دزدی و دلالی). ساختار انگیزشی‌ای که نهادها برای هدایت رفتار انسان فراهم می‌آورند، تعامل بشری را ساختارمند می‌کند.

از دیدگاه نورث، کلیه فعالیت‌های سازمان‌یافته بشری، مستلزم وجود ساختاری برای تعریف «روش انجام بازی» است؛ خواه این بازی یک مسابقه فوتبال حرفه‌ای باشد و خواه عملکرد یک اقتصاد ملی. این ساختار نهادی متشکل از سه‌گانه قواعد رسمی، هنجارهای غیررسمی و ویژگی‌های اجرایی است. مثال روشن در این رابطه، یک بازی فوتبال است که درون مجموعه‌ای از قواعد رسمی، هنجارهای غیررسمی (مثلاً ضرورت آسیب نرساندن عمدی به دیگران در طول بازی) و با استمداد از داورانی برای اجرای قواعد و هنجارها صورت می‌گیرد (North, 2005: 48).

سه جزء یادشده که تشکیل‌دهنده ترتیبات نهادی هستند، بر عملکرد سازمان تأثیرگذارند. در نظریه نورث باید شاخصه‌های ساختاری محدودیت‌های غیررسمی، قواعد رسمی و اجرا عمیقاً کشف شود. این محدودیت‌های اعمالی با ساختارمند کردن روابط، موجب کاهش هزینه‌های تعامل بشری می‌شوند (North, 1990: 35-6). نورث در پاسخ به این پرسش کلیدی که چه اتفاقی می‌افتد که قواعدی یکسان در دو جامعه متفاوت،

نتایج متناقض به‌بار می‌آورد، ریشه را در تفاوت سازوکارها، روش و شیوه اجرا، هنجارهای رفتاری و الگوهای ذهنی کارگزاران در دو جامعه جست‌وجو می‌کند. به‌باور نورث، در تحلیل نهایی باید همه پارامترهای یاد شده لحاظ شده و مدنظر قرار گیرند (North, 1990: 101).

نورث در تشریح مسئله سازمان و ظرفیت سازمانی، کارآیی سازمان را مرهون کارآیی نهادها می‌داند؛ باید نهادهایی داشته باشیم که سازمان‌های ناموفق (سیاسی و اقتصادی) را حذف کند. در واقع ساختار مؤثر و کارآمد نهادی، نه تنها موفقیت را به ارمغان می‌آورد، بلکه بقای بخش‌های ناکارآمد ساختار سازمانی را ممنوع می‌کند. پس نهادها در شکل‌دهی به سازمان مفید و کارآمد، نقش بسیار مهمی ایفا می‌نمایند (North, 1990: 81).

با این توضیحات، ساحات سه‌گانه‌ای برای نهادهای سیاسی تأثیرگذار بر مسئله نهادینگی احزاب قابل معرفی هستند: نهادهای غیررسمی (فرهنگ و ایستارهای ذهنی و ارزشی در سطح نخبگان و توده‌ها)، نهادهای رسمی (قواعد، قوانین و مقررات) و مسئله اجرا که ناظر به نقش دولت به‌عنوان طرف سوم و تضمین‌گر تعهدات و قراردادهای طرفین است. این نهادهای سه‌گانه (قواعد)، بازی بازیگر (سازمان حزب سیاسی) را شکل داده، وضعیت نهادینگی و ریشه‌دار بودن آن در نظام‌های سیاسی مورد بحث را روشن می‌سازند. توجه نورث به مسئله اطمینان‌آفرینی نهادهای مولد توسعه می‌تواند به درک الزامات تحول در ساختارهای نهادی برای نیل به برقراری سازوکار حزبی نهادینه کمک کند. همچنین توجه نظریه نورث به آثار نامطلوب رانت بر سازمان، برقراری تمایز میان نهاد و سازمان و اهتمام به برقراری نظم غیرقائم به شخص، از آن تئوری راه‌گشایی برای مسئله این پژوهش ساخته است.

مارینا اوتاوی با واکاوی نظام‌های دموکراتیک و اقتدارگرا، سنخ دورگه‌ای از نظام‌های سیاسی را معرفی کرده و آنان را «نظام‌های شبه‌اقتدارگرا» می‌نامد که برخی از خصایص دو نظام یادشده را با هم به نمایش می‌گذارد؛ به این ترتیب که با وجود پذیرش لفظی دموکراسی و تعبیه برخی نهادهای صوری دموکراتیک و احترام به حوزه محدودی از آزادی‌های مدنی و سیاسی، ماهیت غیردموکرات خود را بروز داده و حاضر نیستند خود را در معرض مخاطرات سیاسی ناشی از رقابت آزاد قرار دهند (اوتاوی، ۱۳۸۶: ۷). آنها

می‌دانند چگونه از ابزار دموکراسی استفاده کنند و در عین حال کنترل خود را بر قدرت از دست ندهند. اوتاوی معتقد است که اغلب حتی این نحوه حکمرانی مورد پسند و پذیرش مردم نیز هست (اوتاوی، ۱۳۸۶: ۲۰-۲۱).

اوتاوی برای شبه‌اقتدارگرایی، چهار ویژگی اساسی قائل است: محدودیت واگذاری قدرت سیاسی و ممانعت از انتقال مؤثر قدرت در خلال انتخابات، ضعف نهادینگی و اتکای به افراد به جای نهادهای ثابت و ریشه‌دار، انفصال و عدم ارتباط برنامه‌های اصلاحی در حوزه‌های سیاسی و اقتصادی از یکدیگر و بالاخره اعمال محدودیت‌هایی بر جامعه مدنی (همان: ۲۲-۲۹). چنین نظام‌هایی در پی کسب حمایت عمومی هستند و به این منظور به ارائه خدمات عمومی روی می‌آورند. اما اگر قادر به ارائه خدمات نباشند، لاجرم به سه طریق متوسل می‌شوند: به جاذبه شخصی رهبران خود تمسک می‌جویند؛ شبکه‌های حامی‌پروری تأسیس می‌کنند و یا آنکه از ترس مردم از بی‌ثباتی و تغییر، بهره‌برداری می‌کنند (همان: ۱۶۷-۱۷۳).

نظام‌های شبه‌اقتدارگرا با اعمال محدودیت علیه سازمان‌های سیاسی و نامزدهای مختلف، سانسور و کنترل جریان اطلاعات برای خاموش کردن و تحریف صدای مخالفان، دستکاری و تغییر مستمر در قوانین اساسی و نهادهای سیاسی برای تقویت اهداف سیاسی حاکمان، انحصار قدرت در دست طبقه حاکم و وابستگان به قدرتمندان، پرهیز از ایجاد نهادهای ضامن رقابت سیاسی جدی و در نتیجه بحران مداوم جانشینی شناخته می‌شوند (همان: ۱۸۰-۱۹۱). اوتاوی نسبت به پدیده‌ای هشدار می‌دهد که ویتترین نمایشی خود را با آلات دموکراتیک آراسته، اما محتوایی غیردموکراتیک تولید می‌کند.

با بهره‌گیری از نظریه اوتاوی، به شناخت نظام‌های «نیمه‌بسته» ای می‌رسیم که فضای محدودی برای اپوزیسیون باقی می‌نهند، انتخابات نیم‌بند و نیمه‌آزاد ترتیب داده، میزانی از آزادی‌های مدنی را می‌پذیرند و می‌توان رقابتی حداقلی میان گروه‌های حاکم در آن یافت که در نتیجه شرایط بحرانی، با تراکم و انفجار نارضایتی‌ها مواجه نشوند (بشیریه، ۱۳۸۶: ۱۲۹). در نظام‌های شبه‌اقتدارگرا یا شبه‌دموکراتیک، علی‌رغم تعبیه نهادهای دموکراتیکی نظیر پارلمان، انتخابات، حزب و...، اجازه شکل‌گیری رقابت سیاسی آزاد و منصفانه داده نمی‌شود؛ بلکه با جلوگیری از انتقال مؤثر قدرت، هسته سخت مرکزی

قدرت از تحولات دموکراتیک دور نگاه داشته می‌شود. از این‌رو از سویی به اصلاحات حقیقی و بنیادین تن داده نشده و از سوی دیگر، با تعیبه سوپاپ اطمینانی چون امکان فعالیت نهادهای مدنی نحیف، ولو به شکل محدود و تحت نظارت شدید حکومتی و بدون امکان ورود آنها به دایره ممنوعه قدرت، بروز تحرکات رادیکال و انقلابی مهار گردیده و یا حداقل تا حد زیادی به تأخیر می‌افتد. چنین نظام‌هایی سه خصوصیت اصلی دارند که به‌عنوان مناسبات بنیادین حاکم بر آنها، جهت‌گیری‌شان را مشخص می‌کند: شخص‌گرایی، مشتری‌مداری و عوام‌گرایی.

شخص‌گرایی^۱: نظام‌های شبه‌دموکراتیک، نشانی از نهادینگی و ریشه‌دار بودن سنت حکمرانی ندارند، زیرا نهادینگی و رقابت آزاد و منصفانه، دو روی یک سکه‌اند و این نظام‌ها با اتکای به رهبر یا گروهی از رهبران و نظم شخص‌محور، همواره با بحران جان‌شینی و ضعف در نهادینگی مواجه‌اند. عدم نهادینگی این نظام‌ها، همراه با سیطره سیاست شخص‌گرایانه بر مقدرات آن است. در این راستا اشخاص و نه نهادهای قاعده‌مند و اطمینان‌بخش، سایه سنگین خود را بر سیاست مستولی داشته، نظمی شکننده به همراه دارند و برخلاف دموکراسی‌های توسعه‌یافته، به‌دلیل ماهیت بسته فرایندهای تصمیم‌گیری و غلبه فضای نااطمینانی، عمدتاً نتایج پیش‌بینی‌ناپذیر به‌بار می‌آید (Mainwaring, 1989: 18-20).

ماهیت شخصی‌گرایانه شبه‌دموکراسی‌ها موجب می‌شود تا سازمان‌های سیاسی وابسته به آن نیز ماهیتی شخصی پیدا کند. از این‌رو شاهد شکل‌گیری پدیده حزب مؤسس^۲ هستیم. حزب مؤسس، حزبی است که موجودیتش اساساً وابسته به وجود شخص رهبر یا رهبران بنیان‌گذار است و از این‌حیث، نهادینگی به حالت تعلیق درمی‌آید. سیاست شخص‌محورانه در شکل افراطی خود موجب می‌گردد تا در چنین نظام‌هایی، رقابت سیاسی حول محور شخصیت‌های سیاسی یا احزاب متکی به آنان بچرخد. چنان‌که مین‌وی‌رینگ در تبیین ویژگی چنین احزابی^۳ آورده، ارتباط اندک و ضعیف با گروه‌های اجتماعی، بی‌میلی به بسیج توده‌ها، شخصی شدن افراطی، ساختار

1. Personalism
2. Entrepreneurial Party
3. Parties of Notables

سازمانی ضعیف، ابتدا بر مناسبات کلاینتالیستی و حامی-پیرو در آنها مشاهده می‌شود (Mainwaring, 1999: 65).

مشتری‌مداری^۱: اساس مناسبات در نظام‌های شبه‌دموکراتیک، مبتنی بر «رانت» و «انحصار کامل» است. افراد و گروه‌ها با بهره‌برداری از عامل رانت و انحصارطلبی، بدون تن دادن به رقابتی جدی، قدرت سیاسی را تصرف نموده، دیگران را به حاشیه می‌رانند. رانت‌محوری چنین نظام‌هایی در تنافی آشکار با اصل اساسی توسعه‌سیاسی در نظام‌های دموکراتیک، یعنی رقابت سیاسی است. در فضای رانت‌محوری، نه خبری از رقابت سالم هست و نه از نهادینگی. آنچه در این فضا می‌ماند، ستیز و خشونت برای حذف دیگری است. کرکس‌ها به قدرت به دیده طعمه می‌نگرند و به سمت آن هجوم می‌برند. روابط اجتماعی و مناسبات در راستای ارتباطات شخصی نظیر اعطای امتیازات و رانت، اهتمام به سلسله‌مراتب اجتماعی و اجرای نابرابر قانون، سامان داده شده که موجب شیوع این حس همگانی می‌شود که برابری افراد در چارچوب مناسبات کنونی، امری دست‌نیافتنی است. نورث معتقد است که در نظم دسترسی محدود (حکومت طبیعی)، حمایت از ائتلاف غالب از طریق شبکه‌های مریدپروری^۲ یا ارادتمندی^۳ صورت می‌گیرد که در آن، حمایت در ازای ارادت پرداخت می‌شود (North&et al, 2009: 35). این امر به‌ویژه ریشه در ضعف نهادینگی سیاسی دارد که در آن، شرایط برای بازیگر سیاسی دشوار است تا حمایت سیاسی را از طریق کانال‌های حزبی سازمان‌دهی کند. بنابراین وی به‌جای دست‌یازیدن به پشتیبانی احزاب سیاسی، بهره‌برداری از نظام حمایتی را در دستور کار خود قرار می‌دهد (Mainwaring, 1999: 5). رهبران احزاب حاکم به منابع ارزشمندی دسترسی دارند و قادرند افراد را درون نظام بوروکراتیک منصوب کرده، منابع را در راستای منافع فردی و گروهی استخراج نمایند (Mainwaring, 1999: 13). در روابط مشتری‌مداران، رقابت‌های حزبی با بن‌بست مواجه می‌شوند، زیرا احزاب اپوزیسیون به‌دلیل دسترسی نداشتن به منابع حکومتی، امکان رقابت برابر با احزاب ائتلاف مسلط را ندارند (Scheiner, 2006: 8).

1. Clientalism
2. Patronage Networks
3. Clientage

«نهادهای سیاسی استثماری»، مانعی قدرتمند در برابر سوءاستفاده از قدرت ایجاد نمی‌کنند. منتفعان از نهادهای استثماری از تمامی منابع جهت بقای خود در قدرت و در دست داشتن انحصارات سیاسی بهره‌برداری می‌کنند؛ زیرا قدرت امری گرانبه‌است و بدون اعمال نظارت بر آن، با خود ثروت اقتصادی نیز به دنبال دارد. فرادستان مسلط، قدرت سیاسی و اقتصادی را در اختیار داشته، نهادها را برای اطمینان از استحکام قدرت خود سازمان‌دهی می‌کنند. این تداوم سلطه موجب بازتولید «چرخه شوم» می‌شود که پایداری توسعه‌نیافتگی (در اینجا توسعه‌نیافتگی سیاسی) را به همراه دارد (عجم‌اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۷: ۴۵۹-۴۶۲). چرخه شوم در تداوم نهادهای استثماری، گریبان‌گیر شبه‌دموکراسی‌هاست و مانعی اساسی بر سر راه نهادینگی سیاسی به‌شمار می‌آید.

عوام‌گرایی! دموکراسی را باید در جایی جست که در آن سیاست حزبی به شکل بهتری نهادینه شده و مستحکم گردیده است. سیاست حزبی ضعیف موجب نابرابری سیاسی بیشتر، بی‌توجهی به اصول کثرت‌گرایی سیاسی، حامی‌پروری و فساد بیشتر و حتی دامن زدن به سیاست‌های دماغ‌گویی و وعده‌های پوپولیستی روزافزون خواهد شد. بدون حزب، دموکراسی رقیق شده، به حاشیه می‌رود و این سرنوشت همه نظام‌های بیگانه با احزاب نهادینه است (Webb & White, 2007: 369).

نظام‌های شبه‌دموکراتیک در غیبت نهادینگی احزاب به پوپولیسم نزدیک می‌شوند. پوپولیسم به کثرت‌ستیزی گرایش داشته، مدعی نمایندگی انحصاری مردم است. پوپولیست‌ها، هیچ اپوزیسیونی را مشروع ندانسته، آن را به رسمیت نمی‌شناسند. انحصارطلبی از مقومات اساسی مفهوم پوپولیسم به‌شمار می‌آید که بر اساس آن، مخالفان و رقبای سیاسی از میدان به در شده و از نفوذ به دایره قدرت محروم می‌مانند. علاوه بر این پوپولیست‌ها درون منطق مشتری‌مدارانه عمل می‌کنند. آنان مواهب مادی یا الطاف بوروکراتیک را در ازای هواداری شهروندانی که مرید پوپولیست‌ها هستند، عطا می‌کنند. پوپولیست‌ها، جامعه مدنی مستقل را از فعالیت بازمی‌دارند و قوانین را در جهت حذف تکررگرایی و الگوهای زیستی متنوع دستکاری می‌کنند. خطری که از جانب آنان بنیان دموکراسی را تهدید می‌کند، سخن گفتن به زبان ارزش‌های دموکراتیک و در

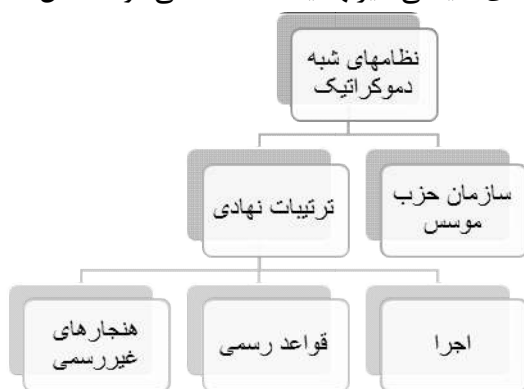
عین حال عمل همراه با اتخاذ سیاست‌های کاملاً ضددموکراتیک است (مولر، ۱۳۹۷: ۱۰-۱۴). پوپولیست‌های انحصارطلب مدعی‌اند که «نمایندگان درست، نماینده مردم درست در اتخاذ تصمیمات درست و در نهایت، انجام کار درست هستند». از دیدگاه آنان، تنها یک خیر عام وجود دارد که مردم آن را تشخیص داده، خواهان آن هستند و یک سیاست‌مدار یا یک حزب می‌تواند بدون ابهام، آن را در قالب سیاست‌هایی به‌کار بندد (همان: ۳۲-۳۳).

پوپولیست‌ها همواره در پی حذف واسطه‌ها و نهادهای میانجی بوده، درصددند تا حد ممکن بر سازمان‌های حزبی به‌عنوان حد واسطه شهروندان و حکومت تکیه نداشته باشند. آنان رجوع مستقیم به افکار عمومی را انتخاب می‌کنند. عداوت پوپولیست‌ها با سازمان‌های حزبی نهادمند از این نظرشان نشأت می‌گیرد که تنها یک خیر عام و یک روش برای تفسیر صادقانه آن وجود دارد. پس اختلاف نظر حزبی و درون‌حزبی و تفاوت‌های آنان، وجاهتی نداشته، بحث و جدل تا زمانی که یک نمایندگی راستین مردم در جامعه هست، مجاز نیست (همان: ۴۲-۴۴). با وجود این ممکن است پوپولیست‌ها برای جلب حمایت عمومی دست به دامان ابتکار حزبی شوند و از قدرت بسیج‌گری آن استفاده نمایند. در چنین احزابی که ساختۀ دست‌عوام‌گرایان است، شاهد وفاداری شدید به شخص رهبر حزب خواهیم بود. این سازمان حزبی در ایفای کارکرد به‌شدت ضعیف و ناتوان بوده، سطح نهادینگی بسیار پایینی دارد (Heinisch & Mazzoleni, 2016: 221-2).

در مجموع پوپولیسم با نفی رقابت و کثرت‌گرایی و با ادعای انحصارطلبانه در نمایندگی راستین مردم، بنیان دموکراسی را در معرض خطر قرار می‌دهد. پوپولیسم با افول احزاب نهادینه و نظام حزبی نهادمند، قدرت روزافزون یافته، ناقوس مرگ دموکراسی را به صدا درمی‌آورد. هرچند ممکن است پوپولیست‌ها برای تبلیغ و تسریع در امر بسیج به حزب سیاسی روی آورند، عملاً اعتقادی به سازوکار رقابت حزبی ندارند و از آن صرفاً برای حفظ و گسترش قدرت رانتی خویش استفاده می‌کنند.

بدین ترتیب نظام‌های شبه‌دموکراتیک بر سه پایه پرسونالیسم، کلابنتالیسم و پوپولیسم بنا نهاده می‌شوند و سه‌گانه مزبور در ترتیبات نهادی آنها بازتاب داده می‌شود. در حقیقت کانون اتکای روابط در این نظام‌ها، اشخاص و مناسبات شخصی است. در

ساحت سیاسی، اصالت رانت موجب می‌گردد تا سرآمدان این نظام‌ها، نهایت تلاش خود را برای انحصارگرایی، حذف رقبا از چرخه قدرت و توزیع رانت میان اعضای ائتلاف مسلط و شبکه حامیان در راستای تحکیم روزافزون قدرت خویش به‌کار گیرند. این نظام‌ها همچنین کمابیش به رویکردهای پوپولیستی برای مهار خواسته‌های عمومی تمایل دارند و با برافراشتن پرچم دعوی نمایندگی راستین مردم، مترصد حذف همه سلايق از صحنه سیاست هستند. انعکاس این سه وجه اصلی در مجموعه مناسبات نهادی قابل درک است و با استناد به نظریه نهادگرایی نورث، آثار این مناسبات در شکل‌گیری سازمان‌های سیاسی غیرنهادینه مشاهده می‌شود (شکل ۱).



شکل ۱- سازمان و نهاد حزبی در نظام‌های شبه‌دموکراتیک

ترتیب‌های نهادی

هنجارهای غیررسمی

محدودیت‌های غیررسمی^۱ عمدتاً پدیدارند. فرهنگ، نمونه‌های اعلای محدودیت‌های غیررسمی است که با آموزش و تقلید دانش، از نسلی به نسل بعد منتقل می‌شود. این محدودیت‌ها، منبعی از استمرار^۲ را در تغییرات اجتماعی طولانی‌مدت به همراه دارند و با ماهیتی نانوشته، با تکرار خود تکامل می‌یابند. محدودیت‌های غیررسمی به‌صورت فوری و در واکنش به تغییرات قواعد رسمی، دچار تغییر و تحول نمی‌شوند. بنابراین تنش

1. Informal Constraints
2. Continuity

میان قواعد رسمی جایگزین و محدودیت‌های غیررسمی باقی‌مانده از قبل، با خود پیامدهایی دارد که نتایج مهمی برای روش تغییر در آن حوزه در پی دارد (North, 1990: 36-45).

نهادهای رسمی را می‌توان با دستور تغییر داد؛ اما نهادهای غیررسمی (هنجارها، رسوم و قواعد رفتاری) با اراده انسانی تغییر نمی‌یابد، بلکه در چارچوب تغییرات کند و تدریجی تکامل پیدا می‌کند (North, 2005: 50). هنجارهای غیررسمی و آنچه که از آن با عنوان فرهنگ و ارزش‌ها یاد می‌شود، در چارچوب مسئله نهادینگی احزاب سیاسی، ناظر به دو وجه فرهنگ سیاسی توده‌ها و نیز ایستارهای ذهنی نخبگان سیاسی درباره احزاب و نقش و کارکرد آن می‌شود.

فرهنگ سیاسی توده‌ها

فرهنگ سیاسی به گرایش‌ها، احساسات و ادراک حاکم بر رفتار سیاسی هر جامعه اطلاق می‌شود که الگوهای منسجمی را نمایندگی می‌کند. فرهنگ سیاسی دربرگیرنده دانش و احساس هر فرد نسبت به سیاست جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند. آلموند معتقد است که هر نظام سیاسی شامل الگوی مشخصی از گرایش‌ها به سمت اعمال سیاسی است که همان فرهنگ سیاسی نام دارد. وریا، فرهنگ سیاسی را به معنای نظامی از باورهای تجربی، نمادهای بیانی و ارزش‌هایی می‌داند که تعیین‌کننده وضعیتی است که عمل سیاسی در آن رخ می‌دهد. به‌طور کلی فرهنگ سیاسی، محصول تاریخ تجمیع‌یافته یک نظام سیاسی و تاریخ زندگی افرادی است که آن نظام را پدید آورده‌اند و این فرهنگ، ریشه در وقایع و حوادث تاریخی و تجارب شخصی دارد. نظریه فرهنگ سیاسی، ترکیبی از حوزه‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی است و هم در ارتباط با رهبران (الیت) و هم شهروندان (توده‌ها) قابل بررسی است (Pye, 1969: 7-8). جهت‌گیری نسبت به فرهنگ سیاسی شامل سه بُعد شناختی (چگونگی شناخت ساختارهای اساسی و قواعد سیاست)، احساسی (احساس موافقت یا مخالفت با رهبران سیاسی) و مبتنی بر ارزیابی (قضاوت موضوعات سیاسی) است که هر سه بُعد ناظر به سطوح نظام سیاسی، فرایند سیاسی و سیاست‌گذاری می‌شود (Almond & Verba, 1965: 14).

در این راستا اعتماد یا بی‌اعتمادی به نهادهای عمومی، قواعد و آشکال اقتدار عالی‌تر، در چارچوب مسئله فرهنگ سیاسی توده‌ها قرار می‌گیرد. مسئله «بحران نمایندگی دموکراتیک»^۱، یکی از مسائلی است که مین‌ویپرینگ آن را در ارتباط با ناکامی احزاب سیاسی مورد توجه قرار می‌دهد. این بحران زمانی رخ می‌دهد که شهروندان باور نداشته باشند که صدایشان شنیده شده و به وسیله کسانی که مدعی‌اند نماینده ایشان هستند، به خوبی نمایندگی می‌شوند. بنابراین بخش عمده‌ای از شهروندان نسبت به مجاری نمایندگی خود، احساس نارضایتی دارند و تصور می‌کنند که آنها در چارچوب مفهوم «خیر عمومی» حرکت نمی‌کنند و یا حتی اصلاً فکر می‌کنند که نماینده‌ای ندارند که صدای آنان را انعکاس دهد. در چنین شرایطی، شهروندان ناگزیر به نفی سازوکارهای موجود در نمایندگی دموکراتیک روی آورده، مثلاً به سمت بسیج عمومی ضدسیستم و یا پیوستن به کشمکش‌های انقلابی تمایل می‌یابند (Mainwaring & rest, 2006: 11-15).

فقدان اطمینان یا اطمینان اندک شهروندان به عوامل و کارگزاران نمایندگی دموکراتیک مانند احزاب سیاسی، از مشخصه‌های بنیادین فرهنگ سیاسی در نظام‌های شبه‌دموکراتیک است. در چنین جوامعی، شاهد دیدگاه‌های توأم با شکاکیت و گاه عداوت‌آمیز با احزاب در سطح عمومی هستیم؛ چنان‌که در موارد متعدد، نامزد مورد حمایت حزب از شانس کمتری نسبت به چهره‌های مستقل برخوردار است (Webb & White, 2007: 49). در این جوامع، احزاب به‌مثابه آسیب‌ها و آفاتی شناخته می‌شوند که درصدد منحرف ساختن فرایند حکمرانی از مسیر صحیح و اخذ منافع فردی و گروهی هستند.

به‌طور کلی با توجه به اتکای دولت در نظام‌های شبه‌دموکراسی به رانت و منابع رانته، در این جوامع شاهد شکل‌گیری نوعی فرهنگ سیاسی هستیم که «تملق، چاپلوسی، دروغ و چندشخصیتی بودن» و در نتیجه آن «بدبینی، اغراق‌گویی، ضدیت با نهاد دولت و بی‌اعتمادی گسترده» (سریع‌القلم، ۱۳۸۹: ۴۹) از مختصات اصلی به‌شمار می‌آید. خروجی چنین خصایصی در مواردی نظیر پیش‌بینی ناپذیری افراد، افکار و رفتارهای آنان، فرار از مسئولیت، فقدان حس همکاری و تصمیم‌گیری جمعی و پیگیری

اهداف شخصی و بدون ارتباط به سازمان و نهادهای دخیل، مشهود است (سریع‌القولم، ۱۳۸۹: ۵۰). اینکه نهادهای دموکراتیکی چون احزاب قادر به جلب اعتماد شهروندان باشند، بسیار به این امر وابسته است که چنین نهادهایی در عرضه خیرهای بنیادین^۱، موفق عمل کرده باشند. اگر احزاب در ایفای کارکرد ذاتی خود، یعنی ایجاد ارتباط میان حکومت و جامعه ناتوان باشند، اعتماد عمومی را از دست خواهند داد (Muller & Narud, 2013: 173). ناکامی حکومت در تأمین خواست‌های عمومی و افشای رسوایی‌ها در حوزه‌های مختلف نیز دامنه بی‌اعتمادی نسبت به حکومت و نهادهای مرتبط با آن را گسترش می‌دهد.

ایستارهای ذهنی نخبگان

گام نهادن هر نیروی سیاسی در مسیر تحکیم و نهادینگی دموکراسی، مستلزم آن است که سرآمدان، شناخت جامع و کاملی از مجموعه عوامل فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مساعد و نامساعد برای دموکراسی در آن جامعه و دنیای اطراف داشته، بر اساس آن عمل نمایند. در نظام‌های شبه‌دموکراتیک، نخبگان سیاسی به احزاب، نگاهی کاملاً ابزاری داشته، آن را در راستای تثبیت منافع فردی و گروهی، فارغ از کارکردهای خاص آن برای تحکیم فرایند دموکراسی به کار می‌برند. از این جهت به ساخت احزاب وابسته به خود (احزاب مؤسس) روی آورده، بر آن تسلط تمام‌عیار دارند. با توجه به غلبه شخص‌گرایی در اینگونه نظام‌ها و اتکای آن به جایگاه اشخاص قدرتمند، این افراد نقش مهمی در تأسیس سازمان‌های سیاسی بر عهده دارند. همچنین به دلیل سلطه مناسبات رانتی و توزیع آن در چارچوب روابط مشتری‌مدارانه، ایستار ذهنی نخبگان معطوف به ابزارانگاری نقش احزاب سیاسی و عمل آن در خدمت سرعت بخشیدن به جریان توزیع رانت است. در قاموس فکری نخبگان سیاسی این نظام‌ها، کارکرد احزاب برای گسترده‌سازی حوزه دموکراسی و بسط مشارکت و رقابت سیاسی، تقویت نیروهای درون حزب برای سامان دادن به امور اجرایی و قانون‌گذاری و برعهده گرفتن مناصب و اتخاذ سیاست‌ها و خط‌مشی حزب در عرصه عمومی و... اهمیتی ندارد؛ بلکه حزب باید در خدمت اهداف و منافع فرد یا گروه حاکم بر سازمان حزب قرار گرفته، به سهمین شدن آنان در ساختار قدرت و ثروت و دستیابی به منابع سرشار رانتی کمک کند. نخبگان سیاسی، تمایلی به پذیرش وجود رقیب و اصل کثرت‌گرایی سیاسی ندارند و با

رویکردی پوپولیستی، مترصد حذف رقبا از صحنه و هموار کردن راه برای تثبیت و تحکیم قدرت خود هستند.

قواعد رسمی

قواعد رسمی یعنی قوانین و مقررات مکتوب که با طراحی‌های تعمدی برای ایجاد رویه و چارچوب‌مند کردن مناسبات بشری شکل گرفته و ماهیتی سیاست‌گذارانه دارند. قواعد رسمی شامل قوانین سیاسی و قضایی، مقررات اقتصادی و قراردادهای می‌شود. به لحاظ سلسله‌مراتبی، این قواعد از قانون اساسی آغاز شده، قوانین موضوعه و عمومی را دربر گرفته و آیین‌نامه‌های ویژه و در نهایت قراردادهای بین افراد را شامل می‌شود (North, 1990: 46-47). این قواعد در سطح سیاسی و در ارتباط با احزاب، ناظر به سه وجه نظام حکومتی، نظام حزبی و نظام انتخاباتی می‌شود.

نظام حکومتی

مراد از نظام حکومتی، ساختار سیاسی حکومتی و شیوه سازمان‌دهی قوای حکومتی است که تعیین‌کننده حوزه صلاحیت مقامات سیاسی می‌شود. قواعد مربوط به نظام حکومتی، نحوه ارتباط و تعامل قوای سه‌گانه را معین می‌کند و همچنین بیانگر نحوه توزیع قدرت در ساختار سیاسی حکومت است. نوع نظام حکومتی می‌تواند درباره میزان پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری قوا و مقامات سیاسی نیز سخن بگوید. امروزه سه نوع نظام حکومتی در نظام‌های سیاسی رایج، شناخته شده است: نظام‌های پارلمانی، نظام‌های ریاستی و نظام‌های شبه‌ریاستی که دو سنخ نخست، رواج بیشتری دارند.

نظام ریاستی با تمرکز قدرت در قوه مجریه و اداره کشور به دست یک رئیس‌جمهور قوی، پارلمان و در نتیجه نظام حزبی ضعیفی به همراه خواهد داشت. این امر کیش شخصیت رئیس‌جمهور را تقویت نموده، فرایند نهادینگی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد (Meleshevich, 2007: 146-9). عمده دموکراسی‌های ریشه‌دار غربی، نظام حکومتی خود را بر مبنای پارلمان‌محوری سامان داده‌اند؛ اما بخش اعظمی از دموکراسی‌های موج سومی و نوپدید، با نظام ریاستی اداره می‌شوند. این امر موجب شده تا در دموکراسی‌های نو، رقابت سیاسی پیرامون نامزدهای فردی شکل گیرد، ولی در دموکراسی‌های ریشه‌دار، رقابت، ماهیتی حزبی دارد (Webb & White, 2007: 362). نظام‌های شبه‌دموکراتیک عموماً ساختار حکومتی خود را با نظام ریاستی تعریف

می‌کنند و تمایلی به مواجهه با چالش‌های نظام پارلمانی ندارند. نظام پارلمانی از آن‌رو که محملی جدی برای مبارزه قانونی احزاب سیاسی برای کسب اکثریت کرسی‌ها توسط یک حزب، یا تشکیل ائتلاف توسط چند حزب برای تصدی قوه مجریه مهیا می‌کند، ظرفیت وقوع مخاطراتی را برای هسته مرکزی قدرت دارد. درحالی‌که در شیوه ریاستی، تمایل بیشتر به سمت تمرکز قدرت به جای توزیع آن و رونق رقابت سیاسی است.

در نظام‌های ریاستی، بحران مشروعیت و فساد نظام‌های حزبی و بی‌اعتباری مجامعی چون احزاب سیاسی، راه را بر سیاست‌مداران عوام‌فریب برای رجوع مستقیم به آرای عمومی^۱ هموار نموده، جای نمایندگی دموکراتیک نهادمند را می‌گیرد. نمایندگی پلیسیکایتی می‌تواند به راحتی ماهیتی غیردموکراتیک و حتی ضددموکراتیک به خود بگیرد (Mainwaring & rest, 2006: 30). مین‌ویرینگ با هشدار درباره شخص‌گرایی در این نظام‌ها، اظهار می‌دارد که در این فضا، شهروندان به سبب ویژگی‌های شخصیتی نامزدها و نه بر مبنای برنامه حزبی، به آنان روی می‌آورند. این فضا به‌ویژه در نظام‌های ریاستی، مطلوب پوپولیست‌هاست که می‌توانند مستقیماً و بدون نیاز به حمایت حزب، به آرای عمومی مراجعه نموده، توفیق یابند (Mainwaring & Torcal, 2005: 19). به‌طور کلی نظام‌های ریاستی نسبت به نوع پارلمانی در زمینه حزب‌سازی، انگیزه کمتری دارند. در نظام‌های ریاستی، جذبۀ شخصی و کاریزمای فردی رؤسای جمهور اهمیت یافته، توهم استغنا از حزب و قدرت کارکردی آن رخ می‌دهد. درحالی‌که در نظام‌های پارلمانی، قدرت حزب و اهمیت ایفای کارکردهای آن بیش از پیش عیان می‌شود، زیرا حزب، قدرت اجرایی را در نظام‌های پارلمانی در کنترل خود دارد و سازوکار پارلمان‌ریاستی بدون ایفای نقش احزاب متصور نیست. اما رؤسای جمهور اساساً نیازی به کسب حمایت حزبی ندیده، حمایت را از توده‌ها طلب می‌کنند (Mainwaring, 1999: 271-272).

در عین حال نمی‌توان رابطه‌ای ضروری و علی میان شیوه ریاستی حکومت با نظام‌های شبه‌دموکراتیک برقرار کرد؛ چه بسا نظام‌های دموکراتیکی که با نوع ریاستی حکومت اداره می‌شوند و با تعبیه نهادهای موازنه‌گر و رقیب، از تمرکز قدرت پیشگیری می‌کنند. اما به‌طور کلی ظرفیت بالای شخص‌گرایی مندرج در نظام‌های ریاستی، اینگونه

نظام‌ها را مستعد سوءاستفاده از قدرت نموده، از این‌رو شبه‌دموکراسی‌ها در پیوند با سایر ترتیبات نهادی، این مسیر را برای حفاظت از قدرت خود سهل‌الوصول‌تر از شیوه پارلمانی می‌یابند. نظام ریاستی در قالب شبه‌دموکراسی‌ها، هم متضمن مناسبات شخصی‌گرایانه است و غلبه کاریزما و خصایص شخصیتی را بهتر عیان می‌سازد، هم با تمرکز قدرت درون این نظام‌ها، توزیع رانت میان شبکه‌های حامی پرورانه با سهولت انجام می‌شود و هم اتخاذ رویکردهای پوپولیستی برای حذف رقبا و طرح ادعای نمایندگی راستین توسط رأس نظام ریاستی ممکن است. این درحالی است که در نظام‌های پارلماناریستی، پیگیری چنین روابطی به شکل مبسوط با تردیدهای جدی روبه‌رو است.

نظام حزبی

نظام حزبی از کنش‌های متقابل و منظم میان بخش‌های سازنده (احزاب متنوع) شکل می‌یابد. وجوه شاخص نظام‌های حزبی در تعداد احزاب رقیب، اندازه و قدرت نسبی آنها، ابعاد رقابتشان، فاصله آنها از یکدیگر در موضوعات کلیدی و اراده‌شان برای همکاری در راستای شکل‌دهی به دولت و فرایند حکمرانی خلاصه می‌شود. یکی از وجوه مهم تفاوت نظام‌های حزبی، میزان گشوده بودن آنها به‌روی همه احزاب جهت رقابت برای در دست گرفتن دولت و یا بسته بودن آنها و محدود شدن به تنها برخی از احزاب است. عموماً نظام‌های حزبی با توجه به تفاوت بین نظام‌های دو یا چندحزبی نگرسته می‌شوند (Katz & Crotty, 2006: 52-53). تعریف یک نظام حزبی با درکی از چگونگی مبارزه بر سر کسب قدرت اجرایی آغاز می‌شود. در این مجموعه، احزابی به رسمیت شناخته می‌شوند که در رقابت مزبور دخالت داشته، یا بر آن تأثیرگذار هستند و تحول در یک نظام حزبی، موقوف به تغییر در ساختار رقابت تصدی‌قوة‌اجرایی می‌شود (Katz & Crotty, 2006: 65-66).

سیاست‌گذاری در حوزه نظام حزبی و تعیین مکانیزم رقابت و همکاری میان احزاب، یکی از ارکان قواعد رسمی برای نهادینه‌سازی حزب سیاسی است؛ مانند طراحی یک نظام تک‌حزبی، یا یک حکومت ائتلافی متشکل از چند حزب. شمار احزاب سیاسی در یک نظام اهمیت دارد و بر مواردی چون ثبات ائتلاف حکومتی، قاطعیت حکومت و... تأثیرگذار است. تسلط یک حزب بر نظام سیاسی برای مدتی طولانی می‌تواند ما را دچار

شگفتی کند که آیا چنین سیستمی حقیقتاً دموکراتیک بوده، برگزاری انتخابات آزاد و منصفانه در آن ممکن است (Hicken, 2009: 7).

در شرایط ظهور و افول سریع احزاب در آسمان سیاست، بی‌معناست که از وجود یک سیستم و نظام حزبی سخن به میان آوریم که در آن منظومه، احزاب اصلی در یک قالب الگومحور با یکدیگر تعامل داشته باشند (Mainwaring, 1999: 24). سازمان‌دهی قواعد نظام حزبی برای حل این معضل اهمیت اساسی می‌یابد، زیرا در غیاب منظومه تعاملی الگومحور و پایدار میان احزاب اصلی، نهادینگی مناسبات حزبی به محاق رفته، نااطمینانی بر روابط احزاب حاکم می‌گردد.

اعمال محدودیت بر فعالیت احزاب از رهگذر دستکاری قوانین نظام حزبی، یکی از موارد مهندسی‌سازی در شبه‌دموکراسی‌ها برای مهار رقابت حزبی قاعده‌مند و برابر است. اینگونه نظام‌ها، قواعد حزبی را با پررنگ نمودن نقش اشخاص به جای احزاب، مهندسی می‌کنند. یک نظام حزبی بی‌ثبات و متزلزل، مهم‌ترین مولود قواعد حزبی در نظام‌های شبه‌دموکراتیک است. در این چارچوب، احزابی متنوع در فضای سیاسی ظهور یافته و پس از مدتی فعالیت بی‌هدف و بدون برنامه، از صحنه سیاست محو می‌شوند. هیچ‌گونه خط‌مشی حزبی روشنی به‌عنوان قاعده برای مهندسی رقابت حزبی پیش‌بینی نشده و صرفاً فعالیت حزبی تحت قیود تحمیلی خاص و برای آراستن ظاهر، مجاز شمرده می‌شود.

نظام انتخاباتی

مدیریت عرصه انتخابات و ترجمه‌آرا به صندلی‌های پارلمان و کرسی‌های اجرایی را نظام انتخاباتی مشخص می‌کند. نظام انتخاباتی، نقش مهمی در شکل‌گیری، تداوم و چگونگی رقابت احزاب دارد. قوانین انتخاباتی به‌مثابه یک نهاد، می‌توانند یا برانگیزاننده و مشوقی برای رقابت حزبی جدی باشند، یا با طراحی خاص خود، جلوی رقابت حزبی آزادانه را بگیرند. متغیرهای یک نظام انتخاباتی در فرمول انتخاباتی تعیین‌کننده ماهیت آن (اکثریتی، تناسبی و یا مختلط)، فرمول ریاضی محاسبه‌گر توزیع کرسی‌ها، ساختار برگه رأی‌دهی، وسعت حوزه انتخاباتی و ابعاد اداری و اجرایی انتخابات قابل ملاحظه است (رینولدز و دیگران، ۱۳۹۰: ۲۵-۲۶).

اندیشمندان حوزه حزب‌پژوهی، تأثیر مهم قواعد انتخابات بر شکل‌گیری و تداوم احزاب را یادآوری کرده‌اند. والینتر، پایایی احزاب و نظام‌های حزبی را منوط به عواملی از

جمله ضوابط انتخاباتی و تأثیرات آن می‌داند (Wolinetz, 1988: 312-315) پرزورسکی، تأثیر نظام‌های انتخاباتی بر شکل‌گیری ساختارهای حزبی را با ذکر این تجربه تاریخی پیش می‌کشد که شیوه نمایندگی، تناسبی غیرمحدود یا نظام‌های انتخاباتی متکثر پیچیده، شکنندگی و بی‌ثباتی نظام‌های حزبی در کشورهای اروپای شرقی را به‌همراه داشته است (Przeworski, 1995: 54).

اهمیت قواعد انتخاباتی از آنجاست که می‌تواند به‌عنوان ابزاری کلیدی در اختیار شبه‌دموکراسی‌ها قرار گیرد که با دستکاری در فرایند انتخابات، شرایطی را رقم بزنند تا پیروزی ائتلاف مسلط را تضمین نموده، توان احزاب اپوزیسیون را برای بقا در عرصه منازعات سیاسی عقیم سازند. در این راستا می‌توان به مواردی همچون مداخله نهادهای غیرانتخابی مانند ارتش و دستگاه قضایی در نتایج انتخابات و منحل نمودن احزاب مخالف اشاره داشت (Muller & Narud, 2013: 268-269). علاوه بر این نظام قواعد انتخاباتی در حفظ و تداوم مناسبات مشتری‌مدارانه، نقش مهمی دارد. در این زمینه، قوانین مربوط به تبلیغات انتخاباتی، مسائل مالی رقبا و... جای می‌گیرد (Scheiner, 2006: 88).

طراحی کمپین‌های انتخاباتی در شبه‌دموکراسی‌ها، به‌جای احزاب، معطوف به جایگاه افراد بوده و از این‌رو رقابت سیاسی میان شخصیت‌های قدرتمند و نه احزاب ریشه‌دار شکل می‌گیرد. نظام انتخاباتی به‌گونه‌ای طراحی شده که نخست نقش اشخاص قدرتمند در برابر حزب سیاسی چیرگی یابد؛ دوم اینگونه قواعد، مانعی بر مسیر توزیع رانت در فواصل انتخاباتی ایجاد نکند و جریان مشتری‌مدارانه را به خطر نیندازد؛ سوم در مسیر تقویت پوپولیسم، تکثرگرایی سیاسی را به حاشیه براند. بدین ترتیب انتخابات، کارکردی نمایشی یافته، نمی‌توان به این دل بست که راهکاری عملی با پشتوانه برنامه‌محورانه از دل صندوق‌های رأی بیرون آید. انحصارگرایی یک سلیقه خاص، مشخصاً خود را در مقطع انتخابات بروز می‌دهد و نمی‌توان انتظار داشت که انتخابات با چنین کیفیتی، با میدان دادن به احزاب مختلف، برنامه‌های متنوعی را در معرض قضاوت افکار عمومی قرار داده، انتخاب عمومی آزاد و منصفانه رقم بخورد.

ویژگی‌های اجرا

همواره باید نهادهایی باشند تا بتوانند اجرای توافق‌ها^۱ را با توسل به تهدید استفاده از زور تضمین نمایند. مسئله اجرا نیازمند طرف سوم است که با بهره‌برداری از اهرم تهدید به استفاده از زور، اجرای توافق‌ها را ممکن سازد. این طرف سوم، بی‌طرف^۲ است و توانایی ضمانت اجرای قراردادها را دارد؛ می‌تواند طرف آسیب‌زننده را جریمه نموده، مجازات کند و حق طرف آسیب‌دیده را بستاند. در این رابطه می‌توان تفاوت مسئله اجرا در کشورهای توسعه‌یافته با نظام‌های قضایی و اجرا در کشورهای جهان سوم را یادآور شد. در مورد نخست، استحقاق و نه پرداخت‌های شخصی است که نتیجه دعوی را مشخص می‌کند. اما در جهان سوم، علاوه بر ابهام در دکترین حقوقی، رفتار کارگزار نیز ایجاد نااطمینانی می‌کند. به‌طور خلاصه، مسئله اجرا به معنای آن است که توسعه یک کشور در گرو توانایی نیروی اجبار برای نگاهبانی از اجرای قراردادهای کارآمد است (North, 1990: 58-59).

در این راستا مسئله «رقابت»، اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. نورث، رقابت را کلید تحول نهادی دانسته که سازمان‌ها را وادار می‌کند تا برای بقا به‌صورت پیوسته در زمینه دانش و مهارت سرمایه‌گذاری کنند. کلید بقا، بهبود کارایی سازمان نسبت به کارایی رقباست. «انحصارهای مطمئن» موجب می‌شود تا سازمان‌هایی مانند احزاب سیاسی، به‌دلیل بهره‌مندی از عامل رانت، خود را مجبور به بهبود برای بقا نبینند. اما در صورت برقراری فضای رقابتی، همین سازمان‌ها می‌کوشند کارایی خود را بهبود بخشند. بنابراین رقابت سازمانی جدی، تحول نهادی سریع را در پی دارد (North, 2005: 59-60). دولت تضمین‌کننده اجرای صحیح قواعد و شکل‌گیری رقابتی سالم، آزادانه و به‌دور از مناسبات رانت‌محور خواهد بود.

قدرت دولت به‌دلیل ظرفیت آن برای اعمال زور برای برقراری نظم، جلوگیری از تقلب و اعمال قراردادهای منعقد شده میان شهروندان، نقطه اتکا و تضمین‌گر انجام کلیه مبادلات است. نهادهای مختلف، نیازمند دولتند و از آن بهره می‌برند (عجم‌اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۷: ۱۱۴). چنین

1. Agreements
2. Neutral

دولتی علاوه بر تمرکز سیاسی و اعمال نظم و قانون، به اصل کثرت‌گرایی سیاسی نیز پایبند است (عجم‌اوغلو و رایبسون، ۱۳۹۷: ۳۱۸). باید توجه داشت که هرچند دموکراسی با مشارکت و رقابت سیاسی تعریف می‌شود، جوهر دموکراسی بیشتر در مقوله رقابت خود را نمایان می‌سازد. در حقیقت حتی مشارکت صددردی مردم در انتخابات، مادامی که رقابت سیاسی در شکل مطلوب خود برقرار نشود، تضمین‌کننده تحقق دموکراسی نیست. تجربه بسیاری از نظام‌های مدعی دموکراسی در قرن بیستم موید این مطلب است؛ چراکه آنان موفق به احضار اکثریت مردم در صحنه انتخاباتی می‌شدند، اما رقابتی جدی در جریان نبود (بشیریه، ۱۳۸۶: ۲۵۳).

در جوامع جهان سوم، مسئله اجرا، مهم‌ترین وجه نهادی است. چه‌بسا قواعد رسمی به‌قدر کفایت و با تبیین جزئیات بسیار و در جهت صحیح طراحی شده و در انتظار اجرای مناسب است، اما در نهایت در پیوند با هنجارهای غیررسمی، بر عملکرد سازمان، تأثیرات نامطلوبی بر جای می‌نهد. در نظام‌های شبه‌دموکراتیک، وظیفه نهاد اجرا اتفاقاً ممانعت از برقراری رقابت آزاد است. این دولت، اهتمام خود را در راه تحکیم سلطه ائتلاف مسلط به کار می‌بندد که مبدا دستخوش نفوذ حلقه خارج از ائتلاف شود. نهاد اجرا مستقیماً متکی به ابتکار عمل اشخاص قدرتمند است و هیچ نشانی از نهادینگی و سنت‌های ریشه‌دار در آن موجود نیست. فاصله‌گیری از نهادینگی و شخصی‌شدن نهاد اجرا موجب می‌شود تا اشخاص، یعنی متولیان نهاد اجرا، صرفاً در پی اجرای اهداف و منافع فرادستان و «خودی‌ها» برآیند و بدین ترتیب سازوکار مناسبی برای ارتقای شایستگیان در این فرایند قابل تصور نیست.

با توجه به غلبه مشتری‌مداری در روابط درونی، نهاد اجرا، توزیع رانت را در میان حامیان و مریدان در پیش می‌گیرد. این امر بیانگر آن است که این نهاد آشکارا به ورطه جانبداری از یک سلیقه خاص درگلتیده و نمی‌توان از آن انتظار اجرای عادلانه و منصفانه و قضاوت صحیح میان سلايق سیاسی مختلف را داشت؛ زیرا خود یک طرف مناقشه‌سیاسی است. این امر به تعطیلی رقابت آزاد و منصفانه و شیوع فضای انحصارطلبی انجامیده و دستیابی به رانت را در عرصه سیاسی به‌عنوان یک ارزش معرفی می‌کند. همچنین پوپولیسم، نهاد اجرا را به‌سمتی هدایت می‌کند که مانع از تحقق

کثرت‌گرایی شده و به نام نمایندگی راستین منافع عمومی، ظهور سازمان‌های سیاسی رقیب را برنمی‌تابد. پوپولیسم موجب می‌شود تا به این ادعا در سطح عمومی دامن زده شود که تحزب برای «وحدت» و «یگانگی» آسیب‌زاست و بنابراین از تحقق چندصدایی و رقابت جدی، آزاد و منصفانه در عرصه سیاسی جلوگیری شود.

ترتیبات نهادی سه‌گانه فوق با مختصات یادشده، سازمان حزب مؤسس را پدید می‌آورد؛ سازمانی که نهادینگی در آن موجود نیست و هویتش از مؤسس یا مؤسسان ناشی می‌شود.

سازمان حزب مؤسس

در نظام‌های شبه‌دموکراتیک، هویت حزب مؤسس به نام رهبر یا رهبران آن گره خورده و ابزاری برای پیشبرد منافع ائتلاف مسلط است. حزب مؤسس به کانالی برای انتقال منابع ناشی از رانت (اعم از مادی و معنوی) به شبکه حامیان تنزل می‌یابد. مهم‌ترین معضل این سازمان، فقدان نهادینگی، بحران عدم اطمینان و وابستگی به موجودیت شخص یا اشخاص بنیان‌گذار است. نام‌گذاری اصطلاح «حزب مؤسس» برای چنین سازمان غیرنهادمندی از این‌رو است که هویت حزب با هویت مؤسس یا مؤسسان آن آمیخته شده و اگر مؤسس حزب کنار بکشد، حزب نیز به دنبال آن تعطیل می‌شود یا در سرآشویی و افول قرار می‌گیرد.

احزاب مؤسس، ابزاری در دست رهبر یا رهبران حزبی هستند که او یا آنها، از مجاری گوناگونی چون کنترل منابع مالی، کارکردهای حزب را تعیین می‌کنند. به این ترتیب با حذف آن رهبر یا رهبران، دیگر هیچ چسب یا سیمانی وجود ندارد تا ارکان حزب را به یکدیگر وصل کند (Muller & Narud, 2013: 256). شخصی‌شدن سازمان حزب به معنای ممزوج شدن وجهه اشخاص قدرتمند با سازمان‌های تحت امر آنهاست که جدایی این دو از یکدیگر مقدور نیست (North & et al, 2009: 34). در این چارچوب، ظرفیت نخبگان سیاسی در ساختاردهی به نظامات حزبی از بالا، اهمیت شایانی دارد و نخبگان برای دستیابی به اهداف خاص خود، احزاب را شکل می‌بخشند. آنان با تشکیل احزاب، نیاز خود را برای جلب حمایت از پایین برای کسب و یا حفظ قدرت تأمین

می‌نمایند. در این احزاب، نخبگان سیاسی در برابر محدودیت‌هایی که در یک نظام نهادینه بر سرآمدان تحمیل می‌شود، مصون بوده، حد نامحدودی از خودمختاری دارند. نخبگان سیاسی در احزاب غیرنهادینه، خودمختارند و اصطلاحاً سوار حزب می‌شوند (Mainwaring, 1999: 233).

ترکیب‌گشونده اینگونه احزاب با سطح بالایی از فساد و سطح پایین خودمختاری، حزب را ابزار دست رهبرانی می‌کند که برای حفظ و افزایش منافع فردی، نظام حامی-پیرو را می‌پرورند (Muller & Narud, 2013: 267). شخصی‌شدن حزب و وابستگی آن به مؤسس یا مؤسسان، تنزل کارکردی آن را نیز موجب می‌شود. برای نمونه، حزب به ابزاری مشروعیت‌بخش برای نخبگان سیاسی تبدیل شده، یا منافع فردی اقتصادی را تأمین می‌کند (Webb & White, 2007: 79).

سازمان حزب مؤسس، ریشه‌های قدرتمند اجتماعی و مشروعیت عمومی ندارد. این سازمان از ظرفیت برخوردار از پشتیبانی عمومی و مداوم رأی‌دهندگان در دوره‌های انتخاباتی بی‌بهره است و سبب آرای آن از انتخاباتی تا انتخابات بعدی، دچار تغییرات کاهشی می‌شود. مهم‌ترین دلیل این امر، محرومیت حزب از برخورداری از یک پایگاه اجتماعی مستقل و باثبات است که قادر باشد حزب را در مقاطع گوناگون و به‌صورت اطمینان‌بخشی یاری کند. این ویژگی، پیامد کژکارکردی‌های حزب نیز هست که در فرار آرا از سبب رأی حزب و افول اقبال عمومی به آن انعکاس می‌یابد. همچنین حزب مؤسس، مادامی که مؤسسانش متناسب با فضای گفتمانی و سیاسی جامعه از محبوبیت و اقبال عمومی بهره‌مند باشند، می‌تواند امیدوار به حفظ پایگاه اجتماعی باشد و در غیراین صورت باید تن به زوال بدهد. علاوه بر این با توجه به محوریت مناسبات حامی-پیرو، حمایت شبکه‌میریدان، مادامی مستدام است که سرریزهای ناشی از رانت، نصیب اعضای شبکه و پایگاه اجتماعی حزب شود و اگر به هر دلیلی در این امر، اختلالی صورت گیرد، پایگاه اجتماعی و شبکه‌حامیان نیز حمایت خود را دریغ خواهند کرد.

این سازمان‌های حزبی دچار بی‌برنامگی و فقدان مانیفست فکری روشن هستند که رأی‌دهندگان را با این مشکل مواجه می‌سازد که کدام حزب به موقعیتشان نزدیک‌تر است تا به آن تمایل یابند. با این سردرگمی، رأی‌دهندگان بهتر می‌بینند که به دامن شخصیت‌های سیاسی پناه برده، از احزاب بدون شناسنامه فکری واضح، دوری جویند

(Mainwaring & Torcal, 2005: 21-2). این احزاب، فقدان برنامه خود را در پناه جذبۀ شخصی افراد قدرتمند حزب جبران می‌کنند. علاوه بر این چنین احزابی به مناسبات مشتری‌مدارانه متوسل شده، کالاهای عمومی را در خدمت منافع خصوصی توزیع می‌کنند تا خلأ برنامه خود را بپوشانند؛ برنامه‌هایی همچون ایجاد شغل برای حامیان حزبی و ارائه یارانه به هواداران در این راستا قابل تحلیل است (Scheiner, 2006: 13-17).

حزب مؤسس ضرورتی به ارائه برنامه و مانیفست فکری خود نمی‌بیند؛ زیرا پیش از آن، انتخابات را از خاصیت‌افتاده یافته و رقابت سیاسی در بهترین حالت خود به جدال چهره‌های قدرتمند سیاسی درون ائتلاف مسلط و بدون پشتوانه حزبی تبدیل می‌شود؛ جدالی که در آن نیازی به عرضه برنامه نیست و مناقشات کلامی تعیین‌کننده پیروز مبارزه است. برنده این مبارزه، با قبضۀ قدرت در این چرخه، حافظ مناسبات شخصی‌گرایانه، مشتری‌مدارانه و عوام‌گرایانه می‌شود. این حزب با توجه به شخص‌گرایی افراطی و غلبه روابط مشتری‌مدارانه، تمرکز خود را معطوف به اجرای منویات شخص یا اشخاص قدرتمند حزبی نموده، از اجرای کارویژه‌های حزبی باز می‌ماند. در چنین شرایطی، انتظار از حزب برای تجمیع منافع و خواسته‌های پراکنده در سطح جامعه و نمایندگی خواست‌های عمومی، تلاش برای رونق مشارکت سیاسی و... بیهوده است.

محرومیت حزب مؤسس از استقلال و خودمختاری، نکته مهم دیگر است. یک سازمان وابسته و غیرمستقل، برای تأمین منابع خود دست به دامان نیروها و عناصر خارج از حزب می‌شود و از این طریق، بخشی از نیازهای مادی و معنوی‌اش (همچون حمایت مالی از سازمان، یا کسب رأی و...) را مرتفع می‌نماید (Panebianco, 1988: 55).

این حزب وابسته به تمایلات مؤسس یا مؤسسان، استقلال عملی در قبال نیروهای خارج از سازمان ندارد. استقلال فکری و ایدئولوژیکی، مالی و تشکیلاتی، مهم‌ترین ابعاد استقلال یک حزب هستند که بیانگر میزان خودمختاری و هدایت سازمان از درون تشکیلات است. حزب مؤسس فاقد استقلال در وجوه یادشده است. افکار و ایدئولوژی آن از خارج سازمان تحمیل شده، منابع مالی آن از خارج (در قالب کمک‌های دولتی و نه حق عضویت) تأمین می‌گردد و از نامزدهای غیرحزبی (مانند سلبریتی‌ها یا چهره‌های هنری، ورزشی غیرحزبی که صرفاً قابلیت رأی‌آوری داشته، آماده سیاست‌ورزی نیستند) برای مبارزات انتخاباتی استفاده می‌شود.

حزب مؤسس، فاقد انسجام و یکپارچگی درونی است. احزاب مؤسس در نظام‌های شبه‌دموکراتیک، عمدتاً حاصل ائتلاف مقطعی میان بخش‌های ناهمگون‌برای بی‌نصیب نماندن از سفره سرشار منابع رانتی هستند و از این‌رو نضج یافتن اختلافات داخلی، به‌ویژه در هنگامه تقسیم غنایم، امری طبیعی است. همچنین مؤسس یا مؤسسان حزب با تداوم حضور خود قادرند تا خلأ انسجام داخلی را تا حد زیادی بپوشانند؛ اما با حذف و غیبت آنان، شکاف‌های داخلی شدت گرفته، جرقة فروپاشی درون حزب زده می‌شود.

شخصی‌گرایی و فقدان نهادینگی حزب نیز تأثیر خود را بر طول عمر سازمان و دوام آن برجای می‌نهد. این احزاب به‌صورت مقطعی ظهور می‌یابند و عدم استمرار، ویژگی لاینفک آنها به‌شمار می‌آید. بحران جانشینی همواره گریبان‌گیر احزاب مؤسس بوده، بقای آنها را تهدید می‌کند؛ آنچنانکه با حذف سردمداران حزب، پرونده آن نیز مختومه می‌گردد.

این احزاب به دلیل ماهیت شخص‌گرایانه افراطی، ضرورتی به تعبیه‌خرده‌واحد‌های متعدد نمی‌بینند و رأس هرم سازمان، تصمیم‌گیرنده کلیدی سیاست‌های حزبی است. در این احزاب، حتی اگر برای ظاهرگرایی خرده‌واحد‌هایی هم لحاظ شود، به‌لحاظ کارکردی، خاصیتی ندارند و در تصمیم‌گیری و اجرا به‌کار نمی‌آید. احزاب نظام‌های شبه‌دموکراتیک به‌لحاظ ساختاری در مجموعه‌ای از افراد مافوق خلاصه شده، تخصصی‌شدن، انفکاک ساختاری و توزیع نقش‌ها، متناسب با قابلیت‌ها، موضوعیت نمی‌یابد.

در نهایت در این سازمان حزبی، در رأس رهبری تشکّل، انتقال مسالمت‌آمیز از فرد یا گروهی به فرد یا گروه دیگر صورت نمی‌گیرد (Mainwaring, 1999: 27). بنابراین تصمیم‌های ماهیتی غیردموکراتیک یافته، در راستای تثبیت نفوذ ائتلاف مسلط درون حزب و توسط گروه کوچکی از نخبگان اتخاذ می‌گردد. رهبران حزب برای پیشبرد اهدافشان در راستای سیاست‌های مشتری‌مدارانه، تصمیم‌گیری غیردموکراتیک و متمرکز را بهتر یافته، فرایند مشارکت‌جویانه را مانعی در مسیر پیگیری آن اهداف قلمداد می‌نمایند. مؤلفه‌های یادشده، خصایص سازمان حزب مؤسس در نظام‌های شبه‌دموکراتیک است؛ سازمانی که با عنوان حزب مؤسس، هویتی فراتر از شخص یا اشخاص بنیان‌گذار خود ندارد و نشانی از نهادینگی، یعنی ریشه داشتن در اعماق جامعه در آن به‌چشم نمی‌خورد.

نتیجه‌گیری

امروزه احزاب سیاسی، جزئی‌ناپذیر از حکومت‌های مردم‌سالار و نشانه‌ای از کارکرد موفق سیستم‌های دموکراتیک به‌شمار می‌آیند. هرچند اخیراً اقبال به احزاب با گسترش نفوذ شبکه‌های مجازیو ضعف سازمان‌های حزبی در امر حکمرانی با نشانه‌هایی از افول همراه بوده، هنوز احزاب، بازیگری مهم در حیات سیاسی قلمداد می‌شوند. طرفه آنکه نظام‌هایی هم که حقیقتاً از معیارهای دموکراتیک عاری هستند، دعوی آن را دارند که فعالیت سازمان‌ها و احزاب سیاسی با سلیق گوناگون را مجاز می‌دانند. در عین حال در چنین نظام‌هایی، احزاب با معضلاتی اساسی مواجه‌اند که از مهم‌ترین آنها می‌توان به عدم نهادینگی اشاره کرد که بر اساس آن احزاب، فاقد ریشه و جایگاه استواری بوده، تغییرات موسمی و سریع، بقا و پایداری آنها را تهدید می‌کند. فقدان نهادینگی موجب می‌شود تا وضعیت نااطمینانی بر جریان رقابت سیاسی حاکم شود و قاعده و نظمی برای ایجاد ثبات و استمرار مشهود نباشد. نظام‌های شبه‌دموکراتیک که تلفیقی از مظاهر دموکراسی و محتوای اقتدارگرایی را با هم دارند، از قاعده‌مندی رقابت سیاسی احزاب نهادینه محرومند و آنچه بیش از همه، صحنه سیاست را در این نظام‌ها نشان می‌دهد، تکاپوی گروه‌هایی است که حول محور اشخاص برجسته شکل می‌گیرد و عملاً ابزار دست آنها برای تحکیم و بسط نفوذشان می‌شود.

در نظام‌های شبه‌دموکراتیک از هسته مرکزی قدرت به نفع ائتلاف مسلط حفاظت می‌شود. این نظام‌ها حول محور شخص‌گرایی، مشتری‌مداری و عوام‌گرایی، کنترل فضای سیاسی را در دست دارند. اساس مناسبات در چنین نظام‌هایی بر رانت و توزیع آن در میان شبکه حامیان بنا نهاده شده و با غلبه‌گرایی‌های انحصارطلبانه برای حفظ دایره قدرت و ثروت، از رقابت آزاد، شفاف و برابر جلوگیری می‌شود و همین، کیفیت حکمرانی را تحت الشعاع قرار داده، به ذبح دموکراسی منجر می‌شود. تراکم رانت قدرت و ثروت و انحصارطلبی ائتلاف غالب، فضای سیاسی را دچار رکود و جمود نموده، نظمی بنا می‌نهد که بسیار به الگوی نظام‌های اقتدارگرا نزدیک است؛ اما در عین حال بی‌پروا ندای دموکراسی و مشارکت توده‌ها سر داده، خود را مستظهر به حمایت عمومی می‌داند. در ترتیبات نهادی چنین نظام‌هایی، هنجارهای غیررسمی، مشابهت بسیاری با

هنجارهای غیردموکراتیک نظام‌های اقتدارگرا دارد؛ قواعد رسمی بیش از هر چیزی، شخص‌گرایی را تقویت می‌کند و نهاد اجرا، حافظ منافع و اهداف ائتلاف مسلط است و سدّی مستحکم در مقابل رقابت آزاد، شفاف و منصفانه پدید می‌آورد. این ترتیبات نهادی معیوب، به شکل‌گیری سازمان حزب مؤسس می‌انجامد؛ حزبی که بیش از هر چیزی متکی به شخص یا اشخاص پایه‌گذار سازمان است. پایگاه اجتماعی لِرزان و متغیر، ابهام در ایدئولوژی و برنامه حزبی، شکست در ایفای کارویژه‌های حزب، ضعف استقلال و خودمختاری بیرونی، ضعف انسجام درونی، عمر کوتاه و مقطعی، سادگی ساختاری و تصمیم‌گیری غیردموکراتیک درون حزب، از مؤلفه‌های دیگر سازمان حزب مؤسس است. بدین ترتیب سازمان حزب مؤسس، نمود شکست الگوبرداری نظام‌های شبه‌دموکراتیک از احزاب موفق در دموکراسی‌های توسعه‌یافته به‌شمار می‌آید.

برای دستیابی به سازمان حزب نهادینه، باید مجموعه ترتیبات نهادی هم‌بسته یادشده به گونه‌ای متفاوت از آنچه در نظام‌های شبه‌دموکراتیک موجود است، سامان داده شود. فرهنگ سیاسی توده، ایستارهای ذهنی نخبگان، قوانین و مقررات حوزه نظام‌های حکومتی، حزبی و انتخاباتی و بالاخره اجرا و داوری رقابت‌های سیاسی به صورت آزاد و منصفانه، در پیوند با یکدیگر و نه به صورت جزیره‌ای و مجزا از هم، کلید تحول نهادی برای شکل‌گیری سازمان حزبی نهادینه محسوب می‌شوند. البته منطق حاکم بر نظام‌های شبه‌دموکراتیک، یعنی شخص‌گرایی، مشتری‌مداری و عوام‌گرایی، زنجیره‌ایی بر پای این نظام‌ها هستند که با انعکاس آن در ترتیبات نهادی، مانع از حرکت آنها به سمت سازمان حزبی نهادینه می‌شوند. در این میان، نخبگان سیاسی، سهمی شگرف در پدید آوردن تحول نهادی مثبت دارند و به یقین با اراده و توان آنها، این مهم امکان تحقق بیشتری خواهد یافت.

منابع

- اوتای، مارینا (۱۳۸۶) گذار به دموکراسی یا شبه‌اقتدارگرایی، ترجمه سعید میرترابی، تهران، قومس.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۶) گذار به مردم‌سالاری (گفتارهای نظری)، تهران، نگاه معاصر.
- پیترز، گای (۱۳۸۶) نظریه نهادگرایی در علم سیاست، ترجمه فرشاد مؤمنی و فریبا مؤمنی، تهران، جهاد دانشگاهی.
- رینولدز، آندرو و دیگران (۱۳۹۰) دانشنامه نظام‌های انتخاباتی، ترجمه ابوذر رفیعی قهساره، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۹) فرهنگ سیاسی ایران، تهران، فرزانه روز.
- عجم‌اوغلو، دارون و جیمزای رایبسون (۱۳۹۷) چرا ملت‌ها شکست می‌خورند؟ ریشه‌های قدرت، ثروت و فقر، ترجمه محسن میردامادی و محمدحسین نعیمی‌پور، چاپ هشتم، تهران، روزنه.
- عمید، حسن (۱۳۸۹) فرهنگ فارسی عمید، تهران، راه رشد.
- معین، محمد (۱۳۸۶) فرهنگ معین، گردآورنده عزیزالله علیزاده، چاپ چهارم، تهران، ادنا.
- مولر، یان ورنر (۱۳۹۷) پوپولیسم چیست؟ ترجمه بابک واحدی، چاپ دوم، تهران، بیدگل.
- میخلز، رابرت (۱۳۸۵) جامعه‌شناسی احزاب سیاسی، ترجمه احمد نقیب‌زاده، چاپ دوم، تهران، قومس.
- ویر، ماکس (۱۳۹۰) دانشمند و سیاست‌مدار، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، علم.

- Almond, Gabriel & Verba (1965) Sidney, Civic Culture, Political Attitudes and Democracy in Five Nations, Boston: Little, Brown and Company.
- Duverger, Maurice (1990) Caucus and Branch, Cadre Parties and Mass Parties, In: Mair, Peter, The West European Party Systems, Oxford University Press.
- Heinisch, Reinhard & Mazzoleni (2016) Oscar, Understanding Populist Party Organisation: The Radical Right in Western Europe, Palgrave Macmillan.
- Hicken, Allen (2009) Building Party Systems in Developing Democracies, Cambridge University Press.
- Huntington, Samuel (1973) Political Order in Changing Societies, Yale University Press, Seventh Printing.
- Katz, Richard S & Crotty (2006) William, Handbook of Party Politics, London, Sage Publications, First Published.
- LaPalombara, Joseph and Weiner (1969) Myron, Political Parties and Political Development, New Jersey, Princeton University Press, First Princeton Paperback Printing.
- Lowndes, Viven & Roberts (2013) Mark, Why Institutions Matter: The New Institutionalism in Political Science, First Published, Palgrave Macmillan.
- Mainwaring, Scott (1989) 'Transitions to Democracy and Democratic Consolidation: Theoretical and Comparative Issues', Working Paper # 130, November.
- (1999) Rethinking Party Systems in the Third Wave of Democratization: The Case of Brazil, Stanford University Press.

- Mainwaring, Scott & Bejarano (2006) Ana Maria & Leongomez, Edvardo Pizarro, The Crisis of Democratic Representation in the Andes, Stanford University Press.
- Mainwaring, Scott & Torcal, Mariano (2005) 'Party System Institutionalization and Party System Theory after the Third Wave of Democratization', Working Paper # 319, April.
- Meleshevich, Andrey (2007) A. Party Systems in Post-Soviet Countries: A Comparative Study of Political Institutionalization in the Baltic States, Russia and Ukraine, Palgrave Macmillan, First Published.
- Muller, Wolfgang C & Narud, Hanne (2013) Marthe, Party Governance and Party Democracy, Springer.
- North, Douglass Cecil (1990) Institutions, Institutional Change and Economic Performance, Cambridge University Press, First Published.
- North, Douglass Cecil (2005) Understanding the Process of Economic Change, Princeton University Press.
- North, Douglass C & Wallis, John Joseph & Weingast, Barry (2009) R, Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History, Cambridge University Press, First Published.
- Panbianco, Angelo (1988) Political Parties: Organization and Power, Translated by Marc Silver, Cambridge University Press.
- Przeworski, Adam (1995) Sustainable Democracy. Cambridge University Press, First Published.
- Pye, Lucian, W, Politi (1969) Culture and Political Development, Princeton University Press.
- Scheiner, Ethan (2006) Democracy without Competition in Japan: Opposition Failure in a One-Party Dominant State, Cambridge University Press.
- Webb, Paul & White, Stephen (2007) Party Politics in New Democracies, Oxford University Press, First Published.
- Wolinetz, Steven B. Parties and Party (1988) Systems in Liberal Democracies, First published, Routledge.
- 2-2) Essays.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱: ۳۲۷-۳۵۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

وقف و کارکرد مشارکت سیاسی در ایران معاصر؛

مطالعه‌ای از منظر نهادگرایی جدید

* علی کریم حدیثی

** مجتبی مقصودی

*** اکبر اشرفی

**** بابک نادرپور

چکیده

وقف به عنوان عمل برخاسته از سنت تاریخی و دینی در جهان اسلام و ایران از دیرباز مورد توجه دین‌باوران، خیرین، دولت‌مردان و بهره‌مندان عادی از هر قشر و گروه اجتماعی بوده و به لحاظ کارکردی به‌مثابه سازمانی مردم‌نهاد، سنتی و دین‌پایه، تأثیرات فراوانی بر ساختارهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی داشته و در عصر حاضر به واسطه مطرح‌شدن ایده دولت کوچک و جامعه مدنی بزرگ، این دست نهادها قابلیت مطرح‌شدن دوباره و بازبینی سازوکارهای درونی و کارکردهای بیرونی و نوین‌سازی کاربردی دارند. با چنین پیش‌زمینه‌ای واز منظر «نهادگرایی نوین» می‌توان این پرسش کلیدی را مطرح ساخت که: وقف به مثابه «تشکلی مردم‌نهاد»، «شریعت‌پایه» و «جامعه‌محور» چگونه بر مشارکت سیاسی تأثیر می‌گذارد؟ در پاسخ به این پرسش کلیدی می‌توان این فرضیه را

* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ایران. alihadisi@yahoo.com

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

maghsoodi42@yahoo.com

*** دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ایران. akbarashrafi552@gmail.com

**** استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ایران. nader1642@yahoo.com



مطرح کرد که وقف به مثابه سازمانی مردم‌نهاد و نوع‌دوستانه، به صورت غیر مستقیم و غیرمحمسوس با ورود به حوزه اختیارات دولت در عرصه عدالت اجتماعی، با خیراندیشی برخاسته از دوگانه شریعت و انسان‌دوستی به بازتوزیع منابع ثروت و سرمایه اقدام می‌کند و مشارکت سیاسی را تسهیل می‌نماید. تشریح وجوه این سازوکار از مسیر بازخوانی مفهوم وقف، پیشینه تاریخی آن و مطالعه آن، از منظر روش‌نهادگرایی نوین امکان‌پذیر است. این پژوهش با بهره‌گیری از روش کیفی - تفهیمی تلاش دارد به بازنمایی این حوزه مغفول کمک نماید. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که وقف به سه شیوه «مشارکت اجتماعی» از طریق تمرکز بر کمک‌های بهداشتی - درمانی، «مشارکت اقتصادی» از طریق اعطای اعانات و ارائه خدمات رفاهی و نیز «مشارکت سیاسی» از طریق کارکردهای فرهنگی - آموزشی به‌ویژه به گروه‌های نیازمند و اقشار محروم جامعه به روند حکمرانی کمک می‌کند و این استعداد را دارد تا در خدمت مدلی از حاکمیت کارآمد و جامعه‌محور درآید.

واژه‌های کلیدی: وقف، نهادگرایی نوین، مشارکت سیاسی، سازمان‌های مردم‌نهاد و جامعه مدنی.

مقدمه

تجدید بازیگری ساختار حاکمیت در برگیرنده تحدید همه قوای سه‌گانه و نهادهای رسمی قدرت است و این مهم گاه در راستای تفویض اختیارات ساختار حاکمیتی به نهادهای غیردولتی و سازمان‌های مردم‌نهاد امکان‌پذیر است. از سوی دیگر یکی از شاخصه‌های اصلی جامعه مدنی، کوچک‌شدن دولت و اهمیت روزافزون آن در امور نظارتی است. به عبارت دیگر دولت باید سری بزرگ اما دست و پای کوچک داشته باشد و میزان تصدی‌گری و مداخله خود را به شدت کاهش داده، در عوض قدرت راهبری، نظارتی و تقنینی خود را در راستای تأمین امنیت و منافع مردم گسترش دهد. طرح «دولت‌های فروتن» و «دولت‌های حداقلی» از سوی برخی تحلیلگران از این زاویه قابل طرح است.

یکی از سازوکارهایی که در این میان مطرح شده و موجب کاهش بار تصدی‌گری وظایف دولت‌ها می‌شود، توجه به سازمان‌های مردم‌نهاد است و نهاد وقف نیز در همین چارچوب قابل تبیین و بررسی است. نهاد وقف به عنوان یک سیستم پویا و بازوی نیرومند، کارکردی مؤثر در سامان‌دهی امور اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه برعهده دارد. البته این سنت دیرینه از جمله موضوعاتی است که به‌رغم ظرفیت وسیع آن در شمول مباحث کاربردی، اقتصادی، علمی، پژوهشی و اجتماعی، کمتر مورد بررسی پژوهشگران قرار گرفته است و جز اندکی در بُعد فقهی، در دیگر ابعاد آن، تحقیقات جامع علمی صورت نگرفته است و در مواردی جامعه با نگرش‌های سنتی از کارکردهای نوین و وجه مردم‌مدار و ظرفیت‌های فرهنگ‌ساز آن آگاه نیستند.

تا به امروز وقف، نقش زیادی در کاهش آلام اقشار آسیب‌پذیر و بهبود وضعیت اجتماعی جوامع اسلامی ایفا نموده است. نهاد وقف با کمک غیرمستقیم و مستقیم به دولت از طریق ارائه خدمات اساسی، موجب کاهش هزینه‌های دولت شده است. این نهاد، زیربنای اساسی را تدارک دیده، چنان که در تأمین شغل، ارتقای سطح فعالیت‌های تجاری، تهیه و توزیع غذا برای محرومان، ایجاد گرم‌خانه‌ها و پناه‌دادن به مستمندان، ایجاد درمانگاه‌ها و حمایت از بخش‌های کشاورزی، عمرانی و صنعتی نسبتاً موفق بوده است. در زمینه فرهنگی - آموزشی نیز با جلب مشارکت و همکاری مردم به توسعه کتابخانه‌ها و

مراکز فرهنگی، بهبود و ارتقای فرهنگی اقشار مختلف و از جمله سوادآموزی و آموزش‌های تخصصی کمک نماید.

در چارچوب سنت فکری کلاسیک، از دیرباز دولت‌ها و دستگاه‌های اجرایی-رسمی مسئولیت حل و فصل مشکلات و تنگناهای موجود و حادث‌شده در جوامع را داشته‌اند؛ حال آنکه در نگرش نوین و در قالب مفهوم «مسئولیت مشترک اجتماعی»، مردم، گروه‌های اجتماعی، نهادهای مدنی اعم از سنتی و نوین همپای دولت مسئولیت دارند. با چنین رویکردی، وقف نهادی است که از طریق آن می‌توان بخش زیادی از مشکلات و تنگناهای جامعه را شناخت و اموال و دارایی‌های افراد نیکوکار را داوطلبانه در جهت رفع مشکلات به کار بست. به طور کلی آثار و کارکردهای وقف در جامعه را می‌توان به سه دسته کارکردهای اجتماعی- فرهنگی، اقتصادی و سیاسی تقسیم کرد و به همین سیاق، برخی از معضلات و مصائب را کاهش داد. چنان‌که از کارکردهای پنهان وقف می‌توان به تعدیل ثروت و کمک به برقراری توازن اجتماعی و نیز گسترش فرهنگ همکاری اجتماعی و بین طبقاتی اشاره کرد که همه اینها در اصل زیربنای عدالت اجتماعی و اقتصادی جامعه هستند.

پرسش اصلی پژوهش از منظر نهادگرایی نوین بدین‌گونه طراحی شده است که: وقف به مثابه سازمانی مردم‌نهاد، شریعت‌پایه و جامعه‌محور، چگونه بر مشارکت سیاسی تأثیر می‌گذارد؟ در پاسخ اولیه به موضوع و یا به عبارتی فرضیه پژوهش می‌توان این ادعا را مطرح کرد که: وقف به مثابه سازمانی مردم‌نهاد و نوع‌دوستانه، به صورت غیرمستقیم و غیرمحسوس با ورود به حوزه اختیارات دولت در عرصه عدالت اجتماعی، با خیراندیشی برخاسته از دوگانه شریعت و انسان‌دوستی به بازتوزیع منابع ثروت و سرمایه اقدام می‌کند و مشارکت سیاسی را تسهیل می‌نماید.

مبانی نظری

یکی از مهم‌ترین لوازم انسان بودن و رشد و ترقی زیست بشری، شرکت در زندگی جمعی و «مشارکت اجتماعی- سیاسی» است. به دلیل اهمیت برآیندهای اساسی مشارکت اجتماعی و سیاسی، کمیت و کیفیت آن همواره مورد علاقه جامعه‌شناسان و

اندیشمندان سیاسی بوده است (مقایسه کنید با: Lampiranou, 2013). بدیهی است که مشارکت گسترده در فرایندهای تصمیم‌گیری، یکی از پیش‌نیازهای حاکمیت دموکراتیک است. از نظر آمارتیا سن، «مشارکت»، چارچوب اساسی توسعه است. این مشارکت، زندگی شخصی و اجتماعی افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد و موجب به‌زیستی انسان و معنابخشی می‌شود (حیدری و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۴۱ و Weitz-Shapiro & et al, 2008).

به نظر اکثر جامعه‌شناسان، آنچه به مشارکت واقعی در جامعه یاری می‌رساند، سازمان‌ها و نهادهای مدنی جامعه هستند. در یک تعریف عام، سازمان‌های غیردولتی که با نام‌های مختلفی اعم از سازمان‌های مردم‌نهاد، سمن‌ها، ان‌جی‌اوها، سازمان‌های غیر انتفاعی نامیده می‌شوند، به نهادهایی اطلاق می‌شود که مردم به صورت داوطلبانه جهت دنبال کردن هدف‌های اجتماعی و پیشبرد توسعه اجتماعی بنیان می‌نهند و در آن استقلال از دولت، وجه تمایز آنها از بسیاری سازمان‌های مشابه به شمار می‌رود. بر این مبنا آنها را می‌توان از مختصاتشان که داوطلبانه بودن کنش‌های اعضا، غیر انتفاعی بودن، استقلال از دولت و پیگیری توسعه اجتماعی است، تشخیص داد.

اگر نهادهای مدنی را در دو قالب سنتی و نوین طرح و بررسی کنیم، این سابقه در مفهوم نوین آن به حدود دویست سال برمی‌گردد. تأسیس سازمان صلیب سرخ جهانی در سال ۱۸۶۳ و تشکیل سازمان ملل متحد در شرایط بعد از جنگ دوم، شاخص‌ترین نمونه‌ها از این دست محسوب می‌شوند. اساساً عبارت و مفهوم «سازمان‌های غیر دولتی» با تأسیس سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۵ به وجود آمد. هرچند نام این نهاد در منشور ملل متحد ذکر نشده، ماده ۷۱ این منشور در حالی که به وظایف و اختیارات شورای ملل اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل می‌پردازد، نام سازمان‌های غیر دولتی را نیز به عنوان نهادهایی که شورا می‌تواند از ظرفیت آنان جهت کسب اطلاعات دست اول و بهینه از وضعیت مناطق مورد نظر خود استفاده نماید، مطرح می‌کند (گلشن‌پژوه، ۱۳۸۶: ۱۰). ضرورت کار با سازمان‌های غیر دولتی و انجام کار از طریق آنها به عنوان بخشی مکمل برای فعالیت‌های اطلاع‌رسانی ملل متحد از زمانی رسمیت یافت که بخش اطلاعات عمومی در سال ۱۹۴۶ تأسیس شد. مجمع در قطعنامه ۱۳ خود، بخش اطلاعات عمومی و ادارات تابعه خود را مأمور این امر کرد (سعیدی، ۱۳۹۳: ۱۰۳).

بدیهی است که اینگونه سازمان‌ها علاوه بر داخل کشورها، در سطح بین‌المللی نیز توسعه و گسترش یافتند و بعضی از آنها نیز از اهمیت روزافزونی برخوردارند، به گونه‌ای که یکی از بااهمیت‌ترین و مهم‌ترین سازمان‌های غیر دولتی در مقیاس بین‌المللی و جهانی آن، سازمان عفو بین‌الملل است که بعد از جنگ شکل گرفت (پورنجاتی، ۱۳۸۱: ۹) با وجود این نقش و توسعه این سازمان‌ها طی زمان دستخوش تغییراتی شده است. این تغییرات موجب شده است تا نهادگرایان به دو دسته تقسیم شوند: نهادگرایان قدیم و نهادگرایان نوین.

نهادگرایان سنتی یا قدیم بر قواعد و رویه‌ها و عملکرد سازمان‌های رسمی حکومت تمرکز می‌یابند (حاجی یوسفی، ۱۳۷۸: ۸۵)؛ ولی نهادگرایان نوین بر جایگاه مستقل برای نهادهای سیاسی تأکید می‌کنند. نهادگرایی نوین با «مارش» و «اولسن» شناخته شده است. آنها بر نقش فرد در انتخاب سیاسی تأکید می‌کنند و تمایل دارند که به طور گسترده فرد را یک‌بار دیگر مستقل و عقلانی سازند. نهادگرایی نوین دارای رهیافت‌های گوناگونی می‌باشد که شامل نهادگرایی انجمنی، نهادگرایی هنجاری، نهادگرایی تجربی، نهادگرایی جامعه‌شناختی، نهادگرایی بین‌المللی، نهادگرایی تاریخی و نهادگرایی عقلانی می‌باشد (حقیقت، ۱۳۸۷: ۱۴۱-۱۴۲).

اولین نسخه از نهادگرایی نوین، نهادگرایی تاریخی است که در علوم سیاسی پدیدار شده است. در نهادگرایی تاریخی، مفاهیمی همچون «بزنگاه»، «افق زمان»، «وابستگی به مسیر» و «بازخورد مثبت» باید مورد تحلیل و تبیین قرار گیرد (پیرسون، ۱۳۹۳: ۲۲۲) مشخصاً با توجه به تقسیم‌بندی‌های انجام‌شده، نهاد وقف در زمره نهادگرایی تاریخی-هنجاری و انجمنی قابل تحلیل و بررسی است.

«کورتون» (۱۹۹۰)، سه دوره را برای تکامل سازمان‌های غیر دولتی برمی‌شمارد: در دوره نخست، بیشتر فعالیت‌های این سازمان‌ها معطوف به کارکردهای رفاهی و امدادسانی روزانه به افراد مستحق و نیازمند اعم از نیاز به خوراک، سرپناه و خدمات بهداشتی بود. در مرحله دوم، با گسترش دامنه خدمات‌رسانی، این سازمان‌ها خصلتی فراتر از افراد و خانوارها و جنبه محلی پیدا کرده، عمده فعالیت آنها معطوف به اجتماعات محلی به منظور تأمین نیازهای آنها گردید. در حالی که در مرحله اول و دوم

خدمات آنها بیشتر جنبه رفاهی، محلی و فقرزدایی داشت، در مرحله سوم و از دهه ۱۹۹۰، این سازمان‌ها به عنوان یکی از ارکان توسعه مورد توجه قرار گرفتند. کورتون این مرحله را توسعه نظام‌های پایدار نامید. در این مرحله تلاش آنها در راستای تأثیرگذاری بر سیاست‌ها در سطح داخلی، ملی و بین‌المللی است. این امر به موازات تغییر در رویکردهای توسعه‌ای بود. بدین ترتیب کارکرد و نقش این سازمان‌ها به سطح عاملان توسعه، تغییر ماهیت داد.

در این تحلیل، کارکرد سازمان‌های مردم‌نهاد، کارکردی توسعه‌گرایانه محسوب می‌شود که «فقرزدایی و توانمندسازی» در رأس آن قرار می‌گیرد (موسوی و شبیانی، ۱۳۹۴: ۱۱۱). بانک جهانی، سازمان‌های مردم‌نهاد را به عنوان سازمان‌هایی غیردولتی تعریف می‌کند که فعالیت‌هایی را برای کاهش آلام، بهبود منافع فقرا، حمایت از محیط‌زیست، تأمین خدمات اجتماعی پایه، بهبود کیفیت زندگی با پیشبرد توسعه محلی پیگیری می‌کنند (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۶: ۲۰).

از زاویه‌ای دیگر، این سازمان‌ها بیش از نهادهای دولتی نسبت به مشکلات و نیازمندی‌های اجتماعی و اولویت‌های آنان وقوف دارند و می‌توانند با شناسایی، طبقه‌بندی و اولویت‌بندی نیازها و تقاضاهای اجتماعی، سرعت تصمیم‌گیری‌های نظام‌های سیاسی را افزایش و احتمال بروز خطا و بازخوردهای منفی را کاهش دهند (مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۲: ۱۱-۱۲). در این عرصه، چه‌بسا با توجه به جمع‌گرایی‌های انسان‌دوستان از اعتمادپذیری اجتماعی بیشتری برخوردارند و در دستیابی به اهداف به نسبت نهادهای دولتی از کارآیی بیشتری برخوردار باشند. این سازمان‌ها به تعبیر هانا آرنت و هابرماس، شکل‌دهنده به هویت متمایز انسانی یعنی توانایی عمل و سخن گفتن در جمع هستند و در غیاب این نهادها، جامعه به تعبیر آرنت، خصلت توده‌وار پیدا می‌کند که در آن افراد، هویت فردی خود را از دست می‌دهند و در غیاب گروه‌ها و انجمن‌ها و نهادهای واسط بین دولت و فرد، هویت جمعی خودانگیخته‌ای نیز ندارند» (موسوی و شبیانی، ۱۳۹۴: ۱۱۶).

یکی از کارکردهای سازمان‌های غیردولتی، میانجی‌گری میان دولت و جامعه است که این ویژگی به خصلت و ماهیت مدنی آنها برمی‌گردد که پیشبرد دموکراسی را نیز

مشمول اهداف خود می‌دانند. در این زمینه می‌توان اهداف دوگانه‌ای را برای فعالیت‌های آنها برشمرد: این سازمان‌ها از یک طرف موجبات انتقال خواسته‌های افراد و گروه‌هایی را که صدایشان به گوش نهادهای قدرت نمی‌رسد، به سیاست‌گذاران و تصمیم‌گیران فراهم می‌سازند و از سوی دیگر این امکان را دارند تا بر فعالیت‌های دولت نظارت داشته، چشم بینای جامعه باشند تا مانع از دست‌درازی نهادهای حکومتی به قلمروی خصوصی زندگی افراد و محدود کردن فضای آزاد شوند و به تعبیر هابرماس می‌توانند در مقابل استعمار زیست-جهان از سوی سیستم مقاومت کنند. بنابراین اقدامات متعددی را در راستای این اهداف انجام می‌دهند.

سازمان‌های غیردولتی به شهروندان کمک می‌کنند تا از فعالیت‌های دولت و سایر افراد تأثیرگذار بر زندگی‌شان مطلع شوند؛ از وکالت و نفوذ سیاسی خود برای پاسخگویی دولت‌مردان محلی در خصوص فعالیت‌هایی که به مستمندان یاری می‌رساند، استفاده کنند؛ اجتماعات و مجامعی را برای پیگیری خواسته‌هایشان در مقابله با ضررهای اجتماعی تشکیل دهند و زمینه‌ای فراهم کنند تا دولت‌مردان بتوانند با مردم در زمینه‌های توسعه مشورت کنند و به پیشنهاد‌های آنان گوش فرادهند تا اطمینان حاصل شود که در نتیجه تصمیمات دولت، مردم زیان نخواهند دید (سعیدی، ۱۳۹۳: ۶۹). همچنین «سازمان‌های غیر دولتی توانسته‌اند در برخی شرایط در زمینه کاهش تصدی‌گری دولت موفق باشند. زمانی که این سازمان‌ها به عنوان سازمان‌های جامعه مدنی فعالیت دارند، مصداق کامل تئوری ارتباط از جامعه‌شناسی اقتصادی به جامعه‌شناسی سیاسی‌اند. وقتی از جامعه‌شناسی به عنوان یک پارادایم صحبت می‌شود، منظور پارادایمی به مفهوم کوهنی نیست، بلکه به معنای رابرت مرتونی از آن مستفاد می‌شود. مرتون در مقاله «جامعه‌شناسی معرفت» در کتابش به نام «نظریه اجتماعی و ساخت اجتماعی» از واژه پارادایم استفاده می‌کند تا اصول اولیه و رهیافت‌های این رشته را برای حل مشکلات نشان دهد. بنابراین در اینجا جامعه‌شناسی اقتصادی را به این معنی، یک پارادایم محسوب می‌کنیم؛ چون بر این اساس می‌توان آن را یک حوزه تحقیق جامعه‌شناسی محسوب کرد» (سوئد برگ و گرانووتر، ۱۳۹۵: ۱۷). بدین لحاظ موضوع

نهادهای مدنی و به‌ویژه نهاد وقف را در چارچوب پارادایم اقتصادی جامعه‌شناسی مورد طرح و توجه قرار می‌دهیم.

باید توجه اکید داشت که عصر موفقیت‌های بزرگ برای دولت‌ها پایان یافته است. «امروزه آنچنان پیچیدگی‌ها بالاست و بازیگران قدرتمندی در صحنه حضور دارند که هیچ دولتی نمی‌تواند معجزه کند. بنابراین دولت‌ها سقوط کرده‌اند و به قول کروزیو تاحد دولت موفقیت‌های کوچک، فروتن شده‌اند و به جای کارهای بزرگ، به دنبال انجام دادن کارهای کوچک هستند» (کروزیو، ۱۳۹۲: ۱۳ و فاضلی، ۱۳۹۶: ۱۷).

بدین‌گونه در تئوری می‌توان سازمان اوقاف را در کشورهای اسلامی و از جمله در کشور خودمان از ید دولت‌ها خارج کرد و تحت شرایط خاصی که مبتنی بر ویژگی‌های نظام‌های دارای بروکراسی کارآمدند، قرار داد تا از سیطره دیوان‌سالاری ناکارآمد تاریخی به درآید و با استفاده از تجارب بشری و فهم دورانی خود از آیات و احادیث، از این سازمان مردم‌نهاد در حد شایسته‌ای بهره گرفته شود و یار و یاور دولت‌ها و مردم در راه دراز توسعه پایدار محسوب گردد.

اصول ۲۰ و ۲۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز به حقوق مشارکت سیاسی، یعنی حقوق مربوط به مشارکت در حاکمیت کشور و حق رأی همگانی اشاره دارد (ر.ک: Ricker, 2014). مشارکت سیاسی اگر مساوی با دموکراسی تعریف نشود، پدیده‌ای جهانی است. یعنی به این معناست که در همه جوامع یافت می‌شود (راش، ۱۳۹۱: ۱۲۳). عده‌ای از محققان، این دیدگاه را مطرح می‌نمایند که با وجود کاهش اشکال نهادینه مشارکت سیاسی در بسیاری از کشورها، اشکال غیر نهادی مشارکت، روندی افزایشی داشته است. یعنی هرچند شهروندان از نظام دموکراتیک حمایت می‌کنند، انتقاد آنها از شیوه‌های کنونی عملکرد دموکراسی، افزایش یافته است. از دیگر ویژگی جوامع معاصر طی سه دهه گذشته، کاهش اعتماد نهادی در بیشتر کشورهای دنیا و در عوض رشد دموکراسی‌های غیر قابل اعتماد است. این محققان در پرتو همزمانی نسبی «کاهش نرخ مشارکت سیاسی» و «کاهش اعتماد نهادی»، سعی کرده‌اند تنوع در مشارکت و فعالیت مدنی را به عنوان بخشی از روند گسترده‌تر «تغییر سرمایه اجتماعی» توضیح دهند.

سرمایه اجتماعی، خود بحث مهم و منفک از این پژوهش است. اما با ازدیاد سرمایه اجتماعی، استقبال از نهاد وقف و تقویت آن، موجب کثرت مشارکت سیاسی همراه با رقابت‌های آزاد می‌گردد. «نهادگرایی نوین» نیز که به مشارکت مردم در تأسیس نهاد و رابطه آنها با قدرت تأکید دارد، عملاً می‌تواند در نهاد وقف تجلی یابد و حتی سازمان بروکراتیک و عریض و طویل اوقاف را در جهت تقویت جامعه مدنی و القای نوعی مشارکت و رقابت سیاسی بسیج کند.

در جمع‌بندی مباحث نظری، از دیدگاه‌های داگلاس نورث که از قضا از پیشگامان نهادگرایی است، بهره می‌جویم. وی بر این نظر تأکید دارد که: «نهادها، قراردادهای ابداع‌شده بشری هستند که کنش متقابل انسانی را ساختارمند می‌کنند. آنها از قوانین رسمی چون قوانین، قواعد و قانون اساسی تبعیت نموده، قواعد غیر رسمی چون عرف، ایستارها و ارزش‌های رفتاری، خصوصیات اجرایی آنها را تشکیل می‌دهد» (North, 1994: 360).

بدین ترتیب نهادها، علاوه بر ماهیت مدنی، فرآیندی هستند که به صورت رسمی یا غیر رسمی، رفتار کارگزاران را شکل می‌دهند و بر اندیشه و برنامه آنها تأثیر می‌گذارند (آب‌نیک، ۱۳۸۶: ۱۱-۱۲). نهاد وقف نیز در چنین فضا و بستری می‌تواند محمل شکل‌دهی به اندیشه و عمل کنشگران آن در عرصه‌های مدنی، هنجاری، داوطلبانه، خیرخواهانه و بشردوستانه گردد که با سرعت عملی ستودنی، ضمن بسط و گسترش مشارکت اجتماعی - اقتصادی و سیاسی آحاد مردم به بازتوزیع ثروت ملی و کاهش فقر و فاقه کمک رسانده، از بار مسئولیت دولت بکاهد.

چارچوب مفهومی وقف

در فرهنگ‌های فارسی از «وقف» و «اوقاف»، تعاریف گوناگونی شده است که مشابهت‌های زیادی با هم دارند. در فرهنگ معین، وقف به معنای ایستادن، درنگ کردن، تخصیص ملک یا مالی برای مصرف کردن در اموری که واقف تعیین کرده است (معین، ۱۳۸۱: ۱۱۱۰ و ۱۱۸۳). در فرهنگ عمید، وقف به معنای درنگ کردن در بین کلام و دوباره حرف زدن آمده است (عمید، ۱۳۶۳: ۲۴۶۵). از این‌رو به لحاظ مفهومی همواره وقف را «چیزی می‌دانند که از ثروت خود جدا کنند تا در کارهای عام‌المنفعه از آن استفاده

کنند» (معراجی، ۱۳۸۵: ۹۲). در رویکرد فقهی، وقف به معنای نگه‌داشتن و حبس کردن عینِ ملکی است بر ملک واقف آن، نه ملک خدا و مصرف کردن منفعت آن در راه خدا (دهخدا، ۱۳۸۲: ذیل واژه وقف) و یا به معنی ایستادن و پایندگی و اصطلاحاً حبس کردن عینِ ملک یا مالی است که منافع آن در امور عام‌المنفعه مصرف شود که قاموس قرآن از آن به «حبس العین و تسبیل المنفعه» تعبیر کرده است (فرشی، ۱۳۸۱، ج: ۷: ۲۳۶).

علامه حلی درباره این اصطلاح می‌گوید که وقف آن است که اصل مال را نگه‌دارند و تا هست، منافع آن را در راه خیر صرف کنند و می‌دانیم خیر، کار نیکی است که به سامان فرد و اجتماع کمک کند (حلی، ۱۳۶۸: ۴۵۳). عده‌ای نیز این تعریف را منبعث از حدیثی می‌دانند که از نبی اکرم (ص) در جواهر الکلام نقل شده که فرمود: «حبس الاصل و سبل المنفعه» (فیض، ۱۳۷۳: ۳۵). به این ترتیب وقف، نمادی از روح خیرخواهی، تعاون، هم‌زیستی و عطوفت انسانی و برخاسته از ایدۀ والا و ایمان است (لطف عطا، ۱۳۷۹: ۱۴). این احسان و نیکوکاری که مبتنی بر کمک به دیگران است، از برترین فضائل و صفات نیکوی انسانی است که دین اسلام نیز بدان دستور داده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ». همچنین مصلحان در هر جا و هر زمان، منادی آن بوده و خیران نیز در طول تاریخ در انجام آن کوشا بوده‌اند.

هرچند در قرآن مجید، آیه‌ای که در آن عیناً کلمه وقف به کار رفته باشد، وجود ندارد، در آیاتی متعدد به کلماتی از قبیل انفاق، احسان، تعاون، صدقه و قرض‌الحسنه اشاره کرده است. چنان‌که در سوره آل عمران، آیه ۹۲ می‌خوانیم: «شما هرگز به مقام نیکوکاران و خاصان خدا نخواهید رسید، مگر اینکه از آنچه دوست می‌دارید، در راه خدا انفاق کنید» و یا در سوره بقره، آیه ۱۷۷ می‌خوانیم: «نیکوکار کسی است که به خدای عالم و روز قیامت و فرشتگان و کتاب آسمانی و پیغمبران ایمان آورد و دارایی خود را در راه دوستی خدا به خویشان و یتیمان و فقیران و رهگذران و گدایان بدهد و هم در آزاد کردن بندگان صرف کند». همچنین در آیه ۲۱۵ سوره بقره می‌خوانیم: «ای پیغمبر از تو سؤال کنند، در راه خدا چه انفاق کنیم؟».

از مجموع تعاریف یادشده چنین استنباط می‌شود که وقف، کلمه‌ای عربی است که

در لغت به معنای محدودیت و ممنوعیت به کار می‌رود و در دین اسلام، اصطلاحی است دال بر حفظ و نگه‌داری اموالی خاص جهت به کارگیری منافع آن در کارهای انسان‌دوستانه و امور خیریه، به شرط آنکه منافع فقط در هدف یا اهداف تعیین‌شده برای آن مصرف شود (Cizakca, 1998: 45). این تعریف، ما را به یک ویژگی مهم در وقف که همانا استمرار و دوام باشد، رهنمون می‌کند. بنابراین زمین و ساختمان (که اموالی ماندگار هستند)، بیشتر مورد وقف قرار می‌گیرند تا اشیای دیگر. هرچند درباره کتاب، ابزار کشاورزی، احشام، سهام و اوراق بهادار و پول نقد نیز وقف وجود دارد.

بر اساس تعاریف تاریخی مطرح‌شده است که می‌توان وقف را از جهات متعددی تقسیم‌بندی کرد. برای مثال نهاد وقف از نظر هدف دارای سه نوع وقف دینی، وقف خبری یا عام و وقف خاص (یا اولادی) است. این تقسیم‌بندی را به گونه‌ای دیگر و مخاطب‌محور می‌توان به دو دسته وقف عام و وقف خاص نیز تفکیک نمود. همچنین می‌توان وقف را از نظر کسب منافع و عواید نیز به دو دسته وقف انتفاع و وقف منفعت تقسیم کرد که در اینجا به دلیل آنکه این مباحث بیشتر وجه فقهی پیدا می‌کنند، بیشتر تشریح نمی‌شود.

پیشینه وقف، پیش و پس از اسلام در ایران معاصر

معتبرترین پژوهش‌هایی که در ایران درباره فرهنگ وقف، احکام وقفی، سیر تحولات نظام‌های وقفی در ایران تا به امروز انتشار یافته را می‌توان در آثار الکیسی، شهابی، مصطفوی رجایی، برادران دلاور و ریاحی سامانی مشاهده کرد (ر.ک: الکیسی، ۱۳۶۴؛ شهابی، ۱۳۸۲؛ مصطفوی رجایی، ۱۳۵۱؛ برادران دلاور، ۱۳۷۳؛ ریاحی سامانی، ۱۳۷۸). در این آثار نویسندگان، شیوه‌ها و رویکردهای مختلف به موضوع وقف برگزیده و وقف در ایران را به انواع گوناگونی تفکیک و دسته‌بندی نمودند. آنچه تمامی این آثار مدنظر قرار داده‌اند، تفکیک نهاد و سازوکار وقف به پیش و پس از اسلام است. آنچنان که غالباً عنوان می‌شود، وقف، سابقه طولانی در فرهنگ ملل و تمدن‌های تاریخ بشری دارد و تاریخچه وقف به پیش از ظهور اسلام بازمی‌گردد و در جوامع غربی و غیراسلامی نیز وقف مورد توجه بوده است (Deguilhem, 2008: 44).

شواهد و قرائن نشان می‌دهد که این عنوان پیش از اسلام بین پیروان همه ادیان در غرب و شرق متداول بوده و اداره معبدها، صومعه‌ها و آتشکده‌ها، زندگی اسقف‌ها، موبدان و

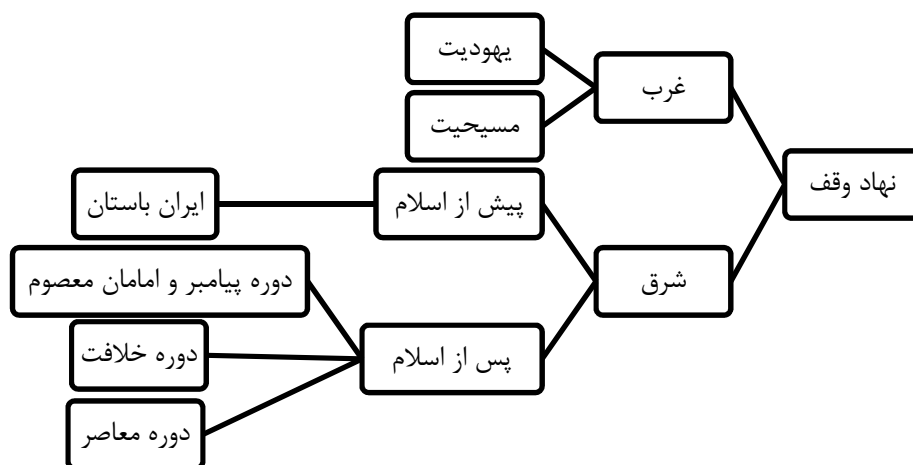
کاهنان از منافع و درآمدهای موقوفات بوده است. چنان که در این باره از پیامبرهای پیش از حضرت رسول اکرم (ص) یاد می‌شود و برای مثال به اوقاف حضرت ابراهیم (ع) که تا امروز نیز باقی است، اشاره می‌شود (الکبیری، ۱۳۶۴: ۱۶۸). یا درباره حضرت مسیح و انجیل مقدس و رساله حواریون عیسی مسیح (ع) همچون رساله پولس حواری نیز مطالبی درباره وقف وجود دارد (عباسی، ۱۳۷۴: ۱۷۵) که این خود بهترین دلیل بر وجود وقف قبل از اسلام است.

در ایران باستان نیز وقف، سنتی بسیار کهن دارد که به‌رغم تحولات مختلف، تا به امروز تداوم یافته است؛ چنان که وقف در ایران با پیشینه‌ای بسیار طولانی از دوران باستان تاکنون رواج داشته و نذورات و وقف اموال به آتشگاه‌ها و معابد همواره رایج بوده است. آریایی‌های ساکن ایران از دوره باستان به تبعیت از آیین خود، به انجام دادن کارهای نیک و به‌ویژه رسیدگی به وضع بینوایان جامعه توجه کرده و برای نگهداری آتشکده‌های خود، نذورات و موقوفاتی داشته‌اند (سلیمی‌فر، ۱۳۸۲: ۵۲). لذا می‌توان بیان داشت که وقف در ایران پیش از اسلام، پیشینه‌ای روشن دارد، زیرا برای نگهداری مهرآوه‌ها، آتشکده‌ها، آتشگاه‌ها و برپاداشتن آتش «زرتشت» و آسایش زندگی مغان، موبدان، هیربدان و ... از درآمد زمین، خانه و باغ‌های وقف‌شده بهره می‌گرفتند (سالک، ۱۳۷۲: ۴۲).

نهاد وقف در میان اقوام آریایی بر سه صورت بوده است که هنوز هم کم‌وبیش در میان زرتشتیان رایج است. نخست آشوداد؛ «آشو» به معنای در راه دین و «داد» از فعل دادن و به معنای بخشیدن است و کلاً معنی بخشش ملک، جامه و غذا در راه خدا می‌دهد. دوم «نیاز» که عبارت است از خریداری و تقدیم وسایل و لوازم به معابد و آتشکده‌ها مانند فرش، چراغ و ... دیگر «گهنبار» که عبارت است از جشن‌هایی که پس از مراسم دینی برگزار می‌شده و در طی آن، خوردنی و پوشیدنی میان نیازمندان تقسیم می‌شده است (شهبازی، ۱۳۸۲: ۲۲). بعدتر چنان که لمبتون می‌نویسد: «مالکیت اینگونه زمین‌ها تا ابد غیرقابل انتقال می‌شد، اما عملاً مانند انواع دیگر زمین ممکن بود به وسیله غاصبان غصب شود. قدیمی‌ترین مورد دخالتی که سراغ داریم، عمل عضدالدوله بویی در

مورد اوقاف سواد است که مفتشان و ممیزانی بر آنها گماشت و برای هر کدام، مبلغ معینی به عنوان وظیفه مقرر کرده است» (لمبتون، ۱۳۶۲: ۸۱).

در این میان، اسلام در سامان‌دهی و نهادمندکردن به نیکوکاری، پیشتاز بوده است. این سامان‌دهی سبب شد که پدیده نیکوکاری به صورت نهادی و ساختاری کامل و منحصر به فرد درآید و حالتی بینابین فردی و سازمانی، تکلیف و کار داوطلبانه بیابد و به شیوه‌ها و سازوکارهای متنوعی مانند: وقف، زکات و کمک‌های داوطلبانه دیگر تحقق یابد. چنان‌که از صدر اسلام، وقف در دو عرصه متن و عمل شکل گرفت. مشروعیت این عمل متکی بر سخن خداوند متعال است که می‌فرماید: «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ»؛ هرگز به نیکی نخواهید رسید، مگر آنکه از آنچه دوست می‌دارید، انفاق کنید. این مهم در سیره و رفتار رسول خدا (ص) و امامان معصوم (ع) نیز جاری و ساری بود. چنان‌که برای نخستین‌بار رسول گرامی اسلام (ص) در سال سوم هجرت، پس از جنگ احد، هفت بوستان و مزرعه آماده را به نام «بساتین سبعة» یا «حیطان السبعة» که به آن حضرت هدیه شده بود، وقف کرد (راوندی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۰۵). همچنین به استناد برخی کتب تاریخی نخستین، صدقه موقوفه در اسلام، زمین‌های مخیریق است. مخیریق، آنها را با وصیت در اختیار پیامبر (ص) گذاشت و ایشان آنها را وقف کرد. حضرت فاطمه (س) نیز بسیاری از باغ‌های خود را در مدینه وقف کرد (کلینی، ۱۳۸۲، ج ۷: ۷۰). امام حسن (ع) و امام حسین (ع) هم باغ‌های خود را وقف کرده‌اند (سلیمی‌فر، ۱۳۸۲: ۶۵). به همین ترتیب امامان دیگر نیز این سنت را در دوره خویش دنبال کردند. در یک دسته‌بندی می‌توان نهاد وقف را به شیوه زیر تفکیک و دوره‌بندی نمود.



شکل ۱- نمودار نهاد وقف در ادیان و ادوار مختلف تاریخ

البته که سنت وقف در دوره اسلامی با تحولات و فرازو نشیب‌هایی همراه بوده است. نخستین موقوفات شناخته‌شده در دوران اسلامی به حکومت آل بویه و تأسیس مراکزی چون بیمارستان عضدی بغداد برمی‌گردد (شهایی، ۱۳۸۲: ۱۰۷).

در نیمه دوم قرن چهارم هجری، دیوان اوقاف در ایران تشکیل شد که به کار مساجد و اراضی موقوفه رسیدگی می‌کرد. پولاک، سیاح آلمانی در سفرنامه‌اش از بناهای عام‌المنفعه که به کمک موقوفات اداره می‌شود، یاد می‌نماید و می‌نویسد: «حمام‌های عمومی به اثر موقوفات دینی ایجاد می‌شود و مخارج نگاهداری آن نیز از همان محل است» (پولاک، ۱۳۶۸: ۲۳۴). همچنین می‌توان ربع رشیدی در تبریز در قرن هفتم (لطیفی، ۱۳۸۷: ۲۳)، لوله‌کشی آب شیراز (همان: ۳۲)، بنیاد فرهنگی البرز در سال ۱۳۴۲، بیمارستان الغدیر در تهران در سال ۱۳۵۸ (روابط عمومی سازمان اوقاف، ۱۳۸۳: ۱۱۳) و در دیگر شهرهای ایران همچون بوشهر، ملایر و خراسان را جزء دستاوردهای مهم و تاریخی نهاد وقف برشمرد.

بعدتر در دوره صفویه، وقف رونق فراوانی یافت، به طوری که حتی خود شاهان صوفی نیز در زمرة واقفان بزرگ قرار گرفتند و بسیاری از املاک، وقف بقاع متبرکه شیعه، بالخصوص آستان علی بن موسی الرضا^(ع) گردید. این سنت در دوره صفوی به عنوان نقطه عطفی در

تاریخ موقوفات ایران محسوب می‌شود (تاورنیه، ۱۳۳۶: ۵۸۸). در مجموع پس از دوره صفوی و در ادامه در دوره قاجار، وقف و تشکیلات آن رو به فزونی است (احمدی، ۱۳۷۶: ۹۸). به موازات آن، بر اثر تکوین نیازهای جدید در برخورد با جهان جدید، مصادیق وقف به سمت و سوی آموزش و تعلیم بیشتر و تبلیغ مشارکت سیاسی پیش رفت.

اما به طور مشخص آغاز تشکیلات اوقاف در ایران به دوره حکومت‌های پس از مشروطیت می‌رسد. در این دوره، قانون تشکیلات وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه تصویب شد. این قانون در سال ۱۲۸۹ ه. ش تصویب و امور وقف برعهده مسئولانی در ادارات شهرستان‌ها گذاشته شد. در سال‌های بعد، قوانینی در مجلس برای رسیدگی بهتر به امور موقوفات تصویب و به مورد اجرا گذارده شد. تا سال ۱۳۲۸ ه. ش، مسئولیت رسیدگی به هر اوقاف برعهده اداره فرهنگ بود؛ ولی از این سال با تصویب قانونی، اداره فرهنگ از اداره اوقاف جدا شد (زینعلی، ۱۳۸۰: ۳۵).

بعدتر در سال ۱۳۳۰، قانون فروش املاک موقوفه و در جریان اصلاحات ارضی، اجاره طولانی مدت ۹۹ ساله پیش‌بینی شد که این قوانین به دلیل مخالفت رهبران مذهبی به صورت کامل به اجرا درنیامد و تنها بهانه‌ای برای از بین رفتن تعدادی از اوقاف شد. البته فروش زمین‌های اوقافی در اواخر حکومت پهلوی اول نیز مسبوق به سابقه بوده که سقوط وی و تجدیدنظر بعدی مجلس شورای ملی در آن دوره تاریخی از اجرای آن ممانعت به عمل آورد. در سال ۱۲۸۹، قانون وزارت معارف و اوقاف تصویب شد؛ ولی چون این قانون دارای اشکالات شرعی و اجرایی بود، پس از پیروزی انقلاب اسلامی و با فتوای امام خمینی^(۶)، قانون جامع اوقاف مطابق احکام و شریعت اسلام و در نظر گرفتن راه‌کارهای اجرایی تهیه شد و به تصویب رسید و در دی ماه ۱۳۶۳، قانون تشکیلات و اختیارات سازمان اوقاف به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید و نام آن به «سازمان حج و اوقاف و امور خیریه» تغییر یافت؛ ولی نقش، وظایف و تشکیلات آن به گونه‌ای که با نیازها و تحولات جدید سازگار باشد، تغییر چندانی نیافت.

جدول ۱- مصادیق مشارکت نهاد وقف در دوره‌های صفویه و قاجاریه

جمهوری اسلامی	پهلوی اول	قاجار	صفویه	دوره تاریخی
دولتی	دولتی	دولتی	دولتی	نسبت با حاکمیت
<ul style="list-style-type: none"> - تأمین شغل - تهیه غذا برای گرسنگان - حمایت از بخش صنعتی - توجه به خانواده‌های زندانیان 	<ul style="list-style-type: none"> - ایجاد کتابخانه‌ها - گسترش مدارس دینی - مراکز فرهنگی- دینی - تأسیس مدارس و سوادآموزی 	<ul style="list-style-type: none"> - تأسیس مراکز مسافرتی- اقامتی در قالب کاروانسراها - تأسیس حمام‌های عمومی - پناه‌دادن به مستمندان - ایجاد مراکز درمانی- بهداشتی 	<ul style="list-style-type: none"> - تأسیس مراکز مسافرتی- اقامتی در قالب کاروانسراها - تأسیس حمام‌های عمومی - پناه‌دادن به مستمندان - ایجاد مراکز درمانی- بهداشتی 	مصادیق مشارکت نهاد وقف در این دوره
مشارکت اقتصادی	مشارکت سیاسی	مشارکت اجتماعی	مشارکت اجتماعی	جنس کلی مشارکت نهاد وقف در این دوره
تعدیل ثروت و برقراری عدالت اقتصادی	آسیب‌شناسی و نقد سیاسی	برقراری عدالت اجتماعی	برقراری عدالت اجتماعی	هدف این مشارکت

در ادامه در دوره جمهوری اسلامی بود که در جلد نخست قانون مدنی ایران که به تصویب مجلس شورای ملی رسید و شامل مباحث اموال و نحوه تملک آنها (اعم از منقول و غیر منقول) است، از ماده ۵۵ (مبحث دوم؛ در وقف) الی ماده ۹۱ این قانون، اختصاص به عقد وقف و مسائل مربوط به آن اختصاص یافت.

به نظر می‌رسد که نهاد وقف هرچند در دوره‌های متمادی و حضور حکومت‌های مختلف حضور و بروز داشته، با توجه به تمرکز منابع مالی- اقتصادی و نفوذ متولیان و گردانندگان موقوفات به لحاظ اجتماعی و فرهنگی، همواره نهادی بوده که مورد توجه ساختار سیاسی قرار گرفته است و حکومت‌های وقت بدان چشم داشته و علاقه‌مند بودند که به مدیریت آن تحت نظارت خویش اقدام کنند، هرچند عملکرد آن در هر دوره متفاوت است.

سازوکار وقف از منظر نهادگرایی نوین

اگر دین را برنامه‌ای برای ارتقای ابعاد انسانی آدمی و تأسیس جامعه‌ای مطلوب بدانیم، آنگاه وقف، پاره‌ای از آن برنامه برای نیل به آن اهداف است. در جهان امروز، سازمان‌های مردم‌نهاد و تشکلهای غیردولتی در مسیر توسعه پایدار جوامع، نقش مهم و اساسی ایفا می‌کنند. بر اساس این رویکرد، وقف نهادی است که از طریق آن می‌توان بخش قابل توجهی از مشکلات و تنگناهای جامعه را شناخت و اموال و دارایی‌های افراد نیکوکار را داوطلبانه در جهت رفع آنها به کار بست. البته همان‌طور که مشاهده شده است، همچون دیگر حوزه‌های مطالعاتی در علوم انسانی و علوم اجتماعی، در معرفی و شناخت «نهاد»، تعریف یکسان و اجماعی که مورد توافق همه اندیشمندان «نهادگرا» باشد، وجود ندارد. اما از دیرباز و آنگونه که ویلن معتقد است، نهادها، «آن دسته از عادات تثبیت‌شده فکری هستند که در بین عموم انسان‌ها مشترک هستند» (Veblen, 1909: 6). همچنین والتون همیلتون نیز به تبعیت از ویلن، نهاد را «شیوه رایج و مستمر کنش و تفکر، شیوه‌ای که در عادات یک گروه یا سنن یک ملت تثبیت شده است» (Hodgson, 1998: 17) تعریف می‌کند. البته لازم به ذکر است که رهیافت‌های مختلف نهادگرایی قدیم و جدید نیز تعاریف خاص خود را بر این مفهوم دارند و بر پیچیدگی تعابیر افزوده‌اند.

رویکرد نهادگرایی، لوازم و امکانات رسیدن به دموکراسی را برایمان فراهم می‌کند و در جهت تضمین تداوم آن اقدام می‌کند و به دنبال آن است که حکومت‌ها در چارچوب پاره‌ای از قواعد اخلاقی قرار گیرند و عمل نمایند؛ زیرا نهادها به‌مانند تأسیساتی که توسط انسان‌ها ساخته می‌شوند، سرشت و طبیعت اهداف سیاسی را تحت تأثیر قرار می‌دهند (کاظمی، ۱۳۸۴: ۲۴۲). امروزه در رویکردهای «نهادگرایی جدید» بر «نقش فرد در انتخاب سیاسی» تأکید می‌شود و تمایل در میان است که به‌طور گسترده‌ای فرد را به‌عنوان یک بازیگر مستقل، عقلانی سازند. در این دیدگاه، مسئله ساختار-کارگزار و تفسیر ارزش‌های نهادها حل شده و اساس رفتار در نهادها به جای آنکه سرکوب‌گرانه باشد، هنجاری است و به جای آنکه نقش‌های معین رسمی اعضای نهادها هدایتش کند، بیشتر تحت تأثیر ارزش‌های موجود در سازمان‌ها قرار می‌گیرد (حقیقت، ۱۳۸۷: ۱۴۳). لذا می‌توان بیان داشت که «نهاد» و «نهادگرایی» در علوم مختلف با ترکیب نمودن اقتصاد،

حقوق، تئوری سازمان، علوم سیاسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و در جهت درک نهادهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، تولید طیف وسیعی از نظریه‌ها و عقاید را نموده‌اند (کیوانی‌امینه، ۱۳۸۵: ۹۲).

جدول ۲- وقف از دیدگاه‌های مختلف در نهادگرایی قدیم و جدید

نسبت وقف و هنجارها	نسبت وقف و قانون	نسبت وقف و ساختارهای کلان	رویکرد روش‌شناختی
وقف به‌مثابه هنجاری حاکمیتی و رسمی - قانونی	وقف به‌مثابه قانونی موضوعه و مکتوب	وقف به‌مثابه نهادی دولتی در ساختارحاکمیتی	نهادگرایی قدیم
وقف به‌مثابه هنجاری اجتماعی و باوری مردمی	وقف به‌مثابه عرفی اجتماعی	وقف به‌مثابه سازمانی مردم- نهاد در عرصه عمومی	نهادگرایی جدید

همان‌طور که بیان شد، این روش به نهادگرایی قدیم و جدید تفکیک می‌شود و این دسته‌بندی بر اساس مؤلفه‌هایی چون قانون‌گرایی^۱، ساختارگرایی، کل‌گرایی و تحلیل هنجاری انجام می‌گیرد (حقیقت، ۱۳۸۷: ۱۴۲). به‌طور مصداقی می‌توان این تفکیک نهادگرایی قدیم و جدید را درباره نهاد وقف به کار برد.

از این‌رو بررسی نهاد «وقف» مستلزم بررسی ابعاد قانونی و فقهی آن به‌منظور شناخت ماهیت وقف و حبس است، تا از این طریق عمل حبس به صورت ابدی و دائمی و خارج از ملکیت افراد قرار گرفته، امکان تغییر ملکیت و اهداف مصرف مقدور نباشد. اما بررسی «رقبات وقفی»، جنبه اجتماعی و سیاسی و سازمانی داشته، فعالیت‌ها و وظایف اجتماعی صورت‌گرفته وقفی را زیر نظر دارد. از این‌رو در چارچوب نهادگرایی نوین باید بین «وقف» و «سازمان اوقاف» در حکومت‌ها تمایز قایل شد.

بر اساس رویکرد دوم و در چارچوب سیاست‌های حمایتی از وقف و ترغیب واقفان به این عمل خیر، به موجب تبصره ذیل ماده ۹ قانون تشکیلات و اختیارات سازمان اوقاف و امور خیریه مصوب ۱۳۶۳، موقوفات عام، بقاع متبرکه، اماکن مذهبی اسلامی، مدارس علوم دینی و مؤسسات و بنیادهای خیریه از پرداخت مخارج و هزینه‌های داوری در

1. legalism

محاکم قضایی و هزینه‌های مربوط به ثبت، تفکیک و افراز املاک موقوفه و هزینه‌های مربوط به اجرای احکام معاف شده‌اند.

همچنین به موجب تبصره ۳ ماده ۲۶ قانون نوسازی و عمران شهری، موقوفات عام از پرداخت عوارض نوسازی شهرداری‌ها نیز معاف شده‌اند. اعطای این امتیازات به املاک وقفی مسلماً در جهت تشویق افراد نیکوکار مؤثر خواهد بود و در اکثر کشورهای اسلامی به منظور ترغیب افراد نیکوکار، این قبیل امتیازات برای موقوفات در نظر گرفته می‌شود (مقایسه کنید با: امینیان، ۱۳۸۱: ۱۶۵).

شایان ذکر است که اینگونه امتیازها در غرب نیز مسبوق به سابقه است. به عنوان مثال، دانشگاه آکسفورد انگلستان در وقف کلیسا بوده، حتی املاکی در وقف، متعلق به خود دارد که دولت، حق هیچ‌گونه مداخله‌ای در تغییرات کاربری و یا واگذاری و یا اخذ مالیات ندارد. دانشگاه کمبریج نیز واقع در دهکده کمبریج انگلستان، چنین است. حتی ارباب کلیسا، جاده و راه مخصوص رفت و آمد به آن مکان را خود پیش‌بینی کرده‌اند که در ایاب و ذهاب نیز نیاز به پرداخت عوارض جاده‌ای به دولت نداشته باشند.

همچنین به موجب بندهای ۵ و ۶ و ۷ ماده ۷۱، وظایف شوراهای اسلامی شهر را چنین مقرر می‌نماید: «بند ۵- برنامه‌ریزی در خصوص مشارکت مردم در انجام خدمات اجتماعی، اقتصادی، عمرانی، فرهنگی، آموزشی و سایر امور رفاهی با موافقت دستگاه‌های ذی‌ربط. بند ۶- تشویق و ترغیب مردم در خصوص گسترش مراکز تفریحی، ورزشی و فرهنگی با هماهنگی دستگاه‌های ذی‌ربط. بند ۷- اقدام در خصوص تشکیل انجمن‌ها و نهادهای اجتماعی، امدادی، ارشادی و تأسیس تعاونی‌های تولید و توزیع و مصرف، نیز انجام آمارگیری، تحقیقات محلی و توزیع ارزاق عمومی با توافق دستگاه‌های ذی‌ربط» (تیموری، ۱۳۸۳: ۲۳۵).

به این ترتیب سازوکار سنت وقف در میانه انواع نهادهای سنتی و جدید و وابستگی‌هایی مفهومی که به نهادگرایی سنتی و کلاسیک دارد، در قالب نهادگرایی جدید بیشتر قابلیت تبیین و توضیح دارد. توضیح بیشتر آنکه یکی از ویژگی‌هایی که می‌توان برای یک رویکرد نهادگرا برشمرد، این است که فراسوی افراد است و در حقیقت نهادی با ساختار و خصوصیت غیرفردی می‌باشد. ویژگی دوم، وجود ثبات در طول زمان

است. ویژگی سوم نهادها، داشتن قدرت تأثیرگذاری بر افراد است که سبب جهت‌دهی به رفتار افراد جامعه می‌شود. بر این اساس و با تکیه بر آرای «لاندز»، نهادگرایی جدید دارای شش ویژگی است که عبارتند از: ۱- تمرکز بر سازمان به تمرکز بر قواعد تبدیل می‌شود. ۲- مفهوم رسمی به مفهوم غیررسمی نهاد تغییر می‌یابد. ۳- مفهوم ایستا، جای خود را به مفهوم پویای نهاد می‌دهد. ۴- ارزش‌های پنهان به موضع ارزشی-انتقادی بدل می‌گردد. ۵- مفهوم کل‌گرایانه با مفهوم ناپیوستگی نهاد جایگزین می‌شود و ۶- استقلال به ادغام تبدیل می‌شود (رودس، ۱۳۷۸: ۱۰۲).

بر این اساس یک سازمان مردم‌نهاد وقف، می‌تواند سازمانی غیردولتی باشد که ارزش‌های کمترتوجه‌شده در جامعه را نشر می‌دهد و به شکلی توأمان با بدنه جامعه و تنه حاکمیت در همکاری است. به این ترتیب وقف به عنوان یکی از نهادهای جامعه مدنی، بسترساز گسترش نهادهای مستقل از دولت می‌شود و به این ترتیب می‌تواند ضریب امنیت را در کشور بالا ببرد؛ نخست اینکه افراد گوناگونی که در چارچوب قانونی از وقف بهره می‌برند، در زمینه‌های مختلف به‌ویژه در زمینه‌های اقتصادی به طور نسبی احساس امنیت بیشتری خواهند کرد. دوم اینکه وقف می‌تواند در پروژه‌های مختلف ملی مثل تحقق برنامه‌های علمی، دانشگاهی و پژوهش و فرهنگی مورد استفاده قرار گیرد و به این وسیله ضریب موفقیت معیارهای مربوط به امنیت ملی کشور را نیز ارتقا دهد. «همان‌طور که بیان شد، در عصر کوچک‌شدن دولت‌ها، سازمان‌های مردم‌نهاد دارای مزایای گسترده‌ای هستند که ناشی از نوع ساختار و ماهیت داوطلبانه آنهاست. این سازمان‌ها دارای مزایایی چون:

۱. جذب منابع مالی و در عوض هزینه‌های پایین از جمله مزایایی است که می‌توان برشمرد؛ چراکه سازمان‌های غیردولتی با بهره‌گیری از نیروی انسانی داوطلب و جذب منابع مالی می‌توانند با هزینه بسیار پایین، اهدافی را محقق سازند که دیگر سازمان‌ها، توان تحقق آنها را با این میزان از هزینه ندارند.
۲. سازمان‌های غیردولتی با دسترسی ساده و آسان به افراد فقیر و نیازمند، کمک در مناطق دوردست و متروک می‌توانند اثربخشی بیشتری را از خود نشان دهند؛ در حالی که واحدهای دولتی به علت خصلت تمرکزگرایانه‌ای که دارند،

- چنین قابلیت‌هایی را ندارند و مؤسسات بخش خصوصی نیز فاقد انگیزه برای ارائه چنین کمک‌هایی هستند.
۳. سازمان‌های غیردولتی به منزله واحدهای بسیج‌کننده محلی، قدرت عمل بالایی در مقیاس محلی دارند. آنها می‌توانند مشارکت مردمان محلی را جلب و گروه‌های داوطلب را سازمان‌دهی کنند که با همیاری هم، اهداف توسعه را در مناطق عملی سازند.
۴. سازمان‌های غیردولتی می‌توانند موقعیت و نیازهای منطقه را به درستی و از نزدیک تشخیص داده، خود را به آسانی به شرایط و نیازهای منطقه‌ای تطبیق دهند. این مزیت موجب می‌شود تا برنامه‌های توسعه با دقت و سرعت بیشتری عملی گردد.
۵. سازمان‌های غیردولتی با استقرار در محله‌ها و مناطق، موجب توسعه و رشد فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مردمان محلی می‌گردند. افراد منطقه با عضویت در اینگونه سازمان‌ها از شیوه‌ها و روش‌های جدید مشارکت آگاه می‌شوند.
۶. سازمان‌های غیردولتی با فعالیت‌های آموزشی، ترویجی و ارشادی خود، موجبات توانمندسازی جامعه پیرامون خود را فراهم می‌سازند.
۷. سازمان‌های غیردولتی با طرح مسائل تازه و مشخص ساختن نیازهای محلی در ذهن افراد، پرسش‌های جدیدی را مطرح می‌سازند که موجب بروز خلاقیت و نوآوری در آنان می‌گردد (غفاری و نیازی، ۱۳۸۶: ۱۷۷-۱۷۸).
- در مجموع می‌توان گفت که نهادگرایی جدید درباره تعریف نهادهای جدید، بر سه مؤلفه تأکید می‌کند: «دارا بودن موجودیت اجتماعی»، «بادوام‌بودگی» و «فرآیندی بودن» (مارش و استوکر، ۱۳۸۴: ۸۶-۸۹) که در این معنا، «نهاد» موجودیتی اجتماعی است که در فرآیند نهادینه شدن، شکلی ثابت و بادوام به خود گرفته و به الگویی برای کنش و رفتارهای اجتماعی تبدیل شده و به بیان دقیق‌تر، رفتارهای اجتماعی را شکل می‌دهد. این موجودیت اجتماعی که از آن با نام «نهاد» یاد می‌شود، قلمرو گسترده‌ای را در برمی‌گیرد و می‌تواند هنجارها، ارزش‌ها، انگاره‌ها سنت‌ها، نظام‌های فکری و اندیشه‌ای و حتی خود فرهنگ را شامل شود. همچنین می‌توان گفت که نهادگرایی جدید، نهاد را

«هرگونه رفتار پذیرفته شده یا عرف متداول جامعه و یا نوع تفکر مقبول»، «عادات تثبیت شده فکری بین عموم انسان‌های مشترک» و «فراهم آورنده بستری مناسب برای تعامل افراد» معرفی می‌نماید.

به این ترتیب بر اساس مطالب بیان شده می‌توان در یک نسبت‌سنجی، مؤلفه‌های کنش مشارکتی وقف را در مقایسه با ویژگی‌های کارکرد یک ساخت سیاسی بر اساس روش نهادگرایی جدید مورد سنجه قرار داد و در جدول زیر ترسیم نمود.

جدول ۳- ویژگی‌های مشارکت وقف و کارکرد ساختار سیاسی

بر اساس نهادگرایی قدیم و جدید

ویژگی‌های مشارکت وقف بر اساس نهادگرایی جدید	ویژگی‌های کارکرد ساختار سیاسی بر اساس نهادگرایی قدیم
داوطلبانه و از پایین	تکلیفی و آمرانه از بالا
اثربخشی و چابکی	تمرکزگرایی بوروکراتیک
هزینه‌های پایین	بودجه‌های دولتی
استمرار و ثبات در طول زمان	برنامه‌های کوتاه‌مدت اداری
دارای پشتوانهٔ هنجارها و باورهای مردمی	لزوم نظارت مستمر دولتی

وقف به مثابه مشارکتی سیاسی در عصر سازمان‌های مردم‌نهاد

به بیان موریس دوورژه، مجموعهٔ روش‌های فنی، نهادها، رفتارها، شیوه‌های زندگی، عادات، تصورات جمعی، باورها و ارزش‌هایی را که جامعهٔ معینی را شاخص می‌سازد، فرهنگ نامیده می‌شود (دوورژه، ۱۳۷۹: ۱۳۴). اگر در یک اجتماع انسانی، این فرهنگ به طور سنتی مشارکتی باشد، توان و پتانسیل آن را دارد که به سازوکارهای نهادهای مستقر در زندگی جمعی کمک کند و وقف این ویژگی را دارد. استفان دی‌تنسی نیز فرهنگ سیاسی را «آگاهی، اعتقادات، ارزش‌ها و رویکردهای افراد و جوامع نسبت به حکومت و سیاست» (دی‌تنسی، ۱۳۷۹: ۱۳۱) تعبیر می‌کند و به این واسطه نیز سنت وقف را می‌توان مشارکت توأمان عرصهٔ عمومی و عرصهٔ حکومتی در حوزهٔ جامعهٔ مدنی تعبیر نمود؛ کانونی که توان دستیابی به اهداف مدنظر را مهیا می‌سازد. به این ترتیب مشارکت

را می‌توان در سه سطح «فعالیت‌های انتخاباتی»، «اثرگذاری از طریق تماس فردی و دولتی» و در نهایت «فعالیت‌های سازمانی و نهادی» تفکیک و دسته‌بندی نمود. بنابراین اگر بپذیریم که فرهنگ سیاسی، مجموعه نگرش‌ها و ارزش‌هایی است که به فرآیندها و زندگی سیاسی شکل می‌بخشد (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۵۹)، برای وقف نیز می‌توان در همین سازوکار اجتماعی جا باز کرد.

البته وقف را باید از نظر اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، جزء مظاهر خاص پیشرفت و رفاه جامعه بدانیم (Gaudiosi, 1988: 121) و به همین واسطه نیز مورد بررسی مظاهر مشارکت سیاسی قرار دهیم. در سطح اول، وقف به مثابه یک کنش اجتماعی شناخته می‌شود. طبق موازین دینی به کمک وقف، معمولاً ثروت‌ها بعد از چند سالی از خانواده‌ای به خانواده دیگر و از طبقه‌ای به طبقه دیگر انتقال می‌یابد و نوعی تعدیل و تقسیم ثروت پیش می‌آید. این امر در حقیقت نوعی بیمه اجتماعی است. فقرزدایی، یکی دیگر از اهداف مهم وقف است. احکامی برای حمایت از مستمندان، کمک به نابینایان، زمین‌گیران، ازپافتادگان، آوارگان، بچه‌های بی‌سرپرست، ایتام، اسیران، بیماران، سالخورده‌گان، کمک به مقروضان، دورافتادگان از وطن، خون‌بهای مقتول، قتل‌های غیر عمد، ضیافت، شرکت در برداشت محصول، امدادهای اجتماعی و غیره صادر شده است (باستانی پاریزی، ۱۳۸۱: ۷۲).

در سطح بعدی، وقف به عنوان رکنی اساسی در اقتصاد جامعه است. وقف به عنوان یکی از سرمایه‌ها و منابع بزرگ درآمدی و اقتصادی می‌تواند بسیاری از مشکلات اقتصادی را حل کند و در تعادل و توازن بخشی به امور اقتصادی و اجتماعی جامعه، سهم چشمگیری داشته باشد (Stibbard et al, 2012: 81). این تعادل، خود عاملی است در رسیدن به عدالت اجتماعی و رفاه عمومی که هدف غایی اکثر کشورهای در حال توسعه است. در نتیجه از آثار عینی وقف در توسعه امور اقتصادی جامعه می‌توان به توزیع عادلانه ثروت در بین همه قشرهای جامعه، تبدیل مالکیت خصوصی به مالکیت عمومی، کمک به بخش عمومی در انجام بعضی از وظایف دولت، کارآفرینی و اشتغال، تأمین مسکن ارزان قیمت برای مردم فقیر و فقرزدایی اشاره کرد (افشار، ۱۳۸۴: ۶۴).

لازم به توجه است که وقتی سخن از تأثیر وقف در استقلال اقتصادی و رشد و توسعه

مطرح می‌شود، هرگز به این معنا نیست که وقف به تنهایی می‌تواند همه ابعاد و زوایای گوناگون اقتصاد یک ملت را دربرگیرد، به طوری که اقتصاد کشور به منابع مالی دیگر نیازی نداشته نباشد؛ بلکه منظور این است که وقف به عنوان یک سرمایه عظیم مالی می‌تواند در این سمت‌وسو، تأثیری سازنده و شایان توجه داشته باشد.

در واقع شهروندی در یک جامعه مدنی، اول از همه با مشارکت فعال در مسائل عمومی مشخص می‌شود (باتامور، ۱۳۷۱: ۱۳۸). واقعیت امر این است که می‌توان سرمایه‌های عظیم وقف (و در واقع اهداف واقفان آن) را نیز همانند دیگر سرمایه‌ها با رعایت همه جوانب وقف، موازین و شرع، در فعالیت‌های تولیدی و خدماتی قرارداد و آنها را از حالت رکود به حالت تحرک و پویایی هدایت کرد تا به این وسیله به رشد و توسعه و استقلال اقتصادی کمک شایان توجهی شود.

به لحاظ رویکردهای مطالعاتی و با تکیه بر سه رویکرد مطالعاتی به فرهنگ سیاسی که شامل جهت‌گیری‌های «شناختی»، «عاطفی» و «مبتنی بر ارزش‌یابی» است (قوام، ۱۳۷۹: ۷۱)، سنت وقف در دسته رویکردهای سوم قابل تعبیر و تبیین است. همچنین اگر بر اساس رویکرد مشهور و پرارجاع آلموند و وربا به موضوع وقف بنگریم، این سنت در میانه سه نوع فرهنگ سیاسی بسته و محدود، فرهنگ سیاسی انقیادی و فرهنگ سیاسی مشارکتی در دسته سوم قابل جایابی است (آلموند، گابریل و دیگران، ۱۳۸۱: ۷۱-۷۲).

بخشایشی اردستانی نیز در کتاب «درآمدی بر نظام‌های سیاسی مقایسه‌ای»، مشارکت سیاسی را به‌طور کلی به دو نوع تقسیم می‌کند که عبارتند از: مشارکت سیاسی خودجوش^۱ و مشارکت سیاسی بسیج‌شده^۲ (بخشایشی‌اردستانی، ۱۳۹۷: ۶۴-۶۵). به این واسطه نیز از منظر کنشگری وقف، مشارکت سیاسی خودجوش محسوب می‌شود. از سوی دیگر، پیش از آنکه دولت مدرن امروزی شکل گیرد، مشارکت گسترده و باور و اعتقاد مردم در کمک به هم‌نوع و تلاش برای حل و فصل مشکلات فرهنگی-اجتماعی جامعه کاملاً مشهود و مشخص بوده است. وقف از مصادیق این باور جمعی بوده، به صورت خودجوش در عرصه عمومی انجام می‌گیرد و از سوی نهادی دولتی و رسمی، شهروندان را ملزم به انجام آن نمی‌کنند.

1. Spontaneous Political Participation
2. Mobilized Political Participation

بر اساس سطوح اجتماعی و اقتصادی که وقف در آنها به ایفای نقش مثبت می‌پردازد، می‌توان بیان داشت که تجربه وقف در کشورهای اسلامی نشان می‌دهد که موقوفات می‌توانند در تحقق اهداف مرتبط با توسعه اجتماعی و توسعه انسانی ایفای نقش کنند. برای نمونه خدمات شهری، آموزش و پرورش، بهداشت و درمان از شاخص‌های توسعه انسانی و اجتماعی هستند و گسترش فرهنگ وقف در زمینه‌های آموزش، بهداشت و رفاه اجتماعی، تأثیر بسزایی در ارتقای توسعه انسانی و اجتماعی دارد.

این شیوه مشارکت، یک پدیده جدید و امروزی نیست، بلکه در جوامع و فرهنگ‌های ملل و اقوام مختلف به اشکال گوناگون وجود داشته است. چنان‌که وقف به‌مثابه اندیشه وقف در طول قرن‌ها به عنوان ابزاری فراگیر در عمران نواحی، هم تأمین‌کننده اعتبار مورد نیاز عمران، هم تأمین‌کننده هدف عمران و حتی گاه به منزله برنامه‌ریز و طراح ناحیه عمرانی، نقش مؤثری در تشکیل پدیده‌های جغرافیایی سرزمین‌های اسلام، چه درون‌شهری و چه برون‌شهری، ایفا کرده است (سعیدی رضوانی، ۱۳۶۸: ۱۴۸).

در دوره نزدیک‌تر تاریخی و به طور مشخص در زمان اصلاحات ارضی، اراضی مرزوعی موقوفه نیز مورد نظر واقع شد و اوقاف عامه بعد از اوقاف خاصه، مشمول قانون گردید. چنان‌که در لایحه اصلاحات ارضی درباره اوقاف خاصه این چنین آمده است: «در مورد املاکی که تا تاریخ ۱۳۳۸/۰۹/۱۴ وقف خاص شده است، برای هر یک از موقوف علیهم تا میزان مقرر در این ماده، کماکان به صورت وقف باقی بوده و وجوه حاصل از فروش مازاد موقوفات مزبور و با نظارت اداره اوقاف، اختصاص به خرید مال دیگری می‌شود، تا طبق ماده ۹۰ قانون مدنی مورد عمل قرار گیرد. در مورد موقوفات خاص وظایفی که طبق این قانون برعهده مالک گذارده شده است، با متولیان یا قائم‌مقام آنان تفویض اشد».

همان‌طور که مشاهده می‌شود، در این لایحه، چیزی درباره موقوفات عام ذکر نشده است. ولی در ماده ۱۲ مواد الحاقی، چنین مقرر شده است که ملاک موقوفه عام با در نظر گرفتن منابع و وقف به اجاره طویل‌المدت ۹۹ ساله به زارعان همان موقوفه اجاره نقدی داده می‌شود. اجاره‌بها هر پنج سال یک مرتبه قابل تجدیدنظر است. اوقاف خاصه در صورت اقتضا، طبق قانون مدنی به منظور تبدیل به احسن از طرف دولت خریداری و بین زارعان

تقسیم می‌شود. وجوه حاصل از فروش اینگونه املاک به وسیله تولید وقف به خرید مال دیگری اختصاص داده می‌شود تا طبق ماده ۹۰ قانون مدنی مورد عمل قرار گیرد. از سال ۱۳۵۴ که قانون جدید اوقاف به تصویب رسید، تا پیروزی انقلاب اسلامی، تغییری در قوانین و مقررات مربوط به اوقاف به وجود نیامد (زینعلی، ۱۳۸۰: ۳۶). بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، مسئولان و دست‌اندرکاران موقوفات درصدد برآمدند تا اقدامی در جهت بازپس‌گیری اراضی وقفی انجام دهند؛ تا اینکه قانون ابطال اسناد و فروش رقبات، آب و اراضی موقوفه را در تاریخ ۱۳۶۳/۰۱/۲۸ به تصویب مجلس رساندند. در تاریخ ۱۳۷۱/۱۲/۲۵ نیز اصلاحیه قانون یادشده از تصویب مجلس گذشت. ماده واحده این قانون مقرر داشت که «از تاریخ تصویب این قانون، کلیه موقوفاتی که بدون مجوز شرعی به فروش رسیده و یا به صورتی به ملکیت درآمده باشد، به وقفیت خود برمی‌گردد و اسناد مالکیت صادره، باطل و از درجه اعتبار ساقط است».

همچنین در دی ماه سال ۱۳۶۳، قانون جدید تشکیلات و اختیارات سازمان اوقاف در مجلس شورای اسلامی تصویب شد. طبق آن قانون، حج و امور خیریه نیز به این سازمان اضافه شد و به «سازمان حج و اوقاف و امور خیریه» تغییر نام یافت و در نهایت طبق مصوبه شورای عالی اداری، از تاریخ ۱۳۷۰/۰۸/۱۵، عنوان «سازمان حج و اوقاف و امور خیریه» به «سازمان اوقاف و امور خیریه» تغییر یافت و عملاً سازمان عریض و طویل اداری آن، راه را بر بسیاری از مشارکت‌های نهادی مورد نظر نهادگرایی جدید بست. نگاهی به نتایج آن، این گزاره را تأیید می‌کند. این تحولات قانونی را می‌توان در قالب دوگانه مشارکت سنتی و مشارکت جدید تبیین نمود. مشارکت سنتی بر اساس عرف، عادت و مذهب پدید می‌آید و میان افراد جامعه به شکل نهادهای خودجوش پدید می‌آید. از نگاه علوی‌تبار، در مشارکت جدید، «محرکی» وجود دارد که افراد را به مشارکت وامی‌دارد. این محرک معمولاً از جانب سازمان‌های دولتی و غیردولتی و با هدف جلب و افزایش مشارکت شهروندان در امور مختلف در قالب برنامه‌هایی خاص وارد می‌شود (علوی‌تبار، ۱۳۸۲: ۵۱). هرچه از مشارکت سنتی به سمت مشارکت جدید حرکت کنیم، تبیین‌پذیری وقف در روزگار ما کارآمدتر است.

نتیجه‌گیری

برحسب مستندهای تاریخی، وقف در ایران، سابقه طولانی دارد، به طوری که نذورات و وقف اموال به آتشگاه‌ها و معابد از دوران باستان متداول بوده است و در دوره اسلامی نیز با تحول در شکل و احکام آن ادامه یافته است. به واسطه این پیشینه تاریخی، وقف در جامعه ایران دارای سه دسته کارکرد فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی است.

اولین و مهم‌ترین کارکرد وقف در جامعه اسلامی از گذشته‌های دور تاکنون، کارکرد آموزشی و فرهنگی است. ابعاد آموزشی و فرهنگی وقف در جوامع اسلامی بسیار گسترده است. وقف به عنوان یکی از منابع مستمر مالی مراکز علمی، پشتوانه مردمی داشته است و چه بسیار مدارس و مراکز علمی در جهان اسلام از طریق وقف ایجاد و گسترش یافته‌اند و بسیاری از عالمان بزرگ با استفاده از درآمدهای اوقاف توانسته‌اند به مدارج عالی علمی برسند.

در بُعد اجتماعی، وقف همچون چتری بزرگ، سایه خود را بر سر نیازمندان و محرومان می‌گستراند و فقر در جامعه را که عامل بسیاری از مفاسد اجتماعی، اخلاقی و سستی در ارکان دینی است، کاهش می‌دهد و امکان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را در محیطی مملو از اخوت و حسن ظن، که زمینه‌ساز پیشرفت و تعالی جامعه خواهد شد، فراهم می‌کند. در نتیجه وقف رami‌توان در میانه سه فرآیند تعدیل ثروت، توازن اجتماعی و همکاری جامعه که همه اینها در اصل زیربنای عدالت اجتماعی و اقتصادی جامعه هستند، ترسیم کرد. وقف، آثار و برکات بسیاری دارد، ولی به طور کلی دارای دو اثر درونی و بیرونی است. اثر درونی متوجه شخص واقف است که با این عمل به تزکیه نفس خویش پرداخته و روحیه دنیاطلبی و مال‌اندوزی را از خود دور کرده است و اثر بیرونی آن در جامعه نمود می‌یابد که می‌تواند در کاهش فقر و محرومیت و فاصله شدید طبقاتی و متقابلاً برافزایش سرمایه و اعتماد اجتماعی، تأثیر بسزایی بگذارد. این اثر بیرونی چنان نقش مهمی ایفا می‌کند که حتی در اداره یک جامعه و کاهش نقش دولت می‌توان از آن کمک گرفت.

بر اساس رویکردهای جامعه‌شناختی، عدالت اجتماعی، امنیت و وقف، سه مقوله مرتبط به هم هستند. امنیت از درون عدالت اجتماعی زاینده می‌شود و وقف می‌تواند با

مدیریت و برنامه‌ریزی مناسب، به ترویج و فربهی عدالت اجتماعی کمک کند. عدالت اجتماعی، تأمین‌کننده برابری فرصت‌ها در جامعه است و می‌تواند با بسیاری از چالش‌های مختلف اجتماعی به مواجهه برخیزد.

مشخصاً با توجه به شواهد، هنوز فرهنگ وقف آن‌طور که درخور و شایسته جامعه مسلمان است، درونی، نهادینه و متناسب‌سازی با شرایط و تحولات روزافزون جهانی و ملی نشده و به‌خصوص به ویژگی‌ها و مختصات نهادگرایی جدید که بر دخالت مردم تأکید دارد، نزدیک نشده است. هنوز در زمینه وقف با ایده‌آل‌های لازم در این‌باره فاصله زیاد داریم و بدان دست نیافته‌ایم. این مسئله نیازمند توجه نیروهای موجود در عرصه عمومی است. آنچه مسلم است، این است که وقف، یک نهاد اسلامی برجسته است که نقشی مهم و بزرگ را در حمایت از تمدن اسلامی در طول تاریخ داشته است. البته اوقاف در جهان اسلام به‌ویژه در جمهوری اسلامی ایران، امری رسمی بوده، در صورتی که سزاوارتر است که امری مدنی و مردمی و نیز اسلامی و ملی‌گرایانه باشد. بدون تردید اگر به مقوله وقف، به طور همه‌جانبه نگریسته شود و اهمیت این سنت نبوی آشکار شود، سهم عمده‌ای در تحول ساختار فرهنگی و توسعه علمی و اقتصادی کشور ایفا خواهد کرد؛ زیرا نظام کاربردی وقف در شئون مختلف اجتماعی از گستردگی و تنوع برخوردار است.

پی‌نوشت

۱. بناهایی چون بنای تاج محل در هندوستان، دانشگاه الازهر در مصر، مسجدالاقصی در بیت‌المقدس و ... جزء معروف‌ترین بناهای وقفی در سراسر جهان است (Sait & lim, 2006: 147).

۲. در اینجا باید بین دو مفهوم تفکیک قائل شد: یکی نهاد اصلی «وقف» به عنوان ساختار فقهی و عملی و قانونی که بر اساس آن «حیس اصل و بخشش منفعت» انجام می‌شود و دیگر «اوقاف» یا «موقوفات» به عنوان مؤسساتی که بازوی اجرایی تقسیم عواید و منافع هستند.

منابع

- آب‌نیکي، حسن (۱۳۸۶) «رویکرد نهادگرایی به فرآیند تصمیم‌گرایی سیاسی»، فصلنامه سیاست داخلی، سال اول، شماره ۲، صص ۹-۳۳.
- آلموند، گابریل و دیگران (۱۳۸۱) چهارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی، ترجمه علیرضا طیب، چاپ سوم، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.
- احمدی، حمید (۱۳۷۶) «قومیت و قوم‌گرایی در ایران، افسانه یا واقعیت»، تهران، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۱۵ و ۱۱۶، صص ۶۰-۷۳.
- افشار، ایرج (۱۳۸۴) «سخنان استاد ایرج افشار در چهارمین نشست علمی-پژوهشی وقف»، فصلنامه وقف میراث جاویدان، تابستان، شماره ۵۰، ص ۶۴.
- امینیان مدرس، محمد (۱۳۸۱) وقف از دیدگاه حقوق و قوانین، آستان قدس رضوی، تهران، سمت. باتامور، تام (۱۳۷۱) نیاز جامعه مدرن به دین با تأکید بر حقوق و اخلاق، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، خوارزمی.
- باستانی پاریزی، محمدابراهیم (۱۳۸۱) سیاست و اقتصاد عصر صفویه، تهران، صفی‌علیشاه. بخشایشی اردستانی، احمد (۱۳۹۷) درآمدی بر نظام‌های سیاسی مقایسه‌ای، چاپ سوم، تهران، آوای نور. برادران دلاور، مسعود (۱۳۷۳) «فرهنگ حقوقی وقف»، مجله وقف میراث جاویدان، شماره ۶، صص ۵۴-۷۵.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۱) آموزش دانش سیاسی، چاپ دوم، تهران، نگاه معاصر.
- پورنجاتی، احمد (۱۳۸۱) «جامعه مدنی و نهادهای مردمی»، روزنامه نوروز، شماره ۲۳۷۳، ۲۴ تیر ماه. پولاک، ادوارد (۱۳۶۸) سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهاندار، تهران، خوارزمی.
- پیرسون، پاول (۱۳۹۳) سیاست در بستر زمان تاریخ، ترجمه محمد فاضلی، تهران، نی.
- تاورنیه، ژان باپتیست (۱۳۳۶) سفرنامه تاورنیه، ترجمه حمید ارباب شیرانی، اصفهان، تأیید.
- تیموری، کاوه (۱۳۸۳) آشنایی با شوراهاى اسلامی، تهران، نوآوران علم.
- جمعی از پژوهشگران (۱۳۹۶) دولت و تجربه‌های مدنی در ایران: پژوهشی با محوریت آیین‌نامه تشکل‌های مردم‌نهاد، مصوب هیئت وزیران (۱۳۹۵)، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- حاجی یوسفی، امیرمحمد (۱۳۷۸) روش و نظریه در علوم سیاسی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۷) «تقابل رفتارگرایی و نهادگرایی در علوم سیاسی»، مجله روش‌شناسی علوم انسانی، سال چهاردهم، شماره ۵۵، تابستان، صص ۱۳۹-۱۵۴.
- حلی، ابوالقاسم (۱۳۶۸) تبصره المتعلمین، تهران، فقیه.
- حیدری، آرمان و دیگران (۱۳۹۶) «بررسی رابطه اعتماد نهادی با گونه‌های مشارکت سیاسی».

فصلنامه راهبرد اجتماعی فرهنگی، سال ششم، شماره ۲۳، تابستان، صص ۱۴۱-۱۷۲.
دوورژه، موریس (۱۳۷۹) اصول علم سیاست، ترجمه ابوالفضل قاضی شریعت‌پناهی، چاپ دوم، تهران، دادگستر.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۸۲) لغت‌نامه دهخدا، تهران، امیرکبیر.

دی‌تنسی، استفان (۱۳۷۹) مبانی علم سیاست، ترجمه حمیدرضا ملک‌محمدی، تهران، دادگستر.
راش، مایکل (۱۳۹۱) جامعه و سیاست، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، سمت.

راوندی، مرتضی (۱۳۷۵) تاریخ اجتماعی ایران، ج ۳، تهران، مؤسسه امیرکبیر.
روابط عمومی سازمان اوقاف و امور خیریه (۱۳۸۳) ربع قرن تلاش فرهنگی-اجتماعی و عمرانی، سازمان اوقاف و امور خیریه.

رودس، آر. ای. دبلیو (۱۳۷۸) «رهیافت نهادی»، در: روش و نظریه در علوم سیاسی، نوشته مارش و دیگران، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

ریاحی سامانی، نادر (۱۳۷۸) وقف و سیر تحولات قانون‌گذاری در موقوفات، شیراز، نوید شیراز.
زینعلی، معصومه (۱۳۸۰) «نظری بر فرهنگ و تاریخچه وقف در برخی از مساجد و تکایای زنجان»، فصلنامه فرهنگ زنجان، بهار، شماره ۵، صص ۳۳-۵۲.

سالک، محمدتقی (۱۳۷۲) «سخنی درباره وقف و نگاهی به موقوفه غلامی»، مجله وقف میراث جاویدان، شماره ۲، صص ۶۶-۷۹.

سعیدی، محمدرضا (۱۳۹۳) درآمدی بر مشارکت مردمی و سازمان‌های غیر دولتی، تهران، سمت.
سعیدی رضوانی، عباس (۱۳۶۸) بینش اسلامی و پدیده‌های جغرافیایی، مشهد، آستان قدس رضوی.
سلیمی‌فر، مصطفی (۱۳۸۲) نگاهی به وقف و آثار اقتصادی-اجتماعی آن، تهران، اندیشه.
سوئدبرگ، ریچارد و مارک گرانووتر (۱۳۹۵) جامعه‌شناسی اقتصادی، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، تیسرا.

شهبابی، علی‌اکبر (۱۳۸۲) تاریخچه وقف در اسلام، تهران، اداره کل اوقاف تهران.
عباسی، جواد (۱۳۷۴) «مدارس عصر ایلخانی، پیوند دانش و وقف»، وقف میراث جاویدان، سال سوم، شماره ۱۰، صص ۱۷۵-۱۷۷.

علوی‌تبار، علیرضا (۱۳۸۲) الگوی مشارکت شهروندان در اداره امور شهرها، تهران، سازمان شهرداری‌های کشور.

عمید، حسن (۱۳۶۳) فرهنگ فارسی عمید، تهران، چاپ سپهر.
غفاری، غلامرضا و محسن نیازی (۱۳۸۶) جامعه‌شناسی مشارکتی، تهران، نزدیک.

فاضلی، محمد (۱۳۹۶) مدیریت شهری و توسعه دانش بشری، تهران، تیسرا.

فرشی، سیدعلی‌اکبر (۱۳۸۱) قاموس قرآن، ج ۷، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.

فیض، علیرضا (۱۳۷۲) «وقف و انگیزه‌های آن»، فصلنامه وقف میراث جاویدان، سال اول، شماره ۴، صص ۳۴-۳۶.

قوام، عبدالعلی (۱۳۷۹) سیاست‌های مقایسه‌ای، تهران، سمت.

کاظمی، علی اصغر (۱۳۸۴) «نقش فرهنگ در فرآیند جهانی شدن»، در: مجموعه مقالات فرهنگ در عصر جهانی شدن: چالش‌ها و فرصت‌ها، تهران، روزنه.

الکبیبی، محمد عبید (۱۳۶۴) احکام وقف در شریعت اسلام، ترجمه احمد صادقی گلدر، مازندران، اداره کل حج و اوقاف و امور خیریه.

کروزویه، میشل (۱۳۹۲) دولت فروتن، دولت مدرن، راهبردهایی برای تغییری دیگر، ترجمه مجید وحید، تهران، رخ داد نو.

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۲) فروع کافی، ج ۷، تهران، مکتب اسلامی.

کیوانی امینه، محمد (۱۳۸۵) «آشنایی با مکتب نهادگرایی»، مجله پژوهشنامه حقوق اسلامی، شماره ۲۲، بهار، صص ۹۱-۱۲۰.

گلشن پژوه، محمودرضا (۱۳۸۶) راهنمای سازمان‌های غیر دولتی، تهران، مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر.

لطف‌عطاء، اسد (۱۳۷۹) نگاهی به وقف در عرصه تحولات جدید، فصلنامه وقف میراث جاویدان، سال هشتم، شماره ۳۰، صص.

لطیفی، میثم (۱۳۸۷) پرتوی از سیمای وقف در ایران اسلامی، تهران، سازمان اوقاف و امور خیریه

لمبتون، آن (۱۳۶۲) مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، علمی و فرهنگی.

مارش، دیوید و جری استوکر (۱۳۸۴) روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

مصطفوی رجایی، مینودخت (۱۳۵۱) وقف در ایران، تهران، بی‌جا.

معراجی، سعید (۱۳۸۵) وقف، سنت ماندگار، تهران، بنیاد پژوهش و توسعه فرهنگ وقف.

معین، محمد (۱۳۸۱) فرهنگ معین، تهران، امیرکبیر.

موسوی، میر طاهر و ملیحه شیبانی (۱۳۹۴) سرمایه اجتماعی و سلامت اجتماعی، تهران، آگاه.

Cizacka, M (1998) "Awqaf in history and its implications for modern Islamic economies", Islamic economic studies, 6 (1).

Deguilhern, R (2008) "The Waqf in the city", In Jayyusi, S. K. , Holod, R., Petruccioli, A. , & Raymond, A (Eds.) The city in the Islamic world, Vol. 2, Leiden.

Gaudiosi, M (1988) "Influence of Waqf on the Development", University of Pennsylvania, Law Review.

Hodgson, Geoffrey M (1998) "The Approach of Institutional Economics", Journal of Economic Literature, Vol. XXXVI.

- Lampiranou, I (2013) "Contemporary Political Participation Research: A Critical Assessment" in Democratic Transition, ed. by Kyriakos N. Demetriou, Department of Social and Political Science, University of Cyprus, Nicosia, Cyprus.
- North, Douglass (1994) "Economic performance Through Time", The American Economic Review, Vol. 84, No. 3.
- Ricker, W. J. (2014) "Human rights without participation?", Human Rights Review, Vol 15, p 369- 390.
- Sait, S. Lim, H (2006) "Land, Law and Islam, Property and Human Rights in the Muslim World", N-HABITAT, ZED Books, London.
- Stibbard, P. ; Russell, D. QC. & Bromley, B (2012) "Understanding the waqf in the world of the rust", Trusts & Trustees, 18 (8).
- Veblen, Thorstein (1909) "The Limitation of Marginal Utility", the Journal of Political Economy, Vol. 17, No. 9.
- Weitz- Shapiro, Rebecca and Winters, Matthew S. (July 2008) "Political Participation and Quality of Life", IDB Working paper No. 538, Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1820926>.